

ИЗ ИСТОРИИ АРМЯНСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԻՆՔՆԻՇԵԱՆՆՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԵՐԻ ԽՆԻԻՐԸ
ՄԱՂԱՔԻԱ ՕՐՄԱՆՅԱՆԻ ՈՒՍՄՈՒՆՔՈՒՄ

Սարվազյան Լ.

**«Հայաստանեայց Եկեղեցին մեր ազգին գոյութան մեջ
այն հաստատութիւնն է, որ մեր քաղաքական կեանքի... անկումն է ի վեր,
դարերով... պահեց և հովանաւորեց Հայ ազգային ինքնութեան գաղափարը...
որպէսզի չկորսուի ազգին հոգւոյն և ապագային համար
այնքան կենսական այդ սկզբունքը»:**

Թորգոմ Գուշակյան

Մաղաքիա Օրմանյանի գրական ժառանգության մեջ ազգային իրավաքաղաքական խնդրակարգը համակարգվում է հայ ազգի ինքնագոյության, լինելիության, ապագայի հիմքերի բացահայտմամբ և դրանց աստվածաբանական-ինաստասիրական վերլուծությամբ ու համադրությամբ: Այս համակարգում առանցքային է Հայ եկեղեցու ինքնիշխանության՝ որպէս ազգի քաղաքական ինքնակազմակերպման հենքի փաստարկումը:

Ազգային պատմաբնությունը Օրմանյանն իրականացնում է **Հայ եկեղեցու պատմության և հայ քաղաքական պատմության միասնականության սկզբունքով**՝ նպատակ ունենալով բացահայտել ազգային կեցության հոգևոր-եկեղեցական և աշխարհիկ-քաղաքական իրողությունների առնչությունները: Հայ եկեղեցու ինքնուրույն և անկախ գոյության օրինականությունն ապացուցվում է պատմաքաղաքական, իրավական հիմնապատճառներով ու գործոններով:

Այս համատեքստում Օրմանյանը մեկնաբանում է եկեղեցի (ժողով) հասկացության իմաստները՝ որպէս որևէ քաղաքի, նահանգի, ազգի կամ պետության ժողովուրդ և հավատացյալներին կառավարելու իրավասություն ունեցող հոգևոր իշխանություն: Քրիստոնեական միությունը ստեղծվել է հասարակական մարմինների կազմավորման օրինաչափություններով: Քրիստոնեությունը տարածվել է քաղաքական որոշակի պայմաններում՝ «յարմարելով մարդկային ընկերութեան, ազգաց յարաբերութեան եւ պետութեանց բաժանման պայմաններուն»¹: Եկեղեցիները ևս չէին կարող կազմավորվել «քաղաքականէն անջատ». եկեղեցաքաղաքական խնդիրները լուծվել են իրավասությունների և քաղաքական սահմանների օրինական որոշմամբ: Բայց դա չի նշանակում, թե քաղաքական իշխանությունից են բխել հոգևոր իշխանությունն ու նրա իրավունքները: Եկեղեցին Քրիստոսադիր է, և Հայրապետական աթոռների «գոյութիւնն ու ծագումը ու կեանքը եկեղեցական օրէնքներով եղած է, և եկեղեցական օրէնքներով միայն կրնայ փոփոխուիլ. հոգևորական իրաւասութիւնը ո՛չ քաղաքական իշխանութենէ կը բղխի, և ո՛չ քաղաքական իշխանութիւնը կրնայ տալ. տուած ալ չէ որ ետ առնէ: Հետևաբար՝ քաղաքական իշխանութեան ոտնձգութիւնը իրաւական և օրինական սկզբունքներու հակառակ է»²: Բանն այն է, որ քաղաքական ու հոգևոր (եկեղեցական) իրողությունների փոխկապվածությունը չի վերաբերում ազգային եկեղեցիների ծագմանը, եկեղեցական իրավունքին, որ Աստվածային բնություն ունի, այլ պայմանավորում է նրանց հաստատությունները և իրավասությունների սահմանները: Օրմանյանը նշում է. «Յայտնի է

թէ... պատրիարքներու... փոխադարձ յարաբերութեանց և իրաւասութեանց սահմանները, կատարելապէս կուսակալներու և կառավարիչներու քաղաքական կազմութեան վրայ ձեռուած են»³, այսինքն՝ եպիսկոպոսական, մետրապոլիտական և պատրիարքական աթոռները համապատասխանում էին ժամանակի քաղաքական վարչութեան կազմած գավառներին, նահանգներին և բոլորիւններին: Ընդ որում՝ եկեղեցական հիմնահարցերն ունեցել են **կրոնաքաղաքական** բնույթ և հաճախ լուծվել այն պետությունների կամ ազգերի օգտին, որոնց հոգևոր իշխանություններն անկախ են եղել: Այս առումով է Մ. Աղաբեկյանը քրիստոնեության առաջին դարերի կրոնի ազատությունը նույնացնում Նոր ժամանակի մտքի ազատությանը՝ նշելով. «հնում շատ ատելի մեծ ու դժար բան էր հաւատոյ ազատութիւն ձեռք բերելը, քան թէ քաղաքական ազատութիւն»⁴:

Հայ եկեղեցու ինքնիշխանության հիմքերը փաստարկելիս Օրմանյանը նախ իմաստավորում է այդ կարևոր հաստատության պատմաքաղաքական դերը: Հայ եկեղեցին արժեվորվում է որպէս ազգային իրավունքների մարմնավորող ու պաշտպան, ուստի՝ «ո՛չ միայն աստուածային և հոգևոր բարիք մըն է այն, այլ և ամբողջապէս և իսկապէս ազգային բարիք մը»⁵: Պետականագուրկ վիճակում հայության մեծամասնությունը, թեկուզ պետությամբ ու հպատակությամբ բաժանված, Հայոց հայրապետական Աթոռի իրավասությունների ներքո էր: Նա սխալ է համարում ազգային միաբանությունը գոտ կրոնական իրողություններով պայմանավորելու մեղադրանքը. հատկապէս այլադավանները քարոզում են չփոթել ազգայնությունը կրոնականության հետ⁶: Օրմանյանի բացատրությամբ՝ այս շփոթմունքն արդարացնելու համար հարկ է այն հասկանալ կա՛մ բացարձակ իմաստով, կա՛մ եվրոպական մտայնությամբ: Ազգային արժեհամակարգում նա չի բացարձակացնում կրոնական գործունը. ազգի վերածնությունը միայն եկեղեցիով չի պայմանավորվում:

Ազգային կյանքում հոգևոր իշխանությունը երբեք չի ձգտել փոխարինել քաղաքական իշխանությանը: Պատմաքաղաքական բացառիկ հանգամանքներում (ընդ որում՝ թե՛ պետականության առկայության, թե՛ բացակայության պարագայում) **Հայ եկեղեցու դերը պայմանավորված է եղել նրա իրականացրած հոգևոր-քաղաքական-օրենսդրական-խորհրդակցական-դատական և միջազգային-միջպետական հարաբերություններում միջնորդական գործունեությամբ ու իրավասություններով: Այդ առաքելության արդյունքը հայ ազգի՝ որպէս ամբողջական մարմնի և ազգայնության՝ իբրև ազգի հոգու պահպանումն է:** Բայցև հոգևոր իշխանությունը հասկացել է, որ ազգային կառավարության գործն առավել քաղաքական, քան կրոնական բնույթ ունի, հետևաբար՝ պետականության վերականգնումից հետո «հարկ կ'ըլլայ ազգային ինքնութեան պահպանումին հոգն ու գործը յանձնել բուն տիրոջը, Ազգին քաղաքական իշխանութեան»: Հայ եկեղեցին չի հավակնել նաև «պետական եկեղեցի» տիտղոսի, որ «բացարձակապէս ժխտումը պիտի ըլլար եկեղեցւոյ ինքնութեան և անկախութեան սկզբունքին»⁷: Ըստ Օրմանյանի՝ եկեղեցու անձեռնմխելիության պարագայում միայն հնարավոր էր լուծել ազգային շատ խնդիրներ (թեկուզ եկեղեցական քողի ներքո), հատկապէս՝ այնպիսի պատմաշրջաններում, երբ խոսքի, խորհելու, քաղաքական գործունեության ազատագրության պայմաններում հայ ժողովրդին մնացել էր «իբր կենսական գործեան նշանակ, եկեղեցին միայն՝ իբր գործունեութեան թոյլատրեալ ասպարէզ»⁸:

Հայ եկեղեցու հոգևոր-քաղաքական այդ մենաշնորհի օրինական-իրավական հենքը Հայոց հայրապետական Աթոռի ինքնիշխանությունն է: Այս ճշմարտությունը հաստատում են ոչ միայն հայ հոգևորական, այլև աշխարհիկ մտածողները. եթե «Հայ եկեղեցին կը կորցնէր իւր ինքնուրոյնութիւնը, և կրօնական ինքնուրոյնութեան հետ Հայերը կը կորցնէին նաև իրանց ազգային ինքնուրոյնութիւնը»⁹:

Ազգային պատմագիտական հիմնահարցեր քննելիս Օրմանյանը առաջնային է դիտում «սկզբնական» պատմիչների վկայությունները՝ հարկ համարելով «զերծ մնալ սահմանափակ տեսութիւններէ ու հետետողութենէ, և ամէն կէտ իւր սկզբնական աղբիւրին մէջ ուսումնասիրել, և միայն անոնց վրայ հիմնուիլ»¹⁰: Նա օգտվում է նաև Նոր ժամանակի պատմագիրների ու պատմության խմբագիրների այն տեղեկություններից, որոնք լրացնում

են սկզբնաղբյուրները: Օրմանյանը կարևորում է **պատմական իրողությունների ազատ գնահատման սկզբունքը՝ մշակելով պատմական նյութի տեսականացման ու քաղաքական գաղափարների հայեցակարգման ուղույն եղանակ**, ինչն ակնհայտորեն դրսևորվում է նրա քննարկված բոլոր հիմնախնդիրների փաստարկումներում:

Եկեղեցական պատմաքննությամբ հաստատվում է վավերագրերի անբավարարություն՝ հատկապես եկեղեցիների ծագման վերաբերյալ: Ուստի՝ Օրմանյանը հիմնվում է **առավել հավանական, ավանդություններով պատճառաբանված, ժառանգորդման իրավունքով ու պատմական անընդհատությամբ հաստատված և փորձով ստուգված փաստերի վրա**: Նա կիրառում է տրամաբանական փաստարկման մեթոդ. նախ նշում է ապացուցելի դրույթը, ապա որպես ապացուցման հիմք՝ մեջբերում անհրաժեշտ փաստարկները և դրանք վերլուծելով ու համադրելով՝ հանգում հետևության: Նրա մեթոդը քննադատել են կաթոլիկ դավանության շատ հետևորդներ: Օրինակ՝ Հ.Վ. Հացունին գրում է. «Անոր գրչին ներքև հետևութիւնը կը կանխէր քան զփաստերը, զորս կը ձևէր հետևութեան վրայ, և ուսկից յառաջ կու գային իւր արուեստական ծամածռութիւնք պատմական իրողութեանք»¹¹: Բանն այն է, որ նա գրավոր ավանդությունների հարցը համարում է մատենագիտական խնդիր, Օրմանյանին մեղադրում դրանք՝ իբրև պատմական հենք դիտելու համար: Կաթոլիկ մտածողն իրականում չի ընդունում **ազգային** ավանդությունների պատմականությունն ու ճշմարտացիությունը՝ փորձելով առավել հավաստի համարել **օտար** ավանդությունը՝ հոգուտ հռոմեական եկեղեցու առաջնայնության ու գերիշխանության: Հայ եկեղեցու պատմության վերաբերյալ դատողություններում Հացունին նշում է, թե «առաջնորդ ունին եւրոպական զարգացման թելադրութիւնքը», «Պէտք է զարգանանք, եւրոպականանանք»¹²: Օրմանյանն անտեղյակ չէր իրեն հասցեագրված քննադատություններին, երբ հորդորում էր. «Սակայն պէտք չէ ևս մոռանալ, թէ... օտարամոլը, որ իւր ազգային եկեղեցոյն պատին ու իրաւունքը չէ խղճում զոհել, կամայական մեկնութեանց և արտաքին թելադրութեանց մարմաջէն կը շփոթի»¹³: Ազգային մտածողը հստակ սահմանում է իր սկզբունքը. «Ավանդութեանց մասին ընկալեալ տրամաբանական կանոն է, **ներքինը** արտաքինին և **բնիկը** օտարին նախադասել (ընդգծումը.- Լ.Ս.)»¹⁴:

Ավանդությունների վրա հիմնվում են Արևելքի և Արևմուտքի հնագույն բոլոր եկեղեցիները: Էջմիածնի միաբանները հաստատում են, որ դրանք երբեմն ավելի գորավոր ու անխախտելի են, քան կանոններն ու օրենքները: Նրանք մեջբերում են Տերտուլիանոսի խոսքը. «Եթէ որեւէ եկեղեցական մի կանոն գրաւոր կերպով չի որոշուած, բայց ամէն տեղ պահուած է, նշանակում է, որ այդ հաստատուած է սովորութեամբ, հիմնուած աւանդութեան վրայ»¹⁵: Իսկ Բարսեղ Կեսարացին գգուշացնում է, որ անգիր սովորութիւնները մերժելու դեպքում կվնասվի Ավետարանն իր գլխավոր մասերով:

Հարկ է նշել, որ այս հարցում միախոհ չեն կաթոլիկ հեղինակները: Հատկանշական է ազգային ավանդությունների վերաբերյալ Հ.Յ. Ավգերի դրական կարծիքը, որ Հացունու դատողության ակնհայտ մերժումն է. «ո՛րչափ փայլ ու հաստատութիւն ունին մեր Եկեղեցոյ հիմնարկութեան նուիրական աւանդութիւնները. և թէ ինչպէս քննական հետազոտութիւնք վերջին տարիներուս՝ փոխանակ զանոնք ջնջելու՝ աւելի ևս հաստատելու կը ծառայեն»¹⁶: Օրմանյանի աշակերտ Բ. Կյուլեսերյանը, համեմատելով պատմությունն ու ավանդությունը, փաստում է, որ գրավոր պատմությունները ևս տարակուսելի են, հետևաբար՝ սխալ է կարծել, թե պատմությունն ինքնին ավելի արժեքավոր է, քան ավանդությունը, պարզապես՝ «քննադատութեան որ և է մեթոտին պաշտօնն է աւանդութիւնը զտել և զատել ուռուցումներէն և ամփոփումներէն: Այն ատեն յերեւան կուգայ զուտ Աւանդութիւնը, և ասիկա պատմական իրականութիւնն է ինքնին»¹⁷: Ի վերջո, հայտնի փաստ է, որ ոչ միայն եկեղեցիների, այլև ազգերի ծագման պատմությունները հիմնված են ավանդությունների վրա, և **առավել ճիշտ մեթոդը ազգային ավանդությունները պատմականության սկզբունքով մեկնաբանելն է**: Ավանդությունը ներառում է պատմության էական մասը, քանզի **ավանդությունը պատմական իրողությունների արտացոլումն է, պատմական օրինաչափությունների նկատմամբ ռեֆլեքսիայի բանավոր արդյունքը**:

Ավանդությունների պատմական էության ու արժեքի փաստարկմամբ՝ Օրմանյանը բացահայտում է Հայ եկեղեցու ինքնիշխանության հիմքերը: Այս խնդիրն իրականացնելիս նա համադրում է մի շարք անհրաժեշտ ենթահարցերի լուծումները՝ ապացուցելով **Հայ եկեղեցու սկզբնատիպությունը՝ օրինական հաստատմամբ, առաքելականությունը՝ իբրև եկեղեցու ինքնագոյության իրավունք, առաքյալներից Հայրապետական աթոռի ժառանգորդունը և հաջորդականությունը, եկեղեցու վարչական անկախությունն ու ազգային իրավասությունների օրինականությունը, հայադավանության ուղղափառությունը, ազգային կանոնական օրենքների ինքնատիպությունը և սահմանադրական բնությունը:**

Եկեղեցու հաստատման օրինականությունը պայմանավորված է Աստվածային օրենքներով, Քրիստոսի գլխավորությամբ ու հրամանով. «Եկեղեցին իր էությունը Աստուածային Հաստատութիւն մըն է: Իմաստասիրական դրութիւն մը, մարդկային հիմնարկութիւն մը չէ... Եկեղեցին հիմնուած է երկնային վարդապետութեան վրա, Աստուածային յայտնութեան վրայ. մարդկային չէ անոր ծագումը. Քրիստոսն հաստատեց Եկեղեցին»¹⁸: Այլ հիմնադիր ընդունելի չէ, թեև ոմանք փորձում են Ս. Պետրոս առաքյալի գլխավորությունը կեղծ քարոզությամբ ու մարդկային կամքով հաստատել բոլոր եկեղեցիների համար: Դա հակառակ է Աստվածաշնչյան ոգուն. «Որովհետեւ ոչ ով ուրիշ հիմք չէ կարող դնել՝ քան թէ որ դրուած է, որ է Յիսուս Քրիստոսը» (Ա. Կորնթ. Գլ. Գ., 11)¹⁹:

Հայաստանում քրիստոնեության սկզբնավորման ու ծավալման ընթացքը հայ մտածողներն անվանում են Լուսավորության բուն պատմություն, որը սկսվել է Թադեոս ու Բարդուղիմեոս առաքյալների քարոզությամբ: Նախնական բոլոր եկեղեցիները, այդ թվում՝ Հայ եկեղեցին, **«առաքելականութեան կնիքով»** ստացան «ինքնուրոյն գոյութեան իրաւունքն... յատուկ և ինքնագլուխ հայրապետական աթոռներով»²⁰: Այս իրավունքի ձեռքբերումը պայմանավորված էր նաև քաղաքական հանգամանքներով: Այդ ժամանակ Հայոց քաղաքական կեցությունն ինքնագո էր. Հայաստանը դեռևս ինքնիշխան պետություն էր և ո՛չ հարկատու կամ հպատակ երկիր: Ուստի՝ Օրմանյանն իրավամբ փաստում է. «մենք Հայ եկեղեցւոյ հայրապետական աթոռին իսկապէս պատրիարք լինելը կը հիմնենք ծագմամբ ու հաստատութեամբ՝ առաքելական, և քաղաքական տեսութեամբ՝ Հռոմէական կայսրութենէ դուրս և անկախ ըլլալուն վրայ»²¹:

Նկատի ունենալով Հայոց հայրապետության ծագման վերաբերյալ օտար կարծիքները՝ նա բացատրում է, որ եթե հավաստի չի թվում Հայ եկեղեցու առաքելականությունը, ապա ավելի գորավոր չեն այլ եկեղեցիների առաքելականության ավանդությունները: Քննադատություններն էլ, կարծում ենք, լուրջ չեն, քանի որ քննադատները հնագույն ավանդությունները և առաջին պատմիչների վկայությունները հաճախ հերքում ու հակափաստեր են բերում VIII-XII դդ. հեղինակներից: Օրինակ՝ պատմաբանության էական սկզբունքներին որքա՞ն համաձայն է IV դ. պատմիչ Եվսեբիոս Կեսարացու վկայությանը հակադրել XII դարի պակաս հայտնի հեղինակ Պար Սիլիպիի տեղեկությունը, ինչպես փորձում է Հացունին՝ նշելով. «Կայ առաքելականութիւն՝ որ ճշմարիտ է ու պատմական, ինչպէս Հռովմայ եկեղեցւոյնը... և կայ՝ որ անհիմն է և անպատմական, ինչպէս եղեսացւոցը, մերը, ադուանիցը և այլն... հռովմէականը ստոյգ է, և անհամեմատելի հայկականին հետ»²²: Ըստ նրա՝ Հայ եկեղեցու ինքնությունն ու անկախությունը հնարել է Օրմանյանը, մինչդեռ իրականում «Նախ Կեսարիոյ և ապա Կոստանդնուպոլսի հայրապետաց գերիշխանութեան հետ... Հայք... կը ճանաչէին նաև Պետրոսի աթոռին նախագահութիւնը տիեզերական Եկեղեցւոյ մէջ»²³: Հացունու լավագույն քննադատ Հ. Ավգերը, կասկածելով նրա եզրակացությունների գիտականությանը, դիտողություն է անում ծայրահեղ ու օտարահունչ մտքերի համար²⁴: Իսկ Ն. Ալիևյանը, հակառակը, Օրմանյանի «Հայոց Եկեղեցի» աշխատությունը համարում է ջատագովություն և ոչ անաչառ քննություն, մերժում Հայոց հայրապետական աթոռի վերաբերյալ Ս. Խորենացու վկայությունները՝ նույնիսկ համարձակվելով անարգել պատմահոր «Հայոց պատմության» գիտական արժանիքը. «առաջին եւ մի միակ աղբիւր է եւ կը մնայ միայն Փաւստոս եւ ոչ Խորենացին, որ գիտութեան առջեւ չունի այլ եւս պատմական որ եւ իցէ արժէք»²⁵: Բուզանդի շատ վկայություններ շահարկել են օտարադավան հեղինակները,

բայցև սխալմամբ դրանք առաջին աղբյուր են դիտել նաև հայամետ որոշ մտածողներ (Ն. Մելիք-Թանգյան, Խ. Սամուելյան և այլոք): Օրմանյանի քննադատները, այնուամենայնիվ, սկզբնաղբյուրների քմահաճ մեկնաբանություններով ու հնարված փաստերով չեն կարողացել հերքել Հայ եկեղեցու առաքելականությունը, ինչը լուրջամբ չի ամուսնել նաև Բուզանդը (նրա պատմության մեջ հիշատակվում են առաքյալները):

Օրմանյանը մերժում է Հայ եկեղեցու՝ հունական եկեղեցուց սկզբնավորման վարկածը: Թեև դավանական-ծիսական ու կանոնական որոշ փոխառություններ հայերը կատարել են հունադավան եկեղեցուց՝ իբրև առավել կազմակերպված հաստատությունից, բայց «երբեք Հայոց եկեղեցին Յոյներէ ճիղատրմամբ չունեցաւ իւր ծագումը, այլ առաքելական քարոզութեամբ և անկախօրէն լուսաւորութեամբ և ինքնուրոյն կազմակերպութեամբ ստացաւ իւր սկզբնաւորութիւնը»²⁶:

Հայ եկեղեցու առաքելականությանը սերտ առնչվում է **առաքելական հաջորդության, այսինքն՝ անմիջապես առաքյալներից եկեղեցական իշխանությունը ժառանգած հոգևոր աթոռի շարունակական գոյության և ինքնուրույնության հիմնահարցը**: Ընդ որում՝ Հայրապետական աթոռի հաջորդականության խախտում չի դիտվում, երբ ա) ժամանակի որոշ ընդհատումներ են լինում աթոռակալների հերթափոխության մեջ, բ) աթոռը տեղափոխվում է քաղաքական կամ այլ պատճառներով: Հարկ է նշել, որ **ազգային ավանդույթի համաձայն՝ հայերը Կաթողիկոսական աթոռը միշտ տեղափոխել են այնտեղ, որտեղ քաղաքական իշխանության կենտրոնն է եղել**: Դա հաստատում է ազգային աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանությունների փոխկապվածությունն ու փոխազդեցությունը: Քանզի «հայրապետական պաշտօնը լոկ կրօնական ձեռնհասութենէ գատ, քաղաքական և ազգային իրաւունքներ ալ կը վայելէր, և արքունական իշխանութեան մօտ կարելոր տեղ մը կը գրաւէր»²⁷:

Օրմանյանի դիտարկմամբ՝ հայ պատմիչները բավարար ուշադրություն չեն դարձրել առաքյալներից մինչև Գրիգոր Լուսավորիչ, այսինքն՝ I-III դարերի հայ եկեղեցականների պաշտոնավարությանը: Նա պատմականորեն անընդունելի է համարում Լուսավորչին առաքյալների անմիջական հաջորդ դիտելը: Հայաստանում առաջին դարերում քրիստոնեության գոյությունը հաստատող գլխավոր վկայությունը Տերտուլիանոսն է քաղել Աստվածաշնչից, որում հիշատակվում են «քնակողներ Միջագետի, Հրէաստանի եւ Կապադովկիայի, Պոնտոսի եւ Ասիայի մէջ» (Գործք Առաքելոց, Գլ. Բ, 9-10): Դ. Ալիշանն ընդունում է Աստվածամորության երեք կենտրոն՝ Հայաստան, Հրէաստան և Հռոմ՝ ըստ քրիստոնեական, բնական ու դրական օրենքների, և մեջբերում Տերտուլիանոսի մեկնաբանությունը, որտեղ Հրէաստանի (ըստ հունական բնագրի) փոխարեն **Հայաստանն է** նշված. «Որո՞ւ՞ (բայց եթէ Քրիստոսի) հաւատացին այլեւայլ ազգք. Պարթեք, Մարք, Ելամացիք, և որք ի Միջագետք և ի Հայաստան, ի Փռիւզիա»²⁸: Օրմանյանը բացատրում է, որ Հրէաստանը Միջագետքի և Կապադովկիայի միջև չի գտնվում, ուստի՝ հունական բնագրում առկա «Հրէաստան» անվան փոխարեն իրոք «Հայաստան» պետք է լինի:

Քրիստոնեության հարատևությունը Հայաստանում ենթադրում է հոգևոր պաշտոնյաների գոյություն: Թեև տարբեր աթոռների (Արտագի, Սյունիքի և այլն) պատկանող եպիսկոպոսների ցուցակներ են ներկայացվում, բայց որպես նախապատիվ ու գլխավոր՝ Օրմանյանը կարևորում է **Արտագի աթոռը**, քանզի այն հաստատվել է Թադեոսի առաքելությամբ ու Չաքարիա հայրապետի գործակցությամբ²⁹: Բացի այդ, տարբեր Աթոռների պաշտոնյաները երբեք չեն կարող միմյանց հաջորդող դիտվել: Հայոց հայրապետական աթոռի հաջորդափոխության պատմության կարևոր վավերագիր է «Յիշատակագրութիւնք եպիսկոպոսաց Առաքելական վիճակիս Արտագու» մակագրությամբ՝ Մադարթեցի Հովհաննես վարդապետի ձեռագիր հիշատակարանը (779), որում հայ հայրապետների ցուցակը սկսվում է Չաքարիայի անվամբ³⁰:

Այս վավերագիրը կարևոր է նաև այն առումով, որ արտացոլում է **հայ կանոնական իրավունքի սահմանադրական սկզբունքներից մեկը՝ Հայոց հայրապետների ընտրությունն ազգային համաձայնությամբ**: Հիշատակարանում նշված չեն ինքնակոչ կամ «մեր Ազգային իրաւանց ներհակ՝ իմա՝ օտարներու ընտրութեամբ» կաթողիկոսության կոչվածները

անունները, այլ որպես առաքելական աթոռի ժառանգորդ ներկայացված են «զամեն անոնք որք առանց կուսակցութեան ու հակառակութեան ընդ դէմ իրաւանց և կամաց մեր Ս. Եկեղեցոյ և Ազգի... կամ ընդհանուր հաւանութեամբ, և կամ անհրաժեշտ 'ի հարկէ մի ստիպումս թէպէտ փոքրիկ մասի մի, բայց այսու ամենայնի դարձեալ **մեր Ազգայնոց ընտրողական իրաւամբ ու կամօք կարգումս են** (ընդգծումը.- Լ.Ս.)»³¹: Հոգևոր գերագույն առաջնորդի համազգային ընտրութունն ապացուցում է՝ ա) ազգային իրավունքների գերակայությունը պատմաքաղաքական բոլոր ժամանակաշրջաններում, բ) Հայրապետական իշխանության կարևորությունը, գ) ազգային-սոցիալական համերաշխությունն ազգային խնդիրներ լուծելիս: Արտագյան հիշատակարանը բավարար փաստեր չի պարունակում III դարի հայ հայրապետների վերաբերյալ, բայց Օրմանյանի մեկնաբանությամբ՝ «անուններու և յիշատակներու պակասութիւնը չկրնար բնա քրիստոնէութեան ալ դադարած լինելուն հետեւութեան տանիլ»³²: Նա հիմնվում է Եվ. Կեսարացու՝ նշված դարում Արտագի աթոռի հաջորդականությունը վկայող տեղեկության և այն կարևոր հանգամանքի վրա, որ Ալեքսանդրիայի աթոռի հետ Հայոց հայրապետությունն ուներ սերտ հարաբերակցություն՝ մասնակցելով ընդհանուր եկեղեցական գործերին:

Հետևաբար՝ առաջին երեք դարերի հիշատակությունները, քրիստոնյաների հալածանքները, պատմիչների ու հայրաբանների վկայությունները թույլ են տալիս եզրակացնել, որ Հայաստանում եղել են քրիստոնեության բազմաթիվ հետևորդներ, ովքեր պահպանել են հավատը մինչև պետականացում: Այս փաստը հաստատելով, այնուամենայնիվ, Ալիշանը խորհրդածում է, թե կարո՞ղ է Հայ եկեղեցին առաքելական կոչվել և պատասխանում. «Թողու՞ք վճռել աստուածաբանից: Շատանամք առ այժմ **Առաքելաշնորհ** ճանչնալով զայն... ես խոստովանիլ, թէ «Ոչ այսպէս արար ամենայն ազգաց՝ Տէր»³³: Միախարյան միաբանության ազգային մտածողի հասկանալիորեն քողարկված միտքն ինքնին բացահայտում է Հայ եկեղեցուն նրա ակնհայտ նվիրվածությունը և առաքելականության փաստի միջնորդավորված ընդունումը:

Օրմանյանը հաստատում է **Հայաստանյայց աթոռի ի սկզբանէ ազատ և ինքնագլուխ լինելը, գերագույն օրենսդիր ու գործադիր այլ իշխանության չզոյությունը: Հայ եկեղեցին առաքելական է Աստվածային սահմանադրությամբ, ծագումով, առաջալսներից ժառանգած իշխանությամբ:** Կանոնական իրավունքով՝ հոգևոր նվիրապետության սկզբնավորումից ի վեր ինքնիշխանությունը պահպանվել է եկեղեցու վարչության մեջ: Նիկիայի Տ.Ժողովի (325) VI կանոնը հաստատում է եկեղեցիների իրավասությունները. «**Ձ.** Նախնեաց սովորութիւն կացցէ յԵգիպտոսի. զի եպիսկոպոսն Աղէքսանդրիոյ, ամենեցուն իշխեսցէ: Չնոյն և հռոմայեցոց եպիսկոպոսին սովորութիւն է, և յԱնտիոքի և **յայլ վիճական զի զպատիւ և զմեծութիւն պահեսցեն յեկեղեցոջ** (ընդգծումը.- Լ.Ս.)»³⁴: Օրմանյանն այս և առաքելական կանոնների հիման վրա հիշեցնում է տվյալ ժամանակաշրջանում Աթոռների՝ միմյանց գործերին չմիջամտելու ավանդույթը, որ պայմանավորված էր յուրաքանչյուր եկեղեցու վարչական իրավունքի հիմքով՝ քաղաքական սահմաններով: Նա նշում է **Հայոց աթոռի բնական- աշխարհագրական սահմանը**, այն է՝ Հռոմեական կայսրության սահմաններից դուրս գտնվող **բուն Հայաստանը՝ Մեծ Հայքը** (Փոքր Հայքի որոշ նահանգներ Կեսարիայի և Անտիոքի իրավասությունների ներքո էին, և ոմանք հենց այս նահանգները նկատի ունենալով են Հայոց աթոռը համարել ենթակա այդ իշխանություններին): Հետագա դարերում Հայոց հայրապետական իրավասությունները տարածվեցին ամենայն հայոց, այսինքն՝ հայադավան ու հայաձես բոլոր քրիստոնյաների վրա:

Հայ եկեղեցու ծագման վերաբերյալ հակադիր մեկնաբանությունները Օրմանյանը համարում է եկեղեցիների բաժանման, դավանաբանական տարբերությունների առաջացման ու քաղաքական նկրտումների հետևանք և ոչ բնությամբ պատմական խնդիր: Հայոց աթոռի ինքնիշխանությունն ու անկախությունը մերժող հիմնական կարծիքներն են.

1. Հունական տեսակետ, ըստ որի՝ Հայաստանն իբր Կեսարիային ենթակա նահանգ էր և ապստամբելով՝ ինքնահռչակվեց ազատ ու ինքնագլուխ հայրապետություն: Այս ենթադրությամբ՝ Հայոց աթոռն օրինական ինքնիշխանություն չի ունեցել, այլ կանոնական օրինազանցությամբ է ձեռք բերել ինքնուրույնություն:

2. Արևելյան եկեղեցիներից հռոմեականությանը հարող հեղինակների կարծիքով՝ Հայաստանն իբր Անտիոքի պատրիարքության մասն է եղել և Քաղկեդոնի ժողովից (451) հետո բաժանվել ու դարձել է ինքնագլուխ՝ չցանկանալով ընդունել ժողովի որոշումները: Այս դեպքում ևս Հայոց աթոռի ինքնիշխանությունը հայտարարվում է անօրինական, այսինքն՝ դավանաբանական խնդրի պատճառով ընդհանուր եկեղեցուց անջատման հետևանք:

3. Հռոմի պապերի գերիշխանությունը և անսխալականությունն ընդունող հեղինակների կարծիքով՝ Հայաստանը «բնական կերպով» Կեսարիայի աթոռին հպատակ կմնար, եթե Հռոմն այդ կարգը չփոխեր՝ Սեղբեստրոս հայրապետի ազատ կամքով ու բարձր իշխանությամբ Հայոց աթոռին ազատ պատրիարքական իրավասություն շնորհելով և ազատելով Կեսարիայի հպատակությունից:

Վերոհիշյալ տեսակետներն Օրմանյանը հայտարարում է առանց պատմական հիմքի, կամածին, հետևաբար՝ անվավեր մեկնաբանություններ, քանի որ դրանք չունեն իրական, վավերական ապացույցներ: Նա հռչակում է. «**Հայոց աթոռոյն ինքնագլխութիւնը կը ճանաչենք առաքելական, սկզբնական և օրինական, ո՛չ յապատամբութենէ, ո՛չ ի հերձուածոյ և ո՛չ ի շնորհմանէ ուրուք ո ոք և լինի այն, այլ ըստ կամաց Աստուծոյ, որ է առաջին հեղինակ եկեղեցական օրինաց**»³⁵: Հայրապետական աթոռների իրավունքների օրինականության ու վավերականության հիմքը հենց Նիկիայի Տ.Ժողովի VI կանոնն է, որը հիմնված է նախկին՝ Առաքելական սահմանադրության վրա, ինչից հետևում է, որ **Տ.Ժողովն առաջինը չէ, որ սահմանում է եկեղեցիների անկախությունն ու ինքնիշխանությունը**: Ընդ որում՝ Նիկիական կանոնը կանոնակարգում-պաշտպանում է ոչ միայն Ալեքսանդրիայի, Հռոմի ու Անտիոքի, այլև **այլ գավառների ինքնագլուխ աթոռներ ունենալու իրավասությունները**:

Եկեղեցական թեմերի ազատության ու հպատակության քաղաքական հիմքը Հռոմեական կայսրության վարչական բաժանումն էր, և բնականաբար, կայսրությանը ոչ ենթակա նահանգների եկեղեցիները չէին կարող հպատակվել կայսրության սահմաններում գործող եկեղեցական Աթոռներին: Օրմանյանն ուշադրություն է հրավիրում հույժ կարևոր մի հանգամանքի վրա. կայսրության սահմաններից դուրս գտնվող որոշ եկեղեցիների՝ այլ Աթոռի հպատակության կարգը հաստատվել է հատուկ օրինաչափությամբ (օրինակ՝ Գերմանիայում կամ Բրիտանիայում քրիստոնեությունը հաստատվեց Հռոմի քարոզիչների գործունեության արդյունքում): Այս կարգը «հիմնուած է պատերազմի և աշխարհակալութեան օրինաց վրայ, որ նախնի ժամանակաց մէջ առհասարակ ընկալեալ օրէնք է»³⁶: Բանն այն է, որ աշխարհակալության իրավունքով սահմանակարգվում է գրավված տարածքների հպատակությունը, ո՛չ թե եկեղեցական իրավասությունները: Աշխարհիկ գերիշխանությամբ հնարավոր չէ օտարել առաքելահիմն եկեղեցիների ինքնիշխանությունը, փոխել նրա ծագումը: Այս օրինաչափությունը հաստատվում է Պողոս առաքյալի կանոնով. «Այնպէս ջանք արի աւետարանը քարոզելու, ոչ թէ որտեղ որ Բրիտանիայի անունն անուանուած էր, որ մի գուցէ ուրիշի հիման վերայ շինեն, այլ... որոնց չէ պատմուած նորա համար» (Առ Հռովմ., Գլ. ԺԵ, 20-21): Հետևաբար՝ **առաքելական քարոզչությամբ չլուսավորված երկրներում գործադրվող օրենքը գործադրելի չէ ի սկզբանէ առաքելադիր՝ ինքնագլուխ Աթոռներով եկեղեցիներ ունեցող երկրներում, որտեղ առաքյալների նահատակությամբ աթոռաժառագույթյան իրավունք է շնորհվել նրանց հաջորդող հայրապետներին**: Ուստի՝ «Առաքելական քարոզութեան հիմը ժամանակին տուած ձևերուն ներքև կերպարանեալ, կը բացատրէ մեզ այն նախնեաց սովորութիւնը, ուստի կը քաղէ Նիկիո Ս.Ժողովն մեծ աթոռոց անկախութեան կանոնը»³⁷: Օրմանյանի եզրակացությունը բխում է այն սկզբունքից, որ **կանոնական իրավունքը, եկեղեցական օրենքները սոսկ Առաքելական սահմանադիր օրենքների ձևայնացումն են՝ ըստ տեղի ու ժամանակի պայմանների, և գրավոր այս օրենքների էությունը հնագույն անփոփոխ սովորութային իրավունքն է**:

Հակառակ հունահռոմեական կարծիքների՝ առաքելահաստատ Հայոց աթոռի գոյությունը պայմանավորված չէ արտաքին որևէ միջամտությամբ՝ քաղաքական աշխարհակալությամբ կամ օտար եկեղեցու քարոզչությամբ: Հայաստանում առաքյալներն

են քրիստոնեությունը տարածող առաջին լուսավորիչները, իսկ Գրիգոր Լուսավորիչը **երկրորդն է՝ որպես քրիստոնեության վերանորոգիչ և ոչ սկզբնավորող-հիմնադիր**: Օրմանյանը կարևորում է Լուսավորչի՝ ազգային կամքով ու իրավունքով ընտրությունը: Թեև նրա ձեռնադրությունը կատարվել է Կեսարիայում, բայց ոչ «քնական բերմամբ», այլ հարմար համարելով՝ դիմել մերձավորագույն արքեպիսկոպոսին, որովհետև Հայաստանում քրիստոնյաների՝ Խոսրով թագավորի հալածանքներից հետո ձեռնադրող պաշտոնյա չէր մնացել: Պատմական այս իրողության կրոնաքաղաքական հանգամանքներն էին:

Ա. Հայաստանում ազգն արդեն ընդունել էր քրիստոնեություն, բայց չունեի հոգևոր վարչապետ՝ ըստ քրիստոնեական նվիրապետության օրենքների:

Բ. Լուսավորչի հայրապետական իրավունքը հռչակում է Տրդատը՝ աշխարհախումբ (ազգային) ժողովի որոշմամբ:

Գ. Կեսարիայում ձեռնադրվելու քաղաքական դրդապատճառը Լուսավորչին հռոմեացիներին ծանոթացնելն էր: Բացի այդ, Կեսարիան օտար երկիր չէր. այն Առաջին Հայք էր կոչվում՝ լինելով հռոմեական գավառ: Այստեղ էր քրիստոնեաբար կրթվել Լուսավորիչը:

Դ. Կրոնակեղեցական առումով Կեսարիան Թադեոսից հաստատված Աթոռ էր, և հայերը համարում էին, որ ընդունում են իրենց առաքյալի շնորհը:

Բայց Լուսավորչի՝ Կեսարիայում ձեռնադրությամբ չէ, որ հիմնվել է Հայոց աթոռը: Կեսարիան հատուկ պաշտոնյա չի ուղարկել Հայաստան՝ քարոզելու քրիստոնեություն և հիմնելու աթոռ: Օրմանյանը հաստատում է. «Հայոց քրիստոնեության վերածարծումը **իր մեջէն եղաւ առանց ուրիշ աթոռոյ միջամտութեան, և Հայք իրենց թագաւորով իրենք ընտրեցին իրենց առաքելական աթոռոյն յաջորդը և իրենց եկեղեցոյն գլուխը**, և պարզապէս հոգևոր շնորհաբաշխութիւն առնելու համար դիմեցին Կեսարիոյ աթոռոյն (ընդգծումը.- Լ.Ս.)»: Ուստի՝ Հայ Առաքելական Աթոռը Գրիգոր Պարթևի ձեռնադրությամբ չի սկզբնավորվել, այլ վերանորոգվել է ազգային ընտրությամբ ու ձեռնադրության հետևանքով: Կեսարիայի կողմից նոր Աթոռի հաստատում կարող էր լինել միայն եկեղեցական աշխարհակալությամբ, ինչի իրավունքն ու ձգտումը երբեք չի ունեցել Կեսարիայի հայրապետությունը: Օրմանյանի վկայությամբ՝ «Կեսարիոյ աթոռը ոչ այն ատեն և ոչ յետոյ երբէք միջամտութիւն ըրած չէ Հայոց եկեղեցոյ գործերուն, և երբէք հսկողութեան իրաւունք վայելած չէ»³⁸: Հայ եկեղեցու ինքնիշխանությամբ, Հայոց հայրապետական իրավունքով է միայն Լուսավորիչը վարչական կարգադրություններ, հրամաններ, ձեռնադրություններ կատարել, նույնիսկ սահմանել վրացական ու աղվանական եկեղեցիների պաշտոնությունը և նվիրապետությունը: Հետևաբար՝ **Հայոց հայրապետի՝ Կեսարիայից ձեռնադրվելը չունի իրավական հիմք, որ ունենար իրավական հետևանքներ**:

Հայոց աթոռի վերականգնումով չեն խափանվում միջեկեղեցական նախահաստատ հարաբերություններն ու իրավասությունները: Այս փաստի վկայությունն է Լուսավորչին ուղղված՝ Ղևոնդիոս Կեսարացու խոսքը. «Եւ արդ քանզի քն ծագեաց արեգակն արդարութեան Քրիստոս ի դոսա (ի Հայս), և դու ընտրեցար ի տեղի ընտրելոց սրբոց առաքելոցն «Բարթողիմէոսի և Թադէոսի»³⁹: Այդպիսով հաստատվում է՝ ա) Հայոց աթոռի առաքելականությունը, բ) հայոց քրիստոնեացումը Լուսավորչի և ոչ Ղևոնդիոսի գործունեությամբ: Այս հարցում հիմնավոր չէ Հ.Վ. Ըստկարյանի կարծիքը, թե «Հայաստան՝ որ մինչեւ չորրորդ դար առաքելական աթոռոյ մը անընդհատ յաջորդութիւն կամ շարունակեալ նուիրապետութիւն մը չունէր, առաջին անգամ իր ընդհանուր դարձին ատեն առանձին նուիրապետութիւն մ'ընդունեցաւ»: Հռոմեադավան հեղինակը հավակնում է պատմական ու եկեղեցական իրավունքով հաստատել Հայ եկեղեցու վարչության սկզբնավորումն օտար շառավիղով՝ փորձելով ազգային հոգևոր իշխանությունը բխեցնել Կեսարիայի աթոռից և Լուսավորչին համարելով Հայ եկեղեցու առաքյալ: Նա եզրակացնում է. «Այնպէս որ կրնայ ըստիլ թէ Հայոց եկեղեցին՝ նոյն աթոռոյն դուստրն էր: Այս յարաբերութիւնն էր՝ որ առանձին միաբանական դաշնագրով մը Հռոմայեցոց դաշնաւոր Տրդատ թագաւորին եւ Ղևոնդիոս Կեսարացի եպիսկոպոսապետին մէջ հաստատուեցաւ»⁴⁰: Այս հետևության սխալ լինելը պայմանավորված է կեղծ փաստարկներով, որոնցից անհնար

ճշմարտություն է ցանկանում բխեցնել Ըստկարյանը, ինչը հակասում է տրամաբանական պարզ կանոնին. **Կեղծ նախադրյալներից հնարավոր չէ բխեցնել ճշմարիտ եզրակացություն:** Մինչդեռ հայ պատմիչների վկայությունները մեզ մատուցում են պատմաիրավական ու քաղաքական վավերական փաստեր՝ Հայ եկեղեցու իրավասությունների վերաբերյալ: Ըստ Ազաթանգեղոսի՝ Տրդատին հղած Ղևոնդիոսի նամակում որևէ խոսք չկա Կեսարիայի աթոռի գերիշխանության և իրավունքների մասին, այլ միայն առաջարկ՝ հանուն բարեկամության պահպանել Կեսարիայի աթոռից ձեռնադրությունը Լուսավորչին հաջորդողների համար. «Եւ հաստատեալ կացցէ վկայութիւն ի մէջ երկոցոնց կողմանցս, զի պարզևաբաշխութիւն նորոգ քահանայապետութեանդ ձերոյդ նահանգիդ առ ի մէնջ՝ կացցէ անշարժ յեկեղեցոջս Կեսարու, ուստի և հանդերձեցաւ ձեզ պատրաստեալ՝ փրկութեան ձեռնադրութիւն»⁴¹:

Օրմանյանը կասկածում է նաև Լուսավորչին հաջորդող հինգ եպիսկոպոսների՝ Կեսարիայում ձեռնադրվելու վարկածը: Ընդ որում՝ Ներսես Մեծը V հայ կաթողիկոսն է, ով ընտրվել է 364թ., երբ հայերը որոշեցին, որ Հայոց հայրապետական Աթոռն անկախ ու ինքնագլուխ է, և ազգովի ընտրված կաթողիկոսը պարտավոր չէ ձեռնադրվել Կեսարիայում: Դրանով իսկ խափանվեց նախնական սովորույթը: Հայ մտածողները ընդգծում են այս որոշման ոչ միայն կրոնաիրավական, այլև ու հատկապես ազգային-քաղաքական հետևանքներն ու նշանակությունը: Օրինակ՝ Ս. Իզմիրյանի համաձայն, հայերը քաղաքական իմաստուն հեռատեսությամբ խզեցին այն հարաբերությունը, որ սկզբնավորվել էր Լուսավորչի ձեռնադրությամբ. «լուծեց Ազգն այդ կապը, և անոր վտանգէն ազատեց Հայոց հայրապետութեան անկախութիւնը»⁴²: **Քաղաքական հետևությունն** այն է, որ երբ Կ.Պոլիսը հռչակվեց Հռոմեական կայսրության երկրորդ մայրաքաղաք (330թ.), և Կ.Պոլսի Աթոռի իրավասությունները սկսեցին տարածվել Փոքրասիական գավառների (նաև Կեսարիայի) եկեղեցիների վրա, այս հանգամանքին խիստ ուշադրություն դարձրին Արշակ Բ. թագավորն ու հայ նախարարները: Կ.Պոլսի Տ.Ժողովի (381) Գ. կանոնը վավերացրեց իրական փաստը՝ սահմանելով. «Կոստանդնուպոլսոյ եպիսկոպոսին ունել զպատիվ աւագութեան յետ Հռովմայ եպիսկոպոսին, վասն զի և սա նոր Հռովմ»⁴³: Քանի որ ինչպես ազգային-քաղաքական իշխանությունը, այնպես էլ Հայոց հայրապետական իշխանությունը պիտի կախված լիներ Բյուզանդիայի կայսերական դահլիճից, ինչը խիստ վտանգավոր կլիներ հայոց քաղաքական կեցության մեջ, ուստի՝ հայ գործիչները շտապեցին լուծարել կաթողիկոսի ձեռնադրությունը Կեսարիայից ընդունելու պայմանական համաձայնությունը: Այսուհետ, հայրապետական ձեռնադրությունն ու օծումը իրականացան ազգային շրջանակներում՝ օտար իրավասություններից անկախ:

Պատմաքաղաքական այս կարևոր իրողությունը վկայում է նաև Հովհաննես կաթողիկոսը՝ Շահակի ձեռնադրության առիթով. «կացուցանեն յաթոռ նորա զՇահակ... ոչ էս ըստ սովորութեանն առաջնոյ առաքեալ զնա 'ի Կեսարիա, այլ լքեալ 'ի բաց զօրէնն առաջին, ըստ օրինի պատրիարգաց կալան կարգ, ժողով եպիսկոպոսաց ձեռնադրել... **զի մի՛ այլոց ոմանց ընդ ձեռանք անկցի՝ որ ինքնակայութեամբն է պատուեալ Պատրիարգութիւն (ընդգծումը.- Լ.Ս.)**»⁴⁴:

Հայոց այս որոշման օրինականության ու վավերականության հիմքը դարձյալ Նիկիական VI կանոնն է, հատկապես՝ «եւ յայլ գաւառս իւրաքաչիւր Եկեղեցի ունիցի զիւր իրաւուն» հատվածը: Իզմիրյանը և Օրմանյանը նշված իրավունքը հռչակում են **եկեղեցիների ազատ ինքնակառավարման, անկախ իշխանության իրավունք**, որը, կարծում ենք, համահունչ է **ազգային ինքնորոշման իրավունքին**: Նիկիական կանոնով եկեղեցիները, այդ թվում՝ Հայ եկեղեցին, պաշտոնեությունը ու ժողովրդով ինքնուրույն ամբողջություն են կազմում՝ օժտված լինելով ինքնիշխանության առանձնաշնորհության միևնույն իրավունքով:

Այդպիսով՝ հերքվում է այն կարծիքը, թե Հայոց հայրապետությունն անկախացել է՝ ապստամբելով Կեսարիայի աթոռի դեմ: Այս հերքման ապացույցները Օրմանյանը ներկայացնում է՝ հիմնվելով Կ.Պոլսի և Եփեսոսի (431) Տ.Ժողովների որոշումների վրա, ժողովներ, որտեղ ընթացել են բուռն վիճաբանություններ՝ եկեղեցական իշխանության, իրավասությունների սահմանների վերաբերյալ: Եթե հայերն իրոք ապստամբական դիրք ունենային, խախտեին եկեղեցական-վարչական օրենքները, բնականաբար՝ երկու ժողովն

Էլ նրանց կմեղադրեր օրինազանցության մեջ՝ պահանջելով օրինական հնազանդություն: Նման պահանջ չի եղել, մանավանդ հայտնի է, որ Եփեսոսի Ս.Ժողովը քննել է Կիպրոսի եպիսկոպոսների բողոքը՝ Անտիոքի արքեպիսկոպոսի դեմ, ով ձգտում էր Կիպրոսը ենթարկել իր իրավասությանը: Կանոնական իրավունքի համաձայն՝ Ս.Ժողովը հաստատեց Կիպրոսի եկեղեցական վարչության ազատությունն ու անկախությունը Անտիոքի գերիշխանությունից: Կ.Պոլսի Ս.Ժողովի Բ. կանոնը սահմանում է. «Ոչ է պարտ եպիսկոպոսի յարտաբոյ իւրոյ իշխանութեան գտեալ յեկեղեցիս կարգաւորութիւնս առնել կամ շփոթել, այլ ըստ կանոնից, եպիսկոպոսին Աղեքսանդրիոյ տնօրինել եկեղեցիս որ յԵգիպտոս, իսկ որ յարևելս են եպիսկոպոսք՝ զարևելս կարգաւորել... զաւագութիւն Անտիոքայ եկեղեցւոյն միայն. և որք ընդ Ասիայ են... յԱսիայ միայն ունին իշխել, և որք ի Պոնտոս են... զպոնտացւոցն ունին վարել զկարգաւորութիւնս, և որք ի Թրակա, զթրակացւոցն միայն: Իսկ անկոչ եպիսկոպոսք չիշխեն առնել ձեռնադրութիւնս արտաբոյ իշխանութեան իւրեանց, կամ եկեղեցական կարգաւորութիւնս... իսկ որ ի բարբարոսաց ազգս են եկեղեցիք Աստուծոյ, պարտ է տնօրինել, ըստ եղեալ սովորութեան, ըստ կանոնից սրբոց հարցն»⁴⁵: Այդպիսով՝ այս կանոնով հաստատվում է. ա) եկեղեցիների իրավասությունների սահմանը սեփական երկրում, բ) որևէ եպիսկոպոս իրավունք չունի միջամտել այլ եկեղեցու գործերին, գ) որևէ ձեռնադրություն չի կարող իրականացվել՝ առանց համապատասխան հրավերի, դ) յուրաքանչյուր երկրում խնդիրները կանոնակարգվում են ազգային եկեղեցական ժողովով, ե) այլազգի (Արևելյան կայսրության քաղաքական բաժանումներից դուրս բնակվող) ժողովուրդների եկեղեցիները պիտի կառավարվեն Ս. հայրերի կանոններով ու ազգային սովորության իրավունքով:

Հատկանշական է Ն. Մելիք-Թանգյանի մեկնաբանությունը. Կ. Պոլսի Ս.Ժողովը «ոչ միայն հակառակ չէ ազգայնական եկեղեցիների սկզբնունքին, հապա մինչև իսկ հաստատում է: Մեր եկեղեցին կարող ենք մուծել այդ վերջին (այլազգի.- Լ.Ս.) շարքը և նրա անկախությունը յենակէտել հէնց Տիեզերական ժողովի այս կանոնով»⁴⁶: Անհրաժեշտ է նշել, որ **Կ.Պոլսի ժողովը թեև բացահայտ վճռով չի սահմանակարգել Հայոց Աթոռի անկախությունը, բայցև լուռ համաձայնությամբ ճանաչել ու վավերացրել է նրա ինքնիշխանության օրինականությունը:** Հետևաբար՝ Հայոց հայրապետության իրավագրվումը հնարավոր չէր՝ առանց խախտելու Առաքելական ու Ս.Ժողովների սահմանադրությունները:

Կեսարիայում Հայոց հայրապետների ձեռնադրության շարունակականության վերաբերյալ կեղծ եզրակացության հիմքը Բուզանդի վկայությունն է, ով, ըստ Օրմանյանի՝ ջանում է զանազան իրավունքներ անհարկի վերագրել Կեսարիայի աթոռին: Ներսես Մեծից հետո Հուսիկի կաթողիկոս դառնելու առիթով Բուզանդը գրում է. «Բայց Կեսարիայի եպիսկոպոսապետը լսեց, թե մեծ Ներսես հայրապետին սպանեցին և նրա փոխանակ նշանակեցին Հուսիկին, առանց իր հրամանի՝ հակառակ նախկին սովորության, որ Կեսարիայի հայրապետի մոտ էին տանում ձեռնադրության համար... թուղթ գրեցին Պապ թագավորին և (Հայոց) կաթողիկոսների իշխանությունը լուծեցին, (սահմանելով), որ ով որ Հայոց հայրապետ լինի՝ նա իրավունք ունենա թագավորի սեղանի հացը օրհնել, բայց իրավունք չունենա Հայաստանի համար եպիսկոպոսներ ձեռնադրել, ինչպես ի բնե սովորություն է: Այդ ժամանակից վերացավ Հայոց (կաթողիկոսների) իրավունքը եպիսկոպոսներ ձեռնադրելու»⁴⁷: Պատմիչի ոչ հայամետ այս քաղվածքի հիման վրա՝ Մելիք-Թանգյանը, հակասելով Կ.Պոլսի Ս.Ժողովի Բ. կանոնի իր իսկ մեկնաբանությանը, հայտարարում է, որ Հայ եկեղեցին առաջնային անկախությունը ձեռք բերեց Լուսավորչից սկսած, և հայ կաթողիկոսները մինչև Արշակ II և Պապ թագավորները ձեռնադրվում էին Կեսարիայում՝ կանոնական առումով կապված լինելով Կեսարիայի արքեպիսկոպոսի հետ: Ավելին, ըստ նրա՝ «թեև Արշակ և Պապ վերացրին իսպառ կաթողիկոսների Կեսարիա գնալը, բայց էլի արեւմտեան հայոց եպիսկոպոսացւոցն զնում էին Կեսարիա ձեռնադրուելու ըստ Բիւզանդի»⁴⁸: Օրմանյանն այսպիսի կարծիքները հերքում է թե՛ կանոնական իրավունքի, թե՛ պատմական վավերագրերի հիման վրա:

Քննարկվող իրողություններին անդրադարձել է դեռևս Ղազար Փարպեցին, ով Բուզանդի պատմությունը համարում է «անստոյգ փաստերով» աղավաղված. «վասն զի կարգելոցն առ ի մնանէ ի տեղիս ուրեք կարծեցին ոմանք բանք ինչ ոչ յարմարք և դիպողք, որպէս առաջնոյն ճշգրտաբանութիւն»: Փարպեցին նույնիսկ չի բացառում, որ այդ հատվածը նրա գրքում ներմուծվել է հետագա դարերում՝ հատուկ նպատակով. «գուցէ այլ ոք յանդուգն և անհրահանգ բանիւ լրբաբար ձեռն արկեալ յիրն՝ գրեաց զինչ պէտս ըստ կամի. և կամ զի ուրուք անկարեալ դիպողս՝ այլաբանեալ վնասեաց, և անուամբ Փաւստոսին զիրոյ յանդգնութեանն սխալանս համարեցաւ ծածկել. և այն յայտնի ցուցանի ամենայն հայեցողաց. քանզի են ոմանք ի Յոյնս, այլ մանաւանդ առաւել յԱսորիս, բազումք սպրդեցին զալ յայսպիսի յայրատութիւնս»⁴⁹: Այդպիսով՝ Փարպեցին ոչ միայն հավաստի չի համարում Բուզանդի պատումները, այլև քննադատում է հույն ու ասորի հեղինակների կամածին հավելվածները:

Օրմանյանը հիմնվում է նաև Բարսեղ Կեսարացու Թղթերի վրա, որոնցում հայերին առնչվող կարգադրությունները վերաբերում են միայն Պոնտոսի արքեպիսկոպոսությանը ենթակա Նիկոպոլիսի ու Սատաղայի թեմերին, որոնք I և II Հայքերում են, ո՛չ Սեծ Հայքում (բուն Հայաստանում): Խնդիրը հետազոտելով՝ նա եզրակացնում է, որ հայ հայրապետների իրավասությունների նվազում չեն վկայագրում հայ պատմիչները, ուստի՝ Բուզանդի (կամ հավելյող հեղինակի) ներկայացրածը օտար և մերժելի է: **Հետևաբար՝ Կեսարիայից ձեռնադրությունը ընդունելը սուկ ո՛չ հաստատուն և ո՛չ անընդհատ սովորույթ է եղել, ինչը չի նշանակում հպատակություն այլ Աթոռի, քանզի Հայոց աթոռն ինքնիշխան է ի սկզբանէ՝ ըստ Առաքելական կանոնների ու եկեղեցական իրավունքի:**

Նույնպիսի փաստարկներով Օրմանյանն ապացուցում է նաև **Անտիոքի աթոռից Հայոց հայրապետության անկախությունը**: Նա հերքում է այն կարծիքը, թե Կեսարիայի աթոռը ենթարկված է եղել Անտիոքի պատրիարքությանը, և այս ենթադրությամբ՝ Հայոց աթոռը միջնորդավորված ենթակայության մեջ էր: Նախ՝ Անտիոքի իրավասությանը ենթակա էին արևելյան (Արևելքը՝ նեղ իմաստով) նահանգները, այդ թվում՝ Առաջին և Երկրորդ Հայք կոչվողները, որոնք հաճախ շփոթել են բուն Հայաստանի հետ: Վերջինս Անտիոքին երբեք չի ենթարկվել, հետևաբար՝ Հայոց Աթոռի անկախությունն աներկբայելի ճշմարտություն է:

Ինչ վերաբերում է **Կ.Պոլսի աթոռի՝ Հայաստանի նկատմամբ կարծեցյալ գերիշխանությանը**, դա պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ այս Աթոռը ներկայացվում է իբրև Կեսարիայի արքեպիսկոպոսության իրավունքների ժառանգորդ: Այս դեպքում Հայոց Աթոռի ինքնիշխանությունն Օրմանյանը փաստարկում է տրամաբանական հերքման պարզ կանոնով. **մերժելով Կեսարիայի աթոռի ենթադրական իրավասությունը Հայաստանի նկատմամբ՝ դրանով իսկ հերքվում է Կ.Պոլսի աթոռի ժառանգորդված իրավունքը**: Նա մեջբերում է Քաղկեդոնի ժողովի ԻԸ կանոնը (հունարեն բնագրից), որով ճշտվել են Կ.Պոլսի պատրիարքության սահմաններն ու իրավասությունները. «Որպէս զի Պոնտական և Ասիական և Թրակեան վիճակաց մետրապոլիտք միայն և նաև եպիսկոպոսունք... որ են ի բարբարիկ աշխարհս, ընկալցին զձեռնադրութիւն ի վերոյիշեալ զահէն եկեղեցոյն Կոստանդնուպոլսոյ, իսկ ի նահանգս իւրաքանչիւր մետրապոլիտք վիճակաց ընդ եպիսկոպոսաց որ ի նահանգին տացեն զձեռնադրութիւն եպիսկոպոսաց որ յիւրաքանչիւր գաւառս իցեն, որպէս աւանդեն և կանոնք աստուածայինք» (Acta. IV. 691)⁵⁰: Եթե իրոք Կեսարիայի աթոռը հայ հայրապետներին ձեռնադրելու իրավունք ունենար, ապա Քաղկեդոնի ժողովի նշված կանոնով այդ իրավունքը պետք է փոխանցվեր Կ.Պոլսի պատրիարքներին, ովքեր օրինական կերպով կգործադրեին ժառանգած իրավասությունները: Սակայն հայոց ողջ պատմության ընթացքում որևէ պահանջ չի ներկայացվել Կ.Պոլսի պատրիարքության կողմից: **Հետևաբար՝ ո՛չ մինչև Քաղկեդոնի ժողովը, ո՛չ դրանից հետո Հայոց հայրապետության նկատմամբ Կ.Պոլսի աթոռը գերիշխանություն չի ունեցել:**

Հայ եկեղեցու ինքնիշխանությունը մերժող վերջին տարածված կարծիքն այն է, թե **Հայոց աթոռի ինքնագիտությունը շնորհված է Հռոմի աթոռից**: Հռոմեական շնորհման

վերաբերյալ որևէ վավերական փաստաթուղթ կամ պատմական վկայություն գոյություն չունի: Այս կարծիքը հիմնվում է «Դաշանց թուղթ» կոչվող անվավեր շրջաբերական կոնդակի վրա, որը շրջանառության մեջ դրվել է Հռոմի Սեղբեստրոս պապի անունով: Այս թղթի համաձայն՝ Սեղբեստրոսը Լուսավորչին շնորհում է ոչ միայն կաթողիկոսական իշխանություն, այլև գերպատրիարքական իրավասություններ՝ Անտիոքի, Ալեքսանդրիայի և Երուսաղեմի աթոռների նկատմամբ:

Այս խնդիրն Օրմանյանը փաստարկում է տարբեր հարթությունների վրա: Նա նախ ուշադրություն է դարձնում տվյալ ժամանակաշրջանի պատմաքաղաքական իրողություններին՝ հանգեցնելով հետևյալ հետևության. այնպիսի իրադրության մեջ, երբ Հռոմի աթոռի ազդեցությունը բավական նվազել էր, և Արևելյան աթոռները պաշտպանում էին իրենց իրավունքները՝ թույլ չտալով միջամտել միմյանց կառավարության գործերին, Հռոմի պաշտոնյաներն առանց վավերական որոշման չէին կարող Կեսարիային գրկել պատրիարքական իրավասությունից: Իսկ եթե այս կարծիքը պաշտպանողներն ասեն, թե Սեղբեստրոսը որևէ աթոռի իրավունքը չի խախտել, այլ պարզապես ճանաչել է Հայոց աթոռի ինքնությունը, ապա շնորհման մասին խոսք լինել չի կարող, ինչն ինքնին հաստատում է Հայ եկեղեցու անկախությունը:

Հայ եկեղեցու ինքնիշխանությունն անօտարելի է դարձել՝ անշեղ պահպանելով եկեղեցական կանոնները, ուղղադավանության հիմնարար սկզբունքները՝ հնարավորինս զերծ մնալով քաղաքական ճնշումների ներքո պարտադրվող օտար նորանուծություններից: Ըստ Օրմանյանի՝ հայադավան լինել նշանակում է անվերապահորեն ընդունել ու պաշտպանել Աստվածային և առաքելական սահմանադրությունները, Լուսավորչի ու թարգմանիչների կանոնադրությունները, «Օձնեցեաց և Նարեկացեաց, Գրիգորիսեանց և Ներսիսեանց, Ռրոտնեցեաց և Տեթևացեաց ուղղամիտ վարդապետությունը, իբրև անշարժելի հիմունք Եկեղեցույ»⁵¹:

Ընդ որում՝ հայադավանությանը չի հակասում հեթանոսական որոշ սովորույթների ներառումը ազգային քրիստոնեական ծիսակարգում, ինչը պայմանավորել է **հայոց հավատի ինքնատիպությունը**: Օրմանյանը կարևորում է նաև իրավաքաղաքական ենթատեքստ ունեցող այն փաստը, որ եթե քրիստոնեացող որոշ ժողովուրդներ ձգտել են պարզապես փոխառել այլոց կազմակերպված ծիսակարգը, Լուսավորչին ու Տրդատը «ներքին համոզման բուռն զօրութեամբ **հաւատքը կը տարածեն միայն**, առանց ձևի ծէսի», և հեթանոսական սովորույթները «իրենց ամբողջ նախկին ձևով կը քրիստոնեանան, և հետևաբար շատ բնական է, որ... **Հայ քրիստոնեութիւնը, արդէն քրիստոնեութեամբ կազմակերպեալ ազգաց ձևերէն տարբերութիւններ ունենայ** (ընդգծումը.- Լ.Ս.)»⁵²: Նույնիսկ եկեղեցու կանոնների ու ծեսերի վերաբերյալ Լուսավորչի հետագա կարգադրությունների հիմքում ազգային-տեղական ավանդույթները և ընդհանուր քրիստոնեական սովորույթներն են: Ուստի՝ ազգային-եկեղեցական կանոնակարգը, ունենալով որոշակի նմանություն հունական կամ ընդհանրական եկեղեցու կանոնակարգին, այնուամենայնիվ, դրա լիակատար նույնությունը չէ: Այս առումով Օրմանյանը նշում է. «Գրիգոր չէ ուզած ծառայօրէն և կուրօրէն յունակապաղովկական ծէսը ընդօրինակել, այլ անոր մէջ... փոփոխութիւններ մտած է, հետեւելով երկրին և ազգին պահանջից և բնոյթին»⁵³: **Ազգային-քաղաքական պայմանների ու պահանջների համաձայն օրինաստեղծումը իրավաստեղծման ազգային հենքն է**: Իբրև սահմանադրական սկզբունք՝ այն ժառանգորդել ու գործադրել են հայ իրավունքի երախտավորները, ինչի վկայությունը Հայոց Դատաստանագրքերի ու Սահմանադրությունների ստեղծման պատմությունն է:

Եկեղեցական կանոնների հարցում Հայ եկեղեցին պահպանել է երկու կարևոր սկզբունք. **հնավանդություն** և ժամանակի պահանջներին համապատասխան՝ **հանդուրժողություն**: Մյուս եկեղեցիները հաճախ շեղվել են ավանդապահությունից՝ առավել տուրք տալով փոփոխություններին: Եթե դա նվազ վտանգավոր էր ուժեղ պետություններում, ապա հայոց համար կարող էր խիստ անցանկալի հետևանքներ ունենալ՝ սպառնալով Հայոց աթոռի ինքնությանը: Ուստի՝ չանտեսելով ժամանակի պահանջի սկզբունքը, Հայ եկեղեցին միշտ զգուշորեն է գործադրել այն՝ չխախտելով քրիստոնեական հիմնարար ու

անփոփոխելի օրենքները: Համեմատելով տարբեր եկեղեցիների կանոնները՝ Օրմանյանը հաստատում է. «Հայաստանեայց Եկեղեցոյ կանոններն են, որ ամենէն աւելի հնաւանդ դրութեան, առաքելական հաստատութեան և նախնական պարզութեան կերպարանը կը կրեն»⁵⁴: Ինչ վերաբերում է պատմական որոշակի ժամանակաշրջաններում **քաղաքական նպատակներով** կատարված ծիսական ու դավանական գիշումներին, ապա **դրանք երբեք չվավերացվեցին Ազգային ժողովներում և պաշտոնական-կաթողիկոսական կոնդակներում, այլ մնացին իբրև մասնավոր պաշտոնյաների իրավասությանը իրականացված գործեր**: Հայտնի է, որ ներազգային, ներեկեղեցական որևէ խնդիր չէր կարող լուծվել առանց ժողովրդի հավանության ու ազգային համաձայնության: Այս սկզբունքը ևս ազգային-սահմանադրական մշակույթի լավագույն դրսևորումներից է:

Հայ եկեղեցու համար պարտավորիչ նշանակություն ունեն միայն առաջին երեք **S.Ժողովների** որոշումները և Ազգային-եկեղեցական ժողովների կանոնադրությունները: Հարկ է նշել, որ հայ կաթողիկոսների՝ որպես օրինապահի և ավանդապահի կարգադրություններն ու հրամաններն ընդունվել են այն դեպքում միայն, երբ դրանք հիմնվել են Ազգային ժողովների ու ավանդական սովորույթների վրա: Վերջինների գործնական-քաղաքական նշանակությունն Օրմանյանը շեշտում է հետևյալ կերպ. «հնար է սովորութեան պատկառ կալ, մինչև ուր և մինչև երբ որ սովորութիւնը յարգել օգտակար՝ մասնաւանդ թէ կարևոր դատուի»⁵⁵: Ազգային տեսակետից օգտակար էր դարձնել պահպանված հետևյալ սովորույթը. քաղաքական այնպիսի իրադրություններում, երբ հնարավոր չէր գումարել Ազգային ժողով, **ժողովուրդը լուռ համաձայնությամբ վավերացնում էր Հայ եկեղեցու հիմնարար սկզբունքներից ու Ազգային ժողովների սահմանադրություններից բխող՝ կաթողիկոսների սահմանակարգերն ու հրամանները**: Օրմանյանն արժեվորում է այն ամեն օրինականն ու արդյունավետը, որ չափասահմանվում են ազգային շահերով ու իրավունքներով:

Հայ եկեղեցու ինքնիշխանության, Հայրապետական աթոռի ինքնության ու իրավասությունների պաշտպանությունը տեսական ու գործնական մակարդակներում ինքնանպատակ չէ հայերի համար: Այս հիմնախնդիրն ունի քաղաքական ենթատեքստ. **եթե Հայ եկեղեցին ի սկզբանե չունենար ինքնիշխանություն կամ կորցներ այն, անհնար կլիներ պահպանել նաև հայոց ազգային ինքնիշխանությունը, քանզի եկեղեցու, այն է՝ ազգի հոգևոր անկախությունը նրա քաղաքական ինքնակազմակերպման ու ինքնակառավարման հիմքն է եղել պետականագուրկ բոլոր ժամանակներում**: Այս առումով է շեշտվում Հայ եկեղեցու առավել **ազգային**, քան կրոնական բնույթը: Բանն այն է, որ դարձելով հայ ժողովուրդը իշխանության ցանկացած ձև (օրենսդրական, քաղաքական-գործադիր, դատական) կենտրոնացրել է եկեղեցու մեջ: Հոգևոր ազգային իշխանությունը վերին հեղինակությունն է եղել հանրային կյանքում: Այս պատճառով նույնիսկ հայ թագավորները միշտ ձգտել են, որ Հայրապետությունը աթոռակալ ունենա: Օրմանյանը փաստում է «կաթողիկոսներու կրկնակի դերը մին իբր հոգևոր պետ և հոգևորական գործերու վարիչ, և միւսը իբր երկրին աւագանւոյն գլխաւոր և քաղաքական գործերու մասնակից»⁵⁶: Չհավակնելով աստվածապետության՝ Հայ եկեղեցու ինքնիշխան վարչությունն ազգային կյանքում կարողացավ լինել ազգի իրավունքներն ու պարտականությունները սահմանող օրենսդիր մարմին՝ օժտված լինելով սահմանված բոլոր օրենքները գործադրելու օրինական միջոցներով ու իրավասություններով:

Հայ եկեղեցու ինքնիշխանության հիմքերի՝ Օրմանյանի մեկնաբանությունները մեծ նշանակություն ունեն նրա քննարկած բոլոր հիմնախնդիրների ազգային էությունը բացահայտելու համար:

1 Օրմանյանի *Մ.*, Տեղիք Աստուածաբանութեան. Տեսական աստուածաբանութիւն, Երուսաղէմ, 1985, էջ 8:

2 Օրմանյանի *Մ.*, Խոիք եւ խօսք իր կեանքին վերջին շրջանին մէջ, Երուսաղէմ, 1929, էջ 340:

- 3 *Օրմանեան Մ.*, Հայոց եկեղեցին եւ իր պատմութիւնը, վարդապետութիւնը, վարչութիւնը, բարեկարգութիւնը, արարողութիւնը, գրականութիւնը, ու ներկայ կացութիւնը, Եր., 1993, էջ 34:
- 4 Թուղթ Մարկոսի Աղաբեգեան, Հայոց աշխարհի, ազգի, եւ եկեղեցու ազգայնութեան մասին, Կ.Պոլիս, 1878, էջ 54:
- 5 *Օրմանեան Մ.*, Հայ երիտասարդութիւն (Բանախօսութիւն), Կ.Պոլիս, 1880, էջ 63:
- 6 Տես՝ *Օրմանեան Մ.*, Միութիւն հայութեան (Բանախօսութիւն), Կ.Պոլիս, 1879, էջ 36:
- 7 *Գուշակեան Թ.*, Բեթսամիսի սայլը // Սիոն, Երուսաղէմ, 1927, թիւ 1, Յունուար, էջ 10-11:
- 8 *Օրմանեան Մ.*, Յիշատակագիրք երկոտասնամեայ պատրիարքութեան, Պրակ առաջին, Կ.Պոլիս, 1910, էջ 99:
- 9 *Պալասանեան Ստ.*, Կրօնական պատերազմի երկրորդ մեծ դիւցազը // Արարատ, Ի Վաղարշապատ, 1888, Թիւ Բ, Փետրուար 29, էջ 122:
- 10 *Օրմանեան Մ.*, Ազգապատում (Հայ ուղղափառ եկեղեցոյ անցքերը սկիզբէն մինչեւ մեր օրերը յարակից ազգային պարագաներով պատմութեամբ), Մասն Ա, Կ.Պոլիս, 1912, էջ 19:
- 11 *Հացունի Հ.Վ.*, Պատմութիւն եւ զգացում // Բազմավէպ, Վենետիկ, 1927, Թիւ 8-9, էջ 277:
- 12 *Հացունի Հ.Վ.*, Անկեղծութիւն պատմութեան հանդէպ // Բազմավէպ, 1929, Թիւ 7-8, էջ 195-196:
- 13 *Օրմանեան Մ.*, 1901. Ս. Էջմիածնի տասնեւվեցերորդ դարադարձը // Լումայ, Թիֆլիզ, 1900, Գիրք Բ., Յունիս, էջ 2:
- 14 *Օրմանեան Մ.*, Ազգապատում, Մասն Ա., էջ 68:
- 15 Սխալ եւ մերժելի (խմբագրական «Էջմածին» ամսագրի, 1969, թիւ Ժ-ԺԱ) // Սիոն, 1969, Թիւ 11-12, էջ 506:
- 16 *Աղեր Հ.Յ.*, Առաքելական քարոզութիւնը Հայոց մէջ // Բազմավէպ, 1928, Թիւ 3, Մարտ, էջ 92:
- 17 *Կիլիկեան Բ.*, Առաքելականութիւն Հայաստանեայց եկեղեցոյ // Սիոն, 1927, Թիւ 6, Յունիս, էջ 164:
- 18 Նախատարերք Հայ եկեղեցագիտութեան (Գասախտութիւնը Ամեն.Օրմանեան եւ Գուրեան Ս. Արք. եւ Գեղ. Տ. Գնէլ եպ. Գալէմբերեանի), Կ.Պոլիս, 1915, էջ 31:
- 19 Աստուածաշունչ Մատեան Հին եւ Նոր Կտակարանների (Եբրայական եւ յունական բնագրերից բարգմանութեամբ), Թեհրան, 1989:
- 20 *Օրմանեան Մ.*, Ազգապատում, Մասն Ա., էջ 30:
- 21 Նույն տեղում, էջ 643:
- 22 *Հացունի Հ.Վ.*, Պատմութիւն եւ զգացում, նույն տեղում, էջ 280:
- 23 *Հացունի Հ.Վ.*, Հայոց բաժանումն ընդհանրական եկեղեցիէն // Բազմավէպ, 1927, Թիւ 7, Յունիս, էջ 199:
- 24 Տես՝ *Աղեր Հ.Յ.*, Առաքելական քարոզութիւնը... էջ 83:
- 25 *Ալիքեան Հ.Ն.*, Մատենախօսական // Հանդէս Ամսօրեայ, Վիեննա, 1911, Յունուար, էջ 52:
- 26 *Օրմանեան Մ.*, Ազգապատում, Մասն Ա., էջ 691:
- 27 Նույն տեղում, էջ 308:
- 28 *Ալիքեան Հ.Ղ.Մ.*, Արշալոյս քրիստոնէութեան Հայոց, երկրորդ տպագր., Վենետիկ, 1920, էջ 16:
- 29 Տես՝ Անընդհատ շարունակութիւն Առաքելական յաջորդութեան Ուղղափառ Ս. Եկեղեցոյ Հայաստանեայց // Արարատ, 1868, Թիւ Գ., Օգոստոս, էջ 39-42, Թիւ Ը., Գեկտեմբեր, էջ 102-105:
- 30 Ի դէպ, Չաքարիայի անունը նշված է Մ.Թաղեոսի կանոններում. (Կանոնգիրք Հայոց / Չեռագրերի համեմատությամբ խմբեց Ա. Գլտճեան, Թիֆլիզ, 1913, էջ 215:
- Թե՛ս այս կանոնների՝ իբրև I դարի սահմանադրության վավերականությունը չի հաստատվում, ավելին՝ Օրմանեանը պնդում է, որ «յետագայ դարերու գործ մըն է», այնուհանդերձ, քացատրում է, որ «բոլոր առաքելական կանոնները գրուած են եկեղեցոյ հնաւանդ սովորութիւնները ճշդելու. և անորոշ ժամանակաւ հաստատուած աւանդութիւնները գիրի անցընելու դիտմամբ, և առաքելական կոչուած են, նախնական հնութիւննին յայտնելու համար»: Տես՝ Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, Մասն Ա, էջ 44:
- 31 Անընդհատ շարունակութիւն... // Արարատ, 1868, Թիւ Է, Ծանոթագրութիւն, էջ 86-87:
- 32 *Օրմանեան Մ.*, Ազգապատում, Մասն Ա., էջ 59:
- 33 *Ալիքեան Հ.Ղ.Մ.*, Արշալոյս քրիստոնէութեան... էջ 60:
- 34 Կանոնք Նիկիոյ Սուրբ ժողովոյն, Զ. կանոն // Կանոնգիրք Հայոց... էջ 259:
- 35 *Օրմանեան Մ.*, Աթոռ Հայաստանեայց, Վաղարշապատ, 1886, էջ 14-15:
- 36 Նույն տեղում, էջ 26:
- 37 Նույն տեղում, էջ 27:
- 38 *Օրմանեան Մ.*, 1901. Ս. Էջմիածնի... էջ 26:
- 39 Չեմոբ, Պր. Տարոնոյ, տպ. Վենետիկ, 1932, եր. 10: Մեջբերումը տես՝ *Օրմանեան Մ.*, Աթոռ Հայաստանեայց, էջ 29:

- 40 Ըստկարեան Հ.Վ.Վ., Եկեղեցական պատմութիւն հանդերձ Ազգային եկեղեցական պատմութեամբ, Վիեննա, 1872, էջ 111:
- 41 Ազաթանգեղայ պատմութիւն Հայոց (Աշխատ. Գ. Տէր-Սկրտչեան եւ Ստ. Կանանեանց), Գլ. ՃԺԶ, Տփլիս, 1909, էջ 431:
- 42 *Իզմիրլեան Մ.*, Հայրապետութիւն Հայաստանեայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցոյ եւ Աղթամար ու Սիս, 1881, Կ.Պոլիս, էջ 34:
- 43 Կանոնք Կոստանդնուպոլսոյ Սուրբ Ժողովոյն, Գ. կանոն / Կանոնգիրք Հայոց... էջ 266-267:
- 44 Պատմութիւն Յովհաննոս կաթողիկոսի, Յերուսաղէմ, 1867, էջ 67-68:
- 45 Կանոնք Կ. Պոլսոյ Սուրբ Ժողովոյն, Բ. կանոն // Կանոնգիրք... էջ 266-267: Օրմանյանը մեջբերում է Կիպրոսի աթոռի խնդրի վերաբերյալ որոշման հունարեն բնագրի թարգմանությունը. «Վասն այտորիկ հաճոյ թուեցաւ Սրբոյ և Ընդհանրական ժողովոյս, զի անարատ և անխափան պահեսցին իրաւունք իւրաքանչիւր գաւառաց որպէս էինն անդստին ի սկզբանէ ըստ նախնեաց սովորութեան... Եւ եթէ ոք զնախնեացն սովորութիւնս անարգեսցէ, մի՛ մնասցէ անպատուիս» (տես՝ Օրմանեան Մ., Աթոռ Հայաստանեայց, էջ 36): Ինչպէս ակնհայտ է քաղվածքից, Եփեսոսի Տ.Ժողովը ևս հաստատում է Աթոռների անկախությունն ու միմյանց իրավունքները չխախտելու սկզբունքը:
- 46 Մելիք-Թանգեան Ն.Վ., Հայոց եկեղեցական իրաւունքը, Գիրք Ա, Շուշի, 1903, էջ 167:
- 47 *Փավստոս Բուզանդ*, Հայոց պատմություն (Թարգմ. և ծանոթագր. Ստ. Մալխասյանցի), Հինգերորդ դարություն, ԻԹ. Եր., 1987, էջ 345-347:
- 48 Մելիք-Թանգեան Ն.Վ., նշվ. աշխ., Գիրք Բ, Շուշի, 1905, էջ 98:
- 49 Ղազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն Հայոց (Արտատպութիւն 1904 թ. Թիֆլիսում հրատ. օրինակից), ա. տ. և թ., էջ 9-10, 12-13:
- 50 *Օրմանեան Մ.*, Աթոռ... էջ 52:
- 51 *Օրմանեան Մ.*, Հայաստանեայց եկեղեցոյ Լոյս հաւատքը (երկու կոնդակներ), Անթիլիաս-Լիբանան, 1956, էջ 8:
- 52 *Օրմանեան Մ.*, 1901. Էջմիածնի տասնեվեցերորդ... էջ 24:
- 53 *Օրմանեան Մ.*, Ազգապատում, Մասն Ա., էջ 101:
- 54 *Օրմանեան Մ.*, Էջմիածին // Արարատ, 1888, Թիւ Գ., Մարտ 31, էջ 135:
- 55 *Օրմանեան Մ.*, Աթոռ... էջ 80:
- 56 *Օրմանեան Մ.*, Մեծ Ներսէս // Լումայ, 1901, Գիրք Բ., Մեպտեմբեր, էջ 84: