

ՀՀ ԳԱԱ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ, ՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱՅԻ ԵՎ ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

Մարիկյան Ռազմիկ Լևոնի

**Հայ կանոնական (եկեղեցական) իրավունքի ձևավորումը և
զարգացումը IV-XII դարերում
(պատմատեսական վերլուծություն)**

ԱՏԵՆԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆ

**ԺԲ.00.01. -«Պետության և իրավունքի տեսություն և պատմություն, պետական և
իրավական ուսմունքների պատմություն» մասնագիտությամբ իրավաբանական
գիտությունների թեկնածուի գիտական աստիճանի համար**

**Գիտական ղեկավար՝
իրավաբանական գիտությունների
դոկտոր, պրոֆեսոր Գ.Հ. Սաֆարյան**

Երևան - 2016

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ.....	3
--------------------------	----------

ԳԼՈՒԽ 1

ՔՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐԱԾՈՒՄԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ԵՎ ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ (ԿԱՆՈՆԱԿԱՆ) ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ ԵՎ ԴՐԱ ՕՐԻՆԱԿԱՐԳՈՒՄԸ (ԿՈԴԻՖԻԿԱՑԻԱՆ)

1.1 Քրիստոնեության տարածումը Հայաստանում և քրիստոնեության՝ որպես պետական կրոնի ընդունումը.....	15
1.2 Հայ կանոնական իրավունքի սկզբնավորումը.....	23
1.3 Հայ կանոնական իրավունքի օրինակարգումը (կոդիֆիկացիան).....	48

ԳԼՈՒԽ 2

«ԿԱՆՈՆԱԳԻՐՔ ՀԱՅՈՑ»-Ի ԻՐԱՎԱԲԱՆԱԿԱՆ ԲՆՈՒՅԹԸ ԵՎ ԿԱՐԳԱՎՈՐՄԱՆ ՈԼՈՐՏՆԵՐԸ

2.1 «Կանոնագիրք Հայոց»-ի իրավաբանական բնույթը. ընդհանուր բնութագիր..	69
2.2 Դատարանը և դատավարությունն ըստ հայ կանոնական իրավունքի.....	82
2.3 Ամուսնաընտանեկան հարաբերությունների կանոնական կարգավորումը.....	99

ԳԼՈՒԽ 3

ՀԱՅ ԿԱՆՈՆԱԿԱՆ ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ՀԵՏԱԳԱ ԶԱՐԳԱՑՈՒՄԸ (XI – XII դդ.)

3.1 Դավիթ Ալավկաորդու կանոնական օրինադրությունները.....	136
3.2 Ներսես Շնորհալու «Ընդհանրական թուղթը»՝ որպես հայ կանոնական իրավունքի աղբյուր.....	149

ԱՄՓՈՓՈՒՄ.....	173
----------------------	------------

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ.....	176
---	------------

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Թեմայի հետազոտության արդիականությունը: Յուրաքանչյուր ժողովուրդ /ազգ/, յուրաքանչյուր սերունդ պատմական զարգացման տարբեր փուլերում կրկին վերընթերցում, վերաիմաստավորում ու սրբագրում է իր պատմությունը: Պատմությունը հարկավոր է ամենքին՝ պետական, հասարակական-քաղաքական գործիչներին, գիտնականներին, մանկավարժներին, ընդհանրապես, յուրաքանչյուր քաղաքացու, ով քիչ թե շատ մտահոգված է ազգի անցյալով, ներկայով և ապագայով: Այս առումով, բոլորն էլ դիմել և շարունակում են դիմել պատմական անցյալին՝ գտնելով այն, ինչ իրենց պետք է, ինչ որոնում են:

Անցյալում կուտակված փորձին և գիտելիքներին, պատմական զարգացման ընթացքում ստուգված հայեցակարգերին, մտքի չափանիշներին, ավանդույթներին, դասականներին և արժեքների կայունացած համակարգերին դիմելը բոլոր ժամանակաշրջաններում հանդես է եկել ինչպես մարդկության, այնպես էլ կոնկրետ հասարակության և ազգի սոցիալ-հոգևոր կեցության, ինքնաճանաչման և ինքնահաստատման կարևորագույն ձևերից մեկը:

Այս կապակցությամբ, անհրաժեշտ է ընդգծել, որ հին և միջնադարյան հայ իրավունքի (աշխարհիկ և կրոնական) ուսումնասիրությունը դասվում է հայագիտության հետազոտությունների կարգին, իսկ «Հայագիտությունը՝ որպես գիտական համակարգ և պետական-ազգային քաղաքականության ծրագրի էական բաղադրիչ, մեծ կարևորություն է ստանում հատկապես Հայաստանի Հանրապետության և Լեռնային Ղարաբաղի Հանրապետության անկախության պայմաններում»¹:

Հետևաբար, հայ կանոնական իրավունքի հետազոտությունն ունի ոչ միայն գիտական-ճանաչողական, այլև գործնական-կիրառական նշանակություն և ձեռք է բերել արդիական հնչողություն:

Արդիականությունը լոկ ժամանակագրական հասկացություն չէ: Գիտական և ճանաչողական առումով արդիական է յուրաքանչյուր խնդրի գիտական մեկնաբանությունը: Ընդհանրապես ազգի ինքնաճանաչման, ինքնազարգացման և ինքնակազմակերպման հիմնախնդիրների տեսանկյունից արդիական է նրա անցյալի

¹ Տե՛ս «Հայեցակարգ հայագիտության զարգացման» (ընդունվել է ՀՀ կառավարության 2012 թվականի հունիսի 12-ի արձանագրային որոշումով):

ցանկացած հարցի օբյեկտիվ և անաչառ վերլուծությունը և արժևորումը:

Ընդունելով հանդերձ, որ իմացության յուրաքանչյուր ճյուղի պատմություն ինքնատիպորեն արդիական է, այնուհանդերձ, ըստ մեզ, հայոց նորանկախ պետականության զարգացման և ամրապնդման, ինչպես նաև ժամանակին համահունչ ազգային օրենսդրության ձևավորման տեսանկյունից, առանձնահատուկ նշանակություն է ձեռք բերում Հայոց Առաքելական եկեղեցու և հայ եկեղեցական (կանոնական) իրավունքի համակողմանի ուսումնասիրությունը, քանզի անցյալը հնարավորություն է ընձեռում բացահայտել արդիականության բարդ և դիալեկտիկական հակասական իրավիճակների էությունը, դրանք համարժեք գնահատել ազգային և սոցիալական շահերի տեսանկյունից: Սրան էլ ավելացնենք այն հանգամանքը, որ վերջին ժամանակներս Հայաստանում և Եվրոպայում եկեղեցիների հիերարխիաների ակտիվության պատճառով կրոնի և կրոնական կանոնների նկատմամբ հետաքրքրությունը նկատելիորոն աճել է: Այդ հետաքրքրությունը վկայում է այն մասին, որ կրոնական իրավական մշակույթը և կանոնական իրավունքը՝ որպես դրա անքակտելի մասը, որը հիմնված է հռոմեական իրավական մշակույթի վրա², չի կարող երբեք դուրս մղվել համաշխարհային, և դեռ ավելին՝ եվրոպական և ազգային իրավական մշակույթի միջից՝ անգամ մեր տեղեկատվական դարում:

Գրավոր փաստաթղթերի մեծամասնությունը, որոնք պահպանվել են Հայաստանում միջին դարերից, իրավական և կանոնական փաստաթղթեր են: Ամենից առաջ, դրանք եկեղեցական ժողովների կանոններ են, հայրապետների կոնդակներ, դատարանների արձանագրություններ, հարկային հաշվետվություններ և այլն, որոնք տրվել կամ կազմվել են աշխարհիկ իշխանության վարչակազմի կողմից: Եկեղեցական իշխանության վարչակազմը հրապարակում կամ կազմում էր հոգևոր իրավաբանական փաստաթղթեր, այնպիսիք ինչպիսին են եկեղեցիների ու սինոդների կանոնները, եկեղեցական իրավունքի ժողովածուները, եկեղեցական դատարանների արձանագրությունները և այն գործերի ցուցակները, որոնք նախապատրաստված էին այդ դատարաններում լսելու համար, վանական քարտադարանները և այլ բազմաթիվ նյութեր: Դրանից բացի, ժամանակագրությունների, տարեգրությունների և այլ գրավոր

² Մանրամասն տե՛ս **Гарольд Дж.** Берман. Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1998.

աղբյուրների զգալի մասը ներառում է դատական գործընթացների և այլ դատական որոշումների նկարագրությունը, որոնք վերաբերում են քաղաքացիաիրավական վեճերի և քրեաիրավական հարցերի քննարկմանը:

Հայ եկեղեցական իրավունքի վաղագույն շրջանի աղբյուրները՝ թարգմանական (հունարենից և ասորերենից) և ինքնուրույն (ազգային) կանոնական բնագրերը, սկսած V դարից ամփոփվել են ժողովածուներում: VIII դ. սկզբներին Հովհաննես Օձնեցի կաթողիկոսի (717-728թթ.) կողմից կազմված և խմբագրված ժողովածուն ձեռագրերում հասել է «Կանոնագիրք» կամ «Կանոնգիրք» անունով: Վ. Հակոբյանի կողմից հրատարակված այդ ժողովածուի գիտաքննական բնագիրը վերնագրված է «Կանոնագիրք Հայոց»:

«Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն մեզ է հասել 200-ից ավելի ձեռագրերով և մի շարք պատառիկներով: Այն բովանդակող ամբողջական ձեռագրեր պահպանվել են սկսած XI դարի վերջից:

Վերը թվարկված միջնադարյան բոլոր փաստաթղթերում այս կամ այն ձևով կամ ծավալով շոշափվում կամ հիշատակվում էին իրավական նորմեր, որոնցից շատերը վերցված են կանոնական իրավունքից:

Սույն ատենախոսական աշխատանքի արդիականությունը կայանում է նաև նրանում, որ կանոնական իրավունքը միջին դարերում եզակի դիրք է զբաղեցրել այն իրավական համակարգերի մեջ, որոնք ծաղկում էին ուշ միջնադարում: Ոչ մեծ բացառությամբ, կանոնական նորմերը կիրառվում են ամենուրեք՝ առաքելական, կաթոլիկ, ուղղափառ քրիստոնեական աշխարհում: Կանոնական իրավունքի ուսումնասիրությանը դիմելը հանդիսանում է հնարավորություններից մեկը ցույց տալ, որ ժամանակակից իրավական ինտեգրման պայմաններում եվրոպական ընդհանուր իրավունքի ձևավորման և զարգացման վրա զգալի ազդեցություն է ունեցել կանոնական իրավունքը՝ հռոմեական իրավունքի հետ միասին³: Նույնը կարելի է արձանագրել նաև միջնադարյան հայ իրավունքի վերաբերյալ. ազգային իրավունքի համակարգը երկփեղկված էր երկու ենթահամակարգերի՝ աշխարհիկ (սովորութային) իրավունքի և հայ կանոնական իրավունքի: Ըստ որում, քրիստոնեությունը ընդունելուց

³ St' u **Wotter U. Jus** Canonicum in Civili. Koln, 1975.

հետո (301թ.) կանոնական իրավունքի նորմերը «ներխուժեցին» նաև աշխարհիկ հասարակական հարաբերությունների որոշակի ոլորտ (մասնավորապես՝ ամուսնաընտանեկան) և իրենց պայմանները թելադրեցին այդ ոլորտի հարցերը կարգավորելիս: Այդպիսին էր դրությունը ողջ միջնադարում և ընդհուպ մինչև խորհրդային կարգերի հաստատումը Հայաստանում:

Այս առումով, գտնում ենք, որ սույն ատենախոսական աշխատանքի թեմայի հետազոտությունը խիստ արդիական է և հրատապ:

Թեմայի գիտական ուսումնասիրության վիճակը: Հայ կանոնական իրավունքի գիտական ուսումնասիրության հիմքերը դրվել են 19-րդ դարի վերջերին և 20-րդ դարի սկզբներին՝ անվանի հայագետ-գիտնականներ՝ Վ. Բաստամյանցի, Ն. Մելիք-Թանգյանի, Ս. Տիգրանյանի, Խ. Սամվելյանի աշխատություններով⁴, որոնք այսօր ամենևին էլ չեն կորցրել իրենց գիտական-տեսական նշանակությունը: Հասկանալի պատճառներով խորհրդահայ իրավագիտությունը խորությամբ չի ուսումնասիրել հայ կանոնական (եկեղեցական) իրավունքը: Հայ կանոնական իրավունքը մարքսիստական գաղափարախոսության տեսանկյունից ուսումնասիրվել է պրոֆեսոր Ա.Գ. Սուքիասյանի ծավալուն մենագրությունում⁵:

Այստեղ անհրաժեշտ է ընդգծել, որ իրավաբանների պասիվությունը լրացրել են հայ պատմաբանները, մասնավորապես պատմական գիտությունների դոկտոր Վազգեն Հակոբյանի աշխատասիրությամբ հրապարակվեց «Կանոնագիրք Հայոց»-ի գիտաքննական բնագիրը՝ արժեքավոր առաջաբանով և ծանոթագրություններով⁶:

Տարբեր ժամանակներում կանոնագիրք մտած կանոնախմբերի քանակը ճշտելու հարցում մեծածավալ աղբյուրագիտական-բանասիրական, բնագիտական աշխատանք

⁴ Տե՛ս **Բաստամյանց Վ.** Ամուսնությունն ըստ հայոց եկեղեցական իրավաբանության. «Փորձ» ամսագիր, Թիֆլիս, 1880թ., № 6-7, էջ 148-157, № 8-9, էջ 51-90, № 10, էջ 34-73, № 11-12, էջ 137-164, 1881թ. № 4, էջ 51-78, № 8-9, էջ 19-45: Ներսէս Վրդ. Մելիք Թանգեան, Հայոց եկեղեցական իրավունքը (Վերահրատարակություն): Ս. Էջմիածին, 2011: Սիրական Տիգրանյան, Հայոց իրավունքի պատմության ներածություն: Երևան, 1924, նույնի, Древне-армянская книга канонов. Петроград, 1918, Սամուելյան Խ. Հին հայ իրավունքի պատմություն: Հատոր 1, Երևան, 1939:

⁵ Տե՛ս **Сукиасян А.Г.** Общественно-политический строй и право Армении в эпоху раннего феодализма. Ереван, 1963, с. 387-429.

⁶ Տե՛ս «Կանոնագիրք Հայոց» հատ. Ա., Աշխատասիրությամբ՝ **Վազգեն Հակոբյանի**, Երևան, 1964, հ. 2, 1971:

են կատարել նաև Ս. Տիգրանյանը⁷, Ն. Ակինյանը⁸, Հ. Ոսկյանն անդրադարձել է Սարգիկեի, իսկ Լ. Խաչիկյանը՝ Գանգրայի ժողովի կանոններին⁹:

Հետխորհրդային հայ իրավագիտությունում հայոց եկեղեցական (կանոնական) իրավունքի ուսումնասիրության այս կամ այն ասպեկտներին անդրադարձել են իրավագիտության դոկտոր պրոֆեսորներ՝ Ռ. Ավագյանը¹⁰, Գ. Սաֆարյանը¹¹, ՀՀ սահմանադրական դատարանի նախկին անդամ Ռաֆայել Պապայանը¹², պատմական գիտությունների դոկտոր Ազատ Բոգոյանը¹³: Սփյուռքում հայ կանոնական իրավունքի ձևավորման և զարգացման հարցերը գիտական խորությամբ ուսումնասիրել է Արամ Մարտիրոսյանը՝ «Հովհաննես Օձնեցու հայկական կանոնների գիրքը (Կանոնագիրք Հայոց). Եկեղեցին, իրավունքը և հասարակությունը Հայաստանում IV-VIII դարերում»¹⁴:

Հավուր պատշաճի գնահատելով վերոնշյալ գիտնականների հետազոտությունների արդյունքները՝ այդուհանդերձ գտնում ենք, որ հայ կանոնական իրավունքի հետ կապված ուսումնասիրությունը արդի իրավագիտության տեսանկյունից խիստ արդիական է իր գիտաճանաչողական և գործնական առումով:

Հետազոտության նպատակն ու խնդիրները: Սույն ուսումնասիրության հիմնական նպատակն է վերլուծության ենթարկել միջնադարյան հայ կանոնական իրավունքի ձևավորման, զարգացման և օրինակարգման (կողմնորոգման) (կողմնորոգման) հետ կապված համալիր հիմնախնդիրները:

⁷Բացի վերը հիշված ռուսերեն աշխատությունից, Ս. Տիգրանյանի Կանոնագրքի տարբեր կանոնախմբերին անդրադարձներ ունի նաև «Հայոց իրավունքի պատմության ներածություն» աշխատության մեջ:

⁸ **Ակինեան Ն.**, Թուրթ Մակարայ Բ. Երուսաղեմի հայրապետի առ Վրթանես եպիսկոպոսապետ Սինեաց Յաղագս կարգաց եկեղեցոյ, բնագիր և քննութիւն, Վիեննա, 1930, նույնի Դիոնեսիոս Աղեքսանդրացի, Թուրթ վասն ապաշխարութեան առ Մեհրութան եպիսկոպոս Հայոց, «Հանդէս ամսօրեայ», 1949, թիւ 4-12, էջ 59-78, նույնի Շահապիվանի ժողովին կանոնները, Վիեննա, 1950, նույնի Քննութիւն ս. Սահակի վերագրուած կանոններու եւ Հայոց եկեղեցական տարին է. դարու սկիզբը, հ. Ա, Վիեննա, 1950:

⁹ Ոսկեան Հ., Սարգիկեի ժողովի հայերէն կանոնները, բնագիր և ուսումնասիրութիւն, Վիեննա, 1945, Խաչիկյան Լ., Փոքր Հայքի սոցիալական շարժումների պատմությունից (IV դար), Երևան, 1951:

¹⁰ Տե՛ս **Рубен Авакян**. Памятники армянского права. Ереван, 2000.

¹¹ **Սաֆարյան Գ.Հ.** Իրավունքի պատմության և տեսության հիմնահարցեր: Երևան, 2010:

¹² **Ռաֆայել Պապայան**, Արդի իրավունքի քրիստոնեական ակունքները: Սբ. Էջմիածին, 2002:

¹³ **Բոգոյան Ա.** Հայ միջնադարյան իրավունքի պատմության հուշարձանները: «Էջմիածին» ամսագիր, էջ 90-107:

¹⁴ Տե՛ս **Aram Mardirossian**. Le livre des canons Arméniens (Kanonagirk Hayotc) de Yovhannès Awjneçi. Église, droit et société en Arménie du IVe au VIIIe siècle, Lovanii, In aedibus Pecters, 2004, XX+711p. (Corpus scriptorum christianorum orientalium. Vol. 606, subsidia tomus 116). Սույն գրքի գրախոսությունը տե՛ս Ազատ Բոգոյան, Գիրք՝ նվիրված հայ կանոնագիտական մտքի զարգացման առաջին երեք դարերին //«Էջմիածին», 2006, N 2, էջ 101-117:

Ուսումնասիրության նպատակին համապատասխան աշխատանքում ներկայացված են հետևյալ խնդիրները.

✓ ուսումնասիրել ընդհանրական կանոնական իրավունքը՝ քրիստոնեության առաջացման առաջին դարերում.

✓ վերլուծել հայ կանոնական իրավունքի ձևավորման և զարգացման հետ կապված հարցերը.

✓ հետազոտել հայ կանոնական իրավունքի իրավաբանական բովանդակությունը և առանձնահատկությունները,

✓ վերլուծել հայ կանոնական իրավունքի գործադրման սահմանները և ոլորտները,

✓ արժևորել կանոնական իրավունքի դերն ու նշանակությունը միջնադարյան հայ իրավունքի ձևավորման ու զարգացման գործում:

Ուսումնասիրության օբյեկտն է հայ կանոնական իրավունքը՝ իր զարգացման սկզբնավորումից մինչև XII դարը:

Ուսումնասիրության առարկան է հայ կանոնական իրավունքի բովանդակությունը և գործադրության հիմնական ոլորտների իրավական կարգավորման առանձնահատկությունները:

Հետազոտության մեթոդաբանական հիմունքները: Սույն ատենախոսական աշխատանքի համար մեթոդաբանության հիմք են հանդիսացել պատմական, պատմահամեմատական, համեմատական իրավագիտության, ձևական-իրավաբանական, ձևական-տրամաբանական, համակարգային վերլուծության և նկարագրական վերլուծության մեթոդները, այսինքն, օգտագործվել են հետազոտության տարբեր մեթոդներն ու սկզբունքները, որոնք օգնել են բացահայտելու և պարզաբանելու հիմնախնդրի այս կամ այն կողմերը:

Հետազոտության տեսական և աղբյուրագիտական հիմքերը: Սույն ատենախոսական աշխատանքի համար որպես տեսական բազա է հանդիսանում հայ և օտարազգի հետևյալ գիտնականների՝ Ռ. Ավագյանի, Մելիք Թանգյանի, Ա. Մարտիրոսյանի, Ս. Տիգրանյանի, Խ. Սամվելյանի, Գ. Սաֆարյանի, Ա. Սուքիասյանի, Ռ. Պապայանի, Հ. Բերմանի, Զ. Բրունդուժի, Ե. Գուտնովայի,

Է. Կատորովիչի, Ս. Պլեշուկովայի, Վ. Ռոժկովի, Վ. Սոկոլովի, Բ. Տիրնեի և այլոց աշխատությունները:

Հեղինակը հատուկ ուշադրություն է դարձրել պատմաբանների /Ղ. Ալիշան, Ա. Բոգոյան, Մ. Չամչյան, Հ. Մանանդյան, Հ. Օրբելի, Ա. Հովհաննիսյան, Բ. Առաքելյան, Լ. Բաբայան, Ս. Գուրնևիչ, Ս. Նովոսելցև/, փիլիսոփաների /Վ. Չալոյան, Ս. Արևշատյան, Գ. Գրիգորյան, Գ. Խրլոպյան, Կ. Միրումյան/, գրականագետների /Մ. Աբեղյան, Գ. Զարբհանալյան, Ա. Աբրահամյան, Գ. Հակոբյան, Է. Պիվազյան, և այլոց/ աշխատությունները:

Հետազոտության համար աղբյուրագիտական բազա է ծառայել հայ կանոնական իրավունքը, ազգային դատաստանագրքերը, իրավահայտ աղբյուրները, պատմիչների աշխատությունները, ժամանակագրությունները:

Ուսումնասիրության գիտական նորույթը կայանում է նրանում, որ հետխորհրդային ազգային իրավագիտության մեջ հեղինակն առաջին անգամ համալիր ու համակարգված պատմական-տեսական և իրավահամեմատական վերլուծության է ենթարկել հայ կանոնական իրավունքի զարգացումը՝ սկզբնավորումից մինչև XII դարը: Աշխատանքում գիտականորեն հիմնավորված է այն թեզը, ըստ որի՝ հայ կանոնական իրավունքը հին և միջին դարերում ազգային իրավունքի համակարգում իր սոցիալ-իրավական և գործնական-կիրառական առումով միշտ էլ զբաղեցրել է առաջնային (գերակա) տեղ: Նույնիսկ ազգային դատաստանագրքերի (Մխիթար Գոշի և Սմբատ Սպարապետի դատաստանագրքերի) պարագայում հանդիսացել է այդ իրավական ակտերի հիմնական աղբյուրը:

Գիտական նորույթի տարրեր են պարունակում պաշտպանության ներկայացվող հետևյալ դրույթներում.

1. Աշխատանքում բացահայտվել է հայ կանոնական իրավունքի համակարգային և նորմատիվ կարգավորիչ բնույթը, նրա դարավոր կենսունակությունը՝ պայմանավորված պատմաքաղաքական, սոցիալ-իրավական և ազգային-կրոնական հանգամանքներով: Բացահայտվել են հայ կանոնական իրավունքի հիմնական առանձնահատկությունները, որոնցով էապես տարբերվել է եվրոպական կանոնական իրավունքից. դա նրա բովանդակության առումով երկակիությունն է, որում

միահյուսված են եկեղեցական (հոգևոր) և աշխարհիկ նորմերը: Այս առումով, հայ կանոնական իրավունքը կարելի է դիտարկել նաև որպես համահայկական (համազգային) իրավական համակարգ:

2. Միջնադարյան հայ կանոնական իրավունքը, իր իրավական կարգավորման որոշակի սահմանափակումներով հանդերձ, նշանակալի դեր է խաղացել ավատական հասարակության քաղաքական, տնտեսական ու հասարակական կյանքում: Այն միջին դարերում նշանակալի բաղադրիչ հանդիսացավ հասարակության մտավոր զարգացման հարցում, քանի որ կանոնիստները կարողացան գտնել ինչպես հին, այնպես էլ նոր առաջացող իրավական խնդիրներին համարժեք լուծումներ և նպաստեցին գործնականում իրավական գաղափարների և հայեցակարգերի ձևավորմանը և զարգացմանը:

Հայ կանոնական և աշխարհիկ իրավական համակարգերի միջև սահմանները մնում էին հեշտ թափանցվող ողջ միջնադարի ընթացքում՝ ընդհուպ մինչև նոր ժամանակները՝ պահպանելով կանոնական իրավունքի գերապատվությունը աշխարհիկ (սովորության) իրավունքի նկատմամբ՝ կենտրոնացված թագավորական իշխանության բացակայության ժամանակ:

3. Հայ կանոնական իրավունքը օժտված է այնպիսի համալիր սոցիալ-իրավական հատկանիշներով, որոնք թույլ են տալիս դիտարկել այն որպես հասարակական հարաբերությունների կարգավորման առանձնահատուկ նորմատիվ ամբողջական համակարգ, որը ներառում էր ոչ միայն հոգևոր, այլև աշխարհիկ հարաբերությունների սոցիալ իրավական կարգավորման զգալի ոլորտ:

4. Հայ կանոնական իրավունքը համակարգվեց 8-րդ դարի երկրորդ տասնամյակում՝ Հովհաննես Օձնեցու (Իմաստասերի) նախաձեռնությամբ: Կուռ և համակարգված օրինագրքի (կանոնագրքի) ստեղծմամբ հաստատուն հիմքերի վրա դրվեցին ոչ միայն հայոց եկեղեցու իրավական դրությունը, այդ թվում՝ դատաստանական իրավագործությունը, այլև սահմանվեցին դավանաբանական այն հիմնարար ուղենիշները, որոնք հիմք դարձան հետագա դարերի ընթացքում Հայոց Առաքելական Եկեղեցու քրիստոնեաբանական ամբողջական և ավարտուն նկարագիրը անաղարտ պահելու և համախմբելու միակ համահայկական հաստատության՝

սեփական եկեղեցու շուրջ, ինչպես նաև դառնալու ազդու միջոց՝ օտարածին օրենքների մուտքը Հայաստան կանխելու և հայրենադավան օրակարգը պահպանելու ու ամրապնդելու համար:

5. «Կանոնագիրք հայոց»-ը՝ որպես Հայոց եկեղեցու պաշտոնական իրավաբանական փաստաթուղթ, օժտված է նորմատիվ իրավական ակտերին բնորոշ հատկանիշներով՝ նորմատիվությամբ, հրապարակայնությամբ, որոշակիությամբ, կրոնական (եկեղեցական) իշխանության հեղինակությամբ, համապարտադրականությամբ և ուղղակի գործադրության ուժով: Այս առումով, Կանոնագիրքը հայկական «Corpus juris canonici»-ն է և որպես պաշտոնական իրավաբանական ակտ՝ գործել է ավելի քան 12 դար շարունակ (հետագա լրացումներով և խմբագրություններով հանդերձ):

6. Հայ կանոնական իրավունքի հեղինակներն էին հիմնականում Հայոց եկեղեցական ժողովները և Հայոց Հայրապետները: Հայոց եկեղեցական ժողովներին մասնակցում էին ոչ միայն եկեղեցու նվիրապետական կարգի հոգևոր ներկայացուցիչները, այլև, որպես կանոն, աշխարհիկ դասի ներկայացուցիչները (ավատատերերից մինչև գեղջուկները): Այս առումով, ղեկավարվելով նաև պատմականության սկզբունքով՝ գտնում ենք, որ հայոց ազգային եկեղեցական ժողովները, որոշակի պայմանականությամբ, կարելի է համեմատել Նոր և Նորագույն ժամանակաշրջանների պառլամենտարիզմի հետ՝ որպես ժողովրդական ներկայացուցչական հաստատություն, որն օժտված էր կանոնադիր (օրինադիր) իշխանությամբ:

7. Հայոց Առաքելական եկեղեցին իր կազմակերպական կառուցվածքով և իրավական կարգավիճակով ավելի կենտրոնացած բնույթ ուներ, քան Արշակունյաց և Բագրատունյաց թագավորությունները, իսկ թագավորական իշխանության բացակայության պայմաններում ըստ էության հանդես էր գալիս որպես հայ ժողովրդի պաշտոնական ներկայացուցիչ՝ արտաքին և ներքին հարաբերություններում:

Այդ համազգային նշանակության գործառույթը եկեղեցին, հանձինս իր իրավադիր և իրավարար իրավասությունների, իրականացնում էր ողջ հայկական պատմական տարածքի վրա՝ անկախ օտարերկրյա տիրապետության հանգամանքից:

8. Այս առումով, սույն հետազոտությունում հիմնավորվում է այն գիտական վարկածը, ըստ որի՝ 428 թվական Արշակունիների թագավորության կործանման հետևանքով հայ ժողովուրդը չկորցրեց իր իրավաքաղաքական անկախությունը և ինքնուրույնությունը՝ հանձինս Հայ Առաքելական եկեղեցու՝ միակ համահայկական հոգևոր ու նաև հասարակական-քաղաքական կառույցի, որի շնորհիվ զարգացավ երկրի օրենսդրական գործունեությունը (հանձինս՝ Ազգային եկեղեցական ժողովների և հայոց հայրապետների օրինաստեղծ գործունեության), պահպանվեցին նաև արդարադատության ու իրավապահպան գործառույթները: Այդպիսի իրավական դրությունը հեղինակը աշխատանքում անվանում է եկեղեցապետականություն կամ եկեղեցաիշխանության:

9. Հայ կանոնական իրավունքի բաղկացուցիչ մասն են կազմում նաև Դավիթ Ալավկաորդու «Կանոնական օրինադրությունները» և Ներսես Շնորհալու կանոնական որոշումները (հատկապես՝ «Թուղթ ընդհանրական»-ը), որոնք ինչ-ինչ պատճառներով դուրս են մնացել «Կանոնագրքի» հետագա խմբագրություններից:

Դավիթ Ալավկաորդու «Կանոնական օրինադրությունները» (մոտ 1130թ.) հայ իրավունքի պատմության մեջ աշխարհիկ համակարգված օրինագիծ կազմելու փորձերից մեկն է, որի հիմնական աղբյուրը հայ կանոնական և սովորության իրավունքն է: Կանոնների իրավական փիլիսոփայության հիմքն է մարդու կամքի ազատության ուսմունքը, որով հեղինակը փորձում է մեկնաբանել սոցիալական այնպիսի երևույթներ, ինչպիսիք են՝ կամավոր ամուսնությունը, ավատատիրական օրինականությունը, աշխատանքի պաշտպանության, հանցանքի և պատժի հարցերը:

Ըստ մատենագրական վկայությունների՝ Դավթի «Կանոնները» որպես «պիտանացու» գործադրվել են:

10. Ներսես Շնորհալու «Ընդհանրական թուղթը» միջնադարյան հայ մատենագրության եզակի նմուշներից է, որը ոչ միայն զարգացրել է հայ կանոնական իրավունքի բովանդակությունը (անձի և հասարակության փոխադարձ պատասխանատվության, սոցիալական տարբեր դասերի իրավունքների և պարտականությունների, ճշմարիտ հավատքի, բարոյականության և բարոյախոսության տեսանկյունից), այլև հետագա երկար ու ձիգ դարերի ընթացքում

երբեք չկորցրեց և չի կորցրել իր սոցիալական նշանակությունը նաև ներկայիս բարդ ու հակասական ժամանակաշրջանում:

Շնորհալու «Ընդհանրականը»՝ որպես սոցիալ-իրավական և կրոնական-բարոյական փաստաթուղթ, շարունակում է ուղեցույց լինել ներկայիս հայ հասարակական բոլոր շերտերի համար՝ քրիստոնեավայել վարքագծի, օրինավորության, պարկեշտության, աշխատասիրության, ազգասիրության, բարոյականության, ողջամտության և պատասխանատվության տեսանկյունից:

Ուսումնասիրության տեսական նշանակությունը կայանում է նրանում, որ աշխատանքի դրույթները կարող են օգտագործվել ժամանակակից կանոնական իրավունքի աղբյուրների ուսումնասիրության ժամանակ: Սույն աշխատանքը կոչված է ընդլայնել և խորացնել միջին դարերում հայ կանոնական իրավունքի մասին պատմատեսական պատկերացումները, դրանց ճանաչողական և իմացաբանական նշանակությունը արդի ժամանակաշրջանում:

Աշխատանքում առաջարկված միջնադարյան հասարակության իրավական զարգացման տեսական կառուցակարգը կանոնական իրավունքի օգնությամբ կարող է հիմք ծառայել հրատապ իրավական խնդիրների լայն շրջանակի հետագա ուսումնասիրությունների համար, որոնք կապված են հասարակական կյանքի էվոլյուցիոն զարգացման տարբեր ժամանակաշրջանների հետ:

Հետազոտության գործնական նշանակությունը: Սույն պատմաիրավական ուսումնասիրության գործնական նշանակությունը նրանում է, որ հետազոտության արդյունքները կարող են օգտագործվել իրավաբանական և աստվածաբանական ֆակուլտետներում, մասնավորապես իրավունքի տեսության և պատմության ընդհանուր և հատուկ դասընթացների ուսումնառության ժամանակ:

Ուսումնասիրության արդյունքները կարող են օգտագործվել նաև դասագրքերի, ուսումնական ձեռնարկների, ծրագրերի ու մեթոդական ցուցումների պատրաստման համար, ինչպես նաև դասախոսությունների մշակման և վերը նշված գիտություններով բոլոր տեսակի պարապմունքների անցկացման համար:

Հետազոտության արդյունքների փորձաքննությունը: Սույն ատենախոսական աշխատանքը իրականացվել է ՀՀ ԳԱԱ փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և իրավունքի

ինստիտուտի պետաիրավական հետազոտությունների բաժնում, որտեղ տեղի է ունեցել նաև աշխատանքի նախնական քննարկումն ու գրախոսությունը:

Աշխատանքի հիմնական դրույթներն արտացոլվել են հեղինակի մի շարք գիտական հոդվածներում:

Աշխատանքի կառուցվածքը: Սույն ատենախոսական աշխատանքը բաղկացած է ներածական մասից, երեք գլխից, ութ ենթագլխից, ամփոփումից և օգտագործված գրականության ցանկից:

ԳԼՈՒԽ 1

ՔՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐԱԾՈՒՄԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ԵՎ ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ (ԿԱՆՈՆԱԿԱՆ) ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ ԵՎ ԴՐԱ ՕՐԻՆԱԿԱՐԳՈՒՄԸ (ԿՈՂԻՖԻԿԱՑԻԱՆ)

1.1 Քրիստոնեության տարածումը Հայաստանում և քրիստոնեության՝ որպես պետական կրոնի ընդունումը

Հայաստանում քրիստոնեության տարածման մասին գոյություն ունեն բազմաթիվ տեսակետներ ու ավանդույթներ¹⁵:

Եվսեբիոսն իր «Եկեղեցական պատմության» մեջ արձանագրել է մի արժեքավոր ավանդություն, որ վերցրել է Եդեսիայի դիվանից՝ առանց հիշելու իր օգտագործած աղբյուրի հեղինակի անունը: Համաձայն այս ավանդության, որը Եվսեբիոսը անվանել է «Թադեոսի պատմություն»՝ Հայաստանում քրիստոնեության տարածումը կարելի է ներկայացնել հետևյալ կերպ. Անդրեփրատյան ազգերի թագավոր Աբգարը, տեղեկանալով Հիսուսի գործած հրաշքների մասին, իր սուրհանդակ Անանիայի միջոցով մի նամակ է ուղարկում Տիրոջը, որով նրանից բժշկություն է խնդրում իր հիվանդության համար: Հիսուսը, պատասխանելով, խոստանում է, որ իր աշակերտներից մեկին կուղարկի նրան բուժելու:

Եվ իրապես, Տիրոջ համբարձումից հետո Թովմասը Եդեսիա է ուղարկում Քրիստոսի 12 աշակերտներից Թադեոսին՝ որպես քրիստոնեության քարոզիչ: Թադեոսը, ի ուրախություն Եդեսիայի բնակիչների, բազմաթիվ ցավեր և հիվանդություններ է բուժում: Շուտով հրաշքով բուժում է նաև Աբգարի հիվանդությունը: Թագավորը հրամայում է իր բոլոր հպատակներին ի մի հավաքվել՝ լսելու համար Թադեոսի քարոզչությունը¹⁶:

¹⁵ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս Մաղաքիս Արքեպիսկոպոս Օրմանյան, Հայոց եկեղեցին: Կոստանդնուպոլիս, 1911 (վերահրատարակվել է Երևան, 1993), Կարապետ Ծայրագույն Վարդապետ Տեր-Մկրտչյան, Հայոց եկեղեցու պատմություն: Մասն Ա, Ս Էջմիածին, 2011, Դամասկինոս Վրդ. Պապանդրեու, Հայ եկեղեցու հիմնադրումը և կազմավորումը մինչև Դ Տիեզերական ժողովը: Ս. Էջմիածին, 1997 և այլն:

¹⁶ Դամասկինոս Վրդ. Պապանդրեու, Հայ եկեղեցու հիմնադրումը և կազմավորումը մինչև Դ Տիեզերական ժողովը: Ս. Էջմիածին 1997, էջ 26:

Այս ավանդությունը որոշ հավելումներով հանդիպում ենք նաև Մովսես Խորենացու մոտ¹⁷:

Հայ հնագույն պատմիչներից Փավստոս Բուզանդը հայոց կաթողիկոսության աթոռը հստակորեն կոչում է Թադեոս Առաքյալի աթոռ¹⁸:

Մաղաքիա արք. Օրմանյանը հավաստի աղբյուրների քննական ուսումնասիրության արդյունքների հիման վրա հանգում է այն եզրակացության, որ Հայոց եկեղեցին հիմնադրվել է անմիջականորեն Թադեոս և Բարդուղիմեոս առաքյալների կողմից¹⁹:

Ըստ հույն աստվածաբան Դամասկինոս Վրդ. Պապանդրեոփի՝ «Հավատքի համար նահատակվողների տեղեկությունները ցույց են տալիս, որ Հայաստանում քրիստոնյաները եղել են դեռ Բ դարի սկզբին»²⁰:

Պատմագիտության մեջ ընդունված պատմական հավաստի փաստ է այն, որ տասներկու առաքյալներից Թադևոսը քարոզել է Մեծ Հայքում Սանատրուկ թագավորի իշխանության օրոք՝ 76թ-ից անմիջապես կամ մի փոքր հետո: Նա նահատակվել է Արտազում, որտեղ էլ գտնվում է նրա գերեզմանը՝ Սբ. Թադե անունը կրող վանքում²¹:

Թադեոս առաքյալի Մեծ Հայքում քարոզչության ժամանակային առատության պատճառով էլ Հայոց հայրապետությունը համարվել է Սբ. Թադեոս առաքյալի Աթոռ, իսկ Հայոց եկեղեցին՝ վիճակ Թադեոսի:

Մեծ Հայքում գործել է նաև Սբ. Բարդուղիմեոս առաքյալը, սակայն նրա քարոզչությունը կատարվել է ավելի ուշ՝ բայց և այնպես Սբ. Թադեոսի կենդանության օրոք: Սբ. Բարդուղիմեոսը, ամենավաղ ժամանակներից սկսած, համարվել է հայոց առաջին լուսավորիչներից մեկը: Նա ևս նահատակվել է Հայաստանում, որի վկայությունն է նրա դամբարանը Աղբակ գավառում՝ Սբ. Բարդուղիմեոս անունը կրող

¹⁷ Տե՛ս Մովսես Խորենացի, Պատմություն Հայոց: Աշխարհաբար թարգմ. և մեկնաբանությունները Ս. Մալխասյանի: Երևան, 1981; էջ 171-177:

¹⁸ Տե՛ս **Փավստոս Բուզանդ**, Հայոց պատմություն: Աշխատասիրությամբ Ս. Մալխասյանի: Երևան, 1947, III.2, IV. 3.

¹⁹ Մանրամասն տե՛ս **Մաղաքիա Արքեպիսկոպոս Օրմանյան**, Հայոց եկեղեցին, էջ 23:

²⁰ Դամասկինոս Վրդ. Պապանդրեո, Նշվ. աշխ., էջ 34:

²¹ Տե՛ս **Հարությունյան Բաբկեն**, Սուրբ Թադեոս և Սուրբ Բարդուղիմեոս առաքյալների քարոզչությունը Հայաստանում և նահատակությամբ // Սուրբ Հայաստան: Պատմություն և մշակույթ. Աստվածաշնչյան Հայաստանից մինչև XVIII դ. վերջ: Երևան, 2007, էջ 55:

վանքում²²:

Հայ Եկեղեցու, մեծագույն քարոզիչը և կազմակերպողը Գրիգոր Լուսավորիչն է՝ Անակ Պարթև իշխանի որդին:

301 թ. Գրիգոր Լուսավորչի և Տրդատ Գ Մեծի ջանքերով առաջինն աշխարհում Հայաստանում քրիստոնեությունը հռչակվեց պետական կրոն: Դրանից 150 տարի անց «հանուն հավատքի և հայրենիքի» մղված Հայոց պատերազմի պատմիչ Եղիշեն այսպես է գնահատել քրիստոնեության նշանակությունը հայոց կյանքում. «Մեզ հայր ենք ճանաչում Սբ. Ավետարանը, և մայր՝ Առաքելական կաթողիկե (ընդհանրական) եկեղեցին²³:

Այնուհետև Գրիգոր Լուսավորիչը թագավորին ու ամբողջ ժողովրդին ցույց տվեց իր տեսիլքում հայտնված Միածնի տեղը և այնտեղ հիմնադրեց Սբ. Էջմիածին եկեղեցին²⁴, հաստատեց Հայ առաքելական եկեղեցու նվիրապետությունը և ամբողջ Հայոց աշխարհում տարածեց քարոզության գործը²⁵:

Իր հերթին Տրդատ Գ Մեծը քայլեր ձեռնարկեց Հայ եկեղեցու նվիրապետությունն ամրապնդելու համար²⁶:

Պետական հովանավորությամբ Գրիգոր Լուսավորիչը Հայաստանի քաղաքներում ու գյուղերում նախանշում էր եկեղեցիների տեղերը, որոնք պարսպապատում և այդ վայրերում տերունական խաչի նշան էին դնում: Կրթելով և ուսուցանելով՝ նա եպիսկոպոսներ ձեռնադրեց ու նշանակեց նորակառույց եկեղեցիներում և թեմերում: Նախկին հայ քրմերին ու քրմորդիներին՝ հատկապես Աղբիանոսի տոհմից, նույնպես Գրիգոր Լուսավորիչը եպիսկոպոսներ ձեռնադրեց²⁷: Այնուհետև ծավալեց լուսավորչական գործունեություն՝ ուսուցանելով նախ՝ Արշակունյաց տոհմի իշխանազուններին, ապա՝ տարբեր գավառներից բերված մանուկներին, ոմանց տվեցին ասորի, մյուսներին՝ հունարեն դպրության²⁸: Այդ կարգով պատրաստում էին հայերեն բանավոր թարգմանիչներ:

²² Տե՛ս նույն տեղը:

²³ Տե՛ս **Եղիշե**, Պատմություն Հայոց, Երևան, 1989, էջ 135:

²⁴ Տե՛ս Ագաթանգեղոս, Պատմություն Հայոց, Երևան, 1977, էջ 139:

²⁵ Տե՛ս Ագաթանգեղոս, Նշվ. աշխ., էջ 139:

²⁶ Նույն տեղը, էջ 138:

²⁷ Նույն տեղը, էջ 122, 138, 140:

²⁸ Նույն տեղը, էջ 140:

313 թ. քրիստոնեությունը Հռոմեական կայսրությունում հռչակվեց ազատ և իրավահավասար կրոն: Իսկ տասնամյակ անց Կոստանդիանոս I կայսրը (324-337) հատուկ հրովարտակով քրիստոնեությունն ընդունվեց որպես միակ ճշմարիտ կրոնը կայսրությունում: Ինչպես իրավացիորեն նշում է «Ընդհանուր եկեղեցական պատմություն» աշխատության հեղինակ Երվանդ Վարդապետ Տեր-Մինասյանցը. «Միայն է կարծել, թե երբ քրիստոնեությունն հանդես եկավ, աշխարհը պատրաստ էր այն ընդունելու համար: Քրիստոնեությունը չեկավ մեռած մի բան ոչնչացնելու և նրա տեղը բռնելու, ընդհակառակը՝ քրիստոնեական առաջին երեք դարերի պատմությունը ցույց է տալիս, որ նա ուներ մի կենդանի և դեռ կենսունակ հակառակորդ, և որ քրիստոնեությունը ի վերջո հաղթող հանդիսացավ ոչ թե իր հակառակորդի թողության շնորհիվ, այլ առավել այն պատճառով, որ քրիստոնեությունը շատ ավելի կենսունակ էր, քան թե իր բոլոր հակառակորդները, որ նրա մեջ անհաղթահարելի ուժեր կային»²⁹:

325 թ. Հռոմեական կայսրության Բուֆանիայի Նիկիա քաղաքում գումարվեց առաջին Տիեզերական ժողովը, որին մասնակցեց նաև Գրիգոր Լուսավորչի որդին՝ Արիստակես եպիսկոպոսը³⁰: Գրիգորը մինչ այդ արդեն հեռացել էր Դարանաղի գավառի Սեպուհ լեռան Մանյա այրք քարայրը և ապրում էր մենավորի կյանքով՝ աղոթքների ու պահքի մեջ:

Նիկիայում կանոնակարգվեց Քրիստոնեական եկեղեցու Հավատո հանգանակը: Արիստակես եպիսկոպոսը Հայաստան բերեց ժողովի կանոնները, որոնց, ըստ Մովսես Խորենացու, Գրիգորը «մասնավոր գլուխներ է ավելացնում իր հոտի ավելի մեծ զգուշության համար»³¹: Դրանից հետո Գրիգորը «այլևս ոչ ոքի չերևաց և չհայտնվեց»: Նա ճգնակյաց կյանքով երկար ապրեց և երբ վախճանվեց, նրան գտան հովիվներն ու նույն տեղում էլ թաղեցին՝ «առանց գիտենալու, թե ով է նա»: Նրա թաղման վայրը տարիներ շարունակ ծածուկ մնաց և շատ ժամանակ անց միայն հայտնվեց Գառնիկ անունով մի ճգնավորի, և ապա Սբ. Գրիգորի նշխարները բերվեցին ու ամփոփվեցին Բարձր Հայք աշխարհի Դարանաղյաց գավառի Թորդան գյուղում³²:

²⁹ Երվանդ Վարդապետ Տեր-Մինասյանց, Ընդհանուր եկեղեցական պատմություն: Ս.Էջմիածին, 2013, էջ 55-56:

³⁰ Տե՛ս Մովսես Խորենացի, Պատմություն Հայոց, Երևան, 1981, էջ 254-256:

³¹ Նույն տեղը, էջ 255:

³² Նույն տեղը, էջ 257-258:

Եկեղեցու ազգայնացումը Հայաստանում տեղի էր ունենում նրա կառույցի և կազմակերպության նախարարականացման ուղիով: Քանի որ Հայաստանի վարչաձևը կրում էր ֆեոդալական բնույթ, ուստի եկեղեցական իշխանությունը փորձում էր համակերպվել արդեն գոյության ունեցող միջավայրին և ընդունել պատրաստի ձևերը (ընդգծումը՝ Ռ.Մ.): Եկեղեցին արդեն իր ձեռքում էր պահում երկրի մշակութային և կրթական համակարգը: Եկեղեցին աստիճանաբար ստանձնում էր նաև իրավական և վարչական գործունեության մենաշնորհին ամբողջ Հայաստանում:

Եկեղեցու դավանանքի ազգայնացման համար կարևորագույն գործոն էր հայ գրերի գյուտը (405թ.) և հայերեն ինքնուրույն և թարգմանական գրականության ստեղծումը (Վդար): Դա հնարավորություն էր տալիս եկեղեցուն ունենալ ինքնուրույն մեկնողական և ընտրովի թարգմանական գրականություն, որը կարելի էր հեշտությամբ վերահսկել և թույլ չտալ հայ եկեղեցու դիրքին և ուղղվածությանն անհարիր գաղափարների տարածումը Հայաստանում: Դա հնարավորություն էր տալիս նաև հավասարակշռել այլ քրիստոնեական եկեղեցիների ազդեցությունները հայ եկեղեցու դավանական դիրքի վրա և դրանք դարձնել առավելագույն չափով կառավարելի: Այլ խոսքով, ինքնուրույն գրականության գոյությունը հնարավորություն էր տալիս ապահովել դավանանքի ազգայնացման ընթացքի գաղափարական վերահսկելիությունը: Նույն նպատակին էր ծառայում նաև թարգմանական գրականությունը: Հետագայի հայ հեղինակները և հոգևորականությունը օգտվում էին քրիստոնեական եկեղեցու հայրերի երկերի հայերեն թարգմանություններից միայն, որոնք թարգմանվում էին ընտրովի, իսկ երբեմն նաև համապատասխանաբար խմբագրվում: Հունարեն և ասորերեն ձեռագրերը, որ բերվում էին Հայաստան թարգմանելու համար, նորից հետ էին տարվում: Իսկ ավելի հաճախ Կոստանդնուպոլսից, Երուսաղեմից և Ալեքսանդրիայից բերվում էին արդեն հայերեն թարգմանված դավանաբանական աշխատություններ³³: Սրանով, փաստորեն, շրջանառության մեջ էին դրվում միայն որոշակի գրաքննության ենթարկված աշխատություններ, որոնք եթե չէին նպաստում, ապա գոնե հակասության մեջ չէին մտնում հայ եկեղեցու դավանած աստվածաբանական և դավանաբանական սկզբունքներին:

³³ St' u Rewriting Caucasian History, (The Medieval Armenian adaptation of the Georgian Chronicles), Translation with introduction and commentary by **R. W. Thomson**, Oxford, 1996, p. XXVII.

Այս առումով մեծ արժեք ունեին Հովհան Մանդակունու, Հովհան Մայրազումացու աշխատությունները, Կոմիտաս կաթողիկոսի կազմած «Կնիք հավատոյ» ժողովածուն: Ազգային եկեղեցու հիմքերի ամրապնդմանը մեծապես ծառայում էր նաև տիեզերական եկեղեցու հայրերի աշխատությունների ընտրովի թարգմանությունը, որի հիմքը դրվել էր դեռևս V դարի վերջերին՝ Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառութան» թարգմանությամբ:

Եկեղեցու ազգայնացման գործում կարևոր նշանակություն ուներ նաև եկեղեցու արարողակարգում համընդհանուր տարածում գտած հայերեն շարականների կատարումը: VII դարում հայ եկեղեցում արմատավորվել էր խաչի պաշտամունքը³⁴, որը հակակշռում էր բյուզանդական եկեղեցու պատկերապաշտությանը: VII դարի վերջում և VIII դարի սկզբում, ելնելով հայ եկեղեցու զարգացման (ազգայնացման) պահանջներից, վերջնական վերամշակման և խմբագրման է ենթարկվում Ագաթանգեղոսի երկը, որն այսուհետ դառնում է Հայաստանում քրիստոնեության տարածման, հայ եկեղեցու հաստատման, նրա ավանդույթների և զարգացման պաշտոնական պատմությունը:

Հայաստանում քրիստոնեության ընդունումը պայմանավորեց հայ ժողովրդի ու պետության հետագա զարգացման ուղիները՝ հոգևոր կյանքի, մշակույթի, գիտության, արվեստի, մտածողության և աշխարհընկալման, ազգային գիտակցության, ապրելակերպի ու կենցաղի ոլորտներում: Քրիստոնեության հռչակումը որպես պետական կրոն՝ էական, շրջադարձային իրադրություն էր հայոց պատմության մեջ³⁵:

Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելուց ի վեր Հայաստանյաց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին եղել է հայ ժողովրդի հոգևոր գաղափարական առաջնորդը և պաշտպանը: Հայ եկեղեցու ու գիտության սուրբ նվիրյալների՝ Մեսրոպ Մաշտոցի, Սահակ Պարթևի, Մովսես Խորենացու, Եղիշեի, Դավիթ Անհաղթի, Անանիա Շիրակացու, Մխիթար Գոշի, Գրիգոր Նարեկացու, Ներսես Շնորհալու, Ներսես Լամբրոնացու, Գրիգոր Տաթևացու և նրանց ժամանակակիցների ու հետնորդների ստեղծագործական ժառանգությունը հոգևոր մեծ լիցք է հաղորդել հազարամյակների խորքից եկող հայ մշակույթին: Միջնադարում հայ դպրությունը և գիտությունը սնվել են Մայր եկեղեցու գրկում: Ի տարբերություն միջնադարյան մի

³⁴ Տե՛ս **Յակոբ Արք. Գլնճեան** Հաւատի և բանականության հետքերով: Երևան, 2014, էջ 68-69:

³⁵ Տե՛ս **Էռնա Շիրինյան**, Քրիստոնեական վարդապետության անտիկ և հելլենիստական տարրերը: Երևան, 2005, էջ 70:

շարք երկրների, որտեղ հալածվում էին գիտական մտքի նվիրյալները՝ Հայաստանում եկեղեցին ինքն էր դարձել գիտության ու կրթության օրրան, որի հոգևոր հայրերից շատերը նշանավոր աստվածաբաններ և գիտնականներ էին: Իսկ պատմության դժնդակ ժամանակներում Հայոց եկեղեցին հզոր ազգապահպան վեմ եղավ հայ ժողովրդի համար:

Ելնելով վերը շարադրյալից՝ կարելի է հանգել հետևյալ եզրակացությունների.

1. Քրիստոսի համբարձումից հետո որոշ ժամանակ անց նրա առաքյալները սփռվում են աշխարհով մեկ՝ քարոզելու Սուրբ Ավետարանը և քրիստոնյա դարձնելու բոլոր ժողովուրդներին: Հիսուս Քրիստոսից ստացած հոգևոր իշխանությամբ տասներկու առաքյալները տարբեր երկրներում հիմնում են քրիստոնեական համայնքներ և եկեղեցիներ:

Հայաստանում քրիստոնեական լույս հավատքը քարոզում են տասներկուսից Սուրբ Թադեոսը և Սուրբ Բարդուղիմեոսը և հայոց հողում հիմնում Քրիստոսի Սուրբ եկեղեցին, որով և այս երկու առաքյալները կոչվում են հայոց Առաջին լուսավորիչներ, իսկ Հայաստանյաց եկեղեցին՝ Առաքելական:

Սուրբ Թադեոս առաքյալն իր հետ Հայաստան է բերում Քրիստոսի կողք խոցած Գեղարդը, Քրիստոսի փշե պսակից մի մասունք, ինչպես նաև այն յուղից, որը Հիսուս Քրիստոս տվել էր առաքյալներին (Ավետարան ըստ Մարկոսի, 6:13), իսկ Սուրբ Բարդուղիմեոս առաքյալը՝ փայտի վրա նկարված Տիրամոր պատկերը:

Առաքելական քարոզչությամբ Հայաստանում հաստատված քրիստոնեական համայնքներն ունենում են իրենց հոգևոր սպասավորները, որոնք փոխհարաբերություններ են հաստատում հարևան երկրների՝ հատկապես Միջագետքի, Ասորիքի և Կապադովկիայի հավատակիցների հետ:

II-IV դդ. Հայաստանում քրիստոնեական հավատքի բազմաթիվ հետևորդներ (Ոսկյանք, Սուքիասյանք, Սանդուխտ արքայադուստր և ուրիշներ) հալածանքի զոհ են դառնում, նրանք Հայոց եկեղեցու առաջին սրբերն են ու նահատակները:

2. IV դարի սկզբին հռոմեական՝ դեռևս հեթանոս կայսրության մեջ Դիոկղետիանոսն ընդդեմ քրիստոնյաների արձակում է հրովարտակ՝ վերջին ամենամեծ հալածանքի մասին:

Քրիստոնեական համայնքները հալածվում են նաև Մեծ Հայքում. նահատակվում են նաև Հռոմից Վաղարշապատ եկած Գայանե, Հռիփսիմե և նրանց հավատակից կույսերը: Այդ նահատակությունից հետո, ըստ հայոց Ագաթանգեղոս պատմիչի, Տրդատ Գ արքան, որոշ պալատականներ ու մայրաքաղաքի բնակիչներ բռնկվում են անհասկանալի մոլագարությամբ և տանջվում ցավերից... Երկրի համար այդ վշտալի օրերին արքայաքույր Խոսրովիդուխտը երազ է տեսնում, ըստ որի՝ արքային և մյուսներին կարող է բժշկել միայն Արտաշատի վիրապում գտնվող Գրիգորը, ով արդեն տասներեք տարի էր, ինչ վիրապ էր նետված:

Վիրապից դուրս գալուց հետո Սուրբ Գրիգորը բժշկում է արքային ու բոլոր հիվանդներին, այնուհետև վաթսուն օր շարունակ Ավետարանն է քարոզում: Այդ ընթացքում Սուրբ Գրիգորը տեսիլք է տեսնում, որով Միածին Որդին ցույց է տալիս հայոց Մայր տաճարի՝ Սուրբ Էջմիածնի հիմնադրման վայրը:

3. Տրդատ Մեծ արքան 301 թվականին Հայաստանում քրիստոնեությունը հռչակում է պետական կրոն, որով Հայոց տերությունը դառնում է առաջին քրիստոնյա պետությունը:

302 թ. համընդհանուր համաձայնությամբ Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչը դառնում է հայոց առաջին կաթողիկոսը:

Արածանիի ջրերում Տրդատ արքայի, արքայական ընտանիքի, ողջ արքունիքի ու բազմահազար ժողովրդի մկրտությամբ ամբողջանում է Հայոց Մեծ դարձը, և սկսվում հայոց պատմության քրիստոնեական ժամանակաշրջանը:

4. Երկրի քրիստոնեացումը 301թ. հեղաշրջեց ողջ հոգևոր կյանքը, անջնջելի կնիք դրեց ազգային մշակույթի բնույթի և արտահայտչամիջոցների վրա: Եկեղեցուն անցավ հասարակության գաղափարական և հոգևոր-մշակութային կյանքի ղեկը, քրիստոնեական աշխարհայացքը տիրապետող դարձավ հոգևորականության միջավայրում ու սկսեց ներթափանցել հասարակական մյուս խավերի՝ ազատական ուսմիկների մեջ:

1.2 Հայ կանոնական իրավունքի սկզբնավորումը

Քրիստոնյաները առաջին դարից սկսած կրում էին երկակի զգացմունքներ կրոնական կյանքում օրենքի որոշիչ դերի նկատմամբ: Հիսուսը իր տեսակետը արտահայտեց Մովսեսյան օրենքների վերաբերյալ որպես հոգևոր ձեռնարկի և լուսավորության աղբյուր, թեև նա հերքում էր իր ցանկությունը դադարեցնել այդ օրենքները³⁶: Երկակի վերաբերմունքը անգամ ավելի մեծ չափով նշվել է Սուրբ Պողոսի ուղերձներում: Սուրբ Պողոսի որոշ ուղերձներ համոզիչ ակնարկում էին, որ օրենքը ընդհանուր առմամբ չի հանդիսացել քրիստոնյա հավատացյալների հոգևոր արժեքների սահմանման մեխանիզմը, թեև այլ տեղում Պողոսը Մովսեսի օրենքները նկարագրում էր որպես սրբազան, արդարացի և լավը:

Չնայած քրիստոնյաների կյանքում օրենքի տեղի ու դերի մասին դրա հիմնադրի և առաջին քարոզիչների ակնհայտ կասկածներին՝ եկեղեցին շուտով սկսեց զարգացնել իր սեփական իրավական համակարգը, քանի որ եկեղեցու հոգևոր առաջնորդները հայտնաբերեցին, որ կենսունակ հասարակությանը անհրաժեշտ չէ միայն բարյացկամությունը և եղբայրական սերը: Նրա համար նաև պահանջվում են որոշակի նորմեր ու կանոններ, որպեսզի եկեղեցական գործունեության ընթացքում չխախտվի կարգուկանոնը, ինչպես նաև սահմանվեն նրա պաշտոնյաների գործառույթները, և կարգավորվի փոխհարաբերությունները նրա անդամների միջև:

Այդպիսի կանոնների հավաքածուն եկեղեցական իշխանությունների կողմից կիրառելու համար բավականին վաղ հայտնվեց քրիստոնեական աշխարհում: Եկեղեցական իրավունքի մասին պահպանված ամենաինքնին ձեռնարկը «Առաքելոց Վարդապետությունն» է, որը տարեմատվում է 1-ին դարի վերջից 2-րդ դարի սկիզբը: Այդ ստեղծագործությունը կազմված է մի շարք կրոնաբարոյական պատվիրաններից, որոնք ուղեկցվում են արարողակարգի անցկացման համար կարգադրագրերով և ոչ մեծ քանակությամբ եկեղեցու կառավարման կանոններից: «Առաքելոց Վարդապետությունը» շուտով սկսեց ուղեկցվել հասարակության մեջ վարքագծի հիմնարար կանոնների ավելի մանրամասն մեկնաբանություններով քրիստոնեական աշխարհի ծննդի ժամանակաշրջանում: 2-րդ դարում Հերմասի գիրքը՝ «Քահանա»

³⁶ См. Суворов Н.С. Учебник церковного права. М., 2004, с. 9-10; Варьяс М.Ю.Краткий курс церковного права. М., 2001, с. 23-24.

անվանմամբ, ավելի շուտ ներկայանում է որպես ապոկալիպսիս, քան օրենքների ժողովածու³⁷: Այն կազմված է հինգ նախախնամություններից կամ հայտնություններից, վարքագծի տասներկու կանոններից և տասը առակաբանություններից՝ կատարված աստվածաբանական թեմայով: Հայտնի է նաև «Traditio apostolica» անունով ուսմունքը, որը վերագրվում է Հիպոլիտին (3-րդ դարի սկիզբ): 40-50 աշխատություններ են նրան վերագրում: Բացի ջատագովական գրվածքներից, նա գրել է նաև հերետիկոսությունների դեմ՝ «Յանդիմանութիւն ամենայն հերդուածոյ» վերնագրով³⁸: Դավանաբանական գրվածքներից ամբողջությամբ պահպանվել է «Յաղագս Քրիստոսի և Նեոին» աշխատությունը, որում հեղինակը վերջին դատաստանի սարսափն ու հաղթությունն է նկարագրում: Հիպոլիտը հավակնում էր նրան, որ իր գրվածքները հաղորդում են առաքյալների իրական ուսմունքը և նախազգուշացնում էր, որ այդ հին սովորույթից կամ չգրված օրենքից շեղվելը կբերի սխալ ուսուցմանը և հերետիկոսական սխալ ուղղուն, ինչից պետք է խուսափել: Այն ժամանակ երբ «Traditio apostolica»-ի բովանդակությունը կամ թեման հիմնականում պատարագային է, այն նաև արժեքավոր տեղեկատվություն է պարունակում 3-րդ դարի եկեղեցու կազմակերպվածության ու կառուցվածքի մասին: «Didascalia apostolorum»-ը, որը թվագրվում է 3-րդ դարի կեսով, շատ բան է ներառում «Traditio apostolica»-ում պարունակվող նյութից, սակայն այնուհետև տեղեկատվություն է ավելացնում այնպիսի հարցերի մասին, ինչպիսիք են քրիստոնեական համայնքի պատասխանատվությունը այրիների ու որբերի համար, հրեաների ու քրիստոնյաների հարաբերությունները, պասի, ապաշխարանքի և պատարագի վերաբերյալ հարցերը:

Քրիստոնեական համայնքները ամբողջ Հռոմեական կայսրությունով մեկ պայքարում էին բարոյական և անարատ սերունդի համար, որպեսզի կարողանան գոյատևել իրենց շրջապատող թշնամական հասարակությունում: Հրեական համայնքները մերժեցին քրիստոնեական հավակնությունները Հիսուսի փրկիչ լինելու հարցերում՝ զղջալով հրեաներին նոր հավատքին հաղորդակից դարձնելը, և ապշած էին քրիստոնեական փոխակերպություններով՝ շարունակելով հետևել Մովսեսյան

³⁷ Տե՛ս **Երվանդ Վարդապետ Տեր-Մինասյանց**, Ընդհանուր եկեղեցական պատմություն: Ս.Էջմիածին, 2013, էջ 121:

³⁸ Տե՛ս Նույն տեղը, էջ 122:

օրենքների պահանջներին³⁹: Հեթանոսների մեծամասնությունը նույնպես չընդունեցին նոր կրոնը, բայց բոլորը տարբեր պատճառներով: Քրիստոնեական իմաստունները մերժում էին քրիստոնեական հավակնությունները աստվածային հայտնությունների վրա որպես իռացիոնալներ, այն ժամանակ, երբ պետական իշխանությունները քրիստոնյաներին կասկածում էին հանցագործությունների, հնարավոր է անգամ դավաճանությունների ու դավադրությունների մեջ: Սովորական մարդիկ քրիստոնյաների հակվածությունը վերածննդի նկատմամբ համարում էին կասկածելի և նեղանում էին նրանցից, երբ նրանք հրաժարվում էին տոնել հեթանոսական կրոնական օրացույցով նախատեսված տոները:

Քանի որ քրիստոնյաները թվաքանակով կազմում էին գաղտնի և համախմբված փոքրամասնություն, սովորաբար վարում էին մեկուսացված կենսակերպ և խուսափում էին իրենց շրջապատող հասարակության հետ սերտ շփումներից, դա բերեց նրանց նկատմամբ թշնամանքին և արագ վերաճեց բացահայտ հետապնդման, որն սկսվեց արդեն Ներոն կայսրի կառավարման օրոք, ով քրիստոնյաներին համարում էր հարմար քավության նոխազներ, որոնց վրա կարելի էր վերագրել 64 թվականին Հռոմի մեծ հրդեհը, ինչպես նաև այդ հնարքը օգտագործել քաղաքացիական դժգոհությունների այլ դրսևորումների ժամանակ: Ժամանակ առ ժամանակ հետապնդումները շարունակվում էին մինչև կայսր Դիոկղետիանոսի գահընկեց լինելը, ով քրիստոնեության վերացումը դարձրեց իր գործողությունների ծրագրի գլխավոր նպատակներից մեկը իր կայսերական կառավարումը վերականգնելուց հետո⁴⁰:

Նման հանգամանքներում, զարմանալի չէ, որ քրիստոնեական եկեղեցու օրենքը իր գոյության առաջին երեք հարյուրամյակների ընթացքում հիմնականում ուղղված էր հավատացյալների միջև կարգուկանոնի պահպանման վրա և կենտրոնացված էր կորպորացիաների (համայնքների) ներքին գործերի կանոնակարգման վրա: Քանի որ հետապնդվող քրիստոնեական համայնքների համար դժվար էր սեփականությունը պահել և կառավարել բացահայտ կերպով և քանի որ նրանք չէին կարող լուրջ իրավական օգնություն ակնկալել պետական իշխանությունից իրենց իրավունքների

³⁹ Մանրամասն տե՛ս **Штейнзальц А.** Введение в Палмуд. М., 1993; **England I.** Religious Law in the Israel legal system. Jerusalem, 1975.

⁴⁰ Տե՛ս **Суворов Н.С.** Учебник церковного права. М., 2004, с. 22-23:

հավասար պաշտպանության համար, քրիստոնեական օրենքը այդ հարյուրամյակների ընթացքում հիմնականում դիտարկում էր այնպիսի ներքին հարցեր, ինչպիսիք են կրոնական պաշտամունքների ուղարկման կարգը, համայնքի անդամների միջև հարաբերությունները, ինչպես նաև իրավունքները և պարտականությունները, որոնք դրված էին հավատացյալների վրա: Կանոնները, որոնք պայմանավորված էին այդ խնդիրներով, ձևակերպվում էին եպիսկոպոսների և համայնքների այլ ղեկավարների կողմից, և հնարավոր է իրենցից ներկայացնում էին կորպորատիվ համաձայնության որոշակի տեսակ՝ գոյություն ունեցող վարքագծի նորմերի նկատմամբ:

Հետապնդումների ժամանակաշրջանը ավարտվեց Կոնստանդինոս 1-ի իշխանության գալուց հետո, ով իշխել է 311-337թթ.: Կոնստանդինոս 1-ինը և նրա հետնորդները բարելավեցին հարաբերությունները քրիստոնեական եկեղեցու և հռոմեական կայսրության պետական իշխանության միջև: Նրանք ոչ միայն իրենք դարձան քրիստոնեության կողմնակիցները, այլև այն դարձրեցին հռոմեական պետական եկեղեցու սյունը: Ժամանակի ընթացքում եկեղեցին փաստացի դառնում է կայսերական իշխանության մարմինը՝ ձեռք բերելով զգալի արտոնություններ, պատիվներ և պետական միջոցների նկատմամբ մուտքի թույլատվություն, ինչպես նաև օգտագործվում է որպես կայսերական վարչակազմի ստորաբաժանում: Այս իրադարձությունները իրենց հետևից բերեցին էական փոփոխություններ եկեղեցու ներսում գործող կանոններում և անխուսափելիորեն փոխեցին հարաբերությունները պաշտոնատար անձանց ու հավատացյալների միջև:

Կոնստանդինոս 1-ի կառավարման ժամանակներից, որպես քրիստոնեական աշխարհի կառավարման հատուկ ձև, գումարվում են եկեղեցական ժողովներ, որոնցում ընդհանուր քաղաքականության մշակման համար միաժամանակ ներկա էին գտնվում եպիսկոպոսների մեծամասնությունը, իսկ այդ մարմիններում ընդունված կանոններն ու դեկրետները շուտով դարձան եկեղեցական իրավունքի հիմնական աղբյուրները⁴¹:

Եկեղեցական ժողովները, ինչպես և հոգևորականության և աշխարհականության ներկայացուցիչների փոքր համայնքային ժողովները, հաճախ անվանում էին սինոդներ:

⁴¹ **Плешков Е.В.** Кононическое право средневековой Европы. Дис. ...канд. Юрид. Наук. Ставрополь, 2002, с. 14-25.

Այսպիսով, առաջանալով որպես օրենսդրական մարմիններ՝ դրանք դարձան նոր իրավունքի աղբյուրներ և եկեղեցու դոգմաների հեղինակ և հոգևոր առաջնորդ: Ժողովներն ու սինոդները, բացի այդ, հաճախ գործում էին որպես դատարաններ, քանի որ նրանք բողոքներ էին լսում հավատքից շեղվելու, մեղսավոր վարքագծի մասին և որոշումներ էին կայացնում իրավական վիճելի հարցերի վերաբերյալ քրիստոնեական համայնքների ներսում⁴²:

4-րդ դարի այդ կառուցվածքային փոփոխությունները սահմանեցին մտքերի ու գործողությունների հեռանկարային կերպարը, որը կիրառություն գտավ ոչ միայն ամբողջ միջնադարի ընթացքում, այլ նաև պահպանվեց ներկա ժամանակներում: Նոր կազմակերպչական սխեման անխուսափելիորեն մեծացրեց եկեղեցական իրավունքի հնարավորությունները, ծավալը և կարևորությունը: Հիերարխիական իշխանության և պատասխանատվության այդպիսի բարդ համակարգը մանրամասն մտածված կանոնների ու նորմերի փաստացի կարիք ուներ, որպեսզի հիերարխիական կառուցվածքի յուրաքանչյուր մակարդակի վրա սահմանի պաշտոնատար անձանց իրավասություններն ու պարտավորությունները:

Բացի այդ, 5-րդ դարում մասամբ հատուկ իրավասություններին ուղղված հավակնությունների պատճառով, որոնք սկսեցին ճանաչել քրիստոնեական աշխարհի մյուս եպիսկոպոսները, Հռոմի եպիսկոպոսները սկսում են իրենց վրա վերցնել եկեղեցական իրավունքի օրենսդիրների ավելի կարևոր դեր: Պապական դեկրետները կամ նամակները, որոնցում հռոմեական եպիսկոպոսները ոչ միայն հայտարարում են իրենց որոշումների մասին այն հարցերում, որոնցով դիմել են իրենց, այլ նաև ձևակերպում են ընդհանուր կանոններ նմանատիպ վեճերի լուծման համար, դրա հետևանքով սկսում են հիշատակվել, իրենց նշանակության աճի հետ միասին, կանոնական ժողովածուներում:

4-րդ դարից սկսած այդ ժողովածուները բազմապատկվեցին ինչպես քանակությամբ, այնպես էլ և չափով ու բարդությամբ: Օրինակ, այսպես կոչված «Constitutiones apostolicae»-ը, որը բանաքաղված էր Սիրիայում կամ Պաղեստինում մոտավորապես 380 թվականին, ավելի ծավալուն էր, քան «Didascalia apostolorum»-ը և

⁴² Տե՛ս **Либеро Джероза**. Каноническое право в католической церкви. М., 2010, с. 19-20:

այլ վաղ շրջանի ժողովածուները⁴³: Ութ գրքերում համակարգայնացված «Constitutiones apostolicae»-ը հենվում էր բազմաթիվ աղբյուրների վրա՝ սուրբ գրքերը, ոչ կանոնական գրականությունը, դոգմաները, եկեղեցական կանոնները և եկեղեցական պատմությունը, նրա համար որպեսզի հստակ ձևակերպվի քրիստոնեական հասարակության ներսում տարբեր խմբերի պարտավորությունների ու արտոնությունների մանրամասն համակարգը: Մյուս գլխավոր կանոնական հավաքածուները այդ շրջանում եղել են «Statuta ecclesiae antiqua»-ը 5-րդ դարի դեկրետների ժողովածուն⁴⁴, որը կազմված է ըստ գալլական և իսպանական եկեղեցիների կողմից և առատ էր վարքագծի կարգապահական կանոններով ինչպես հոգևորականության, այնպես էլ աշխարհիկների համար: «Դիոնիսիանան», որը բանաքաղված է սկյութ վանական Դիոնիսիոս Կրտսերի կողմից հավանաբար 6-րդ դարի առաջին կեսին, եղել է լավ կազմված ու ավելի համակարգայնացված, քան դրա նախորդները: Դիոնիսիոսը իր հավաքածուի մեջ ներառեց ինչպես պապական որոշումները, կամ դեկրետները, այնպես էլ և ժողովական կանոնները, ինչպես նաև իր նյութը մատուցեց ժամանակագրական կարգով: Նա կասկածի ենթարկեց առաքելական կանոնների իսկությունը և որոշակի այլ ավանդական նյութը և դրա համար էլ անհրաժեշտ էր համարում դրանք նվաստացնել իր աշխատանքում: 7-րդ դարի մեծ հավաքածուն, որը հայտնի է որպես «Hispana», երկար ժամանակ համարվում էր հեղինակավոր կանոնական ժողովածու: Այն ներառում էր կանոնների մեծամասնությունը, որոնք ընդունված էին ոչ միայն Հունաստանում տեղի ունեցած առաջին ժողովներում, այլև Հյուսիսային Աֆրիկայում, Գալլիայում և հատկապես Իսպանիայում, այսինքն այնտեղ, որտեղ ընդունված է եղել լայնածավալ և կարևոր եկեղեցական օրենսդրություն⁴⁵: Բացի այդ, «Hispana»-ն ներառում էր հռոմեական պապերի բազմաթիվ դեկրետներ՝ Դամասիա 1-ից մինչև Գրիգորիոս 1-ինը: «Hispana»-ում կանոնական նյութը վերամշակման է ենթարկվել մի քանի անգամ: Դրա ամենավաղ տարբերակը հայտնի է եղել որպես «Collectio Hispana chronologica», որովհետև այն կազմված է դրա եկեղեցական կանոններից և պապական

⁴³ Ст'ю История государства и права зарубежных стран. Том 1. Древний мир и Средние века. М., 2010, с. 412-413.

⁴⁴ Ст'ю **Протогерея Владислав Цыпин**. Курс церковного права. М., 2004, с. 100.

⁴⁵ Ст'ю Նույն տեղը, էջ 101:

դեկրետներից՝ ժամանակագրական կարգով: 7-րդ դարի երկրորդ կեսի ընթացքում անհայտ խմբագիրը կամ խմբագիրները այդ նյութը վերափոխեցին երկրորդականի՝ ստեղծելով հավաքածուի նոր տարբերակ, որը հայտնի է որպես «Collectio Hispana systematica»: «Collectio Hispana systematica»-ն իր օգտատերերին ապահովում էր ավելի հարմար հասանելիություն կանոնների նկատմամբ, քան այլ նախկին հավաքածուների մեծամասնությունը՝ անկասկած երկար ժամանակ դարձնելով այն ամենահեղինակավոր հավաքածուն:

Կանոնը, հունական ծագում ունեցող բառ է, որը նշանակում է «եղեգի ցողուն և ապա ուղիղ փայտ, ձող, ուղիղ գիծ, սահմանագիծ»⁴⁶: Եկեղեցական նորմեր կամ կանոններ առաջին հինգ հարյուրամյակների ընթացքում սահմանեցին առաջին քրիստոնեական համայնքների անդամների կրոնական կյանքի նորմերը: Կանոնները կարգավորում էին եկեղեցական կյանքի այնպիսի հարցերը ինչպիսիք են պատարագային օրացույցի կառուցվածքը, որը կառավարում էր քրիստոնեական կյանքի ամենամյա ցիկլը, ձևերի ու ծիսակարգերի հաստատումը՝ սուրբ հաղորդություն, մկրտություն և այլ պատարագային գործունեություններ կատարելու համար, կարգադրում է պասի պահելու ժամանակի մանրամասները և կրոնական տոների տոնումը և նախատեսում էր բարեգործական նվիրատվությունների բաշխումը այրիներին և համայնքների մյուս չունևոր անդամներին: Նախևառաջ, առաջին կանոնները սահմանեցին գերիշխող քրիստոնեական ուսմունքի հիմնական տարրերը և էլ ավելի հստակ գծեր էին անցկացնում իրական քրիստոնյաների և բոլոր նրանց միջև, ում նրանք կոչեցին հերետիկոսներ, հավատուրացներ և ոչ քրիստոնյաներ: Ավելին, կանոնական իրավունքը եկեղեցու զարգացման առաջին հարյուրամյակում ձգտեց թվարկել իրավասությունները և դրանք եպիսկոպոսներին և այլ կղերականներին ներկայացնելու պայմանները, սահմանել նրանց պարտավորությունները, և նախատեսել կարգապահական ներգործության միջոցները, որպեսզի սանձեն նրանց, ովքեր գերազանցել են իրենց իրավասությունները կամ էլ իրենց վարքագծով չեն համապատասխանում այն բարձր պահանջներին, որոնք ներկայացվում են հոգևորականության ներկայացուցիչներին: 4-րդ դարից սկսած, քանի որ վանական

⁴⁶ Տե՛ս **Սամուելյան Խ.** Հին հայ իրավունքի պատմությունը: Հատոր 1, Երևան, 1939, էջ 42:

կյանքը դարձավ քրիստոնեական կրոնական կյանքի ու գործունեության էլ ավելի նշանակալի առանձնահատկությունը, կանոնական իրավունքին անհրաժեշտ էր հաշվի առնել վանականների ու միանձնուհիների կարգավիճակը: Նույն կերպ, Կոնստանդինոսի կառավարումից հետո շուտով, սկսած այն ժամանակներից, երբ քրիստոնեական համայնքները դարձան սեփականության խոշոր տերեր, կանոնները սահմանում էին այն գույքի կառավարման ու օգտագործման կանոնները, որոնք դասվում էին եկեղեցու գոյության միջոցներին:

Բացի այդ, քրիստոնեական կայսրերը՝ սկսած Կոնստանտին 1-ից, բացահայտ ճանաչեցին եպիսկոպոսների և եկեղեցու այլ պաշտոնատար անձանց ստորադաս իշխանությունը հարցերով, որոնք ներառում են ուսմունքը և բարոյականությունը, և նրանց կողմից կայացրած որոշումներին տվեցին օրենքի ուժ՝ վերաբերվող ամբողջ բնակչությանը⁴⁷: Արդյունքում, եպիսկոպոսները հիմնեցին սեփական դատարաններ, որպեսզի լսեն գործերը և որոշումներ կայացնեն այն հարցերով, որոնք ընկնում էին եպիսկոպոսի իրավասության ներքո: Այսպիսով, կանոնական իրավունքը օժտում է նրանց հարկադրելու իշխանությամբ, ինչպես նաև հոգևոր իշխանությամբ, իսկ եկեղեցական իշխանությունը, ըստ էության, դառնում է հոռմեական կայսրի դատական համակարգի բաղկացուցիչ մասը:

Եպիսկոպոսների դատական գործառույթները դրանց զարգացման վաղ փուլում հիմնականում ենթադրում էին վեճի դիտարկումը միջնորդ դատարանի կողմից: Վեճերում եպիսկոպոսը սովորաբար ձգտում էր հաշտեցնել հակադիր կողմերին և լուծել կոնֆլիկտները՝ ավելի շուտ միջնորդ լինելով կողմերի միջև, քան թե հանդես գալ որպես դատական որոշում կայացնող դատարան: Սակայն որոշակի իրավիճակներում կանոնական դատարանները հավատացյալների վրա պատիժ դնելու անհրաժեշտություն էին ունենում կամ բարոյական անկման կամ էլ քրիստոնեական ուսմունքից լրջորեն շեղվելու համար: Արիականությունը և այլ աղանդավորական շարժումները 4-5-րդ դարերում մարտահրավեր նետեցին օրթոդոքսալ առաջնորդների իշխանությանը և արդյունքում եպիսկոպոսների և այլ եկեղեցական դատարաններին, հատկապես եկեղեցական ժողովներին ու սինոդներին, որոնք սահմանում էին

⁴⁷ Ст'ю Промоней Владислав Цепин. Курс церковного права. М., 2004, с. 67-68.

քրեական օրենքներ քրիստոնեական հավատքից շեղվելու վերաբերյալ, որոնք էլ հարկադրված եղան պայքարել հերետիկոսության հայտնած վտանգի դեմ:

Քանի որ 4-5 դդ. կանոնական իրավունքը նոր-նոր սկսում էր զարգացնել իր սեփական նորմերը, ապացուցման կանոնակարգման միջոցները և վիճելի հարցերում դատավարությունը, եպիսկոպոսական դատարանները, ընդհանրապես ասած, իրենց նպատակներին հարմարեցրեցին հռոմեական մասնավոր իրավունքը⁴⁸: Այնուհանդերձ, այդպիսի հարմարեցման մանրամասնությունները չհստակեցված են մնում, իսկ տեղեկատվության այն պատառիկներով, որոնք պահպանվել են, հնարավոր չէ վերականգնել այդ ժամանակաշրջանում դատարաններում ամեն տեղի ունեցող: Եկեղեցական դատարանները այդ վաղ շրջանում ընդհանրապես ունեին գործողությունների ազատություն ապացուցման չափանիշների սահմանման մեջ, և փոքր թվով պահպանված աղբյուրները պատկերացում են տալիս այն մասին, որ դատավարությունը զգալիորեն տարբերվում էր տարբեր շրջաններում և հնարավոր է՝ տարբերվում էր անգամ Եվրոպայի միևնույն շրջանում տարբեր դատավորների կողմից գործի վարման դեպքում:

Վաղ շրջանի կանոնական հավաքածուները, որոնք հիշատակված են վերևում, ներառում էին տարատեսակ նյութեր հարցերով, կապված խնդիրների էության հետ, որոնք վերաբերվում էին քրիստոնեական համայնքների ղեկավարներին:

Դրանց մեջ առանձնանում են խնդիրներ, որոնք կապված են քրիստոնեական ծիսակարգով ամուսնության հետ և ընտանեկան իրավունքին, քրիստոնեության վերաբերմունքին ստրկությանը, զինվորական ծառայությանը և տնտեսական գործունեությանը, քրիստոնյաների և նրանց հարևան ոչ քրիստոնյաների միջև հարաբերություններին, ինչպես նաև եկեղեցական իշխանությունների կողմից հաստատված հավատքի ու կարգի պահպանմանը:

Կանոնները հենց սկզբից շոշափում էին ամուսնության և ընտանեկան հարաբերությունների կարգավորման հարցերը, որոնք արդեն նշվել էին Սբ. Պողոսի ուղերձներում⁴⁹ և քրիստոնեական կյանքը պայմանավորող կանոնների մասին ավելի

⁴⁸ Տե՛ս **Боровой Д.Д.** Каноническое (церковное) право как нормативная система социально-правового регулирования. Дис. ... канд. юрид. наук. Ставрополь, 2004, с 22-23.

⁴⁹ Տե՛ս Աստվածաշունչ Մատեան Հին և Նոր Կտակարանների: Սրբ. Էջմիածին, 1999 (Պողոս Առաքելի

ուշ շրջանի հեղինակների մոտ: Քրիստոնյաները, Հռոմեական կայսրության հպատակները ամուսնություններ էին կնքում գրեթե նույնկերպ, ինչպես որ մյուս հռոմեացիները, թեև շատ վաղ շրջանում դրանք ուղեկցվում էին հեթանոսների ծիսակարգերով քրիստոնեական արարողություններով և օրհնություններով: Սակայն քրիստոնեական համայնքների կողմից ամուսնության բնույթի ու նշանակության ընկալումը բավականին տարբերվում էր հեթանոսական պատկերացումներից: Մի կողմից, քրիստոնյաները վճռականորեն խոչընդոտում էին այն ամուսնությանը, որը հակառակ էր ընթանում նրանց կրոնական պատկերացումներին, և պատժում էին՝ հաճախ բավականին լրջորեն, նրանց, ովքեր ցանկանում էին ամուսնանալ այլ կրոնի հետևորդների հետ, մյուս կողմից, քրիստոնեական օրենքները կոչված էին մեկնաբանել ամուսնության համաձայնությունը բոլորովին այլ կերպ, քան դա ենթադրվում էր հռոմեական ընտանեկան իրավունքում: Քրիստոնեական քարոզիչների մեծամասնությունը համարում էր, որ ամուսնության համաձայնությունը իր հետևից կրքերի հարատև պարտավորություն, որը, մեկ անգամ տրված լինելով, արդյունքում չի կարող ետ վերցվել: Սակայն հեթանոս հռոմեացի իրավագետները ամուսնության համաձայնությունը պատկերացնում էին որպես շարունակվող գործընթաց, և արդյունքում, ամուսնությունը շարունակվում է այնքան ժամանակ, քանի դեռ կողմերը պահպանում են իրենց համաձայնությունը: Սակայն ի տարբերություն հեթանոսների՝ քրիստոնյաները համաձայնության իրավունքը չէին թողնում միայն բացառապես տղամարդու հայեցողությանը, ընտանիքի գլխին, այլ ավելի շուտ սպասում էին, որպեսզի զույգերը մինչև ամուսնական միության մեջ մտնելը հենց իրենք ստանան բոլոր նրանց համաձայնությունը, ում մոտ որ երիտասարդները գտնվում էին խնամակալության և հսկողության ներքո:

Ստրկության մասին քրիստոնեական օրենքները նույնպես էական հեռավորության վրա են գտնվում այն նորմերից, որոնք սովորական էին հռոմեացի հեթանոսների համար: Հեղինակավոր գրվածքների քրիստոնյա հեղինակները բացահայտորեն չէին քննադատում ստրկատիրության կիրառումը: Նրանք սովորաբար այդ սովորույթը կամ վարքագծի նորմը ընդունում էին որպես անհրաժեշտ և անխուսափելի սոցիալական

ինստիտուտ: Քրիստոնեական եկեղեցու և հոգևորականության համար, ինչպես աշխարհիկների համար, որևէ անսովոր բան չէր հանդիսանում սեփական ստրուկներ ունենալը և դրանց վարձակալելը տարատեսակ աշխատանք կատարելու համար, քանի որ աշխատուժի պահանջարկի բավարարման համար այլընտրանքային միջոց դեռևս չէին մտածել: Միևնույն ժամանակ, քրիստոնեական կրոնական քարոզիչները, նմանապես, ինչպես որ իրենց հեթանոս գործընկերներից ոմանք՝ հատկապես ստոիցիզմի հետևորդները, պնդում էին, որ ստրկությունը անբնական է, և որ կատարյալ աշխարհում բոլոր մարդիկ պետք է ազատ լինեն: Քանի որ այս գոյություն ունեցող աշխարհը հեռու է կատարյալ լինելուց, այնուհանդերձ, վաղ քրիստոնեական համայնքների օրենքը և փորձը ավելի շուտ ձգտում էին սահմանափակել ստրուկների շահագործումը, քան վերացնել այն, քանի որ ստրկությունը դեռևս կենսականորեն կարևոր էր հանդիսանում այդ դարաշրջանի հասարակության ու տնտեսության համար: Քրիստոնեական օրենքները թեև չէին քննադատում ստրկատիրության ինստիտուտը, այնուհանդերձ, համառորեն պահանջում էին, որպեսզի քրիստոնյաները իրենց ստրուկների հետ վարվեն մարդասիրաբար և ստրկատերերին հիշեցնեն, որպեսզի նրանք բոլոր ջանքերը ներդնեն իրենց ստրուկների կրոնական պահանջմունքները բավարարելու համար: Կանոնները, ի տարբերություն հռոմեական մասնավոր իրավունքի, ճանաչեցին օրինական ամուսնանալու ստրուկների իրավունակությունը, և փորձում էին պահպանել ստրուկի ընտանիքի ամբողջականությունը՝ սահմանափակելով տիրոջ իրավունքը ամուսնացած ստրուկին բաժանել իր կնոջից և երեխաներից:

Եկեղեցու կանոնները վաղ զարգացման շրջանում նաև շոշափում էին զինվորական ծառայության և բռնության սահմանափակման խնդիրները, որոնք պետք է լուծի քրիստոնեական հասարակությունը: Հարցը, թե կարող են արդյոք քրիստոնյաները ծառայել հռոմեական բանակում, անհանգստացնում էր եկեղեցու հայրերին, ինչպես նաև հարցերը, կապված այն հանգամանքների հետ, որոնց դեպքում քրիստոնյան կարող էր ուժ օգտագործել իր ընտանիքը կամ համայնքը հարձակումներից պաշտպանելու համար: Սկսած կրոնական հետապնդումների ժամանակաշրջանից և մինչև Կոստանդինոս 1-ի կառավարումը, քրիստոնյաները

քննարկում էին, թե արդյոք օրինական էր հետապնդումներին դիմադրություն ցույց տալը, այն ժամանակ, երբ Կոստանդինոսի տիրակալությունից հետո նրանք անցան հանգամանքների մասին հարցերին, որոնց դեպքում քրիստոնեական պետությունը կարող էր պատերազմ վարել և արդյոք քրիստոնյաները պարտավոր են մասնակցել այն հանցագործների մահապատիժներին, ովքեր դատապարտված են հոռմեական դատարանների կողմից:

Ամենավաղ կանոնները քահանաներին ու եպիսկոպոսներին արգելում էին տոկոս վերցնել նրանցից, ում նրանք փոխառությամբ դրամ էին տալիս⁵⁰: 4-5 դդ. տրակտատների հեղինակավոր քրիստոնեական հեղինակները, այնպիսիք ինչպիսին են Սբ. Զերոմին, Սբ. Ամբրոսիա Մեդիոլանսկին և Սբ. Օգոստինոսը, վիճում էին այն մասին, որ աշխարհիկները, այնպես ինչպես և հոգևորականությունը, պետք է ձեռնպահ մնան տոկոսներ ստանալուց, որը Օգոստինոսը նկարագրում էր ոչ այլ կերպ, քան որպես օրինականացված թալան: 5-րդ դարում արդեն հոռմեական եպիսկոպոսները, լինելով նույն կարծիքին, ինչպես որ Հռոմի պապ Լևոն 1-ինը, արգելք դրեցին տոկոսների գանձման վրա՝ այդ կերպ դնելով եկեղեցու տնտեսական քաղաքականության անկյունաքարը: Քանի որ եկեղեցու հարստությունը և իշխանությունը էլ ավելի էին աճում, եկեղեցուն պահանջվեց կարգավորել առևտրային և գործարար պրակտիկան, և այդ պատճառով էլ կանոնական իրավունքը սահմանում էր շահույթի ու գնի նորմերը, որոնց պարտադրում էր հետևել բոլոր քրիստոնեական վաճառականներին⁵¹:

Քրիստոնեական աշխարհում եկեղեցական իշխանությունները սկսեցին էլ ավելի ձգտել իրենց հոտի անդամներին մեկուսացնել հրեաներից ու հեթանոսներից, ովքեր դուրս են մնացել քրիստոնեական եկեղեցու գրկից: Այդ պատճառով էլ կանոնական իրավունքը 5-6րդ դարերի ընթացքում սահմանում և տարածում է սահմանափակումներ անգամ անհավատների հետ պատահական շփումների համար: Կանոնները՝ ընդունված եկեղեցական ժողովների և տեղական սինոդների կողմից, հավատացյալներին արգելեցին հաց կիսել ոչ քրիստոնյաների հետ, պարել նրանց հետ,

⁵⁰ Տե՛ս Նիկիայի ժողովի 17 հոդվ.:

⁵¹ Տե՛ս **Cilchrist J.T.** The church and economic activity in the Middle Ages. New York, 1969, p. 48-62, 104-118.

կամ էլ նրանց հետ լողանալ, չխոսելով այն մասին, որպեսզի մասնակցեն, անգամ պասիվորեն, թլպատման և այլ ոչ քրիստոնեական ծեսերին: Քրիստոնյաները չպետք է օգնության դիմեն հրեա բժիշկներին կամ էլ դատավարություններին հրեաներին կանչեն որպես վկաներ: Ոչ հեթանոսը, ոչ էլ հրեան չպետք է իշխանություն ունենան քրիստոնյաների նկատմամբ՝ որպես դատավոր կամ պետական չինովնիկ, իսկ ոչ քրիստոնյաներին արգելվում էր քրիստոնյա ստրուկ գնել կամ պահել: Ավելին, քրիստոնյա ծնողները հետևում էին այն բանին, որպեսզի իրենց երեխաները սովորեն միայն քրիստոնյա ուսուցիչների մոտ: Իրենց հերթին, քրիստոնյա ուսուցիչները խստորեն հետևում էին նրան, որպեսզի իրենց աշակերտներին զերծ պահեն հեթանոսական գրականության ու փիլիսոփայության ուսումնասիրության վնասակար հետևանքներից՝ խստորեն վերահսկելով, որպեսզի նրանք չընկալեն այն ուսմունքներն ու գաղափարները, որոնք կարող են զսպել քրիստոնյայի պատշաճ հոգևոր զարգացումը: Քրիստոնյաների ու նրանց միջև, ովքեր չեն կիսում նրանց կրոնական պատկերացումները, շփումներին ուղղված այդ բոլոր սահմանափակումներին էին դիմում մասամբ, որպեսզի կրոնական օրթոդոքսալությունը պահպանեն կողմնակի հավատքներով և ուսմունքներով ապականելուց, ինչպես նաև նպաստեն հավատացյալների մեջ քրիստոնեական հավատի և ուսմունքի տարածմանը:

Եկեղեցական իշխանությունների աչքերում բավական չէր պարզապես քաղաքականությունը, որը պետական իշխանության աջակցությամբ կառուցվում էր քրիստոնյաների լրացուցիչ պատիժների վրա, ովքեր հավատքից հեռացել են և հրաժարվում էին եկեղեցու գլուխներին կենտրոնական իշխանություն համարել:

Արդեն 380 թվականին Թեոդորոս կայսրը «խելագար և խենթ» էր համարում նրանց, ովքեր մերժում էին հավատքի այն սկզբունքները, որոնք սահմանված էին Հռոմի ու Ալեքսանդրիայի եպիսկոպոսների կողմից, և կայսերական պատժի սպառնալիքով նախազգուշացնում էր ցանկացածին, ով համառորեն կպնդի հավատքի մասին իր սխալական պատկերացումները⁵²: 386 թվականին Թեոդորոս կայսրը պարզաբանեց այդ արտահայտության նշանակությունը՝ ուղիղ ասելով, որ նա դեկրետով որոշել է, որ «խռովության հրահրիչները և եկեղեցու խաղաղության

⁵² Տե՛ս **Варьяс М.Ю.** Краткий курс церковного права. М., 2001, с. 32-33:

խախտողները» պետք է «պատիժ կրեն պետական դավաճանության համար իրենց կյանքով ու արյունով»⁵³: Հաստատված քրիստոնեական ուսմունքից շեղվելը կամ էլ եպիսկոպոսների կողմից սահմանված վարքագծի կանոններին չենթարկվելը այժմ նշանակում էր հանցագործություն, որը պատժվում էր մահապատժով:

Այսպիսով, մոտավորապես երեք սերունդների ընթացքում քրիստոնեությունը երկրորդական աստիճանի կրոնից, հռոմեական հասարակության հետապնդվող փոքրամասնությունից վերափոխվեց Հռոմեական կայսրության պաշտոնական կրոնի: 4-րդ դարի սկզբին եկեղեցու կանոնները, իրենց մեծամասնությամբ, դիտարկում էին եկեղեցական ծեսերի ուղարկման կարգը, նրանց բարոյական ձգտումները և կրոնական աղանդների գլուխների միջև պարտականությունների բաժանումը, որոնց գոյությունը շատ կասկածելի էր: Հարյուրամյակի վերջին կանոնները դառնում են հողային իրավունքի մի մասը, եպիսկոպոսները օժտվում են դատական իշխանությամբ, որպեսզի դրանք կյանքի կոչեն, իսկ դրանց չկատարումը, ծայրահեղ դեպքում, հրապարակայնորեն վտանգավոր դարձավ կյանքի ու բարեկեցության համար:

Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հաստատվելուց հետո ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցուն բնորոշ վերոնշված գործառույթները՝ իրավաստեղծ, արդարադատության (իրավարար), աստիճանաբար ձևավորվեցին նաև հայկական միջավայրում: Դավանաբանական պայքարն ու պատմական անհրաժեշտությունն էին, որ ստիպեցին Հայաստանյաց եկեղեցուն դարեր շարունակ առաջատարի դերը ստանձնելու տարբեր ոլորտներում⁵⁴: Այս առումով, անգնահատելի են Հայոց եկեղեցու դերն ու նշանակությունը հայ հասարակական-քաղաքական և իրավական մտքի ձևավորման գործում, քանզի մինչև ուշ միջնադար (XVIII-XIX դարեր) գիտությունն ու մշակույթը ամբողջովին գտնվում էին եկեղեցու հովանու ներքո: Եկեղեցու և Վոսմշապուհ թագավորի նախաձեռնությամբ էր, որ ստեղծվեցին հայոց գրերն ու գրականությունը, թարգմանվեցին բազում աստվածաբանական և փիլիսոփայական երկեր, կրթվեցին սերունդներ և ձևավորվեցին ազգային մշակույթ,

⁵³ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 34:

⁵⁴ Տե՛ս **Շիրինյան Մանես Էռնա**, Քրիստոնեական վարչապետության անտիկ և հելլենիստական տարրերը: Երևան, 2005, էջ 101:

մտածելակերպ և գաղափարախոսություն: Եկեղեցին նպաստեց նաև հայոց քաղաքական իշխանության (պետականության) շարունակական գոյատևմանը՝ նույնիսկ կետնրոնացված թագավորական իշխանության բացակայության պայմաններում: Սա զուտ հայկական-ազգային ինքնատիպ սոցիալ-քաղաքական և իրավական երևույթ է ողջ միջնադարում:

Հայ ժողովրդի բազմադարյան պատմության տարբեր ժամանակաշրջաններից մեզ հասել է մշակութային անգնահատելի ժառանգություն՝ պատմագրության, գրականության, փիլիսոփայության, իրավագիտության և մյուս ճյուղերին վերաբերող թարգմանական ու ինքնուրույն երկեր, ճարտարապետության, արվեստի և այլ բնագավառների հոյակապ հուշարձաններ: Ինչպես նշում է Վազգեն Հակոբյանը. «Միջնադարյան հայ մատենագրության մեջ պահպանվել են նաև ժամանակի հասարակական տարբեր շերտերի սոցիալական և իրավական հարաբերություններն արտացոլող խոշոր հուշարձաններ: Այս հուշարձանները հանդիսանում են յուրատեսակ հայելիներ, ուր առմիշտ բյուրեղացվել են անցյալ կյանքի իրավանորմերը, որոնք միջոց էին կարգավորելու հասարակության համակեցությունը՝ հոգուտ տնտեսական ու քաղաքական իշխանություն ունեցող դասակարգի՝ «ազատ»-ների շահերի: Այլ կերպ չէր էլ կարող լինել, որովհետև միջնադարում իրավունքը խարսխվում էր հողի ավատական սեփականության (հողային ռենտա) և դասային արտոնությունների սկզբունքի վրա: Դա մի սկզբունք էր, որը մեկընդմիշտ առկա էր դարձնում որոշակի մի պատմաշրջանում քարոզված արդարության բեկված նժարները: Իսկ այդ սկզբունքի գաղափարական սրբագործումը պատկանում էր քրիստոնեական վարդապետությանը»⁵⁵:

Ինչպես վերը նշեցինք, միջնադարում հայ ժողովրդի ազգային գաղափարախոսության այս, ինչպես և մյուս բնագավառներում առավելապես իշխում էին եկեղեցու սկզբունքներն ու դոգմաները:

Հայոց Առաքելական եկեղեցին թեև եղել է ավատական նվիրապետության ծնունդ, իր էությամբ, գաղափարախոսությամբ և կազմակերպական կառուցվածքով ավելի կենտրոնաձիգ բնույթ ուներ, քան հայ Արշակունի կամ Բագրատունի

⁵⁵ Տե՛ս «Կանոնագիր Հայոց» Ա., Աշխատասիրությամբ՝ **Վազգեն Հակոբյանի**: Երևան, 1964, էջ VII:

թագավորությունները:

Ինչպես իրավացիորեն նշում է հայ իրավունքի պատմության հայտնի հետազոտող Սիրական Տիգրանյանը. «Հայաստանում, ինչպես որ հին և միջին դարերի այլ երկրներում, հայոց ազգային ինքնական քաղաքական պայմաններում չկար եկեղեցական առանձին և պետական առանձին հանրակեցություն. հայոց միևնույն հանրակեցություն և՛ եկեղեցի էր, և՛ պետություն էր միանգամայն. մեկ հանրակեցություն կար իր «հոգևոր» և «մասնավոր»»⁵⁶:

Սիրական Տիգրանյանը հայոց ազգային հանրակեցությունը բաժանվում է երկու ժամանակաշրջանի՝ ազգային պետականության (որտեղ գերակշռողը թագավորական կամ նախարարական իշխանությունն է) և երկրորդ շրջանը՝ ազգային եկեղեցականության (եկեղեցապետականություն՝ Ռ.Մ.), «երբ հայոց պետականության մարմինները կործանվում և չքանում են, դրանց տեղը բռնում են այլազգի օտար իշխողները, իսկ ազգային հանրակեցության ասպարեզում գերակշռում է հայոց եկեղեցականությունը՝ օժտված ազգային պետականության որոշ ֆունկցիաներով և պարագաներով»⁵⁷:

Հայ եկեղեցին հենց սկզբից իրագործում էր «գործակալութեանն մեծի դատաւորութեանն»⁵⁸ պաշտոնը, այսինքն իր ձեռքում էր պահում օրենսդրական և դատավարական գործունեությունը⁵⁹: Եվ երբ հայ ժողովուրդը թագավորական կենտրոնական պետականությունը կորցրեց, եկեղեցու այս դերն ավելի ուժեղացավ, որովհետև հայ եկեղեցին կարողացավ պահել իր կենտրոնական սրբազան կազմակերպությունը, որը խարսխվում էր մի ժողովրդի դավանանքի սկզբունքի վրա: Այդ երևույթը հնարավորություն տվեց եկեղեցուն համեմատորեն ավելի լայնորեն ըմբռնելու ժողովրդի համընդհանուր քաղաքական շահերը, քան ավատական առանձին տները: Դա մի երևույթ էր, որ նկատում ենք հայ իրականության մեջ ողջ միջնադարում:

Ինչպես նշում է պրոֆեսոր Խ. Սամուելյանը. «Եթե մեզ չեն հասել մինչև XII դարը

⁵⁶ **Սիրական Տիգրանյան**, Հայոց իրավունքի պատմության ներածություն: Երևան, 1924, էջ 29:

⁵⁷ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 38:

⁵⁸ **Փ. Բուզանդ**, Պատմութիւն Հայոց, Վենետիկ, 1880, էջ 36:

⁵⁹ Տե՛ս **Н.Адонц**, Армения в эпоху Юстиниана, СПб, 1908, стр. 447. **Հ. Մանանդյան**, Ֆեոդալիզմը. Հին Հայաստանում, Երևան, 1934, էջ 76, **Խ. Սամուելյան**, Հին Հայ իրավունքի պատմություն, Հտ 1, Երևան, 1939, էջ 44. **С. Т. Еремян** Опыт периодизации истории Армении эпохи феодализма, "Вопросы истории", 1951, № 7, с. 54.

հայերեն կազմված օրենսգրքեր, ապա հասել են կանոնագրքեր, այսինքն՝ եկեղեցական կանոնների ժողովածուներ, որոնք կազմվել են թերևս սկսած V դարից և հանդիսանում են հայ իրավունքի միակ գրավոր ամենահին աղբյուրները»⁶⁰:

Հայոց Առաքելական եկեղեցին իր զարգացման, մանավանդ իր կազմավորման սկզբնական շրջանում հիերոկրատական ինստիտուտն ամրացնելու և նրան հանրային նշանակություն ու ազդեցություն տալու նպատակով մշակում և հորինում էր իր սոցիալ-քաղաքական տիրապետության դասակարգային գաղափարախոսությունը: Սահմանվում էին հատուկ պարտավորություններ, խրատներ, հրահանգներ, որոնք պարտադիր էին քրիստոնեական համայնքների համար և կոչվում էին կանոններ⁶¹: Հայ մատենագրության մեջ կանոն բառով արտահայտված են այն որոշումները կամ գրությունները (շրջաբերականներ, նամակներ), որոնք շոշափվել են տվյալ դեպքում ավատական հասարակության համակեցության ձևերը, հասարակության անդամների փոխհարաբերությունները, ապրելակերպը՝ երբեմն ընդհուպ խիստ անձնական վարվեցողության ձևերը, ժառանգության, քաղաքացիական, քրեական իրավունքի և իրավաբանական այլևայլ հարցեր:

Սկսած V դարից՝ հայ մատենագրության մեջ հանդես են գալիս ինչպես օտար թարգմանական, այնպես էլ ազգային՝ ինքնուրույն կանոնական որոշումներ և այլ փաստաթղթեր՝ տիեզերական, տեղական և հայկական եկեղեցական ժողովների որոշումներ կամ հույն և հայ եկեղեցական նշանավոր գործիչների գրություններ, որոնք երկար ժամանակ գոյություն են ունեցել առանձին-առանձին, ցաքուցրիվ⁶²:

Կանոնը եկեղեցադիր օրենքն է: Այն պետք է լիներ հաստատ և պարզորոշ, քանի որ կարգավորում էր եկեղեցական կյանքի կանոնավոր ընթացքը: Կանոնադիր աղբյուրներ են համարվել Սուրբ Գիրքը, Ընդհանրական եկեղեցու ժողովները

⁶⁰ **Սամուելյան Խ.** Հին հայ իրավունքի պատմությունը: Հատոր 1, Երևան, 1939, էջ 40.

⁶¹ Հունարեն *xanon* բառին համապատասխան՝ հայերենում համապատասխանում են երկու բառ՝ կանոն և քանոն: Կանոնը ունի մի քանի նշանակություն՝ ժամանակագրական աղյուսակ, կարգ, եղանակ, օրենք, սահմանադրություն, կարգապահություն (կարգ ու կանոն՝ կյանքի վարվեցողություն, ապրելակերպ. տե՛ս Աստվածաշնչում, Գաղ., 2. 16, Փիլ., Գ. 16), եկեղեցական ժողովների որոշումներ, սաղմոսի 8 բաժանումներից յուրաքանչյուրը, սահմանված շարականների կարգն այս կամ այն տոնի համար (տես «Նոր բառգիրք Հայկազյան լեզուի», Հտ. Բ, Երևան, 1944, էջ 385), իսկ քանոնը՝ տափակ և ուղիղ տախտակ փայտից կամ այլ նյութից, օրինակ ուղղության (տես «Նոր բառգիրք Հայկազյան լեզուի», Հտ. Բ, Վենետիկ, 1837, էջ 980, **Ստ. Մալխասյանց**, Հայերենի բացատրական բառարան, Հտ. Դ, Երևան, 1945, էջ 547):

⁶² Տե՛ս «Կանոնագիրք Հայոց», Աշխատասիրությամբ **Վազգեն Հակոբյանի**, էջ 10:

(տիեզերական և տեղական): Հայոց եկեղեցու կողմից ընդունվել են առաջին 3 տիեզերական ժողովների (Նիկիայի 325 թ., Կ. Պոլսի 381 թ., Եփեսոսի 431 թ.) և արևելյան տեղական 6 (7) ժողովների (Անկյուրիայի, Նեոկեսարիայի, [Կեսարիայի], Գանգրայի, Անտիոքի, Լավոդիկեի, Սարդիկեի) կանոնները, որոնք տեղ են գտել «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուում: Սրանց ավելանում են ընդհանրական եկեղեցու հայրերի սահմանած (կամ նրանց անունով հասած) կանոնները, ինչպես նաև Հայոց եկեղեցու ազգային-եկեղեցական ժողովների և եկեղեցական գործիչների սահմանած կանոնները:

Ինչպես Ա. Բոզոյանն է նկատում, Կանոնագրքի ստեղծման պատմությունը պետք է բաժանել երեք փուլի.

1. Հովհաննես Օձնեցուց առաջ գոյություն ունեցած ժողովածուներ,

2. նրա կողմից ստեղծված հավաքածու,

3. այս ժողովածուի հիմքի վրա հետագայում կատարված ընդարձակումներ և նոր խմբագրություններ, որոնք իրենց հերթին ընդգրկում են նաև Հովհաննես Օձնեցու հավաքումից առաջ ստեղծված մի շարք կանոնախմբեր⁶³:

Այսպիսով, եկեղեցին յուրացնում է իրավադիր գործառույթներ, որոնց չափն ու սահմանը պայմանավորվում էին տվյալ երկրի քաղաքական կացությամբ: Հիերոկրատիան իրեն իրավունք էր վերապահում ոչ միայն կարգավորելու եկեղեցու և կղերական դասի ներքին հարաբերությունները, պարտականությունները, տնտեսական-գույքային հարցերը, կազմել սահմանադրություն, այլև միջամտելու աշխարհիկ հասարակական հարաբերություններին, դա ենթարկել եկեղեցու կողմից կրոնաաստվածաբանական դոգմատիկայով, տարածվում էր գլխավորապես ընտանեկան իրավունքի որոշ կողմերի վրա, այն է՝ ամուսնության, որդեծնության, ազգակցության աստիճանների, ծնողների ու զավակների փոխհարաբերությունների, նմանապես որոշ տեսակի հանցագործությունների վրա, ինչպես սպանություն, առևանգում, պոռնկություն և այլն: Ահա այդ հարաբերությունները կարգավորող նորմերը կազմում էին կանոնական իրավունք, այսինքն՝ կանոնների իրավադիր համախմբում, որով կանոնը հակադրվում էր օրենքին՝ որպես աշխարհիկ

⁶³ **Բոզոյան Ա.**, Հայ միջնադարյան իրավունքի պատմության հուշարձանները, «Էջմիածին», 2006, Է-Ը, էջ 94.

իրավաբանական նորմ⁶⁴:

Կանոնադիր գործունեությունը և կանոնական որոշումները՝ որպես կանոնական իրավունքի աղբյուրներ, աչքի ընկնող նշանակություն ունեցան ընդհանրապես հայոց պատմության և մասնավորապես հայ իրավունքի պատմության մեջ:

Անհրաժեշտ է ընդգծել, որ գրավոր օրենսդրության առաջին հիշատակությունները Հայաստանում առկա են միայն գրերի գյուտից (405 թ.) հետո: Այդ շրջանից է մեզ հասել քրիստոնյա հայկական համակեցության հիմքը կազմող Աստվածաշնչի թարգմանությունը, որը հասարակության բարոյական նորմերի և իրավական մոտեցումների ձևավորման համար կարևոր խթան է հանդիսացել: Ազգային ավանդների հիմքի վրա առաջացած հայ քրիստոնեական մատենագրության մի շարք հուշարձաններ ևս իրենց մեջ ամբարել են իրավական մտածողության տարրեր, որոնք շուտով իրենց արտացոլումն են գտել ավատական հասարակության պայմաններում ձևավորված կանոնագրքերում և Դատաստանագրքերում: Դարերի ընթացքում իրավունքի գրավոր հուշարձանների քանակն աճել է նոր երկերով: Հայոց իրավունքն օրինադրելու իմաստով ավելի աչքի ընկնող է եղել եկեղեցու դերը, քանի որ թագավորության կորստի երկարատեւ դարաշրջաններում եկեղեցին է գրավել ազգային պետականության թափուր տեղը: Հայոց իրավունքի հուշարձանները ողջ միջնադարի ընթացքում անցել են ազգային հանրակեցության իրավաճանաչողության բովոյ, իսկ նրա սկզբունքները դարերի ընթացքում կիրառվել են հայ ժողովրդի հասարակական կյանքում:

Սկսած V դարից, Հայոց մատենագրության մեջ մուտք են գործում մի շարք թարգմանական կանոնախմբեր Տիեզերական (Նիկիայի, Կոստանդնուպոլսի, Եփեսոսի) և տեղական (Անկյուրիայի, Կեսարիայի⁶⁵, Նեոկեսարիայի, Գանգրայի և այլն)

⁶⁴ Տե՛ս **Սամուելյան Խ.**, նշվ. աշխ., էջ 43:

⁶⁵ Կեսարիայի ժողովի կանոնախմբի բնագիրը հայտնի է միայն հայկական սկզբնաղբյուրներին: Այդ բնագրի վրա եկեղեցական ժողովների և կանոնական իրավունքի մասնագետների ուշադրությունն է հրավիրվել դեռևս 1938 թ. Ժ. Լեբոն (տե՛ս Lebon J., Sur un concile de Césaré-in: Le Muséon, 51(1938), p. 89-132): Նա, հայերենով պահպանված այս հուշարձանի և նեստորական սկզբնաղբյուրների հաղորդած վկայությունների վրա հիմնվելով, եկել է այն համոզման, որ Կեսարիայի ժողովը տեղի է ունեցել Նիկիայի Տիեզերական ժողովից առաջ՝ հավանաբար 314-319 թթ. միջև: Շուտով **Ժ. Լեբոնի** տեսակետը քաղաքացիություն է ստանում բյուզանդագիտական գրականության մեջ (տես H.-G. Beck, Kirche und theologische Litteratur im byzantinischen Reich, Muenchen 1959, S. 50): **Վ. Հակոբյանին** ծանոթ են եղել այս հրապարակումները: Այնուամենայնիվ, հայագետը, մասնավոր քննության ենթարկելով Կեսարիայի

եկեղեցական ժողովների որոշումները: Հայերեն են թարգմանվում առաքյալներին և եկեղեցու սուրբ հայրերին (Բարսեղ, Աթանաս և այլն) վերագրվող կանոնախմբերը: Այդ կանոնախմբերի մի նշանակալի մասը մեզ է հասել ուրույն խմբագրությամբ և բնագրով, որը չի համապատասխանում մայր բնագրի այսօրվա վիճակին: Արդեն հնագույն պատմական վկայություններում տեղեկություններ են պահպանվել այն մասին, որ մեր եկեղեցու առաջին հայրերը լրացրել են դրանք և համապատասխանեցրել Հայաստանի իրավական դաշտի կարիքներին: Առաջին անգամ Շահապիվանի (444 թ.) ժողովում այդ վավերագրերը ի մի են հավաքվում և նրանց վրա ավելացվում են Հայոց Ազգային եկեղեցու կողմից ստեղծված մի շարք կանոնախմբեր (Գրիգոր Լուսավորչի, Սահակ Պարթև և այլն): Կանոնագրքի այս նախնական ժողովածուն հետևողական խմբագրության է ենթարկվում նախ Ե դարի վերջին Հովհաննես Մանդակունի (կթղ. 478-490 թթ.) Կաթողիկոսի իշխանության տարիներին: VI-VII դարերում Տիեզերական եկեղեցում սկիզբ առած դավանաբանական պայքարին մասնակցում էր նաև Հայոց եկեղեցին, որը ևս հրավիրում էր ժողովներ (Դվինի 2-րդ, Կարին-Թեոդուսյուսի և այլն) և հստակեցնում իր դիրքը հրապարակ եկած վարդապետությունների և Տիեզերական եկեղեցու կանոնների նկատմամբ:

Հունական և ասորական կանոնները մուտք են գործել Հայաստան ու թարգմանվել են հայերեն V դարից՝ հայերեն տառերի գյուտից հետո, մանավանդ որ արդեն V դարում Բյուզանդիայում գոյություն ուներ տիեզերական ու տեղական ժողովների որոշումներից բաղկացած կանոնների մի կոդեքս: Սակայն շուտով օտար կանոնական հավաքածուների ռեցեպցիայի հետագա զարգացմանը վերջ է տրվում ստեղծված քաղաքական պայմանների շնորհիվ:

կանոնախմբի հոդվածները, ինքնուրույնաբար եկել է այն համոզման, որ դրանց մի մասը սերում են Անկյուրիայի ժողովի կանոնախմբի հունարեն այն հոդվածներից (Կես. Ա=Anc.20, Կես. Գ=Anc.21, Կես. Դ=Anc.22, Կես.Ե=Anc.23, Կես.Է=Anc.24, Կես.Թ=Anc.25), որոնք բացակայում են Անկյուրիայի ժողովի կանոնախմբի հայերեն թարգմանության բնագրում (Կանոնագիրք Հայոց, աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբյանի, հտ. Ա, էջ 573-574): Վ. Հակոբյանը Կեսարիայի ժողովի կանոնների պատմականության հարցը երկբայելի է համարում՝ ավելացնելով. «Թեև այլ օրակարգով Կեսարիայում ժողով լինելու մասին կան տեղեկություններ, օրինակ, մինչև Գանգրայի ժողովը Կեսարիայի մի ժողովում նգովել են Սեբաստիայի եպիսկոպոս Եվստաթեսին (տե՛ս «Սոկրատայ Սքոլաստիկոսի եկեղեցական պատմութիւն», Ա, էջ 205-206: Տե՛ս նաև Հեֆելեի Conciliengeschichte, Erster Band, § 48, էջ 442-443)»։ Հիմնվելով Վ. Հակոբյանի եզրակացության վրա՝ Հ. Կաուֆհոլդը կարծում է, որ Կեսարիայի ժողովի հիշատակությունը հայկական, լատինական և նեստորական կանոնական հուշարձաններում շփոթի արդյունք է (հմմտ. **Н. Kaufhold**, Die Rechtssammlung des Gabriel von Basra und ihr Verhältnis zu den anderen Sammelwerken der Nestorianer. Berlin. 1976, S. 11-14):

Երբ Հայաստանում, վերջիվերջո, հաղթանակեց պարսկական կողմնորոշման քաղաքականությունը, և դրա հետ միասին հայ եկեղեցին միանգամայն անջատվեց հունականից՝ չընդունելով Քաղկեդոնի տիեզերական ժողովի դավանաբանական որոշումները, հայ հիերոկրատիան իրեն անկախ զգաց: Նա միջամուխ էր լինում նախարարական տների ու արտաքին քաղաքական հարաբերություններում, նաև ազդեցիկ դեր էր խաղում երկրի ներքին կյանքում: Կենտրոնացված թագավորական իշխանության բացակայումով նա իր ձեռքն առավ դատավարական ու իրավաբանական ամբողջ գործունեությունը: Հույն և հայ եկեղեցիների անջատման պահից հայ հիերոկրատիայի ձեռներեցությամբ Հայաստանում սկիզբ են առնում ազգային, եկեղեցական ժողովները, որոնք սահմանում են կանոններ, ստեղծում նորմատիվ կարգեր իրենց իրավասության ու քաղաքական ազդեցության կռիվներն ամրացնելու և ընդհանրապես տիրապետող դասակարգի շահերն ապահովելու ուղղությամբ: Ուստի հայ եկեղեցական ժողովների կանոնական որոշումները մեծ մասամբ կրում էին ոչ միայն կրոնադավանական բնույթ, այլ վերաբերում էին ներքին աշխարհիկ հասարակական հարաբերություններին՝ կարգավորելով այն հատկապես սահմանված իրավաբանական նորմերով: Այս տեսակետից հայ եկեղեցական ժողովների կանոնական որոշումները մեծապես տարբերվում էին նախկին տիեզերական եկեղեցական ժողովների կանոններից, որոնք ռեցեպցիայով ընդունված էին Հայաստանում, նաև հետագա հունական եկեղեցական ժողովների կանոնական որոշումներից: Բնորոշ է, որ հայ եկեղեցական ժողովներին երբեմն մասնակից են եղել նաև աշխարհիկ ֆեոդալները և տարբեր դասի ներկայացուցիչները, մանավանդ քաղաքական ճգնաժամային պահերին, օրինակ՝ Շահապիվանի (444 թ.), Դվինի II (648 թ.) ժողովները: Այս հանգամանքը հիմք է տվել լիբերալ պատմագետներին, նույնիսկ հայ իրավունքի պատմության հայ իրավագետներին, վեր հանել այդ ժողովների նշանակությունն իբրև դեմոկրատական ազգային ինստիտուտներ, դրանք համարել ժողովրդական ներկայացուցչական հաստատություններ՝ նմանեցնելով յուրատեսակ պառլամենտարիզմի, որ զարգացել է Հին Հայաստանի հասարակական-քաղաքական կյանքում:

Ազգային եկեղեցական ժողովներն իրենց վերապահում էին օրենսդիր կամ

իրավադիր գործառույթներ: Դա բացահայտ է այն բնորոշ դարձվածքներից, որոնք գործածվում են հայ հին մատենագրության ու կանոնական որոշումների բնագրերում: Փալստոս Բյուզանդացին, պատմելով Աշտշատի ժողովի մասին (365 թ.), բնորոշում է նրա գործունեությունն այս խոսքերով՝ «կարգեցին, կազմեցին, կանոնեցին յօրինեցին...» (III գլ. Դ., 76) «յօրինեցին» ծագում է «օրենք» բառից, հետևապես պետք է հասկանալ՝ «օրենսդրեցին»: «Կարգեցաք և սահմանեցաք», ասվում է Կարինի ժողովի կանոնական որոշումների մեջ (ԿՀ, էջ 108): Շահապիվանի ժողովի որոշումների նախաբանը վերջանում է «ապա կարգեցին և եղին այսպես» խոսքերով, որոնք նույնպես նշում են օրենսդիր ֆունկցիայի վրա (ԿՀ, էջ 60):

Հետաքրքիր ձևով են վավերացվում Դվինի 648 թ. ժողովի հորինած 12 կանոնները. «Ես Ներսէս Շնորհիւն Աստուծոյ նուաստ կաթողիկոս հայոց վասն վերոգրյալ կանոնիս ամենայն աթոռակցովք մերովք սուրբ եպիսկոպոսք հայոց ձեռնարկեալ կնքեցաք ըստ հրամանի և սահմանի հոգւոյն սրբոյ եւ ընտրելոց նորա» (Անդ, էջ 129): Երբեմն էլ եկեղեցական ժողովների որոշումներում «կանոն» տերմինը չի հակադրվում «օրենք» բառին աշխարհիկ առումով, այլ գործածվում է վերջինիս հետ համազոր նշանակությամբ (ԿՀ, էջ 111, 127, 115, 57, 59), թեև «օրենք» տերմինը հայ կանոններում մեծամասամբ այլ նշանակություն ունի, այն է՝ կրոնապաշտամունքային կարգ, ծես և կամ Մովսիսական իրավունքի նորմեր՝ որպես աստվածային կանոն: (ԿՀ, էջ 87, 88):

Նմանապես «սահմանք» տերմինը հաճախ կրում է «կանոնի», «օրենքի» հոմանիշ իմաստ, այստեղից էլ կանոնական որոշումներում հաճախ են պատահում «սահմանել սահմանադրել» բայերը՝ օրինադրել, կանոնադրել առումով: «Զգուշութեամբ պահեսցի ի միջի ձերում սահմանքս յաս կանոնական» (ԿՀ, էջ 43), «սոյնպէս կարգեալ եւ սահմանեալ եղիցին» (ԱՆԴ, էջ 54). «ըստ սահմանի սրբոց հարցն և սրբոյն Գրիգորի և բարեպաշտ թագաւորին Տրդատայ» (ԿՀ, էջ 129):

Ազգային եկեղեցական ժողովներն, իրենց վերապահելով օրենսդիր գործոնի նշանակությունը, տրամաբանորեն պետք է կանոնական որոշումներին տային պարտադիր ուժ: Դա բացահայտ և հաճախ գործածվող «կանոն այդ կացցէ» դարձվածքից (ԿՀ., էջ 63, 67, 68, 72 և այլն), «կանոնք ոչ հրամայեն» (ԿՀ, էջ 83):

Կանոնական որոշումների պարտադիր նշանակությունն ավելի ցայտուն կերպով շեշտվում է Շահապիվանի ժողովի որոշումների նախաքանում, ուր առաջ են բերված աշխարհիկ ժողովականների համաձայնության խոսքերը. «Արդ, օրէնք որ Աստուծոյ հաճոյ են եւ հաստատուն պահեմք և եթէ ոք հաստատուն ոչ պահիցէ զկարգս օրինաց կամ եպիկոպոս կամ երէց կամ ազատ կամ շինական, պատուիաս կրեսցէ և տուգանս տացէ» (ԿՀ, էջ 59-60):

Վերն ակնարկեցինք, որ հայ եկեղեցական ժողովների կանոնադրական գործունեությունն սկսվել է V դարից՝ Արշակունյաց թագավորության անկումից հետո: Սակայն պետք է ենթադրել, որ եկեղեցական ժողովներ տեղի են ունեցել նաև նախկինում՝ Արշակունիների թագավորության շրջանում: Ավելի հավաստի տեղեկություն ենք գտնում Փավստոս Բյուզանդացու Պատմության մեջ Աշտիշատի ժողովի (365 թ.) մասին, որի հորինած կանոնների բովանդակությունը նա մեզ ավանդում է: Բնորոշ է, որ այդ ժողովի մասին մեր մյուս մատենագիրները լռություն են պահպանում, բացի Մովսես Խորենացուց, ով ժողովի վայրը չի հիշատակում: Նմանապես բազմաթիվ կանոնագրքերի ձեռքգրեցում ոչ մի տեղ չի նշվում Աշտիշատի կանոնների որևէ հետք: Մինչդեռ Փավստոս Բյուզանդացու առաջ բերած կանոնների բովանդակությունը հետաքրքրական նյութ է տալիս հին հայ մի քանի սովորույթների մասին:

Սակայն մեզ հասած կանոնական որոշումները բխում են հենց այն եկեղեցական ժողովներից, որոնք տեղի են ունեցել V դարից սկսած: Այդ ժողովների մեջ անդրանիկը համարվելու է Շահապիվանի ժողովը, որ կայացել է 444 թ., երբ Հայաստանի ներքին ու արտաքին քաղաքական կացությունը խիստ խառնակ ու անկայուն էր, մի ժամանակ, որի հետ են կապված Վարդանանց պատերազմի հետ առնչվող դեպքերը:

Հայ կանոնական իրավունքի հիմնական աղբյուրն է Սբ. Գիրքը՝ Հին և Նոր կտակարանները:

«Աստվածաշունչը» հավաք օրինաց չէ, սակայն Հին և Նոր կտակարանները Հայաստանում քրիստոնեության ընդունումից հետո ունեցել են հիմնական օրենքի զորություն, մասնավորապես մովսիսական օրենքներն ունեցել են գործնական կիրառություն և, հետևաբար, զգալի ազդեցություն թողել հայ կանոնական իրավունքի

ծնավորման և զարգացման վրա:

Հայտնի է, որ միջնադարյան Հայաստանում Եկեղեցու գաղափարախոսական հիմքը Աստվածաշունչն էր, ուր արձանագրված բարոյախրատական նորմերը կազմում էին այն օրենքը, որոնցով առաջնորդվում էր միջնադարյան հասարակությունը: Կրոնի, հավատի ու դավանանքի հիմնական հոմանիշն է դառնում օրենքը: Այս հասկացության տակ հասկացվում էր բարոյախրատական նորմերի այն ամբողջությունը, որով առաջնորդվում էր կրոնական տվյալ համայնքը, այս դեպքում՝ Հայոց Եկեղեցին, որի բարոյախրատական ամենահզոր զենքը Աստվածաշունչն էր: Քրիստոնեության առաջին դարերից Հայաստանում ստեղծվում էին կանոնական ժողովածուներ, որոնք վերաբերում էին Եկեղեցու դավանաբանությանը (Ագաթանգեղոսի պատմության հատված դարձած «Վարդապետութիւն»-ը, Գրիգոր Լուսավորչի «Յաճախապատում» ճառերը), որոնք ունեին նաև բարոյախրատական նշանակություն և Աստվածաշնչից բերված բազմաթիվ քաղվածքներով կարգավորում էին քրիստոնյա հասարակության բարոյական և դավանաբանական սկզբունքները: V-VII արերի ընթացքում քրիստոնեական աշխարհը հուզված դավանաբանական վեճերը իրենց շրջապատույտի մեջ առան նաև Հայաստանը, որն ընտրեց իր սեփական ուղղությունը դավանաբանության մեջ և դրանք ամրագրեց իրավական նշանակություն ստացած ժողովածուներում (Կնիք Հավատո, Գիրք թղթոց): Դրանց նպատակն էր արձանագրել և պաշտպանել Հայոց Եկեղեցու ծիսական և դավանաբանական առանձնահատկությունները դավանական ունեցություններից:

Կանոնական նորմեր ընդունում էին ընդհանրական եկեղեցու տիեզերական, տեղական և ազգային ժողովները, նրանց երևելի առաջնորդները: Եվ պատահական չէ, որ հայ կանոնական իրավունքը բաղկացած է երկու հիմնական մասերից՝ թարգմանված կամ փոխառված (ասորերենից և հունարենից) և ազգային-եկեղեցական կանոնախմբերից: Ընդհանրական եկեղեցու իրավական սահմանումներից հայ եկեղեցին ընդունել և իր համար պարտադիր է ճանաչել երեք տիեզերական ժողովների՝ Նիկիայի (325), Կոստանդնուպոլսի (381) և Եփեսոսի (431), վեց արտաքին տեղական ժողովների՝ Անկյուրայի (314), Կեսարիայի, Նեոկեսարիայի (315), Անտիոքի (341), Սարդիկայի (344-347). Գանգրայի (349-370) և Լավոդիկիայի (365)

կանոնախմբերը, որոնք մտել են հայոց կանոնագիրք և գործադրվել Հայաստանում: Հայոց եկեղեցին, հետևելով ընդհանրական եկեղեցու օրինակին, ընդունել է նաև քրիստոնեության վարդապետության երևելի և հեղինակավոր հայրերի կանոնները, որոնք գործել են մինչև Քաղկեդոնի ժողովը (451):

Հարկ է նշել, որ օտար կանոնների կողքին անգնահատելի է հայ ազգային-եկեղեցական կանոնախմբերի նշանակությունը հայ իրականությունում: Դրանք բաժանվում են.

ա) ազգային-եկեղեցական ժողովների՝ Աշտիշատի (354), Շահապիվանի (444), Դվինի չորրորդ (648), Դվինի հինգերորդ (719), Պարտավի (768), Սիսի (1243) կողմից ընդունված կանոնախմբեր.

բ) հայ հոգևոր առաջնորդների՝ Թադեոս և Բարդուղիմեոս առաքյալների, Գրիգոր Լուսավորչի, Սահակ Պարթևի, Ս. Ներսեսի, Ներսես Շնորհալու կանոնախմբեր:

Հայտնի, որ Հայաստանում ազգային-եկեղեցական ժողովներին, սկսած 4-րդ դարի 50-60-ական թվականներից, մասնակցել են նաև աշխարհիկ տերերը: Ահա թե ինչու հայոց եկեղեցական ժողովներն իրենց նշանակությամբ համազգային քաղաքական հաստատություններ էին, քանզի այդ ժողովներն, ի թիվս եկեղեցական-դավանաբանական հարցերի, ընդունում էին նաև աշխարհիկ օրենքներ, նորմեր, որոնք կարգավորում էին նաև համազգային նշանակության աշխարհիկ հասարակական հարաբերությունները: Այդ իմաստով, հայոց եկեղեցական ժողովները, որոշակի վերապահումներով, կարելի է դիտել որպես եվրոպական պառլամենտների նախատիպեր⁶⁶:

⁶⁶ Տե՛ս **Գառնիկ Սաֆարյան, Հայկ Խաչատրյան**. Հայ իրավունքի հուշարձաններ (V-XVIII դդ.): Երևան, 1994, էջ 6-7, **Սաֆարյան Գ.Հ.** Միջնադարյան հայ իրավունքը և իրավաքաղաքական միտքը (X-XIII դդ.): Երևան, 2008, էջ 23-24:

1.3 Հայ կանոնական իրավունքի օրինակարգումը (կողիֆիկացիան)

VII դարի սկզբներին հայ առաքելաշավիղ եկեղեցու հայրերը կարողացան մշակել ազգային-դավանական և քաղաքական ինքնորոշմանը միտված խորատես քաղաքականություն, որի դրոշակակիրն ու ոգեկոչողը Հովհաննես (Հովհան) Օձնեցի կաթողիկոսն էր (717-728)՝ մեծանուն բարենորոգիչը և սրբացված իմաստասերը⁶⁷, որը հիշվում է «երկրորդ Ոսկեբերան», Թադեոս և Բարդուղիմեոս առաքյալների, Գրիգոր Լուսավորչի արժանավոր հետևորդ պատվանուններով⁶⁸: Հունական փայլուն կրթություն ստացած Օձնեցին կարողացավ ազգային-եկեղեցական ոգով նորովի շնչավորել նշանավոր աստվածաբան Բյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոնեաբանական հայեցողությունը և նրա հետևողությամբ Եփեսոսի՝ 431թ. տիեզերաժողովի հաստատած դավանաբանական սկզբունքները: Նա «առաքյալների նման շրջում էր ամենուր և քարոզում ճշմարիտ հավատքը» - ասվում է Օձնեցու Վարքում⁶⁹: Հովհաննես Օձնեցին և նրա հետևորդները մշակեցին հայոց եկեղեցու դավանական ուղենիշերը՝ ամբողջացնելով նրա քրիստոնեաբանական նկարագիրը, երկրում ամրակայացնելով ժողովրդի հոգևոր համագոյությունը և քրիստոնեական իրավակեցությունը:

Հովհան Իմաստասեր Օձնեցին միջնադարյան Հայաստանի եկեղեցու մատենագրության, մշակույթի և հասարակական-քաղաքական այն նշանավոր դեմքերից և սակավաթիվ գործիչներից մեկն է, որ բարձր գնահատանքի և մեծարանքի է արժանացել դեռևս իր կենդանության օրոք: Հետագայում նա դասվել է հայ եկեղեցու սրբերի կարգը⁷⁰:

Հովհան Օձնեցին թողել է բավական հարուստ գրական ժառանգություն՝ աստվածաբանական, դավանաբանական ճառեր, քարոզներ, հայ եկեղեցու բարեկարգությանը նվիրված կանոններ, ներբողներ, շարականներ: Հովհան Օձնեցուն

⁶⁷ Տե՛ս **Վարդանյան Վրեժ**, Հայոց եկեղեցու պետաիրավական և գաղափարական շահերի պաշտպանությունը Հովհաննես Օձնեցու կողմից // Սուրբ Հովհան Օձնեցի Հայրապետը և ժամանակը: Ս. Էջմիածին, 2004, էջ 15:

⁶⁸ Տե՛ս Ճառ Վարդան Վարդապետի ի վերայ Յոհան Օձնեցույ ըստ խնդրոց Համազասպ Եպիսկոպոսի Հաղբատայ, «Արարատ», 1888, Ժ, էջ 583-584:

⁶⁹ Տե՛ս Սուրբ հայրապետ **Յովհաննես Օձնեցի** իմաստասերի վարքը, «Գանձասար», Ա, Երևան, 1992, էջ 282:

⁷⁰ Տե՛ս **Պապյան Մ.** Հովհան Իմաստասեր Օձնեցի: Կյանքը և գործունեությունը: Երևան, 1998, էջ 5-7:

են վերագրվում «Կանոնագիրք Հայոց» և «Գիրք թղթոց» ժողովածուների կազմումը:

Ժամանակակից պատմագրության համար մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում Հովհան Օձնեցու եկեղեցական բարեփոխումների, գումարած եկեղեցական ժողովների, քաղկեդոնականության և աղանդավորական շարժումների ու հերձվածների դեմ պայքարի հարցերը: Սույն ատենախոսական աշխատանքի մեջ փորձ է արվում որոշել Հովհան Օձնեցի կաթողիկոսի դերը և տեղը հայ եկեղեցական (կանոնական) իրավունքի հոգևոր զարգացման խնդրում:

Հովհան Օձնեցու անվան հետ է կապվում նաև եկեղեցու ազգայնացման մի կարևոր շրջան, երբ տարաբնույթ դավանաբանական վեճերից և վայրիվերումներից հետո հնարավորություն ստեղծվեց հստակեցնել հայ եկեղեցու դավանական դիրքը, կանոնակարգել արարողությունը: Հովհան Օձնեցու հրավիրած 726թ. Մանազկերտի ժողովում փաստորեն տեղի ունեցավ հայ եկեղեցու երկու՝ արևելյան և արևմտյան հատվածների միավորումը:

Հովհան Օձնեցու մատենագրական ժառանգության և եկեղեցական գործունեության վերաբերյալ տրված իրարամերժ, երբեմն տրամագծորեն հակառակ գնահատականներն արդյունք են այն քաղաքական, դավանաբանական պայքարի, որի հոլովույթում հայտնվել էր Հայաստանը VII դարի վերջին և VIII դարի սկզբին: Դա պայմանավորվում է նաև պատմագիրների և ուսումնասիրողների քաղաքական և կրոնական համոզմունքներով, որից ելնելով նրանք վերլուծել և գնահատել են Հովհան Օձնեցու գործունեությունն ու վաստակը:

Ուշագրավ իրողություն է, որ թեև Հայաստանն ուներ Օմայանների կողմից ճանաչված կառավարիչ՝ ի դեմս հայոց իշխանի, սակայն թե՛ խալիֆան, և թե՛ նրա արքայնակներն առավելապես հաշվի էին նստում Հովհաննես Օձնեցու հետ, որի գումարած նախարարների և հոգևորականների ժողովներում մշակվում էին երկրի համար կենսական նշանակություն ունեցող ուղենիշ ծրագրեր⁷¹:

Հովհաննես Օձնեցին ակնառու դեր խաղաց նաև դիվանագիտության ոլորտում՝ ձեռք բերելով Օմար խալիֆայի հովանավորությունը քրիստոնյա ժողովրդի, մասնավորապես հայերի նկատմամբ, հնարավորինս բացառել տալով բռնությամբ

⁷¹ Տե՛ս Ճառ **Վարդան Վարդապետի** ի վերայ Յոհան Օձնեցոյ ըստ խնդրոց Համագասպ եպիսկոպոսի Հաղբատայ, «Արարատ», 1888, Ժ, էջ 584:

նրանց հավատափոխ անելը: Օձնեցին կարողացավ օրինականացնել քրիստոնեական կրոնի ազատ դավանումը և ապահովեց եկեղեցու ապահարկ կացությունը, որի դիմաց խալիֆային նա հավաստեց իր ժողովրդի արաբամետ դիրքորոշումը և քաղկեդոնականության նկատմամբ Հայ եկեղեցու հակոտնյա դիրքը, ինչը դարձավ նրա դավանական ինքնորոշման ազդու գործոնը: Միայն այդ պայմանների ապահովման պարագայում կաթողիկոսը հնարավոր համարեց հայերի հնազանդությունը խալիֆային՝ վերջինիս հավաստելով, որ «ամենայն ազգ իմ ծառայեսցեն քեզ»:

Հովհաննես Օձնեցու ջանքերով Հայաստանում հնարավոր դարձավ ի վեր հանել քաղկեդոնականության ազդեցությունը: Կաթողիկոսի շրջահայաց դիրքորոշումն էապես նպաստեց արաբ իշխանավորների բարեհաճ վերաբերմունքին Հայաստանի ու նրա եկեղեցու նկատմամբ:

Քաղաքական բարդ հանգույցների մեջ խճճված Հայաստանի համար Հովհաննես Օձնեցու ջանքերով ձեռք բերված կիսանկախության՝ իբրև միակ հնարավոր ու ձեռնտու գոյավիճակի պահպանելը դյուրին չէր, նույնիսկ ավելի դժվար էր, քան երբեմնի անկախ թագավորության պահպանումը: Իսլամի գերիշխանության պայմաններում դժվար էր նաև քրիստոնեական եկեղեցու, հայոց հավատի հարատևումը, որի համար անհրաժեշտ էր մշակել հստակ ու նպատակասլաց գաղափարաբանություն: Հայ եկեղեցու ընդունած կանոնները նաև ունեին գաղափարախոսական հնչերանգներ և իբրև աստվածադիր օրինանորմեր՝ սահմանորոշում էին երկրի ոչ միայն իրավական, այլև գաղափարաբանական ուղենիշերը: Օձնեցին իր գործունեության առանցքը դարձրեց դրանց մշակումը և ամբողջականացումը: Հայերեն լեզվով կուռ, ու միասնական օրենսգրքի ստեղծումը սեփական օրենքներով էր զինելու հայրենի երկիրը՝ բացառելով օտարամուտ օրենքների գործադրումը: Այդ կերպ իրավականորեն և գաղափարապես ամրապնդվելու էին եկեղեցու դավանական հիմքերը, հոգևոր ուրույն հավատամքը: Այն օրինակարգելու էր Հայաստանի քրիստոնեական իրավակեցությունը՝ պահպանելով ժողովրդի ավանդական կենսակերպն ու բարքերը: Ուղենշող այս ձեռնարկումները աստվածաշնչական արմատականությամբ հաստատում էին հայոց առաքելադրոշմ եկեղեցու օրենսդիր իրավագործությունը՝ ի հեճուկս քաղկեդոնականության գաղափարաբանների, որոնք հայերին պարսավում էին իբր

օրենքներից զուրկ ժողովրդի:

Ն. Մելիք-Թանգյանն իր հիմնարար երկհատոր ուսումնասիրության մեջ⁷² վերլուծում է Հովհան Օձնեցու ձեռնարկած եկեղեցական բարեփոխումները, պավլիկյանների դեմ գրած ճառը և Կանոնագրքին առնչվող խնդիրները: Առանձին տեղ է հատկացված Մ. Չամչյանի տեսության քննադատությանը: Տրված են նաև 719թ. Դվինի ժողովի ընդունած կանոնների գրաբար և աշխարհաբար տարբերակները՝ փոքրիկ մեկնաբանություններով: Վերջում հեղինակը անդրադառնում է Մանազկերտի ժողովին և հուլիանոսյանների (երևութականների) դեմ Հովհան Օձնեցու մղած պայքարին:

«Քրիստոնեության պատմություն» բազմահատորյակի հայ եկեղեցու պատմությանը նվիրված հատվածում ֆրանսիացի հայագետ Ժան Պիեռ Մահեն մանրամասն ներկայացնում է Հովհան Օձնեցու կենսագրությունը, գործունեությունը և գրական ժառանգությունը: Ժան Պիեռ Մահեն գտնում է, որ Հովհան Օձնեցին հայ եկեղեցու դավանաբանության և եկեղեցական կարգի հիմնադիրն է, ով, պայքարելով զանազան աղանդների և քաղկեդոնականության դեմ, կարողացավ ավարտել հայ եկեղեցու ազգայնացումը և կանոնակարգել նրա գործունեությունը⁷³:

VII դարի կեսերին Մերձավոր Արևելքում սկիզբ առնող արաբաբյուզանդական հակամարտությունն իր արձագանքն էր գտնում նաև Հայաստանի հասարակական կյանքում: Հայ նախարարները և հոգևորականությունը բաժանվել էին տարբեր քաղաքական կողմնորոշում ունեցող երկու բանակի: Առաջին բանակը՝ սպարապետ և հայոց իշխան Թեոդորոս Ռշտունու գլխավորությամբ, գնահատելով տարածաշրջանում ուժերի հարաբերակցությունը, փորձում էր դաշնակցել արաբների հետ և դրանով զերծ պահել երկիրն ավերիչ հարձակումներից և ավարառություններից: Այս քաղաքականությունը պաշտպանում էին Սյունյաց, Աղվանից և Վրաց իշխանները: Երկրորդ կողմնորոշման ներկայացուցիչները ձգտում էին ամեն կերպ շահել Բյուզանդական կայսրության համակրանքը՝ հակադրվելով արաբներին: Այս թևի հիմնական ներկայացուցիչներն էին Ներսես Գ Տայեցի կաթողիկոսը և Մուշեղ

⁷² Տե՛ս **Մելիք-Թանգեան**, Հայ եկեղեցական իրավունքը, հտ. 1, 2, Շուշի 1903:

⁷³ Տե՛ս Histoire du Christianisme, tome 4, L'eglise Armenienne de 611 a 1066, Desclee, 1993.

Մամիկոնյանը⁷⁴:

Միննույն ժամանակ, այս շրջանում Հայաստանի ներքաղաքական կյանքում տեղի էր ունենում ուժերի վերադասավորում:

Եթե V-VI դարերում Հայաստանում քաղաքական առաջնության համար մրցում էին Մամիկոնյանները և Սյունյաց իշխանները, ապա VI դարի վերջերին և VII դարի սկզբին Սյունյաց իշխանները աստիճանաբար դուրս էին մղվում քաղաքական ասպարեզից, իսկ նրանց տեղը զբաղեցնում էին արագորեն վերելք ապրող Բագրատունիները: Մամիկոնյանների ավանդական հակապարսկական ուղղվածությունը վերավախվել էր հակաարաբականի, իսկ Տայքի իրենց ժառանգական տիրույթների մոտ գտնվելը բյուզանդական սահմանին, նրանց մղում էր դեպի հույները:

Հայ հասարակության և քաղաքական կյանքի այս երկփեղկվածությունն արտահայտվում էր եկեղեցու մեջ: Մինչև արաբական արշավանքների սկիզբը հայ եկեղեցու գործիչների մի մասը պաշտպանում էր ազգային եկեղեցու գաղափարը, որը ենթադրում էր նախ և առաջ հակաքաղկեդոնական ուղղվածություն: Այս կողմնորոշումը հովանավորվում էր Պարսկաստանի կողմից: Իսկ մյուս թևի ներկայացուցիչները ձգտում էին հունական եկեղեցու դոգմաները և արարողակարգը ներմուծել հայ եկեղեցու մեջ և դրանով ձեռք բերել Բյուզանդական կայսրության համակրանքը:

«...Հայոց եկեղեցու արտաքին հարաբերությունները, այսինքն՝ նրա հարաբերությունները կայսերական եկեղեցու հետ պետք է լուսաբանվեն քաղաքական իրադրության առնչությամբ, այլ խոսքով, եկեղեցու կախումը պետք է արտահայտվի այն չափով, ինչ չափով որ երկիրը քաղաքականապես կախում ուներ կայսրությունից...» գրում է Ն. Ադոնցը⁷⁵:

Սասանյան Պարսկաստանի անկումից հետո մի որոշ ժամանակ, օգտվելով նպաստավոր հանգամանքներից, Բյուզանդական կայսրությունը ձգտում էր մեծացնել իր ազդեցության ոլորտները Հայաստանում: VII դարի առաջին կեսում հայոց իշխանները տիտղոս և գահ էին ստանում Բյուզանդական կայսրության կողմից, և Հայոց իշխանի իրավասությունները շատ հաճախ տարածվում էին նաև Հայաստանի արևելյան մասի վրա, ինչը պետք է դիտել որպես կայսրության ազդեցության

⁷⁴ Տե՛ս Հայոց պատմություն: Խմբ. պրոֆ. Հր. Ռ. Սիմոնյանի: Երևան, 2012, էջ 86-87:

⁷⁵ Տե՛ս **Н. Адонц**, Армения в эпоху Юстиниана, С-Пб, 1908, стр. 289.

ընդլայնում: Դա հիմք է տվել ուսումնասիրողներին խոսելու Հայաստանի ժամանակավոր միավորման և ինքնավարության մասին⁷⁶:

590թ. Բյուզանդական կայսրությունն, ի հակակշիռ Դվինի հայոց կաթողիկոսության, Աղվանքում հիմնեց երկաթնակ հակաթոռ կաթողիկոսություն՝ կաթողիկոս կարգելով Հովհաննես Բագարանցուն: Այդ քայլով կայսրությունը նպատակ ուներ պառակտել հայ եկեղեցին: Սակայն Հովհաննես Բագարանցին եղավ հակաթոռ առաջին և վերջին կաթողիկոսը, ով 611թ. գերի տարվեց պարսիկների կողմից: Սույն փաստը մեկ անգամ ևս հաստատում է այն տեսակետը, որ հայ եկեղեցական հարաբերությունները դարձել էին տարածաշրջանի երկու գերիզոր տերությունների հակամարտության առարկա և ամենաբարձր մակարդակով ակտիվորեն շահարկվում էին նրանց կողմից:

VII դարի երկրորդ կեսին արդեն իրավիճակը փոխվեց: Ակնհայտ էր դառնում տարածաշրջանում արաբների գերակայությունը, և Սահակ Ձորոփորեցի կաթողիկոսը (677-703) ընդառաջ գնաց արաբ ամիրապետի հետ հանդիպելու, սակայն կես ճանապարհին վախճանվեց: 706թ. Եղիա Արճիշեցի հայոց կաթողիկոսը (703-717) արաբների անմիջական օգնությամբ կանխեց Աղվանքի եկեղեցու քաղկեդոնականացումը և անջատումը հայ եկեղեցուց:

VIII դարի սկզբին որոշակի փոփոխության է ենթարկվում Հայոց իշխանի ինստիտուտը: Եթե նախկինում այն խրախուսվում և հովանավորվում էր Բյուզանդական կայսրության կողմից, իսկ VII դարի կեսերին Հայոց իշխանի իշխանապետությունը տարածվում էր նաև Արևելյան Հայաստանի վրա, ապա VII դարի վերջերին և VIII դարի սկզբին՝ արաբական տիրապետության հաստատման վերջին փուլում, Հայոց իշխանը ավելի շատ հովանավորվում էր խալիֆաթի կողմից, և արաբները ցանկանում էին այդ ինստիտուտը ծառայեցնել Հայաստանում իրենց իշխանության հաստատման և ամրապնդման գործին:

Հայաստանի վերջնական նվաճումը արաբների կողմից էապես մեծացրեց արաբամետ ուղղության կողմնակիցների դերը Հայաստանի քաղաքական կյանքում: Հովհան Օձնեցու օրոք (717-728) քաղկեդոնականության դեմ պայքարը թևակոխում էր

⁷⁶ Տե՛ս К. Юзбашян, Армянские государства эпохи Багратидов и Византия, М., с. 36.

զարգացման նոր փուլ: Դա կապված էր նաև հայ եկեղեցու ազգայնացման գործընթացի ավարտի հետ որն, անշուշտ, իր պայմաններն էր թելադրելու հայ հասարակական հոսանքներին: Եթե մինչև VIII դարի սկիզբը հասարակական կարծիքը Հայաստանում ավելի հակված էր արաբների կողմը, որոնք սկզբնական շրջանում աչքի էին ընկնում իրենց կրոնահանդուրժողությամբ, ապա դարասկզբից Հայաստանի վերջնական նվաճումը, հարկերի մեծացումը, 703-705թ.թ. ապստամբության դաժանորեն ճնշումը և քրիստոնյաների հալածանքները խալիֆաթում առաջ բերեցին բյուզանդամետ տրամադրությունների ակտիվացում:

Բյուզանդամետ հակումներին խթանում էին նաև կայսրության և քաղկեդոնական եկեղեցու նպատակադրված գործունեությունը տարածաշրջանում, հույն և հունադավան հայ քարոզիչների գործունեությունը Հայաստանում և Աղվանքում: Սակայն քրիստոնյա Բյուզանդիայի դեմ պայքարն ուներ և չէր կարող չունենալ որոշ առանձնահատկություններ: Հակաբյուզանդական պայքարը ուղեկցվում էր գաղափարական պայքարով: Հայ եկեղեցու միաբնակ և բյուզանդական եկեղեցու երկաբնակ դավանական ուղղությունների միջև մղվող պայքարը, Քրիստոսի անձի և բնության շուրջ ծավալվող դավանաբանական տեսություններն ու վիճաբանությունները ստանում էին առավելապես գործնական բովանդակություն և վերածվելով գաղափարական զենքի՝ ծառայում երկրի քաղաքական շահերին: Հովհան Օձնեցին լոկ սեփական կամքով և ցանկությամբ չէ, որ ընտրում էր իր և իր գլխավորած եկեղեցու դավանական դիրքորոշումը: Այն կախված էր ներքին և արտաքին քաղաքական հանգամանքներից, հակամարտ կողմերի ուժերի հարաբերակցությունից: Հովհան Օձնեցին հաջողությամբ խուսանավում էր երկու հզոր ուժերի միջև՝ մահմեդականությանը հակադրելով քրիստոնեությունը, և քաղկեդոնականությանը՝ միաբանությունը: Միևնույն ժամանակ Օձնեցին աշխատում էր խուսափել դավանաբանական հարցերի սրումից, այլադավան եկեղեցիների հետ ավելորդ վիճաբանություններից: Նա իր ողջ գործունեությամբ ձգտում էր ամրապնդել հայ եկեղեցու դիրքերը և հասնել դավանական և քաղաքական ինքնուրույնության՝ հայ եկեղեցու դավանական կարգը, կազմակերպությունն ու կառույցը նրա կենսական շահերին ծառայեցնելու համար:

Հարկ է նշել, Հովհան Օձնեցին ժամանակի չափանիշներով հիմնավոր և փայլուն կրթություն էր ստացել. «Հմուտ եւ տեղեակ գոլով բոլոր քերթողական շարագծաց, մասանց բանի և մասնականաց, այլ եւ վարժից սեռից եւ որք ընդ գոյացուցեամբ եւ սեռական տեսակարարութիւնք մինչ ցանհատ վայր, տարբերաթեանցն եւ հանգամանաց եւ պատահմանց անջատից եւ անանջատից ոչ անտեղեակ: Դարձեալ եւ կրթական վարժից թէոնականաց, որ զարուեստին ծառոյ զպտողս առոգանապէս ներադրէ յարուեստասէրն»⁷⁷: Հովհան Օձնեցու բարձրակարգ կրթությունը և գիտական հմտությունը հիմք է տվել ժամանակակիցներին և հետագայի մատենագիրներին մեծարելու նրան Իմաստասեր մականունով:

Հովհաննես Օձնեցու դարակազմիկ ձեռնարկումներում վառ կերպով դրսևորվեց նաև եկեղեցու պահպանող ոգին, ազգը հոգևորապես, մշակութապես, իհարկե, նաև պետականորեն լիցքավորելու, միաձուլելու և արևմուտքի օտարափառ եկեղեցիների դավանաբանական բռնություններից ձերբազերծելու կարողությունը: Եկեղեցին կարողացավ մարմնավորել սեփական ժողովրդի իմաստությունն ու կորովը: Անշուշտ, չպետք է անտես առնել նաև այն զորեղ փաստը, որ արաբական խալիֆայության տիրապետության պայմաններում հույժ հրատապ անհրաժեշտություն դարձավ իսլամի կողմից կյանքի կոչված օրինակարգը Հայաստան ներմուծելու կանխարգելումը, մանավանդ որ իսլամը նաև սրբազնագործված կենսակերպ էր, ուստի խալիֆայությունը գերիշխողի իրավունքով կարող էր այն պարտադրել նաև հայ ժողովրդին՝ խաթարելով հայրենադավան բարքերն ու սովորույթները, ինչը բնականաբար խիստ բացասական հետևանքներ կունենար քրիստոնեական կրոնի ու կենսակերտվածքի, հայոց ազգային ինքնագոյ կեցության հարատևման առումով:

Կուռ ու միասնական օրինագրքի (կանոնագրքի) ստեղծմամբ հաստատուն հիմքերի վրա էր դրվում նաև հայոց եկեղեցու դատաստանական իրավագործությունը: Այն նաև սահմանում էր դավանական այն ուղենիշերը, որոնք հիմք էին դառնալու հետագա դարերի հայ առաքելական եկեղեցու քրիստոնեաբանության ամբողջական ու ավարտուն նկարագիրը անաղարտ պահելու համար: Հայոց կանոնագրքի ստեղծումն ուներ նաև գաղափարական սուր հնչեղություն, քանի որ նրանում ամփոփված

⁷⁷ Տե՛ս **Հովհաննես Դրասխանակերտցի**, Պատմութիւն Հայոց, Երևան, 1961, էջ 100:

կանոնները սահմանորոշում էին նաև Հայաստանի հոգևոր զարգացման ընթացքն ու գաղափարական խնդիրները ուղենշող սկզբունքները: Հայոց կանոնագիրքը դարձավ Օձնեցու գործունեության փառապսակը: Կանոնական ցաքուցրիվ բնագրերն ի մի զետեղելով՝ նա ստեղծեց միասնական օրինագիրք՝ «Հայոց կանոնագիրք»-ը, որը դառնալու էր ազդու միջոց օտար դատաստանագրքերի մուտքը Հայաստան կանխելու, հայրենադավան օրինակարգը պահպանելու համար:

Հովհան Օձնեցին Կանոնագրքում ի մի է հավաքել և դասակարգել առաքելական, տիեզերական և հայ եկեղեցու սահմանած այն կանոնները, որոնք բխում են հայ եկեղեցու ավանդական դավանանքից և սահմանում նրա արարողակարգն ու ծիսակարգը: Սակայն Հովհան Օձնեցին չի սահմանափակվել միայն կանոնները հավաքելով և ի մի զետեղելով, փաստորեն, նա կատարել է լուրջ հետազոտական աշխատանք և կանոնական ցաքուցրիվ բնագրերից ժողովածու կազմելուց զատ՝ կանոնախմբերի սկզբում դրել է իր հետազոտական արդյունքները՝ առանձին կանոնախմբերի ստեղծման ժամանակի եւ պատճառների մասին տեղեկություններ, ինչպես նաև կանոնախմբերի բովանդակության համառոտ ցանկեր, որի մասին ինքն էլ հիշատակում է. «Գրեցաք ի սմա ոչ միայն զկանոնական սահմանեալն նոցա շարակարգութիւնս, այլ եւ զժամանակն եւ զպատճառն ի ացն այս ի ներքս ածեալ յաւելաք, ընդ նմին եւ զգլուխս անցնիւրոց համառաւտեալ բանիւք ի սկզբան անդ նախակարգեցաք, զի անաշխատաբար անդուստ զբանն յիւրում տեղուջն գտցէ խնդրողն»⁷⁸: Կանոնագիրքը կազմելիս՝ Օձնեցին առաջնորդվել է ոչ թե ժամանակագրական կամ հեղինակայնության սկզբունքով, այլ հայ եկեղեցու տեսանկյունից կանոնախմբերի առավել կարևորությամբ:

Հարկ է նշել, որ Կանոնագիրքը մեկ խմբագրությամբ չի հասել մեզ. իր դարավոր պատմության ընթացքում այն ճյուղավորվել, մշակվել, խմբագրվել է մի քանի անգամ: Ս. Տիգրանյանը նկատում է, որ Կանոնագիրքն ինքնին պատմական մի հավաքածու է ոչ միայն իր բովանդակած կանոնադրությունների որակիսությամբ, այլև իր իսկ՝ որպես հավաքածու կազմվելու, գոյանալու և զարգանալու ընթացքով, քանի որ այն դարերի

⁷⁸ Ազգապատում, հտ. Ա, էջ 831:

ընթացքում մաս-մաս է հավաքել իր ներկա կազմը⁷⁹: Հետևաբար, Կանոնագրքի կազմվելը, զարգանալն իր պատմությունն ունի՝ դարավոր պատմությունը: Պայմանավորված վերոնշյալ հանգամանքներով՝ ուսումնասիրողների կողմից առանձնացվել են Կանոնագրքերի ձեռագրական խմբեր: Հիշատակելի է հատկապես Ս. Տիգրանյանի աշխատանքը, որով Կանոնագրքի հետազոտության որակական նոր փուլ սկսվեց: Նա առաջին ձեռագիր Կանոնագրքերը դասակարգեց 5 խմբերի՝ A-E, և փորձեց ցույց տալ այդ խմբերի հիմանական առանձնահատկությունները⁸⁰: Այս աշխատանքն էլ հետագայում զարգացվեց և իր ամփոփումը գտավ Վ. Հակոբյանի կողմից ձեռագրական խմբերի ուսումնասիրության մեջ և «Կանոնագիրք Հայոց»-ի գիտաքննական բնագրի կազմումով (Ա խմբի 57 կանոնախմբերի ընդգրկմամբ):

Մինչև Հովհան Օձնեցու Կանոնագրքի կազմումը հունական եկեղեցում հայտնի էին աշխարհիկ և եկեղեցական օրենքների ու կանոնների Թեոդոսյան և Հուստիկյան ժողովածուները, որոնք, ըստ Մ. Օրմանյանի, ծանոթ էին Հովհան Օձնեցուն և որպես ուղեցույց են ծառայել նրան: Սույն փաստը մեկ անգամ ևս խոսում է այն մասին, որ Հովհան Օձնեցին քաջաճանոթ էր հունարենին, հունական մշակույթին և նախանձախնդիր արևմտյան քաղաքակրթության նվաճումները հայ իրականության մեջ ներմուծելուն:

Մեծ է Հովհան Օձնեցու սահմանած դավանական կարգի ազդեցությունը հայ եկեղեցու դավանանքի և ծիսակարգի հետագա զարգացման վրա⁸¹: Դա արտահայտվում է հետագա հայ մատենագրության և աստվածաբանական, մեկնողական գրականության մեջ: Մասնավորապես, Խոսրով Անձևացին, X դարում, իր «Մեկնութիւն սրբոյ պատարագի» աշխատության մեջ լայնորեն օգտվել է 719թ. Դվինի եւ 726թ. Մանազկերտի եկեղեցական ժողովներում Հովհան Օձնեցու սահմանած հայ եկեղեցու արարողակարգի և ծիսակարգի դրույթներից⁸²: Հենվելով հիմնականում VIII դարում ձևավորված ծիսակարգի վրա՝ Խոսրով Անձևացին իր

⁷⁹ Տե՛ս **Տիգրանյան Ս.**, Հայոց իրավունքի պատմության ներածություն, Յերեվան, 1923, (մեքենագրված, ձեռագրի իրավունքով), էջ 136:

⁸⁰ **Тигранян С.**, Древне-армянская книга канонов. Очерки описания и исследования памятника, описательная часть, Петроград, 1918.

⁸¹ Տե՛ս **Հովհաննու Իմաստասիրի** Աձնեցոյ մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1833:

⁸² Այս մասին տե՛ս, Commentary on the Divine Liturgy by **Xosrov Anjewaci**, Translated with an introduction by S. Peter Cowe New York, 1991, introduction.

աշխատության մեջ մեկնաբանում է սուրբ պատարագի խորհուրդը՝ հայ եկեղեցու դավանական սկզբունքների ըմբռնողությամբ:

Հովհան Օձնեցու գումարած Մանագկերտի եկեղեցական ժողովն իր գրավոր վճռով և ընդհանուր հաստատությամբ դարձավ Ներսես Շնորհալու կազմելիք դավանաբանական ձեռնարկի հիմնաքարը և գլխավոր պաշտպանողական խարիսխը⁸³: X-XIV դարերում, երբ նորից օրախնդիր էր դարձել քաղկեդանականության դեմ պայքարի հարցը, հայ հոգևորականներն ու քաղաքական գործիչներն արդեն իրենց ավելի վստահ և պաշտպանված էին զգում: Երկաթնակ և քրիստոնեական մյուս եկեղեցիներն այլևս չէին կարող հայ եկեղեցուն մեղադրել հերձվածողության մեջ: Ցանկացած մեղադրանքի պատասխանելու համար հայ եկեղեցին ուներ ավանդույթ, պաշտոնական պատմություն և դարեր ի վեր կանոնակարգված գործելակերպ:

Կանոնագիրք Հայոցը ողջ միջնադարի ընթացքում դիտվել է իբրև իրավաբանական ակտերի պաշտոնական ժողովածու, որի կանոնները բազմիցս օգտագործվել են նաև քաղաքացիական օրենսգրքերում, հաստատագրվել են վիմագիր արձանագրություններում: Թեպետ Հովհաննես Օձնեցու կազմած «Կանոնագիրք Հայոց»-ն ունի անհատականացված բնույթ և կրում է այդ հզոր գործչի գործունեության ընդգծված կնիքը, այնուամենայնիվ, իր ստեղծման օրից ժողովածուն պաշտոնական կերպարանք է առել, թեև այդ մասին չի պահպանվել որևէ որոշակի վկայություն⁸⁴: Հովհաննես Օձնեցին իր գործունեությամբ վարում էր բացահայտ հակաքաղկեդոնական քաղաքականություն, որը պետք է գործունեության ազատություն տար նրան արաբների հետ փոխհարաբերություններում և ամրապնդեր Հայոց եկեղեցու ինքնուրույնությունը: Այս մոտեցումը բազմիցս փաստվում է նրա ստեղծած Կանոնագրքի բովանդակությամբ:

Հետագայում առաջացել են Կանոնագրքի տարբեր խմբագրություններ, որոնց հիմքում միշտ առկա է Հովհաննես Օձնեցու ստեղծած կանոնական ժողովածուն, որն արդեն 10-րդ դարի վերջում ընդարձակվել էր և ուներ շուրջ 40 կանոնախումբ: Սկզբնաղբյուրների անուղղակի վկայություններով պարզվել է նաև, որ Անանիա

⁸³ Տե՛ս **Մելիք-Թանգյան**, Հայ եկեղեցական իրավունքը, գիրք Ա, Շուշի, 1903, էջ 407:

⁸⁴ Տե՛ս **Խ. Սամուելյան**, Հին Հայ իրաւունքի պատմութիւնը, հ. Ա, էջ 47 և 49:

Մոկացին և Մխիթար Գոշը օգտագործել են Կանոնագրքի ընդարձակված այս խմբագրությունը⁸⁵:

Հովհաննես Իմաստասերի կատարած ազգանպաստ գործի հիմնական նպատակն էր հայ ժողովրդի քաղաքական միասնության վերականգնումը, հայ ժողովրդի և հայ եկեղեցու ինքնուրույնության պահպանումն ու ամրապնդումը, ինչպես նաև հասարակության տարբեր խավերի ուժերի համախմբումը և պայքարը ընդդեմ արտաքին թշնամիների՝ բյուզանդացիների և արաբների: Հովհաննես Իմաստասերի հետնորդները շարունակեցին նրա գործը և այն հարստացրին նոր կանոնախմբերով: Ինչպես նշեցինք, 10-րդ դարի վերջին «Կանոնագիրք Հայոց»-ն արդեն պարունակում էր 40 կանոնախմբեր, որոնցից 1-24-ը Օձնեցու համակարգված կանոնախմբերն են, իսկ 25-40-ը՝ հետագա դարերի ընթացքում ընդունված կանոնախմբերը:

Մեզ են հասել ընդհանուր թվով 70-100 կանոնախմբեր, որոնք ընդգրկում են 1000-1500 կանոններ⁸⁶:

Ինչպես վերը նշել ենք, «Կանոնագիրք Հայոց»-ի գիտաքննական բնագիրը գիտական բարեխղճությամբ պատրաստվել և հրատարակվել է Վազգեն Հակոբյանի աշխատասիրությամբ⁸⁷:

Այդ աշխատությունից ինչ-ինչ պատճառներով դուրս են մնացել մի շարք արժեքավոր կանոնախմբեր, մասնավորապես Դավիթ Ալավկաորդու «Կանոնական օրինադրությունները», «Կանոնադրությունը», Ներսես Շնորհալու «Թուղթ ընդհանրականը», Սիսի 1243թ. եկեղեցական ժողովի կանոնական որոշումները:

Հովհան Օձնեցի կաթողիկոսի գործունեության մեջ կարևոր տեղ է գրավում «Կանոնագիրք Հայոց»-ի կազմումը: Այն, ըստ էության, Հովհան Օձնեցու եկեղեցական բարեփոխումների ամփոփումն էր և հաստատագրումը: Հայ եկեղեցու դավանանքը և արարողակարգը քաղկեդոնականության և տարաբնույթ աղանդների ու հերձվածների ազդեցություններից հեռու պահելու նպատակով է Հովհան Օձնեցին կազմում «Կանոնագիրք Հայոց»-ը, իր իսկ հիմնավորմամբ՝ որպես «լուսաշաւիղ ճանապարհ առ Աստուած՝ հնազանդութիւն ընդհանուր հաւատացելոց Քրիստոսի»: Օձնեցին գրում է.

⁸⁵ Տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, հ. Բ, էջ ԻԹ:

⁸⁶ Տե՛ս **Акопян В.А.** «Армянская книга канонов» и ее редакции. Автореферат... док. ист. наук. Ереван, 1967.

⁸⁷ Տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, հ. Ա, Երևան, 1964, հ. Բ, 1971:

«Կազմեցին սուրբ հարքն զկանոնական բանից դիտատրութիւն, զի որք յերկնային հրաւիեալ են ի բնակութիւն մարդկան տարակարծ խոհականութեամբ, նովաւ ընթացեալք ի նպատակն հասցեն բարեգործութեան, եւ յանդիմանեալ խոշտանկեսցեն ինքնակամութեամբ գնացեալն կա մեց ալքն: Եւ վասն զի ոմանք առ ոմանս և ոչ ամենեքին առ ամենեսեան սոքա սերմանեալք, կամեցայ զբովանդակ զառ ի նոցանէն կանոնական սահմանեալ բան ի միում տեղոջ գեղեցկագործ մատենիւ ի հայրապետանոցի աստ արմատացուցանել», - այսպես է պատճառաբանում Կանոնագրքի կազմումը Հովհան Օձնեցին⁸⁸:

Հայ իրականության մեջ Կանոնագիրքը իրավաբանական փաստաթղթերի առաջին մեծ ժողովածուն է, հայկական «Corpus juris canonici»-ն: Կանոնագրքի դերը և նշանակությունը հայ եկեղեցու պատմության մեջ դժվար է գերազնահատել: Հետագա դարերում լրացվելով նոր կանոններով և կանոնախմբերով՝ այն իր հիմնական նշանակությամբ առայսօր ծառայում է Հայ Առաքելական եկեղեցուն: «Կանոնագիրք Հայոց»-ի կազմումը նոր էջ է բացում հայ իրավունքի պատմության մեջ: Եկեղեցական կամ իրավաբանական նշանակությունից զատ՝ ամբողջական և ինքնուրույն Կանոնագրքի կազմումը հարկ է դիտել նաև իբրեւ մշակութային խոշորագույն արժեք հայ միջնադարյան իրականության մեջ:

VII դարի 2-րդ տասնամյակի վերջերին Օձնեցին ձեռնարկում է մի շարք եկեղեցական բարեփոխումներ, որոնք ամրագրելու նպատակով Դվինում հրավիրում է եկեղեցական ժողով: Մատենագիրների հաղորդած տեղեկությունների համաձայն՝ ժողովը հրավիրվել է 719 կամ 720 թվականին: Հայտնի են ժողովի ընդունած 32 կանոնները, որոնք վերաբերվում են հայ եկեղեցու արարողակարգին, ծիսակարգին և հերձվածների ու աղանդների դեմ պայքարին:

726թ. Հովհան Օձնեցին Մանազկերտում հրավիրում է հայ-ասորական միացյալ եկեղեցական ժողով, որի շարժառիթը, ըստ Միքայել Ասորու տվյալների, ասորի հոգևորականների ամբաստանությունն էր հայերի և Հովհան Օձնեցու դեմ՝ իբր Հովհանոս Հալիկառնացու ուսմունքին հետևողների⁸⁹:

Հայ մատենագիրների հիշատակությունների համաձայն՝ Մանազկերտի ժողովը

⁸⁸ Կանոնագիրք Հայոց, աշխ. Վ. Հակոբյանի, հ\ր. Ա. Եր. 1964, էջ 535-536:

⁸⁹ Տե՛ս Միքայել Ասորի, Ժամանակագրութիւն, Երուսաղէմ, 1871, էջ 338:

մեծ նշանակություն ունեցավ ժամանակի հոգևոր-քաղաքական կյանքում⁹⁰:

Այսպիսով հայ կանոնական իրավունքը համակարգվեց եկեղեցական նշանավոր գործիչ Հովհաննես Իմաստասեր (Օձնեցի) կաթողիկոսի (717-728) ջանքերով: Հովհաննես Իմաստասերը մեկ հավաքածուի մեջ համակարգեց հայ կանոնական իրավունքը և ստեղծեց իրավական կոթողային հուշարձան՝ «Կանոնագիրք Հայոց», որն առաջին «Corpus juris canonici»-ին էր համաշխարհային իրավագիտության պատմության մեջ՝ հարյուր տարի կանխելով Իսիդորոս Մերկատորի կանոնական ժողովածուն, և Հայաստանում գործեց 12 դար շարունակ՝ մինչև խորհրդային կարգերի հաստատումը Հայաստանում: Կանոնագրքի նորմերը շարունակում են գործել նաև մեր օրերում՝ Հայ Առաքելական եկեղեցու իրավասության ոլորտում:

Անհրաժեշտ է ընդգծել, որ Խալիֆայության գերիշխանության պայմաններում միասնական ազգային կանոնագրքի ստեղծումը հիրավի սխրանք էր, որը կենսագործվեց Օձնեցու մտավոր եռանդի ու նաև դիվանագիտական ջանքերի շնորհիվ: Հենց նրա շրջահայաց գործունեությամբ էր, որ Օմայյան խալիֆայությունը հանդուրժեց շարիաթին չաղերսվող, նրան հակոտնյա ազգային կանոնագրքի ստեղծումը հպատակ Հայաստանում՝ այն դիտելով իբրև իր ախոյան Բյուզանդիայի դեմ հայերի քաղաքական և գաղափարական դիմակայությունը զորացնող կռվաններից մեկը: Միակուտ կանոնագրքի ստեղծմամբ Հայոց եկեղեցին ընդլայնեց երկիրը կառավարելու իր պետական-քաղաքական իրավագործությունը, որը արաբ իշխանությունների կողմից ճանաչվեց իբրև եկեղեցապետական իշխանություն: Այդպիսով հայ եկեղեցին դառնում էր յուրատեսակ պետություն պետության մեջ, հանդես գալով ժողովրդի դավանական ինքնորոշման, եկեղեցու ինքնուրույն ուղեգծի պահապանի ու հզոր գործոնի առաքելությամբ: Աստվածաշնչյան ավանդությամբ՝ օրենքն առ Աստված տանող ճանապարհը լուսավորող միջոց է⁹¹, ուստի Հովհաննես Օձնեցին իր թողած

⁹⁰ Ըստ **Հակոբ Կարնեցու** «Տեղագիր վերին հայոց» աշխատության՝ (XVII դար), **Հովհան Օձնեցին** Մանագլերտի ժողովը հրավիրել է 668 թվականին, «Եւ անտի գայ հասանէ ի քաղաքն Հայոց Մանագլերտ դաշտաճեւ պարոնանիստ, զի աստ արար առանձին ժողով Հայոց կաթողիկոս սուրբ Յոհան Օձնեցին ճԺԷ (668) թվին»: (Մանր ժամանակագրություններ, կազմեց **Վ. Հակոբյան**, հ. 2, Երևան, 1956, էջ 558): Սակայն այլ աղբյուրների քննությունը միանշանակորեն հիմք է տալիս Մանագլերտի ժողովի հրավիրման թվականը համարել 726 թ.:

⁹¹ Տե՛ս **B. Renakel**, La loi et les lois dans les livres des Maccabees, "Revue Biblique", Paris, 1961, p. 41-44, 50-51:

Հիշատակարանում «Հայոց Կանոնագիրքը» համարում է «լուսաշափղ ճանապարհ առ Աստուած»⁹²:

Հայոց միասնական կանոնագրքի ստեղծումը ազդանշեց նաև հեռամետ նպատակներ Հայոց եկեղեցին բարենորոգելու, ժամանակի պահանջներին համաշունչ գործառույթներով օժտելու, ծիսադավանական նեղ հասկացությունները հնարավորինս թրթափելու համար: Առանց միասնական ու համակարգված կանոնագրքի՝ թերի կլիներ նաև հայոց քրիստոնեական միաբնյա դավանանքը, խաթարվելու էր ժողովրդի հոգևոր դիմագիծը, եկեղեցու բարոյական հիմքերը: Իսլամի հարաճուն ազդեցության պայմաններում ժողովուրդն իր հոգևոր ազատության ու բարոյական անաղարտության պահապան էր համարում եկեղեցուն և նրա առաջնորդին, իր հույսերը նրան էր ուղղում օտարի լուծը ճաշակող հայորդին: Հայոց եկեղեցու ազգապահպան գործառնության ստույգ վկայությունն է նաև Հովհաննես Օձնեցու ջանքերով ստեղծված «Գիրք թղթոց» ժողովածուն, որտեղ ամփոփված դավանաբանական փաստաթղթերը, հայ և մյուս եկեղեցիների հայրերի թղթերը հավաստի հենք են ստեղծում Հայոց եկեղեցու որդեգրած միաբնյա դավանության հիմունքների, տիեզերական եկեղեցիների հետ նրա ունեցած հարաբերությունների վերհանման համար: «Հայոց Կանոնագրքի» հետ միասին այս ժողովածուն դարձավ քաղկեդոնականության և նեստորականության դեմ տարվող բանակռիվների գաղափարական զինանոցը, որը հայ դավանաբանական միտքը սնուցեց սուրբ գրական ավանդներով ու եփեսոսյան հավատքի սկզբունքներով:

Հայ առաքելական եկեղեցու դավանական ինքնորոշման հստակ ուղենիշներ սահմանորոշվեցին նաև 719 կամ 720թ. կաթողիկոսանիստ Դվին քաղաքում Հովհաննես Օձնեցու նախաձեռնությամբ հրավիրված ժողովում⁹³, որտեղ ցայտունորեն դրսևորվեցին նրա բարեփոխամետ նպատակադրումները: Ժողովի սկզբում հնչեց նրա ուղեցույց խոսքը, որը նաև ապագային ուղղված պատգամ էր. Օձնեցին ընթերցեց իր «Ատենաբանություն» ճառը՝ ժողովականների ուշադրությունը սևեռելով չարաբաստ այն իրողության վրա, որ Հայաստանում խաթարվել էին հնօրյա բարքերն ու սովորույթները և «անկարգութիւն բազմացեալ է միայն ի ժողովրդականս, այլ առաւել յովստի

⁹² Տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, Ա. աշխ. **Վ. Հակոբյանի**, Երևան, 1964, էջ 535:

⁹³ Ժողովի տեղն ու թվականը որևէ աղբյուրում վկայված չեն: Սովորաբար այն կայացված է համարվում Դվինում, 720թ. (տե՛ս Ազգապատում, Ա, էջ 964), կամ 719թ. (տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, Ա, էջ 13-14) և այլն:

մանկունս և յառաջնորդս եկեղեցեաց, ի հետևանս որի, ժողովուրդը դար ձել էր «բազմահետք և բազմաշաւիղք», մարդիկ այլազգիների պես միմյանց նկատմամբ ցուցաբերում էին անվայելուչ վերաբերմունք «այր ընդ եղբօր, և այր ընդ ընկերի, քաղաք ընդ քաղաքի և օրէնք ընդ օրէնս»⁹⁴: Նույն ճառում Օձնեցին դատաւիտեց նաև քրիստոնեական եկեղեցու խորհուրդների դեմ ծառացողներին և հիմնավորապես պաշտպանեց Հայոց եկեղեցու ծիսական արարողակարգը: Հայ եկեղեցու դավանական ինքնությունն էր ազդանշում նրա կողմից Հայ եկեղեցու ժամակարգության մեկնաբանությունը:

Դվինի ժողովի սահմանած 24 կանոնները պատկանում էին Օձնեցու գրչին և կոչված էին պաշտպանելու Հայոց դավանանքը օտարաւիառ հարանվանություններից: Հատկանշելի է, որ ժողովի հաստատած ութերորդ կանոնը պատվիրում է ընթանալ Գրիգոր Լուսավորչի շավղով և «շխոնարհել յայլ ազգաց քրիստոնէից յաւանդութիւն»⁹⁵:

Հովհաննես Օձնեցու ջանքերով Հայաստանում օրինականացվեց խաչի պաշտամունքի ծիսաիրավական գործառույթների պաշտպանությունը: Ժողովի ընդունած ԻԷ և ԻԸ կանոնները սահմանում են խաչի պաշտամունքի, այն օրհնելու և օծելու կարգը: Նպատակն էր հայերի մոտ արդեն ընտանի դարձած այդ սովորույթն անջրպետել Բյուզանդական եկեղեցու որդեգրած պատկերապաշտությունից և կանխել վերջինս Հայաստան ներմուծելու փորձերը: Քննադատելով պավլիկյաններին, որոնք նույնացնում էին խաչի և պատկերի պաշտամունքը՝ Օձնեցին գրում է, «Մեք զայն միայն յիւրաքանչիւրոցն բացորոշեալ պատուենք ի նիւթոց, յորոց վերայ զնմանութիւն պատկերին Քրիստոսի և խաչի իւրոյ ձևացուցանիցենք»⁹⁶: Ինչպես տեսնում ենք, Օձնեցին գտնում է, որ պետք է հարգել Քրիստոսի և նրա խաչի պատկերները, բայց դրանք պաշտելու մասին ոչ մի խոսք չի ասում: Դա, հարկավ, պատկերապաշտության մերժում էր: Խաչի պաշտամունքի օրինականացումը նաև ազդանշում էր իսլամի գերիշխանության պայմաններում Հայաստանի հոգևոր և քաղաքական ինքնակայությունը:

Հայ եկեղեցու առաջնորդը բնականաբար չէր կարող անտարբեր մնալ եկեղեցու

⁹⁴ Տե՛ս **Յովհաննու Իմաստասիրի Աւանդույ** Մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1833, էջ 4-5:

⁹⁵ Տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, Ա, էջ 519:

⁹⁶ Տե՛ս **Հովհաննես Օձնեցի**, Մատենագրութիւնք, էջ 42:

ծիսադավանական, գաղափարական սկզբունքները թյուրող աղանդավորների նկատմամբ, որոնց հովանավորում էին արաբները⁹⁷: Պավլիկյաններին Օձնեցին դիտում էր որպես մծղնեական աղանդի «խեչերանքներ»⁹⁸, մնացորդներ, վերապրուկներ, որով իսկ նա ընդունում էր նրանց հնօրյա արմատները Հայաստանում⁹⁹, ինչը վկայում է Հայ Եկեղեցու համար այդ աղանդի վտանգավոր կենսունակության մասին:

Դվինի ժողովի ընդունած կանոններում ազդանշվում է նաև հավատարմությունը Գրիգոր Լուսավորչի քրիստոնեաբանական սկզբունքներին, որոնք հիմնավորվում էին քրիստոնեության ալեքսանդրյան ուղղության հայրերի Կյուրեղի և Աթանաս Մեծի աստվածաճանաչողական ուսմունքով, ինչը կազմեց միաբնակության հիմնախարիսխը: Հովհաննես Օձնեցին նախանձավոր հետևորդն էր այդ ուսմունքի, որը նա աստվածաբանական ներհուն հայեցողությամբ իմաստավորեց՝ հաշվի նստելով ժամանակի թելադրած պահանջների, երկրում խմորված իրականության հետ: Դիտելի է, որ Օձնեցուն վերագրված մի գրվածքում ասվում է, որ Հիսուսն ունի միայն մի բնություն՝ աստվածայինը, որի հետ ծուլված է մարդկայինը¹⁰⁰: Միաբնյա դավանության ջատագովումն ու պաշտպանությունը բնականաբար Հայ Եկեղեցին հակադրում էր քաղկեդոնական եկեղեցուն: Վերջինս հույս ուներ իրեն ենթարկել Հայոց եկեղեցին, սակայն, ինչպես հավաստում է Ստեփաննոս Տարոնեցին (Ասողիկ), Օձնեցին պաշտպանեց միաբնյա դավանությունը «սրբելով յաշխարհէս զքաղկեդոնականացն երկաբնակ խոստովանութիւն և զաւանդութիւն»¹⁰¹: Այս խոսքերից երևում է նաև, որ քաղկեդոնականությանը մինչ այդ հաջողվել էր ինչ-որ չափով արմատավորվել Հայաստանում:

Հայոց Եկեղեցու հակաքաղկեդոնական դիրքորոշումը ցայտուն դրսևորվեց նաև 726 թ. Մանազկերտի հայ-ասորական եկեղեցաժողովում: Այն գումարվեց հայոց Հայրապետի և ասորիների Աթանաս պատրիարքի նախաձեռնությամբ¹⁰², ժողովի

⁹⁷ Հմմտ. **Р. Бартикан**, Источники для изучения истории Павлинского движения, Ереван, 1961, с. 37.

⁹⁸ Տե՛ս **Հովհաննես Օձնեցի**, Մատենագրութիւնք, էջ 39:

⁹⁹ Հմմտ. **N. Garsoian**, The Paulician heresy, Paris, 1967, p. 226.

¹⁰⁰ Տե՛ս **Կ. Տէր-Մկրտչեան**, Յովհաննու Իմաստասիրի Հայոց կաթողիկոսի խոստովանութիւն անշարժ յուսոյ մարմնանալոյ Բանին Քրիստոսի («Արարատ», 1896, էջ 193-195):

¹⁰¹ Տե՛ս **Ստեփանոս Տարոնեցի**, Պաւմոութիւն տիեզերական, Ս. Պետերբուրգ, 1885, II, Բ, էջ 103:

¹⁰² Տե՛ս **Michelle Syrien**, Chronique, II, Paris, 1901, p. 492-493.

նպատակն էր հստակ ուղենիշեր մշակել հայ և ասորական (Հակոբիկ) եկեղեցիների դավանական միության կայացման և հետագա զարգացման, քաղկեդոնականության և նեստորականության դեմ համադաշն ուժերով պայքարելու համար: Հայկական պատմադրյալները հավաստում են, որ Մանազկերտի ժողովը պաշտպանել է «Մէկ բնութիւն բանին մարգացելոց» դավանական ձևակերպումը և դատապարտել քաղկեդոնականությունը¹⁰³:

Հովհաննես Օձնեցին հետևողական պայքար տարավ նաև երկութականների դեմ: Այդ աղանդի հետևորդները Սարգիս Մայրագոմեցու ջանքերով կարողացել էին բուն հյուսել Հայոց եկեղեցու ներսում, ուստի քաղկեդոնական հույները, նույնիսկ հակոբիկ միաբնակ ասորիները հայերին համարում էին երկութականության հետևորդներ: Վերջիններս Հիսուսին վերագրում էին սոսկ աստվածային էություն, նրա մարդկային բնությունը համարում անիրական ու երկութական: Այդ աղանդի դեմ նախ անգիջում պայքար ծավալեց Թեոդորոս Քոթենավոր վարդապետը (որը ժամանակին եղել էր Հովհաննես Օձնեցու ուսուցիչը և նշանավոր գիտնական Խոսրովիկ Թարգմանիչը: Օձնեցին մերժում էր երկութականությունը: Ամենայն դավանականությամբ, հենց Մանազկերտի ժողովում էր, որ նա արտասանեց «Ընդդէմ երկութականաց» ճառը: Այդտեղ նա աստվածաբանի խորիմացությամբ չափավոր միաբնյա դավանանքի դիրքերից սուր քննադատեց այդ աղանդի հերձամիտ հետևորդների ծայրահեղ միաբնակությունը՝ ի մասնավորի նշելով, որ Հիսուսը կատարյալ մարդ է, ուստի նրա մարմինը երկութական չէ: «Թեև ասեմք մի բնութիւն մարմնացելոյ, ոչ այդպէս խելայեղ և ջաղջախ մտածութեամբ, որպէս թէ միոյն ի միւսմէն ի բաց բարձեալ և կամ լուծեալք ի միմեանց»¹⁰⁴, - գրում է նա: Այդ ճառում, որպես ուղենշող սկզբունք, հնչեց նաև «մի բնութիւն և մի դէմ Քրիստոսի»¹⁰⁵ դավանական բանաձևը:

Հովհաննես Օձնեցու բարձր հեղինակությամբ Մանազկերտի ժողովում ամրագրվեց Հայոց եկեղեցու որդեգրած չափավոր միաբնյա ուսմունքի դավանաբանական սկզբունքները, ինչը ցայտունորեն արտահայտվեց ժողովի

¹⁰³ Տե՛ս **Ստեփանոս Տարօնեցի**, II, Բ, էջ 103, Սամուէլ Անեցի, էջ 87, Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 69:

¹⁰⁴ Տե՛ս **Հովհաննես Օձնեցի**, Մատենագրութիւնք, էջ 51:

¹⁰⁵ Նույն տեղում, էջ 52: Այս փաստերի լույսի ներքո առնվազն օտարոտի է այն կարծիքը, որ իբր թե Հովհաննես Օձնեցին եղել է քաղկեդոնյան դավանանքի ջատագով (տե՛ս Ե. Յովհաննեսեան, Աստուածաբանական տեսութիւն մը Օձնեցոյ «Ընդդէմ երկութականաց» ճառին, «Բազմավէպ» 1992, Ե., էջ 133-135, **Վ. Հաղուսի**, Կարևոր խնդիրներ Հայ եկեղեցոյ պատմութենէն, Վենետիկ, 1927, էջ 465):

ընդունած կանոններում¹⁰⁶, որոնց հիմնախարիսխը առաջին երեք տիեզերաժողովների ընդունած հավատքն է¹⁰⁷: Մանագկերտի ժողովում դավանական հիմնարար սկզբունքն էր քաղկեդոնականության դատապարտումը, ուստի ժողովի ընդունած կանոնները («նզովքներ») համակված են այդ ոգով¹⁰⁸: Հենց առաջին կանոնն ազդարարում է, որ «եթե ոք ու է խոստովանի զսուրբ Երրորդութիւն, մի բնութիւն ըստ անճառ, միաւորութեան որ յաստուածութեան որ յաստուածութենէն և ի մարդկութենէս, այլ է կամ ըստ բնութեան մի բնութիւն, և կամ եթե ըստ շփոթութեան և ըստ փոփոխման մի բնութիւն նզովեալ եղիցի»¹⁰⁹:

Այսպիսով, VII դարի սկզբներին Հայ Առաքելական Եկեղեցին, Հովնանես Օձնեցու առաջնորդությամբ, մշակեց իր դավանական ինքնորոշման հստակ ու նպատակասլաց ուղենիշերը՝ հավատարիմ մնալով առաքելական ավանդույթին և առաջին երեք տիեզերաժողովների ընդունած հավատքին: Հովհաննես Օձնեցու դարակազմիկ բարեփոխումներն ամրակայեցին Հայոց Եկեղեցու դավանական և նվիրապետական հիմքերը՝ վերջնական ու ամբողջական տեսքի բերելով նրա դավանաբանական ու ծիսական համակարգը, եկեղեցաբանությունը, քրիստոնեաբանական գաղափարախոսությունը: Օձնեցու զորավոր միտքն ու իմաստությունը կոփեցին հայոց օրենսդրությունը՝ համակարգելով դատավարական իրավունքը, ժողովրդի ներքին կյանքը կարգավորող իրավանորմերը և կանոնական սահմանումները:

Կանոնագրքի հնագույն ձեռագիրը մեզ է հասել ԺԱ դարից: Այն ընդօրինակվել է 1098 թ. տեր Խաչիկի օրինակից, սկզբում Սև լեռան Պառլահու վանքում, ապա՝ Արմեն լեռան վրա գտնվող Հովհաննա անապատում¹¹⁰: Ժ դարում առկա 40 կանոնական երկերին 1098թ. ընդօրինակված ձեռագրում ավելացված է շուրջ 17 նոր կանոնախումբ, և Հայոց Կանոնագրքում դրանց թիվը հասել է 57-ի: Այս նորամուծություններն արդյունք էին Հովհաննա վանքի վանահայր Մելիտեի, փոխանորդ Գրիգորիսի և ձեռագրի գրիչ

¹⁰⁶ Տե՛ս **Սամուէլ Անեցի**, էջ 287-288, ծան. 36:

¹⁰⁷ Հմմտ. **Ե. Տէր-Մինասեան**, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորոց եկեղեցիների հետ, Ս. էջմիածին, 1908, էջ 208 և հտ.: Մանագկերտի ժողովի ընդունած կանոնները չեն մտել «Հայոց կանոնագրքի» մեջ, թերևս նաև այն պատճառով, որ վերջինս Օձնեցու կողմից ավարտուն տեսքի էր բերվել արդեն այդ ժողովից առաջ:

¹⁰⁸ Տե՛ս **Գ.Հովսեփեան**, Խոսրովիկ թարգմանիչ (Ը դար), Վաղարշապատ, 1899, էջ 77-79:

¹⁰⁹ Տե՛ս **Սամուէլ Անեցի**, էջ 287-288:

¹¹⁰ Այդ ձեռագիրը պահվում է Նոր Զուղայի Ամենափրկիչ վանքում (թ. 131):

Հովհաննեսի աշխատասիրության¹¹¹: Կանոնագրքի ընդարձակված այս տարբերակն արդեն ԺԲ դարի երկրորդ կեսին շրջանառության մեջ է եղել Սկևռայում և օգտագործվել, հավանաբար, Ներսես Լամբրոնացու կողմից¹¹²:

Հովհաննես Օձնեցու Կանոնագրքի այս ընդարձակված տարբերակի հիման վրա, սկսած ԺԳ դարից, առաջանում է մի նոր խմբագրություն, որը պայմանականորեն անվանվում է Բ խմբագրություն: Այստեղ արդեն, ըստ ժամանակագրական հերթականության, փոխվում է 57 կանոնախմբերի դասավորությունը¹¹³: Իրար կողք են բերվում նույն հեղինակներին վերաբերող տարբեր կանոնախմբերը, ավելացվում են նորերը: Ըստ 1611 թ. Կ. Պոլսում ընդօրինակված մի մատյանի, որի ընդօրինակողը Հակոբ Քյոթահիացին է՝ տվյալ խմբագրության ստեղծողը Գեորգ Լամբրոնացին կամ Սկևռացին է (1245-1301թ.)¹¹⁴: Այս խմբագրության հնագույն ձեռագիրը, մեր կարծիքով, ՄՄ-7615 մատյանն է, որն ընդօրինակվել է 1353թ., հավանաբար Հովհաննես Երզնկացու 1326/7թ. կազմած նախօրինակից: Նույն խմբագրության մի այլ ընդօրինակություն է Անկյուրիայի Կարմիր Վանքի թիվ 43 մատյանը, որն Ազարիա Սասնեցու պատվերով 1609 թ. ընդօրինակել է Սիմեոն Լեհացին: Վերջինս էլ հայտնում է, որ այս օրինակի պակասները լրացրել է Գեորգ հռետորը: Վազգեն Հակոբյանը, հիմնվելով ԺԵ դարում Կանոնագրքի նոր խմբագրության վրա աշխատած Հակոբ Ղրիմեցու վկայության վրա, կարծում է, որ այդ լրացումները պատկանում են վերջինիս ուսուցիչ, ԺԴ դարի վերջի և ԺԵ դարի սկզբի մատենագիր, Հովհան Որոտնեցու աշակերտ Գեորգ Երզնկացու գրչին¹¹⁵:

Կանոնագրքի այս օրինակն էլ օգտագործելով 1609 թ. իր ընդօրինակության մեջ՝ նոր հավելումներ է կատարել Գրիգոր Կեսարացու աշակերտ Ազարիա Սասնեցին, որի ստեղծած խմբագրությունն էլ 1609 թ. ընդօրինակել է Սիմեոն Լեհացին¹¹⁶: Այս նույն ժողովածուից 1611 թ. Կանոնագրքի իր տարբերակն է ընդօրինակում Հակոբ Քյոթահիացին (Կուտինացի):

Կանոնագրքի օգտագործման փաստերի կարելի է հանդիպել գրեթե ողջ

¹¹¹ Կանոնագիրք Հայոց, Բ, էջ ԻԷ:

¹¹² Տե՛ս **Քոզոյան Ա.**, Հայ միջնադարյան իրավունքի պատմության հուշարձանները, էջ 95:

¹¹³ Իհարկե միայն նշված հատկանիշի փաստարկմամբ անհնար է ճշտել այս խմբագրության առաջացման ժամանակը:

¹¹⁴ Կանոնագիրք Հայոց, Բ., էջ ԼԵ:

¹¹⁵ Նույն տեղում:

¹¹⁶ Տե՛ս **Քոզոյան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 96:

միջնադարյան մատենագրության մեջ:

Կանոնագրքի բազմաթիվ դրույթներ իրենց արտահայտումն են գտել միջնադարյան հայոց դատաստանագրքերում, մասնավորապես՝ Դավիթ Ալավկատորի «Կանոնական օրինադրություններ»-ում (1130թ.), Մխիթար Գոշի Հայոց Դատաստանագրքում (1184թ.) և Սմբատ Սպարապետի Դատաստանագրքում (1265թ.)¹¹⁷:

«Կանոնագիրք Հայոց»-ում ամրագրված են հայոց ավատական հասարակության դասային առանձնահատկությունները, շեշտված է Եկեղեցու տեղը հասարակական կյանքում: Դարերի ընթացում նորովի խմբագրված ժողովածուները կարգավորել են հասարակական փոխհարաբերությունները Եկեղեցու ներսում և երբեմն էլ դրանից դուրս՝ առանձին դասերի ու անհատների միջև, եկեղեցական կազմակերպության շրջանակներում: Կանոնագրքի հոդվածների մի նշանակալի մասը վերաբերում է դավանանքին և պաշտամունքի ծիսական հարցերին, քանի որ հենց դրանով է Հայոց Եկեղեցին և հասարակությունը պետականության չգոյության պայմաններում դիմակայել օտար ուժերին և պահպանել ազգային մշակույթի ինքնակայությունը: Այն պարունակում է նաև Հայոց նահապետական կենցաղին, ապրելակերպին և պատկերացումներին վերաբերող բազմաթիվ վկայություններ, որոնց դեմ դարերի ընթացքում պայքարել է Եկեղեցին: Կանոնագրքի մի շարք նորմեր ուղղված էին միջնադարյան Հայաստանում տարածված աղանդավորական շարժումների դեմ:

«Կանոնագիրք Հայոց»-ը կարգավորում էր նաև աշխարհիկ բնույթի հասարակական հարաբերություններ, մասնավորապես՝ ամուսնաընտանեկան (նշանադրության և պսակադրության պայմանները, ծնողների և երեխաների փոխադարձ իրավունքները և պարտավորությունները, ապահարզանի պայմանները և այլն), քաղաքացիական (ժառանգման հարցերը, հողային իրավունքի և ավատական փոխհարաբերությունների, հարկային քաղաքականության և այլն), քրեաիրավական (հանցագործության և պատժի որոշակի հարցերը):

Ինչպես նշել ենք, հայ կանոնական իրավունքի անբաժանելի մասն են կազմում նաև Դավիթ Ալավկատորի «Կանոնական օրինադրություններ»-ը և Ներսես Շնորհալու «Ընդհանրական թուղթ»-ը:

¹¹⁷ Տե՛ս, օրինակ, **Тигранян С.** «Судебная Книга» Мхитара и «Книга Канонов» // Известия Кавказского историко-археологического института. Том 3, Тифлис, 1925.

ԳԼՈՒԽ 2

«ԿԱՆՈՆԱԳԻՐՔ ՀԱՅՈՑ»-Ի ԻՐԱՎԱԲԱՆԱԿԱՆ ԲՆՈՒՅԹԸ ԵՎ ԿԱՐԳԱՎՈՐՄԱՆ ՈԼՈՐՏՆԵՐԸ

2.1 «Կանոնագիրք Հայոց»-ի իրավաբանական բնույթը. ընդհանուր բնութագիր

«Կանոնագիրք Հայոց»-ը՝ որպես Հայ Առաքելական եկեղեցու պաշտոնական (ընդունվել է ազգային եկեղեցական ժողովում և ուժի մեջ է մտել Հայոց Հայրապետի՝ Հովհան (Հովհաննես) Օձնեցու կոնդակով) իրավաբանական փաստաթուղթը, օժտված է նորմատիվ իրավական ակտերին բնորոշ հատկանիշներով՝ համապարտադրականությամբ, նորմատիվությամբ, հրապարակայնությամբ, կրոնական իշխանական հեղինակությամբ, որոշակիությամբ և ուղղակի գործադրության ուժով: Այս առումով, կարելի է արձանագրել, որ «Կանոնագիրք Հայոց»-ը հայ իրականության մեջ առաջին պաշտոնական (իշխանական) նորմատիվ-իրավական օրինակարգված (կոդիֆիկացված) ակտն է, որը գործադրվեց ավելի քան 12 դար շարունակ:

«Կանոնագրքի» բովանդակության ուսումնասիրությունը վկայում է, որ դրա հոդվածների (կանոնների) զգալի մասը վերաբերում են դավանանքի և պաշտամունքի ծիսական խնդիրներին, ամուսնության, ընտանիքի և այլ հարցերի վերաբերմամբ հասարակության անդամների, մասնավորապես, եկեղեցական պաշտոնյաների վարքագծին¹¹⁸: Այստեղ բնութագրվում են գործված մեղքը և կատարված հանցանքը կամ զանցանքը, արգելվում՝ զանազան գործողությունները: Բացի Շահապիվանի ժողովի կանոնախմբից՝ մյուս կանոնախմբերը, որպես կանոն, արարքների համար մարմնական և նյութական պատիժներ չեն նախատեսում: Եվ պատահական չէ, որ Ասողկը Շահապիվանի ժողովի մասին խոսելիս ասում է, թե «ըստ տուգանօք կանոնսն կարգեցին»¹¹⁹:

Կանոնագրքում պատիժը գերազանցապես կապվում է ապաշխարության կրոնական գաղափարի հետ: Խրատի, բարոյական դատապարտման և կամ

¹¹⁸ Տե՛ս Մելիք-Թանգեան Ն. Հայոց եկեղեցական իրավունքը, Վերահրատարակչություն, Ս. Էջմիածին, 2011:

¹¹⁹ Տե՛ս Ստեփանոսի Տարօնեցոյ Ասողկան Պատմութիւն տիեզերական, Ս. Պետերբուրգ, 1885, էջ 78:

ապաշխարության միջոցով կանխել մարդկանց համակեցության կանոնների հնարավոր խախտումները:

Կանոնագրքի տարբեր կանոնախմբերը հայ միջնադարյան ներքին կյանքի բազմապիսի կամ բոլոր կողմերի, օրինակ՝ տնտեսության, արտադրության կազմակերպման, հասարակական կառուցվածքի, տարբեր դասակարգերի իրավական վիճակի, քաղաքացիական, քրեական իրավունքի, դատավարության և այլ հարցերի մասին ամբողջական և լրիվ տեղեկություններ չեն տալիս: Դա կարելի է բացատրել նրանով, որ հայ եկեղեցական ժողովների և եկեղեցական գործիչների կանոնախմբերը կազմվել են յուրահաաուկ իրադրության մեջ որոշակի նպատակներով, նայած թե տվյալ ժամանակամիջոցում հասարակությանը ինչ հարցեր էին մտահոգում: Այդ կանոնախմբերում արտահայտված են ոչ թե հայ հասարակության ներքին կյանքի բոլոր կողմերը, այլ միայն այն, թե ինչն է հուզել տվյալ պատմաշրջանում հայ հասարակության իշխող սոցիալական ուժերին:

Մեզ հետաքրքրող հարցերի մասին տեղեկություններ քաղում ենք ոչ թե հասարակության տարբեր շերտերի համար սահմանված իրավական ամբողջական նորմերից, այլ նրանից, թե այդ շերտերը ինչ չպետք է կատարեն, մի բան, որն ավելի է նեղացնում այն ժամանակվա հայ հասարակության ներքին կյանքի ամբողջական մեր պատկերացման հնարավորությունները: Այդ պատճառով էլ Կանոնագիրքը միջնադարյան հայ հասարակության ներսում “ազատ”-ների ձեռքին հանդիսացել է տվյալ ժամանակաշրջանում իրենց հուզող հարցերի լուծման ղեկավար լծակ, և ոչ թե հասարակության ներքին կյանքի բոլոր կողմերն արտահայտող մի ամբողջական օրենսդրական հուշարձան: Կանոնագիրքը, բնականաբար, չէր կարող ամբողջական առումով արտացոլել քաղաքացիական, քրեական կամ դատավարական իրավունքը:

Չնայած դրան, համենայն դեպս, հայ ավատատիրական հասարակության ներքին կյանքին վերաբերող բազմաթիվ հարցերի մասին շատ կարևոր և ուշագրավ տեղեկություններ քաղում ենք Կանոնագրքի տված անուղղակի, երբեմն էլ ուղղակի վկայություններից, մասամբ՝ ապաշխարության, իսկ առանձին դեպքերում՝ պատժի ձևերից և չափերից և այլ կարգի վկայություններից:

Ազգային ավանդական կարգ ու կանոնով, սովորություններով իրականացնել

հասարակական քաղաքական որոշակի նպատակներ. այս է Կանոնագրքի այն ժամանակվա քաղաքական և գործնական նշանակությունը, որը մի ցույց էր ընդդեմ քաղկեդոնականության՝ մասնավորապես, և բյուզանդական կայսրության նվաճողական քաղաքականության՝ ընդհանրապես: Այս միտքը կարմիր թելի նման անցնում է Օձնեցու կանոնախմբի Ը Հոդվածում. «Արժան է զհացն անխմոր և զգինին անապակ հանել ի սուրբ սեղանն ըստ աւանդելոյ մեզ սրբոյն Գրիգորի և չխոնարհել յայլ ազգաց քրիստոնեից յաւանդութիւնս. զի սուրբ Լուսաւորիչն յարինականէն բերեալ զայս առաքելաբար հրաման ետ կատարել իւրոց վիճակելոցն, որպէս եւ զաղն արինութեան լագապացն զենմունս խառնել եւ ըստ կարգի Ղեւտացոցն ազգաւ սեպհականել զեկեղեցւոյ շնորի եւ մեզ ի նմին պարտ է յարամնալ եւ չթողուլ ի բաց, եւ չառնել նորաձեւս ինչ»¹²⁰:

Ի տարբերություն պատմագիտական սկզբնաղբյուրների՝ Կանոնագիրքը, թեև բովանդակում է եկեղեցական ժողովների որոշումներ և եկեղեցական ականավոր գործիչների կանոնական գրություններ, որոնք զգալի չափով «վերաբերվում են կամ եկեղեցական դասին և կամ դավանանքի ու պաշտամունքի ծիսական խնդիրներին»¹²¹, այնուհանդերձ խիստ ուշագրավ տեղեկություններ են տալիս մեզ լուսաբանելու «նախարարական Հայաստանի կա՛մ սոցիալական իրավական հարաբերությունները և կա՛մ ուրիշ կարևոր պրոբլեմներ»¹²²:

Ճիշտ է, Կանոնագրքում զգալի չափով տեղ են գտել հայ եկեղեցու դավանանքի և պաշտամունքի ծիսական հարցերը, սակայն դրանք այն ժամանակ՝ միջնադարում, ունեին իրենց բովանդակությունը և քաղաքական նշանակությունը, այն է՝ դավանանքի և պաշտամունքի ծիսական հարցերի մշակմամբ պահպանել հայ եկեղեցու ինքնուրույն՝ ազգային դեմքը, հեռու՝ ուրիշ եկեղեցիների, թեև քրիստոնյա, բայց օտար ազդեցություններից և գաղափարական միությունից, դրանով իսկ դիմակայել հայ ժողովրդի նկատմամբ համաձուլարար քաղաքականություն վարող օտար ուժերի դեմ՝ հայ պետականության չգոյության պայմաններում:

¹²⁰ Տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, հ. Ա, էջ 519:

¹²¹ Տե՛ս Հ. Մանանդյան, Ֆեոդալիզմը հին Հայաստանում, էջ 13, նույնի Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմություն, հ. Բ, մասն Ա, էջ 428:

¹²² Ֆեոդալիզմը Հայաստանում, էջ 13, Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմություն, հ. Բ, մասն Ա, էջ 428:

Հայկական ծագում ունեցող կանոնական որոշումների մի մասը, որը տեղ է գտել Կանոնագրքում, եկեղեցական ժողովների սահմանումներ են:

Մեր իրականության մեջ այդ ժողովներին հոգևորականության հետ միասին, ինչպես վկայում են պատմական սկզբնաղբյուրները, մասնակցել են նաև հասարակության աշխարհիկ շերտերի ներկայացուցիչները՝ իշխանները: «Ազատ»-ներն այդ ժողովներին տալիս էին օրենսդրական բարձրագույն իշխանության բնույթ՝ սահմանելով անհրաժեշտ որոշումներ հասարակական կյանքի տարբեր ոլորտների համար: Հայագիտության մեջ հայ եկեղեցական ժողովներին իշխանների վաղուց ի վեր մասնակցությունը¹²³ իրավամբ բացատրվել է հայ եկեղեցու ժողովրդավար բնույթով: Հրավիրման նախաձեռնությունը պատկանում էր հայ եկեղեցուն, որովհետև եկեղեցին դեռ հնից, ինչպես նշեցինք վերևում, իր ձեռքում էր պահում օրենսդրական և դատավարական իրավունքը՝ մի կողմից, և կենտրոնական պետական իշխանության բացակայության պայմաններում ինքն էր հանդես գալիս որպես կենտրոնական ու համազգային մի կազմակերպություն՝ մյուս կողմից: Մասնավորապես վերջին հանգամանքի առկայության դեպքում եկեղեցական ժողովներում քննվում էին նաև հասարակության առաջ ծառացած այնպիսի հարցեր, որոնք վերաբերում էին ժողովրդի ներքին կյանքին, հասարակության տարբեր շերտերի սոցիալական և իրավական կարգավիճակին, առօրյա համակեցությանը: Դրանով պետք է բացատրել նախ՝ ավատական ազդեցիկ տների ներկայացուցիչների մասնակցությունն այդ ժողովներին և երկրորդ՝ Կանոնագիրքն իր ընդգրկումներով և կիրառության շառավիղներով դուրս եկավ դավանանքի ու հոգևորական դասի նեղ շրջանակից և մտավ հայ ժողովրդի ներքին կյանքի ամենախուլ անկյունները, շոշափեց նրա բոլոր դասակարգերի և շերտերի սոցիալական դրության շատ ու շատ կողմեր:

Կանոնագրքում ամենից ուշագրավ և հետաքրքիր կանոնախումբն է Շահապիվանի ժողովի որոշումները¹²⁴: Կարելի է ասել՝ այս կանոնախումբը միակն է, որ

¹²³ Այստեղ մենք նկատի ունենք եկեղեցական այն ժողովները, որոնք երկրի ներքին կյանքի վերաբերյալ ընդունել են կանոնական որոշումներ: Իսկ այն ժողովները, որոնք հրավիրվել են երկրի քաղաքական կյանքի ճգնաժամային թուլաներին, ինչպես վկայում են պատմական սկզբնաղբյուրները, բացի «անազատ»-ներից մասնակցել են նույնիսկ «անազատ»-ների ներկայացուցիչները, ասենք, 449 թ. Արտաշատի ժողովը և այլն, այդ քայլին դիմել են այն դեպքերում, երբ սպառնացող վտանգը համարվել է համընդհանուր երևույթ՝ թե «ազատ»-ների և թե «անազատ»-ների համար:

¹²⁴ Տե՛ս **Сурен Аревшатян**. Шаапиванские каноны-древнейший пометник армянского права //

հանցագործության համար սահմանում է պատիժներ և դրանով իսկ արդեն դուրս է գալիս կանոնական բնույթից և ստանում քրեական օրենքի նշանակություն: Շահապիվանի ժողովն ընդունեց 20 հոդվածներ, որոնցից մեկը՝ ԺԵ, խրատական բնույթ ունի և պատիժ չի նախատեսում: Հոդվածներից 6-ը ամբողջությամբ՝ Ա, Բ, ԺԴ, ԺԶ, ԺԷ և ԺԸ, ինչպես և Թ, ԺԳ, ԺԹ, Ի հոդվածները մասամբ, վերաբերում են հոգևորականներին, որոնց գործած կանոնական խախտումների և հանցանքների համար նախատեսված են կանոնական և քրեական պատիժներ՝ համապատասխան պատժաչափերով: Մնացած 9 հոդվածները՝ Գ, Դ, Ե, Զ, Է, Ը, Ժ, ԺԱ, ԺԲ, ինչպես և Թ, ԺԳ, ԺԹ, Ի հոդվածները մասամբ, «ազատ»-ների՝ իշխանների և «շինական»-ների մասին են՝ զանազան պատժաչափերի նախատեսումով: Այս վերջին խմբի Ը և ԺԱ հոդվածները, ինչպես նաև ԺԲ, ԺԳ, ԺԹ հոդվածների համապատասխան մասերը «ազատ»-ների և «շինական»-ների պատիժը նույնն են նախատեսում, թե՛ ըստ ձևի, թե՛ ըստ էության: Է հոդվածում և Ե-ի մի մասում «ազատ»-ների և «շինական»-ների պատիժը թեև նույնն է բայց պատժաչափը տարբեր է: Գ, Դ, Զ, Ժ հոդվածները և Ե, Թ, ԺԲ հոդվածների մի մասը «ազատ»-ներին և «շինական»-ներին տարբեր ձևի և չափի պատիժներ են նախատեսում¹²⁵:

Այս հոդվածների առնչությամբ անհրաժեշտ է նշել, որ «ազատ»-ների և «շինական»-ների համար նախատեսվում է երկու տեսակի պատիժ. «ազատ»-ների համար մի դեպքում ապաշխարություն և տուգանք, և «շինական»-ների համար նույնը՝ ավելացրած նաև մարմնական պատիժ՝ ծեծ (հոդ. Գ, Դ, Թ և այլն), մի այլ դեպքում՝ երկուսի համար էլ գողենոց գնալ և տուգանք (հոդ. Դ, Ե և այլն), երրորդ դեպքում՝ «ազատ»-ներին՝ խրատ և տուգանք, իսկ «շինական»-ներին՝ ծեծ և խրատ (հոդ. Զ.), ընդ որում «շինական»-ի տուգանքը բոլոր դեպքերում, որպես կանոն, կազմում է «ազատ»-ի տուգանքի կեսը կամ կեսից մի քիչ պակաս: Բերում ենք այդ հինգ հոդվածներից հետևյալ հատվածները.

1. Հոդ. Գ. «Եթե ազատ է ել գան չէ մարթ հարկանել, ի տուգանն ել յապաշխարութիւնն յաւելցեն Մ դրամ կարաւտելոց, Բ տարիս յապաշխարութիւն....:

Պատմաբանասիրական հանդես, 1959, № 2-3, էջ 334-348:

¹²⁵ Զ և Ժ հոդվածներում «ազատ»-ներին նախատեսում է պատիժ, իսկ «շինական»-ների անունը թեև չի տալիս, բայց բնագրից հասկացվում է, որ վերջիններիս համար ևս նախատեսված է պատիժ:

Ապա եթե շինական է, գան յոլով արբցէ, ճ դրամ տուգան տացէ յեկեղեցի եւ յաղքատս բաշխեսեն եւ տարի մի ի պղծութենէն հեռացեսալ՝ մտցէ յեկեղեցի... եթէ այր եւ եթէ կին կանոն այդ կացցէ»:

2. Հոդ. Դ. Եթե ամուսինը թողնում է կնոջը, ունեցվածքը հավասար բաժանում են, իսկ ամուսինը «է ամ ապաշխարեսցէ եւ յեկեղեցի տուգան տացէ, թէ ազատ է՝ Յ դրամ, թէ շինական՝ գանալի լիցի եւ ճ դրամ յեկեղեցի տուգանեսցի...»: Եթե պարզվի, որ ամուսնալուծությունը եղել է մի այլ կնոջ պատճառով՝ «կալցին զկինն եւ յարկանոց տարի մի աղասցէ գողեան: Եթե ազատ է (կինը – Ռ.Մ.) եւ յարկանոց չերթայ՝ ճ դրամ տացէ ի գողին»:

3. Հոդ. Ե. Ամլության դեպքում կնոջից բաժանվելիս, կնոջը անարգելու համար «թէ ազատ է՝ ՌՄ դրամ, եւ եթէ շինական՝ Ռ». մի տարվա ընթացքում, եթէ ամուսինն ամուսնանում է մի այլ կնոջ հետ, վերջինս որպես ամուսնալուծության պատճառ «տարի մի աղասցէ գողեացն եւ յաղախութեան կացցէ եւ յեկեղեցին ճ դրամ տուգան կալցին... Ապա եթէ ազատ է եւ ի գողենոց չերթայ՝ ճ դրամ տուգան տացէ գողեան»:

4. Հոդ. Ժ. «Ապա եթե ազատ է եւ ի գողենոց չերթայ՝ Շ դրամ տացէ գողեացն եւ Բ ամ յիվրում եկեղեցւոյն յապաշխարութեան կացցէ»:

5. Հոդ. ԺԲ. Ազգապղծությունը եթե կնոջ կամքով է «զպատուհասն եւ զտուգանս եւ զնզովս զնոյն կրեսցէ... ապաշխարեսցէ է ամ ընդ ունկնդիրս, Գ ամս ընդ ձեռամբ, Ծ դրամ աղքատաց, Ծ՝ յեկեղեցի», այնուհետև «կալցին զկինն եւ յարկանոց տացեն, Ժ տարի աղասցէ գողեացն. ապա եթե ազատ է եւ ի գողինն չերթայ՝ Յ դրամ տացէ նոցա»:

Մեջբերման առաջին հատվածում արդեն շեշտվում է, որ «ազատ»-ին չի կարելի ծեծի ենթարկել, այդ պատճառով էլ մի կողմից նրան հասանելիք տուգանքը և ապաշխարությունը «յաւելցեն», մյուս կողմից՝ մնացած հոդվածներում «ազատ»-ների համար չեն նախատեսվում մարմնական պատիժներ. դրա փոխարեն նա, տուգանքը վճարելով հանդերձ, պետք է գնա նաև գողենոց: Հոդվածներում կրկնվող «ապա եթէ ազատ է եւ ի գողենոց չերթայ» արտահայտությունը, մեր կարծիքով, ակնարկում է «ազատ»-ի սոցիալական այն արտոնությունը, թե նա իրավունք ունի գողենոց գնալը իր ընտրությամբ փոխարինել տուգանք վճարելով, ինչքան սահմանված է օրենքով:

Օրինակ, 3-րդ հատվածում (հոդ. Ե, նույնը և Դ հոդվածում) նախատեսված է «տարի մի աղասցէ գողեացն եւ յաղախնութեան կացցէ եւ յեկեղեցին Ճ դրամ տուգան կալցին...»: Այս որոշումը վերաբերում է և՛ «ազատ»-ի, և՛ «շինական»-ի կնոջը հավասարապես: Շարունակության մեջ բացատրում է «Ապա եթէ ազատ է եւ ի գողենոց չերթայ Ճ դրամ տուգան տացէ գողեացն». այսինքն, եկեղեցուն 100 դրամ տուգանք տալուց բացի, «ազատ»-ը իր գողենոց գնալը, նախընտրելու դեպքում, փոխարինում է 100 դրամ գողենոցին տուգանք վճարելու պարտավորությամբ: Ուրեմն միևնույն հանցանքի համար «շինական»-ը մեկ տարի մնում է գողենոցում և 100 դրամ տուգանք վճարում եկեղեցուն, իսկ «ազատ»-ը միայն 100-ական դրամ տուգանք է վճարում եկեղեցուն և գողենոցին ($100+100=200$): Այսպիսով, «ազատ»-ի և «շինական»-ի սոցիալ-իրավական վիճակի տարբերությունը կայանում է նրանում, որ «շինական»-ը կրելու է նախատեսված երկու պատիժը՝ գողենոց գնալ և տուգանք, իսկ «ազատ»-ին, թեև նախատեսված է դարձյալ երկու պատիժ՝ գողենոց գնալ և տուգանք, բայց նա՝ որպես արտոնյալ դասակարգի ներկայացուցիչ, առաջին պատիժը՝ գողենոց գնալը, նախօրոք սահմանված չափի տուգանքով փոխարինելու իրավունք ունի, եթե ինքը ցանկանում է, մի բան, որը «շինական»-ին արգելված է: Այլ խոսքով «ազատ»-ի համար նախատեսված առաջին պատիժը ընտրովի (ալտերնատիվ) է, այսինքն՝ կախված է «ազատ»-ի կամքից: «Ազատ»-ի իրավական այս վիճակը արատահայտված ենք գտնում տակավին IV դարի հեղինակ Եփրեմ Խուրի Ասորու կանոնական մի գրության մեջ, որը հայերեն թարգմանվել է V դարում, իսկ հետագայում՝ Հովհաննես Օձնեցուց հետո, մուծվել Կանոնագրքում: Այսպես, այդ կանոնախմբի Բ Հոդվածում ամրագրված է, որ «Որք ճաշակեցին ի մոռացութենէ ի մսոյ ի չորեքշաբաթու կամ յուրբաթու՝ որոշեսցին յեկեղեցոյ՝ Գ շաբաթ պահելով սրբութեամբ եւ տրաւք անանկաց եւ պատարագաւք, Ժ կրկին գան արբցէ և ապա հաղորդեսցի. իսկ եթէ ամբարտաւանութեամբ կամ արհամարհելով զառաքելական հրամանն՝ Գ ամ ապաշխարեսցեն, Խ կրկին գան արբցեն եւ Լ դրամ տուգանս տացեն լեկեղեցին. եւ յաւուրն յորում պղծեցաւ՝ զնա սրբութեամբ պահեսցէ մինչեւ ցմահ իւր եւ ապա հաղորդեսցի արինաց: Ապա եթէ ազատ ոք է եւ ոչ առնու յանձն զապաշխարութիւնն եւ զկարգն Ծ դրամ տուգանս տացէ յեկեղեցին եւ Լ դրամ յաղքատս եւ ապա հաղորդեսցի արինաց»: Այստեղ կարևոր է նշել

երկու հանգամանք. նախ՝ կանոնական այս որոշումը կամ այն ժամանակ հայերի միջավայրում եղած նման մի այլ որոշում հավանաբար օրինակ է հանդիսացել Շահապիվանի ժողովի որոշումների իրավաբանական ձևակերպումների համար, իսկ այդ անցումը ասորերենի թե հայերենի միջոցով է եղել՝ միևնույնն է և էական նշանակություն չունի: Չմոռանանք նշել, որ մինչև V դարը և դրանից հետո էլ որոշ ժամանակ հայերի շփումը ասորական մշակույթի հետ սերտ էր: Երկրորդ՝ ընդգծված վերջին հատվածից շատ պարզ երևում է, որ «ազատ»ի ցանկությամբ միայն պատիժը դառնում է ընտրովի: Շահապիվանի ժողովի որոշումներում մի քանի անգամ հանդիպող «Ապա եթե ազատ է եւ ի գողենոց չերթայ» արտահայտությունը, հավանաբար, Եփրեմ Ասորու վերևում նշված վերջին հատվածի կամ նման մի այլ որոշման համառոտ շարադրումն է և դրա տակ ևս պետք է հասկանալ «ազատ»-ներին պատժի ձևերի ընտրությունը թույլատրելու մի միջոց:

Համենայն դեպս Շահապիվանի ժողովի որոշումներում պարզ երևում է ոչ հավասարաչափ մոտեցումը «ազատ»-ների և «շինական»-ների նկատմամբ: «Շինական»-ը, դասվելով «անազատ»-ների շարքը, տակավին չէր կորցրել անձնական ազատության իրավունքները, ինչպես ճիշտ նկատել է ակադ. Հ. Մանանդյանը. «անազատ» արտահայտությունը լոկ նշան էր հարկատվության, որից ազատված էին ազնվականությունը, եկեղեցին: Եվ «ազատ»-ների դասին «շինական»-ների չպատկանելը՝ դեռևս ապացույց չէ նրանց ճորտական վիճակի¹²⁶: «Շինական»-ները «անազատ»-ներ են անվանվել, իբրև «ազատ»-ներից տարբեր ու «ազատ»-ներին հակադիր դաս»¹²⁷: «Շինական»-ներն ունեցել են ոչ միայն սեփականություն՝ հող, անշարժ և շարժական գույք, այլև այդ գույքը տնօրինելու իրավունք, այսինքն՝ լիակատար իրավասությամբ են օժտված եղել քաղաքացիաիրավական հարաբերություններում: Ավելին, «շինական»-ը թեև եղել է ոչ «ազատ», հարկատու և ավատական հասարակության նվիրապետության ստորին աստիճանի ամենաբազմաքանակ դասակարգը, այնուամենայնիվ, նա իր անձնական իրավունքի տերն էր և օրենքի առաջ ներկայանում էր որպես ինքնուրույն քաղաքացի՝ իր անունից:

¹²⁶ Տե՛ս Հ. Մանանդյան Ֆեոդալիզմը Հին Հայաստանում, Երևան, 1934, էջ 129, 161: Տե՛ս նաև Ս.Ե. Հակոբյան Հայ գյուղացիության պատմություն, հ. 1, Երևան, 1957, էջ 281:

¹²⁷ Տե՛ս Հ. Մանանդյան նույն տեղում, էջ 189:

Շահապիվանի ժողովի առանձին հոդվածներում միևնույն հանցանքի համար և՛ «ազատ»-ին, և՛ «շինական»-ին նախատեսվում է միևնույն պատիժը (տես՝ Ե, Է, Ը, ԺԲ, ԺԳ հոդվածները), օրինակ՝ «Եթե ազատ եւ եթե շինական՝ կանոն այդ կացցե» (Հոդ. Է), «Եթե յազատաց կամ ի շինականաց առաքելական կանոնին ընդդիմանան եւ կոծ դնեն նզովեալ լիցին...» (հոդ. ԺԱ), «Թէ ազատ է, թէ շինական, արէնք եւ կանոնք այդ կացցեն» (հոդ. ԺԳ): Մի քանի այլ հոդվածներում թեև այդպես պարզ չի նշվում, բայց բնագրից նույնն է երևում (հոդ. Ը, ԺԹ և այլն): Պատժաչափը լինում է ըստ հանցանքի: Տուգանքի չափի տարբերությունը բխում է սոցիալական այդ երկու դասակարգերի տնտեսական վիճակից, թերևս բարոյական ինչ-որ նորմաներից: Այս բոլորը խոսում են այն մասին, որ «շինական»-ը իրավազուրկ անձ չի եղել¹²⁸, ինչպես ավելի ուշ շրջանում ճորտերը, թեև ունեցել է տնտեսական կախում «ազատ»-ներից և ենթակա է եղել նրանց տնտեսական ճնշմանը: Եվ երբ այս տեսանկյունով նայում ենք 645 թ. Դվինի ժողովի Թ հոդվածի ակադ. Հ. Մանանդյանի բացատրությանը, որի համաձայն իբր թե երդումարդը եղել է «բաժանման առարկա, ուստի և հավանական է ենթադրել, որ նույն այդ գույքը կարելի է եղել նաև գնել, վաճառել, ընծայել, կտակել և այլն»¹²⁹, ապա նկատում ենք, որ դա հավաստի չէ: Այդ մասին Ս. Հակոբյանի բացատրությունը ավելի ճիշտ է, այսինքն՝ երդումարդի բաժանում ասելով՝ «մենք պետք է հասկանանք ոչ թե ազատներին պատկանող գյուղացի-շինականները կամ իրավապես ճորտ գյուղացիները, այլ նրանց հարկատուները»¹³⁰:

Շահապիվանի ժողովի որոշումներում բոլոր տեսակի տուգանքները գնում են ոչ թե անհատներին՝ իշխաններին, այլ հիմնարկներին՝ եկեղեցուն կամ գողենոցներին՝ որպես նրանց եկամտի մասնակի աղբյուր, իսկ առանձին դեպքերում էլ տուգանքի որոշ մասը նախատեսվում է բաշխել աղքատներին, թեև այլ հարց է, թե վերջինս ինչ չափով է իրականացվել: Այս երևույթը նույնպես խոսում է այն մասին, որ «շինական»-ները անձնապես կախված չեն եղել իշխաններից, այլապես տուգանքը կվճարեին նրանց և ոչ թե հիմնարկներին: Սակայն, տուգանքների դրամական ձևը միշտ չի նշանակել, թե վճարումները եղել են դրամով, շատ հնարավոր է, որ դա եղել է դրամական

¹²⁸ Նույն տեղում, էջ 182:

¹²⁹ Տե՛ս Հ. Մանանդյան, Նույն տեղում, էջ 162:

¹³⁰ Տե՛ս Ս.Ե. Հակոբյան, Հայ գյուղացիության պատմություն, հ. 1, Երևան, 1957, էջ 281:

արտահայտության ձևով¹³¹: Նշեցինք, որ Կանոնագրքում երևում է «ազատ»-ների և «անազատ»-ների իրավական գոյավիճակի տարբերությունը, սակայն, անհրաժեշտ է նշել նաև այն, որ եկեղեցին օրինականացնում էր գոյություն ունեցող գույքային անահավասարությունը: Տակավին Սահակ Պարթևի կանոնախմբի ԾԲ հոդվածում նշվում է, թե եկեղեցուն ինչ կարելի է նվիրել. «Իշխանք զդեաղս եւ զդաստակերտս եւ զգանձս ոսկոյ եւ արծաթոյ, այլք յանդաստանաց եւ ի պաճարաց եւ ի հանդերձից պատոռականաց...»: Այլ հոդվածներում՝ Խ, ԽԱ, ԽԳ, Սահակ Պարթևը հանձնարարում է, թե մյուս նվերներն ինչպես պիտի բաժանել: Այս ձևով եկեղեցին կուտակել էր հողային այլ կարգի հսկայական սեփականություն և դրա հետ մեկտեղ եկեղեցին ազատ էր հարկատվությունից: Այդ մասին Դվինի 645թ. ժողովի Ե հոդվածում կարդում ենք. «Վասն շնորհի և ժառանգաւորութեան սահմանեցաք թէ ի սկզբանէ, որպէս ի հրամանէ սրբոյն Գրիգորի լեալ, նոյնպէս եղիցի. որոյ շատ է ժառանգութիւնն՝ զշատն կերիցէ, որոյ սակաւ զսակաւն կալցի, եւ մի ըստ ծխոց բաժանեսցեն զշնորհն, զի ժառանգութիւն սրբոյ եկեղեցոյ իբրեւ զազատութիւն է, զոր երանելոյն սրբոյն Գրիգորի եւ թագաւորին Տրդատայ զատուցեալ են: Արդ զհւրաքանչիւր հարանց զժառանգութիւն կալցին եւ սրբոյ եկեղեցոյ պաշտամանն հպատակ կացցեն»: Այս հոդվածի անհրաժեշտությունը պայմանավորված էր նրանով, որ եկեղեցու իրավունքների դեմ տևական պայքար էին մղում ոչ միայն աշխատավորները, երբեմն զանազան աղանդների անվան տակ, այլև տվյալ պահին նաև իշխանները, որոնք հոգևորականներին «ջանան ի ծառայութիւն եւ ի ստրկութիւն արկանել... զի երանելոյն Գրիգորի եւ սրբոյն Տրդատայ զսուրբ եկեղեցոյ մանկունս ընդ ազատաց տոհմին են կարգեալ, եւ ազատ էին սրբոյ եկեղեցոյ հող եւ ջուր նաեւ ի Պարսից իսկ տէրութեանն յայտ արարեալ եւ չէ խառնեալ ի շինական իշխանութեամբ» (Դվին, հող. Թ):

Սահակ Պարթևի կանոնախումբը ուշագրավ է և հետաքրքիր V դարի առաջին կեսում երկրի ընդհանուր վիճակը հասկանալու համար: Դպրոցների կազմակերպման նրա ջանքերը մեկ նպատակ ունեին՝ կրթել երեխաներին և համապատասխան ծառայողներ պատրաստել եկեղեցու համար (հող. Ժ): Սակայն, խիստ ուշագրավ է ամուսնության ազատ ընտրության կամ ազատ սիրո գաղափարը տակավին այն

¹³¹ Տե՛ս **Թ. Ավդալբեկյանի** հոդվածը «Հայ շինականի ու գեղջկուհու աշխատավարձը հինգերորդ դարում» (Տեղեկագիր ՀՄԽՀ Գիտության և արվեստի ինստիտուտի № 3, Երևան, 1928, էջ 51-81):

ժամանակ՝ V դարում: Հայաստանը թեև գտնվում էր Արևելքի ժողովուրդների միջավայրում, սակայն հայերի մոտ կինն այն ժամանակ, հակառակ Արևելքի սովորություն դարձած արհամարհանքին, համեմատաբար բարձր արժանապատվություն ուներ, քան հետագայում և ուշ միջնադարում: Հենց այն հանգամանքը, որ Շահապիվանի ժողովի որոշումներում կինն օրենքի առաջ հավասար էր տղամարդուն, ցույց է տալիս կնոջ այդ արժանապատվությունը. «Եթե այր եւ եթէ կին՝ կանոն այդ կացցէ» (հոդ. Գ) «առն եւ կնոջ պատուհաս, տուգան եւ ապաշխարութիւն՝ կանոն եւ սահման այդ կացցէ (հոդ. Ե), «Եթէ այլ եւ եթէ կին երթեալ իցեն ի հարցուկս՝ կանոն այդ լիցի» (Հոդ. Թ) և այլն: Իսկ Սահակ Պարթևը իր Իէ հոդվածում արգելում է ամուսնությունը, եթե ամուսնացողները միմյանց չեն տեսել և հավանել, «Պատուէր արարէք նոցա... մի կատարելոցն՝ առանց զիրեարս տեսանելոյ միմեանց հաճութեամբ եւ դուք քահանայք...» կատարելոցն որոց զմիմեանս ոչ իցէ տեսեալ ի հաճոյս ինքեան, պսակ մի՛ իշխէք դնել առանց քննութեան եւ ցնոսին ինքեանս հարցանելոյ»: Ավելին՝ եթե ծնողներն ինչ-ինչ պատճառներով այս հարցում խաբում են քահանաներին և անտեսում իրենց զավակների ցանկությունը, և վերջիններս ակամա են համաձայնություն տվել ամուսնության, այդպիսիների ծնողները ենթակա են կանոնական պատժի: Իհարկե՝ այլ հարց է, թե այդ գաղափարը կյանքում ինչ չափով է իրականացվել, սակայն նման գաղափարն ինքնին ուշագրավ է: Հայերի մոտ կնոջ այս վիճակը թերևս կարելի է բացատրել նրանց տևական և անընդմիջական շփումով հույների և անտիկ մշակույթի հետ, ուր կինը չէր գտնվում ստորացման այն աստիճանում, ինչ տեսնում ենք հայերին շրջապատող Արևելքի մի շարք ժողովուրդների մոտ:

Կանոնագրքում ամրագրված պատիժները հիմնականում վերաբերում են հինգ հարցերի.

1. Անձնական իրավունքին,
2. Գույքային (սեփականության) իրավունքին,
3. Եկեղեցական պաշտոններին,
4. Ծիսական հարցերին,
5. Հավատուրացությանը:

Վերջին կետի կապակցությամբ նշելի է, որ հայ ժողովրդի պետականության բացակայության պայմաններում պետական դավաճանության մասին Կանոնագրքում չէր կարող խոսք լինել: Դրան հակառակ, մեծ տեղ է բռնում հավատարացության հարցը՝ կապված ինչպես հայ եկեղեցու գաղափարական խորթ ուսմունքների՝ աղանդների դեմ տարվող պայքարի, այնպես էլ օտար նվաճողների հոգևոր ճնշման հետ:

Կանոնագրքի իրավական գաղափարական սկզբունքները խարսխվում են քրիստոնեության, մասնավորապես՝ հայ եկեղեցու, դավանական դրույթների վրա, ապա ուրեմն և Կանոնագիրքը կոչված էր արդարացնելու ավատական հասարակության սոցիալական անհավասարությունը, իշխող դասակարգի՝ «ազատ»-ների տիրական, և շահագործվող դասակարգի՝ «անազատ»-ների ենթարկյալ տնտեսական ու իրավական գոյավիճակը պահպանելու և ամրացնելու հայ եկեղեցու դավանաբանական և ծիսական դրույթները: Այդ պահպանման և ամրապնդման համար Կանոնագիրքը պայքար էր մղում ավատական հասարակության և հայ եկեղեցու սկզբունքներին խորթ և անօրինական երևույթների դեմ, որոնք դրսևորվում էին այն ժամանակվա հայ հասարակության մեջ և պայմանավորված էին այդ հասարակության զարգացման սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական, կրոնական և այլ գործոններով:

Կանոնագիրքը պարունակում է հայ ժողովրդի կենցաղում, հավատալիքներում պահված նախաքրիստոնեական՝ հեթանոսական շրջանի ապրելակերպի, պատկերացումների, ընտանեկան հարաբերությունների վերաբերյալ բազմաթիվ նյութեր: Հայ եկեղեցին ժողովրդի ընդերքում պահված հեթանոսական շրջանի մնացուկները դիտում էր որպես պարարտ հող զանազան աղանդների գաղափարական սնուցման համար: Այդ մնացորդների դեմ էլ ուղղված էին Կանոնագրքում տեղ գտած համապատասխան սահմանումները: Ավատական հասարակության գաղափարախոսներին անհրաժեշտ էր համապատասխան սահմանումներ տալ հասարակության անդամների վարվելակերպի, ընտանեկան հարաբերությունների և այլ հարցերի մասին: Տարբեր մարզերում հեթանոսական շրջանի ապրելակերպի նստվածք տված մնացորդները հայ եկեղեցին համարում էր անբարոյական և մշակում էր բարոյական նոր սկզբունքներ՝ ելնելով իր

դավանական հայացքներից:

Կանոնագրքի մի շարք նորմեր ուղղված էին Հայաստանում երևան եկած աղանդների՝ մծղնեականների և պավլիկյանների դեմ: Այս հարցի մասին Կանոնագրքում պահված են Շահապիվանի ժողովի ԺԹ, Ի և Հովհաննես Օձնեցու կանոնախմբի հոդվածները: Վերջիններս գաղափար են տալիս հասարակական տարբեր շերտերի աղանդավոր ներկայացուցիչների համար նախատեսվող խոշտանգումների և պատժի ձևերի մասին: Հայ եկեղեցին, օրինակ, մծղնեության հարող ընտանիքի չափահաս անդամների համար խիստ պատիժներ սահմանելուց հետո, հասարակությունից նրանց մեկուսացնելու նպատակով արգելափակում էր գողենոցներում, իսկ անչափահաս երեխաներին՝ խլում ծնողներից և նրանց հոգևոր դաստիարակության գործը հանձնում եկեղեցու հայրերին, որպեսզի «զսնուցեն եւ ուսուցեն զնոսա ի հաւաւսս ճշմարիտս եւ յերկիւղ Տեառն»¹³²:

Այդ վիճակի՝ եկամուտների, ապահարկության մասին ուշագրավ նյութեր գտնում ենք Սահակ Պարթևի և Դվինի ժողովի կանոնախմբերում: Այս, ինչպես նաև Ներսես Բ Բագրևանդացի կաթողիկոսի և Ներշապուհ եպիսկոպոսի կանոնախմբերում հետաքրքիր և շեշտված հաղորդումներ կան հոգևորականության ապահարկության, «ազատ»-ների երկու շերտերի՝ ազնվականների և եկեղեցականների միջդասային պայքարի մասին, մի պայքար, որի նպատակն էր տնտեսապես թուլացնել եկեղեցին, սահմանափակել հոգևորականության եկամուտի աղբյուրները և նրան դարձնել հարկատու:

¹³² Տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, հ. Ա., էջ 462:

2.2. Դատարանը և դատավարությունն ըստ հայ կանոնական իրավունքի

Եկեղեցին իրականացնում էր ոչ միայն իրավաստեղծ, իրավակարգավորիչ, այլ նաև դատաստանական գործառույթներ: Հայոց եկեղեցին իր դատաստանական իրավունքը իրականացնում էր նվիրապետության ենթակա դատական ատյանների միջոցով:

Դարաշրջանի Հայաստանի դատական մարմինների համակարգն էին կազմում՝ ա/ պետական կամ աշխարհիկ, բ/ եկեղեցական կամ հոգևոր դատարանները: Նշվածը հաստատվում է մեզ հասած սկզբնաղբյուրներով¹³³: Միջնադարի Հայաստանի դատական համակարգի, նրա կառուցվածքի, հոգևոր և աշխարհիկ դատարանների առաջնեկության, նրանց ընդդատության վերաբերյալ հայագիտության մեջ եղել են և կան տարբեր, նույնիսկ իրարամերժ տեսակետներ: Այսպես, հայագետների մի մասի կարծիքով՝ միջնադարյան Հայաստանում արդարադատության իրականացումը եղել է հայ հոգևորականության մենաշնորհը. աշխարհիկ տերերը կամ չեն ունեցել դատական իշխանություն, կամ էլ երկրորդական է եղել նրանց դերը խնդրո բնագավառում¹³⁴: Ակադ. Հակոբ Մանանդյանի կարծիքով «մեծի դատաւորութեանն» «գործակալութիւն»-ը հանձնված է եղել հոգևորական բարձր իշխանության»¹³⁵, իսկ Ն. Ադոնցի կարծիքով՝ նախաքրիստոնեական Հայաստանում դատական իշխանությունը գտնվել է հոգևորականության՝ քրմերի ձեռքում, իսկ քրիստոնեության ընդունումից հետո այդ իշխանությունը անցել է եկեղեցուն և հանձնվել է ամեն մի շրջանում համապատասխան եպիսկոպոսին¹³⁶:

Իրավաբան-պատմաբաններից Ա. Սուքիասյանը, Խ. Թորոսյանը իրավացիորեն

¹³³ Տե՛ս Մխիթարայ Գոշի Դատաստանագիրք հայոց, էջ 20-36; Թովմայի Արծրունոյ Պատմութիւն տանն Արծրունոյ, Պետերբուրգ, 1887, էջ 290, 304; Ստեփանոս Տարօնեցոյ Ասողկան Պատմութիւն տիէգերական, Պետերբուրգ, 1885, էջ 138-139 և այլք:

¹³⁴ Տե՛ս Վ. Բաստամյանց, Մխիթարայ Գոշի Դատաստանագիրք հայոց, Վաղարշապատ, 1880, Յառաջաբանութիւն, էջ 126, 132 և այլն; Նիկողայոս Ադոնց, Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում, Երևան, 1987, էջ 191; Հակոբ Մանանդյան, Երկեր, Դ, 1981, էջ 246-248; Խ. Սամուելյան, Մխիթար Գոշի Դատաստանագիրքն ու հին հայոց քաղաքացիական իրավունքը, Վիեննա, 1911, էջ 117-126; Նույնի, Հին հայ իրավունքի պատմություն, հատոր 1, Երևան, 1939, էջ 45-46; В. А. Акопян, Армянская книга канонов и ее редакции, Автореферат дис. на соискание ученой степени докт. ист. наук, Ереван, 1967, с. 5.

¹³⁵ Հ. Մանանդյան, նշվ. աշխ., էջ 246:

¹³⁶ Ն. Ադոնց, նշվ. աշխ., էջ 192:

գտնում են, որ միջնադարյան Հայաստանում գոյություն են ունեցել ինչպես աշխարհիկ, այնպես էլ հոգևոր դատարաններ¹³⁷: Սակայն աշխարհիկ և հոգևոր դատարանների փոխհարաբերությունը, նրանց իրավազորությունը միշտ կախված է եղել երկրի քաղաքական իրադարձություններից և, մասնավորապես, աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունների ուժերի ռեալ հարաբերակցությունից: Այս տեսանկյունից, չի կարելի չհամաձայնվել պրոֆ. Խ. Սամուելյանի հետ, ըստ որի՝ «Հայ թագավորների ու իշխանների քաղաքական իշխանության անկմամբ բնականաբար ընդհատվում էր նաև աշխարհական իշխանությունների իրավական դատաստանական գործունեությունը և, ընդհակառակն, այդպիսի պատմական մոմենտներում հոգևոր իշխանությունը ոչ միայն պահպանում էր իր առանձնահատուկ հասարակական ուժը, այլև շատ անգամ ձեռք էր բերում համեմատաբար ավելի լայն իրավունքներ, քան որոնցով նա օժտված էր հայ քաղաքական ինքնուրույն կյանքի ժամանակ»¹³⁸:

Թագավորական իշխանության անկման և օտարների տիրապետության ժամանակ կային հետևյալ դատարանները՝ կաթողիկոսական կամ կաթողիկոսի դատարան, եպիսկոպոսի դատարան, գավառական դատարան և գյուղական ավագանու դատարան¹³⁹:

Այսպես, ըստ Մխիթար Գոշի Դատաստանագրքի¹⁴⁰ եկեղեցական դատական մարմիններն էին՝ եկեղեցական ժողովը, կաթողիկոսական դատարանը, եպիսկոպոսական դատարանը, վարդապետական դատարանը և քահանայի դատարանը:

Եկեղեցական դատարաններին ընդդատյա էին այն գործերը, որոնք վերաբերում էին եկեղեցու կազմակերպությանը, պաշտամունքին, ծիսակատարությանը, հոգևորականության աստիճանակարգությանը, նրանց անձնական իրավունքներին ու պարտականություններին, գույքային հարաբերություններին՝ կապված եկեղեցու

¹³⁷ Տե՛ս **Ա. Գ. Сукиасян**, Общественно-политический строй и право Армении в эпоху ранно феодализма. Ереван, 1963, с. 238-248; **Хосров Торосян**, Суд и процесс в Армении X-XIII вв., Ереван, 1895.

¹³⁸ **Խ. Սամուելյան**, Մխիթար Գոշի Դատաստանագիրքը և հին հայոց քաղաքացիական իրավունքը, Վիեննա, 1911, էջ 123:

¹³⁹ Sempadscher Kodex aus dem 13. Jahrhundert oder mottel-armenisches Rechtsbuch, herausgegeben und iibersetzt von Josef Karst, zweiter Band: Kommentar, Strasburg, 1905, s. 357-358.

¹⁴⁰ Տե՛ս **Մխիթարայ Գոշի** Դատաստանագիրք Հայոց, իրավաբանական հետազոտությամբ, հանդերձ ծանոթագրությամբ Վահան Ծ. Վարդապետ Բաստամյանց: Վաղարշապատ, 1880, նաև՝ Մխիթար Գոշ, Գիրք դատաստանի: Աշխատասիրությամբ **Խոսրով Թորոսյանի**: Երևան, 1975:

սեփականության հետ, ծիսամատյանների վարմանը, ամուսնության և ապահարզանի հարցերին, որոշակի քաղաքացիաիրավական և քրեաիրավական հարցերին:

Մխիթար Գոշի Դատաստանագրքի «Նախադրության» Ժ գլուխը, խոսելով Դատաստանագրքի աղբյուրների մասին, նշում է նաև, որ եկեղեցական ժողովը ոչ միայն ընդունում էր կանոններ /«կանոնական գրոց»/, այլ նաև արդարադատություն էր իրականացնում. «... ի կանոնական գրոց զի եւ անդ ոչ միայն զօրութեամբ գտանի դատաստան, այլ եւ յայտնի դատաստան իսկ ի բազում տեղիս... Քանզի կանոնաց հրամանք է ի տարաջն երկիցս անգամ ժողով լինել եւ քննել թէ յաշխարհի նորագոյն ինչ իրք յայտնիցին, այնորիկ սահմանս եւ կանոնս հաստատել եւ ուղղել» /Դատ., էջ 65-67/:

Եկեղեցական դատարանների երկրորդ ատյանը, ինչպես նշել ենք, կաթողիկոսական դատարանն էր կամ «գործակալութիւն մեծի դատաւորութեան», որը գլխավորում էր հայոց քահանայապետը՝ կաթողիկոսը: Այն մշտական գործող դատական մարմին էր՝ Եպիսկոպոսների մասնակցությամբ: Այս դատարանի մասին բազմաթիվ հիշատակումներ կան Գոշի Դատաստանագրքում: Մասնավորապես, Դատաստանագրքի առաջին մասի 1-ին հոդվածում նշված է. «Եւ զի այժմ ոչ ունիմք թագաւոր եւ իշխան զի այսպիսի բարեկարգութիւն ի ձեռս նոցա լիցի, զայսոսիկ ի հայրապետէ մերմէ լցցուք, զի նա է գլուխ դատաւորաց եկեղեցւոյ» /Դատ., էջ 82/:

Եկեղեցական դատարանների համակարգում իր ուրույն տեղն ունէր Եպիսկոպոսական դատարանը: Այս դատարանը նույնպես կոլեգիալ մարմին էր և գործը քննում էր վարդապետ ատենակալների կամ գիտնական քահանաների և տանուտերերի մասնակցությամբ: Եպիսկոպոսական դատարանի մասին նույնպես բազմաթիվ հոդվածներ կան Գոշի Դատաստանագրքում: Բերենք դրանցից մեկը. «Իսկ զեկեղեցւոյ դատաստան Եպիսկոպոսն հոգասցէ վարդապետական վարժմամբ եւ երկու կամ երեք կատարեալ արամբք ընդ նմա ի դատաստանի: Եվ ի տեղւոջ, ուր ոչ իցեն թագաւոր կամ իշխանք, պարտ է զԵպիսկոպոսն տալ զսա յաւանդ, զի զամենայն դատաստանս նոքա հոգասցեն» /Դատ., էջ 26/:

Վարդապետական դատարանը գլխավորում էր վարդապետը, որի մասին ոչ լրիվ տեղեկություններ կան Գոշի Դատաստանագրքում: Այսպես, Դատաստանագիրքը

խոսելով վարդապետների նշանակման կարգի մասին, նշում է նաև, որ վարդապետն իրավունք ունի կիրառել եկեղեցական պատիժներ, մասնավորապես ապաշխարանք. «Եւ թէ պատահիցի վարդապետի զոք կապել յաշխարհականաց եւ կամ յեկեղեցականաց, այլ ոք վարդապետ մի լուծցէ» /Դատ., էջ 89/:

Եվ, վերջապես, եկեղեցական ստորին դատական ատյանը ծխական քահանայի դատարանն էր: Այս դատարանի գոյության մասին կարելի է դատել Գոշի Դատաստանագրքի առաջին մասի 1-ին հոդվածով, որը վերաբերում է հոգևոր դատավորների վարձատրության հարցին: Այստեղ նշված է, որ Եպիսկոպոսի «վիճակում» /թեմում/ եղած անժառանգ գույքը պետք է երեք մասի բաժանել՝ հայրապետի, Եպիսկոպոսի և քահանաների օգտին: Ահա նշված հոդվածի մեզ հետաքրքրող հատվածը. «... Եթէ ի վիճակի Եպիսկոպոսի իցէ՝ յերիս բաժանեսցի - հայրապետին եւ Եպիսկոպոսին եւ քահանայից ժողովրդեանն» /Դատ., էջ 83/:

Եկեղեցական դատարաններին ընդդատյա էին այն գործերը, որոնք վերաբերում էին եկեղեցու կազմակերպությանը, պաշտամունքին, ծիսակատարությանը, հոգևորականության աստիճանակարգությանը, նրանց անձնական իրավունքներին ու պարտականություններին, գույքային փոխադարձ հարաբերություններին՝ կապված եկեղեցու սեփականության հետ՝ ծխերի բաժանմանը, եկեղեցու դատավորների վարձատրությանը, ամուսնությանը, ամուսնալուծությանը, ամուսինների անձնական հարաբերություններին, ընտանիքի բարոյականության հարցերին, երեխաների և ծնողների փոխհարաբերությանը, ժառանգական իրավունքին, այն արարքներին, որոնցում բացակայում է, որպես կանոն, մեղքը քրեաիրավական իմաստով և համանման այլ գործերը: Իհարկե, թագավորության /պետականության/ բացակայության պայմաններում էլ ավելի էր ընդարձակվում եկեղեցական դատարանների ընդդատյա գործերի շրջանակը:

Դատելու իրավունքը եկեղեցին ստանում է Հիսուսից. Տերը առաքյալներին պատվիրեց. «Եթէ մեղիցէ քեզ եղբայր քո, երթ յանդիմանեա զնա, յորժամ դու եւ նա միայն իցէք, եթէ լուիցէ քեզ, չահեցար զեղբայրն քո: Ապա թէ ոչ լուիցէ քեզ, առ ընդ քեզ միւս եւս կամ երկուս, զի ի բերանոյ երկուց եւ երից վկայից հաստատեսցի ամենայն բան: Իսկ եթէ եւ նոցա ոչ լուիցէ, ասասջիք յեկեղեցւոջ ապա եթէ եւ եկեղեցւոյն ոչ

լուիցէ, եղիցի քեզ իբրեւ զհեթանոսն եւ զմաքսաւորն: Ամէն ասեմ ձեզ, զոր կապիցէք յերկրի, եղիցի կապեալ յերկինս, եւ զոր արձակիցէք յերկրի՝ եղիցի արձակեալ յերկինս» (Մաթ. ԺԸ): Նոյնը կրկնում է Յովհաննէս առաքյալը(Ի գլ.) «Առէք Հոգի Սուրբ, եթէ ումեք թողուցուք զմեղս, թողեալ լիցի նոցա, եթէ զուրուք ունիցիք, կալեալ լիցի»: Նոյնը երևում է Պողոս առաքյալի գրած թղթերից հավատացյալներին, մասնավորապէս Բ Կորնթ Ժ գլ. «Վասն այնորիկ զայս ի հեռուստ գրեմ, զի մի՛ յորժամ եկից, սաստկութեամբ վարեցայց ըստ իշխանութեանս»:

Առաքյալներն իրենց տրված դատաստանական իրավունքը փոխանցեցին հաջորդներին՝ իբրև եկեղեցու պաշտոնյաների: Սկզբնական շրջանում եկեղեցու դատական իրավունքը վերաբերում էր հոգևոր և բարոյական հարցերին, այն չէր արգելվում իրավաբանական դատական իրավունքի ոլորտին (օրինակ՝ քաղաքացիական, քրեական և այլն):

Այստեղից հետևում է, որ «եկեղեցու, ներքին դատական իրաւունքի հիմք կազմում են հետեւեալ էական կէտերը. 1) անկեղծ հաւատք, 2) Յիսուսի պատուէրը «կապեցէք եւ արձակեցէք», եկեղեցուն տուած, 3) առաքեալներին եւ յաջորդներին շնորհուած «առէք հոգի Սուրբ...» (Հովհ. Ի գլ.) իրավունքը, որով արձակողը պիտի լինի քահանայագործելու իրաւունք ստացած, այսինքն օծված: Նոյն պատվերը՝ նոյն ոգով տալիս է Պողոս առաքեալը Տիմոթէոսին. «Վասն որոյ յիշե ցուցանեմ քեզ արձարծել զշնորհսն Աստուծոյ, որ են ի քեզ ի ձեռնադրութենէ Իմմէ» (Տիմոթ. Ա գլ.,6): Կապելու եւ արձակելու դատը բարոյական լինելով, ներքին աշխարհի հետ կապված, քան արտաքին պայմանների, հիմնված լինելով միմիայն քրիստոնեական հավատքի վրայ, արձակողը «հոգոյն Սրբոյ» ստացած շնորհքով է արդարացնում մեղանշողին, այդ հիմքով այսպիսի դատը կոչվում է ներքին, քանի որ դատի հետևանքը այն է՝ զղջումը, մնում է բոլորի համար գաղտնի, մեղանշողը զղջաց սրտով, թէ ոչ, արդարացավ, թէ ոչ, այդ մնում է իր խղճին և Աստծուն: Շատ պարզ է, որ այսպիսի դատի ենթարկվել կարող է միմիայն քրիստոնեան, և այն քրիստոնեան, որ հավատում է, իսկ ոչ քրիստոնեան և անհավատը «կապելու եւ արձակելու» սահմանից բոլորովին դուրս են»¹⁴¹:

Եկեղեցու արտաքին համարվող դատաստանը բոլորովին տարբեր է, նա

¹⁴¹ Տե՛ս **Մելիք-Թանգեան Ներսես** վրդ Հայոց եկեղեցական իրավունք: Ս. Էջմիածին, 2011, էջ 760:

արտաքին աշխարհի հետ գործ ունի, հավատացյալ հասարակության, քահանայազործող անձանց վարքի, բարքի, հարաբերության, եկեղեցու պատվերների կատարման հարցերով է զբաղվում, նա արդեն հասարակական դատաստան է¹⁴²։ Արտաքին դատի հիմքը կազմում է Հիսուսի պատվերը՝ եղբոր մեղանչելու դեպքում, որ եկեղեցու անդամը պիտի առանձին հանդիմանի մեղավոր եղբորը, եթե վերջինս կզղջա, երկու վկայի ներկայությամբ պիտի հանդիմանի մեղավորին, եթե նրանց էլ չլսի, պիտի հանդիմանվի բոլոր եկեղեցու (հավատացյալ) առաջ, իսկ եթե այս վերջինս միջոցն էլ չազդի հանցավորի վրա, զրկվում է եկեղեցուց և դառնում է իբրև հեթանոս (Մատթ. ԺԸ 15-18)։ Պողոս առաքյալն իր թղթերում նույն ձևով պատվերներ է տալիս Տիմոթեոսին և Տիտոսին (Ա Կորն. Ե, 2, Է)։

Թե ներքին և թե արտաքին դատաստանի դեպքերում եկեղեցին դատելու իրավունք տալիս է միմիայն այն անհատներին, որոնք քրիստոնյա են և անդամ եկեղեցու։

1. «Հավատի վերաբերյալ խնդիրներում դատելու իրավունք չունեն նրանք, որոնք եկեղեցուց հեռացրված են և քրիստոնյա չեն (Եփեսոս, 1 կանոն)։

2. Դատաստանը այն ժամանակ է օրինավոր համարվում, երբ դատը և վճիռը կատարվում են եկեղեցական կանոնների հիման վրա (Նիկիայի 5 կ., Եփես. 5)։

3. Դատաստանը լինում է հոգևոր իշխանավորների ձեռամբ, մասնավորապես Եպիսկոպոսի (Նիկ. 5, Բ առ. 37)։

4. Դատերը կատարում է հոգևոր վարչությունը, ով կղիմի մարմնավոր իշխանության՝ կապտժվի (Պոլ. 6 կ., Ա գիրք, 126)¹⁴³։

Վերոհիշյալ կետերով ղեկավարվող դատարանը օրենքների և կանոնների հիման վրա քննում էր հասարակական կյանքում տեղ գտած երևույթները, մերկացնում էր հանցավորներին, որոշում էր երևած փաստերի հիման վրա հանցանքների բնույթը, հանցավորների մեղավորության չափը և նշանակում էր դրանց համապատասխան պատիժ-ապաշխարանք՝ հանցանքը և մեղքը սրբելու համար։ Դատաստանը արդար կատարելու համար անհրաժեշտ էր, որ նախնական քննությունը լինի բազմակողմանի, անաչառ, նախնական քննությունից թեև չէ կախված դատավորների վճիռը, բայց նա

¹⁴² Տե՛ս **Суворова Н.С.** Учебник церковного права. –М., 2004, с. 154-155.

¹⁴³ Տե՛ս **Մելիք-Թանգեան**, նշվ. աշխ., էջ 761։

կազմում է դատարանի վերջնական որոշման հիմքը: Բացի այդ, դատաստանը լինում է դռնբաց, (հրապարակավ) դատավորների, մեղադրողի և մեղադրյալի ներկայությամբ և հարցաքննությամբ, որպեսզի վճիռը կայացնելու, փաստերի դասավորությունը և հանցանքի պարզորոշությունը օրինական լինի արտահայտած և մեկնաբանած: Որովհետև դատաստանն ունի մեծ բարոյական նշանակություն թե՛ հանցագործի նկատմամբ, թե՛ շրջապատողների իբրև կանխարգելման միջոց մյուսների համար, ուստիև նա պիտի կանգնած լինի բարոյական բարձրության վրա, նա չպիտի ենթարկվի քմահաճույքի, կամայականության, զանազան անձանց սուբյեկտիվ ցանկությունների՝ անկախ անձնական հարաբերություններից, չենթարկվի եպիսկոպոսի կամ այլ պաշտոնյալի ճնշման, նույն ձևով պիտի վարվեն և անդամները վճիռը կայացնելիս և հանձնեն ում որ հարկն է ի կատար ածելու՝ առանց հետաձգման:

Մելիք Թանգյանը «Հայոց եկեղեցու դատավարական կյանքը բաժանում է երեք մասի, ա) Լուսավորչի տոհմի կաթողիկոսության ժամանակ, Լուսավորչից մինչև Սահակ, բ) մարզպանության ժամանակից մինչև Հայոց թագավորության ջնջումը, գ) մահմեդական տիրապետության միջոց»¹⁴⁴:

Ա) Լուսավորչի տոհմը, լինելով բարձր իշխանական ծագումից, Հայոց թագավորական ցեղի հետ բարեկամ, ունենալով Հայոց թագավորների հետ խնամություն և գուցե անմիջական հաջորդություն, լինելով Հայոց քրմապետության, որ համապատիվ թագավորի իրավունք էր վայելում, այդ հիմունքներով այդ տոհմի կաթողիկոսությունը շատ բարձր էր կանգնած հաջորդ դարերի կաթողիկոսությունից: Նրանք էին ընդհանուր լիազոր կառավարիչներ՝ եկեղեցու, վանքերի, բարեգործական հիմնարկությունների, ժողովում էին հարկեր և տուրքեր ողջ ժողովրդից այդ հիմնարկությունների պահպանության համար, նախատում, կշտամբում և անխնա հալածում էին ամեն տեսակ եկեղեցական կանոններին հակառակ գնացող անձանց՝ լինեին նրանք շինական, թե ազնվական, նախարար, թե թագավոր՝ առանց վախենալու ո՛չ մահից, ո՛չ բանտից: Բանադրում և նզովում էին թագավորին, արգելում էին եկեղեցի մտնել, եկեղեցում աղոթք անել, թագավորը երկյուղից չէր համարձակվում դատել, բանտարկել կամ սպանել, դիմում էր գաղտագողի թույնի օգնության: Գոռոզ Արշակը,

¹⁴⁴ Տե՛ս **Մելիք-Թանգեան**, նշվ. աշխ., էջ 784:

որ ոչ մի սրբություն ճանաչելու տրամադրություն ցույց չէր տալիս, Ներսես Մեծի հանդիմանություններից հաղթահարված, խնդրում էր ներել մեղքերը. «Իսկ թագավորը նեղն ընկած մեծ աղաչանքով եւ շատ աղօթքներով աղաչում էր հաշտուել իրան հետ եւ ուխտ դրաւ, որ այլեւս երբեք նրա խօսքից դուրս չի գալ»¹⁴⁵: «Հրաման տանք, ասում է Ներսէս Արշակ թագաւորին, բոլոր աշխարհին քեզ հետ միասին քո գործած մեղքերի համար աղօթքի եւ խնդրուածքի կանգնել, մենք էլ քեզ հետ մտնենք ապաշխարանքի տակ»: Թագավորը թունավորում է կաթողիկոսին, վերջինս նախատական արհամարհական ձևով նկատում է. «Իսկ քեզ, ո՛վ թագաւոր, արժան էր իբրեւ թագաւոր մարդ յայտնի հրաման տալ ինձ սպանելու, ո՛վ էր, որ կարողանար արգելել քեզ, կամ ո՛վ էր, որ կարողանար պահել քո ձեռքը...»: Այս ձևով վարվեցին Լուսավորչի, Արիստակեսի, Վրթանեսի, Հուսիկի, Ներսեսի, Սահակի հետ: Այդ շրջանում եղել են արտաքին օրինաց միջանկյալ օտարահաստատ կաթողիկոսներ, որքա՛ն անզոր, որքա՛ն մեղք և աննշան այդ հսկաների վերաբերմամբ, մեկի վերաբերմամբ Փալստոսը ժողովրդի բերանով ասում է. «Ներսէսի փոխանակ կաթողիկոս դրին ոմն Չունակ, որ ստրուկ էր ի ստրկաց արքունի»¹⁴⁶: Այս շրջանում կաթողիկոսներն իրենց աթոռակից խորհրդակից եպիսկոպոսներով կազմում էին ամեն ինչ՝ և՛ դատավոր, և՛ օրենսդիր, և՛ կառավարիչ, և՛ խնամակալ, նրանք միշտ շրջում էին ամեն տեղ և իբրև Ավետարանի պատվավոր աշակերտներ՝ ամեն տեսակ վեճ, դատ կտրում իրենց ձեռքով. Սահակը 60 աշակերտներով ամբողջ տարին շրջում էր և խրատում, քարոզում ու սովորեցնում: Բարեգործական հիմնարկությունները գտնվում էին որոշ մարդկանց խնամակալության, հոգատարության և կառավարության ձեռքի տակ, որոնք դրանց և՛ պահողն էին, և՛ դատողը, և՛ կերակրողը: Այս շրջանում երեք դատական աստիճաններ կային. 1) կաթողիկոսական՝ իր խորհրդակից եպիսկոպոսներով և շրջիկ հոգևորականներով, 2) եպիսկոպոսական՝ սահմանված յուրաքանչյուր թեմի գործերի համար, 3) քրեալիսկոպոսական՝ գավառակների եկեղեցական կառավարության և դատաստանի համար¹⁴⁷:

Վարչական և դատաստանական բոլոր գործերը գտնվում էին այս երեք

¹⁴⁵ Տե՛ս **Փալստոս Բյուզանդ**, Պատմություն Հայոց: Վենետիկ, 1889, էջ 96:

¹⁴⁶ Տե՛ս **Փալստոս Բյուզանդ**, Պատմություն Հայոց: Վենետիկ, 1889, էջ 105:

¹⁴⁷ Տե՛ս **Մելիք-Թանգեան**, նշվ. աշխ., էջ 786:

աստիճանի ատյաններում: Սրանց դատաստանական գործավարությունը սահմանափակվում էր պսակների, առևանգությունների, անչափահասների, ամուսնալուծությունների, մեռելների վրա լաց ու կոծ անելու խնդիրներում, քրեական և քաղաքացիական գործերը վերաբերում էին քաղաքական իշխանության և նրա դատավորներին, այս մասին քիչ հետո: Սահակի սահմանադրություններից երևում է, որ ամեն տարի երկու անգամ ժողով էր լինում, որ եպիսկոպոսներն իբրև Հայր և Քրիստոսի աշակերտներ պիտի իրենց հոտը լավ խնամեին, հայրաբար կառավարեին, որ գավառակների համար նշանակված քորեպիսկոպոսները լինեին գիտուն և ժիր: Գյուղերի և գավառակների դատավորը և կառավարիչն էր քորեպիսկոպոսը (այժմյան գործակալը). նրանց տալիս է ահագին իրավունքներ, նրանք են վարչական և դատաստանական գործերի ղեկավարը՝ ո՛չ առանձին, ո՛չ թույլական ազդեցությամբ ղեկավարող, այլ խորհրդակցությամբ, քննությամբ, ատյանի մեջ: «Քորեպիսկոպոսները պիտի հսկեն բոլոր եկեղեցիների վրա օրինազանց եկեղեցականներին կշտամբեն խրատով, ծեծով և տուգանքներով պատուհասեն ատյանի մեջ, որ մյուսները վախենան և խրատվեն». 5-րդ կանոնով իրավունք է տալիս քորեպիսկոպոսներին զրկելու քահանայագործությունից առժամանակ ծույլ, ժամերգություն չիմացող, պատարագը ոչ լրիվ սպասահարկությամբ կատարող քահանաներին: Այս կանոնների մեջ հիշատակված թե՛ եպիսկոպոսական, թե՛ քորեպիսկոպոսական դատի ենթարկվող հանցանքները բոլորը եկեղեցական են: Սրանց համար ասված վերոհիշյալ խոսքը, թե «ատյանում» պիտի պատժեն, զատեն քահանաներին, կարելի է հասկանալ երկու կերպ՝ կամ ժողովրդի, խուռն բազմության ներկայությամբ, կամ ուղիղ մտքով, երկու-երեք հոգի դատավորների աջակցությամբ:

Բ) Եկեղեցական դատարանի երկրորդ շրջանն ընկնում է Արշակունյաց անկումից մինչև Ռուբինյանց անկումը, երբ կաթողիկոսներին սատար էին հայ մարզպաններ, Բագրատունյաց, Արծրունյաց և Ռուբինյան թագավորները: Այս շրջանի կաթողիկոսները այն չեն, ինչ որ առաջին շրջանի, այստեղ վախկոտ են, խեղճ, նախարարների և թագավորների քմահաճույքին ծառայող, այն վեհությունը, ինչ որ Լուսավորչի տոհմում էր, չունեին. և պարզ է, թե ինչու առաջինները նստում-վեր էին կենում թագավորների հետ, խորխոտ էին ու հանդիմանող, սրանք ծագմամբ

ամենախեղճ կացությունից բարձրացած բարձր աստիճանի այս ու այն նախարարի թագավորի միջոցով, համեստ էին, հաշտեցնող բնավորությամբ. առաջինները որքան բարձր շրջանից էին, նույնքան համեստ և ժողովրդին մոտիկ, նրա կարիքներին դարման տանող, երկրորդները՝ հազիվհազ իրենց գլուխները պահող: Ահա այս դրությունից էլ կախված էր և դատական իշխանության ամրությունը, ուժը եւ զորությունը: Կաթողիկոսը «պարեգօտավորների» (աբեղաների) և իշխանների ահից վախենում էր ոչ միայն Ղազար Փարպեցու դատը կտրել, այլ մինչև իսկ նրա երեսը տեսնել, թեև Վահան Մամիկոնյանն էր Ղազարի պաշտպան՝ իր եղբայրներով, և իր կաթողիկոսի կարծիքով՝ Ղազարը «եկեղեցու զարդ էր» (Ղազարի թուղթը): Ռուբինյանց եւ Բագրատունյաց ժամանակ այս ու այն իշխանի քմահաճույքից էր կախված մեղադրանքներ բարդել, սուտ վկաներ ժողովել կաթողիկոսի դեմ նրան գահընկեց անելու համար. Կոստանդին կաթողիկոսին հեռացնում է թագավորի կազմած ժողովը սուտ մեղադրանքներով, դրա արդար դատը պաշտպանում է Սյունյաց եպիսկոպոսը հեռու արևելքից: Այսպիսի դրության ժամանակ սպասել բարեկարգ դատարանների և նրանց արդար վճռի եկեղեցական գործերի վերաբերմամբ, շատ մեծ բարեստություն է: Այս շրջանում էլ երեք աստիճանով եկեղեցական դատավարությունը տիրապետող էր. ա) ամբողջ աշխարհի համար՝ բարձրագույն և վերջին դատարան, բ) թեմական՝ թեմի համար և գ) քորեպիսկոպոսական՝ գավառի և համայնքների համար¹⁴⁸: Բարձրագույն ատյանը կազմում էր համազգային եկեղեցական ժողովը, կաթողիկոսի կամ նրա բացակայության ժամանակ՝ ավագագույն եպիսկոպոսի նախագահությամբ, մասնակցությամբ աշխարհականների և հոգևորականների, եպիսկոպոսների և նախարարների ներկայությամբ, նույնիսկ թագավորի, փոքրաթիվ անդամներից բաղկացած մինչև իսկ 4000 հոգուց: Այս ժողովն է միակ օրենսդիր, միակ և վերջին դատավորի իրավունք ունեցողը, որի վճիռը վերջնական է՝ առանց բողոքի և վճռաջինջ իրավունքի: Այս ժողովի վճիռն է պարտավորական և անդառնալի: Այս ժողովի վճիռով նզովվում են դարից սկսած մինչև կաթողիկոսներ, շինականից սկսած մինչև թագավորներ: Այս ժողովն է միմիայն կաթողիկոս ընտրող և գահընկեց անող: Դատավարությունը և դատակազմությունը այս ժողովներում նման էր տիեզերական

¹⁴⁸ Տե՛ս **Մելիք-Թանգեան**, նշվ. աշխ., էջ 787:

Ժողովներին, ղեկավարվում էին ժողովականները նույն սկզբունքներով: Ժողովն ուներ նախագահ, անդամներ, մեղադրող կողմ, մեղադրյալ, վկաներ: Մեղադրական եզրակացություններ կազմում էին եպիսկոպոսները կամ իշխանները՝ միմյանց հետ սկզբում հաղորդակցության մեջ մտնելով, վկաներ պատրաստելով: Երբ մեղադրական եզրակացությունը համարվում էր պատրաստ, դիմվում էր ավագ իշխանին և թագավորին, եթե մեղադրվողը կաթողիկոսը չէր, գանգատավորները դիմում էին կաթողիկոսին, որոնք, այսինքն կաթողիկոսը, կամ թագավորը, երկուսի չեղած ժամանակ՝ մեծ իշխանը կամ ավագագույն եպիսկոպոսը ժողովի օր էր նշանակում: Հրավիրագրեր ուղարկում և ծանուցում անում թե՛ մեղադրյալին, և թե՛ վկաներին ու մեղադրողներին: Դատը սկսվում էր սովորական մեղադրական եզրակացությունը կարդալուց հետո, վկաների ցուցմունքը լսելուց և մեղադրյալի արդարացուցիչ խոսքերը լսելուց հետո: Վճիռը կայացվում էր, գործադրվում և հրապարակվում ի լուր ամենեցուն: Սևանի Մաշտոց վարդապետն Աբաս իշխանին դրած թղթում հիշեցնում էր, որ վկաները կանոնական օրենքի հիման վրա պիտի լինեն երկու-երեքից ոչ պակաս, հարգելի մարդիկ, պատժի տակ եթե ընկել են, պիտի ապաշխարանք քաշած, բոլորովին արդարացած լինեն, որ դատավորները հեռու տեղերի եպիսկոպոսներ պիտի լինեն, որ ատելության հիմք չունենան մեղադրյալի հանդեպ և խնդիրը վճռեն արդարությամբ ու անաչառությամբ: Թեև ոչինչ չկա արձանագրություններ կազմելու վերաբերյալ այդ ժողովներում, բայց ենթադրելի է, որ, անշուշտ, կազմելիս լինեին արձանագրություններ, այլապես մեղադրական գրի 30 կետերի առանձին-առանձին քննությունները, վկաների ցուցմունքները և կողմերի ասածները ինչպես պիտի մտքներում պահեին, որ վերջում գործը անաչառ վճռահատության ենթարկեին:

Երկրորդ աստիճանի դատարանը եպիսկոպոսականն էր՝ թեմի գործերի համար, ատենական էր, թե անձնական՝ անորոշ է, չկա բաց որոշ ցուցմունք, բայց ի նկատի առնելով այն, որ մի անհատ դժվարությամբ կարող էր գործերը վարել ամբողջ թեմում առանց օգնականի, դատավորի, առանց արձանագրության, քանի որ կողմերը կարող էին դիմել կաթողիկոսին՝ պիտի անշուշտ ենթադրել, որ ատենական էր և ոչ անձնական՝ անհատական: Փարպեցին գանգատվում է կաթողիկոսից, թե «եկեղեցու,

դատաւորութեան» էլ արժանի չարեց իրեն¹⁴⁹:

Երրորդ աստիճանի դատարանն էր քորեպիսկոպոսականը, որ դատում էր գավառում, շրջանում, գյուղերում: Այս շրջանում սրանց տրվում էր նույն պատժողական իրավունքները ինչ որ առաջինում կար, Սահակի կանոններով՝ տուգանել, ծեծել, պատժել խոսքով նախատելով, ապաշխարանքի ենթարկելով: ԺԳ դարի Սսի ժողովը հրամայում է, որ եպիսկոպոսը «սուրբ, գիտուն քորեպիսկոպոս նշանակի, որ եկեղեցու դատաստանը կարողանա երկյուղածությամբ և ոչ ագահությամբ անել»: Սրանք եկեղեցական տուրքի և մեկի հանցանքի պատճառով շատ անգամ փակում էին եկեղեցու դռները, այս ինքնական գործողություններն արգելում է ութերորդ դարի Պարտավի ժողովը: Սրանց իրավասությանը նույնպես ենթարկվում էին միմիայն եկեղեցական հանցանքները և մեղքերը:

Գ) Դատարանական երրորդ շրջանը կազմում է Ռուբինյանց անկումից հետո մինչև ռուսական տիրապետությունը և տաճկահայության մեջ՝ մինչև 1860թ. Սահմանադրությունը¹⁵⁰: Այս շրջանը մահմեդական շրջան է. սա բավական է ըմբռնելու համար Հայոց եկեղեցական թե՛ վարչական, թե՛ դատարանական դրությունը: «Մի տեղ, որտեղ արդարութիւն, ճշմարտութիւն կախուած լինի կաշառքից, դատ եւ իրաւունք կեդրոնացած լինի սրի, ոյժի, կոպիտ քմահաճոյքի մեջ, մի տեղ, որտեղ անկիրթ վայրենի բնազդումներով Երեւանի սարդար լինի կառավարիչ եւ Թաւրիզի խան, որոնք ամբողջապէս նուիրուած լինեն մարմնական զուարճութիւնների եւ տոփական ցանկութիւնների, մի՞թէ այն տեղ եկեղեցին կարող է արդար դատաստան ունեննալ», - նշում է Մելիք-Թանգյանը¹⁵¹:

Հայոց եկեղեցու երեք դատարանական ժամանակաշրջանում հետևյալ սկզբունքները մնացին անխախտ.

ա) երեք աստիճանով կազմված դատարանական ձևերը սկզբից մնաց մինչև վերջ առանց փոփոխության, այն է՝ 1) կաթողիկոսական ազգային ժողովի մասնակցությամբ, վերջնական և անբողոքելի դատական, օրենսդրական վճռահատությամբ, կամ

¹⁴⁹ Տե՛ս **Ղազար Փարպեցի**, Հայոց պատմություն և թուղթ Վահան Մամիկոնյանի: Երևան, 1982, էջ 54-55:

¹⁵⁰ Տե՛ս **Գրիգորյան Գ.Մ.** Արևմտահայերի կանոնադրության իրավաքաղաքական գաղափարները (պատմաիրավական վերլուծություն) Ատենախոսություն... իրավ. գիտ. թեկ. գիտական աստիճանի համար: Երևան, 2001:

¹⁵¹ Տե՛ս **Մելիք-Թանգեան**, նշվ. աշխ., էջ 789:

կաթողիկոսի բացակայության դեպքում ավագագույն եպիսկոպոսի նախագահությամբ, 2) եպիսկոպոսական կամ առաջնորդական՝ սահմանափակված թեմի գործերով և 3) քորեպիսկոպոսական կամ գործակալական՝ գավառիկ կամ համայնքի գործերով սահմանագծված:

բ) Սկզբից մինչև երրորդ շրջանի վերջը երեք եկեղեցական դատավարության հիմունք եղել է կանոնական իրավունքը, կանոնների սահմանագծերը:

գ) Եկեղեցական դատաստանի նյութը եղել է եկեղեցական կրոնական խնդիրներ, այն է՝ պսակադրության, անչափահասի, ամուսնալուծության, առևանգության, կախարդության՝ իր տեսակներով, աղանդների, ժամերգության, ծիսակատարությունների, բարեգործական հիմնարկությունների և կալվածքների կառավարության և պահպանման, եկեղեցական հասույթների և տուրքերի կարգադրման և հավաքման խնդիրներ:

դ) Եկեղեցական դատաստանին ենթարկվել են վերոհիշյալ հանցանքներում մեղադրված բոլոր հոգևորականները՝ դպրից սկսած մինչև կաթողիկոս անխտիր:

ե) Նույն հանցանքներում մեղադրված բոլոր աշխարհականները նույնպես ենթարկվել են նույն եկեղեցական դատին՝ շինականից սկսած մինչև թագավորը:

զ) Քրեական և քաղաքացիական գործերը ենթարկվել են մարմնավոր դատարանին, և չունենք փաստ ապացուցելու, թե ենթարկված լինեն եկեղեցական դատաստանի:

է) Հոգևորականները քրեական և քաղաքացիական գործերի համար ենթարկվել են երկու դատարանին էլ՝ թե՛ եկեղեցական, թե՛ մարմնավոր, կամ խառը դատարանի, ինչպիսին էր Սյունյաց եպիսկոպոսների դատը երկու իշխանների դեմ «Ս. Խաչի» տիրապետության համար, փոքր քրեական զանցանքների համար՝ միմիայն եկեղեցական դատարանին:

ը) Բարձրագույն եկեղեցական դատարանին ենթարկվում էին կաթողիկոսը և թագավորը, եպիսկոպոսները և իշխանները (նախարարները), եպիսկոպոսական դատին՝ անպաշտոն եպիսկոպոսները, վարդապետներ և այլ հոգևորականներ, գավառի աննշան իշխաններ և ազատ ու շինական, քորեպիսկոպոսական դատին՝ համայնքում ապրող ազատ ու շինական և քահանաներից սկսած մինչև դպիրներ:

թ) Երեք աստիճանի դատավարությունը լինում էր դռնբաց, կոլեգիալ և խորհրդակցական և ոչ անհատական, բարձրագույն ատյանին բողոքելու իրավունքով:

ժ) Երեք աստիճանի դատարաններում գործադրվող պատիժներն էին՝ զանազան տեսակի ապաշխարանքներ, ծոմապահությամբ, ծնրադրությամբ, չոքելով, գրքեր կարդալով, եկեղեցու դռան մոտ կանգնելով, հաղորդությունից զրկվելով, եկեղեցի մտնելուց զրկվելով, աղոթքի կանգնելով, տուգանքներ հոգուտ աղքատների, եկեղեցու, բարեգործական հաստատությունների և հոգուտ գանձարանի, պատիժներ՝ մուրցացի և ճիպոտի հարվածներով, ուրկանոց ուղարկել աղալու համար (ցորեն և ձավար արկանքներով), աղվեսադրոշմ ճակատին (խարած շամփուրներով), պատիժներ ոչ մարմնական՝ բանտարկել, խայտառակելով էշի վրա նստացրած շրջեցնել, իրավունքի զրկում՝ հոգևորականներին զրկել պատվից, պաշտոնից, կարգից, երկու դասակարգի վերաբերյալ՝ զրկել քրիստոնեական բոլոր օրինակատարությունների շնորհքից՝ բանադրությամբ և նզովքով:

ժա) Եկեղեցական դատարանն ինքն է գործադրում պատիժները բոլոր եկեղեցական անձանց վերաբերյալ, նույնպես և ինքն է գործադրում վերոհիշյալ պատիժները աշխարհականներից շինականների վերաբերյալ, իսկ ազնվականները ծեծից օրենքով ազատ էին, եթե ինքնահոժար տուգանք կտային, այն է պատժին կենթարկվեին, եթե ոչ՝ եկեղեցին անզոր էր գտնվում պատիժը գործադրել. «Եթե պատուաւոր մարդ է եւ եկեղեցական օրէնքին հակառակ է կանգնում ասում է Ասի կանոնը— պէտք է նզովքի ենթարկել. ուրեմն աշխարհականներից ուժեղների կամքին էր թողնուած եկեղեցական դատարանին ենթարկուելը, եկեղեցին անզօր գտնուելով սրանց դէմ բանադրում եւ նզովում էր միմիայն: Թե ինչու եկեղեցին դիմում էր հակաեկեղեցական միջոցների հանցավորների դէմ, այդ պէտք է բացատրել հանգամանքների, մարդկանց վարք ու բարքի կոպտության, տիրող կարգերի անկանոնության միջոցով, մարմնական պատիժը, ծեծը, հակառակ է Ավետարանի բարձր սկզբունքին, եկեղեցու քարոզչությամբ լույս սփռելու ձգտումներին, որոնք պահանջում են ազդել խոսքով, հորդորներով, սրտի ներշնչմամբ և ոչ գավազանով»¹⁵²:

Այս դրությանը պատասխանում է Շահապիվանի ժողովի 13-րդ կանոնը, որ

¹⁵² Տե՛ս **Մելիք-Թանգեան**, նշվ. աշխ., էջ 791-792:

խոսելով հանցավորներին խիստ տուգանքների և մարմնական պատիժների ենթարկելու մասին, ասում է. «Իսկ եթե հակառակեն (պատժի ենթարկուողները) և ասեն ինչո՞ւ, Նիկիական կանոններում այդպես ծանր պատիժ չէ նշանակուած, նրանք սխալվում են այդպես մտածելով, որովհետեւ այնտեղ ի նկատի չունէին, թէ այսքան չարիք եւ ոճիրներ մեր աշխարհում պիտի գործուէին»: Ահա ժողովի պատճառաբանությունը, որի անդամներն իմացել են իրենց եկեղեցական ոգու ոչ համապատասխան պատիժներ նշանակելը, բայց միևնույն ժամանակ գտել են, որ ուրիշ միջոցներ չեն կարողանում որոնել այդ անկարգությունների առաջն առնելու համար: Այդ խստությունները միևնույն չափով գործադրվում էին թե՛ հոգևորականների, և թե՛ աշխարհականների հանդեպ: Մինչև իսկ Սսի ժողովը Հայոց թագավորի կարգադրությամբ սահմանում է՝ մարդիկ նշանակել ամեն տեղ, քաղաքներում, գյուղերում, հրապարակներում, փողոցներում՝ հսկելու և բռնելու այն մարդկանց, որոնք հայիոյելիս կլինեն Աստծուն, եկեղեցուն, հավատք, կնունքը և այլն, և ծակելու նրանց լեզուները, լար անցկացնելու միջով, մի օր այդպես շրջեցնեն և տուգանք առնեն աղքատներին բաժանեն: Այսպիսի պատիժ հետևանք է միմիայն կացության, վարք ու բարքի փչացման և բարդացման:

Եկեղեցական իրավունքի պատժահամակարգն էր.

1. Ապաշխարանք. ապաշխարանք նշանակվում էր եպիսկոպոսի կողմից այն հանցավորների և մեղավորների վերաբերմամբ, որոնք զանազան գործած հանցանքների պատճառով զրկվում էին եկեղեցում հավատացյալների հետ աղոթելու իրավունքից: Ապաշխարանքի առաջին աստիճանին ենթարկվում էին հին եկեղեցում՝ ա) լացողները, որոնք պիտի կանգնեին միայն եկեղեցու դռանը, լսեին դրսից ժամերգությունը, աղոթեին արտասվալից աչքերով և խնդրեին հաճախող աղոթող հավատացյալներին իրենց աղոթքում հիշել ապաշխարողի անունը, բ) դրսի ունկնդիրներ, որոնք եկեղեցու գավթում կանգնած իրավունք ունեին լսել ժամերգությունը և աղոթել՝ առանց եկեղեցու ներսը մտնելու և դուրս գնալ թերահավատների հետ առանց լսելու պատարագի խորհուրդը, գ) ներսի ունկնդիրները կանգնում էին եկեղեցում ամբիոնի ետևում, և ծնկաչոք աղոթելով ապաշխարում էին իրենց մեղքը. դուրս գալուց առաջ չոքում էին, ստանում եպիսկոպոսի՝ իրենց գլխին

կարդացած աղոթքի շնորհը և դուրս գալիս թերահավատների ետևից եկեղեցուց՝ չարժանանալով պատարագի խորհրդին, դ) հավատացյալների հետ միասին կանգնողները իրավունք ունենին եկեղեցում մնալ, պատարագին ներկա լինել և վերջում դուրս գալ, բայց հաղորդվելու և ընծայաբերելու (գինի և հաց) իրավունք չունենին մինչև ապաշխարանքի ժամանակահատվածի լրանալը: Ապաշխարանքի այս ձևը գործում էր Ա դարից սկսած մինչև 2 դարը:

2. Ապաշխարանք. այս ապաշխարանքը իր ձևով տարբեր է նախկինից. ա) ապաշխարանք նշանակում էր եպիսկոպոսը ժամանակավոր՝ մեկ տարուց մինչև քսան տարի, որի ժամանակահատվածում ապաշխարողը կարող էր միշտ եկեղեցի գնալ, բայց հաղորդվելու իրավունք չուներ. նա պիտի պաս պահեր, աղոթեր, աղքատներին ողորմություն տար, բ) ապաշխարանք, որ տևում էր ցմահ, և մահվան ժամանակ կարող էր հաղորդվել, գ) ապաշխարանք ցմահ՝ եթե մեռնելիս կղջար, կարող էր հաղորդվել, եթե ոչ՝ զրկվում էր հաղորդությունից:

3. Տուգանք. ապաշխարանքի փոխարեն շատ անգամ նշանակում էին տուգանք, որ հանցավորը որոշ քանակությամբ դրամ հատկացներ կամ վնասված անձին, կամ եկեղեցուն, կամ աղքատներին, կամ բարեգործական հաստատություններին:

4. Մարմնական պատիժ, մասնավորապես հայերի մեջ Շահապիվանի ժողովում որոշվեց մարմնական պատիժը, այն է՝ ծեծով, ուրկանոց ուղարկելով աղալու համար, աղվեսադրոշմ դնելով ճակատին և նույնիսկ «ջլերը» կտրելով»:

5. Եկեղեցական կարգից զրկվելը և աշխարհական աստիճանի վերածվելը:

6. Քահանայագործությունից զրկվել որոշ ժամանակով, բայց իրավունք ունենալ հոգևորականների հետ հաղորդվել:

7. Բանադրանք, որով հեռացվում է քրիստոնյան եկեղեցուց և զրկվում է ամեն տեսակ օրինակատարություններից (օրինակ քահանան չի գնում նրա տունը, չի հաղորդում նրանց, անթաղ են մնում հանցավորները, եթե չեն զղջում):

8. Երկրորդ տեսակ բանադրանք, որ այլ բառով կոչվում է նզովք, նզովքի ենթարկվածը զրկվում է ամեն մի հարաբերությունից, եկեղեցուց հեռացվում է մինչև որ նզովքը վերցնում է նզովողը:

9. Զրկվել պսակվելու իրավունքից շնության և այլ հանցանքների համար:

Այսպիսով, կարելի է եզրակացնել, որ արդարադատության գործառույթը հայ եկեղեցին ընդունելով հեթանոս քրմերից՝ դարձրեց եկեղեցու հիմնական գործառույթներից մեկը և պահպանեց ողջ միջնադարում: Այստեղ ընդգծենք, որ արդարադատության իրավագործության փաստացի ծավալը պայմանավորված էր երկրի արտաքին և ներքին քաղաքական և սոցիալական անցուդարձերով:

2.3 Ամուսնաընտանեկան հարաբերությունների կանոնական կարգավորումը

Հայ կանոնական իրավունքը գրեթե ամբողջությամբ կարգավորում էր ամուսնաընտանեկան հարաբերությունների ողջ համայնապատկերը՝ նշանադրության և պսակադրության պայմանները, ամուսինների անձնական և գույքային հարաբերությունները, ծնողների և զավակների փոխադարձ պարտականությունները, ամուսնության դադարման հիմքերը և այլն:

1) Նշանադրության և պսակադրության իրավական կարգավորումը.

Միջնադարյան հայ իրավագիտակցության համաձայն՝ ամուսնությունը համարվել է աստվածային հաստատություն: Տղամարդու և կնոջ ամուսնական միությունը ձևավորվեց որպես ամուսինների ցկյանս միության գաղափար, իբրև վարքագծի համապարտադիր նորմ: Ցկյանս ամուսնությունը քրիստոնեության ջատագովները ազդարարեցին ճշմարիտ հավատացյալի առաքինություններից մեկը. «Զոր Աստուած զուգեաց մարդ, մի մեկնեսցէ» /Մատ. ԺԹ. 6/: Այս պատվիրանի նպատակը կնոջ և տղամարդու ամուսնական միությունն ամրապնդելն էր: Տղամարդու և կնոջ ցկյանս միության գաղափարը հիմնավորապես թափանցեց հայ կանոնական իրավունքի և աշխարհիկ օրենսդրության մեջ: Տղամարդու և կնոջ ցկյանս միությունը պետք է վավերացվեր նշանադրությամբ և պսակադրությամբ: Նշանադրությունը մինչև քրիստոնեության ճանաչումը որպես պետական կրոն /301 թ./ իրենից ներկայացնում էր աշխարհիկ-պետական պարտավորություն¹⁵³: Այն ձևավորվել է հնագույն ժամանակաշրջանում և իր գոյությունը պահպանել ողջ ավատատիրական ժամանակաշրջանում: Քրիստոնեությունը ամուսնաընտանեկան հարաբերությունները հոչակելով իր իրավասությունը՝ չէր կարող անուշադրության մատնել նշանադրությունը, որը սերտորեն աղերսված է պսակադրության հետ:

Մինչ նշանադրության իրավական վերլուծությանն անցնելը, անհրաժեշտ ենք համարում նշել մի ուշագրավ փաստ. նշանադրությանը նվիրված «Կանոնագիրք

¹⁵³ Տես, Ս. Հ. Հովհաննիսյան, Նշանադրությունը վաղ ավատական Հայաստանում, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1971, № 3, նաև Ա. Ղլտճեան, Հայոց հին իրավունք, ընտանեկան իրավունք, Ալեքսանդրապոլ, 1913, էջ 195-204:

Հայոց»-ի նորմերում գործածված չեն նշան և նշանադրություն բառերը¹⁵⁴: «Կանոնագիրք Հայոց»-ում օգտագործված են «խօսեալ աղջկունք», «խօսեցի կին», «խաւսեալ», «յառաջի խաւսեալն», «խաւսեալ աղջիկ» արտահայտությունները: Միակ իրավահայտ աղբյուրը, որտեղ գործածված է նշան տերմինը, եկեղեցու ծիսարան Մաշտոցն է: Այստեղ հանդիպում են «կանովն նշան արհնելոյ», «խորհուրդ նշանին» արտահայտությունները¹⁵⁵:

Ի՞նչ է նշանը և նշանադրությունը: Ըստ Հ. Աճառյանի՝ «նշան» բառն ունի պահլավական, պարսկական ծագում՝ «նշան, նիշ, դրոշմ, հետք, զինական դրոշակ, նպատակ, անգամ» իմաստներով¹⁵⁶:

Իրավական առումով «նշանը» հայերենում իմաստավորված է՝ նշանադրության ժամանակ փեսացուի և հարսնացուի փոխադարձաբար միմյանց տված մատանի կամ զարդ՝ իբրև հավաստիք նշանադրության: Նշանադրությունը որոշակի գործողությունների կամ իրավաբանական փաստերի ամբողջություն էր, որոնց ուժով ծագում էր նշանադրության պարտավորությունը: Նշանադրությունը ամուսնանալու փոխադարձ պարտավորություն սահմանող կամային իրավական պարտավորություն էր: Նրա համար պահանջվում էր երկու և ավելի անձանց /մերձավոր հարազատների/ կամակցություն կամ կամահայտություն: Առանց կամակցության չկար նշանադրություն: Բնորոշ է, որ հաճախ նշանադրությունը կայացրել են մեծահասակ հարազատները՝ փոքրահասակ կամ չափահաս մերձավորների փոխարեն: Այլ կերպ ասած, թեև այդ գործարքի սուբյեկտ էին նշանադրվող կողմերը, բայց նրանց անունից պարտավորությունը հաճախ կայացրել են մերձավոր ազգականները, առավելապես ծնողները՝ օգտվելով իրենց ծնողական իրավունքներից: Դա պայմանավորված էր դարաշրջանի իրավահայեցողությունից:

Սակայն հայ կանոնական օրենսդրությամբ նշանադրությունը չի հռչակված որպես ամուսնության կամ պսակադրության պարտադիր նախապայման: Նշանադրվելը իրավունք էր, բայց ոչ պարտականություն: Այդ նշանակում է, որ անձը կարող էր

¹⁵⁴ Տե՛ս «Կանոնագիրք Հայոց», Գիրք Ա, Հարանց հետետողաց՝ ԺԹ, հ, Անկիրեայ ԺԲ, Կեսարեայ Թ, Բարսղի առ Ամփիլոքոս՝ ԺԲ, ԼԵ, Սեկանտեայ՝ Թ, Ժ, Շահապիվանի՝ Գ կանոնները, նույն կանոնագրքի գիրք Բ, Երկրորդ Նիկիականք՝ ԻԳ, ԼԲ, Բարսղի Վասն պեսպես եւ բիրապատիկ ախտից՝ ՄԹ, ՄԻ, ս. Ներսէսի՝ Գ կանոնները, Գոշի Դատաստանագրքի 1-ին մասի 20, 21, 36, 51, 87, 90 հոդվածները:

¹⁵⁵ Տե՛ս **Մաշտոց**, Բաղդատություն բազմաթիւ եւ հնագիր օրինակաց, Վենետիկ, 1831, էջ 50-51:

¹⁵⁶ Հ. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, հ. 5, էջ 148-151:

պսակադրվել առանց նախապես նշանադրվելու: Ինչպես իրավացիորեն նշել է Ա. Ղլտճյանը. «Նշանադրությունը ըստ հայկական իրավունքի որոշ պայմանների հետ կապված մի խոստումն է՝ ամուսնանալու համար»¹⁵⁷:

Հայ իրավունքի պատմությանը նվիրված առանձին ուսումնասիրություններում տեղ են գտել պատմական փաստերով չհիմնավորված տեսակետներ, որոնք վերաբերվում են նշանին և նշանադրությանը: Այսպես, իրավագիտության դոկտոր Ա. Ղլտճյանը գտնում էր, որ հայ ընտանեկան իրավունքի համաձայն. «Նշանադրությունը վաճառման մի ակտ է, ուր դաշնագիր /վաճառող և գնող/ կողմերը պայմանավորվում են վաճառման օբյեկտի մասին, և «նշանվելիս՝ դաշնագիր կողմերն իբրև օբյեկտ ընդունելով աղջկան, ըստ էության, ծնողն իր ծնողական իշխանությունը փեսացուին փոխանցելու ակտով վաճառում է այդ իշխանությունը փեսային՝ որոշ վճար ստանալով»¹⁵⁸: Նախ, նշանադրությունը և առուծախը ինքնուրույն, միմյանցից արմատապես տարբերվող իրավական պարտավորություններ են: Նրանցից յուրաքանչյուրն ունի իր կարգավորման ոլորտը, առարկան և նպատակը: Առուծախի պայմանագիրը կարգավորում էր սեփականությունը, այդ թվում՝ ծառա-աղախիններին օտարելու և ձեռք բերելու իրավազորությունը, իսկ նշանադրությունը՝ երկու տարբեր ընտանիքների լիարժեք անդամների միջև ծագող ոչ գույքային, անձնական հարաբերությունը: Նշանադրության առարկան ոչ գույքային բնույթի գործողություն էր, այսինքն՝ միմյանց հետ ամուսնանալու պարտավորություն ստանձնելը և ուրիշին նույն խոստումից ձեռնպահ մնալը: Առուծախի պայմանագրի առարկան որևէ ունեցվածքն էր, որը վաճառողից փոխանցվում էր գնորդին՝ ի սեփականություն:

Նշանադրության ժամանակ կողմերի հարազատների միջև համաձայնություն չէր կայացվում աղջկա գնի վերաբերյալ: Մատանին, ոսկին, դահեկանը, հագուստը և այլ իրերն ու զարդեղենը, որոնք նշանադրության կապակցությամբ հանձնվում էին հարսնացուին և նրա հարազատներին, չի կարելի դիտել իբրև հարսնացուի արժեքի հատուցում: Հայ իրականության մեջ սովորութեական իրավունքի ուժով նշանադրության ժամանակ փեսացուն և նրա ազգականները որոշ ընծաներ են տալիս հարսնացուին, որը կոչվում էր «երեսաց տեսոյ»:

¹⁵⁷ Ա. Ղլտճյան, նշվ. աշխ., էջ 195:

¹⁵⁸ Նույն տեղը, էջ 195-196:

Ուրեմն, «երեսաց տեսոյ»-ը մինչ ամուսնական նվեր էր, որը գոյություն է ունեցել նաև ուրիշ ժողովուրդների մոտ¹⁵⁹: Իհարկե, խնդրո ժամանակաշրջանում /այլև մեր օրերում/ իրավական այլ համակարգերում /օրինակ, մահմեդական/ գործել և շարունակում է գործել ամուսնության առավաճառքի կարգը՝ աղջկա գլխագինը, որը մահմեդական իրավունքում կոչվում է «մահր» կամ «մեհր»:

Հատկանշական է, որ նշանադրության պայմաններին վերաբերող աշխարհիկ օրենսդրության և կանոնական իրավունքի նորմեր չեն պահպանվել, հավանաբար այն պարզ պատճառով, որ իրավունքը /կանոնական/ սկզբունքային տարբերություն չէր դնում նշանադրության և պսակադրության պայմանների միջև: Ըստ էության, այդ պայմանները հավասարապես պարտադիր և կիրառելի էին և՛ նշանադրության, և՛ պսակադրության համար:

Ամուսնության կարևորագույն փուլը պսակադրությունն էր:

Պսակը եկեղեցու խորհուրդներից մեկն է, որ կատարվում է քահանայի օրհնությամբ և եկեղեցու սրբագործմամբ, որի միջոցով երկու ամուսիններ, օրինավոր կերպով կապվելով միմյանց հետ, մտնում են որոշ իրավունքների և սահմանների մեջ¹⁶⁰: Այդ երկու անձինք միանում են միմյանց հետ իբրև մի մարմին և գաղափարական կերպով պատկերացնում են Քրիստոսի միանալը իր եկեղեցու հետ: Պողոս առաքյալը Եփեսացոց թղթում գրում է. «Զի ոչ ոք երբեք ատեաց զանձն իւր, այլ սնուցանէ եւ դարմանէ զնա, որպէս եւ Քրիստոս զեկեղեցի: Զի անդամք եմք մարմնոյ նորա, եւ ի մարմնոյ նորա եւ յոսկերաց նորա: Վասն այսորիկ թողցէ այր զհայր իւր եւ զմայր իւր, եւ երթիցէ զհետ կնոջ իւրոյ. եւ եղիցին երկոքին ի մարմին մի: Խորհուրդս այդ մեծ է, բայց ես ասեմ ի Քրիստոս եւ յեկեղեցի: Այլ եւ դուք նոյնպէս մի ըստ միոջէ, զի իւրաքանչիւր ոք զիւր կին այնպէս սիրեսցէ իբրեւ զիւր անձն, եւ կին երկնչիցէ յառնէ իւրմէ» (զլ. Ե):

Այդ խորհրդի նշանակությունը և ազդեցությունը այնքան մեծ է համարում Պողոս առաքյալը, որ իրավունք է տալիս քրիստոնյա ամուսնուն պսակվել, կամ իբրև ամուսիններ ապրել հեթանոս անձի հետ՝ ենթադրելով, որ այդ խորհուրդն իր շնորհքով

¹⁵⁹ Այդ մասին տես, **А. Гуляев**, Предбрачный дар в римском праве и в памятниках византийского законодательства. Дерить, 1891. Б. В. Никольский, Из истории деревней между супругами // Исследование по римскому праву. Том первый, Выпуск первый. СПб., 1903.

¹⁶⁰ Տե՛ս **Тигранян Сиракан**. Древне-армянская книга канонов. Петроград, 1918, с. 95-96.

հեթանոս ամուսնուն քրիստոնյա կղարծնի, կամ թէ չղարծնի էլ, նրա զորությամբ անհավատը սրբացած կլինի (Ա Կորնթ. Է 14): Առաքյալների աշակերտ Իգնատիոսը քրիստոնյաներին տալիս է այսպիսի խրատ. «Պսակուողներին հարկաւոր է ամուսնանալ եպիսկոպոսի գիտութեամբ, որպէսզի պսակը լինի Տիրոջով եւ ո՛չ ըստ ցանկութեան»¹⁶¹: Առաքյալների հաջորդների ցանկությունն էր պսակների նշանակությունը, ազդեցությունը ուժեղացնել անառակության և ամուսնալուծության դեմ կռվելու համար. հավատացյալներից շատերը, ըստ հին սովորության, շարունակում էին ամուսնանալ առանց եկեղեցու գիտության և օրհնության: Գ դարի Հայրերից մեկը՝ Տերտուլիանոսը, մի քահանայի ասում է. «Մեր մէջ ծածուկ պսակները վտանգի են ենթարկում դատուելու շնութեան եւ անառակութեան հետ հավասար»¹⁶²: Սրա վկայությամբ պսակը կատարվում էր այսպես. ընդհանուր ժամերգության ժամանակ, երբ պատարագն անում՝ վերջացնում էին, հաղորդվում էին բոլորը, և պսակվողները բոլորի ներկայությամբ հանդիսավոր կերպով ընդունում էին քահանայի օրհնությունը և համարվում էին ամուսնության մեջ մտած: Բայց ընդհանուր սովորություն էր դարձել՝ կանչել քահանային տուն և պսակը օրհնել՝ ձեռքը ձեռքի հետ միացնելով՝ ի նշան ամուսնական կապի:

Դեռևս Դ-Ե դարերում հայ իրավական հուշարձաններում, մասնավորապես եկեղեցական ժողովների և հայոց հայրապետների կանոններում և կանոնախմբերում «պսակ» և «պսակադրություն» բառերը սկսեցին խորհրդանշել ամուսնությունը հոգևորականի կողմից օրհնելու և եկեղեցում այն վավերացնելու կարգը: Այսպես, Լուսավորչի կանոնախմբերում ամուսնության գաղափարն արտահայտված է «պսակ» բառի միջոցով: Հանդիպում ենք՝ «գաղտ պսակ», «պսակադիր», «անվաւեր պսակ», «պսակեալ», «պսակ դնել» արտահայտությունների:

Պսակ և ամուսնություն տերմիններից բացի, իբրև նրանց հոմանիշ, հայ կանոնական իրավունքում օգտագործվել են նաև «զուգաւորել», «զուգաւորութիւն», «զուգութիւն», «կին առնէ», «առնուլ ի կնութիւն», «առնուլ այր» արտահայտությունները:

Այսպիսով, պսակը կանոնական և աշխարհիկ իրավունքի նորմերով սահմանված

¹⁶¹ Տե՛ս Մելիք Թանգեան, Նշվ. աշխ., էջ 801:

¹⁶² Տե՛ս **Երվանդ Վարդապետ Տեր-Մինասեանց**, Ընդհանուր եկեղեցական պատմություն: Հատոր առաջին: Հին եկեղեցին: Ս. Էջմիածին, 2013, էջ 202-203:

կանոնական ծեսերի և որոշակի վարքագծի համակցություն էր, որի համապատասխան օրինականացվում էր ամուսնությունը և ստեղծվում ընտանիք:

Պսակադրության կարգը առաջադիմական երևույթ էր հայ իրականության և իրավունքի պատմության մեջ: Պսակադրությունը անվիճելի ապացույց էր ամուսնության: Պսակի օրհնությամբ ամուսնացածները վերցվում էին օրենքի և հոգևոր դասի պաշտպանության ներքո:

Պսակադրությանը նվիրված առաջին սահմանումներն արտահայտված են հայ կանոնական իրավունքում «Առաքելականք» և «Հարանց հետեւողաց» կանոնախմբերում: Այսպես, «Առաքելականք» կանոնախմբի ԼԳ կանոնը սահմանում էր՝ «սրբութեամբ զուգել յամուսնութիւն՝ եւ արինաւք ի ձեռն աջոյ քահանայութեանն եւ արհնութեամբ զուգեսցին», իսկ «Հարանց հետեւողաց» կանոնախմբի ԺԹ կանոնը պսակը որակեց «պատուական» և «սուրբ»: Եթե սկզբնական շրջանում պսակը թույլատրվում էր օրհնել նաև ամուսնացածների տանը՝ հարսանյաց հանդեսի ժամանակ, ապա հետագայում՝ սկսած Ե դարից սահմանափակվում է պսակի օրհնությունը ամուսնացողների տանը: Խնդրո հարցում հատկապես մեծ դեր խաղաց հայ կանոնական իրավունքի առաջին կողիֆիկատորը՝ կաթողիկոս Հովհաննես Իմաստասեր Օձնեցին: Նրա օրոք հայ կանոնական իրավունքում առաջին անգամ ծանր ու ազդու ներգործության միջոցներ սահմանվեցին նրանց համար, որոնց մեղքով ոտնահարվում էր պսակադրության ծիսական կարգը եկեղեցում:

Այսպես, Իմաստասերի ԺԵ կանոնը սահմանեց. «Պարտ եւ պատշաճ է զայնոսիկ, որք ի պսակելն հանդերձեալ են, քահանային յեկեղեցին տանել, եւ, ի վերայ նոցա կատարել զկարգ եւ զկանոն, ըստ արինացն քրիստոնէից, եւ անդ ի սրբութեան տեղիսն պսակել. զի ի միում տեղւոջ վայել է լինել պսակին եւ որ ընդունի զպսակն: Իսկ եթէ ոք ոչ այսպէս արասցէ, այլ որպէս եւ իցէ իւրով կամակարութեամբ եւ ծուլութեամբ անարգեսցէ զարէնս, եւ զկարգ ամուսնութեան՝ քահանայն լուծցի յիւրմէ պատուոյն եւ զպսակաւորսն վերստին պարտ է պսակել ըստ արինաց քրիստոնէից...»¹⁶³:

Հայոց պատմության մեջ Դ դարից արդեն վկայություն ունենք, որ եկեղեցական պսակը ընդհանրացած էր և օրենքի ուժ ստացած. Փալստոսը, խոսելով Ներսես Մեծի

¹⁶³ **Յովհաննու Իմաստասիրի** Աւձնեցոյ մատենագրութիւնք, ի Վենետիկ, 1833, թջ 10:

արած կարգադրությունների և իմիջիայլոց պսակների մասին, ասում է. «Ոչ ոք չէր համարձակում նրա ահից հանել կամ թողնել իր կինը բոլոր հայոց աշխարհում, որին (կնոջը) մի անգամ քողով կամ հարսանիքի պսակի օրհնութեամբ առել էր, եւ ոչ էլ համարձակուել պսակուել ուրիշի հետ», բայց երբ Արշակ թագավորը Արշակավանի պատճառով այդ կարգերը վերացրեց, այն ժամանակ մարդիկ, «թողնում էին իրանց կանանց, մարդ կար, որ տասն կնիկ էր առնում, բոլորը փչանալով ապականուեցին»¹⁶⁴։ Ե դարում, Շահապիվանի ժողովի կանոններին նայելով, արդեն խիստ կարգ ու կանոն էր սահմանված ոչ միայն պսակի մասին, այլև պսակից առաջ հարաբերություններ չունենալու վերաբերյալ. տուգանադրամով, ծեծով պատժվում էր պսակից առաջ հարաբերություն ունեցողը և ենթարկվում էր ոչ թե կույսերի պսակին, այլ երկակների պսակին (երկրորդ անգամ պսակվողների)։ Իսկ անչափահասների պսակ անող եպիսկոպոսը նույն կանոններով, մինչև անգամ, ենթարկվում էր կարգալուծության և տուգանադրամոց։

Երկրորդ պսակի համար Պողոս առաքյալը ասում է. «Որովհետև ես կամենում եմ, որ իւրաքանչիւր մարդ ինձ նման լիներ (ամուրի)... ամուրիներին եւ այրիներին ասում եմ լաւ կլինի, որ նրանք ինձ նման կենան, եթէ համբերութիւն չունենան, թող պսակուեն, որովհետեւ աւելի լաւ է ամուսնանալ, քան թէ ջեռնուլ» (Ա Կորնթ. Է գլ.)։ Նույն առաքյալը Հռոմյաց թղթում գրում է. «Քանի որ կնոջ մարդը կենդանի է. նա օրէնքով կապուած է, իսկ եթէ մարդը մեռնի, նա ազատ է...» (Է գլ)։ Առաքյալը թույլ է տալիս երկրորդ պսակը, բայց ողջախոհության կանոններին համապատասխան է համարում երկրորդ անգամ չպսակվելը, քան ամուսնանալը։ Այդ հիմամբ էլ պահանջում է, որ եպիսկոպոս թե քահանա մի անգամ պսակված լինեն (Ա Տիմ. Գ, Տիտ. Ա)՝ արգելելով երկակներին մտնել հոգևորականության մեջ։ Դրա հիման վրա Բարսեղ առաքյալի 17-րդ կանոնը որոշեց դրականապես. «Ով մկրտութիւնից յետոյ երկու անգամ պսակով կապուած լինի, կամ հարճ ունենայ, նա չի կարող եպիսկոպոս, երէց, սարկաւագ եւ քահանայական կարգի անդամ լինել»։

Արտաքին տեղական ժողովները քահանաներին արգելեցին ներկա լինել երկապսակների հարսանիքին, իսկ մյուս կանոնը նրանց ենթարկում է

¹⁶⁴ **Փավստոս Բյուզանդ**, Հայոց պատմություն։ Թարգմանությունը և ծանոթագրությունները Ստ. Մալխասյանցի։ Երևան, 1987, էջ 191։

ապաշխարանքի: Մինչեւ IV դարը երկապսակների ամուսնությունը լինում էր կամ եկեղեցու օրհնությամբ, կամ առանց օրհնության, քաղաքացիական կարգով, 9-րդ դարի կայսերական հրամանից հետո եղավ վերջնականապես եկեղեցու օրհնությամբ: Երկրորդ պսակն իսկապես համարվում էր օրհնանք, այն էլ ուռի ծառի ոստի օրհնությամբ իսկական պսակից զանազանելու համար¹⁶⁵: Հունահռոմեական օրենքները թույլատրում էին երկրորդ պսակը, եթե առաջինից գոնե մի տարի հետո լինի և գույքային սահմանափակումներով: Շահապիվանի 7-րդ կանոնը ասում է. եթե պսակից առաջ աղջիկը ու տղան հարաբերություն կունենան, «այն ժամանակ նրանց պսակը օրհնեն իբրև երկակի՝ ուռը խաչակնքեն եւ գլխին դնեն, իսկ եթե կույս են մնացել, օրինաւոր պսակ անեն»: Նույնպես և նույն ժողովի 3-րդ կանոնը հրամայում է, որ մեղանշած կույսի պսակը պիտի լինի երկակի պսակ և ոչ օրինավոր, «միայն խաչակնքելով»: «Իսկ եթե մէկը կուսան է, միւսը պոռնկութիւն արած, կուսանի պսակը օրհնուի օրինաւոր կերպով, իսկ միւսինը իբրեւ երկակի, այսինքն՝ խաչակնքել ուռը եւ դնել գլխին իբրեւ նշան թշնամու յաղթութեան»: Դվինի ժողովի կանոններում ավելի մեղմացած են այդ կանոնները. «Չպէտք է կույսերին այրիների հետ եւ ոչ այրիներին կոյսերի հետ ամուսնացնել, որովհետեւ համեմատ չեն»: Հետագա դարերում երկրորդ պսակը սկսվեց օրհնվել առաջին պսակի նման և ապաշխարանքի ենթարկելը վերացավ¹⁶⁶:

Բարսեղ Կեսարացին ասում է. «Եռամուսնութեան համար օրէնք չկայ, եռամուսնութիւնը օրէնքով չի թոյլաարւում: Այդպիսի գործողութեան վրայ նայում ենք ինչպէս անմաքրութեան վրայ եկեղեցու մէջ, բայց հասարակական դատապարտութեան չենք ենթարկում» (Ա գիրք , էջ 174): 4-րդ կանոնով նույն անձը եռապսակներին ենթարկում է հինգ տարվա ապաշխարանքի՝ համարելով երրորդ և չորրորդ պսակները բազմակնություն կամ անառակություն. «Եւ այսպիսի ամուսնական կապը համարում են ոչ պսակ, այլ բազմակնությւն կամ անառակությւն..

Մենք հետեւելով ոչ թե կանոնին, այլ մեր նախորդների օրինակին եռապսակներին հինգ տարուայ ապաշխարանքի ենք ենթարկում»: Դվինի ժողովի 13-րդ կանոնը ասում է շատ խիստ կերպով. «Եռակների ամուսնութիւնը խառնակութիւն եւ պղծագործ

¹⁶⁵ Տե՛ս **Тигранян Сиракан**. Древне- армянская книга канонов. Петроград, 1918, с. 95-96.

¹⁶⁶ Տե՛ս **Մելիք-Թանգեան**, Նշվ. աշխ., էջ 801:

շնութիւն, անքաւելի յանցանք է, դրանք եթէ կամենում են մեղքերը քաւել, նախ բաժանուեն միմեանցից եւ ապաշխարեն, իսկ նրանց միացնող քահանան թող կարգալոյծ լինի եւ նզովուի»: Կանոններն իրենց խստությամբ չգործադրվեցին, կյանքը ստիպեց նրանց կազմողներին հաշտվել իրականության հետ:

Բարսեղ Կեսարացին ասում է. «Հայրերը լռել են, բազմամուսնության մասին ոչինչ չեն ասել իբրեւ անասնական եւ մարդկային ցեղին չվերաբերող գործ, այս յանցանքը անառակութիւնից ծանր եմ համարում, դրա համար այդպիսի մարդուն պիտի ապաշխարել տալ այսպէս մի տարի լացողների, երեք տարի ներսի ունկնդիրների հետ եւ ապա ընդունել եկեղեցի հաւատացեալների հետ»:

Նեոկեսարիայի կանոնը ասում է. «Բազմամուսնութեան մէջ ընկնող մարդկանց ապաշխարութեան ժամանակը յայտնի է. բայց եւ այնպէս նրանց հաւատը եւ գգջումը կարճացնում են ժամանակը»: Այս կանոններն իրենց խստության հետ միասին չեն լուծում պսակը, այլ միայն ապաշխարանք են նշանակում: Հուստինիանոսը վճռապէս չի պահանջում այդպիսի պսակների լուծումը, բայց Վասիլ Մակեդոնացին խստությամբ արգելեց, լուծել տվեց պսակները և որդիներին չընդունեց իբրև օրինավոր ժառանգ, նաև ենթարկեց իբրև անառակության մեջ բռնվածներ: Ժ դարից հույների մեջ արգելվեց չորրորդ պսակը: Ներսես Ե-ն հրաման տվեց քահանաներին թույլ տալ չորրորդ և հինգերորդ պսակները՝ նախօրոք իմանալով պսակվողի ծայրահեղ դրությունը և անճար վիճակը:

Պսակը երկու գործողությունից է բաղկացած՝ նշանադրությունից և պսակվելուց:

Նշանադրություն ասելով՝ հասկացվում է պսակվելուց առաջ երկու կողմի համաձայնությամբ կայացրած վճիռը, որով հայտարարվում է՝ մի որևէ աղջիկ նշանած մի տղայի: Այս սովորությունը շատ հին է՝ նախաքրիստոնեական, նույնիսկ ժողովրդական սովորությամբ՝ դեռ օրօրոցում եղած ժամանակ ծնողները խոսք էին տալիս խնամի դառնալու, մինչև իսկ «օրօրոց էին խաղում» ի նշան այդ խոսքի, փոքրները մեծանալուց հետո հարսանիքից առաջ նշանը օրհնում էին և երկրորդ անգամ, եկեղեցու միջամտությամբ հարսնացուի և փեսացուի ապագայի ամուսնական շաղկապն ամրապնդում: Կամ պսակից փոքր ժամանակ առաջ, երբ տղա ու աղջիկ հարսնախոսներ կամ ուղղակի խնամիների համաձայնությամբ նշանդրեքի օր էին

նշանակում, բերում էին մատանի կամ օղակ տղայի տունը, քահանան կարդում էր սահմանած օրհնությունը, և նշանադրությունը համարվում էր կայացած: Օրհնությամբ եղած նշանադրությունից հետո լինում են դեպքեր նշանը հետ տալու, երբ որևէ թյուրիմացություն է տեղի ունենում երկու կողմի մեջ, այդ դեպքում դժվարություններ են առաջանում թե՛ ծախսերի վերաբերյալ, թե՛ քահանայի կողմից նշանի օրհնությունը դժվարությամբ քանդելու վերաբերյալ: Անկյուրիայի ժողովի 11-դ կանոնը սահմանում է, որ եթե նշանված աղջիկը առևանգվում է և մինչև իսկ լվկվում, էլի պիտի գնայ նախկին նշանածին, կանոնս շատ խիստ է, դժվար գործադրվող: Բարսեղի 22 կանոնը ավելի ազատ է սահմանորոշում՝ իրավունքը հանձնելով փախցրած աղջկան և ծնողներին, Լևոն Իմաստասերի օրենքով (74 նովել.)՝ եկեղեցական նշանադրությունը կարելի էր կատարել ոչ վաղ, քան եկեղեցական չափահասության հասնելը, այն է՝ տղայի համար 13 և 15 տարի, աղջկա համար՝ 9 տարի¹⁶⁷: Նույնը հաստատեց Ալեքսի Կոմնենոս կայսրը 1054 թ.՝ բացատրելով, որ եկեղեցական նշանադրությունը, որ աղոթքով և օրհնությամբ է արված, պետք է ընդունվի հավասարազոր պսակին և անքակտելի լինի: Իսկ փոքրահասակ ժամանակ եղած նշանադրությունը ընդունել իբրև քաղաքացիական խոստում պսակվելու, որի խախտումը կախված չէ եկեղեցական որևէ արարողության հետ՝ կցելով, որ եկեղեցական օրհնությամբ նշանադրությունը քակտել կարելի է այն կարգով, ինչ կարգով, որ պսակն է լուծվում: Հունաց եկեղեցին, հետևելով կայսերական կարգադրության, համարյա նույնությամբ ընդունեց նշանադրության համազորությունը պսակի հետ՝ մինչև իսկ նշանված անձի հետ դառնալը և ուրիշի հետ ամուսնանալը համարելով երկրորդ պսակ: Պետրոս Մեծը հունական օրենքները նշանադրության վերաբերյալ փոփոխեց՝ նշանակելով վեց շաբաթ ժամանակ պսակից առաջ և ազատություն տալով նրանց պսակվելու կամ ոչ:

Հայ կանոնական իրավունքում որոշ հրահանգներ չկան այդ մասին. սբ. Սահակ Պարթևը պատվիրում է նշան դնել նշանվածների հավանությամբ և համաձայնությամբ: Գևորգ Դ-ն ավելի խստացրեց այդ կանոնները՝ պատվիրելով նշանադրությունը քանդելու համար դիմել առաջնորդին կամ հաջորդին և նվեր ստանալուց հետո, հոգուտ բարեգործական հաստատության, իրավունք տալ քանդելու: Բայց ընդհանրապես

¹⁶⁷ Ст'ю Протоперей Владислав Цыпин. Курс церковного права. М., 2004, с. 571-572.

տիրապետող սովորություն է՝ եթե երկու կողմից հաշտվել են ծախսի համար և գանգատներ չեն ներկայացնում, նշանադրությունը խախտված է համարվում առանց հոգևոր իշխանության մասնակցության:

Պսակադրությունը կատարում է քահանան եկեղեցու մեջ այն ժամանակ, երբ չի գտնում որևէ մի արգելք այդ խորհուրդը կատարելու եկեղեցու կանոնների համաձայն: Քահանան պսակը կատարելու իրավունք ունի. ա) եթե հարսն ու փեսան փոխադարձաբար հավանում են միմյանց և սիրում, և երկուսն էլ բոլորի և քահանայի ներկայությամբ այդ բանը հաստատում են, բ) եթե երկուսի ծնողները նույնպես ընդունում են, և նրանց կամքին հակառակ չէ, գ) եթե երկուսն էլ չափահաս են եկեղեցական կանոնների հիման վրա, գ) եթե պսակի կատարման մեջ որևէ կողմից բռնություն, խաբեություն չկա, ե) եթե երկուսից մեկը կապված չէ երրորդի հետ պսակով, ուրիշ խոսքով՝ պսակվողներից մեկի ամուսինը կենդանի չէ, և պսակը լուծված չէ, զ) եթե պսակվողները կուսակրոն, և փեսան քահանա և սարկավագ չէ, է) եթե պսակը կատարվում է թույլատրված օրերում, ը) եթե դավանական կամ կրոնական արգելք չկա, թ) եթե չկա ազգակցական, խնամական և կնքահայրական չհասություն¹⁶⁸: Ամուսնացող անձանց և ծնողների փոխադարձ համաձայնությունը պսակադրության անհրաժեշտ պայման է: Բարսեղի 38-րդ կանոնով առանց հոր կամքի մարդի գնացած աղջիկը պոռնկություն արած է համարվում. եթե հոր հետ հաշտվի, երեք տարի պիտի ապաշխարի, որ հաղորդվելու իրավունք ստանա: Շահապիվանի 7-րդ կանոնն ասում է՝ եթե քահանան առանց ծնողների կամքի գաղտնի պսակ անի, կգրկվի քահանայությունից և կտուգանվի: Ծնողների և պսակվողների փոխադարձ համաձայնության մասին փաստում են սբ. Սահակի և Շնորհալու կանոնները. «Ոչ ոք չհամարձակի տղայի եւ աղջկայ կամքի հակառակ պսակ անել, այդպիսի պսակը անհաստատ է եւ լուծանելի. եւ պսակադիրը եթէ բռնութիւնից մինչեւ անգամ ստիպուած արած լինի պսակը, էլի կպատժուի»: Բարսեղն ավելի խիստ որոշում է տալիս ականա պսակի վերաբերյալ. «Ակամայ պսակը անառակութիւն է»:

Պսակը սրբությամբ և օրենքով օրհնելու իրավասությունը հայ կանոնական իրավունքը վերապահեց հոգևոր դասի որոշ պաշտոնյաների՝ քահանաներին:

¹⁶⁸ Տե՛ս **Մելիք-Թանգեան**, նշվ. աշխ., էջ 807:

Հարսանյաց հանդերձն օրինելը քահանայի ամենասրբազան պարտականություններից մեկն է, և պատահական չէ, որ հայ կանոնական իրավունքում հանդիպում ենք «զպսակն օրհնութեան» արտահայտությանը:

Հայ կանոնական իրավունքը կարևորեց նաև պսակադրության ժամանակի խնդիրը: Մասնավորեցնելով պսակի արգելված և թույլատրված օրերի խնդիրը՝ Ն. Մելիք-Թանգյանը նկատել է, որ քահանան չպիտի պսակադրի. ա/ բոլոր կիրակի օրերը, բ/ չորեքշաբթի և ուրբաթ բոլոր պաս օրերը, գ/ հինգ նավակատիքների պաս շաբաթներից հետո եկող ութ օրերը, դ/ մեծ պասը և ծննդյան պասն իր ութօրեցիով, ե/ զատկից մինչև հոգեգալստյան հաջորդող առաջին կիրակին¹⁶⁹:

Հարսանյաց պսակի օրհնության կարգը սահմանելիս մեծ կարևորություն տրվեց ամուսնացողների կուսությանը: Կանոնական իրավունքը լուծեց երկու կարևոր խնդիր՝ ա/ կուսությունը պարտականություն հռչակեց և՛ կնոջ, և՛ տղամարդու համար, բ/ կյանքի կոչեց և իր իրավասության ու հսկողության տակ վերցրեց հարսանյաց պսակի օրհնությունը:

Հայ կանոնական իրավունքը պսակադրության համար սահմանեց որոշակի պայմաններ, որոնք պարտավոր էին պահպանել ամուսնացողները և նրանց հարազատները: Հայ իրավունքի համաձայն՝ պսակադրության անհրաժեշտ պայմաններն էին. 1/ միակնություն /մենամուսնություն/, 2/ ամուսնական չափահասություն, 3/ ամուսնացողների փոխադարձ համաձայնությունը, 4/ ծնողների /հոգաբարձուների և խնամակալների/, ծառա-աղախիհների տերերի համաձայնությունը, 5/ արենակցական և խնամիական չհասություն, 6/ դավանակից լինելը:

Միակնություն /մենամուսնություն/ այսպես էր կոչվում մեկ մարդու ամուսնական միությունը մեկ կնոջ հետ: Հենց սկզբից /Դ դար/ կանոնական իրավունքը պայքարեց միակնության՝ իբրև պսակադրության անհրաժեշտ պայման հռչակելու համար: Միակնության համար պայքարն ընդունեց տարբեր ձևեր և մեթոդներ: Կանոնական իրավունքը և աշխարհիկ օրենսդրությունը օրինական համարեց միայն առաջին պսակը՝ կույս աղջկա և կույս տղամարդու միջև¹⁷⁰, և ճանաչեց երկրորդ պսակի

¹⁶⁹ Ն. Մելիք-Թանգյան, Հայոց եկեղեցական իրավունք, Բ, էջ 243:

¹⁷⁰ Կանոնագիրք Հայոց, Գիրք Ա, էջ 229:

օրինականությունը՝ իբրև անառակության դեմ պայքարի միջոց¹⁷¹, դատապարտեց արտամուսնական հարաբերությունները ուրիշ կնոջ հետ¹⁷² և այլն:

Այսպիսով, պսակը չէր օրինականացվում, եթե պսակվողներից մեկը ուրիշի հետ կապված էր չլուծված ամուսնությամբ: Եթե նախկին պսակը պատշաճ կարգով չէր լուծված, ամուսինները կապված էին մնում եկեղեցական լուծով, և նոր պսակի մասին խոսք լինել չէր կարող: Այդ կարգից շեղումը կոպիտ խախտում էր, ծանր զանցանք, որը հետապնդվում և հալածվում էր: Նախկին չլուծված ամուսնության տեղյակ քահանան զրկվում էր իր պաշտոնից, եթե օրինականացնում էր երկրորդ պսակը¹⁷³:

Ամուսնական չափահասություն– Պսակադրության կարևոր պայմաններից էր ամուսնական չափահասությունը: Ամուսնական չափահասության չափանիշը եղել է սեռական հասունությունը կամ արբունքին հասնելը: Եվ ինչպես իրավացիորեն նշում է Վ. Բաստամյանը. «այն ժամանակներում շատ դժվարին էր ճշտությամբ իմանալ յուրաքանչյուր ամուսնացողի տարիքը, ըստ որում չկային չափաբերական մատյաններ ծննդյան և մկրտության և նոցա նման միջոցներ, իսկ հավատալ ամուսնացողներին, նոցա ծնողներին և ազգականներին, կամ մկրտող քահանային, միևնույն էր թե չնշանակել մի որոշյալ հասակ, որովհետև նոքա կարող էին և սուտ ասել, եթե մանավանդ կլինե՞ր առ այն շարժառիթ հանգամանք: Ուրեմն մնում էր մի հնարք ամուսնական չափահասությունը և ընդունակությունը որոշել արտաքին նշաններով, այսինքն՝ ամուսնացողների ֆիզիկական զարգացմամբ, կազմվածքով, դեմքով, բարձրությունով և այլն, ինչպես այդ անում էին հին ժամանակներում և ուրիշ ազգերի մեջ»¹⁷⁴:

Հայ կանոնական իրավանորմերում կան հասակի հետ կապված արտահայտություններ՝ «ի կատարումն հասակի իցէ», «ի չափ հասակի հասեալ իցեն» /Անկյուրիայի՝ Ժէ, Ի, Սահակի՝ ԻՄ, «երեխայ» կամ «երեխայութիւն» /Նեոկեսարիայի Ե, Աթանաս Աղեքսանդրացու՝ ԻԲ, ԼԳ, Լէ, ՁԼ/, «ի տղայութեան» /Աթանաս Աղեքսանդրացու՝ ԿԵ, ԿՄ, «տղայոց» /Սահակի՝ ԻԼ, Ներսեսի և Ներշապուհի՝ ԻԴ/, «մանուկ» /Լուսավորչի՝ ԺԴ/ և այլն: Ա. Ղլտճյանի կարծիքով՝ մանուկ կամ

¹⁷¹ Նույն տեղը, էջ 337:

¹⁷² Նույն տեղը, էջ 348:

¹⁷³ Ն. Մելիք-Թանգյան, Հայոց եկեղեցական իրավունք, Բ, էջ 243:

¹⁷⁴ Վ. Բաստամյան, Ամուսնությունը ըստ Հայոց եկեղեցական իրավաբանության, «Փորձ», Տփղիս, 1880, թիվ 8-9, էջ 63:

մանկահասակ էր ճանաչվում մինչև 7-8 տարեկան երեխան¹⁷⁵: Տղայական հասակը, հավանաբար, ընդգրկել է մինչև արթունքին հասնելը: 12 և բարձր տարիք ունեցողները, հավանաբար դիտվել են «ի չափ հասակի հասնել», ավելի ճիշտ՝ ամուսնական չափահասության հասած: Խնդրո հարցում որոշակի պարզություն են մտցնում «Կանոնագիրք Հայոց»-ի Բարսեղին վերագրված «Վասն պէսպէս» կանոնախմբի ՃԼԱ կանոնը: Այսպես, նշված ՃԼԱ կանոնի համաձայն. «Եթէ ոք ի տղայութեան յանցեալ մինչեւ ժե ամն՝ մի յիշեսցի առաջի Տեառն, ըստ գրոյն որ ասէ. «Զմեզս մանկութեան իմոյ եւ զանգիտութեան իմոյ մի յիշէր, բայց արժան է ծնաւղացն հսկել եւ դարդարն չտալ պղծել մինչեւ ի սուրբ ամուսնութիւնն»»: Այս կանոնախումբը տեղ է գտել Հայոց Կանոնագրքի ետօժնեցյալ խմբագրության մեջ՝ Ը դարից հետո: Հետևաբար, այդ տարիքը /15 տարեկան հասակը/ շրջանառության մեջ է դրվել Ը-Թ և հաջորդ դարերում: Մյուս վկայակոչված նորմը՝ Մխիթար Գոշի Դատաստանագիրքը, խոսելով վկաների տարիքային հասակի մասին, մասնավորապես նշում է. «Բայց պարտ է եւ զհասակն ցուցանել եւ զժամանակին հարկաւորութիւնն. զի երից ամաց մանուկ ի խօսս լինի, եւ եւթն ամացն ուսումն ուսանի, եւ չորեքտասան ամացն սերմանէ մանուկ /ընդգծումն՝ Ռ.Մ./, եւ քսան ամացն զինուորի, եւ քսանեւիինգ ամացն քահանայ լինի» /Դատ., էջ 38/:

Նկատելի է մի հանգամանք ևս. գրեթե բոլոր իրավական հուշարձանները տարբերություն են դրել տղայի և աղջկա ամուսնական հասակի միջև: Որպես կանոն, տղայի համար սահմանվել է մեկից մինչև երեք տարվա տարիքային առավելություն՝ աղջկա հասակի համեմատությամբ: Այս հարցում օրենսդիրները ղեկավարվել են ոչ միայն աստվածաշնչային դրույթներով, այլև այն պատկերացմամբ, որ տղան պետք է ֆիզիկապես ու տարիքով իշխի կնոջ վրա: Վերոգրյալի հիման վրա, սխալված չենք լինի, եթե ընդունենք, որ Թ-ԺԲ դդ. ամուսնական չափահասության նվազագույն տարիքը տղաների համար եղել է 14-15, իսկ աղջիկների համար՝ 11-12 տարեկան հասակը: Այս տարիքը ուշագրավ է մեկ այլ տեսակետից ևս: Բյուզանդական իրավունքում ամուսնական չափահասության նվազագույն տարիքը տղաների համար

¹⁷⁵ Ա. Ղլտճյան, նշվ. աշխ., էջ 168:

սահմանված էր 14, իսկ աղջիկների համար՝ 12 տարեկան հասակը¹⁷⁶: Հուստինիանոսը հատուկ ակտով այդ տարիքը օրինականացրեց կայսրության քաղաքների համար:

Լևոն Գ-ի ժամանակ /717-741/ ընդունված էկլոգայի համաձայն՝ ամուսնական չափահասություն սահմանվեց տղաների համար՝ 15, իսկ աղջիկների համար՝ 13 տարեկան հասակը¹⁷⁷:

Խնդրո դարաշրջանի օրենսդրությունը հավաստում է նաև, որ անձի ամուսնանալու գործունակությունն ուներ ոչ միայն նվազագույն տարիքային ցենզ, այլ նաև առավելագույն տարիքային սահման: Եթե որոշակի տարիքի հասնելիս անձը ստանձնում էր ամուսնանալու իրավունք, ապա որոշակի տարիքում նա զրկվում էր այդ իրավունքից: Այսպես, «Կանոնագիրք Հայոց»- ում Բարսեղին վերագրված «Վասն պէսպէս... » կանոնախմբի ՃԽԲ կանոնը պարտավորեցնում էր քահանային կամ նրա կնոջը չամուսնանալ, «եթէ վախճանի ի վաթսնամենից ի վեր»: Նույնի ՄԶ կանոնը նույնպիսի պարտականություն էր սահմանում նաև վաթսունամյա աշխարհական տղամարդկանց և կանանց համար: Ուշադրության արժանի է նաև այն հանգամանքը, որ 60 տարեկան հասակը ամուսնանալու իրավունքի դադարման սահման էր նաև հռոմեական և հունական օրենսդրության համաձայն¹⁷⁸:

Փոխադարձ համաձայնություն - Տղամարդու և կնոջ ազատ հաճությամբ ամուսնանալու իրավունքը հայ կանոնական իրավունքին հայտնի էր դեռևս Ե դարում: Այդպիսիք են Լավոդիկեի ժողովի «ոյք ազատութեամբ եւ արինաւք բնակեցան ի միասին» /կանոն Ա/ և Լուսավորչի «պսակեալն ում կամիցի լիցի» /կանոն Թ/ արտահայտությունները: Սակայն պսակի փոխադարձ համաձայնության սկզբունքը հստակորեն ձևակերպվել է Սահակ Պարթևի կանոններում: Այսպես, Սահակ Պարթևի ԻԷ կանոնը պատվիրում էր քահանաներին չօրհնել անչափահասների պսակը առանց միմյանց տեսնելու և առանց նրանց համաձայնության /«առանց զիրեարս տեսանելոյ միմեանց հաճութեամբ» և «զմիմեանս ոչ իցէ տեսեալ ի հաճոյս ինքեան»/: Նույն կանոնը պահանջում էր քահանաներից «պսակ մի իշխէք դնել առանց քննութեան եւ

¹⁷⁶ Стѹ, Д. Д. Гримм, Лекции по догм римского права. СПб., 1909, с. 340; Римское частное право. Под ред. И. Б. Новицкого и И. С. Петерского, М., 1948, с. 142.

¹⁷⁷ Эклога. Византийский законодательный свод VIII века. М., 1965, с. 44-45.

¹⁷⁸ Ст'у, Karl Eduard Zachariae von Lingenthal. Geschichte des Griechisch-romischen rechts Aalen in Wurtemberg, 1955, էջ 149.

ցնոսին ինքեանս հարցանելոյ»:

Պսակվողներից ստանալով «տէր եմ» և «հնազանդ եմ» պատասխանը՝ Սահակ Պարթևի ԻԷ կանոնի պահանջի գորխադրումը համարվում էր ապահովված: Նույն ԻԷ կանոնը պատվիրում էր ծնողներին չարիքից խուսափելու համար չբռնանալ որդիների կամքին, «որ ոչ հնազանդին ծնողաց իւրեանց... եւ որ կանայս առնեն՝ նոյնպէս արասցեն զի այն է հաճոյ Աստուծոյ, զի եւ Պաւղոս զնոյն ասէ»: Իսկ Սահակ Պարթևի ԻԸ կանոնը քահանային արգելում էր օրհնել անչափահաս տղաների պսակը՝ մինչև «զիւրեանց հաճոյսն իմանան»:

Պսակը պիտի կատարվի առանց բռնության և խաբեության: Բռնի պսակը կարող է լինել ծնողների, բարեկամների և խնամակալների կողմից զանազան պատճառներով, կարող է լինել փեսայի կողմից, կարող է լինել առևանգությամբ, երբ աղջկա կամքին հակառակ կամ նրա կամքով է լինում: Խաբեությամբ պսակ լինում է, երբ փեսան, աղջիկը չեն լինում այն անձինք, որոնք պիտի լինեին. օրինակ տղային ցույց են տալիս աղջկան և պսակի ժամանակ տանում են եկեղեցի նրա տգեղ քրոջը կամ փեսայի փոխարեն տանում են ուրիշ մարդ, խաբեությամբ պսակ կլինի, եթե աղջիկը կուսությունը խախտած լինի նախքան պսակը ոչ իր նշանածի հարաբերությամբ: «Ակամայ պսակը պոռնկութիւն է», - ասում է Բարսեղը, և օրինական է համարվում փոխադարձ համաձայնվելուց հետո: Առևանգության համար պատժի են ենթարկվում թե՛ պսակվողները, և թե՛ օգնողները, իսկ «եթէ առեւանկութիւնը կատարուել է առանց բռնութեան, առանց գողութեան եւ առանց մեղանշման, պատիժ չի նշանակուում»: Շահապիվանի ժողովի 7-րդ կանոնը բռնությամբ և անիրավությամբ արած առևանգության համար ենթարկում է տուգանքի հոգուտ բարեգործական հաստատությունների, թե՛ օգնողներին, և թե՛ պսակվողներին կամ փեսային, գաղտնի պսակող քահանային էլ զրկում է քահանայությունից: Վերոհիշյալ բոլոր դեպքերում՝ եթե հարս ու փեսայի կողմից ոչ մի թյուրիմացություն տեղի չի ունեցել, այդպիսի ձևով պսակվելուց հետո և ոչ մի գանգատ չի եղել, այն ժամանակ ոչ մի արգելք չի լինի պսակն օրինական համարել (տե՛ս Լուսավորչի 9 կանոնը):

Պետք է պսակվող անձանցից ոչ մեկը կապված չլինի ուրիշի հետ չլուծված պսակով: Այս կանոնը բխում է Հիսուսի, առաքյալների արձակած պատվերից,

եկեղեցական կանոնների սահմանադրությունից, որով որոշվում է պսակը լուծել պոռնկության և այլ թույլատրելի պատճառներով, եթե պսակը լուծված չէ, այդ դեպքում ամուսինները համարվում են կապված եկեղեցական լծով միմյանց հետ, որոնց նոր ամուսնությունը խախտվում է օրենքով և ենթարկվում հալածանքի, իսկ քահանան կարգալույծ է արվում, եթե գիտությամբ է պսակել: Քահանան պիտի պահանջի օտար, անձանոթ մարդու ծխական քահանայից հայտարարություն և հաստատ իմանալուց հետո հոժարական պսակի: Հին կանոններով պսակը լուծվում էր միմիայն կնոջ անառակության պատճառով, այսպիսի դեպքում պսակը լուծվելուց հետո կինը իրավունք չունեի ամուսնանալու՝ իբրև մեղավոր կողմ: Ուրիշ դեպքերում մեղավոր կողմն իրավունք չունի պսակվելու նորից՝ նախկինի լուծվելուց հետո:

Պսակվողները չպիտի ունենան արգելադիր հոգևոր աստիճան՝ թե՛ կուսակրոն, թե՛ աշխարհիկ: Առաք. 26-րդ կանոնը ասում է. «Կուսակրոն հոգեւորականութեան մէջ մտածներից ամուսնանալ կարող են միմիայն գրակարդացները եւ սաղմոսերգուները»: Անկիորիայի 19-րդ կանոնը ասում է. «Չպսակուելու ուխտ անողը եւ ուխտ խախտողը կենթարկուի երկապսակների ապաշխարութեան»: Նույն ժողովի 10-րդ կանոնը ասում է. «Սարկաւագները ձեռնադրութեան ժամանակ եթէ կյայտնեն, որ պսակուելու ցանկութիւն ունին, կարող են ձեռնադրությունից յետոյ պսակվել եւ ծառայութեան մէջ մնալ, եթէ եպիսկոպոսը կթույլատրի: Իսկ եթէ ձեռնադրելիս կլռեն, կխոստանան ամուրի մնալ, բայց յետոյ կամուսնանան, այդպիսիները պիտի դադարեն սարկաւատութիւն անելուց»: Կանոնս բոլորովին մեղմ է վարվում և ավելի թերևացնում ձեռնադրությունից հետո պսակվելու խնդիրը: Բարսեղ Մեծը խիստ է ընդհանրապես և մասնավորապես այս դեպքում. «Աստծուն նուիրուած կույսերի անառակութիւնը պսակով չպիտի միաւորել, այլ բոլորովին պէտք է լուծել նրանց ապօրինի կապը, եկեղեցու հաստատութեան համար այդ է օգտաւէտ համարում»: «Մեղանջող սարկաւագը կարգալոյծ է լինում եւ աշխարհական դառնում, բայց եկեղեցուց չի մերժում»: «Ուխտական մարդիկ ասելով հասկանում ենք վանականները, որոնք կուսակրօն կեանք վարել են ցանկանում: Նրանցից պարզ եւ որոշ խոստում պիտի առնել միշտ կուսակրօն մնալու, ով կմեղանջի անառակների պատժին կենթարկուի»: Բարսեղը 60-րդ կանոնով նույն մտքով է արտահայտում իր հայացքները. «Կոյս լինելու

խոստում անողը եթե երդմնագանց լինի, շնացողի ապաշխարանքին ենթարկուի, նույն պատժին ենթարկուեն կուսակրօնութեան խոստում տուողները»: Հայ կանոնական իրավունքում նույն միտքն է արտահայտում. «Կրօնաւորը եթէ կամաւոր ուխտած է եւ ո՛չ հարկից ստիպուած, եւ եթէ կամենայ ամուսնանալ, նա իւր քահանայական կարգը ուրացող կհամարուի»: Լուսավորչի կանոնը ասում է. «Քահանան եթէ կին ունի, ինը տարի ապաշխարի եւ ապա հաղորդուի»: «Կոյսը, միայնակեացը (մոնոզոն) եթէ նուիրում են իրանց Աստծուն, չհամարձակեն ամուսնանալ, ամուսնացողները հաղորդութիւնից մերժուեն, նրանց ընդունելութիւնը կախուած լինի եպիսկոպոսի մարդասիրութիւնից»: Մեր եկեղեցական կանոնների տրամադրությունից բխում է, որ. ա) հոգևոր աստիճանի մեջ եղածները՝ կիսասարկավագությունից սկսած դեպի բարձր, իրավունք չունեն պսակվելու, բ) այդ աստիճանում եղած ժամանակ եթե ամուսնանան, կգրկեն իրենց կարգից և աստիճանից և կենթարկվեն եկեղեցական ապաշխարանքի, գ) եթե նրանք եկեղեցական ատենական վճռով գրկված են կարգից, իբրև աշխարհական կարող են ամուսնանալ:

Ծնողների, հոգոքարձուների և ծառա-աղախիների տերերի համաձայնություն

Այս պատվիրանը լայն արձագանք էր գտել ոչ միայն Դ-Ե դդ., այլև Թ-ԺԲ և հետագա դարերում կանոնական իրավունքում և աշխարհիկ օրենսդրության մեջ: Այս պատվիրանը տարածվեց ամուսնացողների վրա և հաշտվեց ու համատեղվեց ծնողների ու տերերի համաձայնությունը՝ ամուսնացողների փոխհաճությամբ պսակվելու իրավունքի հետ:

Պաշտպանելով ծնողների և տերերի համաձայնությամբ որդիների և ծառա-աղախիների ամուսնանալու գաղափարը՝ հայ կանոնական իրավունքը և աշխարհիկ իրավունքը մյուս կողմից, իրավական հող էին նախապատրաստում զավակների հաճությամբ պսակադրության համար: Դարաշրջանի հայ իրավունքը պայքարում էր երկու տիպի ծայրահեղությունների դեմ՝ ա/ զավակի հաճությունը բռնադատելու ծնողների կամայականության, բ/ ծնողի հաճությունը կամ համաձայնությունը անտեսելու զավակների կամայականության դեմ:

Արենակցական և խնամիական չհասություն - Պսակադրության կարևոր պայման էր պսակվողների միջև որոշակի արենակցական և խնամիական կապերի

բացակայությունը: Դարաշրջանի օրենսդրությունը տարբերում էր՝ ա/ ուղղագիծ և բ/ կողագիծ արենակցություն: Ուղղագիծը՝ նախնի-սերունդ կապն է, ըստ կենաց ծառի՝ նրա բունը, որը լինում է վերընթաց և վայրընթաց: Ծնողներ-նախնի՝ ծնող, պապ, պապի պապ կոչվում է վերընթաց ուղղագիծ ազգակցություն, իսկ ծնողներից սերունդ զարգացող կապը՝ ծնողներ, զավակներ, թոռներ, ծոռներ և այլն՝ ուղիղ վայրընթաց ազգակցություն:

Կողագիծ են այն արյունակիցները, որոնք կազմում են ընդհանուր նախահոր ճյուղավորումը կամ ըստ կենաց ծառի՝ ընդհանուր բնի ճյուղերը: Այդպիսին են միմյանց հանդեպ եղբայրն ու քույրը, հորեղբայրը, մորեղբայրը, հորաքույրը, մորաքույրը, նրանց զավակները և այլն:

Ազգակցության մերձավորությունը որոշվել է աստիճաններով: Յուրաքանչյուր ծնունդ կազմում էր մեկ աստիճան, հետևաբար որքան ծնունդ, այնքան աստիճան: Օրինակ՝ պապն ու թոռը երկրորդ աստիճանի ուղղագիծ ազգականներ են: Նույն սկզբունքով որոշվել են նաև կողային ազգակցության աստիճանները: Աստիճանների հաշվառման կարգը այս է. վերընթաց գծով հաշվում են կողագիծ անձանց ծնողների թիվը մինչև ընդհանուր նախահայրը, բաց թողնելով այն, վայրընթաց գծով հաշվում են մյուս ճյուղի ծնունդների թիվը: Որքան ծնունդ՝ այնքան աստիճան:

Ազգակցական չհասություն. ազգ կամ ցեղ համարվում է մի որևէ նախահորից առաջացած արական և իգական արյունակցական կապով միացած որդիները, որոնք կոչվում են ազգականներ, արյունակիցներ¹⁷⁹: Նախկին բոլոր հին ազգերի մեջ ազգակցությունը պսակման խնդրում միշտ որոշ չհասական աստիճաններ ուներ, ազգակից լինելը ավելի պաավավոր էր, քան խնամի դառնալը: Մովսեսից սկսած հրեաները որոշ օրենքներ ունեին ազգակցական պսակների մասին. հունահռոմեական շրջանում որոշվեց կանոնավոր կերպով ազգակցական պսակների հեռավորության մերձավորության չափը, դրվեցին գծեր և աստիճաններ, որոնցով ամենադյուրին կերպով կարելի եղավ չհասական աստիճաններ որոշել:

Աստիճան կամ պորտ անվանվում էր մեկի կապը մյուս անձի հետ ծննդյամբ, աստիճանների կապը՝ անընդհատ շարունակվող գիծ (լինիա, օրդօ):

¹⁷⁹ Տե՛ս **Մելիք-Թանգեան**, Նշվ. աշխ., էջ 812-813:

Գիծը սկսվում է այն անձից, որից ծնվում է որդին, սրանից էլ հաջորդող անձը և շարունակաբար գնում է ցած՝ դեպի թոռներ, ծոռներ. այս գիծը կոչվում է ստորագիծ, դեպի ցած գնացող գիծ: Երբ հաշվում ենք ծոռից սկսած դեպի վերև՝ հայրը, պապը, պապի պապը. այս գիծը կոչվում է վերագիծ, դեպի վերև գնացող գիծ: Երբ հաշվում ենք ոչ ուղիղ գծով, այլ դեպի կողքերը գնացող ուղղությամբ՝ դեպի եղբայրներ, քույրեր, հորեղբայրներ, հորաքույրեր, այս դեպքում ստանում ենք կողագիծ, այսինքն՝ կողքերը գնացող գիծ: Առաջինի օրինակ՝ պապը, որդին, թոռը, ծոռը, թոռան թոռը, ծոռան ծոռը: Երկրորդի օրինակ՝ ծոռը, ծոռան հայրը, ծոռան պապը, ծոռան պապի հայրը: Երրորդի օրինակ՝ հորեղբոր որդիքը, հորաքրոջ աղջիկները, մորաքրոջ թոռները: Աստիճանները և մերձավորությունը հաշվում են շատ դյուրին կերպով. ամեն մի ծնունդը համարվում է մի աստիճան կամ մի պորտ հորից սկսած, օրինակ որդին հոր վերաբերմամբ մի աստիճան է, թոռը պապի վերաբերմամբ երկրորդ աստիճան է, որովհետև երկրորդ ծնունդն է: Երկու եղբայր միմյանց նկատմամբ երկու աստիճան են, որովհետև երկու ծնունդ են, երկու պորտ են:

ա) Մարդ և կին չեն կազմում առանձին աստիճան, նրանք համարվում են մի մարմին, ուստի մարդ ու կին պիտի հաշվել միացած:

բ) Զավակները՝ տղա և աղջիկ, դեպի ծնողները մի աստիճան են:

գ) Զավակները՝ տղա և աղջիկ, դեպի միմյանց երկու աստիճան են:

դ) Մի հոր և խորթ մոր, կամ մի մոր և խորթ հոր որդիները բոլորը համարվում են մի մոր, մի հոր, ուստի հարազատի աստիճանով պիտի հաշվել:

ե) Կանայք և ամուսինները իբրև ծնունդներ հոր վերաբերմամբ միևնույն կանոնին են ենթարկվում¹⁸⁰:

Պսակների աստիճանների մերձավորության և հեռավորության կարգը եկեղեցին վերցրեց Մովսիսական օրենքից: Մովսես Ղևտացին ԺԸ գլխում սահմանեց, որ ոչ ոք իրավունք չունի մոտենալ հոր, մոր, հոր կնոջ (մոր), քրոջ՝ թե՛ հարազատ, թե՛ խորթ, որդու աղջկան, աղջկա որդուն, հորը՝ կնոջ աղջկան, հորաքրոջ, մորաքրոջ, հորեղբոր և նրա կնոջ, հարսին (որդու կնոջ), նրա տղայի աղջկան (ծոռան), եղբոր կնոջ, եղբոր աղջկան և թոռան, երկու քրոջ. ազգակցական մինչև չորրորդ աստիճանը և

¹⁸⁰ Տե՛ս **Մեկիք-Թանգեան**, նշվ. աշխ., էջ 813:

խնամական երկրորդ աստիճանը արգելեց Մովսեսը: Առաք. 33-րդ կանոնը մատնացույց արեց Մովսեսի օրենքը և հրամայեց կատարել: Այնուհետև Նեոկեսարիայի 2-րդ և Բարսեղի 23-րդ, 78-րդ և 87-րդ կանոնները Մովսեսի սահմանումները հաստատեցին: Հայ կանոնական իրավունքում առաջին վճիռը կայացրեց Ներսես Մեծը Աշտիշատի ժողովում՝ արգելելով մերձավոր ազգակցությամբ եղած պսակները՝ առանց որոշելու աստիճանները. Շահապիվանի 444թ.-ի ժողովը երկրորդ անգամ սահմանեց ժողովական կանոնով հետևյալը. «Ոչ ոք չհամարձակի ամուսնանալ քեռորդու, եղբորորդու կամ հորաքրոջ, կամ ազգականի հետ մինչև չորրորդ ծնունդը»: Այսպիսի պսակը անվավեր է համարվում, և պսակադիր՝ թե՛ եպիսկոպոս, թե՛ քահանա, կարգալույծ է լինում: Է և Ը դարերում չորրորդ աստիճանն իսպառ արգելվեց. Մովսես Կաղանկատվացին, 252 երեսում խոսելով Աղվանից իշխանի պսակի մասին իր թոռակցի հետ, ասում է. «Տէր Միքայէլը մերժում էր նրան, թէ մի՛ յանդգնիր առնել, որովհետև թոռներ էք»: Պարտավի 771-ի ժողովը նույն վճիռը կայացրեց, որ չորրորդ անգամ պսակել չի կարելի: Նույն ժամանակներում ընդհանուր եկեղեցու մեջ համարյա թե նույն կանոններն էին պահանջվում. Ամբրոսիոս Մեդիոլանցին, խոսելով այդ բանի վրա՝ թե կարելի է՞ արդյոք հորը՝ պսակել որդուն իր խորթ թոռան հետ, ավելացնում է, որ առաջին դարերում պսակը արգելվում էր ոչ միայն ուղղագիծ ազգականների մեջ մինչև չորրորդ աստիճան, այլև կողագծերով մինչև չորրորդ աստիճան: Բարսեղը, խոսելով նույն արգելքների մասին, ասում է այս կարգերը մտել են ավանդաբար, գործադրվել են կյանքի մեջ և օրենքի ուժ ստացել: Օգոստինոսն ասում է. «Եղբորորդիների մեջ մեր ժամանակ արդէն պսակը շատ հազիւ էր թոյլատրում, ըստ սովորութեան եւ եղբայրական կապի մօտիկութեան պատճառով, թէեւ դրա համար օրէնք չկայ, որովհետեւ Մովսեսի օրէնքը այդ չի արգելում, եւ քաղաքական օրէնքները դեռ չեն արգելել»: Հունահռոմեական օրենքներով ուղղագիծ ազգակցության մեջ պսակը անսահման կերպով արգելվում էր, օրինակ, հայրը՝ աղջկա, թոռան, ծոռան, ծոռան ծոռան և այլնի հետ, եկեղեցին էլ ընդունեց նույնը: Կողագիծ ազգականների համար քաղաքական օրենքը արգելում էր մինչև 3-րդ աստիճանը. իսկ եղբորորդիների մեջ մինչև Թեոդոս պսակը արգելված չէր, որը ոչ միայն արգելեց, այլև մեծ պատիժ նշանակեց: Թեոդոսի որդիները և Հուստինիանոսը թույլ տվեցին նույնպես

պսակը: Արևմտյան եկեղեցու ժողովները արգելեցին պսակները 2 դարում մինչև 5-րդ աստիճան: Է դարում Տրուլի ժողովը 54-րդ կանոնով արգելեց խնամական 4-րդ աստիճանի պսակը երկու եղբոր և երկու քրոջ մեջ, իսկ արյունակցականը թողեց հին կարգով՝ եղբոր որդիների մասին ոչինչ չորոշելով: Հռոմի եկեղեցին Է դարում պսակ թույլ էր տալիս 5-րդ աստիճանում, բայց 3-րդ և 4-րդ աստիճանում եղածները չէր լուծում: Թ դարում Վասիլ Մակեդոնացու պրոխիրոսում և Լևոնի ու Կոստանգինի էկլոզում և բազիլիկում մտցվեց իբրև գրական օրենք, որ ոչ միայն եղբորորդիք չեն կարող պսակվել, այլև նրանց որդիները, միայն նրանց թոռները կարող են պսակվել: Անպայման արգելվեց վեցերորդ աստիճանի պսակը և թույլատրվեց ութերորդ աստիճանինը, իսկ 7-րդ աստիճանի վերաբերյալ որոշ ոչինչ չասվեց: Այս մասին Թ դարում Պոլսում վեճ ծագեց 7-րդի վերաբերյալ, որի համար Ալեքսի կայսեր հրամանով Պոլսում ժողով եղավ և որոշվեց, որ եթե պսակը 7-րդումն է, կամ մի կողմից 7-րդ, մյուս կողմից 6-րդ աստիճան է, դեռևս կատարյալ չէ, պսակել չի կարելի, եթե պսակը կատարված է, չքանդել, այլ ապաշխարանքի ենթարկել: ԺԲ դարում Ղուկաս պատրիարքի օրոք՝ 1168 թվականին, արգելվեց պսակը 7-րդ աստիճանում՝ պսակը լուծել և պսակադիր քահանային կարգալույծ անելու սպառնալիքով, ժողովի վճիռը հաստատեցին Նիկիփոր և Մանուկ կայսրները:

Խորթական չհասական աստիճանները չորսն էին մինչև 9-րդ դարի վերջերը: Ժ դարում սահմանվեց հունական եկեղեցում վեցերորդ աստիճան, որը հաստատվեց Միքայել պատրիարքի կազմած ժողովում՝ 1057 թվականին, 7-րդ աստիճանը թույլատրելի համարելով. այս կարգադրությունը հաստատվեց քաղաքական օրենքով: Հայերի մեջ խորթությունն ավելի կապ ունի ազգակցականի, քան խնամականի հետ. Խորթությունը, նայելով որակին, մի երկու աստիճանով պիտի ավելի համարել, քան իրականում է. օրինակ եթե խորթական աստիճանները պարզ հաշված 6 է, պետք է համարել 7 և ոչ 6. Եթե խորթ ծոռները 6-րդ աստիճանի են, խորթությունը մի աստիճան ավելացնում է և դարձնում 7-րդ, այնպես որ խորթ ծոռները կարող են պսակվել: Խորթության մեջ նշանակություն ունի միայն հայրականը, այսինքն՝ երբ երկու հորից են և մի մորից որդիներ, իսկ եթե երկու մորից են և մի հորից, այդպիսի

խորթությունը հարազատների աստիճանով պիտի հաշվել¹⁸¹:

Խնամիական չհասություն - Խնամիությունը կամ խնամիական ազգակցությունն այն բարեկամական կապն է, որն ամուսնության ուժով ստեղծվում էր ամուսնացած զույգերի ազգականների միջև: Հայ իրավունքի նորմերով արգելվում էր նաև փեսայի և հարսի մերձավոր արյունակիցների ամուսնությունը: Սակայն, ի տարբերություն արենակցական չհասության, խնամիական չհասության խնդիրը հայ կանոնական և աշխարհիկ օրենսդրությունը նորմավորել է բավականին զուսպ, խուսափել է ընդարձակել չհասության սահմանը: Ի տարբերություն ազգակցական չհասության, որի վերաբերյալ օրենսդրությունը օգտագործում էր՝ «մինչև ի չորրորդ ծնունդ», «զերրորդ ազգ» արտահայտությունները, այսինքն սահմանում էին կոնկրետ աստիճան, ապա խնամիական չհասության մասին իրավանորմերը կոնկրետացնում էին խնամիացող բարեկամների ով լինելը և ոչ թե աստիճանը:

Դավանակցություն - Քրիստոնեությունը Հայաստանում պետական կրոն ճանաչվելուց որոշ ժամանակ հետո դավանակից լինելը ճանաչվեց իբրև պսակադրության անհրաժեշտ պայման: Այս պայմանի իրականացման վերահսկողությունը դրվեց կղերականության վրա՝ դառնալով նրա կարևոր պարտականություններից մեկը: Հայոց կանոնական իրավունքում կան բազմաթիվ նորմեր, որոնք կարգավորում են խնդրո հարցը: Կանոններն արգելեցին ամուսնանալ «հրեայի», «հեթանոսի», «այլազգու», «անհաւատի», «անօրէնի», «հերձուածողի», «հերետիկոսի» և այլ աղանդավորականների հետ: Չնայած տերմինների բազմազանությանը՝ ըստ էության նրանցում խոսվում էր երկու տեսակի կրոնական-ազգային անհամապատասխանության մասին՝ ա/ այլակրոն այլազգու և բ/ դավանակցի, բայց նրա դոգմաներից շեղվածի հերձվածողի, հերետիկոսի, աղանդավորականի հետ ամուսնությունն արգելելու մասին:

Պսակը կատարվում է, եթե դավանական և կրոնական արգելք չկա: Այս մասին ունենք Պողոս առաքյալի պատվերը, որով անխտիր թույլ է տալիս քրիստոնյային ամուսնանալ հրեայի, հեթանոսի հետ՝ առանց վերջիններիցս կրոնափոխություն պահանջելու, այն հույսով, որ քրիստոնյա ամուսինն իր անարատությամբ և

¹⁸¹ Տե՛ս Մելիք-Թանգեան, նշվ. աշխ., էջ 818:

մաքրակրոն լինելովը բարոյապես կճնշի ոչ քրիստոնյա ամուսնուն քրիստոնյա դառնալու: «Բայց ուրիշներին ես եմ պատուիրում եւ ոչ Տէրը. եթէ եղբայրներից մէկը անհաւատ կին ունենայ եւ նրան հաճելի է բնակուել նրա հետ, թող կթողնի նրան, եւ կինը եթէ անհաւատ մարդ ունենայ եւ նրան կամք լինի ապրել նրա հետ, թող ապրի: Որովհետեւ սուրբ է անհաւատ մարդը կնոջով, եւ սուրբ է անհաւատ կինը մարդով, ապա թէ ո՛չ ձեր որսիքը պիղծ են, իսկ այժմ սուրբ» (Ա Կորնթ. Է գլ): Եկեղեցին հետո նույն շավիղով գնալը դժվար համարեց, կանոնն ավելի խստացրեց և իսպառ արգելեց հրեայի և հեթանոսի հետ ամուսնանալ: Լավոդ. 31-րդ. կանոնը որոշեց «Հերետիկոսների հետ խնամություն անել այն դեպքում, երբ կխոստանան քրիստոնեայ-հաւատացեալ լինել»:

Դեռևս 2 դարում Ներսես 13-րդ. կաթողիկոսը քրիստոնյաներին արգելում էր ամուսնանալ հեթանոսի հետ: Այդ կանոնը կրկնում է նաև Մխիթար Գոշը. «Չէ մարթորք յեկեղեցւոց մերոյ են ի պէսպէս եւ ի ցոփ հարսանիս այլազգեաց մերձեցուցանել զուստերս եւ զդստերս իւրեանց, կին տալ նոցա կամ կին առնուլ ի նոցանէ: Դատաստան ըստ կամաց կանոնաց այս լիցի այնպիսեացն զի թէ ի հեթանոս այլազգիս տան եւ գրկին ի հաղորդութենէ, զրկեսցին տուողքն ի հաղորդութենէ իւրեանց, եւ եթէ ի հերձուածողս, յորմեք ոչ հաղորդիմք, զդատաստան խղճին ծնողացնոր ընդ նոցա ամուսնացուցին հատուցեն» /Դատ., էջ 173/:

Կնքահայրական չհասություն. Կնքավորական չհասությունը կոչվում է նաև հոգևոր ազգակցություն¹⁸², սա սկիզբ առել է առաքյալների ժամանակից, երբ հեթանոսները քրիստոնյա էին դառնում և մկրտվում, պիտի անշուշտ պատրաստվեին քրիստոնեական հավատի գիտելիքների մեջ, քննության ենթարկվեին և անորոշ ժամանակից հետո իրավունք ստանային մկրտվել և հավատացյալ կոչվել: Երբ քրիստոնյա ընտանիքները բազմացան, նրանք պարտավորվում էին իրենց որդիներին կրթել քրիստոնեական ոգով և ապա գիտակցաբար մկրտել տալ, բայց որովհետև շատ երեխաներ կարող էին մեռնել առանց մկրտության, ուստիև սովորություն մտավ նորածիններին ութ օրից հետո մկրտել ծնողների երաշխավորությամբ՝ այն պայմանով, որ նրանք անպայման մկրտվելուց և մեծանալուց հետո կրթեն նրանց հավատի

¹⁸² Տե՛ս **Մելիք-Թանգեան**, նշվ. աշխ., էջ 818:

գիտելիքի մեջ: Եվ որովհետև շատ անգամ ծնողները անզոր էին գտնվում այդպիսի կարևոր պաշտոն կատարելու վերաբերյալ, եկեղեցին սահմանեց, որ երաշխավոր լինեն եկեղեցում ծառայող սարկավագը և աղջիկների համար՝ սարկավագուհիները: Մկրտության ժամին երաշխավորող սարկավագը, որ խոստանում էր իր գիրկը դրած մանկան պատրաստել քրիստոնեական հավատի և աստվածաշատական կարգերի մեջ, կոչվեց մկրտության հայր, կնքահայր, իր գիրկն առած մանուկը՝ սան, ապա՝ սանամայր, սանահայր: Կնքահոր և սանիկի մեջ առաջացավ ուղղակի հայրական հարաբերություն մեռոնի միջոցով, ուստի և կնքահայրությունը կոչվեց հոգևոր ազգակցություն: Զ դարում Հուստինիանոսի օրենքները սահմանեցին, որ պսակն արգելվում է սանիկի և կնքահոր միջև, ապա եկեղեցին արգելեց սանամոր և կնքահոր ամուսնությունը, ապա քաղաքական օրենքները արգելեցին կնքահոր որդու և սանիկի ու նրա ծնողների և սանիկի որդու պսակը¹⁸³:

Որդեգրություն: Քաղաքացիական օրենքներով կնքավորությանը փոխարինում է որդեգրությունը, որը կատարվում է այսպես՝ որդի չունեցող հայրը օտարի տղային, վերջինիս ծնողների համաձայնությամբ, բերում է իր տուն, պատշաճ թղթեր և փաստազրեր են կազմում, և ընդհանուրի վկայությամբ վերցնում է իրեն որդի, որ կոչվում է որդեգիր. այս գործողությունը կատարվում է առանց եկեղեցու օրհնության, թեև ցանկության դեպքում կարող է լինել և օրհնությամբ: Որդեգիրը, պարզ է, չի կարող իբրև որդի պսակվել որդեգրողի աղջկա հետ: Լևոն Իմաստասերը որդեգրությունը կատարեց եկեղեցու օրհնությամբ և չհասությունը հասցրեց 7-րդ աստիճանի, մինչև իսկ այն դեպքում, երբ մեկը իր փեսային որդեգրում էր, պիտի վերջինս կնոջից բաժանվեր: Բայց գործնականում մնաց Հուստինիանոսի սահմանածը, որ որդեգրի և որդեգրողի մեջ ուղղագիծ պսակ լինել չի կարող մինչև երրորդ աստիճանը՝ ինչպես և կնքավորության մեջ:

Հայոց կանոնական իրավունքը սահմանել է նաև պսակալուծության պայմանները:

Չնայած որ քրիստոնեությունը ամուսնական միությունը հռչակեց ցմահ, և Նոր Կտակարանի համաձայն՝ միայն մահը կարող էր նրանց բաժանել՝ այդուհանդերձ կյանքն ուներ իր օրինաչափությունները: Այդ պատճառով հայ կանոնական իրավունքը

¹⁸³ Ст'я Протерей Владислав Цыпин. Курс церковного права. М., 2004, с 552.

սահմանեց որոշակի հիմքեր, որոնց առկայության դեպքում կարելի էր ամուսնալուծվել: Դրանք էին՝ կնոջ ամուսնական անհավատարմությունը (պոռնկությունը), ամուսիններից մեկի երկարամյա անհայտ բացակայությունը, բորոտությունը, դիվահարությունը և գոնջությունը, կախարդությունը, կնոջ ամլությունը և ամուսնու անկարողությունը:

Հիսուսը լեռան վրա ժողովրդին քարոզելու ժամանակ խոսեց նաև ամուսնալուծության մասին. «Առաջուց ասուեց, թե ով որ իւր կնոջ արձակի, թող նրան արձակման թուղթ տայ: Բայց ես ձեզ ասում եմ, ով որ իւր կնոջ կարձակի առանց պոռնկութեան պատճառի, նա նրան շնութիւն է անել տալիս, եւ ով որ արձակուած կին է առնում, չնութիւն է անում» (Մատթ. Ե գլ.):

Պողոս առաքյալը Կորնթացոց գրած թղթում համոզում է խիստ սրբությամբ կյանք վարել, ցանկանում է, որ ով կարող է՝ թող իր նման անամուսին կյանք վարի, իսկ ով չի կարողանում համբերել՝ թող պսակվի. կինը կապված է ամուսնու հետ այնքան ժամանակ, որքան մարդը կենդանի է, իսկ ամուսնու մահից հետո նա ազատ է, կարող է երկրորդ անգամ ամուսնանալ, բայց «երանելի կլինի, - ասում է առաքյալը, - եթե իմ խրատիս համաձայն վարուի եւ մարդու չգնայ» (Ա Կորնթ. Է գլ.): Բարսեղ Մեծը, հետևելով Տիրոջ պատգամին, ընդունում է կնոջն արձակել պոռնկության համար, «այդ խօսքը պիտի վերաբերէր թէ մարդուն, թէ կնոջ, բայց սովորութեան մէջ այդպէս չէ, երբ մարդը անառակ է, կնոջ պատուիրում է մարդու մոտ մնալ, բայց եթէ կինը անառակ է, մարդուն թույլատրվում է արձակել»: Իսկ 31-րդ կանոնի մեջ, ստիպված հարկից, թույլ չէ տալիս թեև զինվորների և բացակայության մեջ գտնվող անձանց կանանց մարդու գնալ առանց իրենց մարդկանց մահվան լուրը ճշտելու, բայց թեթև զիջողություն է անում (36-րդ կանոն)՝ ենթադրելով, որ պատերազմում կարող են մահվան դեպքեր լինել: Լուսավորչի 23-րդ կանոնով պոռնկության համար թույլ է տալիս արձակել կնոջը՝ միայն մի տարի ապաշխարանքի ենթարկելով: Շահապիվանի ժողովի 3-րդ կանոնը խիստ ծեծի, կշտամբանքի, տուգանքի, ապաշխարանքի է ենթարկում շնություն անող թե՛ կնոջը, թե՛ ամուսնուն: 4-րդ կանոնն ասում է՝ եթե մարդը շնաբարո է և առանց պոռնկության պատճառի կամ մարմնական արատի արձակում է կնոջը, սա ամուսնու ողջ շարժական և անշարժ գույքի կեսը իրավունք ունի հետը տանելու և եթե կամեցավ երկրորդ անգամ ամուսնանալ, պետք է տարած կարողությունը գանձարանին տա, իսկ

մարդը ենթարկվում է 7 տարվա ապաշխարանքի, տուգանքի և ծեծի, և եթե տարին չլրացած մի ուրիշ կին գա այս մարդուն և իմացվի, որ այս կնոջ պատճառով է մարդն իր առաջին կնոջն արձակել, երկրորդ կնոջը տանեն ուրկանոց աղալու մի տարի ժամանակով: Հաջորդող 5-րդ կանոնը նույն ձևով, նույն պատիժներով, նույն տուգանքներով կշտամբում է այն մարդուն, որն առանց պոռնկության և մարմնական արատի կարծակի կնոջը ամլության համար: Վերոհիշյալ երկու կանոնն օրինական են համարում ամուսնալուծությունը երկու պատճառի համար, այն է՝ պոռնկության և մարմնական արատի: Ուրիշ պատճառներով արձակելը համարում են ապօրինի և փոխանակ արգելելու այդպիսի գործողությունը՝ բավականանում են միայն տուգանքի, ծեծի ենթարկելով, և երկրորդ՝ չեն կարողանում արգելել, որ ապօրինի վարվող մարդը իրավունք չունենա ուրիշ կին առնելու, հապա մինչև մի տարի այդ մարդը էլի պսակվում է, և երկրորդ կինը ենթարկվում է մի տարի ապաշխարանքի այն դեպքում, երբ հաստատվում է, որ մարդուն գլխահանողը այս վերջին կինն էր: Այստեղից երևում է. ա) որ բացի եկեղեցական պսակից, կար և նախկին կարգով քաղաքացիական պսակ, ինչպես և ընդհանուր եկեղեցում էր երևում. քաղաքացիական պսակ կատարելիս՝ հարսնախոսությունից հետո, մի քանի բարեկամներով գնում էին հարսի տուն, հացկերույթ սարքում, և խնջույքի ժամանակ հանդիսավոր հայտարարվում էր, որ այսինչ մարդը առնում է այսինչ աղջկան, և պսակը համարվում էր եղած, բ) որ ամուսնալուծությունը չէր ենթարկվում եկեղեցու խիստ հսկողության, եկեղեցին մեղմությամբ էր վերաբերվում այդպիսի հանցանքներին. մեղմությամբ ասելով՝ չպիտի հասկանալ տուգանքի, ապաշխարանքի չենթարկելը, ո՛չ, քանի որ խիստ ծեծը սովորական պատիժն էր այդ հանցանքում բռնվածների համար՝ ապա զրկելով երկրորդ անգամ ամուսնանալուց, խիստ սաստելով քահանաներին, որ այդպիսիների տունը չգնան, եկեղեցի չթողնեն նրանց: Այնինչ երևում է, որ առանց պատճառի կնոջն արձակողն իսկույն պսակվում է, թեև ապաշխարանքի տակ է համարվում արձակողը, գ) առանց օրինական պատճառի արձակված կինը իրավունք է ստանում ամուսնանալու՝ միայն մարդու հետ կես արած իր բաժինը գանձարանին հանձնելով. սա երևի այն մտքով է, որ բաժանման ժամանակ կինը կարող է անօգնական մնալ և այդ հիմքով թույլ է տալիս ամուսնու հետ ամեն ինչ կես անել, իսկ հետո մարդու գնալը

համարում էին կնոջ համար արդեն նյութականապես ապահով դրություն և գրավում էին յարքունիս նրա բերած բաժինը՝ երևի թե պատիժ համարելով այդ գրավումը կնոջ նկատմամբ նրա համար, որ չէր կարողացել գրավչությամբ ամուսնու սիրտը շահած պահել և արձակման առաջն առնել, դ) բաժանման դեպքում շարժական և անշարժ գույքի հետ մարդ ու կին կես են անում և երեխաներին՝ թե ինչպես՝ անորոշ է. արդյոք հայրը վերցնում էր տղաներին, կինը աղջիկներին, թե՞ հավասար թվով հենց կիսում էին՝ առանց այդ ի նկատի ունենալու, մանրամասնությունների համար ոչինչ չկա:

Շահապիվանի ժողովը կողմնակի կերպով թույլատրում է ամուսնալուծություն. 1) պոռնկության դեպքում, 2) մարմնական արատի համար, իսկ եղած պսակը լուծված է համարվում և անվավեր. 1) գաղտնի եղած դեպքում և 2) ազգակցական չհաս աստիճանում: Ամուսնալուծություն չի կարող տեղի ունենալ. 1) ամլության պատճառով, 2) մարդու և կնոջ փոխադարձ համաձայնությամբ: Շահապիվանի ժողովն ուրեմն ամուսնալուծության նոր կետ մտցրեց, որ Ավետարանում չկա, այն է՝ մարմնական արատի համար: Թե՛ ինչ է հասկանում ժողովը «մարմնական արատ» ասելով, չի որոշում, դժվար է ենթադրություններով բացատրել, բայց ունենք «Սրբոց հարց հետետողաց» անվամբ կանոնների մեջ մի հոդված, որը խոսում է այն նյութի մասին, թե երբ կարելի է կնոջն արձակել և երբ չի կարելի արձակել: «Կնոջն արձակել չի կարելի ամլութեան, ծախողութեան, վատութեան պատճառով, այլ միայն բորոտութեան, պիսակութեան, դիախարութեան, գիշութեան կամ մշտական պոռնկութեան համար»: Այս կանոնը մասամբ բացատրում է «մարմնական արատ»-ի տեսակները. բորոտությունը և պիսակությունը վարակիչ համարյա՝ եթե ոչ անբուժելի, դժվար բժշկելի հիվանդություններ են, այն դարերում բոլորովին անբուժելի, որոնց համար և Ներսես Մեծի օրվանից շինված էին «ուրակնոց»-ներ անապատ տեղերում. հրեաների մեջ այդպիսի հիվանդներն իրավունք չունեին բնակելի վայրերում ապրել: Ուստիև կարող ենք «մարմնական արատ»-ը բացատրել այսպես. այն անբուժելի վարակիչ հիվանդությունները և մարմնի վրա այն արատները, որոնք անկարելի են դարձնում ամուսնական հարաբերությունները, պիտի մտնեն այդ հասկացողության մեջ, ինչպես օրինակ՝ անբուժելի բորոտություն, պիսակություն, դիախարություն կամ խելագարություն և արատներից «մարդ-կին» հատկություն ունենալը: 7-րդ դարի Դվինի

ժողովը սահմանում է ամուսնալուծության նոր դեպք, այն է՝ 6-7 տարվա բացակայությունը: Ժողովի 7-րդ կանոնն ասում է. «Շատերը մեր աշխարհից գերի տարուեցան թշնամիներից հեռու տեղեր, նրանց, ամուսինները առանց վարդապետի հրամանի ամուսնացան: Դրանց համար սահմանում ենք, ով մինչև 6-7 տարի, երբ զուգակիցը գերութեան մեջ է, կհամարձակի ամուսնանալ, նա պոռնկութիւն արած կհամարուի, ծեծ եւ պատուհաս կկրի, նրա ինչքից եւ ստացուածքներից կխլուի վարդապետների ձեռքով եւ աղքատներին կբաշխուի. նրանց պետք է միմեանցից բաժանել եւ 7 տարի ապաշխարանքի ենթարկել, իսկ եթէ 7-րդ տարին գերութիւնից յետ դարձան, իւրաքանչիւրը իւր ամուսնուն գնայ...»: Կանոնս 7 տարի ժամանակ է տալիս ամուսիններին սպասել՝ կարծելով, որ ով որ ողջ լինի կվերադառնա, եթե ոչ՝ կամ մեռած լինի, կամ կրոնափոխ եղած, այս դեպքում ոչինչ կոկրետ չի ասում, բայց պիտի ենթադրել, որ կանոնս 7 տարի հետո սպասողը ամուսնուն իրավունք պիտի տա պսակվելու, այլապես ինչո՞ւ էր 7 տարվա ժամանակամիջոց նշանակում սպասելու համար, ապա պարզ արգելական հրաման կդնէր:

Ըստ Մելիք-Թանգեանի՝ հայոց եկեղեցին թույլ է տալիս ամուսնալուծություն.

1) պոռնկության համար, 2) մարմնական արատ ունենալու դեպքում՝ վերոհիշյալ բացատրությամբ և 3) 7 տարի անհայտ բացակայության դեպքում¹⁸⁴:

2) Ամուսինների անձնական և գույքային հարաբերությունները

Ամուսնությունը վավերացնելու պահից ամուսինների միջև ծագում են անձնական և գույքային հարաբերություններ: Ամուսինների անձնական և գույքային հարաբերությունները կարգավորվում էին կանոնական և աշխարհիկ օրենսդրությամբ: Նշենք, որ ավատական հասարակարգում տիրապետող գույքային հարաբերություններն իրենց կնիքն էին դրել նաև ամուսինների անձնական հարաբերությունների վրա:

Ամուսինների անձնական իրավունքները և պարտականությունները պայմանականորեն կարելի է բաժանել՝ ա/ միայն մեկի՝ ամուսնու կամ կնոջ անձնական իրավունքներ և պարտականություններ և բ/ ամուսինների փոխադարձ իրավունքներ և պարտականություններ: Խոսելով առաջինի մասին՝ կարելի է նշել հետևյալ

¹⁸⁴ Տե՛ս Մելիք-Թանգեան, Նշվ. աշխ., էջ 832:

առանձնահատկությունը. տղամարդն օգտվում էր անհամեմատ ավելի լայն անձնական իրավունքներից՝ աննշան անձնական պարտականությունների դիմաց, իսկ կինը, ընդհակառակը, կրում էր լայն անձնական պարտականություններ ամուսնու հանդեպ՝ սահմանափակ անձնական իրավունքների դիմաց:

Երեսը քողով ծածկելը հարսի առաջնահերթ պարտականությունն էր, որը ծագում էր նշանադրության կամ պսակի վավերացման պահից: Կնոջ այդ պարտականությունը հարազատ էր կանոնական իրավունքի ոգուն և սկզբունքներին: Նշված պարտականությունը դադարում էր զավակ ունենալուց միառժամանակ հետո և նա՝ որպես «առնակին», օգտվում էր ամուսնացած և զավակներ ունեցող կնոջ անձնական ազատությունից՝ առանց երեսը քողարկելու պարտականության:

Ամուսնուն հնազանդվելը կնոջ մյուս կարևոր անձնական պարտականությունն էր:

Կնոջ հաջորդ անձնական պարտականությունն ամուսնու տոհմական և դասային դրության ընդունումն էր: Ամուսնու տոհմանունն ընդունելն ուներ սովորութական իրավունքի ուժ: Թեև այդ պարտականությունը ոչ մի իրավական ակտով կարգավորված չէր, բայց եղել է մշտապես գործող կարգ:

Կնոջ կարևոր անձնական պարտականությունն էր նաև տան կրակարանն անշեջ պահպանելը: Ա. Ղլտճյանը և ուրիշները նկատել են, որ կրակարանը տան սրբությունն է, որի շուրջը միացած են ընտանիքի բոլոր անդամները: Կրակարանին տրվել է այնքան մեծ նշանակություն, որ սերունդները ստեղծել են նրա հետ կապված երդման իրավական բանաձևեր, օրինակ՝ «Քո կրակարանը սուրբ է ինձ համար», «Թող իմ կրակարանը մարի, որ սուտ եմ ասում» և այլն¹⁸⁵:

Ամուսինն իր հերթին օժտված էր որոշակի պարտականություններով: Նա պարտավոր էր հոգալ ընտանիքի նյութական ապահովության մասին, տնօրինել ընտանիքի սեփականությունը, դատական ատյաններում հանդես գալ իբրև կնոջ օրինական ներկայացուցիչ և այլն: Ամուսինը պարտավոր էր հոգալ և խնամել հիվանդ կնոջը:

Ամուսինը պարտավոր էր հարգել կնոջ պատիվն ու արժանապատվությունը:

Ամուսինները միմյանց նկատմամբ ստանձնում էին նաև փոխադարձ անձնական

¹⁸⁵ Ա. Ղլտճեան, նշվ. աշխ., էջ 90 -91

իրավունքներ և պարտականություններ, որոնցից կարևորագույնն ամուսնական հավատարմությունն էր: Այդ անձնական պարտականության ունեցողները առաջացնում էր ծանր իրավական հետևանքներ, իրավական հիմք էր անհավատարիմ ամուսնուց /կնոջից/ բաժանվելու համար, մեղավորը ենթարկվում էր զանազան կանոնական և աշխարհիկ պատիժների /տես՝ Շահապիվանի ժողովի կանոնները/:

Ամուսինների մյուս անձնական պարտականությունն էր միմյանց մասին անվանարկող լուրեր չտարածելը, կնոջն արգելված էր ամուսնու դեմ դատական ատյանում վկայություն տալը, որևէ զանցանքի կամ հանցանքի մեջ մեղադրելը: Ամուսինը նույնպես իրավունք չուներ տարածելու այնպիսի տեղեկություններ կնոջ մասին, որոնք ստվեր էին գցում վերջինիս արժանապատվության վրա, նույնիսկ ապահարզանի դեպքում, երբ պարզվում էր որ կինը կույս չէր:

Ամուսինների փոխադարձ անձնական իրավունքներից և պարտականություններից էր տնտեսությունը համատեղ վարելը: Տանտերը տան կամ ընտանիքի տերն էր, նրա գլուխն ու կառավարիչը: Դարաշրջանի իրավահայեցողությամբ տան գլուխն էր տնօրինելու և կառավարելու ընտանիքի գույքային հարաբերությունները: Տան և գույքի կառավարման խնդրում հայ ընտանիքում գործում էր /այժմ էլ որոշ իմաստով գործում է/ իշխանության բաժանման սկզբունքը: Ա. Ղլտճյանը նկատել է, որ այդ իշխանությունը «ամուսնու անձնավորության մեջ մարմնացած լինելով հանդերձ, իրականության մեջ այդ իրավունքն ընկնում է... զույգ ամուսինների վրա»¹⁸⁶: Ընտանիքի ներսում կատարվում էր աշխատանքի բաժանում¹⁸⁷: Այդ բաժանման համաձայն՝ ընտանիքի գլուխը ստանձնում էր դրսի հետ կապված ընտանիքի նյութականն ապահովող տնտեսական գործունեությունը, իսկ կինը՝ տան ներքին տնտեսական աշխատանքները: Ինչպես պնդում է պրոֆ. Ս. Եղիազարյանը. «Ժ-ԺԳ դդ. հայ ընտանիքի իրավական դրությունը չէր տարբերվում ԺԹ դարի դրությունից: Ամուսինները անձնական հարաբերություններում իրավահավասար էին, իսկ գույքային հարաբերություններում միմյանցից անկախ էին: Համատեղ ձեռք բերված գույքը կազմում էր նրանց ընդհանուր սեփականությունը, դրա հետ մեկտեղ, ցանկացած գույքը, որը ստանում էր կինը որպես օժիտ, նվեր կամ էլ ժառանգություն, համարվում

¹⁸⁶ Ա. Ղլտճեան, նշվ. աշխ., էջ 57:

¹⁸⁷ Տես, Յ. Թ. Կարապետյան, Армянская семейная община. Ереван, 1958, с. 82.

էր նրա մասնավոր սեփականությունը»¹⁸⁸:

Հայ իրավունքի համաձայն՝ ամուսինների ինչքային իրավունքի օբյեկտ կարող էին լինել «զտուն եւ զկեանսն եւ զհողն եւ զջուրն», ինչպես նաև՝ «թէ աղախին թէ անասուն, եթէ հանդերձ եթէ արծաթ» /տես Շահապիվանի ժողովի Դ և Ե կանոնները/: Այդ օբյեկտները իրավական նորմերում ընդհանրացվում են «ինչք», «ստացուածք», «իրք» անուններով:

Ամուսնության նպատակով զավակներին առանձնացվող ինչքային մասնահատումները հայտնի էին վարձանք, տուայր և օժիտ, պռոյգ /բաժինք/ անուններով: Ամուսինների ինչքային իրավունքների ծագման այս հիմնական եղանակները լայն տարածում ունեին ավատական Հայաստանում և կարգավորվում էին ինչպես կանոնական, այնպես էլ աշխարհիկ օրենսդրությամբ:

Ընտանիք ստեղծելուց հետո ամուսինների ինչքային իրավունքների ծագման ինքնուրույն աղբյուր էին տնտեսությունից ստացվող եկամուտները, քաղաքացիական-իրավական զանազան գործարքները, որոնք կնքում էր առավելապես ամուսինը՝ ղեկավարելով արտադրության կազմակերպման և ընտանիքի ինչքային շահերով:

Ամուսնու տուն օժիտ-պռոյգ տանելը կնոջ պարտականությունն էր: Օժիտ-պռոյգով ամուսնությունն ամուսինների միջև ստեղծում էր որոշակի ինչքային հարաբերություններ:

Կնոջ ինչքային իրավունքները օժիտի նկատմամբ ըստ ամենայնի դրսևորվում էր ամուսնության դադարման ժամանակ, իսկ մինչ այդ, օժիտը, ինչպես նաև ընտանեկան ողջ ունեցվածքը տնօրինում էր տան գլուխը՝ տղամարդը:

Այսպես, եթե ամուսնությունը դադարում էր ամուսնալուծությամբ, ապա օժիտի նկատմամբ կնոջ ինչքային իրավունքը պայմանավորվում էր կնոջ մեղավորության աստիճանով: Եթե կինը ամուսնուց հեռանում էր «առանց պատճառի», նա զրկվում էր օժիտից և այն փոխանցվում էր ամուսնուն՝ ի սեփականություն:

Այսպիսով, ամուսինը թեև իրավաբանորեն մնում էր օժիտի սեփականատեր, բայց փաստորեն ամուսնության ընթացքում նա օժիտի նկատմամբ իրականացնում էր օգտագործման իրավագործություն: Օժիտի նկատմամբ համանման կարգ էր

¹⁸⁸ **Егiazаров С.**, Исследования по истории армянского права, публичное и частное. Киев, 1919, с. УН.

սահմանված նաև հռոմեական իրավունքում¹⁸⁹:

Դարաշրջանի հայ օրենսդրությունը սահմանել էր գույքային-իրավական մի պարտականություն ևս՝ որոշակի պայմաններում ապրուստի միջոց տրամադրելը: Դա բխում էր այն սկզբունքից, ըստ որի ամուսնու վրա էր ընկնում, որպես տան գլխի և կառավարչի, ամուսնության և ընտանեկան կյանքի հոգսերը:

3) Ծնողների և զավակների փոխադարձ պարտականությունները

Ծնողների և զավակների անձնական և գույքային հարաբերությունները պայմանավորված էին հասարակության մեջ հաստատված ավատատիրական սեփականության հարաբերություններով, ընտանիքի անդամների նկատմամբ հայրական իշխանությամբ, ինչպես նաև տոհմական /պապենական/ հարստության պահպանման և օջախի /կրակարանի/ հարատևության շահերով:

Աղբյուրները վկայում են, որ ընտանիքի գլուխը /հայրը/ անձնական և գույքային մեծ իրավունքներ է իրականացրել զավակների նկատմամբ, որը երբեմն հիշեցնում է հռոմեական իրավունքի *Patria potestas*-ը: Հայրը տիրապետում էր զավակների ունեցվածքը, զավակների նկատմամբ նրա անձնական իրավունքները բավականին լայն էին: Մայրը երեխաների նկատմամբ իրականացնում էր խիստ սահմանափակ անձնական և գույքային իրավունքներ:

Քրիստոնեության հաստատմամբ կյանքի կոչվեց և կանոնական նորմերով վավերացվեց ծնողների առաջին պարտականությունը՝ զավակին կնքելը կամ մկրտելը: Եկեղեցին մկրտությանը տալիս էր մեծ կարևորություն: Այն զուտ դավանական կոչում ունենալուց բացի /հավատակից դառնալ/, հետապնդել է բարոյական սպասելիքներ: Մկրտության հետ կյանքի կոչվեց կնքահայրության և կնքամայրության հաստատությունը: Կնքահայր և կնքամայր կոչվող անձինք ստանձնում էին երեխայի հոգևոր հոր և մոր կոչում: Զավակին կնքելու ծնողների պարտականությունը հայ կանոնական իրավունքում առաջին անգամ վավերացրեց Գրիգոր Լուսավորիչը: Լուսավորչի ԺԴ կանոնի համաձայն՝ ծնողը պարտավոր էր զավակին չթողնել անկնունք: Ծնողների կարևորագույն պարտականությունն էր զավակներին

¹⁸⁹ Տես, **И. А. Покровский**, История римского права. Петроград, 1915. с. 483-486; **В. М. Хвостов**, Система римского права. 1У. Семейное право, М., 1860, с. 10-12.

դաստիարակելը¹⁹⁰: Կանոնական և աշխարհիկ նորմերը պարտավորեցնում էին ծնողներին զավակներին դաստիարակել աստծու նկատմամբ հավատի, հայրենասիրության և ընտանիքի նկատմամբ հավատարմության ոգով:

Հայրական իշխանության ներքո գտնվող զավակը սեփականության իրավունք չունեի հոր կամ մոր պատկանյալ ինչքի նկատմամբ՝ նրանց կենդանության օրոք: Զավակը ծնողների կամ ուրիշի ինչքի նկատմամբ սեփականության իրավունք էր ստանձնում գլխավորապես հետևյալ դեպքերում.

ա/ երբ առանձնանալով ստեղծում էր հայրական ընտանիքից անկախ իր սեփական տնտեսությունը,

բ/ ծնողի մահվամբ ժառանգական իրավունքներ ստանձնելով,

գ/ մերձավոր ազգականների նվիրատվության կամ կտակի համաձայն ինչքային իրավունքներ ձեռք բերելիս:

4) Ամուսնության դադարեցման հիմքերը: Հայ կանոնական իրավունքի համաձայն՝ ամուսնության դադարման հիմքերն էին.

ա/ ամուսիններից որևէ մեկի մահը,

բ/ ամուսնու երկարատև անհայտ բացակայությունը և

գ/ ամուսնալուծությունը:

Ամուսնու մահը ստեղծում էր նոր հասարակական և իրավական կեցություն մյուս ամուսնու համար: Մահվամբ ամուսնության դադարումը ճանաչվեց որպես իրավաբանական փաստ՝ դրանից բխող իրավական հետևանքներով: Այդ փաստով կենդանի մնացած ամուսինը կորցնում էր ամուսնական որոշակի անձնական և գույքային իրավունքներ և ձեռք բերում նոր իրավունքներ և պարտականություններ: Ամուսնու մահվան ուժով դադարում էր ամուսնությունը:

Ամուսնու երկարատև և անհայտ բացակայության դեպքում, որը տեղի էր ունենում տևական ծանր պատերազմներում, նույնպես լուծվում էր ամուսնությունը:

Հայ իրավունքի համաձայն՝ յուրաքանչյուր ոք պարտավոր էր յոթ տարի սպասել գերության մեջ գտնվող զուգակցի վերադարձին: Եթե այդ ժամկետը լրանալուց հետո նա չէր վերադառնում, ապա դադարում էր ամուսնական կապը, և համբերող անձը

¹⁹⁰ Տես, **Վարդան Հացունի**, Դաստիարակությունը հին հայոց քով, Վենետիկ, 1923; Նույնի, Հայուհին պատսութեան մեջ, Վենետիկ, 1936:

ստանում էր օրհնությամբ ամուսնանալու իրավունքը /«մինչեւ յեւթն ամ մի առցէ այր ըստ սահմանի գերելոցն» - Դատ., էջ 109/: Ամուսինների կենդանության օրոք ամուսնական կապի դադարումն օրենքով սահմանված դեպքերում կոչվում է ամուսնալուծություն: Հայ կանոնական և աշխարհիկ օրենսդրության համաձայն՝ ամուսնալուծության օրինավոր պատճառներն էին.

ա/ Կնոջ անհավատարմությունը /պոռնկությունը/: Հայ կանոնական իրավունքը և աշխարհիկ օրենսդրությունը պոռնկությունը դիտում էին վտանգավոր հասարակական չարիք և պահանջում էին ամուսնուց բաժանվել այդպիսի կնոջից: Այսպես, Նեոկեսարիայի ժողովի ԺԱ կանոնը սահմանում էր. «Եթե արձակեսցէ ոք զկին իւր վասն բանի պոռնկութեան... զոր ոչ միայն այրն, այլ եւ աշխարհ վկայէ զչար գործոց նորա՝ արձակեսցէ»: Կնոջ պոռնկությունը հավաստող ապացույց էր ամուսնու և շրջապատի վկայությունը:

Ուրեմն, ի տարբերություն կանոնական իրավունքի, որը հարազատ մնալով Նոր Կտակարանի պատվիրանին, կնոջն իրավունք չէր տալիս բաժանվելու ամուսնուց՝ վերջինիս շնության պատճառով, ապա Դատաստանագիրքը կնոջը տալիս էր այդ իրավունքը:

բ/ Բորոտություն, պիսակություն, դիվահարություն, գոնջություն: Սրանք ամուսինների համատեղ կյանքն անկարելի դարձնող ծանր հոգեկան և մարմնական անբուժելի հիվանդություններ էին: «Հարանց հետևողաց» կանոնախմբի Ե կանոնը տղամարդուն իրավունք վերապահեց բաժանվել իր կնոջից բորոտության, պիսակության և գոնջության պատճառով: «Զկին որոշել յանձնէ անձնասպանութեան վրէժ է, ոչ մի ինչ պատճառք համարձակեն զնա հանել... բայց բորոտութիւն եւ պիսակութիւն եւ դիւահարութիւն եւ գոնջութիւն... ըստ տէրունական արիւնին»:

գ/ Կնոջ ամլություն և ամուսնու անկարություն: Հայ իրավունքում հանդիպում են այս դրդապատճառներին նվիրված իրարամերժ սահմանումներ, որոնք, հավանաբար, արտահայտում էին քրիստոնեական վարդապետության և իրավական կյանքի միջև ստեղծված հակասությունը: Առաջինի համաձայն՝ կնոջ ամլությունը չէր դիտվում իբրև ամուսնալուծության օրինական պատճառ, քանի որ ամուսնության երկու գլխավոր նպատակներից /ցկյանս միություն և զավակներ ունենալ/ հոգևոր դասը

նախապատվությունը տալիս էր առաջինին: Այդ պատճառով սահմանվել էր, որ ով ամլության պատճառով արձակում էր իր կնոջը, ճանաչվում էր շնացող: Նման պարագաներում, որպես կանոն, թույլատրվում էր ամուսնալուծությունը, երբ կինը գիտեր իր ամլության մասին և այն թաքցրել էր ամուսնուց:

Հայաստանի տարբեր գավառների ազգագրությունն իր հերթին հավաստում է, որ կնոջ ամլության դեպքում ամուսինը նրանից բաժանվում էր, կամ վերջինիս համաձայնությամբ՝ առանց ամուսնալուծության տուն էր բերում երկրորդ կնոջը:

դ/ Անասնապղծություն. Այս արարքը նույնպես համարվում էր հասարակական չարիք և որակվում էր որպես «չար անբարշտություն», «զազրելի անօրէնություն», «դիւական մոլութիւն»: Հովհան Մանդակունին գտնում էր, որ «առ այնպիսոյն ոչ է օրէն բնակել, եւ ոչ ճաշակել ընդ նմա, այլ իբրեւ ի դիւէ փախչել, որովհետև անասնամոլները զարթուցանեն զբարկութիւնն աստուծոյ եւ զսաստիկ զտրտմութիւնն»¹⁹¹:

Անասնապղծության համար սահմանվում էր երկու հետևանք՝

ա/ կնոջն իրավունք էր տալիս բաժանվելու ամուսնուց և

բ/ ամուսնուն զրկում էր այլ կնոջ հետ ամուսնանալու իրավունքից /«Կինն իշխեսցէ մեկնել եւ այրն չիշխէ այլ կին առնուլ» Աթանեսի կանոնախմբի ԻԶ կանոն/¹⁹²:

Այսպիսով, եթե ամփոփենք, ապա կստացվի հետևյալը.

Տղամարդն իր կնոջից ամուսնալուծվելու իրավունք ուներ՝

ա/ կնոջ անհավատարմության,

բ/ բորոտության, պիսակության, դիվահարության և գոնջության,

գ/ կախարդության և մասամբ նաև ամլության դեպքերում:

Կինն իր ամուսնուց բաժանվելու իրավունք ուներ՝

ա/ ամուսնու անհավատարմության,

բ/ կախարդության,

գ/ անկարության,

դ/ անասնապղծության,

ե/ կնոջ նկատմամբ գործադրվող բռնության և

զ/ գողության համար:

¹⁹¹ **Տեառն Յովհաննու** Մանդակունոյ Հայոց Հայրապետի ճառք, ի Վենետիկ, 1836, էջ 135-136.

¹⁹² Նույն տեղը, էջ 140:

Վերը շարադրանքի հիման վրա կարելի է եզրակացնել, որ հայ կանոնական իրավունքը կարգավորում է ոչ միայն կրոնի, եկեղեցու և հոգևորականության հետ առնչվող հարցերը, այլև որոշակի ծավալով նաև արդարադատության, պատժի, և ամբողջ ծավալով՝ նշանադրության և պսակադրության, ինչպես նաև ամուսնալուծության հետ կապված հարաբերությունները:

ԳԼՈՒԽ 3

ՀԱՅ ԿԱՆՈՆԱԿԱՆ ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ՀԵՏԱԳԱ ՀԵՏԱԳԱ ԶԱՐԳԱՑՈՒՄԸ

(XI – XII դդ.)

3.1. Դավիթ Ալավկատորդու կանոնական օրինադրությունները

Ինչպես նշել ենք, հայ կանոնական իրավունքի բաղկացուցիչ մասն են կազմում նաև Դավիթ Ալավկատորդու կանոնները և Ներսես Շնորհալու կանոնական որոշումները: Դավիթ Ալավկատորդին միջնադարյան Հայաստանի հայտնի մատենագիր և եկեղեցական գործիչներից մեկն է, որը հայ իրականության մեջ կատարեց առաջին աշխարհիկ համակարգված օրենսդրություն ստեղծելու փորձը, թեպետև և իր երկը կոչվում է «Կանոններ» կամ «Կանոնական օրինադրություններ»: Այն համարվել է «պիտանացու» ոչ միայն իր ժամանակաշրջանի համար, այլև նույնիսկ 13-րդ դարում: Դրա հիմնական պատճառն այն է, որ Դավթի Կանոնների բովանդակությունը սերտորեն աղերսված է ժամանակաշրջանի իրականության հետ և արտահայտված է դյուրըմբռնելի ձևով: Նկատի ունենալով այդ երկի գործնական կիրառական նշանակությունը՝ ուսումնասիրողները /Խ. Սամվելյան, Մ. Աբեղյան/ այն իրավամբ դասել են հայոց ազգային դատաստանագրքերի շարքը:

Ըստ պատմիչների հաղորդած տվյալների՝ Դավիթ Ալավկատորդին ծնվել է 11-րդ դարի 70-80-ական թվականներին, Գանձակ քաղաքում, մահացել է 1139 կամ 1140 թվականին: Դավիթն իր ժամանակի կրթված մարդկանցից էր և երկար ժամանակ զբաղվել է մանկավարժությամբ¹⁹³: Ըստ Վարդան պատմիչի վկայության՝ Դավիթ Ալավկատորդին «լծակից» է հանդիսացել Հովհաննես Սարկավագ Իմաստասերին¹⁹⁴, որից կարելի է ենթադրել, որ նրանք կամ միասին սովորել են Հաղպատի վանքում և կամ միասին պաշտոնավարել Անի քաղաքում:

Թե որքան մեծ հեղինակություն է վայելել Դավիթ Ալավկատորդին իր ժամանակակիցների կողմից, կարելի է դատել այն փաստից, որ նա Գրիգոր Վարդապետի հետ միասին միջնորդել է Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսության առաջ, որն

¹⁹³ Տե՛ս Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց, Երևան, 1961, էջ 116:

¹⁹⁴ Տե՛ս Մեծի Վարդանայ Պատմություն տիեզերական, Մոսկվա, 1861, էջ 159:

այն ժամանակ գտնվում էր Կիլիկիայում, որպեսզի Աղվանից կաթողիկոսական գահի վրա հաստատվի Գագիկ եպիսկոպոսը¹⁹⁵:

Այսպիսով, լինելով իր ժամանակի ուսյալ մարդկանցից, ինչպես նաև երկրի հասարակական-քաղաքական կյանքի մասնակիցներից մեկը, Դավիթ Ալավկաորդին խորապես մտահոգվել է իր ժողովրդի ոչ միայն հոգևոր-մշակութային հարցերով, այլ նաև առօրյա հասարակական հարաբերությունների կանոնակարգման, որոշակի կարգուկանոն հաստատելու հիմնախնդրով: Արդյունքում ստեղծվեց հայ իրականության մեջ առաջին աշխարհիկ համակարգված «Կանոնական օրինադրությունները»:

Դավթի Կանոնների ձեռագրերի թիվը հասնում է 17-ի, որոնցից 15-ը գտնվում է Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտում՝ Մատենադարանում, մեկը Վենետիկի, մյուսը՝ Վիեննայի Մխիթարյանների մոտ¹⁹⁶:

«Կանոնական օրինադրությունները» բաղկացած են 97 կանոններից, որոնք կարգավորում են քաղաքացիական, աշխատանքի պաշտպանության, ամուսնալուծական և քրեաիրավական հարաբերությունների որոշակի բնագավառը: Կանոնների զգալի մասը վերաբերում է նաև այնպիսի հարցերի, որոնք կենցաղային մաքրակեցության տեսանկյունից ժամանակի հասարակության համար կարևոր են եղել, օրինակ՝ «Մկնանկ» սննդի մասին կանոնները: Դավթի կանոնները կարևոր սկզբնաղբյուր են ինչպես հայ իրավունքի պատմության, այնպես էլ միջնադարյան Հայաստանի վարք ու բարքի, հասարակական-քաղաքական և իրավական ուսմունքների պատմության համար:

Կանոնների քննությամբ զբաղվել են ինչպես հայ, այնպես էլ եվրոպացի պատմաբաններն ու բանասերները, իրավաբաններն ու բժշկագետները: Ուսումնասիրողների տեսակետները կանոնների բնույթի, բովանդակության վերաբերյալ բաժանվում են երկու իրարամերժ կարծիքների: Գիտնականներից ոմանք՝ Մ. Չամչյանը¹⁹⁷, Նոյմանը¹⁹⁸,

¹⁹⁵ Տե՛ս **Ա. Աբրահամյան, Դավիթ Ալավկաորդու** «Կանոնները» /Ուսումնասիրություն և բնագիր/, Երևան, 1953, էջ 2 /այսուհետև **Դավթի** կանոնները մեջ են բերվում ըստ այս աշխատության/:

¹⁹⁶ Տե՛ս **Ա. Աբրահամյան, Դավիթ Ալավկա** որդու «Կանոնները» /Ուսումնասիրություն և բնագիր/, «Էջմիածին», սեպտեմբեր-հոկտեմբեր, 1952, հունվար, փետրվար, մարտ, 12953: Անգլերեն թարգմանությունը տես **C.J.F. Dowsett**, The Penitential of David of Ganjak, Louvain, 1961:

¹⁹⁷ Տե՛ս **Հ. Չամչեանց**, Հայոց պատմություն, հ. Գ, Երևան, 1974, էջ 41:

¹⁹⁸ Տե՛ս **C. F. Neumann**, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur, Leipzig, 1836, s. 163.

Զարբհանայանը¹⁹⁹, Տաշյանը²⁰⁰, գտնում են, որ Դավթի կանոններն ըստ էության առանձին արժեք չեն ներկայացնում և Չամչյանի արտահայտությամբ՝ «խառնիխուռն և անիմաստ բաներ են»:

Վերոհիշյալ հեղինակների կարծիքները ջանացել են հերքել անվանի հայագետներ Կ. Կոստանյանը²⁰¹, Ղ. Ալիշանը²⁰², Մանուկ Աբեղյանը²⁰³, իրավաբաններ Խ. Սամուելյանը²⁰⁴, Ա. Սուքիասյանը²⁰⁵, Ա. Թովմասյանը²⁰⁶, Խ. Թորոսյանը²⁰⁷:

Չհամաձայնվելով Չամչյանի, Նոյմանի, Զարբհանայանի տեսակետների հետ՝ Թովմասյանը նշում է. «Իրականում Դավիթ Ալավկաորդու կանոնները որոշակի հետաքրքրություն ներկայացնող, սիստեմի բերված կանոններ են, և նրանց մեջ խառնիխուռն ու անպետք ոչինչ չկա, մանավանդ, երբ այդ կանոնները քննության են առնվում իրենց գրելու ժամանակաշրջանի տնտեսական և հասարակական-քաղաքական պայմանների ֆոնի վրա»²⁰⁸:

Մենք հպանցիկ նշեցինք Դավիթ Ալավկաորդու և նրա Կանոնների մասին մեզ հասած սկզբնաղբյուրները և ուսումնասիրությունները: Սակայն նշված հեղինակներից ոչ ոք այդ կանոնները հատուկ ուսումնասիրության առարկա չի դարձրել, այլ բավարարվել են այնքանով, որքանով որ այն աղերսվել է իրենց հետազոտման առարկայի հետ: Ներկա հետազոտությունը մի փորձ է՝ պարզաբանելու Դավթի հասարակական-քաղաքական և իրավական հայացքները, որոնք արձարծված են քաղաքացիական, ամուսնաընտանեկան և քրեաիրավական նորմերում:

Կանոնների հիմնական աղբյուրներն են՝ սովորութական իրավունքը, Հին և Նոր կտակարանները և հատկապես Մովսես Մարգարեի Հին կտակարանի հայտնի Հնգամատյանը և հայ կանոնական /եկեղեցական/ իրավունքը: Բացի վերը նշված

¹⁹⁹ Տե՛ս **Գ. Զարբհանալեան**, Հայկական հին դպրութեան պատմութիւն, Կ. Ա, Վենետիկ, 1889, էջ 535:

²⁰⁰ Տե՛ս Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա, կազմեց Հ. Յակոբոս Տաշեան, Վիեննա, 1895, էջ 656:

²⁰¹ Տե՛ս **Կ. Կոստանյան**, **Դավիթ վարդապետ Ալավկաորդի**, «Ազգագրական հանդես», ԺԴ գիրք, Թիֆլիս, 1907, էջ 105-132. ԺԵ գիրք, 1907, էջ 62-67:

²⁰² Տե՛ս **Ղ. Ալիշան**, Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք Հյոց. Վենետիկ, 1910, էջ 395, 404, 434:

²⁰³ Տե՛ս **Մանուկ Աբեղյան**, Երկեր, Կ. Դ, Երևան, 1970, էջ 83-85:

²⁰⁴ Տե՛ս **Խ. Սամուելյան**, Հին հայ իրավունքի պատմություն, Կ. 1, Երևան, 1939, էջ 75:

²⁰⁵ Տե՛ս **Ա. Սուքիասյան**, Կիլիկիայի հայկական պետության և իրավունքի պատմություն, Երևան, 1978, էջ 227-228:

²⁰⁶ Տե՛ս **Ա. Թովմասյան**, Հին և միջնադարյան հայ քրեական իրավունք, Երևան, 1962, էջ 117-125:

²⁰⁷ Տե՛ս **Хосров Торосян**. Суд и процесс в Армении XX-III вв., Ереван, 1985, с. 31.

²⁰⁸ Տե՛ս **Ա. Թովմասյան**, նշվ. աշխ., էջ 120:

աղբյուրներից, նա ուսումնասիրել և օգտագործել է հայ մատենագիրների, հատկապես փիլիսոփաների աշխատությունները, որոնք իրենց ազդեցությունն են թողել նրա աշխարհայացքի ձևավորման վրա:

«Կանոնական օրինադրությունները» բաղկացած են «Նախադրություն»-ից և 97 կանոններից: Նախադրությունում հեղինակը մեծարում է իր պատվիրատուին և նշում, որ «անխառնապէս, միատեսակ» մտքով շարադրել է իր Կանոնները՝ «ի սատարութիւն բանասիրաց, իր գործնական քաղաքավարութիւն տնաւրինեալ», այսինքն՝ նկատի ունի նաև ամենից առաջ Կանոնների գործնական, կիրառական ունակությունը, որը պետք է բավարարեր առօրյա իրավական պահանջները:

Յուրացնելով հայ մատենագիտական, այդ թվում և փիլիսոփայական ժառանգությունը՝ Դավիթ Ալավկաորդին իր կանոններում արծարծած իրավաքաղաքական մի շարք հարցերի մեկնաբանումը աղերսում է մարդու կամքի ազատության և, ամենից առաջ, բարու՝ որպես սուբստանցիա, և չարի՝ որպես ոչ սուբստանցիա, հասկացությունների հետ: Այսպես, խոսելով բարի և չար հասկացությունների մասին՝ Դավիթ Ալավկաորդին նշում է. «Քանզի Աստուած բարի է եւ ամենայն տուրք բարիք ...Եւ զի սկզբնատիպ բարոյ է Աստուած, ի բարոյբարի ստեղծման արարածք, որպէս ի լուսոյ՝ լոյս: Եւ ետես Աստուած զլոյսն զի բարի է: Եւ ահա բարի են յոյժ ամենայն, եւ չիք ինչ ի նոսա խոտան ըստ բնութն» /Ա կանոն/: Ինչպես տեսնում ենք, չարիքը, ըստ հեղինակի, սուբստանցիա չէ, քանզի Աստված ի սկզբանե բարի է: Այսպիսով, չարիքը աստծուց չի գալիս և ոչ էլ բնությունից, որովհետև ոչ մի չար բան չի կարող առաջանալ բարերար աստծուց և ոչ էլ նյութից, որովհետև ի սկզբանե ոչ մի բան գոյություն չունի²⁰⁹:

Ուրեմն չար արարքների աղբյուրը պետք է փնտրել մարդու գործողությունների մեջ, քանի որ մարդն օժտված է կամքի ազատությամբ և, հետևաբար, ազատ է կատարել բարի կամ չար արարք: Ճիշտ նույնպես և Եզնիկ Կողբացին «... չարիքը որոնում է բացառապես բանականությամբ օժտված միակ էակի՝ մարդու գործողություններում, նա մարդուն է վերագրում նրա կամքի բարի և չար

²⁰⁹ Տե՛ս Այստեղ Դավիթ Ալավկաորդին հետևել է V դարի հայ փիլիսոփա Եզնիկ Կողբացուն և գրեթե բառացիորեն կրկնում է բարու և չարի մասին Եզնիկյան ուսմունքը: Տե՛ս **Եզնիկ Կողբացի**, Եղծ աղանդոց, Երևան, 1970, էջ 33:

դրսևորումը»²¹⁰:

Մարդու կամքի ազատության, բարի և չար արարքների մեկնաբանման վերոնշված տեսակետից Դավիթ Ալավկատորդին հյուսում է իր իրավաքաղաքական գաղափարները, որոնք ևս արտահայտել է ամուսնաընտանեկան, քաղաքացիական, աշխատանքի պաշտպանության, ավատատիրական օրինականության և քրեա-իրավական կանոններում: Ամուսնաընտանեկան հարաբերությունները կարգավորող կանոնների թիվը հասնում է մոտ 25-ի: Կանոնական և սովորութական իրավունքի վրա հիմնված այդ կանոնները կարգավորում են ամուսնության պայմաններն ու կարգը, ամուսինների փոխհարաբերությունները, ամուսնալուծության և հարակից այլ հարցեր: Պետք է նշել, որ կանոններում բացակայում են ամուսինների, ծնողների և զավակների գույքային հարաբերությունները կարգավորող նորմերը, ինչպես նաև խնամակալության, հոգաբարձության և որդեգրման ինստիտուտներին վերաբերող կանոնները:

Ամուսնաընտանեկան կանոններում Դավիթ Ալավկատորդին արտահայտել է մի շարք առաջադիմական գաղափարներ, որոնց ակունքները հասնում են մինչև 5-րդ դար, սակայն ուսումնասիրվող դարաշրջանում և դրանից հետո այդ գաղափարները ոչ միայն չէին կորցրել իրենց հասարակական հնչեղությունը և կենսական ուժը, այլև պահանջվում էր դրանց վերստին սանկցիավորումը և օրենսդրական ամրագրումը:

Ըստ Դավիթ Ալավկատորդու՝ ամուսնությունը պետք է լինի փոխադարձ համաձայնությամբ /փոխադարձ հաճութեամբ/. «... առանց հարկի տեսանի՝ մի պսակեսցե՛» /հէ կանոն/: Հիրավի, այս նորմը իր ժամանակաշրջանի համար չափազանց առաջադիմական իրավանորմ էր, որի նշանակությունը և կարևորությունը ամուսնաընտանեկան հարաբերությունների կարգավորման բնագավառում ակնհայտ է:

Ինչպես նշել ենք, հայ իրականության մեջ դա նորություն չէր: Դեռ առաջին հայ հայրապետների և եկեղեցական ժողովներում ընդունված կանոններում բազմիցս շեշտվել է, որ ամուսնությունը պետք է լինի փոխադարձ համաձայնության

²¹⁰ Տե՛ս Վ. Կ. Զալոյան, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Երևան, 1975, էջ 78:

/«հաճութիւն»/ հիման վրա, հակառակ դեպքում այն համարվում էր անվավեր²¹¹:

Ինչ խոսք, հիշյալ իրավանորմը, ամենայն հավանականությամբ, բազմիցս ոտնահարվել է առօրյա կյանքում, և հենց դա է պատճառ հանդիսացել, որ Դավիթ Ալավկատորդին, վերստին սահմանելով այդ նորմը, կամեցել է այն բարձրացնել օրենքի աստիճանի և դրանով իսկ պարտադիր դարձնել հայ իրականության մեջ:

Քրիստոնեությունն ընդհանրապես և հայ կանոնական իրավունքը մասնավորապես ամուսնությունը համարել են աստվածային հաստատություն և ձևավորել ամուսինների «ցկեանս միութեան» գաղափարը. «Ձոր Աստուած զուգեաց մարդ, մի մեկնեցէ» /Մատ. ԺԹ, 6/: Աստվածաշնչի այս պատվիրանը բառացիորեն կրկնում է Դավիթ Ալավկատորդին իր Հ կանոնում. «Զդիւսհար կին չէ պաւտ թողուլ, զի որ Աստուած զուգեաց, մարդ մի մեկնեցէ»: Այսինքն՝ կանոնագիրը նույնպես ընդունում է ամուսնության ցկեանս միության գաղափարը և միաժամանակ, ելնելով այդ գաղափարից, սահմանափակում է անհիմն ամուսնալուծությունները: Այստեղից կարելի է եզրակացնել, որ նա մեծ նշանակություն է տալիս կայուն և համերաշխ ընտանիքների գոյությանը: Ամենից առաջ այդ հանգամանքը նկատի ունի Կանոնագիրքը, երբ սահմանում է ամուսնության մյուս կանոնները. ամուսնացող զույգերը պետք է որոշակի տարիքի լինեն, այնպիսի տարիքի, որ տարբերեն իրենց «աջն ու ձախը», այսինքն՝ գիտակցեն իրենց կատարած քայլի նշանակությունը. «Այլ զփոքրագոյն մանկանս մի ոք ի քահանայից յանձն առցէ հարսանեաց պսակ դնել նոցա մինչև յերկոտասան ամին, որ ճանաչեն զաջն ու զահեակն» /ԴԲ կանոն/:

Դավիթ Ալավկատորդին, ինչպես նշեցինք, դեմ էր անհիմն ամուսնալուծություններին: Այդ իսկ առթիվ, հատկանշական է, որ նա, հետևելով կանոնական իրավունքին²¹², չբերությունը /ամլությունը/ չի համարում որպես ապահարզանի օրինական հիմք /տես Հ կանոն/:

Մեծ նշանակություն տալով դաստիարակչական և բարոյակրթական հարցերին՝ Կանոնագիրքը սահմանում է երեխաների ծրի ուսուցման կարգը. «Այլ քահանայ,

²¹¹ Տե՛ս **Սահակ Պարթևի** կանոնախմբի Իէ կանոնը /Կանոնագիրք Հայոց, Երևան, 1964, Ա, էջ 382/: Տե՛ս նաև Կանոնք Ներսեսի և Ներշապիոյ, ԻԴ կանոն /Կանոնագիրք Հայոց, Ա, էջ 487/ և այլն:

²¹² Այսպես. «Տարանց հետեւողացի» Ե կանոնը կնոջ ամլությունը չի դիտում իբրև ամուսնալուծության հիմք, իսկ Աթանասի ԵԹ կանոնի համաձայն, «շնացող է» նա «թե ոք վասն ամլութեան եթող զկին իւր եւ առնէ կին ծննդկան» /Կանոնագիրք Հայոց, Ա, էջ 104, 315/:

վանական կամ աշխարհական, որք զմանկունս վարձու առնուն յուսումն, վաճառ և գին դնեն Աստուածայ շնորհացս», ապա այդպիսի քահանաները պետք է. «... լուծցինի կարգէն»: Միայն կամավոր նվիրատվությունները կարելի է վերցնել, սակայն եթե «... տրտնջալով տացեն, մի առնուցուն ի նոցանէ» /Լէ կանոն/: Այդ հիրավի առաջադիմական գաղափարը նույնպես հայ հասարակական-քաղաքական կյանքում²¹³ նորություն չէր, սակայն հիշյալ գաղափարն իրավական կաղապարի մեջ առնելով՝ նա ձգտել է բարձրացնել նորմի /որը, հավանաբար, հաճախակի էր ոտնահարվում/ նշանակությունը և պարտադրել դրա կիրառումն առօրյա կյանքում:

Կանգնած լինելով ավատատիրական իրավակարգի և օրինականության դիրքերում՝ Դավիթ Ալավկաորդին միաժամանակ խստորեն դատապարտում է ավատատիրական հասարակարգի հողի կողմերը և չափն անցած ավատատերերին, մասնավորապես վաշխառուներին, որոնք «վաշխ» են գանձում: Այդպիսիներին նա հավասարեցնում է ավազակների և գողերի հետ. «... վաշխառուն ևս վաչկատուն կցորդ է ամենայն ավազակաց, որ ի լերինս կողոպտեն, եւ որմափոր գողոցն եւ կծծեաց, եւ որ տնանկացուցանեն եջ աղքատացուցանեն զմարդիկ, զի բնութեամբ ինքեանք մարդիկ են, բայց չար սովորութեամբ գազասք են եւ ոչ մարդիկ: Զի հնարին տալ զոսկին, ածին բնութեամբ եւ վաշխին ծնունդ պահանջեն, որ չար է, քան բռնաբար պոտու առնուլ, սա ի սատանայէ շահասէր ուսոյց զմարդիկ եւ զրկող, կողոպտող եւ յափշտակող» /ԶԳ կանոն/:

Դավիթ Ալավկաորդին սահմանել է նաև աշխատանքի պաշտպանության կանոններ: Այսպես, Գ կանոնի համաձայն՝ տերը պարտավոր է կատարելիք աշխատանքի համար ծառային ծանոթացնել գործի հանգամանքների հետ և դրանով իսկ զերծ պահել դժբախտ պատահարից: Հակառակ դեպքում, եթե ծառային դժբախտ դեպք պատահի, ապա նրա տերը լիովին պատասխանատվություն է կրում: Ահա այդ կանոնը. «... Այլ եթէ ի գործս իրեանց եկեսցէ որոգայթ մահու, անպարտք են տիարք նորա, մանավանդ այնորիք, որ զպատրաստութեան պատուէրն հանապազ կացուցանեն ի լսելիս հնազանդելուց իրեանց, ապա թե հասարակ միաբանութեն սիրոյ ի խաղաղութեան մերոյ կանանց զընդդէմսն հրամայեն գործել տեարք ծառայից

²¹³ Տե՛ս **Սահակ Պարթևի** Ժ կանոնը /Կանոնագիրք Հայոց, Ա, էջ 372-373/:

և անդ պատահիցէ ումենք մահ կամ սպանումն, մահապարտ է տէր նորա: Դարձեալ, եթէ որ ի նոցանէ ծանուցանէ տեսնոն իւրոյ զվնաս նորա առաջիկայ եւ նա անհոգացեալ անպատրաստբար առաքէ զնա ի գործն եւ պատահի զվնասն, յորմէ խիթայր, որ առաքեացն, արեամբ պարտ է: Իսկ եթէ որ զայլ որ որ ոչ իւր իցէ եւ առաքէ ի գործ իւր եւ անդ, որ որոգայթի, արեան պարտք է...» /Գ կանոն/:

Կանոնագիրքը խստորեն արգելում է ինքնադատաստանը, իսկ ինքնադատաստան տեսնողներին համարում է իսկական հանցագործներ, «Եթէ որ զգող կամ ծնացող ըմբռնէ առ իւր կին կամ աղախին եւ սպանիցէ սպանող է: Զնոյն եթէ առ մայր կամ քոյր ըմբռնէ ի նոցանէ, թե սպանանէ, արեան պարտ է եւ սպանանիցէ»:

Ալավկաորդին ժխտում է չար արարքի, ուրեմն և հանցագործության սուբստանցիոնալ գոյության գաղափարը /«չարք ինչ ի նոսա խոտան ըստ բնութեան»/, քանզի արարչագործությունից առաջ և մինչև Ադամի և Եվայի օրինազանցությունը ոչ մի չարիք գոյություն չի ունեցել /Ա կանոն/: Այստեղից էլ չարիքը մարդու որոշակի բացասական գործողությունների հետևանք է, որը որպես սոցիալական երևույթ առաջացավ այն օրվանից, երբ մարդն իր ազատ կամքի շնորհիվ դարձավ անհնազանդ, օրինազանց: Հեղինակի այն բացատրությունը, թե հանցագործությունը ի վերուստ առաջացած երևույթ չէ, որ այն պայմանավորված է մարդկանց որոշակի գործողություններով ու պատճառներով / հարբեցողություն, ագահություն, նենգություն, վրեժխնդրություն և այլն/, իր ժամանակաշրջանի համար հանցագործության պատճառների գիտական մեկնաբանման փորձերից մեկն է:

Այդ կանոնները հանցագործության սուբյեկտ են ճանաչում միայն մարդուն, այն էլ՝ մեղսունակ և որոշակի տարիքի հասած: Այս դպրոցը շատ բնական է ներկայացնում արդի ժամանակաշրջանի դիրքերից, սակայն միջնադարում դա, ըստ էության, սոցիալ-իրավական տեսանկյունից առաջադիմական և արժեքային մոտեցում էր:

«Կանոնական օրինադրություններ»-ում կենդանիների և անշունչ առարկաների՝ որպես հանցագործության սուբյեկտներ չճանաչելու փաստն իր արտահայտությունն է գտել հատկապես ՂԶ կանոնում, որտեղ մասնավորապես նշված է. «... Եթէ դէպ լինեցի՝ ծառոյ անկանել մարդոյ եւ մեռանել, կամ խեղդով կախել զծառէ, չկայ ինչ մեղանս անկոյն, զի անշունչ եւ անզգայք են, ոչ ինչ եղեն պատճառ մահու նոցա, որ այնպէս

պատահեաց», որովհետև անշունչ առարկաները և կենդանիները «ոչ թէ մեղականք են, այլ զի անաւթ եղեն մեղականացն պղծութեան եւ սպանութեան»:

Ուրեմն անասուններին, անշունչ առարկաները պետք է ոչնչացնել, «պատժել» ոչ թե նրա համար, որ սրանք «մեղականք են», այլ որպէս հանցագործության առարկաներ, որոնք ճակատագրի կամ պատահարի բերումով դարձել են այդպիսին: Մարդկանց քրեական պատասխանատվության ենթարկելու հարցում Դավիթ Ալավկատորդին դրել է սուբյեկտիվ մեղքը՝ իր ձևերով՝ դիտավորություն /«գիտությամբ»/, անզգույշ /«անգիտութեան»/ և խառն:

Մեղքի հիշյալ ձևերն իրենց արտահայտությունն են գտել նրա մի շարք կանոններում, մասնավորապես՝ արդեն մեջբերված Գ կանոնում: Հիշյալ կանոնից հետևում է, որ երբ մարդը նախատեսում է իր գործողության /կամ անգործության/ հետևանքները, ապա նա պատասխանատվության է ենթարկվում որպէս կանխամտածված, դիտավորությամբ սպանություն կատարող: Ասկայն երբ մարդը չի նախատեսում այդ հետևանքները, բայց պարտավոր է նախատեսել կամ օբյեկտիվորեն հնարավոր էր դրանց կանխատեսումը, ապա նա համարվում է անզգուշությամբ սպանություն կատարող: Իսկ երբ գործողության կամ անգործողության ժամանակ մարդը չի նախատեսում հետևանքները և օբյեկտիվորեն անհնար էր կանխատեսել այդպիսի հետևանքները, ապա մարդն ընդհանրապես պատասխանատվության չի ենթարկվում: Այլ կերպ ասած, այստեղ գործում է «չկա մեղք, չկա նաև պատասխանատվություն» սկզբունքը:

Մարդուն քրեական պատասխանատվության ենթարկելու համար անհրաժեշտ է նաև, որ նրա գործողության կամ անգործության առաջացած հետևանքի միջև լինի պատճառական կապ: Այդ ոգով է տողորված Դավթի Բ կանոնը. «Այլ եթէ մարդոյ լինի ջորի, խեռ, ձի լիցս ընկեց, կամ մարդակեր, կամ եզն հարկանող եւ անգիտասցէ եւ այլք ազդեսցէ նմա, բողոք բարձեալ զվնասն ցուցանիցեն, եւ նա յանհոգս գայցէ ոչ հնարեսցի զնա որպէս արժան է, սպանցէ զոք, տէր նորա մահապարտ է»: Այսինքն՝ անձը պատասխանատվության է ենթարկվում միայն այն դեպքում, երբ նրան ժամանակին զգուշացրել են իր կենդանիների գործողություններից բխող վտանգավոր հետևանքների մասին: Նման դեպքում անձի հանցավոր անտարբերության և

առաջացած հետևանքի միջև առկա է պատճառական կապը: Հակառակ դեպքում քրեական պատասխանատվության մասին խոսք լինել չի կարող:

ԼԹ կանոնն ավելի հստակ կերպով է ազդարարում, որ եթե անձի կատարած արարքի և առաջացած հետևանքի միջև պատճառական կապը բացակայում է, ապա անձն անմեղ է և պատասխանատվության չի ենթարկվում. «Այլ հայր մանկան գնացեալ իցէ առ գինըմպուս կամ գործ ինչ եւ մանուկ սորա անկատար դիմեալ առ հայր իւր եւ հեղձեալ ի գետ. զի ոչ գիտաց ի նոցանէ. անպատուիաս են վասն անգիտութեանն...», սակայն. «... վասն արբեցութեան, զի եղեն պատճառ կորստեան մանկանն...», ենթակա են պատժի, ասել է թե, արարքի և հետևանքի միջև եթե կա պատճառական կապ, ապա անձը պետք է պատասխանատվության ենթարկվի:

Դավիթն իր կանոններում շարադրել է նաև քրեական իրավունքի կարևորագույն ինստիտուտներից մեկը՝ անհրաժեշտ պաշտպանության իրավունքը. «Այլ թէ յանաւրինաց արշաւանս առնիցեն առանց պատճառի ի վերայ քրիստոնէից եւ ի ընդդիմամարտելն սպանութիւն հանդիպի, անպարտ են...» /ՃԹ կանոն/: Ելնելով անհրաժեշտ պաշտպանության իրավունքից՝ նա արդարացի և օրինական է համարում օտար նվաճողների դեմ պայքարը:

Քրեական պատիժ նշանակելու հարցում ևս Դավիթ Ալավկատորդին սահմանել է մի շարք խոհեմ և մարդասիրական սկզբունքներ: Պատիժ սահմանելիս պետք է հաշվի առնել ինչպես պատասխանատվությունը մեղմացնող, այնպես էլ ծանրացնող հանգամանքները: Պատիժը մեղմացնելու հանգամանքներից են անզգույշ /«ակամա»/ հանցագործությունները: Պատիժը ծանրացնող հանգամանքներից են, երբ հանցագործությունը կատարվում է դաժանաբար /«անպնայ», «գազանաբար», ճէ կանոն/, երբ հանցագործությունների կատարումը շարունակվում է երկար ժամանակ, /«զչերկարութեան ժամանակ լինել»/, ռեցիդիվ /«անբժշկելի»/ հանցագործների կողմից կատարված, հարբած վիճակում կատարված, ինչպես նաև դիտավորությամբ կատարված հանցագործությունները:

Լինելով հայ քրիստոնեական եկեղեցու ներկայացուցիչներից մեկը՝ Դավիթ Ալավկատորդին, բնականաբար, դրսևորում է հայտնի անհանդուրժողականություն ժամանակաշրջանի աղանդների /թոնդրակյան շարժման մասնակիցների/ և

այլակրոնների /մահմեդականների/ նկատմամբ: Ինչպես հայտնի է, թոնդրակյան շարժման ալիքները հասել էին նաև Հայոց Աղվանքի գավառները²¹⁴, այդ են վկայում ԴԵ և ՂԷ կանոնները: Նա թոնդրակյան աղանդի հետևորդներին անվանում է մանիքեականության, վալենտինականության և մծղնեականության աղանդների «աշակերտք»: Այդ աղանդավորներին նա համարում է պիղծ ու ամբարիշտ, որոնց համայնքներում տիրում են սեռական սանձարձակությունն ու այլասերվածությունը: Հերձվածողները խառնակիչ են, գրում է նա, որոնք խախտում են եկեղեցու միաբանությունը, եղբայրներին ու հարազատներին հանում են միմյանց դեմ և նրանց մեջ սերմանում անհաշտ խռովություն ու կոռիվ:

Դավիթ Ալավկաորդու կանոնները որոշակի խտրականություն են դրսևորում մահմեդականների նկատմամբ, նույնիսկ հետապնդելի ու պատժելի հայտարարում այլակրոնների ու այլազգիների հետ շփվելը, նրանց հետ հարաբերություններ ու կապեր ունենալը²¹⁵: Այսպես, Ա կանոնը սահմանում է. «Այլ վասն գողոց ի փայտ հայնելոյ, եթէ քուրդ իցէ եթէ հայ, եւ մարդոյ հրամայիցեն ի փայտ հանել, թէ հնար իցէ խոյս տացէ տեղոջէն, ապա թէ ոչ՝ կաշառով զերծեցին: Իսկ եթէ այսու ոչ աւգնեսցեն, ապա զհրամայեալսն ի տէրանց պարտ է կատարել, այլ ոչ առաւելութեամբ, որպէս հրամայէ Յովհաննէս զինուորացն, թէ մի առաւել քան զհրամայեալսն առնիցէք, քանզի Աստուած ի սիրտն հայի, որպէս ասէ Տէր»:

Ինչպես նշում է էմ. Պիվազյանը, «Դավթի կանոնի տպագրվածում «և մարդոյ» պետք է լինի «և հայ մարդոյ»,²¹⁶ որն ավելի ցայտուն կերպով է արտահայտում հայի և օտարականի միջև եղած խտրականությունը: Նման դիրքորոշումը քաղաքական առումով իր պատճառներն ունեն: Նախ, նրա ապրած ժամանակաշրջանում երկիրը գտնվում էր սելջուկ թուրքերի դաժան տիրապետության տակ, որտեղ ոտնահարված էին քրիստոնյա բնակչության ամենատարրական իրավունքները, ամենուր սով էր և կոտորած: Այդպիսի զարհուրելի իրադարձությունների ժամանակ է ապրել և ստեղծագործել Դավիթ Ալավկաորդին և, հետևաբար, ամենևին էլ զարմանալի չպետք է թվա կանոններում շեշտված որոշակի անհանդուրժողականությունը այլակրոնների

²¹⁴ Տե՛ս «Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. 4, 1976, էջ 302: **Ս. Պ. Պողոսյան**, Գյուլացիների ճորտացումը և գյուլացիական շարժումները Հայաստանում Թ-ԺԳ դարերում, Երևան, 1956, էջ 413-414:

²¹⁵ Տե՛ս ԺԶ, ԺԷ, ԺԸ, Ի, ԻԱ կանոնները:

²¹⁶ Տե՛ս **Էմ. Պիվազյան**, Մխիթար Գոշի դատաստանագրքի բանասիրական քննություն, Երևան,

նկատմամբ:

Երկրորդ կարևոր պատճառը մահմեդականների շեշտված կրոնական և ազգային թշնամական քաղաքականությունն էր ընդդեմ քրիստոնյա բնակչության: Ինչպես հայտնի է, համաձայն իսլամի՝ բոլոր երկրներն ու ժողովուրդներն ըստ դավանանքի բաժանվում են երկու խմբերի. «Իսլամի աշխարհ» և «Պատերազմի աշխարհ», որտեղ մտնում են ոչ մուսուլման ժողովուրդները: Դրան համապատասխան խիստ խտրականությամբ է աչքի ընկնում մուսուլմանների և ոչ մուսուլմանների իրավական դրությունը²¹⁷:

Սակայն, դրանով հանդերձ, միջնադարյան հայ իրավունքը նսեմացած և իրավագուրկ իրավական դրություն չի սահմանել մուսուլմանների նկատմամբ²¹⁸: Դավիթ Ալավկաորդու՝ վերոնշված գործոններով պայմանավորված որոշակի իրավական սահմանափակումները սոսկ պատասխան միջոցառումներ էին և, նույնիսկ, ոչ այն չափով ու ծավալով, որ գոյություն ունեւ մուսուլմանական իրավունքում:

Մի շարք կանոններ Դավիթ Ալավկաորդին նվիրել է մկնանկության և զանազան այլ կենդանիների կողմից սննդամթերքները պղծելու հարցին: Հիշյալ կանոններով Դավիթ Ալավկաորդին պայքարել է գոյություն ունեցող վատ սովորությունների և ապականված բարքերի դեմ, որոնք կենցաղային մաքրակեցության և առողջապահական հիգիենայի տեսակետից ժամանակի համար կարևոր են եղել²¹⁹:

Գնահատելով Դավիթ Ալավկաորդու հասարակական-քաղաքական և իրավական հայացքները, ինչպես նաև նրա Կանոնների տեղը միջնադարյան հայ իրավաքաղաքական մտքի և իրավական հուշարձանների շարքում՝ առանձնակի պետք է նշել, որ իր կանոններում Դավիթը առաջ է քաշել, ինչպես տեսանք, իրավաքաղաքական մտքի մի շարք գաղափարներ, որոնք առաջին անգամ էին արծարծվում հայ աշխարհիկ իրավական մտքի պատմության մեջ:

²¹⁷ Մահմեդական իրավունքի մասին տե՛ս **Вандерберг**, Основные начала мусульманского права. СПб., 1882; **Мюллер А.**, История Ислама, пер. с немецкого, т. I-IV У, СПб., 1895-96; **Рене Давид**, Основные правовые системы современности. М., 1988, с. 382-398; Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991; **Шарль**. Мусульманское право. М., 1959; **Г. Керимов**. Шариат и его социальная сущность. М., 1978; А. Массэ, Ислам. М., 1961; **М. Сагадар**. Основы мусульманского права. М., 1968; Ислам религия, общество, государство. М., 1984, **Л. Р. Сюкияйней**, Мусульманское право. М., 1986.

²¹⁸ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս **Մխիթար Գոշ**, Գիրք դատաստանի, աշխատասիրությամբ Խոսրով Թորոսյանի, Երևան, 1975, Առաջաբան, էջ Լ-ԼԱ:

²¹⁹ Այդ մասին տե՛ս **Ե. Մակարյան**, Նյութեր Հայաստանի դատական բժշկության պատմությունից ՀՍՍՀ ԳԱ «Տեղեկագիր» /հաս. գիտ./, 1956, էջ 10:

Եթե գործող «Կանոնագիրք Հայոց»-ը կարգավորում էր բացառապես կրոնական-դավանաբանական և մասամբ՝ ամուսնաընտանեկան հարաբերությունները, ապա Դավիթ Ալավկատորդին իր Կանոններով դուրս ելավ այդ շրջանակներից և ընդգրկեց նաև քաղաքացիական և քրեաիրավական բնույթի որոշակի հարցեր և գնաց այդ իրավահարաբերությունների կարգավորման «աշխարհականացման» ճանապարհով:

Ակադ. Մանուկ Աբեղյանի խոսքերով ասած՝ «... այդ երկն իր տեսակով մի նոր բան է եղել մեր հին գրականության մեջ, և այդ նորն էլ ծնունդ է նոր մտավոր հոսանքի»,²²⁰ իսկ հայ իրավունքի ականավոր հետազոտող, պրոֆ. Խ. Աամվելյանը, նկատի առնելով այդ երկի գործնական-կիրառական նշանակությունը, այն իրավամբ դասել է ազգային դատաստանագրքերի շարքը²²¹:

²²⁰ Տե՛ս Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, էջ 64:

²²¹ Տե՛ս Խ. Աամվելյան, Հին հայ իրավունքի պատմություն, հատոր Ա, Երևան, 1939, էջ 75:

3.2. Ներսես Շնորհալու «Ընդհանրական թուղթը»՝ որպես հայ կանոնական իրավունքի աղբյուր

Ներսես Շնորհալու «Ընդհանրական թուղթը» հայ մատենագրության եզակի նմուշներից է, որը ոչ միայն որակապես զարգացրեց հայ կանոնական իրավունքի բովանդակությունը (անձի և հասարակության իրավունքների ու բարոյականության տեսանկյունից), այլև երկար ու ձիգ դարերի ընթացքում երբեք չկորցրեց իր տեսական և գործնական նշանակությունը:

Ներսես Շնորհալին Կիլիկյան հայկական թագավորության նշանավոր գործիչներից և խորիմաստ մտածողներից մեկն է:

Շնորհալին ծնվել է 1101 կամ 1102թ. Կիլիկիայի Տլուք գավառի Ծովք ամրոցում, Ապիրատ Պահլավունի իշխանի բարեպաշտ ընտանիքում: Ինչպես հայտնի է, Պահլավունիների տոհմը տվել է եկեղեցական, մշակութային և քաղաքական խոշոր գործիչներ՝ Գրիգոր Մագիստրոս, Գրիգոր Ավագ Վկայասեր, Գրիգոր Փոքր Վկայասեր, Ներսես Շնորհալի, Գրիգոր Տղա, Ներսես Լամբրոնացի:

Ներսեսն ուներ երեք եղբայր՝ Գրիգորիս, Վասիլ, Զորավոր կամ Շահան, և մեկ քույր՝ Մարիամ: Ինչպես նշված է Շնորհալու հիշատակարաններից մեկում, մոր անունն է Վանենի²²²:

Ներսեսի և նրա երեք եղբոր՝ Գրիգորիսի կրթության և դաստիարակության հոգսն իր վրա է վերցնում Մագիստրոսի որդին՝ Գրիգոր Ավագ Վկայասեր /Գրիգոր Բ/ կաթողիկոսը, ով, սակայն, շուտով վախճանվում է՝ եղբայրների խնամքը հանձնելով իր աթոռակից և հաջորդ Բարսեղ Անեցի կաթողիկոսին:

Այն ժամանակ իր ուսումնական վարդապետներով նշանավոր է եղել Քեսունի մոտ գտնվող Կարմիր վանքը, որի առաջնորդն էր իր գիտելիքներով հռչակված Ատեփանոս Մանուկ եպիսկոպոսը: «Իր գիտությամբ և սրբակյաց վարքով հայտնի այս վարդապետ-եպիսկոպոսին է ահա հանձնում Բարսեղ կաթողիկոսը Գրիգոր և Ներսես Պահլավունի եղբայրների կրթությունն ու դաստիարակությունը»:²²³

Այստեղ Ներսեսն ուսումնասիրել է Սբ. Գիրքը, սուրբ հայրերի գրվածքները,

²²² Տե՛ս Գ. Հովսեփյանց, Հիշատակարանք ձեռագրաց, Անթիլիաս, 1851, էջ 458:

²²³ Տե՛ս Մանուկ Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, Գիրք երկրորդ, Երևան, 1946,

եկեղեցու և սրբերի պատմություններ, դավանաբանություն, հայկական մատենագրություն ու թարգմանություններ՝ թե եկղեցական, և թե արտաքին գիտությունների, հմտացել է եկեղեցական կանոններին ու կարգերին, սովորել է եկեղեցական երաժշտություն ու տոմարագիտություն «ի զանազան կերպս»²²⁴:

Պահլավունի եղբայրներն ուսանում էին վանքում, երբ իր հայրենի ամրոցի պաշտպանության ժամանակ զոհվում է նրանց հայրը: Ղևոնդ Ալիշանի հիշատակության համաձայն՝ այս դեպքը պատահել է 1111թ.: Հոր եղերական մահը խանգարում է ընտանեկան անդորրը, նրանք ստիպված թողնում են իրենց հայրենի տունը և օտարության մեջ ապաստարան գտնում:

Շուտով Ներսեսը զրկվում է նաև «հոգևոր հորից»՝ Բարսեղ կաթողիկոսից: Վերջինիս փոխարեն 18-19 տարեկան հասակում կաթողիկոս է օծվում Ներսեսի եղբայր Գրիգորը /Գրիգոր Գ կամ Փոքր Վկայասեր/, ով շարունակում է հոգատարությունը Ներսեսի կրթության նկատմամբ՝ կարգելով «նմա դաստիարակս այս գիտնականս»:

Ստանալով հիմնավոր գիտելիքներ՝ այդուհանդերձ Ներսեսը ձգտել է այն կաւտարելագործել «յաթենական քաղաքի», սակայն ժամանակի քաղաքական իրավիճակը թույլ չի տվել նրան իրականացնելու այդ ցանկությունը: Տեղում ուսումն ավարտելուց հետո Ներսեսը ձեռնադրվում է քահանա, ապա՝ եպիսկոպոս: Երբ Ուռհաի կոմսը նվաճում է Գող Վասիլի իշխանությունը, Գրիգորն ստիպված է լինում կաթողիկոսարանը 1116թ. Քեսունից տեղափոխել հայրական Ծովք ամրոցը, ուր մնում է մինչև 1150 թ.: Երբ անապահով է դառնում Ծովքի վիճակը, կաթողիկոսական աթոռը փոխադրվում է Եփրատի աջ ափին՝ Եդեսիայից արևմուտք գտնվող Հռոմկլա ամուր բերդը, որ Գրիգոր կաթողիկոսը գնել էր մի լատին իշխանից:

Հայրապետական աթոռի այս աստանդական վիճակը նկատի ուներ Շնորհալին, երբ խորին տրտմությամբ գրում էր, թե՝ «Այլ եմք իբրև զայծեամն յորսորդաց և ի շանց փախուցեալք՝ ի քարանձաւիս յայս բնակելով»²²⁵:

Շնորհալին մինչև իր կյանքի վերջն ապրեց ու ստեղծագործեց Հռոմկլայում, որի պատճառով նա հայտնի է նաև Ներսես Կլայեցի անունով: Գրիգորի հայրապետության

²²⁴Տե՛ս **Մանուկ Աբեղյան**, նշվ. աշխ., էջ 77:

²²⁵Տե՛ս Ներսես Շնորհալի, Թուղթ ընդհանրական, Աշխատասիրությամբ Է.Մ. Բաղդասարյանի, Երևան, 1995, էջ 60 /այսուհետև՝ Թուղթ ընդհանրական և էջը/:

տարիներին Ներսեսն անբաժան էր կաթողիկոս եղբորից, որին շատ էր օգնում նրա պաշտոնական գործերում: Քառասուն տարի նրանք աշխատեցին, Ալիշանի խոսքերով ասած, «միաբան, իբր արդարև ամուլք տիրալուծք... շիտակ և անխոնջ արորագրելով»: 1166 թվականին կաթողիկոսական աթոռից հրաժարված Գրիգոր Գ-ի փոխարեն կաթողիկոս է ընտրվում Ներսես Շնորհալին՝ հայրապետական գավազանը կրելով մինչև իր կյանքի վերջը: Շնորհալին վախճանվել է Հռոմկլայում, 1173 թվականի օգոստոսի 13-ին: Չափազանց արգասավոր է եղել Շնորհալու եկեղեցական, հասարակական, մշակութային և գրական գործունեությունը: Նա հայտնի է իբրև նշանավոր եկեղեցական ու հասարակական-քաղաքական գործիչ, բանաստեղծ, հրապարակախոս, ճարտասան, մանկավարժ, երաժիշտ և երգահան: Երիցս ճշմարիտ և դիպուկ են Վիլֆրուայի խոսքերը Շնորհալու մասին, «չկա տեսակ մը հմտության, հորում հաջողած չըլլա յաս հոչակավոր հայրապետ»²²⁶, իսկ ժամանակաշրջանի պատմիչ Կիրակոս Գանձակեցին այսպիսի գնահատանքի խոսքեր է ասել. «Այս Ներսես, առաւելեալ էր իմաստութեամբ, քան գյուլվս ի ժամանակի անդ ոչ միայն քան զվարդապետս հայոց, այլև քան գյունաց և յասորոց, այնքան մինչ զի համբաւ իմաստութեան նորա տարածեցաւ ընդ ամենայն ազգս...»²²⁷:

Ներսես Շնորհալու գործն ու վաստակն ըստ արժանվույն է գնահատվել ժամանակակիցների և հետագա սերունդների կողմից, նրան տրվել է զանազան պատվանուններ՝ «Երկրորդ Լուսավորիչ», «Տիեզերալույս», «Տիեզերական վարդապետ», «Իմաստասեր», «Հռետոր» և այլն:

Ներսես Շնորհալու մասին ժողովուրդը հյուսել է մի շարք ավանդություններ²²⁸: Այսպես, մեզ հասած ավանդություններից մեկի համաձայն՝ Ներսեսը սկզբում ունեցել է Խոնարի մականունը: Ասում են, թե այդ մականունը նրան տրվել է իր առաքինի վարքի, բարի, հեզ բնավորության շնորհիվ: Ավելի ուշ, սակայն, մոտիկից ծանոթանալով նրա բազմակողմանի ու շռայլ ձիրքերին՝ ժողովուրդը Ներսեսին վերամկրտել է Շնորհալի

²²⁶ Տե՛ս **Ղ. Ալիշան**, Շնորհալի և պարագայ իւր, Վենետիկ, 1873, էջ 491:

²²⁷ Տե՛ս **Կիրակոս Գանձակեցի**, Պատմութիւն հայոց, աշխ. Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961. էջ 47-48:

²²⁸ Տե՛ս Ա.Տ. Ղանալանյան, Ներսես Շնորհալին ժողովրդական ավանդություններում // «Ներսես Շնորհալի» /հոդվածների ժողովածու/, Երևան, 1971, էջ 118-119:

մականվամբ:

Ըստ մեկ այլ ավանդության՝ Ներսես Շնորհալին իր իմաստությամբ գերազանցում էր ժամանակի հայ, ասորի և հույն բոլոր վարդապետներին: Կոստանդնուպոլսեցի մի իմաստասեր՝ Թեորա անունով, լսելով նրա համբավի մասին, գրքերը բարձում է գրաստներին ու գալիս Ներսեսին փորձելու: Մի քանի անգամ հանդիպումներ ունենալով նրա հետ՝ Թեորան համոզվում է, որ Շնորհալին իրոք խոր գիտելիքների տեր մարդ է: Հայրենիք վերադառնալուց հետո, երբ ծանոթները հարցնում են Թեորային, թե համապատասխանում է արդյոք իրականությունը Շնորհալու համբավին, Թեորան առանց տատանվելու ասում է. «Ինչպես լսել էի, այնպես էլ գտա»²²⁹:

Հայ կանոնական իրավունքը Ներսես Շնորհալին զարգացրեց թե՛ իր իրավաստեղծ գործունեությամբ՝ հանձինս «Թուղթ ընդհանրականի», և թե՛ իրավակիրառ առումով՝ որպես Հայրապետ խստորեն հետևում էր կանոնական դրույթների հստակ կատարմանը, որքանով որ դա հնարավոր էր ավատական դասակարգային հասարակությունում:

Ներսես Շնորհալու «Թուղթ ընդհանրականը» միջնադարյան կանոնախրատական և իրավաքաղաքական ամենաակնառու երկերից է: Եվ ինչպես իրավացիորեն նշում է Է. Բաղդասարյանը. «Այն ոչ միայն բարոյակրթական նշանակություն է ունեցել բազմաթիվ սերունդների համար, այլև հաստատորեն եղել է տեսակը սկզբնավորող երկերից մեկը, նպատակ ունենալով կանոնավորել հասարակության ներքին կյանքը, միջնադարյան ըմբռնողությամբ դասերի և դասակարգերի հարաբերությունները, եկեղեցու շուրջը նրանց ավելի սերտ համախմբումը և ժողովրդի կենցաղի ու բարքերի մաքրության ապահովումը»²³⁰:

Այդ երկի նշանակությունը հայ իրականության մեջ պահպանվել է ողջ միջնադարում և նրանից հետո: Պատահական չէ, որ տարբեր ժամանակներում բազմիցս արտագրվել, բազմացվել ու տարածվել է հայկական համայնքներում: Ահա թե ինչպես է արժեքավորում Ղ. Ալիշանը Շնորհալու «Թուղթ ընդհանրականը». «Թե մեր ամեն

²²⁸Տե՛ս Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն հայոց, աշխ. Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961:

²³⁰ Տե՛ս **Ներսես Շնորհալի**, Թուղթ ընդհանրական, Երևան, 1995, էջ 5 /այսուհետ՝ Թուղթ ընդհանրական/:

կաթողիկոսունք ալ այդպիսի բան մ'ըրած են յսթոռականութեան իւրեանց՝ չեմք տարակուսիր, բայց շատ տարակուսիմք թէ Շնորհալոյ նման բան մ'ըրած և գրած ըլլան, գոնէ մեզի հասած չըլլալով՝ յայսմ ալ յառաջադէմ և նախօրինակ կը գտնենք զնա, եւ իր Ընդհանրական ըստած վարդապետական թուղթը կամ գրքոյկը, իր եզական եւ դասական գործոց մէկն, դարձեալ ընտիր մը յընտիրս եւ պարծանք ի պարծելիս»²³¹:

Ուշագրաւ է «Թուղթ ընդհանրականի» երևան գալու անհրաժեշտութեան վերաբերյալ Շնորհալու պատճառաբանությունը, որը շատ համահունչ է մեզ արդեն հայտնի «Հայոց դատաստանագրքի» վերաբերյալ Գոշի բացատրությանը: Այդ առթիվ Ներսես Շնորհալին գրում է. «Յառաջագոյն՝ ի ժամանակս առաքելոցն, մինչդեռ նոր ծաղկեաց գարունն հաւատոյ՝ ամենեքեան լի էին Հոգւով Սրբով եւ շնորհօք Հոգւոյն յինքեանց մտաց խօսէին զբանս աղօթից՝ ըստ ժամուն պիտայից զպատարագին խորհրդածութեան եւ ամենայն կատարողապետութեանց: Իսկ ի ժամանակս յետինս, քանզի հանդերձեալ էր ձմեռն մեղացն սառնամանեօք խստութեան ցրտացուցանել զբոբբոքունն առ Աստուած սիրոյն յամենեցունց եւ բթացուցանել ի շնորհաց Սուրբ Հոգւոյն, տեսեալ հոգւոյ ակամբ սուրբ եւ հոգեկիր վարադապետք եկեղեցւոյ՝ եւ այնր աղագաւ գրով աւանդեցին զամենայն զկնի եկողացս: Զի նոքօք անվրէպ եւ անսայթաք առաջնորդեալք կատարեսցուք զամենայն կարգաւորութիւնս եկեղեցւոյ, վասն որոյ զսոյն մտաւորաբար պարտ է մաւոռցանել եւ մեծաւ եւ յուսով»²³²: Շնորհալին Թղթում խիստ քննադատության ենթարկելով հասարակության բոլոր խավերին ու դասերին, հետապնդում էր մի հիմնական նպատակ՝ մերկացնելով յուրաքանչյուր դասի արատներն ու թերությունները և ցույց տալով դրանց վնասակար հետևանքները՝ ձգտում էր նաև ցույց տալ այդ ամենից ազատվելու ուղղություններն ու ճանապարհները. «Եւ կամիմք որպէս զբժիշկս ցուցանել ամենայն անձին զմահաբեր ախտից իւրեսնց զպատճառսն, և զկենդանարար հոգւոյ զդեղսն»²³³:

Միջնադարում հիմնախնդիր դարձած հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների առաջնեկության հարցը Ներսես Շնորհալին լուծում է հոգուտ հոգևոր իշխանության և

²³¹ Տե՛ս **Ղ. Ալիշան, Շնորհալի** և պարագայ իր, Վենետիկ. 1873, էջ 343-344:

²³² Թուղթ ընդհանրական, էջ 68-69:

²³³ Թուղթ ընդհանրական, էջ 15:

նրան է ուղղում առաջին խոսքը, որի հիմնական ներկայացուցիչներն են՝ վանականները, քահանաները, վարդապետները, վանքերի առաջնորդները և եպիսկոպոսները:

Հասարակության մեջ առաջնությունը տալով հոգևոր դասին՝ Շնորհալին վերջինիս վրա է դնում /պատմականորեն այդպես էր նրա ժամանակաշրջանում/ աշխարհիկ դասերի բարոյախրատական և մտավոր դաստիարակության խնդիրը:

Սակայն ժամանակաշրջանի սոցիալ-տնտեսական և հասարակական-քաղաքական կացութաձևն իր կնիքն էր դրել նաև հոգևորականության շրջանում, և վերջիններս, փոխանակ իրենց հիմնական նպատակին ծառայելու, զբաղված էին աշխարհիկ գործերով, նույնիսկ նրանցից ոմանք իրենց բացասական վարքով գերազանցում էին աշխարհականներին: «Են ոմանք դարձեալ յաշխարհասէր եւ ի մերկ կրօնաւորաց ...անձամբ իսկ ընդ աշխարհականս բնակեն ի գիւղս եւ ի քաղաքս, եւ ի բանից բերանոյ գարշուրին, եւ ի գործս վատթւրութեան, եւ յորովայնամոլութիւնս անպատկառն, եւ յարբեցութիւնս անառակս, եւ յամենայն անկարգութեանց բերմունս առաւելուն քան զնոսա»²³⁴:

Այն հոգևորականներին, որոնք շահասիրության պատճառով մերթ երևում են աշխարհականի, մերթ էլ հոգևորականի տարազների մեջ, Շնորհալին համեմատում է երկկենցաղ կենդանիների հետ. «Վասն արայ եւ մեք այնոցիկ կրօնաւորաց՝ որք երկակենցաղ կենդանեաց նմանեալք են, զի են ցամաքայինք վասն ձեւոյն, եւ են ծովայինք յաղագս ի ծովու աշխարհիկ զբաղանաց»²³⁵:

Ըստ Շնորհալու Թղթի՝ պակաս արտասովոր չեն եղել նաև հոգևոր դասի մյուս ներկայացուցիչները՝ քահանաները, վանքերի առաջնորդները և եպիսկոպոսները, որոնք իրենց վարած կյանքով և կատարած գործերով նույնպես արժանացել են հասարակության արհամարհանքին ու պարսավանքին: Քահանաներից շատերը տգետ են ու ծույլ, մինչև անգամ չեն կարող «զեկեղեցական գիրս ուղիղ ընթեռնուլ»: Կաշառակերության միջոցով քահանաները խախտում են նաև պսակի կանոնները՝ այրաթող, կնաթող մարդկանց անում են օրինավոր պսակ, պսակում են անչափահաս պատանիներին, արյունակից զույգերին, տարվում են հարբեցողությամբ և այլ

²³⁴ Թուղթ ընդհանրական, էջ 19:

²³⁵ Թուղթ ընդհանրական, էջ 25:

արատավոր գործերով: Ինչպես վանականներն ու քահանաները, այնպես էլ նրանց առաջնորդներն ու եպիսկոպոսները կաշառակեր են ու ազահ, որոնց Շնորհալին համեմատում է թունավոր իժերի ու կատաղի գազանների հետ. «Այլ հանգոյն իժի եւ քարբի ինցեալ զլսելիս աստուածային բանին, դեռեալ համառեալ բորբոքին ի նոյն չարութեան, արբեալ եւ չիմարեալ փառամոլ ախտիւ իբրեւ զգազանս կատաղիս ոչ չարչարեն մուծանել զխռովութիւն յառազաստ խաղաղութեան ...որոյ արիւն ի գլուխ իւրեանց եղիցի եւ վրէժ չարութեան գործոց նոցին յանձինս իւրեանց լիցի»²³⁶:

Անողորմաբար քննադատելով հոգևորության շրջանում տեղ գտած արատներն ու թերությունները՝ Շնորհալին ձգտել է հոգևոր դասին ոչ միայն ետ պահել արատավոր արարքներից և հասարակության աչքում բարձրացնել նրանց հեղինակությունը, այլև, ամենակարևորը, որ եկեղեցու սպասավորները կատարեն իրենց անմիջական հոգևոր պարտավորությունները: Շնորհալու համար եկեղեցական-աստվածաբանական դոգմաները կարևոր են այն չափով, որ չափով դրանց իրագործումից կշահեր հասարակությունը: Կրոնը հասարակությանը ծառայեցնելու գաղափարով է պայմանավորված այն հանգամանքը, որ Շնորհալին չի ընդունում ինքնանպատակ, կոյր հավատը: Հավատն արժեքավորվում է միայն այն ժամանակ, երբ արտահայտվում է իրական գործերում, հակառակ դեպքում հավատը մեռյալ է և անգործունյա. «Հաւատն առանց գործոց եւ գործք առանց հաւատոյ, մեռեալ են երկոքին»²³⁷: Իր միտքն ավելի հասկանալի և պարզ դարձնելու համար, Շնորհալին ինքնանպատակ հավատը համեմատում է մարդու մեռած անդամների հետ և նշում, որ «Զի զորօրինակ մեռեալ անդամք չեն ինչ պիտանացու ի գործ մարմնոյ, նոյնպէս եւ մեռեալ հաւատ ոչ տայ զօգտութիւն հոգւոյն»²³⁸:

Այստեղից բխում է, որ հավատի նպատակն ու առանցքը մարդն է, այսինքն՝ հավատը մարդու համար և ոչ թե հակառակը՝ մարդը հավատի համար:

Թղթի երկրորդ մասը նվիրված է հասարակության աշխարհիկ դասերին: Աշխարհիկ դասի ներկայացուցիչներն են՝ 1) իշխանները, 2) զինվորները, 3) քաղաքացիները, որոնց մեջ նախ և առաջ նկատի է առել վաճառականներին ու

²³⁶ Թուղթ ընդհանրական, էջ 49-50:

²³⁷ Թուղթ ընդհանրական, էջ 13-14:

²³⁸ Թուղթ ընդհանրական, էջ 14:

արհեստավորներին, 4) երկրագործները և 5) կանայք: Մարդկանց հիշյալ կարգերի բաժանելով կամ ընդունելով արդեն իսկ գոյություն ունեցող ավատատիրական հասարակարգի աստիճանակարգությունը՝ Շնորհալին հանդես է գալիս որպես ավատատիրության պաշտպանն ու գաղափարախոսը:

Թվարկված դասերից յուրաքանչյուրը հասարակական կյանքում ունի իր դերն ու տեղը և օժտված է որոշակի իրավունքներով ու պարտականություններով, որոնք, սակայն, հաճախակի խախտվում ու ոտնահարվում են նրանցից յուրաքանչյուրի և հատկապես՝ ուժեղների կողմից:

Խորապես մտահոգված լինելով հասարակության առողջացմամբ, ավատատիրական օրինականության և իրավակարգի պահպանմամբ՝ Շնորհալին իր ազդու խոսքն է ուղղում աշխարհիկ դասի ամենաբարձր խավին՝ իշխաններին, անում հետևյալ պատվիրանները. «Մի անիրաւաբար վարիք առ հնազանդեալսդ ծանր եւ խղճուարակիր հարկադրութեամբ՝ զոր ոչ կարեն բառնալ, այլ օրինօք դատեցէք եւ ըստ չափոյ Հօրութեան զիւրաքանչիւր ոք»²³⁹: Հասարակության ընչազուրկ դասը իշխանների համար հավասար էր անբան կենդանու: Նրանք, որպես գրաստ, օրնիբուն աշխատելով ուժասպառ էին լինում, չէին կարողանում իրենց աղքատ ընտանիքի ապրուստը հոգալ և պետական հարկը վճարել: Այդ իսկ պատճառով Շնորհալին խորհուրդ է տալիս աշխարհիկ տերերին, որ գեղջուկներին աշխատացնելիս գոնե կերակրեն և օրվա վաստակը վճարեն. «Մի որպէս զանբան կենդանիս՝ որ բնութեամբ ծառայք են մարդկան, ծառայեցուցանէք զմարդիկ, որ ընդ իշխանութեամբ ձերով լինին՝ ի գործս խիստ եւ աններելի, որպէս եւ Փարաւօն զորդիսն հսրայելի, եւ զայն առանց կերակուր տալոյ նոցին, այլ ներելով եւ քաղցրութեամբ եւ սակաւօրեայ ժամանակաւ ...որպէսզի կարող լինիցին վաստակօք իրեանց զաղքատանաց կեանս զտանց եւ զորդոց իրեանց լցուցանեն եւ զարքունական հարկսն հատուցանեն»²⁴⁰: Այնուհետև, Շնորհալին աշխարհիկ տերերին զգուշացնում է, որ նրանք ըստ էության ոչնչով չեն տարբերվում ընչազուրկ մարդկանցից, երկուսի բնությունն էլ նույնն է, այս աշխարհում նրանք նույն ձևով են աշխարհ գալիս ու այնտեղից հեռանում. «Բաւական լիցի ձեզ, զի վաստակօք նոցա մեծանայք եւ առաւելքան զչափն փավէկանայք, եւ այն, զի ոչ թէ այլ

²³⁹ Թուղթ ընդհանրական, էջ 69:

²⁴⁰ Թուղթ ընդհանրական, էջ 70:

քնութիւն է նոցա եւ այլ ծեր, այլ ի միոյ կալոյ եւ ի խառնուածոյ, քանզի նմանսւպէս է տէրանց եւ ծառայից՝ փարթամաց եւ աղքատաց սկիզբն գալոյ յաշխարհ եւ կատարած ելիցն յաշխարհէ՝²⁴¹»:

Խոշոր ավատատեր իշխաններն իրենց ենթակայության տակ գտնվող գավառները կառավարելու համար նշանակում էին գործակալներ, դատավորներ, գավառապետներ: Վերջիններս էլ իրենց տնօրինության վայրերում շահագործում և հարստահարում էին չքավոր մարդկանց, ոտնահարում սովորույթները, սովորութեան իրավունքի նորմերը և օրենքները՝ դրանով էլ ավելի վատթարացնելով հարստահարվողների վիճակը: Այս բոլորն ի նկատի ունենալով՝ Շնորհալին դիմում է իշխաններին հետևյալ հորդորանքով. «Մի չար եւ անիրաւ գործակալս եւ գաւառապետս կացուցանեք ի վերայ աշխարհի ձերոյ, զի մի յանիրաւութենէ նոցա զոր գործեն՝ դուք դատիք Աստուծոյ հանդերձ նոքօք, այլ զարդարամիտս եւ զարդարադատս ընտրեցեք ունել ի վերայ մարդկանց զգործակալութիւն. զի մի զարքունական սահմանեալ իրաւունսն վաստակաւորացն՝ թողցեն վասն սակաւ կաշառոց զբացումն, եւ կամ ինքեանք գողասցին, եւ մի առաւելքան զիրամայեալսն նեղեսցեն զնոսա եւ առցեն ...այլ այնպէս իրադատ լինիցին»²⁴²:

ԺԲ դարում Կիլիկիայի հայկական պետությունում զինվորականները մի արտոնյալ դաս են եղել և երկրի հասարակական-քաղաքական կյանքում խաղացել են կարևոր դեր²⁴³: Այդ իսկ պատճառով, իշխաններից հետո Շնորհալին խոսքն ուղղում է «Առ զինւորաց դաս»-ին: Ընդհանրապես Շնորհալին մարդկային առաքիներությունների շարքն է դասում ուժը, քաջությունն ու արիությունը, և, իհարկե, հայրենասիրությունը՝ այն պարզ և հասկանալի պատճառով, որ միայն հիշյալ հատկանիշնրով է հնարավոր ընդդիմանալ չարին և պաշտպանել հայրենի ազատությունը.

«Հըզօր, տուր ինձ լինել ուժգին,

Եւ ի դիմի հարող չարին...»²⁴⁴:

²⁴¹Թուղթ ընդհանրական, էջ 71:

²⁴²Թուղթ ընդհանրական, էջ 69:

²⁴³ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս **Микаелян Г..** История Киликийского государства, Ереван, 1952: **Ա.Գ. Սուքիասյան**, Կիլիկիայի հայկական պետության և իրավունքի պատմություն /ԺԱ-ԺԴ դդ./, Երևան, 1978: **Ա. Բուռնազյան**, Առցիալ-տնտեսական հարաբերությունները Կիլիկյան հայկական պետությունում ԺԲ-ԺԴ դդ., Երևան, 1978:

²⁴⁴ Տե՛ս **Ներսես Շնորհալի**, Բանք չափաւ, Վենետիկ, 1830, էջ 55:

«Առ սուրբ հրեշտական» շարականում Շնորհալին փափագում է մարդկանց մեջ «ըզհեղգութեան արմատն այրել, զարիութիւնն բորբոքել...»²⁴⁵: Արիւթյունն ու քաջութիւնը՝ որպէս մարդ-անհատի ամենակարևոր արժանիքներից մեկը, իրենց գեղարվեստական արտացոլումն են գտել «Վիպասանութիւն» և «Ողբ Եղեսիոյ» հայրենասիրական- քաղաքական պոեմներում, որտեղ Շնորհալին, արիւթյունն ու քաջութիւնը զուգորդելով հայրենասիրության վսեմ գաղափարի հետ, ձգտել է մարդկանց մեջ արթնանցնել արիւթյան և քաջության անկոտրում ոգի, որի անհրաժեշտութիւնը հայ ժողովրդի քաղաքական առկա իրականության հրամայական պահանջն էր:

Ներսէս Շնորհալու հայացքները զինվորական դասի մասին չեն կրում կյանքից կտրված, վերացական բնույթ, այլ հիմնավորվում են կոնկրետ պատմական իրադարձությունների վերլուծությամբ: Նրա «Նորահրաշ պսակաւոր» և «Արիացեալք» նշանավոր շարականները նվիրված են հայ ժողովրդի ազգային-ազատագրական ամենահերոսական էջերից մեկին՝ Ավարայրի ճակատամարտին.

«Նորահրաշ պսակաւոր եւ զօրագլուխ առաքինեաց,
Վառեցար գինու հոգւոյն արիաբար ընդդէմ մահու,
Վարդան, քաջ նահատակ, որ վանեցիր զթշնամին,
Վարդագոյն արեամբդ քո պսակեցիր զեկեղեցի»:²⁴⁶

Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ Շնորհալին մեծարում է ոչ միայն Վարդան Մամիկոնյանին և մյուս հայ նախարարներին, որոնք անմահացան հերոսամարտում, այլ նույն ոգևորությամբ փառաբանում է նաև «հասարակ» հերոսներին՝ աշխարհազորայիներին, որոնք ոչ պակաս հերոսությամբ պայքարեցին թշնամու դեմ.

«Ռամկական խումբ հազարաց եւ երեսնից թիւ ընդ վեցից,
Որք ընդ նոսին նահատակեալ արիաբար պատերազմաւ,
Եւ հեղին զարինս իւրեանց ի նորոգումն եկեղեցւոյ,
Ընդ նոսին պսակելով ի երկնաւոր հանդիսադրէն»:²⁴⁷

Սակայն միայն արիւթյունն ու քաջութիւնը բավարար չեն հաջողության հասնելու

²⁴⁵ Նշվ. աշխ., էջ 273:

²⁴⁶ «Ձայնաքաղ Շարական», Էջմիածին, 1933, էջ 462:

²⁴⁷ «Ձայնաքաղ Շարական», Էջմիածին, 1933, էջ 463:

համար: «Զինատրագ դասը» դրա հետ մեկտեղ պետք է լինի կազմակերպված ու կարգապահ: Այդ իսկ պատճառով Շնորհալին առանձնապես նշում է, որ հնազանդությունը և հրամանների կատարելը զինվորների սրբազան պարտքն է: Թե պատերազմի և թե խաղաղ պայմաններում զինվորները պարտավոր են լինել արդար և օրինապահ:

Ի տարբերություն հայոց պետականության անընդհատ կրկնվող անկայունությանը՝ զինվորականությունը հին և միջնադարյան Հայաստանում բավականին ուժ է ներկայացրել ինչպես քանակական առումով, այնպես էլ որակական հատկանիշներով: Այդ երևույթը պայմանավորված է եղել երկրի պատմա-աշխարհագրական դիրքով և սոցիալ-քաղաքական անցուդարձերով:

Հայ զինվորականությունը բարձր է գնահատվել Հայաստանի հարևան և հեռավոր պետությունների /Պարսկաստանի, Վրաստանի, Բյուզանդիայի, Հին Հռոմի, Անտիոքի, Ռուսիայի/ կողմից, որոնց բանակներում հաճախ էական դեր են խաղացել հայոց հեծելազորը և զինվորականները:

Գտնվելով պատերազմի թատերաբեմում՝ Հայաստանը ստիպված էր նույնիսկ պետականության բացակայության պայմաններում համախմբել իր կարող զինուժը՝ հաջորդաբար սպասվող թշնամիներից պաշտպանվելու համար: Այս հանգամանքը, հավանաբար, իր որոշակի ազդեցությունն է թողել նաև Հայաստանում ավատատիրական կարգերի ձևավորման և զարգացման վրա:

Միանգամայն բնորոշ է, որ հայ ավատատերերը /նախարարները, իշխանները, ազատները/ առավել զինվորականներ էին, քան կալվածատերերը²⁴⁸, և Հայաստանի յուրաքանչյուր վարչական միավորումում գոյություն ուներ որոշակի քանակությամբ զինվորական ուժ: Նույնիսկ Կիլիկյան հայկական պետությունը, չնայած բազմաթիվ արևմտյան նորամուծություններին, այս կարևոր հարցում սևեռուն կերպով հետևում էր նախնիների սովորույթներին: Եվ դա հասկանալի է, եթե նկատի առնենք, որ սելջուկյան արշավանքների շրջանում բազմաթիվ հայ իշխաններ դեպի արևմուտք և Կիլիկիա էին գնում իրենց զինվորներով և վասալներով: Ինչպես իրավացիորեն նշում է Ղ. Ալիշանը, չնայած մի շարք պատվավոր ու տիտղոսավոր պաշտոնների առկայությանը՝ գունդստաբլ, պայլ, բարոն և այլն, «Յիրական և ի մշտակայ պաշտօնեայս՝ նախադասի

²⁴⁸ Տե՛ս Հ. Մանանդյան, Ֆեոդալիզմը հին Հայաստանում, Երևան, 1934, էջ 308:

յարքունիս Սիսուանայ, որպէս և ի փռանկացն գունդստապլն...: Ըստ աւատական օրինաց՝ թագաւորն էր նախագլուխ և առաջնորդ բանակին, իսկ ուր նա ոչ՝ գունդստապլն լինէր միագլխապես և կարգաւորիչ ամենայնի, եւ կրէր զնշան թագաւորին, որ էր Առիւծ կանգուն...»²⁴⁹: Մինչդեռ, «Առ բազումս յարեմտեայց մարաջախտն վերագոյն էր, քան զգունդստապլն՝ յառաջնորդութեան զօրաբանակին»²⁵⁰:

Իշխաններին և զինվորներին ուղղված Շնորհալու խրատներից հետևում է, թե ինչպես արքունական, այնպես էլ կիլիկյան հայ իշխանների կամ առանձին հայկական իշխանությունների բանակները հիմնականում կազմվել են ազատ վարձու զինվորներից, որոնց կախումն ավատատերերից պայմանավորված էր ստացված վարձատրությամբ և դրա դիմաց որոշակի ժամկետում կատարվելիք ծառայությամբ: Դիմելով իշխաններին՝ Շնորհալին հորդորում է նրանց չկտրել իրենց զինվորների, ինչպես և ծառայության անցած այլ մարդկանց աշխատավարձը, չոտնահարել նրանց իրավունքները, որովհետև նրանք երկուստեք պարտականություններ ունեն միմյանց նկատմամբ. «Նաև զզինուորաց ձերոց և զամենեցւոցն՝ որք ծառայեն ձեզ, զսահմանեալ հոռգսն մի պակասեցուցանեք, զի զրկանք մեծ է այն և անիրաւութիւն. քանզի, որպէս նոքա պարտակեն են վասն պարգևացն՝ որ ի ձէնջ, զարինս իւրեանց հեղուկ վասն ձեր, նոյնպէս և դուք պարտիք զխոստացեալ թոշակսն նոցին հատու ցանել անթերի»²⁵¹, կամ՝ «Մի զվարձս վաստակաւորաց ձերոց հատանէք իշխանաբար»²⁵²: Շնորհալին ոչ միայն չի բացառում զինվորների և այլ վարձու ծառայողների ավատատերերից հեռանալու իրավունքը, այլև իշխաններին հորդորում է այդ հարցում բռնություններ չգործադրել. «Այլ եթէ հաւանիք խորհրդակցութեան մերոյ և խնատու, զյաս սահման դիք ամենեցւոցն՝ որք ծառայեն ձեզ, զի որչափ կամք լինին մարդոյ կալ ի ծառայութեան ձերում՝ հաւատարմութեամբ ծառայեսցեն ձեզ և առանց նենգութեան, եւ որ ոք յօժարի ելանել ի ծառայութենէ ձերմէ՝ յայտնի հրաման խնդրեսցէ ի ձէնջ առանց երկեղի, և դուք մի սաստիւ և բռնութեամբ լինիք արգելող, բայց եթէ սիրով և իւրով կամաւ, զայն որ ոչ կամիք դուք գնալ ի ձէնջ, այլոցն քաղցրութեամբ տուք հրաման, և եթէ ինչ ապա իցեք, հատուցեք նոցա: Եւ յորժամ այսպիսի իրաւունք տեսանեն ի ձէնջ լեալ, կամ՝ ոչ գնան

²⁴⁹ Տե՛ս **Ղ. Ալիշան**, Սիսուան, Վենետիկ, 1835, էջ 484:

²⁵⁰ Նույն տեղը, էջ 465:

²⁵¹ Թուղթ ընդհանրական, էջ 100:

²⁵² Նույն տեղը, էջ 94:

բնաւ, և կամ՝ թէ գնան՝ փութով դարձեալ առ ձեզ դառնան, և ազատէք զնոսա և ձեզ ի խղճէ երդմնագանցութեանն»²⁵³:

Ինչպես տեսնում ենք, զարգացած ավատության ժամանակաշրջանում ավատատիրական հարաբերությունների մեջ որակական փոփոխություններ են տեղի ունեցել և, ըստ էության, ավատտիրական սյուզերեն-վասալ փոխհարաբերությունը կառուցված է եղել կողմերի փոխապայմանավորվածությամբ կամ «ուխտով»: Այս փաստը նաև վկայում է, որ հասարակության մեջ բավական մեծ թիվ էին կազմում անձնապես ազատ մարդիկ, որոնք կարող էին զիջորական վարձու ծառայություն կատարել: Իհարկե, խոսքն այստեղ չի վերաբերում այն հարցին, թե նշված սովորույթը որքանով էր պահպանվում ավատատերերի կողմից, քանզի «բռնացքի իրավունքի» ուժով վերջիններս հաճախակի էին ոտնահարում այդ սովորույթը, ինչը վկայում է նաև Շնորհալու «Թուղթ ընդհանրականը»: Խնդիրն այն է, որ վասալին իրավունք է վերապահվում հեռանալու սյուզերենից՝ նախապես այդ մասին հայտնելով վերջինիս, որը չէր հակասում ձևավորված սովորույթին և չէր դիտվում որպես երդմնագանցություն: Եթե նշվածը կոնկրետացնենք զինվորական դասի նկատմամբ, ապա հասկանալի է, որ նրա մեծ մասը կազմված էր ազատ վարձու զինվորներից:

Մի կարևոր հանգամանք ևս՝ ԺԱ-ԺԲ և ավելի ուշ՝ ԺԳ-ԺԴ դարերում հարևան պետությունների բանակներում ծառայող հայ, նույնիսկ մահմեդական զինվորները, որպես կանոն, պահպանում էին իրենց ազգային բոլոր հատկանիշները, այդ թվում՝ դավանանքը, և նրանց ծառայությունը նույնպես վարձու բնույթ էր կրում: Հենց այդպիսիներին նկատի ուներ Շնորհալին, երբ դիմելով զինվորներին՝ գրում է՝. «Եւ զինչ ասեմք առ քրիստոնեայ իշխանս՝ ունել միամտութիւն և սէր, յայտնի և ծածուկ, այլ թէ և ի քրիստոնէից ոք ընդ այլազգոյ է իշխանութեամբ և ի նորին պարգևաց կերակրի և զգենու, զնոյն հաւատարմութիւն պարտ է ցուցանել նմա և զառանց նենգութեան ծառայութիւն»²⁵⁴:

²⁵³ Նույն տեղը, էջ 101:

²⁵⁴ Թուղթ ընդհանրական, էջ 104-105: Այստեղ անհրաժեշտ է նշել, որ շատ վիճարկելի և նույնիսկ անընդունելի է ակադ. Ա. Հովհաննիսյանի այն կարծիքը, որ իբր սպասելով Արևմտյան Հայաստանի համար ֆրանկների «ազատարար» միջամտությանը՝ Շնորհալին միևնույն ժամանակ հնազանդություն էր քարոզում Արևելյան Հայաստանի ազատությունը հափշտակած բռնավորների համար /Ա. Հովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, գիրք առաջին, Երևան, 1957, էջ 387/: Նախ, ինչպես նշել ենք, Շնորհալու մոտ նման բաժանում՝ «Արևելյան» և «Արևմտյան»

Անշուշտ, Շնորհալու զինվորների մասին վկայակոչումները առաջին հերթին վերաբերում են Կիլիկյան հայկական բանակին, նրա զինվորական դասին: Հայտնի է, որ Կիլիկյան հայկական թագավորությունը բավականին ազդեցություն է կրել արևմտյան տերություններից, որն առաջացրել է Շնորհալու դժգոհությունն այդ կապակցությամբ, թե ամեն ինչ փոխվել և դարձել է անկայուն.²⁵⁵ «Եթե աստուածային գործոյն տեսութիւնս և եթէ նիւթականիս աշխարհի իշխանութիւն»:

Բացառություն չէր կարող լինել նաև բանակը: Կիլիկյան հայոց թագավորության բանակի կորիզը կազմել է հեծելազորը և այդ առումով շարունակում էր մնալ որպես ազնվականական բանակ: Հայտնի է, թե ինչպես թագավորական ընտանիքի և բարձր ազնվականության որդիները հատուկ ծիսակատարությամբ ձիավարի /ասպետի/ տիտղոսի էին արժանանում²⁵⁶:

Իհարկե, վարձու զինվորների օգտագործումը Հայաստանում և նրա հարևան երկրներում նորություն չէր: Այդպիսի փաստեր հայտնի են դեռևս Աշոտ Բ-ի թագավորության տարիներին²⁵⁷: Սակայն այդ երևույթը դեռևս կայուն բնույթ չունեի, և վարձկանները չէին կազմում հայկական բանակի հիմնական կորիզը: Իսկ, Կիլիկյան հայկական թագավորությունում զորքի մի զգալի մասը բաղկացած էր վարձու զինվորներից:

Հասարակության մեջ գրաված դիրքով և նշանակությամբ հաջորդ դասը քաղաքների ազգաբնակչությունն է, գլխավորապես՝ վաճառականությունը և

Հայաստաններ չկա, և Թուրքն ուղղված էր «համայն հայությանը»: Եվ, Երկրորդ, Շնորհալին ոչ թե հնազանդություն է քարոզում հայերին Հայաստանի զավթիչների նկատմամբ, այլ այն հայ զինվորներին, որոնք ճակատագրի բերումով ծառայում են այլոց բանակներում: Ըստ էության, Շնորհալին այստեղ նկատի ունի օտարների կարծիքն ու վերաբերմունքը հայերի նկատմամբ, որը կարևոր նշանակություն ուներ այն հայերի համար, ովքեր ապրում էին օտարների հետ խառը կամ օտար տիրապետության ներքո: Իհարկե, այստեղ առկա է նաև ավատատիրական աշխարհըմբռնումը /տերերին հնազանդվելը և այլն/, սակայն երբեք այն չի կարող դիտվել իբրև քարոզ՝ զավթիչներին հնազանդվելու:

²⁵⁵ Տե՛ս **Ն. Շնորհալի**, Նամականի, Վենետիկ, 1838, էջ 7: Շնորհալու կրտսեր ժամանակակիցը նույնպես գանգատվում է, որ աշխարհիկ իշխանության հարցերում Կիլիկիան ազդվել է արևմուտքից, մինչդեռ հոգևոր բնագավառում ոչ մի բարեփոխություն չի կատարվել. «Մարմնական իշխանութիւնն՝ բազում ինչ բարեճութիւն նախանձեալ առին ի ֆռանկաց և հոգևորն՝ անհաղորդ ամենևին» /տես Ներսես Լամբրոնացի, Խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցւոյ եւ մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին, Վենետիկ, 1847, էջ 229/:

²⁵⁶ Տե՛ս **Ղ. Ալիշան**, Աիսուան, էջ 437: Ալիշանը բերում է արաբ պատմիչ Աբու-Ֆեդայի վկայությունը, ըստ որի՝ հայկական հեծելազորի զինվորը ստանում էր ամսական 12 ոսկի, մինչդեռ հետևակի զինվորը՝ ընդամենը 3 ոսկի:

²⁵⁷ Տե՛ս Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 3, էջ 375:

արհեստավորները:

Առևտրական կապիտալի զարգացման հետևանքով վաճառականներն անողոր և ստոր ձևերով խաբում և շահագործում էին գյուղացիներին: Սրա դեմ է Շնորհալին բողոքում և միաժամանակ պատվիրում վաճառականներին. «...մի որ խաբեութեամբ եւ նենգաւորս վաճառեսցէ զստացուածս իւր անմեղ գնողաց, մանաւանդ ստախօսութեամբ եւ սուտ երդմամբ զռամիկսն են զանգէտսն խաբելով... այլ արդարութեամբ ու զօրութեամբ վաճառեսցէք զգործս ձեռաց ձերոց եւ զնիւթ վաճառոյ ձերոյ»:²⁵⁸

Հասարակության ստորին դասն են երկրագործները:

Մի կողմից՝ աշխարհիկ և հոգևոր ավատատերերի կողմից կատարվող շահագործումը, հարստահարումը, հարկերն ու տուրքերը, մյուս կողմից՝ արտաքին թշնամիների հարատևող բարբարոսական արշավանքները, որոշակի փոփոխություններ էին առաջացրել աշխատավոր խավերի ոչ միայն սոցիալ-տնտեսական բնագավառում, այլև նրանց գիտակցության, աշխարհայացքի մեջ: Կատարվող տնտեսական, քաղաքական, գաղափարական տեղաշարժերի ու փոփոխությունների հետ զուգընթաց, երբեք էին նաև կրոնական աշխարհայեցողության հիմքերը: Նույնիսկ հոգևոր դասի ներկայացուցիչներն ավելի շատ տարված էին աշխարհիկ, մարմնական կյանքով, քան Սուրբ գրքերի ընթերցանությամբ: Այդ երևույթը առավել մեծ չափով էր տարածված աշխատավոր մասսաների մեջ, որոնք, տարվելով աշխարհիկ կյանքով, մոռացել էին հոգեկանը: Այդ ի նկատի ունենալով Շնորհալին, երբ պահանջում էր, որ կրոնական պատվիրանների անաղարտ կիրառումը կյանքում կնպաստի մարդկանց զերծ պահելու տարբեր տեսակի անօրինականություններից, ինչպես նաև կնպաստի մարդկանց փոխհարաբերությունների ընթացքում երևան բերել բարեկամության և փոխօգնության, սիրո և հարգանքի զգացումները և այս զգացմունքներից էլ բխող համապատասխան գործողություններ կատարել. «Զոր ինչ քեզ չար թուի, ընկերին մի առնէր, և զոր ինչ կամիս թէ առնեն քեզ այլոք, զնոյն արա եւ դու այլոց»²⁵⁹:

Թղթի վերջում Շնորհալին խոսքն ուղղել է կանանց: Ուշագրավ է նշել, որ Եղիշեից

²⁵⁸ Ընդհանրական թուղթ, էջ 79:

²⁵⁹ Ընդհանրական թուղթ, էջ 222:

և Ղազար Փարպեցուց մի քանի դար հետո, Մխիթար Գոշի նման, Ներսես Շնորհալին նույնպես կարևոր տեղ է տալիս հայ կանանց: Եթե Գոշը պայքարում էր իրավաբանորեն վավերացնել տղամարդու և կնոջ մի շարք հավասար իրավունքները՝ հատկապես ամուսնության և գույքի ժառանգման հարցերում, պաշտպանել կնոջ արժանապատվությունը տարբեր ունեցություններից, Շնորհալին կնոջ դերը դիտում է հասարակության բարոյադաստիարակչական բնագավառում: Այդ իսկ պատճառով Շնորհալին խորհուրդ է տալիս կանանց, որ զարդերով արտաքինը պճնելու փոխարեն զարդարվեն պարկեշտությամբ և ամոթխածությամբ, որպեսզի լինեն առաքինի և հոգով գեղեցիկ:

Թուղթը վերջանում է կանանց ուղղված հետևյալ բարի ցանկություններով. «Եւ մեք աղաչեսցուք զՏէր, զի հանցէ ի ծէնջ զսիրտ քարեղէն եւ տացէ սիրտ մարմնեղէն՝ լինել երկիր արգաւանդ, եւ արդիւնացուցանել զսերմն բանիս մեր հոգիս մեր եւ տալ պտուղ բազմապատիկ»²⁶⁰:

Այսպիսով, Շնորհալին «իբրև բարի հովի կուզէ ամէնուն փրկութիւնը, և իբրև քաջ բժիշկ կուզէ առողջացնել հոգեկան հիւանդները և ախտաւորները պատշաճ դեղն ու դարմանը նշելով»²⁶¹:

Շնորհալին իրավագիտական տրակտատ չի գրել, սակայն նրա «Թուղթ Ընդհանրականը» պարունակում է մի շարք կանոններ, որոնք վերաբերում են ամուսնաընտանեկան, աշխատանքային, քրեական, դատական իրավունքների այս կամ այն ինստիտուտին:

Ամուսնաընտանեկան հարցերում Շնորհալին, հետևելով հայոց կանոնական իրավունքին, սահմանել է մի շարք իրավական նորմեր և գաղափարներ, որ կենսական և առաջադիմական էին այս դարաշրջանում:

Ըստ Շնորհալու՝ ամուսնությունն աստվածային օրենքով սահմանված տղամարդու և կնոջ անխախտ և անբաժան միությունն է. «Պահեսցէ եւ զիրամայեալ օրէնսն ի Տեառնէ որ յաղագս առն եւ կնոջ անբաժանելի զուգաւորութեան»²⁶²:

Ամուսնությունը պետք է բավարարի որոշակի պարտադիր պայմանների, որպեսզի

²⁶⁰ Ընդհանրական թուղթ, էջ 83:

²⁶¹ Տե՛ս **Պողոս Սանեան**, Ս. Ներսէս Շնորհալի Կաթողիկոս Հայոց // «Բազմավէպ», թիվ 3-4, 1975, էջ 354:

²⁶² Ընդհանրական թուղթ, էջ 220:

այն իրավական ուժ ստանա և ճանաչվի հասարակության կողմից:

Շնորհալին ընդունում է հայ կանոնական իրավունքի կողմից սահմանված ամուսնական դաշնադրության կամ պսակադրության հետևյալ հիմնական պայմանները. 1/ միակնություն /մենամուսնություն/, 2/ ամուսնական չափահասություն, 3/ ամուսնացողների փոխադարձ համաձայնություն, 4/ ծնողների, ծառա-աղախինների տերերի համաձայնություն, 5/ արյունակցական և խնամիական չհասություն և 6/ դավանակից լինելը: Մենամուսնության սկզբունքը պահանջում էր, որ տղամարդն ունենա մեկ կին և կինը՝ մեկ ամուսին: Օրինական ամուսնության մեջ գտնվող ամուսիններից որևէ մեկի դավաճանությունը Շնորհալին համարում է «շնություն»: «Շնություն» է նաև ամուսնու կողմից անհիմն պատճառով կնոջ արձակումը, «զի թէ որ արձակ է զկին իւր եւ արասցէ այլ՝ շնայ»²⁶³: Դատապարտելով անհիմն ամուսնալուծությունը և սեռական սանձարձակությունը՝ Շնորհալին հետապնդում էր այն բարի և վսեմ գաղափարը, թե որքան կայուն ու անսասան է ընտանիքը, նույնքան առողջ և ամուր է ողջ հասարակությունը:

Պսակադրության երկրորդ կարևոր պայմանն էր ամուսնական չափահասությունը: Շնորհալին սահմանում է տղաների համար՝ 15, իսկ աղջիկների համար՝ 12 տարի. «Այլ ժամանակ պսակի է ի զարգանալ արութեան հասակին, ի հնգետասանին ամաց լրումն՝ առնն, եւ յերկոտասանին կամ եւս առաւել՝ կնոջն որպէս զի կարող լինիցին ըստ բանաւորաց հաճութեամբ զուգիլ ընդ միմեանս առ ի հաստատուն լինելոյ զուգութեանն, եւ մի ըստ անբանից՝ առանց կամաց եւ յօժարութեան անհաստատ գոլով ու առժամայն պատահումն»:²⁶⁴ Շնորհալին նաև հաստատում է, որ նշված տարիքը ոտնահարում էր «յաղագս ազասութեան հայրենի ժառանգութեան, ակմ վասն այլ ինչ պատճառի», որի հետևանքով «բազում վնասք լինին յայնցանէ եւ պատճառ բաժանման յետոյ ի միմեանց»²⁶⁵:

Թեև երկրում սահմանված էր ամուսնական չափահասության նվազագույն տարիք, սակայն այն ոտնահարվում էր ի շահ հայրենի ժառանգության, կամ այլ պատճառի՝ նվազ կարևորություն տալով ամուսնացող զույգերի փոխադարձ

²⁶³ Նույն տեղը:

²⁶⁴ Ընդհանրական թուղթ, էջ 62-63:

²⁶⁵ Նշվ. աշխ., էջ 62:

հաճությանը: Հենց այս հանգամանքն է թելադրել Շնորհալույն, որպեսզի նա սահմանի ամուսնական չափահասության որոշակի բարձր տարիք /մինչ Շնորհալու նորմը, ամուսնության չափահասության տարիքը Հայաստանում տատանվել է տղաների համար 12-14, աղջիկների համար՝ 10-12 տարիների միջև/²⁶⁶, և ինչ-որ չափով կանխի նման ամուսնությունները, որոնք ըստ Շնորհալու «անհաստատ է և լուծանելի»²⁶⁷:

Պսակադրության մյուս կարևոր պայմանը ամուսնացող կողմերի փոխադարձ «հաճությունը» (համաձայնությունն) է, ասել թե, ամուսնությունը պետք է հիմնված լինի տղամարդու և կնոջ փոխադարձ սիրո և ազատ կամքի արտահայտության վրա, որը բոլոր ժամանակներում էլ ամուսնության և ընտանիք կազմելու ամենաառաջադիմական և ամենակարևոր սկզբունքն է, քանզի «ըստ բնատուրաց հաճութեամբ զուգիլ ընդ միմեանս առ ի հաստատուն լինելոյ զուգութեան»²⁶⁸, իսկ հակառակ դեպքում ամուսնությունն անհաստատ է, հղի կործանմամբ. «առանց կամաց եւ յօժարութեան անհաստատ գոլով եւ առժամայն պատահումն»²⁶⁹: ճիշտ է, Շնորհալու մոտ ամուսնության այս կարևոր պայմանն իմպերատիվ բնույթ չի կրում և կադապարվում է մի շարք ենթապայմաններով:

Այսպես, օրինակ, «գաղտ պսակի» դեպքում, որը փոխհամաձայնությամբ ամուսնանալու իրավունքի իրացման ուրույն ձև է, ծնողների կամ հարազատների համաձայնությունը պարտադիր պայման էր, որպեսզի ամուսնությունն օրինական համարվի. «Մի ոք ի ձենջ գաղտ պսակ դիցէ ումէք, այլ եթէ ծնողս ունիցի եւ միաբան իցէ եւ ոչ բաժանել, գիտութեամբ եւ կամաւ նոցին եղիցի: Իսկ եթէ ոչ է ընդ ծնողօք՝ հասարակաց տեսութեամբ յայտնի եղիցի պսակն, զի վկայեսցի յամենեցունց՝ թէ ուղիղ է եւ ոչ ընդդէմ օրինացն Աստուծոյ»²⁷⁰: Հակառակ դեպքում՝ «գաղտնին անվկայ է եւ անհաստատ եւ ոչ ընդ օրինօք»²⁷¹:

Կողմերի փոխադարձ համաձայնության (հաճության) սկզբունքի Շնորհալու վերոնշյալ վերապահումները պայմանավորված են հետևյալ հանգամանքներով: Առաջին, հայ կանոնական իրավունքը նույնպես չի ընդունել «գաղտնի պսակը» և միշտ

²⁶⁶ Հայ ժողովրդի պատմություն, Երևան, 1976, հ. 3, էջ 825:

²⁶⁷ Ընդհանրական թուղթ, էջ 63:

²⁶⁸ Նշվ. աշխ., էջ 62:

²⁶⁹ Նշվ. աշխ., էջ 62:

²⁷⁰ Ընդհանրական թուղթ, էջ 62:

²⁷¹ Նույն տեղը:

պայքարել է դրա դեմ²⁷²: Հայտնի պատճառով Շնորհալին վերստին սահմանել է այն կողմը, այսինքն՝ այստեղ գործել է իրավահաջորդության սկզբունքը: Եվ, երկրորդ, որն ամենակարևորն է, կողմերի փոխադարձ համաձայնության պայմանի գործողությունը առօրյա կյանքում միշտ զուգորդվել է մի շարք ենթապայմանների՝ կողմերի ծնողների, մերձավոր հարազատների, խնամակալների ու հոգաբարձուների, ինչպես նաև ծառա-աղախիների տերերի համաձայնության պահպանմամբ, որոնցով այս կամ այն չափով սահմանափակվել է փոխադարձ համաձայնությամբ ամուսնանալու սկզբունքը:

Ամուսնության մյուս կարևոր պայմաններից մեկը, ըստ Շնորհալու, ամուսնացող կողմերի միջև որոշակի ազգակցական և խնամիական կապերի բացակայությունն է:

Մինչ Շնորհալին, հայ իրականությունում ամուսնությունն արգելող ազգակցական աստիճանը համարվել է կողագիծ ազգականների «մինչեւ ի չորրորդ ծնունդն» ամուսնությունը: Ամուսնաընտանեկան այս ինստիտուտում Շնորհալին նորություն է մտցնում և բացառում ուղղագիծ և կողագիծ ազգականների չորս ծնունդ, այսինքն՝ թույլատրում է ամուսնությունն արյունակցության միայն 9-10-րդ աստիճանում: Հավանաբար, Շնորհալին նշված իրավական նորույթը մտցրել է այն պատճառով, որ կանխի կամ, համենայնդեպս, նվազագույնի հասցնի մերձավոր ազգականների ամուսնությունները, որոնք տեղի էին ունենում այս կամ այն իշխանական տոհմն ամրացնելու, որոշակի ժառանգության տիրելու և այլ շահախնդիր նպատակների համար:

Եվ, վերջապես, ամուսնության վերջին պայմանն էր դավանակցությունը, այսինքն՝ ամուսնացող կողմերը պետք է պատկանեն նույն դավանանքի: Հայ կանոնական իրավունքն արգելում էր ամուսնությունն այլակրոն այլազգի հետ՝ «հրեայի», «հեթանոսի», «անհաւատի», «անօրէնի», «հերետիկոսի» և այլ աղանդավորականների հետ: ճիշտ է, Շնորհալու մոտ բացակայում է դավանակցության պայմանի ուղղակի նշումը, սակայն կասկածից վեր է, որ Շնորհալին, լինելով հայ հոգևորականության հիերարխիայի գլուխը, վճռականորեն դեմ էր ամուսնությունը «անհաւատի», «հեթանոսի», «հերետիկոսի» հետ, քանզի, ամուսնության վավերականությունն աղերսվելով դավանակցության պայմանի հետ, որը քրիստոնեության ընդունման հետևանք էր, այդ պայմանի կատարման

²⁷² Այսպես, Գրիգոր Լուսավորիչը Ը կանոնով սահմանել է, որ «թէ ոք գաղտ դիցէ պսակադիրն լուծցի»: Նույնն օրինականացնում է նաև Բարսեղի «Վասն պէպէս...» կանոնախմբի ԾԿԸ կանոնը՝ «քահանայ գաղտ պսակ մի արինեսցէ...» և այլն:

վերահսկողությունն էլ դրվեց եկեղեցու վրա՝ որպես նրա կարևոր պարտականություններից մեկը:

Շնորհալին ընդհանրապես դեմ է բռնի ամուսնությանը, այսինքն՝ երբ աղջկա առևանգման միջոցով բռնադատվում էր վերջինիս կամքը, իրավունքը: Այդպիսի ամուսնությունը կայուն չէր, լի էր մեծ ու անուղղելի անախորժություններով թե առևանգողի ընտանիքի, և թե առևանգված աղջկա համար: Այդ բացասական հետևանքները հաշվի առնելով և հետևելով հայ կանոնական իրավունքի նորմերին՝ Շնորհալին նման ամուսնությունները համարում է անօրինական. «Մի եւ այնոցիկ՝ որք առեւանգս ասին, դնիցէ պսակս, զի հակառակ օրինաց Աստուածոյ է եւ բիւր չարեաց պատճառք»²⁷³:

Շնորհալին դեմ էր անհիմն ամուսնալուծություններին, երբ տղամարդն առանց որևէ հիմնավոր պատճառի լուծում է ամուսնությունը. այդպիսի արարքը նա «շնութին» է համարում: Այսպես, երբ Շնորհալին իմանում է, որ Կարս քաղաքում ամուսնալուծությունների դեպքերը մեծ չափերի են հասել, դիմում է քաղաքի բնակչությանը և եպիսկոպոսին հետևյալ խորհրդով և առաջարկություններով. «Պահեսցէ եւ զհրամայեալ օրէնս ի Տեռնէ, որ յաղագս առն եվ կնոջ անբաժանելի զուգաւորութեան, զի բայց ի բնէ պոռնկութեան եւ որ այլ եւս են ի կանոնս սուրբ հարցն զոմանց յեպիսկոպոսաց արեւելքից, զի արհամարհելով զօրէնս Աստուծոյ՝ բաժանեն անխտրաբար սակս սակաւ ինչ կուրացուցիչ մամոնայի, զի թէ որ արծակ է զկին իւր եւ արասցէ այլ՝ շնայ, ըստ բանին Քրիստոսի, ապա եւ արծակողն ընդ նմին զոր արծակեաց՝ շնութեան մեղօքն պատժիցի»²⁷⁴:

Շնորհալին մի շարք առաջադիմական նորմեր և գաղափարներ է արտահայտել աշխատանքային իրավունքի վերաբերյալ, մասնավորապես՝ աշխատանքի պաշտպանության, չափից ավելի չաշխատացնելու և բավարար աշխատավարձի վերաբերյալ: «Մի որպէս զանբան կենդանիս՝ որ բնութեամբ ծառայք են մարդկան, ծառայեցուցանէք զմարդիկ, որ ընդ իշխանութեամբ ձերով լինին՝ ի գործ խիստ ու աններելի... եւ զայն առանց կերակուր տալոյ նոցին, այլ ներելով եւ քաղցրութեամբ եւ սպասաւորեայ ժամանակաւ, եւ առատագոյն կերակրօք լցուցանել զնոսա

²⁷³ Ընդհանրական թուղթ, էջ 62:

²⁷⁴ Նշվ. աշխ., էջ 220:

յաշխատութիւն անդը, եւ չափով եվ մի անչափս, որպէս զի կարող լինիցին վաստակօք իրեանց զաղքատանաց կեանս զտանց եւ զորդոց իրեանց լցուցանել եւ զարքունական հարկսն հատուցանել» և «մի վարձու վաստակաւորաց ձերոց հատանէք իշխանաբար»²⁷⁵:

Ինչպէս նշել ենք, ըստ Շնորհալու, չարը՝ որպէս այդպիսին, ի սկզբանե առկա էութիւն չէ. այն չունի սուբստանցիալ կեցութիւն, այլ հետևանք է մարդու ազատ կամքի շնորհիվ կատարած այս կամ այն գործողության: Ուրեմն, չարիքի աղբյուրը մարդկանց որոշակի հարաբերութիւնների և գործողութիւնների մեջ է, այսինքն՝ չարիքը սոցիալական արատ է, ոչ թե ի վերուստ սահմանված: Հերքելով չարի ի սկզբանե գոյության հայեցակետը՝ Շնորհալին բացահայտում է մի շարք իրավախախտումների իսկական պատճառները: Գույքային հանցագործութիւնների աղբյուրը, ըստ Շնորհալու, արծաթասիրութիւնն է, իսկ անձի և նրա կյանքի դեմ ուղղված ոտնձգութիւնների հիմնական պատճառը հարբեցողութիւնն է: Ընդհանրապէս բոլոր տեսակի հանցագործութիւնների հիմնական պատճառը, ըստ Շնորհալու, արծաթասիրութիւնն ու հարբեցողութիւնն է: Այսպէս, դիմելով եպիսկոպոսներին՝ Շնորհալին ասում է. «Մի արծաթասէր, արծաթասիրութիւնն՝ զոր մայր ...ամենայն չարեաց»²⁷⁶: Արծաթասիրութիւնից ելնելով է, որ դատաւորներն անիրավ դատ են անում, ավատատեր իշխանները և նրանց գործակալներն աշխատավոր մարդկանց շահագործում և ստրուկ են դարձնում: Ուրեմն հանցագործութիւնների հիմնական պատճառներից մեկը Շնորհալին իրավամբ տեսնում է նյութական շահ ստանալու մեջ: Հանցագործ արարքների ոչ պակաս պատճառ է հարբեցողութիւնը: Խորապէս գիտակցելով հարբեցողության՝ որպէս սոցիալական չարիքի վնասակար հետևանքները, Շնորհալին նշում է, որ հարբեցողութիւնը «մայր է սպանութեան եւ պոռնկութեան եւ ամենայն չարեաց»²⁷⁷: Լինելով ավատատիրական հասարակարգի պաշտպանն ու գաղափարախօսը, այնուհանդերձ Շնորհալին պայքարում էր ավատատիրական հասարակարգում օրինականության պահպանման համար: Այսպէս, դիմելով երկրի տերերին, Շնորհալին պահանջում է, որ արդարությամբ և

²⁷⁵ Ընդհանրական թուղթ, էջ 70:

²⁷⁶ Նշվ. աշխ., էջ 44:

²⁷⁷ Նշվ. աշխ., էջ 221, «Նամականի», էջ 217:

օրինականությամբ մարդկանց դատեն՝ առանց կաշառքի կամ այլ կանխակալ մտադրությամբ. «Մի ոք անիրավութեամբ դատիք, այլ ուղիղ դատաստան արարէք... Մի վասն կաշառաց կամ վասն սիրելութեան միոյ կողման, կամ վասն ատելութեան եւ ռիսակալութեան, կամ վասն պատուոյ երեսաց ի միայն աչառելով՝ զանիրան արդարացուցանէք ի դատաստան, եւ զարդարոյն թիրէք զիրաւունս»²⁷⁸:

Իշխանների այն պնդմանը, թե անհնար է «առանց զրկանաց իշխանութիւն վարել», Շնորհալին պատասխանում է. «բայց ոչ է անհնարին առանց անիրավութեան վարել զիշխանութիւն», իսկ ցանկության դեպքում նույնիսկ «դիրին եւ հեշտալի»²⁷⁹:

Իհարկե, Շնորհալին օրինական էր համարում ավատատիրական իրավակարգը, շահագործումն ու ճնշումը, սակայն նա դեմ էր ծայրահեղություններին, երբ շինականին առանց կերակրելու և առանց վարձի աշխատեցնում են անբան կենդանու նման, երբ վաճառականները գործարքի ժամանակ խաբում են ռամիկներին, երբ դատավորները, արծաթասիրությունից դրդված, անիրավ դատ են անում, ինչպես նաև մյուս անօրինականություններին, որոնք այս կամ այն չափով դուրս էին գալիս ավատատիրական օրենքի և օրինականության շրջանակներից և ավելի սրում սոցիալական հակամարտությունը:

Շնորհալին նաև մի շարք առաջադիմական գաղափարներ և սկզբունքներ է առաջ քաշել. նա տարբեր երկրների և ժողովուրդների բարեկամության, հասարակության և խաղաղ գոյակցության սկզբունքների կրքոտ պրոպագանդիստ էր և պաշտպանը: Շնորհալու այդ դիրքորոշումը փայլուն կերպով երևում է նրա մասնակցությամբ հայ-հունական և հայ-լատինական եկեղեցիների մերձեցման, այսպես կոչված, միության խնդիրը քննարկելիս²⁸⁰: «Յաղագս աւանդութեան եկեղեցւոյ» վերնագրով թղթում Շնորհալին Բյուզանդիայի Կիո Մանվել կայսրին բացատրում է, որ հավատի ու դավանանքի համար տոների և որոշ կրոնական ծիսակատարությունների տարբերությունները կարևոր նշանակություն չունեն, և դրանք չպետք է դառնան ազգամիջյան հարաբերություններում հակառակության, առավել ևս թշնամության

²⁷⁸ Ընդհանրական թուղթ, էջ 70:

²⁷⁹ Նշվ. աշխ., էջ 72-73:

²⁸⁰ Այդ հարցի մասին տե՛ս **Ա.Ա. Բոգոյան**, Հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցությունների վավերագրերը /1165-1178 թթ./, Երևան, 1995, Պարույր Մուրադյան, Դավանաբանական հանդուրժողության և ազգամիջյան համերաշխության գաղափարը ԺԲ-ԺԳ դարերի Հայաստանում // «Գանձասար», Դ, 1993, էջ 95-108:

պատճառ, ինչպես մարդու սև կամ սպիտակ գույնը չի կարող վնաս տալ ի ծնե առողջ մարմնին. «Զոր օրինակ գոյնք մարմնոյ՝ սեւութիւն կամ սպիտակութիւն, ոչինչ վնասեն զմարմին՝ յորժամ բնութիւնն առողջ իցէ. նոյն եւ որք զհաւատն առողջ ունիցին, չէ ինչ վնաս ոգւոց՝ տօնից կամ այլ ինչ ամանդութեանց եկեղեցւոյ զանազանութիւն»²⁸¹:

Այսպես կոչված եկեղեցիների միության գաղափարի քողի տակ Բյուզանդիայի կայսրը փարձում էր թաքցնել իր իսկական նպատակը՝ ամբողջատիրական ձգտումները: Այդ բանն առավել ցայտուն է արտահայտված Կիո Մանվելի պատասխան նամակում, որտեղ հույների թագավորը ցանկանում է բոլոր քրիստոնյա ժողովուրդների միավորումը մի հովանու տակ. «որ մերձ են յանբիժ հաւատս, որպէս զի միաւորեալք ի քրիստոնէիական լրումնս մի հօտ լինիցին ամենայն քրիստոնեայք, եւ ի միոյ հովուապետէ ուսանցին ...եւ միով գաւազանաւ հաւատոյ հովուին ի միասին ել ի միում դալարոջ վայրի ուղղափառացն բանից...»²⁸²:

Շնորհալին, մերժելով Կիո Մանվելի պահանջները, ցույց տվեց նաև թագավորի ամբողջատիրական խորամանկ ձգտումների վարած քաղաքականությունը՝ շղարշված երկու եկեղեցիների միջև կրոնադավանաբանական որոշակի տարբերությունների հարթեցման և միավորման «անկեղծ» մտահոգությամբ: Ամենայն հավանականությամբ Բյուզանդիայի միապետը ղեկավարվում էր կայսրությունում ձևավորված այն քաղաքական դոկտրինայով, ըստ որի՝ միապետն իրավունք ունի համաշխարհային տիրապետության²⁸³: Ահա թե ինչու Ներսես Շնորհալին դիմում է Բյուզանդիայի կայսր Կիո Մանվելին հետևյալ խորհրդով. «Զի ոչ այնքան բարբարոսական պատերազմաց յաղթութեամբք եւ ամրագոյն քաղաքաց առմամբ անուն թագաւորութեան ձերոյ բարձրաիայ, որչափ եկեղեցւոյ Քրիստոսի առնելով խաղաղութիւն ընդ տիէզերս եւ զպատերամասէր թշնամոյն խորտակելով զգէնսն մինչ ի սպառ, որ է հեռ եւ նախնեաց չարեաց եւ բանակոիւն լինել ի վնասակար իրս. յորոց միջի ի հայիոյութիւն անուանն Աստուծոյ»²⁸⁴:

Այնուհետև Շնորհալին թագավորից պահանջում է, որ ազգամիջյան և

²⁸¹ Ընդհանրական թուղթ, էջ 138:

²⁸² Ընդհանրական թուղթ, էջ 107:

²⁸³ См. у **Удалыцов З.Е., Котельников Л.А.**/ ВВ, т. 47, 1986, с. 3-16; Культура Византии: Вторая половина XII-XIII вв., М., 1989, с. 59-88.

²⁸⁴ Ընդհանրական թուղթ, էջ 112:

կրոնադավանաբանական հարցերը քննարկելիս կողմերը պարտավոր են հարգել միմյանց իրավունքները և ընդունել ինչպես հավասարը հավասարին. «Մի եղիցի որպէս տեառն առ ծառայս եւ ծառայս առ տետրս, զի դուք զմերն պակասութիւն դնէք մեր առաջի, եւ մեք ոչ համարձակիմք ի ձերոց ինչ՝ յորոց գայթակցիմք, ծանուցանել ձեզ եւ այս մարմնաւորաց է օրէն եւ ոչ հոգեւորաց, զի թէպէտ եւ ի նիւթականացս զբարձրագոյնն ունիք ամենայնի... այլ աննիւթական շնորհուն մի են հաւատացեալք ի Քրիստոս՝ մեծամեծք եւ փոքունք...»²⁸⁵: Տարածայնությունները և վիճելի հարցերը Շնորհալին առաջարկում է լուծել խաղաղ ճանապարհով, «հեզութեամբ» և «հանդարտութեամբ», քանզի բռնությունը կարող է հակառակ արդյունքի հասցնել. «Որպէս եւ ոչ տունկ ինչ ընկողմանալ՝ յուղղութիւն բերեալ բռնութեամբ ձեռին ի միա կողմն վախելով, յորմէ բեկանել՝ քան թէ ուղղել լինի»²⁸⁶: Այսպիսով, կարելի է եզրակացնել, որ Ներսէս Շնորհալին, պաշտպանելով հայոց եկեղեցու դավանանքն ու վարդապետությունը, դրանով իսկ պաշտպանել է հայոց պետականության պատիվը, հեղինակությունը և քաղաքական անկախությունը:

²⁸⁵ Ընդհանրական թուղթ, էջ 117-118

²⁸⁶ Նշվ. աշխ., էջ 114:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Կատարված հետազոտության արդյունքների հիման վրա կարելի է հանգել հետևյալ եզրահանգումների.

1. Քրիստոնեությունն ինքնին՝ որպես ընդհանրական ուսմունք և գաղափարաբանություն, համամարդկային բովանդակություն և ընդգրկում ունի, և այս առումով հսկայական ներուժ ունի ծառայել նաև ազգային շահերի և նպատակների: Դրա վառ ապացույցը Հայաստանի պատմությունն է: Հայաստանն առաջինն ընդունեց քրիստոնեությունը որպես պետական կրոն, ինչպես նաև ազգայնացրեց քրիստոնեական դավանանքը, նրա գաղափարախոսությունը, այդ թվում նաև Սուրբ Գրքից բխող իրավական պատվիրանները և ավանդույթները, որոնք աղբյուր հանդիսացան հայ կանոնական իրավունքի համար՝ որպես սոցիալ-իրավական նորմատիվ կարգավորիչներ:

2. V դարում անկախ պետության անկումից հետո, փաստորեն, Հայաստանի եկեղեցին ձեռնամուխ եղավ ստեղծել եկեղեցական իշխանապետություն, որի նպատակը եկեղեցու դավանանքի ազգայնացումն էր և եկեղեցու կազմակերպությունը ազգային շահերին ծառայեցնելը: Սկսվեց մի հետաքրքիր, ուրույն և բարդ պատմական ընթացք, որի հիմքերը դրեց Շահապիվանի եկեղեցական ժողովը և հաստատագրեց Ավարայրի ճակատամարտը:

3. Առաքելական եկեղեցու ազգայնացումն անգերազնահատելի երևույթ էր հայ մշակույթի, աշխարհընկալման, ազգային ինքնագիտակցության ձևավորման, զարգացման և դրսևորման իմաստով: Քրիստոնեական դավանանքի ազգայնացումը հիմք դրեց հայ միջնադարյան քրիստոնեական հոգևոր և նյութական մշակույթին, որը, համընդհանուր քրիստոնեական մշակույթի անբաժանելի մաս լինելով հանդերձ, խիստ ազգային էր իր ձևով, գաղափարական նպատակաուղղվածությամբ, արտահայտչամիջոցներով և աշխարհազգացողության կերպով: Ձեռք բերելով ազգային բովանդակություն և մեկնաբանություն՝ քրիստոնեությունը ներծծվեց հայ մարդու հոգեբանության և ինքնագիտակցության մեջ, որն անցնելով դարավոր ճանապարհ՝ դարձավ ազգային հավաքական հոգեբանություն և

ինքնագիտակցություն: «Հայ քրիստոնյա» արտահայտությունը, որ դարձել է բազմաթիվ սերունդների ինքնաճանաչողական հիմնական ըմբռնումը, քրիստոնեության ազգայնացման լավագույն դրսևորումներից մեկն է:

4. Հայ եկեղեցու դերը և նշանակությունը հատկապես մեծ էր Հայաստանում անկախ կենտրոնական թագավորական իշխանության բացակայության ժամանակահատվածներում, երբ եկեղեցին փորձում էր իր կազմակերպությամբ և դերով փոխարինել պետական իշխանությանը: Համապատասխանաբար եկեղեցու բարձրաստիճան գործիչներն իրենց ուսերի վրա էին վերցնում երկրի հասարակական-քաղաքական և մշակութային հարաբերությունների առաջնորդի դերը:

5. Հայ եկեղեցու ազգայնացումն, անշուշտ, կարևոր նշանակություն ուներ նաև ընդհանուր քրիստոնեության, քրիստոնեական աշխարհայացքի և քրիստոնեական մշակույթի համար: Այն տիեզերական քրիստոնեությանը տվեց նոր երանգ և իմաստավորում՝ դրանով մեծապես հարստացնելով քրիստոնեական աշխարհընկալումն ուրույն մեկնաբանությամբ և նոր բովանդակությամբ: Հայ աստավածաբանական և մեկնողական միտքը մեծ ներդրում ունի միջնադարյան կրոնափիլիսոփայական մտքի զարգացման մեջ և, անշուշտ, քաղաքակրթական զգալի արժեք է: Հայ միջնադարյան մշակույթն ևս, իր բոլոր դրսևորումներով, համընդհանուր քրիստոնեական քաղաքակրթության և մշակույթի անբաժանելի մասն է:

6. 301 թվականին քրիստոնեությունը Հայաստանում ճանաչվում է որպես պետական կրոն: Հասարակական, քաղաքական և սոցիալ-տնտեսական այդ խոշոր իրադարձությունը չէր կարող չազդել նաև հասարակական հարաբերությունները կարգավորող սոցիալական նորմերի վրա: Քրիստոնեության հաղթանակով, աշխարհիկ օրենսդրությանը զուգահեռ, ձևավորվեց նաև հայ եկեղեցական (կանոնական) իրավունքը: Խնդրո ժամանակաշրջանի քաղաքական պայմանները, մասնավորապես՝ հայոց պետականության անկումը, խանգարեցին աշխարհիկ օրենսդրության զարգացմանը և ընդհակառակը՝ խթանեցին հայ կանոնական իրավունքի ձևավորմանն ու զարգացմանը: Ստեղծված պայմաններում հայոց եկեղեցին միանձնյա իր ձեռքում կենտրոնացրեց իրավաստեղծ և արդարադատության գործառույթները:

7. Հայ կանոնական իրավունքը կարգավորում էր ոչ միայն եկեղեցուն և

հոգևորականությանը վերաբերող հարցերը, այլև քաղաքացիական, ժառանգական, քրեական իրավունքի (օրինակ, սպանության, առևանգման և տարբեր տեսակի հակաբարոյական արարքների) բնագավառի որոշակի հարաբերությունները: Անհրաժեշտ է նշել, որ հայ կանոնական իրավունքը գրեթե ամբողջությամբ կարգավորել է ամուսնաընտանեկան հարաբերությունները: Այսպես, կանոնական իրավունքը նորմավորեց նշանադրությունը, պսակադրությունը, ամուսնալուծությունը և մասամբ՝ ամուսինների գույքային հարաբերությունները, խնամակալությունը, հոգաբարձությունը և որդեգրումը շարունակեցին կարգավորվել սովորութական իրավունքի նորմերով:

8. Հեղինակի կողմից առաջարկվում է հայ կանոնական իրավունքի հետևյալ բնորոշումը. հայ կանոնական (եկեղեցական) իրավունքը օբյեկտիվորեն գոյություն ունեցող կրոնական-իրավական նորմերի հանրագումար է, որը կարգավորում է եկեղեցու նվիրապետական կառուցվածքը, ներեկեղեցական հասարակական հարաբերությունները, ինչպես նաև որոշակի աշխարհիկ բնույթի հարաբերություններ, կապված՝ ամուսնաընտանեկան, մասամբ նաև քաղաքացիական և քրեաիրավական հարաբերությունները:

«Կանոնագիրք Հայոց»-ը՝ որպես իրավաբանական փաստաթուղթ, օժտված է նորմատիվ իրավական ակտերին բնութագրական անհրաժեշտ հատկանիշներով՝ ձևական որոշակիությամբ, պաշտոնական-իշխանական բնույթով, նորմատիվությամբ, բարձր հեղինակությամբ, հրապարակայնությամբ և անմիջական գործադրությամբ:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1) Սկզբնաղբյուրներ

ա) Հայերեն

1. **Աբրահամյան Ա.**, Դավիթ Ալավկաորդու կանոնները, ուսումնասիրություն և բնագիր, առանձնատիպ «Էջմիածին» ամսագրից, 1953, 54 էջ:
2. **Ազաթանգեղայ** Պատմություն Հայոց, աշխատութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ. Կանայեանց, Արագատիպ Մնացական Մարտիրոսեանցի, Տփղիս, 1909, Ձ.+474+ԻԹ. էջ:
3. **Ազաթանգեղոս** Հայոց Պատմություն: Աշխ. թարգմ. և ծանոթ. **Արամ Տեր-Ղևոնդյանի**: Երևան, 1983, 700 էջ:
4. Աստուածաշունչ մատեան Հին եւ Նոր Կտակարանաց. ըստ ճշգրիտ թարգմանութեան նախնեաց մերոց՝ ի հելլենականն հաւատարմագոյն բնագրէ ի հայկականս բարբառ: Նորոգապէս ի լոյս ընծայեալ յընտրելագոյն գրչագիր գաղափարէ՝ համեմատութեամբ այլեայլ օրինակաց, հանդերձ կարեւոր ծանօթութեամբք բնաբանին: Յաշխատութենէ տեսուծ **Հ. Յովհաննու Զօհրապեան** վարդապետի, ի Գործարանի Սրբոյն Ղազարու, ի Վենետիկ, 1805, ՌՄԾԴ., 836+30էջ:
5. Աստվածաշունչ: Ս. Էջմիածին, 1999, 856 էջ:
6. Գիրք թղթոց, «Մատենագրութիւն նախնեաց», տպարան **Տ. Ռօտինեանց եւ Մ. Շարաձէ**, Թիֆլիս, 1901, ԺԸ.+584 էջ:
7. Գիրք թղթոց, երկրորդ հրատարակութիւն, Տպարան Սրբոց Յակոբեանց, Երուսաղէմ, 1994, ԺԶ.+711 էջ:
8. **Եզնիկ Կողբացի**, Եղծ աղանդոց: Թարգմ., ներածությունը և ծանոթագրությունները Ա.Ա. Աբրահամյանի: Երևան, 1970, 254 էջ:
9. Ընդհանրական թուղթք սրբոյն Ներսիսի Շնորհալոյ, ի տպարանի Առաքելական Աթոռոյ Սրբոց Յակովբեանց, յԵրուսաղէմ, 1871, 334 էջ:
10. Կանոնագիրք Հայոց, աշխատասիրությամբ **Վ. Հակոբյանի**, Ա, Երևան, 1964, 648 էջ, Բ, Երևան, 1971, 624 էջ:

11. Կանոնագիրք Հայոց, հ. Ա, աշխատասիրությամբ՝ **Վազգեն Հակոբյանի**, Հայկական ՍՍԴ Գիտությունների ակադեմիայի հրատարակչություն, Երևան, 1964, LXXIX+742 էջ:
12. Կանոնագիրք Հայոց, հ. Բ, աշխատասիրությամբ՝ **Վազգեն Հակոբյանի**, Հայկական ՍՍՀ Գիտությունների ակադեմիայի հրատարակչություն, Երևան, 1971, CXXII+475 էջ:
13. **Կիրակոս Գանձակեցի**, Հայոց պատմություն: Թարգմ., առաջաբան և ծանոթ. Վարազ Առաքելյանի: Երևան, 1982, 352 էջ:
14. **Կորյուն**, Վարք Մաշտոցի, բնագիրը, ձեռագրական այլ ընթերցվածներով, թարգմանությամբ, առաջաբանով և ծանոթություններով ի ձեռն պրոֆ. դ-ր Մանուկ Աբեղյանի, Հայպետհրատ, Երևան, 1941, 126 էջ:
15. **Ղազարայ Փարպեցույ**, Պատմութիւն Հայոց եւ թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան, աշխատութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ. Մալխասեան, Արագատիպ Մնացական Մարտիրոսեանցի, Տփղիս, 1904, ԺԶ.+211 էջ:
16. **Մխիթար Գոշ**, Գիրք դատաստանի, աշխատասիրությամբ Խոսրով Թորոսյանի, Երևան, 1975, 586 էջ:
17. **Մխիթար Գոշ**, Թուղթ Մխիթար վարդապետին, որ Գոշին կոչիր /«Արարատ», 1900, էջ 497-504, 562-568, 1901, 55-61, 121-127/:
18. **Մխիթարայ Գօշի** Դատաստանագիրք Հայոց, իրաւաբանական հետազօտութիւնք, հանդերձ ծանօթագրութեամբք Վահան ծ. վարդապետ Բաստամեանց, ի Վաղարշապատ, 1880, 410 էջ:
19. **Մովսէս Խորենացի**, Հայոց պատմություն: Աշխ. թարգմ. և մեկնաբանությունները: Սր. Մալխասյանցի: Երևան, 1981, 588 էջ:
20. **Մովսէս Կաղանկատուացի**, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, քննական բնագիրը և ներածությունը՝ Վարազ Առաքելյանի, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, Երևան, 1983, ԽԸ.+384 էջ:
21. **Մովսէսի Խորենացույ** Պատմութիւն Հայոց, Էլէքտրատպարան օր. Ն. Աղանեանի, Թիֆլիս, 1913, 430 էջ:
22. **Յովհաննէս Օձնեցի**. Սակս ժողովոցն, որ եղեն ի Հայս, Գիտաքննական

բնագիրը Ալ. Յակոբեանի «Հանդէս ամսօրեայ», 2009, թիւ 1-12, սյուն 85-136:

23. Յովհաննու կաթողիկոսի Դրասխանակերտեցոյ Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, էլեքտրատպ. օր. Ն. Աղանեանցի, 1912, 427 էջ:

24. **Ներսէս Շնորհալի**, Ընդհանրական թուղթ, Երուսաղէմ, 1871, 214 էջ:

25. **Ներսէս Շնորհալի**, Թուղթք ընդհանրական, Երևան, 1995, 222 էջ:

26. **Ներսէս Շնորհալի**, Թուղթք ընդհանրական, Էջմիածին, 1865, 216 էջ:

27. **Ս. Հովհաննէս Օձնեցի**, Քրիստոսի եկեղեցու կարգերի մասին: Երևան, 2010, 228 էջ:

28. **Տեառն Յովհաննու Մանդակունոյ** Հայոց հայրապետի ճառք, երկրորդ տպագրութիւն, ի տպարանի Սրբոյն Ղազարու, ի Վենետիկ, յամի 1860 (ՌՅԹ), 222 էջ:

29. **Փափսոս Բյուզանդ**, Հայոց պատմություն: Թարգմ. և ծանոթ. Սր. Մալխասյանցի: Երևան, 1987, 456 էջ:

30. **Փաւստոսի Բուզանդացոյ** Պատմութիւն Հայոց, ի լոյս ած Բ. Պ., ի տպարանի կայսերական ճեմարանին գիտութեանց, Ս. Պետերբուրգ, 1883, 234 էջ:

բ) Ռուսերեն

1. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. В рус. пер. с парал. местами и словарем. -М.: Российское Библейское общество, 2002 - 1235с.

2. Деяния Вселенских Соборов. Т.1-4. -Репринт. СПб., 1996 г.

3. Каноны, или Книга правил святых апостолов, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отцов - СПб.: Общество св. Василия Великого, 2000 - 431с.

2) Մասնագիտական գրականություն

ա) Հայերեն

1. **Ակինեան Ն.**, Շահապիվանի ժողովին կանոնները, բնագիր եւ քննութիւն, Բ տպագրութիւն, Մխիթարեան տպարան, Վիեննա, 1950, 104 էջ:

2. **Ակինեան Ն.**, Քննութիւն ս. Սահակի վերագրուած կանոններու եւ Հայոց եկեղեցական տարին Է. դարու սկիզբը, Կ. Ա, Մխիթարեան տպարան, Վիեննա,

1950, 192 էջ:

3. **Անանեան Պ.**, Քննութիւն Հայ Եկեղեցւոյ պատմութեան Ե. եւ Զ. դարերու, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1991, 130 էջ:
4. **Ավագյան Ռ.** Հայ իրավական մտքի գանձարան (մ.թ.ա. IX - մ.թ. XIX դ.), Երևան, 2001, 500 էջ:
5. **Բոգոյան Ա.** Հայ միջնադարյան իրավունքի պատմության հուշարձանները // «Էջմիածին», 2006, էջ 90-108:
6. **Բոգոյան Ա.** Հայոց կանոնագրքի ձևավորման սկզբնական փուլը / Աստվածաշնչյան Հայաստան: Երևան, 2005, էջ 265-271:
7. **Դերյան Հ.**, Հովհան Մայրագոմեցի, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, Երևան, 1973, 134 էջ:
8. **Դոմասկինոս Վրդ. Պապանդրեու**, Հայ Եկեղեցու հիմնադրամը և կազմավորումը մինչև Դ տիեզերական ժողովը: Ս. Էջմիածին, 1997, 180 էջ:
9. **Երվանդ Վարդապետ Տեր-Մինասյանց**, Ընդհանուր եկեղեցական պատմություն: Հատոր առաջին: Հին Եկեղեցին: Ս. Էջմիածին, 2013, 512 էջ:
10. **Զարպիհանալեան Գ.**, Պատմութիւն հայ հին դպրութեան (Դ-ԺԳ դար), չորրորդ տպագրութիւն յաւելուածովք եւ փոփոխութեամբք, Մխիթարեան տպարան, Վենետիկ, 1932, 819 էջ:
11. **Թովմասյան Ա.**, Հին և միջնադարյան հայ քրեական իրավունք, Երևան, 1962, 564 էջ:
12. **Թորոսյան Խ.**, Դատաստանային համակարգը միջնադարյան Հայաստանում ըստ Մխիթար Գոշի Դատաստանագրքի, ՀՍՍՀ ԳԱ «Տեղեկագիր», հասարակական գիտութ. յուններ, 1965, № 12, էջ 11-19:
13. **Թորոսյան Խ.**, Մխիթար Գոշի Դատաստանագրքի ստեղծման պատճառներն ու նպատակները, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1971, № 3, էջ 10-18:
14. **Կարապետ Ծայրագոյն վարդապետ Տեր-Մկրտչյան:** Մասն Ա., Էջմիածին, 2011, 264 էջ:
15. Հայ ժողովրդի պատմության պարբերացման հիմնահարցին նվիրված համաժողով // Լրաբեր հասարակական գիտությունների, № 4, 1993, էջ 148-161:

16. Հայեցակարգ հայագիտության զարգացման // ընդունվել է ՀՀ կառավարության 2012 թ. հունվարի 12-ի որոշումով:
17. **Հովհաննիսյան Ս.**, Ամուսնա-ընտանեկան իրավունքը վաղ ավատական Հայաստանում (IV-IX դդ.), Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն, Երևան, 1976, 406 էջ:
18. **Մաղաքիա Արքեպիսկոպոս Օրմանեան:** Հայոց եկեղեցին: Երևան, 1993, 280 էջ:
19. **Մելիք-Թանգյան Ն.**, Հայոց եկեղեցական իրավունքը, վերահրատարակություն, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրատարակչություն, Ս. Էջմիածին, 2011, 848 էջ:
20. **Մխիթարեանց Աբել արք.**, Պատմութիւն ժողովոց Հայաստանեայց եկեղեցւոյ հանդերձ կանոնադրութեամբ ի պէտս ժառանգաւորաց, ի տպարանի Սրբոյ Կաթողիկէ Էջմիածնի, ի Վաղարշապատ, ՌԻՅԳ-1874, ԺԵ.+159 էջ:
21. **Յակոբ Արք. Գլնճեան** Հաւատի և բանականության հետքերով: Երևան, 2014, 640 էջ:
22. **Շիրինյան Մ.Է.** Քրիստոնեական վարդապետության անտիկ և հելլենիստական տարրերը: Երևան, 2005, 364 էջ:
23. **Ոսկեան Հ.**, Սարգիկէի ժողովքի հայերէն կանոնները, բնագիր և ուսումնասիրութիւն, Վիեննա, Մխիթարեան տպարան, 1945, 132 էջ:
24. **Պապայան Ռաֆայել**, Արդի իրավունքի քրիստոնեական ակունքները: Սբ. Էջմիածին, 2002, 680 էջ:
25. **Պապյան Մ.**, Հովհան Իմաստասեր Օձնեցի. կյանքը և գործունեությունը, «Ամրոց», Երևան, 1998, 136 էջ:
26. **Պապյան Մհեր**, Հովհան Իմաստասեր Օձնեցի: 1998, 136 էջ:
27. Պետության և իրավունքի տեսություն: Գիտ. խմբ. **Ա. Ղամբարյան, Մ. Մուրադյան**, Երևան, 2014, 632 էջ:
28. **Պետրոսյան Ռաֆիկ**, Իրավունքի և օրենքի, դատարանի և արդարադատության Աստվածաշնչյան հիմունքները: Երևան, 2008, 70 էջ:
29. **Սամուելյան Խաչիկ**, Հին հայ իրավունքի պատմություն, հ. I, Երևան, 1939, 363 էջ:
30. **Սաֆարյան Գ.Հ.** Իրավունքի պատմության և տեսության հիմնահարցեր: Երևան,

2010, 696 էջ:

31. **Սաֆարյան Գ.Հ.** Միջնադարյան հայ իրավունքը և իրավաքաղաքական դիրքը (X-XIII դդ.): Երևան, 2008, 285 էջ:
32. **Սաֆարյան Գառնիկ, Խաչատրյան Հայկ,** Հայ իրավունքի հուշարձաններ (V-XVIII դդ.): Երևան, 1994, 48 էջ:
33. **Սիրական Տիգրանյանի,** Հայոց իրավունքի պատմության ներածություն: Երևան, 1924, 211 էջ:
34. Սուրբ Հայաստան: Պատմություն և մշակույթ. Աստվածաշնչյան Հայաստանից մինչև XVIII դարի վերջ: Երևան, 2007, 504 էջ:
35. Սուրբ Հովհան Օձնեցի Հայրապետը և իր ժամանակը: Ս. Էջմիածին, 2004, 144 էջ:
36. **Սուքիասյան Ա.Գ.** Կիլիկիայի հայկական պետության և իրավունքի պատմություն (ԺԱ-ԺԴ դդ.): Երևան, 1978, 364 էջ:
37. **Սուքիասյան Ա.Գ.** Մխիթար Գոշը և «Հայոց Դատաստանագիրքը»: Երևան, 1965, 218 էջ:
38. **Տաշեան Յ.,** Վարդապետութիւն առաքելոց անվաւերական կանոնաց մատեանը, Թուղթ Յակոբայ առ Կողրատոս եւ Կանոնք Թադդէի. քննութիւն եւ բնագիրք, Մխիթարեան տպարան, Վիեննա, 1896, 442 էջ:
39. **Տեր-Մինասյան Ե.,** Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, Երևան, 1971, 486 էջ:
40. **Տեր-Միքելյան Ա.,** Հայաստանյայց Սուրբ եկեղեցու քրիստոնեականը, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի հրատարակչություն, Ս. Էջմիածին, 2007, 624 էջ:
41. **Տէր-Մինասեանց Ե.,** Հայոց յարաբերութիւնները ասորւոց եկեղեցիների հետ, Տպարան Մայր Աթոռոյ, Ս. Էջմիածին, 1908, ԺԱ+335 էջ:
42. **Տէր-Միքելեան Ա.,** Հայաստանեայց եկեղեցին և բիւզանդեան ժողովոց պարագայք, տպարան Մկրտիչ Բարխուդարեանի, Մոսկուա, 1892, 226 էջ:
43. **Տիգրանյան Ա.,** Հայոց իրավունքի պատմության ներածություն, ՀԽՍՀ Պետական հրատարակչություն, Յերեվան, 1923, 211 էջ:
44. **Օրմանեան Մ.,** Ազգապատում, հ. Ա, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 2001, 1870 սյուն:
45. **Օրմանեան Մ.,** Ծիսական բառարան, Անթիփաս-Լիբանան, 1979, 195 էջ:

բ) Օրինակներ

1. **Авакян Рубен.** Памятники армянского права. Ереван, 2000, 1019 с.
2. **Баренбойм П.** Первая Конституция Мира. Библейские корни независимости суда: Учебное пособие. -М.: Белые альвы, 1997- 141с.
3. **Бердников И. С.** Краткий курс церковного права. В 2 т.- Казань, 2-е изд. 1903.
4. **Бердников И.С.** Дополнение к Краткому курсу церковного права православной греко-российской церкви. - Казань, 1889 - 89с.
5. **Бердников И.С.** Церковное право как особая, самостоятельная правовая область и его отношение к общей системе права. - Казань: «Православный Собеседник», 1885. - 106с.
6. **Берман Г. Дж.** Западная традиция права: эпоха формирования. -М.: Изд. Московского государственного университета, 1994 - 624с.
7. **Бобнева М. И.** Социальные нормы и регуляция поведения - М.: Наука, 1978, - 311с.
8. **Болотов В. В.** Лекции по истории древней церкви.- М.: Хроника, 1994,-478с.
9. **Варьяс М. Ю.** Краткий курс церковного права. - М.: МЗ-Пресс, 2001,- 128с.
10. **Варьяс М. Ю.** Правопонимание: опыт интегративного подходами.-М, 1999, 218с.
11. **Варьяс М. Ю.** Церковное право в Романо-германской правовой системе.-М, 1997, 176с.
12. **Гуревич А. Я.** Проблемы средневековой народной культуры. -М.: Искусство, 1981.- 359с.
13. **Давид Р.** Основные правовые системы современности. Пер. с фр. -М.: Прогресс, 1988-496с.
14. **Иванов А. М.** Введение в Церковное право: Отдельные лекции для студентов-юристов ДВГУ: Ч.1Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, - 158с.
15. Каноны, или Книга правил, святых апостолов, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отцов: На рус. яз. / Ред. Василий (Донец) игум.- СПб: Общество св. Василия Великого, 2000 - 431с.
16. **Карташев А. В.** Вселенские соборы.- Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002 -

683с.

17. **Карташев А. В.** Очерки по истории Русской Церкви: В 2 т. Т. 1М.: ТЕРРА, 1997. 688с.
18. **Карташев А.В.** Очерки по истории Русской Церкви: В 2 т. Т.2.-М.: ТЕРРА, 1997. 576с.
19. **Красножен М.Е.** Основы церковного права - М., 1992 - 279с.
20. **Кривелев И.А.** История религий. - М.: Политиздат, 1988 - 563с.
21. **Мецгер Брюс М.** Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. 3-е изд. - М., 2001 -334с.
22. **Павлов А. С.** Курс церковного права / под ред. Сальникова В.П.- СПб: Лань, 2002.- 384с.
23. **Павлов А. С.** Курс церковного права.- М.: Сергиев Посад, 1902-406с.
24. **Папаян Р.** Христианские корни современного права: Библия и основные права человека. - Ереван.: Нжар, 2000.- 160с.
25. **Поснов М. Э.** История христианской церкви (до разделения Церквей - 1054г.). - Киев: Путь к истине, 1991.- 614с.
26. Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. - М.: Паломник, 2000.- 736с.
27. **Сергеева Т. В.** Каноническое право / Методические рекомендации к спецкурсу. - СПб., 1997, 96с.
28. **Сукиасян А.Г.** Общественно-политический строй и право Армении в эпоху раннего феодализма. Ереван, 1963, -523 с.
29. **Сырых В. М.** Теория государства и права: Учебник для вузов / Под ред. С.А. Чибиряева. - М.: Былина, 2014. -512с.
30. **Тарановский Ф. В.** Энциклопедия права. Учебник.- СПб: Лань, 2001.-560с.
31. Теория государства и права: Курс лекций/ Под ред. **М.М. Марченко**.- М.: 2013, Зерцало. 475с.
32. Теория государства и права: Учеб. для юр. вузов./ Под ред. **Алексеева С .С.** 2-е изм. и доп. изд.-М.: Норма, 2014. -595с.

33. Теория государства и права: Курс лекций / Под ред. **Н.И. Матузова, А. В. Малько**. -М.: Юристъ, 2014. - 671с.
34. **Тигранян С.** Древне-армянская книга канонов, Очерки описания и исследования памятника, I, описательная часть, Петроград, 1918, X+182стр.
35. **Тихонравов Ю. В.** Судебное религиоведение, -М.: «Интел-Синтез», 1998 - 272с.
36. **Цыпин В. А.** Курс церковного права - Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002 - 703 с.
37. **Цыпин В.** Церковное право: Учеб. пособие. -М.: Изд. МФТИ, 1996. -442 с.
38. **Яблоков И. Н.** Основы религиоведения. - М.: «Высшая школа», 2000. -480с.
39. **Mardirossian A.**, Le livre des canons Arménie du IV^e an VIII^e siècle, Lovanii, In Aedibus Peeters, 2004, XIX+711p.
40. **Wotter U. Jus** Canonicum in Civili. Koln, 1975, 546p..

3) Գիտական հոդվածներ

ա) Հայերեն

1. **Ալ. Յակոբեան**, Աղուէնի եկեղեցական ժողովի կանոնները («Սահմանադրութիւն կանոնական»), «Մատենագիրք Հայոց», հ. Գ, Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, էջ 127-131:
2. **Արևշատյան Ա., Սահակ Պարթևի** Կանոնագիրքը որպես Ե դարի Հայ եկեղեցու պաշտոներգության ձևավորման պատմագիտական աղբյուր, «Էջմիածին», 2003, Ա, էջ 48-53:
3. **Բոգոյան Ա.**, Գիրք նվիրված հայ կանոնագիտական մտքի զարգացման առաջին երեք դարերին, «Էջմիածին», 2006, Զ, էջ 101-117:
4. **Բոգոյան Ա.**, Հայ միջնադարյան իրավունքի պատմության հուշարձանները, «Էջմիածին», 2006, Է-Ը, էջ 90-128:
5. **Բոգոյան Ա., Հովհաննես Օձնեցին** և «Սակս ժողովոց» երկի բնագիրը, «Սուրբ Հովհան Օձնեցի հայրապետը և իր ժամանակը» (Գիտաժողովի նյութեր), Սբ. Էջմիածին, 2004, էջ 77-91:

6. **Խաչերյան Լ.**, «Կանոնագիրք Հայոց», աշխատասիրությամբ Վազգեն Հակոբյանի, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1972, 4 (59), էջ 249-256:
7. **Հովհաննիսյան Ս.**, Աղվենի սահմանադիր ժողովի կանոնները և նրանց աղերսը Աշտիշատի կանոնների հետ, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1967, 4 (39), էջ 165-174:
8. **Ղլտճեան Ա.**, Սահմանք եւ կանոնք կարգի եկեղեցւոյ սրբոյն Ներսէսի Հայոց (կաթողիկոսի) հայրապետի, առաջաբան, «Հանդէս ամսօրեայ», 1908, թիւ 5, էջ 133-139:
9. **Յակոբեան Ալ., Յովհան Օձնեցու** նորայայտ տօնացոյցային երկը՝ «Նախահաւաքումն Պատմութեան այսմ բանից՝ Յովհաննու Վերծանաւղի», «Հանդէս ամսօրեայ», 2006, թիւ 1-12, սյուն 91-130:
10. **Յակոբեան Ալ., Յովհաննէս Օձնեցու** «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածոյի խմբագրութիւնների խնդիրը եւ Անանիա Մոկացին, «Հանդէս ամսօրեայ», 2007, թիւ 1- 12, սյուն 213-256:
11. **Սարգսյան Գ.**, Միջնադարյան կանոնադրական նորմերի վիմագրական արտացոլումները, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2006, 2 (172), էջ 109-134 էջ:
12. **Սաֆարյան Գ.Հ.**, Դավիթ Ալավկաորդու իրավա-քաղաքական հայացքները, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1986, №4, էջ 31-39:
13. **Սաֆարյան Գ.Հ.**, Մխիթար Գոշի իրավա-քաղաքական հայացքները, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1989, № 4, էջ 32-41:
14. **Սաֆարյան Գ.Հ.**, Սմբատ Սպարապետի իրավա-քաղաքական հայացքները, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1989, № 8, էջ 28-37:
15. **Վարդանյան Վ.**, Եկեղեցու պետաիրավական և գաղափարական շահերի պաշտպանությունը, «Սուրբ Հովհան Օձնեցի հայրապետը և իր ժամանակը» (Գիտաժողովի նյութեր), Ա. էջմիածին, 2004, էջ 13-26:
16. **Տէր-Մկրտչեան Կ., Յովհան Մանդակունի եւ Յովհան Մայրագոմեցի,** «Շողակաթ» Ս. էջմիածնի հայագիտական ժողովածու, գիրք առաջին, Վաղարշապատ, 1913, էջ 84- 113:

բ) Ռուսերեն

1. **Антоненко Т. А.** Религиозные нормы и право. // Сб.: Юридический», вестник. Изд-во РГЭА, 1999, № 4. с. 19-29.
2. **Аревшатын Сурен.** Шаапиванские каноны-древнейший памятники армянского права // 1959, №2-3, с. 334-348.
3. **Варьяс М.Ю.** Религиозные нормы и политико-правовая действительность: теологический аспект. // Общественные науки и современность. -1993, №5, с. 17-23.
4. **Варьяс М.Ю.** Церковное право как корпоративная правовая система: опыт теоретико-правового исследования. // Правоведение. № 6, 1995, с. 11-18.
5. **Иванов Н.Н.** Библия и уголовный закон.-Советская юстиция. 1992. №7-8, с. 21-29.
6. **Куприянов А.А.** Церковное право и необходимость его рецепции в современном российском законодательстве. // Российская юстиция. 2001, №2, с. 5-11.
7. **Меликсет-Беков Л.М.** Об источниках армянского права, “Известия Кавказского Историко-Археологического Института”, 1917-1925, т. II, стр. 143-163.
8. **Тигранян С.** “Судебна книга” Мхитара и “ Книга канонов” // Известие КИАИ. Тифлис, 1925, с.41-49.
9. **Цыпин В.А.** Взаимоотношения Церкви и государства. Канонические принципы и историческая действительность // Исторический вестник. 2000, №9-10, с. 33-41.

4) Ատենախոսություններ և սեղմագրեր

ա) Հայերեն

1. **Հակոբյան Հ.** «Կանոնագիրք Հայոց» և նրա խմբագրությունները: Ատենախոսություն պատմական գիտությունների դոկտորի գիտական աստիճանի հայցման համար: Երևան, 1967, 232 էջ:

բ) Ուսերն

1. **Акопян В.А.** “Армянская книга канонов” и ее редакции. Автореферат дисс. ... доктора исторических наук. Ереван, 1967, 42 с.
2. **Антоненко Т.А.** Религиозные нормы и система социально-правового регулирования общественных отношений (теоретико-методологический аспект). Автореф. дис. ... кан. юрид. наук - Ростов-на-Дону, 1999, 21с.
3. **Астапенко П.Н.** Римское императорское законодательство IV века о церкви и формирование канонического права. Автореф. дис. ... канд. юрид. наук.- М 1999.23с.
4. **Бондаренко Ю.В.** Право и православная религия как ценностно-нормативные системы российского общества. Автореф. дис. ...канд. юрид. наук.- СПб., 2001. 21с.
5. **Боровой Д.Д.** Канонические (церковное) право как нормативная система социально-правового регулирования. Дис. дис. ... канд. юрид. наук Ставрополь, 2004, 178 с.
6. **Варьяс М.Ю.** Церковное право в романо-германской правовой системе. Дис. ...канд. юрид. наук. –М, 1997, 176 с.
7. **Воробьева С.И.** Право в системе социальных норм и его взаимодействие с ними в регулировании общественных отношений. Автореф... дис. ...док. юрид. наук.- Ташкент, 1995, 42 с.
8. **Плешков Е.В.** Каноническое право средневековой Европы. Автореф. дисс. ... канд. юрид. наук.- Ставрополь, 2002. 23 с .
9. **Сафарян Г.Г.** Общественно-политическая и правовая мысль в Армении в эпоху развитого феодализма /X1-XII вв./. Автореферат дис. ... канд. юрид. наук. Тбилиси. 1990, 21 с.