

# Ե Ր Ե Վ Ա Ն Ի Պ Ե Տ Ա Կ Ա Ն Հ Ա Մ Ա Լ Ս Ա Ր Ա Ն

## Ս Ա Ր Ո Յ Ա Ն Ա Ր Մ Ա Ն Վ Ո Լ Ո Դ Ի Ա Յ Ի

### Ե Ր Վ Ա Ն Դ Վ Ա Ր Դ Ա Պ Ե Տ Տ Ե Ր - Մ Ի Ն Ա Ս Յ Ա Ն Ի Կ Ր Ո Ն Ա Գ Ի Տ Ա Կ Ա Ն Հ Ա Յ Ե Ց Ա Կ Ա Ր Գ Ը

#### Ա Տ Ե Ն Ա Խ Ո Ս Ո Ի Թ Յ Ո Ի Ն

Թ.00.05-«Կրոնի տեսուչությունն և պատմությունը  
(պատմական գիտություններ)» մասնագիտությամբ  
պատմական գիտությունների թեկնածուի գիտական  
աստիճանի հայցման համար

Գիտական ղեկավար՝

պատմական

գիտությունների դոկտոր,

պրոֆեսոր **Լ.Ա.ՍԱՐԳՍՅԱՆ**

**Ե Ր Ե Վ Ա Ն - 2017**

**ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ**

**ՆԵՐԱՃՈՒԹՅՈՒՆ** ..... 3

**ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ** ..... 23

    §1. ԵՐՎԱՆԴՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆԸ ԵՎ ԻՐ ԴԱՐԱՇՐՋԱՆԸ ..... 23

    §2. ԵՐՎԱՆԴՎՐԴ.ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ  
    ԱՇԽԱՐՀ ԱՅԱՑՔԻ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ ԵՎ  
    ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԼԻԲԵՐԱԼ-ԲՈՂԱՔԱԿԱՆ ԴՊՐՈՑԻ  
    ՀԵՏ ..... 55

    §3. ԵՐՎԱՆԴՎՐԴ.ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆԻ ՀՈԳԵՎՈՐ  
    ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅԱՆ ԱՌԱՋԻՆ ՇՐՋԱՆԸ (1904Թ. - 1907Թ.  
    ԱՌԱՋԻՆ ԿԵՍ)..... 102

**ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ** ..... 136

    §1. ԵՐՎԱՆԴՎՐԴ.ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆԻ ՀՈԳԵՎՈՐ  
    ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅԱՆ ԵՐԿՐՈՐԴ ՇՐՋԱՆԸ (1907Թ. ԵՐԿՐՈՐԴ  
    ԿԵՍ - 1910Թ.)..... 136

    §2. ՀԱՅ ԵՎ ԵՂԵՑՈՒ ԲԱՐԵԿԱՐԳՈՒԹՅԱՆ՝ ԵՐՎԱՆԴՎՐԴ.  
    ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆԻ ԾՐԱԳԻՐԸ ..... 182

    §3. ԵՐՎԱՆԴՎՐԴ.ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆԻ ՈՒՍՄՈՒՆՔԸ «ՆՈՐ  
    ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ..... 225  
    ԱՇԽԱՐՀ ԱՅԱՑՔԻ» ԵՎ «ՍՈՑԻԱԼ ԱԿԱՆ ԱՎԵՏԱՐԱՆԻ»  
    ՄԱՍԻՆ ..... 225

**ՎԵՐՋԱԲԱՆ** ..... 270

**ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ** ..... 279

    1. Ս Կ Ձ Բ Ն Ա Ղ Բ Յ ՈՒ Ր Ն Ե Ր ..... 279

        ա) Արխիվայի ն նյ ու թ եր ն վ ա վ եր ա գր եր ի  
        ժ ո ղ ո վ ա ծ ու ն եր ..... 279

        բ) Հրատարակված սկզբնաղբյուրներ ..... 280

    2. Մ Ե Ն Ա Գ Ր ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն Ն Ե Ր ..... 281

    3. Հ Ա Ն Ր Ա Գ Ի Տ Ա Ր Ա Ն Ն Ե Ր ..... 288

    4. Հ Ո Դ Վ Ա Ծ Ն Ե Ր ..... 288

    5. Պ Ա Ր Բ Ե Ր Ա Կ Ա Ն Մ Ա Մ ՈՒ Լ ..... 296

## Ն Ե Ր Ա Ն Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն

Հայաստանում 20-րդ դ. վերջին քառորդում տեղ գտած որակական տեղաշարժերը, հասարակական-տեսական, քաղաքական ու մշակութային կյանքի արմատական փոփոխությունները, համաշխարհայնացման գործընթացներով թելադրված միասնացման ու բազմազանության շարունակ խորացող հակադրությունները, վերջինիս արդյունքում ուրվագծվող քաղաքակրթությունների բախման վտանգը համալիր խնդիրներ են առաջադրել տեսական մտքի, այդ թվում՝ հումանիտար գիտությունների առջև:

Բեկումնային այդ իրադարձությունները ոչ միայն կեցություն և մտածողություն արմատական փոփոխությունների պատճառ են դարձել, այլև առաջին պլան են մղել այդ փոփոխությունների տեսական հիմաստավորման պահանջը: Մյուս կողմից՝ տեսական գիտելիքների գաղափարագերծումը, նախկինում ձևավորված կարծրատիպերի ու արժեքների անկողմնակալ վերարժևորումը նորանոր խնդիրներ են առաջադրել հատկապես հումանիտար գիտությունների առջև, որոնք նշված համակարգային փոփոխությունների պայմաններում ոչ միայն հայեցակարգային և ուժումնեղ պետք է առաջադրեն անցման շրջանը բնութագրող ընդհանրական և մասնավոր իրողությունների, այլև՝ ներդրվող քաղաքակրթական ու հոգևոր-մշակութային նոր արժեքների գնահատման գործում: Այդ պարագայում արդիական մեծ հնչեղություն է ձեռք բերում բազմաստիճան կապերի և հարաբերությունների ընդարձակ ու բազմադեմ և լորտ հանդիսացող հասարակության հոգևոր կյանքի համակարգային ուսումնասիրումը, որի անբաժան

ոլորտներին և կրոնը և եկեղեցին: Այդ ասպարեզում արդիական ու մեծ կարևորություն է ձեռք բերում նաև մերօրյա արժեքային ըմբռնումների քննարկումը: Հայ եկեղեցու պատմության և գործառնական կյանքի առանցքային հիմնահարցերի տեսանկյունից:

Հայ եկեղեցու մասին անկողմնակալ և հավասարակշռված ուսումնասիրություններ կատարելու պահանջն այսօր ավելի քան երբևէ արդիական է նաև այն պատճառով, որ հայ ազիտություն շրջանակներում Հայ եկեղեցու պատմության հիմնահարցերի հետ կապված համարժեք աշխատությունները դեռևս բավարար թիվ չեն կազմում, իսկ առկա աշխատանքներում դեռևս գերիշխում են բևեռացված գնահատականները:

Այդ տեսանկյունից ատենախոսության արդիականությունը և գիտատեսական նշանակությունն ամենից առաջ պայմանավորված է նրանով, որ առաջին անգամ արդի կրոնագիտության, պատմաստվածաբանական և եկեղեցագիտական մեթոդաբանության հիմնվրաքննական վերլուծության է ենթարկվում հիմնահարցերի մի խումբ, որը հանիրավի մոռացություն է տրվել հայ տեսական և կրոնագիտական մտքի շրջանակներում: Ատենախոսության արդիականությունը թելադրված է նաև Հայ եկեղեցու պատմության կարևորագույն ժամանակահատվածներից մեկի պատմաքննական վերլուծության անհրաժեշտությամբ և միտված է վերլուծական գրականության մեջ մինչօրս շրջանաձուլ հատվածական, կողմնակալ, երբեմն էլ ոչնչով չհիմնավորված կամայական տեսակետների ու մոտեցումների վերարժևորմանը:

Հասարակության հոգևոր կյանքը բազմաստիճան կապերի և հարաբերությունների չափազանց ընդար-

ծակ ու բազմադեմ ոլորտ է: Այն ձևավորվում է այլազան գործունեերի ազդեցությամբ, բնութագրվում բարդ կառուցվածքով և գործառնական առանձնահատկություներով: Այդ տեսանկյունից ատենախոսության գիտատեսական նշանակություները կարևորվում են րանով, որ թույլ է տալիս հասարակության հոգևոր կյանքի հարաճուն փոփոխությունները քննական արժևորման ենթարկել ընդհանուրի, մասնավորի, ավանդականի և արդիականի տեսական, աշխարհայացքային ու արժեքականի մաստավորման դիրքերից: Մեթոդաբանական այդ մոտեցումը միաժամանակ թույլ է տալիս եկեղեցական պատմությանն անդրադառնալ ամբողջի և մասի, բացարձակի և հարաբերականի, անվերջի և վերջավորի, կայունության և փոփոխականության համապատկերում, ինչն էապես նպաստում է նաև կրոնի, հոգևոր մշակույթի և հասարակական փորձառության բազմաստիճան կապերի ու հարաբերությունների անաչառ ու հավասարակշռված ուսումնասիրությանը:

Ատենախոսության արդիականությունը պայմանավորող գործունեերի շարքում մեծ կարևորություն ունեցող հաջորդ հիմնախնդիրը պայմանավորված է Յայ եկեղեցու կյանքում տեղ գտած ներքին խմորումների ուսումնասիրության, վերջինիս հոգևոր և գաղափարական հենքի բացահայտման կրոնագիտական, եկեղեցաբանական պատմաստվածաբանական և պատմական մեծ նշանակությամբ, քանի որ նման վերլուծությունը մի կողմից թույլ է տալիս անդրադառնալ ներեկեղեցական կյանքի համակարգային և ընդհանրական որակների դավանաբանական ու պատմաճանաչողական ելևէջների քննական արժևորմանը, իսկ մյուս կողմից՝ նպաստում է եկեղեցական կա-

ռ ու յ ց ի ՝ ո ր պ ե ս ա զ գ ա յ ի ն մ ի ա ս ն ա կ ա ն ու թ յ ա ն ը ն պ ա ս -  
տ ո ղ ա ռ ա ն ց ք ա յ ի ն գ ո ր ծ ո ն ն ե ր ի ց մ ե կ ի հ ա մ ա կ ո ղ մ ա ն ի  
գ ի տ ա կ ա ն ու ս ու մ ն ա ս ի ր ու թ յ ա ն ը : Ա յ դ ե ն թ ա խ ո ր ք ու մ  
ա ր դ ի ա կ ա ն մ ե ծ հ ն չ ե ղ ու թ յ ու ն է ձ ե ռ ք ք ե ր ու մ հ ա տ -  
կ ա պ ե ս ա յ ն , ո ր լ ի ն ե լ ո վ հ ա յ ժ ո ղ ո վ ր դ ի պ ա տ մ ու թ յ ա ն  
ա ն ք ա կ տ ե լ ի մ ա ս ը ՝ Յ ա յ ե կ ե ղ ե ց ու պ ա տ մ ու թ յ ա ն ց ա ն -  
կ ա ց ա ծ ժ ա մ ա ն ա կ ա հ ա տ վ ա ծ ի գ ի տ ա տ ե ս ա կ ա ն ու ս ու մ ն ա -  
ս ի ր ու թ յ ու ն կ ար և ո ր վ ու մ է ո չ մ ի ա յ ն ա զ գ -ե կ ե ղ ե ց ի  
փ ո խ ա ր ա ք ե ր ու թ յ ա ն , ա յ լ և ՝ ե կ ե ղ ե ց ու ա զ գ ա պ ա հ պ ա ն ,  
ա զ գ ա հ ա վ ա ք և մ ի ա վ ո ր ի չ գ ո ր ծ ա ռ ու յ թ ն ե ր ի  
դ ի տ ա ր կ մ ա ն տ ե ս ա ն կ յ ու ն ի ց : Դ ա հ ու յ ժ կ ար և ո ր է ո չ  
մ ի ա յ ն ա յ ն մ ա ր տ ա հ ր ա վ ե ր ն ե ր ի պ ար ա գ ա յ ի ն , ո ր ո ն ք ա յ -  
ս ո ր ու ղ ղ վ ա ծ ե ն Յ ա յ ե կ ե ղ ե ց ու ն ՝ Յ ա յ ա ս տ ա ն ու մ ա ղ ա ն -  
դ ա վ ո ր ու թ յ ա ն տ ա ր ա ծ մ ա ն և ար մ ա տ ա վ ո ր մ ա ն տ ե ս ք ո վ ,  
ա յ լ և մ ի ջ ե կ ե ղ ե ց ա կ ա ն և մ ի ջ կ ր ո ն ա կ ա ն ք ա գ մ ա հ ար թ  
հ ար ա ք ե ր ու թ յ ու ն ն ե ր ի տ ե ս ա կ ա ն և գ ո ր ծ ն ա կ ա ն հ ի մ -  
ն ա հ ար ց ե ր ի մ շ ա կ մ ա ն , ար դ ի ա շ խ ա ր հ ու մ շ ար ու ն ա կ  
խ ո ր ա ց ո ղ կ ր ո ն ա կ ա ն ք ա գ մ ա կ ար ծ ու թ յ ա ն և կ ր ո ն ն ե ր ի  
ե ր կ խ ո ս ու թ յ ա ն , ն ե ր ե կ ե ղ ե ց ա կ ա ն կ յ ա ն ք ի տ ա ր ք ե ր ո -  
ւ լ ո ր տ ն ե ր ի հ ա մ ա կ ո ղ մ ա ն ի կ ր ո ն ա գ ի տ ա կ ա ն վ ե ր լ ու -  
ծ ու թ յ ա ն և ար ժ և ո ր մ ա ն տ ե ս ա ն կ յ ու ն ի ց :

Ք ն ն ար կ վ ո ղ հ ի մ ն ա հ ար ց ե ր ի կ ր ո ն ա գ ի տ ա կ ա ն , պ ա տ -  
մ ա ս ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ա կ ա ն և ե կ ե ղ ե ց ա գ ի տ ա կ ա ն ու ս ու մ ն ա -  
ս ի ր ու թ յ ու ն ն ու ն ի ն ա ն գ ի տ ա գ ո ր ծ ն ա կ ա ն մ ե ծ ն շ ա -  
ն ա կ ու թ յ ու ն : Թ ե մ ա յ ի շ ր ջ ա ն ա կ ն ե ր ու մ ք ն ն ար կ վ ո ղ  
հ ի մ ն ա խ ն դ ի ր ն ե ր ն ու ղ ղ ա կ ի ա ռ ն չ վ ու մ ե ն մ ե ր ո ր յ ա ՝  
ա ր ա գ փ ո փ ո խ վ ո ղ ա շ խ ա ր հ ա կ ար գ ի տ ա ր ք ե ր ա զ դ ե ց ու թ -  
յ ու ն ն ե ր ի ն ե ն թ ա ր կ վ ո ղ հ ա յ ժ ո ղ ո վ ր դ ի ա զ գ ա յ ի ն  
ն կ ար ա գ ր ի , ի ն ք ն ու թ յ ա ն և հ ո գ ե կ ե ր տ վ ա ծ ք ի ձ և ա վ ո ր -  
մ ա ն հ ի մ ն ա հ ար ց ե ր ի հ ե տ : Յ ա յ ա ս տ ա ն ե ն ն ե ր թ ա փ ա ն -  
ց ու մ հ ո գ և ո ր ու մ շ ա կ ու թ ա յ ի ն ն ո ր ա ն ո ր շ ար ժ ու մ -  
ն ե ր , ո ր ո ն ց է ու թ յ ա ն հ ա մ ա կ ո ղ մ ա ն ի վ ե ր լ ու ծ ու -

թյուր և իմաստավորումը կիրառական մեծ նշանակություն ունի ազգահոգեբանական ինքնության վերարտադրության համար: Ատենախոսության մեջ քննարկվող հիմնահարցերն առնչվում են 20-րդ դ. առաջին տասնամյակներում հայ իրականության մեջ տեղ գտած համանման երևույթների վերլուծությանը և կարող է իր նպաստը բերել ոչ միայն եկեղեցու հասարակական դերի ծայրահեղություններից զերծ և անաչառ արժևորման, այլ և՛ կրոնական արտացոլման մակարդակային փոփոխությունների տեսական ուսումնասիրության գործին: Ատենախոսության մեջ քննարկվող այդ հիմնահարցերն արդիական և հույժ կարևոր են նաև համաշխարհայնացման արդի գործընթացների համապատկերում: Արևմտյան արժեքների «ներդրման» աստիճանական ուժգնացող հաճախականությունը խիստ հրատապ է դարձրել ժողովուրդների և ազգերի ինքնության հետսերտորեն կապված քաղաքակրթական և մշակութային նորամուծությունների գիտատեսական ուսումնասիրությունը: Իսկ կրոնն օբյեկտիվորեն հանդես է գալիս քաղաքակրթությունը բնութագրող կարևորագույն տարրերից մեկի որակով:

Գիտատեսական և գիտագործնական նշված հիմնախնդիրների կրոնագիտական, աստվածաբանական և եկեղեցագիտական համակարգային վերլուծության անհրաժեշտությամբ էլ պայմանավորված է «Երվանդ վարդապետ Տեր-Մինասյանի աստվածաբանական հայեցակարգը և լիբերալ-բողոքական դպրոցի հետ ունեցած առնչությունները» թեկնածուականատենախոսության արդիականությունը հրատապությունը:

Ուսումնասիրության ժամանակագրական սահմանների ընտրությունը պայմանավորված է Մայր Աթոռ

Ս.Էջմիածնում էր վանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի հոգևոր գործունեության շրջանով, որի սահմանային ցուցիչներն են 1904-1910 թթ.: Դրանով պայմանավորված՝ ատենախոսությունը բովանդակում է էրվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի աստվածաբանական և եկեղեցագիտական պատկառելի ժառանգության ամբողջական վերլուծությունը: Ատենախոսության ժամանակագրական սահմաններով թելադրված փաստական նյութի, սկզբնաղբյուրների, աստվածաբանական և եկեղեցագիտական գրականության տեսական և պատմահամեմատական վերլուծությամբ բացահայտվել և կրոնագիտական համակարգային արժևորման են ենթարկվել էրվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի աստվածաբանական աշխարհընկալման և դավանաբանական դիրքորոշման հիմքերը, ինչպես նաև՝ այդ գործընթացները բնութագրող ընդհանրական օրինաչափությունները: Ատենախոսության ժամանակագրական սահմանների ընտրությունը մեծ կարևորություն ունի ինչպես Յայ եկեղեցու պատմության, այնպես էլ հայագիտության շրջանակներում էրվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի աստվածաբանական և տեսական ժառանգության ուսումնասիրության և դրա հիման վրա համակողմանի գիտական հայեցակարգ կյանքի կոչելու առումով:

Յայագիտության և հայ տեսական մտքի շրջանակներում էրվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի հոգևոր գործունեության, ինչպես նաև աստվածաբանական ժառանգության ամբողջական և համակարգված գիտական ուսումնասիրությունն դեռևս չի կատարվել: Յրապարակում առկա են միայն վաստակաշատ հայագետի աստվածաբանական ժառանգության, եկեղեցագիտական և տեսական ըմբռնումների առանձին կողմերի արժևոր-



մանը նվիրված ընդհանուր, հատվածական, երբեմն՝ միակողմանի հոդվածներ և գրախոսություններ, որոնք ժամանակագրական կարգով կարելի է ստորաբաժանել երեք մասի՝ նախախորհրդային, խորհրդային և հետխորհրդային:

Նախախորհրդային շրջանի որոշ հրապարակումներում գրախոսության տեսքով անդրադարձ է կատարվել Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի աստվածաբանական առանձին աշխատություններին<sup>1</sup>: Սակայն գրված լինելով ընդհանուր մոտեցման դիրքերից՝ դրանք բոլորն էլ քննական տարրեր չեն բովանդակում և հիմնականում նկարագրական բնույթի են: Ըստ էության բևեռացած, հատվածական ու սուբյեկտիվ են նաև Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի աստվածաբանական, դավանական և եկեղեցագիտական լուծումների, ինչպես նաև հեղինակի կողմից առաջադրված Յայ եկեղեցու բարեկարգության ծրագրի վերաբերյալ ժամանակի պարբերականներում տեղ գտած հոդվածները<sup>2</sup> և առան-

---

<sup>1</sup> Տե՛ս **Յ. Թոփչեան**, Յայ և ասորի եկեղեցիներում յարաբերությունները, «**Լոյս**» շաբաթաթերթ, Կ. Պոլիս, 1905, էջ 740-744, 764-767, 833-837, 860-863, 903-906, 930-933, 958-961, 1005-1008, 1054-1058, **Մ. Խոստիկեան**, Յայ աստանեայց եկեղեցու յարաբերությունները ասորի եկեղեցիների հետ, «**Արարատ**», 1907, ԺԲ, էջ 1094-1099:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Ի. Պիչիկեան**, Բաց նամակ Երուանդ վարդապետին, «**Մշակ**», 26 դեկտեմբեր 1908 թ., (№ 286), **Նուրյնի**՝ Մի քանակ ռուսի առիթով, «**Մշակ**», 1 մայիսի 1910 թ., (№ 91), 11 մայիսի 1910 թ. (№ 101), **Pessimist**, Եկեղեցու և պետության յարաբերության խնդիրը, «**Յոզիլ**», 12 հունիսի 1909 թ., (№ 25), **Ս. Շահ-Նազարեանց**, Երուանդ վարդապետի յօդուածներին առթիւ, «**Յոզիլ**», 23 օգոստոսի 1909 թ., (№ 31), 30 օգոստոսի 1909 թ. (№ 32), **Ս. Տեր-Մելիքսեդեկեան**, Եկեղեցու վերանորոգութիւն, «**Մշակ**», 3 մարտի 1909 թ. (№ 45), **Մ. Դերձակեան**, Եկեղեցու բարեկարգութեան հարցը, «**Մշակ**», 22 հունիսի 1910 թ. (№ 159), **Մեսրոպ քահանայ Մելեան**, Վերանորոգութեան կարիքը Յայ եկեղեցու համար (նամակ խմբագրութեանը), «**Մշակ**», 4 օգոստոսի 1908 թ. (№ 169), **Նուրյնի**՝ Եկեղեցու բարենորոգումներ, «**Մշակ**», 14 դեկտեմբերի 1910 թ. (№ 278), **Էմանուէլ քահանայ Նազարեանց**, Մատենագրութիւն, «**Մշակ**», 18 հունիսի 1910 թ. (№ 131), **Նուրյնի**՝ Վերջին խօսք, «**Մշակ**», 17 սեպտեմբերի 1910 թ. (№ 204), **Издой** (Սպ. Սպանդարյան), *Наброски изъ армянской жизни, "Новая Речь"*, 7 апреля 1910 г. (№ 78), **Լեօ**, Իմ պատասխանը, «**Յորիզոն**», 21 մարտի 1910 թ. (№ 63), **Նուրյնի**՝ Նոր Լիւթերը Եւրովկան, «**Յորիզոն**», 28 դեկտեմբերի 1913 թ. (№ 292), **Նուրյնի**՝ Տեսակցութիւնից յետոյ, «**Յորիզոն**», 6 դեկտեմբերի 1914 թ. (№ 281) և այլն:

ծին հրապարակումները<sup>1</sup>: Դրանք բոլորն էլ աչքի են ընկնում ջատագովական բնույթով, որի պատճառով դրանցում գործնականում բացակայում է արծարծված աստվածաբանական և եկեղեցագիտական ըմբռնումների թերևզեմ կողմերի հետևողական ու հավասարակշռված քննական ուսումնասիրությունը: Այդ հրապարակումները գերազանցապես սահմանափակված են աստվածաբան վարդապետի կողմից առաջադրված բարեկարգության ծրագրի վերաբերյալ բանավիճային մոտեցումների պաշտպանությունը կամ մերժմամբ:

Գործնականում միակողմանիությամբ աչքի են ընկնում նաև Երվանդ Տեր-Մինասյանի հոգևոր և տեսական ժառանգությանը նվիրված խորհրդային շրջանի հրապարակումները: Ինքնին հասկանալի պատճառներով հակակրոնական գաղափարախոսության տիրապետության պայմաններում այսփուլում վերլուծաբանները կամ լիովին անտեսել են ճանաչված հայագետի աստվածաբանական ժառանգության ուսումնասիրությունն ու արժևորումը, կամ դրանց անդրադարձել են հպանցիկ՝ պատմաբանասիրական առանձին հիմնահարցերի տեսանկյունից արժևորելով Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի դոկտորականատենախոսության կամ դրա լրամշակված հրատարակության<sup>2</sup> դերը հայագիտության մեջ: Հրապարակումների այդ

---

<sup>1</sup> Տե՛ս **Բենիկ վարդապետ**, Երուանդ վարդապետ Տեր-Մինասեանը եւ Հայոց եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը, Տիֆլիզ, 1910, **Եղիա վրդ. Հասան-Ջալալեանց**, Երուանդ վարդապետ Տեր-Մինասեանի պատասխան, Թիֆլիս, 1910, **Ս. Շահ-Նազարյանց**, Հայոց եկեղեցու վարչութիւնը և ծովխըրստնուսական պետական օրէնքի խիատ. մասի, Յաւելում, Հայոց եկեղեցու վերանորոգութեան և վարչական կարգաւորման վերաբերեալ նիւթերից, Մոսկուա, 1911, էջ 532-695 և այլն:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Երուանդ վրդ. Տեր-Մինասեանց**, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորւոց եկեղեցիների հետ (հայկական եւ ասորական աղբիւրների համաձայն), Ս. Էջմիածին, 1908, Բիրատ.,

շարքին պետք է դասել Երվանդ Տեր-Մինասյանի հոբելյաններին նվիրված Լ. Մելիքսեթ-Քեկի<sup>1</sup> գեկուցումը, Լ. Տեր-Պետրոսյանի<sup>2</sup> և Կ. Յուզբաշյանի<sup>3</sup> հոդվածները: Խորհրդային շրջանի մյուս հրապարակումներում որպես կանոն գնահատվել են հիմնականում վաստակաշատ հայ ազգտի գիտական ձեռքբերումները, արժևորվել մանկավարժական գործունեությանը<sup>4</sup>:

Խորհրդային շրջանում Երվանդ Տեր-Մինասյանի ստեղծագործական ուղու և գիտական գործունեության ուսումնասիրությանն անդրադարձել է նաև Ա. Սրապյանը, որի կողմից կազմված վաստակաշատ հայ ա-

---

Ս. Էջմիածին, 2009:

<sup>1</sup> Տե՛ս Լ. Մ. Մելիքսեթ-Քեկ, Երվանդ Տեր-Մինասյանի կյանքն ու գործունեությունը (ծննդյան 80-ամյակի և գրական-գիտական ու մանկավարժական գործունեության 60-ամյակի առթիվ), **Երվանդ Տեր-Մինասյան**, Յուզբաշյան քննադատություն, Երևան 2005, հավելված I, էջ 161-177:

<sup>2</sup> Տե՛ս Լ. Տեր Պետրոսյան, Յայ-ասորական հարաբերությունները մեծագույն հետազոտողը (ծննդյան 100 ամյակի առթիվ), **«Էջմիածին»**, 1980, Բ-Գ, էջ 64-69:

<sup>3</sup> Տե՛ս Կ. Յուզբաշյան, Երվանդ Տեր-Մինասյանի գիտական ժառանգությունը (ծննդյան 100 ամյակի առթիվ), **«Պատմաբանասիրական հանդես»**, 1980, № 1, էջ 87-95: Նույնը պետք է ասել նաև հանրագիտարանային հրատարակություններին մասին, տե՛ս, օրինակ, **Յայ կական Սովետական Յանրագիտարան**, հ. 11, Երևան, 1985, էջ 677, **Քրիստոնյա Յայ աստան**. Յանրագիտարան, Երևան, 2002, էջ 1006-1008:

<sup>4</sup> Տե՛ս Ա. Գրիգորյան, Անխոնջ գիտնականը (ծննդյան 80 ամյակի առթիվ), **«Գրական թերթ»**, 18 դեկտեմբերի 1959 թ. (№ 51), **Աշխատանքը սերունդ հարգանք է բերում** (ծննդյան 80 ամյակի առթիվ), **«Երևան»** (խմբագրական), 23 դեկտեմբերի 1959 թ. (№ 253), **Чествование ученого** (ծննդյան 80-ամյակի առթիվ՝ Ա.Ս.), **"Коммунист"**, 25 декабря 1959 г. (№ 303), **Ս. Անթոսյան**, Յայ ազգիտության երախտավորը (ծննդյան 90-ամյակի առթիվ), **«Սովետական Յայ աստան»**, 19 նոյեմբերի 1969 թ. (№ 270), **Յմ. Օհանյան**, Վաստակաշատ գիտնականը, **«Յայրենիքի ձայն»**, 3 դեկտեմբերի 1969 թ. (№ 49), Երվանդ Տեր-Մինասյան (խմբագրական), **«Սովետական Յայ աստան»**, 17 հունիսի 1974 թ. (№ 165), **Ա. Սրապյան**, Յմուտ գիտնականն ու պայծառ մարդը (ծննդյան 100-ամյակի առթիվ), **«Գրական թերթ»**, 21 դեկտեմբերի 1979 թ. (№ 51), **Ա. Գրիգորյան**, Յայ մշակույթի երախտավորը (ծննդյան 100-ամյակի առթիվ), **«Սովետական Յայ աստան»**, 21 դեկտեմբերի 1979 թ. (№ 297), **Ճ. Յարուկյան**, Պատմագիտության զարգացումը Սովետական Յայ աստանում (1920-1963 թթ.), Ուրվագծեր, Երևան, 1967, էջ 10, 200, 204, **Ա. Սրապյան**, Երվանդ Տեր-Մինասյան (ծննդյան 90-ամյակի առթիվ), **«Պատմաբանասիրական հանդես»**, 1969, № 4, էջ 189-196, **Գ. Կիրակոսյան**, Յայ ազգիտության անխոնջ երախտավորը, **«Լրաբեր»**, 1970, № 1, էջ 109-110, **Ա. Պատմագրեան**, Յայ երգը դարերի միջից, Բեյրութ, 1977, էջ 344-354 և այլն:

գ Ե տի կ Ե ն ս ամ ատ Ե ն ա գ ի տ ո ւ թ յ ո ւ ն ը<sup>1</sup> այ ս ո լ ը ո Ր տի հ ա մ Ե մ ատ ա Բ ար ամ փ ո փ մ ի ակ շ ար ա դ ր ան ք ը լ ի ն Ե լ ո վ ՝ ն ո ւ յ ն պ Ե ս հ Ե ռ ո ւ Ե ամ Բ ո ղ ջ ակ ան հ ամ ար վ Ե լ ո ւ ց : Բ ան ն այ ն Ե , ո Ր ն ր ան ո ւ մ Բ ա ց ակ այ ո ւ մ Ե ն ո չ մ ի այ ն Ե ր վ ան դ Տ Ե ր -Մ ի ն ս ս յ ան ի ա ս տ վ ա ծ ա Բ ան ակ ան և Ե կ Ե ղ Ե -ց ա գ ի տ ակ ան , այ լ և ՝ հ այ ա գ ի տ ակ ան ա շ խ ա տ ան ք ն Ե ր ի ամ -Բ ո ղ ջ ակ ան ց ան կ ը , ի ս կ ո Ր ո շ վ Ե ր լ ո ւ ծ ակ ան մ ո տ Ե -ց ո ւ մ ն Ե ր կ ար ի ք ո ւ ն Ե ն վ Ե ր ան այ մ ան : Ա յ ս ա շ խ ա տ ո ւ թ յ ան ար ժ Ե ք ն ան կ աս կ ա ծ ն ր ան ո ւ մ Ե , ո Ր Ե . Տ Ե ր -Մ ի ն ս ս յ ան ի կ յ ան ք ի ն , գ ի տ ամ ան կ ավ ար ժ ակ ան ո ւ հ ա ս ար ակ ա կ ան գ ո Ր ծ ո ւ ն Ե ո ւ թ յ ան ը ն վ ի ր վ ա ծ այ ս փ ո ւ լ ի հ ամ Ե մ ա տ ակ ան ամ Բ ո ղ ջ ակ ան մ ի ակ ա շ խ ա տ ան ք ն Ե :

Ա յ ս շ ր ջ ան ի ար տ աս ա հ մ ան յ ան հ ր ա տ ար ակ ո ւ թ յ ո ւ ն ն Ե ր ի ց ար ժ ան ա հ ի շ ա տ ակ Ե Գ յ ո ւ տ Ե պ ի ս կ ո պ ո ս Ղ ա գ ար յ ան ի « Յ այ Ե կ Ե ղ Ե ց ո ւ Բ ար Ե ն ո Ր ո գ ո ւ թ Ե ան խ ն դ ի ր ը և ա գ գ այ ի ն Ե կ Ե ղ Ե ց ակ ան ժ ո ղ ո վ ը » ո ւ շ ա գ ր ավ ա շ խ ա տ ան ք ը : Ո ւ թ Ե և հ Ե ղ ի ն ակ ը հ ի մ ն ակ ան ո ւ մ հ ամ ա ձ այ ն ո ւ մ Ե կ Ր ո ն ի ճ գ ն ա ժ ամ ի , ն ր ա դ Ե ր ի և ն շ ան ակ ո ւ թ յ ան մ աս ի ն Ե ր վ ան դ Տ Ե ր -Մ ի ն ս ս յ ան ի դ ատ ո ղ ո ւ թ յ ո ւ ն ն Ե ր ի ն , այ -դ ո ւ հ ան դ Ե ր ձ ան ը ն դ ո ւ ն Ե լ ի Ե հ ամ ար ո ւ մ ք Ր ի ս տ ո ն Ե ո ւ թ յ ան ս ո ց ի ա լ ակ ան մ Ե կ ն ա Բ ան ո ւ թ յ ան Ե ր վ ան դ վ ար դ ա պ Ե տ ի տ Ե ս ակ Ե տ ը : Ա յ դ ի ս կ պ ա տ ճ ա ռ ո վ հ Ե ղ ի ն ա կ ը ս ա հ մ ան ա փ ակ վ ո ւ մ Ե մ ի այ ն Ե . Տ Ե ր -Մ ի ն ս ս յ ան ի կ ո ղ մ ի ց ա ռ ա ջ ա դ ր ա ծ ս ո ց ի ա լ ակ ան ավ Ե տ ար ան ի տ Ե ս ո ւ թ յ ան ք ն ն ա դ ա տ ակ ան ար ժ և ո Ր մ ամ Բ <sup>2</sup>:

Յ Ե տ փ ո Ր հ ր դ այ ի ն շ ր ջ ան ո ւ մ թ Ե և ար դ Ե ն վ Ե ր ա ց Ե լ Ե ի ն Ե ր վ ան դ վ Ր դ . Տ Ե ր -Մ ի ն ս ս յ ան ի ա ս տ վ ա ծ ա Բ ան ակ ան ժ ա ռ ան գ ո ւ թ յ ան հ ամ ակ ար գ վ ա ծ ո ւ ս ո ւ մ ն ս ս ի Ր ո ւ թ յ ան ը խ ո չ ը ն դ ո տ ո ղ ն ա խ կ ի ն ար գ Ե լ ք ն Ե ր ը , այ դ ո ւ հ ան -

<sup>1</sup> Տ Ե ՛ ս **Ա. Ն. Սրապյան**, Երվանդ Տեր-Մինասյան. Կենսամատենագիտություն, Երևան, 1986:  
<sup>2</sup> Տ Ե ՛ ս **Գիւտաբեղայ**, Յայ Ե կ Ե ղ Ե ց ո ւ Բ ար Ե ն ո Ր ո գ ո ւ թ Ե ան խ ն դ ի ր ը

դերձ այս շրջանի գիտական հոդվածները ևս հիմնականում սահմանափակված են ընդհանուր մոտեցումներով: Փաստն այն է, որ հոդվածագիրները կամ բավարարվել են վաստակաշատ հայագետի կենսամատենագիտության ընդհանուր վերլուծության<sup>1</sup>, կամ քննարկման նյութ են դարձրել միայն աստվածաբանի ժառանգության միայն մեկ տեսանկյունը՝ եկեղեցական-բարենորոգչական հայացքները<sup>2</sup>: Ըստ էության նույնը պետք է ասել նաև գերմանահայ աստվածաբան Խ.Ղազարյանի մենագրության<sup>3</sup> մասին, որտեղ հեղինակը հիմնականում սահմանափակվել է միայն երվանդավրդ. Տեր-Մինասյանի ժառանգության մեկ՝ բարենորոգչական հայացքների քննարկմամբ: Ցավոք հեղինակին չի հաջողվել քննարկվող հիմնահարցերի վերաբերյալ անկողմնակալ վերաբերմունք դրսևորել: Դրանից զատ մենագրության մեջ տեղ են գտել նաև մի շարք անճշտություններ<sup>4</sup>:

Եւ ազգային եկեղեցական ժողովը, Փարիզ, 1926:

<sup>1</sup> Տե՛ս **Պ.Մուրադյան**, Երվանդ Տեր Մինասյան (1879-1974), **Երվանդ Տեր Մինասյան**, Յուզերիմ կյանքից, Երևան, 2005, էջ 5-16, **Նույնի** Երվանդ Տեր Մինասյան (1879-1974), **Նշանավոր ճեմարանականներ**, պրակ Ա., Ս. Էջմիածին, 2005, էջ 395-404:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Յ. Վ. Յովհաննիսյան**, 20-րդ դարասկզբի եկեղեցական-բարենորոգչական շարժման նախադրյալները և հոսանքները, **ՅՅԿԳՆ Գավառի պետական համալսարանի գիտական հոդվածների ժողովածու** (հոլմանիտար գիտություններ), № 8, Երևան, 2006, էջ 17-26, **Նույնի**՝ 20-րդ դարասկզբի Յայ եկեղեցու բարենորոգչական շարժման արմատական ուղղվածության շուրջ, **ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետի Տարեգիրք**, Ա, Երևան, 2006, էջ 215-230:

<sup>3</sup> Տե՛ս **Խ. Ղազարյան**, Բարենորոգչական նախածեռնությունները Յայ առաքելական եկեղեցու մ 19-րդ դարի վերջին քառորդին և 20-րդ դարի առաջին կեսին, Էջմիածին, 1999:

<sup>4</sup> Պետք է նշել նաև, որ մենագրության թարգմանությունը (թարգմանիչ Աշոտ Յայրուկ) հեռու է գիտական համարվելուց: Բավարար ենք համարում վկայակոչել միայն մեկ օրինակ: Թարգմանիչը «Գևորգյան ճեմարանի մանկավարժական խորհրդի բարեկարգման ծրագիրը» ենթավերնագրի տակ հետևյալ կերպ է ներկայացնում այն առարկաների ցանկը, որոնք մանկավարժական խորհուրդն առաջարկում է ավելացնել նոր ծրագրում. «Առաջին դասարանում նախատեսվում էր շաբաթը երկու դասաժամ հատկացնել **հին միաբանության** պատմությանը, երկրորդ դասարանում՝ դարձյալ երկուական ժամ **նոր միաբանության պատմությանը** (ընդգծումները մերն են՝ Ա.Ս.)»:

Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի աստվածաբանական ժառանգության միայն մեկ տեսանկյունն է քննարկվել նաև Հայ եկեղեցու բարենորոգության հիմնահարցին նվիրված Հ.Հովհաննիսյանի մենագրության մեջ: Թեև հեղինակը մատնանշում է հայ վարդապետի հայացքների վրա բողոքական աստվածաբանության ազդեցությունը, սակայն դա կատարում է ընդհանուր մոտեցման շրջանակներում և չի անդրադառնում այս հարցում բողոքականության և լիբերալ-բողոքականության ըմբռնումների միջև գոյություն ունեցող տարբերությունների վերհամանը: Այս հիմաստով Հ.Հովհաննիսյանի մոտեցումները ևս հատվածական են<sup>1</sup>:

«Երվանդ վարդապետ Տեր-Մինասյանի եկեղեցական գործունեությունը և լիբերալ բողոքական դպրոցի հետ ունեցած առնչությունները» թեկնածուականատենախոսությունը հայագիտության շրջանակներում առաջինն է, որում կրոնագիտության, պատմական և համեմատական աստվածաբանության, ինչպես նաև եկեղեցագիտության դիրքերից համակողմանի վերլուծության է ենթարկվում հայ վարդապետի աստվածաբանական ժառանգությունը և վերջինիս հանդեպ Հայ եկեղեցու և տեսական մտքի ներկայացուցիչների սկզբունքային դիրքորոշման ընդհան-

---

Թե ինչ է «հին» կամ «նոր» միաբանությունն, պատմությունը, բնականաբար չի պարզաբանվում, տե՛ս Խ. Ղազարյան, Բարենորոգչական նախածեռնությունները Հայ Առաքելական եկեղեցում 19-րդ դարի վերջին քառորդին և 20-րդ դարի առաջին կեսին, էջ 129-134: Այնինչ եթե թարգմանիչը ջանար ճշգրտել նյութը, բազում աղբյուրներում կհանդիպեր «Սրբազան պատմություն Հին Ուխտի» և «Սրբազան Պատմություն Նոր Ուխտի» անվանումներին: Սա ընդամենը մեկ օրինակ է: Թարգմանության մեջ տեղ են գտել նմանատիպ բազում սխալներ:

<sup>1</sup> Տե՛ս Հ. Վ. Հովհաննիսյան, Հայ Առաքելական եկեղեցու բարենորոգության հիմնահարցը 1901-1906 թթ. (կրոնագիտական վերլուծություն), Երևան, 2008, էջ 153-163:

րական օրինաչափությունները

Հանդես գալով հավատքային հիմնարար սկզբունքների բարդ ու բազմադեմ հոսանքների ամբողջության տեսքով՝ աստվածաբանական ցանկացած համակարգի, այդ թվում նաև երվանդ վարդապետի հայեցակարգի կրոնագիտական, պատմաաստվածաբանական և եկեղեցագիտական ուսումնասիրություններն թաղրում է փոխկապակցված վերլուծական քայլերի հաջորդականությամբ: Եվ քանի որ ատենախոսության մեջ քննարկվող հիմնախնդիրները ուղղակի առնչվում են քրիստոնեության և Հայ եկեղեցու դավանական ըմբռնումների պատմական ուսումնասիրության հիմնախնդիրներին, այդ տեսանկյուններից վերջիններն արժևորումը, դրանց հոգևոր, տեսական և աշխարհայացքային հիմքերի բացահայտումը ենթադրում է կրոնագիտական, պատմաաստվածաբանական և եկեղեցագիտական մեծ նշանակություն ունեցող հիմնահարցերի համակողմանի ուսումնասիրություն:

Աստվածաբանական ցանկացած համակարգին բնորոշ լուծումները հանդես են գալիս որպես հավատքային միևնույն երևույթների արտացոլում, և այդ լուծումները տարբերվում են ընկալման աստիճանով և մեկնություններով: Դրանցում բավարարչափով հիմնավորված չեն նաև առանցքային նշանակություն ունեցող կրոն-մշակույթ, կրոն-ընկերային միջավայր փոխհարաբերության բոլոր տեսանկյունները:

Աստվածաբանական յուրաքանչյուր լուծման համար հիմք է հանդիսանում սեփական հոգևոր կառույցի կանոնականացված դավանական համակարգը, հետևաբար՝ այդ սահմաններում այն ոչ միայն պահպանողական է, այլ և՛ դավա-

նանքի ընկալման և մեկնությունների առումով սահմանափակ :

Այդ տեսանկյունից ատենախոսությունների նպատակն է համապարփակ և մանրամասն քննությունների ենթարկել երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի հոգևոր գործունեությունը, աստվածաբանական և եկեղեցագիտական ժառանգությունը և ներկայացնել կրոնագիտական և պատմաաստվածաբանական համակարգային մոտեցմամբ՝ ժամանակային քննադրիչների, գործառնական և պատմական-կիրառական առանձնահատկությունների ամբողջությունը մեջ : Եվ քանի որ սույն աստվածաբանական պատմական զարգացման արդյունք է, ապա դրա վերլուծությունը և արժևորումն անհրաժեշտաբար ենթադրում է տեսական և մեթոդաբանական այնպիսի ընդհանրական սկզբունքների կիրառում, որոնք թույլ են տալիս համակողմանի որոնումնասիրել և գնահատել քննարկվող հիմնահարցերի գոյաբանական և բովանդակային հիմնարար սկզբունքներն ու օրինաչափությունները, կրոնադավանաբանական ընկալումների և կիրառական հավատքային գործունեությունների պատմականությունը :

Հաշվի առնելով այդ ամենը և հիմք ունենալով կրոնագիտություն, պատմաաստվածաբանություն և եկեղեցագիտություն տեսական ու մեթոդաբանական հիմնարար սկզբունքները՝ ատենախոսությունը մեջ առաջադրվել են հետևյալ վերլուծական խնդիրները .

♦ համակողմանի քննական վերլուծությունների ենթարկել երվանդ վարդապետի աշխարհայացքի ձևավորման հոգևոր հիմքերը, կրոնագիտական և աստվածաբանական օրինաչափությունների դիրքերից լուսաբանել հեղինակի աշխարհընկալման վրահայ և եվրոպական մտածողների ազդեցությունների գործունեությունը, դրանց



դրսևորումները բնութագրող ընդհանրական և մասնավոր օրինակափոխությունները,

♦ կրոնական մտածողության և աշխարհընկալման միտումների համեմատական կրոնագիտական, աստվածաբանական և եկեղեցագիտական վերլուծության մեթոդաբանական համակարգաված ուսումնասիրություն էնթարկել Երվանդ Տեր-Մինասյանի հոգևոր գործունեության առանձնահատկությունները և ուղղվածությունը,

♦ տեսական, պատմական և համեմատական մեթոդաբանություն հիմնարար սկզբունքների դիրքերից քննական արժևորման էնթարկել քրիստոնեություն-մշակույթ փոխհարաբերության Երվանդ վարդապետի աստվածաբանական ըմբռնումները, բացահայտել և լուսաբանել վերջինիս հավատքային ուղղվածությունը,

♦ կրոնագիտություն, պատմական աստվածաբանություն և եկեղեցագիտություն մեթոդաբանություն դիրքերից բացահայտել եկեղեցական դավանանքը վերանայելու և նոր քրիստոնեական աշխարհայացք ձևավորելու Երվանդ վարդապետի բարենորոգչական աստվածաբանություն հիմքերը և ուղղվածությունը,

♦ ընդհանուրի և մասնավորի դիրքերից անկողմնակալ և ամբողջական կրոնագիտական և համեմատական աստվածաբանական վերլուծության էնթարկել Երվանդ վարդապետի՝ սոցիալական Ավետարանի ըմբռնումները, բացահայտել վերջինիս հոգևոր և փիլիսոփայական ակունքները, համակողմանի վերլուծության էնթարկել այդ վարդապետություն նկատմամբ տարրըմբռնումների էությունը:

Ատենախոսությունը շարադրվել է անաչառություն դիրքերից՝ հիմք ընդունելով քննարկվող հիմնահարցերին վերաբերող փաստական

նյութի, սկզբնաղբյուրների և հեղինակային ուսումնասիրությունների վերլուծության, համարությունների և ընդհանրացման տեսական, պատմական, համեմատական կրոնագիտական, աստվածաբանական և եկեղեցագիտական մեթոդաբանությունը:

Մասնավորապես, Երվանդ Տեր-Մինասյանի աստվածաբանական աշխարհայացքի ձևավորման, այդ գործընթացում աստվածաբանի կրոնական մտածողության վրա ազդային և եվրոպական աշխարհայացքային համակարգերի ունեցած ազդեցության քննական վերլուծության և արժևորման գործում առաջնորդվել ենք կրոնագիտական համակարգային և կառուցվածքագործառնական, ինչպես նաև՝ տեսական, պատմական և համեմատական աստվածաբանությունների մեթոդաբանությունների: Քրիստոնեություն-մշակույթ, քրիստոնեություն-ընկերային միջավայր հայեցակարգի ձևավորման, զարգացման և դրսևորման օրինակափոխությունների վերլուծության ու արժևորման գործում առաջնորդվել ենք նաև պատմահամեմատական կրոնագիտություն և պատմաաստվածաբանական մեթոդաբանությունների նորագույն նվաճումներով: Ինչ վերաբերում է Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի դավանական և եկեղեցագիտական ընթրնումների համակարգային վերլուծությանը, այդ ծիրում քրիստոնեական նոր աշխարհայացքի ձևավորման և սոցիալական Ավետարանի վարդապետություն օրինակափոխությունների և բնութագրական առանձնահատկությունների քննական արժևորմանը, ինչպես նաև այդ համակարգերում տեղ գտած աստվածաբանական-դավանական ազդեցությունների համակողմանի և ամբողջական ուսումնասիրությունը, ապա առաջնային են համարվել տեսական, պատմական և համեմատական կրոնագիտություն և աստ-

ված արան ու թյան, ինչպես նաև եկեղեցագիտական ու պատմագիտական մեթոդները:

Ատենախոսություն գիտական նոր ույթը երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի եկեղեցական գործունեության, աստվածաբանական ժառանգության և լիբերալ-բողոքական դպրոցի հետ վերջինիս ունեցած առնչությունների առաջին անգամ իրականացվող ամբողջական և համակարգված կրոնագիտական, աստվածաբանական և եկեղեցագիտական վերլուծությունն է:

Ատենախոսություն գիտական նոր ույթի տարրերից պետք է համարել այն, որ

▶ ամբողջի և մասի փոխհարաբերության կրոնագիտական և աստվածաբանական ըմբռնումների դիրքերից առաջին անգամ համակարգված վերլուծություն են ենթարկվել երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի կրոնական աշխարհընկալման հիմքերը: Համակարգվել, արժևորվել և տեսականորեն հիմնավորված ցույց է տրվել Հայ եկեղեցու դավանական ըմբռնումների, եվրոպական համալսարանական կրթահամակարգերի և եվրոպական աստվածաբանական հայեցակարգերի դերն այդ գործընթացում,

▶ տեսական, պատմական, համեմատական կրոնագիտություն, եկեղեցագիտություն և աստվածաբանություն դիրքերից առաջին անգամ ընդհանրացված ձևով արժևորվել են երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի պրակտիկ գործունեության հոգևոր հիմքերը և դրանց մոտիվները: Բացահայտվել և համակարգային գնահատման են ենթարկվել վերջինիս փուլային զարգացման միտումները, ինչպես նաև բովանդակային ուղղվածությունն ու աշխարհայացքային առանձնահատկությունները,

▶ կրոնագիտություն, աստվածաբանություն և եկե-

դեցագիտությունն հիմնարար սկզբունքների դիրքերից բացահայտվել և գնահատվել է քրիստոնեությունն-մշակույթ և քրիստոնեությունն-ընկերային միջավայր փոխառնչությունների վերաբերյալ երվանդ վարդապետի աստվածաբանական լուծումների ուղղվածությունը և առանձնահատկությունները: Համակարգային վերլուծությունը ամբփաստարկված կերպով ցույց է տրվել, որ նշված աստվածաբանական լուծումները կառուցվել են ավանդական և արդի լուծումների գույքորոշության հիման վրա, որը բազմաթիվ թելերով կապված է եղել ժամանակի լիբերալ-բողոքական աշխարհընկալումների հետ,

► կրոնագիտության, աստվածաբանության և եկեղեցագիտության հիմնարար օրինաչափությունների դիրքերից առաջին անգամ տեսականորեն հիմնավորվել և գիտական շրջանառության մեջ է դրվել այն հայեցակարգը, որի տարբերությունն իր ժամանակակից «համալսարանական» հայ աստվածաբանների, երվանդ վարդապետի կողմից առաջադրվել է «Աստծու որդիներ լինելու» և «ընդհանուր եղբայրություն» մասին հայեցակարգ, որով հեղինակը Հայ եկեղեցու ավանդական աշխարհընկալմանը հակադրել է եկեղեցական դավանանքի և աստվածաշնչագիտության պատմականությունը: Համեմատական վերլուծությունը ամբցույց է տրվել նաև երվանդ վարդապետի հայեցակարգի հակադրությունը ինչպես եկեղեցական ավանդույթին, այնպես էլ վերջինիս մեկնաբանություններին,

► առաջին անգամ ամբողջության մեջ ներկայացվել է «նոր քրիստոնեական աշխարհայացք» ձևավորելու երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի աստվածաբանական աշխարհընկալումը և կրոնագիտության, աստվածաբա-

ն ու թյան ու եկեղեցագիտության հիմնարարար սկզբունքներին դիրքերից բացահայտվել ու տեսական նորեն հիմնավորված ցույց է տրվել դրանց սկզբունքային անհամատեղելի ու թյունը Յայ եկեղեցու հոգևոր արժեհամակարգերի հետ: Փաստական նյութի համակարգված կրոնագիտական վերլուծության ամբ ճշգրտվել և անկողմնակալ կերպով գնահատվել են «նոր քրիստոնեական աշխարհայացք» ձևավորել ու արտածել հիմքերը,

► փաստական նյութի կրոնագիտական և աստվածաբանական համակարգային վերլուծության ամբ առաջին անգամ բացահայտվել է երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի կողմից ջատագովվող «սոցիալական Ավետարանի» վարդապետության հիմքում ընկած լիբերալ աստվածաբանական մետաֆիզիկան: Ցույց է տրվել, որ «սոցիալական Ավետարանի» վերաբերյալ զարգացրած այդ հայեցակարգում կամայական վերաբերմունք է դրսևորվել քրիստոնեական հավատի պատմական փորձառության նկատմամբ, որի պատճառով նրանում միակողմանի է ներկայացվել եկեղեցու, դավանանքի և աստվածաշնչական մեկնաբանության պատմությունը:

Ատենախոսության հիմնադրույթներն ու եզրակացությունները կարող են օգտագործվել տեսական և պատմական կրոնագիտության, եկեղեցագիտության, փիլիսոփայության և աստվածաբանության փոխհարաբերության, ինչպես նաև Յայ եկեղեցու պատմության համապատասխան հիմնահարցերի տեսական ուսումնասիրության և արժեքային մոտեցումներ մշակել ու գործում:

Ատենախոսության շրջանակներում ձեռք բերված օրինաչափությունները և դրանք ընդհանրացնող կրոնագիտական եզրահանգումները կարող են օգտա-

գործվել նաև բուհական կրթահամակարգի հետևյալ բաժիններում՝

- ընդհանուր կրթական «Կրոնների պատմություն» դասընթացի «Քրիստոնեություն դավանաբանության ձևավորումը» և «Յայ եկեղեցին 20-րդ դարում» թեմատիկ նյութերի շրջանակներում,

- ԵՊՀ աստվածաբանության ֆակուլտետի և Գևորգյան հոգևոր ճեմարանի բակալավրատի ընդհանուր մասնագիտական «Ընդհանուր եկեղեցական պատմություն» դասընթացի «Բողոքական եկեղեցագիտությունը», «19-րդ դ. լիբերալ-բողոքական աստվածաբանությունը» և «Եկեղեցական-դոգմատիկական վիճաբանությունները» թեմատիկ նյութերի շրջանակներում,

- ԵՊՀ աստվածաբանության ֆակուլտետի և Գևորգյան հոգևոր ճեմարանի բակալավրատի «Յայ եկեղեցու պատմություն» ընդհանուր մասնագիտական դասընթացի «20-րդ դարի առաջին տասնամյակների Յայ եկեղեցագիտությունը», «Յայ եկեղեցու բարեկարգություն հիմնահարցը 20-րդ դ. առաջին տասնամյակներին» և «20-րդ դ. առաջին տասնամյակների դավանական վիճաբանությունները» թեմատիկ նյութերի շրջանակներում,

- ԵՊՀ աստվածաբանության ֆակուլտետի և Գևորգյան հոգևոր ճեմարանի մագիստրատուրայի մասնագիտացված պատրաստման «Յայ եկեղեցու բարեկարգության հիմնահարցը» և «Դավանանքի (դոգմաների) պատմություն» դասընթացների համապատասխան թեմատիկ նյութերի շրջանակներում:

## Գ Լ ՈՒ Խ ԱՌԱՋ Ի Ն

### ԵՐՎԱՆԴ ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆԻ ԱՇԽԱՐՀ ԱՅԱՑՔԻ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ

#### ԵՎ ՅՈԳԵՎՈՐ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅԱՆ ՎԱՂՓՈՒԼԸ

#### §1. ԵՐՎԱՆԴ ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆԸ ԵՎ ԻՐ ԴԱՐԱՇՐՋԱՆԸ

Հայ ազիտոլթյան ականավոր ներկայացուցիչ, ՀՍՍՀ գիտոլթյան վաստակավոր գործիչ, բանասիրական գիտոլթյունների և փիլիսոփայոլթյան դոկտոր, պրոֆեսոր Երվանդ Տեր-Մինասյանը ծնվել է 1879 թ. նոյեմբերի 19-ին Արթիկի շրջանի Ղփչաղ (ներկայիս Հառիճ) գյուղում՝ տեր Գալուստ քահանայի ընտանիքում: Նրա պապը՝ Ժամանակի անվանի մտավորական, Հառիճավանքի վանահայր և դպրոցի հիմնադիր տեր Մինաս քահանա Վահանյանցը, հայտնի էր իբրև հմուտ գրականագետ, եկեղեցական երգեցողոլթյան ու կրոնական գիտոլթյունների գիտակ, որը հետաքրքրվում էր նաև ձեռագրերի հավաքմամբ և ընդօրինակմամբ<sup>1</sup>: Ընտանիքում քահանահոր և մանավանդ ուսումնագետ պապի ներկայոլթյունը մանուկ Երվանդի համար գիտոլթյանը տրվել ու բարենպաստ միջավայր է ձևավորել, որը վճռական դեր պիտի խաղար նրա ողջ կյանքում: Իր երախտավորների հանդեպ շնորհապարտոլ-

<sup>1</sup> Տե՛ս **Ե. Տեր-Մինասյան**, Դարձյալ Հառիճավանքի արձանագրոլթյունները և Մինաս քահանա Հարոլթյունի

թյան խորագրացումներ, որ հետագայում մեծ հայագետ-տիկն Կիտի մդերի «Յուզերը» սկսել հետևյալ տողերով. «Ծատ ճիշտ է ասված, որ մարդն իր շրջապատող բնության և հասարակության ծնունդն է»<sup>1</sup>:

1887 թ. սեպտեմբերին ութամյա Երվանդը ոտք է դնում Յառիճավանքի դպրոցը: 19-րդ դարի առաջին կեսից սկսած՝ ռուս-տաճկական պատերազմի հետևանքով տասնյակ հազարավոր հայեր Արևմտյան Յայաստանից ներգաղթեցին Արևելյան Յայաստան և բնակություն հաստատեցին Յայաստանի ռուսական մասում՝ Շիրակում և Գուգարքում: Պատմական այդ ժամանակաշրջանում նշված երկրամասերը տարածաշրջանի հայության համար վերածվել էին նաև մտավոր-մշակութային կենտրոնների: Դրանցից մեկն էլ եղել է Յառիճավանքի դպրոցը, որի կարիքները հոգալու նպատակով Ալեքսանդրապոլում հայ երիտասարդներից կազմված հատուկ ընկերության հետևողական աշխատանքների շնորհիվ վանքի շրջապատը կառուցապատվել էր և աշակերտության համար բարեգարդվել հարմարավետ շինություններով<sup>2</sup>: Դպրոցը երկդասյա էր, հինգ տարվա ուսուցմամբ՝ երեք պատրաստական և առաջին ու երկրորդ հիմնական դասարաններով: Դպրոցում ավանդում էր կրոնագիտություն, հայոց լեզու, ռուսաց լեզու, թվաբանություն, բնագիտություն, երգեցողություն, վայելչագրություն և գծագրություն: Վերոհիշյալ երիտասարդական ընկերությունը հոգ էր տանում նաև, որ դպրոցում դասավանդեին ժամանակի լավագույն ուսուցիչները<sup>3</sup>: Այդ փաստն է վկա-

Վահանյանցը, «Էջմիածին», 1958, ԺԲ, էջ 52-55:

<sup>1</sup> Ե. Տեր-Մինասյան, Յուզերի մկյանքից, Երևան, 2005, էջ 20:

<sup>2</sup> Տե՛ս Յառիճայ վանական ընկերութեան յիշատակարանն ու հաշիւը 1850-1882, Ալեքսանդրապոլ, 1909:

<sup>3</sup> Տե՛ս Լ. Խաչերեան, Յայագիր դպրութեան ուսումնագիտական կենտրոնները. դպրոցները, դպրեվանքերը, վարդապետարանները, ճեմարանները, ակադեմիաները և համալսարանները միջնադարյան Յայաստանում և Կիլիկիայում (V-XVI) դդ.), հ. 2, Լիսաբոն, 1998, էջ 324-325: Յարկենք համարում նշել, որ Ա. Սրապյանը, խոսելով Յառիճի դպրոցում դասավանդվող առարկաների մասին, գրում է, որ



յ ու մ ն ա ն դ պր ո ց ի մ ե ծ ա գ ու յ ն եր ախ տ ա վ ո ռ ը ` Եր վ ա ն դ  
Տ եր -Մ ի ն ա ս յ ա ն ը , ո ռ ը գ թ ու մ է . «Յ առ ի ճ ի վ ա ն ք ու մ  
գ տ ն վ ո ղ դ պր ո ց ը հ ա մ ա ր վ ու մ Եր ա մ ք ո ղ ջ գ ա վ առ ի (ն ե -  
ր առ յ ալ Ա լ ե ք ս ա ն դր ա պ ու լ ք ա ղ ա ք ը ) ա մ ե ն ալ ա վ և ա մ ե -  
ն ա ք ա ր ե կ ա ր գ դ պր ո ց ը »<sup>1</sup>:

«...նրա առաջին և միակ ուսուցիչը տեր Մինասն էր» (**Ա. Ն. Սրապյան**,  
Երվանդ Տեր-Մինասյան. կենսամատենագիտություն, էջ 6): Իր այս  
վկայությունը հեղինակը փորձում է հիմնավորել Ե. Տեր-Մի-  
նասյանի կողմից «Էջմիածին» ամսագրում հրատարակած «Դարձ-  
յալ Յառիճավանքի արձանագրությունները և Մինաս քահանա  
Յարությունի վահանյանցը» հոդվածով, որտեղ ասվում է, որ Յա-  
ռիճավանքի դպրոցը «...բացվում է 1856թ վականին նոյեմբերի 1-ին, և  
տեր Մինասը դառնում է նրա առաջին ռոճկավոր և միակ ուսուցի-  
չը մինչև 1860 թ վականը» (**«Էջմիածին»**, 1958, ժԲ, էջ 54): Այն հայտ է, որ  
հեղինակի խոսքը վերաբերում է 1856-1860 թթ.: Իսկ 1860 թ. հետո դպրո-  
ցի ուսուցչական կազմն աճել է: Ա. Սրապյանի ասվածից այն տպա-  
վորությունն է ստեղծվում, որ Յառիճի դպրոցի միակ ուսուցի-  
չը եղել է Տեր Մինասը, և որ այն գյուղական դպրոցի մակարդա-  
կից չի բարձրացել: 1910 թ. Ալեքսանդրապոլում տպագրված «Յառի-  
ճայ վանական ընկերության հիշատակարանն ու հաշիվը 1850-1882»  
գրքից, ինչպես նաև Երվանդ Տեր-Մինասյանի հուշերից տեղեկա-  
նում ենք, որ Յառիճի դպրոցը գյուղական դպրոցի մակարդակից  
վերաճել է գավառական բավական կազմակերպված դպրոցի և իր  
մանկավարժական կազմը համալրել է ժամանակի լավագույն  
մտավորական մանկավարժներով:

<sup>1</sup> **Ե. Տեր-Մինասյան**, Յուշերի մկյանքից, էջ 23: Ե. Տեր-Մինասյանը  
նշում է, որ հենվելով անհայտ աղբյուրների վրա՝ լուրեր են  
տարածվել, թե իբր Յառիճի դպրոցը կոչվել է ճեմարան և որ այն-  
տեղ դասավանդել են Կոմիտաս վարդապետը և Յովհաննես Յով-  
հաննիսյանը: Նամտացածին է համարում այդ տեղեկություններ-  
ը և պնդում, որ Կոմիտասին 1905 թ. ամռանն առաջին անգամ ինքն է  
Յառիճ ուղեկցել բուժվելու, իսկ Յովհաննես Յովհաննիսյա-  
նի համար հավաստում է, թե նա երբեք չի եղել Յառիճում: Այդ  
թյուրիմացությունը հավանաբար պայմանավորված է նրանով,  
որ տեր Մինաս քահանայի և Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի միջև նախքան  
Յառիճի դպրոցի հիմնադրումը սերտ համագործակցություն է  
եղել, որի մասին հիշատակարաններում գրված է. «Պատահում են  
քահանայացուներ և գյուղական այլ դպիրներ, որ գալիս էին Յա-  
ռիճավանքը՝ տեր Մինասի մոտ ուսանելու ... Վանքի պատերի տակ  
(խոսքը 1856 թ վականի մասին է)՝ այստեղ-այնտեղ անկյուններում,  
տասնի չափ տիրացուներ, գրքերը ձեռքերին, պարապում էին.  
հարց ու փորձ անելով՝ տեղեկացանք, որ նոցա ուղարկել է Սբ.  
Էջմիածնի Սինոդը, որպեսզի քահանայական գիտելիքներ ուսա-  
նին տեր Մինասի մոտ և պատրաստվեն քահանայանալու» (**«Էջմիա-  
ծին»**, 1958, ժԲ, էջ 53): Լ. Խաչերեանը ևս համամիտ է, որ «...Յառիճի դպրո-  
ցը ... դարձել է Գեորգեան ճեմարանի նախապատրաստական բաժան-  
մունք» (**Լ. Խաչերեան**, Յայագիր դպրութեան ուսումնագիտական  
կենտրոնները. դպրոցները, դպրեվանքերը, վարդապետարաննե-  
րը, ճեմարանները, ակադեմիաները և համալսարանները միջնա-  
դարյան Յայաստանում և Կիլիկիայում (V-XVI դդ.), էջ 324-325, տե՛ս նաև  
**Յայկական Սովետական Յանրագիտարան**, հ. 6, Երևան, 1980, էջ 244): Յե-  
տաքրքիր է, որ հոդվածագիրն իբրև աղբյուր վկայակոչում է  
«Յառիճավանական ընկերության հիշատակարանն ու հաշիվը 1850-  
1882» գիրքը, բայց թե ինչ հաստատուն փաստի վրա է հիմնում իր տե-  
ղեկությունը, դժվար է ասել: Այլ կերպ ասած՝ որևէ հավաստի  
վկայություն չկա, թե Յառիճի դպրոցը եղել է «Գևորգյան ճեմա-  
րանի նախապատրաստական բաժանմունք»:

1892 թ. Տեր-Մինասյանը քարձր առաջադիմունքյամբ ավարտում է Յառիճի դպրոցը: Դպրոցի հոգաբարձու թյան կողմից նրան տրված ավարտական վկայականում ասվում է, որ պատանի երվանդն իր երկդասյան ուսման ընթացքում «եցոյց գերազանց վարուք գյառաջադիմունքիւն»<sup>1</sup>: Երվանդի հայրը՝ Գալուստ քահանան, որդու մեջ տեսնելով «փափագ ուսումնասիրութեան և զձգտումն սպասարկութեան Տաճարի Տեառն ըստամենայնի յարմարաւ որութեամբ հանդերձ», որոշում է նրան ուղարկել Գևորգյան ճեմարան՝ «որով և կատարելագործիլ յուսմունս աստուածահաճոյ և ի վարսբարեպաշտականս»<sup>2</sup>: Սակայն այդ նպատակի համար գումար էր հարկավոր, որը, ինչպես երվանդ Տեր-Մինասյանն է գրում իր հուշերում, «չունէր չքավոր գյուղի չքավոր քահանան»<sup>3</sup>: Իր իղձն իրականացնելու համար տեր Գալուստը դիմումով խնդրում է Սուրբ Էջմիածնի Սինոդի ատենապետին՝ իր որդուն ընդունելու «ի շարսորդեգրաց ճեմարանի»<sup>4</sup>, որը բավարարվել է:

1892 թ. օգոստոսին քարձր գնահատականներով հանձնելով Գևորգյան ճեմարանի ընդունելության քննությունները՝ երվանդ Տեր-Մինասյանն ընդունվում է Մայր Աթոռի քարձրագույն կրթական հաստատություն<sup>5</sup>: Ճեմարանում ուսանելու տարիներին նրան դասավանդել են ժամանակի այնպիսի մանկավարժ-մտավորականներ, ինչպիսիք էին Արիստակես

<sup>1</sup> **Յայաստանի ազգային արխիվ** (այսուհետ՝ **ՅԱԱ**), \$ .312, ց .2, գ .1624, թ .3:

<sup>2</sup> **Նույն տեղում**, թ .2:

<sup>3</sup> **Ե.Տեր-Մինասյան**, **Հուշերի մկյանքից**, էջ 27:

<sup>4</sup> **ՅԱԱ**, \$ .312, ց .2, գ .1624, թ .2:

<sup>5</sup> Այդ մասին նա գրում է, որ քննություններին «Չորս օր հետո Գևորգյան ճեմարանի տեսուչ **Արիստակես Եպիսկոպոս Սեդրակյանը** հանդիսավոր կերպով հաղորդեց քննական հանձնաժողովի վճռի համաձայն ճեմարան ընդունված աշակերտների ազգանունները: Ընդունվածների թվում երկրորդ տեղում կարդացիմ անունը (առաջին տեղում **Արշակ Աթայանն** էր, որ ռուսերենում ինձնից ավելի ուժեղ էր), եւ ցս ուրախ-զվարթ դուրս թռա՝ հորս հաղորդելու սքանչելի լուրը», **Ե.Տեր-Մինասյան**, **Հուշերի մկյանքից**, էջ 28:

ե պս . Սեդրակյանը , օրմանյանական դպրոցի աստվածաբաններ Կարապետ ծ . վրդ . Տեր-Մկրտչյանը , Գարեգին վրդ . Յովսեփյանը , բանասեր-պատմաբան Կարապետ Կոստանյանը , հմուտ գրաբարագետներ Մկրտիչ Պալյանը և Սեթ Յարուբյունյանը , մանկավարժ Սեդրակ Մանդինյանը , գրականագետ Լևոն Մանվելյանը , Փարսադան Տեր-Մովսիսյանը (հետագայում՝ Սեսրոպմագիստրոս Տեր-Մովսիսյան) , հրապարակախոս և գրականագետ Մինաս Բերբերյանը , երաժշտագետ Քրիստափոր ԿարաՄուրզան (որին հետագայում փոխարինել է Կոմիտաս վարդապետը) , Նիկ . Քարամյանը , Մանուկ Աբեղյանը և ուրիշներ<sup>1</sup> : Գևորգյան ճեմարանի այս շրջանի մասին գրականագետ Լ . Մանվելյանը գրում է . «ճեմարանում մնացի երեք տարի : Դա ճեմարանի լավագույն շրջաններից մեկն էր , որովհետև գտնվում էր տեղակալ երեմիաարք . Գալստյանի և ռեկտոր Սեդրակյանի ցեպիսկոպոսի աջակցությամբ իսկողություններքո : Բացի այդ՝ ուսուցչական խումբը կազմված էր նորավարտ , երիտասարդ ուժերից , որոնք եռանդով աշխատում էին : Մինևն ույն ժամանակ աշակերտություն և ուսուցչություն մեջ ընկերական հարաբերություններն էին և փոխադարձ սերու հարգանք »<sup>2</sup> :

Սակայն 1893-1894 , ինչպես նաև 1894-1895 ուստարիներին մթնոլորտը Գևորգյան հոգևոր ճեմարանում փոքրինչ սրվում է : Պատմաբան Է . Կոստանդյանն այդ մասին գրում է . «Անհամաձայնություններ տիրում ճեմարանի ուսուցչական կազմի մեջ : Ազգային կուսակցություններն իրենց տարածայնությունները փոխադ-

<sup>1</sup>Տե՛ս **Նույն տեղում** , էջ 35 :

<sup>2</sup>**Լ . Մանուկ Էլեան** , Ռուսահայ գրականութեան պատմութիւն , Գմաս , Թիֆլիս , 1911 , էջ 107-108 :

րել էին ճեմարան»<sup>1</sup>: Բանն այն էր, որ ճեմարանական սաներն իրենց գաղափարական հայացքներով երկու խմբի էին բաժանվել՝ «մշակական» և «նորդարական» կամ այլ հորջորջմամբ՝ «ազատամիտե», «առաջադիմական» և «պահպանողականե», «հետադեմ»: Այս միտումներն ամենայն հավանականությամբ քաջալերվում էին որոշ հոգևորականների, ինչպես նաև գաղափարական տարբեր ճամբարներ ներկայացնող ճեմարանի որոշ ուսուցիչների կողմից և «Պայքարը երկու խմբերի մեջ քանի գնում այնքան անհաշտ և կատաղի էր դառնում, և այդիսկ պատճառով էլ տեղ չէր մնում ուսումնառության խնդրի մասին մտածելու և նրա կարիքները հոգալու համար»<sup>2</sup>: ճեմարանում տիրող այդ իրավիճակի մասին երվանդ Տեր-Մինասյանը ձեռնպահ է մնում անձնական դիտողություններին, որովհետև 1894-1895 ուստարվա հենց սկզբից նա հիվանդանում է ծանր տեսակի մալարիայով և բանաստեղծ Յովհաննես Յովհաննիսյանի խորհրդով և միջնորդությամբ բուժվելու նպատակով մեկ տարվա արձակուրդ է վերցնում և մեկնում հայրենի Ղփչաղ գյուղ<sup>3</sup>:

---

<sup>1</sup> **Է. Կոստանդյան**, Մկրտիչ Խրիմյան (Քասարական-քաղաքական գործունեությունը), Երևան, 2000, էջ 355:  
<sup>2</sup> **Ե. Տեր-Մինասյան**, Յուզերիմ կյանքից, էջ 32: Բանը հասել էր նրան, որ «մշակական» 60 ուսանողներ հարձակվել են նորանշանակ տեսուչի վրան պահանջել նրա հրաժարականը: Այս դեպքը պատճառ է դարձել, որ Կաթողիկոսի հրամանով ճեմարանից հեռացվեն խռովություն հրահրող ուսանողները: Նմանատիպ խռովություններ են ծագել նաև Թիֆլիսի Ներսիսյան և Շուշիի թեմական դպրոցներում: Միայն Մկրտիչ Խրիմյանի անմիջական միջամտությամբ հետո է հնարավոր լինում հանդարտեցնել բոլորը կրքերը. տե՛ս **Է. Կոստանդյան**, Մկրտիչ Խրիմյան (Քասարական-քաղաքական գործունեությունը), էջ 356: Այդ ամենի արդյունքում 1893-1894 ուստարվա վերջին ուսուցիչների մի խումբ տեսուչ Արիստակես Եպիսկոպոս Սեդրակյանցի գլխավորությամբ հեռանում են ճեմարանից:  
<sup>3</sup> Տե՛ս **Ե. Տեր-Մինասյան**, Յուզերիմ կյանքից, էջ 33: Ավելի ուշ Ղփչաղում մալարիայից բուժվել է նաև Կոմիտաս վարդապետը: Տարիներ անց Ե. Տեր-Մինասյանը նկարագրում է իրենց համատեղ ուղևորությունն ու Յամիճում անցկացրած հիշարժան օրերը. տե՛ս **Ե. Տեր-Մինասյան**, Իմ յիշողությունները Կոմիտասի մասին, «**Էջմիածին**», 2015, 2, էջ 145-152:

1895-1896 ուստարում է. Տեր-Մինասյանը շարունակում է ուսումը ճեմարանի եղասարանում: Այս շրջանում Խրիմյան Յայրիկի տնօրինությամբ Գևորգյան ճեմարանի տեսուչ էր նշանակվել Կարապետ Կոստանյանը, որի տեսչության տարիները «այդ հիմնարկի և վագոնյան արդյունավետ տարիներին թվին են պատկանում»<sup>1</sup>: Կարապետ Կոստանյանին հաջողվում է իր շուրջը համախմբել այնպիսի նշանավոր մտավորականների, ինչպիսիք են ճեմարանի փոխտեսուչ Կարապետ վրդ. Տեր-Մկրտչյանը, Գարեգին վրդ. Յովսեփյանը, քանաստեղծ Յովհաննես Յովհաննիսյանը, մանկավարժ Սեդրակ Մանգինյանը, երաժշտագետ Կոմիտաս վարդապետը, Նիկ. Քարամյանը, Մանուկ Աբեղանը, հրապարակախոս Մինաս Բերբերյանը, գրաբարագետ Սթ Յարությունյանը, պատմության և գերմաներենի դասատու Ստեփան Կանայանը և ուրիշներ, որով ճեմարանական ուսումը դրվում է ակադեմիական և շուրջ հիմքերի վրա<sup>2</sup>: Մանկավարժների արժանիքների, գիտական վաստակի և հմտության մասին բազմիցս վկայում է նաև երվանդ Տեր-Մինասյանը<sup>3</sup>:

1897 թ. երվանդ Տեր-Մինասյանն առաջին կարգի «Յոյժ գովելի» դիպլոմով ավարտում է Գևորգյան հոգևոր ճեմարանի աշակերտական բաժինը<sup>4</sup> և ուսումը ճեմարանի մասնագիտական բաժնում շարունակելու խնդրանքով դիմում է ճեմարանի վարչությանը<sup>5</sup>:

<sup>1</sup> **Ե.Տեր-Մինասյան**, Յուրիմկյան քից, էջ 35:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Վ. Ներսիսյան**, Կարապետ Կոստանյան, Նշանավոր ճեմարանականներ, պրակ Բ, էջ միածին, 2009, էջ 197-206:

<sup>3</sup> Տե՛ս **Երուանդ Տեր-Մինասեանց**, Կարապետ եպիսկոպոս Տեր-Մկրտչեան: Կենսաքն ու գործունեությունը (կաթողիկոսական ընտրությունների առթիվ), Մոսկուա, 1911, էջ 17-20, **Նոյնի՝** «Մինաս Բերբերեան», էջ 6-7, 9-10, 11-12, 23, 29-30, 33-37, 42, 52-56, 59-62, 66-67, 69-71, 74, 80, 83-84, 94-95, 101, 103, 131, 140-141, 143, 162-163, 168, 172-173 և այլն:

<sup>4</sup> **ՀԱԱ**, ֆ. 312, ց. 2, գ. 1624, թ. 21:

<sup>5</sup> Այդ մասին նա գրում է. «Աւարտելով ներկայ 1897 թ. Գևորգեան հոգևոր ճեմարանի 2. դասարանի դասընթացը և շերմութեամբ և

1899 թ. հոկտեմբերի 18-ին Գևորգյան ճեմարանի Գլխարանի սանուրարակիր Երվանդ Տեր-Մինասյանը կուսակրոնության դիմում է ներկայացնում Ամենայն Յայնոց Կաթողիկոսին<sup>1</sup>: Յոկտեմբերի 20-ին Ամենայն Յայնոց Կաթողիկոս Մկրտիչ Ախրիմյանին ուղղված Գևորգյան ճեմարանի տեսուչի նամակում հավաստվում է. «Ուսանող Գլխարանի Յոգևոր ճեմարանի Տեր Մինասեան Երուանդ փափագէ նուիրել զանձնիւրի կոչում Սրբութեան կրօնաւորական հարկի ընդբարձու հովանաւորութեամբ Աստուածարեալ Յայրապետի դմերոյ, առոր թղթով ցուցեալ է զյօժարութիւն անձին, ուխտելով կալ ամենայն հնազանդութեամբն և հաւատարմութեամբն ի կարգի միաբանութեան Մայր Աթոռոյ »<sup>2</sup>: Տեսուչը նաև Վեհափառ Յայրապետի օրհնությանը ներկայացնում խնդրում թողնելու Երվանդին «ցաւարտլիակատար ընթացից ուսմանցնի վիճակի ըստ աշակերտութեան ճեմարանիս, որպէս զի միզրկեաց ի հնարից և սառաւել թրծելոյ ի հրահանգիս կրօնական և այլոց գիտելեաց և ի վարժութիւնս եկեղեցական կարգաց »<sup>3</sup>:

---

մեծ փափագով ցանկանալով շարունակել ուսումս նաև ճեմարանի մասնագիտական բաժնում, սրանով դիմելով Ձեզ՝ խնդրում եմ չմերժել նուաստիս խնդիրը և թոյլ տալ շարունակելու և սարաններում, խոստանալով անպայման կերպով հպատակուիլ ճեմարանի օրենքներին ու կանոններին» .տե՛ս **ՅԱԱ**, \$ .312, ց .2, գ .1624, թ .9:

<sup>1</sup> Ինչպես ինքն է վկայում . «Գուրով որդի քահանայի, անդէն ի տան հօրիմոյ սնեալ և զարգացեալ յոգի պաշտաման Սբ. Եկեղեցւոյ, սիրեցի զսպասաւորութիւն տան Տեառն և ապա՝ յընթացս 7ամաց ընդ հովանեաւ Ձերդ Սրբութեան վայելեալ զխնամս Մայր Աթոռոյ ի Յոգևոր ճեմարանի նորին և վարժեալ ըստ չափին կարողութեան ի հոգևոր գիտելիս, զամահաանդրդուելի որոշման և ներքին համոզմամբ յայտառնել զփափագս որտիս՝ նուիրել զանձնիմ ի կոչումն կուսակրօն հոգևորականութեան՝ խնդրել և աղաչել զհոգևոր Յայրդ մեր և զՅայրապետս Ամենայն Յայնոց, զի ընկալ չիք զիս ի շարս սրբակրօն միաբանից Միածնաէջ սրբոյ Աթոռոյդ . Առոր ուխտիմ և երդնում կալ մնալ հաւատարիմ հպատակութեամբ և հլու հնազանդութեամբ հրամանաց հոգևոր ծայրագոյն ի շխանութեանդ» .տե՛ս **ՅԱԱ**, \$ .312, ց .2, գ .1624, թ .14:

<sup>2</sup> **ՅԱԱ**, \$ .312, ց .2, գ .1624, թ .13:

<sup>3</sup> **Նույն տեղում**:

1900 թ. մայիսին՝ Կարապետ վրդ. Տեր-Մկրտչյանի եռամյա տեսչության առաջին տարում, Երվանդ Տեր-Մինասյանն առաջին կարգի «Յոյժ գովելի» դիպլոմով ավարտում է նաև ճեմարանի մասնագիտական (ուսանողական) լրիվ դասընթացը և պաշտպանության է ներկայացնում «Յաղթատև Սանահին վանքերը և նրանց նշանակությունը հայոց պատմության մեջ» ավարտաճանաչ<sup>1</sup>։ Ամենայն Յայոց Կաթողիկոս Մկրտիչ Ախրիմյանին 1900 թ. հունիսի 17-ին Գևորգյան ճեմարանի տեսուչ Կարապետ վրդ. Տեր-Մկրտչյանը հավաստելով, որ «Ուսումնական խորհուրդ մասնագիտական բաժնի ճեմարանիսի վերջնումն գումարման ընտրեաց գերուանդ Տեր-Մինասեան ... որ յոյժ գովելի յառաջադիմութեամբ կատարեալ զընթացս ուսմանց՝ աջողակ և հետաքնին երևի մանաւանդ ի կրօնական ուսմունս ...», դիմում է Մկրտիչ Ա Յայրապետին գիտության մեջ կատարելագործման համար շնորհունակ սանին ուսման ուղարկել արտասահման<sup>2</sup>։

Ամենայն Յայոց Կաթողիկոսը հունիսի 2-ին ընդունում է «գերուանդն Տ. Մինասեան ի շարս միաբանից Մայր Աթոռոյ»<sup>3</sup>։ Նա հավանության է տալիս նաև Երվանդ սարկավագին արտասահման՝ բարձրագույն

<sup>1</sup> Տե՛ս **Նույն տեղում**, թ. 22, նաև **Մայր Աթոռ** (խմբագրական), «Արարատ», 1900, ժ, էջ 462: Ավարտաճանաչի հոգևոր և գիտատեսական մակարդակի մասին է վկայում այն փաստը, որ ավելի ուշ այն հրատարակվել է Մայր Աթոռի պաշտոնական «Արարատ» հանդեսում. տե՛ս **Եր. սրկ.** «Յաղթատև Սանահին վանքերը (967-1300)», «Արարատ», 1901, Ե-2, էջ 271-277, Ե և Ը, էջ 338-344:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Վաւերագրեր Յայ եկեղեցու պատմութեան, գիրք Ժ2 (16)**, Կարապետեպիսկոպոս Տեր-Մկրտչեան (1866-1915), Երեւան, 2006, էջ 44:

<sup>3</sup> Տե՛ս **Մայր Աթոռ** (խմբագրական) «Արարատ», 1900, ժ, էջ 462: Ամենայն Յայոց Կաթողիկոս Մկրտիչ Ախրիմյանի տնօրինության մեջ Նիկողայոս Մելիք-Թանգյանի և Յամբարձում Վարդապետյանի հետ 1900 թ. սեպտեմբերի 24-ին Յովհաննես եպիսկոպոս Շիրակունու ձեռամբ սարկավագական ձեռնադրության է ստանում նաև Երվանդ ու Քարակիր Տեր-Մինասյանը: Նիկողայոս Մելիք-Թանգյանն ու Երվանդ Տեր-Մինասյանը որպես «կուսակրօն եկեղեցականները նդունուեցան Մայր Աթոռի միաբանութեան մեջ»։ **Նույն տեղում**:

կրթունքի ան մեկնելու խնդրանքին մեկ վերապահումով՝ նրան ուղարկել ոչ թե Գերմանիա, այլ՝ Անգլիա, որ «առաւել ծաղկեալ է ուսումն Աստուածաբանական և յապագային գտանիցիոք իմիաբանից Մայր Աթոռ ռոյս անգլիագէտ»։ Յրահանգվում է նաև երիտասարդ շրջանավարտին ազատ թողնել եկեղեցական որևէ աստիճանից «գիմիկաշկանդեսցի նաև ապագայի ազատութիւնն իւր յաշխարհային սասպարիզի յընտրութիւն ապագայ վիճակի իւրոյ կատարեալ գիտակցութեամբ»<sup>1</sup>:

Մայր Աթոռի դիվանապետ Կորյուն վարդապետի կողմից 1900 թ. նոյեմբերի 1-ին Գևորգյան ճեմարանի վարչությանն ուղղված գրութայամբ հավաստվում է, որ Ամենայն Յայնոց Կաթողիկոս Մկրտիչ Ախրիմյանի Կոնդակի համաձայն Սբ. Էջմիածնի Սինոդը հաստատել է ճեմարանի վարչության առաջարկը։ Սինոդի որոշմամբ բաքվեցի տիկին Շողակաթ Մելիքյանցի կտակի տոկոսներին տարեկան 800 ռուբլի էր հատկացվելու Գևորգյան ճեմարանի վարչությանը՝ «ի պէտս ուսման ու ծախուց միաբանի Մայր Աթոռ ռոյս նորհուսակերու անդ սարկաւագայ Տ.Մինասեանց»<sup>2</sup>:

Այդպիսով, Ամենայն Յայնոց Մկրտիչ Ա Կաթողիկոսի բարձր տնօրինութայամբ և Գևորգյան ճեմարանի մանկավարժական խորհրդի որոշմամբ 1900 թ. երվանդ սարկավագը մեկնում է Անգլիա, քանի որ «հայկական դպրոց ավարտածներին չէին ընդունում Ռուսաստանի կայսերական համալսարանները»<sup>3</sup>: Կարճ ժամանականց, սակայն, պարզվում է, որ Անգլիայում ապրելու և ուսանելու համար ավելի բարձր թոշակ էր հարկավոր, քան հնարավոր էր հատկացնել։ Այդպատճառով Կա-

<sup>1</sup> ԶԱԱ, ֆ. 312, ց. 2, գ. 1624, թ. 18:

<sup>2</sup> ԼՆԼՅՆ տեղում, ց. 1, գ. 49, թ. 2:

<sup>3</sup> Մաշտոցի անվան Մատենադարան (այսուհետ՝ ՄԱՄ), Ե. Տեր-



թողիկոսը, հաշվի առնելով իր սանի պատմական, լեզվական և փիլիսոփայական հակումները, հատկապես կրոնների պատմության և կրոնի փիլիսոփայության հանդեպ ունեցած հետաքրքրությունը, նրան արտոնում է իր քարձրագույն կրթությունը Գերմանիայում շարունակել և «ուսումնասիրել այդ գիտությունները՝ կապակցելով դրանք հայ ժողովրդի աշխարհիկ ու եկեղեցական պատմության և մյուս եկեղեցիների հետ ունեցած հարաբերությունների հետ»<sup>1</sup>: Սակայն 1900-1901 թթ. աշնանային կիսամյակից ուշացած լինելու պատճառով Երվանդ սարկավազը համալսարանի պաշտոնական ուսանողի կարգավիճակ չի ստացել և մի քանի ամիս հաճախել է գերմաներենի կատարելագործման դասընթացների: 1901 թ. ապրիլին նա ընդունվում է Լայպցիգի համալսարան, որտեղ ուսանում է հինգ կիսամյակ: Այնուհետև դոկտորական քննության իրավունք ձեռք բերելու համար պահանջված կիսամյակը լրացնելու նպատակով տեղափոխվում է Բեռլինի համալսարան<sup>1</sup>:

Լայպցիգի և Բեռլինի համալսարանները 20-րդ դարասկզբին գիտություն և մշակույթի ասպարեզում առաջատար դիրք էին գրավում: Գերմանիայում ուսանելու տարիներին Երվանդ սարկավազին դասավանդել են աշխարհահռչակ այնպիսի գիտնականներ, ինչպիսիք էին Լայպցիգում Յերման Գոլթեն, Կիտտելը, Ալբերտ Յաուկը, Վիլհելմ Վոլնդտը, Ֆոլկելտը, Լամպրեխտը և Յայնրիխ Տիմմերնը, իսկ Բեռլինում՝ Ադոլֆ Յոառնակը, Օտտո Պֆլեյդերերը, Ադոլֆ Էրմանը, Յերման Գոլնկելը և Էդ. Չահաուն: Լայպցիգի և Բեռլինի համալսարաններում Երվանդ սարկավազն ուսանել է

---

**Մինասյանի անձնական արխիվ**, թղթ. 239. 7, վավ. 108:  
<sup>1</sup> Ե. Տեր-Մինասյան, Յուլիան քիմիկոսների ցուցակ, էջ 38:

Եբրայերեն, Աստվածաշնչի բնագրի ընթերցանու-  
թյունն ու մեկնաբանություն, եկեղեցական պատմու-  
թյուն, հոգեբանություն, փիլիսոփայություններա-  
ծություն, փիլիսոփայություն պատմություն, գեղա-  
գիտություն, ընդհանուր պատմություն, ասորերեն  
և ասորական գրականություն, դավանանքների  
(դոգմաների) պատմություն և այլն: Բավականին արագ  
և հաջող կերպով էյուրացրել է եբրայերենն ու ասո-  
րերենը և այդլեզուների իմացություն մբ չի գիջել  
դպրոցում երկու տարի պարտադիր կերպով եբրայե-  
րեն ուսանած գերմանացի ուսանողներին<sup>2</sup>: Գերմա-  
նիայում երվանդ սարկավազը ուսումնասիրել է նաև  
Ժամանակակից անգլերեն<sup>3</sup>:

Արժանահիշատակ է նաև այն, որ ուսման մեջ Ե.Տեր-  
Մինասյանի արձանագրած հաջողությունները պայ-  
մանավորված էին նաև իր ուսուցիչների հոգատա-  
րու-թյամբ: Հատկապես Հերման Գուլթեն և Ալբերտ  
Հուկը մասնավոր համակրանք են տածել նրա հան-  
դեպ: Հ.Գուլթեի մասին, օրինակ, Ե.Տեր-Մինասյանը հա-  
վաստում է. «Այդ ազնիվ մարդուն պարտական եմ նաև

<sup>1</sup>Տե՛ս **Նույն տեղում**, էջ 38-39:

<sup>2</sup>Տե՛ս **Ե.Տեր-Մինասյան**, Հուլյանքից, էջ 40: Երվանդ սար-  
կավազի եբրայերենի իմացություն մասին է վկայում Լայպցիգի  
համալսարանի աստվածաբանություն պրոֆ. Հ.Գուլթեի հետևյալ  
գրավոր վկայագիրը. «Պարոն Երվանդ Տեր-Մինասյանը՝ Ռուսաս-  
տանի Ղփչաղից, ներկայումս Լայպցիգի Աստվածաբանական ու-  
սանող, 1901 թ. ապրիլից իմ հսկողության ներքո զբաղվում է  
Եբրայերենով և Հին Կտակարանով: Իր ջանասիրության շնոր-  
հիվ նա այնպիսի առաջադիմություն է ցուցաբերել, որ ուրա-  
խալի է: Նա Հին Կտակարանի հեշտ գլուխներն առանց նախապատ-  
րաստվելու կարող է շատ արագ թարգմանել եբրայեցերենից,  
իսկ որևէ դժվար գլխի իմաստը կարող է հասկանալ սովորական օ-  
ժանդակ միջոցներով (բառարանով): Նա, որպես իմ՝ Հին Կտակարա-  
նի ուսումնասիրության մբ զբաղվող խմբի անդամ, անցած 1901-1902  
թթ. ձմեռային կիսամյակի ընթացքում պատրաստել էր գրավոր  
մի աշխատանք՝ հետևյալ թեմայով. «Ղևտացի» անվան նշանակու-  
թյունը Հին Կտակարանում (մինչև Եգեկիել)», որ տեղ կատարել  
էր բարեխիղճ և խորաթափանց հետազոտություն: Մինչ այժմ ու-  
նեցած հաջողություններին հետո նրա ուսումնայ ստեղծված  
գույնը հոլյաներ է ներշնչում մեզ», **ՀԱԱ**, ֆ. 312, ց. 1, գ. 49, թ. 17:

<sup>3</sup>Փաստը 1901 թ. հունվարի 27-ով թվագրված Կասպեր Ռենե Գրեգորի  
կողմից տրված վկայականն է, որ տեղ գրված է. «Այս օրես քննել  
եմ ավագ սարկավազ պարոն Մինասյանին անգլերենից՝ ընթերցա-  
նությունը, բանավոր խոսքը և գրավորը, և կարող եմ նրան տալ  
քաջալավ գնահատական», **ՀԱԱ**, ֆ. 312, ց. 1, գ. 49, թ. 7:

նրանով, որ նահարագատհոր նման հետևում էր իմ ուսումնառությանը, ամեն կերպ օգնում և քաջալերում էր ինձ»<sup>1</sup>: Արժանահիշատակ է նաև մեկ այլ փաստ: Երբ 1903 թ. ցարական կառավարության կողմից բռնագրավվում են Հայոց եկեղեցու կալվածքները և երվանդ սարկավազի ուսման ծախսերը հոգալը դառնում է անհնարին, նրան օգնության ձեռք պարզելով նյութական օժանդակություն է ցուցաբերում Հերման Գուլթեն, որպեսզի երվանդ սարկավազի ուսումը կիսատ չմնա<sup>2</sup>: Եվ ինչպես պնդում է Պ. Մուրադյանը, այս «ուսուցչապետը ըստ ամենայնի տպավորված էր իր ունեցած հայագրի սաների ցուցաբերած ընդունակություն ամբողջականը ծառայելու նվիրումով (նրա ձեռքի տակով էին անցել Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը, Գարեգին Հովսեփյանը, Հուսիկ Չոհրաբյանը)»<sup>3</sup>:

Արդեն Գերմանիայում ուսանելու տարիներին երվանդ սարկավազ Տեր-Մինասյանը աշխույժ կերպով թղթակցում է «Արարատ» ամսագրի խմբագրությանը: Այս շրջանի նրա գործունեությունը գլխավորապես թարգմանական բնույթի էր, որով նա փորձում էր ընթերցող հանրությանը ծանոթացնել ժամանակաշրջանի աստվածաբանական շրջանակներում ընթացող քննարկումներին<sup>4</sup>: Իհարկե, նա ընտրովի վերաբեր-

<sup>1</sup> Ե. Տեր-Մինասյան, Հուշերի մկյանքից, էջ 40:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 41-42: Այդ տեսանկյունից հատկանշական է, որ իբրև երախտագիտության խոսք երվանդ Տեր-Մինասյանը պրոֆ. Զ. Գուլթեն է ձոնել իր անդրանիկ գիտական աշխատությունը, տե՛ս Ter-Minassiantz Erwand, Die Beziehungen der armenischen Kirche zu den syrischen bis zum Ende des 6. Jahrhunderts, Leipzig, August Pries, Phil. Diss., 1904, S. 4: Հմմտ. նույնի Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, nach den armenischen und syrischen Quellen. Leipzig, Hinrichs, 1904, S. 6:

<sup>3</sup> Պ. Մուրադյան, Երվանդ Տեր-Մինասյան, Նշանավոր ճեմարանականներ, պրակ Ա, Ս. Էջմիածին, 2005, էջ 396:

<sup>4</sup> Այս շարքում արժանահիշատակ են երվանդ սարկավազի հրատարակած հետևյալ հոդվածները. «Աստուածաբանությունը», «Արարատ», 1901, է. -Ը., էջ 365-368, «Կրօնի երկթիւնը փիլիսոփայական տեսակետից», «Արարատ» 1901, Թ. - Ժ., էջ 450-455, «Զրիստոնէութիւնը եւ Բուդդայականութիւնը», «Արարատ», 1902, է. -Ը., էջ 639-658, «Հեզնութիւնը Յիսուսի դրութան և խօսքի մէջ», «Արարատ» 1902, ԺԱ. - ԺԲ., էջ 1088-1099, «Կրօնի եւ կրօնի գիտութեան երկթիւնը ըստ Տրեօլչի», «Արարատ», 1907, Ե., էջ 471-488, 2.,

մ ու ն ք է ց ու ց ա բ եր ու մ իր հրատարակած նյութերի նկատմամբ, որը պայմանավորված էր նրանով, թե տվյալ գործի արդիականությունը որքանով էր առնչում հայ իրականության հետ: Այդ տեսանկյունից մասնավոր հետաքրքրություն է ներկայացնում հատկապես «Աստուածաբանություն և Կրօնների ընդհանուր պատմություն» հոդվածի թարգմանությունը: Հեղինակի գիտական մտածողությունը, քննադատական հայացքը, վերլուծական միտքը և խորը կշռադատությունը միանգամից աչքի են զարնում: Հոդվածում երվանդ սարկվազը քննարկում է ժամանակի համալսարաններում աստվածաբանության ինքնուրույն ֆակուլտետ ունենալու հարցի շուրջ եվրոպացի որոշ նշանավոր գիտնականների մոտեցումները և անդրադառնում է աստվածաբանության և կրոնների ընդհանուր պատմության դասավանդման շուրջ գերմանական մտավոր շրջանակներում գոյություն ունեցող տարածայնությունների քննական ուսումնասիրությունը: Բեռլինի համալսարանի ռեկտոր և իր ուսուցչապետ Ա. Հառնակի հետևությունները է. Տեր-Մինասյանը հանդես է գալիս աստվածաբանության ֆակուլտետի ինքնուրույն գոյությունը մերժող բոլորառարկությունների դեմ: Համոզված, որ կրոնը պետք է ուսումնասիրվի նաև զարգացման տեսանկյունից, հոդվածագիրը պնդում է, որ «քրիստոնեությունը իւր մաքուր ձևով ոչ թէ մի կրօն է այլ կրօնների կողքին, այլ նախկական կրօնն է: Սակրօնն է, որովհետև Յիսուս Քրիստոսը ոչ թէ մի վարդապետ է միւսների մօտ, այլ նա է իսկական վարդապետը, որի անձնաւորութիւնը իսկ կազմում է աստուածաբանական ուսման բովանդակութիւնը, որին իւր աշակերտները Փրկիչ ընդուն-

---

Էջ 581-600:

նեցին և իրենց՝ նրա շնորհի և փրկուած, և այնպէս քարոզեցին ամենուրեք»: Եվ ընդհանրացնելով պնդում է նաև, որ աստվածաբանութեան ֆակուլտետին պատակն է բարձրագույն բարիքը՝ քրիստոնէութեանը, գիտութեան մեջ և գիտութեան միջոցով պահպանվի և փոխանցվի հաջորդող սերունդներին: Ըստ այդմ՝ աստվածաբաններին կոչումն է, եզրակացնում է հոգովածագիրը, ջանքեր թափել, որ քրիստոնէութեանը մաքուր մնա և բացատրել արդի հասարակութեանը նրա պատմական անցքերն ու զարգացումը<sup>1</sup>:

Ուսման ավարտին արևելագիտութեան և փիլիսոփայութեան դոկտորի գիտական աստիճան ստանալու համար 1903 թ. Երվանդ սարկավազը Բեռլինի համալսարանում ավարտական ատենախոսութեան ընտրում է «Յայնցեկեղեցույ արաբերութիւնները Ասորւոցեկեղեցիներին հետհայկական և ասորական աղբիւրներին համաձայն» վերտառութեամբ թեզը: Ատենախոսութեանը ղեկավարում են պրոֆեսոր Յայնրիխ Յիմմենը և արևելագետ Թեոդոր Նյոլդեկենը: Ընդորում նյութի ընտրութեան հարցում Երվանդ սարկավազը ոչ միայն բավարարում է իր անձնական հետաքրքրութեանը, այլ և հայագիտութեան մեջ հիմք է դնում տեսական միևնորոշորտի՝ ասորագիտութեանը: Այդ փաստը գալիս է վկայելու, որ արդեն այդ շրջանում Երվանդ սարկավազը քաջատեղյակ էր հայագիտութեան խնդիրներին և այդ ասպարեզում հստակ առաջադրանք էր իրականացնում: Այդ տեսանկյունից վերանայման կարիք ունի Պ. Մուրադյանի այն պնդումը, որ Երվանդ Տեր-Մինասյանի կողմից նյութի ընտրութեանը հիմնականում պայմանավոր-

<sup>1</sup> Տե՛ս **Երուանդ սարկավազ**, Աստուածաբանութիւն և կրօնների

ված է եղել գերմանացի պրոֆեսորների հետաքրքրու թյամբ, որոնք «նեղ իմաստով հայ ազետներ չէին, բայց տեղյակ էին գիտության այդ մարզում եղած ձեռքբերումներին: Ուստի թեմա էին ընտրում երկակին պատակադրումով՝ հետազոտելու Յայոց պատմության, Եկեղեցու, մատենագրության ու բանահյուսության, Լեզվի ու մշակույթի այն խնդիրները, որոնք կարոտեն մասնագիտական քննության և միաժամանակ կլրացնեն ընդհանուր արևելագիտության բաց էջերը»<sup>1</sup>:

Անշուշտ, գերմանացի որոշ գիտնականների կողմից հայագիտության նկատմամբ հետաքրքրությունն եղել է, բայց այդ հետաքրքրությունը խթանվել է նաև հայ սաների ուսումնատեսչությամբ և ազգային ժառանգության նկատմամբ ունեցած նախանձախնդրությամբ: 20-րդ դարի հայ նշանավոր աստվածաբաններից Արշակ Տեր-Միքելյանը դեռևս Գերմանիայում ուսանելու տարիներին նկատել է, որ Յայոց եկեղեցու խոնարհ դրությունը պատճառ էր դարձել, շատ գիտնականներ թերի պատկերացում ունենան և չհիմնավորված տեսակետներ հայտնեն վերջինիս վերաբերյալ<sup>2</sup>: Կարծում ենք դաել պայմանավորել է այն, որ հայագի ուսանողներն առաջին հերթին նպատակ են հետապնդել շտկել Յայ եկեղեցու մասին այդ թյուր պատկերացումները, որով մեծապես նպաստել են նաև հայագիտության զարգացմանը: Կարծում ենք երվանդ սարկավագի ատենախոսական թեմայի ծրագրված ընտ-

---

ընդհանուր պատմութիւն, էջ 365-368:

<sup>1</sup> Պ. Մուրադյան, Երվանդ Տեր-Մինասյան, Նշանավոր ճեմարանականներ, էջ 397:

<sup>2</sup> Տե՛ս Վաւերագրեր Յայ եկեղեցու պատմութեան, գիրք ԺԴ, Տ. Տ. Մակար Ա Թեղուտցի Տեր-Պետրոսեան Կաթողիկոս Ամենայն Յայոց (1884-1891): Փաստաթղթերի եւ նիւթերի ժողովածու, Երեւան, 2007, էջ 401:

ր ու թ յ ա ն առ ի թ ո վ ա վ ե լ ի հ ի մ ն ա վ ո Ր դ ի տ ար կ ու մ է կ ա -  
տ ար ու մ Լ . Մ ե լ ի ք ս ե թ - Բ ե կ ը : Ն ա ն կ ա տ ու մ է , ո Ր մ ի ն չ և 20-  
ր դ դ ար ի ս կ ի գ բ ը « հ ա յ և հ ար և ա ն ժ ո ղ ո վ ու Ր դ ն եր ի մ շ ա -  
կ ու յ թ ն եր ի փ ո խ հ ար ա բ եր ու թ յ ու ն ն եր ի պ ա տ մ ու թ յ ա ն  
վ եր ա բ եր յ ա լ խ ն դ ի Ր ն եր ի մ շ ա կ ու մ ն ու լ ու ծ ու մ ը  
հ ի մ ն ա կ ա ն ու մ ս ա հ մ ա ն ա փ ա կ վ ա ծ է ե ղ ե լ հ ա յ -բ յ ու զ ա ն -  
դ ա կ ա ն առ ն չ ու թ յ ու ն ն եր ո վ »<sup>1</sup>: Ա յ ս պ ն դ ու մ ը և ս թ ու յ լ  
է տ ա լ ի ս փ ա ս տ ե լ , ո Ր ի Ր ն ա խ ո Ր դ ն եր ի ն մ ա ն Եր վ ա ն դ  
ս ար կ ա վ ա գ ը և ս ա տ ե ն ա խ ո ս ու թ յ ա ն ն յ ու թ ի ը ն տ Ր ու թ -  
յ ա մ բ հ ե տ ա մ ու տ է հ ս տ ա կ առ ա ջ ա դ Ր ա ն ք ի ի Ր ա կ ա ն ա ց -  
մ ա ն :

Եր վ ա ն դ ս ար կ ա վ ա գ ն ի Ր դ ո կ տ ո Ր ա կ ա ն ա տ ե ն ա խ ո -  
ս ու թ յ ու ն ը շ ար ա դ Ր ե լ է հ ա յ կ ա կ ա ն և ա ս ո Ր ա կ ա ն ա դ բ -  
յ ու Ր ն եր ի հ ի մ ա ն վ Ր ա : Պ ա տ ա ս խ ա ն ա տ ու հ ե տ ն ո ղ ա կ ա -  
ն ու թ յ ա մ բ ն ա ա ն դ Ր ա դ ար ծ ե լ է ո չ մ ի ա յ ն հ ա յ կ ա կ ա ն ,  
ա յ լ և ` ա ս ո Ր ա կ ա ն ա դ բ յ ու Ր ն եր ի ու ս ու մ ն ա ս ի Ր ու թ -  
յ ա ն ը և ա յ դ ք Ր տ ն ա ջ ա ն ա շ խ ա տ ա ն ք ը ն ա ա վ ար տ ի ն հ ա ս ց -  
ր ե ց մ ի ն չ և 1903 թ . վ եր ջ ը : Ի ս կ դ ո կ տ ո Ր ա կ ա ն ա շ խ ա տ ու թ -  
յ ու ն ը շ ար ա դ Ր վ ե լ է « 1904 թ . հ ու ն վ ար , փ ե տ Ր վ ար և մ ար տ  
ա մ ի ս ն եր ի ն »<sup>2</sup>, ո Ր ի մ ա ս ի ն ն ու յ ն թ վ ա կ ա ն ի մ ար տ ի 2-ի ն  
Գ և ո Ր գ յ ա ն ճ ե մ ար ա ն ի տ ե ս ու չ Կ ար ա պ ե տ Կ ո ս տ ա ն յ ա -  
ն ի ն ու ղ ո ղ ա ծ ի Ր ն ա մ ա կ ու մ Եր վ ա ն դ Տ ե Ր -Մ ի ն ա ս յ ա ն ը  
գ Ր ու մ է . « Ա յ ս օ Ր ե Ր ս ա Լ ար տ ե ց ի գ Ր ա Լ ո Ր ա շ խ ա տ ա ն ք ս  
« Զ ա յ ո ց և Ա ս ո Ր Լ ո ց ե կ ե ղ ե ց ի ն եր ի յ ար ա բ եր ու թ ե ա ն ց  
մ ա ս ի ն » և պ ա տ Ր ա ս տ ե մ ա յ ն ե կ ո ղ ս ե մ ե ս տ Ր ի ս կ գ բ ի ն  
Լ ա յ պ ց ի գ ի հ ա մ ա լ ս ար ա ն ի փ ի լ ի ս ո փ ա յ ա կ ա ն \$ ա կ ու լ լ -

<sup>1</sup> Տե՛ս **Լ . Մ ե լ ի ք ս ե թ - Բ ե կ** , Եր վ ա ն դ Տ ե Ր -Մ ի ն ա ս յ ա ն ի կ յ ա ն ք ն ու  
գ ո Ր ծ ու ն ե ու թ յ ու ն ը , է ջ 167-168: Ա յ դ է վ կ ա յ ու մ ն ա ն 19-ր դ դ ար ի 90-ա-  
կ ա ն թ վ ա կ ա ն ն եր ի ն Գ ե Ր մ ա ն ի ա յ ու մ ու ս ա ն ա ծ ճ ե մ ար ա ն ա վ ար տ  
հ ա յ ու ս ա ն ո ղ ն եր ի գ ե Ր մ ա ն եր ե ն լ ու յ ս տ ե ս ա ծ դ ո կ տ ո Ր ա կ ա ն ա տ ե -  
ն ա խ ո ս ու թ յ ու ն ն եր ը (Ա Ր շ ա կ ս Ր կ . Տ ե Ր -Մ ի ք ե լ յ ա ն ի ("Die Armenische Kirche in  
ihren Beziehungen zur byzantinischen (vom IV. bis zum XIII Jahrhundert)", Կ ար ա պ ե տ ս Ր կ . Տ ե Ր -Մ կ Ր տ չ յ ա -  
ն ի ("Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien"), Գ ար ե գ ի ն  
ս Ր կ . Յ ո վ ս ե փ յ ա ն ի ("Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt"),  
ո Ր ո ն ց ի ց առ ա ջ ի ն եր կ ու ս ը մ ի փ ո ք Ր ա վ ե լ ի ու շ հ Ր ա տ ար ա կ վ ե ց ի ն  
ն ա ն հ ա յ եր ե ն թ ար գ մ ա ն ու թ յ ա մ բ :

<sup>2</sup> Տե՛ս **Ե . Տ ե Ր -Մ ի ն ա ս յ ա ն** , Յ ու շ եր ի մ կ յ ա ն ք ի ց , է ջ 42:

տե տի ն ն երկայ աց ն ել ու , որ պէ ս գ ի ս ե մ ե ս տր ի ը ն թ ա գ -  
 ք ու մ ք ն ն ու թ ի ւ ն տալ կ ար ո ղ ա ն ա մ »<sup>1</sup>: Ա պր ի լ ի ն ք ն ն ար կ -  
 մ ա ն և գ ր ա վ ո թ կ ար ծ ի ք ի հ ա մ ար ա տ ե ն ա խ ո ս ու թ յ ու ն ը  
 ն երկայ աց վ ու մ է հ ա մ ալ ս ար ա ն ի հ ա մ ա պ ա տ ա ս խ ա ն \$ ա -  
 կ ու լ լ տե տ: Ա տ ե ն ա խ ո ս ու թ յ ա ն մ ա ս ի ն գ ր ա վ ո թ կ ար ծ ի ք  
 ե ն ն երկայ աց ն ու մ ճ ա ն ա չ վ ա ծ ար և ե լ ա գ ե տ պր ո \$ ե ս ո թ  
 Յ ա յ ն թ ի խ Ց ի մ մ ե ո ն ը և պ ա տ մ ու թ յ ա ն պր ո \$ ե ս ո թ Վ ա ս ք -  
 մ ու թ ը , ո թ ո ն ք ա շ խ ա տ ա ն ք ը գ ն ա հ ա տ ու մ ե ն « գ եր ա գ ա ն ց »:  
 Ա յ դ կ ար ծ ի ք ն եր ի ց գ ա տ փ ի լ ի ս ո փ ա յ ու թ յ ա ն դ ո կ տ ո թ ի  
 գ ի տ ա կ ա ն ա ս տ ի ճ ա ն ս տ ա ն ալ ու հ ա մ ար եր վ ա ն դ Տ եր -Մ ի -  
 ն ա ս յ ա ն ը ք ն ն ու թ յ ու ն է հ ա ն ձ ն ու մ ն ա ն ար և ե լ ա գ ի -  
 տ ու թ յ ու ն , փ ի լ ի ս ո փ ա յ ու թ յ ա ն պ ա տ մ ու թ յ ու ն և պ ա տ -  
 մ ու թ յ ու ն (առ ա վ ե լ ա պ ե ս Յ ի ն Ար և ե լ ք ի պ ա տ մ ու թ յ ու ն )  
 առ ար կ ա ն եր ի ց , ո թ ի մ ա ս ի ն գ ր ու մ է . « Ն շ ա ն ա կ վ ա ծ օ թ ն ...  
 եր ե ք պր ո \$ ե ս ո թ ն եր ի ց յ ու թ ա ք ա ն չ յ ու թ ը դ ե կ ա ն ի  
 ն երկայ ու թ յ ա մ ք ք ն ն ե ց ի ն ձ մ ե կ ա կ ա ն ժ ա մ և եր ե ք ն է լ  
 գ ո հ մ ն ալ ո վ ` գ ն ա հ ա տ ա կ ա ն ն շ ա ն ա կ ե ց ի ն առ ա ն ձ ի ն -  
 առ ա ն ձ ի ն , առ ա ն ց ի թ ար հ ե տ խ ո թ ի թ դ ա կ ց ե լ ու ` *Magnum cum laude*  
 հ ու յ ժ գ ո վ ե լ ի »<sup>1</sup>:

Փ ի լ ի ս ո փ ա յ ու թ յ ա ն դ ո կ տ ո թ ի գ ի տ ա կ ա ն ա ս տ ի ճ ա ն  
 շ ն ո թ հ ե լ ու հ ա մ ար Լ ա յ պ ց ի գ ի հ ա մ ալ ս ար ա ն ի փ ի լ ի ս ո -  
 փ ա յ ու թ յ ա ն \$ ա կ ու լ լ տե տը եր վ ա ն դ Տ եր -Մ ի ն ա ս յ ա ն ի  
 դ ո կ տ ո թ ա կ ա ն ա շ խ ա տ ա ն ք ը եր ա շ խ ա վ ո թ ու մ է տ պ ա գ -  
 թ ու թ յ ա ն , ո թ ի հ ա մ ար , ի ն չ պ ե ս հ ե ղ ի ն ա կ ն է գ թ ու մ ,  
 ա ն հ թ ա ժ ե շ տ է թ հ ա մ ա պ ա տ ա ս խ ա ն գ ու մ ար հ ա յ թ ա յ թ ե լ :  
 1904 թ . մ ա յ ի ս ի 29-ի ն Գ ն ո թ գ յ ա ն ճ ե մ ար ա ն ի տե ս ու չ ի ն  
 ու ղ ղ վ ա ծ ն ա մ ա կ ու մ եր վ ա ն դ ս ար կ ա վ ա գ Տ եր -Մ ի ն ա ս յ ա -  
 ն ը գ թ ու մ է , ո թ ի թ ա շ խ ա տ ա ն ք ը « ձ թ ի ա պ է ս տ պ ե լ տ ալ ու  
 հ ն ար աւ ո թ ու թ ի ւ ն չ ու ն ե ն ալ ո վ , ս տ ի պ ու ա ծ է «*Leipziger  
 Semitische Studien*» պ ար ք եր ա կ ա ն ա ն կ ա ն ո ն հ թ ա տ ար ա կ ու թ ե ա ն ց  
 ( ո չ ա մ ս ա գ ի թ ) շ ար ք ու մ լ ո յ ս ը ն ծ ա յ ե լ ա յ ն . վ եր ջ ի ն ի ս

<sup>1</sup> Յ Ա Ա , \$ . 312, ց . 1, գ . 49, թ . 26:



հրատարակիչը (Verleger) սակայն ամբողջ ծախքի մոտ կէսը պահանջում է»: Այդ պատճառով նա խնդրում է տեսուչ չի ն. «շուտ կարգադրու թիւ նանել տաք և փողը ուղարկէք, որ ժամանակին վճարել կարողանամ և օրինակները դուրս հանեմ»<sup>2</sup>: Նա ցանկանում է նաև մասնագիտական աստվածաբանության և ինքնուրույն թյուրի հանձնել, որի համար դիմում է Գիսենի համալսարանի աստվածաբանության ֆակուլտետ: Ֆակուլտետն ընդամաքում է Երվանդ սարկավազի խնդրին, սակայն այդ ցանկությունն իրականացնելու համար անհրաժեշտ էր ևս 3-4ամիս մնալ Գերմանիայում: Այդ առնչությամբ Երվանդ սարկավազը դիմում է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, խնդրելով ընդամաքել իրեն<sup>3</sup>: Սակայն այդ խնդրանքը «անտեսվել է Յարպետի կողմից»<sup>4</sup>:

Սակայն պետք էր ավարտին հասցնել սկսած գործը: Եվ այս հարցում նրան կրկին մեծապես օժանդակում

---

<sup>1</sup> Ե. Տեր-Մինասյան, Յուրիմ կյանքից, էջ 44:

<sup>2</sup> ՅԱԱ, ֆ. 312, ց. 1, գ. 49, թ. 28:

<sup>3</sup> Այդ մասին նա ճեմարանի տեսուչին գրում է. «Ես արդեն պատրաստ եմ նաև աստվածաբանական և ինքնուրույն թյուրի հանձնել: Գրաւոր աշխատանքը, որ այս դեպքում նսկարևոր է, արդեն պատրաստ է և անպայման կընդունուի Աստվածաբանական ֆակուլտետի կողմից, այնպես որ երբ ինձ թոյլ տրուեր այս եկող ծմերային կիսամեակն էլ այստեղ արտասահմանում մնալ, ես այդ քննութիւնն էլ տուած կլիսէի և Ձատկին կվերադառնայի: Նոյն խնդրի մասին դիմել եմ Նորին Վեհափառութեանը և թոյլ տուութիւն խնդրել. Եթե Նորին Վեհափառութիւնը համաձայն է, և ես յուսով եմ, որ Ձեր կարծիքը յայտնելիս Դուք դրական վկայութիւն կտաք և հնարաւոր կդարձնեք ինձ համար այդ քննութիւնը տալը, այն ժամանակ խնդրում եմ ինձ շուտով տեղեկացնել հրամայելիք», ՅԱԱ, ֆ. 312, ց. 1, գ. 49, թ. 36-37:

<sup>4</sup> Այս կապակցությամբ Երվանդ սարկավազը Կ. Կոստանյանին գրում է. «Կարծում եմ՝ պարզ պիտի լինէր, որ ես գուարճութեան համար չեմ մնում այստեղ, այլ լուրջ գործի պատճառով, և այդպէս է այնքան համոզեցուցիչ լինէր, որ ինձ դիւանապետ Կորիւն վարդապետի միջոցով չհրահանգուէր անմիջապէս վերադառնալ հայրենիք», ՅԱԱ, ֆ. 312, ց. 1, գ. 49, թ. 38: Յայտնի պատճառներով չի բավարարվել նաև դոկտորական աշխատանքի տպագրության համար դրամ ուղարկելու Մայր Աթոռին ուղղված Երվանդ սարկավազի խնդրանքը, որի մասին նա ճեմարանի տեսուչին գրում է. «... իմ խնդրած գումարները օրինակ շարադրութեան տպագրութեան համար ցա՛րդ չի ուղարկուած», ՅԱԱ, ֆ. 312, ց. 1, գ. 49, թ. 39:

Են իր ուսուցիչները: Երվանդ սարկավագը դիմում է Բեռլինի համալսարանի պրոֆեսոր, հռչակավոր աստվածաբան Ա. Յանակին՝ խնդրելով իր աշխատանքը տպագրել Յանակի կողմից խմբագրվող "Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur" հայտնի ժողովածուի մեջ: Ճանաթանալով աշխատանքին Ա. Յանակը ընդամաքում է իր սանի խնդրանքին: Յրատարակչատուներն ատենախոսության առաջին մասնիքը բուս գործ 300 օրինակով տպագրում է համալսարանի վարչությունը հանձնելով ու համար, իսկ ամբողջական գործը գետեղում է "Texte und Untersuchungen" ժողովածուի մեջ: Գերմանական համալսարաններում ընդունված օրենքի համաձայն ատենախոսության տպագրությունն ից հետո Երվանդ սրկ. Տեր-Մինասյանին շնորհվում է փիլիսոփայության դոկտորի գիտական աստիճան: Միաժամանակ, աստվածաբանության լիցենցիատի աստիճան ստանալով համար հեղինակը հրատարակված աշխատանքը ներկայացնում է Գիսենի համալսարանի աստվածաբանության ֆակուլտետ: Յազվի առնելով աշխատության վերաբերյալ գիտական հասարակայնության հնչեցրած բարձր կարծիքները, ֆակուլտետը որոշում է առանց աշխատանքի պաշտպանության Երվանդ սարկավագին շնորհել աստվածաբանության լիցենցիատի աստիճան<sup>1</sup>:

Տեղին է հպանցիկ անդրադառնալ Երվանդ Տեր-Մինասյանի «Յայոց եկեղեցու հարաբերությունները Ասորևոց եկեղեցիներին հետ հայկական և ասորական աղբյուրներին համաձայն» դոկտորական ատենախոսության գիտական նշանակությանն ու արժեքին: Յեղինակն այդ կապակցությամբ գրում է, որ մինչև աշխատության հրատարակելը Յայոց եկեղեցու դավանաբա-

<sup>1</sup> Մանրամասները տե՛ս Մայր Աթոռ (խմբագրական) «Արարատ», 1904, ԺԱ, էջ 939, տե՛ս նաև Ե. Տեր-Մինասյան, Յուլիանի մկյանքից, էջ 51:

նական ինքնուրույն մասին հնչած կարծիքները լիարժեքորեն չէին արտացոլում իրականությունը<sup>1</sup>, մի հանգամանք, որի մասին ուսումնառության շրջանում վրդովմունքով էր խոսում նաև նրա ավագներն-դակից Արշակ սրկ. Տեր-Միքելյանը Ամենայն Յայնոց Կաթողիկոսին ուղղած իր նամակում<sup>2</sup>: Ե. Տեր-Մինասյանը համոզված է նաև, որ պատմական հետազոտության միջոցով իրեն հաջողվել է պարզել Յայնոց եկեղեցու դավանաբանական և պատմաքաղաքական անցքերի հետ կապված մի շարք մուծակետեր: Գիտնականներից շատերը Յայնոց եկեղեցին որակել են միաբնակ, ոմանք էլ՝ մինչև էդարի առաջին քառորդը՝ ծայրահեղ միաբնակ հոլլիանական դավանության հետևորդ<sup>3</sup>: Այդ տեսանկյունից նրա աշխատությունը նորոյթ էր հայագիտության և առհասարակ արևելագիտության ասպարեզում, որում Յայնոց եկեղեցու պատմական և դավանաբանական անցքերի նոր լուսաբանումներին զուգընթաց պատմական և աստվածաբանական մի շարք լուրջ բացահայտումներ են կատարված սորագիտության բնագավառում: Այդ հիման վրա է Լ. Մելիքսեթ-Քելը պնդում, որ «Ե. Տեր-Մինասյանը, ճիշտն ասած, առաջին սորագետն է հայ իրականության մեջ և իբրև այդպիսին՝ առաջին հետազոտողն է հայ-սորական կամ, որ նույնն է, սորահայկական փոխհարաբերության պատմության»<sup>4</sup>:

Այդ տեսանկյունից ինքնին հասկանալի է երիտասարդ աստվածաբանի մտավախությունը, թե իր դոկտո-

<sup>1</sup>Տե՛ս Ե. Տեր-Մինասյան, Յայնոց եկեղեցու պատմությունը, էջ 46-47:

<sup>2</sup>Տե՛ս Վալերազրեր Յայնոց եկեղեցու պատմություն, գիրք ԺԴ, Տ. Տ. Մակար Ա Թեղուտցի Տեր-Պետրոսեան Կաթողիկոս Ամենայն Յայնոց (1884-1891), էջ 401:

<sup>3</sup>Տե՛ս Ե. Տեր-Մինասյան, Յայնոց եկեղեցու պատմությունը, էջ 46:

<sup>4</sup>Լ. Մելիքսեթ-Քել, Երվանդ Տեր-Մինասյանի կյանքն ու գործունեությունը, էջ 167:

րական ատենախոսութեան մեջ արտահայտած տեսակետներին վերաբերյալ ինչպիսի վերաբերմունք կդրսևորվի գիտական և աստվածաբանական հանրութեան կողմից, քանի որ Յայնց եկեղեցու ծագման և դավանաբանական զարգացման որոշ հարցերի բնականորեն լույսի ներքո այլ լուծում էին ստացել: Այս առիթով նագրում է. «Ես սաստիկ հետաքրքրվում էի, թե ինչպես կընդունի եվրոպական գիտությունն իմ այդ եզրակացությունը, և անհամբեր սպասում էի եվրոպական խոշոր գիտնականների կարծիքների արտահայտմանը»<sup>1</sup>: Եվ հավաստում է, որ ինքը հիմնականում ճիշտուն ղղղությունը ամբ է զարգացրել այդ աշխատության հիմնադրույթները<sup>2</sup>: Ե. Տեր-Մինասյանի աշխատության լույսընծայմանն անմիջապես հետևում են եվրոպական գիտնականների արձագանքները, որ գովեստով են արտահայտվում աշխատության վերաբերյալ և այն որակում են «հաջողված»: Մինչև անգամ կաթոլիկ պրոֆեսոր Ս. Վեբերը և Յ. Գելցերն են դրական գնահատում է. Տեր-Մինասյանի աշխատությունը, որոնց դրույթներին վերաբերյալ նա քննադատորեն էր արտահայտվել իր ատենախոսության մեջ<sup>3</sup>:

Աստվածաբան վարդապետը կարևորում է հատկապես Յայնրիխ Յոլբշմանի, Պրոյշենի, արևելագետներ Կարլ Բրոկելմանի և Թեոդոր Նյոլդեկենի, Գիսենի համալսարանի եկեղեցական պատմության պրոֆեսոր Գուստավ Կրյոլգերի, Պ. Պետերսի, Մխիթարյան միաբան Ներսես վրդ. Ակիսյանի կարծիքները: Պ. Մուրադյանն այս իրողությունը պայմանավորում է այն հանգամանքով, որ Երվանդ վարդապետը «լեզուններից

---

<sup>1</sup> Ե. Տեր-Մինասյան, Յոլբշմանի մկյանքից, էջ 46-47:  
<sup>2</sup> Տե՛ս նո՛ւյն տե՛ղում:  
<sup>3</sup> Այդ մասին մանրամասները տե՛ս նո՛ւյն տե՛ղում, էջ 47:

ու աղբյուրներին ցբացի լինովին տիրապետել էր նաև գերմանական արևելագիտական դպրոցի պատմաքննաբանական մեթոդին, ուստի պրոֆեսորներ Կ. Բրոկելմանը, Յ. Գելցերը և ուրիշներ (այդ թվում և իր ճեմարանական երախտաշատ ուսուցիչ Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը) գիտական պատշաճ հանգստություն չունեցին իրենց դրույթներին վերաբերող դիտողություններն ու ճշգրտումները»<sup>1</sup>: Բնականաբար աշխատությունների հասցեին հնչեցին նաև քննադատական դիտողություններ<sup>2</sup>, ինչը Լ. Տեր-Պետրոսյանի հավաստմամբ պայմանավորված էր հեղինակի համարձակ եզրահանգումներով և հետազոտության պարզածանակնկալ նորություններով: Վերլուծաբանը փաստում է նաև, որ այդ քննադատական մոտեցումները «միջարք արդարացի դիտողություններով հանդերձ, չկարողացան խախտել մենագրության հիմնական դրույթները»<sup>3</sup>:

1904 թ. Ե. Տեր-Մինասյանը վերադառնում է հայրենիք և Խրիմյան Յայրիկի բարձր տնօրինությամբ ձեռնարկում է կուսակրոն քահանա: 1904-1908 թթ. աստվածաբանական հարուստ և բազմակողմանի գիտելիքներ յուրացրած երիտասարդ մասնագետ-հոգևորականը դասախոսական աշխատանքի է անցնում Գևորգյան հոգևոր ճեմարանում, ուր դասավանդում է «Գերմաներեն», «Ընդհանուր եկեղեցական պատմություն», «Կրոնների պատմություն», «Յին հունական և միջնադարյան

<sup>1</sup> Պ. Մուրադյան, Երվանդ Տեր-Մինասյան, Նշանավոր ճեմարանականներ, պրակ Ա, էջ 398:  
<sup>2</sup> Տե՛ս, օրինակ, տե՛ս Յ. Թոփչեան, Յայ և ասորի եկեղեցիներով յարաբերությունները, «Լոյս», 1905, էջ 740-744, 764-767, 833-837, 860-863, 903-906, 930-933, 958-961, 1005-1008, 1054-1058, Մ. Խոստիկեան, Յայ աստանեայց եկեղեցու յարաբերությունները ասորի եկեղեցիների հետ, «Արարատ», 1907, էջ 1094-1099:  
<sup>3</sup> Լ. Տեր-Պետրոսյան, Յայ-ասորական հարաբերություններին մեծագույն հետազոտողը (ձևնդյան 100ամյակի առթիվ), էջ 64-69:

փիլիսոփայությունն պատմությունն», «Յին Կտակարանի աստվածաբանությունն», «Նոր Կտակարանի աստվածաբանությունն», ինչպես նաև «Յայնց եկեղեցու պատմությունն» առարկաները<sup>1</sup>: Միաժամանակ, քաջ գիտակցելով ապագայի հոգևոր սպասավորների պատրաստելու գործի պատասխանատվությունը, եվրոպական առաջավոր համալսարանների ուսումնական թանկան գործընթացների թափանցիկ երվանդ Տեր-Մինասյանը ձեռնամուխ էլինում իր կողմից դասավանդվող առարկաների համար դասագրքեր պատրաստելու պատասխանատու գործին: Ծրագրային այս գործը ևս նրա կողմից իրականացվում է մեծ հաջողությամբ և արդեն 1908 թ. սկսած Մայր Աթոռի տպարանում մեկը մյուսին հաջորդելով լույս են տեսնում նրա գրչին պատկանող «Ընդհանուր եկեղեցական պատմությունն», հ. Ա, Յին եկեղեցին, «Բաբելոնը և Սուրբ Գիրքը» (հավելված՝ Գիլգամեշի վեպը), «Կրոնների պատմությունն», Պ. Վ. Շմիդտի և Ռ. Օտտոյի երկերից համառոտաձև «Յիսուսի կյանքն ու գործունեությունը» ձեռնարկները<sup>2</sup>: Այդ ամենին զուգընթաց նա 1908 թ. Ս. Էջմիածնում հայերենով լույս է ընծայում նաև իր իսկ կողմից լրամշակված դոկտորականատենախոսությունը<sup>3</sup>, որին նախորդել էր քննարկվող հիմնահարցերը լուսաբանող «Այսպես կոչված «Պարսից ժողովը», «Բաբելոն կաթողիկոսը և Դվինի 506 թ. ժողովը», «Մանազկերտի 726 թ. ժողովի ճասորի եպիսկոպոսները և Խոսրովի Թարգմանչի հիշած

<sup>1</sup> **ՅԱԱ**, ֆ, 312, ց. 1, գ. 186, թ. 4:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Երուանդ վրդ. Տեր-Մինասեանց**, Ընդհանուր եկեղեցական պատմությունն», հ. Ա, Յին եկեղեցին, Ս. Էջմիածին, 1908, **Նոլյնի** Բաբելոն և Սուրբ Գիրքը, «Արարատ», 1908, Գ, էջ 304-327, **Նոլյնի** Կրոնների պատմությունն, Ս. Էջմիածին, 1909, **Նոլյնի** Յիսուսի կյանքն ու գործունեությունը (Պ. Վ. Շմիդտի և Ռ. Օտտոյի երկերից համառոտաձև), Ս. Էջմիածին, 1909:

<sup>3</sup> Տե՛ս **Երուանդ վրդ. Տեր-Մինասեանց**, Յայնց եկեղեցու հարաբերությունները ասորվոց եկեղեցիների հետ, (հայկական և ասորական աղբյուրների համաձայն), Ս. Էջմիածին, 1908:

Երկու ասորական վանքերը» հոդվածների հրատարակումը<sup>1</sup>:

Այս շրջանում երվանդ վարդապետի բազմակողմանի պատրաստվածությունը թույլ է տվել զբաղվել նաև պատմաստվածաբանական, պատմաբանասիրական և աղբյուրագիտական ուսումնասիրություններով: Այդ ոլորտի կարևորագույն աշխատանքներին ցենիք ուսուցչի՝ Կարապետ Վրդ. Տեր-Մկրտչյանի գործակցությամբ 1907թ. եկեղեցում է ծագույն հայրերին ցմեկի՝ Իրինեոս Լուգդոնացու «Տոյցք առաքելական քարոզության» հայերեն նորագյուտ բնագիրի (գերմաներեն թարգմանությամբ հանդերձ) հրատարակությունը<sup>2</sup>: Այս բնագավառում նույնքան արդյունավետ եղել նաև հաջորդ՝ 1908թ., երբ հայ գիտնական աստվածաբանների ջանքերով հրատարակվել են նաև ընդհանրական եկեղեցու և դավանանքի պատմության ուսումնասիրության համար չափազանց արժեքավոր երկու այլ բնագրեր: Այս շարքի առաջնեկը Ալեքսանդրիայի Տիմոթեոս Էլուրոս (Կուզ) եպիսկոպոսապետի՝ բնագրային նշանակություն ունեցող «Չակաճառության» հայերեն թարգմանական բնագրի հրատարակությունն էր (գերմաներեն և հայերեն առաջաբանով)<sup>3</sup>: Իսկ 1910թ. հայ աստվածաբանների գույզը գերմա-

<sup>1</sup> Տե՛ս **Երուանդ վրդ. Տեր-Մինասեանց**, Մանագկերտի 726-ի ժողովի ասորի եպիսկոպոսները եւ Խոսրովիկ Թարգմանչի յիշած երկու ասորական վանքերը, «Արարատ», 1907, Ա, էջ 75-80, **Նույնի** Այսպես կոչված «Պարսից ժողովը», «Արարատ», 1907, Բ, էջ 179-195, **Նույնի** Բարգենկաթուղի կոսի ժողովի թուականը եւ տեղը, «Արարատ», 1908, Է-Ը, էջ 691-707: Այս հոդվածներին ուղղվածության մասին տե՛ս նաև **Լ. Տեր-Պետրոսյան**, Չայ-ասորական հարաբերություններին մեծագույն հետազոտողը (ծննդյան 100ամյակի առթիվ), էջ 64-65:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Իրեւեոս**, Տոյցք Առաքելական քարոզության, Լայպցիգ, 1907: Գերմաներեն տեքստը՝ **Des heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung**. In armenischer Version entdeckt herausgegeben und ins Deutsche ֆ bersetzt von Lic. Dr. Karapet Ter-Mékérttschian und Lic. Dr. Erwand Ter-Minassiantz mit einem Nachwort und Anmerkungen von Adolf Harnack. "Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur" Leipzig, 1907.

<sup>3</sup> Տե՛ս **Տիմոթեոս եպիսկոպոսապետի Աղեքսանդրեայ Չակաճառութիւն առ սահմանալ սնի ժողովոյն Քաղկեդոնի** (իւնյս ընծ. աշխատ. Կարապետ Վրդ. և Երուանդ վրդ.), **Ս. Էջմիածին**,

ն եր ե ն առ աջ աբ ա ն ո վ առ ա ն ձ ի ն գ ր ք ո վ հ ր ա տ ա ր ա կ ե լ Է ն ա ն Ի ր ի ն ե ո ս ի «Ը ն դ դ ե մ հ եր ձ ու ա ծ ո ց » ա շ խ ա տ ու թ յ ա ն Դ և Ե գ ր ք եր ը <sup>1</sup>, ո Ր ի ա ր ժ ե ք ը և ս մ ե ծ Է ր , ք ա ն ի ո Ր գ ր ք ի ք ն ա գ ի Ր ը չ ի պ ա հ պ ա ն վ ե լ և հ ա յ տ ն ի Է ր մ ի ա յ ն լ ա տ ի ն ե - Ր Ե ն թ ա ր գ մ ա ն ու թ յ ա մ ք :

Մ ա ն կ ա վ ա ր ժ ա կ ա ն և գ ի տ ա հ ե տ ա գ ո տ ա կ ա ն ք ե դ ու ն ա շ խ ա տ ա ն ք ն ե Ր ի ն գ ու գ ը ն թ ա ց Ե Ր վ ա ն դ վ Ր դ . Տ Ե Ր -Մ ի - ն ա ս յ ա ն ը կ ա թ ո դ ի կ ո ս ա կ ա ն տ ն ո Ր ի ն ու թ յ ա մ ք ս տ ա ն ձ - ն ու մ Է ն ա ն Մ ա յ Ր Ա թ ո ռ ի տ պ ա ր ա ն ի կ առ ա վ ա ր չ ի պ ա շ տ ո - ն ը և մ ի ա ժ ա մ ա ն ա կ վ ա ր ու մ «Ա ր ա ր ա տ ի » խ մ ք ա գ Ր ի օ գ ն ա - կ ա ն ի պ ա ր տ ա կ ա ն ու թ յ ու ն ն ե Ր ը : 1908 թ . Ե Ր վ ա ն դ վ Ր դ . Տ Ե Ր -Մ ի ն ա ս յ ա ն ը «Ա ր ա ր ա տ » ա մ ս ա գ Ր ու մ Յ ա յ Ե կ ե դ ե ց ու ք ա ր ե կ ա ր գ ու թ յ ա ն վ ե Ր ա ք ե Ր յ ա լ հ ր ա տ ա ր ա կ ու մ Է Ե Ր - կ ու հ ո դ վ ա ծ <sup>2</sup>, ո Ր ո ն ք մ ե ծ ա դ մ ու կ ե ն հ ա ր ու ց ե լ ի ն չ - պ ե ս հ ո դ վ ա ծ ն ե Ր ու մ առ ա շ ա դ Ր վ ո դ գ ա դ ա փ ա ր ն ե Ր ի , ա յ ն պ ե ս Է լ ն ր ա ` հ ո գ և ո Ր ա կ ա ն ի ա ն ձ ի և գ ո Ր ծ ու ն ե ու թ - յ ա ն դ ե մ <sup>3</sup>: Բ ա ն ն ա յ ն Է Ր , ո Ր Ե կ ե դ ե ց ի ն ք ա ր ե կ ա ր գ Ե լ ու մ ա ս ի ն հ ե դ ի ն ա կ ի առ ա շ ա դ Ր ա ծ մ ո տ ե ց ու մ ն ե Ր ը և պ ա տ - կ ե Ր ա ց ու մ ն ե Ր ը հ ա կ ա ս ու մ Է ի ն Ե կ ե դ ե ց ու ա վ ա ն դ ու - թ յ ա ն ո գ ու ն , ծ ա յ Ր ա հ ե դ ա ր մ ա տ ա կ ա ն Է ի ն և ի Ր Ե ն ց վ Ր ա կ Ր ու մ Է ի ն լ ի ք ե Ր ա լ - ք ո դ ո ք ա կ ա ն դ պ Ր ո ց ի ա ն ու Ր ա ն ա -

**1908:**

<sup>1</sup> Տ Ե ' ս **Des heiligen Irenäus zum Schrift Erweise der Apostolischen Verkündigung.** In armenischer Version entdeckt, herausgegeben und ins deutsche überetzt von Deutsche \$ bersetzt von Lic. Dr. Karapet Ter-Mëkërttschian und Lic. Dr. Erwand Ter-Minassiantz. Mit einem Nachwort und Anmerkungen von Adolf Harnak. **"Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur** (Reihe 3, Bd. 5, Heft 2)". Leipzig: J. S. Hinrichs, 1910:

<sup>2</sup> Տ Ե ' ս **Ե Ր ու ա ն դ վ ա ր դ ա պ ե տ**, Վ ե Ր ա ն ո Ր ո գ ու թ ե ա ն կ ա ր ի ք ը Յ ա յ ո ց Ե կ ե դ ե ց ու հ ա մ ա ր , «Ա ր ա ր ա տ», 1908, Ե -2, Է ջ 465-486 (տե ' ս ն ա ն **Ն ու լ յ Ն ի** հ ո դ վ ա ծ ն ե Ր «Ա ր ա ր ա տ ե -ի ժ առ ա ն գ ու թ յ ու ն ը , հ .Թ ,Ս .Է ջ մ ի ա ծ ի ն , 2011, Է ջ 187-206), **Ն ու լ յ Ն ի** Յ ա յ ո ց Ե կ ե դ ե ց ու վ ե Ր ա ն ո Ր ո գ ու թ ե ա ն խ ն դ ի Ր ը , «Ա ր ա ր ա տ», 1908, Ժ , Է ջ 872-886 (տե ' ս ն ա ն **Ն ու լ յ Ն ի** Յ ո դ վ ա ծ ն ե Ր , Է ջ 207-220): Ա յ ն , ո Ր Յ ա յ Ե կ ե դ ե ց ու ք ա ր ե ն ո Ր ո գ ու թ յ ա ն հ ի մ ն ա հ ա ր ց ը Ե . Տ Ե Ր -Մ ի ա ս յ ա ն ի ա շ խ ա ր հ ա յ ա ց ք ու մ կ ե ն տ Ր ո ն ա կ ա ն ն ե Ր ի ց Է Ե դ ե լ կ ա ր Ե լ ի Է դ ա տ Ե լ ն ր ա ն ի ց , ո Ր հ ե տ ա գ ա յ ու մ ն ա ի Ր մ ո տ ե ց ու մ ն ե Ր ն ը ն թ ե Ր ց ո դ հ ա ս ա ր ա կ ու թ յ ա ն ն Է ն ե Ր կ ա յ ա ց Ր Ե լ ն ա ն առ ա ն ձ ի ն հ ր ա տ ա ր ա կ ու թ յ ա մ ք , տե ' ս **Ե Ր ու ա ն դ վ Ր դ . Տ Ե Ր -Մ ի ն ա ս Ե ա ն ց** , Յ ա յ ո ց Ե կ ե դ ե ց ու վ ե Ր ա ն ո Ր ո գ ու թ ե ա ն խ ն դ ի Ր ը , Թ ի Ֆ լ ի ս , 1910:

<sup>3</sup> Տ Ե ' ս , օ Ր ի ն ա կ , **Լ Է օ** , Ի մ պ ա տ ա ս խ ա ն ը , «**Յ ո Ր ի գ ո ն**», 21 մ ա Ր տ ի 1910 թ . (№ 63), **Ն ու լ յ Ն ի** Ն ո Ր Լ ի Լ թ Է Ր ը Ե Լ ի Ր վ կ ա ն , «**Յ ո Ր ի գ ո ն**», 28 դ ե կ տ ե մ ք ե Ր ի 1913 թ . (№ 292), **Ն ու լ յ Ն ի** Տ Ե ս ա կ ց ու թ ի Լ ն ի ց յ Ե տ ո յ , «**Յ ո Ր ի գ ո ն**», 16 դ ե կ տ ե մ ք ե Ր ի 1914 թ . (№ 281):



լի ազդեցությունը: Բնական էր նաև, որ նման հայացքներին տեր անձը չէր կարող պաշտոնավարել մի կառույցում, որի ինքնությունն ու անցած պատմությունը կասկածի տակ էր դնում: Այդ ամենի արդյունքում 1910 թ. փետրվարի 9-ին Երվանդ Տեր-Մինասյանը, Մատթեոս Բ կաթողիկոսին ներկայացրած իր դիմումի համաձայն, հրաժարվում է Էջմիածնի միաբանությունից և դասվում Զայոց եկեղեցու աշխարհիկ հավատացյալների շարքը<sup>1</sup>:

Վավերագրերն աներկբա վկայում են, որ նույնքան արդյունավետ է եղել նաև Երվանդ Տեր-Մինասյանի աշխարհիկ գործունեությունը: 1910-1917 թթ. նա աշխույժ մանկավարժական գործունեություն է ծավալել Ալեքսանդրապոլի հայկական՝ Արդուլթյան և ամերիկական դպրոցներում: Նրա հայրենական աշխատանքն անտես չի մնացել և 1918 թ. ընտրվել է Թբիլիսիի Զայոց ազգային խորհրդի անդամ և մեկ տարի ղեկավարել է կառույցի ուսումնական մասը: Երբ Զայաստանի առաջին Զանրապետության կառավարության որոշմամբ 1920 թ. վերջերին Ալեքսանդրապոլում ապաերևանում սկսեց գործել Զայաստանի համալսարանը, ժամանակի գիտակրթական ճանաչված այլ գործիչների հետ փիլիսոփայությունից անդուր Երվանդ Տեր-Մինասյանը ևս շուրջ մեկ տարի պաշտոնավարել է որպես ազգային բուհի պրոֆեսոր: Զամալսարանում ուսումնական պարապմունքների հարկադիր դադարեցումից հետո նա 1920-1921 թթ. աշխատել է Վաղարշապատի երկրորդ աստիճանի դպրոցի և մանկավարժական տեխնիկումի վարիչ<sup>2</sup>: Այս ընթացքում նա գործունե կերպով աջակ-

<sup>1</sup> Տե՛ս Վավերագրեր Զայ եկեղեցու պատմութեան, գիրք Ը, Մատթեոս Բ Իզմիրլեան Կաթողիկոս Ամենայն Զայոց (1908-1910), Երևան, 2001, էջ 655:

<sup>2</sup> Տե՛ս ՄԱՄ, Ե. Տեր-Մինասյանի անձնական արխիվ, թղթ. 239. 7 վավ. 110, Ե.

ցել է նաև տարբեր թերթերի («Ախուրյան», «Ժողովրդի ձայն») խմբագրման և հրատարակման աշխատանքներին և հայագիտական ու աստվածաբանական արժեքավոր հոդվածներով հարստացրել է մամուլի էջերը: Խորհրդային կարգերի հաստատումից հետո, երբ 1921թ. հիմնադրվեց Էջմիածնի կոլեկտոր-պատմական ինստիտուտը, Ե.Տեր-Մինասյանը դարձավ վերջինիս առաջին գիտական քարտուղարը: Նրա անմիջական մասնակցությամբ էլ հիմնադրվում է «Բանբեր Հայաստանի գիտական ինստիտուտի» հանդեսը, որի շնորհիվ են համախմբվում ժամանակի լավագույն մտավորականները<sup>1</sup>: Հանդեսում լույս տեսնում են Ե.Տեր-Մինասյանի հեղինակած հայագիտական կարևոր նշանակություն ունեցող բազմաթիվ հոդվածներ<sup>2</sup>:

1930 թ. Ե.Տեր-Մինասյանը նշանակվում է Երևանի մանկավարժական տեխնիկոլոմի գերմաներենի դասախոս և պաշտոնավարում է մեկ տարի: Նույն թվականին նա դասախոսական աշխատանքի է անցնում նաև Երևանի գյուղատնտեսական ինստիտուտում նախորպես գերմաներենի դասախոս, իսկ 1932 թ. սկսած, 15 տարի լեզուների ամբիոնի վարիչ և գերմաներենի դասախոս<sup>3</sup>: Այս համատեքստում հարկ ենք համարում առանձնահատուկ մատնանշել Ե.Տեր-Մինասյանի մտավորականի

---

**Տեր-Մինասյան**, Յուրի Կոնստանտինովիչ, էջ 98-99:

<sup>1</sup>Տե՛ս **Ե.Տեր-Մինասյան**, Յուրի Կոնստանտինովիչ, էջ 98-99:

<sup>2</sup>Տե՛ս **Ե.Տեր-Մինասյան**, Աբրահամ Խոստովանողի «Վկայք Արևելից»-ը և նրա սուրբական սկզբնատիպը, «**Բանբեր Հայաստանի գիտական ինստիտուտի**», Ա-Բ, 1921-1922, էջ 114-126, **Նույնի** «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուն և Ե.Տեր-Մինասյանի հայոց եկեղեցու դավանաբանական դիրքը Չելեդարերում, «**Բանբեր Հայաստանի գիտական ինստիտուտի**», Ա-Բ, 1921-1922, էջ 262-279: Այդ շարքում պետք է հիշատակել նաև 1919-1920 թթ. արտասահմանում հրատարակված հայագիտական երկու աշխատանքներին նվիրված Ե.Տեր-Մինասյանի գրչին պատկանող ընդարձակ և ուշագրավ գրախոսականները, տե՛ս **Y. Marqart**. Die Entstehung und Wiederentstellung der armenischen Nation, 1919, «**Բանբեր Հայաստանի գիտական ինստիտուտի**», Ա-Բ, 1921-1922, էջ 257-261, **Վ.Տաշեան**, Ուսումնականական հայերենի լեզուի, Վիեննա, 1920, «**Բանբեր Հայաստանի գիտական ինստիտուտի**», Ա-Բ, 1921-1922, էջ 279-282:

<sup>3</sup>Տե՛ս **ՄԱՄ, Ե.Տեր-Մինասյանի անձնական արխիվ**, թղթ. 239.7, վավ. 110:

Է ու թյ ու ն ը ք ն ու թ ա գ ռ ո ղ կ ար ն ո թ ա գ ու յ ն մ ե կ փ ա ս տ  
և ս : 1930-ական ն եր ի ն Խ ո թ հ թ դ ա յ ի ն Յ ա յ ա ս տ ա ն ու մ ձ ն ա -  
վ ո թ վ ա ծ ա մ ք ո ղ ջ ա տ ի թ ա կ ա ն ք ո ն ու թ յ ու ն ն եր ի պ ա յ -  
մ ա ն ն եր ու մ , եր ք եր կ թ ի ք ա ղ ա ք ա կ ա ն հ ա մ ա կ ար գ ն ա ն -  
ն ա խ ա դ ե պ հ ա լ ա ծ ա ն ք ն եր Է թ ծ ա վ ա լ Է Լ Յ ա յ ե կ ե ղ ե ց ու և  
հ ո գ և ո թ դ ա ս ի դ ե մ , Ե . Տ եր -Մ ի ն ա ս յ ա ն ը ք ո լ ո թ պ ար ա գ ա -  
ն եր ու մ ա ն վ եր ա պ ա հ մ եր ժ ե ց ա ջ ա կ ի ց դ առ ն ա լ ա յ դ  
շ ար ժ մ ա ն ը : Ճ ի շ տ Է , ա յ դ դ ժ ն դ ա կ պ ա յ մ ա ն ն եր ու մ ն թ ա  
գ թ ի չ ը շ ու թ ջ մ ե կ տ ա ս ն ա մ յ ա կ Լ ռ ե ց , ք ա յ ց ար դ Է ն 1940-  
ական ն եր ի ն ն թ ա կ ո ղ մ ի ց հ թ ա տ ար ա կ վ ե ց ի ն մ ի շ ար ք  
ար ժ ե ք ա վ ո թ հ ա յ ա գ ի տ ա կ ա ն հ ո դ վ ա ծ ն եր <sup>1</sup>: Եր վ ա ն դ Տ եր -  
Մ ի ն ա ս յ ա ն ի 1920-1940-ական թ վ ա կ ա ն ն եր ի գ ի տ ա կ ա ն վ ա ս -  
տ ա կ ն ա ն տ Ե ս չ ի մ ն ա ց Է Լ : Յ ա շ վ ի առ ն Է Լ ո վ հ ա յ ա գ ի -  
տ ու թ յ ա ն մ ե ջ ն թ ա ու ն ե ց ա ծ ա ն ու թ ա ն ա լ ի ն եր դ թ ու -  
մ ը , 1943 թ . ա կ ա դ Ե մ ի կ ո ս ն եր Յ . Օ թ ք Է Լ ու և Մ . Ա ք Ե ղ յ ա ն ի ա -  
ռ ա ջ ար կ ո վ Ս Ս Յ Մ Գ ի տ ու թ յ ու ն ն եր ի ա կ ա դ Ե մ ի ա յ ի հ ա յ -  
կ ա կ ա ն մ ա ս ն ա ճ յ ու ղ ի Լ Ե գ վ ի և գ թ ա կ ա ն ու թ յ ա ն ի ն ս -  
տ ի տ ու տ ը ո թ ո շ ու մ Է առ ա ն ց ա տ Ե ն ա խ ո ս ու թ յ ու ն  
պ ա շ տ պ ա ն Է Լ ու Ե . Տ եր -Մ ի ն ա ս յ ա ն ի ն շ ն ո թ հ Է Լ ք ա ն ա ս ի -  
թ ա կ ա ն գ ի տ ու թ յ ու ն ն եր ի դ ո կ տ ո թ ի գ ի տ ա կ ա ն ա ս տ ի -  
ճ ա ն , ո թ ը 1944 թ . վ ա վ եր ա ց վ ու մ Է Կ առ ա վ ար ու թ յ ա ն կ ո ղ -  
մ ի ց <sup>2</sup>: 1943 թ . ն ա ար դ Է ն պ ա շ տ ո ն ա վ ար ու մ Է Եր և ա ն ի պ Ե տ ա -  
կ ա ն հ ա մ ա լ ս ար ա ն ու մ ՝ ի ք թ և օ տ ար Լ Ե գ ու ն եր ի ա մ ք ի ո -  
ն ի վ ար ի չ և գ Եր մ ա ն եր Ե ն ի պ թ ո Ֆ Ե ս ո թ : Ա յ ս տ Ե ղ Է Լ վ ա -  
վ եր ա գ թ ու մ Է ն թ ա շ ու թ ջ 40-ամ յ ա մ ա ն կ ա վ ար ժ ա կ ա ն

---

<sup>1</sup> Տ Ե՛ ս Ե . Տ եր -Մ ի ն ա ս յ ա ն , Ե ղ ի շ Ե վ ար դ ա պ Ե տ ի «Վ ար դ ա ն ա ն ց պ ա տ մ ու -  
թ յ ա ն » ն ո թ ա գ ու յ ն ք ն ն ա դ ա տ ը , «**Խ Ս Յ Մ Գ Ա հ ա յ կ ա կ ա ն մ ա ս ն ա ճ յ ու ղ ի  
Տ ար ե գ ի թ**», 1943, № 3, Է ջ 63-98, 1944, № 1-2, Է ջ 89-103, **Ն ու լ յ ն ի** Մ ո վ ս Ե ս  
Խ ո թ Ե ն ա ց ու ք ա ղ կ Ե դ ո ն ա կ ա ն Լ ի ն Է Լ ու առ ա ս պ Է լ ի շ ու թ ջ ը , «**Խ Ս Յ Մ  
Գ Ա հ ա յ կ ա կ ա ն մ ա ս ն ա ճ յ ու ղ ի Տ ար ե գ ի թ**», 1943, № 2, Է ջ 55-80, **Ն ու լ յ ն ի**  
Դ ար ձ յ ա լ Մ ո վ ս Ե ս Խ ո թ Ե ն ա ց ու ք ա ղ կ Ե դ ո ն ա կ ա ն Լ ի ն Է Լ ու առ ա ս -  
պ Է լ ի շ ու թ ջ ը » ը ն դ ար ձ ա կ հ ո դ վ ա ծ ը , «**Խ Ս Յ Մ Գ Ա հ ա յ կ ա կ ա ն  
մ ա ս ն ա ճ յ ու ղ ի Տ ար ե գ ի թ**», 1944, № 3-4, Է ջ 27-54, տ Ե՛ ս ն ա ն Ե . Գ . Տ եր -  
Մ ի ն ա ս յ ա ն , Պ ա տ մ ա -ք ա ն ա ս ի թ ա կ ա ն հ Ե տ ա գ ո տ ու թ յ ու ն ն եր , Եր և ա ն ,  
1971, Է ջ 243-279, հ մ մ տ .՝ «**Է ջ մ ի ա ծ ի ն**», 1962, Ե , Է ջ 37-44, 2 , Է ջ 45-55:

<sup>2</sup> Տ Ե՛ ս Կ . **Յ ու գ ք ա շ յ ա ն** , Եր վ ա ն դ Տ եր -Մ ի ն ա ս յ ա ն ի գ ի տ ա կ ա ն  
ժ առ ա ն գ ու թ յ ու ն ը (ծ ն ն դ յ ա ն 100 ամ յ ա կ ի առ թ ի վ ), Է ջ 89:

պատկանելի վաստակը և 1946 թ. Երվանդ Տեր-Մինասյանին շնորհվում է մանկավարժական բարձրագույն պրոֆեսորի կոչում:

1945 թ. ամռանը ՀՍՍՀ գիտությունների ակադեմիայի նախագահության որոշմամբ գիտական պրոպագանդայի խորհրդի լեկտորի ու մովստակաշատ գիտնականը հանդես է գալիս «Ջայնոց հին գրաբար գրականության ծագումն ու ծաղկման շրջանը» գեկուցմամբ, որը հրատարակվում է գիտական պրոպագանդայի խորհրդի որոշմամբ<sup>1</sup>: Ցավոք, ծավալով փոքրիկ, բայց բովանդակությամբ հագեցված այս գողտրիկ աշխատանքը ճիշտ չգնահատվեց «ճախ գաղափարախոսների» կողմից, որոնք է. Տեր-Մինասյանին մեղադրեցին անցյալն իդեալականացնելու մեջ<sup>2</sup>: Քաջ գիտակցելով այդ «թյուրիմացության» հետևանքները, վաստակաշատ գիտնականն ու մանկավարժը հարկադրված հրաժարվում է դասախոսական, ուսումնական գիտամեթոդական աշխատանքներից: Եվ ի պատասխան իր քննադատների նույն թվականին հրատարակում է նույնքան արժեքավոր պատմաստվածաբանական հիմնարար մեկ այլ աշխատանք<sup>3</sup>: Եվ միայն երկու տարի անց՝ 1950-1951 ուստարվանից նավերստին անցնում է դասախոսական աշխատանքի և մինչև 1959-1960 ուստարվա վերջը պաշտոնավարում է Երևանի Վ.Բրյուսովի անվան ռուսաց և օտար լեզուների ինստիտուտում, ինչպես նաև՝ Երևան-

<sup>1</sup> Տե՛ս **Ե. Տեր-Մինասյան**, Ոսկեդարի հայ գրականությունը, Երևան, 1946: Հեղինակը հավաստում է, որ ՀՍՍՀ գիտությունների ակադեմիայում կարդացված գեկուցումը վերնագրված է եղել «Ջայնոց հին գրաբար գրականության ծագումն ու ծաղկման շրջանը», իսկ գիտական պրոպագանդայի խորհրդի որոշմամբ հրատարակված «Ոսկեդարի հայ գրականությունը» գրքույկը տպագրվել է «թյուրիմացությունն առաջացնող վերնագրով», տե՛ս **Ե. Գ. Տեր-Մինասյան**, Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, էջ 280:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Ե. Տեր-Մինասյան**, Հուշերի մկյանքից, էջ 116-121:

<sup>3</sup> Տե՛ս **Եր. Տեր-Մինասյան**, Նեստորականությունը Հայաստանում 5-6 դարերում, Երևան, 1946:

նի պետական համալսարանում:

Ձեռագիր բոլոր ընդօրինակությունների և այլ նյութերի բնագրագիտական համեմատական վերլուծության հիման վրա է. Տեր-Մինասյանը 1957թ. լույս է ընծայել եղիշեի «Վասն Վարդանայ և հայոց պատերազմին» գրքի գրաբար գիտական հրատարակությունը՝ ընդարձակ առաջաբանով և գիտական ծանոթագրություններով: Այդամենին գուգընթաց նազբաղվել է նաև բանասիրության, պատմության, ասորագիտության, վիճակագրության, հնագիտության և միջնադարյան հայ գրականության առանձին հարցերի ուսումնասիրության մբ: Ասվածի վառ ապացույցն է նաև ագիտության նշված բնագավառներում բազմավաստակ գիտնականի հրատարակած բազմաբովանդակ և արժեքավոր հոդվածները<sup>1</sup>:

Արդեն բավականին առաջացած տարիքում 1964թ. է. Տեր-Մինասյանը թողնում է բուհական մանկավարժական գործունեությունը և աշխատանքի է անցնում ՀՍՍՀ Գիտությունների ակադեմիայի Հր. Աճառյանի

---

<sup>1</sup> Տե՛ս է. Տեր-Մինասյան, Համիճավանքի արձանագրությունները, «**Էջմիածին**», 1958, Ա, էջ 41-45, ԺԲ, էջ 52-55, **ՆՈՒՅ ՆԻ**՝ Վերջին անգամ Ն. Ա. Կինյանն ու եղիշեի «Վարդանանց պատմությունը» (առանձնատիպ), «**Բանբեր Մատենադարանի**», 1960, № 5, էջ 527-535, **ՆՈՒՅ ՆԻ**՝ Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճամուռի և առաստիմանեալ սնի ժողովոյն Քաղկեդոնի» երկի թարգմանության ժամանակը» (առանձնատիպ), «**Բանբեր Մատենադարանի**», 1960, № 5, էջ 279-292, **ՆՈՒՅ ՆԻ**՝ Հինգերորդ դարի Հայոց եկեղեցու և Հայոց հին գրականության պատմության մի քանի հանգուցային հարցերի մասին, «**Էջմիածին**», 1962, Ե, էջ 37-44, **ՆՈՒՅ ՆԻ**՝ «Չգաւն» գրքի հեղինակի հարցը, «**Պատմա-բանասիրական հանդես**», 1964, № 1, էջ 257-274, **ՆՈՒՅ ՆԻ**՝ Հայոց գրերի գյուտի ժամանակը և այլ հարակից հարցեր, «**Բանբեր Մատենադարանի**», 1964, № 7, էջ 57-80, **ՆՈՒՅ ՆԻ**՝ Հազկերտ Բ-ի արշավանքների մասին Բյուզանդական կայսրության սահմանակից երկրամասի վրա, «**Բանբեր Մատենադարանի**», 1964, № 7, էջ 271-274, **ՆՈՒՅ ՆԻ**՝ Месроп Маштоц, «**Литературная энциклопедия**», М., 1968, էջ 101, **ՆՈՒՅ ՆԻ**՝ Եդեսիայի ժամանակագրությունը (Chronicon Edessenum), «**Պատմա-բանասիրական հանդես**», 1969, № 4, էջ 175-188, **ՆՈՒՅ ՆԻ**՝ Հայոց գրականության սկզբնավորությունը ու նույն ժամանակագրությունը», «**Պատմա-բանասիրական հանդես**», 1970, № 2, էջ 57-80, **ՆՈՒՅ ՆԻ**՝ Եղիշեի, Վարդանի և հայոց պատերազմի մասին (աշխարհաբար թարգմանություն, ներածություն և ծանոթագրություններ, երրորդ հրատ.), Երևան, 1971, էջ 3-16, **ՆՈՒՅ ՆԻ**՝ Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունը», Երևան, 1968:

անվան լեզվի ինստիտուտում որպես բառարանագրող թյան բաժնի ավագ գիտաշխատող, իսկ 1955-1970 թթ.<sup>1</sup> բաժնի վարիչ<sup>2</sup>:

Մանկավարժական և գիտահետազոտական բեղուն գործունեությանը զուգընթաց է. Տեր-Մինասյանը թարգմանչական (թվով 47անուն գիրք՝ տարբեր լեզուներով)և խմբագրական (ավելի քան 15աշխատանք)լուրջ աշխատանք է ծավալել նաև ՀՍՍՀ պետիրատում: Նա խմբագրել է մարքսիզմ-լենինիզմի դասականների գործերը, որոնք կա՛մ անձամբ թարգմանել, կա՛մ համեմատել է գերմաներեն բնագրերի հետ, ինչը, իհարկե, պայմանավորված էր ժամանակաշրջանի տիրող գաղափարախոսության մբ: Հայագիտությանը, անկասկած, մեծապես կշահեր, եթե Տեր-Մինասյանի նթուղի ատրվեր թարգմանել նաև գերմանական իդեալիստական դպրոցի մտածողների գործերը, որի համար նա ուներ պահանջվող գիտական պատրաստվածություն: Նա ծավալուն աշխատանք է տարել նաև տարբեր բառարանների կազմության և խմբագրության ուղղության մբ, որի վկայությունը կարելի է համարել այսուլորտում նրա գրչին պատկանող աշխատանքների ընդհանուր թիվը, որը կազմում է ավելի քան 135անուն<sup>2</sup>:

Հասարակայնությանը միշտ էլ բարձր է գնահատել երվանդ Տեր-Մինասյանի գիտական և մանկավարժական գործունեությունը: 1964 թ. նոյեմբերի 19-ին Հայկական ՍՍՀ Գերագույն խորհրդի նախագահությունը նրան շնորհել է «Հայկական ՍՍՀ գիտության ներկայացուցիչ» կոչում: Նա բազմիցս ընտրվել է նաև ԽՍՀՄ և ՀՍՍՀ բարձրագույն դպրոցի գիտամեթո-

<sup>1</sup> Տե՛ս ՄԱՄ, Ե. Տեր-Մինասյանի անձնական արխիվ, թղթ. 239. 7, վավ. 109: Հմմտ.՝ Ե. Տեր-Մինասյան, Հուշերի մկյան քից, էջ 120:  
<sup>2</sup> Տե՛ս ՄԱՄ, Ե. Տեր-Մինասյանի անձնական արխիվ, թղթ. 239. 7, վավ. 110: Հմմտ.՝ Ե. Տեր-Մինասյան, Հուշերի մկյան քից, էջ 129-131:

դակ ան և առարկայական հանձնաժողովներին անդամ: Իր  
անձնվեր աշխատանքի համար շատ անգամ արժանացել է  
կառավարական պարգևների և շնորհակալագրերի<sup>1</sup>: Գի-  
տական հասարակայնությունը հանդիսավոր կերպով  
նշել է նաև բազմավաստակ մտավորականի ծննդյան 80-  
րդ և 90-րդ տարեդարձները, ինչպես նաև՝ գիտական և  
մանկավարժական գործունեության 60 և 70-ամյակները:

Երվանդ Տեր-Մինասյանի վաստակը հայ մշակույթ-  
թի պատմության գանձարանում գնահատվել ու գնա-  
հատվում է իբրև խոշոր ավանդ և կարևոր ներդրում:  
Նախըմահկանացուն է կնքել 1974թ. հունիսի 12-ին:

**§2. ԵՐՎԱՆԴՎՐԴ. ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ  
ԱՇԽԱՐՀ ԱՅԱՑՔԻ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ ԵՎ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵ-  
ՐԸ ԼԻԲԵՐԱԼ-ԲՈՂԱՔԱԿԱՆ ԴՊՐՈՑԻՅԵՏ**

Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի աստվածաբանական  
ժառանգության գիտատեսական ուսումնասիրույթ-  
յունն անհնարին է առանց նրա աստվածաբանական աշ-  
խարհայացքի ձևավորման գործում լիբերալ-բողոքա-  
կան աստվածաբանության դերի քննարկման: Դա  
կարևոր է նաև այն առնչությամբ, որ հայ աստվածաբա-

---

<sup>1</sup> Երվանդ Տեր-Մինասյանը 1945 թ. պարգևատրվել է «Ֆաշիստական  
Գերմանիայի դեմ տարած հաղթանակի» մեդալով: 1968 թ. սեպտեմբե-  
րի 30-ին ՅՍՍՀ Լուսավորության նախարարությունը ժողովրդա-  
կան կրթության բնագավառում կատարած բեղմնավոր աշխատան-  
քի համար նրան պարգևատրել է «Խաչատուր Աբովյան» ոսկե  
մեդալով: 1969 թ. Մատենադարանը նրան շնորհել է «Մեսրոպ Մաշ-  
տոց» հուշամեդալ: 1970 թ. վաստակաշատ հայագետը պարգևատրվել է  
նաև Լենինի ծննդյան 100-ամյակի և Հայաստանի  
խորհրդայնացման 50-ամյակի հուշամեդալներով: Իսկ ծննդյան  
90-ամյակի և գիտամանկավարժական գործունեության 70-ամյակի  
կապակցությամբ ՍՍՀՄ Գիտ. նախագահությունը 1969 թ. նրան  
պարգևատրել է «Աշխատանքային կարմիր դրոշի» շքանշանով: «Գի-  
տական երկարամյա, բարեխիղճ և անբասիր աշխատանքի համար» Եր-  
վանդ Տեր-Մինասյանն բազմիցս արժանացել է նաև ՅՍՍՀ Գիտու-  
թյունների ակադեմիայի, Լուսավորության, բարձրագույն  
դպրոցի ու գիտական հաստատությունների, աշխատողների,  
արհմիությունների հանրապետական կոմիտեի նախագահության  
պատվոգրերի: Տե՛ս ՄԱՄ, Ե. Տեր-Մինասյանի անձնական արխիվ, թղթ.  
239.7, վավ. 111, Ե. Տեր-Մինասյան, Հուշերի մկյանքից, էջ 154-155:

նի կողմից արտահայտած բարենորոգչական գաղափարներին շուրջ ծավալված բանավիճային գործընթացներում քննադատներին շատերը նրան անվանել են ոչ այլ կերպ, քան հայիրական ության «նոր լյութեր»: Եվ քանի որ լիբերալ-բողոքական ության գերնպատակը եղել է քրիստոնեությունն ձևավորման օրինաչափություններին և զարգացման հիմնահարցերի հիմաստավորումը այն հավատքի հիման վրա, որ «դոգմաների պատմության շարժիչ ուժը հակադրություններին (հավատին և բանականության) պայքարն է», նրանց կողմից հրապարակ նետված «19-րդ դարի մարդկանց պահանջներն անհնար է սահմանափակել 1-ին դարի մտածողությունամբ» կարգախոսը, այլ կերպ ասած՝ «հավատքի արխաիզացման» սկզբունքը ներքին մարտահրավեր րավանդական եկեղեցու համար:

Իբրև տեսություն, հոգևոր և հասարակական-քաղաքական շարժում լիբերալիզմը հանդես է եկել «ավանդություններին և հեղինակություններին նկատմամբ սկզբունքային քննադատական մոտեցման» որակով, բողոքական ության շրջանակներում 19-րդ դարում ձևավորված լիբերալ-աստվածաբանությունը հանդես է եկել ոչ թե միասնական համակարգի, այլ՝ տարանջատ հոսանքների և դպրոցների տեսքով: Այդիսկ պատճառով քրիստոնեությունն աշխարհայացքի էությունը կազմող հավատքի և դավանանքի փոխհարաբերությունն հարցը լիբերալ-աստվածաբանների և դպրոցների կողմից լուծվում էր անվերջ վիճաբանություններին ծիրում, որի շրջանակներում մակերեսային դատողությունները զարմանալի կերպով միահյուսվում էին աստվածաշնչագիտական և փիլիսոփայական-տեսական հիմնարար լուծումների հետ:

Այդ ամենի հիման վրա մասնագիտական գրական ու-



թյան մեջ լիբերալ-բողոքական ու թյունը որակվում է որպես 19-րդ դարի քրիստոնեական մտածողությանը նդերքում ձևավորված ամենաազդեցիկ շարժումներից մեկը և «ուղղադավանության ներքին մրցակիցը»<sup>1</sup>: Եվ չնայած դրան՝ աստվածաբանական այդ շարժման ձևակազմության հիմնահարցը դեռևս վիճելի է: Վերլուծաբաններից ոմանք շարժման ձևավորումը կապում են Եվրոպայում ձևավորված ռացիոնալիզմի հետ այն հիման վրա, որ լիբերալ-աստվածաբանության ունը կողմնորոշվել է ոչ թե դեպի «ավանդության հեղինակության», այլ՝ «Եվրոպական նոր աշխարհայացք» և իրավարտուն տեսքն է ստացել «արդի բողոքական աստվածաբանության հիմնադիր» Ֆ. Դ. Ծլայերմախերի շնորհիվ<sup>2</sup>: Այս տեսակետի կողմնակիցները համահունչ պնդում են նաև, որ «լիբերալ բողոքականության ունը ծագել է 18-19-րդ դարերի սահմանագծին և ամենացայտուն տեղերից մեկն է գրավել Ֆ. Ծլայերմախերից մինչև վաղ շրջանի Կ. Բարտի աստվածաբանության ուննը նկատելի շրջանը»<sup>3</sup>: Ա. Յանսկը ևս համամիտ կերպով պնդում է, որ «ռացիոնալիզմը դոգմաների պատմության ունից խլեց բացառապես եկեղեցական հետաքրքրության ունը և այն քննադատական վերամշակման ենթարկեց», որի արդյունքում «ռացիոնալիզմի անշահախնդիր լույսով և պատմական գնահատումով» լուսավորեցին դոգմաների պատմության «մութ անկ-

<sup>1</sup> Տե՛ս **Эриксон М.** Христианское богословие. СПб., 2004, էջ 49:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Пивоваров Д.В.** Философия религии. М., Екатеринбург, 2006, էջ 9-50:

<sup>3</sup> Տե՛ս **Религиоведение** (Энциклопедический словарь). М., 2006, էջ 821, 1203; **Христианство: Энциклопедический словарь.** т. 3, М., 1995, էջ 241-244; **Философская энциклопедия.** т. 5, М., 1970, էջ 513-514: Գործնականում այս տեսակետն են պաշտպանում նաև այն հեղինակները, որոնք հավաստում են, թե Եվրոպական լուսավորության ունը «փիլիսոփայության կյանքից դուրս է մղել դեգրադացված աստվածաբանության ունը», իսկ «Ծլայերմախերը ձգտել է աստվածաբանության ունը հարմարեցնել բուրժուական մշակույթին՝ նրա համար յուրացնելով լուսավորչական աշխարհընկալման ճաշակը», տե՛ս **Философская энциклопедия.** т. 5, էջ 202:

յ ու ն ն ե ռ ը»: Ն ա հ ա վ ե լ ու մ է ն ա ն , ո Ր դ ո գ մ ա ն ե Ր ի պ ա տ-  
մ ա ք ն ն ա կ ա ն վ ե Ր լ ու ծ ու թ յ ա ն գ ո Ր ծ ը ն թ ա ց ը ն ա խ ա պ ա տ-  
ր ա ս տ վ ե լ է ն ա ն Ֆ . Շ լ ա յ ե Ր մ ա խ ե Ր ի կ ո ղ մ ի ց <sup>1</sup>: Յ ե ղ ի ն ա կ -  
ն ե Ր ի ց ո մ ա ն ք , հ ա կ ա ճ ա կ ը , փ ո Ր ծ ու մ ե ն հ ի մ ն ա վ ո Ր ե լ ,  
ո Ր լ ի ք ե Ր ա լ -ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ու թ յ ու ն ը ե Ր ն ա ն է ե կ ե լ  
ո Ր պ ե ս Ֆ . Շ լ ա յ ե Ր մ ա խ ե Ր ի ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ա կ ա ն ծ Ր ա գ Ր ի ,  
հ ա տ կ ա պ ե ս մ ա Ր դ կ ա յ ի ն « գ գ ա ց ու մ ի » վ Ր ա ն Ր ա շ ե շ տ ա դ Ր -  
մ ա ն և ք Ր ի ս տ ո ն ե ա կ ա ն հ ա վ ա տ ը մ ա Ր դ կ ա յ ի ն ի Ր ա վ ի ճ ա-  
կ ի հ ե տ կ ա պ ա կ ց ե լ ու ա ն հ Ր ա ժ ե շ տ ու թ յ ա ն պ ա տ ա ս խ ա ն :  
Ա յ դ հ ի մ ա ն վ Ր ա ն Ր ա ն ք հ ա վ ա ս տ ու մ ե ն ն ա ն , ո Ր լ ի ք ե-  
ր ա լ -բ ո ղ ո ք ա կ ա ն ու թ յ ու ն ն ս կ ի զ ք է ա ճ ե լ 19-ր դ դ ա Ր ա-  
կ ե ս ի Գ ե Ր մ ա ն ի ա յ ու մ , ո Ր տ ե ղ գ ե Ր ի շ խ ու մ է Ր ա յ ն  
մ տ ա յ ն ու թ յ ու ն ը , թ ե ք Ր ի ս տ ո ն ե ա կ ա ն հ ա վ ա տ ն ու ա ս տ-  
վ ա ծ ա ք ա ն ու թ յ ու ն ը գ ի տ ու թ յ ա ն լ ու յ ս ի ն ե Ր ք ո հ ա վ ա-  
ս ա Ր ա պ ե ս վ ե Ր ա ի մ ա ս տ ա վ ո Ր ու մ ե ն պ ա հ ա ն ջ ու մ <sup>2</sup>:

Յ ա յ տ ն ի է , ո Ր Ա ն գ լ ի ա յ ու մ Չ ա ճ լ գ Դ ա Ր վ ի ն ի ք ն ա-  
կ ա ն ը ն տ Ր ու թ յ ա ն տ ե ս ու թ յ ա ն ն կ ա տ մ ա մ ք ա ճ ո ղ հ ե-  
տ ա ք Ր ք Ր ու թ յ ու ն ն ս տ ե ղ ծ ե ց մ ի մ թ ն ո լ ո Ր տ , ո Ր տ ե ղ ա-  
վ ա ն դ ա կ ա ն ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ու թ յ ա ն ո Ր ո շ տ ա Ր Ր ե Ր ( ի ն չ -  
պ ի ս ի ն է վ ե ց ո Ր յ ա ա Ր ա Ր չ ա գ ո Ր ծ ու թ յ ա ն դ ո գ մ ա ն ) ա ն -  
տ Ր ա մ ա ք ա ն ա կ ա ն է Ր թ վ ու մ : Լ ի ք ե Ր ա լ -բ ո ղ ո ք ա կ ա ն ն ե Ր ը  
պ ն դ ու մ է ի ն , ո Ր ժ ա մ ա ն ա կ ա կ ի ց ք Ր ի ս տ ո ն ե ա կ ա ն դ ո գ-  
մ ա ն ե Ր ը ս ե Ր տ ո Ր ե ն կ ա պ վ ա ծ է ի ն « հ ի ն ա շ խ ա Ր հ ա յ ա ց ք ի  
հ ե տ » և ա յ դ պ ա տ ճ ա ճ ո վ գ ու Ր կ է ի ն կ ե ն ս ու ն ա կ ու թ յ ու ն  
ն ի ց : Ա յ լ կ ե Ր պ ա ս ա ծ ` ն Ր ա ն ց հ ա մ ո գ մ ա մ ք « դ ո գ մ ա ն ե Ր ը  
կ ա խ վ ա ծ ու թ յ ա ն փ ո փ ո խ ա կ ա ն ն ե Ր ե ն , ի ս կ ի ն տ ե լ ե կ տ ո-  
ւ ա լ մ ի ջ ա վ ա յ Ր ը ` ա ն կ ա խ փ ո փ ո խ ա կ ա ն : Ս կ զ ք ու ն ք ո Ր ե ն  
ա ն հ ն ա Ր է պ ա հ պ ա ն ե լ դ ո գ մ ա ն ե Ր ը ` դ Ր ա ն ք պ ա Ր զ ա պ ե ս

<sup>1</sup> Տ ե ' ս Գարնակ А. История догматов. ч. I, Возникновение церковного догмата. Раннее христианство. В 2 т., т. II, М., Харьков, 2001, է ջ 93-94:  
<sup>2</sup> Տ ե ' ս McGrath А. Christian Theology: An Introduction. (Malden) Oxford, 2001, է ջ 222:

մեկնաբանելով կամ արդիականացնելով»<sup>1</sup>: Այդ հրամայականով էլ բողոքական լիբերալիզմը իր առաջնային խնդիրներինց մեկն էր համարում կամրջել քրիստոնեական հավատի և ժամանակակից գիտելիքի միջև եղած անդունդը: Նրանց համար իրականություն բնական և գերբնական ոլորտները ոչ թե հակադրվում են միմյանց, այլ գտնվում են յուրահատուկ կապի մեջ, այլ կերպասած՝ գործում են միաչափ տարածության մեջ: Այդ կապակցությամբ շարժման հիմնադիր Ֆ.Շլայերմախերը գրում է. «Յրաշքը իրադարձություններին սոսկական կրոնական անվանումն է: Ցանկացած իրադարձություն, անգամ ամենաբնականը և սովորականը հրաշք է դառնում, երբ սկսում է գերակշռել կրոնական տեսակետը»<sup>2</sup>: Այդ ամենից հետևում է բողոքական լիբերալիզմի ևս մեկ հիմնարար սկզբունք, համաձայն որի գերբնականը գոյություն չունի բնական ոլորտից դուրս, այլ կերպասած՝ Աստված գոյում է բնության մեջ, այլ ոչ թե բնությունից դուրս և բնությունից վեր<sup>3</sup>:

Մեթոդաբանական այդ դիրքերինց լիբերալ-բողոքական Աստվածաբանները պնդում են նաև, որ տեսակաների զարգացումը ոչնչով չի հակասում արարչագործությանը, և որ բովանդակային առումով «Աստված արարել է տիեզերքը», և «տիեզերքը ձևավորվել է Էվոլյուցիայի արդյունքում» հասկացությունները «հավասարազոր հասկացություններ են», քանի որ Աստված և բնությունը ոչ թե տարանջատ են, այլ՝ միասնական: Նրանց կողմից Էվոլյուցիան դիտարկվում է որպես «Աստվածային աշխատանքի օրի-

<sup>1</sup> Эриксон М. Христианское богословие. с. 93.

<sup>2</sup> Schleiermacher F. On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers. New-York, 1958, p. 88:

նակ» այն հիմնավորմամբ, թե Աստված իր իսկ կողմից բնութայան մեջ հաստատած միջոցներով իր նպատակները իրականացնում է Եվոլյուցիայի շնորհիվ, և այդ հիման վրա հանգում են այն հետևություն, որ «Աստված ամենուր է և աշխատում է և ամեն ինչի մեջ»։ հիմնարար մի գաղափար, որը Ֆ. Շլայերմախերը ձևակերպում է հետևյալ կերպ. «գիտակցական ընկալման ցանկացած դրսևորում Աստվածային Չայտնություն է»<sup>2</sup>: Այս պարագայում ըստ Եություն առնչվում ենք այն իրողության հետ, որը Է. Բրունները որակում է որպես «մեխանիստական նատուրալիզմ» կամ «իդեալիստական Եվոլյուցիոնիզմի տարատեսակ»<sup>3</sup>:

Լիբերալիզմի այս ծրագիրը պահանջում էր մեծ ճկունություն վերաբերվել քրիստոնեական աստվածաբանությանը: Եվ ինչպես շարժման առաջատար ներկայացուցիչներն էին պնդում, եթե քրիստոնեությունը ցանկանում էր շարունակել մնալ որպես լուրջ գաղափարական այլընտրանք, պետք է ժամանակակից աշխարհում ընթանար հավատի վերաիմաստավորման ճանապարհով: Այս իսկ պատճառով նրանք մի կողմից որոշակի ազատություն էին պահանջում սուրբգրային մեկնությունների ավանդական եղանակների, իսկ մյուս կողմից՝ քրիստոնեական դոգմատիկայի նկատմամբ ազատ վերաբերմունք ցուցաբերելու համար: Ընդ որում, Սուրբ Գիրքը մեկնաբանելու ավանդական ձևերից հրաժարվելու, կամ ճիշտ կլիսիասել՝ նորովի մեկնաբանելու պահանջը նրանց կողմից սերտորեն շարկապվեց Աստծուն երունակություն պատկերացման հետ, քանի որ առավել

<sup>1</sup> Տե՛ս **Bowne Borden P.** The Immanence of God. Boston. New York, 1905, էջ 17:

<sup>2</sup> **Schleiermacher F.** On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers, p. 89:

<sup>3</sup> Տե՛ս **Brunner E.** Man in Revolt. A Christian Anthropology. Philadelphia, 1947, էջ 86-87:

հետևողական լիբերալ-բողոքականների համար աշխարհայացքային հիմնարար գաղափարներից մեկը աշխարհում Աստծու ներուկակազմության ըմբռնումն էր<sup>1</sup>: Սակայն պետք է շեշտել, որ այդ մոտեցումը չէր նույնանում Աստծու ներուկակազմության ավանդական մոտեցման հետ, ավելի ստույգ՝ ներուկակազմության այդ ըմբռնումը նույնանում է Աստվածաշունչի պատմաքննական մեթոդաբանության հետ: Լիբերալ-բողոքական աստվածաբանները համոզված էին, որ Աստվածային Յայտնությունը և հատկապես Ավետարանները և Յիսուս Քրիստոսի երկրային գործունեությունը պետք է ընկալել և մեկնաբանել ոչ թե 1-ին դարի մտածողության տեսանկյունից, այլ՝ ժամանակակից մարդու ըմբռնողության դիրքերից: Ա.Յառնակն, օրինակ, հավաստում է, որ «ի՞նչ է քրիստոնեությունը» հարցին, պետք է «գուտ պատմական պատասխան տրվի», այսինքն՝ այն պիսի պատասխան, որը մերժում է հիմնահարցի ջատագովական և կրոնափիլիսոփայական արժևորումները և հենվում է պատմական գիտության միջոցներով ձեռք բերված և պատմականորեն ապրած կենսական փորձի տվյալների վրա<sup>2</sup>: Բողոքական լիբերալիզմը չի մերժում, որ Աստվածաշունչը Յայտնություն է, բայց ինչպես վերը ցույց տրվեց, այն որակում է ոչ այլ կերպ, քան «գիտակցական ընկալման դրսևորում»:

Այս մոտեցման քննադատներն իրավամբ նկատում են, որ «Մարդու համար Աստվածաշունչն Աստծու Յայտնության գրառումն է» կարգախոսը մեկնաբանվում է ավանդությանը հակադիր այն տեսքով, թե իբր Յայտնությունը որակապես չի տարբերվում գիտակցական

<sup>1</sup> Bowne Borden P. The Immanence of God, p. 17:

<sup>2</sup> Гарнак А. Сущность Христианства, М., 2001, с. 13:

այլ ընկալ ու մեներից, քանի որ ցանկացած ճշմարտություն բխում է Աստուծոց<sup>1</sup>: Ա. Յանսկը դաբացատրում է նաև նրանով, որ սահմանափակվելով միայն Յիսուս քրիստոսի քարոզներով անհնար է ստանալ «ո՞րն է քրիստոնեությունը» հարցի ամբողջական պատասխանը<sup>2</sup>: Յետևաբար, նրանց համոզմամբ հիմնահարցի էությունը պետք է պարզաբանել «Յիսուս քրիստոսի ոգու հետագաբուրդորսևորումները» ուսումնասիրելու ճանապարհով, քանի որ «գործունենք ոչ միայն վարդապետության, այլև՝ կյանքի հետ», որն ամեն անգամ ինքնին բոցավառվելով այրվում է այնուհետև սեփական կրակով<sup>3</sup>: Այդ հիման վրա լիբերալ աստվածաբանների կողմից մեծապես կարևորվեց նաև ավանդական քրիստոնեական այն համոզումն անքննելի վերանայելու պահանջը, որոնք «գիշուում էին մարդկային մտքի զարգացումներին» և չէին համապատասխանում աշխարհի վերաբերյալ ժամանակակից գիտության տվյալներին: Այդ փոփոխություններին բխող աստվածաբանական ենթադրությունները ևս նշանակալից էին, քանի որ որոշ քրիստոնեական համոզումներ լրջորեն ժամանակավրեպ համարվեցին արդի մշակութային չափանիշների հարաբերությունում: Այդ ամենի ընդհանրացմամբ լիբերալ-բողոքական աստվածաբանները ավանդականի և նորի փոխհարաբերության լուսաբանության համար առաջարկեցին երկու լուծում: Կամ առաջարկվում էր մոռացության մատնել այդ ոլորտի «անհամապատասխանությունները», քանի որ ավանդական և արդի ըմբռնումների հակադրությունը հենված էր Ս. Գրքի տեղիների կամ դոգմատիկ ըմբռնումների

<sup>1</sup> Տե՛ս **Schleiermacher F.** On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers, էջ 89:

<sup>2</sup> **Гарнак А.** Сущность Христианства, с. 15:

<sup>3</sup> **Ն ու յ ն տեղ ու մ :**

պարզ ու նակ, ժամանակավրեպ և սխալ ենթադրու-  
թյունների վրա: Այդպես է մեկնաբանվում, օրինակ,  
նախամեղքի դոգման: Եվ կամ իբրև այդպիսին առաջար-  
կում էին կրոնը դուրս դնել դոգմաների (եկեղեցա-  
կան դավանանք) կամ բարոյական վարքագծի (քրիստո-  
նեական էթիկա) ու լորտից և քրիստոնեություն է ու թ-  
յունը ներկայացնում էին որպես բացարձակ զգաց-  
մունք, որի նպատակն էր ազատագրվել «ստորին`  
հոգևոր բնություն կախվածությունից և մերձենալ  
բարձրագույն կամ «հոգևոր բնությանը»: Ընդհան-  
րություն մեջ է իբերալ -բողոքական այդպիսի ու մեծերի  
հիմքում ընկած էր այն համոզմունքը, որ Օգոստինո-  
սի գրվածքները, ում դատողություններն այդ հար-  
ցում «մշուշապատ էին ճակատագրապաշտական աղանդի  
(մանիքեականություն) մեջ ներքաշված էլիսելու պատ-  
ճառով, հիմք դարձան Նոր Կտակարանի սխալ մեկնաբա-  
նություն համար: Այդ համոզման դիրքերից էլ է իբե-  
րալ -բողոքական աստվածաբանություն շրջանակնե-  
րում Նոր Կտակարանը մեկնաբանվում էր «ավելի  
նպաստավոր»` դարի ոգուն համապատասխան: Ընդ-  
րում, այդ ձևաչափի մեջ էին ներառվում Զիսուս  
Քրիստոսի անձի հետկապվող ավետարանական միշարք  
առանցքային գաղափարներ, ներառյալ` Նրա աստվա-  
ծությունը, որը իբրև Զիսուսի օրինակելի հատկա-  
նիշների հաստատում, նորոզի մեկնաբանություն կա-  
րիք ուներ, քանի որ մարդկություն համար այն  
Զիսուսն Աստծուն ծառայելու օրինակ էր:

Այդ հիմնահարցերի վերաբերմաստավորումը, ավելի  
ճիշտ` «հին փաստերի նորոզի իմաստավորումն» էլ  
արդիական են դարձրել ինչպես քրիստոնեություն  
պատմությունը, այնպես էլ Աստվածաշնչի մեկնաբա-  
նությունը, որոնք, էլ իբերալ -բողոքականների հա-  
մոզմամբ, պայմանավորված էին ոչ թե ակադեմիական

հետաքրքրու թյամբ, այլ՝ Աստված-մարդ և Աստված-բնություն միաչափ հարաբերությամբ: Այդ հիման վրա է Ֆ. Շլայերմախերը պնդում, որ Աստվածաշնչի մեկնության գործում գլխավորը «մարդկային փորձառությունն է, այն ամենի ներշնչվածությամբ ապրումը, ինչը Քրիստոսը կատարել է հանուն մարդու և մարդկության»<sup>1</sup>:

Լիբերալ բողոքականության մեկ այլ ակնավոր ներկայացուցիչ՝ Ա. Ռիչլը, Աստվածաշնչի, հավասարապես նաև քրիստոնեության երկրորդ հանգեցնում է բարոյական դատողությունների ոլորտին, մարդկային վարքագծին<sup>2</sup>: Պատմական Յիսուսի որոնումների գագաթնակետը Ա. Յառնակի աշխատություններն են, որոնցում Յիսուս Քրիստոս բնութագրվում է առանց «Փրկչական ինքնագիտակցության», քանի որ աստվածաբանի համոզմամբ Ավետարանում «գերբնական Յիսուսի» փոխարեն մենք հանդիպում ենք Յիսուս-անհատին, այն Յիսուսին, որն իր հետևորդներին կոչ էր անում հավատալ ոչ թե իրեն, այլ՝ Յայր Աստծուն: Այդ մոտեցումը Ա. Յառնակը հիմնավորում է նրանով, որ «Ավետարանները, դարաշրջանի ստեղծագործություն լինելով, ներկայացնում են այն առօրյա հրաշքերը, որոնք մարդիկ զգում և տեսնում են ամենօրյա կյանքում»<sup>3</sup>: «Յիսուս Քրիստոսն ապրում է Աստծու հետ ունեցած մերձության գիտակցությամբ», - գրում է Ա. Յառնակը, ինքը տեսնում և զգում էր Աստծուն ամեն գոյի մեջ, տիրապետում էր Աստծու պատվիրաններից միայն մեկին, որի

<sup>1</sup> Տե՛ս **Schleiermacher F.** The Christian Faith. Vol. 2 (English Translation of the Second German Edition). New-York, 1963, էջ 355-375:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Ritschel A.** Three Essays: Theology and Metaphysics - Prolegomena to the History of Pietism - Instruction in the Christian Religion. Philadelphia, 1972, էջ 149-215:

<sup>3</sup> **Гарнак А.** Сущность Христианства, с. 24: Յմմտ.՝ **Adolf von Hamack.** What Is Christianity? New York, 1957, էջ 33:



պատճառով գիտեր Նրան և հռչակում էր կենդանի Աստծո և հոգու բարձրագույն էությունը<sup>1</sup>: Եվ, ընդհանրացնելով այդ ամեն, Յառնակը պնդում է. «Յիսուսի քարոզի շրջանակն իր ամբողջության մեջ թույլ է տալիս այն արտահայտել երեք գաղափարների շրջափոխի տեսքով: Այդ փոխելիք յուրաքանչյուրն իր մեջ բովանդակում է ողջ քարոզը և ըստ այդմ արտահայտում է դրա բովանդակության ամբողջությունը: Դա, առաջին հերթին՝ Աստծո արքայությունն է և Նրա գալուստը, երկրորդ հերթին՝ Յայր Աստծո և մարդկային հոգու անվերջանալի արժեքը և երրորդ հերթին նոր՝ լավագույն արդարությունը և սիրո քարոզը»<sup>1</sup>:

Ս.Գրքի էության, քրիստոսի քարոզների և քրիստոնեական հավատքի նկատմամբ այդ «ազատ» վերաբերմունքն էլ իրենով պայմանավորեց քրիստոնեության դոգմատիկայի վերաիմաստավորման լիբերալ-բողոքական աստվածաբանության պահանջը, որը դրսևորվեց հատկապես «դոգմաների պատմության» շարժման մեջ: Դրան գուցե թագնակատվեց նաև մինորմիտում՝ քրիստոնեական հավատքը հիմնավորելիս ասարակության և ամենից առաջ մարդկային փորձառության և ժամանակակից մշակույթի ետնախորքի վրա: Այլ կերպ ասած, հնարավոր դժվարությունները կանխատեսելով, քրիստոնեական հավատքը բացառապես Սուրբ Գրքով կամ Յիսուս քրիստոսի քարոզով և ավետարանական կերպարով հիմնավորելու գործում՝ լիբերալիզմը փորձեց հավատքը խարսխել մարդկային ընդհանուր փորձառության վրա և մեկնաբանել այն ձևերով, որոնք հարիր էին ժամանակակից աշխարհայացքին:

Այսպես, դեռևս շարժման արշալույսին Ֆ.Շլայեր-

<sup>1</sup>Տե՛ս Գարնակ А. Сущность Христианства, էջ 39:

մախտերը պնդում էր, որ քրիստոնեությունը չի կարելի հանգեցնել ո՛չ դոգմաների (վարդապետության), ո՛չ էլ վարքագծի (էթիկայի) ու նոր տիկն: Ըստ նրա քրիստոնեության էությունը կազմում են զգացմունքները, մասնավորապես՝ կախվածություն զգացմունքը: Դոգմաներից դեպի կրոնական զգացմունք շարժումը հարկադրում է հրաժարվել վարդապետությունից, կամ պահանջում է վարդապետության վերաիմաստավորում: Նրա համոզմամբ քրիստոնեությունը «Սուրբ Յոզոֆ միավորված եղբայրություն է, ինչն էլ կազմում է ընդհանրության բարոյական հիմքը»<sup>2</sup>: Այն, որ քրիստոնեությունը «ամենևին էլ խստորեն կապված չէ դավանանքի հետ», պնդում է նաև Ա.Ռիչլը: Յիմքը նդունելով կանտականությունը՝ Ա.Ռիչլն անառարկելի է համարում, որ քրիստոնեության էությունն արտացոլվում է «վարքագծի նորմերում», այլ կերպասած՝ քրիստոնեության էությունն արտացոլված է բացառապես բարոյական դատողությունների համակարգի տեսքով<sup>3</sup>:

Այս հարցում է՛լ ավելի արմատական դիրքորոշում է դրսևորում Ա.Յառնակը: Յիմքը նդունելով, որ մարդու համար կրոնը հավատքի կամ որոշակի պաշտամունքի հետ կապված գործնական խնդիր է, նա քրիստոնեությունը դիտարկում է իբրև այնպիսի կրոն, որում «երանելի և սուրբ կյանքի ու ժը կապված է Աստծու, որպես Յիսուս քրիստոսի Յոր հետ»: Եվ քանի որ Աստված համարվում է երկնքի ու երկրի ամենագործեր, այդքանով էլ քրիստոնեությունը բովանդակում է Աստծու՝ աշխարհի և աշխարհի նշանակության

<sup>1</sup> Տե՛ս **Նույն տեղում**: Յիմքն.՝ **Adolf von Hamack**. What Is Christianity?, էջ 55:

<sup>2</sup> **Schleiermacher F.** The Christian Faith. Vol. 2, p. 537:

<sup>3</sup> Մանրամասները տե՛ս **Ritschel Albrecht**. Three Essays: Theology and Metaphysics - Prolegomena to the History of Pietism - Instruction in the Christian Religion, էջ 150-151:

ճանաչողությունը: Այդ պատճառով նա պնդում է, որ քրիստոնեությունը հավասարապես բնորոշ է միանման երկու ձգտում՝ հավատի բովանդակությունը հավատի սկզբունքներով (դոգմաների տեսքով) արտահայտելը և այդ դրույթների համաձայնեցումը աշխարհի և պատմական ճանաչողության հետ, նրանց ճշմարտության ապացուցումը: Քրիստոնեական կրոնի բնույթն ինքնին նրա դավանորդներից պահանջում է կրոնի այնպիսի արտահայտություն, որը կարողանա դիմադրել անգնել ցանկացած ճանաչողության հանդեպ: Բայց այդ ոլորտում ձևավորված հիմնահարցերը թույլ չեն տալիս վերջինս հիմնավոր կերպով լուծել, քանի որ ամեն մի ճանաչողություն պայմանական է, իսկ կրոնը փորձում է այդ ճանաչողությանն անպայման բնույթ հաղորդել: Եվ քանի որ հիմնախնդիրը մտահոգում է մարդկանց, ինչը հավաստում է պատմությունը, այդ պատճառով այն լուծելու համար առաջադրվել են տարվերաստիճաններ, որոնք, բնականաբար, տարբերարժեք ունեն: Դրահամարել քրիստոնեական և ոչ քրիստոնեական տարբեր գրքերից, ինչպես նաև բանավոր ավանդույթներից մտահայեցողաբար կազմում են բանաձևեր, որոնք միմյանց են կապում հավատքի տարբեր դրույթները: Այս վերջինս էլ հռչակվում է քրիստոնեության եություն, որը անվերապահ հնազանդություն է պահանջում: Այդպես է ծագել դոգմատիկական քրիստոնեությունը<sup>1</sup>:

Այդ ամենը վկայում է, որ լիբերալ-բողոքական աստվածաբանությունը ոգեշնչված էր մարդկությունը այն տեսիլքով, որը բարձրանում էր վեր՝ դեպի

---

<sup>1</sup>Տե՛ս Գարնակ А. История догматов. ч. I, Возникновение церковного догмата, էջ 87-88:

առաջընթաց ու բարգավաճում: Էվոլյուցիոն տեսու-  
թյունը նոր կենսունակություն հաղորդեց այս հա-  
մոգմանը, որը 19-րդ դարի վերջում Արևմտյան Եվրոպա-  
յում հենվում էր մշակութային կայունության և ա-  
ռաջընթացի ակնբեր իրողության վրա: Յամարվում  
էր, որ կրոնը մեծապես կապված է ժամանակակից մար-  
դու հոգևոր կարիքների հետևյալ հիման վրա բարո-  
յական ուղղություն է տալիս հասարակությանը: Լի-  
բերալ-բողոքականության մեծ բարոյական ուղղվա-  
ծությունը հատկապես ակնբեր է Ա. Ռիչլի և ռիչլիա-  
կան դպրոցի աստվածաբանական ըմբռնումներում: Ա.  
Ռիչլի համար «Աստծու արքայության» գաղափարը  
կենտրոնական նշանակություն ուներ: Նամտածում  
էր, որ Արքայությունը բարոյական արժեքների մի  
այնպիսի «կայուն և անշարժ թագավորություն է», որը  
պատմական որոշակի ժամանակահատվածում կարող է  
խանգարել գերմանական հասարակության զարգացմա-  
նը: Պատմությունը, պնդում էր նա, աստվածայնորեն  
դեպի կատարելություն առաջնորդող գործընթաց է,  
դրա համար էլ հասարակության պատմությանը ընթաց-  
քում ի հայտ են գալիս այնպիսի անհատականու-  
թյուններ, ովքեր աստվածային հատուկ գաղափարնե-  
րի կրող են համարվում: Այսպիսի անհատներից մեկն  
էլ Յիսուսն էր: Յետևելով նրա օրինակին և կիսելով  
նրա ներքին կյանքը՝ մյուս մարդիկ ի վիճակի են  
դարձել զարգանալու: Այս պարագայում ավելի քան  
ակնհայտ է հավատի և բանականության փոխհարաբե-  
րության հիմնահարցի հին և միաժամանակ նոր մեկ-  
նաբանությունների հարացույցը: Եկեղեցու հավաս-  
տումը, որ դոգմաները բովանդակում են քրիստոնեա-  
կան հայտնությունները և կամ այն Յայտնության  
շարադրանքն է, լիբերալ-աստվածաբանների ջանքե-

րոզ մեկնաբանվում է նորոզի և նորացված տեսքով: Լիբերալ-բողոքականության մեկնաբանության համաձայն դոգմայի, որպես «գուտ Ավետարանների շարահարանք» լինելու պնդումը պատրանք է: Աստվածաբանական այս շարժումը մարդկային կարողության և ներուժի հանդեպ հսկայական և անսահմանափակ լավատեսություն էր բովանդակում: Ֆ.Շլայերմախերը, Ա.Ռիչլը, որ Ա.Յառնակի ուսուցիչն էր, չէին ընդունում Քրիստոսի աստվածության դավանանքը, ինչը բնորոշ էր նաև Լիբերալ-բողոքական աստվածաբանության բարձրակետ համարվող Ա. Յառնակի համակարգին: Յավատի և բանականության, դոգմայի և պատմության Լիբերալ աստվածաբանական մեկնաբանությունները թեև սկզբունքային որոշ մոտեցումներում տարբերվում էին, այդուհանդերձ դրանք բոլորն էլ միասնական էին մեկ հարցում: Նրանց դոգմատիկական համակարգերում Քրիստոս ներկայացվում էր որպես բարոյական ուսուցիչ, այլ ոչ թե Յորրը համագոյ Որդի Աստված:

Ավելորդ չենք համարում մատնանշել նաև, որ նշված մոտեցումն ավանդական և Լիբերալ-բողոքական համակարգերում հարակցվում են կարգային այնպիսի ըմբռնումների, ինչպիսիք են բացարձակը և հարաբերականը, անվերջը և վերջավորը, անսահմանափակը և սահմանափակը, որոշակին և անորոշը, համընդհանրականը և մասնավորը, հնարավորը և իրականը: Եվ կախված այն բանից, թե ինչպես են ընկալվում աստվածայինը, իրականությանը և մարդկային իմացությունը, նշված համակարգերում աստվածայինի և բնականի փոխհարաբերությունը տարբեր մեկնաբանություն է ստանում, և համապատասխանաբար տարբեր կերպ են վճռվում նաև հավատքայինի և իրականի,

գերբնականի և բնականի աստվածաբանական լուծումները: Դա է պատճառը, որ եթե Ֆ. Շլայերմախերի համար դոգմաները որակվում են որպես «փոփոխական մեծություններ», որոնք մեղսալից մարդկային շոշափելի բնությունից բարձրանում են դեպի կրոնական երանգավորում ունեցող հոգևոր բնություն<sup>1</sup>, իսկ հայտնությունը որակվում է որպես «գիտակցական ընկալման դրսևորում»<sup>2</sup>, ապա Ա. Ռիչլը հայտնությունը բնորոշում է որպես բարոյական կատեգորիա, որպես «արդարություն և բարոյականության թագավորություն»<sup>3</sup>: Համեմատաբար ավելի ամբողջական և համակարգված մոտեցում ունի Ա. Հառնակը, որը ձգտում է հիմնավորել, թե «Աստծու արքայության մասին Հիսուսի քրիստոսի քարոզը բովանդակում է դատաստանի օրվա մասին հիսկտակարանային մարգարեական բոլոր արտահայտությունները, ինչպես նաև՝ Աստծու արքայության մասին Հիսուսի քարոզները (և երբիևս Արքայություն)»<sup>4</sup>: Նա հավելում է նաև, որ «Ավետարանի էությունը կայանում է ողջ աշխարհի և առանձին հոգու վրա իշխող ամենազոր և սուրբ Աստծու, Հոր և Դատավորի տիրապետության քարոզը», և ընդհանրացնելով պնդում է, որ Ավետարանի էությունը ներկայացնում են երեք պահեր՝ Աստծու ամենազոր տիրապետությունը, որի նկարելի է փարվել վստահություն, լավագույն արդարությունը, որն արտահայտված է «սիրո օրենք» և «մեղքերի թողություն» հասկացությունների մեջ<sup>5</sup>:

Այդ ամենին գուցա ընթաց բողոքական լիբերալիզ-

<sup>1</sup> Տե՛ս **Schleiermacher F.** On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers, էջ 88:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Ն ու լ յ ն տեղ ու մ**, էջ 89:

<sup>3</sup> Տե՛ս **Albrecht Ritschel.** The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The Positive Development of the Doctrin. Edinburgh, 1900, էջ 30 ff:

<sup>4</sup> **Гарнак А.** Сущность Христианства, с. 40:

<sup>5</sup> Տե՛ս **Гарнак А.** История догматов. ч. I, Возникновение церковного догмата, էջ 98, 99:

մը հիմնավորում էր նաև այն տեսակետը, որ պատմականորեն կրոնն ու մշակույթը նույնանում են: Ինքնին հասկանալի է, որ քրիստոնեություն-մշակույթ, ավելի ճիշտ կլինի ասել՝ Ավետարան-մշակույթ փոխհարաբերությունը լիբերալ-բողոքականների կողմից միահարթ չի մեկնաբանվում: Յարցնան համեմատավելի խորքային է, քան թվում է առաջին հայացքից: Ավետարանի կամ քրիստոնեության ուղղակի հանգեցումը մշակույթին չի մտնում աստվածաբանական այս շարժման ծրագրի մեջ: Ավելին, մշակույթի պարզունակ հանգեցումը Ավետարանին ոչ միայն խորթ է բողոքական լիբերալիզմին, այլև նրա կողմից որակվում է որպես «մտավորանհեռատեսություն»: Եվ պատճառն ամենևին էլ այն չէ, որ աստվածաբանական դիտարկված շարժման համար խորթ է այս հարցի քննարկումը: Ավետարան-մշակույթ երկխոսությունը, նրանց համոզմամբ, չի հանգեցվում միայն այն բանին, թե դրանց միջև ինչպիսի ուղղակի կապ գոյություն ունի: Ա. Յանակնայ դեպքակցությունը ամբողջապես տուժում է բոլորին, ովքեր պնդում են, թե Ավետարանը ոչինչ չգիտե և չի ցանկանում իմանալ այն մասին, թե կյանքը, իմասնավորի արդի կյանքը կապված է բազում գործոնների հետ: «Բազմիցս, - գրում է նա, - և հատկապես մեր օրերում կարծիք է արտահայտվում, իբր Յիսուսի քարոզը անտարբեր է նպատակամղված արհեստավարժ աշխատանքի նկատմամբ և չի հասկանում բոլոր իդեալական բարիքների արժեքը, որոնք բնորոշվում են արվեստ և գիտություն անուններով», և որ իբր «գիտություն և արվեստի իդեալական բարիքները միանգամայն դուրս են նրատեսադաշտից»<sup>1</sup>:

---

<sup>1</sup> Гарнак А. Сущность Христианства, с. 79:

Եվ մինչև հիմնահարցի լուծման իր հայեցակարգի առաջադրումը նա քննադատական-մերժողական մոտեցում է դրսևորում «Ավետարանի արմատական թերույան»՝ մշակույթի և դրագործընթացների նկատմամբ «անըմբռնողույան» մասին Դ. Շտրաուսի տեսակետի դեմ: Աստվածաբանը հավասարապես մերժում է նաև պիետիստների կողմից առաջադրված անհեթեթայն պնդումը, թե Յիսուսը օրինակ լինելով բոլոր մարդկանց համար՝ իրեն պետք է դրսևորեր «մարդկային բոլոր հարաբերություններում՝ պետք է լիներ լավագույն քարտաշը, լավագույն դերձակը, լավագույն դատավորը» և այլն, քանի որ կատարելապես տիրապետում էր մարդկային գործունեության բոլոր ոլորտներին, քանի որ Նա ապրում էր մարդկանց մեջ՝ ունենալով նույն աշխարհըմբռնումը<sup>1</sup>:

Արմատապես մերժելով այդ և նման «մտավոր անհեռատեսություն» դրսևորումները, Ա. Յանսկը առաջադրում է հիմնահարցի լուծման հետևյալ եղանակը: Ավետարանն անթերի է: Եվ սխալվում են բոլոր նրանք, ովքեր կարծում են, թե Ավետարանի առարկան «երկրային կարգերն ու պարտականություններն»: Յիմնահարցի լուծման բոլոր այն փորձերը, որոնք անտեսում են այդ պարզ ճշմարտությունը, հետևանքն են հին, բայց դեռևս անհաղթահարելի այն մոտեցման, երբ մարդը հանուն իր համար անհաս «բարձրագույն հարցի» հրաժարվում է իր ազատության և պատասխանատվությունից ու կամավոր ենթարկվում է «անորոշ օրենքի»: Մշակույթը, արվեստը, գիտությունը, գիտական առաջընթացը անշուշտ բարձրագույն արժեքներ են, սակայն դրանք «գոյութ-

---

<sup>1</sup>Տե՛ս **Ն ու լ յ ն տեղ ու մ**, էջ 79-80:



յ ու ն ու ն ե ն ո չ թ ե in abstracto, այլ մշտապես այս կամ այն դարաշրջանի որոշակի փուլում և փոփոխական են»<sup>1</sup>: Աստվածաբանը միաժամանակ հավելում է նաև, որ «աշխատանքը և մշակութային առաջընթացը, անկասկած, մարդկության արժեքավոր ձեռքբերումներին, որոնց ... պետք է օժանդակել առանց ձեռքբերածալելու, բայց բարձրագույն իդեալը դրանցում չի բովանդակվում. դրանք չեն կարող հոգին լցնել իրական բավարարվածությամբ»<sup>2</sup>: Միակ բացարձակ բարիքը, որը համադրելի է մարդկային իդեալին՝ կրոնն է, որի նկատմամբ ժամանակային ու տարածական չափումները իսպառնակիրառելի չեն: Այդ դեպքում, իրերի արտաքին ընթացքը՝ «մշակութային առաջընթացը», նույնպես մարդու ներաշխարհի համար արտաքին է: Մշակույթն իրական արժեք է դառնում այն պարագայում միայն, երբ ինքնագիտակցում է Աստծու արքայությունը՝ հավիտենականին ու սիրո արքայությունը մասնակից դառնալու անհրաժեշտությունը: Այդ պարագայում մարդը չի կարող չհաստատել նաև, որ Յիսուս Քրիստոսը վկայում և խոսում է բացառապես այդ արքայության մասին<sup>3</sup>, ինչը հաստատվում է նաև այն փաստով, որ «Նա (Յիսուս Քրիստոսը՝ Ա.Ս.) ցանկացավ վառել դատաստանի կրակը և արթնացնել սիրո ուժերը, որպեսզի նոր մարդկություն ստեղծի»<sup>4</sup>: Յիսուս Քրիստոսը մարդու համար բացեց նաև դեպի Աստված տանող և աստվածճանաչողություն ուղին, քանի որ համոզված էր, որ «Աստվածճանաչողությունն է, որը փոքրիկ սերմնահատիկին թույլ է տալիս վերածել և դառնալ լայն տարածված ճյուղերով հզոր սաղարթա-

<sup>1</sup>Նույն տեղում, էջ 80:

<sup>2</sup>Նույն տեղում, էջ 81:

<sup>3</sup>Տե՛ս Նույն տեղում, էջ 82:

<sup>4</sup>Նույն տեղում, էջ 81:

խիտ ծանր», որովհետև միայն «աստվածճանաչողություններն են տիասին թույլ տալիս դառնալ հասուն, կոփում է թույլ երիտնրանց դարձնելով Աստծու հերոսներ»<sup>1</sup>:

ԱՅառնակը նաև պնդում է, որ Աստծոճանաչողությունամբ սկիզբ առած «հոգևոր այդ հեղաշրջումն էլ» պետք է կազմի աստվածճանաչողության հիմքը, քանի որ «աստվածճանաչողությունն այն պահին է, որն արգասավորում է ամայի դաշտը և հորդառատ կենսական ջրեր է բխեցնում»: Ինքնին հասկանալի է, աստվածաբանի համար այս պարագայում մշակույթն իբրև այդպիսին դիտարկվում է որպես Ավետարանի յուրատիպ «մարմնացում» և հետադարձ կապի մեջ է դրվում իր պահանջների հետ: Քանի որ բողոքական լիբերալիզմին երկայացող ճիշտերի համոզմամբ միայն Ավետարանն է «... հռչակում այն իրական աշխատանքի մասին, որը պետք է իրագործի մարդկությունը, մենք չպետք է թաքնվենք այդ քարոզից հանուն մեր ողորմելի «մշակութային աշխատանքի»<sup>2</sup>: Այսպիսով, ըստ Ա. Յառնակի ամեն մի մշակույթի, հատկապես բարոյական մշակույթի միակ հիմքը Յիսուս քրիստոսերևույթն է, և կախված այն բանից, թե այդ երևույթը որքանով է ազդում մեզ վրա, ըստ այդմ էլ փոփոխվում է մարդկային մշակույթի մակարդակը: Եվ միմիայն այդ մշակույթն է նույնանում Ավետարանի հետ: Մշակույթ-քրիստոնեությունն առաջնության այդ մոդելն էլ հետագայում քննադատները անվանեցին «մշակութային բողոքականություն» (Kulturprotestantismus), որը գործնականում ելնում է այն համոզումից, որ մշակութա-

<sup>1</sup>Ն ու յ ն տեղ ու մ, է ջ 82:  
<sup>2</sup>Տ ե՛ ս ա ն դ, է ջ 83:

յ ի ն ը ն դ ու ն վ ա ծ չ ա փ ա ն ի շ ն ե ռ ը ի ռ ե ն ց ո վ պ ա յ մ ա ն ա վ ո -  
ր ու մ ե ն ն ա ն ժ ա մ ա ն ա կ ի կ ը ռ ո ն ա կ ա ն մ տ ա ծ ո ղ ու թ յ ու -  
ն ը <sup>1</sup>: Ա յ դ մ ո տ ե ց ու մ ն ա ն խ ու ս ա փ ե լ ի ո ռ ե ն ե ն թ ա դ ը ը մ  
է ն ա ն հ ե տ ա դ ա ռ ձ կ ա պ ի ա ռ կ ա յ ու թ յ ու ն , ո ռ ը լ ի ք ե ռ ա լ -  
բ ո ղ ո ք ա կ ա ն ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ն ե ռ ը մ ե կ ն ա ք ա ն ու մ ե ն  
հ ե տ ն յ ա լ կ ե ռ պ . կ ը ռ ո ն ը ս ե ռ տ ո ռ ե ն կ ա պ վ ա ծ է ժ ա մ ա ն ա -  
կ ա շ ը ջ ա ն ի մ շ ա կ ու յ թ ի մ ա կ ա ը դ ա կ ի ն և ա յ դ ի ս կ պ ա տ -  
ճ ա ռ ո վ պ ա ը տ ա վ ո ռ է հ ա ը մ ա ը վ ե լ մ շ ա կ ու յ թ ի փ ո փ ո -  
խ ու թ յ ու ն ն ե ռ ի ն :

Ա յ դ ա մ ե ն ը թ ու յ լ է տ ա լ ի ս պ ն դ ե լ , ո ռ լ ի ք ե ռ ա լ -բ ո -  
ղ ո ք ա կ ա ն ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ու թ յ ու ն ը Ս ու ը ր ք Գ ի ը ք ը , ի ն չ -  
պ ե ս ն ա ն ե կ ե ղ ե ց ու ա վ ա ն դ ա կ ա ն հ ա վ ա տ ա մ ք ը մ ե կ ն ա -  
ք ա ն ու մ է մ ի ա ն գ ա մ ա յ ն ա յ լ ` ա վ ա ն դ ա կ ա ն մ ո տ ե ց ու մ -  
ն ե ռ ի ն հ ի մ ն ո վ ի ն հ ա կ ա դ ի ը , ծ ա յ ը ա հ ե ղ ա ը մ ա տ ա կ ա ն  
ե ղ ա ն ա կ ն ե ռ ո վ : Լ ի ն ե լ ո վ լ ու ս ա վ ո ը ա կ ա ն ու թ յ ա ն ո -  
գ ու ժ ա ռ ա ն գ ո ը դ ը ` լ ի ք ե ռ ա լ -բ ո ղ ո ք ա կ ա ն ու թ յ ու ն ը  
ն ու յ ն պ ի ս ի տ ը ա մ ա ք ա ն վ ա ծ ք ն ն ա դ ա տ ա կ ա ն մ ո տ ե ց ու մ  
է ը ո ը դ ե գ ը ե լ ն ա ն ե ը ը ո ը դ ու թ ե ն ա կ ա ն և ք ը ի ս տ ո ս ա -  
ք ա ն ա կ ա ն հ ա վ ա տ ա մ ք ն ե ռ ի ն կ ա տ մ ա մ ք <sup>2</sup>:

Փ ա ս տ ա կ ա ն ն յ ու թ ի վ ե ը լ ու ծ ու թ յ ու ն ը ց ու յ ց է  
տ ա լ ի ս , ո ռ լ ի ք ե ռ ա լ -բ ո ղ ո ք ա կ ա ն ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ու թ յ ա ն  
վ ե ը ը ն շ յ ա լ ս կ զ ք ու ն ք ն ե ռ ը ո ը ը շ ա կ ի ա զ դ ե ց ու թ -  
յ ու ն ե ն ու ն ե ց ե լ ե ը վ ա ն դ վ ը դ . Տ ե ը -Մ ի ն ա ս յ ա ն ի ա ս տ -  
վ ա ծ ա ք ա ն ա կ ա ն ա շ խ ա ը հ ա յ ա ց ք ի ձ և ա վ ո ը մ ա ն վ ը ա : Ի ն ք -  
ն ի ն հ ա ս կ ա ն ա լ ի է , ո ռ ա յ դ ա զ դ ե ց ու թ յ ու ն ը մ ի ջ ն ո ը -  
դ ա վ ո ը վ ա ծ է և ո ը և է հ ի մ ք չ կ ա պ ն դ ե լ ու « ու ղ ղ ա կ ի ա զ -  
դ ե ց ու թ յ ա ն » մ ա ս ի ն : Լ ի ք ե ռ ա լ -բ ո ղ ո ք ա կ ա ն ա ս տ վ ա ծ ա -  
ք ա ն ու թ յ ա ն գ ա ղ ա փ ա ը ա կ ա ն հ ի մ ն ա դ ը ը ու յ թ ն ե ը ե ը -  
վ ա ն դ վ ը դ . Տ ե ը -Մ ի ն ա ս յ ա ն ի ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ա կ ա ն հ ա յ ե -

<sup>1</sup> Տ ե ' ս **Pauck W.** The Heritage of the Reformation. Glencoe, 1961; հ մ մ տ . **Rumscheidt M.** (ed). "Introduction" to Adolf von Harnack: Liberal Theology at Its Height, Mineapolis, 1991:  
<sup>2</sup> Տ ե ' ս **Gunton C.** The Christian Faith: An Introduction to Christian Doctrine. Oxford, 2001, է ջ 91-96:

ցակարգում առկա են միանգամայն այլ՝ վերառված տեսքով, դրսևորվել են միայն մասնավոր հարցերի շրջանակներում և բնականաբար վերագրելի չեն հայ վարդապետի ողջ աստվածաբանությանը: Չպետք է մոռանալ նաև, որ Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը կրթվել և դաստիարակվել է Յայ եկեղեցու ավանդույթով: Բազում խոսու են փաստեր են պահպանվել, որոնք աներկբավկայում են նրա անդավաճ և նվիրվածությունը Յայ եկեղեցուն: Նա, անկասկած, Յայ եկեղեցու հոգեզավակն է և արժեքների կրողը: Եվ Յայ եկեղեցու ավանդական ըմբռնումների որոշ հարցերի նկատմամբ նրա «ազատ վերաբերմունքը» և այն առաջարկները, որոնք կրում են լիբերալ-բողոքական աստվածաբանության ազդեցությունը, նրա կողմից հրապարակվել են տվել բանավիճային իմաստով, որի գերնպատակն է եղել «Յայ եկեղեցին դարձնել ավելի արդիական, հասկանալի և ժողովրդին մոտ կանգնած», հաղթահարել Յայ եկեղեցու ոգուն անհարիր այն երևույթները, որոնք հայ հասարակության մեջ այնքան վեճեր էին հարուցել 19-րդ դարի վերջին քառորդում և 20-րդ դարի առաջին տասնամյակներին: Այլ կերպասած՝ նրան պատակն է եղել է՛լ ավելի ու ժեղ և է՛լ ավելի անխոցելի դարձնել և՛ եկեղեցու վարչական կառույցը, և՛ եկեղեցու ծառայական դերը: Եվ այդ գործընթացների քաղաքիչներից է համարել նորացմանը միտված այն կարգախոսների արմատավորումը, որոնք արդեն իսկ յուրահատուկ փորձաշրջան էին անցել քրիստոնեական արևմուտքում:

Եվ ի տարբերություն Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի «ձախ» և «ծայրահեղ ձախ» քննադատների, որոնք նրա գործելակերպը հանիրավի են յնացնում են բողոքականությանը, իսկ նրան անվանում «նոր Լութեր», կարծում ենք, որ հայ աստվածաբանի կողմից քրիստոնեա-

կան դավանանքի, սոցիալական ավետարանի, եկեղեցու բարենորոգության որոշ ծայրահեղ հիմնարկներում ամենևին էլ չպետք է բացատրել միայն հեղինակի «բողոքական աշխարհայացքով»: Առավել ևս որ եկեղեցական կառույցը, քրիստոնեական դավանանքը, սոցիալական իրականության նկատմամբ կրոնի վերաբերմունքը, կրոն-մշակույթ փոխառնչությունները և այլ հիմնահարցեր 19-րդ դարի վերջին քառորդում և 20-րդ դարի առաջին տասնամյակներին լայն քննարկման նյութ էին դարձել ոչ միայն հայաստվածաբանական, այլ և՛ հասարակական-քաղաքական մտքի կողմից: Երվանդ վարդապետի մոտեցումներն այս պարագայում հենված են այն հավատամքի վրա, որ քրիստոնեությունը «շրջապատող մտաւոր շարժումների» հետ շարունակական շփման մեջ գտնվելով՝ յուրացրել է դրանց արժեքները «և աւելորդ դարձրել բոլոր նոր ուղղութիւնները, ասպարիզի վրայ մնալով միակյաղթականը: Եւ իւրաքանչիւր մտաւոր շարժման ոյժը, եթէ նաարդեն քարացած դաւանանք չէ դարձել, այդ ճկունություն ույարաշարժութեան մեջ պետք է տեսնել»<sup>1</sup>:

Բայց դալիբերալ-բողոքականության կույր վերարտադրությունը չէ, քանի որ հայաստվածաբանը մատնանշում է նաև այն իրողությունը, որ համընդհանուր փոփոխություններին համատեքստում, երբ «Փոխուած է մարդկութեան մտաւոր ամբողջ կեանքը, փոխուած է բոլոր ու ին նաւէ կեանքի ձգտումն ընդհանրապէս: Իսկ այդ փոփոխութիւններն անհրաժեշտ են դարձնում քրիստոնեութեան մեջ որոշելույալիտենականը ժամանակաւորից, որպէս զի ժամանակի

<sup>1</sup> Երուանդ վրդ. Տէր-Մինասեանց, Վերանորոգութեան կարիքը Յայոց եկեղեցու համար, «Արարատ», 1908, Ե-2, էջ 466:

շ ն ո թ հ ի Լ առաջ ե կ ա ծ կ ե ղ ե Լ ն ո Լ շ ը ջ ա ն ա կ ը պ ա հ պ ա ն ե Լ ո Լ կ ո յ ը ձ գ տ ո Լ մ ո վ կ ո թ ի գ ն ե Լ ս չ կ ո թ ց ն ե ն ք»<sup>1</sup>: Այ ս պ ա թ ա գ ա յ ո Լ մ կ ա թ ե Լ ի Է գ ո Լ գ ա հ ե ռ ն ե թ ա ն ց կ ա ց ն ե Լ Ե թ վ ա ն դ վ ը դ . Տ ե թ -Մ ի ն ա ս յ ա ն ի և Լ ի ք ե թ ա Լ -բ ո ղ ո ք ա կ ա ն ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ո Լ թ յ ա ն մ ե թ ո դ ա ք ա ն ա կ ա ն մ ո տ ե ց ո Լ մ ն ե -ր ի մ ի ջ և . ո թ պ ե ս զ ի ք թ ի ս տ ո ն ե ո Լ թ յ ո Լ ն ը ժ ա մ ա ն ա կ ա կ ի ց մ ա թ ո դ ո Լ հ ա մ ա թ կ ա թ ո ղ ա ն ա հ ո գ և ո թ ա յ Լ ը ն տ թ ա ն ք մ ն ա Լ , պ ե տ ք Է հ ա մ ա հ ո Լ ն չ Լ ի ն ի ժ ա մ ա ն ա կ ա կ ի ց գ ի տ ո Լ -թ յ ա ն և մ շ ա կ ո Լ յ թ ի պ ա հ ա ն ջ ն ե թ ի ն . «տ ի ե գ ե թ ա կ ա ն պ ա տ մ ա կ ա ն գ ա թ գ ա ց ո Լ մ ը մ ե գ ա թ ո Է ն մ ի կ Է տ ի Է հ ա ս ց թ Ե Լ , ո Լ թ ա յ Լ Ե Լ ս ա ն խ ո Լ ս ա փ ե Լ ի Է դ ա թ ձ Ե Լ ք թ ի ս տ ո ն ե ո Լ -թ ե ա ն մ Է ջ մ ի ն չ Ե Լ ա յ ժ մ տ ի թ ո ղ հ ա յ ե ա ց ք ն ե թ ի հ ի մ ն ա կ ա ն վ ե թ ա ք ն ն ո Լ թ ի Լ ն ն ո Լ ա թ ո ի գ ի տ ա կ ա ն ա շ խ ա թ հ ա յ ե ա ց ք ի ն յ ա թ մ ա թ ե ց ն ե Լ ը »<sup>2</sup>:

Ե թ վ ա ն դ վ ա թ ո դ ա պ ե տ ը ե կ ե ղ ե ց ո Լ մ ս տ ե ղ ծ վ ա ծ ք ա թ ե -ն ո թ ո գ ո Լ թ յ ա ն կ ա թ ո տ ճ գ ն ա ժ ա մ ա յ ի ն վ ի ճ ա կ ը<sup>3</sup> գ ե թ մ ա -ն ա ց ի հ ա յ տ ն ի փ ի Լ ի ս ո փ ա Ռ . Օ յ կ ե ն ի հ ե տ ն ո ղ ո Լ թ յ ա մ ք «գ ե թ պ ա տ մ ա կ ա ն ճ շ մ ա թ տ ո Լ թ յ ո Լ ն ը » պ ա յ մ ա ն ա վ ո թ ո Լ մ Է մ ի ա յ ն «պ ա տ մ ա կ ա ն ո թ ո շ ա կ ի շ ը ջ ա ն ի » ա գ ո ե ց ո Լ թ յ ա մ ք մ ե կ ն ա ք ա ն ե Լ ո Լ մ ե ջ և ե կ ե ղ ե ց ո Լ գ ե թ խ ն դ ի թ ը տ ե ս -ն ո Լ մ Է ա յ դ «գ ե թ պ ա տ մ ա կ ա ն ճ շ մ ա թ տ ո Լ թ յ ո Լ ն ը » ա ն փ ո -

<sup>1</sup> **Ե թ ո Լ ա ն դ վ ը դ . Տ Ե թ -Մ ի ն ա ս ե ա ն ց ,** Հ ա յ ո ց Ե կ ե ղ ե ց ո Լ վ ե թ ա ն ո թ ո գ ո Լ թ ե ա ն խ ն դ ի թ ը , **Հ ո ղ վ ա ծ ն ե թ ,** Է ջ 207:

<sup>2</sup> **Ե թ ո Լ ա ն դ վ ը դ . Տ Ե թ -Մ ի ն ա ս ե ա ն ,** Հ ա յ ո ց Ե կ ե ղ ե ց ո Լ վ ե թ ա ն ո թ ո գ ո Լ թ ե ա ն խ ն դ ի թ ը , Է ջ 471:

<sup>3</sup> Ի դ ե պ , Ա . Ս տ ե փ ա ն յ ա ն ը (տ ե ´ ս **Ա . Ս տ ե փ ա ն յ ա ն ,** Կ թ ո ն ա կ ա ն ճ գ ն ա ժ ա մ ը ո թ պ ե ս ռ ա դ ի կ ա Լ ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ո Լ թ յ ա ն առաջ ա ց մ ա ն ն ա խ ա դ թ յ ա Լ , **«Փ ի Լ ի ս ո փ ա յ ո Լ թ յ ա ն պ ա տ մ ո Լ թ յ ո Լ ն և ա թ ո ի ա կ ա ն ո Լ թ յ ո Լ ն ,** Ե թ ն ա ն , 2009, Է ջ 32-35), թ վ ա թ կ ե Լ ո վ ռ ա դ ի կ ա Լ ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ո Լ թ յ ա ն ձ և ա վ ո թ մ ա ն ը ն պ ա ս տ ա ծ ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ն ե թ ի ա ն ո Լ ն ն ե թ ը , հ ա ն ի թ ա վ ի ա ն տ ե ս Ե Լ Է ի ն չ պ ե ս գ ե թ մ ա ն ա կ ա ն ա թ մ ա տ ա կ ա ն -բ ո ղ ո ք ա կ ա ն ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ո Լ թ յ ա ն , ա յ ն պ ե ս Ե Լ Ե թ վ ա ն դ վ ը դ . Տ Ե թ -Մ ի ն ա ս յ ա ն ի դ ե թ ը , ո թ ի ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ո Լ թ յ ո Լ ն ը և ս ո Լ ղ ղ վ ա ծ Ե թ կ թ ո ն ա կ ա ն ճ գ ն ա ժ ա մ ի հ ա ղ թ ա հ ա թ մ ա ն ը : Ա վ ե Լ ի ն ` ն ա չ ի ա ն դ թ ա դ ա թ ձ Ե Լ ն ա Լ ո Լ ս ա վ ո թ ո Լ թ յ ա ն շ ը ջ ա ն ո վ ս կ ս վ ա ծ կ թ ո ն ի ք ն ն ա դ ա տ ո Լ թ յ ա ն ը , ի ն չ պ ե ս ն ա Լ ի ք ե թ ա Լ -բ ո ղ ո ք ա կ ա ն դ պ թ ո ց ի ո Լ ս մ ո Լ ն ք ի ն , ո թ ը դ ն ո Լ մ Է թ ն ա ն ռ ա դ ի կ ա Լ ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ո Լ թ յ ա ն հ ի մ ք ե թ ը : Ա . Ս տ ե փ ա ն յ ա ն ը հ ա ն ի թ ա վ ի պ ն դ ո Լ մ Է , թ ե կ թ ո ն ի ճ գ ն ա ժ ա -մ ը վ ե թ ա ք ե թ ո Լ մ Է բ ո Լ ո թ կ թ ո ն ն ե թ ի ն : Մ ե ն ք հ ա մ ա ձ ա յ ն չ Ե ն ք ա դ տ ե ս ա կ ե տ ի ն , **ք ա ն ի ո թ կ թ ո ն ի ճ գ ն ա ժ ա մ ն ի ն ք ն ի ն Ե վ թ ո պ ա կ ա ն Ե թ ն ո Լ յ Թ Է թ :** Լ ո Լ ս ա վ ո թ ո Լ թ յ ա ն շ ը ջ ա ն ի ց ս կ ս ա ծ ռ ա ց ի ո ն ա Լ ի գ մ ն ի թ ս Լ ա ք ն ե թ ն ո Լ ղ ղ Ե Լ Է թ հ ի մ ն ա կ ա ն ո Լ մ

փոխապահելու մեջ: Այս դեպքում, եզրակացնում է հայաստվածաբանը, «պատմութիւնը դառնում է ո՛չ թէ ձգտումն դեպի նոր ճշմարտութիւն, այլ անընդհատ վերադարձ դեպի հինը»<sup>1</sup>: Բայց համոզված են ան, որ մտավոր կյանքում տեղի ունեցած փոփոխությունները կրոնի համար վտանգավոր կլինեն, եթե կրոնը հաշվի չնստի այդ արգացումների հետ: Ելքը նատեսում է քրիստոնեութան պատմությունը «սրբագրելու» մեջ, քանի որ համոզված է, որ քրիստոնեութան հարաշարժությունը պետք է որոնել իր հարմարվողականութան մեջ: Այդ հիման վրա նա քրիստոնեութան արդի ճգնաժամը պայմանավորում է այն իրողությամբ, որ ժամանակի ընթացքում իշխող է դարձել միայն նրա պատմական ձևերից մեկը, մինչդեռ ամեն դարաշրջան պետք է իր ձևը թելադրի, եթե ցանկանում ենք, որ քրիստոնեությունը լուրջ գաղափարական այլընտրանք մնա: Երվանդ վարդապետի այդ պնդումը կրում է Ա. Յառնակի լիբերալ-քննադատական հայեցակարգի ազդեցությունը: Բայց Ա. Յառնակը պատմականութան դիրքերից հավաստում էր, որ քրիստոնեութան մասնավորապես պատմականորեն «ձև» կարող է որոշակիորեն ներկայացնել նրա իրականությունը, և որ քրիստոնեութան իսկությունը մեզ հասանելի է միայն որոշակի պատմական ավանդությունների միջոցով: Նա հավատում է նաև, որ եկեղեցու պատմությունը վկայում է, թե որպեսզի «քրիստոնեությունը» գոյատևեր, «պարզունակ քրիստոնեությունը» պետք է անհետանար և այդ տրամաբանությամբ հետագա դարերում եկեղեցական կյանքի որևէ մեկ փոխակերպություն պետք է հետևեր մյուսին: Ա. Յառնակը համոզված էր նաև, որ քրիստոնեությունը կարող է հաս-

---

Աստվածաշնչի եկեղեցական դավանանքի դեմ::

<sup>1</sup> **Երուանդ վրդ. Տէր-Մինասեանց**, Վերանորոգութեան կարիքը Յայոց եկեղեցու համար, էջ 467:

կացվել միայն իբրև պատմական շարժում և միմիայն պատմական մեկնաբանություն մեթոդների միջոցով<sup>1</sup>:

Երվանդ Վրդ. Տեր-Մինասյանը ևս վերարտադրում է իր ուսուցչի պնդումն այն մասին, որ քրիստոնեությունն ներկա աշխարհայացքը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ նրա պատմական ձևերի արտահայտությունը: Սակայն Ա. Յանսկին այս տեսակետը պնդում է եկեղեցական դավանանքի զարգացման և դրա պատմական ձևերի փոխակերպություն հաջորդականություն հիման վրա, մինչդեռ Երվանդ Վարդապետի մոտեցումն ավելի արմատական է: Նա քրիստոնեություն պատմական ձևերի դրսևորումները պայմանավորում է բացառապես մշակույթին հարմարվելու եկեղեցու քաղաքականությունը: Երվանդ Վարդապետի աստվածաբանական այդ ելակետից տրամաբանորեն հետևում է նաև, որ պատմական որոշակի ժամանակահատվածում եկեղեցու կյանքում տեղի է ունեցել ընդհատում և արդյունքում «քրիստոնեություն մի որոշակի ձև գերիշխող է դարձել»: Դրանից հետևում է նաև, որ եկեղեցին դադարել է իրականացնել մշակույթին հարմարվելու իր գործառույթը: Այդամենից հետևում է նաև, որ Ե. Տեր-Մինասյանը Ա. Յանսկին բառացի չի կրկնում, ինչը, մեր կարծիքով, պետք է բացատրել նրանով, որ հայ աստվածաբանը կրոնական ճգնաժամը հաղթահարելու ավելի գործնական և արմատական լուծում է առաջարկում, քան Ա. Յանսկին: Կարող ենք պնդել նաև, որ Եթե Ա. Յանսկին հիմնահարցի լուծումը որոնում է դոգմաների պատմությունը, ապա Երվանդ Վարդապետի համար հիմնահարցի լուծման բանալի է համարվում քրիստոնեություն-մշակույթ փոխհարաբերության

<sup>1</sup> Տե՛ս Գրնակ Ա. Сущность Христианства, с. 100-103, և ու յ ն ի Իстория догматов. ч. I, Возникновение церковного догмата, с. 135-151: Այդ մասին տե՛ս նաև Livingston J. Modern Christian thought. The enlightenment and the



ոլորտը: Դրանով է թելադրված նաև այդ մոտեցման քննական վերլուծության հրատապությունը:

Անդրադառնալով քրիստոնեություն-մշակույթ փոխհարաբերության տերմինասյանական և հառնակյան մոտեցումներին բնութագրական գծերի քննական վերլուծությանը ամենից առաջ հարկ ենք համարում մատնանշել, որ այս հարցում ևս հայ վարդապետը գերծ չի եղել լիբերալ-բողոքական աստվածաբանության ազդեցությունից: Ասվածն առավել առարկայական կդառնա, երբ անդրադառնանք մշակույթի հետ քրիստոնեության երկխոսության տերմինասյանական ըմբռնմանը:

Այս հարցում հայ աստվածաբանի համարելի է տային է այն համոզմունքը, որ իր պատմությունը նթացքում քրիստոնեության «ամենամեծ գորություն ելյաղթանակին շանը» եղել է այն զարմանալի ընդունակությունը, որ ըմբռնելով ժամանակի ոգին և ուղղությունը՝ քրիստոնեությունը կարողացել է հաղթահարել «ժամանակի տարուբերվաղանցիկ հոսանքներին» մարտահրավերները և ժամանակի «իւրաքանչիւր նոր շարժման ու համամարդկային զարգացման աստիճաններին արդիւնքները»<sup>1</sup> բեղմնավոր է դարձրել կրոնական եկեղեցական կյանքի համար՝ «նրանց օգտաւէտ եւ գօրեղ կողմերը կրօնական աշխարհայեացքին յարմարեցնելով»<sup>1</sup>: Ընդ որում, քրիստոնեական ավանդությունից զատ գաղափարական այլ աղբյուրների դիմելու փորձառությունը, որը վկայակոչում է երվանդ վարդապետը, դրսևորվում է դեռևս վաղ շրջանից սկսած: Աստվածաբանության պատմությունը հայտնի

nineteenth century, Vol. 1 (Sec. ed.), Minneapolis, 1997, p. 288:

<sup>1</sup> Տե՛ս **Երուանդ վրդ. Տեր-Մինասեանց**, Հայոց եկեղեցու վերանորոգություն խնդիրը, էջ 467:

այդ շարժումը, որը բնութագրվում է "ancillia theologiae" անվամբ, ելակետային է համարում այն ըմբռնումը, որ փիլիսոփայական համակարգերը ևս կարող են նպաստել աստվածաբանության զարգացմանը, ինչը միաժամանակ քրիստոնյամտածողներին թույլ կտան աներկախ սուլթան մեջ մտնել իրենց շրջապատող մշակույթի հետ: Քրիստոնեություն-մշակույթ փոխհարաբերության իրար ժխտող մտնում այդ տրամաբանությանը հետևող երվանդ վարդապետը ևս հավաստում է, որ քրիստոնեությունն իր ծավալման ընթացքում բախվել է բավականին ազդեցիկ գաղափարական հոսանքների՝ «հին աշխարհի կրթունքներին, հին աշխարհի փիլիսոփայությանն ու աշխարհայեացքին»: Եվ ընդհանրացնելով գրում է. «Եթե քրիստոնեությունը ամենօտար բան մերժեր իւր միջից եւ առանձնանար աշխարհից, նա ամենայն հաւանականութեամբ աւելի չէր լինի, քան թէ մի հրեական հերձուած եւ իբրեւ այդպիսի էլ շատ շուտով կանհետանար: Բայց քրիստոնեությունն այնքան մեծ ներքին զօրութիւն ու ճկունութիւն ունէր, որ ամեն կողմից դէպի նա սլացող մտքերն ու գաղափարներն իւր մէջ առաւ, նրանց քրիստոնեական գոյն տուցեւ այդպիսով մի կողմից ինքնյարմարութիւնով, միւս կողմից հին աշխարհի փիլիսոփայութիւնն յարմարեցրեց իրեն»<sup>2</sup>:

Այդ ամենը համարելով քրիստոնեության «յարաշարժութիւն ու ճկունութեան ընդունակութիւն», երվանդ վարդապետը հռետորական հարցադրում է կատարում, թե այդ որակները, որոնք կրոնի «ամենազօրեղ կենսունակութեան ու կենդանութեան նշաններն», առկա՞ են արդյոք «մեր այժմեան կրօնական կեան-

<sup>1</sup>Մանրամասները տե՛ս McGrath A. Introduction of Christian Theology, էջ 222-261:  
<sup>2</sup> **Երուանդ վրդ. Տէր-Մինասեանց**, Վերանորոգութեան կարիքը Յայոց Եկեղեցու համար, էջ 479:

քի մէջ»: Եվ տալիս է միանշանակ բացասական պատասխան, քանի որ համոզված է, որ մեզանում բացակայում է քրիստոնեություն «ամենամեծ զօրութեան եւ յաղթանակին շանը», քանի որ նա չի կարողանում ընդառաջ գնալ արդի մտավորական շարժումներին<sup>1</sup>: Այնինչ այդ հարցն է, որ հեղինակի համոզմամբ չափազանց արդիական է եկեղեցու գործառնական կյանքում: Այդ մտահոգությունամբ էլ նա գրում է. «Պետք է մտածել այդ խնդրի մասին, գտնել այդպիսի դրութեան պատճառները եւ միջոցներ ձեռք առնել նոր կեանք ու վերածնութիւն առաջ բերել ու մեր եկեղեցում, եթէ նախանկատել է մեզ համար»<sup>2</sup>: Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանն այդ համատեքստում է դիտարկում նաև քրիստոնեությունն-մշակույթ փոխհարաբերության բազում տեսանկյուններ: Նա քրիստոնեության պատմության լույսի տակ առաջին հերթին անդրադառնում է այն հարցին, թե հասարակական կյանքի պատմական զարգացումն ինչ արձագանքներ է ունեցել կրոնական կյանքում: Եվ որպէս քրիստոնեությունն-մշակույթ երկխոսություն դասական օրինակ վկայակոչում է ընդհանրական հայրաբանական շրջանը և հավաստում. «Յին յ ունական փիլիսոփայութեան, յատկապէս Պլատոնի եւ Նոր-Պլատոնական գաղափարների հետ ունեցած շատ սերտ շփմամբ ու անմիջական խորին ազդեութեամբ է կազմուած հին քրիստոնեական աշխարհայեացքը, որ իւր կլասիքական արտայայտութիւնն է գտել «Յաւատոյ Յանգանակի» մէջ: Գ., Դ. եւ Ե. դարու եկեղեցական հայրերը այնքան մտքի կորով ու ոյժ են ունեցել, որ առանց շփոթուելու եւ իրենց կորցնելու ծանր պայքարի մէջ, որ տեղի էր ունենում քրիստոնեության ու փիլիսոփայութեան մէջ, իրենց սեպիական աշխարհայեացքն են կազմել, նոքա իբրեւ ժամանակի որդիք չեն կարողացել բնականաբար բոլորո-

<sup>1</sup>Տե՛ս **Ն ու լ յ ն տեղ ու մ**, էջ 466:  
<sup>2</sup>Տե՛ս **Ն ու լ յ ն տեղ ու մ**, էջ 467:

վին մեկուսանալ եւ ազատմնալ փիլիսոփայական աշխարհայեացքի ազդեցութիւնից, բայց միեւնոյն ժամանակ աշխատել են, որ քրիստոնէականը ո՛չ մի վնաս չկրի դրանցից»<sup>1</sup>: Արժանահիշատակ է նաև, որ հեղինակն ամենևին էլ չի սահմանափակվում երկխոսութեան այդ հանգամանքով, մի բան՝ որի վերաբերյալ բավականին խոսու են մատնանշում նաև մերօրյա աստվածաբանները, որոնք նույնպես համամիտ պնդում են այն իրողութեանը, որ գաղափարական զարգացման ճանապարհին քրիստոնէութեանը հաճախ իր զուգահեռներն է ունեցել նաև այլ հայեցակարգերի մեջ<sup>2</sup>:

Ժամանակակից մշակույթի հետ երկխոսութեան մեջ մտնելու երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի առաջարկը, անկասկած, ունի իր տրամաբանութեանը, որը հաստատվում է նաև եկեղեցու պատմական փորձառութեամբ: Կասկածից վեր է, որ վերոնշյալ գաղափարական ուղղութեանը քրիստոնէութեան համար ունեցել են ինչպես դրական, այնպես էլ՝ բացասական հետևանքներ: Դրանք մի կողմից երկխոսութեան ճանապարհով մտավոր հարըստացման հնարավորութեանը ենթադրում էին բացում, սակայն մյուս կողմից վտանգում էին նաև քրիստոնէութեան իսկութեանը: Այս պարագան, ցավոք, անտեսվում է երվանդ վարդապետի առաջադրած հայեցակարգում: Ճիշտ է, երվանդ վարդապետը ևս համամիտ է, որ քրիստոնէութեան մշակույթ փոխհարաբերութեան ոլորտում մեծապես կարևորվում է եկեղեցու և հոգևոր դասի կող-

<sup>1</sup> Տե՛ս **Նույն տեղում**, էջ 479-480:

<sup>2</sup> Տե՛ս **McGrath A.** *Theology: The Basics reading.* Oxford, 2008, էջ XXV-XXVII: Վերլուծաբաններից շատերն այս հարցում օրինակ է բերում Յուստինոս Վկային, որը քրիստոնէութեանը նսրուկները հետո անգամ չէր հրաժարվել փիլիսոփայի իր պատմութեանից և հավաստում էր, որ քրիստոնէութեան մեջ է գտել ճշմարիտ փիլիսոփայութեանը: Նա համոզված էր նաև, որ քրիստոնէութեան և պլատոնականութեան նմանութեանը այնքան ոգևորիչ են, որ պլատոնականներից շատերը հոժարակամ դարձի կգային, տե՛ս, օրինակ, **Gonzales J. A** *History of Christian Thought. Vol. 1, From the Beginnings to the Council of Chalcedon.* Rev. ed., Nashville, 1987, p. 101-109:

մից «Ժամանակաշրջանի ոգու և ուղու» ընտրությունը, որով «մենք կապում ենք մեզ համար շատ կարեւոր յաւիտենականը մի ժամանակաւոր մտածողութեան հետ»<sup>1</sup>: Սակայն այս պարագայում նույնպես հայաստվածաբանն առաջնային է համարում ոչ թե ժամանագորությունն սկզբունքը, այլ հնի և նորի փոխադարձ անցումների հակադրությունը, որի արդյունքում բնականոն հարաբերությունների փոխարեն առաջինային է դառնում հակադրությունը և դրա լուծման ուղիների որոնումը: Նա անշուշտ ճիշտ է նկատում իր ժամանակաշրջանի հնի և նորի գաղափարական հակասությունները: Յետևողական է նաև այն հարցում, որ այդ հակասությունները ձևավորվել են «կեանքի ձգտման, աշխատանքի ու գործունեության յառաջադիմութեան, անկախութեան ու պատասխանատուութեան զգացմունքների» և «մտաւոր կեանքի» արմատական փոփոխությունների պատճառով, որի մասին սակայն գրում է. «Բնական է միանգամայն այդ պատճառով, որ հին և նոր տեսակի մտածողութեան մէջ կոնֆլիկտ առաջ գայ: Մենք չենք կարող այժմ առաջուայ նման յաւիտենական ճշմարտութիւնը կապել միայն մի ժամանակամիջոցի հետ, յետագաներին վերապահելով միայն անաղարտ պահպանելու և ընդօրինակելու իրաւունքը, որով հետեւ այդ կլիներ ներգործականութեան իրաւունքի ժխտումը, որից մենք հրաժարուել չենք կարող»<sup>2</sup>:

«Ընդհանուր գաղափարների» որոնումներում էլ դրսևորվում է հիմնահարցի լուծման երվանդ վարդապետի ընդգծված ազատական վերաբերմունքը: Մշակույթ-քրիստոնեությունն երկխոսության ոլորտում հնի և նորի փոխհարաբերությունը լուծելու

<sup>1</sup> Երուևնդ վրդ. Տէր-Մինասեանց, Վերանորոգութեան կարիքը Յայոց եկեղեցու համար, էջ 468:  
<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 470:

ի ր ո Ր ո Ն ո ւ մ ն ե Ր ո ւ մ հ այ վ ար դ ա պ ե տ ը կ ան գ չ ի ա ռ ն ո ւ մ  
ո չ մ ի հ ե ղ ի ն ա կ ո ւ թ յ ան ա ճ ջ և : Ն ր ա հ ա մ ար « հ ե ղ ի ն ա կ ո ւ -  
թ ի ւ ն ը ան յ ո ւ ս ա լ ի ան ց ե ա լ է », ո Ր ը գ ո Ր ծ ն ա կ ան ո ւ մ  
ս տ ո Ր ա դ ա ս վ ո ւ մ է ք ա զ մ ա զ ան ո ւ թ յ ան ը ` ա չ ա ռ ո ւ ը ն տ -  
ր ո ւ թ յ ան ը , ո Ր ի ն է լ վ ե Ր ա պ ա հ վ ո ւ մ է ա ռ ա ջ ն ո ւ թ յ ան ի -  
ր ա վ ո ւ ն ք ը : Փ ա ս տ ը Ե Ր վ ան դ վ ար դ ա պ ե տ ի հ ե տ ն յ ա լ  
պ ն դ ո ւ մ ն է . « Ա յ ն , ի ն չ ը ո Ր մ ե ն ք չ ե ն ք ա ռ ա ջ ք ե Ր ո ւ մ ո ւ  
շ ի ն ո ւ մ , ո Ր ը ի ւ Ր գ ո յ ո ւ թ ե ան հ ա մ ար ա մ ե ն ե ւ ի ն կ ա խ ո -  
ւ ա ծ չ է մ ե Ր վ ճ ռ ի ց , Ե Ր ք ե ք չ է կ ար ո ղ մ ե Ր Ե ո ւ թ ե ան ա մ -  
ք ո ղ ջ ո յ ժ ը գ Ր ա ւ Ե լ , մ ե Ր ա մ ք ո ղ ջ հ ո գ Ե Լ ո Ր Ե Լ մ տ ա Լ ո Ր  
գ ո Ր ո ւ թ ե ան ը տ ի Ր ա ն ա լ »<sup>1</sup>:

Ա յ դ ա մ ե ն ը վ կ այ ո ւ մ է , ո Ր այ ս պ ար ա գ այ ո ւ մ Ե Ր -  
վ ան դ վ ար դ ա պ ե տ ը մ ի ա կ ո ղ մ ան ի Ե վ ե Ր ա ք ե Ր վ ո ւ մ պ ա տ -  
մ ո ւ թ յ ան ը , ա վ Ե լ ի ճ ի շ տ ` մ ի ա կ ո ղ մ ան ի մ ե կ ն ա ք ա -  
ն ո ւ թ յ ա մ ք պ ա տ մ ո ւ թ յ ո ւ ն ի ց վ կ այ ա կ ո չ ո ւ մ է մ ի այ ն  
այ ն , ի ն չ ը հ ա մ ա պ ա տ ա ս խ ան ո ւ մ և ծ ա ռ այ ո ւ մ է ի Ր տ ե ս ա -  
կ ե տ ի հ ի մ ն ա վ ո Ր մ ան ը : Ն ա , հ ի Ր ա վ ի , մ ո ռ ան ո ւ մ է , ո Ր Ե -  
կ ե ղ Ե ց ա կ ան հ այ Ր Ե Ր ը հ Ե լ լ Ե ն ի ս տ ա կ ան ա Ր ժ Ե հ ա մ ա -  
կ ար գ Ե Ր ի հ Ե տ Ե Ր կ խ ո ս ո ւ թ յ ո ւ ն ն ա մ ե ն և ի ն է լ չ Ե ն դ ի -  
տ ա Ր կ Ե լ ո Ր պ Ե ս ք Ր ի ս տ ո ն Ե ո ւ թ յ ան հ ա Ր մ ար Ե ց ո ւ մ հ ո ւ -  
ն ա կ ան ո ւ թ յ ան ը : Ն ր ան ք ը ս տ Ե ո ւ թ յ ան փ ո Ր ծ Ե լ Ե ն ո Ր ո -  
շ ա կ ի ա ց ն Ե լ , թ Ե ի ն չ չ ա փ ո վ պ Ե տ ք Ե օ գ տ վ Ե լ ա ս Ե ն ք պ լ ա -  
տ ո ն ա կ ան փ ի լ ի ս ո փ այ ո ւ թ յ ո ւ ն ի ց , ո Ր պ Ե ս գ ի չ խ ա թ ա -  
ր վ ի ք Ր ի ս տ ո ն Ե ո ւ թ յ ան ա մ ք ո ղ ջ ա կ ան ո ւ թ յ ո ւ ն ը <sup>1</sup>: Ի ն չ -  
պ Ե ս ա Ր դ Ե ն ն շ վ Ե լ է , Ե . Տ Ե Ր -Մ ի ն ա ս յ ան ը ց ո ւ յ ց տ ա լ ո ւ  
հ ա մ ար , ո Ր ք Ր ի ս տ ո ն Ե ա կ ան ա շ խ ա Ր հ այ ա ց ք ը հ ա Ր մ ար -  
վ Ե լ է ժ ա մ ան ա կ ի գ Ե Ր ի շ խ ո ղ փ ի լ ի ս ո փ այ ա կ ան մ տ ա ծ ո -  
ղ ո ւ թ յ ան ը , ո Ր պ Ե ս կ ան ո ն վ կ այ ա կ ո չ ո ւ մ է մ ի ջ ն ա դ ա -  
ր ը , ս ա կ այ ն ա չ ք ա թ ո ղ Ե ան ո ւ մ մ ի ջ ն ա դ ա Ր ո ւ մ տ ի Ր ա պ Ե -  
տ ո ղ մ ե կ այ լ մ ո տ Ե ց ո ւ մ ն այ ն մ ա ս ի ն , ո Ր ա ս տ վ ա ծ ա ք ա -  
ն ո ւ թ յ ո ւ ն ը « գ ի տ ո ւ թ յ ո ւ ն ն Ե Ր ի գ ի տ ո ւ թ յ ո ւ ն ն է », ո Ր ի  
հ ա մ ա տ Ե ք ս տ ո ւ մ փ ի լ ի ս ո փ այ ո ւ թ յ ո ւ ն ը , Ե կ Ե ղ Ե ց ա կ ան

---

<sup>1</sup>Ա ն դ :

մտածողներին համար, հանդես է եկել ընդամենը աղախ-  
նի դերում: Եկեղեցու պատմական փորձառությունը  
ցույց է տալիս, որ քրիստոնեական վարդապետու-  
թյունն այլ հայեցակարգերը իր շահերին ծառայեց-  
րել է այնքանով, որքանով դրանք օգնել են քրիստո-  
նեական հավատը ավելի մատչելի և հիմնավորված  
տեսքով փոխանցել ժամանակի մշակույթին:

Այս համատեքստում ավանդական ըմբռնումներին  
հակադիր է հատկապես երվանդ վարդապետի այն  
պնդումը, թե «Բնական էր, որ քրիստոնեությունը, չնա-  
յելով իւր բոլոր հակառակութեանը ժամանակի պա-  
հանջներին, այդ ժամանակի բնորոշ գուճաւորումն  
ստանար»<sup>2</sup>: Պատմականորեն և հավատքային առումով  
չհիմնավորված այդ դրույթի վրա է կառուցվում նաև  
հայաստվածաբանի մեկ այլ պնդումն այն մասին, թե  
«Այն, ինչը որ մի ժամանակ բոլորին հասկանալի է  
մինչեւ անգամ անհրաժեշտ է եղել, այսօր մեզ համար  
բոլորովին օտար է եւ անըմբռնելի»<sup>3</sup>: Այդ իրավիճակը  
բացատրելով դարաշրջանին բնորոշ մտավոր և քաղա-  
քակրթական փոփոխությունների բուռն հոսքով՝ եր-  
վանդ վարդապետը համոզված է այնքանով, որ «ժամա-  
նակի ընթացքում, օտար ազդեցութիւններին զօրեղ  
շփամբ կազմուել է եկեղեցու աշխարհայեացքը,  
պաշտամունքը, կազմակերպութիւնը: Որ նրանց մէջ  
շատ-շատքան այսօր հնացած է եւ անպետքացած, իբրեւ  
հին ժամանակի արտադրութիւն՝ կորցրել է իւր  
հիմքն ու նշանակութիւնը, որովհետեւ անհետվերա-  
ցել են նրանց կազմութեան ժամանակի ընդհանուր  
աշխարհայեցողութիւնից առաջացած պայմանները ...:  
Մեզ ուրիշ ոչինչ չէ մնում այլ եւս, բայց թէ խոս-  
տովանել, որ ժամանակի հոսքն ու մարդկային յան-

<sup>1</sup>Տե՛ս McGrath A. Christian Theology: An Introduction, էջ 222-261:

<sup>2</sup> Երուանդ վրդ. Տեր-Մինասեանց, Վերանորոգութեան կարիքը  
Յայոց եկեղեցու համար, էջ 469:

<sup>3</sup>Նույն տեղում, էջ 471:

դուրս մտքի խիզախ քննադատութիւնը խորտակել է այն ամեն ձեւերն ու անօթները, որոնց մէջ մինչեւ այսօր մենք սովոր էինք սուրբը եւ յաւիտենականը ճանաչել»<sup>1</sup>:

Միակողմանի է նաև հեղինակի ձգտումը՝ հիմնավորել, թե իր որդեգրած մոտեցումը թելադրված է քրիստոնէութեան պատմութեան կողմից, քանի որ «քրիստոնէութեան պատմութեան ուսումնասիրութիւնն է միայն, որ իւրաքանչիւրին յիրաւի ազատկացուցանել կարող է անցեալի աւանդական կաշկանդումներինց եւ ցոյց տալ կողմնակի կերպով, որ **ամեն ժամանակ իւր պահանջներն ունի, որոնց բաւարարութիւն տալը պատմական անհրաժեշտութիւն է** (ընդգծումը մերն է՝ Ա.Ս.)»<sup>2</sup>: Աստվածաբանի համոզմամբ քրիստոնէութեան պատմութեանն ակնհայտ կերպով ցույց է տալիս նաև, որ կրոնի մշակույթի հարաբերութեանն ենք, որ պես կանոն, ընթացել են երկխոսութեան, ավելի ճիշտ՝ **հարմարեցման** ճանապարհով, ինչն էլ թելադրում է այդ փորձառութեան տեղափոխումը արդիականութեան: Այդ ամենի հաշվարկով էլ աստվածաբանը գրում է. «Վերջապէս պարզ պիտի լինի ամենքի համար, որ Գ., Դ. եւ Ե. դարերում եկեղեցական հայրերը իրաւունք ունեին քրիստոնէութիւնը յարմարեցնելու իրենց ժամանակի փիլիսոփայական աշխարհայեացքի ու հասկացութիւններին հետ: Այդ իրաւունքը ունինք եւ մենք այսօր: Ո՛չ միայն իրաւունք է այդ, այլ մինչեւ անգամ մեր սրբազան պարտականութիւնն է, եթէ մենք յիրաւի քրիստոնէական կրօնի բարեկամներն ենք եւ ուզում ենք, որ նագործունեայ ու գերակշիռ դեր կատարէ մեր ժողովրդի կեանքում եւ ո՛չ թէ ներկայ գիտական աշխարհայեացքից յետմնալով եւ օտարանալով, հին նախապաշար-

<sup>1</sup> **Երուանդ վրդ. Տէր-Մինասեանց**, Զայոց եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը, էջ 473:  
<sup>2</sup> **Երուանդ վրդ. Տէր-Մինասեանց**, Վերանորոգութեան կարիքը



մ ու ն ք եւ անդարձ անհետացած մարդկային մտածողութեան անցած գնացած աստիճան համարուի»<sup>1</sup>:

Եվ դժվար է այստեղ գուգահեռներ չտեսնել Ա.Յառնակի կողմից առաջադրված «ազատական աստվածաբանության», ինչպես նաև «քրիստոնեության ձևավորման գործում փիլիսոփայության և կրոնափիլիսոփայության» անուրանալի ազդեցության հայեցակարգի հետ<sup>2</sup>: Այդ համատեքստում հասկանալի է նաև քրիստոնեության ուն-մշակույթ փոխհարաբերության տերմինասյանական մոտեցումների երկաստիճան ուղղվածությանը, քանի որ հիմնահարցի պարզաբանման գործում հայ վարդապետը մի կողմից այն դիտարկում է որպես համակարգային հիմնահարց, որի լուծումը սերտորեն կապված է քրիստոնեության, որպես «քաղաքակրթող և քաղաքակրթական կրօնի» էության, իսկ մյուս կողմից՝ քրիստոնեության և «մտաւոր իրականության» հարաբերության հետ: Այս կապակցության մեթոդական դժվարապետը գրում է. «Մենք չենք կարող երբեք անուշադիր թողնել այն հանգամանքը, որ քրիստոնեությունը քաղաքակրթական կրօն է. այսինքն՝ նա առաջ չէ եկել միայն կրօնական զգացմունքի ընդհանուր եւ բնական մոտիւնտերից, այլ այդ զգացմունքի եւ ժամանակի մեթոդը քաղաքակրթութեան ամենագլխաւոր գործօնների միմեանց հետ ունեցած փոխադարձ յարաբերութիւնից. մի կողմից՝ արտաքին պաշտամունքների եւ փիլիսոփայական վարդապետութիւնների հետ ունեցած անընդհատ մրցամաք, միւս կողմից հէնց քրիստնէական համայնքների մէջ մտած մի ներքին կռուով սնուել ու զօրացել է քրիստոնեութիւնը»<sup>3</sup>: Նա պարզաբանում է նաև, որ քրիստոնեության ունը միաժամանակ լինելով հասարակական

---

Յայնց եկեղեցու համար, էջ 475:

<sup>1</sup> **Ն ու յ ն տեղ ու մ**, էջ 481:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Гарнак А.** Сущность Христианства, с. էջ 128-133, **Ն ու յ ն ի** История догматов. ч. I, Возникновение церковного догмата, էջ 110-111, 113-117:

<sup>3</sup> **Եր ու ան դ վր դ.** **Տ Եր -Մ ի ն աս ե ան ց**, Յայնց եկեղեցու

կրոն, իր նպատակների իրագործման համար քաղաքարար չի համարում «անհատական ոյժերը»: Քրիստոնեությունն հասարակական բնույթի կարևորությունը հեղինակն ընդգծում է այն պնդմամբ, որ «Միայն այդ պատճառով էլ կարողացել է տիրել ամբողջ քաղաքակիրթ աշխարհը: Եթե նա պիտի իւր գօրութիւնը պահպանէ եւ նաեւ արդի քաղաքակրութեան ամենաուժեղ գործօնը լինի, չի կարող հրաժարուել իւր քաղաքակրթական կրօն լինելու բնաւորութիւնից»<sup>1</sup>: Ահա թէ ինչ ունրա համոզմամբ «Արդի, նորագոյն ժամանակի քրիստոնեան իւր ազատ իրաւունքն է պահանջում աշխարհայեացք կազմելու ներկայ գիտութեան ու փիլիսոփայութեան համաձայն, եւ ո՛չ ոք նրա առաջ այդ տեսակետից արգելք դնել չէ կարող, եւ ամեն արգելք կ'լինի ի վնաս քրիստոնեական եկեղեցու եւ կրօնի: **Փոքրագութիւն է եւ ծոյլ անդորրութիւն սիրելու ցառաջացած երկչոտութիւն կարծել, թէ քրիստոնեական կրօնը դրանից կվտանգուի: Մեր թուլութիւնը մենք իրաւունք չունինք քրիստոնեութեանը վերագրելու** (ընդգծումը մերն է՝ Ա.Ս.)»<sup>2</sup>: Եվ քանի որ նա համոզված է նաև այն փաստի ճշմարտացիության մեջ «**որ մարդկային բանականութիւնն էլ աստուածային բանականութեան մի մասն է եւ գիտութեան մեջ էլ յայտնւում են մարդկանց աստուածային ճշմարտութիւնները** (ընդգծումը մերն է՝ Ա.Ս.)»<sup>3</sup>, քննարկվող հիմնահարցի վերլուծութայնն ամփոփելով հանգում է այն հետևություն, որ «Մենք չպետք է հետամուտ լինենք պահելու անցեալի նշանակութիւնը կորցրած ժառանգութիւնը ի վնաս կրօնի, այլ ընդհակառակը՝ կրօնի օգուտն ինկատի առնելով՝ պետք է այն քան ոյժեւ աջալրջութիւն ունենանք, որ ըմբռնենք, թէ

վերանորոգութեան խնդիրը, էջ 479:

<sup>1</sup>Անդ:

<sup>2</sup> Երուանդ վրդ. Տէր-Մինասեանց, Վերանորոգութեան կարիքը Հայոց եկեղեցու համար, էջ 481:

<sup>3</sup>Նույն տեղում, էջ 482:

դե է պի ու ր է գ ն ու մ ը ն դ հ ա ն ու ր շ ա ր ժ ու մ ը , ո ր պ է ս գ ի ը ս տ ա յ դ մ է լ , ը ն դ հ ա ն ու ր հ ո ս ա ն ք ի ն դ է մ , թ է ն ր ա ն հ ա մ ա ձ ա յ ն կ ա ր գ աւ ո ր ե ն ք մ ե ր գ ո ր ծ ե ր ը »<sup>1</sup>:

Այ դ ամ ե ն ը վ կ ա յ ու մ է , ո ր ե ր վ ա ն դ վ ա ր դ ա պ ե տ ը ք թ ի ս տ ո ն ե ու թ յ ա ն և մ շ ա կ ու յ թ ի ե ր կ խ ո ս ու թ յ ու ն ը ն ե ր կ ա յ ա ց ն ու մ է մ ի ա կ ո ղ մ ա ն ի : Ե վ մ ո տ ե ց մ ա ն թ ե ր ու թ յ ու ն ն ա յ ն է , ո ր ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ի պ ն դ ու մ ն ե ր ը տ ա պ ա վ ո ր ու թ յ ու ն ե ն ձ և ա վ ո ր ու մ , ո ր ք թ ի ս տ ո ն ե ա կ ա ն ե կ ե ղ ե ց ի ն պ ա տ մ ա կ ա ն ո ր ե ն ջ ա ն ա ց ե լ է ամ ե ն կ ե ր պ հ ա ր մ ա ր վ ե լ ի ր ժ ա մ ա ն ա կ ի մ շ ա կ ու յ թ ի ն : Ս ա կ ա յ ն ի ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն ն ա յ ն է , ո ր ք թ ի ս տ ո ն ե ու թ յ ու ն -մ շ ա կ ու յ թ փ ո խ հ ա ր ա ք ե ր ու թ յ ա ն ծ ի ր ու մ ե կ ե ղ ե ց ի ն վ ե ր ց ր ե լ է մ ի ա յ ն ա յ ն , ի ն չ չ է ր հ ա կ ա ս ու մ ի ր հ ա վ ա տ ք ի ն և դ ա վ ա ն ու թ յ ա ն ա վ ա ն դ ա կ ա ն ո գ ու ն : Ա յ լ կ ե ր պ ա ս ա ծ ` ա յ դ ո լ ո ր տ ու մ ե կ ե ղ ե ց ի ն ո չ թ ե հ ա ր մ ա ր վ ե լ ու ք ա ղ ա ք ա կ ա ն ու թ յ ու ն է վ ա ր ե լ , ա յ լ ` հ ա ր մ ա ր ե ց ն ե լ ու : **Ե կ ե ղ ե ց ու առ ա ջ ա դ ր ա ն ք ն է ր մ շ ա կ ու յ թ ը հ ա ր մ ա ր ե ց ն ե լ ք թ ի ս տ ո ս ի Ա վ ե տ ա ր ա ն ի ն , դ առ ն ա լ մ շ ա կ ու յ թ և ո չ թ ե Ա վ ե տ ա ր ա ն ը հ ա ր մ ա ր ե ց ն ե լ մ շ ա կ ու յ թ ի ս կ զ ք ու ն ք ն ե ր ի ն :** Կ ա ր ծ ու մ ե ն ք ա յ ս հ ա ր ց ու մ ու ղ ե ն շ ա յ ի ն կ ա ր ե լ ի է հ ա մ ա ր ե լ Յ ա յ ե կ ե ղ ե ց ու ն շ ա ն ա վ ո ր հ ա յ ր ե ր ի ց Ե գ ն ի կ Կ ո ղ ք ա ց ու ք ն ն ա կ ա ն մ ո տ ե ց ու մ ը ն ո ր պ լ ա տ ո ն ա կ ա ն փ ի լ ի ս ո փ ա յ ու թ յ ա ն ն կ ա տ մ ա մ ք , ո ր ն ի ր ք ո վ ա ն դ ա կ ու թ յ ա մ ք կ ա ր ո ղ է « դ ա ս ա կ ա ն » հ ա մ ա ր վ ե լ խ ն դ ր ո առ ա ր կ ա հ ա ր ց ու մ ն ա ն ա յ ն ք թ ի ս տ ո ն յ ա մ տ ա ծ ո ղ ն ե ր ի հ ա մ ա ր , ո ր ո ն ք հ ա ճ ա խ չ ա փ ի ց ա վ ե լ ի է ի ն տ ա ր վ ու մ հ ու ն ա կ ա ն փ ի լ ի ս ո փ ա յ ու թ յ ա ն և ք թ ի ս տ ո ն ե ու թ յ ա ն ն մ ա ն ու թ յ ու ն ն ե ր ը մ ա տ ն ա ն շ ե լ ո վ <sup>1</sup>:

Ե . Տ ե ր -Մ ի ն ա ս յ ա ն ը , հ ի շ ե լ ո վ ք թ ի ս տ ո ն ե ու թ յ ա ն և փ ի լ ի ս ո փ ա յ ու թ յ ա ն փ ո խ ա դ ար ձ ա ն ց ու մ ն ե ր ը մ ա տ ն ա ն շ ո ղ վ ա ղ ե կ ե ղ ե ց ու ո ր ո շ հ ա յ ր ե ր ի , հ ա ն ի ր ա վ ի ա ն տ ե ս ե լ է Գ . դ ա ր ի ե կ ե ղ ե ց ա կ ա ն ն շ ա ն ա վ ո ր մ տ ա ծ ո ղ Տ ե ր տ ու ղ ի ա ն ո ս ի ա յ ն տ ե ս ա կ ե տ ը , ո ր ն ա ր մ ա տ ա պ ե ս մ ե ր -

<sup>1</sup>Ն ու յ ն տ ե ղ ու մ , է ջ 485-486:

Ժ ու մ է ր «Աթենքի ու Երուսաղեմի կամ ակադեմիայի և եկեղեցու» միջև ցանկացած կապ: Տերտուղիանոսի համար քրիստոնյա աստվածաբանները ի հակադրություն ունի բենցիեթանոսի ակառակորդների «բնակվում էին միանգամայն տարբեր մտավոր աշխարհում», հետևաբար նրանց միջև ցանկացած մակարդակով իրական երկխոսությունն անհնար էր համարվում<sup>2</sup>: Սամեկանգամ և սցուլյց է տալիս, որ Երվանդ վարդապետի հայեցակարգը միակողմանի է. նա իր դատողությունները կառուցում է ոչ թե ամբողջական փաստերի վրա, այլ՝ մասնավոր: Այդ կապակցությամբ տեղին է նշել նաև, որ արդի աստվածաբանությունն ճանաչված ներկայացուցիչներից ոմանք այսօր քննադատաբար են գնահատում քրիստոնեությունն և նորալատոնական փիլիսոփայությունների երկխոսությունը և փոխազդեցությունը: Նրանց կարծիքով հունական մտածողությունն անադավադել է քրիստոնեական ուղերձի բուն ոգին, որը, ի դեպ, ժամանակին նկատել է նաև Ա. Յառնակը և, անդրադառնալով քրիստոնեությունն-սոցիալական միջավայր փոխհարաբերության «համառ պայքարին», գրել՝ «հունական փիլիսոփայություն տարրերի դանդաղ ներհոսքով ողջ քրիստոնեությունն մեջ տեղի էին ունենում փորձեր, որոնք կարճ կարելի է անվանել «սուրբ հելլենականացում» եզրով: Մեր ժամանակներում այդ փորձերը հանդես են գալիս որպես պատմական հոյակապ տեսարան, բայց այդ դարաշրջանի համար դրանցում ծայրաստիճան սուր վտանգ էր պարունակվում»<sup>3</sup>:

Որպես մեկ այլ օրինակ կարելի է առանձնացնել

<sup>1</sup> Տե՛ս **Եզնիկ Կողբացի**, Եղծ Աղանդոց, Երևան, 1970, էջ 129-151:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Gonzales J.** A History of Christian Thought: From the Beginning to the Council of Chalcedon, էջ 171-185.

<sup>3</sup> **Гарнак А.** Сущность Христианства, с. 132:

նան նոր պլատոնական մտածողությանը բնորոշ նյութ-  
թիւ հոգու երկսայրությունը, որը եկեղեցու հայ-  
րերը հետևողականորեն շեշտում են վանական կյան-  
քին նվիրված իրենց գործերում: Եվ միանգամայն  
բնական պետք է համարել, որ այսօր միտում է նկատ-  
վում քրիստոնեական ուսմունքը մաքրել հունական  
ազդեցություններից: Այնպես որ մերօրյա աստվածա-  
բաններից բոլորը չէ, որ համաձայն են այդ ազդեցու-  
թյան հետ, ինչպես օրինակ Յուրգեն Մոլտմանը<sup>1</sup>:

Մյուս կողմից, Երվանդ վարդապետի տեսու-  
թյունն ավելի կառուցողական կլիներ, եթե նա անդ-  
րադառնար մշակույթի հետ երկխոսության մեջ  
մտնելու քրիստոնեական եկեղեցու ընդհանուր պատ-  
մական փորձառությանը, այլ ոչ թե մասնավորորև  
շրջանի, քանի որ բոլոր շրջաններում չէ, որ այս  
հարցում եկեղեցու վերաբերմունքը միանշանակո-  
րեն նույնն է: Ձատագովական շրջանում մշակույթի  
հետ երկխոսության մեջ մտնելով՝ եկեղեցու հայ-  
րերն այլ առաջադրանք էին իրականացնում, իսկ ուշ  
միջնադարում, ինչպես սխոլաստիկական աստվածաբա-  
նության շրջանում, այդ հարաբերությունները բո-  
լորովին տարբեր են: Երվանդ վարդապետը թեև հարց է  
բարձրացնում իր ժամանակի եկեղեցու համար բարե-  
փոխության կարոտ հիմնախնդիրների վերաբերյալ,  
սակայն միակողմանի լուծումներ է առաջադրում  
անցյալի փորձառության իր գնահատումներում,  
ինչպես նաև հստակորեն չի անդրադառնում այն բա-  
նին, թե ժամանակակից գիտության ո՞ր նվաճումնե-  
րը կարելի է հարմարեցնել քրիստոնեական վարդա-  
պետությանը, կամ այդ նվաճումների լեզուն նբնու-  
թագրական հասկացություններն ինչպես կարելի է

---

<sup>1</sup> Տե՛ս **Bauckham R.** The Theology of Jurgen Moltmann. Edinburgh, 1995:

կիրառել քրիստոնեական քարոզչության մեջ: Երվանդ վարդապետը, մատնանշելով մշակույթի հետերկխոսության մեջ մտնելու եկեղեցու պատմական փորձառությունը, մոռացության է մատնում նաև այն աստվածաբանական հիմնադրությունը, որ քրիստոնեական եկեղեցին, գործելով ժամանակի և տարածության մեջ, չի կարող նրանցից դուրս գտնվել: Այլ կերպասած՝ այսպես թե այնպես քրիստոնեությունը երկխոսության մեջ է մշակույթի հետ, քանի որ աշխարհ է առաքված: Աշխարհի և եկեղեցու միջև այդ երկխոսությունը միշտ առկա է, մի հանգամանք, որը միանշանակ անտեսում է Երվանդ վարդապետը: Այս հիմատով մշակույթի հետ երկխոսության մեջ մտնելու Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի առաջարկը դեկոնստրուկցիայի ենթարկելու համար թերևս կառուցողական նշանակություն կարող են ունենալ չափավոր լիբերալ-բողոքականության ներկայացուցիչ Պ.Թիլլիխի գաղափարները: Պ.Թիլլիխի աստվածաբանական տեսությունը կարելի է ամփոփել «հարաբերակցություն» գիտաբանով: Նրա համոզմամբ «հարաբերակցության եղանակով» ժամանակակից աստվածաբանության գերխնդիրը մարդկային մշակույթի և քրիստոնեական հավատի միջև երկխոսությունն հաստատելու մեջ է: Ի հակադրություն Երվանդ վարդապետի Պ.Թիլլիխն առաջարկում է քրիստոնեական վարդապետությունը ոչ թե համապատասխանեցնել աշխարհին, այլ հարաբերակցել նրա հետ: Պ.Թիլլիխի համար էկզիստենցիալ կամ «հիմնական խնդիրները», ինչպես ինքը հաճախ բնորոշում է դրանք, բացահայտվել և առաջ են քաշվել մշակույթի միջոցով: Ժամանակակից փիլիսոփայությունը, գրականությունը և կիրառական արվեստները մատնանշում են այն խնդիրները, որոնք մտահոգում են մարդկանց: Աստվածաբանությունը

հետևաբար պատասխաններ է ձևակերպում այս խնդիրներին վերաբերյալ և այս կերպ վարվելով՝ Ավետարանը հարաբերակցում է ժամանակակից մշակույթին: Ավետարանը պետք է դիմի մշակույթին, և այն կարող է այդպես անել միայն, եթե տվյալ մշակույթի կողմից բարձրացված հարցերը լսելի են: Այսպիսով, աստվածաբանություն և ջատագովություն միջև գոյություն ունի սերտ հարաբերություն, որտեղ աստվածաբանություն առաջադրանքն ընկալվում է քրիստոնեական ուղերձը մշակութային վերլուծության միջոցով բացահայտված մարդկային կարիքների համեմատ մեկնաբանելու իմաստով<sup>1</sup>: Կարելի է պնդել նաև, որ եթե Պ. Թիլլիխը հարաբերակցության մեթոդով հաստատում է քրիստոնեությունը, ապա երվանդ վարդապետն ակամա արդարացնում է Լ. Տոյերբախի հայտնի այն արտահայտությունը, թե քրիստոնեությունը մերժվում է և մերժվում է նույնիսկ նրանց կողմից, որոնք արտաքնապես ստեղծապահպանում են այն<sup>2</sup>: Պ. Թիլլիխը ևս երվանդ վարդապետի նման շեշտում է ջատագովական շրջանի հայրերի մոտեցումը մշակույթի նկատմամբ, սակայն ի տարբերություն Տեր-Մինասյանի՝ երկխոսության այդ եղանակով քրիստոնեական վարդապետության արմատական փոփոխություն չի ելնթադրվում, այլ լույսատնանշվում են այն ընդհանուր առաջադրանքները և մարդկությանը հուզող էկզիստենցիալ խնդիրները, որոնք երկխոսության և համագործակցության հող են ձևավորել քրիստոնեության և մշակույթի միջև: Այլ կերպ ասած՝ դրանք ծառայել են միևնույն նպատակին:

Ինքնին հասկանալի է, որ քրիստոնեություն -մշա-

<sup>1</sup> Մանրամասները տե՛ս **Tillich P.** Systematic Theology. vol. 1. Reason and Revelation Being and God. Chicago, 1973, էջ 59-66:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Фейербах А.** Избранные философские произведения, т. 1, Философия от античности до современности,

կ ու յ թ փ ո խ հ ար ա բ եր ու թ յ ան Եր վ ան դ վ ար դ ա պ ե տ Տ եր -  
Մ ի ն ա ս յ ան ի հ ա յ ե ց ա կ ար գ ը մ ի ան շ ան ա կ չ Էր կ ար ո ղ  
ը ն կ ա լ վ ե լ ժ ա մ ան ա կ ի հ ա յ հ ո գ և ո թ ու հ ա ս ար ա կ ա կ ան  
մ տ ք ի կ ո ղ մ ի ց : Բ ա յ ց ն ու յ ն ք ան ան ու ր ան ա լ ի Է ն ա ն  
ա յ ն , ո թ ա յ ս հ ար ց ու մ հ ն չ ե ց ր ա ծ տ ար բ եր կ ար ծ ի ք ն ե -  
ր ը հ ա մ ա կ ար գ վ ա ծ պ ա տ մ ա կ ան -ա ս տ վ ա ծ ա բ ան ա կ ան մ ո տ ե -  
ց ու մ չ ե ն բ ո վ ան դ ա կ ու մ : Ու թ ե և խ ն դ թ ո առ ար կ ա վ ի ճ ա -  
բ ան ա կ ան հ ար ց եր ի վ եր ա բ եր յ ա լ հ ր ա պ ար ա կ վ ե ց ի ն մ ի  
շ ար ք հ ո դ վ ա ծ ն եր , ս ա կ ա յ ն դ թ ան ք կ առ ու ց վ ա ծ Է ի ն ա ն -  
հ ա տ ա կ ան դ ի թ ք ո թ ո շ ու մ ն եր ի վ ր ա , ո թ ի պ ա տ ճ առ ո վ Է լ  
Եր վ ան դ վ ար դ ա պ ե տ ի լ ու ծ ու մ ն եր ի վ եր ա բ եր յ ա լ բ և ե -  
ռ ա ց վ ա ծ` դ թ ա կ ան կ ա մ բ ա ց ա ս ա կ ան մ ո տ ե ց ու մ ե ն ց ու -  
ց ա բ եր ու մ : Դ ա պ ա յ մ ան ա վ ո թ վ ա ծ Էր ն ա ն ա յ ն հ ա ն գ ա -  
մ ան ք ո վ , ո թ Եր վ ան դ վ ար դ ա պ ե տ ի կ ո ղ մ ի ց առ ա ջ ար կ վ ո ղ  
եր կ խ ո ս ու թ յ ան մ ան ր ա կ եր տ ի շ ու ր ջ ծ ա վ ա լ վ ա ծ  
ք ն ն ար կ ու մ ն եր ի ն բ ան ի մ ա ց հ ո գ և ո թ ա կ ան ն եր ի մ ա ս -  
ն ա կ ց ու թ յ ու ն ն ա յ դ ք ան Է լ ա շ խ ու յ ժ չ Էր , ու ս տ ի հ ա -  
վ ա տ ի հ ա մ ար հ ի մ ն ար ար ն շ ան ա կ ու թ յ ու ն ու ն ե ց ո ղ  
ա յ ս հ ար ց եր ի ն , ի ն չ պ ե ս մ շ ա կ ու յ թ ի հ ե տ եր կ խ ո ս ու -  
թ յ ան վ եր ա բ եր յ ա լ ն ր ա առ ա ջ ար կ ն եր ի ն կ ա տ մ ա մ բ պ ա -  
հ ա ն ջ վ ո ղ ա ս տ վ ա ծ ա բ ան ա կ ան մ ո տ ե ց ու մ չ ի ց ու ց ա բ եր -  
վ ե լ : Ա յ ս եր և ու յ թ ի մ ա ս ի ն Է վ կ ա յ ու մ ն ա ն բ ան ա վ ե ճ ի  
եռ ան դ ու ն մ ա ս ն ա կ ի ց Ի . Պ ի չ ի կ յ ան ը , ո թ ը գ թ ու մ Է . « Ե ս  
և Եր ու ան դ ը եր կ ու տ ար ի Է ս պ ա ս ու մ Է ի ն ք , ո թ հ ր ա պ ա -  
ր ա կ դ ու ր ս կ գ ա յ մ եր դ Է մ մ ի հ ո գ և ո թ ա կ ան , կ ը պ ա շ տ պ ա -  
ն ի ե կ ե ղ ե ց ու հ ի ն ա և ան դ ու թ ի և ն ն եր ը , ս ո վ ո թ ու թ ի և ն -  
ն եր ը , ծ Է ս եր ը : Մ ե ն ք ի գ ու ր ս պ ա ս ե ց ի ն ք : Յ ո գ և ո թ ա կ ա -  
ն ու թ ի և ն ը մ ե գ պ ա տ ա ս խ ան ե ց կ ա տ ար ե ա լ լ ու թ ե ա մ բ »<sup>1</sup> :  
Ի ս կ ա շ խ ար հ ա կ ան ն եր ը կ ա մ ա յ ն հ ո գ և ո թ ա կ ան ն եր ը ,  
ո վ ք եր հ ա ն դ ե ս ե կ ան փ ո ք թ ի կ հ ր ա պ ար ա կ ու մ ն եր ո վ ,  
խ ո թ ու թ յ ա մ բ չ Է ի ն տ ի թ ա պ ե տ ու մ ն յ ու թ ի ն , ու ս տ ի

Электронная библиотека, ООО Директмедиа Паблишинг, Է ջ 108:

<sup>1</sup> Ի . Պ ի չ ի կ ե ան , Մ ի բ ան ա կ ու լ ի առ ի թ ո վ , «Մ շ ա կ » , 1 մ ա յ ի ս ի , 1910 թ . (№ 91):



նրանք վիճաբանական հարցերին անդրադառնում էին այնքանով, որքանով դա իրենց ըմբռնմամբ «հրատապ էր համարվում» եկեղեցու և հասարակության համար: Այս ոլորտում հարաբերական ամբողջականությամբ աչքի են ընկնում հատկապես Եղիավորը. Հասան-Ջալալյանի և Բժիշկ Ս. Շահ-Նազարյանցի հրապարակումները<sup>1</sup>:

Երվանդ վարդապետի դեմ գրված ամենածավալուն «հակաճառության» հեղինակը նրա ժամանակակից Եղիավորը. Հասան-Ջալալյանն էր, որի ընդդիմախոսությունն իր բովանդակությամբ և աստվածաբանական լուծումների բացարձակ միակողմանի մոտեցմամբ Տեր-Մինասյանի հայեցակարգի հասցեին հնչեցրած ամենաթույլ քննադատությունների շարքին պետք է դասել: «Պատասխանը» շարադրված է նեղ կրոնական ոգով, իսկ հեղինակի դատողությունները սահմանափակված են միայն Սուրբ Գրքից և եկեղեցական ավանդությունից ընտրված տեղիների հիշատակմամբ, որոնց դիրքերից էլ անվերապահ մերժվում է Երվանդ վարդապետի այն տեսակետը, թե ժամանակակից գիտությունն ու կրոնը կարող են շփման եզրեր ունենալ: Եղիավարդապետը ոչ միայն կտրուկ դեմ է ժամանակակից գիտության և քրիստոնեական կրոնի միջև շփման եզրերի առկայության հիմնադրություն, այլ և պնդում է, որ ճիշտ է գիտությունն ու կրոնը դիտարկել որպես «համադրվող ու ժեր»: Ըստ նրա դիտարկման՝ կրոնի և գիտության ցանկացած համատեղում են թարրում է եկեղեցուց բաժանում կամ հեռացում: Առաջադրելով այն հիմնադրությունը, թե «Ներկայ գիտություն և ասացեալը հակառակ է սպառնալու, թե հալա-

<sup>1</sup> Տե՛ս Ե. Վրդ. Հասան-Ջալալյան, Երուանդ վարդապետ Տեր-Մինասեանի Պատասխան, Ս. Շահ-Նազարեանց, Երուանդ վարդապետի յօդուածների Առթիւ, «Յո՛վիւ», 23օ գոստոսի 1909թ. (№31), 30օ գոստոսի

տոյն և թէ ամբողջ հոգևորին . որով և եկեղեցւոյ դա-  
ւանու թեանը ... նառչին չ մասն չ ունի հաւատոյ հետ...»<sup>1</sup>,  
հեղինակը ոչ միայն արմատապէս մերժում է գիտու թ-  
յուն-կրոն երկխոսութեանը, այլ և ժամանակի գի-  
տութեան համեմատ «նոր քրիստոնեական աշխարհա-  
յացք» կազմելու երվանդ վարդապետի առաջարկը որա-  
կում է «հերձուածոն թիւն»։ Չարգացնելով այդ մո-  
տեցումը՝ նա, իսպառ մերժելով հիմնահարցի պատմա-  
կան վերլուծութեանը՝ չի անդրադառնում և չի  
պարզաբանում անգամ այն հարցը, թե քրիստոնեական  
եկեղեցու ինքնութեան համար ինչ ու և ինչով է  
վտանգավոր արդի գիտութեանը, և սահմանափակում է  
միայն Սուրբ Գրքից դատապարտութեանը մեջ-  
բերելով անհավատներին հետդաշնակցողների և գայ-  
թակողութեան քարհանդիսացողների հասցեին<sup>2</sup>։

Բնավեճի մեկ այլ գործուն մասնակից բժիշկ Ս.  
Շահ-Նազարյանցը, հակառակը, պաշտպանում է կրոնի և  
գիտութեան միջև անջրպետը հաղթահարելու երվանդ  
վարդապետի առաջարկը։ Փաստերը վկայում են, որ հե-  
ղինակը եղել է Յայեկեղեցու ապագայով ապրող ու  
մտահոգվող անձ և վիճաբանական հիմնահարցերի  
շուրջ մեկ անգամ չէ, որ կարևորել է երվանդ վարդա-  
պետի այն պնդումը, թե «քրիստոնեութիւնը ոչինչ չի  
կարող ասել, որ հակառակ ինէր արդի գիտութեանը»<sup>3</sup>։  
Դատելով նրա մոտեցումներից՝ կարելի է վստահա-  
բար պնդել նաև, որ Ս. Շահ-Նազարյանցի համար «գիտու-  
թեան» եզրը նույնանում է «դարվիական բարեշրջ-  
ման տեսութեան» հետ։ Եթե երվանդ վարդապետը կարևո-  
րում է արդի բնագիտութեան ձեռքբերումները և

1909 թ. (№ 32):

<sup>1</sup> **Եղիա վրդ. Յասն-Չալալեանց**, Երուանդ վարդապետ Տեր-  
Մինասեանի Պատասխան, էջ 34:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Նույն տեղում**:

<sup>3</sup> **Ս. Շահ-Նազարեանց**, Երուանդ վարդապետի յօդուածների Առթիւ,  
«Յովիւ», 23օգոստոսի 1909 թ. (№ 31):

մատնանշում դրանց դերը քրիստոնեությունում և մշակույթ փոխհարաբերության վերաբերյալ իր մոտեցումները հիմնավորելու գործում, ապա Ս.Շահ-Նազարեանցը հարցի քննարկմանն անդրադառնում է մասնավոր մեկ տեսանկյունից: Նա հավաստում է, որ դարվինականությունը մի տեսություն է, որը ժամանակի ընթացքում «բնութեան օրգանիքական մասի երևոյթներին մարմիններին կապակցություն և պես-պես փոխադարձ ազդեցությունների նկատմամբ ընդունում է գրեթե ակսիոմայի անժխտելի յատկանիշ»<sup>1</sup>: Ո՞րն է ստեղծված կրոնական ճգնաժամի՝ փակուղուց դուրս գալու ելքը, արդյոք պե՞տք է կաղապարվել քրիստոնեական հին մտածողության մեջ, - հարցադրում է Ս.Շահ-Նազարյանցը, - թե երվանդ վարդապետի հորդորին անսալով՝ պետք է ընդամաք գնալ գիտություն և վաճումներին: Քրիստոնեությունը, մանավանդ Յայ եկեղեցին, այս ճգնաժամից դուրս բերելու համար նա առաջին հերթին առաջարկում է հաղթահարել դարվինականություն և քրիստոնեական կրոնի միջև առկա հակասությունը և դրանք համապատասխանեցնել միմյանց, քանի որ «կրոնական քրիստոնեական աշխարհայեացքը ոչ միայն յարմարեցնում է գիտություն և արդի և քննելու եկեղեցական կեանքի համար, այլ՝ նոյն այդ եկեղեցական կեանքը ևս յարմարեցնում է գիտություն և արդի և քննելու: Այսպես, գործի-նակ, այլուր և մեզանում արդեն մոտք է գործել բժշկական վկայագրերի անհրաժեշտություն ամուսնացողների համար»<sup>2</sup>: Համաձայնելով երվանդ վարդապետի այն դրոյթին, թե բուն Ավետարանի քարոզը մարդկանց եղբայրներ և Աստծու որդիներ լինելու մասին է, Ս.Շահ-Նազարեանցը հայտարարում է, որ «գիտությունը չի սպանում քրիստոնեական հաւատը: Գի-

---

<sup>1</sup>Անդ:  
<sup>2</sup>Անդ:

տող թիւնն ի դէմս դարձին ի գմի չի հակասում «Յիսուսի քարօզը մարդկանց Աստուծոյ որդիներ լինելու մասին, չի ժխտում քրիստոնէական գաղափարը «մարդկանց եղբայրութեան մասին»<sup>1</sup>: Սանույն պես միակողմանի վերաբերմունք է, քանի որ նրանում քրիստոնէութեան զիտութեան փոխհարաբերութեան ընդամենը կաղապարվում է երկու գաղափարի մեջ, այսինքն՝ մնացյալ բոլոր տեսանկյունները համարվում է ածանցյալ:

Հեղինակի տեսակետը հիմնված էր ժամանակի այն պատկերացման վրա, որ դարձին ական բարեշրջման տեսութեան ընդանհամատեղելի է քրիստոնէական փրկագործութեան, հատկապես՝ «հատուկ արարչագործութեան» հավատամքի հետ: Եվ բնական էր, որ այդ պատճառով պահպանողական քրիստոնյաները վրդովվել էին գիտութեան և կրոնի երկխոսութեան նման առաջարկից: Հավանաբար այս փաստը նկատի ունենր նաև Եղիավար դապետը, երբ պնդում էր, որ ժամանակակից գիտութեան ընդմարդուն կտրում է Աստուծոց և եկեղեցուց: Այս ճգնաժամը, որը վկայակոչում էր երվանդ վարդապետը և այս բանավեճում նրան համամիտորոշմանակիցներ, պայմանավորված էր հիմնականում դարձինական բարեշրջման տեսութեան նկատմամբ կրթված խավի աճող հետաքրքրութեամբ: Այս երևույթը բնորոշ էր նաև քրիստոնէական Արևմուտքին, մասնավորապես՝ անգլիական մտավոր շրջանակներին<sup>2</sup>: Բայց

<sup>1</sup> **Ս. Շահ-Նազարեան**, Երուանդ վարդապետի յօդուածների Առթիւ, «**Հովիտ**», 300 գոտոսի 1909թ. (№32):

<sup>2</sup> Ի տարբերութեան հայկական միջավայրի, որտեղ բանավեճի մասնակիցները չունեին համապատասխան պատրաստվածութեան, որի պատճառով այս քննարկումը հետագայում տրամաբանական զարգացում չունեցավ, Անգլիայում այդ թեմայով գրում էին բնագետը, կենսաբանը և աստվածաբանը: Նախապես դարձինականութեան ընդմարդուն էին կարգավորութեան տեսութեան շատագուր բնագետները, քանի որ այն մերժում էր աստվածաբանութեանը: Դարձինի ուսուցիչ Ադամ Սեդգվիկը նրան գրում է. «Օրգանական գիտութեան նպատակն է վերջնական պատճառի միջոցով նյութականը կապել բարոյականին, բայց դու անտեսել ես այս կապը, արել ես ամեն ինչ՝ այն ոչնչացնելու հա-

դարվի նական տեսու թյան վերաբերյալ առկա զարգացումները երվանդ վարդապետի կողմից չեն քննարկվել: Ավելի ներվանդ վարդապետը որևէ ձևով չի նշում մանգամ, թե «գիտություն նվաճում» ասելով ինչը նկատի ունի: Ինչ վերաբերում է բանավեճի մյուս մասնակիցներին, որոնցից այս պարագայում առանձնանում է հատկապես Ս. Ծահ-Նազարյանը, ապանա, շատագուցելով դարվի նական տեսու թյունը, չի քննարկում այն հարցը, թե քրիստոնեություն համար օգտակար ինչ ընդհանուր ըմբռնումներ է այն բովանդակում, ինչպես դա կատարում է անգլիացի մտածող Օ. Մուրը: Անդրադարձ չի կատարվում նաև այն հարցին, թե դարվի նական լեզվամտածողությունն ինչ առումով կարող է օգնել վերլուծաբաններին՝ ժամանակակից լեզվով բացատրելու արարչագործության ուսումնառումը: Ամեն դեպքում այս բանավեճը բավական հետաքրքիր է: Այն ցույց է տալիս, որ 19-20-րդ դարերի սահ-

---

մար»։ Ժամանակի ընթացքում, սակայն, դարվի նական տեսու թյան նկատմամբ կարծիքներն սկսեցին երկփեղկվել: Իսկ Քեմբրիջի աստվածաբանական դպրոցի որոշ ներկայացուցիչները կողմից, փորձ արվեց այն համատեղել քրիստոնեական ուսմունքի հետ: Հիմնական կռվանն այն էր, որ Աստված է ստեղծել տեսակները, որոնք ի վիճակի էին ինքնագարգացման: Իսկ Օքսֆորդի աստվածաբանությունը և դասախոս Օբրի Մուրը հիմք դրեց «քրիստոնեական դարվի նիգմիս»։ Քննադատորեն վերաբերվելով իր ժամանակի աստվածաբաններին և այն մտածողներին, որոնք թեև ընդունում էին բարեշրջման գաղափարը, բայց շարունակում էին շեշտել կարգավորության փաստը, Օ. Մուրը պնդում էր, որ «հատուկ արարչությունը» դեմ է ոչ միայն գիտական փաստերին, այլ և նեթակա է աստվածաբանական քննադատության: Քրիստոնեական արարչագործության դոգման, ըստ նրա, շեշտում է առանձին արարչություն գաղափարը, որը ենթադրում է «բացեր բնության և բացակա Աստծու պարզունակ հայեցակարգի միջև», Աստու որը ժամանակ առ ժամանակ միջամտում է բնական գործընթացներին: Ըստ նրա՝ դարվի նական տեսու թյունը շատավելի քրիստոնեական է, քան «հատուկ արարչություն» պնդումը, քանի որ դարվի նականությունը ենթադրում է Աստծու առկայությունը բնություն մեջ, ինչպես նաև Նրա ստեղծագործ ու ժիամենակարողությունը: Սակայն աստվածաբաններից շատերը, ինչպես Եղիա վրդ. Հասան-Ջալալյանը, արմատապես մերժեցին դարվի նականությունը: Փրիստոնի աստվածաբանությունն շանվոր պրոֆեսոր Չառլզ Հոդջի համոզմամբ «դարվի նականությունը \$ անտաստիկ տեսություն է, որտեղ բացակայում է ամբողջական փաստական ապացույցը», հետևաբար ըստ նրա, այն պետք է աստվածաբանորեն մերժվի, որովհետև հանիրավի անտեսում է թե՛ մարդու եզակիությունը, և թե՛ Աստծու նախախնամությունը:

ման ազ ծ ի հայ կական մտավորական շրջանակը կտրված չէր ընդհանուր գիտական քննարկումներին և արագ արձագանքում էր գիտություն զանազան բնագավառներում տեղի ունեցող զարգացումներին՝ տեղափոխելով այն սեփական համատեքստ:

**§3. ԵՐՎԱՆԴՎՐԴ. ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆԻ ՀՈԳԵՎՈՐ ԳՈՐԾՈՒ-  
ՆԵՈՒԹՅԱՆ  
ԱՌԱՋԻՆ ՇՐՋԱՆԸ (1904Թ.-1907Թ. ԱՌԱՋԻՆ ԿԵՍ)**

Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի հավաստմամբ իր հոգևոր գործունեությունը բաժանվում է երկու փուլի<sup>1</sup>: Այդ մոտեցումը, մեր համոզմամբ, թույլ է տալիս ավելի համակարգված և ամբողջական մեջ ներկայացնել նրա հոգևոր գործունեությունը:

Ինչպես արդեն նշվել է, 1904 թ. գիտելիքների հարուստ պաշար կուտակած Երվանդ Տեր-Մինասյանը վերադառնում է իր հոգևոր ծննդավայր՝ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին «Մայր Աթոռ վերադարձան շնորհունակ Երուանդ և Ներսես սարկալագները, որոնք սովորում էին Գերմանիայում: Երուանդ սարկալագն իրեն դիտարկեց իր համար նիւթ էր ընտրել «Յայնց և Ասորւոց Եկեղեցիների յարաբերութիւնները», որն առանձին գրքով լոյս է տեսել: Ծնորհունակ սարկալագն այդ աշխատութեան համար արժանացած է Լիցենցիատ պատուանունան»<sup>2</sup>: Այն հայտ է, որ Գերմանիայում Երվանդ սարկալագի հաջողությունները մեծ արձագանք էին գտել հայրենիքում: Եվ միանգամայն օրինակափեր, որ Յայրապետական բարձր տնօրինությունը նաև շանակվում է Գևորգյան ճեմարանի «կրօնական

<sup>1</sup>Տե՛ս Ե. Տեր-Մինասյան, Հոլշերիմկյան քից, էջ 59-62:  
<sup>2</sup>Մայր Աթոռ (խմբագրական), «Արարատ», 1904, ԺԱ., էջ 939:

գիտել էաց» ուսուցիչ<sup>1</sup>:

Իսկ մինչ այդ Երվանդ Տեր-Մինասյանը Գիտեսի համալսարանի պրոֆեսոր Կրյուզերից ստանում է մի նամակ, որտեղ ասվում էր, թե հաշվի առնելով այն փաստը, որ նրա կողմից աստվածաբանության լիցենցիատի քննություններ հանձնելը ընդամենը ձևական բնույթ պիտի կրի, քանի որ ոչ մի տարակույս չկա, որ հավանորդը դահաջողությամբ կկատարի, ինչպես նաև նկատի ունենալով Երվանդ Տեր-Մինասյանի դոկտորական ատենախոսության ակնհայտ հաջողությունները՝ Գիտեսի համալսարանի աստվածաբանական ֆակուլտետը որոշում է կայացրել առանց քննության (*honoris causa*) նրան շնորհել աստվածաբանության լիցենցիատի կոչում: Պրոֆ. Կրյուզերի այս առաջարկը միաձայն հավանության էր արժանացել Գիտեսի համալսարանի աստվածաբանության ֆակուլտետի մյուս անդամների կողմից, քանի որ Երվանդ սրկ. Տեր-Մինասյանի աշխատանքը լիարժեք կերպով բավարարում էր այդ կոչումն ստանալու համար սահմանված համալսարանական պահանջներին<sup>2</sup>:

Չայ եկեղեցու հանդեպ պարտքի քարձր գիտակցությունից մղված՝ Երվանդ սրկ. Տեր-Մինասյանը որոշում է ամբողջովին նվիրվել եկեղեցու սպասավորությանը: 1904 թ. Խրիմյան Չայրիկի քարեհաճ տնօրինությամբ նա ընդունում է կուսակրոն քահանայի եկեղեցական աստիճան<sup>3</sup>:

1904-1905 ուստարում ճեմարանի տեսուչն էր Կարա-

<sup>1</sup>Մայր Աթոռ (պաշտոնական ք.), «Արարատ», 1904, ժԲ., էջ 1018:

<sup>2</sup>Տե՛ս Ե. Տեր-Մինասյան, Յուրիմկյան քից, էջ 51-52:

<sup>3</sup>Դեկտեմբերի 4-ին Ս. Թադեոսյան Բարդուղիմեոս առաքելոց տոնին Վեհափառ Չայրապետի հրամանով Ս. Գայիանեի վանքում արեղայ ձեռնադրուեցին Ներսես սարկալազ Տեր-Միքայելեանը և փիլիսոփայութեան դոքտոր և Աստվածաբանութեան լիցենցեանտեր ուսուցիչ սարկալազ Տեր-Մինասեանը», Մայր Աթոռ (պաշտոնական ք.), «Արարատ», 1904, ժԲ., էջ 1046:

պետ Կոստանյանը, որը նրա երկրորդ եռամյա տեսչության վերջին տարին էր և աչքի է ընկել խաղաղ և բարենպաստ մթնոլորտով: Ռուսական և եվրոպական կրթական ավանդույթներին քաջատեղյակ Կ. Կոստանյանը մշտապես ձգտել է ճեմարանում արմատավորել ուսումնադաստիարակչական այն չափորոշիչները, «որոնք հատուկ էին ռուսական գիմնազիոն համակարգին, և այն պահանջկոտությունն էր, որ գործադրվում էր եվրոպական համալսարաններում՝ նպատակ ունենալով սովորողներին տալ գիտելիքների որոշակի պաշար, դատողական ունակություններ և մասնագիտական կայուն հմտություն»<sup>2</sup>: Երվանդ Տեր-Մինասյանը գերմանական համալսարաններում այնպիսի համակարգված կրթություն էր ստացել, որը նրան թույլ էր տալիս միաժամանակ դասավանդել մի քանի առարկաներ: Եվ գիտնական վարդապետի դասավանդած առարկաների թիվը տարի առ տարի աճում է: Իսկ դատավորի չէ այն հմաստով, որ նրա կողմից դասավանդվող առարկաները ներկայացնում են գիտություն տարբեր ճյուղեր, ինչը պայմանավորված է եղել նրա մտավորական խառնվածքը բնութագրող երկու կարևոր հանգամանքով՝ ընդունակությամբ և աշխատասիրությամբ: Դասախոսական գործունեության առաջին իսկ տարում նա ճեմարանում դասավանդում է «Ռուսումն Սբ. Գրոց», «Քրիստոնեական վարդապետություն» և «Ընդհանուր եկեղեցու պատմություն» առարկաները<sup>3</sup>: Կովկասի նոր փոխարքա Վորոնցով-Դաշկովի միջնորդությամբ, հավանաբար հունվարի 9-ի հեղափոխական խռովությունների՝ «արյունոտ կիրակիի» ազդեցու-

<sup>1</sup> Տե՛ս **Ե. Տեր-Մինասյան**, Յուրապետության քննարկ, էջ 54:

<sup>2</sup> **Վ. Առաքելյան**, Կարապետ Կոստանյան, **Նշանավոր ճեմարանականներ**, պրակ Բ., Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 197:

<sup>3</sup> Տե՛ս **ՅԱԱ**, §. 312, գ. 1, գ. 180, թ. 8:



թյան ներքո, 1905 թ. օգոստոսի 1-ին չեղյալ են հայտարարվում Հայ եկեղեցու սեփականու թյան բռնագրավման վերաբերյալ 1898 թ. մարտի 26-ի և 1903 թ. հունիսի 12-ի օրենքները<sup>1</sup>: Հայոց եկեղեցին հաջորդական քայլեր էր ձեռնարկում վերագտնելու իրեն անցած տարիներին դաժան փորձու թյուններից հետո: Հիրավի, ազգային լուսավորության նոր արշալույս էր գծագրվում հայ ժողովրդի պայքարի հորիզոնում, որը պիտի բոցավառվեր եվրոպական համալսարաններում հմտացած ճեմարանականների անխոնջ ջանքերի գործադրմամբ:

Վեհափառ Հայրապետի տնօրինու թյամբ և Մայր Աթոռ ռի լուսարարապետ Տ. Ղևոնդեպիսկոպոս Հովակիմյանի ձեռամբ երվանդաբեղաՏեր-Մինասյանին, որը գործուն մասնակցություն ուներ ինչպես ճեմարանի կրթական գործունեությանը, այնպես էլ Մայր Աթոռ ռի աբանական կյանքին, 1905 թ. տրվում է վարդապետական մասնավոր աստիճան<sup>2</sup>: Նույն տարվա դեկտեմբերին Մայր Աթոռում տեղի է ունենում միաբանական մասնավոր խորհրդակցություն, որն ընտրում է մի հանձնախումբ, ուր ընդգրկվում են Եղիշե, Մխիթար, Կարապետ, Երվանդ վարդապետերը, միաբան Գալուստ Տեր-Մկրտչյանը և աշխարհական Սիրական Տիգրանյանը: Հանձնախմբի խնդիրն էր՝ «պատրաստել միաբանութեան, վանուցս և կալուածոց կառավարութեան համար ներքին կանոնադրութիւն և միաբանութեան հաւա-

<sup>1</sup>Գոլիցինյան օրերը շատ անսպաստեիս ինչպես հայ ժողովրդի, այնպես էլ Հայ եկեղեցու համար, որն այդ քախտորոշ ժամանակաշրջանում ազգի միակ հույսն էր ու ապավենը: Այդ կապակցությամբ հայ մեծանուն բանաստեղծ Հովհ. Թումանյանն իր «Խրիմյան և Իգմիրլյան» համեմատական ակնարկում հատուկ շեշտում է, որ «Երկուսն էլ (իմա՛ խրիմյանը և Իգմիրլյանը) վշտով էին հիշում գոլիցինյան օրերը և առանձին հաճույքով էին կանգ առնում ներկա փոխարքայի (իմա՛ Վորոնցով Դաշկովի) վրա», **Հովհ. Թումանյան**, Երկեր, հ. 6, Երևան, 1994, էջ 268:

<sup>2</sup>**Մայր Աթոռ** (խմբագրական), «Արարատ», 1905, 2., էջ 526:

նու թիւնից յետոյ մատուցանելու նորին Սրբու-  
թեան ի հաստատութիւն»<sup>1</sup>:

Այս կապակցութեամբ կարևոր է մասնավորու շաղ-  
րութեան նդարձնել, թե ինչ խմորումներ էին տեղի  
ունենում տվյալ շրջանի եկեղեցական-հասարական  
կյանքում, ինչը թույլ կտա ավելի ամբողջական գնա-  
հատելու երվանդ վարդապետի հոգևոր և գիտակրթա-  
կան գործունեութեան շարժառիթները:

Այս ոլորտում ու շաղրութեան արժանի նշանակա-  
լի իրադարձութեան պետք է համարել այն, որ Խրիմ-  
յան Յայրիկի անմիջական պայքարի շնորհիվ 1905թ. նո-  
յեմբերին ցարական կառավարութեանը վերացրեց «Ա-  
րարատ» ամսագրի նախնական գրաքննութեանը և այդ  
իրավունքը դարձյալ վերապահվեց Յայնց Կաթողիկո-  
սին: 1905-1906թթ. «Արարատ»-ի վրագագավում էր հեղափոխա-  
կան հովերի ազդեցութեանը. հոգևորականութեան  
քննադատութեամբ գբաղվում էր նույն հոգևորակա-  
նութեան արմատական-առաջադիմական հոսանքը, պա-  
հանջում բարելավել դպրոցական ծրագրերը<sup>2</sup>: «Առաջա-  
դիմական հոսանք» ասելով վերլուծաբանները նկատի  
ունեն Կարապետ ծ.վրդ. Տեր-Մկրտչյանի, Գարեգին վրդ.  
Յովսէփյանի և նրանց համախոս հոգևորականների ծա-  
վալած գործունեութեանը: Վերջիններս ոչ միայն  
դնում էին դպրոցական կրթութեան բարեփոխման,  
այլ և նոր սերնդի քահանայութեան պատրաստման հար-  
ցը: Մյուս կողմից ցարական իշխանութեան վարած ոչ  
հայանպաստադաբականութեանը, հատկապես եկեղե-  
ցական գույքի բռնագրավման դեմ համաժողովրդա-  
կան պայքարը և պաստեց հայ ժողովրդի ազգային ինք-

<sup>1</sup> Մայր Աթոռ (խմբագրական), «Արարատ», 1905, ժբ., էջ 1073:

<sup>2</sup> Տե՛ս է. Կոստանդյան, Մկրտիչ Խրիմյան (Յասարակական-  
բաղաբական գործունեութեանը), էջ 427:

նագիտակցութեան արթնացմանը և ժողովրդի բուր  
խավերին միավորեց մի դրոշի ներքո: Ավելի շոշափե-  
լի տեսք ստացան նաև ազգային ինքնորոշման ձգտում-  
ները, որի տրամաբանական հանգուցալուծումը պետք  
է համարել Յայ Առաքելական Եկեղեցու սահմանադ-  
րութեան նախագծի, ազգային դպրոցական ծրագրի և  
կանոնադրութեան մշակման համար 1906թ. Էջմիածնում  
ազգային-կենտրոնական ժողով հրավիրելու Խրիմ-  
յան Յայրիկի նախաձեռնությունը:

Կարծում ենք այդ ոլորտում Մայր Աթոռի գործնա-  
կան քայլերը պայմանավորված չեն միայն ժամանակ-  
ների պահանջներով, ինչպես պնդում է Է. Կոստանդյա-  
նը<sup>1</sup>: Նշված գործունեությունը հետամուտ էր եկեղե-  
ցունոր սահմանադրութեան նհաստատելու ճանապար-  
հով միավորել հայ ժողովրդին, խթանել ազգային-ա-  
զատագրական պայքարը, որով հայոց անկախ պետակա-  
նությունը վերականգնելու ձգտումները կտեղա-  
փոխվեին գործնական դաշտ: Այդ նպատակով Խրիմյան  
Յայրիկի մարտի 25-ի Կոնդակում հրահանգվում է  
«վասն կանոնաւոր նախապատրաստութեանց գումարե-  
լի ժողովոյն» Սինոդի անդամ Նահապետեպիսկոպոսի  
գլխավորութեամբ ստեղծել կարգադրիչ հանձնաժո-  
ղով, որի կազմում ընդգրկվում են նաև բարեփոխու-  
թեան ջատագովներ Կարապետ, Գարեգին և Երվանդ վար-  
դապետերը, իսկ աշխարհականներից՝ Յովհաննես Յով-  
հաննիսյանը, Ստեփան Կանայանը, Մանուկ Աբեղյանը և  
Սիրական Տիգրանյանը: Յանձնախմբին հրահանգվում  
է նաև «այժմէն իսկ պատրաստել զնախագիծ հերթական  
պարապմանց ժողովոյն և ի դէպս կարելորութեան ու-  
նելոյ տեղեկութիւնս», իսկ անդամներին հանձնա-

---

<sup>1</sup>Տե՛ս **Ն ու յ ն տ ե ղ ու մ**, Էջ 427-428:

րարվում էր «անմիջապես դիմել առ ուսուցչական և  
 Յոգաբարձական մարմինս թեմական հոգևոր դպրանո-  
 ցաց և եկեղեցական-ծխական ուսումնարանաց»<sup>1</sup>: Այդ ա-  
 ռումով հանձնախմբի անդամ հոգևորականների ընտ-  
 րությունը ևս լիովին պատճառաբանված է, քանի որ  
 բոլորն էլ բարեկարգության կողմնակիցներ էին:  
 Այս առթիվ հարկ է նշել, որ կրթության և հատկապես  
 քահանաների պատրաստման հարցի շուրջ «Արարատի» է-  
 ջերում հրապարակումներով հանդես էին եկել Կա-  
 րապետ և Գարեգին վարդապետները, իսկ հետագայում  
 նաև Երվանդ վարդապետը՝ ճեմարանի բարեկարգու-  
 թյան վերաբերյալ հանգամանալից ծրագրով: Այդպես  
 նախապատրաստվում էր եկեղեցական ընդհանուր ժո-  
 դով հրավիրել ու գործը, որպեսզի «եկեղեցին կրկին  
 վերածուխալե տարանական համայնքի և ոչ թե ոստիկա-  
 նաբար կազմակերպուած բիւրոկրատական իշխանու-  
 թիւն յիշեցնի իւր ղեկավարների եսական հաշիւնե-  
 րով»<sup>2</sup>: Նախապատրաստական աշխատանքներից հետո՝ 1906  
 թ. մայիսին, հրապարակվում է պատգամավորական ժո-  
 դով հրավիրել ու մասին Մկրտիչ Խրիմյանի երկրորդ  
 Կոնդակը, որը շեշտվում էր, թե «Վերականգնելով Յայ  
 Առաքելական եկեղեցու դարերով սրբագործուած ի-  
 րաւ ու նքները»՝ հայ ժողովրդին է տրվում «թեմակալ  
 առաջնորդների, յաջորդների, գործակալների և  
 հոգևոր վարչական հաստատութեանց պաշտօնեաների  
 ընտրութեան իրաւ ու նքը», իսկ ընտրությունների  
 համար «հաստատուն կանոնադրութեան մշակումը»  
 թողնվում է «հայ ժողովրդի ընտրեալ պատգամաւոր-

<sup>1</sup> Տե՛ս «Վաւերագրեր Յայ եկեղեցու պատմութեան», Գիրք է.,  
**Խրիմյան Յայրիկը և ցարական բռնապետությունը (1903-1907 թթ.)**,  
 Երևան, 2000, էջ 418:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Նախագիծ Յայաստանեայց եկեղեցու Սահմանադրութեան**  
 (գրախօսական), «Արարատ», 1906, Գ., էջ 252:

ն եր ի ժ ո ղ ո վ ի ն »<sup>1</sup>:

Կ ո ն դ ա կ ն եր ու մ ը ն դ գ ծ վ ու մ էր , ո Ր առ ա ն ց ս եռ ի և դ ա ս ա կ ար գ ի խ տր ու թ յ ա ն ` ե կ ե ղ ե ց ու չ ա փ ա հ ա ս ք ո լ ո Ր ա ն դ ա մ ն եր ն օ գ տ վ ե լ ու ե ն ը ն տր ա կ ա ն ի Ր ա վ ու ն ք ի ց , և , ա մ ե ն ա կ ար և ո Ր ը , կ ա ն ա յ ք և ս ը ն տր վ ե լ ու ի Ր ա վ ու ն ք է ի ն ս տ ա ն ու մ <sup>2</sup>: Ս ա մ ի ք ա յ լ առ ա ջ էր ժ ո ղ ո վ Ր դ ա վ ար ա կ ա ն հ ա ս ար ա կ ար գ կ առ ու ց ե լ ու ու ղ ո ղ ու թ յ ա մ ք , ո Ր ը մ ի ա ժ ա մ ա ն ա կ ց ու յ ց է տ ա լ ի ս , թ ե Յ ա յ ո ց ե կ ե ղ ե ց ի ն ի ն չ մ ե ծ պ ա տ ա ս խ ա ն ա տ վ ու թ յ ու ն էր վ եր ց Ր ե լ ի Ր ու ս եր ի ն : Չ ե ն ք չ ա փ ա գ ա ն ց ն ի , ե թ ե ա ս ե ն ք , ո Ր ա յ ս ա մ ե ն ո վ ե կ ե ղ ե ց ի ն ք ա յ լ էր կ ա տ ար ու մ ք ա դ ա ք ա ց ի ու թ յ ա ն գ գ ա ց ու մ դ ա ս տ ի ար ա կ ե լ ու պ ե տ ա կ ա ն ա գ ու Ր կ ժ ո ղ ո վ Ր դ ի գ ի տ ա կ ց ու թ յ ա ն մ ե ջ : Մ ա յ ի ս ի 10-ի Կ ո ն դ ա կ ու մ ո Ր ո շ ա կ ի ո Ր ե ն շ ե շ տ վ ու մ էր , ո Ր հ ո չ ա կ վ ա ծ ը ն տր ու թ յ ա ն ս կ գ ք ու ն ք ը ն ո Ր ու թ յ ու ն չ է Յ ա յ ե կ ե ղ ե ց ու հ ա մ ար , ա յ լ « Յ ա յ Առ ա ք ե լ ա կ ա ն ե կ ե ղ ե ց ու ` դ ար եր ո վ ս Ր ք ա գ ո Ր ծ ու ա ծ ի Ր աւ ու ն ք ն է » , ո Ր ը մ ի ն չ և ա յ ժ մ գ ո Ր ծ ա ծ վ ու մ էր ք ա գ մ ա դ ի մ ի ս ա հ մ ա ն ա փ ա կ ու մ ն եր ո վ , ու ս տ ի ժ ո ղ ո վ ի ն պ ա տ ա կ ն է « վ եր ա կ ա ն գ ն ե լ ա յ ն ի Ր ն ա խ կ ի ն պ ար գ ու թ ե ա մ ք և ը ն դ ար ծ ա կ ու թ ե ա մ ք »<sup>1</sup>:

Ս ա կ ա յ ն , ի ն չ պ ե ս ց ու յ ց տ վ ե ց ի Ր ա դ ար ծ ու թ յ ու ն ն եր ի հ ե տ ա գ ա ը ն թ ա ց ք ը , կ ա թ ո ղ ի կ ո ս ա կ ա ն կ ո ն դ ա կ ն եր ը մ ի ա ն շ ա ն ա կ ը ն կ ա լ ու մ չ ու ն ե ց ա ն : Ա յ դ կ ա պ ա կ ց ու թ յ ա մ ք Կ ար ա պ ե տ վ Ր դ . Տ եր -Մ կ Ր տ չ յ ա ն ը ն կ ա տ ու մ է , ո Ր մ ա մ ու լ ի տ ար ք եր ու ղ ո ղ ու թ յ ա ն ն եր կ ա յ ա ց ու ց ի չ ն եր , հ ա ս ար ա կ ու թ յ ա ն գ ա ն ա գ ա ն շ եր տ եր ա յ լ կ եր պ ե ն մ ե կ ն ա ք ա ն ու մ առ ա ջ ի կ ա ժ ո ղ ո վ ի ն պ ա տ ա կ ն եր ը : Ն Ր ա կ ար ծ ի ք ո վ Յ ա յ Ր ա պ ե տ ա կ ա ն Կ ո ն դ ա կ ն եր ն ը ս տ ար ժ ա ն վ ու յ ն չ ե ն լ ու ս ա ք ա ն վ ու մ , ո Ր ք ո լ ո Ր ի հ ա մ ար պ ար գ լ ի ն ե ն : Ե վ ն ա հ ա ն գ ու մ է ա յ ն հ ե տ ն ու թ յ ա ն , ո Ր ն մ ա ն

<sup>1</sup>«Վ աւ եր ա գ Ր եր Յ ա յ ե կ ե ղ ե ց ու պ ա տ մ ու թ ե ա ն » , Գ ի Ր ք է . , է ջ 424, 428:

<sup>2</sup>Տ ե ` ս ն ու յ ն տ ե ղ ու մ , է ջ 428:

կարգի ժողովի առաջին գործը պետք է լինի «Յաստատուն կանոնադրու թեան մշակումը»: Նամիաժամանակ հավատացած է, որ ժողովից ավելի շոշափելի արդյունքներ կարելի էր սպասել, եթե նախօրոք քննարկվեր և պարզաբանվեր «դարերով սրբագործուած այն իրաւունքը», որը վկայակոչում է Կոնդակը, այնուհետև դրահիման վրա մշակվեր այն հաստատուն սահմանադրու թյունը, որով պետք է կատարվեր պաշտոնյաների ընտրու թյունը<sup>2</sup>: Յամահունչ տեսակետ է արտահայտում նաև Յ. Յովհաննիսյանը, որը հիմնական քաջթողումների շարքում թվարկում է Կոնդակի նախաձեռնու թյան հապճեպու թյունը, ժողովին նախորդող նախապատրաստական աշխատանքների հախուն և անկազմակերպ ընթացքը: Այդ կապակցու թյամբ նահավաստում է. «գերադասելի կլինէր, որ Կենտրոնական ժողով գումարելուց առաջ ստեղծուէին ժամանակաւորորոշ կառույցներ՝ մասնաժողովներ, որոնք պետք է հաւաքուէին և մշակէին ժողովրդի ընտրական իրաւունքը կիրառելու համար անհրաժեշտ բոլոր հնարաւոր նիւթերը»<sup>3</sup>:

Եղիշե ծ. վրդ. Մուրադյանը, արտահայտելով ժողովի հետկապուած հույսերը և ուրվագծելով ժողովրդի կյանքում «եկեղեցու բուն առաքելու թյունն իրականացնելու սպասելիքները» և «ժողովրդավարական եկեղեցու տեսիլքը», գրում է. «Վերջապէս հասաւ այդ ցանկալի ժամը և Նա (Խրիմյան Յայրիկը՝ Ա.Ս.), որին ազգը իւր միաձայն քուէով հաւատացել էր իւր դարաւոր ժամանագու թիւնը, Նա, որի անուան հետկապուած էին հայ ժողովրդի լաւագոյն իղծերը ... Նավճռեցա-

---

<sup>1</sup>Տե՛ս **Նույն տեղում**, էջ 424:  
<sup>2</sup>Տե՛ս **ՄԱՄ, Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի արխիւ**, թղթ. 100, վավ. 182, տե՛ս նաև «**Վաւերագրեր հայ եկեղեցու պատմութեան**», Գիրք ժ 2., էջ 82:  
<sup>3</sup> **Յ. Վ. Յովհաննիսյան**, Յայ Առաքելական եկեղեցու բարենորոգու թյան հիմնահարցը 1901-1906թթ., էջ 62:

զատել եկեղեցին նրա ոգու նխորթ իշխանաւորական կարգերից ու սովորութիւններին»<sup>1</sup>: Սակայն ժողովի հետ կապված սպասելիքներին վիճակված չէր իրականանալ: Գարեգին վրդ. Յովսէփյանի խոսքերով ասած «քաղաքական տիասուլթյան» պատճառով «Մտքերի շփոթն ու քառսը, որ յատուկ է յեղափոխական շրջաններին, փոխադրուեցաւ եկեղեցական սահմանների մէջ և ատարուեցան այնպիսի իրողութիւններ, որ մերկատարեալ տիասուլթեան կենդանի վկայական կարող էլինել»<sup>2</sup>: Խոսքն առաջին հերթին վերաբերում է Յայհեղափոխական դաշնակցությանը, որը 1903 թ. Յայեկեղեցու կալվածքները բռնագրավելու ժամանակ կազմակերպել էր ժողովրդի դիմադրությունը, հաջողությամբ իրականացրել էր հայության ինքնապաշտպանությունը հայ-թաթարական ընդհարումների ժամանակ, իր ձեռքը վերցրեց Կենտրոնական պատգամավորական ժողովը ղեկավարելու գործը և դակատարում էր այն մտայնությամբ, որ պետք է եկեղեցուց վերցնել բոլոր այն գործառնությունները, որոնք աշխարհիկ բնույթ ունենին: Դաբացատրվում էր այն իրողությամբ, որ Կոնդակներն ակամավտանգ էին ՅՅԴ կուսակցության հեղինակության համար, քանի որ, ինչպես սիրավամբ նկատում է Յ. Յովհաննիսյանը, Յայրապետական Կոնդակներում ուղղակի հրահանգվում էր «տեղերում նշանակովի հոգևորականներին և դաշնակցականներին անլեզալ իշխանությունը փոխարինել ժողովրդի կողմից ընտրված իշխանություններով»<sup>3</sup>:

Ժողովի հանդեպ ՅՅԴ-ի որդեգրած ապակառուցողա-

<sup>1</sup> Ե. Թ. վրդ. Մուրադեան, Բաղձալի արշալոյս, «Արարատ», 1906, Ե., էջ 380-382:

<sup>2</sup> Գ. վ. Յովսէփեան, Յայոց եկեղեցին 1906 թ. ու ին, «Արարատ», 1907, Ա., էջ 34, հմմտ.՝ «Վաւերագրեր Յայեկեղեցու պատմութեան»: Գիրք Ե., էջ 601:

<sup>3</sup> Յ. Վ. Յովհաննիսյան, Յայ Առաքելական եկեղեցու բարենորոգության հիմնահարցը 1901-1906 թթ., էջ 72:

կան վերաբերմունքի նկատմամբ նույնն է փաստում նաև Գարեգին վրդ. Յովսեփյանը, որն անդրադառնալով այդ իրադարձությունների վերլուծությանը՝ հավաստում է, որ ազգային-եկեղեցական ժողովի հրավիրումով «հնարավորություն էր շնորհուած վերջապես ծխական համայնքը կազմակերպել քրիստոնեության նախկին դարերի հետևելու թեամբ և եկեղեցին կարող էր առանց դժուարություն ձգտել իւր կրթական, բարեգործական և քաղաքակրթական առաքելութեան»<sup>1</sup>: Սակայն ժողովական քննարկումներն ընթացան միանգամայն այլ հունով: Պարզաբանելով այս՝ ականավոր հոգևորականը նաև փաստում է. «Նորին Սրբությունը սպասում էր, թէ Կեդրոնական ժողովը միջոցներ պիտի գոյց տայ՝ կարգաւորելու մեր դպրոցական և տնտեսական գործերը չափաւորութեան սահմանների մէջ, բայց նորա անդամներն իրենց բոլոր ոյժը ւարել էին միայն անուանաբեկանելու եկեղեցու հեղինակութիւնն ու ոչնչացնելու նրա սպասւորութեան նշանակութիւնը: ... Մարդիկ եկել էին յեղափոխելու ամեն ինչ, և այդ ձգտումը միայն պիտի ուղղութիւն էր ստանում, որ Յայոց եկեղեցու կենսունակութիւնը արմատից կտրել էր սպառնում»<sup>2</sup>:

Ըստ էության նույնը պետք է ասել նաև կրթական և դպրոցական խնդիրների մասին: Ժողովում այդ հարցերն այդպես էլ ւրջորեն չքննարկվեցին և հայուսուցչությունը հարկադրված էր սպասել մինոր ժողովի, որը նվիրված կլիներ բացառապես ուսումնական հարցերի քննարկմանը:

Այս ոլորտում բացասական դեր կատարեց նաև

---

<sup>1</sup> Գ. վ. Յովսեփեան, Յայոց եկեղեցին 1906 թուին, էջ 33, տե՛ս նաև «Վաւերագրեր Յայ եկեղեցու պատմութեան»: Գիրք է., էջ 601:  
<sup>2</sup> Գ. վ. Յովսեփեան, Յայոց եկեղեցին 1906 թուին, էջ 37:



կրթունքի անկատմամբ Մայր Աթոռի միաբանների չհամաձայնեցված գործունեությունը: Անհիմն մեղադրանքների և անհանդուրժողականության արդյունքում 1902թ. ճեմարանի տեսչի պաշտոնից հրաժարվեց ականավոր աստվածաբան և հայագետ Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը<sup>1</sup>: Նույն ճակատագիրն էր սպասում նաև մեկ այլ աստվածաբան հայագետի՝ Գարեգին վրդ. Յոզսեփյանին, որի տեսչության շրջանում երվանդ վարդապետի դասավանդած առարկաների թիվը կտրուկ աճել է<sup>2</sup>: Ակնհայտ է, որ ուսուցչական գործին լծված երվանդ վարդապետն իր գիտելիքներն ամբողջովին ի սպաս էր դնում միանգամից մի քանի բնագավառներում: Սակայն նրա գործունեությունն ընթացել է բավականին բարդ ու դժվարին պայմաններում: ճեմարանականների շրջանակներում արմատավորվել էին հեղափոխական տրամադրություններ և «Աշխարհիկ կյանք վարելու ձգտում էր նկատվում»<sup>3</sup>: Սաների միմասը տեսչությանն այնպիսի պահանջներ էր առաջադրում, որոնք, երվանդ Տեր-Մինասյանի բնորոշմամբ, դեմ էին ճեմարանի ու ճեմարանականների մասին Գարեգին վրդ. Յոզսեփյանի ունեցած հայացքներին: Արդյունքում բախումներ են տեղի ունենում ճեմարանի վարչության և աշակերտության միջև, որի պատճառով 10-12 սաներ թողնում են Գևորգյան ճեմարանը և մեկնում Թիֆլիս՝ իրենց ուսումը Ներսիսյան դպրոցում շարունակելու: Երվանդ Տեր-Մինաս-

<sup>1</sup>Մանրամասները տե՛ս **Գիւտաբեղայ**, Կարապետեպիսկոպոսը (Տեր-Մկրտչեան) իբրեւ հոգեւորական, էջ 17-18: Յմմտ.՝ **Ե.Տեր-Մինասեան**, Կարապետեպիսկոպոս Տեր-Մկրտչեան: Կեանքն ու գործունեությունը (կաթողիկոսական ընտրութիւնների աթիւ), էջ 20:

<sup>2</sup>Այս շրջանում նա դասարանական բաժնում դասավանդել է «Ուսումն Սբ.Գրոց», լսարանական բաժնում՝ «Ընդհանուր եկեղեցու պատմություն», «Ճննդոց գրքի մեկնություն», «Յին Կտակարանի աստվածաբանություն» և «Գերմաներեն», տե՛ս **ՅԱԱ**, §.312, ց.1, գ.186, թ.4:

<sup>3</sup>**Ե.Տեր-Մինասյան**, Յուզսեփյանի կյանքից, էջ 58:

յանի հավաստմամբ այդ ամենը թելադրված էր մտավոր-հասարակական նոր հայացքների պահանջներով և «կրոնական առարկաների շատության և դասավանդման» վերաբերյալ դժգոհությամբ ու բռնորոշված մասնավոր ու անհատական միջամտության արդյունք չէր<sup>1</sup>:

Վերոհիշյալ հոլզոլմներն ու անհանգստությունները շարունակվում են ողջ ուսումնական տարեշրջանում, որի պատճառով Գարեգին վրդ. Յովսեփյանն իր հրաժարականն է ներկայացնում ճեմարանի տեսուչի պաշտոնից<sup>2</sup>: Նրա հետ Ամենայն Յայնոց Կաթողիկոս Մկրտիչ Ա Խրիմյանին ճեմարանի ուսուցչությունից իրենց հրաժարականն է ներկայացնում նաև կրոնական առարկաների հիմնական դասախոսներ Կարապետ վրդ. Տեր-Մկրտչյանը, Յուսիկ վրդ. Չոհրաբյանը և Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը: «Յովիւ» շաբաթաթերթում հրապարակվում է Գևորգյան ճեմարանի կրոնուսույց՝ Կարապետ, Գարեգին և Երվանդ վարդապետերի դիմումը Մկրտիչ Ա Խրիմյանին, որում մասնավորապես շեշտվում է, որ «Աստուածաբան» անունը ծաղր ու ծանակի առարկայ է դարձել նոյնիսկ այնպիսի անձերի կողմից, որոնք, ընդհակառակը, պետք է քաջալերեին վերջինիս՝ դասաւանդման համար ներդրուած ջանքերը»<sup>3</sup>: Դժվար չէ եզրակացնել, որ ուսանողական հոլզոլմները քաջալերվել են նաև «անձնական հողի վրա», այդ թվում՝ հոգևորական անձանց կողմից, որոնց կարծիքով կրոնուսույցներն «անօգուտ և բթացուցիչ կրօնական առարկաների դասաւանդութեամբ մինչև այժմ ճեմարանի

<sup>1</sup>Տե՛ս **Ն ու լ յ ն տ ե ղ ու մ**:

<sup>2</sup>Տե՛ս **Ն ու լ յ ն տ ե ղ ու մ**, էջ 57:

<sup>3</sup>Տե՛ս «**Յ ո վ ի լ**», 18 յ ու ն ի ս ի 1906թ. (№22):

յ առաջ ադիմումներն և աւելի օգտակար ու զարգացուցիչ առարկաների ուսման բարգաւաճմանը արգելք»<sup>1</sup> Են հանդիսացել :

Ինչպես տեղեկանում ենք Երվանդ վարդապետին ուղղված ճեմարանի նորանշանակ տեսուչ Մեսրոպ վրդ. Մովսիսյանի մի գրությունից՝ թեև հրաժարական ներկայացնելու հետևել էր մամուլում կատարված հրապարակային բացատրությունը, «Նորին Վեհափառությունը չի քարտեհաճել հրաժարական նդունել»<sup>2</sup>: Այդուհանդերձ նորանշանակ տեսուչը 1906-1907 ուստարում ճեմարանում դասավանդելու է հրավիրում միայն Երվանդ վարդապետին. «Դուք հրաժարուել էք ուսուցչական պաշտօնից, - գրում է տեսուչը, - սակայն ծրագրի համեմատ Ձեր դասաւանդած առարկաները կարևոր են, ու ես Ձեզ ճանաչում եմ լաւ պատրաստուած աստուածաբանական գիտությունց մէջ : Ձեզ կցանկանայի նորից ուսուցչական կազմի մէջ տեսնել, ուստի դիմելով Ձեզ՝ հրաւիրում եմ նորից ստանձնել Ձեր պաշտօնը : Այդ առարկաների համար ուրիշ ուսուցիչ ի նկատի չունեմ, ուստի խնդրում եմ տուէք Ձեր համաձայնութիւնը և ըստ կարելւոյն շուտ պատասխանեցէք»<sup>3</sup>: Ի պատասխան այս հրավերի Երվանդ վարդապետը գրում է, որ «պատրաստ է իր ուժերի ներածի չափով ծառայել Յայոց եկեղեցու կրթօջախին» : Բայց նաև նկատում է, որ իր ներկայացրած հրաժարականի պատճառները դեռ չեն բավարարվել Ամենայն Յայոց Կաթողիկոսի կողմից, ուստի սպասում է կրոնական առարկաների դասավանդման հարցի հստա-

<sup>1</sup>Տե՛ս **Ն ու լ յ ն տեղում** :

<sup>2</sup>Տե՛ս **ՄԱՄ, Երվանդ Տեր-Մինասյանի անձնական արխիվ**, թղթ. 239, վավ. 6:

<sup>3</sup>**Ն ու լ յ ն տեղում** :

կեցմանը, քանի որ այդ ուղղությամբ «մասնավոր քայլեր չեն ձեռնարկվել հրաժարական տված կրոնականության հոգևորականների պահանջները բավարարելու համար»<sup>1</sup>: Ութեն Երվանդ վարդապետն անդրադարձ չի կատարում իրև Մեսրոպ վարդապետի միջև այս առիթով ծագած խնդրին, հիշատակում է միայն, որ «գաղափարական պատճառաբանությամբ է հրաժարվել ճեմարանում դասավանդելու հրավերից», քանի որ տեսուչի հետ «բոլորովին տարբեր տեսակետների վրա էին քկանգնած կրոնական կոչված առարկաների դասավանդման»<sup>2</sup> հարցում:

Ինչպես տեսնում ենք, Երվանդ վարդապետը գաղափարական հակասությունից բացի որևէ այլ դրդապատճառ չի հիշատակում: Եվ չնայած դրան՝ դեպքերի հետագա ընթացքը ցույց է տալիս, որ «գաղափարական հարթությունից» խնդիրը տեղափոխվել է անձնական ոլորտ: Այդ է վկայում Երվանդ վարդապետի այն պնդումը, թե «ճեմարանի տեսուչ Մեսրոպ վարդապետը կրօնի դասերի վերանալը ճեմարանում ներկայացրել է իբրև իմյանցանք», մինչդեռ իրականությունը բոլորովին այլ է: Հոգվածագիրը բավականին խիստ խոսելով Մեսրոպ վարդապետի մասին՝ նրան քննադատում է երկդիմի քաղաքականությամբ և վարելու մեջ և պնդում, որ նամիաբանությամբ անը ցույց է տալիս, թե իբրև կողմ է կրոնական առարկաների դասավանդմանը, այն ինչ ճեմարանական սաներին դուր գալու համար դասացուցակից կրճատում է կրոնական առարկանե-

---

<sup>1</sup> Այս հարցում իր սկզբունքային մոտեցումները Երվանդ վարդապետը շարադրել է մամուլում, տե՛ս **Երվանդ վարդապետ**, Կրօնի դասաւանդութեան պատճառը Սբ. Էջմիածնի Հոգեւոր ճեմարանում, «**Հոգի**», 21 հունվարի 1907թ. (№ 1):  
<sup>2</sup> **Ե.Տեր-Մինասյան**, Հոն շերիմ կյանքից, էջ 59:

րը<sup>1</sup>: Վերլուծական գրականության մեջ այդ տարածայնության նույն ներքին բացատրում են էջմիածնի միաբանության «պահպանողական» և «ազատամիտ» հորջորջվող հասանքների պայքարով, որոնց ներկայացուցիչները ոչ միայն գաղափարական, այլև անձնական անհանդուրժողականության էին տածում միմյանց հանդեպ: Առաջինի շատագուցեր են համարվում Գևորգ Արք. Սուրենյանցը, Մեսրոպ վրդ. Մովսիսյանը, մինչդեռ երկրորդը ներկայացնում էին Կարապետեպո. Տեր-Մկրտչյանը, Գարեգին վրդ. Յովսեփյանցը, Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը<sup>2</sup>: Այդ հակադրության մասին Գ. Տեր-Վարդանյանը նկատում է, թե Մեսրոպ վարդապետ Տեր-Մովսիսյանի հանդեպ անբարյացակամ էին տրամադրված Կարապետ Վրդ. Տեր-Մկրտչյանը, Երվանդ Տեր-Մինասյանը և Գարեգին վրդ. Յովսեփյանցը<sup>3</sup>: Յարգարժանուսումնասիրողը, սակայն, չինչում, որ դա երկկողմանի բնույթ է կրել: Մասնավորապես Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը հավաստում է, որ վերոհնչյալ դասախոսների հրաժարականն անմիջական թե միջնորդավորված կապված էր «պահպանողականների» վարած քաղաքականության հետ: Այդ իրողությունն անցքային է հատկապես «ազատամիտ» թևին պատկանող Երվանդ վարդապետի հոգևոր գործունեության, ինչպես նաև հայացքների մեկնաբանության գործում:

<sup>1</sup> Տե՛ս **Երուանդ վարդապետ**, Կրօնի դասաւանդութեան պատճառը Ս. Էջմիածնի Յոգեւոր ճեմարանում, «Յովիւ», 21 հունվարի 1907թ. (№1):

<sup>2</sup> Տե՛ս **Խ. Ղազարյան**, Բարենորոգչական նախածեռնությունները Յայ Առաքելական Եկեղեցում 19-րդ դարի վերջին քառորդին և 20-րդ դարի առաջին կեսին, էջ 111-138, տե՛ս նաև **Յ. Վ. Յովհաննիսյան**, Յայ Առաքելական Եկեղեցու բարենորոգության հիմնահարցը 1901-1906 թթ., էջ 127-131: Յմմտ. **Երուանդ Տեր-Մինասեանց**, Կարապետեպիսկոպոս Տեր-Մկրտչեան: Կեանքն ու գործունեութիւնը (կաթողիկոսական ընտրութիւնների առթիւ), էջ 97-99, **Գիւտաբեղայ**, Կարապետեպիսկոպոսը (Տեր-Մկրտչեան) իբրեւ հոգեւորական, էջ 10-12, **Գրիգորիս Պալագեան**, Ս. Էջմիածնի բարեկարգութեան պետքը, Կ. Պոլիս, 1911, էջ 23-30:

<sup>3</sup> Տե՛ս **Գ. Տեր-Վարդանեան**, Մեսրոպ Մագիստրոս արքեպիսկոպոս Տեր-Մովսիսեան. Կենսագործունեութիւնը, Երևան, 1999, էջ 14:

Ի ն չ պ ե ս վ ա վ ե ր ա գ ր ե ր ն ե ն փ ա ս տ ու մ , Մ ե ս ր ո պ վ ր դ .  
Տ ե ր -Մ ո վ ս ի ս յ ա ն ի պ ա շ տ ո ն ա վ ա ր ու թ յ ա ն շ ր ջ ա ն ու մ ու -  
ս ա ն ո ղ ա կ ա ն խ մ ք ա վ ո թ ու մ ն ե ր ի մ ի ջ և առ ա ջ ա գ ա ծ ճ ե ղ ք -  
վ ա ծ ք ը Է՛ լ ա վ ե լ ի Է խ ո ր ա գ ե լ : Ա կ ա ն ա տ ե ս Մ . Խ ո ս տ ի կ յ ա -  
ն ը դ ր ա ն ո վ Է ք ա գ ա տ ր ու մ « հ ա կ առ ա կ ո թ դ կ ու ս ա կ ց ու -  
թ յ ա ն ը պ ա տ կ ա ն ո ղ 24 ու ս ա ն ո ղ ն ե ր ի » վ տ ա ր ու մ ը ճ ե մ ա -  
ր ա ն ի ց : Վ տ ա ր վ ա ծ ն ե ր ը տ ե ս չ ու թ յ ու ն ի ց պ ա հ ա ն ջ ու մ  
Է ի ն դ ա դ ա ր ե ց ն ե լ դ ա ս ա կ ա ն լ ե գ ու ն ե ր ի և ա ս տ վ ա ծ ա ք ա -  
ն ա կ ա ն գ ի տ ու թ յ ու ն ն ե ր ի դ ա ս ա վ ա ն դ ու մ ը և « կ ա մ ե -  
ն ու մ Է ի ն պ ա հ պ ա ն ե լ մ ի ա յ ն ք ն ա գ ի տ ու թ յ ու ն ը և ս ո -  
ց ի ա լ -տ ն տ ե ս ա կ ա ն գ ի տ ու թ յ ու ն ն ե ր ն ը ս տ Մ ա ր ք ս ի և  
Կ ա ու ց կ ու ու ս մ ու ն ք ի »<sup>1</sup>: Մ ե կ ա մ յ ա պ ա շ տ ո ն ա վ ա ր ու -  
թ յ ա ն ը ն թ ա ց ք ու մ Մ ե ս ր ո պ վ ա ր դ ա պ ե տ ի ն ն ու յ ն պ ե ս չ ի  
հ ա ջ ո ղ վ ու մ կ ա ր գ ու կ ա ն ո ն հ ա ս տ ա տ ե լ ճ ե մ ա ր ա ն ի ա շ ա -  
կ ե ր տ ու թ յ ա ն մ ե ջ , ի ն չ ն Է՛ լ ա վ ե լ ի ա կ ն հ ա յ տ Է դ ա ր ձ -  
ն ու մ ճ ե մ ա ր ա ն ի ք ա ր ե կ ա ր գ ու թ յ ա ն հ ր ա տ ա պ ա ն հ ր ա -  
ժ ե շ տ ու թ յ ու ն ը : Ի ս կ դ ա կ ա ր ե լ ի Է ր ի ր ա կ ա ն ա ց ն ե լ ո չ  
մ ի ա յ ն գ ա ղ ա փ ա ր ա կ ա ն տ ա ր ա ձ ա յ ն ու թ յ ու ն ն ե ր ը հ ա մ ա -  
հ ա ր թ ե ց ն ե լ ու , ա յ լ և ` ա ն ձ ն ա կ ա ն շ ա հ ե ր ի ք ա խ ու մ ը  
հ ա ղ թ ա հ ա ր ե լ ու ճ ա ն ա պ ա ր հ ո վ :

Ք ա ջ գ ի տ ա կ ց ե լ ո վ ա յ դ գ ո թ ը ն թ ա ց ի հ ր ա տ ա պ ու թ -  
յ ու ն ը ` Է . Տ ե ր -Մ ի ն ա ս յ ա ն ը հ ա ր կ Է հ ա մ ա ր ու մ ճ ե մ ա ր ա -  
ն ի մ ա ն կ ա վ ա ր ժ ա կ ա ն խ ո ր հ թ դ ի կ ո ղ մ ի ց Կ ե ն տ ր ո ն ա կ ա ն  
ժ ո ղ ո վ ի պ ա տ վ ե ր ո վ կ ա գ մ ա ծ ք ա ր ն ո թ ո գ ու թ յ ա ն ծ ր ա գ -  
ր ե ր ը հ ր ա տ ա ր ա կ ե լ « լ ր ա ց ու ց ի չ առ ա ջ ա ր կ ն ե ր ի հ ե տ » :  
Ա յ դ ծ ր ա գ ի ր ը դ ե ո տ ա ս ն ա մ ի ս առ ա ջ ճ ե մ ա ր ա ն ի ն ա խ -  
կ ի ն տ ե ս ու չ Գ ա ր ե գ ի ն վ ր դ . Յ ո վ ս ե փ յ ա ն ի կ ո ղ մ ի ց ն ե ր -  
կ ա յ ա ց վ ե լ Է ր Խ ր ի մ յ ա ն Յ ա յ ր ի կ ի ն , ա յ ն ու հ ե տ ն  
դ ր վ ե լ Է ր օ գ ո ս տ ո ս յ ա ն հ ա մ ա ժ ո ղ ո վ ի ք ն ն ա ր կ մ ա ն ը : Խ .

---

<sup>1</sup> Մ ա ն ր ա մ ա ս ն ե ր ը տ ե ՛ ս **Խ . Ղ ա գ ա ր յ ա ն** , Բ ա ր ե ն ո թ ո գ չ ա կ ա ն  
ն ա խ ա ձ ե ո ն ու թ յ ու ն ն ե ր ը Յ ա յ Առ ա ք ե լ ա կ ա ն ե կ ե ղ ե ց ու մ 19-ր դ  
դ ա ր ի վ ե ր ջ ի ն ք առ ո թ դ ի ն և 20-ր դ դ ա ր ի առ ա ջ ի ն կ ե ս ի ն , Է ջ 130:

Ղազարյանը գտնում է, որ այն դարձել է համաժողովի ընթացքում զարգացող իրադարձությունների գոհը, որի հետևանքով այդ ժամանակ սուր և արված իրավիճակ էր ստեղծվել նաև Գևորգյան ճեմարանում<sup>1</sup>: Այստեսակետը վիճելի է, որովհետև ծրագրի մերժումն ամենևին էլ պայմանավորված չէր միայն ժողովի ձախողմամբ: **Ծրագրի մերժման հիմնական պատճառը պետք է որոնել նրա արմատականության մեջ:** Մյուս կողմից ճեմարանի քարտեզադրությունը միայն պիսիխոլոգիկ չէր, որը հնարավոր լիներ և լուծել գրչի մի հարվածով: Եվ ճեմարանի քարտեզադրության ծրագիրը հրապարակելու երվանդ վարդապետի որոշումը պայմանավորված էր նաև այն իրողությամբ, որ «Թե՛ Կարապետ Կոստանեանի տեսչության վերջին տարին, թե՛ անցեալ և թե՛ ներկայ ուսումնական տարեշրջանում անպակաս են եղել աշակերտության դժգոհություններն ու «գործադուլները», ինդիքներն ու «պահանջագրերը»: Դասերը «ուշ սկսւում և շատ վաղ վերջանում» էին, հին ծրագիրն այլ ևս չէր համապատասխանում ժամանակի մտավոր ոգուն ու պահանջներին, «իսկ նորը դնելու համար առայժմ կարծես ոչ ոք չի մտածում»<sup>2</sup>:

Այդ ամենի ընդհանրացմամբ է. Տեր-Մինասյանը բացարձակ ինքնախաբեություն է համարում դպրոցների քարտեզադրությունը Կենտրոնական ժողովին թողնելը, քանի որ, նրա համոզմամբ, նմանատիպ ժողովներն անարդյունավետ են այդ կարգի հարցերը լուծելու համար: Երվանդ վարդապետը շատ դիպուկ նկատում է. «Դպրոցական ինդիքը յաջող լուծել կարող են

<sup>1</sup>Տե՛ս **Նույն տեղում**, էջ 130:

<sup>2</sup> Մանրամասները տե՛ս **Երուանդ վարդապետ**, Մայր Աթոռի Յոգեւոր ճեմարանի քարտեզադրության մի ծրագիր, «Արարատ», 1907,

միայն հայ ուսուցիչները, փորձուած մանկավարժները, ձեռք ձեռքի տուած մի հաստատամիտ, բարենորոգութիւնների կողմնակից և զօրեղ գործադիր մարմնի հետ»<sup>1</sup>, որ պիտի ն, ըստ նրա, պիտի լինի մեր հոգևոր բարձրագույն վարչութիւնը. հոգևոր իշխանութիւնը պետք է վճռականութիւն ունենա «իւր ձեռքն առնել դպրոցները բարեկարգելու խնդիրը»: Առավել ևս, գրում է նա, «Ոչ ոք հակառակ է, նոյնիսկ ամենաթուկ կղերական համարուածները, որ մեր դպրոցներում իշխե՛լերոպական ամենաազատամիտ դպրոցի ծրագիրն ու կանոնադրութիւնը»<sup>2</sup>: Այսպէս դու մի ցոյց վար է ես թադրել, թէ ինչ ոգով էր կազմված հոգևոր բարձրագույն իշխանութիւնը կողմից մեր ժամած ճեմարանի բարեկարգութիւնը ծրագիրը:

Նախքան ծրագրի հիմնադրութիւնները պարզաբանումը թուցիկ անդրադառնանք ճեմարանում մինչ այդ գործող ուսումնական համակարգի կառուցվածքին ու բովանդակութիւնը: Գևորգյան ճեմարանում ուսման ողջ շրջանը բաղկացած էր երկու հիմնական բաժիններէ՝ վեցամյա դասարանական բաժին, որի շրջանավարտներն ստանում էին ընդհանուր գիմնագիական կրթութիւն և եռամյա լսարանական (մասնագիտական) բաժին, որի սաներն ստանում էին մասնագիտական -աստվածաբանական կրթութիւնը: Ուսումնառութիւնը ողջ շրջանը, այսպիսով, տնում էր ինը տարի: Ըստ այդմ երկու մասից էր կազմված նաև ճեմարանի մանկավարժական խորհուրդը՝ դասարանական և մասնագիտական բաժիններէ մանկավարժական խորհուրդներ: Դասարանական բաժնի համար մանկավարժական

---

Գ., էջ 226:  
<sup>1</sup>Նույն տեղում, էջ 226:  
<sup>2</sup>Նույն տեղում:



խորհրդի կազմած ծրագիրը բաղկացած էր Ա.և Բ.կետերից, որոնցից առաջինը վերաբերում էր կրոնական, իսկ երկրորդը՝ հայագիտական և հումանիտար առարկաների բարեփոխությանը<sup>1</sup>: Մանկավարժական խորհուրդը, ելնելով այն փորձից, որ վեց տարին միջնակարգ դպրոցի ուսում տալու համար բավարարչէ, առաջարկում էր ձևավորել նոր՝ յոթերորդ դասարան, «տալով այդ դասարանին առանձնապէս մասնագիտական բնոյթ՝ մանկավարժական և կրօնական գունաւորութեամբ, որպէսզի հնարաւոր լինի, ճեմարանի նպատակի համաձայն, հայոց դպրոցների համար ուսուցիչ-

---

<sup>1</sup>Ծրագիրը ենթադրում էր. «Կետ Ա: Յոթերորդ դասարանի բացմամբ ճեմարանի ծրագրի մեջ առաջարկվում էին հետևյալ փոփոխությունները. Ա դասարանում նախատեսվում էր շաբաթը երկու դասաժամ հատկացնել Հին Ուխտի սրբազան պատմությանը, Բ դասարանում երկու դասաժամ հատկացնել Նոր Ուխտի սրբազան պատմությանը, Գ դասարանում առաջարկվում էր երկու դասաժամ հատկացնել եկեղեցու համառոտ պատմությանը, սուրբ հայրերի կենսագրությանը, Դ դասարանում երեք դասաժամ հատկացնել Մարգարեական գրքերի ընթերցմանը, Ե դասարանում՝ երկու դասաժամ համատես Ավետարանների ընթերցմանը, Զ դասարանում՝ երկու դասաժամ քրիստոնեական վարդապետությանը և երկու դասաժամ Հայոց եկեղեցու պատմությանը, Է դասարանում՝ երեք դասաժամ Հայոց եկեղեցու պատմությանը, երկու դասաժամ քրիստոնեական բարոյագիտությանը և երկու դասաժամ Մեկնությունում Սուրբ Գրոց կամ Առաքելական թղթերի:

Կետ Բ: Եթե հին ծրագրով աշակերտները գրաբար ուսումնասիրում էին Ալսարանից սկսած, ապա նոր ծրագրով առաջարկվում էր Ա, Բ, Գ Ալսարաններում անցնել միայն աշխարհաբար, իսկ Դ-ից սկսած՝ հետըզհետե պակասեցնել աշխարհաբարը և ավելացնել գրաբարի ժամերը՝ անցնելով նաև մատենագրության համառոտ տեսություն: Առաջարկվում էր նաև Հայոց պատմության դասավանդումն սկսել Գ դասարանից՝ շաբաթական երկու դասաժամով, և վերջացնել Ե դասարանում, իսկ Հայոց մատենագրությունն անցնել Զ և Է դասարաններում՝ երկու և երեք դասաժամերով: Առաջարկվում էր ռուսերենին հատկացնել նույնքան դասաժամ, որքան որ հայերենին էր տրամադրված, իսկ բարձր դասարաններում ուսումնասիրել նաև ռուս գրականություն: Նորլեզուներից առաջարկվում էր Գ դասարանից ուսուցանել նաև գերմաներեն, հետագայում հնարավորության դեպքում մտցնել նաև \$րանսերենի դասավանդումը՝ նրանցից միայն մեկը պարտադիր դարձնելով: Ընդհանուր պատմությանը յոթի փոխարեն պետք է հատկացվեր ութ դասաժամ: Ծրագրում շեշտվում էր նաև բնագիտական մաթեմատիկական առարկաների դասավանդումը բարելավելու հարցը: Առաջարկվում էր ծրագրում ավելացնել նաև երկրաչափությունը, տարրական քիմիա, տոմարագիտություն և առողջապահություն: Ցածր դասարաններում բնական պատմությունը փոխարինել կենդանաբանությամբ, հանքաբանությամբ և բուսաբանությամբ: Շեշտվում էր նաև, որ Է դասարանում կարևոր է ուսումնասիրել մանկավարժությունն, համառոտ տրամաբանու-

ն եր և Յայ աս տան ե այ ց ե կ ե դ ե ց ու հ ամ ար ս պաս աւ ո ր -  
ն եր պատր աս տե լ »<sup>1</sup>:

Մաս ն ագ ի տակ ան ք աժ ն ի մ ան կ ավ ար ժ ա կ ան խո ր հ ու ր -  
դ ը «ի ն կ ա տ ի ու ն ե ն ա լ ո վ ա յ ն դ ժ գ ո հ ու թ ի ւ ն ն եր ը , ո ր  
շ ար ու ն ա կ յ առ ա ջ ե ն ե կ ե լ ա շ ա կ եր տ ու թ ե ա ն մ է ջ ի -  
ր ե ն ց չ ս ի ր ա ծ պ ար տ ա դ ի ր առ ար կ ան եր ի պ ա տ ծ առ ո վ »<sup>2</sup>,  
ու ս ու մ ն ա կ ան ծ ր ա գ ր ու մ առ ա ջ ար կ ու մ է ր հ ե տ ն յ ա լ  
փ ո փ ո խ ու թ յ ու ն ն եր ը . «ճ ե մ ար ա ն ը վ եր ա ծ ե լ ի ս կ ա կ ան  
ք ար ծ ր ա գ ո յ ն դ պ ր ո ց ի ք առ ամ ե այ դ աս ը ն թ ա ց ք ո վ և Ա ս -  
տ ու ա ծ ա ք ա ն ա կ ան ու հ այ ա գ ի տ ա կ ան եր կ ու ք ա ժ ա ն -  
մ ու ն ք ն եր ո վ »: Ա յ ս պ ար ա գ ա յ ու մ առ ա ջ ն ո ր դ վ ե լ է ի ն  
այ ն տր ամ ա ք ա ն ու թ յ ամ ք , ո ր ա ն հ ր ա ժ ե շ տ չ է ա ս տ վ ա ծ ա -  
ք ա ն ա կ ան առ ար կ ան եր ի ու ս ու մ ն ա ս ի ր ու թ յ ու ն ը պ ար -  
տ ա դ ր ե լ ա յ ն ու ս ա ն ո ղ ն եր ի ն , հ ո գ և ո ր ա կ ան կ ամ ա ս տ -  
վ ա ծ ա ք ա ն չ է ի ն դ առ ն ա լ ու և հ ա կ առ ա կ ը , պ ե տ ք չ է ր հ ա -  
յ ա գ ի տ ա կ ան առ ար կ ան եր ո վ ծ ա ն ր ա ք ե ո ն ե լ ն ր ա ն ց , ո վ -  
ք եր ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ու թ յ ան մ է ջ է ի ն կ ամ ե ն ու մ խո ր ա -  
ն ա լ : Ու ս տ ի ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ու թ յ ու ն ու ս ա ն ե լ ու հ ամ ար  
պ ար տ ա դ ի ր է ի ն հ ամ ար վ ու մ տ ա ս ն վ ե ց առ ար կ ան եր <sup>3</sup>,  
ի ս կ հ այ ա գ ի տ ա կ ան ք ա ժ ն ի ու ս ա ն ո ղ ն եր ի հ ամ ար `  
տ ա ս ն չ ո ր ս <sup>4</sup>:

---

թ յ ու ն և հ ո գ ե ք ա ն ու թ յ ու ն », **Ն ու լ յ ն տե դ ու մ**, է ջ 230-231:

<sup>1</sup>Տ ե ' ս **Ն ու լ յ ն տե դ ու մ**, է ջ 228:

<sup>2</sup>**Ն ու լ յ ն տե դ ու մ**, է ջ 231:

<sup>3</sup> «Յ ի ն և Ն ո ր Կ տ ա կ ար ա ն ն եր ի ն եր ա ծ ու թ յ ու ն », «Ս ու ր ք Գ ր ո ց մ ե կ -  
ն ու թ յ ու ն », «Յ ի ն և Ն ո ր Կ տ ա կ ար ա ն ն եր ի ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ու թ յ ու ն  
(կ ր ո ն ա պ ա տ մ ա կ ան)», «Ը ն դ հ ա ն ու ր ե կ ե դ ե ց ու պ ա տ մ ու թ յ ու ն », «Դ ա -  
վ ա ն ա ք ա ն ու թ յ ու ն », «Բ ար ո յ ա գ ի տ ու թ յ ու ն », «Յ ո վ վ ա կ ան ա ս տ վ ա ծ ա -  
ք ա ն ու թ յ ու ն », «Պ ա տ մ ու թ յ ու ն Յ այ աս տ ա ն յ այ ց ե կ ե դ ե ց վ ո », «Յ այ  
ե կ ե դ ե ց ա կ ան գ ր ա կ ան ու թ յ ան պ ա տ մ ու թ յ ու ն (հ ի ն շ ր ջ ա ն)», «Յ այ ե -  
կ ե դ ե ց ա կ ան ի ր ա վ ա գ ի տ ու թ յ ու ն », «Յ այ ո ց գ ր ա կ ան ու թ յ ան պ ա տ -  
մ ու թ յ ու ն (հ ի ն շ ր ջ ա ն)», «Զ ա դ ա ք ա տ ն տ ե ս ու թ յ ու ն », «Յ ո գ ե ք ա ն ու -  
թ յ ու ն », «Փ ի լ ի ս ո փ ա յ ու թ յ ան պ ա տ մ ու թ յ ու ն », «Գ եր մ ա ն եր ե ն », «Յ ու -  
ն ար ե ն », տ ե ' ս **Ն ու լ յ ն տե դ ու մ**, է ջ 232:

<sup>4</sup> «Յ այ ո ց ե կ ե դ ե ց ու պ ա տ մ ու թ յ ու ն », «Յ այ ո ց ե կ ե դ ե ց ա կ ան գ ր ա կ ա -  
ն ու թ յ ան պ ա տ մ ու թ յ ու ն », «Ե կ ե դ ե ց ա կ ան ի ր ա վ ա ք ա ն ու թ յ ու ն Յ ա -  
յ ո ց », «Յ այ ո ց գ ր ա կ ան ու թ յ ան պ ա տ մ ու թ յ ու ն », «Յ այ ո ց պ ա տ մ ու -  
թ յ ու ն », «Յ այ ո ց հ ն ա խ ո ս ու թ յ ու ն », «Յ այ հ ե դ ի ն ա կ ն եր ի ը ն թ եր ց ա -  
ն ու թ յ ու ն », «Յ այ ո ց լ ե գ վ ի ք եր ա կ ան ու թ յ ու ն », «Բ յ ու գ ա ն դ ա կ ան  
պ ա տ մ ու թ յ ու ն », «Ա ր և ե լ ք ի պ ա տ մ ու թ յ ու ն », «Ը ն դ հ ա ն ու ր գ ր ա կ ա -

Այս պիսո՛վ, առաջարկվող ծրագրում ինչպես հայագիտական, այնպես էլ աստվածաբանական բաժնի համար պարտադիր էր հինգ առարկա: Մանկավարժական խորհուրդն առաջարկում էր մասնագիտական բաժնում դասավանդել նաև տասներկու կամ ընտրական դասընթաց, իսկ եզրակացություն մեջ առաջարկում էր, որ յուրաքանչյուր ուսումնական տարվա վերջում մանկավարժական խորհուրդը որոշում է հաջորդ տարվա դասավանդվող առարկաները, ինչպես նաև յուրաքանչյուր Լսարանի համար նախատեսված դասաժամերը: Հոդվածի վերջում հեղինակը կարծիք էր հայտնում, որ առհասարակ վելի ճիշտ կլի նի ապագայում «Սբ. Էջմիածնում պահել միայն քարձրագոյն դպրոց՝ չորսամեայ դասընթացով»<sup>1</sup>: Իսկ դա նշանակում էր ճեմարանը վերածել աստվածաբանական համալսարանի:

Պետք է նշել, որ քննարկման ներկայացված ուսումնական ծրագրերը հիմնականում կազմված էին եվրոպական համալսարանների կրթական փորձի ազդեցությամբ: Ծրագրերը հավանության էին արժանացել, քանի որ անդամների մեծ մասնանցել էր գերմանական և ֆրանսիական համալսարանների բովո՛վ և ծանոթ էր այդ կրթական համակարգերի կառուցվածքային առանձնահատկություններին: Այդ ամենին զուգընթաց երվանդ վարդապետը պնդում է նաև, որ «Մայր Աթոռի հոգևոր ճեմարանի միայն ծրագիրը չէ բարեփոխութեան կարօտ. նոյն, գուցէ և շատաւ էլ ի մեծ չափով զգացւում էր կանոնադրութեան փոփոխութեան կարևորութիւնը»: Այդ նպատակով հոդվածագիրն առա-

---

նություն պատմություն», «Բուսգրականություն պատմություն», «Փիլիսոփայություն պատմություն», «Գերմաներեն». տե՛ս **ՆՈՒՅՆ ՍԵՂՈՒՄ**, էջ 232:

ջարկում էր ճեմարանի ընդհանուր կանոնադրու-  
թյան մեջ և սբարեկարգություններ կատարել: Յիմք  
ընդունելով, որ ճեմարանում ուսուցչի պատասխա-  
նատվությունը մեծ է, իսկ իրավունքները սահմանա-  
փակ, քննարկվող սբարեփոխության ծրագիրը առաջար-  
կում էր վերանայել Կաթողիկոսի կողմից ճեմարանի  
տեսուչ նշանակելու կարգը: Որպեսզի տեսուչն ու  
ուսուցիչները աշխատեն համերաշխության մթնո-  
լորտում, առաջարկվում էր տեսուչի ընտրությունը  
թողնել ուսուցիչներին, իսկ ընտրյալ տեսչին  
պետք է հաստատեր Կաթողիկոսը: Կարևորվում էր նաև,  
որ տեսչի օգնականը պարտադիր կերպով ունենա  
բարձրագույն կրթություն և տեսչի համաձայնութ-  
յան պարագայում նրա ընտրությունը վերապահվեր  
միացյալ ժողովին: Առաջարկվում էր նաև, որ ուսու-  
ցիչներին և վերակացուներին իր օգնականի և ման-  
կավարժական ժողովի ընտրած երկու ուսուցիչ-ներ-  
կայացուցիչների փոխադարձ համաձայնությամբ  
ընտրի տեսուչը: Կարևորվում էր նաև, որ ուսուցչին  
կամ վերակացուին աշխատանքից ազատելու համար  
տեսուչը փաստեր ներկայացնել մի մարմնի՝ բաղկա-  
ցած չորս հոգուց, որոնցից երկուսին պետք է ընտ-  
րեր տեսուչը, իսկ երկուսին՝ հեռացվելու ենթակա  
անձը: Նրանք էլ իրենց հերթին պետք է ընտրեին մի  
հինգերորդ նախագահ, իսկ խնդիրը համակողմանի  
քննարկելուց հետո ընդունված որոշումները տե-  
սուչը պետք է ներկայացներ Կաթողիկոսին: Եվ վեր-  
ջապես առաջարկվում էր հաստատության տնտեսական  
վիճակը և ուսումնական առաջադիմությունը վե-  
րահսկելու համար ձևավորել արտաճեմարանական

---

<sup>1</sup>Տե՛ս **Ն ու լ յ ն տեղ ու մ**, էջ 237:

մարմին<sup>1</sup>:

Ծրագիրն ու շաղրու թյան կենտրոնում էր պահում նաև ուսուցիչներին յոթական վիճակի հարցը և առաջարկում էր պատշաճ կերպով գնահատելով նրանց ներդրած ջանքերը՝ վերանայել աշխատավարձի չափը: Ի հավելումն այդ ամենի ու շաղրու թյան կենտրոնում էին նաև ուսանողների առօրյայի հետ կապված հիմնախնդիրները: Այդ կապակցությամբ առաջարկվում էր, ելնելով ուսանողների տարիքային առանձնահատկություններից, տարբերակված մոտեցում դրսևորել նաև դաստիարակչական հարցերում: Եվ որպեսզի ուսանողների «դաստիարակությունը կանոնաւոր կերպով կազմակերպուի ըստ տարիքային մակարդակի», առաջարկվում էր մասնագիտական բաժնի ուսանողներին որոշակի թոշակ հատկացնել կամ նրանց համար հիմնել հանրակացարան, որտեղ նրանք որոշակի հսկողությամբ տակ» կապրեին համեմատական ազատության մեջ<sup>2</sup>:

Այդ ամենով հանդերձ հիմնազուրկ պետք է համարել Խ. Ղազարյանի այն պնդումը, որ «Կաթողիկոսի տեղապահ արքեպիսկոպոս Սուրենյանցը, ինչպես և սպասելի էր, անվերապահորեն մերժեց բարեկարգման ծրագիրը»<sup>3</sup>: Այս պարագայում հեղինակի կանխակալ մոտեցումն ավելի քան ակնհայտ է, քանի որ նա առաջնորդվում է ոչ թե պատմական փաստերի անկողմնակալ գնահատմամբ, այլ՝ «բարեփոխություն» եզրի միակողմանի ընկալմամբ: Տպավորությունն այնպիսին է, որ «բարեփոխություն» հասկացությունը նա ընկալում

<sup>1</sup>Տե՛ս **ՆՈՒՅՆ ՆՈՒՆՈՒՄ**, էջ 237:

<sup>2</sup>Տե՛ս **ՆՈՒՅՆ ՆՈՒՆՈՒՄ**:

<sup>3</sup> **Խ. Ղազարյան**, Բարենորոգչական նախաձեռնությունները Հայ Առաքելական եկեղեցում 19-րդ դարի վերջին քառորդին և 20-րդ դարի առաջին կեսին, էջ 134:

Է քաղաքացիական տեսանկյունից: Այստեղից էլ նրա այն եզրակացությունը, որ «հետադեմ են բոլոր նրանք, ովքեր դեմ են քարեփոխությունը»: Նա խորամուխ չի լինում նաև այն հարցում, թե առաջարկվող քարեփոխությունն ինչ հետևանքներ կարող էր ունենալ, որքանով էր այն արտահայտում «մեծամասնություն» կամ «փոքրամասնություն» շահերը և կամ ինչ հարաբերություն մեջ են այդ «մեծամասնություն» ու «փոքրամասնությունը», ինչ սկզբունքներից էլ նեղվարելի էր նախապատվություն տալ մեկին կամ մյուսին: Խ. Ղազարյանի ու շահերություններից վրիպել է ճեմարանի քարեկարգության՝ երվանդ վարդապետի ծրագրի մեկ այլ կարևոր հանգամանք և ս: Նախնամոռանում է, որ այդ ծրագիրն ամենևին էլ չի սահմանափակվում միայն երվանդ վարդապետի հեղինակությունամբ, քանի որ կազմվել էր ճեմարանի մանկավարժական խորհրդի կողմից: Այդ ամենից, մեր կարծիքով, հետևում է, որ բոլորովին կարիք չկա առաջարկված ծրագրի մերժումը քննարկել «ազատամիտ» կամ «պահպանողական» հարթություն վրա: Ավելին, խոսելով այդ ծրագրի ճակատագրի մասին, Խ. Ղազարյանը անաչառ մոտեցում չի դրսևորում նաև իրադարձություններին զարգացման տեսանկյունից և ծրագրի տապալումը հանիրավի կապում է միայն Գևորգ արք. Սուրենյանցի հետ: Մինչդեռ իրականությունը բոլորովին այլ է:

1907 թ. հունիսի 2-ի Կոնդակով Խրիմյան Կաթողիկոսն իր տեղակալ Գևորգ արք. Սուրենյանցին լիազորել է Սինոդի անդամների և Մայր Աթոռի մտավորական միաբանների մասնակցությամբ ժողով հրավիրել՝ քննարկել ու ճեմարանի և թեմական դպրոցների

բարեկարգման ծրագրերը: Ժողովը, ի գիտությունը նդունելով ճեմարանի տեսուչ Մեսրոպ Վրդ. Տեր-Մովսիսյանի հրաժարականը, անհապաղ որոշում է նոր տեսուչ հրավիրել: Ներկայացված էին Մ.Աբեղյանի, Ն.Ադոնցի և Բ.Գասպարյանի թեկնածությունները: Ընտրություն կատարելով՝ Խրիմյան Յարիկն առաջարկում է Մ.Աբեղյանին ստանձնել տեսուչի պարտականությունը<sup>1</sup>: Անդրադառնալով այդ հարցի քննարկմանը՝ Ս. Յարությունյանը գրում է, որ Մ.Աբեղյանը պայման դրեց Յարապետի առաջ՝ «որոշակի բարեկարգություններ իրականացնել ճեմարանի ուսումնավարչական կառուցվածքում», որից հետո միայն նա կհամաձայնեի ստանձնել այդ պաշտոնը: Ս. Յարությունյանը նշում է նաև, որ Մ.Աբեղյանը ճեմարանի բարեփոխման առաջարկություններ է ներկայացրել կաթողիկոսին, որտեղ նախատեսվում էին հետևյալ բարեկարգությունները. անհրաժեշտ է ճեմարանում ձևավորել կայուն վարչություն և ուսուցչական որակյալ խումբ, պետք է բարելավել ուսուցիչների նյութական դրությունը և սահմանել թոշակներ, կարգավորել ճեմարանի տարեկան հաշիվները և ժամանակին ֆինանսավորել, ինչպես նաև հրատապ էր համարվում բարելավել աշակերտության իրավացի պահանջները<sup>2</sup>: Այլ կերպասած առաջադրված ծրագիրը և սահմանել է այն բանին, որ ճեմարանի կառավարման վարչական համակարգը, ժողովրդավար սկզբունքներով ղեկավարելով, նպաստի մանկավարժական խորհրդի ղեկավար դերի բարձրացմանը<sup>3</sup>: Այն հայտ է, որ ճե-

<sup>1</sup> Ծրագրի մանրամասները տե՛ս **Ս. Յարությունյան**, Մանուկ Աբեղյան, **Նշանավոր ճեմարանականներ**, պրակ Ա, էջ 151:

<sup>2</sup> Բարեփոխման առաջարկների մանրամասները տե՛ս **Ն ու լ յ ն**

**տեղում**:

<sup>3</sup> Տե՛ս **Ն ու լ յ ն տեղում**, էջ 152:

մարանի բարեկարգության շատ հարցերում Մ. Աբեղյանը միևնույն կետերն է առաջադրում, ինչ երվանդ վարդապետը: Փաստերը վկայում են, որ Յայոց Յայրապետի կարգադրության մեջ Մ. Աբեղյանի ծրագիրը քննարկման է դրվել: Ս. Յարուսթյունյանի համոզմամբ լիազոր ժողովն սկզբունքորեն ընդունել է բոլոր առաջարկները՝ բացառությամբ «ճեմարանի ուսումնական ու կառավարման վարչակարգի փոփոխման հարցի»: Որոշումն ուղարկվել է Յայոց Յայրապետին, որն այն վավերացրել է մասնակի: 1907թ. սեպտեմբերի 7-ի Յայրապետական Կոնդակով օրենքի ուժ է տրվել Մ. Աբեղյանի առաջարկներից մի քանիսին (բարձրագույն կրթության մանկավարժների անհրաժեշտություն, ուսուցիչների աշխատավարձի բարձրացում և կենսաթոշակային դրամարկղի հիմնադրում), իսկ մնացած կետերը մերժվել են Կաթողիկոսի կողմից<sup>1</sup>: Եվ եթե Խ. Ղազարյանն ավելի անկողմնակալ ուսումնասիրած լիներ այս ժողովի արդյունքները, ապա կեզրակացներ, որ մանկավարժական խորհրդի ներկայացրած ճեմարանի բարեկարգության ծրագրի մերժումն սկզբունքորեն չի կարող կապվել միայն Գևորգարք. Սուրենյանցի անձի կամ դիրքորոշման հետ, քանի որ նա չէ, որ հաստատել է ժողովի որոշումները, այլ՝ Յայոց Յայրապետը: Եթե Գևորգարք. Սուրենյանցը դեմ լիներ մանկավարժական ժողովի ծրագրին, ապա Մ. Աբեղյանի առաջարկությունները դժվար թե հաստատվեին նրա դեկավարված ժողովի կողմից: Իսկ այդամենը հավաստում է Խ. Ղազարյանի աչառու դիրքորոշումը բարեկարգության նկատմամբ Գևորգարք. Սուրենյանցի ունեցած վերաբերմունքի գնա-

---

<sup>1</sup>Տե՛ս **Ն ու յ ն տեղ ու մ**:



հատման հարցում:

Պետք է նկատել նաև, որ ճեմարանի բարեկարգութան՝ երվանդավարդապետի ծրագիրը, թեև ուսումնական առումով բովանդակում էր դրական և հետաքրքիր առաջարկներ, այդուհանդերձ ենթադրում էր ինչպես դասավանդման արմատապես փոխված համակարգ, այնպես էլ՝ կառավարման հնից բոլորովին տարբեր եղանակ: Երվանդավարդապետը ճիշտ էր համարում Կաթողիկոսի կողմից Յայ եկեղեցու հոգևոր կրթարանի տեսուչ նշանակելը: Առաջարկելով գերմանական համալսարանների վարչական կառուցվածքը հիշեցնող ճեմարանի կառավարման համակարգ՝ նագործնականում զանց էր առնում այն փաստը, որ ճեմարանը համալսարան է: Ճեմարանի բուն նպատակն էր հոգևորականների պատրաստումը: Ուստի այդ գործում Ամենայն Յայոց Յայրապետի ներկայությունն ու միջամտությունը անխուսափելի էր և էական: Բոլորովին այլ հարց է, որ այդ շրջանում ճեմարանը նաև մտավոր մշակույթի զարգացման, ազգի կրթության ու լուսավորության կենտրոնատեղին էր: Սակայն այդ ամենով հանդերձ այն մնում էր հոգևոր կրթօջախ, որը պիտի ծառայեր իր բուն նպատակին՝ հոգևոր սպասավորներ պատրաստելով իր ժողովրդի համար: Բնականաբար, դպրոցական ծրագրի մեջ բարեփոխություններ կատարելու համար կարելի էր և պետք էր օգտվել ավելի զարգացած եվրոպական փորձից, սակայն դա ամենևին էլ չէր նշանակում, որ կարելի էր վերցնել ամենաազատամիտը, կամ այդ փորձը նույնությունամբ կիրառել հայկական միջավայրում: Այո՛, պետք էր օգտվել եվրոպական փորձից, սակայն հարկ էր նաև այն ներդաշնակ կերպով գնագործել ազգային, ազգային կրթական մշակույթի հետ: Երվանդավար-

դապետի առաջարկն ակամա միտված էր աշխարհականացնել, ոչ թե բարեփոխել Գևորգյան ճեմարանի կրթական համակարգը, արմատապես փոխել կառույցի նպատակն ու ուղղվածությունը: ճեմարանի բարեկարգություն այս ծրագրի առնչությամբ պետք է դրական գնահատել այն իրողությունը, որ «Արարատի» խմբագրությունը հրապարակումների միջոցով խնդրո առարկա հարցի նկատմամբ ձևավորել էր միմիջավայր, որտեղ կրթական բարեփոխություն շուրջ ճեմարանի ուսուցիչները, հոգևորականությունը և շահագրգիռ այլ անձինք կարող էին անարգել կարծիքներ փոխանակել, մոտեցումներ առաջարկել, մտահոգություններ կիսել:

Թեև 1906-1907 ուստարում երվանդ վարդապետն ուսուցչությունամբ չի զբաղվել, սակայն, նրա ստեղծագործական ընթացքին հետևելով, տեսնում ենք, որ այդ շրջանում նա Մայրավանքում արգասավոր գիտական գործունեություն է ծավալել: 1907 թ. Գարեգին վրդ. Յովսեփյանի աջակցությամբ նա «Արարատում» փոխադրաբար հրատարակում է սոցիալական աստվածաբանություն գերմանական դպրոցի հայտնի ներկայացուցիչ Ֆրիդրիխ Նաումանի քարոզները<sup>1</sup>: Այս հարցի վերլուծությունը կարևոր է հատկապես այն առումով, որ թույլ է տալիս վերհանել 20-րդ դարասկզբի հայ աստվածաբանական մտածողության տեսանկյուններին ցմեկը:

Սոցիալական խնամքի ջատագով, տնային առաքելություն թողոքական ընկերության հովիվ, բողոքական աշխատավորների ընկերության եռանդուն ան-

---

<sup>1</sup>Տե՛ս Երուանդ վարդապետ, Յովհի վաշխառությունը, «Արարատ», 1907, Ա, էջ 28-30, Պիղատոսը, «Արարատ», 1907, Բ, էջ 115-117, Մեծամասնություն վճիռը, «Արարատ», 1907, Գ, էջ 216-218, ճեմարտությունը, «Արարատ», 1907, Թ, էջ 758-760:

դամ \$ . Նա ու ման ն գործակցել է նաև ավետարանական սոցիալական կոնգրեսի գործունեությանը, մի կառույցի, որը միավորում էր դարաշրջանի արևմտեվրոպական հեղինակավոր աստվածաբանների (որոնց թվում՝ Ադոլֆ Յառնակը), սոցիոլոգների (որոնց թվում՝ Մաքս Վեբերը), պատմաբանների: Ի հակադրություն նաև հակաեկեղեցական դիրքորոշում ունեցող սոցիալ-դեմոկրատական պահանջների՝ Ավետարանական սոցիալական կոնգրեսը դրանց հակադրում էր «քրիստոնեական սոցիալական այլընտրանք»: \$ . Նա ու ման ը , օրինակ , առաջնային էր համարում «տնային առաքելությունը» և պնդում , որ «Տնային առաքելության ապագան սոցիալիզմի ապագան է»: Որպես լյութերական նա ելնում էր Ավետարանի և օրենքի թագավորությունների ուսմունքից , բայց միաժամանակ ձգտում էր ուրվագծել քրիստոնեական մի այնպիսի կեցություն , որը հակադրվում էր իր ժամանակի խնդիրներին<sup>1</sup>:

Բնական հարց է առաջանում . Յայ եկեղեցու գիտնական վարդապետները ի՞նչ նպատակով էին թարգմանաբար հանրությունը ներկայացնում Նա ու մանի քարոզները : Չէ որ , ինչպես սիրավամբ նկատում է Լեոն , «յուրաքանչյուր մարդկային գործ իր միջավայրը կազմող հանգամանքների արդյունք է»<sup>1</sup>: Բանն այն է , որ 20-րդ դարի սկզբին ռուսական և արտասահմանյան դրամագլխի մուտքն Անդրկովկաս է՝ ավելի սրեցաշխատանքի և կապիտալի միջև եղած հակասությունները : Կապիտալի և արտադրության կենտրոնացման հետևանքով Արևելյան Յայաստանում աշխատավորական զանգվածների դրությունը բավականին վատա-

---

<sup>1</sup> Տե՛ս **Schwarz H.** *Theology in a Global Context: the last two hundred years.* Cambridge, 2005, էջ 164-166:

ցավ, ու ժեղացավ բանվորների և գյուղացիների ճնշումը, նրանց աղքատացման գործընթացը: Սոցիալ-տնտեսական այդ փոփոխությունները չէին կարող չմտահոգել Յայ Եկեղեցուն, մանավանդ՝ հոգևորականների կրթված խավին, որոնք քաջ ծանոթ էին արևմտյան եկեղեցիների սոցիալական փորձառությունը և այդ մասին տեղեկատվություն էին հրապարակում «Արարատ»ամսագրում<sup>2</sup>:

Փաստական նյութի վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ Երվանդ վարդապետն ու իր ընկերները Ֆ. Նաումանի քարոզները հրատարակելով երկակի նպատակ են հետապնդել, այլ կերպասած՝ այն եղել է գաղափարապես պատճառաբանված և ծրագրային բնույթ է կրել: Այդ պնդումը կարելի է հիմնավորել նրանով, որ Ֆ. Նաումանի քարոզների թարգմանությունը նիցդեռևս շատ առաջ, 1897-1898 թթ., Գարեգին Յովսեփյանցն «Արարատում» հրատարակել էր «Եկեղեցին և աղքատների խնամատարություն գործը» հոդվածաշարը<sup>3</sup>: Ժամանակաշրջանի համար խիստ արդիական այս հոդվածաշարով հայ կրթված հոգևորականները ձգտում էին եկեղեցու առաքելությունը կապել մարդկային կյանքի հիմնախնդիրների հետ: Խոսելով աղքատախնամության քրիստոնեական ընկալման մասին՝ Գ. Յովսեփյանն այն հակադրում է աղքատության և հարստության մասին հոլանահռոմեական աշխարհի քարոջական արժեհամակարգերին և ցույց է

<sup>1</sup> Լեո, Երկերի ժողովածու, հ. 7, Երևան, 1984, էջ 7:

<sup>2</sup> Տե՛ս Փրկութեան բանակի ընկերակց (սոցիալական) գործունեությունը Անգլիայում (ազատ թարգմ. գերմ.՝ Ա. Գալստեան), «Արարատ», 1907, Ե, էջ 415-422, Ուխտանեսն վարդապետ, Աւետարանական-սոցիալական համաժողովը Ստրասբուրգում, «Արարատ», 1907, Ե-Ը, էջ 640-648 և այլն:

<sup>3</sup> Տե՛ս Գարեգին սարկաւազ (Յովսեփեան), Եկեղեցին և աղքատների խնամատարություն գործը, «Արարատ», 1897, Ե, էջ 195-199, 2,

տալ իս, որ քրիստոնեությունն արշալույսից սկսած եկեղեցին զբաղվել է աղքատների խնամքով և բարեգործությունամբ, որը չի սահմանափակվել միայն մարդկային կյանքի արտաքին ապահովածությունը բավարարելով, այլ օգնել է հավատակցին հասնելու ավելի բարձր նպատակի՝ Աստծու արքայությունն ըմբռնմանը: Դրանով բարեգործությունն ըմբռնող էր դառնում Աստծու արքայությունն ժառանգությունն ը հասանելի դարձնելու բոլոր նրանց համար, որոնց աղքատությունն բեռը շեղում էր այդ նպատակից: Գիտնական վարդապետի շարադրած բարեգործական աղքատախնամությունն իր պատմաքննական հանգուցալուծմանն է հասնում, երբ նա փաստում է, որ «քրիստոնեական բարեգործության հետսերտկապուած է աշխատանքի նուրազգործության գաղափարը», որ հարստությունը ինքնանպատակ չէ, այլ գերագույն նպատակի՝ Աստծու արքայությունն հասնելու միջոց: Եվ այդ տեսանկյունից աղքատախնամությունն ընդ եկեղեցու սոցիալական ծառայության ձևերից մեկն է, կյանքը փոխելու ավետարանական քարոզի գործնական ձևակերպումը, ավելի արդար **քրիստոնեական հասարակարգ կառուցելու առաջադրանքը**<sup>1</sup>:

Յեղիևակը ձգտում է նաև համապատասխան ենթահող ձևավորել Յայոց եկեղեցում սոցիալական սպասավորությունն մշակույթի զարգացման համար: Ծարունակելով այդ գործը՝ երվանդ վարդապետը ևս ձգտել է գաղափարական այնպիսի մթնոլորտ ստեղծել, որը կօգնի եկեղեցուն ժամանակի սոցիալ-տնտեսական խնդիրներին վերաբերյալ դիրքորոշում ունենալ: Եվ

---

243-251, է, 296-303, 1898, 2, էջ 239-244, է, էջ 288-292, Ը, էջ 334-339:

<sup>1</sup> Տե՛ս **Գ. Սրկ. Յովսէփեան**, Եկեղեցին և աղքատների

երկրորդ, կարծում ենք, որ Ֆ.Նաումանի քարոզներին դիմելու էր վանդ վարդապետի նախածեռնությունը պայմանավորված է եղել նաև այն հանգամանքով, որ Նաումանի գաղափարների հետ համամիտ Ա.Յառնակը ևս պայքարում էր հանուն սոցիալական կյանքի և՛ վացման, որի տեսական հիմքը սոցիալական ավետարանի նրա ուսմունքն էր: Ավելացնենք նաև, որ Ֆ.Նաումանի և արևմտեվրոպական այլ աստվածաբանների գործերի թարգմանությունը վկայում է, որ Գերմանիայում ուսանած ոչ բոլոր հայ հոգևորականներն են հետևում մի որևէ դպրոցի կամ մտածողի<sup>1</sup>:

1907 թ. էր վանդ վարդապետի գործունեությունը բնորոշվում է մի շատ կարևոր ձեռքբերումով, որը, հիրավի, հայտնագործություն էր քրիստոնեական աշխարհի համար: Կարապետ ծ.վրդ. Տեր-Մկրտչյանը 1904 թ. դեկտեմբերին էրևանի Սբ. Կաթողիկե եկեղեցում պահվող ձեռագրերից մեկում հայտնաբերել էր մի շատ կարևոր հայրաբանական աշխատություն՝ Իրենիոս Լուգդոնացու «Տոյցք առաքելական քարոզության» գործի թարգմանությունը, որը մինչ այդ կորած էր համարվում: Ինչպես է. Տեր-Մինասյանն է հավաստում, Կարապետ ծ.վրդ. Տեր-Մկրտչյանը բազմազբաղ լինելով, ժամանակ էր գտել վերոհիշյալ գոր-

---

խնամատարություն ձեռն գործը, «Արարատ», 1897, էջ 250-251:

<sup>1</sup>Օրինակ, եթե էր վանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը մեծապես ազդված էր իր ուսուցչապետ, լիբերալ-բողոքական դպրոցիական ավորների կայացուցիչ Ա.Յառնակի արմատական տեսակետերից, ապա նրա ավագ սերնդակից Արշակ սրկ. Տեր-Միքելյանը կատարյալ հակապատկեր էր: Նա ևս ազդվել է գերմանական աստվածաբանական դպրոցներից և իր երկասիրություններում օգտվում է այնպիսի արմատական կրոնափիլիսոփայական մտածողների տեսակետներից, ինչպես Ի. Կանտն է (այդ մասին տե՛ս **Ա. Տեր-Միքելյան**, Աստուածաբանական գիտություններ, Վարչարշապատ, 1893, էջ 4, 8), սակայն ի տարբերություն էր վանդ վարդապետի՝ Արշակ Տեր-Միքելյանի աստվածաբանությունը զարգանում է եկեղեցական դավանանքի շրջանակում: Նա փիլիսոփայությունն իր օգտվում է այնքանով, որ քանով դա համահունչ էր եկեղեցու դավանաբանա-

ծի ձեռագիրը հրատարակության պատրաստելու և գերմաներեն թարգմանելու համար: Եվ Երվանդ Վրդ. Տեր-Մինասյանի և Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի ջանքերով կյանքի է կոչվում Իրենիոսի վերոհիշյալ գործի հրատարակությունը, որը 1907 թ. տպագրվում է Ադոլֆ Յանակի խմբագրության մեջ՝ «*Texte und Untersuchungen Zur Geschichte der altchristlichen Literatur*» ժողովածուի մեջ: Իրենիոսի գործի հրատարակությունը Եվրոպական գիտնականների շրջանակներում մեծ հետաքրքրություն է առաջացրել՝ համբավի արժանացնելով նաև հայաստվածաբաններին, որոնք գերմանական գիտնականների շրջանակներում արդեն բավական անուն և հեղինակություն էին վայելում: Վերոհիշյալ հայարաբանական գործը 1908 թ. վերստին լույս է ընծայվում որպես բարեփոխված հրատարակություն: Այդ հրատարակության առիթով Երվանդ Տեր-Մինասյանը հավաստում է. «Սրանով վերջացավ իմ գործունեության առաջին շրջանն էջմիածնում, որ տևեց 1904 թ. նոյեմբերից մինչև 1907 թ. առաջին կեսը»<sup>1</sup>:

---

կան մտածողություններ:

<sup>1</sup>Ե. Տեր-Մինասյան, Յուրիմ կյանքից, էջ 59:

## Գ Լ ՈՒ Խ Ե Ր Կ Ր ՈՐ Դ

### Ե Ր Վ Ա Ն Դ Վ Ր Դ . Տ Ե Ր - Մ Ի Ն Ա Ս Յ Ա Ն Ի Ա Ս Տ Վ Ա Ճ Ա Բ Ա Ն Ա Կ Ա Ն Ը Մ Բ Ռ Ն ՈՒ Մ Ն Ե Ր Ը Ե Վ Բ Ա Ր Ե Ն ՈՐ Ո Գ Չ Ա Կ Ա Ն Ն Ե Ր Ա Գ Ի Ր Ը

#### § 1. Ե Ր Վ Ա Ն Դ Վ Ր Դ . Տ Ե Ր - Մ Ի Ն Ա Ս Յ Ա Ն Ի Հ Ո Գ Ե Վ ՈՐ Գ ՈՐ Ն ՈՒ - Ն Ե ՈՒ Թ Յ Ա Ն Ե Ր Կ Ր ՈՐ Դ Շ Ր Զ Ա Ն Ը (1907 Թ. Ե Ր Կ Ր ՈՐ Դ Կ Ե Ս - 1910 Թ.)

Երվանդ վարդապետ Տեր-Մինասյանի հոգևոր բուռն գործունեության երկրորդ շրջանն ազդարարվում է 1907 թ. երկրորդ կեսին, երբ Սինոդի հրամանով նա նշանակվում է Էջմիածնի տպարանի վարիչ: Տպարանը Մայր Աթոռի առանցքային կառույցներից մեկն էր, որը «Տարիներ շարունակ այնքան վատ էր կառավարվել և այնքան վնաս էր հասցրել Էջմիածնի տնտեսությանը, որ նրա բարեկարգումը հերթական հարց էր դարձել»<sup>1</sup>: Խնդիրն այնքան էր սրվել, որ Մայր Աթոռն անգամ որոշել էր հրաժարվել տպարանի շահագործումից և այն կապալով տալ: Սակայն կապալառու չէր գտնվել: Սինոդի որոշմամբ Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանին հանձնարարվում է ամենից առաջ պարզել տպարանի վնասով աշխատելու բոլոր հանգամանքները և ստեղծված իրավիճակը հաղթահարելու լուծում գտնել: Եվ պարզվեց, որ տպարանի՝ առանց շահույթով աշխատելու հիմնական պատճառն այն է, որ թեմերու ղարկած հրատարակությանն են ների («Արարատ», «Օրացոյց», «Չափաբերական մատյաններ» և այլն) դիմաց տպարանին վճարելու փոխարեն Սինոդին են վճարել: Եր-

<sup>1</sup> Ե. Տեր-Մինասյան, Հոլշերի մկյանքից, էջ 62:



վանդ վարդապետը 1907 թ. դեկտեմբերի 21-ին դիմում է Սինոդին՝ առաջարկելով տպարանում կենտրոնացնել նրա բոլոր հաշիվները, ինչը բավարարվում է: Աշխատանքների հմուտ կազմակերպման շնորհիվ նա առանց որևէ նյութական օժանդակության ոչ միայն խթանել է կառույցի աշխատանքները, այլև բավականին մեծ գումարի եկամուտ է ներկայացրել Սինոդ, փակել է նաև ճեմարանի անցած տարիների պարտքերը, իր եկամուտների հաշվին նոր տառեր է ներդրել արտարողություն: Այդ ամենի արդյունքում 1908 թ. էջմիածնի տպարանը ապահովել է 5500 ռուբլու զուտ եկամուտ, ևս 3269 ռուբլ. փոխանցվել է Սինոդին: Իր հուշերում երվանդ Տեր-Մինասյանը հետևյալ կերպ է բնութագրում էջմիածնի տպարանի բարեկարգումը. «Վերջին երկու տարին ո՛չ միայն անհամեմատ չափերով ավելացել են էջմիածնի տպարանի եկամուտները, այլև տպարանի բանվորների և ծառայողների կատարած աշխատանքի չափն այլևս այնչե, ինչ որ առաջ էր, այլ առնվազն 50%-ով ավելի է»: Այսպիսով, երվանդ վարդապետ Տեր-Մինասյանի անդուլ ջանքերի շնորհիվ տպարանը պատվով է հաղթահարում ստեղծված ճգնաժամը, և իր իսկ բնորոշ մամբ՝ մոռացության է տրվում վերջինս կապալով տալու «անպատվաբեր մտադրությունը»<sup>2</sup>:

1907 թ. երվանդ վարդապետի կենսագրության մեջ առանձնանում է մեկ այլ հիշարժան դրվագով ևս: Գևորգյան ճեմարանի տեսուչ է նշանակվում իր ուսուցիչ Մինաս Բերբերյանը, որի «կանոնավոր և արդյունավետ» գործունեության<sup>3</sup> շնորհիվ ճեմարանում ուսուցչության մբ զբաղվելու նոր հեռանկար-

<sup>1</sup> Տե՛ս Վալերագրեր 3-րդ եկեղեցու պատմության, գիրք Ը, էջ 336-345:

<sup>2</sup> Ե. Տեր-Մինասյան, Յուշերի մկյան քից, էջ 65:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 66:

ն եր ե ն ք ա գ վ ու մ ն ա ն ն ր ա հ ա մ ա ր : Եր վ ա ն դ վ ա ր դ ա պ ե տ ը  
հ ա վ ա ս տ ու մ է , ո ր Մ ի ն ա ս Բ եր բ եր յ ա ն ի ն հ ա ջ ո ղ վ ե լ է  
կ ա գ մ ե լ « Ճ ե մ ա ր ա ն ի լ աւ ա գ ո յ ն ու ս ու ց չ ա կ ա ն խ մ բ ե -  
ր ի ց մ ե կ ը », վ եր ա կ ա ն գ ն ե լ է ճ ե մ ա ր ա ն ի կ ա ր գ ու կ ա ն ո -  
ն ը և ն ա ս ս տ ե լ ու ս ու մ ն ա կ ա ն մ ա կ ա ր դ ա կ ի ք ա ր ձ ր ա ց -  
մ ա ն ը : Յ ա ղ թ ա հ ա ր վ ե լ է ն ա ն մ ա ն կ ա վ ա ր ժ ն եր ի և ս ա ն ե -  
ր ի ա ն ջ ր ա պ ե տ ը , և ա յ դ ք ե ղ մ ն ա վ ո ր ա շ խ ա տ ա ն ք ի ա ր դ -  
յ ու ն ք ը ե ղ ե լ է « Ճ ե մ ա ր ա ն ի ք ա ր գ ա վ ա ճ ու մ ը և ի ր ի տ է ա -  
լ ի ն ` ք ա ր ձ ր ա գ ո յ ն դ պ ր ո ց ի տ ի պ ի ն մ օ տ ե ն ա լ ը , աւ ե լ ի ն ,  
ք ա ն եր բ և է » : Տ ե ս չ ի ջ ա ն ք եր ո վ խ թ ա ն վ ե լ է ճ ե մ ա ր ա ն ի  
հ ա մ ա ր դ ա ս ա գ ր ք եր պ ա տր ա ս տ ե լ ու չ ա փ ա գ ա ն ց կ ա ր և ո ր  
գ ո ր ծ ը , ո ր ո ն ց տ պ ա գ ր ու թ յ ա ն հ ա մ ա ր օ գ տ ա գ ո ր ծ վ ե լ  
ե ն « Մ ե ղ ու ի ն ե ա ն » և « Տ ի գ ր ա ն ե ա ն » կ տ ա կ ն եր ը : Ա յ դ ա մ ե -  
ն ի ա ր դ յ ու ն ք ու մ « 1908 ու 1909 թ ու ա կ ա ն ն եր ի ը ն թ ա ց -  
ք ու մ ի ր ա ր յ ե տ ն ի ց լ ո յ ս տ ե ս ա ն մ ի շ ա ր ք դ ա ս ա գ ր ք եր  
Ս . Է ջ մ ի ա ծ ն ի տ պ ա ր ա ն ի ց թ է ' Գ է ո ր գ ե ա ն ճ ե մ ա ր ա ն ի , թ է '  
թ ե մ ա կ ա ն և թ է ' ն ո յ ն ի ս կ ծ խ ա կ ա ն դ պ ր ո ց ն եր ի հ ա մ ա ր »<sup>1</sup>:  
Մ ի ն ա ս Բ եր բ եր յ ա ն ի հ ր ա վ եր ո վ Է ջ մ ի ա ծ ն ի տ պ ա ր ա ն ի  
կ առ ա վ ա ր չ եր վ ա ն դ վ ա ր դ ա պ ե տ ը և ս ա ն ց ն ու մ է Գ և ո ր գ -  
յ ա ն ճ ե մ ա ր ա ն ի ու ս ու ց չ ի պ ա տ վ ա վ ո ր գ ո ր ծ ի ն և Յ ա յ -  
ր ա պ ե տ ա կ ա ն հ ա տ ու կ տ ն օ ր ի ն ու թ յ ա մ ք ս տ ա ն ձ ն ու մ է  
ն ա ն « Ար ա ր ա տ » ա մ ս ա գ ր ի մ շ տ ա կ ա ն ա շ խ ա տ ա կ ց ի պ ա ր տ ա -  
կ ա ն ու թ յ ու ն ը<sup>2</sup>:

Յ ա յ ր Եր վ ա ն դ ն ա մ ե ն ա յ ն պ ա տ ա ս խ ա ն ա տ վ ու թ յ ա մ ք  
Եր ը ն դ ու ն ե լ կ ր թ ու թ յ ա ն և լ ու ս ա վ ո ր ու թ յ ա ն ա գ -  
գ ա ն վ եր գ ո ր ծ ի ն ծ առ ա յ ե լ ու կ ո չ ու մ ը և ս տ ա ն ձ ն ե լ է  
դ ա ս ա ր ա ն ա կ ա ն ք ա ժ ն ի « Ու ս ու մ ն Ս ք . Գ ր ո ց », « Յ ա յ ո ց ե կ ե -  
ղ ե ց ու պ ա տ մ ու թ յ ու ն » և լ ս ա ր ա ն ա կ ա ն ք ա ժ ն ի « Ը ն դ ի հ ա -  
ն ու ր ե կ ե ղ ե ց ու պ ա տ մ ու թ յ ու ն », « Կ ր ո ն ն եր ի պ ա տ մ ու -

<sup>1</sup> Տ ե ' ս Եր . Տ Եր - Մ ի ն ա ս ե ա ն , Մ ի ն ա ս Բ եր բ եր ե ա ն , « Ժ ո ղ ո վ ր դ ի ձ ա յ ն » , 16  
հ ու վ ա ր ի 1919 թ . ( № 11 ) :  
<sup>2</sup> Տ ե ' ս Մ ա յ ր Ա թ ոռ ( խ մ բ ա գ ր ա կ ա ն ) , « Ար ա ր ա տ » , 1907 , է ջ 781-782 :

թյուն» և «Փիլիսոփայության պատմություն» դասընթացների դասավանդումը<sup>1</sup>:

1907 թ. հոկտեմբերի 29-ին 87 տարեկան հասակում «Յայտանի սրբավայրին՝ Էջմիածնա դարավոր հովանյաց տակ» իր մահկանացուն է կնքում Մկրտիչ Ախրիմյան Կաթողիկոսը, մարդ, որի կյանքը, ինչպես Արշակ Չոպանյանն է բնորոշում, «մինեղավ ժամանակակից պատմության ամենեն ողբերգական ու ամենեն բարձրորեն գեղեցիկ կյանքերեն»<sup>2</sup>: «Պոլոժենիայի» պահանջներին համապատասխան՝ թափուր Աթոռի տեղապահ ու թյունն ստանձնեց Սինոդի նախանդամը՝ Գևորգ արք. Սուրենյանցը<sup>3</sup>: Կաթողիկոսական ապագա ընտրություններին շուրջ ծավալվող պայքարում ուրույն դիրքորոշում է ունեցել նաև Էջմիածնի «ազատամիտ» հոսանքը, որի գործունեության երեք վանդարդապետը: Աստվածաբանների այս խումբը հետևում և արձագանքում էր մամուլում կաթողիկոսական թեկնածուների շուրջ ընթացող բանավեճին: Ծրջանավում էին երկու հիմնական թեկնածուների՝ Մաղաքիա արք. Օրմանյանի և Մատթեոս արք. Իզմիրլյանի անունները: Երվանդ վարդապետն իր ընկերների հետ Կ. Պոլսի Յայոց պատրիարք Մաղաքիա արք. Օրմանյանի թեկնածու թյան բուն ջատագովն էր: Այդ նպատակով նա Մաղաքիա արք. Օրմանյանից տեղեկություններ է խնդրում՝ հավանաբար նրա թեկնածու թյունը պաշտ-

<sup>1</sup> Տե՛ս **ՅԱԱ.** §. 312, գ. 1, գ. 196, թ. 5:

<sup>2</sup> **Ա. Չոպանյան**, Երկեր, Երևան, 1988, էջ 435:

<sup>3</sup> Կանոնադրությունների հաստատված պայմանաժամի համաձայն՝ նոր Կաթողիկոսի ընտրությունը պետք է տեղի ունենար մեկ տարի հետո: Սակայն կաթողիկոսական տեղապահը, Սինոդը և Մաղաքիա Օրմանյան պատրիարքը խառն ժողովի համաձայնությունների դիմում են Սինոդին և դեսպանին, կառավարությունից խնդրելով թույլ տալ նոր Կաթողիկոսի ընտրությունն անցկացնել վեց ամիս հետո: Սակայն խնդրանքը մերժվում է, տե՛ս **Մաղաքիա արք. Օրմանեան**, Ազգապատում, հ. Գ, Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 5757:

պանելու համար: Սակայն Մաղաքիա արք. Օրմանյանը գրում է. «Ես չեմ ուզեր առջև նետուիլ և իմ կողմէն աշխատելու ձև ունենալ. հետևաբար չեմ ալ ուզեր այդ տեղեկու թիւ ներքը տալ. իսկ ուրիշ ի դիմելն ալ Ձեզի կպատկանի նայիլ ... Կաթողիկոսական ընտրու-թեան հրաւիրագիրերը դեռ չհասան, որ կարենայինք ինչ ընել իքներս մտածել և կարգադրել »<sup>1</sup>: «Ինչ ո՞ւր «ազատամիտ» թևը նախընտրում Օրմանյանի թեկնածու-թյունը» հարցին լավագույնս պատասխանում է Գարեգին վրդ. Յովսեփյանցը. «Ում համար թանկ է հայոց դարաւոր, ազգային եկեղեցու հարատևութիւնը, մեր ազգային-հոգևոր վերակենդանութիւնը, նաչ պէտք է անտես առնի այս էական հարցը: Իզուր է դրական արդիւնք յուսալ եկեղեցական վարչութեան, դպրոցներին և կալուածքների քարտեռոգման նկատմամբ, մինչև գիտութեան և կոչման գաղափարներով զինուած պաշտօնէություն չունենաք: Այս հարցը էական է թէ՛ մեր և թէ՛ տաճկահայոց համար »<sup>2</sup>: Նրա համոզմամբ Ս. Էջմիածնի ներկա քայքայված պայմանների համար «Մ. Օրմանեանը՝ որպէս կարող, կրթուած և վարչագետ անձնաւորութիւն, արժանաւորագոյն ընտրելին է կաթողիկոսական աթոռի համար »<sup>3</sup>:

Ըստ Մաղաքիա արք. Օրմանյանի՝ Մկրտիչ Խրիմյանի մահվանից մինչև երիտթուրքական հեղաշրջումն ընկած շրջանը թէ՛ ժողովրդական մեծամասնության և թէ՛ պետական ղեկավար շրջանակներում նախապատվություն տրվում էր իրեն: Սակայն 1908թ. հուլիսյան

<sup>1</sup> **Վաւերագրեր Յայեկեղեցու պատմութեան**, գիրք ժե, Մաղաքիա արքեպիսկոպոս Օրմանեան Կոստանդնուպօլսի պատրիարք (1896-1908թթ.)/փաստ. և նիւթ. ժողով./, Երևան, 2007, էջ 454:

<sup>2</sup> **Գարեգին վարդապետ Յովսեփեան**, Մաղաքիա Արքեպիսկոպոս Օրմանեան եւ Կաթողիկոսական Ընտրութիւն (Բտպագրութիւն), Թիֆլիզ, 1911, էջ 13:

<sup>3</sup> **Նույն տեղում**, էջ 3:

իրադարձու թյուլն ներից հետո իրավիճակը արմատապես փոխվում է<sup>1</sup>: Բանն այն էր, որ սուլթան Աբդուլ Յամիդ Բ-ի բռնակալության դեմ «Միություն և առաջադիմություն» երիտթուրքական կոմիտեի պայքարի ընթացքում Մաղաթիա արք. Օրմանյանը սպասողական քաղաքականություն է որդեգրում, ինչն «անդուր երերիտթուրքերի համար»: Այդ պատճառով երիտթուրքերի դաշնակից հայ հեղափոխականները «տիաճության այդ զգացմունքը մեղմացնելու համար» ցույցեր են կազմակերպում Օրմանյանի դեմ և նրան հռչակում են «նոր սահմանադրության հակառակորդ»: Կրքերը գնալով շիկանում են, և Մաղաթիա Օրմանյանը հարկադրված հրաժարվում է պատրիարքությունից<sup>2</sup>: Հանդես գալով նրա պաշտպանութամբ՝ Գարեգին վրդ. Հովսեփյանը ցավով գրում է. «Մեզ այս գործին մղել է մեր խիղճը, որ անհրաժեշտ է զգացել արդարութեան ձայնը բարձրացնել այն գռեհիկ և բարբարոսական վարմունքի դեմ, որ Կ. Պոլսի խուժանն իր պետերով, և ստրկութեան շղթաների մեջ սնուած անբարոյական լրագրողութիւնը ցոյց տուին հրաժարուած պատրիարքի դեմ՝ յաւիտենական շաւակութեան արձան կանգնեցնելով իրենց համար»<sup>3</sup>: Այնուամենայնիվ այդ աղմուկը ցավալի հետևանքներ է ունենում և պատճառ դառնում, Օրմանյանի անուանը դուրս մնալաթողիկոսական թեկնածուներին ցանկից:

<sup>1</sup> Տե՛ս **Մաղաթիա արք. Օրմանեան**, Ազգապատում, հ. Գ, էջ 5811-5818:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Գարեգին վարդապետ Յովսեփեան**, Մաղաթիա Արքեպիսկոպոս Օրմանեան եւ Կաթողիկոսական Ընտրութիւն, էջ 40-41: Հակաօրմանյանական ցոյցերի, նրան առաջադրված մեղադրանքների և դրանց քննարկումների և դադարի մասին մանրամասները տե՛ս նաև **Հ. Ճ. Սիրունի**, Օրմանյան և իր ժամանակը, «**Էջմիածին**», 1961, Ե, էջ 24-61, 2, էջ 10-26, Ե, էջ 34-49, Ը, էջ 48-61, Թ, էջ 25-44, ԺԱ, էջ 36-43, ԺԲ, էջ 30-44, 1962, Ա, էջ 48-56, Բ, էջ 36-44, Գ, էջ 33-45, Դ, էջ 34-45, Ե, էջ 45-63:

<sup>3</sup> **Գարեգին վարդապետ Յովսեփեան**, Մաղաթիա Արքեպիսկոպոս Օրմանեան եւ Կաթողիկոսական Ընտրութիւն, էջ 3:

Մայր Աթոռի միաբանությունը հոգևոր կաթոզիկուսական ընտրություն շուրջ ծավալված քննարկումներին մասնակցելուն գուցա ընթաց երվանդ վարդապետը շարունակել է իր բեղմնավոր դասախոսական գործունեությունը: Խթանելով ուսանողների իմացական հետաքրքրությունները՝ նա ճեմարանի հարկից ներս դնում էր կրթական այն կարևոր և պահանջված գործի հիմքերը, որի պտուղները պիտի վայելեին նաև հետագա սերունդները: Այդ բնագավառի կարևորագույն իրադարձություններից առաջինը իր դասավանդած առարկաների դասագրքեր պատրաստելու պատասխանատու և տքնաչան աշխատանքներ, որը բացարձակապես ծրագրային բնույթ է կրել: Քրիստոնեական կրթությունը միտված այդ հրատարակություններն ունեցել են նաև հովվական և գործնական նշանակություն, քանի որ դրանց կարիքն զգուցում էր և՛ ժամանակի հայ հոգևոր դասը, և՛ հայ հասարակությունը: Այսպիսով, նա միաժամանակ երկու կարևոր գործ է իրականացրել՝ խթանել է ճեմարանականի բարձրագույն ու հիմնավոր կրթությունը և բավարարել է քրիստոնյա հասարակության իմացական հետաքրքրությունները:

1908թ. լույս է տեսնում նրա կազմած «Ընդհանուր եկեղեցական պատմություն» դասագրքի առաջին հատորը, որն ընդգրկում էր հին եկեղեցու պատմությունը, որը որպես երախտիքի խոսք ձևել է իր ուսուցիչ Յովհաննես Յովհաննիսյանին: Յարկի բարեխղճությունամբ նա նշում է, որ աշխատությունը քաղված է «գերմանական ներկայ գիտություն լաւագոյն դասագրքերից ու այլ մասնագիտական աշխատանքներ

րից»<sup>1</sup> և «իբրև ձեռնարկ» կազմված է «Գեորգյան հոգևոր ճեմարանի Մասնագիտական բաժնի ուսանողների համար»: Յեղիևակը հատորը միտումնավոր ընդարձակ է կազմել, քանի որ հին եկեղեցու պատմությունը, որպես քրիստոնեական եկեղեցու սկզբնավորման և զարգացման պատմություն, ավելի մեծ ուշադրություն անարկա է, և երկրորդ՝ որոշ հետևյալստի է, որ Յայոց եկեղեցու համար առավել կարևոր է հատկապես այդ շրջանի պատմությունը: Եվ քանի որ նահամոզված է նաև, որ մեզանում դեռևս երկար ժամանակ «Դավանանքի պատմություն» գրելու հնարավորություն չի լինելու, ուստի աշխատել է ներկա հատորով հնարավորինս լրացնել այդ պահանջը և հանգամանորեն ներկայացրել է նաև Դ-2 դարերի եկեղեցական պատմությանը բնորոշ դավանաբանական զարգացումները<sup>2</sup>: Դասագիրքը գրելիս նահաշվի է առել նաև այն հանգամանքը, որ եվրոպական գիտությունն ավաճումները հասանելի են միայն հայ հասարակության մի փոքր մասին, այդ իսկ պատճառով ջանացել է դասագիրքը շարադրել այնպիսի ոճով, որ այն մատչելի լինի եկեղեցու զարգացման պատմությամբ հետաքրքրվող յուրաքանչյուր անհատի<sup>3</sup>: Երվանդ Տեր-Մինասյան դասախոսի բարեխղճությունը խոսուն վկան է նաև «Յին Յունական և միջնադարեան քրիստոնեական փիլիսոփայություն համառոտ պատմությիւն»<sup>4</sup> դասախո-

<sup>1</sup> Տե՛ս **Երուանդ վրդ. Տեր-Մինասեանց**, Ընդհանուր եկեղեցական պատմությիւն, Կ.Ա., Յին եկեղեցի, Ս.Էջմիածին, 1908, Էջ IV: Նա ծրագրել էր նաև քրիստոնեական եկեղեցու միջնադարյան և նոր շրջանի պատմությունը ընդգրկող երկրորդ հատորի հրատարակությունը, սակայն դակատարել չի հաջողվել:

<sup>2</sup> Տե՛ս **անդ**, Էջ VI: Յեղիև է նշել, որ մինչև օրս Երվանդ վարդապետի կազմած «Ընդհանուր եկեղեցական պատմությիւն» դասագիրքն օգտագործվում է Յայոց եկեղեցու հոգևոր կրթարաններում և ԵՊՅ-ում:

<sup>3</sup> Տե՛ս **Նույն տեղում**, Էջ VII:

<sup>4</sup> Դասախոսություն ձեռագիր տեքստը (160 էջ) պահվում է Անուշ Տեր-Մինասյանի անձնական արխիվում: Գեորգյան հոգևոր

սուլթաններին տեքստը, որից կարելի է եզրակացնել, թե նա ինչ տեղ է հատկացրել ճեմարանական ուսումնամեթոդական աշխատանքներին:

Այդ ամենին գուզընթաց երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը Գևորգյան հոգևոր ճեմարանում հանդես է եկել նաև հրապարակային դասախոսություններով: Դրանցից առաջինը եղել է նրա կողմից դասավանդվող «Ճննդոց Գրքի մեկնություն» և «Հին Կտակարանի աստվածաբանություն» առարկաների ծրագրային պահանջների հիման վրա նախապատրաստած աշխարհաստեղծման բաբելոնական և Իսրայական առասպելների հարաբերակցության թեմայով դասախոսությունը<sup>1</sup>: Հենդինակի ծանոթագրության համաձայն դասախոսության նյութը հիմնականում քաղված էր իր ուսուցիչների՝ հայտնի արևելագետներ Տիմմենի, Գուկելի և Վինկլերի աշխատություններից և խթանված էր ժամանակի արևելագիտության մեջ տեղի ունեցող գիտական տեղաշարժերով, ինչ պիսին էր 1902 թ. Բեռլինի համալսարանի ասորագիտության պրոֆեսոր Ֆ.Յ. Դելիչի «Babel und Bibel» դասախոսությունը, որում տեղ գտած զարգացումները հայաստվածաբանը ձգտել է ներմուծել հայագիտության շրջանակ: Արևմուտքում բանավիճային էր

---

ճեմարանի տեսչության որոշմամբ այն հրատարակության է նախապատրաստվում Մայր Աթոռ Ս.Էջմիածնում:

<sup>1</sup>Այդ մասին «Արարատը» գրում է. «Երուանդ վարդապետ մի դասախոսություն կարդաց ճեմարանում՝ «Բաբելոնական քաղաքակրթության և կրօնի ազդեցությունը Իսրայելի վրայ» վերնագրով: Դասախոսությունը հետաքրքրական էր, աշակերտներին ուսանողների համար՝ նորոթիլն»: Միաժամանակ հավաստվում է, որ «Վարչությունը ծրագրել է մի շարք այդպիսի դասախոսություններ, որոնցով ուսուցիչները արտաքոյ սովորական դասերի իրենց սաներին պետք է ծանոթացնեն գրական-գիտական շարժումների և երևոյթների հետ», տե՛ս **Մայր Աթոռ** (խմբագրական), «Արարատ», 1908, Ա, էջ 44:

Դասախոսությունը հոդվածի տեսքով հրատարակվել է «Արարատ» ամսագրում, տե՛ս **Երուանդ վարդապետ**, Բաբելոն և Սուրբ Գրք, «Արարատ», 1908, Գ, էջ 304-327, հմմտ.՝ **Երվանդ Տեր-Մինասյան**, Հոդվածներ, 2011, էջ 164-185: Նույն թվականին այն ունեցել է նաև անանձին հրատարակություն:



համարվում հատկապես Դելիչի այն պնդումը, որ «երբ բուրգերը բացեցին իրենց խորքերը և ասորական պալատները՝ իրենց դարպասները, Իսրայելի ժողովուրդն իր գրականությամբ հանդերձ պարզվում է, որ ընդամենը պատվարժան և հին ազգերի խմբում ամենաերիտասարդն էր»<sup>1</sup>: Ութեն Դելիչը եզրակացնում է, որ Յին Կտակարանում այն ամենը, ինչ կարևոր է կրոնական, բարոյական և մշակութային իմաստով, պետք է ավելի հին կրոնի հետևանք լինի և վիճարկում է հրեական Սուրբ Գրքի աստվածաշունչ լինելու պարագան, սակայն խոստովանում է նաև, որ հրեական Սուրբ Գիրքը կպահպանի իր կարևորությունը՝ որպես կրոնապատմական մեծ գործընթացի եզակի հոլշարձան<sup>2</sup>:

Ծանոթ լինելով Դելիչի արմատական այդ մոտեցմանը՝ Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը համեմատականներ է անցկացրել աշխարհաստեղծման իսրայելական և բաբելական առասպելների միջև: Պաշտպանելով արևելագիտության մեջ ընդունված այն տեսակետը, որ բաբելական քաղաքակրթությունն ավելի հին է, քան իսրայելականը, որ իսրայելականն է ազդվել բաբելականից, քան ի որ բաբելոնական սոցիալական և իրավական «հարաբերությունները շատ ավելի առաջ գնացած են, ավելի խոր քաղաքակրթության հետևանք, քան թե մենք տեսնում ենք Մովսիսական օրենքի մեջ»<sup>3</sup>, Երվանդ վրդ. Կապետը եզրակացնում է. «Խոսք չի կարող լինել այն մասին, թե Իսրայելից են վերցրել բաբելացիք իրենց առասպելը, այդ անկարելի է քաղաքակրթություն և կրոնների պատմության տեսակետից, քան ի որ ջրհեղեղի մասին բաբելոնյան ավանդու-

<sup>1</sup> Schwarz H. Theology in a Global Context: the last two hundred years, p. 233:

<sup>2</sup> Տե՛ս ն ու յ ն տեղ ու մ, է ջ 233-234:

<sup>3</sup> Ե. Տեր-Մինասյան, Բաբելոնը և Սուրբ Գիրքը, Ե. Տեր-Մինասյան, Պատմաբանասիրական հետազոտություններ, Երևան, 1971, է ջ 9:

թյուրը գրական սեփականություն էր այն ժամանակ, երբ դեռ իսրայելացիք չէին կազմավորվել որպես ազգ»: Նամերժում է նաև այն տեսակետը, թե երկու ավանդություններն համար գոյություն ունենալու նորմեկադրյունը նդհանրացում է, որ այդ ավանդությունն իսրայելացիներն են վերցրել բաբելական կրոնից, քան ի որ այն ավելի հին է<sup>1</sup>:

1908 թ. Երվանդ վարդապետի գիտական գործունեությունը նշանավորվել է նաև քրիստոնեական կարևորորագույն մեկայլ հուշարձանի՝ Տիմոթեոս Կուզի «Յակածառութիւն» հակաքաղկեդոնական երկի հրատարակութամբ<sup>2</sup>: Այս գործը, որի ամբողջական բնագիրը գիտությունը հայտնի է միայն հայերեն, իսկ համառոտ և փոփոխված տարբերակը նաև ասորերեն թարգմանությունամբ, 1897 թ. էջմիածնի ձեռագրատանը հայտնաբերվել է Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը, որ կարևորելով աշխատանքի նշանակությունը նդհանրական և Յայելեդեցու դավանաբանության զարգացման պատմությունը հետազոտելու գործում՝ իր համախոս և գործակից Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի հետ ձեռնարկել է բնագիրը հրատարակելու աշխատանքները<sup>3</sup>: «Յակածառութիւն»

<sup>1</sup> Տե՛ս **Նույն տեղում**, էջ 23-24:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Տիմոթեոսի եպիսկոպոսապետի Աղեքսանդրեայ Յակածառութիւն առ սահմանեալ սնի ժողովոյն Քաղկեդոնի** (իլոյսընծ. աշխատ. Կարապետ ծ. վրդ. և Երուանդ վրդ.), Ս. Էջմիածին, 1908:

<sup>3</sup> Տե՛ս **Ե. Տեր-Մինասյան**, Յուշերիմկյանքից, էջ 71-72: ժամանակին այդ երկն իր վրա է հրավիրել նաև աստվածաբան Արշակ սրկ. Տեր-Միքելյանի ու շարունակությունը, որը խոստացել էր հրատարակել այն, սակայն ծուշիի թեմական դպրոց տեղափոխվելու հանգամանքը թույլ չի տվել նրան իրականացնել այն, տե՛ս **Գ. Տեր-Սկրտչեան**, Տիմոթեոս Կուզի Յակածառութեան հայ թարգմանությունեան ժամանակը և Սուրբ Գրքի երրորդ կամ «Նորաբեր» հայ թարգմանությունը, «Արարատ», 1908, է-2, էջ 564-589: Բնագիրը հրատարակվել է 1908 թ. Մայր Աթոռի տպարանում, հայ գիտնական վարդապետներին մտավոր գործունեությունը խթանող Սուքիասարք. Պարզյանցի դրամական օժանդակությունամբ: Նրա աջակցությամբ էր տպագրվել նաև Երվանդ վարդապետի «Յայոց եկեղեցույն արաբերութիւնները Ասորւոց եկեղեցիներին հետ (հայկական եւ ասորական աղբիւրներին համաձայն)» հիմնարար աշխատությունը:

թյունը» պատմական մեծ արժեք է ներկայացնում Քաղկեդոնի ժողովի նկատմամբ Յայնց եկեղեցու որդեգրած դավանաբանական դիրքորոշումն ուսումնասիրելու տեսանկյունից: Սրանից բացի այն կարևորվում է իբրև հունաբան դպրոցի թարգմանական երկևանուրանալի ազդեցությունն է ունեցել նաև հայմիջնադարյան դավանաբանական մտածողության վրա<sup>1</sup>: Յրատարակիչները բնագրին կցել են ընդարձակ առաջաբան, ուր հիմնավորվում է «Յակածառու թյան» հայերեն թարգմանության դերը հայաստվածաբանական մտածողության մեջ դավանաբանական որոշ արտահայտություններ և բանաձևեր կազմավորելու գործում: Նաև հավաստվում է, որ «Յայնց դավանաբանական գրականության համար դարագլուխ կազմող» այս երկը թարգմանվել է այնպիսի ժամանակաշրջանում, «երբ հայոց եկեղեցին ստիպված էր անհրաժեշտաբար մասնակցություն ունենալ դավանական վեճերի մեջ և այսպես կամ այնպես իր դիրքը որոշել բազմաթիվ կուսակցությունների և դավանությաններին նկատմամբ», իր դիրքորոշումը հայտնել այս կամ այն դավանական կուսակցության նկատմամբ: Այդ հիման վրա էլ նրանք եզրակացնում և «ամեն կասկածից դուրս» են համարում, որ «Յակածառու թյան» թարգմանության թվականը պետք է տեղադրել 6-րդ դարի կեսերին, երբ 554թ. Դվինի երկրորդ ժողովով Յայնց եկեղեցին վերջնականապես դատապարտեց Քաղկեդոնականությունը<sup>2</sup>: Ե. Տեր-Մինասյանը պնդում է, որ երկի

<sup>1</sup> Եզնիկ ծ.վրդ. Պետրոսյանը, օրինակ, հավաստում է, որ «Էդարի սկզբին ... այն դասակարգվել է Քաղկեդոնի ժողովը և Լևոնի տմարը մերժող հինգ կարևոր գրությունների շարքում», **Եզնիկ ծ.վրդ. Պետրոսյան**, Յայնց եկեղեցու Քրիստոսաբանությանը, էջ 23-24: Յեղիսակը նկատի ունի նաև «Թուղթ 2 Ենոնի ուղղափառ թագաւորի, որ կոչի Յենոտիկոն և Թուղթն երանելւոյ Անաստասայ թագաւորի, և գիրք Տիմոթէոսի Աղեքսանդրացւոյ . և թուղթ Յովհաննու եպիսկոպոսապետի. և թուղթն Պետրոսի Անտիոքացւոյ», **Նույն տեղում**:

<sup>2</sup> Մանրամասները տե՛ս **Տիմոթէոսի Ալեքսանդրացւոյն Յակածառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդովնի**,

թարգմանու թյան թվականի մոտավոր որոշման համար հիմք կարող է ծառայել նաև Կ.Պոլսի Փոտպատրիարքի այն «բացարձակ վկայությունը», որ Տիմոթեոսի գործը հայերեն է թարգմանվել Ներսես Բ. Կաթողիկոսի օրոք<sup>1</sup>: «Յակաճառու թյան» հրատարակության հիմնականում հասանցաշխատանքի թարգմանու թյան ժամանակի վերաբերյալ նոր տեսակետով հանդես եկավ Գալուստսրկ. Տեր-Մկրտչյանը: Տոմարական հաշվում ներկայացրած գրականում է, որ աշխատանքը հայերեն է թարգմանվել 480-484 թթ. միջակայքում, որով ոչ միայն թարգմանու թյան թվականը 6-րդ դարի կեսերից տեղափոխում է 5-րդ դարի վերջին քառորդ, «յեղաշրջում է նրա միայն առաջաբանում բերած գլխաւոր թէգիսները, այլև վերջին քառորդ դարում հայագիտութեան մեջ մշակուած ընդհանուր հայեացքները յուսաբան դպրոցի, դաւանաբանական վեճերի շրջանի և յատկապէս՝ նրասկզբնաւորման վերաբերեալ: Մօտմէկ դարով ընդլայնում է տեսութեան հորիզոնը դէպի յետև փոխում է այդ խնդիրների վերաբերեալ հարցերի հիմնակէտը»<sup>2</sup>:

Յառաջաբան, էջ XIV-XVIII:

<sup>1</sup> Տե՛ս **Նույն տեղում**, Յառաջաբան, էջ XV, **Ե. Տեր-Մինասյան**, Տիմոթեոս Կուզի «Յակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն քաղկեդոնի» երկի թարգմանու թյան ժամանակը, **Ե. Տեր-Մինասյան**, Պատմաբանասիրական հետազոտություններ, էջ 405: Թեև «Յակաճառության» առաջաբանում այդ տեսակետն է պաշտպանել նաև Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը, սակայն նա հետագայում վերանայել է այդ մոտեցումը և թարգմանու թյան թվական է համարել 5-րդ դարի 80-ական թվականները, տե՛ս **Կարապետ եպս. Տեր-Մկրտչեան**, Ներածութիւն, **Կնիք հաւատոյ**, էջ միածին, 1914, էջ LVII:

<sup>2</sup> **Գալուստ Տեր-Մկրտչեան**, Տիմոթեոս Կուզի Յակաճառութեան հայ թարգմանութեան ժամանակը և Սուրբ Գրքի երրորդ կամ «Նորաբեր» հայ թարգմանութիւնը, էջ 568-569: Տե՛ս նաև **Գալուստ Տեր Մկրտչեան**, Յայմատենագրութեան հնագոյն թուականները, **Շողակաթ** (Ս. Էջմիածնի հայագիտական ժողովածու), գիրք Ա, Վաղարշապատ, 1913, էջ 154-157 և այլն: Այդ տեսակետն է պաշտպանում նաև Կարապետ եպս. Տեր-Մկրտչյանը, տե՛ս **Կարապետ Տեր-Մկրտչեան**, Յովհան Մանդակունի և Յովհան Մայրապոմեցի, **Շողակաթ** (Ս. Էջմիածնի հայագիտական ժողովածու), գիրք Ա, էջ 88-91:

Այս տեսակետին դեմ կարծիքներ են արտահայտել Ս. Չամչյանը (տե՛ս **Միքայել Չամչյանց**, Յայնոց պատմություն (սկզբից մինչև 1784 թվականը), Կ. Երևան, 1984, էջ 225), Ն. Ակինյանը (տե՛ս **Ն. Ակինեան**,

Ե. Տեր-Մինասյանն իր նախնական տեսակետի ծավալուն պաշտպանականով հանդես է եկել շատ ավելի ուշ՝ 1960 թ.: Յենվելով զանազան աղբյուրների մեջ պահպանված գրավոր վկայությունների վրա՝ նա պնդում է, որ Գ. Տեր-Մկրտչյանի տեսակետի հիմքերը կարող էին նաև «աղճատված լինել»: Իր տեսակետը նա փաստում է «Narratio de rebus Armeniae» («Յաղագս հայկական իրաց») հայ-քաղկեդոնական անանուն պատմության մեջ արձանագրված այն տեղեկություններ, որ «Յակաճառուն թյան» հայերեն թարգմանությունը կատարվել է Դվինի 554 թ. ժողովի որոշմամբ<sup>1</sup>: Ե. Տեր-Մինասյանն այդ տեսակետի օգտին է ծառայեցնում նաև Վենետիկի մխիթարյան բանասեր-միաբան Պողոս վրդ. Անանյանի այն պնդումը, որ «Յակաճառուն թեան թարգմանությունը կատարուել է Չ դարի կեսերին և ոչ մի դեպքում չի կարող նրանից առաջ եղած լինել»<sup>2</sup>: Այս տեսակետը հիմնավորելու համար նա օգտվում է նաև Կարապետ վրդ. Տեր-Մկրտչյանի այն պնդումից, որ Յայոց եկեղեցին «այդպես կոչուած միաբնական կամ եւտիքական» վեճերի չէր կարող մասնակցել, քանի որ քաղաքական հանգամանքների պատճառով, բաժանված լինելով

---

Տիմոթեոս Կուլզիայ մատենագրությունների մեջ, Վիեննա, 1909, էջ 17-22), Յ. Մանանդյանը (տե՛ս **3. Մանանդեան**, Յուլյան Գաբրիելյանի և Նրազարգացման շրջանները, Վիեննա, 1928, էջ 95-102), սակայն հաշվարկներն ունենելի են համարում Մ. Աբեղյանը (տե՛ս **Մ. Աբեղյան**, Յայ հին գրականության պատմություն, գիրք Ա, Երկեր, հ. Գ, Երևան, 1968, էջ 647-652), Եզնիկ ծ. վրդ. Պետրոսյանը (տե՛ս **Եզնիկ ծ. վրդ. Պետրոսյան**, Յայ եկեղեցու քրիստոսաբանությունը, էջ 23) և շատ ուրիշներ:

<sup>1</sup> Տե՛ս **Ե. Տեր-Մինասյան**, Տիմոթեոս Կուլզի «Յակաճառուն թիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի» երկի թարգմանության ժամանակը, **Ե. Տեր-Մինասյան**, Պատմաբանասիրական հետազոտություններ, էջ 405-406: Կ. Յուլյանյանը և ս համամիտ է, որ «Յակաճառուն թյան» չի թարգմանվել ակադեմիական հետաքրքրություններին հիման վրա, այլ նպատակ է հետապնդել Յայոց եկեղեցու դիրքորոշումն արտահայտել Քաղկեդոնի հանդեպ, մի հանգամանք, որն այդքան չէր հուզում Ե դարի հայոց հակաքաղկեդոնական եկեղեցուն, քանի որ «վտանգը սպառնում էր ոչ թե քաղկեդոնական արևմուտքից, այլ գրադաշտական արևելքից», **Կ. Յուլյանյան**, Երվանդ Տեր-Մինասյանի գիտական ժառանգությունը (Ծննդյան 100-ամյակի առթիվ), էջ 94:

<sup>2</sup> **Պ. Անանեան**, Պատմական յիշատակարան մը Դուլինի Բ. ժողովի մասին, «Բազմավէպ», 1957, Ե-2, էջ 112-113, 1958, 2-Ե, էջ 117-131:

ընդհանուր եկեղեցուց, կրոնական այլ խնդիրներով  
էր զբաղված: Դավանական վեճերի նկատմամբ Յայեկե-  
ղեցին պաշտոնական դիրքորոշում է հայտնել միայն  
2 դարի կեսերին, Ներսես Բ կաթողիկոսի գումարած  
Դվինի ժողովում: Այստեղից էլ նաեզրահանգում է,  
որ պատմական առումով ևս տրամաբանական է պնդել,  
որ «Յակածառու թյունը» թարգմանվել է 2 դարի կեսե-  
րին և ոչ մի դեպքում չի կարող դրանից առաջ կատար-  
ված լինել<sup>1</sup>:

1908 թ. Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի հոգևոր գոր-  
ծունեության համար բեկումնային էր նաև մեկ այլ  
հրատարակչություն: Խոսքը վերաբերում է Սուքիաս-  
արք. Պարզյանցի հովանավորող թյամբ հրատարակված  
լրամշակված դոկտորականատենախոսությանը: Ինչ-  
պես առաջաբանում հեղինակն է նշում, հրատարա-  
կող թյունը «ճոխացրած է և ընդարձակած», ինչը վերա-  
բերում են հատկապես աշխատող թյան առաջին երեք  
գլուխերի՝ Յայոց եկեղեցու սկզբնավորող թյանը,  
մինչև 2 դարի սկիզբը Յայաստանում ասորական ազ-  
դեցողությանը, Յայեկեղեցու հետ 2 դարի ասորական  
արևելքի եկեղեցական կուսակցությունների, ի  
մասնավորի՝ ասորի հակոբիկյանների հետ հարաբե-  
րողությունների լրամշակված կուսաբանող թյանը: Յե-  
ղինակը հայերեն է ներկայացրել նաև գերմաներեն  
հրատարակող թյան մեջ օգտագործած ասորերեն բնագ-  
րերը և գիտնականին հատուկ բարեխղճ ու թյամբ  
նշում է, որ օգտվել է ոչ թե ասորական վկայաբանող-  
թյուններից, այլ գլխավորապես՝ պատմական գրակա-

---

<sup>1</sup> Ե. Տեր-Մինասյան, Տիմոթեոս Կուզի «Յակածառու թիւն առ  
սահմանեալ սնի ժողովոյն Քաղկեդոնի» երկի թարգմանող թյան  
ժամանակը, էջ 410:

ն ու թ յ ու ն ի ց <sup>1</sup>:

Այ դ համատեքստում արժանահիշատակ է մեկ այլ փաստևս: Գերմանիայում դոկտորականատենախոսու թյան հրատարակություննից հետո Ե.Տեր-Մինասյանը ամենևին չի բավարարվել կատարած հետազոտության արդյունքներով: Վկայություննայն է, որ մինչև աշխատանքի հայերեն ընդարձակ լուսընծայումը և դրանից հետո նա հրատարակել է ուսումնասիրության առարկայի հետկապված տարբեր հիմնահարցերի լուսաբանությանը նվիրված հոդվածներ և աշխատություններ<sup>2</sup>, որոնք կամ ամփոփում են դոկտորականատենախոսության հիմնադրույթները, կամ առանձին հիմնադրույթների հետագածավալումն ու հիմնավորումն են<sup>3</sup>: Այդ կապակցությամբ լիովին համամիտ ենք այն դիտարկման հետ, թե Ե.Տեր-Մինասյանի դոկտորականատենախոսությունը միաժամանակ մի ծրագիր է եղել հեղինակի հետագա հետազոտությունների համար, «որը նա ձգտում էր իրագործել իր ամբողջ կյանքի ընթացքում: Նրամիշարք հոդվածների համարել կետեն ծառայել սույն մենագրության

<sup>1</sup> Տե՛ս **Երուանդ վրդ. Տեր-Մինասեանց**, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորւոց եկեղեցիների հետ (Հայկական ասորական աղբիւրների համաձայն), էջ 9:  
<sup>2</sup> Տե՛ս **Երուանդ վրդ. Տեր-Մինասեանց**, Մանագկերտի 726թ. ժողովի 6 ասորի եպիսկոպոսները և խոսքովիկ Թարգմանչի հիշած երկու ասորական վանքերը, «Արարատ», 1907, Ա., էջ 75-80, **Ն ու լ յ ն ի**՝ «Այսպես կոչված Պարսից ժողովը», «Արարատ», 1907, Բ., էջ 179-195, **Ն ու լ յ ն ի**՝ «Բաբգեն կաթուղիկոսի ժողովի թուականը եւ տեղը», «Արարատ», 1908, Ե.Ը., էջ 691-707, **Ն ու լ յ ն ի**՝ «Կնիք Հաւատոյ» ժողովածուն եւ հայոց եկեղեցու դավանաբանական դիրքը 2. եւ Է. դարերում», «**Բանբեր Հայաստանի գիտական ինստիտուտի**», 1921-1922, Ա.-Բ., էջ 262-279, **Ն ու լ յ ն ի**՝ «Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի» երկի թարգմանության ժամանակը», «**Բանբեր մատենադարանի**», 1960, № 5, էջ 227-292. **Ն ու լ յ ն ի**՝ «Նեստորականությունը Հայաստանում», Երևան, 1946 (նշված հոդվածները տե՛ս նաև **Ե.Գ.Տեր-Մինասյան**, Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, էջ 31-64, 85-118, 330-410):  
<sup>3</sup> Տե՛ս **Լ.Տեր Պետրոսյան**, Հայասորական հարաբերությունների մեծագույն հետազոտողը (ծննդյան 100-ամյակի առթիվ), էջ 65:

մեջ շարադրված սկզբունքները»<sup>1</sup>:

Ինչպես վերլուծաբաններն են մատնանշում, հայաստանական եկեղեցական հարաբերությունների վերաբերյալ առաջին համապարփակ շարադրանքը լինելով, Երվանդ վարդապետի աշխատության մեջ առանձնանում են երեք կարևոր հիմնադրույթներ, որոնք նոր լույս են սփռում լուսաբանվող հարաբերությունների պատմության վրա. ա) ըստ հեղինակի՝ ասորական եկեղեցին Հայաստանում ազդեցիկ է եղել մինչև Ե. դարի կեսերը: Սակայն Չ. դարից հետո Հայոց եկեղեցին ինքն է ազդեցություն ունեցել բաժանումների պատճառով թուլացած ասորական եկեղեցու հատվածների վրա և նրանց կողմից ճանաչվել է իբրև ուղղափառ և օրինակելի եկեղեցի, բ) Չ. դարի կեսերից մինչև Ը. դարի սկիզբը Հայոց եկեղեցին պատնապես հարել է միաբնակության ամենահետևողական թևին՝ հուլիանականությանը և գ) նեստորականությանը բազմաթիվ փորձեր է արել Հայաստանում հաստատվելու, սակայն բախվելով անհաղթահարելի դժվարությունների՝ այդ ասպարեզում որևէ լուրջ հաջողություն չի արձանագրել <sup>2</sup>:

Այդ ուհանդերձ պետք է փաստել, որ թեև վերոհիշյալ դրույթները գիտական լուրջ ձեռքբերումներ են, դրանցում առկա են նաև բազմաթիվ վիճարկելի հիմունքներ <sup>3</sup>: Լ. Տեր-Պետրոսյանը ևս համամիտ է, որ

---

<sup>1</sup> Կ. Յուզբաշյան, Երվանդ Տեր-Մինասյանի գիտական ժառանգությունը (ծննդյան 100-ամյակի առիթով), էջ 91:

<sup>2</sup> Տե՛ս Լ. Տեր-Պետրոսյան, Հայաստանի հարաբերությունների մեծագույն հետազոտողը (ծննդյան 100 ամյակի առիթով), էջ 65:

<sup>3</sup> Հ. Թոփչյանը և Մ. Խոստիկյանը, օրինակ, պնդում են, որ հեղինակը գերազնահատել է Հայ եկեղեցու վրա ասորական ազդեցությունը, տե՛ս, Հ. Թոփչյան, Հայ և ասորի եկեղեցիներու յարաբերութիւնները, 833-837, 860-863, 903-906, 1005-1008, 1054-1058, Մ. Խոստիկյան, Հայաստանեայց եկեղեցու յարաբերութիւնները



Երվանդ Տեր-Մինասյանը Յայ Եկեղեցում չափից ավելի է կարևորել ասորական և հունական կուսակցություններին պայքարը՝ դրա արտահայտությունը համարելով նաև Գրիգոր Լուսավորչի և Աղբիանոսի տներին միջև գոյություն ունեցող հակամարտությունը<sup>1</sup>: Նրա կարծիքով ասորական կուսակցությունը Յայ աստանում կարող էր նկատելի հետք թողնել միայն 5-րդ դարի 30-ական թվականներից սկսած, երբ որպես ինքնուրույն եկեղեցի ճանաչվեց պարսից արքունիքի կողմից, որի արդյունք է համարում նաև Եդարում Յայոց կաթողիկոսական աթոռին բազմած ասորական ծագում ունեցող եպիսկոպոսներին<sup>2</sup>: Սակայն Լ.Տեր-Պետրոսյանի վերոնշյալ պնդումը ևս վիճարկելի է, քանի որ ասորական հոսանքը չէր կարող այդպես հզորանալ և նման հավակնություններ դրսևորել, թե անցյալում համապատասխան ենթահող չունենար երկրում: Անշուշտ, ասորիների կողմից կարող էին Յայ Եկեղեցու վրա իշխել ու միտումներ դրսևորվել, սակայն դա կարող էր տեղի ունենալ միայն արտաքին, այս պարագայում՝ պարսից արքունիքի հովանավորություն դեպքում:

Կարծում ենք նաև, որ Ե.Տեր-Մինասյանը խելամիտ կռահում է կատարելիք աշխատության մեջ, Լուսավորչի և Աղբիանոսի տան հակամարտությունը դիտարկելով հունական և ասորական հոսանքների պայքարի համապատկերում: Ընդ որում, առարկելի չենք համարում, որ այս հարցում հեղինակը կարող էր ծայրահեղ լինել: Բայց նաև անառարկելի է, որ նրա պնդումները հենված են մատենագրական տեղեկու-

---

ասորի եկեղեցիների հետ, «Արարատ», 1907, ժԲ., էջ 1094-1099:  
<sup>1</sup>Տե՛ս Լ.Տեր-Պետրոսյան, Յայ -ասորական հարաբերություններին մեծագույն հետազոտողը (ճննդյան 100-ամյակի առթիվ), էջ 66:  
<sup>2</sup>Տե՛ս **Նույն տեղում**:

յ ու ն ն եր ի վր ա: Փ ա վ ս տ ո ս ն , օր ի ն ա կ , վ կ ա յ ու մ է , որ Կ ե - ս ար ի ա յ ի ց վ եր ա դ ա ր ձ ի ճ ա ն ա պ ա ր հ ի ն Գր ի գ ո ր Լ ու ս ա - վ ո Ր ի չ ը կ ա ն գ է ա ռ ն ու մ Տ ա ր ո ն գ ա վ ա ռ ի Ա շ տ ի շ ա տ ա վ ա - ն ու մ և Դ ա ն ի ե լ Ա ս ո Ր ի ա ն ու ն ո վ եր ե ց ի ն ք ո Ր ե պ ի ս կ ո - պ ո ս ու թ յ ա ն ա ս տ ի ճ ա ն ի է ք ա ր ձ ր ա ց ն ու մ <sup>1</sup>, մ ի վ կ ա յ ու - թ յ ու ն , որ ի ց հ ե տ ն ու մ է , որ Ա շ տ ի շ ա տ ը կ ա պ է ու ն ե ց ե լ ա ս ո Ր ա կ ա ն հ ո ս ա ն ք ի հ ե տ: Ա յ ս կ ա պ ա կ ց ու թ յ ա մ ք Պ ո - ղ ո ս վ Ր դ . Ա ն ա ն յ ա ն ը ե ն թ ա դ Ր ու մ է , որ Ա շ տ ի շ ա տ ը Յ ա - յ ա ս տ ա ն ի ք Ր ի ս տ ո ն ե ու թ յ ա ն կ ե ն տ Ր ո ն է ե ղ ե լ մ ի ն չ և Դ . դ ա ր ը , և որ Դ ա ն ի ե լ Ա ս ո Ր ու մ ա ս ի ն վ կ ա յ ու թ յ ու ն ի ց կ ա ր ե լ ի է ե ն թ ա դ Ր ե լ , որ Ա շ տ ի շ ա տ ի ք Ր ի ս տ ո ն յ ա հ ա - մ ա յ ն ք ը հ ի մ ն ա կ ա ն ու մ ա ս ո Ր ի ն եր ի ց էր կ ա գ մ վ ա ծ <sup>2</sup>: Մ ա - տ ե ն ա գ Ր ա կ ա ն տ ե ղ ե կ ու թ յ ու ն ն եր ի ք ա ց ա կ ա յ ու թ յ ա ն պ ա տ ճ ա ռ ո վ դ ժ վ ա ր է ա ս ե լ , թ ե Ա ղ ք ի ա ն ո ս ի տ ու ն ը ի ն չ կ ա պ է ու ն ե ց ե լ Դ ա ն ի ե լ Ա ս ո Ր ու կ ա մ ա ս ո Ր ա կ ա ն հ ո - ս ա ն ք ի հ ե տ , ս ա կ ա յ ն ա յ ն ի Ր ո ղ ու թ յ ու ն ը , որ Ա ղ ք ի ա ն ո - ս ը Լ ու ս ա վ ո Ր չ ի կ ո ղ մ ի ց Տ ա ր ո ն ի ե պ ի ս կ ո պ ո ս է ձ ե ո - ն ա դ Ր վ ե լ , կ ա ր ո ղ է թ ու յ լ տ ա լ ե ն թ ա դ Ր ե լ ու , որ ն ա ո - Ր ո շ ա կ ի ա ռ ն չ ու թ յ ու ն ն եր պ ե տ ք է ու ն ե ն ա ր ա ս ո Ր ա - կ ա ն հ ո ս ա ն ք ի հ ե տ , ա ռ ա վ ե լ և ս ո Ր Ա ղ ք ի ա ն ո ս ը կ ա ր գ - վ ե լ է Գր ի գ ո ր Լ ու ս ա վ ո Ր չ ի փ ո խ ա ն ո Ր դ <sup>3</sup>: Ե վ ք ա ն ի ո Ր դ Ր ա ն ո վ Յ ա յ ո ց ե կ ե ղ ե ց ու մ ու ն ե ց ե լ է « եր կ Ր ո Ր դ ը լ ի - ն ե լ ու ի Ր ա վ ու ն ք ը », ա պ ա ի Ր հ ա վ ա կ ն ու թ յ ու ն ն եր ու մ Ա ղ ք ի ա ն ո ս ի տ ու ն ը կ ա ր ո ղ էր ն ա ն հ ե ն վ ե լ ա ս ո Ր ա կ ա ն հ ո ս ա ն ք ի վր ա: Չ պ ե տ ք ն ա ն ք ա ց ա ռ ե լ , որ ք ա ղ ա ք ա կ ա ն ի - Ր ա վ ի ճ ա կ ի ց օ գ տ վ ե լ ո վ ` Ա ղ ք ի ա ն ո ս ի տ ու ն ը կ ա ր ո ղ էր ի Ր ն ա պ ա տ ա կ ն եր ն ի Ր ա կ ա ն ա ց ն ե լ ու հ ա մ ա ր հ ե ն վ ե լ ա - ս ո Ր ա կ ա ն հ ո ս ա ն ք ի վր ա , մ ա ն ա վ ա ն դ ո Ր Լ ու ս ա վ ո Ր չ ի տ ու ն ն ա վ ա ն դ ա ք ա ր կ ա պ վ ու մ էր հ ու ն ա կ ա ն հ ո ս ա ն ք ի հ ե տ:

<sup>1</sup>Տե՛ս **Փավստոս Բուզանդ**, Յայոց պատմություն, Երևան, 1987, էջ 59:  
<sup>2</sup>Տե՛ս **Յ. Պողոս Անանեան**, Քրիստոնեություն հետքեր Յայաստանի մեջ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի քարոզություններն առաջ (պատմական ուսումնասիրություն), Վենետիկ, 1979, էջ 14-19:  
<sup>3</sup>Տե՛ս **Նույն տեղում**, էջ 25-28:

Պատմաաստվածաբանական վիճաբանությունների առիթ է հանդիսացել նաև է. Տեր-Մինասյանի այն պնդումը, որ 2. դարի կեսերից գրեթե մինչև Ը. դարի սկիզբը Յայոց եկեղեցին պաշտոնապես հարել է միաբանության ամենահետևողական թևին՝ հոլլիանականությանը:

Դավանանքի պատմությունից հայտնի է, որ Յոլլիանոս Յալիկառնասցու և Սևերիոս Անտիոքացու վիճաբանությունը ծավալվել է Քրիստոսի մարդեղությունը մբռնման շուրջ: Սևերիոսը պնդել է, որ Քրիստոսի մարմինը ենթակա է ապականության, իսկ Յոլլիանոսը Քրիստոսի մարմինն ըստ բնության համարել է անապական: Սևերիոսականները պնդում էին, որ մարմնացումը պահանջում էր Քրիստոսի մարմնի բնական ապականություն, որի ժխտումը երևութականության (դոկետիզմի) քողարկված տարատեսակ էր և այդ պատճառով հոլլիանականներին մեղադրում էին դրա մեջ: Այդ պայքարում հոլլիանականներից ոմանք, պնդելով, որ Քրիստոսի մարմինը «չէր ստեղծվել», հանգեցին եվտիքականության<sup>1</sup>:

Յայոց եկեղեցու հոլլիանական լինելու դրույթը երվանդ վարդապետը բխեցնում է պատմական այն վկայությունից, որ Սասնո գավառի ասորիները համոզված, որ «հաւատմեր և ձերմի է», խնդրում են ուղղադավան եկեղեցու առաջնորդ Ներսես Բ. Կաթողիկոսին Աբդիշո երեցին եպիսկոպոս ձեռնադրել: Ի մասնավորի ասորիները շեշտում են նաև, որ ընդունում են երեք տիեզերական ժողովները, ինչպես նաև նզովում են բոլոր հերձվածողներին, այդ թվում՝ Սևե-

---

<sup>1</sup> Տե՛ս **Gonzales J.** A History of Christian Thought. From Augustine to the Eve of the Reformation, Vol. 2, From Augustine to the Eve of the Reformation. Rev. ed., Nashville, 1987, p. 81-82:

րի ո ս ի ն <sup>1</sup>: Յի մ ք ը ն դ ու ն ե լ ո վ Ս ն եր ի ո ս ի ան վ ան հ ի շ ա-  
տակ ու թ յ ու ն ը , ի ն պ ե ս ն ան Ք Ր ի ս տ ո ս ի մ ար մ ն ի մ աս ի ն  
աս ո Ր ի ն եր ի հ ավ ա տ ո դ ավ ան ու թ յ ան հ ե տ ն յ ա լ հ ա տ վ ա-  
ծ ը . « չ ար չ ար ե ց աւ , խ ա չ ե ց աւ և մ ե ո աւ վ աս ն մ եր ո Ր պ է ս  
եւ կ ամ ե ց աւ , ս տ ու գ ա պ է ս և ո չ կ ար ծ է աւ ք . եւ ա պ ա կ ա-  
ն ու թ ի ւ ն ո չ գ տ աւ ի ն մ ա , գ ի մ ար մ ի ն ն , ո Ր ի մ ե գ է ա ո աւ ,  
ան ա պ ա կ ան ու թ ի ւ ն է Ր և փ ա ո աւ ո Ր ի ն մ ան է մ ի ու թ ի ւ -  
ն է »<sup>2</sup>, Եր վ ան դ վ ար դ ա պ ե տ ը պ ն դ ու մ է , ո Ր ա յ ս աս ո Ր ի ն ե-  
ր ը պ ե տ ք է պ ար տ ա դ ի Ր հ ու լ ի ան ա կ ան լ ի ն ե ի ն <sup>3</sup>: Ե վ ք ան ի  
ո Ր հ ա յ եր ի և աս ո Ր ի ն եր ի մ ի ջ և հ ամ ա ձ ա յ ն ու թ յ ու ն ը  
կ ա յ ան ու մ է ա յ ն հ ի մ ան վ Ր ա , ո Ր « Յ ու լ ի ան ո ս Յ ա լ ի -  
կ ա ո ն աս ց ու դ աւ ան ու թ ի ւ ն ը յ ու ն ա կ ան փ Ր կ ա գ ո Ր ծ ու -  
թ ե ան ու ս մ ան հ ե տ եւ ո դ ա կ ան գ ար գ ա ց մ ան ն աւ ե լ ի հ ա-  
մ ա պ ա տ ա ս խ ան է Ր »<sup>4</sup>, ն ա ե գ Ր ա կ ա ց ն ու մ է . « **Յ ա յ ո ց ե կ ե դ ե -  
ց ի ն ... ի ւ Ր հ աս կ ա ց ո դ ու թ ի ւ ն ն եր ի ն աւ ե լ ի հ ամ ա պ ա-  
տ ա ս խ ան ու ճ շ մ ար ի տ է Ր հ ամ ար ու մ « յ ու լ ի ան ի տ ա կ ան »  
ու ս մ ու ն ք ը ...**»<sup>5,6</sup>:

Բ ու լ ո Ր հ ի մ ք եր ն ու ն ե ն ք պ ն դ ե լ ու , ո Ր ա յ դ տ ե ս ա կ ե-  
տ ը ծ ա յ Ր ա հ ե դ է և չ հ ի մ ն ա վ ո Ր վ ա ծ : Ա ո ա վ ե լ և ս ո Ր Ե Ր -  
վ ան դ վ ար դ ա պ ե տ ը ն կ ա տ ու մ է , ո Ր աս ո Ր ի ն եր ը լ ո կ Յ ա-  
յ ո ց ե կ ե դ ե ց ու հ ո վ ան ա վ ո Ր ու թ յ ու ն ն է ի ն փ ն տ Ր ու մ ,  
ի ս կ « Յ ա յ ո ց կ ա թ ո դ ի կ ո ս ի և ե պ ի ս կ ո պ ո ս ն եր ի հ ամ ար

<sup>1</sup> Մանրամասները տե՛ս «**Գիրք Թղթոց**» (Բ հրատ.), Երուսաղեմ, 1994, էջ 171-175:  
<sup>2</sup> **Գիրք Թղթոց**, էջ 173-174, տե՛ս նաև **Ե. Տեր-Մինասեանց**, Յայոց Եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորւոց Եկեղեցիների հետ (Յայկական և ասորական աղբիւրների համաձայն), էջ 85:  
<sup>3</sup> Տե՛ս **Նույն տեղում**, էջ 79-83:  
<sup>4</sup> **Նույն տեղում**, էջ 87:  
<sup>5</sup> Ընդգծումը մերն է՝ Ա.Ս. :  
<sup>6</sup> **Նույն տեղում**, էջ 97: Այս առումով լիովին համամիտ ենք Եզնիկ ծ. վարդապետի այն առարկությանը, որ եթե «... Յայ Եկեղեցին հովանավորում է և իր գիրկն է առնում նույն դավանանքն ընդունող մի հոտի, տվյալ դեպքում Յուլիանոսի կողմնակիցներին», չի դառնում հուլիանական (**Եզնիկ Ծ. վրդ. Պետրոսյան**, Յայ Եկեղեցու քրիստոսաբանությունը, էջ 27-28): Սակայն անընդունելի ենք համարում նրա այն ենթադրությունը, թե ըստ Ե. Տեր-Մինասյանի «Աբդիշոն իր գործունեության շնորհիվ հուլիանականությունը փաթաթեց Յայ Եկեղեցու գլխին», որով Յայոց Եկեղեցին դարձավ հուլիանական (**Նույն տեղում**, էջ 40):

Էլ նոյն դաւանութիւնն ինքնըստինքեան հասկանալի և ճշմարիտ պիտի համարուէր, քանի որ նրանց համար հեղինակութիւնն էին Աթանասն ու Կիլրեղ Ալեքսանդրացիս»<sup>1</sup>: Այստեղ ակնհայտ հակասություն կա. թե ասորիներին երկայացրած հավատո դավանությունը մոտէրալեքսանդրիական և կապադոկիական դպրոցներին աստվածաբանությանը, ապա երվանդարդապետն ինչ ո՞ւր է այն կապում Յուլիանոսի անվան հետ: Առավել ևս, որ պնդում է, թէ «Յուլիանի տներին ըմբռնումը միանգամայն համապատասխան է եկեղեցուն կլասիկական հայրերի հասկացողութեանը»<sup>2</sup>: Նա համոզված պնդում է նաև, որ «Յուլիանի տպատմական գրականութեան մէջ պայմանական անուն է և նշանակում է ո՛չ թէ անպատճառ Յուլիանոսի հետեւող՝ նրանից սովորած լինելու մտքով, այլ աւելի նոյն վարդապետութիւնն ունեցող»<sup>3</sup>: Դավանանքների պատմությանը քաջատեղյակ Կարապետեպոս Տեր-Մկրտչյանը ևս համամիտ է, որ Յայեկեղեցուն անապականության վարդապետությունը «միակ համապատասխանն է ուղղափառութեան սիւն համարուող բոլոր եկեղեցական հայրերի աւանդութեան», հետևաբար երբ Յայեկեղեցին ընդունեց «անապականութեան դավանութիւնը ո՛չ **միաբնակ** և ո՛չ **Յուլիանեան** դարձաւ դորանով, այլ մնաց միայն հավատարիմ այն նախաւանդ դաւանական սկզբունքներին, որ ընդունել էր արդէն Ս. Լուսաւորչի օրով, վերջնական ձեւակերպութեամբ իւրացրել Ս. Սահակի օրով»<sup>4</sup>: Ըստ էության նույնն է նաև փի-

<sup>1</sup> **Ե. Տեր-Մինասեանց**, Յայոց եկեղեցուն յարաբերութիւնները Ասորվոց եկեղեցիներին հետ (Յայկական և ասորական աղբիւրներին համաձայն), էջ 87:

<sup>2</sup> **Նույն տեղում**, էջ 76:

<sup>3</sup> **Նույն տեղում**, էջ 85:

<sup>4</sup> **Կարապետեպոս Տեր-Մկրտչեան**, Ներածութիւն, **Կնիք Յաւատոյ**, էջ LXXXII-LXXXIII, համահունչ մեկնաբանությունները տե՛ս նաև էջ LXXVIII-LXXXVI: Յմմտ.՝ **Նույնի** Յայոց եկեղեցուն պատմութիւն, մասն Ա, Ս. էջ միածին, 1908, էջ 232-237:

լիսոփայ ության դոկտոր Մ. Խոստիկյանի տեսակետը, որը գրում է «...այդ ժամանակի աստուածաբան գրողները երբեք նրան (իմա՝ Յուլիանոս Յալիկառնասցուն) չեն յիշել կամ երբեք նորագրածների կամ հեղինակու թեան վրայ չեն յենուել իրենց ուղղափառութիւնը ցոյց տալու, բաւական մեծ փաստէ, որ նոքա հալիկառնեան չեն եղել»<sup>1</sup>: Չպետք է աչքաթողանել նաև այն պարագան, որ ասորիների Թղթի հավատողավանության մեջ բացակայում են «Յուլիանոսի այն սխալները, որոնց համար հետագայում Յայեկեղեցին նրան դատապարտեց Մանազկերտի ժողովում ... Ասորիների նամակներում ներկայացված է Յայեկեղեցու համարը նդուներէլի մի դավանանք»<sup>2</sup>:

Ընդհանրացնելով հարկ ենք համարում մատնանշել, որ **Երվանդ վարդապետը ճիշտ է այն հարցում, որ Յայոց եկեղեցին անապականության վարդապետության հետևորդ է**: Բայց ամենևին չի նույնանում հուլիանական անապականության վարդապետությանը. այս վարդապետությունը Յայեկեղեցու քրիստոսաբանության մաս է կազմել անհամեմատավելի վաղ<sup>3</sup> և զարգացվել է ու մշակվել հետագա դարերում: Յետևա-

<sup>1</sup> Մ. Խոստիկյան, Յայաստանեայց եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորի եկեղեցիների հետ, «Արարատ», 1907, ԺԲ, էջ 1096:

<sup>2</sup> Եզնիկ ծ. վրդ. Պետրոսյան, Յայեկեղեցու Քրիստոսաբանությունը, էջ 28: Այս կապակցութեամբ հետաքրքրական է նաև մխիթարյան միաբան Ներսես վրդ. Ակինյանի այն դիտարկումը, թե «նկատելով յաջորդ դարուց մատենագրաց բացատրութիւնք Քրիստոսի մարմնոյն որպիսութեանց վրայ, անհնար է յուլիանեան անուանել զհայերը. և աւագոյն է կոչել փիլոքսենեան, բայց ոչ Յուլիանիտ», քանի որ, ըստ նրա, Յուլիանոսի վարդապետությունը տարբեր է Փիլոքսենեսի ուսմունքից: Յուլիանոսը մինչև **հարություն** անապական և անմահերթարողում Քրիստոսի մարմինը, մինչդեռ Փիլոքսենեսն ուսուցանում էր «ամեն մարդկային կրից ենթարկեալ բացի մեղաց՝ ազատօրէն և ինքնակամ»: Այդ հիման վրա նա գրակացնում է, որ մինևնույն վարդապետությունն է ուսուցանում նաև Յայոց եկեղեցին, որը, այդուհանդերձ, տարբեր էր Յուլիանոսի անապականության վարդապետություննից, տե՛ս **Ն. Ակինյան**, Die armenische Kirche zu den syrischen Kirchen, «**Յանդէս Ամսօրեայ**», 1907, № 8, էջ 252-256:

<sup>3</sup> Տե՛ս Սրբոյ Յօրն մերոյ Գրիգորի Լուսաւորչի

բարհիմնավոր չպետք է համարել նաև Ե.Տեր-Մինասյանի այն եզրակացությունը, որ թե ասորիները նգովում են Սևերիոսին, ուրեմն Յուլիանոսի հետևորդներ են: Ասորիները կամ հայերը կարող էին Յուլիանոսից անկախ նգովել Սևերիոսին. **մեկի նգովումը բնավ չի նշանակում մյուսին հետևորդ լինել**: Այդ դեպքում միանգամայն տրամաբանական և օրինաչափ պետք է համարել, որ հայ աստվածաբաններն արմատապես մերժել են Քրիստոսի մարմինը անչարչարելի և անմահ համարող Յուլիանոսի հերձվածող պնդումն այն հիման վրա, որ նա «յանդգնեցաւ ասել անեղ, անսկիզբն, անժամանակ, որ յայտնապէս զարարչականն ի ներքս ածէ բնութիւնն և առնէ զերրորդութիւնն չորրորդութիւն և ոչ ևս երրորդութիւն»<sup>1</sup>: Յայ եկեղեցու հուլիանական լինելը մերժելու մեկ այլ հզոր փաստարկ է Խոսրովիկ Թարգմանչի այն պնդումը, որ Քրիստոսի մարմնին բնորոշ է նաև արարչական բնության հատկանիշներ, և Նրան չի կարելի վերագրել միայն անեղ, անժամանակ, անսկիզբ և նման բնություն, «զի ընդ ձեռն այսպիսեացս անուանց ոչ լինի մարմինն արարածական, այլ անեղ և որ անեղն է, համագոյակից լինի աստուածութեանն, և համագոյն չորրորդութիւն առնէ զերրորդութիւնն և ոչ են երրորդութիւն»<sup>2</sup>: Յետագայում ևս ալեքսանդրիական ուսմունքին հավատարիմ Յայ եկեղեցին Յուլիանոսին դատապարտում է այն հիման վրա, թե Քրիստոսի մարդկային բնությունն «ի հարկէ» չէր ենթարկվում մարդկային կարիքներին, թեև այդ կարիքները

**Յաճախապատու մ ճ առ ք և աղ օ թ ք**, Վենետիկ, 1838, էջ 25:

<sup>1</sup>Խոսրովիկ Թարգմանչի Յայ ոց (Ը. դար), Երուսաղեմ, 2011, էջ 161:

<sup>2</sup>Նույն տեղում, էջ 155:

«Կրթերեն», սակայն դրանք ապականացու չեն<sup>1</sup>:

Երվանդ վարդապետի պնդումը մերժելու ազդեցիկ հիմքերից մեկն էլ այն է, որ Յայ եկեղեցու՝ անապականության վարդապետությունն ավելի մերձ է փլիոքսենյան ըմբռնմանը: Իհարկե, դա ամենևին էլ չի նշանակում, որ այն մերեկեղեցու հայրերին հասու է եղել Փիլոքսենես Մաբուգեցու միջոցով, առավել ևս որ վերջինիս գործերի թարգմանությունը կատարվել է Է.Ը. դարերում: Եվ հանգամանքը, որ այդ թարգմանություններից շատ քան չի պահպանվել, վկայում է, որ Յայոց եկեղեցին Եական նշանակություն չի տվել դրանց, Եական չի համարել իր վարդապետության համար: Այդ ամենն էլ հիմք է տալիս պնդելու, որ **Յայ եկեղեցու՝ անապականության վարդապետությունը չի կարելի կապել այս կամ այն անվան հետ**, քանի որ Յայ եկեղեցին նրանցից որևէ մեկի հետևողությամբ չի կազմել իր վարդապետությունը: Իսկ մասնավոր շեղումներն օրինաչափ են և չեն կարող ընդհանրական համարվել, ինչպես Յովհան Մայրավանեցու պարագայում է: Առավել, որ Քրիստոսի մարմնի անապականության խնդիրը քրիստոսաբանական բնույթի էր և այդ հարցում Յայ եկեղեցու դիրքորոշումը չէր կարող հակասել առաջին երեք տիեզերաժողովների ոգուն: Պատմությամբ նույնպես այդ վկայվեց, երբ Յայ եկեղեցին 726 թ. Մանազկերտի ժողովում պաշտոնապես նզովեց թե՛ սևերականությանը, և թե՛ հուլիականությանը:

Չնայած բազում դժվարություններին՝ Երվանդ վարդապետը Մայր Աթոռում շարունակել է իր արդյունավետ գործունեությունը ինչպես տպարանի կառավարչի, այնպես էլ՝ Գևորգյան ճեմարանի դասախո-

---

<sup>1</sup>Գրիգոր Տաթևացի, Ոսկեփորիկ, Երևան, 1995, էջ 168:



սի պաշտոնում: Եվ պետք է փաստել, որ նրա հոգևոր աշխատությունը անց ունի 1909 թ. և սբեղմնավոր էր հրատարակության ներքին առումով: Այդ թվականին նա Գևորգյան ճեմարանի սաների համար հրատարակում է «Կրօնների պատմություն» դասագիրքը<sup>1</sup>: Յեղիսակը գրքի վրա աշխատել էր մոտավորապես երկու տարի: Այդ մասին նագրում է, որ կրոնների պատմությունը առարկան դասավանդելով «տեսանք, որ պակասում է մի այնպիսի գիրք թե՛ հայերեն և թե՛ ռուսերեն լեզուներով, որի մեջ ամփոփուած լինեն արդի գիտական ուսումնասիրության եզրակացությունները»<sup>2</sup>: Առաջաբանում հեղիսակը նշում է, որ ներկայացվող նյութը հիմնականում վերջին շրջանի մասնագիտական ուսումնասիրություններում առկա հավանություն արժանացած տեսակետների քաղվածք է<sup>3</sup>: Դասագրքում հաջորդաբար ներկայացվում են կրոնի սկզբնավորությունն և մասին եղած տեսությունները, ապա ներկայացվում են նախնական ազգերի (եգիպտական, ասորաբաբելական, իրանական, հունահռոմեական) կրոնները: Ուրույն տեղ է հատկացվել նաև ազգային և համաշխարհային կրոնների ծագման և զարգացման պատմությունը, դրանց դավանաբանական սկզբունքներին: Յեղիսակի այս աշխատանքը ևս լիովին համապատասխանում է դասագրքերին ներկայացվող չափորոշիչներին. որոշ առումով այն կարող է համարվել նաև հետազոտություն, քանի որ համեմատական կրոնագիտության դիրքերից դասագրքի բնագրային հատվածը շարադրվել է քննական մոտեցմամբ: Այն իրողությունը, որ այս շրջանում անգամ ռուսերենով նման դասա-

<sup>1</sup>Տե՛ս **Ե.Տէր-Սինաեան**, Կրօնների պատմություն, Էջմիածին, 1909:

<sup>2</sup>Նույն տեղում, էջ 9:

<sup>3</sup>Տե՛ս նույն տեղում, էջ 9-7:

գիրք չի եղել, պերճախոս վկայ ու թյուն է, որ Յայեկեղեցու մտավորական սպասավորների նախանձախնդիր ջանքերի շնորհիվ 20-րդ դարասկզբին մեր հոգևոր-կրթական հաստատություններն իրենց գիտական մակարդակով հավակնել են գերազանցել Ռուս Ուղղափառ եկեղեցու հոգևոր կրթօջախներին<sup>1</sup>: Դա պայմանավորված էր նրանով, որ գերմանական համալսարաններում հնարավորություն ունենալով ծանոթանալու եկեղեցու, դավանանքի և Սուրբ Գրքի պատմության ուսումնասիրության ժամանակի քննաքննական եղանակներին՝ հայ վարդապետերը փորձել են դրանք տեղայնացնել: Այնինչ Ռուս եկեղեցու մոտեցումն այդ հնարավորությունը չէր տալիս, քանի որ արևմուտքի հետ կապ ունեցող ցանկացած գաղափար նույնացվում էր կա՛մ կաթոլիկության, կա՛մ բողոքականության հետ: Արժանահիշատակ է նաև, որ դասագրքի առաջաբանում երվանդ վարդապետը հավելում է, թե՛ «այս ձեռնարկն էլ ոչ միայն ճեմարանի ուսանողների համար է կազմում, այլ ինկատի ունինաև առհասարակ բոլոր՝ կրօնների պատմութեամբ հետաքրքրուողներին»<sup>2</sup>: Սա գալիս է հիմնավորելու այն եզրակացությունը, որ երվանդ վարդապետն իր երկասիրություններով ձգտում էր Յայաստանում ձևավորել նաև կրոնապես կրթված քրիստոնյա հասարակություն: Այս գաղափարով նա շոշափել էր նաև 1908թ. Յայեկեղեցու քարեփոխության վերաբերյալ իր հրատարակած հոդվածներում:

---

<sup>1</sup> Որպես օրինակ կարող ենք համեմատել երվանդ վարդապետի «Բաբելոնը և Սուրբ Գիրքը» և Մոսկվայի Յոգևորակադեմիայի Յին Կտակարանի դասախոս Ա. Պ. Լոպուխինի «Յին Կտակարանի պատմություն» դասագիրքը (տե՛ս **Лопухин А. П.** Боблейская история Ветхого Завета. Монреаль, 1986), որտեղ օգտագործված չէ եվրոպական՝ պատմաքննաքննական եղանակը:

<sup>2</sup> **Ե. Տէր-Միևասեանց**, Կրօնների պատմութիւն, էջ 2:

1909 թ. Երվանդ վարդապետը հրատարակում է աստվածաբանական և սմեկ կարևոր աշխատություն՝ «Յիսուսի կեանքը և գործունեությունը»<sup>1</sup>: Ճարարանքը հիմնված էր գերմանացի երկու նշանավոր աստվածաշնչագետների՝ Պ.Վ.Շմիդտի և Ռ.Օտտոյի երկերի վրա: Երվանդ վարդապետի հեղինակած այս աշխատությունը ևս կարող էր ճեմարանում ուսումնական ձեռնարկի դեր կատարել «Նոր Կտակարանի աստվածաբանություն» դասընթացի համար: Աշխատանքում նախընդհանուր գծերով ցույց են տրվում աստվածաշնչագիտության բնագավառում «պատմական, կրօնապատմական և էզվաբանական գիտությունների միջոցների և մեթոդների» ներդրման հետևանքները, որոնց ազդեցությունը վերանայվել են ավանդական բազմաթիվ տեսակետներ, անգամ այն հարցերը, որոնք ժամանակին անվիճելի են համարվել: Եվ առաջ նորոգվելով պատմաքննաբանական մեթոդով, «պատմական Յիսուսի կերպարը վերականգնելու համար» հեղինակը շեշտում է Պողոս առաքյալի չորս մեծ թղթերի (Գաղատացիս, Աև Բ Կորնթացիս և Յռոմեացիս) և համատես Ավետարանների (Մարկոս, Մատթեոս և Ղուկաս) աղբյուրագիտական նշանակությունը<sup>2</sup>: Դախոսում է այն մասին, որ Պ.Վ.Շմիդտի և Օտտոյի հետևությունները հայ աստվածաբանը ևս պատմական Յիսուսի մասին գրելու համար նախապատվություն է տալիս Նոր Կտակարանի ոչ բոլոր գրքերին, մի մոտեցում, որը միանշանակ անընդունելի էր իր ժամանակի ուղղափառ, կաթոլիկ եկեղեցու և անգամ՝ բողոքական որոշ հարանվանությունների համար, քան ի որ կասկածի տակ էր դրվում

<sup>1</sup>Տե՛ս **Ե.Տեր-Մինասեան**, Յիսուսի կեանքն ու գործունեությունը (Պ.Վ.Շմիդտի և Ռ.Օտտոյի երկերից համառօտած), Էջմիածին, 1909:

<sup>2</sup>Տե՛ս **Նուրյն տեղում**, էջ 3-9:

ն չ մի այ ն Աստվածաշնչի գրքերի վավերականությունը, այլ և՛ ներշնչման հարցը:

Արդյոք գիտակցո՞ւմ էր Երվանդ վարդապետը, որ այս գրքի հրատարակությունը կարող էր վիճաբանություն առիթ լինել: Կարծում ենք՝ անշուշտ: Բայց հանգամանքը, որ Էջմիածնի Սինոդը գրաքննություն ամբողջ էր խոչընդոտել գրքի լույսը նծայմանը, վկայում է, որ Երվանդ վարդապետի գործունեության համար մթնոլորտը նպաստավոր է եղել: Դրանից բացի՝ բազմաթիվ հոգևորականներ, ինչպես ժամանակի նշանավոր մտավորական Մաղաթիա արք. Օրմանյանը և Սուքիաս արք. Պարզյանցը, քաջալերում էին նրա եռանդը: Վկայություններ է. Տեր-Մինասյանին գրված Մաղաթիա արք. Օրմանյանը նամակներն են, որոնցում իմասնավորի ասվում է, որ «Կրօնների պատմութիւն» եւ «Յիսուսի կեանքը» երկասիրությունների «Նիւթերը աւելի ընդհանուր են, եւ ոչ յատուկ ազգային, ինչպէս նախընթաց աշխատութիւնները: Ինձի կմնայ զարմանօք եւ խնդութեամբ դիտել աշխատասիրութիւնդ եւ բեղմնաւորութեանդ առատութիւնը եւ պէսպիսութիւնը, շնորհաւորել եւ բարեմաղթել տոկուն առողջութիւն եւ նորանոր արգասեաց համար կարողութիւն: Եթէ միւս ընկերներդ ալ քեզի հետեւէին, Էջմիածնի միաբանութեան նշանաւոր ժամանակամիջոցը կկազմէիք անշուշտ»: Եվ գնահատանքով հավելում է. «Շնորհաւորելով կ'շնորհաւորեմ անխոնջ աշխատասիրութիւնդ և կ'քաջալերեմ շարունակաբար այդ ճամբուն մէջ յառաջանալ, որովհետև վստահեղէք՝ ամեն ճամբաներուն գերազանցն այս է: Վարչական պաշտօններ, ևս և արդիւնքներ, մարդուն անուն չեն շիներ, ամենքն ալ կ'փճանան, և դարերումէջ անյիշատակ կ'մեռնին. գրական արդիւնքներ անմահ են և

կ'անմահացնեն»<sup>1</sup>:

Կարծում ենք անուրանալի է, որ **Երվանդ վարդապետի նախածեռնությունն երը նաև վճռական խիզախությունն են պահանջել, առավել ևս, որ այդ ասպարեզում նագրեթե միայնակ էր**: Կասկածից վեր է, որ գերմանական համալսարաններում աստվածաբանությունը լիցենցիատի կոչումներ ստացած համախոհները (Կարապետ Վրդ. Տեր-Մկրտչյան, Գարեգին Վրդ. Յոզսեփյանց, Յուսիկ Վրդ. Չոհրաբյան) նույնպես տեղյակ էին ժամանակի աստվածաշնչագիտության, եկեղեցու և դավանանքի պատմության պատմագրաքննաբանությանը, սակայն նրանք Երվանդ վարդապետի նման հեռու չգնացին<sup>2</sup>: Եվ այդ գոհալուծությունն իրապես արդարացված էր: Խնդիրն այն էր, որ հայկական իրականություն մեջ բացակայում էր համալսարանական այն միջավայրը, որ տեղ աստվածաբանությունը կարող էր զարգանալ նաև աշխարհիկ գիտականների կողմից, ինչպես օրինակ Գերմանիայում: Յեշտառաջադրանք էր հոգևոր միջավայրում եկեղեցու պաշտոնական դավանանքը կասկածի տակ դնող գաղափարներ արտահայտելը: Ամեն ինչ պատմական քննադատության մեթոդին ենթարկելու միտումը, հոգևորականների կրթության մեջ նրանից օգտվելու չափի խնդիրը լայն վիճաբանության առարկա էր անգամ գերմանական համալսարաններում: Դա էր պատճառը, որ պահպանողականները ձգտում էին ճեմարանական միջավայրում նվազեցնել «ազատամիտների ազդեցությունը»:

<sup>1</sup> **Վալերագրեր Յայ Եկեղեցու պատմության, գիրք ժե, Մաղաքի արքեպիսկոպոս Օրմանեան Կոստանդնուպոլսի պատրիարք** (1896-1908 թթ.), էջ 486, 460:

<sup>2</sup> Նման գոհալուծավոր վերաբերմունքի լավագույն օրինակ կարելի է համարել Կարապետ Վրդ. Տեր-Մկրտչյանի կողմից Ա. Յամնակի «Քրիստոնեության իսկությունը» գրքի մասնակի թարգմանությունը, որը թելադրված էր ժամանակի պահպանողական շրջանների կասկածանքներից գոհալուծանալու միտումով:

Եվ այդ միտումը գնալով ավելի էր խորանում և սրվում: Հայտնի է, որ **Ժամանակաշրջանի հայկական միջավայրում դպրոցն ու եկեղեցին անբաժան էին:** Երիտասարդական ոգևորությունը ամբողջովին ավանդվանդ վարդապետի խիզախ նախաձեռնությամբ ունենրը մեզ հուշում են, որ **նաանտեսել է այս իրողությունը** և հավանաբար առաջնորդվել է այն համոզմամբ, որ վերջիվերջո այդ տեսակետն է հաղթանակելու: Սա բնավ չի նսեմացնում տվյալ ժամանակաշրջանի հայաստվածաբանական միտքը գերմանական պատմաբանականական մեթոդներով հարստացնելու նրա ջանքերը:

Հիշված հրատարակությանը հաջորդում է մեկ այլ կոթողային նշանակություն բնագրի լույսը նծայումը, որը հայրաբանական գրականության համար մեծ կարևորություն է ներկայացնում: Խոսքը վերաբերում է Բ.դարին նշանավոր քրիստոնյա մտածող Լինոնի եպիսկոպոս Իրինեոսի «Ընդդեմ հերձուհու աշխատության 4-5-րդ գրքերին»: Նշված երկն ստեղծվել է գնոստիկության դեմ եկեղեցու պայքարի արդյունքում և եկեղեցական դավանանքի զարգացման պատմության ուսումնասիրության համար կարևոր վավերագիր է: Հենվելով բացառապես քրիստոնեական ավանդության վրա, Իրինեոսը ստեղծագործել է հունարեն, սակայն նրա գործերից ամբողջությամբ պահպանվել են երկուսը՝ լատիներեն և հայերեն թարգմանություններ: «Ընդդեմ հերձուհու աշխատության 4-5-րդ գրքերը»<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> Ե.Տեր-Մինասյանի և Կարապետ ժ.վրդ.Տեր-Մկրտչյանի աշխատասիրությունները հայերեն հրատարակությունը Երվանդ վարդապետ

Չնայած արդյունաշատ գործունեությանը՝ հոգևոր ասպարեզում երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանն առնչվել է նաև բազմաթիվ արգելքներին: Այդ տեսանկյունից բեկումնային են եղել հատկապես 1908-1909 թվականները: Վավերագրերը հավաստում են, որ վերջինիս շարժառիթներից առաջինը եղել է Գարեգին վրդ. Յովսեփյանի «Յայոց Յայրապետական Աթոռը»<sup>1</sup> հոդվածի շուրջ բորբոքված կրքերը, որոնք երվանդ վարդապետի համոզմամբ «մեր առաջ մի անգամ էլ բաց են նումայն խորվիհը, որ կայ հայ եկեղեցականության մեջ»: Եվ քանի որ նրա համոզմամբ «լռության մատնուած» այդ հակադրությունն «արթնացել էր», նա իր պարտքն է համարում **հանրության քննարկմանը ներկայացնել** այդ հարցի վերաբերյալ իր մտահոգությունը, քանի որ համոզված է, թե Յայեկեղեցուն հոգող այդ հարցի մասին «**լռելն այլ եւս նրա իւրաքանչիւր սրտացաւ պաշտօնեայի համար ծանրյանցանք կլինի թէ՛ հայ ժողովրդի ու Յայեկեղեցու, եւ թէ՛ իւր սեպհական խղճի ու կրօնական սրբազան պարտականութեան առաջ** (ընդգծումը մերն է՝ Ա.Ս.)»<sup>2</sup>: Այդպես հրապարակ իջավ երվանդ վարդապետի համար ճակատագրական «Վերանորոգության կարիքը Յայոց եկեղեցու համար» հոդվածը, որը հեղինակի խոսքերով ասած՝ «ըստ ինքյան շատ նշանակալից խնդիր չլինելով հանդերձ՝ ինձ համար բախտորոշ նշանակություն ունենցավ»<sup>3</sup>:

---

տի գերմաներեն թարգմանությունն հետկազմում է 272 էջ: Երվանդ վարդապետի առաջարկով Իրինեոսի «Ընդդէմ հերձուածոցն» իր ուսուցչապետ Ա. Յառնակի ն գերմանացի հրատարակիչ Յենրիք-սի հավանությամբ 1909 թ. լույս է ընծայվել է էջմիածնում, ապա տպագրված մամուլ ներսն ուղարկվում են Լայպցիգ, որտեղ 1910 թ. այն ընդգրկվել է «Texte und Untersuchungen» ժողովածուում, ինչն, անկասկած, բարձր մակարդակի համագործակցությունն էր, տե՛ս **Ե. Տեր-Մինասյան**, Յովսեփյան քից, էջ 68:

<sup>1</sup> Տե՛ս **Գարեգին վրդ. Յովսեփեան**, Յայոց Յայրապետական Աթոռը, «Արարատ», 1908, Ա, էջ 27-35:

<sup>2</sup> **Երունդ վարդապետ**, Վերանորոգության կարիքը Յայոց եկեղեցու համար, էջ 465:

<sup>3</sup> **Երվանդ Տեր-Մինասյան**, Յովսեփյան քից, էջ 75:

Երվանդ Տեր-Մինասյանի վկայությունը ամբիոնի հոդվածը «մեծ համակրանքի է արժանացել, և որևէ քննադատություն չի հնչել նրանում արծարծված հարցերի շուրջ»: Բարձրագույն եկեղեցական իշխանությունը և սպաշտոնական որևէ դիրքորոշում չի արտահայտել հոդվածի վերաբերյալ: Դրանից խրախուսված աստվածաբանը որոշում է արծարծած խնդիրները մեկանգամ ևս քննարկել միևնույն հոդվածում<sup>1</sup>: Ութև հեղինակի բնորոշմամբ երկրորդ հոդվածն առաջինի համեմատ «բացի ընդարձակությունից և առաջին հոդվածում շոշափած հարցերի ավելի կտրուկ ու որոշակի ձևակերպումներից նոր բան չէր պարունակում»<sup>2</sup>, սակայն հրատարակությունից հետո «մթնոլորտը շիկացավ և հանկարծական փոթորիկը պայթեց մեր գլխին»<sup>3</sup>: «Արարատի» խնբագրի պաշտոնից արձակվում է Գարեգին վրդ. Յոսեփյանը: Կաթողիկոսական տեղապահ Գևորգ արք. Սուրենյանցի կարգադրությունով ամբ «Արարատ» ամսագրի էջերից կտրուկ-դուրս են հանում Երվանդ վարդապետի հոդվածը և մի երկրորդ գրավոր կարգադրությամբ հանձնարարվում է հոդվածն այրել Մայր Աթոռի տպարանի հրատարակում<sup>4</sup>, որի մասին «Մշակը» գրում է. «արդեն գիտենք, որ տեղակալի հրամանով գրաւուեց «Արարատի» հոկտ. տետրը, Երվանդ վարդապետի «Յայնց եկեղ. վերանորոգութեան խնդիր-

<sup>1</sup> Տե՛ս **Երվանդ վարդապետ**, Յայնց եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը, էջ 872-886:

<sup>2</sup> **Երվանդ Տեր-Մինասյան**, Յուշերի մկյանքից, էջ 77:

<sup>3</sup> **Նույն տեղում**:

<sup>4</sup> Տե՛ս **ՅԱԱ**, §. 57, ց. 2, գ. 122, թ. 79, ց. 2, գ. 129, թ. 8-9: Մանրամասները տե՛ս նաև **Երվանդ Տեր-Մինասյան**, Յուշերի մկյանքից, էջ 77-78:

Այս առնչությամբ էական ճշգրտման կարիք ունի Յակոբ արք. Գլնճեանի այն պնդումը, թե «կաթողիկոսական տեղապահ Գևորգ Սուրենյանցի հրահանգով ամսագրից դուրս է հանւում եւ հրատարակաւ այրւում» Յայնց եկեղեցու բարեկարգութեան մասին «Արարատ» ամսագրի մայիս-յունիս միացեալ համարներում հրատարակած Երվանդ Տեր-Մինասյանի յօդուածը», տե՛ս **Յակոբ արք. Գլնճեան**, Մարտին Լութեր: Մի բարեպաշտ վանականի ըմբոստութիւնը, Երեւան, 2015, էջ 504: Իրականում այրվել է «Արարատ» ամսագրի 1908 թ. հոկտեմբերի (Ժ) համարում հրատարակված «Յայնց եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը» հոդվածը:



րը» յօդու ածը միջից հանու եց և աուդօդագեֆի ենթարկու եց»<sup>1</sup>:

Պատճառներից երկրորդը 1909թ. ապրիլին Գևորգյան հոգևոր ճեմարանի ուսանողական միջավայրում ծագած նոր հուզումներ էին: Լսարանական բաժնի Ա և Բ խմբերի 18 ուսանողներ դասադուլ են հայտարարում և հրաժարվում են քննութայնների հանձնել: Յատատու թյան «կարգապահական և դպրոցական կանոնավորը նթացքը խանգարելու համար» ճեմարանի մանկավարժական խորհուրդը որոշում է հեռացնել անհնազանդ սաներին, որի մասին տեսուչ Մինաս Բերբերյանը տեղյակ է պահում կաթողիկոսական տեղակալ Գևորգ արք. Սուրենյանցին: Սակայն վերջինս ընթացք չի տալիս այդ որոշմանը և Մատթեոս վարդապետի գլխավորությամբ հանձնախումբ է հաստատում՝ քննելու տեսուչի և իրեն բողոք ներկայացրած ուսանողների մեջ ծագած խնդիրը: Բայց ուսանողներն անհայտատու ճանով հրաժարվում են ներկայանալ հանձնախմբին և «բավարարվում են» միայն մանկավարժական խորհրդի որոշումը քննադատելով: Մանկավարժական խորհուրդը, կաշկանդված լինելով կաթողիկոսական տեղակալի նշանակած քննութայնամբ, ոչինչ չի կարողանում ձեռնարկել կարգազանց ուսանողներին պատշաճ դրույան կոչելու համար: Ծուրջ մեկամսյա ռուսթյունից հետո Գևորգ արք. Սուրենյանցը անակնկալ կերպով դժգոհում է ոչ միայն ուսանողների վարքագծի, այլ և՛ մանկավարժական խորհրդի որոշման դեմ, ինչն էլ պատճառ է դառնում մանկավարժական կազմի, այդ թվում՝ Երվանդ վարդապետի հրաժարականի համար: Երվանդ վարդապետը գրում է, որ այդ իրավիճակը

<sup>1</sup>Ներքին նախարար, «Մշակ», 16օ գոստոսի 1909թ. (№ 179):

ձևավորվել էր Գևորգ արք. Սուրենյանցի և նրան շրջապատող հոգևորական և աշխարհիկական ձանց պառակտողական գործունեության արդյունքում, քանի որ կաթողիկոսական տեղակալը «փոխանակ սանձահարելու ուսանողների անկարգությունները, իր որոշումներով և ուսուցչական խմբին նկատողություններ անելով թե էր տալիս անկարգ ուսանողներին»<sup>1</sup>: Դրանով է բացատրվում նաև այն, որ Գևորգ արք. Սուրենյանցն ընդունում է ճեմարանի դասախոսների հրաժարականը և նրանց արձակում է իրենց պաշտոններից:

Կարծում ենք, որ մանկավարժական խորհուրդը, հիմնականում բաղկացած էլիսելով «ազատամիտ» թեև հոգևորական ներկայացուցիչներից, տուրք է տվել անձնական կրքերին՝ միաժամանակ փորձելով հակամարտություն ստեղծել կաթողիկոսական տեղակալի և ընտրված Կաթողիկոս Մատթեոս Բ Իզմիրլյանի միջև: Ե.Տեր-Մինասյանը մեղադրում է կաթողիկոսական տեղակալին, սակայն հաշվի չի առնում այն փաստը, որ կաթողիկոսական տեղակալի դեմ ուղղված կամ նրա հրահանգները շրջանցող ժողովը նույնպես կարող էր բարոյական վնաս հասցնել ճեմարանի ուսանողներին: Մինչդեռ կաթողիկոսական տեղակալի մեղմաբար ուժով շարադրված գրությունը պարզորոշ կերպով վկայում է, որ նա ձգտել է հայրաբար հարթել ուսանողություն և մանկավարժական կազմի միջև ձևավորված անհամաձայնությունը: Մեր եզրակացությունն այն է, որ ճեմարանի ուսուցիչների կողմից ներկայացված

---

<sup>1</sup> Ե. Տեր-Մինասյան, Յուզեր իմ կյանքից, էջ 66-67: Գրեթե համահունչ է նաև Մատթեոս Բ Կաթողիկոսին ուղղված հոգևոր ճեմարանի հրաժարական տված դասախոսների բողոքագրի ընդմիջումը, տե՛ս **Վալերագրեր Յայ Եկեղեցու պատմության**, գիրք Ը, էջ 270-272:

հրաժարականը հրահրված է եղել «ազատամիտ» խմբի կողմից: Ճիշտ այդպես էլ Գևորգ արք. Սուրենյանցի դեմ ուղղված մեղադրանքը կանոնական իմաստով հիմնավորված չէր, քանի որ նա, իբրև կաթողիկոսական տեղակալ, լիովին իրավունք ուներ միջամտել ու ճեմարանի գործերին<sup>1</sup>: Դրանից զատ կարելի է ենթադրել, որ Սուրենյանցի քայլը նպատակ էր հետապնդում հաղթահարել նման հարցերը միանշանակ կողմնակալապարզ: Նման հոլգումներ ճեմարանական կյանքում էլի են տեղի ունեցել, որն ավարտվել էր ուսանողների հեռացմամբ: Գևորգ արքեպիսկոպոսի քայլի մեջ պետք է տեսնել երկխոսության կոչ՝ հեռացումը միակ ճանապարհը չէր: Սա, իհարկե, պայմանավորված էր կրթական գործում ունեցած նրա հարուստ փորձառությամբ:

Երբ 1909թ. նորընտիր Մատթեոս Կաթողիկոսը ժամանում է Մայր Աթոռ, Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը տեսակցություն է խնդրում Յայրապետից: Վեհափառը «սիրալիր ընդունելություն է արժանացնում», ծանոթանում խնդրի ելույթանը, սակայն հետագայում «կարծես, մոռացավ իմ խնդիրը և ոչ մի կարգադրություն չարեց այդ ուղղությամբ»<sup>2</sup>: Այդպատճառով հոլլիսի 2-ին նա Մատթեոս Կաթողիկոսին գրավոր հիշեցնում է իր քարձրացրած հարցը և խնդրում է քննարկել իր հոդվածն այրելու վերաբերյալ «հայ քրիստոնեական ազատախոհ եկեղեցուն անջնջելի արատբերող կարգադրութիւնը» և Ամենայն Յայոց Յայրապետի հեղինակավոր ձայնը լսելի դարձնի ամբողջ հոգևորականության և ժողովրդի առաջ՝ հայտարարելով, թե Յա-

<sup>1</sup> Տե՛ս **Ա. Երիցեան**, Ամենայն Յայոց Կաթողիկոսութիւնը և Կովկասի հայք 19-րդ դարում, մասն Բ., Թիֆլիս, 1895, էջ 563, 582-583:  
<sup>2</sup> **Ե. Տեր-Մինասյանց**, Յուշերիմ կյանքից, էջ 79:

յոց եկեղեցու վարդապետն իրավունքն սրբազան պարտականությունն ունի՝ մտածելու և գրելու եկեղեցական կարիքների մասին, և որոշոք իրավունք չունի «բռնի միջոցներով դանակով ու կրակով ազատ միտքը կաշկանդելու»<sup>1</sup>: Երվանդ վարդապետի խնդիրը չի վրիպել նաև մամուլի ու շահրու թյունից և լրատվութայնության կանոնավոր կերպով հետևել է դեպքերի զարգացմանը նթացքին: Այդ տեսանկյունից հետաքրքրական է «Մշակույթ» հրատարակված հետևյալ հաղորդարությունը. «Էջմիածնից մեզ հաղորդում են. «Վեհափառ Կաթողիկոսն այն կարծիքն է յայտնել, որ մտքի դեմ հալածանքն անպատւաբեր է Զայոց եկեղեցու համար, որովհետև Զայոց եկեղեցին սովորութիւն չունի դատապարտել այլ կերպ մտածողներին, և խոստացել է օժոճումից անմիջապէս յետոյ մի մասնաժողով նշանակել 6-7 հոգուց բաղկացած, որ պէսզի պատրաստուի եկեղեցու վերանորոգութեան ծրագիրը, և ապա ազային-եկեղեցական ժողով գումարել՝ խնդիրը վերջնականապէս լուծելու համար: Միևնոյն ժամանակ Կաթողիկոսը յայտնել է, որ դաւանաբական հարցերին նաամենևին մտադիր չէ մօտենալ, ազգի մեջ պառակտում առաջ չը բերելու համար, բայց համաձայն է, որ եկեղեցական-վարչական գործերում մտցւեն բարենորոգումներ»<sup>2</sup>:

Այդ համատեքստում հետաքրքրական են Մատթեոս Բ Կաթողիկոսի գրառումները Երվանդ վարդապետ Տեր-Մինասյանի հոդվածին առնչվող խնդիրների վերաբերյալ<sup>3</sup>, ինչը վկայում է, որ Կաթողիկոսն անտես չի

<sup>1</sup> Վալերազրեր Զայ եկեղեցու պատմութեան, գիրք Ը, էջ 322-323:  
<sup>2</sup> Ներքին լուրեր, «Մշակ», 16 օգոստոսի 1909 թ. (№ 179):  
<sup>3</sup> «Երուանդ վարդապետի Մայր Աթոռոյ «Արարատ» պաշտօնաթերթի 1908 թ. ապրիլի հոկտեմբերամսոյ համարին մէջ «Զայոց եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը» վերնագրով հրատարակութեան

առել էր ի տասարդ վարդապետի բողոքը: Երվանդ վարդապետը նույնպես հավաստում է, որ Մատթեոս Բ Կաթողիկոսը ցանկացել է բավարարել իր խնդրանքը: Բայց Կարապետ ծ. վրդ. Տեր-Մկրտչյանը Կաթողիկոսին խորհուրդ է տվել չդիմել այդ քայլին՝ ենթադրելով, որ դակարող է ավելի սրել բորբոքված կրքերը և ազդել առանց այն էլ իրար հետո չբարեկամական հարաբերության մեջ գտնվող ներկայացուցիչների կողմից սակցության ներկի վրա<sup>1</sup>:

Չարցիլու ծմանը ոչնչով չեն նպաստել նաև եկե-

---

տում յօդուածին գլխաւոր կէտերէն .

Դաւանութեան փոփոխութիւն

Պատարագի փոփոխութիւն

Եկեղեցւոյ նուիրապետութեան բարձում

Ամենօրեայ ժամերգութեան բարձում, ժամերգութիւն կիրակին ավետքեղածօրերը և այն՝ միայն Աւետարանի ընթերցումն ու քարոզ:

Երուանդ վարդապետի սոյն պարունակութիւնն ունեցող յօդուածին նկատմամբ Կաթողիկոսական տեղապահին ըրած անօրէնութեան դեմ տարւոյս յուլիս 2թուականաւ ինձ մատուցած բողոքը, որուն պատճէնը «Մշակ» լրագրի (1909 օգոստոս 26 չորեքշաբթի) 186 թուի մէջ հրատարակուած է, քննել հետևեալ հիմանց վրայ և եզրակացութիւնը ներկայացնել Մեզի տնօրէնութիւն:

Ա. Յայաստանեայց եկեղեցւոյ ազատութիւնն ի՞նչ բանի մէջ կը կայանայ:

Բ. Ամենայն Յայոց Կաթողիկոսին կամ կաթ. տեղապահին հրամանաւ հրատարակեալ Մայր Աթոռոյ պաշտօնաթերթին մէջ որևիցէ հոգևորականի կամ աշխարհականի նմանօրինակ յօդուածի մը հրատարակութիւնն ի՞նչ հետևանքներու տեղիք կրնայ տալ և Յայրապետին կամ տեղապահին վրայ ի՞նչ պատասխանատուութիւն կրնայ ծանրացնել:

Գ. Յայաստանեայց եկեղեցւոյ դաւանութիւնը և այն անխախտ պահելու համար ուխտեալ հոգևորական մը կրնա՞յ որևիցէ թերթի մէջ համանման յօդուածներ հրատարակելու ազատ համարուիլ, և անոր հեղինակին վրայ ի՞նչ պատասխանատուութիւն կը ծանրանայ:

Դ. «Արարատ» պաշտօնաթերթի 1908 հոկտեմբերի համարը, որ կաթողիկոսական տեղապահի հրամանաւ հրատարակուած է, յառաջ քան նոյնի հրատարակութիւնը Անոր ներկայացուած է կարդալու համար:

Ե. Կաթողիկոսական տեղապահը նոյն յօդուածի մասին տնօրէնութիւն մը ընել պարտաւոր էր, և թէ խոյս տար այդ պարտականութիւնը կատարել է, Յայաստանեայց եկեղեցւոյ առջև պատասխանատուութիւն կը հրաւիրէ՞ր իր վրայ:

Զ. Կաթողիկոսական տեղապահի՝ նոյն յօդուածին նկատմամբ կատարած անօրէնութեան եղանակը օրինաւոր էր, թէ՞ ապօրինի:

Է. Որևիցէ հոգևորական իր այս կամ այն անձնական վեճին կամ խնդրին համար պէ՞տք է լրագրութիւնն ասպարէզ ընտրէ. ի՞նչ հետևանքի կը յանգի այս ուղղութիւնը». տե՛ս **Վաւերագրեր Յայ եկեղեցու պատմութեան**, գիրք Ը, էջ 370-371:

<sup>1</sup> Տե՛ս **Ե. Տեր-Մինասյանց**, Չուշերիմ կյանքից, էջ 80:

դեցու ապագայով մտահոգ մտավորականների ու ազգային գործիչների դիմումները Վեհափառ Յայրապետին, որոնցում կոչ էր արվում պայքարել եկեղեցու ներսում առաջացած «կուսակցական բաժանումների» դեմ և համապատասխան միջոցներ ձեռք առնել ազգի և եկեղեցու համար պիտանի մարդկանց, այդ թվում երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանին՝ ազգային շահերին ծառայելու համար<sup>1</sup>:

1909 թ. աշնանը երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի համար հրապարակ է իջնում և սմեկարգելք, որը նրակողմից Մատթեոս Բ կաթողիկոսին ուղղված հայտարարությամբ նման թագրվում է որպես «էջմիածնի տպարանի հանդեպ վարած անպարտաճանաչ վարվելակերպ»: Նա Վեհափառին հայտնում է, որ հոգևոր իշխանություն անտարբերության հետևանքով թեմերում «արարատագին, օրացուցագին և եռատեսակ մատենից գին» ժամանակին չի հավաքվում, որի հետևանքով կուտակվել են տպարանի գործունեությանն արգելակող պարտքեր<sup>2</sup>: Եվ երվանդ վրդապետը խնդրում է Կաթողիկոսին «խստիւ պատուիրել առաջնորդներին, յաջորդներին, գործակալներին, կոնսիստորիաներին և հոգևոր կառավարութիւններին, որ նոքագոնէ սրանից յետոյ ամեն միջոց գործ դնեն ապառիկները ժողովելու»<sup>3</sup>: Բայց առաջարկում է նաև, հաշվի առնելով քահանաների և եկեղեցիների խեղճ վիճակը, մինչև 1906 թ. սկիզբը չպահանջել բոլոր ապառիկները՝ պայմանով, որ մնացածը ժողովվի և ուղարկվի Մայր Աթո-

<sup>1</sup> Տե՛ս **ՄԱՄ, Մատթեոս Իգմիրլյանի արխիվ**, թղթ. 13, վավ. 403 (165), թղթ. 14, վավ. 505: Տե՛ս նաև **Վաւերագրեր Յայ Եկեղեցու պատմութեան**, գիրք Ը, էջ 264-266, 269:

<sup>2</sup> Տե՛ս **ՅԱԱ**, \$ . 57, ց . 2, գ . 882, թ . 4-6: Տե՛ս նաև **Վաւերագրեր Յայ Եկեղեցու պատմութեան**, գիրք Ը, էջ 336-338:

<sup>3</sup> **ՅԱԱ**, \$ . 57, ց . 2, գ . 882, թ . 17: Յ մ մ տ.՝ **ՅԱԱ**, \$ . 57, ց . 2, գ . 882, թ . 6-8, **Վաւերագրեր Յայ Եկեղեցու պատմութեան**, գիրք Ը, էջ 338-339:

ռի տպարանի վարչությունը<sup>1</sup>: Միաժամանակ նա Կաթողիկոսի ու շադրու թյունը հրավիրում է քահանաների թշվառ կացության վրա. «Աղեքսան դրապուլի վիճակում ես տեսայ քահանաների անսկարագրելի խեղճությունն և աղքատությունն»<sup>2</sup>, բայց նաև քննադատում է տեղական հոգևոր քարձրագույնի շխանության նախնի համար, որ առանց խտրության տգետներին նույնպես քահանայական աստիճան է շնորհում և չի հետաքրքրվում նրանց գործունեությամբ<sup>3</sup>: Դրանով իսկ նա միջնորդավորված կերպով քարձրացնում է Յայեկեղեցու «Յին ցավի»՝ քահանաների հարցը, որի վերաբերյալ «Արարատ»-ի էջերում իրենց մտահոգություններն ու առաջարկներն էին արել Կարապետ Օվրդ. Տեր-Մկրտչյանը և Գարեգին Վրդ. Յովսեփյանցը<sup>4</sup>:

1909 թ. սեպտեմբերին երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը Մատթեոս Բ Կաթողիկոսին է ներկայացնում տպարանի տեսուչի պաշտոնից իր հրաժարականը, որում մասնավորապես նշում է, որ տպարանի աշխատողները չեն հնազանդվել իր հրամաններին, անկարգ պահվածք են դրսևորել և հակառակ աշխատանքը շարունակել ու իր հորդորներին՝ թողել, հեռացել են: Երվանդ վրդապետը կատարվածը կապում է ներեկեղեցական տարածայնության հետևանքով, թե այդ «դեպքը ցոյց է տալիս, թե զանազան ազդեցությունների շնորհիվ իմ հեղինակությունը այլևս չեն ճանաչում ծանայողները»: Եվ հավելում է. «այդպիսի դեպքում մնալ և պաշտոնավարել կնշանակե վնաս հասցնել Մայր Աթո-

<sup>1</sup> Տե՛ս **ՅԱԱ**, §. 57, գ. 2, գ. 882, թ. 17:

<sup>2</sup> **ՆՈՒՅՆ** տեղում:

<sup>3</sup> **ՆՈՒՅՆ** տեղում:

<sup>4</sup> Տե՛ս **Կարապետ վրդապետ**, Կրթուած քահանաները եւ ժողովուրդը, «Արարատ», 1899, Բ., էջ 64-67, **ՆՈՒՅՆ**ի «Յին ցավ», «Արարատ», 1900, Է., էջ 338-343, **Գարեգին Վրդ. Յովսեփյանց**, քահանաների ընտրություն Եղանակը, «Արարատ», 1900, Գ., էջ 101-104 և այլն:

ռի տպարանին, որ ես չեմ կարող»<sup>1</sup> և խնդրում Կաթողիկոսից, ընդունել իր հրատարականը: Իհարկե, նրա գրակացությունը, թե որոշ տարրեր փորձում են ազդել իր հեղինակության վրա, հավանական է թվում<sup>2</sup>: Սակայն, նաև մերժելի չէ, որ հիշյալ անկարգությունները կարող էին կապված լինել տպարանի աշխատողների դժգոհության հետ<sup>3</sup>: Ի վերջո երվանդավարդապետի այս հրատարականն ընդունվում է: Ու թեև Մատթեոս Բ Կաթողիկոսը հրապարակավ գոհունակություն է հայտնում տպարանի տեսուչ երվանդավարդապետի գործունեության վերաբերյալ, որի մասին տպարանի նոր դեկավարին գրում է. «յայտնելով զլիաշուրթն գոհունակութիւն Մեր հանդերձ Յայրական օրհնութեամբ նախորդի Ձերոյ տ. երունդավարդապետի

<sup>1</sup> **ՅԱԱ**, § . 57, գ . 2, գ . 140, թ . 16:

<sup>2</sup> Այդ ենթադրությունը կարելի է փաստել երվանդավարդապետի կողմից հոկտեմբերին Մատթեոս Բ Կաթողիկոսին ուղղված գրությունամբ, որտեղ նա հայտնում է, որ «Արարատ»-ի խմբագիր Մատթեոս վարդապետը հրատարակում է տվյալ ամսվա համարի համար նյութեր ներկայացնել տպարան և խնդրում է Կաթողիկոսին պատշաճ կարգադրություններ անել պատասխանատու մարմիններին, որպեսզի «Մայր Աթոռի տպարանը վնաս չըկրէ ըստնիւթակալին և ըստ քարոյականին»... տե՛ս **ՅԱԱ**, § . 57, գ . 2, գ . 140, թ . 12: Տե՛ս նաև **Վաւերագրեր Յայ Եկեղեցու պատմութեան**, գիրք Ը, էջ 461:

<sup>3</sup> Գրաշար Ն. Խաչատրյանն, օրինակ, Մատթեոս Բ Կաթողիկոսին գրում է, որ տպարանի աշխատողները ցածր են վարձատրվում: «Յագիւթէ ներկայ վարչութեան նախանդամ Արժանապատիւ երունդավարդապետի գնահատութեամբ ստանում եմ քառասուն ռուբլի ռոճիկ ամսական», - գրում է նաև օգնություն է խնդրում Կաթողիկոսից՝ վաշխառուների պարտքը վճարելու համար: Տե՛ս **ՅԱԱ**, § . 57, գ . 2, գ . 140, թ . 8: Սակայն ցածր վարձատրությունը կապել է. Տեր-Մինասյանի անվան հետ՝ արդարացի չէ: Դեռևս ամիսներ առաջ երվանդավարդապետը, Մատթեոս Յայրապետի ուշադրությունը հրավիրելով տպարանի «բանուորութեան դրութեան վրայ», գրում է. «Որովհետեւ այդ բանուորների աշխատութիւնից օգտուում է Մայր Աթոռը, Մայր Աթոռն էլ պէտք է հոգ տանի նրանց նիւթական ապահովութեան մասին: Քառասուն տարի անընդհատ Մայր Աթոռի տպարանում ծառայած գրաշարը ստանում է ամսական միայն 40 ռուբլի ռոճիկ... Սոցաբոլորի դրութիւնն էլ կարօտ է բարեփոխութեան ... Թէւ երեք անգամ սինօդի մեցի այդ խնդրով սոյն 1909 թուականի սկզբին, բայց սինոդը տպարանի վարչութեան խնդիրներն ու միջնորդութիւնները թողեց անհետեւանք... Եւ այդ դէպքում վարչութիւնն անգօրէ դառնում որևէ բան անելու», **ՅԱԱ**, § . 57, գ . 2, գ . 882, թ . 14-15: Տե՛ս նաև **Վաւերագրեր Յայ Եկեղեցու պատմութեան**, գիրք Ը, էջ 343-344:



տի յ աղագս անթերի կատարման պարտուցն ...»<sup>1</sup>, կարծում ենք դաավելի հարգանքի տուրք է, քան գնահատական:

Եվ, վերջապես, Երվանդ վարդապետի հոգևոր գործունեությունը շարունակելու դեմ է ուղղվել միևնորև վճռական գործուն: Ճեմարանի նոր տեսուչ Սիրական Տիգրանյանը նրան դուրս է թողնում ճեմարանի ուսուցչական կազմից: Այս նոր հարվածը «մեծ ցավի ու հուսահատություն» առիթ է դարձել երիտասարդ վարդապետի համար, որի մասին նագրում է. «Ճեմարանից դուրս մնացին անես: Յասկանալի է, որեսս զգում էիր պես մի սուկալի հարված և երկմտություն ու տարակուսանքի մեջ էի, թե ինչ պիտի անեսմեսս էջմիածնում, եթե ճեմարանում այլևս ուսուցիչ չլինել չեմ կարող»<sup>2</sup>: **Այդ տողերից դատելով կարելի է վստահաբար պնդել, որ Երվանդ Տեր-Մինասյանը հոգևորականի րառաքելությունը սերտորեն շաղկապել է ուսուցչություն հետ:** Այս առիթով նագրում է. «Այս և այլ հանգամանքներ ինձ սկսեցին տանել էջմիածնից հեռանալու մտածումներին ուղիով»<sup>3</sup>:

Հոգևոր բարձրագույն իշխանություն կողմից իր նկատմամբ ցուցաբերված վերաբերմունքը, արդարունթյան ծարավը և վիրավորված ինքնասիրությունը Երվանդ վարդապետին մղել են կատարված դեպքերի ա-

<sup>1</sup> **ՀԱԱ**, ֆ. 57, ց. 2, գ. 140, թ. 18-19, տե՛ս նաև **Վալերագրեր Յայ Եկեղեցու պատմութան**, գիրք Ը., էջ 494:

<sup>2</sup> **Ե. Տեր-Մինասեանց**, **Հուշերի մկյանքից**, էջ 67:

<sup>3</sup> **Նույն տեղում**, էջ 68: Այս կապակցությամբ նաև վերապահ հերքում է այն լուրերը, թե ինքը կամովին է հրաժարվել ճեմարանի ուսուցչությունից. «Ինչ վերաբերում է իմ՝ ճեմարանի ուսուցչությունից հրաժարություն, - գրում է նա, - այդ մի երկար պատմութիւն է՝ կապուած իմ հրատարակած «հերետիկոսական» գրքերի և նրանց առիթով սարքուելիք ինչ-որ խորհրդաւոր «հաւատաքննական ատեանի» կազմութեան հետ որեսս մինչև այսօր դեռ ևս հրապարակ չեմ հանում» և հավելում է. «**Ես ճեմարանից կամովին չեմ հրաժարուել, այլ ինձ ստիպել է հրաժարուել հոգ. բարձր. իշխանութեան բռնած դիրքը իմ ուսուցիչ հրաւիրուելու պատմութան մէջ** (ընդգծումը մերն է՝ Ա.Ս.)», տե՛ս «Մշակ», 21 հունվարի, 1910 թ. (№ 13): Տե՛ս նաև **Ե. Տեր-Մինասեան**, Իմ պատասխանը Լեօօին, «Մշակ», 15 հունվարի 1911 թ. (№ 7):

ռիթով մամուլում հանդես գալ քննադատական հոդ-  
վածով, որում Մայր Աթոռի միաբանական ժողովը որա-  
կում է «աւագակաց ժողով»<sup>1</sup>:

Հավանաբար նոր խնդիրներ են առաջացել նաև Մես-  
րոպ վարդապետի հետ, որի «քննութեան և իրենց եզրա-  
կացութիւնը Ամենայն Յայնոց Յայրապետին ներկա-  
յացնելու պայմանով» ստեղծվում է քննիչ հանձնա-  
ժողով<sup>2</sup>: Այս նոր հակամարտության մասին հավաստի  
ոչ մի արձագանք չի պահպանվել: Դրամասին հարևան-  
ցի հիշատակում է միայն Ա.Չոբանյանը, որը խոսելով  
«Մեսրոպ վարդապետի և Կարապետ վարդապետի» խմբերի  
պայքարի մասին՝ Մատթեոս Բ Կաթողիկոսին գրում է.  
«Արժէքի տեսակէտով, Կարապետ վարդապետի խումբը  
գերազանց է. Կոմիտաս, Գարեգին, Երուանդ, Յուսիկ  
վարդապետներ և ինքն իսկ Կարապետ վարդապետ՝ շատ  
համակրելի ու ժերեն, իրենց հետեն նաև Գեորգեան  
ճեմարանի լաւագոյն ուսուցիչները: Միւս խմբին  
մէջ՝ կայ միայն Մեսրոպ վարդապետը, աշխատասեր վա-  
նական, բայց չափազանց փառասեր և ասամուլ ...այս վեր-  
ջերս կ'իմանամ, որ այդ խումբը սուր և անազնիւ հա-  
լածանք մը սկսած է Կարապետ վարդապետի խումբին  
դէմ ...»<sup>3</sup>: Եվ թե իրապէս ճշմարիտ է, որ Մատթեոս Բ Կաթո-  
ղիկոսի օրոք «Մեսրոպ Տէր-Մովսիսեանը մեծ ազդե-  
ցութիւն ունէր կաթողիկոսի վրայ, ըստ այդմ էլ՝  
նոյնպիսի իշխանութիւն»<sup>4</sup>, ապա նշված հակադրութե-  
յան հիմքերը պետք է որոնել ինչպես գաղափարական,

<sup>1</sup> Տե՛ս Աւագակաց ժողով, «Մշակ», 20 նոյեմբերի 1909 թ. (№ 258): Այս առի-  
թով 1909 թ. ներսեսւ վրդ. Տէր-Միքէլյանը հայտարարութիւնով է  
հրապարակում, որ ստեղծի մասնավորի առաջարկվում է «Երվանդ  
վարդապետ Տէր-Մինասյանին ըստ արժանվոյն պատժել Մայր Ա-  
թոռի միաբանության մի սովոր մասին հանիրավի գրպարտելու  
համար», տե՛ս **Վաւերագրեր Յայ Եկեղեցու պատմութեան**, գիրք Ը.,  
էջ 577:

<sup>2</sup> Մայր Աթոռ (խմբագրական), «Արարատ», 1909, Ե. 2., էջ 457:

<sup>3</sup> **Վաւերագրեր Յայ Եկեղեցու պատմութեան**, գիրք Ը., էջ 269:

<sup>4</sup> **Գ. Տէր-Վարդանեան**, Մեսրոպ Մագիստրոսը Եւ նրա գրական

այնպես էլ՝ անձնական տարածայնությունների ու  
լորտում<sup>1</sup>:

1909 թ. դեկտեմբերի 27-ին երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը հերթական բողոք-հայտարարություն է ուղղում Մատթեոս Բ Ամենայն Յայնոց Կաթողիկոսին, որով մեկ անգամ ևս խնդրում է բացահայտ կերպով պարզաբանել «Իրաւունքունի» ն Յայնոց եկեղեցու պաշտօնեաներն՝ անխտիր ազատ կերպով մտածելու և արտայայտելու իրենց կարծիքները եկեղեցական կարևոր, բարեփոխութեան կարօտ խնդիրների մասին, թէ՞ նոցա վիճակուած է միայն անշեղ հետևել անցեալ դարերից ժառանգութիւն մնացած, արդի աշխարհայացքին ու կեանքին բոլորովին անհամապատասխան անանդութիւններին ու կարգերին»<sup>2</sup>: Այս անգամ ևս անպատասխան մնալով՝ նամի վերջին անգամ նույն հարցով դիմում է Կաթողիկոսին, ուր մասնավորապես շեշտում է. «արդեօք միայն «Արարատ»-ի խմբագիր Յուսիկ արքեպիսկոպոսին և նրանմանների՞ն է թոյլ տրւում ազատ կերպով արտայայտելու իրենց հնադարեան կարծիքները Մայր Աթոռի «Արարատ» ամսագրի մէջ, թէ՞ մենք ևս, իբրև Մայր Աթոռի միաբան, իրաւունքունինքնոյն ազատութիւնից օգտուելու, առանց մկրատի և կրակի միջամտութիւնից վախենալու»<sup>3</sup>: Սակայն նա հավելում է նաև, որ «Այդպես էլ քննարկն այդ հար-

---

վաստակը, էջ 7:

<sup>1</sup> Իր «Յուշերում» անուղղակի նման միտք է արտահայտում նաև Ե. Տեր-Մինասյանը, որը գրում է, թե «Խաթաբալա» գավեշ տաթերթի 1908 թ. նոյեմբերի 29-ի № 49-ի առաջին էջի վրատպագրվել էր մի սրամիտ նկար, «որտեղ պատկերված էին ձեռքերն ու ոտքերը կապած **Գարեգին և Երվանդ վարդապետները** խարույկի մի կողմում, իսկ Տեղակալ **Սուրենյանցը և Մեսրոպ վարդապետ Տեր-Մովսիսյանը** բոցավառ խարույկի մյուս կողմը կանգնած՝ կատաղի մոլեռանդությունով մոլեգնությունով խարույկի մէջ էին նետում «Արարատի» համարները, ավելի ճիշտ այնտեղից մկրատված թերթերը», **Ե. Տեր-Մինասյան**, Յուշերի մկրտանքից, էջ 78:

<sup>2</sup> **Վաւերագրեր Յայ Եկեղեցու պատմութեան**, գիրք Ը., էջ 578, 626:

<sup>3</sup> **Նույն տեղում**, էջ 626:

ցը, եւ ես այլ եւս ոչ մի պատասխան չստացա: Ես հասկացա, որ ինձ այլ եւս ոչ ինչ չի մնում անելու, բացի հոգեւոր կոչումը թողնելուց եւ էջմիածնից հեռանալուց: Յակառակորդներս էլ զգալով այդ վիճակը՝ առաջարկ արին ինձ գնալ Քիշնեւ, Բեսարաբիայի թեմի առաջնորդի փոխանորդ եւ այնտեղի կոնսիստորիայի նախանդամի պաշտոնով»<sup>1</sup>:

Սակայն, Երվանդ Տեր-Սինասյանը այդ առաջարկը համարում է «պատվավոր աքսոր» հետևյալ պատճառաբանությամբ. «Ես պատրաստված էի ճեմարանում դասավանդելու համար, ոչ մի վարչական պաշտոն վարելուց անկուրթյուն և միտք չունեի»<sup>2</sup>: Ներկա հանգամանքը, որ նահրաժարվում է իրեն առաջարկված նոր պաշտոնից, խոսում է այն մասին, որ Երվանդ վարդապետը նախապայմաններ էր թելադրում եկեղեցու բարձրագույն իշխանությունը, ինչը բնորոշ է հոգևորականի ոգուն և առաքելությունը: Եվ այլևս անհնարին համարելով իր գործունեությունը Մայր Աթոռում, 1910 թ. փետրվարի 9-ին Երվանդ վարդապետն իր հրաժարական դիմումն է ներկայացնում Ամենայն Յայնոց Կաթողիկոս Մատթեոս Բ-ին՝ խնդրելով «ազատել իրեն հոգևոր կոչումից և դասել Յայ եկեղեցու աշխարհիկ անձանց շարքում»<sup>3</sup>: Այդ խնդրանքը նաև աներկրորդում է փետրվարի 19-ին:

1910 թ. փետրվարի 23-ին Մատթեոս Բ Կաթողիկոսը Սինոդին ուղղված Կոնդակում նշում է, որ Երվանդ վարդապետի կրկնակի խնդրանքի համաձայն ընդունել է նրա հրաժարականը և առաջադրում է Սինոդին «արձակել և համարել գնալի միաբանություն է Մայր Աթոռոյս և դասել ընդ աշխարհիկ սըստսահմանեալ կարգի և օրինի»<sup>4</sup>: Մայր Աթոռի հոգևոր Սինոդը 1910 թ. մարտի 3-ին, ընթացք

<sup>1</sup> Ե. Տեր-Սինասյան, Յոլ շերիմ կյանքից, 80:

<sup>2</sup> Տե՛ս նույն տեղում:

<sup>3</sup> Տե՛ս Վաւերագրեր Յայ եկեղեցու պատմութեան, գիրք Ը., էջ 655:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 666:

տալ ով Կոնդակին, որոշում է. «ազատ համարել Երու-  
ւանդ վարդապետ Տեր-Մինասեանին Մ. Աթոռի միաբա-  
նու թիւնից, արձակել հոգևոր կոչումից և դասել ի  
շարս աշխարհականաց»<sup>1</sup>: Այդպիսով 1910 թ. փետրվարի 14-  
ին Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանն անդարձ հեռանում է  
Եկեղեցական սպարեզից:

Ու թեև Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի հոգևոր գոր-  
ծունեությունը բավականին կարճատև էր, սակայն  
այդ սեղմ ժամանակահատվածում նրան հաջողվել է  
շոշափելի ներդրում ունենալ Հայոց եկեղեցու  
մտավոր անդաստանում: Մեծ է նրան պատը նաև Գևորգ-  
յան հոգևոր ճեմարանի կրոնական առարկաների դա-  
սավանդման արդյունավետությունը բարձրացնե-  
լու հարցում, հատկապես՝ դասագրքեր ստեղծելու  
իր օրինակելի նախածեռնությունը: Միաժամանակ,  
նշանավոր եկեղեցական հայրերի բնագրերի, դավա-  
նական և պատմաաստվածաբանական մասնավոր թեմանե-  
րի վերաբերյալ մեծաթիվ և արժեքավոր հրատարա-  
կություններով նամեծապես նպաստել է Էջմիածնի  
միաբանության գիտական մակարդակի հեղինակու-  
թյան բարձրացմանը թե՛ հայրենիքում, և թե՛ ավրոպա-  
կան գիտական շրջանակներում: Եվ այդ տեսանկյուն-  
նից անկասկած է, որ իր ստեղծած գիտական ժառանգու-  
թյան շնորհիվ է. Տեր-Մինասյանը լիովին արժանի է  
դասվելու Հայոց եկեղեցու երախտավորների շար-  
քում: Երիտասարդ հոգևորականի արտահայտած աստ-  
վածաբանական և գիտական բազմաթիվ տեսակետներ և  
հայեցակարգային մոտեցումներ այսօր էլ քննու-  
թյուն են բռնում գիտություն տարբեր ոլորտնե-  
րում:

Ամեն դեպքում նրա կյանքը, հայ աստվածաբանա-  
կան և մտավոր մշակույթի անդաստանում գրանցած

---

<sup>1</sup>Ն ու յ ն տեղ ու մ:

նրա անգնահատելի վաստակը միանշանակ վկայում են, որ նամիշտիր ազգի և եկեղեցու հավատարիմ զավակն է մնացել՝ բազում անքակտելի թելերով նրա հետկապված:

## **§2.3 ԱՅ Ե Կ Ե Ղ Ե Ց ՈՒ Բ Ա Ր Ե Կ Ա Ր Գ ՈՒ Թ Յ Ա Ն՝ Ե Ր Վ Ա Ն Դ Վ Ր Դ . Տ Ե Ր -Մ Ի Ն Ա Ս Յ Ա Ն Ի Ծ Ր Ա Գ Ի Ր Ը**

Ինչպես արդեն վերը նշվել է, Երվանդ վարդապետ Տեր-Մինասյանի հոգևոր գործունեության համար ճակատագրական դեր է կատարել նրա կողմից առաջադրված՝ Յայ Եկեղեցու բարեկարգության ծրագիրը, որի բազում հիմնադրույթներ ուղղակի առնչվում էին լիբերալ-բողոքական դպրոցի աստվածաբանական աշխարհընկալումներին, կամ կրում էին վերջիններիս ազդեցությունը: Փաստական նյութի վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ Երվանդ վարդապետն իր բարեկարգության ծրագիրն առաջադրել է անկողմնակալ պատճառաբանությամբ, հաշվի առնելով, որ «քրիստոնեության մեջ ծանր հակասություններ են առաջ եկել. հակասություններ, որոնք հիմնաւորուած են թէ՛ նրա բնութեամբ եւ թէ՛ պատմութեամբ»<sup>1</sup>: Եվ քանի որ իր համոզմամբ նշված հակասությունները ներառում են եկեղեցական կյանքի բոլոր ոլորտները, առաջադրված բարեկարգության ծրագրում նաբարձրաձայնում է հոգևոր կյանքի համար առանցքային նշանակություն ունեցող բազմաթիվ այնպիսի հարցերի մասին, ինչպիսիք են, օրինակ, եկեղեցական դավանանքը, քրիստոնեության և մշակույթի երկխոսությունը, սոցիալական Ավետարանի էությունը, կուսակրոնությունը, հաղորդու-

<sup>1</sup> Եր ու ա ն դ վ ա Ր դ ա պ ե տ, Վ եր ա ն ո Ր ո գ ու թ ե ա ն կ ա Ր ի ք ը Յ ա յ ո գ

թյան խորհուրդը, պաշտամունքը, ընդհանուր քահանայուն թյունը և այլն:

Քննարկվող հիմնահարցերի այդ լայն շրջագծի ընտրուն թյունը երվանդ վարդապետը բացատրում է նախ եկեղեցու կյանքում տեղ գտած «հնի եւ նորի թշնամուն թեամբ» և «կրօնական պրոբլեմի ու հոգեւորականութեան դերի մասին ծայրայեղութիւնների հասած անհասկացողութեամբ»<sup>1</sup>, որի արդյունքում «Այն, ինչը որ մի ժամանակ բոլորին հասկանալի եւ մինչեւ անգամ անհրաժեշտ է եղել, այսօր մեզ համար բոլորովին օտար է եւ անըմբռնելի: **Այդ նկատելի է թէ՛ դաւանութեան, թէ՛ պաշտամունքի ու ծիսակատարութեան եւ թէ առհասարակ քրիստոնէական սովորոյթի մէջ** (ընդգծումը մերն է՝ Ա.Ս.)»<sup>2</sup>:

Այդ համապատկերում հատկանշական է նաև հայաստվածաբանի բարենորոգչական ծրագրի վերլուծական հաջորդականության եղանակը: Եվ քանի որ նահամոզված է, որ «Քրիստոնէական կեանքի չորս գլխաւոր կողմերն են աշխարհայեացք եւ դաւանանք, պաշտամունք, վարչական կազմակերպութիւն եւ սովորոյթ»<sup>3</sup>, այդ հաջորդականությունն էլ կազմում է նրա առաջադրած բորենորոգչական ծրագրի առանցքը: Դժվար չէ հետևեցնել, որ Ե.Տեր-Մինասյանի համար Յայեկեղեցու բարենորոգության «գլխավոր նյութը» համարվում է քրիստոնէական եկեղեցու դավանանքի հետկապված հիմնախնդիրների լուծման փորձը: Եվ պետք է նկատել, որ այս ոլորտում նախընտրւած առաջն ծառայած խնդիրները քննարկում է դոգմայի քննադատության կամ պատմական զարգացման և մշակույթի հետ ունե-

---

եկեղեցու համար, էջ 468:  
<sup>1</sup>Նույն տեղում, էջ 473-474:  
<sup>2</sup>Անդ, էջ 471:  
<sup>3</sup>Նույն տեղում, էջ 477-478:

ցած հարաբերությունը բնութագրող բոլոր այն նախադրյալներին համապատկերում, որոնք Ա. Յամնակի ազդեցությունը համապատասխան հողնախապատրաստեցին Երվանդ վարդապետի կողմից եկեղեցական դավանանքը «նորացնելու» նոր քրիստոնեական աշխարհայացք ձևավորելու տեսակետներն առաջադրելու համար: Այս ոլորտի փաստական նյութի վերլուծությունը միաժամանակ թույլ է տալիս վերհանել նաև այն, թե քրիստոնեությունը եկեղեցական դավանանքից ազատագրելու Երվանդ վարդապետի տեսակետն ինչ առնչություններ ունի դոգմայի պատմական զարգացման Ա. Յամնակի տեսության հետ:

Վավերագրերի վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ Երվանդ վարդապետը, թեև քրիստոնեական դավանանքի բարեփոխումների իր առաջարկը հիմնավորում և կապում է Սուրբ Գրքի հետ, այդուհանդերձ, ինչպես վերը նշվեց, այդ կապը նամեկ նաբանում է ժամանակի մշակույթի հետ ունեցած երկխոսության ծիրում: Այդ եզրահանգումը կարելի է փաստել Երվանդ վարդապետի այն պնդմամբ, որ եկեղեցական աշխարհայացքը, պաշտամունքը, վարչական կառույցը և գործնական կյանքը ձևավորվել են «մշակույթի գործընթացում», և որ այդ «օտար ազդեցությունների» համախումբն էլ իրենով պայմանավորել է քրիստոնեության ճգնաժամը, հետևաբար նաև՝ եկեղեցու համակարգային բարեփոխման անհրաժեշտությունը: Եվ այդ մոտեցումը պատճառաբանում է նրանով, որ կրոնի բարեփոխությունը պայմանավորող վերոհիշյալ տարրերի «մեջ 2-ատ-2-ատ բան այսօր հնացած է ելանպետքացած, իբրև հին ժամանակի արտադրություն»:



կորցրել է իւր հիմքն ու նշանակութիւնը»<sup>1</sup>:

Անհրաժեշտ է մատնանշել, որ այդ տեսանկյունից երվանդ վարդապետի առաջադրած քարենորոգության ծրագիրը նորույթ էր ոչ միայն հայ հոգևոր դասի, այլև՝ ազգային հասարակական-քաղաքական մտքի համար: Կարելի է պնդել նաև, որ հեղինակի կողմից առաջադրվող քարենորոգումների առաջարկներն իրենց բնույթով, ուղղվածությամբ և սահմանների ընկալմամբ ձգտում էին համապարփակության՝ յուրահատուկ «պարադոքսալ սահմանների», որի շրջագծում քննարկվող հիմնախնդիրներն ասես տարրալուծվում էին իրականի և երևակայականի միջև, ինչի արդյունքում երբեմն խիստ դժվար է տարբերակել կիրառվող հասկացությունների և լուծումների այն շրջանակը, որով փորձ է կատարվում բնութագրել քարենորոգության առարկաները: Այդ եզրակացությունը կարելի է փաստել հայ աստվածաբանի քարենորոգչական ծրագրի հիմքում ընկած այն պնդմամբ, որ «կրոնի համընդհանուր ճգնաժամի» պայմաններում Յայոց եկեղեցուն անհրաժեշտ է «Վերանորոթիւն եւ վերանորոգութիւն հիմքից ի վեր Յիսուսի Աւետարանի հիման վրայ, առանց յապաղելու եւ առանց տատանուելու. ահամերպահանջը եւ մեր զգացած ծանր կարիքը»<sup>2</sup>: Այդ պայմաններում «պարադոքսալ սահմաններն» ամենից առաջ անխուսափելիորեն առնչվում են եկեղեցական դավանանքի հետկապված հիմնահարցերի հետևորանց լուծումների հիման վրա առաջադրվում է «ի վնաս կրոնի գործող» և «նշանակութիւնը կորցրած անցեալի ժառանգութեան» հաղթահարման, եկեղեցական դավանանքի փոփո-

<sup>1</sup> **Երուանդ վարդապետ**, Յայոց եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը, **Յոդվածներ**, էջ 207:

<sup>2</sup> **Երուանդ վարդապետ**, Վերանորոգութեան կարիքը Յայոց

խության և «անցեալի օրինակով» նոր դավանանքի հաստատման պահանջը: Այդ շարակարգում առաջնային պետք է համարել այն հարցի պատասխանը, թե հեղինակի կողմից ինչ նախադրյալների հիման վրա է առաջադրվել եկեղեցական դոգմայի քննադատության և պատմական զարգացման հայեցակարգը, և այն ինչ հարաբերության մեջ է գտնվում դոգմայի զարգացման մասին լիբերալ-բողոքական տեսակետի հետ:

Ինչպես նկատում է քրիստոնեական դոգմայի ժամանակակից լավագույն ուսումնասիրողները՝ Քոլին Գոլնտոնը, արդիականության համար այդ խնդիրը բովանդակվում է «դոգմայի հայեցակարգի և բնույթի մեջ», որի նկատմամբ քննադատական մոտեցումը զարգացել է գերազանցապես բարենորոգության (ռեֆորմացիայի) և ավարտուն տեսք ստացել՝ լուսավորչության դարաշրջանում: Բարենորոգության շրջանում եկեղեցական դավանանքի հանդեպ քննադատական մոտեցումն արմատական չի եղել, ինչը կարելի է հիմնավորել այն փաստով, որ շարժման հոսանքներից ոչ մեկը չի վիճարկել հավատամքի որևէ տարր, բացի հաղորդության խորհրդից<sup>1</sup>: Ի տարբերություն ռեֆորմացիայի՝ լուսավորչության շրջանում խորապես կասկածամտորեն էին տրամադրված դոգմայի հանդեպ: Վստահ լինելով ինքնուրույն կերպով ճշմարտությանը բացահայտելու մարդկային բանականության կարողության վրա՝ լուսավորչական շարժումը սկզբունքորեն կասկածով էր վերաբերվում այն ամենին, ինչն «ավանդության անունից ուսուցանվում էր հեղինակության մեջ»: Ծեշտվում էր, որ քրիստոնեության հիմնա-

եկեղեցու համար, էջ 486:

<sup>1</sup>Մանրամասները տե՛ս **Gunton C.** *The Christian Faith: An Introduction to Christian Doctrine*, էջ 91-96:

կան գաղափարները, լինելով ռացիոնալ, կարող են բխեցվել բանականությանն ից, ուստի կարիք չկան ան «դիմել աստվածային հայտնության գաղափարին»: Չամաձայն այս տեսակետի, ինչպես այն զարգացվել է 17-18-րդ դարերի անգլիական լուսավորիչներ Ջոն Թոլանդի և Մեթյուն Թինդալի աշխատություններում, քրիստոնեությունը, ըստ էության, բնական կրոնի «վերահռչակումն էր», այլ կերպասած քրիստոնեությունը ոչ միայն «վերջեր բնական կրոնից», այլ և հանդես էր գալիս որպես բնական կրոնի մի դրսևորումը: Ըստ Նրանց՝ այսպես կոչված «հայտնության կրոնը» իրականում ոչ այլ ինչ էր, եթե ոչ այն բանի վերահաստատումը, ինչը կարող էր ճանաչվել բնության ռացիոնալ հայեցողության միջոցով: Դժվար չէ նկատել, որ այս հայեցակարգում «Չայտնությունը» բնութագրվում է որպես «լուսավորված բանականությանը հասանելի» բարոյական ճշմարտությունների ռացիոնալ վերահաստատում: Այդ հիման վրա հաստատվում էր նաև «հայտնությունը դատելու» բանականության կարողությունը: Եվ քանի որ քննադատական բանականությանը վերապահվում էր «ամենահեղինակավորի» դերը, շեշտվում էր նաև, որ բանականությունն ի գործ էր «դատելու նաև քրիստոնեական հավատալիքներն ու գործերը», որի գերնպատակն էր համարվում վերացնել քրիստոնեության համակարգում տեղ գտած բոլոր սնապաշտական կամ իռացիոնալ տարրերը<sup>1</sup>: Այդ հիման վրա էլ խիստ քննադատության ենթարկվեցին հատկապես երրորդաբանական և քրիստոսաբանական դոգմաները:

---

<sup>1</sup> Տե՛ս **McGrath A.** Christian Theology: An Introduction, էջ 91-94. **Gonzales J.** A History of Christian Thought: From the Protestant Reformation to the Twentieth Century. Vol. 3, From the Protestant Reformation to the 20th Century. Rev. ed., Nashville, 1987, էջ 374-377:

Կրոնական հեղինակությունը մարտահրավերներ է ներկայացնում բողոքական միտումը և «ecclesia reformata, ecclesia semper reformanda (բարեփոխված եկեղեցին միշտ պետք է ինքնաբարեփոխվող եկեղեցի լինի)» սկզբունքի հանդեպ հավատը քաջալերեցին քրիստոնեական դոգմայի քննադատական ուսումնասիրության ոգին: Այս վերաբերմունքը համահունչ էր լուսավորության գաղափարներին, որը միշտ բողոքական հեղինակների հանգեցրեց սեփական մեթոդները լուսավորչականությանը քննադատական ռացիոնալ իզմին նույնացնելու գաղափարին<sup>1</sup>: Լիբերալ-բողոքական դպրոցի կողմից առաջադրած «դոգմայի պատմության» հայեցակարգի արմատները, այդպիսով, պետք է որոնել լուսավորության դարաշրջանում, քանի որ դոգմաների պատմական զարգացման քննադատական ընկալումը ծնունդ առավ և զարգացավ այդ շրջանում, սակայն ավարտուն և ամփոփ տեսք ստացավ լիբերալ-բողոքականության, մասնավորապես Ա.Յառնակի հայեցակարգի տեսքով:

Ըստ էության լիբերալ-բողոքականության նախանշած ճանապարհով է ընթացել նաև երվանդավարությանը, որը նույնպես պնդել է, թե քրիստոնեական դավանանքը և վերջինիս մասին ավանդական պատկերացումներն արմատական վերանայման կարիք ունեն: «Ո՞ւմ համար այս օրկասկածելի է, որ կրթության շատ շատերին յետմոդուրը մեր կրօնից ու եկեղեցուց այդ դաւանանքն է. - գրում է հայաստվածաբանն այդ կապակցությամբ և հավելում, - եւ մենք ստիպուած ենք խոստովանել, որ այդպիսի կրթութենէրը մեծ մասամբ իրաւունք ունին: Նրանք տեսնում են այստեղի-րենց առաջ շատ կողմերով մի բոլորովին օտար, անըմբռնելի աշխարհ, որ յաւակնութիւն ունի միեւ-

<sup>1</sup>Տե՛ս McGrath A. Christian Theology: An Introduction, էջ 90.

նոյն ժամանակ ընդ միջտ իբրեւ յաւիտենական ճշմարտութիւն ճանաչուելու, բոլորի համար պարտադիր մի ճշմարտութիւն, որից շեղուողները նզովքի են արժանանում»<sup>1</sup>: Այդ հիման վրանահավաստում է նաև, որ եկեղեցու առաքելությամբ մտահոգ յուրաքանչյուր անհատի խնդիրը և նպատակը պետք է լինի ձգտումը «աւելի մեծ պարզութիւն եւ անմիջականութիւն ձեռք բերելու կրօնի մէջ, գլխաւորն ու երկրորդականը աւելի որոշ կերպով տարբերելու միմեանցից, ազատուելու քրիստոնէութեան մէջ մտածօտար եւ այժմ բոլորովին աւելորդ ազդեցութիւններից»<sup>2</sup>: Կասկածից վերէ, որ «կրօնի մէջ պարզություն և անմիջականություն» հաստատելու այս կոչը լինովին համահունչ է իբրեւալ-բողոքական դպրոցի հավատամքին: Նախ այն պատճառով, որ այս դպրոցի ներկայացուցիչները եվրոպական լուսավորիչների հետևողությամբ «դոգմատիկական քրիստոնէության» ձևավորումը կապում էին «մտահայեցողական և ժամանակի գիտական միջոցների ներդրման հետ», որի մասին Ա. Յառնակը գրում է. «Դոգմատիկ քրիստոնէության պատմական սկիզբը, թվում է, ավարտվում է այնտեղ, որտեղ առաջին անգամ մտահայեցողական կերպով ձևավորված և պատմության միջոցներով մշակված հավատի դրոյթները եկեղեցական ուսմունքի մաս հռչակվեց (*articulus constitutivus ecclesiae*) և իբրև այդպիսին ընդունվեց ողջ եկեղեցու կողմից: ... Դոգմայի զարգացումը *in abstracto* անսահմանափակ է, բայց *in concreto* այն ավարտված է»<sup>1</sup>:

Մեթոդաբանական առումով այդ ըմբռնման ջատագովն է նաև երվանդարդապետը, որի կարծիքով քրիստոնէության դավանանքը պատմական է՝ «աշխարհայեացքի ու պայքարի արդիւնք»։ Վկայակոչելով եկե-

<sup>1</sup> Երուանդ վարդապետ, Վերանորոգութեան կարիքը Յայոց եկեղեցու համար, էջ 478:  
<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 471-472:

դեցու պատմութեանը հայտնի «դաւանական ծանր վիճաբանութիւնները», նապնդում է դավանանքի պատմականութեանն այն կապակցութեամբ, որ «այդ դաւանանքը կամ հաւատոյ հանգանակը կազմուել է սկսած Բ. դարուց Քրիստոսից յետոյ եւ իւր կատարելութիւնն է գտել հիմնական գծերով Դ. եւ Ե. դարերի ընթացքում: Փիլիսոփայութեան եւ քրիստոնէական եկեղեցու պատմութիւնն ուսումնասիրողի համար միանգամայն պարզ է, թէ ինչպէս է առաջ եկել այդ դաւանանքը, ինչպիսի աշխարհայեացքի ու պայքարի արդիւնք է այն»<sup>2</sup>: Նամիաժամանակ եկեղեցական դավանանքի պատմականութեանը հիմնավորում է նաև նրանով, որ «Այն հանգանակը, որ մենք այսօր մեծ մասամբ առանց մտածելու եւ որեւէ բան զգալու անգիր ասում ենք, պէտք է մոռանալ, որ գրուած է շատ ազնիւ սրտերի արիւնով, ուրեմն, ժամանակի խորին համոզմունքի ու աշխարհայեացքի արտայայտութիւն է, եւ ո՛չ թէ «քահանաների կեղծիք ու անմիտ վիճաբանութեան արդիւնք», ինչպէս կարծում են կիսակիր թեւ տգէտ մարդիկ»<sup>3</sup>: Եկեղեցական դավանանքի արժևորման մեթոդաբանական այդ մոտեցման արդյունքն է պէտք է համարել նաև հայ աստվածաբանի այն պնդումը, թէ Յայ եկեղեցու ճգնաժամի պատճառներինց մեկն էլ այն է, որ հավատացյալների կողմից «անտեսվում է դավանանքի պատմականութեան փաստը», որի արդյունքում «կարծես բնականաբար առաջ է եկել ... այն համոզումը, թէ Աստուծոյ հաւատը, կրօնը նախնական մտածողութեան հազարաւոր սխալներից ու իլլուզիաներից մեկն է, որ գիտութեան շնորհիւ պիտի անպատճառ վերանայ աշխարհից»<sup>4</sup>:

<sup>1</sup> Гарнак А. История догматов. ч. I, Возникновение церковного догмата, с. 88-89:

<sup>2</sup> **Երուանդ վարդապետ**, Վերանորոգութեան կարիքը Յայոց եկեղեցու համար, էջ 478

<sup>3</sup> **Նույն տեղում**, էջ 480:

<sup>4</sup> **Նույն տեղում**, էջ 476:

Երվանդ վարդապետը եկեղեցում դավանանքի փոփոխության անհրաժեշտությունը փորձում է հիմնավորել նաև վերջինիս և ժամանակի գիտական աշխարհը նկատման միջև ձևավորված խոր հակասությունը հաղթահարելու միտումով: Սակայն, մատնանշելով ժամանակի գիտական հայտնագործություններին վրակառուցված աշխարհայացքի և «մարդկանց միտքը կալկանդոզ» դավանանքի անհամապատասխանությունները, նա անընդունելի, «կիսակիրթ, տգետ ու սնանկ» է համարում բոլոր նրանց, ովքեր հիմնովին անընդունելի են համարում կողմերի երկխոսությունը: Յայվարդապետը չի մերժում, որ եկեղեցական դավանանքը հաստատելու «ժամանակներից ի վեր մեծամեծ, կարելի է ասել աներեւակայելի փոփոխություններ են մտել մարդկության մտաւոր կեանքի, ընդհանուր աշխարհայեացքի (ներկայ բնագիտությունն ու աստղագիտությունը) մեջ, խախտելով եկեղեցական ներկայ դավանանքը իւր ուրոշ մանրամասնություններով»<sup>1</sup>: Այս հարցում նահամոզված է, որ ծագելով միևնույն աստվածային ակունքից գիտական և կրոնական աշխարհայեացքների միջև «հակառակ ոչինչ չի կարող լինել», և այդ հիման վրա եզրակացնում է, որ «աշխարհի, մարդու և տիեզերքի մասին ներկայ գիտությունն արդիւնքները չպետք է մոռացնեն տրուեն»<sup>2</sup> քրիստոնեական աշխարհայեացքի մեջ, «որովհետեւ տիեզերքի յառաջանալու, նրա զարգացման, մարդու յառաջանալու եւ պատմության մասին ոչինչ չի կարող ասել կամ ոչինչ չունի ասելու քրիստոնեությունը, որ հակառակ լինելու արդի գիտությունը»<sup>2</sup>: Եվ, ասես հերքելով բոլոր թյուրիմացությունները, այդ պնդումը

<sup>1</sup>Ն ու յ ն տեղ ու մ, է ջ 480:  
<sup>2</sup>Ն ու յ ն տեղ ու մ, է ջ 482:

պարզաբանում է նրանով, որ «Կրօնն ինքն էլ մարդկային հոգու զարգացման մի արտադրութիւն է եւ նոյն ձեւով ենթակայ զարգացման, ինչպէս միւս երեւոյթները: Վերջապէս չպետք է մոռանալ, որ մարդկային բանականութիւնն էլ աստուածային բանականութեան մի մասն է եւ գիտութեան մէջ էլ յայտնուում են մարդկանց աստուածային ճշմարտութիւնները: Հակակրօնական եւ Աստուծոն հակառակ կլիսի արհամարհել գիտութիւնը, որովհետեւ դրանով մենք արհամարհած կլիսենք աստուածային կայծը մարդու մէջ»<sup>1</sup>: Եվ այդ ամենի ընդհանրացմամբ պնդում է. «Միայն իսկական գիտութիւնը, լայն աշխարհայեացքը եւ կրօնի ու բնագիտութեան սահմաններն իրար հետ չշփոթող ըմբռնումը կարող է այստեղ յեղաշրջումն առաջ բերել»<sup>1</sup>:

Վերն արդէն նշվել է, որ հիշյալ մոտեցման հիմնադրույթները համակարգել է Ա. Հառնակը: Վերջինիս և Երվանդ վարդապետի մոտեցումների տարբերությունը նրանում է, որ ի հակադրություն հայաստվածաբանի՝ Ա. Հառնակը իր եզրահանգումները հիմնավորում է ոչ թեքրիստոնէության և արդի գիտության անհամապատասխանության, այլ՝ Ավետարանի և դավանանքի միջև առկա տարբերություններով: Գերմանացի աստվածաբանն այդ կապակցությամբ գրում է. «Եկեղեցիների պնդումը, որ դոգմաները բովանդակում են միայն Սուրբ Գրքից բխեցված քրիստոնէական հայտնության շարադրանքը, պատմական հետազոտությամբ չի հաստատվում: Հետազոտությունը, հակառակը, ցույց է տալիս, որ դոգմատիկ քրիստոնէությունը (դոգմաները) և՛ իր հայեցակարգով, և՛ բո-

---

<sup>1</sup>Անդ:



վանդակու թյամբ հանդիսանում է հոլենական ոգու գործը՝ Ավետարանի հիման վրա: Մտահայեցողական միջոցները, որոնց օգնությամբ անցյալում ըմբռնում և յուրացնում էին Ավետարանը, սերտաճեցին վերջինիս բովանդակության հետ: Այդպես ծագեց դոգմատիկան, որի ձևավորմանն, անշուշտ, մասնակից դարձան նաև այլ գործոններ (Սուրբ Գրքի տեղիները, պաշտամունքի և պետական կառույցի պահանջները, քաղաքական և սոցիալական պայմանները, տրամաբանության պահանջը, կույր սովորությունները և այլն):<sup>2</sup>: Ավելի քան ակնհայտ է, որ Ա. Յանսկի համոզմամբ դոգմատները ձևավորվել են «ավտորիտար եկեղեցական կառույցում», որը բովանդակել է այնպիսի պնդումներ և պահանջներ, որոնք խորթ են «Ավետարանի ոգուն»<sup>3</sup>:

Այս տեսակետի հետ որոշ նմանություններ ունեն նաև եկեղեցական դավանանքի բարեփոխմանն առաջադրած երվանդավար դապետի առանձին լուծումներ: Վկայությունն այն է, որ հայաստվածաբանը ևս եկեղեցական դավանանքը համարում է հոգևոր կյանքի համար «արտաքին և երևույթական»: Իսկ «եկեղեցու համար օգտակար լուծումների» որոնումները նրան բերում են այն հետևություն, որ «Մենք չպետք է հետամուտ լինենք պահելու անցեալի նշանակութիւնը կորցրած ժառանգութիւնը ի վնաս կրօնի, այլ ընդհան-

<sup>1</sup>Նույն տեղում, էջ 476:

<sup>2</sup>Гарнак А. История догматов. ч. I, Возникновение церковного догмата, с. 89-90:

<sup>3</sup>Տե՛ս Livingston J. Modern Christian thought. The enlightenment and the nineteenth century. Vol. 1 (Sec. ed.), Minneapolis, 1997, էջ 287: Հիմք է ընդունվում Ա. Յանսկի այն պնդումը, որ «Դոգմայի ըմբռնումն իբրև գ ու տ Ավետարանի շարադրանք պատրանք է: Ճիշտ այդպես պատմական հետազոտության արդյունքում են նաև եկեղեցու մյուս պատրանքները. իբրև նրանց դոգմաները միշտ նույնն են եղել և դրա համար էլ բացահայտվել են աստիճանաբար, ասես թե եկեղեցական աստվածաբանության համար այլ խնդիրներ չեն եղել, բացի այդ նույն դոգմաների մշակումը և դրանց պաշտպանությունը դրսից համակարգ ներթափանցող կեղծ ուսմունքներից», Гарнак А.

կառակը՝ կրօնի օգուտն ի նկատի առնելով պետք է այնքան ոյժել աչալրջութիւն ունենանք, որ ըմբռնենք թէ դեպի ուր է գնում ընդհանուր շարժումը, որպէս զի ըստ այնմ էլ, ընդհանուր հոսանքին դեմ, թէ նրան համաձայն կարգաւորենք մեր գործերը: Թէ չէ կանցնի ժամանակը, ուզենք չուզենք միեւնոյն է, կկորչի անհետմեր պինդ բռնած անօգուտ ժամանգութիւնը, իսկ մարդկութեան ամենաթանկագին գանձը՝ կրօնը դրանից խոշոր վնաս կկրէ: Այն ինչ այդ չի կարող լինել մեզնից ոչ ոքի ցանկութիւնը»<sup>1</sup>: Այդ հիման վրա էլ նագտնում է, որ «Այն, ինչ որ ո՛չ մի նշանակութիւն պիտի չուենայ քրիստոնէութեան համար, արտաքին ձեւն ու երեւոյթը, այսօր այդպիսով դարձել է ամենամեծ նշանակութիւն ունեցողը, առանց որի կարծւում է միամտաբար, թէ քրիստոնէական եկեղեցին գոյութիւն ունենալ չէ կարող»<sup>2</sup>: Եվ մերժելով այդ անման մտայնությունները՝ ընդհանրացնելով պնդում է, որ այն ամենը, ինչ որ եկեղեցու դավանանքում «ներկայ հասկացողութիւններին անհամապատասխան է եւ կրօնի համար էլ անտարբեր է, ուրեմն ո՛չ մի նշանակութիւն չունի, պետք է վերացնել եւ նրատեղաւելի համապատասխան բան դնել»<sup>3</sup>:

Եվ քանի որ նրա համոզմամբ ճշմարիտ դավանանքը կապված է քրիստոսի քարոզի և Ավետարանի հետ, երկրորդելով Ա. Յառնակին՝ երվանդ վարդապետը պնդում է, որ Յավատո հանգանակն «արտացոլում է իր

---

История догматов. ч. I, Возникновение церковного догмата, էջ 90:

<sup>1</sup> **Երուանդ վարդապետ**, Վերանորոգութեան կարիքը Յայոց եկեղեցու համար, էջ 485-486:

<sup>2</sup> **Երուանդ վարդապետ**, Յայոց եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը, **Յողովածներ**, էջ 212:

<sup>3</sup> **Երուանդ վարդապետ**, Վերանորոգութեան կարիքը Յայոց

կազմում թյան ժամանակի աշխարհայացքը», ուստի հիմնովին անընդունելի է համարում, որ հավատամքը կարող է «առանց այլ եւ այլ ութեան նոյնը լինել եւ իբրեւյաւ իտեսական ճշմարտութիւն կաշկանդել մարդկանց միտքը»<sup>1</sup>: Յայաստվածաբանն այդ նախադրյալից է բխեցնում նաև «քրիստոնեությունը եկեղեցական դոգմայից ազատագրելու» պահանջը, որի համար հիմք է ընդունում իր ուսուցիչ Ա.Յառնակիայն պնդումը, որ դավանանքի անփոփոխությունը բացառապէս Ավետարանի վրա հենված լինելու հիմնադրույթը ո՛չ պատմական է, և ո՛չ էլ ճշմարիտ: Եվ համոզված, որ ժամանակակից աշխարհում հավատքային միակեցնողանի ուժը Ավետարանն է, դավանանքի փոփոխության հրամայականը նա պատճառաբանում է հետևյալ կերպ. «Շատ հասկանալի է, որ մինչեւ այն ժամանակ կարող էր այդ համոզումը ճշմարտութիւն համարուել, քանի որ դեռեւս տիրող էր նրա հիմքը կազմող ընդհանուր աշխարհայեացքը: Իսկ քրիստոնեական եկեղեցու այժմեան դաւանանքի հիմքը կազմող Նոր-Պլատոնական փիլիսոփայական աշխարհայեացքը շատ վաղուց է, համարեա արդէն 2. դարուց ի վեր, որ կորցրել է իւր նշանակութիւնը եւ, կարելի է ասել, բոլորովին անհետացել»<sup>2</sup>:

Երվանդ վարդապետը հառնակյան հայեցակարգի ազդեցությունամբ է առաջադրում նաև դավանանքի փոփոխության անհրաժեշտության արմատական պնդումը: Իր ուսուցչին մանաւսհամամիտէ այն հարցում, որ եթե քրիստոնեությունը ցանկանում է արդի աշխարհում «կենսունակ ու ժլինել», ապա պետք է առաջընթան անպատակադիր մեկ ճանապարհով. «պետք է ձգտի

Եկեղեցու համար, էջ 485:

<sup>1</sup>Նույն տեղում, էջ 480:

<sup>2</sup>Նույն տեղում:

ագատագրվել դավանական քրիստոնեություն» կապանքներին, բայց միաժամանակ դա պետք է կատարի հռչակելով այն հիմնարար սկզբունքը, որ հավատքը միասնական է և պետք է ապացուցի, որ Յիսուս Քրիստոսի անձը և Ավետարանի հիմնարար սկզբունքներն առանցքային տեղ են գրավում այդ հավատի համակարգում<sup>1</sup>: Դոգմաների պատմականություն, ինչպես նաև «դոգմատիկական քրիստոնեությունը» հաղթահարելու նշված ուղիով է առաջնորդվում նաև Երվանդ վարդապետը: Նա համոզված է, որ նշված փոփոխություններին միտված հետևողական և նախանձախնդիր քայլերը «քրիստոնեական կրօնի բարեկամների սրբազան պարտականությունն է»<sup>2</sup>:

Երվանդ վարդապետը դոգմայի պատմական զարգացման հառնակյան տեսակետին համահունչ պնդում է նաև, որ եկեղեցական դավանանքը պետք է ճշմարտություն ունի տվի բացառապես պատմականորեն, այսինքն՝ իր ստեղծման դարաշրջանի համար, քան ի դեռ տիրապետող է դավանանքի հիմքը կազմող ընդհանուր աշխարհայացքը<sup>3</sup>: Իսկ նշված պայմաններին փոփոխություն պարագայում «Մեզ ոչ ինչ չի մնում այլ ևս, - գրում է նա, - բայց եթե խոստովանել, որ ժամանակի հոսանքն ու մարդկային յանդուգն մտքի խիզախ քննադատությունը խորտակել է այն ամեն ձեւերն եւ անօթները, որոնց մեջ մինչեւ այսօր մենք սովոր էինք սուրբը

---

<sup>1</sup> Տե՛ս **Гарнак А.** История догматов. ч. I, Возникновение церковного догмата, էջ 91: Եվ ինչպես արդի վերլուծաբաններն են նկատում, գործընթացային այդ նկարագրություն պարագայում, ըստ որի «դոգմաները ծագում են և զարգանում», դոգմաների պատմությունը դառնում է եկեղեցին դոգմատիկ քրիստոնեություն ինչպես ազատագրելու ամենահարմար միջոցը, մանրամասները տե՛ս **Livingston J.** Modern Christian thought. The enlightenment and the nineteenth century. Vol. 1, p. 287-788:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Երուևանդ վարդապետ**, Վերանորոգության կարիքը Յայոց եկեղեցու համար, էջ 480:

<sup>3</sup> Տե՛ս **Երուևանդ վարդապետ**, Յայոց եկեղեցու վերանորոգության խնդիրը, **Յոդվածներ**, էջ 207:

եւ յաւիտենական ճանաչել»<sup>1</sup>: Դոգմատիկական քրիստոնեոլթյունը հաղթահարելու անհրաժեշտության մեկ այլ հիմք է համարվում այն, որ ժամանակի թելադրանքով պետք է կազմվի քրիստոնեական նոր դավանանք՝ «անկախ և ազատ մնալով միանգամայն քրիստոնեական եկեղեցու պատմական զարգացման հանդեպ և նրանից վերցնելով միայն այն, ինչ որ արժեք ունի ներկայ ժամանակի համար»<sup>2</sup>: Դժվար չէ նկատել, որ երվանդ վարդապետի հայեցակարգում եկեղեցական դավանանքի փոփոխություն անհրաժեշտությունը միտեսակ կապվում է նաև ժառանգորդություն սկզբունքի հետ: Նահեռու է այն մտքից, որ պետք է հիմնովին նորացնել եկեղեցական դավանանքը: Այս հարցում նրա համար անհրաժեշտությունը չի բովանդակվում միայն «փոփոխություն բացարձակեցման մեջ», քանի որ, իր համոզմամբ, քրիստոնեական հավատը բովանդակում է նաև անժամանակային, անանց արժեքներ, որոնց հիմնարար սկզբունքները բովանդակվում են Ավետարանում: Եվ թե նա համամիտ է, որ եկեղեցուն «նոր դավանանք է պետք», ապավստահ է նաև, որ վերջինիս «հիմքը պիտի լինի, անշուշտ, ինչպես միշտ, այնպես էլ այժմ, քրիստոնեական աւետարանական սկզբունքը, Յիսուսի քարոզը մարդկանց եղբայրություն ու Աստուծոյ որդիներ լինելու մասին»<sup>1</sup>: Ազատականացման նշված գործընթացը երվանդ վարդապետի համոզմամբ անհրաժեշտաբար պետք է հենվի Ավետարանի նկատմամբ անդավաճան հավատարմության վրա, քանի որ Ավետարանն է այն անփոփոխու հավիտենական հիմքը, որի վրա պետք է խարսխվի ոչ միայն քրիստոնեական հավատքը, այլ և՛ դոգմատիկ քրիստո-

<sup>1</sup>Նույն տեղում, էջ 208:

<sup>2</sup> Երուանդ վարդապետ, Վերանորոգութեան կարիքը Յայնց եկեղեցու համար, էջ 481:

նե ու թյ ու նն իր պատմական զարգացման ընթացքում: Փորձելով հիմնավորել այդ տեսակետը՝ Երվանդ վարդապետը գրում է, որ թեև «Խորտակուել է ն հին ձե-  
լերն ու անօթները, բայց յաւիտենական ճշմարտու-  
թիւններն իրենց գորութիւնը չեն կորցրել և կարո-  
ղութիւն ու նինն որ ձեւի մէջ կրկին միանգամ էլ աշ-  
խարհը նուաճելու, ինչպէս հազարաւոր տարիներ ա-  
ռաջ»<sup>2</sup>:

Ըստ Երվանդանունյան արմատական են նաև Եր-  
վանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի աստվածաբանական հայե-  
ցակարգի էական մասը կազմող եկեղեցական պաշտա-  
մունքը բարեկարգելու սկզբունքային մոտեցում-  
ները:

Վավերագրերի վերլուծությունը թույլ է տալիս  
պնդել, որ Երվանդ վարդապետը Յայ եկեղեցու պաշտա-  
մունքի վերանորոգության հիմնախնդրին անդրա-  
դառնալը ամենից առաջ պատճառաբանում է «եկեղե-  
ցուց հետզհետե հեռացող և աստիճանաբար օտարացող  
տարրերին կրկին եկեղեցու գիրկը վերադարձնելու»  
հրամայականով: Եվ քանի որ նա համոզված է, որ «Պաշ-  
տամունքը այն միջոցն է, որով բարեպաշտ հոգին յա-  
րաբերութեան մէջ է մտնում իւր Աստուծոյ հետ»<sup>3</sup>,  
հիմնահարցին անդրադառնալու կարևոր նախապայ-  
ման է համարում նաև այն, որ «կրօնական կեանքի մէջ  
ամենազօրեղ կենսունակութեան ու կենդանութեան»  
ցուցիչներից մեկը լինելով «պաշտամունքը ժո-  
ղովրդի համար է», հետևաբար այն «պէտք է այնպէս լի-  
նի եւ այն ձեւով կարգաւորուի, որ գոնէ բարեպաշտա-

---

<sup>1</sup>Ն ու յ ն տեղ ու մ:

<sup>2</sup> Եր ու անդ վարդապետ, Յայ ոց եկեղեցու վերանորոգութեան  
խնդիրը, Յ ո դ վ ա ծ ն եր, է ջ 208:

<sup>3</sup>Ն ու յ ն տեղ ու մ, է ջ 211:

կան զգացումները չմեռցնէ»<sup>1</sup>: Առաջին հայացքից թվում է, թե Երվանդ վարդապետի կողմից նշված հիմնահարցերը բարձրաձայնվում են այն առնչությամբ, թե Ավետարանի վրահենված «քրիստոնէութեան ամենամեծ գորութեան եւ յաղթանակի» խորհրդանշանը՝ հավատը, եկեղեցական գործնական կյանքում կենսունակութեան, ինչպես նաև «յարաշարժութեան եւ ճկունութեան» ինչպիսի դրսևորումներ ունի: Սակայն դասուսկ թվացյալ է: Այլ կերպասած, Յայ եկեղեցու պաշտամունքի, հավասարապես նաև եկեղեցու տոնածիսակական համակարգի ընդհանրական գնահատման հարցում հեղինակը տուրք է տալիս լիբերալ-բողոքական ըմբռնումների և բարձացված բարեփոխումների հիմնահարցը քննարկում է գերազանցապես պատմական զարգացման շրջագծում:

Վավերագրերի վերլուծություները թույլ է տալիս պնդել նաև, որ Յայ եկեղեցու բարենորոգութեան՝ Երվանդ վարդապետի ծրագրում պաշտամունքին վերաբերող աստվածաբանական լուծումների համարելակետային համարվող պատմականութեան սկզբունքի դիրքերից է առաջադրվում հեղինակային այն պնդումը, որ «Մեր եկեղեցու այժմեան ամբողջ պաշտամունքն ու ծիսակատարութիւններն եւս պատմական զարգացման արդիւնք լինելով, կրում են իրենց վրայ իրենց սկզբնաւորութեան ժամանակի դրոշմը»<sup>2</sup>: Ընդ որում, այս հարցում Երվանդ վարդապետի հավատամքի հիմքը կազմում է ոչ թե ավանդութեան պատմական ուսումնասիրութեան եղանակը, այլ ընդգծված ռելյատիվիստական մոտեցումը, որի ազդեցությամբ

<sup>1</sup> Անդ:

<sup>2</sup> Երուանդ վարդապետ, Վերանորոգութեան կարիքը Յայոց եկեղեցու համար, էջ 482:

նա պաշտամունքը բնութագրում է որպես այնպիսի սինկրետիկ երևույթ, որը ձևավորվել է «Չանագան կրօնների խառնուրդի ժամանակ, արել էլեան խորհրդաւոր միստերիաների ազդեցութեամբ ու նմանողութեամբ...»<sup>1</sup>: Եվ քանի որ արտածին այդ ազդեցություները դուրս են մղվել պատմություներից, ապա ինքնին հասկանալի է համարում, որ «անցեալում կազմուած ամբողջ եկեղեցական պաշտամունքն ու ծեսը այսօր այլ եւս այն տպաւորութիւնը չեն թողնում... ինչ որ սպասւում է եւ ինչ որ նրանց նպատակն է»<sup>2</sup>: Եվ քանի որ այդ պատճառով եկեղեցական արդի պաշտամունքը կտրվել է իր պատմական հիմքերից, իսպառկորցրել է նաև ազդեցությունը «արդի մարդու եւ քրիստոնեայի վրայ» և վերածվել է «անհետաքրքիր և ժամանակավրեպ երևույթի»:

Եկեղեցական պաշտամունքի համակարգում բարեփոխումներ կատարելու անհրաժեշտություները պատճառաբանվում է նաև նրանով, որ զարգացման ընթացքում «բազմաթիւ ձանձրալի կրկնութիւններից, տաղտկալի ընթերցուածներից ու շատ անգամ անմիտ շարականներից» գերծ «նախնի քրիստոնեայ համայնքների պարգեւ մի եւս ոյն ժամանակ վեհ պաշտամունքը եւ ազատ քարոզ-խօսքը» արդեն 2-3-րդ դարերի ընթացքում կաղապարվում է պարտադիր ձևի մեջ, որի «համաձայն էլ պաշտամունքը հաստատուն ձեւակերպութիւն է ստանում»: Երվանդ վարդապետը այդ գործընթացը որակելով «քրիստոնեական ոգու նվազում»<sup>3</sup>,

<sup>1</sup>Ն ու յ ն տեղ ու մ:

<sup>2</sup>Ն ու յ ն տեղ ու մ:

<sup>3</sup> Սրանից բացի Ա. Յառնակը պնդում է, որ գիտելիքի և ընդհանրապես ողջ հոգևոր մշակույթի նկատմամբ քրիստոնեությունը վերաբերմունքը պայմանավորված է եղել «ավետարանականացման մոտիվներով», ինչը զգալի հարված է հասցրել կրոնին: Նա համարում է, որ անտիկ-միջնադար անցման շրջանի քրիստոնեությունն ու քրիստոնեական մշակույթը



գրում է. «Յետագայում, քանի պակասում է եւ նուազում քրիստոնէական ոգին, այնքան աւելանում են ձեւերը, աղօթքի ժամերի թիւը եւ անթիւ կրկնութիւնները: Քրիստոնէաները մոռանում են իրենց վարդապետի գլխաւոր պատուերներին. «Աղօթք անելու ժամանակ հեթանոսների նման շատախօս մի՛լինիք ...»: Եւ այդ տարօրինակ մոռացութիւնը շատեկեղեցիների նման մեզանում էլ դեռ մինչեւ այսօր պահում է իւր գոյութիւնը եւ արդէն այնքան հաստատուն արմատէք չեն, որ այդ պիսիսխալի դեմ խօսելը հակաքրիստոնէական բան է համարւում»<sup>1</sup>:

Յոդովածագիրը դրանով է բացատրվում նաև այն, որ եկեղեցու պաշտամունքն ու ծեսը այսօր այլևս սպասված տպավորութիւնը չեն թողնում արդի մարդու և քրիստոնէայի վրա, որի հետևանքներից է համարում այն, որ հավատացյալների շրջանում «կորել է հետաքրքրութիւնը հանդիսաւոր պաշտամունքի համար», որ պաշտամունքը, եկեղեցական և նույնիսկ անցյալում մեծ ժողովրդականութիւնն վայելող ազգակրոնական տոները դադարել են նշանակալից դեր կատարել ինչպես հավատացյալների, այնպես էլ ժողովրդի կյանքում<sup>2</sup>: Այդ ամենի պատճառը հասկանալի չի լինի, պնդում է հոդովածագիրը, եթե հաշվի չառնենք այն պարագան, որ արդի մարդը «ձգտում է ամեն բանի մէջ դեպի պարզութիւն» և, բնականաբար, նույն-

---

աստվածաշնչական-հրեական և հելլէնիստական տարրերի **երկչափ** համաձուլում է, որով էլ հիմք է դրվել «քրիստոնէական կրոնի համապարփակ եկեղեցու վերածվելու գործընթացին»՝ տե՛ս **Գարնակ Ա.** *Сущность христианства*, էջ 125-126, 136: Երվանդ վարդապետի կողմից ամառ ադրված «քրիստոնէական ոգու նվազման» ըմբռնումն ակնհայտորեն կրում է Ա. Յառնակի վերը նշված աստվածաբանական հիմնադրույթների ազդեցութիւնը:

<sup>1</sup> **Երուանդ վարդապետ**, *Յայոց եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը*, **Յոդովածներ**, էջ 212:

<sup>2</sup> **Երուանդ վարդապետ**, *Վերանորոգութեան կարիքը Յայոց եկեղեցու համար*, էջ 482-483:

պիսի պահանջ է դրսևորում նաև պաշտամունքի նկատմամբ: Եվ քանի որ պաշտամունքի հիմնական խնդիրներն ցմեկը նահամարում է հավատացյալների մոտ «կրօնական սրբազան յոյզեր ու զգացումներ առաջացնելը», այդ հիման վրա պնդում է. «Այն, ինչ որ ո՛չ մի նշանակու թիւն պիտի չունենայ քրիստոնէութեան համար, արտաքին ձեւն ու երեւոյթը, այսօր այդպիսով դարձել է ամենամեծ նշանակու թիւն ունեցողը, առանց որի կարծւում է միամտաբար, թէ քրիստոնէական եկեղեցին գոյութիւն ունենալ չէ կարող»<sup>1</sup>: Այդ ամենն էլ երվանդ վարդապետին բերել են այն համոզման, որ «այսօր ո՛չ մի կասկած չի կարող ... որ երեկեղեցական պաշտամունքը հիմնական վերանորոգութեան ու բարեփոխութեան կարօտ է: Նա պիտի կրճատուի, մաքրուի աւելորդ, օտար եկեղեցիների ազդեցութեամբ խճողուած տարրերից»<sup>2</sup>:

Անդրադառնալով Յայ եկեղեցու պաշտամունքային համակարգում տեղ գտած վերը նշված «անկատարություններին» հաղթահարման խնդրին՝ երվանդ վարդապետը պնդում է, որ բարեփոխության կարօտեան հարկի ու ռճացված «սովորական ժամերգութիւնը», քանի որ «ժամապաշտութիւնն անգամ, եկեղեցական կեանքի ամենից աւելի անշարժ դարձած ու մնացած երեւոյթը, դարերի ընթացքում թէ՛ գիտակցական, եւ թէ՛ անգիտակցական փոփոխութիւններին է ենթարկուել: Իսկ դրանից անմիջապէս հետեւում է, որ նոյնպիսի փոփոխութիւններին ենթարկուել կարող է նաեւ այսօր եւ յետագայում, եթէ կարիք զգացուի: Իսկ որ այդ կարիքն այսօր իւր բոլոր ծանրութեամբ ու

<sup>1</sup> **Երուանդ վարդապետ**, Յայոց եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը, **Յոդվածներ**, էջ 212:

<sup>2</sup> **Երուանդ վարդապետ**, վերանորոգութեան կարիքը Յայոց եկեղեցու համար, էջ 483:

լրջութեամբ զգացուում է մեր ժողովրդի բոլոր խա-  
ւերի, առաւելապէս հենց իրենց՝ հոգեւորականների  
մէջ, այդպէս է ամենկասկածից»<sup>1</sup>:

Անդրադառնալով պաշտամունքային համակարգի  
բարեփոխման հիմնավորմանը՝ Երվանդ վարդապետը  
գրում է. «Դրա պատճառները բազմաթիւ են. կատարուա-  
ծի անհասկանալի լինելը, անտանելի ձանձրոյթը ժա-  
մեր շարունակ, անճոռնի երգեցողութիւնը եւ այլն  
եւ այլն: Ինքնըստի նքեան հասկանալի է, թէ ինչ ուղ-  
ղութեամբ պիտի լինի այստեղ բարեփոխութիւնը:  
Այն ինչ որ անդառնալի կերպով հնացած է եւ անհաս-  
կանալի, պէտք է վերանայ պաշտամունքի միջից»<sup>2</sup>: Նա  
նույնական մոտեցում է դրսևորում նաև «եկեղեցա-  
կան պաշտամունքի ամենախորհրդաւոր եւ ամենից ա-  
ւելի սիրուած մասի՝ պատարագի» նկատմամբ: Լիովին  
համամիտ լինելով, որ «Պատարագը, սկսած նախնական  
քրիստոնէութիւնից եղել է պաշտամունքի գագաթնա-  
կէտը եւ մնում է մինչեւ այսօր», Երվանդ վարդապետը  
պնդում է նաև, որ «բոլորովին սխալ կլինի կարծել,  
թէ պատարագը սկզբից եւ թնոյն բնոյթն ունշանա-  
կութիւնն է ունեցել, ինչ որ ունի նա այժմ: Ընդհա-  
կառակն՝ թէ մենք համեմատելու լինինք նախնական  
քրիստոնէութեան սովորութիւնը եւ մեր այժմեան  
համարեալ. դարից մինչեւ այժմ անփոփոխ կերպով ձե-  
ւակերպուած պատարագը, կտեսնենք, որ ամեն ինչ փո-  
խուած է»<sup>3</sup>: Նրա համար աներկբա է, որ նախնական քրիս-  
տոնէության շրջանակներում պատարագը եղել է  
«պարզ սովորութիւն», որն ամեն շաբաթ հավատացյալ-  
ների համար վերարտադրվում էր որպէս «Տիրոջ

<sup>1</sup> Տե՛ս **Երուանդ վարդապետ**, Յայոց եկեղեցու  
վերանորոգութեան խնդիրը, **Հոդվածներ**, էջ 213:  
<sup>2</sup> **Երուանդ վարդապետ**, Վերանորոգութեան կարիքը Յայոց  
եկեղեցու համար, էջ 483:  
<sup>3</sup> Տե՛ս **Երուանդ վարդապետ**, Յայոց եկեղեցու

խորհրդաւոր ընթրիք» և նպատակ էր հետապնդում «կապ պահպանել քրիստոնէական համայնքի անդամներին մէջ»: Սակայն «այս պարզ եւ միանգամայն ըմբռնելի հասկացողութիւնը ժամանակի ընթացքում» փոխարինելու է գալիս «անիմաստ ծեսնուն մեքենայական ձեւականութիւնը»: Այդ ամենի արդյունքում «յատկապէս արեւելեան խորհրդաւոր միստերիաների եւ ծիսակատարութիւնների ազդեցութեամբ, փոխուում է եւ արդէն Գ. դարում կազմւում է այն հայեացքը, որ այնուհետեւ իշխող է մնում քրիստոնէութեան մէջ մինչեւ մեր օրերը: Այժմ այլ եւս խորհրդաւոր ընթրիքի յիշատակը չէ, որ կատարում են Տիրոջ կտակի համաձայն. մոռացութեան է տրւում նաեւ նրան պատակը, որ ինչպէս տեսանք՝ քրիստոնէայ համայնքի անդամների մէջ միութեան կապլիներն էր»<sup>1</sup>: Եվ քանի որ նա վստահ է այն բանում, որ եկեղեցական պաշտամունքը պետք է ծառայի բացառապէս աստվածահաճոկյանք ձևավորելու գործին, պնդում է, որ իր «Ընդհանուր եզրակացութիւնը պատարագի մասին այն է, ուրեմն, որ անիմաստ ծեսնուն մեքենայական ձեւականութիւնը ... պետք է վերանան»<sup>2</sup>:

Այդ ամենից զատ երվանդ վարդապետը մեծապէս կարևորում է նաև պաշտամունքային արարողակարգի բաղադրատարրը հանդիսացող հոգևոր քարոզը նորացնելու և հավատացյալների համար այդ «կենդանի խոսքը» մատչելի կերպով մատուցելու անհրաժեշտությոնը: Եվ իր քննադատական մոտեցմանը հավատարիմ՝ այս պարագայում ևս կարևորում է եկեղեցու պաշտամունքային ավանդությոնը փոփոխելու հրա-

---

վերանորոգութեան խնդիրը, **Յոդվածներ**, էջ 215:

<sup>1</sup>Նույն տեղում, էջ 215-216:

<sup>2</sup>Նույն տեղում, էջ 216:

մայականը<sup>1</sup>: Այդ հիման վրա էլ կառուցվում է հեղինակային այն պնդումը, թե «Մեր ներկայ ցաւերից մեկն էլ պաշտամունքի նկատմամբ ուրեմն այն է, որ պէտք է քարոզը, կենդանի խօսքը յաճախանայ եկեղեցու բեմից: Անհասկանալի եւ աննպատակ ընթերցումները պիտի վերանան եւ ամենինչ կատարուի ժողովրդին հասկանալի լեզուով: Մենք չպէտք է մոռանանք, որ եկեղեցին եւ իւր պաշտամունքը, ծէսը ժողովրդի համար է, ուրեմն պիտի բաւարարու թիւն տայ նրահոգեւոր եւ բարեպաշտական պահանջներին»<sup>2</sup>: Եվ ընդհանրացնելով եկեղեցական պաշտամունքի բարեփոխութեան իր ըմբռնումները՝ հանգում է այն հետևութեանը, որ պաշտամունքային բարեփոխութեանը ի արդյունքում «մենք պէտք է վերադառնանք նախնական քրիստոնէութեան սովորութեանը», իսկ «Քրիստոնէայ հոգեւորականի սրբազան պարտականութիւնը» պէտք է լինի ոչ թե ծես կատարելը, «այլ հաւատացեալներին Յիսուսի քարոզն ու վարդապետութիւնը ուսուցանելը եւ բարոյական, Աստուածահաճոյ կեանք առաջ բերելը: **Այդ նպատակին պիտի ծառայէ առհասարակ քրիստոնէական եկեղեցու ամբողջ պաշտամունքը** (ընդգծումը մերն է՝ Ա.Ս.)»<sup>3</sup>:

Անդրադառնալով «եկեղեցական վարչութեան կազմակերպութեան դժուարին խնդրի» հետկապված բարե-

<sup>1</sup> Որպես օրինակ նա վկայակոչում է եկեղեցական հայրերի քարոզները և գրում. «Բարսեղ Կեսարացին եւ ուրիշները ժողովրդին հասկանալի լեզուով մի ժամանակ բացատրել են կատարուած տօնի նշանակութիւնը. նրանց ասածը ունկնդիրներին համար կենդանի խօսք է եղել: Միայն յետոյ, երբ հոգեւորականներն անշնորհք են դարձել անձամբ մի քանի խօսք ասելու եւ բացատրելու տօնը, վերցրել են հին հայրերի ճառերից համապատասխան հատուածներ առել ժամերգութեան մէջ, առանց այլ եւս հասկանալի եւ անհասկանալի լինելու վրայ ուշադրութիւն դարձնելու», **Երուանդ վարդապետ**, Վերանորոգութեան կարիքը Հայոց եկեղեցու համար, էջ 483-484:

<sup>2</sup> **Նույն տեղում**, էջ 484:

<sup>3</sup> **Երուանդ վարդապետ**, Հայոց եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը, **Հոգվածներ**, էջ 212:

նորոգումներն հայեցակարգային դրույթների քննարկմանը, Երվանդ վարդապետը պնդում է, որ «Այստեղ էլ, ինչպես նախորդ խնդիրներում, ելք գտնել հնարաւոր է միայն պատմական զգացումն ըմբռնելով»<sup>1</sup>: Եվ չնայած դրան, հոդվածագիրը քննարկվող հիմնահարցին անդրադառնում է միայն մեկ տեսանկյունից, որը ավելի շատ հիշեցնում է «բարենորոգչական բարեփոխումների» պատմությունը:

Իբրև բարեփոխումների ջատագով ինքնին հասկանալի կերպով նահիմնովին մերժում է «Բացակայ Միաբանի (Վահրամ Եպս. Մանգուենու Ա.Ս.)» Յայեկեղեցում «չափավոր բարեփոխումներ» կատարելու դեմ ուղղված ջատագովական մոտեցումները այն պատճառաբանությամբ, որ «յօդուածից մարդ այն տպաւորութիւնն է ստանում, որ Յայոց եկեղեցին հիմնական բարեփոխութեան ամենեւին կարօտ չէ, ուրեմն շատլաւ վիճակի մէջ է գտնւում, եւ խիստաննշան բաներ են, որոնք սրբագրութեան կարիք ունին: Այդպիսի կարծիքը տիրող է մեր հոգեւորականութեան բազմութեան մէջ եւ յառաջ է գալիս այն հանգամանքից, որ հին սերնդի ներկայացուցիչներն ... ապրելով բոլորովին այլ շահերով եւ առանձնացած կեանքով, անենելին չեն նկատել, թէ ինչ է կատարւում իրենց շուրջը, ինչպիսի ողբալի դրութեան է հասել այն հաստատութիւնը, որի ներկայացուցիչներն ուղեկավարները լինելու բարձր պատիւն ունին իրենք»<sup>1</sup>:

Երվանդ վարդապետը մերժողական-քննադատական այդ մոտեցումը հիմնավորում է նրանով, որ հասարակական կյանքում տեղ գտած փոփոխությունները եկեղեցու և հոգևոր դասի առջև են դրել այնպիսի հիմ-

<sup>1</sup> Եր ու ա ն դ վ ա ր դ ա պ է տ, Վ Ե ր ա ն ո ր ո գ ու թ է ա ն կ ա ր ի ք ր Յ ա յ ո ջ ե կ ե ղ Ե ց ու հ ամ ար, Է ջ 484:

նախնդիրներ, որոնք թելադրում են վերանայել և բարեկարգել եկեղեցու գործնական կյանքը: Գիտություններին զարգացումն ու մտածողության տարբեր ունեցողությունները նույնքան վիճարկելի են դարձրել եկեղեցական կառույցի և հոգևոր դասի ընդունված գործառնական դերը: Յետևաբար անառարկելի է համարվում նաև, որ այդ գործունեությունների ազդեցությունը ասպարեզ իջած փոփոխությունները չեն կարող իրենց արձագանքը չունենալ հոգևոր կյանքում, ինչը մատնանշելով աստվածաբանը պնդում է. «Ով որ ձգտում է ելեկեղեցու տեսուչ՝ Եպիսկոպոս Է դառնում, նա պիտի կարողութիւն ունենայ ըմբռնելու ամբողջ ժամանակաշրջանի ոգին ու ողորթիւնը, պիտի հասկանայ, թե ո՞ւր է գնում ընդհանուր շարժումը, եւ իրեն յանձնուած նաւի ղեկն այնպէս ողղէ, խաղալիք չդառնալով ժամանակի տարուբեր վաղանցիկ հոսանքներին, իւրաքանչիւր նոր շարժման ու հանրամարդկային զարգացման աստիճաններին արդիւնքները բեղմնաւոր դարձնէ կրօնական-եկեղեցական կեանքի համար, նրանց օգտաւ է տել զօրեղ կողմերը կրօնական աշխարհայեացքին յարմարեցնելով»<sup>2</sup>:

Յարկ է նկատել, որ այս պարագայում ևս երվանդ վարդապետի գիտաքննական ելակետը պատմականության սկզբունքն է: Նա հիմնահարցի լուծման բանալի է համարում եկեղեցու վաղ շրջանի պատմական փորձառությունը, որի շրջագծում թե՛ ներհամայնքային կյանքի, և թե՛ համայնքի կառավարման գործում բնորոշ է եղել միասնական ղեկավարումը և հավասարությունը: Իսկ քրիստոնեական աշխարհայացքի ձևավորման և մեկնաբանական գործունեությամբ

<sup>1</sup>Նույն տեղում, էջ 466:

<sup>2</sup>Նույն տեղում, էջ 473-474:

գբաղվել են բոլոր նրանք, ովքեր ներշնչված են եղել Ս.Յոզոզով: Ուստի, ըստ նրա, այդ իրավունքն ունենան արդի շրջանի քրիստոնյա հավատացյալները, քանի որ նրանք իրենց ազատ իրավունքն են պահանջում եկեղեցական կյանքում: Նահամոզված են ան, որ այդ ամենի ազդեցությամբ արդի փուլում այլևս նպատակահարմար չէ եկեղեցական կյանքի ներկայիս «ձևի» պահպանումը, քանի որ պատմական պատասխանատվությամբ նրանք եկեղեցական կյանքից դուրս մղել «անսխալ ական ավտորիտարիզմի» բոլոր այն դրսևորումները, որոնք հակառակ են բուն եկեղեցուն ոգուն: Այդ կապակցությամբ նա գրում է. «Իւրաքանչիւր եկեղեցական կեանքով հետաքրքրուողի եւ հոգեւորականութեան դերն ու նշանակութիւնը փոքրիշատեւ ուղիղ ըմբռնողի համար պարզ պէտք է լինի միանգամայն, որ հոգեւորականութիւնը այն մտքով պաշտօնէութիւն չէ եւ չպիտի լինի, ինչպէս հասկացւում է մեզանում եւ է իրականութեան մէջ: Իսկապէս ասած՝ քրիստոնէական կրօնի մէջ չպէտք է լինի իբրեւ առանձին դասակարգ, առանձին գործունէութեամբ հոգեւորականութիւն»<sup>1</sup>:

Երվանդ վարդապետի այս պնդումը խարսխված է այն համոզման վրա, որ եկեղեցական կյանքում **«իւրաքանչիւր ոք, ամէն առանձին անհատ նոյնքան մօտ է իւր Աստծուն, որքան միւսը եւ կարիք չունի Միջնորդի»** (ընդգծումը մերն է՝ Ա.Ս.)»<sup>2</sup>: Չարգացնելով և փորձելով հիմնավորել ավանդական եկեղեցուն համար անընդունելի այդ տեսակետը, Երվանդ վարդապետը, նշված մոտեցումը փաստելով նպատակով դիմում է բողոքական աստվածաբանության շրջանակներում «հիմնավորված» մեկ այլ ըմբռնման օգնությունը, որի

<sup>1</sup>Նույն տեղում, էջ 474:  
<sup>2</sup>Նույն տեղում:



դիրքերից պնդում է. «Եթե այժմ բոլոր քրիստոնեական եկեղեցիներում, ուրեմն նաեւ մեզանում, հոգեւոր զինուորով թիւն՝ քահանայութիւն կայ, այդ ո՛չ թէ ի դեպլ պետք է համարել, այլ քրիստոնեական հասկացողութեամբ անկումն ի դեպլ ից (ընդգծումը մերն է՝ Ա.Ս.)»<sup>1</sup>: Երվանդ վարդապետը սակայն չի մանրամասնում «քահանայության ի դեպլի» իր ըմբռնումը, հավասարապես նաև այն հարցը, թէ ինչպես է հրապարակիչել «այս ձեւի հոգեւորականութիւնը քրիստոնեական եկեղեցում էջ»: Այդ ըմբռնման դիրքերից էլ նա եզրակացնում է, որ «այժմեան ամբողջ հոգեւորականութիւնը միայն մի կոչում ու նպատակ կարող է ունենալ. կրթել ու զարգացնել իրեն խնամքի նյանձնուած ժողովրդին այնպես եւ այն ուղղութեամբ, որ ինքը՝ հոգեւորականութիւնը այնպես, ինչպես որ կայ աւել որդդառնայ ապագայում: Այդ է ամենագլխաւորը. եւ մեր բոլորիս նպատակը պիտի լինի այդ գործի համար աշխատել ոյժերի ներածին չափով (ընդգծումը մերն է՝ Ա.Ս.)»<sup>2</sup>:

Եզրակացությունն ինքնին հասկանալի է. հոգևոր դասը համայնքում չունի այլևս որևէ գործառնական դեր, այդ իսկ պատճառով «պատմությունը թելադրում է» դադարեցնել նրա գոյությունը: Իսկ դաակամաբերում է այն համոզման, որ Երվանդ վարդապետի ի դեպլն է համայնքային կյանքում արմատավորել ավանդական եկեղեցու համար անընդունելի «համընդհանուր քահանայագործության» սկզբունքը, որի մասին նա գրում է. «զուտ քրիստոնեական սկզբունքով առանձին քահանայական դասակարգ պետք չէ եւ գոյութիւն չպետք է ունենայ, որովհետեւ **Յիսուս քրիստոսի շնորհիւ ամեն քրիստոնեայ**

<sup>1</sup>Նույն տեղում:  
<sup>2</sup>Նույն տեղում:

**առանց ու եւ միջնորդի յարաբերութեան մէջ կարող  
է մտնել իւր Աստուծոյ հետ, ուրեմն միայն ընդհա-  
նուր քահանայութեան սկզբունքն է ճշմարիտը  
քրիստոնէութեան համար** (ընդգծումը մերն է՝Ա.Ս.)»<sup>1</sup>:  
Այդ վերլուծական տրամաբանության դիրքերից լիո-  
վին հասկանալի է նաև քարեփոխության ծրագրի հե-  
ղինակի կողմից կուսակրոնության նպատակահարմա-  
րության մերժումը: Եթէ երվանդ վարդապետի համոզ-  
մամբ եկեղեցական դավանանքը, պաշտամունքը և  
հոգևոր դասը պետք է դարին համահունչ «ազատական  
բնույթ» ունենան, ապա նույն այդ տրամաբանութ-  
յամբ եկեղեցական կյանքի նորացված համակարգում  
չի կարող տեղ ունենալ նաև «պատմական անցյալ հա-  
մարվող» կուսակրոն քահանայությունը: Այդ ենթադ-  
րությունը կարելի է փաստել հեղինակի հետևյալ  
պնդմամբ. «Մի ժամանակ կուսակրօն կեանքը համարո-  
ւել է աւելի սուրբ, աւելի աստուածահաճոյ կեանք,  
այսօր դրամասին խօսք լինել չէ կարող, իսկական  
սրբութիւնը մեր հասկացողութեամբ այս ու այն բա-  
նիարգելքը չէ, այլ սրտի սրբութիւնը»<sup>2</sup>:

Ըստ էութեան նույնքան ծայրահեղ են նաև եկեղե-  
ցական վարչութեան համար հայ աստվածաբանի կող-  
մից առաջադրված քարենորոգուչական մոտեցումնե-  
րը: Պետք է նկատել, որ երվանդ վարդապետի կողմից  
հանրութեանը ներկայացված եկեղեցու քարեփո-  
խումների ծրագրում խնդիր չի դրվում անդրադառ-  
նալ այն հարցին, թե պատմական և գործառնական ինչ  
պայմաններում է ասպարեզ իջել «եկեղեցական վար-

<sup>1</sup>Նույն տեղում:

<sup>2</sup>Նույն տեղում, էջ 485: Այդ մոտեցումը նա հիմնավորում է նաև  
հետևյալով. «... պետք է շատ լավ հասկանանք, որ  
հոգեւորականութեան ամուսնացած կամ կուսակրօն լինելուց  
ոչինչ կախուած չէ, քանի որ այն կապ չունի կրօնի էութեան  
հետ». **Երուանդ վարդապետ**, Յայոց եկեղեցու վերանորոգութեան  
խնդիրը, **Յոդվածներ**, էջ 219:

չ ակ ան կ ազ մ ակ եր պ ու թ ի ւ ն ը »: «Գ լ խ աւ ո թ խ ն դ ի թ ը մ ե գ հ ամ ար այ ն չ է , - այ դ կ ապ ա կ ց ու թ յ ամ ք պ ար գ աբ ան ու մ է եր վ ան դ վ ար դ ապ ե տ ը , - թ է ի ն չ պ է ս է առ աջ ե կ ե լ մ ի հ ա ս - տ ա տ ու թ ի ւ ն , այ լ աւ ե լ ի այ ն , թ է կ ար եւ ո ° թ է ն ա այ ս օ թ է լ . եւ ե թ է այ ո ´ , ար դ ե օ ք այ ն ձ եւ ո վ , ի ն չ պ է ս ո թ կ ա ° յ , թ է հ ի մ ն ակ ան փ ո փ ո խ ու թ ի ւ ն ն եր ե ն պ է տ ք »<sup>1</sup>:

Այ ս հ ար ց ու մ ն ս եր վ ան դ վ թ դ . Տ եր -Մ ի ն ա ս յ ան ը հ ա - վ ա տ ար ի մ է ի թ մ ե թ ո դ աբ ան ակ ան ը մ ք ո ն ու մ ն եր ի ն , ի ն չ ն այ ս պ ար ա գ այ ու մ ար տ ա հ այ տ վ ու մ է ն թ ան ո վ , ո թ ե կ ե դ ե ց ակ ան կ առ ու յ ց ի կ ա տ ար ե լ ա տ ի պ է հ ամ ար վ ու մ վ ա դ ե կ ե դ ե ց ի ն : Ա թ մ ա տ ակ ան ք ար ե ն ո թ ո գ չ ակ ան այ դ տ թ ամ աբ ան ու թ յ ան ը հ ե տ ամ ու տ հ ե դ ի ն ակ ի հ ամ ար վ ա դ ե կ ե դ ե ց ակ ան կ առ ու յ ց ը առ աջ ի ն հ եր թ ի ն օ թ ի ն ակ է ծ առ այ ու մ ի թ « ժ ո դ ո վ թ դ ա վ ար ակ ան » ու դ դ վ ա ծ ու թ յ ան պ ա տ ճ առ ո վ , ո թ ի մ ա ս ի ն ն ա գ թ ու մ է . « ս կ գ բ ու մ ք թ ի ս տ ո - ն է ակ ան ե կ ե դ ե ց ու կ ազ մ ակ եր պ ու թ ի ւ ն ը այ դ պ է ս չ ի ե դ ե լ : Յ ամ այ ն ք ը կ առ ա վ ար ու ե լ է ի ւ թ եր ե ց ն եր ո վ , ա -ւ ա գ ան դ ամ ն եր ո վ , ո թ ո ն ք դ ե ո մ ի ա պ ե տ ու թ ի ւ ն առ աջ գ ալ ու ց յ ե տ ո յ է լ եր կ ար ժ ամ ան ակ պ ա հ ե լ ե ն ի թ ե ն ց խ ո թ հ թ դ ակ ց ակ ան ձ այ ն ը եւ մ ի շ տ ն շ ան ակ ու թ ի ւ ն ե ն ու ն ե ց ե լ հ ամ այ ն ք ի վ եր աբ եր ե ալ խ ն դ ի թ ն եր ը լ ու ծ ե - լ ի ս : Մ ի այ ն այ ժ մ է , ո թ հ ամ այ ն ք ը հ ամ ար ե ա թ է ի թ աւ ա - գ ու թ կ է հ ո չ ակ ու ա ծ ի թ ե ն վ եր աբ եր ե ալ խ ն դ ի թ ն եր ի ն կ ա տ մ ամ ք »<sup>2</sup>: Յ ար կ ե ն ք հ ամ ար ու մ ն շ ե լ , ո թ ք ն ն ար կ - վ ո դ հ ի մ ն ա հ ար ց ի լ ու ծ մ ան ն ու դ դ վ ա ծ այ դ տ ե ս ակ ե - տ ի ց տ թ ամ աբ ան ո թ ե ն հ ե տ ն ու մ է , ո թ « ար դ ի ե կ ե դ ե ց ի ն » ք թ ի ս տ ո ն ե ու թ յ ան գ ար գ ա ց մ ան ար դ յ ու ն ք է : Բ այ ց ք ա - ն ի ո թ այ դ գ ար գ ա ց ու մ ն ը ն թ ա ց ե լ է հ ա վ ա ս ար ու թ յ ան Ա վ ե տ ար ան ի ո գ ու ն հ ակ ա դ ի թ ճ ան ա պ ար հ ո վ , այ դ պ ա տ -

<sup>1</sup> **Եր ու ան դ վ ար դ ապ ե տ**, Վ եր ան ո թ ո գ ու թ ե ան կ ար ի ք ը Յ այ ո ց ե կ ե դ ե ց ու հ ամ ար , է ջ 474:  
<sup>2</sup> **Եր ու ան դ վ ար դ ապ ե տ**, Յ այ ո ց ե կ ե դ ե ց ու վ եր ան ո թ ո գ ու թ ե ան

ճանով էլ այն «շեղվել է» իր հիմքերից և աստիճանաբար վերածվել «միապետական եկեղեցու»: Գործընթացային այդ ըմբռնման դիրքերից անդրադառնալով եկեղեցական կառույցում տեղ գտած փոփոխությունների վերլուծությանը՝ Երվանդ վարդապետը գրում է. «Պատմական հանգամանքներն այնպես են բերել, որ մեր այժմեան եկեղեցական կազմակերպությունը գուտ միապետական է: Վճռական խնդիրներում բոլորս պարտաւոր ենք հնազանդել առանց այլ եւ այլու թեան, եթէ ուզում ենք դեռ եւս կամ կարող ենք նոյն եկեղեցու մէջ մնալ մի անհատի որոշման: Յեռու կտանէր մեզ բացատրել, թէ ինչպէս է առաջ եկել միապետութիւնը քրիստոնէական եկեղեցու մէջ: Այս քանը կասենք միայն, որ սկզբում քրիստոնէական եկեղեցու կազմակերպութիւնն այնպէս չի եղել»<sup>1</sup>:

Համայնքի և նվիրապետության միջև հաստատված այդ «կրաւորականութիւնը» անընդունելի համարելով «մեր ներգործական դարում»՝ Երվանդ վարդապետն այդ առնչությամբ միանգամայն համոզված պնդում է. «Բացարձակ հեղինակութիւններին շրջան եւս անցել է վաղուց, եւ մենք իրաւունք ու պարտք ունինք պահանջելու, որ մեզ վերաբերեալ խնդիրները առանց մեր մասնակցութեան ու խորհրդի այսուհետեւ ո՛չ ոք իրաւունք չհամարէ վճռել: Իւրաքանչիւր առանձին համայնք իւր ներքին գործերի իրաւատէրն է. իսկ ընդհանուր եկեղեցական խնդիրները անհատները չեն կարող վճռել, այլ միայն ընդհանուր եկեղեցական ժողովը: Այս սկզբունքով պիտի վերանորոգուի մեր եկեղեցական քայքայուած կազ-

---

խնդիրը, **Հոդվածներ**, էջ 220:

մակերպությունը»<sup>2</sup>:

Այսպիսով, Յայ Եկեղեցու բարենորոգության երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի ծրագիրը, իր իսկ խոսքերով ասած, առաջարկում էր «առանց հապաղելու և առանց տատանվելու հիմքից ի վեր վերածնել և վերանորոգել Եկեղեցին Յիսուսի Ավետարանի հիման վրա»:

Ինքնին հասկանալի է, որ Յայ Եկեղեցու համալիր բարեփոխության երվանդ վարդապետի առաջարկը միանշնակ չէր կարող ընկալվել ինչպես հայ հոգևոր, այնպես էլ՝ հասարակական մտքի կողմից: Նախ այն պատճառով, որ փոփոխության առաջարկն արմատապես հակադիր էր դավանանքի՝ որպես Եկեղեցու հեղինակության կողմից արտահայտված հրահանգի, պատվերի, կանոնի կամ կարծիքի՝ դավանական ըմբռնմանը: Յանդես գալով որպես «աստվածաբանական կամ կրոնական վարդապետություն կամ վարդապետությունների մի խումբ, որը պաշտոնապես հաստատվել և հեղինակությունամբ հռչակվել է Եկեղեցու կողմից»<sup>3</sup>, դավանությանը համարվում է հստակ ու որոշ բառերով Սուրբ Գրքից քաղված եզրակացություն և ճշգրտությունամբ բացատրված հասկացություն: Եվ քննական է, որ Եկեղեցու կողմից այս կերպ հռչակված սկզբունքը պետք է որ նույն Եկեղեցու բոլոր հավատացյալների կողմից բացարձակ կերպով ընդունվի, հակառակ պարագային չընդունողը դուրս կմնա Եկեղեցուց<sup>4</sup>: Երվանդ վարդապետը դոգմայի համապարտադիր բնույթը չի ընդունում մեկ այլ պատճառով ևս, քանի որ համոզված է, թե այն կաշկանդում է մարդու ազատությունը,

---

<sup>1</sup>Նույն տեղում:

<sup>2</sup>Նույն տեղում:

<sup>3</sup>Տե՛ս Enns P. The Moody Handbook of Theology. Chicago, 1989, էջ 471:

նրա ազատ մտածողությունը: Ավելի նաբացարձակապես դեմ է, որ դոգման նախապայման լինի քրիստոնեական եկեղեցուն անդամակցելու համար, քան ի որ համոզված է, թե յուրաքանչյուր մարդ կարող է յուրովի ընկալել աշխարհակառույցի հարցերը: Այս հարցում երվանդ վարդապետի համար հիմնականը մարդու ազատությունն է, սակայն դրանով անտեսվում է, որ դոգման արտահայտում է մի ճշմարտություն, որը կարող է իրապես ընկալելի դառնալ միայն հավատքի ազատ ընտրությունով: Իսկ ազատությունն իբրև գործնական գիտելիք հասնում է իր ճշմարիտ բնույթին միայն բացարձակ հանձնառություն մեջ: Դոգման ազատությունը, այսպիսով, իրար փոխադարձաբար լրացնող եզրույթներ են: Քրիստոնեությունը դոգմայից ազատագրելու երվանդ վարդապետի առաջարկը, բնականաբար, կասկածի տակ է դնում քրիստոնեական ավանդությունը, որի վրա հիմնված է եկեղեցական դոգման, կամ, այլ խոսքով ասած, այն խզում է ենթադրում քրիստոնեական հավատի պատմական փորձառություն և ժամանակակից եկեղեցում միջև: Իսկ պարզունակ քրիստոնեությանը վերադառնալու ակնկալիքը խզում է կապերն ավանդություն հետ:

Երվանդ վարդապետի ժամանակակից Մաղաքիա արք. Օրմանյանը դեռևս դարասկզբին նկատում է, որ բողոքականությունն վերջին շրջանի բարեկարգիչները, թույլատրելի համարելով այս տեսակ ազատությունը, քրիստոնեության մասին իրենց դատողություններում շատ հեռու գնացին, որի արդյունքում նրանց ընտրած ուղղությունը հանգեց բացարձակ

---

<sup>1</sup>Տե՛ս **Մ. Օրմանյան**, Զայնց եկեղեցին, Երևան, 1993, էջ 125:  
<sup>2</sup>Տե՛ս **Macquarrie J.** Principles of Christian Theology. London, 1977, էջ 11:

ռացիոնալիզմի<sup>1</sup>, իսկ արդյունքում կրոնը նուևացվեց փիլիսոփայական աշխարհընկալման հետ: Այնինչ եկեղեցական ավանդույթյան նպատակն է քրիստոնեությունը պաշտպանել այդ և նմանատիպ օտարումից: Մյուև կողմից դավանանքի մերժումը կամ անտեսումը կարող է պայմանավորված լինել նաև հավատքային ոլորտի վերաբերյալ անհատներին ունեցած անձնական մտածողությունամբ, ինչն էլ հստակ տեսանելի է երվանդ վարդապետի պարագայում: Բայց ավանդական եկեղեցում այդ և նման մոտեցումները չեն կարող արդարացվել, քանի որ դրանք «վերանայելի ովեկեղեցական պատմությունը» դավանանքին զուգընթաց մերժում են նաև համայնքի շարունակվող ինքնությունը<sup>2</sup>: Տպավորությունն այնպիսին է, որ եկեղեցու բարեկարգության երվանդ վարդապետի ըմբռնումը «քրիստոնեությունը փրկելու» անկեղծ ցանկությունն է: Խնդիրը, սակայն, նրանում է, որ այդ նպատակին միտված արմատականությունը հանդիպում է ավանդական եկեղեցական մտածողության կոշտընդդիմությունը: Եվ արդյունքում կողմերը փորձում են «փրկել քրիստոնեությունը» մեկը մյուևից:

Հարկ է նկատել նաև, որ ավանդության վերանայման այս փորձը, որը Ա. Հառնակի ազդեցությամբ հետևողականորեն շեշտադրում է Ե. Տեր-Մինասյանը, վաղ շրջանից ուղեկցել է քրիստոնեական մտածողությանը: Երվանդ վարդապետը ոչ միայն անտեսում է այդ փաստը, այլ և անուշադրության է մատնում այն նախադրյալներին վերլուծությունը, որոնցով առաջնորդվում էր վաղ եկեղեցու աստվածաբանական մտա-

<sup>1</sup> Տե՛ս **Մ. Օրմանյան**, Հայոց եկեղեցին ..., էջ 124:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Macquarrie J.** Principles of Christian Theology, էջ 11: Նման փորձի համար ճանաչված աստվածաբան Հանս Քյունը (տե՛ս **Kung H.** Truthfulness: The Future of the Church. London: Sheed and Ward, 1968) իր տեսակետներին միակողմանիության պատճառով քննադատություն է ենթարկվել պատմական աստվածաբանության արդիական հեղինակների կողմից, տե՛ս, օրինակ, **Leonard S.** (ed.). Kung in conflict. Garden City, New York, 1981:

ծ ո ղ ու թ յ ու ն ը : Ը ս տ է ու թ յ ա ն ` ն ա ա վ ա ն դ ա կ ա ն ե կ ե ղ ե -  
ց ա կ ա ն ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ու թ յ ա ն գ ա ր գ ա ց ու մ ը կ տր ու մ է  
ի ր պ ա տ մ ա կ ա ն հ ի մ ք ե ր ի ց և պ ա յ մ ա ն ա վ ո թ ու մ է մ ի ա յ ն  
ք թ ի ս տ ո ն ե ա կ ա ն ջ ա տ ա գ ո վ ու թ յ ա մ ք : Դ ր ա ար դ յ ու ն -  
ք ու մ է լ դ ա վ ա ն ա ն ք ը ն ե ր կ ա յ ա ց վ ու մ է մ ի ա կ ո ղ մ ա ն ի ,  
ո թ ո վ պ ա յ մ ա ն ա վ ո թ վ ա ծ ` ա ն լ ի ար ժ ե ք ու հ ա տ վ ա ծ ա կ ա ն  
մ ո տ ե ց ու մ է դ ր ս ն ո թ ու մ ն ա ն ե կ ե ղ ե ց ա կ ա ն պ ա շ տ ա -  
մ ու ն ք ի , ծ ե ս ի և ա ռ հ ա ս ար ա կ ` հ ո գ և ո թ դ ա ս ի գ ն ա հ ա տ -  
մ ա ն գ ո թ ծ ու մ <sup>1</sup>: Ա թ ժ ա ն ա հ ի շ ա տ ա կ է ն ա ն մ ե կ ա յ լ փ ա ս տ :  
Ք թ ի ս տ ո ն ե ա կ ա ն հ ա վ ա տ ի պ ա տ մ ու թ յ ու ն ը ց ու յ ց է տ ա -  
լ ի ս , ո թ ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ու թ յ ա ն մ ե ջ ա վ ա ն դ ու թ յ ու ն ը  
մ ի կ ո ղ մ ի ց պ ա տ վ ար է Ա ս տ վ ա ծ ա շ ն չ ի հ ա մ ար , ի ս կ  
մ յ ու ս կ ո ղ մ ի ց ` հ գ ո թ մ ի ջ ո ց է ը ն դ դ ե մ ի ն դ ի վ ի դ ու ա -  
լ ի գ մ ի և է ն տ ու գ ի ա գ մ ի <sup>2</sup>: Ա ս տ վ ա ծ ա շ ու ն չ ն ա վ ա ն դ ու -  
թ յ ա ն լ ր ա ց մ ա ն կ ար ի ք ն ու ն ի ա յ ն պ ար ա գ ա յ ու մ  
մ ի ա յ ն , ե թ ք Ս ու թ ք Գ ի թ ք ը պ ա շ տ պ ա ն վ ու մ է ա ն ձ ն ա կ ա ն  
և կ ա մ ա յ ա կ ա ն մ ե կ ն ա ք ա ն ու թ յ ու ն ն ե ր ի ց : Ի ս կ Ա ս տ վ ա -  
ծ ա շ ն չ ի մ ե կ ն ա ք ա ն ու թ յ ու ն ն ե ր ը կ ար ո ղ ե ն վ ա վ ե ր ա -  
կ ա ն հ ա մ ար վ ե լ , ե թ ք չ ե ն հ ա կ ա ս ու մ ք թ ի ս տ ո ն ե ա կ ա ն ա -  
վ ա ն դ ու թ յ ա ն ո գ ու ն : Ա յ լ կ ե ր պ ա ս ա ծ , ե կ ե ղ ե ց ու ա վ ա ն -  
դ ա կ ա ն մ տ ա ծ ո ղ ու թ յ ու ն ը ո թ ո շ ա կ ի հ ս կ ո ղ ա կ ա ն գ ո թ -  
ծ ա ռ ու յ թ է ի ր ա կ ա ն ա ց ն ու մ : Ե վ ի ն չ պ ե ս ա յ դ ա ռ ու մ ո վ  
ն կ ա տ ու մ է Ջ . Մ ը ք ք ու ա յ թ ը , ո թ և է մ ե կ ը չ ի կ ար ո ղ մ ե գ  
հ ա ս ա ծ մ ե կ ն ա ք ա ն ու թ յ ու ն ն ե ր ի ց ի թ մ տ ա ծ ե լ ա կ ե ր պ ն  
ա յ ն պ ե ս ա գ ա տ ա գ թ ե լ , ո թ կ ար ո ղ ա ն ա Ա ս տ վ ա ծ ա շ ու ն չ ն  
ը ն թ ե ր ց ե լ ա վ ա ն դ ու թ յ ա ն ա գ դ ե ց ու թ յ ու ն ի ց ա գ ա տ : Ե վ  
ե թ ե ա ն գ ա մ դ ա հ ն ար ա վ ո թ լ ի ն ե թ , խ ե լ ա մ ի տ ա ս տ վ ա ծ ա -  
ք ա ն ը ե թ ք ե ք չ է թ ր ց ա ն կ ա ն ա ա յ դ պ ե ս վ ար վ ե լ : Ը ն դ հ ա կ ա -  
ռ ա կ ը , ն ա մ ի ա յ ն չ ա փ ի ց ա վ ե լ ի ու թ ա խ պ ե տ ք է լ ի ն ի , ո թ  
ի թ մ տ ա ծ ո ղ ու թ յ ու ն ը լ ու ս ա վ ո թ վ ե լ է , ի ս կ գ ա ղ ա փ ար -  
ն ե թ ն ու ղ ո ղ ո թ դ վ ե լ ե ն ե կ ե ղ ե ց ու ը ն դ հ ա ն ր ա կ ա ն ի -  
մ ա ս տ ու թ յ ա մ ք և փ ո թ ծ ա ռ ու թ յ ա մ ք , ք ա ն գ ի ա ն հ ն ար ի ն

<sup>1</sup>Տ ե ' ս **McGrath A.** Theology: The Basics reading. Oxford, 2008, է ջ xvii-xix:

<sup>2</sup>Տ ե ' ս **Macquarrie J.** Principles of Christian Theology, է ջ 11:



առաջադրանք կլինե՞ր սեփական սահմանափակ ուժե-  
րով կամ էլ խիստ սահմանափակ տեսանկյունից հաս-  
նել այդ մակարդակին<sup>1</sup>:

Մեր ժելի չէ, որ ավանդու թյան պարագայում կա-  
րող էին լինել նաև անքննադատ և ավելորդ մեծա-  
րանքներ: Սակայն այդ տեսանկյունից ևս երվանդ  
վարդապետի արժեքային մոտեցումները միակողմա-  
նի են, միտված հօգուտ իր առաջադրած տեսու թյանը:  
Նա փորձում է ցույց տալ, որ քրիստոնեական հավատը  
դավանաբանական ձևակերպումների մեջ սահմանափա-  
կելը կարող է հանգեցնել նաև ավանդու թյան քարաց-  
մանը, սակայն իր լուծումներում միակողմանի և  
հատվածական մոտեցում է ցուցաբերում դավանանքի  
և ավանդու թյան փոխհարաբերության նկատմամբ: Նա  
միանշանակ չի կարևորում, որ քրիստոնեական մտա-  
ծողության մեջ ավանդու թյունն է կենսագործում  
դավանանքը, իսկ դավանանքը իմաստավորում է ավան-  
դու թյունը, որով էլ անտեսում է դավանանքի և ավան-  
դու թյան փոխադարձ այն կապը, որի արդյունքում  
ծնվում է քրիստոնեական հավատի պրակտիկան:  
Յետևաբար անհնար է խոսել ավանդու թյան մասին ա-  
ռանց նկատի ունենալ ու նաև դավանանքը և հակառա-  
կը: Քրիստոնեական մտածողության մեջ դրանք հան-  
դես են գալիս որպես մեկ միասնական ամբողջու թ-  
յուն, թեև տարբեր անվանումներով: Ուստի չի կարող  
խոսք գնալ այն մասին, որ դրանցից մեկը կարող է  
սահմանափակել մյուսին, այլ պետք է խոսել այն մա-  
սին, որ մեկը պայմանավորում է մյուսին: Ուստի հա-  
վատը կամ ավանդու թյունը չի կարող նույնիսկ տե-  
սականորեն մեռած կամ մեխանիկական լինել, քանի  
որ քրիստոնեական մտածողության համար բավարար

---

<sup>1</sup>Տե՛ս նույն տեղում:

չ է դավանանքի ուղղափառությունը. անհրաժեշտ է նաև կյանքի ուղղափառություն: Ավանդությունը մեռած է, եթե չկա դավանանքի ն համարժեք կյանք, որով շեշտվում է ավանդության ստեղծագործական, փրկաբանական նշանակությունը, որին երվանդ վարդապետը բնավ չի անդրադառնում: Նահանիրավի անտեսում է նաև այն, որ Աստվածաշնչին գուգահեռ քրիստոնեական աշխարհայացքը ավանդությունը կարևորում է այն պատճառով, որ կենդանի ավանդությունն իր կյանքը փոխանցում է Աստվածաշնչին: Բայց եթե ավանդությունը մեռած է, ուղղափառ հավատքի կողքին բացայակում է ուղղափառ կյանքը, այդ դեպքում մենք առնչվում ենք հավատի աստվածաբանական արտահայտություններին խիստանշարժության հետ, որը նույնքան վնասակար է, որքան ցանկացած միաբուռն աստվածաշնչագիտությունը<sup>1</sup>:

Երվանդ վարդապետը, ցավոք, չի անդրադառնում նաև հավատքային այն ըմբռնման գնահատմանը, որը ավանդության հիմնարար գործառույթ է համարում մեկնաբանությունը, իսկ մեկնաբանությունը շարունակական գործընթաց է: Արդի աստվածաբաններին ցշատերն այդ առնչությունամբ նկատում են, որ համայնքի ինքնության բուն հյուսվածքը դարձած հավատի հին մեկնաբանությունները, ինչպիսիք են Առաքելական Յանգանակը կամ Երրորդության վարդապետությունը, չեն կարող անտեսվել առանց համայնքի ինքնությունը կասկածի տակ դնելու, ուստի նրանք շարունակական վերամեկնաբանության կարիք ունեն<sup>2</sup>: Քրիստոնեական ավանդության վերամեկնաբանու-

<sup>1</sup>Տե՛ս **Նույն տեղում**:

<sup>2</sup>Տե՛ս **Fiddes P.** Participating in God: A Pastoral Doctrine of the Trinity. London, 2000; **McCabe H.** God Still Matters. London, New York, 2002, էջ 199-215:

թյուրանք պայմանավորված է նաև լեզվամտածողական և հայեցակարգային առանձնահատուկ թյուրանքերով և եթե այն պատմականորեն փոխանցվում է միայն մեխանիկական ճանապարհով, ապա դառնում է ընդամենը կենսագորկավանդուկ թյուրանք<sup>1</sup>:

Վերոնշյալ առանձնահատուկ թյուրանքերի դիրքերից մասնավոր կարևորություն է ներկայացնում երվանդ վարդապետի բարենորոգության ծրագրի նկատմամբ հայ իրականության մեջ տեղ գտած քննական մոտեցումների ուսումնասիրությունը: Այդ կապակցությամբ նախ հարկ ենք համարում նշել, որ ժամանակի մամուլի էջերում կամ առանձին հրատարակություններում ծավալված բանավեճը բավական մակերեսային բնույթ է կրել: Թեև երվանդ վարդապետի տեսությունը վերաբերյալ թերևս դեմ կարծիքներ են զարգացվել, սակայն դրանցում գրեթե իսպառ բացակայում են հետևողական և համակարգված աստվածաբանական և պատմաաստվածաբանական վերլուծությունները: Կարելի է հավաստել նաև, որ դրանք հեղինակի առաջարկների վերաբերյալ լուրջ դրական կամ բացասական գնահատում են բովանդակում:

Բանավեճի գործունե մասնակիցներին Ի. Պիչիկյանը, օրինակ, քրիստոնեությունը եկեղեցական դավանանքից ազատագրելու երվանդ վարդապետի առաջարկի վերաբերյալ գրում է. «Դա ոչ թե բարենորոգություն է, այլ յեղաշրջում»: Այդ պատճառով էլ նա կարծում է, որ այդ տեսակետի դեմ «եկեղեցական դասակարգի քննադատությունն արդարացուած է», քանի որ վտանգի տակ է դնում եկեղեցու գոյությունը: Սակայն նա միաժամանակ նշում է նաև, որ առանց «ռեֆորմների եկեղեցին օրեցօր կթուլանա» և եզրակացնում է. «Եր-

---

<sup>1</sup>Տե՛ս **Macquarrie J.** Principles of Christian Theology, p. 11; **McCabe J.** God Still Matters, էջ 201-202:

կու դրու թիւնն էլ ՝ թէ՛ անշարժ ու թիւնը , թէ՛ արմատա-  
կան քարենորոգումները , կորստաբեր են»<sup>1</sup>: Ի . Պիչիկ-  
յանի մոտեցումը , անշուշտ , ընթերցողին , առավել ևս  
ուսումնասիրողին եզրակացություն անելու արևե-  
լուրջ հիմք չի տալիս , քանի որ այն ինչ -որ առումով  
խուսափողական է այն պարզ պատճառով , որ հեղինակը  
միաժամանակ փորձում է «բավարարել բանավիճող  
կողմերին» : Նամի կողմից կործանարար է համարում  
Երվանդ վարդապետի առաջարկը , իսկ մյուս կողմից  
հայտարարում է , թե առանց այդ փոփոխությունների  
եկեղեցու գոյությունը սպառնալիքի տակ է : Ըստ  
Եությաննացույց չի տալիս այն երրորդ ուղին , որը  
կօզներ Յայոց եկեղեցուն հաղթահարելու «կրոնա-  
կան ճգնաժամը» , կամ դրան կատմամբ այնպիսի դիրքո-  
րոշում որդեգրել , որը եկեղեցուն թույլ կտար թե՛  
քրիստոնեական դավանությանը ձեռք չտալ և թե՛ ժա-  
մանակի գիտության նվաճումները հաշվի առնել :

Ի տարբերություն այդ չեզոք մոտեցման՝ Եր-  
վանդ վարդապետի քարենորոգչական առաջարկների  
նկատմամբ միանշանակ քննադատական մոտեցում է  
ցուցաբերում Եղիա վրդ . Յասան -Չալալյանը : Նա «մո-  
լեռանդական անհաւատութիւն» և «զրպարտութիւն» է  
համարում այն դատողությունը , թե «քրիստոնեական  
հավատողավանությունը կազմվել է հունական փիլի-  
սոփայության ազդեցությամբ» : Ընդդիմախոսը մատ-  
նանշում է հատկապես այն պարագան , որ Երվանդ վար-  
դապետը «ոչ մի ապացույց չունի այդ կարգի միտք ար-  
տահայտելու համար» և պնդում է , որ «Յավատո հանգա-  
նակը ներկայացնում է Սուրբ Ավետարանը բովանդա-  
կապես , որի մեջ չկա որևէ խոսք , որևէ նախադասու-  
թյուն , որն Ավետարանով հաստատված չլինի» : Եղիա  
վարդապետը բավականին «նեղսրտում» է հատկապես Եր-

<sup>1</sup> Ի . Պիչիկյան , Մի բանակուռ ի առիթով , «Մշակ» , 1 մայիսի 1910թ . (№91) :

վանդ վարդապետի գործածած «ազդեցութիւն» բառից, որը նա վիրավորանք է համարում քրիստոնէութեան հասցեին: Եվ համոզված պնդում է, որ քրիստոնէական կրօնը բացարձակապէս անկախ և որակապէս նոր հայտնութիւն է, որը պիտի փրկի մարդուն ամեն հնից և հէթանոսականից<sup>1</sup>: Այս իմաստով Եղիա վրդապետն ըստ էութեան ոչ թէ քննաբար վերլուծում է «հակառակորդի թշուար տեսակետները», այլ պարզապէս դատապարտում է դրանք:

Այս հարցում է Տեր-Մինասյանն օգտագործել է նաև անվերապահ աջակիցներ: Դրանցից մեկը եղել է Բենիկ վրդ. Տեր-Ղազարյանը, որը նույնպէս գաղափարական հակասութեան մեջ էր Գևորգ արք. Սուրենյանցի և նրան հարող հոգևորականների հետ<sup>2</sup>: Ի պաշտպանութեան Երվանդ վարդապետի տեսակետի նա 1910 թ. մի գրքով է հրատարակել, որում սակայն հեղինակը շատ քիչ տեղ է հատկացրել բուն հարցի քննական վերլուծութեանը: Տպավորութիւնն այնպիսին է, որ Բենիկ վարդապետը ջատագովում է ոչ թէ Երվանդ վարդապետի կողմից եկեղեցու վերանորոգութեան մասին արտահայտած գաղափարները, այլ նրա անձը: Այդ պնդումը կարելի է փաստել Ի. Պիչիկյանի այն դիտողութեամբ, թէ «Յոգևորականներից միայն Բենիկ վարդապետը պարզ կերպով յայտնեց իր համակրանքը Երուանդի ձգտումներին, բայց նա այդ արեց շատ անբավարար կերպով. նա իր գրքում ոչ մի պարզ խօսք չասաց քրիստոնէութեան սոցիալական գաղափարների և դավանանքների մասին, նա բոլորովին չը պարզեց Երուանդի պանթէիզմը: Նա վերանորոգութիւններն ու-

<sup>1</sup> Տե՛ս **Եղիա վրդ. Յասան-Չալալյան**, Երուանդ վարդապետ Տեր-Մինասեանի Պատասխան, էջ 30:

<sup>2</sup> Մանրամասները տե՛ս **Բենիկ վարդապետ**, Ինչ ո՞ւր հեռացանք, Թիֆլիս, 1912, էջ 27-33:

գ ու մ է ր մ ի ա յ ն ծ է ս ե ր ի վ ե ր ա ք ե ր մ մ ք »<sup>1</sup>:

Անդրադառնալ ով Յայ Եկեղեցու մտեղ գտած ճգնաժամի քննությունը՝ Բենիկ վարդապետը շեշտում է բարեկարգության անհրաժեշտությունը և կարևորում էր վանդ վարդապետի ներդրումն այդ հարցում: Ըստ նրա՝ Երվանդ վարդապետի արտահայտած հիմնական տեսակետներն են. Յայոց Եկեղեցին հայության համար կորցրել է հետաքրքրությունը. Եկեղեցու հանդեպ անտարբեր է տգետը, նրան արհամարհում են կիսակիրթն ու կրթվածը: Իսկ այդ վիճակից դուրս գալու համար ընդհանրացնելով Ե. Տեր-Մինասյանի մտեցումները պնդում է. «Քրիստոնեական կրօնին յատուկ ազատութեամբ և նախնի քրիստոնեայ Եկեղեցիների հեռատեսութեամբ մենք պետք է Եկեղեցին բարացումից հանենք՝ բարեփոխելով նրան նոր աշխարհայեացքի համաձայն»<sup>2</sup>: Ըստ Բենիկ վարդապետի՝ քննարկվող ծրագրում արժեքավոր են հատկապես Եկեղեցու պաշտամունքին ու կուսակրոնությանը վերաբերող պնդումները: Ինչ վերաբերում է դավանանքից Եկեղեցին ազատելու մասին տեսակետին, ապա նաև այդ հարցը լռությամբ շրջանցում է: Կարելի է ենթադրել, որ Բենիկ վարդապետը կա՛մ համաձայն չէ Եկեղեցու դավանանքը վերակազմելուն, կա՛մ էլ պարզապես խուսափել է անդրադառնալ այդ թեմային: Ճիշտ է, նա կրկնում է ժամանակի գիտություն համաձայն նոր քրիստոնեական աշխարհայացք կազմելու Երվանդ վարդապետի տեսակետը, սակայն դա շատ անորոշ է հնչում, առավել ևս՝ որ ամենևին էլ չի հստակեցնում, թե ինչ պետք է հասկանալ «նոր քրիստոնեական աշխարհայացք» ասելով: Եթե Երվանդ վարդապետը

<sup>1</sup> Ի. Պիչիկյան, Մի բանակռու ի առիթով, «Մշակ», 1 մայիսի 1910թ., №91:

<sup>2</sup> Բենիկ վարդապետ, Երուանդ վարդապետ Տ. Մինասեան եւ Յայոց Եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը, էջ 30:

«նոր քրիստոնեական աշխարհայացք կազմելը» հասկանում էր դավանանքի վերացումը, ապա Բենիկ վարդապետը վստահաբար տարբերություն է դնում «քրիստոնեական նոր աշխարհայացք կազմելու» և դավանանքը վերացնելու միջև:

Բանավեճի մեկ այլ մասնակից՝ Էմանուել քին.Նազարյանցը անդրադառնալով Երվանդ վարդապետի բարենորոգության ծրագրի քննությանը մատնանշում է, որ «Երուանդ վ. Տեր-Մինասեանցը, առաջարկելով մտածող հայու թեանն այն վերանորոգումները, որոնք, իր կարծիքով, անհրաժեշտ են հայ եկեղեցուն, շատ հեռու է գնում: Այնքան հեռու, որ երբ նրա դրած խնդիրն ու այս վերջինի շուրջը պտտող մտքերն սպառնում են, միևս ծայրում արդեն բոլորովին վերացած են թւում թէ՛ եկեղեցին, այս բառին շանակութեամբ, և թէ՛ հետևապէս եկեղեցականութիւնը: Այնպէս որ ելն՝ չեկեղեցի է մնում, ո՛չ էլ, ուրեմն, նրան վերանորոգելու խնդիր: Ու մեր առջևը կրկին արձանանում է «երկիր աներևոյ թևան պատրաստ»<sup>1</sup>: Դժվար չէ եզրակացնել, որ հոգվածագիրը մերժում է Երվանդ վարդապետի արմատական ըմբռնումները: Սակայն հավելում է նաև, որ թեև դոգմաները վերացնելու երվանդ վարդապետի տեսակետը լիովին անընդունելի է, այդուհանդերձ իր համակրանքն է հայտնում նոր քրիստոնեական աշխարհայացք կազմելու նրա առաջարկի վերաբերյալ <sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Տե՛ս **Էմանուել քահանայ Նազարեանց**, Մատենագրութիւն, «Մշակ», 18 հունիսի 1910, № 131:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Նույն տեղում**: Այդ հակասության առնչությամբ Երվանդ վարդապետը գրում է. «Է. ք. Ն. աւելորդ և անտեղի է համարում նաև դոգմաների խնդիրը շօշափելը և նրանց վնասակար համարելը, բայց մի քանի տողներք բոլորովին համաձայնում է իմ այն կարծիքի հետ, թէ պէտք է հին քրիստոնեական աշխարհայեացքի փոխարէն նորը կազմել արդի պահանջների և հասկացողութեան համաձայն: Չէ՞ որ հին քրիստոնեական աշխարհայեացքն արտա-

Յիմնահարցի վերաբերյալ մեր ժողովան, բայց «անքննադատ» վերաբերմունք են ունեցել նաև Կարապետեպոս. Տեր-Մկրտչյանը և Գարեգին վրդ. Յովսեփյանը:

Կարապետեպոս. Տեր-Մկրտչյանը Ե. Շտիրիկն ուղղված իր նամակում անդրադառնալով կուսակրոնության վերացման երվանդ վարդապետի առաջարկին, գրում է. «Ի՞նչ բանի կարող է ծառայել բարենորոգչական այդ ծայրայեղ գաղափարների տարափը: Ո՞ւմ դեմ պետք է պայքարել, երբ որևէ կողմ չի մտադրվում նրան գոյություն ունի. արդեօք մեր ժողովուրդը նրա՞ համար քիչ է հասկանում Աւետարանը, քանի որ Եկեղեցին բազմաթիվ ծեսեր ունի, թե՞ նրա համար, որ կուսակրոնություն գոյություն ունի: Մի կոպիտ սխալ կլինի վերացումը հենց այն բանի, ինչը Եկեղեցուն դեռևս կանգուն է պահում»<sup>1</sup>: Իսկ «Արարատի» խմբագիր Գարեգին վրդ. Յովսեփյանը բարեկարգության թեմայով երվանդ վարդապետի հրատարակած հոդվածների առթիվ գրում է. «Ձերմ կուսակից կլինելով Յ. Եկեղեցույ բարեփոխության գաղափարին, սակայն անժամանակ և ոչ գործնական ենք համարում կուսակրոնությունը վերջացնելու հարցը»<sup>2</sup>: Իսկ երվանդ վարդապետի «Յայնոց Եկեղեցու վերանորոգության խնդիրը» հոդվածի վերաբերյալ հավաստում է. «Յօդուածագիրը իւր արտայայտութիւնների մէջ, կարծում ենք, խիստ է և մասամբ եւս միակողմանի: Ըստ ընթերցողներ նոյնիսկ կարող են գայթակղուել որոշ նախադասութիւններին, թէ յօդուածի ամբողջ հոգին ինկատի առնեն»<sup>3</sup>:

Ըստ էության նույնական վերաբերմունք է

---

յայտնած է դոգմաների մէջ, որոնց ձեռք տալ նաև տեղի է համարում Ե. ք. Ն.», **Ե. Տեր-Մինասեան**, Ե. ք. Ն. գրախօսականի առիթով, «Մշակ», 16 հունվիսի 1910թ. (№ 154):

<sup>1</sup> **Sabine Stephan**. Karapet Episkopos Ter-Mkrtschjan (1866-1915). Halle (Saale), 1983, S. 49: Տե՛ս նաև **Յակոբ արք. Գըլ և ճյան**, Մարտին Լութեր, էջ 506:

<sup>2</sup> «Արարատ», 1908, Ե-2, էջ 485 տող 1, տե՛ս նաև **Երվանդ Տեր-Մինասյան**, Յոդվածներ, էջ 204:

<sup>3</sup> «Արարատ», 1908, Ժ, էջ 887, տող. 1, տե՛ս նաև **Երվանդ Տեր-Մինասյան**, Յոդվածներ, էջ 220:



դրսևորվել նաև վարդապետի կողմից Յայ Եկեղեցու քարե փոխումների առաջադրված ծրագրում տեղ գտած «Նոր քրիստոնեական աշխարհայացքի» և «սոցիալական ավետարանի» ուսմունքների վերաբերյալ :

### **§3. ԵՐՎԱՆԴՎՐԴ.ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆԻ ՈՒՍՄՈՒՆՔԸ «ՆՈՐ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ**

#### **ԱՇԽԱՐՀ ԱՅԱՑՔԻ» ԵՎ «ՍՈՑԻԱԼ ԱԿԱՆ ԱՎԵՏԱՐԱՆԻ» ՄԱՍԻՆ**

Յայ Եկեղեցու քարեկարգության երվանդ վարդապետի ծրագրի անբաժան մասն է կազմում «Նոր քրիստոնեական աշխարհայացք» ձևավորելու պահանջը, որի անհրաժեշտությունը նա փորձում է հիմնավորել վկայակոչելով մի շարք գործոններ: Այդ շարքում աստվածաբանը նախմատնանշում է կրոնական և գիտական աշխարհայացքների պայքարով ասպարեզ իջած կրոնի ճգնաժամը հաղթահարելու հրամայականը, որը նրա կողմից որակվում է որպես «կրոնի դեմ ուղղված գլխավոր վտանգ», քանի որ այդ ճգնաժամի արդյունքում «մի տեսակ լարում առաջադրվել է ներկայառակուսի է ընկած կրոնի ելմտաւ որ աշխարհի մէջ, եւ կրօնը հետզհետէ կարծես յետէ մնում եւ միտարբեր աշխարհ կազմում իրեն համար»<sup>1</sup>:

Աստվածաբանի կողմից «Նոր քրիստոնեական աշխարհայացք կազմելու» երկրորդ գլխավոր պատճառ է համարվում այն, որ հասարակական կյանքի և գիտական առաջընթացի շնորհիվ ասպարեզ իջած արդի քաղաքակրթական զարգացումը «ո՛չ միայն շատ մասնակի բաներ է փոխել քրիստոնեությունը սկզբնաւորութեան շրջանի համեմատութեամբ, այլ, կարելի է ասել,

<sup>1</sup> Երուանդ վարդապետ, Վերանորոգութեան կարիքը Յայոց Եկեղեցու համար, էջ 468:

փոփոխութեան է ենթարկել ամբողջ կեանքը: Ո՛չ ոքի համար կասկածելի չէ, որ վերջին դարերը բոլորովին շուռ են տուել հին ըմբռնողութիւնը բնութեան, պատմութեան մարդու մտաւոր եւ հոգեւոր կեանքի մասին»<sup>1</sup>: Այդիսկ պատճառով այն ամենը, ինչը անցյալում էական էր համարվում եկեղեցական գաղափարախոսութեան և դավանանքի ոլորտում, ասես «դադարում են ճշմարտութիւն լինելուց», նոր պայմաններին համահունչ գաղափարախոսական և «ձեւակերպական նոր փոփոխութիւններ են պահանջում», որի շրջանակներում «անցաւորութեան եւ փոփոխութեան» ենթական չեն միայն այն հավիտեական ճշմարտութեան ներքին, որոնք բովանդակում է Ավետարանը: Եվ այդ պայմաններում ով ցանկանում է հասու լինել ճշմարտութեանը, նա չի կարող անտես անել նաև այն իրողութեանը, որ փոխվել է նաև կրոնի սուբյեկտի՝ մարդու «կեանքի ներքին էութիւնը եւ անհատներին փոխադարձ յարաբերութիւնները», ինչպես նաև մարդու հասարակական կարգավիճակը, որի արդյունքում անհատները «կեանքի ընդլայնացումն են պահանջում», որի որոնումները նրանց տանում է դեպի «իրական անհրաժեշտութիւնից բխող միանանձն պրոցեսի մէջ, լինի այն բնական, թէ հոգեւոր յառաջխաղացութիւն»: Եվ թէ «Յիսմարդը միանբացատրելի պատկառանքով հեռու էր պահում իրեն տիեզերական շրջապատից. արդի մարդը ձգտում է մօտիկ յարաբերութիւն ստեղծել նրա հետեւ մասնակից լինել տիեզերական կեանքին: Ներկայ Պանթէիստական աշխարհայեացքներին մէջ այս ձգտումն է, որ ճշմարտութեան տարրերէ բովանդակումիւրմէջ, եւ այդ տեսակ

---

<sup>1</sup>Նույն տեղում:

մտածողու թեանն է, որ հին կրօնական կապանքները շատ նեղ են գալիս: Ահա թե ինչից է առաջ գալիս բուն տարերային ձգտումը՝ խորտակելու կրօնական հին, արդի կեանքի համար ծանր բեռ դարձած կապանքները եւ նրանց տեղը դնելու նորագոյն, ազատ ժամանակի անկախ մտածողու թիւնը»<sup>1</sup>: Երվանդ վարդապետը «նոր քրիստոնէական աշխարհայացք» ձևավորելու անհրաժեշտության հիմքերից մեկն էլ համարում է այն, որ վերը նշված փոփոխությունները, որոնք արտացոլվել են «մեր մտաւոր եւ հոգեւոր կեանքում», ինչն էլ հարկադրում է հաշվի նստել այդ իրողության հետ, այլապես «բոլորովին վտանգաւոր կլինի կրօնի համար հաշուի չառնել նրանց եւ մտածողութեան հին եղանակը անփոփոխ պահպանել: Դրանով մենք կապում ենք մեզ համար շատ կարեւոր յաւիտենականը մի ժամանակաւոր մտածողութեան հետ, որը մենք այսօրը նդունել այլ եւս չենք կարող. խեղդում ենք մեր համոզմունքը եւ օտար ենք դարձնում մեզ համար այն, ինչ որ աւելի մօտէ մեր զգացմունքին ու մտքին»<sup>2</sup>:

Արտաքին այդ դրդապատճառներին շարքում Երվանդ վարդապետը մասնակի կանգ է առնում նաև հասարակական կյանքի զարգացման հետևանքով անհատական և հասարակական հոգեբանության ոլորտում տեղ գտած փոփոխություններին և կրօնի վրա դրանց ունեցած ազդեցության վերլուծության վրա: Նրա համար աներկբա է, որ պատմական զարգացման ընթացքում համապատասխան որակական տեղաշարժեր են կատարվել ինչպես հասարակական և անհատական աշխարհընկալման, այնպես էլ դրանք գործառնական դրսևորումներին ոլորտում: Այսպես, նրա համոզմամբ Յիւն աշխարհի

---

<sup>1</sup>Ն ու յ ն տեղ ու մ, է ջ 469:

արժեհամակարգը լիովին համապատասխան և բնորոշ էր «քրիստոնեություն հիմնադրություն շրջանին», քան ի որդաայն շրջաններ, երբ քրիստոնեությանը հանդիմանկանգնած էր «յօզնածել իրկարողություններով վրայ կասկածող ու յուսահատուած մարդկություն»: Այդ մարդկություն տեսչանքն էր մի հաստատուն նեցուկ գտնել, եւ ո՛չ թե ազատ շարժման ասպարեզ, անդորրություն ու խաղաղություն, եւ ո՛չ թե պայքար ու յառաջադիքություն. ապահովություն եւ թեթեւացումն, եւ ո՛չ թե անկախություն եւ սեպհական պատասխանատուություն»<sup>2</sup>: Ի հակադրություն դրա՝ արդի հասարակության և անհատի հոգեբանությունն ու աշխարհընկալումը արմատապես փոխվել է և «տիրող ձգտումն է աշխատանքի ու գործունեության գուարթցանկությունը, յառաջադիմությունը, անկախություն ու պատասխանատուության զգացումն քը: Բնական է միանգամայն այդ պատճառով, որ հին եւ նոր տեսակի մտածողություններն ֆլիկտառաջ գայ»<sup>3</sup>:

Այդ ամենի ազդեցությունը ամբ է ձևավորվել նաև տեսակետը, գրում է Երվանդ վարդապետը, որ անհրաժեշտ է «անցեալում թողնել» այն ամենը, ինչն այսօր «բոլորովին օտար, անհասկանալի ու անըմբռնելի է արդի մարդու համար»: Այդ պատճառով էլ ժամանակակից մարդուն ամենևին էլ չի բավարարում դավանանքը փոխելու պահանջը: Նացանկանում է, ավելին՝ ձգտում է թոթափել «օտար եւ այժմ բոլորովին աւելորդ ազդեցությունները» և ստեղծել իր նոր աշխարհայացքը. «Արդի, նորագոյն ժամանակի քրիստոնեանիւր ազատիրաւունքն է պահանջում աշխարհայեացք կազմելու

<sup>1</sup>Նույն տեղում, էջ 468:  
<sup>2</sup>Նույն տեղում, էջ 469:  
<sup>3</sup>Նույն տեղում, էջ 470:

ն երկայ գիտութեան ու փիլիսոփայութեան համա-  
ծայն, -այդ կապակցութեամբ գրում է աստվածաբանը,  
եւ ո՛չ ոք նրա առաջ այդ տեսակէտից արգելք դնել չէ  
կարող, եւ ամէն արգելք կլինի ի վնաս քրիստոնէա-  
կան եկեղեցու եւ կրօնի: Փոքրոգութիւն եւ ծոյլ ան-  
դորրութիւն սիրելու ց առաջացած երկչոտութիւն  
կարծել, թէ քրիստոնէական կրօնը դրանից կվտանգո-  
ւի: Մեր թուլութիւնը մենք իրաւունք չունինք  
քրիստոնէութեանը վերագրելու»<sup>1</sup>: Հակառակ պարագա-  
յին, զգուշացնում է երվանդ վարդապետը, մենք չենք  
կարողանա պահպանել մարդկութեան համար անանց  
արժեք ունեցող կրօնական իդեալներն ու աշխարհա-  
յացքը այն պարզ պատճառով, որ «կրօնը հեշտութեամբ  
երելում է միաւելի ստոր աստիճանի քաղաքակրթա-  
կան կեանքի արդիւնք, մի գուտ մարդկային ստեղծա-  
գործութիւն, որից վաղուց առաջ է անցել տիեզերա-  
կան պատմական շարժումը, եւ որը այլ եւս ստեղ ունե-  
նալ չէ կարող մտաւոր կեանքի մէջ»<sup>1</sup>:

Եվ, վերջապէս «նոր քրիստոնէական աշխարհայացք»  
ծնավորելու անհրաժեշտութեանը հիմնավորելու  
գործում երվանդ վարդապետը վկայակոչում է նաև  
քրիստոնէութեան ճկունութեանը և ընդունականութե-  
անը հարմարվելու դարաշրջանի հոգևոր, գաղափա-  
րախոսական և հասարակական փոփոխվող պայմաննե-  
րին՝ «առանց երկրորդական ցանկութիւնների եւ ա-  
ռանց եսականութեան»: Անդրադառնալով այդ իրո-  
ղութեան կարևորութեանը՝ աստվածաբանը «նոր աշ-  
խարհայացք» կազմելու գործընթացի արժևորմանն  
անդրադառնում է նաև քրիստոնէութեան ընձեռնած  
«ազատ իրավունքի» գործառնական շրջագծում: Ընդո-

<sup>1</sup>Ն ու յ ն տեղ ու մ, էջ 480-481:

ր ու մ ա յ ս պարագայ ու մ ն ա հ ի մ ն ա հ ար ց ի լ ու ծ մ ա ն ն ա ն դ ր ա դ առ ն ու մ է առ ա ջ ն ա յ ի ն հ ա մ ար ե լ ո վ հ ն ի և ն ո թ ի ն եր դ ա շ ն ա կ ե ց մ ա ն ս կ զ ք ու ն ք ի առ ա ջ ն ա հ եր թ ու թ յ ու - ն ը և ա յ դ հ ի մ ա ն վ ր ա հ ա ն գ ու մ է ա յ ն հ ե տ ն ու թ յ ա ն , ո թ ա յ դ տ ե ս ա կ ե տ ի ց ն ու յ ն պ ե ս « Ե զ ր ա կ ա ց ու թ ի և ն ն ա յ ն պ ի տ ի լ ի ն ի , ո թ մ ե ն ք պ ի տ ի կ ա զ մ ե ն ք մ եր ք թ ի ս տ ո ն է ա - կ ա ն ա շ խ ա թ հ ա յ ե ա ց ք ը ... »<sup>2</sup>: Առ ա վ ե լ և ս , ո թ ն ո թ ա շ խ ա թ հ ա - յ ա ց ք կ ա զ մ ե լ ու պ ա հ ա ն ջ ը « Լ ի ո վ ի ն ար դ ար ա ց վ ա ծ » պ ե տ ք է հ ա մ ար ե լ ո չ մ ի ա յ ն ար դ ի հ ա ս ար ա կ ա կ ա ն կ յ ա ն - ք ի ն ք ն ո թ ո շ փ ո փ ո խ ու թ յ ու ն ն եր ի , ա յ լ ն ա ն ք թ ի ս տ ո - ն ե ու թ յ ա ն պ ա տ մ ա կ ա ն ը ն թ ա ց ք ո վ : « Վ եր ջ ա պ է ս պ ա թ զ պ ի - տ ի լ ի ն ի ա մ ե ն ք ի հ ա մ ար , ո թ **Ե թ է Գ . Դ . Ե Լ Ե դ ար եր ու մ ե - կ ե ղ ե ց ա կ ա ն հ ա յ թ եր ը ի թ աւ ու ն ք ու ն է ի ն ք թ ի ս տ ո - ն է ու թ ի և ն ը յ ար մ ար ե ց ն ե լ ու ի թ ե ն ց ժ ա մ ա ն ա կ ի փ ի լ ի - ս ո փ ա յ ա կ ա ն ա շ խ ա թ հ ա յ ե ա ց ք ի ու հ ա ս կ ա ց ո ղ ու թ ի և ն - ն եր ի հ ե տ , ա յ դ ն ո յ ն ի թ աւ ու ն ք ը ու ն ի ն ք ե Լ մ ե ն ք ա յ - ս ո թ : Ո ' չ մ ի ա յ ն ի թ աւ ու ն ք է ա յ դ , ա յ լ մ ի ն չ ե Լ ա ն գ ա մ մ եր ս թ ք ա զ ա ն պ ա թ տ ա կ ա ն ու թ ի և ն ն է ...** (ը ն դ գ ծ ու մ ը մ եր ն է ` Ա . Ս .) »<sup>3</sup>: Բ ա յ ց ն ա ն զ գ ու շ ա ց ն ու մ է , ո թ ա յ դ գ ո թ - ծ ը ն թ ա ց ու մ « ո չ ի ն չ ար ու ե ս տ ա կ ա ն » չ պ ե տ ք է լ ի ն ի և ո թ ը ս տ ա մ ե ն ա յ ն ի պ ե տ ք է « ը ն դ օ թ ի ն ա կ ու ի » ք ո լ ո թ ժ ա մ ա - ն ա կ ն եր ի Փ թ կ ի չ Յ ի ս ու ս ք թ ի ս տ ո ս ի վ ար դ ա պ ե տ ու թ - յ ու ն ը , ո թ ն ո թ ա շ խ ա թ հ ա յ ա ց ք ը ա ն հ թ ա ժ ե շ տ ա ք ար պ ե տ ք է կ առ ու ց վ ի Յ ի ս ու ս ի ք ար ո զ ի հ ի մ ա ն վ ր ա և ն թ ա Ա վ ե տ ար ա ն ի ն մ ա ն պ ե տ ք է ճ շ մ ար ի տ լ ի ն ի :

Ա յ դ ա մ ե ն ը վ կ ա յ ու մ ե ն , ո թ եր վ ա ն դ վ թ դ . Տ եր - Մ ի - ն ա ս յ ա ն ի ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ա կ ա ն ա շ խ ա թ հ ը ն կ ա լ մ ա ն հ ա մ ա - կ ար գ ու մ « Ե կ ե ղ ե ց ա կ ա ն դ ա վ ա ն ա ն ք ը փ ո փ ո խ ե լ ու առ ա - ջ ար կ ը » լ թ ա ց վ ու մ է ա յ դ փ ո փ ո խ ու թ յ ա ն հ ի մ ա ն վ ր ա

<sup>1</sup>Ն ու յ ն տ ե ղ ու մ , է ջ 468:  
<sup>2</sup>Ն ու յ ն տ ե ղ ու մ , է ջ 481:  
<sup>3</sup>Ն ու յ ն տ ե ղ ու մ :

«Նոր քրիստոնեական աշխարհայացք» ձևավորելու պահանջի հետ: Ընդ որում նա համոզված է, որ քրիստոնեություն «հին» և «նոր» աշխարհայացքների միջև երկուսն էլ տարածայնություն չի կարող, քանի որ աշխարհակառույցի հիմնարար հարցերի լուծման գործում կրոնի և գիտության միջև ոչ մի «հակառակություն» չկա և չի կարող լինել, այն պարզ պատճառով, որ «Կրօնն ինքն էլ մարդկային հոգու զարգացման մի արտադրություն է և նոյն ձեռքով ենթակա զարգացման, ինչպես միևս երեւոյթները: Վերջապէս չպէտք է մոռանալ, որ մարդկային բնականությունն էլ աստուածային բնականություն միմասն է և գիտություն մէջ էլ յայտնում են մարդկանց աստուածային ճշմարտությունները: Յակկրօնական և Աստուծուն հակառակ կլինի արհամարհել գիտությունը, որովհետեւ դրանով մենք արհամարհած կլինենք աստուածային կայծը մարդու մէջ»<sup>1</sup>: Եվ ասես ընդհանրացնելով «Նոր քրիստոնեական աշխարհայացք» ձևավորելու հիմքերի վերլուծությունը՝ նահանգում է ընդհանրացնող մեկ այլ հետևություն, որ «Եթէ հին քրիստոնեական աշխարհայացքը խորտակուած է, որի մասին կասկած յայտնելն անգամ անտեղի է, պէտք է ուրեմն նորը կազմել, ժամանակի պահանջների և հասկացողություն համաձայն: Այդ անհրաժեշտ, պատասխանատու գործը կատարելու ժամանակ մեր ամբողջ ջանքը պիտի լինի ամեն կերպ աշխատել, որ գուտ, մաքուր քրիստոնեական բարոյական գաղափարները ո՛չ մի վնաս չկրեն և իրենց կենդրոնական տեղը բռնեն նաեւ նոր աշխարհայացքի մէջ»<sup>2</sup>:

Այդ ամենը գալիս են փաստելու, որ «Նոր քրիստո-

<sup>1</sup> Ն ու յ ն տ ե ղ ու մ, է ջ 482:

<sup>2</sup> Եր ու ան դ վ ար դ ա պ է տ, Յ այ ո ց ե կ ե ղ ե ց ու վ եր ան ո ր ո գ ու թ ե ան

նեական աշխարհայացք» ձևավորելու երվանդավարդապետի առաջարկը երկու փոխկապակցված տարրեր է բովանդակում: Մի կողմից նա «նոր քրիստոնեական աշխարհայացք» ձևավորելու առաջարկը փորձում է հիմնավորել կրոնի, հասարակական և անհատական կյանքում ու հոգեբանության մեջ տեղ գտած փոփոխություններով, իսկ մյուս կողմից շեշտադրում է, որ այդ գործընթացի հիմքում պետք է ընկած լինեն Յիսուսի Ավետարանի «գուտ, մաքուր քրիստոնեական բարոյական գաղափարները», որոնք անհրաժեշտաբար պետք է «իրենց կենդրոնական տեղը բռնեն նաև նոր աշխարհայեացքի մեջ»: Եվ այս վերջին պարագայում երվանդավարդապետն անցում է կատարում «նոր քրիստոնեական աշխարհայացք» ձևավորելու հոգևոր հիմքերի պարզաբանմանը:

Նահամոզված է, որ քրիստոնեական նոր «աշխարհայեացքի հիմքը պիտի լինի, անշուշտ, ինչպես միշտ, այնպես էլ այժմ, քրիստոնեական աւետարանական սկզբունքը, Յիսուսի քարոզը մարդկանց եղբայրություն և Աստուծոյ որդիներ լինելու մասին, բայց ներկայ գիտություն արդիւնքները աշխարհի ու տիեզերքի եւ մարդկանց մասին չպետք է մոռացություն տրուին»<sup>1</sup>: Ըստ էության «մարդկանց եղբայրություն և Աստուծոյ որդիներ լինելու» Յիսուսի քարոզը երվանդավարդապետի հայեցակարգում համարվում է ավետարանական այն միակ ճշմարտությունները, որը հավիտենական արժեք ունի: Ճիշտ է, նա շեշտում է նաև «ներկայ գիտություն արդիւնքների» կարևորությունը, սակայն հենվելով «քրիստոնեության վեհուղի-

---

խնդիր, **Յոզվածներ**, էջ 208:

<sup>1</sup> **Երուանդավարդապետ**, Վերանորոգություն կարիքը Յայոց եկեղեցու համար, էջ 481:



յան և Ավետարանի բարոյական քաղաքակրթութեան անանցարժեք լինելու»<sup>1</sup> Գյոթեի խոսքերի վրա<sup>1</sup> հավաստում է, որ Ավետարանի հավիտենական ճշմարտութեան ներքին լինելը «իրենց զօրութիւնը չեն կորցրել եւ կարողութիւն ունին նոր ձեւի մէջ կրկին միանգամաշխարհը նուաճելու, ինչպէս հազարաւոր տարիներ առաջ»<sup>2</sup>: Այս պարագայում, գրում է աստվածաբանը, պետք է միայն «ժամանակաւորը հեռացնել» Ավետարանից «աւելի ճիշտ՝ հագցնել նրան մեր ժամանակի զգեստը, որպէս զի նա նորից գրաւէ մեզ մեր ամբողջ էութեամբ: Ծանր պարտականութիւն է դրել մեզ վրայ ժամանակը, բայց այդ պարտականութիւնից խոյս տալ չենք կարող, եթէ թանկագին է մեզ համար կրօնը եւ սուրբ՝ մեր վարդապետի աւանդը»<sup>3</sup>:

Համեմատական վերլուծութեանը թույլ է տալիս պնդել, որ այս պարագայում ևս երվանդ վարդապետի կողմից առաջադրված լուծումները իրենց վրակրում են լիբերալ-բողոքականութեան, մասնավորապէս Ա. Հառնակի միջնորդավորված ազդեցութեանը: Մասնավորապէս, մարդկանց «Աստծու որդիներ լինելու» մասին երվանդ վարդապետի աստվածաբանական պնդումը հիշեցնում է Ա. Հառնակի կողմից առաջադրված այն հիմնադրույթը, որ «Ավետարանը Հիսուս Քրիստոսն է. այս հիմնադրույթով հավաստվում է, որ Ավետարանը համաշխարհային պատմութեան ավարտն է ...»<sup>4</sup>: Ա. Հառնակն այդ ելակետի հիման վրա պարզաբա-

<sup>1</sup> «Թող մտաւոր քաղաքակրթութիւնը միշտ առաջադիմէ, մարդկային միտքը ընդարձակուի որքան կամենում է. նա չի կարող երբէք գերազանցել քրիստոնէութեան վեհութիւնից եւ բարոյական քաղաքակրթութիւնից, ինչպէս այն փայլում է Աւետարանների մէջ», **Երուանդ վարդապետ**, Հայոց եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը, **Հոգվածներ**, էջ 208:

<sup>2</sup> **Նույն տեղում**:

<sup>3</sup> **Նույն տեղում**:

<sup>4</sup> **Гарнак А.** История догматов. ч. I, Возникновение церковного догмата, с. 95:

ն ու մ է , ո ր հ ա ն ու ն « Ա ս տ ծ ու ո ր դ ի լ ի ն ե լ ու » ձ գ տ ու մ ի  
 յ ու ր ա ք ա ն չ յ ու ր ա ն հ ա տ « ի ր ա ն ձ ն ա կ ա ն տ ե ս ա կ ե տ ն ե -  
 ր ո վ և ի ր շ ա հ եր ի շ ր ջ ա ն ա կ ն եր ո վ ց ա ն կ ա ն ու մ է Յ ի -  
 ս ու ս ք թ ի ս տ ո ս ի մ ե ջ գ տ ն ե լ ի ր ե ն կ ա մ , ծ ա յ ր ա հ ե ղ դ ե պ -  
 ք ու մ , ձ գ տ ու մ է ի ր մ եր ձ ու թ յ ու ն ն ա պ ա ց ու ց ե լ ն ր ա  
 (ք թ ի ս տ ո ս ի ` Ա . Ս .) հ ե տ »<sup>1</sup>: Ե վ ք ա ն ի ո ր « Ա ս տ ծ ու ո ր դ ի ն եր ի »  
 հ ա մ ա ր ե ր ն ա ն Յ ի ս ու ս ի հ ռ չ ա կ ա ծ Ա ս տ ծ ու ա ր ք ա յ ու թ -  
 յ ու ն ը , գ եր մ ա ն ա ց ի տ ե ս ա ք ա ն ի հ ա մ ո գ մ ա մ ք ա ր ք ա -  
 յ ու թ յ ա ն հ ա ս տ ա տ ու մ ը ն շ ա ն ա կ ու մ է ր մ ա ր դ կ ա ն ց և  
 ժ ո ղ ո վ ու ր դ ն եր ի վ ր ա ի ր ի շ խ ա ն ու թ յ ու ն ը հ ա ս տ ա տ ա ծ  
 « ս ա տ ա ն ա յ ի թ ա գ ա վ ո ր ու թ յ ա ն ո չ ն չ ա ց ու մ », ի ն չ պ ե ս  
 ն ա ն « հ ա ղ թ ա ն ա կ ս ա տ ա ն ա յ ի ա ր ք ա ն յ ա կ - դ ն եր ի ն կ ա տ -  
 մ ա մ ք »: Ե վ հ ի մ ն ա կ ա ն պ ա տ ճ առ է հ ա մ ա ր ու մ ա յ ն , ո ր « Ա ս տ -  
 ծ ու ա ր ք ա յ ու թ յ ու ն ը հ ո գ և ո ր է ու թ յ ու ն է , մ եր հ ո գ ի -  
 ն եր ը լ ց ն ո ղ ու ժ , ո ր ը հ ա ս ա ն ե լ ի է մ ի ա յ ն ն եր ք ի ն ա պ -  
 ր ու մ ն եր ի ճ ա ն ա պ ա ր հ ո վ »<sup>2</sup>: Ե վ ք ա ն ի ո ր « մ ա ր դ կ ա յ ի ն հ ո -  
 գ ու ա ն ս ա հ մ ա ն ա ր ժ ե ք ը մ ի ա յ ն Ա վ ե տ ա ր ա ն ի մ ե ջ է », ա պ ա  
 Յ ի ս ու ս ի Ա վ ե տ ա ր ա ն ի հ ա մ ա ձ ա յ ն « Ա ս տ ծ ու ա ր ք ա յ ու թ -  
 յ ա ն գ ա լ ու ս տ ը ն ր ա գ ա լ ու ս տ ն է առ ա ն ձ ի ն մ ա ր դ կ ա ն ց  
 մ ո տ , Ա ս տ ծ ու ա ր ք ա յ ու թ յ ու ն ը գ ա լ ի ս է , եր ք թ ա փ ա ն -  
 ց ու մ է մ ա ր դ կ ա ն ց հ ո գ ի ն եր և լ ց ն ու մ ն ր ա ն ց ն եր ք ի ն  
 կ յ ա ն ք ը : Ա ս տ ծ ու ա ր ք ա յ ու թ յ ու ն ը , հ ա ս կ ա ն ա լ ի է , Ա ս տ -  
 ծ ու տ ի ր ա պ ե տ ու թ յ ու ն ն է , ք ա յ ց ա յ ն ս ու ր ք Ա ս տ ծ ու  
 տ ի ր ա պ ե տ ու թ յ ու ն ն է առ ա ն ձ ի ն մ ա ր դ կ ա ն ց ս ր տ եր ու մ ,  
 դ ա ի ն ք ը ` Ա ս տ վ ա ծ ն է ի ր ու ժ եր ո վ »<sup>3</sup>: Ե վ ք ն ա կ ա ն է , ո ր  
 մ ի ա յ ն Ա վ ե տ ա ր ն ն ը ն դ ու ն ա ծ և Ա վ ե տ ա ր ա ն ի պ ա տ վ ի -  
 ր ա ն ն եր ո վ ա պր ո ղ մ ա ր դ կ ա ն ց հ ո գ ի ն եր ու մ է ձ ն ա վ ո ր -  
 վ ու մ « Ա ս տ ծ ու ո ր դ ի ն եր » լ ի ն ե լ ու վ ե հ ը մ ք ն ու մ ը :

Ա յ դ ա մ ե ն ի ն գ ու գ ը ն թ ա ց Ա . Յ առ ն ա կ ը մ ի ա ժ ա մ ա ն ա կ

<sup>1</sup> Гарнак А. Сущность христианства, с. 46:

<sup>2</sup> Ն ու յ ն տ ե ղ ու մ :

<sup>3</sup> Ն ու յ ն տ ե ղ ու մ , է ջ 42:

պնդում է, որ Ավետարանն ունի նաև պատմական արժեք, քան ի որ նրա ուժը դրսևորվում է ինչպես համայնքային, այնպես էլ՝ անձնական կյանքում<sup>1</sup>: Հիմնավորելով այդ տեսակետը՝ աստվածաբանը գրում է, որ Առաքելական շրջանից սկսած իր պատմության ողջ ընթացքում «Ե՛վ տարածվածությունը, և՛ նշանակությունը քրիստոնեության արմատները ձևավորվել են կազմակերպված համայնքներում միավորված, Ավետարանը դավանող մարդկանցով»<sup>2</sup>: Եվ բնական է, գրում է նա, որ Ավետարանի հիման վրա կյանքի կոչված այդ համայնք-եկեղեցիներն ու թագավորում է «մաքրության և եղբայրության սուրբ կյանքով և քրիստոսի մոտալուտ երկրորդ գալստյան սպասելիքով»<sup>3</sup>, մի վեհ գաղափար, որը գերազանցապես մատնանշում է Ավետարանական այն հատվածները, որտեղ ոչ միայն արտացոլված է վաղ քրիստոնեաների կյանքը, այլ և՛ բովանդակվում են վաղ եկեղեցու բարոյական ուսուցումները: «Մարդկանց հավասարության», հավասարապես նաև «ընդհանուր եղբայրության» ավետարանական սկզբունքի վրա կառուցված համայնքային կյանքը, ըստ Ա. Հառնակի, մեկ անգամ ևս հավաստում է այն իրողությունը, որ «կրոնն իրապես եղել է նոր համայնքի յուրաքանչյուր ներկայացուցչի ներքին ապրումը»<sup>4</sup>: Ա. Հառնակի համոզմամբ համայնքային կյանքի «ընդհանուր եղբայրության» սկզբունքն իրենով պայմանավորվել է նաև այն «բարոյականության ու-

<sup>1</sup> Տե՛ս **Գարնակ Ա.** *История догматов*. ч. I, *Возникновение церковного догмата*, էջ 95:

<sup>2</sup> **Ն ու յ ն տ ե դ ու մ**, էջ 123:

<sup>3</sup> Տե՛ս **Գարնակ Ա.** *Сущность христианства*. էջ 100, 109: Համահունչ տեսակետ է առաջադրում նաև Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը, որը պնդում է, թե քրիստոնեությունն անհատական փրկագործություն կրոնն է, այլ ինչպես կրոնների զարգացման գագաթնակետը, հետամուտ է ինչպես «իւր ներքին աշխարհի», այնպես էլ՝ «իւր եղբայրների փրկութանը», տե՛ս **Եր ու ա ն դ վ ար դ ա պ ե տ**, Հայոց եկեղեցու վերանորոգութան խնդիրը, **Հ ո դ վ ա ծ ն եր**, էջ 209:

<sup>4</sup> **Գարնակ Ա.** *Сущность христианства*, с. 100:

գին», որի հիման վրա կառուցվել է հասարակական կյանքի գլխավոր և մասնավոր հարցերի նկատմամբ Ավետարանի վերաբերմունքը: Այդ մոտեցումն է մարդուն ազատում «առօրեական թյան վախկոտ ստրուկներ լինելուց» և «այս աշխարհի շխանականից», Եսասիրական թյանից և Եսակենտրոն գործունեական թյանից: Եվ ելնելով այդ հիմքերից, արմատապես մերժում է «Ավետարանի՝ աշխարհը բացասող քարոզչությունը» սնանկ ըմբռնումը և իր տեսակետը հիմնավորում է նրանով, որ «հանձնակրային բարիքների Ավետարանը տեսնում է ոչ թե սատանայի գործունեականը, այլ՝ Աստծու արարչագործականը»<sup>1</sup>: Այդ ամենի ընդհանրացմամբ Ա.Յառնակը պնդում է, որ «Ավետարանում իբրև սկզբունք ասկետիզմ գոյություն ունի, քանի որ այն բարի լուր է Աստծուն ապավինելու, խոնարհական, մեղքերի ներման և բարեգթական մասին: ... Ասկետան ընդհանրապես տեղ ունի Ավետարանում, Ավետարանը պահանջում է պայքար, պայքար մամոնայի, կարիքների և ինքնասիրական դեմ. Ավետարանը մեզնից սեր է պահանջում և ծառայություն և ինքնազոհողական միտված սերն ազատագրում է խառնաշփոթից»<sup>1</sup>:

Լիբերալ-բողոքական թյան վերը թվարկված լուծումների համատեքստում պետք է քննարկել նաև Երվանդ վարդապետի կողմից Ավետարանին տրվող «իդեալական արդարական», «աստվածային սիրո պատվիրան», «քարոյական թյան ու անձնազոհական ակունք» և այլ որակումները: Ընդ որում վարդապետը զգուշացնում է, որ «նոր քրիստոնեական աշխարհայացքի» որոնումների անվերապահ պահանջը պետք է

---

<sup>1</sup>Նույն տեղում, էջ 62:

լ ի ն ի «Յիսուսի քարոզած Ավետարանի» և «Յիսուսի մասին Ավետարանի» հստակ սահմանազատումը, իսկ «Յիսուսի Ավետարանից» պետք է արտաբերել միայն «մաքուր հավատքի» քարոզները և Ավետարանն ազատել պատմական մասնավոր ձևերից<sup>2</sup>: Աստվածաբանական-գաղափարական այդ հենքի հիման վրա էր վանդավարության պետք պնդում նաև, թե հավիտենական ճշմարտությունը չի կարելի կապել որևէ պատմական ժամանակաշրջանի հետ, քանի որ Յիսուսով սկսված կյանքին **«Ճշմարիտ հետեւողը ո՛չ թէ միայն պիտի հաւատայ Քրիստոսին, այլ ինքը պետք է Քրիստոս դառնայ եւ իւր կեանքով ու տանջանքներով ծառայէ եղբայրներին փրկութեան գործին** (ընդգծումը մերն է՝ Ա.Ս.)»<sup>3</sup>: Այդ համոզումի վրա էր հենված նաև Երվանդ վարդապետի այն պնդումը, որ արդիականության համար քրիստոնեական նոր աշխարհայացք կազմելիս մարդկությանը պետք է ձգտի, որ Ավետարանից բխող մաքրամաքուր բարոյական այդ գաղափարները ոչ մի վնաս չկրեն և հիմնական ու առանցքային տեղ գրավեն նոր աշխարհայացքի համակարգում: Այլ կերպ ասած՝ Երվանդ վարդապետի կողմից ջատագոված «քրիստոնեական նոր աշխարհայացքի» հիմքը կազմում է Յիսուս Քրիստոսի Ավետարանի, որպես քրիստոնեության կենսահաստատ և հավիտենական բարոյական արժեք լինելու ուսմունքը, որը նույնպես ձևավորվել է Ա. Յառնակի աստվածաբանության ազդեցությամբ:

Ա. Յառնակը ռիչլիանական դպրոցի մյուս լիբերալների նման քրիստոնեության բարոյական առա-

<sup>1</sup>Նույն տեղում:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Երուանդ վարդապետ**, Յայոց եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը, էջ 874-875:

<sup>3</sup> **Երուանդ վարդապետ**, վերանորոգութեան կարիքը Յայոց եկեղեցու համար, էջ 471:

ջ ադրանքը տեսնում էր այնպիսի համայնքի կառուցման մեջ, որը ներշնչված էր մեր ձավորի հանդեպսիրո գաղափարով, ինչը նա համարում էր Յիսուսի Ավետարանի կարևորագույն և հավիտենական տեսանկյուններից մեկը<sup>1</sup>: Համայնական կյանքը բնութագրող հիմնական որակներից մեկը համարելով «եղբայրու թյունը»՝ Ա. Յառնակն այն որակում է որպես «մարդկային կյանքի որակական նոր ձև», որի ակունքներում կանգնած էր «ինքը՝ Քրիստոսը, երբ իր քարոզներում միմյանց էր շողկապում աստվածային սերը և մեր ձավորի նկատմամբ սերը»<sup>2</sup>: Ընդ որում, հեղինակի հավաստմամբ քրիստոնեությունը դրանով «ոչ թե խառնեց, այլ լրացրեց», ինչն էլ այն բանի հիմքը դարձավ որ «Ավետարանով նոր կյանք հաստատվեց Աստծու առաջ և Աստծու մեջ», ընդ որում, «դրանք նոր ուժ ստացան այն բանից, որ դարձան անհատի կյանքը և գործը, որոնց վեհությունը արտահայտվեց նաև նրանում, որ դրանք չընկալվեցին որպես աշխարհիկ պայմանների փոփոխություն, ապագայի համար կանոնադրություն չտվեց, իրեն չմիացրեց ժամանակի հետընդհանրապես»<sup>3</sup>: Ա. Յառնակը փաստում է նաև, որ «ոչ միայն խոսքով, այլ և գործով քրիստոնեական համայնքներն իսկաբանե կազմավորվում էին որպես եղբայրական միություն»<sup>4</sup>, այլ կերպ ասած հավաստում է, որ քրիստոնեական համայնքին բնորոշ է սոցիալական կամ կորպորատիվ բնույթը: Այս իմաստով լինովին համամիտ ենք այն վերլուծաբանների հետ, որոնց համոզմամբ այս պարագայում Ա. Յառնակը

<sup>1</sup> Տե՛ս **Ritschel Albrecht**. Three Essays: Theology and Metaphysics - Prolegomena to the History of Pietism - Instruction in the Christian Religion, էջ 51-52:

<sup>2</sup> **Гарнак А.** Сущность христианства, с. 109:

<sup>3</sup> Տե՛ս **Гарнак А.** История догматов. ч. I, Возникновение церковного догмата, с. 95:

<sup>4</sup> **Гарнак А.** Сущность христианства, с. 109:

պնդում է, որ Ավետարանը խորապես սոցիալական բնույթ ունի, ինչպես որ նաև խորապես անհատապաշտական է, քանի որ հաստատում է յուրաքանչյուր հոգու անսահման և անկախ արժեքը: Ա. Յանսկի համոզմամբ Ավետարանի պատմական առաքելությունը այն է, որ հանրակեցության աստվածային պատվիրանի հիման վրավերափոխի հակասող շահերի վրահեղձած հասարակական կյանքը և ստեղծի այնպիսի սոցիում, որը հեղձած լինի հոգևոր միություն և մբռնման անհրաժեշտություն վրա<sup>1</sup>:

Այդ փաստն է վկայում աստվածաբանի այն պնդումը, որ «եղբայրության» սկզբունքով կազմվող համայնքները ի սկզբանե «իրենց «եղբայրներ» անվանելով, գիտակցում էին այդ անվամբ իրենց վրա դրված պարտականությունները և ձգտում էին դրանք կյանքի կոչել ոչ թե ինչ-որ պարտադիր սահմանումները պահպանելով, այլ իրենց ուժերին և հմտություններին ներածին չսփով մերձավորին կամավոր ծառայելով»<sup>1</sup>: Վերլուծաբաններն այս պարագայում վկայակոչում են նաև Ա. Յանսկի այն պնդումը, որ այն, ինչ նա առանձնացնում է Յիսուսի Ավետարանը բարոյական մյուս ուսմունքներից այն է, որ Յիսուսը վերջ դրեց բարոյականության և օրենքի արտաքին ձևերի միջև գոյություն ունեցող տարբերություններին: Յիսուսը բարոյական կյանքը վերածեց «միարմատի և միմոտի վիճակին»: Այդ հիման վրա էլ «Արքայություն և նրա գալստյան», «Լավագույն արդարություն», «սիրո պատվիրանի» և Յիսուսի այլ բարոյների մեկնաբանությունը որակում է որպես «բարոյական ավետարան», որի բացառիկ գաղափարն է համարվում է թիկայի

<sup>1</sup> Տե՛ս **Livingston J. Modern Christian Thought**, p. 288:

կտրուկ սահմանազատումը արտաքին պաշտամունքից և ծիսակարգից: Իսկ «լավագույն արդարության հաստատումը», որը իր մեջ է ներառում մարդկային հարաբերությունների բոլոր գլխավոր ոլորտները, մարդկային «կրթերից ազատագրված» բարոյականության գլխավոր մոտիվ է հռչակում սերը, որի մշտական գործունեությունն է համարում «ծառայությունը»: Ընդհանրացնելով նապնդում է, որ այդ ամենով Յիսուսը բարոյականությունն ազատագրեց «նրան օտար բոլոր տարրերից», սերտորեն միմյանց կապեց կրոնն ու բարոյականությունը և այդ իմաստով «կրոնը դարձավ բարոյականության ոգին, իսկ բարոյականությունը՝ կրոնի մարմինը»<sup>2</sup>:

Ա.Յառնակիայն պնդումը, որ Ավետարանը ոչ թե ինտելեկտուալ վարդապետությունն է, այլ դինամիկ իրականությունն, Ավետարանն ինքը Յիսուս Քրիստոսն է, նրա կենդանի անձը, ով կյանք է հարուցում բոլոր նրանց մեջ, ովքեր իրենց «անձերը բացում են» նրա իրականության հանդեպ, իրենով պայմանավորում են նաև ե. Տեր-Մինասյանի համահունչ մոտեցումները: Այս հարցում հայաստվածաբանը իր մոտեցումները հիմնավորել են նաև «ճշմարտության շրջելիության» Ռ.Օյկենի հայեցակարգի միջոցով և պնդել, որ «Կրոնական ասպարիզում այդ հանգամանքը (շրջելիությունը՝ Ա.Ս.) այն տեսակետից մեծ նշանակություն ունի, որ իւրաքանչիւր կրօնի առաջին սկզբնաւորութիւններին մէջ է երեւացել նրանց առանձնայատուկ երկրիւնը եւ այդ պատճառով էլ սկզբնաւորութիւնը միշտ գլխաւոր ուղղութիւն է տուել ամբողջ շարժ-

<sup>1</sup> Գարնակ Ա. *Сущность христианства*, с. 109:

<sup>2</sup> Տե՛ս Գարնակ Ա. *Сущность христианства*, էջ 52-53: Այդ մոտեցումների արդիական վերլուծություն մանրամասները տե՛ս նաև Livingston J. *Modern Christian thought. The enlightenment and the nineteenth century*. Vol. 1, էջ 288-289:



մանը»<sup>1</sup>: Այս պարագայում միանգամայն տրամաբանա-  
կան և օրինաչափ պետք է համարել այն իրողությունը,  
որ հիմնահարցի իրլուսաբանությունը երվանդ  
վարդապետը սկսում է քրիստոնեության համայնքա-  
յին կյանքի էության, բնութագրիչ առանձնահատ-  
կությունների և դրանց շարժիչ ու ժերի ուսումնա-  
սիրությունները: Եվ պատմականության սկզբունքի կի-  
րամամբ գրում է. «Երբ Յիսուսի աշակերտներն ի-  
րենց վարդապետի պարզ քարոզը սկսեցին տարածել  
ամբողջ Յուդեական պետության մեջ եւ ամեն տեղ  
սկսեցին քրիստոնեական համայնքներ կազմել, ո՛չ ո-  
քի մտքով էր անցնում դեռ եւս յարմարուել աշխար-  
հի պահանջներին, որովհետեւ բոլոր քրիստոնեայ-  
ներն անհամբեր սպասում էին Տիրոջ բ. գալստեանն  
հենց իրենց օրով»<sup>2</sup>: Սակայն նկատում ենք, որ «ժամա-  
նակի պատմական դրուծիւնը եւ հասարակական միջա-  
ւայրը» և հատկապէս երկրորդ գալստյան սպասումնե-  
րի չիրականանալու հետկապված «քրիստոնեութիւնն  
ստիպուած զգաց իրեն յարմարելու աշխարհի պա-  
հանջներին եւ նրա բարիքների ու տուեալների  
նկատմամբ որոշ դիրք բռնելու»<sup>3</sup>: Ինչ վերաբերում է  
նշված փոփոխությունների պատճառահետևանքային  
կապերի քննական արժեքավորմանը, ապա այս հար-  
ցում ևս երվանդ վարդապետի լուծումներն ընթա-  
նում են Ա. Յանակի նախանշած հունով: Յայաստվածա-  
բանի համար ևս աներկբա է, որ «եթէ առաջ կեանքի ներ-

<sup>1</sup> **Երուանդ վարդապետ**, Վերանորոգութեան կարիքը Յայոց  
Եկեղեցու համար, էջ 467: Յմմտ.՝ **Rudolf Eucken**. Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart.  
Berlin, 1907, էջ 64-63:

<sup>2</sup> **Երուանդ վարդապետ**, Վերանորոգութեան կարիքը Յայոց  
Եկեղեցու համար, էջ 478:

<sup>3</sup> **Նոյն տեղում**, էջ 478: Յամեմատական է Ա. Յանակի այն պնդման  
հետ, թէ քրիստոնեական համայնքը բնորոշող երրորդ գիծը  
եղել է «... մաքրության, եղբայրության և քրիստոսի մոտալուտ  
երկրորդ գալստյան ձգտումների վրա հենված սրբազան  
կյանքը», տե՛ս **Гарнак А.** Сущность христианства, էջ 108:

քիւն է ու թիւ նը մարդկային առանձին անհատներին փոխադարձ յարաբերութեան եւ անձնաւորութեան ներքին կեանքի մէջ էին գտնուում», ապա քաղաքակրթական զարգացումներին արդյունքում «այժմ դրան բոլորովին հակառակ՝ ամենեւին կենդրոնական նշանակութիւն չտալով անձնաւորութեանն ու իւր ներքին կեանքին, կեանքի ընդլայնացումն են պահանջում, գտնելով այն իրական անհրաժեշտութիւնից բղխող մի անանձն պրոցեսսի մէջ, լինի այն բնական, թէ հոգեւոր յառաջախաղութիւն»<sup>1</sup>:

Եվ քանի որ նոր կտակարանային ուղերձը «բարոյական ուսուցումների հզոր լիցք է պարունակում», համայնքի անդամներն այդ հիման վրա առաջին պլանն են մղել ոչ թէ անհատական, այլ՝ «համայնքային-կոլեկտիվ արժեքները»: Այլ կերպ ասած՝ Երվանդ վարդապետի համար միանշանակ է, որ կրոնը ընդհանրապես և հատկապես քրիստոնեությունը չի կարելի դիտարկել միայն «անհատական» խնդիրների համատեքստում: Անշուշտ նա չի մերժում, որ ցանկացած կրոն առնչվում է նաև անհատականության և անհատի զգացմունքների հետ և այդ ուհանդերձ պնդում է, որ կրոնն ամենևին էլ չի սահմանափակվում միայն անհատի փրկության ծրագրի իրականացմամբ: Այդ փաստն է վկայում հիմնահարցի լուծմանը միտված Երվանդ վարդապետի այն տեսակետը, որ քննարկվող համատեքստում «երբեք չպետք է ընկնենք այն սխալի մէջ, թէ կրօնն առհասարակ, ուրեմն նաեւ քրիստոնէականը, միայն անհատական խնդիր է, գործունի անհատի զգացումների հետ եւ նպատակն է անհատի փրկութիւնը: Այդպիսի կարծիքը սխալ է նոյն իսկ ամէ-

<sup>1</sup> Տե՛ս **Երուանդ վարդապետ**, Վերանորոգութեան կարիքը Զայոց

նախնային ական կրօններին կատմամբ, ո՞ւր նմացքը իստոն է ու թե՛ ան, որ բոլոր կրօններին զարգացման գագաթնակետն է կազմում»<sup>1</sup>: Երվանդ վարդապետն ընդունում է, որ մյուս կրօններին նմանությամբ քրիստոնեությունը ևս ուղղորդված է դեպի անհատականության ներաշխարհ, քան ի որ անհատի առջև անձնական վերափոխության խնդիր է առաջադրում: Սակայն միաժամանակ զգուշացնում է նաև ծայրահեղություններից զերծ մնալու անհրաժեշտությունը և պնդում, որ քրիստոնյան ամենևին էլ չի կարող բավարարվել զուտ անհատական փրկության համար գործելու գաղափարով: Քրիստոնյան գիտակցաբար միտվում է իր կյանքն ինպես ստդնելու հանուն եղբայրների փրկության: Այնպես որ, եզրակացնում է նա, «ճշմարիտ է, քրիստոնեությունը, ամենից առաջ անհատին է դիմում եւ նրան ստիպում հաշիւ տեսնել իւր ներքին աշխարհի հետ, իւր հոգին գտնել, որի առաջ ոչ ինչ է ամբողջ մարդկությունն իւրական հարստությունը. բայց երբ որ մեկը արդէն քրիստոնեայ է դարձել, քննել է իւր ներքին աշխարհը ամեն կողմից, ճանաչել է իրեն եւ գտել է իւր հոգին, նա այլ եւս միայն իրեն մասին մտածել չէ կարող, այլ իւր ամբողջ կեանքն ու զօրութիւնը ստիպուած է յոժարութեամբ դնել իւր եղբայրների փրկության օգտին»<sup>1</sup>:

Ու թե՛ և հարափոփոխ ժամանակը հարկադրում է պահանջվող փոփոխություններ կատարել նաև ներհամայնքային կյանքում, այդուհանդերձ Ավետարանով կյանքի, ավելի ստույգ՝ Քրիստոսով սկսված աստվածային և մարդկային բնությունների կատարյալ

---

Եկեղեցու համար, էջ 468-469:  
<sup>1</sup>Նույն տեղում, էջ 208-209:

միացման հետևանքով «մարդկային բնութիւնն աստու-  
ւածային դարձաւ ո՛չ միայն Յիսուսի մէջ, այլ նաեւ  
նոցաբոլորի, որոնք ընդունում են նրանով սկսու-  
ւած կեանքը»<sup>1</sup>: Քրիստոնեական համայնքի «սրբազան  
կյանքը» բնորոշող կոլեկտիվ այդ ըմբռնումը եկե-  
ղեցական պատմութեան վաղ շրջանում ոչ միայն դար-  
ձավ համայնքային կյանքի «մաքրութեան» և «եղբայ-  
րութեան» բարոյական ըմբռնումների հիմքը, այլ և՛  
արտաքին աշխարհի հետունեցած հարաբերութեան  
ներքին առաջնորդող սկզբունքը: Այդ հիման վրա եր-  
վանդ վարդապետը հավաստում է, որ «աշխարհի վերա-  
փոխման» քրիստոնեութեան կոչը չի կարելի համա-  
րել «արտաքին թշնամու դեմ պայքարի կոչ», ինչպես  
նաև չի կարելի որակել որպես հրաժարում «արտաքին  
մեղսավոր կյանքի նկատմամբ ճգնակեցութեան հին  
ըմբռնումից»: Այն վերջի շուտմատնանշում է կատար-  
յալ կյանքի հանդեպ ունեցած «համապարփակ և խորա-  
գուն յնկապը», ինչպես նաև՝ դեպի «հավերժական ճշմար-  
տութեան ներքին ճգտումը, որոնց կա-  
րելի է հասնել միայն «ներքին մաքրութեան» ճանա-  
պարհով: Այս պարագայում նույնպես զուգահեռներ  
կարելի է անցկացնել Ա.Յ առնակի լուծումների հետ,  
որը գրում է, թե բարձրագույն բարոյական ըմբռն-  
ւումից ելնելով առաջին քրիստոնեաները պայքարի  
մէջ մտան մեղքի և անմաքրութեան դեմ: Այդ պատճա-  
ռով առօրյա կյանքում նրանք ձգտում էին «իրենց  
դրսևորել որպէս անբիծ և անարատ որդիք Աստուծոյ  
«այն կամակոր եւ ծռած ազգի մէջ, որոնց միջումը ե-  
րեւիք ինչպէս լոյս տուողներ աշխարհքի մէջ» (Փի-  
լիպ., Բ, 15)՝ այսպիսին էր նրանց կողմից հաստատված և

---

<sup>1</sup>Նույն տեղում, էջ 209:

իրականում իրագործված խնդիրը: Սրբությամբ նմանվել Աստծուն, լինել Քրիստոսի իրապես մաքուր աշակերտ՝ այդպիսին էր այդ համայնքի իդեալը»<sup>2</sup>:

«Նոր քրիստոնեական աշխարհայացք» հաստատելու իր որոնումներում երվանդ վարդապետը, բնականաբար, քննարկում է նաև այն հարցը, թե ինչ պայմաններում է հնարավոր կյանքի կոչել «մարդկանց ընդհանուր եղբայրության» և «Աստծու որդիներ լինելու» գաղափարը: Եվ պետք է նշել, որ աստվածաբանի պատասխանը միանշանակ է՝ Ավետարանի բուն քարոզը կենդանի իրականություներում դարձնելու միակ ճանապարհը հավատն է, այսինքն՝ միայն հավատի միջոցով է հնարավոր փոխել աշխարհը և այն վշտի ու դառնության հովտից ուրախության և երջանկության բնակավայրի վերածել: Եվ համամիտ կերպով պնդում է, որ մարդն իր կյանքում ի վիճակի է բնականության մեջ լուծել այդ հարցը. մարդը միայն հավատի միջոցով կարող է հասնել այդ գաղափարի մարմնավորմանը: Այս պարագայում հիմնահարցի լուծման իր տեսակետը փաստարկելու համար հայ աստվածաբանը վկայակոչում է Բեռլինի համալսարանի փիլիսոփայության պրոֆեսոր Ֆ. Պաուլսենի այն պնդումը, որ «Այնուամենայնիվ հաւատը մնում է կենդանի, և մինչեւ անգամ ապացուցանում կրկին ու կրկին, որ ինքն է բոլոր պատմական կենսական գործընթացների մեջ ամենաուժեղը»<sup>3</sup>, այսինքն՝ պատմական կենսական բոլոր ուժերի շարքում հավատը բացառիկ և կենտրոնական տեղ է գրա-

<sup>1</sup> Տե՛ս **Նույն տեղում**, էջ 470-471:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Гарнак А.** Сущность христианства, էջ 109:

<sup>3</sup> Տե՛ս **Երուանդ վարդապետ**, Վերանորոգության կարիքը Հայոց եկեղեցու համար, էջ 476, **Friederich Paulsen.** Die Zukunftsaufgaben der Philosophie (2. durchgesehene Auflage.) in: **Die Kultur der Gegenwart.** T. I, Abt. 4, Berlin, Berlin, 1908, էջ 415:

վում: Չարգացնելով կրոնափիլիսոփայական այդ ըմբռնումը, Երվանդ վարդապետը փաստում է նաև, որ «Առանց հաւատի դեպի բարին, ինչ կերպով գում է արտայայտուի այն՝ իբրեւ հաւատառ Աստուած է նախախնամութիւն, հաւատ դեպի յառաջադիքութիւն եւ զարգացում, դեպի ճշմարտութիւնն ու արդարութիւնը եւ նրանց անհրաժեշտ յաղթանակը, - ոչ ինչ մեծ եւ յարատեւ բան դեռ չէ ստեղծուել »<sup>1</sup>: Դժվար չէ համոզվել, որ Երվանդ վարդապետի համար էական չէ, թե որն է հավատի դրսևորման օբյեկտը: Նրա համար առանցքային նշանակութիւն ունի այն պարագան, որ հավատի հետ համեմատած «ոչ ինչ մեծ եւ յարատեւ բան դեռ չէ ստեղծուել»: Այդ իսկ պատճառով էլ կրոնական հավատի «անսպառ զօրութիւնը» շեշտելով համար նա պնդում է, որ կրոնական հավատն իր իրականութիւնը «ապացուցանում է իւր գործունէութեամբ, որ ինքն իրական է: Ո՛չ մի կասկած չկայ, որ հաւատն է եղել, եւ ո՛չ թէ գիտութիւնը մինչեւ այժմ, ամբողջ պատմութեան ընթացքում սարեր տեղափոխողը, արգելանքներ ի սարերը, որ իւրաքանչիւր գաղափարի իրականացման հանդէպ նկատուած»<sup>2</sup>:

Այդ ամենը թույլ էն տալիս պնդել, որ ինչպէս Ա. Յառնակը, այնպէս էլ նրա հետևորդ Երվանդ վարդապետը Աստուծոյ արքայութիւնն ու նրա գալուստը համարում են «Յիսուսի ուղերձի հիմնական թեման»: Երկուսն էլ Աստուծոյ արքայութեան գաղափարն անմիջականորէն կապում են բացառապէս «Աստուծոյ որդի լինելով» և «մարդկանց ընդհանուր եղբայրութեան» բուն ավետարանական գաղափարներին հետ: Տարբերութիւնը -

<sup>1</sup> Տե՛ս **Երուանդ վարդապետ**, Վերանորոգութեան կարիքը Յայնց եկեղեցու համար, էջ 476-477, **Friederich Paulsen**. Die Zukunftsaufgaben der Philosophie, էջ 415:  
<sup>2</sup> Նույն տեղերում:

նը նրանում է միայն, որ Ա.Յամնակը թեև ընդունում էր, որ Յիսուսի ուսմունքի և սպասավորության մեջ կենտրոնական տեղ է զբաղեցնում արքայության գաղափարը, սակայն վախճանաբանական ռեալիզմի ըմբռնումներն այդ հիմքի վրա չի կառուցում<sup>1</sup>: Երվանդ վարդապետը նույնպես մատնանշում է, որ վաղ քրիստոնյաների ակնկալիքներն իդերևելան, երբ Յիսուսի երկրորդ գալուստը տեղի չունեցավ: Բայց նահանգում է այն եզրակացության, որ այդ պահից սկսած՝ եկեղեցին փոխում է աշխարհի նկատմամբ իր վերաբերմունքը և նրան հարմարվելու քաղաքականության վարում: Այդ հիման վրա էլ նա եզրակացնում է, որ արքայության քրիստոնեական ընկալումն արմատական սրբագրման պետք է ենթարկվի, իսկ արքայության գալուստը պետք է կապվի այս աշխարհում հաստատված արդարության և հավասարության հաղթանակի հետ<sup>2</sup>: Այդ շարակարգում միանգամայն օրինաչափ պետք է համարել նաև հայ վարդապետի այն պնդումը, որ «Այժմեան մարդու հասկացողությունը Աստծուն փառաբերել կարելի է միայն գործնական կենսաբանական և քաղաքական ճշմարտությունների, եղբայրսիրության համարկռիվ մղելով, մարդկություն սոցիալական վե-

<sup>1</sup> Տե՛ս **Schwarz H.** *Theology in a Global Context: the last two hundred years*, էջ 131: Աստվածաբանական այդ պնդման համար հիմք է հանդիսացել Աստծու արքայության մասին Ա.Յամնակի ուսմունքը, տե՛ս **Գարնակ Ա.** *Сущность христианства*, էջ 40-47: Այս պարագայում Յ. Ծվարցը կարևորում է նաև Ա. Յամնակի այն պնդումը, թե Աստված «անփոփոխաբար լինելով և անփայլում է իր ամբողջության մեջ», իսկ քրիստոսի մարդկային բնությանը «ժամանակավորապես մատերիա իջած երկրային բարիք է, մարդկային ոգի, մարդուն ազատագրող բարձրագույն ուժը»: Այդ հիման վրա Ա. Յամնակը պնդում է. «Ավետարանական պատմությունը քրիստոսի պատմությունը չէ, այլ Աստվածաշխարհի մեծ պատմության այլաբանական շարադրանքի ժողովածուն: Քրիստոս գործնականում պատմություն չունի: Խառնաշփոթի ու խավարի այս աշխարհում նրա հայտնությունը կազմվում է նրա գործունեության մեջ, իսկ այդ գործունեությունը նրան արդյունքը հոգու ինքնաճանաչումն է». տե՛ս **Գարնակ Ա.** *История догматов. ч. I, Возникновение церковного догмата*, էջ 143:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Երուանդ վարդապետ**, Յայոց եկեղեցու

րանոբոգոլթեան համար աշխատելով»<sup>1</sup>:

Արդեն նշվել է, որ Ա. Յանսկի աստվածաբանական համակարգում հավատը նույնացվում է Քրիստոսի ընկալման գիտակցության հետ, այլ կերպ ասած՝ «Որդի» ասելով ամենից առաջ նահասկանում է «աստված-գիտությունը»: Ընդ որում, նալիահոլյուպնդում է նաև, որ այդ մոտեցումը որևէ կերպ չի նսեմացնում Քրիստոսին, եթե հիշենք, որ «որևէ մեկը երբևէ այն ձևով չի ճանաչել Յայր Աստծուն, ինչպես Քրիստոսն էր ճանաչում նրան»: Ուստի հավաստում է, որ այս գաղափարի վրա ուշադրություն հրավիրելով աննկարագրելի ծառայություն մատուցած կլինենք բուն Աստվածային էությունը: Այդ ամենը նկատի ունենալով՝ վերլուծաբաններից շատերը պնդում են, որ Ա. Յանսկի կարծիքով Ավետարանն ուսմունք չէ Քրիստոսի մասին, ոչ էլ Քրիստոս է Ավետարանի միակ բաղադրիչը: Ավելի շուտ «Քրիստոսն Ավետարանի մասնավոր իրացումն ու գորությունն է»: Գերմանացի աստվածաբանն այդ տեսակետը փաստում է նաև նրանով, որ «Ավետարանում չի ասվում, թե Աստծու ողորմությունը սահմանափակված է միայն Յիսուսի առաքելությունով»: Բայց պատմությունը մեզ ցույց է տալիս, որ Քրիստոս է այն անձը, որ Աստծու մոտե առաջնորդում բոլոր հոգևածներին և ծանրաբեռնվածներին, կրկին նա է, որ մարդկությանը նոր որակի է բարձրացնում, իսկ նրա ուսմունքը մինչև այսօր փորձաքար է, քանի որ մարդկանց ոչ միայն օրհնությունն է բերում, այլ և՛ դատապարտությունն է:

---

վերանորոգություն խնդիրը, **Յոզեֆ Կոնրադ**, էջ 209:

<sup>1</sup> **Երուսաղեմի վրդ. Տեր-Միսաեանց**, Վերանորոգություն կարիքը Յայնց եկեղեցու համար, էջ 485:

<sup>2</sup> Մանրամասները տե՛ս **Livingston J.** Modern Christian Thought, էջ 288-290; **Schwarz H.** Theology in a Global Context: the last two hundred years, էջ 131-133:



Երվանդ վարդապետը նույնպես համամիտ է, որ քրիստոնեությունը գուտանհատական կրոն չէ, քանի որ նրա հիմնական առաքելությունն է մարդկանց եղբայրության և հավասարության հիման վրա երկրում Աստծո՛ւ արքայության հաստատումը: Նա հստակ եցնում է, սակայն, որ այդպիսի վեհ, տիեզերական նպատակ իրականացնելու համար անհատի ուժերը խիստ անբավարար են: Եվ «նոր քրիստոնեական աշխարհայացք» ձևավորելու գործընթացում «բավարար ուժերի» որոնումները նրան տանում են դեպի «սոցիալական Ավետարանի» վարդապետություն<sup>1</sup>: Եվ պետք է նկատել, որ այս հարցում նույնպես նրա աստվածաբանական ըմբռնումների վրա անուրանալի է իր ուսուցչի՝ Ա. Յաննակի ազդեցությունը: Ինքնին հասկանալի է, որ այս տեղառաջնային նշանակություն է ձեռք բերում սոցիալական ավետարանի վարդապետության պատմական և աստվածաբանական նախադրյալների վերլուծությունը:

Յայտնի է, որ Ա. Յաննակը Յիսուսի Ավետարանի բացառիկ և անփոխարինելի տեսանկյուններից է համարում ընդգծված հասարակական կամ համայնքային բնույթը: Ասվածից ամենևին չի հետևում, թե աստվածաբանը «շրջանցում է» Յիսուսի Ավետարանի՝ «Յայր Աստծո՛ւ վկայություն լինելու» և կամ «աստվածորդիություն» փրկագործական առաքելության իրիսկ

<sup>1</sup> «Սոցիալական Ավետարանի» լիբերալ-բողոքական վարդապետության հիմքում ընկած են «բանական ընկալման» առաջնության և ուսավորության դարաշրջանի ըմբռնումները, որոնց փիլիսոփայական հիմքը եղել է բնածին գաղափարների մերժման Ջ. Լոկկի «Tabula rasa»-ի սկզբունքը (տե՛ս **Джон Локк**, Опыт о человеческом разумении, кн. 2, гл. 1, **Джон Локк**, Соч. в трех томах, т. 1, М., 1985, էջ 169-171), ինչպես նաև Է. Կանտի «Յամարձակությունն ունեցիր օգտվել սեփական բանականության հանել անչափահասության վիճակից, այսինքն՝ սեփական բանականությունից օգտվելու անկարողության վիճակից, մանրամասները տե՛ս **Кант И.** Ответ на вопрос: что такое просвещение. Соч. в шести томах. т. 6, М., 1966, էջ

հռչակած հիմնարար սկզբունքները: Յակառակը, նա պնդում է, որ այդ սկզբունքների դիրքերից է Յիսուսը երկրային բարիքները համարում «հոգու համար ծանրագույն վտանգ» և հավաստում է, որ այդ տեսանկյունից «Յիսուսի ողջ գործունեությունը փրկագործական նշանակություն ունի, այսինքն՝ ուղղված է աղքատության և կարիքի դեմ»: Սակայն հավելում է նաև, որ Յիսուսի քարոզած սիրո պատվիրանից ամենևին էլ չի կարելի ինչ-որ «**ուղեկցող օրենքներ ստեղծել**», քանի որ դա ոտնձգություն կլինի «քրիստոնեական ազատության դեմ և կսահմանափակի պատմական զարգացման ընթացքին համապատասխանող քրիստոնեական կրոնի ազատինքնորոշման բարձրորավունքը»<sup>1</sup>: Ավելին, նա հիմնովին անընդունելի է համարում բոլոր այն փորձերը, որոնք միտված են «Ավետարանից որոշակի համայնքային ծրագիր բխեցնելու»: Եվ այդ ամենին զուգընթաց փորձում է հիմնավորել, որ «կրոնը երբեք ... այդպիսի հզորագույն սոցիալական քարոզով հանդես չի եկել և վերջինիս այն աստիճան չի նույնացել, ինչպես դակատարվեց Ավետարանում»<sup>2</sup>: Այն հարցին, թե որն է նշյալ «սոցիալական ծրագիրը», Ա. Յառնակն աներկբա պատասխանում է «Ավետարանական սերը» և պարզաբանում. «Քանի որ «սիրիր մերձավորիդ ինչպես քո անձը» պատվիրանն այստեղ վերցված է իր ողջ խստությունամբ. քանզի Յիսուսը այդ խոսքերով լուսաբանում է կենսական հարաբերությունները, սովի, աղքատության, ընչազրկության աշխարհը, բուն կրոնական իմաստով՝ անգամ

25-36:

<sup>1</sup> Гарнак А. Сущность христианства, с. 67:

<sup>2</sup> **Ն ու յ ն տեղ ու մ**, էջ 69:

ավելի ն»<sup>1</sup>: Այդ հիման վրա նահանգում է այն եզրակացու թյան, որ Յիսուսը խորհրդածում էր մարդկանց այնպիսի համակեցու թյան մասին, «որտեղ հարստությունը, որպես մասնավոր սեփականություն, իսպառքացակայում է»: «Քիչ է ասել, - այդ կապակցությամբ գրում է աստվածաբանը, - որ Ավետարանը համերաշխություն և գործարար օգնություն է քարոզում. նման քարոզը կազմում է Ավետարանի էական բովանդակությունը»<sup>2</sup>:

Այս հիմաստով և նահամոզված կերպով պնդում է, որ Ավետարանը խորապես համայնքային բնույթ ունի, քանի որ միասնացման և եղբայրության ավետարանական միտումները ոչ թե պատահական պատմական երևույթներ են, այլ, ավելի շուտ քրիստոնեության բնութագրիչ և էական տարրը լինելով, միաժամանակ հաստատում են նաև յուրաքանչյուր անհատի «անսահման և անկախարժեքը»: Ա. Յանակը համոզված է, որ Ավետարանը «ձգտում է մարդկային այնպիսի հարաբերություններ հաստատել, որոնք կլինեն այնպես համընդգրկուն, ինչպես մարդկային կյանքը և այնքան խոր, որքան մարդկային կարիքները: Ինչպես իրավամբ նկատել է ինչ-որ մեկը այն ձգտում է շահերի հակասության ենթադրության վրա հենված սոցիալական իրականությունը վերածել հոգևոր միասնություն վրա հենված սոցիալական իրականության»<sup>3</sup>: Միանգամայն համահունչ է նաև այդ ամենի վրակառուցված նրա այն պնդումը, որ այդ տեսանկյունից Ավետարանը «խորապես սոցիալական է, ինչպես նաև խորապես անհատական է, քանի որ այն հաստատում է յուր-

<sup>1</sup>Նույն տեղում:

<sup>2</sup>Նույն տեղում, էջ 70:

<sup>3</sup>Նույն տեղում: Այդ տեսակետի քննական վերլուծության

րաքանչյուր մարդկային հոգու անսահման և ուրույն արժեքը»<sup>1</sup>: Յիսուսի Ավետարանն առանձնացնում է բարոյական մյուս ուսմունքներից այն, որ Յիսուսը վերջ դրեց բարոյականության և օրենքի կատարման արտաքին ձևերի միջև գոյություն ունեցող կապին: Հասարակական կյանքում Յիսուս բարոյական կյանքը կապելով Ավետարանին, այն հանգեցրեց «մեկ արմատի և մեկ մոտիվի՝ սիրո», որով միավորեց կրոնն ու բարոյականությունը: Ահա թե ինչու նահամոզված է, որ «Այդ առումով ընդհանրապես անհնար է գերազանցել Ավետարանի սոցիալական քարոզը»<sup>2</sup>: Այդ ամենը վկայում է, որ Ա.Հառնակի համար Ավետարանը ոչ թե հոգեմտավոր վարդապետություն է, այլ՝ հարաշարժ իրականություն, քանի որ, պնդում է նա, Յիսուս հնարավոր էր համարում մարդկային այնպիսի ընդհանրության ստեղծումը, որի հիմքում ընկած կլիներ երկրային հավասարության իրագործում:

---

մանրամասները տե՛ս **Livingston J. Modern Christian Thought**, էջ 288:

<sup>1</sup> Տե՛ս **Гарнак А.** *Сущность христианства*, էջ 70: Այս կապակցությամբ աստվածաբանը պարզաբանում է, որ «Բնակավայրը, հանապազօրյա հացը, մաքրակենցաղ կյանքը, այս բոլոր պահանջները նրա (Աստծու արքայության՝ Ա.Ս.) կողմից ընկալվում են իբրև այնպիսի արժեքներ, որոնց բավարարումը երկրային գոյության համար պարտադիր պայման է: Յուրաքանչյուրին, որի վիճակի չէ ինքն իրեն ապահովել այդ ամենով, պետք է օգնեն մյուսները», **Նույն տեղում**: Նա պնդում է, որ քրիստոնեության ոգուն բնորոշ սոցիալական օգնության հիմքում ընկած է «սիրո գաղափարը, որն անվերապահ մերժում է ցանկացած անհավասարություն», քանի որ «Մենք աղքատներին պետք է օգնության ձեռք մեկնենք ոչ թե իբրև ստրուկների, այլ ինչպես մեր եղբայրներին», **Նույն տեղում**: Հետևաբար, եզրակացնում է Ա. Հառնակը, Ավետարանի սոցիալական բնույթին համապատասխանում է միայն անանձնական սիրով հենված հասարակական համագործակցությունն ու փոխօգնությունը: «Ավետարանի ոգուն չկաավելի հակադիր բան, - պնդում է աստվածաբանը, - քան ուժերի ազատ խաղի կեղծ հիմնադրույթն ըստ հետևյալ սկզբունքի. «ապրել և թույլ տալ ապրել մյուսներին», որի իրական իմաստը լավագույնս արտահայտվում է հետևյալ բանաձևով. «ապրել և մյուսներին թույլ տալ մահանալ»», **Նույն տեղում**:

<sup>2</sup> **Նույն տեղում**: Արդի աստվածաբանության շրջանակներում արժևորվում է հատկապես «կրոնը բարոյականության հոգի, իսկ բարոյականությունը՝ կրոնի մարմին» հառնակյան բանաձևում. տե՛ս, օրինակ, **Livingston J. Modern Christian Thought**, էջ 288-289:

մը: Ավետարանն ինքը Յիսուս Քրիստոսն է, նրա կենդանի անձը, այն տրամադրությունը, որը նա բոցավառեց իր հետևորդներին սրտում, այն հավիտենական ճշմարտությունը, որը կյանք է շնորհում բոլոր նրանց մեջ, ովքեր իրենց անձը բացում են նրա իրականության հանդեպ: Այդ ամենն էլ Ա. Յառնակին բերում են այն եզրակացություն, որ «Ավետարանը սրբազան լրջություններ թաթախված և ցնցող հզորություն ունեցող սոցիալական քարոզ է. այն աղքատների հետ համերաշխության և եղբայրության հռչակումն է: Բայց այդ քարոզն այս պարագայում կապված է մարդկային հոգու անսահման արժեքների ընդունման հետ և Աստծու թագավորության բարի լուրի տեսք է ստացել: Այն (Աստծու արքայությունը՝ Ա.Ս.), կարելի է այսպես արտահայտվել, այդ բարի լուրի էական մասն է: Բայց Ավետարանին խորթ է տվյալ հասարակարգի բռնի փոփոխության մասին որևէ օրենք, սահմանում կամ պատվիրան»<sup>1</sup>:

Ըստ էության համահունչ է նաև «Սոցիալական Ավետարանի» ե. Տեր-Մինասյանի հայեցակարգը: Նրա համար ևս աներկբա է, որ «Ավետարանի ընդհանուր նպատակը» երկրի վրա հասարակական հավասարության և մարդկության եղբայրության հաստատումն է, որին կարելի է հասնել միայն ընդհանուր ուժերի համախմբմամբ: Երվանդ վարդապետի ելակետն այն է, որ կրոնն ընդհանրապես և հատկապես քրիստոնեությունը ամենևին էլ չեն սահմանափակվում միայն անհատական խնդիրներով, չեն առնչվում միայն անհատի զգացումներին հետևաբար ևս՝ անհատի փրկության ծրագրի իրականացմամբ: Նա համամիտ է, որ քրիստո-

---

<sup>1</sup> Գարնակ Ա. *Сушность христианства*, с. 71:

նե ական քարոզն առաջնային կերպով ուղղված է դեպի անհատականություն, քանի որ անհատի առջև անձնական վերափոխություն խնդիր է առաջադրում: Սակայն իրավամբ պնդում ենք, որ քրիստոնեությունն ամենևին էլ չի կարող բավարարվել միայն գոտանհատական փրկություն գաղափարով: Քրիստոնեությունը հավասարապես միտված է նաև հասարակության՝ «եղբայրների փրկության» գործին: Երվանդ վարդապետը համոզված է, որ «Յենց այդ պատճառով էլ, որ ով հետեւ մեջտեղն ընդհանուր նպատակ կայ, ... բոլոր ոյժերը պիտի միանան այդ նպատակն իրագործելու համար»<sup>1</sup>: Քրիստոնեությունը ամենևին էլ անհատական կրոն չէ, այլ՝ սոցիալական. **«քրիստոնեությունը լուրջ անհատական կրոն չէ, այլ ամենամեծ չափով սոցիալական, - գրում է նա, - որ ով հետեւ նրան պատակն է Աստուծոյ արքայ ութիւնը՝ մարդկանց եղբայր ութիւնն ու հաւասար ութիւնը հաստատել երկրի վրայ (ընդգծումը մերն է՝ Ա.Ս.)»**<sup>2</sup>: Երվանդ վարդապետը «ավետարանական հավատի» և «սոցիալական Ավետարանի» գոլգոթյան ամբեբացատրում նաև հասարակության սոցիալական առաջընթացի շարժիչ ուժերի հիմքերը, ինչպես նաև այդ ուժերի մոտիվացիան, քանի որ համոզված է, որ **«Մարդկություն կեանքի մեջ առաջ եկած բոլոր մեծ շարժումները կրոնական սկզբնաւոր ութիւն ունեն. պատմութեան մեծ դեկավարներին անդիմադրելի գոր ութիւն պարգեւ ողջ այն հաւատն է եղել, որ նոքա Աստուծոյ գործն են առաջ տանում եւ Աստուած նրանց հետէ: Եւ մենք ո՛չ մի պատճառ չունինք ընդունելու, որ ապագայում ուրիշ կերպ պիտի լինի: Յաւատը կորո-**

<sup>1</sup> Երուանդ վրդ. Տեր-Մինասեանց, Յայնց Եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը, Յողովածներ, էջ 209:  
<sup>2</sup>Նույն տեղում:

չէ մարդկու թեան ճակատագիրը գալիք դարերում էլ ճիշտ այնպես, ինչպես եւ անցեալներում. հաւատը դէպի ապագան ու բարու եւ արդարութեան վերջնական յաղթանակը (ընդգծումները մերն են՝ Ա.Ս.)»<sup>1</sup>: Այդ ամենի հիման վրա էլ նա աներկբա է այն հարցում, որ անհատական ուժերը ամենևին էլ բավարարիչ են այնպիսի վեհ, տիեզերական նպատակ իրականացնելու համար, ինչպիսիք են «Աստուծոյ արքայութեան» ու քրիստոնեական սիրով բաղուած «մարդկանց ներքայութեան»:

Իսկ ինչպիսի՞ պայմաններում է հնարավոր հասնել մարդկանց ընդհանուր եղբայրութեան և Աստուծոյ որդիներ լինելու գաղափարին: Երվանդ վարդապետն Ավետարանի բուն քարոզը կենդանի իրականութեան դարձնելու միակ ճանապարհ է համարում գործառնական հավատը. միայն հավատի միջոցով է հնարավոր փոխել աշխարհը և այն վշտի ու դառնութեան հովտից ուրախութեան և երջանկութեան բնակավայրի վերածել: «Կենքը տանջանք է. աշխարհը դառնութեան եւ վշտի հովիտ, - այդ կապակցութեամբ գրում է աստվածաբան վարդապետը և պնդում, - **իսկ քրիստոնեութեան նպատակն է վերացնել տանջանքը մարդկային կեանքից, արցունքը սրբել բոլոր դեմքերից եւ դառնութեան ու վշտի հովիտը Աստուծոյ ուրախութեան արթորդիների ընդհանուր աշխատանքով եւ միմեանց գերազանցողանձնուի իրութեամբ երջանկութեան պարտեզի փոխել** (ընդգծումը մերն է՝ Ա.Ս.)»<sup>2</sup>: Նավատահէնան, որ այդ գործընթացում մարդն ի վիճակի չէ առանց հավատի,

<sup>1</sup> Տե՛ս **Երուանդ վարդապետ**, Վերանորոգութեան կարիքը Հայոց եկեղեցու համար, էջ 477: Այդ տեսակետի պատմաբնական մոտեցման մանրամասները տե՛ս նաև **Friederich Paulsen**. Die Zukunftsaufgaben der Philosophie. էջ 415:

<sup>2</sup> **Երուանդ Տեր-Մինասեանց**, Հայոց եկեղեցու

միայն քանակական միջոցով լուծել «սոցիալա-  
կան երջանկության» հարցը, քանի որ «Այդպիսի վեհ  
եւ տիեզերական նպատակի համար անհատական ոյժերը  
բաւական չեն»<sup>1</sup>: Այդ դիրքերից պետք է բացատրել նաև  
Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի այն հավատամքը, որ  
պատմականորեն կենսական բոլոր գորություններին  
մեջ ամենաուժեղը հավատն է, այն ընդհանուր նպատա-  
կը, որը «կապում է անքակտելի կապելով բոլոր միա-  
տեսակ գագոնդ եւ միեւնոյն պահանջն ու ըմբռնումն  
ուներցող անձնավորութիւններին»<sup>2</sup>: Նրա համար էա-  
կան չէ նաև, թե հավատն ինչ որ ոչակի դրսևորումներ  
ունի: Նրա համար առանցքային է, որ հավատն իրենով  
պայմանավորում է «սոցիալական բոլոր մեծ շար-  
ժումները», իսկ պատմական անհատների դերը նրա-  
նում է, որ նրանք առաջնորդվում են աստվածային  
պատվիրաններով:

Երվանդ վարդապետը սոցիալական Ավետարանի  
վարդապետության անհերքելի ազդեցությամբ է  
պնդում նաև, որ Աստծու արքայությունն ու արքա-  
յության գալուստը Հիսուսի քարոզի հիմնական բո-  
վանդակությունն է: Այդ հիման վրահայ աստվածաբա-  
նը նույնպես Աստծու արքայության գաղափարն ան-  
միջականորեն կապում է «Աստծու որդիներ լինելու»  
և «մարդկանց ընդհանուր եղբայրություն» հիմնարար  
գաղափարների հետ, ինչը նրա համոզմամբ իրենից  
ներկայացնում է հասարակական կյանքում բուն ա-  
վետարանական քարոզի իրականացումը: Սակայն ինչ-  
պես Ա. Հռնակի հայեցակարգում, Երվանդ վարդապե-  
տի աստվածաբանական լուծումներում ևս Աստծու

---

վերանորոգութեան խնդիրը, **Հոդվածներ**, էջ 209:

<sup>1</sup>Նույն տեղում:

<sup>2</sup>Նույն տեղում, էջ 209:



արքայ ու թյան մեկնաբան ու թյ ու ն ը կապված չ է վախ-  
ճանաբանական ռեալիզմի գաղափարի հետ: Այդ հիման  
վրա է երվանդ վարդապետը պնդում, որ երբ Յիսուսի  
երկրորդ գալուստը չիրականացավ, վաղ քրիստոնյա-  
ներին ակնկալիքներն ի դերև ելան, և այդ պահից  
սկսած եկեղեցին իր վերաբերմունքը փոխեց աշխար-  
հի նկատմամբ՝ նրան հարմարվելու քաղաքական ու-  
թյուն որդեգրեց: Այլ կերպասած, այդ պահից ի վեր  
արքայ ու թյան քրիստոնեական ընկալումը կապվում  
է այս աշխարհի, արդար ու թյան և հավասար ու թյան գա-  
ղափարներին հետ:

Ինչպես վերլուծաբաններն են նկատում, սոցիա-  
լական ավետարանի մասին Ա. Յաննակի տեսակետները  
առավել «սադրիչն են» նրա գաղափարական համակար-  
գում, քան ի որ շատերին անհագստացնում է նրա այն  
պնդումը, թե Ավետարանը, ինչպես որ այն հռչակվեց  
Յիսուսի կողմից, վերաբերվում է միայն Յայր Աստ-  
ծու բացարձակ տիրապետությանը, այսինքն՝ բնու-  
թագրում է Աստծուն իբրև Յայր, իբրև երկնքի և երկ-  
րի տիրակալ, որին Յիսուս Քրիստոս կոչում է «Իր  
Աստված և Յայր», որը նաև Միակն է և Բարիք է<sup>3</sup>: Յաննակն  
այդ տեսակետն առաջադրելով փորձել է հիմնավոր-  
ել, որ Ավետարանի առարկան չպետք է նույնացվի  
Աստված-մարդ մի ու թյան մետաֆիզիկական որևէ վար-  
դապետության հետ: Այլ կերպասած՝ Ա. Յաննակի հա-  
մոզմամբ Ավետարանը ուսմունք չէ Քրիստոսի մա-  
սին, և ոչ էլ Յիսուսն է Ավետարանի միակ բաղադրիչը:  
Այդ եզրակացությունը կարելի է փաստել հեղինակի

<sup>1</sup> Տե՛ս **Livingston J.** Modern Christian Thought, p. 290; **Schwarz H.** Theology in a Global Context: the last two hundred years, էջ 131:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Երուանդ վրդ. Տեր-Մինասեանց**, Վերանորոգում թեան կարիքը Յայնց եկեղեցու համար, էջ 478-479:

<sup>3</sup> Տե՛ս **Гарнак А.** История догматов. ч. I, Возникновение церковного догмата, էջ 98. **Նույնի՝** Сущность христианства, էջ 86, 84: Յմմտ. **Schwarz H.** Theology in a Global Context: the last two hundred years, էջ 133:

այն պնդմամբ, որ Յիսուս «Ավետարանի հետիր անձը կապող բառացի ոչ մի տող առաջին պլան չի մղել»<sup>1</sup>: Նա պնդել է միայն, որ «առաջին հերթին, Յիսուս համոզված է, որ Աստուծոն գիտի այնպես, ինչպես ոչ ոք չգիտի իրենից առաջ, և երկրորդ հերթին, նա գիտի, որ կոչված է խոսքով ու գործով բոլորին մասնակից դարձնել այդ աստվածճանաչողությունը՝ աստվածորդիությունը»<sup>2</sup>: Այստեղից էլ նրա այն պնդում-եզրահանգումը, որ «Քրիստոս ավետարանի մասնավոր իրացումն է ու գործությունը»: Այդ հիման վրանահավաստում է նաև, թե Ավետարանը որևէ տեղ չի ասում, թե Աստուծոն ողորմությունը սահմանափակված է միայն Յիսուսի առաքելությունամբ: Բայց հավելում է. պատմությունը մեզ գուցե տալիս, որ նաե այն անձը, որ Աստուծոն մոտե առաջնորդում բոլոր հոգնածներին և զրկվածներին, կրկին նաև, որ մարդկությունը միևնորոպի է բարձրացնում: Եվ միանգամայն հասկանալի է, որ այս ուսմունքը մինչև օրս փորձաքար է այն պարզ պատճառով, որ մարդկանց ոչ միայն օրհնությունն է բերում, այլ նաև՝ դատապարտությունն<sup>3</sup>:

Սակայն ինչպես վերլուծաբաններին ոմանք են կարծում, դրանից ամենևին չի հետևում, թե Ա.Յառնակը «Յիսուսին օտարում է Ավետարանից»<sup>4</sup>: Դժվար չէ հետևեցնել, որ Ա.Յառնակի համար «Յիսուսի աստվածորդիությունը» բնութագրվում է Աստուծոն գիտությունամբ ապրելու իմաստով: Եվ բնական է, որ նրավիճաբանական այս տեսակետներն անպատասխան չմնացին աստվածաբանների կողմից, ինչը հավասարապես վերաբերում է նաև երվանդ վարդապետի հայեցակար-

<sup>1</sup> Гарнак А. История догматов. ч. I, Возникновение церковного догмата, с. 99.

<sup>2</sup> Гарнак А. Сущность христианства с. 85.

<sup>3</sup> Տե՛ս Livingston J. Modern Christian thought. The enlightenment and the nineteenth century. vol. 1, էջ .290:

<sup>4</sup> Տե՛ս **Ն ու յ ն տ ե ղ ու մ**, էջ 289:

գին: Ա. Յառնակի քրիստոսաբանական այդ ըմբռնման քննադատները մատնանշում են, որ ինչպես այդ, այնպես սոցիալական ավետարանի մասին ուսմունքը քննադատության չի դիմանում իր իսկ կողմից ընտրված պատմականության մեթոդի դիրքերից: Նրանք ցույց են տալիս նաև, որ Յայր Աստծու հավատի բարձրակետը ապրիորի ենթադրությունն է միաստվածաբանի, ով պատմության հից վերցնում է այն, ինչն օգտակար է իր մաստվածաբանական ըմբռնումների համար<sup>1</sup>: Ինչ վերաբերում է «Աստծու արքայությունը» գուտ սոցիալական տեսանկյունից մեկնաբանելու երվանդ վարդապետի փորձին, ապա ինչն էլ ուղղափական եկեղեցու հոգևորական, նապետք է քաջ գիտակցեր, որ այն հիմնովին հակառակ է Յայ եկեղեցու վախճանաբանական ուսմունքին, որի համաձայն քրիստոսի քարոզով սկզբնավորված արքայությունը պատմության ընթացքում «փրկագործելով մարդկանց և տանելով դեպի հառաջ, անշուշտ, մի ժամանակ պետք է ստանայ ուրկատարումը»<sup>2</sup>, որն անմիջականորեն կապվում է քրիստոսի երկրորդ գալուստի հետ: Այս հավատամքն էլ ակամամերժվում է երվանդ վարդապետի հայեցակարգում: Ինչպես Ա. Յառնակի, այնպես էլ երվանդ վարդապետի համար գործնականում արքայությունը «գաղափար է, որը Յիսուսը կիսում է ժամանակակիցների հետ»: Երվանդ վարդապետը միաժամանակ արքայությունը և քրիստոնեության առաջադրանքի իրագործումը որոնում է սոցիալական կարգերի վերափոխման մեջ, այն պարագայում, երբ կրոնը հետամուտ է միայն երկրի վրա հավասարության և արդա-

<sup>1</sup>Տե՛ս նույն տեղում, էջ 365-371:

<sup>2</sup> Ա. Տեր-Միքելյան, Յայ աստանյայց Սուրբ եկեղեցու քրիստոնեականը, Ս. Էջմիածին, 2007, էջ 523:

ր ու թ յ ան վ եր ա կ ան գ մ ան ը 1:

Ի հ ար կ ե , Եր վ ան դ վ ար դ ա պ ե տ ի դ ա տ ո ղ ու թ յ ու ն ն եր ի մ ե ջ կ ա՛ ք թ ի ս տ ո ն ե ա կ ան տր ա մ ա ք ան ու թ յ ու ն 2: Ա վ ան դ ա կ ան ե կ ե ղ ե ց ի ն , ս ա կ ա յ ն , Ա ս տ ծ ու ար ք ա յ ու թ յ ան գ ա ղ ա փ ա ր ը ք ն ա վ ս ո ց ի ա լ ա կ ան հ ա վ ա ս ա ր ու թ յ ան հ ե տ չ ի կ ա պ ու մ : Ճ ի շ տ Է , շ ե շ տ վ ու մ Է , ո թ ար ք ա յ ու թ յ ան մ ե ջ ս ո ց ի ա լ ա կ ան ան հ ա վ ա ս ա ր ու թ յ ու ն չ ի լ ի ն ե լ ու , ս ա կ ա յ ն հ ա վ ա ս տ վ ու մ Է ն ա ն , ո թ Ա ս տ ծ ու ար ք ա յ ու թ յ ու ն ը վ ե ր ա ք ե թ ու մ Է Յ ի ս ու ս ի եր կ ր ո թ դ գ ա լ ու ս տ ո վ ա գ դ ա ր ար վ ո ղ Ա ս տ վ ա ծ -մ ար դ հ ար ա ք ե թ ու թ յ ան ո թ ա կ ի ն : Ա վ ան դ ա կ ան ե կ ե ղ ե ց ի ն եր ք ն Է ար ք ա յ ու թ յ ան ք ա ր ո գ ը չ ի կ ա պ ե լ ս ո ց ի ա լ ա կ ան կ ար գ ե թ ի վ եր ա փ ո խ մ ան հ ե տ , դ ա ք ն ո թ ո շ Է ե ղ ե լ մ ի ա յ ն լ ի ք եր ա լ -ք ո ղ ո ք ա կ ան դ ա ր ո ց ի ն : Պ ն դ ե լ ո վ , ո թ ք թ ի ս տ ո ն յ ան եր ի կ ո չ ու մ ն Է ք ո լ ո թ ու ժ եր ը հ ա մ ա խ մ ք ե լ հ ան ու ն ե ղ ք ա յ թ ն եր ի ա յ ս թ ա շ -խ ա ր հ ա յ ի ն փր կ ու թ յ ան կ ա մ հ ա ս ա ր ա կ ա կ ան , տ ն տ ե ս ա կ ան և ք ա ղ ա ք ա կ ան ճ ն շ ու մ ի ց ա գ ա տ ա գ ը մ ան , Եր վ ան դ վ ար դ ա պ ե տ ը ց ու յ ց չ ի տ ա լ ի ս ա յ ն ճ ան ա պ ա թ հ ը , ո թ ո վ պ ի տ ի շ ա թ վ ի ք թ ի ս տ ո ն յ ան ա յ դ ն պ ա տ ա կ ի ն հ ա ս ն ե լ ու հ ա մ ա ր : Ա յ ս պ ա թ ա գ ա յ ու մ մ ի ան շ ան ա կ տ ե ղ չ ի տր վ ու մ Յ ի ս ու ս ի ա վ ե տ ա թ ան ա կ ան կ եր պ ա թ ի ն ք ն ո թ ո շ Է ա կ ան մ ե կ ա յ լ գ ծ ի : Եր վ ան դ վ ար դ ա պ ե տ ն ան տ ե ս ու մ Է , ո թ Յ ի ս ու ս Ա վ ե տ ա թ ան ը ք ա ր ո գ ե լ ի ս ան վ եր ա պ ա հ խ ու ս ա փ ե ց ք ա ղ ա ք ա կ ան եր ան գ տ ա լ Ա ս տ ծ ու ար ք ա յ ու թ յ ան գ ա ղ ա փ ա թ ի ն : Յ ա յ ա ս տ վ ա ծ ա ք ան ի կ ո ղ մ ի ց ն կ ար ա գ ը վ ո ղ ար ք ա յ ու թ յ ու ն ը ե ն թ ա դ թ ու մ Է պ ա յ ք ա թ ը ն դ դ ե մ ճ ն շ ո ղ հ ա ս ա ր ա կ ա կ ան , ք ա ղ ա ք ա կ ան , տ ն տ ե ս ա կ ան հ ա մ ա կ ար գ ե թ ի : Ի ս կ ա յ դ ը ն կ ա լ ու մ ն ար մ ա տ ա պ ե ս խ ո թ Է թ ե՛ Յ ի -

1 S Ե՛ ս DenHeyer C. Jesus Matters. London, 1997, է ջ 42-45:

2 Ն ա թ ե ն չ ի հ ղ ու մ , ս ա կ ա յ ն ի թ հ ի մ ն ա դ թ ու յ թ ը կ ա ղ ու ց ու մ Է Ա վ ե տ ա թ ան ի հ ե տ ն յ ա լ տ ո ղ եր ի մ ե կ ն ա ք ան ու թ յ ան վ ը ա . «Ա ս տ ու ծ ո յ ար ք ա յ ու թ ի և ն ը դ թ ս ի ն շ ան ո վ չ ի գ ա լ ... ո թ ո վ հ ե տ ե լ ա հ ա Ա ս տ ու ծ ո յ ար ք ա յ ու թ ի և ն ը հ Է ն ց ձ եր ն եր ս ու մ ն Է » (Ղ ու կ ., Ժ Է : 21):

ս ու ս ի կ ե ն ս ա կ ե ր պ ի ն , և թ ե ՛ Ա վ ե տ ա ր ա ն ի ո գ ու ն : Մ ի ա ն -  
շ ա ն ա կ ե ն ա ն , ո Ր Ե . Տ ե ր -Մ ի ն ա ս յ ա ն ը շ Ր Ջ ա ն ց ու մ Ե հ ի մ -  
ն ա ր ա ր մ ե կ ա յ Լ գ ա փ ա ր ՝ Ե կ ե ղ ե ց ու առ ա ք ե Լ ու թ յ ու ն ն  
Ե մ ա ր դ կ ա ն ց գ ի տ ա կ ց ու թ յ ա ն վ ե ր ա փ ո խ ու թ յ ու ն ը :  
Մ ի ա յ ն ա յ դ պ ա ր ա գ ա յ ու մ հ ն ա ր ա վ ո Ր կ Լ ի ն ի հ ա ս ն ե Լ  
ս ո ց ի ա Լ ա կ ա ն հ ա վ ա ս ա ր ու թ յ ա ն , առ ա վ ե Լ և ս , ո Ր ք Ր ի ս -  
տ ո ն ե ա կ ա ն Բ ա ր ո յ ա գ ի տ ու թ յ ա ն շ Ր Ջ ա ն ա կ ն ե ր ու մ ս ո -  
ց ի ա Լ ա կ ա ն ա ն հ ա վ ա ս ա ր ու թ յ ա ն խ ն դ ի Ր ը ք ն ն ա ր կ մ ա ն  
ն յ ու թ Ե հ ա ն դ ի ս ա ց ե Լ ո ղ Ջ մ ի ջ ն ա դ ա ր ու մ , և Ե կ ե ղ ե -  
ց ի ն խ ս տ ա գ ու յ ն ս դ ա տ ա պ ա ր տ ե Լ Ե ց ա ն կ ա ց ա ծ չ ա ր ա շ ա -  
հ ու մ , ո Ր տ ե ղ ը ս տ ա ր ժ ա ն վ ու յ ն չ ե ն գ ն ա հ ա տ վ ե Լ մ ա ր -  
դ ու ա ր ժ ա ն ա պ ա տ վ ու թ յ ու ն ն ու ի ր ա վ ու ն ք ը : Ա վ ե Լ ի ն ,  
Ե ր կ ն ա յ ի ն ա ր ք ա յ ու թ յ ա ն մ ի ջ ո ց ո վ Ե կ ե ղ ե ց ի ն ու Ր -  
վ ա գ ծ ու մ Ե մ ի ա յ ն պ ի ս ի կ ե ն ս ա ձ և , ո Ր տ ե ղ մ ա ր դ ի կ Լ ի ո -  
վ ի ն գ ե ր ծ Ե ն ս ո ց ի ա Լ ա կ ա ն ո Ր և Ե կ ա խ վ ա ծ ու թ յ ու ն ի ց և  
Բ ո Լ ո Ր ը մ ե կ Ե ն Յ ի ս ու և Ք Ր ի ս տ ո ս ո վ (Գ ա ղ ա տ . Գ . 28):  
Դ ժ վ ա ր չ Ե ն կ ա տ ե Լ , ո Ր ք Ր ի ս տ ո ն ե ա կ ա ն Ե կ ե ղ ե ց ու ու -  
ս ու ց մ ա ն հ ա մ ա ձ ա յ ն ս ո ց ի ա Լ ա կ ա ն հ ա վ ա ս ա ր ու թ յ ու -  
ն ը հ ե ճ ա վ ո Ր ն պ ա տ ա կ Ե , ո Ր ի ն մ ա ր դ կ ու թ յ ու ն ը կ ա ր ո ղ  
Ե հ ա ս ն ե Լ մ ի ա յ ն Ք Ր ի ս տ ո ս ի Ե ր կ Ր ո Ր դ գ ա Լ ս տ յ ա մ Բ :  
Ը ս տ Ե ու թ յ ա ն «Ա ս տ ծ ու ա ր ք ա յ ու թ յ ա ն ա յ ս մ ե կ ն ու -  
թ յ ու ն ը , ո Ր պ Ե ս ն ե ր ք ի ն Բ ա ր ո յ ա կ ա ն կ ա տ ա ր ե Լ ու թ յ ա ն  
ձ գ տ ու մ , ա գ դ վ ա ծ Ե կ ա ն տ ա կ ա ն գ ա ղ ա փ ա ր ի ց և պ ա տ մ ա -  
կ ա ն ճ շ գ Ր ի տ ք ն ն ու թ յ ա ն չ ի դ ի մ ա ն ու մ »<sup>1</sup>: Ա Ր ժ ա ն ա հ ի -  
շ ա տ ա կ Ե ն ա ն ա վ ա ն դ ա կ ա ն Ե կ ե ղ ե ց ու վ ա ր դ ա պ ե տ ա կ ա ն  
ա յ ն պ ն դ ու մ ը , թ ե ա շ խ ա ր հ ու մ ք Ր ի ս տ ո ն ե ա կ ա ն հ ա -  
մ ա յ ն ք ը կ ա ր ո ղ Ե ա ր ք ա յ ու թ յ ա ն ի ր ա կ ա ն ա ց մ ա ն ը  
ն պ ա ս տ ե Լ մ ի ա յ ն ք Ր ի ս տ ո ն ե ա կ ա ն կ ե ն ս ա ձ և հ ա ս տ ա տ ե -  
Լ ո վ , ա յ ն պ ի ս ի ն , ո Ր ը մ ա ր տ ա հ Ր ա վ Ե ր Ե ն ե տ ու մ Բ ռ ն ու թ -  
յ ա ն և ա ն հ ա վ ա ս ա ր ու թ յ ա ն ա շ խ ա ր հ ի ն , ա յ ն ց ն ց ու մ Ե

<sup>1</sup> Schwarz H. Theology in a Global Context: the last two hundred years, p. 265-266:

հիմնի վեր: Արքայ ու թյ ու ն հաստատել ու միակ գործ ու ն ճանապարհը դա է. մնացյալ բոլոր ուղիները, որ ու ն ք հիմնված չեն Քրիստոսի կենսածնի վրա, «այս աշխարհից են» (տե՛ս 3 ով հ. Ը. 23):

Այդ ամենից հետևում է, որ երբ 3 ի ս ու ս խոսում էր արքայ ու թյ ան մասին, մարգարեական, ապագային ուղղված տեսակետեր արտահայտում, ուստի Աստծ ու արքայ ու թյ ու նը պետք է Աստծ ու միջամտության արդյ ու ն ք ու մ իրականանա, իսկ նրա փորձառ ու թյ ու նը պետք է բացարձակապես միևնոր բան լինի<sup>1</sup>: Երվանդ վարդապետը անուշադր ու թյ ան է մատն ու մ նան, որ Ավետարանն անկախ է մարդ ու ց, ուստի այն պետք է հասկանալ ինքնին, առանց մեր նախընտր ու թյ ու ն ների, կարիքների և կամայական մեկնաբան ու թյ ան: Տավոք, Երվանդ վարդապետին չի հաջողվել խոսափել այս վտանգից, որի պատճառով հիմնահարցի լ ու ծ մանն առաջադրված նրա տեսակետները վավերական հիմնավոր ու մ չ ու ն են: Մյ ու ս կողմից ակնհայտ է, որ Ա. 3 առնակի հետև ու թյ ամբ Երվանդ վարդապետը և սայլ կերպ է ըմբռն ու մ և մեկնաբան ու մ Քրիստոսի աստված ու թյ ու նը, թեև Նոր Կտակարանի բազ ու մ հատվածներ (Յ ով հ. Ա. 1, Ա. 18, Ի. 28, Յ ու մ. Ժ. 5, Տի տ. Բ. 13, Եբր. Ա 8-9, Բ Պետր ո ս Ա. 1, Ա Յ ով հ. Ե. 20) ուղղակի վկայ ու մ են 3 ի ս ու ս ի Աստված ու թյ ու նը: Անորոշ են ան այն հարցի պատասխանը, թե ինչ հիման վրա է տարբեր ու թյ ու ն դրվ ու մ 3 ի ս ու ս ի և «պարզ ու նակ» Քրիստոնե ու թյ ան միջև: Մեր ժելի չէ անշ ու շ տ, որ Քրիստոնե ու թյ ան ծագման և զարգացման պատմաբննաբանական վերլ ու ծ ու թյ ու ն ն արժեք են երկայաց ու մ նան Քրիստոնե ու թյ ու ն -մշակ ու յ թ փոխազդեց ու թյ ան ու ս ու մ նասիր ու թյ ան գործ ու մ:

---

<sup>1</sup>Տե՛ս **Ն ու լ յ ն տեղ ու մ**, էջ 267:

Սակայն երվանդ վարդապետը փորձ չի կատարում վերականգնել ու քրիստոնեությունն առաջին դարերի պատմամշակութային համապատկերը, այլ ձգտում է քրիստոնեությունն «ազդեցություններինց մաքրել ու»՝ ճանապարհով սրբագրել :

Պատմաքննաբանական նման ուսումնասիրությունը որակելով «պատմություն լայն ու տգեղ շրափոս», Կ. Բարտը այն ցանկանում է «կամրջել» ավետարանական Պողոս առաքյալին մեր ժամանակակիցը դարձնելով, իսկ մեզ՝ Պողոսի ժամանակակիցը : Ճիշտ է, Կ. Բարտը չի մերժում, որ Սուրբ Գրքի ուսումնասիրության պատմաքննաբանական եղանակը և սիրարժանի տեղն ունի, քանի որ նպաստում է մարդկային գիտելիքներին դրան մանր : Սակայն անվարան հայտարարում է նաև, որ այս հարցում առաջնային է ներշնչման վարդապետությունը, քանի որ մեր կեցությունը միավորվում է սուրբգրային բնագրերի բովանդակությանը<sup>1</sup> : Չպետք է մոռանալ նաև, որ երվանդ վարդապետի կողմից առաջադրված «նոր քրիստոնեական աշխարհայացքի» և դրա հիմքում ընկած «սոցիալական Ավետարանի» հայեցակարգերն անընդունելի են նաև այն տեսանկյունից, որ դրանցում գործնականում պատշաճ տեղ չի տրվում մարդեղացած Աստված Բանի, հետևաբար նաև՝ Սուրբ Երրորդության ուղղադավան վարդապետությունը : Եվ բացի այդ, «քրիստոնեական նոր աշխարհայացք» ձևավորելու ձգտումն ըստ էության շատ բանով հիշեցնում է «նոր կրոն» ձևավորելու պահանջ, ինչն ուղղակի հակադիր է «քրիստոնեություն -

---

<sup>1</sup> Կ. Բարտն, արմատապես մերժելով բնական աստվածաբանության մոտեցումը, դավանական հարցերի քննարկման ելակետ է համարում Աստծու Խոսքը և այդ հիման վրա անդրառնում է այն հարցին, թե ինչպես է Աստծու Խոսքն ընկալվում Զայտնություն լույսի ներքո, մանրամասները . տե՛ս **Barth Karl. Church Dogmatics. vol. 1, Edinburg, 1936, part 1, հ մ մ տ.**՝ **Ն ու յ Ն ի** God, Grace and Gospel. Edinburg, 1959, է ջ 57-58:

նը վերածնելու» պահանջին: Միաժամանակ, Քրիստոսի քարոզը միայն բարոյական կամ մշակութային արժեքներին հանգեցնելու սկզբունքը և ստրամազոնորեն հակադիր է քրիստոնեության ոգուն, առավել ևս՝ նրավականական սկզբունքներին, քանի որ Քրիստոսին վերագրվում է միայն մարդկային կամ «անդեմ» աստվածային էություն: Այնինչ փրկագործության համար առանցքային է, որ մարդը Յիսուս Քրիստոսի մարդեղությունն նկատի ազանդական եկեղեցական ըմբռնմամբ<sup>1</sup>:

Հակասական այդ միտումներն էլ պայմանավորեցին «քրիստոնեական նոր աշխարհայացքի» և «սոցիալական Ավետարանի» մասին երվանդ վարդապետի ըմբռնումներին մասին ժամանակի հայկական մամուլում տեղ գտած իրարամերժ տեսակետները:

Խոսքն առաջին հերթին վերաբերվում է մարդկանց «Աստծու որդիներ լինելու» և «ընդհանուր եղբայրություն» մասին երվանդ վարդապետի հայեցակարգերին, որոնց վերաբերյալ, սակայն, մասնագիտական խոր վերլուծությունների փոխարեն առնչվում ենք կարճ ու համառոտ բացատրությունների, թերևս մի քանի անգամ հարցազրույցների: Դա բացատրվում է նաև նրանով, որ քննարկման մասնակիցները հիմնականում աշխարհական են, մի քանիստ յոթ, որի դեմ բողոքելով Ի. Պիչիկյանը հավաստում է, թե այս հարցում հայ հոգևոր դասն այդպես էլ պաշտպանչական գեղեցուցու հին ազանդություններին, կամ որ ավելի ճիշտ կլինի ասել՝ «պատասխանեց կատարեալ լռութեամբ»<sup>2</sup>: Նույնիսկ Բենիկ վարդապետի «Երուանդ վարդապետը

<sup>1</sup> Տե՛ս McGrath A. Theology: The Basics reading, էջ 67-69.

<sup>2</sup> Տե՛ս Ի. Պիչիկյան, Մի բանակ ու ի առիթով, «Մշակ», 1 մայիսի 1910թ. (№ 91):



և Յայնց Եկեղեցու բարենորոգութեան խնդիրը» գրքույկում վերլուծական մոտեցում չկատեսեր-Մի-նասյանի վերոհիշյալ դրույթներին մասին:

Բանավեճի աշխույժ մասնակիցներից Ս. Շահ-Նազարյանցը, որն ընդհանուր առմամբ համակրում է երվանդ վարդապետի գաղափարները, այն միտքն է արտահայտում, որ «մարդկանց եղբայրության» վերաբերյալ երվանդ վարդապետի քարոզը «միանժեստելի հաւատ-ակսիօմ է արդի նորագոյն ժամանակի քրիստոնեայի համար»<sup>1</sup>: Յոդվածագիրը պնդում է նաև, որ մարդկանց բարօրության գաղափարը ճշմարիտ քրիստոնեության հեռավոր նպատակն է, որին պիտի հասնի Քրիստոս դառնալու ձգտումով ապրող մարդը<sup>2</sup>: Մեզ հայտնի է, թե Ս. Շահ-Նազարյանցը որքանով էր ծանոթ Ա. Յառնակի ուսուցիչ Ա. Ռիչլի այն տեսակետին, որ մարդկային պատմության ընթացքում ի հայտ են գալիս մի շարք անհատականություններ, որոնք աստվածային հատուկ գաղափարների կրող են: Ըստ Ա. Ռիչլի նման անհատներից էր Յիսուսը: Յամահունչ տեսակետ է պաշտպանում նաև Ս. Շահ-Նազարյանցը, որը համոզված պնդում է, թե ամեն մարդ Քրիստոս դառնալու կարողություն ունի այն պարզ պատճառով, որ Քրիստոսը նույնպես մեզ նման մարդ էր և մեզանից տարբերվում էր միայն «իր բարձր գիտակցությամբ»: Այդիսկ պատճառով՝ հետևելով Քրիստոսի օրինակին և «կիսելով նրաներքին կյանքը», մենք նույնպես կարող ենք ներառվել «գարգանալու գործընթացում»<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> **Ս. Շահ-Նազարյանց**, Երուանդ վարդապետի յօդուածներին առթիւ, «**Յոդիւ**», 30օգոստոսի 1909թ. (№ 32):

<sup>2</sup> Տե՛ս **Նույն տեղում**:

<sup>3</sup> Ինչպես արդի վերլուծաբաններն են մատնանշում, ըստ էության հիմնահարցի այս լուծումն «անսահմանափակորեն լավատես էր մարդկային կարողության ունեցող ժիհանդեպ», որը, սակայն, լուրջ կասկածի ենթարկվեց հատկապես Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից հետո. մանրամասները տե՛ս **McGrath A.**

Չարգացնելով այդ մոտեցումը՝ Ս.Շահ-Նազարյանը հանգում է այն հետևություն, որ «եկեղեցին չենք չէ», այլ գաղափար, որ կանգնեցված է հանուն մարդկային եղբայրության և Աստծու որդիներ լինելու քարոզի<sup>1</sup>: Վերնարդենն չվել է, որ Ս.Շահ-Նազարյանը համամիտ էր երվանդավարդապետի այն պնդմանը, թե կրոնի և գիտության մեջ չպետք է տարբերություններ լինեն: Իսկ գիտությունն ասելով նա հասկանում էր դարվինիզմը<sup>2</sup>: Յենվելով երվանդավարդապետի այն մոտեցման վրա, որ Ավետարանի բուն քարոզը մարդկային ընդհանուր եղբայրության և Աստծու որդիներ լինելու մասին է, նա հայտարարում է, թե այդ պարագայում որևէ հակասություն չկա արդի գիտության (դարվինիզմի) և քրիստոնեության միջև: Ընդհանուր առմամբ Ս.Շահ-Նազարյանը համամիտ է երվանդավարդապետի տեսակետներին, քանի որ նա նույնպես կրոնը որակում է որպես մարդկային հոգու քարգավաճման արտահայտություն, որը մշտապես զարգանալու հնարավորություն ունի: Նա ևս մերժում է եկեղեցու դավանական սկզբունքները, մասնավորապես՝ մեռյալների հարություն դոգման: Մեկ այլ հոդվածում Ս.Շահ-Նազարյանը լիովին համաձայն է երվանդավարդապետի առաջադրած այն տեսակետին, որ պետք է ունենալ մի ընդհանուր գաղափար և նպատակ, որի շուրջ մարդկությունը կարող է միավորվել: Քրիստոնեական դոգմաներն իրենց համապարտադիր բնույթով խոչընդոտում են այս միությունը, քանի որ հակասում են գիտությանը, ուստի պետք է նման հիմք ընդունել քրիստոնեության ամե-

Christian Theology: An Introduction, էջ 102:

<sup>1</sup> Տե՛ս **Ս. Շահ-Նազարյան**, Երուանդավարդապետի յօդուածների առթիւ, «**Յնվիլ**», 30օգոստոսի 1909թ. (№ 32):

<sup>2</sup> Տե՛ս **Նույն տեղում**:

նահիմնական գաղափարը՝ մարդկանց «ընդհանուր եղբայրության» և «Աստուծո՛ր որդիներ լինելու» ավետարանական բուն քարոզը: Ավելին, Ս. Շահ-Նազարյանցը հայտարարում է, որ ինքը պանթեիստ է և համոզված է, որ «Աստուծո՛ր կարելի է համարել և՛ սեր, և՛ գաղափար, և՛ նիւթ»<sup>1</sup>: Հետաքրքրական է, որ ծավալված բանավեճի ընթացքում թե՛ Ս. Շահ-Նազարյանցը և թե՛ Ի. Պիչիկյանը երվանդ վարդապետին համարում են պանթեիստական փիլիսոփայության հետևորդ<sup>2</sup>: Հավանական է, որ այս եզրակացությունն արվել է ելնելով նրա գաղափարների ուղղվածությունից, որի վերաբերյալ բանավեճի մեկ այլ մասնակից՝ Էմանուել . քհն.Նազարյանցը գրում է. «Պիչիկյանը իր յօդուածների մէջ գրել է, որ երուանդը պանթեիստ է. իսկ երուանդն իր մասին տրուած այս վկայութիւնը ոչ մի բառով չը հերքեց»<sup>3</sup>: Դիտողությունն արդարացի է այնքանով, որքանով որ երվանդ վարդապետը այդ հարցում իր աշխարհայացքային դիրքորոշումը հստակ կերպով չի արտահայտում: Ինչ վերաբերվում է բուն աշխարհայացքային հիմնահարցերին, հոդվածագիրը ևս «անորոշ» դիրքորոշում է որդեգրում:

Քրիստոնեությունն սոցիալական մեկնաբանություն էրվանդ վարդապետի տեսակետը մերժվում է նաև Գյուտաբդ. Ղազարյանի կողմից: Նա ևս շեշտում է քրիստոնեական կրոնի անհատական բնույթը և համաձայն է կրոնի ճգնաժամի, նրա դերի և նշանակության մասին երվանդ Տեր-Մինասյանի դատողությունների հետ: Սակայն անընդունելի է համարում քրիստոնեա-

<sup>1</sup>Նույն տեղում:

<sup>2</sup>Տե՛ս նույն տեղում: Տե՛ս նաև Ի. Պիչիկյան, Մի բանակուռի առիթով, «Մշակ», 1 մայիսի 1910թ. (№91):

<sup>3</sup>Տե՛ս Էմանուել քահանայ Նազարեանց, Մատենագրութիւն, «Մշակ», 18 հունիսի 1910, (№ 131):

կան աշխարհայացքի փոփոխությունն առաջարկը և պնդում, որ «ժողովրդին կրօնական վերածնություն պիտի տանի կրօնի անհատականացումը»<sup>1</sup>: Այլ կերպասած՝ Գյուտաբեղայի համոզմամբ քրիստոնեությունն ըստ էության անհատական կրոն է, բայց այն պիտի ն, որը միաժամանակ նրան «տիեզերական բնույթ է հաղորդում»: Նա քրիստոնեության մեջ անհատականի և տիեզերականի հարաբերությունը բացատրում է հետևյալ կերպ. եթե կրոնը «մեկի, երկրորդի, երրորդի համար հասկանալի է, ապա նա հասկանալի է բոլորի համար, ով իր համոզմունքով կողմնակից է այդ վարդապետությանը»<sup>2</sup>: Ճիշտ է, կրոնի ճգնաժամի հարցում նրա դատողությունները մերձ են ում են երվանդ վարդապետի տեսակետին, քանի որ նա նույնպես համոզված է, որ «քրիստոնեական կրօնը թե՛ արևելքում և թե՛ արևմուտքում զանազան պատմական պայմանների շնորհիվ շատ է հեռանում Մեծ Վարդապետի իսկական գաղափարից»<sup>3</sup>: Սակայն ի տարբերություն երվանդ վարդապետի՝ կրոնական ճգնաժամի արմատները Գյուտաբեղան տեսնում է ոչ թե «եկեղեցին պատմականորեն ժամանակաշրջանի մեջ սահմանափակել ու մեջ», այլ՝ քրիստոնեական կրոնի հասարակայնացման և սոցիալականացման մեջ: Արդեն նա կատարյալ հակադրություն մեջ է երվանդ վարդապետի հետ: Եթե երվանդ վարդապետը քրիստոնեության ճգնաժամի հաղթահարումը կապում է «նոր քրիստոնեական աշխարհայացք» հաստատելու և սոցիալական Ավետարանի հետ, ապա Գյուտաբեղան համոզված է, որ կրոնի ճգնաժամը կարող է հաղթահարվել բացառապես քրիստոնեության

<sup>1</sup> Pessimist, Եկեղեցու և պետության յարաբերության խնդիրը, «Յոզիլ», 12 հունիսի 1909 թ. (№ 25):

<sup>2</sup> Նույն տեղում:

<sup>3</sup> Նույն տեղում:

յան անհատական բնույթը վերականգնելու շնորհիվ :  
Այս տեղ հարկ ենք համարում նկատել , որ ի տարբերություն բանավեճի մյուս մասնակիցների՝ Գյուտաբեդայի դատողություններն ավելի կշռադատված են , տրամաբանված , որը պետք է բացատրել մասնագիտական գրականությանը տիրապետելու նրա առավելություններով : Եվ այդուհանդերձ , քրիստոնեական կրոնի անհատական բնույթի մասին նրա տեսակետը նույնպես վիճելի է , քան ի որ վաղ եկեղեցու պատմությունը քրիստոնեության և քրիստոնեական համայնքի միանգամայն այլ պատկեր է ուրվագծում մեր առջև : Քրիստոնեությունը , այն , ներկայանում է որպես սոցիալական կրոն , բայց չպետք է մոռանալ նաև , որ քրիստոնեական գիտակցությունը պահանջում է անձնական դարձ : Միայն անձնական դարձի փորձառության բովանդակացած քրիստոնյան կարող է գիտակցել կրոնի սոցիալական բնույթը : Այս հարցում միանշանակ ճիշտ դիտարկում էր կատարարել նաև Երվանդ Կարդապետը , սակայն նա , ինչպես Գյուտաբեդան , վաղ եկեղեցու կամ քրիստոնեության ընկալման տեսանկյուններին ցմիայն մեկի վրա է շեշտը դնում , ինչն ակամա հիմք է հանդիսանում միակողմանի մեկնաբանություն համար : Քրիստոնեական կրոնը նախևառաջ ուղղված է անհատին , սակայն այն իբրև կենսաձև իմաստավորվում է մերձավորի հանդեպ սիրո պատվիրանի իրագործման միջոցով , որը ցույց է տալիս , որ այն միևնույն ժամանակ սոցիալական ուղղվածություն ունի : Այս պարագայում անկողմնակալ մոտեցումը պահանջում է քրիստոնեության անհատական կրոնի ներքին գաղափարը մեկնաբանել միայն սոցիալական դրսևորման հետ ունեցած կապի մեջ :

## Վ Ե Ր Ջ Ա Բ Ա Ն

Երվանդ Տեր-Մինասյանը Ի. դ. ականավոր և բազմարդյուն հայ գիտնական-մանկավարժներին Ե:Յիրավի մեծարժեք է նրա պատմաբանասիրական ժառանգունթյան դերը հայագիտունթյան զարգացման գործում: Այդ ոլորտում նրա անունը անալի ձեռքբերումներին ցենսորագիտունթյան և հայ-ասորական եկեղեցական հարաբերունթյուններին նվիրված արժեքավոր ուսումնասիրունթյունները, որոնցով հայագիտունթյան շրջանակներում հիմք դրվեց նոր ոլորտի: Անունը անալի է նաև բազմավաստակ գիտնականի ներդրումը հայ մանկավարժական մտքի զարգացման մեջ: Նրա մանկավարժական գործունեունթյունը Գևորգյան հոգևոր ճեմարանում, Յայաստանի համալսարանում, խորհրդահայ միջնակարգ մասնագիտական և բարձրագունթյուն դպրոցում աչքի է ընկել խորարհետավարժունթյամբ, եվրոպական լավագունթյուն համալսարաններին բնորոշ գիտամանկավարժական, ուսումնամեթոդական և ուսումնական հետևողական գործունեունթյամբ:

Թեև վերլունծաբաններին կողմինց վաստակաշատ հայագետին բազմաբեղուն գործունեունթյան առանձին տեսանկյուններում ուսումնասիրվել են հոդվածներին տեսքով, այնուամենայնիվ, Երվանդ Տեր-Մինասյանի մանկավարժական, բառարանագրական, թարգմանական և գիտական գործունեունթյան այլ ոլորտներին նվիրված ընդհանրացնող աշխատանքները դեռևս չեն կատարվել: Յայագիտունթյան շրջանակներում մինչ օրս բացարձակ անտես է մնացել նաև Ե. Տեր-Մինասյանի հոգևոր գործունեունթյան, ինչպես նաև աստվածաբանական և եկեղեցագիտական ժառանգունթյան ուսում-

նասիրող թյուրը: Այնինչ գիտնական հոգևորականի գործունեության և աստվածաբանական ու եկեղեցագիտական ժառանգության համակարգված ուսումնասիրող թյուրը չափազանց կարևոր ու արդիական է այն պարզ պատճառով, որ այն թույլ կտա լույս սփռել հոգևոր գործչի և մեծ գիտնականի անցած ստեղծագործական ուղու վրա, կօգնի ավելի լավ ու խորն ըմբռնել և ամբողջության մեջ գնահատել նրատեսակական ժառանգությունը, ինչպես նաև համակողմանի արժևորել այն հոգևոր, հասարակական և պատմական միջավայրը, որտեղ ապրել ու գործել են մեծ մտածողը, նրասերնդակիցները և Յայ եկեղեցին:

Միաժամանակ, Ե. Տեր-Մինասյանի հոգևոր գործունեության, աստվածաբանական և եկեղեցագիտական ժառանգության ուսումնասիրող թյուրը թույլ կտա վերականգնել և ամբողջության մեջ ներկայացնել նաև այն նախադրյալների համախուլմբը, որոնք նպաստել են նրա աշխարհայացքի, հետազոտական և մանկավարժական հմտությունների ձևավորմանը: Ճիշտ է, Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի հոգևոր գործունեության յուր ունը տնական չի եղել, սակայն այդ կարճ ժամանակաշրջանն անգամ չափազանց կարևոր դերակատարություն է ունեցել նրամասնագիտական կայացման գործում:

Յարկ ենք համարում մատնանշել նաև, որ Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի աստվածաբանական և եկեղեցագիտական ժառանգության ուսումնասիրող թյուրը թելադրված է գիտագործնական անհրաժեշտությամբ, քանի որ կարող է մեծապես նպաստել 19-րդ դարի վերջին և 20-րդ դարի առաջին տասնամյակներին Յայ եկեղեցում գործող աստվածաբանական և բորենորոգչական որոնումների, ինչպես նաև այդ գործընթացի հակա-

դիր բևեռները կազմող «պահպանողական» և «ազատամիտ» հոսանքների փոխհարաբերության պատմաքննական անկողմնակալ և հավասարակշռված ուսումնասիրություն գործին: Այլ կերպասած, Երվանդ վարդապետի աստվածաբանական և եկեղեցագիտական ժառանգություն ուսումնասիրությունը ոչ միայն կոչված է եսպես լրացնելու Յայ եկեղեցու պատմության կարևորագույն ժամանակահատվածներից մեկի վերաբերյալ մինչ օրս պահպանված բացը, այլ և կոչված է նորոգի արժևորելու այն ջանքերը, որոնք աստվածաբան-հոգևորականի գործունեությունում և երդրվել է հայ հոգևոր ժառանգության համակարգում:

Այդ ամենով Երվանդ վարդապետ Տեր-Մինասյանի հոգևոր և աստվածաբանական գործունեությանը համակարգված վերլուծությունը հանգեցնում է հետևյալ եզրակացությունների.

ա) Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի «Յայոց եկեղեցույն արաբերությունները ասորւոց եկեղեցիների հետ» դոկտորականատենախոսությունն արժեքավոր դիտարկումներ է պարունակում: Դրանով հեղինակը հայագիտության մեջ դրել է ասորագիտական ուսումնասիրությունների հիմքերը: Ընդ որում, վերլուծական նյութի ընտրությունը պայմանավորված է ոչ թե գերմանական համալսարանների պրոֆեսորների արևելագիտական հետաքրքրությունով, այլ, ինչպես հեղինակն է հավաստում, Յայոց եկեղեցում ասիոտար ուսումնասիրողների թյուր տեսակետները շտկելու և ճշգրտելու միտումով:

Այդ տեսանկյունից լիովին համամիտ ենք հեղինակային այն դրույթի հետ, թե Ասորական եկեղեցին Յայաստանում ազդեցիկ է եղել մինչև եդարի կեսերը: Սակայն Չդարից հետո Յայոց եկեղեցին ինքնեագ-



դեցու թյուկն ունեցել բաժանումների պատճառով թուլացած Ասորական եկեղեցու հատվածների վրա՝ նրանց կողմից ճանաչվելով իբրև ուղղափառ և օրինակելի եկեղեցի: Չմերժելով հանդերձ հեղինակային այս դրույթի քննադատներ Յ. Թոփչյանի, Մ. Խոստիկյանի այն դիտարկումը, որ հեղինակը չափազանց բել է ասորական հոսանքի ազդեցությունը Հայոց եկեղեցու վրա, բացարձակապես անընդունելի ենք համարում: Տեր-Պետրոսյանի այն տեսակետը, թե Հայ եկեղեցու վրա ասորական հոսանքի ազդեցությունը ծավալվել է 5-րդ դ. 30-ականներից: Անհնար էր, որ օտար հողում ասորական եկեղեցական հոսանքն այդպիսի հզոր ազդեցություն ունենար, ինչը փաստվում է նաև հայ մատենագրության մեջ պահպանված բազում վկայություններով:

բ) Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի դոկտորականատենախոսությունն ամեն զարգացված ամենավիճելի դրույթն ենք համարում այն, թե իբր 6-րդ դարի կեսերից մինչև 8-րդ դարի սկիզբը Հայ եկեղեցին պաշտոնապես հարել է միաբնակության ամենահետևողական թևին՝ հուլիականությանը: Մեր կարծիքով, հիմնավոր չէ նաև հեղինակային այն ենթադրությունը, թե Հայ եկեղեցու դավանական հովանավորությունը փնտրող ասորիները «հուլիական էին» լուրջաբանի համար, որ նգովում էին Սևերիոսին: Այնինչ, ինչպես փաստական նյութի վերլուծությունն է ցույց տալիս, ասորիների թղթակցության մեջ ներկայացված դավանությունը գերծ էր Հուլիանոսի այն սխալներից, որոնք հետագայում դատապարտվեցին Հայ եկեղեցու կողմից: Երվանդ վարդապետի տեսակետը հակասական է նաև այն իմաստով, որ մի կողմից նա հայերի և ասորիների միջև տեղի ունեցած հավատո

մի ու թյ ու ն ը պայ ման ավ ո թ ու մ է ն ր ա ն ո վ , ո թ ա ս ո թ ի -  
ն ե թ ի Թ ղ թ ու մ ն ե թ կ այ ա գ վ ա ծ հ ա վ ա տ ո դ ա վ ա ն ու թ յ ու -  
ն ը հ ա յ ե թ ի հ ա մ ա թ ը ն դ ու ն ե լ ի է թ , ք ա ն ի ո թ մ ո տ է թ  
կ յ ու թ ե ղ յ ա ն և ա թ ա ն ա ս յ ա ն ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ու թ յ ա ն ը ,  
ի ս կ մ յ ու ս կ ո ղ մ ի ց փ ո թ ճ ու մ է ա մ ե ն գ ն ո վ թ ե ' ա ս ո թ ի -  
ն ե թ ի ն և թ ե ' Յ ա յ ո ց ե կ ե ղ ե ց ի ն Յ ու լ ի ա ն ո ս ի հ ե տ ն ո թ դ  
հ ա մ ա թ է : Յ ա յ ո ց ե կ ե ղ ե ց ի ն ի թ ե ն հ ա տ ու կ ք ա ղ ա ք ա -  
կ ա ն հ ե ճ ա տ ե ս ու թ յ ա մ ք մ ի ն չ և 8-ր դ դ ա թ ը խ ու ս ա փ է լ է  
Յ ու լ ի ա ն ո ս ի ու ս մ ու ն ք ի ն կ ա տ մ ա մ ք պ ա շ տ ո ն ա կ ա ն  
դ ի թ ք ո թ ո շ ու մ ո թ դ ե գ թ է , ք ա ն ի ո թ Յ ու լ ի ա ն ո ս ի և  
ն ր ա հ ե տ ն ո թ դ ն ե թ ի վ ե թ ա ք ե թ յ ա լ ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ա կ ա ն  
մ ո տ ե ց ու մ ն ե թ ը հ ա կ ա ս ա կ ա ն է ի ն : Յ ա յ ո ց ե կ ե ղ ե ց ի ն ա -  
ն ա պ ա կ ա ն ու թ յ ա ն վ ա թ դ ա պ ե տ ու թ յ ա ն հ ե տ ն ո թ դ է , ս ա -  
կ այ ն ա մ ե ն և ի ն է լ ո չ հ ու լ ի ա ն ա կ ա ն վ ա թ դ ա պ ե տ ու -  
թ յ ա ն , այ լ ա ճ ա ջ ի ն ե թ ե ք տ ի ե գ ե թ ա ժ ո ղ ո վ ն ե թ ի ո թ ո -  
շ ու մ ն ե թ ի ց ք խ ո ղ ու ս մ ու ն ք ի , ո թ ը մ ա ս ն ավ ո թ ա պ ե ս  
գ ա թ գ ա ց ա վ 8-ր դ դ ա թ ի Յ ա յ ո ց ե կ ե ղ ե ց ու ն շ ա ն ավ ո թ  
հ ա յ թ ե թ ի մ ե կ ն ա ք ա ն ու թ յ ու ն ն ե թ ու մ , ո թ ո ն ց ու մ  
մ ի ա ն շ ա ն ա կ դ ա տ ա պ ա թ տ վ ու մ է ի ն ի ն չ պ ե ս Ս ն ե թ ի ո ս ի ,  
այ ն պ ե ս է լ Յ ու լ ի ա ն ո ս ի ա ն ա պ ա կ ա ն ու թ յ ա ն վ ա թ դ ա պ ե -  
տ ու թ յ ու ն ը :

գ) Ե թ վ ա ն դ վ ա թ դ ա պ ե տ ն ի թ հ ո գ և ո թ և ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ա -  
կ ա ն գ ո թ ճ ու ն ե ու թ յ ա մ ք մ ե ծ ա պ ե ս ն պ ա ս տ է լ է Յ ա յ ո ց  
ե կ ե ղ ե ց ու մ տ ավ ո թ կ յ ա ն ք ի գ ա թ գ ա ց մ ա ն ը , ն ր ա գ ի տ ա -  
կ ա ն հ ե ղ ի ն ա կ ու թ յ ա ն ք ա թ ճ թ ա ց մ ա ն ը ե վ թ ո պ ա ց ի հ ա յ ա -  
գ ե տ ն ե թ ի և ա ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ն ե թ ի շ թ ջ ա ն ա կ ն ե թ ու մ : Մ ե ծ  
է հ ա տ կ ա պ ե ս ն ր ա ն ե թ դ թ ու մ ը ա պ ա գ ա հ ո գ և ո թ ա կ ա ն ն ե -  
թ ի կ թ թ ու թ յ ա ն գ ո թ ճ ու մ : Ճ ե մ ա թ ա ն ու մ ի թ կ ո ղ մ ի ց դ ա -  
ս ավ ա ն դ վ ո ղ կ թ ո ն ա ս ս տ վ ա ծ ա ք ա ն ա կ ա ն ա ճ ա թ կ ա ն ե թ ի  
հ ա մ ա թ հ թ ա տ ա թ ա կ ա ծ դ ա ս ա գ թ ք ե թ ը ն ր ա կ ո ղ մ ի ց պ ա տ -  
թ ա ս տ վ է լ ե ն մ ե ծ ն ա խ ա ն ձ ա խ ն դ թ ու թ յ ա մ ք և այ ս ո թ է լ  
չ ե ն կ ո թ ց թ է լ ի թ ե ն ց ա թ ժ ե ք ը : Ա յ դ տ ա թ ի ն ե թ ի ն Յ ա յ ո ց

Եկեղեցու ճեմարանական կրթահամակարգը գիտականորեն ավելի զարգացած էր, քան տվյալ շրջանի Ռուս ուղղափառ եկեղեցու հոգևոր կրթօջախների կրթական համակարգը:

Ճիշտ է, նրա հեղինակած դասագրքերում, ինչպես և աստվածաբանական, պատմական և բանասիրական և առանձին հիմնահարցերին նվիրված հոդվածներում գերիշխում է գերմանական համալսարաններին բնորոշ պատմաբանական մեթոդը, սակայն դիտելի է նաև, որ նա կարողացել է վերջինս հաջողությամբ տեղայնացնել հայագիտության մեջ: Ավելին, բոլոր հիմքերն ունենք պնդելու, որ Երվանդ վարդապետն իր հեղինակած դասագրքերով նպատակ է հետապնդել ոչ միայն լրացնելու ճեմարանականների կրթության մեջ առկա բացերը, այլ և այդ ճանապարհով փորձել է բավարարել Յայոց եկեղեցու հովվական շահերը՝ կրթված քրիստոնյա հասարակության ունենալու խնդրին իր ուրույն լուծումն առաջարկելով:

դ) Երվանդ վարդապետի հոգևոր-աստվածաբանական գործունեությունը դիտարկելով 20-րդ դարասկզբի Յայ եկեղեցու համապատկերում, անհնար է չտեսնել, որ նա իր ուսուցիչների՝ Կարապետ ծ. վրդ. Տեր-Մկրտչյանի և Գարեգին վրդ. Յովսեփյանի գաղափարակիցն է, ինչպես նրանց կողմից հիմք դրված Յայոց եկեղեցու բարեկարգության շարժման շարունակողը: Լինելով «ազատամիտ» խմբի գործունեանդամներից մեկը՝ Երվանդ վրդ. Տեր-Միևասյանը Յայոց եկեղեցու շահերին վերաբերող որոշ հարցերում առաջնորդվել է «կուսակցական մտայնությամբ», ինչը կողմնակալ վերաբերմունք է ենթադրել հակադիր հոսանքի հանդեպ՝ նրա քայլերի մեջ ընդդիմություն և, հակառակություն, պայքար փնտրելու բարդույթ ձևավորե-

լ ո վ :

Հայ եկեղեցու մ գործող «ազատամիտ» և «պահպանողական» հոսանքներին բնորոշ գաղափարական տարածայնությունը հետագայում սերտաճել է անձնական անհանդուրժողականության և փոխադարձ մեղադրանքներին ու քննադատության տեղիք տալով՝ շատ բանով վնասել է Հայ եկեղեցու հեղինակությանն ու առաքելությանը: Հակադիր այդ հոսանքները ներկայացնող հոգևորականներն արժեքավոր գործունեություն են ծավալել տվյալ շրջանի Հայոց եկեղեցական կյանքում, սակայն փոխադարձ անհանդուրժողականությունը խանգարել է նրանց ուժերը համախմբել հանուն Հայոց եկեղեցու հետապնդած առաքելության և տեսիլքի:

ե) Հայ եկեղեցու մ գործող ընդդիմադիր հոսանքների հակասություններն է՛լ ավելի են սրվել Հայոց եկեղեցու բարեփոխության վերաբերյալ երվանդ վարդապետի հրատարակած հոդվաներից հետո, ինչը փոխադարձ մեղադրանքներին որդու ռեբացել կողմերի միջև: Պատճառը եղել է այն, որ երվանդ վարդապետը ծայրահեղ արմատական տեսակետներ է արտահայտել եկեղեցու բարեկարգության վերաբերյալ, որը ոչ միայն անընդունելի էր Հայ եկեղեցու համար, այլ և՛ վտանգավոր: Եվ ինքնին հասկանալի է, որ նրա հանդեպ ծայրառած քննադատությանը չի կարելի պայմանավորել միայն կուսակցական շահերով, ինչպես այն մեկնաբանում են ինքը և իր գաղափարակիցները: Այդ ընդդիմությունը պայմանավորված է գուտ գաղափարական տարածայնությամբ, որը ծավալվել էր երիտասարդ միաբանի և կաթողիկոսական տեղակալ Գևորգ արք. Սուրենյանցի միջև:

Գևորգ արք. Սուրենյանցի դիրքորոշման վերա-

բերյալ Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը և նրա կողմնակիցները կանխակալ պատկերացում են ձևավորել, որն անընդունելի է և կարոտ է սրբագրության: Գևորգ արք. Սուրենյանցը Յայոց եկեղեցու շահով ապրող մեկն էր, սակայն եկեղեցու բարեկարգության նրատեսուլականը հիմնովին տարբերվում էր Երվանդ վարդապետի մոտեցումից: Երվանդ վարդապետի տեսակետներին շատերն իրենց վրակրում էին բողոքական և հատկապես լիբերալ-բողոքական եկեղեցագիտության անուրանալի կնիքը, ուստի ակնհայտ էր, որ նրա կողմից առաջադրված բարենորոգչական ծրագրերը ընդունելի չեն կարող լինել ավանդական եկեղեցու համար, մինչդեռ Գևորգ արքեպիսկոպոսի համոզումն էր, որ բարեկարգությանը պետք է համահունչ լինի եկեղեցու ավանդական դավանական ոգուն:

զ) Երվանդ վարդապետի առաջադրած բարեկարգության ծրագրի հիմքում ընկած էին քրիստոնեության և մշակույթի երկխոսության, ավանդական դավանանքի փոփոխություն և սոցիալական Ավետարանի վարդապետությունները, որոնք ամբողջովին կազմվել էին իր ուսուցչապետ, լիբերալ-բողոքական դպրոցի ակադեմիկոսների կայացուցիչ Ա. Յառնակի աստվածաբանական աշխարհընկալման ազդեցությամբ: Դրանով է բացատրելի, որ Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը քրիստոնեության և մշակույթի երկխոսության, դավանանքից քրիստոնեական վարդապետությունն ազատագրելու և սոցիալական Ավետարանի վերաբերյալ զարգացրած իր տեսակետներում միակողմանի վերաբերմունք է դրսևորել քրիստոնեական հավատի պատմական փորձառության նկատմամբ, եկեղեցու պատմությունից միակողմանի մեկնաբանություն և

շարակարգից կտրված կերպով վերցրել է միայն այն, ինչն անհրաժեշտ է եղել իր տեսակետները հիմնավորելու համար: Այդիսկ պատճառով էլ նրա առաջադրած ծրագիրը պահանջում էր ոչ թե բարեփոխություն, այլ՝ հեղափոխություն, որի արդյունքում, ըստ էության, պետք է վերանար Յիսեկեղեցին և հիմնվեր նորը, բայց ամենևին էլ ո՛չ ավանդական քրիստոնեականը:

Է) Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի առաջադրած դրույթների վերաբերյալ ժամանակի հայկական մամուլում հնչած թե՛ կողմ, և թե՛ դեմ կարծիքները հիմնված չեն մասնագիտական ծանրակշիռ վերլուծություն վրա: Այնուամենայնիվ դրանք պատկերացում են տալիս, թե տվյալ ժամանակաշրջանում հայ հասարակական մտքին աստվածաբանական ինչ գաղափարներ են հետաքրքրել:

# ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

## 1. Ս Կ Ձ Բ Ն Ա Ղ Բ Յ ՈՒ Ր Ն Ե Ր

**ա) Արխիվային նյութեր և վավերագրերի ժողովածուներ**

1. **Յայաստանի ազգային արխիվ (ՅԱԱ), \$ . 57,** ց . 2, գ . 129, թ . 7, գ . 140, թ . 8, թ . 12, թ . 16, թ . 18-19, գ . 882, թ . 1-16, **\$ . 312,** ց . 1, գ . 49, թ . 2, 7, 17, 26, 28, 36-39, գ . 180, թ . 8, գ . 186, թ . 4, ց . 2, գ . 122, թ . 79, գ . 129, թ . 8-9, գ . 196, թ . 5, գ . 1624, թ . 2-3, 9, 13-14, 18, 22:

2. **Մաշտոցի անվ. Մատենադարան (ՄԱՄ), Մատթեոս Իգմիրլյանի արխիվ,** թղթ . 13, վավ . 403 (165), թղթ . 14, վավ 505:

3. **Մաշտոցի անվ. Մատենադարան (ՄԱՄ), Ե. Տեր-Մինասյանի անձնակազմի արխիվ,** թղթ . 100, վավ . 182, թղթ . 239, վավ . 6, թղթ . 239.7, վավ . 108-111:

4. **Վալերագրեր Յայ եկեղեցու պատմության:** Գիրք Է: Խրիմեան Յայրիկը և ցարական բռնապետությունը (1903-1907 թթ.) /կազմ.՝ Ս. Ա. Բեհբուդյան/, Երևան, «Ոսկան Երևանցի» հրատ., 2000, 710 էջ:

5. **Վալերագրեր Յայ եկեղեցու պատմության (1873-1910),** գիրք Ը, Մատթեոս Բեգմիրլեան կաթողիկոս Ամենայն Յայոց /կազմ. և առաջ.՝ Ս. Ա. Բեհբուդյան/, Երևան, «Յայաստան» հրատ., 2001, 972 էջ:

6. **Վալերագրեր Յայ եկեղեցու պատմության,** գիրք ԺԴ, Տ. Տ. Մակար Աթեղուտցի Տեր-Պետրոսեան կաթողիկոս Ամենայն Յայոց (1884-1891): Փաստաթղթերի ԵԼՆիլթերի ժողովածու /կազմ.՝ Սանդրո Բեհբուդյանը/, Երևան, «Մուղնի» հրատ., 2006, 500 էջ:

7. **Վալերագրեր Յայ եկեղեցու պատմության,** գիրք ԺԵ, Մաղաթիա արքեպիսկոպոս Օրմանեան Կոստանդնուպոլսի պատրիարք (1896-1908 թթ.) /փաստ. և նիլթ. ժողով.,

կազմ.՝ Սանդրո Բեհբունդեան /, Երևան, «Մուղնի» հրատ., 2007, 872 էջ :

8. **Վալերազրեր Յայեկեղեցու պատմութեան, գիրք ԺԶ**, Կարապետ Եպիսկոպոս Տեր-Մկրտչեան (1866-1915): Փաստ. եւ նիւթ. ժողովածու /կազմ.՝ Գ.Աւագեան /, Երեւան, Յայաստանի ազգային արխիվ, 2006, 574 էջ :

9. **Տեր-Մինասեանց Երուանդ վրդ.**, Յին Յունական և Միջնադարեան քրիստոնեա-կան փիլիսոփայութեան յամառօտ պատմութիւն, Անուշ Տեր-Մինասյանի անձնական արխիվ, մեքենագիր, անտիպ, 160 էջ :

### **բ) Յրատարակված սկզբնաղբյւններ**

1. **Աստուածաշունչ մատեան Յին և Նոր Կտակարան-ների**, Ս. Էջմիածին, Յայաստանի Աստուածաշնչային Ընկերութիւն, 1997, 1166+280 էջ :

2. **Գիրք Թղթոց** (երկրորդ հրատ.), Երուսաղէմ, Սրբոց Յակոբեանց տպ., 1994, 711 էջ :

3. **Գրիգոր Տաթևացի**, Ոսկեփորիկ, Երևան, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի տպ., 1995, 273 էջ :

4. **Եզնիկ Կողբացի**, Եղծ աղանդոց, Երևան, «Յայաստան» հրատ., 1970, 256 էջ :

5. **Իրենեոս**, Տոյցք Առաքելական քարոզութեանն, Լայպցիգ, 1907, 69 էջ : Գերմաներէն տեքստը՝ Des heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung. In armenischer Version entdeckt herausgegeben und ins Deutsche übersetzt von Lic. Dr. Karapet Ter-Mëkërttschian und Lic. Dr. Erwand Ter-Minassiantz mit einem Nachwort und Anmerkungen von Adolf Harnack. "Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur" Leipzig: J. S. Hinrichs, 1907.- (31,1=Reihe 3, Bd.1, Heft 1) VIII, 69 u. 68 S.

6. **Խոսրովիկ Թարգմանիչ Յայոց** (Ը. դար), Երուսաղէմ, 2011, 218 էջ :

7. **Սրբոյ Յօրնմերոյ Գրիգորի Լուսաւորչի Յաճապատու մ ճառք և աղօթք**, Վենետիկ, տպ. Սրբոյն Ղազա-



ր ու , 1838, 222 է ջ :

8. **Տիմոթեոսի եպիսկոպոսապետի Աղեքսանդրեայ Յակածանոսի և առսահմանեալսնի ժողովոյն քաղկեդոնի** (իւնյսընծ. աշխատ. Կարապետ ծ. վրդ. և Երուանդ վրդ.), Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 1908, 396 է ջ :

9. **Փավստոս Բուզանդ**, Յայնց Պատմութեան (բնագ.՝ Ք. Պատկանյանի, թարգմ. և ծանոթ. Ստ. Մալխասյանի), Երևան, ԵՊՀ հրատ., 1987, 456 է ջ :

10. **Des heiligen Irenaeus zum Schrift Erweise der Apostolischen Verkündigung.** In armenischer Version entdeckt, herausgegeben und ins deutsche überetzt von Deutsche übersetzt von Lic. Dr. Karapet Ter-Mëkërttschian und Lic. Dr. Erwand Ter-Minassiantz. Mit einem Nachwort und Anmerkungen von Adolf Harnak. "Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (35,2 = Reihe 3, Bd. 5, Heft 2)". Leipzig: J. S. Hinrichs, 1910, 272 S.

## 2. Մ Ե Ն Ա Գ Ր ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն Ն Ե Ր

1. **Աբեղյան Մ.**, Յայնիս գրականութեան պատմութեան, գիրք Ա, **Մ. Աբեղյան**, Երկեր, հ. Գ, Երևան, ՅՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1968, 694 է ջ :

2. **Ալիսեան Ն.**, Տիմոթեոս Կուզիայ մատենագրութեան մէջ, Վիեննա, Մխիթարեան տպ., 1909, 60 է ջ :

3. **Անանեան Պողոս Յ.**, Քրիստոնէութեան հետքեր Յայաստանի մէջ Ս. Գրիգոր Լուսաւորչի թարգմանութեան և առաջ (պատմական ուսումնասիրութիւն), Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազարով, 1979, 99 է ջ :

4. **Բենիկ վարդապետ**, Երուանդ վարդապետ Տեր-Միսասեանը Եւ Յայնց եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը, Տիֆլիզ, տպ. վրաց. հրատ., 1910, 45 է ջ :

5. **Բենիկ վարդապետ**, Ինչ ու՞ հեռացանք, Թիֆլիզ, տպ. վրաց. հրատ., 1912, 112 է ջ :

6. **Գիւտաբեղա**, Յայնեկեղեցու բարենորոգութեան խնդիրը Եւ ազգային եկեղեցական ժողովը, Փարիզ,

«Մասիս» տպ., 1926, 192 էջ :

7. **Գիւտ արեղա**, Կարապետ Եպիսկոպոսը (Տէր-Մկրտչեան) իբրեւ հոգեւորական, Ս. Էջմիածին, տպ. Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 1917, 38 էջ :

8. **Գլխեան Յակոբ Արք.** Մարտին Լութեր : Միբարեպաշտ վանականի ըմբոստութիւնը, Երևան, «Անահիտ» հրատ., 2015, 520 էջ :

9. **Երիցեան Աղ.**, Ամենայն Յայնց Կաթողիկոսութիւնը և Կովկասի հայք 19-րդ դարում, Մաս Բ, Թիֆլիս, Մ. Շարածե տպ. 1895, 592 էջ :

10. **Թումանյան Յովհ.**, Քննադատություն և հրապարակախոսություն, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. 6, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ հրատ., 1994, 670 էջ :

11. **Լեո**, Յայնց Պատմություն, գիրք 1, **Լեո**, Երկերի ժողովածու 10 հատորով, հ. 4, Երևան, «Յայաստան» հրատ., 1985, 591 էջ :

12. **Խաչերեան Լ.**, Յայագիր դպրութեան ուսումնագիտական կենտրոնները. դպրոցները, դպրեվանքերը, վարդապետարանները, ճեմարանները, ակադեմիաները և համալսարանները Միջնադարյան Յայաստանում և Կիլիկիայում (V-XVI դդ.), Լիսաբոն, Գ. Կյուլպենկեան Յայկ. մատենաշար, 1998, հ. 2, 545 էջ :

13. **Կոստանդյան Է.**, Մկրտիչ Խրիմյան (Յասարակական-քաղաքական գործունեությունը), Երևան, «Չանգակ -97» հրատ., 2000, 448 էջ :

14. **Յասան-Չալալեանց Եղիավրդ.**, Երուան դարդապետ Տէր-Մինասեանի պատասխան, Թիֆլիս, Ա. Յ., 1910, 66 էջ :

15. **Յառիճայ վանական ընկերութեան յիշատակարանն ու հաշիւը 1850-1882**, Ալեքսանդրապոլ, տպ. Գեորգե. Սանոյեանցի, 1909, 288 էջ :

16. **Յարությունյան Շ.**, Պատմագիտության զարգացումը Սովետական Յայաստանում, 1920-1963 թթ., Ուրվագ-

ծ ե ր , Ե ր և ան , « Զ այ աս տան » հ ր ա տ . , 1967, 551 Է ջ :

17. **Յ ո վ հ ան ն ի ս յ ան Յ .**, Զ այ Առ ա ք ե լ ա կ ան Ե կ ե ղ ե ց ու ք ա ր ե ն ո ր ո գ ու թ յ ան հ ի մ ն ա հ ա ր ց ը 1901-1906 թ թ . ( Կ ր ո ն ա գ ի - տ ա կ ան վ ե ր լ ու ծ ու թ յ ու ն ), Ե ր և ան , Ե Պ Յ հ ր ա տ . , 2008, 204 Է ջ :

18. **Յ ո վ ս ե փ ե ան Գ ա ր ե գ ի ն վ ա ր դ ա պ ե տ**, Մ ա ղ ա ք ի ա Ա ր ք ե - պ ի ս կ ո պ ո ս Օ ր մ ան Ե ան Ե Լ Կ ա թ ո ղ ի կ ո ս ա կ ան Ը ն տ ր ու - թ ի Լ ն ( Բ տ ա յ . ), Թ ի Ֆ լ ի գ , Վ ր ա ց . հ ր ա տ . ը ն կ . , 1911, 54 Է ջ :

19. **Ղ ա գ ա ր յ ան Խ .**, Բ ա ր ե ն ո ր ո գ չ ա կ ան ն ա խ ա ձ Ե ո ն ու թ - յ ու ն ն Ե ր ը Զ այ առ ա ք ե լ ա կ ան Ե կ ե ղ ե ց ու մ 19-ր դ . դ . վ ե ր - ջ ի ն ք առ ո ր դ ի ն և 20-ր դ . դ . առ ա ջ ի ն կ ե ս ի ն , Ս . Է ջ մ ի ա ծ ի ն , Մ ա յ ր Ա թ ոռ Ս ու ր ք Է ջ մ ի ա ծ ն ի տ ա յ . , 1999, 320 Է ջ :

20. **Մ ան ան դ յ ան Յ .**, Յ ու Լ ն ա ք ա ն դ պ ր ո ց ը և ն ր ա գ ա ր գ ա ց - մ ան շ ր ջ ա ն ն Ե ր ը , Վ ի Ե ն ն ա , Մ խ ի թ . տ ա յ . , 1928, 299 Է ջ :

21. **Մ ան ու Է լ Ե ան Լ .**, Ռ ու ս ա հ ա յ գ ր ա կ ան ու թ Ե ան պ ա տ - մ ու թ ի Լ ն : Մ ա ս Գ , Թ ի Ֆ լ ի ս , Ա . Ա ղ ան Ե ան ց ի տ ա յ . , 1911, 192 Է ջ :

22. **Շ ա հ -Ն ա գ ա ր յ ան ց Ս .**, Զ այ ո ց Ե կ ե ղ ե ց ու վ ա ր չ ու թ ի Լ - ն ը և ծ ու խ ը ը ս տ ու ու ս ա կ ան պ Ե տ ա կ ան օ ր Ե ն ք ի XI հ . Ի մ ա ս ի , Յ ա Լ Ե լ ու ա ծ , Զ այ ո ց Ե կ ե ղ ե ց ու վ ե ր ա ն ո ր ո գ ու թ Ե ան և վ ա ր չ ա կ ան կ ա ր գ ա Լ ո ր մ ան վ ե ր ա ք Ե ր Ե ա լ ն ի Լ թ Ե ր ի ց , Մ ո ս կ ու ա , տ ա յ . Ե . Ա վ Ե տ ի ք Ե ան , 1911, 990 Է ջ :

23. **Չ ո պ ան յ ան Ա .**, Ե ր կ Ե ր , Ե ր և ան , « Ս ո վ Ե տ ա կ ան գ ր ո ղ » հ ր ա տ . , 1988, 872 Է ջ :

24. **Չ ա մ չ յ ան ց Մ ի ք ա յ Ե լ** , Զ այ ո ց պ ա տ մ ու թ յ ու ն : Ս կ գ ք ի ց մ ի ն չ և 1784 թ . , հ . Գ , Ե ր և ան , Ե Պ Յ հ ր ա տ . , 1984, 896+197 Է ջ :

25. **Պ ա լ ա գ Ե ան Գ ր ի գ ո ր ի ս** , Ս . Է ջ մ ի ա ծ ն ի ք ա ր Ե կ ա ր - գ ու թ Ե ան պ Ե տ ք ը , Կ . Պ ո լ ի ս , « Շ ա ն թ » տ ա յ . , 1911, 96 Է ջ :

26. **Պ ա տ մ ա գ ր Ե ան Ա .**, Զ այ Ե ր գ ը դ ա ր Ե ր ի մ ի ջ ի ց , Բ տ ա յ . , Բ Է յ ր ու թ , 1977, 367 Է ջ :

27. **Պ Ե տ ր ո ս յ ան Ե գ ն ի կ ծ . վ ր դ .**, Զ այ Ե կ ե ղ ե ց ու ք ր ի ս - տ ո ս ա ք ա ն ու թ յ ու ն ը , Ս . Է ջ մ ի ա ծ ի ն , Մ ա յ ր Ա թ ոռ Ս . Է ջ մ ի ա ծ ն ի տ ա յ . , 1995, 104 Է ջ :

28. **Ս ա ր ո յ ան Ա .** ( Գ և ո ր գ ա ք Ե ղ ա Ս ա ր ո յ ան ) Ե ր վ ա ն դ վ ր դ .

Տեր-Մինասյանի եկեղեցագիտական գործունեությունը (1892-1910) և լիբերալ-բողոքական դպրոցի հետունեցած առնչությունները, Ս. Էջմիածին, 2012, 320 էջ :

29. **Սրապյան Ա. Ն.**, Երվանդ Տեր-Մինասյան. Կենսամատենագիտություն, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 1986, 49 էջ :

30. **Տեր-Մինասեանց Երուանդ վրդ.**, Հայոց եկեղեցու յարաբերությունները Ասորւոց եկեղեցիներին հետ (հայկական եւ ասորական աղբիւրներին համաձայն), Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Սուրբ Եջմիածին, 1908, 335 էջ :

31. **Տեր-Մինասեանց Երուանդ վրդ.**, Ընդհանուր եկեղեցական պատմություն, հ. Ա (Հին եկեղեցին), Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Սուրբ Եջմիածին, 1908, 390 էջ :

32. **Տեր-Մինասեանց Երուանդ վրդ.**, Յիսուսի կենսական գործունեությունը (Պ. Վ. Ծմիդտի և Ռ. Օտտոյի երկերից համառոտաձև), Ս. Էջմիածին, տպ. Մայր Աթոռ Սուրբ Եջմիածին, 1909, 88 էջ :

33. **Տեր-Մինասեանց Երուանդ վրդ.**, Կրօնների պատմություն, Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Սուրբ Եջմիածին, 1909, 433 էջ :

34. **Տեր-Մինասեանց Երուանդ վրդ.**, Հայոց եկեղեցու վերանորոգության խնդիրը, Թիֆլիս, Ն. Աղանեսանցի տպ., 1910, 84 էջ :

35. **Տեր-Մինասեանց Ե.**, Կարապետ եպիսկոպոս Տեր-Մկրտչեան : Կենսաքննությունը գործունեությունը (Կաթողիկոսական ընտրությունների առթիվ), Մոսկովա, տպագր. Բ. Բարխուդարեանի, 1911, 101 էջ :

36. **Տեր-Մինասյան Ե.**, Ոսկեդարի հայ գրականությունը, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1946, 56 էջ :

37. **Տեր-Մինասյան Եր.**, Նեստորականությունը Հայաստանում 5-6 դարերում, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1946, 242 էջ :

38. **Տեր-Մինասյան Ե. Գ.**, Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունը, Երևան, ՀՍՍՌ

Գ Ա հ ր ա տ ., 1968, 239 է ջ :

39. **Տ ե ր -Մ ի ն ա ս յ ա ն Ե . Գ .**, Պ ա տ մ ա -բ ա ն ա ս ի ր ա կ ա ն հ ե տ ա -  
գ ո տ ու թ յ ու ն ն ե ր , Ե ր Ա ա ն , Զ Ս Ս Ռ Գ Ա հ ր ա տ ., 1971, 485 է ջ :

40. **Տ ե ր -Մ ի ն ա ս յ ա ն Ե ր վ ա ն դ .**, Զ ու շ ե ր ի մ կ յ ա ն ք ի ց ,  
Ե ր Ա ա ն , «Մ ա գ ա ղ ա թ » հ ր ա տ ., 2005, 196 է ջ :

41. **Տ ե ր -Մ ի ն ա ս յ ա ն Ե ր վ ա ն դ .**, Զ ո դ վ ա ծ ն ե ր , «Ա ր ա ր ա տ»-ի  
Ժ առ ա ն գ ու թ յ ու ն ը , հ . Թ , Ս . Է ջ մ ի ա ծ ի ն , Մ ա յ ր Ա թ ո ռ Ս .  
Է ջ մ ի ա ծ ն ի տ ա յ ., 2011, 328 է ջ +3 ն ե ր դ ի ր :

42. **Տ ե ր -Մ ի ք Է Լ Ե ա ն Ա .**, Ա ս տ ու ա ծ ա բ ա ն ա կ ա ն գ ի տ ու -  
թ ի Լ ն ն ե ր , Վ ա ղ ա ր շ ա պ ա տ , Ս . Է ջ մ ի ա ծ ն ի տ ա յ ., 1893, 154 (1) է ջ :

43. **Տ ե ր -Մ ի ք Է Լ յ ա ն Ա .** Զ ա յ ա ս տ ա ն ե ա յ ց Ս ու ր բ Ե կ ե ղ ե -  
ց ու ք թ ի ս տ ո ն ե ա կ ա ն ը , Ս . Է ջ մ ի ա ծ ի ն (Բ հ ր ա տ .), Մ ա յ ր Ա -  
թ ո ռ Ս . Է ջ մ ի ա ծ ն ի տ ա յ ., 2007, 624 է ջ :

44. **Տ ե ր -Մ կ ր տ չ Ե ա ն Կ ա ր ա պ Ե տ Ե ա ս .**, Զ ա յ ո ց Ե կ ե ղ ե ց ու  
պ ա տ մ ու թ ի Լ ն , մ ա ս ն Ա , Ս . Է ջ մ ի ա ծ ի ն , Ս . Է ջ մ ի ա ծ ն ի տ ա յ .,  
1908, 218 է ջ :

45. **Տ ե ր -Վ ա ր դ ա ն Ե ա ն Գ .**, Մ Ե ս ր ո պ Մ ա գ ի ս տր ո ս ա ր ք Ե -  
պ ի ս կ ո պ ո ս Տ Ե ր -Մ ո վ ս ի ս Ե ա ն . Կ Ե ն ս ա գ ո թ ու ն Ե ու թ ի Լ -  
ն ը , Ե ր Ա ա ն , «Մ ա գ ա ղ ա թ » հ ր ա տ ., 1999, 181 է ջ :

46. **Օ Ր մ ա ն Ե ա ն Մ ա ղ ա ք ի ա , Ա ր ք .** Զ ա յ ո ց Ե կ ե ղ ե ց ի ն և ի ր  
պ ա տ մ ու թ ի Լ ն ը , վ ա ր դ ա պ Ե տ ու թ ի Լ ն ը , վ ա ր չ ու թ ի Լ ն ը ,  
բ ա ր Ե կ ա ր գ ու թ ի Լ ն ը , ա ր ա ո ղ ու թ ի Լ ն ը , գ ր ա կ ա ն ու թ ի Լ ն ,  
ու ն ե ր կ ա յ կ ա ց ու թ ի Լ ն ը , Կ . Պ ո լ ի ս , Տ Ե ր -Ն Ե ր ս ի ս Ե ա ն ց  
տ ա յ ., 1911, 271 է ջ :

47. **Օ Ր մ ա ն Ե ա ն Մ ա ղ ա ք ի ա , Ա ր ք .** Ա գ գ ա պ ա տ ու մ . Զ ա յ ու ղ -  
ղ ա փ առ Ե կ ե ղ ե ց Լ ո յ ա ն ց ք Ե ր ը ս կ ի գ բ Ե ն մ ի ն չ Ե Լ մ Ե ր օ -  
ր Ե ր ը յ ա ր ա կ ի ց ա գ գ ա յ ի ն պ ա ր ա գ ա ն Ե ր ո վ պ ա տ մ ու ա ծ , հ .  
Գ , Ս . Է ջ մ ի ա ծ ի ն , Մ ա յ ր Ա թ ո ռ Ա . Է ջ մ ի ա ծ ն ի տ ա յ ., 2001, 3898-5970  
Է ջ -ս յ ու ն :

48. **Гарнак А.** Сущность Христианства, М., изд.-во “Intrada”, 2001, 192 с.

49. **Гарнак А.** История догматов. ч. I, Возникновение церковного догмата / **Раннее христианство.** В  
2 т., т. II, М., 000 “Изд.-во АСТ”, Харьков: изд.-во “Фолио”, 2001, с. 87-508.

50. **Кант И.** Ответ на вопрос: что такое просвещение. **И. Кант.** Сочинения в шести томах. т. 6, М., "Мысль" 1966, с. 25-35.
51. **Локк Джон,** Опыт о человеческом разумении. **Джон Локк,** Сочинения в трех томах, т. 1, М., "Мысль", 1985, 621 с.
52. **Лопухин Л. П.** Библейская история Ветхого Завета. Монреаль, 1986 (Репринт. изд-ие. М., "Книга Принтшон", Л., "Печатный Двор"), 402 с.
53. **Пивоваров Д.В.** Философия религии. М., изд.-во "Академический проект", Екатеринбург, изд.-во "Деловая книга", 2006, 640 с.
54. **Фейербах Л.** Избранные философские произведения, Т 1, «Философия от античности до современности», Электронная библиотека, ООО ДиректВедиа Пабблишинг, с. 108.
55. **Эриксон М.** Христианское богословие. 3-е изд. Спб., изд.-во Санкт-Петербургского христианского общества "Библия для всех", 2004, 1088 с.
56. **Barth Karl.** Church dogmatics. Vol. 1, Part 1. The doctrine of the word of God. Edinburgh, New York: T. & T. Clark, Scribner, 1936, 4 v. in 12 (XIV+905p.).
57. **Barth Karl.** God, Grace and Gospel. Edinburg, Oliver and Boyd, 1959, 74 p.
58. **Bauckham Richard.** The Theology of Jürgen Moltmann. Edinburgh, T & T Clark International, 1995, 288 p.
59. **Bowne Borden P.** The Immanence of God. Boston. New York, Houghton, Mifflin and co, 1905, 158 [1] p., 19 cm.
60. **Brunner Emil.** Man in Revolt. A Christian Anthropology. Philadelphia, Published by The Westminster Press, 1947, 564 p.
61. **DenHeyer C.** Jesus Matters. London, SCM Press, 1997, xiv+193 p.
62. **Enns Paul P.** The Moody Handbook of Theology. Chicago: Moody Publishers, 1989, 688 p.
63. **Eucken, Rudolf.** Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart: 3 Vorlesungen. Berlin, Reuther & Reichard, 1907, 120 S.
64. **Fiddes P.** Participating in God: A Pastoral Doctrine of the Trinity. London. Darton, Longman and Todd, 2000, 322 p.
65. **Gonzales Justo L.** A History of Christian Thought. Vol. 1, From the Beginnings to the Council of Chalcedon. Rev. ed., Nashville: Abingdon Press, 1987, 402 p.
66. **Gonzales Justo L.** A History of Christian Thought. Vol. 2, From Augustine to the Eve of the Reformation. Rev. ed., Nashville: Abingdon Press, 1987, 362 p.
67. **Gonzales Justo L.** A History of Christian Thought. Vol. 3, From the Protestant Reformation to the 20th Century. Rev. ed., Nashville: Abingdon Press, 1987, 498 p.

68. **Gunton Colin.** The Christian Faith: An Introduction to Christian Doctrine. Oxford: Blackwell Publishing, 2001, 212 p.
69. **Harnack Adolf von.** What Is Christianity? New York: Harper & Row, 1957, 301 p.
70. **Küng Hans.** Truthfulness: the future of the Church. London; Sydney: Sheed and Ward, 1968, 240 p.
71. **Leonard Swidler J. (ed.),** Kß ng in conflict. Garden City, New York, Doubleday, 1981, XV, 627 p.
72. **Livingston James C.** Modern Christian thought. The enlightenment and the nineteenth century. Vol. 1 (Sec. ed.), Minneapolis, Fortress Press, 1997, XV + 430 p.
73. **Macquarrie John.** Principles of Christian Theology. London: SCM Press Ltd., 1977, xiii+544 p.
74. **McGrath Alister E.** Christian Theology: An Introduction. (Malden) Oxford: Blackwell Publishing, 2001 (2007), xxix+534 p., ill.
75. **McGrath Alister E.** Theology: The Basics reading. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, xxi+210 p.
76. **McCabe Herbert.** God Still Matters. London, New York, Continuum, 2002, xiv + 250 p.
77. **Pauck Wilhelm.** The Heritage of the Reformation. Glencoe: Free Press, 1961, 399 p.
78. **Paulsen Friedrich.** Die Zukunftsaufgaben der Philosophie (2. durchgesehene Auflage.). In: **Die Kultur der Gegenwart.** T. I, Abt. 6, Berlin u. a., 1908, S. 391-424.
79. **Ritschl Albrecht.** Three Essays: Theology and Metaphysics - Prolegomena to the History of Pietism - Instruction in the Christian Religion. Philadelphia, Fortress Press, First Edition, 1972, 301 p.
80. **Ritschel Albrecht.** The Christian Doctrine of Justification and Reconcitition: The Positive Development of the Doctrin. Edinburgh: T. And T. Clark, 1900, xii+673 p.
81. **Rumscheidt M. (ed).** "Introduction" to Adolf von Harnack: Liberal Theology at Its Height, Mineapolis: Fortress Press, 1991, 329 p.
82. **Sabine Stephan.** Karapet Episkopos Ter-Mkrtschjan (1866-1915). Materialien zu einem Kapitel armenisch-deutscher wissenschaftlicher Zusammenarbeit (Unter Mitarbeit von Loretta Chr. Ter-Mkrtschjan, redigiert und herausgegeben von Hermann Goltz, Halle (Saale). Marthin Luther Universitat: Halle-Wittenberg. Wissenschaftliche Beitrage 1983, 37 (T52)-XI+154 S.
83. **Schleiermacher Friedrich.** On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers. New-York, Harper, 1958, 287 p.
84. **Schleiermacher Friedrich.** The Christian Faith. Vol. 2 (English Translation of the Second German Edition). New-York, Harper & Row, 1963, xii+760 p.
85. **Schwarz Hans.** Theology in a Global Context: tye last two hundred years. Cambridge, Eerdmans Pub. Co, 2005, xviii+597 p.
86. **Ter-Minassiantz Erwand.** Die Beziehungen der armenischen Kirche zu den syrischen bis zum Ende des 6. Jahrhunderts, Leipzig, August Pries, Phil. Diss., 1904, 59 S.
87. **Ter-Minassiantz Erwand.** Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, nach den armenischen und syrischen Quellen. Leipzig, Hinrichs, 1904, XII +

88. **Tillich Paul.** Systematic Theology. Vol. 1. Reason and Revelation Being and God. Chicago, The University of Chicago Press, 1973, xi+300 p.

**3. Հ Ա Ն Ր Ա Գ Ի Տ Ա Ր Ա Ն Ն Ե Ր**

1. **Հայկական Սովետական Հանրագիտարան**, հ. 6, Երևան, ՀՍՀ՝ գլխ.խմբ., 1980, 720 էջ, պատկերագրող., 43 ներդիր և 1 մեջդիր:

2. **Հայկական Սովետական Հանրագիտարան**, հ. 11, Երևան, ՀՍՀ՝ գլխ.խմբ., 1985, 720 էջ, պատկերագրող., 34 ներդիր և 1 մեջդիր:

3. **Քրիստոնյա Հայաստան**. Հանրագիտարան, Երևան, Հայկ.հանրագլխ.խմբ., 2002, 1076 էջ:

4. **Религиоведение** (Энциклопедический словарь). М., "Академический Проект", 2006, 1256 с.

5. **Философская энциклопедия** (гл. ред. В. Ф. Константинов). т. 5, М., изд.-во "Советская энциклопедия", 1970, 740 с.

6. **Христианство: Энциклопедический словарь** (ред. ком. С. С. Аверинцов, А. Н. Мешков, Ю. Н. Попов). т. 1, М., науч. изд.-во "Большая Российская Энциклопедия", 1993, 863 с.

7. **Христианства: Энциклопедический словарь** (ред. ком. С. С. Аверинцев, А. Н. Мешков, Ю. Н. Попов). т. 3, М., науч. изд.-во "Большая Российская Энциклопедия", 1995, 783 с.

**4. Հ Ո Դ Վ Ա Ն Ն Ե Ր**

1. **Ակինյան Ն.**, Die armenische Kirche zu den syrischen Kirchen, «Հանդեսամսորեայ», 1907, №8, էջ 252-256:

2. **Անանյան Պ.**, Պատմական յիշատակարան մը Դոկիսի Բ. ժողովի մասին, «Բագմավեպ», 1957, Ե-2, էջ 112-113, 1958, 2-Ե, էջ 117-131:

3. **Թոփչեան Հ.**, Հայկաստանի եկեղեցիներու յարաբերութիւնները, «Լոյս» շաբաթաթերթ, Կ.Պոլիս, 1905, էջ 740-744, 764-767, 833-837, 860-863, 903-906, 930-933, 958-961, 1005-1008, 1054-1058:

4. **Խոստիկեան Մ.**, Հայաստանեայց եկեղեցու յարա-



բ Ե ր ո ւ թ ի ւ ն ն Ե ր ը ա ս ո ր ի Ե Կ Ե Ղ Ե ց ի ն Ե ր ի Ի Ե տ, «Ա ր ա ր ա տ», 1907, Ժ Բ, Է ջ 1094-1099:

5. **Կ ի ր ա կ ո ս յ ա ն Գ.**, Հ ա յ ա գ ի տ ո ւ թ յ ա ն ա ն խ ո ն ջ Ե ր ա խ-տ ա վ ո ր ը , «Լ ր ա բ Ե ր », 1970, № 1, Է ջ 109-110:

6. **Հ ա ր ո ւ թ յ ո ւ ն յ ա ն Ս., Մ ա ն ո ւ Կ Ա բ Ե Ղ յ ա ն , Ն շ ա ն ա վ ո ր ճ Ե մ ա ր ա ն ա կ ա ն ն Ե ր**, պ ր ա կ Ա, Ս. Է ջ մ ի ծ ի ն , 2005, Է ջ 145-156:

7. **Հ ո վ հ ա ն ն ի ս յ ա ն Հ. Վ.**, 20-ր դ դ ա ր ա ս կ գ բ ի Ե Կ Ե Ղ Ե ց ա-Կ ա ն -բ ա ր Ե ն ո ր ո գ չ ա կ ա ն շ ա ր ժ մ ա ն ն ա խ ա դ ր յ ա լ ն Ե ր ը և Ի ո ս ա ն ք ն Ե ր ը , Հ Հ Կ Գ Ն Գ ա վ ա ռ ի պ Ե տ ա կ ա ն Ի ա մ ա լ ս ա ր ա-ն ի գ ի տ ա կ ա ն Ի ո դ վ ա ծ ն Ե ր ի ժ ո ղ ո վ ա ծ ո ւ (Ի ո ւ մ ա ն ի տ ա ր գ ի տ ո ւ թ յ ո ւ ն ն Ե ր ), № 8, Ե ր և ա ն , 2006, Է ջ 17-26 :

8. **Հ ո վ հ ա ն ն ի ս յ ա ն Հ.**, 20-ր դ դ ա ր ա ս կ գ բ ի Հ ա յ Ե Կ Ե Ղ Ե -ց ո ւ բ ա ր Ե ն ո ր ո գ չ ա կ ա ն շ ա ր ժ մ ա ն ա ր մ ա տ ա կ ա ն ո ւ ղ ղ վ ա-ծ ո ւ թ յ ա ն շ ո ւ ր ջ , Ե Պ Հ Ա ս տ վ ա ծ ա բ ա ն ո ւ թ յ ա ն Ֆ ա կ ո ւ Լ Լ -տ Ե տ ի Տ ա ր Ե գ ի ր ք , Ա, Ե ր և ա ն , 2006, Է ջ 215-230:

9. **(Հ ո վ ս Ե փ Ե ա ն) Գ ա ր Ե գ ի ն ս ա ր կ ա Լ ա գ**, Ե Կ Ե Ղ Ե ց ի ն Ե Լ ա ղ ք ա տ ն Ե ր ի խ ն ա մ ա տ ա ր ո ւ թ Ե ա ն գ ո ր ծ ը , «Ա ր ա ր ա տ», 1897, Ե , Է ջ 195-199, 2 , 243-251, Ե , 296-303, 1898, 2 , Է ջ 239-244, Ե , Է ջ 288-292, Ը , Է ջ 334-339:

10. **(Հ ո վ ս Ե փ Ե ա ն) Գ ա ր Ե գ ի ն վ ր դ.**, Հ ա յ ո ց Ե Կ Ե Ղ Ե ց ի ն 1906 թ ո ւ ի ն , «Ա ր ա ր ա տ», 1907, Ա, Է ջ 33-43:

11. **Հ ո վ ս Ե փ Ե ա ն Գ ա ր Ե գ ի ն վ ր դ.**, Հ ա յ ո ց Հ ա յ ր ա պ Ե տ ա-Կ ա ն Ա թ ո ռ ը , «Ա ր ա ր ա տ», 1908, Ա, Է ջ 27-35:

12. **Հ ո վ ս Ե փ Ե ա ն ց Գ ա ր Ե գ ի ն վ ր դ.**, Ք ա Ի ա ն ա ն Ե ր ի ը ն տ-ր ո ւ թ Ե ա ն Ե ղ ա ն ա կ ը , «Ա ր ա ր ա տ», 1900, Գ, Է ջ 101-104:

13. **Մ ա յ ր Ա թ ո ռ** (խ մ բ ա գ ր ա կ ա ն ), «Ա ր ա ր ա տ», 1900, Ժ , Է ջ 462, 1904, Ժ Ա, Է ջ 939, Ժ Բ, Է ջ 1046, 1905, 2 , Է ջ 526, Ժ Բ, Է ջ 1073, 1907, Է ջ 781-782, 1908, Ա, Է ջ 44, 1909, Ե -2 , Է ջ 457:

14. **Ս Ե Լ ի ք ս Ե թ -Բ Ե Կ Լ . Մ.**, Ե ր վ ա ն դ Տ Ե ր -Մ ի ն ա ս յ ա ն ի Կ յ ա ն ք ն ո ւ գ ո ր ծ ո ւ ն Ե ո ւ թ յ ո ւ ն ը (ծ ն ն դ յ ա ն 80-ամ յ ա կ ի և գ ր ա կ ա ն -գ ի տ ա կ ա ն ո ւ մ ա ն կ ա վ ա ր ժ ո ւ թ յ ա ն գ ո ր ծ ո ւ ն Ե ո ւ թ յ ա ն 60-ամ յ ա կ ի ա ռ թ ի վ ), Ե ր վ ա ն դ Տ Ե ր -Մ ի ն ա ս յ ա ն ,

Հոլշերիմկյան քից, Երևան 2005, հավելված I, էջ 161-177:

15. **Մուրադյան Պ.**, Երվանդ Տեր Մինասյան (1879-1974), **Նշանավոր ճեմարանականներ**, պրակ Ա, Ս. Էջմիածին, 2005, էջ 395-404:

16. **Մուրադյան Պ.**, Երվանդ Տեր Մինասյան (1879-1974), Երվանդ Տեր Մինասյան, Հոլշերիմկյան քից, Երևան, «Մագաղաթ» հրատ., 2005, էջ 5-16:

17. **Մուրադեան Ե. ծ. վրդ.**, Բաղձալի արշալոյս, «Արարատ», 1906, Ե, էջ 380-382:

18. **Յուզբաշյան Կ.**, Երվանդ Տեր-Մինասյանի գիտական ժառանգությունը (ծննդյան 100-ամյակի առթիվ), «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1980, №1, էջ 87-95:

19. Նախագիծ Հայաստանեայց Եկեղեցու Սահմանորոշության (գրախօսական), «Արարատ», 1906, Գ, էջ 251-252:

20. **Ներսիսյան Վ.**, Կարապետ Կոստանյան, Նշանավոր ճեմարանականներ, պրակ Բ, Էջմիածին, 2009, էջ 197-206:

21. **Սարոյան Ա.** (Գևորգաբեղա Սարոյան), Մշակույթի և քրիստոնեության երկխոսությունը Հայոց Եկեղեցու վերանորոգության լույսի ներքո (ըստ Երվանդ վարդապետ Տեր-Մինասյանի), «Էջմիածին», 2009, ԺԲ, էջ 23-40:

22. **Սարոյան Ա.** (Գևորգաբեղա Սարոյան), Եկեղեցու դավանանքի քարտեզադրության Երվանդ վարդապետ Տեր-Մինասյանի առաջարկի քննական վերլուծություն, «Էջմիածին», 2010, Ա, էջ 25-37:

24. **Սարոյան Ա.** (Գևորգաբեղա Սարոյան), Երվանդ Տեր-Մինասյանի «Ընդհանուր եկեղեցական պատմություն. Հին Եկեղեցին» աշխատությունը, Երուևանդ վարդապետ Տեր-Մինասեանց, Ընդհանուր եկեղեցական պատմություն. հ. Ա, Հին Եկեղեցին, Ս. Էջմիածին (Բ. հրատ.), 2013, էջ 7-34:

25. **Սարոյան Ա.** (Գևորգաբեղա Սարոյան), Երվանդ Տեր-Մին-

նասյանը և իր «Յայնց Եկեղեցին» աշխատությունը, Երվանդ Տեր-Մինասյան, Յայնց Եկեղեցին, Ս. Էջմիածին, 2014, էջ 7-24:

26. **Սարոյան Ա.** (Գևորգեպոս. Սարոյան), Երուանդ Տեր-Մինասեանի յուշերը Կոմիտասի մասին, «Էջմիածին», 2015, 2, էջ 136-144 (համահեղինակ՝ Արարատքին. Պողոսյան):

27. **Սիրոկուհի Յ.Ճ.**, Օրմանյան իր ժամանակը, «Էջմիածին», 1961, Ե, էջ 24-61, Զ, էջ 10-26, Ե, էջ 34-49, Ը, էջ 48-61, Թ, էջ 25-44, ԺԱ, էջ 36-43, ԺԲ, էջ 30-44, 1962, Ա, էջ 48-56, Բ, էջ 36-44, Գ, էջ 33-45, Դ, էջ 34-45, Ե, էջ 45-63:

28. **Ստեփանյան Ա.**, Կրոնական ճգնաժամը որպես առաջնորդիկալ աստվածաբանության առաջացման նախադրյալ, «Փիլիսոփայության պատմություն և արդիականություն», /Գիտական հոդվածների ժողովածու/, Պրակ 2, Երևան, 2009, էջ 32-65:

29. **Սրապյան Ա.**, Երվանդ Տեր-Մինասյան (ծննդյան 90-ամյակի առթիվ), «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1969, № 4, էջ 189-196:

30. **Տեր-Մինասեանց Երուանդ սրկ.**, Յաղբատ և Սանահին վանքերը (967-1300), «Արարատ», 1901, Ե-Զ, էջ 271-277, Ե-Ը, էջ 338-344:

31. **Տեր-Մինասեանց Երուանդ սարկալազ,** Աստուածաբանութիւն եւ կրօններ ընդհանուր պատմութիւնը, «Արարատ», 1901, Ե, էջ 365-368:

32. **Տեր-Մինասեանց Երուանդ սարկալազ,** Կրօնի Եութիւնը փիլիսոփայական տեսակետից, «Արարատ» 1901, Թ-Ժ, էջ 450-455:

33. **Տեր-Մինասեանց Երուանդ սարկալազ,** Քրիստոնէութիւն եւ Բուդդայականութիւն, «Արարատ», 1902, Ե-Ը, էջ 639-658:

34. **Տ Ե ր -Մ ի ն ա ս Ե ա ն ց Ե ր ո ւ ա ն դ . ս ա ր կ ա Լ ա գ ,** Յ Ե գ ն ո ւ -  
թ ի Լ ն ը Յ ի ս ո ւ Լ ս ի դ ր ո ւ թ Ե ա ն և խ օ ս ք ի մ Է ջ // «Ա ր ա ր ա տ»  
1902, Ժ Ա -Ժ Բ , Է ջ 1088-1099:

35. **Տ Ե ր -Մ ի ն ա ս Ե ա ն ց Ե ր ո ւ ա ն դ . վ ա ր դ . ա պ Ե տ ,** Յ ո ղ ի վ ա շ -  
խ ա ռ ո ւ թ յ ո ւ Լ ն ը (փ ո խ ա դ ր ո ւ թ յ ո ւ Լ ն Ֆ . Ն ա ո Լ մ ա ն ի ց ), «Ա ր ա -  
ր ա տ», 1907, Ա , Է ջ 28-30:

36. **Տ Ե ր -Մ ի ն ա ս Ե ա ն ց Ե ր ո ւ ա ն դ . վ ր դ .,** Մ ա ն ա գ կ Ե ր տ ի 726-ի  
Ժ ո ղ ո վ ի ա ս ո ր ի Ե պ ի ս կ ո պ ո ս ն Ե ր ը Ե Լ Խ ո ս ր ո վ ի կ Թ ա ր գ -  
մ ա ն չ ի յ ի շ ա ծ Ե ր կ ո Լ ա ս ո ր ա կ ա ն վ ա ն ք Ե ր ը , «Ա ր ա ր ա տ»,  
1907, Ա , Է ջ 75-80:

37. **Տ Ե ր -Մ ի ն ա ս Ե ա ն ց Ե ր ո ւ ա ն դ . վ ա ր դ . ա պ Ե տ ,** Պ ի ղ ա տ ո ս ը  
(փ ո խ ա դ ր ո ւ թ յ ո ւ Լ ն Ֆ . Ն ա ո Լ մ ա ն ի ց ), «Ա ր ա ր ա տ», 1907, Բ , Է ջ 115-  
117:

38. **Տ Ե ր -Մ ի ն ա ս Ե ա ն ց Ե ր ո ւ ա ն դ . վ ր դ .,** Ա յ ս պ Ե ս կ ո չ վ ա ծ  
«Պ ա ր ս ի ց Ժ ո ղ ո վ ը , «Ա ր ա ր ա տ», 1907, Բ , Է ջ 179-195:

39. **Տ Ե ր -Մ ի ն ա ս Ե ա ն ց Ե ր ո ւ ա ն դ . վ ա ր դ . ա պ Ե տ ,** Մ Ե ծ ա մ ա ս -  
ն ո Լ թ յ ա ն վ ճ ի ռ ը (փ ո խ ա դ ր ո ւ թ յ ո ւ Լ ն Ֆ . Ն ա ո Լ մ ա ն ի ց ), «Ա -  
ր ա ր ա տ», 1907, Գ , Է ջ 216-218:

40. **Տ Ե ր -Մ ի ն ա ս Ե ա ն ց Ե ր ո ւ ա ն դ . վ ա ր դ . ա պ Ե տ ,** Մ ա յ ր Ա թ ո -  
ռ ի Յ ո գ Ե Լ ո ր ճ Ե մ ա ր ա ն ի Բ ա ր Ե կ ա ր գ ո Լ թ Ե ա ն մ ի ծ ր ա -  
գ ի ր , «Ա ր ա ր ա տ», 1907, Գ , Է ջ 226-238:

41. **Տ Ե ր -Մ ի ն ա ս Ե ա ն ց Ե ր ո ւ ա ն դ . ս ա ր կ ա Լ ա գ ,** Կ ր օ ն ի Ե Լ  
Կ ր օ ն ի գ ի տ ո Լ թ Ե ա ն Ե ո Լ թ ի Լ ն ը ը ս տ Տ ր Ե օ լ չ ի , «Ա ր ա -  
ր ա տ», 1907, Ե , Է ջ 471-488, 2 , Է ջ 581-600:

42. **Տ Ե ր -Մ ի ն ա ս Ե ա ն ց Ե ր ո ւ ա ն դ . վ ա ր դ . ա պ Ե տ ,** Ճ շ մ ա ր տ ո Լ -  
թ ի Լ ն ը (փ ո խ ա դ ր ո ւ թ յ ո ւ Լ ն Ֆ . Ն ա ո Լ մ ա ն ի ց ), «Ա ր ա ր ա տ», 1907,  
Թ , Է ջ 758-760:

43. **Տ Ե ր -Մ ի ն ա ս Ե ա ն ց Ե ր ո ւ ա ն դ . վ ր դ .,** Բ ա Բ Ե Լ ո ն Ե Լ  
Ս ո Լ ր Բ Գ ի ր ք , «Ա ր ա ր ա տ», 1908, Գ , Է ջ 304-327:

44. **Տ Ե ր -Մ ի ն ա ս Ե ա ն ց Ե ր ո ւ ա ն դ . վ ր դ .,** Բ ա Բ գ Ե ն կ ա թ ո -  
Լ ղ ի կ ո ս ի Ժ ո ղ ո վ ի թ ո Լ ա կ ա ն ը Ե Լ տ Ե ղ ը , «Ա ր ա ր ա տ», 1908, Ե -  
Ը , Է ջ 691-707:

45. **Տեք-Մինասեանց Երուանդ վարդապետ**, Վերանորոգութեան կարիքը Յայնց եկեղեցու համար, «Արարատ», 1908, Ե-2, Էջ 465-486:

46. **Տեք-Մինասեանց Երուանդ վարդապետ**, Յայնց եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը, «Արարատ», 1908, Ժ, Էջ 872-886:

47. **Տեք-Մինասյան Ե.**, Աբրահամ Խոստովանողի «Վկայք Արևելից»-ը և նրա ասորական սկզբնատիպը, «Բանբեր Յայաստանի գիտական ինստիտուտի», 1921-1922, Ա-Բ, Էջ 114-126:

48. **Տեք-Մինասյան Ե.**, Y. Marqart. Die Entstehung und Wiederentstellung der armenischen Nation, 1919, «Բանբեր Յայաստանի գիտական ինստիտուտի», 1921-1922, Ա-Բ, Էջ 257-261:

49. **Տեք-Մինասյան Ե.**, «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուն եւ հայնց եկեղեցու դավանաբանական դիրքը 2 եւ Է դարերում, «Բանբեր Յայաստանի գիտական ինստիտուտի», 1921-1922, Ա-Բ, Էջ 262-279:

50. **Տեք-Մինասյան Ե.**, Վ. Տաշեան, Ուսումն դասական հայերէն լեզուի, Վիեննա, 1920, «Բանբեր Յայաստանի գիտական ինստիտուտի», 1921-1922, Ա-Բ, Էջ 279-282:

51. **Տեք-Մինասյան Ե.**, Մովսէս Խորենացու քաղկեդոնական լիսեւնու առասպելի շուրջը, «ԽՍՅ ՄԳԱ հայկական մասնաճյուղի Տարեգիր», 1943, №2, Էջ 55-80:

52. **Տեք-Մինասյան Ե.**, Եղիշե վարդապետի «Վարդանանց պատմութեան» նորագույն քննադատը, «ԽՍՅ ՄԳԱ հայկական մասնաճյուղի Տարեգիր», 1943, №3, Էջ 63-98, 1944, №1-2, Էջ 89-103:

53. **Տեք-Մինասյան Ե.**, Դարձյալ Մովսէս Խորենացու քաղկեդոնական լիսեւնու առասպելի շուրջը, «ԽՍՅ ՄԳԱ հայկական մասնաճյուղի Տարեգիր», 1944, №3-4, Էջ 27-54:

54. **Տեք-Մինասյան Ե.**, Յռնիճականքի արձանագրութեան նկատմամբ, «Էջմիածին», 1958, Ա, Էջ 41-45:

55. **Տեթ-Միևասյան Ե.**, Դարձյալ Յանիճավանքի արձանագրությունները և Միևասյան քահանա Յարությունի Վահանյանցը, «Էջմիածին», 1958, ԺԲ, էջ 52-55:

56. **Տեթ-Միևասյան Ե.**, Վերջին անգամ Ն.Ակիևյանն և Եղիշեի «Վարդանանց պատմությունը» (առանձնատիպ), «Բանբեր Մատենադարանի», 1960, №5, էջ 527-535:

57. **Տեթ-Միևասյան Ե.**, Տիմոթեոս Կուզի «Յակածառու-թիւն առ սահմանեալ սնի ժողովոյն քաղկեդոնի» երկի թարգմանության ժամանակը (առանձնատիպ), «Բանբեր Մատենադարանի», 1960, №5, էջ 227-292:

58. **Տեթ-Միևասյան Ե.**, Յիկտերորդ դարի Յայոց եկեղեցու և Յայոց հին գրականության պատմության մի քանի հանգուցային հարցերի մասին, «Էջմիածին», 1962, Ե, էջ 37-44, 2, էջ 45-55:

59. **Տեթ-Միևասյան Ե.**, «Չգաւն» գրքի հեղինակի հարցը, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1964, №1, էջ 257-274:

60. **Տեթ-Միևասյան Ե.**, Յայոց գրերի գյուտի ժամանակը և այլ հարակից հարցեր, «Բանբեր Մատենադարանի», 1964, №7, էջ 57-80:

61. **Տեթ-Միևասյան Ե.**, Յակերտ Բ-ի արշավանքների մասին Բյուզանդական կայսրության սահմանակից երկրամասի վրա, «Բանբեր Մատենադարանի», 1964, №7, էջ 271-274:

62. **Տեթ-Միևասյան Ե.**, Եդեսիայի ժամանակագրությունը (Chronicon Edessenum), «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1969, №4, էջ 175-188:

63. **Տեթ-Միևասյան Ե.**, Յայոց գրականության սկզբնավորությունները և զարգացումը, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1970, №2, էջ 57-80:

64. **Տեթ-Միևասյան Ե.**, Եղիշե, Վարդանի և հայոց պատերազմի մասին (երրորդ հրատ. ներածություն), Երևան, 1971, էջ 3-16:

65. **Ե. Տեր-Մինասյան**, Իմ յիշողութիւնները Կոմիտասի մասին, «Էջմիածին», 2015, 2, էջ 145-152:

66. **Տեր-Մկրտչեան Գ.**, Տիմոթեոս Կուզի Զակաճառու թեան հայ թարգմանութեան ժամանակը և Սուրբ Գրքի երրորդ կամ «Նորաբեր» հայ թարգմանութիւնը, «Արարատ», 1908, Ե-2, էջ 564-589:

67. **Տեր Մկրտչեան Գալուստ**, Զայմատենագրութեան հնագոյն թուականները, «Շողակաթ» (Ս. Էջմիածնի հայագիտական ժողովածու), գիրք Ա, Վաղարշապատ, Էլեկտրաշարժ տպարան Ս. Էջմիածնի, 1913, էջ 154-163:

68. **Տեր-Մկրտչեան Կարապետ վարդապետ**, Կրթութեան քահանաները եւ ժողովուրդը, «Արարատ», 1899, Բ, էջ 64-67:

69. **Տեր-Մկրտչեան Կարապետ Վրդ.**, Զինցաւ, «Արարատ», 1900, Ե, էջ 338-343:

70. **Տեր-Մկրտչեան Կարապետ եպս.**, Յովհան Մանդակունի և Յովհան Մայրագոմեցի, «Շողակաթ» (Ս. Էջմիածնի հայագիտական ժողովածու), գիրք Ա, Վաղարշապատ, Էլեկտրաշարժ տպարան Ս. Էջմիածնի, 1913, էջ 84-136:

71. **Տեր-Մկրտչեան Կարապետ եպս.**, Ներածութիւն, Կնիք հաւատոյ Ընդհանուր Սուրբ Եկեղեցւոյ յուղղափառ եւ սուրբ հոգեկիր հարցն մերոյ դաւանութեանց յաւուրս Կոմիտաս Կաթուղիկոսի համահաւաքեալ (հրատ.՝ Կարապետ եպս. Տեր-Մկրտչեանի), Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Սուրբ Երզնկայի, 1914, էջ XI-CXIX:

72. **Տեր Պետրոսյան Լ.**, Զայ-ասորական հարաբերություններին մեծագոյնն հետազոտողը (ծննդյան 100-ամյակի առթիւ), «Էջմիածին», 1980, Բ-Գ, էջ 64-69:

73. **Գ. Տեր-Վարդանեան**, Մեսրոպ Մագիստրոսը եւ նրա գրական վաստակը, Մեսրոպ Արքեպիսկոպոս Տեր-Սովսիսեան (Մեսրոպ Մագիստրոս), Յօդուածների ժողովածու («Արարատ»-ի ժամանակագրութիւնը, հ. Ե.), Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի հրատ., 2009, էջ 5-24:

74. **Ուխտանէս վարդապետ**, Աւետարանական-սոցիալական համաժողովը Ստրասբուրգում, «Արարատ», 1907, Է-Ը, Էջ 640-648:

75. **Փրկու թեան բանակի ընկերական (սոցիալական) գործունէութիւնը Անգլիայում** (ազատ թարգմ. գերմ. Ա.Գալստէսն), «Արարատ», 1907, Ե, Էջ 415-422:

76. **Тер-Минасян Ер.** Месроп Маштоц. "Литературная энциклопедия". М., 1968, с. 101:

## 5. ՊԱՐԲԵՐԱԿԱՆ ՄԱՄՈՒԼ

1. **Անթոսյան Ս.**, Յայագիտութեան երախտավորը (ծննդյան 90-ամյակի առթիվ), «Սովետական Յայաստան», 19 նոյեմբերի 1969թ. (№270):

2. **Աշխատանքը սերուհարգանք է բերում** (ծննդյան 80-ամյակի առթիվ), «Երևան» (խմբագրական), 23 դեկտեմբերի 1959թ. (№253):

3. **Աշխարհական**, Նամակ խմբագրութեան, «Մշակ», 25 նոյեմբերի 1908թ. (№261):

4. **Գրիգորյան Ա.**, Անխոնջ գիտնականը (ծննդյան 80 ամյակի առթիվ), «Գրական թերթ», 18 դեկտեմբերի 1959թ. (№51):

5. **Գրիգորյան Ա.**, Յայմշակույթի երախտավորը (ծննդյան 100 ամյակի առթիվ), «Սովետական Յայաստան», 21 դեկտեմբերի 1979թ. (№297):

6. **Դերձակեան Մ.**, Եկեղեցու բարեկարգութեան հարցը, «Մշակ», 22 հունվարի 1910թ. (№159):

7. **Երուանդ վարդապետ**, Կրօնի դասաւանդութեան պատճառը Սբ. Էջմիածնի Յոգեւոր ճեմարանում // «Յովիւ», 21 հունվարի 1907թ. (№1):

8. **Երվանդ Տեր-Մինասյան (խմբագրական)**, «Սովետական Յայաստան», 17 հունվարի 1974թ. (№165):

9. **Լեօ**, Իմ պատասխանը, «Յորիզոն», 21 մարտի 1910թ. (№63):

10. **Լեօ**, Նոր Լիւթերը եւ իր վկան, «Յորիզոն», 28 դեկտեմբերի



տե մ ք ե ր ի 1913թ . (№ 292):

11. **Լ Է օ** , Տ ե ս ա կ ց ո ւ թ ի Լ ն ի ց յ ե տ ո յ , «**Ջ ո թ ի զ ո ն**», 6 դ ե կ - տե մ ք ե ր ի 1914թ . (№ 281):

12. **Մ ե լ ե ա ն Մ ե ս ր ո պ ք ա հ ա ն ա**, Վ ե ր ա ն ո թ ո զ ո ւ թ ե ա ն կ ա - ր ի ք ը Յ ա յ ե կ ե ղ ե ց ո ւ հ ա մ ա ր (ն ա մ ա կ խ մ ք ա զ ր ո ւ թ ե ա ն ը ), «**Մ շ ա կ**», 4 օ զ ո ս տ ո ս ի 1908թ . (№ 169):

13. **Մ ե լ ե ա ն Մ ե ս ր ո պ ք ա հ ա ն ա**, Ե կ ե ղ ե ց ո ւ ք ա ր ե ն ո թ ո - զ ո ւ մ ն ե ր , «**Մ շ ա կ**», 14 դ ե կ տե մ ք ե ր ի 1910թ . (№ 278):

14. **Ն ա զ ա ր ե ա ն ց Է մ ա ն ո ւ Է լ ք ա հ ա ն ա յ** , Մ ա տ ե ն ա զ ր ո ւ - թ ի Լ ն , «**Մ շ ա կ**», 18 հ ո ւ Լ ն ի ս ի 1910թ . (№ 131):

15. **Ն ա զ ա ր ե ա ն ց Է մ ա ն ո ւ Է լ ք ա հ ա ն ա յ** , Վ ե ր ջ ի ն խ ո ս ք , «**Մ շ ա կ**», 17 ս ե պ տե մ ք ե ր ի 1910թ . (№ 204):

16. **Ն ե ր ք ի ն լ ո ւ ր ե ր** , «**Մ շ ա կ**», 16 օ զ ո ս տ ո ս ի 1909թ . (№ 179):

17. **Շ ա հ -Ն ա զ ա ր ե ա ն ց Ս .**, Ե ր ո ւ ա ն դ վ ա ր դ ա պ ե տ ի յ օ դ ո - ւ ա ծ ն ե ր ի ա ռ թ ի Լ , «**Ջ ո վ ի Լ**», 23 օ զ ո ս տ ո ս ի 1909թ . (№ 31), 30 օ - զ ո ս տ ո ս ի 1909թ . (№ 32):

18. **Պ ի չ ի կ ե ա ն Ի .**, Բ ա ց ն ա մ ա կ Ե ր ո ւ ա ն դ վ ա ր դ ա պ ե տ ի ն , «**Մ շ ա կ**», 26 դ ե կ տե մ ք ե ր ի 1908թ . (№ 286):

19. **Պ ի չ ի կ ե ա ն Ի .**, Մ ի ք ա ն ա կ ռ ո ւ ի ա ռ ի թ ո վ , «**Մ շ ա կ**», 1 մ ա - յ ի ս ի 1910թ . (№ 91), 11 մ ա յ ի ս ի 1910թ . (№ 101):

20. **Ս ր ա պ յ ա ն Ա .**, Յ մ ո ւ տ գ ի տ ն ա կ ա ն ն ո ւ պ ա յ ծ ա ռ մ ա ր - դ ը (ծ ն ն դ յ ա ն 100 ա մ յ ա կ ի ա ռ թ ի վ ), «**Գ ր ա կ ա ն թ ե ր թ**», 21 դ ե կ - տե մ ք ե ր ի 1979թ . (№ 303):

21. **Տ Է ր -Մ ե լ ի ք ս ե դ ե կ ե ա ն Ս .**, Ե կ ե ղ ե ց ո ւ վ ե ր ա ն ո թ ո - զ ո ւ թ ի Լ ն , «**Մ շ ա կ**», 3 մ ա ր տ ի 1909թ . (№ 45):

22. **Տ Է ր -Մ ի ն ա ս ե ա ն ց Ե ր ո ւ ա ն դ վ ր դ .**, Ա Լ ա զ ա կ ա ց ժ ո - ղ ո վ , «**Մ շ ա կ**», 20 ն ո յ ե մ ք ե ր ի 1909թ . (№ 258):

23. **Տ Է ր -Մ ի ն ա ս ե ա ն Ե .**, Է . ք . Ն . գ ր ա խ օ ս ա կ ա ն ի ա ռ ի թ ո վ , «**Մ շ ա կ**», 16 հ ո ւ Լ լ ի ս ի 1910թ . (№ 154):

24. **Տ Է ր -Մ ի ն ա ս ե ա ն Ե .**, Ի մ պ ա տ ա ս խ ա ն ը Լ Է օ ի ն , «**Մ շ ա կ**», 15 հ ո ւ Լ ն վ ա ր ի 1911թ . (№ 7):

25. **Տ Է ր -Մ ի ն ա ս ե ա ն Ե .**, Ի ն չ ո ° Լ Է վ ր դ ո վ ո ւ Ե լ ք ա ն ա կ ն

ի մ դ է մ , «Մշակ», 8 փետրվարի, 1912 թ. (№ 27):

26. **Տ Է ր -Մ ի ն ա ս Ե ա ն ց Ե ր .**, Մ ի ն ա ս Բ Ե ր ք Ե ր Ե ա ն , «Ժ ո ղ ո վ ր -  
դ ի ձ ա յ ն », 16 հ ու ն վ ար ի 1919 թ. (№ 11):

27. **Օ հ ա ն յ ա ն Յ .**, Վ ա ս տ ա կ ա շ ա տ գ ի տ ն ա կ ա ն ը , «Յ ա յ ր Ե ն ի -  
ք ի ձ ա յ ն », 3 դ Ե կ տ Ե մ ք Ե ր ի 1969 թ. (№ 49):

28. **Издой** (Ս փ . Ս փ ա ն դ ար յ ա ն ), **Наброски изъ армянской жизни, "Новая речь"**, 7  
апреля 1910 г. (№ 78):

29. **Чествование ученого** (Ծ ն ն դ յ ա ն 80-ամ յ ա կ ի ա ռ թ ի վ ` Ա .Ս .),  
**"Коммунист"**, 25 декабря 1959 г. (№ 303):

30. **Pessimist** (Գ յ ու տ Ե փ ս . Ղ ա գ ար յ ա ն ), Ե կ Ե ղ Ե ց ու Լ ա փ Ե տ ու Լ -  
թ Ե ա ն յ ար փ Ե ր ու Թ Ե ա ն ի ն դ ի ր ը , «Յ ո վ ի Լ », 12 հ ու Լ լ ի ս ի 1909  
թ. (№ 25):