

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

Ա. Մ. ՕՀԱՆՋԱՆՅԱՆ

«ԲԱՆԱԼԻ ՃՇՄԱՐՏՈՒԹԵԱՆ» ԵՐԿԸ

*(Պատմաբանասիրական և կրոնագիտական
ուսումնասիրություն)*

**ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ - 2015**

ՀՏԴ 2-1:94
ԳՄԴ 86.2+63.3
Օ-453

Երաշխավորված է հրատարակության ԵՊՀ Աստվածաբանություն
Ֆակուլտետի խորհրդի որոշմամբ

Պատասխանատու խմբագիր պ.գ.դ և բ.գ.դ. Ա. Ս. Սահակյան

Օհանջանյան Ա.Մ.

Օ-453 «Բանալի ճշմարտություն» երկը /Ա. Մ. Օհանջանյան - եր.:
ԵՊՀ հրատ., 2015, 287 էջ:

Գրքում լուսաբանվում են 18-19-րդ դդ. դավանական խճանկարի մաս կազմող «Բանալի ճշմարտություն» երկի բովանդակությունը և դրա հետ կապված շուրջ երկու դար շարունակվող գիտական քննարկումները: Քննություն են առնվում նաև «Բանալու»՝ մի կողմից հայ բողոքականության, մյուս կողմից էլ միջնադարյան հերետիկոսական շրջանակների հետ ունեցած հնարավոր առնչությունները:

Գիրքը նախատեսված է միջնադարագետների, հայագետների, կրոնագետների ու աստվածաբանների համար և կարող է ներառվել բուհական և հետբուհական կրթական ծրագրերում:

ՀՏԴ 2-1:94
ԳՄԴ 86.2+63.3

ISBN 978-5-8084-1992-6

© ԵՊՀ հրատարակչություն 2015

© Օհանջանյան Ա.Մ., 2015

*Նվիրվում է մեծանուն հայագետ-բյուզանդագետ
Հրաչյա Բարթիկյանի լուսավոր հիշատակին*

ԱՃԵՄՅԱՆ ՄԱՏԵՆԱՇԱՐ ԺԶ

Մեկենասություն

Տեր և տիկին

Չառլի և Դիանա Մխիթարյանների

Մեր խորին երախտագիտությունն ենք հայտնում լուսահոգի Շահե արք.

Աճեմյանին՝ աստվածաբանության նկատմամբ մեծ սեր սերմանելու համար, և նրա գործի ժառանգորդներ ու շարունակողներ հարգարժան տեր և տիկին Չառլի և Դիանա Մխիթարյաններին, որոնց շնորհիվ հնարավոր եղավ սույն գրքի հրատարակությունը

ԲՈՎԱՆ ԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ԽՄԲԱ ԳՐԻ ԿՈՂՄԻՑ7
ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ13

ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ

«ԲԱՆԱԼԻ ՃՇՄԱՐՏՈՒԹՅԱՆ» ԵՐԿԸ

1.1 «Նոր թոնդրակեցիները» 19-րդ դարի կեսերին 22

1.2 «Բանալի ճշմարտութեան» գրչագրի ժամանակի և
հեղինակի խնդիրը 43

ա) Տեղեկություններ գրչագրի ստեղծման
հանգամանքների շուրջ 45

բ) Կարծիքներ հեղինակի և գրություն ժամանակի վերաբերյալ 52

գ) «Բանալի ճշմարտութեան» գրքի ժամանակը և հեղինակը 56

1.3 «Բանալի ճշմարտութեան» գրքի լեզուն և
բովանդակությունը 67

ա) Երկի լեզուն 67

բ) Երկի բովանդակությունը (ուսմունքը) 71

ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ

«ԲԱՆԱԼԻ ՃՇՄԱՐՏՈՒԹՅԱՆ» ԳԻՐՔԸ ՈՐՊԵՍ

ՈՐԴԵԳՐԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՅՈՒ ԴԱՎԱՆԱԲԱՆԱԿԱՆ ՁԵՌՆԱՐԿ

2.1 «Բանալի ճշմարտութեան» երկը որդեգրականության ուսմունքի
կոնստեքստում105

ա) Քրիստոնեական որդեգրականության պատմությունից105

բ) «Բանալի ճշմարտութեան» երկը և որդեգրականության
ուսմունքն ըստ Ֆրեդերիկ Կոնիբերի110

2.2 Պավլիկյան աղանդի գաղափարախոսությունն ու
«Բանալի ճշմարտութեան» ձեռագիրը122

ա) Վարկածներ «պավլիկյան» անվանման շուրջ122

բ) Մի քանի կեղծ-պավլիկյան աղբյուրների վերլուծություն129

2.3 «Բանալի ճշմարտութեան» գրքի և թոնդրակեցիների
առնչությունները Ֆրեդերիկ Կոնիբերի տեսության մեջ160

ա) Սմբատ Ջարեհավանցու անձի վերաբերյալ վարկածները160
բ) Խուլթեցիների դավանական ինքնության խնդիրը167

ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ

ՊԱՎԼԻԿՅԱՆ-ԹՈՆ ԴՐԱԿՅԱՆՆԵՐԻ ԵՎ ՀԱՅ ԱՎԵՏԱՐԱՆԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԺԱՌԱՆ ԳՈՐԴԱԿԱՆ ԿԱՊԵՐԻ ՎԱՐԿԱԾԸ

3.1 «Բանալի ճշմարտութեան» երկի և պավլիկյան-թոնդրակյան ուսմունքների բովանդակային առնչությունների մասին178
3.2 Ֆրեդերիկ Կոնիբերի վարկածի արծարծումը ավետարանական հեղինակների կողմից191
3.3 Հայ Ավետարանական եկեղեցու պատմագիրները և ժառանգորդման հարցը198

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ 205

ՕԳՏԱ ԳՈՐԾՎԱԾ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ ԵՎ

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ210

ՀԱՎԵԼՎԱԾ 223

ԽՄԲԱԳՐԻ ԿՈՂՄԻՑ

Այսուհետև՝ Աննա Օհանջանյանի աշխատությունն հրապարակումով հայագիտության մեջ դադարում են մոտ հարյուր և ավելի տարիներ առաջ սկսված բանավեճերը «Բանալի ճամարտություն» երկի հետ առնչվող մի շարք հարցերի շուրջ: Տվյալ թեմայի դարավոր մշակման և Աննա Օհանջանյանի հետազոտական ճշգրտումների շնորհիվ պարզվել է հետևյալը.

1. «Բանալի ճամարտություն» կոչված վարդապետությունը գրվել է 1782 թ. Հովհաննես Զեիրմեցու կողմից: Այն մեզ է հասել 1811 թ. անհայտ գրչի կողմից ընդօրինակված ձեռագրով, որի հիշատակարանը թերի է, բայց որից երևում է, որ հեղինակը, գրիչը և պատվիրատու-ստացողներն առանձին անձինք են:

2. Ձեռագիրը շրջանառել է Տարոնի աղանդավորների մեջ, որոնց գաղթի հետ 1829-30 թթ. եկել է Շիրակ, որտեղ և առաջին անգամ բացահայտվել է Կարապետ եպիսկոպոս Բագրատունու կողմից և բռնագրավվել է 1838 թ., երևի այդու փրկվելով կորստից:

3. Այդ աղանդավորները որևէ ավարտուն ուսմունքի հետևորդ չեն: «Բանալու» բովանդակած ուսմունքը մի կողմից, կապ չունի պավլիկյան և թոնդրակյան ուսմունքների հետ, այս երկուսը միմյանցից տարբեր, առանձին իրողություններ են, մյուս կողմից այն ամբողջովին բողոքական չէ, ուստի Հայ Ավետարանական եկեղեցին, առավել ևս համաշխարհային բողոքականությունը հայ միջնադարյան աղանդների ժառանգորդ չէ: Քանի որ պավլիկյանները և թոնդրակյանները կապ չունեն «Բանալու» հետ, հետևաբար կապ չունեն նաև որդեգրական ուսմունքի հետ:

4. Շիրակի և Արխվելցի աղանդավորների գլխավոր տարբերակիչ հատկանիշը բողոքական դավանանքից որդեգրականությունն է, որին իրենք էլ ծանոթ չեն եղել: Նրանց կրոնական վարքագիծը կարելի է բնորոշել իբրև տարերային շեղում, որը պայմանավորված է ինքնահոս, ինքնաբավ, ինքնահնար պատկերացումներով, որոնց համակարգված

շարադրանքի դրդիչը և առանցքը «Բանալու» մեջ եղել է բողոքական գիտակցությունը:

5. Կրոնական պատկերացումների ու վարքագծի այն շեղումները, որոնք ծնվում են կիսատգետ, կիսագրագետ լինելուց և որոնք չեն ամբողջանում և համակարգված աղանդի չեն վերածվում, հետագայում ձուլվում են նորահայտ դավանական ուղղությունների, տվյալ դեպքում՝ բողոքականության մեջ: Իսկ միջնադարում այդպիսի շեղումները սնում էին մանիքեական, պավլիկյան կամ այլ աղանդներ և բնորոշվում Ղազար Փարպեցու դիպուկ արտահայտությամբ՝ որպես «Հայոց աշխարհի աղանդ», որը «անանուն է՝ ըստ վարդապետի, և անգիր՝ ըստ բանի», որովհետև նրանք՝ ե՛ն «ի հաւատոյ, և յուսմանէ տգէտք» և «անկարգ՝ ըստ վարուց», իսկ նմանների համար ասացվածքն ասում է. «ըստ խոզի հարսնացելոյ՝ կոյաջուր՝ բաղանիք» (էջ 126, 127):

Այս և եզրակացություններում նշված արդյունքներին Աննա Օհանջանյանը հասել է բազմակողմանի հայագիտական հմտությունների շնորհիվ՝ կրոնագիտական և պատմագիտական համադրական վերլուծությունից հաճախ անցնելով բանասիրական, աղբյուրագիտական և բնագրագիտական նուրբ դիտարկումների: Իսկ առանց նման գիտական էքսկուրսների հնարավոր չէ, որովհետև «Բանալի ճշմարտութեան» երկի պատմագիտական արժեքը ոչ միայն այն է, որ 18-19-րդ դդ. հայկական գավառական կրոնական իրավիճակի ուսումնասիրման հիանալի աղբյուր է, այլև այն, որ նրա ուսումնասիրմամբ՝ սկսած Ց. Կոնիբիրց, հայագիտությանը ևս մի նոր միջազգային թափ ու հեղինակություն հաղորդվեց: Այնպես որ, հայագիտության միջազգայնացման գործում Ազաթանգեղոսի, Մովսես Խորենացու էթնիկ մշակութային արժեքների, առհասարակ հայոց լեզվի պատմության և հայերի ծագումնաբանության հարցերի շարքում, արդարև, միջազգային գիտական ուշադրության արժանացավ նաև «Բանալին»: Միայն թե թվում է, որ բովանդակությունը առավել ճշգրիտ մոտենալու համար արժեք Ֆրեդ. Կոնիբիրցի անունն արտահայտել նաև վերնագրում, մոտավորապես այսպես՝ ««Բանալի ճշմարտութեան երկը» և նրա պատ-

մագիտական արժեքը Ֆ. Կոնիբերի հայացքների քննությունն լույսի ներքո»։ Բայց դա կարևոր է, որովհետև ամեն ինչ պարզ է դառնում ոչ միայն բովանդակությունից, այլև բովանդակային ցանկից։

Նշենք մի քանի դիտողություններ, որոնց հաշվառմամբ ընթերցողն ավելի կշահեր՝ հետազոտության տարբեր շերտերը ճիշտ ընկալելով։

Աննա Օհանջանյանի հետագա պրպտումներին ի նպաստ կարելի է նրա ուշադրությունը հրավիրել ձեռագրի հիշատակարանի «չընթերցված» իմաստի վրա։

Նախ, հիշատակարանի պակասող սկիզբը, թեկուզ թեական, կարելի է կռահել՝ առկա տվյալներից։ Հավանաբար գիրչը, ներկայացնելով իր անձը, անունը, ստանձնելով «Բանալու» նման բաղձալի գրքի պատվերը, պատվի ու հիշման արժանի է համարում ինչ-ինչ մարդկանց և «... ամենապայծառ յոհաննէսին վահագունոյն։ (Ինչո՞ւ) Քանզի սոքա մեծաւ ջերմեռանդությամբ խնդրեցին ի մէջը ... Այլ սկսայ գրել գսուրբ խորհրդարան (sic!) և գԲանալի ճշմարտութեան վասն սիրոյն խնդրողաց և ընդունողաց...» (Հավելված 3.3)։ Պետք է հաշվի առնել, որ գրիչը իրեն մասնագետ չի համարում, բայց Սուրբ Հոգով օժտված համարում է, դրա համար էլ պակաս, սխալ տեղիները վերագրում է անվարժ գրիչներին՝ վերջում գրելով. «Փառք Հօրն էականի և Որդւոյն իւր միջնորդի և բարեխոսի»։ «Բանալին» ընդօրինակողները դավանանքի հետևորդներն էին, որոնց մեջ մասնագետ գրիչներ չկային։ Սույն գրիչը նախորդների համեմատ իրոք օժտված ու գրագետ է։ Փաստորեն, ըստ հիշատակարանի, այս ու այս անձինք և ամենապայծառ (հմտ. «գերապայծառ» ըստ կաթողիկոսների) Հովհաննես Վահագունին (կարդա՛ վեհագունին – խմբ.) իրենց դավանակից եղբորը ոչ միայն խնդրել էին, որ ընդօրինակի «Բանալին», այլև իրենց խնդրանքով նրա սրտում ճշմարտության սեր են հարուցել և բացահայտել նրա գրչական շնորհը։

Ստացվում է, որ 1782 թ. Հովհաննես երեցի գրած «Բանալին» հասցրել է ունենալ մի քանի անվարժ ընդօրինակություններ, որոնցից

մեկից էլ անանուն գրիչը մեր օրինակն արտագրել է 1811 թ. իր դավանակից եղբայրների խնդրանքով, որոնցից մեկը նույնպես Հովհաննես էր, որին հեղինակի հետ պետք է չփոթել, որովհետև վերջինս արդեն չկար, կամ էլ մահմեդական էր դարձել, այլ զանազանելու համար պետք է կոչել վեհագուլյն, հիշատակարանային ինքնանվանման հիման վրա:

«Բանալու» վերլուծության և Ֆ. Կոնիբերի ու մյուս պատմաբանների հայացքների քննադատության մեջ Աննա Օհանջանյանը դրսևորվել է որպես պատմական աղանդների նորօրյա մասնագետ: Դրա վառ վկայութուններն են աշխատության 2-րդ գլխի 2.2, 2.3 և 3-րդ գլխի 3.1, 3.2 ենթագլուխները, որոնց առանձնակի արժեքը կարևորելու մղումով հարկ եմ տեսնում ևս մի անգամ հեղինակի ուշադրությունը հրավիրելու աղանդի «պավլիկյան» անվանման հարցի վրա:

Որպես կանոն, շեղումները չհաշված, օտար երևույթ կամ ապրանք ներմուծելիս՝ ընդունող կողմը փոխառում է նաև տվյալ երևույթի կամ ապրանքի օտար անվանումը՝ ծագման կամ միջնորդ երկրի լեզվով: «Պավլիկյան» բառի մեջ՝ իկ փոքրացնող ածանցն անտրամաբանական է, եթե աղանդի ծագումը կապվում է առաքյալի կամ մի այլ հեղինակավոր հոր անվանը, մանավանդ Փոտ պատրիարքից հայտնի է, որ դա նաև աղանդավորների ինքնանվանումն է կամ ինքնաբերորշումը՝ իբրև քրիստոնյաների: Միակ լեզուն, որում իկ վերջածանցը փոքրացուցիչ լինելուց բացի ունի նաև այլ իմաստ՝ պատկանելութուն, հայերենն է, ուստի հին հայերենում պաւլիկ/պաւղիկ+եան նշանակում էր Պավլոս/Պողոս-ականի հետևորդ, նրանից սերված: իկ ածանցի կիրառությունը նման իմաստով վաղ հայերենում տարածված երևույթ էր, բայց քանի որ հետագայում կիրառությունից դուրս մղվեց, նրան փոխարինեց՝ ական ածանցը՝ տվյալ բառի համար ապահովելով պատկանելութուն նշող կրկնակի ցուցիչ՝ պավլիկյանական, որը բառացի նշանակում է Պավելին պատկանողից սերվածներին պատկանող, բայց չի գիտակցվում: Այնուամենայնիվ, նոր հայերենին են փոխանցվել ոչ միայն պարսիկ, հնդիկ, իսափշիկ, այլև ամենազխրավորը՝ հայիկ, որից՝ հայկական, վրոչիկ, պահլավիկ, որից՝ պահլավիկեաններ, ուղղիկք, որը

հետագայում դարձավ ոռու, այլև տոհմիկ, զարմիկ, աշխարհիկ և այլն, որոնք ակնհայտորեն նման են ումանիկ լեզուներում տարածված *—իկ* (*ique*) վերջածանցին, ինչպես՝ էթնիկ, արխայիկ, պոետիկ և այլն:

Հետագայում հունները «պավլիկիանոյ» հայկական բառում *—իկ* ածանցն ընկալել են իրբրև փոքրացուցիչ կամ էլ դուրս են նետել և դրանով հունականացրել. «պավլիկիանոյ», «պավլիանոյ», ոչ թե հակառակը՝ ըստ Կոնիբերի: Բայց լեզենդը Պոլ Այրարատցու մասին պահպանել է աղանդի ծագումնաբանական հետքը. իբր Պաւլ/Պաւղ անվանը գումարվել է հայկական *—իկ* ածանցը: Մանավանդ, որ այդ լեզենդի մյուս տարբերակները ևս (Պետրոս Սիկիրիացու և Փոտի) գուրկ չեն հայկական իրողությունից. մեկում՝ աղանդի հիմնադիր Պողոսը՝ Կալի-նիկեի որդին, Սամոսատցի է, որ քարոզեց մինչև Եպիսպարիս, մյուսում՝ Պողոսը հայազգի մարդ է, որ մահապատժից փախավ Եպիսպարիս և սկսեց այնտեղ քարոզել իր աղանդը:

Այսպիսով, պավլիկյան աղանդի ծագման և զարգացման վերաբերյալ պատմական տեղեկությունները՝ կապված Հայքի հետ, հաստատվում են նաև լեզվական իրողություններով:

Հետևաբար, կարելի է ասել, որ Ներսես Բագրևանդցի կաթողիկոսի օրոք կազմված «Ուխտ միաբանութեան Հայոց աշխարհին» թղթում նշված «պաւղիկեանք» կամ «պաւղիկեանց» ձևերը, բյուզանդական աղբյուրների վաղ հիշատակումը՝ պաւլիկիանոյ (7-րդ դ.), Հովհան Օձնեցու հակաճառությունը և «պայղակենութեան խեչերանք» արտահայտությունը (7-8-րդ. դդ.), այլև թոնդրակյանները (9-11-րդ դդ.) և արևորդիները (11-12-րդ դդ.) թույլ են տալիս ենթադրել մի ընդհանուր աղանդավորական ավանդույթի մասին, որի արմատները հասնում են մինչև 5-րդ դ.՝ հանգելով Ղազար Փարպեցու հայտնի բնորոշմանը՝ «Հայոց աշխարհի աղանդին»:

Եվս մի դիտողություն՝ խմբագրական կարգի: Ինչպես վերը նշվեց, Փոտ պատրիարքի կողմից հիշատակվել է աղանդի ծագման մի տարբերակ, ըստ որի՝ աղանդի հիմնադիրը մահապարտ է (էջ 98): Մյուս կողմից, Աննա Օհանջանյանը օգտվում է Հր. Բարթիկյանի անվանա-

բանական մի դիտարկումից հետևյալ կերպ. «Պավլիկյաններին հակա-
ճառելով՝ Փոտը գրում է, որ այդ մասին վկայում է Պողոս առաքյալը,
որի անունը կրողներն են ստահողությամբ իրենց համարում»:
Այստեղից էլ Հր. Բարթիկյանն իրավացիորեն եզրակացնում է, որ
աղանդավորներն իրենք իրենց կոչում էին «պավլիկյան»՝ Պողոս
առաքյալի պատվին» (էջ 104): Որպեսզի չստացվի, որ Փոտն ինքն իրեն
հակասում է՝ երկու վարկածներ առաջ քաշելով, պետք է զգուշացնել,
որ Փոտն աղանդավորներին համարում է սուտանուն, իսկ նրանց
իսկական անունը կապում է ոչ թե առաքյալի, այլ Եպիսպարիս փախած
հայ Պողոսի հետ:

Վերջում կուզեի մասնագիտական լայն շրջանակին հորդորել
կարգալու Աննա Օհանջանյանի գիրքը՝ լիահույս, որ այն նոր հայտ է
մեր պատմաբանասիրական գիտությունների տասարդացման:

պ.գ.դ. և բ.գ.դ. ԱՐԾՐՈՒՆԻ ՍԱՀԱԿՅԱՆ

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

19-րդ դ. վերջերին արտերկրում գիտական շրջանառություն մեջ դրվեց հետաքրքրական մի վարկած, որի համաձայն եվրոպական բարեկարգության (ուեֆորմացիայի) նախածնող էին համարվում պավլիկյան և թոնդրակյան աղանդները: Այս վարկածի լույսի ներքո սկսեցին ժխտվել կամ էլ նորովի մեկնաբանվել պավլիկյանների և թոնդրակյանների ուսմունքների մասին բյուզանդական և հայկական աղբյուրների տեղեկությունները: Ավելին, այս տեսակետի ջատագով գիտնականները վերոնշյալ երկու աղանդների նախակարապետ համարեցին Պողոս Սամոսատցու որդեգրական ուսմունքը, ինչի արդյունքում էլ վարկածն ստացավ որդեգրական (ադոպցիոնիստական) նրբերանգ:

Հայաստանում վերոնշյալ տեսակետի ջատագովը դարձավ Գալուստ Տեր-Մկրտչյանը, ով ուսանելով եվրոպական համալսարաններում, կրում էր եվրոպական բողոքական նոր մտքի ազդեցությունը: 1892 թ. «Արարատ» հանդեսում Գալուստ Տեր-Մկրտչյանը Միաբան մակազրույթյամբ հրատարակեց Անանիա Նարեկացու «Գիր խոստովանութեան» թողթը¹, որը հետագայում Վենետիկի Մխիթարյան միաբան Բ. Սարգսյանը համարեց Անանիա Նարեկացու գրած 2-րդ խոստովանագիրը²:

Հոգվածի նախաբանը մեծ աղմուկ բարձրացրեց պահպանողական մամուլի շրջանակներում՝ հիմք տալով Մուրացանին³, իսկ ավելի ուշ Բարսեղ Սարգսյանին՝ Հանդես գալ պատասխան հոգվածաշա-

¹ Միաբան, Երանելոյ Հաւր Անանիայի Գիր խոստովանութեան յաղագս սուտ կարծեացն որ վասն նորա (այսուհետ՝ Անանիա Նարեկացի), «Արարատ», 1892, N 1, էջ 1-18:

² Սարգիսեան Բ., Ուսումնասիրութիւն մանիքեա-պաւլիկեան թոնդրակեցոց աղանդին և Գրիգոր Նարեկացոյ թողթը (այսուհետ՝ Սարգիսեան Բ., Ուսումնասիրութիւն...), Վենետիկ, 1893, էջ 9: Գարեգին Հովսեփյանցը հրատարակել է Հովհաննես Երզնկացու ճառերից մեկը, որը գրելիս վերջինս քաղել է Անանիա Նարեկացու կորած աշխատությունից, տե՛ս Հովսեփյանց Գ., Հայագիտական այլ եւ այլք, «Արարատ», 1914, Հոկտեմբեր, էջ 919-924: Բնագիրը տե՛ս նաև, Յովհաննէս Երզնկացի, Մատենագրութիւն, հտ. Ա, Ճառեր և քարոզներ, աշխատ. Ա. Երզնկացի Տեր-Սրապյանի և է. Բաղդասարյանի, Եր., 2013, էջ 394-396:

³ Մուրացան, Թոնդրակեցիների աղանդը և էջմիածնի մի միաբանի այդ աղանդի մասին արած ակնարկները, «Նոր-Դար», փետրվար 1892, N 33, էջ 1 և N 35, էջ 1-2:

րերով⁴: Բանն այն է, որ այս աղմկահարույց նախաբանը ոչ այլ ինչ էր, եթե ոչ թոնդրակյան աղանդի, որպես «բոլոր բողոքական և ավետարանական շարժումների հիմքի» ջատագովությունը, որում Գ. Տեր-Մկրտչյանը թոնդրակեցիների աղանդին վերագրում էր հայկական ծագում և այն դիտարկում իբրև հայ մտքի ինքնատիպ դրսևորում, որն էլ հետագայում տարածվեց ողջ աշխարհում՝ հասնելով մինչև Փոքր Ասիա, Միջագետք, Բալկանյան թերակղզի, մասնավորապես, Բուլղարիա, Միջին Եվրոպա, Հյուսիսային Իտալիա և Հարավային Ֆրանսիա: Միաբանը Արիստակես Լաստիվերցու Պատմության մեջ⁵ և Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերում հիշատակված բոլոր աղանդավորներին հայտարարեց ազգային դեմքեր՝ կոչելով նրանց «աղանդի նշանավոր գործիչներ»⁶:

Հասկանալի է, որ այսպիսի գաղափարները չէին կարող անպատասխան մնալ: Իր հայտնի «Թոնդրակեցիների աղանդը և էջմիածնի մի միաբանի այդ աղանդի մասին արված ակնարկները» հոդվածում Մուրացանը զարմանք է հայտնում, որ Միաբանը հպարտանում է աղանդով, եթե անգամ այն բուն հայկական մտքի ծնունդ է, քանզի նոր մտքերի քարոզումը դեռևս պատճառ չէ այդ աղանդով հպարտանալու համար: Ավելին, Մուրացանը Միաբանին համարում է բողոքականության և բարեկարգության սիրահար, որն այս շարժումների նախահայրն է համարում Հայաստանը և իր տեսակետն ապացուցելու համար պատրաստ է ամեն ինչի, ընդհուպ մինչև պատմական փաստերի աղավաղման⁷: Մի փոքր ավելի ուշ Բարսեղ Սարգսյանը, քննարկելով Միաբան-Մուրացան երկխոսությունը, իր հերթին հանդես եկավ հոդվածաչարով, որը Գալուստ Տեր-Մկրտչյանը որակեց կրոնական ծայրահեղության դրսևորում, և ավելի շատ ենթադրությունների խրթին գրառում, քան գիտական հանդարտ մի շարադրանք⁸:

⁴ Սարգիսեան Բ., Ուսումնասիրութիւն..., էջ 9:

⁵ Պատմութիւն Արիստակիսի Լաստիվերցույ (այսուհետ՝ Արիստակես Լաստիվերցի), աշխ. 4. Յուզբաշյանի, Եր., 1963, էջ 119-133:

⁶ Միաբան, Անանիա Նարեկացի, էջ 4:

⁷ Մուրացան, Թոնդրակեցիների աղանդը..., «Նոր-Դար», N 35, էջ 1:

⁸ Տե՛ս Տեր-Մկրտչեան Գ., Անանիա Մոկացի, «Արարատ», 1897, N 2, էջ 93:

Չենք կարող հերքել, որ Բարսեղ Սարգսյանի վերոնշյալ աշխատությունն ունի իր թերի կողմերը, սակայն պետք է մոռանալ նաև այն հանգամանքը, որ Գալուստ Տեր-Մկրտչյանն ու նրա գաղափարակից այնպիսի հեղինակներ, ինչպիսին, օրինակ, Ֆ. Կոնիբերը, սեփական տեսակետների հիմնավորման հրամայականով հաճախ են ընկել ծայրահեղություն մեջ:

Օքսֆորդի համալսարանի դասախոս, մեծ հայագետ պրոֆ. Ֆրեդերիկ Կոնիբերն իր “The Key of Truth. A Manual of Paulician Church of Armenia” (Բանալի ճշմարտության. Հայաստանի պավլիկյան եկեղեցու ձեռնարկը) աշխատության մեջ⁹, պաշտպանում և զարգացնում է վերոնշյալ վարկածը՝ թույլ տալով որոշ պատմական անճշտություններ, որոնք հետագայում օգտագործվում են պավլիկյանների ուսմունքը և վերջիններիս աղբյուրներն ուսումնասիրող բազմաթիվ, հատկապես, անգլախոս գիտնականների, ինչպես նաև Հայ Ավետարանական եկեղեցու որոշ պատմագիրների կողմից:

Ֆ. Կոնիբերի տեսություն հիմքում ընկած էր «Բանալի ճշմարտության» ձեռագրի¹⁰ և արխիվելցի աղանդավորների՝ այսպես կոչված «նոր թոնդրակեցիների», աղանդի ուսումնասիրությունը¹¹: Գիտնականը գրում է, որ երբ 1893 թ. Գալուստ Տեր-Մկրտչյանից ստացավ 1838 թ. Արխիվելի գյուղի աղանդավորներից վերցված «Բանալի ճշմարտության» գրչագրի լուսապատճենը, առաջին հայացքից իրեն հետաքրքրող ոչինչ չգտավ գրքում, քանի որ փնտրում էր մոտանական հերձվածին կամ մանիքեական աղանդին վերաբերող նյութեր: Հետագայում, սակայն, նա խոստովանեց, որ գրքի բովանդակության մանրակրկիտ ուսումնասիրության արդյունքում շատ

⁹ Conybeare F. C., *The Key of Truth. A Manual of the Paulician Church of Armenia*, Oxford, Clarendon Press, 1898 (այսուհետ՝ Conybeare F. C., *The Key*): 2004 թ. Elibrion Classics հրատարակչության նախաձեռնությամբ լույս է տեսել այս գրքի ֆաքսիմիլիե հրատարակությունը՝ նոր շապիկով:

¹⁰ Մաշտոցի անվան Մատենադարան (այսուհետ՝ ՄՄ), ձեռ. 6710, Բանալի ճշմարտության (այսուհետ՝ 6710): Սույն գրքում ձեռագրի էջերը նշել ենք ըստ ձեռագրի էջակալման:

¹¹ Երեցեան Ալ., Թոնդրակեցի հայք մեր օրերում, «Փորձ», N 10, Տիփլիս, 1880, էջ 91-132:

ավելի հետաքրքիր նյութ հայտնաբերեց և հասկացավ, թե իրականում ովքեր էին «հին» պավլիկյանները և թոնդրակեցիները:

Ֆ. Կոնիբերն իր աշխատությունն մեջ առաջին անգամ հրատարակում է «Բանալի ճշմարտություն» ձեռագիրը և վերջինիս անգլերեն թարգմանությունը: Ձեռագրի տեքստին նախորդում է 190 էջանոց ներածություն, որտեղ գիտնականը ներկայացնում է իր տեսակետը, իսկ աշխատության վերջում տալիս է ինը հավելվածներ, որոնց շարքում են նաև թոնդրակյանների վերաբերյալ հայերեն աղբյուրների անգլերեն թարգմանությունները: Աշխատությունն ավարտվում է «Բանալի ճշմարտություն» ձեռագրի լեզվին և ոճին վերաբերող մի փոքրիկ ուսումնասիրություն, հայկական անունների տառադարձման եղանակի մասին ցուցումով և անվանացանկով:

Իր աշխատության մեջ Ֆ. Կոնիբերն, ելնելով «Բանալի ճշմարտություն» գրչագրի ուսմունքից (որտեղ Քրիստոսն Աստված չի համարվում, այլ միայն Աստծո Որդի), վաղ շրջանի քրիստոնեությունը և հատկապես Հայ եկեղեցին համարում է որդեգրական (աղուպցիոնիստական) եկեղեցի, որը հետագայում՝ տիեզերաժողովների շրջանում, աղավաղել է իր դավանանքը և բեռնավորվել դոգմաներով: Սակայն, ըստ Կոնիբերնի, մաքուր քրիստոնեությունը շարունակել է ծաղկած ապրել, ապա վերածնվել է սկզբում պավլիկյան, հետո էլ թոնդրակյան գաղափարախոսությունների ձևով: Դրանց անկումից հետո էլ այն չի կորել, ինչի վառ վկայությունն է, ըստ գիտնականի, «Բանալի ճշմարտություն» ձեռագիրը: Այս աղբյուրը Կոնիբերնը թվագրում է 10-րդ դարով, իսկ հեղինակ է համարում թոնդրակեցիների առաջնորդ Սմբատ Զարեհավանցուն:

«Բանալու» մեջ տեսնելով նաև բողոքականությանը հարազատ սկզբունքներ՝ Կոնիբերն ավելի է զարգացնում իր վարկածը և եվրոպական բարեկարգությունը համարում բողոմիլների, պրեբացիների և կաթարոսների միջոցով թոնդրակյան աղանդից սնված մի շարժում: Իր վարկածը հիմնավորելու համար հայագետը նույնացնում է պավլիկյան և թոնդրակյան աղանդները, հաճախ թոնդրակյաններին վերաբերող սկզբնաղբյուրները վերագրում պավլիկյանների ուսմունքին, զանց է առնում բյուզանդական աղբյուրների հաղորդած տեղեկությունները՝ նախապատվությունը տալով հայկական աղբյուրներին:

րին (որոնք, իրենց հերթին, հարմարեցնում է իր տեսությանը), երբեմն էլ ուղղակի կամայականորեն է ներկայացնում բյուզանդական աղբյուրների վկայությունները:

Անհրաժեշտ է նշել, որ տարիներ անց Ֆ. Կոնիբերը հրատարակում է իր առաջադրած վարկածից, ինչի վկայությունն են ավելի ուշ լույս տեսած նրա հոդվածները¹², սակայն այս հանգամանքը դուրս է մնում ուսումնասիրողների ուշադրությունից, և որդեգրական վարկածը շարունակում է շրջանառել ու զարգանալ գիտական շրջանակներում: 20-րդ դարում այս վարկածի ջատագովներն են դառնում այնպիսի գիտնականներ, ինչպիսիք են Ն. Գարսոյանը¹³, Զ. Հաքսլին¹⁴, ավետարանական հեղինակներ Լևոն Արփին¹⁵, Արսեն Կյորկիզյանը¹⁶, Հ. Պողոսյանը¹⁷ և այլք: Ավելի ուշ վարկածը շատ է չահարկվում հատկապես Հայ Ավետարանական եկեղեցու որոշ պատմագիրների կողմից՝ ավետարանական եկեղեցին «հայացնելու» և «վաղեմացնելու» միտումով:

Անշուշտ, Ֆ. Կոնիբերի տեսությունը ունեցել է նաև իր քննադատները, որոնցից հիշարժան է Հր. Բարթիկյանը: Նրա կարծիքով «Բանալու» բովանդակությունը ոչ մի կապ չունի պավլիկյան ուսմունքի հետ¹⁸: Նույն դիրքորոշումն ունի նաև Պ. Լըմերլը,¹⁹ ով խոր-

¹² Conybeare F. C., *The Armenian church, Religious Systems of the World. A Contribution to the Study of Comparative Religion*, London, 1911, pp. 397-404. Սույն հոդվածում Ֆ. Կոնիբերը ներկայացնում է պավլիկյանների արդեն որպես դուևալիստ գնոստիկներ և չի կապում նրանց անունը ադոպցիոնիզմի կամ էլ «Բանալի ճշմարտութեան» երկի հետ:

¹³ Garsoïan N., *The Paulician Heresy, A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, Hague-Paris, 1967.

¹⁴ Huxley G., *The Historical Geography of the Paulician and Tondrakian Heresies, Medieval Armenian Culture*, T. Samuelian and M. Stone eds. (University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 6). Chico, CA: Scholar Press, 1983, pp. 81-95.

¹⁵ Arpee L., *The Armenian Awakening*, Chicago, The University of Chicago Press, 1909.

¹⁶ Կէօրկիզեան Ա., Պաւղիկեան-թոնդրակեցիներու շարժումը Հայաստանեայց Առաքելական Եկեղեցւոյ մէջ Է-րդ դարէն մինչեւ ԺԲ դարը, Պեյրուսթ, 1970:

¹⁷ Boghossian H., *Highlights of Armenian History and Its Civilization*, Pasadena, 1957.

¹⁸ Бартикаян Гр., *Источники для изучения истории павликианского движения (далее – Источники...)*, Ер., 1961, стр. 11-12.

¹⁹ Lemerle P., *L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources Grecques*, Travaux et Mémoires, 5, 1973, p. 5.

հուրդ է տալիս զգուշանալ «Բանալին» պավլիկյան ուսմունքի հետ կապելիս, ինչպես և Ջ. և Բ. Համիլտոնները, ովքեր, հենվելով Պ. Լըմերիի քննադատության վրա, գտնում են, որ Ֆ. Կոնիբերի և Ն. Գարսոյանի վարկածը համոզիչ չէ²⁰:

Սույն գրքում քննարկվում են «Բանալի ճշմարտութեան» գրչագրի ոճային և լեզվական խնդիրների, հեղինակային պատկանելության, գրութային ժամանակի, ինչպես նաև ուսմունքի վերլուծության: Նախորդ ուսումնասիրողները այս կամ այն չափով անդրադարձել են թվարկված խնդիրներին. ոմանք դրանք քննարկել են հպանցիկ, մյուսներն էլ ենթադրություններ են արել՝ դուրս չգալով կոնիբերյան վարկածի համատեքստից: Մենք ներկայացնում ենք նոր տեղեկություններ և լուծումներ, որոնք թույլ են տալիս օբյեկտիվ և սպառիչ պատասխաններ տալ վերոնշյալ հարցերին, ինչպես նաև՝

(ա) հաստատել, որ «Բանալի ճշմարտութեան» գրչագիրը 10-րդ դարում ստեղծված պավլիկյան կամ թոնդրակյան դավանաբանական ձեռնարկ չէ, այլ 18-րդ դարի վերջին շարադրված մի գործ, յուրահատուկ մի համաձուլվածք՝ հագեցած դավանաբանական բազմաչերտ տարրերով (հակալատինական, բողոքական, առաքելական և այլն):

(բ) լուծել «Բանալու» հեղինակի և գրութային ժամանակի, ինչպես նաև բնագրի և ընդօրինակությունների խնդիրը,

(գ) քննել Ֆ. Կոնիբերի առաջադրած որդեգրական վարկածը՝ մատնաշելով դրա խոցելի կողմերը,

(դ) համեմատել պավլիկյան, թոնդրակյան և «Բանալի ճշմարտութեան» երկի ուսմունքները, վերլուծել սկզբնաղբյուրները և ընդգծել դրանց տարբերությունները,

(ե) քննել պավլիկյան-թոնդրակյանների և հայ ավետարանական եկեղեցու ժառանգորդական կապերի վարկածը՝ բացահայտելով վերջինիս կեղծ-պատմական հիմքերը:

Սույն գրքի շրջանակներից դուրս է պավլիկյան և թոնդրակյան աղանդներին վերաբերող աղբյուրների արժևորումը, դրանց հեղինա-

²⁰ Hamilton J. and B., *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World*, c.650-c.1450, Manchester University, 1998, pp. 295-297.

կային պատկանելության ներկայացումը և աղանդների պատմութ-
յան շարադրությունը, ինչպես նաև պավլիկյանների և բողոմիլների,
ալբիզացիների, կաթարոսների միջև առկա նմանությունների լուսա-
բանումը: Տվյալ հարցերը քննվել են լոկ այնքանով, որքանով որ
առնչվել են բուն նյութին: Նույն նկատառումներից ելնելով՝ հպան-
ցիկ անդրադարձ է կատարվել նաև Հայ Ավետարանական եկեղեցու
ձևավորման և զարգացման պատմությանը:

Նյութի վերաքննարկումը պայմանավորված է այն փաստով, որ
մինչ օրս շարունակում են շրջանառել «Բանալու» պավլիկյան-
թոնդրակյան ձեռնարկ լինելու և պավլիկյանների՝ որպես Պողոս Սա-
մոսատցու որդեգրականության շարունակողների մասին կոնիբիր-
յան վարկածները: Հատկապես արտերկրի գիտական շրջանակներում
շարունակում են հետևողականորեն այն պաշտպանել: 2010 թ. Կալի-
ֆորնիայի համալսարանի Հայագիտության բաժնի կազմակերպած
կոնֆերանսի շրջանակներում առիթ ունեցանք զրուցելու «Բանալի
ճշմարտութեան» երկին քաջածանոթ մասնագետների հետ, որոնք,
բոլորն էլ հակված էին Կոնիբիրի տեսակետին, թեև, ինչպես նշվեց,
տարիներ անց նա արդեն վերանայել էր իր վարկածը:

Անշուշտ, պետք է երախտապարտ լինել անվանի գիտնականին,
որն իր “The Key of Truth” (Բանալի ճշմարտության) աշխատության
մեջ գետեղված թարգմանությունների շնորհիվ աշխարհին ծանո-
թացրեց հայկական շատ ու շատ աղբյուրների, որոնք մինչ այդ
հայտնի չէին արտերկրի ուսումնասիրողներին, և խթանեց հայկա-
կան նյութի նկատմամբ նրանց հետաքրքրվածությունը: Այնուամե-
նայնիվ, պավլիկյան և թոնդրակյան աղանդների այսչափ ջատագո-
վումը ակամայից առիթ տվեց դրանք համարելու բողոքականութ-
յան կամ Հայ բողոքականության նախածնողներ: Ավելին, այն հիմ-
քեր տվեց 20-րդ դ. որոշ «հակաերրորդաբանական» (իմա՝ Սուրբ
Երրորդությունը չճանաչող - Ա. Օ.) աղանդավորական համայնքնե-
րի իրենց համարելու պավլիկյան կամ թոնդրակյան աղանդների ժա-
ռանգորդը: Օրինակ, 1998 թ. լույս տեսավ “History of the
Monarchian Christians” (Մոնարխիական քրիստոնյաների պատմութ-

յուն) խորագրով մի գիրք²¹, որի հեղինակ Ուիլիամ Քալֆանտը, հենվելով Ֆ. Կոնիբերի վերոնշյալ տեսութայն, ինչպես նաև հայ ավետարանական հեղինակ Լևոն Արփիի եզրակացությունների վրա, փորձում է ապացուցել, որ պավլիկյաններն ու թոնդրակյանները սերում են 2-րդ դ. մոնարխիականությունից, իսկ իր եկեղեցին (որը «Եզակիություն հիսունականներ» անունով հակաերրորդաբանական աղանդի մի ճյուղն է), սերում է պավլիկյաններից և թոնդրակյաններից: Գրքում հեղինակը «Միջնադարյան մոնարխիականները» վերնագրով մի ամբողջ գլուխ է հատկացնում «Բանալի ճշմարտութեան» ձեռագրին, որտեղ վերլուծելով այս աղբյուրի մասին տարածված վարկածը, պավլիկյաններին և թոնդրակյաններին համարում է մոնարխիականության հետևորդներ²²:

Մյուս կողմից այսօր էլ մեզանում կիրառվող Հայ ժողովրդի պատմության որոշ դասագրքերում «Բանալին» ներկայացվում է որպես թոնդրակյան դավանաբանական մի երկ, որից անգամ մեջբերումներ են արվում²³:

Մեր գրքի համար առանցք են հանդիսացել «Բանալի ճշարտութեան» գրչագիրը և Կոնիբերի “The Key of Truth” աշխատությունը: Կոնիբերից հետո «Բանալու» արժևորմանը ուշադրություն են դարձրել Բ. Սարգսյանը²⁴, Ն. Գարսոյանը²⁵, Ա. Կյորկիզյանը²⁶, Վ. Ներսիսյանը²⁷ և շատ ուրիշներ: Բ. Սարգսյանն իր աշխատության մեջ փորձում է հերքել կոնիբերյան տեսությունը, իսկ «Բանալի ճշմարտութեան» ձեռագրի ուսմունքը համարում է մանիքեականության և բողոքականության խառնուրդ: Ն. Գարսոյանը և Ա. Կյորկիզյանը,

²¹ Chalfant William B., *History of the Monarchian Christians*, Pentecostal Publishing House, 1998. Գրքի ուսերեն տարբերակը տե՛ս Уильям Б. Хальфант, *История христиан-монархуан*, <http://nordxp.3dn.ru/antitrinitarism/chalfant.htm> [докумт - 02.01.2015]

²² *Ibid*, p. 42-53.

²³ Տե՛ս Ժամկոչյան Հ. Գ., Աբրահամյան Ա. Գ., Մելիք-Բախչյան Ս. Տ., Պողոսյան Ս. Պ., *Հայ ժողովրդի պատմություն*, Եր., 1975, էջ 479:

²⁴ Սարգիսեան Բ., *Ուսումնասիրություններ ...*:

²⁵ Garsoian N., *ibid*.

²⁶ Կէօրկիզեան Ա., *նշված աշխ.*:

²⁷ Nersessian V., *The Tondrakian movement*, London, 1987.

Հակառակը, շարունակում են զարգացնել Կոնիբերի վարկածը՝ որդեգրելով նույն մեթոդը: Վ. Ներսիսյանը մեծ տեղ է տալիս թոնդրակյան շարժման բնութագրությանը՝ հակիրճ անդրադառնալով «Բանալու» ուսմունքին, որն անվերապահորեն չի համարում թոնդրակյան աղբյուր, սակայն ձեռնպահ է մնում այս ձեռագրի ուսմունքի վերաբերյալ վերջնական կարծիք հայտնելուց:

Առաջին անգամ, սակայն, «Բանալի ճշմարտութեան» ձեռագրին անդրադարձել է Ալ. Երիցյանը, ով, արխիվելցի աղանդավորների գործի պատմությունը ներկայացնելիս, իր հոդվածի վերջում հրատարակել է «Բանալու» նախաբանը և առաջին գլուխը²⁸: Երիցյանն է, որ, ելնելով էջմիածնի Սինոդի գործից, բնորոշում է այս աղանդավորներին որպես «նոր թոնդրակեցիներ»: Արխիվելցի աղանդավորների պատմությունը ներկայացնելու համար Երիցյանի հոդվածի հետ օգտագործել ենք բուն սկզբնաղբյուրը՝ արխիվային գործը²⁹, ինչպես նաև նախկինում երբևէ չուսումնասիրված մեկ ուրիշ արխիվային գործ, որը լույս է սփռում Բայանդուր գյուղի աղանդավոր մի քահանայի հետագա ճակատագրի հանգամանքների վրա³⁰: Արխիվային նյութերից օգտագործվել են նաև 1842-1856 թթ. մարզահամարները և չափաբերական մատյանների տեղեկությունները:

²⁸ Երիցեան Ալ., նշվ. աշխ., էջ 91-132:

²⁹ Աղգային Արխիվ (այսուհետ՝ ԱԱ), ֆ. 56, ց. 1, գ. 59:

³⁰ ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 1981:

ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ «ԲԱՆԱԼԻ ՃՇՄԱՐՏՈՒԹԵԱՆ» ԵՐԿԸ

1.1 «Նոր թոնդրակեցիները» 19-րդ դարի կեսերին

19-րդ դարի 20-ական թվականներին Արևմտյան Հայաստանի ինուս գավառի Ձևիրմե գյուղից գաղթում և Շիրակի մարզի Երրորդ Արխավելի (այժմ՝ Լեռնոտ) գյուղում են հաստատվում 25 տուն հայ աղանդավորներ: 1837 թ. էջմիածնի Սուրբ Սինոզը գործ է հարուցում գաղթական աղանդավորների դեմ, որը տևում է ութ տարուց ավելի: Այսօր արխավելցիների գործը գտնվում է Ազգային արխիվում:

էջմիածնի Սուրբ Սինոզի արխիվային փաստաթղթերը հնարավորություն են ընձեռում ուսումնասիրելու Շիրակի մարզի Երրորդ Արխավելի գյուղի աղանդավորների դեմ հարուցված գործի քննութայան պատմությունը: 1880 թ. Ալեքսանդր Երիցյանն իր հոդվածում այս արխիվային գործից որոշ դրվագներ հրատարակեց՝ ներկայացնելով վերջինիս պատմությունը³¹, որից էլ հիմնականում օգտվել են հետագա ուսումնասիրողները: Երիցյանի այս հոդվածի շրջանակներում առաջին անգամ հրատարակվեցին «Բանալի ճշմարտութեան» գրչագրի մուտքի խոսքը և առաջին գլուխը: Հենց Երիցյանն է, որ իր հոդվածում, հետևելով Սինոզի գործում եղած անվանումին, այս աղանդավորներին ներկայացնում է որպես «նոր թոնդրակեցիները»՝ նախապես տալով թոնդրակյան աղանդի պատմությունը: Ցավոք, Սինոզի գործի որոշ էական մանրամասներ, որոնց թերևս Ալեքսանդր Երիցյանը կարևորություն չէր տվել, մնացել էին չհրատարակված: Այդ պատճառով, ինչպես նաև հարուստ արխիվային նյութի կարևորման նպատակով, հարկ ենք համարում ներկայացնելու այս գործի պատմությունն ամբողջովին:

³¹ Երիցեան Ա., նշվ. աշխ., էջ 91-132:

1827-29 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմի ժամանակ Օսմանյան թուրքիայից գաղթած հայերը հաստատվել էին Ռուսաստանի սահմաններում՝ Ախալցխայից մինչև Երևան ընկած տարածքներում: Արխավելի գյուղի բնակիչներից 25 տուն գաղթել էր Խնուս գավառի Զևիրմե գյուղից, իսկ ինչպես հայտնի է, Խնուսում 10-11-րդ դդ. լայն տարածում էր ստացել թոնդրակյան աղանդը³²:

1837 թ. փետրվարի 7-ին³³ Վրաստանի հայոց առաջնորդ Կարապետ Բագրատունի արքեպիսկոպոսը, որը նախկինում Կարինի եպիսկոպոսն էր, էջմածնի Սրբազան Սինոդին հայտնում է, որ Շիրակ գավառի Արխավելի գյուղի 25 գաղթական ընտանիքները «ուներին... գաղանդ թոնտրակեցւոց»³⁴: Եպիսկոպոսը հայտնում է նաև, որ լինելով Կարինում՝ ինքը ծանոթ է եղել նրանց դրուժյանը, և 1828 թվականին, Մշո Սուրբ Կարապետ վանքից վերադառնալով՝ գնացել ու երկու օր մնացել է նրանց մոտ՝ դարձի բերելու նպատակով: Նրա բնորոշմամբ, այս աղանդավորները թեպետ զիր չզիտեին, սակայն իրենց աղանդի լավ ջատագովներն էին, և «այնպէս խորամանկ խաբէլութեամբ պղտորէն զմիտս պարզամտաց»³⁵: Բայց եթե բանիմաց հոգևորականների կամ աշխարհականների էին հանդիպում, «իսպառ քօղարկեալ զիւրեանց չար աղանդ, ուրանան և խոստովանեն զինքեանս ձայնակից ուղղափառութեան Հայաստանեայց սուրբ եկեղեցւոյ»³⁶: Արքեպիսկոպոսը նշում է նաև, որ սրանք չեն ընդունում սրբերի բարեխոսությունը, պահքը, աղոթքի գորուժյունը և ունեն մի քահանա, որը դեռևս Խնուսում էր քահանայուհիուն անում: Քանի որ այս քահանան անգրագետ էր, Կարապետ եպիսկոպոսը խնդրում է մի գրագետ քահանա ուղարկել Արխավելի գյուղը՝ գործը քննելու համար, և առաջարկում է կամ բասենցի տեր Զաքարիային, կամ Ղփչաղ գյուղի տեր Գրիգորին³⁷:

Փաստաթղթերի ուսումնասիրությունից երևում է, որ Սուրբ Սինոդի հրամանով Սինոդի գործակալ, Գյումրիի քահանա տեր Ստեփանոսը և Ղփչաղի վանքի միաբան տեր Գրիգորն անմիջապես

³² Այս մասին տե՛ս Արիստակես Լաստիվերցի, նշվ. աշխ., էջ 119-133 :

³³ Երեցյանի մոտ՝ 1839 թ., տե՛ս Երիցեան Ա., նշվ. աշխ., էջ 100:

³⁴ ԱԱ, ֆ. 56, ցուց. 1, գործ 59, թ. 1:

³⁵ Նույն տեղում:

³⁶ Նույն տեղում:

³⁷ Նույն տեղում, թ. 1 շրջ.:

ուղևորվում են Արխվելի՝ հավատաքննություն իրականացնելու: Սինոդի 1837 թ. ապրիլի 13-ի գործում ներկայացվում է, որ գյուղի աղանդավորներ տիրացու Գևորգը, Հեպո «քեհէն», տիրացու Հարսին, Սուվարը և իրիցփոխ Պատոն³⁸ հավատաքննության արդյունքում խոստովանում են, գղջում և խոստանում «ոչ միայն տարածանելոյ, այլև իսպառ հերքելոյ յինքեանց զչար աղանդն և անհետ առնելոյ յօժարեալ ...»³⁹:

Նույն փաստաթղթում տեր Գրիգորը տեղեկացնում է Սինոդին, որ Արխվելու բնակիչներն իրեն և տեր Ստեփանոսին հայտնել են, թե «ոմն չերէց Երեւեցաւ ի մեզ անդ յերկիր մեր յառաջագոյն նոյն աղանդով՝ զոր և քարոզէր և ուսուցանէր մեզ՝ հետեւիլ ինքեան՝ այն որ չար աղանդով իւրով բարձաւ ի միջոցով չարաչար մահուամբ, բայց մեք ոչ հետեցիք նմա, այլ անարգելով անարգեցաք զնա և զաղանդ իւր և անարգիմք»⁴⁰: Ապա հայտնում են, թե այն, ինչ խոսել են «աստ և անդ... թիւրապես ուղիղ համարեալ», տգիտությունից են խոսել: Սինոդի հրահանգով տեր Գրիգորը պարտավորվում է մնալ այդ գյուղում՝ նրանց վարքին ու գործողություններին հետևելու, և կասկածելի ընթացք նկատելու դեպքում տեղեկացնել Շիրակի առաջնորդ Նիկողայոս եպիսկոպոսին⁴¹: 1837 թ. հունիսի 12-ին Նիկողայոս եպիսկոպոսն իր հերթին Արխվելի գյուղի բնակիչներին հրահանգում է ուշի ուշով հետեւի աղանդավորների ընթացքին և կասկածելի բան նկատելու դեպքում իրեն տեղյակ պահել⁴²:

Շուտով էջմիածնի Սինոդն այս աղանդի մասին հայտնում է Կովկասի կառավարիչ Ռոզենին, որպեսզի վերջինս, որպես «մարմնաւոր իշխանութիւն», միջոցներ ձեռնարկի «թոնտրակեան» աղանդի դեմ⁴³: Մեր համոզմամբ այն փաստը, որ էջմիածնի Սուրբ Սինոդը բնորոշեց այս աղանդը որպես «թոնդրակյան», իսկ մի քանի տարի անց Ալ. Երիցյանն այս անվանումը դրեց շրջանառության մեջ, ապակողմնորոշեց հետագա ուսումնասիրողներից շատերին, որոնք

³⁸ Նույն տեղում:

³⁹ Նույն տեղում, թ. 5:

⁴⁰ Նույն տեղում, թ. 9:

⁴¹ ԱԱ, ֆ. 56, ցուց. 1, գործ 59, թ. 13 շրջ:

⁴² Նույն տեղում, թ. 19:

⁴³ Նույն տեղում, թ. 14:

չփորձեցին ինքնուրույն մի ուսումնասիրություն անել՝ ուրիշ անկյան տակ դիտարկելով նորահայտ աղանդը:

Մինչ ընթանում էր արխիվելցի աղանդավորների գործի քննությունը, 1837 թվականի դեկտեմբեր ամսին Գյումրիի հոգևոր վարչությունը Երևանի կոնսիստորիայի միջոցով Ս. Մինոզին տեղեկացնում է, որ Գյումրիի բնակիչներից մեկը՝ Կարապետ Մկրտչյան անունով, մահվան մահճում խոստովանել է, թե «եօթն արք ի Գիւմրոյ, ոմանք տամբ, ոմանք միայն ինքեանք ընկալեալ են զայն աղանդ» արխիվելցի տիրացու Գեորգից և Սուվարից⁴⁴: Մինչդեռ վիճակավոր առաջնորդի փոխանորդը հայտնում է, որ Գյումրիի բնակիչների մեջ տարածված աղանդը «մի և նույն է» կալվիրնականների ուսմունքին, որ քարոզել էին Արցախում⁴⁵: Կոնսիստորիան հայտարարությանը կից ներկայացնում է արխիվելցի աղանդավորների հինգ խոստովանագրերը: Ուսումնասիրողների ճշող մեծամասնությունը դրանց բովանդակությանը ծանոթացել է Ալ. Երիցյանի հոդվածով՝ ձեռքի տակ չունենալով արխիվային փաստաթղթերը, սակայն մեր համոզմամբ որոշ կարևոր հատվածներ տեղ չեն գտել Երիցյանի հրատարակած տեքստերում: Այսպես, Ալեքսանդր Երիցյանը մեջբերում է այս խոստովանագրերի բուն բովանդակությունը՝ զեղչելով որոշ անկարևոր թվացող հատվածներ, իսկ հինգերորդ և վեցերորդ խոստովանագրերը հիշատակում է հպանցիկ: Այդ պատճառով տեղին ենք համարում բոլոր խոստովանագրերը ներկայացնել գրքի հավելվածում:

Առաջին խոստովանագրում գյումրեցի Կարապետ Մկրտչյանը խոստովանում է, որ 1837 թ. հունիսին «գիւմրեցի Կիրակոս Քօսաբաբայանը ասութեամբ և վկայութեամբ փոքր արխիվալեցի»⁴⁶ իբր տիրացու Գէորգի սուրբ հաւատէն մոռացեալ էր և ինձ Կարապետիս այն Կիրակոսն քարոզեաց թէ Քրիստոս Աստուած չէ»⁴⁷: Պարզվում է, որ այս Կիրակոսի քարոզչությամբ Թարգի Սարգիսը իր տնով, դիլբանդ Մանուկը, կաղզվանցի Գրիգորն իր գերդաստանով, Երկար

⁴⁴ Նույն տեղում, թ. 28 շրջ.:

⁴⁵ Նույն տեղում:

⁴⁶ Իրականում տիրացու Գեորգը Երրորդ Արխիվելի գյուղից էր:

⁴⁷ ԱԱ, ֆ. 56, ցուց. 1, գործ 59, թ. 29:

Հակոբը, կաղզվանցի Ավոն և Կարապետ Մկրտչյանը, կաղզվանցի Գրիգորի տանը հավաքվելով, երգվում են, որ ոչ մեկի իրենց խորհուրդը չհայտնեն: Ապա սրանք ստիպում են Կարապետ Մկրտչյանին հայհոյել խաչը, և ասում են, որ մկրտությունը և մեռոնը սուտ են և կոչ են անում կրկնամկրտության⁴⁸: Հայտնում են, որ չեն ընդունում Աստվածածնի հետծննդյան կուսությունը, նրա բարեխոսությունը, սրբերի բարեխոսությունը, այլև չեն ընդունում պատարագը, հաղորդությունը և խոստովանությունը, հայերին, ռուսներին, վրացիներին և այլոց համարում են սուտ քրիստոնյաներ և կոապաշտներ: Այլև հայտնում են, թե իբր խաչակնքումն ու ծնրադրությունը սուտ են, պահքն ու ծոմապահությունը, եկեղեցական ժողովները ևս սուտ են⁴⁹ (տե՛ս հավելված 1.1):

Երկրորդ խոստովանագիրը գյումրեցի Մանուկ Դավթյանինն է, որը խոստովանում է, որ 1837 թ. փետրվարին Բուն Բարեկենդանի առաջին շաբաթում կաղզվանցի Գրիգորի տանը տեսնում է Թարգի Սարգսին՝ ավետարան կարգալիս և մեկնելիս: Այս խոստովանագրում կրկնվում են առաջինի բոլոր կետերը: Մանուկ Դավթյանն ավելացնում է միայն, որ Թարգի Սարգիսը քարոզում էր, թե պատկերները չի կարելի պաշտել և ուխտատեղի գնալ, պետք է քահանային «տեր-տեր» յորջորջել և այլն⁵⁰ (տե՛ս հավելված 1.2):

Երրորդ խոստովանագիրը գյումրեցի Ավոս Մարտիրոսյանինն է: Վերջինս խոստովանում է, որ 1837 թ. փետրվարին կաղզվանցի Գրիգորի սենյակում լսել է բոլոր վերոգրյալ բաները, և բացի այդ լսել է նաև, որ պետք է պահել տասը պատվիրանները, որ Քրիստոս Աստված չէ, այլ Աստծո որդի և բարեխոս, ուխտագնացությունը դեպի էջմիածին և Երուսաղեմ և մեռոնը սուտ են: Ապա բոլորին, որոնք եղել են սենյակում, պատվիրել են, որ ծածուկ կենան, միշտ եկեղեցի գնան և հասարակական խոստովանությանը մասնակցեն և «չլինի թէ մեր ազգն իմանայ մեր այս գործ»⁵¹: Ըստ Ավոսի՝ կաղզվանցի Գրիգորն ասում է, թե «ահա ես խաչ՝ երկու ձեռքիս մոմ կպցրէք և

⁴⁸ Նույն տեղում:

⁴⁹ Նույն տեղում:

⁵⁰ Նույն տեղում, թ. 32-32 շրջ.:

⁵¹ ԱԱ, ֆ. 56, ցուց. 1, գործ 59, թ. 34:

երկրպագութիւն տուէք:Թէ ես կարող եմ ձեզ փրկութիւն տալ, այնպէս էլ՝ խաչ և սուրբքն»⁵²: Ավոսը խոստովանում է նաև, որ այդ երեկո իրենց հետ էր Դիբանդ Մանուկը, Երկար Հակոբը, Կիրակոսը Քյոսաբաբյան, նրա եղբայր Միքայելը, դերձակ Սարգիսն և մի արևմտեցի «ղարիպ ղոնաղ»: Ապա խոստովանում է, թե «ի միասին վեց վեց շահի փող վեր եկաք, միս առաք, գինի և այլն, և կերաք յուրբաթ գիշերն»⁵³ (տե՛ս հավելված 1.3):

Չորրորդ խոստովանագրի տակ ստորագրում են գյուժրեցի Գրիգոր Սարուխանյանը, Երկար Հակոբ Ալեքսանյանը և Հակոբ Գրիգորյանը՝ նույնությամբ կրկնելով վերոգրյալը⁵⁴ (տե՛ս հավելված 1.4):

Հինգերորդ խոստովանագիրը պատկանում է Թարզի Սարգիս Հարությունյանին: Գյուժրեցի աղանդավորը խոստովանում է, որ 1835 թվականի մայիսին արևմտեցի տիրացու Գևորգը գալիս է Գյուժրի նրա խանութը՝ «որ գնեսցէ զճոռս, սկսաւ ասել ... թէ միայն ճանաչէ Քրիստոս՝ որդի աստուծոյ, որ մեղաւոր չմնաս և մեռանիս»: Ապա ինքը գնում է Արխվելի, քանի որ տիրացու Գևորգը իրեն փող էր պարտք, և մնում այդ գիշեր նրա տանը⁵⁵: «Երբ իրիկուն եղաւ, նախ շատ զբանութիւն արիինք, հետև Աստուածաշունչն առաջ բերին և բոլոր գիւղականքն ժողովեալ անտ էին: Սկսաւ ընթեռնուլ զտեսիլս Յովհաննու Աւետարանչին, այն, որ սատանայն կապեալ էր հագար ամ...»⁵⁶: Առավոտյան Սարգիսը վերադառնում է իր տուն: Եվս մեկ անգամ այցելում է Արխվելի՝ իր փողն ստանալու, 1836 թ. աշնանը, և այդ իրիկուն նմանապես լսում է նրա քարոզը, իսկ առավոտյան տիրացու Գևորգը նրան հայտնում է, թե. «Նէմէցք են ճշմարիտը քրիստոնէայ»: Նա հարցնում է. «Միթէ և նեմցիք ոչ պաշտեն զպատկերս սրբոց: Ասաց՝ ոչ, նեմցիք չունին զպատկերս: Ասացի՝ ուրեմն նեմցիք ուղի՞ղ են: Ասաց՝ այո»⁵⁷: Թարզի Սարգիսն այնտեղ մնում է ութ օր: Ապա տիրացու Գևորգը, գալով Գյուժրի, իր հետ բերում է մի տետրակ՝ Շուշիում տպված: Թարզի Սարգիսը

⁵² Նույն տեղում, թ. 34 շրջ.:

⁵³ Նույն տեղում, թ. 33 շրջ.:

⁵⁴ Նույն տեղում, թ. 36:

⁵⁵ Նույն տեղում, թ. 38:

⁵⁶ Նույն տեղում:

⁵⁷ Նույն տեղում, թ. 38 շրջ.-39:

Հայտնում է, որ արխիվեցիիները «նաև մի գիրք ունին՝ անուանեալ ըստ իւրեանց Բանալի ճշմարտութեան, որ նոյնպես լի է ստայօտ և ընդգէմ օրինաց բանիւք, որ ինչն տիրացու Գէորգն կկարգայ և տուեալ էր տիրացու Կիրակոսին յայս նոյեմբեր ամսոյ, որ նա էլ կարդացել էր: Նաև այն իրիկուն, որ կաղզվանցին և այլք պահք կերան, ես ընդ նոսա էի, և միանգամ, զոր լուեալ էի ի տիրացու Գէորգայ, խոստովանեալ եմ մի մի տէր խաչատուր քահանային»⁵⁸ (տե՛ս Հավելված 1.5):

Վեցերորդ խոստովանագիրը գյումրեցի Կիրակոս Քյոսաբաբեյանինն է, որը խոստովանում է այս ամենը և ասում, որ սովորել է Թարգի Սարգսից և ուրիշներից (տե՛ս Հավելված 1.6):

1838 թվականի փետրվարի 4-ին Երևանի կոնսիստորիան Կիրակոս Քյոսաբաբեյանի ցուցմունքի Համաձայն, Սուրբ Սինոդին ներկայացնում է արխիվեցիներից բռնագրաված «Բանալի ճշմարտութեան» գիրքը և երկու գրքուկներ, որոնցից մեկը կոչվում է «Կալիրամարպս»⁵⁹, իսկ մյուսն առանց տիտղոսաթերթի մի տետրակ է, որ ներկայացնում է մի արաբ ծառայի կյանքի պատմությունը⁶⁰: Ըստ Շիրակի Հոգևոր կառավարություն 1838 թ. փետրվարի 28-ի Հայտարարություն, այս երկու տետրակները «ի 1829 ամի կալվինականք

⁵⁸ ԱԱ, ֆ. 56, ցուց. 1, գործ 59, թ. 39 շրջ.:

⁵⁹ Այս գրքուկի ամբողջական վերնագիրն է «Պատմութիւն և խրատ բժշկութեան ցաւոյ նորոգ ծագելոյ յաշխարհին հնդկաց և երեկոյ ի զանազան աշխարհս, որ անուանեալ կոչի Կալիրամարպս»: Տետրակը բաղկացած է 15 էջից, սպված է 1823 թ.-ին Թիֆլիսի տպարանում՝ Կալկաթայի անգլիական բժշկական ուսումնարանում ուսանած Դաւիթ Մկրտչեան Դաւթեանց Կարբեցու նախաձեռնությամբ: Տե՛ս ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 59, թ. 245-253: Գրքի նախաբանում հեղինակը դիմում է էջմիածնի Ներսես արքեպիսկոպոսին՝ բացատրելով գրքուկի գրութեան պատճառը, այն է՝ Հնդկաստանում և այլուր, նաև Հայոց մեջ, տարածված մի նոր, այն ժամանակ դեռ անհայտ հիվանդություն՝ խոլերայի դեմ պայքարելու դեղատոմսերի ժողովածու ստեղծելն է: Հեղինակը նշում է, որ «կալիրամարպս» բառը «է բառ հունական, ստուգաբարձեալ ի լատին բարբառ, և թարգմանի մաղձաթափութիւն կամ մաղձահեղութիւն, որ է անուն վաղնջական ցաւոյ ինչ, որով մարդ անդադրու փխխ է և լուծանէ զլոկ մաղձ» (Հուն. χολη- մաղձ, ρεω-հեղել, լատ. cholera, հայ. աղավաղ՝ կալիրա), իսկ քանի որ նորահայտ հիվանդությունը իր նշաններով նման է դրան, ստացել է նույն անվանումը, տե՛ս Պատմութիւն և խրատ բժշկութեան ցաւոյ նորոգ ծագելոյ յաշխարհին հնդկաց և երեկոյ ի զանազան աշխարհս, որ անուանեալ կոչի Կալիրամարպս, Թիֆլիս, 1823, էջ 5:

⁶⁰ Նույն տեղում, թ. 253-273:

բնակեալք ի Շուշի բերելով ի նահանգս Շիրակայ... բաշխեալ էին ճրիպպէս բնակչաց վերոյիշեալ»⁶¹: Այս փաստը հաստատովում է նաև գյուղմրեցի աղանդավոր Թարգի Սարգսի ցուցմունքով, որն ասում է, թե արխիվելցի աղանդավորների մոտ այդ տետրակներէց չի եղել⁶²: Հետաքրքրական է, որ կոնսիստորիայի այս հայտարարութեան մեջ աղանդը չի որակվում որպես թոնդրակյան, այլ նշվում է որպես «գնոր աղանդաւորութիւնս»⁶³: Շիրակի հոգևոր վարչութիւնը հայտնում է Ս. Սինոդին, թե «ի 1826 ի ժամանակս լինելոյ բնակչաց Արխիվելի գեղջ ընդ տերութեան Օսմանցոց ի գիւղն Չաւուրմայ ծագեալ անտ քահանայ ոմն Յօհաննէս անուն շարադրել է զգիրն այն. կոչեաց է այն Բանալի ճշմարտութեան...»⁶⁴:

Սինոդը հաղորդում է Կովկասի կառավարչին, որ Գյուլմրիում տարածվող աղանդի ուսմունքը մոտ է ավետարանական-լյութերական եկեղեցու վարդապետութեանը, որի քարոզիչները Շուշիում հիմնել էին դպրոց և տպարան: Երբ նրանց գործունեութիւնը արգելվեց ուսուսակատակ տարածքներում, իրենց գրքերը բաժանեցին հայ բամիկներին⁶⁵:

1839 թվականի ապրիլ ամսին Կովկասի նոր կուսակալ Եվգենի Գոլովինը կաթողիկոսին հայտնում է, որ արխիվելցի և գյուղմրեցի աղանդավորները, որոնց դեռ Ռոգենի հրամանով հետևում էին, գաղտնի կերպով դավանում են իրենց աղանդը (ինչպես հայտնում է պետական խորհրդական (ստատսկիյ սովետնիկ) իշխան Պալավանդովը)⁶⁶, իսկ նույն թվի հունիսին Երևանի կոնսիստորիան կրկին ահազանգում է այդ մասին:

Վերջապես 1841 թ. մայիսի 28-ին նույն կոնսիստորիան հայտնում է Սինոդին, որ Ղփչաղի միաբան Գրիգոր աբեղայի խոսքերի համաձայն, Արխիվելի գյուղի աղանդավորները «հիմարաբար մկրտեալ են զմիմեանս և հաղորդեալ են ի ձև մոլորեալ թոնդրակեց-

⁶¹ Նույն տեղում, թ. 49 շրջ.:

⁶² Նույն տեղում:

⁶³ Նույն տեղում:

⁶⁴ Նույն տեղում, թ. 55:

⁶⁵ ԱԱ, ֆ. 56, ցուց. 1, գործ 59, թ. 56:

⁶⁶ Նույն տեղում, թ. 69-69 շրջ.:

ւոց»՝ ըստ «Բանալի ճշմարտութեան» գրքի⁶⁷: Մկրտությունն արել են մի անգամ Տոնո Կիրակոսյանի «թառլանում», մյուս անգամ՝ Սուվար Հովհաննիսյանի ներքին սենյակում: Արխիվային փաստաթղթերում մանրամասն ներկայացվում են կատարված մկրտության և ապա հաղորդության արարողությունները, որոնցից պարզ է դառնում, որ երկուսն էլ կատարվել են Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու անունով: Սույն փաստաթղթում մեր ուշադրությունը գրավեց այն հանգամանքը, որ վերոնշյալ ձևով բոլոր մկրտվողների համար սա երկրորդ մկրտությունն էր, ինչը փաստում է կրկնամկրտության առկայությունը: Մեր դիտարկումը հիմնավորելու համար մեջբերում ենք արխիվային փաստաթղթի համապատասխան հատվածը: Այսպես, փաստաթղթում ասվում է, որ տարբեր ժամանակներում «այսպիսի ուրացողական ձևով մկրտեալ և հաղորդեալ են» երեք խումբ աղանդավորներ:

Առաջին խմբի մկրտվողներն էին՝ «1. Սուվար Յովհաննէսէանն 80 ամեայ, 2. Կին նորա՝ Մարիամ Մնոյան 60 ամեայ, 3. Ասլան Հովհաննէսէանն՝ 80 ամեայ, 4. Մարտոյ Հովհաննէսէան՝ 85 ամեայ, որ այժմ մեռել է: Այսոքիկ չորիքին անձինք յառաջ քան զ30 ամ յիշեալ մկրտեալ են ի չիք տէր Հովհաննէսէ Թոնդրակեցութեան հետևողէ, որ յետոյ տաճկացել է: Տիրացու Տօնօ Կիրակոսեան՝ 50 ամեայ ի ժամանակս նոյն քահանայի մկրտեալ է ի Մեսրոյ Բուտաղեանէ՝ յաշակերտէ չիք քահանայի»:

Ավելի ուշ մկրտվում են՝ «1. Տիրացու Գէորգ Սարգսեան՝ 40 ամեայ, 2. Պէտրոս Մկրտչեան՝ 45 ամեայ, 3. Մկրտիչ Մխիթարյան՝ 35 ամեայ, 4. Յովհաննէս Մարտիրոսեան՝ 30 ամեայ, 5. Գասպար Հովհաննիսէան՝ 50 ամեայ, 6. Հէպօյ Մեհրոյեան՝ 50 ամեայ, այսոքիկն վեցիքն անձինք յիշեալ ձևովն մկրտեալ են ի չիք քահանայէ մկրտեալ ի Սուվար Հովհաննիսեանէ»⁶⁸:

Եվ վերջապես, «1. Առաքել Մարտիրոսյան՝ 45 ամեայ, 2. Սարգիս Տէր-Մինասեան՝ 40 ամեայ, 3. Բտէ Ամիրխանեան՝ 30 ամեայ,

⁶⁷ Նույն տեղում, թ. 103 շրջ.:

⁶⁸ Ալեքսանդր Երիցյանը այս հատվածը հրատարակելիս չի պահել համարակալումը և կետագրել է տեքստը, ինչը մեր կարծիքով փոխել է տեքստի իմաստը: Տես Երիցեան Ալ., նշվ. աշխ., էջ 109:

4. Թուխիկ Մարտոյեան՝ 30 ամեայ, 5. Կուփէ Ամիրխանյան՝ 35 ամեայ, այսոքիկ հինգիքն անձինք նոյն յիշեալ ձևովն մկրտեալ են ի Սուվարէ մկրտեալ ի տիրացու Գէորգէ Սարգիսեանէ»⁶⁹:

Կոնստանտնուպոլիսի հայտարարութեան մեջ ասվում է, որ այս աղանդավորներն այսպես մկրտվել և հաղորդվել են մինչև 1837 թ.: Առաջին հարցաքննութեան ժամանակ նրանք, երկյուղելով, լուել են այդ մասին, սակայն երկրորդ հարցաքննութեան ընթացքում պատմել բոլոր մանրամասներով հանդերձ, որ քսան տարի շարունակ արարողութիւնն արել են՝ համեմատելով «Բանալի ճշմարտութեան» գրքի բովանդակութեան հետ, որի համապատասխան էջերը «կտրեալ և այրեալ են», բայց իրենց զղջումից հետո նման արարողութիւնն այլևս չեն արել:

Նույն տարում Ալեքսանդրապոլի առաջնորդ Նիկողայոս եպիսկոպոսը խնդրում է, որպեսզի «անուանեալ» տիրացու Գևորգ Սարգիսյանը, Սուվար Հովհաննիսյանը, Տոնո Կիրակոսյանն ու Հեպո Մեհերյանը, որոնք այդ աղանդի պարագլուխներն էին, հեռացվեն գյուղից, քանի որ կարող են կրկին շեղել գյուղի ժողովրդին⁷⁰:

1841 թ. օգոստոսի 20-ին Ղփչաղի միաբան տեր Գրիգոր Մանուկյանցը հայտնում է, որ Բայանդուր գյուղի քահանա տեր Սահակ Հակոբյանը (մեկ այլ տեղում՝ Իվանյանցը կամ Փլատյանը⁷¹) ցերեկով Արխավելի գյուղի ձորում, գետի մեջ «ի ձև թոնդրակեցուց» մկրտել էր կազգվանցի Գրիգոր Սարուխանյանին և դիւբանդ Մանուկ Դավթյանին, որոնք երկուսն էլ ալեքսանդրապոլցիներ էին: Մկրտութեանն ականատես էր եղել ալեքսանդրապոլցի Պալճի Սարգիս Հարությունյանը, որն էլ հայտնել էր տեր Գրիգորին⁷²: Փատաթղթերից երևում է, որ Սահակ քահանան, թեև առաջին անգամ է հիշատակվում արխավելցիների գործում, այնուամենայնիվ, վատ վարք ու բարքի տեր անձնավորութիւն էր, և Դիրաբլար (պատմական Տիրակք) գյուղի գյուղացիների հետ անհաշտութեան պատճառով այնտեղից հեռացվել էր և կարգվել Բայանդուր գյուղի քահա-

⁶⁹ ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 59, 103-103 շրջ.:

⁷⁰ Նույն տեղում, թ. 124 շրջ.:

⁷¹ Տե՛ս ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 1981:

⁷² ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 59, թ. 110:

նա: 1841 թ. հոկտեմբերի 4-ին Ալեքսանդրապոլի հաջորդ Նիկողայոս եպիսկոպոսը գրում է էջմիածնի Մինոզին, թե ապացույցներ չունի բայանդուրցի Սահակ քահանայի դեմ, որն իբր մկրտել է ուղղադավան քրիստոնյաներին Արխվելու ձորում⁷³:

1842 մարտի 24-ին Երևանի կոնսիստորիան հայտնում է էջմիածնի Մինոզին Սահակ քահանայի գործի վերաքննության մասին: Կոնսիստորիայի նամակում ասվում է, որ «անձինք վեց՝ Սարգիս Յարությունեան, Սարգիս Տէր-Տէրեանց, Տօնօն Կիրակոսեան, Հէպօն Մեհերեան, Գրիգոր Սարուխանեան և թարգման Մանուկն Դաւթեանց հաստատեալ են զմկրտիլն իւրեանց ի տէր Իսահակ քահանայէ Իվանեանց յաղանդ Թօնդրակիցուք, իսկ վերջինս յայ պնտէ սուտ լինիլ, յորմէ կերևի ուրացութիւն»⁷⁴: Վերոնշյալ վեց անձանց խոստովանագրերը կցված են գործին, որոնցից ամենակարևորը 28-ամյա Սարգիս Հարությունյանի խոստովանութիւնն է, որը հրապարակված է նաև Ալ. Երիցյանի կողմից: Սարգիս Հարությունյանը ցուցմունք է տալիս, համաձայն որի՝ 1837 թ., երբ շրջագայում էր գյուղերով և առևտուր անում, անցնում է նաև Արխվելի գյուղի մոտով: Չորի մոտ տեսնում է արխվելցի Սարգիս Տերտերյանցին, որն արգելում է նրան մոտենալ ձորին: Սակայն հետաքրքրութիւնից դրդված՝ վերջինս մոտենում է և տեսնում, թե ինչպես է բայանդուրցի Սահակ քահանան գետում մկրտում դիւբանդ Մանուկ Դավթյանին և Գրիգոր Սարուխանյանին: Սահակ քահանան, տեսնելով իրեն, կանչում է մասնակցելու մկրտութիւնը, ասելով «եկ արդարացիր այսու մկրտութեամբ, որ չլիցիս ի մեղս վախճանեալ», բայց երբ տեսնում է, որ Սարգիս Հարությունյանը համառում է, երգվեցնում է նրան Սուրբ Երրորդութիւն անունով, որպեսզի տեսածի մասին ոչ ոքի չպատմի: Սարգիս Հարությունյանը նշում է, որ մկրտութիւն ընթացքում Սահակ քահանային իբրև սպասավոր ծառայում էր Տոնո Կիրակոսյանը⁷⁵:

Մյուս հինգ անձինք՝ Սարգիս Տերտերյանցը (40 տարեկան, գրագետ), Տոնո Կիրակոսյանը (50 տարեկան, անգրագետ), Հեպո Մեհեր-

⁷³ ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 59, թ. 133:

⁷⁴ Նույն տեղում, թ. 160:

⁷⁵ Նույն տեղում, թ. 162:

յանը (45 տարեկան, անգրագետ), Գրիգոր Սարուխանյանը (75 տարեկան, անգրագետ) և «Թարգման» Մանուկը (40 տարեկան, անգրագետ) հաստատում են Սարգիս Հարությունյանի ցուցմունքը, իսկ Տոնո Կիրակոսյանը ավելացնում է, որ սրանցից զատ Սահակ քահանան 1837 թ. մկրտել է նաև Հեպո Մեհերյանին իր՝ Տոնոյի տանը⁷⁶:

Փաստաթղթերում պահպանված է նաև 1842 թ. հունվարի 26-ին տեղի ունեցած Սահակ քահանայի հարցաքննության գրառումը՝ Գրիգոր Սարուխանյանին և դիլբանդ Մանուկին՝ ձորում, իսկ Հեպո Մեհերյանին՝ Տոնո Կիրակոսյանի տանը մկրտելու վերաբերյալ: Իրեն առաջադրված հարցերին Սահակ քահանան պատասխանում է, որ 1837 թ. մայիսին գնացել է Արխվելի գյուղը գործակատար տէր Ստեփանոս քահանայի հրամանով՝ նորածին երեխային «Լուսաւորչական դաւանանքով» մկրտելու համար: Քահանան խոստովանում է, որ այդ գյուղի բնակիչներն իրեն «առեալ ընդ իւրեանս ի ձորն յայն, ուր նոքա առնէին զառարկայս մկրտութեան չհաւանելով միանգամայն վասն մերոյս հանգոյն չար ազանդոյ Թոնդրակեցւոց անդ զԴիլբանդ Մանուկն Դաւոյեան և զԿաղզվանցի Գրիգորն Սարուխանեան և զՀէպոյ քեահեայն Մեհրոյեան», սակայն հերքում է, որ ինքը մկրտել է վերոնշյալ ազանդավորներին, այլ նախատել է նրանց, և թողել, գնացել է իր տուն՝ Դիրաքլար գյուղը⁷⁷: Ալեքսանդր Երիցյանը գրում է, որ Սահակ քահանայի գործի քննության ավարտը պարզ չէ Սինոզի գործից: Եվ իսկապես գործի քննությունն այստեղ այսքանով ավարտվում է:

Սակայն Ազգային Արխիվում գտնվեց մեկ այլ գործ «Բայանդուր գյուղի քահանա տեր Սահակ Փլատյանի անօրինական գործերի մասին», որտեղ ներկայացվում են մանրամասներ նրա հակակեղեցական գործերի և բարքերի վերաբերյալ: Գործի քննությունից երևում է, որ տեր Սահակ Իվանյանց-Փլատյանը լուրջ անհամաձայնություն է ունեցել Բայանդուր գյուղի բնակիչների հետ: Գործն սկսվում է 1845 թ. ապրիլի 2-ին, երբ Բայանդուր գյուղի քահանա Սահակ Իվանյանցը՝ «յորջորջեալ Փլատյանց», բողոքագրով դիմում է Էջմիածնի Սինոզի դատախազի (պրոկուրորի) խորհրդական (տի-

⁷⁶ Նույն տեղում, թ. 162-162 չրջ.:

⁷⁷ ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 59, թ. 161:

տուլիարնի սովետնիկ) Սոկոլովսկուն, մեղադրելով Ալեքսանդրապոլի առաջնորդ Նիկողայոս եպիսկոպոսին իրեն անօրեն կերպով պաշտոնանկ անելու համար⁷⁸: Գործի հետագա քննությունից երևում է, որ 1838 թ.-ից սկսած, երբ Սահակ Իվանյանցը դառնում է Բայանդուր գյուղի քահանա, նրա և գյուղացիների միջև անհաշտություն է սկսվում⁷⁹: Նիկողայոս եպիսկոպոսը Երևանի կոնսիստորիային հայտնում է, որ Բայանդուր գյուղի բնակիչները գանգատվել են այս քահանայից իրենց մեջ խռովություն սերմանելու համար⁸⁰: Ավելին, գյուղի բնակիչները բողոքել են, որ Սահակ քահանան իրեն անվայել է պահել՝ հաղորդություն չտալով համագյուղացու՝ Մանուկ Կարոյանի մեռնող որդուն և չմկրտելով մյուս համագյուղացու՝ Մինաս Դավթյանի նորածին մանկանը: Սրա համար էլ համագյուղացիները 1844 թ.-ի սեպտեմբերի 17-ին փակել են եկեղեցու դռները՝ թույլ չտալով նրան պատարագ մատուցել, և խնդրել են նոր քահանա ուղարկել իրենց գյուղը՝ քահանայագործելու⁸¹: Գործի հետագա ընթացքից երևում է, որ Սինոդի որոշմամբ Սահակ քահանա Իվանյանցն այս գործերի համար դատապարտվել է յոթ տարվա ապաշխարության եկեղեցու դռան մոտ՝ Ալեքսանդրապոլի վիճակի առաջնորդի վերակացության ներքո⁸²: 1853 թ. Երևանի կոնսիստորիան էջմիածնի Սինոդին տեղեկացնում է, որ 1848 թ. սեպտեմբերի 3-ին այս քահանան պետք է քահանայության նշանակվեր մի ուրիշ անքահանա գյուղում, սակայն հրաժարվել է գնալ օտար գյուղ՝ պատճառաբանելով, որ չի ցանկանում լքել իր տունը: Փաստաթղթերից երևում է, որ շուտով հոգևոր գործերի վերատեսուչ Սիրական Գորոյանցը, առանց տեղեկացնելու Ալեքսանդրապոլի հոգևոր կառավարությանը, պատվիրում է Սահակ քահանային կրկին կարգել քահանայագործության «որպէս մեղմացեալ նա ի ընթաց յանպատկառ արարմանց իւրոց...»⁸³, ինչի համար Կոնսիստորիան հայցում է պատիժ սահմանել Ալեքսանդրապոլի հոգևոր կառավարության անդամների համար: 1853 թ. սեպտեմբերի 11-ի փաստաթղթում Երևանի կոնսիս-

⁷⁸ Տե՛ս ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 1981, թ. 2:

⁷⁹ Նույն տեղում, թ. 6:

⁸⁰ Նույն տեղում, թ. 5 շրջ.:

⁸¹ ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 1981, թ. 9:

⁸² Նույն տեղում, թ. 11:

⁸³ Նույն տեղում, թ. 15:

տորիան տեղեկացնում է Սինոդին Ալեքսանդրապոլի հոգևոր կառավարութեան անդամներին և քարտուղարին տրված խիստ նկատողութեան մասին, և հայտնում, որ բայանդուրցի քահանան ուղարկվել է անքահանա մի գյուղ, ինչպես և որոշվել էր Սինոդի կողմից⁸⁴: Ահա, փաստորեն, այսպիսի ճակատագրի է արժանանում արխվելցիների դավանակից Սահակ քահանա Իվանյանց-Փլատյանը:

Այստեղ ներկայացրեցինք գործն ընդհանուր գծերով, սակայն դրա ամբողջական պատմությունը մանրամասներով հանդերձ տեղադրել ենք հավելված բաժնում (տե՛ս հավելված 2):

Ինչ վերաբերում է արխվելցի աղանդավորների ճակատագրին, նշենք, որ 1841 թ. նոյեմբերի 5-ին Ալեքսանդրապոլի գավառային դատարանը դադարեցնում է գործը արխվելցի աղանդավորների «չորս պարագլուխների» նկատմամբ, 1841 թ. ապրիլի 16-ի կայսերական մանիֆեստի հիման վրա, որով թողություն էր շնորհվում տարբեր քրեական հանցավորների⁸⁵: Իսկ 1842 թ. Վրացա-իմերեթական նահանգային կառավարութունը Թիֆլիսում Սինոդին տեղեկացնում է մանիֆեստի հիման վրա գործի կասեցման և հետ ուղարկման մասին⁸⁶: Նույն թվականի մարտի 2-ին Ալեքսանդրապոլի գավառային դատարանը տեղեկացնում է Սինոդին, որ ստացել է գործը և հետ է ուղարկում Սինոդի քննութեանը, սակայն, եթե հարկ լինի, քննութեան ընթացքում կրկին կարող են ուղարկել իրենց: Շուտով էջմիածնի Սինոդը նորից է գործն ուղարկում Ալեքսանդրապոլի գավառային դատարան, որն այն ստանում է 1842 թ. դեկտեմբերի 7-ին⁸⁷: 1843 թ. Անդրկովկասի տարածաշրջանի ղեկավար մարմինը տեղեկացնում է Սինոդին, որ նորից են ընթացք տալիս գործին՝ ուղարկելով այն Վրացա-իմերեթական նահանգային կառավարութուն⁸⁸:

1845 թ. հունիսի 11-ին Վրացա-իմերեթական նահանգային կառավարութեան Ներքին գործերի բաժանմունքը Թիֆլիսից էջմիածնի Սինոդին տեղեկացնում է, որ արխվելցի պարագլուխների՝ Գևորգ Սարգսյանի, տիրացու Տոնո Կիրակոսյանի, Սուվար Հովհաննիսյանի

⁸⁴ Նույն տեղում, թ. 20 շրջ.:

⁸⁵ ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 59, թ. 137-137 շրջ.:

⁸⁶ Նույն տեղում, թ. 155-155 շրջ.:

⁸⁷ ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 59, թ. 198:

⁸⁸ Նույն տեղում, թ. 205:

և Հեպո Մեհերյանի, ինչպես նաև ալեքսանդրապոլցի Թարգի Սարգիս Հարությունյանի, Կիրակոս Կաղզվանցու, Կիրակոս Քյոսաբաբյանի, Կարապետ Մկրտչյանի դեմ հարուցված գործը հետ է ուղարկվում Սուրբ Սինոդ: Գևորգ Սարգսյանը զրկվում է քահանայական կոչումից, քանզի ոչ մի ապացույց չի ներկայացնում, և բոլորը պարտավորվում են վճարել 49 ուրբլի 90 կոպեկ՝ այս գործի վրա եղած ճանապարհածախսի համար, իսկ «Բանալի ճշմարտութեան» գիրքը և տետրակները պետք է հասցվեին Սինոդ և հանձնվեին վերջինիս հայեցողությանը⁸⁹:

Նամակից պարզորոշ կերպով երևում է, որ բոլոր այս աղանդավորները պետք է զինվորագրվեին և ուղարկվեին բանակ՝ ըստ 1842 թ. Քրեական գրքի 205 հոդվածի 15-րդ մասի, բայց քանի որ այս աղանդը կազմավորվել էր մինչև 1841 թվականը, որին հաջորդել էր ցարական մանիֆեստը, ապա այս մանիֆեստի 1-ին կետի հիման վրա նրանցից պետք էր միայն գումար դանձել և գործը Սինոդ ուղարկել⁹⁰: Փաստաթղթից պարզվում է, որ վերոնշյալ աղանդավորները կանչվել են դատարան, սակայն չեն ներկայացել: Ի պատասխան այդ հայտարարության Սինոդը գրում է Կովկասի կուսակալին՝ խնդրելով ընթացք տալ գործին փոխարքայի թույլատրությամբ, որպեսզի աղանդավորները «պատժեալ լիցին ըստ իսկական մտացն օրինաց՝ յօրինակ այլոց»⁹¹:

Այսքանով արխիվիցի աղանդավորների գործն ավարտվում է: Մենք հույս էինք տածում գտնել գործի շարունակությունը արխիվային փաստաթղթերում, սակայն, ցավոք, մեր փնտրտուքներն անպտուղ մնացին:

Ալեքսանդր Երիցյանն իր մի գեկույցում հպանցիկ նշում է, որ արխիվիցի աղանդավորները հետագայում աքսորվել են Սիբիր⁹²: Այս տեղեկությունն արտացոլվում է նաև հետագա ուսումնասիրողների աշխատություններում (Վ. Ներսիսիյան, Ա. Ղազարյան և Ռ. Լևոն-

⁸⁹ Նույն տեղում, թ. 222-222 շրջ.:

⁹⁰ Նույն տեղում, թ. 223:

⁹¹ Նույն տեղում, թ. 224:

⁹² Ерицев А. Д., О секте тондракских армян, Труды V-го археологического съезда в Туфлусе 1881 г., М., 1887, стр. 190.

յան, Լևոն Արփի և այլք), որոնք անկասկած ծանոթ էին Երիցյանի հոգևածին: Երիցյանը, սակայն, չի նշում, թե ինչ աղբյուրից է օգտվել, քանի որ արխիվային փաստաթղթերում մենք նման տվյալներ չկարողացանք գտնել: Փոխարենն արխիվային չափաբերականներում գտնվեցին տեղեկուլթյուններ նրանցից ոմանց մահվան մասին, ինչն այս կամ այն չափով ժխտում է բոլոր աղանդավորներին Սիբիր արքսոբելու մասին վկայութունը: Այսպես, Հեպո Մեհերյանի անունը նշված է 1842 թվականի չափաբերական մատյանում, տարիքն է 45 տարեկան, 1852 թվականի մարդահամարում՝ տարիքը 55, իսկ 1862 թվականի չափաբերականում գրված է, որ Հեպո Մեհերյանը մահացել է նույն թվականի հունիսի 10-ին՝ 80-ամյա (հաշվարկներով պիտի լիներ 65 տարեկան) տարիքում՝ վարդացավով, և թաղվել է հունիսի 12-ին⁹³: 1852 թ. չափաբերականում տեղեկուլթյուններ կան նաև աղանդի «պարագլուխներից» մեկ ուրիշի՝ Տոնո Կիրակոսյանի մասին: Փաստաթղթից երևում է, որ Տոնոն 1852 թվականին եղել է 64 տարեկան, իսկ աջ անկյունում նշում կա այն մասին, որ Տոնո Կիրակոսյանը մահացել է 1853 թվականին⁹⁴:

Ինչ վերաբերում է Սուվար Հովհաննիսյանի և տիրացու Գևորգ Սարգսյանի հետագա ճակատագրին, ապա այստեղ հարկ ենք համարում ներկայացնել որոշ հետաքրքրական, սակայն մեր կարծիքով ոչ արժանահավատ տեղեկուլթյուններ:

Ինչպես ստորև կտեսնենք, Օսմանյան կայսրության տարածքում քարոզչությամբ զբաղվող ամերիկյան «Բորդ» միսիոներական ընկերության միսիոներներից մեկը՝ Ջոսիա Փիբոդին, լինելով էրզրումի տարածքում, “Missionary Herald” տեղեկատուի 1852 թ. դեկտեմբեր ամսվա համարում տեղեկացնում է խնուսից Ռուսաստան գաղթած աղանդավորների մասին և նշում, որ այս աղանդավորներից երկուսն արդեն հինգ տարի է, ինչ վերադարձել են իրենց գյուղը՝ խնուս, և թաքուն գործում են, բայց չի նշում նրանց անունները⁹⁵: Այս վկայութունը հետագայում Հայ Ավետարանական եկեղե-

⁹³ ԱԱ, ֆ. 93, ց. 2, գ. 74, թ. 78 շրջ.:

⁹⁴ Տե՛ս ԿԱ, ֆ. 93, օղ. 1, ծ. 109, լ. 232 օժ.

⁹⁵ Letter from Mr. Peabody, The Missionary Herald, Containing the Proceedings of American Board, Dec. 1852, p. 359-360.

ցու պատմագիր Լևոն Արփին կապում է «Բյուրակն» ամսագրում հրատարակված մի պատմության հետ, համաձայն որի 1855 թ. Չևիրմե գյուղի ժողովուրդը, հայ լինելով հանդերձ, իր առանձին դավանանքն ունենր և նրանց քարոզիչի անունն էր Սուվար⁹⁶: Սրանք իբրև թե պատմում են, որ Սուվարից առաջ իրենց երեցն էր տեր Հովհաննեսը:

Ինչպես վերը տեսանք, Սինոզի գործում աղանդավոր պարագլուխներից մեկը այս անունն էր կրում՝ Սուվար Հովհաննիսյան: Լևոն Արփին, որն անկասկած ծանոթ էր Ալ. Երիցյանի հրատարակած Սինոզի գործին, համադրելով Սուվարի մասին «Բյուրակն» ամսագրի տեղեկությունը և ամերիկացի միսիոներին հաղորդած վերոնշյալ տեղեկությունը, եզրակացնում է, որ միսիոներին հիշատակած աղանդավորները պետք է Գևորգ Սարգսյանն ու Սուվար Հովհաննիսյանը լինեին⁹⁷: Սակայն դժվար է ասել, թե ինչքանով է հիմնավորված Լևոն Արփիի նշած քահանայի Սուվար անվանումը, թէ այն պարզապես կրկնում է Սուվար աղանդավորի անունը:

Սինոզի գործում արխվելցի աղանդավորների մասին վերջին անգամ նշվում է 1845 թ. հունիսի 11-ի ծանուցման մեջ: Եթե հաշվի առնենք նաև այն հանգամանքը, որ ամերիկացի միսիոներն իր հաշվետվությունը գրել է 1852 թ., ստացվում է, որ արխվելցիների վերադարձը ինուս պետք է լիներ 1847 թ.: Արխիվային չափաբերականներում Սուվար Հովհաննիսյանը հիշատակվում է 1842 թ. մարդահամարի ցուցակներում, որի համաձայն նա 74 տարեկան էր⁹⁸: Չափաբերական մատյաններում Սուվար Հովհաննիսյանը վերջին անգամ հիշատակվում է 1846 թ. դեկտեմբերի 20-ին պսակի արարողությունից ցուցակում⁹⁹, որից հետո նրա անունն այլևս չի հանդիպում: Այս տվյալներից դատելով՝ կարելի է ասել, որ Սուվար Հովհաննիսյանը կարող էր վերադարձած լինել Արևմտյան Հայաստան: Ինչ վերաբերում է Գևորգ Սարգսյանին, ապա ասենք, որ 1859

⁹⁶ Տե՛ս Ի. Թիւճեան Ս. Խ., Մագուճն և ընթացք Աւետարանականութեան ի Հայս, «Բիւրակն», 1892, օգոստոս, էջ 233:

⁹⁷ Arpee L., The Armenian Awakening, p. 76.

⁹⁸ Տե՛ս HA, փ. 93, on 1, ծ. 86, լ. 206 օժ.-217.

⁹⁹ ԱԱ, ֆ. 93, ց. 1, գ. 183, թ. 20:

Թ. մարդահամարի չափաբերականում նրա անունը հանդիպում է, և նշվում է, որ նա 64-ամյա է¹⁰⁰, ինչը նշանակում է, որ Գևորգ Սարգսյանը չէր կարող 1847 թ. խնուս վերադարձած աղանդավորներից մեկը լինել, կամ էլ գնացած, հետ եկած լինել:

Այն հարցը, թե հետագայում ինչ բախտի արժանացան այսպես կոչված «նոր թոնդրակեցիները», դժվար թե վերջնական և սպառիչ պատասխան ունենան: Այս մասին որոշ վկայություններ կան Ալ. Երիցյանի և ամերիկացի միսիոներների մոտ միայն:

Ալ. Երիցյանը 1881 թ. իր գեկույցում հայտնում է, որ նոր հայ թոնդրակեցիները միանում էին կամ հայ բողոքականներին կամ էլ ապրում էին ռուս պրիգուլնների հետ՝ նրանցից փոխառնելով որոշ սովորություններ¹⁰¹: Նա նշում է, որ «նոր թոնդրակեցիները» բավական շատ էին Ալեքսանդրապոլում, Շիրակի գյուղերում, Կաղզվա-նում, Փամբակում, Նոր Բայազետում, Երևանի և Էջմիածնի գավառներում, նույնիսկ Վաղարշապատում 137 տներից, որոնք իրենց ավետարանական էին անվանում, 3/4-ը «թոնդրակյան» աղանդին էին պատկանում և «երբեմն պրիգուլնություն էին անում»¹⁰²: Այսպիսիք շատ էին նաև Երևանի նահանգում և անգամ ռուսական գյուղերից մեկում մոլոկան-պրիգուլնների քահանան մի «թոնդրակեցի» հայ էր:

Ըստ Երիցյանի, «հայ աղանդավորները» պրիգուլն-մոլոկանների տներում ազատ ելումուտ ունեին և շատ սիրված էին նրանց կողմից¹⁰³: Հայ «թոնդրակեցի» կանայք կրում էին կարճ կիսաշրջա-գգեստ և երկարածիտ ռուսական կոշիկներ (?): Հետաքրքիր է այն, որ Երիցյանը «թոնդրակյան» ուսմունքի կրողներ է համարում նաև Կարսի թուրքմեններին¹⁰⁴, որոնց քարոզիչները շատ էին Ալեքսանդ-

¹⁰⁰ Տե՛ս ԿԱ, փ. 93, օղ 1, ծ. 124, յ. 230.

¹⁰¹ Ерицев А. Д., ук. соч., стр. 191.

¹⁰² Երիցեան Ա., նշվ. աշխ., էջ 91:

¹⁰³ Ерицев А. Д., ук. соч., стр. 191.

¹⁰⁴ Ա. Երիցյանը, հավանաբար, թուրքմեններ ասելով նկատի ունի թերեքսմեններին՝ կովկասյան թյուրքախոս թաթարներին ու կարափափախներին, որոնք 19-րդ դարում շատ էին Կարսի մարզում: Տե՛ս Гмелин С., Путешествие по России для исследования трех царств естества. Часть 3, 1-ая половина, СПб, 1785, с. 19. Նաև Георгий И., Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей, ч. 1-3, СПб, 1776-1799, с. 45.

րապոլի գավառում և էջմիածնի տարածքում¹⁰⁵, ինչը մեր կարծիքով չափազանցություն է:

Հասկանալի չէ, սակայն, թե հայ աղանդավորներ ասելով ո՞ւմ նկատի ունի Ալ. Երիցյանը: Արդյոք սրանք նույն արխվելցիների աղանդակիցնե՞րն էին, և եթե այո, ապա ինչպե՞ս էր տեղական բնույթի այդ աղանդն այսքան լայն տարածում ստացել: Գուցե Երիցյանը չէ՞ր տարբերակում հայ աղանդավորներին՝ բոլորին կոչելով մեկ անունով: Սրանք հարցեր են, որոնց վերաբերյալ մենք կարող ենք ենթադրություններ անել միայն, քանի որ դրանց հստակ պատասխանելու համար կարիք կա առանձին ուսումնասիրություն:

Ամերիկացի միսիոներ Ջոսիա Փիբոդին, որին վերը հիշատակեցինք, գրում է, որ Խնուսում այս դավանանքին հետևող մոտ 60 հոգի կար, որոնք հետագայում միացել էին ավետարանականներին, քանի որ, նախ՝ ավետարանականությունը նման էր իրենց ուսմունքին, և ապա՝ իրենց ուսմունքը ճնշվում էր տեղի մոլորի կողմից¹⁰⁶:

Մ. Օրմանյանը հաղորդում է, որ Խնուսի Չեխրմե գյուղի բնակիչները մինչև իր օրերը հավատում էին, թե իրենք հին թոնդրակեցիների հաջորդներն էին, ոչ թե նոր բողոքականների աշակերտները, «թեպէտ ըստ ամենայնի, բողոքականութեան հետևորդներ են»¹⁰⁷:

Փաստորեն, դատելով վերոբերյալ վկայություններից, կարելի է ասել, որ հայ «թոնդրակեցիներ» կոչվածները թե՛ Արևելյան, թե՛ Արևմտյան Հայաստանում ենթարկվում էին դավանական ուժացման՝ ձուլվելով հիմնականում հայ բողոքականներին (բապտիստ ավետարանականներին), իսկ Արևելյան Հայաստանում նաև մոլոկան-պրիգուններին: Հետաքրքրական է, որ իրենք մոլոկաններն էլ հաճախ միանում էին բապտիստներին: Այսպես, Կովկասի պատմություններից հայտնի է, որ ավետարանականությունը Կովկասում և Ռուսաստանում տարածվեց հատկապես առևտրական խավի շրջանակներում, որի 90 տոկոսն էին կաղմում մոլոկանները և շաբաթականները, որոնք էլ արագ անցնում էին մասնավորապես բապտիստների շարքե-

¹⁰⁵ Еруцев А. Д., ур. соч., стр. 191.

¹⁰⁶ Letter from Mr. Peabody, *ibid*, p. 360.

¹⁰⁷ Օրմանեան Մ., Ազգապատում, հտ. Գ, էջմիածին, 2001, սյուն. 4297-4298:

րը¹⁰⁸: Սրա վառ օրինակն է 1867 թ. Թիֆլիսում առաջինը բապտիստների կողմից մկրտված մոլոկան-առևտրական Նիկիտա Վորոնինը: Սկզբնական շրջանում ավետարանականությունը տարածվեց Անդրկովկասում և Հյուսիսային Կովկասի տարածքում, իսկ 19-րդ դարի 60-ական թթ. ուսև և ուկրաինացի գյուղացիների շրջանակներում առաջ եկավ շտունդիզմ կոչվող աղանդը, որը ոչ այլ ինչ էր, եթե ոչ մոլոկանություն կամ հոգևոր քրիստոնյաների (գուխբորներ) և բապտիստական աղանդի միաձուլումը¹⁰⁹:

Հարց է առաջանում. ի՞նչն էր միավորում այս տարաբնույթ աղանդները, որոնք տարբեր ժամանակաշրջանում և միջավայրում ձևավորված երևույթներ էին: Համադրելով մի քանի փաստեր՝ կարող ենք որոշ ենթադրություններ անել խնդրո առարկայի վերաբերյալ:

Ե. Տեր-Մինասյանի կարծիքով միանգամայն հասկանալի և տրամաբանական է այս աղանդավորների մերձեցումը պրիզուլնների հետ, քանի որ պրիզուլնների աղանդը իսկապես շատ նման է մծղնեականների աղանդին, իսկ ծիսական մոլեզին պարերը շատ տարածված էին նաև մծղնեականների շրջանում (նա թոնդրակեցիներին համարում էր մծղնեականությունից սերած մի աղանդ)¹¹⁰: Սակայն նրա կարծիքը հակասական է թվում նախ այն պատճառով, որ ինքը գիտնականն այդպես էլ հստակ առնչություններ չի տեսնում արիվելցի աղանդավորների և Հին թոնդրակեցիների միջև, և երկրորդ, նա չի բացատրում ավետարանականների հետ այս աղանդավորների դավանական ձուլման պատճառը:

Այլ երիցյանի հաղորդած տեղեկությունների շարքում մեր ուշադրությունը գրավեց այն, որ թուրքմեններին, «Հայ աղանդավորներին» և պրիզուլն-մոլոկաններին միավորում էին նման գաղափարները և արարողակարգը: Ըստ երիցյանի, թուրքմենները, «Հայ թոնդրակեցիները» և պրիզուլնները բոլորն էլ հավաքվում էին գիշերով, սկսում երգել և մեկնել Սուրբ Գիրքը, ապա շուրջպար էին բռնում երեցի սեղանի շուրջ՝ մինչև հոգեմտավոր հափշտակություն (էքստազի) մեջ

¹⁰⁸ Տե՛ս Исаенко А. В., Экстремисты-баптисты и их последователи. Орджоникидзе: Ир., 1988, с. 12-14.

¹⁰⁹ Տե՛ս Ерышев А. А., Евангельские христиане-баптисты, Киев, 1960, с. 18.

¹¹⁰ Տեր-Մինասյան Ե., Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունից, Եր., 1968, էջ 197:

ընկնելը, որին հետևում էր ընդհանուր կենսակցության մեղքը¹¹¹: Հնարավոր է, որ վերջինը չափազանցություն է, սակայն այն հանգամանքը, որ պրիզոններն իրենց անունը ստացել էին թուշկոտելով հոգեմտավոր հափշտակություն մեջ ընկնելու համար, անվիճելի է:

Ստացվում է, որ այսպես կոչված «հայ աղանդավորները» պետք է նմանատիպ մոլոլցքային մի գործառույթ (պրակտիկա) ունենային, և գուցե այս պատճառով էին մերձենում պրիզոնների ու մկրտական-ավետարանականների աղանդներին՝ սրանց հետ նմանություն և հարազատություն տեսնելով: Արխիվային փաստաթղթերում արխիվելցիների այսպիսի պրակտիկայի մասին ոչինչ չկա, և ոչ էլ «Բանալի ճշմարտություն» գիրքն է որևէ բան հաղորդում այս մասին, թեև պետք է նշել, որ գրքից շատ էջեր են պակասում:

Այնուամենայնիվ, չի բացառվում, որ հայ աղանդավորները միանային բողոքական-մկրտականներին ոչ թե արարողակարգի, այլ գաղափարների ընդհանրություն պատճառով, քանի որ «Բանալի ճշմարտություն» գիրքը ընդհանուր բովանդակային և գաղափարական աղբյուրներ ունի մասնավորապես մկրտական կամ կրկնամկրտական բողոքական ուղղությունների հետ:

Վեր. Ա. Կյորկիզյանն իր աշխատություն մեջ գրում է, թե. «Այսօր իսկ (իմա՝ 1970-ականներին - Ա. Օ.) Քալիֆորնիոյ Լոս-Անճէլես քաղաքին մէջ կան ինուսէն գաղթած Հայ Պաղղիկեան-Թոնդրակեցիներու մնացորդները, որոնք թղթակցութիւն կը պահէին ինծի հետ»¹¹²:

2009 թվականի սեպտեմբերին մենք այցելեցինք Երրորդ Արխիվելի գյուղը՝ աղանդավորների ժառանգներին գտնելու հույսով, սակայն ապարդյուն: Այսօր Արխիվալու ձորի միջով հոսող գետը, որտեղ Սահակ քահանան մկրտել էր գյուղացիներին, ցամաքել է, իսկ գյուղի նախկին գերեզմանոցը հարթեցվել, վերածվել է ճանապարհի:

¹¹¹ Еруцес А. Д., ук. соч., стр. 192.

¹¹² Կյորկիզեան Ա., նշվ. աշխ., էջ 68, ծան. 1: Նույն բանը բանավոր զրույցի ընթացքում մեզ հաղորդեց Ռիչարդ Հովհաննիսյանը 2010 թ. փետրվար ամսին: Նա ասաց, որ Լոս-Անջելեսի աղանդավորներն իրենց համարում էին «Բանալի ճշմարտություն» ձեռագրի ուսմունքի դավանորդներ ու իրենք իրենց կոչում թոնդրակեցիներ: Ռ. Հովհաննիսյանը հայտնեց նաև, որ այսօր նրանցից ոչ մեկը ողջ է, ժառանգների վերաբերյալ էլ տեղեկություններ չկան:

1.2 «Բանալի ճշմարտութեան» գրչագրի ժամանակի և հեղինակի խնդիրը

«Բանալի ճշմարտութեան» գրչագիրը միակ օրինակով պահվում է Մաշտոցի անվան Մատենադարանում (ձեռ. 6710): Այն բաղկացած է առաջաբանից և 20-ից պիելի գլուխներից, որոնց մի մասը պոկված է: Ձեռագիրն ունի 150 թերթ, միասյուն է, բոլորգիր, 25 տողանի: Ձեռագրում շատ են աղավաղումներն ու ջնջումները: 1837 թ. քննություն ժամանակ տիրացու Գևորգը վախից ջնջել, կամ ինչպես Սինոդի գործում է ասվում, պոկել և այրել է Հայ եկեղեցու դեմ խոսող սուր հատվածները, իսկ հոգևոր վարչությունը «ըստ աշխատութեան իւրոյ ոչ կարաց ստանալ զայնոսիկ պակաս թերթս, քանզի ոչ գտանիւր առ նոսա»¹¹³:

«Բանալի ճշմարտութեան» գրչագրի հետ կապված ամենից վիճահարույց և, մեր կարծիքով, առանցքային խնդիրներն են հեղինակի և գրություն տարեթվի խնդիրները, որոնց լուծումը հնարավորություն է տալիս բացահայտելու մի շարք խրթին հարցեր, հատկապես այն հարցը, թե կարո՞ղ էր արդյոք այս երկը արտացոլել պավլիկյան կամ թոնդրակյան ուսմունքները, ինչպես պնդում են մի շարք ուսումնասիրողներ: Այդ պատճառով էլ նախընտրեցինք նախ քննություն առնել աղբյուրները և ուսումնասիրությունները, ապա ներկայացնել հետազոտության արդյունքը:

«Բանալի ճշմարտութեան» երկի գրություն տարեթվի և հեղինակի առեղծվածը լուծելու համար նախ և առաջ անդրադառնանք Ֆ. Կոնիբերի առաջադրած տեսակետին, որը կարելի է համարել հարցի քննարկման ելակետը: Նա գրչագիրը թվագրում է 850 թ.՝ որպես հիմք ընդունելով գրքի լեզուն: Կոնիբերի կարծիքով գրքի նախաբանի բովանդակությունը ցույց է տալիս, որ այն գրված է «մեծն պավլիկյան առաջնորդի ձեռքով»: Այսպես է նա կոչում Սմբատ Զարեհավանցուն և նրան վերագրում գրքի խմբագրությունը¹¹⁴: Բանն

¹¹³ ԱԱ, ֆ. 56, ց 1, գ 59, թ. 43:

¹¹⁴ Conybeare F. C., *The Key*, p. xli-xlvi.

այն է, որ Կոնիբերը չի գանազանում պավլիկյան և թոնդրակյան աղանդները և դրանք ուսմունքները: Կոնիբերի համար դրանք նույն աղանդն են: Նա դիտարկում է այս երկու աղանդները որպես մեկ ամբողջություն, ինչի արդյունքում միաձուլում է բավականին տարբեր ուսմունքներ: Գրքում տեղ գտած աղոթքները և արարողութունների նկարագրությունները նա համարում է ավելի վաղ շրջանի՝ կարծելով, թե բացառված չէ, որ դրանք գրված լինեն Գրիգոր Լուսավորչի ձեռքով¹¹⁵:

Նրա պնդմամբ «Բանալին» ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ թոնդրակյան «եկեղեցու» դավանաբանական ձեռնարկը: Զարգացնելով այս վարկածը՝ Կոնիբերը եզրահանգում է, որ Գրիգոր Մագիստրոսն իր ձեռքին ունեցել է հենց «Բանալի ճշմարտություն»-ը, քանի որ իր նշանավոր թղթերում ակնարկում է թոնդրակյան գրվածքների մասին¹¹⁶:

«Առ կաթողիկոսն Ասորւոց» և «Առ Թուլայեցիս» թղթերում Գրիգոր Մագիստրոսն իրոք ակնարկում է թոնդրակյան որոշ գրվածքների մասին: Այսպես, հստակ նշում է, որ դարձի եկած երկու թոնդրակյան քահանաները «Պողիկարպոս եւ միւսն Նիկիանորա նշանակեցին մեզ, եթե յայնմ պղծանոցի խոճթին զթուղթսն առ անօրէն առաջնորդն Յեսու, եկեալ յիւրաքանչիւր գաւառաց»¹¹⁷, որոնք պարունակում էին «զաղճատանս ձունելոցն դիւական», իսկ մեկ այլ տեղում գրում է «մի՛ թղթովք եւ մի՛ պատուիրելով զչար հերձուած ձեր ուսուցանէք կամ հաստատէք»¹¹⁸: Դրանից բացի Գրիգոր Մագիստրոսն իրոք տեսել և խոսել է շատ թոնդրակեցիների հետ, ինչն ակնհայտ է դառնում նրա հետևյալ խոսքերից. «քանզի մերովին իսկ ականջօք լուեալ և աջօք տեսեալ զբազումս ի նոցունց, որք ոչ կաս-

¹¹⁵ Conybeare F. C., *The Key*, p. cxix.

¹¹⁶ *Ibid*, p xli-xlvi.

¹¹⁷ Գր. Մագիստրոս, Առ կաթողիկոսն Ասորւոց, Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, աշխ. Կ. Կոստանեանցի, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 161-162:

Ֆ. Կոնիբերն իր գրքի հավելվածում տալիս է Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերի կարևոր հատվածների թարգմանությունները, որոնք իտալացի գիտնական Ֆ. Ալպին համարում է ոչ ճշգրիտ, տե՛ս Alpi F., *Grigor Magistros Pahlawuni's Letters against Tondrakians, Christianity in Context, Third European Joint Graduate Studies Symposium*, <http://goo.gl/mSEMWB> [access: 03.01.2015]

¹¹⁸ Գրիգոր Մագիստրոս, Առ Թուլայեցիս, Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, աշխ. Կ. Կոստանեանցի, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 168:

կածինն գիտել մեզ զգիրս սուրբս. առաջի եպիսկոպոսաց և բազմութեան ժողովրդեանն հայհոյութիւն ել ի բերանոյ նոցա, զորս ոչ եմք ընթերցեալ ի բոլոր մատեանս աստուածեղէնս...»¹¹⁹: Սակայն անհիմն է այն ենթադրութիւնը, թե Մագիստրոսի նշած «Թուղթք»-ը «Բանալի ճշմարտութեան» երկն էր, քանի որ վերջինս ոչ մի տեղում չի նշում թոնդրակյան «դավանաբանական ձեռնարկի» մասին:

Ինչ վերաբերում է մեզ հասած գրչագրին, ապա, ըստ անվանի հայագետի, դա մի ընդօրինակութիւնն է, արված 1782 թ. Տարոնում՝ նոտրգրով: Նա կարծում է, որ «Բանալի ճշմարտութեան» գիրքը շատ ձեռքերով է անցել մինչև հասել է 6710 գրչագրի հիշատակարանի հեղինակին¹²⁰: Հայագետի կարծիքով մեզ հասած գրչագիրը հավաքագրվել է իրարից խիստ տարբեր առնվազն երկու ձեռագրերից, քանի որ, օր.՝ Մկրտության արարողության գրվազը հավաքագրողի «մեղքով» կրկնվում է¹²¹: Այստեղ հարկ ենք համարում նշել, որ ձեռագիրն իրականում գրված է բոլորգրով, իսկ նոտրգրով են միայն առաջաբանը, խորագրերը, աղոթքները, որոշ հատվածներ՝ որպես ընդգծում, և հիշատակարանը: Ըստ Փ. Կոնիբերի, դատելով գրքի համառոտ հիշատակարանից, ընդօրինակողը Հովհաննես երեցն է¹²²: Այս Հովհաննեսի ով լինելը կլուսաբանենք ստորև:

ա) Տեղեկութիւններ գրչագրի ստեղծման հանգամանքների շուրջ

«Բանալի ճշմարտութեան» երկի հեղինակի և գրության տարեթվի խրթին հարցը լուծելու համար նախ պետք է քննության առնենք դրանց վերաբերյալ տեղեկութիւններ պարունակող հիմնական աղբյուրները:

¹¹⁹ Գրիգոր Մագիստրոս, Առ կաթողիկոսն Ասորոց, էջ 156:

¹²⁰ Conybeare F. C., *The Key*, p. xxxii.

¹²¹ Conybeare F. C., *Rituale Armenorum being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church*, Oxford, 1905, p. vi.

¹²² Գրքի հիշատակարանում խոսք չկա Հովհաննես երեցի մասին, այլ նշվում է «Յոհաննէսի վահագունոյ» անունը: Կոնիբերը, քաջաձանոթ լինելով Ալ. Երիցյանի հրատարակած արվելիցիների գործին, ինչպես նաև Բ. Սարգսյանի աշխատութիւնը, հիշատակարանի «Յոհաննէսի վահագունոյ»-ն փոխարինում է Հովհաննես երեցով:

1. Առաջին աղբյուրը «Բանալի ճշմարտութեան» գրչագրի հիշատակարանն է, որը բազմաթիվ ուսումնասիրությունների և տարակարծությունների առանցք է եղել: Ուսումնասիրողների մեծամասնությունը, բացառությամբ Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի, իրավացիորեն համարում է կիսատ, քանի որ սկսվում է փոքրատառով և նախադասության միտքն էլ ավարտուն չէ. «ամենապայծառ յոհաննէսին վահագունոյն. քանզի սոքա մեծաւ ջերմեռանդութեամբ խնդրեցին 'ի մէնջ...»¹²³ (տե՛ս Հավելված 3.3): Հիշատակարանում պահպանված ևս մի տեղեկություն կա, որը թյուրիմացության մեջ է գցել հետագա ուսումնասիրողներից շատերին: Հիշատակարանի հեղինակը գրում է. «Այլ ըսկսայ կարգաւ գրել զսուրբ խորհրդարան և զբանալի ճշմարտութեան վասն սիրոյն խնդրողաց և ընդունողաց»¹²⁴: Ապա խնդրում է, որպեսզի ընթերցողն ուշադրության չարժանացնի «գլխերութիւն, զպակասութիւն և զսղալմունս շարագրութեան կամ քերթողութեան, այլ ևս թէ զվանկից, թէ զգրոց, թէ զբառից և թէ ըզբանից», քանի որ այս սխալները ոչ թե իր մեղքով, այլ «անվարժ գրչաց գոլով ի սմա մատեալ է»¹²⁵:

Գալով գրքի գրման թվականին, ասենք, որ 6710 գրչագրի տիտղոսաթերթին նշված է 1882՝ ըստ Հայոց ՌՄԼ թվականը, որն աղճատված է, իսկ հիշատակարանին նախորդող էջում նշված է 1782՝ ըստ Հայոց ՌՄԼ¹²⁶:

2. Ժամանակագրական առումով հաջորդ կարևոր աղբյուրը էջմիածնի Սուրբ Սինոզի գործն է, որը վերը ներկայացվեց: Նրանում կան մի քանի փաստաթղթեր, որոնք պատմելով ձեռագրի հեղինակի և գրության տարեթվի մասին, որոշ դեպքերում հակասական տեղեկություններ են պարունակում: Սինոզի փաստաթղթերում Շիրակի հոգևոր վարչությունը հայտնում է, թե «ի 1826 ի ժամանակս լինելոյ բնակչաց Արխավլի գեղջ ընդ տերութեան Օսմանցոց ի գիւղն Չաուրմայ ծագեալ անտ քահանայ ոմն Յօհաննէս անուն շարագրել է զգիրն այն. կոչեսցէ այն Բանալի ճշմարտութեան, ի կենդանու-

¹²³ 6710, թ. 150:

¹²⁴ 6710, թ. 150:

¹²⁵ Նույն տեղում:

¹²⁶ Նույն տեղում, թ. 149:

թեան իւրում շնորհեալ է Մեսրոպին Բուդաղեան և ինքն տաճկացեալ, որդնալից լեալ զրկեալ է ի կենաց, իսկ վերոյիշեալ Մեսրոպն ի ժամանակս գաղթման տուեալ է Կիրակոսին Աւղալեան և ի նմանէ մնացեալ էր առ Տօնօ որդի իւր, որ այժմ բնակի ի գիւղն Արխվելի ըստ դաւանութեան այլաց բնակչաց նոյն գեղջ, իսկ յաղագս չգիտելոյ նորա զընդերցումն գրոց տուեալ է տիրացու Գէորգին Սարգսեան, բնակչի նոյն գեղջ, յորմէ ծագեալ է աստուածընդէմ աղանդն այն, յոլովակի ի կիրառնելով զայն գրքուկ առ բնակիչս Փամբակու և Շորագյալու նահանգի»¹²⁷:

Երբ 1838 թ. նոր կուսակալ Գոլովինը կրկին հետաքննություն է սկսում, որի ընթացքում տիրացու Գևորգ Սարգսյանն ստորագրում է մի փաստաթուղթ «Յաղագս պատճառանաց աղանդոյ Նոր մանիքեցոց և հետևողաց նորին» վերնագրով, ուր պատմվում է աղանդի ծագումը հետևյալ կերպ. «Բնակիչքն Արխվելի գեղջ ի ժամանակս բնակութեանց ընդ տէրութեամբ օսմանեանց Խնուս գաւառի 'ի գիւղն Չաուրմայ նախ քան զայս 55 ամուս, ոմն 'ի հայոց քահանայից Օհանէս անկեալ 'ի սոյն աղանդ շարագրեալ է գիրք մի (Բանալի ճշմարտութեան անուն), զոր լուեալ աղանդապետութիւն սոյն իրիցու տէրութիւնն Օսմանեաց ստիպեաց զնա թողուլ զայն դաւանութիւն և նմա չհանդուրժեալ՝ ընկալեալ է զհաւատ Մահմետի հանդերձ ընտանեօք իւրօվք:

Դոյն գիրքն մնացեալ ի մէջ չաուրմացոց առ առն ումեմն Մեսրոյ Բուտաղովի հայ ազգաւ մինչ ի հասանելն զօրաց Սուարայ անտր»¹²⁸, իսկ ի ժամանակս վերաբնակութեանց սոցին ի մերս կողմանս ի 1830 ամին Մեսրոյ Բուտաղովն տուեալ է զգիրքս զայս Կիրակոս Աւտալեանին զոր պահեալ առ ինքն մինչ ի զմահ իւր, որ յետ մահուան գտեալ զայն գիրք որդի նորին Տօնօյ Կիրակոսովն ընթերցեալ և ծանուցեալ բազմաց»¹²⁹:

Ինչպէս տեսնում ենք, մի տեղում որպէս գրության տարեթիվ նշված է 1826, իսկ մյուս տեղում «սրանից 55 տարի առաջ», այսինքն՝ 1783 թվականը:

¹²⁷ Նույն տեղում, թ. 49:

¹²⁸ Սուվորովի (?)

¹²⁹ ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 59, թ. 70:

3. Մյուս և թերևս ամենահետաքրքրական աղբյուրը Բարսեղ Սարգսյանի կողմից հատվածաբար մեջբերված Պողոս Մեհերյանի անտիպ օրագրին է, որի տեղեկությունները հարկ ենք համարում համառոտակի ներկայացնել: Առաջին կարևոր փաստը, որի մասին կարգում ենք Պողոս Մեհերյանի օրագրում, այն է, որ Բոսնիայում չկանքում Հովհաննես անունով մի առաջնորդ կար, որ ստույգամբ եպիսկոպոս ձևանալով՝ 14 քահանաներ էր ձեռնադրել և Կարինում մեծ շփոթությունների տեղիք տվել¹³⁰: Հետո հալածվելով փախել էր Մանազկերտի կողմերը և շրջում էր գյուղերով: Ստորև կտեսնենք, որ այս Հովհաննեսը մի քանի անգամ եղել է Կոստանդնուպոլսում:

Հեղինակի վերաբերյալ հաջորդ ուշադրավ տեղեկությունը, որի մասին գրում է Պողոս Մեհերյանը, այն է, որ Ջաքարիա պատրիարքի և հայոց կաթողիկոս Ղուկաս Կարնեցու հալածանքների ժամանակ 1774-1781 թթ. Մուշի կողմերից Կոստանդնուպոլիս եկող նորադարձ հայազգի մեկը՝ Հովհաննես անունով, երկու անգամ ուրացավ քրիստոնեությունը, ապա նաև քաղաքական հանցանք գործելով՝ ութ ամիս կալանավորվեց և թիավարություն ղատապարտվեց: Հետո Ջաքարիա պատրիարքի միջոցով ազատվեց ու «գնաց ի կողմանս Խնուսայ, ուր նորահնար աղանդ մի հնարելով սկսաւ Խնուսում և շրջակա գյուղորէից և գաւառաց բնակիչներու խտտորեցնել ի քրիստոնեական սուրբ հաւատոց»¹³¹: Սրա համար կրկին շղթայակապ բանտարկվեց հայերի կողմից էջմիածնում: Շուտով Ջաքարիա պատրիարքը նրան ուղարկում է Մխիթարյանների մոտ՝ Վենետիկ, որտեղից էլ նա փախչում է: Բեյլօղլիի մեջ առաքելական մի աղջկա հետ է ամուսնանում, ապա դավանափոխ լինում, դառնում Ապտուլլա և թողնում կնոջը: Գալիս է Կարին, ապա՝ Մուշ, և Մուշի քաղաքապետին խնդրում է, թե կրկին ուղղում է հայ (իմա՝ քրիստոնյա - Ա. Օ.) լինել: Վերջինս Հովհաննեսին ուղարկում է մոլլաների մոտ, որոնք երկու օրից հայտնում են, թե նա իրենց իմացած իսլամը չի դավանում: Հովհաննեսն այդուհետև Մուշից գալիս է Խնուս և դիմում Խնուսի դատավորին, որպեսզի կրկին «հայանա», որը և թույլ է

¹³⁰ Սարգիսեան Բ., Ուսումնասիրութիւն..., էջ 102:

¹³¹ Նույն տեղում, էջ 102-103:

տալիս նրան կրկին քրիստոնեություն ընդունել¹³²: Ապա Հովհաննեսը գնում է Մարուխ գյուղը, նորից ամուսնանում, դիմում դատավորին, թե ուզում եմ քահանա լինել: Սա էլ բռնությունը Մանազկերտի մոտ գտնվող Բուլանուխի Կոբա (Կոփ) վանքից եպիսկոպոս է բերում և Հովհաննեսին քահանա ձեռնադրում, որն էլ նորից շարունակում է իր աղանդը քարոզել: Ահա այս ժամանակ է, որ Ղուկաս կաթողիկոսը բանտարկում է նրան: Սակայն նա, իր քուրճը հատելով, պարան է սարքում և պարսպի վրայով իջնելով՝ փախչում է: Ճանապարհին կաթողիկոսի ուղարկած մարդիկ նրան բռնում են, սա էլ պետքերը հոգալու պատրվակով կարողանում է փախչել Խնուս, Մարուխ գյուղը և նորից քարոզել: Երբ նրա պաշտպան գավառապետը Խնուսից գնում է Կարին, սա հետևում է նրան՝ իր կնոջ ու որդիների հետ: 1801 թ. գավառապետի մահից հետո թուրքերը Հովհաննեսին բռնում են: Նա կրկին դավանափոխ է լինում որդիներով հանդերձ, սակայն կինը մահմեդականություն չի ընդունում, այլ վերադառնում է Խնուս՝ հոր տուն¹³³:

Պողոս Մեհերյանի թողած տեղեկությունները, ինչպես ստորև կտեսնենք, հաստատվում և համալրվում են նաև օտարալեզու աղբյուրներով:

4. Մյուս կարևոր աղբյուրը Զաքարիա պատրիարքի և Ղուկաս Կարնեցի կաթողիկոսի նամակագրությունն է¹³⁴: Նամակների բովանդակությունը հաստատում է Պողոս Մեհերյանի օրագրի տեղեկությունները:

Այսպես, 1791 թ. մայիսին Կոստանդնուպոլսի Զաքարիա պատրիարքին ուղղած նամակում Ղուկաս կաթողիկոսն ուշագրավ տեղեկություն է հաղորդում էջմիածնի վանքում շղթայակապ պահվող Հովհաննես անունով մի անձնավորության մասին, որը մեղադրվում էր Կարինում ու Խնուսում մի քանի անգամ հավատափոխ լինելու մեջ՝ կոչելով նրան «գմերձաւորն թոնդրակեցեցոց»¹³⁵: Շուտով Զաքա-

¹³² Նույն տեղում, էջ 103:

¹³³ Նույն տեղում:

¹³⁴ Տե՛ս Գրիգորյան Վ., Նոր տեղեկություններ «Բանալի ճշմարտության» երկի հեղինակ Հովհաննես երեցի մասին, «Բանբեր Մատենադարանի», N 5, եր., 1960, էջ 333-345:

¹³⁵ Նույն տեղում, էջ 333:

րիա պատրիարքը ազատում է Հովհաննեսին, և ուղարկում Վենետիկ՝ Մխիթարյանների մոտ, մինչդեռ Կոնիբիրը հենց պատրիարքին է մեղադրում նրան թիարանի դատապարտելու մեջ: Մխիթարյանների մոտից նա վճռվում է՝ հորջորջվելով «գիւամոլ և մոլորեցուցիչ»: Վերադարձից հետո Ղուկաս կաթողիկոսը Բայազետի Իսող փաշայի միջոցով կրկին բանտարկում է Հովհաննեսին, որն էլ վեց ամսից փախչում է: Գալիս է Խնուս 1791 թ.: 1792-93 թթ. Մշո Սուրբ Կարապետ վանքի միաբան Հովհաննես վարդապետը կաթողիկոսին նամակով հայտնում է, որ Հովհաննես երեցը զղջացել է: Կաթողիկոսը պահանջում է երեցից ներկայանալ էջմիածին՝ հավատաքննության համար: Վերջինս խուսափում է կաթողիկոսին հանդիպել¹³⁶:

Հետաքրքրական է, որ, ելնելով ձեռագրային մի վկայությունից (ՄՄ 4051, 401ա), Վ. Գրիգորյանը գրում է, որ Ղուկաս Կարնեցին տեղեկացնում է Զաքարիա պատրիարքին Խնուսի աղանդավոր չերեցի կորստի մասին, գրելով, որ տեղի բեկը նրա չարագործությունների համար նրան խեղդամահ է արել¹³⁷:

5. Թվարկված աղբյուրները համալրվում են օտարալեզու տեղեկություններով, որոնք լայնորեն շահարկվում են ավետարանական պատմագիրների կողմից: Օտարալեզու աղբյուրները հավաստում են թվարկված աղբյուրների տեղեկությունները, երբեմն էլ զարմանալի կերպով հարթում են այս կամ այն կնճռոտ հատվածը: Ստորև ներկայացնում ենք մեր ձեռքի տակ եղած բոլոր տեղեկությունները:

Ամերիկյան «Բորդ» միսիոներական ընկերության պաշտոնական ամսագրում, որտեղ տպագրվում էին տարբեր վայրերում, այդ թվում նաև Օսմանյան կայսրության տարածքում գործող բողոքական միսիոներների հաշվետվությունները, հոգևածագիր Զոսիա Փիբոգին 1852 թ. պատմում է, թե գյուղից գյուղ անցնելով՝ միսիոներները զարմանքով նկատում են, որ ավետարանականություն ընդունածների շարքերում շատ են նախկին քահանաները, որոնց անչափ հուզում են իրենց եկեղեցու սխալները: Նրանք ուշագրավ մի տեղեկություն են տալիս, համաձայն որի այդ քահանաներից շատերը ժամանակին Կոստանդնուպոլսում եղել են մի մարդու աշակերտները,

¹³⁶ Նույն տեղում, էջ 341:

¹³⁷ Նույն տեղում:

որի ազդեցությունը շատ մեծ է եղել նրանց կյանքում, չնայած որ նա արդեն մահացել է¹³⁸: Զոսիա Փիբոդին տալիս է այդ քահանաներից մեկի անունը՝ Մոհալիքի Գևորգ քահանա, իսկ միսիոներներից մեկ ուրիշը՝ Տրտուս Քոանը թվարկում է այն վայրերի անունները, որոնց քահանաները ընդունել են ավետարանականություն կամ, այսպես կոչված, «Տոգևոր քրիստոնեությունը»: Դրանք են՝ Նիկիա լճի մոտ Գուրլեյ, Ենիկենի, Օրտակենի, Բենլի և Քուրդբեղենդ բնակավայրերը¹³⁹:

Հնարավոր չէ՞ արդյոք, որ ամերիկացի միսիոներների մատնանշած նախկին քահանաները հենց այն 14 քահանաներից լինեն, որոնց, Պողոս Մեհերյանի վկայությամբ, ստույթյամբ եպիսկոպոս ձևանալով, ձեռնադրել էր Հովհաննես երեցը (տե՛ս աղբյուր 2), իսկ մարդը, որի աշակերտներն են եղել նրանք և որն արդեն մահացել է՝ հենց ինքը՝ Հովհաննեսը: Եթե մեր ենթադրությունները ճիշտ են, ապա այս քահանաները պետք է որ հեշտությամբ ընդունեին ավետարանականությունը, քանի որ իրենց դավանանքը շատ էր մոտ մկրտական-ավետարանական ուսմունքին:

Այսքանով միսիոներների հայտնած տեղեկությունները չեն ավարտվում: Նույն հոդվածում քարոզիչ Փիբոդին պատմում է ինուսում սկսված իրարանցման մասին¹⁴⁰: Նա հայտնում է, որ «մոտավորապես սրանից 50 տարի առաջ, ինուսցի մի քահանա ճանապարհորդելով Եվրոպա, միանում է մի քանի քրիստոնյա բողոքականների, որոնցից սովորում է, որ հավատքի և գործերի միակ օրենքը Աստված է: Շուտով նա սկսում է համեմատել իր դավանանքը Աստվածաշնչի հետ և հասկանում, որ իր եկեղեցին լի է սխալներով և կաշառակերությունով: Նա վերադառնում է իր գյուղը և սկսում նոր ձևով քարոզել: Չնայած հալածանքներին, նա հասցնում է հավատափոխ անել մոտ 15 ընտանիքներ և դարձնել ավետարանական: Նրա թշնամիները սպառնում են քիթը կտրել, եթե վերջ չտա, սա-

¹³⁸ Letter from Mr. Coan, Armenians, *The Missionary Herald, Containing the Proceedings of American Board, Dec. 1852*, p. 358-359.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Letter from Mr. Peabody, *The Missionary Herald, Containing the Proceedings of American Board, Dec. 1852*, p. 359.

կայն այս քահանան անկոտրում էր: Եվ շարունակում է քարոզել, բայց հետո ստիպված փախչում է էրզրում, ապա դավանափոխ լինում և մինչև մահ մուսուլման մնում: Հոգվածագիրը գրում է, թե նրա մուսուլման երեխաներից ոմանք ապրում են էրզրումում¹⁴¹:

Ինչպես երևում է նամակի ոճից, հոգվածագիր միսիոները մեծ գորովանքով է խոսում Հովհաննես երեցի մասին՝ առանց անուշը հիշելու: Այստեղ, իհարկե, իրական պատմությունն արդեն խեղաթյուրված է ներկայացվում, քանի որ Հովհաննեսը դիտվում է ոչ թե նոր աղանդի հիմնադիր, այլ բուն ավետարանական ուսմունքի քարոզիչ:

Վերը նշվեց, որ բողոքական քարոզիչը հիշատակում է նաև 1827-28 թթ. վերոնշյալ 15 ընտանիքների Ռուսաստան կատարած գաղթի մասին¹⁴²: Նա գրում է, որ հինգ տարի է, ինչ այդ ընտանիքներից երկուսը վերադարձել են Խնուս և գործում են ծածուկ, բայց չի տալիս նրանց անուշները: «Նրանց դավանաքին են գրեթե 8 ընտանիք՝ 60 հոգուց բաղկացած», գրում է Փիբոդին¹⁴³: Հետագայում, ըստ նրա, այս ընտանիքները միանում են ավետարանականներին, քանի որ, նախ, ավետարանականությունը նման էր իրենց ուսմունքին, ապա, իրենց ուսմունքը ճնշվում էր տեղի մուզիբի կողմից: Մինչդեռ բողոքականներն ազդեցիկ էին և պաշտպանված:

Ահա սրանք են այն հիմնական աղբյուրները, որոնք տեղեկություն են տալիս «Բանալի ճշմարտութեան» երկի հեղինակի վերաբերյալ: Կան նաև այս կամ այն աշխատություն մեջ պահպանված այլ տեղեկություններ, որոնց չենք անդրադառնում, քանի որ դրանք առաջացել են թվարկված աղբյուրների աղավաղումներից:

բ) Կարծիքներ հեղինակի և գրություն ժամանակի վերաբերյալ

«Բանալի ճշմարտութեան» երկի հեղինակի և գրություն տարեթվի հարցը քննարկելիս՝ պետք է հաշվի առնել եղած գիտական մոտեցումները: Գիտնականների մի մասը համակարծիք է Կոնիբերի առաջադրած տեսակետին (Գ. Տեր-Մկրտչյան, Ն. Գարսոյան, Ջ. Հաքսլի):

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Letter from Mr. Peabody, *ibid.*, p. 359.

¹⁴³ Ibid, p. 360.

Ֆ. Կոնիբերի տեսակետի պաշտպանության դիրքերում են կանգնած նաև Հայ Ավետարանական եկեղեցու պատմագիրները (Լևոն Արփի, Արսեն Կյորիզյան և այլք): Գիտնականների մյուս խումբը, «Բանալի ճշմարտութեան» հեղինակի և գրությունների տարեթվի առեղծվածը լուծելիս, շատ ավելի ինքնուրույն դատողությունների է հակված (Բարսեղ Սարգսյան, Կարապետ Տեր-Մկրտչյան, Պ. Լըմբը և այլք):

Ոմանք, անձնավորելով «Բանալու» հիշատակարանում նշվող «Յոհաննէս վահագունոյ» արտահայտությունը, երկի հեղինակ են համարում ոմն Հովհաննես Վահագունու¹⁴⁴, մյուսները՝ Հովհաննես երեցին: Ինչ վերաբերում է ձեռագրի գրությունների տարեթվին, ապա այս հարցում նույնպես ոմանք համաձայն են Կոնիբերի հետ, մյուսներն էլ այլակարծիք են: Այնուամենայնիվ, նշենք, որ և՛ հեղինակի և՛ գրության տարեթվի հարցը պարզաբանելիս՝ բոլորն էլ հիմնվում են թվարկված աղբյուրների վրա:

Հետագա ուսումնասիրողներից Նինա Գարսոյանը պաշտպանում է Կոնիբերի տեսակետը: Ըստ էության նա նոր ոչինչ չի ավելացնում հրապարակում եղած կարծիքներին: Կոնիբերին հետևելով՝ նա «Բանալու» գրչագիրը համարում է 1782 թ. արված ընդօրինակություն¹⁴⁵: Սակայն, ի տարբերություն վերջինիս, ձեռագրի վաղեմության ապացույց է համարում ոչ թե գրքի լեզուն, այլ բովանդակությունը: Ն. Գարսոյանի կարծիքով թեև գրքի լեզուն 19-րդ դարի է, սակայն բովանդակությունից հստակ երևում է, որ այն միջնադարյան հերետիկոսական ուսմունքի շարադրանք է: Արդյունքում նա եզրակացնում է, որ կոնիբերյան թվագրումը հերքելու ծանրակշիռ պատճառներ չկան¹⁴⁶:

«Բանալու» գրության տարեթվի և հեղինակի վերաբերյալ Կոնիբերի տեսակետի պաշտպանությանն են հակված նաև որոշ Հայ Ավետարանական հեղինակներ: Մասնավորապես, Ա. Կյորիզյանը, որը վերահրատարակել և արևմտահայերենի է փոխադրել Ֆ. Կոնիբերի հրատարակած «Բանալի ճշմարտութեան» երկի տեքստը: Ըստ Ա. Կյորիզյանի՝ այս գրչագրի հեղինակն է Հովհաննես Վահագունին,

¹⁴⁴ Ավելի հաճախ հանդիպում է Հովհաննես Վահագունի անունը:

¹⁴⁵ Garsoïan N., *ibid.*, p. 108.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 108-110.

ով 1782 թ. ընդօրինակել է գիրքը: Գրքի հիշատակարանն է, որ թյուրիմացութեան մեջ է գցում վերապատվելիին: Նա ենթադրում է, որ հիշատակարանի հեղինակը ներողութուն է խնդրում անճշտությունների համար այն պատճառով, որ, իբր, նախորդ գրիչների սխալները ինքը նույնութեամբ ընդօրինակել է՝ պահպանելու համար գրքի լեզուն և ուղղագրությունը¹⁴⁷:

Հայ Ավետարանական եկեղեցու պատմագիր Լևոն Արփին «Բանալի ճամարտութեան» երկի թվականի հետ կապված որոշ տեղեկություններ է տալիս: Նրա կարծիքով, արևմտեղիների խոստովանագրերի համաձայն, 1782 թ. Չեխրմե գյուղում Հովհաննես երեցն ընդօրինակել է «Բանալին», իսկ Հովհաննես Վահագնունին պարզապես պատվիրատուն է: Լևոն Արփին հիշում է Հովհաննես երեցի ամբողջական անունը՝ Յովհաննէս Չուշտակ Վարթապետեան¹⁴⁸: Նա նշում է, որ այս անունն իմանալու համար ինքը պարտական է «Բյուրակն» ամսագրի հոդվածագիրներից մեկին, որը տալիս է նույն անունը մի փոքր այլ հնչողությամբ՝ Յովհաննէս Շուշդակ Վարդապետեան¹⁴⁹: Իրականում սա ավետարանական հեղինակ Ստեփանոս Ութունճյանի հուշագրություններից մի հատված է, բայց թե ի՞նչ աղբյուրից է վերջինս քաղել վերոնշյալ անունը, հայտնի չէ:

«Բանալու» հեղինակի և գրություն տարեթվի խնդիրը շատ ավելի լուրջ և ինքնուրույն քննության է առնում Բարսեղ Սարգսյանը: Նրա կարծիքով «Բանալի ճամարտութեան» ձեռագիրը չէր կարող գրված լինել 1782 թ. առաջ: Մատնանշելով «չարն եղև ի կերպ օձի և խոսեցաւ ի Հայ բարբառ յԵւայ» նախադասությունը՝ նա նշում է, որ հայոց լեզվի «գրախտային» լեզու լինելու մասին կարծիքը «վերջին կամ նոր ժամանակներու գիտ է, և չիք մեր հին կամ միջնադարեան մատենագրաց քով»¹⁵⁰:

Այլ կարծիքի է Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը: Ըստ նրա՝ «Բանալու» հեղինակը Հովհաննես Վահագնունին է, ինչը հստակ երևում է

¹⁴⁷ Կէօրկիզեան Ա., նշվ. աշխ., էջ 126:

¹⁴⁸ Arpee L., Armenian Paulicianism, and The Key of Truth, The American Journal of Theology, Vol. 10, No. 2, April 1906, p. 275, n. 8:

¹⁴⁹ Տե՛ս Իւթիւնճեան Ա. Խ., նշվ. աշխ., էջ 233:

¹⁵⁰ Սարգիսեան Բ., նշվ. աշխ., էջ 93, տ. 1:

գրքի հիշատակարանից: Կ. Տեր-Մկրտչյանը պնդում է, որ թեև այն փոքրատառով է սկսվում, սակայն թերի չէ և ոչ էլ մեկ այլ բանի շարունակություն է¹⁵¹: Նրա կարծիքով հնարավոր է, որ Հովհաննես Վահագնունին թելադրած լինի գրքի տեքստը, և գուցե տեսնելով գրչի թույլ տված սխալները կամ էլ իր գրքի մի քանի ընդօրինակումները՝ ավելացրած լինի հիշատակարանը՝ սխալների համար մեղադրելով անվարժ գրիչներին: Կ. Տեր-Մկրտչյանի կարծիքով գրքի խառը լեզուն և այն, որ գրաբարյան կոկիկությունը հաճախ չի պահպանում, ավելին՝ կան գոեհպաբանություններ, վկայում է, որ հեղինակը հմուտ էր գրաբարի իմացություն մեջ, և ոչ թե այն մասին, որ գրաբար հատվածներն ավելի վաղ շրջանի են պատկանում¹⁵²:

Մեկ այլ ուսումնասիրող՝ Գ. Գյուլամիրյանը, հեղինակային խնդրի հարցում համակարծիք է Կ. Տեր-Մկրտչյանին: Նա պնդում է, թե հեղինակը Հովհաննես Վահագնունին է, սակայն տեքստի հիմքում ընկած է շատ ավելի վաղ շրջանի պատկանող մեկ այլ տեքստ, որը հետագայում խմբագրվել, հարմարեցվել է 18-րդ դարի թոնդրակեցիների մտածողությանը¹⁵³:

Ըստ Վարդան Գրիգորյանի՝ հիշատակարանի ուշադիր ընթերցումը ցույց է տալիս, որ Հովհաննես Վահագնունին ոչ թե «Բանալու» հեղինակն է, այլ՝ պատվիրատուն¹⁵⁴: Քննելով արևելեցիների խոստովանագրերից մեկը՝ Գևորգ Սարգսյանի ձեռքով գրված 1838 թ. հունվարի 20-ի խոստովանագիրը, որի տակ ստորագրել էին արևելեցիները, և որտեղ Գևորգ Սարգսյանը վկայում է, որ Օսմանյան կայսրությունում բնակվելու ժամանակ Չևիրմե գյուղում երևացել է «Յոհաննէս անուն մի երէց, որ շարադրեալ է զգիրք մի Բանալի ձշմարտութեան անուանեալ» հեղինակը եզրակացնում է, որ այս Հովհաննեսը և Ղուկաս Կարնեցու կողմից նշված Հովհաննես երեցը նույն անձնավորությունն է¹⁵⁵:

¹⁵¹ Տէր-Մկրտչեան Կ., Պաղիկեանց եւ թոնդրակեցուց աղանդները արդի քննադատութեամբ, «Արարատ», հուլիս, 1900, էջ 329:

¹⁵² Նույն տեղում, էջ 330:

¹⁵³ Гюламирян Г. Е., Тондракцы (Очерк из истории религиозных движений феодальной Армении), 1936, стр. 5.

¹⁵⁴ Գրիգորյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 336:

¹⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 336:

Ավելի ուշ շրջանի հետազոտողներից Վ. Ներսիսյանը նույնպես գրուժյան թվականը համարում է 1782 թվականը¹⁵⁶, բայց նշում է, որ ձեռագրի ճակատին գրված է 1832 թ.: Այս դիտարկումից հասկանալի է դառնում, որ նա թերթել է Սինոդի գործը, որտեղ հանդիպում է 1832 թվականը, սակայն «Բանալի ճշմարտութեան» գրչագիրը ձեռքի տակ չի ունեցել, քանի որ այսօր ձեռագրի առաջին էջին կարդում ենք 1882 թ.: Ինչ վերաբերում է հեղինակին, ապա այս հարցում Վ. Ներսիսյանը կարծես համակարծիք է Կարապետ Տեր-Մկրտչյանին, թե ձեռագրի հիշատակարանը կիսատ չէ և հեղինակն էլ Հովհաննես Վահագնունին է¹⁵⁷:

զ) «Բանալի ճշմարտութեան» գրքի ժամանակը և հեղինակը

Աղբյուրների համադրուժյան արդյունքում ակնհայտ է դառնում, որ երկի հեղինակը Հովհաննես երեցն է: Սակայն ուսումնասիրողների հակասական կարծիքները առիթ են տալիս առանձին մի ուսումնասիրուժյան: Մեր համոզմամբ գրքի հեղինակային խնդրի լուծման բանալին գրուժյան տարեթվի ճշգրտումն է (ձեռագրի համապատասխան թերթերը տե՛ս հավելված 3-ում):

6710 գրչագրի առաջին էջին կարդում ենք. «Գիրգ որ կոչի Բանալի ճշմարտութեան, Գրեցաւ ի թուականիս Փրկչին 1882, իսկ ըստ հայոց ՌՄԼ ին եւ ի գաւառն Տարոնոյ»¹⁵⁸ (տե՛ս հավելված 3.1):

Այստեղ հստակ երևում է, որ 1882-ի երկրորդ 8-ը նախկինում այլ թիվ է եղել, սակայն հետագայում ձեռքով քերվել, դարձվել է 8: Ձեռագրում բազմաթիվ այսպիսի աղավաղումներ կան, որոնք մատնանշում էր դեռևս Ալ. Երիցյանը¹⁵⁹:

Ֆ. Կոնիբերը, ձեռագիրը հրատարակելիս, տողատակում նշում է առաջին էջի թվականի աղավաղման մասին, և համարում, որ պիտի լիներ 1782 (ինչպես հայոց թվականը), չնայած որ աղճատված է երկրորդ

¹⁵⁶ Nersessian V., *The Tondrakian movement*, London, 1987, p. 96.

¹⁵⁷ *Ibid*, p. 93.

¹⁵⁸ 6710, թ. 1.

¹⁵⁹ Երիցեան Ալ., նշվ. աշխ., էջ 115:

Ծ-ը¹⁶⁰: Ակնհայտ է, որ այսպիսի թվագրման համար հիմք է ընդունել ձեռագրի վերջում՝ հիշատակարանից առաջ նշված 1782 թ., որն աղավաղված չէ և համապատասխանում է նշված հայոց թվականին:

Ձեռագրի վերջում ունենք հետևյալ պատկերը՝ առանց աղավաղումների. «Գրեցաւ ի գաւառն Տարոնոյ յամի տեառն 1782, իսկ ըստ հայոց ՌՄԼ-ին»¹⁶¹ (տե՛ս հավելված 3.2):

Հետևելով Կոնիբերին՝ Լևոն Արփին էլ կարծում է, որ գրքի սկզբում գրված թվականը 19-րդ դարում աղավաղվել, դարձել է 1882 թ., մինչդեռ պետք է լիներ 1782 թ.¹⁶²: Զարմանալի է, որ Ալ. Երիցյանը, նշելով հանդերձ գրքում առկա աղավաղումների և պակաս թերթերի մասին, չի հիշատակում թվականի աղավաղումը, այլ գրում է, որ գրքի առաջին էջին ասված է «գրեցաւ ՚ի թուականիս փրկչին 1782, իսկ ըստ հայոց ՌՄԼ (1230) ՚ի գաւառն Տարոնոյ»¹⁶³: Բարսեղ Սարգսյանը նույնպես չի անդրադառնում թվականի աղավաղմանը: Փոխարենն, իր աշխատության տողատակերից մեկում նշում է, որ «Բանալի ճշմարտութեան» գրչագրի «ճակատին վրայ դրոշմված է, թէ «գրեցաւ ի թուականիս Փրկչին 1782, հայոց ՌՄԼ, ի գաւառն Տարոնոյ»¹⁶⁴:

Ստացվում է, որ ուսումնասիրողները կամ չեն անդրադառնում այդ հարցին, կամ էլ նրանց աչքից վրիպում է այն հանգամանքը, որ ձեռքով փոխած է ոչ թե առաջին Ծ-ը, այլ երկրորդը, կամ էլ միանգամից նշում են ուղղված տարեթիվով:

Ուշագրավ է, որ Սինոդի գործում նշվում է, թե «Բանալի ճշմարտութեան» ձեռագիրը գրվել է «ի ամի 1832 յերկրին Օսմանեան ի Տարոն»¹⁶⁵: Այս մասին հիշատակում է Վ. Ներսիսյանը միայն: Ներսիսյանը եզրակացնում է, որ ամենայն հավանականությամբ ձեռագրի առաջին էջին եղել է 1782 թիվը, որը հետագայում փոխել, դարձրել են

¹⁶⁰ Conybeare F. C., *ibid*, p. 1, n. 2.

¹⁶¹ Տե՛ս 6710, թ. 149:

¹⁶² Arpee L., *Armenian Paulicianism...*, p. 275, n. 8.

¹⁶³ Երիցեան Ալ., *նշվ. աշխ.*, էջ 115:

¹⁶⁴ Սարգիսեան Բ., *Ուսումնասիրութիւն...*, էջ 91, տ. 2:

¹⁶⁵ ԱԱ, ֆ. 56, գ. 1, ց. 59, թ. 55:

1832 թ.¹⁶⁶: Այս վկայությունից կարելի է ենթադրել, որ ձեռագրի առաջին էջի թվականը նախ փոխել են 1832-ի, ապա՝ 1882-ի:

Եթե ուշի ուշով քննենք ձեռագիրը, ապա կտեսնենք, որ փոխված է ոչ միայն երկրորդ ծր, այլև դրան հաջորդող 2 թիվը: Ստացվում է, որ 1882-ի առաջին երկու թվերը՝ 1-ը և 8-ը փոխված չեն, իսկ վերջին երկուսը ձեռքով քերած, վերածված են 8-ի և 2-ի: Ավելին, ուղղում կա նաև առաջին էջի «ըստ հայոց ու մ լ» տառերի մեջ, որն առաջին հայացքից դժվար է նկատել:

Հետազոտողները համակարծիք են այն հարցում, որ ձեռագրում տեղ գտած նմանօրինակ աղավաղումները արխիվելցի աղանդավորների ձեռքի գործն են: Երիցյանը գրում է, որ «տիրացու Գեորգը, չուզենալով բաժանուիլ այդ քրքից... իւր վախից աշխատել է բոլոր գրուածքը հանկարծ ուղղափառ դարձնել հետեւեալ կոպիտ միջոցով՝ ... թաց արած մատով քերել է...»¹⁶⁷:

Հարց է առաջանում. իրականում ի՞նչ թվեր և տառեր են թաքնրված ուղղումների տակ: Նախ փորձենք պարզել 8-ի և 2-ի տակ թաքնված իրական թվերը: Գրչագրի մանրադնին քննությունը ցույց է տալիս, որ արաբական 8-ի և 2-ի տակ գրված է հռոմեական I թիվը, այսպես՝ 1 8 I I (տե՛ս հավելված 3.1):

Պետք է նշել, որ արաբական և հռոմեական թվերի նման միախառնումը համահունչ է ձեռագրի ընդհանուր ոճին, քանի որ տեքստում և առավելապես լուսանցքներում կիրառվող աստվածաչաչային համարներում դրանք շատ են հանդիպում: Կոնիբերը «Բանալի ճշմարտութեան» տեքստի իր հրատարակությունից մեջ հաճախ հարագատ է մնում ձեռագրում հանդիպող թվակալման այս եղանակին:

Այժմ անդրադառնանք տառերի աղճատմանը: Պարզվում է, որ աղավաղված է «ըստ հայոց՝ ու մ լ»-ի «լ» տառը: Քերված է նաև նրան կից հատվածը, սակայն այստեղ ոչինչ գրված չէ: Փոքրատառ «լ»-ի տակ նախկինում եղել է «կ», որի ներքևի մասնիկը քերելով՝ վերածել են «լ»-ի: Հնարավոր է, որ «կ» տառի կողքին ևս մի տառ է եղել, որն ուղղակի քերել վերացրել են:

¹⁶⁶ Nersessian V., *ibid.*, p. 96.

¹⁶⁷ Երիցեան Ա., նշվ. աշխ., էջ 115:

Եթե իսկապես ընդունենք, որ գրքի առաջին էջին «1 8 I I» է, ապա այն չի համապատասխանում հայոց անշարժ տոմարի «*ռ մ լ*» (1230) թվականին: 1 8 II թվականը համապատասխանում է հայոց անշարժ տոմարի «*ռ մ կ*» (1260) թվականին /1811-551 (2)=1260/: Իսկ հայոց անշարժ տոմարի «*ռ մ լ*» (1230) թվականին համապատասխանում է 1782 թիվը:

Ստացվում է, որ գրքի առաջին և վերջին էջերին նշված թվականները տարբեր են: Առաջին էջին իրականում եղել է 1811, ըստ հայոց «*ռ մ կ*», որը հետագայում փոխվել է, իսկ վերջին՝ հիշատակարանին նախորդող էջին՝ 1782, ըստ հայոց «*ռ մ լ*»: Գրության վայրը երկու տեղում էլ նույնն է՝ Տարոն գավառը:

Մեր կարծիքով ձեռագրի առաջին թվականի աղավաղումն ընթացել է երկու փուլով: Նախապես գրքի առաջին էջին գրված է եղել 1811 թվականը՝ ըստ հայոց *ռ մ կ*: 1837 թ. հավատաքննության ժամանակ աղանդավորները երկյուղից փոխել են թվականը՝ դարձնելով 1832, որով գրքի գրության տարեթիվը հասցրել են մինչև իրենց օրերը: Թե երբ է այն վերածվել 1882-ի, դժվար է ասել: Հնարավոր է, որ ավելի ուշ, երբ աղանդավորների գործն արդեն փակվել էր, և ձեռագիրն իր տեղն էր գտել Սինոդի դիվանատանը, գրագիրն այն համարակալելիս 1832-ը հեշտուրթյամբ դարձրել է 1882՝ մոտեցնելով իր ժամանակաշրջանին՝ կարծելով, թե ուղղում է մուտքագրման թվականը: 1924-36 թթ. էջմիածնի Սինոդի քարտուղար Նիկիտա Քարտաչևը (Քարտաչյան) նվիրատվություն է արել այս ձեռագիրը Մատենադարանին¹⁶⁸:

Հիմք ընդունելով երեք տարբեր թվականների առկայությունը և համադրելով աղբյուրների տեղեկությունները՝ ստանում ենք հետևյալ պատկերը:

1781 թ. հետո Զաքարիա պատրիարքն արդեն Հովհաննես երեցին ազատել էր թիարանից և ուղարկել Վենետիկ, որտեղից էլ վերջինս վտարվել էր, եկել Խնուսի կողմերը, «նորահնար աղանդ մի հնարե-

¹⁶⁸ Տե՛ս Յուզգիկ ձեռագրաց, Ներածություն, Հտ. Ա, եր., 1965, էջ 135: Նիկիտա Քարտաչևը ձեռագրի բոլոր էջերին նշել է իր պաշտոնն ու անուն-ազգանունը (հեղ. ծան.): Հավանաբար Ն. Քարտաչևը ձեռագիրը տուն է տարել մշակման նպատակով, որի ընթացքում պաշտոնանկ է եղել, որից հետո նվիրել է Մատենադարանին (խմբ. ծան.):

լով» սկսել էր քարոզել խնուսում, շրջակա գավառներում և գյուղերում (տե՛ս աղբյուրներ 3, 4): Հնարավոր է, որ հենց այս ժամանակ էլ՝ 1782 թվականին, այս Հովհաննեսը Տարոն գավառում շարադրել է «Բանալի ճշմարտութեան» երկը, որտեղ արտացոլված է «նորահասարակացու կողմից և կրկին հաջողելով փախչել՝ եկել է խնուս: Հաջորդ անգամ արդեն Հովհաննեսը կալանավորվել է 1791 թ.:

Ժամանակագրական անհամաձայնությունն է առաջանում Հովհաննես երեցի մահվան թվականի շուրջ: Աղբյուրներն այս հարցի վերաբերյալ հակասական տեղեկություններ են տալիս: Ղուկաս Կարնեցու Զաքարիա պատրիարքին ուղղված նամակում կաթողիկոսը տեղեկացնում է Հովհաննես չերեցի մահվան մասին: Վ. Գրիգորյանը նկատում է, որ երեցը պետք է մեռած լիներ 1793 թ. հոկտեմբեր ամսից առաջ, քանի որ նամակը գրվել էր 1793 թ. հոկտեմբերին (տե՛ս աղբյուր 4): Մինչդեռ Պողոս Մեհերյանի վկայությամբ Հովհաննեսը 1801-ին դեռ ողջ էր: Մեհերյանի օրագրում մահվան թվականը չկա, փոխարենը հայտնում է, որ 1801-ին իր հովանավոր բեկի գլխատումից հետո Հովհաննեսն իր որդիների հետ միասին կրկին մահմեդականություն է ընդունում (տե՛ս աղբյուր 3): Այս փաստը հաստատվում է միսիոներների նամակներով, որտեղ հայտնում են, թե նրա իսլամացած երեխաները բնակվում են էրզրումում (տե՛ս աղբյուր 5): Ստացվում է, որ Հովհաննեսի մահվան վերաբերյալ երկու աղբյուրների տվյալների միջև գրեթե տասը տարվա անհամաձայնություն կա: Ուստի, աղբյուրներից մեկը անճշտություններ ունի, հավանաբար երկրորդը, քանի որ կաթողիկոսի նամակը պաշտոնական փաստաթուղթ է, թեկուզ սխալը կարող էր բխել կաթողիկոսի աղբյուրից:

Այստեղ կցանկանայինք անդրադառնալ մի կարևոր խնդրի ևս: Խոսքը Հովհաննեսի «երիցություն» և «ստույթեամբ եպիսկոպոս ձևանալով» կատարած ձեռնադրությունների մասին է: Այս հարցի վերաբերյալ մեզ հարուստ տեղեկություններ է տալիս Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսը: Ազգի կրոնական թշվառ վիճակը նկարագրելով՝ կաթողիկոսը խոսում է նաև այնպիսի «ախտաւորների» մասին, որոնք ստույթամբ են ձեռնադրվում: Նրա վկայությունների համաձայն

սրանք ձևանում էին, թե ցանկանում են «իբր յաշխարհէ հրաժարեալք» կրոնավոր կամ վանական լինել մինչև մի եպիսկոպոս գտնելով՝ խաբում են նրան և կամ սարկավագի կամ աբեղայի աստիճան ստանում¹⁶⁹: Եվ այդ կարգատու եպիսկոպոսը չի էլ հարցնում ձեռնադրվողին, թե որտեղի՞ց, ո՞ր վիճակից է, կամ ինչո՞ւ է իր առաջնորդի կողմից չի ձեռնադրվում: Կարգն ստանալով՝ կարգառուն «անկանի ի մէջ ազգիս, քաղաքէ քաղաք, յերկրէ յերկիր, տանէ տուն շրջի անկապ և անկանոն»¹⁷⁰: Կաթողիկոսը մեծ ցավով գրում է, թե սրանք անսանձ ձիու պես շրջում են, վատ հագնված, ասում են, թե աղքատ ենք, բոլորին քննադատում են, և որպես կանոն մի որևէ իշխանի հետ լավ հարաբերությունների մեջ մտնելով՝ հետո նրան ծառայեցնում են իրենց շահերին¹⁷¹:

Ակնհայտ է, որ Հովհաննես երեցի վարքը շատ է համապատասխանում այս նկարագրությանը: Պողոս Մեհերյանի նոթերից իմանում ենք, որ նա անգամ կապվել էր մի իշխանավորի՝ Մուշի քաղաքապետի հետ, որն իրեն օգնում էր դժվարին պահերին:

Սիմեոն Երևանցին նշում է, որ այս թափառական սուտ կարգառուները, որ ո՛չ վիճակ ունեն, ո՛չ եկեղեցի, ո՛չ վանք, հայտնի չէ թե ումից են մկրտվել կամ ձեռնադրվել, ու շրջում են տնետուն, թափառում, անամոթ են և բանադրանքից չեն վախենում, «վասն որովայնի և մարմնոյ հեշտութեան» ուրանում են հաւատը և եկեղեցին, և «ընդդէմ նախնեաց հարց և առաջնորդաց իւրեանց զնոր իմն հաւատ քարոզեն և զնոսա անարգեն»¹⁷²: Այս վկայությունները նույնպես ճշգրտորեն բնութագրում են Հովհաննես երեցին, որը երկու անգամ դավանափոխ էր եղել ընտանիքով հանդերձ, շրջում էր գյուղից գյուղ, քարոզում էր «նորահնար» մի աղանդ և քահանաներ էր ձեռնադրում:

Դատելով Սիմեոն կաթողիկոսի վկայություններից՝ այս երևույթը մեծ տարածում ուներ, և Հովհաննեսը բացառություն չէր: Իհար-

¹⁶⁹ Սիմեոն Երևանցի, Գիրք որ կոչի Պարտավճար (այսուհետ՝ Պարտավճար), էջմիածին, 1779 (ՌՁԹՂ), էջ 246:

¹⁷⁰ Նույն տեղում, էջ 247:

¹⁷¹ Նույն տեղում, էջ 248:

¹⁷² Նույն տեղում, էջ 150-151:

կե, կաթողիկոսի խոսքը հիմնականում Արևելյան Հայաստանում տիրող իրավիճակին էր վերաբերում, սակայն սա չի նշանակում, որ նույն երևույթները տարածված չէին նաև Արևմտյան Հայաստանում, որն այդ շրջանում ողողված էր տարբեր հարանվանական քարոզիչներով:

Այժմ կրկին դառնանք մեզ հասած ձեռագրի քննությանը: Մեր կարծիքով ձեռագրի առաջին էջին պահպանված թվականի ճշգրտումը ցույց է տալիս, որ այն ընդօրինակությունն է: Գիրքը «չարադրեալ է» Հովհաննես երեցը 1782 թվականին Տարոն գավառում, իսկ մեզ հասած ընդօրինակությունն արվել է 1811 թվականին նույն գավառում՝ որոշ աղանդավորների «խնդրանքով»: Ընդօրինակող գրիչը գրչագրի առաջին էջին դրել է ընդօրինակման տարեթիվը՝ 1811, իսկ ըստ հայոց՝ «ո մ կ», իսկ վերջում թողել է բնագրի գրման տարեթիվը՝ 1782, «ըստ հայոց ո մ լ»:

Հետաքրքրական է այն փաստը, որ աղանդավորները նշում են հենց Հովհաննես երեցի անունը՝ որպես հեղինակի, և չեն նշում ուրիշ ոչ մի անուն: Ուստի, ընդօրինակող գրչի անունը հանելուկ է մնում: Այս առումով նշենք, որ մեր ուշադրությունը գրավեց աղանդավորների խոստովանագրերում աչքի գարնող մի հակասություն: Սկզբում աղանդավորները ասում են, թե դրանից հիսուն հինգ տարի առաջ՝ այսինքն 1782-83 թթ., ոմն Հովհաննես շարադրել է այդ գիրքը, իսկ մեկ այլ տեղում խոստովանում են, որ Հովհաննեսը գրել է այս գիրքը 1826 թ., ապա իր կենդանության օրոք այն նվիրել է Բուդաղեան Մեսրոբին: Այն հանգամանքը, որ 1826 թվականին գիրքը չէր կարող շարադրված լինել, քանի որ, ինչպես տեսանք, Հովհաննես երեցը վաղուց կնքել էր իր մահկանացուն, իրավացիորեն նկատում է Բ. Սարգսյանը: Նա եզրակացնում է, որ 1782 թ. գրված գիրքը չէր կարող «չարադրեալ» լինել 1826 թ., ինչպես իրենց խոստովանագրերում նշում են արխիվեյցիները (տե՛ս աղբյուր 2): Ուստի, կամ հիշվում են և՛ հեղինակը և՛ ընդօրինակողը, կամ Հովհաննես երեցն ընդօրինակել է տեքստը 1782 թ. գրված մի գրչագրից¹⁷³, կամ էլ պարզապես 1826-ը նշվել է իբր գաղթից առաջ եղած տարի:

¹⁷³ Սարգիսեան Բ., Ուսումնասիրութիւն..., էջ 92-93:

Ինչ վերաբերում է Հովհաննես Վահագունու անձին, ապա այստեղ էլ յուրօրինակ մի պատկեր ունենք: Հիշատակարանի սկզբում հայտնվող «ամենապայծառ յոհաննէսին վահագունոյն» արտահայտութեան մեջ «վահագունոյ»-ն ուսումնասիրողների կողմից է դարձվել մեծատառ և համարվել ազգանուն, այն էլ Վահագնունի տարբերակով: Հաշվի առնելով ձեռագրի բազմաթիվ տառասխալները, կարելի է ենթադրել, որ գուցե այստեղ «յոհաննէսին վահագունոյն» գրվել է «յոհաննէսին վեհագունոյն» իմաստով, որտեղ «վեհագունոյ» բառը տիտղոս է, այնպես ինչպես բողոքական երեցներին տրվող «պատվելի» կամ «վերապատվելի» տիտղոսները և վերաբերում է աղանդապետ Հովհաննես երեցին¹⁷⁴: Եվ գուցե ոչ մի Հովհաննես Վահագնունի էլ չի եղել:

Հարկ է նշել, որ ձեռագրի հիշատակարանը գրված է այլ ձեռքով, այսինքն, հետագայի հավելում է: Այնուամենայնիվ, հիշատակարանից հասկացվում է, որ ձեռագիրը պատվերով արված մի ընդօրինակություն է: Հնարավոր է, որ 1826 թվականին Հովհաննես անունով մեկ ուրիշն է այս գիրքը նվիրել Մեսրոբ Բուզաղյանին, և ոչ թե Հովհաննես երեցը: Աղանդավորները կամ դիտմամբ են շփոթվել յուր ստեղծել, կամ էլ իսկապես խառնել են այս պատմությունները, քանի որ իրենք ականատես չեն եղել, այլ միայն լսել են այդ մասին: Հնարավոր է նաև, որ նրանք ճանաչել են ընդօրինակող գրչին և վախենալով նրան մատնելուց՝ փոխել են ընդօրինակման թվականը՝ Մինոզի հավատաքննիչներին մոլորություն մեջ գցելու համար:

Մեր համոզմամբ, մեզ հասած գրչագիրը 1811 թվին արված մի ընդօրինակություն է: Հնարավոր է, որ 1782 թվից մինչև 1811 թվին ընկած ժամանակահատվածում ձեռագիրն ունեցել է ընդօրինակություններ, և հենց սա է պատճառը, որ հիշատակարանի գրիչը ներողություն է խնդրում սխալների և թերությունների համար, ասելով «ոչ եթէ ի մէնջ եղեալ է, այլ անվարժ գրչաց գոլով ի սմա մտեալ է» (տե՛ս աղբյուր 1): Այսինքն, հետագայի մի գրիչ, տեսնելով ձեռագրում առկա սխալները, ենթադրում է, որ այն այլ ընդօրինակություններ է ունեցել, և սխալները վերագրում է նախորդ գրիչներին:

¹⁷⁴ Այս տեսակետի վրա մեր ուշադրությունն է հրավիրել գրքիս խմբագիր Արծրունի Սահակյանը, ինչի համար մեր շնորհակալությունն ենք հայտնում նրան:

Հնարավոր է նաև, որ այսպիսի սխալների պատճառը հենց ինքը հեղինակն է, որն աչքի չէր ընկնում փայլուն կրթությամբ, քանի որ ձեռագրի այլ օրինակներ մինչ օրս գիտությանը հայտնի չեն: Ինչ վերաբերում է լուսանցքների գրառումներին, հնարավոր է, որ դրանք հետագայում արված հավելումներ լինեն, սակայն մենք համակարծիք չենք Կոնիբերին, ով դրանք համարում է 1680-1780 թվականների ընթացքում արված հավելումներ: Սրանց մի մասն անշուշտ հեղինակի գրառումներն են, իսկ եթե ընդունենք, որ դրանք հավելումներ են, ապա անհասկած պետք է արված լինեին կամ 1782-ից մինչև 1811 թվականն ընկած ժամանակահատվածում, կամ էլ 1811 թ. հետո:

Մեզ հասած գրչագրի ընդօրինակություն լինելու գաղափարը հաստատվում է նաև գրքում տեղ գտած սխալների բնույթով: Ֆ. Կոնիբերը, տեքստը հրատարակելիս, ուղղել է ձեռագրում առկա մեծ թվով տարաբնույթ սխալներ, սակայն գրչագրի տեքստի ուշագիր քննությունը տեսանելի է դարձնում դրանք: Օրինակ, ձեռագրում «պենտէկոստէ» բառը մի տեղում գրված է «մենտէկոստէ», իսկ մեկ ուրիշ տեղում նույն բառը հանդիպում է «պէտէկոստէ» ձևով (տե՛ս հավելված 4, 6): Նամանատիպ սխալները չափազանց շատ են ձեռագրում: Գրքի հեղինակը չէր կարող այսպիսի սխալներ թույլ տալ: Դրանք մեխանիկական ընդօրինակության արդյունք են, և ցույց են տալիս ընդօրինակողի ոչ այնքան գրագետ լինելը:

Լուսանցքներում արված հավելումների թվականի հստակեցմանն օգնում է դրանց բովանդակության քննությունը: Առանձնահատուկ ուշադրության է արժանի դրանցից մեկը, որը գրված է տեքստի այն մասի դիմաց, որտեղ խոսվում է «ճշմարիտ» եկեղեցու, կարգերի խեղաթյուրման և մանուկների մկրտության մասին: Լուսանցքում գրված է. «տես... ի սուտ գիրս լատինացուց, որ և Կլէմէս ասի»: Դժվար է միանշանակ որևէ բան ասել այս «Կլէմէսի» և նրա հակաճառության մասին: Այնուամենայնիվ, որոշ տեղեկություններ կարողանում ենք գտնել Գևորգ Կոստանդնուպոլսեցու (Մխլեյիմ) գրվածքներում: Գևորգ Մխլեյիմը, ով գործել է 18-րդ դարի կեսերին, «Ճշմարիտ նշանակություն Կաթոլիկէտեթեան» երկի առաջաբանում նշում է. «Որովհետև պատրի Կղէմէսն գերիս մեծամեծ հատորս

տպագրեալ է ընդդէմ Հաւատոց մերոց», որին պատասխանելու նպատակով էլ ինքը շարագրել է իր հակաճառութիւնը¹⁷⁵: Գևորգ Կոստանդնուպոլսեցին այս «պատրի Կղեմեսին»¹⁷⁶ հիշատակում է նաև երբ խոսում է հայերի կողմից կաթողիկ դավանանքն ընդունելու մասին. «երրորդ անգամ եմուտ (կաթողիկոսութիւնը - Ա. Օ.) որպէս և դուք ընթեռնուք ի մէջ հատորիցն Կղէմէսի, ի ժամանակս Հեթմոյ եւ Լևոնի ախթարմայ թագաւորացն հայոց, և Գրիգորի Անարզաբեցւոյ և Կոստանդին Կեսարացի ախթարմայ կաթողիկոսացն»¹⁷⁷: Այս վկայութիւնից պակաս չէ, որ խոսքը Կղեմես Գալանոսի եռահատոր երկի մասին է, որը լայն տարածում էր ստացել հայ կաթողիկեաների՝ «ախթարմաների» շրջանակներում¹⁷⁸:

Անհավանական է, որ այս Կղեմեսը Մ. Չամչյանի հիշած Կղեմես ԺԱ պապը լինի, որն Ալեքսանդր Ա Զուղայեցի (1706-1714) կաթողիկոսի ժամանակ նամակ է գրում հայոց հովվապետին՝ կցելով դրան «գնամակ դաւանութեան՝ ստորագրեալ յանմ»¹⁷⁹: Ակնհայտ է, որ Գևորգ Մխլեյիմի հիշատակած «մեծամեծ» դավանաբանական հատորները չէին կարող նույն պապական համառոտ թուղթը լինել:

Դժվար է պատասխանել այն հարցին, թե պահպանվե՞լ են արդ՞յոք «Բանալու» այլ ընդօրինակութիւններ: Հավանաբար, դրանք շատ չեն եղել: Ամեն դեպքում գրքի մեկ այլ օրինակի մասին ոչինչ չկա հայտնի ձեռագրացուցակներում: Այն հանգամանքը, որ բնօրինակն ու մեզ հասած ընդօրինակութիւնը գրվել են Տարոն գավառում, հիմք է տալիս կարծելու, որ մյուս ընդօրինակութիւնները ևս պետք է որ այստեղ արված լինեին, քանի որ այս աղանդը թերևս Տարոն գավառից դուրս տարածում չուներ:

¹⁷⁵ Գէորգ Կոստանդնուպոլսեցի Մխլեյիմ, «Ճշմարիտ նշանակութիւն Կաթողիկէութեան», երկ. հրատ., 1751 (1199), էջ 3:

¹⁷⁶ «Պատրի» ասելով թերևս նկատի ունի «պատրիչ», որ նշանակում է «մոլորեցնող», որով բնորոշվում էին կաթողիկ միսիոներները և քարոզիչները հայոց մեջ: Հնարավոր է նաև, որ «պատեր» (հայր) բառը լինի:

¹⁷⁷ Գէորգ վարդապետ Կոստանդնուպոլսեցւոյ մխլեյիմ օղլու կոչեցելոյ, Գիրք վիճաբանութեան ընդդէմ երկաբնակաց, Կ.Պոլիս, 1735 (ՌՃՁԳ), էջ 237 (այսուհետ՝ Գևորգ Մխլեյիմ, Գիրք վիճաբանութեան):

¹⁷⁸ Կղեմես Գալանոսի հակաճառական երկն «ընդդէմ Հայոց» իրականում երկհատորյակ է, որի երկրորդ հատորը լույս է տեսել երկու մասով:

¹⁷⁹ Չամչեան Մ., Հայոց պատմութիւն, Վենետիկ, 1785 (վերատպ. եր., 1984), հտ. Գ, էջ 750:

Այս իմաստով, ուշագրավ մի պատմութիւնն է պահպանվել Ստեփանոս Ութուճյանի հուշագրութիւններում, որի մասին վերը հիշատակեցինք: Հոգւածում Ութուճյանը նկարագրում է հայերի մեջ ավետարանականութեան տարածման ընթացքը՝ ներկայացնելով մի փոքրիկ պատմութիւն:

1853 թ. մի կարնեցի երիտասարդ դերձակ գնում է Չեիրմե՝ աշխատանք գտնելու: Որոշ ժամանակ այստեղ բնակվելուց հետո վերադառնում է Կարին: Հեղինակը գրում է, որ Կարինում նրա եղբայրը՝ Մելքոնյան Հովհաննեսն, արդեն ավետարանականութիւնն էր ընդունել, և ինքն էլ է ընդունում: 1855-ին վերադառնում է Չեիրմե և սկսում բողոքականութիւն քարոզել¹⁸⁰: Գյուղի բնակիչները, լսելով նրան, իբրև թե շատ են ուրախանում և ցույց են տալիս իրենց մոտ վաղուցվանից գտնվող մի գիրք, որ կոչվում էր «Բանալի ճշմարտութեան»: Հոգւածի շարունակութիւնից հասկանալի է դառնում, որ հոգւածագիրը Ութուճյանը քաջածանոթ է Ֆ. Կոնիբիրի տեսութեանը, քանի որ ենթադրում է, որ այդ ժողովուրդը հին թոնդրակեցիների մնացորդներ են, իսկ «Բանալին» թվագրում է 10-րդ դարով, հատկապես գրքում տեղ գտած աղոթքները¹⁸¹:

Մեր համոզմամբ վերոգրյալը իրական հիմքեր չունի, քանի որ պարզապես ներկայացնում է արխիվեցի աղանդավորների մասին խեղաթյուրված մի պատմութիւն: Բյուզանդ Եղիայանն այս կապակցութեամբ նշում է, որ Ստ. Ութուճյանի հաղորդած տեղեկութիւնները թեև արժեքավոր են՝ որպես սկզբնաղբյուր, սակայն նրա գիրքն ավելի շուտ «դէպքերու անձնական յուշագրութիւն մըն է, յաճախ թուական կարգերու ետ-առաջ փոխադրումով և յիշատակութեամբ, նույնանման հատուածներու կրկնումով, միամիտ հաւատքով մը «Հոգեւոր փրկութեան» և «երկնային ճշմարտութեան» գիւտի մասին»¹⁸²: Բացի այդ, Ութուճյանը չի թաքցնում, որ օգտվել է Միքայելի հոգւածներից և կրում է նրա հայացքների ազդեցութիւնը¹⁸³:

¹⁸⁰ Իւթիւճեան Ս. Խ., նշվ. աշխ., էջ 233:

¹⁸¹ Նույն տեղում:

¹⁸² Եղիայան Բ., Հայ կաթողիկե և ավետարանական յարանուանութեանց բաժանումը ԺԹ դարուն, Անթիլիաս, 1971, էջ 166:

¹⁸³ Իւթիւճեան Ս. Խ., նշվ. աշխ., էջ 237:

Ստ. Ութուճյանի ներկայացրած պատմություն մեջ հետաքրքրական մեկ ուրիշ հանգամանք կա. ինչպե՞ս կարող էր 1838 թվականին Սինոդի կողմից բռնագրավված «Բանալի ճշմարտութեան» գիրքը, որն այժմ պահվում է ՄՄ ձեռագրատանը, 1855 թվականին հայտնվել Չեխրմե գյուղում: Կասկածից դուրս է, որ այս պատմությունը ռուսացված է և խեղաթյուրված, այնուամենայնիվ, բացառված չէ, որ Խնուսի հին բնակիչների մոտ պահպանված լինեին «Բանալի ճշմարտութեան» գրքի այլ ընդօրինակություններ:

1.3 «Բանալի ճշմարտութեան» գրքի լեզուն և բովանդակությունը

ա) Երկի լեզուն

«Բանալի ճշմարտութեան» ձեռագրի լեզուն միշտ եղել է այս երկի հետ կապված վիճահարույց խնդիրներից մեկը: Արդեն 19-րդ դարի վերջին և 20-րդ դարի սկզբին լեզվաբան-քննադատներն իրենց հեղինակավոր խոսքն են ասել այս հարցի վերաբերյալ:

Ինչպես ձեռագրերի հետ առնչվող մյուս հարցերին, այնպես էլ ոճական խնդրին առաջին անգամ անդրադառնում է Ֆ. Կոնիբերը՝ հստակ միտում ունենալով վաղեմացնելու գրքի լեզուն և դրանում ամփոփված ուսմունքը: Ձեռագրի հիմնական տեքստը Կոնիբերը համարում է 9-րդ դարի խմբագրություն: Գիտնականն այս եզրակացությունն է հանգում մի շարք բառերի և արտահայտությունների քննության արդյունքում: Նրա կարծիքով միայն առաջին հայացքից է թվում, թե գրքի լեզուն ավելի ուշ չըջանի է: Բայերի երկարացված ձևերը, ասեսք, «կարեմ»-ի փոխարեն «կարենամ» ձևը, ըստ Կոնիբերի, արդեն իսկ կիրառելի են 13-14-րդ դարերում, իսկ «Բանալին» շատ ավելի վաղ չըջանի է պատկանում¹⁸⁴: Նմանապես, «գոր» շաղկապը, որը դրվում է նախադասության սկզբում՝ կապելու համար այն նախորդ նախադասության հետ և որը հաճախ է հանդիպում ձեռագրի տեքստում, թվում է, թե պետք է ավելի ուշ չըջանի լինի, սակայն, Կոնիբերի պնդմամբ, այս ձևն արդեն իսկ հանդիպում է Ջենոբի մոտ, որը գործել է 800-ական թվականներին:

¹⁸⁴ Comybeare F. C., *The Key*, p. xxx.

Կոնիբերի կարծիքով «Բանալի ճշմարտութեան» տեքստին խորթ չեն նաև 5-րդ դարի բառերն ու արտահայտությունները: Այնուամենայնիվ, նա նշում է, որ այս շրջանում միայն եկեղեցական միջավայրում էր կիրառվում դասական հայերենը: Իսկ քանի որ, ըստ նրա, «Բանալի ճշմարտութեան» գիրքը ձևավորվել էր պավլիկյան-թոնդրակյանների միջավայրում, որոնք հասարակ մարդիկ էին, այն չէր կարող գրված լինել դասական լեզվով¹⁸⁵:

Կոնիբերի պնդմամբ այս երկում տեղ գտած աղոթքները պահպանվել են մաքուր, դասական գրաբարով, մինչդեռ ամբողջ գիրքը գրված է բարբառային տարբերակով¹⁸⁶: Աղոթքները նա թվագրում է 4-5-րդ դդ. և նշում, որ թեև ձեռագրի տեքստը հետագա դարերում համեմվել է գեոհիպաբանություններով, աղոթքները գերծ են մնացել դրանից¹⁸⁷:

Ինչպես նշվեց, «Բանալի ճշմարտութեան» ձեռագրի տեքստը հրատարակելիս, Ֆ. Կոնիբերը մեծ քանակությամբ ուղղագրական, կետադրական, ինչպես նաև ձևաբանական ուղղումներ է արել (տե՛ս հավելված 5), թեև վերապատվելի Ա. Կյորկիզյանը պնդում է, որ վերջինիս տեքստը «նոյնութեամբ, առանց նոյնիսկ տառասխալները ու կետադրությունները փոխելու կը տպագրէ իր գիրքին մէջ»¹⁸⁸:

Ձեռագրի լեզվի վերաբերյալ հետագա ուսումնասիրողները հակասական կարծիքներ ունեն: Բ. Սարգսյանը գրում է, որ գրքում «ռամկորեն բանից և բացատրութեան կիրառութիւնք» ցույց են տալիս, որ այն 1782 թ. շուտ գրված լինել չէր կարող¹⁸⁹: Ֆ. Կոնիբերի աշխատության գրախոսներից Ֆ. Մակլերը գրքի ոճը համարում է պարզ և հասարակ, իսկ բառապաշարը ոչնչով աչքի չընկնող, միջակ մի բան: Նրա կարծիքով սրա հիման վրա հնարավոր չէ որևէ գրական ժամանակաշրջան սահմանել, և ոչինչ չի նպաստում գրքի հստակ թվագրմանը¹⁹⁰: Ֆ. Մակլերը ձեռագրում չի տեսնում ոչ եղ-

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ Ibid, p. xxxi.

¹⁸⁷ Ibid, p. 189.

¹⁸⁸ Կէօրկիզեան Ա., նշվ. աշխ., էջ 126:

¹⁸⁹ Սարգիսեան Բ., նշվ. աշխ., էջ 93:

¹⁹⁰ Macler F., Revue, F. C. Conybeare. The Key of Truth, a Manual of the Paulician Church of Armenia, Revue de l'Histoire des Religions, XLIV, 1901, p. 456.

նիկ Կողբացու լեզվական պարզությունը, ոչ Մովսես Խորենացու, Ագաթանգեղոսի կամ էլ Հենց Ներսես Շնորհալու ժամանակաշրջանի հռետորական ոճը: Այս վերլուծությունից ելնելով՝ նա եզրակացնում է, որ Կոնիբերը մի փոքր շտապել է թվագրել ձեռագիրը 9-րդ դարով¹⁹¹: Մեկ ուրիշ գիտնական՝ Ա. Մեյեն, նույնպես իր կասկածներն է հայտնում ձեռագիրը 9-րդ դարով թվագրելու կապակցությամբ: Ըստ Ա. Մեյեի, նախ և առաջ ձեռագրի լեզուն հին լեզվի տպավորություն չի թողնում, քանի որ այն բաղկացած է ծանոթ, հաճախ օգտագործվող բառերից, շարահյուսությունն էլ պարզունակ է, ինչն ամենևին հատուկ չէ 9-րդ դարին: Տեքստում կան մի շարք անճշտություններ, որոնք դժվար թե վերագրելի են ընդօրինակողներին և հարիւր չեն 9-րդ դարին. օրինակ, հեղինակը կիրառում է ուղղական հոլովն այն դեպքում, երբ հայցականն է անհրաժեշտ¹⁹²: Չեռագրում, ըստ գիտնականի, ոչ միայն Կոնիբերի կողմից խմբագրված տեքստի հնությունն ապացուցող փաստարկ չկա, այլև շատ հավանական է, որ այն վերջին ժամանակներում գրված մի տեքստ լինի¹⁹³:

Ավելի ուշ շրջանի ուսումնասիրողները, ձեռագրի լեզվի մասին խոսելիս, հաշվի են առնում վերոնշյալ տեսակետները: Այսպես, Նինա Գարսոյանը թեև «Բանալի ճշմարտութեան» գրքի բովանդակությունը համարում է միջնադարյան հերետիկոսական ուսմունք, այնուամենայնիվ հիմք ընդունելով Ֆ. Մակլերի և Ա. Մեյեի քննադատությունները, գրքի լեզուն չի կարողանում 19-րդ դարից ավելի վաղ տանել: Վ. Ներսիսյանը նույնպես, ելնելով վերը ներկայացված տեսակետներից, ձեռագրի լեզուն համարում է 19-րդ դարի: Նրա կարծիքով այն մոտ է 9-10-րդ դդ. լեզվին, բայց, ինչպես Մ. Աբեղյանն է ցույց տալիս,¹⁹⁴ այն կիրառական է եղել նաև 19-րդ դարում: Նա իրավացիորեն նկատում է, որ եթե գրքի հեղինակը քահանա էր, ինչը ենթադրելի է աղբյուրներից, ապա պետք է ծանոթ լիներ եկեղեցական լեզվին և կարող էր այն կիրառել «Բանալի ճշմարտութեան» գիրքը շարադրելիս:

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Meillet A., *Revue, The Key of Truth, a Manual of the Paulician Church of Armenia* by F.C. Conybeare, *Revue critique d'Histoire et de Littérature*, XLVI, Paris, 1898, p. 169.

¹⁹³ Meillet A., *ibid*, p. 170.

¹⁹⁴ Nersessian V., *ibid*, p. 93.

Ֆ. Կոնիբերի, ինչպես և Ն. Գարսոյանի աշխատութիւնների համառոտ գրախոսականներում ակադ. Պ. Լըմերլը նշում է, որ Կոնիբերը, ոգևորվելով, մոռացել է, որ ձեռքի տակ եղածն ընդամենը 1782 թվականին գրված ձեռագիր է, և չնայած թվագրման վերաբերյալ լեզվաբանների կողմից արված քննադատական դիտողութիւններին, ոգևորութիւնը նրան հեռացրել, օտարացրել է «Բանալի ճշմարտութեան» ձեռագրից¹⁹⁵: Լըմերլը գրում է, որ թեև ոչնչով չի ապացուցվում, որ դա պավլիկյան տեքստ է, միևնույն է, կոնիբերյան այս ոգևորութիւնը վարակիչ է եղել նաև հետագա ուսումնասիրողների համար, ինչպես օրինակ, Ն. Գարսոյանի, որն անվերապահորեն ընդունում է Կոնիբերի թվագրումը, իսկ տեքստը համարում հավաստի աղբյուր պավլիկյան շարժման ուսումնասիրութիւն համար¹⁹⁶:

Թերևս պետք է ընդունել քննադատների կարծիքները լեզվի 18-19-րդ դդ. պատկանելու վերաբերյալ: Այս իմաստով մեզ համար կարևոր ելակետ է ծառայում գրքի գրութիւն տարեթվի ճշտումը, որն, ինչպես սահմանեցինք, 1782 թվականն է: Մեր կողմից ավելացնենք, որ ուսումնասիրելով տվյալ ժամանակաշրջանի մի քանի ձեռագրեր՝ ոճական շատ ու շատ նմանութիւններ գտանք «Բանալի ճշմարտութեան» գրքի հետ: Այսպես, «Բանալի ճշմարտութեան» երկում շատ է կիրառվում «Պօղոս՝ անօթն ընտրութեան» արտահայտութիւնը, որը շատ բնորոշ է հատկապես ուշ շրջանի դավանաբանական գրքերին: Մասնավորապես, 18-րդ դարում, երբ կաթոլիկ միսիոներները՝ հիսուսականները (իմա՝ ճիզվիտները) և անտոնականները, ջանասիրաբար տարածում էին իրենց դավանանքը հայոց մեջ, հակաճառական երկերում հատուկ շեշտադրվում էր այս արտահայտութիւնը՝ ընդդեմ Լատին եկեղեցու, որն իր գերիշխանութիւնը տարածելու միտումներն ու պապականութիւնն արդարացնում էր Պետրոսի՝ ընտրյալ առաքյալի, ժառանգորդ լինելու հանգամանքով:

Ինչ վերաբերում է աղոթքների շարադրանքի ոճին, որն այս կամ այն չափով մոտ է դասական հայերենին, ապա դա կարելի է վե-

¹⁹⁵ Lemerle P., *L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources Grecques*, Travaux et Mémoires, 5, 1973, p. 4.

¹⁹⁶ Ibidem.

րագրել հեղինակի՝ Հովհաննես երեցի, եկեղեցական լեզվի և աղոթքների գրուածթյան ոճի մասնակի իմացությանը, թեև, մեր կարծիքով, դրանք էլ իրենց ոճով ավելի մոտ են 18-րդ դարի շարադրանքին:

բ) Երկի բովանդակությունը (ուսմունքը)

«Բանալի ճշմարտութեան» երկի բովանդակությունը պատճառ է դարձել հայագիտական շրջանակներում հայտնի վարկածի առաջացման համար, որը սաղմնավորվել էր դեռևս Ֆ. Կոնիբերի ուսումնասիրության լույս ընծայումից առաջ, սակայն հետագայում հայտնի դարձավ հիմնականում այս հայագետի աշխատության շնորհիվ:

Ինչպես նշվեց, Ալ. Երիցյանը, որն ուսումնասիրողներից առաջինն էր տեսել ձեռագիրը, վերջինիս մեջ ամփոփված ուսմունքն անվերապահորեն հայտարարեց թոնդրակյան¹⁹⁷: Այս կարծիքին էր նաև Գալուստ Տեր-Մկրտչյանը: Ոչ շատ հետո, Ֆ. Կոնիբերն, ավելի զարգացնելով նախորդների տեսակետը, գիրքը համարեց պավլիկեաթոնդրակյան «եկեղեցու» դավանաբանական ձեռնարկ:

Գրքի բովանդակության վերլուծությամբ հետագայում զբաղվեցին Բ. Սարգսյանը, Ե. Տեր-Մինասյանը, Ե. Շայդվայլերը, Ն. Գարսոյանը և այլք: Ուսումնասիրողները մեծամասամբ ընդունում են կոնիբերյան վարկածը և ձեռագրի բովանդակությունն աղերսում պավլիկյան-թոնդրակյան ուսմունքին:

Բ. Սարգսյանը, համադրելով և վերլուծելով ձեռագրի և աղանդավորների խոստովանագրերի բովանդակությունները, եզրակացնում է, որ վերջինիս բովանդակությունը նոր բողոքական ուղղությունների և հին մանիքեական աղանդի ուսմունքների յուրահատուկ խառնուրդ է: Երկում առաքինությունների մասին գաղափարները նա վերագրում է մանիքեականությանը, իսկ վարդապետությունը համարում հարագատ լյութերական և կալվինական ուսմունքներին¹⁹⁸:

Կ. Տեր-Մկրտչյանը շարադրված աղանդի մեջ «ամենախորհնության դրոշմ է տեսնում», թեև կասկած է հայտնում դրանց դրսից ներթափանցման մասին, քանի որ Պ. Մեհերյանի վկայության

¹⁹⁷ Երիցեան Ալ., նշվ. աշխ., էջ 114:

¹⁹⁸ Սարգիսեան Բ., Ուսումնասիրութիւն..., էջ 99:

համաձայն հեղինակը եղել էր Եվրոպայում և կարող էր ազդված լինել թե վաղդեսյաններից, թե անաբապտիստներից կամ բողոքականներից¹⁹⁹:

Ե. Տեր-Մինասյանը, հիմնվելով Կ. Տեր-Մկրտչյանի և Վ. Գրիգորյանի հոդվածների տեղեկությունների վրա, նկատում է, որ «այն հանգամանքը, որ սրանց հայրենիքը Խնուսն էր, հավանական է դարձնում, որ սրանք հին թոնդրակեցիների աղանդը լինեին»²⁰⁰: Այնուամենայնիվ, եզրակացնում է, որ ձեռագիրն «այնքան աղավաղված և խճողված է հետագա անհարիր հավելումներով, որ հնարավոր է գաղափար կազմել ո՛չ հին, ո՛չ էլ նոր թոնդրակեցիների մասին», և գուցե խճողողը հենց Հովհաննես երեցն է²⁰¹:

Համահեղինակներ Ա. Ղազարյանի և Ռ. Լևոնյանի կարծիքով «Բանալի ճշմարտութեան» գրքում ամփոփված ուսմունքում հին թոնդրակեցիների ուսմունքից մնացած ոչինչ չկա: Ըստ վերոնշյալ հեղինակների «այնտեղ ուղղակի քարոզվում է ավետարանական-մկրտական վարդապետություն, մի բան, որ դուրս է մնացել ուսումնասիրողների ուշադրությունից»²⁰²:

Այլ տեսանկյունից են դիտարկում խնդիրն Ա. Զամինյանը և Բ. Եղիայանը: Ա. Զամինյանը ձեռագրի ուսմունքը համարում է միսիոներական բողոքականություն ազդեցություն փոփոխված թոնդրական ուսմունք²⁰³, իսկ Բ. Եղիայանը՝ զուտ բողոքական վարդապետություն²⁰⁴:

Հետաքրքրական է, որ Ալ. Երիցյանը արխիվիցիների խոստովանագրերի և «Բանալի ճշմարտութեան» ձեռագրի միջև անհամաձայնություն է տեսնում²⁰⁵, մինչդեռ Բ. Սարգսյանը նշում է, որ թեև

¹⁹⁹ Տեր-Մկրտչեան Կ., Պաղղիեանց եւ թոնդրակեցուց աղանդները արդի քննադատութեամբ, էջ 331:

²⁰⁰ Տեր-Մինասյան Ե., նշվ. աշխ., էջ 201:

²⁰¹ Նույն տեղում, էջ 204:

²⁰² Ղազարյան Ա., Լևոնյան Ռ., Հայաստանեայց Ավետարանական եկեղեցի (Հայաստան-Վովկաս), Եր., Հայկական հանրագիտարան, 1999, էջ 50-51:

²⁰³ Զամինեան Ա., Հայոց եկեղեցու պատմութիւն, հտ. Բ, գլուխ ԺԶ, նոր Նախիջևան, 1908, էջ 221.

²⁰⁴ Եղիայեան Բ., նշվ. աշխ., էջ 177:

²⁰⁵ Երիցեան Ալ., նշվ. աշխ., էջ 114:

Երիցյանը խոստովանագրերին կարևորությունն չի տալիս, այնուամենայնիվ, ձեռագրի բովանդակությունը քննելիս, դրանք հնարավոր չէ շրջանցել²⁰⁶: Ա. Ղազարյանի և Ռ. Լևոնյանի կարծիքով խոստովանագրերի և ձեռագրի բովանդակության միջև կա անհամաձայնություն, քանի որ խոստովանագրերում շատ են աղավաղումները, «կողք-կողքի են դրված ավետարանական-լյութերական եկեղեցու ուսմունքը, կրկնամկրտությունը, անգամ հին աղանդների որոշ գաղափարներ», և հնարավոր է նաև թոնդրակեցիության մնացուկների ազդեցությունն էլ լինի, որ կամ խնուսցիների անգրագիտության կամ էլ անհետևողականության արդյունք է²⁰⁷:

Մեր կարծիքով աղանդավորների խոստովանագրերը և «Բանալի ճշմարտություն» ձեռագիրը փոխլրացնում են միմյանց, քանի որ ձեռագրից էջեր են պակասում, և հնարավոր է, որ դրանցում արտացոլված էին խոստովանագրերում պահպանված որոշ դրույթներ: Այդ պատճառով հարկ ենք համարում անդրադառնալ նաև խոստովանագրերում ամփոփված որոշ ուսմունքային սկզբունքների, որոնք արտացոլված են կամ էլ, ընդհակառակը, բացակայում են ձեռագրում:

Ձեռագրի քերած-ջնջած հատվածների մի փոքրիկ մաս վերականգնել է Ֆ. Կոնիբերը, որոշ բառեր և արտահայտություններ էլ մեզ է հաղորդել վերականգնել (տե՛ս հավելված 5): Ձեռք կարող համաձայնել Ա. Ղազարյանի և Ռ. Լևոնյանի այն դիտողությանը, թե «քերված տողերի կամ արտահայտությունների վերաբերյալ դժվար է եզրակացություններ անել, ինչպես վարվել է Կոնիբերը, և հաճախակի կարգալ «Քրիստոսն աստված չէ»...»²⁰⁸: Ձեռագրի որոշ քերված հատվածներ լիովին ընթեռնելի են և Ֆ. Կոնիբերը ճշգրտություններ է վերականգնել դրանք, իսկ այն տեղերում, որտեղ կասկածել է, գրել է՝ «կը թուի թէ»: Վերականգնված տողերը մեծապես օգնում են ճիշտ ներկայացնելու ձեռագրի ուսմունքը, մասնավորապես՝ քրիստոսաբանությունը: Բառերը և արտահայտությունները, որոնք վերականգնվել են Ֆ. Կոնիբերի կամ մեր կողմից, տալիս ենք ուղիղ փակագծերում՝ տողատակում նշելով, թե ում կողմից են վերականգնված:

²⁰⁶ Սարգիսեան Բ., Ուսումնասիրություն..., էջ 96:

²⁰⁷ Ղազարյան Ա., Լևոնյան Ռ., նշվ. աշխ., էջ 58:

²⁰⁸ Նույն տեղում, էջ 57:

Այժմ հանգամանորեն անդրադառնանք երկի կարևոր բոլոր դրույթներին, որոնք հնարավորություն են տալիս պատկերացնելու, ինչպես նաև վերլուծելու դրանում ամփոփված ուսմունքը: Նշենք, որ հետազոտողներից գրեթե ոչ մեկը չի վերլուծել այս ձեռագիրը՝ որպես ինքնուրույն աղբյուր, այլ մեծամասամբ դիտարկել են մծղնեական, պավլիկյան և թոնդրակյան աղանդների կամ էլ բողոքականությունից կոնտեքստում:

Ըստ էության «Բանալի ճշմարտություն» երկը դավանաբանական մի ձեռնարկ է, որի հեղինակը թերևս փորձել է այն շարադրել իր ժամանակի դավանաբանական ձեռնարկների նմանողությամբ: Գրքի անվանումը՝ «Գիրք որ կոչի Բանալի ճշմարտություն», խիստ համահունչ է 17-19-րդ դդ. լայն տարածում գտած վերնագրային ոճին (օր.՝ «Գիրք որ կոչի Բանալի ջերմեռանդություն»²⁰⁹, «Գիրք որ կոչի Բանալի գիտություն» (1788), «Գրքուկս կոչեցեալ ձրագ ճշմարտություն» (1727), «Հայելի ճշմարտություն» (1680), «Տետրակ անուանեալ Դուռն քերականություն» (1728), «Դուռն ողորմություն» (1792) «Տետրակ որ կոչի Պտուղ զրաջանություն» (1733) և այլն): Տեսանելի են ժամանակի հակաճառական գրականության հետքերը նաև ձեռագրի ոճի և բովանդակության մեջ:

Երկը սկսվում է մուտքի խոսքով, որում հեղինակը ներկայացնում է գրքի նպատակը, ապա հաջորդում են գլուխները, որոնց մի մասը ուղղակի համարակալված չէ: Գլուխների համարակալումը շատ անփուլթ է արված. մի մասը՝ թվերով, մյուս մասը՝ տառերով: Որոշ խորագրեր կարող են ունենալ երկրորդական նշանակություն և լինել հետագայի հավելումներ, մասնավորապես, վերջին գլուխների խորագրերը, որոնց շարադրանքը բավականին անփուլթ է: Երկի յուրաքանչյուր գաղափար հիմնավորվում է սուրբգրային այս կամ այն համարով, որոնք մեծամասամբ թղթով փակցված են լուսանցքներում: Բացառված չէ, որ դրանց մի մասը հետագայում աղանդավորներն իրենք են ավելացրել: Պետք է նշել, որ «Բանալի ճշմարտություն» երկը միայն տեսական գիտելիք չի պարունակում, այն ունի հստակ ընդգծված գործնական-կիրառական նշանակություն, ինչի պատճառով երկում շատ են տարաբնույթ աղոթքներն ու խրատները:

²⁰⁹ Տե՛ս Անասյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 630:

«Բանալի ճշմարտութեան» երկում դատապարտվում են «լատին, յոյն և հայ» եկեղեցիները, այսինքն՝ Ընդհանրական եկեղեցին: Ուշագրավ է, որ ձեռագրի գրեթե բոլոր էջերում «ճշմարիտ» եկեղեցին բնորոշվում է, «սուրբ, ընդհանրական և առաքելական» հատկանիշներով (Կիպրիանոս Կարթագենացու եկեղեցու մասին բանաձևը), որը հակադրվում է «լատին, յոյն և հայ» եկեղեցիների «սուտ և խաբեական հավաքաբանութեանը»: Խոստովանագրերում, ինչպես տեսանք, միակ ճշմարիտ քրիստոնյաներ էին համարվում «նեմցիք», այսինքն՝ բողոքականները, թերևս այն պատճառով, որ վերջիններիս պաշտամունքային տարրերը համընկնում են «Բանալի ճշմարտութեան» ուսմունքի հետ:

Ձեռագրում հստակ ընդգծված է վաղ՝ առաքելական և տիեզերաժողովների ժամանակների եկեղեցիների տարբերությունը: «Ճշմարիտ» է համարվում վաղ շրջանի եկեղեցին, մասնավորապես, այն պատճառով, որ, իբր, մերժում էր մանուկների մկրտությունը: Ձեռագրում այս մասին կարդում ենք. «Վասնորոյ և տէրն մեր նախ զհաւատս խնդէր, ապայ զբժշկութիւնս շնորհէր և յետ այնորիկ զմկրտութիւն սուրբ պարգևէր հաւատացելոց և ոչ անհաւատ երեխայից: Այսպէս և սուրբն Յոհաննէս և սուրբ եկեղեցին տեսուն մերոյ յիսուսի քրիստոսի. այսպէս առնէին մինչև ցարձակումն սատանայի: Արդ յորժամ արձակեցաւ սատանայ ի կապից իւրոց, յայնժամ սկսաւ բառնալ զճշմարտութիւն Տեսուն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի և սրբազան առաքելոց և էմոյժ զխաբէական հաւաքաբանութիւն իւր ի մէջ վարդապետաց...»²¹⁰: Ձեռագրում տեսանելի է եկեղեցական ժողովների և դրանց որոշումների մերժումը՝ որպես «չար ժողովա արիւնահեղս նոցա»²¹¹: Այստեղ հստակեցվում է նաև գրքի նպատակը. հեղինակը գրում է, որ «ճշմարիտ» եկեղեցին վերականգնելու համար երկնավոր Հոր կարողությունը «զփակեալ դուռն ճշմարտութեան բացցուք Բանալեօքն Ճշմարտութեան»²¹²:

«Բանալի ճշմարտութեան» գրքի բովանդակությունը բազմաչերտ է: Առանցքային թեմաներն են քրիստոսաբանական, ինչպես

²¹⁰ 6710, թ. 6:

²¹¹ 6710, թ. 12 (in margine):

²¹² Նույն տեղում, թ. 6:

նաև ապաշխարութեան, մկրտութեան և հաղորդութեան խորհուրդներին աղերսովոյ թեմաները, որոնք էլ հիմնականում գրավել են ուսումնասիրողների ուշադրութիւնը: Սակայն հարկ է նշել, որ մեծ տեղ է հատկացվում նաև մեղսագործութեան, չարի, մարիամաբանական և վախճանաբանական ուսմունքներին:

Մեր համոզմամբ, «Բանալու» ուսմունքը որդեգրական (աղոպցիոնիստական), կրկնամկրտական (անաբապտիստական) և մկրտական (բապտիստական) տարրեր է պարունակում: Ընդունվում է Սուրբ Երրորդութիւնը, սակայն թերի կերպով, քանի որ Որդին, այսինքն՝ Քրիստոս, Աստված չի համարվում:

Երկի քրիստոսաբանութիւնը հարուստ է որդեգրական (աղոպցիոնիստական) տարրերով: Երկում Քրիստոս հորջորջվում է «[արարածն նոր] մարդն Յիսուս»²¹³, իսկ Հայրը «[արարիչն իւր]»²¹⁴, որը «հաճեցաւ [ստեղծել] զնոր Ադամ ի նոյն խաբէական յարենէ»²¹⁵: Զեռագրի ուսմունքի համաձայն Քրիստոս, մկրտվելով «հրամանաւ հօրն երկնաւորի երեսուն ամեա... ի ժամանակի կատարելութեան՝ էառ զմկրտութիւն, էառ անդ զիշխանութիւն, էառ զքահանայապետութիւն, էառ զթագաւորութիւն և զհովապետութիւն: ... անդ եղև փրկիչ մեզ մեղաւորացս, անդ լցաւ աստուածութեամբ, անդ կնքեցաւ, անդ օծեցաւ ... անդ եղև զառն անարատ... Նաևս անդ զգեցաւ զլուսեղէն պատմուճանն զառաջինն, զոր կորոյս Ադամն ի դրախտին»²¹⁶: Փաստորեն, ստեղծված լինելով մարդ, Քրիստոս մկրտութեան ժամանակ որդեգրվում է Հորը՝ Սուրբ Հոգու Շնորհով ստանալով որդիութիւն: Որդեգրականութեան տարրեր երևում են նաև աղանդավորների խոստովանագրերում՝ բազմաթիւ տեղերում, որտեղ վերջիններս պնդում են, թե Քրիստոս Աստված չէ, այլ միայն Որդի Աստծո: Հիսուս Քրիստոս համարվում է Տեր, «միջնորդ և բարեխօս» Հոր և մարդկութեան միջև, որին ձեռագրում ձոնված են մի շարք աղոթքներ:

²¹³ Նույն տեղում, թ. 12, 18: Վերականգնված է մեր կողմից:

²¹⁴ Նույն տեղում: Վերականգնված է Ֆ. Կոնիբերի կողմից:

²¹⁵ Նույն տեղում, թ. 19: Վերականգնված է Ֆ. Կոնիբերի կողմից:

²¹⁶ Նույն տեղում, թ. 9-10:

Թեև ուսումնասիրողների մեծ մասը ձեռագրի այս դրվագներում տեսնում է մաքուր որդեգրականություն, մեր կարծիքով այստեղ առկա են նաև նեո-արիոսական տարրեր: Դասական որդեգրականության մեջ (Պողոս Սամոսատցու ուսմունքը) Քրիստոս Մարիամից ծնված Հասարակ մարդ է, բայց ոչ «նոր արարած», ինչպես գրված է «Բանալի ճշմարտութեան» երկում: Նրանում կարմիր թելով անցնում է մնացած բոլորի ծնված լինելու և Քրիստոսի՝ որպես «նոր արարածի» տարբերության գաղափարը, ինչը հակասում է 2-րդ դարի որդեգրականության ոգուն, և ավելի մոտ է արիոսական գաղափարներին: Ավելին, մի ամբողջ գլուխ նվիրված է Ադամի և Քրիստոսի՝ որպես «նոր Ադամի» արարմանը²¹⁷: Ցավոք, այն թերթը, որտեղ ներկայացվում է Քրիստոսի արարումը պոկված և ոչնչացված է:

«Բանալի ճշմարտութեան» երկում տեսանելի են նաև մկրտական (բապտիստական) ուսմունքի տարրեր: Այսպես, Հիմք ընդունելով Քրիստոսի երեսնամյա տարիքում մկրտվելը, «Բանալի ճշմարտութեան» ձեռագրում մերժվում է մանկամկրտությունը: Նորածին երեխան համարվում է «անբան» և «անհաւատ», մկրտության կնքահայրը «սուտ վկայ կացեալ անդ իբրև գաւանակ», որ սուտ վկայություն է տալիս երեխայի հավատի վերաբերյալ, իսկ եկեղեցու նվիրապետությունը «[սուտ և խաբեական] հավաքաբանութիւն»²¹⁸, որ կատարում է սուտ մկրտության ծեսը:

Երկում կարևորվում են երեք խորհուրդներ՝ ապաշխարություն, մկրտություն և հաղորդություն: Քանի որ մանուկները չեն կարող ուսումնառել, ապաշխարել, և խոստովանել, ապա չեն կարող նաև մկրտություն ստանալ: Բացի այդ «անուսում և անբան» երեխաները չունեն սկզբնական և ներգործական մեղքեր, քանի որ, ըստ ձեռագրի ուսմունքի, դրանք մարդը ձեռք է բերում հասունանալուց հետո միայն:

Այնուամենայնիվ, նորածին երեխաների համար սահմանվում է անվանադրության կարգ, որը պետք է կատարվի ութերորդ օրը: Անվանադրությունը դիտարկվում է որպես հոգևոր կաթ, որով պիտի սնվի երեխան՝ մինչև կհասնի մկրտության ժամանակը, և ուղեկց-

²¹⁷ 6710, թ. 124-125:

²¹⁸ Նույն տեղում, թ. 14: Վերականգնված է մեր կողմից:

վում է որոշակի արարողակարգով: Երբ երեխան հասունանում է, կատարվում է մկրտութեան արարողությունը: Հետաքրքրական է, որ աղջիկ երեխաների մկրտությունը վաղ տարիքում է արվում. «...եթէ էգ իցէ [ամեն ամացն] մկրտեսցի, ուստի զի արուն յուշ ճանաչէ գսկզբնական ցանկութիւն իւր, իսկ աղջիկն փութով»²¹⁹, քանի որ սկզբում եվան խաբվեց չարից, ապա՝ Ադամը:

Երկուստեքն են ցուցմունքներ «յաղագս մկրտելոց, թէ որպէս պարտ է նոցա գալ ի մկրտութիւն»²²⁰: Նախ մկրտվողը պետք է լինի չափահաս, ուսանած լինի հավատը, ապա պետք է ապաշխարի, խոստովանի և հրապարակավ զղջա իր մեղքերի համար, որից հետո կարող է մկրտվել: Կարևոր է, որ մկրտվողը դառն արտասուքով մոտենա այս խորհրդին²²¹:

Թեև մկրտութեան արարողակարգը նկարագրող որոշ թերթեր պակասում են ձեռագրից, հնարավոր է վերականգնել դրանց մոտավոր բովանդակությունը հաջորդող գլուխների և աղանդավորների խոստովանագրերի համադրմամբ: Ձեռագրի քսանմեկերորդ գլխում պատվիրվում է մկրտվողին նախ զղջալ ընտրյալի, այսինքն՝ մկրտողի առջև, ապա հրապարակավ ապաշխարել և «իսկոյն ի մէջ ջրոյն ի ծունկ եկեալ», խոստովանել և երկրպագել «զչայրն աստուած և զՈրդին միջնորդ և բարեխոս և Սուրբ Հոգին բաշխող շնորհաց մեզ հաւատացելոցս»²²², ապա «ընտրեալն առնու զՂուրն ի ձեռն իւր և յերկինս հայելով ասէ... և անմիջապէս զՂուրն լցուցանէ ի վերայ գլխոյն ասելով յանուն Հօր և Որդւոյ և Հոգոյն Սրբոյ մկրտեցաւ այս անուն այր կամ կին վկայութեամբ ժողովրդեան զոր կան աստ»²²³: Ընդգծված հատվածները ցույց են տալիս, որ մկրտությունը պետք է անցկացվեր հոսող ջրում, բաց երկնքի տակ: Այս ենթադրությունը հիմնավորվում է աղանդավոր Սարգիս Հարությունյանի ցուցմունքով, որը նկարագրում է, թե ինչպես է Սահակ քահանա Իվանյանցն Արխիվելու ձորում՝ գետի մեջ, մկրտել գյուղացիներից ոմանց: Մինողի գործում, սակայն, կա տեղեկություն այն մասին, որ աղանդա-

²¹⁹ 6710, թ. 62: Վերականգնված է մեր կողմից:

²²⁰ Նույն տեղում, թ. 84:

²²¹ 6710, թ. 73:

²²² Նույն տեղում, թ. 86:

²²³ Նույն տեղում, թ. 86-87:

վորները միմյանց մկրտել են նաև փակ տարածքում՝ սենյակում և ախոռում՝ երեք բուռ ջուր լցնելով բացագլուխ մկրտվողի գլխին՝ «յանուն Հոր, Որդւոյ և Հոգւոյն Սրբոյ»²²⁴: Գյոււմրեցի աղանդավորների վեց խոստովանագրերում հստակ արտացոլված է մանկամկրտուողի մերժումը, սակայն էջմիածնի Սինոդի գործում կարողում ենք, որ Բայանդուր գյուղի բնակիչները թշնամացել և բողոքել են Սահակ քահանայի դեմ իրենց համագյուղացու՝ Մինաս Դավթյանի, նորածին մանկանը չմկրտելու համար²²⁵:

«Բանալի ճշմարտութեան» երկի ուսմունքում կրկնամկրտության տարրերը հստակ չեն երևում: Հնարավոր է, որ այդ մասին տեղեկություններ լինեին ոչնչացված էջերում: Այնուամենայնիվ, կրկնամկրտության վերաբերյալ որոշ վկայություններ պահպանված են աղանդավորների խոստովանագրերում: Վերը արդեն նշել ենք, որ էջմիածնի Սինոդին ուղղված նամակում Ալեքսանդրապոլի հոգևոր վարչությունը տեղեկացնում է մի խումբ աղանդավորների կրկնամկրտության մասին, որոնցից չորս հոգին առաջին անգամ նույն ձևով մկրտվել էին աղանդի հիմնադիր Հովհաննես երեցի ձեռքով, վեց հոգին՝ այդ նույն երեցի մկրտած Սուվար Հովհաննիսյանի, հինգ հոգին էլ՝ Սուվար Հովհաննիսյանի մկրտած Գևորգ Սարգսյանի կողմից: Պարզվում է, որ ավելի ուշ, արդեն 1837 թ., այս աղանդավորները կրկնել են մկրտությունը նույն ձևով²²⁶, քանի որ ինչպես գյոււմրեցի Կարապետ Մկրտչյանն է խոստովանում «կրկին պարտեմք մկրտուելի, որ մեր ճակատիցն գազանի մուրհն վեր գայ»²²⁷: Ասվածից դատելով՝ աղանդավորների շրջանակներում Հովհաննես երեցից բացի, որը աղանդի հիմնադիրն էր, ընտրյալներ էին Սուվար Հովհաննիսյանը և Գևորգ Սարգսյանը, որոնք կարող էին մկրտության ծես կատարել:

Գրչագրում մերժվում են դրոշմի, ապաշխարության, պսակի, ձեռնադրության և վերջին օծման եկեղեցական խորհուրդները: Զեռագրի տեքստի համաձայն միայն «ապաշխարութիւն, ... ուղիղ դաւանութիւն, ... սուրբ մկրտութիւն և... պատուական մարմին և արիւն

²²⁴ ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 59, թ. 103 շրջ.:

²²⁵ ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 1981, թ. 9 շրջ.:

²²⁶ ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 59, թ. 103-103 շրջ.:

²²⁷ ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 59, թ. 29:

Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի», որ տալիս են փրկութիւն, իսկ «դրոշմ, կարգ քահանայութեան, վերջին օծում և պսակն ոչ են փրկութիւն հոգւոց մերոց»²²⁸: Հատկանշական է, որ չի ընդունվում ապաշխարութիւնը՝ որպէս եկեղեցական խորհուրդ, սակայն ապաշխարութիւնն ընդհանրապես, որպէս մեղքի խոստովանութիւն, համարվում է պարտադիր պայման փրկութեան համար: Այս գաղափարն արտացոլված է նաև խոստովանագրերում: Այսպես, գլուխներէն Մանուկ Դավթյանն իր խոստովանութեան մեջ նշում է, թե «մկրտութեան ժամանակ իւրով օծանել չէ հարկաւոր, զի այդ մարդկանց օրենք է և ոչ Աստուծոյ», իսկ մեղքը քահանային խոստովանելով թողութիւն չի տրվում, իսկ Ավոս Մարտիրոսյանն ասում է, որ կաղզվանցի Գրիգորի սենյակում լսել է, թե իբր «մեռնն է իջմիածնի սուտ է և մկրտելոյն չէ հարկաւոր... և քահանային խոստովանելու ժամանակ ... մեղքն մի ասեք, այլ հասարակաբար խօսեցէք»: Փաստորեն, մերժվում է նաև առանձնական խոստովանութիւնը:

Ձեռագրի մանրակրկիտ ուսումնասիրութեան դեպքում տեսանելի են նաև երգմնեցուցչութեան ծեսի հետքեր, ինչը շատ տարածված էր վաղ եկեղեցում և մկրտութեան արարողութեան նախապատրաստական փուլի անքակտելի բաղադրիչներէն էր²²⁹: Երգմնեցուցչութիւնը մկրտվողի արձակումն էր դէերից, որ վաղ եկեղեցում կատարվում էր աղոթքով: Մկրտվողի պարտականութիւններին վերաբերող ժԹ գլխում կարդում ենք «Դարձեալ զինչ է պարտ ևս այնոցիկ, որք կամենան առնուլ զսուրբ մկրտութիւն զի նոցա պարտ է գալ հեզութեամբ, խոնարհութեամբ առ ընտրեալն, հայցել ի նմանէ զարձակումն ի դիւաց և ծառայել Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի և սրբազան եկեղեցւոյն»²³⁰:

Ինչպէս իրավացիորեն նկատել է Կոնիբերը, մկրտութեան արարողութիւնը և որոշ ծիսական մասեր շատ մոտ են «Դիզախելի», Հերմասի «Հովվի» և Տերտուլիանոսի երկերի ուսմունքներին²³¹, այսինքն, վաղ եկեղեցական ծեսերին և արարողութիւններին, սակայն,

²²⁸ 6710, թ. 140:

²²⁹ Տե՛ս Մեսրոպ Արամյան, Մկրտութեան արարողութեան աստվածաբանութիւնը, «Գանձասար», հտ. Գ, եր., 1993, էջ 57-88:

²³⁰ 6710, թ. 73:

²³¹ Conybeare F. C., *The Key*, p. cxxxvii.

մեր համոզմամբ, Կոնիբերը սխալվում էր՝ դրանց մեջ տեսնելով պավլիկյան ուսմունքի հետքեր: Տերտուլիանոսը թեև նպատակահարմար էր գտնում մկրտությունն անել ավելի հասուն տարիքում, սակայն չէր մերժում նաև մանկամկրտությունը և չէր սահմանում որոշակի տարիք: Նա գրում է. «Եթե գիտակցեին մկրտության կշիռը, ապա ավելի շուտ ձեռնպահ կմնային շտապելուց, քան դանդաղելուց... անադարտ հավատը չի անհանգստանում իր փրկության համար»²³²: Բացի այդ, իր «Յաղագս մկրտութեան» երկում նա գրում է, որ մկրտությունից անմիջապես հետո պետք է կատարվի օծումը կամ դրոշմը՝ «վաղեմի ավանդության մեջ, համաձայն որի սովորաբար օծվում էին քահանայության՝ եղջյուրի յուղով, ինչպես Ահարոնին Մովսեսն օծեց»²³³: Մինչդեռ մենք նշեցինք արդեն, որ «Բանալի ճշմարտութեան» երկում տղամարդկանց համար սահմանվում է մկրտության հստակ տարիք՝ 30 տարեկան, ինչպես նաև մերժվում է դրոշմի խորհուրդը, քանի որ չի ընդունվում մեռուներ: Անշուշտ երկի ուսմունքն աղերսներ ունի վաղ շրջանի եկեղեցական արարողակարգի հետ, սակայն միայն այն պատճառով, որ ձեռագրում հստակ միտում կա վերականգնելու առաքելական շրջանի ծիսական պրակտիկան, ինչը շատ հարազատ է բողոքականությանը:

«Բանալի ճշմարտութեան» գրչագրում ներկայացվում է նաև աղանդավոր ընտրյալների ձեռնադրության կարգը, որը հիմնավորվում է աստվածաշնչային համարներով: Տեքստի ուսումնասիրությունից հասկանալի է դառնում, որ ձեռնադրվողի ընտրությունը կատարվում է զգուշությամբ, քննվում են նրա մտադրություններն ու վարքը, որպեսզի մեղավոր մեկը չձեռնադրվի «քանզի մեծ է ահ և երկիւղ գձեռս դնել ի վերայ այնպիսեացն և կցորդ լինիլ մեղաց օտարացն»²³⁴: Ընտրյալին «պարտ է անարատ լինել յամենայն կողմանց և ապա տալ նմա զիշխանութիւն քահանայութեան, եպիսկո-

²³² ...si qui pondus intellegant baptismi magis timebunt consecutionem quam dilationem. fides integra secure est de salute... Septimii Florentis Tertulliani, De Baptismo Liber, Editio viri docti J. G. Ph. Borleffs (Hagae Comitum, 1948: Turnholti, 1952), cap. XVIII, p. 36.

²³³ ...Exinde egressi de lavaero perungimur beriedicta unctione de pristina disciplina qua ungui oleo de cornu in sacerdotium solebant, ex quo Aaron a Moysse unctus est..., ibidem, cap. VII, p. 16.

²³⁴ 6710, թ. 96:

պոսութեան, վարդապետութեան, առաքելութեան, առաջնորդութեան և ընտրելութեան. որ սոքա ամենեքեան մի և նոյն գործ են և ոչ են սոքա մեծ կամ փոքր ի վերայ միմեանց, այլ են՝ հարթ հաւասար...»²³⁵: Դատելով ասովածից այս վեց ծառայությունները կարող էին իրականացնել ձեռնադրվողները, բայց թե ինչքանով էին դրանք իրականացվում կամ ինչ տարբերություններ ունեին, դժվար է ասել:

«Բանալի ճշմարտութեան» ձեռագրում շատ յուրօրինակ աստիճանակարգութիւն է ներկայացված: «Եւ յաղագս խրատոյ ձեռնադրութեան» վերնագրված ԻԲ գլխում հանդիպում ենք մի քանի պաշտոններին: Զեռնադրվողի թեկնածութիւնը առաջադրվում է իշխանների և եպիսկոպոսների կողմից, և ձեռնադրութիւնից հետո թեկնածուն արժանանում է ընտրյալ կոչումին: Առաջնորդն իշխանաց և իշխանապետաց քննում է թեկնածուին, տեսնելու համար՝ արդյոք սա արժանի՞ է ձեռնադրութիւն: Հետաքրքրականն այն է, որ ձեռնադրում են իշխաններն ու իշխանապետերը: Պետք է նշել, որ այստեղ տեքստը չափազանց խճողված է, քանի որ ավելի ուշ առաջնորդ կոչվածը հանկարծ ստանում է եպիսկոպոս կոչումը, իսկ իշխաններն ու իշխանապետերը՝ երեց կոչումը:

Այս հատվածում հստակ տեսանելի են տեքստային աղերսներն Հայ եկեղեցու քահանայի ձեռնադրութիւն կանոնի տեքստի հետ: Այսպես, «Բանալի ճշմարտութեան» ձեռագրի համաձայն երեցները բերում են թեկնածուին առաջնորդի կամ եպիսկոպոսի առաջ: Ապա իշխաններն ու իշխանապետերը խնդրում են ձեռնադրել թեկնածուին հետևյալ աղոթքով. «Հայր սուրբ երես անկեալ աղաչեմք, խնդրեմք և հայցեմք ի քէն մեծաւ սիրով, զի ձեռնադրես զարս զայս վասն կառավարութեան հոգևոց մերոց. ամէն»: Զարմանալի է, որ եկեղեցու նվիրապետութիւնը մերժող աղանդավորական ձեռագրում կիրառված է «Հայր սուրբ» դիմելաձևը:

Հայ Առաքելական եկեղեցու Մաշտոց ծիսամատոյանում, քահանայի ձեռնադրութիւն կանոնում երեկոյան ժամի արարողութիւն մեջ գրեթե նույն ընթացակարգն է նկարագրված: Եպիսկոպոսը նստում է բեմի առջև դրված աթոռին, իսկ երեցները նրան են ներկայացնում ձեռնադրութիւն թեկնածուին: Ավագ երեցն ասում է ե-

²³⁵ Նույն տեղում, թ. 103:

պիսկոպոսին. «Հայր սուրբ, խնդրէ ի քէն մայրս մեր սուրբ եկեղեցի, զի ձեռնադրեսցես (զայս անուն) սարկաւազս զոր ընծայէ քեզ յաստիճան քահանայութեան»²³⁶:

Երկու տեքստերի միջև եղած տարբերություններն իհարկե ակնհայտ են, սակայն նկատելի են նաև նմանությունները: Հասկանալի է, որ «Բանալու» մեջ փոփոխված տարբերակով կիրառվել է Հայ եկեղեցու քահանայից ձեռնադրության տեքստից մի փոքրիկ հատված: Մնացած ընթացակարգը ձեռագրում աղբյուրներ չունի քահանայի ձեռնադրության կանոնի տեքստի հետ:

Գրչագրում ձեռնադրության կարգը շարունակվում է որոշակի հարց ու պատասխանով, որից հետո եպիսկոպոսը կանչում է իշխաններին իր մոտ, որոնք գալով ձեռք են դնում թեկնածուի վրա: Եպիսկոպոսը թեկնածուին է հանձնում ավետարանը՝ նրան տալով ձեռնադրության անուն և «կապելու ու արձակելու» իշխանություն²³⁷: Սրան հաջորդում է ավետարաններից ընթերցումներն ու աղոթքները, որին մասնակցում է նաև ժողովուրդը, որից հետո իշխանները վերցնում են իրենց ձեռքերը: Ապա եպիսկոպոսը «երիս անգամ փչեսցէ ի դէմս նոր ընտրելոյն՝ ասելով այսպէս. Ահա փչումն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի բացցէ զմիտս քոյ... և զօրացուցէ զքեզ ի գործս քոյ»²³⁸ (Յովհ. Ի 22) Լուսանցքում նշում կա այն մասին, որ «եթէ (ձեռնադրվողը) սրբութեամբ ևս (40) օր ընթեռնու գտուրբ աւետարանն» իսկապես կստանա Սուրբ Հոգի, իսկ տեքստում տրված են ընթերցվելիք սուրբգրային հատվածները և աղոթքները²³⁹:

Զարմանալի է, որ այս ամենով հանդերձ մերժվում է եկեղեցու նվիրապետությունը. եկեղեցու վարդապետները, եպիսկոպոսները և քահանաները հորջորջվում են «սուտ և խաբեական հավազաբանութիւն», իսկ ազանդավորների երկրորդ խոստովանագրում արգելվում է «քահանայից «տէր տէր» ասել... զի Տէրը միայն Աստուած է և ոչ մարդ»²⁴⁰:

²³⁶ Մաշտոց ձեռնադրութեան, Վաղարշապատ, 1876, էջ 26-27:

²³⁷ 6710, թ. 106:

²³⁸ Նույն տեղում, թ. 110:

²³⁹ Նույն տեղում, թ. 113 (in margine):

²⁴⁰ ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գործ 59, թ. 32 չրջ.:

Գրքի վերջին գլուխը վերաբերում է հաղորդությանը: Այստեղ չափազանց հետաքրքրական և յուրահատուկ մի ուսմունք ենք տեսնում: Ձեռագրի տեքստից երևում է, որ գրքում ընդունվում է հացի և գինու իրական գոյափոխությունը Քրիստոսի մարմնին և արյանը, ինչը բոլոր նվիրապետական եկեղեցիների հաղորդության խորհրդի կարևորագույն սկզբունքն է և երբեք չի ընդունվել բողոքականների շրջանում: Ահա թե ինչ ենք կարդում «Բանալի ճշմարտութեան» ձեռագրում. «խնդրելով աղերսեց զհօրէ ամենակալէ զի փոխարկեացէ զհացն զայն ճշմարիտ մարմին իւր պատուական... որ և իսկ փոխարկեցաւ հոգովն հօր երկնաւորի ըստուգապէս. և յորժամ ետես թէ փոխարկեցաւ հացն այն մարմին յայնժամ գուհացաւ զհօրէ ամենակալէ, որ փոխարկեցաւ մարմին և արիւնն իւր»²⁴¹: Ստացվում է, որ Հիսուս, լինելով «արարածն նոր» ինքնուրույն էր կարող գոյափոխել հացն ու գինին մարմնի և արյան, այլ խնդրեց Հորը, և Սուրբ Հոգով հացն ու գինին գոյափոխվեցին: Իհարկե, այս հատվածում էլ առկա են որդեգրականության տարրեր, սակայն կարևորն այն է, որ աղանդավորներն, ինչպես առաքելականները, ուղղափառներն ու կաթոլիկները, ընդունում էին հաղորդության տարրերի գոյափոխությունը: Այս հետաքրքրական հանգամանքը չի վրիպել նաև Ե. Տեր-Մինասյանի ուշադրությունից: Նրա կարծիքով ձեռագրի այս հատվածը ներկայացնում է հենց տրանսսուբստանցիացիայի՝ գոյափոխության, ուսմունքը՝ «իւր ամենադասական և կատարյալ ձևով»²⁴²:

Այլ բան է հաղորդության ծեսը: Սինոդի փաստաթղթերում նշված է, որ աղանդավորներն այն կատարում էին անթիխմոր հացով և անապակ գինով: Նրանք «ի վերայ հասարակ տախտակեայ սեղանոյ դնեն ի թոնրի եփեալ մի անխմոր հասարակ հաց փոքրիկ և հասարակ ամանով անջուր գինի. ի վերայ հացին ասէն. առէք կերէք այս է մարմին Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի. ի վերայ գինւոյն ասէն՝ այս է արիւն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի»: Հայոց եկեղեցու հաղորդության ծեսի հետ նմանությունն այն է, որ հացն ու գինին տրվում էր մկրտությունից անմիջապես հետո: Մկրտվածն ին-

²⁴¹ 6710, թ. 148:

²⁴² Տեր-Մինասյան Ե., նշվ. աշխ., էջ 203:

քը վերցնում էր մի փոքր մաս հացից, ուտում, ապա վրայից մի կում գինի ըմպում²⁴³:

«Բանալի ճշմարտութեան» երկում տեղ են գտել նաև նախամեղքի և չարի մասին ուսմունքները: Ձեռագրում բավականին տպավորիչ նկարագրված է նախամարդկանց՝ Ադամի և Եվայի անկումը, քանի որ նախամեղքը կապվում է, մասնավորապես, սեռական մեղքի հետ: Այսպես, գրված է, որ «կինն Եւայ անսաց վերոյ գրեալ հօրն (իմա՛ չարին - Ա. Օ.) և դարձեալ հաճեցոյց զմիտ Ադամայ: Արդ՝ հորժամ երկոքեանն հաւանեցան միմեանց, իսկոյն մերկացան ի փառաց և անկան ի դրախտէն և տեսին յայնժամ զմերկութիւնս միմեանց և ոչ ամաչէին, որպէս շունչ Աստուածութեան վկայէ և այլն»²⁴⁴: Տեքստում հստակ նշվում է, որ սկզբնական մեղքը միմյանց հավանելն էր, որն էլ պատճառ է դառնում դրախտից վտարվելու համար: Թեև հեղինակն իր խոսքը փորձում է հիմնավորել աստվածաշնչային տեքստի հեղինակությամբ, սակայն շփոթմունք է ստեղծում: Նա գրում է, որ մեղքից հետո միայն նախամարդիկ տեսան միմյանց մերկությունը և չէին ամաչում, սակայն Ծննդոց գիրքը մինչև մեղսագործությունն է ասում. «Եւ էին երկոքեան մերկ, Ադամ եւ կին իւր եւ ոչ ամաչէին» (Ծննդ. Բ 25), քանի որ պտուղն ուտելուց հետո «բացան աչք երկոցունց, և գիտացին զի մերկ էին. եւ կարեցին տերեւս թղենույ եւ արարին իւրեանց սփածանելիս» (Ծննդ. Գ 7): Փաստորեն, ձեռագրում նախամեղքից հետո մարդը գիտակցում է իր մերկությունը և չի ամաչում, իսկ Սուրբ Գրքի համաձայն մարդը, գիտակցելով, ամաչում է իր մերկության համար և ծածկում այն:

Եկեղեցու հայրերի մեկնություններում հանդիպում է այն գաղափարը, որ մինչև մեղսագործությունը նախամարդիկ պարուրված էին լուսեղեն պատմուճանով, այդ իսկ պատճառով չէին տեսնում և գիտակցում իրենց մերկությունը: Առաքել Սյունեցու «Ադամգրքում» շատ է խոսվում լուսեղեն պատմուճանի մասին: Օրինակի համար, Ադամը «Յանկարծ լինէր ի հիացման, /Ետես զոր ոչ կարծէր յինքեան, /Խլեցին զլուսոյն ըզպատմուճան, /Լիներ խաւար գիշեր

²⁴³ ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 59, թ. 103 շրջ.:

²⁴⁴ 6710, թ. 17:

նման»²⁴⁵, կամ «Մերկացաւ զլոյս պատմութեանին, /Եղև խաւար աղ- ջամղջին»²⁴⁶:

Ուշագրավ է, որ «Բանալի ճշմարտութեան» տեքստում նույն- պես հիշատակվում է լուսեղեն պատմութեանը, որով պարուրված էին Ադամն ու Եվան, սակայն այս դրվագում առավելապես ընդգծված է սեռական մեղքը՝ որպես սկզբնական մեղք: Դրվագում կարգում ենք. «Այլ արդ՝ ցելաւ»²⁴⁷ վարագոյր կուսութեան նոցա խաբամբ նոյն չարին, փախեալ կուսական արիւնս նոցին, ճմլեցաւ ապակի մարմինս նոցին, խզեցան կապանքն Աստուծոյ, զոր պատուիրեաց նոցա, հերձաւ ամօթ երեսաց նոցա.... կորեալ շրթնաշղթայաշար նո- րաստեղծ պալատ նոցա»²⁴⁸: Հենց այս հատվածն է, որ հասկանալի է դարձնում, թե ինչու են այս ձեռագրում մանուկները համարվում գերծ ինչպես ներգործական, այնպես էլ սկզբնական մեղքից, քանի որ միայն հասունութեան հասած մարդիկ կարող են սկզբնական, այն է՝ սեռական մեղք գործել, որից էլ հետագայում կրթեն ներգործա- կան մեղքերը:

Այս մասում կարգում ենք նաև, որ չարը «նախ եղև ի կերպ օձի և խոսեցաւ ի հայ բարբառս ցեւայ, թէ ընդէ՞ր սաստկօրեն պատուի- րեաց ձեզ աստուած չուտել ի պտղոյ անտի»²⁴⁹: Այստեղ տեսանելի են կանոնիկ հայրաբանական գրականութեան և պարականոն ինչ- ինչ գաղափարների, կամ գուցե բանավոր ավանդազրույցների ազ- դեցութիւնները: Այսպիսի ավանդազրույցները տարածված էին հա- յոց մեջ: Հայտնի է, որ Զ դարում Ասորիքից Հայաստան եկած ա- դանդավորները պարականոն գրվածքներ են բերել, որոնք թարգ- մանվել են հայերեն: Սրանց շարքում են եղել նաև քրիստոնեացված հրեական ավանդութիւններ, այդ թիւում՝ «Պատմութիւն ելանելոյ Ադամայ ի դրախտէն» և Հակոբոս Տեառնեղբորը վերագրվող «Աւե- տարան մանկութեան» կամ «Գիր տղայութեան» պարականոնե-

²⁴⁵ Առաքել Սիւնեցի, Ադամգիրք, Եր., 1989, էջ 27-28:

²⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 32:

²⁴⁷ Հայկազյան բառարանում ցելալ (σχιζω) նշանակում է պատել, ճեղքել, ցելումն (σχίσμα)՝ պատում, ճեղքում, հերձում:

²⁴⁸ 6710, թ. 17:

²⁴⁹ 6710, թ. 16:

րը²⁵⁰: Թարգմանված պարականոնների մասին դեռ առիթ կունենանք խոսելու: Նշենք միայն, որ դրանք տարածված էին Հայկական միջավայրում և բազմիցս ընդօրինակվել են տարբեր ձեռագիր ժողովածուներում²⁵¹:

Այն, որ հեղինակն օգտվել է նաև ոչ կանոնական գրականությունից, երևում է ժ գլխի խորագրից. «Յաղագս վկայութեանց սրբոց Առաքելոց և արտագոյ եղեալ գրեանց, թէ է ճշմարիտ կերպարանիլն [զպապ] չարին»²⁵²: Ցավոք, այս գլխից միայն մի քանի նախադասութիւն է պահպանվել, իսկ մնացած մասը և հաջորդող մի քանի գլուխները չկան: Ինչ վերաբերում է «արտագոյ եղեալ գրեանք» արտահայտութեանը, հայտնի է, որ «արտաքին գրեանք» եզրույթով բնորոշվում էր «գիտութեան և գրականութեան մեջ այն ամենը, որ դուրս էր կրոնական կամ եկեղեցական գիտութեան ու գրականութեան շրջանակից»²⁵³: Կարող ենք ասել, որ տվյալ դեպքում այդ իմաստով էլ կիրառվել է այս եզրույթը, մանավանդ որ այն դրվել է ի լրումն և ի հակադրութիւն սուրբ առաքյալների վկայութիւնների: Բարսեղ Սարգսյանի կարծիքով ժամանակին «արտաքին բանաստեղծ» եզրույթը կիրառվել է փիլիսոփա, գիտնական կամ գնոստիկյան իմաստներով²⁵⁴: Հնարավոր է, որ հեղինակը ձեռքի տակ ունեցել է որոշ ոչ կանոնական գրքեր, որոնք ներկայացրել են չարի կերպարանափոխութիւնները (գուցե բողոքական երկերից կամ էլ անվավերներից է քաղել այս գաղափարները) և դրանք Հայ եկեղեցու տեսանկյունից որակել է արտաքին գրքեր:

²⁵⁰ Սամուէլի քահանայի Անեցոյ Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց (այսուհետ՝ Սամուէլ Անեցի), Վաղարշապատ, 1893, էջ 76-77:

²⁵¹ ՄՄ ձեռ. 682, ժողովածու, թ. 96բ-97ա: Այս պատումը շատ արտասովոր և հետաքրքիր մի բան է, որ հավանաբար հրեական անվավերներից է փոխառնված: Այն պատմում է դրախտից վտարվելուց հետո երկրում Ադամի և Եվայի երկրորդ անգամ սատանայից խաբվելու մասին: Մանրամասները տե՛ս Stone M., Adam and Eve in the Armenian Tradition, Society of Biblical Tradition, Atlanta, 2013.

²⁵² 6710, թ. 29: Վերականգնված է մեր կողմից:

²⁵³ Անասյան Հ., Հայկական մատենագիտութիւն, հտ Ա, Ե-ԺԸ դդ., Եր., 1959, էջ XIII: «Արտաքին գրեանք» եզրույթի մասին տե՛ս նաև Շիրինյան Մ.-է., Քրիստոնեական վարդապետութեան անտիկ և հելլենիստական տարրերը, Եր., 2005, էջ 188-193:

²⁵⁴ Սարգիսեան Բ., Սրբոյ հօրն Եւագրի Պոնտացոյ վարք և մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1907, էջ 111, տ. 1:

Գրքում մի քանի անգամ շեշտվում է մանուկների մեղքերից զերծ լինելու գաղափարը: Պարզվում է, որ մկրտության և հաղորդության կարող են մասնակից լինել միայն սկզբնական և ներգործական մեղքեր ունեցողները: Ձեռագրի վերջում տեղ գտած հարցուպատասխանում (կատեխեզիսում) հարց է տրվում. «Միթէ յերեխայք որք ծնանին ի մարցն իւրեանց արդեօք ոչ ունին զմեղս ըսկզբնական և ներգործական»: Պատասխանն է. «Այո՛, որդեակք իմ, ճշմարտապէս ոչ ունին զայսպիսի մեղս յերեխայք»²⁵⁵:

Չարի մասին ուսմունքը նույնպես «Բանալի ճշմարտության» գրքի առանցքային թեմաներից է: Չարի կերպարանափոխությունների մասին հիմնականում խոսվում է ձեռագրի Ը և Թ գլուխներում: Ձեռագրի ուսմունքի համաձայն չարը կարող է կերպարանավորվել նախ՝ օձի, ապա՝ ագռավի, հորթի, լուսի, գազանների, կանանց, տղամարդկանց, կրոնավորների, վարժապետների, առաքյալների, եպիսկոպոսների և ճգնավորների մեջ, որպեսզի վերջիններիս միջոցով մարդկանց «ղիւրաւ առ ինքն ծառայեցուցանէ»²⁵⁶: Գլուխ Թ-ում մանրամասն բացատրվում է, թե ինչու է չարը հենց այս տասներկու կերպարանքներն ընդունում: Հետաքրքրական է, որ լուսանցքում հղում կա ինչ-որ «քաւարանի գրքոջն», որտեղ ամենայն հավանականութամբ թվարկվում են, թե ինչ կերպարանքով է չարը գայթակղում մարդկանց²⁵⁷: Այս «քաւարանի գիրք»-ը հանդիպում է նաև ձեռագրի վախճանաբանական ուսմունքում, որը սերտորեն կապված է չարի մասին ուսմունքին:

Գրքում յուրօրինակ կերպով է մեկնվում Հովհաննու Հայտնության Ի գլուխը, որտեղ ավետարանիչը տեսնում է, թե ինչպես երկնքից մի հրեշտակ բռնեց «գօձն առաջին, որ է բանսարկուն և սատանայ. եւ կապեաց զնա հազար ամ: Եւ արկ զնա յանդունդս դժոխոց... Եւ յետ հազար ամին լուծցէ զսատանայ և հանցէ ի բանտի անտի. ելցէ եւ մոլորեցուցէ զազգս ամենայն ընդ չորս կողմանս երկրի...» (Յայտն. Ի 1-3, 7-8):

²⁵⁵ 6710, թ. 136:

²⁵⁶ Նույն տեղում, թ. 27:

²⁵⁷ 6710, թ. 28 (in margine):

Այստեղ տեսանելի է հազարամյայի կամ խիլիազմի (χιλιάς - հազար) մասին ուսմունքի յուրահատուկ մի տարբերակ: Այն շարադրվում է ձեռագրի առաջին էջերում, որտեղ հեղինակը հայտնում է, թե Քրիստոսից և առաքյալներից հետո որոշ ժամանակ անց սատանան ազատ է արձակվել՝ մարդկանց գալթակղելու և կործանելու համար: Հազարամյայի խեղաթյուրված գաղափարների հետքերը տեսանելի են նաև աղանդավորների խոստովանազրեբում: Գյումրեցի Թարգի Սարգիս Հարությունյանն իր ցուցմունքում ասում է, որ տիրացու Գևորգը երեկոյան իր տանն սկսել է «ընթեռնուկ զտեսիլս Յովհաննու Աւետարանչին»²⁵⁸, այն, որ սատանայն կապեալ էր հազար ամ և բացուիլ էր, ապա որովհետև սատանայն կապեալ էր և արձակեալ, որն յանապատին փորձեալ էր զՔրիստոս և էջր կարողացեալ խաբիլ զՔրիստոս, այլ գնացեալ գլխատել տուհալ էր զՅովհաննէս Մկրտիչն»²⁵⁹:

Հազարամյայի ուսմունքը տարածված էր 1-2-րդ դդ. վաղ եկեղեցու հայրերի շրջանում, քանի որ քրիստոնյաները սպասում էին Քրիստոսի շուտափույթ գալուստին: Այնուամենայնիվ, «Բանալի ճշմարտութեան» երկում ամփոփված հազարամյայի ուսմունքը տարբերվում է վաղ եկեղեցու հայրերի ընկալումներից: Խիլիազմի հենակետը Հովհաննու այն խոսքն է, թե «...տեսի աթոռս և նստան (հարուցյալ սրբերն ու արդարները) ի վերայ նոցա. եւ կացին եւ թագաւորեցին ընդ Քրիստոս հազար ամ...» (Ի 4-5):

Հայտնության գրքի այս հատվածը տարբեր կերպ է մեկնվել եկեղեցու հայրերի կողմից: Ոմանք Հովհաննու այս մարգարեությունն ընկալել են փոխաբերական իմաստով՝ որպես եկեղեցու պատմության խորհրդանիշ ընդհանրապես: Այսպիսի մեկնություն առաջին անգամ տվել է Օգոստինոս Հիպոնացին (Երանելի): Սակայն եկեղեցու վաղ շրջանի հայրերն այս համարը մեկնում էին բառացիորեն: Խիլիազմի մասին եկեղեցու վաղ հայրերից առաջինը Պապիասն²⁶⁰ է խոսում, որի գրվածքներից պատառիկներ են պահպան-

²⁵⁸ Այսինքն՝ Հովհաննու Հայտնության գիրքը:

²⁵⁹ ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 1981, թ. 38:

²⁶⁰ Պապիասը (Παπίας) (մահ. մոտ 165 թ.) Հիերապոլիս եպիսկոպոսն էր, որի «Մեկնութիւն բանից Տեառն» (Κυριακῶν λογίων ἐξήγησις) հինգ գրքերով

վել Իրենեոս Լուզդոնացու «Ընդդէմ հերձուածոց» երկում և Եվսեբիոս Կեսարացու «Պատմութիւն եկեղեցւոյ» աշխատութեան մեջ: Հազարամյայի ուսմունքը այս կամ այն չափով տեսանելի է նաև Պոլիկարպոս Զմյուռնացու, Իրենեոսի և այլ առաքելական հայրերի թղթերում և երկերում: Հատկանշական է, որ Խիլիազմի պաշտպանութեան դիրքերում էին կանգնած Անտիոքեան դպրոցի աստվածաբանները, որոնց դեմ շարունակական դավանաբանական պայքար էին մղում Ալեքսանդրիայի դպրոցի ներկայացուցիչները, մասնավորապես, Դիոնիսիոս Ալեքսանդրացին²⁶¹: Գրդ դ. Արևելքում այս ուսմունքի վերջին ջատագովներէից էր Լավոգրիկէի եպիսկոպոս Ապոլինարիոսը, որի հազարամյայի ուսմունքը («հազարամեայ աղճատանքն ի դրախտին փափկութիւն»), ի թիվս մյուս գաղափարների, խիստ քննադատութեան ենթարկվեց Գրիգոր Նազիանզացու կողմից «Առ Կղեղոնիոս» Բ թղթում²⁶²:

Հարկ է նշել, որ հետագայում Խիլիազմի ուսմունքը, միլենտարիզմ անվանման ներքո, լայնորեն կիրառվեց բողոքականութունից սերող գրեթե բոլոր ուղղութիւնների և աղանդավորական համայնքների շրջանակներում և մինչ օրս էլ շրջանառում է ամենատարբեր բողոքական եկեղեցիների կողմից:

«Բանալի ճշմարտութեան» վախճանաբանութեան կարևորագույն սկզբունքներից է առանձնական դատաստանի մերժումը, որն ամփոփված է «Յաղագս միոյ դատաստանի և ոչ երկու» վերնագրով նախավերջին գլխում, որում հարցուպատասխանային (կատեխետիկ) մեթոդով շարադրվում են վախճանաբանական գաղափարները: Դատապարտվում են «լատին, յոյն և հայ» եկեղեցիները, քանի որ «ասեն թէ երկու են դատաստանք և ոչ մի. զմինն առանձնական ասեն և զմինն ընդհանրական»²⁶³: Հատուկ ուշադրութիւն է հատկացվում

աշխատութիւնը մեզ չի հասել: Աշխատութեան ամբողջական վերնագիրը պահպանվել է Եվսեբիոս Կեսարացու երկում (հեղ. ծան.):

²⁶¹ Դիոնիսիոս Ալեքսանդրացին (Διονύσιος Ἀλεξανδρείας) (մոտ 190-265 թ.), որը կոչվել է նաև Դիոնիսիոս Մեծ, Ալեքսանդրիայի դպրոցի ներկայացուցիչ էր, Որոգիների աշակերտը: Եվսեբիոսը վկայում է նեպոտիոսի դեմ գրված նրա «Յաղագս ավետանց» երկասիրութեան մասին, որտեղ Դիոնիսիոսը քննադատում է հազարամյայի ուսմունքը (հեղ. ծան.):

²⁶² Տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 4149, 151բ -152ա:

²⁶³ 6710, թ. 144:

Լատին եկեղեցու քավարանի գաղափարին: Հարց է տրվում, թե «գիր^օդը ոմանք ուրացողք ասեն... թէ գոյ առանձնական դատաստան և քաւարան վասն մեղաւորաց»²⁶⁴: Լուսանցքում կրկին հղում է տրվում. «ի քաւարանի գրքոջն տես»²⁶⁵: Անկասկած ձեռագրի այս կետն ուղղված է Լատին, գուցե նաև Հուլյն եկեղեցիների դեմ, քանի որ հենց լատինները մեղադրում էին Հայ եկեղեցու վարդապետներին այն բանում, որ պնդում են, թե «ոչ գոյ արդարոցն փառք և ոչ մեղաւորաց տանջանք, մինչև յերկրորդ գալուստն... ոչ գոյ քաւարան, և ոչ դժոխք»²⁶⁶:

Ձեռագրի այս գլխում մասնավոր հետաքրքրութեան են արժանի տեքստին առնչվող լուսանցքում արված երկու նշումներ: Այնտեղ, որտեղ խոսվում է առանձնական դատաստանի մերժման մասին լուսանցքում իրար տակ երկու հղում կա. «Թէոփիլոս գրքոջն տես», և «սուտ Սեբաստացի գրեանս տեսեք»²⁶⁷, որոնք հավանաբար հետագայում են արվել:

Թերևս խոսքը Մխիթար Սեբաստացու մասին է, որի գործերը 18-րդ դարում արդեն լայն տարածում էին ստացել Արևմտյան Հայաստանում, այդ թվում նաև «Քաղուած դասական աստուածաբանութիւնից» դասագիրք-ձեռնարկը: Մաշտոցի անվան Մատենադարանում այս երկը պահպանվել է թիվ 4333, 4380 ձեռագրերում: Մենք նախընտրեցինք 1799 թ. ընդօրինակված 4333 թվակիր ձեռագիրը, որտեղ առանձին մի գլուխ Սեբաստացին նվիրում է կաթողիկ եկեղեցու «քավարանի» մասին դոգմայի ջատագովութեանը²⁶⁸, ապա՝ առանձնական դատաստանի մասին վարդապետութեանը՝ «յորժամ հեռասցին հոգիք մեր ի մարմնոյս... դատաստան անեն անձին մեղացելոց...» և այլն²⁶⁹: Այստեղ Սեբաստացին ներկայացնում է առանձնա-

²⁶⁴ Նույն տեղում, թ. 146:

²⁶⁵ Նույն տեղում, թ. 146 (in margine):

²⁶⁶ Տե՛ս ՄՄ ձեռ. 717, Ժողովածոյ, թ. 55ա: Սա ԺԸ դարի մի հավաքածու է, որտեղ պահպանվել են կաթողիկոսութուն ընդունած Հովհան Քոնեցու Հայ եկեղեցուն ուղղված ԺԹ մեղադրանքները՝ «Յոհան Քոնեցին գրէ ընդդէմ Հայոց այսպէս» վերնագրի տակ:

²⁶⁷ 6710, թ. 144 (in margine):

²⁶⁸ ՄՄ ձեռ. 4333, Մխիթար Սեբաստացի, Քաղուած դասական աստուածաբանութիւնից, թ. 117:

²⁶⁹ Նույն տեղում, թ. 120:

կան դատաստանի մասին վարդապետությունը և, ապացուցելու համար վերջինիս ճշմարտացիությունը, հղում է եկեղեցու հայրերից Թեոփիլոս Ալեքսանդրացուն, որն այս վարդապետության ջատագովն էր²⁷⁰: Հավանաբար, աղանդավորները, որոնք բնակվել են Կարինի տարածքում՝ Խնուսում, ծանոթ են եղել այս երկերին, քանի որ Սեբաստացու վարքից հայտնի է, որ նա եղել է այս կողմերում, 1698 թ. քարոզել է Կարինի հռչակավոր Կարմիր վանքում, և նրա քարոզները հավաքվել են «Բիւրապար» կոչվող գրքում²⁷¹: Կարինի «Մեծափառ Կարմիր վանքում» տարածված կաթոլիկյան գործունեությունը մասին խոսում է նաև Սիմեոն Երևանցին իր հիշատակարանում՝ անվանելով նրանց «լօթերականներ» (լյութերականներ)²⁷²: Բնականաբար աղանդավորները, որոնք չէին ընդունում քավարանի և առանձնական դատաստանի մասին ուսմունքները, պետք է Մխիթար Սեբաստացուն որակելին «սուտ» մականվամբ:

Գրչագրում տեղ գտած հակիրճ յուրօրինակ «հաւատոյ յանգանակի» «զի Հօրն իւրոյ հրամանաւ գալոց է (Քրիստոս) դատել զկենդանիս և զմեռեալս» արտահայտությունը հիմք է տալիս ենթադրելու, որ աղանդավորներն ընդունում էին նաև Քրիստոսի Երկրորդ Գալստյան մասին վարդապետությունը²⁷³: Ավելին, այս նախադասությունը կարծես փոխառնված է Նիկիական հանդանակից՝ «Գալոց է նովին մարմնով և փառաւք Հոր ի դատել զկենդանիս և զմեռեալս, որոյ թագաւորութեանն ոչ գոյ վախճան»:

«Բանալի ճշմարտութեան» երկում քննարկվում են նաև մարիամաբանական խնդիրներ: Զեռագրում ընդունվում է Մարիամի կուսական հղիությունն, սակայն մերժվում է հետծննդյան կուսությունը:

²⁷⁰ ՄՄ ձեռ. 4333, թ. 121:

²⁷¹ Ագոնց Սո., Պատմութիւն կենաց եւ վարուց Տեառն Մխիթարայ Սեբաստացւոյ Բարունապետի, Վենետիկ, 1810, էջ 128: Կան վկայություններ, որ Մխիթար Սեբաստացին ուներ բազմաթիվ ողջույնի թղթեր, որոնք շատ էին ընթերցվում, անգամ «քահանայ ոմն Յարութիւն անուն եւզոկացի այր հոգեսէր զամենայն թուղթս նորա յոտին կացեալ՝ հոլանի գլխով ընթեռնոյր»:

²⁷² Սիմեոն Երևանցի, Յիշատակարան, Դիւան հայոց պատմութեան, աշխատ. Գիւտ քհն. Աղանեանց, Թիֆլիս, 1893, Գիրք Ա-Բ, էջ 17: Գրքի խմբագրի կարծիքով Սիմեոն կաթոլիկոսն այս բառը գործածել է «կաթոլիկ» իմաստով՝ նկատի ունենալով Վենետիկյան միաբանության քարոզիչներին, որոնցից փորձում էր զերծ պահել իր հոտը: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 827, ծան. 10:

²⁷³ ՄՄ ձեռ. 4333, թ. 80:

նր: Ձեռագրի ամենաուշագրավ գլուխներից մեկում տրվում են «լուծմունք վասն հարկաւոր բանից Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի»: Այս գլխում հեղինակը գրում է, թէ «աւետարանիչք և սրբազան առաքեալքն, նա ևս Տէրն մեր Յիսուս Քրիստոս նախ զծնունդն Մարիամու կոյս և յետ ծննդեանն կին կոչեն, և կուսութիւն նորա ի բաց բառնան»²⁷⁴, ապա, որպէս ապացույց, մեջբերում է նորկտակաւորանային այն հատվածները, որտեղ Քրիստոս Մարիամին կոչում է կին (Յովհ. ԺԹ 27): Հատկանշական է, որ ձեռագրի տեքստի համաձայն «նախքան զծնանիլն Մարիամու զնորաստեղծն Աղամ (իմա՛ Քրիստոս - Ա. Օ.) Գաբրիէլ հրեշտակապետն կոյս ասէ և ողջունէ զնա, բայց յետ ծննդեան նոյն հրեշտակն ոչ կոյս ասէ...»²⁷⁵: Արխիվելցի աղանդավորների խոստովանագրերում նույնպէս Աստվածածինը հայտարարվում է «ապականեալ», իսկ հինգերորդ խոստովանագրի համաձայն տիրացու Գևորգն ասում է, որ «Աստուածածինն ոչ մնաց կոյս զկնի ծննդման, այլ ապականեցաւ և ոչ մնաց կոյս, վասնորոյ և ոչ դաւանիմ զԱստուածածինն կոյս»²⁷⁶:

Ընդհանրապէս համարվում է, որ Մարիամը պահպանեց իր կուսությունը post partum, այսինքն՝ հետծննդեան: Այս ուսմունքի հետ կապված խնդիրներն առաջին անգամ բարձրացվեցին քրիստոնեական Արևմուտքում՝ լատին հայրերի աշխատություններում: Վաղ եկեղեցու հայրերից Տերտուլիանոսն է, որ մերժում է Աստվածածնի հետծննդյան կուսությունը: Նրա կարծիքով, չենք կարող ասել «նա ծնեց և չծնեց», կամ էլ «նա կույս է և կույս չէ», այլ պետք է ընդունել, որ «ծնեց նա, ով ծնեց»²⁷⁷:

Հայտնի է, որ Տերտուլիանոսի գաղափարները չընդունվեցին եկեղեցու հայրերի կողմից, ավելին՝ դավանաբանական պայքար սկսվեց հետծննդյան կուսության դեմ խոսող յուրաքանչյուրի դեմ: Արդյունքում, 553 թվականի 5-րդ Տիեզերաժողովում Աստվածածնի հետծննդյան կուսությունը ժխտողների դեմ ընդունվեց ἀειπαρθένος

²⁷⁴ 6710, թ. 123:

²⁷⁵ Նույն տեղում, թ. 124:

²⁷⁶ ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 1981, թ. 39 շրջ.:

²⁷⁷ ... peperit et non peperit; Virgo, et non Virgo... Peperit quae peperit... Տե՛ս Migne J.-P., PL, t. 2, Tertullianus, De Carne Christi, cap. XXIII, p. 790.

(բառացի՝ միշտ Կույս) աստվածաբանական եզրը: Հայ եկեղեցին թեև չի մասնակցել 5-րդ Տիեզերաժողովին, այնուամենայնիվ մեզանում մի ամբողջ վարդապետութուն է զարգացել «մշտապես Կույս» Աստվածածնի կուսական հղիության և հետծննդյան կուսության վերաբերյալ²⁷⁸:

Խոստովանագրերում և գրքի տեքստում չի ընդունվում Աստվածածնի և սրբերի բարեխոսութունը: Ընդունելի է միայն Հիսուս Քրիստոսի բարեխոսութունը «և ոչ այլ սրբոց կամ մեռելոց և կամ քարից և փայտից և պատկերաց»²⁷⁹, իսկ աղանդավորների ցուցմունքներում գրված է, թե «բացի Քրիստոսէ չիք այլ բարեխօս» և «մնացեալ ինչքան սուրբ կան և եղեալ են յաշխարհիս վրայ՝ սուտ են»:

«Բանալու» մեջ մերժվում է ծիսական նյութեղեն իրերի՝ խաչի, սրբապատկերների, ինչպես նաև մասունքների պաշտամունքը: Այս փաստը հետագայում դառնում է ուսումնասիրողներից շատերի հիմնական կռվանը, որով փորձում են ձեռագրի ուսմունքը կապել պավլիկյան և թոնդրակյան ուսմունքներին: Այս առումով ուշագրավ է մեր կողմից վերականգնված տեքստը. «և էք հետևող հօրն ձերոյ չարին, զոր ետ ձեզ զօրէն իւր ... զպատկերս պաշտել, զարծաթ և զոսկի ի ձեւ պատկերի [որդւոյն աստուծոյ] առնել և երկրպագանել...»²⁸⁰: Թվում է, թե այս նախադասութունն էլ է ուղղված Լատին եկեղեցու դեմ, քանի որ հայոց մեջ տարածված էր Որդուն ոսկով կամ արծաթով պատկերելը:

Գրքի վերջին էջերին պահպանվել է մի համառոտ հարցուպատասխան (կատեխեզիս)՝ վերնագրված «Յաղագս քրիստոնէականի վարդապետութեան», որն ըստ էության երկի հիմնական ուսմունքի ամփոփումն է: Հարցերի ու պատասխանների շարքում հատկապես կարևոր է նշել քառասնօրյա պահքի մասին հատվածները: Դրանցից հստակ հասկացվում է, որ, ըստ ձեռագրի, բացի Քրիստոսից քառասնօրյա պահք են պահել ևս չորսը՝ «Ենովք և Եղիայ, որք պահելով յերկինս վերացան, երկրորդ Աբրահամ, որ ընկալաւ զաւետիսն Սահակայ ի հրեշտակացն Աստուծոյ. և երրորդ մեծն Մովսէս պահելով

²⁷⁸ Կնիք հաւատոյ Ընդհանուր Սուրբ եկեղեցւոյ, Ս. Էջմիածին, 1914, էջ 243-251:

²⁷⁹ 6710, թ. 125:

²⁸⁰ Նույն տեղում, թ. 55: Վերականգնված է մեր կողմից:

էառ զտասնաբանեայ պատուիրանս»²⁸¹: Զարմանալի է, որ ընդունվում է Քրիստոսի պահքը, սակայն մերժվում է պահքն ընդհանրապես: Խոստովանագրերից մեկում աղանդավորները հայտնում են, որ Մեծ Պահքի շրջանում մի օր գիշերը մտադրված հավաքվել են, միս գնել և կերել՝ ցույց տալու համար, որ չեն ընդունում պահքը (տե՛ս հավելված 1.3): Թերևս պահքը և ծոմը միայն ընտրյալների համար էր, որոնք պահվում էին որոշակի առաքելության իրականացման համար:

Հեղինակը գրում է, որ թվարկված չորս արդարները, որոնք քառասնօրյա պահք են պահել, տարբերվում են Տիրոջից, քանի որ «նոքա յղացեալ եղեն ըսկզբնական մեղօք, նոքա ունէին զմեղս ըսկզբնական և ներգործական», մինչդեռ «միջնորդն մեր Քրիստոս ոչ յղացեալ եղև ըսկզբնական մեղօք և ոչ ունէր զմեղս ըսկզբնական և ներգործական»²⁸²: Ամենից ուշագրավն այն է, որ Քրիստոս արարված է Հոր կողմից՝ առանց մեղքի: Իր այս գաղափարը հիմնավորելու համար ձեռագրի հեղինակը խեղաթյուրում է Հովհաննես ավետարանչի խոսքերը «Եւ Բանն մարմին եղև եւ բնակեաց ի մեզ» (Յով. Ա 14), գրելով թե Որդին «...բանիւն մարմին եղև և բնակեցաւ ի մեզ»²⁸³: Փաստորեն, մերժվում է Հովհաննու Ավետարանի վրա հիմնված Լոգոսի՝ Բան Աստծո, մասին եկեղեցու վարդապետությունը, բայց դրա հետ մեկտեղ ընդունվում է Քրիստոսի առանց մեղքի ծնունդը, որը «լատին, յոյն և հայ» եկեղեցիների քրիստոսաբանության առանցքային գաղափարներից մեկն է: Զեռագրում շատ յուրօրինակ է ներկայացվում Քրիստոսի քառասնօրյա պահքի շրջանը: Քրիստոս, լինելով «նոր մարդն Յիսուս», քառասուն օր շարունակ ուսումնառում է Հոր՝ իր Արարչի մոտ, և «խօսեցաւ ընդ նմա խորհրդաբար և ընկալաւ զպատուիրանս հօր իւրոյ, նա ևս յաղթեաց զԲելիարն ...», ինչի համար էլ Հայրը «չնորհեաց նմա անուն գովելի, որ ի վեր է քան զամենայն անունս», այսինքն՝ որդեգրեց նրան՝ որպես Որդի²⁸⁴:

²⁸¹ Նույն տեղում, թ. 137-138:

²⁸² Նույն տեղում, թ. 138:

²⁸³ 6710, թ. 139:

²⁸⁴ Նույն տեղում, թ. 20:

Ամփոփելով «Բանալի ճշմարտութեան» ուսմունքի վերլուծութիւնը՝ կարող ենք ենթադրել, որ նախ՝ երկի հեղինակն իսկապես կիսազրազեա քահանան է եղել, կամ էլ առնվազն ծանոթ է եղել եկեղեցական ծեսերին, մասամբ էլ իր ժամանակի դավանաբանական, գուցե, հակաճառական գրականութեանը, և երկրորդ՝ հստակ է, որ խոր աստվածաբանական գիտելիքներ հեղինակը չի ունեցել, ոչ էլ աչքի է ընկել հայրաբանական գրվածքների իմացութեամբ: Այս ենթադրութիւնն ամրապնդվում է մի քանի կետերով:

Ակնհայտ է, որ ձեռագրի հեղինակն օգտագործում է Նիկիական հանգանակի որոշ ձևակերպումներ: Բացի այդ, նա օգտվում է Հայ եկեղեցու «Պատարագամատույց»-ից: Հաղորդութեան ծեսին վերաբերող գլխում հեղինակը վերապատմում է Տերունական ընթրիքի ավետարանական պատումը, և, ներկայացնելով հացի բեկումն ու գինու հեղումը, գրում է, թե Որդին «էառ զմի հաց անխմոր ի ձեռս իւր օրհնեաց, գոհացաւ, երեկ և ասէ. Առէք, կերէք, այս է Մարմին իմ, որ վասն ձեր [և] բազմաց բաշխի ի քառութիւն և ի թողութիւն մեղաց. (Այսպէս և ի բաժակին ասէ)»²⁸⁵: Ավետարանների համապատասխան համարներում Քրիստոսի խոսքերը շարադրված չեն այս ձևով (Հմմտ. Մատթ. ԻԶ 26-27, Մարկ. ԺԴ 23-24, Ղուկ. ԻԲ 19-20, Հովհաննու Ավետարանում այս դրվագը չկա): Միայն Հայ եկեղեցու «Պատարագամատույց»-ում է հանդիպում նման շարադրանք, երբ պատարագի ժամանակ քահանան, օրհնելով հաղորդութեան բաժակն ու հացը, ասում է. «Առէք, կերէք, այս է մարմին իմ, որ վասն ձեր և բազմաց բաշխի ի քառութիւն և ի թողութիւն մեղաց: Արբէք ի սմանէ ամենեքեան, այս է արիւն իմ նորոյ ուխտի, որ վասն ձեր և բազմաց հեղանի ի քառութիւն և ի թողութիւն մեղաց»²⁸⁶:

Հեղինակի Հայ եկեղեցու ծեսերին տեղեկացված լինելու մասին վկայում են նաև ձեռագրում պահպանված բազմապիսի աղոթքները, որոնք պարտադիր ավարտվում են «յանուն Հոր, Որդոյ և Հոգւոյն Սրբոյ. յաւիտեանս յաւիտենից, ամէն» արտահայտութեամբ, որով ավարտվում են բոլոր եկեղեցական աղոթքներն ընդհանրապես:

²⁸⁵ Նույն տեղում, թ. 148: Այստեղ հետևել ենք գրչագրի տեքստին տառացիորեն:

²⁸⁶ Տե՛ս Պատարագամատույց, Հայաստանեայց Առաքելական Ուղղափառ Եկեղեցւոյ, Նյու-Յորք, 1950, էջ 68:

Բացի այդ, հեղինակը գրեթե յուրաքանչյուր էջում եկեղեցին բնորոշում է «սուրբ, ընդհանրական և առաքելական» բառերով, որոնք երբեք կողք կողքի չեն հանդիպում Սուրբ Գրքում: Այս առումով տեքստում հանդիպում է նաև «ընդհանրական կաթոլիկ եկեղեցի» արտահայտությունը, որտեղ «կաթոլիկ է» և «ընդհանրական» բառերը նույն իմաստն ունեն: Հայկական ձեռագրերում «կաթոլիկ է» և «ընդհանրական» բառերը հաճախ են կողք կողքի դրվում՝ եկեղեցու միասնականության և ամբողջականության գաղափարն ավելի շեշտելու համար: «Բանալու» տեքստում այսպիսի կրկնողությունը ևս մեկ անգամ հաստատում է, որ հեղինակը փորձում էր ջատագովել վաղ՝ մինչտիեզերափողովների շրջանի միասնական, անբաժան եկեղեցին: 18-19-րդ դդ. հայ-կաթոլիկ հակաճառական երկերում այս բառերի կրկնողությունը ձեռք է բերում նոր իմաստ: Այսպես, Հովհան Կոստանդնուպոլսեցու «Հայելի ճշմարտութեան» դավանաբանական երկում եկեղեցին բնորոշվում է որպես «կաթոլիկ է» և «ընդհանրական», որտեղ, հեղինակի բացատրության համաձայն, «կաթոլիկ է» բառով բնորոշվում է հենց Հռոմեակաթոլիկ եկեղեցին, իսկ «ընդհանրականով»՝ քույր եկեղեցիների հետ նրա միությունը²⁸⁷:

«Բանալու» ուսմունքի համաձայն թեև Որդին «նոր արարած» է, այնուամենայնիվ նա հորջորջվում է Միածին՝ μονογενής: Անշուշտ այս եզրը հանդիպում է Հովհաննու Ավետարանում (Յովհ. Ա 14) և Պողոս առաքյալի թղթերում, սակայն որպես աստվածաբանական կիրառելի եզր այն շրջանառության մեջ է դրվել Նիկիական հանգանակով:

Մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում գրչագրի լուսանցքներում արված նշումները: Դրանց մի մասը, հավանաբար, հավելվել է եկեղեցական ավանդությունն ու գրականությանը ծանոթ մեկի, հնարավոր է ձեռագիրն ընդօրինակողի կամ էլ աղանդավոր տիրացուներից մեկի կողմից, քանի որ հստակ երևում է, որ հավելուղը քիչ թե շատ ծանոթ է եղել «Յայսմաւուրքին», հայոց կանոնագրքին, ժամագրքին և եկեղեցական ավանդությանը: Օրինակ, թերթ 12-ի

²⁸⁷ ՄՄ ձեռ. 4993, Յովհան Կոստանդնուպոլսեցի, Հայելի ճշմարտութեան, թ. 15:

լուսանցքում կարգում ենք. «տե՛ս ի Յայսմաւուրս» կամ թ. 29-ում «ի հարանց վարս», թ. 19-ում «ժամագիրքն հայոց, որ կոչի անուն մեծի խորհրդոյ հրեշտակ և այլն»²⁸⁸, և յուրաքանչյուր նշում աղերսվում է տվյալ թերթի տեքստի բովանդակությանը: Նշենք, սակայն, որ ձեռագրի վերջին էջերի լուսանցքներում, օր. թ. 147-ի լուսանցքում, արված նշումներն ուրիշ գրչի են պատկանում, քանի որ տարբերվում են նախորդներից:

Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ երկուսն աղանդավորական գաղափարների հետ մեկտեղ երբեմն հանդիպում են այնպիսիք, որոնք հանդիպում են եկեղեցու հայրերի վարդապետություններում: Օրինակ, այն ուսմունքը, որ Ադամը լուսեղեն պատմուճանով էր պարուրված մինչև մեղսագործությունը, և որ Քրիստոս վերականգնեց այդ լուսեղեն շղարչն՝ իր խաչով, հանդիպում է եկեղեցու շատ ու շատ հայրերի գործերում:

Երկուսն նշմարելի է հատուկ միտում Լատին եկեղեցու դեմ: Այն գերակշռում է և համահունչ է 18-րդ դարում Հայաստանում տիրող հակակաթոլիկյան ոգուն: Երկուսն «լատինք, յոյնք և հայք» (եկեղեցիները) հավասարապես մերժվում և անիծվում են, այնուամենայնիվ, կան հատվածներ, որոնք անուղղակի կերպով խոսում են հենց լատին եկեղեցու այս կամ այն վարդապետության կամ դոգմայի, կամ էլ ուղղակի պապականության դեմ: Անգամ եկեղեցիների թվարկման հերթականությունը՝ սկզբում լատին, հույն ապա՝ հայ, անուղղակի կերպով շեշտում է, որ երկի ուսմունքը նախ և առաջ ուղղված է Կաթոլիկ եկեղեցու դեմ:

Այսպես, ձեռագրում թվարկվում են 11 առաքյալների և Պողոս առաքյալի՝ որպես «անօթն ընտրութեան», անունները, և ասվում է, թե «սոքա են եկեղեցի ընդհանրական, և ոչ Պետրոս է մի միայն»²⁸⁹: Հայտնի է, որ Հռոմի պապի՝ որպես Քրիստոսի տեղապահի (vicarius) մասին Կաթոլիկ եկեղեցու դոգման հիմնված է Պետրոս առաքյալի ընտրյալության գաղափարի վրա (Մտթ. ԺԶ 16-18), որն, ըստ ավանդության, հիմնել է Հռոմի աթոռը: Ուստի, հասկանալի է, որ «Բանալի ճշմարտութեան» երկուսն այս հատվածը ուղղված է պապակա-

²⁸⁸ Այս գրառումը բացակայում է Ֆ. Կոնիբերի հրատարակած տեքստում:

²⁸⁹ 6710, թ. 79:

նության դեմ: Հարկ է նշել, սակայն, որ Պետրոս առաքյալն ընդունվում է որպես «եկեղեցւոյ մասն սուրբ Պետրոս», իսկ նրա ընդհանրական թղթերը բազմիցս մեջբերված են «Բանալի ճշմարտութեան» տեքստում կամ գետեղված լուսանցքներում:

Ավելին, ձեռագրի Ժ գլուխը, որի մասին մեկ այլ առիթով նշեցինք, վերնագրված է «Յաղագս վկայութեանց սրբոց Առաքելոց և արտագոյ եղեալ գրեանց, թէ է ճշմարիտ կերպարանիլն [գփափ]²⁹⁰ չարին»²⁹¹: Լատին եկեղեցու դեմ խոսող ավելի ակնառու մի հատված էլ է հանդիպում ձեռագրում: Վերջին՝ հաղորդությանը վերաբերող գլխում, ձեռագրում ասվում է, թե «գիտէր... Գրիստոս թէ գալոց են սուտ փափք և փոխարկելոց են ըստ կամաց իւրեանց, որ լոկ հացիւ խաբեն զամենեսեան...»²⁹²: Լատին եկեղեցու հոգևորականները ժողովրդին հաղորդություն են տալիս միայն հացով՝ դինին վերապահելով միայն հաղորդությունը կատարող հոգևորականին: Տեքստի այս մասում խոսվում է միայն Լատին եկեղեցու հաղորդության խորհրդի դեմ, թեև հաջորդ տողերը դրան են միացնում նաև Հայ եկեղեցու հաղորդության ձեսը «ով ոք զՂուր ինչ, զլոկ հաց ինչ (Լատիններ) և կամ զթացեալ պատառ ինչ (առաքելականներ) առնէ և բաշխէ խաբեութեամբ...»²⁹³: Գրքում հիշատակվող «քաւարանի» մասին ուսմունքը և «քաւարանի գիրքը» ավելի են շեշտում հակակաթողիկյան ուղղվածությունը:

Կան նաև զուտ Հայ եկեղեցու դեմ խոսող հատվածներ: Ձեռագրում մերժվում են պատկերները, մոմավառությունն ու խնկարկումը, ինչպես նաև «զոհս մատուցանելն», իսկ այս բոլորն իրականացնողները համարվում են «հակառակ աստուածութեան»²⁹⁴: Մեր կարծիքով «զոհս մատուցանել» արտահայտությունը վերաբերում է Հայ եկեղեցու մատաղին, որը չի ընդունվում նաև լատին և առավելապես հույն եկեղեցիների կողմից:

Թվարկված սկզբունքները հիշեցնում են հայտնի բողոքական դրույթները: Եվ իրոք, գրչագրում կան հստակ ընդգծված բողոքա-

²⁹⁰ 6710, թ. 29: Վերականգնված է մեր կողմից:

²⁹¹ Նույն տեղում, թ. 29:

²⁹² Նույն տեղում, թ. 149:

²⁹³ Նույն տեղում, թ. 149:

²⁹⁴ Նույն տեղում, թ. 128:

կան գաղափարներ: Առաջինն այն է, որ ճշմարիտ եկեղեցի է համարվում վաղ եկեղեցին՝ մինչև 4-րդ դար, մերժվում են տիեզերածողությունը, մերժվում է եկեղեցու ավանդույթունը, այն է՝ հայրախոսական գրական ժառանգությունը: Գրքում ոչ մի տեղում չեն մեջբերվում եկեղեցու հայրերի գրվածքները, հակառակը, լուսանցքների հղումների ոճից հասկանալի է դառնում թշնամական վերաբերմունքը դրանց նկատմամբ: Վերջապես, մկրտություն ծեսը և աստվածաբանությունը, հաղորդություն ծեսը (բայց ոչ աստվածաբանությունը), քավարանի և առանձնական դատաստանի, ինչպես նաև պապականության մերժումը շատ հարազատ են բողոքական-մկրտական եկեղեցիների ծիսա-դավանաբանական համակարգին:

Մեր կարծիքով մոմավառություն, ծնրադրություն, խաչի, սրբապատկերների և մասունքների, պահքի և ծոմապահություն, եկեղեցական նվիրապետություն և ուխտագնացությունների ժխտումը նույնպես բողոքական գաղափարախոսություն արդյունք է, թեև առաջին հայացքից կարելի է տեսնել նմանություն նաև թոնդրակյան կամ պավլիկյան որոշ դրույթների հետ: Այնուամենայնիվ, մենք չենք համարում դրանք ոչ պավլիկյան կամ թոնդրակյան, ոչ էլ մանիքեական ուսմունքների վերապրուկներ: Այս առումով դժվար է չհամաձայնել Ա. Ղազարյանի ու Ռ. Լևոնյանի հետ, որոնք նշում են, որ «այն տպավորությունն է ստեղծվում, թե արիսվելցիները թոնդրակեցիներից վերցրել են հիմնականում և գրեթե բացառապես այն սկզբունքները, որոնք չեն տարբերվում ավետարանական վարդապետությունից»²⁹⁵:

Ձեռագիրն իսկապես բազմաբովանդակ մի երկ է, որտեղ միահյուսված են մի քանի տարբեր ուսմունքներ: Տեսանելի են Հայ եկեղեցու ծիսական պաշտամունքային տարրեր, որդեգրական քրիստոսաբանություն, բողոքական՝ մկրտական և կրկնամկրտական գաղափարներ: Հեղինակն օգտագործել է «արտաքին գրեանք». բացառված չէ, որ նա օգտված լինի նաև պարականոն ձեռագրերից և բանավոր ավանդույթուններից: Ա. Ղազարյանի և Ռ. Լևոնյանի կարծիքով գրքում առկա այս «խառնաչիտությունը և հակասականությունը» հեղինակի՝ բողոքական վարդապետությունը խորություն մթնոլորտ

²⁹⁵ Ղազարյան Ա., Լևոնյան Ռ., նշվ. աշխ., էջ 47:

չլինելու հետևանք է²⁹⁶: Հնարավոր է, որ հեղինակն իսկապես քաջածանոթ էր բողոքական վարդապետությունը, սակայն նա քաջածանոթ էր նաև Հայ եկեղեցու վարդապետությունը:

Գրքի հիմնական ուղղվածությունը, այնուամենայնիվ, բողոքական է: Այս առումով դժվարություններ են ծառանում մեր առջև, քանի որ առաջին բողոքական միսիոներների պաշտոնական մուտքը Հայաստան 19-րդ դարի սկզբին էր, իսկ գիրքը գրվել է 18-րդ դարի վերջին: Ա. Զամինյանի կարծիքով աղանդը ձևափոխվել է միսիոներական բողոքականության ազդեցությամբ, որ 1823 թվից արդեն Շամախում և այլուր քարոզվում էր²⁹⁷, իսկ Բ. Եղիայանի պնդմամբ այն ոչ թե նոր թոնդրակեցիների վերապրումն էր, այլ «մեկ պատուաւաստումը Հնդկաստանի և Պարսկաստանի ճամբով տարածուած նոր միսիոներական շփումներուն, զոր սակայն Հայ ժողովուրդը՝ իր բուն անունովը կոչել չգիտնալուն՝ կոչած է պատմական նմանութեամբ «Թոնդրակեան նոր աղանդ»²⁹⁸:

Թերևս պետք է համաձայնել Ե. Տեր-Մինասյանին, որի կարծիքով այս աղանդը չի ծագել 19-րդ դարի բողոքական միսիոներների քարոզչությունից հետևանքով, այլ անկասկած թուրքիայից գաղթականների միջոցով բերվել է Արևելյան Հայաստան²⁹⁹:

Ամեն դեպքում, առնվազն երկու աղբյուր վկայում են այն մասին, որ դեռևս 18-րդ դարում՝ մինչ միսիոներական պաշտոնական այցելություններն Օսմանյան թուրքիա, թե՛ Արևելյան, թե՛ Արևմտյան Հայաստան էին ներթափանցել բողոքական քարոզիչներ: Այսպես, Գևորգ Մխլեյիմը, որի մասին մի քանի անգամ առիթ ունեցանք հիշելու, մեծ առելություն է խոսում լատինների դեմ, որոնք իրենց «պիղծ և սնոտի բանիւքն ... գայթակղեցուցին զմիամիտ քրիստոնեայս լուսաւորչահիմն եկեղեցւոյն մերոյ և ի թերհաւատութիւն արկին զամենեսեան»: Իսկ նրանց կողմից գայթակղվածները, երբ հասկանում են, որ «ի կրօնս փափաղաւանաց հիմն և ճշմարտու-

²⁹⁶ Նույն տեղում, էջ 59:

²⁹⁷ Զամինեան Ա., նշվ. աշխ., էջ 221.

²⁹⁸ Եղիայեան Բ., նշվ. աշխ., էջ 177:

²⁹⁹ Տեր-Մինասյան Ե., նշվ. աշխ., էջ 201:

թիւն ոչ գոյ», դառնում են «ոմանք ինկլիզ, և ոմանք սաղուկեցի»³⁰⁰ ... և ի գալ նեղութեանց և հալածանաց նոյն ժամայն ուրանան զհաւատս իւրեանց»³⁰¹: Այս վկայութիւնից հստակ երևում է, որ բողոքականութիւնը, մասնավորապէս անգլիական ճյուղը, այս կողմերում արդեն հայտնի էր:

Մյուս վկայութիւնը, որը թերևս ավելի ընդունելի է, Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսինն է, որի համաձայն հայերի մեջ տարածված էին ախտավորներ, այսպէս կոչված ազգի ընտանի թշնամիներ, որոնք «ոչ զազանդս իւրեանց յայտնեն և ոչ յազգէս մերմէ բաժանին»³⁰²: Սրանք ըստ կաթողիկոսի, «ոչ եթէ զոմանս մասնաւորս ազգիս մերոյ նենգել և կորուսանել ջանան, որպէս գյայտնի ախթարմայս, այլ ընդ ազգիս մերոյ հոգևորի գլխոյն մաքառիլ և զեկեղեցիս մեր ի հիմանէ տապալել կորխական նենգագործութեամբ»: Այս ազանդավորներն ասում են, թե մարմնաւոր թագաւորութիւն չունենք և ոչ էլ հոգևորն ենք ճանաչում «որպէս զի իւրաքանչիւր ոք ըստ ինքեան քուրմ լինիցի, և զինչ և կամիցի պաշտեսցէ, և մի ոք լինիցի իշխող և վրեժխնդիր»³⁰³: Թափառական կրոնավորների շարքում Սիմեոն Երևանցին հիշատակում է որոշ սուտ վարդապետների, որոնք չեն ընդունում «յարութիւն մեռելոց, ոչ դատաստան, և ոչ զքննութիւն գործոց... յեկեղեցիս ոչ գնան, և զկարգս ոչ պաշտեն, և զպահճքն ոչ պահեն ասելով թե ֆռանկ ենք, իսկ ֆռանկացն բնաւ ոչ ընդունին և ոչ պահեն, ասելով թէ մեք հայ եմք»³⁰⁴: Ապա կաթողիկոսը եզրակացնում է, թե մեր անուսում ազգից է, որ «այսքան լօթերադաւանք, ախթարմայք և խաբեբայք անարգել մտանեն յազգս մեր, աներկիւղ և համարձակ շրջեն տանէ ի տուն, քաղաքէ ի քաղաք, և ի գիւղէ ի գեօղ, և ապականեն զազգս մեր»³⁰⁵:

Այստեղ «լօթերադաւանք» ասելով կաթողիկոսը նկատի ունի բողոքականներին: Ստացվում է, որ Արևելյան Հայաստանում, ուր քարոզչական առաքելութիւնը ներթափանցել էին շվեյցարացի և

³⁰⁰ Թերևս այստեղ սաղուկեցի ասելով նկատի ունի անհավատ, աթեիստ:

³⁰¹ Գևորգ Կոստանդնուպոլսեցի, Գիրք վիճաբանութեան, էջ 83-84:

³⁰² Սիմեոն Երևանցի, Պարտավճար, էջ 240:

³⁰³ Սիմեոն Երևանցի, Պարտավճար, էջ 243:

³⁰⁴ Նույն տեղում, էջ 153-154:

³⁰⁵ Նույն տեղում, էջ 268:

գերմանացի միսիոներները, լյութերականները շատ էին, ուրեմն հանգիստ կարող էին անցնել նաև Արևմտյան Հայաստան³⁰⁶: Սակայն այն փաստը, որ կաթողիկոսը ոչ բոլոր «սուտ վարդապետներին» է անվանում լյութերականներ, երբեմն էլ խոստովանում է, որ իրենց աղանդը չեն հայտնում, հիմք է տալիս կարծելու, որ բողոքականությունը ուրիշ ճյուղեր էլ էին տարածում գտել Հայաստանում:

Այնուամենայնիվ, «Բանալի ճշմարտութեան» երկում մենք ոչ միայն լյութերականության կամ կալվինականության, այլև անգլիական մկրտականության և գերմանական կրկնամկրտականության տարրեր ենք տեսնում: Այն հանգամանքը, որ արիվելցիները միակ «ճշմարիտ» քրիստոնյա են անվանում «նեմցիքին», դեռ չի ապացուցում այս աղանդի բացառապես լյութերականությունից ազդված լինելը, քանի որ իրենք իսկ խոստովանում են, որ չփվել են Շուշից և Շամախից եկած գերմանացի և չվեյցարացի աղանդավորների հետ, և կարող էին տեսնել նրանց հետ ունեցած իրենց նմանությունները:

Հեղինակի գիրն ուղղված է երեք՝ Լատին, Հուլյն և Հայ եկեղեցիների դեմ, ինչը կարելի է բացատրել նրանով, որ Օսմանյան կայսրության տարածքում հայկական գյուղերում կողք կողքի բնակվում էին առաքելական և կաթոլիկ հայեր, հուլյներ, ինչպես նաև ասորիներ, որոնցից կարող էր փոխառած լինել որդեգրական ուսմունքը: Օսմանյան կայսրության հայկական գյուղերի ժողովրդագրական, աշխարհագրական և տեղանվանագիտական պատկերի մասին հարուստ տեղեկություններ են պարունակում մի փոքր ավելի ուշ այս տարածքներն այցելած բողոքական միսիոներների հուշագրություններն ու ուղեգրությունները, ինչպես նաև ավելի վաղ շրջանում այս կողմերում եղած Սիմեոն Լեհացու, Մինաս Տրապիզոնցու և այլոց հուշագրությունները:

Բացառված չէ, որ «Բանալի ճշմարտութեան» երկի ուսմունքում արտացոլված լինեն նաև որոշակի տեղական աղանդների մնացուկներ, քանի որ հեղինակը հայ էր, և կրողն էր իր ժամանակի և միջա-

³⁰⁶ Բանն այն է, որ Արևմտյան Հայաստանում քարոզում էին հիմնականում անգլիացի և ամերիկացի միսիոներները (թեև որոշ թիվ էին կազմում նաև գերմանացի քարոզիչները), որոնք մեծ մասամբ բապտիստներ էին, մինչդեռ Արևելյան Հայաստանում քարոզչական գործունեություն էին ծավալել բացառապես չվեյցարացի և գերմանացի լյութերականները (հեղ. ծան.):

վայրի տարաբնույթ ազդեցությունների: Իսկ այս ժամանակաշրջանում Կարինի տարածքում չափազանց շատ էին ամեն տեսակ տեղական աղանդավորական ուսմունքները, որոնցից շատերի մասին գուցե մենք տեղեկություններ անգամ չունենք: Պարտադիր չէ, որ դրանք հենց թոնդրակյան, կամ առավել ևս պավլիկյան ուսմունքների մնացուկները լինեին, քանի որ այս տարածքներում ժողովրդագրական նկարագիրը միատարր չէր, և հեղինակը կարող էր ազդված լինել այլազգիների շրջանակներում տարածված ուսմունքներից:

Ի մի բերելով ասվածը, կարող ենք եզրակացնել, որ Հովհաննես երեցն իսկապես «նորահնար» մի աղանդի հիմնադիր էր, կասկածելի պայմաններում ձեռնադրված շրջիկ քահանա, որը թեև փնովում էր բոլոր նվիրապետական եկեղեցիները, սակայն որոշակիորեն կրում էր 18-րդ դարի հակալատինական ոգին, իսկ քարոզվող աղանդի մեջ հետաքրքիր կերպով համակցել էր բողոքականության շատ ու շատ սկզբունքներ, Հայ եկեղեցու որոշ դավանաբանական և ծիսական դրույթներ, շրջանառվող պարականոններ և տեղական ավանդություններ: Եվ հենց հակալատինական կիրքն էլ վկայում է, որ «Բանալին» ինքնին ներկայացնում է հայ-բողոքական ընդհանուր ժառանգություն:

ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ
«ԲԱՆԱԼԻ ՃՇՄԱՐՏՈՒԹԵԱՆ» ԳԻՐՔԸ՝ ՈՐԴԵԳՐԱԿԱՆ
ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԴԱՎԱՆԱԲԱՆԱԿԱՆ ՁԵՌՆԱՐԿ

2.1 «Բանալի ճշմարտութեան» երկը որդեգրականության
ուսմունքի կոնտեքստում

ա) Քրիստոնեական որդեգրականության պատմությունից

Աշխատությունը սկզբում նշվեց, որ «Բանալի ճշմարտութեան» երկի քրիստոսաբանությունը Ֆ. Կոնիբերին և այլոց, նախ, առիթ է տվել այն կապելու բացառապես որդեգրականության հետ, ապա երկը դիտարկելով որպես պավլիկյան-թոնդրակյան դավանաբանական ձեռնարկ՝ եզրակացնել, որ այս աղանդների ուսմունքն իրականում որդեգրական է եղել: «Բանալի ճշմարտութեան» ձեռագիրն իսկապես որդեգրականության տարրեր պարունակում է, սակայն չի կարելի եզրակացնել, որ ձեռագրի քրիստոսաբանությունը բացառապես որդեգրական է: Այստեղ կան նաև շեղումներ դասական որդեգրականությունից, որոնց մասին դեռ պետք է խոսենք:

Մինչև Ֆ. Կոնիբերին և նրա տեսակետի հետևորդ գիտնականների վարկածին անդրադառնալն ասենք, որ որդեգրականությունը պատմաբանների կողմից հաճախ շփոթվել է այլ ուսմունքների հետ, կամ էլ դրանք են դիտարկվել որպես որդեգրականություն: Օրինակի համար, Ա. Կյորկիզյանը Գևորգ Վանականի էսկուրիալ տեքստի³⁰⁷ Քրիստոսի մասին վարդապետությունն անվերապահորեն համարում է որդեգրական (առանց անգամ նշելու աղբյուրը), մինչդեռ այն ոչ մի կապ չունի վերջինիս հետ³⁰⁸: Հետագա իմաստային խճողումնե-

³⁰⁷ Էսկուրիալը (էլ-էսկուրիալ) իսպանական դղյակ-վանք է՝ Մադրիդից 25 կմ հյուսիս-արևմուտք՝ կառուցված Ֆրիլպ Բ-ի հրամանով: Էսկուրիալի ձեռագրատանը հայտնաբերված Գևորգ Վանականի «Բրոնիկոնը», որում տեղեկություններ կան պավլիկյանների ուսմունքի մասին, գիտական շրջանակներում ստացել է «էսկուրիալ» անունը (հեղ. ծան.):

³⁰⁸ Կէօրկիզեան Ա., նշվ. աշխ., էջ 105-106:

րից խոսսափելու համար այստեղ մի փոքր կանգ կառնենք որդեգրականության պատմության և բովանդակության վրա:

Որդեգրականությունը (ադոպցիոնիզմ) մի ուսմունք է, որը ծագել է երկրորդ դարում՝ «գլինամիստական մոնարխիականություն» անունն ստացած հերետիկոսություն շրջանակներում: Մոնարխիականությունը՝ իր երկու ճյուղերով՝ գլինամիստական և մոդալիստական, թեև սկզբնական շրջանում զարգացավ Հռոմում, սակայն տեղական ծագում չունեն, այլ, որպես նոր ուսմունք, առաջացել և ներմուծվել էր Արևելքից՝ Փոքր Ասիայի տարածքից: Այստեղ մենք չենք անդրադառնալու մոնարխիականության մոդալիստական թևին, քանի որ որդեգրականությունը զարգացել է բացառապես գլինամիստական մոնարխիականության շրջանակներում: «Դինամիս» (δύναμις) (ուժ, զորություն), բառն արդեն իսկ շեշտում էր այս հերետիկոսության ուղղվածությունը. գլինամիստները դիտարկում էին Աստվածային Բանը (Λόγος) և Սուրբ Հոգին ոչ թե որպես Հայր Աստծուն հավասարազոր և համաէակից Անձեր, այլ բացառապես որպես նրա անանձնական զորությունները, իսկ Քրիստոսին ոչ թե Աստծո Որդի, այլ Աստծո զորությամբ Նրան որդեգրված հասարակ մարդ: Այստեղից էլ՝ որդեգրականություն անվանումը:

Ուսումնասիրողների կարծիքով, մոնարխիականություն կոչված երևույթը ծնվել է 1-2-րդ դդ. քրիստոսաբանական պահանջմունքներից՝ պատասխանելու համար այն հարցին, թե ով է եղել Քրիստոսը: Առաջնային էր այստեղ Աստծո եզակիություն հարցը, և շատերի համար ուղղակի անհնար էր պատկերացնել մեկ և միակ Աստծուն՝ մարդեղացած Որդու՝ Քրիստոսի միջոցով, քանի որ խեղաթյուրվում էր միակ Աստծո մասին գաղափարը: Ավելի հեշտ էր ընկալել Քրիստոսին որպես հասարակ մարդ՝ Հիսուս, որի միջոցով գործում է Լոգոսը, քան ընդունել մարդեղություն վարդապետությունը³⁰⁹:

Դինամիստական մոնարխիականության հիմնադիրների մասին մեզ տեղեկություններ են տալիս Հիպոլիտոսը, Տերտուլիանոսը, Եվսեբիոս Կեսարացին և Եպիփան Կիպրացին, սակայն համարվում է,

³⁰⁹ Спасский А., История догматических движений, гл. II, Монархические движения конца второго и начала третьего века, <http://krotov.info/history/04/kern/spassky02.htm> [доcтуп- 02.01.2015]

որ մյուսների համար աղբյուր են ծառայել Հիպոլիտոսի հաղորդած տեղեկությունները: Եվսերիոս Կեսարացին սակավ մանրամասներ է հաղորդում նրանց ուսմունքի մասին: Հերետիկոսություն ըստ ուսմունքը քիչ թե շատ նկարագրում են Հիպոլիտոսն իր «Եղծ հերձուածոց» երկում և Եպիփան Կիպրացին իր «Պանարիոն» (Πανάριον) աշխատության մեջ, որը ներկայացնում է 80 հերձվածների նկարագրությունը և, ըստ ուսումնասիրողների, Հիպոլիտոսի և Տերտուլիանոսի հաղորդած տեղեկությունների ծաղկաքաղն է³¹⁰:

Եվսերիոսն իր «Եկեղեցական պատմության» հինգերորդ գլխում, հենվելով անանուն հեղինակների գրվածքների վրա, գրում է, թե այս հերետիկոսության հայրն էր Թեոդոտոսը «որ մարդ գուզնաքեայ ասաց նախ զՔրիստոս»³¹¹: Հիպոլիտոսը վկայում է, թե Թեոդոտոսը գնոստիկներից էր³¹², իսկ Եպիփան Կիպրացին գրում է, որ սա Բյուզանդացի էր, մասնագիտությամբ կաշեգործ (σκυτεύς- կոշկակար, կոշկագործ), որը հալածանքների ժամանակ ուրացել էր Քրիստոսին: Գալով Հռոմ՝ այստեղ եղողներից մեղադրվել էր որպես ուրացող, և, գուցե խղճի խայթ զգալով, իր ուրացման համար, սկսել է մի նոր ուսմունք քարոզել, ասելով, թե «Ես Աստծուն չուրացա, այլ մարդուն՝... Քրիստոս մարդուն»³¹³: Գալուստ Տեր-Մկրտչյանի հրատարակած «Գիրք հերձուածոցում», որը որոշ ուսումնասիրողների կարծիքով Եպիփանին վերագրվող «Համառոտման» (Ἀνακεφαλαίωσις) գրվածքի հայերեն թարգմանությունն է³¹⁴, ԾԱ հերձուածի նկարագրության մեջ գրված է, որ «Թեոդոսիանոսը... ի

³¹⁰ Եպիփանն ինքն է գրում, որ իր շարադրանքը հիմնված է նախորդ գրավոր աշխատությունների վրա, և ինքը չգիտի, թե արդյոք մինչև իր օրերը պահպանվե՞լ է այս աղանդը: Տե՛ս The Panarion of Epiphanius of Salamis, books II and III (Sects 47-80, De Fide), trans. by Frank Williams, Leiden, New York, Köln, Brill, 1994, p. 72.

³¹¹ Եւսերիոս Կեսարացի, Պատմութիւն եկեղեցւոյ, թարգմ. Հ. Աբրահամ ձարեան, Վենետիկ, 1877, էջ 407:

³¹² Hippolytus, The Refutation of All Heresies. Book X, Chapter XIX.—Theodotus, by Schaff Phillip, Ante-Nicene fathers, Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian., Vol. 5, Edinburgh, 1885, p. 115.

³¹³ The Panarion of Epiphanius of Salamis, *ibid*, p. 72.

³¹⁴ Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Շիրինյան Մ.-է., Քրիստոնեական վարդապետության..., էջ 249-252:

Թէոդոսէ սկիւթացւոյ խաբեցան, որ կայր ի Բիւզանդիայ երևելի ուսմանն հեթանոսութեան և ընդ քրիստոնեայս ըմբռնեցաւ ի հալածմանն և յորժամ նոքա կատարեցան՝ երկուցեալ ի տանջանացն սոսկ մարդ ասաց զՔրիստոս ըստ կամաց թագաւորին»³¹⁵:

Եպիփանի վկայությունների համաձայն Թեոդոտոս «կաշեգործն» ալոգոսների նման չէր ընդունում Հովհաննու Ավետարանը, դրանում ամփոփված Աստված-Լոգոսի մասին ուսմունքը և Հովհաննու Հայտնության գիրքը³¹⁶: Թեոդոտոսի ուսմունքի զարգացնողները՝ Ասկլեպիոդոտոսը, Թեոդոտոս սեղանավորը և Արտեմոնը, ստացան Թեոդոտիաններ (οἱ Θεοδοτιανοί) անունը: Եվսեբիոս Կեսարացու վկայությունից երևում է, որ բոլոր այս այրերը եղել են կրթված և գիտությամբ զբաղվող մարդիկ: Պատմիչը գրում է, որ նրանք «ապախտ արարեալ զգիրս սուրբս Աստուծոյ և կրթին ուսանին գերկրաչափութիւն իբրու թէ յերկրէ գոլով...»³¹⁷: Նրանցից ոմանք «գեւկլիդէսն պաշտեն», Արիստոտելով և Թեոփրաստով «հիանան» և Գաղիենոսին «երկրպագութիւն մատուցանեն»³¹⁸: Եպիփան Կիպրացին իր հերթին Թեոդոտոս կաշեգործին անվանում է «այր բազմուսում» (ἀνὴρ πολυμαθής)³¹⁹: Հավանաբար, վերջիններս զբաղվել են նաև Սուրբ Գրքի գիտական ուսումնասիրությամբ, քանի որ, ըստ Եվսեբիոսի, սրանք Սուրբ Գրքի հեղինակությունը կասկածի տակ են առել, մասնավորապես դրա աստվածաշունչ, այն է՝ ներշնչանքով գրված լինելը³²⁰: Ըստ Հիպոլիտոսի, Թեոդոտոսը Հիսուսին համարում էր մարդ՝ բնությամբ հարազատ բոլոր մարդկանց, որոնց, սակայն, գերազանցում էր իր կուսական ծնունդով (Սուրբ Հոգին հովանի էր եղել նրա մորը և նա ծնվել էր կուսից)³²¹, մինչդեռ Եպիփանի համաձայն թեոդորիտները չէին ընդունում Հիսուսի կուսական ծնունդը:

³¹⁵ Միաբան, Գիրք հերձուածոց, «Արարատ», 1892, փետրվար, N 2, էջ 102:

³¹⁶ The Panarion of Epiphanius of Salamis, ibid, p. 72.

³¹⁷ Եւսեբիոս Կեսարացի, նշվ. աշխ., էջ 409:

³¹⁸ Նույն տեղում, էջ 410:

³¹⁹ The Panarion of Epiphanius of Salamis, ibid, p. 72.

³²⁰ Եւսեբիոս Կեսարացի, նշվ. աշխ., էջ 410:

³²¹ Hippolytus, ibid, p. 115. Հիպոլիտոսը մի շատ կարևոր տեղեկություն է հաղորդում. ըստ Թեոդոտոսի Հիսուս Կուսի արգանդում դեռ Քրիստոս չէր, այլ հետագայում՝ մկրտության ժամանակ Քրիստոս ազավնակերպ իջնում է Հիսուսի վրա:

Թեոդորիաների ուսմունքը հետագայում զարգացրեց Պողոս Սամոսատցին, որի անվան հետ է կապվում որդեգրականության ուսմունքն իր դասական իմաստով: Պողոս Սամոսատցու և նրա քարոզած ուսմունքի մասին պատառիկներ են պահպանվել Եվսեբիոս Կեսարացու և Եպիփան Կիպրացու աշխատություններում: Ցավոք, Եվսեբիոսը քիչ է անդրադառնում Պողոսի ուսմունքին՝ հիմնականում ներկայացնելով պատմական դեպքերն ու իրադարձությունները: Նրա հաղորդած տեղեկությունների համաձայն Պողոսը ձգտում էր վերածնունդ տալ Թեոդոտոսի և Արտեմոնի հերետիկոսությունը «զիայս աղանդ՝ դոյզնաքեայ մարդ ասէ զփրկիչն մեր»³²²:

Պողոս Սամոսատցին Անտիոքի եպիսկոպոսական աթոռն ստացել էր 260-262 թթ. ընթացքում և Դիոնիսիոս Հոմեցու ժամանակակիցն էր: Եվսեբիոսը հայտնում է, թե սա «խորհեցաւ ի վերայ Քրիստոսի խորհուրդ տկարութեան և աղքատութեան՝ իբրև ի վերայ դոյզնաքեայ մարդոյ»³²³: Թեև Եվսեբիոսը նշում է, որ Պողոսի «հայրն» էր Արտեմոնը, վաղ եկեղեցու պատմությունն ուսումնասիրողներին Բ. Բոլոտովը գրում է, որ հայտնի է, թե ինչ ազդեցություններին ներքո է ձևավորվել Պողոս Սամոսատցու ուսմունքը, այնուամենայնիվ այն բավականին վաղ է արտահայտվել, քանի որ արդեն 264 թ. նրա դեմ եկեղեցական ժողով է գումարվել³²⁴: Դիոնիսիոս Ալեքսանդրացուց բացի, որը գառամյալ էր, բոլոր եպիսկոպոսները շտապել են Անտիոք՝ վերոնշյալ ժողովին մասնակցելու: Եպիսկոպոսների մեջ ամենից հեղինակավորը Կապադովկական Կեսարիայի եպիսկոպոս Փիրմիլիանոսն էր: Նրանից բացի, ժողովին մասնակցել են Գրիգորիս և Աթենոդորոս եղբայրները՝ Պոնտոսի եկեղեցիների հովիվները, Հելենոս Տարսոնացին, Նիկոմաքոս Իտոնացին, Հիմենոս Երուսաղեմացին և շատ ուրիշներ, որոնց մեջ կային նաև Պողոս Սամոսատցու կողմնակիցներ: Ժողովում Պողոսը կարողացել է ճարտասանություններ սքողել իր իրական ուսմունքն այնպես, որ անգամ Փիրմիլիանոսը չի խիզախել նզովել նրան: Ըստ Եպիփան Կիպրացու,

³²² Նույն տեղում, էջ 405:

³²³ Եվսեբիոս Կեսարացի, նշվ. աշխ., էջ 582:

³²⁴ Болотов Б., Лекции по истории древней церкви, Монархиянство, <http://www.theophany.ee/docs/Bolotov.pdf> [docmyn - 02.01.2015]

Պողոսն ասում էր, որ Հայր Աստված, Որդին և Սուրբ Հոգին մեկ Աստված է, իսկ Նրա Լոգոսը և Նրա Հոգին հավերժորեն Աստծո մեջ են, ինչպես մարդու սրտում իր սեփական խոսքը³²⁵: Աստծո Լոգոսը՝ Որդին, չունի առանձին անձնային (հիպոստասային) կամ անձնական գոյություն, այլ միայն Աստծո մեջ: Պողոսի պնդմամբ Աստվածային Բանը կամ Լոգոսը կարծես եկել և բնակվել է իրական մարդ Հիսուսի մեջ:

Ամփոփելով ասվածը՝ կատանանք որդեգրականության (ադոպցիոնիզմի) դասական պատկերը: Միակ Աստված է Հայրը, իսկ Լոգոսն ու Սուրբ Հոգին նրա գորություններն են, որ հավերժորեն Հոր մեջ են, ինչպես մարդու խոսքը կամ միտքը մարդու սրտում: Միայն այս իմաստով կարելի է հասկանալ Երրորդությունը՝ որպես մեկ Աստված: Հիսուսը հասարակ մարդ է՝ ծնված տղամարդու սերմից: Մկրտության ժամանակ աստվածային Լոգոսն իջնում և բնակվում է նրա մեջ՝ ինչպես կացարանի, ինչով էլ Հիսուսը դառնում է Քրիստոս՝ Լոգոսի գորությունը որդեգրվելով Հորը, իսկ Լոգոսը հայտնում է իրեն՝ որպես Որդի: Հիսուսի խաչելությանը Լոգոսը վերադառնում է «առ Աստուած»: Պողոսը հստակ գատում էր իրարից մարդ Հիսուսին և Լոգոսը, որոնց համագործակցությամբ էր (συνεργία) հնարավոր միայն Քրիստոսի գոյությունը: Այս պատճառով Եպիփանը Սամոսացու հետևորդներին անվանում է նեո-հրեաներ, որոնք ծածուկ կերպով մեկնում են հրեական կրոնը, ու թեև չեն պահում շաբաթը, բայց մնացած ամեն ինչում խորհում են հրեաների պես³²⁶:

բ) «Բանալի ճշմարտութեան» երկը և որդեգրականության ուսմունքն ըստ Ֆրեդերիկ Կոնիբերի

«Բանալի ճշմարտութեան» երկը որդեգրականության ուսմունքի համատեքստում հայտնվեց հայագետ Ֆ. Կոնիբերի միջոցով: Հայտնաբերելով այն և տեսնելով դրանում առկա որդեգրականության տարրերը՝ Կոնիբերը գերազնահատում է վերջինիս նշանակությունը:

³²⁵ The Panarion of Epiphanius of Salamis, *ibid*, p. 209.

³²⁶ *Ibid*, p. 210.

յունն ու դերը քրիստոնեության պատմության մեջ: Նա, հենվելով բացառապես «Բանալի ճշմարտություն» գրչագրի բովանդակության վրա, փորձում է ապացուցել, որ վաղ քրիստոնեությունը կրել է որդեգրական բնույթ: Որդեգրականության արմատները նա տեսնում է էբրոնիտների ուսմունքում, որը, ըստ գիտնականի, հետագայում Անտիոքի և Պալմիրայի վրայով անցնելով Միջագետք և Պարսկաստան, դառնում է նեստորականության հենքը և բողոքականների, ալբի-գացիների ու կաթարոսների միջոցով արմատավորվում եվրոպական բողոքականության դավանաբանության մեջ: Ֆ. Կոնիբերը վաղ շրջանի ու եվրոպական բողոքականության միջև որդեգրական ուսմունքի կրող միջանկյալ օղակ է համարում միջնադարյան պավլիկյան և թոնգրական աղանդները:

Խնդիրը, սակայն, ոչ թե որդեգրականության և բողոքականության փոխառնակցությունների քննությունն է, այլ պարզելը, թե արդյոք որդեգրականության և միջնադարյան պավլիկյան ու թոնգրական աղանդների միջև որևէ կապ գոյություն ունե՞ր, և արդյոք կարո՞ղ էին այս աղանդները հիմք դնել եվրոպական բարեկարգությանը:

Պավլիկյանների մասին բյուզանդական աղբյուրները բազմիցս թարգմանվել, ուսումնասիրվել և ծավալուն աշխատությունների նյութ են դարձել: Այս աղբյուրները՝ Թեոփանեսի «Ժամանակագրությունը», Նիկեփոր պատրիարքի, Պետրոս Սիկիլիացու, Պետրոս Վանականի պատմությունները³²⁷, Փոտի թղթերը, Գևորգ Վանականի Էսկուրիալ տեքստը, Աննա Կոմնենայի «Ալեքսիականը» և այլն, պավլիկյանների ուսմունքը կապում են հատկապես մանիքեականության հետ³²⁸: 19-20-րդ դդ. նոր միտում երևան եկավ, երբ Ջ. Ֆրիդրիխը հայտնաբերեց Գևորգ Վանականի Էսկուրիալ տեքստը, որը մանրամասներ էր պարունակում պավլիկյան ուսմունքի մասին: Ուսումնասիրողներից շատերը, հետևելով Ֆրիդրիխի առաջադրած

³²⁷ Հր. Բարթիկյանը Պետրոս Սիկիլիացուն և Պետրոս Վանականին համարում է նույն անձը:

³²⁸ Պավլիկյանների մասին աղբյուրների վերաբերյալ տե՛ս Բարթիկյան Հր., Բյուզանդական աղբյուրները պավլիկյան շարժման մասին, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հտ. Ա, էջ 417-492: Տե՛ս նաև Бартикаян Гр., Источники для изучения истории павликианского движения, Ереван, 1961.

տեսակետին (Կ. Տեր-Մկրտչյան, Ա. Նեանդեր, Ա. Գրեգուար, Ֆ. Շայդվայեր), պավլիկյան հերետիկոսության սաղմերը սկսեցին փնտրել մարկիոնականության մեջ՝ Էսկուրիալում ամփոփված ուսմունքը նմանեցնելով ավելի շատ գնոստիկյան այս ճյուղին: Եղան նաև այնպիսիք, որոնք պավլիկյան ուսմունքը կապեցին մոնտանականության հետ (Ի. Անաստասիոս): Այնուամենայնիվ, գնոստիկյան որ ուղղութիւնից էլ սերած լինի պավլիկյան աղանդը, գլխավորն այն է, որ բոլոր աղբյուրներում այն ներկայացված է որպես դուալիստական ուսմունք:

19-րդ դարի վերջին Ֆ. Կոնիբերը պավլիկյանների ուսմունքի վերաբերյալ մի նոր վարկած առաջադրեց՝ կտրուկ հակադրվելով բյուզանդական աղբյուրներին և տարբերվելով նախորդ ուսումնասիրողներից: Նա փորձեց կապել պավլիկյան, ինչպես նաև թոնդրակյան ուսմունքները որդեգրականության հետ՝ հիմնական կռվան դարձնելով «Բանալի ճշմարտութեան» ուսմունքը:

Ֆ. Կոնիբերը թերահավատորեն է վերաբերվում բյուզանդական աղբյուրների մեծ մասին՝ նախապատվություն տալով Գևորգ Վանականի Էսկուրիալին: Այսպես, գիտնականը կարծիք է հայտնում, որ Պետրոս Սիկիլիացին իրականում ձևացրել է, թե Տերիկում պավլիկյաններից հստակ տեղեկութիւններ է կորցել իրենց մասին, այլպես նա էլ գրի առած կլիներ այն ուսմունքային կետերը, որոնք հանդիպում են Էսկուրիալում³²⁹:

Կոնիբերը հիմնականում փորձում է հենվել հայկական աղբյուրների վրա, որոնք 19-րդ դարի վերջին նոր սկսում էին ուսումնասիրվել: Այսօր դրանք արդեն հայտնի են և լավ ուսումնասիրված: Դրանցից ամենամբողջականը թերևս Հովհան Օձնեցու «Ընդդէմ պաղիկեանց» երկասիրութիւնն է, որը հակասական կարծիքների առիթ է տվել: Իրականում, հայկական նյութն ավելի շատ թոնդրակյանների, քան պավլիկյանների մասին է: Սակայն, ինչպես արդեն

³²⁹ Conybeare F. C., *The Key*, p. cxxviii, n. 1: Նման կարծիք է հայտնում նաև Պոլ Շպեկը: Նրա կարծիքով Սիկիլիացու Տերիկում գտնվելու մասին պատմութիւնը թեև ծագել է Մակեդոնական վերածննդի հոգևոր պահանջմունքներից, սակայն ճշմարտությանը չի համապատասխանում, տե՛ս Speck P., *Petros Sikeliotos, Seine Historia und der Erzbischof von Bulgarien*, "Ελληνικά Συγγράμματα", Θεσσαλονίκη, 1974, π. 389.

նշեցինք, Ֆ. Կոնիբերը նույնացնում էր պավլիկյան և թոնդրակյան աղանդները, երբեմն էլ ուղղակի շփոթում դրանք, դրանց հետ կապված իրադարձություններն ու պատմական անձերին, և այն, ինչը հատուկ էր թոնդրակյաններին, վերագրում էր պավլիկյաններին և հակառակը:

Ֆ. Կոնիբերի վարկածը կառուցվում էր այն գաղափարի շուրջ, որ նախնական որդեգրական քրիստոնեությունը հետագայում Պարսկաստանից անցել է Եդեսիա և Ամիդ, այստեղից էլ տարածվել Տավրոսի երկայնքով մեկ՝ Կիլիկիայից մինչև Այրարատ և Արաքսից այն կողմ՝ Աղվանք և Արևելյան Կովկասի հարավային տարածքները՝ կենտրոնանալով Զաբում՝ սբ. Բարդուղիմեոսի նահատակության վայրում: Գիտնականը ենթադրում է, որ Մոկքում, Աղձնիքում և Վասպուրականում որդեգրական քրիստոնեությունն էր տարածված, քանի որ Գրիգոր Լուսավորչից առաջ այստեղ քարոզել էին առաքյալները³³⁰:

Պավլիկյանների ծագումը հայագետը դնում է 4-րդ դարից էլ շուտ և Օձնեցու «Ընդդէմ պաւղիկեանց» երկում հիշատակվող Ներսես կաթողիկոսին, որը պայքար էր մղում պավլիկյանների դեմ, համարում էր Ներսես Մեծին³³¹: Ըստ Կոնիբերի, որդեգրականները 5-րդ դարում Հայաստանում տարածված էին որպես բորբորիտներ, ապա՝ որպես մծղնեականներ: Պավլիկյանները, թեև մանիքեականների ժառանգորդները չեն, այնուամենայնիվ, մանիքեականներն ունեցել են ժառանգորդներ՝ արևորդիները³³²:

Ավելի առաջ գնալով՝ Կոնիբերը գրում է, որ Տավրոսում 9-10-րդ դդ. որդեգրական հավատքը դառնում է աշխարհիկ դիմադրություն Նիկիական հավատքի դեմ, իսկ պատմական Հայ Առաքելական եկեղեցին՝ այս երկու ուժերի միջև կոմպրոմիսային տարբերակ: Նիկիական թևի հաղթանակից հետո հին որդեգրական «եկեղեցին» Հայաստանում

³³⁰ Ibid, p. viii.

³³¹ Յովհաննու իմաստասիրի Աւձնեցւոյ Մատենագրութիւնք, «Ընդդէմ պաւղիկեանց», Վենետիկ, 1953, էջ 51:

³³² Comybeare F. C., The Key, p. cxxxii.

տանի հյուսիս-արևելքում չի ոչնչանում, այլ վերածնունդ է ապրում՝ որպես պավլիկյան շարժում³³³:

Իր տեսակետն ամրապնդելու համար գիտնականը վկայակոչում է «Բանալու» ձեռագիրը, որտեղ ոչ մի խոսք չկա մանիքեական դուալիզմի մասին, որում մեղադրվում էին նաև պավլիկյանները³³⁴: Նրա պնդմամբ պավլիկյաններն իրենք իսկ նգովում էին մանիքեականներին, իսկ «նոր մանիքեականներ» անվանումը, որ տրվում էր բյուզանդական և հայկական աղբյուրների կողմից պավլիկյաններին, սխեմատիկ էր³³⁵: «Մանիքեական» անվանումն այդ շրջանում լայնորեն շրջանառվում և կիրառվում էր ոչ միայն պավլիկյանների, այլև բոլոր սխիզմատիկների և հերետիկոսների դեմ³³⁶:

Ըստ Կոնիբերի որդեգրական-պավլիկյանների և թոնդրակյանների վերջին հանգրվանը՝ բողոմիլները, ալբիգացիները և կաթարոսներն էին (Կոստանդին V Կոպրոնիմոսի և Հովհաննես Չմշկիկի կողմից Թրակիա գաղթեցվելուց հետո), որոնց միջոցով այն արմատավորվում է եվրոպական բողոքականության դավանաբանության մեջ:

Հարկ է նշել, որ հետագայում՝ գրեթե 12 տարի անց Ֆ. Կոնիբերը փոխեց իր կարծիքը: 1911 թվականին լույս տեսած հոդվածում նա, հենվելով բյուզանդական աղբյուրների վրա, պավլիկյաններին համարում է մանիքեականներից և մարկիոնականներից սերած աղանդ և ոչինչ չի գրում նրանց որդեգրական գաղափարախոսության մասին: Նա լուռության է մատնում նաև թոնդրակյան աղանդը: Տպավորություն է ստեղծվում, թե գիտնականը հետ է կանգնել իր առաջադրած նախկին վարկածից³³⁷:

Ֆ. Կոնիբերի վարկածը հետագայում շատ գիտնականների գրավեց: Նրա աշխատության լույս ընծայումից գրեթե մեկ դար անց Ն. Գարսոյանը, Ա. Կյորկիզյանը և շատ ուրիշներ, հետևելով Կոնիբերին, նույնացնում են պավլիկյան և թոնդրակյան աղանդները և դրանց ուսմունքը համարում որդեգրական: Ն. Գարսոյանը, գրեթե

³³³ Ibid, p. ix.

³³⁴ Ibid, p. xliv.

³³⁵ Ibid, p. xlv.

³³⁶ Ibid.

³³⁷ Conybeare F. C., *The Armenian Church...*, pp. 397-404.

կրկնելով Կոնիբերի եզրակացությունները, գրում է, որ պավլիկյաններին դուալիստական հայացքներ վերագրելը պարզապես եկեղեցական հեղինակությունների հերյուրանքն էր³³⁸:

Ֆ. Կոնիբերի աշխատության լույս ընծայումից հետո մեզանում ուսումնասիրողները բազմիցս անդրադարձել են պավլիկյանների խնդրին: Սակայն ի տարբերություն արտերկրի ուսումնասիրողների, նրանց աշխատություններում խնդրո առարկա է դառնում ոչ թե պավլիկյան ուսմունքը, այլ պավլիկյանների ծագումը և պավլիկյանների շարժման բնույթը:

Պավլիկյանների ծագմանը վերաբերող գլխավոր հարցն այն էր, թե արդյոք Հայաստանի և Բյուզանդիայի պավլիկյանները նո՞ւյնն են, թե՞ տարբեր ծագում ունեն: Այս և սրան աղերսվող հարցերին պատասխանելու համար գիտնականներն օգտագործում են բյուզանդական, բայց առավել շատ հայկական աղբյուրների տեղեկությունները՝ մասնավորապես Հովհան Օձնեցու «Ընդդէմ պաւղիկեանց» երկը և Շահապիվանի ժողովի կանոնների բովանդակությունը³³⁹:

Մ. Չամչյանը գրում է, որ Հայաստանում հեթանոսության մնացուկները՝ արևորդիները, քրիստոնեություն անցել են մանիքեականությունից, որոնցից էլ սերել են պավլիկյանները և երևութականները³⁴⁰: Կոնիբերի ժամանակակիցը՝ Բ. Սարգսյանը, հետևելով Չամչյանին, Հայաստանում երևան եկած բազմաթիվ աղանդների ու հերետիկոսությունների, այդ թվում բորբորիտների, արևորդիների, պավլիկյանների և անգամ երևութականների, արմատն է համարում մանիքեականությունը³⁴¹: Պետք է նշենք, սակայն, որ նա այս հարցում ընկնում է ծայրահեղության մեջ, քանի որ արիոսականության, եվտիքականության և նեստորականության առաջացումն էլ է վերագրում մանիքեականությանը, մինչդեռ սրանք ոչ մի կապ չունենին վերջինիս հետ³⁴²:

³³⁸ Garsoïan N., *ibid*, p. 158.

³³⁹ Տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, Շահապիվանի ժողովի կանոնները ընդդեմ մծղնեության, Կանոն ԺԹ, Ի, ԻԸ և ԼԲ, հտ. Ա, եր., 1964:

³⁴⁰ Չամչեան Մ., Հայոց պատմութիւն, հտ. Ա, էջ 766:

³⁴¹ Սարգիսեան Բ., Ուսումնասիրութիւն..., էջ 31-32:

³⁴² Նույն տեղում, էջ 34:

Կ. Տեր-Մկրտչյանը թերևս առաջինն է, որ տարբերություն է դնում Բյուզանդիայի պավլիկյանների և Օձնեցու հիշատակած պավլիկյանների միջև: Առաջիններին Կ. Տեր-Մկրտչյանը համարում է մարկիոնականությունից սերած, իսկ Օձնեցու հիշատակած պավլիկյաններին՝ Խուժաստանից եկած նեստորականների «ձեռքի գործը»: Օձնեցու «նախկին մծղնէութեան պայղակենութեան խեղեբանք»³⁴³ արտահայտությունը նրան հանգեցնում է այն եզրակացություն, որ նեստորականները եկեղեցու դեմ մի նոր վարդապետություն ձևավորելու համար Հայաստանում խառնվում են մծղնեականների և Փավստոս Բուզանդի հիշած «Հայոց աշխարհի աղանդի» հետ և այդ խառնուրդից ծնվում են Օձնեցու ժամանակաշրջանի պավլիկյանները³⁴⁴: Սրանք ժամանակի ընթացքում չփվում են բյուզանդական ծագում ունեցող պավլիկյանների հետ և նրանց փոխանցում իրենց անունը՝ փոխառելով միմյանցից ուսմունք և սովորություններ³⁴⁵:

Կ. Տեր-Մկրտչյանը պավլիկյանների ծագումը հասցնում է մինչև 6-րդ դար: Թվագրման համար նրան աղբյուր է ծառայում «Ուխտ միաբանություն Հայոց աշխարհին» թողթը, որը կազմվել էր 554 թվի Դվինի երկրորդ ժողովում՝ Ներսես Բագրևանդցու նախագահությամբ: Թղթում նշվում են նեստորականները և «պաղիկեանք»: Օձնեցու հիշատակած Ներսես կաթողիկոսին նա համարում է Ներսես Բ Բագրևանդցուն³⁴⁶:

Հր. Բարթիկյանը, քննելով «Ուխտ միաբանություն» աղբյուրը, ցույց է տալիս, որ «Գիրք թղթոցում» պահպանվել է «պաղիկեանք» ձևը, որն ավելի շուտ վերաբերում է Պողոս Սամոսատցու հետևորդներին՝ պավլիանիստներին: Հ. Բարթիկյանը չի տարբերակում Բյուզանդիայի և Հայաստանի պավլիկյաններին, և քանի որ բյուզանդական աղբյուրները պավլիկյան շարժման սկիզբը դնում են 7-րդ դարի

³⁴³ Յովհան Աւճնեցի, նշվ աշխ, էջ 51:

³⁴⁴ Տէր-Մկրտչյան Կ., Պաղիկեանք եւ թոնդրակեցոց աղանդները արդի քննադատութեամբ, էջ 332:

³⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 328:

³⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 329, 332:

սկզբին, ապա ստացվում է, որ Օձնեցու հիշած Ներսես կաթողիկոսը Ներսես Գ Շինողը պետք է լինի³⁴⁷:

Ե. Տեր-Մինասյանի կարծիքով ճիշտ է Յ. Գիզելերի, Ա. Նեանդերի և Կ. Տեր-Մկրտչյանի այն պնդումը, թե պավլիկյաններն առաջացել են մարկիոնականությունից, և ոչ թե մանիքեականությունից: Ըստ Ե. Տեր-Մինասյանի՝ Արևելքի բոլոր աղանդները գնոստիկությունից են ծագել և պատմական թատերաբեմում հաճախ են միացել միմյանց և հուզումներ առաջացրել³⁴⁸: Տեր-Մինասյանի կարծիքով սրանք գնոստիկների, մանիքեցիների, մծղնություն և «հայոց աղանդ» կոչվածների հետ խառնված աղանդ են³⁴⁹:

Ինչ վերաբերում է «Ուխտ միաբանություն» թղթին, ապա չհամաձայնելով ոչ Կ. Տեր-Մկրտչյանին, ոչ էլ Հ. Բարթիկյանին, Ե. Տեր-Մինասյանը համարում է, որ Հովհան Օձնեցու երկում հիշվող Ներսես կաթողիկոսը Ներսես Բ Բագրևանդցին էր³⁵⁰: Այստեղից եզրակացնում է, որ պավլիկյանները շատ ավելի վաղ են ծագել, քան Ներսես Գ Շինողի ժամանակաշրջանը, քանի որ այս ժամանակաշրջանում պատմիչների երկերում նրանց մասին քիչ բան է պահպանվել³⁵¹:

Պավլիկյանների շարժման բնույթին վերաբերող հարցերը դուրս են սուլյն գրքի շրջանակներից: Նշենք միայն, որ խորհրդային գիտնականներից ոմանք այս աղանդը համարել են զուտ սոցիալական շարժում, հեղափոխական ռեակցիա շահագործող դասի դեմ (Ս. Մելիք-Բախշյան), ոմանք էլ (Ե. Լիպչից, Կ. Յուզբաշյան) համարել են այն փուլային զարգացում անցած մի շարժում, որն սկզբում ձևավորվել է, որպես հասարակ աղանդ, ապա հզորանալով վերածվել սոցիալական պայքարի, իսկ Տերիկի անկումից հետո նորից ձեռք է բերել սոսկ կրոնական աղանդի նրբերանգ³⁵²:

³⁴⁷ Բարթիկյան Հր., Պավլիկյան շարժման մի քանի աղբյուրների գնահատման շուրջը, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հտ. Ա, էջ 12-13:

³⁴⁸ Տեր-Մինասյան Ե., նշվ. աշխ., էջ 131:

³⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 118:

³⁵⁰ Նույն տեղում, էջ 132:

³⁵¹ Նույն տեղում, էջ 148:

³⁵² Տե՛ս Լитвиц, Е., Павликянское движение в Византии в VIII и первой половине IX вв., "Византийский Временник", 1952, т. V, сс. 49-72., Տե՛ս նաև Юзбашян К., К истории

Այլ է խնդիրը կապված պավլիկյան և թոնդրակյան աղանդների առնչակցությունների հետ: Դրա համար էլ մի փոքր կանգ կառնենք այդ հարցի վրա:

Հնարավոր է է բացառել պավլիկյան և թոնդրակյան աղանդների միջև եղած կապը, սակայն անհնար է նաև շփոթել դրանք, ինչպես Կոնիբերն է անում, քանի որ նմանությունների կողքին այս աղանդների միջև կան նաև ուսմունքային տարբերություններ: Թեև, ըստ Ե. Տեր-Մինասյանի թոնդրակյան ուսմունքի մասին աղբյուրները շատ բան չեն հաղորդում (Անանիա Նարեկացու «Գիր Խոստովանութեան»-ը, ինչպես ապացուցվել է, Անանիայի հռչակավոր հակաճառությունը է, Գրիգոր Նարեկացու թուղթը՝ ուղղված Կճավի վանքի վանահորը, Արիստակես Լաստիվերցու «Պատմութիւնը», Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, Պողոս Տարոնացու հատ ու կենտ նախադասությունները «Առ Թէոփիստեայ» երկում և Ներսես Շնորհալու Ընդհանրական թուղթը), այնուամենայնիվ, եղածից որոշակի եզրակացություններ կարելի է անել: Այսպես, պավլիկյաններն ընդունում էին հոգու անմահությունը և հանդերձյալ կյանքը, իսկ թոնդրակեցիները՝ ոչ, ինչի պատճառով էլ Գրիգոր Մագիստրոսը նրանց անվանում է «խմորն սաղուկեցոց»³⁵³, քանի որ սաղուկեցիներն էլ մերժում էին հանդերձյալ կյանքի գոյությունը: Պավլիկյաններին հատուկ էր խիստ դուալիզմը, իսկ թոնդրակյանների ուսմունքի մեջ այն քիչ է ընդգծված: Այնուամենայնիվ, այս աղանդները երբեմն շփոթվել են ուսումնասիրողների կողմից: Օրինակ, Մ. Չամչյանը Պետրոս Սիկիլիացու տեղեկությունները Սերգիոս-Տյուբիկոսի վերաբերյալ վերագրում է թոնդրակեցիներին, նշելով, որ թերևս Սիկիլիացին շփոթում է Սերգիոսին և Սմբատին: Ավելին, պավլիկյանների բաժանումը կյունոլորիտների և հաստատների Չամչյանը ևս վերագրում է թոնդրակեցիներին³⁵⁴:

Գրիգոր Մագիստրոսն արդեն հստակ ցույց է տալիս, որ պավլիկյան և թոնդրակյան աղանդները նույնը չեն: Նկարագրելով

павликианского движения в Византии в IX веке. Вопросы истории религии и атеизма, М., 1956, вып. 4, стр. 252.

³⁵³ Գրիգոր Մագիստրոս, Առ կաթողիկոսն Ասուրոց, էջ 158:

³⁵⁴ Չամչեան Մ., Հայոց պատմութիւն, հտ. Բ, էջ 895:

Թոնդրակեցիների անօրենությունները՝ նա համեմատում է նրանց պավլիկյանների հետ, գրելով «աւաղիկ Պօղիկեանքդ, որք ի Պօղոսէ Սամոսատցւոյ դեղեալ...»³⁵⁵: Մագիստրոսը հաճախ պավլիկյաններին նույնացնում է մանիքեականների հետ, իսկ Թոնդրակեցիներին համարում նրանց ժառանգորդները³⁵⁶: Բնականաբար, նա մանիքեականներ ասելով նկատի ունի պավլիկյաններին, քանի որ ստացել էր հելլենիստական կրթութիւնը և ծանոթ էր բյուզանդական աղբյուրներին, որոնք պավլիկյաններին համարում էին մանիքեության ժառանգորդը:

Հայ ուսումնասիրողների մեծամասնութիւնը համակարծիք է այս հարցի շուրջ: Կ. Յուզբաշյանի կարծիքով Թոնդրակյան շարժումն սկսվեց 9-րդ դ. 20-50-ական թվականներին, հավանաբար 872 թ. պավլիկյանների կենտրոնական ամրոցի՝ Տւրիկի անկումից հետո ողջ մնացած և Հայաստան անցած պավլիկյանների միջոցով³⁵⁷: Նույն կարծիքին է նաև Ե. Տեր-Մինասյանը: Ըստ նրա, մանիքեցիների ու Թոնդրակեցիների միջև հնարավոր չէ կապ տեսնել, ինչը ջանացել է անել Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը: Տեր-Մինասյանը գրում է, թե կարող էին Թոնդրակեցիները լինել պավլիկյանների ժառանգները, և անգամ Զարեհավանցին կարող էր Սերգիոս-Տյուքիկոսի հետ շփված լինել, քանի որ նրա կրտսեր ժամանակակիցն էր³⁵⁸: Առավել հետաքրքրական է Հ. Բարթիկյանի եզրակացութիւնը: Նա էլ կարծում է, որ Տւրիկի անկումից հետո պավլիկյանները Թոնդրակյանների դրոշի ներքո անցել են Հայաստան, և հենց սրանց է Մագիստրոսը կոչում մանիքեցիներ³⁵⁹: Ըստ Հր. Բարթիկյանի, Թոնդրակյան աղանդը կարող էր պավլիկյաններից առաջացած լինել: Նա գրում է, որ գարմանալի է, թե ինչպես կարող էր Տւրիկի անկումից հետո ճնշված պավլիկյան շարժումը մեկ դար հետո 970-ականներին նորից նոր թափով երևար Բյուզանդիայում, ինչպես Աննա Կոմնենան է գրում, այնպես որ Հովհաննես Չմշկիկ կայսրն ստիպված լինի բռնազաղթեցնել

³⁵⁵ Գրիգոր Մագիստրոս, Առ կաթողիկոսն Ասորոց, էջ 161:

³⁵⁶ Գրիգոր Մագիստրոս, Յաղագս նկարագրութեան սրբոյ եկեղեցւոյն, էջ 168:

³⁵⁷ Юзбашян К., К истории павликианского движения..., стр. 267.

³⁵⁸ Տեր-Մինասյան Ե., նշվ. աշխ., էջ 165:

³⁵⁹ Бартикян Гр., Армянские источники для изучения истории павликианского движения, Հայ-բյուզանդական հետազոտութիւններ, Հտ. Բ, էջ 20:

նրանց: Հետևաբար, հնարավոր է, որ Չմշկիկի ժամանակ Թրակիա են գաղթեցվել ոչ թե պավլիկյանները, այլ թոնդրակեցիները³⁶⁰:

Ինչ վերաբերում է Ֆ. Կոնիբերի, Ն. Գարսոյանի և այլոց այն պնդմանը, թե պավլիկյան աղանդը դուալիստական ուսմունք չի ունեցել, ապա սրա ամենագորավոր հակաթեզը բոգոմիլների ուսմունքն է: Հայտնի փաստ է, որ Թրակիա գաղթեցված պավլիկյանները բուլղարական հողի վրա ծնունդ տվեցին նոր աղանդի՝ բոգոմիլների աղանդին: Բոգոմիլների պատմությունն ու ուսմունքն ուսումնասիրող գիտնականները վկայում են այս աղանդի դուալիստական տիեզերաբանության մասին: Բոգոմիլների վերաբերյալ ամենաամբողջական աշխատանքներից մեկը Դ. Անգելովի աշխատությունն է, որով հեղինակը լուսաբանում է, որ բոգոմիլներն իրենց դուալիստական աշխարհայացքը փոխառել էին այստեղ գաղթեցված պավլիկյաններից, մասամբ էլ մեսալիանական-գնոստիկներից: Սրանց դուալիստական ուսմունքի վերաբերյալ տեղեկություններ է տալիս Կոզմա Սարկավազն իր «Զրույցներում» (10-րդ դ.), իսկ ավելի ամբողջական պատկեր ստանում ենք Եվթիմիոս Ակմոնացու և Միքայել Պսելոսի աշխատություններից (11-րդ դ.)³⁶¹: Աննա Կոմենյան իր հերթին նկարագրում է նրանց տարածման պատմությունը մայրաքաղաք Կոստանդնուպոլսում: Բոգոմիլների պատմությամբ զբաղվող որոշ գիտնականներ փորձում են ցույց տալ, որ պավլիկյանների և բոգոմիլների դուալիստական հայացքները տարբերվում են, և բոգոմիլների աղանդն ազդվել է նաև մանիքեականությունից՝ որը մինչև պավլիկյանների Բալկաններում հայտնվելն արդեն մուտք էր գործել այս տարածքներ³⁶²: Ոմանք էլ պնդում են, թե Բոգոմիլ քահանան իր անհատական ներդրումն ունի այս աղանդի ուսմունքի մեջ³⁶³: Այնուամենայնիվ, բոլորն էլ ականհայտորեն ընդունում են, որ պավլիկյան աղանդը, որն ամեն դեպքում ազդեցություն է ունեցել

³⁶⁰ Բարթիկյան Հր., Պավլիկյանների առասպելական ծագումն ըստ հին բուլղարական մի ձեռագրի, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հտ. Ա, էջ 5-6:

³⁶¹ Ангелов Д., Богомилството в България, София, 1969, стр. 166-167.

³⁶² Драгојловић Д., Богомилство на Балкану и Малој Азији, Београд, 1974, стр. 10-11, 16-17.

³⁶³ Примов Б., Бугрите, София, 1970, стр. 143-153.

նոր ձևավորված բողոմիլիների աղանդի վրա, գնոստիկյան դուալիստական տիեզերաբանություն ունեն³⁶⁴:

“The Key of Truth” աշխատության լույս ընծայումից տարիներ անց Ֆ. Կոնիբերն էլ այս եզրակացությանն է հանգում: Մի կողմ թողնելով «Բանալի ճշմարտութեան» ձեռագիրն ու որդեգրականության մասին իր վարկածը՝ նա ընդունում է, որ պավլիկյանների, բողոմիլիների, իսկ ավելի ուշ նաև պլեբացիների և կաթարոսների ուսմունքները դուալիստական էին: «Օրթոդոքսների կողմից ոչնչացված պավլիկյան մեծ ուսուցչի՝ Սերգիոսի թղթերի տարբերակները, ինչպես նաև մարկիոնական գրվածքները գիտնականները պետք է փնտրեն հին բուլղարական գրքերում», - գրում է Հայագետը³⁶⁵: Նա իրավացիորեն մատնանշում է բողոմիլյան միջավայրում տարածված պարականոնները, որոնց մեծ մասն ունի գնոստիկյան ծագում:

Սրանով հանդերձ, զարմանալի է, որ պավլիկյանների ուսմունքը որդեգրական համարող գիտնականներն անտեսում են այս փաստը՝ միևնույն ժամանակ պնդելով, որ պավլիկյաններն են ծնունդ տվել բողոմիլիների աղանդին: Եթե պավլիկյանների ուսմունքը դուալիստական չէր, ապա ինչպե՞ս կարող էր դրանից առաջացած բողոմիլյան աղանդը խիստ դուալիստական ուսմունք լինել: Ուստի, այն տեսակետը, թե պավլիկյան աղանդի ուսմունքը որդեգրական էր (աղոպցիոնիստական) և ոչ թե դուալիստական, պատմական այսպիսի փաստերի լույսի ներքո հերքվում է:

³⁶⁴ Երկու՝ պավլիկյան և բողոմիլիների շարժումների սոցիալական բնույթի և շարժառիթների վերաբերյալ տե՛ս Loos M., Zur Fragedes Paulikianismus und Bogomilismus, Byzantinische Beiträge, Akademie Verlag, Berlin, 1964, s. 323-332.

³⁶⁵ Conybeare F. C., The Armenian Church, *ibid*, p. 403.

2.2 Պավլիկյան աղանդի գաղափարախոսությունն
ու «Բանալի ճշմարտութեան» ձեռագիրը

ա) Վարկածներ «պավլիկյան» անվանման շուրջ

Պավլիկյանների քրիստոսաբանությունը համարելով ակնհայտորեն որդեգրական՝ Կոնիբերը բացառում է «պավլիկյան» անվան կապը Պողոս առաքյալի անվան հետ, և աղերսում այն որդեգրականության «վերջին հսկա» Պողոս Սամոսատցու անվանը: Նա գրում է, որ Նիկիայի ժողովի 19-րդ կանոնում Պողոս Սամոսատցու հետևորդները կոչվում էին Παυλιανοί, իսկ «պավլիկյան» անունը՝ Παυλικιανοί, ուղղակի Παυλιανοί բառի հայկական տարբերակն է³⁶⁶: Կոնիբերն իր այս տեսակետը խարսխում էր երկու աղբյուրների՝ Պետրոս Սիկելիացու և Փոտի պատմությունների վրա, որոնցից առաջինը Պավլիկյան աղանդը առնչում է Կալիսիկեի որդի Պողոսի անվանը, որը Սամոսատից էր և տարածեց այս աղանդը մինչև Եպիսպարիս, իսկ երկրորդը՝ Պողոս անունով հայազգի մի մարդու, ով, փախչելով մահապատժից, եկավ Եպիսպարիս և սփռեց իր աղանդը: Թերևս Կոնիբերն այս պնդումը խարսխում է Կ. Տեր-Մկրտչյանի տեսակետի վրա, համաձայն որի «պավլիկեան» անունը միայն հայկական կարող էր լինել, քանի որ «իկ» և «եան» մասնիկները զուտ հայկական ծագում ունեն³⁶⁷:

Իսկ թե ինչու Բյուզանդիայում շուրջ չորս դար շարունակ պավլիանիստներ կոչվող աղանդավորները հանկարծ սկսեցին կոչվել «պավլիկյան», Տ. Կոնիբերը բացատրում է հետևյալ կերպ: Բյուզանդական կայսրությունը երկար տարիներ ցանկանում էր հին աղուպցիոնիստներին դուրս քշել իր սահմաններից, իսկ երբ դա հաջողվեց աղուպցիոնիստները փախան Միջագետք, արաբների իշխանության տակ, ապա հարմար պահի, երբ ուղղափառ հայերի միջոցով նորից հանդես եկան որպես պատկերամարտների ծայրահեղ ձախակողմյան

³⁶⁶ Conybeare F. C., *The Key*, p. cv.

³⁶⁷ Տեր-Մկրտչեան Կ., Պաղիկեանք Բիւզանդական կայսրութեան մէջ եւ մերձաւոր հերձուճախին երևոյթներ Հայաստանի մէջ, թարգմանությունը գերմաներենից և առաջարանը Ա. Աբելյանի, Երուսաղէմ, 1938, էջ 98:

թև, դիտվեցին որպես հայկական աղանդ և ստացան «պավլիկեան» անունը³⁶⁸: Կոնիբերը հավանաբար նկատի ունի Կոստանդին Կոպրոնիմոսի կայսրության տարիներին պավլիկյանների հայտնվելը Բյուզանդիայում:

Պավլիկյան անվան «հայացման» վերաբերյալ ուսումնասիրողների կարծիքները բաժանվում են: Պետրոս Սիկիլիացու գրվածքում հիշվող Կալինիկե մանիքեական կնոջ և նրա երկու որդիների՝ Պողոսի և Հովհաննեսի մասին պատմությունը գիտնականների մի մասը համարում է պատմական հիմքից զուրկ առասպելաբանություն (Հր. Բարթիկյան, Մ. Լոս), մի մասն էլ ընդունում է որպես պատմական եղելություն (Բ. Սարգսյան, Կ. Տեր-Մկրտչյան, Կ. Յուզբաշյան, Ե. Տեր-Մինասյան և այլք):

Մ. Չամչյանը հերքում է Փոտի աշխատության մեջ հիշվող «հայազգի Պողոսի» հայկական ծագումը՝ պարզաբանելով, թե սա «ոչ էր ի հայոց, այլ՝ յայլմէ ազգէ՝ բնակեալ յաշխարհին Փոքուն Հայոց», և քանի որ այս Փոքր Հայքը հույն պատմիչները Հայաստան են կոչել, ուստի Պողոսին էլ համարել են հայ³⁶⁹: Ակնհայտ է, որ Չամչյանը խուսափում է պավլիկյան աղանդը կապել հայերի անվան հետ՝ հայերի վարկաբեկումից խուսափելու համար: Բ. Սարգսյանի կարծիքով Փոտի այս վկայությունը կարող է ունենալ պատմական հենք, քանի որ նախ՝ գուցե հույներն այսպես ցանկանում էին վարկաբեկել հայերին, և երկրորդ՝ գուցե Կալինիկեի որդի Պողոսն իսկապես այս աղանդը քարոզած լիներ Հայաստանում³⁷⁰:

Ինչպես նշեցինք, Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի կարծիքով «պավլիկյան» անունն ունի հայկական ծագում: Այս պնդման համար նա հիմնվում է ոչ թե բյուզանդական աղբյուրների, այլ իր ժամանակնոր լույս տեսած «Գիրք հերձուհածոց»-ի բովանդակություն վրա, որում ի թիվս այլ հերետիկոսությունների պահպանվել է պավլիկյանների «հայացման» մի պատմություն (ՃԾԳ և ՃԾԴ հերձվածները), համաձայն որի՝ «Պող ոմն յԱյրարատայ» առևանգելով և խառնակվելով Շեթի անունով մի պավլիկյան կնոջ հետ՝ ինքն էլ դարձել

³⁶⁸ Conybeare F. C., *The Key*, p. cvi-cvii.

³⁶⁹ Չամչեան Մ., *Հայոց պատմություն*, հտ. Ա, էջ 767:

³⁷⁰ Սարգիսեան Բ, *Ուսումնասիրություններ...*, էջ 36:

էր աղանդավոր³⁷¹: Հենց այս Պող Այրարատցու անվան հետ է Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը կապում «պավլիկյան» անունը: Նրա կարծիքով աղանդի անունը չի առաջացել Պողոս Սամոսատցու կամ Պողոս առաքյալի անուններից, պարզապես Պող (Պաւղ) անունին գումարվել է հայկական «-իկ» մասնիկը: Այստեղից էլ՝ Հովհան Օձնեցու մոտ հանդիպող «պաւլիկեանք» (պաւղիկեանք) ձևը: Մինչդեռ հույները «պաւղիկից» ուղղակի թարգմանել էին «պավլիկյաններ»³⁷²: Կ. Տեր-Մկրտչյանի այս տեսակետն էր որդեգրել Ֆ. Կոնիբերը՝ Հարմարեցնելով իր «պավլիանիստներ» տարբերակին:

Դեռևս «Գիրք Հերձուածոց»-ի հրատարակիչ Գալուստ Տեր-Մկրտչյանն էր ենթադրում, որ այս թարգմանական գործի հիմքում ընկած է Եպիփան Կիպրացու «Պանարիոնը» (Πανάριον), կամ էլ սրա կարճառոտ տարբերակը համարվող «Համառոտումը» (Ἀνακεφαλαίωσις), սակայն շեշտում է, որ ի տարբերություն այս աղբյուրների, «Գիրք Հերձուածոցում» ներկայացված են ոչ թե 80, այլ 158 հերձվածներ, այսինքն՝ այն հավելումներով ընդարձակված է:

Հետագայում Հր. Բարթիկյանն ապացուցեց, որ այս աղբյուրի «Հայացված» հատվածները, այն է՝ ՃԾԳ և ՃԾԴ հերձվածներն, ունեն պատմական հենք, բայց ոչ ուղիղ իմաստով³⁷³, ինչի մասին կիսովի ստորև: Ավելին, գիտնականը ցույց տվեց, որ «Գիրք Հերձուածոցի» տարբեր ձեռագրերում հանդիպում են Պող կամ Պաւղին³⁷⁴ ձևերը, և դժվար թե «պավլիկ» կամ «պաւղիկ» անվանումը առաջացած լինի Պող Այրարատցու անունից:

Իսկապես դժվար է հերքել, որ -իկ փաղաքչական վերջածանցը հայկական ծագում ունի: Որոշ նոր աղբյուրների ուսմունասիրությունը հետաքրքրական տեղեկություններ է տալիս. Թեոդորոս Թեոդորիդիս կիսասարկավազի տեղանունների բառարանում կա երկու

³⁷¹ Տե՛ս Միաբան, Գիրք Հերձուածոց, էջ 113:

³⁷² Տէր-Մկրտչեան Կ., Պաւղիկեանք Բիւզանդական կայսրութեան մէջ ..., էջ 101-102:

³⁷³ Տե՛ս Բարթիկյան Հր., Պավլիկյան շարժման մի քանի աղբյուրների շուրջը, էջ 19-20:

³⁷⁴ Նույն տեղում, էջ 21:

փորրիկ տեքստ, որոնք պահպանել են «պավլիկ» ձևը հունարենով: Մեջբերում ենք դրանք ամբողջությամբ³⁷⁵:

114. Παυλίτση ἡ τ' Ἀη-Παυλίτση ὁ Δεφός, θά πῆ τοῦ Ἁγίου Παυλάκη ὁ ἀδελφός, καὶ εἶναι μιὰ σπηλιὰ ἀκριβῶς ἀπέναντι ἀπὶ τὸ ἐκκλησάκι τοῦ Χρυσιέσταμε (Ἁγίου Χρυσοστόμου) στὴ δεξιὰ βραχῶδη ὄχθη τοῦ Ζαμάντη ... (σελ. 224) ... στὸ ὄρεινὸ συγκρότημα ποὺ κορυφώνεται στό ὄρος Τιβρήκι³⁷⁶.

114. «Պավլիկի»,³⁷⁷ այսինքն՝ «սուրբ Պողոսիկի եղբայրը», դա մի քարանձավ է Սուրբ Ոսկեբերանի մատուռի ճիշտ դիմաց, Զամանթի [գետի] աջ ժայռոտ ափին... (էջ 224) ..., [եռնալամբում, որի գագաթը Տիվրիկ լեռն է]»:

115. Παυλίτσης (δ)

Ἐκκλησία γκρεμισμένη Ν.Δ. τοῦ Βαρασοῦ... Οἱ Βαρασιῶτες καὶ Φκωσιῶτοι τὸ γιορτάζανε πανηγυρικά ... καὶ λένε πῶς ἐδῶ δέν ἦσαν Τοῦρκοι ἀλλὰ μόνον ἀρμενικά χωριά ποῦ ἀλλαξοπίστηκαν κὶ ἔγιναν τζαχῆροι ἢ τὰ ἐγκατέλειψαν³⁷⁸.

115. Պավլիկը

Վարասուրի հարավ-արևմուտքում գտնվող խոնարհված եկեղեցի է... Վարասիտները և Փկոսիտները փառավոր տոնում էին [Պողոս-Պետրոսի] տոնը... և ասում են, որ այստեղ [Թուրքեր չեն եղել, այլ միայն հայկական գյուղեր, որոնց [բնակիչները] հավատափոխ են եղել, դարձել ձախիրներ (զահիրներ)³⁷⁹ կամ լքել, գնացել են:

³⁷⁵ Մեր խորին շնորհակալությունն ենք հայտնում ակադ. Հր. Բարթիկյանին իր անտիպ նոթատետրից այս հատվածները մեզ տրամադրելու համար:

³⁷⁶ Πρωτοπρεσβυτέρου Θεοδώρου Θεοδώριδη. Τοπωνύμια καὶ λαογραφικά τῶν Φαράσων τῆς Καππαδοκίας. Μικρασιατικά Χρονικά, σελ. 224.

³⁷⁷ Մեր կարծիքով այս և հաջորդ տեքստում հանդիպող անվան այս ձևը պետք է թարգմանել «պավլիկ» և ոչ թե «պողոսիկ», ինչպես, օր.՝ Զմչիկի, Գրիգորիկ:

³⁷⁸ Πρωτοπρεσβυτέρου Θεοδώρου Θεοδώριδη. ibid.

³⁷⁹ Մեր կարծիքով հիշվող ձախիրները հավատափոխ հայերն էին՝ ընդունած Դավուդ բն Ալի ալ-Իսֆահանի հետևորդ զահիրների դավանանքը, որոնք ընդու-

Այս տեքստերն ունեն մանրամասն ուսումնասիրության կարիք, ուստի, ներկա աշխատության մեջ դրանց բովանդակությանը կանգ-
րադառնանք հպանցիկ: Զամանթին, որը հիշվում է առաջին տեքս-
տում, Ծամնդավն է, բերդաքաղաք Փոքր Հայքում՝ Կեսարիա քաղա-
քից 30-35 կմ արևելք, Սարոս գետի Ծամնդավ (այժմ՝ Զամանթի)
վտակի ափամերձ ապառաժոտ լեռան վրա, որն այսօր կոչվում է Զա-
նաթի-կալեսի³⁸⁰: Հավանաբար տեքստում խոսվում է հենց Զամանթի
գետի մասին, քանի որ չի նշվում «կալեսի» բառը: Փաստորեն,
Ծամնդավի աջ ափին սուրբ Պողոսիկի անուկով մի քարանձավ կար՝
պավլիկյանների կենտրոն Տիվրիկ լեռից մի փոքր ներքև: Երկրորդ
տեքստում Պողոսիկի եղբայր (Պետրո՞ս - խմբ. ծան.) եկեղեցու մա-
սին է, որտեղ տոնել են Պողոս-Պետրոսի տոնը:

Վերոնշյալ երկու հատվածներում հետաքրքրություն են ներկա-
յացնում Պողոսի համար կիրառված Παυλάκη (պավլակի) և
Παυλιτοης (պավլիցիս) անունները: «Պավլիկ» անվան համար նույն-
պես կիրառված են այս երկու ձևերը: Παυλίτοης, որը մենք թարգ-
մանեցինք «Պավլիկ», կիրառված է որպես սրբատեղիի անուն, իսկ
Παυλάκη ձևը կիրառված է անձի՝ եղբայր Պողոսիկի համար: Հայտնի
է, որ հունարեն -άκης (-ակիս) ածանցը այսօր էլ փոքրացնող փա-
ղաքչական իմաստ ունի, և կարելի է ենթադրել, որ առաջին դեպ-
քում կիրառված անունը փոքրացնող իմաստ չունի, մինչդեռ երկ-
րորդը հենց փոքրացնող փաղաքչական իմաստով է դրված:

Հայտնի է, որ 1064 թ. Ծամնդավի բերդը բյուզանդական Կոս-
տանդղին X Դուկաս կայսրը տվել էր Գագիկ Աբասյան թագավորին,

նում էին Ղուբանի ու սուլնայի տառացի մեկնությունը և դեմ էին այլաբանական
մեկնողական մեթոդին: Զահիրները 10-13-րդ դդ. լայնորեն տարածված էին
մուսուլմանական աշխարհում՝ Իրաքի տարածքում, ինչպես նաև Խալիֆաթի
արևելյան և արևմտյան մասերում՝ հիմնականում Խորասանում: Հր. Բարթիկյանի
կարծիքով տեքստում հիշվող ձախիրները, թրք. Zahiilik (-id) իմաստն ունեն, որ
նշանակում է ճգնավոր, անապատական, մենակյաց, Zahiilik - ճգնավորություն,
մենակյացություն: Նրա կարծիքով հավատափոխ հայերը դարձել էին զահիրներ
կամ լքել, գնացել էին, այսինքն՝ ճգնավոր էին դարձել, անապատական (տե՛ս մեր
ատենախոսության ընդդիմախոսությունը):

³⁸⁰ Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, խմբ. թ. Խ. Հակոբյանի, Ստ. Մելիք-Բախչյանի, Հ. Խ. Բարսեղյանի, Եր., 1988, հտ. 2, էջ 262:

իսկ 1080 թ. այն նվաճել են սելջուկ թուրքերը: Այս առումով հատկանշական է մեջբերված երկրորդ տեքստը, որից տեղեկանում ենք, որ Վարասուրի Պողոսիկ եկեղեցուն (կամ քարանձավին) կից տարածքներ թուրքերը ոտք չեն դրել, այլ միայն հայեր են ապրել, որոնք հետագայում ձուլվել են կամ լքել այդ տարածքները: Հավանաբար հայերն էին քարանձավն ու եկեղեցին «Պավլիկ» անունով կոչել: Հարց է առաջանում. ովքե՞ր էին այս հայերը: Առաջին տեքստից իմանում ենք, որ «Պավլիկ» քարանձավն ու եկեղեցին գտնվում էին պավլիկյանների կենտրոն Տևրիկին կից, ուրեմն բացառված չէ, որ հայերը, որոնց մասին խոսվում է տեքստում, պավլիկյաններ լինեին:

Պետք է նշել, որ -իկ վերջածանցով հայկական անուններ է հիշում նաև Կոստանդին Ծիրանածինն իր «Կայսրության կառավարման մասին» գրքում: Դրանցից է, օրինակ, Ապասակը (Հայոց Աբաս թագավորը՝ Սմբատ Բ-ի որդին և Աշոտ Երկաթի եղբայրը), որի անունը բնագրում ունի Ἀπασάκιος ձևը³⁸¹: Հր. Բարթիկյանը այս գրքի ծանոթագրություններում նշում է, որ Բանդուրիսը Ծիրանածնի երկի ձեռագրերում հանդիպել է Ἀπάσιος ձևին, որն ավելի ճիշտ է³⁸²: Հաջորդ անունը, որ հիշում է Ծիրանածինը, Կրիկորիկն է (Տարոնի իշխանը, Բագարատ Բագրատունու որդի Աշոտի որդին)՝ բնագրում Κρικορίκιος, որի անվան վերջում, ըստ Հր. Բարթիկյանի, -իկ հայկական վերջածանցն է դրված³⁸³: Նույն ձևով է հիշվում նաև Աշոտ Երկաթի անունը՝ Աշոտիկ կամ Ասոտիկ³⁸⁴:

Հասկանալի չէ, թե ինչո՞ւ է պատմիչը հայ արքաներին և իշխաններին այսպես հիշում: Ըստ Գ. Ասատրյանի և Գ. Մուրադյանի -իկ վերջածանցը հայերենում նույն նվազական իմաստն ունի, ինչ որ պարսկերենում -ika վերջածանցը, այսինքն՝ -իկ մասնիկը հնդեվ-

³⁸¹ Կոստանդին Ծիրանածին, Կայսրության կառավարման մասին, Օտար աղբյուրները Հայաստանի և Հայերի մասին, հտ. 6, Բյուզանդական աղբյուրներ, Բ, թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ Հր. Բարթիկյանի, Եր., 1970, էջ 10- 11:

³⁸² Նույն տեղում, էջ 225, ծան. 15:

³⁸³ Նույն տեղում, էջ 4-10, տե՛ս նաև 210, ծան. 3:

³⁸⁴ Նույն տեղում, էջ 7:

րոպական լեզուներին հատուկ վերջածանց է³⁸⁵: Դատելով վերոբերյալ տեքստերում պահպանված ձևերից, -իկ վերջածանցը փոքրացնող իմաստ էր տալիս անուններին նաև հունարենում, և հնարավոր է, որ կցելով այս մասնիկը հայոց իշխանների անուններին՝ Կոստանդին Ծիրանածինը փորձում է մատնանշել նրանց վասալությունը:

Հարցի հետագա ուսումնասիրությունը թողնելով լեզվաբաններին, ասենք, որ պավլիկյանների ավան հետ կապված հարցերը չեն սահմանափակվում միայն լեզվաբանական քննարկումներով: Այսպես, որոշ ուսումնասիրողների կարծիքով պավլիկյաններն իրենց այս անունով չէին կոչում, այլ պարզապես «քրիստոնյաներ» էին անվանում: Կ. Յուզբաշյանը համակարծիք է և հենվելով Պետրոս Սիկելիացու «Պիտանի պատմության» վրա, եզրակացնում, որ իրենց անունը պավլիկյանները ստացել էին Կալինիկեի որդի Պողոսից, իսկ իրենք իրենց «իսկական քրիստոնյաներ» էին կոչում³⁸⁶: Ի. Անաստասիուն և Մ. Լոսը կարծում են, որ պավլիկյան անունը բյուզանդացիներն են կնքել նրանց շարժման առաջացումից մի փոքր ուշ՝ Գեգնեսիոս-Տիմոթեոսի հոր՝ Պողոսի անունով³⁸⁷: Ն. Գարսոյանն իր հերթին գրում է, որ պավլիկյաններն իրենց «ճշմարիտ հավատացյալներ» էին անվանում³⁸⁸, ինչը բնական է:

Բ. Սարգսյանն առաջինն է առաջարկում պավլիկյան անունը կապել Պողոս առաքյալի անվան հետ³⁸⁹, թեև Կ. Յուզբաշյանն էլ որոշ ենթադրություններ ունի այս ուղղությամբ: Սակայն Հր. Բարթիկյանն է, որ այլ տեսանկյունից է մոտենում հարցի քննարկմանը: Նա մատնանշում է Փոտ պատրիարքի պավլիկյանների դեմ գրված

³⁸⁵ Ասատրյան Գ., Մուրադյան Գ., Գրաբարի -ակ վերջածանցը, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1985, N 3, էջ 137:

³⁸⁶ Юзбашян К., К происхождению имени “Павликиане”, Византийские очерки, М., 1971, стр. 214.

³⁸⁷ Loos M., Deux contributions a l’histoire des Pauliciens, 2. Origine du nom des Pauliciens. Byzantinoslavica, XVIII, 2, Prague, 1957, p. 214, Տե՛ս նաև Loos M., Review, (I.E. ’Αναστασίου, Οἱ Παυλικιανοί. Ἡ Ἱστορία καὶ ἡ διδασκαλία τῶν ἀπὸ τῆς ἐμφάνισεως μέχρι τῶν νεωτέρων χρόνων. Ἀθήναι, 1959, pp. 224.), Byzantinoslavica, XXIII, 1, Prague, 1962, p. 107.

³⁸⁸ Garsoïan N., *ibid*, p. 213.

³⁸⁹ Սարգիսեան Բ., Ուսումնասիրութիւն..., էջ 37:

“Λόγοι” “հակաճառությունը, որտեղ Փոտը Պողոս առաքյալի խոսքերով փորձում է ներկայացնել նրանց հերետիկոսական ուսմունքը: Պավլիկյաններին հակաճառելով՝ Փոտը գրում է, որ «այդ մասին վկայում է Պողոս առաքյալը, որի անունը կրողներ են (պավլիկյանները) ստահոգությամբ իրենց համարում»: Այստեղից էլ Հր. Բարթիկյանն իրավացիորեն եզրակացնում է, որ աղանդավորներն իրենք իրենց կոչում էին «պավլիկյան»՝ Պողոս առաքյալի պատվին³⁹⁰:

բ) Մի քանի կեղծ-պավլիկյան աղբյուրների վերլուծություն

Ֆ. Կոնիբերը, արժևորելով հանդերձ պավլիկյանների մասին եղած բոլոր դասական աղբյուրները, փորձում է երևան հանել մի քանի «նոր» աղբյուրներ, որոնք նրա կարծիքով վրիպել են նախորդ ուսումնասիրողների ուշադրությունից: Մենք այստեղ կանդրադառնանք դրանցից չորսին:

1. Առաջին աղբյուրը Ֆ. Կոնիբերի կողմից հիշատակվող Սահակ կաթողիկոսի երկու թղթերն են, որոնցում հայոց եկեղեցին մեղադրվում է զանազան միաբնակ հերետիկոսությունների մեջ: Կոնիբերի կարծիքով, ի թիվս այլոց, այս թղթերում ծածուկ կերպով ակնարկվում են նաև պավլիկյանները: Գիտնականը ենթադրում է, որ «Իսահակի» կամ «Սահակի» թղթերն անտեսվել են ուսումնասիրողների կողմից, քանի որ, պավլիկյաններն անվանապես այդ թղթերում չեն հիշատակվում³⁹¹:

Հարկ ենք համարում մի փոքր կանգ առնել սրանց թվագրմանը և հեղինակին վերաբերող խնդիրների, ինչպես նաև այս աղբյուրի քննությունն վրա ընդհանրապես, քանի որ այն քիչ է ուսումնասիրված և աստվածաբանական տեսանկյունից մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում:

³⁹⁰ Бартикийн Гр., Еще раз о происхождении имени “павликиане”, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հտ. Բ, էջ 189-190:

³⁹¹ Conybeare F. C., The Key, p. lxxvi.

Մինչի “Patrologia Graeca”-ում կան ոմն Իսահակ կաթողիկոսին վերագրվող թղթեր, որոնք հայտնի էին Ֆ. Կոմբեֆիսի³⁹² (1648 թ.) և Ա. Գալանդիի³⁹³ (1774 թ.) հրատարակություններով: Դրանք երեք թղթեր են՝ հավաքված «Մեր սուրբ հայր Իսահակի, Մեծ Հայքի կաթողիկոսի անունով (Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ τοῦ καθολικοῦ τῆς Μεγάλης Ἀρμενίας) հետևյալ հերթականությամբ. ա. «Բան ընդդիմութեան ընդդէմ հայոց» (Λόγος στηλιτευτικὸς κατὰ Ἀρμενίων, Ορατιο ἰνεχτία αδερσσο Ἀρμενιοσ), բ. «Բան ընդդիմութեան Իսահակի յաղագս չարափառ և հերետիկոս հայոց» (Λόγος στηλιτευτικὸς τοῦ Ἰσαὰκ περὶ τῶν κακοδόξων Ἀρμενίων καὶ αἰρετικῶν, Σανχτι Ἰσααχι ορατιο ἰνεχτία, αδερσσο μαλε σεντιεντεσ αχ ηαερετιχοσ αρμενιοσ), գ. Narratio de rebus Armeniae³⁹⁴: Կ. Մելիքյանը, որին էլ պատկանում է Narratio-ի վերջին ուսումնասիրություններից մեկը, գրում է, որ Narratio-ն շփոթմամբ է աղերսվել «Սահակ քահանայի հակահայ բնույթի երկու գրվածքների» հետ, քանի որ Մինչի “Patrologia”-ում գրվել է սրանցից հետո: Իրականում, ըստ Կ. Մելիքյանի, այն կապ չունի այս գրվածքների հետ և բաժանված է սրանցից այլ տեքստերով³⁹⁵: Մինչի ժողովածուում Narratio-ն ընդմիջարկված է այլ տեքստերով և սկսում է «Սահակին» վերագրվող ճառերից անմիջապես հետո:

«Սահակի» անունով պահպանված հակահայ երկու ճառերի գրություն ժամանակին և հեղինակին վերաբերող խնդիրները քիչ են հետաքրքրել ուսումնասիրողներին: Մինչդեռ “Narratio de Rebus Armeniae” սկզբնաղբյուրը մշտապես եղել է գիտնականների ուշադրության կենտրոնում, հավանաբար, այն պատճառով, որ, ի տարբերություն Սահակի գրվածքների, որոնց բովանդակությունը դավանաբանական է, Narratio-ն հիմնականում պատմական տեղեկություններ է պարունակում: Լ. Մելիքսեթ-Բեկի կարծիքով, թեև «Սա-

³⁹² Combefisius F., *Patrum Bibliothecae novum auctarium II, Historia Haeresiae Monothelitarum*, Paris, 1648.

³⁹³ Gallandi A., *Bibliotheca veterum Patrum*, Venecia, XIV, 1774.

³⁹⁴ Migne J.-P., PG, t. CXXXII.

³⁹⁵ Մելիքյան Կ., “Narratio de Rebus Armeniae” հայ-քաղկեդոնական երկը վաղ միջնադարյան Հայոց եկեղեցու պատմության կարևոր սկզբնաղբյուր, Եր., 2007, էջ 9:

հակին» վերագրվող “Λόγος στηλιτευτικός” երկու ճառերը հետաքրքրություն են ներկայացնում ոչ միայն դավանաբանություն, այլև գրականագիտության տեսանկյունից,³⁹⁶ այնուամենայնիվ դրանք ուսումնասիրվել են հիմնականում այն տեսակետներից, որոնք այս կամ այն չափով առնչվել են թղթերի դավանաբանական բովանդակությանը:

Այս ճառերի թվագրման հարցը քննելիս՝ առաջին հերթին պետք է անդրադառնալ Կղեմես Գալանոսի հաղորդած տեղեկություններին, որոնք բավականին հակասական են թվում: Մինչի “Patrologia”-ում այս ճառերը թեև դրված են 12-րդ դարի տակ, դրանք, ըստ Գալանոսի, չեն պատկանում 12-րդ դարում ապրող Սահակ կաթողիկոսի գրչին, քանի որ 12-րդ դ. այդ անունով հայոց կաթողիկոս չի եղել: Այնուամենայնիվ, ինչպես արդարացիորեն նկատում է Լ. Մելիքսեթ-Բեկը, Գալանոսը «Հայոց ուղղափառ հայրերի և վարդապետների» ցուցակում այս Սահակին դնում է Գրիգորի և Զաքարիայի, և Գրիգորի և Ներսես Շնորհալու գահակալության տարիների միջև, այսինքն՝ 12-րդ դարում³⁹⁷:

Գալանոսը գրում է, որ այս հեղինակի թղթերը լեցուն են անիծաբանություն, ինչն արդեն հերքում է դրանց հեղինակի «սուրբ», ավելին՝ կաթողիկոս, լինելու հանգամանքը: Նրա կարծիքով թղթերի հեղինակն ամենայն հավանականությամբ հույն է եղել, քանի որ «յունական լրբութեամբ առաջանայ առ ի կշտամբել զհայս տակաւին վասն իւրեանց պատարագելոյ բաղարճ հացիւ, որ է հին, և ճշմարիտ աւանդութիւն առաքելական եկեղեցւոյ»³⁹⁸: Նույն Գալանոսը, սակայն, մի ուրիշ տեղում գրում է, որ հեղինակը կարող էր քաղկեդոնիկ հայ քահանա կամ վարդապետ լինել, որը հայերից հալածվելով՝ փախել էր Կոստանդնուպոլիս և հույների կողմից կաթողիկոս ձեռնադրվել³⁹⁹:

³⁹⁶ Меликсет-Бек Л., К вопросу о датировке псевдо-исааковских памфлетов в греко-византийской литературе, “Византийский Временник”, 1956, т. 8, стр. 210.

³⁹⁷ Galano Cl., Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana, t. II/1, 1658, (Կղեմէս Գալանոս, Միաբանութիւն Հայոց Սուրբ Եկեղեցւոցն ընդ Մեծի Սուրբ Եկեղեցւոյն Հռովմայ, հտ. II, մասն. Ա, Հոովմ, 1658), p. 21a-22a.

³⁹⁸ Ibid, p. 9. Հավանաբար Կղեմես Գալանոսը նկատի ունի “OratioI”-ի VII գլուխը՝ «Περὶ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ἀΐζιμου» («Հացի և բաղարջի մասին»):

³⁹⁹ Ibid, p. 18.

Միքայել Չամչյանը «Սահակի» թղթերը թվագրում է 11-րդ դարով, և ժխտում դրանց պատկանելությունը Սահակ կաթողիկոսին, քանի որ «յայնմ ժամանակի ոչ երևեցաւ ուրեք երեք Սահակ կաթողիկոս»⁴⁰⁰: Հեղինակի վերաբերյալ Չամչյանի կարծիքը ևս հակասական է: «Սահակին» վերագրվող թղթերը ներկայացնելիս՝ Չամչյանը հիշում է Գալանոսի աշխատության մեջ հիշատակվող Նիկոնի՝ Հայերի դեմ գրված հակաճառության մասին⁴⁰¹: Գալանոսի նման նա էլ Նիկոնի թղթի հեղինակ է համարում ոմն Եվթիմիոսի⁴⁰² (12-րդ դ.), իսկ Սահակի թղթերի հեղինակ՝ ոմն Կալիստոսի, որն ապրել է 14-րդ դարում⁴⁰³:

Ի. Տրոիցկին ևս թղթերը թվագրում է 11-րդ դարի առաջին կեսով, քանի որ, նրա կարծիքով, թղթերի հեղինակը հաճախ է հենվում հռոմեական եկեղեցու հեղինակություն վրա և խոսում այդ եկեղեցու մասին այնպիսի ոճով, որով խոսում էին մինչև 1054 թվականի եկեղեցական մեծ պառակտումը⁴⁰⁴:

Որոշ ուսումնասիրողներ փորձում են լուծել «Սահակի» ճառերի թվագրման հարցը՝ հիմնվելով Narratio-ի թվագրման վրա, որով, սկսել են լրջորեն զբաղվել դեռևս 18-րդ դարի վերջից: Այսպես, Գրիգոր Սարկավագի ներբողական ճառին նվիրված իր հոդվածում Բ. Սարգսյանը հիշատակում է “Διόπτρα” անունով «անալի մի

⁴⁰⁰ Չամչյան Մ., Հայոց պատմություն, հտ. Բ, էջ 1026-1027:

⁴⁰¹ Նկատի ունի Նիկոն Ապաշխարողին (մահ. 998) վերագրվող «Հայոց անաստված հավատքի մասին» 10-րդ դ. կեսերին գրված խիստ հակահայ ճառը:

⁴⁰² Նկատի ունի Եվթիմիոս Զիգաբենոսին (մահ. 1118) և «հերետիկոսությունների» դեմ գրված նրա «Πανοπλιδιοματικῆ» («Վարդապետական գինավառություն») գործը:

⁴⁰³ Գալանոսը տալիս է Նիկեոսի անունը: Հավանաբար Նիկեոսը Կալիստոս Քսանթոպոլոսն է (ծն. մոտ 1256 – մահ. 1317): Հայտնի է նրա «եկեղեցական պատմություն» աշխատությունը (PG, CXLVII.), որի համար աղբյուր են ծառայել նախորդ պատմագիրների գործերը: Իր աշխատության XVIII (հերետիկոսների դեմ գրված) բաժնում, մեծապես օգտվել է Նիկիտաս Խոնիատեսի երկից: 53 գլխում խոսում է Հայերի՝ որպես ակտիստիզմի (հուլիանականության ձևափոխված տեսակը) հերետիկոսությունը դավանողների մասին: Ֆ. Վինկելմանի կարծիքով այս և նախորդ՝ հակոբեիկյանների մասին գլուխներում, նա օգտվում է անհայտ աղբյուրից (գուցե Սահակի թղթերից): Մանրամասները տե՛ս Փ. Винкельман, “Церковная история” Никифора Каллиста Ксанфопула как исторический источник, “Византийский Временник”, 1971 г., т. 31, стр. 45.

⁴⁰⁴ Троицкий И., Изложение веры церкви армянския, СПб, 1875, стр. 248. и прим 1.

գրվածք», որը Կոմբեֆիսի հրատարակության մեջ դրված է այս թղթից անմիջապես առաջ: Բ. Սարգսյանը թվագրում է այդ «գրվածքը»՝ 8-րդ դարով, սակայն նշում է, որ որոշ ուսումնասիրողներ վերոհիշյալ թուղթը վերագրում են «12-րդ դարում ապրող ոմն Փիլիպոսի, ոմանք ոմն Սահակ Հակաթոռ կաթողիկոսի, ոմանք էլ Դեմետրիոս Կյուզղիկեցուն»⁴⁰⁵: Կ. Մելիքյանի կարծիքով Դեմետրիոս Կյուզղիկեցուն վերագրելը ծագում է միայն նրանից, որ առաջին հրատարակության մեջ Narratio-ն, հավանաբար, դրվել է Ալեքսիոս Ստուդիտեսի պատրիարքության ժամանակ ապրող Դեմետր Կյուզղիկեցուն, իսկ Փիլիպոս Միայնակյացին վերագրելը պարզապես Գալանդիի ենթադրությունն է⁴⁰⁶:

Լ. Մելիքսեթ-Բեկը, հենվելով վրացագիտության ոլորտում կատարած իր ուսումնասիրությունների վրա, ենթադրում է, որ վրաց կաթողիկոս Արսեն Սափարացու «Վրաց և Հայոց բաժանման մասին»⁴⁰⁷ աշխատության համար աղբյուր են ծառայել մի կողմից «Սեբեոսն և այլք», մյուս կողմից, «ոմն Իսահակ կաթողիկոսի» վերագրվող Narratio գրվածքը⁴⁰⁸: Ըստ գիտնականի, Արսեն Սափարացու աշխատությունը գրվել է 880-ականներին, ինչը նշանակում է, որ Narratio-ն էլ պետք է գրված լիներ այս թվականից ոչ ուշ⁴⁰⁹: Զուգահեռաբար կարծիք է հայտնվում, որ միայն Արսեն Սափարացին չէ, որ օգտվել է այս աղբյուրից: 9-րդ դարում այն աղբյուր է ծառայել նաև Փոտ պատրիարքի՝ Զաքարիա կաթողիկոսին ուղղված թղթի համար:

Ինչ վերաբերում է բնագրի լեզվի հարցին, ապա, Narratio-ում առկա հայկաբանություններից ելնելով, Ն. Ակինյանը եզրակացնում է, որ այն հունարեն է թարգմանվել 11-12-րդ դդ. ոմն հայ թարգ-

⁴⁰⁵ Սարգիսեան Բ., Գրիգոր Սարկաւագապէտը, գրիչ Զ դարու, և Խորենացւոյ Հետ ունեցած անոր աղբսը, «Բագմավէպ», մարտ, թիւ 3, Վենետիկ, 1904, էջ 122-123:

⁴⁰⁶ Մելիքյան Կ., նշվ. աշխ., էջ 9:

⁴⁰⁷ Տե՛ս Մելիքսեթ-Բեկ Լ., Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և Հայերի մասին, հտ. Ա, Եր., 1934:

⁴⁰⁸ Նույն տեղում, էջ 268:

⁴⁰⁹ Меликсет-Бек Л., укр. соч., стр. 221.

մանչի կողմից⁴¹⁰: Ղ. Ալիշանը այս գրվածքը նույնպես համարում է թարգմանություն հայերենից, հայտնի է՝ Դեմետր Կյուզղիկեցո⁶ւ, թե մեկ ուրիշի ձեռքով արված, սակայն, ըստ նրա, թարգմանիչը չի փայլել հայերենի իմացությամբ «վասն զի շատ տեղ յատուկ անունները հասարակ անուանաց հետ շփոթէ, հասարակ բառը յատուկ անուն կարծէ, մարդոյ անունը՝ տեղւոյ կարծէ, և այլն»⁴¹¹:

Narratio-ի բնագրի լեզվի և թվագրման հարցին սպառիչ լուծում է տալիս Ժերար Գարիտն իր մեծարժեք աշխատության մեջ⁴¹²: Նա Narratio-ի հեղինակին համարում է ոչ թե լոկ քաղկեդոնիկ, այլ հայ քաղկեդոնիկ, քանի որ վերջինս քաջածանոթ է եղել հայոց պատմությանը և ներպետական իրադարձություններին: Ըստ Գարիտի, նախնական տեքստը եղել է հայերեն, քանի որ հեղինակը «թուական մը նշանակելու համար իբր հիմ կառնէ հայ կամ պարսիկ թագաւորի մը գահակալութեան տարին եւ երկրորդաբար յոյն թագաւորը»⁴¹³: Գարիտը ապացուցում է, որ Narratio-ն գրվել է 700-ական թվականներին, քանի որ թղթում նկարագրված իրադարձություններն ավարտվում են Հուստինիանոս Բ-ի (690) ժամանակաշրջանով: Չնայած սրան Վ. Հարությունովա-Ֆիզանյանը, Ժ. Գարիտի հետ համաձայնելով թվագրման հարցում, եզրակացնում է, որ Narratio-ի բուն բնագիրը եղել է ոչ թե հայերեն, այլ հունարեն⁴¹⁴:

Վերադառնալով «Սահակին» վերագրվող երկու ճառերի թվագրման հարցին, ասենք, որ Լ. Մելիքսեթ-Բեկը դրանց թվագրման համար հիմք է ընդունում Narratio-ի թվագրումը, քանի որ սրանք բոլորը համարում է նույն հեղինակի գործերը և ենթադրում, որ «Λόγος στηλιτευτικός» ճառերը նույնպես պետք է թվագրել Ց-րդ դարով: Ինչ վերաբերում է թղթերի հեղինակին, ապա նույն Լ. Մե-

⁴¹⁰ Ալիսեան Ն., La "Narratio ..." (գրախոս.), «Հանդէս ամսօրեայ», Վենետիկ, 1953, սյուն. 467, 474:

⁴¹¹ Ալիշան Ղ., Գրիգոր Սարկաւազապետ, Հայապատում, Վենետիկ, 1901, էջ 72:

⁴¹² Gérard Garitte, La "Narratio de Rebus Armeniae" edition critique et commentaire, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, v. 132, t. 4, Louvain, 1967.

⁴¹³ Ibid, pp. 382-400. Տե՛ս նաև Համէլեան Հ. Պ., "Gérard Garitte, La "Narratio..." (գրախոսական), «Բազմավէպ», թիւ 7-9, Վենետիկ, 1953, էջ 186:

⁴¹⁴ Այս մասին տե՛ս Арутюнова-Фиданян В. А., «Повествование о делах армянских» (VII в.). Источник и время, М., 2004, стр. 19, 38.

լիքսեթ-Բեկը, խնդրո առարկայի վերաբերյալ եղած նախորդ բոլոր ուսումնասիրությունները վերլուծելով և արժևորելով, ապացուցում է, որ Սահակ անուևով հայոց երեք կաթողիկոսներից ոչ մեկը (Սահակ Պարթևը (387-439), Սահակ Ուղղեցիին (534-539) և Սահակ Զորավորեցիին (677-703)) չէին կարող լինել թղթերի հեղինակ⁴¹⁵:

Դժվար է ասել, թե իսկապես “Λόγος στηλιτευτικός” ճառերը և Narratio-ն նույն հեղինակի⁶ են պատկանում, թե⁶ ոչ, սակայն անկասկած է, որ այս երկու ճառերը գրվել են 12-րդ դ. առաջ: Սրա օգտին է վկայում նաև այն հանգամանքը, որ 11-րդ դ. վերջի և 12-րդ դ. սկզբի բյուզանդացի հեղինակ Եվթիմիոս Զիգաբենոսը, որին հիշատակում են Գալանոսն ու Չամչյանը, իր “Πανοπλία δογματική”-ում օգտվել է վերոնշյալ ճառերից, թեև գերադասում է այդ մասին լռել: Դրանց ոճը և լեզուն խորապես չենք ուսումնասիրել, հետևաբար առայժմ ձեռնպահ ենք մնում վերջնական պատասխան տալուց, թե ճառերի բնագիր լեզուն հայերենն է, թե հունարենը. եթե դրանք թարգմանական գրվածքներ են, նշանակում է, որ թղթերի հունարեն թարգմանությունն արդեն 11-րդ դարի վերջին լայնորեն շրջանառում էր:

Բովանդակային տեսակետից կարելի է նշել, որ թղթերը աղբյուր են ծառայել ոչ միայն Զիգաբենոսի, այլև նրանից հետո Հայոց եկեղեցու դեմ գրված գրեթե բոլոր բյուզանդական հակաճառական աշխատությունների համար: Ի. Տրոիցկին նկատում է, որ հայոց դեմ գրված հակաճառական թղթերն այնքան շատ են, որ դրանցից կարելի է ժողովածու կազմել: Դրանք, ըստ Տրոիցկու, ներկայացնում են ժողովրդի մեջ շրջանառող ավանդությունները և ոչ թե Բյուզանդական եկեղեցու պաշտոնական դիրքորոշումը, որից փոխառնված են որոշ դավանաբանական կետեր միայն⁴¹⁶:

⁴¹⁵ Меликсет-Бек Л., укр. соч., сс. 213-218.

⁴¹⁶ Троицкий И., укр. соч., стр. 248. Դավանաբանական հակաճառությունները հաճախ են ժողովրդականացվել և շրջանառել՝ դառնալով ժողովրդական ավանդազրույց կամ առասպել: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ հետագայում այդ ավանդություններն անցել են բյուզանդական եկեղեցու պաշտոնական հակաճառական գրականության մեջ: Այդպիսի ժողովրդականացման մի օրինակ է երից սրբասացությանը «որ խաչեցարի»-ի հավելմանը վերաբերող գրույցը, որը հանդիպում է շատերի, մինչև Մաքսիմոս Հուլյնի (14-րդ դ.), աշխատություններում:

Առաջին թողթը (այսուհետև՝ *Oratio I*) բաղկացած է 14 գլուխներից, որոնք պարունակում են հայ եկեղեցու դեմ ուղղված բազմաթիվ մեղադրանքներ, իսկ երկրորդը (*Oratio II*)՝ նախաբանից և 29 հերետիկոսությունների քննադատությունից, որոնք, ըստ էության նախորդ թղթի բովանդակության կրկնությունն են: Թեև Գալանոսը վերապատմում է առաջին թղթի I, V, XI, XII և XIV գլուխները, մեզ հետաքրքրող VIII գլխին նա չի անդրադառնում, իսկ երկրորդ թողթը, համարելով առաջինի շարունակությունը, հպանցիկ կերպով է հիշատակվում («Եւ դարձեալ զկնի այլոց բազում նախատանաց, և ի՞ծ գլխոց հերձուածողութեանց, զոր բերէ նոյն Սահակն ի վերա հայոց...»)⁴¹⁷: Այս պատճառով առավել նպատակահարմար ենք գտնում քննել միայն առաջին թղթի բովանդակությունը:

Գալանոսի խոսքերով առաջին երկու թղթերը «լի են չարախօսութեամբ և պարսականօք», սակայն նրա կարծիքով դրանց թիրախը չպետք է համարվի համայն հայ ժողովուրդը, այլ միայն ազգի «սակաւ մոլորեցուցիչ» վարդապետները⁴¹⁸: Վերջինների թվին նա դասում է բոլոր այն հայ վարդապետներին, ովքեր հակադարձել են Հայ եկեղեցու դեմ ուղղված քաղկեդոնական մեղադրանքներին:

Ի. Տրոիցկին համակարծիք է Գալանոսին այն հարցում, որ թղթերը հակահայկական ոգով են գրված: Նա գրում է, որ թղթերում ի մի են բերված Հայ եկեղեցու դեմ երբևէ «ասված կամ գրված ամենաթունոտ և վիրավորական մեղադրանքները»⁴¹⁹, որոնք հետագայում իրենց արտահայտությունն են գտել հունադավան եկեղեցու

Ավանդության համաձայն. երբ Պրոկղ պատրիարքը, հերթական երկրաշարժից հետո Կոստանդնուպոլսի հարակից դաշտերում ժողովրդի հետ միասին աղոթում էր, ամբոխի միջից մանկահասակ մի տղա բոլորի աչքի առաջ հափշտակվում է երկինք և այնտեղ լսում, թե ինչպես են հրեշտակները Աստծուն փառաբանում երկից սրբասացությունը: Այդպես Պրոկղը հորինում է «երկից սրբասացությունը» (Սուրբ Աստուած, Սուրբ և հօր, Սուրբ և անմահ): Երկնքից իջնելով տղան հայտնում է, որ հրեշտակները սաղմոսերգում էին առանց «որ խաչեցարի», սպա ավանդում է հոգին: Բյուզանդական եկեղեցու հայրերը հաճախ են այս ավանդությունը օգտագործել որպես կովան հայ եկեղեցու դեմ, թեև հայ վարդապետներն իրենց հերթին չեն զլացել հերքել և անգամ հեզնել այս հանգամանքը: Տե՛ս օր.՝ Պողոս Տարոնացի, նշվ. աշխ., էջ 253-255:

⁴¹⁷ Galano Cl., *ibid*, p. 16.

⁴¹⁸ *Ibid*, p. 21a-22a, 10.

⁴¹⁹ Троицкий И., *указ. соч.*, стр. 248.

հակաճառական գրականություն մեջ: Գալանոսի նման նա ևս մեղադրանքների մեծ մասը համարում է չհիմնավորված և չափազանցված⁴²⁰:

Սահակի թղթերում Հայ եկեղեցին մեղադրվում է հետևյալ կետերով.

ա. Քրիստոսի մեջ մեկ բնություն է դավանում, բ. Աստված-հայտնությունը նշում է հունվարի 5-ին, գ. իբրև թե չի ընդունում Աստվածածնի արգանդից Քրիստոսի ծնունդը, այլ համարում է, որ նա իր մարմինն առել է երկնքից, դ. Երիցս սրբասացությունը հավելում է «որ խաչեցար»-ը, ե. իբրև թե Ավետարանից ջնջում է Քրիստոսի «վրայից քրտինքի հեղման» մասին համարը⁴²¹, զ. Բաղարջ հացով է պատարագում, է. Հաղորդության գինուն ջուր չի խառնում, ը. ընդունում է մատաղը, թ. իբր, թե խաչն ամեն տարի օրհնում է, ժ. իբրև թե որպես Քրիստոսի մեկ բնության ապացույց երեք խաչեր մեջտեղից մեխվում են, ժա. իբր չունի ճշմարիտ ձեռնադրություն և նվիրապետություն, ժբ. ընդունում է «Առաջաւորաց» պահքը:

Եվթիմիոս Զիգաբենոսը գրեթե նույնությամբ կրկնում է այս կետերը⁴²²: Նա իր երկում մեծ տեղ է տալիս (Κατὰ Ἀρμενίων) հայերի դեմ բյուզանդական եկեղեցու մեղադրանքներին: Մեղադրական բոլոր կետերն ընդունելով՝ Զիգաբենոսը դրանք ուղղում է նախ և առաջ միաբնակների դեմ և, ի տարբերություն «Սահակի» թղթերի հեղինակի, դրանց մեջ տեսնում է պավլիկյանների ազդեցության հետքեր⁴²³: Այս հանգամանքը ցույց է տալիս, որ Զիգաբենոսը, շատերի նման, պավլիկյան ուսմունքի մեջ տեսնում է միաբնակության արմատները:

Ուշագրավ է, որ Զիգաբենոսը պավլիկյաններին է վերագրում Հայ եկեղեցու այնպիսի ծիսակատարություններ և կանոններ, որոնք բացարձակապես կապ չունեն պավլիկյան ուսմունքի հետ: Այսպես,

⁴²⁰ Там же.

⁴²¹ Տե՛ս Մատթ. ԻԶ 37, Մրկ. ԺԳ 36, Ղուկ. ԻԲ 43-44:

⁴²² Πανοπλιάδογματικὴ Ἀλεξίουβασιλέως τοῦ Κομνηνοῦ, περιέχουσαένσυντόμῳ τὰ τοῖς μακαρίοις καὶ θεοφόροις πατράσισυγγραφέντα, εἰς τὰξινδέκαί διεσκεμμένῃἀρμονίανπαρὰ Ἐυθυμίουμοιναχοῦ τοῦ Ζιγαβηνοῦ τεθέντα, PG, CXXX, Tit. XXIII, p. 1173.

⁴²³ Ibid, p. 1174-1184.

Աստվածահայտնությունը հունվարի 5-ին նշելը, հաղորդության գինուն ջուր չխառնելը կամ խաչի ամենամյա օրհնությունը նա համարում է Հայոց եկեղեցուն պավլիկյաններից անցած մոլորություններ⁴²⁴:

Պետք է նշել, որ թեև Բյուզանդական եկեղեցու հայրերի այս և բոլոր մյուս մեղադրանքներին հիմնավոր կերպով հակադարձել են հայոց վարդապետներ Անանիա Սանահնեցին, Պողոս Տարոնացին, Ներսես Շնորհալին և այլք⁴²⁵, նրանց հակաթեզերը հիմնականում անտեսվել են հույն հայրերի կողմից:

Դառնանք Ֆ. Կոնիբերի տեսակետին: Իր ժամանակակիցներից շատերի նման Կոնիբերը թղթերը թվագրում է 12-րդ դարով: Նրա կարծիքով թղթերի հեղինակը եղել է քաղկեդոնիկ հայ, Ներսես Շնորհալու ժամանակակիցը և մասնակցել է Մանուել Կոմնենոսի հովանավորությամբ եկեղեցիների միության համար ընթացող աստվածաբանական հակաճառությանը⁴²⁶: Կոնիբերը համարում է, որ թղթերում Հայ եկեղեցին մեղադրվում է ոչ միայն միաբնակ «հերետիկոսությունների» (եվտիքականության, Դիոսկորոս Ալեքսանդրացու, Տիմոթեոս Կուզի, Պետրոս Թափիչի, Հուլիանոս Հալիկառնասցու և աֆթարտոդոկետների), այլև պավլիկյաններին բնորոշ կենսակերպի մեջ (*Oratio I, cpt. VIII*):

Կոնիբերի կարծիքով Սահակի թղթերի որոշ հատվածներ կարող են նոր աղբյուր լինել պավլիկյան ուսմունքի հետազոտության համար: Այս տեսակետն ապացուցելու համար նա համեմատում է *Oratio I-ի VIII* գլուխը «Բանալի ճշմարտութեան» գրքի բովանդակության հետ և եզրակացնում, որ իրականում *Oratio I-ի VIII* գլուխը պարունակում է մեղադրանքներ հենց պավլիկյանների դեմ:

Oratio I-ի VIII գլխից (“Περὶ ὧν ὁ Χριστὸς μὲν οὐ παρέδωκεν, ἀλλ’ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ Πατέρες”) (Այն մասին, ինչ Քրիստոս չա-

⁴²⁴ Ibid, p. 1184.

⁴²⁵ Տե՛ս Ներսէս Շնորհալի, Ընդհանրական Թուղթք, Յերուսաղէմ, 1871: Անանիայի վարդապետի հայոց Բան հակաճառութեան ընդդէմ երկաբնակաց, գոր գրեաց հրամանա Տեառն Պետրոսի հայոց վերադիտողի: Անանիա Սանահնեցի, աշխ. Հ. Քյոսեյանի, Աստվածաբանական բնագրերի ուսումնասիրություններ, Էջմիածին, 2000, էջ 192-337: Տե՛ս նաև Պողոս Տարոնացի, նշվ. աշխ.:

⁴²⁶ Conybeare F., ibid, p. lxxvi.

վանդեց, այլ Առաքյալները և Հայրերը), Կոնիբերը փորձում է *Oratio I-ի VIII գլխից 17 կետեր համեմատել «Բանալու» տեքստի հետ: Մեղբերենք առաջին մի քանիսը.*

[1] *‘Օ Խրիստօ՛ս տրιακονταετης Էβαπτիօθη. օձո՞ւն աստօ՛ւ Է՞օձ տրίακοντα Է՛տօն μηδένα βαπτίσωσιν.*

Քրիստոս երեսուն տարեկանում մկրտվեց. ուրեմն թող նրանք ոչ ոքի մինչև երեսուն տարեկանը չմկրտեն:

2) *‘Օ Խրիստօ՛ս βαπτισθείς μύρον օձո՞ւն Է՛չրիօθη, օ՞ւտ Է՛ղիասմένον Է՛λαιον. օձո՞ւն μηδ’ աստօ՛ւ χριστώσι μύρω, Է՛ άγίω Է՛λαίω.*

Քրիստոս մկրտվելիս մյուսուսմով չօծվեց, ոչ էլ սուրբ յուղով. ուրեմն թող նրանք ևս ոչ ոքի մյուսուսմով կամ սուրբ յուղով չօծեն⁴²⁷:

3) *‘Օ Խրիստօ՛ս Է՛ν κολυμβήθρα օձո՞ւն Է՛βαπτίօθη, Է՛λλ Է՛ն ποταμῷ. μηδ’ աստօ՛ւ Է՛ν κολυμβήθρα βαπτίσωσιν.*

Քրիստոս ավազանում չմկրտվեց, այլ գետում. և թող նրանք չմկրտեն ավազանում]:

Հունարեն բնագիրն ամբողջութամբ չբերելու համար կարճառոտ ներկայացնենք հաջորդ կետերի բովանդակությունը. 4) Քրիստոս մկրտվելիս Նիկիայի հանգանակը չարտասանեց, ինչպես եկեղեցում են անում, 5) չըջվեց արևելք և չարտասանեց հրաժարիմքը, 6) մկրտությունից հետո չհաղորդվեց, 7) պահեց միայն քառասնօրյա պահք մկրտությունից հետո, մինչդեռ հայերը Ձատկից առաջ պահում են նաև հրսնօրյա պահքը, 8) հաց և գինի բաշխեց սովորական տանը և ոչ թե եկեղեցում, 9) ոչ թե անոթի, այլ ընթրիքից հետո միայն հաղորդություն տվեց իր աշակերտներին, 10) Քրիստոս խաչապաշտ չէր, և չպատվիրեց պաշտել խաչն իր խաչելությունից հետո, 11) խաչը փայտից էր և ոչ ոսկուց, արծաթից, քարից կամ երկաթից, 12) քահանայական հագուստներ չէր կրում, 13) օրվա յուրա-

⁴²⁷ PG, CXXXII, Oratio I, cap. VIII, p. 1180.

քանչյուր ժամի համար եկեղեցական ծեսեր և ժամերգություններ չսահմանեց, 14) նվիրապետներ չձեռնադրեց, 15) չպատվիրեց եկեղեցիներ կառուցել և խորանները օծել, 16) չաբաթվա չորրորդ օրը ծոմ չէր պահում, 17) չպատվիրեց աղոթել՝ շրջվելով դեպի արևելք: Այս մեղադրանքներից յուրաքանչյուրի վերջում հեղինակը նշում է. «ուրեմն թող նրանք էլ այդպես չանեն»⁴²⁸:

Թվարկված բոլոր կետերը Ֆ. Կոնիբերը համարում է մեղադրանքներ, որոնք ուղղված են ոչ թե Հայ եկեղեցու, այլ պավլիկյանների դեմ, քանի որ դրանք համապատասխանում են «Բանալու» դրույթներին, որոնք, ըստ Կոնիբերի, ճշմարիտ պավլիկյան դրույթներ են: Արդեն տեսանք, որ «Բանալի ճշմարտութեան» գրքում դատապարտվում է մանկամկրտությունը, կնքահոր դերը, մկրտության ժամանակ մյուսոսնի կիրառությունը (օծումը), եկեղեցու նվիրապետությունը, պատկերապաշտությունը, խաչապաշտությունը, առանձնական դատաստանը, մյուս կողմից ընդունվում է երեսնամյա երիտասարդների մկրտությունը, Հաղորդության խորհուրդը, բայց եկեղեցական ավանդությունից որոշ շեղումներով⁴²⁹: Տվյալ դրույթների թվացյալ նմանությունը Oratio I-ի VIII գլխի հետ հիմք է տալիս Կոնիբերին պնդելու, որ Oratio I-ի տվյալ գլուխը պարունակում է պավլիկյան ուսմունքի սկզբունքներ և նոր աղբյուր է պավլիկյան ուսմունքի ուսումնասիրության համար:

Թեև Սահակի թղթերը պարունակում են նմանատիպ մեղադրանքներ, այնուամենայնիվ դա բավարար հիմք չէ պավլիկյան ուսմունքի հետ գուգահեռներ անցկացնելու համար: Ֆ. Կոնիբերի հիմնավորումները համոզիչ չեն թվում մի քանի պատճառներով: Oratio I-ի VIII գլխից նա մեջբերում է միայն թվարկված 17 կետը և դիտարկում դրանք թղթերի ընդհանուր համատեքստից դուրս: Երբ մեջբերված հատվածը դիտարկում ենք ընդհանուրի համատեքստում, դրա իմաստն ամբողջովին փոխվում է: Ակնհայտ է դառնում, որ նշված կետերն աղբյուրներ չունեն ոչ միայն պավլիկյանների ուսմունքի, այլև «Բանալի ճշմարտութեան» գրքի դրույթների հետ:

⁴²⁸ PG, CXXXII, Oratio I, cap VIII, p. 1180-1181. Նաև Conybeare F. C., *The Key*, pp. lxxvi-lxxx.

⁴²⁹ 6710, թ. 25:

Ասվածը պարզաբանելու և թվարկված կետերի համատեքստային իմաստը վերականգնելու համար անհրաժեշտ է քննել ոչ միայն *Oratio I, VIII*, այլև նախորդ՝ *VII* գլուխը:

Oratio I-ի VII գլուխը (Περὶ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ἀζύμου) թթխմորով հացի և բաղարջի կիրառության մասին է: Այս գլխում ճառերի հեղինակը մեղադրում է Հայ եկեղեցուն Հաղորդությունը բաղարջով կատարելու համար՝ ի տարբերությունն ուղղափառների, որոնք նույն նպատակով կիրառում են թթխմորով հաց: Հեղինակը մեղադրում է հայերին, թե «մի կողմից խոսսափում են դրանից (իմա՝ թթխմորով հացից - Ա. Օ.), մյուս կողմից մերժում են, որ հրեա են», այսինքն՝ ընդունում են հրեական ծեսերը: Նա հանդիմանում է Հայ եկեղեցուն՝ գրելով, որ «բաղարջը որպես Քրիստոսի զոհ չի մատուցվում, ոչ էլ տրվում է Քրիստոսի փոխարեն, այն միայն պահում են՝ որպես հրեադավանության կնիք»⁴³⁰:

Հայ եկեղեցու հայրերը մշտապես հակադարձել են ուղղափառներին, որ բաղարջ հացով պատարագելը գալիս է Քրիստոսի ժամանակներից, որ Ինքը՝ Տերը, Վերնատանը բաղարջ հաց բեկանեց, քանի որ հրեական Բաղարջակերաց տոնի առաջին օրն էր և առաքյալների սեղանին բաղարջ հաց էր դրված⁴³¹: Հունադավանները, սակայն, հակաճառում էին՝ պնդելով, որ եկեղեցու շատ ծեսեր ոչ թե Քրիստոսն է սահմանել, այլ սահմանվել են ավելի ուշ շրջանում եկեղեցու հայրերի և վարդապետների կողմից: Հենց բաղարջ հացի վերաբերյալ հակաճառության ժամանակ էլ թղթերի հեղինակը *Oratio I, VIII* գլխում թվարկում է բոլոր այն ծեսերը, որոնք Քրիստոս չի սահմանել, բայց և այնպես Ընդհանրական եկեղեցին դրանք կատարում է՝ հետևելով առաքյալների և սուրբ հայրերի թողած ավանդությանը:

⁴³⁰ PG, CXXXII, *Oratio I, cap. VII*, p. 1179-1180. Այս և մնացած հատվածները մեջբերում և թարգմանում ենք ըստ Migne, J.-P., PG, CXXXII, p. 1155-1265.

⁴³¹ Տե՛ս Վարդան Այգեկցի, Գիրք հաստատութեան և արմատ հաւատոյ, եր., 1998, էջ 251-265: Հայ եկեղեցին մերժում է հաղորդության հացին թթխմոր խառնելու քաղկեդոնական ավանդույթը: Հացը Քրիստոսի մարմինն է. հայ վարդապետների կարծիքով թթխմորը հացի մեջ ցույց է տալիս Քրիստոսի մարմնի ապականացու լինելը և Քրիստոսի մեջ երկու բնություն դավանելը:

Այսպիսով, թվարկված 17 կետը, որոնք Կոնիբերը թյուրիմացաբար համարում է հակապավլիկյան մեղադրանքներ, հիմնավորելով իր կարծիքը նրանով միայն, որ դրանք ուղղված չեն կարող լինել Հայ եկեղեցու դեմ, ըստ էության, թվարկումն են եկեղեցական այն ծեսերի և սովորույթների, որոնք ոչ թե Քրիստոսն է կարգել, այլ եկեղեցու Հայրերը: Նույն միտումը կա նաև Oratio I-ի վերջին (XIV) գլխում գրառված 11 նզովքներում, որոնք, ըստ էության, թղթերի բովանդակության հակիրճ ամփոփումն են: Մեջբերենք այդ հատվածը:

[Περὶ ὧν ἀναθεματίζονται οἱ Ἀρμένιοι.

Ինչի համար են նզովվում հայերը:

A'. Οἱ οὖν ὡς ἀφθαρτοδοκῆται ἀναθεματίζονται

Արդ, նրանք նզովվում են որպես աֆթարտոդոկետներ ⁴³²:

B'. Καὶ ὡς μίαν φύσιν ἐν Χριστῷ βλασφημοῦντες, ἀναθεματίζονται.

Եվ որպես Քրիստոսի մեջ մեկ բնություն առկա լինելու մասին չարախոսողներ, նզովվում են:

Γ'. Καὶ ὡς μίαν ἐνέργιαν αὐτοῦ κηρύττοντες ἀσεβῶς, καὶ ὡς μίαν θέλησιν ἐν Χριστῷ φλυαροῦντες, ἀναθεματίζονται.

Եվ որպես Նրա մեջ առկա մեկ ներգործությունը ամբարշտաբար քարոզողներ և Քրիստոսի մեջ առկա մեկ կամք ճամարտակողներ, նզովվում են:

Δ'. Καὶ ὡς τὸν Εὐαγγελισμόν τῆς Θεοτόκου μὴ ἑορτάζοντες, ἀναθεματίζονται.

Եվ որպես Աստվածածնի Ավետումը չտոնողներ, նզովվում են:

Ε'. Καὶ ὡς τὴν εἰκῶνα τοῦ Χριστοῦ, καὶ τῆς Θεοτόκου μὴ προσκυνοῦντες, καὶ τῶν ἁγίων· ἀλλ' εἶδῶλα ἀποκαλοῦντες, ἀναθεματίζονται.

Եվ որպես Քրիստոսի, Աստվածածնի և սրբերի պատկերները չեղրպագողներ, դրանք կուռքեր համարողներ, նզովվում են:

⁴³² Աֆթարտոդոկետները Հուլիանոս Հալիկառոսացու հետևորդներն էին, որոնք բնդունում էին, որ Քրիստոսի մարմինն անպիղծ (ἀφθαρτος) ու անքայքայելի է և այդ պատճառով էլ նրա չարչարանքները խաչի վրա երևութական էին:

Ծ. Καὶ ὡς ἄζυμον ἄρτον Ἰουδαϊκῶς εἰς θυσίαν προσάγοντες, ἀναθεματίζονται.

Եվ որպես բաղարջ (անթթխմոր) հաց հրեաբար մատուցողներ, նզովվում են:

Չ'. Καὶ ὡς ἐν τῷ οἴνω τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ὕδωρ μὴ κινῶντες, ἀναθεματίζονται.

Եվ որպես գինու՝ Քրիստոսի արյան մեջ ջուր չխառնողներ, նզովվում են:

Ի'. Καὶ ὡς τὸ Εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ παραχαράξαντες, ἀναθεματίζονται.

Եվ որպես Քրիստոսի Ավետարանը խեղաթյուրողներ, նզովվում են⁴³³:

Պ'. Καὶ ὡς τὴν ἁγίαν Τριάδα ἐν τῷ Τρισαγίῳ ὕμνῳ σταυροῦντες, ἀναθεματίζονται.

Եվ որպես Սուրբ Երրորդությունը «Երեց սրբասացութեան» («որ խաչեցար վասն մեր») հիմնի մեջ խաչողներ, նզովվում են:

Դ'. Καὶ ὡς τὴν Γέννησιν τοῦ Χριστοῦ ἀρνούμενοι, ἀναθεματίζονται.

Եվ որպես Քրիստոսի ծնունդը ժխտողներ, նզովվում են⁴³⁴:

ԻԱ'. Καὶ ὡς τὴν ψευδοιερωσύνην αὐτῶν προφανῶς πιπράσκοντες, καὶ τὴν βδελυκτὴν ἑαυτῶν θυσίαν, καπήλιον πεποιηκόντες ὑπὸ τῶν ἁγίων ἀποστόλων, καὶ τῶν θεοφόρων Πατέρων ὡς Σιμωνιανοὶ ἀναθεματίζονται. Τὸ δὲ ἀνάθεμα ἐρμηνεύεται οὕτως. Ἐναθέσθω φησὶν ὄντως ἀναθεματιζόμενος τῷ διαβόλῳ· μηκέτι χώραν σωτηρίας ἔχέτω· γενέσθω δὲ ἄλλότριος ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ.

⁴³³ Հեղինակը նկատի ունի ավետարաններից այն հատվածի շնչումը, որտեղ, ըստ ուղղափառների, հստակ ընդգծված է Քրիստոսի մարդկային բնությունը, օրինակ, Մատթ. ԻԶ 37 «հոսէին ի նմանէ քրտունք իբրեւ զկայլակ արեան», և ուրիշ այսպիսի համարներ: Այս հարցի մասին տե՛ս Հովհան Մայրագոմեցու և Եղր կաթողիկոսի հակաճառությունը, “Narratio de Rebus Armeniae”, թրգմ. Հր. Բարթիկյան, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հտ. Ա, 2002, էջ 103-105:

⁴³⁴ Այստեղ հայերը մեղադրվում են եվտիքականության մեջ: Եվտիքսը, որը դատապարտվեց 431 թ. Տրիդենտոսիումում, գտնում էր, որ Քրիստոսն իր մարմինն ստացել է երկնքից:

Եվ որպես իրենց ստահող քահանայությունը բացահայտ վաճառողներ, և իրենց գարշելի գոհաբերությունը ծախու ապրանք դարձնողներ որպես սիմոնականներ⁴³⁵ նգովվում են սուրբ առաքյալների և աստվածակիր Հայրերի կողմից: Արդ, նգովքը մեկնվում է հետևյալ կերպ. արդարև թող գոհաբերվի նգովյալը սատանային, երբևիցե փրկություն չունենա, Քրիստոսից օտար լինի]:

Վերը բերված նգովքների վերլուծությունը չի մտնում այս աշխատության շրջանակների մեջ: Ասենք միայն, որ թվարկված նգովքներից և ոչ մեկն ուղղված չէ պավլիկյանների դեմ: Եվ, չնայած դրան, 21-րդ դարում կոնիբիրյան վարկածն արծարծող արևմտյան հայագետներից ոմանք շարունակում են պնդել, որ Oratio I-ում ամփոփված մեղադրանքներից շատերն ուղղված են պավլիկյանների դեմ: Որպես օրինակ բերվում են հատկապես այն մեղադրանքները, որոնք ուղղված են եկեղեցական կանոնների, նվիրապետության, քահանայական հանդերձանքի, Քրիստոսի ծննդյան մերժման, պատկերամարտության դեմ⁴³⁶:

Բյուզանդական և հայկական աղբյուրները վկայում են, որ պավլիկյաններն իսկապես մերժում էին սրբապատկերների և խաչի պաշտամունքը, Քրիստոսի ծնունդը Մարիամից (ասելով, թե երկրներից իջած հրեշտակ էր), մերժում էին եկեղեցու նվիրապետությունը⁴³⁷, հոգևորականի սքեմն էլ համարում սատանայի հանդերձանք⁴³⁸: Այնուամենայնիվ, այս «նամանությունները» թվացյալ են, քանի որ իրարից լրիվ տարբեր ուսմունքներ են ներկայացնում: Ինչ վերաբերում է եկեղեցու նվիրապետությանը, վանականությանն ու վանական հանդերձանքին, ապա նշենք, որ թղթերում հայերը մեղադրվում են ոչ թե դրանք մերժելու համար (ինչն անում էին պավ-

⁴³⁵ Նկատի ունի Սիմեոն մոգին, որն, ըստ Գործք Առաքելոցի, փորձում էր փողով առաքյալներից գնել Սուրբ Հոգին՝ փոխանցելու իշխանությունը, այսինքն՝ ձեռնադրելու շնորհը (Գործք Ը 18-24):

⁴³⁶ Garsoïan N., *ibid*, p. 105.

⁴³⁷ Краткая версия истории павликиан, дошедшая в эскуриальской рукописи Хроники Георгия Монаха (далее - Георгий Монах), Источники ..., стр. 201.

⁴³⁸ Там же, стр. 200.

լիկյանները), այլ «Թյուր» ձեռնադրության և հոգևորականների «ոչ ճիշտ» հանդերձանքի կիրառուլթյան համար:

Մինչի ժողովածուում “Narratio de Rebus Armeniae” աղբյուրից անմիջապես հետո «Սահակ կաթողիկոսին» վերագրվող “Quomodo recipiendi sunt Armenii Haeretici” խորագրով մի գրվածք կա, որտեղ ներկայացված է, թե ինչպես են հայերը «հերետիկոսներ» դարձել: Հեղինակը հիշում է Նիկիայի տիեզերաժողովի 318 ժողովականներին, որոնք ժողովի ժամանակ ի թիվս այլ կանոնների, որոշումներ ու կանոններ կարգեցին նաև ձեռնադրության վերաբերյալ: Ահա թե ինչ է հաղորդում այս գրվածքի հեղինակը հայոց նվիրապետների ձեռնադրության կանոնների մասին.

[Εν οἷς καὶ ὁ ἅγιος καὶ Θεοφόρος Πατὴρ ἡμῶν Γρηγόριος ὁ τῆς Μεγαλῆς Ἀρμενίας χειροτονηθεὶς τῇ ἀγιωτάτῃ μητροπόλει Καισαρείας, ὄρους καὶ κανόνας ἔθετο τοῦ μὴ ἔχειν ἐξουσίαν ἀλλαχοῦ χειροτονηθῆναι τὸν τῆς Μεγάλῆς Ἀρμενίας ἀρχιερέα, εἰ μὴ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῶν Καισαρέων· καὶ ἀπὶ αὐτοῦ τοῦ θεοφόρου Πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἕτεροι ἀρχιερεῖς ἐχείροτονήθησαν καθ' ἑξῆς ὁκτώ.⁴³⁹

Նրանց մեջ և Մեծ Հայքի սուրբ և աստվածակիր մեր հայր Գրիգորիոսը ձեռնադրված ամենասուրբ մայրաքաղաք Կեսարիայում, կարգ և կանոն սահմանեց, որ Մեծ Հայքի քահանայապետը իրավունք չունենա այլ տեղում ձեռնադրվելու, այլ միայն Կեսարացվոց եկեղեցում: Եւ նրանից՝ մեր աստվածակիր հայր Գրիգորիոսից սկսած ութ այլ քահանայապետեր ձեռնադրվեցին]:

Հայտնի է, որ Գրիգոր Լուսավորչից հետո հայոց եպիսկոպոսապետերը (Արիստակես Ա Պարթև, Վրթանես Ա Պարթև, Հուսիկ Ա Պարթև, Փառեն Ա, Ներսես Ա Պարթև (Մեծ), Հուսիկ կամ Շահակ Ա Մանազկերտցի, Զավեն Ա Մանազկերտցի, Ասպուրակես Ա Մանազկերտցի) մինչև Սահակ Պարթևի կաթողիկոսությունը ձեռնադրություն էին ստանում Կապադոկիայի Կեսարիայում: Սահակի կաթողի-

⁴³⁹ PG, CXXXII, “Quomodo recipiendi sunt Armenii Haeretici”, p. 1264.

կոսությունից սկսած, երբ Հայաստանը 387 թ. բաժանվեց Բյուզանդիայի և Պարսկաստանի միջև, բոլոր կաթողիկոսներն սկսեցին ձեռնադրություն ստանալ Հայաստանում, ինչի համար էլ Բյուզանդական եկեղեցին մշտապես մեղադրել է հայոց նվիրապետներին՝ «ճշմարիտ» ձեռնադրությունից շեղվելու և առաքելական ժառանգորդություն չունենալու համար: Հետաքրքրական է, որ հակահայ ճառերի հեղինակն այս հանգամանքը կապում է Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները չընդունելու և մասնավորապես Հովհաննես Մանդակունու անձի հետ, որին կոչում է իժ Մանդակունի (ὁ Ἐχάνης ἐχέϊνος ὁ καὶ Μαντακουνῆς)⁴⁴⁰: Մանդակունուն նզովելու պատճառը հավանաբար Սահակ կաթողիկոսի թարգմանած «Կանոնք ընթերցուածք»-ի վերականգնումն է. Սահակ Պարթևի և Մաշտոցի մահից հետո Հայաստանում Քրիստոսի Ծնունդն ու Աստվածհայտնության օրը միաժամանակ՝ հունվարի 6-ին, տոնելու սովորությունը խախտվել էր (Ծնունդը տոնվում էր դեկտեմբերի 25-ին, իսկ Աստվածհայտնությունը՝ հունվարի 6-ին), իսկ Մանդակունին 480-ականներին վերականգնեց այս սովորույթը⁴⁴¹:

Բնական է, որ այս բոլոր իրադարձությունները արձագանք են գտել հակահայ դավանաբանական ճառերում, այդ թվում նաև «Սահակին» վերագրվողներում: Հեղինակը հայոց նվիրապետական կարգի դեմ ուղղված իր մեղադրանքները հիմնավորելու նպատակով վերապատմում է Կեսարիայի եպիսկոպոսապետ Ղևոնդիոսի կողմից Գրիգոր Լուսավորչի ձեռնադրության պատմությունը: Իսկ Հայաստանում ձեռնադրություն ստացած հոգևորականների մասին գրում է.

[Οὔτοι δὲ εἰς μυρίας αἰρέσεις περιπεσόντες καὶ τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας ἀλλοτριωθέντες καὶ ἐκ τῆς Καισαρέων

⁴⁴⁰ PG, CXXXII, “Quomodo recipiendi sunt Armenii Haeretici”, p. 1264. Այստեղ հեղինակը բառախաղ է անում. Հովհաննես-իժ՝ «Էխանես էխեյնոս» (հուն.՝ Ἐχάνης ἐχέϊνος): Գրեթե նույն տեքստով և նույն բառախաղով է սկսվում նաև Եվթիմիոս Զրգարենուսի երկի “Κατὰ Ἀρμενίων” գլուխը, տե՛ս Πανοπλαιοδογματικὴ, PG, CXXX, p. 1173.

⁴⁴¹ Այս մասին մանրամասն տե՛ս Վարդանյան Ռ., Հայոց Տոնացույցը (4-18-րդ դդ.), Եր., 1999, էջ 95-105:

Ἐκκλησίας χειροτοίαν μὴ λαμβανόντες πῶς οὐκ εἰσὶν ἀνίεροι παντελῶς, καὶ ἀχειροτονητοὶ· καὶ οἱ ἔξ αὐτῶν βαπτιζόμενοι, παντελῶς ἔθνηκοὶ καὶ ἀβάπτιστοι.⁴⁴²

Սրանք՝ (Հայերը - Ա. Օ.) բյուր հերետիկոսությունների մեջ մխրճված, ընդհանրական եկեղեցուց օտարված և Կեսարիայի եկեղեցուց ձեռնադրություն չընդունած, ինչպե՞ս թե միանգամայն անսուրբ և անձեռնադիր չեն: Իսկ սրանց կողմից մկրտվողները կատարելապես հեթանոս և չմկրտված]:

Այսպիսով, այն վարկածը, համաձայն որի պավլիկյանները թեև անվանապես չեն հիշատակվում «Սահակի» հակահայ ճառերում, դրանք պարունակում են հակապավլիկյան տեքստեր, ունի ավելի լուրջ հիմնավորման կարիք: Այնուամենայնիվ, իսկապես ուշագրավ է, որ այս գրվածքներում հիշատակություն չկա պավլիկյանների մասին:

Վերը քննարկված վարկածների համաձայն այս ճառերը գրվել են 8-11-րդ դդ. ընկած ժամանակահատվածում: Եթե ընդունենք, որ այս ճառերը գրվել են 8-րդ դ., ապա գարմանալի է, որ հեղինակը ոչինչ չի հաղորդում պավլիկյանների մասին, քանի որ հենց այս ժամանակաշրջանում էր, որ պավլիկյան շարժումն իր «ոսկե դարն» էր ապրում Հայաստանում և Բյուզանդիայում: Հատկանշական է, որ Narratio աղբյուրը, որը գրվել է 700-ականներին, նույնպես ոչինչ չի հաղորդում պավլիկյանների մասին: Մյուս կողմից, եթե ընդունենք, որ «Սահակի» ճառերը գրվել են 8-րդ դ. հետո, երբ պավլիկյան շարժումը հանդարտվել էր, ապա հասկանալի է հեղինակի լուրջությունը: Բյուզանդական հեղինակները, որոնք հետագայում (սկսած 11-րդ դ. կեսերից) ճիշտ է, օգտվել են «Կեղծ Սահակի» ճառերից, իրենց երկերում դիտմամբ հավելել են պավլիկյանների դեմ գրված մեղադրական գլուխներ⁴⁴³, քանի որ ապրել են մի ժամանակաշրջանում, երբ դեռ թարմ էր պավլիկյանների երբեմնի հզորության մասին հիշո-

⁴⁴² PG, CXXXII, Oratio I, cap. XIII, p. 1196.

⁴⁴³ Եվթիմիոս Զիգաբենոսն, օրինակ, հավելում է պավլիկյանների մասին Փոսի պատմությունը:

ղությունը, իսկ նրանցից ծագած նոր հերետիկոսները՝ բողոքները, շարունակում էին փոթորիկել Բյուզանդական եկեղեցին:

Ասվածից առայժմ կարող ենք երկու հետևություն անել. կա՛մ «Սահակի» ճառերի հեղինակը բավարար չափով ծանոթ էր պավլիկյան հերետիկոսությունը, կա՛մ էլ նպատակ ուներ հայերին մեղադրելու միայն հակաքաղկեդոնական կեցվածքի և միաբնակ հերետիկոսություններին հարելու մեջ՝ անուշադրություն մատնելով մյուս հերետիկոսությունները:

2. Հաջորդ կեղծ աղբյուրը, որը վկայակոչում են որդեգրականություն կողմնակից հեղինակները, Մատթեոս Ուռհայեցու «Ժամանակագրություն» մեջ պահպանված Գագիկ Բ Աբասյանի Կոստանդին X Դուկաս (Տուկիծ) կայսրին գրած հավատո գիրն է⁴⁴⁴: Ֆ. Կոնիբերի կարծիքով այս թղթում Գագիկն ուղղակի խոսում է մեծն պավլիկյան առաջնորդի՝ Սերգիոսի մասին, որին հաճախ որոշ հայ հեղինակներ նույնացնում են Սմբատին⁴⁴⁵: Թե ովքեր էին այդ հեղինակները, Կոնիբերը չի նշում: Հավանաբար, նա նկատի ունի Չամչյանին, որի շփոթմունքի մասին վերը նշել ենք: Հարկ ենք համարում Կոնիբերի խոսքը մեջբերել ուղղակիորեն՝ տալով բառացի թարգմանությունը: Գիտնականը գրում է, որ Վալենտիանոսին, Մարկինին, Մոնտանոսին, Մանին, Նովատիանոսին, Սաբելիոսին, Արիոսին և Ֆոտինոսին նզովելուց հետո Գագիկն ասում է.

[“We also anathematize Nestorius, and I anathematize Tychus, and by his Armenian name Sarkis, along with his dog and his ass, and may he in the last day partake of the lot of dogs and asses.”

«Մենք նզովում ենք նաև Նեստորին, և ես նզովում եմ Տիքուսին՝ իր հայկական Սարգիս անունով, իր շան և էջի հետ միասին, և թող վերջին օրը բազմաթիվ շների և էջերի [բախտա]կից լինի»]:

Հիշված Տիքուսին կամ Տյուքոսին գիտնականն անվերապահորեն նույնացնում է պավլիկյան Սերգիոս-Տյուքիկոսի հետ: Նրա կարծիքով, եթե անգամ այս Տիքուսը Եվտիքեսի աղավաղված ձևն է,

⁴⁴⁴ Տե՛ս Մատթեոս Ուռհայեցի, Ժամանակագրություն, Վաղարշապատ, 1898, էջ 162-178:

⁴⁴⁵ Conybeare F. C., *The Key*, p. lxviii.

ապա Սարգիսը հաստատ Սերգիոս-Տյուքիկոսը պետք է լինի, թեև Ներսես Կլայեցին սրան նույնացնում է Կոստանդին Մեծի ժամանակաշրջանում նահատակված Սարգիս Կապադովկացու հետ⁴⁴⁶:

Դժվար է ասել, թե Կոնիբերն իր ձեռքի տակ Ուռհայեցու գրքի ինչ օրինակ է ունեցել, քանի որ հղումներ չի անում: Ամեն դեպքում Մատթեոս Ուռհայեցու աշխատության մեջ այսպես է գրված. «և նգովեմք զՆեստոր և զԵվտիքոս և զհայր անուն»⁴⁴⁷ Սարգիս հանդերձ շանն և իշովն իւրով. և բաժանակից նոցա եղիցի յաւուրն յետնումն՝ շանց և իշոց գրեմք...»⁴⁴⁸: Ակնհայտ է, որ խոսքը ոչ թե ինչ-որ Տիքոսի մասին է, այլ հենց Եվտիքեսի՝ Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոսներից մեկի, որը դատապարտվեց 431 թվականի տիեզերածողո՞վում իր հերետիկոսական հայացքների համար:

Ինչ վերաբերում է Սարգսին, ապա սխալ է նրան Սերգիոս-Տյուքիկոսի հետ նույնացնելը: Մատթեոս Ուռհայեցու երկում հետագայում նորից հիշվում է Սարգիսը՝ սուրբ Սարգսի հետ համեմատության մեջ, երբ Գագիկը խոսում է Առաջավորաց Հնգօրյա պահքի մասին, որն ավարտվում է սուրբ Սարգսի հիշատակի օրով: Ուռհայեցին գրում է. «բայց ի տօնի աւուրն գստրատելատն զսուրբ Սարգիս յիշատակեմք զճշմարիտ մարտիրոսն, որ վկայեցաւ... ի յաւուրս Թէոդոսի թագաւորին. և ոչ ասի սա իշապանն Սարգիս աստուածուրացն՝ այն որ շանն տայր երկրպագանել. իսկ մեք Քրիստոնեայքս զսուրբն Սարգիս զճշմարիտ մարտիրոսն յիշատակեմք...»⁴⁴⁹: Այն հանգամանքը, որ պատմիչը մանրամասնորեն չի ներկայացնում Հայ եկեղեցու դեմ մեղադրանքների բովանդակութունը, ապացուցում է, որ իր ժամանակակից ընթերցողները քաջածանոթ էին դրանց:

Իրական պատկերն ստանում ենք Շնորհալու «Սահմանք հաւատոյ» թղթից: Նախորդ աղբյուրը քննարկելիս՝ «որ խաչեցարի» կապակցութեամբ մենք առիթ ունեցանք տողատակում նշելու, որ դավանաբանական հակամարտութունները հաճախ են ժողովրդակա-

⁴⁴⁶ Conybeare F. C., *The Key*, pp. lxxviii-lxxv.

⁴⁴⁷ Որոշ ձեռագրերում՝ զհայանուն: Տե՛ս Մատթեոս Ուռհայեցի, նշվ. աշխ., էջ 166, ծան. 5:

⁴⁴⁸ Մատթեոս Ուռհայեցի, նշվ. աշխ., էջ 166:

⁴⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 178:

նացվել և շրջանառել՝ դառնալով ժողովրդական ավանդազրույց, որոնք հետագայում կրկին մտել են բյուզանդական եկեղեցու պաշտոնական հակաճառական գրականության մեջ: Այստեղ էլ մենք նույն պատկերն ունենք: Այսպես, Սարգսի անունը կապվում է «Առաջաւորաց» պահքի հետ: Քանի որ Բյուզանդական եկեղեցին չէր ընդունում այս պահքը, մի առասպել էր հորինվել դրա առաջացման վերաբերյալ: Ներսես Շնորհալիին, բյուզանդացիներին հակաճառելով, հիշում է նրանց հորինած առասպելն այսպես. «Թողից ասել և որ վասն Առաջաւորին պահոց առասպելաբանութիւն ի ձերոց այտի յօդեալ վասն մեր: Սարգիս, ասեն, կրօնաւոր էջ ունելով և սկունդ, և սկնդի նորա յառաջընթաց լինելով ի տեղիս, ուր հանդերձեալ լինէր ընթանալ Սարգսին, աւետիս տալով գալստեան նորա, զի ընդառաջ ընթանայցեն նմա. և ի շան նորին յանուն վասն առաջաւոր լինելոյն եղեալ ասեն մեր զանուն պահոցն ի Սարգսին այս օրինադրութենէ, որ վերագոյն է այս գրպարտութեան ասացուած զմէջն քան զհեթանոսականացն առասպելեալ աստուածաբանութիւնսն»⁴⁵⁰: Սրանից հետո Շնորհալիին բացատրում է Առաջավորաց պահքը պահելու պատճառները, ապա գրում, որ Առաջավորացից հետո Սուրբ Սարգիս զորավարի հիշատակը հայերը կատարում են «քանզի զկնի ժամանակի ի նոյն թիւ ամսոյ, յերեսունն Յունուարի, կատարեցաւ նա վկայական արեամբ վասն Քրիստոսի, վասն այնորիկ սահմանեցին յաւուր շաբաթուն այնորիկ գնորայն տօնիկատարել զյիշատակ, որպէս յառաջինն շաբաթու քառասնորդացն զսրբոյն Թէոդորոսի տօնախմբեն զօր յիշատակի ամենայն հաւատացեալք ի Քրիստոս»⁴⁵¹: Ասվածից հասկանալի է դառնում, որ հունադավանները նույնացրել են «Առաջաւորաց» պահքը և դրանից անմիջապես հետո տոնվող սուրբ Սարգսի տոնը, և մի զվարճալի առասպել հորինել՝ Հայոց եկեղեցուն վատաբանելու նպատակով: Հետևաբար, այս Սարգիսը առնչություն չունի պավլիկյան Սերգիոս-Տյուքիկոսի հետ, ավելին, նշված Սարգիսը պատմական անձնավորություն չի կարող համարվել:

⁴⁵⁰ Ներսէս Շնորհալի, Սահմանք հաւատոյ Հայաստանեայց եկեղեցւոյ գրեալ Նէրսիսի կաթողիկոսի Հայոց ի խնդրոյ աստուածասէր թագաւորին Հոռոմոց Մանուէլի, Ընդհանրական թուղթք, Յերուսաղէմ, 1871, էջ 141-142:

⁴⁵¹ Նույն տեղում, էջ 142:

Ֆ. Կոնիբերից հետո այս աղբյուրի քննությունը զբաղվել է Ն. Գարսոյանը: Նա Գագիկի հավատո գիրը համարում է թոնդրակեցիների մասին վկայող աղբյուր⁴⁵², սակայն իր տեսակետի առանցքում չի դնում Սարգսի մասին պատմությունը, այլ հենվում է հետևյալ հատվածի վրա. «Եթէ ոք ասացէ յառաջ ստեղծեալ զմարդնն և ապա ասէ մտեալ բնակիլ զԱստուած, դատապարտի...», «Եթէ ոք յետ մկրտութեանն կամ յետ մեռելոց յարութեանն որդեգրութեան արժանաւոր լեալ ասիցէ, որպէս և հեթանոսքն թերի գրօքն ի ներքս ասիցեն, նզովեալ եղիցեն»⁴⁵³: Ն. Գարսոյանի կարծիքով այս և նման բոլոր հատվածները վերաբերում են թոնդրակեցիներին, քանի որ համընկնում են «Բանալի ճշմարտութեան» գրքի բովանդակությանը: Ավելին, նա կարծիք է հայտնում, որ այս շրջանում թոնդրակեցիներից բացի ուրիշ աղանդ կամ կրոն չկար, որը դավաներ այս ուսմունքը⁴⁵⁴:

Իրականում Գագիկի հավատի գիրն ուղղված էր բյուզանդացիներին և այստեղ նզովվում են Ընդհանրական եկեղեցին փոթորկած հերետիկոսներն ու նրանց ուսմունքները և ոչ թե այնպիսի աղանդներ, ինչպիսիք էին թոնդրակեցիները: Երկրորդ, Ն. Գարսոյանը չի մեջբերում ողջ հատվածը, այլ միայն որոշ պատառիկներ: Այստեղ ներկայացված է Պողոս Սամոսատցու ուսմունքը, ինչի մասին ուղղակիորեն խոսում է պատմիչը. «Եթէ ոք ասացէ յառաջ ստեղծեալ զմարդնն և ապա ասէ մտեալ բնակիլ զԱստուած, դատապարտի, որ ոչ ծնունդ Աստուծոյ ասէ, այլ փախչել ի ծնանելոյն: Եթէ ոք ի ներքս ածիցէ երկուս որդիս՝ զմինն յԱստուծոյ ի Հօրէ և գերկորդն ի մօրէ, այլ ոչ զմինն և զնոյն, յորդեգրութենէն արտաքոյ անկանի, զոր խոստացաւ ուղիղ հաւատացելոցն... զի աստ ոչ երկու մարդիկք, թէպէտ և Պօղոս այսպէս ասաց՝ գերկու՝ զներքին մարդոյն և զարտաքին անուանեաց»⁴⁵⁵:

Մյուս հատվածը (այն է՝ «Եթէ ոք յետ մկրտութեանն կամ յետ ի մեռելոց յարութեանն որդեգրութեան արժանաւոր լեալ ասիցէ, որ-

⁴⁵² Garsoïan N., *ibid.*, p. 159.

⁴⁵³ Մատթէոս Ուռհայեցի, նշվ. աշխ., էջ 170, 171:

⁴⁵⁴ Garsoïan N., *ibid.*, p. 159.

⁴⁵⁵ Մատթէոս Ուռհայեցի, նշվ. աշխ., էջ 184:

պէս և հեթանոսքն թերի գրօքն ի ներքս ասիցեն, նզովեալ եղիցեն»), որտեղ թեև նզովվում են հեթանոսները, մեր կարծիքով, ուղղված է նեստորականների դեմ, ինչը տեսանելի է տեքստի շարունակությունից: Հատվածի շարունակությունն է. «քանզի սկսեալ կամ յառաջագէմ լեալ կամ կատարեալ՝ ոչ է Աստուած, թէպէտ և յաղագս առ փոքր փոքր փոփոխմանն այսպէս ասիցէ»⁴⁵⁶: Նեստորն էր, որ Քրիստոսի կյանքը բաժանում էր երեք փուլի՝ գերմանուկ Հիսուս, մկրտությամբ՝ Օծյալ՝ Քրիստոս, և հարությամբ՝ փառավորյալ Աստված: Ուստի Ն. Գարսոյանի եզրահանգումներն էլ հեռու են համոզիչ լինելուց:

3. Ֆ. Կոնիբերի հիշատակած մյուս աղբյուրը Բողղեյան գրադարանում 19-րդ դարի վերջին հայտնաբերված հայկական մի ձեռագիր էր, որում իբր վկայված է, որ Անտիոքը 5-րդ դարում եղել է պավլիկյանների կենտրոնը, որտեղից էլ նրանք անցել են Հայաստան: Կոնիբերը մատնանշում է մի հին ձեռագրի հիշատակություն, որտեղ գրված է, որ 470-480 թթ., երբ Հովհան Մանդակունին կաթողիկոս էր Հայաստանի պարսկական կողմում, իսկ Գյուտը՝ բյուզանդական, Անտիոքից հասարակ ուսուցիչներ են գալիս Հայաստան: «Նրանք ցնցոտիներով էին, ասկետիկ կյանք էին վարում, և չէին ընդունում Մարիամին որպես Աստվածածին,՝ գրում է Կոնիբերը,՝ և մերժում էին խաչի պաշտամունքը: Նրանց անուններն էին Կոստանդին, Պետրոս, Թեոդոր, և նրանք երևացին Օշին գյուղում»⁴⁵⁷: Այս աղանդավորներին նա համարում է պավլիկյաններ, թեև ենթադրում է, որ սրանք կարող էին պարզապես նեստորականներ լինել⁴⁵⁸:

Հայկական այս ձեռագիրը Դավիթ Անհաղթի «Ներբողեան Խաչին» կամ հայտնի «Բարձրացուցէք»-ն է, որի նախաբանում կարդում ենք. «Յաւուրս վերադիտողութեան Հայոց Տեառն Գիւտայ եկին արք ոմանք ի նահանգէն Անտիոքայ ի գեղջէն որ կոչի Աւշին, որոց անուանքն Կոստանդին եւ Պէտրոս եւ Թէոդորէ, խարազնագրեացք, բոկագնացք, պահողք և կեղծաւորք, որոց ծունկք և ճա-

⁴⁵⁶ Մատթէոս Ուռհայեցի, նշվ. աշխ., էջ 170:

⁴⁵⁷ Conybeare F. C., *The Key*, p. cix.

⁴⁵⁸ *Ibid.*

կատք (որոշ օրինակներում՝ մատուցքն) տեղեալ (իմա՝ քոսացած - Ա.Օ.) էին իբրև զուգտոյ ի ցոյցս մարդկան, որք ասէին ոչ գոյ զՄարիամ աստուածածին եւ ոչ զխաչն աստուծոյ խաչ, այլ գողոց պատժարան»⁴⁵⁹:

Պողոս Անանյանը այս աղանդավորներին նույնպես համարում է պավլիկյաններ: Նա համեմատում է վերոնշյալ ճառը «Դաւթի Անյաղթ վարդապետի ասացեալ գովեստ ներբողական ի սուրբ կաթողիկէ եկեղեցի»⁴⁶⁰ ճառի հետ, որը նույնպես համարում է Անհաղթին հարազատ մի գործ: Նրա կարծիքով երկու ճառերն էլ գրվել են աղանդավորների դեմ, սակայն եթե «Բարձրացուցէք»-ի նախաբանում հանդիպող աղանդավորներին ուսումնասիրողները համարել են Ասորիքի նեստորականներ, ապա եկեղեցուն նվիրված ճառում նշվում է մանիքեցիների անունը⁴⁶¹: Ճառի համապատասխան հատվածում գրված է հետևյալը. «Իսկ աւտարացեալ մանիքեցիք նմանաւրէն սէր կոչէն զազրուիլն գործոց միմեանց շնորհուկս առնելով»⁴⁶²:

Պ. Անանյանը համադրում է այս երկու ճառերի հիշատակությունները և եզրակացնում, որ հավանաբար «Բարձրացուցէք»-ի նախաբանի աղանդավորները ոչ թե նեստորականներ էին, այլ պավլիկյաններ, որոնց Դավիթ Անհաղթն անվանում է մանիքեցիներ: Իր այս ենթադրությունը նա մի կողմից խարսխում է Պետրոս Վանականի (Հեգուսեանոս) թղթում հիշվող Կալիսիկի որդիների մասին պատմության վրա, որոնք Սամոսատից եկան Հայաստան, մյուս կողմից, հետևելով Կ. Տեր-Մկրտչյանին, տարբերում է Օձնեցու երկում հիշվող պավլիկյաններին Բյուզանդիայի պավլիկյաններից, որոնք, ըստ Գևորգ Վանականի, «երևացել են» 7-րդ դարի վերջերին⁴⁶³: Սակայն Պ. Անանյանի տեսանկյունից Գևորգ Վանականը «պատմիչ մըն է եւ

⁴⁵⁹ Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի Մատենադրութիւնք, եւ թուղթ Գիւտայ կաթողիկոսի առ Դաւիթ, Վենետիկ, 1932, էջ 6:

⁴⁶⁰ Պողոս Անանյանն ուսումնասիրել և հրատարակել է այս ճառը երկու ձեռագիր օրինակների (Երուսաղեմի ս. Հակոբյանց մատենադարանի N 282, և ս. Ղազարի մատենադարանի N 239 ԻԳ) հիման վրա:

⁴⁶¹ Անանեան Պ., Դաւիթ Անյաղթի անտիպ մեկ ճառը, «Բազմավէպ», Վենետիկ, 1956, N 3, մարտ, էջ 66:

⁴⁶² Նույն տեղում, N 4-5, ապրիլ-մայիս, էջ 93:

⁴⁶³ Նույն տեղում, N 3, մարտ, էջ 68:

իր տուած տեղեկութիւնը կրնայ վերաբերիլ Բիւզանդական սահմաններուն մէջ այդ աղանդին երեւնալուն, մինչ կրնայ ըլլալ, որ Հայաստանի մէջ ավելի առաջ ալ գոյութիւն ունեցած ըլլային»⁴⁶⁴:

Պ. Անանյանը կարծում է, որ Դավիթ Անհաղթն ապրել է 6-7-րդ դարերի սահմանին, և սա է պատճառը, որ ջանում է նմանություններ տեսնել այս աղանդավորների և Կիրակոս Գանձակեցու մոտ հիշվող Աբրահամ կաթողիկոսի տասներորդ տարում Հայաստան եկած նեստորականների՝ «ասորի քաջաբանների» միջև, որոնց գրքերի անուններից, Անանյանի կարծիքով, պարզվում է, որ իրականում մանիքեցիներ էին⁴⁶⁵: «Բարձրացուցէք»-ի նախաբանում նշվում է, որ այս դեպքերը եղել են «յետ քսան և ութ ամի Գիւտի գրոյն կոտորումն սրբոց վարդանանց. և բաժանումն Հայրապետութեանն յերկուս. Յոհան Մանդակունի ի Պարսից կողման կաթողիկոս և Գիւտի կողմանս Յունաց՝ յաշակերտաց սրբոց քահանայից»⁴⁶⁶: Անանյանը գրում է, որ այս բաժանումն իրականում եղել է 6-րդ դարի վերջին՝ Մովսես Բ (574-604) եղիվարդեցի կաթողիկոսի վերջին տարիներին, երբ Մորիկ կայսրը, գրավելով Հայաստանի մի մասը, հունական մասում կաթողիկոս կարգեց ոմն Հովհանի⁴⁶⁷:

Մեզ պատկերը մի փոքր այլ ձևով է ներկայանում: Նախ Հայտնի է, որ Կիրակոս Գանձակեցին այս պատմությունը վերցրել է Սամվել Անեցուց, որի մոտ պահպանվել է այն հետևյալ կերպ. «Ի Լէ. թուականիս եկին ի Հայս Ասորիք՝ արք քաջաբանք և կամէին սերմանել զաղանդն Նեստորի՝ և նզովեալք հալածեցան: Բայց ոմանք ընկալան՝ նոքա թարգմանեցին նոցին գիրս սուտս. զԳորտոսակ, զԿիրակոսակ. զՊողոսիտեսիլն, զԱդամայ ապաշխարութիւն և զԴիաթեկն, զՄանկութիւն Տեառն, և զՍեբիոս, և զՃիւնն օրհնութեան և զԱնթագչելի մատեանսն. և աւետարանի մեկնութիւն զՄանեայ և որ հաւատայ նոցա՝ նզովի»⁴⁶⁸:

Կիրակոս Գանձակեցին գրեթե նույնությամբ հաղորդում է այս պատմությունը, միայն ավելացնում է, որ սրանք երևացին «ի տաս-

⁴⁶⁴ Նույն տեղում:

⁴⁶⁵ Նույն տեղում:

⁴⁶⁶ Դավթի Անյաղթ փիլիսոփայի Մատենագրութիւնք, նշվ. աշխ., էջ 5:

⁴⁶⁷ Անանեան Պ., նշվ. աշխ., N 3, մարտ, էջ 69:

⁴⁶⁸ Սամուէլ Անեցի, նշվ. աշխ., էջ 76-77:

ներորդ ամի տեառն Աբրահամու, և յԼէ թուին հայոց...»⁴⁶⁹: Այստեղ պատմական անճշտություն կա. հայոց Լէ թվականը 589 թիվն է, երբ կաթողիկոս էր Մովսես Եղիվարդեցին և հասկանալի է, թե ինչ Աբրահամ կաթողիկոսի նկատի ունի Գանձակեցին: Սա չի կարող լինել Աբրահամ Աղբաթանեցին, որն աթոռակալել է 607-615 թթ.՝ ընդամենը ութ տարի:

Անանյանը ևս շտապում է կապել այս երկու պատմություններն իրար: Նախ, ակնհայտ է, որ «Բարձրացուցէք»-ի նախաբանը գրվել է ավելի ուշ շրջանում, քանի որ արդեն շրջանառում էր այն կարծիքը, թե Գյուտն ու Մանդակունին միաժամանակ էին աթոռակալում: Հայտնի է, որ Պերոզ արքայի հետ հանդիպումից հետո 471 թվականին Գյուտ կաթողիկոսը թողնում է կաթողիկոսանիստը և քաշվում Ոթոմիս, ինչը հակաթոռ կամ տեղապահ կաթողիկոսների գոյություն մասին տարբեր կարծիքների առիթ է տվել: Վարդան Բարձրբերդեցին իր «Պատմութեան» մեջ հիշում է, թե «կէսք ի կողմս Յունաց ասէն գ Գիւտ և գ Յոհան (Մանդակունին) ի Պարսից միում ժամանակի»⁴⁷⁰, սակայն Մ. Օրմանյանի կարծիքով պատմիչը հաջորդների ժամանակագրական անճշտություններն ուղղելու նպատակով է գրում այս տողերը, քանի որ Գյուտի ժամանակակիցը՝ Ղազար Փարպեցին, նման բան չի հիշում⁴⁷¹: 12-13-րդ դդ. մի աղբյուրում՝ Գրիգոր Աբասյանի «Գիրք պատճառաց»-ում նույնպես արտացոլված է այս հակասությունը: Այնտեղ կարդում ենք, որ «ի ծերութեան հասեալ ժամանակ հարկաւորի ի Սուրբ հայրապետէն Հայոց Գիւտայ ... գովել զխորհուրդ խաչին...: Եւ այլոց ասի, թէ էր սա ի ժամանակս Հայրապետին Հայոց Յովհաննու Մանդակունոյ և Վահանայ որդոյ Մանգնոսի, որդւոյ Վարդանայ»⁴⁷²: Այնուամենայնիվ հեղինակն ավելացնում է. «Այլ մեզ ստուգելի թուի Գիւտայ հայրապետութեամբ

⁴⁶⁹ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն հայոց, աշխ. Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի, Եր., 1961, էջ 51:

⁴⁷⁰ Վարդան Բարձրբերդեցի, Պատմութիւն Տիեզերական, աշխ. Մ. Էմին, Մոսկվա, 1861, էջ 78:

⁴⁷¹ Օրմանեան Մ., Ազգապատում, հտ. Ա, Էջմիածին, 2001, էջ 497:

⁴⁷² Շիրինյան Մ.-Է., Հայոց գրերի գյուտն ըստ «Գիրք պատճառաց»-ի, Գրիգոր Աբասեան, Սիկզբն և պատճառ «Բարձրացուցեաց»-ն ճառի և տեսութիւն (այսուհետ՝ Գրիգոր Աբասեան), «Էջմիածին», հուլիս-օգոստոս, Է-Ը, 2004, էջ 90:

եղեալ խնդիրս»⁴⁷³: Մ. Օրմանյանը հնարավոր է համարում, որ Գյուլտը պաշտոնավարել է Ոթոմից՝ ունենալով մի օգնական, որը հավանաբար Հովհան Մանդակունին է եղել⁴⁷⁴: Եվ գուցե այս հանգամանքով է բացատրվում վերոնշյալ թյուրիմացությունը:

Բացի այդ, պահպանվել է Գյուլտ կաթողիկոսի՝ «Բարձրացուցէք»-ը գրելու խնդրանքով Դավիթ Անհաղթին ուղղված նամակը, որի մասին հիշում են պատմիչները, այդ թվում նույն Գանձակեցին: Ըստ Մ. Օրմանյանի, թեև Գյուլտ կաթողիկոսն իր նամակում անընդհատ ակնարկում է մոտալուտ մահը, սակայն «Հայոց հովվապետ» ստորագրութեամբ ցույց է տալիս, որ այն գրել է իր կաթողիկոսութեան առաջին տասնամյակին, և ոչ թե դրանից հետո, երբ քաշվել էր Ոթոմիս⁴⁷⁵: Ճիշտ է, ճառի նախաբանում խոսք կա կաթողիկոսութեան բաժանման մասին, այնուամենայնիվ այնտեղ հստակ գրված է, որ աղանդավորները եկան «յաւուրս վերադիտողութեան Հայոց Տեառն Գիւտայ»: Ստացվում է, որ սրանք եկել են ոչ թե 470-80-ական թվականներին, ինչպես Կոնիբերն է ենթադրում, ոչ էլ 6-րդ դ. վերջին, այլ 464-471 թվականների միջև, երբ Գյուլտը դեռ չէր թողել կաթողիկոսանիստը:

6-րդ դարում Ասորիքից եկած քարոզիչների և Գյուլտի ժամանակներում ժամանած թափառական աղանդավորների նույնացումը մեզ հնարավոր չի թվում ևս մի քանի պատճառներով:

«Բարձրացուցէք»-ի նախաբանում ոչինչ չկա այն մասին, թե աղանդավորներն իրենց մոտ գրքեր ունեին, քանի որ շրջիկ, թափառական քարոզիչներ էին, բոկոտն՝ քոսացած ոտներով ու մատներով: Մինչդեռ 6-րդ դարում Հայաստան եկած աղանդավորների «սուտ» գրքերը բազմազան էին և հիշվում են պատմիչների կողմից: Դրանց անուաները պահպանվել են նաև անվավեր (ապոկրիֆ) գրքերի մի քանի ցուցակներում, որոնք դասդասել է Հ. Անասյանը: Առաջին ցուցակը 6-րդ դարից պահպանված «Այս են անուանք ժՁ սուտ գրոցն որ եկեալ ի հերձուածող Ասորոցն և ոչ ի յուղղափառ Ասո-

⁴⁷³ Նույն տեղում:

⁴⁷⁴ Օրմանեան Մ., Ազգապատում, հտ. Ա, էջ 498: Մ. Օրմանյանը հերքում է նաև Մ. Չամչյանի այն կարծիքը, թե այս ընթացքում ոմն Քրիստափոր Արծրունյաց կաթողիկոս է եղել:

⁴⁷⁵ Նույն տեղում, էջ 490:

րոցն իմանայք» խորագրով մի բնագիր է⁴⁷⁶: Հ. Անասյանը նկատում է, որ Սամվել Անեցու մոտ գրքերի թիվը տասն է, մինչդեռ այստեղ նշվում են տասնվեցը: Սրանից եզրակացնում է, որ դրանց մի մասը թարգմանվել է կամ եփեսոսի ժողովից՝ 431 թ. հետո, կամ 6-րդ դարի առաջին կեսին, քանի որ այս շրջանում մեծ թվով խուժիկ նեստորականներ էին հաստատվել Հայաստանում⁴⁷⁷: Այսպիսով, այս աղանդավորներին պովիլիկյաններ համարելու համար բավարար պատմական հիմքեր չկան, հետևաբար, ուսմունքային նմանություններն էլ քննության համար պիտանի չեն:

«Բարձրացուցէք»-ի նախաբանը միակ աղբյուրը չէ, որ փոքր ի շատե ներկայացնում է Հայաստան եկած աղանդավորների ուսմունքը: Որոշ տեղեկություններ կան նաև Գյուտ կաթողիկոսի Դավիթ Անհաղթին գրված նամակում: Այստեղ կաթողիկոսը խնդրում է Անհաղթ փիլիսոփային մի ներքող գրել «գի բարձցի հերեսիտաց հերձուածը», որոնք «ի մարդ յուսան և ոչ յԱստուած»⁴⁷⁸, այսինքն չէին ընդունում Քրիստոսի աստվածությունը: Այս ուսմունքն ավելի նման է նեստորական վարդապետությանը, քան պովիլիկյան:

Մեր այս ենթադրությունը ամրապնդվում է Գրիգոր Աբասյանի «Գիրք պատճառաց»-ի տեղեկություններով: Այս ներքողյանի գրություն պատճառը համարվում է այն, որ «էր ի ժամանակին յայնմիկ տարածեալ աղանդն Նեստորի, որք ոչ աստուածածին զՄարիամ ասէին, եւ ոչ զխաչն աստուածընկալ և Աստուծոյ խաչ: Քանզի հանդգնէին սոսկ մարդ ասել զբարձրացեալն ի վերայ խաչին և զխաչն լոկ ի զաւրութենէ Աստուածն Բանի դաւղանջէին: Այսպէս և զՄարիամ մարդածին և ոչ աստուածածին համբաւէին»⁴⁷⁹: Հասկանալի է, որ «Գիրք պատճառաց»-ում արտացոլված է արդեն գերիշխող տեսակետն այն մասին, որ եկվոր աղանդավորները նեստորական քարոզիչներ էին, այնուամենայնիվ նեստորականների կողմից խաչի մերժումը կասկածելի է թվում:

⁴⁷⁶ Անասյան Հ., նշվ. աշխ., էջ xi: Ամբողջական ցուցակը տե՛ս նույն տեղում, էջ xxxix:

⁴⁷⁷ Անասյան Հ., նշվ. աշխ., էջ xi:

⁴⁷⁸ Դավթի Անյաղթ փիլիսոփայի Մատենագրությունք, նշվ. աշխ., էջ 7:

⁴⁷⁹ Գրիգոր Աբասեան, նշվ. աշխ., էջ 90:

Հատկանշական է, որ իր «Յաղագս Եկեղեցւոյ» ճառը, որի մասին վերը նշեցինք, Դավիթ Անհաղթը գրել է մանիքեցիների դեմ, թեև Անհաղթի հեղինակ լինելը դեռ ապացուցված չէ: Հավանաբար, Անհաղթ փրկիսոփային վերագրվող այս երկու ճառերը գրվել են տարբեր աղանդավորների դեմ, քանի որ այս շրջանում Ասորիքից զանազան աղանդների քարոզիչներ ազատորեն անցնում էին Հայաստան: Այսօր այս հարցի վերաբերյալ մեր ունեցած տեղեկությունները սուղ են: Հնարավոր է, որ Գյուտ կաթողիկոսի ժամանակ Հայաստան եկած քարոզիչները նեստորականներ են եղել, թեև այս տեսակետն էլ ունի իր խոցելի կողմերը, որոնց սույն աշխատություն մեջ չենք անդրադառնում: Ամեն դեպքում, ակնհայտ է, որ սրանք պավլիկյաններ չէին:

4. Վերջին աղբյուրը, որում, իբր, ակնարկվում են պավլիկյանները, Ղազար Փարպեցու «Պատմութիւն»-ն է: Պատմիչը հիշում է «Հայոց աշխարհի աղանդը», որի մասին գրում է, թե «անանուն է ըստ վարդապետի և անգիր՝ ըստ բանի»: Ըստ որդեգրականության վարկածի կողմնակիցների՝ պատմիչը նկատի ունի հին որդեգրական-պավլիկյաններին: Փարպեցու կողմից այս աղանդավորներին «ի Հաւատոյ և յուսմանէ տգէտք» և «անկարգ ըստ վարուց»⁴⁸⁰ բնորոշելն, ըստ Կոնիբերի, ցույց է տալիս, որ սրանք հին որդեգրական հավատացյալներ էին, որոնք ծանոթ չէին Կեսարիայում ձևավորված նոր քրիստոսաբանությանը⁴⁸¹: Պատմիչի հեզնական խոսքերում, թե «ըստ խոզի հարսնացելոյ՝ կոյաջուր՝ բաղանիք»⁴⁸², Կոնիբերը, ապանակ է. Գարսոյանը, տեսնում են թաքուն ակնարկ որդեգրական-պավլիկյանների մկրտության վերաբերյալ⁴⁸³: Կոնիբերի կարծիքով Ղազար Փարպեցին ծանոթ էր «Խրատք և իմաստութիւնք Խիկարայ» աղբյուրին (հավանաբար հունարեն տարբերակին) և այս ասացված-

⁴⁸⁰ Ղազար Փարպեցի, Պատմութիւն հայոց եւ Թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան, Թիֆլիս, 1907, էջ 420:

⁴⁸¹ Conybeare F. C., *The Key*, p. cviii, տե՛ս նաև Garsoïan N., *ibid*, p. 157.

⁴⁸² Ղազար Փարպեցի, նշվ. աշխ., էջ 420:

⁴⁸³ Conybeare F. C., *The Key*, p. cviii.

քը պետք է որ վերոնշյալ աղբյուրից քաղած լինե՞ր⁴⁸⁴: Թերևս «Խրատք»-ում հանդիպող «Որդեակ, զխոզն ի բաղանիս տարան. և նա անկեալ ի մուրատն թաւալէր ասելով, «Դուք ի ձերդ լուացէք, և ես յիմս»»⁴⁸⁵ առածն է, որ Կոնիբերին ղրդում է աղերսներ տեսնել Փարպեցու և այս աղբյուրի միջև: Գիտնականը ենթադրում է, որ Փարպեցին ակնարկում է 5-րդ դ. հայ բապտիստներին, որոնք նախընտրում էին մկրտվել հոսող ջրում⁴⁸⁶:

Ավելորդ ենք համարում այս աղբյուրի մանրամասն քննությունը: Ասենք միայն, որ Կ. Տեր-Մկրտչյանը Փարպեցու հիշած «հայոց աղանդը» նմանեցնում է Եպիփան Կիպրացու «Պանարիոնի» ութսուներորդ աղանդին՝ մեսալիաններին, որը մյուսներից տարբերվող մի բան էր, «ոչ որոշ մի անուն ունի և ոչ հաստատուն օրենքներ», ծագել էր 4-րդ դարում Միջագետքում և տարածվել Ասորիքում և Հայաստանում⁴⁸⁷:

Դժվար թե Փարպեցու խոսքերում հայտնի ասացվածքից զատ ուրիշ ակնարկներ լինեն: Պատմիչն ինքն է նշում այդ մասին, գրելով «ըստ յօրուածոյ առասպելաբանութեանն, թէ «ըստ խոզի հարսնացելոյ՝ կոյաջուր բաղանիք», այսինքն, սա ասացվածք է միայն, որ կիրառվում է աղանդավորների նկատմամբ, հավանաբար, ցույց տալու համար, որ «հայոց աշխարհի աղանդ» կոչվածը իր անհեթեթ ուսմունքը մյուս աղանդներից էր ստվորել, քանի որ իրենք տգետ էին և անուսում: Այս առումով թերևս ճիշտ է Ե. Տեր-Մինասյանը, ով վերոնշյալ աղանդի հիմքերը տեսնում է ամեն տեսակ գնոստիկյան աղանդների մեջ, որոնք ողողել էին Ասորիքն ու Հայաստանը⁴⁸⁸:

⁴⁸⁴ Conybeare F. C., *The Story of Ahikar from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic versions*, London, 1898, p. lxxxi.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 160.

⁴⁸⁶ Conybeare F. C., *The Story of Ahikar...*, p. lxxxi.

⁴⁸⁷ Տէր-Մկրտչեան Կ., Մծղնէից աղանդը, «Արարատ», 1895, N 1, յունուար, էջ 6:

⁴⁸⁸ Տեր-Մինասյան Ե., նշվ. աշխ., էջ 32, 84:

2.3 «Բանալի ճշմարտութեան» գրքի և թոնդրակեցիների առնչությունները Ֆրեդերիկ Կոնիբերի տեսութայն մեջ

ա) Վարկածներ Սմբատ Զարեհավանցու անձի վերաբերյալ

Ֆ. Կոնիբերը Սմբատ Զարեհավանցու անձի և ժամանակի հետ առնչվող խնդիրներին անդրադառնում է երկու հիմնական նպատակով: Առաջին, թոնդրակյան աղանդը «Հնացնել» վերջինիս ծագումը տանելով ավելի վաղ շրջան՝ ընդհուպ մինչև 600-ական թվականները, և երկրորդ, ամեն գնով Սմբատ Զարեհավանցուն «դարձնել» ազնվագուն, մասնավորապես, Բագրատունիների տոհմակից իշխան: Այս նպատակով հայագետը Սմբատ Զարեհավանցու անձի և ժամանակաշրջանի շուրջ մի քանի վարկածներ է առաջարկում՝ անտեսելով իր ենթադրությունների ժամանակավրեպությունը:

Այս վարկածների համար Կոնիբերին հիմք է ծառայում ա) այն հանգամանքը, որ Մխիթար Այրիվանեցին իր «Ժամանակագրութեան» մեջ 721 թ. տակ տալիս է Սմբատ Աբլաբասի անունը՝ նշելով, որ սա թոնդրակեցիների առաջնորդն էր⁴⁸⁹, բ) Գրիգոր Նարեկացու վկայությունն այն մասին, որ Սմբատ Զարեհավանցին մի մահմեդականի ձեռքով է սպանվել⁴⁹⁰, գ) Գրիգոր Մագիստրոսն Ասորիքի կաթողիկոսին ուղղած իր նամակում գրում է, թե «Սմբատ անիծեալն այն երեկեցալ յաւուրս տեսուն Յովհաննիսի և Սմբատայ Բագրատունոյ...»⁴⁹¹: Մագիստրոսը նշում է նաև, որ Զարեհավանցուց մինչև իր ժամանակները 170 տարվա ընթացքում 13 հայ և «նոյնչափ» աղվանից կաթողիկոսներ անիծել են թոնդրակեցիներին⁴⁹², իսկ

⁴⁸⁹ Conybeare F. C., *The Key*, p. lxvi. Կոնիբերն իր աշխատության մեջ գրում է 721 թ., մինչդեռ Այրիվանեցին Սմբատ Աբլաբասին հիշատակում է 821 թվի տակ: Տե՛ս Մխիթարայ Այրիվանեցու Պատմութիւն Հայոց, Մոսկուա, 1860, էջ 54: Մուրացանը նույնպես թյուրիմացաբար թոնդրակեցիների առաջնորդ է համարում Սմբատ Աբլաբասին, որի անունը տալիս է Աբլաբաս ձեռով: Տե՛ս Մուրացան, *Թոնդրակեցիների աղանդը...*, «Նոր-Գար», N 33, էջ 1:

⁴⁹⁰ Գրիգոր Նարեկացի, Առ վանապետն Կճավայ, Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901, էջ 498:

⁴⁹¹ Գրիգոր Մագիստրոս, Առ կաթողիկոսն Ասորոց, էջ 153:

⁴⁹² Գրիգոր Մագիստրոս, Առ Թուլայեցիս, էջ 167:

մի ուրիշ տեղում 170-ի փոխարեն նշում «ավելի քան» 200 տարի⁴⁹³: Կոնիբերը կասկածում է, որ Գրիգոր Մագիստրոսի թղթում հիշատակվող Հովհաննես կաթողիկոսը Հովհաննես Ովայեցին է, ինչպես շատերն էին ենթադրում, քանի որ գիտնականի կարծիքով դժվար թե Գրիգոր Մագիստրոսը հաշված լիներ նաև իր ժամանակաշրջանում գործող Պետրոս Գետադարձ կաթողիկոսին:

Այժմ անդրադառնանք Կոնիբերի առաջադրած վարկածների քննութայանը:

Առաջին վարկածի համաձայն, թոնդրակեցի աղանդապետը Սմբատ Բագրատունին էր, որի անունը պատմագիրների մոտ հանդիպում է նաև Սմբատ Աբլաբաս և Սմբատ Խոստովանող ձևերով:

Այս տեսակետը հիմնավորելիս՝ Ֆ. Կոնիբերը շփոթում է Բագարատ Բագրատունու և Սմբատ Խոստովանողի անձերը և նրանց հետ կապված իրադարձությունները: Սմբատ Բագրատունուն վերագրելով Բագարատ Բագրատունուն վերաբերող իրադարձությունները՝ գիտնականը նրան անվանում է Սմբատ-Բագարատ⁴⁹⁴:

Ֆ. Կոնիբերը խառնաշփոթ է ստեղծում մասնավորապես Թովմա Արծրունու նկարագրած 850-855 թթ. իրադարձությունների շուրջ: Պատմիչը հիշում է Աբուսեթի և Հովսեփի (Յուսուֆ) արշավանքները Հայաստան: Նա գրում է, որ Ասորեստանի կողմերում ճանապարհին մահացած Աբուսեթի փոխարեն Աշոտ Արծրունուն և Բագարատ Բագրատունուն ջախջախելու նպատակով խալիֆան Հայաստան է ուղարկում Յուսուֆին, որը հաստատվում է Աղբակում և փորձում խաբեությունը իր մոտ կանչել Աշոտին: Սակայն չի հաջողում, քանի որ Աշոտը Յուսուֆի մոտ է ուղարկում իր մորը՝ Հոխիսիմե տիկնոջը՝ մեծամեծ նվերներով: Հետո Յուսուֆը գալիս է Խլաթ և բնակություն հաստատում այստեղի ամրոցում: Խաբեությունը իր մոտ է կանչում Բագարատ Բագրատունուն, որը «բարձեալ ես ընդ իւր գսուրբ կտակարանս Աստուածաշունչ Գրոց բազմութեամբ պաշտօնէից քահանայական դասուց» գնում է Յուսուֆի մոտ: Յուսուֆը նենգորեն ձերբակալում է վերջինիս և աքսորում Արաբիա: Սրանից

⁴⁹³ Գրիգոր Մագիստրոս, Առ վարդապետն Սարգիս, ԻԱ, Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, աշխ. 4. Կոստանեանցի, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 65:

⁴⁹⁴ Conybeare F. C., *The Key*, p. lxii.

հետո սկսում է ասպատակել համայն Տարոնը, ինչի համար էլ շուտով տեղացիները ապստամբություն են բարձրացնում⁴⁹⁵: Ապստամբությունը Հովնանի գլխավորությամբ սկսում են խուլթեցիները, որոնց միանում են Բագարատի որդիներ՝ Աշոտն ու Դավիթը: Յուսուֆն սպանվում է Բագարատի կառուցած եկեղեցում⁴⁹⁶:

Կոնիբիրը, չլիտթելով վերոնշյալ իրադարձությունների գործող անձանց, գրում է, թե Սմբատ սպարապետն է գնում հանդիպման խալիֆ Աբուլ ալ Զաֆարի (Զափր) ուղարկած Աբուսահադե (Աբուսեթ) զորավարի հետ՝ վերցնելով Ատվածաշունչը, ինչը վկայությունն է այն բանի, որ նա թոնդրակեցի էր⁴⁹⁷: Անշուշտ պարտադիր չէ թոնդրակեցի լինել Աստվածաշունչը վերցնելու համար: Չէ՞ որ Բագարատ Բագրատունին քրիստոնյա էր և հանդիպման էր գնում մահմեդական զորավարի հետ: Բացի այդ թովմա Արծրունին նշում է, որ իշխանն իր հետ տանում է նաև «պաշտօնէից քահանայական դասուց» մի բազմություն, ինչը վկայում է, որ նա չէր կարող թոնդրակեցի լինել, քանի որ վերջիններս մերժում էին եկեղեցական նվիրապետությունը:

Շարունակելով՝ Կոնիբիրը գրում է, թե Սմբատը (իմա՛ Բագարատը - Ա. Օ.) բռնվում է և ուղարկվում Սամարա՝ Միջագետք: Սմբատի ամրոցի բնակչությունը 852 թ. գարնանն ապստամբում է և զբաղվում Մուշը: Կոնիբիրը նկատի ունի խուլթեցիների ապստամբությունը: Հիշարժան է Կոնիբիրի այն ենթադրությունը, որ խուլթեցիները թոնդրակեցիներ էին, որոնք վրեժ են լուծում իրենց սպարապետի համար⁴⁹⁸:

Կոնիբիրը Սմբատ Զարեհավանցու անձի և ժամանակաշրջանի «առեղծվածը» լուծելու մեկ այլ տարբերակ էլ է առաջարկում: Այս-

⁴⁹⁵ Ասողիկը և Հովհաննես Դրասխանակերտցին Յուսուֆի փոխարեն Աբուսեթին են համարում Բագարատին ձերբակալողը: Այս մասին տե՛ս Ստեփանոսի Տարօնեցույ Սողկան Պատմութիւն Տիեզերական, աշխ. Սո. Մալխասեանցի, Ս. Պետերբուրգ, 1885, էջ 107 (այսուհետ՝ Ստեփանոս Ասողիկ), նաև Պատմութիւն Յովհաննու կաթողիկոսի հայոց, Յերուսաղէմ, 1867, էջ 150 (այսուհետ՝ Հովհաննես Դրասխանակերտցի):

⁴⁹⁶ Թովմա Արծրունի և Անանուն, Պատմութիւն Տանն Արծրունեաց, աշխ. Մ. Հ. Դարբինյան-Մելիքյանի, Եր., 2006, էջ 131-134:

⁴⁹⁷ Conybeare F. C., *The Key*, p. lxvi.

⁴⁹⁸ Conybeare F. C., *The Key*, p. lxvi.

պես, Սեբեոսի «Պատմության» մեջ հիշատակվում է Դվինի ժողովում Ներսես Կաթողիկոսի, Թեոդորոս Ռշտունու և մյուս նախարարների կողմից գրված «Ճշմարիտ և ուղղադաւան նամակ Նիկիական» թուղթն՝ ի պատասխան Հռոմի Կոստանդին կայսեր ուղարկած նամակի, որտեղ խոսվում է նաև Երուսաղեմի գերության ժամանակ պարսից Խոսրով արքայի կողմից գումարված ժողովի մասին: Սեբեոսը նշում է, որ այս ժողովին մասնակցում էին եպիսկոպոսներ ու երեցյներ և նրանց գլխին ոստիկան էին նշանակել «զՍմբատ Բագրատունի զանուկանալն Խոսրովայ Շընումն. և զբշկապետն արքունի»⁴⁹⁹: Այս պատմությունը պահպանել է նաև Ստեփանոս Ասողիկը, որի համար աղբյուր է ծառայել Սեբեոսի երկասիրությունը⁵⁰⁰: Սեբեոսը գրում է, թե արքան հրամայում է բոլոր քրիստոնյաներին, որ իր տերության մեջ հայոց հավատն ընդունեն. «Եւ որք միաբանին ընդ Հայոց հաւատոյն ՚ի կողմանս Ասորեստանեայց, Կամյիշու⁵⁰¹ մետրապաւլիտ, և այլք տասն եպիսկոպոս. և աստուածասէր թագուհի Շիրին. և քաջն Սմբատ. և բշկապետն մեծ»⁵⁰²: Ֆ. Կոնիբերը կարծիք է հայտնում, որ Սմբատ Զարեհավանցին կարող է լինել այս Սմբատը՝ Սմբատ Խոսրով Շումը կամ Շնումը, որը ժողովի ժամանակ կանգնած էր բշկապետի կողքին: Ըստ Կոնիբերի, թերևս հենց այս բշկապետին նկատի ունենր Գրիգոր Մագիստրոսը երբ գրում էր, թե Սմբատն իր մոլորությունը սովորել էր «յուսմէմնէ պարսկական բշկէ և յաստեղաբաշխէ մոգէ, զոր Մըջուսիկը կոչէք»⁵⁰³: Այդ դեպքում, գրում է Կոնիբերը, ինքն ստիպված կլինի Սմբատի գործունեությունը թվագրել ոչ թե 800-ական, այլ 600-ական թվականներին: Սա հիմք է տալիս Կոնիբերին ևս մեկ անճշտության համար: Նա եզրա-

⁴⁹⁹ Պատմութիւն Սեբէոսի եպիսկոպոսի ի Հերակլն (այսուհետ՝ Սեբէոս), Կ. Պոլիս, 1851, էջ 189:

⁵⁰⁰ Ստեփանոս Ասողիկ, նշվ. աշխ., էջ 93-98:

⁵⁰¹ Ասողիկի «Պատմութեան» տարբեր ձեռագրերում պահպանվել են Կայէշով և Կամկայէշով, իսկ Սեբեոսի մոտ նաև՝ Կամյիշով ձևերը: Ստ. Մալխասյանցը Ասողիկի երկրորդ հրատարակության ծանոթագրություններում բացատրում է, որ Կամյիշով՝ Kamjesu, ըստ Ք. Պատկանյանի թարգմանաբար նշանակում է «յարեաւ Քրիստոս», և ասորի եպիսկոպոսները երբեմն կրում էին այս անունը՝ որպես հատուկ անուն, տե՛ս Ստեփանոս Ասողիկ, նշվ. աշխ., էջ 352, ծան. 79:

⁵⁰² Սեբէոս, նշվ. աշխ., էջ 193: Տե՛ս նաև Ստեփանոս Ասողիկ, նշվ. աշխ., էջ 98:

⁵⁰³ Գրիգոր Մագիստրոս, Առ կաթողիկոսն Ասորոց, նշվ. աշխ., էջ 153:

կացնում է, որ Մագիստրոսի նշած Հովհաննես կաթողիկոսը կարող է ոչ թե Ովայեցին լինել, այլ Հովհաննես Բագարանցին (595-620) և միգուցե Գրիգոր Մագիստրոսը շփոթել է երկու կաթողիկոսներին⁵⁰⁴:

Մեր համոզմամբ այս վարկածը բավարար հիմքեր չունի: Հայտնի է, որ Խոսրով Շնում անունը կրող Սմբատ Բագրատունին, նույն ինքը Վրկանի մարզպանը, որն այս տիտղոսն ստացել էր Խոսրով թագավորի բարեհաճությունը շահելու արդյունքում, Սեբեոսի վկայությամբ մեռնում է խաղաղությամբ և թաղվում Հայաստանում, Կոզ գավառի Դարյուն գյուղում⁵⁰⁵, մինչդեռ Գրիգոր Նարեկացու վկայությամբ Սմբատ Զարեհավանցին սպանվել էր «ի սրոյ վրեժ-խնդրի հեթանոս ամիրային Ապլվարդայ»⁵⁰⁶:

Ինչ վերաբերում է Մագիստրոսի հիշատակած «Մըջուսիկ մոգի» և «պարսից բժշկապետի» նույն անձը լինելու վարկածին, ապա այն մեզ անհավանական է թվում: Մխիթար Ապարանցու մոտ Հայաստանում 9-15-րդ դարի աղանդների շարքում պահպանվել է տեղեկություն թոնդրակյան աղանդի մասին, որտեղ հիշատակվում են «Սմբատ Արմենն, և Մջուսիկ և Լուսիկ վարդապետքն Սմբատայ»⁵⁰⁷: Ա. Հովհաննեսյանի կարծիքով, Մջուսիկ մոգը պարսիկ չէր, այլ պարսիկ մոգերին հարած հայ⁵⁰⁸: Մեր կարծիքով, թեև Մագիստրոսի մոտ «Մջուսիկը» հնչում է որպես հատուկ անուն, այնուամենայնիվ այն այդպիսին չէ: Այս առումով Ալիշանը պարզաբանում է, որ «մոգ» պարսկերեն «մաճիւս» է⁵⁰⁹: Նշանակում է, որ «Մջուսիկը» հատուկ անուն կարող էր չլինել: Իսկ Մագիստրոսի հիշատակած մոգի և արքունի քրմապետի միջև ընդհանրություն չի կարող լինել ժամանակավրեպության պատճառով:

Սեբեոսի վկայությամբ Խոսրով արքայի գումարած ժողովին մասնակիցների թվում էր նաև Երուսաղեմի Զաքարիա հայրապետը:

⁵⁰⁴ Conybeare F. C., *The Key*, p. lxxvii.

⁵⁰⁵ Սեբէոս, նշվ. աշխ., էջ 103:

⁵⁰⁶ Գրիգոր Նարեկացի, Առ վանապետն Կճաւայ, էջ 498:

⁵⁰⁷ Մխիթար Ապարանցի, Աղանդաւորք Հայք Թ-ժե դարուց, Ալիշան Ղ., Հայաստանում, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1901, էջ 550:

⁵⁰⁸ Հովհաննեսյան Ա., Սմբատ Զարեհավանցին, նրա ժամանակն ու ժամանակակիցները, «Բանբեր Մատենադարանի», N 3, 1956, էջ 23:

⁵⁰⁹ Մխիթար Ապարանցի, նշվ. աշխ., տողատակ 6:

Պատմիչը գրում է, թե ժողովի ժամանակ, երբ քննարկվում էին հավատքային խնդիրները, «կային նեստորականներ և այլ բազում խառնիճաղանջ ժողովուրդն: Նաև հայրապետն իսկ առաջ մարդ ասէր «Մի կոչեսցի Աստուած այրն այս»»: Խոսքով արքան հրամայում է դուրս վճռել նրան ասելով. «Ո՞ր հրամանաւ եկն նա ի տեղին յայն. արդ գանալից լիցի և գնասցէ»⁵¹⁰: Նրա հետ վճռվում են ժողովին եկած մյուս բոլոր աղանդավորները:

Այս հատվածը երկար ժամանակ շփոթեցրել է մասնագետներին: Շատերը ենթադրել են, որ խոսքը Երուսաղեմի Զաքարիա հայրապետի մասին է: Եթե այդպես է, ապա հակասական է հնչում այն իրողությունը, որ Երուսաղեմի քրիստոնյա հայրապետը մերժեց Քրիստոսի աստվածությունը: Այս հանգամանքը պատճառ է դարձել, որպեսզի Ֆ. Կոնիբերը, հիմնվելով «Բանալի ճշմարտություն» գրքի բովանդակության վրա, որտեղ Քրիստոսը համարվում է «արարած եւ ոչ արարիչ», այսինքն՝ մարդ, ենթադրություն անի, որ Երուսաղեմի Զաքարիա հայրապետը հերետիկոս էր, գուցե պավլիկյան-թոնդրակեցի: Հակառակ դեպքում ինչո՞ւ պետք է նա Քրիստոսին մարդ կոչեր, որի պատճառով էլ Խոսքովը նրան հեռացներ ժողովից⁵¹¹:

Զարմանալի է, որ գիտնականը ծանոթ չի եղել 1885 թվականին Ստ. Մալխասյանցի աշխատասիրությամբ լույս տեսած Ստեփանոս Ասողիկի «Պատմություն» քննական բնագրի հրատարակությանը: Ստ. Մալխասյանցն Ասողիկի երկի ձեռագրերից մեկում գտնում է հայրապետի փոխարեն «հրէապետ» ձևը, որն էլ խնդրի լուծման բանալին է: Ասողիկի պատմության այս հրատարակության մեջ կարդում ենք. «և ոմանք նեստորականք և ոմանք Աւերիտք և այլ բազմութիւն խառնիճաղանճ աղանդոցն: Նաև հրէապետն ևս իւրովք համագգեօքն յառաջ մատուցեալ առնէր ամբաստանութիւն ըստ իւրեանց բնիկ սովորութեանց. «Մի՛ կոչեսցի, ասէ, աստուած այրն այն»»⁵¹²:

⁵¹⁰ Սեբէոս, նշվ. աշխ., էջ 190:

⁵¹¹ Conybeare F. C., *The Key*, p. lxvii.

⁵¹² Ստեփանոս Ասողիկ, նշվ. աշխ., էջ 94: Մալխասյանցը նշում է, որ Սեբեոսի երկի ձեռագրերն ունեն նաև «հայրապետն իսկ առնեն ամբաստանութիւն... մի կոչեսցի ասեն աստ այրն այն» կամ «մի կոչեսցի ասեն աստված այրն այն» ձևերը: Իսկ Ասողիկի ձեռագրերում պահպանվել են «հայրապետն» և «մի կոչեսցի ասեն աստ

Այսպիսով, ընդունելով «Տրեյպալե» տարբերակը՝ կարող ենք ասել, որ ժողովին մյուս ազանդավորների հետ միասին ներկայացել էր նաև Երուսաղեմի հրեապետը (պատմիչներն անունը չեն նշում)՝ իր ազգակիցների հետ միասին, և լինելով հրեա, իր ազգի սովորության համաձայն, բնականաբար չէր ընդունում Քրիստոսի աստվածութունը: Ինչ վերաբերում է Երուսաղեմի Զաքարիա հայրապետին, ապա թե՛ Սեբեոսի, թե՛ Ասողիկի երկում նա երևում է ավելի ուշ, երբ նրան և Ալեքսանդրիայից ժամանած հոգևորականներին հարցնում են, թե Քաղկեդոնի հարցում «Ո՞ր ից է ճշմարիտն», այսինքն, արդյո՞ք ընդունում են Քաղկեդոնի որոշումները: Երկու պատմիչների երկերում էլ Զաքարիա հայրապետը մերժում է Քաղկեդոնը և նրա որոշումները՝ ընդունելով հայոց դավանանքը, ինչն էլ այս ժողովի գումարման նպատակն էր⁵¹³: Այսպիսով, այն տեսակետը, որ Զաքարիան հերետիկոս էր, այն էլ թոնդրակեցի-պավլիկյան, պարզապես հիմնավորում չի գտնում:

Ինչ վերաբերում է Գրիգոր Նարեկացու հիշատակած մահմեդական Ալվվարդին, որի ձեռքով սպանվել էր Սմբատ Զարեհավանցին, ապա այս խնդրի լուծումն էլ գտնում ենք Ա. Հովհաննիսյանի հոդվածում: Բ. Սարգսյանի ենթադրությունը, որ սա Դվինի Աբլ-ձահ է-միրն էր⁵¹⁴, խիստ քննադատություն է ենթարկվում Ա. Հովհաննիսյանի կողմից: Վերջինս ապացուցում է, որ այս Ալվվարդը Զ-րդ դարի կեսերին Հայաստանի հարավում՝ Ապահունիքում՝ իշխած կայսիկ բռնավոր էմիր Աբուլ-Բարդն էր, որ Կոստանդին Ծիրանածնի մոտ հիշատակվում է, որպես իշխանաց իշխան Աչոտ Բագրատունու վա-

այրն այն» տարընթերցումները: Հնարավոր է, որ «աստ»-ը «աստված» բառն է եղել, սակայն ընդօրինակությունների արդյունքում աղավաղվել է:

⁵¹³ Սեբեոս, նշվ. աշխ., էջ 192: Տե՛ս նաև Սեբեոսի «Պատմութեան» Ստ. Մալխասյանցի հրատարակությունը (Սեբեոսի եպիսկոպոսի Պատմութիւն, չորրորդ տպագր. ի ձեռն Ստ. Մալխասեանց, Եր., 1939), էջ 125: Տե՛ս նաև Ստեփանոս Ասողիկ, նշվ. աշխ., էջ 97: Խնդրի պատմա-բանասիրական մանրամասն քննությունը տե՛ս Սեբեոսի եպիսկոպոսի Պատմութիւն (չորրորդ տպագր.) աշխ. Ստ. Մալխասեանցի, էջ 348 ծանոթ. 75-ում:

⁵¹⁴ Սարգիսեան Բ., Ուսումնասիրութիւն..., էջ 108, հղում 1:

սալ⁵¹⁵: Ա. Հովհաննիսյանն Աբուլ Վարդի գործունեության ժամանակն է համարում 830 թ., սակայն Ա. Տեր-Ղևոնդյանի համոզմամբ սրա կառավարումն սկսվել է 860-ականներին, երբ տիրեց Ապահունիքին և Մանազկերտին⁵¹⁶:

բ) Խոսքերի դավանական ինքնության խնդիրը

Մեր աշխատության նախորդ հատվածում նշեցինք խոսքերի ապստամբության մասին, որին այստեղ պետք է ավելի մանրամասն անդրադառնանք: Իրականում վիճահարույց է ոչ թե բուն ապստամբությունը, այլ խոսքերի դավանական ինքնության խնդիրը: Ֆ. Կոնիբերը, շփոթելով Բագարատ և Սմբատ Բագրատունիների անձերը, և Սմբատ-Բագարատին նույնացնելով թոնդրակեցի Սմբատ Զարեհավանցուն՝ արդյունքում խոսքերի ինքնության վերաբերյալ հետաքրքրական, սակայն, մեր համոզմամբ, անհիմն տեսակետ է առաջ քաշում:

Այսպես, Բագարատը (ըստ Կոնիբերի՝ Սմբատը), ինչպես վկայում է Թովմա Արծրունին, Տարոնի իշխանն էր, և Մուշը, Սասունն ու Խոթը նրա իրավասության ներքո էին գտնվում⁵¹⁷: Հայտնի փաստ է, որ երբ Յուսուֆը գերեվարեց նրան և ասպատակեց ողջ Տարոնը, գարնանը խոսքերին ապստամբեցին և սպանեցին վերջինիս: Շահարկելով այս իրողությունը՝ Կոնիբերը խոսքերին անվանում է պավլիկյան մեծ առաջնորդի հետևորդներ, որոնք ապստամբեցին և վրեժ լուծեցին իրենց տիրոջ համար⁵¹⁸: Եթե Սմբատ Զարեհավանցու անձի և ժամանակաշրջանի խնդիրները վերլուծելիս անզլիացի հայագետը ոչինչ չի պնդում, այլ միայն ենթադրություններ է անում, ապա խոսքերի հարցում ավելի վճռական կարծիք

⁵¹⁵ Հովհաննիսյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 13: Կոստանդին Միրանաձնի բնագրում այս անունը հանդիպում է Απελάβарт ձևով: Տե՛ս Կոստանդին Միրանաձին, նշվ. աշխ., էջ 225, ծան. 17:

⁵¹⁶ Տեր-Ղևոնդյան Ա., Արաբական ամիրայությունները Բագրատունյաց Հայաստանում, Եր., 1965, էջ 98:

⁵¹⁷ Թովմա Արծրունի և Անանուն, նշվ. աշխ., էջ 134:

⁵¹⁸ Conybeare F. C., *The Key*, p. lxvi.

է հայտնում: «Կասկածից դուրս է, որ այս քաջ լեռնականները հայ պոլերիտանները կամ պավլիկյաններն էին»,⁵¹⁹ - գրում է նա⁵¹⁹:

Կոնիբերի այս տեսակետի համար աղբյուր է ծառայում խուժեցիկների մասին Թովմա Արծրունու մի վկայությունը, այն էլ՝ մասամբ: Պատմիչը գրում է, որ խուժեցիկները հայերեն լեզվից «խոտորած» և սարսափելի «խրթնախոտ» էին: Կրում էին աշտե, վայրենի, գազանաբարո և արյունարբու, սակայն, տիրասեր լեռնաբնակներ էին և գիտեին սաղմոսներն անգիր⁵²⁰: Այս բնութագրությունը Կոնիբերին հիմք է տալիս պնդելու, որ խուժեցիկները հին պավլիկյաններն էին կամ, ավելի ճիշտ, հայ պոլերիտանները, որոնք մեկուսացած էին ապրում: Եվ քանի որ չէին շփվում ուրիշների հետ, հեռացել էին հայերենից, բայց աստվածաշնչային տեքստերը պահպանել էին մաքուր հայերենով⁵²¹: Կոնիբերը, սակայն, ամբողջությամբ չի մեջբերում պատմիչի խոսքերը: Թովմա Արծրունին հաջորդող տեքստում գրում է, թե «սոքա են գոեահք Ասորոց», որ գաղթել էին Ասորեստանի թագավոր Սենեքերիմի որդիներ Ադրամելեքից և Սանասարից հետո և իրենց կոչել Սանասայք⁵²²:

Ուսումնասիրողներից Հյուբշմանն է հետաքրքրական տեղեկություններ տալիս խուժեցիկների ինքնություն վերաբերյալ: Նկարագրելով Հայաստանի հին բնակչությունը՝ նա գրում է, թե ասորիները շատ էին և «հայոց հետ խառն. այնպիսի օտարացեղ ժողովուրդներ կը բնակէին, որ ոչ հայ էին եւ ոչ արամայեցի»⁵²³: Ի հիմնավորումն սրա, նա հայտնում է, որ 10-րդ դարում Աղճնիքի հյուսիսային գավառում՝ Սասունում, և դրան սահմանակից Խոյթ գավառում մի լեռնական ժողովուրդ էր բնակվում, որը «իւր հատուկ լեզուն ունէր»: Հյուբշմանը, հղելով Գևորգ Կիպրացուն, ասում է, որ արաբներն այս ժողովրդին կոչում էին al-Arṭān, բաժանվում էին սանասնեայքի և խուժացիքի (Σανασουῖται καὶ Χοθαῖται), բայց

⁵¹⁹ Ibid, p. lxxv.

⁵²⁰ Թովմա Արծրունի և Անանուն, նշվ. աշխ., էջ 134:

⁵²¹ Conybeare F. C., The Key, p. lxxvi.

⁵²² Թովմա Արծրունի, նշվ. աշխ., էջ 137:

⁵²³ Հիւբշման Հ., Հին հայոց տեղւոյ անունները: Հայոց աշխարհին պատմական տեղեկագրութեան մասին, Թարգմ. Հ. Բ. Պիլգրիկեան, Վիեննա, 1907, էջ 54:

նույն սերնդից էին⁵²⁴: Հյուբըմանն անդրադառնում է նաև Թովմա Արծրունու «Պատմութեան» մեջ խութեցիների դրվագին և ասում, որ թեև սրանք հայերեն սաղմոսներն իմանալու պատճառով շատերի կողմից հայեր են համարվել, սակայն Գևորգ Կիպրացին համաձայն չէ, որովհետև թե՛ հույները, թե՛ արաբները սրանց տարբեր ժողովուրդ են համարել: Նրանց տարազը, բարքերը, լեզուն հայկական չեն, և այն, որ քրիստոնյա են և հայերեն են աղոթում, դեռևս նրանց հայ լինելը չի ապացուցում⁵²⁵:

Ինչպես Կոնիբերի մյուս, այնպես էլ այս վարկածը «անժառանգ» չի մնում և արձագանք է գտնում անգլախոս գիտնականների շրջանակներում: Բելֆաստի համալսարանի պրոֆ. Ջորջ Հաքսլին պատմաաշխարհագրական մի ուսումնասիրություն հանդում է այն եզրակացություն, որ խութեցիները կարող էին պավլիկյաններ լինել, թեև նշենք, որ նրա համար էլ ելակետ է հանդիսանում Կոնիբերի վարկածը: Ավելին, Հաքսլին լայնորեն կիրառում է Ն. Գարսոյանի աշխատությունը և կրում նրա գաղափարների ազդեցությունը:

Այսպես, քննելով «Արարատ» ամսագրում Միաբանի հրատարակած «Գիրք Հերձուածոց»-ի ՃԾԳ և ՃԾԴ հատվածները⁵²⁶, որոնց անդրադարձել է Հր. Բարթիկյանը, համադրելով ՄՄ թիվ 3681, 1313 և 687 գրչագրերը, Ջ. Հաքսլին հետաքրքրական մի տեսակետ է առաջադրում: ՃԾԳ հերձվածի տակ կարդում ենք «Քաղերթական, որ է արիւնարբուաց»: Հաջորդող տեքստում պատմվում է, որ պավլիկյաններին մի հույն թագավոր հալածեց մինչև «զլեառն Կովկաս», իսկ ՃԾԴ հերձվածի տակ կարդում ենք Շեթի կնոջ մասին, որ գայթակղեցրեց ոմն Պող Այրարատցու և տարածեց պավլիկյան աղանդը⁵²⁷: Ջորջ Հաքսլին քաջածանոթ է Հր. Բարթիկյանի հոդվածին և նշում է, որ նա համոզիչ կերպով ցույց է տվել, որ Քաղիրթ գետը տաճիկները Շիրմա են կոչում, այսինքն՝ արյունարբու, իսկ Անանիա Շիրակացու «Աշխարհացոյցի» մեջ Քաղիրթ գետը, որ բաժա-

⁵²⁴ Հիւբըման Հ., նշվ. աշխ., էջ 53, տողատակ 3:

⁵²⁵ Նույն տեղում, էջ 54:

⁵²⁶ Միաբան, Գիրք Հերձուածոց, նշվ. աշխ., էջ 113:

⁵²⁷ Նույն տեղում:

նում է Բյուզանդիան և Պարսկաստանը, Շիթիթմա է կոչվում⁵²⁸ (այժմ այդ գետը կոչվում է Բաթման Սու): Հր. Բարթիկյանի կարծիքով՝ Քաղիրթը Նփրկերտի և Աղձնիքի միջև հոսող գետն է, և հավանաբար պավլիկյան աղանդը Քաղիրթի հոսանքի շրջանում տարածված է եղել⁵²⁹:

Ձ. Հաքսլին, հիմք ընդունելով այս տեղեկությունը, ենթադրում է, որ ՃԾԳ-ի մեջ նկարագրված հույն թագավորի կողմից Կովկասի լեռները քշված պավլիկյանները թովմա Արծրունու երկում հանդիպող «սաղմոսներն անգիր իմացող» խոլթեցիներն էին⁵³⁰: Հաքսլիի կարծիքով՝ սրանք Արծրունյաց տոհմի ենթականերն էին⁵³¹, որոնք հաստատվել էին Տարոնն Արծնին կապող անցումներում և «հանցավոր» համաձայնություն եկել արաբների հետ ճիշտ այնպես, ինչպես Տիվրիկի և Արգաուսի պավլիկյանները⁵³²:

Հաքսլին, հետևելով Ինճիճյանին, Օձնեցու հիշատակած Ջրկան կարծելով գետակ, համարում է Տիգրիսի հյուսիսային վտակը, և տեղադրում է Բիթլիսի հարևանությամբ և ենթադրում, որ պավլիկյաններն սփռված են եղել Բաթման Սուից մինչև Բիթլիս ընկած տարածքներում: Նա եզրակացնում է, որ մինչև թոնդրակեցիների առաջ գալն այս տարածքներում աղանդավորների մեկ ուրիշ սերունդ է եղել, որի ներկայացուցիչներն էին խոլթեցի պավլիկյանները: Հնարավոր է, որ Մոկաց աշխարհում Բիթլիսից հյուսիս-արևմուտք գտնվող Կճավի վանքի վանականները, որոնք խոլթեցիներից շատ հեռու չէին ապրում, հենց նրանցից էին «վարակվել» այս աղանդով⁵³³:

Ձ. Հաքսլիի դատողություններում մեզ համար թերևս ընդունելի է միայն այն, որ պավլիկյան և թոնդրակյան աղանդները տարբե-

⁵²⁸ Բարթիկյան Հ., Պավլիկյան շարժման մի քանի աղբյուրների գնահատման շուրջ, էջ 21:

⁵²⁹ Նույն տեղում:

⁵³⁰ Huxley G., *The historical Geography of the Paulician and Tondrakian Heresies*, p. 89.

⁵³¹ Հաքսլիի կարծիքով Հյուբերմանի ուսումնասիրությունում մեջ հիշվող ասորական Sanasoumi`tai խումբը Արծրունյաց տոհմի ներկայացուցիչներն էին, իսկ Coqai`tai-ը վերջիններիս անվանական վասալները: Տե՛ս Huxley G., *ibid*, p. 89.

⁵³² *Ibid*.

⁵³³ *Ibid*, p. 90.

րակվում են իրարից, այն դեպքում, երբ որդեգրականություն վարկածի կողմնակիցները համարում են դրանք միևնույն աղանդը: Իսկ մնացած դատողությունները մեզ հավանական չեն թվում մի քանի պատճառներով:

Նախ, Օձնեցու հիշատակած Ջրկայի տեղադրման վերաբերյալ ուսումնասիրողների կարծիքները տարբերվում են: Մասնավորապես, Վ. Թեմուրճյանը գրում է, որ սխալվում են հայ պատմագիրները, երբ Ջրկան համարում են Նփրկերտի մոտ գտնվող մի գեղատեսիլ լճակ: Ջրկան իրականում լիճ չէ, այլ Մունձուրի՝ Դերսիմի լեռներին կռթնած մի ավան, իսկ Նփրկերտը Դերսիմի լեռներից հարավ՝ բավականին հեռու է ընկնում: Վ. Թեմուրճյանի կարծիքով՝ Օձնեցու հիշատակած Ջրկան թերևս Լճիկն է, որը գտնվում է Վերին Եփրատի ճախ ափին, Տիվրիկի՝ պավլիկյանների կենտրոնի ճիշտ դիմացը⁵³⁴: Իսկապես հնարավոր է, որ Ջրկան ոչ թե լիճ լիներ, այլ բնակատեղի: Այսօրվա Բուլղարիայի պավլիկյանների՝ պոմակների գյուղերից շատերի անուններն են կազմված «ջուր» արմատից: Բուլղարիայի հարավ-արևելքում պոմակների հայտնի գյուղերից են Չուրեկը կամ Ջուրեկը (այսօր՝ Ջուրուկովո՝ Դեկինի շրջանում), Ջուրենը (Ռոդոպեսի շրջանում), Ջուրկան (Մադանի շրջանում)⁵³⁵: Երկրորդ. ճիշտ չէ անտեսել պատմական իրողությունները. խութեցիները երբեք արաբների հետ հանցավոր համաձայնության չեն եկել, հակառակը, Բագարատ իշխանի գերեվարումից հետո անխնա կոտորել են արաբներին: Հետագայում էլ արաբ Բուղան կոտորում է սասունցիներին, մասնավորապես, Սիմ լեռան ապստամբներին: Ուստի, վերոբերյալ տեսակետը մեզ համոզիչ չի թվում:

Իրականում Թովմա Արծրունու հաղորդած տեղեկությունների և Հյուբշմանի վերլուծությունների լույսի ներքո հստակ երևում է, որ

⁵³⁴ Թեմուրճյան Վ., Գամիրքի հայերը, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, Եր., 1970, էջ 28, հղում 2:

⁵³⁵ Այս մասին մանրամասն տե՛ս Selian E., *The Pomaks: an Islamized People of Europe*, *American Chronicle*, Dec. 2009, <http://www.americanchronicle.com/articles/view/134152> [access: 17.03.2011], նաև Selian E., *The Descendants of Paulicians: the Pomaks, Catholics and Orthodox*, https://www.academia.edu/6730269/The_Descendants_of_Paulicians_the_Pomaks_Catholics_and_Orthodox [access: 03.01.2015], նաև Селиан Е., *Коренѣт "дзур" в бѣлгарска езикова среда*, ук. соч., с.137 – 139.

խուժեցիները պավլիկյաններ չէին: Նրանք հայերից տարբերվում էին իրենց լեզվով և կենցաղով, քանի որ, ըստ նրա, հնարավոր է, որ այլազգի էին և ոչ թե հայ պուրիտաններ, ինչպես ներկայացնում են որոշ գիտնականներ:

Խուժեցիների դավանական ինքնուժխան վերաբերյալ խնդիրն այսքանով չի ավարտվում: Այն հառնում է նաև 18-րդ դարում Օսմանյան կայսրությունում: Ֆ. Կոնիբերն իր տեսակետն ապացուցելու համար անդրադառնում է Բարսեղ Սարգսյանի կողմից մեջբերված Պ. Մեհերյանի օրագրում հանդիպող մի տեղեկության քննութայանը:

1773 թվին, ճանապարհորդելով Օսմանյան կայսրության գյուղերով, Բերայից Կարին ճանապարհին Պողոս Մեհերյանը քրդաբնակ մի գյուղում հանդիպում է հայերի, որոնք «աղանդաւորք էին իբրև զԹոնդրակեցիս, կամ Կէսկէս էին, և կամ Արևորդիք»⁵³⁶: Սրանք առանձին խմբերով ավազակություն էին անում, հարձակվում քրդերի վրա, թալանում, սակայն հայերին ձեռք չէին տալիս: Կոնիբերն այս «կէսկէսներին» նույնացնում է Լաստիվբեցու և Գրիգոր Մագիստրոսի հիշատակած կաշեցիներին, որոնք թոնդրակեցիներ էին Կաշե գյուղից⁵³⁷: Ավելին, տվյալ վկայությունն առիթ է տվել Կոնիբերնի պնդելու, որ այս տարածքներում թոնդրակյան աղանդի վերապրուկներ կային: Հնարավոր է, անշուշտ, որ Օսմանյան կայսրության տարածքում թոնդրակյան կամ արևորդիների աղանդների վերապրուկներ հանդիպեին: Սիմեոն Լեհացին 1614 թ.⁵³⁸ ճանապարհորդելու ժամանակ, Ամիդում (Դիարբեքիր) տեսնում է արևորդիների մի կուստուն: Այս առիթով նշում է, որ սրանք տեղի «պեկլերպեկի» (գլխավոր բեկի) սպառնալիքների ներքո լքել էին իրենց տները. ոմանք փախել էին Պարսկաստան, Ասորիք, ոմանք էլ հաստատվել թոքատում և Մարսովանում⁵³⁸: Հարցի մասին մի այլ տեսակետ է արտա-

⁵³⁶ Սարգիսեան Բ., Ուսումնասիրութիւն..., էջ 102:

⁵³⁷ Conybeare F., *ibid.*, p. lxxii.

⁵³⁸ Սիմեոն Դարի Լեհացոյ Ուղեգրութիւն, տարեգրութիւն եւ յիշատակարանք, աշխ. Հ. Ներսէս Ակինեանի, Վիեննա, 1936, էջ 207-208: Տեղացիները Սիմեոն Լեհացուն պատմում են, որ առաջ արևորդիներն «ամէն կիրակամտից անդ (կուստանը) ժողովեալ մինչ յիրիկունն ուտէին, ըմպէին», և երբ մթնում էր, ճրագ էին վառում և «անամօթ և լրբենի դիմօք իբրև զանասուն ընդ միմիանս պղծէին,

հայտում Ն. Տաղավարյանը, որի կարծիքով Մեհերյանը խոսում է ղզլբաշների մասին⁵³⁹: Սակայն, մեր կարծիքով, Պ. Մեհերյանի բնութագրած «աղանդավորները» ոչ թե թոնդրակեցիներ կամ արևորդիք էին կամ էլ ղզլբաշներ, այլ հին խուժեցիներ: Մեր այս տեսակետը փորձենք հիմնավորել հետևյալ փաստարկներով:

Դիարբեքիլի անգլիական հյուպատոս Դ. Թեյլորը հետաքրքրական տեղեկություններ է հաղորդում Բենի-Սասունի շրջակայքում բնակվող քրդական ցեղերի վերաբերյալ, որոնք հարկ է ամբողջութամբ ներկայացնել⁵⁴⁰: Հեղինակը նկարագրում է Սասունում գտնվող մի շրջան, որը բնակեցված էր «բալիկի» կոչվող ռազմատենչ, ոչ մեկի կողմից չկառավարվող քրդերով: Թեյլորը հայտնում է, որ սրանք ոչ մուսուլման էին, ոչ քրիստոնյա, ոչ էլ իսկական ղզլբաշ⁵⁴¹: Հատկանշական է, որ այս քրդերը երգվում էին եկեղեցով, բայց ոչ մզկիթով, կամ որևէ աստվածություն կամ մարգարեի անունով⁵⁴²:

Ընդհանրացնելով իր ուսումնասիրությունների փորձը՝ Թեյլորը գրում է. «Ես ոչինչ էեմ կարող ասել այս մարդկանց մասին՝ լոկ այն, որ նրանց դավանանքն արտահայտված է հակիրճ բանաձևով, որն ինձ ներկայացրեց այդ մարդկանց առաջնորդը՝ բառացի թարգմանելով թուրքերենի: Ահա այն. «Հագարավոր ճանապարհներով Նա (Աստված - Ա. Օ.) ցույց տվեց Իրեն, բայց այդ ուղիներից շատերը կասկածի տակ դրվեցին: Եթե Նա Իրեն ցույց տար մեկ ձևով՝ շատերը կհավատային»⁵⁴³: Ըստ Թեյլորի՝ նրանք այս բանաձևը մեկնաբանում էին այնպես, որ սրբազան գրքերում (Ավետարան, Թորահ և Ղուրան) հիշատակված բոլոր մարգարեներն իրականում միևնույն անձն էին, որ տարբեր ժամանակաշրջաններում հայտնվում էր տար-

հարք ընդ դստերս, եղբարք ընդ քորս և մայրք ընդ որդիս խառնակէին որպէս ի ժամանակս կռապաշտից»: Ասում են, թե «սոքա նամազ չունին. ոչ հայ են, ոչ ջհուս, ոչ հուս»:

⁵³⁹ Տաղավարեան Ն., Քրիստոնէական բողոքականութեան և զըզլպաշներու աղանդին ծնունդը, Կ. Պոլիս, 1914, էջ 48:

⁵⁴⁰ Taylor D., Travels in Kurdistan with the notices of the Eastern and Western Tigris, and Ancient Ruins in their Neighbourhood, Journal of the Royal Geographical Society, vol. 35, 1865, p. 28.

⁵⁴¹ Ibid.

⁵⁴² Ibid.

⁵⁴³ Ibid, p. 28.

բեր կերպարանքներով: «Ստացվում է,- գրում է Թեյլորը,- որ նրանք որևէ աստվածություն չունեն, չնայած մեկի անունը նախընտրում են ավելի հաճախակի նշել, քան մյուսներինը: Նրանք պնդում էին, որ վերջին կերպարանքը, որը նա ընդունեց, Ալին էր և ավելի սրբությամբ են օժտում Ալիի անունը, քան Քրիստոսի և Մովսեսի, մինչդեռ Մուհամեդին ընդհանրապես անտեսում են: Այս իմաստով նրանք չեն տարբերվում Պարսկաստանի Ալի-իլլահերսներից և Քուրդիստանի մյուս տարածքների ղզլբաշներից: Սրանք կարծես Ալիին համարում են անձնավորված աստվածություն և նրան ավելի շատ են պատվում, քան իսլամի մարգարեին, այսինքն՝ Մուհամեդին»⁵⁴⁴:

Ըստ Թեյլորի՝ «բալիկիներ»-ը ժառանգներն են այդտեղի վաղ լեռնաբնակների, որոնց նախահայրը, ըստ նրանց իսկ խոսքերի, Շարեգերը կամ Սանեսերն էր՝ Սեմաշերբի (Սենեքերիմի) որդին, որը, սպանելով իր հորը՝ Նինվեում, եղբոր՝ Ալիմալեքի հետ եկավ այս տարածքը, և հիմնադրեց երեք դինաստիա, որոնցից մեկը կոչվեց Սանասուն կամ Սասուն: Հավանաբար, Թեյլորը ծանոթ էր Թովմա Արծրունու «Պատմութեանը», քանի որ գրում է, թե որոշ հեղինակներ պահպանել են այս շրջանի անվանումը՝ Սանասունիք կամ Սասունք ձևով⁵⁴⁵: Հյուբշմանը Թեյլորի հիշատակած «բալիկիներին» համարում է խուլթեցիներ⁵⁴⁶: Զարմանալի է, որ պատմիչի երկում ներկայացված ավանդազրույցը պահպանվել և պատմվել է հենց իրենց՝ խուլթեցիների կամ «բալիկիների» կողմից:

Համադրելով վերոգրյալ տեղեկությունները՝ կարող ենք եզրակացնել, որ «բալիկիները» նույն խուլթեցիների ժառանգներն էին, և որ նրանք ու Պողոս Մեհերյանի հիշատակած «աղանդաւորքը» նույն ցեղին են պատկանում: Սրանք երկուսն էլ ոչ ավանդական դավանանք ունեին և զբաղվում էին թալանով ու կողոպուտով: Թեև Մեհերյանը նրանց «աղանդաւորք» է անվանում, հստակ չի կարողանում բնորոշել, թե որ աղանդին են պատկանում: Եթե ընդունենք, որ սրանք նույն «բալիկիներն» են, ապա, դատելով նրանց դավանանքի բանաձևից, վերջիններս ոչ արևորդիներ էին, ոչ էլ թոնդրա-

⁵⁴⁴ Taylor D., *ibid*, p. 29.

⁵⁴⁵ *Ibid*.

⁵⁴⁶ Հիւբշման Հ., նշվ. աշխ., էջ 55:

կեցիներ, քանի որ երգվում էին եկեղեցիով և ընդունում մարգարեներին: Իսկ ինչպես հայտնի է, թոնդրակեցիները մերժում էին եկեղեցին և մարգարեներին: Երկար ժամանակ բնակվելով թուրքերի և քրդերի մեջ՝ խուլթեցիներն իրենց հավատալիքների մեջ էին ներմուծել մահմեդականությունը որոշ տարրեր, սակայն այն փաստը, որ անտեսում էին Մուհամեդին և հայերին չէին թալանում, խոսում է հայերի հետ ազգակցությունն ունենալու նրանց գիտակցություն մասին:

Դառնալով Պ. Մեհերյանի հիշատակած «կէսկէսներին», որոնք նույնացվում են կաշեցի թոնդրակեցիների հետ, ասենք, որ դժվար թե Կաշե գյուղի բնակիչները լինեին: Հնարավոր է, որ Մեհերյանը շփոթեր խուլթեցիներին կամ «բալիկիներին» «կեսկեսներին», այն է՝ համընթաց հայերի հետ, որոնք «կէսկէս էին հաւատքով, արտաքուստ միայն ցուցանելով գտածկուլթիւն»⁵⁴⁷: Մինաս Բժշկյան Տրապիզոնցու նոթերում նկարագրված է Սև ծովի ավազանի համընթացի «կեսկեսներին» կենցաղը: Սրանք «կէս կէս են. շատը դարձած են (մահմեդական - Ա. Օ.). բայց քրիստոնէութեան սովորութիւնը կը պահեն ժամոց եւ ողորմութիւնը պակաս չեն ընէր. գրեթէ ամենքը վարդավառին և վերափոխման կերթան եկեղեցին մոմ կը վառեն և մատաղ կընեն իրենց պապերուն հոգուն համար: Բոլորը հայերէն կը խօսին»⁵⁴⁸: «Կեսկեսներին» մի մասը գնացել էր Խուռչունլի և մնացել քրիստոնյա (բոլորը զինվորագրված էին, խիզախ, զորապետն էլ հայ իշխան էր), մյուսը՝ Սյուրմենէ, և դարձել մահմեդական⁵⁴⁹: Խուռչունլի գնացածները ծանրկի համընթաց էին, իսկ Սյուրմենէի բնակիչները՝ Սև գետի հայերը, որոնք խառնուրդ էին՝ «հայ, յոյն, լազ եւն տարերաց»⁵⁵⁰: Հետագայում Հոռմկլա բերդի մոտակայքում գտնվող Քեշիշլիքն ստանում է «Կէսկէսներին գյուղ» անունը: Սրա բնակիչների խոսվածքը մոտ էր գրաբարին՝ խառը թուրքերեն բառերով, ինչի համար էլ ստացել էին «կէսկէս» անունը⁵⁵¹:

⁵⁴⁷ Տաշեան Հ., Հայ բնակչութիւնը Սև ծովէն մինչև Կարին, պատմական-ազգագրական հարեւանցի ակնարկ մը, Վիեննա, 1921, էջ 31:

⁵⁴⁸ Մինաս վրդ. Բժշկեան Տրապիզոնցոյ Պատմութիւն Պոնտոսի որ է Ի Սեւա ծով, Վենետիկ, 1819, էջ 97:

⁵⁴⁹ Նույն տեղում:

⁵⁵⁰ Տաշեան Յ., նշվ. աշխ., էջ 32:

⁵⁵¹ Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, խմբ. Թ. Խ. Հակոբյանի, Ստ. Մելիք-Բախչյանի, Հ. Խ. Բարսեղյանի, Եր., 1991, հտ. 3, էջ 99:

Դատելով վերոգրյալից՝ կարող ենք եզրակացնել, որ «կէսկէսների» դավանանքը ներկայանում է որպես մահմեդականության և քրիստոնեությունից տարբերի միախառնում: Թեև Պողոս Մեհերյանի՝ Վենետիկի Մխիթարյան միաբանությունից ձեռագրատան հատուկ ֆոնդում պահվող ձեռագիր օրագիրը մեզ չհաջողվեց ուսումնասիրել, այնուամենայնիվ, որոշ տվյալներ նրա ուղևորությունից վերաբերյալ գտնում ենք Վենետիկի ձեռագրացուցակում, նրա կողմից գնված ձեռագրերի հիշատակարաններում⁵⁵²: Պողոս Մեհերյանը ճանապարհորդել է Տրապիզոնով, քարոզել Կարինում և եղել համաշխարհային մեջ: Հավանաբար, նա ծանոթ է եղել «կէսկէսներին» կենցաղին ու հավատալիքներին: Այդ պատճառով էլ հետագայում էրզրումի տարածքում հանդիպելով «բալիկիներին» կամ «հին խուլթեցիներին»՝ սրանց կենցաղն ու «խրթնախոս» լեզուն նմանեցրել է «կեսկեսներին»՝ ենթադրելով, թե կարող է կա՛մ «կէսկէս», կա՛մ թոնդրակեցի, կա՛մ էլ արևորդի լինեն:

Խուլթեցիների ազգային պատկանելության խնդրին չանդրադառնալով՝ կարող ենք ասել, որ 18-19-րդ դարերում նրանք իրենց կենցաղով նմանվել են քրդերին և պահպանել հավատալիքների յուրահատուկ մի համակարգ: Հենց այս փաստն է շփոթեցրել ճանապարհորդներին և 19-20-րդ դդ. ուսումնասիրողներից շատերին: Սակայն, ինչպես վերը տեսանք, սրանք հին պավլիկյան աղանդավորների հետ պատմական որևէ առնչություն ունենալ չէին կարող:

⁵⁵² Բ. Սարգսյանը հրատարակել է Պողոս Մեհերյանի նոթատետրից միայն մի քանի հատվածներ, սակայն ամբողջական գրչագիրն առ այսօր հրատարակված չէ: Վենետիկի Մխիթարյան միաբանությունից ձեռագրատանը գտնվող որոշ ձեռագրերի հիշատակարաններում պահպանվել են տեղեկություններ Պ. Մեհերյանի ուղևորության և երթուղու վերաբերյալ: Այսպես, Վենետիկի մատենադարանի Թ-Ժ դարերի «Մաշտոց» մի ծիսամատյանի հիշատակարանում (ձեռ. 457, Վենետիկի Մխիթարյանց մատենադարան) նշված է, որ այն «յամի Տեառն 1775-1776 մտէր է հաւաքմանս մէջ գնուած 60 փարայի ի Համչէն գաւառի»: Այն տեղաբնիկներից գնել է մի շրջիկ տիրացու և փերագակ, որին Մեհերյանը հանձնարարել էր, դավառներով անցնելիս, գնել ձեռագրեր և իրեն բերել (Մայր Յուզակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հտ. Գ, աշխ. Բ. Սարգիսեանի և Գ. Սարգիսեանի, Վենետիկ, Սբ. Ղազար, 1966, էջ 4-5):

ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ
ՊԱՎԼԻԿՅԱՆ-ԹՈՆԴՐԱԿՅԱՆՆԵՐԻ ԵՎ ՀԱՅ ԱՎԵՏԱՐԱՆԱԿԱՆ
ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԺԱՌԱՆԳՈՐԴԱԿԱՆ ԿԱՊԵՐԻ ՎԱՐԿԱԾԸ

**3.1 «Բանալի ճշմարտութեան» երկի և պավլիկյան-թոնդրական
ուսմունքների բովանդակային առնչությունների շուրջ**

Գրախոսներից քչերն են անդրադառնում Ֆ. Կոնիբերի *“The Key of Truth”* («Բանալի ճշմարտության») աշխատության մեջ առկա պատմական և աստվածաբանական անճշտություններին: Քննադատները հիմնականում քննարկում են այս աշխատության մեջ հրատարակված «Բանալու» ձեռագրի լեզվատեղային խնդիրները, կամ էլ մատնանշում անգլերեն թարգմանության թերությունները: Այնպիսի քննադատներ, ինչպիսիք են Ֆ. Մակլերը և Ա. Մեյեն, քննության չեն առնում այս աշխատության բովանդակությունը: Գրախոսներից Ա. Հայկազյանն է նկատում, որ փաստերը, որոնցով Կոնիբերը փորձում է ապացուցել վաղ շրջանում Հայ եկեղեցու և Եվրոպայի կաթարոսների որդեգրական լինելը, «չատ աղքատիկ են և թույլ»: Բացի այդ, նրա կարծիքով, չափազանց շատ են շեշտված ուրուշ կասկածելի բառակապակցություններ և արտահայտություններ, որոնք հեշտությամբ կարելի է այլ կերպ մեկնաբանել⁵⁵³: Որոշ դիտողություններ էլ անում նաև Կիրիլ Թոմմանովը Ն. Գարսոյանի գրքի գրախոսականում՝ նշելով, որ չի կարելի վաղ շրջանի որդեգրականության մեջ տեսնել Արևելքի ուղղափառ քրիստոնեության հիմնական ուղղվածությունը, և աստվածաշնչային համարները, որ վկայակոչվում են Գարսոյանի կողմից որպես Քրիստոսի որդեգրությանը վերաբերող վկայություններ, իրականում վերաբերում են քրիստոնե-

⁵⁵³ Haigazian A., Review: *The Key of Truth. A Manual of the Paulician Church of Armenia, the Armenian Text edited and transliterated with Illustrative Documents and Introduction by Fred. C. Conybeare, The American Journal of Theology, Vol. 3, No. 2, (Apr., 1899), p. 383.*

յաներին՝ որպես Աստուծուն որդեգրված զավակների⁵⁵⁴: Թերևս միակ գրախոսը, որն անդրադարձել է Ֆ. Կոնիբերի, ինչպես նաև վերջինիս բոլոր եզրակացությունները կրկնող և զարգացնող Ն. Գարսոյանի գրքում առկա անճշտություններին, ակադ. Պ. Լըմերլն է: Նրա կարծիքով Ֆ. Կոնիբերը հաշվի չի առել, որ «Բանալի ճշմարտութեան» ձեռագիրը 18-րդ դարի մի տեքստ է, որտեղ մարկիոնականների և մանիքեցիների ուսմունքը հիշեցնող ոչինչ չկա, և այն անհամաձայնություն մեջ է հունական աղբյուրների հետ: Ոչինչ չի ապացուցում, որ այս տեքստը պավլիկյան գրվածք է: Լըմերլը գրում է, որ Կոնիբերը բոլոր աղբյուրները հարմարեցրել է իր վարկածին և կապել դրանք Պողոս Սամոսատցու, ապա նաև պավլիկյանների հետ⁵⁵⁵: Նույնպիսի քննադատության է արժանացնում նաև Ն. Գարսոյանի աշխատանքը, որտեղ պավլիկյան աղբյուրները կամայական կերպով են արժևորված: Պ. Լըմերլի կարծիքով լավ մեթոդ չէ «Բանալի ճշմարտութեան» գիրքը կիրառել որպես աղբյուր պավլիկյան հին բանաձևը վերականգնելու համար: Ավելին, սխալ է ասել, թե պավլիկյան ուսմունքը դարերի ընթացքում փոփոխություն չի կրել, քանի որ արդեն 7-րդ և 9-րդ դարերի պավլիկյաններն իրարից տարբերվում էին⁵⁵⁶:

Դժվար է չհամաձայնել Լըմերլի եզրակացություններին, քանի որ «Բանալի ճշմարտութեան» երկի բովանդակության քննությունը ցույց է տալիս վերջինիս անհամապատասխանությունը պավլիկյան և թոնդրակյան ուսմունքներին: Մինչ օրս լույս տեսած բոլոր աշխատությունները, որոնք գրվել են «Բանալի ճշմարտութեան» և պավլիկյան-թոնդրակյան ուսմունքների համեմատության շուրջ, առանցքում ունեցել են «Բանալի ճշմարտութեան» երկի և այս աղանդների ուսմունքների միջև եղած նմանությունները վեր հանելու, ընդգծելու և այլ աղբյուրներով հաստատելու միտում: Բացի այդ, ինչպես արդեն առիթ ենք ունեցել նշելու, պավլիկյան և թոնդրակյան աղանդները դիտվել են որպես մեկ ամբողջություն, ինչի արդյունքում շփոթվել

⁵⁵⁴ Toumanoff C., Review: *The Paulician Heresy. A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire* by Nina G. Garsoïan, *The American Historical Review*, Vol. 74, No. 3 (Feb., 1969), p. 962.

⁵⁵⁵ Lemerle P., *ibid.*, p. 4.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 5.

են նաև այս աղանդների մասին պատմող աղբյուրները: Սույն բաժնում նպատակ ունենք համեմատել «Բանալու» և պավլիկյան ու թոնդրակյան աղանդների ուսմունքների դրույթները, հատկապես, դրանց տարբերությունները տեսանելի դարձնելու համար:

«Բանալու» հրատարակումից անմիջապես հետո Մուրացյանը նկատում է գրքի բովանդակության և թոնդրակյան աղանդի գաղափարախոսության միջև եղած ակնհայտ տարբերությունները: Նա գրում է, որ թոնդրակեցիները Հէին ընդունում նախախնամությունը, խորհուրդները, ինչպես նաև մեղքն ու պատիժը, մինչդեռ ձեռագրի առաջին իսկ գլխում խոսվում է նախնական և ներգործական մեղքերի ընդունման և ապաշխարության մասին⁵⁵⁷:

Այլելի ուշ այս երկուսի տարբերակիչ գաղափարները մատնանշելու մի զուսպ փորձ է արել Վրեժ Ներսիսյանը՝ մեկ-երկու փոքրիկ համեմատականներով, սակայն այնուամենայնիվ չի կարողացել դուրս գալ տարածված հեղինակավոր վարկածի համատեքստից՝ համարելով այն բազմիցս խմբագրված և հավելումներով աղավաղված թոնդրակյան ձեռնարկ⁵⁵⁸:

Այստեղ չենք անդրադառնա այն հարցին, թե գնոստիկության ինչ ճյուղից է սերում պավլիկյան աղանդը՝ մարկիոնությունից, մանիքեությունից, թե Մոնտանոսի հերետիկոսությունից, քանի որ այս հարցի քննությունը մեր նպատակը չէ: Դրանից բացի, հիշյալ թեմայով բազմաթիվ ուսումնասիրություններ են լույս տեսել, որոնց հեղինակները պավլիկյանների ուսմունքն այս կամ այն չափով կապում են վերոնշյալ հերետիկոսությունների հետ:

Պավլիկյանների ուսմունքը ներկայացնելու համար այլելի լավ և հիմնավոր են թվում բյուզանդական աղբյուրները, ինչպես նաև Օձնեցու երկը: Այնուամենայնիվ, համակարծիք ենք Ե. Տեր-Մինասյանին, որ այս աղբյուրներում պավլիկյան աղանդավորների բարոյական կյանքի մասին պատմող զրույցների մեծամասնությունը հերյուրանք է և շատ դեպքերում բոլորովին չի համապատասխանում իրականությանը⁵⁵⁹: Ինչ վերաբերում է թոնդրակեցիների ուսմունք-

⁵⁵⁷ Տե՛ս Մուրացյան, Թոնդրակեցիների աղանդը..., «Նոր-Դար», N 35, էջ 1:

⁵⁵⁸ Nersessian V., *ibid.*, p. 69-71.

⁵⁵⁹ Տեր-Մինասյան Ե., նշվ. աշխ., էջ 125:

քին, ապա մեզ համար հիմնական աղբյուրներ են ծառայում Գրիգոր Նարեկացու և Գրիգոր Մազիսարոսի թղթերը, ինչպես նաև Ներսես Շնորհալու թուղթն՝ ուղղված ասորական համայնքին: Մենք չենք անդրադառնա Արիստակես Լաստիվերցու «Պատմութեանը», քանի որ այստեղ թոնդրակեցիների ուսմունքի վերաբերյալ չնչին տեղեկություններ կան: Թեև Ե. Տեր-Մինասյանի կարծիքով թոնդրակեցիներն իրենց իրական ուսմունքը չէին հայտնում, աղբյուրներն էլ հստակ տեղեկություններ չեն պարունակում, այնուամենայնիվ, այս աղբյուրներում մեզ համար որոշ կարևոր ուսմունքային կետեր հստակ կերպով ներկայացված են⁵⁶⁰:

Պավլիկյան և թոնդրակյան ուսմունքների համեմատությունը «Բանալի ճշմարտութեան» ձեռագրի բովանդակության հետ վեր է հանում ոչ միայն «Բանալու» և այս աղանդների միջև եղած կտրուկ հակասությունները, այլև տեսանելի է դարձնում պավլիկյան և թոնդրակյան աղանդների տարբերակիչ գծերը: Այդ պատճառով հարկ ենք համարում կետ առ կետ ներկայացնել սրանց բոլոր ուսմունքային կարևոր սկզբունքները: Նշենք միայն, որ շատ մանրամասն չենք ներկայացնի «Բանալու» այն դրույթները, որոնք արդեն հանգամանորեն վերլուծել ենք նախորդ գլխում:

ա) Բյուզանդական աղբյուրների համաձայն պավլիկյանների տիեզերածնությունը (կոսմոգոնիան) դուալիստական էր, այսինքն, խոստովանում էին երկու սկզբունք՝ չար աստված և բարի աստված. վերջինիս անվանում էին երկնային հայր: Այս աշխարհի արարիչն ու իշխողն, ըստ նրանց ուսմունքի, չար աստվածն է, իսկ ապագա աշխարհինը՝ բարին: Պավլիկյանների համոզմամբ իրենք «Հոռոմներից», այսինքն՝ հունադավաններից, տարբերվում էին հենց դուալիզմով⁵⁶¹: Ըստ Էսկոլերիալ տեքստի՝ սրանք առերես ճանաչում էին

⁵⁶⁰ Նույն տեղում, էջ 171:

⁵⁶¹ Պետրոս Սիկիրիացու Պիտանի պատմություն. եղծում և խորտակում մանիքեցիների (որոնք նաև պավլիկյաններ են կոչվում), սին ու անհեթեթ աղանդի՝ շարադրված բանավեճի ձևով և հասցեագրված Բուլղարիայի արքեպիսկոպոսին (այսուհետ՝ Պետրոս Սիկիրիացի), թարգմ. Հր. Բարթիկյանի, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հտ. Ա, էջ 428: Պետրոսի՝ ամենանվաստ վանականի ու վանահոր երկը պավլիկյանների մասին, որ նույն մանիքեցիներն են (այսուհետ՝ Պետրոս Վանական), թարգմ. Հր. Բարթիկյանի, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հտ. Ա, էջ 451:

Սուրբ Երրորդությունը և Նրա կողմից՝ արարչագործությունը, սակայն, երբ հարցնում էին, թե ով է արարել մարդկանց և տեսանելի աշխարհը, պատասխանում էին՝ «Այս ամենն այս աշխարհի արխոնտի գործն է», ինչն իբրև վկայված է Հովհ. ԺԲ 31-ում⁵⁶²:

Թոնդրակյանների տիեզերածնության վերաբերյալ սահմանափակ տեղեկություններ կան: Փոքրիկ ակնարկ կա Գրիգոր Մագիստրոսի «Առ կաթողիկոսն Ասորոց» թղթում, թե թոնդրակեցիներն «ասեն արարիչ երկնի և երկրի զսատանայ և ամենայն մարդկային սեռի և ամենայն ստեղծածոց», այսինքն՝ հնարավոր է, որ թոնդրակեցիները նույնպես դուալիստական հայացքներ ունենային⁵⁶³: Կարող ենք նաև որոշ ենթադրություններ անել Մագիստրոսի հիշած Մըջուսիկ մոզի վերաբերյալ: Եթե Սմբատ Զարեհավանցին, ինչպես Մագիստրոսն է ասում, իր ուսմունքը սովորել էր ոմն պարսիկից, ապա բացառված է, որ այն դուալիստական լիներ: Ըստ երևույթին հենց թոնդրակյան ուսմունքի դուալիզմն էր ակնարկում Գրիգոր Մագիստրոսն այս պարսիկ Մըջուսիկին մատնանշելով:

«Բանալի ճշմարտութեան» երկի տիեզերածնության վերաբերյալ պատկերացումները շատ հեռու են դուալիստական լինելուց: Այս ձեռագրում արարչագործությունը նկարագրող քիչ բան է պահպանվել: Զեռագրի 124-125 թերթերում ներկայացված է տիեզերքի և Ադամի արարչագործությունը, որն ամենևին չի հիշեցնում դուալիստական տիեզերածնությունը: Այս թերթերում ուղղակի վերապատմվում է Ծննդոց գրքի առաջին գլուխը հետևյալ կերպ. «Նախ հայր յերկնաւոր, աստուած ճշմարիտ, ըստեղծ գերկինս հանդերձ իւրայնօք և գերկիր ամենայն սեռիւք իւրովք, զարդարեաց զնոսա. որպէս յայտ է ի շունչ աստուածութեան: Դարձեալ տեսեալ բարերարին աստուծոյ, թէ ամենայն ինչ բարի է, կամ եղև նմա առնուլ զթագաւոր ոմն ի վերայ ամենայն էակաց. և մանաւանդ վասն չարագոյն բանսարկուէին, որպէս յայտ է միտ բանին զոր ասէ. «Արասցուք մարդ զպատկերի մերում և զնմանութեան»: Այսպէս ի քթըտել ական միով բանիւ ըստեղծ գերկինս և գերկիր: Իսկ միով բանիւ ըստեղծ զհինն Ադամ և արար զնա թագաւոր և իշխան ամենայն արարածոց:.... Արդ

⁵⁶² Георгий Монах, ук. соч., стр. 202.

⁵⁶³ Գրիգոր Մագիստրոս, Առ կաթողիկոսն Ասորոց, էջ 161:

նախապէս ասացաք թէ հայրն ամենակարող միով բանիւ էստեղծ գԱդամ ի հողոյ և գԵԼայ ի կողէ նորա...»⁵⁶⁴:

բ) Պավլիկյաններն Աստվածածինն չէին դասում անգամ բարի մարդկանց դասին, մերժում Նրանից Տիրոջ ծնունդը, այլ ասում, թե Տերն իր մարմինը երկնքից է բերել՝ անցնելով Մարիամի որովայնով: Նրանց համոզմամբ Աստվածածինը Տիրոջը ծննդաբերելուց հետո Հովսեփից երեխաներ է ունեցել⁵⁶⁵: Ըստ Գրիգոր Մագիստրոսի՝ թոնդրակեցիները նույնպես հայհոյում էին Աստվածածինն⁵⁶⁶:

«Բանալի ճշմարտութեան» ձեռագրում կան թե՛ նմանութուններ, թե՛ տարբերութուններ այս գաղափարների միջև: Ձեռագրում, ինչպես տեսանք վերջինիս վերլուծության ժամանակ, մերժվում է Մարիամի հետծննդյան կուսությունը, սակայն ամեն դեպքում չի մերժվում նրա կուսական հղիությունը և Հիսուսի իրական ծնունդը նրանից:

գ) Պավլիկյանների քրիստոսաբանության և փրկաբանության գաղափարախոսությունն առավել ամբողջական ձևով պահպանվել է Գևորգ Վանականի Էսկուրիալում: Ըստ այս տեքստի՝ Աստված այնքան սիրեց մարդկանց, որ ցանկացավ ընդունել նրանց: Իր մոտ կանչեց հրեշտակներից մեկին և հայտնեց իր ցանկությունն ու մտադրությունը, ապա հանձնարարեց իջնել երկիր, ծնվել կնոջից և քարոզել մարդկանց, որ իրենց արարիչը երկնային աստվածը չէ, այլ մարդկանց արարիչ աստվածը: Այս հրեշտակին տվեց «Որդի» անունը: Հրեշտակը, լսելով տառապանքների և մահվան մասին, սկզբում չհամաձայնեց, բայց երբ լսեց հարության մասին, այլևս չվախեցավ, այլ համաձայնեց մեռնել: Իջավ, ծնվեց Մարիամից, Աստծո տված շնորհով իրեն կոչեց Աստծո Որդի, կատարեց հանձնարարությունը և համբարձվեց: Եթե պավլիկյաններին հարցնեին, թե ո՞վ իջավ երկնքից, կասեին՝ հրեշտակը⁵⁶⁷:

Թոնդրակեցիների քրիստոսաբանությունը կարծես մի փոքր տարբերվում է պավլիկյանների ուսմունքից: Գրիգոր Նարեկացին

⁵⁶⁴ 6710, թ. 124:

⁵⁶⁵ Պետրոս Սիկիլիացի, նշվ. աշխ., էջ 428-429, Պետրոս Վանական, նշվ. աշխ., էջ 452:

⁵⁶⁶ Գրիգոր Մագիստրոս, Առ կաթողիկոսն Ասորոց, էջ 157:

⁵⁶⁷ Георгий Монах, ук. соч., стр. 201-202.

գրում է, թե սրանք մարդապաշտ էին, այսինքն, չէին ընդունում Քրիստոսի աստվածությունը⁵⁶⁸: Գրիգոր Մագիստրոսի վկայությունները թոնդրակեցիներն էլ բաժանված էին, ուստի, ուսմունքն էլ տարբեր էր ամեն խմբի շրջանակներում: Խնուցի թոնդրակեցիները Քրիստոսին համարում էին թլպատված, իսկ թուլայլեցի թոնդրակեցիները՝ ոչ⁵⁶⁹: Նրանք Քրիստոս էին կոչում իրենց աղանդի գլխավորին,⁵⁷⁰ մերժում պատարագը, այսինքն՝ Քրիստոսի չարչարանքները: Տպավորություն է ստեղծվում, թե թոնդրակեցիների քարոզածը մոտ էր որդեգրական գաղափարախոսությունը: Սակայն Ներսես Շնորհալու վկայությունները փոխում են պատկերը: Նրանց համաձայն, թոնդրակեցիներն ասում էին, թե «գմարմինն տեառն մերոյ ոչ էր ի բնութենէ մարդկան, այլ առաջ քան զլինելութիւն մարդոյն և նախ քան զյաւիտեանս ընդ աստուածութեան իւրում...»⁵⁷¹, այսինքն՝ երկնքից է վերցրել իր մարմինը, քանի որ հաջորդող տեքստում Շնորհալին հակաճառում է, որ հրեշտակները մարմին չունեն⁵⁷², և Հովհաննես ավետարանիչն էլ ասաց, թե «Բանն մարմին եղև», այսինքն՝ մարդկային մարմին: Նաև ասում էին, թե «գԲանին էութիւնն միայն ... թանձրացեալ յորովայն Կուսին իբրև ջուր սառուցեալ, այլ ոչ գմարդկայինս առեալ բնութիւն և խառնեալ առ ինքեան»⁵⁷³, ինչն, ըստ Ե. Տեր-Մինասյանի, զուտ գնոստիկյան գաղափար է: Ակնհայտ է, որ սրանց քրիստոսաբանությունից մեջ շատ նմանություններ կան, եթե չասենք, որ հար և նման են:

Արդեն պարզեցինք, որ «Բանալի ճշմարտություն» գրչագրի քրիստոսաբանությունը որդեգրական է, և նորից այս հարցին անդրադառնալու կարիք չկա: Նշենք միայն, որ այս ձեռագրի որդեգրականությունն էլ դասական իմաստով չի կարելի ընկալել, քանի որ Քրիստոս ոչ թե պարզապես մարդ էր, որ ծնվեց Կույսից՝ մկրտությունից ժամանակ որդեգրվելով Հորը, այլ «նոր արարած» էր, որ ստեղծ-

⁵⁶⁸ Գրիգոր Նարեկացի, Առ վանապետն Կճավայ, էջ 499:

⁵⁶⁹ Գրիգոր Մագիստրոս, Առ կաթողիկոսն Ասորոց, էջ 161:

⁵⁷⁰ Գրիգոր Նարեկացի, Առ վանապետն Կճավայ, էջ 500:

⁵⁷¹ Ներսես Շնորհալի, Թուղթ ի Միջագետս Ասորոց յԱմայք կոչեցեալ նահանգին ի խնդրոյ ուրեմն աստուածասիրի Առիժ անուն իշխանի թլկուրանն աւանի, Թուղթք բնդհանրական, Յերուսաղէմ, 1871, էջ 275:

⁵⁷² Նույն տեղում, էջ 277:

⁵⁷³ Նույն տեղում, էջ 279:

վել էր որպես «Նոր Ազամ»⁵⁷⁴: Ձենք կարող ասել, թե ինչպիսին է եղել այս «նոր արարածի» (իմա՝ Բրիստոսի - Ա. Օ.) արարումը, քանի որ դրա մասին պատմող էջերը պակասում են:

դ) Պավլիկյանները չէին ընդունում Հաղորդության խորհուրդը՝ պատճառաբանելով, որ Խորհրդավոր ընթրիքի ժամանակ Տերը ոչ թե հաց ու գինի է մատուցել, այլ փոխաբերաբար մատուցել է իր խոսքերը՝ որպես հաց և գինի⁵⁷⁵: Թոնդրակեցիներն իրենց հերթին գինու մեջ թաթախած պատառը համարում էին «խաբէութիւն քրիստոնէից»⁵⁷⁶: Գրիգոր Նարեկացու վկայությամբ նրանք հաղորդությունը համարում էին հասարակ կերակուր⁵⁷⁷, իսկ Մագիստրոսը հայտնում է, որ նրանց կարծիքով Հիսուս «ոչ ասաց յընթրիսն վասն պատարազի, այլ վասն ամենայն սեղանոյ»⁵⁷⁸:

«Բանալի ճշմարտութեան» երկում Հաղորդության խորհրդի մասին երկար խոսել ենք գրքի ուսմունքը վերլուծելիս: Ձեռագրում ընդունվում է այն՝ որպես խորհուրդ, և համարվում մկրտությունից հետո երկրորդ կարևոր խորհուրդը:

ե) Պավլիկյանները մկրտության հիմք համարում էին ավետարանի ասույթները, ինչպես օրինակ՝ «Ես եմ կենդանի ջուրը» (Յովհ. Դ 10)⁵⁷⁹: Թոնդրակեցիներն, ըստ Մագիստրոսի, ասում էին, թե մկրտությունը մահն է⁵⁸⁰, մկրտության ջրի գործությունը և մկրտության ավագանը չէին ընդունում, իսկ Սմբատ Զարեհավանցին քարոզում էր, թե մկրտության ջուրը «ջուր ինչ լուսւեաց» է⁵⁸¹: Բացի այդ, թոնդրակեցիները մերժում էին «Մաշտոց»-ը, քանի որ այն հայ եկեղեցու ծեսերն էր պարունակում⁵⁸²:

«Բանալի ճշմարտութեան» գրքում թեև մերժվում է «Մաշտոցը», որպես սխալ ծիսամատյան, սակայն մկրտությունը այս գրքի

⁵⁷⁴ Հմմտ. Ա Կորնթ. ԺԵ 45:

⁵⁷⁵ Георгий Монох, ук. соч., стр. 199, Պետրոս Սիկիլիացի, նշվ. աշխ., էջ 429, Պետրոս Վանական, նշվ. աշխ., էջ 452:

⁵⁷⁶ Գրիգոր Մագիստրոս, Առ կաթողիկոսն Ասորոց, էջ 157:

⁵⁷⁷ Գրիգոր Նարեկացի, Առ վանապետն Կճավայ, էջ 499:

⁵⁷⁸ Գրիգոր Մագիստրոս, Առ կաթողիկոսն Ասորոց, էջ 161:

⁵⁷⁹ Պետրոս Վանական, նշվ. աշխ., էջ 452, Георгий Монох, ук. соч., стр. 199.

⁵⁸⁰ Գրիգոր Մագիստրոս, Առ կաթողիկոսն Ասորոց, էջ 161:

⁵⁸¹ Գրիգոր Նարեկացի, Առ վանապետն Կճավայ, էջ 499:

⁵⁸² Ներսէս Շնորհալի, Թուղթի Միջագետս..., էջ 269:

առանցքն է: Կարելի է ասել, որ այս ձեռագիրը գրվել է մասնավորապես մկրտության խորհուրդը և ծեսը ներկայացնելու համար, առանց որի հնարավոր չէ պատկերացնել «անդամագրությունը» եկեղեցուն:

Բացի այդ, Պետրոս Վանականի գրվածքում, ինչպես նաև Փոտի թղթում կարգում ենք, որ պավլիկյաններից շատերն իրենց երեսաներին մկրտում էին ուղղափառ եկեղեցու քահանաների ձեռքով, որոնք հաճախ գերության մեջ էին լինում նրանց մոտ⁵⁸³: Սա նշանակում է, որ պավլիկյաններն ընդունում էին մանկամկրտությունը, մինչդեռ «Բանալի ճշմարտութեան» երկում մանկամկրտությունը խստիվ արգելվում էր և համարվում պղծություն:

զ) Պավլիկյանները մերժում էին խաչը, ասելով, թե խաչն ինքը Քրիստոսն էր, որ խաչվեց⁵⁸⁴: Թոնդրակեցիները չէին ընդունում խաչը, ասելով, թե նյութապաշտ չենք, այլ աստվածապաշտ⁵⁸⁵, մերժում էին նաև սրբապատկերները⁵⁸⁶: Բացի այդ, մերժել են ծնրագրությունը և կիրակի օր չեն պահել, մերժել են նաև օրհնությունն ու անեծքը, յուզի օրհնությունը և պահքը⁵⁸⁷:

Վերոբերյալ դրույթները կան նաև «Բանալի ճշմարտութեան» ձեռագրում, և դրանց հետ «Բանալու» ուսմունքի համընկնումի պատճառով է, որ ուսումնասիրողները վերջինիս ուսմունքը համարում են թոնդրակյան:

է) Պավլիկյանները մերժում էին Հին կտակարանի բոլոր գրքերը, մարգարեներին համարում մոլորեցնողներ և ավազակներ: Պետրոս Սիկիլիացու համաձայն նրանք ընդունում էին չորս Ավետարանները, Գործք Առաքելոցը, Պողոս առաքյալի տասնչորս թղթերը, Հակո-

⁵⁸³ Պետրոս Վանական, նշվ. աշխ., էջ 453, *Его же святейшего Фотия Повествование о вторичном произрастании манихеев (далее – Патриарх Фотий)*, пер. Гр. Бартикан, *Источники ...*, стр. 173.

⁵⁸⁴ Պետրոս Սիկիլիացի, նշվ. աշխ., էջ 429, նաև՝ Պետրոս Վանական, նշվ. աշխ., էջ 452:

⁵⁸⁵ Գրիգոր Մագիստրոս, Առ կաթողիկոսն Ասորոց, էջ 156-157, Պողոս Տարոնացի, նշվ. աշխ., էջ 260:

⁵⁸⁶ Գրիգոր Մագիստրոս, Յաղագս նկարագրութեան սրբոյ եկեղեցւոյն սրահի գաւթի գրեաց զայսոսիկ և սակա Մանիքեցւոց, Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, աշխ. Կ. Կոստանեանցի, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 168-169:

⁵⁸⁷ Գրիգոր Մագիստրոս, Առ կաթողիկոսն Ասորոց, էջ 156-157:

բոսի, Հովհաննեսի և Հուզայի ընդհանրական թղթերը: Սիկիլիացին գրում է, թե սրանցից զատ պավլիկյաններն ընդունում էին նաև աղանդապետ Սերգիոսի թղթերը⁵⁸⁸: Պետրոս առաքյալին ուրացող են անվանում, չէին ընդունում նրա թղթերը, իսկ Աստվածաշնչի մյուս գրքերը մեկնում էին ինչպես կամենային: Էսկուրիալի Համաձայն պավլիկյաններն ասում էին, որ իբր Քրիստոսի մկրտության ժամանակ աստանան վանականի սև սքեմով երևացել և ասել է. «Դա է որդին իմ սիրելի», և Պետրոսն է միայն տեսել նրան: Դրա Համար էլ ասում էին նրան⁵⁸⁹:

Ինչ վերաբերում է թոնդրակեցիներին, ապա նրանք չէին ընդունում Աստծո տնօրինությունը (οἰκονομία) (իմա՛ Աստծո հոգատարությունը⁵⁹⁰ - Ա. Օ.), Հին ու Նոր կտակարանները⁵⁹¹, Պողոսին սիրում էին, իսկ Պետրոսին՝ ատում: Նրանց պնդմամբ Մովսեսն Աստծուն չի տեսել, այլ՝ աստանային⁵⁹²:

«Բանալու» մեջ ընդունվում են թե՛ Հին և թե՛ Նոր Կտակարանները, թեև մեջբերումները հիմնականում Նոր Կտակարանից են: Մովսեսը Համարվում է մեծ մարգարե: Պետրոս առաքյալը նույնպես ընդունվում է, իսկ նրա թղթերն էլ առատորեն մեջբերվում են: Ինչպես երևում է ձեռագրից և արխիվեցիների խոստովանագրերից, այս աղանդավորներն ընդունել են նաև Հովհաննու Հայտնություն գիրքը և Հաճախ ընթերցել այն:

ը) Պավլիկյանները մերժում էին եկեղեցու քահանայապետությունը, ինչպես նաև նվիրապետական դասը⁵⁹³: Պետրոս Վանականի թղթում կարդում ենք, որ նրանք բաժանված էին սինեկղեմոսների և նոտարների, որոնք հանդերձանքով իրարից չէին տարբերվում⁵⁹⁴, իսկ Փոտը հիշում է նաև աստատներին և կինոխորիտներին⁵⁹⁵:

⁵⁸⁸ Պետրոս Սիկիլիացի, նշվ. աշխ., էջ 429, Պետրոս Վանական, նշվ. աշխ., էջ 452, Πατριάρχ Φοτιύ, γκ. соч., стр. 173.

⁵⁸⁹ Γεοργίου Μοναχ, γκ. соч., стр. 200.

⁵⁹⁰ Հմմտ. Առ. եփես. Գ 2:

⁵⁹¹ Գրիգոր Մագիստրոս, Յաղագս նկարագրութեան սրբոյ եկեղեցւոյն, էջ 170:

⁵⁹² Գրիգոր Մագիստրոս, Առ կաթողիկոսն Ասորոց, էջ 161:

⁵⁹³ Պետրոս Սիկիլիացի, նշվ. աշխ., էջ 430:

⁵⁹⁴ Պետրոս Վանական, նշվ. աշխ., էջ 453:

⁵⁹⁵ Πατριάρχ Φοτιύ, γκ. соч., стр. 188.

Թոնդրակեցիները մերժում էին և՛ ձեռնադրությունը, եկեղեցին, քահանայական հանդերձները⁵⁹⁶ և՛, ինչպես Գրիգոր Նարեկացին է գրում, քարոզում էին «զինքնաձեռն քամահանաց քահանայութիւն»⁵⁹⁷:

Ինչ վերաբերում է «Բանալի ճշմարտութեան» երկին, ապա նախ պետք է ընդգծել, որ այստեղ ներկայացված է ձեռնադրության որոշակի կարգ: Առաջին գլխում ներկայացրինք, որ ձեռագրում հիշվում են մի քանի հոգևոր պաշտոններ, այն է՝ առաջնորդ, որն է նաև եպիսկոպոս, ընտրյալ, իշխաններ և իշխանապետեր, որոնք կոչվում են նաև երեցներ: Երկրորդ նշվում է, որ ձեռնադրվողը կարող է վարել մի շարք պաշտոններ, որոնց միջև գրեթե տարբերություն չկա: Սակայն հստակ է, որ թվարկված պաշտոնները կրող անձինք իրարից որոշակի տարբեր գործառույթներ ունենին:

Հենվելով Պետրոս Վանականի հաղորդածի վրա՝ Ֆ. Կոնիբերը եզրակացնում է, որ սինեկղեմոսներն ու նոտարները ոչնչով չէին տարբերվում հասարակ ժողովրդից: Ավելին, գիտնականը փորձում է նույնացնել սրանց և «Բանալու» մեջ հիշվող պաշտոնյաներին՝ եզրակացնելով, որ սրանք վերոհիշյալ ընտրյալներն ու իշխաններն էին: Վերջիններիս Կոնիբերը կոչում է հովիվներ կամ երեցներ⁵⁹⁸: Այս առումով պետք է ընդգծել, որ Պետրոս Վանականի թղթում սինեկղեմոսներն ու նոտարները ոչնչով չէին տարբերվում ոչ թե հասարակ ժողովրդից, այլ միմյանցից: Երկրորդ, ինչպես իրավացիորեն նկատում է Հր. Բարթիկյանը, Փոտի թղթում պահպանվել են նոր տեղեկություններ, որոնցից կարելի է եզրակացնել, որ պավլիկյան համայնքն ուներ աղանդապետ, որն ընտրվում էր սինեկղեմոսների կողմից, նոտարներ, որոնք ենթակա էին վերջիններիս, աստատներ, որոնք իրականացնում էին քարոզչությունը, և զինվորական ղեկավար, որը չէր ենթարկվում աղանդապետին, առնչություն չունենալով աստվածաբանական հարցերին, սոսկ գլխավորում էր պավլիկյանների զինված ուժերը⁵⁹⁹:

⁵⁹⁶ Գրիգոր Մագիստրոս, Առ կաթողիկոսն Ասորոց, էջ 154:

⁵⁹⁷ Գրիգոր Նարեկացի, Առ վանապետն Կճավայ, էջ 499:

⁵⁹⁸ Conybeare F. C., *The Key*, p. cxxiv.

⁵⁹⁹ Տե՛ս Բարթիկյան Հր., Պավլիկյան համայնքի կազմակերպության հարցի շուրջ, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հտ. Ա, էջ 23-27:

Հայ Ավետարանական հեղինակներ Լևոն Արփին և Ա. Կյորիկիզյանը, հենվելով «Բանալու», որպես պավլիկյան մի ձեռնարկի, վրա համարում են, որ «իշխաններ» և «իշխանապետեր» կոչվածները հոգևոր պաշտոնյաներ չէին, ինչպես փորձում է ապացուցել Կոնիբերը, այլ եկեղեցին կառավարող աշխարհականներ: Նրանք փորձում են ցույց տալ, որ «Բանալու» մեջ նկարագրված «պավլիկյան» համայնքը «երիցական» (պրեսբիտերական) կամ «համախորհրդական» (կոնգրեգացիոնալ) տիպի համայնք էր⁶⁰⁰, իսկ իշխաններ և իշխանապետեր կոչվածները՝ կոնգրեգացիայի աշխարհիկ ներկայացուցիչները կամ կառավարիչներն ու ավագ կառավարիչները⁶⁰¹: Երիցական տիպի եկեղեցիներն այսօր էլ շատ տարածված են բողոքականությունում մեջ: Թերևս կարելի է ընդունել այս տեսակետը, եթե միայն այն կիրառենք այլ համատեքստում: Ըստ երևույթին, «Բանալու» հեղինակ Հովհաննես երեցը, ազդված լինելով բողոքականության գաղափարախոսությունից, սակայն լավ ծանոթ չլինելով վերջինիս, կամայականորեն ներկայացրել է ձեռնադրությունյան յուրահատուկ մի ծես՝ զուգակցելով Հայ եկեղեցու ձեռնադրության կարգը և բողոքականության սկզբունքները: Մյուս կողմից արևմտեցի աղանդավորներից Մանուկ Դավթյանն իր խոստովանագրում նշում է, որ «քահանայից տէր-տէր ասել չէ հարկաւոր, այլ կարգաւոր պետք է ասել»⁶⁰²:

Թ) Պավլիկյանները ստում էին՝ ասելով «հաւատամք Հօր, Որդւոյ և Հոգւոյն Սրբոյ»: Ասում էին «Հօրը երկնային», սակայն չէին ավելացնում «միակ Աստծուն»⁶⁰³: Բյուզանդական աղբյուրների հա-

⁶⁰⁰ Երիցական և կոնգրեգացիոնալ տիպի եկեղեցիները հատուկ են բողոքականությանը, որոնք տարբերվում են կառավարման ձևով: Երիցական (պրեսբիտերական) եկեղեցին և համայնքը ղեկավարվում են մեկ երեցի՝ հովվի կողմից, իսկ համախորհրդական (կոնգրեգացիոնալ) եկեղեցիները կառավարվում են կոնգրեգացիայի անդամների կողմից, որոնք կարող են լինել նաև աշխարհականներ (հեղ. ծան.): Մանրամասները տես՝ Օհանջանյան Ա., Հայ Առաքելական և Ավետարանական եկեղեցիների նվիրապետական և պաշտամունքային համակարգերի տարբերությունները, «Էջմիածին», է-Ը, 2006, էջ 121-128:

⁶⁰¹ Arpee L., The Armenian Awakening, p. 88. Տես նաև Կէօրիկիզեան Ա., նշվ. աշխ., էջ 122-124:

⁶⁰² ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 59, Թ. 32 շրջ.:

⁶⁰³ Պետրոս Վանական, նշվ. աշխ., էջ 451, Георгий Монах, ук. соч., стр. 202.

մաճայն նրանք անընդհատ կեղծում էին, հավատացնում, թե ընդունում են եկեղեցական դոգմաները և թաքցնում իրենց իրական ուսմունքը⁶⁰⁴: Պետրոս Վանականի համաճայն սրանք ասում էին՝ «մենք քրիստոնյա ենք, իսկ դուք՝ հոռոմայեցիներ»⁶⁰⁵: Մագիստրոսի վկայությամբ թոնդրակեցիներն էլ պավլիկյանների նման պնդում էին, թե իրենք քրիստոնյա են կամ էլ «Արամեան գնդից» են «և հաւատով համեմատ նոցա»⁶⁰⁶:

«Բանալի ճշմարտութեան» գրքում ակնհայտորեն ընդունվում է Սուրբ Երրորդության դավանանքը, թեև այն խաթարվում է Որդու արարած լինելու գաղափարով: Այնուամենայնիվ, կարևոր մի փաստ է այն, որ գրչագրի և խոստովանագրերի համաճայն, մկրտության և հաղորդության խորհուրդները կատարվում են հանուն Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու:

ժ) Պավլիկյանները հասարակայնորեն ժողովարանները կոչում էին կաթողիկե (ոչ կաթոլիկ - Ա. Օ.) եկեղեցի, սակայն իրար մեջ՝ աղոթարաններ⁶⁰⁷: Թոնդրակեցիներն իրենց հերթին մարդկանց կառուցած եկեղեցին չէին ընդունում, ասում էին, թե միայն իրենք են եկեղեցին⁶⁰⁸:

«Բանալու» ուսմունքն այս իմաստով յուրահատուկ է: Երկում կարևոր տեղ է զբաղեցնում «եկեղեցի» հասկացությունը: Եկեղեցին կոչվում է ընդհանրական, առաքելական և սուրբ, սակայն վաղ շրջանի «եկեղեցու» գաղափարը հակադրվում է տիեզերաժողովների շրջանի «եկեղեցուն»: Ինչ վերաբերում է եկեղեցու կառույցին, ապա այս առումով նմանություններն ակնհայտ են: «Բանալու» տեքստում և առավելապես արխվելցիների խոստովանագրերում մերժվում է եկեղեցական կառույցն ընդհանրապես, իսկ քարոզներն անցկացվում են երեկոյան աղանդավորների տներում՝ Աստվածաշնչի ընթերցանությամբ և մեկնությամբ:

ժա) Պավլիկյաններն ընդունում էին Քրիստոսի երկրորդ գալուստն ու դատաստանը, համարում, որ փրկվելու են նրանք, ովքեր

⁶⁰⁴ Նույն տեղում, էջ 452-453.

⁶⁰⁵ Նույն տեղում, էջ 451:

⁶⁰⁶ Գրիգոր Մագիստրոս, Առ կաթողիկոսն Ասորոց, էջ 159, 161:

⁶⁰⁷ Պետրոս Վանական, նշվ. աշխ., էջ 452:

⁶⁰⁸ Ներսէս Շնորհալի, Թուղթի Միջագետս Ասորոց..., էջ 269:

ընդունել են Քրիստոսին և նրա խոսքը, թե Աստված երկնքում է⁶⁰⁹: Ինչ վերաբերում է թոնդրակեցիներին, ապա Մագիստրոսի «Հանդիպեցայ ատրուշանին Թոնդրակաց, յորում թաղեալ կայր խմորն Սաղուկեցոց» խոսքերից հասկանալի է, որ չէին ընդունում հանդերձյալ կյանքը⁶¹⁰: Պողոս Տարոնացին էլ է ակնարկում այս փաստը⁶¹¹, իսկ Գրիգոր Նարեկացու վկայությունը սրանք չէին հավատում Քրիստոսի իրական հարությունը⁶¹²:

Ի տարբերություն թոնդրակյան վախճանաբանական գաղափարների «Բանալի ճշմարտութեան» երկում, ինչպես տեսանք, ընդունվում է Քրիստոսի երկրորդ գալուստը, սակայն մերժվում են քավարանը և առանձնական դատաստանը:

Բերված ծավալուն համեմատությունից ակնհայտ է, որ «Բանալի ճշմարտութեան» երկի ուսմունքն ավելի շատ տարբերվում է պավլիկյան և թոնդրակյան գաղափարախոսությունից, քան նմանվում: Բայց հնարավոր է անտեսել այս ձեռագրի և բողոքական գաղափարների, մասնավորապես մկրտականություն և կրկնամկրտականություն, միջև առկա հստակ նմանությունները, որոնք մատնանշել են խնդրով զբաղված գրեթե բոլոր գիտնականները: Թերևս այս նմանությունների պատճառով է, որ Ֆ. Կոնիբերը փորձեց «Բանալու» միջոցով պավլիկյան աղանդի և բողոքականության միջև առնչություններ գտնել: Համարելով պավլիկյան և թոնդրակյան աղանդները որդեգրականության դրոշակակիրներ՝ Ֆ. Կոնիբերը դրավերականգնումը տեսավ բողոքական այնպիսի ուղղություններում, ինչպիսիք էին սոցինականությունը⁶¹³ և անաբապտիզմը (կրկնա-

⁶⁰⁹ Георгий Монах, ук. соч., стр. 202.

⁶¹⁰ Գրիգոր Մագիստրոս, Առ կաթողիկոսն Ասորոց, էջ 158: Նույնի, Առ Թուլայեցիս, էջ 166:

⁶¹¹ Տե՛ս Թուղթ երանելոյն Պողոսի Տարօնացոյ Յաղթօղ ատոյան վարդապետի ընդդէմ Թէօփիստեայ Հոռոմ փիլիսոփային, Կոստանդնուպօլիս, 1752 (այսուհետ՝ Պողոս Տարոնացի), էջ 260-268: Նաև, Մանուչարյան, շ., Պողոս Տարոնացին թոնդրակյան շարժման մասին, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1974, էջ 120-121:

⁶¹² Գրիգոր Նարեկացի, նշվ. աշխ., էջ 500:

⁶¹³ Սոցինականությունը 16-17-րդ դդ. Շվեյցարիայում ծագած հակաերրորդաբանական ռադիկալ բողոքական ուղղություն է, որն իր անունն ստացել է հիմնադիրներ Լեյխուս և Ֆաուստ Սոցիններից: Նրանք չէին ճանաչում Սուրբ Երրորդությունը, իսկ Քրիստոսին սոսկ մարդ էին համարում՝ ընդունում էին նրա կուսական

մկրտականությունը): Այս տեսակետն իր զարգացումն ապրեց հատկապես Հայ Ավետարանական եկեղեցու պատմագիրների ջանքերի շնորհիվ:

3.2 Ֆրեզերիկ Կոնիբերի վարկածի արծարծումը ավետարանական հեղինակների կողմից

Ֆ. Կոնիբերի աշխատության հիմնական նպատակը որդեգրականություն վարկածի հենքի վրա պավլիկյան աղանդի և եվրոպական բողոքականության միջև առնչություններ տեսնելն էր: Հետագայում պավլիկյաններից սերող բողոմիլների և ալբիգացիների աղանդների ակնհայտ դուրսընկած տիեզերածնությունը թեև ստիպեց գիտնականին ընդունել պավլիկյանների դուրսընկածը, այնուամենայնիվ նա շարունակեց նրանց համարել եվրոպական բողոքական ուղղությունների նախակարապետները:

Կոնիբերի աշխատությունը մեծ հետաքրքրություն առաջացրեց միջազգային գիտական շրջանակներում: Իր թերություններով հանդերձ այն միջազգային քննարկման հարթության վրա բարձրացրեց հայկական աղբյուրները, ինչը խթան հանդիսացավ արտերկրի շատ գիտնականների համար՝ ծանոթացնելու և ուսումնասիրելու հայկական նյութը: Մյուս կողմից, Կոնիբերի վարկածն արձագանք գտավ Հայ Առաքելական եկեղեցու ներկայացուցիչների և Հայ Ավետարանական եկեղեցու պատմագիրների շրջանակներում: Եթե առաջիններն ամեն կերպ փորձում էին հերքել առաջադրված վարկածը, ապա վերջիններից ոմանք ձգտում էին կիրառել այն հոգուտ Հայ բողոքականության «վաղեմացման» և «ազգայնացման»:

Հիմնվելով «Բանալի ճշմարտութեան» երկի ուսմունքի մասին Կոնիբերի եզրակացությունների վրա՝ Հայ Ավետարանական եկեղեցու որոշ պատմագիրներ նոր քաղաքականություն որդեգրեցին ապացուցելու համար, որ ավետարանական եկեղեցին Հայ իրականության մեջ եվրոպական միսիոներների ջանքերով ներթափանցած օտարածին մի երևույթ է, այլ հենց Հայոց հողում ծագած կրոնա-

ծնունդը: 17-րդ դ. այն տարածում ստացավ Գերմանիայում, Լեհաստանում և Լիտվայում (հեղ. ծան.):

կան հոսանք, այն է՝ պավլիկյան և, մասնավորապես, թոնդրակյան աղանդների ժառանգորդը: Սրա նպատակն էր ապացուցել, որ եթե Հայաստանում բողոքական գաղափարները ծայր են առել դեռևս 5-7-րդ դարերում՝ պավլիկյան և թոնդրակյան ուսմունքների քողի տակ, իսկ անցնելով Եվրոպա՝ բողոմիլիների և պլեբագիների միջոցով հիմք են դրել Եվրոպական Բարեկարգությանը, ապա 19-րդ դարում հայոց կողմից ավետարանականության ընդունումը ոչ այլ ինչ էր, եթե ոչ պավլիկյան և թոնդրակյան աղանդների գաղափարախոսության վերականգնումը:

Ավետարանական եկեղեցու պատմագիրների մի մասը, այն է՝ Ստեփանոս Ութուճյանը, Եղիա Քասունին, Հակոբ Պողոսյանը, Լևոն Արփին, Ա. Կյորկիզյանը և այլք ընդունում են Կոնիբերի դատողությունները և ամեն ջանք ներդնում ապացուցելու, որ «Բանալին» պավլիկյան-թոնդրակյան մի ձեռնարկ է, իսկ Հայ Ավետարանական եկեղեցին այս աղանդների գաղափարախոսության կրողն ու վերականգնողն է: Խնդիրն այն է, որ իրենց ճշմարտացիությունն ապացուցելիս՝ նրանք ոչ միայն անվերապահորեն ընդունում են որդեգրական վարկածը, այլև սեփական դատողություններով և կանխակալ ուսումնասիրություններով ավելի են խճճում այն: Խճողված դատողություններով հագեցած այսպիսի մի գիրք է Վեր. Ա. Կյորկիզյանի «Պավլիկեան-թոնդրակեցիներու շարժումը Հայաստանեայց Առաքելական եկեղեցույ մէջ Է-րդ դարէն մինչեւ ԺԲ դարը» գիրքը: Հեղինակների այս խմբից առանձնանում է միայն Վեր. Ռ. Լևոնյանը, որը դիտարկում է «Բանալին»՝ որպես բողոքական-մկրտական մի հուշարձան և հայոց հողում նախամիսիոներական խմորումների արդյունք⁶¹⁴:

Հայ Ավետարանական եկեղեցու առաջին պատմագիր Ստեփանոս Ութուճյանն իր հուշագրություններում հիշում է «Բանալի ճշմարտութեան» երկը և Չեխրմե գյուղի բնակիչներին, ինչի մասին առիթ ունեցանք խոսելու սույն աշխատության նախորդ բաժիններում, սակայն Հայ Ավետարանական եկեղեցուն ուղղակիորեն չի համարում թոնդրակեցիների ժառանգորդ:

⁶¹⁴ Ղազարյան Ա., Լևոնյան Ռ., նշվ. աշխ., էջ 59:

Ն. Տաղավարյանը նմանապես «Բանալին» համարում է թոնդ-րակյան գրվածք, և բողոքականության ու զզվբաշուծյան արմատները տեսնում պավլիկյան և թոնդրակյան աղանդների գաղափարախոսության մեջ: Արխավեյցի աղանդավորների մասին հեղինակը գրում է, որ «Հայ հողին վրայ ծնունդ առնող այս աղանդաւորներու վարդապետութիւնը շատ կը մօտենայ արդի Բողոքականութեան սկզբանց» և «Հայ և Եւրոպական Բողոքականութիւնը միեւնոյն արմատէն ծնունդ առած են, եւ ասոնց հետ մեծ խնամութիւն ունի Գրգըլպաշներու աղանդն»⁶¹⁵: Փաստորեն, հեղինակը տարբերակում է եվրոպական և հայկական (իմա՝ արխավեյցյան - Ա. Օ.) բողոքակա-նությունը՝ վերջինիս արմատը համարելով թոնդրակյան աղանդը:

Ավետարանական մեկ այլ հեղինակ՝ Վեր. Կ. Ատանալյանը Հայ բողոքականության ծագումը առնչում է 19-րդ դարի սկզբին Օսմանյան կայսրության մեջ լայն գործունեություն ծավալած բողոքական միսիոններների հետ, իսկ եվրոպական բողոքականության և միջնա-դարյան աղանդավորության միջև կապի մասին ոչինչ չի հաղորդում: Նրա կարծիքով թեև «այն վայրկեանին, երբ կը պայթէր Բարեկարգութեան փոթորիկը, երկար ատենէ ի վեր մեծ յեղաշրջումին նախանշանները սկսած էին կուտակուիլ հորիզոնին վրայ», սակայն դրանք ոչ թե նախկին աղանդավորների գաղափարներն էին, այլ դարաշրջանի շունչն ընդհանրապես, այն է՝ «ժողովուրդներու կողմանէ կատարուած բարեկարգութեան փորձեր, Սուրբ Գրական ուսումնասիրութիւններ, բարեպաշտութեան խուլ խմորումներ... եկեղեցիին մէջ աճող ձգտումը»⁶¹⁶:

Հայ Ավետարանականության՝ թոնդրակեցիների ժառանգորդը լինելու վերաբերյալ վարկածը պաշտպանողներից հատկապես Լևոն Արփիի տեսակետը, Բ. Եղիայանը խստագույնս քննադատեց: Լ. Արփին, հիմք ընդունելով որդեգրական վարկածը, պնդում էր, որ 18-րդ դ. «Բանալի ճշմարտութեան» Հովհաննես երեցը փորձեց վերականգնել պավլիկյան շարժումը, իսկ հետագայում՝ 19-րդ դարում Արևելքում պավլիկյանությունը փոխարինվեց բողոքականությամբ, որի

⁶¹⁵ Տաղավարեան Ն., նշվ. աշխ., էջ 4:

⁶¹⁶ Ատանալեան Կ., Յուշարձան Հայ Աւետարանականաց եւ Աւետարանական եկեղեցւոյ, Ֆրեզնո, Կալիֆորնիա, 1952, էջ 52:

միսիոներները սնվել էին պավլիկյան ուսմունքից: Հեղինակի կարծիքով ի տարբերություն պավլիկյանների, բողոքականները կարողացան հաջողության հասնել, քանի որ նրանց սատարում էին զորեղ քաղաքական ուժեր⁶¹⁷: Լ. Արփիի գլխավոր կովանն այն է, որ 19-րդ դարում հայոց մեջ ընդունված բողոքականությունը ներքին բարեկարգության փորձ էր, ինչպիսիք էին, իբր, պավլիկյան և թոնդրակյան շարժումները: Բ. Եղիայանն առարկում է նրան՝ գրելով, թե «Թ-ԺԱ դարերը աշխարհի ամէն կողմը եկեղեցական բարեկարգութեան լայն շարժումներ յառաջ բերած են»⁶¹⁸: Եղիայանի համոզմամբ բարեկարգության այդպիսի շարժումներ եղել են թե՛ Արևմտյան, թե՛ Արևելյան Եվրոպայում, օրինակի համար կաթարոսների և վալդեսականների շարժումները, որոնց արձագանքները պիտի հասնեին մինչև «Ալբիգորեաններ և Բոգոմիլներ և Ճան Յուսեանք»⁶¹⁹:

Ավետարանական հեղինակներից Հակոբ Պողոսյանը նույնպես բողոքականության մեջ տեսնում է հին պավլիկյանների սերմերը: Նա գրում է, թե պավլիկյանները ծնունդ տվեցին բոգոմիլներին, ալբիգացիներին և կաթարոսներին, որոնք բողոքականության առաջամարտիկները եղան: Նրա կարծիքով Յան Հոլսը, Մարտին Լյութերը, Մելանխտոնը և ուրիշներ վաղեմի պավլիկյանների աշակերտներն էին⁶²⁰:

Այս կարծիքը պաշտպանում է Վեր. Ա. Կյորկիզյանը: Նա վստահ է, որ Հովհաննես Չմշկիկի կողմից Բալկաններ գաղթեցված «հայկական մտքի ծնունդ եղող այս աղանդը (իմա՛ պավլիկյանները - Ա. Օ.)» պատվաստվեց եվրոպական երկրների մեջ և «յետոյ Եւրոպան հրդեհեց Բարեկարգութեան Շարժումով»⁶²¹:

Հայ Ավետարանական եկեղեցու ծագման և զարգացման պատմության հեղինակ Վ. Թուլթիկյանն այս հարցին ընդհանրապես չի

⁶¹⁷ Arpee L., *The Armenian Awakening*, pp. 76, 91-92.

⁶¹⁸ Եղիայան Բ., Հայ Յարանուսնութեանց բաժանումը, էջ 171:

⁶¹⁹ Նույն տեղում, էջ 172:

⁶²⁰ Boghossian H., *Highlights of Armenian History and Civilization*, p. 44-45.

⁶²¹ Կէօրիկեան Ա., նշվ. աշխ., էջ 62:

անդրադառնում և իր գիրքը միանգամից սկսում է ամերիկացի միսիոներների գործունեությունից շարադրանքով⁶²²:

Ելնելով ասվածից՝ նախ հարկ է մի փոքր անդրադառնալ այն հարցին, թե պավլիկյան և թոնդրակյան աղանդներն իրոք կարո՞ղ էին ծնունդ տալ եվրոպական բարեկարգությունը: Այսօր արդեն անհերքելի է թրակիա գաղթեցված պավլիկյանների դերը բուլղարական բողոքականների, ֆրանսիական ալբիզացիների կամ էլ իտալական և գերմանական կաթարոսների ծագման գործում: Սակայն չլուսաբանված է մնում հիշյալ աղանդների և եվրոպական բողոքականությունից առնչակցությունից խնդիրը:

Այս հարցի վերաբերյալ գրված աշխատություններից թերևս առավել խորը և ամբողջական է Բ. Պրիմովի «Բուզգրի» գիրքը: Հեղինակը, հենվելով վստահելի սկզբնաղբյուրների վրա, ցույց է տալիս, որ բողոքականությունից սերող դուալիստական աղանդները 11-րդ դարում տարածված էին Արևելյան Եվրոպայում՝ Բուսնիայում, Խորվաթիայում և Դալմատիայում, իսկ 13-րդ դարում արդեն հեղեղել էին Արևմտյան Եվրոպան՝ տարածվելով Սիկիլիայում, Հարավային Իտալիայում, Լոմբարդիայում, Միջին և Հյուսիսային Ֆրանսիայում, Ֆլանդրիայում, Գերմանիայում՝ Ռեյն գետի շրջանում⁶²³: Իր գրքի վերջին գլխում հեղինակը քննություն է առնում միջնադարյան դուալիստական աղանդների և եվրոպական բողոքականությունից միջև հնարավոր աղերսի խնդիրը: Նա համոզված է, որ այս երկուսի միջև ուղիղ կապ չկա, քանի որ միջնադարյան դուալիստական աղանդները պատմական թատերաբեմը լքել էին արդեն 15-րդ դարում, իսկ բողոքական շարժումն սկսվել էր 17-րդ դարում: Հեղինակը գրում է, որ ռեֆորմացիոն որոշ ուղղություններ այս հերետիկոսների մեջ տեսնում են իրենց գաղափարական եղբայրներին, մասնավորապես կալվինականները շատ ջերմ վերաբերմունք ունեին վալդեսյանների և ալբիզացիների նկատմամբ: Երբ ի հայտ են գալիս մինչբարեկարգությունից շարժումները, հատկապես Յան Հուսի, այս հերետիկոսների

⁶²² Տե՛ս Թուֆիկեան Վ., Հայ Աւետարանական եկեղեցին 1846-1996 թվականներուն, Դեթրոյթ, 1996: Տե՛ս նաև Tootikian V., The Armenian Evangelical Church, Detroit, Michigan, 1982:

⁶²³ Примов Б., укр. соч., стр. 353-354.

ուչ վերապրուկները միանում են հուսիտներին՝ շարունակելով իրենց գործունեությունը վերջիններիս շարքերում⁶²⁴։

Ստացվում է, որ միջնադարյան հերետիկոսությունները քիչ թե շատ աղերսվում էին ոչ թե բուն բարեկարգություն, այլ նախաբարեկարգության ուղղությունների հետ։ Գուցե հերետիկոսական շարժումներն ու բողոքական շարժումը նման էին իրար ըստ տիպի, սակայն դժվար է ընդունել, որ Մարտին Լյութերը, Մելանխթոնը, Ժան Կալվինը և բողոքականության մյուս հայերը առնչություն ունենային միջնադարյան աղանդների հետ։ Մեր կարծիքով հնարավոր է, որ հերետիկոսական որոշ արձագանքներ լինեին արդեն բողոքականությունից սերող ինչ-ինչ տեղական բնույթի աղանդների մեջ, որոնք ժամանակի ընթացքում ձուլված լինեին տեղի հերետիկոսական վերապրուկների հետ։ Սակայն բուն բողոքական ճյուղերի՝ լյութերականության կամ կալվինականության հետ այս աղանդները հստակ աղերսներ չունեն։

Ինչ վերաբերում է այն հարցին, թե արդյոք Հայ Ավետարանական եկեղեցին պավլիկյանների ու թոնդրակյանների հետևորդն է, ապա դեռևս Մ. Օրմանյանն է գրում, թե սա մտացածին բան է, քանզի «ծանօթ եղելութիւն մըն է, թէ Արեւելքի բողոքականութիւնը Ամերիկացի քարոզիչներու ձեռքով բերուած ներածութիւն մըն է»⁶²⁵։

Չնայած խիստ և բռնկուն ոճին և ոգևորությանը, Բ. Եղիայանն, ըստ էության, Մ. Օրմանյանից հետո առաջինն էր, որ առարկեց Հայ Ավետարանական եկեղեցու պատմագիրների շրջանակներում արդեն տարածում ստացած այս տեսակետին։ Նրա կարծիքով հնարավոր է, որ միջնադարում առաջացած եվրոպական բարենորոգչական ալիքները կապված լինեին պավլիկյանների և թոնդրակյանների հետ, սակայն Հայ ավերատանականությունն Արևմուտքի միսիոներների կողմից ներմուծված մի բան է և չի կարող ոչ մի կերպ աղերսվել սրանց⁶²⁶։

Հայտնի է, որ Օսմանյան կայսրության մեջ Սուրբ Գրքի թարգմանություն և տարածման նպատակով, ապա նաև կրթական և քա-

⁶²⁴ Там же, стр. 359.

⁶²⁵ Տե՛ս Օրմանեան Մ., Հայոց եկեղեցին, Կոստանդնուպոլիս, 1911, էջ 237։

⁶²⁶ Նույն տեղում, էջ 172, 175։

րողչական նպատակներով մեծ աշխատանք են տարել հատկապես անգլիախոս միսիոներները: Առաջին միսիոները, որն այս նպատակով այցելեց Հայաստան, անգլիկան եկեղեցու քահանա Հենրի Մարթինն էր, որը 1810-12 թթ. Օսմանյան կայսրությունով անցավ Պարսկաստան՝ հյուրընկալվելով Հայոց Եփրեմ կաթողիկոսի կողմից (1809-1831): Բ. Եղիայանը գրում է, թե Հենրի Մարթինն իր հոգևածում՝ վերարտադրված Մսեր Մագիստրոս Մսերյանցի կողմից «Պատմութիւն կաթողիկոսաց Էջմիածնի 1763-1831» գրքում, նկարագրում է Հայոց կաթողիկոսական աթոռը՝ գրվատելով հայ միաբանների կրթասիրական ջանքերը⁶²⁷: Եղիայանը ծավալուն հատված է մեջբերում այս հոգևածից, սակայն ոչինչ չի գրում նույն միսիոների կողմից նկարագրված Օսմանյան կայսրության գյուղերում Հայ եկեղեցու խղճալի և անկազմակերպ վիճակի մասին⁶²⁸:

Սակայն Հայ Ավետարանական եկեղեցին իր կազմակերպման համար պարտական է ամերիկացի քարոզիչներին: 1810 թ. հունիսին կազմակերպվում է “American Board of Commisions for Foreign Missions” (կրճատ՝ Բորդ) միսիոներական ընկերությունը, որի հիմնական նպատակն էր գնալ քարոզել արևելքի «հեթանոսներին», ասել է թե՛ այլազավաններին: Արդեն 1820 թ. այս ընկերությունն Օսմանյան կայսրության տարածք՝ Բեյրութ է ուղարկում իր քարոզիչներից Ուիլիամ Գուդելին, իսկ 1830 թ. Կոստանդնուպոլիս են ժամանում միսիոներներ Էլի Սմիթը և Հենրի Օտիս Դուայթը: Շուտով միսիոներական կենտրոնը Բեյրութից տեղափոխվում է Կոստանդ-

⁶²⁷ Եղիայան Բ., նշվ. աշխ., էջ 182:

⁶²⁸ *Տե՛ս Journals and Letters of the Rev. Henry Martyn, B.D., Edited by the Rev. S. Wilberforce, M.A., London; Vol. 2. Seeley and Burnside, 1837. <http://anglicanhistory.org/india/martyn/journal.html> [access: 02.01.2015].* Հենրի Մարթինը մահացել է թոքախտից 1812 թ Թաքատի փոստատանը՝ Պարսկաստանից Անգլիա վերադառնալիս: Օրհասական պահին ոչ մի հայ նրան ներս չի առնում իր տուն՝ պատճառաբանելով նրա բողոքական լինելը: Ավելի ուշ նրա գերեզմանին են այցելում ամերիկացի միսիոներներ Էլի Սմիթն ու Հենրի Դուայթը: Միսիոներները գրում են, որ նրա մասունքներն ամփոփված էին «Բառասուն մանկունք» Հայկական եկեղեցու բակում: Այս մասին տե՛ս Smith E. and Dwight H.O., *Missionary Researches in Armenia: including Journey through Asia Minor, and into Georgia and Russia with a Visit to the Nestorian and Chaldean Christians of Oormiah and Salems*, London, George Wishman, Paternoster Row, 1834, p. 44.

նուպոլիս, ուր և ժամանում է Ուիլիամ Գուդելը: Հենց այս քարոզիչների անվան և գործունեությունների հետ է կապվում Հայ Ավետարանական եկեղեցու կազմավորումը:

Հայ Ավետարանական եկեղեցու պատմությունը ներկայացումը դուրս է սույն աշխատության շրջանակներից, այդ պատճառով չենք անդրադառնա վերջինիս անցած ճանապարհին: Բավարարվենք միայն նշելով, որ այն կազմակերպվել է 1846 թ. Կոստանդնուպոլսի Բերա թաղամասում՝ որպես առանձին միավոր 40 անդամներով, իսկ 1847 թ. անգլիական և պրոտսական դեսպանների միջամտությամբ պաշտոնապես ստացել «միլլեթի»՝ էթնոսի կարգավիճակ:

Ժամանակակից Հայ Ավետարանական հեղինակ Վ. Թուլիկյանը գրում է, որ «Հայ Ավետարանական եկեղեցին խորունկ ազդեցություն կրեց բողոքական աստուածաբանությունն», և «իր ծնունդէն տասնամեակ մը ետքը ան արդէն ամերիկեան Բողոքականութեան դրոշմը կը կրէր»⁶²⁹:

3.3 Հայ Ավետարանական եկեղեցու պատմազիրները և ժառանգորդման հարցը

Հայ Ավետարանական եկեղեցու պատմությունը շարադրող որոշ հեղինակներ ապացուցելու համար, որ այն Հին թոնդրակեցիների ժառանգորդն ու նրանց գաղափարների կրողն է, հաճախ արհեստականորեն խճճել են իրար չառնչվող և տարբեր համատեքստերում հանդիպող վկայություններ ու տեղեկություններ: Այս ձևով նրանք կարողանում են փաստերը ծառայեցնել իրենց տեսակետին: Նման համադրություններն Ավետարանական հեղինակների աշխատություններում շատ են, սակայն կանգրադառնանք դրանցից միայն մեկին, որը մեր կարծիքով արժե լուսաբանել:

Լևոն Արփին “The American Journal of Theology” ամսագրում հրատարակած հոդվածում, պաշտպանելով Ֆ. Կոնիբերի տեսակետը, գրում է. «Ով կարող է ասել, թե բողոքական միսիոներները ինչքան են սնվել և սնվում Հայաստանում պավլիկյան հոդից: Խնուսը և Չեխիմեն, Հայ պավլիկյան այդ հնամենի պատվարները, միակ վայ-

⁶²⁹ Թուլիկյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 151:

րերը չէին, որտեղ պավլիկյանությունը դարձավ ժամանակակից բողոքականության սնողը»⁶³⁰: Ասածն ավելի համոզիչ դարձնելու համար Լևոն Արփին նշում է, որ Ալ. Երիցյանի տվյալների համաձայն «նոր թոնդրակեցիները» բավականին շատ էին Ալեքսանդրապոլում, Շիրակի գյուղերում, Կաղզվանում, Փամբակում, Նոր Բայազետում, Երևանի և Էջմիածնի գավառներում⁶³¹: Ապա, հենվելով 1830-ական թթ. սկզբին Արևմտյան և Արևելյան Հայաստան այցելած ամերիկացի միսիոներներ էլի Սմիթի և Հենրի Օտիս Դուլայթի օրագրի տեղեկությունների վրա՝ Լևոն Արփին նշում է, որ միսիոներները հիշատակում են «ուտիների աղանդը», որի անդամներին հանդիպել էին Շաքի և Լեզգի մարզերում: «Սրանք բռնի կերպով «միացվել էին» Վրաց եկեղեցուն և ունեին վրացի և ռուս քահանաներ, երբ բազելյան գերմանացի միսիոներները հանդիպեցին նրանց»⁶³²: Լ. Արփին պնդում է, որ դրանք «անկասկած» պավլիկյաններ էին, քանի որ «օրթոդոքս» հայերի կողմից հորջորջվում էին ուղիք (Oodik) կամ «ուտողներ» (Eaters) (պահք ուտող - Bahk Oodogh)՝ եկեղեցական պահքը մերժելու պատճառով: Լևոն Արփին նույն հոդվածում մեկ ուրիշ խնդրի քննության առթիվ նշում է, որ օգտվել է «Բիւրակնի» հոդվածագրի տեքստից⁶³³, և հասկանալի է, որ «պահք ուտողք» արտահայտությունը նա վերցրել է հենց այս հոդվածից, որտեղ հեղինակը Խնուսի Զևրմե գյուղի բնակիչներին այս անունով է բնութագրում: Հետաքրքրական է, որ իր հոդվածի հրատարակումից երեք տարի անց՝ 1909 թ. լույս ընծայված «The Armenian Awakening» («Հայկական Զարթոնք») գրքում, հեղինակը չի անդրադառնում «ուղիների աղանդին»⁶³⁴: Հոդվածի մեր մեջբերած դրվագը համապատասխանում է վերոնշյալ գրքի 75-76 էջերին, որտեղ «ուղիների» մասին հատվածը բացակայում է: Փոխարենը հեղինակը գրում է. «Մ՛վ կարող է ասել, թե ինչքան են բողոքական միսիոներները սնվել և սնվում Հայաստանում պավլիկյան հողից: Եվ տվյալ նյութի մանրակրկիտ քննությունը անկասկած պետք է առավել մերձ կապեր

⁶³⁰ Տե՛ս Arpee L., *Armenian Paulicianism and The Key of Truth*, p. 274:

⁶³¹ Ibid, pp. 274-275: Այս մասին տե՛ս նաև Երիցեան Ա., Թոնդրակեցի հայք..., էջ 91:

⁶³² Arpee L., *Armenian Paulicianism and The Key of Truth*, p. 275, n 7.

⁶³³ Ibid, p. 269, n 3. Խոսքը Ստ. Ութուճյանի հոդվածի մասին է:

⁶³⁴ Տե՛ս Arpee L., *The Armenian Awakening*..., pp. 63-93.

Հայտնաբերի այս վաղեմի հերետիկոսություն և Հայաստանում բողոքականություն միջև»⁶³⁵:

Խնդրի քննության նպատակով նախ անդրադառնանք ամերիկացի միսիոներների թողած տեղեկություններին: «Բորդ» քարոզչական ընկերության անդամներ էլի Սմիթի և Հ. Օ. Դուլայթի 1833 թ. լույս տեսած օրագիրը⁶³⁶ հսկայածավալ հայագիտական նյութ է պարունակում, որը լույս է սփռում մի շարք հարցերի պարզաբանման վրա: Նշենք, որ Լևոն Արփին ամբողջությամբ չի մեջբերում «ուտիներ» մասին օրագրում պահպանված վկայությունները, որոնց մասին միսիոներները շատ ավելի հարուստ տեղեկություններ են տալիս:

Իրենց ճանապարհորդության ընթացքում Գանձակից Շուշի ընկած հատվածում՝ Քուռ տանող ճանապարհին, է. Սմիթն ու Հ. Օ. Դուլայթն անցնում են Բերդաա (Բերդա-Պարտալ)⁶³⁷ գյուղակի միջով, որից ոչ հեռու նույնանուն քաղաքի ավերակներն էին: Միսիոներները գրում են, որ դա հայկական Ուտիք նահանգի կենտրոնն էր, որը Ցրդ դարում Աղվանքի արքայանիստն էր: Օրագրի հեղինակների վկայությամբ արաբ աշխարհագիրները հիշատակում են Բերդաան՝ որպես այդ տարածքի գլխավոր քաղաք՝ կոչելով այն Արան. «ասում էին, որ ժամանակին Ռեյից և Իսպահանից գատ ոչ մի քաղաք չէր կարող համեմատվել վերջինիս հետ»⁶³⁸:

«Ուտիներին» միսիոներները ներկայացնում են որպես հայկական ցեղ, որը մի ժամանակ բնակվել է այդ տարածքում և, իբր, 10-րդ դարի սկզբին զորք է հանել Կովկասի և Հայաստանի դեմ: Նրանց պնդմամբ այդ ցեղն ամբողջությամբ չի բնաջնջվել, քանի որ գերմանացի միսիոներները, Շեքի (Նուխի) ճանապարհորդելիս, Վերդաշեն (Վարդաշեն) գյուղում հանդիպել են 2-3 հարյուր ընտանիքների, որոնք «մասնավոր քրիստոնեական հարանվանություն» (իմաստաբանություն - Ա. Օ.) էին և կոչվում էին «ուտիներ»⁶³⁹: Նրանք վկայում են, որ այդ տարածքի այլ շրջաններում ևս կային «ուտիներ»:

⁶³⁵ Ibid, pp. 75-76:

⁶³⁶ Էլի Սմիթը և Հ. Օ. Դուլայթը միասին էին վարում իրենց օրագիրը:

⁶³⁷ Այս և հետագա տեղանունները, որոնք առնված են փակագծերի մեջ, մեր կողմից արված հավելումներ են (հեղ. ծան.):

⁶³⁸ Smith E. and Dwight H.O., Missionary Researches in Armenia, pp. 173-174:

⁶³⁹ Ibid, p. 174:

Սրանք հիմնականում կենտրոնացած էին Ծար (Ծանար) շրջանում՝ լեզգիների մեջ, որոնք հալածել էին նրանց՝ արգելելով քահանա ունենալ: «Այդ շրջանն այժմ ուսաների տիրապետության ներքո է, գրում են միսիոներները, և ուսեցիների վիճակը համեմատաբար լավ է: Նրանցից ոմանք ասում են, թե ժամանակին իրենք Հայ եկեղեցուն են պատկանել, ուրիշները պնդում են, թե՝ Վրաց եկեղեցուն: Ամեն դեպքում այժմ միացած են Վրաց եկեղեցուն և ունեն վրացի և ուսու քահանաներ, չնայած որ խոսում են իրենց հատուկ լեզվով: Իսկ Թերթեր գետի վրա 300 ընտանիքից բաղկացած նեստորական մի գյուղ կա»⁶⁴⁰:

Վերը շարադրվածից կարելի է եզրակացնել, որ խոսքը Մեծ Հայքի Ուտյաց աշխարհի տարածքի մասին է, մասնավորապես, Ուտի Առանձնակի՝ իր Պարտավ (Բերդա) կենտրոնով: Ուտի Առանձնակը գտնվում էր Թարթառի (Տրտու կամ Թերթեր) գետի հովտում և համապատասխանում ուսական տիրապետության Բերդայի և Ելիզավետպոլի նահանգի Ջևանշիրի գավառների տարածքին: Օրագրում նշված մյուս բոլոր գյուղերը նույնպես գտնվում են այս շրջանում: Միսիոներների հիշատակած Վերդաշենը Նուխու գավառի Վարդաշեն գյուղն է⁶⁴¹, իսկ Ծարը (Ջառ, Ջար, Ծարա)՝ Մեծ Հայքի Արցախ աշխարհի Ծար գավառի (հին Վայկունիք) նույնանուն գյուղը, որը գտնվում էր Թարթառ գետի ձախ ափին⁶⁴²: 1926 թ. Ե. Լալայանը, անդրադառնալով Ազրբեջանի Հանրապետության Նուխու գավառի Նիժ և Վարդաշեն գյուղերի ազգագրությանը (որոնք իրարից հեռու էին 37 վերստ և բաժանված թաղերի), վկայում է, որ այստեղի բնակչության մեծ մասը «ուտիներ» էին, թեև կային նաև թուրքեր ու հրեաներ⁶⁴³: Ամերիկացի քարոզիչները թեև հիշատակում են միայն «օրթոդոքս» ուտիներին, Ե. Լալայանը գրում է, որ Նիժում և Վարդաշենում կային և՛ լուսավորչական, և՛ ուղղափառ ուտիներ: Սրանք

⁶⁴⁰ Ibid.

⁶⁴¹ Տե՛ս Հայաստանի և Հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, խմբ. Թ. Խ. Հակոբյանի, Ստ. Մելիք-Բախչյանի, Հ. Խ. Բարսեղյանի, Եր., 1988, հտ. 5, էջ 779:

⁶⁴² Նույն տեղում, հտ. 2, էջ 844-45:

⁶⁴³ Լալայան Ե., Նիժի և Վարդաշենի ուտիները ազգագրական տեսակետից, արտատպված ՀիՍՍՀ Գիտության և արվեստի ինստիտուտի տեղեկագրի N 1-ից, Եր., 1926, էջ 3-5:

իրենց կոչում էին «ուտի» կամ «քշտոն», իսկ օտարների հետ խոսելիս՝ հայ կամ էթնիկ: «Քշտոն»-ը թեև նշանակում է քրիստոնյա, սակայն այդպես էին կոչվում միայն լուսավորչական ուտիները, իսկ ուղղափառները՝ ուտի գյուղը (վրացի ուտի)⁶⁴⁴:

Ասվածի լուսի ներքո հասկանալի է դառնում, որ «Բիւրակնում» Ութուճյանի հիշատակած Արեւմտյան Հայաստանի էրզրումի նահանգում գտնվող Խնուս և Չեխրմե գյուղերը՝ որպես «պահք ուտողների» բնակավայրեր, պարզապես չէին կարող գտնվել միսիոներների ներկայացրած Մեծ Հայքի Ուտյաց, Արցախ և Սյունյաց աշխարհներում: Քիչ հավանական է նաև, որ Լեոն Արփին էրզրումի նահանգի Խնուս գյուղը սխալմամբ նույնացրած լինի Ելիզավետպոլի գավառում գտնվող համանուն գյուղի հետ, որի տեղում 19-րդ դարում Անդրկովկաս տեղափոխված դոկսոփորները հիմնադրել էին իրենց Նովո-Սպասկոյե գյուղը⁶⁴⁵:

Միսիոներները նշում են, որ իրեն «ուտի» անվանող այս ժողովուրդն իր սեփական լեզուն ուներ: Լալայանի կարծիքով սրանք Դադաստանի Կյուրենյան կամ հարավ-արևելյան լեզվախմբին պատկանող ժողովուրդներից են, քանի որ, ըստ նրա, ուտիների լեզուն մոտ է դադաստանցիների լեզվին, թեև իր աղքատիկության պատճառով ներառել է թուրքերեն, պարսկերեն և հայերեն բազմաթիվ բառեր: Հետաքրքրական է, որ այս տարածքի ուտիներն իրենց անվանում էին նաև նեսյուլչի (այստեղից էլ Նիժ կամ Նիժու), որը, Լալայանի համոզմամբ, նշանակում է ստրուկ, գերի: Այստեղից էլ նա ենթադրում է, որ այս ցեղերը գերի էին բերված⁶⁴⁶: Տարաբնույթ են ուտիների ծագման մասին հրապարակում եղած գիտական կարծիքները: Որոշ ուսումնասիրողներ ուտիներին համարել են ուրարտական ցեղերից մեկը, մյուսները՝ պատմական Ուտիքի բնակիչներ: Այս կարծիքին էին նաև ամերիկացի միսիոներները:

Հարցի հետագա քննությունը թողնելով ազգագրագետներին՝ փաստենք միայն, որ Ուտիք (այլ տարբերակներում՝ Ուտիկ, Օդինե,

⁶⁴⁴ Նույն տեղում, էջ 6:

⁶⁴⁵ Մանրամասները տե՛ս Լալայան Ե., Գանձակի գավառ, արտատպված Ազգային Հանրապետության, Թիֆլիս, 1900, հտ. Ա, էջ, 148-149:

⁶⁴⁶ Լալայան Ե., Նիժի և Վարդաշենի ուտիները ..., էջ 6:

Օղիների, Օտենն, Օտենես, Օտի) տեղանունն առնչությունն չունի «ուտեի» բայի, և «պահք ուտողք» արտահայտության հետ: Ուտիները պահք պահում էին և պահքը լուծում էին ձվով՝ իրենց սրբազան վայրերում՝ այսպես կոչված օջախների մոտ⁶⁴⁷: Սմիթն ու Դուլայթը «ուտիներին» աղանդ էին համարում, այլ Ուտի Առանձնակի պահպանված ցեղ, և Լ. Արփիի կողմից 19-րդ դարի «ուտիների» նույնացումը հին պավլիկյան աղանդավորների հետ գիտական լուրջ հիմնավորում չունի⁶⁴⁸:

Ըստ էության Աղվանքի տարածքում պավլիկյան աղանդի տարածման մասին հայ աղբյուրներում նույնպես սակավ տեղեկություններ կան: Մովսես Դասխուրանցու (Կաղանկատվացու) «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի» երկում պահպանված Մեծկողմանքի Դավիթ եպիսկոպոսի խնդրագրում՝ ուղղված Հովհան Մայրազոմեցուն, թեև հիշվում են աղանդավորներ, որոնցից «ոմանք պատկերս ոչ ընդունին, ոմանք մկրտութիւնն ոչ առնեն, ոչ աղ օրհնեն, ոչ պսակ դնեն հարսանեաց», սակայն պավլիկյանների մասին անվանապես ոչինչ չի ասվում⁶⁴⁹: 7-րդ դարում Մովսես Եղիվարդեցի կաթողիկոսը և Վրթանես Քերթովը քննադատության հիմնական թիրախ էին համարում պատկերամարտներին, որոնց մեծ մասը հոգևորականներ էին⁶⁵⁰, և Բյուզանդական եկեղեցու ազդեցությունից խուսափելու համար ծայրահեղ պատկերամարտություն էին քարոզում՝

⁶⁴⁷ Այս մասին տե՛ս Առաքելյան Հ., Ուղիներ (աղվանների առասպելը), Իրան-Նամէ, 1994, Բ տարի, թիվ 2 (9) սեպտեմբեր, էջ 12-26:

⁶⁴⁸ «Ուտիք» ցեղանունից են առաջացել նաև հունա-հռոմեական Օղիներ, Օտենն տարբերակները: Ն. Ադոնցը կապ է տեսնում նաև ուրարտական էտիունի անվան, ինչպես նաև Ուղուրի և Ուիտուրի անձնանունների հետ: Այս մասին տե՛ս, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հտ. 5, էջ. 207: Ա. Հակոբյանը տալիս է նաև Ուտիք անվան պատմական Աւտիացուց, Աւտէացուց, Աւտիական ձևերը: Տե՛ս Հակոբյան Ա., Պատմա-աշխարհագրական և վիճաբարագիտական հետազոտություններ (Արցախ և Ուտիք), Վիեննա-Երևան, 2009, էջ 409:

⁶⁴⁹ Մովսես Դասխուրանցի (Կաղանկատուացի), Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, աշխ. Վ. Առաքելյանի, Եր., 1983, էջ 267:

⁶⁵⁰ Հմմտ. Մահակյան Ա., Միջնադարյան պատկերապաշտության հայկական տարբերակը, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1987, N 2, էջ 150-159:

հալածվելով նաև Աղվանից կաթողիկոսների կողմից⁶⁵¹: Հովհան Օձնեցին լրացնում է նրանց մասին Կաղանկատվացու թողած վկայութ-
յունները: Իր «Ընդդէմ պաւղիկեանց» երկում Օձնեցին գրում է, որ
«և ի նոսա հատուածեալք եկին, հարեցան կշտամբեալքն ի կաթողի-
կոսացն Աղուանից պատկերամարտք ոմանք. զի սիրէ առ համանմա-
նիսն իւր հասանել վրիպեալն ի ճշմարտութենէն»⁶⁵²: Դեռևս Հովհան
Օձնեցուց առաջ Աղվանից Միքայել (702-732) և հայոց Եղիա (703-
747) կաթողիկոսների օրոք ժողով է գումարվում «յաղագս քաղկեդո-
նական աղանդոյն, և կամ Մայրազոմեցոյն, եթէ վասն պայլիկե-
նաց»⁶⁵³, որտեղ, ինչպես Հր. Բարթիկյանն է նշում, առաջին անգամ
հիշվում են պավլիկյանները⁶⁵⁴: Այնուամենայնիվ, Օձնեցու խոսքե-
րից կարելի է ենթադրել, որ պավլիկյան աղանդն Աղվանքում
խիստ արմատացած էր: Հակառակ դեպքում, Աղվանքի պատկերա-
մարտները, որոնք հալածվում էին կաթողիկոսի կողմից, համա-
հունչ գաղափարներ և ամուր հենարան տեսնելով պավլիկյան ուս-
մունքի մեջ, չէին փախչի Աղվանքից և միանային պավլիկյաննե-
րին: Ուստի, ասվածը ամբապնդում է այն գաղափարը, որ միսիո-
ներների հիշատակած «ուտիները» չէին կարող պավլիկյանների
ժառանգորդները լինել:

⁶⁵¹ Մովսէս Դասխուրանցի (Կաղանկատուացի), էջ 207-209: Տե՛ս նաև Տեր-
Ներսիսյան Ս., Հայ արվեստը միջնադարում, Եր., 1975, էջ 7-15: Տե՛ս նաև Վրթանէս
Քերթող, Յաղագս պատկերամարտից, (աշխ. երվանդ Մելքոնյանի, հոբվ. «Վրթա-
նես Քերթողը և պատկերամարտությունը»), «Էջմիածին», Զ-Է, 1970, էջ 86-92:

⁶⁵² Յովհան Աւճնեցի, նշվ. աշխ., էջ 51: Այս մասին մանրամասները տե՛ս Տէր-
Մկրտչեան Կ., Պաւղիկեանք Բիւզանդական կայսրութեան մեջ ..., 1938, էջ 77-97:

⁶⁵³ Սամուէլ Անեցի, նշվ. աշխ., էջ 286:

⁶⁵⁴ Բարթիկյան Հր., Պավլիկյան շարժման մի քանի աղբյուրների գնահատման
շուրջ, նշվ. աշխ., էջ 22:

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Փորձենք ընդգծել կատարված ուսումնասիրությունից բխող հիմնական եզրակացությունները՝ դասդասելով դրանք ըստ աշխատությունների բովանդակային և թեմատիկ հերթականության:

1. Աղանդավորները, որոնք գաղթել էին Արևմտյան Հայաստանի ինուս գավառի Չևիրմե գյուղից և հաստատվել Շիրակի մարզի Երրորդ Արխվելի գյուղում՝ իրենց հետ բերելով «Բանալի ճշմարտութեան» ձեռագիրը, «նոր-թոնդրակեցիներ» են որակվել էջմիրածնի Սինոզի փաստաթղթերում ոչ թե աղանդի մանրագնին ուսումնասիրությունից հետո, այլ պատահամբ՝ առաջին հայացքից թոնդրակեցիների գաղափարախոսություն հետ ընդհանուր գծեր ունենալու պատճառով: Հետագայում «նոր-թոնդրակեցիներ» անունն օգտագործել է Ալ. Երիցյանը, ինչն էլ առիթ է տվել այս աղանդավորներին անվերապահորեն համարել թոնդրակեցիներ: Իրականում, սրանք թոնդրակեցիներ չէին, և իրենց ուսմունքով ավելի մոտ էին բողոքականներին, քան թոնդրակեցիներին: Ավելին, հետագայում սրանք դավանանքային հողի վրա ձուլվեցին տեղի մոլոկանների և ավետարանականների հետ, ինչի պատճառը, մեր կարծիքով, ոչ միայն ուսմունքային նմանություններն էին, այլ արարողակարգերի հարազատությունը: Ամերիկացի միսիոներների հաղորդած տեղեկությունների համաձայն ինուսում դեռ 1850-ական թվականներին տարածված էր այս աղանդը և հենց այս աղանդավորների մեջ էին ամուր հենարան գտնում ավետարանական քարոզիչները:

2. Ամերիկացի միսիոներների վկայություններից երևում է, որ Արխվելու աղանդավորներից երկուսն իրենց ընտանիքներով վերադարձել են Արևմտյան Հայաստան՝ իրենց գյուղը, իսկ հետագայում միացել էրզրումում կայանած բողոքականներին: Ինչ վերաբերում է մնացած աղանդավորներին, ովքեր, ըստ Ալ. Երիցյանի, աքսորվել էին Սիբիր, ապա Երրորդ Արխվելի գյուղի չափաբերական 1850-1868 թթ. մատյաններում պահպանվել են նրանցից ոմանց անունները, անգամ մահվան թվականներն ու պարագաները: Նշանակում է, որ սրանք կամ չեն աքսորվել, կամ էլ աքսորից շատ շուտ վերադարձել են:

3. «Բանալի ճշմարտութեան» գրության ժամանակի վերաբերյալ մեր եզրակացուցությունները թերևս ամենից կարևոր և ելակետային են: Ձեռագրի առաջին էջի աղճատված 1882 թվականի մանրակրկիտ ուսումնասիրությունը հնարավորություն է ընձեռում ապացուցելու, որ սկզբում գրված է եղել 1811 թվական (ըստ հայոց ՌՄԿ), հետո, հավանաբար, աղանդավոր Գևորգ Սարգսյանի ձեռքով վերջին երկու թվերը փոխվել են, և դարձել է 1832: Հենց այս թվականն է հանդիպում արխիվային փաստաթղթերում՝ որպես գրքի առաջին էջին դաջված թվական: Ավելի ուշ 1832 թվականն էլ դառնում է 1882՝ հավանաբար դիվանի գրչի կողմից (ըստ հայոց՝ ՌՄԼ): Այն հանգամանքը, որ ձեռագրի տիտղոսաթերթին նշված վավերական թվականը 1811-ն է (ըստ հայոց՝ ՌՄԿ), որը հետագայում երկու անգամ աղճատվել է, իսկ հիշատակարանում նշված է 1782 թվականը (ըստ հայոց՝ ՌՄԼ), ապացուցում է, որ ձեռագիրը ընդօրինակություն է: Բնագիրը գրվել է 1782 թվականին, իսկ ընդօրինակվել է 1811 թվականին՝ անվարժ մի գրչի կողմից: Հնարավոր է՝ գիրքն ունեցել է նաև ուրիշ մեկ կամ երկու ընդօրինակություններ, որոնք մեզ չեն հասել:

4. «Բանալի ճշմարտութեան» ձեռագրի հեղինակը Հովհաննես երեցն է, որի վերաբերյալ տեղեկություններ են տալիս Պողոս Մեհերյանը, Կոստանդնուպոլսի հայոց Զաքարիա պատրիարքը և ամերիկյան «Բորգ» միսիոներական ընկերության Օսմանյան կայսրություն գործուղված քարոզիչները: Ձեռագրի հիշատակարանում հիշվող «յոհաննէսին վահագունոյն»-ն ուսումնասիրողները վերածել են Հովհաննես Վահագնունի անունով անձի և նրան համարել կամ ձեռագրի ընդօրինակության պատվիրատուն, կամ ընդօրինակողը: Հնարավոր է, որ «վահագունոյն» բառը ոչ մի կապ չունենա «-ունի» մասնիկով վերջացող ազգանվան հետ, այլ լինի «վեհագունոյ» բառի աղավաղված ձևը, քանի որ այս ձեռագիրն աչքի է ընկնում իր ոչ գրագետ շարադրանքով: Թերևս «յոհաննէսին վա(ե)հագունոյն» արտահայտությունը վերաբերում է Հովհաննես երեցին, որն անշուշտ ազդված էր բողոքական գաղափարներից, որտեղ «վա(ե)հագունոյն»-ն պատվի նշան էր, որով նրան օժտել էր ընդօրինակող գրիչը, ճիշտ այնպես, ինչպես «պատվելի» և «վերապատվելի» տիտղոսները

բողոքականների շրջանում: «Բանալու» մեջ շարադրված ուսմունքն ամենազգացող վկայությունն է այն բանի, որ Հովհաննեսը եղել է կիսազրազետ մի երեց՝ Սիմեոն Երևանցու նկարագրած թափառական, շրջիկ հոգևորականների նման, որն ազատորեն փոխում էր կրոնն ու դավանանքը, մտնում տնետուն, մտերմանում իշխանավորների հետ և ծանոթանում ժամանակի դավանաբանական տարբեր միտումներին (տենդենցներին):

Նույն Սիմեոն Երևանցու վկայություններից հասկանալի է, որ 18-րդ դարում անգլիացի և գերմանացի բողոքականներն արդեն լուրջ միսիոներական գործունեություն էին ծավալել Օսմանյան կայսրության և Պարսկաստանի տարածքում, թեև պաշտոնական այցով անգլիացի և ամերիկացի միսիոներներն այս տարածքներն են այցելել 19-րդ դարի սկզբներին: Հնարավոր է, որ, ինչպես Կ. Տեր-Մկրտչյանն էր եզրակացնում, Հովհաննես երեցն Իտալիայում ծանոթացած լիներ անաբապտիստների, վալդեսյանների և այլ աղանդավորական խմբերի գաղափարախոսությունը, սակայն մեր կարծիքով նրա ծանոթությունը հատկապես անգլիական բողոքականության (բապտիզմի և անաբապտիզմի) գաղափարներին եղել է հենց տեղի բողոքական քարոզիչների հետ շփումների շնորհիվ:

5. «Բանալի ճշմարտություն» ձեռագրի լեզուն և ոճը նոր ժամանակների են, ինչի մասին վկայում են ձեռագրի որոշ արտահայտչաձևեր: Ոչ մի փաստով չի ապացուցվում, որ ձեռագիրը գրվել կամ խմբագրվել է 10-րդ դարում Սմբատ Զարեհավանցու կողմից: Զեռագրում տեղ գտած աղոթքները չեն կարող 4-րդ դարի լինել, իսկ այն հանգամանքը, որ սրանց շարադրանքն ավելի մոտ է դասական հայերենին, վկայում է հեղինակի եկեղեցական աղոթքներին և շարականներին ծանոթ քահանա լինելու մասին, ով կարող էր ոճական նմանություն ստեղծել սրանց հետ:

6. Գրքի ուսմունքը պավլիկյան կամ թոնդրակյան ուսմունք է, ինչպես պնդում են ուսումնասիրողների մեծ մասը, և ոչ էլ զուտ բողոքական, ինչպես փորձում են ներկայացնել Ա. Ղազարյանն ու Ռ. Լևոնյանը: «Բանալու» ուսմունքը «նորահնար» մի ուսմունք է, յուրահատուկ մի համաձուլվածք, որտեղ միացած են հակալատիկական միտումները, առաքելական ծեսերից և դավանաբանական բանաձևե-

րից որոշ հատվածներ, հստակ բողոքական սկզբունքներ, պարականոն գրականություն, ինչպես նաև տեղի ասորիների և բազմազան աղանդավորական խմորումների ազդեցությունները: Կարելի է ասել, որ «Բանալու» ուսմունքն իր ժամանակի դավանաբանական բարձր-թողություն և անկազմակերպվածության արտացոլումն է, որն արտահայտվել է ձեռագրում տարբեր ուսմունքային շերտերի միաձուլման միջոցով:

Չի կարելի ժխտել, որ ձեռագրի հեղինակի գաղափարախոսությունը որոշ կետերով նման է թոնդրակեցիներին, բայց ավելի շատ մոտ է բողոքական գաղափարներին: Անշուշտ, որոշ աղանդավորական հայացքներ կարող են արտացոլված լինել ձեռագրում, սակայն դրանք հստակ սահմանագծված չեն և հնարավոր չէ ասել, թե ինչ տեղական աղանդի հետքեր են: Այս ամենով հանդերձ երկի ուսմունքն ունի ընդգծված հակալատինական ուղղվածություն, քան հակահայադավան կամ հակահունադավան, ինչն էլ ավելի է շեշտում ձեռագրի բողոքական ենթատեքստը:

7. «Բանալու» ուսմունքի վրա խարսխված Ֆ. Կոնիբերի և նրա տեսակետն արծարծող գիտնականների որդեգրականություն մասին վարկածը լուրջ պատմական հիմնավորում չունի: Պավլիկյան աղանդն ավելի գնոստիկյանին է նման՝ իր դուալիստական տիեզերածնությունը, «Բանալու» ուսմունքից խիստ տարբեր, ինչի վառ վկայությունն է դրանից սերող բողոմիլների, ալբիզացիների, կաթարոսների և այլ միջնադարյան եվրոպական աղանդների գնոստիկյան դուալիստական գաղափարախոսությունը: Գրվածքները, որոնք Ֆ. Կոնիբերի և այլոց կողմից առաջարկվում են որպես պավլիկյանների և թոնդրակյանների ուսմունքը ներկայացնող նոր աղբյուրներ իրականում կապ չունեն վերջիններիս ուսմունքների հետ: Ավելին, կարելի է ասել, որ թոնդրակյանների վերաբերյալ պահպանված հայկական աղբյուրների միջոցով պավլիկյանների ուսմունքը ներկայացնելը լավ մեթոդ չէ, քանի որ սրանք նման, բայց, այնուամենայնիվ, տարբեր աղանդներ էին: Սրանից բացի, «Բանալու» և պավլիկյան ու թոնդրակյան ուսմունքների մանրակրկիտ համեմատությունը (բուզանդական և հայկական աղբյուրների հենքի վրա) վեր է հանում դրանց միջև եղած լուրջ տարբերությունները:

8. «Բանալու» հեղինակը կամ խմբագիրը թոնդրակյան առաջնորդ Սմբատ Զարեհավանցին չի կարող լինել, և այս տեսակետը սատարող հետազոտողների բերած պատմական բոլոր փաստերն ու առաջադրած վարկածներն անհիմն են: Պավլիկյան աղանդի ծագումը հայ տոհմիկների հետ կապելու միտումով Ֆ. Կոնիբերը չփոթում է Սմբատ և Բագարատ Բագրատունիների անձերը, ինչի արդյունքում մենք տեսնում ենք մի նոր անձի՝ Սմբատ-Բագարատին, որն էլ, ըստ Կոնիբերի, հնարավոր է լիներ Սմբատ Զարեհավանցին: Մեկ ուրիշ տեղում Կոնիբերը պավլիկյան շարժումն ավելի վաղեմացնելու միտումով Սմբատ Զարեհավանցուն նույնացնում է Խոսրով Շընումի հետ: Երկու վարկածներն էլ պատմական փաստերի լույսի ներքո հերքվում են:

9. Հայ Ավետարանական եկեղեցին թոնդրակյան կամ պավլիկյան աղանդների ժառանգորդը չէ, այլ 19-րդ դ. կեսերին ամերիկացի բապտիստ միսիոներների ջանքերով ձևավորված մի կառույց, որի գաղափարները քիչ թե շատ մոտ են «Բանալի ճշմարտութեան» երկի ուսմունքին միայն այն պատճառով, որ վերջինս էլ անգլիական բողոքականությունից ազդեցությունը կրող մի հուշարձան է: Հայ Ավետարանական եկեղեցու որոշ պատմագիրների կողմից իրենց եկեղեցու պատմությունը ոչ միայն վաղեմացնելու, այլև ավելի «հայացնելու» համար «Բանալու» ուսմունքի վրա հիմնվելը ճիշտ չէ:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

ա) Զեռագրեր

1. ՄՄ № 6710, Բանալի ճշմարտութեան
2. ՄՄ № 682, Ժողովածու, Պատմութիւն ելանելոյ Աղամայ ի դրախտէն, 96բ-97ա
3. ՄՄ № 717, Ժողովածու, Յոհան Քոննեցին գրէ ընդդէմ Հայոց այսպէս, 55ա-56ա
4. ՄՄ № 4149, Ժողովածու, Գրիգոր Աստուածաբանի առ որս ճառք, 151բ-152ա
5. ՄՄ № 4333, Մխիթար Սեբաստացի, Քաղուած դասական աստուածաբանութիւնից
6. ՄՄ № 4993, Յովհան Կոստանդնուպօլսեցի, Հայելի ճշմարտութեան

բ) Արխիվային փաստաթղթեր

1. ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 59
2. ԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 1981
3. ԱԱ, ֆ. 93, ց. 1, գ. 183
4. ԱԱ, ֆ. 93, ց. 2, գ. 74
5. ՀԱ, ֆ. 93, օ՛Ս 1, ժ. 86
6. ՀԱ, ֆ. 93, օ՛Ս 1, ժ.109
7. ՀԱ, ֆ. 93, օ՛Ս 1, ժ. 124

գ) Սկզբնաղբյուրներ

1. Անանիայի վարդապետի Հայոց Բան Հակաճառութեան ընդդէմ երկաբնակաց, գոր գրեաց Հրամանաւ Տեառն Պետրոսի Հայոց վերադիտողի: Անանիա Սանահնեցի, աշխ. Հ. Քյոսեյանի, Աստվածաբանական բնագրերի ուսումնասիրություններ, էջմիածին, 2000, էջ 192-337:
2. Առաքել Սիւնեցի, Աղամգիրք, Եր., 1989:
3. Գէորգ Կոստանդնուպօլսեցի Մխլեյիմ, Ճշմարիտ նշանակութիւն Կաթողիկէութեան (երկ. Հրատ.), 1751:

4. Գէորգ վարդապետ Կոստանդնուպոլսեցւոյ Մխլեյիմ օղլու կոչեցելոյ, Գիրք վիճաբանութեան ընդդէմ երկաբնակաց, Կ.Պոլիս, 1735 (ՌձՁԳ):
5. Գիրք Հերձուածոց, աշխ. Միաբանի (Գ. Տէր-Մկրտչեան), «Արարատ», 1892, N 2, փետրուար, էջ 91-114:
6. Գրիգոր Աբասեան, Սկիզբն և պատճառ «Բարձրացուցէք» ճառի և տեսութիւն, աշխ. Մ. Է. Շիրինյանի, «Էջմիածին», Հուլիս-օգոստոս, է-Ը, 2004, էջ 89-91:
7. Գրիգոր Նարեկացի, Առ վանապետն Կճավայ, Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901, էջ 498-502:
8. Գրիգոր Մազիստրոս, Առ կաթողիկոսն Ասորւոց, Գրիգոր Մազիստրոսի թղթերը, աշխ. Կ. Կոստանեանցի, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 148-164:
9. Գրիգոր Մազիստրոս, Առ Թուլայլեցիս, Գրիգոր Մազիստրոսի թղթերը, աշխ. Կ. Կոստանեանցի, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 164-168:
10. Գրիգոր Մազիստրոս, Յաղագս նկարագրութեան սրբոյ եկեղեցւոյն սրահի դաւթի, Գրիգոր Մազիստրոսի թղթերը, աշխ. Կ. Կոստանեանցի, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 168-170:
11. Գրիգոր Մազիստրոս, Առ վարդապետն Սարգիս, ԻԱ, Գրիգոր Մազիստրոսի թղթերը, աշխ. Կ. Կոստանեանցի, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 64-66:
12. Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի Մատենագրութիւնք, եւ թուղթ Գիւտայ կաթողիկոսի առ Դաւթի, Վենետիկ, 1932:
13. Եւսեբիոս Կեսարացի, Պատմութիւն Եկեղեցւոյ, թարգմ. Հ. Աբրահամ ձարեան, Վենետիկ, 1877:
14. Երանելոյ Հաւր Անանիայի Գիր խոստովանութեան յաղագս սուտ կարծեացն որ վասն նորա, աշխ. Միաբանի (Գ. Տէր-Մկրտչեան), «Արարատ», 1892, N 1, յունուար, էջ 1-18:
15. Թովմա Արծրունի և Անանուն, Պատմութիւն Տանն Արծրունեաց, աշխ. Մ. Հ. Դարբինյան-Մելիքյանի, Եր., 2006:
16. Թուղթ երանելոյն Պողոսի Տարօնացւոյ Յաղթող Ախոյան վարդապետի ընդդէմ Թէօփիստեայ Հոռոմ փիլիսոփային, Կոստանդնուպոլիս, 1752:
17. Թուղթ Տեառն Սմբատայ՝ Վրկան Մարգպանի առ Կիւրիոն՝ Վրաց կաթողիկոս, Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901, 168-169:
18. Կանոնադիրք Հայոց, Շահապիվանի ժողովի կանոնները ընդդէմ մծղնեութեան, Կանոն ԺԹ, Ի, ԻԸ և ԼԲ, աշխ. Վ. Հակոբյանի, Հտ. Ա, Եր., 1964:
19. Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, աշխ. Կ. Ա., Մելիք-Օհանջանյանի, Եր., 1961:

20. Կնիք հաւատոյ ընդհանուր սուրբ եկեղեցւոյ, աշխ. Կարապետ Եպիսկոպոսի, Ս. Էջմիածին, 1914:
21. Կոստանդին Ծիրանածին, Կայսրութեան կառավարման մասին, Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հտ. 6, Բյուզանդական աղբյուրներ, Բ, Թարգ. և ծան. Հր. Բարթիկյանի, Եր., 1970:
22. Յովհաննէս Երզնկացի, Մատենադրութիւն, հտ. Ա, ձառեր և քարոզներ, աշխ.՝ Ա. Երզնկացի Տեր-Սրապյանի և Է. Բաղդասարյանի, Եր., 2013, էջ 394-396:
23. Ղազար Փարպեցի, Պատմութիւն Հայոց եւ Թուրք առ Վահան Մամիկոնեան, Թիֆլիս, 1907:
24. Ձեռնարկ գոր խնդրեաց Սմբատ Վրկան մարզպան, Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901, էջ 149-150:
25. Մաշտոց ձեռնադրութեան, Վաղարշապատ, 1876:
26. Մատթէոս Ունհայեցի, Ժամանակագրութիւն, Վաղարշապատ, 1896:
27. Մինաս վարդ. Բժշկեան Տրապիզոնցւոյ Պատմութիւն Պոնտոսի որ է ի Սեաւ ծով, Վենետիկ, 1819:
28. Մխիթարայ Այրիվանեցւոյ Պատմութիւն Հայոց, աշխ. Մկրտիչ Էմինի, Մոսկուա, 1860:
29. Մխիթար Ապարանցի, Աղանդաւորք Հայք Թ-ԺԵ դարուց, Ալիշան Ղ., Հայապատում, Վենետիկ, 1901, էջ 550-553:
30. Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, աշխ. Վ. Առաքելյանի, Եր., 1983:
31. Յովհաննու իմաստասիրի Աւձնեցւոյ Մատենադրութիւնք, Վենետիկ, 1953:
32. Ներսէս Շնորհալի, Սահմանք հաւատոյ Հայաստանեայց եկեղեցւոյ գրեալ Ներսիսի կաթողիկոսի Հայոց ի խնդրոյ աստուածասէր թագաւորին Հոռոմոց Մանուէլի, Ընդհանրական Թուրքք, Յերուսաղէմ, 1871, էջ 120-144:
33. Ներսէս Շնորհալի, Թուրք ի Միջագետս Ասորւոց յԱմայք կոչեցեալ նահանգին ի խնդրոյ ուրեմն աստուածասիրի Առիւծ անուն իշխանի Թլկուրանն աւանի, Ընդհանրական Թուրքք, Յերուսաղէմ, 1871, էջ 240-289:
34. Պատասխանի Սմբատայ առ Մովսէս, Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901, էջ 174-175:
35. Պատարագամտոյց Հայաստանեայց Առաքելական Ուղղափառ եկեղեցւոյ, Նյու-Յորք, The Delic Press, 1950:

36. Պատմութիւն Արիստակիսի Լաստիվերտցոյ, աշխ. Կ. Յուզբաշյանի, Եր., 1963:
37. Պատմութիւն և խրատ բժշկութեան ցաւոյ նորոգ ծագելոյ յաշխարհին հնդկաց և երևելոյ ի զանազան աշխարհս, որ անուանեալ կոչի Կալիրամարպս, աշխ. Դաւիթ Մկրտչեան, Թիֆլիս, 1823:
38. Պատմութիւն Յովհաննոս կաթողիկոսի Հայոց, Յերուսաղէմ, 1867:
39. Պատմութիւն Սեբէոսի եպիսկոպոսի ի Հերակլին, Կ. Պոլիս, 1851:
40. Պետրոսի՝ ամենանվաստ Վանականի ու վանահօր (երկը) պավլիկյաններ ի մասին, որ նույն մանիքեցիներն են, թարգ. Հր. Բարթիկյանի, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հտ. Ա, Եր., 2002, էջ 449-453:
41. Պետրոս Սիկիլիացու Պիտանի պատմություն, եղծում և խորտակում մանիքեցիների (որոնք նաև պավլիկյաններ են կոչվում), սին ու անհեթեթ աղանդի՝ շարադրված բանավեճի ձևով և հասցեազրված Բուղարիայի արքեպիսկոպոսին, թարգմ. Հր. Բարթիկյանի, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հտ. Ա, Եր., 2002, էջ 424-449:
42. Սամուէլի քահանայի Անեցոյ Հաւաքմունք ի գրոց պատմազրաց, Վարչապատ, 1893:
43. Սեբէոսի եպիսկոպոսի Պատմութիւն (չորրորդ տպագրութիւն), աշխ. Ստ. Մալխասեանցի, Եր., 1939:
44. Սիմէոն Երևանցի, Յիշատակարան, Դիւան հայոց պատմութեան, աշխ. Գիւտ քհն. Աղանեանց, Գիրք Ա-Բ, Թիֆլիս, 1893:
45. Սիմէոն Երևանցի, Գիրք որ կոչի Պարտավճար, էջմիածին, 1779 (ՌԶՀԹ):
46. Սիմէոն Դպրի Լեհացոյ Ուղեգրութիւն, տարեգրութիւն եւ յիշատակարանք, աշխ. Հ. Ներսէս Ակինեանի, Վիեննա, 1936:
47. Ստեփանոսի Տարօնեցոյ Սսողկան Պատմութիւն Տիեզերական, երկրորդ տպագրություն, աշխ. Ստ. Մալխասեանցի, Ս. Պետերբուրգ, 1885:
48. Վարդան Այգեկցի, Գիրք հաստատութեան և արմատ հաւատոյ, Եր., 1998:
49. Վարդան Բարձրբերդեցի, Պատմութիւն Տիեզերական, աշխ., Մ. Էմին, Մոսկուա, 1861:
50. Վրթանէս Քերթող, Յաղագս պատկերամարտից, (աշխ. Երվանդ Մեղքոնյանի, հոգվ. «Վրթանէս Քերթողը և պատկերամարտությունը»), «էջմիածին», Զ-է, 1970, էջ 86-92:

51. **Его же святейшего Фотия Повествование о вторичном произрастании манихеев**, пер. Гр. Бартикян, Источники для изучения истории павликианского движения, Ер., 1961, сс. 168-197.
52. **Краткая версия истории павликиан, дошедшая в эскуриальской рукописи Хроники Георгия Монаха**, пер. Гр. Бартикян, Источники для изучения истории павликианского движения, Ер., 1961, сс. 197-208.
53. **Combefisius F.**, *Patrum Bibliothecae Novum Auctarium II, Historia Haeresiae Monothelitarum*, Paris, 1648.
54. **Galano Clemente**, *Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana*, t. II/1, Romae, 1658.
55. **Gallandi A.**, *Bibliotheca veterum Patrum*, Venecia, XIV, 1774.
56. **Gérard Garitte**, *La “Narratio de Rebus Armeniae” édition critique et commentaire, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, v. 132, t. 4, Louvain, 1952.
57. **Hippolytus**, *The Refutation of All Heresies. Book X, Chapter XIX.—Theodotus*, by Schaff Phillip, *Ante-nicene fathers, Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian*, Vol. 5, Edinburgh, 1885, pp. 114-115.
58. **Migne J.-P.**, *Patrologia cursus completus, series Graeca*, t. CXXXII (132), *Isaacus Magnae Armeniae Catholicus, Oratio I Contra Armenios, 1153-1218, Oratio II Contra Armenios 1217-1238, Narratio De Rebus Armeniae 1237-1266*.
59. **Migne J.-P.**, *Patrologia cursus completus, series Graeca*, t. CXXX (130), *Euthymii Zigabeni, Orthodoxe Fidei Dogmatica Panoplia, Adversus Armenios, 1173-1180, De Azymie, 1179-1190*.
60. **Migne J.-P.**, *Patrologia cursus completus, series Latina*, t. II, *Tertullianus, De Carne Christi*, pp. 751-792.
61. **“Narratio de Rebus Armeniae”**, հունարեն թարգմանությունք մեզ հասած մի հայ-քաղկեդոնական աղբյուր, թրգմ. Հր. Բարթիկյան, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հտ. Ա, Եր., 2002, էջ 97-111:
62. **Πρωτοπρεσβυτέρου Θεοδώρου Θεοδωρίδη**. *Τοπώνυμα καὶ λαογραφικὰ τῶν Φαράσων τῆς Καππαδοκίας. “Μικρασιατικὰ Χρονικά”*, sel. 224.

63. **Septimii Florentis Tertulliani**, De baptismo liber, Editio viri docti J. G. Ph. Borleffs (Hagae Comitibus, 1948: Turnholt, 1952).
64. **Smith E. and Dwight H.O.**, Missionary Researches in Armenia: including Journey through Asia Minor, and into Georgia and Russia with a Visit to the Nestorian and Chaldean Christians of Oormiah and Salems, London, 1834.
65. **Taylor D.**, Travels in Kurdistan with the Notices of the Eastern and Western Tigris, and Ancient Ruins in their Neighbourhood, Journal of the Royal Geographical Society, vol. 35, 1865, pp. 21-55.
66. **The Missionary Herald**, containing the proceedings of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, with a view of other benevolent operations, 1852, vol. XLVIII, Boston, pp. 356-360.
67. **The Panarion of Epiphanius of Salamis**, books II and III (Sects 47-80, De Fide), trans. by Frank Williams, Leiden, New York-Köln-Brill, 1994, pp. 72-77, 209-219.

դ) Ուսումնասիրություններ

1. Ազոնց Ստ., Պատմութիւն կենաց եւ վարուց Տեառն Մխիթարայ Սեբաստացոյ Բաբունապետի, Վենետիկ, 1810:
2. Ալիշան Ղ., Գրիգոր Սարկաւազապետ, Հայապատում, Վենետիկ, 1901, էջ 72:
3. Անասյան Հ. Ս., Հայկական մատենագիտություն, Ե-ԺԸ դդ., Հտ. Ա, Եր., 1959:
4. Ատանալեան Կ., Յուշարձան Հայ Աւետարանականաց եւ Աւետարանական եկեղեցոյ, Ֆրեզնո, Կալիֆորնիա, 1952:
5. Եղիայեան Բ., Հայ կաթողիկ եւ աւետարանական յարանուանութեանց բաժանումը ԺԹ դարուն, Անթիլիաս, 1971:
6. Զամինեան Ա., Հայոց եկեղեցու պատմութիւն, Հտ. Բ, Նոր Նախիջևան, 1909:
7. Թեմուրճյան Վ., Գամիրքի Հայերը, Հայ ազգագրություն եւ բանահյուսություն, Եր., 1970:
8. Թութիկեան Վ., Հայ Աւետարանական եկեղեցին 1846-1996 թվականներին, Դեթրոյթ, 1996:

9. Լալայան Ե., Գանձակի դաւառ, արտատպուած Ազգային Հանդէսից, Հտ. Ա., Թիֆլիս, 1901:
10. Լալայան Ե., Նիժի և Վարդաշենի ուտինները ազգագրական տեսակետից, արտատպուած ՀԽՍՀ Գիտութեան և արվեստի ինստիտուտի Տեղեկագրի N 1-ից, Եր., 1926:
11. Կէօրկիզեան Ա., Պաղլիկեան-Թոնդրակեցիներու շարժումը Հայաստանեայց Առաքելական եկեղեցւոյ մէջ Է-րդ դարէն մինչեւ ԺԲ դարը, Պեյրութ, 1970:
12. Հակոբյան Ա., Պատմա-աշխարհագրական և վիճագրագիտական հետազոտութիւններ (Արցախ և Ուտիք), Վիեննա-Երևան, 2009:
13. Հայաստանի և Հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, խմբ. Թ. Խ. Հակոբյանի, Ստ. Մելիք-Բախչյանի, Հ. Խ. Բարսեղյանի, Հտ. 2, Եր., 1988, էջ 844-845, Հտ. 5, Եր., 1988, էջ 207, 779, Հտ. 3, Եր., 1991, էջ 99:
14. Հիւրջման Հ., Հին Հայոց տեղւոյ անունները: Հայոց աշխարհին պատմական տեղագրութեան մասին, Թարգ. Հ. Բ. Պիլեգիկճեանի, Վիեննա, 1907:
15. Ղազարյան Ա., Լևոնյան Ռ., Հայաստանեայց Ավետարանական եկեղեցի (Հայաստան-Կովկաս), Եր., 1999:
16. Մայր Յուցակ Հայերէն ձեռագրաց, Մատենադարան Մխիթարեանց ի Վենետիկ, Հտ. Գ., աշխ. Բ. Սարգիսեանի և Գ. Սարգիսեանի, Վենետիկ, 1966:
17. Մելիքսեթ-Բեկ Լ., Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և Հայերի մասին, Հտ. Ա (Ե-ԺԲ դար), Եր., 1934:
18. Շիրինյան Մ. Է., Հայոց գրերի գյուտն ըստ «Գիրք պատճառաց»-ի, «Էջմիածին», հուլիս-օգոստոս, է-Ը, 2004, էջ 86-91:
19. Շիրինյան Մ.-Է., Քրիստոնեական վարդապետութեան անտիկ և հելլենիստական տարրերը, Եր., 2005:
20. Չամչեան Մ., Հայոց պատմութիւն, Հտ. Ա -Գ, Վենետիկ, 1785 (վերատպ., Եր., 1984):
21. Սարգիսեան Բ., Ուսումնասիրութիւն մանիքեա-պաղլիկեան Թոնդրակեցւոց աղանդին և Գրիգոր Նարեկացւոյ թողութը, Վենետիկ, 1893:
22. Սարգիսեան Բ., Սրբոյ Հօրն Եւագրի Պօնտացւոյ Վարք և մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1907:
23. Վարդանյան Ռ., Հայոց Տոնացույցը (4-18 դդ.), Եր., 1999:
24. Տաղավարեան Ն., Քրիստոնեական բողոքականութեան և գըզըլպաշներու աղանդին ծնունդը, Կ. Պօլիս, 1914:

25. Տաշեան Հ., Հայ բնակչութիւնը Սեւ ծովէն մինչեւ Կարին, Պատմական-ազգագրական հարեւանցի ականարկ մը, Վիեննա, 1921:
26. Տեր-Մինասյան Ե., Միջնադարյան աղանդները ծագման և զարգացման պատմութիւնից, Եր., 1968:
27. Տէր-Մկրտչեան Կ., Պաւլիկեանք Բիւզանդական կայսրութեան մէջ եւ մերձաւոր հերձուածային երևոյթներ Հայաստանի մէջ, Թրգ. Ա. Աբեղեանի, Երուսաղէմ, 1938:
28. Տեր-Ղևոնդյան Ա., Արաբական ամիրայութիւնները Բագրատունյաց Հայաստանում, Եր., 1965:
29. Տեր-Ներսիսյան Ս., Հայ արվեստը միջնադարում, Եր., 1975:
30. Օրմանեան Մ., Հայոց Եկեղեցին, Կոստանդնուպօլիս, 1911, (վերահրատ., Եր., 1993):
31. Օրմանեան Մ., Ազգապատում, Հտ. Գ, Էջմիածին, 2001:
32. Ангелов Д., Богомилство то в България, София, 1969.
33. Арутюнова-Фиданян В. А., Повествование о делах армянских (VII в.), Источник и время, М., 2004.
34. Бартикян Гр., Источники для изучения истории павликианского движения, Ер., 1961.
35. Георги И., Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей, ч. 1-3, СПб, 1776-1799.
36. Гмелин С., Путешествие по России для исследования трех царств естества. Часть 3, 1-ая половина. СПб, 1785.
37. Драгојлович Д., Богомилство на Балкану и Малој Азији, Београд, 1974.
38. Ерышев А. А., Евангельские христиане-баптисты, Киев, 1960.
39. Исаенко А. В., Экстремисты-баптисты и их последователи, Орджоникидзе, 1988.
40. Примов Б., Бугрите, София, 1970.
41. Троицкий И., Изложение веры церкви армянской, СПб, 1875.
42. Arpee L., The Armenian Awakening, The University of Chicago Press, 1909.
43. Boghossian H., Highlights of Armenian History and Its Civilization, Pasadena, 1957.

44. **Chalfant William B.**, History of the Monarchian Christians, Pentecostal Publishing House, 1998.
45. **Conybeare F. C.**, The Key of Truth. A Manual of the Paulician Church of Armenia, Oxford, 1898.
46. **Conybeare F. C.**, The Story of Ahikar from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic versions, London, 1898.
47. **Conybeare F. C.**, Rituale Armenorum being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church, Oxford, 1905.
48. **Lemerle P.**, L'Histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources Grecques, Travaux et Mémoires, 5, 1973.
49. **Garsoïan N.**, The Paulician Heresy, A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and Eastern Provinces of the Byzantine Empire, Hague-Paris, 1967.
50. **Nersessian V.**, The Tondrakian movement, London, 1987.
51. **Tootikian V.**, The Armenian Evangelical Church, Detroit, Michigan, 1982.

ե) Հոդվածներ, գրախոսականներ

1. **Ակինեան Ն.**, “La Narratio de Rebus Armeniae.” (գրախոսական), «Հանդէս Ամսօրեայ», Վենետիկ, 1953, N 7-9, սյուն. 466-476:
2. **Անանեան Պ.**, Գաւիթ Անյաղթի անտիպ մէկ ճառը, «Բազմավէպ», Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1956, N 3, մարտ, 63-69 էջեր, N 4-5, ապրիլ-մայիս, էջ 92-94:
3. **Առաքելյան Հ.**, Ուղիներ (աղվանների առասպելը), Իրան-Նամէ, 1994, Բ տարի, թիվ 2 (9) սեպտեմբեր, էջ 12-26:
4. **Ասատրյան Գ.**, Մուրադյան Գ., Գրաբարի -ակ վերջածանցը, «Պատմաբանասիրական հանդես», 1985, N 3, էջ 136-150:
5. **Բարթիկյան Հր.**, Պավլիկյանների առասպելական ծագումը ըստ հին բուլղարական մի ձեռագրի, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հտ. Ա, եր., 2002, էջ 1-9:
6. **Բարթիկյան Հր.**, Պավլիկյան շարժման մի քանի աղբյուրների գնահատման շուրջը, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հտ. Ա, 2002, էջ 11-22:

7. Բարթիկյան Հր., Պավլիկյան Համայնքի կազմակերպության Հարցի շուրջ, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, Հտ. Ա., 2002, էջ 23-27:
8. Գրիգորյան Վ., Նոր տեղեկություններ «Բանալի ճշմարտություն» երկի հեղինակ Հովհաննես երեցի մասին, «Բանբեր Մատենադարանի», N 5, Եր., 1960, էջ 333-345:
9. Երիցեան Ալ., Թոնդրակեցի Հայք մեր օրերում, «Փորձ», N 10, Տփլիս, 1880, 91-132:
10. Իւթիւճեան Ա. Խ., Ծագումն և ընթացք Աւետարանականութեան ի Հայս, «Բիւրակն», 1892, N 200, Օգոստոս, էջ 233-237:
11. Համէլեան Հ. Պ., “Gérard Garitte, La “Narratio de rebus Armeniae””, (գրախոսական), «Բազմալէս», թիւ 7-9, Վենետիկ, 1952, էջ 186-189:
12. Հովհաննիսյան Ա., Սմբատ Զարեհավանցին, նրա ժամանակն ու ժամանակակիցները, «Բանբեր Մատենադարանի», N 3, 1956, էջ 7-30:
13. Հովսեփյանց Գ., Հայագիտական այլ եւ այլք, «Արարատ», 1914, հոկտեմբեր, էջ 919-924:
14. Մանուչարյան, Հ., Պողոս Տարնացին Թոնդրակյան շարժման մասին, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1974, էջ 115-122:
15. Մեսրոպ Արամյան, Մկրտություն արարողություն աստվածաբանությունը, «Գանձասար», Եր., 1993, Հտ. Գ, էջ 57-88:
16. Մուրացյան, Թոնդրակեցիների աղանդը և էջմիածնի մի միաբանի այդ աղանդի մասին արած ակնարկները, «Նոր-Դար» (օրաթերթ), փետրվար 1892, N 33, N 35:
17. Սահակյան Ա., Միջնադարյան պատկերապաշտություն հայկական տարբերակը, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1987, N 2, էջ 150-159:
18. Սարգիսեան Բ., Գրիգոր Սարկաւազապետը, գրիչ Զ դարու, և Խորենացւոյ հետ ունեցած անոր աղերսը, «Բազմալէս», մարտ, N 3, Վենետիկ, 1904, էջ 119-126:
19. Տէր-Մկրտչեան Գ., Անանիա Մոկացի, «Արարատ», 1897, N 2, փետրուար, էջ 91-96:
20. Տէր-Մկրտչեան Կ., Մծղնէից աղանդը, «Արարատ» 1895, N 1, յունուար, էջ 1-8:
21. Տէր-Մկրտչեան Կ., Պաւղիկեանց եւ Թոնդրակեցւոց աղանդները արդի քննադատութեամբ, «Արարատ», N 7, Հուլիս, 1900 թ., էջ 328-334:
22. Օհանջանյան Ա., Հայ Առաքելական և Ավետարանական եկեղեցիների նվիրապետական և պաշտամունքային համակարգերի տարբերությունները, «էջմիածին», է-Ը, 2006, էջ 121-128:

23. **Бартикян Гр.**, Армянские источники для изучения истории павликианского движения, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, Հտ. Բ, Եր., 2002, էջ 7-20:
24. **Бартикян Гр.**, Еще раз о происхождении имени “павликиане”, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, Հտ. Բ, հոդվածներ օտար լեզուներով, էջ 185-190.
25. **Винкельман Ф.**, “Церковная история” Никифора Каллиста Ксанфопула как исторический источник, “Византийский Временник”, 1971, т. 31, сс. 38-47.
26. **Гюламирян Г. Е.**, Тондракцы (Очерк из истории религиозных движений феодальной Армении), Тезисы дисс. На степень кандидат историч. наук., 1936, стр. 4.
27. **Ерицев А. Д.**, О секте тондракских армян, Труды V-го археологического съезда в Тифлисе 1881 г., под. ред. Графини Уваровой, М., 1887, сс. 187-192.
28. **Липшиц Е.**, Павликианское движение в Византии в VIII и первой половине IX вв., “Византийский Временник”, 1952, т. V, сс. 49-72.
29. **Меликсет-Бек Л.**, К вопросу о датировке псевдо-исааковых памфлетов в греко-византийской литературе, “Византийский Временник”, 1956, т. 8, сс. 208-222.
30. **Селян Е.**, Коренът "джур" в българска езикова среда. В: сп. Филология, София, 1983, бр. 12 -13, сс. 137 – 139.
31. **Юзбашян К.**, К истории павликианского движения в Византии в IX веке, “Вопросы истории религии и атеизма”, М., 1956, вып. 4, сс. 246-279.
32. **Юзбашян К.**, К происхождению имени “Павликиане”, Византийские очерки, М., 1971, сс. 213-235.
33. **Arpee L.**, Armenian Paulicianism, and The Key of Truth, The American Journal of Theology, Vol. 10, No. 2, April 1906, pp. 267-285.
34. **Conybeare F. C.**, The Armenian Church, Religious Systems of the World, a Contribution to the Study of Comparative Religion, London, 1911, 379-404.

35. **Haigazian A.**, The Key of Truth. A Manual of the Paulician Church of Armenia. The Armenian Text edited and transliterated with Illustrative Documents and Introduction by Fred. C. Conybeare, The American Journal of Theology, Vol. 3, No. 2, (Apr., 1899), The University of Chicago Press, pp. 380-384.
36. **Hamilton J. and B.**, Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, c.650-c.1450, Manchester University, 1998.
37. **Huxley G.**, The Historical Geography of the Paulician and Tondrakian Heresies, Medieval Armenian Culture, T. Samuelian and M. Stone eds. (University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 6), 1983, pp. 81-95.
38. **Loos M.**, Deux contributions a l'histoire des Pauliciens, 2. Origine du nom des Pauliciens. Byzantinoslavica, XVIII, 2, Prague, 1957, p. 202-217.
39. **Loos M.**, Zur Frage des Paulikianismus und Bogomilismus, Byzantinische Beiträge, Akademie Verlag, Berlin, 1964, pp. 323-332.
40. **Loos M.**, Review, (I.E. 'Αναστασίου, Οι Παυλικιανοί. 'Η ιστορία καὶ ἡ διδασκαλία των ἀπὸ τῆς ἐμφανίσεως μέχρι τῶν νεωτέρων χρόνων. 'Αθήναι, 1959, pp. 224.), Byzantinoslavica, XXIII, 1, Prague, 1962, pp. 100-107.
41. **Macler F.**, Revue, F. C. Conybeare. The Key of Truth, a manual of the paulician Church of Armenia, Revue de l'Histoire des Religions, XLIV, 1901, pp. 453-456.
42. **Meillet A.**, Revue, The Key of Truth, a Manual of the Paulician Church of Armenia by F.C. Conybeare, Revue critique d'Histoire et de Littérature, XLVI, Paris, 1898, pp.169-170.
43. **Speck P.**, Petros Sikeliotes, Seine Historia und der Erzbischof von Bulgarien, 'Ελληνικα Συγγράμματα, Θεσσαλονίκη, 1974, pp. 376-389.
44. **Toumanoff C.**, Review: The Paulician Heresy: A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire by Nina G. Garsoïan, The American Historical Review, Vol. 74, No. 3 (Feb., 1969), pp. 961-962.

զ) Համացանցային աղբյուրներ

1. **Alpi F.**, Grigor Magistros Pahlawuni's Letters against Tondrakians, Christianity in Context, Third European Joint Graduate Studies Symposium, <http://goo.gl/mSEMWb> [access: 03.01.2015]
2. **Journals and Letters of the Rev. Henry Martyn, B.D.**, Edited by the Rev. S. Wilberforce, M.A., London, Seeley and Burnside, 1837. <http://anglicanhistory.org/india/martyn/journal.html> [access: 02.01.2015]
3. **Selian E.**, The Pomaks: an Islamized People of Europe, American Chronicle, Dec. 2009, <http://www.americanchronicle.com/articles/view/134152> [access: 17.03.2011]
4. **Selian E.**, The Descendants of Paulicians: the Pomaks, Catholics and Orthodox, https://www.academia.edu/6730269/The_Descendants_of_Paulicians_the_Pomaks_Catholics_and_Orthodox [access: 03.01.2015]
5. **Болотов Б.**, Лекции по истории древней церкви, Монархианство, <http://www.theophany.ee/docs/Bolotov.pdf> [доступ - 02.01.2015]
6. **Спасский А.**, История догматических движений, гл. II, Монархианские движения конца второго и начала третьего века, <http://krotov.info/history/04/kern/spassky02.htm> [доступ- 02.01.2015]

ՀԱՎԵԼՎԱԾ 1¹

Գիւմրեցի և արխավացի աղանդավորների խոստովանագրերը
(ԱԱ, ֆոնդ 56, ցուց. 1, գործ 56)

1.1 Առաջին խոստովանագիր

Ես Գիւմրեցի Կարապետս Մկրտչեան խոստանամ և յայտնիմ առաջի անդամոց Հոգևոր կառաւարութեան Գիւմրոյ, որ ի 1837-ի Վարդավառին յունիսի ամսեանն, Գիւմրեցի Կիրակոսն Քօսաբաբեան, ասուք և վկայուք Փոքր Արխավացի իբր տիրացու Գէորգի սուրբ հաւատքն մոռացեալ էր և ինձ Կարապետիս այն Կիրակոսն քարոզեց, թէ Քրիստոս Աստուած չէ և ինձ հաւատացուց: Յայտնեմ և զայս, զի այն Կիրակոսն իւր տամբ, Թարգի Սարգիսն իւր տամբ, Դիլբանդ Մանուկն, կաղզվանցի Գրիգորն իւր գերդաստանօք, Երկար Յակոբ, կաղզվանցուց Աւօն և ժողովելով սենէական կաղզվանցուոյ Գրիգորի, երդուանք ի միասին, որ մեր խորհուրդն ամենեսին չյայտնեմք ումէք և մանավանդ ինձ յայտնեցին և երդուցին, որ մի մարդի չյայտնեմ: Եւ այս է սուտ խարդավանութիւն նոցա. նախ ինձ հաւատացրին, թէ Քրիստոս Աստուած չէ, խաչին ինձ հայհոյել տուին, թէ ոչինչ է, նաև հայոց մկրտութիւն սուտ է և իւրեանց միւռոնն, մեք կրկին պարտ եմք մկրտուիլ, որ մեր ճակատիցն գազանի մուհրն վեր գայ, ոչ դաւանին Աստուածածինն կոյս, այլ ապականեալ, ոչ ընդունին զբարեխոսութիւն նորա և այլ ամենայն, որ ինչքան սուրբ կայ չընդունին, և ոչ նոցա բարեխոսութիւն, ոչ ընդունին զպատարագն և ոչ զխաղաղութիւն և ոչ զխոստովանութիւն, այլ ասեն՝ քարէ, փայտի խոստովանիր և Աստուած թողու, նաև ով կամի հաղորդել, նշխարն ուտէն և զինի վրէն խմէն և պատարագի հաղորդութիւն ոչ ընդունին:

Նաև ասէն աշխարհիս վերայ ճշմարիտ քրիստոնեայ բաց մեք եմք, ուրիշ քրիստոնեայք ամեն՝ հայք, ռուսք, վրացիք և այլք, սուտ քրիստոնեայ են, միայն մեք եմք ճշմարիտ քրիստոնեայ և իսկ կուս-

¹ Հավելվածում ներկայացված արխիվային փաստաթղթերը կետադրել ենք, իսկ ուղղագրությունը թողել ենք նույնը:

պաշտ են հայք և այլ քրիստոնեայք: Երեսն խաչ չեն հանիլ, ծնրադ-
րութիւն, ասեն, սուտ է, ոչ ընդունին զպահն, այլ ուտեն, և ոչ կանո-
նադրութիւն սրբոյ հայրապետաց ընդունին, այլ ասեն՝ ժողովք այն
հայրապետաց սուտ են և սատանայի խորհուրդով կանոնք են դրել:
Վասնորոյ, երբ հիւանդացա, իմ մեղքս և խարդավանութիւնս միտս
բերի, ինչպէս Պօղոս առաքեալն, «մեղա՛յ Աստուծոյ» ասացի և, ան-
կեալ դառնակսկիծ արտասուօք առաջի Հոգևոր կառավարութեան
անդամոց, խնդրեմ կրկին զվիրաւորեալս մեղօք ազատիլ ի չար ճա-
նապարհէն մոլորեալ ոչխարիս, այցելանել և միւս մոլորելոյն ճար
գտանել, որ այսուհետև էլ չլինի, թէ տարածեսցի ամենայն ճշմարիտ
քրիստոնեից մէջն սուտ որոմն չար սատանայի և միայն ճշմարիտ
Սուրբ Երորդութեան հաւատացեալ միանգամայն, որ ինչ կանոն
ունի Հայոց եկեղեցին, ես այդ բոլորով սրտիւ հաւատամ և հաւատա-
ցեալ եմ: Թէ որպէս հաւատացեալ էի սուտ խաբեբայից, միայն ինչ
խնդրեմ՝ ազատիլ յայս չար ճանապարհէ: Եւ վասն ստոյգ լինելոյ իմ
բանիս խոստանամ ճշմարիտն Աստուած և առաջի կենարար խաչին
նորա, որ այս իմ ասած բաներն վերոյիշեալ անձինքն ասեն և ես իսկ
իմ ստորագրութեամբ հաստատեմ:

1837, դեկտեմբերի 1, ի Գիւմրի

1.2 Երկրորդ խոստովանագիր

Ես՝ ի ներքոյ ստորագրող Գիւմրեցի Մանուկս Դաւիթեան խոս-
տանամ և յայտենմ անդամոց Հոգևոր կառավարութեան Գիւմրոյ, որ
ի 1837 յամսեանն փետրվարի ի Բուն Բարեկենդանի յառաջնում շա-
բաթուն, Գիւմրեցի Թարգի Սարգիսն յորժամ նստեալ խօսէաք ի սե-
նեկի Կաղզվանցի Գրիգորի յայնժամ սկսաւ Թարգի Սարգիսն կար-
դալ Կոտակարանն, որ ես ամենևին զիր կարդալ չգիտէի, ինքն համ
կարդում էր համ մեկնում էր տալիս, և կաղզվանցի Գրիգորն հաս-
տատում էր նորայ բանն: Արդ նախ ասէր, թէ ձեռագործ մի պաշ-
տէք, որ զպատկերս սրբոց և զխաչն, զի արծաթեայ շինեալ են և են
իբրև զկուռս, և ով ոք սրբոց պատկեր պաշտէ, նա կռապաշտ է:
Վասն Որդի Աստուծոյ է իբրև մարդ, ծնեալ է ի Մարիամայ՝ ապա-
կանութեամբ իբրև զհողեղէն աւետմամբ Գաբրիէլի, զկնի չարչարա-

նաց, թաղման և յարութեան համբարձաւ յերկինս և նստաւ ընդ աջմէջ Հօր և մեզ բարեխօս: Բաց ի Քրիստոսէ չիք այլ բարեխօս, զի Աստուածածինն ոչ դաւանին կոյս և ոչ ընդունին զբարեխօսութիւն սրբոց: Նաև պահք չիք կանօնադրել յԱստուծոյ, այլ հայրապետք իւրեանց խելքովն ինչպէս կամեցեալ են պահք են դրել: Ուրեմն չէ հարկաւոր իսպառ պահք պահել, այլ անխտիր լուծանել: Նաև [ասեն] երբ գնաք յեկեղեցին միայն առ Աստուած աղօթեցէք և թղթերից շինած պատկերաց մի երկիր պագանէք: Նաև վասն մկրտութեան ասին. իւղ օծանել չէ հարկաւոր, որ մարդկանց օրէնք է և ոչ Աստուծոյ: Նաև վասն խոստովանութեան ասէր, թէ մեղք միք գործել, եթէ գործէք, թէ խոստովանիք քահանայից, թէ չխոստովանիք, թողութիւն չկայ: Միայն լավ է, որ ձեր Աստուծոյ յայտնեցէք, նաև ծնրադրութիւն չէ հարկաւոր, որ դատարկ կռանաս և վէր կենաս ոչ ինչ յօգուտ չկայ: Նաև քահանայից «տէր-տէր» ասել չէ հարկաւոր, այլ կարգաւոր պետք է ասել, զի տէր Աստուած է և ոչ մարդ: Նաև ուխտատեղի գնալ կամ այլ գանազան ուխտատեղիք չէ հարկաւոր: Եւ միշտ ես այս վերագրեալ բաներն որ նոցա ասած են, հաւատացի և այնպէս գիտեի, որ իբր ճշմարիտ ասեն: Եւ ես անխտրապէս ըստ ասութեան նոցա գնայի անգիտութեամբ իմով, միայն երբ սկսաւ յայտնել նոցա ստութիւնք, յայնժամ ասացին, թէ Քրիստոս Աստուած չէ և միանգամայն, որ ինչ ինքեանք թղթով տուեալ են, ասեալ են այս բան ի մեջն ընդ մեզ էր Երկար Յակոբ, կաղզվանցի Նաւօն, որ միշտ ի միասին միախորհուրդ էաք, նաև երբ ինձ ասացին, թէ Քրիստոս Աստուած չէ, ես ապա իմացայ, որ առաջ իրանք իստակ չէին յայտնեալ, ապա յայտնեցին: Միայն արդ իմանալով, որ նոցա ասածքն սուտ են և ընդդէմ է քրիստոնեական հաւատոյ Հայաստանեայց եկեղեցւոյ և «մեղա՛յ» կրկնելով հաւատամ զամենայն կանոն հայրապետաց և պաշտեմ, զի ես թէպէտ անգիտութեամբ իմով հաւատացեալ էի նոցա սուտ քարոզութեանց, բայց որ արդ իսպառ սուտ եղև բանք նոցա: Եւ ես կրկին դառնակսկիծ արտասուօք անկանելով առաջի տեսրցդ խնդրեմ ներել յանցանաց և խոստանամ, որ այսուհետև ինձ անիծել, զի դուրս գայ ընդդէմ հաւատոյ բանք, եթէ այսուհետև ինձանից ընդդէմ ճշմարտութեան քրիստոնեութեան

բան դուրս գայ, կրկին ես դատաստանի տակ ընկնիմ և պատժեալ՝
իբրև թերահաւատ:

Ես՝ Մանուկս, գիր չգիտենալով, իմ գլխիս անցկացած անցերն
մի մի, որ ինչ գործեալ էի, ասացի տէր Ղազարին և նա իմ խնդրա-
նօքն գրեաց և ես մատամբս կնքեցի:

1837 ի 14 դեկտեմբերի, ի Գիւմրի

1.3 Երբորդ խոստովանագիր

Ես ի ներքոյ ստորագրեալս Գիւմրեցի Աւուս Մարտիրոսեան խոս-
տանամ անդամոց Հոգևոր կառավարութեան Գիւմրոյ, որ ի 1837
յամեսեանն փետրվարի յառաջնում շաբաթու Բուն Բարեկենդանի յե-
րեք շաբթի օրն ի կես առուրն գնացի ի սենեակն կաղզվանցի Գրիգորի,
որ յամենայն ժամանակ գնում էի, բայց նախքան այն օրն չէի
լուեալ զբան հակառակ հաւատոյ: Այլ այն օրն Գրիգորն կաղզվան-
ցին, որ միայն առանձին երկուքս էաք, սկսաւ ասել ինձ, թէ. «Քրիստոս
կհաւատա՞ս», ասացի. «Կհաւատամ», ասաց. «Որովհետև այս-
պէս է. Քրիստոս չէ հրամայեալ պահք պահել, և չիք գրեալ յԱւետա-
րանի, այլ հայրապետք են դրեալ. որ և հայրապետք էին իբրև զմեզ
մարդիկ, ուրեմն չէ պարտ պահպանել զկանօն այնոցիկ, այլ ուտիմ
պարտեմք անխտիր զպահս»: Եւ ի լուսանալ չորեքշաբթի, կարի ընդ
նոսա զպահս, յորժամ ընդ մեզ էին յայնժամ գիւմրեցի տիրացու
Սարգիս և Երկար Յակոբն, ապա հաւատացին ինձ, որ ես էլ նոցա
համակամիմ: Սկսաւ յայնժամ տիրացու Սարգիսն հաստատել զբան
կաղզվանցոյ, ասել. «Տասը պատուիրան պահեցեք, որ տուից Աս-
տուած Մովսեսին»: Նաև՝ «Քրիստոս Աստուած չէ, այլ որդի Աստու-
ծոյ և մեզ բարեխոս՝ նստելով ընդ աջմէ Հօր: Միայն Քրիստոս ճա-
նաչեցէք և Հայր, մնացեալ ինչքան սուրբք կան և եղեալ են աշխար-
հիս վերայ սուտ են, նոքա չեն կարող բարեխօս լինել մեզ համար, ո-
րովհետև մեզ նման մարդիկ են և նոցա դրած կանոնները սուտ են»: Նաև՝
«Զէ հարկաւոր ուխտ զնալ կամ յէջմիածին կամ յԵրուսաղէմ՝
այլ սրբոց ուխտատեղիս, զի ձեռագործ են և մարդաշէն: Նաև խաչն,
որ ձեռագործ է, չէ հարկավոր պաշտել, զի այս կուռս պաշտութեան
նշան է, որ ոսկուց կամ արծաթից շինում են և պաշտում, ինչպէս

հին կռապաշտներն»։ Իսկ վասն խոստովանութեան ասացին. «Մեղքդ յեկեղեցին առաջի Աստուծոյ խոստովանեցէք և քահանայից մի խոստովանիք, որովհետև Աստուած թողու զմեզս, նաև երբ գնաք յեկեղեցին, սրբոց պատկերաց մի երկիր պագանէք, որ շատ մեղք է, զի ձեռագործ են, և եթէ սրբոց պատկերի երկրպագութիւն տաք, ուրեմն ձեր Աստուածն սուրբք են»։ Նաև՝ «Միւռոն էջմիածնի սուտ է և մկրտելոյն չէ հարկավոր, այլ եթէ բուռն ջուրն երեսայից վերայ թափէք կը մկրտուի, որ Քրիստոս ջրով հրամայեաց մկրտիլ և ոչ ձիթով, նաև միշտ պատուիրու մեզ, թէ միշտ յեկեղեցին գնացէք, սկսեալ յայնմ օրէ, և քահանային խոստովանելու ժամանակ ձեր մեղքն մի ասէք, որ չիմանան, այլ հասարակաբար խօսեցէք, պասնեբուրդ կերեք անխտիր, որ և սկսեալ յայնմ օրէ մինչև զայսօր պահեքն անխտիր կերեալ եմք»։

Նաև յայսմ խորհրդեան ընդ մեզ էր Դիլբանդ Մանուկն և կամակից էր, շատագով և հաստատօղ վերոգրելոցն, որ նախքան զերիցս շաբաթս, ես, կաղզվանցի Գրիգորն, Երկար Յակոբն, Կիրակոսն քէօսային, նորա եղբայր Միքայելն, տիրացու դերձիկ Սարգիսն, Կիրակոսի քօսայ հայրն և մի ախլցիսեցի դարիպ զօնաղ ի միասին վեցվեց շահի փող վեր եկաք, միս առաք, գինի և այլն, և կերաք յուրբաթ գիշերն։ Յառաւօտն, երբ եկաւ տիրացու Կարապետ Մկրտչեան, որ սկիզբն յայնժամ տեսի գնա, սկսաւ Դիլբանդ Մանուկն ասել նմա, թէ. «Ընդէ՞ր ոչ եկիր առ մեզ այս գիշեր, զի ուտէաք»։ Նա պատասխանեաց, թէ. «Այն իրիկունն չիկայ, այս իրիկունն լինի», որ և այն իրիկունն մի-մի ապառի խարջեցաք։ Նաև, երբ մեք ի միասին խօսէաք, իբր մարդ մի այլ գայր, համարեաք գնա գանհաւատ և ոչ խօսէաք և ասէաք «փառք Աստուծոյ», որ մեք գտանք ճշմարիտ հաւատն և այլ քրիստոնեաք, որ կան՝ թէ հայք, թէ ռուսք և այլն, կռապաշտ են և ոչ քրիստոնեայք, այլ մարդապաշտ են։ Եւ միանգամայն, ոչ ինչ գրեալս կայ ի թղթէ ի տիրացու Կարապետէ տուեալ, բոլոր ասացեալ են, և իրաւ է, որ նա, ինչ որ գրեալ է, նա բոլորն եղեալ է։ Այլ, արդ, իմանալով, որ ամենայն նոցա քարոզքն սուտ են, զի այն պատճառաւ մեզ ասեին յեկեղեցին, որ չի լինի, թէ մեր ազգը իմանայ մեր այս գործն, այլ առերես գնացէք յեկեղեցին, այլ այսքան ծածուկ կայցէք առ ժամանակ գտնումք և թէ կարողասցուք բոլոր դարձ-

նեմք այս հաւատին վերայ: Զի այնպէս երդուանք, ոչ թէ մեզ կտորկտոր առնեին, չէինք պարտ յայտնել: Եւ այսպէս բաներով, իբր զօձ, որ և կային, խաբեցին, ես էլ խաբվել եմ: Վասնորոյ դառնակսկիծ արտասուօք անկանեմ առաջի տեարցդ և խնդրեմ, որ արձակէք ի չարչարանաց, զի ես հաւատացեալ եմ և պաշտեմ զարարիչն տիեզերաց Սուրբ Երրորդութիւն, և ինչքան օրէնք, որ ունի Հայաստանեայց Եկեղեցին, թէ՛ աւանդեալ ի Տեառնէ և թէ՛ հաստատիլ ի սրբոց: Ապա թէ սկսեալ յայսմ օրէ մինչ ցմահս ինձանից ելանիցէ բան ընդդէմութեան սուրբ հաւատոյ, իբրև անօրէն պատժեալ լիցիմ ըստ օրինի: Այլ այս վայր խնդրեմ արձակել ի չարչարանաց, որովհետև ես տեղիակ չէի ամենեւին գրեանց և ամենեւին կարգալ չգիտեմ, այլ կարգացողն էր տիրացու Սարգիսն և հաստատողն, մեկնողն կաղզվանցի Գրիգորն էր, զի լսեցի, որ կաղզվանցին ձեռները խաչել է և ասել, թէ. «Ահա ես ձեզ խաչ, երկու ձեռքիս մոմ կպցրէք և երկիր պագուլթիւն տուէք, թէ ես կարօղ եմ ձեզ փրկութիւն տալ, այնպէս էլ խաչն և սուրբքն»: Միայն «մեղա՛յ, մեղա՛յ, մեղա՛յ» աղաչեմ և խնդրէմ ազատել զիս վտանգաւոր յաւիտենական մահուանէ: Ես՝ Աւօս Մարտիրոսեան, զիբ չի գիտենալով մի մի այս վերոգրեալ բաներն ես իմ բերանով պատմեցի տիրացու Ղազարին Խօջենց, նա իմ խնդրանօք գրեաց և ես ահա իմ մատամբս կնքեցի:

ի 14 դեկտեմբերի, 1837 ամի, ի Գիւմրի

1.4 Չորրորդ խոստովանագիր

Մեք՝ Գիւմրեցի Գրիգոր Սարուխանեանս, Երկար Յակոբս Ալեքսանեան և Յակոբ Գրիգորեանս խոստանամք և յայտնեմք առաջի անդամոց Հոգևոր կառավարութեան Գիւմրոյ առ այն, թէ որ Գիւմրեցի Կիրակոսն Քօսաբաբայեան և Թարգի Սարգիսն մեզ ստուլթեամբ այնքան քարոզեցին, մինչև որ ինչքան ասուլթիւն կայ գրեալ ի թղթի տուեալ Կարապետ Մկրտչեանի, թէ ի վերայ Քրիստոսի և թէ ի վերայ Հայստանեայց Եկեղեցւոյ, բոլոր մեզ այն չար աղանդն վերոյիշեալքն են սովորեցրել, մինչև որ ստիլ ամենայն կանոնս քրիստոնէական հաւատոյ Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ, վասնորոյ արդ, իմանալով, որ ամենայն բանք նոցա, որ ստուլթեամբ ասեալ են, սուտ

են և ընդդէմ ճշմարիտ քրիստոնէից, գոչեմք «մեղա՛յ» դառնակսկիծ արտասուեք և խնդրեմք ամենախոնարհաբար թողութիւն շնորհել բազում մեղաց մերոց: Խոստանամք ևս, որ այսուհետև կեցուք ըստ ճշմարիտ օրինի Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ, եթէ այսուհետև մեզանից դուրս եկեցէ որպէս և իցէ բան, որ ընդդէմ լիցի Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ, ապա մեք դատապարտեալ լիցուք իբրև անհաւատ: Եւ սկսեալ Մեծի Պահոց մինչև ցայսօր չար աղանդաւ և ստութեամբ կեցեալ եմք ընդդէմ օրինաց կելով:

Որովհետև Գրիգոր Սարուխանեան, Երկար Յակոբն գիր չգիրեն, ես՝ Պապի Գրիգորեան, համ նոցա տեղակ, համ իմ տեղակ ստորագրեցի:

1837, ի 13 դեկտեմբերի, ի Գիւմրի

1.5 Հինգերորդ խոստովանագիր

Ձամենայն ասութիւն Կարապետի Մկրտչեան ի վերայ աստուածութեան Քրիստոսի և ի վերայ Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ արդարև ուսեալ եմ ի Թարգի Սարգսէ և ուսուցեալ եմ Կարապետ Մկրտչեանին և այլոց, որք ընդ նմա, բացի ի ստութեան միւռոնի և լուսոյ Երուսաղէմայ, զորս լուեալ եմ ի բայագեղցի Մանուկէ Գալուստեան, վասնորոյ զղջացեալ ամենայն սրտիւ, գոչեմ «մեղա՛յ» առ ի արձակելոյ զիս յայնմ պատուհասէ: Այս սակս խոստանամ և ստորագրիմ՝ Կիրակոս Քօսայապեան:

1837, ի 10 դեկտեմբերի, ի Գիւմրի

1.6 Վեցերորդ խոստովանագիր

Ես, ի ներքոյ ստորագրեալ Գիւմրեցի Թարգի Սարգիս Յարութիւնեան խոստանամ, յայտնիմ բոլորով սրտիւ անդամոց հոգևոր կառավարութեան Գիւմրոյ, որ ի 1835 յիղանակս գարնան յամսիան մայիսի առխվալցի տիրացու Գէորգն միայն եկեալ ի Գիւմրի տուքանն իմ, որ գնեա զճոռս, սկսաւ ասել ինձ, թէ. «Միայն ճանաչէ Քրիստոս որդի Աստուծոյ, որ մեղաւոր չմնաս և մեռանիս»: Այս-

քանս ասացեալ՝ զնաց: Ապա վասն իմ գործոյ, որովհետև պարտական է ինձ փող, զնացի յԱռխվելի: Երբ իրիկուն եղաւ նախ շատ դրանութիւն արինք, հետև Աստուածաշունչն առաջ բերին և բոլոր գիւղականքն ժողովեալ անտ էին: Սկսաւ ընթեռնուլ զտեսիլս Յովհաննու Աւետարանչին, այն, որ սատանայն կապեալ էր հագար ամ և բացուիլ էր, ապա որովհետև սատանայն կապէր և արձակեալ, որն յանապատին փորձեալ էր զՔրիստոս և էջր կարողացեալ խաբիլ զՔրիստոս, այլ զնացեալ գլխատել տուիալ էր զՅովհաննես Մկրտիչն: Այն իրիկուն այսքան խոսեցաք: Ապա ես վերադարձեալ եկի ի Գիւմրի: Ապա ի կալ կալսելոյ ժամանակին զնացի կրկին յԱռխվալի վասն իմ գործոյ: Յայն երեկոյին Հէպոյ քէհայի օթախին նստեալ էի. Չաջուցի Մնօն, տիրացու Գէորգ, Ջաջուռու իրիցփոխան Կարապետը, Հէպոյ քէհահեն, Սվարն: Յայնժամ Ջաջուռու իրիցփոխան Կարապետը ասաց տիրացու Գէորգին, թէ. «Դու այդքան կարգացող ես, վա՞սն էր ոչ զնաս եկեղեցին»: Գէորգն պատասխանեաց, թէ. «Յեկեղեցին ի՞նչ կա, որ զնամ»: Կարապետն ասաց. «Աստուածածնայ պատկեր կայ, խաչ և Աւետարան կայ, զնայ յերկրպագութիւն տուր»: Գէորգն ասաց. «Պատկերքն տեղով մարդոյ շինած են, ձեռագործ են: Ես ոչ երկիր պագնեմ»: Վասն այսորիկ իրիցփոխան Կարապետն և տիրացու Գէորգ կռուան ի միասին: Եւ Կարապետն ասաց. «Ապա վա՞սն էր մեք զնամք յեկեղեցին, նաև դուք տիրացու էք, զնացէք յեկեղեցին, Աւետարանն գիրք կարգացէք, որ ժողովուրդն լսէ»: Բայց Գէորգն ասաց. «Յայս սենեկի ևս կարիմ ընթեռնուլ զգիրս»: Այս երեկոյին այսքան եղև: Յաս առտուն ասաց ինձ տիրացու Գէորգն, թէ. «Լա՞վ ճանաչեցիր քո Քրիստոսն, որ նախ ասացեալ էմ քեզ»: Ես ասացի, թէ. «Այո՛, ճանաչիմ և պաշտիմ և գիտեմ, որ Քրիստոս Աստուած է և մեզ փրկիչ»: Նա ասաց. «Ո՛չ - հասկացար»: Ես ասացի. «Ապա որպէ՞ս է»: Նա ասաց, թէ. «Քրիստոս փրկիչ է, որդի Աստուծոյ և բարեխօս»: Այսքանս լուեալ՝ եկի ի Գիւմրի: Կրկին անգամ զնացի զկնի միոյ տարոյ առ նա: Երբ պահանջեցի ի նմանէ զպարտս, նա ասաց. «Այտ ոչ ունիմ»: Կռուեցաք ընդ նմա և ի կռուելիս ինձ ասաց, թէ. «Դուք կռապաշտ եք, ինչ պիտիք շինել»: Եւ իմ փողն, ասեալ այլոց, հատոյց ինձ: Ապա եղաք բարեկամ: Ի միւս աւուր խօսեցաւ, թէ. «Դու քո ճշմարտութեան ճա-

նապարհն իմացեալ ես»: Ասացի. «Ա՛յո»: Ասաց. «Որպէ՞ս ճանաչեալ»: Ասացի. «Այսպես. որ Քրիստոս Աստուած մեր է, որ մեզ ազատեաց ի ձեռաց սատանայի իւր չարչարանօք և մահուամբ»: Նա պատասխանեաց, թէ. «Սխալ է»: Ասացի. «Որպէ՞ս, միթէ՞ դու այդպէս ոչ դաւանես»: Նա ասաց. «Քրիստոս որդի Աստուծոյ դաւանեմ և Աստուած ոչ տեսանեմ զՔրիստոս»: Ասացի. «Սուտ ասես: Տեսանես, որ ամենայն քրիստոնեայք Աստուած որպէս պաշտեն զնա, և դու կամես ստել զաստուածութիւն Քրիստոսի»: Նա ասաց. «Ամենայն քրիստոնյայք խաբեալ են, և սուտ խօսեն և չգիտեն, այլ Աւետարանն որդի Աստուծոյ կոչէ զՔրիստոս»: Ասացի. «Այտպէ՞ս»: Նա ասաց. «Այո՛, այտպէս է, և Աւետարանն այսպէս հրամայէ»: Ապա ես ասացի. «Եթե այտպէս է՝ յԱւետարանի պահէ կան գրեալ»: Նա ասաց. «Ո՛չ, այլ պահէն հաստատեալքն ի հայրապետաց, և հայրապետաց կանոնք են և ոչ աստուածային»: Ասացի. «Եթե այտպէս է՝ ո՞ր ազգն է ճշմարիտ»: Ասաց. «Գերմանացիք: Նէմէցք են ճշմարիտը քրիստոնէայ»: Ասացի. «Միթէ և նեմցիք ոչ պաշտեն զպատկերս սրբոց»: Ասաց. «Ո՛չ, նեմցիք չունին զպատկերս»: Ասացի. «Ուրեմն նեմցիք ուղի՞ր են»: Ասաց. «Այո»: Ապա ասացի. «Ես պարտիմ քննել, թէ այս ինչպէս է, որ ամենայն քրիստոնյայք պաշտեն զպատկերս և պատուեն, գիտեն զՔրիստոս ճշմարիտ աստուած, միայն նեմցիք և դու քո բանիւ վկայես այս ստույթեամբ»: Նա խնդրեց, թէ. «Մի ասասցիս ումէք և մի յայտնեսցիս»: Այս եղև ի 1836 յաշնան եղանակի: Ես մնացի անտ ութն օր: Նա եկեալ ի Գիւմրի, երբ զմի տետրակ տպեալ ի Շուշի և ընդերցաւ: Իսկ ի միում աւուր ի մկրտելն զերեխայ մի իւրեանց քահանայէն, որ ասէ, թէ. «Երեխայն խնորէ հաւատ, յոյս և սէր», ասացի. «Այս ի՞նչ ասէր է»: Նա ասաց. «Սուտ խնդրեն. իցէ, թէ երեխայն տաճկանայ»: Այս եղև անդ այսչափ:

Նաև Գէորգն ասէր, թէ Էջմիածին սուտ է, Երուսաղեմ սուտ է և ինչքան ուխտատեղիք կան սուտ են, ինչի՞ եք գնում ուխտ: Այս ասէր և հաստատէր, թէ ձեռագործք են խաչք և պատկերք և մասունք սրբոց սուտ են: Նաև Աստուածածինն ոչ մնաց կոյս զկնի ծննդման, այլ ապականեցաւ և ոչ մնաց կոյս, վասն որոյ և ոչ դաւանիմ զԱստուածածինն կոյս: Նաև մի գիրք ունին՝ անուանեալ ըստ իւրեանց

«Բանալի ճշմարտութեան», որ նոյնպէս լի է ստալոզ և ընդդէմ օրինաց բանիւք, որ ինչն տիրացու Գէորգն կկարգայ և տուեալ էր տիրացու Կիրակոսին յայս նոյեմբեր ամսոյ, որ նա էլ կարգացել էր: Նաև այն իրիկուն, որ կաղզվանցին և այլք պահք կերան, ես ընդ նոսա էի: Եւ միանգամ, զոր լուեալ էի ի տիրացու Գէորգայ, խոստովանեալ եմ մի մի տէր Խաչատուր քահանային: Եւ իսկ արարեալ եմ, և, արդ, մեղայ կոչելով՝ ասեմ և զայս, զի կաղզվանցի Գրիգորն ձեռքը խաչանման տարածեալ ասէր. «Ահա, ես՝ խաչ, բերէք ձեռքերիս վրա մոմ կպցրեք, թէ ես կարող եմ ձեզ փրկուլթիւն տալ, այսպէս խաչն և պատկերք սրբոց կարին ձեզ ազատել»: Եւ միշտ այսպէս կրաք և խօսէաք: Վասն որոյ կրկին «մեղա՛յ» կոչիմ և խնդրեմ, հարք, տեարք, ազատեք զիս յայս վտանգէ (Թ. 38-39 շրջ.):

ՀԱՎԵԼՎԱԾ 2

Բայանդուր գյուղի քահանա Սահակ Փլատյանցի անօրինական արարքների մասին (Ա.Ա., ֆոնդ 56, ցուց. 1, գործ 1981):

Գործի քննությունը սկսվում է 1845 թ. ապրիլի 2-ին, Սահակ քահանա Փլատեանցի կամ Իվանեանցի բողոքագրով՝ ուղղված Լուսավորչական եկեղեցու էջմիածնի Սուրբ Սինոդի պրոկուրորի պաշտոնատար տիտուլյարնի սովետնիկ Սոկոլովսկուն, որտեղ Սահակ քահանան մեղադրում է Ալեքսանդրապոլի առաջնորդ Նիկողայոս եպիսկոպոսին այն բանում, որ իրեն «եօթն ամսոց հետեզ զրկեալ է ի քահանայագործութենէ»: Սահակ քահանա բողոքում է, թէ ինքը «գուրով քահանայ և տէր բազմամարդ գերդաստանի, ըստ ... քահանայական պատուոյ» անվայել է համարում «ձեռնամուխ լինել յայլ արհեստ աշխարհային զբաղմանց», և ահա մինչ օրս մնում է առանց քահանայագործելու իրավունքի:

1846 թ. հունվարի 26-ին Սոկոլովսկին մի նամակով դիմում է Երևանի կոնսիստորիա և տեղեկացնում, որ Բայանդուր գյուղում այս քահանայի հետ կապված մեծ թոհուբոհ է բարձրացել:

Որոշ ժամանակ անց Երևանի կոնսիստորիան հանդիմանում է Նիկողայոս եպիսկոպոսին, թե ինչու է առանց կոնսիստորիայի իմացության պաշտոնանկ արել Սահակ Փլատյանց-Իվանյանց քահանային: Նիկողայոս եպիսկոպոսը պարտավորվում է բացատրագիր ներկայացնել, իսկ Սահակ քահանային թուլատրվում է «առնել զքահանայագործութիւն մինչ ցաւարտ գործոյն»:

Շուտով կոնսիստորիան Ալեքսանդրապոլից պատասխան նամակ է ստանում, որտեղ ասվում է, թե Բայանդուր գյուղի բնակիչները գանգատվել են իրենց ծխատար քահանայից՝ «տէր Իսահակայ Իվանեանց ի յորջորջեալն Փլատեանց վասն արկանելոյ ի միջի նոցա ազգի ազգի խռովութիւն և անկարգութիւններ»: Նամակից պարզվում է, որ այս քահանան 1844 թ. սեպտեմբերի 17-ին բողոքել է հոգևոր կառավարությանը, թե գյուղացիները կիրակի օրը փակել են եկեղեցու դուռը՝ թույլ չտալով իրեն պատարագ մատուցել, ապա խնդրել են հոգևոր կառավարությանը մի նոր քահանա նշանակել իրենց հա-

մար: Սակայն Ալեքսանդրապոլի հոգևոր վարչութիւնը երբեք չի փորձել զրկել տեր Սահակին քահանայագործութիւնից, այլ հակառակը, միշտ պաշտպանել է:

Նույն նամակում կոնսիստորիային հայտնում են, թե Բայանդուր գյուղի բնակիչների պատմելով, Սահակ քահանան շարունակել է իր անհաշտ գործունեութիւնը, այդ պատճառով, ինչպես հաստատում է հենց ինքը քահանան, երբ ժամերգութիւնը սկսվում է գյուղացիները «ելանին յեկեղեցւոյ սկսեալ ի մանկանց ցգառամեայս արք և կանայք»:

Փաստաթղթից հայտնի դառնում, որ 1838 թ. սկսած, երբ Սահակ Իվանյանը դառնում է Բայանդուր գյուղի քահանան, այս հակասութիւնները մշտապես եղել են իր և գյուղացիների միջև, իսկ Ալեքսանդրապոլի առաջնորդ Նիկողայոս եպիսկոպոսը միշտ պաշտպանել է նրան՝ մերթ մեղմացնելով, մերթ հորդորելով ժողովրդին: Սակայն 1844 թ. գյուղացիների հուսահատութիւնը հասել է ծայր աստիճանի, որոնք էլ հայտնել են առաջնորդին, թե «ոչ ոք ի բնակչաց այնր գեղջ կամի աղօթել յայնմ եկեղեցւոջ, ուր կատարէ նա գաստուածպաշտութիւն»:

Նիկողայոս եպիսկոպոսը ստիպված մի օգնական է նշանակում այս քահանային՝ ժամանակավոր քահանայագործելու համար, որից հետո գյուղացիներն ու քահանան միևնույն է էլի մնում են անհաշտ: Ալեքսանդրապոլի առաջնորդը գրում է, թե ինքը չի հասկանում՝ ինչու գյուղացիները չեն ցանկանում իր քահանայագործութիւնն ընդունել:

1848 թ. մայիսի 28-ին Երևանի կոնսիստորիան էջմիածնի Սինդրին է ուղարկում «գիսկական գործն վասն անվայել արարմանց Բայանդուրցի Իսահակ քահանայի Իվանեանց Փլատեանց»՝ քաղվածքների և դատակնիքի հետ միասին:

Քաղվածքներից պարզվում է, որ 8 անձ ցուցմունք են տվել, որ իրենք երբեք եկեղեցու դուռը չեն փակել քահանայի վրա և դուրս չեն եկել ժամերգութիւնից: Յուցմունքների համաձայն, Սահակ քահանայի վրա դանդատի պատճառով Նիկողայոս եպիսկոպոսը նշանակել էր տեր Մատիոսին՝ քահանայագործելու, և սեպտեմբերի 16-ի լույս 17-ի գիշերը սուրհանդակի միջոցով գյուղացիներն ստացել

են եպիսկոպոսի հրամանը: Նրանք այն ուղարկել են Սահակ քահանային, որպեսզի ծանոթանա, բայց նա տանը չի եղել, գնացած է եղել Դահարու գյուղը: Եվ այդ պատճառով տվյալ կիրակի օրը իրենց եկեղեցում պատարագ չի մատուցվել:

Ցուցմունքներում գյուղացիներից Ղուկաս Նիկոյովը իր անբավականությունն է հայտնում Սահակ քահանայի վերաբերյալ «վասն այն, զի նա չվարէ գանձն իւր համեստ որպէս արժան է քահանայական կարգի»: Ղուկաս Նիկոյովը պատմում է, թե Սահակ քահանան «յաւուր միում պատահելով ի տան համաբնակչի իւրոյ Մանուկ Կարոյեանի վասն հացկերութեան մկրտութեան մանկան նորա, որպէս զկինն Նիկոյովի, նոյնպէս և բոլորիցն, որք լեալին ի սեղանի անդ, յարուցանէ զխռովութիւն ի մեջ, առնէ զվատաբանութիւն ի մեջ ժողովրդեան և բնութեամբ անհանգիստ է»:

Ղանտիլ Աղաբաբյանը նույնպես բողոքել է Սահակ քահանայից «զի զկնի երիցս հրաւիրելոյ չէ եկեալ հաղորդել զորդին համաբնակչի իւրոյ Մանուկ Կարոյեանի, առանց որոյ մեռեալ է...»: Մինաս Դավթյանն իր հերթին բողոքել է «ի պատճառ ոչ մկրտելոյ յիշեալ քահանայի գնորածին մանուկ իւր, մինչ ի բողոքաւոր լինէին նորա յաջորդի տեղւոյն»: Ղազար Մխիթարյանն բողոքել է, թե ինքը «գոյով իրիցփոխան եկեղեցւոյն Բայանդուրայ խնդրեաց ի Սահակ քահանայէ մկրտել գնորածինն որդին համաբնակչի իւրոյ Մինաս Դավթեանի, առ որ քահանայն հայհոյելով եհար զնա բռնցի»: Վարդան Ղանդիլյանը բողոքել է, որ Սահակ քահանան «որպէս զնա նոյն գունակ և զբոլոր հասարակութեանն անարգէ և հայհոյէ, զոր ոչ կարին տանիլ»: Ծառուկ Գալոյանը, Հարություն Գրիգորյանը, Պետրոս Ղազարյանը, Մաքել Պիտոյանը, Դավո Դիլանյանը և Սիմոն Գրիգորյանը հաստատում են վերոնշյալների ցուցմունքները:

Պարզվում է նաև, որ 1839 թ. Օսմանյան կայսրությունից առանց անձնագրի փախած տեր Պետրոս քահանա Ալոյանցը 1847 թ. փախել է Բայանդուր գյուղից հենց այս քահանայի պատճառով:

Դատակնիքից պարզվում է, որ այս արարքների համար Սահակ Իվանեանցը դատապարտվել է 7 տարվա ապաշխարություն եկեղեցու դռան մոտ՝ գտնվելով այդ վիճակի առաջնորդի վերակացության

ներքո «Համաձայն կանոնաց սուրբ Հայրապետացն Հայաստանեայց եկեղեցւոյ Գրիգորի, Աթանասի, Բարսղի Կեսարացւոյ և Ներսիսի»:

Հաջորդ փաստաթուղթը 1853 թ. ապրիլի 26-ին Երևանի կոստիստորիայի կողմից Սինոդին ուղղված գրուեթյունն է, որի բովանդակուեթյունից պարզվում է, որ 1848 թ. սեպտեմբերի 8-ից Սահակ քահանան պետք է նշանակվեր քահանայուեթյան ուրիշ մի գյուղում «որ կարօտ իցէ քահանայի», սակայն նույն թվի սեպտեմբերի 3-ին նա գրում է, թե չի կարող թողնել Բայանդուր գյուղի իր ունեցվածքը և գնալ օտար մի գյուղ: Իսկ 1852 թ. դեկտեմբերի 31-ին նույն քահանան ստորագրում է մի փաստաթուղթ, որտեղ հանձն է առնում ճշմարիտ կարգով վարել իր քահանայական պաշտոնը և շեղվելու դեպքում պետք է պատժվի Սինոդի հրամանի համաձայն: Նույն թվականին Բայանդուր գյուղի մի քանի գյուղացիներ ներկայանում են Ալեքսանդրապոլի հոգևոր վարչուեթյուն և միջնորդում Սահակ քահանային խրատվելուց հետո նորից թույլատրել քահանայագործել:

Այս խնդրանքին անսալով՝ հոգևոր գործերի վերատեսուչ Սիրական Գորոյանցը, իր խոսքերի համաձայն, անձամբ անցել էր Բայանդուր գյուղով և համոզվել, որ «վերոգրեալ քահանայն ... չկարէ այլևս մատչել ի սուրբ խորհուրդ քահանայագործուեթեան...» և այդ պատճառով «վասն պատարագամատչուեթեան ի հրաշալի տօնի Քրիստոսի առաքեցաւ անդ ի Բայանդուր Յարուեթին քահանայ՝ աւագ եկեղեցւոյ Ալեքսանդրապօլու»: Սրանից հետո նույն վերատեսուչը պատվիրում է Սահակ քահանային կրկին կարգել քահանայագործուեթյան «որպէս մեղմացեալ նա ի ընթաց յանպատկան արարմանց իւրոց...»: Այս ամենն Ալեքսանդրապոլի հոգևոր վարչուեթյունն ինքնազուլի է անում, ինչի համար էլ 1853 թ. սեպտեմբերի 11-ին Երևանի կոնսիստորիան տեղեկացնում է Սուրբ Սինոդին, թե Ալեքսանդրապոլի հոգևոր կառավարուեթյան անդամներն ու քարտուղարը խիստ նկատողուեթյուն են ստացել, իսկ բայանդուրցի Սահակ քահանան ուղարկվել է անքահանա մի գյուղ, ինչպես և որոշվել էր Սինոդի կողմից:

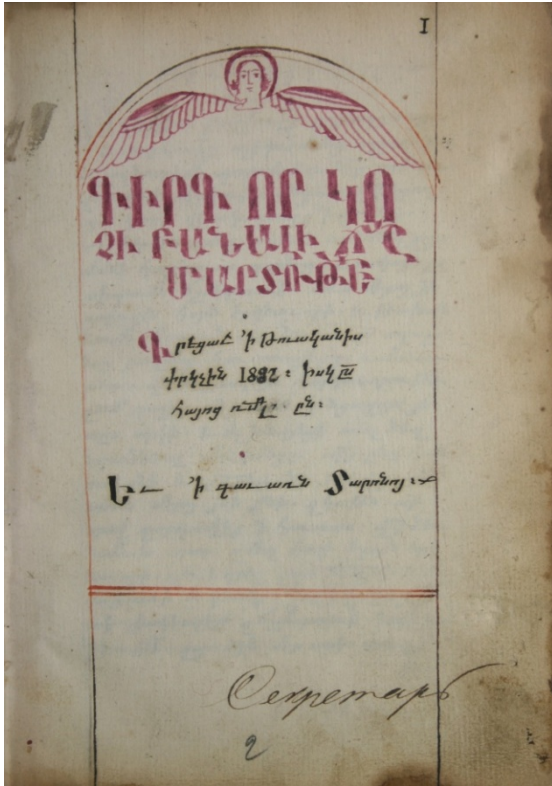
1854 թ. հունիսի 16-ին Ալեքսանդրապոլի հոգևոր վարչուեթյունը խնդրագրով դիմում է էջմիածնի Սինոդին, որում բա-

ցատրվում է իրավիճակը և խնդրվում չպատժել հոգևոր կառավարութայան անդամներին, ինչպես նաև թույլատրել Սահակ Իվանյանցին քահանայագործել:

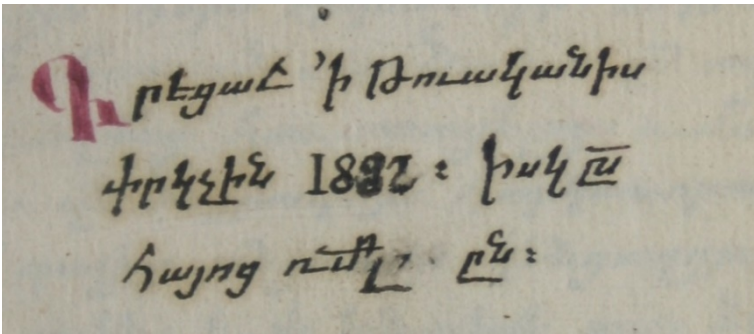
1857 թ. հուլիսի 26-ին Երևանի կոնսիստորիան խնդրագրով դիմում է Սինոդին՝ Ալեքսանդրապոլի հոգևոր կառավարութայան անդամներին վերականգնելու և ցուցակներում սրանց անունների դիմաց գրված հանդիմանությունը ջնջելու համար:

Այսքանով Բայանդուր գյուղի քահանայի գործն ավարտվում է:

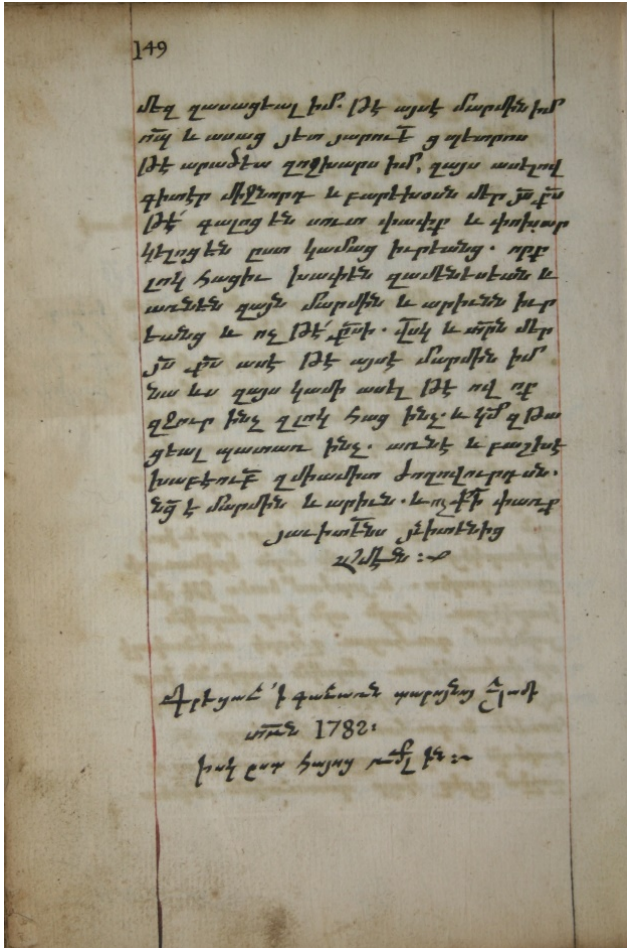
ՀԱՎԵԼՎԱԾ 3¹



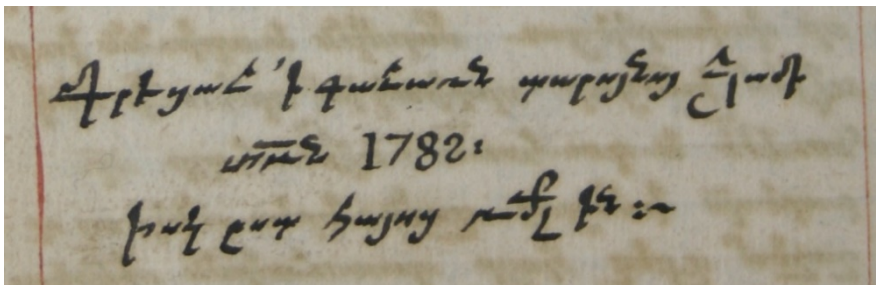
3.1 Տիտղոսաթերթի թվականը



¹ Ենթահակալութիւն ենք հայտնում Մաշտոցի անվան Հին ձեռագրերի ինստիտուտ Մատենդարանի տնօրէն Հրաչյա Թամրազյանին 6710 ձեռագրի էջերի լուսավաւ-
ճենները տրամադրելու համար:



3.2 Վերջին էջում դրված թվականը



Երեսնամյա շահանքին շահագրանցի
 քանիք արժա Բժուա Պրեկանդուսի ինք
 ինչին էինք. իսկ ինք ինքրեկուն չորին յա
 ճարտար է սիր իմ սիրն ջանարդուսի. զի
 ոչ կարացի թագուցանել շնորհ արհար
 ան. Ե՛կ ըսկայ կարգաւ Գրել շոք խորհ
 քարան եւ շխանայ ջանարդուսի զմ սիրոյն
 ինքրեկուն եւ ընդունալուցի նա եւ երես ան
 քիաւ Պրեմ սիրով եւ հասարով ինքրեմ էինք.
 զի քան շնորհուր չպահասան. եւ չպալան
 ան շարարդուսի. Կէ ինքնուրան. Ե՛կ եւ
 թէ շխանայ. թէ շխանայ. թէ շխանայ եւ թէ
 ըն Բանդ. եւ թէ շխանայ ճասանց արհեստին.
 Եւ թէ ի սոցանէ շխանանաւ եւ չպահասան
 ինչ Գրանդիսի. ոչ թէ ինչ էրեւել. ոչ
 անձրով Գրայ Գրով իսկա ճարտի :
 Կանտ չորն Եանան եւ ընդունալ ինք Գր
 արդի եւ Բարեխան. Ե՛կ ինք եւ յարեմ
 յարեմ ինչ շխանայ

Կարմաւ
 58

3.3 Չեռագրի հիշատակարանը

ՀԱՎԵԼՎԱԾ 4

«Բանալի ճշմարտութեան» երկի հրատարակված տեքստը տարբերություններ ունի բնագրի հետ: Գրաբարից արևմտահայերենի փոխադրող և վերահրատարակիչ Արսեն Կյորկիզյանը պնդում է, որ Ֆ. Կոնիբերը տեքստն առաջին անգամ հրատարակելիս ոչ մի տառ կամ ստորակետ չի փոխել: Ինչպես յուրաքանչյուր հրատարակիչ, Կոնիբերն էլ ձեռագիրն ընդմիջարկել է: Սույն հավելվածում աղյուսակով ներկայացվում են բոլոր այն տարբերությունները, որոնք հանդիպում են բնագրի և հրատարակված տեքստի համեմատության արդյունքում՝ նշելով ձեռագրի թերթերը, որոշ դեպքերում նաև տողերը և տպագիր տեքստի համապատասխան էջերը:

չա. Նախ ներկայացվում են արխիվելցի աղանդավորների քերած և մեր վերականգնած բառերը և բառակապակցությունները: Ժամանակին Ֆ. Կոնիբերը վերականգնել է որոշ բառեր, որոնք ստորև բերվող սյունակում ներառված չեն: Վերականգնված հատվածները տալիս ենք ուղիղ փակագծերում և շեղագիր:

Ձեռագիր 6710	Կոնիբերի հրատ. տեքստը
Թ. 14, տ. 16 - [սուտ] վկայ	էջ 8 վկայ /նշում կա եղծման մասին/
Թ. 14, տ. 18 - [սուտ] ընթերցող	էջ 8 ընթերցող /նշում կա եղծման մասին/
Թ 14, տ. 23 - [սուտ եւ խաբեական] հաւագաբանութիւն	էջ 8 Հաւաքաբանութի /նշում կա թե 2 բառ եղծված են/
Թ. 14, տ. 24 - [սուտ] վկային	էջ 8 վկային /նշում կա եղծման մասին/
Թ. 20, տ. 13 - հաւատարիմ եղեալ [արարածն նոր] մարդն Յիսուս	էջ 12 հաւատարիմ եղեալ - մարդն Յիսուս /նշում կա եղծման մասին/
Թ. 29, տ. 12 - կերպարանիւն [զփափ] չարին	էջ 18 կերպարանիւն չարին

Թ. 55,տ. 11 - զոսկի ի ձեւ պատկերի [որդւոյն աստուծոյ] առնել	էջ 19 - զոսկի ի ձեւ պատկերի առնել
Թ. 61 <i>in margine</i> - մկրտութիւն [ձեր պիղծ և սուտ]	էջ 20 մկրտութիւն ... /նշում կա եղծման մասին/
Թ. 62, տ. 19 - զի ահա [ամեն ամացն] մկրտեսցի	էջ 21 զի ահա... մկրտեսցի /նշում կա եղծման մասին/

Ստորև ներկայացվում են հրատարակված տեքստի և բնագրի տարբերությունները:

բ. Բնագրի լուսանցքներում առկա որոշ գրվածքների բացակայություն հրատարակված տեքստում.

Ձեռագիր 6710	Կոնիբերի հրատ. տեքստը
Թ. 19 <i>in margine</i> Ժամագիրքն հայոց, և որ կոչի անուն մեծի խորհրդոյ հրշտկ և այլն	էջ 12 - բացակայում է այս հատվածը
Թ. 19 <i>in margine</i> Պօղոս առ երբայեցիս - գլխ 3 եւ հմր 2	էջ 12 - բացակայում է այս հատվածը
Թ. 70 <i>in margine</i> ևս զուկս գլուխ I հմր 63:	էջ 24 - բացակայում է
Թ. 93 <i>in margine</i> Եսայի է 3 գ 1 համար	էջ 37- բացակայում է

գ. Գրչագրի լուսանցքներում և տեքստում առկա եղծված բառեր և արտահայտություններ, որոնց մասին նշում չկա Կոնիբերի մոտ:

Ձեռագիր 6710	Կոնիբերի հրատ. տեքստը
Թ. 29 <i>in margine</i> ի հարանց վարս... /հաջորդող տեքստը եղծված է /	էջ 17 ի հարանց վարս /նշում չկա եղծված բառերի մասին/

Թ. 55 լուսանցքում եղծված հատված կա	էջ 19 նշում չկա այս մասին
Թ. 94 զբերան իւր... /մի բառ եղծված է/. և սկսավ	էջ 37 զբերան իւր. և սկսավ /նշում չկա եղծման մասին/
Թ. 102 Եւ հայրն նորա գթալով... /մի քանի բառեր եղծված են, որոնք հնարավոր չէ վերականգնել/ անկեալ զպարանոցան	էջ 42 Եւ հայրն նորա գթալովանկեալ զպարանոցան /նշում չկա եղծված բառերի մասին/
Թ. 119 ամրացո... /մի քանի բառեր եղծված են, որոնք հնարավոր չէ վերականգնել/ զընտրեալտ	էջ 50 ամրացո զընդրեալդ /նշում չկա եղծված բառերի մասին/
Թ. 123 զերանուլթի... /մի քանի բառեր եղծված են, որոնք հնարավոր չէ վերականգնել/ և տայ	էջ 52 զերանուլթիւն և տայ /նշում չկա եղծված բառերի մասին/
Թ. 136 -ի առաջին ողջ տողը քերված է	էջ 57 յ /նշում չկա այդ մասին/

դ. Բառեր և արտահայտություններ, որոնք տպագիր տեքստում փոխված են այնպես, որ տուժում է տեքստի իմաստը:

Ձեռագիր 6710	Կոնիբերի հրատ. տեքստը
Թ. 9 ամաց երեսնից ամսաց երեսնից
Թ. 12 զոր և տր	էջ 7 զոր
Թ. 12 զայնպիսիսն	էջ 7 այսպիսիսն
Թ. 16 զարարեալ սուտ մկրտութիւն ձերոյ	էջ 9 զարարեալ սուտ մկրտություն մեր
Թ. 71 զեկեալսն առ ձեզ մկրտել	էջ 25 զեկեալսն առ մեզ մկրտել
Թ. 122 Զի կայ և և քոյ իմ կին դու զի չէ է հասեալ ժամանկս իմ	Զի՞ կայ իմ և քոյ, կին դու, զի չէ է հասեալ ժամանակ իմ
Թ. 128 պատկերաց. նաև	էջ 53 պատկերաց. զոր

ե. «Բանալու» բնագրային տեքստում հանդիպող ուղղագրական սխալների ուղղում, որոնք հստակ ցույց են տալիս գրչի անվարժ լինելը:

Ձեռագիր 6710	Կոնիբերի հրատ. տեքստը
Թ. 14 – ընթերձող	Էջ 8 – ընթերցող
Թ. 25 – ոսողն	Էջ ^ո – ոսոխն
Թ. 62 – ճանբեցի	Էջ – ջամբեցի
Թ. 62 – պարա է	Էջ 21 – պարդ է
Թ. 63 – գողոց	Էջ – 22 գողաց
Թ. 64 – բեցից	Էջ 22 – բրեցից
Թ. 65 – հինկն	Էջ – հինդն
Թ. 72 – սիմոն	Էջ – սիմոն
Թ. 84 – բան	Էջ 31 – բանս
Թ. 87 – ընդեռնու	Էջ 33 – ընթեռնու
Թ. 89 – գտունն	Էջ 34 – տունն
Թ. 89 մենտէկոստէից	Էջ 34 Պենտէկոստէից
Թ. 96 – եղի	Էջ 39 – եղից
Թ. 97 – զոր	Էջ 39 – որ
Թ. 98 – ընդերձիք	Էջ 39 – ընթերձիք
Թ. 101 – սողոս	Էջ 41 – սողոս
Թ. 101 – թուխտս	Էջ 41 – թուխթս
Թ. 105 – առագեալ	Էջ 44 – առաքեալ
Թ. 107 – արաղօղ	Էջ 45 – արարող
Թ. 114 պետէկոստէից	Էջ 48 Պետէկոստէից
Թ. 119 – ամրացո զընտրեալտ	Էջ 50 – ամրացո զընդրեալդ
Թ. 123 – գալառն	Էջ 52 – գաւառն
Թ. 125 – նախանծեցալ	Էջ 53 – նախանծեցաւ

զ. կետադրական նշանների ուղղումներ, որոնք որոշ դեպքերում փոխում են նախադասութայն իմաստը.

Ձեռագիր 6710	Կոնիբերի հրատ. տեքստը
Թ. 12 – սոքա են մշակք նենգավորաց ալսինքն սատանայի զոր և մասն եկեղեցւոյ և սքն յոհաննէս տայ	Էջ 7 - սոքա են մշակք նենգավորաց ալսինքն սատանայի զոր և մասն եկեղեցւոյ՝ սքն յոհաննէս տայ /Կոնբերը, այնուամենայնիվ տողատակ է տալիս իր ուղղումի մասին/
Թ. 97 - և ես առաքեմզ ձեզնաևս. Մարկ....	Էջ 39 - և ես առաքեմ զձեզ. Նաևս Մարկ....

է. Կոնիբերի հրատարակած տեքստը նույնպես պարունակում է ուղղադրական սխալներ, որոնք կարող են նաև տպագրական վրիպակներ լինել.

Ձեռագիր 6710	Կոնիբերի հրատ. տեքստը
Թ. 54 – չաստուածն ձեր	Էջ 18 - զաստուածն ձեր
Թ. 63 – ի ծայրագոյնօրհնութիա վերընայեմք	Էջ 21 – ի ծարագոյն օրհնութիւնս վերընծայեմք
Թ. 63 – խնդրեսցեն	Էջ 21 – խնտրեսցեն
Թ. 86 - փոքրոգի	Էջ 32 - փո/սրոգի
Թ. 97 - էառ	Էջ 39 - էար
Թ. 103 - փոքր	Էջ 42 - փո/սր
Թ. 113 in margine - քս	Էջ 47 - խ
Թ. 70 – Հայրութիւնզ	Էջ 25 – ծայրութիւնզ

ը. որոշ սխալ բառաձևերի փոփոխում՝ առանց բնագրային ձևի նշումի.

Ձեռագիր 6710	Կոնիբեիի հրատ. տեքստը
Թ. 64 – Հատեցես	Էջ 22 – Հատեցես
Թ. 96 – Լինիլ	Էջ 38 – Լինիլ
Թ. 99 – Հանդերձ	Էջ 40 – Հանդիրձիւք
Թ. 99 – Եղերուք	Էջ 40 – Եղիցուք
Թ. 101 – զտցէ	Էջ 41 – զըտցէ

Թ. Հատուկ անունների ուղղումներ: Կոնիբեիը կամայականորեն երբեմն բնագրում փոքրատառով գրված Հատուկ անունները դնում է գլխագիր տառերով, երբեմն էլ թողնում փոքրատառերով՝ փոխելով նաև դրանց գրության ձևը: Փոխում է նաև բնագրում առկա գլխագիր բառերը: Փոքրատառերով է տալիս նաև 6710 գրչագրում գլխագրերով գրված աղոթքները:

Ձեռագիր 6710	Կոնիբեիի հրատ. տեքստը
Թ. 79-ում խորանում գետեղված առաքյալնորի անունները գլխագիր են	Էջ 28 - տալիս է փոքրատառերով
Թ. 79 –ի աղոթքի տողերը գլխագրերով են սկսվում	Էջ 28 - տալիս է փոքրատառերով
Թ. 79 – Բարդուղիմէոս	Էջ 28 – բարդուղիմէոս
Թ. 79 – Յոկոմբոս	Էջ 28 – յակոբոս
Թ. 97 – զհոգի իմ	Էջ 39 – զՊգի իմ
Թ. 101 – սողոս	Էջ 41 – Սողոս
Թ. 101 – սողոս	Էջ 41 – սողոս
Թ. 148 – Մարմին	Էջ 63 – ՄԱՐՄԻՆ

Ժ. Ձեռագրում գրիչի կամ ընդօրինակողի կողմից արված ուղղումներ, որոնց մասին հրատարակված տեքստում նշում չկա: Այսպիսի աղճատված բառեր ձեռագրում շատ կան, մենք կբերենք մի քանի օրինակներ:

Ձեռագիր 6710	Կոնիբերի հրատ. տեքստը
Թ. 12 - երգիծուցանիցեն	Էջ 7
Թ.16 - զարարեալ սուտ մկրտութիւն	Էջ 9
Թ. 20 - զօրօքն իւրօք	Էջ 12
Թ. 54 -և ապաւէն մեր	Էջ 18
Թ. 54 - կոչեսցէ /դարձրած է՝ կոչէ/	Էջ 18
Թ. 63 - ըստ տեառն մերոյ	Էջ 21
Թ. 64 - եգիտ /դրաձրած է՝ գտանեմ/	Էջ 22
Թ. 65 Հօրն իւրոյ երկնավորի <i>իւրոյ</i> /իւրոյ բառը հավելված է մի քանի եղծված բառերի վրայից/	Թ. 23 Հօրն իւրոյ երկնավորի <i>իւրոյ սիրելոյ</i> /Կոնիբերն իր տեքստում չի նշում այս եղծման մասին, և ավելին, ավելացնում է <i>սիրելոյ</i> բառը, որը բացակայում է Ձ 6710-ում
Թ. 78 - լիցի նզով ովել	Էջ 27
Թ. 83 կարող իցէ /հետագա հավելում է/	Էջ 31
Թ. 91 - դաստիարակաւ	Էջ 35
Թ. 110 - երիս անգամ	Էջ 47
Թ. 138 - յերկնաւորաց	Էջ 58
Թ. 139 - աստուած ամենակարօղ	Էջ 58
Թ. 139 - խօսէր ընդ որդոյ	Էջ 58

Ժա. Ձեռագրի գլուխների համարակալման փոփոխում, ինչի արդյունքում հնարավոր չէ հասկանալ, որ զբանց մի մասը հետագա հավելումներ են:

Ձեռագիր 6710	Կոնիբերիի հրատ. տեքստը
Թ. 19 - Գլուխ (5) երրորդ	Էջ 12 - գլուխ (Հինգ) երրորդ
Թ. 24 - Գլուխ Է երրորդ	Էջ 15 - Գլուխ եօթներորդ
Թ. 26 - Գլուխ Ը երրորդ	Էջ 16 - Գլուխ Ութերորդ
Թ. 54 - Գլուխ Ժաներրորդ / հետագայում ժ-ի կողքին ավելացված է Ե/	Էջ 19 Գլուխ ԺԵ երրորդ

Anna Ohanjanyan
THE BOOK “KEY OF TRUTH”

Around the end of 19th century a fascinating hypothesis was advanced, according to which the originators of European reformation were considered to be Paulician and Tondrakian “heresies”. In the light of this hypothesis Byzantine and Armenian primary sources on Paulicians and Tondrakians were re-evaluated and reconsidered. Moreover, a number of scholars, defending this hypothesis considered the adoptionistic doctrine of Paul of Samosata (260-268 AD.) to be the originator of Paulicians and Tondrakians. As a result, adoptionistic Christology was applied to Paulician and Tondrakian doctrines.

The primary exponent of this viewpoint in Armenia was Galust Ter-Mkrtychyan who having studied in European universities bore the imprint of Modern European Protestant theology. In 1892 under the sobriquet “A Monk” (“Miaban”), G. Ter-Mkrtychyan published Anania Narekatsi’s “*Letter of Confession*”, the preface of which stimulated some serious debates. The cornerstone of the dispute was the claim that the Tondrakians were the fundamental matrix of “all protestant and Evangelical Movements”. G. Ter-Mkrtychyan considered this heresy to be of Armenian origin, the manifestation of a uniquely Armenian doctrine, that later expanded in Asia Minor, Mesopotamia, the Balkan Peninsula (specifically Bulgaria), Central Europe, Northern Italy, and Southern France.

A good friend of Galust Ter-Mkrtychyan, professor of Oxford University and remarkable Armenologist Frederic C. Conybeare defended and developed aforementioned hypothesis however, with a number of historical inaccuracies, which were later popularised by many Anglophile specialists of the Paulician movement as well as by Armenian Protestant authors. The examination of the manuscript *Key of Truth* underlies of the theory of F. Conybeare. This manuscript codex was confiscated from a group of believers (“people of *Key of Truth*”) in 1837 by the order of Holy Synod

of Echmiadzin. Afterwards, because of some common doctrinal similarities with medieval Tondrakians, they were labeled as “neo-Tondrakians”.

The history of the people of *Key of Truth* is as follows: during the Russian-Turkish war of 1828-1829 Armenian emigrants from the Ottoman Empire have settled in the Russian border zone from Akhalts’kha to Yerevan, particularly, in the village Third Arkhveli (nowadays Lernut). Almost 25 households of Arkhveli villagers migrated from the village Chevirmé in the Khnus region, known in 10-11th centuries as a haven for the Tondrakian sect. In 1837 the head of Armenian Diocese in Georgia archbishop Karapet informed the Holy Synod of Echmiadzin about the Arkhveli villagers with whom he had been acquainted since 1828 when he was in Karin, Western Armenia. He claimed that these people “practised ... Tondrakian heresy” and although illiterate, they were brilliant preachers of their doctrine “fooling the innocent” and “hiding their evil sect from the clergymen and knowledgeable laymen”¹.

In 1837 the Holy Synod of Echmiadzin started juridical process against the Third Arkhveli villagers which lasted more than eight years. Nowadays, the documentation of Holy Synod on Arkhveli believers is preserved in the National Archive of Republic of Armenia (Fund 56, list 1, case 59). The whole documentation is compiled in a vast folder, including judicial proceedings of eight years. The most important documents are six confession letters by the sectarians. The detailed investigation of the letters discloses their doctrine also practised by some small groups in neighbouring villages of Third Arkhveli (villages Bayandur and Little Arkhveli) and in the city Aleksandrapol (now Gyumri).

Arkhvelian micro-church, or sect, as it was named, could be characterised mainly by Adoptionist Christology, Baptist and Anabaptist viewpoints. In their confessional writings, put down by the representatives of Holy Synod, these people admit that Christ is not God, but the Son of God,

¹ National Archive of RA, *fund 56, list 1, case 59, ff. 1r-v.*

the only mediator. They rejected the mediation of saints, fastings, the cross and the icons, pilgrimages to Jerusalem, ecclesiastical hierarchy, Mariolatry, etc. On the other hand, they accepted the whole Bible, with special focus on the book of Revelation, usually read in the evenings, and the two sacraments – Baptism and Eucharist, described in confessional letters of some of them. Drawing on the confession letters, one can conclude that these people considered Germans the only true Christians, referring particularly to the German Protestant missionaries who were preaching across the region in the 19th century and with whom they found doctrinal similarities. As for the Anabaptism, they confessed to the Holy Synod to had baptized each other in the river of Arkhveli repeating the baptism for several times.

It is worth mentioning that the doctrine of Arkhveli villagers was first labeled “neo-tondrakian” in the reports addressed to the Holy Synod of Echmiadzin. In these reports the doctrine of the inhabitants of Aleksandopol, who shared the same faith with Arkhveli people, was considered to be extremely similar to Calvinist faith. Later it was referred to as a “new heresy”. In fact, the label “neo-tondrakians” was put into scientific circulation by Alexander Yeritsyan who published the brief history of the people of *Key of Truth* in 1880, along with four confessional letters. F. Conybeare learned the details of the case from A. Yersitsyan’s publications, but he had never seen the original archival documents.

The latest document dating back to 1845 shows that the judicial proceedings against the leaders of the *sect* discontinued. They were fined 45.90 rubles. According to the point 205 of the new Judicial Codex adopted in 1842, they could be called up for military service. However, thanks to Tsar's manifest, they were set free. The documents were sent to the Holy Synod along with the confiscated manuscript *Key of Truth*.

Further destiny of the people of *Key of Truth* is intangible. A. Yeritsyan assumed they were all exiled to Siberia. Unfortunally, he didn't mention where from he learned about it. New researches have revealed the contrary. The archival documents contain the registration journals of *Third*

Arkhveli with death certificates of most of the people of Key of Truth. It means that either they were not exiled or they were back from exile to their villages around 1865-1874. Later, according to A. Yeritsyan, these people suffer doctrinal assimilation with Evangelical Protestants and Molokans (Russian Quakers) inhabiting Aleksandrapol, Nor Bayazet and other cities in Eastern Armenia. The manuscript Key of Truth remained confiscated till the days of Galust Ter-Mkrtychyan who found it in Echmiadzin library and sent a photocopy to F. C. Conybeare.

In 1898 F. C. Conybeare published the text of the manuscript juxtaposed with English translation in his book entitled "*The Key of Truth: a Manual of Paulician Church of Armenia*"¹. In the appendices of the book he included the English translation of the Armenian primary sources on Tondrakians. In a hundred-and-ninety-page long introduction Conybeare writes the prehistory of his adoptionist hypothesis. He writes that in 1893 when he first received the photocopy of the manuscript *Key of Truth*, he didn't find it interesting, as he was looking for materials only on Manichean and Montanite heresies. Later, a more detailed observation disclosed who the old Paulicians and Tondrakians were in reality.

The assumptions of F. Conybeare derive from the doctrine of the manuscript *Key of Truth*. The book employs an adoptionistic Christology, the core of which is the doctrine according to which Christ was a mere human before his Baptism. Through the Baptism He was "adopted" by God the Father and became the Son of God. Drawing on Adoptionistic doctrine F. Conybeare concludes that early Christianity bore Adoptionistic characteristics. He attempts to find the roots of Adoptionism in the doctrine of Ebionites. He assumes Ebionites reached Mesopotamia and Persia through the Antioch and Palmira serving as doctrinal basis for Nestorians.

Then Conybeare suggests that early adoptionism survived in disguise and revived in Paulician and Tondrakian doctrines, the striking evidence of

¹ Conybeare F. C., *The Key of Truth: A Manual of Paulician Church of Armenia*, Oxford, 1898.

which allegedly is the manuscript *Key of Truth*. On the other hand, observing in the manuscript the concepts similar to Protestantism, he develops a new hypothesis. According to it, after the suppressions of Paulicians and Tondrakians Adoptionism was transformed into the European Reformation, particularly, on behalf of *bogomils, albiguous and cathars*.

In defense of his hypothesis F. Conybeare suggests that the Paulicians of Armenia were identical with Tondrakians who survived until his own times continuing to use *Key of Truth* as their manual book. For this purpose he confuses primary sources on Paulicians and Tondrakians, by dismissing the information from Byzantine sources and giving priority to the Armenian ones rather fitting to his hypothesis. He particularly estimates the work “Against Pauliceans” by Catholicos John of Odzun (8th century). As for Byzantine sources, among them he prefers the *Eschorial* text of Georgy Monachus.

It is important to mention that years after, in 1911, F. Conybeare refuted his own hypothesis. It is mostly obvious in his later articles where Conybeare accepts that Paulicians and Bogomils have practised dualistic doctrine¹. However, this fact was overlooked by the researchers and his Adoptionistic theory dominated among scholars up to the present day.

The motives of F. Conybeare to come up with such a hypothesis can be attributed to the period he lived. His *romantic* approach to history perfectly suits his time when Oriental studies were considered exotic and extremely fascinating for research. At the core of F. Conybeare’s manner of writing and reconstructing the history is the willingness to exaggerate historical timeframe by linking modernity with antiquity. Definitely, a renowned scholar like him should be treated with great honor and gratitude, as he introduced a number of Armenian primary sources and historical events to wider scholarly audiences and specialists, thereby arousing interest

¹ Conybeare F. C., *The Armenian church, Religious Systems of the world. A contribution to the study of Comparative Religion, London, 1911, pp. 397-404.*

towards these sources. Nevertheless, such romantic approach to Paulician and Tondrakian movements gave rise to very uncertain tendencies.

First of them was linked with a theory, according to which Protestantism and particularly Armenian Protestant churches were the successors of the Paulicians and Tondrakians, despite the fact that they were founded by the efforts of American and European Protestant missionaries in 19th century. Some historiographers of Armenian Evangelical churches, such as Leon Arpee¹, Arsen Keorkizean², Hrayr Boghossian³, Rene Levonyan⁴, et. al., speculate Conybeare's theory on the content of *Key of Truth* to move back the foundation date of the Armenian Protestant churches to the Middle Ages. The common logic is as follows: if Armenian Paulicians and Tondrakians are the same heresies and they used to share the same doctrinal principles with Protestants, as Conybeare states by highlighting the content of *Key of Truth*, then it means that Armenian Protestantism is rooted in the doctrines of mentioned movements.

Moreover, Conybeare's hypothesis has been speculated up to the present days by Antitrinitarian Pentecostal communities who claim themselves the successors of Paulicians and Tondrakians. For instance, in 1998 a book entitled "*History of Monarchian Christians*" was published. The author William Chalfant explores Conybeare's, as well as Armenian Evangelic historiographer Leon Arpee's assumptions trying to prove that Paulicians and Tondrakians have originated from the second century Monarchianism, whereas his church named "Oneness Pentecostals" (a branch of Antitrinitarian Protestantism) has derived from Paulicians and Tondrakians. W. Chalfant dedicates a whole chapter entitled "Medieval Monarchianists" to the manuscript *Key of Truth*, where he analyses the

¹ Arpee L., *The Armenian Awakening*, Chicago, The University of Chicago Press, 1909.

² Keorkizean A., *The Paulikian-Tondrakian movement in Armenian Apostolic church from 7 to 12 centuries*, Beirut, 1970 (in Armenian).

³ Boghossian H., *Highlights of Armenian History and Its Civilization*, Pasadena, 1957.

⁴ Levonyan R., Ghazaryan A., *Evangelical Church of Armenia*, Yerevan, 1991 (in Armenian).

widely spread adoptionistic theory of *F. Conybeare* and his followers. As a result, he presumes that Paulicians and Tondrakians were Monarchianists.

Pro-scholars: The theory of *F. Conybeare* has found supporters among the scholars, the most renown of which is *Nina Garsoian*. In her book *“The Paulician Heresy”*¹ she is completely in line with *Conybeare’s* assumptions and conclusions, sometimes literally citing his arguments. However, the most important conclusion she comes to is about Byzantine and Armenian Paulicians being different from each other. *Garsoian’s* point is that Byzantine Paulicians were Gnostics, whereas the Paulicians in Armenia were identical with Tondrakians – the forerunners of Gnostics. Both of them had adoptionistic Christology. Since *N. Garsoian’s* book was published, it has become so popular with the Armenologists abroad that soon the real author of the theory – *F. Conybeare* – was forgotten even by the critics.

Later the same theory was partly revived by *George Huxley* in his article referring to the historical geography of the so-called Armenian Paulician-Tondrakian heresy, where the quantity of citations makes the impact of *Conybeare’s* and *N. Garsoian’s* standpoints obvious².

Con-Scholars. However, the “adoptionistic theory” has its critics as well. When it comes to *Conybeare’s* book, most of them either discuss the linguistic issues of the manuscript *Key of Truth*, or the inaccuracies of *Conybeare’s* English translation. Such critics as *F. Macler*³ and

¹ *Garsoian N., The Paulician Heresy, A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and Eastern Provinces of the Byzantine Empire, Hague-Paris, 1967.*

² *Huxley G., The Historical Geography of the Paulician and Tondrakian Heresies, Medieval Armenian Culture, T. Samuelian and M. Stone eds. (University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 6). Chico, CA: Scholar Press, 1983.*

³ *Macler F., Revue, F. C. Conybeare. The Key of Truth, a Manual of the Paulician Church of Armenia, Revue de l’histoire des religions, XLIV, 1901, pp. 453-456.*

A. Meillet¹ did not pay proper attention to the content of Conybeare's book, let alone his "adoptionistic theory".

Only Ashot Haykazian mentions that F. Conybeare's arguments "are very poor and weak", full of suspicious expressions open to various interpretations².

Cyril Tumanoff makes remarks on the theological context of N. Garsoian's book. He states that it is not appropriate to link the Eastern Orthodox Christianity to the adoptionists of the antiquity³.

After the publication of the text of Key of Truth Armenian publicist with sobriquet "Murats'an" noticed the incompatibility of its content with the doctrine of Tondrakians. According to Armenian primary sources the Tondrakians refutes the providence, sin and the punishment, sacraments, whereas in the very first page of *Key of Truth* the acceptance of original and other sins and the repentance are discussed⁴.

In all likelihood, the legitimacy of "adoptionistic theory" was questioned in 1961 by Hrachya Bartikyan who openly stated that the manuscript *Key of Truth* has nothing to do with the Paulicians or Tondrakians⁵. His opinion was followed by Paul Lemerle. In the introduction to the critical edition of Byzantine sources on Paulician movement,

¹ Meillet A., *Revue, The Key of Truth, a Manual of the Paulician Church of Armenia by F.C. Conybeare, Revue critique d'histoire et de littérature, XLVI, Paris, 1898, pp.169-170.*

² Haigazian A., *Review: The Key of Truth. A Manual of the Paulician Church of Armenia, the Armenian Text Edited and Transliterated with Illustrative Documents and Introduction by Fred. C. Conybeare, The American Journal of Theology, Vol. 3, No. 2, (Apr., 1899), p. 383.*

³ Toumanoff C., *Review: The Paulician Heresy. A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire by Nina G. Garsoïan, The American Historical Review, Vol. 74, No. 3 (Feb., 1969), p. 962.*

⁴ Murats'an, *The Tondrakian heresy, New Age (Nor Dar), N 35, p. 1 (in Armenian).*

⁵ Bartikyan H., *The Sources for Investigation of the Paulician Movement, Yerevan, 1961, pp. 11-12 (in Russian).*

P. Lemerle¹ criticizes both the theory of Conybeare and N. Garsoian. In his opinion, *Conybeare* overlooked the fact that *Key of Truth* preserves the 18th century text. So it does not contain anything reminding the doctrines of *Manicheans* or *Marcionites*, and it is in disagreement with the Greek sources. In Lemerle's opinion, there are no proofs to consider *Key of Truth* to be a Paulician text, so F. Conybeare has probably fit all the sources to his own hypothesis. The same harsh criticism he applies to N. Garsoian's book where the sources on Paulicians are arbitrarily evaluated. He considers that the application of the doctrine of *Key of Truth* to refashion the old Paulician formula is not a good method.

Later Vrej Nersessian attempts to point out the differences between Paulician and Tondrakian doctrines by bringing few examples. Nevertheless he remains in the frames of the renowned "adoptionistic theory" and considers *Key of Truth* a frequently edited and appended Tondrakian text².

The book "*Christian Dualist heresies in the Byzantine world c. 650- c. 1450*" by Janet and Bernard Hamiltons supposedly is the last one discussing the issues related to *Key of Truth*. To elucidate Tondrakian heresy the authors refer to *Vrej Nersessian's* assumptions. They assume that Conybeare-Garsoyan's thesis is not convincing, as *Key of Truth* has nothing to do with Paulician heresies. However, the most reliable opinion for them seems to be that of Paul Lemerle which they "are in broad agreement" with.

It is difficult to disagree with P. Lemerle's viewpoint, because the content of manuscript itself shows total incompatibility between the Paulician and Tondrakian doctrines. All the researches on the topic written up today either discuss the similarities between *Key of Truth* and Paulician-Tondrakians, or criticize the "adoptionist theory" by pointing out the discrepancies between them. Thus, in both cases suggested solutions remain in the context of Conybeare's theory, either for or against. None of them

¹ Lemerle P., *L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources Grecques, Travaux et Mémoires*, 5, 1973, p. 4-5.

² Nersessian V., *The Tondrakian movement*, London, 1987, 69-71.

endeavored to change the paradigm, view the facts from a different angle and transfer the topic to another level - out of the matrix of already expired “adoptionistic” theory - and to look upon *Key of Truth* as an individually formed work bearing the imprint of religious mosaic and synthesis of 18-19 centuries Armenia.

A detailed comparative analysis of Paulician and Tondrakian sources, both Byzantine and Armenian, as well as the comparison of these sources with the text of *Key of Truth* reveals the groundlessness of the “adoptionistic theory” showing that both Paulician and Tondrakian doctrines in Armenia practice dualistic cosmology. The main accent was put on the Tondrakian doctrine which was believed not to be dualistic.

However, I would like to suggest another approach to the problem. To reveal the groundlessness of the previous theory, it is to observe the manuscript *Key of Truth* as an individual work. The book itself is an interesting source for reconstructing the religious picture of late 18th and early 19th centuries indeed serving as a manual for a group of believers.

When it comes to the analysis of the manuscript content, some logical questions arise: when was it written and by whom? The manuscript *Key of Truth* reached our days in a single version. It has no other copies, and consists of 149 pages. 30 pages, especially the ones speaking harshly against Armenian Apostolic Church were burnt by the sectarians before the confiscation of the book; a lot of words and expressions were erased and scraped; later some of them were recovered by F. Conybeare, the others were reconstructed by us. Now the manuscript is stored in the Institute of Ancient manuscripts “Matenadaran” under the number 6710.

The questions on the date of writing and the author of the manuscript were the most debatable ones, and all the opinions concerning the date and the authorship related to the title page and colophon of the manuscript. On the title page of the manuscript the date of writing was indicated to be 1882, while 1782 stands on the page preceding the colophon. Both on the title and

colophon Taron region of Western Armenia was identified as the place where the manuscript was written.

It should be mentioned that F. Conybeare dated the manuscript to 850 AD being convinced that the author was “the great Paulician-Tondrakian leader” Smbat of Zarehavan. He draws his assumption on the language of the manuscript which in his opinion is close to Classical Armenian. In fact, such an approach was conditioned by the logic of his “adoptionistic theory”. He thought that *Key of Truth* has passed from hand to hand before it reached the last copy maker in 1782.

Nina Garsoyan agrees with Conybeare’s viewpoint, considering *Key of Truth* to be a copy made in 1782. But in contrast to Conybeare, she suggests that the proof of its antiquity is not the language, but the content. In Garsoyan’s opinion the language of the book is of the 19th century, while the content definitely introduces the medieval text.

Other scholars either accept the aforementioned opinions, or suggest that the current version of the manuscript was written in 1782. Most of them consider it to be a copy, though some scholars find the original was written in 1782.

It is of interest to note that in the judicial documents of Holy Synod of Echmiadzin it is indicated that the manuscript “was written in 1832 in the Ottoman land in Taron”, whereas now we have 1882 instead. Looking carefully at the figures on the title page it is possible to notice that the initial date was marked as 18II, in Armenian year 1260 (see Appendix 3). It is obvious that before the manuscript confiscation by the Holy Synod officials, Arkhveli sectarians managed to change the date on the title page to 1832, closer to their time. Perhaps, it was done to mislead the Synod representatives or just out of fear. It is difficult to say when exactly 1832 was altered into 1882. Possibly later, when the case of sectarians was already closed and the manuscript was placed in the Synod archives and the scribe responsible for book numbering changed it to 1882, closer to his times.

However, careful examination of the title page of the manuscript helps to assume that the original text of *Key of Truth* was written in 1782, in Armenian year 1230, in Taron region, while the one confiscated from the people of *Key* was a copy made in 1811 at the same place.

The issue of authorship is even more complicated than that of the date. Five primary sources which complement each other mention Hovhannes (John) the priest's name as the author. They are the colophon of the manuscript, confessional letters of the Arkhveli sectarians, the travel memoirs of a Catholic Armenian cleric Paul Meheryan, the letters of Catholicos Lukas of Karin and Zacharia, Armenian patriarch of Constantinople, and the reports of foreign missionaries James Pebody in the Journal "*Missionary Herald*". Despite several years of anachronism between the compared sources, the personality of priest Hovhannes was described in all of them almost the same way.

According to them a monk in Borchimasur monastery, Karin pretended to be a bishop and ordained fourteen priests. Being persecuted by the Catholicos Lukas of Karin and Armenian patriarch of Constantinople Zachariah he escaped to Manazkert. Before his escape Catholicos sent him to Mekhitarian congregation in Venice, where the monks discovered that he did not profess Christian Church faith.

Before all these events one can see him apostatizing twice, converting into Islam by taking the name Abdullah and getting married, committing a crime and being imprisoned for eight years. Then he was set free by the Armenian Patriarch of Constantinople, after which headed to Knus in Taron region, where "he invented a new sect and started to mislead the inhabitants of Knus and surrounding villagers". He was in good relationships with the Muslim ruler of Mush who supported him in his dealings. With the assistance of the latter Hovhannes was ordained a priest and continued preaching his sectarian ideas until he was jailed by Armenian Catholicos in the Holy See of Echmiadzin. In 1791 Catholicos wrote to Armenian Patriarch Zacharia informing him of a priest Hovhannes who was accused of twice

converting into Islam in order to avoid executions in Khnus and Karin. Catholicos named him “a servitor of Tondrakians”, supposedly, because his viewpoints reminded Catholicos of the Tondrakian ideas. Further, according to the sources, Hovhannes escaped from Echmiadzin and returned to Knus. In 1792-93 a monk of Saint Karapet monastery in Mush informs the Catholicos that priest Hovhannes repented, though the latter denies the inquiry of Catholicos to come and meet him. He was strangled by the ruler of Knus for his deeds. Before that he was captured by Turks and again converted to Islam along with his family, except for his wife.

In their confessional letters written in 1838 the sectarians of Arkhvali mention the author of *Key of Truth*, the priest Hovhannes, who “composed the book *Key of Truth* 55 years from then in the village Chevirme of Khnus county of Taron region during the Ottoman rule. The Muslim ruler of Khnus forced him and his family to convert into Islam. But the book *Key of Truth* remained in the possession of the villagers; it was passed from generation to generation, preached and during the migration brought to Eastern Armenia by Mesrop Budaghean, one of the leaders of the sect. When we count “55 years from now”, since 1838, it is 1783, an approximate date when *Key of Truth* was composed.

The story of the priest Hovhannes was quite famous among the population of Knus, Mush and Karin. In 1852, when wandering from village to village in Taron region, the American Baptist missionary Josiah Peabody found “a lot of Protestants who were previously priests and concerned about Armenian Church inaccuracies. Most of them were the disciples of a man in Constantinople who influenced their lives greatly though he was already dead”¹. It seems that Mr. Peabody implies 14 priests ordained by Hovhannes. In another article Josiah Peabody retells the story of Hovhannes from a different perspective, depicting him a priest from Khnus, who accepted

¹ Letter from Mr. Peabody, *The Missionary Herald, Containing the Proceedings of American Board, Dec. 1852, p. 359. See also, Letter from Mr. Coan, Armenians, The Missionary Herald, Containing the Proceedings of American Board, Dec. 1852, p. 358-359.*

Protestantism while traveling through Europe. Returning to his village he preached it among the villagers. Then he was forced to escape to Erzurum (Karin), converted into Islam and remained Muslim till his death. The missionary mentions that some of his Muslim children still live in Erzurum.

It should be mentioned that the behavior of priest Hovhannes was not an exception. Catholicos Simenon of Yerevan (1763-1780), the predecessor of Lukas of Karin (1780-1799), provides information on such cases in his work *"A book called Acquittal"* (1779). Introducing the disconsolate state of Armenian nation he speaks of such "stricken", who got ordained by deception. They pretended to deny the mundane world and become monks unless they found a bishop to ordain them a deacon or a celibate priest. Being ordained such "stricken" wandered from city to city, from village to village deceiving people. The Catholicos states that they pretended poor, criticized the Church and other priests. As a rule, they found a prince or a ruler who would support them, manipulating him into serving their own interests. According to Simeon of Yerevan, it was impossible to identify who such wandering priests were baptized by, or which congregation or monastery they were affiliated to. They renounced their church and their faith "for their appetite and skin". Their teachings were against the faith of ancestors as they taught "a newly invented faith". Among such wandering priests the Catholicos distinguishes protestant preachers who were scattered around both in Ottoman Empire and Eastern parts of Armenia, then under the rule of Persians, depicting them as people who are neither Armenian Catholics nor Armenian Apostolics, who don't accept the hierarchy of church, never attend church, never keep a fast, though claiming themselves to be Armenians.

It is obvious that the behavior of the priest Hovhannes is perfectly in line with Catholicos statements. He was converted into Islam twice and wandered from village to village with his family preaching a "newly invented faith" and ordaining priests. Doubtlessly, he was not a protestant preacher, but was greatly influenced by Protestantism. It might be assumed that he was a "free soul" of his time, who invented his own system of belief

or a micro-church based on his knowledge of Protestantism, Armenian Apostolic and in particular Roman Catholic faith as well as remnants of local religious folklore and apocrypha.

The content of *Key of Truth* here comes to prove these assumptions. In fact *Key of Truth* is a systematically written doctrinal textbook (Chatecheses) that the author endeavored to compose in line with the doctrinal manuals of his time. In this regard, the name of the book – *Key of Truth* - sounds very similar to a number of Armenian Catholic textbooks of the time, such as the “*Mirror of Truth*” (by John of Constantinople), “*Key of Knowledge*”, etc. Moreover, it is possible to observe in the book the traces of the 18th century polemical literature, which will be discussed later.

It starts with a prologue where the author introduces the purpose of the book, followed by the chapters. Some chapters are not numbered, all the doctrines are supplied with marginal notes from Bible, which might have been added in later period, maybe by Arkhveli sectarians. The book contains not only theoretical concepts but is also designed for practical use due to which there are numerous prayers and admonitions.

Key of Truth aims at criticizing the “Latin, Greek and Armenian churches”. Three of them, defined as “false and deceptive gatherings (councils)”, controversially stand against the “true church” which is characterized by the formula “holy, universal and apostolic” (similar to the formula of Cyprian of Carthage). The gap between early church of apostolic period and the church of Ecumenical Councils is clearly highlighted in the manuscript. The early church was considered to be the true one, as it refuted infants' baptism. We read in the manuscript:

“... Our Lord asked for the faith, then he endowed with baptism to the believers, and not to unfaithful infants. The same [tached] saint John and the Holy Church of our Lord Jesus Christ; this was practised till the release of the devil (lit. - satan). Since he released from his bounding, he has started uprooting the truth of our Lord

Jesus Christ and saint apostles and settled his false gatherings (councils) among the teachers [of the church]”¹.

Thus, the denial of the Church Councils is obvious, as in a marginal note they are called “evil [and] bloody assemblies of them”. Here the author reveals the purpose of the book; it is the revival of the true church with the assistance of Heavenly Father, “the opening of the closed door of the truth with the [help of] key of truth”. Hence, the doctrine of the book is believed to be the key to the revival and reconstruction of the early Christian Church.

The doctrine of *Key of Truth* displays the elements of Adoptionism when it comes to Christology. When it comes to the sacraments the doctrine seems to be in line with that of Baptism and Anabaptism. The content of the book includes multiple layers in terms of doctrine. The key topics relate to Christology, Baptism and Eucharist and have always attracted the attention of specialists, but there are a number of topics worth studying as they can argue that the book is not a Paulician-Tondrakian manual. The most significant among them is the eschatological doctrine narrated in the book along with the amartology (the doctrine on sins), Mariology, etc.

In the book the Holy Trinity is confessed, though partly, as Christ considered to be an adopted Son of God, a supreme creature among others. Christ is called “<new creature> human Jesus”, while God the Father “<his creator>, who pleased to <create>a new Adam from the same vicious blood”. According to the doctrine of *Key of Truth*:

Christ was baptized “by the order of heavenly Father at the age of 30... the time of his perfection; there he received the Baptism, received the priesthood, received the kingdom and the pontificate (eminence). There he became a Savior for us sinners, there he was filled with divinity, there he was confirmed and consecrated ...

¹ Ms 6710, f. 6.

there he became a sinful Agnus. Also there he was clothed in the initial radiant clothes that Adam lost in Eden”¹.

Unfortunately the pages describing the “creation of the new Adam” were destroyed by the sectarians². In this passage we witness the adoptionistic and Unitarian-anti-Trinitarian or more specifically neo-Arian viewpoints combined with widely known theological or even biblical postulates. Though F. Conybeare attributes this part to the Unitarianist doctrine it doesn’t seem to be convincing as in the Unitarianism the original sin and providence were rejected, while in the doctrine of *Key of Truth* they are central, though they refer only to the adults. In defense of his notion about “created new Adam” the author changes the words of Johns Gospel “And the Word was made flesh, and dwelt among us” (John 1:14) into “And by the Word was made flesh and dwelt among us”, which means he denied the doctrine of *Logos*, so common for Christianity. In this respect the definition “The Only Begotten” *μονογενής*. is attributed to Christ as a new creation of God the Father.

Another central doctrine is the refutation of infant baptism, as Christ was baptized when he turned 30. A newborn is considered to be “dumb” and “faithless”, while the godfather is “a false witness standing there as a donkey”, is a perjurer, who took false responsibility for the child. The hierarchy of the church is defined as “a false and deceptive assembly” that performs false baptismal ritual. Newborns do not have original and other sins, only adults acquire them. The norms and canons for the so-called “catechumens” are given, which are in line with early Christian notions as well as with the Protestant doctrine. The “catechumen” should be an adult, shoul possess the knowledge on faith, confess and repent in public, and only then receive the baptism. It is significant to approach the sacrament with tears.

¹ Ms 6710, ff. 9-10.

² Ibidem, ff. 124-125.

The doctrines on the original sin, the evil and providence are thoroughly describe in *Key of Truth*. However, other more important doctrinal concepts well be highlighted here.

The last chapter of the book refers to the Eucharist. Here one can see a very interesting, unique symbiotic teaching. The text of the manuscript shows the real *transubstantiation* of the bread and wine into the body and blood of Christ, which is at the heart of the Eucharist sacrament in hierarchical Churches and never seen in Protestantism. The text is as follows:

“[Christ] begged the Almighty Father to transubstantiate the bread into his honorary true body... which was indeed transubstantiated by the Soul of the Heavenly Father. And when he saw the bread transubstantiated into body, he was pleased with Almighty Father, who transubstantiated his body and blood”¹.

Thus, it turns out that Jesus as a “new creature” was not able to transubstantiate the bread and the wine, but only through the Father. This passage shows the elements of Adoptinism, but the most important thing is that here we witness transubstantiation in his classical version. In fact the sectarians practised transubstantiation like Apostolics, Orthodoxs and Catholics. Moreover, in the last chapter of *Key of Truth* the author uses the invocation of Armenian Church upon the Eucharist Bread and Cup without reformulating it but attempting to disguise it with Biblical text:

“... the Son took unleavened bread, blessed, thanked, shared it and said: Take and eat it for this is my Body sacrificed for the atonement and absolution of yours and many others’ sins! (Then the same is said upon the cup”) (sic!).²

¹ Ms 6710, ff. 148.

² Ibid.

The four Gospels don't contain the last part of the invocation; definitely the latter is taken from Armenian Church Missal (arm.-Pataragamatuyts). Nevertheless, the ritual of Eucharist practically was different, as one may judge from the content of the documents of the Holy Synod. In the testimonies of the people of *Key of Truth* it is indicated that they used the unleavened bread and dry wine. They set the altar upon the wood furnace, backed simple unleavened bread and performed the Communion with pure (i.e. anhydrous) wine in a simple cup. They pronounced upon the bread: "Eat it, this is the body of our Lord Jesus Christ", and upon the wine: "This is the blood of our Lord Jesus Christ." The similarity with Armenian Church ritual is that Sacrament of Communion was performed just after Baptism. The baptized person himself/herself took a small piece of bread and swallowed it with the wine. All other sacraments are refuted in *Key of Truth*. The author of the book refutes the worship and image of the cross, icons, and other ecclesiastical attributes, *post partum* virginity of Mary, the term *Theotokos*, as well as the church hierarchy. The refutation of all the aforementioned attributes was the main reason to manifest *Key of Truth* as Paulician-Tondrakian doctrinal textbook by *F. Conybeare, N. Garsoyan* and others.

Another important doctrine to discuss is the eschatology of *Key of Truth*, which was dismissed by the previous scholars. The book reveals an interesting version of Chiliastic views of the author with a special emphasis on the book of Revelation. It is narrated in the first pages of *Key of Truth*, and it says that the devil was released to seduce and blight the mankind. The traces of the doctrine about millennial kingdom are followed in the testimonies of the people of *Key of Truth*. In one of them it is stated that one evening the leader of the sect Gevorg Sargsyan started "reading the passage from John's Revelation book where it is said that the devil was bound for thousand years and was released, then [interpreted that] because the bounded and released devil tried and did not succeed to deceive the Christ in the dessert, he instigated to cut the head of John the Baptist" (see Appendix 1).

The author frequently adopts the formulas and invocations of the Armenian Church, but changes them in his manner. The same thing he does with the Niceno-Constantinople Creed. For instance, he takes the sentence “He will come again in glory to judge the living and the dead, and his kingdom will have no end” and changes into “He will come by the order of his Father to judge the living and the dead”, which shows that the sectarians accepted the Second Coming of Christ.

Another important principle of *Key of Truth* is the refutation of personal judgment after the death which is introduced under the eschatological subtitle “On the one judgment but not two”. Latin, Greek and Armenian Churches are criticized for they say:

“There are two judgments, one is personal, the other universal. Special attention is paid to the doctrine of purgatory in Latin Church”.¹

Those who accept it are called “apostates [who say] that there is a personal judgment after death and purgatory for the sinful souls”. On the whole the anti-Latin tendency prevails in the text, which is not surprising, as it is entirely in line with the anti-catholic spirit of the 18th century Armenia. Though “Latin, Greek and Armenian” Churches are equivalently criticized in the book, there are passages which speak namely against the dogmas and rituals of Latin/ Catholic Church or against the papacy. Even the sequence in which the names of the three churches stand points to the anti-Latin tendency of the book to be prevalent.

Such tendency might be seen in the expression “the Catholic Church are all of them (i.e. the apostles), and not only the [the apostle] Peter”. It is widely known that Roman-Catholic church bases the dogma of pope as Christ’s vicar on the biblical text according to which Peter was elected to be the rock on which the church would be built (Math. 16:16-18). So, no doubt,

¹ Ms 6710, f. 144

in the mentioned text the Latin Church papacy is criticized. However, it doesn't mean that the Epistles of Peter were not accepted in *Key of Truth*, on the contrary, Apostle Peter is named "the holy part of the church" and his letters are frequently cited in marginal notes.

Another evidence of anti-Latin mainstream of *Key of Truth* is the passage referring to the Holy Communion or Eucharist. In the last chapter on the Eucharist we read:

"For Christ knew that false popes will come and will change [the Eucharist] arbitrarily, by their own will. And they (i.e. the false popes) deceive all the people by [distributing] mere bread"¹.

Here the author means the tradition of Latin Church to perform Eucharist by distributing the bread to the believers and keeping the wine for the priest only. Nevertheless, in the continuation he warns against the Armenian manner to perform Holy Communion too, by criticizing "the ones who distribute a bit of water, mere bread (i.e. latins) or a wet piece of bread (i.e. Armenian Eucharist)"². Moreover, in the 10th chapter the popes are called the incarnations of the evil (here the word "pope" was distorted).

Marginal notes, added by a later hand, probably at the beginning of the 19th century, come to support the anti-Latin passion of the book. The proper attention should be paid to the one (though there are a few) that stands next to the passage speaking on the "true church" distortion and the baptism of infants. The marginal note says: "See in the false writings of Latins, also called Clement". The 18th century book by Gevorg of Constantinople (Gevorg Mkhleyim) gives the clue to find the personality of this Clement and why his name stands by the passage relating the definition of the "true church". In the introduction to his book called "The True Meaning of Catholicism (i.e. Universalism)" he defines the main objective of his book

¹ Ms 6710, f. 149.

² Ibid.

which was to respond to “father Clement who has published three volumes against Armenian Faith”. He mentions this Clement while speaking about Armenian Catholics. He writes: “As we read in the volumes of Clement, for the third time Catholicism spread among Armenians during the reign of Hetum and Levon Catholic kings, as well as in the times of Catholicoi Gregory of Anavarza and Constantine of Caesarea”. This evidence made it clear that Clement who is spoken about in *Key of Truth* is Clement Galano who wrote critical books against Armenians entitled “The unity of Armenian Church with the Great Holy Roman Church”¹. The books were widely spread among catholic Armenians. They might have been well-known among the people of *Key of Truth* as well.

Nevertheless, there are passages in *Key of Truth* that speak harshly explicitly against Armenian Church. In the manuscript the icons, candle lighting and incenses, as well as “sacrifices” are criticized, and all who do so are treated as “the opposites to the Divinity”. It can be assumed that the word “sacrifices” refers to Armenian Church pious ritual named “*matagh*” which was not accepted by Latin and Greek churches.

The manuscript indeed implies as a multi-doctrinal text: the invocations and formulas, as well as the prayers are borrowed from Armenian Church, the elements of adoptionistic Christology and Baptist views are visible. It is possible that the author was acquainted with the apocryphal literature and applied it to the doctrine of original sin and the story of the exile of the Adam and Eve from Eden.

However, all the mentioned concepts and doctrines remind Protestant theology. Indeed several concepts of *Key of Truth* are extremely similar to that of Protestant. The refutation of such rituals as the candle lighting, pilgrimages, fasting and kneeling, as well as the refutation of icons and church hierarchy bears the imprints of Protestant ideology. In fact, they have nothing to do with Paulician or Tondrakian doctrines, though at first sight the

¹ Gevorg of Constantinople named son of Mkhlayim, *The Polemical Book against duophysits, Costantunople, 1735, p. 237.*

associations with them are irrefutable. Nevertheless, obviously the content of the book is rather Protestant with anti-Latin tendency than Paulician or Tondrakian.

At least two sources testify to the non-official presence of Protestants in Ottoman Empire and Eastern Armenia in the middle of the 18th century. Gevorg of Constantinople (Mkhleyim) writes in his anti-Latin book that people seduced by the Catholics “later became *Ingles* or *Saducees*, and as soon as they faced the difficulties or persecutions, they apostatized their faith”¹. In this context “Ingles” means English protestant, while the “Saducees” rather refer to the non-believers.

Another evidence of the presence of Protestants are the words of Catholicos Simeon of Yerevan, according to whom there were people who neither disclosed their heresy nor separated themselves from the Armenian confession. Such people were defined by the Catholicos as “lothernas”, i.e. Lutheran Protestants. In this regard, it is worth recalling the testimonies of the Arkhveli sectarians in which the Germans (Protestants) were considered to be the only true Christians.

To sum up, all the previous conclusions about the author and the text of *Key of Truth* are to be repeated. The author, the priest Hovhannes, indeed founded “newly invented” teachings, which bore the imprint of anti-Latin tendencies in the 18th century Armenia. He seems to combine and intertwine a number of Protestant concepts, some ritual and doctrinal principles of Armenian Church, some apocryphal narratives and maybe remnants of local heresies (not necessarily Paulician or Tondrakian) within the doctrine of *Key of Truth*. The anti-Latin passion of *Key of Truth* comes to prove it to have a common Armenian-Protestant legacy.

¹ Ibid, pp. 83-84.

ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

Ա

Աբաս թագավոր-127
Աբեղյան Մանուկ-69
Աբլ-ՃաՀ Հմիր-166
Աբրահամ, նահապետ-94
Աբրահամ կաթ. (?) -154, 155
Աբրահամ Աղբաթանեցի կաթ.-
155
Աբուլ ալ Ջաֆար (Ջափր)- 162
Աբուլ Վարդ-167
Աբուսեթ (Աբուսահար)-161, 162
Ագաթանգեղոս -8, 69
Ադամ-76, 77, 78, 85, 86, 87, 93,
98, 181, 184
Ադոնց Ն.-203
Ադրամելեք-168
Աթանաս (Ալեքսանդրացի)-236
Աթենոզորոս, պոնտացի-109
Ալեքսանդր Ա Ջուղայեցի
կաթողիկոս-65
Ալեքսանյան Հակոբ, Երկար,
աղանդ. -25, 27, 223, 225, 226,
227, 228, 229
Ալեքսիոս Ստուդիտես-133
Ալի-174
Ալիմալեք-174
Ալիշան Ղ.-134, 164
Ալպի Ֆեդերիկո-44
Ակինյան Ն.- 133
Ահարոն-81
Աղաբաբյան Ղանտիլ,
բայանդուրցի -235
Ամիրխանյան Բոտե, աղանդ. -30
Ամիրխանյան Կուփե, աղանդ. -31
Անանիա Շիրակացի-169
Անանիա Նարեկացի-13, 118
Անանիա Սանահունցի-138

Անանյան Պողոս-153, 154, 155
Անասյան Հ.-156, 157
Անաստասիու Ի.- 112, 128
Աննա Կոմնենա-111, 119, 120
Անգելով Դ.-120
Աշոտ Արծրունի-161
Աշոտ, Բագարատի որդի-127, 162
Աշոտ Բագրատունի-166
Աշոտ Երկաթ-127
Աշոտիկ-127
Ապասակ-127
Ապվարդ-164, 166
Ապոլինարիոս, Լավողիկեցի-90
Առաքել Մարտիրոսյան-30
Առաքել Սյունեցի-85
Ասատրյան Գ.-127
Ասլան Հովհաննիսյան-30
Ասկլեպիոզոս-108
Ասպուրակես Ա Մանգլեկացի-
145
Աստվածածին-26, 93, 94, 142,
152, 182, 223
Աստիկ-127
Ավդալյան Կիրակոս, աղանդ. -47
Ավո, կաղզվանցի-26, 223
Արիոս-148
Արիստակես Լաստիվերցի-118,
172, 180
Արիստակես Ա Պարթև-145
Արիստոտել-108
Ատանալյան Կ.- 193
Արտեմոն-108, 109
Արփի Լևոն -17, 20, 37, 38, 53,
54, 57, 188, 192-194, 198-200,
202, 203, 207
Արսեն Սափարացի-133

Բ

Բագարատ Բագրատունի-127, 161, 162, 167, 209
Բագրատունիներ-160
Բանդուրիոս-127
Բարդուղիմեոս, սբ.- 113
Բարթիկյան Հրաչյա 3, 12, 17, 116, 117, 119, 123, 124, 127-129, 169, 170, 187, 204
Բարսեղ Կեսարացի-236
Բելիար-95
Բոգոմիլ, քահանա-120
Բոլոտով Բ.-109
Բուզաղյան Մեսրոպ (Մեսրոպ Բուստաղով), աղանդ.-30, 47, 62, 63
Բուղա-171

Գ

Գաբրիել (Գաբրիէլ, Հրեշտակապետ)-93, 224
Գալանդի Ա.-130, 133
Գալոյան Ծառուկ, բայանդուրցի -235
Գագիկ Բ Աբասյան-126, 148, 149, 151
Գաղենիոս-108
Գասպար Հավհաննիսյան-30
Գարիտ Ժերար-134
Գարսոյան Ն. -17, 18, 20, 52, 53, 69, 70, 71, 114, 120, 128, 151, 152, 158, 169, 177, 178
Գեգնեսիոս-Տիմոթեոս-128
Գիգելեր Յ.- 117
Գյուլամիրյան Գ.-55

Գյուլտ կաթ.- 152, 154-158
Գրեգուար Ա.-112
Գրիգոր Աբասյան-155, 157
Գրիգոր Անարգաբեցի-65
Գրիգոր (Գրիգորիոս)
Լուսավորիչ-44, 113, 145, 146, 236
Գրիգոր Նազիանզացի-90
Գրիգոր Մագիստրոս-14, 44, 45, 118, 119, 160, 161, 163, 164, 172, 180, 181-184, 189, 190
Գրիգոր Նարեկացի-118, 160, 164, 166, 180, 182, 184, 187, 190
Գրիգոր Սարկավազ(ապետ)-132, 134
Գրիգոր (Պահլավունի) կաթ.-131
Գրիգոր (Վկայասեր) կաթ.- 131
Գրիգորիկ-125
Գրիգորիս, Պոնտացի-109
Գրիգորյան Հակոբ, աղանդ.-27
Գրիգորյան Հարություն, բայանդուրցի -235
Գրիգորյան Պապի, աղանդ. -229
Գրիգորյան Սիմոն, բայանդուրցի -235
Գրիգորյան Վ.- 50, 55, 59, 72
Գոլովին եվգենի-29
Գորոյանց Սիրական, վերատեսուչ Հոգևոր գործերի - 34, 236
Գուգել Ուլիխամ-197, 198
Գևորգ Կիպրացի-168, 169
Գևորգ Մխլէյիմ
Կոստանդնուպոլսեցի-64, 65, 101
Գևորգ, քհն. Մոհայիբի-51
Գևորգ Վանական-105, 111, 112, 153, 182

Դ

Դավիթ Անհաղթ-152-154, 156-158
Դավիթ, Բագարատի որդի-162
Դավիթ եպս. Մեծկողմանքի-203
Դավթյան Մանուկ, դիւբանդ,
թարգման, աղանդ. -25, 80, 188,
223, 224, 226, 227
Դավթյան Մինաս, աղանդ. -79,
235
Դիւանյան Դավո, բայանդուրցի -
235
Դավուդ բեն Ալի ալ-Իսֆահան-
125
Դեմետրիոս (Դեմետր)
Կյուզիկեցի-133, 134
Դիոնիսիոս Ալեքսանդրացի-90,
109
Դիոնիսիոս Հոռեացի-109
Դիոսկորոս Ալեքսանդրացի-138
Դուայթ Հենրի Օտիս-197, 199,
200, 203

Ե

Եզնիկ Կողբացի -68
Եղիա-94
Եղիա կաթ. -204
Եղիայան Բյ.-66, 72, 101, 193,
194, 196, 197
Ենովք-94
Երիցյան Ալ.- 21, 22, 24, 25, 30,
33, 36, 37, 39, 40, 41, 56-58, 71-
73, 199, 205
Եպիփան Կիպրացի-106-110, 124,
159
Ելա (Եւայ)-54, 78, 85-87

Եվթիմիոս Ակմոնացի-120
Եվթիմիոս Զիզաբենոս-132, 135,
137, 146, 147
Եվկլիդես (Եւկլիդէս)-108
Եվսեբիոս Կեսարացի-90, 106-109
Եվտիքես-143, 148, 149
Եփրեմ Ա (Զորագեղցի) կաթ.- 197

Զ

Զամինյան Ա.-72, 101
Զավեն Ա Մանազկերտցի-145
Զաքարիա, քհն. Բասենի-23
Զենոբ (Գլակ)-67
Զաքարիա պատրիարք
Կոստանդնուպոլսի-48-50, 58, 59,
60, 206
Զաքարիա կաթ. (Զագեցի)-131,
133
Զաքարիա, Երուսաղեմի
Հայրապետ-164-166

Է

Էտիուհի-203

Թ

Թամրազյան Հր. -238
Թեմուրճյան Վ. - 171
Թելլոր Դ.-173, 174
Թեոդոտոս, սկյուլթետոս,
կաշեգործ-107-109
Թեոդոտոս սեղանավոր-108
Թեոդոտիաններ-108
Թեոդոր, աղանդավոր-152
Թեոդորիտներ-109

Թեոզորոս Թեոզորիդիս,
կիսասարկավագ-124
Թեոզորոս Ռչտունի-163
Թեոփանես Խոստովանող-111
Թեոփիլոս Ալեքսանդրացի-92
Թեոփրաստ-108
Թէոդոսիանոսք-108
Թէոդոս, աղանդավոր-108
Թէոդոս, թագավոր-149
Թէոդորոս, սբ. -150
Թէոփիլոս-91
Թէոփիստէ, Հոռոմ փիլիսոփա-
118
Թովմա Արծրունի-161, 162, 167-
171
Թուփիկյան Վ.-194, 198
Թումանով Կրիլ -177

Ի

Ինճիճյան Ղ.-170
Իսահակ (Սահակ), կեղծ
կաթողիկոս-129, 130, 133
Իսող փաշա-50
Իրենեսոս Լուգդոնացի-90

Լ

Լալայան Եր.-201, 202
Լըմերլ Պ. -17, 18, 53, 70, 178
Լիպչից Ե.- 117
Լյութեր Մարթին-194, 196
Լոս Մ.- 123, 128
Լուսիկ-164
Լևոնյան Ռ.-37, 72, 73, 100, 192
Լևոն, թագավոր-65

Խ

Խաչատուր, քհն.- 28
Խիկար-158
Խոսրով արքա -163-165
Խոսրով Շնում (Շում)-163, 164,
209

Կ

Կալինիկե-11, 122, 123, 128, 153
Կալվին Ժան -196
Կամյեչու-163
Կամյեչով-163
Կայէչով-163
Կարապետ Բագրատունի,
արք. 7, 23
Կարապետ, Զաջուռի
Էրիցփոխան-230
Կարոյան Մանուկ,
բայանդուրցի -34, 235
Կարոյան Մինաս, աղանդ. -34
Կիպրիանոս Կարթագենացի-75
Կիրակոս Գանձակեցի-154-156
Կիրակոս, կաղզվանցի-36
Կիրակոսյան Տոնո, աղանդ. - 30-
33, 36, 37, 47
Կլէմէս (Կղէմէս) Գալանոս-64,
65, 131, 132, 135-137
Կղեզոնիոս-90
Կղեմես ԺԱ պապ-65
Կյորիկրյան Ա. -17, 20, 42, 53,
68, 105, 114, 188, 192, 194, 241
Կոզմա Սարկավագ-120
Կոմբեֆիս Ֆ.- 130, 133
Կոնիբիր Ֆրեդերիկ 5, 6, 8-11, 15-
21, 43-45, 50-53, 56-58, 64, 66-

71, 73, 76, 81, 98, 105, 110-115,
120-124, 129, 138-140, 142, 148,
149, 151, 152, 156, 158-163, 165,
167-169, 172, 177, 178, 187-192,
198, 208, 209, 241-248
Կոստանդին, աղանդավոր-152
Կոստանդին X Դուկաս (Տյուկիժ)-
126, 148
Կոստանդին Ծիրանածին-127,
128, 166, 167
Կոստանդին կայսր-163
Կոստանդին Կեսարացի-65
Կոստանդին V Կոպրոնիմոս-114,
123
Կոստանդին Մեծ-149
Կրիկորիկ, Տարոնի իշխան-127

Հ

Հակոբոս առաքյալ-185
Հակոբոս Տեառնեղբայր-86
Համիրտոն Զ. և Բ.-17, 18
Հայկազյան Ա. - 177
Հարսի, աղանդ. -24
Հարությունյան Սարգիս, թարգի,
դերձակ, աղանդ. -25-28, 32, 36,
89, 223, 224, 227-229
Հարությունյան Սարգիս, պալճի-
31, 32, 33, 78
Հարությունովա-Ֆիդանյան Վ.-
134
Հաքսլի Զորջ -17, 52, 169, 170
Հելենոս Տարսոնացի-109
Հեթում, թագավոր-65
Հեպո Մեհերյան, Մեհրոյան-24,
30-33, 36, 37, 230
Հերմաս-80
Հիմենեսո Երուսաղեմացի-109

Հիպոլիտոս-106-108
Հիսուս (Յիսուս)-75, 76, 80, 83,
84, 93-95, 106, 108, 110, 182, 184
Հյուբլման Հ.- 168-171, 174
Հովհան, ոմն-154
Հովնան խութեցի-162
Հովհան Կոստանդնուպոլսեցի-97
Հովհան Մայրազոմեցի-143, 203,
204
Հովհան Մանդակունի-146, 152,
154-156
Հովհան (Յոհան) Քոնեցի-91
Հովհան Օձնեցի-11, 112, 113,
115-117, 124, 153, 170, 171, 179,
204
Հովհաննես կաթ. -160, 161, 164
Հովհաննես, ոմն-10
Հովհաննես, ավետարանիչ-27, 88,
89, 95-97, 108, 183, 186, 230
Հովհաննես Բագարանցի-164
Հովհաննես Դրասխանակերտցի-
162
Հովհաննես Երզնկացի-13
Հովհաննես, Կալինիկեի որդի-123
Հովհաննես Մկրտիչ-89, 230
Հովհաննես Չմշկիկ-114, 119, 120,
194
Հովհաննես, երեց Չևիրմեցի- 9,
29, 30, 45, 48, 49, 50-56, 58-63,
71, 72, 79, 104, 188, 193, 206, 207
Հովհաննես Վահագունի
(Վահագնունի)-9, 53, 54-56, 63,
206
Հովհաննես Ովայեցի-161, 164
Հովհաննես վարդապետ-50
Հովհաննիսյան Աշոտ-164, 166, 167

Հովհաննիսյան Մարտո,
աղանդ. -30

Հովհաննիսյան Ռիչարդ-42
Հովհաննիսյան Սուվար, աղանդ.
-24, 25, 30, 31, 36-38, 47, 79, 230
Հովսեփ - 182

Հովսեփ (Յուսուֆ)- 161
Հովսեփյանց Գարեգին -13
Հռիփսիմե տիկին-161
Հուդա առաքյալ-186
Հուլիանոս Հալիկառնասցի-138,
142

Հուսիկ (Շահակ) Ա
Մանազկերտցի-145
Հուսիկ Ա Պարթև -145
Հուստինիանոս Բ -134

Ղ

Ղազար Խօջենց, տիրացու-228
Ղազար, տիրացու-226
Ղազար Փարպեցի 8, 11, 155, 158,
159
Ղազարյան Ա. -37, 72, 73, 100,
207
Ղանդիլյան Վարդան,
բայանդուրցի -235
Ղուկաս Կարնեցի, կաթ.-48-50,
55, 60
Ղևոնդիոս, Կեսարիայի եպս.-146

Մ

Մակկեր Ֆ.- 68, 177
Մահմետ-47
Մաշտոց-43, 91, 146
Մալխասյանց Ստ.- 165
Մանգնոս, որդի Վարդանի-155

Մանի-148
Մանուել Կոմնենոս-138
Մանուկյանց Գրիգոր, աբեղա,
միաբան Ղփչաղի-23, 24, 29, 31
Մատթեոս ՈւռՀայեցի-148, 149
Մարիամ, Աստվածածին-77, 92,
93, 144, 152, 153, 157, 182, 224
Մարթին Հենրի-197
Մարկիոն-148
Մարտիրոս, տեր-234
Մարտիրոսյան Ավոս, գյումերցի-
26, 27, 80, 226, 228
Մարտիրոսյան Հովհաննես,
աղանդ. -30
Մարտոյան Թուխիկ, աղանդ. -31
Մաքսիմոս Հուլյն-135
Մելանխթոն-194, 196
Մելիք-Բախչյան Ստ.- 117
Մելիքյան Կ.- 130
Մելիքսեթ-Բեկ Լ.- 130, 131, 133,
134
Մելքոնյան Հովհաննես, աղանդ.-
66
Մեհերյան Պողոս -48, 49, 51, 60,
61, 71, 172-176, 206
Մեյե Ա.-69, 177
Մըջուսիկ (Մջուսիկ)-163, 164,
181
Միաբան-13, 14, 66, 169
Մինաս Բժշկյան Տրապիզոնցի-
103, 175
Մինյ ժ.-Պ.- 130, 131, 145
Միքայել-27, 227
Միքայել, կաթ. Աղվանքի-204
Միքայել Պսելոս-120
Մխիթար Այրիվանեցի-160
Մխիթար Ապարանցի-164

Մխիթար Աբբաստացի-91, 92
Մխիթարյան Մկրտիչ, աղանդ.-
30
Մխիթարյաններ, միաբաններ-48,
50
Մխիթարյան Ղազար,
իրիցփոխան Բայանդուրի եկեղ.-
235
Մկրտչյան Դավիթ Կարբեցի -
26-28, 31- 33
Մկրտչյան Կարապետ, տիրացու,
աղանդ.-25, 26, 36, 79, 223, 227-
229
Մկրտչյան Պետրոս, աղանդ.-30
Մնո Ջաջուռցի-230
Մնոյան Մարիամ, աղանդ. -30
Մուրացյան-13, 14, 160, 179
Մոնտանոս-148, 179
Մովսոս Դասխուրանցի
(Կաղանկատվացի)- 203, 204
Մովսես Բ Եղիվարդեցի-154, 155,
203
Մովսես Խորենացի 8, 69
Մովսես, մարգարե-81, 94, 174,
186
Մսերյանց Մսեր -197
Մուհամեդ-174, 175
Մուրադյան Գ.-127

Յ

Յարութին քհն.- 236
Յան Հուս (Ճան Յուս)-194, 195
Յեսու (Հեսու)-44
Յոհաննէս-46, 53, 55, 63
Յուզբաշյան Կ.- 117, 119, 123,
128
Յոհաննէս, սբ. -75

Յուսուֆ-161, 162, 167

Ն

Նեանդեր Ա.-112, 117
Նեպոտիոս-90
Նեստոր-148, 149, 152, 157
Ներսես Բ Բագրևանդցի-11, 116,
117, 163
Ներսես Ա Մեծ (Պարթև) կաթ.-
113, 145
Ներսես Գ Շինող-117
Ներսես Շնորհալի, Կլայեցի-69,
118, 131, 138, 149, 150, 180, 183
Ներսես, կաթ.-117, 236
Ներսիսյան Վ. -20, 21, 37, 56, 57,
69, 179
Նիկանորա-44
Նիկեփոր, պատրիարք-111
Նիկեփոր Կալիստոս
Քսանթոպուլոս-132
Նիկիտաս Խոնիրատես-132
Նիկողայոս, եպս. Ալ.պոլի -24,
31, 32, 34, 233, 234
Նիկոմաքոս Իտոնացի-109
Նիկոն Ապաշխարող-132
Նիկոյով Ղուկաս, բայանդուրցի -
235
Նովատիանոս-148

Շ

Շահակ (Հուսիկ) Ա
Շայրվայլեր Ե.- 71, 112
Մանագիկերտցի-145
Շարեզեր-174
Շեթի, պավլիկյան-123, 169
Շիրին-163

Շպեկ Պոլ-112

Ո

Ոսկեբերան (Հովհան), սբ.- 125
Որոգինես-90

Չ

Չամչյան Միք.-65, 115, 118, 123,
132, 135, 148, 156

Պ

Պապիաս-89
Պատկանյան Ք.- 163
Պատո-24
Պավել-10
Պավլիկ-125
Պավլոս-10
Պետրոս, աղանդավոր-152
Պետրոս, առաքյալ-70, 98, 99,
122, 124, 129, 186
Պետրոս քհն. Ալոյանց-235
Պետրոս (Գետադարձ) կաթ.- 138,
161
Պետրոս Թափիչ-138
Պետրոս Ղազարյան-235
Պետրոս Սիկիլիացի-11, 111, 112,
118, 122, 123, 128, 180, 185, 186
Պետրոս Վանական
(Հեգուսմենոս)-111, 153, 180, 185-
187, 189
Պերոզ, արքա-155
Պրտոյան Մաքել, բայանդուրցի -
235
Պրիկարպոս Զմյուռնիացի-90

Պող (Պաւղ, Պոլ, Պօղ)
Այրարատցի-11, 123, 124, 169
Պողոս, առաքյալ-12, 70, 97, 98,
185, 186, 224
Պողոս, Գեղնեսիոս-Տիմոթեոսի
հայր-128
Պողոս, Կալինիկի որդի-10, 11,
123, 128
Պողոսիկ-125, 126
Պողոս, հայ, հայազգի-11, 12, 122,
123
Պողոս-Պետրոս-125, 126
Պողոս Տարոնացի-118, 136, 138,
190
Պողոսյան Հ.-17, 192, 194
Պողոս Սամոսատցի-9, 13, 19, 77,
109, 110, 116, 119, 122, 124, 151,
178
Պրիմով Բ.-195
Պրոկղ պատրիարք-136
Պօղ (Պաւղ, Պաւղին)-124
Պօղիկարպոս-44

Ռ

Ռոզեն, Կովկասի կառավարիչ -
24, 29

Ս

Սաբելիոս-148
Սահակյան Ա.- 2, 12, 63
Սանասար-168
Սարգիս (Տիքուս)- 148, 149
Սարգիս Կապադոկիացի,
նահատակ-149
Սարգիս, սբ.- 149, 150

Սարգիս տիրացու-226, 228
Սարգսյան Բ. 13-15, 20, 45, 48,
53, 54, 57, 62, 68, 71, 72, 87, 115,
123, 128, 132, 133, 166, 172
Սարգսյան Գևորգ, տիրացու,
աղանդ. -24, 25, 27, 28, 30, 31,
35, 36, 38, 39, 43, 47, 55, 58, 79,
89, 93, 206, 223, 229, 230-232
Սարուխանյան Գրիգոր,
կաղզվանցի տիրացու-25-27, 31-
33, 80, 223, 224, 226-229, 232
Սահակ (Իսահակ), կեղծ
կաթողիկոս -129-134, 136, 137,
138, 140, 145, 147, 148
Սահակ Ա Պարթև-135, 145, 146
Սահակ Զորափորեցի-135
Սահակ Ուղկեցի-135
Սահակ, քահանա-130
Սամվել Անեցի-154, 157
Սանասեր-174
Սեբաստացի, սուտ-91
Սեբեոս-133, 163-166
Սեմաչերբի-174
Սենեքերիմ-168, 174
Սերգիոս (Սերգիոս-Տյուրքիկոս)-
118, 119, 121, 148-150, 186
Սիմեոն Երևանցի, կաթողիկոս-60,
61, 92, 102, 207
Սիմեոն Լեհացի-103, 172
Սիմեոն Մոզ-144
Սիթի Էլի-197, 199, 200, 203
Սմբատ-163, 164, 167
Սմբատ Արմեն-164
Սմբատ Աբլարաս-160, 161
Սմբատ Բ արքա-127
Սմբատ-Բագարատ-161, 167, 209
Սմբատ Բագրատունի,
սպարապետ-160-164, 167, 209

Սմբատ Զարեհավանցի-5, 16, 43,
118, 119, 148, 160, 162-164, 166,
167, 181, 184, 207, 209
Սմբատ Խոստովանող-161
Սմբատ, Վրկանի մարզպան-164
Սոցին Լելիսուս - 190
Սոցին Ֆաուստ - 190
Ստեփանոս Ասողիկ-162, 163,
165, 166
Ստեփանոս, տիրացու -24, 33
Սոկոլովսկի, Սինոզի
խորհրդական -34, 233

Վ

Վալենտինոս-148
Վահան, որդի Մանգնոսի-155
Վարասիտներ-125
Վարդան-155
Վարդան Բարձրբերդեցի-155
Վորոնին Նիկիտա-41
Վարդապետյան Յովհաննէս
Շուշդակ (Չուշտակ)-54
Վինկերման Ֆ.- 132
Վրթանես Ա Պարթև-145
Վրթանես Քերթոզ-203

Տ

Տաղավարյան Ն.-173, 193
Տեր-Ղևոնդյան Ա.-167
Տեր-Մինասյան Ե.-41, 71, 72, 84,
101, 117-119, 123, 159, 179, 180,
183
Տեր-Մինասյան Սարգիս,
աղանդ.-30
Տեր-Մկրտչյան Գ. -13-15, 52, 71,
107, 124

Տեր-Մկրտչյան Կ.-46, 53-56, 71,
72, 112, 116, 117, 119, 122-124,
153, 159, 207

Տերտերյանց Սարգիս, աղանդ. -
32

Տերտուլիանոս-80, 81, 93, 106,
107

Տիմոթեոս Կուզ-138

Տիբուս (Տյուբոս)- 148, 149

Տրոիցկի Ի.- 132, 135, 136

ՈՒ

Ուղուրի-203

Ուխտուրի-203

Ութուճյան Ստ.-54, 66, 67, 192,
202

Փ

Փառեն Ա կաթ.- 145

Փափստոս Բուզանդ-116

Փիբոդի Ջոսիա-37, 40, 50-52

Փիլիպոս Միայնակյաց-133

Փիրմիլիանոս-109

Փլատյան(ց)-Իվանյան(ց) Սահակ
(Իսահակ Հակոբյան), քհն.,
աղանդ. -31-35, 42, 78, 79, 233-
237

Փկոսիրոտներ-125

Փոռ պատրիարք-10-12, 111, 122,
123, 128, 129, 133, 147, 185-187

Ք

Քալֆանտ Ուիլիամ -20

Քասունի Եղիա-192

Քարտաչյան (Քարտաշև)
Նիկիտա-59

Քյոսաբաբյան Կիրակոս,
տիրացու, աղանդ.-25, 27, 28, 36,
223, 227, 228, 232

Քրիստոս-25, 26, 75-77, 80, 83,
84, 89, 92-96, 98, 99, 105-110,
137-139, 141-144, 152, 157, 163,
165, 166, 174, 177, 183-186, 189,
190, 223, 225-231, 236

Քոան Տիտուս-51

Քրիստոփոր Արծրունյաց կաթ.-
156

Օ

Օգոստինոս Հիպոնացի
(Երանելի)-89

Օհանջանյան Ա.- 2, 7-12

Օրմանյան Մաղաբիա, արք. -40,
155, 156, 196

Ֆ

Ֆիլիպ Բ-105

Ֆոտինոս-148

Ֆրիդրիխ Զ.- 111

ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

Ա

Ադրբեջանի Հանրապետություն-201

Ալեքսանդրապոլ-31, 32, 34, 35, 39, 79, 199, 233, 234, 236, 237

Ալեքսանդրիա-166

Ախալցխա-23

Աղբակ-161

Աղձնիք-113, 168, 170

Աղվանք-113, 200, 203, 204

Ամիր-113, 172

Անգլիա-197

Անդրկովկաս-35, 41, 202

Այրարատ-113

Անտիոք-109, 111, 152

ԱպաՀունիք-166, 167

Ասորեստան-161, 163, 168

Ասորիք-86, 153, 154, 156, 158, 159, 172

Արաբիա-161

Արգառու-170

Արաքս գետ-113

Արխվելի 5, 15, 22, 23, 24, 27, 29, 31, 32, 42, 46, 47, 78, 205, 230

Արձն-170

Արցախ-25, 201, 202

Բ

Բաթման Սու-170

Բալկանյան թերակղզի-14

Բալկաններ-120

Բայանդուր գյ.-22, 31, 33, 34, 79, 233-237

Բելֆաստ-169

Բենի Սասուն-173

Բենլի-51

Բեյրութ-197

Բերա-172

Բերա թաղամաս-198

Բերդա(ա)-200, 201

Բիթլիս-170

Բյուզանդիա-108, 115, 116, 119, 122, 146, 147, 153,

Բուլղարիա-14, 171

Բոսնիանուր, վանք-48

Բոսնիա-195

Բուլանուխ-49

Գ

Գանձակ-200

Գերմանիա-191, 195

Գյումրի-23, 25, 27, 29, 223, 224, 226, 228-231

Գուրեյ-51

Դ

Դալմաթիա-195

Դահարլու գյ.- 235

Դադստան-202

Դարյուն գյ.- 164

Դերսիմ լեռներ-171

Դիրբեքիր-172, 173

Դիրաքլար-31, 33

Դվին-116, 163, 166

Դևին-171

Ե

Եդեսիա-113

Ելիզավետպոլ, նահանգ-201, 202

Ենիկենի-51

Եպիսոպոս-11, 12, 122

Եվրոպա-14, 51, 72, 192, 194, 195

Երուսաղեմ-26, 153, 163-166, 226, 229, 231

Երևան-25, 28, 32, 34, 35, 39, 199, 233, 234, 236, 237

Եփեսոս-157

Եփրատ-171

Զ

Զաբ-113

Զամանթի գետ-125, 126

Զամանթի-կալեսի-126

Զառ-201

Զար-201

Է

Էլ-Էսկորիալ-105

Էջմիածին-14, 21, 22-24, 26, 32-35, 39, 40, 48-50, 59, 79, 80, 199, 205, 226, 227, 231, 233, 234, 236

Էրզրում-52, 60, 202, 205

Թ

Թարթառ գետ-201

Թերթեր գետ-201

Թիֆլիս-28, 35, 41

Թրակիա-114, 120, 195

Թոքատ-172, 197

Թուրքիա-23, 101

Ի

Իսպահան-200

Իտալիա-14, 195, 207

Իրաք-126

Լ

Լավողիկե-90

Լեզգի մարզ-199

Լեհաստան-191

Լեոնուտ-22

Լիտվա-191

Լճիկ-171

Լոմբարդիա-195

Լոս-Անջելես-42

Խ

Խլաթ-161

Խնուս գվռ, գյ.-22, 23, 37-40, 42, 48-52, 58-60, 67, 72, 92, 198, 199, 202, 205

Խորասան-126

Խորվաթիա-195

Խուլթ (Խոյթ)-167, 168

Խուժաստան-116

Խուռչունլի-175

Մ

Մամղավ, բերդ, բերդաքաղաք-126

Մանար-201

Մար-201

Մարա-201

Կ

Կալիֆոռնիա (Քալիֆոռնիա)-19, 42

Կալկաթա-28

Կաղզվան-39

Կաշե գյ.-172, 175

Կաղզվան-199

Կապադոկիական Կեսարիա-109, 145

Կարին-48, 49, 66, 92, 104, 172, 176

Կարմիր վանք-92

Կարս-39

Կեսարիա քաղ.-126, 145-147, 158

Կիրիկիա-113

Կճալ, վանք-118, 170

Կոբա-49

Կոզ-164

Կոփ-49

Կոստանդնուպոլիս-48-50, 120, 131, 136, 149, 197, 198, 206

Կովկաս -24, 29, 36, 40, 41, 113, 169, 200

Հ

Համչեն գվռ.- 176

Հայք-9

Հայաստան, Արևմտյան -22, 39, 40, 62, 101, 103, 202, 205

Հայաստան, Արևելյան-40, 62, 101-103

Հայաստան-86, 101, 103, 113, 115, 116, 119, 123, 146, 147, 152-154, 156-159, 161, 164, 166, 168, 192, 197, 199, 200, 203

Հիերապոլիս-89

Հնդկաստան-101

Հոռոմ-98, 106, 107, 163

Հոռոմկլա բերդ-175

Ղ

Ղփչաղ գյ. -23

Ղփչաղի վանք-23, 29, 31

Մ

Մադան-171

Մադրիդ-105

Մանազկերտ-48, 49, 167

Մարսովան-172

Մարուխ -49

Մեծկողմանք-203

Մեծ Հայք-130, 145, 201, 202

Միջագետք-14, 111, 122, 159, 162

Մշո սբ Կարապետ, վանք-23, 50

Մոկը (Մոկաց աշխարհ) -113, 170

Մոհակիք-51

Մուսնուր-171

Մուշ-48, 61, 162, 167

Ն

Նիժ-201, 202

Նիժու-202

Նիկիա, լճ.-51

Նիկիա, քաղաք-122, 145

Նինվե-174

Նոր Բայազետ-39, 199

Նովո-Սպասկոյե-202

Նուխի-200, 201

Նփրկերտ-171

Շ

Շահապիրվան-115
Շամախի-101, 103
Շաքի մարզ-199
Շեքի-200
Շիթմա գետ-169
Շիթիթմա գետ-170
Շիրակ, 7, 22-24, 28, 29, 39, 46,
199, 205
Շորագյալ (Շորագյալ), նահանգ-
47
Շվեյցարիա- 190
Շուշի-27, 29, 103, 200, 231

Ո

Ոթոմիս-155, 156

Չ

Չևիրմե գյ.-22, 38, 40, 46, 47, 54,
55, 66, 67, 192, 198, 199, 202,
205
Չուրեկ-171

Պ

Պալմիրա-111
Պարսկաստան, Պարսք-101, 111,
113, 146, 154, 155, 170, 172, 174,
197, 207
Պարտավ-200, 201
Պոլոսիկ (Պավլիկ) եկեղեցի կամ
քարանձավ-127
Պոնտոս-109

Ջ

Ջաջուռ-230
Ջրկա-170, 171
Ջուրեկ-171
Ջուրեն-171
Ջուրկան-171
Ջուրուկովո-171
Ջևանշիր, գվռ.- 201

Ռ

Ռեյ-200
Ռեյն գետ-195
Ռոդոպես-171
Ռուսաստան-23, 37, 40, 52

Ս

Սամարա-162
Սամոսատ-122, 153
Սանասունիք-174
Սասուն(ք)-167, 168, 173, 174
Սարոս գետ-126
Սիրբիր-36, 37, 205
Սիրիկիա-195
Սիմ լեռ-171
Սյունյաց աշխարհ-202
Սյուրմենե-175
Սև գետ-175
Սև ծով-175

Վ

Վարդաշեն (Վերդաշեն)- 200,
201
Վաղարշապատ-39
Վալկունիք-201
Վասպուրական-113

Վարասու գետ-125, 127
Վենետիկ-13, 48, 50, 59, 176
Վրաստան-23
Վրացա-իմերեթական նահանգ-35
Վրկան-164

Տ

Տավրոս-113
Տարոն-7, 45, 57-60, 62, 65, 127,
162, 167, 170
Տիգրիս գետ-170
Տիրակք-31
Տիվրիկ լեռ-125-127
Տրապիզոն-176
Տրտու-201
Տևրիկ (Տիվրիկ)-112, 117, 119,
170, 171

ՈՒ

Ուտիք (Ուտիկ) նահանգ-200,
202
Ուտյաց աշխարհ-201, 202
Ուտի Առանձնակ-201, 203

Փ

Փամբակ-39, 47, 199
Փոքր Ասիա-14, 106

Փոքր Հայք-123, 126

Ք

Քաղիրթ գետ-169, 170
Քաղկեդոն-146, 166
Քեչիչլիք-175
Քուրդբեկենդ-51
Քուրդիստան-174
Քուռ գետ-200

Օ

Օդինե-202
Օդինի-203
Օշին (Աւշին) գյ. -152,
Օսմանյան կայսրություն-23, 29,
37, 46, 50, 55, 103, 172, 193, 196,
197, 206, 207, 235
Օտենե-203
Օտի-203
Օրտակենի-51
Օբսֆորդ-15

Ֆ

Ֆրանսիա-14, 195
Ֆլանդրիա-195

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ
YEREVAN STATE UNIVERSITY

ԱՆՆԱ ՕՀԱՆՋԱՆՅԱՆ
«ԲԱՆԱԼԻ ՃՇՄԱՐՏՈՒԹԵԱՆ» ԵՐԿԸ

ANNA OHANJANYAN
THE BOOK “KEY OF TRUTH”

*Ստորագրված է տպագրության 17.05.2015:
Չափսը՝ 60x84 1/16: Տպագրությունը՝ օֆսեթ: 18 պտ. մամուլ:
Տպաքանակը՝ 300:*

*ԵՊՀ հրատարակչություն
ք. Երևան, 0025, Ալեք Մանուկյան 1*