

Էջմիածնի Կաթողիկոսության Հիմնադրման Քաղաքական և Աստվածաբանական Հանգամանքները

Ներածություն

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

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

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

Պատմության ընթացքում մարդկանց սպառնացել են ոչ միայն բնության տարերքները, հիվանդությունները և համաճարակները, այլև հենց մյուս մարդիկ, ընդ որում, ոչ այնքան քրեական տարրերը՝ ավագակները և գողերը, որքան հատկապես աշխարհի զորեղները և իշխանությունն ունեցողները: Այս տեսանկյունից մարդկային համակեցության հիմնական խնդիրը գոյապահպանությունն է, իսկ գոյապահպանության հիմքում ընկած է վախի զգացումը:

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

Օրբեյանները և Էջմիածնի կաթողիկոսության հիմնադրումը

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

Այս մեկնաբանությունը թվում է տարօրինակ: Էջմիածնի աթոռի հիմնադրման պատճառները թվարկելիս Թովմա Մեծփեցին չի նշում «անկախությունը վերականգնելու» հանգամանքը, ավելի շուտ՝ ընդհակառակը: Օրբեյանների մասին հայտն է, որ նրանք կողմնորոշվում էին կամ դեպի Վրաստան, կամ թուրքմեն կառավարիչների կողմը:

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

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

«Նոր զարդարե փառօքն հին:

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

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

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

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

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

Օտար տիրապետության պայմաններում Մխիթար Գոշը «մտահոգված է անվթար ու «ամբողջ պահել» առկա համակեցության շենքը՝ «...բայց փափագմանս լնումք և գյարմարութիւն առաջարկութեանս ամբողջ պահել փութամք» 6: Սա նշանակում է, որ Մխիթար Գոշի՝ ըստ Ա. Զովհաննիսյանի գնահատականի՝ «սթափ» քաղաքական հայացքները կարելի է բնութագրել որպես քաղաքական պահպանողականություն: Չուր չէ, որ, ըստ Նույն հեղինակի, Չաքարե Ամիրսպասալարին «Գոշը միայն ֆեոդալական հավատարմություն կարող էր ներշնչել իր «հոգևոր գավակին» 7:

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

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

1421 թ. Իսկանդարը դառնում է Կարա-կոյունլու պետության գահակալ: Նրա մասին «Հայ ժողովրդի պատմության» ակադեմիական հրատարակությունը գրում է. «Այնուհանդերձ, Իսկանդար Կարա-կոյունլուն զգալի չափով հայ էթնիկական տարրի վրա էր հիմնվում՝ կենտրոնաձիգ ուժեղ պետություն ստեղծելու իր ծրագիրը իրականացնելիս: Նա իրեն շահ-ի Արման (թագավոր Հայոց) էր կոչում, պետական բարձր պաշտոնների էր առաջ քաշում հայ ֆեոդալական տների որոշ ներկայացուցիչների, իր զորքերի մեջ հավաքագրում էր նաև հայ

ռազմիկների և այլն» 8: Իհարկե, դրանց մեջ կարևոր տեղ էին գրավում Օրբելյան ֆեոդալական տան ներկայացուցիչները, մասնավորապես Բեշքեն Օրբելյանի որդի Ռուստամը առաջ է քաշվում բարձր պետական պաշտոնների: Սակայն Իսկանդարը պարտվում է գահի մեկ այլ հավակնորդից՝ Շահռուխից, և Բեշքեն Օրբելյանը 6000 տուն հայ բնակիչներով անցնում է Լոռի, որտեղ կալվածքներ է ստանում Վրաց Ալեքսանդր թագավորից: Բեշքենը այնքան հզոր էր, որ հետագայում վախենալով նրա ազդեցությունից՝ Ալեքսանդրը մի հայի ձեռքով նրան թունավորում է:

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

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

Թովմա Մեծոփեցին

Էջմիածնի կաթողիկոսության հիմնադրմանը գործուն մասնակցություն է ունեցել Թովմա Մեծոփեցին, որը նաև այդ անցքերի պատմագիրն է: Նրա վարքագիրը վկայում է, որ Մեծոփեցու ձգտումն էր, որպեսզի «Էջմիածինն նորոգեսցե, կաթողիկոս և թագավոր նստցի Էջմիածինն» 9: Էջմիածնի հիմնադրման մասին է պատմում նրա «Հայոց միաբանության, Էջմիածնի օրինության և կաթողիկոսի ձեռնադրության մասին» գրվածքը 10: Մեծոփեցին Էջմիածնի կաթողիկոսության հիմնումը տեսնում է Սահակ Պարթևի տեսիլքի լույսի տակ, որպես հին մարգարեության իրագործում. «Եւ որ Հայոց ազգը ամբողջովին ջնջված եւ եղծված գրի մեջ մտավ այն օրից, երբ կաթողիկոսությունը Էջմիածնից ելավ, իսկ այժմ Արարիչ Աստված ողորմեց եւ վերստին հաստատեց Գրիգոր Պարթեւ աթոռը եւ սքանչելի հրաշքով ի հայտ բերեց խաչակրոն եւ խարազնագգեստ ճգնավոր տեր-Կիրակոս Վիրապեցի կաթողիկոսին:... Եվ ամբողջ անեծքն եւ նզովքը, որ կար ազգիս վրա անխոհեմ առաջնորդներից ու տգետ կառավարիչներից՝ փոխվեց օրինության» 11: Սահակի տեսիլքը կարևորագույն դեր է խաղացել ողջ միջնադարի ընթացքում, իսկ նրա մեկնաբանությունը եղել է և կարծում եմ՝ դեռևս մնում է Հայ առաքելական եկեղեցու քաղաքական

աստվածաբանության բովանդակությունը: Էջմիածինը վերականգնելու գաղափարը, այսպիսով, կարելի է դիտարկել որպես այդ տեսիլքի պահպանողական մեկնաբանություն, այն ազատագրական երազը ցնորք է համարում, համենայն դեպս, տվյալ հանգամանքներում: Թովմա Մեծոփեցին գրում է. «Այս եւս հարկավոր է գիտենալ, թե ինչու նպատակադրվեցինք վերականգնել Էջմիածինը եւ հայկազյան սեռի կաթողիկոսությունը. քանի որ չկար մեզ թագավորության հրաման եւ ոչ իշխաններ, այլ նվազել էինք բոլոր ադամորդիներից ավելի» 12: Բնականաբար, այս հատվածը մեզ ասում է, որ «քանի որ չկար մեզ թագավորության հրաման», ապա Էջմիածնի կաթողիկոսությունը կարող է լինել ազգի գոյատևման գրավականը:

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

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

պատճառները պետք է փնտրել Արևելյան կողմի եպիսկոպոսների վերապահ վերաբերմունքի մեջ, օրինակ՝ Մեծփեցու ուսուցիչ Տաթևացու և այլն:

Այդպիսի տեսիլքներ Մեծփեցին էլի է նշում: «Հինգերորդ պատճառը ևս սքանչելի հայտնություն էր այդ օրը, երբ մենք ելնելու էինք Մեծփա վանքի սուրբ ուխտից՝ վարդապետներով, եպիսկոպոսներով ու քահանաներով, եկավ մի բարեպաշտ ու երկյուղած մարդ և ասում է. «Այս գիշեր տեսա շատ զորքերի անթիվ և անհամար բազմություն՝ բոլորը սպառազինված կարմրով, կանաչով և սպիտակով»: Եվ ասում էմ. «Ի՞նչ զորք են սրանք»: Նրանք պատասխանում են. «Էջմիածնի զորքն ենք, եկել ենք վարդապետների խնդրով»: Եվ հանկարծակի առնելով վարդապետներին և քահանաներին՝ վերև թռանք օդով, իսկույն հասանք Էջմիածին՝ Վաղարշապատ քաղաքը» 15: Մաղաքիա Օրմանյանի կարծիքով՝ «Յիշևած երեք գոյները Հայկական եռագույնը կազմելու նշանակություն ունին» 16: Եթե դա իսկապես այդպես է, ապա Մեծփեցու և նրա ժամանակակիցների համար հայկական զորքը արդեն միայն տեսիլք էր:

Եպիսկոպոսների և վարդապետների բազմության մուտքը մեծ ոգևորությամբ է ընդունվում Վաղարշապատում: Մեծփեցին իրենց մուտքը համեմատում է Փրկչի մուտքի հետ Երուսաղեմ 17: Բայց կաթողիկոսի ընտրության գործում կարևոր դերակատարում ունենաւ Աղուպ բեկը. «Եվ մյուս օրը Աղուպ բեկ կոչված բռնապետից հրաման եկավ, և գնացինք նրա մոտ, և նա որպես քրիստոնյաների թագավոր սիրով և պատվով ընդունեց մեզ: Մյուս օրը վերցրեց իր զորքը և մեզ բոլորիս, փող ու թմբուկով և զուռնայով, բարձր գոչուկով մտանք սուրբ Վաղարշապատ քաղաքը: ... Ինչպես Տրդատը խոզացած դեմքով և զորքը՝ դևերից լկկված, ընդառաջ ելան Լուսավորչին, Աստծո ողորմությամբ այդպես եղավ վերջին նորոգման ժամանակ» 18: Ս. Տրդատ Մեծի հետ Յաղուբ բեկի նույնացումը, Յաղուբ բեկի կեցվածքը «իբրեւ զթագաւոր քրիստոնէից » խորհրդանշական և լիթուրգիական իմաստ ունեն: Օրմանյանը Յաղուբ բեկի բարեհաճությունը բացատրում է պրագմատիկ հանգամանքներով. «Յայտնի է, որ Յաղուպ աշխարհաշէն նպատակներ ունէր և կ'ուզէր իր գաւառը շէնցնել, այնտեղ հաստատել տալով Հայերուն Կեդրոնը, եւ զանոնք քաջալերելու ազատօրէն իրենց մտադրութիւն կատարել» 19:

Սակայն ազդեցիկ եպիսկոպոսների միջև կային խոր հակասություններ կաթողիկոսի թեկնածուի վերաբերյալ. «Եվ բռնապետը հրամայեց կաթողիկոս օրինել առանց հակառակության: Եվ եղբայրներից շատերս առաջ կանչվեցինք գալու թորգոմյան գահի առաջնորդության, և չէինք ցանկանում մտնել բարձրագույն աստիճանի դառն ծանրության տակ» 20: Եվ կրկին օգնություն է գալիս տեսիլքը. կրոնավորներից մեկը տեսնում է, որ արևը,

խավարելով արևմուտք և պտտվելով դեպի հյուսիս՝ Էջմիածին դուռը, այն լուսավորում է:
Սսի կաթողիկոսության վրա ակնարկը հասկանալի է:

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

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

Մյուս երկու տեսիլների խորհուրդը հասկանալի է: Առաջինը խոստանում է առատ հունձք, որը նշանակում է՝ նոր կաթողիկոսությունը կկարողանա ընդդիմանալ լայն տարածում գտած դավանափոխությանը: Երկրորդի բովանդակությունն է. «Եվ եկավ մի աստվածապաշտ այր ու ասում է. «Ահա մի կանթեղ կախվեց երկնքից, և լուսավորվելով՝ պայծառացավ արար աշխարհը»: Եվ հարցնում եմ՝ «Ումն է այս կանթեղը», և այրն ասում է. «Այս կանթեղը Էջմիածնինն է, որ բազում ժամանակներից ի վեր խավարել էր, և այժմ Աստված ողորմաց և կամենում է լուսավորել»»²³: Այս տեսիլն էլ խոստանում է խավարած հավատը պայծառացնել:

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

Քաղաքական աստվածաբանություն

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

Աշոտ Դովհաննիսյանը իր «Դրվագներ հայ ազատագրական պայքարի պատմությունից» գրքում փաստորեն քննարկում է Հայ առաքելական եկեղեցու քաղաքական աստվածաբանությունը: Հայկական ազատագրական լեգենդը նրա մոտ սահուն ձուլվում է մարքսիստական մեսիանիզմի հետ՝ ամբողջովին տարրալուծվելով: Ի մի բերելով Իսրայել Օրու գործունեությունը՝ նա գրում է. «Առաջին հայ գործիչն էր նա, որի մատնանշած ճանապարհը օբյեկտիվորեն պատմական նախաշավիղ պետք է դառնար այն մեծ դարաշրջանի համար, երբ հայ ժողովրդի արևելյան հատվածը, պայքարի մտնելով ֆեոդալական և բուրժուական կարգերի դեմ, ոչ միայն տիրացավ իրական իր ազատությանը, այլև կոմունիզմի լուսատու փարոս վառեց աշխարհով մեկ սփռված հայրենաբաղձ հայ մասսաների համար»²⁴: 14-րդ դարից սկսած՝ հայ ժողովուրդը համարյա լիովին կորցնում է աշխարհիկ իշխանությունը և ուներ միայն կրոնական իշխանություն,

կազմակերպված էր թեոկրատական սկզբունքների համաձայն: Մյուս կողմից՝ կաթողիկոսական իշխանությունը ենթակա էր շահական կամ սուլթանական իշխանությանը՝ ներքին խնդիրներում վայելելով ինքնավարություն: Կամ օգտվելով Թովմաս Զոբսի համեմատությունից՝ կաթողիկոսը ենթակա է խանին կամ շահին, ինչպես թամբագործի արվեստն է ենթակա հեծյալի արվեստին: Կաթողիկոսական իշխանությունը, իհարկե, տարբերվում է աշխարհիկ իշխանությունից: Օրինակ, ըստ դե Մեստրի, եթե կաթոլիկ միապետի իշխանությունը բնութագրվում է որպես ինքնիշխանություն, ապա եկեղեցու իշխանությունը բնութագրվում է որպես անսխալականություն: Երկու դեպքում էլ կարևորվում է վճռականությունը. կարևորը ընդունված որոշումների բովանդակությունը չէ, այլ նրանց անհետաձգելի և անշրջելի լինելը:

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

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

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

Սովորաբար արդարադատությունը համեմատում են բժշկության հետ, քանզի այն հոգ է տանում հասարակության սոցիալական առողջության համար: Սակայն կա մեկ ուրիշ՝ աստվածաբանության հետ համեմատություն (Карл Шмитт. Политическая теология, Глава III. Политическая теология.), օրինակ՝, երկու բնություններին համապատասխանում է երկու՝ հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների տարաբաժանումը և այլն: Ըստ Ռենե Դեկարտի, ինչպես Աստված է ստեղծել բնության օրենքները, այնպես էլ թագավորն է տալիս իր թագավորության օրենքները: Ավելին, մեկ վարպետի ստեղծած գործն ավելի կատարյալ է, քան եթե աշխատեին բազմաթիվ վարպետներ, շենքը պետք է կառուցի մեկ ճարտարապետ, միակ Աստվածն է իշխում աշխարհում: Հետևաբար, պետության մեջ պետք է իշխի միապետը: Ըստ Թ. Հոբսի՝ հեղինակությունը, այլ ոչ թե ճշմարտությունն է ծնում օրենքները՝ *Autoritas, non veritas facit legem*: Այսպիսով, դեկարտյան մետաֆիզիկական հիմնավորում է բացարձակ միապետության իրավունքը: Հետագայում սուվերենը դառնում է ժողովուրդը՝ ձայն բազմաց, ձայն Աստծո:

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

Գրիգոր Տաթևացին և «քաղաքական նոմինալիզմի» աստվածաբանությունը

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

Ս.Չաքարյանը Գ.Տաթևացու փիլիսոփայության քաղաքական դրդապատճառների մասին գրում է. «...Ընդհանուրի նկատմամբ անհատի գոյաբանական առաջնության մասին դրույթը

Տաթևացին օգտագործում է կրոնադավանաբանական պայքարում՝ հիմնավորելով անհատի (առանձին ազգի, եկեղեցու) առավելությունը և գերազանցությունը ընդհանուրի («ընդհանուր եկեղեցու») հանդեպ: Տաթևացին հարկադրված էր տեսականորեն պատասխան տալ միարարական շարժման գաղափարախոսներին, որոնք զինված լինելով Թովմա Աքվինացու ռեալիստական տեսությամբ, փորձում էին հիմնավորել անհատի նկատմամբ ընդհանուրի գերազանցության սկզբունքը»²⁶:

Ամփոփելով՝ Ս. Չաքարյանը Տաթևացու հայացքները բնորոշում է որպես քաղաքական նոմինալիզմ. «Այսպիսով, ի հակադրություն միարարական շարժման գաղափարախոսների, որոնք ընդհանուրի գերազանցության դրույթով փորձում էին հիմնավորել Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու և հայոց եկեղեցու միավորման գաղափարը, Տաթևացին պաշտպանում է ընդհանուրի նկատմամբ առանձինի առավելության և գերազանցության սկզբունքը, դրանով իսկ հիմնավորում հայոց ազգի ինքնուրույն և անկախ ապրելու իրավունքը: Տաթևացու «քաղաքական նոմինալիզմը» ոչ միայն հայ ոգու կենսունակության վկայություն է, այլև խրատ, դաս բոլոր նրանց, ովքեր ազգային ինքնության, ազգային արժեքների ուրացման ճանապարհով ձգտում են «ընդհանուրի» մշուշապատ անորոշության մեջ գտնել ազգի փրկության բանալին»²⁷:

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

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

Միաբնակների և ունիթորների վեճը ուսանելի է համադրել նույն դարաշրջանում կատարվող վեճերի և ընթացքների հետ: Միջնադարագետ Էռնեստ Կանտորովիչը (1895-1963) իր դասական դարձած «Թագավորի երկու մարմինը» երկում (1957) ցույց է տվել, թե ինչպես է

Էկլեզիալոգիայում՝ եկեղեցաբանությունում տեղի ունեցել շրջադարձը խորհրդանշականից դեպի քաղաքականը: Խորհրդական մարմինը սկսվեց նույնացվել առաջին ազգային միապետների հետ՝ ինչպես Զրիստոսն է գլուխ եկեղեցու խորհրդական մարմնի, այնպես էլ թագավորն է գլուխ պետության խորհրդական մարմնի համար: Բնութագրական էր այսպիսի բանաձևը. «Թագավորի իշխանությունը Աստծո իշխանությունն է: Այն պատկանում է Աստծուն ըստ բնության, իսկ թագավորին՝ ըստ ողորմության»: Ակնհայտ են զուգահեռները Զրիստոսի երկու բնությունների աստվածաբանության հետ:

Սակայն աստիճանաբար թագավոր հովվապետի տեսությանը գալիս է փոխարինելու իրավական գաղափարը: Մարդկային բնություն և աստծո ողորմածությունն զույգը փոխարինվում է աստվածային օրենք-մարդկային օրենք դուալիզմով: Այս փուլում բնութագրական բանաձևն է. «Լինելով Աստծո փոխանորդը և նրա նախարարը երկրի վրա, թագավորը չունի այլ իշխանություն, քան նա ունի Օրենքից»: Այսպիսով, ինչպես եկեղեցին է պահանջում գնալ ինքնագոհության հանուն հավատի, այնպես էլ պետությունն է սկսում պահանջել ինքնագոհության գնալ «հանուն հայրենիքի»: Պետության «խորհրդական մարմին» տեսության շնորհիվ պետությունը դառնում է վերացական հայրենիք, երբ թագավորի անձը կամ կոնկրետ իրավիճակը անկարևոր են, այսինքն՝ թագավորի մեջ կա մի բան, որը Զրիստոս թագավորից է կամ աստվածային օրենքից, հավերժական տարր: Ավելի հակիրճ՝ «թագավորը մեռավ, կեցցե թագավորը»:

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

Արևմուտքում նոմինալիստական փիլիսոփայության և աստվածաբանության տարածումը հանգեցրեց նրան, որ հռոմեական տիրապետման՝ dominium իրավունքը տարածվում է քաղաքական հանրության վրա: Նախապես «դրա փոխարեն գոյություն ունեն քրիստոնեական աշխարհի միասնական տարածություն երկակի չափումներով՝ sacerdotium

(սրբություն) և regnum (թագավորություն). Saeculum, որ բառացիորեն «մարդկային դարն» է, միջին դարերում ոչ թե տարածություն է կամ ոլորտ, այլ միջակայք մեղանչման և եսխատոնի՝ վախճանականի միջև: Այդ միջակայքում պարտադրման վրա հիմնված արդարությունը, մասնավոր սեփականությունը և վնասված բնական բանականությունը պարտադրված են գործ ունենալ մեղքերը չքաված մեղավոր մարդկության հետ»²⁹:

Ինչպես գրում է Ջ. Միլբանկը՝ «Դա վերջ է դնում Թովմա Աքվինացու կողմից հռոմեական dominium-ի՝ բացարձակ մասնավոր սեփականության սահմանափակմանը՝ մեկնաբանելով Ադամի dominium-ը որպես dominium utile՝ օգտակար տիրապետություն, այսինքն՝ որպես սեփականության իրավունք, որ վերաբերում է «ձեռք բերման և տնօրինման» ազատությանը, որի վճռական հիմնավորումն է usus-ը՝ օգտագործումը ողջ հասարակության կողմից»..³⁰: Դրա փոխարեն Ժան Ժերսոնի մոտ dominium-ը հանգում է facultas-ի՝ կարողության՝ անել քո սեփականության հետ՝ ինչ կկամենաս, այնպես որ սեփականության իրավունքը դառնում է նույնքան «փոխանակման իրավունք», որքան և «օգտագործման իրավունք»³¹. Բայց այդ facultas-ը բնական օրենքի հիմքն է նաև , այնպես որ usus-ը՝ իրավունքը, արդեն «ճշմարիտն է», կամ այն, ինչ «հավակնում է լինել արդար, այլ սեփականության գործուն իրավունք»³²: Այս մոտեցումը Ժան Ժերսոնին թույլ է տալիս «խորհրդավոր մարմնի» գաղափարը կիրառել Ֆրանսիայի նկատմամբ³³:

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

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

տրամագծորեն հակառակ կարծիքների: Հասկանալի է, որ կողմերից մեկը մեղանշել է ճշմարտության դեմ:

Ս. Չաքարյանը շարունակում է.«Այս տեսակետը ճշգրտման կարիք ունի: Հայ և լատին մտածողների հայացքների համեմատությունը ցույց է տալիս, որ ունիվերսալիաների հիմնահարցի գոյաբանական, իմացաբանական և տրամաբանական կողմերի խնդրում նրանց հայացքներում էական տարբերություն չկան: Իսկ տարբերությունը ընդգծված նկատվում է միայն հիմնահարցի արժեքաաշխարհայացքային(դավանաբանական, գաղափարական) կողմի քննարկման ընթացքում: Լինելով կաթոլիկ և հայ եկեղեցիների միավորման (ունիայի) կողմնակիցներ, լատին մտածողները շեշտում էին ընդհանուրի գերազանցությունը առանձինի հանդեպ, իսկ հայ մտածողները, ձգտելով պահպանել հայոց եկեղեցու անկախությունն ու ինքնուրույնությունը, շեշտում էին առանձինի առավելությունը ու գերակայությունը ընդհանուրի նկատմամբ»³⁶: Ավելի ճշգրիտ, ըստ ջատագովության կանոնների, «հայ մտածողները» պաշտպանում էին հայ եկեղեցու եզակիությունը՝ առանց խղճի խայթի հակասելով իրենց իսկ «գոյաբանական, իմացաբանական և տրամաբանական» սկզբունքներին:

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

Ինչպես կաթոլիկ մտածողները, այնպես և նրանց աշակերտած հայ միաբնակ մտածողները հստակ հասկանում էին, որ Նոմինալիստական դիրքորոշումը նշանակում է սրբության արտաքսում տրանսցենդենտ ոլորտ: Կոպիտ ասած, սրբերի և հրաշքների, տրանսցենդենտալ սրբության իրական ներկայության, տրանսցենդենտալի միջամտության փաստը ո՛չ կաթոլիկները, ո՛չ հայ ազգայնական աստվածաբանները մերժել չէին կարող: Պատահական չէ, որ կաթոլիկ կամ ուղղափառ եկեղեցին աշխարհիկության նկատմամբ կասկածի հիմնական մարտավարություն ընտրեց այն պատկերացումը, որ

աշխարհիկության հետ կա «Աստծո թագավորությունը» և որ աշխարհիկության հետ մեկտեղ կան հրաշքեր և սրբեր: Նկատենք, որ, ըստ Տաթևացու ուսմունքի զաքարյանական մեկնաբանության, հրաշքեր կամ սրբեր լինել չեն կարող, դրանց գալիս է փոխարինելու «հայկական ինքնություն» անվանվող աշխարհիկ սրբությունը: Հայ ժողովուրդը պետք է ապրի՝ աշխարհիկ տրամաբանությանը սպասելով, երբ կգան «հայկական արքայության» ժամանակները, երբ ողորմած Տերը իր ներկայությունը կհայտնի հրաշքների կամ սրբերի հայտնությամբ:

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

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

«Երկիրը խաղաղվում և շենանում է, երբ իշխում են իրավունքն ու արդարությունը», -ասում է Տաթևացին: Ընդհակառակը, խռովվում և ավերվում է նա, երբ տիրում են անիրավությունն ու անարդարությունը: «Եւ բանիս ճշմարտութիւն՝ տեսցես յիսմայելացոց ազգս եւ ի սեռն մեր. որ աճեաց եւ մեծացաւ իշխանութիւն նոցա եւ մերս նուազեցաւ եւ կորեաւ», - հարում է Տաթևացին: Անհավատ և անօրեն են նրանք, բայց ունեն իրավունք և դատաստան: Ըստ

որում, եթե անհավատ են և անսուրբ, ապա վնասում են միայն իրենց, իսկ իրավունքի դատաստանով՝ բարերարում ուրիշներին և աճեցնում երկիրը: «Չի իրաւամբ եւ արդարութեամբ վարեն զաշխարհս: Նահագ եւ անիրաւութիւն ոչ ունին, որպէս յայտ է ի քաղաքական օրէնս նոցա, որք զգողս, զչարագործս, զմարդասպանս եւ զգրկօղս պատժեն. ասախ եւ ուղղութիւն ի վերայ զօրաց, իրաւունք եւ շարդ դատաստանի որբոց եւ այրեաց եւ այն ամենայն, որպէս յայտ է ամենայն մարդոյ որ ի մէջ նոցա»³⁸: Տաթևացու քաղաքական մոտեցման մեջ կարելի է տեսնել ժամանակակից աշխարհիկության հիմնական գծերը, առաջին հերթին թագավորության և սրբազնության տարանջատում իրավական ֆորմալիզմի հիմքի վրա:

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

Ընդհակառակը, պետք է ենթադրել, որ ֆորմալիզմը չէր կարող լցնել այդ վակուումը, որովհետև այն մշակված էր աստվածաբանական կատեգորիաներով և նաև եկեղեցական պրակտիկայով, որը հայտնաբերեց իր պատրաստակամությունը՝ վերասահմանել *regnum*-ի և *sacerdotium*-ի հարաբերակցությունը բռնության վրա հիմնված հանրային իշխանության և մասնավոր հավատի միջև, երբ եկեղեցին պարզապես որպես հավատացյալների «հավաքականություն» է»⁴⁰: Ժամանակակից բազմաթիվ ազգային հեղինակներ գրում են, որ «եկեղեցին դարեր շարունակ կատարել է պետությանը փոխարինող գործառույթ»: Ավելի ճիշտ հարկավոր է գրել, որ եկեղեցին հայտնաբերեց նոմինալիստական աստվածաբանության իրավական ֆորմալիզմի, Ա. Յովհաննիսյանի տերմիններով՝ «իրավախոհության» վրա հիմնված քաղաքականությունը, և որի գործնական

մարմնավորումը դարձան Էջմիածնի կաթողիկոսությունը և Կոստանդնուպոլսի պատրիարքությունը:

Ձ. Միլբանկը շարունակում է. «Յետևաբար, միանգամայն հնարավոր է, որ վոյունտարիստական աստվածաբանական ժառանգությունը թույլ տվեց Եվրոպային վերապրել Ռեֆորմացիան այն պատճառով, որ այդ ժառանգությունը 17-րդ դարում նպաստեց քաղաքականության զարմանալի հայտնագործությանը, որը կարող է պահպանել և վերարտադրել իրեն «առանց առաքինության» և առանց Էական համաձայնության»⁴¹: Նույնը կարելի է ասել Տաթևացու մասին. Տաթևացու և Նրա աշակերտների վոյունտարիստական և նոմինալիստական աստվածաբանությունը «նպաստեց քաղաքականության զարմանալի հայտնագործությանը, որը կարող է պահպանել և վերարտադրել իրեն «առանց առաքինության» և առանց Էական համաձայնության», ի վերջո, նպաստեց եկեղեցու և հայ ժողովրդի մի կարևոր հատվածի վերապրելուն:

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

Բայց մի՞թե հայ ժողովրդը դատապարտված է ընդմիշտ լինել օտար բռնակալների լծի տակ: Ի տարբերություն Նրանց, ովքեր ազատագրության են ձգտում «հիմա», Տաթևացին ազատագրության պահը տեսնում է ո՛չ հիմա, ո՛չ տեսանելի ապագայում, այլ վախճանաբանական ժամանակներում, ընդ որում, հասկացված ոչ թե խորհրդապաշտորեն, այլ տառացի և կյուբական: Ըստ Նրա՝ անցյալում եղել են յոթ թագավորություններ (կայսրություններ)՝ ասորիների, հնդիկների, բաբելացիների, պարսիկների, մակեդոնացիների, հռոմեացիների և բյուզանդացիների: Այժմ իշխում է եգիպտական, իմա՝ մամլուքների կայսրությունը: Նրան պետք է փոխարինի հայկական թագավորությունը, թվով իններորդը, իսկ Նրան՝ սկյութների կամ ալանների թագավորությունը, որը նա նույնացնում է Հովհանու հայտնության Գոգ և Մագոգի թագավորության հետ: Գոգ և Մագոգի թագավորությունից հետո իշխելու է Նեռը և այլն⁴³: Այս սխեման քիչ փոփոխություններով

պահպանել է նաև ժամանակակից հայկական ազգային պահպանողականությունը, որը նույնպես հայկական կայսրության՝ «ծովից ծով Հայաստանի» ժամանակները դնում է առասպելաբանական ապագայում:

Հոբսի քաղաքական փիլիսոփայությունը՝ որպես մոդել

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

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

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

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

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

Այստեղ հանդես է գալիս վախը. այս վիճակում բոլորը վախենում են լինել թալանված կամ սպանված: Այս վիճակը անվերջ կշարունակվեր, եթե մարդիկ բանական չլինեին: Նրանք

բանականության շնորհիվ ձգտում են առավելագույն բարիքներ ունենալ ամենաքիչ ծախսերով: Դա նշանակում է, որ նրանք կհետևեն երեք բնական օրենքների՝

1. Յուրաքանչյուրը պետք է պաշտպանի խաղաղ վիճակը:
2. Յուրաքանչյուրը ազատություն և իրավունք պահանջելիս պետք է հետևի ոսկե կանոնին, որքան ինձ՝ նույնքան մյուսներին:
3. *Pacta sunt servanda*՝ պայմանագրերը պետք է կատարվեն:

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

Պայմանագիր բառն է ընտրված, որովհետև այն կնքողները պետք է լինեն ազատ և հավասար սուբյեկտներ, այլապես այն անօրինական է: Ըստ Ջոքսի՝ այն հնչում է այսպես. «Ես փոխանցում եմ ինձ կառավարելու իրավունքը այս մարդուն կամ այս հասարակությանը այն պայմանով, որ դու ևս զիջես քեզ կառավարելու քո իրավունքը ... Այսպես ծագում է մեծ Լեվիաթանը»: Պայմանագրի շնորհիվ անհատը դառնում է քաղաքացի և զարգանում է պետության այն ուժը, որ Ջոքսը անվանում է Լեվիաթան:

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

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

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

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

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

Այս լույսի տակ դիտարկենք Յոբսի տեսությունը, երբ կան նվաճողներ և նվաճվածներ: Եթե նվաճվածները ենթարկվել են նվաճողներին, ուրեմն համարում են նրանց իրենց իրավունքները ներկայացնող, և սուլվերենությունը վերականգնվում է: Այսպիսով, նրա մոտ սուլվերենի իշխանությունը առաջանում է, որովհետև մարդիկ չեն ցանկանում մեռնել: Այսինքն՝ Յոբսը վիճում է այն մարդկանց հետ, որոնք խոսում են ռասաների պատերազմի մասին: Մի կողմը ասում է. «Մենք հաղթողներ ենք, դուք պարտվածներ: Ոչինչ, որ մենք օտարներ ենք, դուք ծառաներ եք: Մյուս կողմն ասում է. »Գուցե մենք նվաճվածներ ենք. մենք տեղացիներ ենք, և դուք կհեռանաք»:

Անգլիայում մինչև Յենրիխ 7-րդը՝ 16-րդ դարի սկիզբը, պնդում էին, որ թագավորը սուլվերեն է, քանզի նվաճել է երկիրը: Դրան զուգահեռ կային ժողովրդական լեգենդներ, թե վերջին սաքսոնական արքա Յարոլդը վերադառնալու է (սուրբ արքա Էդուարդի, Ռոբին Զուդի լեգենդները և այլն): Կային նաև արիստոկրատական լեգենդներ՝ Արթուր թագավորի

լեգենդը: Արթուրը Նորման չէ, բայց սաքսոն էլ չէ, կելտ է, Նորմանների դաշնակից: Մյուս կողմից՝ կար անգլիական ժողովրդի իրավունքը՝ վնդել օտարներին:

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

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

Անգլիայում երկու ժողովրդական շարժումներ կային՝ լեվելների և դիգերների: Լեվելները ասում էին. ճիշտ է, սաքսերը պարտվել են, իսկ Նորմանները՝ հաղթել, բայց դա Նրանց իրավունք չի տալիս, առավել ևս՝ բացարձակ իրավունք: Ընդհակառակը, նվաճումը անօրինականության սկիզբն է, որն արժեզրկեց բոլոր օրենքները, հաստատությունները, տարբերությունները: Անգլիայում գործող բոլոր օրենքները խաբեբայություն են, չարության արտահայտություն: Ոչ մի իշխանության սահմանափակում գոյություն չունի, օրենքները գործիք են ուժեղների համար: Բոլոր Նորմանական օրենքները պետք է ոչնչացվեն, քանզի Նրանք են ստեղծում Նորմանական լուծը: Թագավորը և ազնվականները թալանում են ժողովրդին, Նրանց սեփականությունը գողության արդյունք է՝ նվաճողների ավար:

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

արդար իշխանություն, այլ այն պատճառով, որ իշխանությունը նվաճողական պատերազմի արդյունքն է:

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

Միշել Ֆոկոն այսպես է մեկնաբանում ինքնիշխանության այս ձևը. «Քանի դեռ պարտվածները գերադասել են կյանքը և հնազանդությունը, նրանք դրանով վերականգնել են ինքնիշխանությունը (սուվերենությունը), նրանք հաղթողներին դարձրել են իրենց ներկայացուցիչը, նրանք կրկին պատերազմի կողմից ոչնչացված սուվերենի փոխարեն հաստատել են նորը: ...Գլխավորը այստեղ վախն է, ավելի ճիշտ վախից ազատվելու ցանկությունը, կյանքը կորցնելու հնարավորությունը: Հենց դա է ստիպում ինքնիշխանության այդպիսի ձևը և այդպիսի իրավակարգը, որին համապատասխանում է

բացարձակ իշխանությունը: Մահվան առաջ կյանքի պահպանման ձգտումը. ահա թե ինչն է ստեղծում սուվերեն իշխանությունը, որը նույնքան օրինական է և պատմականորեն արդարացված, որքան և այն, որը հիմնվել է հաստատման և փոխադարձ համաձայնության միջոցով»⁴⁵:

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

«Օտարները», որոնց դեմ ուղղված է Տաթևացու խոսքը, թամուրյաններն են, իսկ դրվատվողը՝ թուրքմենները: Ա.Յովհաննիսյանը, մեկնաբանելով այս տողը, գրում է. «Որոտնեցին կարող էր դեռ հիմնականում ապավինել Սյունյաց իշխանաց իշխանների հեղինակությանը, Թամուրի և Նրա հաջորդների ժամանակ ապրած Տաթևացին չէր կարող այլևս ապավինել այդ ուժին. Թամուրի և թամուրյանների աշխարհատիրությունը խորտակելու նպատակով նա դաշնակիցներ էր որոնում Կարա-կոյունլու իշխողների մեջ»⁴⁸: Հագիվ թե Տաթևացու նպատակը թամուրյաններին «խորտակելն» էր. ավելի շուտ նա փնտրում էր «քրիստոնեասեր» իշխանի, որի տիրապետությունը ընդունելի կլիներ: Տաթևացին բնութագրում է առկա վիճակը համարյա նույն բառերով, ինչ Հոբսը՝ «բնական վիճակը». «Յորժամ երկիրն առանց իշխանի լինի եւ ժողովուրդն առանց առաջնորդի, բաժանեալ են կենդանութեանց, անկեալ ի բարձրութեանց և կոխեալ եղեալ ամենայն մարդկան և ցրուեալայք յամենայն հողմոց. կգեղացեալ եւ չորացեալ եւ ապականեալ զանազան մեղօք որպէս ի ժամանակս յայս տեսանեմք յազգս մեր, անիշխան եւ անառաջնորդ, իբրեւ ոչխար առանց հովվի»⁴⁹: Տաթևացին և Նրան նախորդող Ս. Օրբելյանը փնտրում են «քրիստոնեասեր» իշխանի, որը կլինի հայոց «սուվերենը», օրենքից վեր այն իսկամ տիրակալը, որը կբերի անվտանգություն, խաղաղություն և բարօրություն:

Հայկական «սուվերենը»՝ «քրիստոնեասեր» իշխանը

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

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

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

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

Նրա հաջորդը՝ Ջհանշահը ևս նման ածականների է արժանանում՝ «խաղաղարար», «սիրող քրիստոնէից», «պարիսպ ամուր քրիստոնէից», «վրեժխնդիր վասն աւերման աշխարհի» և մեծարում նրան այլ հատկանիշներով, քանի որ «զի թէ չէր եկեալ ազգս քրիստոնէից

կորուսեալ էր»⁵²: Թովմա գրիչը գրում է, որ «էր խաղաղասեր, բայց հարկապահանջութիւն բռնն ի վերա քրիստոնէից»⁵³:

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

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

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

«Բայց ոչ ունէր սա չարութիւն, Այլ բարեսէր հանդարտութիւն.

Յորմէ սարտեալ ազգ թուրքմանին

Վասն չարեաց, զոր գործեցին:

Չի անողորմ էր 'Լ անիրաւ

Էր անմըրաթ 'Լ անշաղաւաթ,

Պիղծ, չարագործ իսկ և տմարդ,

Անպատկառ և անամաւթ,

Մեղաց աման, չարեաց անաւթ...»⁵⁵:

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

Աղթամարի կաթողիկոսությունը 15-րդ դարում

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

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

Աղթամարի կաթողիկոսության գաղափարախոսները, ըստ էության, տարբեր կերպ էին ընկալում *sacerdotium* (սրբություն) և *regnum* (թագավորություն) հարաբերակցությունը՝ կառչելով հին հայկական համակարգին, որը մերժում էր երկու իշխանությունների ձևական բաժանումը: 1336 թ. Հիզանում գրված մի հիշատակարանում կարդում ենք. «... ի

կաթողիկոսութեան հայկազանց սեռի տեառն Ստեփանոսի Աղթամարեցւոց եւ ի թագաւորութիւն նստեալ ի գահն, զոր տէր Աստուած պահեսցէ անսասանելի զաթոռ հայրապետական եւ զթագաւորական, զի յիշել զանունս նոցա սասանեալ թաքչին եւ ոչ եւս երեւին թշնամիք ճշմարտութեան»⁵⁶: Նույն բանաձևը գտնուում ենք նաև 1401 թ. Հիզանում գրված մեկ այլ ձեռագրում. «Եւ ի թագաւորութեանն այլասեռից Թամուր-Լանկի, որ Է յաղթող՝ անպարտելի, զոր տէր աստուածն Իսրայելի պահէ անխախտ, որ չսասանի զաթոռ մերոյս հայրապետի եւ զմեր ազգին թագաւորի, զի յիշել զանունս նոցա սասանել սաքրին եւ ոչ եւս երեւին թշնամիք ճշմարտութեան»⁵⁷: 1447 թ Մոկաց Փասաւանք գյուղում գրված հիշատակարանը բառացի կրկնում է վերոհիշյալ բանաձևերը. «Չոր տէր աստուած պահեսցէ անսասանելի զաթոռ հայրապետական եւ զթագաւորական, զի հիշելով զանունս նոցա սասանեալ սաքրին եւ ոչ երեւին թշնամիք ճշմարտութեան»⁵⁸:

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

Եվս երկու ինքնատիպ հիշատակարան այս դարից. «Ի մեծ թվականութեանս հայոց ԴԶ /1431 թ./ ի կաթողիկոսութեան հայկազեան սեռի տեառն Կոստանդնեայ եւ մերոյ կաթողիկոսութեան Աղթամարայ տեառն Դաւթի եւ ի թագաւորութեանս մերոյ ամիր Դայուտի եւ զղանութեանս աշխարհիս Սքանտարի, զոր տէր Աստուածն Իսրայելի պահեսցէ անսասան զաթոռ հայրապետական եւ թագաւորական մերոյ ազգին եւ բարձասցուցէ գեղջիւր Սիոնի ի մէջ Հայաստանեաց»⁶⁰:

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

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

Ինչպես կարծում է Է. Կանտորովիչը՝ թագավորական իշխանության աստվածաբանական հայեցակարգը 12-րդ դարում կառուցվում է *natura-gratia*՝ բնություն-ողորմություն(շնորհ) հակադրության միջոցով: Այն հղվում է հիշատակված անանուն հեղինակին. «Թագավորի իշխանությունը Աստծո իշխանությունն է. այն պատկանում է Աստծուն՝ ըստ Բնության և թագավորին՝ ըստ ողորմության (ըստ շնորհի)»: Այսպիսով, թագավորը միաժամանակ Աստված է, և այն ամենը, ինչ նա անում է, անում է ոչ միայն որպես մարդ, այլ նաև մեկը, ով «օծված է Աստծո ողորմությամբ (շնորհով)»⁶²:

Կարծում ենք՝ Է. Կանտորովիչի տեսությունը ավելի լավ է բացատրում Աղթամարի կաթողիկոսությունը, քան Ա. Յովհաննիսյանի ենթադրությունը: Հայտնի է, որ Օրբելիները

մերժողական վերաբերմունք ունեին խաչակիրների նկատմամբ, իսկ Արծրունիները գործունե մասնակցություն են ունեցել նրանց հետ: Բացառված չէ, որ թագավորի *christomimetes*՝ սրբազան իշխանության հայեցակարգը փոխառնված լինի խաչակիրների միջնորդությամբ, բայց բացառված չէ նաև ինքնուրույն ծագումը: Վասպուրականը միշտ աչքի է ընկել իր ուսյալ վարդապետներով և աստվածաբանական մտքով:

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

Աղթամարի կաթողիկոսներին տրված բնորոշումը՝ հայրապետ և թագավոր, պետք է համարել նաև նրանց քաղաքական ակտիվ գործունեության արտացոլումը: 1458 թ. երբ Աղթամարը և Վասպուրականը ենթակա էին Ղլիճ Ասլանի ասպատակումներին, Չաքարիան անձամբ դիմում է Ջհանշահին (Խոյ), հայտնում նրա վրա պատրաստվող մահափորձի մասին և օգնություն խնդրում: Վերջինս «ազում զորոք» արշավում է հակառակորդի վրա՝ դառնալով «վրէժխնդիր վասն աւերման աշխարհիս եւ վասն տառապեալ ազգիս քրիստոնէից»⁶⁷: 1459 թ. Ռոժակ քրդական ցեղի ավագներից մեկը՝ Սեփո Ալին, հարձակվում է Գավաշքի վրա և լաստանավերով փորձում ներխուժել Աղթամար: Չաքարիա կաթողիկոսը «իբրև քաջ զօրական եղեալ եւ արացեալ... ելեալ ընդդէմ անօրինացն ի պատերազմ եւ առեալ զերկու փուռն (լաստանավ) և կալեալ զբեր յԱղթամար. եւ փրկեցան քրիստոնէայք ի յանօրինաց»⁶⁸: 1461 թ. նա ընդառաջ է գնում իրաքյան արշավանքից վերադարձած Ջհանշահին «բազմաթիվ նվերներով և ընծաներով»՝ «նրան տվին զգեստանվեր, Գրիգոր Լուսավորչի աջը և պատրիարքության պատիվ»⁶⁹: «Այն ժամանակ պատահեց, որ թագավորը (Ջհանշահը) բարկացավ Բաղեշի ամիրայի վրա և ցասումով ուղարկեց ... 12000 հեծելազորով Խլաթ քաղաքի վրա: Նրանք գնացին ավերելով քանդեցին Խլաթը և շատ ավար միատեղ հավաքելով, նստեցին բերդի շուրջը և նեղում էին այն գրավելու համար և

պատրաստվում էին նույնը անել Բաղեշում, Մուշում, Սասունում և սրանց բոլոր գավառներում:

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

Նրա հաջորդը՝ Ստեփանոս կաթողիկոսը, 1466 թ. թագավոր է օծում Սմբատ Մեֆեդիսյանին: Մեզ է հասել Չաքարիա կաթողիկոսի պատվերով 1461 թ. գրված մագաղաթե այն ծխամատյանը, որը, հավանաբար, նախատեսված է եղել Սմբատի օծման արարողության համար: Թագավորը այնտեղ որակված է որպես «պահապան սուրբ եկեղեցւոյ եւ ամենեցուն որ ի սմա ժառանգաւոր կղերիկոսաց»: Թագավորը համարվում է «ամուր պարիսպ սուրբ եկեղեցւոյ եւ սուրբ ժողուոյ կրօնաւորաց»⁷²:

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

Արդեն նշել ենք, որ Տաթևացու և նրա աշակերտների վոյունտարիստական և նոմինալիստական աստվածաբանությունը «նպաստեց քաղաքականության զարմանալի հայտնագործությանը, որը կարող է պահպանել և վերարտադրել իրեն «առանց առաքիլության» և առանց Էական համաձայնության» ի վերջո նպաստեց եկեղեցու և հայ ժողովրդի մի կարևոր հատվածի վերապրելուն : Ընդհակառակը, Աղթամարը չկարողացավ «հայտնագործել քաղաքականությունը», ապավինեց միջնադարյան հին հայկական համակարգին, չկարողացավ իր ուժեղացման համար հիմնվել օտար տիրապետողների վրա: Դրա հիմնական պատճառն այն էր, որ Վասպուրականը և հարակից տարածքներում իշխող քրդական ավագանին կառչում էին հին ավատատիրական համակարգին, չէին ցանկանում ներգծվել օսմանյան կայսերական համակարգերում:

Պահպանողական քաղաքական աստվածաբանության մի քանի օրինակ 18-րդ դարում

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

Ըստ Գևորգ Մխլեիմյանի՝ «Գիտացիր եւ ծանիր, զի այլ է այսուհետեւ կատարած աշխարհի է եւ վախճան աշխարհիս օրըստօրէ մերձենայ. եւ որդի մարդոյ եկեալ արդեօք գտանից՞ հաւատս յերկրի»⁷⁴: Հեղինակը կարծում է՝ հավատի նշույլ մնացել է միայն Արևելքում, ինչպես որ մարգարեացել է Ներսես Մեծը, «որ նախագուշակեալ է հոգով սրբով, որ տէրն մեր Զրիստոս ի Միւս անգամ գալստեանն իւրում յայլ ոչ ուրեք զքրիստոնէական հաւատս գտանելոցն է, բայց միայն յարևելս», որը բացատրում է իր հիասթափությունը կաթոլիկ եկեղեցուց: Գևորգ Մխլեիմ-Օղլին կարծում էր, որ Հովհաննու «Հայտնության» Նեռը Զաղկեդոնի ժողովի հետևորդներն են, որոնք ուրացել են առաջին երեք տիեզերական ժողովների հաստատած ուղղափառ հավատը, և ամենից առաջ ընդհանրական լինելու հավակնություն ունեցող կաթոլիկ եկեղեցին: Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքում սև այծերը, մտնելով սրբության ջուրը, դառնում են սպիտակ գառներ, մինչդեռ ոմանք, անցնելով ջրի մյուս կողմը, չարափոխվում են սև գայլերի, որոնք գիշատում և պատառոտում են Զրիստոսի լուսեղեն գառներին: Զաղկեդոնի հերձվածի հետևորդներին հայ աստվածաբանը նույնացնում է այս գայլերի հետ:

Մխլեիմ-Օղլին ցավով նշում է՝ «Եւ որչափ գեղօրեք տեսեալ զֆրանկանալն քաղաքացւոց իւրեանց ի նոցանէ ուրացան ամենքն զհավատս Զրիստոսի», այն հույսով, որ «ֆրանկք գան եւ թագաւորութիւն հաստատեն մեզ»⁷⁵: Ինչպես արդեն հիշատակված Մխիթար Գոշը և մյուս պահպանողական աստվածաբանները, Գևորգ վարդապետը ևս ընդգծում է, որ

ճշմարիտ քրատոնյան պետք է ցանկանա երկնային, բայց ոչ երկրային թագավորություն: Ֆրանկները ապստամբեցնում են հայերին թուրքերի «աստվածատուր սրի դեմ» և նրանց քարոզում «բարեկամութիւն և միաբանութիւն առնել ի թշնամեաց թագաւորացն մերոց», այսինքն՝ սուլթանի թշնամիների: Չինի թե, ասում է նա, հայերը հրապուրվեն ֆրանկների քարոզով, ապստամբեն իրենց տերերի դեմ «...եւ յետոյ ի յայտ եկեալ տաճկաց, ապա բովանդակ ազգին եւ եկեղեցւոյն եւ հաւատոցն Քրիստոսի վնաս ինչ եկեացե»⁷⁶:

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

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

«Որպէս ակն ու գոհար, մարգարիտ մանր է,

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

Դեռևս Գ. Տաթևացին է տվել հայ ազգի առավելության աստվածաբանական հիմնավորումը. «Իսկ ազգիս Հայոց ի յԱստուծոյ առանձնական բարութիւն պարգեւեալ այսոցիկ. Առաջին՝ դարձն հրաշիւք: Երկրորդ՝ Սրբոյն Գրիգորի, որ վասն շինութեան եկեղեցւոյ տեսիլն: Երրորդ՝ յերկոտասանից առաքելոցն երիցն ի Հայս քարոզութիւնն եւ վախճան: Չորրորդ՝ Աբգարու թագաւորին նախընծայ

ի Զրիստոս հաւատալն: Հինգերորդ՝ աստուածապարգեւք գիրն: Վեցերորդ՝ տապանն Նոյի յԱրարատ ի լեռն Մասիս: Եօթներորդ՝ եղեմաբուղիս երից գետոց հոսումն: Ութերորդ՝ զի արեւելեանք կոչին հայք: Իններորդ՝ եւ յասմ կողմանէ եւ աստուածատունկ դրախտն: Տասներորդ՝ եւ այսմ կողմանէ՝ շարժին լուսաւորքդ ի յընթացս իւրեանց, որ են կարապետ մեծին լուսոյ ծագմանն, վասնզի արեգակն արդարութեան Զրիստոս հայրական փառօք եւ աստուածագումար դասուք եւ կարապետեալ աստուծային նշանն անտի գալոց Է ըստ Տեառնն (որպէս փայլակն, որ ելանէ յարեւելից՝ այսպէս եւ գալուստն որդւոյ մարդոյ)»⁷⁹:

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

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

Միապետական իշխանության հիմքը պահպանողական գաղափարախոսությունն է, որը կարգ ու կանոնը համարում է առաջնային, քանզի այն ապահովում է անվտանգությունը, որն

ավելի վեր է, քան ազատությունը, իսկ ազատությունը, ըստ պահպանողականի, մարդիկ հակված են չարաշահել: Լինելով ազգային, այն դեմ է ազատագրականին, որը բերում է խառնակություն և վտանգում է բարօրությունը: Այս լույսի ներքո է հարկավոր գնահատել Սիմեոն Երևանցու մոտեցումները:

Սիմեոն Երևանցին, ինչպես հայտնի է, ի տարբերություն իր նախորդի՝ Յակոբ Շամախեցու, ընդդիմացել է Հովսեփ Էմինի գործունեությանը: Բնութագրական է նրա հակազդեցությունը Մադրասի խմբակի ազատագրական և հանրապետական գաղափարախոսությանը: Սիմեոն Երևանցին 1776 թ. զանազան անձերի ուղարկում է Նամակներ , որոնց համառոտությունը գտնում ենք նրա «Յիշատակարանում»: Այդ նամակներն ուղղված էին Մադրասում հրատարակված քաղաքական գրվածքների՝ «Նոր տետրակ»-ի և «Որոգայթ փառաց»-ի դեմ: Մասնավորապես, նա նշում է իր ընդդիմության հետևյալ պատճառները. «Ուստի՝ թարց արհեստի և խոկեցման տպեցեալն ձեր, բայց ի յամօթոյ և վնասուց զոչինչ օգուտ բերէ ազգիս: Եւ առ այս եւս յոյժ հարկ: Երրորդ՝ այդպիսի վնասաւոր բանիւք այլ մի՛ գրէք, ասէ, զթուղթս առ մելիքս Խամսայու: Չի յերթնեկութենէ թղթոյն ձերոյն ձայն ինչ ի վեր ելանէ, ասէ, թերևս եւ կամ թուղթն ձեր ի ձեռս տաճկաց անկանի, որ լինի վնաս ազգիս: Չորրորդ՝ պատուէր՝ զի անօգուտ մտածմունս այլ մի՛ եւս արարցս՝, և մի՛ հետևեցին զկնի նորին, որ անօգուտ է և նանիր: Հինգերորդ՝ զի զխաբէբայ Մովսէսն այն կամ վարեցեն ի միջոյ իւրեանց...» և այլն 81: Այսպիսով, հիմնական փաստարկը անվտանգության փաստարկն է և քաղաքական ուտոպիզմին պահպանողականներին հատուկ «քաղաքական ռեալիզմը» հակադրելը: «Դուք, – գրում է նա Խոջաջանյանին,- ի հանգստեան եւ յապահովութեան գոլով, ոչ գիտէք եւ որ տեսանէք զխղճութիւնս այս կողմնականացս, որք երանեն զմեռեալս: Չի թէ գիտէիք, ասէ, ապա՝ ոչ կամէիք և ո՛չ տալիք փայլ այդ դիւաշունչ պղծոյդ զայդ կորստաբեր գիրքդ շարադրել եւ տպել՝ ի մեջ ազգիս տարածանել»82: Եվրոպական նորագույն գաղափարները, ըստ Սիմեոն Երևանցու, կորստաբեր են. «Շատ ամօթ իւրեանց, որ դեռ շատ տգէտ են. դու զնոցա (եվրոպացիների) կացութիւն մեզ տուր եւ զմեր խղճութիւն նոցա, տե՛ս յայնժամ թէ ո՞վ լինի իմաստուն: Միայն մեկ ամիս ընդ իշխանութեամբ տաճկաց անկանին, տես դու յայնժամ թէ զբանականութիւն եւս կորսուսանեն, թէ ո՛չ»83: 1772 թ. ռուս-թուրքական պատերազմի ժամանակ Թուրքիայում, իբրև ռուսական լրտեսներ, ձերբակալվեցին Էջմիածնի նվիրակը և Էլի մի քանի ազդեցիկ հայեր: «Սիմեոնը շտապեց գրել Էրզրումի սերասկեր փաշային, որ Էջմիածինը երբեք չի խառնվել քաղաքական գործերի մեջ և նվիրակներ Ե ուղարկում միայն հոգևոր տուրք հավաքելու համար, թե Էջմիածնի «օջախը» և հայոց ազգը երբեք անհավատարմություն չեն ցույց տվել իրենց տիրողների վերաբերմամբ: Այսպիսի հավաստիացումներով միայն կաթողիկոսը կարողացավ ազատել բանտարկյալներին»84:

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

Ըստ Ա.Սարգսյանի՝ «Պետության, իշխանական տների և զինական ուժի վերացումից հետո, երբ եկեղեցին դարձավ միակ համազգային կազմակերպությունը, նվաճողի կողմից ընդունված ու արտոնված հաստատությունը, փոխվեց նաև եկեղեցու գաղափարախոսությունը, և առաջին պլան մղվեց հնազանդության և հպատակության քարոզը»⁸⁶: Ընդհանուր առմամբ, համաձայնելով այս տեսակետին, հարկ է նշել, որ այն մոդեռնացված գնահատական է: Սույն վերլուծության միջոցով փորձեցինք ցույց տալ մասնավորապես, որ հայ պահպանողականները իշխանություններին միշտ չէին համարում «նվաճողներ», ընդհակառակը, և հայ եկեղեցու դիրքորոշումը ավելի բարդ էր և ավելի նուրբ՝ համաձայն նրա որդեգրած նոմինալիստական աստվածաբանության:

1. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական պայքարի պատմությունից, Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ.: Էջ 437:
2. Հայ ժողովրդի պատմություն, հատոր 4, ԳԱ հրատ., Եր., 1972, Էջ 61-62: Այս հատվածի հեղինակը Լ. Ս. Խաչիկյանն է:
3. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական պայքարի պատմությունից, Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ.: Էջ 320:

4. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ.... Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ., էջ 321-322:
5. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ.... Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ., էջ 293:
6. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ.... Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ., էջ 293:
7. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ.... Գիրք առաջին: ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ., էջ 290:
8. Հայ ժողովրդի պատմություն, հատոր 4, ԳԱ հրատ., Եր., 1972, էջ 35-36:
9. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ.... Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ., էջ 445:
10. Թովմա Մեծփեցի, Պատմագրական երկեր, Եր., 2003 թ., էջ 62-64:
11. Թովմա Մեծփեցի, Պատմագրական... էջ 66-67:
12. Թովմա Մեծփեցի, Պատմագրական... էջ 67:
13. Թովմա Մեծփեցի, Պատմագրական... էջ 69:
14. Թովմա Մեծփեցի, Պատմագրական... էջ 71:
15. Թովմա Մեծփեցի, Պատմագրական... էջ 71:
16. Մաղ. արք. Օրմանյան, Ազգապատում, սյունակ 1455:
17. Թովմա Մեծփեցի, Պատմագրական... էջ 72:
18. Թովմա Մեծփեցի, Պատմագրական... էջ 72:
19. Մաղ. արք. Օրմանյան, Ազգապատում, սյունակ 1457:
20. Թովմա Մեծփեցի, Պատմագրական... էջ 72:
21. Թովմա Մեծփեցի, Պատմագրական... էջ 73:
22. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ...., Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ., էջ 446:
23. Թովմա Մեծփեցի, Պատմագրական... էջ 73 :
24. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական պայքարի պատմությունից, Գիրք երկրորդ, Եր., 1959 թ., էջ 641:
25. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ.... Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ., էջ 445:
26. Չաքարյան Ս. Ա., Ունիվերսալիաների հիմնահարցը Գրիգոր Տաթևացու աշխատություններում, Փիլիսոփայության պատմություն և արդիականություն; Եր.; 2010 թ., էջ 11-12:
27. Չաքարյան Ս. Ա., Ունիվերսալիաների... էջ 16:
28. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ.... Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ.; էջ 439:

29. Джон Милбанк, Политическая теология и новая наука политики/ Логос , 4 (67) 2008, с. 33.
30. Фома Аквинс,. Сумма Теологии, II.II.Q. 66. а.1, а.2.: Հղումը՝ ըստ Джон Милбанк, Политическая теология... с. 39.
31. GersonJ. De Vita Spirituali Animae / Gerson J. Oeuvres Completes Lectio Tertia (ed. P. Glorieuse). (Пьер д'Айлли принимал участие в написании этой работы.) Paris: Desclee et Cie, 1962. P. 141-145. : Հղումը ըստ Джон Милбанк, Политическая теология... с. 39.
32. Джон Милбанк, Политическая теология и новая наука политики/ Логос , 4 (67) 2008, с. 38-39.
33. Oakley F. The Political Thought of Pierre d'Ailly... P. 55ff. Հղումը՝ ըստ Джон Милбанк, Политическая теология... , с. 44.
34. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ.... Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ.; էջ 440;
35. Չաքարյան Ս. Ա., Ունիվերսալիաների... էջ 12:
36. Չաքարյան Ս. Ա., Ունիվերսալիաների... էջ 12-13;
37. «Գանձասար» աստվածաբանական հանդես, Եր., 2002 թ., էջ 12:
38. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ.... Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ.; էջ 441:
39. Նկատի ունի Ռեֆորմացիան:
40. Джон Милбанк, Политическая теология и новая наука политики /Логос , 4 (67) 2008, с. 44-45:
41. Джон Милбанк, Политическая ... с. 45.
42. Արևմուտքում այդ տեսությունը առաջիններից մեկը առաջ է քաշել Մարսիլիասը: Տե՛ս Marsilius of Padua. The Defender of the Peace. Vol, 2. Ch. 6. N.Y.: Columbia University Press, 1956. P. 24, xix, 274ff.: «Խաղաղության պաշտպան» գիրքը գրվել է 1324 թ.: Հղումը՝ ըստ Ջ. Միլբանկի հիշատակված աշխատության:
43. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ.... Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ.; էջ 442:
44. Гоббс Т, Соч. В 2-х тт., Т. 2. М., Мысль, 1991. С. 157-158.
45. Фуко М, Нужно защищать общество / Пер. Е.А.Самарской. СПб., 2005, с.109.
46. Տե՛ս Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ.... Գիրք առաջին..., 1957 թ., էջ 437:
47. Տե՛ս Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ.... Գիրք առաջին..., 1957 թ., էջ 441-442:
48. Տե՛ս Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ.... Գիրք առաջին..., 1957 թ., էջ 442:

49. Տե՛ս Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ.... Գիրք առաջին..., 1957 թ., էջ 438:
50. ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ա հատոր, էջ 200:
51. Տե՛ս Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ.... Գիրք առաջին..., 1957 թ., էջ 431:
52. Տե՛ս Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ.... Գիրք առաջին..., 1957 թ., էջ 433:
53. Տե՛ս Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ.... Գիրք առաջին..., 1957 թ., էջ 434:
54. Տե՛ս Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ.... Գիրք առաջին..., 1957 թ., էջ 434;
55. Տե՛ս Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ.... Գիրք առաջին..., 1957 թ., էջ 435:
56. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական պայքարի պատմությունից, Գիրք առաջին, ԳԱ հրատ., Եր., 1957 թ.; էջ 452:
57. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ...Գիրք առաջին:..., էջ 452:
58. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ...Գիրք առաջին:..., էջ 452:
59. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ...Գիրք առաջին:..., էջ 452-453:
60. ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Եր., 1955 թ., էջ 412:
61. Э. Канторович. Два тела короля. Очерк политической теологии Средневековья/ Реферат. Автор: С.И. Лучицкая. Опубликовано: История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996, с. 143.
62. Э. Канторович, Два тела короля, Очерк ..., с. 144.
63. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ...Գիրք առաջին:..., էջ 453:
64. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ...Գիրք առաջին:..., էջ 454:
65. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ...Գիրք առաջին:..., էջ 454:
66. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ...Գիրք առաջին:..., էջ 453:
67. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ...Գիրք առաջին:..., էջ 449:
68. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ...Գիրք առաջին:..., էջ 449:
69. Առաքել Դավրիժեցի, Պատմություն. Եր., 1988 թ., էջ 329:
70. Առաքել Դավրիժեցի, Պատմություն. Եր., 1988 թ., էջ 330:
71. Առաքել Դավրիժեցի, Պատմություն. Եր., 1988 թ., էջ 331-332:
72. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ...Գիրք առաջին:..., էջ 450:

73. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական պայքարի պատմությունից, Գիրք երկրորդ, ԳԱ հրատ., Եր., 1959 թ.: էջ 52, 146:
74. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական պայքարի պատմությունից, Գիրք երկրորդ, ԳԱ հրատ., Եր., 1959 թ.: էջ 398:
75. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական պայքարի պատմությունից, Գիրք երկրորդ, ԳԱ հրատ., Եր., 1959 թ.: էջ 399:
76. Աշոտ Յովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական պայքարի պատմությունից, Գիրք երկրորդ, ԳԱ հրատ., Եր., 1959 թ.: էջ 399:
77. Ըստ՝ Լեո, Երկերի ժողովածու, հ. 3, Գիրք առաջին, Եր., 1967 թ., էջ 330:
78. Ուշ միջնադարի հայ բանաստեղծությունը (XVI-XVII դդ.), հ. Բ, Աշխատասիրությամբ Հասմիկ Սահակյանի, Եր., 1987, էջ 363:
79. Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց (Կոստանդնուպոլիս, 1729), էջ 555, ըստ՝ ԱՐՄԵՆ ԱՅՎԱԶՅԱՆ, Հայոց եկեղեցին XVIII դարի հայ ազատագրական շարժման քառուղիներում, Եր., Լուսակն, 2003, էջ 146:
80. Ըստ՝ ԱՐՄԵՆ ԱՅՎԱԶՅԱՆ, Հայոց եկեղեցին XVIII դարի հայ ազատագրական շարժման քառուղիներում, Եր., Լուսակն, 2003թ, էջ 143:
81. Լեո, Երկերի ժողովածու, Երրորդ հատոր, երկրորդ մաս, Եր. 1973 թ, էջ 322, նաև «Դիւ. հայ պատմ.», Ը, Եր., 577-580:
82. Լեո, Երկերի ժողովածու, Երրորդ հատոր, երկրորդ մաս, Եր., 1973 թ., էջ 323, նաև «Դիւ. հայ պատմ.», Ը, Եր., 580:
83. Լեո, Երկերի ժողովածու, Երրորդ հատոր, երկրորդ մաս, Եր., 1973 թ., էջ 323; նաև «Դիւ. հայ պատմ.», Ը, Եր., 581:
84. Լեո, Երկերի ժողովածու, Երրորդ հատոր, երկրորդ մաս, Եր., 1973 թ., էջ 325:
85. Վ. Դիլոյան, Հայոց պատմության պարբերացման մի քանի հարցերի շուրջ, Բանբեր Երևանի համալսարանի, 1993, թ, 3, Մ. Թելունց, Հայ ազգային-ազատագրական շարժումը 18-րդ դարի երկրորդ կեսին և իրավաքաղաքական միտքը, Եր., 1995, էջ 42; Գ.Ա. Մելքումյան, Սիմեոն Երևանցի և հնդկահայ լուսավորականությունը, «Փիլիսոփայության պատմություն և արդիականություն», Եր., 2010, էջ 18:
86. Ա. Հ. Սարգսյան, Ժամանակակից հայ եկեղեցին (կրոնական-ազգային վերլուծություն), էջ 124: