

Սարգիս Ռ. Մելքոնյան

«Ես աղքատ, հասարակ գյուղացու զավակ եմ, բայց եթե այսօր եմ՝ ինչ որ եմ՝ պարտական եմ միայն իմ Ազգին, իմ ժողովրդին, իմ եկեղեցուն, Ս. Էջմիածնին: Ես կարող էի նախիր պահող կամ տավարած լինել. այսօր Հովվապետ եմ՝ պարտական լինելով իմ եկեղեցուն և հոտին»:

Գարեգին Ա. Հովսեփյան

ԳԱՐԵԳԻՆ Ա. ՀՈՎՍԵՓՅԱՆ. ԵՐԱՆԱՇՆՈՐՀ ՀԱՅՐԱՊԵՏՆ ՈՒ ՄԵԾ ԳԻՏՆԱԿԱՆԸ

Մաս Ա: Ուսումնառության տարիները (1877–1897 թթ.)*

Բանալի բառեր – Գարեգին Հովսեփյան, Գարեգին կաթողիկոս, Գարեգին Ա., Սուրբ Էջմիածին, Կիլիկիո կաթողիկոսություն, Անթիլիաս, Գևորգյան հոգևոր ձեռնարան, Լայպցիգի համալսարան, միակամություն, Կարինի ժողով, «Սասնա ծռեր», ազգային վեպ:

Մուտք



2017 թ. դեկտեմբերին լրացավ Սուրբ Էջմիածնի միաբան, մեծանուն արվեստաբան, հայագետ, աստվածաբան, հնագետ և 1943–1952 թթ. Մեծի Տանն Կիլիկիո երանաշնորհ կաթողիկոս՝ Գարեգին Ա. Հովսեփյանի 150-ամյա հոբելյանը: Շատ չեն այնպիսի մարդիկ, որոնց կենսագրությունը կարող է ծավալուն մենագրության մեջ ամփոփվել, սակայն եզակի են այնպիսիները, որոնց կյանքի առանձին հատվածներ կարող են անգամ տարբեր հատորների նյութ դառնալ: Ահա այս վերջին տեսակի՝ եզակի անհատականությունների թվին է պատկանում Գարեգին կաթողիկոսը:

*Հոդվածն ընդունվել է տպագրության 23. 02. 2018:

1 Խոհեր Տ. Գարեգին Ա. Կաթողիկոսից. «Էջմիածին» ամսագիր, Ս. Էջմիածին, 1962, էջ 11:

Ժ (ԺԶ) փարի, թիվ 1 (61), հունվար-մարտ, 2018
ՎԿՄ համահայկական հանդես

Անպատկերացնելի է ժԹ դարի վերջին քառորդի և Ի դարի առաջին կեսի Հայոց պատմությունն առանց Գարեգին Հովսեփյանի անվան: Նա իր գործունեությամբ ամենուր էր, որտեղ հայությունն իր կարիքն ուներ: Եկեղեցիների խորաններից մինչև մարտի դաշտ, հնավայրերից մինչև գրադարաններ, Սփյուռքի տարբեր գաղթօջախներից մինչև Կիլիկիո պատմական աթոռ: Ահա այն ուրվագիծը, որով անցնում է երանաշնորհ հայրապետի կենսագրությունը: Ուստի անհնար է որևէ առանձին հրապարակման միջոցով ներկայացնել Գարեգին Հովսեփյանի գործունեության ամբողջական ընթացքը: Սակայն հաշվի առնելով նրա հորելյանի համահայկական կարևորությունը, որոշեցինք հանդես գալ հոդվածաշարով՝ նվիրված երանաշնորհ հայրապետի կյանքի ու գործունեության չորս առանձին շրջաններին՝ ուսումնառության (1877-1897 թթ.), վարդապետության (1897-1917 թթ.), եպիսկոպոսության (1917-1943 թթ.) և կաթողիկոսության (1943-1952 թթ.) տարիներին:

Մեր հոդվածաշարի առաջին մասը, որ հրատարակվում է այստեղ, նվիրված է Գարեգին Հովսեփյանի ուսումնառության երկար ժամանակահատվածին, որ սկսվել է Ամարասի վանքից և Շուշիի Հոգևոր դպրանոցից, այնուհետև անցել է Սբ. Էջմիածնի Գևորգյան հոգևոր ձեմարանով և ավարտվել Գերմանիայի համալսարաններում: Երանաշնորհ Հայրապետի կենսագրության մի կարևոր ժամանակահատված, որ իր խոր կնիքն է թողել Գարեգին Հովսեփյանի հոգևորականի և գործչի կյանքի հետագա ողջ ընթացքի վրա:

Հոդվածում առաջին անգամ վերլուծության է ենթարկվում նաև Գարեգին Հովսեփյանի՝ Լայպցիգի համալսարանում պաշտպանության ներկայացված դոկտորական ատենախոսությունը, որը 1897 թ. հրատարակվել է նույն քաղաքում՝ գերմաներենով և մինչ օրս չի թարգմանվել հայերեն:

1. Սբ. Էջմիածնի Գևորգյան հոգևոր ձեմարանում ուսանելու տարիները

Ինչպես ինքն է իր ինքնակենսագրության² մեջ պատմում, ծնվել է 1867 թ. դեկտեմբերին³ Արցախի Զրաբերդի գավառի Մաղավուզ գյուղում (ներկա-

2 Երանաշնորհ Հայրապետի կենսագրությունը գրի է առել Մեծի Տանն Կիլիկիո միաբան Դերենիկ վարդապետ Փոլատյանը Միացյալ Նահանգներում գտնվելու ժամանակ՝ 1942 թ. փետրվարին, երբ Գարեգին Հովսեփյանը դեռ Ամերիկայի հայոց առաջնորդն էր: Այն ընդգրկում է Հայրապետի կյանքի համառոտ, սակայն հանգամանքներով լի պատմությունը մինչև 1905 թ. (տես **Կենսագրություն Երանաշնորհ Տ. Տ. Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Յովսեփեանի**, Ա. Ինքնակենսագրություն, «Հասկ», Անթիլիաս, 1952, յուլիս-սեպտեմբեր, էջ 211-227 (այսուհետ՝ **Ինքնակենսագրություն**))

3 «Հասկ» հանդեսի խմբագրականը Գարեգին Կաթողիկոսի նշյալ «Ինքնակենսագրության» ծանոթագրություններից մեկում որպես վերջինիս ծննդյան օր նշում է 1867 թ. դեկտեմբերի 17-ը (տես **Ինքնակենսագրություն**, էջ 211), սակայն երկու տարբեր վավերագիր փաստաթղթերում ծննդյան օր նշվում է դեկտեմբերի 18-ը (տես Գարեգին Սարկավազի՝ Գևորգյան հոգևոր ձեմարանից ստացած մրցագիրը, **Բանասեր**, Աստիպ վավերագրեր լուսահոգի Գարեգին Կաթողիկոս Հովսեփյանի կենսագրության համար, «Էջմիածին» ամսագիր, Ս. Էջմիածին, 1952, հուլիս, էջ 39-40: Գևորգեան Հոգևոր ձեմարանի սան Գարեգին Յովսեփեանի դիմումը Զիւանշիրի գաւառապետին՝ իր գորակոչը յետաձգելու խնդրանքով: Տես **Գարեգին Ա. Յովսեփեան**, Փաստաթղթերի և նիւթերի ժողովածու, հատոր Ա., կազմող՝ **Գ. Աւագեան**, Սբ. Էջմիածին, 2017, էջ 13 (այսուհետ՝ **Գարեգին Ա. Հովսեփյան**, Վավերագրեր Ա.): Այս փաստաթղթերից երկրորդը գրված է դեռևս Գարեգին սարկավազ Հովսեփյանի ձեռքով 1888 թ., ուստի նրա ծննդյան ձգբիտ թվականը 1867 թ. դեկտեմբերի 18-ն է:

յիս Մարտակերտի շրջան), որը, սակայն, ոչ թե նրա հայրենի, այլ մոր քեռիների գյուղն էր, որտեղ այդ ժամանակ գտնվում էին իր ծնողները⁴: Գարեգին Հովսեփյանի հայրենի գյուղը Մարաղան էր, որը գտնվում էր նույն Զրաբերդ գավառի դաշտային մասում: Այս գյուղի բնակչությունը ռուս-պարսկական պատերազմից հետո 1828-ին գաղթել էր պատմական Սալմաստի հավանաբար նույնանուն բնակավայրից: Այնտեղից էին նաև ապագա հայրապետի նախնիները⁵:

Նախնական կրթությունը ստացել է հայրենի գյուղում, որի ընթացքում ցուցաբերած առաջադիմությունը նկատելով՝ 1877-ին Անտոն վարդապետ Վարդագարյանը, որ Գարեգին Հովսեփյանի մոր հորեղբայրն էր⁶, ստանձնելով պատանի Գարեգինի ուսման ծախսերը, նրան տանում է Ամարասի վանք՝ հայերեն, ռուսերեն և թվաբանություն ուսանելու: Այստեղ տասը ամիս մնալուց հետո՝ 1878-ին նա տեղափոխվում է Շուշիի Հոգևոր դպրանոց, որ նույն թեմի կենտրոնական դպրոցն էր, և որոշակի ընդհատումներով մնում է այստեղ մինչև 1881 թ., որից հետո դպրոցը փակվում է:

Ինքնակենսագրության մեջ երանաշնորհի հայրապետը պատմում է, թե ինչպիսի հուսահատության մեջ է եղել, որ այլևս չի կարող շարունակել իր կրթությունը ծնողների աղքատության և Անտոն վարդապետի՝ Սբ. Էջմիածին կանչվելու պատճառով, երբ նրա հայրը նամակ է ստանում Էջմիածնից, ըստ որի՝ պատանի Գարեգինը Գևորգյան հոգևոր ձեմարան ընդունվելու հնարավորություն էր ստանում: Այս նամակի պատճառ էր հանդիսացել Գարեգին Հովսեփյանի հոր՝ Կարապետի 1882 թ. հունիսին գրած դիմումը⁷ ժամանակի Գևորգ Դ. կաթողիկոսին, որում նա նշում էր իր որդուն կրթությամբ ապահովելու միջոցներ չունենալու մասին և խնդրում ընդունել նրան Գևորգյան հոգևոր ձեմարան:

Ապագա հայրապետի և մեծանուն գիտնականի ձեմարանական մուտքը տեղի է ունենում 1882 թ. օգոստոսին: Ինչպես ինքն է նշում, առաջին տարին նա ձեմարանում ուսանում է որպես «երթելեկ աշակերտ եւ ոչ թէ գիշերօթիկ»⁸ բնակվելով Անտոն վարդապետի մոտ, որ այդ ժամանակ Էջմիածնի ազարակային տնտեսության վարիչն էր⁹: Մեկ տարվա ընթացքում ցուցաբերելով բարձր առաջադիմություն՝ Գարեգին Հովսեփյանն իր հովանավորի՝ 1883 թ. սեպտեմբերի 2-ին գրված միջնորդագրով¹⁰ ընդունվում է որպես Գևորգյան հոգևոր ձեմարանի գիշերօթիկ ուսանող: Այսպիսով Հովսեփյանը հնարավորություն է ստանում այլևս չմտածել նյութական կարիքների մասին և նվիրվել ուսումնառությանն ու գիտական գործին:

Ձեմարանում նա հնարավորություն է ունենում աշակերտելու այնպիսի նշանավոր գիտնական-մանկավարժների, որպիսիք էին բնագիտական

4 Տես Ինքնակենսագրություն, էջ 211:

5 Տես նույն տեղում, էջ 212:

6 Տես նույն տեղում, էջ 217:

7 Տես Գարեգին Կաթողիկոսի հոր՝ Կարապետի դիմումը Գևորգ Դ. կաթողիկոսին՝ իր որդուն հոգևոր ձեմարան ընդունելու մասին, **Բանասեր**, նշվ. աշխ., էջ 37-38: Արցախի Մարաղա գիւղացի Կարապետ Յովսեփեանի խնդրագիրը Ամենայն Հայոց Գեորգ Դ. Կաթողիկոսին՝ իր Գարեգին որդուն Գեորգեան Հոգևոր ձեմարան ընդունելու մասին, **Գարեգին Ա. Հովսեփյան**, Վավերագրեր Ա., էջ 11-12:

8 Ինքնակենսագրություն, էջ 217:

9 Տես նույն տեղում:

10 Տես Անտոն Վարդապետ Վարդագարեանցի խնդրագիրը Ս. Էջմիածնի Սինդի առենապետի տեղակալ Սկրիտչ Արքեպիսկոպոսին..., **Գարեգին Ա. Հովսեփյան**, Վավերագրեր Ա., էջ 12-13:

առարկաների դասախոս **Արշակ Նահապետյանը** (ապագայում՝ Նահապետ եպիսկոպոս Նահապետյան), մանկավարժության, փիլիսոփայության և հոգեբանության դասախոս **Սեդրակ Մանդինյանը**, բանասիրության և հայոց գրականության դասախոս **Կարապետ Կոստանյանը**, հայոց պատմության դասախոս **Ստեփաննոս Պալասանյանը**, ընդհանուր գրականության դասախոս **Փիլիպպոս Վարդանյանը**, նշանավոր բանաստեղծ **Հովհաննես Հովհաննիսյանը** և այլք¹¹:

Թե՛ Գարեգին Հովսեփյանի համար առանձնապես, թե՛ Գևորգյան հոգևոր ձեռնարանի համար և թե՛ առհասարակ Հայոց եկեղեցու համար շրջադարձային նշանակություն ունեցավ 1887-1888 թ. **Մաղաքիա եպիսկոպոս Օրմանյանի** մեկամյա ուսուցչության շրջանը¹²:

Չնայած այն հանգամանքին, որ ձեռնարանի հիմնադրման հիմնական նպատակը հանդիսացել էր կրթված և գիտուն հոգևորականների պատրաստումը, այնուամենայնիվ մինչև 1889 թ. նրա սաներից որևէ մեկը հոգևորական դառնալու ցանկություն չէր հայտնել: Ինչպես նշում է մեկ այլ անվանի ձեռնարանական, բազմավաստակ բանասեր Երվանդ Տեր-Մինասյանը. «Երջանկայիշատակ Մակար կաթողիկոսն ու ձեռնարանի վարչությունը մեծ հոգսի մէջ էին. միւս կողմից էլ կառուարությունը պահանջել էր ձեռնարանի ծրագրին ու կանոնադրութիւնը, և հրապարակի վրայ դրել այն սպառնական հարցը, թէ այս ի՞նչ հոգևոր ձեռնարան է, որ տարիների ընթացքում ոչ մի հոգևորական չէ տուել: Ձեռնարանաւարտներն էլ իրենց ուղղած յորդորների դէմ մեծ մասամբ այն էին առարկում, թէ **իրենց պատրաստուած չեն զգում հոգևոր կոչման համար: Մանկավարժութիւն, գրականութիւն ուսել էին, կարող էին ուսուցիչ լինել. բայց կրօն, եկեղեցական գիտելիքներ այնքան խեղճ ձևով էին աւանդուել, որ ձգտում չէր առաջացրել իրենց մէջ եկեղեցական ասպարէզ եղնելու և ոչ էլ կարողութիւն զարգացրել այդ ասպարիզում գործելու**»¹³:

Ահա այս խնդիրներից ելնելով էլ՝ Մակար Ա. կաթողիկոսի հրավերով Սր. Էջմիածին է ժամանում Օրմանյանը՝ ձեռնարանում աստվածաբանական առարկաների բացը լրացնելու համար: Սակայն գիտակրթական գործունեությունից զատ՝ Մաղաքիա եպիսկոպոս Օրմանյանի՝ Սր. Էջմիածնում անցկացրած ժամանակահատվածը նշանավորվեց հատկապես Հայոց եկեղեցու բարենորոգչական շարժման սկզբնավորմամբ: Նա այս կարճ ժամանակահատվածում հիմքը դրեց մի գաղափարախոսության, որի հետևորդները հաջորդ 70 տարիների ընթացքում թե՛ Հայաստանում, թե՛ նրա սահմաններից դուրս պետք է իրականացնեին Հայոց եկեղեցու և առհասարակ հայ հանրային մտածողության բարեփոխման տարբեր ծրագրեր՝ կրթականից մինչև ծիսական և լեզվականից մինչև կանոնաիրավական¹⁴:

11 Տե՛ս Ինքնակենսագրություն, էջ 218:

12 Տե՛ս **Օրմանյան Մ. Արք.**, Խոիք և խօսք, իր կեանքին վերջին շրջանին մէջ (Յետմահու Հրատարակություն), Երուսաղէմ, 1929, էջ 142:

13 **Տեր-Մինասեանց Ե.**, Կարապետ եպիսկոպոս Տեր-Մկրտչեան, կեանքն ու գործունէութիւնը, Մոսկուա, 1911, էջ 6-9:

14 ԺԹ. դարի վերջին քառորդին և Ի. դարի առաջին կեսին Հայոց Առաքելական եկեղեցում ընթացած բարենորոգչական շարժման մասին տե՛ս **H. R. Gazer**, Die Reformbestrebungen in der Armenisch-Apostolischen Kirche im ausgehenden 19. Und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, Göttingen, 1996 (նույնի հայերեն թարգմանությունը տե՛ս **Խ. Բ. Ղազարյան**, Բարենորոգչական նախաձեռնությունները Հայ Առաքելական եկեղեցում 19-րդ դարի վերջին քառորդին և 20-րդ դարի առաջին կեսին, գերմաներենից թարգմանեց՝ **Ա.**

Օրմանյանի գաղափարական ազդեցությամբ՝ ձեմարանական մի խումբ երիտասարդներ՝ **Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը, Սեթ Հարությունյանը, Աստվածատուր Գալլաբյանը և Հովհաննես Մուսաբեկյանը**, 1888 թ. ցանկություն են հայտնում՝ համալրելու Սր. Էջմիածնի միաբանության կազմը¹⁵: Ինչպես նշում է Գարեգին Ա. Հովսեփյանն իր ինքնակենսագրության մեջ, «Մի քանիներ մեր աշակերտներից մինչև իսկ Օրմանեանի ներկայութեամբ մի բարտի ծառի մօտ ուխտել էին հոգեւորական դառնալ»¹⁶: Սա յուրահատուկ, նոր որակի միաբանության սկիզբը պետք է լիներ, սակայն, դժբախտաբար, օտարի տիրապետությունն այլ բան էր թելադրում:

Իր գործունեությամբ՝ Մաղաքիա եպիսկոպոս Օրմանյանը շատ արագ գրավում է ցարական կառավարության ուշադրությունը և նրա ճնշման տակ ստիպված է լինում 1888 թ. հուլիսին լքել Սր. Էջմիածինը ու վերադառնալ Կոստանդնուպոլիս¹⁷: Օրմանյանի հեռացումը, ինչպես նաև մի քանի այլ հանգամանքներ ազդում են ուսանողների տրամադրվածության վրա: Իր որոշման մեջ անդրդվելի է մնում միայն Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը, որին այս անգամ միանում են ձեմարանի այդ ժամանակվա տեսուչ **Արշակ Նահապետյանը**, ձեմարանը նոր ավարտած **Գևորգ Չորեքչյանը** (Ամենայն Հայոց կաթողիկոս 1945-1954 թթ.) և դեռ վերջին կուրսի ուսանող **Գարեգին Հովսեփյանը**¹⁸: Իրենց ուխտի համաձայն նրանք 1889 թ.՝ Սր. Ներսես Մեծի տոնի օրը, Ներսես եպիսկոպոս Խոյազավերդյանի ձեռամբ Սր. Գայանեի վանքում սարկավագ են ձեռնադրվում: Այս առիթով Գարեգին Հովսեփյանը նշում է հետևյալը. «Մեր շարժառիթը ձեռնադրութեան սկզբնական շրջանում Էջմիածնի միաբանութեան մեջ մտնելու ոչ այնչափ կրօնական ըմբռնումն էր, որչափ հայրենասիրական»¹⁹: Սա վկայում է այն մասին, որ ձեմարանի առաջին սերնդի հոգևորականների համար Աստծուն ծառայելը դրսևորվում էր սեփական ազգին ծառայելու նվիրական գործով:

Կարապետ Տեր-Մկրտչյանից և Գևորգ Չորեքչյանից գատ՝ Գարեգին Հովսեփյանի ուսանողական ընկերներն են եղել հայտնի գիտնականներ և հասարակական գործիչներ **Մանուկ Աբեղյանը, Ստեփան Կանայանը**, քանաստեղծներ և գրական գործիչներ՝ **Ավետիս Ահարոնյանը, Լևոն Շանթը, Ավետիք Իսահակյանը, Վահագն Դեմիրձյանը, Կոմիտաս վարդապետ Սողոմոնյանը, Հուսիկ արքեպիսկոպոսը** և այլք²⁰:

Այս շրջանի Գևորգյան ձեմարանն իրավամբ կարելի է նմանեցնել մի «դարբնոցի», որտեղից դուրս եկան մտքի այն հսկաները, որոնք պետք է

Հայրունին, Ս. Էջմիածին, 1999): Մաղաքիա եպիսկոպոս Օրմանյանի Սր. Էջմիածնում ծավալած գործունեության մասին տես **H. R. Gazer**, նշվ. աշխ., էջ 12-15:

15 Տես **Օրմանեան Մ. Արք.**, Խոհք և խօսք, էջ 142:

16 Ինքնակենսագրություն, էջ 219:

17 Ըստ Էմմա Կոստանդյանի՝ Օրմանյանին Էջմիածնից հեռացնելու հիմնական պատճառը Կարինի «Պաշտպան Հայրենյաց» ընդհատակյա կազմակերպության հետ նրա ունեցած հարաբերություններն էին: Ցարական իշխանություններն անհանգստանում էին, որ Օրմանյան սրբազանը նմանատիպ նախաձեռնությամբ հանդես կգա նաև Հայաստանի ռուսական տիրապետության տակ գտնվող հատվածում (տես **Կոստանդյան Է.**, Դրվագներ Մաղաքիա արքեպիսկոպոս Օրմանյանի կյանքից և գործունեությունից, Եր., 2015, էջ 15-16, 193-197):

18 Այս առիթով տես Գարեգին Հովսեփյանի դիմումը Մակար Ա. Կաթողիկոսին՝ սարկավագական կոչում շնորհելու մասին, **Բանասեր**, նշվ. աշխ., էջ 39:

19 Ինքնակենսագրություն, էջ 219:

20 Տես նույն տեղում, էջ 218-219:

դառնային Հայոց անկախ պետականության գաղափարական սերուցքը, առանց որի՝ պետականության հիմնումն անհնար կլիներ:

Ճեմարանական տարիներից սկսած՝ Գարեգին Հովսեփյանի հետաքրքրությունների կենտրոնում էր գտնվում հայոց պատմության ուսումնասիրությունը, որի ճանաչողության մեջ էր նա միայն տեսնում լուսավոր ապագայի կերտումը: Սրանում իր հետաքրքրություններն ավելի են բորբոքվում, երբ Մանուկ Աբեղյանի, Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի և մի քանի այլ գաղափարակից ընկերների հետ միասին 1887 թ. Էջմիածնից ճանապարհորդում են Անի²¹:

Գիտնական Հայրապետն իր գրական գործունեությունը սկսել է դեռևս Էջմիածնի Գևորգյան հոգևոր ձեմարանում ուսանելու վերջին տարիներին՝ «Արարատ» հանդեսի 1890 թ. մարտ ամսվա համարում հրատարակելով «Սուրբ Լուսաորիչ և Հայաստանեայց Ս. Եկեղեցի» հոդվածը²², որ արժանանում է ժամանակի Մակար Ա. կաթողիկոսի (1885-1891 թթ.) գովեստին²³: Սակայն իր գիտական առաջին լրջագույն քայլերը Գարեգին Հովսեփյանը սկսել է որպես բանահավաք:

Հայ բանագիտության պատմությունը 1874-1892 թթ. նշանավորվեց հատկապես «Մասնա ծոեր» ազգային վեպի (էպոսի) հայտնաբերմամբ և տպագրությամբ: Այն հայտնաբերեց և առաջին անգամ **Մշո բարբառով** հրատարակեց Գարեգին վարդապետ Սրվանձտյանցը 1874 թ.²⁴, այնուհետև, ավելի քան մեկ տասնամյակ անց՝ 1886 թ. հունվարի սկզբներին, Մանուկ Աբեղյանն Էջմիածնում մոկացի պանդուխտ Նահապետից գրի է առնում հայ ազգային վեպի մեկ այլ տարբերակ՝ **Մոկաց բարբառով**²⁵, որը հրատարակում է 1889 թ.²⁶: Ոգևորված այս երկու հրատարակություններով՝ Գարեգին Հովսեփյանն արդեն 1889 թ. սկսում է բանահյուսական նյութեր հավաքել՝ հետագայում հրատարակելու համար: Հովսեփյանն իր աչքի առաջ ուներ հատկապես Մանուկ Աբեղյանի գործունեությունը, որի հետ մտերիմ էին դեռևս ձեմարանական տարիներից:

1889-1890 թ. ընթացքում նախ Թիֆլիսից Էջմիածին եկած Մանուկ Աբեղյանի հետ, ապա միայնակ, ճանապարհորդելով Արագածի լանջերին և ստորոտներին գտնվող գյուղերը՝ Գարեգին Հովսեփյանը գրի է առնում բանահյուսական և ազգագրական զանազան նմուշներ, ինչպես նաև ազգային վեպի նոր տարբերակներ՝ **Ապարանի (Մշո) բարբառով**: Այս ճանապարհորդություններից բացի՝ նա հարուստ բանահյուսական նյութ է գրի առնում նաև Էջմիածնում հաստատված և Գևորգյան ձեմարանում աշխատող պանդուխտ մոկացիներից, որոնց թվում ազգային վեպի նոր տարբերակներ՝ **Մոկաց բարբառով** և իրանական հոչակավոր «Շահ-Նամեի» հայկական պատումներից մեկը հանդիսացող «**Ռոստամ-Ջալ**» վե-

21 Այս ճանապարհորդության մասին տես Ուխտավորական և հնագիտական ճանապարհորդություն դէպի Անի, «Հասկ», Անթիլիաս, 1952, Հոկտեմբեր-Դեկտեմբեր, էջ 485-488:

22 Տես **Յովսէփեան Գ. սրկ.**, Սուրբ Լուսաորիչ և Հայաստանեայց Ս. Եկեղեցի, «Արարատ», հանդես, 1890, մարտ, էջ 114-129:

23 Տես Ինքնակենսագրություն, էջ 220:

24 Տես **Սրուանձտեանց Գ. վ.**, Գրոց ու Բրոց և Սասունցի Դաւիթ կամ Մեղրի Դուռ, Կ. Պոլիս, 1874:

25 Տես **Հարությունյան Ս. Բ.**, Գարեգին Հովսեփյանը որպես բանագետ (Ծանոթյան 100-ամյակի առթիվ), «Պատմա-բանասիրական հանդես», Եր., 1968, հատ. 1, էջ 148:

26 Տես **Դաւիթ և Մեղր** ժողովրդական դիւցազնական վէպ, գրի առաւ՝ **Աբեղեան Մ.**, Շուշի, 1889:

այլ²⁷, որն ընդունված է անվանել հայ-իրանական ժողովրդական վեպ²⁸:

Այս ողջ նյութի հիման վրա (բացառությամբ «Ռոստամ-Ջալ» վեպի²⁹) 1892 և 1893 թվականներին Թիֆլիսում հրատարակվում են Գարեգին սարկավագ Հովսեփյանի երկու աշխատությունները՝ «Մասմայ ծոեր. Սասունցի Դաիթ ժողովրդական վեպի երկու նոր վարիանտներ (Աբարանի և Մոկաց բարբառներով), գրի առաւ՝ Գարեգին Սարկավագ, Թիֆլիս, 1892» և «Փշրանքներ ժողովրդական բանահիստիությունից, ժողովեց Գարեգին Սարկավագ Յովսեփեանց, Թիֆլիս, 1893»:

Հատկապես կարևոր նշանակություն ունի «Ազգային վեպի» նրա հրատարակությունը: Մանուկ Աբեղյանի հետ շարունակելով Գարեգին եպիսկոպոս Սրվանձոյանի գործը՝ Հովսեփյանն իր «Մասմայ ծոերով» նոր կարևոր էջ է նշանավորում հայ բանագիտության պատմության մեջ: Ինչպես նշում է Ս. Բ. Հարությունյանը՝ «Գարեգին Հովսեփյանի գրի առած տարբերակների հանդես գալը այլևս կասկած չէր հարուցում վեպի համազգային բնույթի ու Հայաստանի տարբեր մասերում լայն տարածված լինելու իրողության վերաբերյալ»³⁰:

Իր այս հրատարակությամբ նա զգալիորեն փոխում է գիտական պատկերացումն ազգային վեպի կառուցվածքի և բովանդակության մասին հետևյալ երեք հայտնագործությամբ.

ա) Ապարանում գրանցած պատումով առաջին անգամ երևան է հանում «Այոյուծաձև Միերի» ճյուղը³¹, որն իսպառ բացակայում էր մինչ այդ գրածոված տարբերակներում,

բ) առաջին անգամ իր՝ Մոկաց բարբառով գրի առած պատումներից մեկում երևում է վեպի հերոսների դիցական ծագումը³², որի մասին մինչ այդ կային միայն որոշ կանխատեսումներ՝ արված Մանուկ Աբեղյանի կողմից³³,

գ) «Մասմայ ծոերի» առաջաբանում Գարեգին Հովսեփյանն առաջին անգամ Մշո և Մոկաց տարբերակներից գատ հավաստում էր նաև Մասնո պատումի առկայությունը³⁴, նրա տարբերությունը եղած պատումներից և ցավում այն ամբողջությամբ գրի չառնելու համար³⁵:

Այս ամենից գատ՝ Ս. Բ. Հարությունյանը Գարեգին սարկավագ Հով-

27 Տե՛ս Ինքնակենսագրություն, էջ 220-221; Հարությունյան Ս. Բ., նշվ. աշխ., էջ 149:

28 Տե՛ս Հարությունյան Ս. Բ., նշվ. աշխ., էջ 152:

29 «Ռոստամ Զալ»-ից մի պատանիկ առաջին անգամ հրատարակվել է «Արարատ» հանդեսում (տե՛ս Մի հատուած Ռոստամ-Ջալ վեպից, «Արարատ» հանդես, 1899, էջ 91-94): Վեպի ամբողջական տարբերակը Գարեգին Հովսեփյանը հրատարակել է նախ Թիֆլիսում լույս տեսնող «Ազգագրական հանդէսի» 1901 թ. VII և VIII գրքերում՝ դրան ավելացնելով նույն հանդէսի 1904 թ. XII գրքում հրատարակած լայնածավալ գիտական վերլուծությունը վեպի մասին: Ապա այն կրկին հրատարակել է առանձին գրքով 1905 թ.: Տե՛ս Ռոստամ Զալ, ժողովրդական վեպ (Մոկաց բարբառով), գրի առաւ՝ Գարեգին Վարդապետ Յովսեփեան, արտատպուած «Ազգագրական հանդէսից», Թիֆլիս, 1905:

30 Հարությունյան Ս. Բ., նշվ. աշխ., էջ 149:

31 Տե՛ս Մասմայ ծոեր, Սասունցի Դաիթ ժողովրդական վեպի երկու նոր վարիանտներ (Աբարանի և Մոկաց բարբառներով), գրի առաւ՝ Գարեգին Սարկավագ, Թիֆլիս, 1892, էջ 20-24:

32 Այսինքն ծովի հատակից հրեղեն ձի, կայծակի թուր, զենք ու զրահ ձեռք բերելը, ջրային տարերքից հզորանալը և այլն (տե՛ս նույն տեղում, էջ 63-64):

33 Տե՛ս Աբեղյան Մ., Ազգային վեպ, «Մուրճ», 1889, XI, էջ 1751:

34 Սասնո պատումի գոյությունը չորս տասնամյակ անց միայն գործնականում ապացուցեց Կարապետ Մելիք-Օհանջանյանը՝ 1932 թ. սասունցիներ Թամո Դավթյանից և Առաքել Սարուխանյանից գրի առնելով այն (տե՛ս Մասնա ծոեր, Ա. մաս, խմբագրեց՝ Աբեղյան Մ., աշխատասիրությամբ՝ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Ցերեվան, 1944, էջ 153-197, 199-223):

35 Տե՛ս Մասմայ ծոեր, էջ Ը; հմմտ. Հարությունյան Ս. Բ., էջ 149:

սեփյանին է վերագրում **վեպի քննական բնագիր կազմելու առաջին փորձը**. «Եթե այդ բոլորի հետ միասին հաշվի առնենք նաև Չամբուլուի ընդարձակ պատումի վիպական համապատասխան մոտիվները տողատակին Ափնայի և Ղազանֆարի տարբերակներով բաղդատելը, որով մեծապես հարստանում էր վեպի բովանդակությունը, ինչպես նաև մոկաց երեք պատումների տարբեր մոտիվների տողատակերին գրված համեմատությունները, ապա **կարելի է հավաստյալ պնդել, որ հայ բանագիտության պատմության մեջ վիպական բանահյուսության հուշարձանների բաղդատական բնագիր կազմելու կանխափորձը պատկանում է Գարեգին Հովսեփյանին**»³⁶:

Գիտական հետաքրքրությունից զատ՝ ժողովրդական բանահյուսության և հատկապես ազգային վեպի ուսումնասիրումն ու վերհանումն այս ժամանակահատվածում պայմանավորված էր երկու հանգամանքով ևս, որոնք արտահայտված են «Սասնայ Ծռերի» բավականին հետաքրքրական առաջաբանում.

Ա) ԺԴ դարում կորցնելով պետականությունը և դարեր շարունակ գտնվելով օտար տիրապետությունների տակ՝ հայությունը բովանդակ առումով ինքն իրեն դադարել էր համարել որպես առանձին **«ազգայնություն»**: Հայերը, հետևելով իրենց վրա իշխող ազգերի թելադրանքին, իրենք իրենց ընկալում էին որպես **«կրոնական համայնք»**, քանի որ նրանց այդպես էին ճանաչում օտարներն ընդհուպ մինչև ԺԹ դար: Ինչպես նշում է հայ իրականության մեջ այս թեմային առաջին անգամ գիտականորեն մոտեցողներից մեկը՝ Համբարձում Առաքելյանը. «Ազգայնութան պրինցիպը ԺԹ դարի ամենաթանկագին գիտերից և սեփականություններից մինն է: Ո՛չ մի դար չէ ընծայած այդ պրինցիպին մի այնպիսի զարկ, մի այնպիսի ելքստրական ցնցում, ինչպես ներկայ դարը»³⁷:

ԺԹ դարի երկրորդ կեսին մշակութային ազգի գաղափարը որոշակի ձևավորման փուլում էր գտնվում նաև հայության մոտ³⁸: Այս շրջանի մտածողները, «ազգայնություն» ասելով նախևառաջ հասկանում էին հավաքական «ես»-ի գիտակցումը՝ մշակութային ինքնաձանաչության միջոցով:

Ազգային ինքնաձանաչողություն, որ պետք է իրականանար պատմական անցյալի վերհանմամբ և ուսումնասիրմամբ, իսկ բանահյուսությունն այս առումով անհուն շտեմարան է, ինչի առիթով Գարեգին Հովսեփյանը «Սասնայ Ծռերի» առաջաբանում գրում է. «Բանահիւսութիւնը ժողովրդական կեանքի հայելին է, որի մէջ անդրադարձել է ժողովրդական կեանքը իւր էութեամբ: Նշանաւոր է այդ կողմից մանաւանդ ժողովրդական վէպը, որ թէ՛ անցեալի և թէ՛ ներկայի պատմութեան աղբիւր է»³⁹:

«Ներկայի պատմություն» ասելով՝ Հովսեփյանը նկատի ունի հայ ժո-

36 Հարությունյան Ս. Բ., նշվ. աշխ., էջ 150:

37 Առաքելանց Հ. Ա., Ազգայնութիւն և նորա պրինցիպներ. Հայուածք հայութեան իբրև կուլտուրական ազգի վրայ, Թիֆլիս, 1883, էջ 38:

38 Այս տեսանկյունից Գարեգին Հովսեփյանի գործունեության մասին տե՛ս՝ Գրիգորյան Ա., Արվեստաբանությունը որպես արդի մշակութային ազգի կայացման ճանապարհ. Գարեգին Հովսեփյանի հրապարակախոսական գործունեությունը. «Կանթեղ» գիտական հոդվածների ժողովածու, Եր., 2011, հատ. 3, էջ 191-197:

39 Սասնայ Ծռեր, էջ Ե:

ղովրդի, որպես մշակութային ազգ, արդիականացման գործընթացը, որի քաղաքակրթական հաջորդ քայլը պետք է լիներ անկախ պետականության կերտումը: Իսկ ժողովրդի զարգացվածության աստիճանը, ըստ Հովսեփյանի, հնարավոր է ստուգել նրա վեպով. «Վեպով կամ այլ ստեղծագործություններով կարելի է չափել ժողովրդի հոգեկան զարգացման աստիճանը, որովհետև այնտեղ են ամփոփուած նորա պատմութեան, բարոյականութեան, կեանքի փիլիսոփայութեան սաղմերն ու եզրակացութիւնները»⁴⁰:

Պետականության բացակայության պայմաններում մշակույթը միացյալ ազգի և ապա՝ պետականության կայացման հիմքում դնելու գաղափարախոսության սկզբնավորողը հատկապես 18-19-րդ դարերի գերմանացի ժողովուրդներն էին⁴¹: Սրանով էր մասնավորապես պայմանավորված նաև հայ ուսանողներին 19-րդ դարի երկրորդ կեսին ուսումնառության նպատակով Գերմանիա ուղարկելու միտումը:

Բ) Բանահյուսությունն ուսումնասիրելու և հնարավորինս արագ գրի առնելու մյուս պատճառը պայմանավորված էր այն դրությամբ, որի մեջ գտնվում էր հայ ժողովուրդը ժԹ դարի վերջին քառորդին: Սեփական հայրենիքում հալածվելով օտարի տիրապետությունից՝ Հայաստանի արևմտյան հատվածի հայության տարբեր խմբեր ստիպված լքում են իրենց բնօրրանը՝ հաստատվելով Հայաստանի՝ ռուսական տիրապետության տակ գտնվող հատվածում, որտեղ վիճակն ավելի տանելի էր: Այսպիսի տեղաշարժերը պարունակում էին մշակութային լուրջ խնդիրներ, քանի որ կտրվելով զարգացման բնական միջավայրից՝ նրանք կարող էին կորցնել թե՛ իրենց լեզվի բարբառային առանձնահատկությունները, թե՛ այն հսկայական բանավոր ժառանգությունը, որի կրողն էր հանդիսանում հասարակ ժողովուրդը:

Քաջ գիտակցելով վերոնշյալ խնդիրը՝ ժԹ դարի վերջին քառորդի գրական-մշակութային գործիչները ուշադրության կենտրոնում էին պահում ժողովրդական բանահյուսության տարբեր նմուշների հնարավորինս արագ գրի առնումը, քանի որ դրանք փրկելու և սերունդներին փոխանցելու այլ տարբերակ չկար: Այս իմաստով չափազանց մեծ է Գարեգին Հովսեփյանի դերակատարությունը, քանի որ նա ոչ միայն սահմանափակվում է բանահավաքի շնորհալի գործով, այլ նաև ձեռնամուխ է լինում այդ գործընթացը համակարգելուն և դրան որոշակի ինստիտուցիոնալություն հաղորդելուն: Դրա մասին իմանում ենք հատկապես Նիկողայոս Մառին ուղղված նրա նամակի հետևյալ հատվածից. «Նկատելով, որ ներկա գաղթականության հետ մեր ժողովրդի տարազն ու նիստուկացը, զարդն ու զարդարանքը, արվեստը, բանահյուսությունը, բարբառները վտանգի են ենթարկված, հաջողեցրի մի փոքրիկ գումար ձեռք բերել և ձեռնարանի կարող ուսուցիչներից մի հանձնաժողով կազմել՝ այդ խնդիր-

40 Նույն տեղում:
 41 Այս մասին տես **Хабермас Ю.**, Что такое народ ? К политическому самопониманию наук о духе в домартовский период революции 1848 года, «Политические работы», Москва: Праксис, 2005, էջ 197-208; հմմտ. **Գրիգորյան Ա.**, Արվեստաբանությունը որպես արդի մշակութային ազգի կայացման ճանապարհ. Գարեգին Հովսեփյանի հրապարակախոսական գործունեությունը, «Կանթեղ» գիտական հոդվածների ժողովածու, Եր., 2011, հատ. 3, էջ 197:

ներով զբաղվելու»⁴²:

Գարեգին սարկավազը ձեմարանական ուսումն ավարտում է 1890 թ., որից հետո մինչև 1892 թ. մի տարի աշխատում է գյուղի դպրոցում որպես ուսուցիչ, այնուհետև տպարանում՝ որպես սրբագրիչ⁴³: Սակայն նրա նվիրական ցանկությունը մնում էր ժամանակի գերմանական առաջադեմ համալսարաններում կրթություն ստանալը:

2. Գերմանիայում ուսանելու տարիները

Հայաստանի՝ ռուսական տիրապետության տակ գտնվող հատվածի և առհասարակ ռուսաստանաբնակ հայ ուսանողների փոխհարաբերությունները գերմանական համալսարանների հետ ձևավորվել են դեռևս ժԹ դարի քսանական թվականներին: Այս տարածքի հայ ուսանողները մասնավորապես իրենց ուսումը շարունակում էին Դորպատի համալսարանում⁴⁴: Իսկ 1880-ական թվականների վերջերից հայ ուսանողները սկսում են առավելապես մեկնել Գերմանիայի այլ համալսարաններ, որի պատճառը, ըստ երևույթին, 1889 թ. Դորպատի համալսարանի ռուսականացումն էր⁴⁵:

Այս շրջանում հայ ուսանողների ուսումնառությունը եվրոպական համալսարաններում և հատկապես Գերմանիայում, անշուշտ, ինքնաբոլիս չէր: Այն ուղղորդվում էր ազգային-հասարակական գործունեությամբ զբաղվող որոշ կառույցների և հատկապես Ամենայն Հայոց կաթողիկոսության կողմից: Այսպիսի գործընթացն ուներ երկու հիմնական նպատակ՝ պատրաստել եվրոպական առաջադեմ կրթությամբ հոգևորականներ՝ հայ ժողովրդին հովվելու համար, և երիտասարդ գիտնական դասախոսներ Գևորգյան հոգևոր ձեմարանի ու հայկական այլ կրթարանների ուսուցչության համար⁴⁶:

Ելնելով նշյալ համոզումից՝ 1889 թ. ամռանը Մակար Ա. կաթողիկոսի օրհնությամբ ձեմարանավարտ երկու նորընծա սարկավազներ՝ Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը և Գևորգ Չորեքչյանը, ուղարկվում են Գերմանիա, մեկը՝ աստվածաբանություն, մյուսը՝ երաժշտություն ուսանելու⁴⁷: Որոշում է կայացվում ձեմարանն ավարտելուց հետո Գերմանիա ուղարկել նաև Գարեգին սարկավազ Հովսեփյանին՝ հայագիտական առարկաներ, լեզվաբանություն և պատմություն ուսանելու, որոնցում նա հատկապես առաջադեմ էր⁴⁸: Սակայն 1891 թ. Մակար Ա. կաթողիկոսի մահվան և ձեմարանում առաջացած շփոթության պատճառով Գարեգին սարկավազին Գերմանիա ուղարկելն անորոշ ժամանակով հետաձգվում է: Այս հարցով հնարավոր է լինում կրկին զբաղվել 1892 թ., երբ «Կովկասի Հայոց բարեգործական ընկերության» կենտրոնական վարչությունը Գերմանիայում աստվածաբանություն ուսանելու կրթաթոշակի մրցույթ է հայտարարում, որի ընտրու-

42 Երևանի Մեսրոպ Մաշտոցի անվան մատենադարան, **Գարեգին Հովսեփյանի արխիվ**, թղթապանակ N 96, վավերագիր N 76:

43 Տես Ինքնակենսագրություն, էջ 220:

44 Տես **Gazer H. R.**, նշվ. աշխ., էջ 15:

45 Տես **Froundjian D.**, Deutsch-armenische Kulturbeziehungen, Deutsche Kultur im Leben der Völker, Heft 1, 1949, էջ 101-113:

46 Տես **Gazer H. R.**, նշվ. աշխ., էջ 15-16:

47 Տես նույն տեղում, էջ 15:

48 Տես **Ինքնակենսագրություն**, էջ 220:

թյունը կանգնում է Գարեգին սարկավազի վրա⁴⁹: Սրանում մեծ նշանակություն է ունենում վերջինիս աշխատասիրությամբ հրատարակված «Մասնայ ծոերը»⁵⁰, որի մասին արդեն խոսել ենք:

Այնուամենայնիվ, Գարեգին Հովսեփյանի Գերմանիա մեկնելը նորից կասկածի տակ կդրվեր, եթե 1892 թ., կաթողիկոսական ընտրությունների նպատակով արևմտահայ պատվիրակության կազմում Սբ. Էջմիածին եկած չլիներ Մաղաքիա եպիսկոպոս Օրմանյանը: Նա անձամբ միջնորդում է այդ ժամանակվա կաթողիկոսական տեղապահ Երեմիա արքեպիսկոպոսի մոտ և վերջինիս թույլտվությունն է ստանում՝ երիտասարդ սարկավազին Գերմանիա ուղարկելու համար⁵¹:

Այսպիսով, 1892 թ. ամռանը Մաղաքիա եպիսկոպոս Օրմանյանի գործուն միջնորդությամբ և «Կովկասի Հայոց բարեգործական ընկերության» ծախսերով Գարեգին սարկավազը մեկնում է Գերմանիա ուսանելու, ընդ որում 1892-1894 թթ. Լայպցիգի, 1894-1895 թթ. Հալլե-Ջաալեի և 1895-1896 թթ. Բեռլինի համալսարաններում⁵²:

Այս համալսարաններում եղած տարիներին Գարեգին սարկավազ Հովսեփյանն աստվածաբանություն, փիլիսոփայություն, գործնական աստվածաբանություն, քրիստոնեական հնախոսություն, եկեղեցու պատմություն, եկեղեցական իրավաբանություն, դավանաբանություն, մանկավարժություն, հին լեզուներ (հունարեն, լատիներեն, եբրայերեն)⁵³ է ուսանում ժամանակի այնպիսի նշանավոր գիտնականների մոտ⁵⁴, որպիսիք էին՝ **Կարլ Լամպրեյստը, Ֆրիդրիխ Լուֆսը, Ալբերտ Հաուկը, Հերման Գուրեն, Վիլիելմ Վունդթը, Ադոլֆ ֆոն Հառնակը, Եովիյ Կաֆտան, Ֆրիդրիխ Պաուլսենը, Հերման Շտրակը, Կարլ Մյուլլերը** և այլք:

1893 թ. Կարապետ սարկավազի հետ միասին, որպես Լայպցիգի հայ ուսանողների միության ներկայացուցիչ, Գարեգին սարկավազը մեկնում է Վիեննա՝ ողջունելու նորընտիր Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Մկրտիչ Ա. Խրիմյանին (Հայրիկ), ով Երուսաղեմից Եվրոպայով⁵⁵ վերադառնում էր Սբ. Էջմիածին՝ կաթողիկոսական ձեռնադրության և օծման համար: Այստեղ Գարեգին Հովսեփյանը ծանոթանում է Մխիթարյան միաբանության հայրերի հետ: Մասնավորապես նա հիշատակում է մեծանուն հայագետ Հայր Հակոբոս Տաշեանի հետ ծանոթությունը⁵⁶:

49 Տե՛ս Կովկասի Հայոց Բարեգործական Ընկերության գրությունը Գարեգին Սարկավազին՝ բարձրագույն կրթության ուղարկելու մասին, **Բանասեր**, նշվ. աշխ., էջ 40:

50 Ինքնակենսագրություն, էջ 221:

51 Տե՛ս **Գարեգին Կաթողիկոս Յովսեփեանց**, Հրատարակության Ամերիկայի Հայոց Առաջնորդարանի, Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Երանաշնորհ Կաթողիկոսին մահուան տասներորդ տարեդարձին առթիւ, Նիւ Եորք, 1962, էջ 8-9

52 Տե՛ս **Gazer H. R.**, նշվ. աշխ., էջ 52:

53 Գարեգին Հովսեփյանի՝ Բեռլինում ուսանած առարկայացանկի մի մասը տե՛ս Գարեգին Սարկավազ Յովսեփեանի գրությունը Կովկասի Հայոց Բարեգործական Ընկերության խորհրդին՝ համալսարանում լսած առարկաների դասաժամերի մասին, **Գարեգին Ա. Հովսեփյան**, Վավերագրեր Ա., էջ 18:

54 Հովսեփյանի կողմից հիշատակած գերմանացի դասախոսների մասին տե՛ս **Գարեգին Կաթողիկոս Յովսեփեանց**, Հրատարակություն Ամերիկայի Հայոց Առաջնորդարանի, Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Երանաշնորհ Կաթողիկոսին մահուան տասներորդ տարեդարձին առթիւ, Նիւ Եորք, 1962, էջ 9: **Ինքնակենսագրություն**, էջ 222-223:

55 Թուրքական իշխանություններն արգելել էին Խրիմյան Հայրիկի՝ դեպի Էջմիածին երթուղին Օսմանյան կայսրության տարածքով՝ զգուշանալով այն հանգամանքից, որ նրա մուտքը Հայաստանի արևմտյան հատված կարող էր համահայկական ըմբոստություն առաջացնել:

56 Տե՛ս Ինքնակենսագրություն, էջ 223:

Գերմանիայում եղած տարիներին Գարեգին Հովսեփյանը չի սահմանափակվում միայն համալսարանական ուսումնառությամբ: Մասնագիտական կրթությունից զատ՝ նրա հետաքրքրության կենտրոնում էր գտնվում առհասարակ գերմանական կրթական մոդելը, մասնավորապես գիտական աստվածաբանության մեթոդը, որը ԺԹ դարի վերջին մեծ զարգացում էր ապրում Գերմանիայում՝ հատկանշվելով ճյուղային մասնագիտացումների բազմազանությամբ: Այս նույն մեթոդի հիման վրա նա 1905-1906 թթ.՝ Գևորգյան հոգևոր ձեմարանի տեսուչ եղած ժամանակ, կազմում է նոր ուսումնական ծրագիր⁵⁷:

Տեսական գիտելիքներ ստանալու հետ զուգահեռ Գարեգին սարկավազը ժամանակ է հատկացնում նաև գործնական աստվածաբանության ոլորտում հմտություններ ձեռք բերելու համար: Այս նպատակով 1894 թ. իր ընկեր՝ Կարապետ սարկավազ Տեր-Մկրտչյանի խորհրդով նա դիմում է Վեսթֆալիայում՝ Բիլեֆելդ քաղաքի մոտ գտնվող «Բեթել» քրիստոնեական բարեգթության կենտրոնի վարչություն՝ ցանկություն հայտնելով որպես կամավոր փորձառության շրջան անցնել նրանց մոտ⁵⁸: Պատերազմի Բողոքի շրջանի վերատեսչության ներքո ծաղկում ապրող այս հաստատությունը բաղկացած էր տարբեր ուղղվածության հիվանդանոցներից, որբանոցներից, աղքատների խնամատարության կենտրոններից և այլ բարեգործական հաստատություններից, որոնք գործում են մինչ օրս:

Ստանալով տեսչության դրական պատասխանը՝ Գարեգին սարկավազն իր ամառային արձակուրդի ողջ ընթացքը, շուրջ երկուսուկես ամիս, մյուս կամավորների հետ համահավասար անցկացնում է «Բեթելում»՝ գործնականում ծանոթանալով եկեղեցու սոցիալական աշխատանքին: Սա, ըստ երևույթին, Հայ եկեղեցու հոգևորականի համար դիակոնիայի (սոցիալական աշխատանք) առաջին փորձառությունն էր, որի ընթացքում ձեռք բերած գիտելիքների հիման վրա նա «Արարատ» պարբերականի 1897 և 1898 թվականների համարներում հանդես է գալիս «**Եկեղեցին և աղքատների խնամատարության գործը**» հոդվածաշարով⁵⁹:

Այս հոդվածաշարը հայ իրականության մեջ սոցիալական աստվածաբանության վերաբերյալ առաջին գիտական աշխատությունն է: Այն բաղկացած է համառոտ նախաբանից⁶⁰ և երեք հիմնական մասերից՝

ա) աղքատների խնամատարությունը մինչև Կոստանդին⁶¹,

բ) աղքատների խնամատարությունը քրիստոնեության հաղթությունից հետո⁶²,

գ) աղքատների խնամատարության գործը Եվրոպայում⁶³:

57 Ուսումնական և վարչական բարեփոխումների այս ծրագիրը տես Գարեգին Ա. Հովսեփյան, Վավերագրեր Ա., էջ 109-116:

58 «Բեթելի» մասին տես Կ. Վրդ. Տեր-Մկրտչեան, Բեթել անկեղանոցը Բիլեֆելդի մոտ, «Արարատ» հանդես, 1895, էջ 182-188:

59 Տես Գ. Սրկ. Յովսեփեան, Եկեղեցին և աղքատների խնամատարության գործը, «Արարատ» հանդես, 1897, էջ 195-199, 243-251, 296-303; ինչպես նաև «Արարատ», 1898, էջ 239-244, 288-292, 334-339: Նույն աշխատանքն առանձնատիպ տես Գ. Սրկ. Յովսեփեան, Եկեղեցին և աղքատների խնամատարության գործը, Սբ. Էջմիածին, 2014:

60 Տես Գ. Սրկ. Յովսեփեան, Եկեղեցին և աղքատների խնամատարության գործը, Սբ. Էջմիածին, 2014, էջ 39-40:

61 Նույն տեղում, էջ 40-67:

62 Նույն տեղում, էջ 67-86:

63 Նույն տեղում, էջ 86-117:

Աղքատների խնամատարության մասին այսպիսի ուսումնասիրություն գրելը, անշուշտ, ինքնանպատակ չէր և չէր սահմանափակվում գուտ «Բեթելում» ձեռք բերած փորձառության ու տեսական գիտելիքների հիման վրա գիտական աշխատանք գրելու ցանկությամբ: Այն, նախևառաջ, ժամանակի պահանջն էր. հատկապես 1890-ական թվականների համիդյան ջարդերից հետո հայության մի ստվար հատված, գրկված գոյության պայմաններից, սեփական հայրենիքից, «բախում էր ազգային և եկեղեցական հաստատությունների, իրենց հավատակիցների դռները՝ հաց խնդրելով»⁶⁴: Ինչպես նշում է Գարեգին Հովսեփյանը, «Սա մի ճգնաժամ է, որ կարող է նաև դեպի բարոյական կորուստ տանել»⁶⁵:

«Բարոյական կորուստ» ասելով՝ Հովսեփյանը նկատի ուներ այն, որ շատերը, օգտվելով ստեղծված դրությունից, նպաստը դարձրել էին հարստանալու միջոց և «ստացած փողերով վաշխառություն էին անում», ինչի պատճառով կարոտյալների մի մասն առանց օգնություն էր մնում: Բացի այս՝ աշխատունակ երիտասարդներն անաշխատունակ մուրացիկների նման նույնպես օգնություն էին ստանում, իսկ ամենից ցավալին, ըստ Հովսեփյանի այն էր, որ «աշխատասեր, երեսի քրտինքով հաց վաստակելու սովոր ժողովրդի զավակներն աշխատանքից խուսափելու և ձրիակերության վարժվելու գայթակղության մեջ էին գտնվում»⁶⁶:

Այս ամենի հիմնական պատճառն օգնության գործընթացի սխալ կազմակերպումն էր, ուստի Գարեգին Հովսեփյանն, իր ուշադրությունը սևեռելով գաղթականների խնամատարության գործի վրա, ինչպես ինքն է նշում, ձգտում է նշյալ հողվածաշարով ցույց տալ, թե «ինչ սկզբունքներով և ինչպե՞ս է կազմակերպվել աղքատների խնամատարության գործը Քրիստոնեական եկեղեցու մեջ անցյալում և թե ինչպես է այժմ քաղաքակիրթ աշխարհում»⁶⁷:

Գերմանիայում իր կրթությունը Գարեգին Հովսեփյանն ավարտում է 1897 թ. փետրվարին՝ փիլիսոփայության դոկտորի գիտական աստիճանով⁶⁸ Լայպցիգի համալսարանում պաշտպանելով «**Միականության ծագման պատմությունը. քննված և ներկայացված ըստ սկզբնաղբյուրների**» (“**Die Entstehungsgeschichte des Monotheismus. nach ihren Quellen geprüft und dargestellt**”) վերնագրով ատենախոսությունը⁶⁹: 1897 թ. նույն քաղաքում այն հրատարակվել է որպես մենագրություն⁷⁰: Մինչև պաշտպանությունն ու հրատարակությունը, աշխատանքն արդեն իսկ բարձր գնահատականի էր արժանացել դրա ընդդիմախոսի՝ պրոֆ. **Կարլ Լամպրեխտի** (1856–1915 թթ.) կողմից⁷¹, ով այդ ժամանակվա Գերմանիայի

64 Նույն տեղում, էջ 39:

65 Նույն տեղում:

66 Նույն տեղում, էջ 40:

67 Նույն տեղում:

68 Տե՛ս «Արարատ» հանդես, 1897, էջ 35:

69 Գարեգին սարկավագի դոկտորական ատենախոսության մասին տե՛ս Կարապետ վրդ. Տեր-Մկրտչյանի («Արարատ» հանդես, 1898, էջ 15) և Ա. Պ. Պապադոպոլոսի գրախոսականները (տե՛ս “Byzantinische Zeitschrift”, Band IX, Leipzig, 1900, էջ 544–546):

70 Տե՛ս G. Owsepian, Die Entstehungsgeschichte des Monotheismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt, Druck und Verlag von Breitkopf & Härtel, Leipzig, 1897:

71 Տե՛ս Ինքնակենսագրություն, էջ 224

նշանավոր պատմաբաններից մեկն էր⁷²:

Այն արժևորվել է նաև ժամանակի այլ գիտնականների կողմից⁷³ և բազմիցս կիրառվել ու կիրառվում է օտարազգի այն ուսումնասիրողների կողմից, ովքեր զբաղվել և զբաղվում են Եկեղեցու և դավանաբանության՝ Է. դարի պատմությամբ⁷⁴: Սակայն, դժբախտաբար, աշխատանքը հայ գիտական շրջանակներին հիմնականում ծանոթ է միայն իր հեղինակի անունով⁷⁵: Սրա համար պատճառ է հանդիսացել հավանաբար ուսումնասիրության գերմաներենով լինելու հանգամանքը և հունարենով կատարված ուղիղ մեջբերումները, որոնք նույնպես հայ ընթերցողների համար լրացուցիչ բարդություն կարող էին առաջացնել:

Հետևաբար կարևոր ենք համարում մեր հոդվածի շրջանակներում առանձին մանրամասնությամբ դրան անդրադառնալը՝ հույս ունենալով լույս սփռել մեծանուն հոգևորականի և գիտնականի մինչ օրս հայ իրականության մեջ իր արժանի տեղը չզբաղեցրած ուսումնասիրության վրա, քանի որ նշյալ աշխատանքը կարևորագույն նշանակություն ունի ոչ միայն երջանկահիշատակ հայրապետի գրչին պատկանելու համար, այլ, նախևառաջ, իր գիտականության և դեռևս այն ժամանակ առկա բազմալեզու սկզբնաղբյուրների ու աղբյուրների համակողմանի քննության պատճառով: Այս ամենից բացի, Գարեգին Հովսեփյանի դոկտորական ատենախոսությունը հայ իրականության մեջ մինչ օրս ի Քրիստոս «մի կամքի» վարդապետության և Է. դարի առաջին կեսին դրա շուրջ ծավալված միջեկեղեցական երկխոսության մասին միակ մենագրությունն է, ինչն էլ ավելի է բարձրացնում նշյալ աշխատանքի արժեքը: Ուստի չնայած 120-ամյա վաղեմությանն ու իր փոքրածավալ լինելուն (56 էջ)՝ մեր կարծիքով՝ այն մեր օրերում նույնպես պահպանում է իր արդիականությունը:

3. Գարեգին սարկավագ Հովսեփյանի դոկտորական ատենախոսությունը

Հայոց պատմության վրա առհասարակ և Հայոց եկեղեցու պատմության վրա մասնավորապես մեծագույն ազդեցություն են թողել գրեթե ողջ միջնադարում ընթացած միջդավանական վեճերը, որոնք այսօր էլ դրսևորվում են յուրահատուկ ձևով:

Ընդհանրական եկեղեցու համար հատկապես վճռորոշ նշանակություն

72 Կարլ Լամպրեխտի մասին տես **Brocke B. vom**, Lamprecht Karl, Historiker, Neue Deutsche Biographie, Dreizehnter Band, Berlin, 1982, էջ 467-472:

73 Կարապետ Տեր-Մկրտչյանն իր գրախոսականում նշում է, որ Հովսեփյանի աշխատանքի եզրակացություններին մասնավոր նամակով իր հավանությունն է տվել մեծանուն գերմանացի աստվածաբան Ֆրիդրիխ Լուֆսը (տես «Արարատ» հանդես, 1898, էջ 15):

74 Տես **Кулаковский Ю. А.**, История Византии, том III, Санкт-Петербург, 1996, էջ 125; **Winkelmann F.**, Der monenergetisch-monotheletische Streit, Berliner Byzantinistische Studien, Band 6, Frankfurt am Main, 2001; **Ch. Lange**, Mia Energieia, Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heracklius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel, Tübingen, 2012, էջ 531-616 և այլն:

75 Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի վերոնշյալ գրախոսականից զատ հայ գիտնականներից մեզ ծանոթ է միայն ակադեմիկոս Հրաչ Բարթիկյանի կարծիքը, ով բարձր է գնահատում Հովսեփյանի ուսումնասիրությունը (տես **Բարթիկյան Հ.**, Թեոփանոս Խոստովանողը, նրա «Ժամանակագրությունը» և հայ-բյուզանդական հարաբերությունները VII-VIII դդ., Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հատ. 13, «Բյուզանդական աղբյուրներ», հատ. 4, Եր., 1983, էջ XXXIII, ծանոթ. 99)

ունեցան Սբ. Երրորդության երկրորդ Անձի՝ Որդի Աստծո մարմնավորման ֆեոմոնենի շուրջ ծավալված աստվածաբանական դիսկուրսները, որոնք ի վերջո հանգեցրին եկեղեցիների տրոհման և միմյանց նկատմամբ ատելության ու թշնամանքի խորացման: Քրիստոսաբանական խնդիրների շուրջ վեճերը հատկապես բուռն ընթացք են ունեցել Ե.-Ը. դարերում, ինչի արդյունքում գրվել են բազմաթիվ աստվածաբանական երկեր՝ ասորերենով, հունարենով, ղպտերենով, լատիներենով, հայերենով և միջնադարում տարածում ունեցող այլ լեզուներով, որոնցից յուրաքանչյուրում, այս կամ այն եկեղեցու հայրերը փորձել են սահմանել ուղղադավան վարդապետության իրենց մտածողությանն ամենից հարագատ տարբերակը:

Մինչև ժԹ դարի երկրորդ կեսը նշյալ միջդավանական խնդիրների լուծմանը կամ արծարծմանն ուղղված աշխատությունները գրեթե ամբողջությամբ խիստ միակողմանի են, քանի որ օտարալեզու ուսումնասիրությունների պարագայում հիմնված են մեծ մասամբ հունարեն կամ լատիներեն սկզբնաղբյուրների վրա, իսկ հայկական միջավայրում գրվածները՝ հայերեն սկզբնաղբյուրների վրա, որոնք, բացի լեզվական տարբերություններից, ունեն նաև հակընդդեմ դավանաբանական ուղղվածություն, իսկ զուտ պատմագիտական նշանակություն ունեցող երկերը բացահայտորեն կրում են այն միջավայրի վարդապետության ազդեցությունը, որտեղ որ դրանք ստեղծվում էին:

ԺԹ դարում զարգացում ապրող ակադեմիական գիտությունը միտված էր այս բարդությունները հաղթահարելուն և խնդիրները հնարավորինս օբյեկտիվ ուսումնասիրելուն: Սա հնարավոր կլիներ միայն տարբեր լեզուներով պահպանված սկզբնաղբյուրների համակողմանի և համեմատական ուսումնասիրության ու բոլոր աղբյուրների ըստ արժանավույնս գնահատման դեպքում: Այս համատեքստում հայկական սկզբնաղբյուրները ժԹ. դարի վերջերին դեռևս նոր էին հայտնի դառնում գիտական լայն շրջանակներին, ինչի առիթով մեծանուն հայագետ և կովկասագետ Նիկողայոս Մամրե դեռ 1909 թ. հրատարակված իր մի աշխատության նախաբանում նշում է. «**Իհարկե, հուսադրող է, որ օրինակի համար հայ պատմագիրները սկսում են գնահատվել գիտական ավելի լայն շրջանակների կողմից, չնայած այն հանգամանքին, որ արդեն տասնյակ տարիներ դրանց տպագիր և թարգմանական տարբերակներն առկա են**»⁷⁶:

Թերևս վերոնշյալ խնդիրների քաջ գիտակցումն է նաև պատճառը, որ ժԹ դարի երկրորդ կեսին և Ի դարի առաջին քառորդին եվրոպական համալսարաններում (հատկապես Գերմանիայում) կրթություն ստացող հայ գիտնական-հոգևորականների մեծ մասը որպես իրենց ուսումնառության ավարտաձևների կամ նույնիսկ գիտական աստիճան ստանալու նպատակով ներկայացված աշխատանքների ուսումնասիրության նյութ էին ընտրում հենց այս խնդիրներին վերաբերող թեմաներ⁷⁷, որպեսզի

76 **Антиохъ Стратигъ**, Пленение Иерусалима персами въ 614 г., Грузинский текстъ исследовать, издать, перевелъ и арабское извлечение приложилъ **Н. Марръ**, С.-Петербургъ, 1909, с. 2.

77 Այսպիսի աշխատանքներից մեկ օրինակ՝ **A. Ter-Mikelian**, Die Armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen (vom IV. bis zum XIII. Jahrhundert), Leipzig, 1892; **K. Ter-Mkrtschian**, Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreich und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien, Leipzig, 1893; **E. Ter-Minassiantz**, Die Armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den Syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, nach den armenischen und syrischen Quellen bearbeitet, Leipzig, 1904: Ի տարբերություն

արևմտյան գիտական և առհասարակ մտավորական միջավայրում հայտնի դարձնելիս հայկական մեծածավալ ու արժեքավոր մատենագրությունը, իսկ հայկական միջավայրին ծանոթացնելիս օտարալեզու գրականությունը:

Այսպիսի ուսումնասիրություններում գիտականորեն սահմանելով հայ վարդապետների՝ աստվածաբանական վիճելի հարցերում ունեցած դիրքորոշումը՝ նշյալ անձինք նաև խնդիր ունենիս հստակորեն ներկայացնելու Հայոց եկեղեցու դիրքն ու տեղն Ընդհանրական եկեղեցու մեջ, ինչը, անշուշտ, այն ժամանակ ընթացող գործընթացներում բավականին աղավաղված էր և հստակեցման խնդիր ուներ:

Ահա այսպիսի ուղղվածություն ունեցող ուսումնասիրությունների թվին է պատկանում նաև Գարեգին սարկավագ Հովսեփյանի՝ **«Միականության ծագման պատմությունը. քննված և ներկայացված ըստ սկզբնաղբյուրների»** դոկտորական ատենախոսությունը:

Ուսումնասիրության առանցքում են գտնվում 600–634 թթ. ընթացքում Արևելահռոմեական կայսրության կողմից որդեգրած միարարական–եկեղեցական քաղաքականության և դրա հիմքում ընկած վարդապետության⁷⁸ սկզբնավորման խնդիրները:

Այս վարդապետությունը, որ մասնագիտական գրականության մեջ հայտնի է **«միականություն»** (**«monothelism»**), **հուն. mono=մեկ և thelema=կամք**) բառեզրով, լայնորեն տարածվել է հատկապես Արևելահռոմեական կայսրության՝ վերոնշյալ միարարական քաղաքականության արդյունքում՝ Քրիստոսի «բնությունների» խնդրից հետո դառնալով քրիստոսաբանական երկրորդ խոշոր վեճը, որն ընդգրկում է ողջ Է. դարը: Այնուամենայնիվ, որպես առանձին պատմա–աստվածաբանական իրողություն, ի Քրիստոս «մի կամքի» վարդապետությունը չի ծագել Է. դարում, այլ առաջին անգամ հանդիպում է արդեն Գ. դարում և մինչև Է. դարն ունեցել է դրսևորման մի քանի տարբերակներ՝ հանդիպելով նույնիսկ իրարամերժ քրիստոսաբանական համակարգերում⁷⁹:

Խնդիրը նրանում է, որ Է դարում «միականության» վարդապետության կանոնականացման միջոցով Արևելահռոմեական կայսրության ժամանակի հոգևոր և աշխարհիկ ղեկավարները փորձում էին արևելյան նահանգների ոչ քաղկեդոնական բնակչությանը, որ բացարձակ մեծամասնություն էր կազմում, հաղորդական միության բերել կայսերական եկեղեցու հետ՝ այդպիսով ապահովելով կայսրության ներքին ամրությունն ու արտաքին անվտանգությունը:

Հովսեփյանի ատենախոսության, այս երեք ուսումնասիրություններն էլ բավականին ճանաչված են հայ գիտական շրջանակներում, քանի որ ժամանակին թարգմանվել են հայերեն (տես **Ա. Տեր-Միքելեան**, Հայաստանեաց եկեղեցին և բիզանդեան ժողովոց պարագայք, Մոսկուա, 1892; **Ե. Տեր-Մինասեանց**, Հայոց եկեղեցու յարաբերությունները Ատորոց եկեղեցիների հետ, հայկական և ատորական աղբյուրների համաձայն, Ս. Էջմիածին, 1908; **Կ. Տեր-Մկրտչեան**, Պառլիկեանք Բիզանդական կայսրութեան մէջ և մերձադր հերձուածային երևոյթներ Հայաստանի մէջ, Երուսաղէմ, 1938):

78 Այս մասին տես **Ս. Ռ. Մելքոնյան**, **Ս. Ս. Մկրտչյան**, Ալեքսանդրիայի 633 թ. ժողովը՝ Արևելահռոմեական կայսրության միարարական նոր քաղաքականության համատեքստում, «ՎԷՄ» համահայկական հանդես, N 3 (59), Եր., 2017, էջ 156–173; **Ս. Մելքոնյան**, Արևելահռոմեական կայսրությունում տիրող կրոնա–քաղաքական դրությունը Է դարի սկզբից մինչև 633 թ., «Կանթեղ» գիտական հոդվածներ, N 4 (73), Եր., 2017, էջ 149–158:

79 Տես **C. Hovorun**, Christological Controversies in the Seventh Century, Leiden–Boston, 2008, էջ 5–53; **Ch. Lange**, Mia Energeia, Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heracklius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel, Tübingen, 2012, էջ 25–32, 415–447:

Մինչև Գարեգին սարկավազի ուսումնասիրությունը, գիտության մեջ կային մի քանի ավանդական դարձած կարծիքներ «միակամության» վարդապետության **սկզբնավորողի, դրա ծագման թվականի և միջավայրի մասին**: Հովսեփյանը, կատարելով մանրակրկիտ աղբյուրագիտական քննություն, հանգում է այլ եզրահանգումների՝ գրեթե ամբողջությամբ հերքելով մինչ այդ եղած ավանդական կարծիքները: Աշխատանքը բաղկացած է չորս հիմնական գլուխներից, որոնք կվերլուծենք ստորև, ըստ հերթականության:

Առաջին գլուխը, որի վերնագիրն է «Քաղաքական-եկեղեցական հանգամանքները Բյուզանդական կայսրությունում միակամական շարժումից առաջ»⁸⁰, հիմնականում շարադրված է որպես նախաբան: Իր ուսումնասիրության այս հատվածում հեղինակը, հիմնվելով ժամանակի մեծագույն դավանաբանների, բյուզանդագետների և ընդհանրական եկեղեցու պատմության մասնագետների աշխատությունների վրա, ցույց է տալիս, որ իր ուսումնասիրության առանցքում գտնվող ժամանակաշրջանում Արևելահռոմեական կայսրությունն էթնիկ առումով այլևս միատարր չէր, ինչպես ժամանակին Հռոմը: Անշուշտ, հույները կայսրության մեջ բավականին մեծ դերակատարություն ունեին, սակայն ոչ մի դեպքում նրանց նշանակությունն Արևելահռոմեական կայսրության մեջ այնքան մեծ չէր, ինչպես ժամանակին հռոմեացիներինը՝ Հռոմեական կայսրությունում⁸¹:

Այս շրջանում կայսրության մաս կազմող ազգային տարբեր խմբեր ավելի շատ ազդեցություն էին կարողանում ունենալ տերության կառավարման գործում, քան նախկինում: Ուստի կար կայսրության ընդհանուր միասնությունն ամուր պահպանելու լուրջ մարտահրավեր: Չխորանալով այս խնդրում կարևորություն ունեցող մյուս հարցերի բովանդակության մեջ՝ հեղինակն իր ուշադրությունը սևեռում է Եկեղեցու ֆենոմենի վրա, որն, ինչպես ինքն է նշում «պետության միասնության համար դարձել էր մի շատ կարևոր գործոն»⁸²:

Արդեն Սբ. Կոստանդին կայսրը (306–337 թթ.) մեծագույն դերակատարություն էր տալիս Եկեղեցու նշյալ գործառնության կայսրության համար, ինչին հավատարիմ են մնում նաև նրա հաջորդները, սակայն խնդիրը բարդանում է Ե. դարի երկրորդ կեսից, հատկապես Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովից հետո, երբ թե՛ կայսրության տարածքում, թե՛ դրա սահմաններից դուրս գտնվող քրիստոնյա աշխարհը պառակտվում է: Արևելյան մի շարք եկեղեցիներ չեն ընդունում այդ ժողովում ընդունված որոշումները, որոնք դառնում են Արևելահռոմեական կայսրության հետագա դարերի գաղափարաբանության առանցքը:

Այսպիսով, ինչպես նշում է Հովսեփյանը, առաջանում են «արևելամիաբնակ Ղպտի-աբեսիյան և Ատրի-հակոբիկյան եկեղեցիները, իսկ Հայ եկեղեցին, որն արդեն վաղուց բոլորովին ինքնուրույն էր, Քաղկեդոնից հետո կայսրության եկեղեցուց անջատվում է նաև դավանանքով՝ ջանալով մնալ հին ընդհանրական նախաքաղկեդոնական ավանդությանը և վար-

80 Տե՛ս G. Owsepian, նշվ. աշխ., էջ 5-15:

81 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 5:

82 Նույն տեղում:

դապետությանը հավատարիմ»⁸³:

Հետևելով գերմանացի հայտնի աստվածաբան Ադոլֆ ֆոն Հառնակին՝ Հովսեփյանը Քաղկեդոնի ժողովը համարում է ոչ թե զուտ կրոնադավանաբանական գործընթաց, այլ կայսերական քաղաքականության արդյունք⁸⁴, որով Կոստանդնուպոլիսը ձգտում էր իր գաղափարական և վարչական (նվիրապետության միջոցով) գերակայությունը հաստատել ողջ քրիստոնյա աշխարհում: Սակայն տեղի է ունենում հակառակը և Ընդհանրական եկեղեցին պաշտոնապես պառակտվում է:

Դավանաբանության տեսանկյունից՝ Հովսեփյանը եկեղեցիների պառակտումը բացատրում է նրանով, որ Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովի ժամանակ ընդունվում է **նոր վարդապետություն**: Առաջին երեք «Տիեզերածորդներին»⁸⁵ և հատկապես Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու ուսմունքին⁸⁶, որ մինչ այդ համարվում էր Ընդհանրական եկեղեցու ուղղադավան վարդապետությունը, ավելացվում է հետևյալը. «Քրիստոս ճանաչելի է երկու բնության մեջ (εν δύο φύσεσιν)՝ միավորված մի դեմքով և մի անձով՝ պահպանելով յուրաքանչյուր բնության առանձնահատկությունները»⁸⁷:

Այս նոր վարդապետությունը վերցված էր Հռոմի Լևոն պապի նամակից՝ ուղղված Փլաքիանոսին: Ինչպես նշում է Հովսեփյանը, ծագելով և զարգացում ապրելով Արևմուտքում՝ այս վարդապետությունը բացարձակապես օտար էր արևելյաններին, որոնց համար անընկալելի էր այն հարցը, թե ինչպե՞ս պետք է պահպանվեին «յուրաքանչյուր բնության առանձնահատկություններն անձի միության պարագայում»⁸⁸: Ուստի, շարունակելով՝ հեղինակը նշում է, որ «ինչպես միաբնակներն, այնպես էլ հայերը, Լևոնի նամակի մեջ միշտ էլ նեստորականություն⁸⁹ են տեսել»⁹⁰:

Դավանաբանական նշյալ փոփոխությունների պատճառով կայսրության տարածքում սկսվում է ներքին խռովությունների երկար ժամանակաշրջան: Ասորիքում, Պաղեստինում և Եգիպտոսում ապստամբություններ և խռովություններ են բռնկվում, քանի որ տեղի բնակչության մեծամասնությունը հրաժարվում է ընդունել Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովը: Այս խռովությունները հատկապես իրենց ազդեցությունն են ունենում պարսկաբյուզանդական պատերազմների ընթացքի վրա, քանի որ պարսիկները, իրենց կողմը գրավելով Կոստանդնուպոլիսի իշխանությունից դժգոհ ոչ-քաղկեդոնական եկեղեցիների հետևորդներին, հաճախ կարողանում էին իրենց տիրապետությունը հաստատել կայսրության արևելյան նահանգներում:

Արևելահռոմեական կայսրության համար ծայրահեղ բարդ իրադրություն է ստեղծվում 604–628 թթ. ընթացած պարսկա-բյուզանդական վեր-

83 Նույն տեղում, էջ 13:

84 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 12:

85 Նիկիայի 325 թ., Կոստանդնուպոլիսի 381 թ. և Եփեսոսի 431 թ.:

86 Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու ուսմունք ասելով՝ Հովսեփյանը նկատի ունի «Մի բնութիւն Բանիս Աստուծոյ մարմնացելոյ» բանաձևի կյուրեղյան ընկալումը (տե՛ս **Owsepian G.**, նշվ. աշխ., էջ 11): Այսինքն՝ բնությունների միավորում առանց «շփոթության և բաժանման»:

87 **G. Owsepian**, նշվ. աշխ., էջ 12:

88 Նույն տեղում:

89 Ըստ Նեստորի, Քրիստոս ուներ «երկու բնություն, երկու անձ, սակայն մի դեմք»: Այս վարդապետությունը սգովվել էր եկեղեցու հայրերի կողմից Եփեսոսի 431 թ. «Տիեզերածորդում»:

90 **G. Owsepian**, նշվ. աշխ., էջ 12–13:

ջին պատերազմի ժամանակ, երբ պարսկական զորքերը 604-622 թթ. գրավում են Կոստանդնուպոլսի իշխանության տակ գտնվող արևելյան և հարավարևելյան նահանգները, իսկ 614 թ.՝ նաև Երուսաղեմը՝ գերեվարելով Քրիստոսի խաչափայտը⁹¹: Կայսրության տարածքում քրիստոնեության հաղթանակից հետո սա առաջին դեպքն էր, երբ Երուսաղեմն ընկնում էր այլադավանների ձեռքը:

Ահա այսպիսի ծանր պայմանների մեջ էր գտնվում Արևելահռոմեական կայսրությունը, երբ 610 թ. գահ է բարձրանում Հերակլիոս Ա-ը (610-641 թթ.): Սերտորեն համագործակցելով Կոստանդնուպոլսի Սերգիոս Ա. (610-638 թթ.) պատրիարքի հետ՝ կայսրը 622-628 թթ. հանդես է գալիս հակապարսկական արշավանքներով և պարտության է մատնում Սասանյան Պարսկաստանին⁹²: Նա 630 թ.⁹³ Երուսաղեմ է վերադարձնում նաև գերեվարված խաչափայտը:

Վերանվաճելով նախկինում կայսրության տիրապետության տակ եղած արևելյան նահանգները՝ թե՛ Հերակլիոս կայսրը, թե՛ Սերգիոս պատրիարքը լավագույնս գիտակցում էին, որ շարունակելով իրենց նախորդների՝ քաղկեդոնականության վրա հիմնված կրոնական քաղաքականությունը, անհնար կլինի հետագայում պահպանել կայսրության ամբողջականությունը: Ելնելով այս նպատակից՝ Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցու ջանքերով շրջանառության մեջ է դրվում «միականության» վարդապետությունը, ըստ որի՝ Քրիստոս, լինելով «երկու բնությունից» (εκ δύο φύσεων⁹⁴), ուներ «մի ներգործություն» (μία ενέργεια) և «մի կամք» (μία θέλημα)⁹⁵: Այս վարդապետությունն ամբողջությամբ ընկալելի էր կյուրեղյան ավանդույթին հետևող ոչ-քաղկեդոնիկներին, ուստի, ինչպես նշում է Գարեգին Հովսեփյանը. «Կայսրության ղեկավարները ցանկանում էին միաներգործական-միականական վարդապետության միջոցով ընդառաջ գալ միաբնակներին և նրանց դրդել միության»⁹⁶:

Է դարի առաջին կեսի Արևելահռոմեական կայսրության նշյալ միարարական քաղաքականության մասին պահպանված սկզբնաղբյուրները փոքրաթիվ են և հակասական: Նամանավանդ 1890-ական թվականներին, երբ հայերեն և օտար լեզուներով պահպանված մի շարք սկզբնաղբյուրներ դեռևս անհայտ էին գիտությանը: Ուստի իր ուսումնասիրության երկրորդ գլխում, որ կրում է «Միականության ծագման պատմության աղբյուրները»⁹⁷ վերնագիրը, Գարեգին Հովսեփյանը քնության է ենթարկում «միականության» սկզբնավորման մասին տեղեկություններ հայտնող հունական սկզբնաղբյուրները՝ բաժանելով դրանք երեք հիմնական խմբերի⁹⁸:

91 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 8-9:

92 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 10-11:

93 Գարեգին Հովսեփյանը, հետևելով հայտնի արևելագետ Նյոլդեբեին, խաչը Երուսաղեմ վերադարձնելու թվական է համարում 629-ը (տե՛ս G. Owsepian, նշվ. աշխ., էջ 29): Սակայն հետագայում հայտնի դարձած սկզբնաղբյուրների հիման վրա գիտության մեջ արդեն ցույց է տրվել, որ խաչի գերեզարձի ձմարիս թվականը 630-ն է (տե՛ս H. Пигулевская, Жизнь Сахдонь. (Из истории несториянства VII века), «Записки Коллегии Востокведов», III., 1928, էջ 94-98):

94 Ի տարբերություն վերոնշյալ «երկու բնության մեջ» արտահայտության, «երկու բնությունից» սահմանում ընդունում էին նաև պերսանդոյան աստվածաբանության ավանդույթին հետևող միաբնակները:

95 Տե՛ս G. Owsepian, նշվ. աշխ., էջ 14-15:

96 Նույն տեղում, էջ 14:

97 Նույն տեղում, էջ 15-22:

98 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 15-16:

Ուսումնասիրելով Լաթերանի 649 թ.⁹⁹ և Կոստանդնուպոլսի 680–681 թթ.¹⁰⁰ ժողովների վավերագրերը, որոնցում պահպանվել են Է դարի առաջին կեսին ընթացած միջդավանաբանական քննարկումների վերաբերյալ մի շարք արժեքավոր սկզբնաղբյուրներ, ինչպես նաև համեմատելով հույն պատմիչներ Թեոփանես Խոստովանողի (Թ դար) «ժամանակագրության» մեջ¹⁰¹, Կեդրենուսի (ԺԱ դար)¹⁰² և Ցոնարասի (ԺԲ դար)¹⁰³ պատմություններում, ի Քրիստոս «երկու կամք» և «երկու ներգործություն» դավանելու վարդապետության հիմնական սահմանող Մաքսիմոս Խոստովանողի (Է դար) տարբեր գրություններում¹⁰⁴ պահպանված տեղեկությունները «միակամական» շարժման սկզբնավորման մասին, Գարեգին Հովսեփյանը ցույց է տալիս, որ պատմագրության մեջ գոյություն ունեն երեք հիմնական տարբերակներ¹⁰⁵ դրա ծագման վերաբերյալ.

ա) շարժումը ծագել է Թեոդոսուպոլիս (Կարին) քաղաքում, որի պատճառ է հանդիսացել Հերակլիոս կայսեր և ոմն Պողոսի՝ սևերիանոսականների առաջնորդի միջև տեղի ունեցած երկխոսությունը, որի ընթացքում հարց է բարձրացվում նաև ի Քրիստոս «մի ներգործություն» դավանելու մասին,

բ) մեզ հետաքրքրող քրիստոսաբանական վեճերը ծագել են Ասորիքի Հիերապոլիս քաղաքում, իսկ «միակամության» վարդապետության հիմնադիրը հակոբիկյան ասորիների պատրիարք Աթանասիոս Կամելարիոսն է,

գ) ըստ երրորդ տարբերակի, «միակամության» ծագման վայրն անհայտ է մնում, իսկ որպես սկզբնավորողներ այլ անձինք են հիշատակվում:

Վերոնշյալ խնդիրները պարզաբանելու համար Գարեգին Հովսեփյանն իր ուսումնասիրության **երրորդ գլխում**, որ բաղկացած է հետևյալ **երկու ենթագլուխներից՝ «Ա. և Բ. աղբյուրների ժամանակագրական-քննական հստակեցումն ու դրանց առնչությունները միմյանց հետ»**¹⁰⁶ և **«Գ. խմբի աղբյուրները և առաջին տարեթիվը միակամության պատմության մեջ»**¹⁰⁷, հունական սկզբնաղբյուրները համեմատում է հայկական և ասորական սկզբնաղբյուրների հետ՝ առանձնացնելով դրանցից ամենահներն ու հավաստի տեղեկություններ պարունակողները:

Պատմաքննական և աղբյուրագիտական մանրամասն հետազոտությունից հետո հեղինակը հանգում է այն եզրակացության, որ 630–634 թթ. ընթացքում կայսերական քաղկեդոնիկ եկեղեցու ներկայացուցիչների և արևելյան ոչ քաղկեդոնիկ եկեղեցիների ներկայացուցիչների միջև Եգիպտոսում, Հայաստանում և Ասորիքում¹⁰⁸ տեղի է ունեցել երեք հանդիպում–

99 Տես **J. D. Mansi**, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Tomus X, Florentiae, 1764:

100 Տես **J. D. Mansi**, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Tomus XI, Florentiae, 1765:

101 Տես **Թեոփանես Խոստովանող**, թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ՝ **Հ. Բարթիկյան**, «Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին», հատ. 13, «Բյուզանդական աղբյուրներ», հատ. 4, Եր., 1983, էջ 10–50:

102 Տես **J.-P. Migne**, Patrologiae Graecae, Tomus CXXI, **Georgii Cedreni**, Petit-Montruge, 1864, էջ 805:

103 Տես **J.-P. Migne**, Patrologiae Graecae, Tomus CXXXIV, **Joannis Zonarae**, Petit-Montruge, 1864, էջ 1283:

104 Տես **Диспут с Пирром**, Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия, Москва, 2004, էջ 145–237:

105 Տես **G. Owsepian**, նշվ. աշխ., էջ 15–16:

106 Նույն տեղում, էջ 22–32:

107 Նույն տեղում, էջ 33–36:

108 Մինչև Գարեգին Հովսեփյանի կատարած ուսումնասիրությունը, գիտության մեջ Ասորիքի Հիերապոլիս

ժողով¹⁰⁹, որոնց ժամանակ միաբնակներին առաջարկվել է եկեղեցական միություն կնքել Կոստանդնուպոլսի եկեղեցու հետ ի Քրիստոս «մի ներգործություն» դավանելու վարդապետության հիման վրա¹¹⁰:

Սկզբնաղբյուրների համեմատության միջոցով Գարեգին Հովսեփյանը ճշգրտում է նաև «միակամության» հիման վրա ծավալված միարարական քաղաքականության սկզբնավորման թվականն ու սկզբնավորողին¹¹¹: Ըստ նրա՝ այս հարցում ամենավաղ թվականը 616 թ. է, երբ Սերգիոս Ա. Կոստանդնուպոլսեցին նամակով դիմում է Եգիպտոսում բնակվող պաուլիանիստ¹¹² Գեորգին՝ նրանից խնդրելով հայրաբանական վկայություններ և հիմնավորումներ «միաներգործական-միակամական» վարդապետության ուղղադավանության վերաբերյալ¹¹³: Շուրջ 620-ական թվականներին Սերգիոս պատրիարքը նույն հարցով դիմում է նաև Պաղեստինի Փարան քաղաքի քաղկեդոնիկ եպիսկոպոս Թեոդորոսին¹¹⁴:

Վերոնշյալ ճշգրտումով Գարեգին Հովսեփյանը ոչ միայն ցույց է տալիս, որ հակապարսկական արշավանքների ժամանակ և Պարսկաստանի դեմ տարած հաղթանակից հետո Հերակլիոս կայսեր վարած միարարական քաղաքականությունը նախապես ծրագրավորված է եղել, այլ նաև փաստում է, որ դրա հիմքում ընկած «միակամական» վարդապետության շուրջ վեճը նախևառաջ ներքաղկեդոնական խնդիր է եղել: Սա կարևոր եզրահանգում է, քանի որ մինչ այդ այս վարդապետության շուրջ վեճի սկզբնավորող էին համարում միաբնակներին: Այս տեսակետը թեմայով զբաղվող հետագա գիտնականների կողմից ընդունվել է որպես հիմնական:

Հայոց եկեղեցու պատմության համար առանձին կարևորություն ունի հատկապես Հովսեփյանի ուսումնասիրության չորրորդ գլուխը՝ վերնա-

քաղաքում Հերակլիոս կայսեր և հակոբիկյան ասորիների պատրիարք Աթանասիոս Ա. Կամելարիոսի միջև տեղի ունեցած հանդիպման թվական էր համարվում 629/630-ը: Հովսեփյանը, հիմնվելով Միքայել Ատրոսի «Ժամանակագրության» հայերեն թարգմանության վրա, գալիս է այն եզրահանգման, որ նշյալ միջեկեղեցական հանդիպումը տեղի է ունեցել 634 թ.: Խնդիրը կայանում է նրանում, որ Հովսեփյանին դեռ հայտնի չէր Միքայել Ատրոսի «Ժամանակագրության» ասորերեն բնագիրը (տե՛ս **Chronique de Michel le Syrien**, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199), editee par **Chabot J.-B.**, Tome IV (Texte syriaque), Paris, 1910), որը հրատարակվել է Շարքի կողմից Հովսեփյանի՝ «Միակամության ծագման պատմությունը» աշխատության հրատարակությունից հետո: Ատրոսերեն բնագրում այս մասին այլ պատմություն է ավանդված (Միքայել Ատրոսի հայերեն թարգմանության և ասորերեն բնագրի տարբերությունների մասին տե՛ս **Haase F.**, Die armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Groben, Oriens Christianus, Neue Serie, Fünfter Band, Leipzig, 1915, էջ 60-82; 271-284), իսկ որպես Աթանասիոս Կամելարիոսի մահվան թվական նշված է 631-ը: Ուստի այս խնդիրը դեռ ուսումնասիրման կարիք ունի:

109 Ներկայումս հայտնի բազմալեզու սկզբնաղբյուրները ցույց են տալիս, որ է. դարի առաջին կեսին Արևելահռոմեական կայսրության միարարական քաղաքականության արդյունքում եկեղեցական միություն կնքելու հարցի շուրջ Հերակլիոս կայսրը բանակցել է ոչ միայն կյուրեղյան քրիստոաբանության ավանդույթին հետևող հակաքաղկեդոնականների հետ, այլ նաև Պարսկաստանի Արևելա-Ատրական (սեստո-րական) եկեղեցու հետ: Այս եկեղեցու կաթողիկոս Իշոյահվ Բ-ի և Հերակլիոս կայսեր միջև միջոլավանական քննարկումը տեղի է ունեցել Հալեպում 630 թ., որի ընթացքում նրանց միջև կնքվել է հաղորդական միություն (տե՛ս **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 566-571):

110 Տե՛ս **Owsepian G.**, նշվ. աշխ., էջ 25-32:

111 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 35-36:

112 Պաուլիանիստ կամ պողոսական անունով Արևելքում կոչում էին Պողոս Անտիոքացու հետևորդներին: Նա, եպիսկոպոս ձեռնադրվելով Ալեքսանդրիայի Թեոդորոս պատրիարքի կողմից, Զ. դարի վերջերին պառակտում է մտցնում Անտիոքի հակաքաղկեդոնական սներիանոսականների մեջ (տե՛ս **Detlef C., Müller G.**, Geschichte der Orientalischen Nationalkirchen, Göttingen, 1981, էջ 281-282):

113 Տե՛ս **Owsepian G.**, նշվ. աշխ., էջ 34-36:

114 Ըստ Գարեգին Հովսեփյանի, Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցու և Թեոդորոս Փարանցու միջև նամակագրությունը տեղի է ունեցել 626 թ. ոչ շուտ (տե՛ս **Owsepian G.**, նշվ. աշխ., էջ 35), սակայն ներկայումս հայտնի սկզբնաղբյուրների հիման վրա կարող ենք ասել, որ նամակագրությունը տեղի է ունեցել շուրջ 620 թ. (տե՛ս **Lange Ch.**, նշվ. աշխ., էջ 535-536):

գրված հետևյալ կերպ. «Միականության պատմական նկարագիրը մինչև Կարինի ժողովը (633)»¹¹⁵: Այս գլխում հեղինակի կատարած հետազոտությունը գալիս հանգում է մի այնպիսի կարևոր խնդրի, ինչպիսին է Հայոց Եզր Ա. Փառաժակերտցի կաթողիկոսի և Հերակլիոս կայսեր միջև Թեոդոսուպոլիս (Կարին) քաղաքում կայացած եկեղեցական միությունը:

Սկզբնաղբյուրների հակասական լինելու պատճառով գիտության մեջ տարբեր տեսակետներ են տարածված այս իրադարձության թվականի և այլ մանրամասների մասին¹¹⁶: Ուստի ձշգրտելով մինչև 633 թ. տեղի ունեցած իրադարձությունների ժամանակագրությունը՝ Գարեգին Հովսեփյանը փորձում է հայկական սկզբնաղբյուրների քննության միջոցով ձշտել նաև Կարինում տեղի ունեցած ժողովի թվականը¹¹⁷:

Խնդիրը նրանում էր, որ ինչպես Քաղկեդոնի ժողովի հանդեպ հայերի դիրքորոշման վերաբերյալ¹¹⁸, այնպես էլ Կարինի ժողովի խնդրում, որտեղ հայերը, փաստացի, իրենց դիրքորոշումն են հայտնում ժամանակի քրիստոսաբանական նոր վեճի, այն է՝ ի Քրիստոս «մի ներգործություն» դավանելու վարդապետության հարցի շուրջ, արևմտյան ուսումնասիրողներից շատերը, մինչև Գարեգին Հովսեփյանի ատենախոսության հրատարակությունը, ասում են այն¹¹⁹, ինչ հայտնում է Կղեմես Գալանոսն իր՝ «Միաբանության Հայոց Սուրբ Եկեղեցուն ընդ Մեծի Սուրբ Եկեղեցուն Հռոմայ» աշխատության մեջ¹²⁰:

Գալանոսը գրում է հետևյալը. «կայսրն Հերակլ երկու անգամ գնաց ի յաշխարհն հայոց... մի անգամ ի թվին փրկչին ո. ի. և ա. (=621) ամին: Իսկ միս ի ո. ի. և բ. (=622) ամին յորում ժամանակի Եզր սրբազան հայրապետն նըստէր ի յաթոռ պատրիարգութեան հայոց»¹²¹: Ինչպես նշում է Գարեգին Հովսեփյանը, այս հարցում Գալանոսը, չկարողանալով որևէ ձշգրիտ սկզբնաղբյուր գտնել, հետևում է կարդինալ Բարոնիոսի «ժամանակագրությանը»¹²²: Սակայն Գարեգին Հովսեփյանը նշում է, որ Գալանոսին հետևող ուսումնասիրողները սխալմունքի մեջ են ընկել, քանի որ հետևել են սխալ աղբյուրների (մասնավորապես հունական), իսկ հայկական սկզբնաղբյուրներից ոչ մեկը նման տեղեկություններ չի հաղորդում¹²³:

Պատմությունից հայտնի է, որ նշյալ ժամանակաշրջանում հայոց կաթողիկոսն էր Կոմիտասը¹²⁴: Հետևաբար 622-ին Եզր Փառաժակերտցուն՝ որպես կաթողիկոսի, մասնակցությամբ Կարինում որևէ ժողով չէր կարող լինել: Իսկ այն, որ Կոմիտաս կաթողիկոսը դեռևս 616-ին մասնակցել էր Տիգրանի հակաքաղկեդոնական ժողովին¹²⁵, բացառում է նաև նրա մաս-

115 Տե՛ս Գ. Owsepian, նշվ. աշխ., էջ 37-56:

116 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 49-50:

117 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 50-55:

118 Տե՛ս Գ. Սարգիսեան, Քաղկեդոնի ժողովը և Հայոց եկեղեցին, անգլ.-ից թարգմանեցին Զաքարիա արեղայ Բաղումանյանը և Վահրամ քահանայ Մելիքեանը, Լոնդոն, 2012, էջ 28:

119 Տե՛ս Գ. Owsepian, նշվ. աշխ., էջ 50:

120 Տե՛ս Միաբանության Հայոց Սուրբ Եկեղեցուն ընդ Մեծի Սուրբ Եկեղեցուն Հռոմայ, շարադրեալ Կղեմէս վարդապետէ, հատոր Ա, Հռոմ, 1650, էջ 185-190:

121 Նույն տեղում, էջ 186:

122 Գ. Owsepian, նշվ. աշխ., էջ 50-51:

123 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 52:

124 Տե՛ս Սամուէլի քահանայի Անեցոյ, Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց, յառաջաբանով, համեմատութեամբ, յստեղածներով և ծանօթագրութիւններով Ա. Տեր-Միքէլեանի, Վաղարշապատ, 1893, էջ 79:

125 Տե՛ս Պատմութիւն Սեբէոսի եպիսկոպոսի ի Հերակլն, Թիֆլիս, 1913, էջ 195-196 (այստեղտ՝ Սեբէոս):

նակցությունը Կարինի «քաղկեդոնամետ» ժողովին:

Որ Հերակլիոս կայսրը 622-ին¹²⁶ եղել է Հայաստանի Թեոդոսուպոլիս-Կարին քաղաքում¹²⁷, փաստ է, սակայն այնտեղ Պողոս Մեկակնանու հետ ունեցած նրա հանդիպումը¹²⁸ ժողով անվանել չի կարելի, Հայոց եկեղեցու հետ միություն՝ առավել ևս:

Հովսեփյանը քննադատում է նաև Հովհան Մամիկոնյանի պատմության և Սբ. Հովհան Օձնեցու անունով պահպանված «Սակս ժողովոց, որ եղեն ի Հայք» գրության մեջ հաղորդվող տեղեկությունը Կարինի ժողովի թվականի վերաբերյալ, ըստ որի, այն տեղի է ունեցել Հերակլիոս կայսրը իշխանության 19-րդ տարում (=628/629)¹²⁹:

Նույնը տեսնում ենք Միքայել Չամչեանի «Պատմութիւն Հայոց» աշխատության մեջ, որը երկար ժամանակ համարվել է Հայոց պատմության ուղենիշ և մեծ ազդեցություն է թողել հայ ու որոշ չափով նաև օտար պատմաբանների վրա¹³⁰. «Ելեալ եզրի սոքօք ի դունայ՝ գնաց ընդ մժեժայ գնունոյ ի կարին հանդերձ այլ ևս քանի մի իշխանօք հայոց: Եւ հանդիպեալ կայսերն և եպիսկոպոսաց յունաց՝ պատուով մեծաւ ընկալեալ եղեն ի նոցանէ»¹³¹, իսկ ժողովի նկարագրությունից հետո նա շարունակում է. «Եւ այս եղև յամի տետոն 629»¹³²:

Կարինի ժողովի վերաբերյալ մեկ այլ կարևոր աղբյուր է հայ քաղկեդոնիկ անհայտ հեղինակի կողմից գրված «Narratio de rebus Armeniae» («Պատմություն հայոց հարցի մասին») գրությունը, որում շարադրված են հայ-բյուզանդական հարաբերությունները 325–700 թթ.-ին¹³³:

Հերքելով 622 և 629 թթ. հետ կապված վերոնշյալ տեսակետները¹³⁴ Գարեգին Հովսեփյանը Կարինի ժողովի թվականի համար ամենից հավանականն է համարում այս աղբյուրի հայտնածը, ըստ որի՝ «Խոսրովի մահվան Դ տարին և Հերակլի թագավորության ԻԳ. տարին (Հերակլը) գալով Մեծ Հայք հրամայեց Թեոդոսուպոլսում մեծ ժողով գումարել...»¹³⁵: Եթե հետևենք այս սկզբնաղբյուրին, ապա Կարինի ժողովը պետք է գումարված լինի 632 կամ 633 թթ.:

Համեմատելով Narratio-ի հայտնածը Սեբեոսի և Ստեփանոս Օրբելյանի պատմությունների հետ՝ Գարեգին Հովսեփյանը գալիս է այն եզրահանգմանը, որ ժողովը գումարվել է 633 թ.¹³⁶: Նա այս կարծիքն ամրապնդում է, քանի որ Օրբելյանը նշում է՝ «Եզր կաթողիկոսի գահակալման երրորդ

126 Թեոփանես Խոստովանողը հայտնում է Հերակլիոս կայսրը Հայաստանում երկու անգամ գտնվելու մասին, որոնցից առաջին անգամը նա նույնպես դնում է 622 թ.-ին, սակայն Կարին անունը չի նշում (տես **Թեոփանես Խոստովանող**, էջ 18):

127 Տես **Սեբեոս**, էջ 126: Այստեղ Սեբեոսի հայտնած տեղեկությունը համեմատելով Թեոփանես Խոստովանողի վերոհիշյալ տեղեկության հետ՝ վստահ կարող ենք ասել, որ խոսքը գնում է Հերակլիոս կայսրը Հայաստան կատարած առաջին այցի մասին:

128 Տես **Диспут с Ипполитом**, էջ 207:

129 Տես **Owsepian G.**, նշվ. աշխ., էջ 52:

130 Տես **Սարգիսեան Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 30:

131 **Չամչեանց Մ.**, Պատմութիւն Հայոց, հատոր Բ, Վենետիկ, 1785, էջ 328:

132 Նույն տեղում, էջ 330:

133 Այս երկի հայերեն թարգմանությունը տես **Բարթիկյան Հ.**, "Narratio de rebus Armeniae", հունարեն թարգմանությամբ մեզ հասած մի հայ-քաղկեդոնական սկզբնաղբյուր, «Բանբեր Մատենադարանի», հատ. 6, Եր., 1962, էջ 460–471 (այսուհետ՝ **Narratio**):

134 Տես **Owsepian G.**, նշվ. աշխ., էջ 53:

135 **Narratio**, էջ 468:

136 Տես **Owsepian G.**, նշվ. աշխ., էջ 54:

տարին»¹³⁷, որն, ըստ Հովսեփյանի, նույնպես համապատասխանում է 633-ին¹³⁸: Բացի այս՝ հիմնվելով այն հանգամանքի վրա, որ Կարինի ժողովի մասին որոշ մանրամասներ և Մաթուսաղա Սյունեցու (Է. դար) դավանաբանական նամակը Հերակլիոս կայսրին պահպանվել են միայն Օրբելյանի պատմության մեջ՝ Գարեգին Հովսեփյանը եզրակացնում է, որ մեզ հետաքրքրող ժողովի մասին գոյություն է ունեցել Ստեփանոս Օրբելյանին հայտնի ավելի վաղ շրջանի սկզբնաղբյուր¹³⁹, որին ծանոթ չեն հայ մյուս պատմիչները¹⁴⁰:

Գարեգին Հովսեփյանն իր ուսումնասիրությունն ավարտում է՝ ճշգրտելով միայն տեղի ունեցած իրադարձությունների ժամանակագրությունը, որը թեման ուսումնասիրող հետագա գիտնականների կողմից հիմնականում ընդունվել է¹⁴¹, սակայն Կարինի ժողովի ընթացքում ընդունված դավանանքի և այլ մանրամասների մասին, որոնք մինչ օրս մութ են մնում, Հովսեփյանը դժբախտաբար առանձնապես չի անդրադառնում:

Ըստ Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի՝ Հովսեփյանն իր ատենախոսությունը գրել է որպես հետագա ավելի ծավալուն ուսումնասիրության առաջաբան, որով պետք է ցույց տար «միականության» վարդապետության խնդիրը Հայ եկեղեցում¹⁴²: Սակայն, դժբախտաբար, այս հարցը գիտության մեջ մինչ օրս բաց է մնում:

Այնուամենայնիվ, Գարեգին Հովսեփյանն իր աշխատասիրությամբ գիտական շրջանառության մեջ է դնում «միականության» շուրջ ծավալված միջեկեղեցական հարաբերությունների նոր ժամանակագրություն, որը, վստահաբար կարող ենք ասել, իր ժամանակ առկա սկզբնաղբյուրների հիման վրա կատարված ամենաճշգրիտ ուսումնասիրությունն է:

Ամփոփելով Գարեգին Հովսեփյանի ուսումնասիրության երկարաձիգ 20 տարիների մեր ուսումնասիրությունը՝ պետք է նշենք, որ 1897 թ. գարնանը նա Գերմանիայից վերադառնում է Սբ. Էջմիածին, որտեղ իր գաղափարակից ընկերների հետ ծավալած գիտակրթական և բարենորոգչական գործունեությամբ նոր էջ է բացում Հայոց եկեղեցու պատմության մեջ:

Շարունակությունը՝ հաջորդ համարում

137 Ստեփաննոսի Սինեաց եպիսկոպոսի Պատմութիւն Տանն Սիսական, ի լոյս ընծայաց Մկրտիչ Էմին, Մոսկվա, 1861, էջ 83:

138 Տեն **Owsepian G.**, նշվ. աշխ., էջ 54:

139 Հետագայում Գարեգին Հովսեփյանը հայտնաբերել և հանգամանալից ներածականով հրատարակել է այս սկզբնաղբյուրը (տես **Գ. Յովսեփյանց**, Պատմութիւն Յովհաննոս Մայրազունեցոյ (Օրբելյանի աղբիւրներից), «Արարատ» հանդես, 1917, էջ 735-749; հմտ. **Գարեգին Ա. Կաթողիկոս**, Յիշատակարանը ձեռագրաց, հատոր Ա., Աթիլիաս, ՌԻՆ-1951, էջ 31-36):

140 Տեն **Owsepian G.**, նշվ. աշխ., էջ 54-55:

141 Չսպած այն հանգամանքին, որ Գարեգին Հովսեփյանի տեսակետը հիմնականում ընդունելի է գիտնականների լայն շրջանակում, այնուամենայնիվ մինչ օրս գիտության մեջ հանդիպում են այլ կարծիքներ ևս: Հիմնականում դրանք պայմանավորված են այն հանգամանքով, թե «Հերակլիոսի իշխանության ԻԳ. տարվա» կամ «Եղբի գահակալման Գ. տարվա» համար որպես մեկնակետ պետք է ընդունել նրանց գահ բարձրանալու տարին, թե՛ հաջորդը: Քանի որ առաջին տարբերակի դեպքում ունենում ենք 632 թ., այլ ոչ թե՛ 633 թ.: (Կարինի ժողովի թվականի մասին տես նաև՝ **Ս. Մեղրոնյան**, Թեոդոսուպոլիս-Կարինի ժողովի թվականի հարցի շուրջ, ԵԳՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետի «Տարեգիրք», հատ. Ժ, եր., 2015, էջ 171-185):

142 Տեն «Արարատ» հանդես, 1898, էջ 15:

Սարգիս Ռ. Մելքոնյան – գիտական հետաքրքրությունների շրջանակում են գտնվում վարդապետական աստվածաբանությունը, Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանության հարցերը, արևելյան եկեղեցիների դավանաբանության պատմությունը, միջեկեղեցական հարաբերությունների պատմությունն ու ներկա գործընթացները:

Էլ. huugե՝ sargis.r.melkonyan@gmail.com

Summary

GAREGIN A. HOVSEPYAN. THE BLESSED PATRIARCH AND GREAT SCIENTIST

Part One: Years of Studying (1877-1897)

Sargis R. Melkonyan

Key words – Garegin Hovsepyan, Garegin catholicos, Garegin I., Holy Ējmiacin, Catholicosate of Cilicia, Antelias, Gevorkyan Theological Seminary, University of Leipzig, monotheism, the Council of Karin, «Sasna Crec», national epos.

In February 2017 was celebrated the 150th anniversary of the outstanding Armenian art critic, armenologist, archaeologist, theologian, member of the brotherhood of St. Ējmiacin and Catholicos of the Great Hous of Cilicia in 1943-1952: Garegin I. Hovsepyan. Not many such people, about the life of which it's possible to write a book, but exclusive ones, about individual parts of life which can be written several books. Catholicos Garegin belongs to these latters.

The history of the Armenian people of the first half of the 20th century without his name is inconceivable. By his activities he was always there, where the Armenian people needed him. From the church altars to the fronts of wars, from archaeological excavations to libraries, from different centers of the Armenian diaspora on the historic See of Cilicia. Here is the outline, on which it's possible to describe the biography of the blessed Catholicos. On this basis we can say, that it's impossible to present the all activity of Garegin Hovsepyan in one article. Therefore we decited to write separate articles about for different periods of his life and activities: his study period (1877-1897), when he was archimandrit-wardapet (1897-1917), bishop (1917-1943) and catholicos (1943-1952).

In the first part of our work, which is published here, we investigated the long 20 years of student life of Garegin Hovsepyan. His studies began in 1877 from the monastic school of Amaras. After several months of study here in 1878 he moved to the Theological Academy of Shushi and studied here until 1881. At that time it was the central school of the Artsakh Diocese of the Armenian Church.

In the life of the future Catholicos everything has changed when his father received a letter from Gevorkyan Theological Seminary of the Holy Ējmiacin. By this letter Hovsepyan was given the opportunity to continue his studies in Ējmiacin. The reason for this proposal was a letter of the father of Garegin Hovsepyan addressed to the Catholicos

Gevork IV. In this letter he asked to receive his son to the Theological Seminary.

Garegin Hovsepyan studied in Ējmiacin in 1882-1890. At that time he had the opportunity to listen to the lessons of the most outstanding Armenian teachers of the second half of the 19th century. In 1889 he became one of the first students of the Gevorkyan Theological Seminary, who wanted to join the brotherhood of Holy Ējmiacin and took monastic vows. Even in his student years, Garegin Hovsepyan showed interest in science and in studies recent years he published several scientific articles in the journal "Ararat". But his serious scientific works were two folklore works: "**Sasmay Crer**" (Սասնայ Ծռեր) and "**P'shrank'ner zhoghovrdakan banahyusut'yunits**" (Փշրանք-ներ ժողովրդական բանահյուսությունից) published in Tiflis in 1892 and 1893. With these works he made several new discoveries in the field of Armenian folkloristics.

Garegin Hovsepyan graduated with honors from the Gevorkyan Theological Seminary and in 1892 was sent to Germany to continue his studies, especially in the field of theology. There he studied at the universities of Berlin, Leipzig and Halle-Saale from the famous German theologians of the late of 19th and early 20th centuries. In Germany in addition to theoretical theology he also studied practical theology. For this he as a volunteer lived in Charity Hospital "Bethel" in Bielefeld for about three months and practically studied diakonia. On the basis for this in the journal "Ararat" Hovsepyan has published series of articles the "**Church and care for the poor**", which became the first scientific work of the Armenian theologian in the field of practical theology. His studies in Germany Garegin Hovsepyan graduated in 1897 with the degree of Doctor of Sciences. His doctoral work was called "**The history of the emergence of monothelism**" (Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus), which was published in 1897 in Leipzig. In this article, for the first time we analyze the individual parts of this work, which is still the only monograph in the Armenian scientific environment about the problem of monothelism in 7th century.

Резюме

ГАРЕГИН І ОВСЕПЯН. БЛАЖЕННЫЙ КАТОЛИКОС И ВЕЛИКИЙ УЧЕНЫЙ

Часть I. Студенческие годы (1877-1897 гг.)

Саргис Р. Мелконян

Ключевые слова – Garegin Ovssepian, Garegin katolikos, Garegin I., Svaytoy Echmiadzin, Katolikosat Kilikiyi, Antiliyas, Gevorkyanskyaya Dukhovnyaya Seminariya, universitet Leyptziga, monofelitizm, sobor Karina, «Sasna Tser», natsionalnyy epos.

В феврале 2017 г. исполнился 150-летний юбилей выдающегося армянского искусствоведа, арменоведа, археолога, богослова, члена братства Св. Эчмиадзина и Католикоса Великого Дома Киликийского в 1943-1952 гг., Гарегина І. Овсепяна. Не так много таких людей, о жизни которых можно написать книгу, но единичны те, про отдельные части жизни которых можно написать несколько книг. Вот к этим

последним причисляется и Гарегин католикос.

Невообразима история армянского народа первой половины XX века без его имени. Своей деятельностью он всегда был там, где армянский народ нуждался в нем. С церковных алтарей до фронтов войн, из археологических раскопок до библиотек, из разных центров армянской диаспоры до исторического престола Киликии. Вот то очертание, по которой можно описать биографию блаженного Католикоса. Исходя из этого можно сказать, что невозможно в рамках одной статьи представить весь обзор деятельности Гарегина Овсепяна. Поэтому мы решили написать отдельные статьи о четырех разных промежутках его жизни и деятельности: когда он был студентом (1877-1897 гг.), архимандритом-вардапетом (1897-1917 гг.), епископом (1917-1943 гг.) и католикосом (1943-1952 гг.).

В первой части нашей работы, которая публикуется здесь, мы исследовали долгие 20 лет студенческой жизни Гарегин Овсепяна. Его учеба началась с монастырской школы Амараса в 1877 в родном Арцахе. После нескольких месяцев учебы, он в 1878 г. переместился в Духовную академию Шуши, которая в то время была центральной школой Арцахской епархии Армянской церкви, и учился здесь до 1881 г.

В жизни будущего католикоса все изменилось, когда его отец получил письмо из Геворкянской духовной семинарии Св. Эчмиадзина, которым Овсепяну была дана возможность продолжить свою учебу в Эчмиадзине. Причиной этого предложения было письмо отца Гарегина Овсепяна адресованная католикосу Геворку IV., которым он просил принять своего сына в духовную семинарию.

Гарегин Овсепян учился в Эчмиадзине в 1882-1890 гг. В это время он имел возможность слушать уроки самых выдающихся армянских педагогов второй половины XIX века. В 1889 г. он стал одним из первых студентов Геворкянской духовной семинарии, которые хотели присоединиться к братству Св. Эчмиадзина и приняли монашество. Еще в студенческие годы Гарегин Овсепян проявил интерес к науке и в последние годы своей учебы опубликовал несколько научных статей в журнале «Арагат». Но его первыми серьезными научными трудами стали две фольклористические работы: «Сасмай Црер» («Սասմայ Ծրեր») и «Крошки из народной фольклористики» («Փշրանքներ ժողովրդական քանակաբանության ոլորտում»), опубликованные в Тифлисе в 1892 и 1893 гг. Этими работами он сделал несколько новых открытий в области армянской фольклористики.

Гарегин Овсепян с отличием окончил учебу в духовной семинарии Эчмиадзина и в 1892 г. был отправлен в Германию для продолжения своей учебы, особенно в области богословия. Там он в университетах Берлина, Лейпцига и Галле-Заале учился у самых известных немецких богословов конца XIX - начала XX века. Кроме теоретического богословия в Германии он изучал и практическое богословие, пройдя курсы диаконии в благотворительной больнице «Бетел» в городе Билефельд. На основе этого в журнале «Арагат» Овсепян опубликовал ряд статей «Церковь и уход за бедными», которая стала первым научным трудом армянского богослова в сфере практического богословия.

Свою учебу в Германии Гарегин Овсепян закончил в 1897 г. степенью доктора наук. Его докторская работа называлась «История возникновения монофелитства» (Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus), которая была опубликована в 1897 г.

в Лейпциге. В нашей статье мы первый раз анализируем отдельные части этой работы, которая до сих пор единственная монография в армянской научной среде о проблеме монофелитства в VII веке.

REFERENCES

1. **Abeghean M.**, Azgayin vep, «Murtch», 1889, XI. **(In Armenian)**
2. Antioh " Stratig", Plenenie Ierusalima persami v" 614 g., Gruzinskij tekst" izsledoval", izdal", perevel" i arabskoe izvlečenie priložil" N. Marr", S.-Peterburg", 1909. **(In Russian)** Araqueanc H. A., Azgaynutivn yev nora principner. Hayuacq hayutean ibrev kulturakan azgi vray, Tiflis, 1883. **(In Armenian)**
3. **Bartikyan H.**, Teopanos Khostovanoghə, nra «Zhamanakagrutyunə» yev haybyuzandakan haraberutyunnerə VII-VIII dd., Otar aghbyurnery Hayastani yev hayeri masin, hat. 13, Byuzandakan aghbyurner, hat. 4, Yer., 1983. **(In Armenian)**
4. Davit yev Mher zhoghovrdakan divcaznakan vep, gri arav` M. Abeghean, Shushi, 1889. **(In Armenian)**
5. Disput s Pirom, Prp. Maksim Ispovednik i hristologicheskie spory VII stoletiya, Moskva, 2004. **(In Russian)**
6. **Garegin A. Yovsepean**, Pastatgħteri yev nivteri zhoghovatsu, hator A., kazmogħ` G. Awagean, Sb. Ejmiatsin, 2017. **(In Armenian)**
7. **Garegin Katoghikos Yovsepeanc**, Hratarakutivn Amerikayi Hayoc Arajnordanari, Metsi Tann Kilikiyoy Yeranashnorh Katvoghikosin mahuan tasnerord taredardzin artiv, Niw Yeorq, 1962. **(In Armenian)**
8. **Ghazaryan Kh. R.**, Barenorogchakan nakhadzerrnutyunerə Hay Araqelakan yekeghecum 19-rd dari verjin qarordin yev 20-rd dari arrajin kesin, germanerenic targmanec A. Hayrunin, S. Ejmiatsin, 1999. **(In Armenian)**
9. **Grigoryan A.**, Arvestabanutyunə vorpes ardi mshakutayin azgi kayacman tchanaparh. Garegin Hovsepyani hraparakakhosakan gortsuneutyunə, «Kantegħ» gitakan hodvatsneri zhoghovatsu, Yerevan, 2011, h. 3. **(In Armenian)**
10. **Habermas Yu.**, «Chto takoe narod? K politicheskomu samoponimaniyu nauk o dukhe v domartovskij period revolyucii 1848 goda», Politicheskie raboty, Moskva, Praksis, 2005. **(In Russian)**
11. **Harutyunyan S. B.**, Garegin Hovsepyanə vorpes banaget (Tsnndyan 100-amyaki artiv), «Patma-banasirakan handes», Yer., 1968, hat. 1. **(In Armenian)**
12. Kensagrutivn Yeranashnorh T. T. Garegin A. Katoghikos Yovsepeani, A. Inqnakensagrutivn, «Hask», Antilias, 1952, yulis-september. **(In Armenian)**
13. Khoher T. Garegin A. Katoghikosic, «Ejmiatsin» amsagir, S. Ejmiatsin, 1962. **(In Armenian)**
14. **Kulakovskij Yu. A.**, Istoriya Vizantii, tom III, Sankt-Peterburg, 1996. **(In Russian)**
15. Mi hatuats Rostam-Zal vepic, «Ararat» handes, 1899. **(In Armenian)**
16. Melqonyan S., Mkrt'chyan S. S., Aleqsandriayi 633 t. zhoghovə` Arevelahromeakan kaysrutyan miarakan nor qaghaqakanutyun hamateqstum, «Vem» hamahaykakan handes, N 3 (59), Yer., 2017. **(In Armenian)**
17. **Melqvonyan S.**, Arevelahromeakan kaysrutyunum tirogh krona-qaghaqakan drutyunə E dari skzbc minchev 633 t., «Kantegħ» gitakan hodvatsner, N 4 (73), Yer., 2017. **(In Armenian)**
18. **Melqonyan S.**, Teodosupolis-Karini zhoghovi tvakani harci shurj, YePH Astvatsabanutyun fakulteti «Taregirq», hat. ZH, Yer., 2015. **(In Armenian)**
19. **Ormanean M.** Arq., Khohq yev khosq, ir keanqin verjin shrjanin mej (Yetmahu Hratarakutivn), Yerusaghem, 1929. **(In Armenian)**
20. Patmutivn Sebeosi yepiskoposi i Herakln, Tiflis, 1913. **(In Armenian)**

21. **Pigulevskaya N.**, Zhizn' Sahdony. (Iz istorii nestorianstva VII veka), Zapiski Kollegii Vostokovedov, III., 1928. **(In Russian)**
22. Rostam Zal, zhoghovrdakan vep (Mokac barbarov), gri arav Garegin Vardapet Yovsepean, artatpuats «Azgagrakan Handesic», Tiflis, 1905. **(In Armenian)**
23. **Sargisean G.**, Qaghkedoni zhoghovə yev Hayoc yekeghecin, angl.-ic tarmanecin Zaqaria abeghay Baghumeanə yev Vahram qahanay Meliqeanə, London, 2012. **(In Armenian)**
24. Sasmay Tsrer, Sasunci Davit zhoghovrdakan vepi yerku nor variantner (Abarani yev Mokac barbarrnerov), gri arav Garegin Sarkavag, Tiflis, 1892. **(In Armenian)**
25. **Sruandztean. G. V.**, Groc u Broc yev Sasunci Davit kam Mheri Dur, K. Polis, 1874. **(In Armenian)**
26. Ter-Minaseanc Ye., Karapet Yepiskopos Ter-Mkrtchean, keanqn u gortsuneutivnə, Moskua, 1911. **(In Armenian)**
27. **Ter-Mkrt'chean K. Vrd.**, Betel ankelanocə Bilefeldi mot, «Ararat» handes, 1895. **(In Armenian)**
28. **Ter-Miqeleanc A.**, Hayastaneac yekeghecin yev bivzandean zhoghovoc paragayq, Moskua, 1892. **(In Armenian)**
29. Yerevani Mesrop Mashtoci anvan matenadaran, Garegin Hovsepyani arkhiv, tghtapanak N 96, vaveragir N 76. **(In Armenian)**
30. **Yovsepean G. Srk.**, Yekeghecin yev aghqatneri khnamatarutean gorcə, «Ararat» handes, 1897. **(In Armenian)**
31. **Yovsepean G. srk.**, Surb Lusavorich yev Hayastaneayc S. Yekegheci, «Ararat», handes, 1890, mart. **(In Armenian)**