

ԿՐՈՆ ԵՎ ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Համար 13
դեկտեմբեր, 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

2

Վարդան Ջալոյան

Հունանիտար հետազոտությունների հայկական կենտրոն

Արամ Սարգսյան

Հայաստանի պետական տնտեսագիտական համալսարան

Գլխավոր խմբագիր՝

Ստեփան Դանիելյան

Խմբագիր՝

Արթուր Ավթանդիլյան

Սրբագրիչ՝

Արփիկ Համբարձումյան

հեռ.՝ 010 22 36 97

կայք՝ www.religions.am

Էլեկտրոնային հասցե՝ colfordem@gmail.com,

colfordem@religions.am



Համագործակցություն
հանուն ժողովրդավարության
կենտրոն

Բովանդակություն

Չրապարակումներ

Ղավիթ Միքայելյան

Չայաստանի կրոնական ինստիտուտների մասին
զանգվածային լրատվության էլեկտրոնային միջոցներով
արտահայտվող մոտեցումների
մոնիթորինգ-վերլուծություն (2009 թ.) 8

Չովհաննես Չովհաննիսյան

Նեստորի կյանքը և գործունեությունը 22

3

Չողվածներ

Վարդան Զալոյան

Էջմիածնի կաթողիկոսության հիմնադրման քաղաքական
և աստվածաբանական հանգամանքները 32

Թարգմանություններ

Նինա Գարսոյան

Չայոց եկեղեցին V-VII դարերում. խնդիրներ և վարկածներ..... 69

Չայաստանի կրոնական կազմակերպությունները

Արման Փոլադյան

Եզդիների սուրբ գրքերի, դավանանքային հիմնարար
խորհուրդների, պանթեոնի և հանրային
կառուցվածքաբանության շուրջ, մաս I87

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

4

Hovhannes Hovhannisyan

Yerevan State University

Vardan Jaloyan

Armenian Center of Humanitarian Research

Aram Sargsyan

Armenian State University of Economics

Editor-in-chief

Stepan Danielyan

Editor

Artur Avtandilyan

Proofreading

Arpik Hambardzumyan

Web-site: www.religions.am

phone: 37410 223697, e-mail: colfordem@gmail.com,

colfordem@religions.am



Summaries

Vardan Jaloyan

Theological and Political Situation during the transportation of Armenian Catholicosate from Cilicia to Etchmiadzin

The article analyzes the transportation of Armenian Catholicosate from Cilicia to Etchmiadzin in 1441 and tries to evaluate the role of Armenian powers and famous theologian in the process. For this reason the author shows the relationship between the Armenian Church and Armenian powers, as well as the Armenian Church and foreign powers.

In this article the author put into circulation a new term named „Political theology“ indicating the role of political factors in theological issues and Church affairs. The changes happening within the scope of Armenian Church can not be divided from the events happening in Europe or all over the world and from this perspective the author analyzes the ideological situation created in Armenia after the transportation of the Catholicosate. He also makes special emphasis on the role of Armenian theologians such as Tovma Metsopeci, Hovhannes Hermonatsi, Grigor Tatevaci, etc.

In the second part of the article the author analyzes the situation in Akhtamar Catholicosate trying to compare the inner situation of Akhtamar with Etchmiadzin Catholicosate. He also pays special attention to the analysis of relationships between Armenian authorities and Church showing the goals of Church to concentrate the secular and spiritual power in one center. At the end he concludes that the nominalistic political theology, which brought lots of problems for Europe, raises the speculations for nationalistic and racist approaches which becomes a tool for justification many illnesses of society.

5

Nina Garsoyan

Armenian Church during V-VII centuries: Problems and Hypothesis

The author of the article describes the theological and political situation created after the Chalcedon Council in 451. The dogmatic development of Armenian Apostolic Church and its further division from the Empire Church are the main topics for this article.

The article explores the issue of the inner and outward situation of Armenian Church in connection with Persian and Byzantine Empires. She especially mentions the fact that after the cease of Armenian State in 428 the Armenian Church appeared in other situation and the Catholicos Sahak Partev was deprived from his position. After that the history of Armenian Church continued in totally different situation. The interesting methodological approach is used by the author as she presents the Armenian Church history in close connection with

the history of Armenian Nation.

One of the interesting elements of the article is that the author analyzes the theological orientation of Armenian Church indicating that before the Council in Epes the Armenians had Antiochian orientation and with the “help” of Cyrill of Alexandria they turned to Alexandrian orientation. The author analyzes the two local Armenian councils held in Dvin and comes to the conclusion that there is no strict opposition against Chalcedon decisions as some theologians try to show. The articles describes that after Chalcedon there were a lot of nestorians in Armenia and the Dvin councils were held against them and their ideology which was spread even among the Armenian clergy.

Thus, the author concludes that even after the Chalcedon council around a hundres year the Antiochian theologians and clergy remained an essential force in Armenia and after the mid of 6th century they lost their actual poser and followers.

6

Hovhannes Hovhannisyan Nestorius°s Life and Activity

The artilce analyzes one of the most prominent and vivid theologians of the 4th century. His life is quite important from the point of Christological contro-versies of the 4th and 5th centuries which eventually brought to the first split of ecumenical church.

In this article, the author makes a big emphasis on the newly founded work of Nestorius - Book of Heraclades, which gave a lot of information on the real nature of Christological controversies of the fourth century. He also analyzes the dark points of the life of Nestorius and his disposition to the Christological thoughts of Cyril of Alexandria.

At the end of the article the author comes to the conclusion that the life, activity and theological thoughts of Nestorius are not well evaluated. And the contemporary science should do its best to reevaluate many obscure episodes of his life.

Davit Mikayelyan Monitoring analysis of the approaches expressed on electronic Mass-Media on the religious organizations of Armenia (2009)

In this article the expert shows the situation of the Mass Media and how the Armenian electronic Mass-Media represents the role, functions, activities of religious organizations in Armenia.

First of all the author states that there are objective and subjective elements on the field which are usual for the countries and transition process and also for the countries there is not real free Media. In this monitoring he takes into

account the specialities of the country (Armenia), the fears for national identity and national security, the professionalism of journalists and personal approaches and attitudes. The author tries also to analyze the public opinion and divides it into liberals and conservatives. He shows the tension between the Armenian Apostolic Church and the protestant denominations analyzing the relation of two Institutions through the articles in electronic Media.

The author shows the issues most disturbing the society which are: a/ the family issues arising from the activity of non-traditional religious organizations, b/ the activities of religious organizations in educational institutions and the involvement of young generation in it, c/ commercial activities of religious organizations, d/ pshycological defects arising from the involvement of people in different religious organizations, e/ the needs to change the legislation concerning the religious organizations, f/ the involvement of religious organizations in political life which deemed as a threat for national security.

Summerizing the monitoring of the electornic Mass-Media the author comes to the conclusion that the first issue in th media is the issue of quality. The number of good analysis in this sphere is very low. At the end he also emphasizes the need to reform the legislative basis in order not yo have problems between the international legas acts and local legislation.

7

Arman Poladyan
On the Sacred Books, Basic Creeds, Pantheon and Public
Structure of Yezids

This article explores a very interesting topic on the ethnic group of yezids trying to cover almost all the religious issues concerning the ethnic group. The artilce is also interesting for Armenian readers because the yezids are the biggest national minority of Armenia and have their special place in Armenian public life.

The artilce tells about the Holy center of yezids, why they do not accept written tradition, where the roots for their religious concepts and ideology are coming from. The article shows the consequences of the tabu on the literature and writing and the real causes for such radical approach. It is also very interestin from the point of analysis of the Yezid Gods, their functions and role (Malake Taus and others). The article describes also the historical development of yezids in different centuries and during the reign of different kingdoms. It showses that yezid religious is comig from the 12th centuries sufi adaviya brotherhood.

The artilce is interesting from the point of describing the different rituals, saints, beliefs and sacraments of yezid nation. The classes of society and its analysis is also quite interesting for studing this ethnic group.

At the end of the article quotes the revelation book of yezids which is also quite important for understaning their religious understandings and ideology.

Այս վերլուծական աշխատանքի հիմքում ընկած է ՁԼՄ-ների համակարգում տպագիր մամուլի էլեկտրոնային տարբերակների, ինչպես նաև էլեկտրոնային այլ լրատվամիջոցների մոնիթորինգը:

**ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏՆԵՐԻ
ՄԱՍԻՆ ԶԱՆԳՎԱԾԱՅԻՆ ԼՐԱՏՎՈՒԹՅԱՆ
ԷԼԵԿՏՐՈՆԱՅԻՆ ՄԻՋՈՅՆԵՐՈՎ ԱՐՏԱՀԱՅՏՎՈՂ
ՄՈՏԵՅՈՒՄՆԵՐԻ ՄՈՆԻԹՈՐԻՆԳ-
ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆ (2009 թ.)**

8

ՁԼՄ-ները որպես հասարակական կարծիքի արտահայտող և այն ձևավորող ինստիտուտ. օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ գործոններ

ՁԼՄ-ների միջոցով հասարակական կարծիքի առանձնահատկությունների ուսումնասիրության ընթացքում պետք է հաշվի առնել մի շարք առանցքային տարրեր, որոնք բնորոշ են անցումային շրջանում գտնվող երկրների տեղեկատվական դաշտի զարգացման դինամիկային և օրինաչափություններին: ՁԼՄ-ների ինքնաբավ, անկախ լինելու հանգամանքը ակնհայտորեն օբյեկտիվության հիմնական չափորոշիչն ու երաշխիքն է: Այսինքն՝ մեր կողմից հետազոտվող առարկայի՝ Հայաստանի հասարակության՝ կրոնական ինստիտուտների վերաբերյալ կարծիքի ուսումնասիրության օբյեկտիվության և ճշմարտացիության մակարդակը ուղիղ համեմատական է ՀՀ ՁԼՄ-ների դաշտի կայացման աստիճանին:

Ակնհայտ է, որ հետազոտական նյութի արդյունքները կախված են մի քանի կարևորագույն հանգամանքներից, որոնց մի մասը ունի **օբյեկտիվ** իրականությամբ պայմանավորված բաղադրատարրեր, այն է՝

1. որքանով են զանգվածային լրատվամիջոցներում բյուրեղանում հասարակական տրամադրությունները,

2. ՁԼՄ-ների՝ հասարակական կարծիքն արտացոլելու պոտենսիոնալ հմտությունների մակարդակը (լրագրողական ինստիտուտի կայացվածության աստիճանը, հետաքննողական լրագրության մշակույթի առկայությունը կամ բացակայությունը):

Պետք է հաշվի առնել նաև **սուբյեկտիվ** դրդապատճառներով պայ-

մանավորված գործոնների առկայությունը, այն է՝

1. ՁԼՄ-ների և ընդհանրապես լրատվական-վերլուծական նյութը պատրաստող լրագրողի մասնավորապես սկզբունքային դիրքորոշումը քաղաքական և քաղաքացիական ազատությունների ինստիտուտի, կրոնական-մշակութային բազմազանության, ազգային անվտանգության և ազգային ինքնության պահպանության հարցերի շուրջ,

2. հենց իր՝ լուսաբանողի կրոնական հայացքներն ու հանդանունքները:

Հաշվի առնելով վերը թվարկված առանձնահատկությունները՝ հարկ է նշել, որ ուսումնասիրողը զգալիորեն դժվարանում է հստակություն մտցնել այն խնդրի շուրջ, թե որքանով են կրոնական խնդիրներ արծարծող ՁԼՄ-ները դառնում հասարակական կարծիքի օբյեկտիվ քննարկման հրապարակ: Այստեղից խնդիր է առաջանում. արդյո՞ք արձանագրելով ՁԼՄ-ներում արտացոլված փաստերը, ուսումնասիրողը օրինաչափորեն պարզում է նաև հասարակության լայն շերտերում կրոնական ինստիտուտների վերաբերյալ առկա տրամադրությունները և մոտեցումները:

Կրոնական հանդուրժողականության, ժողովրդավարական ինստիտուտների և ընդհանրապես քաղաքացիական հասարակության զարգացման մեկնակետից չափազանց կարևոր է նաև ՁԼՄ-հասարակություն փոխադարձ կապի և փոխազդեցության հարցը: Այս առումով հարկ է նկատել, որ ՁԼՄ-ները, ընդհանրապես ազդելով հասարակության տարբեր շերտերի վրա և ստեղծելով զանգվածային գիտակցության որոշակի հաստատուններ, օժտված են նաև, առանձին վերցրած, հասարակության միավորի՝ անհատի վրա ազդելու լրջագույն գործառույթով: Այսինքն, ի վերջո, հասարակության առանձին մասնիկների վրա ներազդեցության միջոցով են ձևավորվում զանգվածային գիտակցության հիմնական բաղադրատարրերը: Ընդհանուր օրինաչափություն է այն իրողությունը, որ ՁԼՄ-ներն առավելապես փորձում են լուսաբանել հասարակության համար արդիական խնդիրները՝ դիտարկելով դրանք հասարակական կարծիքի պրիզմայով, ուստի, կարելի է եզրակացնել, որ հասարակական կարծիքը կարող է վճռորոշ լինել ՁԼՄ-ների համար ուղենիշների ստեղծման և գործունեության բնույթի կանխորոշման առումով: Այսինքն՝ մեծ հաշվով հասարակությունն ինքն է որոշում ՁԼՄ-ների գործունեության բնույթը և աշխատանքային վեկտորները: Սակայն այստեղ պետք է հաշվի առնել նաև մի շատ կարևոր առանձնահատկություն, այն է՝ հասարակական կարծիքը, ձևավորվելով տարաբնույթ գործոնների ներազդեցությամբ, ամբողջանում է նաև գաղափարական և քարոզչական ազդակների ներգործությամբ, իսկ գաղափարական, քարոզչական գործիքների սպառազինությամբ օժտված են հենց զանգվածային լրատվամիջոցները: Այս տեսանկյունից կրոնական կազմակերպությունների վերաբերյալ հասարակական կարծիքի ուսումնասիրման համատեքստում պետք է հաշվի առնել այն հանգամանքը, որ ՁԼՄ-ներում արտացոլված հիմնա-

կան հարցադրումները, լուսաբանման մեթոդաբանությունը և բնույթը ոչ միայն հասարակական տրամադրությունների օրինաչափ դրսևորումներն են, այլև զանգվածային գիտակցություն ձևավորելու գործառնություն օժտված կարևորագույն քարոզչական մեխանիզմներ և միջոցներ: Այսինքն՝ այս պարագայում մենք գործ ունենք «շղթայական շրջանակի» էֆեկտի հետ, երբ հասարակայնության տարբեր շերտերում կամ լայն զանգվածներում ձևավորված տեսակետները և կարծիքները, անցնելով զանգվածային լրատվամիջոցների խողովակներով և ստանալով նոր զգացմունքային ազդակներ և լրացուցիչ վերախմաստավորված բաղադրատարրեր, վերադառնում են նույն հասարակական գիտակցություն և դառնում են հասարակական նոր տրամադրության և վարքագծի ու վարվելակերպի առաջացման պատճառ: Այս իմաստով ՁԼՄ-ները ոչ միայն դառնում են այս կամ այն կրոնական կառույցի վերաբերյալ հասարակության կարծիքն արտացոլող հայելի, այլև վերածվում են նույն այդ հասարակության վրա ներագող հզոր քարոզչամեքենայի՝ ուղղորդելով և կարծրատիպեր թելադրելով լայն զանգվածներին: Կրոնական ինստիտուտների գործառնությունների վերաբերյալ հայաստանյան տեղեկատվական դաշտի լրատվական օրգանները գործառնական իմաստով ավելի շատ միտված են դեպի հասարակությունը՝ վերջինիս ուղղորդելու իմաստով, այսինքն՝ Հայաստանի ՁԼՄ-ները փորձում են ավելի ակտիվ լինել հասարակության լայն շերտերը փոխակերպելու դերակատարի դիրքերում, քան կատարել կրավորական, ինֆորմատիվ գործառնություն: Այս իմաստով ՁԼՄ-ները կարող են հասարակության մեջ ձևավորել որոշակի վերաբերմունք կրոնական ինստիտուտների նկատմամբ:

Հասարակության իրարամերժ կարծիքների հակադրությունը

Հայաստանյան մամուլում¹ ուշադրության կենտրոնում են պահվում մի շարք խնդիրներ, որոնք առանցքային նշանակություն են ունեցել մեր ուսումնասիրած լրատվամիջոցների համար: Դրանց ուսումնասիրությունից պարզեցինք, որ առկա են միմյանց հակադիր երկու մոտեցումներ: Այսպես, արևմտյան արժեհամակարգի ջատագով հանդես եկող ոչ ավանդական կրոնական միավորումների ու «ազատական» մոտեցման կողմնակիցները սեփական շահերը պաշտպանելիս բախվում են իրենց արժեքներն ու դիրքերը վերականգնել ու ամրապնդել ցանկացող Հայոց Եկեղեցու, ՀՀ-ում գործող մյուս ազգային-ավանդական կրոնների ու ավանդապահ մտածելակերպի կողմնակիցների շա-

¹ Ի դեպ, ՁԼՄ-ները լուսաբանում են նաև արտերկրում տեղի ունեցող նշանակալի կրոնական իրադարձությունները: Ընդ որում, այս կամ այն խնդրի լուսաբանումը կատարվում է «ընդօրինակելու անհրաժեշտության» մեկնակետից, այն է՝ մեր երկիրը պետք է օրինակ վերցնի այլ երկրներում ա) կրոնական միավորումների ազատ գործունեությանը նպաստող և բ) ավանդական կրոնական միջավայրը զարգացնելուն և աղանդավորական խմբավորումների ապագային գործունեությունը կանխելուն ուղղված պետական իշխանությունների ջանքերից:

հերին: Այս ընդհարումը տեղի է ունենում գլխավորապես գաղափարական կամ տեսական դաշտում, սակայն երբեմն ի հայտ են գալիս դրանց կենցաղային դրսևորումները, որոնք հաճախ լարվածություն են առաջացնում:

Ոչ ավանդական կրոնական միավորումները (բողոքական հարանվանություններ և նոր կրոնական շարժումներ, որոնք մոտավոր հաշվարկով կազմում են բնակչության մոտ 5%-ը), ինչպես նաև «**ազատական**» մոտեցման կողմնակիցներն այն համոզմունքին են, որ կրոնական բազմակարծությունը քաղաքացիական հասարակության և իրավական պետության կարևորագույն բաղկացուցիչն է, և այն չի կարող այլընտրանք ունենալ, այնինչ միջազգային իրավունքով և սահմանադրորեն ամրագրված կրոնական բազմակարծությունը և խղճի ազատությունը ապահովող դրույթները ՀՀ-ում չեն իրագործվում կամ ոտնահարվում են: Ավելին, այս տեսակետը պաշտպանող որոշ գաղափարախոսներ պետական ինստիտուտների ու գործիչների և Հայ Առաքելական եկեղեցու միջև գոյություն ունեցող սերտ հարաբերությունները գնահատում են աշխարհիկ և կրոնական իշխանությունների սերտաճման և կրոնական փոքրամասնությունների շահերի և իրավունքների անտեսման ու ոտնահարման համատեքստում: Այսպես՝ Վարդան Ջալոյանը «**7or.am**» կայքէջում գրում է. «Նկատենք, որ Հայաստանում, փաստորեն, մեկուկես հազարամյակ իշխել է թեոկրատական գաղափարը: Հայ հասարակությունն իրեն միշտ դիտարկել է որպես կրոնական համայնք, քաղաքական ասպարեզում գերադասել աստվածապետական իշխանությունը աշխարհիկ իշխանությանը, կրոնական արժեքները՝ աշխարհիկ-քաղաքական արժեքներին: Վերջին մի քանի տարվա ընթացքում իշխանական վերնախավի մի մասը այդ պատմական փորձը սկսել է դրական գնահատել, քաղաքական գործիչների մի ստվար զանգված պահանջում է Հայ Առաքելական եկեղեցու նվիրապետության փորձը ներառել ժամանակակից քաղաքական իրականություն, որպես հայկական ինքնության կարևորագույն մաս»: Հոդվածագիրը, այս հանգամանքի մեջ վտանգներ տեսնելով, հավելում է, որ «Նպատակը անհատի, նրա մտքերի և վարքի վրա ամբողջատիրական հսկողության սահմանումն է: Քաղաքական մակարդակով սա նշանակում է ավտորիտարիզմի ուժեղացում՝ ևս մեկ քայլ դեպի ամբողջատիրություն: Այսօր եկեղեցին ունի մարդկանց մտքերի և հոգիների վրա ազդելու հզոր միջոցներ ՋԼՄ-ներում՝ հեռուստատեսությունում, ռադիոյում, գրահրատարակչությունում: Դա կարող է նպաստավոր հանգամանք լինել թեոկրատական արժեքների տարածման համար» («**7or.am**» - 20 ապրիլի 2009թ.): Այս մոտեցումների ջատագով են նաև իրենց դեմոկրատական ինստիտուտների զարգացման արևմտյան հասարակարգի տիպորինակը չափորոշիչային համարող իրավապաշտպան կազմակերպությունները, ինչպես նաև «Համագործակցություն հանուն ժողովրդավարության» հասարակական կազմակերպության նախագահ Ստեփան Դանիելյանը, որը ՀՀ Սահմանադրության մեջ ամ-

րագրված Հայ Առաքելական եկեղեցուն վերաբերող հատվածը հակասահմանադրական է համարում և պնդում, որ այդ դրույթով խախտվում է եկեղեցի-պետություն տարանջատվածության սկզբունքը:

Այսպիսի մոտեցումները մի շարք ՋԼՄ-ներում առաջացնում են իրենց ավանդապահ մտածելակերպի և հոգեկերտվածքի կրող համարողների (պահպանողականների) հակազդեցությունը, ովքեր հանդես են գալիս ինչպես Հայ Առաքելական եկեղեցու և նրա մեծամասնությունը կազմող հետևորդների շահերի պաշտպանության, այնպես էլ ազգային անվտանգությանն ուղղված մարտահրավերներին հակադարձելու սկզբունքային դիրքերից: Մասնավորապես, Վարդան Ջալոյանի հրապարակմանն անդրադարձավ «Իրավունք»-ը, որը պետություն-հասարակություն-եկեղեցի փոխհարաբերությունների գնահատման վերոհիշյալ մոտեցումները որակեց որպես «ենիչերական»՝ գրելով. «Պատահական չէ, որ հենց այժմ, երբ հայկական ազգանուններ կրող ենիչերիները պատրաստվում են գրոհի, տարատեսակ «սորոսների» փողերով սնվող քարոզչամիջոցները շտապում են ծաղրել, պղծել ու փչացնել այն ամենը, ինչը կապ ունի ազգային ինքնության, պատմական հիշողության, ավանդույթի, նամուսի ու թասիբի հետ» («**Իրավունք**», 01/05/2009): Փաստորեն, հասարակական կարծիքի պահպանողական բևեռի ներկայացուցիչները պաշտպանում են այն տեսակետը, ըստ որի՝ պետական համակարգի գործունեությունը պետք է նպաստի ավանդական կրոնական ինստիտուտների՝ տվյալ դեպքում Հայ Առաքելական եկեղեցու՝ հասարակությանը ինտեգրվելու գործընթացին, իսկ քաղաքացիական ինստիտուտները, ըստ էության, պետք է գործեն ըստ ավանդական հասարակության մեջ հաստատված գերակայող կողմնորոշումների ու շահերի: Ավելին, պահպանողականները, որոնք ըստ ամենայնի հասարակության գերակշիռ մասն են կազմում, անտրամաքանական ու արհեստական են համարում, նաև իրավական առումով, միջազգային հանրության և կառույցների կողմից միայն կրոնական փոքրամասնությունների իրավունքների ու շահերի պաշտպանությունը՝ այդպիսով գործնականում անտեսելով նույնքան պաշտպանության կարիք ունեցող կրոնական մեծամասնությանը, որին պատկանող քաղաքացիները հաճախ տուժում են կրոնական փոքրամասնության կազմակերպված ագրեսիվ գործողություններից:

Կրոնական փոքրամասնության իրավունքների ու շահերի պաշտպանության դիրքերից հանդես եկող որոշ լրատվամիջոցներ իրենց լրատվական քաղաքականությունը կառուցում են «**մարդու կրոնական ազատությունների խախտումների**» մասին **ահազանգելու սկզբունքային դիրքորոշումներից** ելնելով: Այսպես՝ Lragir.am կայքէջը կրոնական անհանդուրժողականության համատեքստում է գնահատում Հայ Առաքելական եկեղեցու թեմական որոշ գործողություններ. «Լռու մարզում կրոնական անհանդուրժողականությունը գնալով զանգվածային բնույթ է ստանում: Հայ Առաքելական եկեղեցու Գուգարաց թեմի առաջնորդը նախաձեռնել է եկեղեցու սրբերի անուններով կոչել մարզի մշա-

կութային, կրթական հաստատությունները» կամ ահազանգում է կրոնական փոքրամասնություններին պատկանող կառույցների նկատմամբ կատարվող ոտնձգությունների մասին՝ գրելով, որ «Ազգային անվտանգության ծառայության Գյումրիի բաժինն արդեն մոտ մեկ շաբաթ իրենց մոտ է «հրավիրում» «Քրիստոնեական մշակույթի միջազգային ծառայություններ» հասարակական բարեգործական կազմակերպության անդամներին» (Lragir.am): Ի դեպ, հարկ է նշել, որ նմանատիպ հաղորդագրությունները գրեթե բացակայում են հայաստանյան այլ, նույնիսկ ընդդիմադիր կողմնորոշման լրատվամիջոցներում, բացառությամբ, թերևս, «Ազատություն» ռադիոկայանի կայքէջի (azatutyun.am): Այդ պատճառով երբեմն հայաստանյան մամուլի կրոնական թեմաների արծարծումը որոշ իրավապաշտպան դիտորդներ (Ավետիք Իշխանյան, «Հայոց Աշխարհ» օրաթերթում) գնահատում են բացասական լույսի ներքո, ըստ որի՝ մամուլում ոչ ավանդական համայնքները, կազմակերպությունները շարունակաբար վարկաբեկվում են՝ որակվելով վիրավորական բնույթի «աղանդավորական» անունով:

13

Վերլուծելով 2009թ. զանգվածային լրատվամիջոցների արծագանքները՝ ակնառու է դառնում այն լարվածությունը, որ գոյություն ունի Հայ Առաքելական եկեղեցու և Հայաստանի բողոքական հարանվանությունների ու նրանց հետևորդների, կողմնակիցների միջև:

Այդ լարվածությունը հատկապես սուր դրսևորվեց, երբ ապրիլ ամսին ավետարանական համայնքի հրավերով² ԱՄՆ-ից «Օկլահոմայի երգող տղամարդիկ» անվամբ բապտիստական երգչախումբը համերգներ տալու նպատակով ժամանեց Հայաստան: Մայր Աթոռը և Գերագույն հոգևոր խորհուրդը, հանդես գալով հայտարարություններով, խստորեն դատապարտեցին միջոցառմանը ներգրավված կազմակերպություններին՝ Ցեղասպանության զոհերի հիշատակը շահարկելու և Հայաստանյայց Առաքելական եկեղեցին անվանարկելու համար: Այսինքն՝ երևույթը Մայր Աթոռը դիտեց որպես ագրեսիվ հոգեորության ու միսիոներական, քարոզչական առաքելության ակնհայտ դրսևորում և հասարակությանը կոչ արեց չմասնակցել կազմակերպվող միջոցառումներին: Լայնորեն լուսաբանվեցին Հայ Առաքելական եկեղեցու հոգևորականների տված ասուլիսները, և հարցը իսկապես հասարակական հնչեղություն ստացավ: Խնդրին հետևողականորեն անդրադարձան «Առավոտ», «Հրապարակ», «Հայոց Աշխարհ» օրաթերթերը, ինչպես նաև այլ լրատվամիջոցներ: «Հայոց Աշխարհ»-ը հանդես եկավ «Ի՞նչ են իրականում ցանկանում երգող տղամարդիկ» հռետորական հարցադրմամբ («Հայոց Աշխարհ», 21/04/2009)՝ երգչախմբի և հայ ավետարանականների գործողությունները դիտարկելով հոգեորու-

² Պաշտոնապես երգչախմբին Հայաստան էր հրավիրել ավետարանական-մկրտական հովիվներից մեկը՝ **Գագիկ Խաչատրյանը**, սակայն ըստ Մայր Աթոռի պաշտոնական տեսակետի՝ **իրական հրավիրողը և համերգասրահների հետ պայմանավորվածություններ ձեռք բերողը** «Հայաստանի Ավետարանական եկեղեցիների միություն» կրոնական կազմակերպության ղեկավար **Ռոմե Լևոնյանն էր**:

թյան համատեքստում:

Սակայն եղան նաև լրատվամիջոցներ, որոնք անընդունելի համարեցին բարձրացված աղմուկը և Հայ Առաքելական եկեղեցու սկզբունքային դիրքորոշումը, որը ազդել է տեղական իշխանությունների որոշումների վրա: Այսպես՝ «Ժամանակ-Երևան»-ը գրում է, որ Հայ Առաքելական եկեղեցու բավական անհասկանալի հայտարարություններից ու «դատապարտումներից» հետո Վանաձորի և Դիլիջանի քաղաքապետարանները հրաժարվել են վաղօրոք կայացած պայմանավորվածություններից ու մերժել են այդ քաղաքներում նախապես հայտարարված համերգների համար դահլիճ տրամադրել («Ժամանակ-Երևան», 04.22 2009):

Պետք է նշել, որ «Օկլահոմայի երգող տղամարդկանց» Հայաստան ժամանումը լրացուցիչ առիթ դարձավ, որ ՁԼՄ-ները մեկ անգամ ևս անդրադառնան Հայաստանյայց Առաքելական եկեղեցու և բողոքական հարանվանությունների միջև տարիների ընթացքում ձևավորված լարված փոխհարաբերությունների հարցին: Ընդ որում, բողոքական հարանվանությունները դիտվում են որպես Հայ Առաքելական եկեղեցու «տիրույթներ» ներխուժած ագրեսիվ միսիոներությամբ զբաղվող հոգեհորսներ, և պատահական չէ, որ հաշվի առնելով բողոքականների գործելաոճը և քարոզչական մեթոդների բնույթը՝ վերջիններս ՁԼՄ-ներում հաճախ որակվում են որպես «աղանդավորներ»՝ երբեմն նույնացնելով նրանց ՀՀ գրանցված նոր կրոնական շարժումների հետևորդների հետ:

Հասարակությանը առավել անհանգստացնող հարցերի համակարգում

Ոչ ավանդական կրոնական կազմակերպությունների գործունեությամբ պայմանավորված ներընտանեկան, սոցիալական բնույթի խնդիրներ: «Իրավունք» և «Հայոց աշխարհ» օրաթերթերը ահազանգում են, որ ՀՀ-ում գրանցված և չգրանցված ոչ ավանդական պաշտամունքները և կրոնական միավորումները լրջորեն հարվածում են ոչ միայն ազգի բարոյահոգեբանական նկարագրին, այլև ներընտանեկան միջանձնային հակամարտություններ ծնելով՝ քայքայում են ընտանիքները, դառնում են բնակարանային խնդիրների առաջացման պատճառ:

Անչափահասների և երիտասարդների ներգրավումը ոչ ավանդական կրոնական կազմակերպություններում և կրթական ոլորտում վերջիններիս ծավալած ապօրինի գործողությունները: «Առավոտ»-ը հանդես է գալիս այն հարցադրմամբ, թե ի՞նչ պետք է անեն հասարակությունը և պետությունը, որ դպրոցներում և ընտանիքներում երաշխավորված լինի երեխաների հոգևոր անվտանգությունը: Նույն «Առավոտ»-ում մի քանի անգամ հանդիպում են համապատասխան հաղորդագրություններ. մասնավորապես թերթը հիշատակում է Մահարիշի

համալսարանը և «Մահարիշի վեդայական կենտրոնը», որոնք յուրա-
հատուկ կրթական համակարգի ձևավորման միջոցով երիտասարդու-
թյան շրջանում զբաղվում են տրանսցենդենտալ մեդիտացիայի քա-
րոզչությամբ (10.24.09 «Առավոտ»): «Առավոտ»-ն անդրադառնում է
նաև «Կյանքի խոսք» կրոնական կազմակերպության՝ էջմիածնի հան-
րակրթական հաստատություններում թուլցիկներ տարածելու և դրա-
մաշնորհային մրցույթներ անցկացնելու փորձին, որը հակազդեցու-
թյուն է առաջացրել տեղի բնակչության և Մայր Աթոռի կողմից
(10.15.09 «Առավոտ»):

Կրոնական կազմակերպությունների կոմերցիոն գործունեությունը:
Այս պարագայում կրոնական կառույցները դիտարկվում են որպես հս-
տակ բիզնես ծրագիր ունեցող համակարգեր, որտեղ, ի դեմս կրոնա-
կան կազմակերպությունների առաջնորդների, հետևորդների շրջա-
նում պարբերաբար կազմակերպվում են այսպես կոչված «դրամահա-
վաք-նվիրատվություններ», իսկ ստացված միջոցները յուրացնում է
տվյալ կառույցի վերնախավը: Ի դեպ, այս մեկնակետից է բացատր-
վում նաև Հայաստանում գործող հոգեգալստական կառույցների
տրոհման գործընթացը. խոսքը հատկապես «Կյանքի խոսք» կազմա-
կերպության ու դրանից շեղված նորահայտ ուղղությունների մասին է:
Այսպես՝ «Ազգ»-ը փաստում է, որ կրոնական կազմակերպություննե-
րում տարբեր պառակտումները շատ նման են այն դեպքերին, երբ եր-
կու ընկեր «գործ են դնում», ապա վիճում են ֆինանսական հողի վրա
և բաժանվում՝ ստեղծելով նոր, անջատ կառույցներ («Ազգ», **09-07-
2009**): Իսկ մեկ այլ լրատվամիջոց հենց ժամանակակից մարկետինգի
մեթոդների օգտագործմամբ է պայմանավորում կրոնական հոսանքնե-
րի՝ հասարակության մեջ ունեցած հաջողությունները՝ տալով
հետևյալ բնութագրումը. «Տոտալիտար աղանդներն ագրեսիվորեն
տարածվում են՝ օգտագործելով մարկետինգի և գովազդների պրոֆե-
սիոնալ մեթոդները...» (25 օգոստոսի, «Հրապարակ»):

**Կրոնական քարոզչության հետևանքով քաղաքացիների մոտ առա-
ջացող հոգեկան շեղումներ, որոնք կարող են ինքնասպանության
պատճառ դառնալ:** ՁԼՄ-ներում հենց այս լույսի ներքո է ներկայացվում
մարտի 18-ին Էրեբունի քրեակատարողական հիմնարկում կատար-
ված՝ **Արմեն Խաչատրյանի** ինքնասպանությունը, որը «Եհովայի վկա-
ներ» կրոնական կազմակերպության անդամ էր: «Առավոտ»-ին հե-
տաքրքրում են հատկապես կրոնական միավորումների գործունեու-
թյան հետևանքով մարդկանց մոտ առաջացած հոգեկան շեղման և
աղանդավորական խմբերից դուրս եկածների հոգեբանական վերա-
կանգնման հարցերը («Առավոտ», 29.10 .09): ՁԼՄ-ներում հաճախակի
են արծարծվում նաև ոչ ավանդական պաշտամունքների գործունեու-
թյան հետևանքով վերջիններիս հետևորդների շրջանում առաջացած
վարքագծային (շրջապատի նկատմամբ ագրեսիվության և անտարբե-
րության), հոգեմարմնական խանգարումները, որոնք կարող են հան-
գեցնել ինչպես հանկարծամահության, այնպես էլ սրտամկանի ին-

Ֆարկտի և ծանր հիվանդությունների առաջացման (panorama.am 05/12/2009): Այս խնդիրների լուսաբանումը, սովորաբար, կատարվում է հոգեբան մասնագետների և Հայ Առաքելական եկեղեցու հոգևորականների հետ կատարված հարցազրույցների շրջանակներում: Ի դեպ, ըստ որոշ ՁԼՄ-ների կատարած դիտարկումների՝ առողջությանը հասցրած ծանրագույն վնասների և «մարդկանց զոմբիացման» կանխարգելմանը կարելի է խոչընդոտել կրոնական կառույցների կողմից տարածվող գրականության ներկրման վրա սահմանափակում դնելու միջոցով: «Հրապարակ»-ը այս կապակցությամբ գրում է. «Ոչ միայն չպետք է մաքսազերծել Եհովայի վկաների գրականությունը, այլև անհրաժեշտ է ընդհանրապես արգելել դրանց առաքումը Հայաստան» (25.08.09թ.):

16

Օրենսդրական դաշտի փոփոխությունների անհրաժեշտություն՝ մասնավորապես, 2009թ. հունվար-փետրվար ամիսներին Աժ-ում շրջանառության մեջ դրված «Խղճի ազատության և կրոնական կազմակերպությունների մասին» ՀՀ օրենքում փոփոխություններ և լրացումներ կատարելու մասին» և «ՀՀ քրեական օրենսգրքում փոփոխություն կատարելու մասին» օրենսդրական փաթեթի շուրջ ծավալված հասարակական քննարկումներ: Օրինագիծը առիթ դարձավ հասարակական լայն քննարկումների ոչ միայն կոնկրետ օրենսդրական նախաձեռնության շուրջ, այլև, ընդհանրապես, կրոնական ազատությունների և հոգևոր անվտանգության համատեքստում: Նախ՝ նկատվում էր ակնհայտ հակազդեցություն մի շարք կրոնական և հասարակական կազմակերպությունների կողմից: Նախագծի նկատմամբ առավել արմատական տրամադրություններ ունեին Ավետարանական եկեղեցու ներկայացուցիչները, որոնք պնդում էին, որ օրինագիծը կարող է հարուցել կրոնական խտրականություն, հալածանքի հասնող անհանդուրժողականություն, ազգային անհամերաշխություն և պառակտում, ամբողջատիրական ավանդույթների վերականգնում: Ավետարանականները մասնավորապես պնդում էին, որ օրենքը կյանքի կոչվելու դեպքում դատական պրակտիկայում բազմաթիվ անհստակություններ կլինեն, և դատավորը, օրենքը կիրառելով, չի կարող օբյեկտիվ վճիռներ կայացնել: Սա կհանգեցնի հասարակական քաոսի: Հակառակ այս հակազդեցությանը՝ օրինագծի հեղինակները, վկայակոչելով մի շարք արևմտյան երկրների օրենսդրական փորձը, պաշտպանում էին նախագծում առաջարկված դրույթները և պնդում, որ օրենքի քննարկումների շուրջ հանիրավի, արհեստական աղմուկ է բարձրացվել, մինչդեռ փոփոխություններում չկա որևէ կետ, որի կիրառումը կարող է ոտնահարել մարդու իրավունքները: Խնդիրը լուսաբանում էին գրեթե բոլոր լրատվամիջոցները, իսկ հարցին պարբերաբար անդրադարձել է հատկապես «Հայոց աշխարհ» օրաթերթը: Թերթը մասնավորապես պաշտպանում էր օրինագծի հեղինակների «սկզբունքային» դիրքորոշումները՝ փաստարկելով, որ օբյեկտիվ իրականությունն է ստեղծել «հոգեորսության» նախագծում առաջադրվող սահմանումների անհրաժեշ-

տությունը: Օրաթերթը հանդես է գալիս նաև Հայ Առաքելական եկեղեցու պատմական և բարոյական իրավունքների պաշտպանության տեսանկյունից և քննադատում է օրինագծի շուրջ աղմուկ բարձրացրած բողոքական հովիվների դիրքորոշումը՝ գրելով, որ Ավետարանական եկեղեցու առաջնորդը մոռացել է, որ ՀՀ Սահմանադրության և համապատասխան օրենքի համաձայն՝ պետությունը ճանաչում է Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ եկեղեցին որպես ազգային եկեղեցի և, որպես այդպիսին, նրա բացառիկ առաքելությունը հայ ժողովրդի հոգևոր կյանքում: Իսկ որոշ լրատվամիջոցներում օրինագիծը որակվեց որպես «ոչ պրոֆեսիոնալ» (24.02.2009, azatutyun.am՝ հղում անելով Ս. Դանիելյանի խոսքերին) և անհանդուրժողականություն հարուցող («ժամանակ», 25 փետրվարի 2009թ.): Այս լրատվամիջոցներն իրենց անհամաձայնությունն էին հայտնում հատկապես նախագծում առաջարկվող «հոգեորություն» եզրի և քրիստոնեության սահմանումների հետ, ինչպես նաև վիճարկելի էր կրոնական կազմակերպությունների անդամակցության համար նախատեսվող հետևողների քանակի շեմի հարցը: Ի դեպ, երբ ստացվեց օրինագծի վերաբերյալ Վենետիկի հանձնաժողովի բացասական կարծիքը, նախագծի նկատմամբ մերժողական տրամադրված լրատվամիջոցները այն ընդունեցին որպես իրենց դիրքորոշման արդարացիության վերահաստատում:

17

Հայաստանի կրոնական միավորումների քաղաքական բնույթի գործունեությունը, որը սպառնալիք է ազգային անվտանգության համար: «Հայոց աշխարհ»-ը, մեջբերումներ անելով «Կյանքի խոսք» կրոնական կազմակերպության կայքէջից, ակնարկում է, որ «Կյանքի խոսք»-ը իրականում ապաքաղաքական կառույց չէ և, կրոնական գործառույթներից զատ, նաև կատարում է քաղաքական քարոզչություն (այստեղ խոսքը ՀՀ նախագահական ընտրությունների ժամանակ կազմակերպության վերնախավի կողմից հօգուտ ընդդիմադիր ուժերի քարոզելու մասին է): Այսպես, հայաստանյան ՁԼՄ-ներն ընդհանրապես լուրջ վտանգ են տեսնում կրոնական համայնքները քաղաքական ընտրագանգվածի վերածելու՝ «օտարների կողմից ուղղորդվող» գործընթացում: «Գօլօс Арменաս»-ն, հղում անելով «Քայքայիչ պաշտանունքներից տուժած քաղաքացիների պաշտպանություն» հասարակական կազմակերպության ղեկավար Ալեքսանդր Ամարյանի տվյալներին, գրում է, որ «աղանդավորները այսօր Հայաստանում ունեն լուրջ քաղաքական լծակներ և կազմում են ընտրագանգվածի 30 տոկոսը»: Այս իմաստով, երբեմն էական տարբերություն չի դրվում քաղաքական կամ կրոնական զանգվածների միջև (**«Ազգ», 09-07-2009**), քաղաքական գործընթացների ակտիվացման պայմաններում դրանք հասարակական ազդեցության համատեքստում նույնանում են: Նույն «Գօլօс Арменաս»-ն, փաստորեն, 2008թ. մարտի 1-ի ողբերգության մեղսակիցներ է համարում նաև կրոնական կազմակերպությունների ակտիվին, որոնք արևմտյան հատուկ ծառայությունների աջակցությամբ օգտագործելով հասարակական տարբեր ինստիտուտներ (ՀԿ-

ներ, բարեգործական ֆոնդեր, գիտահետազոտական կենտրոններ) հետխորհրդային սոցիալապես անբարենպաստ և շոկային հոգեբանական վիճակում գտնվող հասարակություններում իրականացնում են ազգային ինքնագիտակցության սյուների քայքայման աշխատանքներ: «Արտաքին վտանգների» մասին մտահոգության արժարժումն առկա է նաև մի շարք այլ լրատվամիջոցների հրապարակումներում. օրինակ՝ «Հրապարակ»-ը, ընդգծելով Հայաստանի ներկա տնտեսական և քաղաքական խոցելի վիճակը, արտաքին սպառնալիքները, երկրի ազգային անվտանգության համար լուրջ վտանգ է տեսնում՝ ի դեմս տոտալիտար ադանդների: Նման գնահատականները բավական լայն արձագանք ունեն հայաստանյան մամուլում, որն, իրականում, բնական արձագանքն է հասարակության որոշակի շերտերում գոյություն ունեցող տրամադրությունների³, թեև չկան համապարփակ և լուրջ հետազոտություններ, թե հատկապես հասարակության ո՞ր շերտերն են այս տեսակետի կրողը, և այդ զանգվածներն ինչ քանակ ունեն: Այն որակումները, որ «ադանդները, հովանավորվելով արևմուտքից և օգտվելով խղճի ազատության սկզբունքներից, ունեն մեկ նպատակ՝ թուլացնել ազգային եկեղեցիները», պաշտպանվում է հետխորհրդային երկրներում հակաարևմտյան կողմնորոշում ունեցող հասարակագետների, ինչպես նաև կրոնագետ-ադանդագետների կողմից (հետազայում մասսայականացվում է և ձեռք է բերում հասարակական կարծիքի որակ), որոնց համոզմամբ Արևմուտքը, մասնավորապես ԱՄՆ-ը, գլոբալացման մշակութային էքսպանսիայի շրջանակներում զբաղվում է կրոնական կազմակերպությունների արտահանմամբ, որոնց գործունեության նպատակը ազգային-ավանդական հասարակությունները քայքայելն է՝ այդպիսով դրանց նաև քաղաքական վերահսկման ենթարկելու համար: Այդ նպատակով ավանդական հասարակություն ունեցող երկրներին պարտադրվում է նաև համապատասխան օրենսդրական դաշտ ստեղծել: Ի դեպ, այս համատեքստում ընկալվեց նաև ԱՄՆ պետական դեպարտամենտի 2009թ. Հայաստանում կրոնական ազատությունների մասին միջազգային զեկույցը: Որոշ լրատվամիջոցներ ուղղակիորեն գրեցին, որ «զեկույցի հեղինակների համար գլխավորն ադանդավորական կազմակերպություններին և նրանց անդամներին գործելու լիակատար ազատություն տալու խնդիրն է» («Ազատամտություն», 30/10/2009): «Արտաքին պարտադրանքի» հանգամանքը քննարկվում է նաև եվրոպական կառույցների դեպքում. ՀՀ մամուլում երբեմն հանդիպում են այնպիսի հրապարակումներ կամ հարցազրույցներ, որտեղ խոսվում է եվրոպական ժողովրդավարական-իրավական և հայկական ազգային-ավանդական համա-

³ Քանի որ եկեղեցական (Առաքելական) պատկանելությունը հայ հասարակության ներսում մեծ մասամբ և միշտ համարվել է ազգային ինքնության անբաժան մաս, ուստի մեզանում գոյություն ունի կրոնական բազմազանության և ազգային անվտանգության ու միասնականության անհամատեղելիության հարց: Չնայած սրան՝ հասարակության մեծ մասը ամենևին էլ անհանդուրժողական և ագրեսիվ չէ կրոնական փոքրամասնությունների նկատմամբ:

կարգերի անհամատեղելիության մասին: Ընդ որում, ձևակերպումները մոտավորապես հետևյալ ոգով են. «Մենք վախենում ենք Եվրամիության զայրույթից, որը պարտադրեց մեզ գրանցել «Եհովայի վկաներին» («Голос Армения»): Այսինքն՝ Արևմուտքը ընդհանրապես բազմակարծության իր արժեհամակարգով ընկալվում է որպես հոգևոր-մշակութային ագրեսոր, որը լրջագույն մարտահրավերներ է ստեղծում հայկական էթնիկ ինքնությունը և միասնականությունը վտանգելու առումով:

ՀՀ-ում ակտիվ գործող ոչ ավանդական կրոնական միավորումների գործունեության **հասարակության, ազգային անվտանգության վրա բացասական ազդեցություն թողնելու** համատեքստում ՁԼՄ-ներում կարելի է դիտարկել ոչ միայն երևույթների և փաստերի արձանագրում, այլև որոշ սուր հարցադրումներ՝ մոտավորապես հետևյալ ձևակերպումներով՝ «**ո՞վ է մեղավոր**» և «**ի՞նչ անել**»: Մեղավորության առումով ՁԼՄ-ներում ուրվագծվում են մի քանի ինստիտուտային մակարդակներ.

- պետությունը,
- եկեղեցին (խոսքը Հայ Առաքելական եկեղեցու մասին է),
- հասարակությունը՝ ընդհանրապես:

Այսպես, հաճախ կրոնական դաշտի քառսային ամենաթողության համար **մեղադրվում է պետությունը**՝ ընդհանուր, վերացական ընկալմամբ: Մասնավորապես, երբեմն ուղղակի ակնարկվում է, թե ինչու պետությունը չի պայքարում աղանդավորական զանազան շարժումները Հայաստանում կասեցնելու համար, ընդ որում, ընդհանուր կարծրատիպ է նկատվում, որ այդ պայքարը պետք է տեղի ունենա բիրտ, չոր եղանակով՝ այս կամ այն կրոնական կազմակերպությունը «**կասեցնելու**» կամ «**փակելու**» **միջոցով**: Սակայն երբեմն նշվում են նաև կոնկրետ հասցեատերեր, մասնավորապես «Հայոց աշխարհ»-ի 11.03.09-ի համարում հարցադրում է արվում, թե արդյո՞ք ԱԱԾ-ում, կառավարության աշխատակազմի ազգային փոքրամասնությունների և կրոնի հարցերի վարչությունում ստուգում, ուսումնասիրում են աղանդավորական կազմակերպությունների կողմից հրատարակվող և Հայաստան ներկրվող գրականությունը:

Հաճախ կրոնական փոքրամասնությունների ակտիվության մեջ **մեղադրվում է Մայր Աթոռը**՝ նորագույն մարտահրավերների դեմ անմրցունակ լինելու պատճառով: Այսպես, «Առավոտ»-ը նշում է, որ Հայ Առաքելական եկեղեցու սպասավորներին պակասում է երիտասարդների հետ մտերմիկ հարաբերություններ հաստատելու շնորհքը, այդ պատճառով էլ ուսանողներից շատերն իրենց հուզող հարցերի պատասխաններն են փորձում գտնել այս կամ այն կրոնական ուղղություններին պատկանող կազմակերպությունների գրկում... (05.09.09թ. «Առավոտ»): Սակայն պետք է հիշատակել նաև այն կարծիքը, ըստ որի՝ « աղանդավորական խմբավորումների ամենուրեքությունն ու մասշտաբային գործունեությունն է իրականում ստեղծում այնպիսի

տպավորություն, որ Հայ եկեղեցին կրավորական կեցվածք է ընդունել»:

Կա նաև տեսակետ, համաձայն որի՝ **պատասխանատվության բեռը ընկնում է հասարակության՝ որպես հավաքական օրգանիզմի վրա**: Նույն «Առավոտ»-ը այս կապակցությամբ գրում է. «Հոգևոր մթնոլորտի, օդում թևածող գաղափարների համար պատասխանատու է ցանկացած հայ, առաջին հերթին՝ հայ քրիստոնյան, որի տակ ես հասկանում եմ միմիայն Հայ առաքելական եկեղեցու հետևորդին:... իսկական ու կեղծը տարբերակելու առումով ասելիք ունեն բոլոր շահագրգիռ մարդիկ: Ոչ միայն հոգևորականները» («Առավոտ», 09.09.09թ.):

20

Այսպիսով, համակարգելով և դասակարգելով 2009 թ. ընթացքում էլեկտրոնային լրատվամիջոցներում արտացոլված խնդիրները և հասարակությանը հուզող հարցերը՝ անհրաժեշտաբար ձևավորվում է նաև լրատվական դաշտում կրոնական ինստիտուտների վերաբերյալ լուսաբանման **որակի** խնդիրը: Պետք է արձանագրել, որ այս ոլորտում վերլուծական մտքի զարգացման տեսանկյունից պատկերը բավականին անմխիթար է: Կրոնական ինստիտուտների գործունեության գնահատման առումով ՁԼՄ-ները բավարարվում են մակերեսային, տեղեկատվական և երբեմն էլ քարոզչական բնույթի արտադրանքով, այսինքն՝ գրեթե բացակայում են լուրջ, խորքային վերլուծական հոդվածները և նյութերը:

Նախ հայաստանյան զանգվածային լրատվամիջոցների դաշտում դեռևս ձևավորման սաղմնային փուլում է թեմատիկ լրագրության ոլորտը, և այս տեսանկյունից հազվագյուտ են այն լրագրողները, որոնք մասնագիտացված են, ասենք, բացառապես կրոնական թեմաներով նյութեր պատրաստելու գործում: Բացի այդ, թույլ է զարգացած նաև կրոնական խնդիրների ոլորտում հետաքննական լրագրության ինստիտուտը, որը քաղաքացիական հասարակության մեջ կարող էր յուրահատուկ զսպաշապիկ լինել այս կամ այն կրոնական կազմակերպության հակաօրինական գործողությունների կանխարգելման առումով⁴:

Ակնհայտ է, որ հասարակության տարբեր շերտերում, ինչպես նաև ՁԼՄ-ներում հանդես եկող այս կամ այն գաղափարական կողմնորոշում ունեցող հրապարակախոսների կամ լրագրողների շրջանում գոյություն ունեն «հոգեորություն» եզրի տարբեր ընկալումներ, որը կարող է պայմանավորված լինել հասարակության այս կամ այն անդամի կամ շերտի աշխարհայացքային առանձնահատկություններով: Ամեն դեպքում, մեր դիտարկումները ցույց են տալիս, որ ՀՀ ՁԼՄ-ների

⁴ Մասնավորապես հասարակական անվտանգության մակարդակի բարձրացման առումով դրական իմպուլս կլինե՞ր նաև, եթե պարբերաբար լրագրողական հետաքննություններ անցկացվեին ինքնասպանության այն դեպքերի առնչությամբ, որոնցում առկա են կրոնական ինչ-ինչ ազդեցություններ, ավելի խոր ուսումնասիրվեին Հայաստանի կրոնական համայնքների՝ հասարակության տարբեր շերտերի վրա ունեցած ազդեցությունների հոգեբանական, կրթական, սոցիալական սեգմենտները:

(էլեկտրոնային) մեծ մասը, այս կամ այն չափով դառնալով հասարակության առավել լայն շերտերի շահերի և տեսակետների արտահայտիչը, Հայաստանում գործող ոչ ավանդական կրոնական միավորումների գործունեությունը դիտարկում է հենց հոգեորսության համատեքստում: Ընդ որում, որպես հոգեորսություն են որակվում տարբեր բնույթի գործողությունները՝ սկսած փողոցային քարոզներից, վերջացրած կրոնական տարբեր կազմակերպությունների կողմից իրականացվող բարեգործական, կրթական այլ բնույթի ծրագրերով: Այսինքն՝ պարզ է դառնում, որ «հոգեորսություն» եզրի որոշակիացման առումով կա հասարակական հստակ պահանջ, քանի որ մի կողմից՝ «Խղճի ազատության և կրոնական կազմակերպությունների մասին» ՀՀ օրենքում «հոգեորսության» նկատմամբ արգելքի առկայությունը, մյուս կողմից՝ այդ եզրի՝ օրենքով հստակ սահմանված չլինելու հանգամանքն առիթ են դառնում զանազան տարրնթերցումների և կամայական մեկնաբանությունների համար: Բացի այդ, անհրաժեշտ է հարցին այնպիսի լուծում տալ, որ որևէ հակասություն չառաջանա հասարակական պահանջարկի և ՀՀ կողմից վավերացված միջազգային փաստաթղթերում սահմանված իրավական նորմերի միջև: Իսկ նման ներդաշնակության հասնելու համար անհրաժեշտ է մինչև օրենսդրական փոփոխությունների նախաձեռնումը կազմակերպել հասարակական քննարկումներ շահագրգիռ բոլոր կողմերի ներգրավմամբ:

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: 2003 թ. ԵՊՀ կրոնի պատմության և տեսության ամբիոնի դասախոս է:

ՆԵՍԱՌԻ ԿՅԱՆՔԸ ԵՎ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅՈՒՆԸ

22

19-20-րդ դարերը աստվածաբանական ու եկեղեցագիտական գրականության մեջ իրավամբ կարելի է համարել քրիստոսաբանական վիճաբանությունների վերհանման ու նորովի արժևորման ժամանակաշրջան: Թվում էր՝ քրիստոսաբանական վիճաբանությունները այդպես էլ մնացել էին միջնադարում, սակայն նոր հայտնաբերված փաստաթղթերը, գրականությունը կամ առանձին պատառիկներ վկայում են, որ բավականին վաղ է շրջել պատմության էջերը, իսկ որ առավել կարևոր է, առաջնորդվել այն նույն արժեհամակարգային սկզբունքներով, որոնք հնացել էին դեռևս միջնադարում ու շատ դեպքերում չէին արտահայտում ժամանակաշրջանի իրական կարիքներն ու հոգսերը:

Հռոմեական կայսրության շարունակվող բաժանումների հետևանքով Արևմուտքի և Արևելքի քրիստոնեական եկեղեցիները շարունակեցին իրենց գոյությունը տարբեր քաղաքական և աստվածաբանական միջավայրում: Աստվածաբանական հիմնական վիճաբանություններն ու քննարկումները տեղի էին ունենում Արևելքում, իսկ Արևմուտքն այդ ընթացքում առավել ամրապնդում էր պապական իշխանության հիմքերն ու հիմք դնում պապակենտրոն Արևմուտքի: Այն ժամանակ, երբ Արևմուտքը զբաղված էր նախամեղքի, շնորհի ու ընտրության վարդապետությունների մշակմամբ, Արևելքում սկիզբ էր առնում մի աստվածաբանական ներհակություն, որին պետք է հետագայում անվանեին քրիստոսաբանական վեճ: Քրիստոնեական եկեղեցու պատմության առաջին տիեզերաժողովները՝ Նիկիայինը՝ 325թ., Կոստանդնուպոլսինը՝ 381թ., Եփեսոսինը՝ 431թ. և Քաղկեդոնինը՝ 451թ., զբաղվել են հենց քրիստոսաբանական հարցի քննարկումներով: Քրիստոսաբանական այս քննարկումներն ընթանում էին հին աշխարհի երկու հայտնի աստվածաբանական կենտրոնների՝ Ալեքսանդրիայի ու Անտիոքի ուղենիշների ներքո: Ալեքսանդրիայի ու Անտիոքի հակասությունների այդ շրջանում Կոստանդնուպոլսի պատրիարքությունն հանդես էր գալիս իբրև կայսերական եկեղեցի: Հետաքրքրական է, որ իրենց գոյության հենց սկզբից ձևավորվեցին այսպես կոչված երկյակ համագործակցություններ՝ ի դեմս Հռոմի և Ալեքսանդրիայի մի կողմից և Կոս-

տանդնուպոլսի ու Անտիոքի՝ մյուս կողմից: Հռոմն ու Ալեքսանդրիան շատ հաճախ չէին հանդուրժում Կոստանդնուպոլսի կայսրերի հովանավորչության ներքո հանդես եկող պատրիարքներին և աստվածաբանական ու եկեղեցագիտական վեճի բռնվում նրանց հետ: Հովհան Ոսկեբերանի պատմությունը լավագույն վկայությունն է այդ թշնամանքի¹:

Հովհան Ոսկեբերանի նման գահընկեց արված, բայց և բանադրված՝ Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Նեստորի կյանքի մասին շատ քիչ տեղեկություններ ունեք: Թերևս հայտնի է, որ նա ծնունդով Գերմանիկա կոչվող վայրից էր (ներկայիս Մարաշի տարածքն է)², որը մտնում էր Անտիոքի պատրիարքության տարածքի մեջ: Անտիոք քաղաքում էլ նա ստացավ իր կրթությունը և շուտով դարձավ Եվպրեպիոս վանքի վանական, որտեղ էլ նա աչքի ընկավ իր քարոզախոսական ունակություններով և ասկետիկ կյանք վարելու նախանձախնդրությամբ: Այս տեղեկություններից հետո նրա կյանքի մասին մենք տեղեկանում ենք միայն 428թ., երբ նա դարձավ Կոստանդնուպոլսի պատրիարք:

Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Ատիկուսի մահվանից հետո 425թ. պատրիարքական աթոռին հավակնում էին երկու թեկնածուներ՝ Ատիկուսի քարտուղար Պրոկլուսը³ և գիտական մեծ համբավ ունեցող Ֆիլիպը⁴: Վերջիններիս միջև առաջացած հակասությունների պատճառով ընտրվեց կոմպրոմիսային թեկնածու Սիսինիուսը, որն էլ մահացավ երկու տարի անց: Երկու թշնամական խմբավորումների միջև սառած հակամարտությունը չվերակենդանացնելու նպատակով կայսր Թեոդոսիոս II-ը որոշեց նոր պատրիարք ընտրել ոչ Կոստանդնուպոլսի հոգևորականության շարքերից, և դա եղավ արդեն վանահայր դարձած Նեստորը: Կոստանդնուպոլիս ուղևորվելու ճանապարհին, ըստ տեղեկությունների, նա այցելում է իր կյանքի մայրամուտն ապրող Թեոդորոս Մապսուեստացուն, որն էլ նրան խորհուրդ է տալիս կտրուկ ու չոր չհակադրվել ուրիշների կարծիքներին, քանի որ «դա մի օր քեզ դժբախտություն կբերի»⁵:

Պատրիարքական աթոռին բազմելու հենց հաջորդ օրվանից Նես-

1 Հովհան Ոսկեբերանը Կոստանդնուպոլսի պատրիարք դարձավ 398թ.՝ Ալեքսանդրիայի պատրիարք Թեոփիլուսի կամքին հակառակ: Ոսկեբերանը իրավամբ դատապարտեց Թեոփիլուսի գործունեությունը, որի հետևանքով բազմաթիվ մարդիկ ստիպված էին ապաստան գտնել Կոստանդնուպոլսում (տե՛ս Սոկրատես, E.H., VI, 9. Տե՛ս Zenos A.C. The Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus, Ser. 2, Vol. II of N.P.-N.F., ed. by P.Schaff and H. Wace, New York, 1890): Կայսրուհի Եվդոքսիայի օգնությամբ Թեոփիլուսին հաջողվեց 40 եպիսկոպոսների մասնակցությամբ ժողով գումարել Օակում, որտեղ էլ Ոսկեբերանը գահընկեց արվեց: Այս մասին տե՛ս Hefele C.J.. A History of the Councils of the Church, trans. by H.N. Oxenham, Edinburgh, 1896, vol. II, sec. 115; Jackson F.J.F. The History of the Christian Church to A.D. 461, London, 6th edition, 1914, pp. 447ff.

2 Տե՛ս Սոկրատես, E.H., VII, 29. Այնուամենայնիվ, պետք է նշել, որ ասորական աղբյուրները Նեստորին փորձում են ամեն կերպ պարսկական ծագում վերագրել և այդ հանգամանքը պետք է հասկանալ նեստորական-ասորիների՝ Պարսկաստանում տարածումով և գոյատևմամբ մինչև մեր ժամանակները:

3 Տե՛ս նույն տեղում, VII, 41.

4 Ըստ տեղեկությունների՝ նրա գրչին է պատկանում «Եկեղեցու պատմություն» աշխատությունը, որը, ցավոք, մեզ չի հասել: Տե՛ս Duchesne M.L. The Early History of the Christian Church, trans. by C. Jenkins, London, 1922, vol. II, p. viii, n.1.

5 Nestorius: Le Livre d Heraclide de Damas, by P. Bedjan, Leipzig and Paris, 1910, p. iii.

տորն անհաշտ պայքար սկսեց հերետիկոսության դեմ և հենց իր գահակալման արարողության ժամանակ կոչով դիմեց Թեոդոսիոս II-ին. «Օ կայսր, տուր ինձ հերետիկոսներից մաքուր երկիր և դրա փոխարեն ես քեզ կտամ երկինքը, օգնիր ինձ հաղթել հերետիկոսներին, և ես կօգնեմ քեզ՝ հաղթել պարսիկներին»⁶: Այդ խոսքերից հետո և Նեստորի օծման արարողությունից հինգ օր անց քաղաքային ոստիկանությունը փակեց Կոստանդնուպոլսում գտնվող արիոսականների տաճարը⁷, որին հաջորդեցին հետապնդումները նովատիականների⁸, մակեդոնականների⁹ և այլոց դեմ: Պետք է նկատել, որ մակեդոնականների տաճարի փակումից հետո նրանց գոյությունը համարյա դադարեց և դրանով վերջ տրվեց մակեդոնական սխիզմին: Հետաքրքրական է, թե ինչ ի նկատի ուներ Նեստորը, երբ Թեոդոսիոս II կայսեր ներկայությամբ արտասանում էր այս հայտնի խոսքերը: Արդյո՞ք նա նկատի չուներ Պարսկաստանի քրիստոնեականացումը, որով Բյուզանդիայի հակառակորդը կվերածվեր նրա համախոհի կամ էլ նույնիսկ ենթակա երկրի, քանի որ կգործեր միևնույն արժեհամակարգային դաշտում: Դժվար է պատկերացնել, որ վանքից նոր դուրս եկած վանականը կարողանար կայսերը որևէ այլ աջակցություն ցուցաբերել, քան բարոյահոգեբանականը: Եվ քանի որ կայսրերին առավել պրագմատիկ քայլերն էին հետաքրքրում և հաշվի առնելով այն, որ կայսրը, փաստորեն, իրագործել էր իրենից սպասվածը ու պայքար սկսել հերետիկոսների դեմ, ապա ենթադրաբար պատրիարքն էլ, իր հերթին, պետք է որոշակի քայլեր կատարեր: Եվ եթե հաշվի առնենք, որ նեստորականները տարածվեցին ու պահպանվեցին հենց Պարսկաստանում, ապա պետք է նշենք, որ պատրիարքն էլ կատարեց իր խոստումը, սակայն հանգամանքների բերումով նա չկարողացավ իրագործել իր սկսած ծրագիրը:

Չնայած նրան, որ Նեստորը հայտնի էր իբրև համեստ ու առաքինի մարդ, սակայն հերետիկոսների դեմ պայքարելու ժամանակ նա դառնում էր դաժան ու անզիջում: Նեստորի կենսագրության թերևս ամենադրամատիկ պահն էլ այն էր, որ ողջ կյանքում պայքարելով հերետիկոսների դեմ, կյանքի վերջում ինքը ևս արժանացավ միևնույն ճակատագրին:

Այս ամենով հանդերձ, պետք է նկատել, որ Նեստորի համար շրջադարձային եղավ ոչ թե իր նախածեռնած պայքարը հերետիկոսների դեմ, այլ իր հետ Անտիոքից Կոստանդնուպոլիս եկած հոգևորական Անաստասիոսի՝ քարոզի ժամանակ արտասանած «թեոտոկոս» եզրը, որը նա կիրառեց Մարիամի նկատմամբ: Այս քարոզը բավականին մեծ

6 Սոկրատես, Է.Ի., VII, 29. Հնարավոր է, որ նշված խոսքերը չափազանցված են, սակայն դրանք բավականին լավ են արտացոլում տվյալ ժամանակաշրջանի պահանջներն ու կարիքները:

7 Տե՛ս նույն տեղում:

8 Նովատիանականությունը Դեկու կայսեր հալածանքների օրոք (249-250) ի հայտ եկած դիսցիպլինար պառակտում էր:

9 Մակեդոնականները Մակեդոնի հետևորդներն էին, որոնք ընդունում էին Հայր և Որդու համագոյությունը, սակայն մերժում էին Ս. Հոգու համագոյությունը: Դատապարտվեցին Կոստանդնուպոլսի 381թ. տիեզերաժողովի կողմից:

խոսակցությունների ու հիասթափությունների տեղիք տվեց, քանի որ Անաստասիուսը գործնականում աջակցություն գտավ Նեստորի կողմից, որով էլ սկիզբ դրվեց նեստորական վիճաբանությանը¹⁰:

Մարիամի աստվածածին կամ մարդածին լինելու հարցի վերաբերյալ Նեստորը ստիպված եղավ խոսել 428թ. Ծննդյան օրը, որտեղ էլ բացահայտ արտահայտեց իր գաղափարները Մարիամի վերաբերյալ: Քարոզի ժամանակ նա հայտարարեց. «Ոչ: Մարիամն Աստծո մայրը չէ: Մարմնից ծնվածը մարմնական է, իսկ Յոգուց ծնվածը՝ Յոգի»¹¹: Այս խոսքերից հետո նրա դեմ ընդդիմացան Եվսեբիոսը, որը հետագայում դարձավ Դորիլանեմի եպիսկոպոսը (448-451թթ.) և Պրոկլուսը, որը հետագայում դարձավ Կոստանդնուպոլսի պատրիարք: Եվսեբիոսը պնդում էր, որ Յավիտենական Բանը ծնվել է մարմնով և համոզված էր, որ Նեստորը դարձել է Պողոս Սամոսատցու հերետիկոսական հայացքների գոհը¹²: Իր հերթին, Պրոկլուսը, ելույթ ունենալով մայրաքաղաքային բնակչության առջև, հայտարարեց, որ «Սովորական մարդը փրկել չի կարող, սովորական Աստված տառապել չի կարող» և այս խոսքերը բավականին բուռն ընդունելության արժանացան ունկնդիրների շրջանում¹³: Այս հարձակումներին Նեստորը ստիպված էր պատասխանել: Եվ Ջատկին հաջորդող օրերին նա հանդես եկավ երեք հրապարակային քարոզներով, որպեսզի ինչ-որ կերպ կարողանա մեղմել մայրաքաղաքում օրավուր աճող ընդդիմությանը: Ժխտելով Պրոկլուսի տեսակետը Մարիամի՝ Աստծո մայր լինելու վերաբերյալ՝ Նեստորն իր ելույթում նշեց, որ «Աստված անցել է Կույսի միջով և որ Սուրբ Գրքերում նշված չէ, թե Աստված է նրանից»¹⁴: Առավել խորացնելով իր մոտեցումը՝ Նեստորը մեջբերում է սուրբգրքային այնպիսի արտահայտություններ, ինչպիսիք են «երեխան և նրա մայրը», «Աստված և նրա մայրը», ու պնդում, որ դրանք վերագրելի են միայն Յիսուսին, բայց ոչ երբեք Աստծուն¹⁵:

Փաստորեն, Նեստորն առաջին անգամ բացահայտ կերպով հանրությանը ներկայացրեց իր գաղափարները, և արձագանքներն էլ երկար սպասել չտվեցին: Այդ արձագանքները բավականին արագ հասան նաև Ալեքսանդրիա, որտեղ էլ Կյուրեղ պատրիարքը հարմար առիթի էր սպասում Կոստանդնուպոլսից իր ունեցած դժգոհություններն ի ցույց դնելու համար: Խոսքը, մասնավորապես, Կոստանդնուպոլսում Նեստորի կողմից Կյուրեղի վտարած վանականներին ապաստան տալուն էր վերաբերում, որը չէր կարող աննկատ մնալ Ալեքսանդրիայի

¹⁰ Տե՛ս Bethune-Baker J.F. An Introduction to the Early History of Christian Doctrine, London, 1962, p.261.

¹¹Տե՛ս Loofs F. Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben. Halle, 1905, p. 252f.

¹² Տե՛ս Kidd B.J. A History of the Church to A.D. 461, Oxford,1922, vol. III, p. 202.

¹³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 203-204:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 205: Տե՛ս նաև Loofs F. Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben, pp. 267-278.

¹⁵ Տե՛ս նույն տեղում:

կողմից: Եվ Նեստորի ելույթից շատ չանցած՝ 429թ., Կյուրեղը գրում է «Ad monachos Aegypti»¹⁶ նամակը՝ ուղղված Նիտրիայի վանականներին, որտեղ նշում է, որ «Մարիամն Աստծո մայրն է»: Հասկանալի է, որ այս նամակի իրական հասցեատերը Նեստորն էր և ոչ թե եգիպտական վանականները: Իր նամակում նա հղում է անում ոչ թե առաքյալներին, այլ եկեղեցու Հայրերին, մասնավորապես Աթանասին և նրա նիկիական հանգանակի մեկնությանը¹⁷: Իրականում իր այս նամակով Կյուրեղը ցանկանում էր գրգռել Նեստորին, որպեսզի վերջինս առաջինը սկսի հարձակումն իր նկատմամբ: Կյուրեղի քաղաքական պլանները ճիշտ դուրս եկան, քանի որ Նեստորը, վիրավորված լինելով իր պատրիարքության ներքին գործերին միջամտելուց, հանդես է գալիս Կյուրեղի դեմ և համձնարարում իր քահանաներից մեկին՝ Փոտին, պատասխանել Կյուրեղի նամակին: Ստանալով Նեստորի նամակը՝ Կյուրեղ Ալեքսանդրացին 429թ. հունիսին գրում է իր առաջին նամակը Նեստորին (Advennerunt)¹⁸: Նամակում Կյուրեղն անհանգստություն է հայտնում Կոստանդնուպոլսում տիրող խառնակ վիճակի համար, Նեստորին մեղադրում իրենց հարաբերությունների վատթարացման համար և պահանջում նրանից Մարիամին անվանել Աստվածածին (Theotokos): «Եթե դու ընդունես ընդամենը մեկ բառ՝ Աստվածածին, դու միանգամից կվերականգնես քո հեղինակությունն ուղղափառության նկատմամբ և միևնույն ժամանակ կվերականգնես խաղաղությունը եկեղեցու ներսում»¹⁹: Այստեղ, իհարկե, մեծ իմաստով թակարդ էր նախատեսված Նեստորի համար, քանի որ, եթե նա միանգամից հրաժարվեր իր նախկին հայացքներից, ապա ոչ միայն չէր վերականգնի իր հեղինակությունը, այլև կկորցներ իր անտիոքյան աջակիցներին և մնացյալ համախոհներին: Միևնույն ժամանակ, այդ պարագայում Կյուրեղը առավել մեծ հեղինակության կարժանանար մայրաքաղաքում: Քաջ զիտակցելով այդ ամենը՝ Նեստորը մերժողական պատասխան է ուղարկում Կյուրեղին:

Այս ամենով հանդերձ, պետք է նշել, որ հարթ չէին Նեստորի հարաբերությունները Հռոմի պապական կենտրոնի հետ, քանի որ Նեստորը Կոստանդնուպոլսում ապաստան էր տվել Կելեստինոս պապի կողմից Հռոմից վտարված պելագիականներին, որը չէր կարող աննկատ մնալ պապական իշխանության կողմից: Հարաբերությունների վատթարացումը Հռոմի և Ալեքսանդրիայի հետ հանգեցրեց նրան, որ Բյուզանդիայի մայրաքաղաքում մեծ թվով հոգևորականներ սկսեցին բացահայտ հանդես գալ Նեստորի հայացքների դեմ²⁰:

Տեղեկանալով դեպքերի նման ընթացքի մասին՝ Կյուրեղը 430թ. փետրվարին գրում է իր երկրորդ նամակը Նեստորին (Obloguuntur), որ-

16 St'ü Cyril, Ep., I, Patrologia Graeca, ed. by J.P. Migne, Paris 1857-1866, LXXVII, 9-39.

17 St'ü Kidd B.J. A History of the Church to A.D. 461, vol. III, p. 210.

18 St'ü Cyril, Ep., II, Patrologia Graeca, ed. by J.P. Migne, LXXVII, 39-42.

19 Նույն տեղում:

20 St'ü Kidd B.J. A History of the Church to A.D. 461, vol. III, p. 212.

տեղ առավելապես շեշտը դնում է դոգմատիկ հարցերի վրա²¹: Այս տեսանկյունից պետք է նկատել, որ Կյուրեղը փայլուն դիվանագետ էր և քաջ գիտակցում էր, որ դոգմատիկ հարթության մեջ հարցի դիտարկումն ամենաարդյունավետ միջոցն է երերացող Նեստորին տապալելու համար: Միաժամանակ, Կյուրեղը նամակով դիմեց Յոննի Կելեստինոս պապին՝ չմոռանալով նշել, որ, եկեղեցական ավանդույթի համաձայն, եկեղեցուն վերաբերող բոլոր կարևորագույն հարցերը պետք է ներկայացվեն Յոննի աթոռի դատին: Նմանատիպ դիվանագիտական քայլով Կյուրեղը խորացնում էր պապական կենտրոնի դժգոհությունները Նեստորի նկատմամբ ու միևնույն ժամանակ խնդրում պապին ընդհանրական դատավորի դեր ստանձնել խնդրո առարկա հարցի լուծման համար: Պապին խնդրին առավել խոր ծանոթացնելու նպատակով Կյուրեղը նրան է ուղարկում փաստաթղթեր, իր հինգ գրքերը՝ ուղղված «Նեստորի աստվածամերժության դեմ», Նեստորին ուղղված իր երկու նամակները, ինչպես նաև մի շարք քարոզներ, որոնց միջոցով փորձ էր կատարում Պապին առավել լավ ծանոթացնել Նեստորի գաղափարներին:

Իր հերթին, Նեստորը 429թ. զատկական տոների ժամանակ իր առաջին նամակն ուղարկեց Կելեստինոս պապին (*Ad Caelestium I*), որտեղ տեղեկություններ էր խնդրում Կոստանդնուպոլսում բնակվող պելագիականների մասին և հավաստիացնում, որ նրանց սուտ ուսուցումներից ինքը ևս լուրջ վնասներ է կրել: Հակամարտող կողմերի՝ Պապին դիմելու շնորհիվ Յոննի պապական կենտրոնը, ինչպես շատ անգամներ պատմության ընթացքում, իր կամքից անկախ ընդունում է ընդհանրական դատավորի կեցվածք, որը հետագայում պետք է հանգեցնեն պապերի բացարձակ հեգեմոն դերի ամրագրմանը:

Միաժամանակ, գաղտնիք չէ, որ արևմտյան աշխարհին հասու չէին Արևելքի խոր փիլիսոփայական-դոգմատիկական վիճաբանությունները, որի պատճառով էլ Պապը խնդրում է լատիներենի և հունարենի գիտակ Յովհաննես Կասիանին ուսումնասիրել Նեստորի գրվածքները ու հայտնել իր կարծիքը, որը նա կատարում է *De incarnatione Domini contra Nestorianos* յոթատորանոց աշխատությամբ²²: Այդ ընթացքում Նեստորը գրում է իր երկրորդ (*Ad Caelestium II*)²³ և երրորդ (*Ad Caelestium III*)²⁴

21 Այդ նպատակով Կյուրեղը գրեց իր հայտնի *Epistola Dogmatica* աշխատությունը: Ամբողջական տեքստը տե՛ս *Patrologia Graeca*, ed. by J.P. Migne, LXXVII, 44-50. Տե՛ս նաև Stevenson J. *Creeeds Councils and Controversies*, London, 1966, pp. 276-279:

22 Տեքստի անգլերեն թարգմանությունը տե՛ս Roberts A. *The Seven Books of John Cassian on the Incarnation o the Lord, Against Nestorius*, A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, ed. by P. Schaff and H. Wace, 14 vols., New York, 1890-1900. Ser. 2, Vol XI (1894), pp. 551-621:

23 Տե՛ս Loofs F. *Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und heraugegeben*, pp. 169:

24 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 181:

նամակները, որոնց պատասխաններն այդպես էլ չի ստանում:

Խնդրին առավել ամբողջական և համակարգված լուծում տալու նպատակով Կելեստինոս պապը 430թ. օգոստոսին Յոննուն հրավիրում է ժողով, որտեղ հաշվի առնելով վերոնշյալ բոլոր փաստաթղթերը՝ որոշվում է դատապարտել Նեստորին իբրև հերետիկոսի: Միննույն ժամանակ նշվում էր, որ եթե Նեստորը նամակները ստանալուց հետո՝ տասը օրվա ընթացքում, չհրաժարվի իր հայացքներից, ապա նրան պետք է համարել հաղորդությունից զրկված (*Aliguantis diebus*)²⁵: Ժողովից հետո Կելեստինոս պապը տասնմեկ նամակներ է հղում քրիստոնեական տարբեր կենտրոնների նվիրապետների, այդ թվում՝ Կյուրեղին, Նեստորին ու Յովհաննես Անտիոքացուն՝ տեղեկացնելով ժողովի արդյունքների մասին²⁶: Յետաքրքրական է, որ Պապը նամակ չի ուղարկում կայսերական կենտրոն, դրանով, հավանաբար, փորձելով ցույց տալ իր բացառիկ հեղինակությունը և հեզեմոն դիրքն արևմտյան աշխարհում:

Ժողովի որոշումները ստանալուց հետո Նեստորն իր անհամաձայնությունը հայտնեց դրանց նկատմամբ և դիմեց կայսր Թեոդոսիոս II-ին աջակցության համար: Դեպքերի նման ընթացքը կանխագալով՝ Կյուրեղը մինչ այդ արդեն մի քանի նամակներ էր հղել կայսրին, կայսրուհի Եվդոքսիային և կայսեր քրոջը՝ Պուլխերիային²⁷: Սակայն կայսրը Նեստորի խնդրանքով արդեն տվել էր իր համաձայնությունը հարցը քննարկելու նոր տիեզերաժողովում, որը պետք է գումարվեր 431թ. հունիսի 7-ին Եփեսոս քաղաքում: Տիեզերաժողով հրավիրելով՝ կայսրը նպատակ ուներ լուծում գտնել խնդրո առարկա հիմնահարցում և իր կայսրությունը զերծ պահել ավելորդ եկեղեցական պառակտումներից: Իր հերթին Նեստորը հույս ուներ կայսեր օգնությամբ վերահաստատել իր սկզբունքները տիեզերաժողովի ընթացքում և ցույց տալ իր ճշմարտացիությունը:

Յերթական ու բավականին հետաքրքիր դիվանագիտական քայլն է անում Կյուրեղ Ալեքսանդրացին՝ 430թ. նոյեմբեր ամսին Ալեքսանդրիայում հրավիրելով տեղական ժողով՝ ի կատարումն Պապի հրահանգների: Միննույն ժամանակ Կյուրեղը պապական նամակին (*Epistola Synodica*)²⁸ կցում է իր հայտնի 12 բանադրանքները²⁹ և ուղարկում Նեստորին: Փաստորեն, Նեստորը հայտնվում է կրկնակի փակուղու առջև: Մի կողմից նա տասը օրվա ընթացքում պետք է հրաժարվեր իր հայացքներից, որը նշանակում էր, որ նա ընդունում էր նաև Կյուրեղի բանադրանքները: Սակայն Նեստորի հաստատականությունը իմանալով՝

25 St' u Celestine, Ep. XIII. Stevenson J. Creeds Councils and Controversies, pp. 279-280:

26 St' u Kidd B.J. A History of the Church to A.D. 461, vol. III, p. 224:

27 St' u Duchesne M.L. The Early History of the Christian Church. vol. III, p. 236:

28 St' u Cyril, Ep., XVII (Կյուրեղի երրորդ նամակը Նեստորին), *Patrologia Graeca*, ed. by J.P. Migne, LXXVII, 105-122:

29 Բանադրանքների վերլուծությունը առավել մանրամասն տե՛ս Bettenson H. Documents of the Christian Church, London, 1967, pp. 46-47:

կարելի է ենթադրել, որ ամեն դեպքում Նեստորը չէր համաձայնելու ո՛չ պապական և ո՛չ էլ առավել ևս ավեքսանդրյան որոշումներին: Այս տեսանկյունից բավականին ճիշտ դիտարկում է անում Ա. Նյումանը՝ նշելով, որ «Երբ Կյուրեղը իր տասներկու բանադրանքներն ուղարկեց Նեստորին, հակամարտությունը Կյուրեղի ու Նեստորի դաշտից տեղափոխվեց այլ դաշտ: Այժմ հակամարտությունը վերածվեց կոնֆլիկտի անտիոքցիների ու ավեքսանդրացիների միջև»³⁰:

Շարունակելով իր գաղափարների տարածումը՝ Նեստորը դրանք ևս մեկ անգամ հրապարակավ արտահայտեց 430թ. դեկտեմբերի 13-ին և 14-ին, որտեղ նա մերժեց Աստվածածին եզրի հերետիկոսական, այն է՝ ապոլինարական կամ արիոսական մշանակությունը³¹: Այդ նպատակով նա ավելորդ չարաշահումներից խուսափելու նպատակով առաջարկեց Աստվածածին եզրը փոխարինել Քրիստոսածին եզրով:

Նկատենք, որ մինչ այս որևէ խոսք չասվեց Նեստորի գաղափարական կենտրոնի՝ Անտիոքի և անտիոքյան նվիրապետների կեցվածքի մասին: Նեստորից ստանալով կյուրեղյան տասներկու բանադրանքները՝ Անտիոքի պատրիարք Յովհաննես Անտիոքցին դրանց մեջ գտավ ապոլինարականություն ու դատապարտեց դրանք: Իր հերթին, Յովհաննես Անտիոքցու կարծիքին հետևեցին Կապադովկիական Կեսարիայի արքեպիսկոպոս Ֆիրմուսը (431-438թթ.)³², Անդրեաս Սամոսատցին (431-434)³³, հայտնի եկեղեցագետ ու աստվածաբան Թեոդորետ Կյուրոսը (393-458թթ.)³⁴:

Միաժամանակ անհրաժեշտ է նշել, որ Կյուրեղը ևս ձեռքերը ծալած չէր նստել: Մի կողմից՝ նա ակտիվորեն հակազդում էր իր քննադատներին, մասնավորապես Անդրեաս Սամոսատցուն (*Apologia contra Orientales*)³⁵ և Թեոդորետ Կյուրոսին (*Apologia contra Theodoretum pro XII capitibus*)³⁶, իսկ մյուս կողմից՝ փորձում համոզել Ակակիոս Բերոնացուն (379-437թթ.), սակայն ապարդյուն: Կյուրեղի հորեղբայր Թոնփիլուսի աջակիցը այժմ պաշտպանում էր Նեստորի դիրքորոշումը:

431թ. հունիսի 22-ին այս բոլոր վիճաբանությունների ու նախաձեռնությունների պատճառով Եփեսոս քաղաքում գումարվեց երրորդ տիեզերաժողովը, որին չէին հասցրել ժամանել անտիոքյան և Յոննի պատվիրակները: Չնայած դրան՝ ժողովը տասնվեց օր սպասեց ուշացած մասնակիցների ժամանմանը, սակայն մեծամասնության պահանջով Կյուրեղը վերջիվերջո որոշեց բացել այն: Նեստորը հրաժարվեց

30 Newman A. H. A Manual of Church History, Philadelphia, 1906, vol. I, p. 340.

31 St' u Loofs F. Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und hergegeben, pp. 298-313:

32 St' u Patrologia Graeca, ed. by J.P. Migne, LXXXIV, 579-581:

33 St' u Patrologia Graeca, ed. by J.P. Migne, LXXVI, 315-386.

34 St' u Kidd B.J. A History of the Church to A.D. 461, vol. III, p. 232-234. Այստեղ հարկ ենք համարում նշել, որ Թեոդորետը հեղինակն է անտիոքյան հավատամքի, որը Կյուրեղն ընդունեց 433թ. եկեղեցական միության ժամանակ:

35 St' u Patrologia Graeca, ed. by J.P. Migne, LXXVI, 315-386:

36 St' u նույն տեղում, էջ 385-452:

մասնակցել ժողովի աշխատանքներին, որը, սակայն, արգելք չդարձավ նրան դատապարտելու համար: Երբ Նեստորի դատապարտության մասին լուրը տարածվեց, Եփեսոսում մի շարք մարդիկ փորձեցին բռնություն կիրառել Նեստորի նկատմամբ, որից հետո նա ստիպված էր պահապաններ կարգել իր տան շուրջը³⁷:

Ժողովի բացումից հետո չորս կամ հինգ օր անց Եփեսոս ժամանեցին անտիոքեցիները, որոնք, իրենց հերթին, գումարեցին իրենց ժողովը (43 եպիսկոպոսներ) ու դատապարտեցին Կյուրեղին ու Եփեսոսի եպիսկոպոս Մեմնոնին: Հետաքրքրական է, որ ժողովին մասնակցելու եկած անտիոքեցիները ոչ թե պաշտպանեցին Նեստորին կամ նրա ուսմունքը, այլ դատապարտեցին Կյուրեղ Ալեքսանդրացու անօրինական գործողությունները: Հովհաննես Անտիոքցու հրավիրած ժողովը դատապարտեց Կյուրեղի «Տասներկու բանադրանքները» իբրև Կյուրեղի հերետիկոսական մտքի արգասիք³⁸:

Փոխադարձ մեղադրանքներից ու բանադրանքներից հետո, բնականաբար, երկու կողմերն էլ պետք է դիմեին կայսրին՝ իրենց ճշմարտացիությունն ապացուցելու կամ համոզելու նպատակով: Բայց կայսեր որոշումն անսպասելի էր բոլորի համար: Նա հրամայեց ձերբակալել Կյուրեղին, Մեմնոնին ու Նեստորին, և նրանք կալանքի վերցվեցին հենց Եփեսոսում: Չնայած ձերբակալությանը, կարճ ժամանակ անց, անսալով հասարակական կարծիքին, կայսրն ազատ արձակեց Կյուրեղին և Մեմնոնին, իսկ Նեստորին կալանքի տակ առավ իր մենաստանում, իսկ 431թ. հոկտեմբերի 25-ին Նեստորի փոխարեն պատրիարք նշանակեց Մաքսիմիանոսին: Դրանից հետո կայսեր ճնշմամբ 433թ. միավորման գիր ստորագրվեց Ալեքսանդրիայի ու Անտիոքի միջև³⁹, որի ժամանակ Նեստորին դատապարտելու և իր բանադրանքները պահպանելու դիմաց Կյուրեղը համաձայնեց իր ստորագրությունը դնել անտիոքյան հավատքի սահմանման տակ:

Մի քանի տարի վանքում փակված մնալուց հետո 435թ. Նեստորն աքսորվում է Եգիպտոս, իսկ նրա գրքերը կայսեր հրամանով կրակին են հանձնվում: Չնայած աքսորական կյանքի դաժան պայմաններին՝ Նեստորը չի գրում իր կյանքի պայմանների մասին, այլ միայն փորձում է ցույց տալ իր գաղափարական ճշմարտացիությունը: Նրա մահվան մասին մեր տեղեկությունները սակավ են, եթե չասենք, որ համարյա գոյություն չունեն: Միակ աղբյուրը, թերևս, վերջին ժամանակներում հայտնաբերված նրա «Book of Heraclides» գործն է, որտեղ նա գրում է Եփեսոսի՝ 449թ. «ավազակային ժողովի» և Թեոդոսիոս II կայսեր մահվան մասին⁴⁰: Եվագրիոսը համոզված է, որ Նեստորը չի մահացել Քաղ-

37 St'iu Nestorius: The Bazaar of Heracleides, by Driver G.R. and Hodgson L. Oxford, 1925, p. 135. St'iu նաև Nau. Le livre d'Heraclide de Damas, Paris, 1910, p. 120:

38 St'iu Stevenson J. Creeds Councils and Controversies, p. 289:

39 St'iu Nestorius: The Bazaar of Heracleides, by Driver G.R. and Hodgson L. p. 287ff. St'iu նաև Nau. Le livre d'Heraclide de Damas, p. 254:

40 St'iu Nestorius: The Bazaar of Heracleides, by Driver G.R. and Hodgson L. p. 345f, 369, 375. St'iu նաև Nau. Le livre d'Heraclide de Damas, p. 302f, 323, 327:

կեղոնի ժողովից առաջ⁴¹: Այնուամենայնիվ, պետք է նշել, որ Նեստորի աշխատության մեջ Քաղկեդոնի վերաբերյալ ուղղակի հիշատակություն չկա:

Այս ամենով հանդերձ, հարկ է նշել, որ Նեստորի և նրա ուսմունքի մասին մեր պատկերացումները թերի ու անավարտ կլինեին, եթե 1889թ. Ուրմիայի Կոտչանես քաղաքի նեստորական պատրիարքության գրադարանում ամերիկացի միսիոների կողմից չհայտնաբերվեր ու չպատճենահանվեր 12-րդ դարի մի ձեռագիր, որը պարունակում է մի շատ կարևոր աշխատություն «Յերակլիդեսի բազար» վերնագրով⁴²: Վերջին շրջանում աստվածաբանական բազմաթիվ կենտրոններում քննարկման լուրջ նյութ է դարձել այդ աշխատությունը, որի հիման վրա էլ երկրորդ վերածնունդն է ապրում Նեստորի գաղափարների հետազոտությունն ու անաչառ գիտական արժևորումը:

Չնայած այդ հանգամանքին՝ պետք է նշել, որ նույնիսկ իր քսոսրի շրջանում Նեստորն արդեն մոռացված մարդ էր Ընդհանրական եկեղեցու կողմից: Իր մահից հետո ևս Նեստորն ու նրա ուսմունքն անտեսված մնացին դարեր շարունակ, բացառությամբ, թերևս, Պարսկաստանի ու Չինաստանի, որտեղ նեստորական քարոզիչները, 6-րդ դարից սկսած, բավական լայն գործունեություն ծավալեցին և շատ հետևորդներ ունեցան:

41 Տե՛ս Bethune-Baker J.F. Nestorius and his teaching: a fresh examination, Cambridge, 1908, p. 34:

42 Չեռագրի ասորական բնագրի անվանումը Thegourta Heraclides է: Thegourta-ն հավանաբար հունական pramateia բառից է, որը ոչ միայն ունի գործունեություն, այլև գիտական աշխատանք (treatise) նշանակությունը: Չնայած դրան՝ տվյալ ձեռագրի անվանումը տարբեր լեզուներում գիտնականները տարբեր ձևով են գրում, ընդհուպ «Յերակլիդեսի գործը» վերնագիրը: Հանդիպում են նաև The Bazaar of Heraclides, The Bazaar, Treatise of Heraclides, Book of Heraclides, Liber Herclides անվանումները: Աշխատանքի մասին բավական շատ է գրվել, այն մեկնաբանվել ու վերլուծվել է տարբեր տեսանկյուններից, սակայն մինչև օրս էլ հարցադրումները, կապված հեղինակի վավերականության հետ, մնացել են: Գիտնականները կասկածի տակ են առնում հատկապես առաջին մասը ու վերջաբանը: 41 Տե՛ս Bethune-Baker J.F. Nestorius and his teaching: a fresh examination, Cambridge, 1908, p. 34:

ԷԶՄԻԱԾՆԻ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱԳՐՄԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԵՎ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՆԳԱՄԱՆՔՆԵՐԸ

Ներածություն

32

1441 թ. Էջմիածնում հաստատվեց կաթողիկոսություն, որը հետագա դարերում վճռական դեր պետք է կատարեր հայ ժողովրդի ոչ միայն հոգևոր, այլև քաղաքական, տնտեսական և որոշ չափով մշակութային կյանքում: Նրա հիմնումը ավելորդ կլիներ, եթե այն շարունակեր կատարել նույն դերը, ինչ, ասենք, Սսի կամ Աղթամարի կաթողիկոսությունները: Այսպիսով, այդ նոր կաթողիկոսության հիմնումը նշանակում էր նոր աստվածաբանական հայեցակարգի ձևավորում և, անշուշտ, նոր քաղաքական հայեցակարգի որդեգրում: Այս երկուսը, իհարկե, հանդես չէին գալիս առանձին, այլ նույն հայեցակարգի տարբեր կողմերն էին:

Բնութագրական է, որ Էջմիածնի կաթողիկոսության հիմնադրումից շատ չանցած և՛ Աղթամարի, և՛ Սսի կաթողիկոսությունները ձեռնարկեցին հայոց թագավորությունը վերականգնելու անհաջող փորձեր: Ավելի ուշ Գանձասարի կաթողիկոսությունը ևս այդպիսի մոտեցում որդեգրեց՝ ակտիվորեն մասնակցելով ազատագրական պայքարին: Այդպիսի փորձեր Էջմիածնի կաթողիկոսները չեն ձեռնարկել, որը վկայում է մոտեցումների տարբերությունների մասին: Իհարկե, կաթողիկոսներից ոմանք (ինչպես, օրինակ, 16-րդ դարում) ազատագրական գաղափարի կրողներ էին, բայց ընդհանրապես նրանք բնութագրական կերպարներ չէին. «Էջմիածնական գաղափարի» կրողներ չէին: Նրանք ավելի շուտ հանգամանքների բերումով տուրք տվեցին մեկ այլ Արևմուտքի օգնությամբ Հայաստանի ազատագրության գաղափարին:

Էջմիածնական գաղափարը կարելի է սահմանել որպես իսլամական իշխանության պայմաններում ազգային գոյապահպանություն, միեզր, որը մինչև հիմա օգտագործվում է պահպանողական դիսկուրսում և օգտագործվում է ոչ ռեֆլեքսիվ:

Պատմության ընթացքում մարդկանց սպառնացել են ոչ միայն բնության տարերքները, հիվանդությունները և համաճարակները, այլև հենց մարդիկ, ընդ որում, ոչ այնքան քրեական տարրերը՝ ավազակները և գողերը, որքան հատկապես աշխարհի զորեղները և իշխանու-

թյուն ունեցողները: Այս տեսանկյունից մարդկային համակեցության հիմնական խնդիրը գոյապահպանությունն է, իսկ գոյապահպանության հիմքում ընկած է վախի զգացումը:

Արևմուտքում լույս են տեսել բազմաթիվ աշխատություններ, որոնք նվիրված են վախի «համաճարակներին», հատկապես «Անալների դարոցի» ազդեցությամբ ստեղծվածները, որոնցից ամենահայտնին ժակ Դեյունոյի «Վախը Արևմուտքում» հետազոտությունն է: Սակայն ինձ հայտնի չէ որևէ հետազոտություն՝ նվիրված «սարսափի համաճարակներին» Հայաստանում կամ Մերձավոր Արևելքում: Մոնղոլական արշավանքներից ի վեր նվաճողների գործած ավերածություններն ու կոտորածները և դրանց ուղեկցող վախի համաճարակները դառնում են հատկապես հիշատակարանների և պատմական ստեղծագործությունների գլխավոր նյութ, որի վերլուծությունը (ինչպես հոգեվերլուծական, այնպես էլ քաղաքագիտական) դեռևս չկա:

Օրբեյանները և Էջմիածնի կաթողիկոսության հիմնադրումը

33

Այս իրադարձությունից դեռևս մի քանի տասնամյակ առաջ Էջմիածինը նշանավոր կենտրոն չէր: Այն այդպիսին դարձավ միայն այն բանից հետո, երբ Բեշքեն Օրբեյանի որդի Ռուստամը 1431 թ. Էջմիածնի վանքին փոխանցեց յոթ խոշոր գյուղեր՝ Վաղարշապատ, Օշական, Բաթռինջ, Նորագավիթ, Աղավնատուն, Թեղենիս-Քիրաջլի և Մուղնի: Մի քանի տասնամյակ անց՝ 1450 թ., այս գործողությունը Ռուստամը կրկնեց՝ Տաթևի վանքին նվիրաբերելով մի քանի գյուղ: Ըստ Ա.Հովհաննիսյանի՝ «Բողոք նշաններից դատելով՝ Ռուստամը մտահոգված էր այդ վանքերի դեկը Օրբեյան ծագում ունեցող Սյունյաց իշխանական տան հետ կապված վանահայրերի ձեռքը հանձնելուն»¹: Իր ենթադրություններում ավելի հեռու է գնում հայ ժողովրդի պատմության ակադեմիական հրատարակությունը. «Կաթողիկոսական աթոռը Էջմիածին փոխադրելու գործը նախաձեռնողները, անշուշտ, փայփայում էին քաղաքական որոշ հեռապատկերներ: Այրարատի կենտրոնում վերահաստատված հայրապետական աթոռը համահայկական կենտրոնի դեր ստանձնելով, ինչ-որ չափով շաղկապելու էր հայ ժողովրդի տարբեր բռնապետական իշխանությունների տակ հեծող հատվածները և հող էր նախապատրաստելու երկրի անկախությունը վերականգնելու համար: Այդպիսի հույսեր կարող էր փայփայել Ռուստամ Օրբեյանը...»²: Այս մեկնաբանությունը թվում է տարօրինակ: Էջմիածնի աթոռի հիմնադրման պատճառները թվարկելիս Թովմա Մեծփեցին չի նշում «անկախությունը վերականգնելու» հանգամանքը, ավելի շուտ՝ ընդհակառակը: Օրբեյանների մասին հայտնի է, որ նրանք կողմնորոշ-

¹ Աշոտ Հովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական պայքարի պատմությունից, Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ., էջ 437:

² Հայ ժողովրդի պատմություն, հատոր 4, ԳԱ հրատ., Եր., 1972, էջ 61-62: Այս հատվածի հեղինակը Լ. Ս. Խաչիկյանն է:

վում էին կամ դեպի Վրաստան, կամ թուրքմեն կառավարիչների կողմը:

Նախ և առաջ անդրադառնանք Օրբելյան տոհմի քաղաքականությանը մոնղոլական տիրապետության ժամանակ և դրանից հետո: Դեռևս Ստեփանոս Օրբելյանը խիստ դրական է արտահայտվել մոնղոլների մասին՝ նրանց վերագրելով քաղաքական իմաստություն, բնատուր արդարանություն և քրիստոնեասիրություն: Ըստ Աշոտ Յովհաննիսյանի՝ *«Սակայն մոնղոլների նկատմամբ Օրբելյանը առավելապես երևան է հանում այն տրամադրությունները, որոնք նրա ժամանակ իշխում էին Սյունյաց ֆեոդալների շրջանում: Նա ևս արձագանքում էր ազատագրական այն սպասելիքներին կամ գեթ արտոնություններ ձեռք բերելու նույն այն տրամադրություններին, որոնք հայ աշխարհիկ և եկեղեցական ֆեոդալների միջավայրում լծորդվում էին էլիսանների ներքին և արտաքին քաղաքականության հետ»*³: Այս քաղվածքում միանգամայն ավելորդ է *«ազատագրական այն սպասելիքներին կամ գեթ»* հատվածը. իրատես լինելով նրանք հասկանում էին հնարավորությունների սահմանը: Կարող է թվալ, որ քծնանքը մոնղոլ տիրապետողների նկատմամբ Ս. Օրբելյանի մոտ անպատշաճ մեծ չափեր է ստանում. օրինակ՝ Մանգու դանը, ըստ նրա, օրինավոր քրիստոնյա է, Յուլաղու դանը մեծ և բարեպաշտ արքա, քրիստոնյաների հույսը և ակնկալությունը, Աբաղա դանը՝ հեզ ու բարի և խաղաղարար և այլն: Բայց նա ունի այդ առումով նաև սկզբունքային գաղափարներ:

Այդ գաղափարներից ամենակարևորը պետք է համարել այն, որ Ս. Օրբելյանը հենց մոնղոլների հետ է կապում Հայ առաքելական եկեղեցու ապագան, նրա գոյատևելու հնարավորությունը: Ա. Յովհաննիսյանը գրում է. *«Էջմիածնի կաթողիկեին նվիրված «Ողբը» Օրբելյանի ֆեոդալական խանդաղատանքի գագաթն է: Հեղինակը տարվում է այն երագով, թե Հայաստանի վաղեմի փառքը մարմնավորող «քրիստոնեասէր» իշխանները պիտի վերականգնեն Էջմիածնի եկեղեցական և քաղաքական իշխանության խանգարված կարգը: Դժվար չէ գլխի ընկնել, թե ովքեր պիտի լինեին այդ «քրիստոնեասէր» (nota bene. «քրիստոնեասէր», բայց ոչ «քրիստոնյա») իշխանները: Օրբելյանը փորձում է հավատացնել, որ դրանց հեցած՝ պիտի նորից հառնի ֆեոդալական Հայաստանի մարած փառքը,-պիտի նոր կյանք ստանան «գռեհին» հավասարված հայ ազատները, սեպուհները, իշխանները, թագավորները և հայրապետները: Կարճ՝ «քրիստոնեասէր», իմա՝ մոնղոլ խաների ձեռքով աստված Էջմիածնում պիտի վերականգնի «զաթոռն թագաւորին և զգաւազանն պատրիարքին»՝*

«Նոր զարդարտ փառօքն հին:

Եվ առաւել քան զոր էին»: (Օրբելեան, Ողբ ի ս. Կաթողիկէն, Թիֆլիս, 1885)»⁴:

³ Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական պայքարի պատմությունից, Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ.: էջ 320:

⁴ Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ.... Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ., էջ 321-322:

Այսպիսով, Ս. Օրբելյանը անտարբեր էր ինքնուրույն պետականության գաղափարի նկատմամբ և քաղաքականապես եկեղեցու գոյատևման համար նպատակահարմար է գտնում լինել «քրստոնեասէր» իշխանների հովանավորության և տիրապետության տակ: Նրա քաղաքական իդեալը հայ եկեղեցական թեոկրատիան է, որի հաստատման առաջին քայլը Էջմիածնի կաթողիկոսության վերականգնում-հիմնադրումն էր, իհարկե «քրստոնեասէր» իշխանի՝ «նոր Կյուրոսի» հովանավորությամբ:

Այս առումով ավելորդ չէ հիշատակել մեկ այլ պահպանողական գործչի՝ Մխիթար Գոշին: Ըստ Ա. Յովհաննիսյանի՝ «Ելնելով քրիստոնեական ընդհանուր իմաստասիրությունից՝ Գոշը խաբուսիկ և երազական է համարում ամեն մի երկրավոր թագավորություն, որչափ ճշմարիտ թագավոր է միայն աստված, և նրանից դուրս ամեն ինչ ստվեր է միայն: Եթե անցավոր և փոփոխական է ամեն մի երկրային թագավորություն, ավելի ևս հայկականը. դա մի անցյալ է, որ չկա հիմա, իսկ այն, ինչ կարող է լինել ապագայում, մեզ չէ, որ վիճակված է տեսնել:

Բայց եթե շոշափելի չէ ապագան, գեթ նշմարելի է նրա աղոտ հեռապատկերը: Գոշը մեկն է հենց այն մարդկանցից, որոնք իրենց լուսամիտ իրավահայեցությամբ ընդառաջում էին գալիք իրավակարգին, ուրվագծում ապագա քաղաքական համակեցության հատակագիծը և կառուցում նրա նպատակահարմար օրենքների համակարգը, մտահոգված է անվթար ու «ամբողջ պահել» գալիք համակեցության շենքը: Ապագայի կոնտուրները Գոշը տեսնում էր ոչ թե լեգենդի քաղաքական միրաժներում, այլ իրավախոհության սկզբունքային պահանջների գործադրման ուղիների մեջ»⁵: Ա. Յովհաննիսյանը հիշատակած լեգենդը «Ղաշանց թղթի» լեգենդի վրա հիմնված՝ արևմտյան օգնությամբ Չայաստանի ազատագրության ծրագիրն է, որը Մխիթար Գոշի ժամանակ դեռևս խիստ ազդեցիկ էր:

Եթե զանց առնենք վերոհիշյալ քաղվածքի որոշ անտեղի ճռոռմաբանությունները, ապա կարող ենք անել այն հետևությունը, որ Գոշը արժեզրկում է աշխարհիկ թագավորության նշանակությունը, իսկ պետականության գաղափարը նա փոխարինում է «իրավախոհությամբ» և «իրավահայեցությամբ»: Քանի որ թեոկրատական իշխանությունը Աստվածաշնչում ունի դատավորներ, իշխանություն իմաստը, ապա պետք է եզրակացնել, որ Մխիթար Գոշը ևս թեոկրատական գաղափարի կրող է:

Օտար տիրապետության պայմաններում Մխիթար Գոշը «մտահոգված է անվթար ու «ամբողջ պահել» առկա համակեցության շենքը՝ «...բայց փափագմանս լնումք և գյարմարութիւն առաջարկութեանս ամբողջ պահել փութամք»⁶: Սա նշանակում է, որ Մխիթար Գոշի՝ ըստ Ա. Յովհաննիսյանի գնահատականի՝ «սթափ» քաղաքական հայացք-

⁵ Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ... Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ., էջ 293:

⁶ Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ... Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ., էջ 293:

ները կարելի է բնութագրել որպես քաղաքական պահպանողականություն: Ջուր չէ, որ, ըստ նույն հեղինակի, Ջաքարե Ամիրսպասալարին «Գոշը միայն ֆեոդալական հավատարմություն կարող էր ներշնչել իր «հոգևոր զավակին»⁷:

1385 թ. Ոսկե Չորդայի խան Թոթխամիշի զորքերը ասպատակեցին Սյունիքը, գրավեցին Որոտան բերդը և Եղեգիս քաղաքը Իվանե Օրբելյանի որդիներ Սմբատից և Գորգունից: Վայոց ձորի իշխան Գորգունը վշտամահ է լինում, սակայն Լենկ-Թեմուրի արշավանքների ժամանակ Սմբատը կարողանում է վերստանալ իր կալվածքների մի մասը: 1403 թ. թամուրյան Միրզա-Օմարը բռնությամբ հավատափոխ արեց Սմբատ և Բուրթել Օրբելյաններին և սրանց եղբորորդի Տարսայիճին, որոնք այլ հավատափոխ իշխանների հետ տարվեցին Սամարղանդ: Շատ չանցած, Միրանշահի ժամանակ Սմբատը, Բուրթելը և Գորգունի որդի Տարսայիճը վերադարձան Սյունիք և կրկին տիրեցին իրենց կալվածքներին:

Եթե Բուրթելը և իր զավակները զոհ են գնում համաճարակին, ապա Սմբատը համագործակցում է Ջելաիրյան Ահմադ խանի հետ, մասնակցում նրա պատերազմներին և իր ժառանգությունների դիմաց ստանում է Անգեղակոթ մեծ գյուղը: 1410 թ. Սմբատի հովանավոր Ահմադ խանը պարտվում է Կարա-Յուսուֆից և խեղդամահ է արվում: Կարա-Յուսուֆը խլում է Սմբատից և՛ Որոտանը, և՛ Անգեղակոթը և իր զավակների հետ ապաստան է գտնում Վրաստանում: 1417 թ. նա մահանում է Գորիում, որտեղ կալվածքներ էր ստացել, իսկ նրա որդիներ Բեշքենը և Իվանեն վերադառնում են Սյունիք, սակայն չեն կարողանում ամբողջովին վերականգնել իրենց իշխանությունը և ժառանգության են անցնում կարա-կոյունլիների մոտ: Գորգունի որդի Տարսայիճը, գերությունից վերադառնալով, չնայած հետ ստացավ Եղեգիսը, սակայն մեծ նեղություններ էր կրում այլակրոն ֆեոդալներից:

1421 թ. Իսկանդարը դառնում է Կարա-կոյունլու պետության գահակալ: Նրա մասին «Չայ ժողովրդի պատմության» ակադեմիական հրատարակությունը գրում է. «Այնուհանդերձ, Իսկանդար Կարա-կոյունլուն զգալի չափով հայ էթնիկական տարրի վրա էր հիմնվում՝ կենտրոնաձիգ ուժեղ պետություն ստեղծելու իր ծրագիրը իրականացնելիս: Նա իրեն շահ-ի Արման (թագավոր Չայոց) էր կոչում, պետական բարձր պաշտոնների էր առաջ քաշում հայ ֆեոդալական տների որոշ ներկայացուցիչների, իր զորքերի մեջ հավաքագրում էր նաև հայ ռազմիկների և այլն»⁸: Իհարկե, դրանց մեջ կարևոր տեղ էին գրավում Օրբելյան ֆեոդալական տան ներկայացուցիչները, մասնավորապես Բեշքեն Օրբելյանի որդի Ռուստամը առաջ է քաշվում բարձր պետական պաշտոնների: Սակայն Իսկանդարը պարտվում է գահի մեկ այլ հավակնորդից՝ Շահուլիսից, և Բեշքեն Օրբելյանը 6000 տուն հայ բնակիչներով անց-

7 Աշոտ Դավիաննիսյան, Դրվագներ... Գիրք առաջին: ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ., էջ 290:

8 Չայ ժողովրդի պատմություն, հատոր 4, ԳԱ հրատ., Եր., 1972, էջ 35-36:

նուն է Լոռի, որտեղ կալվածքներ է ստանում Վրաց Ալեքսանդր թագավորից: Բեշբենը այնքան հզոր էր, որ հետագայում վախենալով նրա ազդեցությունից՝ Ալեքսանդրը մի հայի ձեռքով նրան թունավորում է:

1450 թ. կրկին հիշատակվում է Ռուստամ Օրբեյանը, որը Տաթևի վանքին է վաճառում Սվարանց, Տաշու, Աղանց և Տանձատափ գյուղերը: 1471 թ. Վայոց ձորում հիշատակվում է Տարսայիճի որդի Սմբատ իշխանը, իսկ 1475-1490 թթ.՝ Սմբատի որդի Եղիշե պարոն-տերը՝ Վայոց ձորի եպիսկոպոսը:

Պահպանողական գաղափարի մեջ, անշուշտ, ազատագրական ոչինչ չկա, սակայն դա չի նշանակում, որ այն ողջամտության տարրեր չի պարունակում: Մոնղոլների, իսկ ապա Կարա-կոյունլու խաների հետ համագործակցության շնորհիվ Օրբեյանները հնարավորինս երկար պահպանեցին իրենց իշխանությունը և քաղաքական հզորությունը: Էջմիածինը պետք է դառնար այս քաղաքականության շարունակողը:

Թովմա Մեծոփեցի

Էջմիածնի կաթողիկոսության հիմնադրմանը գործուն մասնակցություն է ունեցել Թովմա Մեծոփեցի, որը նաև այդ անցքերի պատմագիրն է: Նրա վարքագիրը վկայում է, որ Մեծոփեցու ձգտումն էր, որպեսզի «*Էջմիածինն նորոգեսցե, կաթողիկոս և թագավոր նստցի Էջմիածինն*»⁹: Էջմիածնի հիմնադրման մասին է պատմում նրա «Յայոց միաբանության, Էջմիածնի օրհնության և կաթողիկոսի ձեռնադրության մասին» գրվածքը¹⁰: Մեծոփեցին Էջմիածնի կաթողիկոսության հիմնումը տեսնում է Սահակ Պարթևի տեսիլքի լույսի տակ, որպես հին մարգարեության իրագործում. «*Եւ որ Յայոց ազգը ամբողջովին ջնջված եւ եղծված գրի մեջ մտավ այն օրից, երբ կաթողիկոսությունը Էջմիածնից ելավ, իսկ այժմ Արարիչ Աստված ողորմեց եւ վերստին հաստատեց Գրիգոր Պարթև աթոռը եւ սքանչելի հրաշքով ի հայտ բերեց խաչակրոն եւ խարազնազգեստ ճգնավոր տեր-Կիրակոս Վիրապեցի կաթողիկոսին:... Եվ ամբողջ անեծքն եւ նզովքը, որ կար ազգիս վրա անխոհեն առաջնորդներից ու տգետ կառավարիչներից՝ փոխվեց օրհնության*»¹¹: Սահակի տեսիլքը կարևորագույն դեր է խաղացել ողջ միջնադարի ընթացքում, իսկ նրա մեկնաբանությունը եղել է և կարծում են՝ դեռևս մնում է Յայ առաքելական եկեղեցու քաղաքական աստվածաբանության բովանդակությունը: Էջմիածինը վերականգնելու գաղափարը, այսպիսով, կարելի է դիտարկել որպես այդ տեսիլքի պահպանողական մեկնաբանություն, այն ազատագրական երազը ցնորք է համարում, համենայն դեպս, տվյալ հանգամանքներում: Թովմա Մեծոփեցին գրում է. «*Այս եւս հարկավոր է գիտենալ, թե ինչու նպատակադրվեցինք վերականգնել Էջմիածինը եւ հայկազյան սեռի կաթողիկոսությունը*.

9 Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ... Գիրք առաջին, ԳՎ հրատ., Եր., 1957 թ., էջ 445:

10 Թովմա Մեծոփեցի, Պատմագրական երկեր, Եր., 2003 թ., էջ 62-64:

11 Թովմա Մեծոփեցի, Պատմագրական... էջ 66-67:

քանի որ չկար մեզ թագավորության հրաման եւ ոչ իշխաններ, այլ նվազել էինք բոլոր ադամորդիներից ավելի»¹²: Բնականաբար, այս հատվածը մեզ ասում է, որ «քանի որ չկար մեզ թագավորության հրաման», ապա Էջմիածնի կաթողիկոսությունը կարող է լինել ազգի գոյատևման գրավականը:

Թովմա Մեծփեցին չի հիշատակում Ս. Օրբեյանին, բայց նրա տեքստը կրում է վերջինիս գաղափարների ազդեցությունը: Դա ակնառու է տեքստային համեմատությամբ. «Եվ երրորդ պատճառը. մի տարի հետո Արարատյան կողմից եկավ պատասխան՝ ողջյունի նամակ Յերմոնի վանքի մեծ վարդապետ Յովհաննեսից՝ շտապ և առանց դանդաղելու եպիսկոպոսով և վարդապետներով գալ բարի և օգտակար խորհրդի, որպեսզի հապաղելիս սատանան բարի գործը չխափանի: Նաև Այրարատյան Յաղուբ բեկ կոչված բռնապետից եկավ ավետյաց նամակ՝ «Շտապ, առանց ահ ու երկյուղի եկեք իրագործելու ձեր խնդիրը»: Եվ այս բռնակալը եղավ մի Կյուրոս պարսիկ, որ հրեաների Սալմանասար իշխանի միջոցով նորոգեց Երուսաղեմը, իսկ հետո Արտաշես Ջորաբաբելի միջոցով, որ շինվեց 46 թվականին, իսկ սա բազում տարիների ավերածը ցանկացավ նորոգել Յոզի Աստծու ազդումով, որ և թող բազում բարիքներ շնորհի Տեր Աստված այս մարմնավոր աշխարհում»¹³: Ընդհանրությունը Կյուրոսի հետ համեմատությունն է, որը մատնանշում է, որ այն արդեն մշակված թեմա էր արևելյան եպիսկոպոսների մոտ:

Որպես Էջմիածնի կաթողիկոսության հիմնադրման պատճառ Մեծփեցին նշում է Սսի կաթողիկոսության մեջ տարածված ապականությունը, բայց չի համարձակվում նույն մեղադրանքը ներկայացնել Աղթամարի կաթողիկոսությանը: Խնդիրը Մեծփեցին շատ պարզ է լուծում՝ տեսիլք-հրաշքի միջոցով. «Չորրորդ պատճառը և հայտնության հրաշքը. քանի որ այս օրերին, որ սպասվում էր մեզ, ոմն Ստեփանոս ճգնավոր և մենակյաց Աղթամարի կողմերից գալիս էր ինձ մոտ տրտնջալով, թե ինչու Աղթամար չեն գալիս հնազանդվելու նրանց առաջնորդ տեր-Չաքարիա կաթողիկոսին: Եվ գնալով ննջում է սուրբ Նախավկայի եկեղեցու դռանը Աղի գյուղում: Գիշերով գալիս են սպիտակազգեստները, և Լուսավորիչ Գրիգորը իր աջը դնում է նրա գլխին ու ասում. «Տրտնջո՞ւմ ես վարդապետներից, որ գալիս են նորոգելու սուրբ Էջմիածինը՝ Աստծո Միածին որդու անվան փառքի տաճարը»: Եվ նա ինձ մոտ գալով մեղա՛սաց Աստծուն և նրան վերցնելով՝ բերկրալից ուրախությամբ գնացինք սուրբ Էջմիածին»¹⁴: Հավանաբար, իրական պատճառները պետք է փնտրել Արևելյան կողմի եպիսկոպոսների վերապահ վերաբերմունքի մեջ, օրինակ՝ Մեծփեցու ուսուցիչ Տաթևացու և այլն:

Այդպիսի տեսիլքներ Մեծփեցին էլի է նշում: «Հինգերորդ պատճառը ևս սքանչելի հայտնություն էր այդ օրը, երբ մենք ելնելու էինք Մե-

12 Թովմա Մեծփեցի, Պատմագրական ... էջ 67:

13 Թովմա Մեծփեցի, Պատմագրական ... էջ 69:

14 Թովմա Մեծփեցի, Պատմագրական ... էջ 71:

ծոփա վանքի սուրբ ուխտից՝ վարդապետներով, եպիսկոպոսներով ու քահանաներով, եկավ մի բարեպաշտ ու երկյուղած մարդ և ասում է. «Այս գիշեր տեսա շատ զորքերի անթիվ և անհամար բազմություն՝ բռլորը սպառազինված կարմրով, կանաչով և սպիտակով»: Եվ ասում են. «Ի՞նչ զորք են սրանք»: Նրանք պատասխանում են. «Էջմիածնի զորքն ենք, եկել ենք վարդապետների խնդրով»: Եվ հանկարծակի առնելով վարդապետներին և քահանաներին՝ վերև թռանք օդով, իսկույն հասանք Էջմիածին՝ Վաղարշապատ քաղաքը»¹⁵: Մաղաքիա Օրմանյանի կարծիքով՝ «Յիշած երեք գոյները Հայկական եռագույնը կազմելու նշանակութիւն ունին»¹⁶: Եթե դա իսկապես այդպես է, ապա Մեծոփեցու և նրա ժամանակակիցների համար հայկական զորքը արդեն միայն տեսիլք էր:

Եպիսկոպոսների և վարդապետների բազմության մուտքը մեծ ոգևորությամբ է ընդունվում Վաղարշապատում: Մեծոփեցին իրենց մուտքը համեմատում է Փրկչի մուտքի հետ Երուսաղեմ¹⁷: Բայց կաթողիկոսի ընտրության գործում կարևոր դերակատարում ունեւր նաև Աղուպ բեկը. «Եվ մյուս օրը Աղուպ բեկ կոչված բռնապետից հրաման եկավ, և գնացինք նրա մոտ, և նա որպես քրիստոնյաների թագավոր սիրով և պատվով ընդունեց մեզ: Մյուս օրը վերցրեց իր զորքը և մեզ բոլորիս, փող ու թմբուկով և զուռնայով, բարձր զոչյունով մտանք սուրբ Վաղարշապատ քաղաքը: ... Ինչպես Տրդատը խոզացած դենքով և զորքը՝ դևերից լլկված, ընդառաջ ելան Լուսավորչին, Աստծո ողորմությամբ այդպես եղավ վերջին նորոգման ժամանակ»¹⁸: Ս. Տրդատ Մեծի հետ Յաղուբ բեկի նույնացումը, Յաղուբ բեկի կեցվածքը «իբրեւ գթագաւոր քրիստոնէից » խորհրդանշական և լիթուրգիական իմաստ ունեն: Օրմանյանը Յաղուբ բեկի բարեհաճությունը բացատրում է պրագմատիկ հանգամանքներով. «Յայտնի է, որ Յաղուպ աշխարհաշեն նպատակներ ունէր և կուզէր իր գաւառը շէնցնել, այնտեղ հաստատել տալով Հայերուն Կեդրոնը, եւ զանոնք քաջալերելու ազատօրեն իրենց մտադրութիւն կատարել»¹⁹:

Սակայն ազդեցիկ եպիսկոպոսների միջև կային խոր հակասություններ կաթողիկոսի թեկնածուի վերաբերյալ. «Եվ բռնապետը հրամայեց կաթողիկոս օրհնել առանց հակառակության: Եվ եղբայրներից շատերս առաջ կանչվեցինք գալու թորգոմյան գահի առաջնորդության, և չէինք ցանկանում մտնել բարձրագույն աստիճանի դառն ծանրության տակ»²⁰: Եվ կրկին օգնություն է գալիս տեսիլքը. կրոնավորներից մեկը տեսնում է, որ արևը, խավարելով արևմուտք և պտտվելով դեպի հյուսիս՝ Էջմիածին դուռը, այն լուսավորում է: Սսի կաթողիկոսության վրա ակնարկը հասկանալի է:

15 Թովմա Մեծոփեցի, Պատմագրական ... էջ 71:

16 Մաղ. արք. Օրմանյան, Ազգապատում, սյունակ 1455:

17 Թովմա Մեծոփեցի, Պատմագրական ... էջ 72:

18 Թովմա Մեծոփեցի, Պատմագրական ... էջ 72:

19 Մաղ. արք. Օրմանյան, Ազգապատում, սյունակ 1457:

20 Թովմա Մեծոփեցի, Պատմագրական ... էջ 72:

Ավելի կարևոր է թվում մյուս տեսիլքը. «Եվ մյուս օրը վերստին տեսնում է սպիտակ ձի՝ մի լուսավոր այր վրան նստած, և գալիս է օդով և խոնարհվելով իջնում եկեղեցու մեջ և նստում բեմի աջ կողմը, և եղբայրները հարցնում են. «Որտեղից ես գալիս», և նա ասում է. «Արևմուտքից, Ֆրանկների թագավորի մոտից»: Սա է բոլոր թագավորների թագավորը. ինձ ձեզ մոտ ուղարկեց և ասում է. «Էջմիածնում, Վաղարշապատ քաղաքում երեք կամուրջ կա. մեջտեղից վերացրեք, որ թագավորը գա մտնի ձեզ մոտ»²¹: Սպիտակ ձին, ըստ հայկական երազահանների, իղձն է, տվյալ դեպքում Հայաստանի ազատագրությունը Ֆրանկների թագավորի օգնությամբ: Թվում է՝ դրանով փորձում են ակնարկել, որ նոր կաթողիկոսական աթոռը հավատարիմ կլինի այդ ծրագրին: Հավանաբար, ներկաներից ոմանք այդ ծրագրի կողմնակիցներն էին և ոչ առանց հիմքի կարծում էին, որ Էջմիածնի քաղաքականությունը կարող է լինել անկախ պետականության երազից հրաժարվելը: Այն, որ այս կետը տարածայնությունների լուրջ պատճառ էր, ինքնին խոսում է: Ըստ Ա. Հովհաննիսյանի՝ «Այնուամենայնիվ, Մեծօփեցին օժանդակություն էր փնտրում ոչ այնքան իսլամ, որքան քրիստոնյա Արևմուտքի կողմից: Իր կողմնորոշումով Վասպուրականի այս նշանավոր գործիչը տարբերանշվում էր և հակադրվում Սյունյաց երկրի այն ֆեոդալ եկեղեցականներին, որոնց քաղաքական և եկեղեցական հեռանկարները կապվել էին Սկանդարի կամ վրաց իշխողների հետ: Ջուր չէր նա այդքան հաճախ վերհիշում հին տեսիլները: Տեսիլները հարկավորվում էին նրան ոչ միայն Էջմիածնի եկեղեցապետական իրավունքները նվիրագործելու նպատակով, այլև մուսուլման տիրապետողներից դժգոհ հայ ժողովրդական մասսաներին այն պատրանքը ներշնչելու համար, թե Էջմիածնին է միաժամանակ իրենց քաղաքական իղձերի իրագործման կայանը»²²:

Մեծօփեցին Տաթևացու հավատարիմ աշակերտն էր, և նրա «արևմտամետությամբ» մասին ենթադրությունը թվում է չափազանցված: Ավելի հավանական է ժողովրդական զանգվածների մասին Ա. Հովհաննիսյանի ասածը: Եթե ժողովրդական զանգվածները հիմնականում դեռևս հավատարիմ են մնում «ազատագրական լեգենդին», ապա եկեղեցական վերնախավը արդեն կողմնորոշվել էր դեպի իսլամ կառավարիչները: Հարկավոր էր մեծ ջանք, որ նրանց մեջ թերահավատություն և ապա հակակրանք առաջանար այդ գաղափարի նկատմամբ:

Մյուս երկու տեսիլների խորհուրդը հասկանալի է: Առաջինը խոստանում է առատ հունձք, որը նշանակում է՝ նոր կաթողիկոսությունը կկարողանա ընդդիմանալ լայն տարածում գտած դավանափոխությանը: Երկրորդի բովանդակությունն է. «Եվ եկավ մի աստվածապաշտ այր ու ասում է. «Ահա մի կանթեղ կախվեց երկնքից, և լուսավորվելով՝

21 Թովմա Մեծօփեցի, Պատմագրական ... էջ 73:

22 Աշոտ Հովհաննիսյան, Դրվագներ..., Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ., էջ 446:

պայծառացավ արար աշխարհը»: Եվ հարցնում են՝ «Ունն է այս կանթեղը», և այրն ասում է. «Այս կանթեղը էջմիածնինն է, որ բազում ժամանակներից ի վեր խավարել էր, և այժմ Աստված ողորմաց և կամենում է լուսավորել»²³: Այս տեսիլքն էլ խոստանում է խավարած հավատը պայծառացնել:

Սակայն էջմիածնի հիմնադրման անհրաժեշտությունն ապահովող աստվածաբանությունը և գաղափարախոսությունը պետք է փնտրել Գրիգոր Տաթևացու մոտ, որը Մեծոփեցու և հիմնադիր եպիսկոպոսների ու վարդապետների ուսուցիչն է եղել:

Քաղաքական աստվածաբանություն

Քաղաքական աստվածաբանությունը կարելի է սահմանել որպես քաղաքական գաղափարախոսության կրոնական ձև: Քաղաքական աստվածաբանությունն այսօր քաղաքական բանավեճերի կենտրոնում է: Մի կողմից՝ կարելի է հիշատակել լատինաամերիկյան «ազատագրության աստվածաբանությունը», մյուս կողմից՝ Յուրգեն Մուլտմանի կամ Յոհան Մեցի աստվածաբանությունները: Մի կողմից դա նշանակում է Կառլ Շմիդտի քաղաքական աստվածաբանության վերարժարծունը ժողովրդավարության մասին ժամանակակից բանավեճերում, մյուս կողմից՝ իսլամի քաղաքական աստվածաբանության նկատմամբ ուշադրությունը՝ կապված ահաբեկչության խնդրի հետ:

Աշոտ Յովհաննիսյանը իր «Դրվագներ հայ ազատագրական պայքարի պատմությունից» գրքում փաստորեն քննարկում է Հայ առաքելական եկեղեցու քաղաքական աստվածաբանությունը: Հայկական ազատագրական լեզունը նրա մոտ սահուն ձուլվում է մարքսիստական մեսիանիզմի հետ՝ ամբողջովին տարրալուծվելով: Ի մի բերելով Իսրայել Օրու գործունեությունը՝ նա գրում է. «Առաջին հայ գործիչն էր նա, որի մատնանշած ճանապարհը օբյեկտիվորեն պատմական նախաշավիղ պետք է դառնար այն մեծ դարաշրջանի համար, երբ հայ ժողովրդի արևելյան հատվածը, պայքարի մտնելով ֆեոդալական և բուրժուական կարգերի դեմ, ոչ միայն տիրացավ իրական իր ազատությանը, այլև կոմունիզմի լուսատու փարոս վառեց աշխարհով մեկ սփռված հայրենաբաղձ հայ մասսաների համար»²⁴: 14-րդ դարից սկսած՝ հայ ժողովուրդը համարյա լիովին կորցնում է աշխարհիկ իշխանությունը և ուներ միայն կրոնական իշխանություն, կազմակերպված էր թեոկրատական սկզբունքների համաձայն: Մյուս կողմից՝ կաթողիկոսական իշխանությունը ենթակա էր շահական կամ սուլթանական իշխանությանը՝ ներքին խնդիրներում վայելելով ինքնավարություն: Կամ օգտվելով Թովմաս Յոսի համեմատությունից՝ կաթողիկոսը ենթակա է խանին կամ շահին, ինչպես թամբագործի արվեստն է ենթակա հեծյա-

²³ Թովմա Մեծոփեցի, Պատմագրական ... էջ 73 :

²⁴ Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական պայքարի պատմությունից, Գիրք երկրորդ, Եր., 1959 թ., էջ 641:

լի արվեստին: Կաթողիկոսական իշխանությունը, իհարկե, տարբերվում է աշխարհիկ իշխանությունից: Օրինակ, ըստ դե Մեստրի, եթե կաթողիկոսական իշխանությունը բնութագրվում է որպես ինքնիշխանություն, ապա եկեղեցու իշխանությունը բնութագրվում է որպես անսխալականություն: Երկու դեպքում էլ կարևորվում է վճռականությունը. կարևորը ընդունված որոշումների բովանդակությունը չէ, այլ նրանց անհետաձգելի և անշրջելի լինելը:

Էջմիածնի կաթողիկոսը կրում է Ամենայն հայոց կաթողիկոս տիտղոսը, որը պետք է մեկնաբանել որպես հայկական թեոկրատիայի սուվերեն ինքնիշխան: Սուվերենը, ըստ Կառլ Շմիդտի, նա է, ով սահմանային վիճակում ընդունում է արտակարգ դրության որոշում: (Карл Шмитт. Политическая теология. Глава I. Определение суверенитета.):

Լիբերալ մտածողության տեսակետից իրավագիտակցությունը ծնունդ է իրավակարգ և պետություն: Ակնհայտորեն այս դիպվածում իրավակարգը ծնունդ է որոշումը, իսկական սուվերենի կամքի արտահայտությունը: Ոչ մի կանոնական իրավունքով հնարավոր չէ հիմնավորել Էջմիածնի կաթողիկոսության հիմնադրումը, ընդհակառակը, Էջմիածնի կաթողիկոսության հիմնադրումը ստեղծեց նոր կանոնական իրավունք, նորմատիվ նոր համակարգ: 15-րդ դարում ձևավորված հանգամանքները կարելի է ձևակերպել որպես «արտակարգ իրադրություն», իսկ Էջմիածնի կաթողիկոսության ձևավորումը որպես սուվերենի՝ ինքնիշխանի՝ արտակարգ իրադրությունը որպես նորմատիվի ձևափոխելու որոշում: Հենց այդպես՝ որպես արտակարգ իրադրություն է նկարագրում Հայ առաքելական եկեղեցուն, մասնավորապես Սսի կաթողիկոսությունում ձևավորված վիճակը Թովմա Մեծոփեցին, հետևաբար, իր և իր համախոհների գործողությունները արդարացնում որպես արտակարգ իրադրությանը համապատասխանող քայլեր:

Օրենքը՝ կանոնական իրավունքը, չգիտի, թե ում է տալիս եկեղեցական բարձրագույն ինքնիշխանության իրավունքը: Ե՛վ Թովմա Մեծոփեցին, և՛ նրա համախոհները օգտվեցին այս անորոշությունից և բարձրագույն ինքնիշխանության իրավունքը հանձնեցին Էջմիածնի կաթողիկոսին: Մնացյալը հետընթաց լեգիտիմացում է:

Սովորաբար արդարադատությունը համեմատում են բժշկության հետ, քանզի այն հոգ է տանում հասարակության սոցիալական առողջության համար: Սակայն կա մեկ ուրիշ՝ աստվածաբանության հետ համեմատություն (Карл Шмитт. Политическая теология, Глава III. Политическая теология.), օրինակ՝, երկու բնություններին համապատասխանում է երկու՝ հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների տարաբաժանումը և այլն: Ըստ Ռենե Դեկարտի, ինչպես Աստված է ստեղծել բնության օրենքները, այնպես էլ թագավորն է տալիս իր թագավորության օրենքները: Ավելին, մեկ վարպետի ստեղծած գործն՝ ավելի կատարյալ է, քան եթե աշխատեին բազմաթիվ վարպետներ, շենքը պետք

է կառուցի մեկ ճարտարապետ, միակ Աստվածն է իշխում աշխարհում: Յետևաբար, պետության մեջ պետք է իշխի միապետը: Ըստ Թ. Յոբսի՝ հեղինակությունը, այլ ոչ թե ճշմարտությունն է ծնում օրենքները՝ *Autoritas, non veritas facit legem*: Այսպիսով, դեկարտյան մետաֆիզիկական հիմնավորում է բացարձակ միապետության իրավունքը: Յետագայում սուվերենը դառնում է ժողովուրդը՝ ձայն բազմաց, ձայն Աստծո:

Ֆ. Էնգելը երիտասարդ տարիներին գրել է, որ պետության էությունը, ինչպես կրոնի էությունը, մարդկության վախն է ինքն իրենից: Սա նշանակում է, որ պետությունը համեմատելի է *deus ex machina*-ի հետ, որը խառնվում է դրական արդարադատության ընթացքին, օրինակ, համամերումների միջոցով ապացուցելով իր բարի և ողորմած բնույթը: Եթե ճիշտ է այդ համեմատությունը, որ բարձրագույն աշխարհիկ տիրակալը իր գործառույթները վերցնում է Աստծուց, ապա հայկականի դեպքում Աստված ուղարկում է փորձություն շահի կամ սուլթանի տեսքով: Անհնազանդ լինել նրանց, նշանակում է անհնազանդ լինել Աստծուն:

Գրիգոր Տաթևացին և «քաղաքական նոմինալիզմի» աստվածաբանությունը

Էջմիածնի հիմնադրման գործում, անշուշտ, ամենամեծ ներդրումն ունի Գրիգոր Տաթևացին, որը եղել է Թովմա Մեծոփեցու և Էջմիածնի կաթողիկոսությունը հիմնադրած եպիսկոպոսների և վարդապետների մեծ մասի ուսուցիչը: Ինչ- որ առումով նրա փիլիսոփայությունը և աստվածաբանությունը համարվում են նաև այդ նախաձեռնության գաղափարական հիմքը: Ողբալով իր ուսուցչի մահը՝ Մեծոփեցին գրում է. «*Ձնա ունեաք հոգեւոր եւ մարմնաւոր թագաւոր աստվածապարգեւ*»²⁵: Այս մեծարանքը լավագույնս է բնորոշում Տաթևացու անբեկանելի հեղինակությունը իր ժամանակակիցների վրա:

Ս.Ջաբարյանը Գ.Տաթևացու փիլիսոփայության քաղաքական դրդապատճառների մասին գրում է. «...*Ընդհանուրի նկատմամբ անհատի գոյաբանական առաջնության մասին դրույթը Տաթևացին օգտագործում է կրոնադավանաբանական պայքարում՝ հիմնավորելով անհատի (առանձին ազգի, եկեղեցու) առավելությունը և գերազանցությունը ընդհանուրի («ընդհանուր եկեղեցու») հանդեպ: Տաթևացին հարկադրված էր տեսականորեն պատասխան տալ միարարական շարժման գաղափարախոսներին, որոնք զինված լինելով Թովմա Աբվինացու ռեալիստական տեսությամբ, փորձում էին հիմնավորել անհատի նկատմամբ ընդհանուրի գերազանցության սկզբունքը*»²⁶:

Ամփոփելով՝ Ս. Ջաբարյանը Տաթևացու հայացքները բնորոշում է որպես քաղաքական նոմինալիզմ. «*Այսպիսով, ի հակադրություն միարարական շարժման գաղափարախոսների, որոնք ընդհանուրի գերա-*

25 Աշոտ Գովհաննիսյան, Դրվագներ... Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ., էջ 445:

26 Ջաբարյան Ս. Ա., Ունիվերսալիաների հիմնահարցը Գրիգոր Տաթևացու աշխատություններում, Փիլիսոփայության պատմություն և արդիականություն; Եր., 2010 թ., էջ 11-12:

զանցության դրույթով փորձում էին հիմնավորել Յոննի կաթոլիկ եկեղեցու և հայոց եկեղեցու միավորման գաղափարը, Տաթևացի պաշտպանում է ընդհանուրի նկատմամբ առանձինի առավելության և գերազանցության սկզբունքը, դրանով իսկ հիմնավորում հայոց ազգի ինքնուրույն և անկախ ապրելու իրավունքը: Տաթևացու «քաղաքական նոմինալիզմը» ոչ միայն հայ ոգու կենսունակության վկայությունն է, այլև խրատ, դաս բոլոր նրանց, ովքեր ազգային ինքնության, ազգային արժեքների ուրացման ճանապարհով ձգտում են «ընդհանուրի» մշուշապատ անորոշության մեջ գտնել ազգի փրկության բանալին»²⁷:

Ի հավաստում այս կարծիքի, կարելի է բերել Տաթևացու հետևյալ դատողությունը. «Դարձեալ՝ թեպէտ ըստ Պորփիրոսի՝ մասն բոլորին հետեւի, որպէս անհատն տեսակին եւ տեսակն սեռին, սակայն ըստ Արիստոտէլի՝ սեռն եւ տեսակն անհատին հետեւին. զի են երկրորդ գոյացութիւն: Իսկ անհատն առաւել եւ իսկազոյն եւ առաջին գոյացութիւն, որ է առանձնական եւ մասնաւոր որպէս զազգս մեր:

...Այլ արդ՝ ազգս հայոց ունի զառաւել ճշմարիտն եւ զառաւել բարին ի դաւանութիւն եւ ի կարգս. այսինքն՝ ի հաւատս եւ ի գործս: Ապա ուրեմն պարտին ազգք քրիստոնէից սորա հետևիլ...»²⁸: Ընդհանուր կատեգորիաներով արտահայտվելով՝ Տաթևացին մասնավորեցնում, սպիրիտուալացնում և տրանսցենդացնում է սրբազանը: Եկեղեցու «խորհրդավոր մարմինը» նոմինալացվում է, որը Տաթևացուն թույլ է տալիս այն կիրառել հայ ազգի նկատմամբ: Տնտեսական ոլորտում այս սկզբունքին համապատասխանում էր եպիսկոպոսական աթոռների մասնավորեցումը, սեփականումը և ժառանգականացումը, այսինքն՝ օտարման իրավունքի հաստատումը:

Միաբնակների և ունիթորների վեճը ուսանելի է համադրել նույն դարաշրջանում կատարվող վեճերի և ընթացքների հետ: Միջմադարագետ Էռնեստ Կանտորովիչը (1895-1963) իր դասական դարձած «Թագավորի երկու մարմինը» երկում (1957) ցույց է տվել, թե ինչպես է Էկլեզիալոգիայում՝ եկեղեցաբանությունում տեղի ունեցել շրջադարձը խորհրդանշականից դեպի քաղաքականը: Խորհրդական մարմինը սկսվեց նույնացվել առաջին ազգային միապետների հետ՝ ինչպես Քրիստոսն է գլուխ եկեղեցու խորհրդական մարմնի, այնպես էլ թագավորն է գլուխ պետության խորհրդական մարմնի համար: Բնութագրական էր այսպիսի բանաձևը. «Թագավորի իշխանությունը Աստծո իշխանությունն է: Այն պատկանում է Աստծուն ըստ բնության, իսկ թագավորին՝ ըստ ողորմության»: Ակնհայտ են զուգահեռները Քրիստոսի երկու բնությունների աստվածաբանության հետ:

Սակայն աստիճանաբար թագավոր հովվապետի տեսությանը գալիս է փոխարինելու իրավական գաղափարը: Մարդկային բնություն և աստծո ողորմածություն զույգը փոխարինվում է աստվածային օրենք-

27 Ջաքարյան Ս. Ա., Ունիվերսալիզմների... էջ 16;

28 Աշոտ Դովհաննիսյան, Դրվագներ... Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ.: էջ 439::

մարդկային օրենք դուալիզմով: Այս փուլում բնութագրական բանաձևն է. «Լինելով Աստծո փոխանորդը և նրա նախարարը երկրի վրա, թագավորը չունի այլ իշխանություն, քան նա ունի Օրենքից»: Այսպիսով, ինչպես եկեղեցին է պահանջում գնալ ինքնագոհության հանուն հավատի, այնպես էլ պետությունն է սկսում պահանջել ինքնագոհության գնալ «հանուն հայրենիքի»: Պետության «խորհրդական մարմնի» տեսության շնորհիվ պետությունը դառնում է վերացական հայրենիք, երբ թագավորի անձը կամ կոնկրետ իրավիճակը անկարևոր են, այսինքն՝ թագավորի մեջ կա մի բան, որը Քրիստոս թագավորից է կամ աստվածային օրենքից, հավերժական տարր: Ավելի հակիրճ՝ «թագավորը մենավ, կեցցե թագավորը»:

Կարևոր նշանակություն ունեն Մարսիլիա Պաղուանցու եկեղեցին պետությանը ենթարկելու տեսությունը՝ եկեղեցին պետք է զբաղվի միայն խորհուրդների քարոզով: Բայց այս տեսությունը աստվածաբանական հիմնավորում ստացավ նոմինալիստ Ուիլիամ Օկկամի (†1347) մոտ: Ըստ նրա՝ աստվածային ամենակարողության առաջ կարող են լինել միայն մասնավորը և եզակին, և եզակին հեռու է աստվածայինից նույնքան, որքան հեռու են իրարից պատահականը և անհրաժեշտը: Թագավորը իր իշխանությունը ստանում է անմիջականորեն Աստծուց ժողովրդի համաձայնության միջոցով: Այսպիսով, միջնորդությունը անհնար է, իսկ սա նշանակում էր կասկածի տակ դնել ոչ միայն պապական իշխանությունը, այլև աշխարհի և իշխանության ապակղերականացումը: Այս զուգահեռը լավագույնս է բացահայտում Տաբևացու տեսության իրական հետևանքները՝ աշխարհիկացումը:

Արևմուտքում նոմինալիստական փիլիսոփայության և աստվածաբանության տարածումը հանգեցրեց նրան, որ հռոմեական տիրապետման՝ *dominium* իրավունքը տարածվում է քաղաքական հանրության վրա: Նախապես «դրա փոխարեն գոյություն ունեն քրիստոնեական աշխարհի միասնական տարածություն երկակի չափումներով՝ *sacerdotium* (սրբություն) և *regnum* (թագավորություն). *Saeculum*, որ բառացիորեն «մարդկային դարն» է, միջին դարերում ոչ թե տարածություն է կամ ոլորտ, այլ միջակայք մեղանչման և էսխատոնի՝ վախճանականի միջև: Այդ միջակայքում պարտադրման վրա հիմնված արդարությունը, մասնավոր սեփականությունը և վնասված բնական բանականությունը պարտադրված են գործ ունենալ մեղքերը չքաված մեղավոր մարդկության հետ»²⁹:

Ինչպես գրում է Ջ. Միլբանկը՝ «Դա վերջ է դնում Թովմա Աքվինացու կողմից հռոմեական *dominium*-ի՝ բացարձակ մասնավոր սեփականության սահմանափակմանը՝ մեկնաբանելով Ադամի *dominium*-ը որպես *dominium utile*՝ օգտակար տիրապետություն, այսինքն՝ որպես սեփականության իրավունք, որ վերաբերում է «ձեռք բերման և տնօրինման» ազատությանը, որի վճռական հիմնավորումն է՝ *usus*-ը՝ օգտա-

29 Джон Милбанк, Политическая теология и новая наука политики/ Логос , 4 (67) 2008, с. 33.

գործունը ողջ հասարակության կողմից».³⁰ Դրա փոխարեն ժան ժերսոնի մոտ *dominium*-ը հանգում է *facultas*-ի՝ կարողության՝ անել քո սեփականության հետ՝ ինչ կկամենաս, այնպես որ սեփականության իրավունքը դառնում է նույնքան «փոխանակման իրավունք», որքան և «օգտագործման իրավունքը»³¹. Բայց այդ *facultas*-ը բնական օրենքի հիմքն է նաև, այնպես որ *isus*-ը՝ իրավունքը, արդեն «ճշմարիտն է», կամ այն, ինչ «հավակնում է լինել արդար, այլ սեփականության գործուն իրավունքը»³²: Այս մոտեցումը ժան ժերսոնին թույլ է տալիս «խորհրդավոր մարմնի» գաղափարը կիրառել Ֆրանսիայի նկատմամբ³³:

Նկատենք, որ Տաթևացին, հետևելով Աբվինացուն, նույնպես «ընդհանուր շահի» տեսության կողմնակիցն է, ըստ էության լիովին հակասելով իր իսկ նոմինալիստական սկզբունքներին. «Տաթևացին պաշտպանում է այն միտքը, թե իշխանները և հպատակները, հովվապետն ու հոտը կապված են իրար հետ և կարիք ունեն փոխօգնության, ինչպես գյուղը և քաղաքը կամ որպես «կարօտ են միմեանց ճորտ և պարոն, հարուստ և աղքատ, վարդապետ և աշակերտ: Մի մարդ կարող է հոգալ մի տան շինության, իսկ շատ տներ շեն պահելու համար «պարտ է բազմաց ի մի վայր ժողովիլ եւ զբազում երկրին զօգուտն գտանել»³⁴:

Տաթևացու ժառանգության լավագույն հայաստանյան մեկնաբաններից Ս.Ջաքարյանը ևս նշում է այդ անհամապատասխանությունը. «Հարկ է նշել, որ հայ փիլիսոփայական պատմական գրականության մեջ ունիվերսալիստներ հիմնահարցին լատին մտածողների հայացքները զնահատվել են որպես չափավոր ռեալիստական: Սակայն, համեմատություն անցկացնելով լատին և հայ մտածողների հայացքների միջև, հայ մտածողները արմատական տարբերություն էին տեսնում դրանց միջև, կարծելով, որ հայ մտածողները հիմնականում պաշտպանում էին նոմինալիստական կամ կոնցեպտուալիստական, իսկ լատին մտածողները՝ չափավոր ռեալիստական տեսակետները»³⁵: Ինքնին զարմանալի դիտողություն. ինչպե՞ս կարելի է նույն հայացքները և սկզբունքները ունենալ և գալ տրամագծորեն հակառակ կարծիքների: Հասկանալի է, որ կողմերից մեկը մեղանչել է ճշմարտության առաջ:

Ս. Ջաքարյանը շարունակում է. «Այս տեսակետը ճշգրտման կարիք ունի: Հայ և լատին մտածողների հայացքների համեմատությունը ցույց է տալիս, որ ունիվերսալիստների հիմնահարցի գոյաբանական, իմա-

30 Фома Аквинс., Сумма Теологии, II. II. Q. 66. а.1, а.2.: Հղումը՝ ըստ Джон Милбанк, Политическая теология... с. 39.

31 Gerson J. De Vita Spirituali Animae / Gerson J. Oeuvres Completes Lectio Tertia (ed. P. Glorieuse). (Пьер д'Айлли принимал участие в написании этой работы.) Paris: Desclée et Cie, 1962. P. 141-145. : Հղումը ըստ Джон Милбанк, Политическая теология... с. 39.

32 Джон Милбанк, Политическая теология и новая наука политики / Логос, 4 (67) 2008, с. 38-39.

33 Oakley F. The Political Thought of Pierre d'Ailly... P. 55ff. Հղումը՝ ըստ Джон Милбанк, Политическая теология... , с. 44.

34 Աշոտ Հովհաննիսյան, Դրվագներ... Գիրք առաջին, ՊԱ հրատ., Եր., 1957 թ.: էջ 440:

35 Ջաքարյան Ս. Ա., Ունիվերսալիստների... էջ 12:

ցարանբանական և տրամաբանական կողմերի խնդրում նրանց հայացքներում էական տարբերություն չկան: Իսկ տարբերությունը ընդգծված նկատվում է միայն հիմնահարցի արժեքաաշխարհայացքային (դավանաբանական, գաղափարական) կողմի քննարկման ընթացքում: Լինելով կաթոլիկ և հայ եկեղեցիների միավորման (ուճիայի) կողմնակիցներ, լատին մտածողները շեշտում էին ընդհանուրի գերազանցությունը առանձինի հանդեպ, իսկ հայ մտածողները, ձգտելով պահպանել հայոց եկեղեցու անկախությունն ու ինքնուրույնությունը, շեշտում էին առանձինի առավելությունը ու գերակայությունը ընդհանուրի նկատմամբ»³⁶: Ավելի ճշգրիտ, ըստ ջատագովության կանոնների, «հայ մտածողները» պաշտպանում էին հայ եկեղեցու եզակիությունը՝ առանց խղճի խայթի հակասելով իրենց իսկ «գոյաբանական, իմացաբանական և տրամաբանական» սկզբունքներին:

Ս. Ջաքարյանի հողվածը այն տպավորությունն է ստեղծում, թե Հայ առաքելական եկեղեցին Ընդհանրական՝ կաֆոլիկ չէ: Այդպես մտածելը կնշանակեր որդեգրել ազգայնական-աշխարհիկ պարզեցված մոտեցումը: Հայ առաքելական եկեղեցու Հավատո հանգանակում ասված է. «Հավատում ենք միայն մէկ Ընդհանրական եւ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու, որ Քրիստոսի խորհրդական մարմինն է եւ նրա կենդանի թագաւորութիւնը երկնքում եւ երկրի վրայ, որի գլուխը Ինքը Քրիստոսն է, հիմքը՝ ուղղափառ հաւատքի դավանութիւնը, իսկ անդամները և քարերը՝ Աստծուն հոգով եւ ճշմարտութեամբ դաւանողները: Հավատում ենք Եկեղեցու սրբազան խորհուրդներին, մեռելների յարութեանը, գործերի հատուցմանը և յաւիտենական կյանքին»³⁷: Նկատենք, որ Հայ առաքելական եկեղեցին 435 թ. Աշտիշատի ժողովից ի վեր որդեգրել է Ալեքսանդրյան վոյունտարիստական աստվածաբանությունը, որի կողմնակիցները մեծամասնություն էին 5-րդ դարում:

Ինչպես կաթոլիկ մտածողները, այնպես և նրանց աշակերտած հայ միաբնակ մտածողները հստակ հասկանում էին, որ նոմինալիստական դիրքորոշումը նշանակում է սրբության արտաքսում տրամսցենդենտ ոլորտ: Կոպիտ ասած, սրբերի և հրաշքների, տրամսցենդենդալ սրբության իրական ներկայության, տրամսցենդենտալի միջամտության փաստը ո՛չ կաթոլիկները, ո՛չ հայ ազգայնական աստվածաբանները մերժել չէին կարող: Պատահական չէ, որ կաթոլիկ կամ ուղղափառ եկեղեցին աշխարհիկության նկատմամբ կասկածի հիմնական մարտավարություն ընտրեց այն պատկերացումը, որ աշխարհիկության հետ կա «Աստծո թագավորությունը» և որ աշխարհիկության հետ մեկտեղ կան հրաշքներ և սրբեր: Նկատենք, որ, ըստ Տաթևացու ուսմունքի զաքարյանական մեկնաբանության, հրաշքներ կամ սրբեր լինել չեն կարող, դրանց գալիս է փոխարինելու «հայկական ինքնություն» անվանվող աշխարհիկ սրբությունը: Հայ ժողովուրդը պետք է ապրի՝ աշխարհիկ տրամաբանությանը սպասելով, երբ կգան «հայկական

³⁶ Ջաքարյան Ս. Ա., Ունիվերսալիաների... էջ 12-13;

³⁷ «Գանձասար» աստվածաբանական հանդես, եր., 2002 թ., էջ 12:

արքայության» ժամանակները, երբ ողորմած Տերը իր ներկայությունը կհայտնի հրաշքների կամ սրբերի հայտնությանը:

14-15-րդ դարերում հայ քաղաքական միտքը առաջ էր քաշել երկու տեսություններ: Մեկը արևմտյան քրիստոնեական երկրների օգնությամբ ազատագրվելն էր, մյուսը՝ «քրիստոնեասէր» իշխանի մասին տեսությունը: Երկրորդ դեպքում պետությունը երաշխավորում է անձնական անվտանգությունը և չի խառնվում մասնավոր հարցերին, օրինակ՝ առևտուր, կրոն և այլն, իսկ մյուս բոլոր տեսակետներից նրա իշխանությունը բացարձակ է: Տաթևացին, ըստ էության, երկրորդ մոտեցման կողմնակից է, և ազգային ինքնուրույն գոյությունը, փաստորեն, նա տեսնում էր որպես մասնավոր գոյություն բացարձակ միապետության մեջ: Բացարձակ միապետությունը դիտվում է որպես ձևական և այդ պատճառով կարող է լինել նաև ոչ քրիստոնեական բացարձակ միապետություն: Այս դիտողությունը վերաբերում է նաև հայկական ազգայնական-պահպանողական գաղափարախոսությանն ամբողջապես: Ազգային ինքնուրույն պետականությունն այդ գաղափարախոսությունում ողջունվում է, բայց պարտադիր չէ, քանզի ազգային գոյությունը մասնավոր գոյություն է, որը պահանջում է մասնավոր իրավունքներ և ազատություններ, այն է՝ անձի անձեռնմխելիություն և տնտեսական, կրոնի, լեզվի, կրթության ազատություններ:

Փիլիսոփա Տաթևացին տարբերակում է երկու տեսակի սեռ՝ իմացական և բնական: Առաջինը գոյություն ունի մտածողության մեջ, երկրորդը գոյանում է անհատներից և տեսակներից: Այստեղից հետևում է, որ բնությունը և հասարակությունը ավտոնոմ են, զուտ ձևական իշխանության ոլորտ: Քաղաքական հեռանկարում դա նշանակում է, որ եկեղեցին տարանջատվում է իսլամ տիրակալների ձևական պարտադրող իշխանությունից, բայց նաև վերամարմնավորվում է՝ առանձնանալով կառավարման հանրային ոլորտից:

«Երկիրը խաղաղվում և շենանում է, երբ իշխում են իրավունքն ու արդարությունը», - ասում է Տաթևացին: Ընդհակառակը, խռովվում և ավերվում է նա, երբ տիրում են անիրավությունն ու անարդարությունը: «Եւ բանիս ճշմարտութիւն՝ տեսցես յիսմայէլացւոց ազգս եւ ի սեռն մեր. որ աճեաց եւ մեծացաւ իշխանութիւն նոցա եւ մերս նուազեցաւ եւ կորեաւ», - հարում է Տաթևացին: Անհավատ և անօրեն են նրանք, բայց ունեն իրավունք և դատաստան: Ըստ որում, եթե անհավատ են և անսուրբ, ապա վնասում են միայն իրենց, իսկ իրավունքի դատաստանով բարերարում ուրիշներին և աճեցնում երկիրը: «Ձի իրաւամբ եւ արդարութեամբ վարեն զաշխարհս: Նահագ եւ անիրաւութիւն ոչ ունին, որպէս յայտ է ի քաղաքական օրէնս նոցա, որք զգողս, զչարագործս, զմարդասպանս եւ զգրկօղս պատժեն. ասախ եւ ուղղութիւն ի վերայ զօրաց, իրաւունք եւ շարդ դատաստանի որբոց եւ այրեաց եւ այն ամենայն, որպէս յայտ է ամենայն մարդոյ որ ի մէջ նոցա»³⁸: Տաթևացու քա-

³⁸ Աշոտ Յովհաննիսյան, Դովագներ... Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ., էջ 441:

դաքական մոտեցման մեջ կարելի է տեսնել ժամանակակից աշխարհիկության հիմնական գծերը, առաջին հերթին թագավորության և սրբազնության տարանջատում իրավական ֆորմալիզմի հիմքի վրա:

Նոմինալիստական մոտեցման հետագա զարգացումը ծնեց մի կողմից՝ Ռեֆորմացիա, մյուս կողմից՝ բացարձակ միապետություն և ազգայնականություն: Ժամանակակից հետազոտող Ջ. Միլբանկը գրում է. «Այն փաստը, որ հատկապես եկեղեցին *sacerdotium*՝ սրբազանություն է, այլ ոչ թե *regnum*՝ թագավորություն, սկսում է ձեռք բերել ժամանակակից աշխարհիկության գծեր՝ իրավական ձևականացում, ռացիոնալ գործիքայնություն, ինքնիշխան կառավարում, պայմանագրային տնտեսական հարաբերություններ, մեզ պետք է ստիպի մտածել: Որոշակի հարաբերությամբ հենց եկեղեցու անընդունակությունը լինել հատկապես եկեղեցի, պահպանել «ավետարանական կանոնը» վանքերում և տարածել ծխականների վրա, ...ստեղծեց այն բարոյական վակուումը, որը *regnum*՝ թագավորությունը չէր կարող պարզապես լցնել, քանզի զուտ քաղաքական իդեալները քրիստոնեության կողմից կիսով չափ ոչնչացվել են: Այդպիսի վակուումի ժամանակ կան բոլոր հիմքերը սպասել ձևական ֆորմալ գործիքայնության ուժեղացում, և այդ հեռանկարը դառնում է ավելի իրական եկեղեցական ճգնաժամից հետո, որը բերեց քրիստոնեական աշխարհի բաժանմանը³⁹: Սակայն սա միայն ռետրոսպեկտիվ հարմարեցրած հավանականություն է. չափից ավելի հեշտ է գալ այն ենթադրության, որ այդպիսի ֆորմալիզմն անխուսափելի էր:

Ընդհակառակը, պետք է ենթադրել, որ ֆորմալիզմը չէր կարող լցնել այդ վակուումը, որովհետև այն մշակված էր աստվածաբանական կատեգորիաներով և նաև եկեղեցական պրակտիկայով, որը հայտնաբերեց իր պատրաստականությունը՝ վերասահմանել *regnum*-ի և *sacerdotium*-ի հարաբերակցությունը բռնության վրա հիմնված հանրային իշխանության և մասնավոր հավատի միջև, երբ եկեղեցին պարզապես որպես հավատացյալների «հավաքականություն» է⁴⁰: Ժամանակակից բազմաթիվ ազգային հեղինակներ գրում են, որ «եկեղեցին դարեր շարունակ կատարել է պետությանը փոխարինող գործառույթ»: Ավելի ճիշտ հարկավոր է գրել, որ եկեղեցին հայտնաբերեց նոմինալիստական աստվածաբանության իրավական ֆորմալիզմի, Ա. Յոզիաննիսյանի տերմիններով՝ «իրավախոհության» վրա հիմնված քաղաքականությունը, և որի գործնական մարմնավորումը դարձան էջմիածնի կաթողիկոսությունը և Կոստանդնուպոլսի պատրիարքությունը:

Ջ. Միլբանկը շարունակում է. «Յետևաբար, միանգամայն հնարավոր է, որ վոլյունտարիստական աստվածաբանական ժառանգությունը թույլ տվեց Եվրոպային վերապրել Ռեֆորմացիան այն պատճառով, որ այդ ժառանգությունը 17-րդ դարում նպաստեց քաղաքականության զարմանալի հայտնագործությանը, որը կարող է պահպանել և վերար-

39 Նկատի ունի Ռեֆորմացիան:

40 Джон Милбанк, Политическая теология и новая наука политики /Логос , 4 (67) 2008, с. 44-45:

տադրել իրեն «առանց առաքինության» և առանց էական համաձայնության»⁴¹: Նույնը կարելի է ասել Տաթևացու մասին. Տաթևացու և նրա աշակերտների վոլյունտարիստական և նոմինալիստական աստվածաբանությունը «նպաստեց քաղաքականության զարմանալի հայտնագործությանը, որը կարող է պահպանել և վերարտադրել իրեն «առանց առաքինության» և առանց էական համաձայնության», ի վերջո, նպաստեց եկեղեցու և հայ ժողովրդի մի կարևոր հատվածի վերապրելուն:

«Դա նշանակում էր, որ եկեղեցին արդեն չի «թագավորում», այլ հորդորում է, բայց որը սեփական ինքնակառավարման համար օգտագործում է պետական հարկադրման արտաքին ուժը»⁴²: Աստվածային հեղինակությունը փոխանցվում է Քրիստոսին և ապա եկեղեցական հանրությանը, օրինակ՝ «հայկական հավատը լավագույնն է» բանաձևի միջոցով: Տաթևացին և նրա հետևորդները կարծես հաշտվել են իրավիճակի հետ, այն, ինչ տրված է՝ «ամբողջն» է. աստվածային ներշնչանքի ժամանակն անցել է, որը նշանակում է, որ վերջին հայկական սուրբը Գրիգոր Տաթևացին է: Մի՞թե զարմանալի չէ, որ Հայ առաքելական եկեղեցին էջմիածնական շրջանում չի տվել և ոչ մի սուրբ: Ամեն ինչ արդեն արձանագրված է և կանոնացված, մնում է միայն պահպանել հայրերի հավատը, ըստ Ս. Օրբելյանի՝ «ավելի լավ է մեր հայրերի հետ դժոխք իջնենք, քան հույների հետ երկինք բարձրանանք»:

Բայց մի՞թե հայ ժողովուրդը դատապարտված է ընդմիշտ լինել օտար բռնակալների լծի տակ: Ի տարբերություն նրանց, ովքեր ազատագրության են ձգտում «հիմա», Տաթևացին ազատագրության պահը տեսնում է ո՛չ հիմա, ո՛չ տեսանելի ապագայում, այլ վախճանաբանական ժամանակներում, ընդ որում, հասկացված ոչ թե խորհրդապաշտորեն, այլ տառացի և նյութական: Ըստ նրա՝ անցյալում եղել են յոթ թագավորություններ (կայսրություններ)՝ ասորիների, հնդկների, բաբելացիների, պարսիկների, մակեդոնացիների, հռոմեացիների և բյուզանդացիների: Այժմ իշխում է եգիպտական, իմա՝ մանյուքների կայսրությունը: Նրան պետք է փոխարինի հայկական թագավորությունը, թվով իններորդը, իսկ նրան՝ սկյութների կամ ալանների թագավորությունը, որը նա նույնացնում է Հովհանու հայտնության Գոգ և Մագոգի թագավորության հետ: Գոգ և Մագոգի թագավորությունից հետո իշխելու է Նեռը և այլն⁴³: Այս սխեման քիչ փոփոխություններով պահպանել է նաև ժամանակակից հայկական ազգային պահպանողականությունը, որը նույնպես հայկական կայսրության՝ «ծովից ծով Հայաստանի» ժամանակները դնում է առասպելաբանական ապագայում:

41 Джон Милбанк, Политическая ... с. 45.

42 Արևմուտքում այդ տեսությունը առաջիններից մեկը առաջ է քաշել Մարսիլիասը: Sten Marsilius of Padua. The Defender of the Peace. Vol. 2. Ch. 6. N.Y.: Columbia University Press, 1956. P. 24, xix, 274ff.: «Խաղաղության պաշտպան» գիրքը գրվել է 1324 թ.: Հղումը՝ ըստ Ջ. Միլբանկի հիշատակված աշխատության:

43 Աշոտ Հովհաննիսյան, Դրվագներ... Գիրք առաջին..., 1957 թ., էջ 442:

Յոթսի քաղաքական փիլիսոփայությունը՝ որպես մոդել

Ազգային-պահպանողական գաղափարախոսությունը շեշտադրումը դնում է գոյապահպանության և ազգապահպանության արժեքների վրա: Ի՞նչ քաղաքական փիլիսոփայության կարող ենք հանգել, եթե ելակետ վերցնենք գոյապահպանության և նոմինալիստական սկզբունքները: Սեփական փիլիսոփայությունը զարգացնել մեզ պետք չէ, դա արել է արդեն նոմինալիստ փիլիսոփա Թովմաս Յոթսը:

Թովմաս Յոթսը ծնվել է 1588 թ., երբ իսպանական «անպարտելի արմադան» մոտենում էր Անգլիայի ափերին: Երկրում իշխում էր ահ ու սարսափի մթնոլորտը: Յետո նա ասելու է, որ իրեն երկու մայր է ծնել, և երկրորդը վախն է եղել: Մահացել է 1679 թ.:

Նրա քաղաքական մտածողության վրա մեծ ազդեցություն է ունեցել մոտեցող քաղաքացիական պատերազմը: Նա գրում էր այն մասին, թե ինչպես է հնարավոր օրինական և կայուն խաղաղ պետությունը:

Անտիկ քաղաքական տեսություններում մարդը քաղաքական էակ է, քանզի նրա բարձրագույն նպատակը պետական կյանքով ապրելն էր, իսկ ինչպես դա անել, ենթակա հարց էր: Պետությունը կարծես անհատականացված էր ամեն մի քաղաքացու մեջ:

Յոթսի ինքնատիպությունն այն է, որ մերժում է այս մոտեցումը: Բնական վիճակը բոլորի պատերազմն է բոլորի դեմ, մարդիկ ապրում են կամայականության աշխարհում: Նրանք ամեն ինչի իրավունք ունեն, ամեն գործողության, ամեն սեփականության: Նրանց կյանքի սկզբունքն է՝ «Մարդը մարդուն գայլ է»: Չի կարելի ասել, որ Յոթսը վատ էր մտածում մարդկանց մասին: Սա մտային փորձ էր. եթե վատ մարդիկ կցանկանան ապրել օրինական և կայուն, խաղաղ պետությունում, ուրեմն լավ մարդիկ առավել ևս կծգտեն դրան:

Այստեղ հանդես է գալիս վախը. այս վիճակում բոլորը վախենում են լինել թալանված կամ սպանված: Այս վիճակը անվերջ կշարունակվեր, եթե մարդիկ բանական չլինեին: Նրանք բանականության շնորհիվ ձգտում են առավելագույն բարիքներ ունենալ ամենաքիչ ծախսերով: Դա նշանակում է, որ նրանք կհետևեն երեք բնական օրենքների՝

1. Յուրաքանչյուրը պետք է պաշտպանի խաղաղ վիճակը:
2. Յուրաքանչյուրը ազատություն և իրավունք պահանջելիս պետք է հետևի ոսկե կանոնին, որքան ինձ՝ նույնքան մյուսներին:

3. *Pacta sunt servanda*՝ պայմանագրերը պետք է կատարվեն:

Այսպիսով, մարդիկ կամովին, ազատորեն և համակողմանի սահմանափակում են իրենց կամայականությունը՝ ծնվում է հասարակական պայմանագիրը: Սա, իհարկե, փոխաբերություն է:

Պայմանագիր բառն է ընտրված, որովհետև այն կնքողները պետք է լինեն ազատ և հավասար սուբյեկտներ, այլապես այն անօրինական է: Ըստ Յոթսի՝ այն հնչում է այսպես. «Ես փոխանցում եմ ինձ կառավարելու իրավունքը այս մարդուն կամ այս հասարակությանը՝ այն պայմանով, որ դու ևս զիջես քեզ կառավարելու քո իրավունքը ...Այսպես

ծագում է մեծ Լեվիաթանը»: Պայմանագրի շնորհիվ անհատը դառնում է քաղաքացի և զարգանում է պետության այն ուժը, որ Հոբսը անվանում է Լեվիաթան:

Հոբսի մոտ պետությունը առանձնացված է անհատից, որը ազատորեն զբաղվում է իր գործերով: Անհատը չի խառնվում սուվերենի գործերին՝ նրան վստահելով պետության մեջ խաղաղության ապահովումը: Եթե պետությունը չի կարողանում ապահովել պայմանագրի կատարումը, կրկին գալիս է բնական վիճակը: Հոբսի համար կարևոր է արտագաղթի իրավունքը. անհատը, որը համաձայն չէ պայմանագրի հետ, կարող է գնալ այլ երկիր:

Հոբսը Լեվիաթանին պատկերել է Մեծ անհատի տեսքով, և ինչպես բանական անհատը չի կարող ինքն իրեն վնասել, այնպես էլ բանական պետությունը չի կարող վնասել իր քաղաքացիներին: Սա իհարկե արսոյուտիստական պետության մոդելն է:

Հոբսի սուվերենի տեսությունում պայմանագրի շնորհիվ բոլորը իրենց ուժը իրավունքը, փոխանցում են սուվերենին: Սուվերենը ենթակա չէ իրավունքին, ենթարկվում է միայն Աստծո պատվիրաններին: Սուվերեն է կոչվում, որովհետև իրավունքը ծագում է նրա կամքից՝ ցանկությունից: Բայց նա իրավունք չունի իշխել իր հպատակների վրա, եթե խախտում է օրենքները:

Ինչպես գիտեք, քաղաքացիական պատերազմ Անգլիայում, այնուամենայնիվ, սկսվեց: Կարծում եմ՝ կարևոր դեր խաղաց նոր տիպի պատմական դիսկուրսի առաջացումը: Միջնադարում կարևորագույն դեր էր խաղում հռոմեական կայսրության պատմությունը: Թագավորական իշխանությունը ծագում էր հռոմեական կայսրերի իշխանությունից, բրիտանականը՝ Պրիանոսի որդի Բրիտից կամ Բրուտոսից, ֆրանսիականը՝ Ֆրանկից: Նույնիսկ օսմանյան սուլթանը պնդում էր, որ ինքը ծագում է Էնեոսի եղբայր Տորկից: Այսպիսով, պատմությունը սուվերենների և թագավորների պատմություն էր: Բայց հանկարծ առաջանում է կոնտրպատմության՝ ազատագրության պատմությունը՝ ներշնչված Աստվածաշնչից: Այդ պատմությունը խոսում է ռասաների պայքարի կամ անարդար նվաճումների մասին և այլն: Պատմագիտությունը հայտնաբերում է նոր սուբյեկտներ՝ գալլեր, կելտեր, ֆրանկներ, նորմաններ, հաղթողներ և հաղթվածներ, ճնշվածներ և ճնշողներ՝ տերերի և ենթակաների ռասաներ: Օրինակ, Անգլիայում 17-րդ դարում դա նորմանների և սաքսերի միջև պայքարի պատմությունն էր:

Վերադառնանք Հոբսին: Ինչպիսի՞ պատերազմ է նա նկարագրում: Ուժեղի և թույլի՞, քաջերի և վախկոտների՞: Ո՛չ՝ հավասարների: Այնտեղ, որտեղ կա տարբերություն, պատերազմ չկա: Թույլը մի քիչ է թույլ ուժեղից և ձգտելու է պատերազմի, ուժեղը այնքան ուժեղ չէ, որ չանհանգստանա: Այսպիսով, Հոբսի մոտ իրադրությունը ավելի շուտ այսպիսին է. կողմերը վախենում են պատերազմից:

Այս լույսի տակ դիտարկենք Հոբսի տեսությունը, երբ կան նվաճողներ և նվաճվածներ: Եթե նվաճվածները ենթարկվել են նվաճողներին,

ուրեմն համարում են նրանց իրենց իրավունքները ներկայացնող, և սուվերենությունը վերականգնվում է: Այսպիսով, նրա մոտ սուվերենի իշխանությունը առաջանում է, որովհետև մարդիկ չեն ցանկանում մեռնել: Այսինքն՝ Յոթերորդի վիճում է այն մարդկանց հետ, որոնք խոսում են ռասաների պատերազմի մասին: Մի կողմը ասում է. «Մենք հաղթողներ ենք, դուք պարտվածներ: Ոչինչ, որ մենք օտարներ ենք, դուք ծառաներ եք: Մյուս կողմն ասում է. «Գուցե մենք նվաճվածներ ենք. մենք տեղացիներ ենք, և դուք կհեռանաք»:

Անգլիայում մինչև Յունիոս 7-րդը՝ 16-րդ դարի սկիզբը, պնդում էին, որ թագավորը սուվերեն է, քանզի նվաճել է երկիրը: Դրան զուգահեռ կային ժողովրդական լեգենդներ, թե վերջին սաքսոնական արքա Յարոլդը վերադառնալու է (սուրբ արքա Էդուարդի, Ռոբին Յուդի լեգենդները և այլն): Կային նաև արխատկրատական լեգենդներ՝ Արթուր թագավորի լեգենդը: Արթուրը նորման չէ, բայց սաքսոն էլ չէ, կելտ է, նորմանների դաշնակից: Մյուս կողմից՝ կար անգլիական ժողովրդի իրավունքը՝ վռնդել օտարներին:

Թագավորական տեսակետից Անգլիան նորմանական տիրապետություն է, որի գլուխը թագավորն է: Բերում էին Ամերիկայի օրինակը. Վիլհելմը նույն իրավունքով է գաղութացրել Անգլիան, ինչ Կառլ 5-րդը՝ Ամերիկան: Կային ուրիշ փաստարկներ, որոնք պետք է ապացուցեին նորմանական դինաստիայի օրինականությունը: Օրինակ, որ նա ընդունեց արդեն գոյություն ունեցող անգլիական օրենքները: 17-րդ դարի հեղինակ Ուիլյամ Չեյլը գրում է. «Ոչ թե Վիլհելմը նվաճեց Անգլիան, այլ Անգլիան նվաճեց Վիլհելմին»:

Այդ տեսակետի հակառակորդներն իրենց փաստարկները հղում էին սաքսոնական օրենքներին, ըստ որոնց՝ թագավորը չունի բացարձակ իշխանություն, այլ՝ զորահրամանատար է պատերազմի ժամանակ, և խնդիրները լուծվում էին ընդհանուր ժողովներում: Այն համեմատում էին Մովսեսի, հատկապես Աթենքի և Սպարտայի օրենքների հետ: Քաղաքացիական վիճակում նրանք նման էին Աթենքին, պատերազմի վիճակում՝ Սպարտային: Դրանք ամենաբանական և ամենաարդար օրենքներն էին և այլն: Սաքսերը, ինչպես հրեաները, ապրել են կարծես Աստծո արքայությունում և այլն:

Անգլիայում երկու ժողովրդական շարժումներ կային՝ լեվելերների և դիգերների: Լեվելերները ասում էին. ճիշտ է, սաքսերը պարտվել են, իսկ նորմանները՝ հաղթել, բայց դա նրանց իրավունք չի տալիս, առավել ևս՝ բացարձակ իրավունք: Ընդհակառակը, նվաճումը անօրինականության սկիզբն է, որն արժեզրկեց բոլոր օրենքները, հաստատությունները, տարբերությունները: Անգլիայում գործող բոլոր օրենքները խաբեբայություն են, չարության արտահայտություն: Ոչ մի իշխանության սահմանափակում գոյություն չունի, օրենքները գործիք են ուժեղների համար: Բոլոր նորմանական օրենքները պետք է ոչնչացվեն, քանզի նրանք են ստեղծում նորմանական լուծը: Թագավորը և ազնվականները թալանում են ժողովրդին, նրանց սեփականությունը գո-

ղության արդյունք է՝ նվաճողների ավար:

Ըստ դիզերների՝ օրենքը, իշխանությունը և կառավարումը նվաճողական պատերազմի շարունակությունն են, որի դեմ ժողովուրդը միշտ ապստամբել է, այսինքն ունի ապստամբության իրավունք: Նվաճվածները պարտվել են, որովհետև հարուստները և եկեղեցին դավաճանել են՝ անցել նվաճողների կողմը: Այսինքն՝ նրանք դեմ էին պառլամենտարիզմին, օրենքների միջոցով թագավորական իշխանությունը սահմանափակելու գաղափարին: Ապստամբության իրավունք կա ոչ թե այն պատճառով, որ իշխանությունները անտեսում են բողոքները, ոչ թե այն պատճառով, որ կհաստատվի ավելի արդար իշխանություն, այլ այն պատճառով, որ իշխանությունը նվաճողական պատերազմի արդյունքն է:

Թովմաս Յոբսի «Լեվիաթանի» 20-րդ գլուխը նվիրված է պետությանը, որը ձեռք է բերվել նվաճման ճանապարհով: Այդպիսի պետությունում մարդիկ վախի պատճառով են ենթարկվում իշխանություններին: Սակայն դա բոլորովին էլ չի նշանակում, թե զավթիչը իսկական ինքնիշխան չէ: Յոբսը գրում է. *«Իշխանությունը, որ ձեռք է բերվել նվաճման կամ պատերազմում հաղթանակի միջոցով, այնինչ որոշ գրողներ անվանում են դեսպոտիկ, ... տիրոջ իշխանությունն է ծառայի վրա: Իսկ այդ իշխանությունը այն դեպքում է հաղթողի կողմից ձեռք բերված, երբ պարտվածը մահացու հարվածի սպառնալիքի ահից հստակ արտահայտված բառերով կամ իր կամքի դրսևորման այլ եղանակով համաձայնություն է տալիս, որ այն ժամանակի ընթացքում, քանի դեռ նրա կյանքը և ֆիզիկական ազատությունը կպահպանվեն, հաղթողը կարող է օգտագործել այդ կյանքը և ազատությունը իր հայեցողությամբ: Միայն այդպիսի համաձայնություն կնքելուց հետո է, որ պարտվածը դառնում է ծառա: ... Այդ պատճառով պարտվածի վրա իշխանություն տալիս է ոչ թե հաղթանակը, և նրա պարտավորությունները ոչ թե պայմանավորված են նրանով, որ նա պարտված է, ... այլ նրանով, որ գալիս է և ենթարկվում է հաղթողին»⁴⁴*: Ծառա ասելով պետք չէ հասկանալ գերուն, այլ նրան, ում տրված է ֆիզիկական ազատություն, այն բանից հետո, երբ խոստում է տրված չփախչել և չսպանել տիրոջը: Դա այն չէ, երբ հաղթողը խղճում և խնայում է պարտվողին, քանզի դա ժամանակավոր է, այլ կամավոր հպատակություն է ֆիզիկական ազատության դիմաց: Մյուս կողմից՝ Յոբսը նշում է, որ թե՛ հաստատման, թե՛ նվաճման եղանակով ձեռք բերված ինքնիշխանի՝ բացարձակ միապետի իրավունքները նույնն են: Նա նշում է, որ եթե նվաճված ժողովրդից ինքնիշխանը պահանջում է ավելի, քան հայրենի երկրի ժողովրդից, ապա նվաճված ժողովուրդները ունեն ապստամբության իրավունք: Բայց Յոբսի տրամաբանությունից չի հետևում, որ եթե Օսմանյան կայսրությունում իսլամների և քրիստոնյաների իրավունքները տարբեր են, ապա վերջինները ապստամբելու իրավունք ունեն: Եթե սուլ-

44 Гоббс Т, Соч. В 2-х тт., Т. 2. М., Мысль, 1991. С. 157-158.

թանը նրանց համար ապահովում է անվտանգություն, խաղաղություն և բարօրություն, ապա նրանց վրա սուլթանի իշխանությունը պետք է լինի բացարձակ:

Միշել Ֆուկոն այսպես է մեկնաբանում ինքնիշխանության այս ձևը. «Քանի դեռ պարտվածները գերադասել են կյանքը և հնազանդությունը, նրանք դրանով վերականգնել են ինքնիշխանությունը (սուվերենությունը), նրանք հաղթողներին դարձրել են իրենց ներկայացուցիչը, նրանք կրկին պատերազմի կողմից ոչնչացված սուվերենի փոխարեն հաստատել են նորը: ...Գլխավորը այստեղ վախն է, ավելի ճիշտ վախից ազատվելու ցանկությունը, կյանքը կորցնելու հնարավորությունը: Հենց դա է ստիպում ինքնիշխանության այդպիսի ձևը և այդպիսի իրավակարգը, որին համապատասխանում է բացարձակ իշխանությունը: Մահվան առաջ կյանքի պահպանման ծգտումը. ահա թե ինչն է ստեղծում սուվերեն իշխանությունը, որը նույնքան օրինական է և պատմականորեն արդարացված, որքան և այն, որը հիմնվել է հաստատման և փոխադարձ համաձայնության միջոցով»⁴⁵:

Կարելի է ասել, որ երբ պատերազմի հետևանքով մի սուվերենը անհետանում է, և դեռ նորը չկա, հասարակությունը գտնվում է «բնական վիճակում», երբ տեղի ունի «բոլորի պատերազմը բոլորի դեմ»: Տաթևացին, բնութագրելով իշխանության գործառույթները, առաջնայինը համարում է խաղաղության և հպատակների բարօրության ապահովումը. «Իշխանը աշխարհի, ի ձեռն չորից իրաց գերկիրն խաղաղութեամբ եւ շէն պահեն: Նախ իմաստութեամբ: Երկրորդ՝ փարթամութեամբ: Երրորդ՝ զօրութ: Չորրորդ՝ ամրոցօք: Իմաստութիւն պիտոյ է, որ գիտի շահել զհնազանդեալն կամ զվերնագոյնս ըստ իւրաքանչիւր ախորժակաց: Փարթամութիւն ընչից պիտոյ է, զի տացէ մեծամեծացն, քան զինքն և աղքատացն: Ջօրք պիտոյ է, զի յաղթեսցէ թշնամեացն: Ամրոց պիտոյ է, վասն բռնաւոր հզաւրացն, քան զինքն»⁴⁶: Այս գործառույթները եթե որևէ մեկը տվյալ պայմաններում կարող էր կատարել, ապա դա իսկան բռնապետներն էին: Մեկ այլ տեղ նա գրում է. «Որպէս մարմնաւոր զօրք մեր ընդ օտարաց պատերազմին, նոյնպէս և քրիստոնէայք զինւորք են Քրիստոսի. սոցա մարտ պատերազմին ընդ դիւաց ազգս, որք են հակառակ աստծոյ եւ օրինաց, եւ սրբութեանց, և թշնամի մարդկան ազգի»⁴⁷:

«Օտարները», որոնց դեմ ուղղված է Տաթևացու խոսքը, թանուրյաններն են, իսկ դրվատվողը՝ թուրքմենները: Ա.Հովհաննիսյանը, մեկնաբանելով այս տողը, գրում է. «Որոտնեցին կարող էր դեռ հիմնականում ապավինել Սյունյաց իշխանաց իշխանների հեղինակությանը, Թամուրի և նրա հաջորդների ժամանակ ապրած Տաթևացին չէր կարող այլևս ապավինել այդ ուժին. Թամուրի և թամուրյանների աշխարհատիրությունը խորտակելու նպատակով նա դաշնակիցներ էր որո-

45 Фуко М, Нужно защищать общество / Пер. Е.А.Самарской. СПб., 2005, с.109.

46 Տե՛ս Աշոտ Հովհաննիսյան, Դրվագներ.... Գիրք առաջին..., 1957 թ., էջ 437:

47 Տե՛ս Աշոտ Հովհաննիսյան, Դրվագներ.... Գիրք առաջին..., 1957 թ., էջ 441-442:

նում Կարա-կոյունլու իշխողների մեջ»⁴⁸: Հագիվ թե Տաթևացու նպատակը թանուրյաններին «խորտակելն» էր. ավելի շուտ նա փնտրում էր «քրիստոնեատեր» իշխանի, որի տիրապետությունը ընդունելի կլինի: Տաթևացին բնութագրում է առկա վիճակը համարյա նույն բառերով, ինչ Հոբսը՝ «բնական վիճակը». «Յորժամ երկիրն առանց իշխանի լինի եւ ժողովուրդն առանց առաջնորդի, բաժանեալ են կենդանութեանց, անկեալ ի բարձրութեանց և կոխեալ եղեալ ամենայն մարդկան և ցրուեալայք յամենայն հողմոց. կգեղացեալ եւ չորացեալ եւ ասպականեալ զանազան մեղօք որպէս ի ժամանակս յայս տեսանենք յազգս մեր, անիշխան եւ անառաջնորդ, իբրեւ ոչխար առանց հովվի»⁴⁹: Տաթևացին և նրան նախորդող Ս. Օրբեյանը փնտրում են «քրիստոնեատեր» իշխանի, որը կլինի հայոց «սուվերենը», օրենքից վեր այն իսլամ տիրակալը, որը կբերի անվտանգություն, խաղաղություն և բարօրություն:

Հայկական «սուվերենը»՝ «քրիստոնեատեր» իշխանը

56

«Քրիստոնեատեր» իշխանի որոնումները բնորոշ չէին միայն Ս.Օրբեյանին, Գ.Տաթևացուն կամ Թ.Մեծոփեցուն: Դա ընդհանրական մտայնություն էր. «քրիստոնեատեր» իշխանի թեկնածու էին դիտվում համարյա բոլոր իսլամ կառավարիչները: Իրադրությունը այնպիսին էր, որ հայկական կողմը թույլ էր իսլամներից, բայց այնքան թույլ չէին, որ նրանք կարողանային անտեսել նրա ուժը: Սուվերենի պահանջը, ինչպես գիտենք Թ. Հոբսից, ձևավորվում է ոչ այն ժամանակ, երբ կողմերի ուժերը անհավասար են, դա «գերու» իրադրությունն է, այլ երբ թույլի ուժը շատ չի գիջում ուժեղին: Այս իրադրությունում թույլը կարող է պարտադրել, որ սուվերենը լինի «քրիստոնեատեր», այսինքն՝ ունակ է դեռևս քաղաքականություն ձևավորելու: 15-րդ դարի համարյա բոլոր կառավարիչները այս էպիտետը ստացել են: Այս լույսի տակ պետք է դիտել էջմիածնի կաթողիկոսության հիմնադրումը՝ որպես «սուվերենի» հայկական տեսության արտահայտություն: Հոբսի «հասարակական պայմանագիրը» տեղի է ունենում, երբ ոչ միայն կա «կառավարման պայմանագիր», այսինքն՝ երբ հպատակները համաձայն են լինել լոյալ տիրակալի, այլև գոյություն ունի փոխադարձ համաձայնություն՝ լինել զուսպ միմյանց հանդեպ:

Դիտարկենք «քրիստոնեատեր» իշխանի որոշ թեկնածուների, իսկ ապա ցույց տանք, որ հարաբերությունը «գերու» չէր, այլ կրում էր փոխադարձ գործարքի բնույթ:

Կարա-Յուսուֆի (1389-1399 և 1405-1420 թթ.) մասին Գր.Խլաթեցին գրում է. «Թագաւորեաց ի նոյն թախթին՝ (Թաւրեզ քաղաք շահաստանին), Արար բազում խաղաղութիւն եւ աջողումն մարդկային. էր էմնութիւն եւ էժնութիւն Ամենեւին անգողութիւն»⁵⁰:

48 Տե՛ս Աշոտ Հովհաննիսյան, Դրվագներ... Գիրք առաջին..., 1957 թ., էջ 442:

49 Տե՛ս Աշոտ Հովհաննիսյան, Դրվագներ... Գիրք առաջին..., 1957 թ., էջ 438:

50 Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ա հատոր, էջ 200:

Թովմա Մեծոփեցին ևս դրվատում է այս բռնապետին. «Եւ ծաղկեալ էին եկեղեցիք եւ սարկաւազօք, եւ մարդիկ, որք յաւուրս չաղաթային ի հաւատոց ուրացեալք էին, եկին ի հաւատս»: Նույն բառերով է դրվատում 1420 թ. Աղվանքում գրված հիշատակարանը. «Ի... թագաւորութեան մեծին Յուսուֆին՝ քաջ եւ արի ամբարշտին, թէպէտեւ է այլազգի, բայց խաղաղութիւն ունի ընդ քրիստոնեայս, եւ ընդ քահանայս, եւ ընդ եկեղեցիս...»⁵¹:

Նրա հաջորդը՝ Ջհանշահը ևս նման ածականների է արժանանում «խաղաղարար», «սիրող քրիստոնէից», «պարիսպ ամուր քրիստոնէից», «վրէժխնդիր վասն աւերման աշխարհի» և մեծարում նրան այլ հատկանիշներով, քանի որ «զի թէ չէր եկեալ ազգս քրիստոնէից կորուսեալ էր»⁵²: Թովմա գրիչը գրում է, որ «էր խաղաղասեր, բայց հարկապահանջութիւն բուռն ի վերա քրիստոնէից»⁵³:

Ալ-կոյունլու դինաստիայի հիմնադիր Կարա-Օթմանին որպէս «սիրող յոյժ ազգիս հայոց, քաջ զորական... որ ասեն 72 պարոն սպանեալ էր եւ գրիարբեքիրն գրաւեալ»: Նույն գրիչը հաղորդում է, թէ ելնելով Սկանդարի դեմ՝ Օթման բեկը «ջատագով եղեալ մերոյ իշխանացս», բազմաթիվ զորքերով մտավ Արճեշի և Արծկո երկրները՝ ճարակ անելով և գերեվարելով տեղի բնակիչներին: ...1425 թ. մի հիշատակարանում սրանցից մեկը գրում է, թէ «Օթման բեկն, տէր Ամթայ, ջատագով եղեալ մերոյ իշխանացս, եւ եկեալ բազում զաւրաւք, եւ գերկիրն Արծիշոյ եւ զԱրծկոյ բնաջինջ գերի վարեալ և սրոյ ճարակ արարեալ»⁵⁴:

Այժմ բերենք մեկ այլ բռնապետի՝ Շահռուխին վերաբերող վկայութիւնները. «...1421թ. մի հիշատակարանում Կարապետ գրիչը նշում էր. «Ձի Շահռուխ չաղաթայն՝ բարեսէր և արդարադատ արքայն, եկն ի լաթ և փախցոյց զթուրքմանն, եւ շատ պակասութիւն եղել մեզ եւ շատոց, զի թուրքմանն զառաջինն փախեալ ի ներքին երկիրն, եւ անտի դարձեալ եկն ի վեր թուրքման բազում զաւրաւք, Ծ և Ծ /150.000/ ծիւաւորք, եւ խիստ խայտառակ կոտորեցան ի չաղաթի զօրացն, ի գաւառն Վաղարշակերտոյ, մերձ Բազւանայ: Բայց զի ողորմած էր Շահռուխն և քաղցր էր բարութքն, թույլ ետ նոցա փախչել մազապուրծ, եւ զորս գերեացն ազատ արար»:

Նման գնահատական կա նաև Գր.Խլաթեցու հիշատակարանում: Խլաթեցին, հակադրելով Շահռուխին թուրքմեն իշխողներին, գրում էր.

«Բայց ոչ ունէր սա չարութիւն, Այլ բարեսէր հանդարտութիւն.

Յորմէ սարտեալ ազգ թուրքմանին

Վասն չարեաց, զոր գործեցին:

Ձի անողորմ էր ՚ւ անիրաւ

էր անմըրաթ ՚ւ անշաղաւաթ,

Պիղծ, չարագործ իսկ և տմարդ,

51 Աշոտ Գովհաննիսյան, Դրվագներ... Գիրք առաջին..., 1957 թ.: էջ 431:

52 Աշոտ Գովհաննիսյան, Դրվագներ... Գիրք առաջին..., 1957 թ.: էջ 433:

53 Աշոտ Գովհաննիսյան, Դրվագներ... Գիրք առաջին..., 1957 թ.: էջ 434:

54 Աշոտ Գովհաննիսյան, Դրվագներ... Գիրք առաջին..., 1957 թ.: էջ 434:

*Անպատկառ և անամաւթ,
Մեղաց աման, չարեաց անաւթ...»⁵⁵:*

Ակնհայտ է, որ իսլամ նվաճողը «քրիստոնեատէր» է, նշանակում է՝ նա հաստատել է խաղաղություն և բարօրություն, բայց նաև՝ լոյալություն: Մյուս կողմը կարող է ընդունել լոյալության հավաստումները կամ չընդունել: Կարա- կոյունլու Իսկանդարը իրեն շահ-ի Արման է կոչում, այսինքն՝ իրեն նվաճող չի համարում, այլ սուլթան: Իհարկե, հայերը նվաճված ժողովուրդ էին, սակայն, ինչպես Յոբսի մոտ, նրանք, թույլ լինելով, քիչ էին թույլ ուժեղից: Այսինքն՝ իրադրությունը համեմատելի է Յոբսի նկարագրած իրադրության և «հասարակական պայմանագրի» վիճակի հետ: Հայտնի է նաև, որ նույն շահ-ի Արման տիտղոսն էին կրում նաև սելջուկ տիրակալները: Ե՛վ սելջուկյան տիրապետությունը, և՛ թուրքմեն տիրապետողները Յոբսի տեսության իրական մարմնավորման օրինակ են: Ավելին, դրանք բացատրում են Յոբսի տեսության և հայկական պահպանողական քաղաքական աստվածաբանությունների մեջ առկա զարմանալի զուգահեռները:

58

Աղթամարի կաթողիկոսությունը 15-րդ դարում

Վասպուրականի թագավորության անկումից հետո Ամյուկ բերդում իշխող «արքայուն» Խեղենեկ Արծրունու շառավիղները ժառանգական սեփականություն են դարձնում Աղթամարում սկզբնավորված կաթողիկոսությունը: 12-րդ դարի կեսերին Արծրունյաց «արքայունների» ժառանգություն համարվող Աղթամարը դառնում է Սեֆեդին իշխանի օժիտը: Հիմք դնելով «արքայունների» մի նոր դինաստիայի՝ Սեֆեդինը միաժամանակ դարձավ Աղթամարի կաթողիկոսական դինաստիայի հիմնադիրը: Մինչև 15-րդ դարի կեսերը Արծրունիների շառավիղները կարողացել էին իրենց մելիքական կամ ամիրայական իշխանությունը պահպանել Վասպուրականի որոշ մասերում:

Աղթամարի կաթողիկոսության կենտրոնը Աղթամար կղզին էր, որի մասին 16-րդ դարի սկզբին հետաքրքիր նկարագրություն է թողել վենետիկցի մի վաճառական. «Կղզու վրա կա մի փոքրիկ քաղաք՝ երկու մղոն շրջագծով, քաղաքն ունի նույնքան տարածություն, որքան կղզին: Այդ քաղաքը կոչվում է Արմենիկ, շատ բազմամարդ է, և միայն հայ քրիստոնյաներ են բնակվում այնտեղ, առանց որևէ մահմեդականի, ունի շատ եկեղեցիներ, բոլորը հայ քրիստոնյաների պաշտամունքի համար...: Քաղաքի կամ կղզու դիմաց գտնվում է մի ծովածոց, հիանալի մի դաշտով, որն ունի բազմաթիվ գյուղեր, կան շատ մշակված հողեր ու գեղեցիկ պարտեզներ՝ ծառերով, որոնք արտադրում են ամեն տեսակ պտուղ»:

Աղթամարի կաթողիկոսության գաղափարախոսները, ըստ էության, տարբեր կերպ էին ընկալում sacerdotium (սրբություն) և regnum (թագավորություն) հարաբերակցությունը՝ կառչելով հին հայկական հա-

⁵⁵ Աշոտ Դովհաննիսյան, Դրվագներ... Գիրք առաջին..., 1957 թ., էջ 435:

մակարգին, որը մերժում էր երկու իշխանությունների ձևական բաժանումը: 1336 թ. Հիզանում գրված մի հիշատակարանում կարդում ենք. «... ի կաթողիկոսութեան հայկազանց սեռի տեառն Ստեփանոսի Աղթամարեցւոց եւ ի թագաւորութիւն նստեալ ի գահն, զոր տէր Աստուած պահեսցէ անասանելի զաթոռ հայրապետական եւ զթագաւորական, զի յիշել զանունս նոցա սասանեալ թաքչին եւ ոչ եւս երեւին թշնամիք ճշմարտութեան»⁵⁶: Նույն բանաձևը գտնում ենք նաև 1401 թ. Հիզանում գրված մեկ այլ ձեռագրում. «Եւ ի թագաւորութեանն այլասեռից Թանուր-Լանկի, որ է յաղթող՝ անպարտելի, զոր տէր աստուածն Իսրայէլի պահէ անխախտ, որ չսասանի զաթոռ մերոյս հայրապետի եւ զմեր ազգին թագաւորի, զի յիշել զանուն սոցա սասանել սաքրին եւ ոչ եւս երեւին թշնամիք ճշմարտութեան»⁵⁷: 1447 թ Մոկաց Փասավանք գյուղում գրված հիշատակարանը բառացի կրկնում է վերոհիշյալ բանաձևերը. «Ձոր տէր աստուած պահեսցէ անասանելի զաթոռ հայրապետական եւ զթագավորական, զի հիշելով զանունս նոցա սասանեալ սաքրին եւ ոչ երեւին թշնամիք ճշմարտութեան»⁵⁸:

Աշոտ Յովհաննիսյանը հիշատակվող թագավորությունը համարում է «մտացածին»: Դժվարությունից դուրս գալու համար նա ենթադրում է, որ «թագավորությունը» պարզապես Աղթամարի կաթողիկոսական իշխանության ատրիբուտներից մեկն է. «Թերթելով Վասպուրականի եկեղեցականների ձեռքով գրված հիշատակարանները՝ ստանում ենք այն տպավորությունը, որ դրանց մեջ հայ թագավորական իշխանության գաղափարը **նույնանում էր կաթողիկոսական իշխանության հետ**: 1458 թ. մի հիշատակագրող մաղթում է «տէր Աստված... պահեսցէ անսասան **զաթոռ** հայրապետութեան եւ թագաւորական»: Մի ուրիշը 1486 թ. գրում է Հիզանի հիշատակարանում. «Տէր Աստուած, պահեա անսասան զաթոռ հայրապետութեան եւ թագաւորութեան մերոյ ազգին»: Հանդիպում ենք նաև փոքր- ինչ այլ ձևակերպումներ. 1557 թ. Վասպուրականում գրված հիշատակարանում կարդում ենք. «Ի հայրապետութեան տեառն Գրիգորիսին Աղթամարցոյն, ի թագաւորութեան Հայոց՝ Քրիստոսի անմահ թագաւորին, որ տէրն է երկնի եւ երկրի ահեղ եւ անմահ թագաւորութեան»: 1509 թ. Մոկաց Բռնաշեն գյուղի հիշատակարանում երկրի իրական իշխանավորները զանց են առնված քրիստոնեական աշխարհամերժության բանաձևի հնարքով. «Ի հայրապետութեան Աղթամարայ տէր Ջաքարին, ի թագավորութեան հայոց՝ Քրիստոս է անմահ թագաւոր, որ տէրն է երկնից եւ երկրի», - կարդում ենք այնտեղ⁵⁹:

Եվս երկու ինքնատիպ հիշատակարան այս դարից. «Ի մեծ թվակա- նութեանս հայոց ՊՁ /1431 թ./ ի կաթողիկոսութեան հայկազեան սեռի

⁵⁶ Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական պայքարի պատմությունից, Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ.; էջ 452:

⁵⁷ Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ... Գիրք առաջին...; էջ 452:

⁵⁸ Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ... Գիրք առաջին...; էջ 452:

⁵⁹ Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ... Գիրք առաջին...; էջ 452-453:

տեառն Կոստանդնեայ եւ մերոյ կաթողիկոսութեան Աղթամարայ տեառն Դաւթի եւ ի թագաւորութեանս մերոյ ամիր Դայուտի եւ զղանութեանս աշխարհիս Աքանտարի, զոր տէր Աստուածն Իսրայէլի պահեսցէ անսասան զաթոռ հայրապետական եւ թագաւորական մերոյ ազգին եւ բարձասցուցէ զեղջիւր Սիոնի ի մէջ Հայաստանեաց»⁶⁰:

Ա. Հովհաննիսյանի բացատրությունը թվում է միանգամայն անբավարար: Թագավորական իշխանության նրա պատկերացումը նոմինալիստական է և մոդեռնիստական: Երևույթն ավելի լավ հասկանալու համար դիմենք եվրոպական միջնադարի օրինակին:

Իվեստիտուրայի համար պայքարի ժամանակ կայսերական իշխանության ջատագով իրավաբանները ձևակերպում են թագավորի «երկու մարմնի» տեսությունը: Այդ տեսությունը վերածնվել է անգլիական իրավաբանների կողմից բացարձակ միապետության ձևավորման ժամանակ և մասնավորապես ազդեցություն է թողել Ու. Շեքսպիրի պիեսներում: Համաձայն կանոնական իրավունքի՝ եկեղեցին «խորհրդական մարմին» corpus mysticum է, որի գլուխը Քրիստոսն է: Ըստ Է. Կանտարովիչի՝ այս պատկերացումը եկեղեցական ոլորտից փոխադրվել է պետական կարգավորության ոլորտ, որի գլուխը թագավորն է⁶¹: Եթե «երկու մարմինը» փոխարինենք «երկու բնություն» տերմինով, ապա պարզ կդառնա, թե որտեղից է փոխառնված այդ կոնցեպցիան: 12-րդ դարի նորմանական անանուն «Եպիսկոպոսների և թագավորների օծման մասին» տրակտատում խոսքը թագավորի երկու բնության մասին է, ինչպես նաև բացահայտվում է եպիսկոպոսների և թագավորների օծման միստիկական իմաստի մասին: Համաձայն տրակտատի, ըստ իր սովորական բնության՝ թագավորը սովորական մարդ է, իսկ օծման շնորհիվ նրան տրված աստվածային իշխանությամբ նա Քրիստոս Աստվածն է՝ Աստվածամարդ: Հին Կտակարանի թագավորները նախապատրաստել են իսկական Տիրոջ՝ Քրիստոսի գալուստը՝ «հավերժության օձյալը»: Որպես երկնքի արքայության թագավոր՝ համբարձվելուց հետո աշխարհիկ իշխանությունները իրենց գործառույթը գտան փրկության գործում: Այլևս նրանք չեն նախապատրաստում Տիրոջ ճանապարհը, այլ «Քրիստոսին նմանվողներ են»՝ christomimetes: Երկրի վրա նա Աստծո կենդանի պատկերն է: Բայց Քրիստոսից նրանք տարբերվում են նրանով, որ առաջինը «հավերժության օձյալն» է, իսկ թագավորը՝ «ժամանակավոր օձյալ»:

Ինչպես կարծում է Է. Կանտորովիչը, թագավորական իշխանության աստվածաբանական հայեցակարգը 12-րդ դարում կառուցվում է natura-gratia՝ բնություն-ողորմություն(շնորհ) հակադրության միջոցով: Այն հղվում է հիշատակված անանուն հեղինակին. «Թագավորի իշխանությունը Աստծո իշխանությունն է. այն պատկանում է Աստծուն՝ ըստ

60 Ժ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Եր., 1955 թ., էջ 412:

61 Э. Канторович, Два тела короля. Очерк политической теологии Средневековья/ Реферат. Автор: С.И. Лучицкая. Опубликовано: История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996, с. 143.

Բնության և թագավորին՝ ըստ ողորմության (ըստ շնորհի)»: Այսպիսով, թագավորը միաժամանակ Աստված է, և այն ամենը, ինչ նա անում է, անում է ոչ միայն որպես մարդ, այլ նաև մեկը, որ *«ժտված է Աստծո ողորմությամբ (շնորհով)»*⁶²:

Կարծում ենք՝ Է. Կանտորովիչի տեսությունը ավելի լավ է բացատրում Աղթամարի կաթողիկոսությունը, քան Ա.Յովհաննիսյանի ենթադրությունը: Հայտնի է, որ Օրբելիները մերժողական վերաբերմունք ունեին խաչակիրների նկատմամբ, իսկ Արծրունիները գործուն մասնակցություն են ունեցել նրանց հետ: Բացառված չէ, որ թագավորի *christomimetes*⁶³ սրբազան իշխանության հայեցակարգը փոխառնված լինի խաչակիրների միջնորդությամբ, բայց բացառված չէ նաև ինքնուրույն ծագումը: Վասպուրականը միշտ աչքի է ընկել իր ուսյալ վարդապետներով և աստվածաբանական մտքով:

Բայց արդեն 17-րդ դարի 20-ական թթ. Վասպուրական այցելած կարմելիտ պատեր Ֆիլիպը իր ուղեգրության մեջ ասում էր, թե հայերն ունեն *«գաղտնի»* թագավոր⁶³: Նշանակում է՝ միջնադարյան պատկերացումը իր տեղը զիջել էր ավելի *«հողեղեն»* մտայնությանը: 1607 թ. Հիզանում Խաչատուր քահանայի հիշատակարանում կարդում ենք. *«Յայտնի Տէրն ընդ ազգս հայոց եւ վերստին նորոգեսցէ զհայրապետութիւն եւ զթագաւորութիւն տառապեալ ազգիս հայոց, ամէն»*⁶⁴: 1610 թ. Սարգիս Հիզանեցին գրում է. *«Հայցեն յաստծոյ, որ վերստին նորոգեսցէ, կանգնեսցէ եւ հաստատեսցէ զաթոռ եւ զգաւազան իշխանութեան զհայրապետին մերոյ եւ զթագաւորին՝ յառաջին սէր եւ ի միաբանութիւն, եւ աներկիւղ, անվնաս պահեսցէ զազգս հայոց ամենայն հէնց եւ հնարից սատանային, ի պէս-պէս չարեաց եւ փորձանաց, ներքոյ եւ արտաքոյ, ամէն»*⁶⁵: 1648 թ. Սոկսում գրված հիշատակարանը զուցե լավագույնս է արտահայտում այդ դարի մտայնությունը. *«Ի յամիրաթեան Սեթխան բեկին եւ թագաւորութեան հայոց ազգի, որ խափանեալ եւ ոչ երեւի եւ հարկապահանջութեամբ ազգս տապալի այլասեռից ազգի նետողի»*⁶⁶:

Աղթամարի կաթողիկոսներին տրված բնորոշումը՝ հայրապետ և թագավոր, պետք է համարել նաև նրանց քաղաքական ակտիվ գործունեության արտացոլումը: 1458 թ. երբ Աղթամարը և Վասպուրականը ենթակա էին Դլիճ Ասլանի ասպատակումներին, Ջաքարիան անձամբ դիմում է Ջհանշահին, հայտնում նրա վրա պատրաստվող մահափորձի մասին և օգնություն խնդրում: Վերջինս *«բազում զորոք»* արշավում է հակառակորդի վրա՝ դառնալով *«վրէժխնդիր վասն աւերման աշխարհիս եւ վասն տառապեալ ազգիս քրիստոնէից»*⁶⁷: 1459 թ. Ռոժակ քրդա-

62 Э. Канторович, Два тела короля, Очерк ..., с. 144.

63 Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ...Գիրք առաջին:..., էջ 453:

64 Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ...Գիրք առաջին:..., էջ 454:

65 Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ...Գիրք առաջին:..., էջ 454:

66 Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ...Գիրք առաջին:..., էջ 453:

67 Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ...Գիրք առաջին:..., էջ 449:

կան ցեղի ավագներից մեկը՝ Սեիդ Ալին, հարձակվում է Գավաշքի վրա և լաստանավերով փորձում ներխուժել Աղթամար: Ջաքարիա կաթողիկոսը «*իբրև քաջ զօրական եղեալ եւ արացեալ... ելեալ ընդդէմ անօրինացն ի պատերազմ եւ առեալ զերկու փուռն (լաստանավ) և կալեալ զբեր յԱղթամար. եւ փրկեցան քրիստոնեայք ի յանօրինաց*»⁶⁸: 1461 թ. նա ընդառաջ է գնում իրաքյան արշավանքից վերադարձած Ջհանշահին «*բազմաթիվ նվերներով և ընծաներով*»՝ «*նրան տվին զզեստանվեր, Գրիգոր Լուսավորչի աջը և պատրիարքության պատիվ*»⁶⁹: «*Այն ժամանակ պատահեց, որ թագավորը (Ջհանշահը) բարկացավ Բաղեշի ամիրայի վրա և ցատումով ուղարկեց ... 12000 հեծելազորով լաթ քաղաքի վրա: Նրանք գնացին ավերելով քանդեցին լաթը և շատ ավար միատեղ հավաքելով, նստեցին բերդի շուրջը և նեղում էին այն գրավելու համար և պատրաստվում էին նույնը անել Բաղեշում, Սուշում, Սասունում և սրանց բոլոր զավառներում:*

*Մեծ հայրապետ տեր Ջաքարիան այս ամենը մտածելով և հիշելով տերունական այն խոսքը, որ ասում է, թե՝ «Ես եմ քաջ հովիվը և քաջ հովիվը իր անձը դնում է իր ոչխարների համար» ... մտավ թագավորի առջև, իր անձը դրեց իբրև փրկանք բազմության համար, դարձավ երաշխավոր, թե ինքը Բաղեշի ամիրայից հարկը կառնի և կտա կայսրին երկրի խաղաղության մեջ մնալու նպատակով...»*⁷⁰ և հաջողությամբ ավարտում է իր դիվանագիտական առաքելությունը: Սակայն Ջհանշահի բացակայությամբ նրա որդի Յասան-ալիից նեղվելով՝ 1462 թ. վերցնում է Լուսավորչի աջը և վերադառնում իր հայրենի Աթոռը⁷¹:

Նրա հաջորդը՝ Ստեփանոս կաթողիկոսը, 1466 թ. թագավոր է օծում Սմբատ Սեֆեդիյանին: Մեզ է հասել Ջաքարիա կաթողիկոսի պատվերով 1461 թ. գրված մագաղաթ այն ժխամատյանը, որը, հավանաբար, նախատեսված է եղել Սմբատի օծման արարողության համար: Թագավորը այնտեղ որակված է որպես «*պահապան սուրբ եկեղեցւոյ եւ ամենեցուն որ ի սնա ժառանգաւոր կղերիկոսաց*»: Թագավորը համարվում է «*ամուր պարիսպ սուրբ եկեղեցւոյ եւ սուրբ ժողոջ կրօնաւորաց*»⁷²:

Ստեփանոս կաթողիկոսին 1467 թ. հաջողվում է դառնալ նաև Էջմիածնի կաթողիկոս, բայց նրա գահակալությունը ևս կարճ է տևում: Հաջորդ դարում ևս Աղթամարի կաթողիկոսները ունեցություններ են կատարում Էջմիածնի գահի հանդեպ⁷³, սակայն ընդհանուր առմամբ այս աթոռը թուլանում է, իսկ Էջմիածինը ամրապնդվում: Ի՞նչու:

Արդեն նշել ենք, որ Տաթևացու և նրա աշակերտների վոյյունտարիստական և նոմինալիստական աստվածաբանությունը «*նպաստեց քաղաքականության զարմանալի հայտնագործությանը, որը կարող է*

⁶⁸ Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ... Գիրք առաջին..., էջ 449:

⁶⁹ Առաքել Դավրիժեցի, Պատմություն. Եր., 1988 թ., էջ 329:

⁷⁰ Առաքել Դավրիժեցի, Պատմություն. Եր., 1988 թ., էջ 330:

⁷¹ Առաքել Դավրիժեցի, Պատմություն. Եր., 1988 թ., էջ 331-332:

⁷² Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ... Գիրք առաջին..., էջ 450:

⁷³ Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական պայքարի պատմությունից, Գիրք երկրորդ, ԳԱ հրատ., Եր., 1959 թ.; էջ 52, 146:

պահպանել և վերարտադրել իրեն «առանց առաքինության» և առանց էական համաձայնության», ի վերջո նպաստեց եկեղեցու և հայ ժողովրդի մի կարևոր հատվածի վերապրելուն: Ընդհակառակը, Աղթամարը չկարողացավ «հայտնագործել քաղաքականությունը», ապավինեց միջնադարյան հին հայկական համակարգին, չկարողացավ իր ուժեղացման համար հիմնվել օտար տիրապետողների վրա: Դրա հիմնական պատճառն այն էր, որ Վասպուրականը և հարակից տարածքներում իշխող քրդական ավագանին կառչում էին հին ավատատիրական համակարգին, չէին ցանկանում ներգծվել օսմանյան կայսերական համակարգերում:

Պահպանողական քաղաքական աստվածաբանության մի քանի օրինակ 18-րդ դարում

Ուշ միջնադարի պահպանողական աստվածաբանության վառ, գուցե ծայրահեղ օրինակ է Մխլեհիմ-Օղլու Գևորգ վարդապետի (1681-1758 թթ.) «Գիրք վիճաբանութեան ընդդէմ երկաբնակաց» գրվածքը: Նա երիտասարդ տարիներին մեկնել է Փարիզ, ուր հմտացել է ֆրանսերենի, լատիներենի և հունարենի մեջ, վեց տարի աստվածաբանություն է ուսանել Սորբոնի համալսարանում: 1707 թ. դպիր Գևորգ Մխլեհիմյանը գրում է անտիպ «Մեկնութիւն եկեղեցւոյն» երկը, որտեղ փորձում է հաշտեցնել կաթոլիկ և Հայ առաքելական եկեղեցու աստվածաբանական մոտեցումները: Վերադառնալով Պոլիս՝ դառնում է մոլի հակակաթոլիկ: Նրան բանտ են նետում, որտեղ նա 1713 թ. գրում է «Աստվածաբանութիւն յաղագս քրիստոնէութեան» երկը և ապա հիշյալ աստվածաբանական երկը, որը տպագրվում է 1724 թ. Պոլսում (Գևորգ վարդապետ Մխլեհիմ-Օղլի, Գիրք վիճաբանութեան ընդդէմ երկաբնակաց, Կ. Պոլիս, 1734թ., էջ 250): Անշուշտ, նա 18-րդ դարի ամենակրթված մարդկանցից է եղել:

Ըստ Գևորգ Մխլեհիմյանի՝ «Գիտացիր եւ ծանիր, զի այլ է այսուհետեւ կատարած աշխարհի է եւ վախճան աշխարհիս օրըստօրէ մերծեմայ. եւ որդի մարդոյ եկեալ արդեօք գտանիցէ՞ հաւատս յերկրի»⁷⁴: Հեղինակը կարծում է՝ հավատի նշույլ մնացել է միայն Արևելքում, ինչպես որ մարգարեացել է Ներսես Մեծը, «որ նախագուշակեալ է հոգով սրբով, որ տէրն մէր Քրիստոսս ի Միւս անգամ գալստեանն իւրում յայլ ոչ ուրեք զքրիստոնէական հաւատս գտանելոցն է, բայց միայն յարևելս», որը բացատրում է իր հիասթափությունը կաթոլիկ եկեղեցուց: Գևորգ Մխլեհիմ-Օղլին կարծում էր, որ Հովհանու «Հայտնության» Նեռը Քաղկեդոնի ժողովի հետևորդներն են, որոնք ուրացել են առաջին երեք տիեզերական ժողովների հաստատած ուղղափառ հավատը, և ամենից առաջ ընդհանրական լինելու հավակնություն ունեցող կաթոլիկ եկեղեցին: Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքում սև այծերը, մտնելով սրբության

⁷⁴ Աշոտ Հովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական պայքարի պատմությունից, Գիրք երկրորդ, Եր.: 1959 թ., էջ 398:

ջուրը, դառնում են սպիտակ գառներ, մինչդեռ ոմանք, անցնելով ջրի մյուս կողմը, չարափոխվում են սև գայլերի, որոնք զիշատում և պատառոտում են Քրիստոսի լուսեղեն գառներին: Քաղկեդոնի հերձվածի հետևորդներին հայ աստվածաբանը նույնացնում է այս գայլերի հետ:

Մխլեհիմ-Օղլին ցավով նշում է՝ «*Եւ որչափ գեղօրեք տեսեալ զՖրանկանայն քաղաքացւոց իւրեանց ի նոցանէ ուրացան ամենքն զհավատս Քրիստոսի», այն հույսով, որ «Ֆրանկք գան եւ թագաւորութիւն հաստատեն մեզ»⁷⁵: Ինչպես արդեն հիշատակված Մխիթար Գոշը և մյուս պահպանողական աստվածաբանները, Գևորգ վարդապետը ևս ընդգծում է, որ ճշմարիտ քրիստոնյան պետք է ցանկանա երկնային, բայց ոչ երկրային թագավորություն: Ֆրանկները ապստամբեցնում են հայերին թուրքերի «աստվածատուր սրի դեն» և նրանց քարոզում «բարեկամութիւն և միաբանութիւն առնել ի թշնամեաց թագաւորացն մերոց», այսինքն՝ սուլթանի թշնամիների: Չլինի թե, ասում է նա, հայերը հրապուրվեն ֆրանկների քարոզով, ապստամբեն իրենց տերերի դեմ «...եւ յետոյ ի յայտ եկեալ տաճկաց, ապա բովանդակ ազգին եւ եկեղեցւոյն եւ հաւատոցն Քրիստոսի վնաս ինչ եկեսցե»⁷⁶:*

Գևորգ վարդապետը բերում է նաև տնտեսական փաստարկներ, նշելով, որ հարկային բեռը Արևմուտքում շատ ավելի ծանր է, քան Օսմանյան կայսրությունում: Հեղինակը եզրակացնում է, որ Աստված վերացրել է հայերի թագավորությունը ոչ թե նրանց պատժելու համար, այլ, ընդհակառակը, նրանց շատ սիրելով: Նահատակվելով հանուն Քրիստոսի, նրանք պետք է փառավորեն աստծո անունը՝ արժանանալով երկնից անանց թագավորության: Ըստ նրա՝ «Ո՛վ մեծի խելագարութեանդ, զիտե՞ս, ով տգետ, զի անկումն թագաւորութեան ոչ եթէ հերձուածոց նշանակ է, այլ նշանակ է ճշմարտութեան հաւատոյ մերոյ: Քանզի տերն մեր յայտնի ասէ՝ թէ թագաւորութիւն իւր եւ աշակերտացն իւրոց ոչ է յաշխարհէ աստի: Նմանապէս առաքեալն ասէ, թէ մեք Քրիստոսի ճշմարիտ հաւատացեալքն հանապազ ի հալածանս կայցեն: Վասն որոյ անկումն թագաւորութեան աշխարհիս ցուցանէ մանավանդ թէ մեք Քրիստոսի ճշմարիտ հաւատացեալքս աշակերտենք, նման առաջին հաւատացելոց եւ աշակերտացն Քրիստոսի: Դարձեալ զիտելի է, զի արեւելեան քրիստոսեայք թէպէտ առանց թագաւորութեան են, սակայն առաւել երջանկութիւն ու անդորրութիւն ունին, քան զնոսա, որք ընդ թագաւորութեամբ են»⁷⁷:

Պահպանողականությունը հիերարխիայի կողմնակից է և դժվար չէ հասկանալ, թե ինչու պահպանողականը պաշտպանում է հայ ազգի գերազանցության դրույթը: Դավիթ Սալաձորցի բանաստեղծը 17-րդ դարում գրել է.

«Որպէս ակն ու գոհար, մարգարիտ մանր է,

⁷⁵ Աշոտ Գովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական պայքարի պատմությունից, Գիրք երկրորդ, Եր.: 1959 թ., էջ 399:

⁷⁶ Աշոտ Գովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական պայքարի պատմությունից, Գիրք երկրորդ, Եր.: 1959 թ., էջ 399:

⁷⁷ Ըստ՝ Լեո, Երկերի ժողովածու, հ. 3, Գիրք առաջին, Եր., 1967 թ., էջ 330:

Նոյնպէս հայն փոքր ազգ է եւ գինն ծանր է»⁷⁸:

Դեռևս Գ. Տաթևացին է տվել հայ ազգի առավելության աստվածաբանական հիմնավորումը. «Իսկ ազգիս Յայոց ի յԱստուծոյ առանձնական բարութիւն պարգեւեալ այսոքիկ. Առաջին՝ դարձն հրաշիւք: Երկրորդ՝ Սրբոյն Գրիգորի, որ վասն շինութեան եկեղեցւոյ տեսիլն: Երրորդ՝ յերկոտասանից առաքելոցն երիցն ի Յայս քարոզութիւնն եւ վախճան: Չորրորդ՝ Արգարու թագաւորին նախընծայի Քրիստոս հաւատալն: Յինգերորդ՝ աստուածապարգեւք գիրն: Վեցերորդ՝ տապանն Նոյի յԱրարատ ի լեառն Մասիս: Եօթներորդ՝ եղեմաբուղխ երից գետոց հոսումն: Ութերորդ՝ զի արեւելեանք կոչին հայք: Իններորդ՝ եւ յասն կողմանէ եւ աստուածատունկ դրախտն: Տասներորդ՝ եւ այսն կողմանէ՝ շարժին լուսաւորքդ ի յընթացս իւրեանց, որ են կարապետ մեծին լուսոյ ծագմանն, վասնզի արեգակն արդարութեան Քրիստոս հայրական փառօք եւ աստուածագումար դասուք եւ կարապետեալ աստուածային նշանն անտի գալոց է ըստ Տեառնն (որպէս փայլակն, որ ելանէ յարեւելից՝ այսպէս եւ գալուստն որդւոյ մարդոյ)»⁷⁹:

Ղազար Ջահկեցու «Դրախտ ցանկալի» գրքի մի գլուխը հենց այդպէս էլ անվանված է՝ «Յայոց գերազանցութիւնք» (Այս գլխի խորագիրը տրված է *Դրախտ ցանկալի*-ի ցանկում): Վիճաբանելով կաթոլիկ քարոզիչների այն դրույթի դեմ, թե՛ «...ահա՛ ունիմք մեք զթագաւորութիւնս ճոխս եւ զազգս մեծամեծս, իսկ դուք, հայք, ոչ ունելով թագաւոր, ստրուկ եւ փոքր գոլով ոչ հնազանդիք իշխանութեանս մերում հռօմէականի»: Ջահկեցու պատասխանը ցուցադրում է նրա՝ պահպանողականի և ազգայնականի դիրքորոշումը. «Սնտոիք են, որք իշխանութեանք պարծին ազգն երկաբնակաց եւ ասեն՝ «մեք միայն ունիմք զթագաւորութիւն եւ զհայրապետութիւն եւ ամենայն ազգ եւ ազինք պարտին հնազանդիլ մեզ»...», քանզի ոչ միայն յինքեանս գտանի պերճութիւնս այս նիւթականաց, այլեւ ի բազում ազգս, այսինքն՝ ի հապէշս, ի մօսկօֆս, ի լօթրանս (իմա՛ բողոքականների, յութերականների, Ա.Ա.), ի մահմէտականս, ի կռամոլ հնդիկս եւ ի զանազան ազգս բազումս եւ ի սոսկավիթխար ազինս յոլովս գտանին իշխանութիւնս եւ պետութիւնս... Իսկ եթէ զփոքրկութիւն մեր եպերեն, եւ այդ չէ ինչ տարադէպ: Եւ մեք վասն պատուիրանի Տեառն եւ վասն յուսոյ արքայութեան նորին՝ յանձն առնումք զայդ: Քանզի Տերն բնաւից՝ փոքերց խոստացաւ զարքայութիւն, ասելով՝ «մի՛ երկնչիր հօտ փոքրիկ, զի հաճեցաւ հայր ձեր տալ ձեզ արքայութիւն» (Մատ. 22.14)... Եւ լաւ է մի գոյացութիւն, քան զբազում պատահումս: Եւ մի արեգակն, քան զբազում աստեղս: Եւ մի գլուխ, քան զբազում անդամս: Մի ակն պատուական, քան զբազում քարինս անպիտան»⁸⁰: Կարելի է զարմանալ միայն նոմինալիս-

78 Ուշ միջնադարի հայ բանաստեղծությունը (XVI-XVII դդ.), հ. Բ, Աշխատասիրությամբ Հասմիկ Սահակյանի, Եր., 1987, էջ 363::

79 Գրիգոր Տաթևացի, *Գիրք հարցմանց* (Կոստանդնուպոլիս, 1729), էջ 555, ըստ՝ *ԱՐՄԵՆ ԱՅՎԱԶՅԱՆ*, *Յայոց եկեղեցին XVIII դարի հայ ազատագրական շարժման քառուղիներում*, Եր., Լուսակն, 2003, էջ 146:

80 Ըստ՝ *ԱՐՄԵՆ ԱՅՎԱԶՅԱՆ*, *Յայոց եկեղեցին XVIII դարի հայ ազատագրական շարժման քառուղիներում*, Եր., Լուսակն, 2003թ, էջ 143:

տական փաստարկների դարեր տևած կենսունակության համար:

17-րդ դարի երկրորդ կեսից կամա թե ականա Հայ առաքելական եկեղեցու քաղաքական աստվածաբանության մեջ մուտք են գործում տարրեր՝ վերցված արևմտյան բացարձակ միապետության քաղաքական փիլիսոփայությունից: Արդեն Սիմեոն Երևանցու մոտ ակնհայտորեն տեսնում ենք զուգահեռներ կաթողիկոսի և բացարձակ միապետի իշխանության միջև:

Միապետական իշխանության հիմքը պահպանողական գաղափարախոսությունն է, որը կարգ ու կանոնը համարում է առաջնային, քանզի այն ապահովում է անվտանգությունը, որն ավելի վեր է, քան ազատությունը, իսկ ազատությունը, ըստ պահպանողականի, մարդիկ հակված են չարաշահել: Լինելով ազգային, այն դեմ է ազատագրականին, որը բերում է խառնակություն և վտանգում է բարօրությունը: Այս լույսի ներքո է հարկավոր գնահատել Սիմեոն Երևանցու մոտեցումները:

Սիմեոն Երևանցին, ինչպես հայտնի է, ի տարբերություն իր նախորդի՝ Հակոբ Շամախեցու, ընդդիմացել է Հովսեփ Էմինի գործունեությանը: Բնութագրական է նրա հակազդեցությունը Մադրասի խմբակի ազատագրական և հանրապետական գաղափարախոսությանը: Սիմեոն Երևանցին 1776 թ. զանազան անձերի ուղարկում է նամակներ, որոնց համառոտությունը գտնում ենք նրա «Յիշատակարանում»: Այդ նամակներն ուղղված էին Մադրասում հրատարակված քաղաքական գրվածքների՝ «Նոր տետրակ»-ի և «Որոգայթ փառաց»-ի դեմ: Մասնավորապես, նա նշում է իր ընդդիմության հետևյալ պատճառները. *«Ուստի՝ թարց արհեստի և խոկեցման տպեցեալն ձեր, բայց ի յամոթոյ և վնասուց զոչինչ օգուտ բերէ ազգիս: Եւ առ այս եւս յոյժ հարկ: Երրորդ՝ այդպիսի վնասաւոր բանիւք այլ մի՛ գրէք, ասէ, զթուղթս առ մեկիքս ամսայոյ: Ձի յերթնելութենէ թղթոյն ձերոյն ձայն ինչ ի վեր ելանէ, ասէ, թերևս եւ կամ թուղթն ձեր ի ձեռս տաճկաց անկանի, որ լինի վնաս ազգիս: Չորրորդ՝ պատուէր՝ զի անօգուտ մտածմունս այլ մի՛ եւս արարցս՝, և մի՛ հետևեսցին զկնի նորին, որ անօգուտ է և նանիր: Հինգերորդ՝ զի զխզբերայ Մովսէսն այն կամ վարեսցեն ի միջոյ իւրեանց...»* և այլն⁸¹: Այսպիսով, հիմնական փաստարկը անվտանգության փաստարկն է և քաղաքական ուտոպիզմին պահպանողականներին հատուկ *«քաղաքական ռեալիզմը»* հակադրելը: *«Դուք, - գրում է նա Խոջաջանյանին, - ի հանգստեան եւ յապահովութեան գոլով, ոչ գիտէք եւ որ տեսանէք զխղճութիւնս այս կողմնականացս, որք երանեն զմեռեալս: Ձի թէ գիտէիք, ասէ, ապա՝ ոչ կամէիք և ո՛չ տաիք փայլ այդ դիւաշունչ պղծոյդ զայդ կորստաբեր գիրքդ շարադրել եւ տպել՝ ի մեջ ազգիս տարածանել»*⁸²: Եվրոպական նորագույն գաղափարները, ըստ Սիմեոն Երևանցու, կորստաբեր են. *«Շատ ամօթ իւրեանց, որ դեռ շատ*

81 Լեո, Երկերի ժողովածու, Երրորդ հատոր, երկրորդ մաս, Եր. 1973 թ, էջ 322, նաև «Դիւ. հայ պատմ.», Ը, Եր., 577-580:

82 Լեո, Երկերի ժողովածու, Երրորդ հատոր, երկրորդ մաս, Եր., 1973 թ., էջ 323, նաև «Դիւ. հայ պատմ.», Ը, Եր., 580:

տգետ են. դու գնոցա (եվրոպացիների) կացութիւն մեզ տուր եւ զմեր խղճութիւն նոցա, տես յայնժամ թէ ո՞վ լինի իմաստուն: Միայն մեկ ամիս ընդ իշխանութեամբ տաճկաց անկանին, տես դու յայնժամ թէ զբանականութիւն եւս կորսուսանեն, թէ ո՞չ»⁸³: 1772 թ. ռուս-թուրքական պատերազմի ժամանակ Թուրքիայում, իբրև ռուսական լրտեսներ, ձերբակալվեցին Էջմիածնի նվիրակը և էլի մի քանի ազդեցիկ հայեր: «Սիմեոնը շտապեց գրել Էրզրումի Սերասկեր փաշային, որ Էջմիածնին երբեք չի խառնվել քաղաքական գործերի մեջ և նվիրակներ է ուղարկում միայն հոգևոր տուրք հավաքելու համար, թե Էջմիածնի «օջախը» և հայոց ազգը երբեք անհավատարմություն չեն ցույց տվել իրենց տիրողների վերաբերմամբ: Այսպիսի հավաստիացումներով միայն կաթողիկոսը կարողացավ ազատել բանտարկյալներին»⁸⁴:

Սովետահայ պատմագրությունը Սիմեոն Երևանցու գործունեությունը սովորաբար ներկայացրել է իբրև «ռեակցոն», սակայն անկախությամբ շրջանում հայտնվել են բազմաթիվ հրապարակումներ, որոնք փորձել են նրան և էլի մի քանի պահպանողական գործիչների վերագրել ազատագրական գաղափարներ⁸⁵: Առաջինը, բոլոր պահպանողական գաղափարները համարելով «ռեակցիոն», հայ ժողովրդի պատմությունը հանգեցնում է ազատագրական շարժումների և գաղափարների բնականոն հերթականության, պահպանողականությունը ներկայացնում որպես ցավալի վրիպում: Ջանց է առնվում այն փաստը, որ օտար տիրապետությունը իշխողի և իշխվողի միջև յուրատեսակ սիմբիոզի արդյունք է, որի խորհրդանիշը պետք է համարել Էջմիածնի կաթողիկոսությունը՝ որպես պահպանողական գաղափարների միջնաբերդ: Երկրորդները փորձում են լղոզել ազատագրական և ազգային-պահպանողական գաղափարների միջև առկա տարբերությունը, վերջիններիս հանիրավի վերագրելով ազատագրական գաղափարներ: Ըստ Կլիֆորդ Գիրցի՝ գաղափարախոսությունը մշակութային-իմաստային համակարգ է, իսկ սա մշանակում է՝ անհնար է պահպանողական գաղափարախոսության մեջ մտցնել նրա համակարգին անհարիր տարրեր:

Ըստ Ա.Սարգսյանի՝ «Պետության, իշխանական տների և զինական ուժի վերացումից հետո, երբ եկեղեցին դարձավ միակ համազգային կազմակերպությունը, նվաճողի կողմից ընդունված ու արտոնված հաստատությունը, փոխվեց նաև եկեղեցու գաղափարախոսությունը, և առաջին պլան մղվեց հնազանդության և հպատակության քարոզը»⁸⁶: Ընդհանուր առմամբ, համաձայնելով այս տեսակետին, հարկ է

83 Լեո, Երկերի ժողովածու, Երրորդ հատոր, Երկրորդ մաս, Եր., 1973 թ., էջ 323; նաև «Դիւ. հայ պատմ.», Ը, Եր., 581:

84 Լեո, Երկերի ժողովածու, Երրորդ հատոր, Երկրորդ մաս, Եր., 1973 թ., էջ 325:

85 Վ. Դիլոյան, Հայոց պատմության պարբերացման մի քանի հարցերի շուրջ, Բանբեր Երևանի համալսարանի, 1993, թ. 3, Մ. Թելունց, Հայ ազգային-ազատագրական շարժումը 18-րդ դարի երկրորդ կեսին և իրավաքաղաքական միտքը, Եր., 1995, էջ 42; Գ.Ա. Մելքունյան, Սիմեոն Երևանցի և հնդկահայ լուսավորականությունը, «Փիլիսոփայության պատմություն և արդիականություն», Եր., 2010, էջ 18:

86 Ա. Հ. Սարգսյան, Ժամանակակից հայ եկեղեցին (կրոնական-ազգային վերլուծություն), էջ 124:

նշել, որ այն մոդեռնացված գնահատական է: Սույն վերլուծության միջոցով փորձեցինք ցույց տալ մասնավորապես, որ հայ պահպանողականները իշխանություններին միշտ չէին համարում «նվաճողներ», ընդհակառակը, և հայ եկեղեցու դիրքորոշումը ավելի բարդ էր և ավելի նուրբ՝ համաձայն նրա որդեգրած նոմինալիստական աստվածաբանության:

Կաթոլիկ եկեղեցին Վերածննդի դարաշրջանում որդեգրեց նոմինալիստական քաղաքական աստվածաբանություն: 19-րդ դարում այն պատճառ դարձավ այդ եկեղեցու ճգնաժամին: Սակայն թոմիստական աստվածաբանության վերադարձից հետո նա կարողացավ ամրապնդել իր հեղինակությունը գաղութացված ժողովուրդների, շահագործվողների և աշխատավորների շրջանում: Այսօր Հայ առաքելական եկեղեցու նոմինալիստական քաղաքական աստվածաբանությունը պարարտ հող է ստեղծում ոչ միայն ազգայնական և ռասիստական սպեկուլյացիաների համար, այլև գործիք է շահագործումը, անարդարությունը և անիրավությունը արդարացնելու համար:

*Ֆրանսերենից թարգմանեց եւ խմբագրեց գիտությունների դոկտոր
Նազենի Ղարիբյան:
Հոդվածը ֆրանսերենից թարգմանվել և հրատարակվում է
հեղինակի գիտությամբ:*

ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑԻՆ V-VII դԱՐԵՐՈՒՄԻ ԽՆԴԻՐՆԵՐ ԵՎ ՎԱՐԿԱԾՆԵՐ

Սուրբ Երրորդության երկրորդ անձի՝ Քրիստոսի մարդեղացման ժամանակ երկու բնությունների միասնության («Կատարեալ Աստուած և կատարեալ մարդ») շուրջ ծագած մեծ պառակտման խնդրում, որ, սկսած հինգերորդ դարից, ցնցեց Ընդհանրական եկեղեցին հատկապես Արևելքում, Հայոց եկեղեցին սովորաբար դասվել է միաբնակ կոչված անջատողական եկեղեցիների շարքին, որոնք ընդունում են միայն մարդեղացած Քրիստոսի մեկ՝ աստվածային բնությունը: Այս բնորոշումը, որ հակասում է հայերի առարկություններին և միաբնակ վարդապետության կորիֆեյ՝ վարդապետ Եվտիմեոսի դեմ նրանց բանադրանքին, միաժամանակ նրանց դասում է երկաբնակ նեստորականների հակառակ բևեռում, որոնց համար Սարիամի մարդկային որդին ընդամենը տաճար էր և կացարան՝ Բան - Աստծո Որդու համար: Բացի այդ, ընդունված է այն կարծիքը, որ Հայոց եկեղեցին նեստորական է որակել և վեցերորդ դարից սկսած՝ դատապարտել է (հավանաբար իր մեկուսացմամբ առաջացած վարդապետական անիրազեկության պատճառով) 451 թ. Քաղկեդոնի ժողովի ընդունած բանաձևը, ըստ որի՝ գոյություն ունի.

«...մի և նույն Քրիստոս... երկու բնությամբ, որ անխառնելի են, անփոփոխելի են, անխտորելի են, անքակտելի են, և որոնց տարբերությունը չի վերացել միության պատճառով...»²:

Իմ նպատակը Հայոց եկեղեցու քրիստոսաբանության ուղղափառությունը պաշտպանելը կամ վիճարկելը չէ, այլ միայն առաջադրել հետևյալ տեսակետը, ըստ որի՝ ողջ Հայքը, հինգերորդ դարից սկսած, միաբնակ բնորոշելը պարզունակ մոտեցում է, որ պատմությունը դա թույլ չի տալիս: Ուստի, ավելի շուտ պատմական, քան թե աստվածաբանական հիմքի վրա ես կցանկանայի խոշոր գծերով վերադիտարկել նախախլամական Հայքի դավանական կողմնորոշման կամ առավել

¹ Հոդվածում քննարկվող նյութն ամբողջությամբ և խորությամբ արծարծված է հեղինակի հետագայում հրատարակված գրքում *L'Eglise arménienne et le Grand Schisme d'Orient*, Louvain 1999 :

² ACO, II, 1, 2, էջ 129 [325]:

ճշգրիտ՝ կողմնորոշումների՝ թվացյալից շատ ավելի բարդ խնդիրը, Հայոց եկեղեցու դավանական զարգացումը և կայսերական եկեղեցուց հետագա անջատումը:

Առաջին հարցը (որ վերաբերում է մեզ հետաքրքրող դարաշրջանում Հայքում միաժամանակ գոյություն ունեցող տարբեր դավանական դիրքորոշումներին) քննարկելու համար հարկավոր է անպայման հետ գնալ մինչև 431թ. Եփեսոսի ժողովին անմիջապես հաջորդող ժամանակը (ժողով, որի ընթացքում երկաբնակ նկրտումներով Անտիոքյան դպրոցի քրիստոսաբանությունը առաջին անգամ բացահայտ և պաշտոնապես բախվեց Ալեքսանդրյան դպրոցի արմատապես հակառակ՝ միաբնակ դիրքորոշմանը) և այստեղ՝ մինչ այժմ բավարար չափով չզննահատված պատմական միջավայրում տեղադրել Հայոց եկեղեցու դիրքորոշումը:

V դ. սկզբին Հայոց եկեղեցու աթոռը զբաղեցնում էր սուրբ Գրիգոր Լուսավորչի անմիջական սերնդի վերջին ներկայացուցիչը՝ Սուրբ Սահակ Մեծը, որ առանց Իրանի շահնշահի համաձայնության (որի արտոնությունների մեջ էր մտնում նաև կաթողիկոսների նշանակման վավերացումը) հայոց թագավորի կողմից նշանակված լինելով, սասանյան իշխանությունների կողմից նաև կասկածվում էր պրո-բյուզանդական համակրություններ տածելու մեջ: Նույնիսկ Տիգրանի արքունիքում նրա մեծապատիվ ընդունելությունը՝ որպես իրանական մեծ ընտանիքներից մեկի՝ Սուրեն Պահլավունիների արյունակցի, չփրկեց կաթողիկոսին գերությունից և աթոռազրկությունից. 428 թ. հայ Արշակունյաց թագավորության վերացման հետ Պարսից արքա Վռան V-ի հրամանով նրան փոխարինեց ոմն Սուրմակ քահանան, որին սատարում էր հայ ազնվականների մի մասը: Նույն ժամանակ բռնագրավվեցին կաթողիկոսական հողատիրույթները: Մի տարի անց Սուրմակը հետ կանչվեց, և կարճ տևողությամբ աթոռին իրար հաջորդեցին ասորիներ Բրքիշոն և Շամուելը: Վերջիններիս բարքերի մասին հայկական աղբյուրները անհաճո արտահայտություններ են անում, որն ակնհայտորեն քողարկում է նրանց դավանական ընդդիմությունը: Սուրբ Սահակը գերության մեջ է մնում մինչև 432 թ., այնուհետև մի քանի հավատարիմների հետ ապաստանում է Բագրևանդ գավառում, որտեղ էլ կնքում է իր մահկանացուն՝ մերժելով աթոռը հետ գրավելու՝ նախարարների մի մասի թախանձանքները՝ նույնիսկ 437 թ. Պարսից արքայի հովանավորությամբ Սուրմակի վերանշանակումից հետո: Ղազար Փարպեցին պնդում է, որ Սահակ Մեծին ուղեկցում էին բազմաթիվ եպիսկոպոսներ և քահանաներ, բայց դժբախտաբար անունները չի տալիս³: Ավելի առատախոս Մովսես Խորենացին պատմում է, որ Շամուելը նշանակվել էր շահնշահի կողմից. «...զի լիցի ընդդիմափառ Մեծին Սահակայ եւ հակաթոռ. եւ գործ մնա զատուցանէ զընկերել մարգպանին, կալ ի վերայ բաշխից հարկաց խնդրեցելոց եւ դատաստանաց եւ այլ աշխարհական կարգաց: Եւ զմեծն Սահակ արձակեալ՝ թողու ի նա գեղոս

³ Ղազար Փարպեցի, Ա, ԺԷ:

սակաւս ի նորին տանէ, զի նստցի միայն յինքեան վիճակի, իշխանութիւն ունելով միայն վարդապետութեան սովորական կրօնիցն, եւ ձեռնադրութեան զայնոցիկ՝ զորոց եւ Շամուէլն յանձն առնուցու: ... Այլ մեծն Սահակ ոչ ինչ կասեաց զհոգեւոր կաթնն դիեցուցանել մանկանց եկեղեցւոյ... ինքն կալով ի Բագրեւանդ գաւառի:»⁴

Այս բարդ գահանցումներից հետևում է, որ 428-438 թթ. հայոց քահանայապետությունը բաժանված էր, և որ կյանքի վերջին տարիներին Սուրբ Սահակի հոգևոր իշխանությունը խստիվ սահմանափակված էր Բագրևանդ գավառով: Սուրբ Սահակի իշխանության սահմանափակումը, որ ճշտիվ համընկնում է Եփեսոսի ժողովի և նրա անմիջական հետևանքների ժամանակի հետ, պետք է նկատի առնել:⁵

Վարչական տեսակետից այս ժամանակահատվածում մի երրորդ բաժանում էլ է ուրվագծվում Հայոց եկեղեցուն: Արևելյան սատրապությունների հարավային շրջանում, որոնք վերազիջվեցին Պարսկաստանին 363 թ. կնքած խաղաղությունից հետո, և որոնք կազմում են սահմանային գոտի բուն Մեծ Հայքի և Միջագետքի միջև, հայկական աղբյուրները հիշատակում են մի շարք թեմեր. Աղծնիք, Կորդուք, Սուկք, Ծավդեք, Դասն և Մահկերտուն: 410 թ. Սելևկիա-Տիգրանի ժողովում հաստատված Պարսից եկեղեցու հիերարխիական ցուցակում⁶ այս թեմերը գտնում ենք միանգամայն ճանաչելի ասորական անվանումներով՝ Բեթ Արզուն, Բեթ Քարդու, Բեթ Սուկսայե, Բեթ Չաբդայ, Դասեն եւ Բեթ Մահկարտ: Սա նշանակում է, որ սահմանային այս գոտու ինստիտուցիոնալ պատկանելությունը մնում էր անորոշ:

Նախաեփեսոսական Հայքի դավանական դիրքորոշումը կամ, ավելի ճիշտ, հակվածությունը հստակ երևում է ժամանակակից վկայություններից: Հաստատված, թեև պարականոն, ավանդությունը քրիստոնեացման հենց սկզբից այն կապում էր Անտիոքի ծիրում գտնվող Եղեսիայի և Միջագետքի հետ՝ շնորհիվ Թադեոս/Աղդայի ենթադրյալ առաքելական քարոզչության, որ, հակառակ ասորական ավանդության, եկել-հասել էր մինչև Հայքի սահմանները: Միաժամանակ, այս պատումները հայկական էին կոչում Եղեսիայի Աբգարյանների դինաստիան (որի նախնիներից մեկը, ըստ առասպելի, նամակագրություն էր ունեցել հենց Քրիստոսի հետ)՝ նրանց համարելով հայ թագավորներ: Առավել ճշմարտամոտ՝ V դ. վերջով թվագրված *Բուզանդարան պատմութիւնը*-ը, հեռանալով տարածված ավանդույթից, որ հաստատում էր Գրիգոր Լուսավորչի առաքելության առաջնայնությունը հյուսիսային Հայքում, պնդում է, թե երկրի հարավում գտնվող ասորի Դանիելի աթոռը գտնվում էր Տարոնի Աշտիշատում.

«...ի մեծն եւ նախ զառաջին եկեղեցին ի մայր եկեղեցեացն ամե-

⁴ Մովսես Խորենացի, Գ, ԿԵ, ԿԶ:

⁵ Հայաստանում այս ժամանակահատվածի վերաբերյալ տարբեր մեկնաբանության մասին տես Winkler 1985. Ինչպես նշեցի, այս հարցի մասին մանրամասն քննարկվում է մեր գրքում:

⁶ Պարսից եկեղեցուն վերաբերող բոլոր տեքստերը քաղված են *Synodicon Orientale* (SO) ժողովածուից:

նայն Յայաստանեաց: Այս ինքն նախ եւ զառաջին եւ զվսաւոր տեղին պատուական. զի յառաջ նախ անդ շիեալ էր սուրբ Եկեղեցին, եւ ուղղեալ սեղան յանուն Տեառն»:⁷

Սուրբ Յովհան Ոսկեբերանի մեծ հեղինակությունը, որ Անտիոքյան դպրոցի սան էր և հավանաբար աշակերտել էր երկաբնակ դոկտորինի վարդապետ Թեոդոր Մոփսուեստացուն (որն, իր հերթին, Արևելքի Եկեղեցու կողմից ճանաչված էր որպես Սուրբ Գրերի եզակի «թարգման», և որի մխիթարական նամակը Ոսկեբերանը ստացել էր 406 թ.՝ արքայի մեկնելու ճանապարհին) հաստատված է նրա երկերի հայերեն թարգմանությունների առկայությամբ՝ սկսած V դարից, որոնց քանակը գերազանցում է մյուս բոլոր թարգմանություններին (բացի, իհարկե, սրբազան տեքստերից):

Այս առումով, հետաքրքրական է դիտարկել նաև Սուրբ Մաշտոցի գործունեությունը, որին Սահակ Մեծը ուղարկել էր հայոց լեզվին հարիր այբուբենի որոնման նպատակով: Նրա ճամփորդության առաջին փուլերը, որ լավ հայտնի են Կորյունի գրքից⁸, տանում են Միջագետք, Եդեսիա, Ամիդ և, վերջապես, Սամոսատ: Առաջին քաղաքում Մաշտոցին ընդունում է եպիսկոպոս Ռաբուլան՝ այդ ժամանակվա անտիոքյան երկաբնակ վարդապետության ջերմեռանդ հետևողը: Մաշտոցն այնտեղ հավանաբար հանդիպել է նաև Ռաբուլայի հաջորդ քահանա Իբաս Եդեսացուն՝ Պարսից դպրոցի հիմնադրին, որ երկաբնակության մասին իր հայացքների համար դատապարտվել է 449 թ. Եփեսոսի երկրորդ ժողովում, այնուհետև՝ 553 թ. Երեք Գլուխների ժողովում՝ չնայած 451 թ. ժամանակավորապես վերականգնվել էր Քաղկեդոնի ժողովում: Հնարավոր է նույնիսկ, որ Մաշտոցն անձամբ ճանաչել է երկաբնակ դպրոցի ղեկավարին՝ Թեոդոր Մոփսուեստացուն, քանի որ բավական ուշ Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Փոտի *Գրադարանը* գրանցում է Մոփսուեստացուն վերագրվող ևս մեկ տրակտատ «Ընդդեմ Պարսից մոգության» վերնագրով՝ նվիրված ոմն հայ քորեպիսկոպոս «Մաստուբիոսին»: Ի դեպ, Մաշտոցը միակը չէր իր երկրից, որ Եդեսիա էր մեկնել, քանի որ 449 թ. Եփեսոսի երկրորդ ժողովի *Կանոններից* պարզվում է, որ այդ քաղաքում կար նաև Յայոց դպրոց: Ամիդում՝ Ակակ եպիսկոպոսը, որին պատվում է 420 թ. Պարսից Եկեղեցու ժողովը, հստակ կողմնորոշված էր դեպի երկաբնակությունը: Սամոսատում Մաշտոցի հյուրընկալը՝ Անդրեաս եպիսկոպոսը, անտիոքյան կուսակցության ճյուղերից մեկի ղեկավարն էր նույնիսկ Եփեսոսի ժողովից հետո: Այսպիսով, ինչպես արդեն վաղուց նկատել էր Պոլ Պետերսը, Մաշտոցի այցելությունները Արևելք անվիճելիորեն կատարվել են այն շրջապատում, որտեղ հարգի էին Թեոդոր Մոփսուեստացու հայացքները:

Նմանապես, Մաշտոցի հետագա ճամփորդությանը դեպի Կոստանդնուպոլիս, կրկին 431-ից առաջ, օգնել է Անատոլը՝ ապագա magister

⁷ *Բուզանդարան Պատմութիւնք* (Փավստոս Բուզանդ), III, 14:

⁸ Կորին, գլ. 2-է:

militum per orientem-ը (Արևելքի ռազմական հրամանատար), որի նամակագրությունը Թեոդորետ Կյուրացու հետ (նույնպես դատապարտված 553 թ. ժողովում) և նախագահությունը Քաղկեդոնի ժողովին ենթադրել են տալիս, որ նա հակված էր ավելի երկա-, քան միաբնակ դավանաբանությանը: Այսպիսով, մինչև այստեղ Մաշտոցը կարծես թե մնացել է նույն միջավայրում, և ոչ մի թել նրան, առավել ևս իր հովանավոր Սահակ կաթողիկոսին կամ էլ Հայոց եկեղեցուն ընդհանրապես չի կապում Ալեքսանդրիայի կողմից քարոզվող միաբնակության վարդապետությանը: Ընդհակառակն, Հայոց եկեղեցին V դ. սկզբին թվում է՝ շատ բնական կերպով իր տեղն է գտել հարևանների՝ Միջագետքի, Եփրատեսիայի, Օսրոյենեի, Կիլիկիայի և Պարսից եկեղեցիների կողքին, որոնք բոլորն էլ շրջված էին դեպի Անտիոք, որտեղ երկաբնակ քրիստոսաբանությունը սկսում էր հստակվել (կամ ջրի երես դուրս գալ):

Եփեսոսի ժողովի իրադարձությունները մեծ փոփոխություններ բերեցին Արևելքում և ընդլայնեցին ժողովը նախագահող Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանության հեղինակությունն ու ազդեցությունը. «Մի է Մարդեղացած Բան-Աստծո բնությունը»: Հաշտեցման շուտափույթ էլք գտնելու՝ Թեոդոսիոս II կայսեր պահանջի ներքո անտիոքականների ընդդիմադիր կուսակցությունը սկսեց երերալ: Ինչպես տեղեկացնում են Մարիս Պարսիկին գրած՝ Իբաս Եղեսացուն և Կյուրեղ Ալեքսանդրացուն հասցեագրված՝ նույն Ռաբուլա Եղեսացու նամակները⁹, վերջինս արմատապես փոխելով ճամբարը՝ ժողովից անմիջապես հետո միաբանվեց Կյուրեղի հետ և դարձավ Թեոդոր Մոփսուեստացու կատաղի հակառակորդը՝ հրդեհել տալով նրա գրքերը: Բացառությամբ մի քանի ըմբոստների, որոնք աթոռագուրկ արվեցին ու *manu militari* (զենքի ուժով) արքայազնին 435-ին, Արևելքի եպիսկոպոսները շատ դանդաղ և շատ դժվար կերպով հետևեցին իրենց ղեկավար Հովհաննես Անտիոքցուն, որ Կյուրեղի հետ հաշտվել էր 433 թ. գարնանը:

Հայքում Մաշտոցի աշակերտները Կոստանդնուպոլսից Սահակ Մեծի և իրենց ուսուցչի համար բերեցին Նիկիայի և Եփեսոսի ժողովների Որոշումները, որոնք պարունակում էին «նեստորական» երկաբնակների մեղադրականը: Մյուս կողմից, ըստ հայ եպիսկոպոսներ Ղևոնդին և Աբելին վերագրված *Libellus*-ի (*Գրքույկի*), որ հայտնի է միայն ասորական տարբերակով. «Արևելքում բնակվող մարդիկ եկան մեր կողմերը: Նրանք ցանկանում էին մեզ պղտորել, ինչպես պղտորում են պարզամիտներին՝ բերելով Մոփսուեստի եպիսկոպոս Թեոդորի գիրքը... Ինչպես մենք արդեն գիտենք Եղեսիայի եպիսկոպոս Սուրբ Մար Ռաբուլայի և Սուրբ Մար Ակակ Մելիտենացու գրություններից, որոնք պարզ ցույց են տվել, որ այս Թեոդորը պիղծ մարդ է և անխտորելի հավատի խտորիչ»:¹⁰

Անհանգստացած Սահակ կաթողիկոսն ու Մաշտոց վարդապետը

⁹ ACO, II, 1,3 և IV, 1. Ռաբուլայի նամակն ընթերցվել է 553 թ. ժողովում:

¹⁰ Մենք հայերեն ենք թարգմանել հողվածում մեջբերված ֆրանսերեն հատվածը, որ հղում է R. Devreesse, *Essai sur Thodore de Mopsueste* (էջ 136-137) աշխատությանը:

խորհուրդ են հարցնում Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Պրոկղից, որի *Թուղթ առ Չայս*-ը¹¹ դատապարտում է երկաբնականներին, ինչպես նախկինում Ակակ Սելիտենացին:

Չխորանալով հայերի և հույների միջև այս հայտնի մամակագրության բազմազալար խնդիրների մեջ՝ նշենք, սակայն, որ հայոց պատասխանների որոշ հետաքրքրաշարժ հատվածներ ուշադրության արժանի են մեր նյութի տեսանկյունից: Ակակը, այնուհետև Պրոկղը Սահակին զգուշացնում են, որ. «... Ձզոյշ լինիջիք, ...մի՛ ի նգով եւ ի կորուստ մատնիջիք ընդ Նեստորեայ եւ ընդ Թէոդորեայ որ վարդապետն լեալ էր նորա, ...նգովեցան նոքա յամենայն ժողովրդոց եւ այրեցան որ վատի խորհրդոց գիրք էին նոցա...»¹²

...Բայց մեզ երկիւղ է, թէ գուցէ ի Թեոդորեա Մամուեստեայ ոխմանէն աշակերտեալ ոք գտցի եւ ի չար ժանգէն Նեստորի, ի միամիտ անձինս ազդիցէ: ...Վճիռ հրամանի ետուն սուրբ աշխարհաժողով եպիսկոպոսացն, որ յեփեսացւոց քաղաքին եղել. ի մի վայր ժողովել զբնաւ գրեանն եւ այրել»:¹³

74

Բայց Սահակը կտրականապես պատասխանում է.

«...եւ ընդ բնաւ տեղիս մերոյ նահանգիս մեծաւ պատուհասալից պատուիրանաւ արձակեցաք՝ մի՛ լինել ամենեւին այնպիսի բարբարոսացն, մի՛ ընդունել զչար հերեսիութեանն բարբաջանս: ...եւ մեք աստ եթէ յանկարծ յայնպիսեացն գտցուք, ոչ միայն չընդունիմք կամ հալածականս առնենք, այլ եւ ընդ մեծ պատժովք արկանել ոչ դանդաղիմք»¹⁴, ապա ավելացնում առավել պոռթկումով.

«...եւ ընդ մեծամեծ բազում եւ անչափ ծերուն թղթոյդ տրտմակից եղեալ՝ ըստ մերում տկարութեանս ողբացաք, եւ յամենայն տեղիս որ շուրջ զմեք բնակեալ էին յղեցաք, մեծ եւ պատուհասալից պատուիրանաւ մի՛ լսել բնաւ ամենեւին զայդպիսի բարբարոսս, մի՛ ընդունել ամենեւին զվնասաբեր կորստական մոլորական հերեսիութեանն վարդապետութիւնն: ...զի մեք աստ, որ զայնպիսի իշխեն յանձն առնուլ. եւ կամ ուրեք ուրեք ի տեղիս այնպիսի գտանիցի խորհել կամ խաւսել, ոչ միայն չընդունիմք կամ հալածենք, այլ բազում եւ մեծամեծ պատիժ պատուհասի առնել ոչ դանդաղիմք: Որչափ եւս առաւել պարտ եւ պատշաճ է ձեզ որ ի մեծամեծ իշխանութիւնդ վայելէք, նախանձել զնախանձ Աստուծոյ եւ ի գլուխ վարել զայնպիսի նախանձու վրիժուց հատուցմունս... Մանաւանդ զի թագաւորս ունիք, որ զհոգ Աստուծոյ յանձին բարձեալ բերեն, ...եւ որ Թէոդորեայ Մամուեստացւոյ աշակերտեալք իցեն՝ առ ժամանակս ի շնորհացն Աստուծոյ այնպիսի ինչ աստ չեւ է յայտնեալ, ապա թէ իցէ ծածկեալ ի ժանգոյ աղտեղութեան, ի հարկէ ջան լիցի մեզ խլել զխոչն, եւ զգայթակղութիւնն զայն ի միջոյ ի բաց կորուսանել...»:¹⁵

11 ACO, IV, 2.

12 ԳԹ., էջ 7-8:

13 Նոյնը, էջ 15:

14 Նոյնը, էջ 16-17:

15 Նոյնը, էջ 9-13:

Այս հավաստումները կարող են մեկնաբանվել իբրև Սահակի անտեղյակության կամ գաղտնապահության վկայություն կամ էլ տվյալ ժամանակաշրջանում Հայքում երկաբնականության հարող որևէ հոսանքի իսպառ բացակայության ապացույց, ինչպես արդեն նկատվել է: Առաջին երկու վարկածը քիչ հավանական են՝ հաշվի առնելով հայկական աղբյուրներից հայտնի՝ Սահակի աչալրջությունը: Բացի այդ, նա ոչ մի պատճառ չունի ճշմարտությունը թաքցնելու իր հույն եղբայրակիցներից, որոնց հենց ինքն էր դիմել խորհրդի համար: Հայքում երկաբնականների քարոզչական գործունեության բացակայության մասին տեսակետն ուղղակիորեն հակասում է ոչ միայն հայկական մամակագրության և վերոնշյալ *Libellus*-ի վկայություններին (վերջին փաստաթղթի հաղորդած տեղեկությունը մի դար անց մոտավորապես կրկնվում է եպիսկոպոս Իննոկենտ Մարրոնիացու *Թղթում*¹⁶ և սարկավագ Լիբերատուս Կարթագենացու *Ժամագրքում*¹⁷), ոչ միայն Սահակի ժամանակակիցներ Ակակի և Պրոկղի նախագուշացումներին, այլև Կորյունի «Վարք»-ում տեղ գտած հիշատակությանը:

«Յայնմ ժամանակի բերեալ երեւեցան ի Հայաստան աշխարհին գիրք սուտապատումք, ընդունայնախօս աւանդութիւնք առն ուրումն հոռոմի, որում թեոդորոս անուն»¹⁸:

Մենք արդեն տեսանք, որ Հայոց եկեղեցու ունեցած կապերը մինչ այժմ գտնվում էին անտիոքյան դավանաբանության եկեղեցիների հոսանքում: Հենց Եփեսոսի ժողովի միջոցին երկրի հոգևոր առաջնորդությունը՝ ի դեմս Պարսից եկեղեցուց ժամանած ասորի հայրապետների, պետք է որ խրախուսեր այդ վարդապետության տարածումը և թեոդոր Մոփսուեստացու գրվածքները, որոնք հարգի էին իրենց երկրում, առավել ևս, որ Իբաս Եդեսացին կարծես թե դրանք հայերեն էր թարգմանել, և որ նույնիսկ բյուզանդական կողմից միայն Նեստորն էր բանադրվել Եփեսոսում: Թեոդորի (որ 428 թ. վախճանվել էր) հեղինակությունը դեռևս այնքան մեծ էր Արևելքում, որ տասը տարի անց նրա դեմ կազմակերպված առաջին քարոզարշավը ձախողվեց: Ավելին, անձամբ թեոդորոս II կայսրը Մոփսուեստի եպիսկոպոսի հակառակորդներին շատ չոր հիշեցրեց, որ հետմահու բանադրանքներն անընդունելի են: Այս պայմաններում ակնհայտ հակասությունները, որ գոյություն ունեն Ակակին և Պրոկղին տված՝ Սահակի պատասխանների մեջ, որոնք բացահայտ ժխտում են Հայքում երկաբնականների գոյությունը, մնում են անբացատրելի:

Սակայն անդրադարձը այդ ժամանակվա Հայոց եկեղեցու առաջնորդության պայմաններին՝ թույլ է տալիս դուրս գալ փակուղուց և առավել ճշգրիտ ընթերցել հույն գավազանակիցներին Սահակի ուղղած նամակները: Այս նամակագրության միջոցին, որ հաջորդում է

16 ACO, IV, 2.

17 ACO, II, 5.

18 Կորիւն, գլ. ԻԳ:

Եփեսոսի ժողովին, մենք արդեն նկատեցինք, որ հայոց կաթողիկոսությունը երկատված էր, և Սահակ Մեծի հոգևոր իշխանությունը, որ խիստ կրճատված էր Պարսից արքունիքի կողմից, տարածվում էր միայն Բագրևանդի սահմանների ներսում: Նման պարագայում մեզ ոչինչ թույլ չի տալիս ենթադրել, որ Սահակի վստահեցումները Թեոդոր Մոփսուեստացու աշակերտների բացակայության մասին «այստեղ» չեն սահմանափակվում լոկ իր տիրույթներով և վերաբերում են ողջ Հայքին: Ընդհակառակն, «ըստ մերում տկարութեանս» ողբը և «մերոյ նահանգին» ուղարկված նրա հրամանները՝ հասցեագրված «յամենայն տեղիս որ շուրջ զմեք բնակեալ էին» մարդկանց, դառնում են տրամաբանական և հասկանալի, եթե ակնարկում են իր շնորհագրությունը և վերաբերում են իր անմիջական շրջապատին Բագրևանդում: Նրա խոսքերը ուղղված չեն մնացյալ ողջ Հայքին, որտեղ Վռամ V-ի հովանավորության ներքո գահակալում էր ասորի Շամուելը, և չեն արտահայտում երկրի մեծագույն մասում տիրող իրավիճակը: Սահակի դառը դիտողությունը՝ ուղղված երկու հասցեատերերին, թե դուք, «որ ի մեծամեծ իշխանութիւնդ վայելեք», և «մանաւանդ զի թագաւորս ունիք, որ զհոգ Աստուծոյ յանձին բարձեալ բերեն»՝ ավելի լավ է բացատրվում որպես սեփական անկարողության արտահայտություն՝ ենթարկված անբարյացական և ոչ քրիստոնյա թագավորի իշխանությանը:

Այսպիսի իրավիճակում, ինչպես սեփական համոզմունքների բերումով, այնպես էլ Սասանյանների կողմից պարտադրված հայրապետերի նկատմամբ ունեցած հակակրանքից դրդված, որոնք զրկել էին իրեն իր ընտանիքին պատկանող օրինական իշխանությունից, Սահակը բոլոր պատճառներն ուներ հետևելու Ակակի և Ռաբուլայի խորհուրդներին, ինչպես նաև Արևելքի մի շարք զավագանակիցների օրինակին և իր հերթին հարելու Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանությանը: Առավել ևս, որ կապադոկիական ծագումով իր ընտանիքի հունասեր ավանդույթները միտված էին նրան բնականորեն հեռացնելու Անտիոքի ավանդույթներից, որոնք կապված էին հարավային Հայքի հակառակորդ հատվածի հետ: Սահակը խոստովանում է Ակակին և Պրոկղին.

«Զի քաղցրացեալ էր մեզ կալ մնալ մեզ աստէն ի սմին ընտանացեալ տգիտութեան՝ իբրեւ ի բերդ ինչ ամուր փախստեայ անկեալ յանգիտութեանս: Արդ պահպանութիւն զմեք առեալ զաւգնականութիւն աղաւթից ձերոց սրբութեանդ, պահել զհաւատսն ճշմարտութեան, որ ի ձեր ի սուրբ վարդապետութենդ ունեաք, եւ անպղտոր լեալ տգիտութիւն եւ պարզամտութիւնս մեր... Քանզի ոչ գոյ այլ գիտութիւն խաւարահեղց. քան երկուս որդիս կամ երկուս տեարս անուանել ի Քրիստոս»:¹⁹

Այս խոստովանանքը ոչ միայն եկեղեցական խոնարհության ծեծ-

¹⁹ ԳԹ., էջ 16-17:

ված բանաձև չէ, այլև արտահայտում է նամակի հեղինակներ Սահակի և Մաշտոցի դավանական շրջադարձը և անտիոքյան երկաբնակ ավանդույթից հրաժարումը: Ինչպես իրենց արևելյան եղբայրակիցներից շատերը, Սահակն ու իր հետևորդները այս նույն պահին դավանական հայացքների փոփոխության ընթացքում էին: Հետևաբար, Եփեսոսի ժողովից հետո Հայքում միաժամանակ կային երկու հակառակ հոսանքներ: Մի կողմից՝ անտիոքյան դիրքորոշումը, որ խրախուսում էր Թեոդոր Մոփսուեստացուն և իր աշակերտներին վերագրված երկաբնակ քրիստոսաբանությունը և Պարսից արքաների կողմից պարտադրված հայրապետների ջանքերով հաստատված էր երկրի մեծ մասում: Մյուս կողմից՝ կաթողիկոսական իրավահաջորդության կողմնակիցների խումբը՝ Սահակ Պարթևի գլխավորությամբ, որ միաբանության մեջ էր Ալեքսանդրիայի և Կոստանդնուպոլսի եկեղեցիների հետ և այլևս հարում էր կյուրեղյան նկրտման և հետևաբար՝ միաբնակ քրիստոսաբանությանը:

Քաղկեդոնի երկրորդ ժողովի փորձը՝ վերականգնել եկեղեցու խաղաղությունը, որ 449 թ. կրկին խախտվել էր Եվտիքեսի ծայրահեղ միաբնակ դիրքորոշման և «Եփեսոսի ավազակության» պատճառով, ընդամենը հանգեցրեց նոր պառակտությունների: Մենք բավարար չափով տեղեկություն չունենք Հայքում հետագա՝ հինգերորդ դարի երկրորդ կեսին ընթացած դավանաբանական զարգացումների մասին, երբ երկիրը ցնցումների մեջ էր սասանյանների կողմից գրադաշտության բռնի պարտադրման փորձերի պատճառով: Այնուամենայնիվ, չի թվում, թե Բյուզանդիայի հետ բոլոր կապերը կտրված էին: 481 թ. ապստամբությունը Պարսից արքունիքին ստիպեց 485 թ. Հայքին վերադարձնել կրոնական անկախությունը: Հայկական աղբյուրների գովասանքները «սուրբ» կայսրեր Ջենոնի և Անաստասի հասցեին հուշում են, որ Հայքը, ինչպես Կոստանդնուպոլիսը, ընդունել էր 482 թ. Ջենոնի կողմից հռչակված *Հենոտիկոնը*, որը Նեստորի և Եվտիքեսի դեմ նզովքից և Նիկիայի, Կոստանդնուպոլսի և Եփեսոսի հավատո հանգանակներից հետո ավարտվում էր հետևյալ պարբերությամբ. «... և ովքեր միաբանում են կամ միաբանել են այլ տեսակետի, այժմ կամ երբևէ, Քաղկեդոնում կամ որևէ այլ ժողովում, մենք նզովում ենք»²⁰:

Միանգամայն հնարավոր և նույնիսկ շատ սովորական է, որ այս տեքստն Արևելքում ընկալվեր որպես 451 թ. ժողովի նզովում: Այս ժամանակ Հայքը դեռևս մնում էր Կոստանդնուպոլսի եկեղեցու հետ միաբանության մեջ: Պառակտությունները սկսվեցին այն ժամանակ, երբ 518 թվականին Հուստին I կայսրը վերադարձավ քաղկեդոնական ուղղափառությանը:

Այն խնդիրը, որ այժմ պետք է պարզել, և որն արդեն երկար ժամանակ է՝ քննարկման առարկա է, վերաբերում է Հայոց և Կայսերական

²⁰ Եվագր, III, 14: Հատվածի հայերեն թարգմանությունը մերն է (Խ.Ղ.):

եկեղեցիների խզմանը Քաղկեդոնի ժողովի քրիստոսաբանական սահմանման պատճառով: Գիտնականների մեծ մասը պառակտումը թվագրում է Դվինի երկու հայկական ժողովներից մեկով. առաջինը գումարվել է Բաբգեն Ա-ի գլխավորությամբ 505-506 թթ., երկրորդը՝ Ներսես Բ-ի որոշմամբ 555 թ. մարտի 21-ին՝ Ծաղկազարդի տոնի կիրակի օրը: Ընդհանուր առմամբ, հայ մասնագետները նախընտրում են առաջին ժողովը, իսկ օտարազգի մասնագետները, հետևելով Ժերար Գարիտի ընտրությանը՝ երկրորդը: Չխորանալով աղբյուրների արդեն իսկ ծեծված քննարկման մեջ, որոնց վրա հիմնվում են այս երկու տեսակետները, նշենք միայն, որ բացառությամբ միայն մեկի, որի ո՛չ ձևը, ո՛չ էլ բովանդակությունը, սակայն, վստահություն չեն ներշնչում, այդ աղբյուրները բոլորը թվագրվում են VII դարի արաբական արշավանքներից հետո Չայքում տեղի ունեցած փոփոխություններին հաջորդած ժամանակաշրջանով և արտացոլում են տեսակետ, որում արդեն իսկ հեռու անցյալի իրադարձությունները ստվերվել էին կամ էլ միտումնավոր աղավաղվել՝ նոր կարիքներին ծառայեցնելու համար: Իրադարձություններին ժամանակակից միակ հարազատ փաստաթղթերը Չայոց եկեղեցու պաշտոնական նամակագրությունը պարունակող՝ *Գիրք Թղթոցում* պահպանված՝ Բաբգեն Ա-ի առաջին թուղթն է, որտեղ ձևակերպված են 506 թ. ժողովի որոշումները, և Ներսես Բ-ի երեք թղթերը, որոնցում պաշտոնապես գրանցված է 555 թ. ժողովի *Միաբանության ուխտը (Ուխտ միաբանութեան)*:²¹ Այս աղբյուրների մանրագնին վերլուծությունը հանգեցնում է անսպասելի արդյունքների:

Չայոց եկեղեցու պաշտոնական հակումը միաբանությանը կասկածից վեր է 506 թ. ժողովին պարսկական հատուկ պատվիրակության ներկայության փաստով, որի կազմում էր միաբանակ վարդապետության խոշոր բանախոս Սիմեոնը՝ Բեթ Արշամի ապագա եպիսկոպոսը: 555 թ. ժողովում Սեվերոս Անտիոքացու դեմ արված բանադրանքները Չայոց եկեղեցուն նույնիսկ ավելի հեռու են տանում՝ մինչև Չուլիանոս Չալիկառնասցու վարդապետությունը, որ ժխտում էր Քրիստոսի մարմնի ապականելիությունը: Այդուհանդերձ, այս փաստաթղթերից և ոչ մեկում մենք չենք գտնում Քաղկեդոնի միանշանակ ու կտրական նզովումը: Ժողովի անունն անգամ նշված չէ. միայն պաշտոնական թղթերին կից դավանական նամակներում է, որ գտնում ենք հետքը: Եվ նույնիսկ այստեղ վերջնական խզման և նզովքի պաշտոնական արտաբերման պահին Քաղկեդոնը կենտրոնական թիրախը չէ, ինչպես սպասելի էր, այլ նշվում է հարևանի, օժանդակ կերպով կամ էլ նզովքների տարակազմ, անախրոնիկ և անկապ կույտում, որտեղ խառը թվարկված են Մանին, Մարկիոնը, Պողոս Սամոսատացին, Արիոսը, Ապոլինարը, Թեոդոր Մոփսուեստացին, Դիոդոր Տարսեցին, Իբաս Եդեսացին և Նեստորը, վերջում՝ Եվտիմեոսը և Սեվերոս Անտիոքացին: Երկու ժողովների *Որոշումները* կտրականապես դատապարտում են միայն նեստորա-

21 ԳԹ., էջ 41-84:

կան «խուժիկներին», որոնք եկել են Խուժաստանից կամ Շոշից (Պարսկական ծոցի ափեզերքում), և սրանով իսկ մեջքով դարձած են դեպի Կոստանդնուպոլսի արվարձան Քաղկեդոնը: Ի դեպ, Բաբգեն Ա-ի օրոք գումարված առաջին ժողովի պարագայում 506 թ. խզումը անհավանական է այնքանով, որքանով Յենոտիկոնը դեռևս պաշտոնապես ուժի մեջ էր և՛ Կոստանդնուպոլսում, և՛ Դվինում, և Բաբգենի նամակը երկու անգամ շեշտում է, որ «Ձայս հաւատ Յոռոնք եւ մեք Յայք եւ Վիրք եւ Աղուանք ունինք»²²:

Ինչպես 506-ին, այնպես էլ 555-ին, պաշտոնական *Որոշումների* շուրջ ծավալված դավանաբանական նամականին անկասկած արտահայտում է քաղկեդոնական դոկտրինի նկատմամբ աճող դժկամությունը, անգամ հրաժարումը, սակայն ոչ մի կտրական նգովք հնարավոր չէ գտնել:

Այս խոչընդոտը որևէ կերպ հաղթահարելու համար Գարիտն առաջարկում է, թե՛ «եթե Ներսես Բ-ի սինոդական թուղթն անվանապես չի նզովում Քաղկեդոնի ժողովը, այլ միայն նեստորականներին, նշանակում է՝ կաթողիկոսի համար երկու երևույթները համարժեք են»:²³

Դժբախտաբար, եթե սույն համարժեքությունը վավերական է X դարի չարական բանավեճում, ապա նույնը չէ VI դարում: Ահա Դվինի 506 թ. ժողովում նզովված վարդապետությունը.

«Երկուս Որդիս ասեն լեալ Աստուծոյ. զմին Աստուածն Բանն հաւասար Յաւր՝ որ էջն յերկնից. եւ այլն Յիսուս՝ մարդ մահկանացու նման մեր, որ ծնանն ի Մարիամայ, եւ վասն զի արդարացաւ աւելի քան զամենայն մարդ՝ պատուեցաւ եւ շնորհաւք կոչեցաւ Որդի Աստուծոյ, անուամբ միայն եւ ոչ Որդի Աստուծոյ. եւ ոչ հաւասար Յաւր. այլ մարդ էր արարեալ մահկանացու որպէս զմեզս: Եւ վասն զի աւզնեաց նմա Յոգին Սուրբ, կարաց յաղթող լինել սատանայի եւ ցանկութեանց. եւ վասն արդարութեան նորայ եւ վասն բարի գործոյ արժանի եղել շնորհի, լինել տաճար Աստուծոյ Բանին: ...Եւ նշանս եւ սքանչելիսն զոր առնէր բանին Աստուծոյ՝ որ էջն յերկնից եւ բնակեաց ի նմա այսինքն է ի Յջսուս»:²⁴

Այս ձևակերպումը սոսկումից կցնցեր Քաղկեդոնի ժողովի հայրերին նույնքան, որքան Եփեսոսի ժողովի հայրերին: Բայց եթե Դվինի երկու ժողովների նպատակը 451 թ. ժողովը դատապարտելը չէր, ապա հարց է ծագում. իսկ ի՞նչ առիթով են դրանք գումարվել: Կարծում ենք՝ Գարիտի հիշատակած «նեստորական» բառը մեզ կարող է ճիշտ հետքի վրա դնել:

V դարի վերջին Պարսից Եկեղեցում Մծբինի մետրոպոլիտ Բարշանը՝ Իբաս Եղեսացու նախկին աշակերտը, այնպիսի ջերմեռանդությամբ էր քարոզում երկաբնակ դավանանքը, որ մեկընդմիշտ դարձավ միաբնակների համայնքի խրտվիլակը: Նրա հայրապետության տարի-

22 ԳԹ., 45-46, հսկ. 43:

23 Garitte, էջ 161-162.

24 ԳԹ., էջ 45:

ներին Մծբինն ընդունեց 489 թ. Ձենոն կայսեր կողմից եղեսիայից վտարված Պարսից դպրոցը և դարձավ երկաբնակ քրիստոսաբանության քարոզչակենտրոնը: Բարշամը, որ, ըստ Թովմա Արծրունու և ասորի Մարութա Թագրիտացու, հավանաբար անձամբ եկել էր մինչև Չայք կամ համենայն դեպս մինչև սահմանակից հարավային շրջան, Խուժաստանի մայրաքաղաք Բեթ Լապատում (կամ Գունդեշապուհում) 584 թ. գումարեց ժողով, որում ընդունված որոշումները 486 թ. հաստատվեցին Սելևկիա-Տիգրանի ժողովում, որի նախագահին էր Բարշամի դպրոցական ընկեր, Պարսից Եկեղեցու կաթողիկոս Ակակը: Սույն ժողովի հավատո հանգանակը հետևյալն է.

«Մեր հավատը խոստովանում է ...երկու բնությունը՝ աստվածային և մարդկային: Ոչ ոք մեզանում իրավունք չունի խառնակել, շաղախել կամ շփոթել այս բնությունների տարբերությունը, սակայն աստվածայինը մնալով իր ունակությունների սահմաններում, և մարդկայինը՝ իր, մենք այս երկուսը միավորում ենք մեկ գերապայծառության մեջ...»: ²⁵

Այս դիրքորոշումը հաստատագրվեց Բաբայ կաթողիկոսի օրոք, Սելևկիա-Տիգրանի երկրորդ ժողովում՝ գումարված 497 թ: Երկու իրադարձությունների մանրամասները գտնում ենք վերոքննյալ հայոց ժողովների *Որոշումներում*: Նեստորական աղանդի՝ Պարսկաստանում առաջին անգամ հայտնվելու վերաբերյալ 506-ին տրված թվականը՝ «*ի քսաններորդ եւթներորդ ամին թագաւորութեանն Պերոզի*», ճիշտ և ճիշտ համընկնում է Բեթ Լապատ-Գունդեշապուհում կայացած 484 թ. ժողովի տարեթվին: Պարսից ժողովների տեղակայումը կամ Գունդեշապուհում, կամ Ասորեստանում, որի մայրաքաղաքն էր Սելևկիա-Տիգրանը, նույնպես ճիշտ է: Բաբգեն Ա-ի արտասանած նզովքների հասցեատերերը՝ «*Ակակ, եւ Բարծումա, եւ Սանի, եւ Յոհանան, եւ Պաւղէ, եւ Միքա*», ոչ միայն ճշտությամբ հաստատում են 486 թ. Պարսից կաթողիկոս Ակակի և Մծբինի մետրոպոլիտ Բարշամայի ինքնությունը, այլև նույն ժողովի գլխավոր ներքոստորագրյալներինը. Մանի կամ Միիրներսեհ, Ջաբդայի (Ծավղեթի) եպիսկոպոս, Յոհանանան Կարկացի Բեթ Սելուկից, որի անունը *Գիրք Թղթոցը* հաղորդում է ասորական և ոչ հայկական Յովհաննես տարբերակով, Պողոս Կարկացի Լեղանից և Միքա Լաշումից: Վերջապես, Ասորեստանի Բաբեն, որ նույնպես նզովված է հայկական ժողովում, ոչ այլ ոք է, քան 497 թ. Սելևկիա-Տիգրանի կաթողիկոս Բաբայը:

Ահա 555 թ. *Ուխտի* մեջ Նեստորին վերագրված կենսագրությունը.

«...որոց զանիծեալ Նեստոր (թե՞՞ նեստորականին) խզեցին ի բաց ընկեցին, արարեալ զնա հալածական յաւտար աշխարհի ի կողմանս Մծբնացոց, զորս երթեալ խմորեաց, չարագիւտ արուեստիւ իւրով զոգիս նոցա, արարեալ զնոսա փշաբերս եւ խաւարաբնակս, յոր ըմբռնեցան եւ կողմանքն Խուժաստանի...»: ²⁶

Այս պատումը ոչ մի կապ չունի Նեստորի իրական կյանքի հետ, որ

²⁵ SO, էջ 302:

մահացել է արքայորում՝ Եգիպտոսում, երբեք Պարսկաստան ուղք դրած չլինելով: Սակայն այն հավատարմորեն վերարտադրում է Բարշամայի ընթացքը՝ Եդեսիայից վտարումից մինչև Մծբինի եպիսկոպոսական աթոռը և 484 թ. Խուժաստանում գումարված ժողովը: Ժամանակագրական, անվանական և տեղագրական բոլոր մանրամասները բացարձակապես համընկնում են և հայտնի են եղել հայոց եկեղեցական իշխանություններին: Եվ, ուրեմն, կարող ենք ասել, որ Պարսկաստանից եկած այս երկաբնակության կամ ավելի շուտ՝ նեստորականության ուժեղ ծավալմամբ են առաջին հերթին մտահոգված Դվինի երկու ժողովները և ոչ՝ Քաղկեդոնի խնդրով:

Երկաբնակ հոսանքի բավական կարևոր ներկայությունն Չայքում շարունակում է նշմարվել վեցերորդ դարում ինչպես ասորական, այնպես էլ հայկական աղբյուրներով՝ չնայած Չայոց եկեղեցու հստակ միաբնակ դիրքորոշմանը, որ ընդունել էր Եփեսոսի ժողովին հաջորդած շրջադարձից հետո: Հակառակ Բաբգեն Ա-ի կտրական ժխտմանը՝ Դվին ժամանած Պարսից պատվիրակությունը տեղեկացրեց, որ իրենց երկրում եղած նեստորականները պնդում են, որ Չայքում կան մարդիկ, որ հարում են իրենց դավանանքին: Խուժաստանի «նեստորականների»՝ Չայք ներթափանցելու փաստը վեցերորդ դարի սկզբին հիշատակված է 555-ի *Ուխտում* և դրան նախորդող *Մեղադրական նամակում* (*Թուղթ մեղադրութեան*), ըստ որի՝ հերձվածող խուժիկներից ոմանք. «... հասեալ յառաջագոյն յաշխարհ մեր, վաճառաշահութեամբ կեցին ընդ հարսն մեր եւ ընդ մեզ, միաբանութեամբ ի մեր եկեղեցուջ խոստովանելով զինքեանս միահաւատ ընդ մեզ»:²⁷

Բացի այդ, նույն հերձվածողների մասին *Ուխտը* շարունակում է.

«Եւ ի տասն եւ եւթներորդ ամի Խոսրովու արքայից արքայի [448 թ.], ի մարզպանութեանն Նիհորականայ, արարին իմն շինած յանուն Մանաճիրի Ռաժկի որ հաւատացեալ ի Քրիստոս եւ մկրտեալ անուանեցաւ Գրիգոր, եւ սպանաւ վասն նորին հաւատոյ, եւ ապա անուանեցին զնա տեղի ժողովոյ պղծութեան իւրեանց»:²⁸

Իսկ Ներսես Բ-ն բավականությամբ նկատում է, որ հերձվածողների բանադրանքից հետո «Քանդեալ աւերեցաք զտեղի ապաւինի անաւրենութեան նոցա՝ եւ բարձաք ի մենջ գիշերայինն զայն խաւար»:²⁹

Մյուս կողմից՝ *Սուրբ Յազդիբուզիտի Գործքը* տեղեկացնում է, որ այս նահատակը, որ դարձի էր եկել Մանաճիրի քրիստոնեական հաստատականությունից ներշնչված, մահապատժի է ենթարկվել Դվինում 553 թ., այսինքն՝ ժողովից երկու տարի առաջ: Բայց եթե իրանցի բարձրատոհմիկ այս երկու նահատակները հավատափոխ են եղել Պարսից եկեղեցուն ենթակա միջավայրում, ապա նրանց հավատը, անկասկած, վարակված էր երկաբնակությամբ: Հետագայում, նրանց թափած մար-

26 ԳԹ., էջ 72:

27 Նույն տեղում:

28 Նույնը, էջ 73:

29 Նույն տեղում:

տիրոսական արյունն, ըստ երևույթին, մաքրել է դավանական մոլորության բոլոր հետքերը: Սակայն միևնույն է, բուն Հայքի սրտում, Դվին մայրաքաղաքում՝ կաթողիկոսների նստավայրում, «նեստորական» որակված վարդապետության օջախ, այդուհանդերձ, հաստատված կար երկրորդ ժողովի նախօրեին, և դրա գոյությունը չէր կարող չանհանգստացնել հայրապետին: Վերջինիս մտահոգությունը պետք է որ կրկնակի ուժգնանար Հայքի հարավային շրջաններում տիրող իրավիճակից, որտեղ, ինչպես տեսանք, սահմանակից գոտու եպիսկոպոսությունների իրավական կարգավիճակը հստակեցված չէր: Արզունի (Աղձնիք), Քարդուի (Կորդուք) և Բեթ Մոկսայեի (Մոկք) եպիսկոպոսների ներկայությունը Պարսից եկեղեցու 410 և 424 թթ. ժողովներին, ինչպես նաև Արզունի և Բեթ Ջերդայի (Ծավդեք) եպիսկոպոսներին՝ 486 և 497 թթ. ժողովներին, ցույց է տալիս, որ նրանք անվերապահորեն հարում էին այդ եկեղեցու երկաթնակ դավանաբանությանը, և որ նրանց կապը Հայոց եկեղեցու հետ ավելի քան երկդիմի է, որքան էլ Մոկքի եպիսկոպոսը ներկայացել էր Դվինի առաջին ժողովին:

555-ի ժողովին նախորդող *Թուղթ մեղադրութեանը* ընդգծում է նրանց կրոնադավությունը. «Վասն անիծեալ խուժկաց նեստորականաց՝ որ եկեալ բնակեցան յաշխարհիս մերում... Եւ այժմ չարահնար պղծակից անիծաբեր արուեստիւ իւրեանց ցոգիս մեր ազդեցին, մինչեւ իւրեանց պղծութեան հաւատոյ առաջնորդ չեպիսկոպոս աւծեալ, եւ մեզ լուսաւոր եւ ուղղափառ հաստատուն հաւատոյս խոջընդակն կացուցանել... մեք եւ աշխարհիս մերոյ տանուտեարք, եւ ազատք միաբանութեամբ ի ձեռն գրոյ հրաման արարաք վասն ձեր, փութապէս ի Դուին ի սուրբ եկեղեցիս ժողովելոյ. Եւ աստ միաբանութեամբ ըստ հաճոյիցն Աստուծոյ առնել խորհուրդ... Եւ ձեր ոչ ունելով զնախանձ վասն Աստուծոյ, հեղգացեալ սպուժեցեք, եւ ի ձեր առնելոյ՝ բազում գործ սրբոյ եկեղեցւոյ մնաց... որոց հոյժ մեղադիր ենք»:³⁰

Ներսես Բ-ի այս սպառնախոս *Թուղթը*, հասցեագրված բացառապես հարավային Հայքի եպիսկոպոսներին, քողազերծում է Հայոց եկեղեցու ներքին պառակտությունը, երբ մի շարք եպիսկոպոսներ, գերակա *Թղթի* տակ ստորագրած եպիսկոպոսների նկատմամբ, չէին ենթարկվել կաթողիկոսի կանչին: 555 թ. *Ուխտի* ստորագրությունները հաստատում են, որ անհնազանդ եպիսկոպոսների մեծ մասը, հավանաբար Պարսկաստանի հարևանների ազդեցությամբ, շարունակել է «խուլ ձևանալ» և նախընտրել է չներկայանալ ժողովին՝ չնայած կաթողիկոսի վերջնագրին, քան թե մասնակից դառնալ երկաթնակ դավանանքի դատապարտմանը: Ներկայացնենք ևս երեք փաստ. Ներսես Բ-ի ևս մի վերջին նամակ՝ ուղղված հարավի պարտիզաններից երկուսին, որտեղ կաթողիկոսը կարգադրում է հատուկ հսկողություն սահմանել 555թ. դեկրետի կատարմանը, հաջորդ կաթողիկոսի՝ Հովհաննես Գաբեղեմացու (557-574) նամակագրության մեջ հարավային սահմանակից թեմե-

³⁰ Նույնը, էջ 70-71:

րի շատ եպիսկոպոսների անվան բացակայությունը և, վերջապես, Սուկքի եպիսկոպոս Սողոմոնի փոխարեն Սեկունդոս անունով հաջորդի անսպասելի նշանակումը: Այս հայտանիշները ենթադրել են տալիս, որ երկրի հարավում անդորրը վերահաստատվել է շատ դանդաղորեն: Ի վերջո, նեստորական միսիոներների աշխուժացման փաստը Հայքի հարավում, ինչպես և Դվինում, պարզորոշ նշված է 555 թ. *Ուխտի* մեղադրականում. «Աժին եւ վարդապետս առաջնորդ կորստեան ինքեանց, որք եկեալ ձեռնարկեցին՝ զապականութիւն իւրեանց բերելով ի սուրբ եւ ի ճշմարիտ հաւատ մեր, եւ պատրեցին ի ժողովրդականաց տգիտաց զարս եւ զկանայս, հաղորդել հաւատոյ յաղտեղութեան աղաւթից նոցա, տանել հաց ընծայի ի տեղի անաւրենութեան նոցա...»: ³¹

Վերջին մեղադրանքը կարծես թե հաստատվում է պարսկական կողմից: Սուտ 554 թ. Բեթ Լապատ-Գունդեշապուհի Աբրահամ անունով մի սարկավագ մի քանի անգամ դատապարտվել է տեղական հոգևոր իշխանությունների կողմից, այնուհետև բանադրվել Պարսից կաթողիկոս Մար Աբայի կողմից. «Եթե ոք ավելացնի չորրորդութիւնը սուրբ եւ անխախտելի Երրորդութեանը, նզովեալ լինի: Եթե ոք ավարտում է աղոթքը յանուն Հոր եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ եւ նրանց հետ ավելացնում մեկ ուրիշին, եւ եթե ոք չի հավատում, որ Որդին ներառում է Աստվածայնությունը եւ մարդկայնությունը, մենք նզովում ենք»: ³²

Այս *Թուղթը*, որ որևէ քարոզչի կամ բանախոսի գրչին չի պատկանում, այլ անձամբ Պարսից կաթողիկոսի, վեցերորդ դարի առաջին կեսին Հայքի հետ այդքան կապեր ունեցող երկրի՝ Խուժաստանի սրտում նշում է երկաբնակ մի վարդապետություն, որ չափից դուրս ծայրահեղ է նույնիսկ Պարսից Եկեղեցու կողմից ընդունելի լինելու համար: Հետաքրքիր կլինեն նույնացնել բանադրանքից հետո անհայտացած այս Աբրահամին կամ նրա հետևորդներին Հայք եկած խուժիկ վարդապետների հետ, բայց այսպես մենք արդեն մտնում ենք ենթադրությունների ոլորտը:

Վերջում նշենք, որ Գարիտը վաղուց էր ապացուցել Հայքում իսկական քաղկեդոնականների ներկայությունը, և նրա եզրակացությունը հաստատվել է տիկին Հարությունովա-Ֆիդանյանի վերջին տարիների աշխատություններով: Հարկավոր է, ուրեմն, ավելացնել ևս մեկ գույն դավանական ներկայակին, որ մենք փորձում ենք ի ցույց դնել: Հայքում Քաղկեդոնի ժողովը պետք է անվանապես և վճռականապես դատապարտված լինի միայն VII դարի սկզբին, Վիրքի հետ դավանական խզման պահին, և նույնիսկ այս հարաբերականորեն ուշ շրջանում պառակտությանը վերաբերող նամակագրությունը դեռևս հստակ գանազանում է ուղղափառ քաղկեդոնականներին խուժիկ նեստորականներից:

31 Նույնը, էջ 73:

32 *Epistula*, SO, էջ 553:

Այսպիսով, քննարկված տարբեր վկայություններից հետևում է, որ Հայոց եկեղեցին, VI դարի սկզբից ևեթ Կոստանդնուպոլսի եկեղեցուց հեռանալով հանդերձ, վերջնականապես խզել է կապը միայն մեկ դար անց, և որ սկսած Եփեսոսի ժողովից՝ հայ քրիստոնեությունը, սկզբնավորված առավել անտիոքյան, քան ալեքսանդրյան դավանական դրոշմի ներքո, ավելի ու ավելի միաբնակ դարձող պաշտոնական եկեղեցու կողքին ներառում էր երկաբնակների փոքրամասնությանը, որ բավական հզոր էր անտեսելու համար: Տեղակայված լինելով առավելապես հարավային շրջաններում, սակայն առիթի դեպքում տարածվելով մինչև մայրաքաղաք՝ այս համայնքը շարունակում էր անտիոքյան հին ավանդույթը: Հինգերորդ դարի վերջին այն աշխուժացավ Բարշամայի գործունեության շնորհիվ՝ Խուժաստանից եկած միսիոներների ներկայությամբ և բուն քաղկեդոնական տարրի գոյությամբ: Այս եռամաս իրականությունը նախաիսլամական Հայքում վկայում է դավանական շատ ավելի բարդ իրավիճակի մասին, քան մինչ այժմ ընդունվել է, և որը չի կարելի բնորոշել պարզապես միաբնակությամբ:

1997 թ.

Մատենագիտություն Աղբյուրներ

ACO – *Acta conciliorum oecumenicorum*, ed. Schwatz, Strasbourg-Berlin 1914-1984.

Evagre – *The Ecclesiastical History of Evagrius*, J. Bidez and L. Parmentier ed., London; reed. Amsterdam 1964; translation: Evagrius. Ecclesiastical History, London 1846.

Flemming, J. - ed. and trans., “Akten der ephesinische Synoden vom Jahre 449”, *Abhandlungen der kϕniglichen Gesellschaft der Wissenschaft zu Gϕttingen. Philologisch-historische Klasse*, n.s. 15/1, 1915.

ԳԹ – *Գիրք Թղթոց*, Թիֆլիս 1901:

Կորիւն – *Վարք Մաշտոցի*, հրատ. Ս. Աբեղյան, Երևան, 1941:

Ղազար Փարպեցի - *Պատմութիւն Հայոց*, հրատ. Գ. Տեր-Սկրտչեան եւ Ստ. Մալխասեանց, Թիֆլիս, 1913:

Մովսէս Խորենացի, *Պատմութիւն Հայոց*, հրատ. Ս. Աբեղեան եւ Ս. Յարութիւնեան, Թիֆլիս, 1913:

Photius – *Bibliothique*, nd : et trad. R. Henry, Paris ,1959, I, p. 187.

Քուզանդարան Պատմութիւնք – *The Epic Histories attributed to Pawstos Buzand*, trans. N. Garsouan, Cambridge MA ,1989.

SO – *Synodicon orientale*, nd. et trad. N.G. Chabot, Paris ,1902.

85

Ուսումնասիրություններ

Devreesse R. – Essai sur Throdore de Mopsueste, Vatican, 1948.

Garitte G. – La narratio de rebus Armeniae, Louvain , 1952.

Garsouan N. – «Acace de Mlitiŕne et la prnsence de dyophysites en Armnzie aux Ve et Vie siŕcles», *Res Orientales* 7, 1995, p. 73-85.

Garsouan N. – “Some Preliminary Precisions on the Separation of the Armenian and Imperial Churches, I: The Presence of “Armenian” Bishops at the First Five Œcumenical Councils”, in *ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ*, Essays Presented to Joan Hussey on her Eightieth Birthday, ed. J. Chrisostomides, Camberly 1988, p. 249-285.

Garsouan N. – «Quelques prncisions prnlinaires sur le schisme entre les Eglises byzantine et armnienne au sujet du Concile de Calcndoine, II : La date et les circonstances de la rupture», dans *L’Armnie et Byzance. Histoire et culture*, *Byzantina Sorbonensia* 12, Paris, 1996, p. 99-112.

Garsouan N. – «Quelques prncisions prnlinaires sur le schisme entre les Eglises byzantine et armnienne au sujet du Concile de Calcndoine, III: Les nϒchrs mϒridionaux limitrophes de la Mnsopotamie», *Revue des Etudes Armniennes* 23, 1992, p. 39-80.

Garsonian N. – “Secular Jurisdiction over the Armenian Church (Forth-Seventh Centuries)”, dans *Okeanos. Essays presented to Ihor Ševčenko, Harvard Ukrainian Studies 7*, ed. C. Mango & O. Pritsak, Cambridge MA 1983, p. 220-250; reprint in *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, London, 1985, IX.

Labourt J. – *Le christianisme dans l’empire perse sous la dynastie des Sassanides. 224-632*, Paris, 1904.

Peeters P. – «Une Ingende syriaque de Saint Iazdbozid», *Analecta Bollandiana* 49, 1931.

Peeters P. – «Pour l’histoire des origines de l’alphabet arménien», *Revue des Etudes Arméniennes* 9, 1929, p. 203-237.

Peeters P. – «La vie de Rabboula, évêque d’Edesse», *Recherches de sciences religieuses* 18 (Mélanges de Grandmaison), 1928, p. 170-204.

Sarkissian K. – *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, London, 1965.

Tallon M. – *Le livre des lettres*, Beyrouth, 1955.

86

Ter Minassiantz E. – *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen*, Leipzig, 1904.

Van Rompay L. – “Proclus of Constantinople’s “Tomus ad Armenios” in the Post-Chalcedonian Tradition”, in *After Chalcedon, Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert van Roey for his Seventieth Birthday*, ed. C. Laga & al., Louvain, 1985.

Vardanean A. – «Ein Briefwechsel zwischen Proklos und Sahak», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 23, 1913, p. 415-441.

Վարդանեան Ա. - «Թուղթ Պրոկղեայ եպիսկոպոսի առ Սուրբ Սահակ հայրապետ Հայոց եւ առ Սուրբ Մաշտոց», *Հանդէս Ամսօրեայ* 35, 1921, սյուն. 2-25.

Winkler G. – “An Obscure Chapter in Armenian Church History (428-439)”, *Revue des Etudes Arméniennes* 19, 1985, p. 85-180.

**«Կրոն եւ հասարակություն» ամսագիրը ներկայացնում է
Հայաստանում գործող կրոնական կազմակերպությունները**

Արման Փուլադյան

*Ավարտել է ԵՊՀ ֆիզիկայի ֆակուլտետը,
Իրանին և իսլամին նվիրված հետազոտությունների և
հրապարակախոսական հոդվածների հեղինակ:*

**ԵԶՂԻՆԵՐԻ ՍՈՒՐԲ ԳՐՔԵՐԻ, ԴԱՎԱՆԱՆՔԱՅԻՆ
ՀԻՄՆԱՐԱՐ ԽՈՐՀՈՒՐԳՆԵՐԻ, ԴԱՆԹԵՈՆԻ ԵՎ
ՀԱՆՐԱՅԻՆ ԿԱՌՈՒՅՎԱԾՔԱՐԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀՈՒՐԶ**

87

Առաջավոր Ասիայի կրոնական համակարգում իր ուրույն տեղն է գրավում եզդիականությունը: Մշտապես գտնվելով գոյության կռվի կիզակետում, ենթակա լինելով կրոնական հզոր և մրցակից հարևան համակարգերի տարաբնույթ ներգործություններին ու, վերջապես, պատմության քառուղիներում հաճախ կանգնած լինելով «լինել-չլինելու» գերխնդրի առջև՝ այս հավատքի և այն կրող դավանանքային խմբի շուրջ ձևավորվել է գնահատականների թերևս ամենահակասական ու տարողունակ սպեկտրը: Դարերով գտնվելով միմյանց հետ անմիջական շփման մեջ՝ հայերն ու եզդիները ձևավորել են հարաբերության ուրույն ավանդույթներ, որոնք ներկայումս էլ օժտված են կիրառելիության մեծ պոտենցիալով: Ասվածը կարևորվում է հատկապես նրանով, որ Հայաստանի Հանրապետությունում եզդիները բնակչության քանակով ամենամեծ էթնիկ-դավանանքային խումբն են¹:

Խոսելով եզդիների և եզդիականության մասին՝ դժվար է շրջանցել հարևան այլադավան հանրույթների կողմից նրանց կերպարի ընկալումների և հենց իրենց՝ եզդիների ինքնաընկալման թեմաները: Սույն հոդվածում անդրադառնալով դրանց՝ նշենք, որ ներկայումս հայաստանաբնակ եզդիների շրջանում ինքնության փնտրտուքի խնդիր կա, որն հաճախ սրվում է արտաքին գրգռիչների շնորհիվ ու պատճառ դառնում ոչ միայն տարաբնույթ շահարկումների, այլև ընդհուպ ներքին բախումների: Ըստ որում, ինքնության անորոշությունը պայմանա-

¹ Ըստ Հայաստանի եզդիների ազգային միության տվյալների՝ 2006 թվականին Հայաստանում եզդիների թիվը հասնում էր մոտ 60.000-ի(տես Ազիզ Թամոյան, Մի գերդաստանի պատմություն, Երևան, 2006, էջ 14:) Ընդհանրապես եզդիներին առնչվող տարբեր (և առաջին հերթին ծագումնաբանական) տեսակետները կարելի է առանձնացնել ըստ հետևյալ խմբերի.

ա) ավանդապատումային (հոգևոր՝ լալեշյան և արտալալեշյան), աշխարհիկ և ժողովրդական, բ) ժամանակակից մյութոսներ՝ պայմանավորված արդի հասարակական-քաղաքական բազմավեկտոր հանգամանքներով, գ) գիտական-ակադեմիական:

վորված է էթնիկ պատկանելության հիմնախնդրով, այն է՝ եզդիները առանձին էթնիկ միավոր են, թե՛ քուրդ ժողովրդի մեջ գոյառած դավանանքային խումբ: Սխալ կլինի պնդել, թե ճգնաժամը ծագել է այսօր. այն միշտ էլ առկա է եղել ու տարբեր առիթներով (և ոչ վերջին հերթին քաղաքական) շահարկվել է տարբեր ուժերի կողմից, սակայն մեր օրերում այն առավել սուր բնույթ է ստացել: Որքան էլ պարադոքսալ հնչի, խնդիրը առավել քան երբևէ կարոտ է լուծման, և այդ բանալին հենց իրենց՝ եզդիների ձեռքում է: Ըստ որում, ինքնության ինքնաընկալման հարցը տարածվում է ոչ միայն Հայաստանում և արտասահմանում բնակվող եզդիների վրա, այլև առկա է նրանց գլխավոր սրբավայր *Լաւլըշա Նուրանիի* (Լուսապայծառ Լաւեշ)՝ եզդիական «Մայր Աթոռում», որտեղ այս թեման պակաս պառակտումների տեղիք չի տալիս:

Թեմայից դուրս նկատելով էթնիկ ինքնության ընկալումների դիսկրետ տարբերակվածության շուրջ հետագա ծավալումը՝ դիտարկենք եզդիներին դավանանքային համակարգի ենթատեքստում:

Եզդիական կրոնական պատկերացումների մեկնակետերը՝ Սուրբ գրքերը

Տարածված կարծիքի համաձայն՝ եզդիական կրոնը բանավոր ավանդազրույցների վրա հիմնված պատկերացումների համակարգ է: Գիտական աշխարհում և հարևան ազգերի մեջ տարածված այդ կարծիքը տիրապետող էր մինչև 19-րդ դարի վերջը և ելնում էր այն փաստից, որ իրենք՝ եզդիները, առհասարակ մերժում էին գրագրությունը: Համաձայն եզդիական կրոնական ավանդության՝ գրելը դևերի գործն է, ուստի գրագրությունը՝ որպես մեղքի դրսևորում, արգելվել է²: Մյուս կողմից՝ եզդի հոգևոր բարձր դասի կողմից գրի ու գրականության պիղծ հայտարարվելն ունեցել է իր պատմական դրդապատճառը: Երբ 12-րդ դարում եզդիական կրոնի հիմնադիր Շեյխ Ադի բին Մուսաֆիրը հարձակվում ու նեստորական ասորիներից խլում է Սինջարի լեռներում (Հյուսիսային Իրաքում) ծվարած սբ Հովհանու վանքը՝ հայտարարելով այն իր հիմնած ուսմունքի գլխավոր և աստվածատուր սրբավայր (Լաւեշ), նեստորական հոգևորականությունը այդ ամենին պատասխանում է խոսքով ու գրչով հակադարձմամբ: Ասորիների քարոզչությունը չեզոքացնելու համար ադավի միաբանները գրաճանաչությունը իրենց հոգևոր ենթակայության տակ գտնվող աշիրեթների համար դրեցին արգելքի տակ³: Սակայն 19-րդ դարի կեսերի եվրոպացի

2 Գառնիկ Ասատրյան, Դիվականք, Իրան-Նամե, թիվ 14-15, Երևան, 1995, էջ 22:

3 «Եզդիական համագումարը Ալազյազի բարձունքում», «Խորհրդային Հայաստան» պաշտոնաթերթ, օգոստոսի 23, 1923 թ., մեջբերում ընկ. Լազոյի ելույթից, տես Ազիզ Թամոյան, Մենք եզդի ենք, Երևան, 2001, էջ 12): Լազոն (Ղազարյան Հակոբ Գրիգորի(1869-1926թթ)՝ հասարակական գործիչ, մանկավարժ, գրող: Իր ստեղծագործություններում մեծապես շոշափում է եզդիական և քրդական իրականությունների հիմնահարցերը («Գուլե», «Ֆերո», «տ», «Թասիբ», «Քուրդ Ջասըմի պատմությունը»): Լազոյի հեղինակած սցենարով է նկարահանվել «Ձարե» ֆիլմը (1926թ): 1921թ. եզդիների և քրդերի համար կազմել ու հրատարակել է «Շամա» այբբենարանը, որը կիրառվել է մինչև 1928թ.:

ճանապարհորդների նոթերում աղոտ հիշատակություններ են հայտնվում Լալեշի վանքային համալիրում պահվող եզդիական ինչ-որ սուրբ գրքերի առկայության մասին: Այդուհանդերձ, կրոնական շարադրանքի հրատարակման առաջնությունը 1891 թվականին պատկանում է հայ գիտնական Ս.Ա. Եղիազարովին: Վերջինս հիմնված է հոգևոր դասերին պատկանող եզդիների հետ ունեցած բանավոր զրույցների վրա: Այդ հրատարակումը եզդիական հիմնական աղոթքների երեք տարբերակ է⁴: Վերջիններս նույնությամբ վերահրատարակում է հունգար արևելագետ Յուզո Մոկաչը: Առանձին բանավոր հիմներ հրատարակել են նաև Ջալիլ եղբայրները (Celil O., Celil C. *Zergotina Kurda*. Yerevan, 1978.): Առաջին անգամ եվրոպական գիտական միտքը եզդիական երկու սուրբգրային շարադրանքներին ծանոթանում է 1899 թվականին՝ Էդուարդ Բրաունի անգլերեն թարգմանությամբ: Բնագիրը, որից Բրաունը կատարել է թարգմանությունը, Օսվալդ Փերրիի կողմից հայտնաբերված և ներկայումս Փարիզի Ազգային Գրադարանում պահվող ձեռագրերն էին (Parry O.H. *Six Months in a Syrian Monastery*. L., 1895, p. 374-380): 20-րդ դարի սկզբին արաբ մարոնիտ հոգևորական և արևելագետ Անաստաս Մարին հաջողվում է ձեռք բերել եզդիական այդ երկու սուրբգրային շարադրանքի պատճենները, որոնք վերծանելով 1911թ. հրատարակում է (Anastase Marie P. La decouverte recente des deux livres sacrs des YnzSdis // *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker-und Sprachkunde*. Bd VI (1911)): Դրանք ավանդված են եղել արամեական գրից սերված 33 տառանիշից բաղկացած ծածկագրերով՝ քրդերեն և արաբերեն⁵: Այդ տեքստերը կամ ինչպես եզդիներն են դրանք անվանում՝ Սուրբ գրքերը, որոնցից մեկը կոչվում է *Քրթերա ջալվա* (Աստվածային) *Չայտնության գիրք*), իսկ մյուսը՝ *Մասհաֆե ռաշ* (Ան մատյան), ցայսօր գտնվում են Լալեշի վանքում, պահվում են հատուկ տուփի մեջ (փաթաթված մետաքսյա թաշկինակով) և եզդի հոգևորականների աչալուրջ հսկողության տակ են: Աշխարհիկ, շարքային եզդիները՝ մրիդները, առավել ևս՝ այլադավանները, իրավունք չունեն նույնիսկ տեսնելու դրանք: Չատուկ սահմանված տոն օրերին, միայն մշակված կարգի համաձայն, թույլատրվում է համբուրել այն թաշկինակները, որոնցով փաթաթված են պաշտամունքի այդ առարկաները: Այդ պատճառով էլ մինչ օրս արևելագետների շրջանում բարձր են գնահատվում Անաստաս Մարի համառությունը և այս ուղղությամբ արված աշխատանքները, որին էլ պատկանում է եզդիական սուրբ գրաշարադրանքները հայտնաբերելու և աշխարհին ներկայացնելու դափնեպսակը: Նրա հրատարակությունից շատ չանցած՝ սուրբգրային տեքստերը թարգմանվում են գերմաներեն, իտալերեն, անգլերեն և ռուսերեն: Բարձրորակ մասնագիտական աշխատանքի ճանաչում ունի հատկապես ավստրիացի արևելագետ Մաքսիմի-

4 Егиазаров С. А., Краткий этнографический очерк курдов Эриванской губернии, Тифлис, 1891.5
Մասնագիտական կարծիքի համաձայն՝ արաբերեն տարբերակն ածանցյալ է քրդերեն տարբերակից:
5 Տե՛ս Գ.Ասատրյան, նույնը, էջ 23:

լան Բիտների թարգմանությունը, որը հրատարակվել է 1913թ. (Bittner M. *Die heilige Bšcher der Jeziden oder Teufelsanbeter (kurdisch und arabisch)*. Wien, 1913): Հայ իրականությունում այս գրքերի առաջին և ամբողջական թարգմանությունը մանրամասն ծանոթագրություններով և վերլուծությամբ կատարել են պրոֆեսորներ, բանասիրական գիտությունների դոկտորներ Գառնիկ Ասատրյանը և Արշակ Փոլադյանը⁶ (6) :

Փաստորեն, «տաբու» դնելով գրաճանաչության վրա՝ եզդի հոգևոր վերնախավը այս հարցում ցուցաբերել է երկակի մոտեցում. ի սկզբանե «պիղծ» ու «դիվական» են հայտարարվել ցանկացած գիր ու գրականություն և դրանց ընթերցումը, բացի սրբացված հոգևոր հայրերի ստեղծածներից ու թույլատրածներից: Ըստ որում, վերջիններիս հետ առնչություն կարող են ունենալ միայն հոգևորականության առանձին ներկայացուցիչներ՝ իրենց ծիսական գործառույթների բերումով: 12-րդ դարից սկիզբ առած նման իրավիճակը փոխելու փորձ կատարվեց, ընդ որում, հոգևոր (եզդիների պարագայում՝ նաև աշխարհիկ) ծայրագույն առաջնորդի մակարդակով միայն 1914թ.: Սակայն սկսված աշխարհամարտը խանգարեց վերանորոգչական այս և այլ որոշումների կյանքի կոչվելուն: Միայն 1918թ. Միրե-միրան Իսմայիլը (միրերի միր՝ կրոնական բարձրագույն կոչում է, որ փոխանցվում է ժառանգաբար միրերի հոգևորական դասի ներսում, և ունի անվիճարկելի գերակա իշխանություն մյուս բոլոր եզդիական դասերի նկատմամբ) Լալեշից ֆեթվա (հրովարտակ) արձակեց, որով ոչ միայն վերացվեցին եզդիների զանգվածային գրաճանաչության արգելքները, այլև *քաֆուր* (անաստված) հայտարարվեցին բոլոր այն եզդիները, ովքեր որևէ կերպ կխոչընդոտեն գրի և գրականության տարածմանը⁷: Ի նշան համաձայնության, հրովարտակն իրենց կնիքներով վավերացնում են նաև Լալեշի տասնչորս շեյխեր: Ինչ խոսք, դա բնավ չէր նշանակելու, որ Սուրբ գրքերը հանվելու էին փականքից ու մասսայականացվելու էին՝ տրվելով ժողովրդական ընթերցանության:

Չնայած արևելագետների շրջանում առկա տարակարծություններին, իրենք՝ եզդիները, հավատում են, որ Հայտնության գրքի և Սև

⁶ Ասատրյան Գ.Ս., Փոլադյան Ա.Պ., Եզդիների դավանանքը (Հիմնական աստվածությունները, սուրբ գրքերը), ՊԲՀ, N 4, 1989, էջ 131-150: Տե՛ս հավելված 1:

⁷ Տե՛ս ծանոթագրություն 3: Հիշյալ համագումարում Լազոն Միրե-միրան Իսմայիլին բնութագրում է որպես «բացառիկ, լուսամիտ մարդ»: Նշենք, որ Աբդի Բեզ գաղտ Միր Իսմայիլ Բեզը խոր ակնածանք և հարգանք է տածել դեպի հայ ազգը, նրա պայքարն ու վերջինիս արգասիք՝ հայոց պետությունը: XX դարի 10-ականներին եղել է էջմիածնում, հանդիպումներ և գործնական զրույցներ ունեցել հայ իրականության երևելի ներկայացուցիչների հետ: Հայաստանի Հանրապետության կառավարությունը իր ներկայացուցիչ Արսեն Կիտուրի միջոցով Բաղդադում նրա հետ վարել է բանակցություններ: XX դարի երկրորդ կեսից Լալեշի Միրե-միրան նվիրապետության ներսում պառակտում գոյացավ՝ կապված Գերագույն առաջնորդության ժառանգման հետ, քանի որ Միր Սահիդի որդի Միր Թասիմը չընդունեց իր հորեղբոր՝ Միր Իսմայիլի որդի Միր Բայազետի գերակայությունը և իրեն հռչակեց Միրե-միրան: Շրջանառվող տեսակետների համաձայն (այդ թվում և եզդիների շրջանում), նման կացությունը ստեղծվել է ոչ առանց արտաքին ուժերի միջամտության, որոնց այստեղ չենք անդրադառնա: Նշենք, որ 1973 թ. Միր Բայազետը Իրաքից եզդիական պատվիրակության հետ ժամանել է Խորհրդային Հայաստան՝ դրանով այստեղ նոր թափ հաղորդելով եզդիական ինքնագիտակցությանը: Ի դեպ, նույն 1974-ը հատկանշվում է նաև Լալեշից այլ այցերով՝ ի դեմս կրոնական առաջնորդներ Ղավալ Սլեմանի և Քառասուն փիրերի Փիր Մամոյի:

մատյանի հեղինակները Շեյխ Ադին և նրա հետևորդ Շեյխ Յասսանն են: (Ի դեպ, ի հաստատում եզդի հոգևոր հայրերի գրի ու գրականության նկատմամբ ի սկզբանե ունեցած երկակի մոտեցման, նշենք, որ եզդիական պանթեոնի սրբերից Մալակ (հրեշտակ) Ֆարխադինը բնորոշվում է որպես, հատկապես, եզդիական կրոնական օրհներգերի և աղոթքների (*ղավլ ու բայթ*) առաջին ստեղծագործող ու կատարող, հովանավոր հրեշտակ)⁸: Կարելի է ենթադրել, որ սկզբնապես գոյություն են ունեցել սուրբգրային նաև այլ տեքստեր, և Քըթեբա ջալվան ու Մասհաֆե ռաշը միակը չեն եղել, սակայն անհետացել են ժամանակի քառուղիներում: Ամենայն հավանականությամբ դրանք դարձել են դարերով այլադավան շրջապատի կողմից եզդիների նկատմամբ իրականացված պատժիչ հարձակումների ու ավարառությունների թիրախն ու զոհը⁹: Քըթեբա ջալվան 109 տողից բաղկացած և ութ էջ զբաղեցնող շարադրանք է¹⁰: Այն գրված է առաջին դեմքով և Արարչի սրբազան ուղեցույց պատգամների ու ինքնաներկայացման հավաքածու է՝ հասցեագրված (միայն) իր հավատացյալներին: Այստեղ ներկայացվում են միասնական Աստծո՝ *խու(ա)դեի* բացառիկ կարողությունները¹¹: Դոգմատիկ բոլոր օրթոդոքսիաների նման տիպական են «անհնազանդների» և «անհավատների» նկատմամբ չուշացող պատիժների, իսկ «հնազանդ» հավատացյալների համար՝ խոստացվող բարի հատուցումների մասին հիշատակությունները: Հատկանշական է, սակայն, որ չի բացառվում «ուրիշի», «այլ» աստվածների գոյությունը, բայց նրանք «չեն խառնվում իմ գործին, ինչ ցանկանամ (անել- Ա.Փ), նրանք ինձ չեն հակաճառի»: (Տե՛ս հավելված 1, Գիրք Յայտնության, Մասն

8 Շեյխ Յասանը (ալ-Յասան բին Ադի) և Մալակ Ֆարխադինը (Ֆահր ադ-դին) աղավիհական շարժման մեջ Շեյխ Ադի բին Մուսաֆիրին հաջորդած երևելիներից են, որ ժամանակի ընթացքում սրբացվել ու տեղ են գտել եզդիական պանթեոնում: Այս մասին տե՛ս ստորև:

9 Մեր օրերն են հասել Շեյխ Ադիի (1072/75 -1162) ժամանակաշրջանում ստեղծված եզդիական (աղավիհական) տեքստեր: Դրանք շարադրված են արաբերեն և 2001թ. դեռևս թարգմանված չէին: Նախնիներից ժառանգվել ու պահպանվել են Փիրե բըրա (ծովերի փիր) հոգևոր կաստային պատկանող Ուկե Մրազի Սաֆոյանի տոհմի միջոցով, որ ապրում է Ջովունի գյուղում: Տեքստերը կրում են Մշուր անվանումը և բաղկացած են տասը էջից. տե՛ս Ազիզ Թամոյան, Մենք եզդի ենք, Երևան, 2001, էջ 167-170):

10 Քուրդիստանում եզդիական իրականության դերն ու նշանակությունը, «Միջագետք» երկշաբաթաթերթի հրատարակություն, Երևան, 2002, էջ 55: Այս գրքի առաջին հրատարակությունը՝ օգոստոս, 1998թ. Herausgeber: LALIS, Ander Lopped 21a 29227 celle/ Deutschland: Թարգմանությունը՝ (չի նշված որ հրատարակությունից և որ լեզվից) խմբագիր Չարքյազե Ռաշ-Մստոյանի:

11 Այստեղ և այսուհետ օգտվել ենք Գ. Ասատրյանի և Ա. Փոլադյանի վերոհիշյալ թարգմանությունից, ըստ որի էլ բերված են նախադասությունների ու պարբերությունների համարակալումները: (Տե՛ս արտատպված՝ Ա. Թամոյան, Մենք եզդի ենք, Երևան, 2001, էջ 156-161): Նշենք, որ այս թարգմանությունից զատ, հանդիպեցինք Յայտնության գրքի և Սև մատյանի հայերեն շարադրանքի ևս մեկ օրինակի՝ հրապարակված 2002 թ. «Միջագետք» հրատարակության կողմից, «Քուրդիստանում եզդիական իրականության դերն ու նշանակությունը» գրքում (տե՛ս ժանոթագրություն 10), որի թարգմանության խմբագիրը բանասիրական գիտությունների թեկնածու Չարքյազե Ռաշ-Մստոյանն է : Չնայած, ընդհանուր առմամբ, Գ. Ասատրյանի և Ա. Փոլադյանի աշխատանքի հետ բովանդակային նույնությանը, այս շարադրանքն աչքի է ընկնում ամբողջովին տարբեր ոճաբանությամբ: Հաշվի առնելով, որ գրքում նշված չեն այն բնագիրը և լեզուն, որից արվել է թարգմանությունը, նյութը շարադրելիս հարմար գտանք օգտվել Գ. Ասատրյանի և Ա. Փոլադյանի թարգմանությունից:

առաջին, 7-րդ պարբերություն)¹²: Այստեղ է, որ հաստատվում Արարչի կարգավորիչ-տեղապահների դասը՝ ի դեմս պանթեոնի սրբերի ու հստակ հրահանգվում է ունկնդիր լինել նրանց՝ որպես ավետաբերների. «Յուրաքանչյուր ժամանակ ունի իր կարգավորիչը, և դա իմ խորհրդով է: Յուրաքանչյուր ժամանակ ուղարկում եմ որևէ տիրակալի, և այդ տիրակալներից յուրաքանչյուրը իր դարաշրջանում կատարում է իր գործը» (Գիրք Չայտնության, Մասն առաջին, 4-րդ պարբերություն): «Իմ ծառաների խոսքերով առաջնորդվեք, ականջ արեք այն գերբնական գիտությանը, որ իմ անունից նրանք հայտնում են» (Գիրք հայտնության, Մասն հինգերորդ, 2-րդ պարբերություն): Երկրորդ գիրքը՝ Մասհաֆե ռաշը, տիեզերածնական (կոսմոգոնիկ) բովանդակություն ունի. պատմում է աշխարհաստեղծման, հրեշտակ (մալակ)-աստվածների, նախաստեղծ մարդկանց՝ Ադամի ու Եվայի ստեղծման, վերջապես ընտրյալ ժողովրդի՝ էզդիների առաջացման և այլադավաններից զատվելու մասին: Այն բաղկացած է 152 տողից և գրված է երրորդ դեմքով¹³: Շարադրանքն սկսվում է նախաստեղծ սպիտակ մարգարտի (գոհար) և այն քառասուն հազար տարի իր մեջքին կրած՝ Անֆար անվամբ աղավնու մասին պատմելով: Ապա սկսվում է հրեշտակների արարման շաբաթը, որի յուրաքանչյուր օր հատկանշվում է մի նոր հրեշտակի ստեղծմամբ: Իսկ յուրաքանչյուր հրեշտակի համապատասխանում է իր երկրային կարգավորիչ-տեղապահը՝ պանթեոնի սրբերից մեկը: Արարչագործությունը սկսվում է շարաֆաթով՝ կիրակի, երբ արարվում է Մալակե (Մըլըկե) Թաուսը (արաբերեն բառացի՝ սիրամարգ հրեշտակ)՝ էզդի ժողովրդի Պահապանը, եզդիական կրոնի Սուրբ երրորդություն առանցքային անձը: Ընթացքում պատմվում է Տիեզերքի, երկրի, երկնքի և նրա լուսատուների, ապա և առաջին մարդկային զույգի, նրա մեղսագործության և դրախտից վտարվելու մասին: 24-րդ պարբերությունում տրվում են արգելքների ցանկն ու դրանց մեկնաբանությունը¹⁴: 22-րդ, 26-րդ և 27-րդ պարբերություններում, փաստորեն, փորձ է արվում հաստատել Չայտնության գրքի առաջին մասի 4-րդ

12 Խու(ա)դե անվան հայերեն համարժեքն է աստվածը : Այն առանձին տառադարձություններով առկա է նաև իրանական այլ լեզուներում (օրինակ՝ պարսկերենում՝ Խօդա): Ըստ եզդիական կրոնի՝ Արարիչն ունի հազարումեկ հատուկ անուն, սակայն ամենատարածվածներն են Եզըը, Եզդան, Եզդանը (տես Քուրդիստանում եզդիական իրականության դերն ու նշանակությունը, «Միջագետք» հրատարակություն, Երևան, 2002, էջ 68): Վերոնշյալ անվանումների ծագումնաբանության շուրջ առկա տարակարծությունը այն բաժանարար իրավիճակներից է, որ տարանջատում է եզդիությանը՝ որպես ինքն իրեն ազգային և կրոնական ինքնություն ընկալողների: Նյութի շարադրման ընթացքում կօգտվենք Խու(ա)դե դիմելածկից՝ չպայմանավորելով մեր մոտեցումը որևէ կողմնակալությամբ:

13 Քուրդիստանում եզդիական իրականության դերն ու նշանակությունը, «Միջագետք» հրատարակություն, Երևան, 2002, այսուհետ՝ Քուրդիստանում..., էջ 57:

14 Առհասարակ, արգելքների համակարգը, որ առանձին ծավալուն անդրադարձ է ենթադրում, մեծ տեղ է զբաղում եզդիական իրականությունում և ներառում է բնագավառների բավական լայն սպեկտր: Բխելով կրոնից՝ արգելքները պայմանավորում են եզդիների աստվածաբանական և ծիսահավատալիքային պատկերացումները, ընկերային, ընտանեկան և միջանձնային հարաբերությունները, պահվածքն ու վարվեցողությունը՝ ընդհուպ կենցաղավարության տարրական դրսևորումներում: Այս առումով, տիպական օրինակ է 1873 թ. եզդի հոգևորականության դիմում-խնդրագիրը՝ ուղղված Օսմանյան սուլթանության Բարձր Դռանը, որը գիմվորական ծառայությունից ազատվելը պատճառաբանող 14 արգելք-դրույթների հավաքածու է և ունի նաև անթերի գիտական ազգագրական արժեք (տես հավելված 5):

պարբերության՝ կարգավորիչ-տեղապահներին վերաբերող դրույթը ուղղակի, «պատմական» օրինակներով: Ըստ այդմ, այդ կարգավորիչները հանդես են գալիս ոչ միայն եզրի համայնքի հոգևոր (դիցապատմական) հայրեր, այլև մարմնավորվում են, հին և անտիկ աշխարհի պատմական խոշոր գործիչների առասպելացած կերպարներում: Այսպես՝ նշվում են մեր թագավորներ Նաշրուհը (Նասրադդին), Գամբուշը (Ֆախրադդին) և Արտենուշը (Շամսադդին): Ապա Շաբուր (Շահվուր՝ Շապուհ) I և Շաբուր II, Ահաբ=Բաղլզբուր=Բեեղզբուր=Փիրբուր, Բուխտնասար=Նաբուզդոնուտր, Ախաշվերոշ=Քսերքսես և Արգինկալուս=Արկադիոս թագավորները^{15,16}: Կարելի է ենթադրել, որ վերջին 28-33-րդ պարբերությունները մի այլ, ուրույն պրիզմայով երկրորդում են շարադրանքի 1-16-րդ պարբերությունները, նորովի խոսելով արարչագործության մասին:

15 Փաստորեն, այս կերպարների նկատմամբ կիրառելով «մեր» դերանունը՝ ուղղակի փորձ է կատարվում առնչել նրանց եզրիական դավանանքային դաշտին ու պատմականորեն ներկայացնել որպես Մալակե Թաուսի ժողովրդի պահպան-տիրակալներ:

16 Այս շարքում իր ուրույն խոսուն դերն ունի Ահաբ-Բեեղզբուր «կռապաշտ թագավորի» հիշատակումը, որ «իրամայում է յուրաքանչյուրիս (կարելի է ասել՝ սիրված տիրակալի իրավունքով - Ա. Փ.), որ մենք նրան հատուկ անուն դնենք: Եվ կոչեցին նրան Ահաբ-աստված կամ Բաղլզբուր, որ այժմ Փիրբուրն է (Ա. մատյան, 26-րդ պարբերություն): Ահաբը, ամենայն հավանականությամբ, Իսրայելի (հյուսիսեբրայական) թագավորության (Ք.Ա. 928-722) յոթերորդ (կամ վեցերորդ) թագավոր Աբասբն է, որ ենթադրաբար իշխել է Ք.Ա. 871-851թթ.: Համաձայն պատմագիտության՝ նրա տիրապետությունը հատկանշվում է նախորդների համեմատ երկրի ներսում առավել ազատական ու հանդուրժողական կրոնական քաղաքականությամբ, երբ Յահվեի պաշտամունքին կից մուծվեցին և հիմնավորվեցին փյունիկյան Բահաղ և Աստարովթ աստվածները: Հուդայական և քրիստոնեական ավանդություններում նշյալ հանգամանքը պատճառ է դարձել այս թագավորին որպես «աստվածուրաց» և «կռապաշտ» որակելու, որի վրա իբր ազդեցություն ունեն կինը՝ Տյուրոսի «հեթանոս» արքայադուստր Յեզաբելը: Այս մասին «Բառարան Սուրբ Գրոց»-ում կարդում ենք. «...Ամոր կինն էր Տյուրոսի Եթթաաղ թագաւորի դուստրը Յեզաբել, փառասեր եւ մոլի կռապաշտ կին մը, որոյ ազդեցութեամբ Բահաղու եւ Աստարովթի պաշտօնը մուծուեցաւ Իսրայելի մէջ: Աբասբը Սամարիոյ մէջ մեհեան շինեց Բահաղու, եւ կանգնեց պատկեր Բահաղու և Աստարովթայ: Կռապաշտութիւնը եւ անօրէնութիւնը տակաւի կերպով բազմացաւ այս թագաւորին օրովը, և Աբասբ իր ըրած գործքերովը իրմէ առաջ եղող Իսրայելի բոլոր թագաւորներէն անելի Իսրայելի Տէր Աստուածը բարկացուց» (Բառարան Սուրբ Գրոց, հանդերձ պատկերօք, աշխարհացուցօք եւ տախտակօք, Կոստանդնուպոլիս, տպագրութիւն Ա. Յակոբ Պօյաճեան, 1881, վերահրատարակումը «Ապոլոն» հրատարակչության, Երևան, 1992, այսուհետ՝ ԲԱԳ, էջ 77): Պետք է ասել, որ Աբասբը Հյուսիսային թագավորության երկրորդ խառը ժամանակահատվածի այն մի քանի տիրակալներից մեկն էր, որին հաջողվեց երկրում ապահովել քաղաքական և տնտեսական կայուն վիճակ և հաջող հակահարվածներ տալ Ասորեստանի պարբերական հարձակումներին, որոնցից մեկի ժամանակ էլ մարտի դաշտում Աբասբը զոհվում է:

Հուդայական և քրիստոնեական օրբողքսալ համակարգերում «օտար» աստվածներին երկրպագելու ցանկացած դրսևորում արժևորվում է որպես «չարապաշտություն» և խստորեն դատապարտվում է: Կարող ենք ասել, որ 26-րդ պարբերության մեջ տեղի է ունեցել տրամաբանական նույնացում՝ «կռապաշտ» թագավորի (Ահաբ), կուռքի (Բահաղ) և Չարի (Բեեղզբուր), որով «Հըրեայք այս անունը կու տային սատանայի, Մատթ. ժԲ, 24, իբրև պատճառի ամենայն պղծութեանց և գարշանաց կռապաշտութեան» (տե՛ս ԲԱԳ, էջ 98): **Փաստորեն, եզրիական Սուրբ գիրքը Ահաբ-Աբասբ թագավորին հիշատակելով («որ Բեեղզբուրն է») որպես աստվածայինի երկրային հայտնություն՝ մի անթաքույց մղում է հանդես բերում՝ ներկայանալու որպես դոգմատիկ ուղղափառություններին ուղղված գնուտիկական ընթրուտ մի քայլ:** Նկատենք, որ վերջինս կարող է առավել անթաքույց թվալ, եթե ի դեմս Ախաշվերոշի՝ տեսնենք միջնադարյան քրիստոնեական (այդ թվում և հայ) ավանդությունների հերոս Ահասֆերուսին (լատ. Ahasverus): Վերջինս, ինչպես հայտնի է, այն անձն է, որ իբր Գողգոթա բարձրացող Քրիստոսին թույլ չի տվել իր մոտ նստել և հանգստանալ, որի համար էլ Աստված պատժել է նրան՝ դատապարտելով հավիտյան քայլելու մինչև աշխարհի վերջը: Մեղքերի համար անմահության դատապարտման թեման, առհասարակ, լայն տարածում ունի միջնադարյան, ընդհուպ 19-րդ դարի ռոմանտիկ գրականության մեջ: (Տե՛ս է. Սյուի «Թափառական հրեա» վեպը): Ահասֆերուսի ավանդության հայկական առաջին տարբերակը արձանագրված է Մատթեոս Փարիզեցու հիշատակարանում, որը 1228 թ. Անգլիա այցելած մի հայ եպիսկոպոսի պատմածի վերարտադրությունն է: (տե՛ս Հայկական սովետական հանրագիտարան, հատոր 1, Երևան, 1974, էջ 236:)

**Պանթոն
Սուրբ երրորդություն
Մալակե Թաուս**

-Und wer bist du endlich?
-Ich bin ein Teil der Kraft,
Der immer Bosheit mag und immer gute...
Faust, J. W. Goethe

-Так кто ж ты наконец?
-Я-часть той Силы, что вечно хочет зла
И вечно совершает благо...
Фауст, И. В. Гете

94

Կարելի է ասել, որ մարմնավորումների դրույթը եզրիական աստվածաբանության գոյաբանության հիմքն է: Խոսելով դրանց մասին՝ հարկ է սկսել *Մալակե Թաուսից*, որը *Շեխադիի և Կարմիր Սըլթան Էզիդի (Սըլթան Էզիդե Սորը)* հետ կազմում է եզրիական Սուրբ երրորդությունը և համարվում է վերջինիս առաջնային անձը: Ենթադրվում է՝ Շեխադիին և Սըլթան Էզիդը հենց Թաուս հրեշտակի դիցապատմական երևակումներն են: Իսկ վերջինս էլ իր հերթին խու(ա)դէյի (Արարչի) տեղապահն է, նրա անմիջական *խոսափողն ու պատգամաբերը*, ավելին՝ Տիեզերքի և Մարդու արարչագործության մեջ Նրա գործընկերը և վերջապես Աստծո հայտնություններից առանցքայինը: Հավատում են նաև, որ Հայտնության գիրքը հենց որպես Արարիչ ներկայացող Մալակե Թաուսի ուղերձն է իրեն երկրպագող ժողովրդին:

Խիստ թերի կլինի գրույցը եզրիական դավանանքի մասին, եթե փոքրիշատե չանդրադառնանք Մալակե Թաուսի կերպարին: Փորձելով գոնե համառոտակի վերլուծել այս կերպարը՝ նախ անդրադառնանք դրա՝ որպես խորհրդի, խոհափիլիսոփայական կողմին, ապա փորձենք բացատրել Գերագույն հրեշտակի թռչնի՝ *սիրամարզի* տեսքով հանդես գալու պատճառը: Սխալված չենք լինի, եթե ասենք, որ վերհանելով Մալակե Թաուսի էության տարբեր կողմերը, ճշտելով Նրա տեղը, դերն ու նշանակությունը կոսմիկ հիերարխիայում՝ բացահայտած կլինենք եզրիական դավանանքի հիմնասյուներից մեկը¹⁷: Հետազոտողների կարծիքով, այս կերպարում ոչ միայն անմիջականորեն շոշափվում են Բարու և Չարի (Աստծո և Սատանայի) փոխհարաբերությունները, այլև դրսևորվում են դրանց փողադարձ անցումները: Չի կարելի թերագնահատել այն դերը, որ եզրիական արդի կրոնի ձևավորման վրա նրա ծնունդի ժամանակակից ունեցել են դավանանք-

¹⁷ Միաժամանակ պարզ կլինի շրջակա այլադավան հանրությունների (և՛ մահմեդական, և՛ քրիստոնյա, և՛ հուդայական) կողմից եզրիներին վերագրվող «սատանայապաշտ» պիտակավորման «զաղափարական» դրդապատճառը:

քային-խոհափիլիսոփայական ուղղությունները՝ ի դեմս սուֆիական տարբեր հարանվանությունների¹⁸: Հատկապես անվիճարկելի է *ադա-վիների* (a'dabi, արաբերեն 'adawi-ից, բառացի՝ Շեյխ Ադիի հետևորդ) եղբայրության ամենաամիջական ազդեցությունը եզդիական աստվածաբանական հայացքների հետագա բյուրեղացման վրա¹⁹: Առհասարակ, սուֆիները, ունենալով առավել խորքային և տարողունակ կրոնագիտական հայացքներ, քան դրանցում իրենց դոգմատիկ պահպանողականությամբ աչքի ընկնող «պաշտոնական» հոգևորականությունը, յուրովի էին մեկնաբանում Բարին, Չարը և դրանց հարաբերությունների մոդելը: Իրենց, հաճախ անսանձ, խորհրդապաշտական (միստիկ) խորքայնության պատճառով նրանք ոչ հազվադեպ դիտվում էին որպես աղանդավորական կամ քվազիաղանդավորական քարոզիչներ, և նրանց որպես այդպիսիք բնորոշում էին թե՛ սուննի, թե՛ շիա օրթոդոքսալ իրականությունները²⁰: Սուֆիական մտածողության համաձայն՝ Բարին և Չարը՝ Աստվածն ու Սատանան, անքակտելի երկմիասնության մեջ են, և ակնհայտ ի ցույց է դրվում վերջինիս (Սատանայի-Ա.Փ) *նախասկզբնական անմեղության* դրույթը: Սատանան իր նախկին պաշտոնից զրկված հրեշտակ է (fallen angel, падший ангел)՝ *Ազա-*

¹⁸ Սուֆիականությունը (բառը ծագում է արաբերեն սուֆ՝ բուրդ բառից. ճգնավոր սուֆիները կրում էին քուրծ, հունարեն σφοδ' (հմաստուն) բառից՝ ստուգաբանությունը ուսումնասիրողների կողմից պակաս համոզիչ է նկատվում) խորհրդապաշտական հոսանք էր իսլամում, որի սկզբնավորումը թվագրվում է Ք.Յ. 7-րդ դարով: Կառուցվածքով սուֆիների եղբայրությունները թափառական ճգնավորների՝ դերվիշների ներփակ խմբակցություններ էին: Իր բովանդակությամբ վաղ սուֆիականությունը հատկանշվում է աշխարհի հանդեպ պանթեիստական հայացքներով և հետազոտողների կարծիքով՝ կրում է նեոպլատոնականության, քրիստոնեության, բուդդայականության և զրադաշտականության ազդեցությունները: Առանցքայինը սուֆիական քարոզչության մեջ Աստծո միստիկական ճանաչողությունն է, որը հիմնականում տրվում է աստվածատուր հափշտակության վիճակում (հալ) և կրում է տարբեր ձևեր: Սուֆիականության ներկայացուցիչներ էին նաև հուրուֆիականները, որոնք էքստատիկ տրանսի մեջ հայտարարում էին. անա-ի-հակը (ես եմ ճշմարտությունը կամ Աստված): Այս առումով տիպական են աշխարհի «ամենաառեղծվածային բանաստեղծ» համարվող Ջալալ-ադ-դին Ռումիի (Մեվլեվի) հետևյալ բանաստեղծական տողերը...

О те, кто взыскуют бога, бог – вы!
Нет нужды искать его: вы, вы!

(թարգմանությունը՝ Վ. Դերժավինի)

Սուֆիական օրհներգերը հետագա դարերում ունեցան տարբեր գաղափարախոսական էվոլյուցիաներ և ուշ միջնադարում Օսմանյան և Սեֆևյան պետություններում դարձան նույնիսկ քաղաքական մեծ դերակատարում ստանձնող գործոններ:

¹⁹ Ցայսօր եզդիների մեջ տարածված է նաև աղավի ինքնաանվանումը:

²⁰ Հաճախ սուֆիների քարոզած ուսմունքները իսլամական ուղղափառ դոգմատիկայի նկատմամբ կրում էին բացահայտ այլընտրանքային բնույթ, որը չէր կարող հանդուրժվել: Հերետիկոսության դեմ հայտարարված ջիհադի պայմաններում առանձնակի դաժան հաշվեհարդար էին տեսնում հատկապես այն աստվածաբանների հետ, որոնք հոգեկան հափշտակության տրանսի մեջ իրենց հայտարարում էին Բացարձակ ճշմարտություն և Մարդ-Աստված: Այդպես ուղղափառ հոգևորականության դրոմամբ ծանր կտտանքներից հետո մահապատժի ենթարկվեց հուրուֆիականության ականավոր ներկայացուցիչ, մտածող և բանաստեղծ Շեյխ Ֆազուլուլլահ Նախմի Թաբրիզին (1339-1396): Վերջինիս մտքերն ամփոփված են իր «Հավերժության գիրք» կոչվող ժողովածուում: Քսանմեկ տարի անց Սիրիայում ողջողջ մորթազերծ արվեց նրա հետևորդ Սեյմիդ Իմադ-ադ-դին Նասիմին (Классическая восточная поэзия, антология, составитель Х. Г. Короглы, Москва, “Высшая школа”, 1991, ст. 28-29): Նասիմիի գեղարվեստական և աստվածաբանական մտքի ձևավորման վրա նկատելի են խուզանիի, Նիզամիի, Խայամի, Սաադիի և Ռումիի ժառանգությունները: Ըստ ուսումնասիրող մասնագետների՝ հիշատակված մեծերի շնորհիվ է նաև, որ այս սուֆին Աստծուն մերձենալու ճանապարհը ընտրեց հատկապես հուրուֆիականությունը:

գել, որը վտարվելուց հետո դարձել է *Իբլիս*²¹: Ըստ այդմ, նա անգոր է և ճնշված, ու իր մեջ չի կրում չարության մերօրյա պատկերացումները: Ահա թե այս մասին ինչ ենք գտնում *ահլ-ի-հակղերի (ճաել՝ ալի-ալլահ-հիներ, ալի-էլլահիներ)* կրոնական մի դրույթում. «Մարդուց բացի, բնության մեջ չարություն գոյություն չունի... չարությունը (դևը) *ուղղակի այն ճանապարհն է, որ (որով-Ա.Փ) գերիշխող էսը իրեն արտահայտում է մեր մեջ*»^{22,23}: Գալով Սատանա-Ազազելիի՝ Աստծո կողմից վտարվելու պատճառին՝ կարծում ենք՝ Ղուրանը և նրան օժանդակող *հադիսները* այս հարցում առավել ինֆորմատիվ են, քան Բիբլիան²⁴: Թերևս նաև այս հանգամանքով պայմանավորենք սուֆի մտածողների **հիմնային** լայնախոհությունը²⁵: Սատանան, հակառակ մյուս հրեշտակների, հրաժարվեց երկրպագել Ադամին: Փորձելով բացահայտել-մեկնել դրա խորքային պատճառ-խորհուրդ՝ *ահլ-ի-հակղերը* և սուֆիական այլ ավանդություններ այն բացատրում են տարերքների տարբերությամբ. Սատանան ստեղծվել է կրակից, ինչպես *ջիմները*, և ոչ լույսից՝ այլ հրեշտակների պես: «Սատանան հրեշտակների խմբի ղեկավարն էր: Աստված հոտած ցեխից (զել-է-զանդիդե) ստեղծեց մարդուն՝ Ադամին, և հրամայեց հրեշտակներին երկրպագել նրան: Սատանան չենթարկվեց՝ պատճառաբանելով. *ինչպե՞ս կարող է բարձրագույն արարածը (խելդաթ-է ալի) խոնարհվել մարդու առաջ, որը ստեղծված է հոտած ցեխից, ինչպե՞ս կարող է հուրը (նար) գլուխ իջեցնել հոտած ցեխի առջև*»: Եվ այդ պատճառով Աստված վտարեց նրան դրախտից, ռանդե-շողի (վտարված էս),- *ասաց Նա*»²⁶: Ըստ պրոֆեսոր Գառնիկ Ասատրյանի՝ այս պատումն իր ուրույն զարգացումն է ապրել խորհրդապաշտական այլ ուղղություններում, համաձայն որոնց, թե՛ Ազազելի Իբլիսի վերածվելը, թե՛ Ադամի ու Եվայի մեղանշումը Աստծո գիտությամբ էին և կամքով: Ըստ այդմ, Սատանայի յուրաքանչյուր քայլ պայմանավորված է Աստծո գերակա կամքով. **«Ազազելը, փաստորեն, դառնում է Աստծո էմանացիան, նրա էության մի այլ՝ մութ կողմը, որը ծառայում է Արարչի իրական՝ լուսավոր բնությունը, առավել պարզ ու հստակ ըմբռնելու, ընկալելու համար: Սատանան, ըստ էության, ծուլ-**

21 Իբլիսը՝ սատանա-չեթանի արաբերեն անունն է և ծագում է հունարեն դիաբոլոս ձևից:

22 Ահլ-ի-հակղերը (արաբերեն՝ ճշմարտության մարդիկ) ծայրահեղ շիական դավանաբանության հետևորդներ են, որոնք հավատում են, որ Մուհամմադ մարգարեի հորեղբոր որդի և փեսա Ալի իբն Աբի Թալեբը Արարչի մարմնավորումներից մեկն է: Այստեղից էլ նրանց մեկ այլ՝ ալի-ալլահի կամ ալի-էլլահի անվանումները:

23 Willson P. L. Ibbis, the Blask Light.-Gnosis, N 14 (1989-90), p. 42, մեջբերումը՝ Գ. Ասատրյանի, նույնը, էջ 22:

24 Չադիսները Մարգարեի և նրա ընտանիքի մասին ավանդապատումների շարադրանք են և ունեն սուրբգրային նշանակություն:

25 Այս առումով, հիշատակման են արժանի Ավետարանի առանձին ապոկրիֆները և միջնադարյան քրիստոնեական, վաղ և միջին շրջանի հերետիկոսական միտքը: Կարծում ենք՝ գիտական անթերի արժեք ունի հերետիկոսական և սուֆիական փոխադարձ ազդեցությունների թեման, որը կարող է տեղ գտնել միջնադարում և երկկողմանի սինկրետիկ դավանաբանական շերտերի առաջացման պատճառ դառնալ:

26 Asār ol-haq: Goftārḥāyi az Nur 'Ali El'Qhi. Gerd-āvarandeh B. Elahi. Tehran, 1365 (1987), p. 456-457, մեջբերումը՝ Գ. Ասատրյանի, նույնը, էջ 22:

ված է Աստծո մեջ՝ դառնալով նրա բնության կարևոր մի մասը, և իր գործառույթով ոչ թե բացասական, այլ միանգամայն դրական կերպար է: Սատանան և Աստվածը *coincidentia oppositorum* փոխհարաբերության մեջ են. Աստված սիրուհու դեմքն է՝ սպիտակ ու լուսաշող, իսկ նրա սև ծամերը՝ Սատանան, որով էլ ընդգծվում է կնոջ (իմա՝ Աստծո) գեղեցկությունը: Ահա այդպես էր մեկնաբանում սատանայի էությունը 12-րդ դարի առաջին կեսի պարսիկ հայտնի սուֆի շեյխ Այն ալ Ղոզաթ Յամադանին (ընդգծումը մերն է-Ա.Փ.)²⁷:

Սուֆի մեկ այլ՝ հռչակավոր աստվածաբան Մանսուր ալ-Յալլաջը, Սատանայի անհնազանդության մեջ տեսնում է նրա՝ Արարչի նկատմամբ ունեցած անսահման նվիրվածության առանցքային օրինակը, որն ի վերջո բերում է անձնագոհության. « Ոչ ոքի առաջ, բացի Քեզանից, ծունր չեն դնելու...չէ՞ որ Ադամն առանց Քեզ ոչինչ է»^{28,29}:

Ահա եզրիական կրոնում պաշտվող Մալակե Թաուսի մեջ էլ մարմնավորվել է Սատանա-Ազազելի սուֆիական խորհրդապաշտական կերպարը: «Կիրակին արարչագործության առաջին օրն էր: Աստված ստեղծեց մի հրեշտակի, որին տվեց Ազրաիլ անունը: Դա Մալակե Թավուսն էր, որը բոլորի առաջնորդն է» (Սև մատյան, 2-րդ պարբերություն)³⁰: «Նա, ով գոյություն է ունեցել բոլոր աստվածներից առաջ, Մալակե Թավուսն է» (Գիրք Յայտնության, Նախաբան, առաջին պարբերություն): «Ես ամեն տեղ եմ (բառացի՝ ոչ մի տեղ ինձանից դատարկ չէ): Ես մասնակից եմ բոլոր իրադարձություններին, որոնք այլադավանները «չարիք» են անվանում, քանզի դրանք չեն համապատասխանում նրանց ցանկություններին» (Գիրք Յայտնության, Մասն առաջին, 3-րդ պարբերություն, մեջբերված նաև Գ. Ասատրյանի կողմից, նշված աշխատություն, էջ 23): Ենթադրելի է, որ իրենք՝ եզրիական դավանանքի ակունքներում կանգնած ադալի եղբայրության շեյխերը, կերպարային համադրման ենթարկելով Թաուս հրեշտակապետին և Սատանա-Ազազել-Իբլիսին, վերջինիս անձն ու գործառութային սպեկտրը բեկում էին սուֆիական միստիկայի, Բարու և Չարի մոդելի խորքային, խոհափիլիսոփայական եզրերիկ մեկնաբանությունների

27 Գ. Ասատրյան, նույնը, էջ 23:

28 Ալկիականության ակունքներում կանգնած Յուսեյն Իբն Մանսուրը, որ ավելի հայտնի է նաև Յալլաջ անվամբ, համարվում է իր ժամանակի մեծագույն միստիկ մտածողներից մեկը: Այն բանի համար, որ հոգեկան հափշտակման մեջ բացականչել է՝ «անա-լ-հակը» (Ես եմ ճշմարտությունն ու Աստված), Բաղդադում Ք.Յ. 922 թ. սուննի հոգևորականությունը մահապատժի է ենթարկել: Սկզբից ստացել է մտրակի հազար հարված, որից հետո փշրել են նրա վերջույթների ոսկորները: Վախենալով, որ դիակը հետևորդները կարող են պաշտամունքի առարկա դարձնել, այն այրել են ու դիափոշին Տիգրիսն են նետել: Յետագայում թյուրիմացաբար կոչվել է հոր անունով՝ Մանսուր ալ-Յալլաջ (Хамид Ансари, Имам Хомейни, Политическая борьба от рождения до кончины, Палея, Москва, 1999,ст. 430):

29 Kitab at-Tawasin.- In: Massignon L. La passion d'al Hoseyn Ibn Mansour al-Hallaj, Martyr mistyque de l'Islam, T. 2, Paris, 1922, p. 869, մեջբերումը՝ Գ. Ասատրյանի, նույնը, էջ 23:

30 Նշենք, որ Չարքյազե Ռաշ-Մատրյանի խմբագրությամբ վերոհիշյալ հրատարակության մեջ անդրամիկ հրեշտակը կոչվում է Ազազիլ: Գ. Ասատրյանի և Ա. Փոլադյանի թարգմանությունում՝ Ազրայիլ: Գ. Ասատրյանի նշված աշխատանքում արված մեջբերման մեջ նշված է «Ազրայիլ (Ազազել)»: Յամենայն դեպս, ըստ պրոֆ. Գ. Ասատրյանի՝ սկզբնապես առանձին հատուկ անուններ դիտվող այս երկու անունը հետագայում ծուլվում են մեկ կերպարում:

պրիզմայով: Ինչպես նկատում է Գ. Ասատրյանը, այստեղ «սատանային երկրպագում են ոչ թե իբրև չարի մարմնավորում, ինչպես քրիստոնյա սատանիստները, այլ որպես ուժի, էներգիայի աղբյուր, որն անարդարացի դատապարտվում է ուղղափառ կրոնների հետևորդների կողմից»³¹: Այսպիսով, շրջակա այլադավանները, շահադիտական մակերեսային մեկնաբանություններով Հյուսիսային Իրաքի Շանգալի (Սինջար) լեռներում ծվարած եզդի աշիրեթներին դարերով համարել են «կռապաշտներ», «սատանայի երկրպագուներ», «սատանայի զավակներ», «գիրք ու հավատ չունեցող» և «մարդկության գլխին փորձանք բերող ժողովուրդ», որն էլ պատճառ է դարձել շարունակական պատժիչ (իրականում՝ թալանչիական և ավերիչ) արշավանքների՝ արաբ և թուրք նվաճողների ու, իհարկե, նրանց դրոնամբ նաև մահմեդական քրդերի կողմից³²: Տարբերվող կարծիք եզդիների նկատմամբ գոյություն չունեն և հարակա քրիստոնյա հարանվանությունների հոգևոր շրջանակներում: Արդյունքում, ստեղծված մոտեցումները իրենց հետքն են թողնում նաև եվրոպական հանրային մտածողության և մաս-

31 Գ. Ասատրյան, նույնը, էջ 23:

32 Եզդիների նկատմամբ սկիզբ առած և շարունակական բնույթ կրող ջարդերը թվագրվում են դեռևս 13-րդ դարով, երբ թուրքական և մոնղոլական հորդաները ուղղիչ հարձակումներ էին իրականացնում Լալեշի վանքում ապաստանած աղավի միաբանների նկատմամբ: Հայաստանի և աշխարհի եզդիների ազգային միությունների պրեզիդենտ Ազիզ Թամոյանը հետազայում հրատարակված իր ելույթներից մեկում մասնավորապես նշում է. «...Ապրելով մահմեդական տարածաշրջաններում, մեր ժողովուրդը ահավոր փորձությունների է ենթարկվել և ունեցել դառն ճակատագիր: Սինջարի անառիկ լեռնաշխարհում եզդիները պայքարի փայլուն էջեր են արձանագրել ընդդեմ այլակրոն թշնամիների՝ թուրքերի և նրանց կողմից մոլորեցված քրդերի: Մեր ժողովրդի գոյությունը առավել վտանգի տակ դրվեց օսմանյան տիրապետության շրջանում: Ելնելով քաղաքական նպատակներից՝ թուրքերը մեր ժողովրդին անվանեցին անդավան, սատանայապաշտ, սատանայի հետևորդ: 16-17-րդ դարերից սկսած՝ Օսմանյան կայսրության մահմեդական բարձրաստիճան հոգևորականությունը պարբերաբար սկսեց հրապարակել «անհավատ» եզդիների դեմ ուղղված ֆեթվաներ և սրբազան պայքարի կոչեր: Քիչ չեն եղել դեպքեր, երբ շատ եզդիներ, խուսափելով հալածանքներից, հարկադրված դավանափոխ են եղել և ընդունել այլ հավատ, հատկապես մահմեդականություն: Այդ ամենի հետևանքով, բնականաբար, նվազել է եզդիների թիվը:

Բացի այդ, բռնություններն ու կամայականությունները հարկադրել են ժողովրդին հեռանալ հայրենի բնաշխարհից և հաստատվել հարևան ժողովուրդների տարածքներում: Արտագաղթի այդ գործընթացը, ինչպես վկայում են պատմագիտական նյութերը, սկսվել է դեռևս 14-15-րդ դարերից և ավելի զանգվածաբար շարունակվել հետագա դարերի ընթացքում...» (հատված 1989 թ. սեպտեմբերի 30-ին Երևանում կայացած՝ Հայաստանի եզդիների հերթական՝ 3-րդ համագումարում (1-ինը և 2-րդը կայացել են համապատասխանաբար 1923 և 1926թթ.՝ Խորհրդային Հայաստանի օրոք) Ա. Թամոյանի ելույթից: (Ա. Թամոյան, Մենք եզդի ենք, Երևան, 2001, էջ 18):

Մեջբերելով 17-րդ դարի թուրք ճանապարհորդ և պատմագիր Քյաթիբ Չելեբիի զրավոր տեղեկությունները՝ Ա. Թամոյանը նշում է, որ 15-17-րդ դարերում Օսմանյան պետության տարածքում ոչնչացվել է շուրջ 300 հազար եզդի: Իսկ միայն 1915-1918 թթ. հայտնի աղբյուրների հետազոտումից և համադրումներից էլնելով, թուրքերի և մահմեդական քրդերի իրականացրած ջարդերի պատճառով Օսմանյան կայսրության տարածքում ապրող 750 հազար եզդի բնակչությունից 500 հազարը ոչնչացվեց, իսկ 250 հազարը ցրվեց աշխարհով մեկ: Այս ամենը միանշանակ ցեղասպանություն է որակվում (և ինչպես մեր՝ հայերիս, պարագայում՝ գտնում ենք նաև մշտատև) ոչ միայն եզդիների, այլև աշխարհի առաջադեմ և անաչառ հասարակայնության շատ ներկայացուցիչների կողմից (Ա. Թամոյան, Մի գերդաստանի պատմություն, Երևան, 2006, էջ 179-187):

նավորապես գիտական մտքի վրա³³:

Եզդիական դավանանքը տալիս է *Սիրամարգ-հրեշտակի* հանդեպ Արարչի վերաբերմունքի իր բացատրությունը՝ որպես սուֆի աստվածաբանական մտքի ևս մեկ մեկնություն, որն հուշում է եզդիական Տրի-ադայի դեմքերից մեկի և Սատանայի նույնությունը³⁴: Երբ Աստված

33 Հետազոտող Մուշեղ Ասատրյանի շնորհիվ մեզ է հասել մի նամակ, որ ժամանակին հղվել է Փարիզի Ասիական ընկերությանը (Société Asiatique) Երզրումից, թվագրված է 1872 թ. նոյեմբերի 10-ով և հաջորդ տարում տպագրվել է ընկերության հանդեսում (Journal Asiatique): Նամակի հեղինակը (S. ժիլբերտ), Մ. Ասատրյանի կարծիքով, ֆրանսիական դիվանագիտական առաքելության կամ կրոնական քարոզիչների խմբի անդամ է: Նամակի վերնագիրն է՝ «Ալեմարկ Քուրդիստանում մի քանի աղանդների մասին» (այստեղ «Քուրդիստան» ասելով՝ հեղինակը նկատի է ունեցել Յուսիսային Սիջազետքն ու Փոքր Ասիայի որոշ շրջաններ), որտեղ խոսվում է զազաների (նամակում՝ ղզլբաշներ – կարմրագլուխներ), բաբիների և, ի մասնավորի, եզդիների մասին. «Եզդիները համարում են, որ Սատանան, բազմաթիվ աշխարհների միջով ուխտագնացություն կատարելով, քավել է իր գոռոզության և Աստծո դեմ ապստամբած լինելու մեղքը և ներվել ու նորից գտել է իր արժանի տեղը Գերագույն Էսկի կողքին. այսպիսով, նա Աստծո փոխանորդն է և որդին (ընդգծումը մերն է - Ա. Փ.): Այս աղանդի հետևորդները հավասարապես արհամարհված են ինչպես մուսուլմանների, այնպես էլ քրիստոնյաների կողմից: Սրանք թիվը հասնում է երեսուն հազարի, և նրանք բնակվում են Քուրդիստանի մի հատվածում» (T. Gilbert, Note sur les sectes dans le Kurdistan.- Journal Asiatique. Septième série, tom 2, Paris, 1873, ֆրանսերենից թարգմանությունը՝ Մ. Ասատրյանի, արտատպված՝ Իրան-Նամե, թիվ 24-25, Երևան, 1997, էջ 51):

34 Շահարկելով երբեմնի սուֆիական տարբեր դպրոցների միջև հայտնի առնչությունները և աստվածաբանական հայացքների համադրելիությունները, ներկայումս Եվրոպայում տարագրության մեջ գտնվող քուրդ մի շարք մտավորականներ, շարժվելով ազգային միասնության գաղափարի ձևավորման ոչ արդյունավետ մղումներով, պնդում են Շեյխ Ադիի (աղավի), Շեյխ ալ-Կադիր ալ-Գեյլանիի (սուննի, կադիրի աղանդի հիմնադիր) և Աբդ-ալ Վաֆայի (չիա, ալևի) միջև իբր գոյություն ունեցած բարեկամական սերտ հարաբերությունների մասին կարծիքը. «11-րդ դարում Քուրդիստանի առաջատար հոգևոր գործիչներ Շեյխ Ադին (եզդի), Շեյխ Աբդուլկադիր Գեյլանին (սուննի) և Աբդուլ Վաֆան (ալևիական) մի տեղ հավաքվեցին, և նրանց միջև բարեկամական սերտ հարաբերություններ հաստատվեցին», ապա «Այս երեք կրոնական ուղղությունների արմատներին մոտ կանգնած հոգևոր առաջնորդները... ոչ միայն բարեկամներ են եղել, այլև սատարել են իրար, հարգանքով վերաբերվել մյուս ուղղություններին և հանդես են եկել որպես քրդերի ազգային միասնության ջատագովներ (ընդգծումը մերն է - Ա. Փ.), «...լավ հարաբերություններ են եղել նաև Հալլաջ Մանսուրի և Շեյխ Ադիի միջև» (Տե՛ս Քուրդիստանում... էջ 134-135, 142): Իրականում, պատմական փաստագրությունը, Շեյխ Ադիի, ալ-Գեյլանիի, Վաֆայի և հատկապես առաջինի և ալ-Հալլաջի «բարեկամական սերտ հարաբերությունների» վերաբերյալ բավական սնանկ է, և սխալ կլիներ այս հարցում հենվել միայն մտացածին տրամաբանության վրա, առավել ևս խոսել նրանց, որպես «քրդերի ազգային միասնության միասնական ջատագովներ» հանդես գալու մասին: Նման ձևակերպման մեջ գիտական մտքի ներկայացուցիչներն աներկիմաստ քաղաքական ենթատեքստ են տեսնում, քանի որ «խոսելը վաղ միջնադարում քրդերի, որպես, առանձին, էթնիկ միավորի, գոյության մասին՝ բավական վիճելի թեմա է» (տե՛ս Asatrian G. Die Ethnogenese der Kurden und frühe kurdisch-armenische Kontakte // Iran & the Caucasus. BRILL: Leiden-Boston, 2001. Vol. 5):

Իսկ իր՝ քրդական էթնոգենեզի հիմնախնդիրներին անդրադարձող աշխատանքում, պրոֆ. Վարդան Ոսկանյանը մասնավորապես նշում է. «Քուրդ էթնիկական միավորի ծագման ու կազմավորման, բնակության ներկայիս տարածք մուտք գործելու խնդիրները ցարդ մնում են առավել քիչ ուսումնասիրված: Այսուհանդերձ մի բան պարզ է. Քուրդիստան պայմանական անունը կրող տարածքը զբաղեցնող քրդալեզու բազմաթիվ ցեղերը չունեն ընդհանուր ծագում: Միջնադարում այս շրջանները թափանցած քոչվոր ցեղերը, որոնք հետագայում դարձան քրդական էթնոսի միջուկը, այս տարածաշրջանի տեղաբնիկ և հետագայում այստեղ հայտնված էթնիկ միավորների հետ մոտ մեկ հազարամյա իրենց շփումների ընթացքում փոխադարձաբար խառնվեցին զանազան էթնոսների հետ: ...Այսօր բավական դժվար է միանշանակ խոսել այնպիսի բարդ էթնիկ մշակութային և սոցիալ-հասարակական պատկեր ունեցող ժողովրդի էթնոգենեզի խնդիրների մասին, ինչպիսին քրդերն են: Եվ, ընդհանրապես, այսօր քուրդ եզրի տակ պետք է հասկանալ տարբեր էթնիկ, մշակութային, դավանական և լեզվական պատկեր ունեցող ցեղերի մի ամբողջություն, որոնց ազգային համախմբումը դեռ նոր պետք է սկսվի» (Վ. Ոսկանյան, Գնչուական տարրը քրդական ցեղերի մեջ (քրդական էթնոգենեզի որոշ խնդիրներ), Իրան-Նամե, թիվ 24-25, Երևան, 1997, էջ 25-26): Ինչ խոսք, իրենց ծագումնաբանությունը պարտադիր մարերի հետ կապող քրդական առանձին ազգայնական շրջանակները, վերոնշյալ գիտական հետազոտությունների եզրահանգումներն ընդունում են ընդգծված, սակայն և հասկանալի զրգովածությամբ:

նրան՝ Թաուս հրեշտակապետին, հրամայում է՝ ասելով. «Ենթարկվիր Մարդուն», որն իր իսկ ստեղծածն էր, վերջինս ըմբոստանում է. «Ինչու՞ ես պետք է ենթարկվեմ իմ իսկ ստեղծած էակին: Ես ենթարկվում եմ միայն Քեզ, քանզի Դու՛ ես իմ արարիչը, բայց Մարդուն չեմ ենթարկվի»: Նշենք, որ եզդիական արտասուրբգրային որոշ ավանդագրույցներում Խու(ա)դէն մարդուն արարել է Մալակե Թաուսի հետ, ինչպես Տիեզերքը, իսկ ուրիշներում՝ գերագույն հրեշտակը միայնակ Ադամի ձախ թևատակի կողերից մեկից ստեղծել է միայն Եվային: Իսկ Սև մատյանում նշվում է. «Աստված հրամայեց Ջաբրայիլին (Գաբրիել-Ա.Փ.), որը եկավ և ստեղծեց Եվային՝ Ադամի ձախ կողից» (21-րդ պարբերություն): Նա պարզապես հրաժարվում է ենթարկվել իր իսկ արարած Մարդուն՝ նախընտրելով (իր խղճի առջև) հավատարիմ մնալ ամենաստեղծ երկնավոր տիրակալին՝ Խու(ա)դէին: Իր իսկ ստեղծագործության՝ Մարդուն, երկրպագելու և ենթարկվելու դեպքում Մալակե Թաուսը կգործեր էքզիստենցիալ սխալ՝ հակասության մեջ մտնելով սեփական գոյության իմաստի հետ: Ըստ այդմ՝ եզդիները հավատում են, որ Աստծո և Թաուս հրեշտակի փոխհարաբերությունները չպետք է մարդկանց հետաքրքրության առարկան դառնան և ենթակա չլինեն նրանց քննարկմանն ու որևէ կերպ միջամտելուն. դրանք միայն երկու արարիչներին են վերաբերում: Այդուհանդերձ, մատնանշվում է այս հրեշտակի սկզբունքայնությունը՝ կուրորեն չենթարկվել նույնիսկ սեփական Արարչին, որին նվիրված է իր ողջ էությանը, այլ փնտրել երևույթի գոյաբանական տրամաբանությունը: Փաստորեն, իսլամական-սուֆիական այլ ներընթեռնելի (եսոթերիկ) մեկնությունների պես ադավիական (եզդիական) հավատալիքներում Սատանա-Մալակե Թաուսը ներկայանում է ոչ միայն որպես առաջին ճշմարիտ աստվածապաշտ և արարածապաշտության (իմա՝ կռապաշտության) առաջին ընդդիմություն, այլև այդ քայլի համար առաջին հալածականը: Դրանում է նրա կատարելությունը, ինչպես նաև էական տարբերությունը մյուս հրեշտակներից: Դրանում է դրսևորվում նրա «Աստծո մեկ այլ Ես-ի էմանացիան»...

Գալով եզդիական Սուրբ երրորդության առանցքային կերպարի՝ սիրամարգի տեսքով հանդես գալուն, նշենք, որ այն Արևելքում համարվել է գեղեցկության և վեհության խորհրդանիշ³⁵: Հայաստանաբնակ եզդի կրոնագետներից Ազիզ Թամոյանը համակարծիք է այն աղբյուրների հետ, որոնք Մալակե Թաուսը մեկնում են որպես թագավորի թագ: Հին Հնդկաստանում թագավորների թագերը պարտադիր սիրամարգի փետուրներով էին զարդարվում: Այդպես է պատկերվում Կրիշնա աստվածը՝ այս թռչնի փետուրներով զարդարված թագով³⁶: Պնդելով եզդիների հնդկական արմատների մասին՝ Ա. Թամոյանը

35 Գ. Ասատրյան, նույնը, էջ 23:

36 Ա. Թամոյան, Մենք եզդի ենք, Երևան, 2001, տե՛ս Պատմաագագրական դիտանկյունով (ըստ Գառնիկ Ասատրյանի և Արշակ Փոլադյանի՝ Եզդիների դավանանքը գրքի, էջ 118): Հինդուիստական դիցաբանության մեջ Կրիշնան (սանսկրիտ.՝ թուխ) տրիմուրտիի՝ աստվածային երրորդության (Բրահմա, Շիվա և Վիշնու) անձերից՝ Վիշնուի երկրային մարմնացումն է: Նրա կերպարում միաձուլված են տարբեր դիցական և, հնարավոր է, պատմական նախակերպարներ: Ինչպես և իր երկնային՝ արեգակնային կերպարը՝ Վիշնուն, Կրիշնան ևս Չարի դեմ պայքարող քաջ ու իմաստուն ռազմիկ է:

կարծում է, որ վաղնջական ժամանակներում Յնդկաստանում եզդիները պաշտել են թագավորի թագը: Այն հետագայում է ստացել իր առասպելական կերպարանափոխությունը՝ սիրամարգ-հրեշտակ պատկերացումով³⁷: Հատկապես սուֆիական էզոթերիկայում սիրամարգը նշանավորում և խորհրդանշում է շուքն ու իմաստությունը³⁸: Հայտնի է պարսկական սուֆիական առասպելն այն մասին, որ Աստված ստեղծեց Համաշխարհային Հոգին՝ սիրամարգի տեսքով³⁹: Այս կերպարն արտացոլվել է բազմաթիվ հին աղանդներում և կրոններում⁴⁰: Նախախլամական շրջանում իրանցիների մոտ սիրամարգը Ահրիմանի (իմա՝ Չարի, Սատանայի) ստեղծագործությունն է, որը վկայված է նաև Եզնիկի մոտ՝ «Որպես եւ զմիւս ասեն, թե «Ահրիմանն ասաց. «Ոչ եթե չկարիմ առնել բարի ինչ այլ չկամիմ (ընդգծումը- Ա.Փ.): Եվ առ հաստատուն զբանն առնելոյ՝ արար սիրամարգ»: Սիրամարգը հիշվում է նաև Հին Կտակարանում՝ որպես թագավորության ընկերային ապահովությունը և շուքը խորհրդանշող թռչուն, որն առաջին անգամ Պաղեստին բերվեց Սողոմոն թագավորի հարստությանը բեռնված նավերով (Գ թագաւորայ Ժ22, Բ Մնացորդաց Թ21)⁴¹: Ուղղափառ մահմեդականների մոտ այն դրախտային թռչուն է, որը մարմնավորում է նաև հպարտությունը և գոռոզությունը⁴²: Միջնադարյան պարսիկ սուֆի բանաստեղծ Ֆարիդ-էդ-դին Աթթարը իր «Մանթեղ օթ-թեյր» գրքում գրում է. «Թավուս ռա բե ռանգ օ նեգարի բե հաստ համէ թահսին քոնանդ, վա ու խեջեյ ի ազ փայե զեշտե խիշ» (Սիրամարգին բոլորը գովում են նրա գունագեղության համար, բայց նա անաչուն է իր տգեղ ոտքերից): Անդրադառնալով Սիրամարգի՝ դրախտից վտարվելուն՝ իր նույն գրքում Աթթարը գրում է. «Ողջույն քեզ, ո՛վ դու Սիրամարգ՝ ութոմնանի դրախտից: Դու վառվեցիր (տուժեցիր) յոթզխանի օձի խայթից: Այս օձի հետ քո ընկերությունը քեզ արյան մեջ թաթախեց և (պատճառ դարձավ) եղենական դրախտից քո վտարմանը... Ինչպե՞ս կարող ես դու դառնալ այս գաղտնիքին արժանի (մասնակիցը), մինչև որ չսպանես այս օձին: (Այստեղ առկա է աղերսը արժիվ-օձ տարաբևեռ երկմիասնության հնդեվրոպական տարածված մոտիվի հետ-Ա.Փ.): Երբ ազատվես այս արգահատելի օձից, Ադամը քեզ (կրկին) կտեղավորի իր հետ դրախտում»⁴³: Այսինքն՝ սիրամարգ-օձ երկմիասնության մասին վկայող այս

37 Եզդիների հնդարիական արմատների ապացուցման ճանապարհին բերվում են նաև եզդիական ժողովրդական բանահյուսության հետևյալ տողերը. «Ջավէ բըղընը էզդիխանա բըմբաւ, կանդահարէ, շարկէ ու շամէ, բրա կային խուայկն քըթբա դինը» (այսինքն՝ Խոսք հղեք Բոմբեյում, Կանդահարում, Շարկում և Շամում բնակվող եզդիությանը՝ ամուր պահել իրենց ազգային հավատի գիրքը - Ա. Փ.), և «Ջավէ բըղընը Յնդեստանէ, Շարֆադին, միրէ դիվանէ, խուայկն քըթբա իմանէ» (այսինքն՝ Լուր տարեք Յնդկաստանից, որ Շարֆադինը բարձր ատյանի անդամ է և պահպանեք Մեծի Սուրբ գիրքը (շարժվեք նրա օրենքներով) - Ա. Փ), (Ա. Թամոյան), Մենք եզդի ենք, Երևան, 2001, էջ 112):

38 Գ. Ասատրյան, նույնը, էջ 23:

39 Мифы народов мира, Мадаки-Тауз, М. Б. Мейлах, том II, издательство “Советская Энциклопедия”, Москва, 1982, (այսուհետև՝ МНМ) с. 95.

40 Nikitine B. Les Kurdes, Paris, 1956, p. 227, մեջբերումը՝ Գ. Ասատրյանի, նույնը, էջ 23:

41 Եզնիկ Կողբացի [ճառք ընդդեմ աղանդոց], Առձեռն ընթերցանութեան համար, աշխատասիրութեամբ Մ. Մինասեանի, Ժնև, 1992, էջ 56, մեջբերումը՝ Գ. Ասատրյանի, նույնը, էջ 23-24:

42 Գ. Ասատրյան, նույն տեղում:

43 Farid-ed-din ‘Attar Neyšaburi. Manteq ot-teyr. Tehran, 1353 (1975), p. 41, մեջբերումը՝ նույն տեղում:

ոչ եզակի խորհրդապաշտական գրավոր պատումում, որպես *սատանա*, արդեն *յոթգլխանի օձն* է հանդես գալիս, այնինչ Սիրամարզը նրանից խաբվելով՝ զրկվում է Աստծո բարեհաճությունից:

Գառնիկ Ասատրյանը իր նշյալ «Դիվականք» մենագրության մեջ վկայակոչում է Սուլեյմանիայում բնակվող մի քրդից 1980թ. գրի առնված և Իրաքի քրդերի շրջանում տարածված բանավոր մի ավանդություն, ըստ որի՝ «*սիրամարզը նախկինում եղել է Աստծո սիրելի թռչունը և ապրել դրախտում, բայց մեծամտության և գոռոզության համար վտարվել է այնտեղից: Որպես պատիժ, Աստված նրա ոտքերը դարձրել է անճռնի և օձին կարգել դրախտի դռանը, որպեսզի չթողնի նրան դրախտ մտնել՝ մինչև ապաշխարությանը իր մեղքը չքավի*»⁴⁴: Համադրելով մինչև մեր օրերը հասած այս բանավոր ավանդագրույցը Աթթարիի՝ Սիրամարզի դրախտից վտարվելու մեկնաբանության հետ, կարելի է ենթադրել, որ գերագույն գաղտնիքից կտրվելու պատճառը (սուֆի բանաստեղծի շարադրանքում) եղել են նրա ընդգծված մեծամտությունն ու գոռոզությունը, որոնց «վրա էլ խաղացել է» հմուտ օձ-գայթակողը՝ ընկերակցելով, ապա և խաբելով նրան:

Նշենք, որ Լալեշի հովտում գտնվող Շեյխ Ադիի դամբարանի մուտքի մի կողմում քանդակված է սև գույնով ներկված հսկա մի օձ: Առհասարակ, տարբեր հավատալիքային համակարգերում Սատանան հանդես է գալիս տարբեր կերպարանքներով, այդ թվում՝ զոռնորֆ: Օձի կերպարանքով է ներկայանում Սատանան նաև հուդայական և քրիստոնեական առանցքային տեսարաններում: Եվ չնայած սուֆիական և ընդհանրապես առաջավորասիական (ի մասնավորի՝ իրանյան) ցայսօր պահպանված պատումների օձակերպ Սատանայի գոյությանը, եզդիականության մեջ Աստծուն անհնազանդություն ցուցաբերած հրեշտակը սիրամարզի կերպարանքով է: Այս հանգամանքը ևս սուֆիական ակնհայտ տարրերից մեկն է⁴⁵: Հետազոտողների կարծիքով՝ Մալակե Թաուսի վերաբերյալ պատկերացումները և հատկապես անկման մեկնաբանությունները, չնայած եզդիականության կազմավորման մեջ իսլամական (սուֆիական), քրիստոնեական և հուդայական բաղադրիչների (և վերջին հաշվով դրանցով գոյացած սինկրետիզմի) առկայությանը, տարբեր են այս կրոններում Սատանայի մասին եղած պատկերացումներից: Տարբեր են Բարու և Չարի եզդիական պատկերացումները նաև զրադաշտականության և նրանից սերող մանիքեթյան երկվության մոդելներից (չնայած վերջիններիս հետ ունեցած ինչ-ինչ «զենետիկ» աղերսներին), որոնցում Չար սկզբին հատուկ է շեշտված կամայնությունը: Հետազոտող Մ.Բ. Մեյխալախի կարծիքով՝ Մալակե Թաուսի վտարման պատճառը երկրային աշխարհի հետ նրա ունեցած կապն է, որը, փաստորեն, հաստատվում է նաև Օձի (իմա՝ հող տարերքի) հետ նրա ունեցած առնչություններով (տե՛ս Աթթար):

44 1980-ին Գ. Ասատրյանի կողմից Սուլեյմանիեի բնակիչ Ջամշիդ ալ-Հայդարիի պատմածի գրառումը, նույն տեղում:

45 Գ. Ասատրյան, նույնը, էջ 24:

Ավանդազրույցներից մեկի համաձայն, Մալակե Թաուսը, որը երբեք Արարչի երեսը չէր տեսել, վերջինիս տեսնելու խնդրանքով դիմում է Նրան (համենատել՝ Մովսեսի՝ նույն խնդրանքով Եհովային դիմելու և Նրան մեջքից տեսնելու դրվագի հետ): Այդ պատճառով Աստված նրան նետում է այն աշխարհի և կարգում դրախտի արքա, քանզի այս աշխարհում Աստուծո երեսը տեսնել հնարավոր չէ (ի տարբերություն վերոհիշատակյալ և Իրաքի մահմեդական քրդերի մեջ տարածված այն ավանդության, որտեղ Սիրամարգը վտարված է դրախտից, իսկ Օձը կարգված է նրան դռնից ներս չթողնելու համար): Ըստ Մեյխլախի, այդպիսով կարող ենք եզրակացնել Մալակե Թաուսի հատկապես այս աշխարհի համար «նախատեսված» լինելը:

Մեկ այլ արտասուրբգրային տարբերակում Սիրամարգ-հրեշտակը ոչնչացնում է դժոխքը, որտեղ բանտարկված էր՝ մարելով ստորգետնյա կրակները սեփական արցունքներով, որոնք գոյացել էին *յոթ*ազարամյա անազատության ընթացքում՝ լցնելով *յոթ* անոթները⁴⁶:

Մարդկության արարման մասին խոսող Սև մատյանի համաձայն, Սիրամարգ-հրեշտակին է հանձնարարվում գայթակղել Ադամին ու Եվային, փաստորեն, ստիպելով ստանձնել նույն դերը, որն ունեցավ բիբլիական Բանասրկու օձը (տարածված մոտիվ առաջավորասիական դավանանքային համակարգերում, որոնցում առկա է նաև Եվային գայթակղող սիրամարգի՝ սատանայի կերպարանքով հանդես գալու առասպելը)⁴⁷: Այսպիսով, վերոնշյալ ու հար և նման դերակատարումները, սուֆիական տարբեր մեկնություններին զուգահեռ, տեղ գտնելով եզրիական բանավոր ու գրավոր շարադրանքներում, վերջնականապես անթաքույց են դարձնում Մալակե Թաուսի և առնվազն երեք օրթոդոքսիաների (իսլամական, քրիստոնեական և հուդայական) Չար սկիզբը ներկայացնողի նույնացումները: Սակայն Մալակե Թաուսը ներկայանալի է ոչ այնքան որպես Չար սկզբի մարմնացում ընդհանրապես, այլ դրա ընդամենը մեկ *երկնային-արեգակնային՝ արական բաղադրիչի դրսևորում, ի տարբերություն երկրային-հողային (նաև*

46 Տե՛ս, նույն տեղում:

47 Տե՛ս, նույն տեղում:

ստորերկրյա)-լուսնային՝ իզական՝օծի կերպարանքով՝ կեսիԸ⁴⁸: Մալա-կէ Թաուսը կոչվում է նաև երկրագնդի չորս անկյունների հրեշտակներից գերագույնը⁴⁹: Եզդիները նրան համարում են իրենց գլխավոր պահպան հրեշտակը և նրա անուհով ինքնաբնութագրվում նաև մըլա՛տե Սըլըկի Տա՛ուս (Մալակէ Թաուսի ազգ): «Նա է, որ այս աշխարհ ուղարկեց Արթավուսին (Մալակէ Թաուսի ծառային), որպեսզի վերջինս իր ընտրյալ ժողովրդին առանձնացնի և պարզևի իմաստություն ու իմա-

48 Իր բովանդակային և գործառնության հատկանիշներով Մալակէ Թաուսը նմանություններ ունի նաև բիբլիական լուսաբեր հրեշտակի՝ Լյուցիֆերի (լատիներեն՝ Lucifer, առավոտյան աստղ) հետ, որը երկնքում նշանավորվում է Արուսյակ (Վեներա) մոլորակով: Մալակէ Թաուսի մասին պատմող ավանդազրույցների մեծ մասը Բիբլիայում Լյուցիֆերը ևս Սատանայի անուններից մեկն է՝ հատկապես նրա գործողությունը ընդգծելու համար: Սակայն Սատանայի գործողությունը նրա ակնհայտ եսականությունը և սեփական շահադիտական մղումներով է բացատրվում (համեմայն դեպս՝ «պաշտոնական» և միակ ընդունելի աստվածաբանական մեկնությունների համաձայն): Պարադոքսալ է, բայց չնայած եզդիական կրոնում ընդգծվում է, որ հավատացյալներն իրավասու չեն խորագետ լինելու Սիրամարգ-հրեշտակի և Խուղեի հարաբերությունների նրբին ելեջներին, այդուհանդերձ այդ հարաբերություններն այստեղ ավելի մեկնելի են (իսկ մեկնություններն՝ առավել հասանելի), քան դոգմատիկ քրիստոնեական ուղղություններում Սատանայի և Աստծո հարաբերություններն են: Բիբլիայի *Ներկայացվող հիմնական* փիլիսոփայությամբ Սատանան ամբողջովին ենթակա է աստվածային գերակա Կամքին և ստորադաս է նրան, և, այդուհանդերձ, **Չար ուժի վարքագիծը այստեղ զուրկ է խորքային մոտիվացիայից, որը հավելյալ լույս կսփռեր ընկած հրեշտակի էության այս կամ այն հատկանիշի վրա ու կօգներ վեր հանել, ապա և վերծանել նրա քայլերի էզոթերիկ ալգորիթմը**: Պաշտոնագրված (և կամ նոր պաշտոն ստանձնած) հրեշտակը, որպես առավոտվա ծագող Աստղ – Լյուցիֆեր, հիշատակվում է Եսայի մարգարեի մոտ՝ իր «պատմական» դերի բերումով, այն է՝ Բաբելոնի ատելի և պարտված տիրակալ. «Ինչպես վայր ընկար երկնքից, ո՛վ առաւօտը ծագող Արուսեակ (Բիբլիայի սլավոնական թարգմանություններում վերջինիս համարժեքը Денница-ն է, որի համանուն նախատիպը սլավոնական դիցաբանության մեջ Արշալույսի կամ նրա ընթացքում ծագող Աստղի կերպարն է - Ա. Փ.): *կտրուեցա՞ր՝ գետինն ընկար, ո՛վ ազգերն ընկան անողը: Բայց ինքը ասել էիր քո սրտումը: Վեր կելնեն երկինքը, Աստուծոյ աստղերից բարձր կ'ընեն իմ աթոռը, կ'նստեն աստուածների ժողովի սարի վերայ հիւսիսի ծայրերումը: Վեր կելնեն ամպերի բարձրությունների վերայ, բարձրելոյն կ'ընանունն: Բայց դու դժոխքն ես իջել, գուբի խորխորատները»* (Եսայի, ԺԳ, 12-15; Bible in Armenian Modern (Ararat)): Չետագայում եկեղեցու հայրերն այս խոսքերը մեկնել են որպես Սատանայի ապստամբության և անկման խորհուրդն իր մեջ կրող, դրա երկրային պրոյեկցիայի օրինակ:

Ավելի վաղ պատմաշրջանին առնչվող Բաղասամի մարգարեության մեջ և՛ հուդայական, և՛ քրիստոնեական մեկնիչները հակված են տեսնելու Մեսիայի խորհրդանիշը. «Տեսնում են նորան, բայց ոչ հիմա: Ձնում են նորան, բայց ոչ մտոյց: Յակրից մեկ աստղ է ծագում...» (Թուոնգ, ԻԳ, 17, Bible in Armenian Modern (Ararat)):

II-III դարերի հեղինակ Օրիգենը Յովհաննես Մկրտչին բնութագրում է որպես *առավոտվա ծագող աստղ*, որը կանխագուշակում և ազդարարում է *Արևին*, ինչպես ինքը՝ Յովհաննես Մկրտիչը, կանխագուշակում և ազդարարում է Քրիստոսին (МНМ, Люцифер, С. С. Аверинцев, том II, с. 84): Երեք դար հետո ստեղծված բյուզանդական եկեղեցական բանաստեղծական գրականության որոշ օրինակներում Մարիամը ևս բնութագրվում է որպես “звезда, являющая солнце” (տե՛ս Акафист богородице VI կամ VII դար): Յովհաննու Յայտնության մեջ ինքը՝ Քրիստոսը, իր մասին ասում է. «...Ես եմ Դավթի արմատը եւ սերունդը եւ առաւօտեան պայծառ աստղը» (Յովհաննու առաքեալի Յայտնությունը, ԻԲ, 16; Bible in Armenian Modern (Ararat)): Տեղին է նշել, որ եզդիները վտարված (և ներված) հրեշտակ Մալակէ Թաուսի մարմնավորումներից են համարում նաև Յիսուսին (Շեյխ Ադիից և խալիֆ Յազիդ I-ից զատ) (МНМ, Малаки-Таяз, М. Б. Мейлах, том II, с. 95): «Բառարան սուրբ գրոցում» *Սատանա* եզրի մասին, ի մասնավորի, կարդում ենք. «Ինկած հրեշտակ Ներեն մին - մանաւանդ անոնց զլուխը: Աշխարհի վերա գլխավոր պատճառ է չարեայ սատանայի, և անոր մեծ նպատակն է հակառակել բարւոյն, զոր կ'ուզէ ընել Աստուած, կը քանայ մանաւանդ իր արքանեակներուն, միւս դիւաց ձեռքով ետ կեցունել մարդիկ ընդունել Քրիստոսով փրկութիւնը: Սատանայ անունը կը նշանակէ ըստ Երայեցեան լեզուին, **հակառակորդ...**» (ընդգծումը մերն է -Ա. Փ.) (տե՛ս ԲԱԳ, էջ 484): “Мифы народов мира” ծավալուն երկհատորյակում «Սատանա» եզրը մակաբերվում է եբրայական sātān-ից և արամեերեն sītanā՝ կամ sātānā-ից, որոնք թարգմանվում են որպես հակառակորդ (ընդգծումը մերն է - Ա. Փ.), «*աւտարանում, բանավեճում կամ պատերազմում խոչընդոտող, հակաճառող, ամբաստանող (բանասարկու, սարդիչ)*» (МНМ, Сатана, С. С. Аверинцев, том II, Москва, 1982, с. 412):

49 Ասատրյան Գ. Ս., Փոլադյան Ա. Պ., Եզդիների դավանանքը (Յիմնական աստվածությունները, սուրբ գրքերը), ՊԲԶ, թիվ 4, 1989, էջ 134, մեջբերումը՝ Գ. Ասատրյանի, նույնը, էջ 23:

ցություն և փրկի վախից ու մոլորություններից» (Գիրք Յայտնության, Նախաբան, 2-րդ պարբերություն): «...Ադամի էությունից կառաջանա Շահր բին Սաֆարը (այլ թարգմանությամբ՝ Շահիդ իբն Ջար կամ Շեիր իբն Ջար), և նրանից կսերի երկրի վրա մի ժողովուրդ, որից հետո Ագրայիլի, այսինքն՝ Մալակե Թավուսի ժողովուրդը, որը եզդի ազգն է, ի հայտ կգա» (Սև մատյան, 14-րդ պարբերություն):

Ավելացնենք, որ եզդիական պատկերացումներում իրենք սերում են միայն Ադամից՝ նրա ճակատի քրտինքից (տե՛ս հավելված 3): Ավանդապատումներում Մալակե Թաուսը հանդես է գալիս մեկ որպես Արարչի՝ Խուդեի ներկայացուցիչ, մեկ որպես *Նրա Մերձավոր*՝ նրա կողմից հռչակված՝ *դրախտի արքա*, մեկ որպես դրախտից վտարված հրեշտակ: Որոշ պատումներում էլ առհասարակ ջնջված են Խուդեի և Սիրամարգ-հրեշտակի գործառնության իմաստային սահմանները, և վերջինս ներկայանալի է ուղղակի Արարիչ^{50,51}: Ի դեպ, դրախտից վտարմանն անդրադարձող գրույցներն ու օրհներգերը բաժանվում են երկու մասի: Առաջիններում Մալակե Թաուսին աներկբա ներում է սպասվում իր Տիրոջից, երկրորդներում ըմբոստ հրեշտակապետն արդեն իսկ իր բանտարկությամբ քավել է իր մեղքն ու ներվել՝ «*կրկին գրավելով իր արժանի տեղը Գերագույն էակի կողքին*»: Ուշագրավ է, որ ֆրանսիացի ճանապարհորդ Տ. Ժիլբերտը, փաստորեն, Մալակե Թաուսի փոխարեն օգտագործելով Սատանա եզրը, իր նոթերում վերջինիս կոչում է «*Աստծո փոխանորդ և որդի*» (ընդգծումը մերն է՝ Ա.Փ.), որն, ինչ խոսք, եզդիների՝ նրան բանավոր փոխանցած բնութագրումների պարզ գրառումներն են⁵²: Նկատենք, որ եզդիական այսօր հայտնի երկու Սուրբ գրքերը այս առումով բավական սակավախոս են, և նրանց շարադրանքից հնարավոր չէ պատկերացում կազմել հրեշտակապետի ողջ «կենսագրության» մասին ու նաև ասել, թե նրան հիշատակող որևէ պարբերություն այդ «կենսագրության» ո՞ր շրջանին է վերաբերում, կամ իր այս կամ այն քայլը, ո՞ր շրջանի կրած ի՞նչ «պաշտոնավարությամբ» է բացատրվում: Մի խոսքով, սուրբգրային առկա տեքստերը զուրկ են Մալակե Թաուսի (պատմվող) գործողությունների գործառնության պատճառահետևանքային առավել կոնկրետացում-

50 Աստծո և սեփական պատգամաբերի բառացի փոխակերպումները նորություն չեն դիցահավատալիքային պատկերացումներում: Կարծում ենք՝ այդպիսի մի էպիգոդիկ օրինակ կարող է դիտվել բիբլիական այն սյուժեին, որտեղ իրեից նահապետ Չակոբի հետ մենամարտում է ինքը՝ Յահվեն, հրեշտակի կերպարանքով. «*Եւ Յակոբը մինակ մնաց, եւ մի մարդ (ընդգծումը մերն է - Ա. Փ.) գօտմարտում էր նորա հետ մինչեւ արշալոյսի ծագելը:... Եւ Յակոբն այն տեղի անունը Փանուէլ (Աստուծոյ երես) դրաւ, որովհետեւ ասեց. Դէմ առ դէմ տեսայ Աստուծոյն, եւ իմ անձը ողջ մնաց*» (Ծննդոց, ԼԲ, 24 և 30; Biblein Armenian (Ararat): Ի դեպ, տեղին է նշել, որ սույն էպիգոդը խորհրդանշական է ևս մեկ կարևոր հանգամանքով: Կովի բռնվելով Աստծո հետ, Չակոբն այդ քայլով Նրա կողմից (մեկնությունների համաձայն) միայն պատվավոր գնահատանքի է արժանանում. «...Եւ Նա ասեց նորան. Ի՞նչ է անունը, նա էլ ասաց. Յակոբ է: Եւ նա ասեց. Այլեւս քո անունը Յակոբ չասուի, այլ Իսրայել (Աստուծոյ հետ գօտմարտող). որովհետեւ Աստուծոյ հետ եւ մարդկանց հետ մարտնչեցիր, եւ յաղթեցիր (ընդգծումը մերն է - Ա. Փ.)» (Նույն տեղում, 27-28): «Իսրայել, յաղթող Աստուծոյ, անուն տուեալ Յակոբայ, յետ կրունելոյ նորա ընդ Յրեշտակ Եհովայի ի Փանուէլ» (ԲՍԳ, էջ 230): Նկատենք, որ Չակոբ-Իսրայելի կերպարում դժվար չէ նկատել բիբլիական Ըմբոստ հրեշտակի (և ինչու չէ՝ Ագրայիլ-Մալակե Թաուսի) յուրատիպ, երկրային արտացոլանքը: Տե՛ս նաև ծանոթագրություն 27:

51 Ասատրյան Գ. Ս., Փոլադյան Ա. Պ., Եզդիների դավանանքը (Հիմնական աստվածությունները, սուրբ գրքերը), ՊԲՀ, թիվ 4, 1989, էջ 134, մեջբերումը՝ Գ. Ասատրյանի, նույնը, էջ 23:
52 Տե՛ս ծանոթագրություն 33:

ներից: Այլ պատկեր է արտասուրբգրային բանավոր շարադրանքներում՝ ավանդապատումներում և օրհներգերում, որոնք հաճախ ստեղծվել են հետադավիական շրջանում, ժամանակի ընթացքում և Լալեշի վանքից դուրս՝ եզդիական լեռնային աշիրեթների մոտ՝ *արտալալեշյան* հոգևոր կաստաների կողմից, որոնց բովանդակությունները բավական առատ անդրադարձեր և բացատրականներ են պարունակում Երրորդության այս կերպարի շուրջ: Այստեղ Մալակե Թաուսի գործառնության բավական լայն սպեկտրը, որտեղ ժանրերը հաճախ կրում են ընդգծված ինքնավար բնույթ և ոչ հազվադեպ կարող են փոխադարձ մերժելի թվալ: Ըստ եզդիական դավանանքային հիմնահարցերով զբաղվող Գառնիկ Ասատրյանի՝ *«նման խառնաշփոթ դավանական համակարգը, ինչպես մի այլ առիթով նշել ենք, ընդհարապես հատուկ է եկեղեցու կանոնակարգող ինստիտուտից զուրկ մուսուլմանական հետերոդոքս աղանդներին»*⁵³:

Ամփոփելով եզդիական պանթեոնի այս գլխավոր կերպարի վերլուծությունը՝ նշենք, որ տոնացույցում նրան է նվիրված տարվա ամենագլխավոր տոնը՝ Տարեմուտը, որը նշանավորում է Նոր տարվա սկիզբը: Այն կոչվում է *չարշըմա սըրե սալե (սօր) (Գլխավոր կամ Կարմիր Չորեքշաբթի*⁵⁴ և նշվում է յուրաքանչյուր տարվա ապրիլի 13-ին հաջորդող առաջին չորեքշաբթի օրը: Դա այն օրն է, երբ Մալակե Թաուսը իր ստեղծումից հետո հանգրվանեց երկրի երեսին. *«Ապա Մալաքե Թավուսը իջավ երկրի վրա՝ հանուն մեր ժողովրդի»* (Սև մատյան, 22-րդ պարբերություն):

Սըլթան Եզիդ (Եզիդ)

Սըլթան Եզիդը, որը հաճախ կրում է նաև Կարմիր անունը, եզդիականության մեջ ընդունվում է որպես անվանադիր նախնի: Եզդիների մոտ (ինչպես և այլ կրոններում ու դավանանքային ուղղություններում) պաշտամունքի և նրա առանձին տարրերի զարգացման տրամաբանության ուժով ևս ձուլվել, ի մի են բերվել իրական-պատմականն ու հավատալիքային պատկերացումները. *«Եզիդի հայրը՝ Մավը (Մուավիան), ընդունել էր իսլամը: Այդ պատճառով հոր և որդու միջև առաջացել էին լուրջ տարածայնություններ, որոնք կրում էին կրոնական հակասությունների բնույթ: Ժողովրդական բանահյուսության մեջ հիշատակվում է նաև Մուավիայի և կնոջ զժտության փաստը: Չընդունելով իսլամը, Եզիդի մայրը հեռանում է Մուավիայի մոտից և ապաստան գտնում որդու՝ Եզիդի մոտ, որը, ի հակադրություն իր հոր, շարունակում է պաշտպանել Մալակե Թավուսի ժողովրդին.*

- *Քի դարե բու կըսատա մավի վը սըլտանի մավի վե յակե նկը բըրը դումըշխե կըր սըֆըրը ?ակա սըլտան Եզդի ինար դըրը:*
- *Դե գո Միրո բավետը փաշարու ռակի ռավաստարու դումեշխ սարնավի վի ավարու»*⁵⁵:

53 Ասատրյան Գ. Ս., Գուրաններ, Իրան-նամե, թիվ 1(11), 1995, էջ 21, մեջբերումը՝ հեղինակի կողմից նաև «Դիվականք» մենագրության մեջ, Իրան-նամե, թիվ 14-15, Երևան, 1995, էջ 23:

54 Ա. Թամոյան, Սենք եզդի ենք, Երևան, 2001, էջ 46:

55 Ա. Թամոյան, նույնը, էջ 116:

Փաստորեն, Սըլտան Էզիզը, Օմայյան հարստության երկրորդ խալիֆ Յազիդ բին Մուավիան է (Յազիդ I 680-683)⁵⁶ կամ ավելի ճիշտ, վերջինս եզդիական համանուն սրբի պատմական նախակերպարն է (протоотин): Խալիֆ Մուավիայի մահից հետո էլ ավելի են ընդգծվում Մուհամմադի հետևորդների ներհամայնքային հակասությունները: Ի վերջո, Մարգարեի և խալիֆայության օրինավոր ժառանգորդության համար ծագած վեճը հանգուցալուծվում է Հիջրեթի 61 թվականի մոհառամի 10-ին (680 թ. հոկտեմբերի 10): Այդ օրը իր կողմնակիցների (իմա՝ *շիաների*) կողմից 3-րդ իման հռչակված Հուսեյն բին Ալին իր 150 զինակիցների հետ հերոսաբար նահատակվում է Քերբելա կոչվող վայրում՝ խալիֆ Յազիդի հինգ- հազարանոց զորքի կողմից՝ ենթարկվելով երկարատև պաշարման ու դրան հաջորդող գրոհի⁵⁷: Այս ճակատամարտից երկու տարի անց՝ 683 թ., անհայտ հանգամանքներում մահանում է (այլ տարբերակներում՝ անհետ կորում է) և ինքը՝ Յազիդը: Ահա, ուղղակի կապելով իրենց ինքնամովանումը խալիֆ Յազիդ I-ի անվան հետ, և այդպիսով սեփական գոյությունը դնելով սուննի-շիա, պատմականորեն ձևավորված անտագոնիզմի կիզակետում, եզդիներն այդպիսով դարերով իրենց վրա բևեռեցին շիա աշխարհի մոլեռանդ ուշադրությունը՝ դառնալով շիա հավատացյալների ձեռքում մի յուրա-

⁵⁶ *Սուլթան* եզրը մահմեդական Արևելքում, բացի «թագավոր» նշանակությունն ունենալուց, լայն իմաստով համարվել է նաև որևէ տիրակալին դիմելու ձև: Բանաստեղծություններում *սիրուհին* հաճախ *սիրելիին* դիմում է՝ *Իմ սուլթան*:

⁵⁷ Եզդիական ավանդագրույցների և օրհներգերի համաձայն՝ այդ ճակատամարտում խալիֆ Յազիդի սպիտակ հանդերձները արյան պատճառով ներկվում են կարմիր գույնով, ի նշան որի էլ եզդիներն իրենց ազգային դրոշմ են համարում սպիտակի և կարմիրի համադրությունը: Ի դեպ, արյամբ ներկվելու (որի խորհուրդը նաև սեփական արյունը թշնամու հետ միախառնելու մեջ է) պատճառով Սըլթան Էզիզը հաճախ կոչվում է նաև *Սոր*՝ *Կարմիր*: Հավաստում են, որ մինչ Քերբելայի դեպքերը, իրենց՝ եզդիների դրոշմ եղել է միայն սպիտակը (բէլ աբաբիյե) (Ա. Թամոյան, Սի գերդաստանի պատմություն, Երևան, 2006, էջ 11):

Ի դեպ, քրիստոնյա աշխարհում ևս դրոշների հայտնի սպիտակի ու կարմիրի համադրությունն ունի *ճակատամարտային*, այսինքն՝ հերոսաբար թափված արյան խորհուրդը: Սասնավորապես, այդ են վկայում Անգլիայի, Ավստրիայի, Լեհաստանի, Մոնակոյի և Մալթայի պետական դրոշների մեկնաբանությունները, որոնք սկիզբ են առնում խաչակրաց արշավանքների ժամանակներից: Այսպես, ավանդության համաձայն, Սուրբ Երկրում (3-րդ խաչակրաց արշավանքի ժամանակ՝ 1191 թվականին) Ակոռս բերդաքաղաքի գրավման ժամանակ Լեոպոլդ V Բաբենբերգը՝ ավստրիական ասպետների զորապետ հերցոգը, այնպես ինքնամոռաց էր կրվում անհավատների դեմ, որ ողջ սպիտակ շապիկը ներկվում է արյան գույնով, և «միայն մեջտեղում է մնում մի ճերմակ շերտ»: Ի նշանավորումն այդ օրվա, հերցոգը որպես տոհմական խորհրդանիշ է վերցնում «կարմիր-սպիտակ-կարմիր» հորիզոնական շարվածքը, որն էլ հետո պետք է դառնար Ավստրիայի պետական դրոշմ՝ չզիջելով իր դիրքերը մուսուլմանների գրեթե վեցդարյա տիրապետության ժամանակաշրջանում (Юрий Кырасов, Геральдический альбом, Вокруг света, N 2, Москва, 1991, с. 15): Ավելացնենք, որ եզդիների մոտ կարմիր-սպիտակի հակաբևեռ է դիտվում կապույտը, որն արգելված գույն է համարվում (տես հավելված 5): Սա պայմանավորված է նրանով, որ «Քերբելայի դաշտում Հուսեյնի ապստամբությունից հետո մուսուլմանները (շիաները - Ա. Փ.), որպես սգի նշան, կապույտ շոր են հագնում» (Ա. Թամոյան, նույն տեղում), և փաստորեն այս տաբուն եզդիների, սուննի-շիա հարաբերություններում դիցապատմական ինքնատեղորոշման վառ օրհնակներից մեկն է:

տիպ «քավության նոխագ»⁵⁸: Տեղին է նշել, որ սուննիական աշխարհում էլ եզդիները երբեք, մեղմ ասած, յուրայիններ չեն դիտվել. հատկապես սուննի օսմանյան կառավարիչներն էին, որ դարերով հետևողական **զանգվածային** ջարդերի էին ենթարկում նրանց⁵⁹: Համաձայն ավանդապատումների, Յագիդ-Եզդիդ միշտ էլ հովանավորել է իր հավատակիցներին՝ *Մալակե Թաուսի ժողովրդին*, մուլեռանդ այլադավաններից: Առավել գիտական կարծիքի համաձայն, Սիրամարգի պաշտամունքն ունեցող համայնք(ներ)ը հնարավոր է, որպես առանձին և հավատարիմ զորաջուկատ, մասնակցած լինեն Յագիդի տարբեր արշավանքներին և, մասնավորապես, շիաների խռովության ճնշմանը:

Վերլուծելով Սըլթան Եզդիի կերպարի առասպելական և պատմական կողմերը՝ արևելագետ Վիկտորյա Առաքելովան, եզդիական Սուրբ Երրորդության այս Սրբի պաշտամունքի ակունքները տեսնում է Օմայյանների հետխալիֆյան գործունեության ժամանակաշրջանում. «Համայնքի սկզբնավորման վաղ շրջանում կարևոր բաղկացուցիչներից մեկը, ամենայն հավանականությամբ, Օմայյանների հարստության երկրպագուների կրոնական շարժումներն են: Տակավին չորս դար առաջ կորցնելով քաղաքական իշխանությունը, Օմայյանները որոշակի միջավայրում դեռ բավականին բարձր կրոնական հեղինակություն

58 Իման Հուսեյնի մահվան հիշատակին նվիրված համաշխայական սզո հանդիսավոր արարողությունների ժամանակ, որոնք կրում են *շախսեյ-վախսեյ* անվանումը («ա՛խ Հուսեյն, վա՛խ Հուսեյն» արտասանությունից, այս արարողությունները առավել համընդգրկուն *աշուրայի* տոնակատարությունների կարևոր մասն են) գայրույթի և անեծքի խոսքերը՝ ուղղված Յագիդին, պարզապես պարտադիր բնույթ են կրում: Ժամանակին սուր տեսարանների պակաս չունեցող այս միատերիալ երբեքը ահ ու սարսափի են մատնել հատկապես եզդիներին: Շիայական աստվածաբանական միտքը Յագիդ ընկալում է ոչ միայն որպես սուննիական բռնակալության մարմնավորում, այլև, առհասարակ, ամենայն ստորության և արհամարհանքի արժանի երևույթի, ունիվերսալ՝ համամարդկային-վերկրոնական խորհրդանիշ: Շիաների համար սովորական աղոթասացության դրվագ են բռնակալ խալիֆներին ուղղված նզովքները. «*Ես չեմ ողորմի Յագիդին... Ես արմատից կկտրեմ նրա ցեղն աշխարհում... Ես՝ Շահ աթալիս... նզովում եմ Յագիդին*» ((Ю. А. Аверьянов, Суфизм в творчестве Шаха Исмаила Сефевии I (Хатаи), Иран: ислам и власть, Москва, 2001, с. 261 и 268): Համայնքը դրանք խոնարհի հետևյալ խոսքերին. «*Դուք գիտեք, որ ապստամբությունները և անեծքները Օմայյանների խալիֆայության դեմ (թող Տերը նզովի նրանց)... որոնք վաղուց արդեն դժոխքում են, նշանակում են ապստամբություն և բողոք ողջ աշխարհի բոլոր կեղեքիչների և ճնշողների դեմ, իսկ նման բողոքների ժառանգականության պահպանումը ջախջախում է կեղեքումը, դաժանությունը և անարդարությունը...*» Имам Хомейни, Последнее послание, политико-религиозное завещание, Институт Творчества Имама Хомейни, Иран-Тегеран, 1991 г., с. 146): Վերջապես խալիֆ Յագիդի անունը շիաների մոտ վերածվել է հակամեսիական խորհրդանիշի, որի ամենժամանակյա դրսևորումների դեմ պայքարը յուրաքանչյուր շիայի կրոնական և մարդկային պարտքն է: Կան հիշատակություններ, երբ աշուրայի տոների օրերին տեղի էին ունենում եզդիների՝ որպես խալիֆ Յագիդի հետնորդների դեմ ուղղված ցուցադրական բռնություններ:

59 Յետագոտող Կ. Բուրկայը, հղում անելով օսմանյան ժամանակագիր Էվիա Չելեբիի «Ուղեգրություններ»-ին, գրում է. «*Օսմանյան բանակի հրամանատար Մելիք-Ահմեդ փաշան այս արշավանքը կազմակերպել էր զուտ իր արյան ծարավը հագեցնելու և ավարտության նպատակով... Նա իր բանակով շարժվեց դեպի Սինջար: Տեղի եզդի քրդերը հերոսաբար դիմադրեցին, սակայն ուժերն անհավասար էին, և նրանք ընտանիքների հետ թաքնվեցին լեռնային քարանձավներում: Օսմանյան բանակը հրմկիզեց գյուղերն ու արտերը, սպա շրջապատեց քարանձավները և թնդանոթների կրակով ոչնչացրեց հազարավոր եզդիների, այդ թվում՝ կանանց և երեխաների»:* Մելիք-Ահմեդ փաշան եզդիների կոտորածներից առաջ ոգևորում է իր ասկյարներին հետևյալ խոսքերով. «Իմացեք, էյ ղազիներ (ղազավաթի՝ սրբազան պատերազմի զինվորներ), այսօրվա ճակատամարտը Քերեյլայի ճակատամարտն է, իսկ մեր թշնամին՝ եզդիները (Կ. Բուրկայ, Քրդերի և Քուրդիստանի պատմությունը, մեքերված՝ Քուրդիստանում եզդիական իրականության դերն ու նշանակությունը, «Միջագետք» հրատարակություն, Երևան, 2002, էջ 103):

էին վայելում. այս տոհմի որոշ ներկայացուցիչներ դարձել էին սուֆիական շեյխեր: Այս շարժման հետևորդների մեջ մեծարունդի հիմնական առարկան Օմայյան երկրորդ խալիֆ Յազիդ բին Մուավիայի դրամատիկ կերպարն է, որն իր անվան հետ կապված Քերբելայի ողբերգության պատճառով իսլամի պատմության մեջ այդպես էլ միանշանակ զնահատանքի չի արժանացել: Սակայն, ավելի քան չորս դար անց, Յազիդն իր մահից հետո ունեցավ բազմաթիվ երկրպագուներ. «Իրաքում, Յուլվանի և շրջակա տարածքում, ես բազմաթիվ եզդիներ Յազիդ բին Մուավիայի երկրպագուներ տեսա», - գրում է ալ-Սամանին (մահացել է 1167 թ.) (samani – apud: Ph. Kreyenbrock, *Yezidism – its Background, Observances and Textual Tradition*. New York, 1995, p. 29): Այստեղ, անշուշտ, խոսքը արդեն կազմավորված եզդիզմի վարդապետության կրողների մասին չէ, այն իմաստով, որը մենք այսօր ներդնում ենք այդ հասկացության մեջ: Ալ-Սամանին սուկ պատմում է վերոնշյալ Օմայյան խալիֆի երկրպագողների մասին, սակայն նման խումբը միանգամայն կարող էր դառնալ ապագա եզդիական համայնքի բաղկացուցիչներից մեկը, հետագայում տարածելով նրա վրա նաև իր ինքնասանվանումը (ընդգծումը մերն է- Ա.Փ.):

109

Եզդիական ավանդությունը իրապես նույնացնում է Սուլթան Եզդին Օմայյան երկրորդ խալիֆի հետ՝ ներկայացնելով վերջինին, հասկանալի է, յուրատիպ դեմքով: Համաձայն լայնորեն տարածում գտած ավանդապատումներից մեկի, Եզդիը ժամանակին երես է թեքել իսլամից և ընդունել է Ադամի որդի Շահիդ բին Ջարի կրոնը՝ տարածելով այն Սիրիայում մինչև Շեյխ Ադիի գալուստը (Kreyenbrock, p. 37): Եզդի անվան հետ են կապում և այլ առասպելներ, ինչպիսիք են, օրինակ, Կոստանդնուպոլսի առումը և մի շարք այլ առասպելական դեպքեր (R. Lescot, *Enquête, sur les Yesidis de Syrie et du Djebel Sinj?r*. Beyrut, 1938, p. 61 et sq.)⁶⁰: Ժամանակ առ ժամանակ Սուլթան Եզդիի և Յազիդ բին Մուավիայի միջև կապը բոլորովին ժխտվում է (տես, օրինակ) *Shaukeddin issa Yezid ibn Mu'avia und die Yezidien: Eine religionswissenschaftliche Untersuchung.-Dengü zdiyan*, NN 6-7 (1997), pp. 18-22), որն, անշուշտ, բացատրվում է իսլամական ավանդությունից (և, առհասարակ, իսլամի պատմության ցանկացած այլ պերսոնաժից) բացարձակ ինքնանջատման ձգտումով⁶¹: Վ. Առաքելովայի կարծիքով, Յազիդը որպես պատմական գործող անձ, առանձնապես աչքի չի ընկնում իր գործունեությանը (չնայած նկատենք՝ նա էր, որ ի դեմս իր տոհմի՝ վերջնականապես հաստատեց խալիֆների ժառանգական ինստիտուտը՝ դուրս մղելով Ալի բին Աբիթալեբից սկիզբ առնող իմա-

⁶⁰ Կարծում ենք՝ այստեղ Սուլթան Եզդիի հետ կապված առասպելը արելովում է նրա պատմական նախատիպի հոր՝ Օմայյանների հարստության հիմնադիր Մուավիա I-ի ռազմաքաղաքական գործունեության հետ: Հայտնի է, որ վերջինս իր 19-ամյա կառավարման ընթացքում (661-680), երկու անգամ (669-ին և 674-680-ին) հասնում և պաշարման մեջ է պահում Բյուզանդիայի մայրաքաղաքը՝ փորձելով գրավել այն:

⁶¹ Виктория Аракелова, К истории формирования езидской общины, Иран-Намэ, Армянский востоковедческий журнал, N 40, Ереван, 2006 г., с. 63; իշխատականները՝ Վ. Առաքելովայի:

մաթը), և միայն Քերբելայի ողբերգությունն է սերունդների աչքում նրան օժտել առանձնակի նշանային լիցքով⁶²: Ու չնայած որ Օմայյաններին մեծարող հետնորդներն առանձնակի վերաբերմունք ունեին նաև Մուավիայա բին Սուֆյանի կամ Մերվան բին Յակամի նկատմամբ, ի վերջո, նրանք բոլորը Յազիդի անվամբ էին տարբերակվում իսլամական մյուս հարանվանություններից⁶³: Ինչպես նկատում է Վ. Վ. Բարտոլդը. «Մերվանիտներին (որոնք չորրորդ խալիֆ էին ճանաչում ոչ թե Ալիին, այլ Մուհամմադի քարտուղար Մերվանին, Շունգանում (որ Պամիրում է) կոչում էին յեզիդիյա, և դա բացառապես Յազիդ բին Մուավիայի (հայտնի դեպքերի պատճառով - Ա. Փ.) նշանակալից պատմական դեմք լինելու հանգամանքով էր պայմանավորված»⁶⁴:

Շեյխ Ադի (Շեխադի)

Այս անձը «ժամանակագրական» առումով եզրափակում է եզդիական Սուրբ Երրորդությունը: Չնայած (ինչպես և Սըլթան Էզիդի դեպքում) այս կերպարի բնութագրերում առասպելների և իրականության կրկնվող էկլետիզմին, կարող ենք ասել, որ *Շեյխ Ադին* (կամ *Շեխադին*) եզդիական արդի կրոնի ակունքներում իր ուղղակի ներդրումն ունեցող պատմական անձնավորություն է: Նրա անվան հետ են եզդիները կապում ժամանակին իրենց համայնքների՝ Մալակե Թաուսի ազգի նորովի, որակական ինքնակազմակերպումը: Եվ դա այնպիսի մի բարդ զարգացումների թոհուրոհում, որպիսին 11-12-րդ դդ. առաջավորասիական պատմական թատերաբեմն էր: Սպասելի էր, որ նրա անձի շուրջ ևս հյուսվեն առասպելական տարբեր մոտիվներ և ձևավորվեն պատմափաստագրական տվյալների գնահատման բազմապիսի մոտեցումներ: Համաձայն դրանցից մեկի՝ *Շեյխ Ադի բին Մուսաֆիրը* ծնվել է 1072 թ. հարավարևմտյան Ասորիքի (ներկայիս Լիբանան) Բաալբեկի շրջանի Բեյթնար գյուղում: Համաձայն զուտ եզդիական տեսակետների (և դա ընդունվում է նաև գիտական ծանրակշիռ շրջանակների կողմից)՝ նա սերում էր երբեմնի խալիֆների՝ Օմայյանների տոհմից (տե՛ս В. Аракелова, վերոնշյալ հոդվածը): Երիտասարդ տարիներից հարել է սուֆիական փիլիսոփայությանը: Ուսանել է Բաղդադի բարձրագույն կրոնական դպրոցում՝ «Նիզամիե» մեդրեսեում, որտեղ էլ ամենայն հավանականությամբ ծանոթացել և աշակերտել է նաև *կադիրի* սուֆիական ուղղության հիմնադիր Շեյխ Աբդ-ալ-Կադիր Գեյլանիին, *Էշրադ*՝ արարածների փոխադարձ լուսավորման աստվածաբանական դպրոցի հիմնադիր Շահաբ-ադ-դին Սոհրավերդիին, ալեկականության կարկառուն ներկայացուցիչ Աբդուլ Վաֆային: Նա սերտ հարաբերություններ է ունեցել նաև Ուկայլ ալ-Մանբաջիի, ալ Հուլվանիի և այլ ականավոր սուֆիների հետ: Բին Մուսաֆիրի և ամենատարբեր մարդկանց շր-

⁶² Նույն տեղում:

⁶³ В. В. Бартольд, Мусульманская секта мерванитов, Собрание сочинений, том 6, Москва, 1966, с. 462; հիշատակումները՝ Վ. Առաքելովայի, նույն տեղում:

⁶⁴ В. В. Бартольд, նույն տեղը, էջ 466; մեջբերումը՝ Վ. Առաքելովայի, նույն տեղում:

ջանում նրա վայելած մեծ հեղինակության մասին կան բազմաթիվ պահպանված հիշատակություններ (Ibn al-Athir, Ibn Khalliqan, Ibn-Futi, Ibn Kathir, Ibn- al-Wardi, as Samani, Yacut)⁶⁵: Վերջապես աստվածային լույսի և ճշմարտության որոնումները նրան բերում են Սինջարի լեռներում գտնվող Լալեշի հովիտը (Մոսուլից 40 կմ հյուսիս-արևմուտք): Այստեղ նեստորական մի լքված՝ Սբ Յովհաննեսի վանքում հաստատվելուց և այն իր և ապագա հետնորդների համար աստվածատուր պատկանելություն համարելով՝ (*Լալըշա Նուրանի՝ Լույսապայծառ Լալեշ*) բին Մուսաֆիրը (որ ստացել էր նաև *ալ-Յաաքարի* անունը մի որոշ շրջան Յաքարիում ապրելու և այնտեղ քարոզելու պատճառով) իր անվամբ հիմնում է *ադավի* սուֆիական եղբայրությունը, որի անդամների կողմից էլ Ադին հռչակվում է *շեյխ*⁶⁶: Լալեշի հովտում իր առաջին քարոզչությունից հետո (1111 թ.) օրավուր աճում էր նրա հետևորդների և համախոհների թիվը, որը կարելի է բացատրել այն հանգամանքով, որ դեռ սակավաթիվ *ադավիներն*, այնուհանդերձ, լավ ընդունելություն էին գտնում տեղացի լեռնաբնակ աշիրեթների շրջանում: Այստեղ՝ Լալեշում էլ իր կյանքի իններորդ տասնամյակում՝ 1162 թ., վախճանվում է իր իսկ հիմնած օրդենի շեյխ Ադի բին Մուսաֆիրը (*ալ-Յաաքարի*): Ինչպես և կարելի էր սպասել, Շեյխ Ադիի՝ դամբարանի վերաշինված գերեզմանը (որ գտնվում է Լալեշի վանքային համալիրից ոչ շատ հեռու՝ Բաեդիր գյուղում) հավատացյալ եզդիներն ընկալեցին որպես ուխտատեղի և ամենամյա ծիսակատարությունների վայր: Դամբարանին քանդակված արձանագրությունը վկայում է. *«Երկնքի և երկրի արարիչ ամենազոր և ամենաներող Աստծո կամոք շեյխ հռչակված Շեխադի ալ-Յաաքարիի աճյունը թաղված է այս կառույցի տակ: Մահմեդական օրացույցի 695 թ.»*⁶⁷: Դեռևս կենդանության օրոք իր միաբանների համար ներկայանալով սրբի լուսապսակով՝ մահից հետո էլ Շեխադին ընկալվում է արդեն որպես *Աստծո առաքյալ և փոխանորդ*, իսկ որոշ ավանդապատումներում, հիմներում և աղոթքներում էլ, ինչպես Մալակե Թաուսի պարագայում էր, ուղղակի ջնջվում են նրա և

65 Ph. Kreyenbrock, *Yezidism –Its Background, Observances and Textual Tradition*. New York, 1995, p. 29, L. Aloiane, *The Reconstruction of aikh ‘Adi b. Mus’ fir’s Biography on the Basis of Arabic and Kurdish Sources.- Proceedings of the Colloquium of Logos, Ethos, Mythos in the Middle East and North Africa*, part 2, Budapest, s. a., p. 95, հիշատակումները՝ Վ. Առաքելվայի, նույնը, էջ 66:

66 Շեյխ եզրն ունի ստուգաբանության մի քանի տարբերակ, որոնք բոլորն էլ, ըստ էության, աղերսվում են իրար: Դեռ նախախլամական շրջանից այսպես էին կոչվում արաբական ցեղապետերն ու ավագները: Ժամանակի ընթացքում այն դարձավ մուսուլմանական հոգևոր անձի տիտղոս: Սուֆիներն այսպես էին կոչում անվիճարկելի հեղինակություն վայելող առաջնորդներին: Իսլամական աշխարհում լայն իմաստով այս եզրը նշանավորում է *հարգարժան մարդուն*:

Շեյխ Ադիի հիմնավորվելուց առաջ Լալըշա Նուրանիի վանքի նեստորական վանք լինելու մասին հանդիպեցինք Ա. Թամոյանի հեղինակած վերոնշյալ գրքում, որտեղ դրա առնչությամբ հղում է արված արաբ պատմագիր Յակուտին (1178/90-1229):(Ա. Թամոյան, Մենք եզդի ենք, Երևան, 2001, տես «Պատմաագագրական դիտանկյունով»՝ ըստ Քառնիկ Ասատրյանի և Արշակ Փոլադյանի «Եզդիների դավանանքը» գրքի՝ իմ լրացումներով, էջ 118:)

Ի դեպ, նույն գրքում մեջբերված է նաև 1923 թվականի օգոստոսի 3-ին եզդիների համագումարում Լազոյի ելույթից մի հատված, որտեղ վերջինս նույնպես անդրադառնում է եզդիական գլխավոր սրբավայրի ասորական անցյալին, տես ծանոթագրություն 3:

67 Քուրդիստանում..., էջ 76:

Արարչի կերպարների ընկալման սահմանները: Եզդիները հավատում են, որ Խուղեն Շեխադիին ստեղծել է Թաուս հրեշտակի ստվերից⁶⁸:

Այլ իրականություն է Շեխադի բին Մուսաֆիրի կյանքին ու գործունեությանն ուղղված արդի *քրդական հայացքը*: Այստեղ, բնականաբար, չէր կարող հանդուրժվել Շեխադու Օմայյան, այն է՝ արաբական ծագումը: Ավելին, նա պետք է «օժտվեր» իրանական (իմա՝ մեդական) ծագումնաբանության և զրադաշտական լավագույն ավանդույթների դրոշակակրի ու նախանձախնդիր պահպանող-շարունակողի բնութագրականով: Շեխադին ծանոթություն հաստատելով արաբ իսլամագետների հետ և երկար խորհելով զրադաշտական հին հավատալիքների ժամանակի ոգուն համապատասխան օգտավետ բարեփոխման շուրջ, ի վերջո ստեղծեց-մշակեց *քրդերի ազգային-ազատագրական պայքարի նոր գաղափարախոսությունը՝ եզդիականությունը*. «Այսպես տարիներ շարունակ Յաաքարիի և Սինջարի լեռներում եզդիականության և ազգային-ազատագրական պայքարի քարոզչությամբ զբաղվող քրդերին օտար լուծր թոթափելու կոչ անող Շեխադին դարձավ քուրդ ժողովրդի ազգային հերոսը», ապա «...Շեխադին պայքար ծավալեց արաբական գերիշխանության, արաբերեն լեզվի և մշակույթի դեմ» (ընդգծումը մերն է - Ա. Փ.)⁶⁹: Կարծում ենք՝ դժվար թե այս շարադրանքին մեր մեկնաբանությամբ կարելի է նոր բան ավելացնել, քան այն, ինչը փորձեցինք անել վերը (տես ծանոթագրություն 35): Այդուհանդերձ, նշենք. չնայած նշյալ տեղում առկա անթաքույց քաղաքական ենթատեքստին և հավակնոտ մտքերի արտահայտման անհիմն համարձակությանը, զրադաշտության և եզդիականության, զրադաշտության և Շեխադիի միջև գոյություն ունեցող անուղղակի առնչությունների վերաբերյալ առկա են նաև լուրջ մասնագետների կարծիքներ: Այսպես, 19-րդ դարում գերմանացի պատմաբան Յոզեֆ Յամմերը (1774-1856), ալ-Յաաքարիին համարելով սուֆիական միաբանության շեխ-հիմնադիր, գրում է. «Արդեն 5-6 դար էր, ինչ զրադաշտականությունը կորցրել էր իր գրավոր աղբյուրները: Այն տարիներին, երբ իսլամը տարածվում էր Անատոլիայում, Շեխադին ի մի բերեց զրադաշտականության պահպանված պատահիկները և մշակելով ու լրացնելով դրանք՝ այն վերականգնեց եզդիականության անվան տակ»⁷⁰: Ռուս պատմաբան Վ. Նիկիտինը ևս, մեջբերելով Ն. Մառի համապատասխան կարծիքները, փորձում է նույն միտքը զարգացնել. «Մառը գտնում էր, որ եզդիականությունը քրդերի նախաիսլամական շրջանի կրոնն է, և իսլամն ընդունելուց հետո այդ ժողովուրդը շատ բան կորցրեց»⁷¹: Վ. Առաքելովայի համոզմամբ եզդիականության մեջ առանձին հին իրանյան և միջագետքյան պաշտամունքային տարրերը միանգամայն կարող են լինել որպես (ընդգծումը մերն է - Ա. Փ.) այսպես կոչված գնոս-

68 Ա. Թամոյան, նույն տեղում, В. Аракелова, նույնը:

69 Քուրդիստանում..., էջ 53-54:

70 Քուրդիստանում..., էջ 55:

71 Nikitine B., Les kurdes, Paris 1956, p. 401, թարգմանաբար մեջբերումը նաև Քուրդիստանում..., էջ 50:

տիկական աղանդների միջնորդավորված (ընդգծունը մերն է - Ա. Փ.) ազդեցությունների արդյունք և ոչ բնավ անմիջական ազգակցական կապի հետևանք⁷²: Այսպես թե այնպես, առաջավորասիական տարածաշրջանում տարբեր ժամանակներում ձևավորված կրոնական-աշխարհայեցողական տարբեր համակարգերի միջև առկա կապերն ու աղերսները պարզ տրամաբանությամբ դժվար է բացատրել: Հարց է, թե որտեղով է անցնում այն սահմանը, որը զատում է դրանք և, մասնավորապես, զրադաշտական և հետազայում իսլամական դրոշի (և կամ շղարշի) ներքո ձևավորված սուֆիական բազմապիսի հավատալիքային պատկերացումները: Ըստ որում, վերջիններս, ինչպես պարզվեց, իրենց զարգացումներում կարող էին ավանդական իսլամի գրեթե բոլոր գաղափարական և բարոյական հիմնասյուները մերժելու աստիճան հեռու գնալ: Եվ դա վերաբերում էր ինչպես սուննիական, այնպես էլ շիայական սուֆիականությանը⁷³: Վ. Առաքելյան իրավամբ կար-

72 В. Аракелова, *նույնը*, էջ 64:

73 Քրդական շրջանակները, փորձելով եզրհակառակ դավանանքը ուղղակիորեն բխեցնել զրադաշտականությունից, հրատարակել են 8-րդ դարով թվագրված մի ողբերգ: Վերջինիս հեղինակն է Փիրե Շալիարի Ջարդաշին: Այն գրված է իրանական լեզուներից մեկով՝ ավրոմանիով: Ըստ հրապարակման մեկնաբանության՝ այն հայտնաբերվել է 20-րդ դարի քսանականներին Սուլեյմանիա քաղաքի հարևանությամբ գտնվող Պեշանի կոչվող քարանձավում և գիտության մեջ հայտնի է *Սուլեյմանիայի* մագաղաթ անվամբ: Ներկայացնում ենք դրա և՛ քրդերեն տարբերակը, և՛ վերջինիս հայերեն թարգմանությունը (թարգմանիչ, բանասիրական գիտությունների թեկնածու Չարթյազե Ռաշ-Սատոյան):

Hormozgan riman, atiran kijan	Քանդվել են, պղծվել ատրուշան, բագին,
Wušan şarde we gewri gewrekan	Եվ պապանձվել է բարձրագույն Ոգին,
Zorkari arap kirdine Xabor,	Մարդն է չարիք հասցրել հաբուր,
Gunayi PalU heta Şarizor,	Պալեի կողմից մինչև Շահիրգուր,
Jin u kUnSkan we dSI bUşSna,	Գերի կուղարկվեց ամեն կին, աղջիկ,
MURdS yazadS wS royS hivSna,	Կենսահատվեց յազադի մարդիկ,
RewşatU Zerdoştra Mano bi des,	Չրադաշտի թափը ձեռքն առավ Մանուն,
BezSka nayka Hormoz wU hSş kes.	Ահուրամագդան էլ հոգ չի տանում:

(«Mežopotamya-Միջագետք» երկշաբաթաթերթ, Քրդական մշակույթի պատմությունից, Մուհամմադ Բահադ, Փիրե Շալիարի Ջարդաշինի դիվանը, Երևան, թիվ 4, օգոստոս, 2002, էջ 5, նաև տե՛ս «Քուրդիստանում...» էջ 48): Օտարագգի հետազոտողների կարծիքով, արաբական 7-րդ դարի ներխուժումների մասին պատմող այս գրական հուշարձանը իրավամբ երբեմնի փառավոր իրանական քաղաքակրթության սրտաշարժ անկման վկան կարող է դիտվել: Բայց այն բնավ չի կարող համարվել եզրհակառակ դավանանքի զրադաշտականության կարծեցյալ ծագման ապացուցման համար ո՛չ որպես փաստարկ և ո՛չ էլ, մանավանդ, որպես փաստ: (Գոնե տեքստում դրա մասին որևէ խոսք չկա): Ըստ որում, նույն քրդական հրապարակումներում նշվում է, որ այն «սերմնոցներուդ փոխանցվում էր» մահմեդական քրդերի միջավայրում, և, ի դեպ, որի ծնունդն է ինքը՝ շարադրանքը:

Բնավ չի բացառվում, որ և՛ 7-րդ դարում, և՛ հազարամյակների սահմանագծին առանձին իրանական ցեղախմբեր փարված մնային նախաիսլամական տարբեր պաշտամունքներին և դրանց ինչ-ինչ դրսևորումներին, որն էլ, ի դեպ, բավական կարող էր լինել արաբների կողմից «զրադաշտական» պիտակավորվելու համար (արաբական աղբյուրներում՝ *majīns*): Ասորի պատմագիր Բար-Յեբրաուսը (մահ. 1286թ.) հիշատակում է Հուլվանի տարածքում բնակվող քրդական թայրահիդների (*ṭayrāhīyē*) ցեղին, որն իր շարունակական ավարառություններով մշտական լարվածության մեջ էր պահում Մոսուլի շրջակայքի բնակիչներին: Ասորի պատմագրի կողմից ավարառու թայրահիդները բնութագրվում են որպես մոզերի կրոնի հետևորդ կռապաշտներ՝ *magmšmā*:

Արժե նշել, որ արդի եզդիների քրդական ծագման կողմնակից ոչ բոլոր քուրդ հեղինակներն են հակված ընդունելու եզդիականության զրադաշտական արմատների առկայությանը (տե՛ս Shaukeddin Issa, Yezid ibn Mu'awiya und die Yeziden: Ein religionswissenschaftliche Untersuchung-DengU zdiyan, NN 6-7(1997), p. 17: Վերջապես «ոչնչով չհիմնավորված» նման համարձակ ենթադրությունները բուռն ընդդիմություն են գտնում ոչ միայն եզդի հոգևորականության, այլև զրադաշտական կղերի շրջանում (Noshir H. Dadrawala, The Yezidis of Kurdistan-Are they really Zoroastrians???, համազանցային տարբերակ տե՛ս В. Аракелова, *նույնը*, նաև Ա. Թամոյանի հեղինակած զրբերը՝ Մենք եզդի ենք, Երևան 2001, էջ 115, Մի գերդաստանի պատմություն, Երևան, 2006, էջ 9-10:

ծում է, որ, խոսելով եզդիական կրոնի և հատկապես նրա վաղ շրջանի մասին, անհրաժեշտ է կիրառել տարբերակված մոտեցում՝ առանձնացնելով նրա *ադավիական* և *եզդիական* դավանաբանական բաղադրիչները, քանի որ «*չնայած եզդիների առասպելական պատմությունը առաջին եզդիական համայնքի առաջացումը կապում է անմիջականորեն Շեյխ Ադիի և նրա օրդենի գործունեության հետ, այնուամենայնիվ, այս մոտեցումը չի կարելի բոլորովին անձիշտ համարել, այն վերապահումով, որ Շեյխ Ադի բին Մուսաֆիրը հիմնեց սուֆիական ադավիյա օրդենը, որի մի մասն էլ (ընդծումը մերն է - Ա. Փ.) հետագայում կազմեց կազմավորվող եզդիական համայնքի հիմքը*»⁷⁴: *Եզդիական* բաղադրիչ ասելով պետք է հասկանալ Օմայյանների տոհմը մեծարող երկրպագող այն խմբերին, որոնք հազարամյակի ջրբաժանին բավական ընդգրկուն աշխարհագրական տարածում ունեին և որոնց ներկայացուցիչների մի մասն էլ իր ներկայությունը գտավ ադավիների հանդուրժող հարկի ներքո. «*Օմայյաններին և այդ թվում՝ Յազիդ բին Մուսավիային, երկրպագող կրոնա-քաղաքական հոսանքը ներկայացնող յուրաքանչյուր խումբ միանգամայն բարեհաճորեն կարող էր ընդունվել ադավիա, որոնք իրենց հերթին ևս առանձնակի հարգանք էին տածում Օմայյանների հանդեպ, քանի որ ինքը՝ Շեյխ Ադի բին Մուսաֆիրը, նույնպես այդ հարստությանն էր պատկանում*»⁷⁵: Փաստորեն, խառը հավատալիքային պատկերացումներով համայնքում, ուր տիրում էր նախանձելի հանդուրժողականության մթնոլորտը, ժամանակի հետ սաղմնավորվում է ընդգծված սինկրետիզմով մի համակարգ, որն ավելի ուշ վերածվելու էր էթնիկ դավանանքային ուղղության: Այստեղ ադավիական «խմբակցությունը» օրինաչափորեն երկրպագում էր Շեյխ Ադիին, «օմայյանը» շարունակում է հետևել խալիֆ Յազիդի պաշտամունքին, որոնք դեռ հղկվող-բյուրեղացող վարդապետությունում պետք է մաս կազմեին Սրբազան Երրորդության՝ Մալակե Թաուսի գլխավորությամբ: Եվ այս երեքի նկատմամբ անվերապահ իշխանություն էր ունենալու Խուդեն՝ Միասնական Աստվածը՝ որպես «հավասարակշռող և միաստվածության գաղափարի շուրջ միախմբող» Ջորություն⁷⁶:

Այսօր դժվար է պատկերացնել եզդիականությունը որպես երբեմնի իսլամական (սուֆիական) ակունքներով դավանանքային համակարգ: Տարբեր, հաճախ իրարամերժ ինքնագնահատականների պայմաններում նույնիսկ եզդի հեղինակավոր կրոնականները դժվար թե հաղթահարեն պատմականորեն արդարացված և հասկանալի, ներքին հոգեբանական արգելքը և ընդունեն, որ Շեյխ Ադին իր ժամանակին մի բա-

74 В. Аракелова, *նույնը*, էջ 63:

75 Նույն տեղում:

76 В. Аракелова, *նույնը*, էջ 66:

րեհանբավ ուղղահավատ *մուսլիման* էր⁷⁷: Համաձայն Վ. Առաքելովայի՝ «Բավական դժվար է ենթադրել, թե երբ այդ, ըստ էության, սուֆիական, ադավիա օրդենի հիմնամասը, որն, ի դեպ, ժամանակին իր տարածումն ունեցավ Մերձավոր Արևելքի շատ վայրերում, կորցրեց իր իսլամական բնորոշ գծերը և վերածվեց էկլեկտիկ ուսմունքով ապշեցնող սինկրետիկ ադանդի: **Դրանում, անշուշտ, էական դեր են խաղացել համայնքի մեկուսացվածությունն ու նրա հեռու լինելն օրթոդոքսալ իսլամի կենտրոններից: Եվ այս ամենը յուրաքանչյուր խորհրդապատկան եղբայրության համար տիպական՝ հավատի ընդգծված զգացմունքային կողմով, որը հաճախ սահմանակցում է դոգմայի անտեսմանը**» (ընդգծումը մերն է - Ա. Փ.)⁷⁸:

Իսկ ինչպե՞ս և որքանո՞վ են առնչվում եզրի և ադավի եզրերը խնդրո առարկա էթնիկ-դավանանքային խմբի ինքնաանվանումներին և այլոց կողմից տրվող անուններին: Արդեն ասվեց, որ Շեյխ Ադիի և նրա քարոզած ուսմունքի շուրջ համախմբված անձինք սկսեցին կոչվել նրա անունով, այն է՝ *a'dabi*, որ ածանցյալն է արաբերեն *adawī* արտասանության, բառացի *Շեյխ Ադիի հետևորդներ* կամ ավելի ճիշտ՝ *a'dawīyya եղբայրության* անդամ: Այս անվանումը գտնում ենք մի շարք հոգևոր-գրական հուշարձաններում: Հիշատակված է նաև *šarqī*-ն (բառացի՝ արևելյան), որպես *'adawīyē šarqī* անվան (*արևելյան ադավիներ*) բաղադրիչ, որն ուղղակի վկայություն է այն բանի, որ Օմայյան տոհմից սերող քարոզչի հետևորդները բավական լայն աշխարհագրական տարածում ունեին և միայն Հյուսիսային Իրաքի լեռնական աշիրեթները չէին⁷⁹: Վերջապես, այդ աշիրեթական ցեղերից մեկի անվամբ հայտնի են նաև *dāsini* ձևով⁸⁰: Հետազոտողի կարծիքով՝ «*Ըստ ամենայնի, կար ժամանակ, որ բոլոր այս եզրերը, անշուշտ և *ēz(ī)dī*-ն, կիրառվում էին համայնքի նկատմամբ զուգահեռաբար, և գլխավորը նրանցից (այդ թվում և որպես ինքնաանվանում), ամենայն հավանականությամբ, եղել է *a'dabi*-ն կամ արաբերեն ձևով *'adawī*-ն: Իսկ *ēz(ī)dī* ձևը կամ Օմայյանների երկրպագողներից մնացած ժառանգություն է, որ ծուլվել է ադավիային, կամ էլ Օմայյանների նկատմամբ ոչ անտարբեր հենց իրենց՝ ադավիաների կողմից Յազիդի անձի ներկայացման և հետագա աստվածացման արդյունք:*

77 Ուշագրավ է եզրիների գնահատման՝ Ա. Թամոյանի ներկայացրած ցանկը, ըստ որի՝ նրանք բնութագրվում են և՛ որպես «հեթանոսներ», և՛ որպես «սուննիներ», և՛ որպես «ադավիներ» (հավանաբար վերջինիս տառադարձման հետևանքով նաև «ալավիներ»): Կարծում ենք՝ պ-ն Թամոյանը եզրիների «հեթանոս» ներկայացնելիս առաջնորդվել է այս կրոնում առկա պոլիթեիստական տարրերի ակնհայտ առատության հաշվառմամբ (բնության տարրերի, տարերքների, երևույթների, արեգակի, պանթեոնում կիսաստվածների կարգավիճակ ունեցող բազմաթիվ սրբերի պաշտամունք, ծիսակատարիքների և ավանդությունների բարդ համակարգ), իսկ իրենց՝ հավատքի *ուղղափառությունը* փորձել է ընկալելի դարձնել *սուննի* եզրով՝ ի հակադրություն խալիֆ Յազիդ-Սըլթան Էզիդի հակոտնյա շիաների (տե՛ս Ա. Թամոյան, Մենք եզրի ենք, Երևան, 2001, էջ 115, Ա. Թամոյան, Մի գերդաստանի պատմություն, Երևան, 2006, էջ 9 և 11):

78 B. Аракелова, նույնը, էջ 66:

79 O.Celil, C. Celil, Zargotina kurda, Yerewan, 1978, p.321, հիշատակումները՝ Վ. Առաքելովայի, նույնը, էջ 64:

80 B. Аракелова, նույն տեղում:

Յետագայում, 15-16-րդ դդ., ēz(ī)di անունը, ըստ ամենայնի, վերջնականապես ամրագրվեց համայնքին՝ դուրս մղելով մյուսներին: Դրան կարող էր նպաստել նաև էնդո և էկզոէթնոնիմների որոշակի հայտնությունը: Քերբելայի ողբերգությունից հետո խալիֆ Յազիդի անունը, որն անուղղակիորեն (կամ ուղղակիորեն) պատճառ դարձավ Մարզաբեի թռան նահատակման, ձեռք բերեց մի յուրատիպ չարագուշակ նրբերանգ հատկապես շիաների մոտ: Այնպես որ, եզիդ եզրը, արդեն գոյություն ունենալով որպես համայնքի էնդոէթնոնիմներից մեկը, կարող էր շիաների կողմից ամրագրվել որպես պեյրատիվ էկզոէթնոնիմ այն մարդկանց նկատմամբ, որոնք երկրպագում են շիականության գլխավոր թշնամիներից մեկին»⁸¹:

(Շարունակությունը հաջորդ համարում)

⁸¹ Նույն տեղում:

Քրդական վերոնշյալ շրջանակների առաջ քաշած մարակենտրոն (մեղացենտրիկ) տեսության համաձայն ēz(i)di եզրին միանշանակ տրվում է մարական ստուգաբանություն. «...պետք է նշել, որ եզրիականությունն ու եզիդ անունն իրար հետ ոչ մի ընդհանուր բան չունեն...: «եզրիականություն» հասկացության ծագումնաբանությունն անմիջականորեն կապված է քրդերենում Աստծուն տրվող «եզր», «եզդա», «եզդան» և «խոդա» անվանումների հետ: Մարական միջավայրում այս եզրույթով էին դիմում Աստծուն, իսկ հավատացյալները կոչվում էին «եզդիներ»: Այսինքն՝ եթե «եզր», «եզդա», «եզդան» հասկացություններն աստված էին նշանակում, «եզդին» էլ նշանակում էր աստծուն հավատացող կամ պարզապես՝ հավատացյալ» (տես Քուրդիստանում..., էջ 51-52): Այս տրամաբանությամբ, բնականաբար, բացառվում է խալիֆ Յազիդ բին Մուավիայի առնչությունը Սըլթան Էզիդի պաշտամունքային կերպարի հետ (տես նույն տեղում):

ԿՐՈՆ ԵՎ ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Համար 13
դեկտեմբեր, 2010

117

Տպագրությունը՝ օֆսեթ, թուղթը՝ օֆսեթ 70գմ², չափսը՝ 70x100 1/16,
ծավալը՝ 7.25 տպ մամ. տպաքանակը՝ 400 օրինակ

