

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

Մեքոնյան Սարգիս Ռուբենի

**ՄԻԱԿԱՄՈՒԹՅԱՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆԸ ՄԻՋԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ
ԵՐԿԻՍՈՍՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ
(7-րդ դարի առաջին կես)**

Ատենախոսություն

**Թ. 00.05 – «Կրոնի տեսություն և պատմություն (պատմական գիտություններ)»
մասնագիտությամբ պատմական գիտությունների թեկնածուի գիտական
աստիճանի համար**

**Գիտական ղեկավար՝
Մկրտչյան Սամվել Սուրենի,
պ.գ. դ., պրոֆ.**

ԵՐԵՎԱՆ - 2018

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Ներածություն.....4

Գլուխ Ա.- Միակամության դրսևորումները 4-6-րդ դարերի քրիստոսաբանական հիմնական համակարգերում.....17

1.1. Միաներգործական-միակամական ձևակերպումներ կապադովկյան հայրերի մոտ.....18

1.2. Միաներգործական-միակամական սահմանումներն Ապողինար Լաոդիկեցու քրիստոսաբանական համակարգում.....21

1.3. Միաներգործական-միակամական սահմանումներն անտիոքյան «Բան-մարդ» քրիստոսաբանության մեջ.....28

1.4. Միաներգործական-միակամական սահմանումներն ալեքսանդրյան «Բան-մարմին» քրիստոսաբանության մեջ.....33

1.5. «Ներգործության» խնդիրը Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովի հանգանակում.....43

1.6. Դիոնիսիոս Արեոպագացու «աստվածայրական ներգործություն» սահմանումը.....45

Գլուխ Բ.-Արևելահռոմեական կայսրության միարարական քաղաքականությունը 7-րդ դարի առաջին կեսին և դրա հիմքում ընկած վարդապետությունը.....55

2.1. Հերակլիոս կայսեր հակապարսկական արշավանքների հետևանքով առաջացած քաղաքական պատկերը.....57

2.2. Միարարական քաղաքականության առաջին փուլը. քաղկեդոնական և ոչ քաղկեդոնական եպիսկոպոսների հետ նախնական բանակցությունները եկեղեցական միության շուրջ.....63

2.2.1. Միարարական քաղաքականության սկզբնավորողի խնդիրը.....63

2.2.2. Ոչ քաղկեդոնականներին քաղկեդոնականների հետ միավորելու նախապատրաստական գործողությունները.....65

2.2.2.1. Սերգիոս պատրիարքի նամակը Գեորգ Արսասին.....69

2.2.2.2. Սերգիոս պատրիարքի նամակը Թեոդորոս Փարանցուն և նրա պատասխանը.....70

2.2.2.3. Հերակլիոս կայսեր երկխոսությունը Պողոս Մեկականնու հետ...	73
2.2.2.4. Հերակլիոս կայսեր նախնական բանակցությունները Կյուրոս Փասիսցու հետ.....	78
2.3. Միարարական քաղաքականության երկրորդ փուլը. ոչ-քաղկեդոնականներին կայսերական եկեղեցու հետ միավորելու փորձերը.....	81
2.3.1. Արևելահռոմեական կայսրության և Սասանյան Պարսկաստանի միջև բանակցություններն ու Քրիստոսի խաչափայտի գերեզարծը.....	81
2.3.2. Եկեղեցական միության շուրջ բանակցությունները հակոբիկյան ասորիների հետ.....	84
2.3.2.1. Բանակցությունների թվականի հարցը.....	85
2.3.2.2. Բանակցությունների արդյունքը.....	97
2.3.3 Հերակլիոս կայսեր դավանաբանական համաձայնությունը Պարսկաստանի Արևելա-Ասորական եկեղեցու հետ.....	104
2.3.3.1. Հերակլիոս կայսեր բանակցությունները Իշոյահվ Բ Գդալացու հետ.....	104
2.3.4. Եկեղեցական միությունը Եգիպտոսի միաբնակների հետ. Ալեքսանդրիայի 633 թ. ժողովը.....	114
2.3.4.1. Եգիպտոսի միության դավանաբանական ձեռնարկը.....	117
Գլուխ Գ. - Հայ եկեղեցու քաղկեդոնականություն ընդունելու հարցը 7-րդ դարի առաջին կեսին և միակամության խնդիրը.....	125
3.1. Թեոդոսուպոլիս/Կարինի ժողովի խնդիրը հայ միջնադարյան մատենագրության մեջ.....	125
3.2. Եզր Փառաժնակերտցու մասնակցությամբ տեղի ունեցած Թեոդոսուպոլիս/Կարինի ժողովը.....	136
3.2.1. Ժողովի թվականը.....	136
3.2.2. Ժողովում ընդունված վարդապետության հարցը.....	142
Եզրակացություններ.....	162
Օգտագործված սկզբնաղբյուրների և գրականության ցանկ.....	166
Հապավումներ.....	187

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Քրիստոնեության 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 ունեցան Սբ. Երրորդության երկրորդ Անձի՝ Որդի Աստծո մարմնավորման ֆենոմենի 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 5-8-րդ 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 հարազատ տարբերակը:

Չնայած այն հանգամանքին, որ եկեղեցու ներսում վարդապետական տարածայնություններ սկսել են ի հայտ գալ դեռևս քրիստոնեության տարածման առաջին դարերում և ավելի սուր պայքարի բնույթ են կրել հատկապես 3-րդ դարից՝ կապված Ալեքսանդրիայի և Անտիոքի աստվածաբանական դպրոցների Սուրբ Գիրք մեկնելու տարբեր ավանդույթների հետ, այնուամենայնիվ Ընդհանրական եկեղեցու մեծագույն և մինչ օրս անդառնալի պառակտումը տեղի է ունեցել 451 թ. Քաղկեդոնի ժողովից հետո: Կապված այս ժողովի որոշումներն ընդունելու կամ չընդունելու հետ՝ առաջացել են քաղկեդոնական և ոչ քաղկեդոնական (կամ նախաքաղկեդոնական) եկեղեցիները:

20-րդ դարի առաջին կեսից լայնորեն զարգացում ապրող էկումենիզմի շնորհիվ հնարավոր դարձավ պաշտոնական մակարդակի վրա նորովի քննարկել այս եկեղեցիների միջև առկա բազմաբնույթ խնդիրները և ձևավորել որոշակի հարթակ շարունակական երկխոսության համար: Դրա արդյունքում հնարավոր եղավ վերջին տասնամյակներում կազմակերպել բազմաթիվ աշխատաժողովներ, կլոր սեղան-քն-

նարկումներ, պաշտոնական և ոչ պաշտոնական հանդիպումներ, որոնցից հատկապես հիշատակելի են Արևելյան Ուղղափառ (ոչ քաղկեդոնիկ) Եկեղեցիների և Հռոմի Կաթոլիկ Եկեղեցու միջև աստվածաբանական երկխոսության Վիեննայի հինգ ոչ պաշտոնական խորհրդաժողովները (1971, 1973, 1976, 1978, 1988 թվականներ), Արևելյան Ուղղափառ (ոչ քաղկեդոնիկ) Եկեղեցիների և Ուղղափառ (քաղկեդոնիկ) Եկեղեցու ոչ պաշտոնական չորս խորհրդակցությունները (1964, 1967, 1970, 1971 թվականներ) և երեք պաշտոնական հանդիպումները (Սբ. Բիշոյի վանք 1989 թ., Չամբեսի 1990 թ., Ժնև 1993 թ.)¹:

Վերոնշյալի համատեքստում կարևորագույն նշանակություն ունի միջեկեղեցական հարաբերությունների պատմական ընթացքի ուսումնասիրությունը և առկա խնդիրների վերհանումը: Կարևոր է նաև տարբեր հարցերի շուրջ Հայ եկեղեցու հստակ դիրքորոշումը սահմանելը, որը կարելի է իրականացնել՝ ուսումնասիրելով առկա տարաբնույթ խնդիրների նկատմամբ հայ վարդապետների և Հայ եկեղեցու ժողովների արտահայտած տեսակետները պատմության տարբեր ժամանակահատվածներում: Այս տեսանկյունից մեր ուսումնասիրության արդիականությունը կայանում է նրանում, որ կարող է որոշ չափով լույս սփռել քրիստոսաբանական երկրորդ խոշորագույն վեճի՝ ի Քրիստոս «մի կամք» դավանելու վարդապետության հանդեպ 7-րդ դարում Հայ եկեղեցու որդեգրած դիրքորոշման վրա:

Ատենախոսության նպատակն է ներկայումս առկա բազմալեզու սկզբնաղբյուրների համեմատական ուսումնասիրությամբ ցույց տալ 7-րդ դարի առաջին կեսին միակամության շուրջ ծավալված միջեկեղեցական քննարկումների ժամանակագրական պատմությունը և Հայ եկեղեցու պատմական դիրքորոշումը դրա հանդեպ:

Այդ նպատակին հասնելու համար քննարկվել են հետևյալ խնդիրները՝

- Մինչև խնդրո առարկա 7-րդ դ. գոյություն ունեցող քրիստոսաբանական հիմնական համակարգերի պատմա-դավանաբանական վերլուծություն:
- Պարզել իրարամերժ քրիստոսաբանական համակարգերում եղած վիճելի հիմնական տերմինների լեզվական և աստվածաբանական ընկալումների առանձնահատկությունները:

¹ Այս հանդիպումների մասին մանրամասն տե՛ս **K. Шафо**, Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквами, Москва 2001, էջ 80-124:

- Ուսումնասիրել «մի ներգործություն» և «մի կամք» սահմանումների մեկնաբանությունները մինչև 7-րդ դ. հայտնի հիմնական քրիստոսաբանական համակարգերում:

- Վերլուծել և ներկայացնել միաներգործական-միականական վարդապետության շուրջ երկխոսության սկզբնավորման աստվածաբանական և պատմա-քաղաքական նախադրյալները:

- Պարզել 7-րդ դարի առաջին կեսին ծավալված միջեկեղեցական երկխոսության հստակ ժամանակագրությունը:

- Տարբեր լեզուներով պահպանված պատմական և դավանաբանական սկզբնաղբյուրների քննությամբ և համեմատությամբ պարզել Ասորի (հակոբիկյան), Արևելա-Ասորի (նեստորական), Ղպտի (եգիպտական) և Հայոց ոչ քաղկեդոնական եկեղեցիների դիրքորոշումը միականության նկատմամբ 7-րդ դ-ում:

Մինչև 19-րդ դարի վերջին քառորդը թեմայի վերաբերյալ ուսումնասիրությունները գրեթե ամբողջությամբ խիստ միակողմանի են, քանի որ օտարալեզու ուսումնասիրությունների պարագայում հիմնականում հիմնված են հունարեն կամ լատիներեն սկզբնաղբյուրների, իսկ հայկական միջավայրում գրվածները՝ հայերեն սկզբնաղբյուրների վրա: Այսինդիրը լուծելու համատեքստում անգնահատելի աշխատանք են կատարել 19-րդ դ. վերջերին և 20-րդ դ. սկզբներին գերմանական համալսարաններում ուսանած հայ գիտնական հոգևորականները, որոնցից միականության պատմության ուսումնասիրման գործում մեծ ներդրում ունեն Արշակ Տեր-Միքելյանն² ու Գարեգին Հովսեփյանը³ (Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոս 1942-1953 թթ.)՝ առաջին անգամ թեմայի շրջանակներում շրջանառության մեջ դնելով մեծաքանակ հայկական սկզբնաղբյուրներ: Միականության ուսումնասիրման մեջ հատկապես կարևոր նշանակություն ունի Գարեգին Հովսեփյանի՝ գերմաներենով գրված «Միականության ծագման պատմությունը. քննված և ներկայացված ըստ սկզբնաղբյուրների»

²Ա. Տեր-Միքելյան, Հայաստանեայց եկեղեցին եւ Բիզանդեան ժողովոց պարագայք, Մոսկոյա, 1892:

³Գ. Վ. Հովսեփյան, Դավիթ Փիլիսոփայ (Հարքացի). Է. դարու մատենագիր // «Արարատ» ամսագիր, հ. Ա, Վաղարշապատ, 1907, էջ 274-289; Գ. եպս. Հովսեփյան, Պատմութիւն Յոհաննո Մայրազոմեցոյ (Օրբէլեանի աղբիւրներից) // «Արարատ» հանդես, հ. Թ-ԺԲ, Վաղարշապատ, 1917, էջ 735-749; Գարեգին Ա. Կաթողիկոս, Յիշատակարանք ձեռագրաց, հատոր Ա, Անթիլիաս, 1951:

դոկտորական ատենախոսությունը⁴, որը պաշտպանության է ներկայացվել Լայպցիգի համալսարանում 1897 թ. և հրատարակվել նույն թվականին: Իր գիտականությունից բացի, այն առանձնանում է նաև այն հանգամանքով, որ մինչ օրս հայ իրականության մեջ «միականության» պատմության վերաբերյալ գրված միակ մենագրությունն է: Հովսեփյանն իր ժամանակ առկա բազմալեզու աղբյուրների մանրակրկիտ քննությամբ ամբողջությամբ փոխել է 7-րդ դարի առաջին կեսին միականության շուրջ ընթացած երկխոսության ժամանակագրության մինչ այդ ընդունված տվյալները՝ հանգելով նոր եզրակացությունների, որոնք մեծ մասամբ ընդունելի են մինչև հիմա:

Ելնելով թեմայի կարևորությունից՝ միականության խնդիրն օտարազգի գիտնականների կողմից ուսումնասիրվել է դոգմաների և եկեղեցու պատմության, բյուզանդագիտության, քրիստոսաբանության համատեքստում, սակայն գրեթե միշտ այն դիտարկվել է միայն 7-րդ դարի շրջանակներում, ինչը հաճախ հանգեցրել է այնպիսի թյուր կարծիքների, թե միականությունն առաջացել է հենց այդ դարաշրջանում: Այս սխալ կարծիքը հերքելու մեջ առաջնային դերակատարություն է ունեցել դեռ 19-րդ դ. հայտնի գերմանացի աստվածաբան Ադոլֆ ֆոն Հառնակը, ով իր «Դոգմաների պատմության» վերաբերյալ բազմահատորյակի 2-րդ հատորում⁵ ոչ այնքան մասնաճանաչությամբ, սակայն ցույց է տվել, որ միականության առաջին դրսևորումները հանդիպում են վաղ շրջանի հայրերի մոտ: Այս համատեքստում դիտարկված խնդիրների շարքում հատկապես կարևոր է մեկ այլ գերմանացի դավանաբան Ալոյս Գրիլմայերի՝ «Հիսուս Քրիստոս եկեղեցու ավանդույթի մեջ» բազմահատոր ուսումնասիրությունը⁶: Դրա տարբեր մասերում Գրիլմայերը հանգամանալից

⁴ **G. Owsepian**, Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt, Leipzig, 1897: Գարեգին Հովսեփյանի նշված ուսումնասիրության մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **Ս. Ռ. Մելքոնյան**, Գարեգին Ա. Հովսեփյան. Երանաշնորհ հայրապետն ու մեծ գիտնականը, Մաս Ա: Ուսումնառության տարիները (1877-1897 թթ.) // «Վեմ» համահայկական հանդես, թիվ 1 (61), Եր., 2018, էջ XIV-XXIX:

⁵ **A. Harnack**, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band II., Zweite Unveränderte Auflage, Freiburg, 1888.

⁶ **A. Grillmeier**, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, *Band 1.*, Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg-Basel-Wien, 2004; **A. Grillmeier**, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. *Band 2/1.* Das Konzil von Chalkedon (451). Rezeption und Widerspruch (451-518), Freiburg-Basel-Wien, 1991; **A. Grillmeier.**, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, *Band 2/2.* Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, Unter Mitarbeit von Theresia Hainthaler, Freiburg-Basel-Wien, 1989; **A. Grillmeier**, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, *Band 2/3.* Die Kirche von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600, Freiburg-Basel-Wien, 2004.

ցույց է տալիս «մի ներգործություն» և «մի կամք» սահմանումների ընկալումները մինչև 7-րդ դ.: Միակամությունն այս տեսանկյունից ուսումնասիրելու գործում մեծ է նաև ժամանակակից աստվածաբան Կիրիլ Հովորունի ավանդը, ով իր մեկ մենագրության⁷ և բազմաթիվ գիտական հոդվածներով⁸ ցույց է տալիս, որ միակամությունը ծագել է 4-րդ դարում և մինչև 7-րդ դար ունեցել է առնվազն չորս ընկալում՝ հանդիպելով նույնիսկ իրարամերժ քրիստոսաբանական համակարգերում: 4-6-րդ դարերի հայրերի վարդապետությունն ուսումնասիրելիս հատկապես կարևորել ենք Վ. Մ. Լուրյեի «Բյուզանդական փիլիսոփայության պատմություն»⁹ աշխատությունը, որում հեղինակը թեմային անդրադառնում է զուտ փիլիսոփայության տեսանկյունից:

Եկեղեցու և միջեկեղեցական հարաբերությունների պատմության համատեքստում «միակամության» վերաբերյալ կարևոր նշանակություն ունեն վերջին տարիների օտարալեզու ուսումնասիրությունները: Մեզ համար հատկապես արժեքավոր է գերմանացի աստվածաբան Քրիստիան Լանգեի «Մի ներգործություն. Հերակլիոս կայսեր և Սերգիոս պատրիարքի միարարական քաղաքականության հետազոտությունը»¹⁰ ծավալուն աշխատությունը, որում առաջին անգամ փորձ է արվում ամբողջական պատկերով ներկայացնել «միակամության» խնդիրը մինչև 7-րդ դ. ծավալված աստվածաբանական քննարկումներում, ինչպես նաև 7-րդ դ. առաջին կեսում այդ վարդապետության հիմքի վրա ծավալված միջեկեղեցական երկխոսության արդյունքներն Արևելահռոմեական կայսրության միարարական քաղաքականության համատեքստում: Եկեղեցիների պատմության ուսումնասիրման տեսանկյունից արժեքավոր են նաև ռուս գիտնականներ Ալեքսանդր Սիդորովի՝ թեմայի շրջանակներում հրատարակած հոդվածները¹¹ և 2017 թ. դրանց հիման վրա հրատարակած

⁷ **С. Новорун**, *Christological Controversies in the Seventh Century*, Leiden-Boston, 2008.

⁸ **С. Н. Говорун**, Единый сложный Христос // «Богословский вестник», н. 4, Москва, 2004, էջ 150-176; **С. Н. Говорун**, Севир Антиохийский о единой энергии и воле Христа // ЦиВ, н. 3 (32), 2005, էջ 188-205; **С. Н. Говорун**, Многообразии форм монофелитства в византийском богословии // ЦиВ, н. 1 (30), 2005, էջ 77-85.

⁹ **В. М. Лурье**, *История византийской философии, Формативный период*, С. Петербург, 2006.

¹⁰ **Ch Lange**, *Mia Energeia, Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel*, Tübingen, 2012.

¹¹ **А. И. Сидоров**, «Монофелитская» уния по свидетельству «Повествования о делах армянских» // *ՊԲՀ*, հ. 3, 1988, էջ 162-169; **А. И. Сидоров**, История монофелитских споров в изображении Анастасия Синаита (*Sermo III*) и Псевдо-Анастасия Синаита (*Synopsis de haeresibus et synodis. 18-26*) // *ВВ*, том 50, Москва, 1989, էջ 93-105; **А. И. Сидоров**, Феодор Раифский и Феодор Фаранский (По поводу одного из авторов «Изборника Святослава» 1073 г.) // *Древнейшие государства на территории*

ծավալուն մենագրությունը¹², որոնցում հեղինակը ներկայացնում է խնդրի վերաբերյալ քաղկեդոնական եկեղեցու դիրքորոշումը:

7-րդ դ. առաջին կեսի միջեկեղեցական երկխոսության մեջ ասորիների մասնակցության և դերակատարության վերաբերյալ խիստ արժեքավոր են Նիկոլայ Սելեզնյովի մի քանի մենագրություններն¹³ ու հատկապես «Հերակլիոս և Իշոյահվ Բ. արևելյան դրվագ բյուզանդական կայսեր էկումենիկ քաղաքականության պատմության մեջ» լայնածավալ հոդվածը¹⁴, որում արևելա-ասորակա (նեստորական) և արաբական սկզբնաղբյուրների քննությամբ հեղինակը նորովի է ներկայացնում Պարսկաստանի ասորիների մասնակցությունը միակամության շուրջ երկխոսության ընթացքին: Նշվածի համատեքստում կարևոր են նաև Դիտմար Վինկլերի¹⁵ և Նինա Պիգուլևսկայի¹⁶ ուսումնասիրությունները:

Բյուզանդիայի և հայ-բյուզանդական հարաբերությունների պատմության համատեքստում 7-րդ դ. առաջին կեսի միջեկեղեցական երկխոսությունն ուսումնասիրելու գործում նշանակալի են Յուլիան Կուլակովսկու¹⁷, Գեորգի Օստրոգորսկու¹⁸, Յան Լուիս Վան Դիթենի¹⁹, Վոլտեր Կաեգիի²⁰, Ջոն Հալդոնի²¹, Վ. Կ.

СССР, ис. 1990 г., Москва, 1991, էջ 135-167; **А. И. Сидоров**, Святоотеческое наследие и церковные древности, т. I, Москва, 2011.

¹² **А. И. Сидоров**, Святоотеческое наследие и церковные древности, т. V, Москва, 2017.

¹³ **Н. Селезнев**, Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения, Москва, 2002; **Н. Н. Селезнев**, Несторий и Церковь Востока, Москва, 2005.

¹⁴ **Н. Селезнев**, Иракий и Ишойав II: восточный эпизод в истории «экуменического» проекта византийского императора // «Символ» журнал христианской культуры, N 61, Париж-Москва, 2012, էջ280-300; **Н. Н. Селезнев**, Pax Christiana et Pax Islamica, Из истории межконфессиональных связей на средневековом Ближнем Востоке // Труды Института восточных культур и античности, выпуск XLV, Москва, 2014.

¹⁵ **D. W. Winkler**, Ostsyrische Christentum, Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens // Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Band 26, Münster, 2003.

¹⁶ **Н. Пигулевская**, Жизнь Сахдоны. (Из истории несторианства VII века) // Записки Коллегии Востоковедов, III., 1928, էջ 91-108; **Н. В. Пигулевская**, Сирийская средневековая историография, Исследования и переводы, С.-Петербург, 2000.

¹⁷ **Ю. А. Кулаковский**, История Византии, том III, Санкт-Петербург, 1996.

¹⁸ **G. Ostrogorsky**, Geschichte des Byzantinischen Staates, Dritte, durchgearbeitete Auflage, München, 1963.

¹⁹ **J.-L. Van Dieten**, Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610-715), Amsterdam, 1972.

²⁰ **W. E. Kaegi**, Heraclius: Emperor of Byzantium, Cambridge, 2003.

²¹ **J. F. Haldon**, Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture, Cambridge, 1997.

Իսկանյանի²², Կարինե Մելիքյանի²³ մենագրությունները, որոնցում հեղինակները հանգամանալից կերպով ներկայացնում են ուսումնասիրության կենտրոնում գտնվող ժամանակաշրջանի աշխարհաքաղաքական դրությունը և դրա ազդեցությունն Արևելահռոմեական կայսրության տարածքում գտնվող եկեղեցիների հարաբերությունների վրա:

Խնդրի զուտ Հայ եկեղեցու պատմության ուսումնասիրման համատեքստում մեծարժեք են Մաղաքիա արք. Օրմանյանի²⁴, Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի²⁵, Երվանդ Տեր-Մինասյանի²⁶, ժամանակակից հայ ուսումնասիրողներ՝ Եզնիկ եպս. Պետրոսյանի²⁷, Վրեժ Վարդանյանի²⁸ աշխատությունները:

7-րդ դ. առաջին կեսի միջեկեղեցական հարաբերությունների և դրա համատեքստում միակամության վերաբերյալ գիտության մեջ մինչ օրս առկա բազմակարծությունը պայմանավորված է այդ ժամանակաշրջանին վերաբերվող թե՛ հայերեն, թե՛ օտար լեզուներով պահպանված սկզբնաղբյուրների սակավությամբ ու դրանց միջև եղած բազմաթիվ հակասություններով: Մենք աշխատել ենք հնարավորինս հետազոտել թեմայի շրջանակներում ներկայումս հայտնի կարևորագույն սկզբնաղբյուրները, որոնց ուսումնասիրության մեջ անուրանալի է գերմանացի գիտնական Ֆրիդրիեմ Վինկելմանի «Միաներգործական-միակամական վեճ»²⁹ վերնագրով աղբյուրագիտական հետազոտությունը: Դրանում հեղինակը մեկտեղել է միակամության

²² **Վ. Կ. Իսկանյան**, Հայ-բյուզանդական հարաբերությունները IV-VII դդ., Երևան, 1991:

²³ **Կ. Մելիքյան**, Քաղաքական-եկեղեցական իրադրությունը Բյուզանդիայում VII դարի առաջին կեսին. Հայ և Բյուզանդական եկեղեցիների միության փորձը // ՊԲՀ, հ. 3, 2006, էջ 146-158; **Կ. Մելիքյան**, “Narratio de rebus Armeniae” Հայ-Քաղկեդոնական երկը վաղ միջնադարյան Հայոց եկեղեցու պատմության կարևոր սկզբնաղբյուր, Երևան, 2007:

²⁴ **Մ. Արք. Օրմանեան**, Ազգապատում, հտ. Ա, Կոստանդնուպոլիս, 1912:

²⁵ **Կ. եպս. Տեր-Մկրտչեան**, Յովհան Մանդակունի եւ Յովհան Մայրազումեցի // «Շողակաթ», հ. Ա, Էջմիածին, 1913, էջ 84-113:

²⁶ **Ե. վրդ. Տեր-Մինասեան**, Մանազկերտի 726-ի ժողովի ասորի եպիսկոպոսները և Խոսրովիկ Թարգմանչի հիշած երկու ասորական վանքերը // «Արարատ» հանդես, Սբ. Էջմիածին, 1907, էջ 75-80; **Ե. Տեր-Մինասեան**, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորոց եկեղեցիների հետ, Բ. հրատ., Ս. Էջմիածին, 2009:

²⁷ **Ե. վրդ. Պեպրոսյան**, Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանությունը // ԷՋՄ, Ա-Բ-Գ, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 1993, էջ 60-80; **Ե. արք. Պեպրոսյան**, Ներածություն Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանության, Բ լրամշակված տպագրություն, Երևան, 2016:

²⁸ **Վ. Մ. Վարդանյան**, Հայոց եկեղեցին վաղ միջնադարյան խաչողիներում, Վաղարշապատ, 2005:

²⁹ **F. Winkelmann**, Der monenergetisch-monotheletische Streit // Berliner Byzantinistische Studien, Band 6, Frankfurt am Main, 2001.

վերաբերյալ հրատարակած բոլոր հնարավոր սկզբնաղբյուրներն ու հակիրճ կատարել է դրանց նկարագրությունը:

Հունական սկզբնաղբյուրներից թեմայի շրջանակներում կարևորագույն նշանակություն ունեն և՛ աստվածաբանական, և՛ պատմական բնույթի երկերը: Աստվածաբանական տեքստերից օգտագործել ենք Սբ. Դիոնիսիոս Արեոպագացու³⁰, Ապողինար Լաոդիկեցու³¹, Սբ. Բարսեղ Կեսարացու³², Սբ. Գրիգոր Նազիանզացու³³, Սբ. Գրիգոր Նյուսացու³⁴, Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու³⁵ Թեոդորոս Մոպսուեստացու³⁶, Նեստորի³⁷ և եկեղեցու այլ հայրերի մի շարք ստեղծագործություններ՝ հաշվի առնելով թե՛ Մինի հրատարակած «*Patrologiae Graecae*» շարքում դրանց հունարեն բնագրերը, թե՛ հայերենով և այլ լեզուներով կատարված թարգմանական հրատարակությունները:

Թեմայի պատմագիտական տեսանկյունից հետազոտման համար օգտվել ենք Մանսիի հրատարակած տիեզերական ժողովների վավերագրությունների հունարեն բնագրերից³⁸, որտեղ ներկայացված են այս կամ այն ժողովի ժամանակ ընթերցված կարևորագույն սկզբնաղբյուրները: Հունական աղբյուրներից խիստ կարևոր նշանա-

³⁰ Հունարեն բնագիրը տե՛ս **S. Dionysius Areopagita** // **PG**, Tomus III; գրաբար թարգմանության քննական բնագիրը տե՛ս **R. W. Thomson**, *The Armenian Version of the Works Attributed to Dionysios the Areopagite* // *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Vol. 488, *Scriptores Armeniaci*, Tomus 17, Lovanii, 1987:

³¹ Ապողինար Լաոդիկեցու վերագրվող աշխատությունների հունարեն բնագրերը տե՛ս **H. Lietzmann**, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen, 1904:

³² Հունարեն բնագիրը տե՛ս **S. Basilius Caesariensis Episcopus** // **PG**, Tomus XXIX:

³³ Հունարեն բնագիրը տե՛ս **S. Gregorius Nazianzenus** // **PG**, Tomus XXXVI:

³⁴ Մեր ուսումնասիրության մեջ օգտվել ենք Սբ. Գրիգոր Նյուսացու անունով պահպանված մի երկից, որում վերջինս մեկնում է «ներգործություն» և «կամք» հասկացողությունները (տե՛ս **Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi**, Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts, zum ersten male vollständig herausgegeben und untersucht von **F. Diekamp**, Münster, 1907, էջ 258)

³⁵ Հունարեն բնագրերը տե՛ս **S. Cyrillus Alexandrinus Archiepiscopus** // **PG**, Tomus LXXVI; **S. Cyrillus Alexandrinus Archiepiscopus**, *Commentarium in Evangelium Joannis* // **PG**, Tomus LXXIII; **S. Cyrillus Alexandrinus Archiepiscopus** // **PG**, Tomus LXXVII: Օգտագործել ենք նաև Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու Հովհաննոս Ավետարանի մեկնության ռուսերեն թարգմանությունը (տե՛ս **Святитель Кирилл Александрийский**, *Толкование на Евангелие от Иоанна*, Том 1., пер. **Митрофана Муретова**, Москва, 2011):

³⁶ Հունարեն բնագիրը տե՛ս **Theodorus Mopsuestenus** // **PG**, Tomus LXVI:

³⁷ **Nestorius**, *The Bazaar of Heracleides*, Newly translated from the Syriac and edited with an Introduction Notes and Appendices by **G. R. Driver, L. Hodgson**, Oxford, 1925.

³⁸ Օգտվել ենք Մանսիի հետևյալ հատորներից՝ **Mansi**, Tomus V; **Mansi**, Tomus VII; **Mansi**, Tomus X; **Mansi**, Tomus XI, որտեղ հրատարակված են Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովի, Լաթերանի 649 թ. ժողովի, Կոստանդնուպոլսի 680-681 թթ. վավերագրերը և Հռոմի Լևոն պապի՝ Փլաբիանոսին ուղղված «տոմարը»:

կություն ունեն նաև Անաստաս Սինայացու (8-րդ դ.) «Երրորդ խոսքը»³⁹ հակամիակամական աշխատության և Թեոփանես Խոստովանողի (9-րդ դ.) «Ժամանակագրության»⁴⁰ ուսումնասիրությունները, որոնք 7-րդ դարի առաջին կեսում ընթացած միջեկեղեցական երկխոսության պատմությունը ներկայացնում են զուտ քաղկեդոնական տեսանկյունից: «Միակամության» վարդապետության և դրա շուրջ ընթացած աստվածաբանական վեճերի պատմության ուսումնասիրման գործում հատկապես արժեքավոր են դրանցում մեծ դերակատարություն ունեցած քաղկեդոնիկ վանական Մաքսիմոս Խոստովանողի երկերը: Դրանցից մենք ամենաշատն օգտվել ենք նրա և Կոստանդնուպոլսի գահընկեց պատրիարք Պյոլուսի միջև 645 թ. Աֆրիկայում տեղի ունեցած բանավեճի արձանագրություններից⁴¹, որ հայտնի է «Disputatio cum Pyrrho» անվամբ: Մաքսիմոս Խոստովանողը հանդիսանում է «երկկամության» վարդապետության սահմանողը:

Ասորերեն աղբյուրների շրջանակներում թեմայի վերաբերյալ խիստ կարևոր տեղեկություններ են պահպանվել 12-րդ դ. նշանավոր հակոբիկյան պատրիարք Միքայել Ասորու⁴², այսպես կոչված «Սեերտի»⁴³ և «Անանուն Եդեսացու»⁴⁴ «Ժամանակագրությունների» մեջ: Նշյալ սկզբնաղբյուրները մենք ուսումնասիրել ենք՝ օգտագործելով դրանց հայերեն և ֆրանսերեն թարգմանությունները:

Թեմայի շրջանակներում հայկական սկզբնաղբյուրների ուսումնասիրության տեսանկյունից մեծ կարևորություն ունեն դավանաբանական տարբեր գրություն-

³⁹ *Преподобный Анастасий Синаит*, Избранные творения, вступительная статья, перевод и комментарии А. И. Сидорова, Москва, 2003(այսուհետ՝ *Анастасий Синаит*).

⁴⁰ *Թեոփանես Խոստովանող*, թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ *Հրաչ Բարթիկյանի* // Օտար աղբյուրները հայերի մասին 13, բյուզանդական աղբյուրներ Դ, Երևան, 1983 (այսուհետ՝ *Թեոփանես Խոստովանող*):

⁴¹ *Диспут с Пирром*, Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия, Москва, 2004 (այսուհետ՝ *Диспут с Пирром*).

⁴² Միքայել Ասորու «Ժամանակագրության» պարագայում օգտվել ենք և՛ հայերեն երկու հրատարակություններից, և՛ ասորերեն բնագրի ֆրանսերեն թարգմանությունից՝ հաշվի առնելով դրանցում առկա տարբերությունները (տե՛ս *Տեառն Միխայէլի Պատրիարքի Ասորց* Ժամանակագրութիւն, Յերուսաղէմ, 1870 (այսուհետ՝ *Միքայել Ասորի 1870*); Ժամանակագրութիւն *Տեառն Միխայէլի Ասորց Պատրիարքի*, Հանեալ ի հնագոյն գրչագրէ, Յերուսաղէմ, 1871 (այսուհետ՝ *Միքայել Ասորի 1871*); *Chronique de Michel le Syrien*, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199), Editee pour la premiere fois et traduite en français par *J.-B. Chabot*, Tome II, Paris, 1901 (*Michel le Syrien, Tome II, ֆրանս.*):

⁴³ *Histoire Nestorienne(Chronique de Seert)*, Seconde Partie (II), M^{sr} Addai Scher, Robert Griveau // Patrologia Orientalis, Tomus XIII, Paris, 1919 (այսուհետ՝ *Chronique de Seert*):

⁴⁴ *Из Анонимной сирийской хроники 1234 г.* // *Н. В. Пугулевская*, Византия и Иран на рубеже VI-VII веков, Москва, 1946, էջ 252-289 (այսուհետ՝ *Из Анонимной сирийской хроники 1234 г.*):

ներից և միջեկեղեցական նամակագրություններից բաղկացած «Գիրք Թղթոց»⁴⁵ և «Կնիք Հաւատոյ»⁴⁶ ժողովածուները, որոնց միջոցով հնարավոր է դառնում հասկանալ Հայ եկեղեցու վարդապետների դիրքորոշումը վիճելի տարբեր հարցերի շուրջ:

Մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում նաև «Մատենագիրք Հայոց»-ում⁴⁷ և առանձնատիպ հրատարակված հայ միջնադարյան հեղինակների բազմաթիվ երկերը, որոնք նույնպես տեղեկություններ են հաղորդում 7-րդ դ. առաջին կեսին ընթացած միջեկեղեցական հարաբերությունների մասին: Հայկական սկզբնաղբյուրներից թեմայի ուսումնասիրման համար առանձնահատուկ նշանակություն ունի դեպքերի ժամանակակից Սեբեոսի պատմությունը⁴⁸, որը, մեր կարծիքով, 7-րդ դ. պատմության ամենահավաստի սկզբնաղբյուրներից մեկն է: Առանձին կարևորություն ունի նաև հայ-քաղկեդոնիկ հեղինակի կողմից գրված «Narratio de rebus Armeniae» երկը⁴⁹ (8-րդ դ. սկիզբ), որը դեպքերի ընթացքը ներկայացնում է զուտ քաղկեդոնականության տեսանկյունից: Եզր Փառաժնակերտցի կաթողիկոսի վերաբերյալ հայ մատենագրության հետագա դիրքորոշումը լավագույնս հասկանալու համար կարևոր է Սբ. Հովհան Օձնեցու անունով պահպանված «Սակս ժողովոց որ եղեն ի Հայս»⁵⁰ գրության բազմակողմանի վերլուծությունը: Մեծ կարևորություն ունեն նաև 7-14-րդ դարերի պատմիչներ Մովսես Կաղանկատվացու⁵¹, Հովհաննես Դրասխանակերտցու⁵², Ստեփանոս Ասողիկ Տարոնեցու⁵³, Սամուել Անեցու⁵⁴, Կիրակոս Գանձակեցու⁵⁵,

⁴⁵ Մեր ուսումնասիրության մեջ կիրառել ենք «Գիրք թղթոց»-ի երկու հրատարակություններն էլ՝ հաշվի առնելով երկրորդ հրատարակության մեջ կատարված փոփոխությունները (տե՛ս **Գիրք Թղթոց**, Թիֆլիս, 1901; **Գիրք Թղթոց**, Երուսաղեմ, 1994):

⁴⁶ **Կնիք Հաւատոյ** Ընդհանուր սուրբ եկեղեցույ յմողափառ և Ս. Հոգեկիր Հարցն Մերոց դաւանութեանց յաուրս Կոմիտաս կաթողիկոսի համահաւաքեալ, հրատարակութիւն **Կարապետ Եպիսկոպոսի**, Ս. Էջմիածին, 1914 (այսուհետ՝ **Կնիք Հաւատոյ**):

⁴⁷ **ՄՀ**, Գ. հատոր, Զ. դար, Անթիլիաս, 2004; **ՄՀ**, Դ. հատոր, Է. դար, Անթիլիաս, 2005; **ՄՀ**, Ե. հատոր, Է. դար, Անթիլիաս, 2005; **ՄՀ**, Զ. հատոր, Ը. դար (յաւելում), Անթիլիաս, 2005; **ՄՀ**, ԺԵ. հատոր, Ժ. դար, Անթիլիաս, 2010; **ՄՀ**, ԺԶ. հատոր, ԺԱ. դար, Երեւան, 2012:

⁴⁸ **Պատմութիւն Սեբէոսի**, աշխատասիրությամբ՝ Գ. Վ. Արզարյանի, Երևան, 1979 (այսուհետ՝ **Սեբէոս**):

⁴⁹ **Հ. Բարթիկյան**, «Narratio de Rebus Armeniae», հունարեն թարգմանությամբ մեզ հասած մի հայ-քաղկեդոնական սկզբնաղբյուր // ԲՄ, թիվ 6, Երևան, 1962, էջ 457-470 (այսուհետ՝ **Narratio**):

⁵⁰ **Գիրք Թղթոց**, Թիֆլիս, 1901, էջ 220-233: Մենք կիրառել ենք Ալեքսան Հակոբյանի հրատարակած քննական բնագիրը, քանի որ «Գիրք Թղթոց»-ի օրինակը թերություններ ունի (տե՛ս **Յովհաննէս Օձնեցի**. Սակս ժողովոցն, որ եղեն ի Հայս (Գիտա-քննական բնագիր) // ՀԱ, 1-12, Վիեննա-Երեւան, 2009, էջ 85-136 (այսուհետ՝ **Սակս ժողովոց**))

⁵¹ **Մովսէս Կաղանկատուացի**, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, քննական բնագիրը և ներածությունը՝ **Վարագ Առաքելյանի**, Երևան, 1983 (այսուհետ՝ **Մովսէս Կաղանկատուացի**):

⁵² **Յովհաննէս Կաթողիկոսի Դրասխանակերտցոյ**, Պատմութիւն Հայոց, Երևան, 1996:

Ստեփանոս Օրբելյանի⁵⁶ և այլ պատմիչների աշխատությունները, որոնց ուսումնասիրությամբ հնարավորություն ենք ունենում պատկերացում կազմել մեր ուսումնասիրության առանցքում գտնվող խնդիրների նկատմամբ Հայ եկեղեցու դիրքորոշման մասին:

«Մի կամք» և «մի ներգործություն» սահմանումների նկատմամբ Հայ եկեղեցու աստվածաբանական դիրքորոշման մասին իմանալու համար խիստ կարևոր են 8-րդ դարի հայ վարդապետներ Ստեփանոս Սյունեցու⁵⁷ և Խոսրովիկ Թարգմանչի երկերը⁵⁸:

Կատարվել է նաև Երևանի Մաշտոցի անվան մատենադարանում պահվող որոշ ձեռագրերի⁵⁹ ուսումնասիրություն, որոնք առաջին անգամ են դիտարկվում մեր թեմայի շրջանակներում:

Ուսումնասիրությունն իրականացրել ենք հետևյալ մեթոդաբանությամբ՝

- Պատմական իրադարձությունների ժամանակագրությունը ճշգրտելու համար իրականացրել ենք տարբեր սկզբնաղբյուրներում պահպանված տեղեկությունների և դրանց շուրջ մասնագիտական ուսումնասիրություններում կատարված եզրակացությունների *համեմատական, համադրական և համակարգային* ուսումնասիրություն:

⁵³ Տիեզերական պատմութիւն *Ստեփաննոս Վարդապետի Տարօնեցոյ*, Փարիզ, 1859 (այսուհետ՝ *Ստեփանոս Տարօնեցի*):

⁵⁴ *Սամուէլ Անեցի*, Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց յաղագս գիտի ժամանակաց անցելոց մինչեւ ի ներկայս ծայրաքաղ արարեալ, Յառաջաբանով, համեմատութեամբ, յաւելուածներով եւ ծանօթութիւններով *Ա. Տէր-Միքէլեանի*, Վաղարշապատ, 1892 (այսուհետ՝ *Սամուէլ Անեցի*):

⁵⁵ *Կիրակոս Գանձակեցի*, Պատմութիւն Հայոց, աշխատասիրությամ՝ *Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի*, Երևան, 1961 (այսուհետ՝ *Կիրակոս Գանձակեցի*):

⁵⁶ *Ստեփաննոսի Սիւնեաց Եպիսկոպոսի* Պատմութիւն Տանն Սիսական, ի լոյս ընծայեաց *Մկրտիչ Էմին*, Մոսկվա, 1861 (այսուհետ՝ *Ստեփանոս Օրբելյան*):

⁵⁷ *Գիրք թղթոց*, Թիֆլիս, 1901, էջ 373-395: Դավանաբանական այս թուղթն առաջին անգամ հրատարակվել է 1688 թ. Նոր Զուղայում հետևյալ վերնագրով. «**Թուղթ Ստեփաննոսի Սիւնեաց Եպիսկոպոսի և իմաստասիրի պատասխանի թղթոյն Գերմանոսի պատրիարգի Կոստանդնուպօլսի**» (տե՛ս *Գիրք ժողովածոյ ընդդէմ երկարնակաց*. մանաւանդ աշխարհաւեր ժողովոյն քաղկեդոնի. արարեալ սրբազանից վարդապետաց, Նոր Զուղա, 1688, էջ 300-375): Այս հրատարակությունը հատվածաբար տարբերվում է «Գիրք թղթոց»-ի օրինակից: Մենք կիրառել ենք Հակոբ Քեոսեյանի կազմած քննական բնագիրը (տե՛ս *ՄՀ*, 2. հատոր, Ը. դար (յաւելուած), Երեւան, 2007, էջ 521-542):

⁵⁸ *Գ. վ. Յովսէփեան*, Խոսրովիկ Թարգմանիչ (Ը. դար), երկրորդ մաս, Վաղարշապատ, 1899, էջ 3-197:

⁵⁹ Մատենագրութիւնք Դիոնիսիոսի Արիսպագացոյ: *Թրգմ. Սյր. Լեհացի*, ՄՄ ձեռագիր N 110; *Վարդան Հունանեան*, Թուղթ քաջալերական առ ուղղափառս մերազնեայս, որք ի քաղաքին Էվդոկիայ, ի Լէօպօլիս, ի թիվն Հայոց ՌՃԾԲ, ՄՄ ձեռագիր, N9748:

- Ուսումնասիրության առանցքում գտնվող ժամանակաշրջանի եկեղեցա-քաղաքական զարգացումների և դրան նախորդող նմանատիպ գործընթացների պատճառա-հետևանքային կապը հետազոտելու համար կիրառել ենք պատմության ուսումնասիրման *պատրմահամեմատական և ռեկոնստրուկտիվ մեթոդները*:
- Տարբեր քրիստոսաբանական համակարգերում այս կամ այն վիճելի եզրույթների նույնություններն ու տարբերությունները հասկանալու համար կիրառել ենք *լեզվահամեմատական մեթոդը*՝ յուրաքանչյուրի պարագայում հիմնվելով բնագրային լեզվի և դրանից բխող առանձնահատուկ լեզվամտածողությամբ ձևավորված աստվածաբանական ավանդույթի վրա:
- Պատմական իրադարձությունների, տարբեր գործընթացների, ինչպես նաև թեմայի շրջանակներում քննարկված ֆենոմենների ամբողջությունը և տեսական եզրակացությունները համապարփակ ներկայացնելու համար օգտագործել ենք *նկարագրողական (նառաչիվ) մեթոդը*:

Աշխատանքի գիտական նորույթն ու գործնական նշանակությունը կայանում են հետևյալ մի քանի կետերում՝

- Հայ իրականության մեջ առաջին անգամ ներկայացվում է 7-րդ դ. առաջին կեսին «միաներգործական-միակամական» վարդապետության շուրջ ծավալված միջ-եկեղեցական երկխոսության ամբողջական պատկերն ու Հայ եկեղեցու պատմական դիրքորոշումն այդ գործընթացում:

- Առաջին անգամ հայերեն թարգմանությամբ շրջանառության մեջ են դրվում 7-րդ դ. միջեկեղեցական երկխոսության ընթացքում Ասորի-հակոբիկյան, Ղպտի-եգիպտական ոչ քաղկեդոնական եկեղեցիների և Արևելահռոմեական կայսրության քաղկեդոնական եկեղեցու միջև միության նպատակով կազմված դավանագրերը:

- Կատարելով թեմայի շուրջ գոյություն ունեցող և նորահայտ բազմաթիվ աղբյուրների համեմատական քննություն՝ առաջադրվում է 7-րդ դ. առաջին կեսին ընթացած միջեկեղեցական հարաբերությունների նոր ժամանակագրություն՝ հերքելով նախկինում գիտության մեջ արտահայտված տարբեր կարծիքներ:

- Աշխատանքում հիմնավորվում է այն հանգամանքը, որ 7-րդ դ. առաջին կեսին Հայ եկեղեցու և Արևելահռոմեական կայսրության եկեղեցու միջև կնքված միության հիմքում ընկած է եղել ոչ թե Քաղկեդոնի 451 թ. հավատամքը, այլ միակամության

վարդապետությունը՝ դրա կյուրեղ-ալեքսանդրյան ընկալմամբ, որն ամբողջությամբ համապատասխանում է Հայ եկեղեցու նախաքաղկեդոնական դավանանքին:

- Հաշվի առնելով ներկայումս ընթացող միջեկեղեցական դիսկուրսների կարևորությունը՝ աշխատանքում քննարկված դրույթները կարող են օգտագործվել դրանցում՝ Հայ եկեղեցու դիրքորոշումն ավելի հստակ արտահայտելու համար:

- Ատենախոսությունը հետագայում հրատարակվելու դեպքում կարող է ծառայել որպես ուսումնամեթոդական ձեռնարկների համար կարևոր նյութ:

Ատենախոսությունն ամբողջությամբ քննարկվել և երաշխավորվել է հրապարակային պաշտպանության ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետի Կրոնի պատմության և տեսության ամբիոնի կողմից:

Աշխատանքում առաջադրված հայեցակետերը, դրույթներն ու հարցադրումները հեղինակի կողմից քննարկվել են հրատարակված 7 գիտական հոդվածներում:

Ատենախոսությունը բաղկացած է ներածությունից, երեք գլխից, եզրակացություններից և օգտագործված սկզբնաղբյուրների, գրականության ու հապավումների ցանկերից:

ԳԼՈՒԽ Ա.

ՄԻԱԿԱՄՈՒԹՅԱՆ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ 4-6-ՐԴ ԴԱՐԵՐԻ ՔՐԻՍՏՈՍԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԻՄՆԱԿԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԵՐՈՒՄ⁶⁰

«Միակամությունը», որ մասնագիտական գրականության մեջ հայտնի է «monothelism» (հուն. mono=մեկ և thelema=կամք) տերմինով, որպես պատմա-աստվածաբանական իրողություն հատկապես հայտնի է դարձել 7-րդ դարում ծավալված միջդավանաբանական դիսկուրսների արդյունքում: Սակայն դոգմաների զարգացման պատմության մեջ, որպես առանձին վարդապետություն, ծագել է շատ ավելի վաղ շրջանում և մինչև 7-րդ դար ունեցել է դրսևորման մի քանի տարբերակներ՝ հանդիպելով նույնիսկ իրարամերժ քրիստոսաբանական համակարգերում⁶¹:

Նախքան մեր ուսումնասիրության բուն նյութին անցնելը պետք է նշենք, որ «միակամությունը», այսինքն ի Քրիստոս «մի կամք» դավանելու վարդապետությունը, դավանաբանության պատմության մեջ մշտապես հանդես է գալիս «միաներգործության» (monoenergism)՝ այսինքն ի Քրիստոս «մի ներգործություն» դավանելու վարդապետության հետ միասին: Լինելով տարբեր հասկացողություններ՝ դրանք փոխկապակցված են, և մեկից մշտապես բխում է մյուսը:

Այնուամենայնիվ «միաներգործական-միակամական» վարդապետությունը Եկեղեցու պատմության մեջ հայտնի է «միակամություն» (monothelism) բառեզրով, քանի որ այն Արևելահռոմեական կայսրության տարածքում կանոնականացնելու նպատակով հրապարակված «էդիկտ»-ում (կայսերական հրաման), որ պատմության մեջ հայտնի է 638 թ. «Էկթեսիս» անունով, շեշտադրումը դրված էր Քրիստոսի կամքի մեկության վրա, իսկ ներգործության մասին առանձնապես չէր հիշատակվում:

«Էկթեսիսում» միաներգործության մասին լռելու պատճառ էր հանդիսացել 633-634 թթ. այս եզրի շուրջ ներքաղկեդոնական միջավայրում առաջացած աստվածաբանական վեճը: Ինդիքը նրանում էր, որ 622-633 թթ. Կոստանդնուպոլսի աշխար-

⁶⁰ Ատենախոսության առաջին գլխում տեղ գտած որոշ դրույթներ մեր կողմից հրատարակվել են հետևյալ հոդվածում՝ **Ս. Մելքոնյան**, «Մի ներգործություն» սահմանումն Ապողինար Լաոդիկեցու քրիստոսաբանական համակարգում (վերլուծական ակնարկ) // «Կանթեդ» գիտական հոդվածներ, հ. 4 (73), Երևան, 2017, էջ 178-183:

⁶¹ Տե՛ս **С. Н. Говорун**, Многообразие форм монофелитства..., էջ 77-85; **С. Hovorun**, նշվ. աշխ., էջ 5-53; **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 25-32, 415-447:

հիկ և հոգևոր իշխանությունների կողմից վարած եկեղեցական միարարական քաղաքականության հիմքում ընկած էր գլխավորապես «մի ներգործություն» սահմանումը: Սակայն քաղկեդոնականների մի մասի կողմից այն չի ընդունվում, քանի որ վերջիններս դրա ներքո թաքնված միաբնակության վտանգ էին տեսնում: Այս վեճի պատճառով առաջացած անհանգստությունները մեղմելու համար էլ միաներգործական-միակամական վարդապետությունը պաշտոնականացնելիս «Էկթեսիսի» տեքստը կազմողները նախապատվությունը տալիս են «մի կամք» սահմանմանը: Նշյալ ձևակերպումը նույնպես քաղկեդոնականների կողմից չի ընդունվում և ի վերջո Կոստանդնուպոլսի 680-681 թթ. ժողովի ժամանակ արգելվում են թե՛ «մի ներգործություն» և թե՛ «մի կամք» սահմանումները, իսկ դրանց հետևորդները նզովվում են:

Արևելահռոմեական կայսրության 7-րդ դարի առաջին կեսի եկեղեցա-քաղաքական ձգտումներն, անշուշտ, կարևորագույն նշանակություն ունեին «միակամության» շրջանառվելու և տարածման գործում, սակայն, ինչպես նշում է դավանաբանության պատմության ռուս ժամանակակից մասնագետ Ալեքսանդր Սիդորովը, խորը մոլորություն կլինեք միաբնակների և քաղկեդոնականների միջև գոյություն ունեցող կրոնական խնդիրները կապել միայն քաղաքականության հետ⁶²:

Իհարկե, քաղաքականությունը պատճառներից մեկն էր եկեղեցիների միջև գոյություն ունեցող այս խնդիրներում, սակայն դրանց հիմքում ընկած են դավանաբանական տարբեր հարցեր, որոնցից որոշները թեև շատ ամգամ ներկայացվում են քաղաքականության արդյունք, սակայն դրանց ծագման ակունքները շատ ավելի հին են: Այդպես է նաև «միակամության» վարդապետության պարագայում, որը դավանաբանության պատմության մեջ, աստվածաբանության տեսանկյունից, ունի ծագման այլ պատմություն:

1.1. Միաներգործական-միակամական ձևակերպումներ

Կապադովկյան հայրերի մոտ

«Մի կամքի» մասին սահմանումներ հանդիպում են դեռևս երրորդաբանական վիճաբանությունների ժամանակ՝ 4-րդ դարում, երբ Սբ. Երրորդության մեջ Որդուն

⁶² Տե՛ս **A. И. Сидоров**, Святоотеческое наследие и церковные древности, т. V..., էջ 472:

Հոր հետ համագոյակից չհամարող արիոսականներն, իրենց տեսությունը հիմնավորելու համար, հղում էին կատարում Քրիստոսի՝ Գեթսեմանիի պարտեզում կատարած աղոթքը մատնությունից առաջ. «Հայր իմ, եթե հնար է՝ անցցե՛ բաժակս այս յինէն, բայց ոչ որպէս ես կամիմ, այլ որպէս դու» (Մատթ. ԻԶ 39)⁶³: Այսպիսով արիոսականները փորձում էին տարբերություն դնել Հոր և Որդու «կամքերի» միջև՝ զանազանություն մտցնելով նաև «բնությունների» մեջ:

Հակադարձելով ուղղադավանությանը հակասող այս մտածողությանը՝ կապադովկյան երեք սրբազան հայրերից⁶⁴ Սբ. Գրիգոր Աստվածաբանը (Նազիանզացին) Գեթսեմանիի աղոթքի մասին գրում է հետևյալը. «...դա ասվում է ոչ թե նրա համար, որ Որդու առանձնական կամքն իրականում տարբեր է Հոր կամքից, այլ այն պատճառով, որ չկա այդպիսի կամք, և [այդ] խոսքերի իմաստը հետևյալն է. «Չեմ կատարում Իմ կամքը, քանի որ ես չունեմ մեկ այլ կամք, Քո կամքից առանձին, այլ կամիայն ընդհանուր կամք և՛ Ինձ և՛ Քեզ [համար]: **Ինչպես Աստվածությունը մեր մեկն է, այդպես էլ կամքն է [մեկը]**» (ων ὡς μία θεότης, οὕτω καὶ βούλησις)⁶⁵: Ինչպես տեսնում ենք Սբ. Գրիգոր Աստվածաբանն իր մեկնության վերջում հունարեն «θέλημα» (=կամք) բառի փոխարեն օգտագործում է «βουλή» բառը, որ ունի և՛ «կամք», և՛ «ցանկություն» նշանակությունը⁶⁶: Հետևաբար այսբառի կիրառման դեպքում նույնպես կարող ենք վստահ ասել, որ նշված հատվածը «մի կամք» ընդունելու տեսանկյունից իմաստային փոփոխություն չի կրում:

Երրորդաբանական աստվածաբանության մեջ կարևոր նշանակություն ուներ նաև «ներգործություն» եզրը՝ հատկապես կապադովկյան հայրերի կողմից Սուրբ Երրորդության մեջ ենթակարգության (սուբորդինացիայի) արիոսական գաղափարները ժխտելու գործում:

Այս տեսանկյունից Սբ. Բարսեղ Կեսարացին «Ընդդեմ Եվնոմիոսի» իր աշխատության մեջ նախ հիմնավորում է Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու «մի ներգործությամբ»

⁶³ Աստվածաշնչյան հատվածների հայերեն մեջբերումների համար օգտագործել ենք Սուրբ Գրքի այսպես կոչված Չորրայյան հրատարակությունը (տե՛ս **Աստվածաշունչ Մարեան** Հին եւ Նոր Կտակարանաց, տպ. Յովհանն. Զօհրապեանի, Վենետիկ, 1805), իսկ հունարեն մեջբերումների համար՝ ***The Greek New Testament***, D-Stuttgart, 1994՝ հրատարակությունը:

⁶⁴ Սբ. Բարսեղ Կեսարացի, Սբ. Գրիգոր Նազիանզացի, Սբ. Գրիգոր Նյուսացի:

⁶⁵ **PG**, Tomus XXXVI, Col. 120.

⁶⁶ Տե՛ս **Gemoll**, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch von **W. Gemoll und K. Vretska**, Zehnte, völlig neu bearbeitete Auflage, Oldenbourg, 2006, էջ 170-171:

գործելը, որից էլ եզրակացնում է Նրանց ընդհանուր էություն ունենալը՝ Սուրբ Երրորդության հավասարությունը սահմանելով «համագոյություն» եզրով⁶⁷: Նույն երկի մեջ Սուրբ Հոգու կատարյալ աստվածությունը հիմնավորելու համար Սբ. Բարսեղը գրում է. «Տերը, փչելով սուրբ առաքյալների վրա, ասաց. «Եւ զայս իբրեւ ասաց, փչեաց ի նոսա՝ և ասէ. առէք հոգի սուրբ, եթէ ումեք թողուցուք զմեղս, թողեալ լիցի նոցա» (Հովհ. Ի 22): Հետևաբար, եթե ոչ մեկը չի կարող մեղքերի թողությունտալ [բացի Աստծուց], ապա այն (տվյալ գործողությունը) չի պատկանում ոչ մեկին, բացի միակ Աստծուց, իսկ Սուրբ Հոգին մեղքերին թողություն է տալիս առաքյալների միջոցով, [սրանից հետևում է] որ Սուրբ Հոգին Աստված է և Հոր ու Որդու հետ միասին ունի **միևնույն ներգործությունը** (καὶ τῆς αὐτῆς ἐνεργείας τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῶ)»⁶⁸: Շարունակելով այս միտքը՝ Սբ. Բարսեղ Կեսարացին հաջորդիվ գրում է հետևյալը. «Աստված արարում է ոչ թե մարմնական ձեռքերի շարժումով, այլ կենդանի Բանի ներգործությամբ և կենդանարար Հոգու հայտնությամբ: Իսկ եթե սկզբում ամեն բան արարվել է Հոգով և կրկին վերականգնվում է Հոգով, ապա բացահայտ հայտնվում է Աստծո **մեկ և միևնույն ներգործությունը**՝ Որդու միջոցով Հոգու մեջ (μία καὶ ἡ αὐτὴ προφανῶς ἐνεργεία Θεοῦ δι Υἱοῦ ἐν Πνεύματι φαίνεται), և Երրորդությունն Իր մեջ որևէ պառակտում չի կրում»⁶⁹:

Այնուամենայնիվ, որպեսզի շեշտվի նաև Սուրբ Երրորդության եռյակությունը, Սբ. Բարսեղը Երրորդությունը համեմատում է «երեք թելերից հյուսված պարանի հետ», որի մասին հիշատակվում է Ժողովողի գրքում (Ժող. Դ 12), և այս «երեք թելերն» իրար կապող գործողության ներքո ընդունում է **Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու «մի և ընդհանուր ներգործությունը»**, որի մեջ երեք Անձերն Իրարից անբաժան են⁷⁰:

Երրորդաբանական սահմանումներում վերոնշյալ ձևակերպումները հիմնականում ընկալելի են դառնում թե՛ Արևելքում և թե՛ Արևմուտքում: Սակայն ամեն բան փոխվում է, երբ երրորդաբանական այս բանաձևումները սկսում են օգտագործվել քրիստոսաբանության մեջ:

⁶⁷ Տե՛ս **PG**, Tomus XXIX, սյուն 712:

⁶⁸ *Նույն տեղում*, սյուն 717-720:

⁶⁹ *Նույն տեղում*, սյուն 729:

⁷⁰ Տե՛ս **PG**, Tomus XXIX, սյուն 760-761; հմմտ. **В. М. Лурье**, նշվ. աշխ., էջ98:

1.2. Միաներգործական-միականական սահմանումներն Ապողինար Լաողիկեցու քրիստոսաբանական համակարգում

Նիկիայի Տիեզերաժողովի (325 թ.) ժամանակ Սուրբ Երրորդության մեջ Որդու՝ Հոր հետ նույն էությունից լինելը «համագոյություն» (ὁμοούσιος) տերմինով վերջնականապես սահմանելուց հետո⁷¹ արդեն 4-րդ դարի աստվածաբանների համար խնդիր է առաջանում պատասխանել հետևյալ երկու հարցերին՝ ա) եթե Քրիստոս կատարյալ Աստված է, ապա ի՞նչ եղանակով Աստված-Բանը կարող էր միավորվել մարդեղության հետ և բ) ինչպե՞ս պետք է դա ընկալել մարդաբանության տեսանկյունից⁷²: Ահա այս երկու հիմնական հարցադրումով երրորդաբանական քննարկումներից արդեն աստիճանաբար անցում էր կատարվում քրիստոսաբանական քննարկումներին:

Աստված-Բանի մարդեղացման ֆենոմենն առաջին անգամ համակարգված ձևով ներկայացման փորձ է կատարել ծագումով Եգիպտոսից ասորական Լաողիկիա քաղաքի եպիսկոպոս Ապողինար Կրտսերը⁷³ (մոտ. 309-390 թթ.)⁷⁴:

Նա համարվում էր իր ժամանակի լավագույն աստվածաբան-փիլիսոփաներից և Սուրբ Գրքի մեկնիչներից մեկը: Լաողիկեցի եպիսկոպոսը նաև մեծ դերակատարություն է ունեցել Սուրբ Երրորդության ուղղադավան վարդապետության

⁷¹ Տե՛ս **A. Grillmeier**, Band 1., էջ 386-413; **Մ. քին. Արամեան**, Աշխատութիւններ, հատոր Ա, Երևան, 2016, էջ 29-30:

⁷² Տե՛ս **В. М. Лурье**, նշվ. աշխ., էջ 78.

⁷³ Նրան հաճախ անվանում են Ապողինար Կրտսեր, որպեսզի տարբերեն իր հորից՝ Ապողինար Ավագից (տե՛ս **H. Rahner**, Apollinarios der Ältere; **H. de Riedmatten**, Apollinarios der Jüngere // “Lexikon für Theologie und Kirche”, Band I, Freiburg, 1957, S. 713-714.):

⁷⁴ Բ-Գ դարերում գնոստիկներն ու դոկետներն (երևութականները) արդեն առաջ էին քաշել քրիստոսաբանական իրենց տեսակետները՝ կասկածի տակ դնելով Քրիստոսի մարմնավորման իսկությունը կամ Նրա մարդկային էակ լինելը: Սուրբ Երրորդության Երկրորդ Դեմքի աստվածության ժխտումն արիոսականների կողմից նույնպես կարելի է համարել քրիստոսաբանական նախնական եզրահանգում (տե՛ս **Ա. Գրիլմայեր**, Քաղկեդոնի ժողովը. ընդհարման մի վերլուծություն, անգլերենից թարգմանեց Մեսրոպ քահանայ Արամեանը // «Գանձասար» 2, Երեւան, 1996, էջ 22), սակայն Ապողինար Լաողիկեցին առաջինն է, ով որոշ տերմինների վրա հիմնված քրիստոսաբանական համակարգ է առաջ քաշում (տե՛ս **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 25; **F. Winkelmann**, Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (5. bis 7. Jahrhundert). Berlin 1980, (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/6), էջ 31; **A. Grillmeier**, Band 1., էջ 483, 488; **В. В. Болотов**, История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли, Москва, 2007, էջ 191.):

սահմանման գործում⁷⁵: Սակայն նա բանադրվել է որոշ հարցերում ծայրահեղության հասնող իր քրիստոսաբանական ձևակերպումների համար⁷⁶: Ուստի Ընդհանրական եկեղեցու այս շրջանի ուղղադավան հայրերի (հատկապես կապադովկյան եռյակի) հակաապոլինարական խիստ դիրքորոշման պատճառով Լաոդիկեցի եպիսկոպոսի անունով գրեթե ոչ մի աշխատություն չի պահպանվել: Այնուամենայնիվ, ժամանակակից հայրաբանությունը նրան է վերագրում տարբեր հեղինակների անուններով պահպանված մի շարք գրվածքներ⁷⁷, որոնցից, ինչպես նաև Ապոլինարի դեմ ուղղված տարբեր գրություններից, կարողանում ենք պատկերացում կազմել նրա կողմից առաջադրված քրիստոսաբանական սահմանումների մասին: Հետևելով դրանց՝ կարող ենք նշել, որ Ապոլինար Լաոդիկեցին փորձել է հելլենական փիլիսոփայության միջոցով կազմել քրիստոսաբանական սիստեմավորված մի տերմինաբանություն⁷⁸, որի միջոցով կկարողանար հիմնավորել Աստված-Բանի իրական մարմնավորումը⁷⁹ և Քրիստոսի բացարձակ միեղենությունը⁸⁰:

Միեղեն Քրիստոսի իր ընկալումը նա կառուցում է այսպես կոչված «մարդաբանական մոդելի» միջոցով, այն է՝ ի Քրիստոս «աստվածայինի» և «մարդկայինի» միությունը համեմատելով մարդու մեջ «հոգու» (ψυχή) և «մարմնի» (σάρξ) միության

⁷⁵ Տե՛ս **Գ. Ի. Բենևիչ**, *Аполлинарий Лаодикийский* // *Антология Восточно-Христианской богословской мысли, ортодоксия и гетеродоксия*, том 1, Москва-С. Петербург, 2009, էջ 348-350.

⁷⁶ Այս մասին տե՛ս **Վ. Մ. Պողոսյան**, Հայ եկեղեցու հակաապոլինարական քրիստոսաբանությունը // *ԷՋՄ*, 2010, հ. Թ., էջ 21-31:

⁷⁷ Ապոլինար Լաոդիկեցու անունով գրեթե ոչ մի աշխատություն չի պահպանվել, սակայն նրա առանձին գրվածքներ պահպանվել են այլ հեղինակների անուններով, ինչը գիտության մեջ բազմիցս քննարկված հարց է (Ապոլինարի գրվածքների մասին տե՛ս **С. Р. Caspari**, *Ungedrückte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Chritiania, 1866, էջ 143-150; **А. Спасский**, *Аполлинарий Лаодикийский, историческая судьба сочинений Аполлинария съ краткимъ очеркамъ его жизни*, Сергиевъ Посады, 1895, էջ 90-429; **Н. Lietzmann**, նշվ. աշխ., էջ 129-163: Պահպանված աշխատանքների և առանձին հատվածների հրատարակությունը տե՛ս *նույն տեղում*, էջ 167-322; **А. И. Бриллиантов**, *Происхождение монофиситства* // «Христианское чтение» С.Пб., 1906, н. 6, էջ 793-794; **В. Altaner, А. Stuiber**, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg-Basel-Wien, 1978, էջ 314-315):

⁷⁸ Տե՛ս **F. Winkelmann**, *Die östlichen Kirchen...*, էջ 31;

⁷⁹ Դրանով նա հակադարձում էր երևութականներին:

⁸⁰ Ըստ որոշ ուսումնասիրողների ապոլինարյան միաբնակությունը Դիոդորոս Տարսոնացու այսպես կոչված «բաժանարար» քրիստոսաբանության, մասնավորապես դրա ճյուղավորումներից մեկը՝ Մարկելլոս Անկյուրացու՝ Քրիստոսի երկու դեմք (prosvopon) ունենալու մասին վարդապետությունը հերքելու արդյունք է (տե՛ս **К. McCarthy Spoerl**, *Apollinarian Christology and the Anti-Marcellan Tradition* // «Journal of Theological Studies», Vol. 45, 1994, էջ 545-568; հմմտ. **А. И. Сидоров**, *Святоотеческое наследие и церковные древности*, т. 1, ..., էջ 145-146; **Գ. Ի. Բենևիչ**, *Аполлинарий Лаодикийский* // *Антология Восточно-Христианской богословской мысли, ортодоксия и гетеродоксия*, том 1, Москва-С. Петербург, 2009, էջ 355-356):

հետ⁸¹, ինչից ելնելով էլ, հիմնվելով Պողոս առաքյալի Փիլիպպեցիներին ուղղված թղթի Բ 7 հատվածի վրա՝ նա գրում է հետևյալը. «Ինչպես մարդը հանդիսանում է մեկ բնություն, այնպես էլ՝ Քրիստոս՝ դառնալով մարդու նման»⁸²:

Օգտագործելով այն հանգամանքը, որ հունալեզու մտածողության մեջ «σὰρξ» (=մարմին) բառը հնարավորություն է տալիս ընկալելու մարմինը զուտ նյութեղեն իմաստով (առանց հոգու)⁸³՝ Ապողինարն իր քրիստոսաբանական դատողությունների նախնական շրջանում բացառում է Քրիստոսի մեջ մարդկային հոգու (*ψυχή*) գոյությունը՝ պնդելով, որ Աստված-Բանը մարմնավորումից հետո կատարելապես փոխարինել է այն⁸⁴: Սակայն հանդիպելով բավականին լուրջ ընդդիմության և ավետարանական համապատասխան հատվածների վրա հիմնված քննադատության՝ Ապողինարը որոշակի փոփոխություն է մտցնում իր դատողությունների մեջ⁸⁵ և, ավելի «կատարելագործելով» նախկինում արտահայտած գաղափարները⁸⁶՝ նշում է, որ չնայած մարմնանալուց հետո Աստված-Բանն ընդունում է հոգով լցված երկրային մարմին, սակայն առանց հոգու բարձրագույն տեսակի՝ «բանական հոգու» (*ψυχὴ λογικῆ*)⁸⁷, ինչն էլ նույնացնում է «մտքի» (*νοῦς*) հետ՝ այդպիսով մերժելով ի Քրիստոս

⁸¹ Տե՛ս *H. Lietzmann*, նշվ. աշխ., էջ 257:

⁸² Տե՛ս *նույն տեղում*:

⁸³ Հունարենում կան երկու բառեր, որ հայերեն տեքստերում (մասնավորապես Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ) թարգմանվում են «մարմին»: Դրանք են «σὰρξ»-ը (սարքս) և «σῶμα»-ն (սոմա): Ի տարբերություն «σῶμα»-ի, «σὰρξ»-ը հունարենից ուղիղ թարգմանվում է «միս» (տե՛ս *Gemoll*, նշվ. աշխ., էջ 717) և որպես առանձին բառ չի վերաբերում միայն մարդու մարդաբանական մարմնին, այլ հաճախ արտահայտում է նաև «նյութ, նյութեղեն» իմաստը, որը մարդաբանության մեջ արդեն կարող է ընկալվել որպես մարդկային մարմնի նյութեղենությունը՝ առանց հոգու անշունչ մարմինը (տե՛ս *TWzNT*, Bd. VII, էջ 99, 123, 125-128): Իսկ «σῶμα» բառը թարգմանվում է հենց մարդաբանական մարմին (*Gemoll*, նշվ. աշխ., էջ 777; *TWzNT*, Bd. VII, էջ 1025-1028), որի բաղադրիչ է համարվում նաև «σὰρξ»-ը (*TWzNT*, Bd. VII, S. 99): «Σῶμα»-ն արտահայտում է նաև մարմին հասկացողության ձևը կամ կերպը («Ֆորման»)՝ գաղափարական նշանակությամբ. օրինակ՝ «Եկեղեցին Քրիստոսի մարմինն է» արտահայտության մեջ «մարմին» բառին համարժեք է «σῶμα»-ն (*TWzNT*, Bd. VII, էջ 1071-1073):

⁸⁴ Տե՛ս *H. Lietzmann*, նշվ. աշխ., էջ 187, 239:

⁸⁵ Տե՛ս *F. Loofs*, Leitfaden zum Studium des Dogmengeschichte, Halle an der Saale, 1906, էջ 267: Ըստ Ֆրիդրիխ Լուֆսի, այս փոփոխությունը պետք է որ տեղի ունեցած լինի 362 թ. Ալեքսանդրիայի տեղական մի ժողովից հետո, որտեղ մերժվում են Աստված-Բանի մարմնավորման մասին ապողինարյան նախնական սահմանումները:

⁸⁶ Տե՛ս *A. И. Сидоров*, Святоотеческое наследие и церковные древности, т. I..., էջ 146:

⁸⁷ Տե՛ս *В. М. Тюленев*, Рождение латинской христианской историографии. С приложением перевода «Церковной истории» *Руфина Аквилейского*, СПб., 2005, էջ 274: Այստեղ նա հետևում է հոգու մասին արիստոտելյան փիլիսոփայությանը, որի համաձայն կա հոգու երեք տեսակ՝ բուսական հոգի, կենդանական հոգի և բանական հոգի, որ ունեն միայն մարդիկ (տե՛ս *Аристотель*, О Душе // Сочинения в четырех томах, т. I, Москва, 1976, էջ 401-405):

մարդկային մտքի առկայությունը, որի տեղն, ըստ նրա, ամբողջությամբ զբաղեցրել էր Աստված-Բանը (λόγος)⁸⁸:

Այսպիսով Ապողինարը մերժում է Քրիստոսի երկրային մարմնի առանձին ու ամբողջական բնություն լինելը և ավետարանական «բանն **մարմին** եղև» (“ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο”) (Հովհ. Ա 14) արտահայտությունը մեկնաբանում է որպես «աննյութի նյութեղենացում»⁸⁹: Այս իմաստով Ապողինարի համար Աստված-Բանը ոչ թե ուղղակի մարդեղություն էր ընդունել, այլ Նա ինքը դարձել էր «ճշմարիտ մարդ»⁹⁰: Ըստ Ալոյս Գրիլմայերի, սա ալեքսանդրյան «Բան-մարմին» (Logos-Sarx)⁹¹ քրիստոսաբանական մոդելի ծայրահեղացրած տարբերակ է⁹², ըստ որի, մարմնավորումից հետո մարմինն Աստված-Բանից առանձին այլևս չէր կարող գոյություն ունենալ⁹³, իսկ Աստված-Բանն իր անմարմին բնությամբ այլևս «չէր կարող» գոյություն ունենալ Աշխարհում⁹⁴: Հետևաբար, ինչպես նշում է Կիրիլ Հոփորունն, Ապողինարի համար Աստված-Բանն ու մարմինը Քրիստոսի մի բնության բաղադրիչ տարրերն են⁹⁵, այսինքն «մի բնություն» ասելով՝ նա ոչ թե նկատի ունի միայն աստվածային բնությունը կամ միայն մարդկային բնությունը, այլ աստվածայինից (Աստված-Բանից) և մարդկայինից կազմված մի նոր, անբաժանելի բնություն, որն ունի միայն Քրիստոս: Այստեղ նա, մեր կարծիքով, հետևում է մարդու կառուցվածքի պլատոնական փիլիսոփայության սահմանմանը, ըստ որի, մարդը կազմված է երեք բաղադրիչներից՝ «հոգուց (ψυχήν), մարմնից (σωμα) և ամբողջից (συναμφότερον), որն իր հերթին կազմված է Ա՛

⁸⁸ Տե՛ս **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 27-29:

⁸⁹ Տե՛ս **H. Lietzmann**, նշվ. աշխ., էջ 179:

⁹⁰ Տե՛ս **A. Grillmeier**, Band 1., էջ 483:

⁹¹ Քրիստոսաբանության մեջ խնդրահարույց հարցերի քննարկման նախնական շրջանից սկսած, Աստված-Բանի մարմնավորումը բացատրելու համար, ձևավորվում են այսպես կոչված «Բան-մարմին» (Logos-Sarx) և «Բան-մարդ» (Logos-Anthropos) սխեմաները, որոնցից առաջինը հատուկ է ալեքսանդրյան դպրոցի ներկայացուցիչներին, իսկ երկրորդը՝ անտիոքյան (այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 18, 32-51; հմմտ. **A. Grillmeier**, Band 1., էջ 494-505): «Բան-մարմին» (Logos-Sarx) քրիստոսաբանական սահմանումը հատուկ էր նաև Նիկիական հանգանակի ջատագովներին, որոնց թվում էր նաև Ապողինար Կրտսերը (տե՛ս նույն տեղում, էջ 481): Նրանք շեշտը դնում էին Աստված-Բանի կողմից մարմին դառնալու հանգամանքի վրա, որպեսզի մասնավորապես ընդգծեին Նրա աստվածային բնությունն ի հակադրություն արիոսականների, ովքեր մերժում էին Որդու աստվածությունը, սակայն, մարմին ասելով Նիկիական հանգանակի ջատագով հայրերն, ի տարբերություն Ապողինարի, հասկանում էին ամբողջական մարդկային բնություն:

⁹² Տե՛ս **A. Grillmeier**, Band 1., էջ 483:

⁹³ Տե՛ս **H. Lietzmann**, նշվ. աշխ., էջ 168:

⁹⁴ Տե՛ս **H. Lietzmann**, նշվ. աշխ., էջ 259, 248; հմմտ. **A. Grillmeier**, Band 1., էջ 487:

⁹⁵ Տե՛ս **C. Hovorun**, նշվ. աշխ., էջ 6:

մեկից, և՛ մյուսից⁹⁶»: Ուստի Աստված-Բանը մարդեղացման ժամանակ Իր երկրային «մարմնի» (σάρξ) հետ գոյաբանական այնպիսի միություն է կազմում, որ երկուսը միասին ձևավորում են մի և անբաժանելի «էություն»⁹⁷՝ ինդիվիդուալ գոյության իմաստով:

Ելնելով պլատոնական փիլիսոփայության **իր** տրամաբանությունից՝ Ապողինարը մարդկային «մարմինը» դիտարկում է որպես Աստված-Բանի «գործիք» (ὄργανον)⁹⁸՝ տալով դրան պասիվ տարրի նշանակություն, որն ամբողջությամբ ենթակա էր Աստված-Բանին⁹⁹, քանի որ Քրիստոսի կենսական ողջ ուժը բխում էր Աստված-Բանի զորությունից. «Քանզի Աստված, մարմնանալով մարդկային մարմնում, պահպանեց Իր առանձնական ներգործությունն (ιδίαν ἐνέργειαν) անփոփոխ, քանի որ Նրա միտքը (νοῦς) մնացել էր անհաղթահարելի հոգեկան և մարմնական կրքերից և ղեկավարում էր մարմինն ու մարմնի շարժումներն (κινήσεις) աստվածային [զորությամբ] և առանց մեղքի...»¹⁰⁰:

Ապողինար Լաոդիկեցու քրիստոսաբանության մեջ ի Քրիստոս աստվածության և մարդեղության «միության» հիմքն անձնային, հիպոստասիսային ոլորտը չէ (ինչպես ավելի ուշ քրիստոսաբանության մեջ, մասնավորապես քաղկեդոնականների մոտ), այլ, ինչպես նշում է Ալոյս Գրիլմայերը, նա փորձում է Քրիստոսի մեջ «բնական», հասկանալի միություն գտնել¹⁰¹, որտեղ լաոդիկեցի եպիսկոպոսը մեծ դերակատարություն է տալիս «ներգործությանը» (ἐνέργεια):

«Ներգործությունն» Ապողինարը կապում է «էության» հետ, իսկ «բնություն» (φύσις) տերմինը նա ընկալում է որպես նշանակություն «**մի էության, որն ինքն իրեն շարժվում է**» (ζῶον αὐτοκίνητον, αὐτένεργητον)¹⁰², այսինքն կարող է ինքնուրույն գոյություն ունենալ: Այստեղից էլ մարմին (σάρξ) դարձած Աստված-Բանն Ապողինարի համար միայն մի, միասնական «բնություն» (φύσις) է¹⁰³, քանի որ Նրան իրական

⁹⁶ *Platonis Opera*, Alcibiades I // Tomus II, Oxford, 1901, p. 130⁹.

⁹⁷ Տե՛ս *H. Lietzmann*, նշվ. աշխ., էջ 220, հմմտ. *A. Grillmeier*, Band 1., էջ 483:

⁹⁸ Տե՛ս *A. Grillmeier*, Band 1., էջ 489:

⁹⁹ Տե՛ս *C. Hovorun*, նշվ. աշխ., էջ 6-7:

¹⁰⁰ *H. Lietzmann*, նշվ. աշխ., էջ 178:

¹⁰¹ Տե՛ս *A. Grillmeier*, Band 1., էջ 492:

¹⁰² Տե՛ս *A. Grillmeier*, Band 1., էջ 492; *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 26.

¹⁰³ Տե՛ս *C. P. Caspari*, նշվ. աշխ., էջ 152; *H. Lietzmann*, նշվ. աշխ., էջ 250-251; հմմտ. *A. Grillmeier*, Band 1., էջ 487:

գոյություն տվող «ներգործության» (ἐνέργεια) աղբյուրը մեկն է: Այդ պատճառով «մարմնի» գործունեությունը, Աստված-Բանի գործողությունների համեմատությամբ, «ներգործություն» չեն հանդիսանում, այլ պասիվ շարժումներ են, որոնք հարուցվում են աստվածության կողմից¹⁰⁴ ի Քրիստոս առաջացնելով «աստվածության» և «մարդեղության» օրգանական միություն՝ միմյանց կապող ընդհանուր կյանքով և աստվածային կենարար ուժով¹⁰⁵:

«Ներգործության» սահմանումը որպես շարժում ծագում է Արիստոտելի փիլիսոփայությունից¹⁰⁶, իսկ Կապադովկյան հայրերից Սբ. Գրիգոր Նյուսացու անունով պահպանված մի գրվածքում կարդում ենք հետևյալը. «Ներգործությունն էության որևէ շարժումն է (Ἐνέργειά ἐστὶ ποιά τις κίνησις τῆς οὐσίας)»¹⁰⁷: Նույն գրվածքում Նյուսացին «շարժում» հասկացողությունը սահմանում է որպես «նախնականի փոփոխություն»¹⁰⁸, սակայն, ինչպես նշում է Վադիմ Լուրյեն, ինչքանով է խելքին մոտ փոփոխություն (շարժում) վերագրել անփոփոխ (անշարժ) Աստծուն¹⁰⁹:

Ապողինարյան համարվող գրվածքներից կա մի հատված, որում նա փորձում է լուծում տալ վերոնշյալ խնդրին և ամբողջացնում է ի Քրիստոս «մի ներգործություն» և «մի կամք» սահմանումների իր պատկերացումները. «Աստվածային Միտքը ոչ միայն ինքնաշարժ է (αυτοκίνητος), այլ նաև նույնաշարժ է (ταυτοκίνητος-այսինքն **Իր շարժման մեջ Նա միշտ հավասար է Ինքն Իրեն և որևէ փոփոխություն չի կրում**) և անխախտելի, իսկ մարդկային միտքը միայն ինքնաշարժ է, բայց ոչ նույնաշարժ, քանզի փոփոխական է, իսկ փոփոխական մտքի միավորումն անփոփոխելիի հետ անհնար է...»¹¹⁰:

«Միտքը» հանդիսանում է կամենալու միակ աղբյուրը, հետևաբար Ապողինարը գրում է. «Քանզի եթե յուրաքանչյուր միտք կառավարում է իր սեփական կամքը՝ շարժվելով բնության հետ համապատասխան, ապա անհնար է, որպեսզի երկուսը (երկու սուբյեկտներ), որոնք հակընդդեմ կամեցողություն ունեն, լինեին նույն

¹⁰⁴ Տե՛ս **C. Hovorun**, նշվ. աշխ., էջ 8:

¹⁰⁵ Տե՛ս **H. Lietzmann**, նշվ. աշխ., էջ 198:

¹⁰⁶ Տե՛ս **Аристотель**, Метафизика // Сочинения в четырех томах, том 1, Москва, 1976, էջ 242; հմմտ. **В. М. Лурье**, նշվ. աշխ., էջ 91:

¹⁰⁷ **Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi**, էջ 258:

¹⁰⁸ Տե՛ս նույն տեղում:

¹⁰⁹ Տե՛ս **В. М. Лурье**, նշվ. աշխ., էջ 92:

¹¹⁰ **H. Lietzmann**, նշվ. աշխ., էջ 247:

սուբյեկտի մեջ, քանզի յուրաքանչյուրն արդյունքում կաներ այն, ինչը ցանկալի կլիներ իրեն՝ համապատասխանելով [իր] ինքնաշարժ ձգտմանը: Ուստի մենք դավանում ենք մի Քրիստոս և երկրպագում ենք Նրա՝ որպես միակի, մի բնությանը, կամքին և ներգործությանը»¹¹¹:

Այսպիսով, ըստ Ապողինարի, «երկու կամքը» պարտադիր կերպով ենթադրում է «երկու կամեցող»՝ հանգեցնելով երկու «Քրիստոսների» կամ «երկու առանձին սուբյեկտների» գոյությանը, ինչը Լաոդիկեցին անհնար է համարում:

Վերոնշյալ հատվածից երևում է, որ, հիմնվելով հելլենական փիլիսոփայության վրա, այնուամենայնիվ Ապողինար Լաոդիկեցին փորձում է իր քրիստոսաբանական համակարգը կառուցել քրիստոնեական փրկչաբանության տեսակետից, ըստ որի, արարածը չէր կարող դառնալ փրկության պատճառ: Բացի այդ լավագույնս գիտակցելով, որ մարդկային մեղքի հիմնական աղբյուրը նրա փոփոխական «միտքն» է՝ Ապողինարը ձգտում է լուծել այդ խնդիրը Քրիստոսի մեջ՝ ամբողջությամբ փոխարինելով այն աստվածությամբ, այսինքն Աստված-Բանով:

Սակայն այստեղ այլ խնդիր է առաջանում, որն էլ ապողինարականության հիմնական սխալն է: Մարդու փրկության համար անհրաժեշտ է, որպեսզի մեղքի ենթակայությունից մաքրվի հենց մարդկային միտքը, որի փոփոխականությունը դրա հարուցիչն է: Այս համատեքստում Ապողինարի դեմ առաջիններից մեկը հանդես է գալիս Սբ. Գրիգոր Աստվածաբանը՝ նշելով, որ Աստված-Բանի կողմից չընդունված կամ Իրեն չմիավորած որևէ բան չի կարող բժշկվել, հետևաբար «փրկվում է այն, ինչ միավորվել է Աստծո հետ»¹¹²:

Այսպիսով, մարդկային մտքի ամբողջական հերքումն Ապողինար Լաոդիկեցու կողմից հակասում էր փրկչաբանության վարդապետությանը, ուստի անկախ փիլիսոփայական տրամաբանված լեզվից, այն հակասում էր նաև ուղղադավանությանը:

Չնայած այն հանգամանքին, որ ապողինարյան մարդաբանությունն անընդունելի է դառնում, այնուամենայնիվ «մի ներգործություն» և «մի կամք» սահմանումները կիրառվում են թե՛ «մարդաբանական մինիմալիզմի» վրա հիմնված «Բան-մար-

¹¹¹ Նույն տեղում, էջ 247-248:

¹¹² **И. Мејендорф**, Иисус Христос в восточном православном богословии, Москва, 2000, ст. 15.

մին» (Logos-Sarx) քրիստոսաբանության մեջ և թե՛ «մարդաբանական մաքսիմալիզմի»¹¹³ վրա հիմնված «Բան-մարդ» (Logos-Anthropos) քրիստոսաբանության մեջ:

1.3. Միաներգործական-միակամական սահմանումներն անտիոքյան «Բան-մարդ» քրիստոսաբանության մեջ

Դասական անտիոքյան աստվածաբանությունը հատկապես կապված է Դիոդորոս Տարսոնացու և Թեոդորոս Մոպսուեստացու անունների հետ¹¹⁴:

362-363 թթ. Հուլիանոս Ուրացող կայսրը (331/332-363 թթ.), ով ձգտում էր վերականգնել հեթանոսության պետականորեն ճանաչումը կայսրության ողջ տարածքում, գտնվելով Անտիոքում, հանդես է գալիս քրիստոնյաների դեմ՝ մեղադրելով վերջիններիս «Պաղեստինից եկած հասարակ մարդու պաշտամունքի մեջ»¹¹⁵:

Ուրացողի դեմ քրիստոնեական վարդապետության առաջին ջատագովներից է դառնում Դիոդորոս Տարսոնացին, ով իր քրիստոսաբանությունը սահմանում է՝ շեշտելով Քրիստոսի կատարյալ Աստված ու կատարյալ մարդ լինելը¹¹⁶: Աստված-Բանի մարմնավորումը ձևակերպելիս՝ նա շարունակում է օգտագործել «Բան-մարմին» (Logos-Sarx) քրիստոսաբանական մոդելը, սակայն «մարմին» (σάρξ) բառի ներքո Տարսոնացին հասկանում էր «ամբողջական մարդ»՝ բանական հոգով և մարդկային մտքով¹¹⁷:

Հետագայում, շարունակելով զարգացնել իր դուալիստական քրիստոսաբանությունը, հատկապես ապոդինարականության դեմպայքարում, Դիոդորոս Տարսոնացին մշտապես շեշտում է Քրիստոսի երկվությունը և զերծ է մնում ի Քրիստոս կատարյալ աստվածության ու կատարյալ մարդեղության միավորման հայեցակարգը սահմանելուց¹¹⁸:

¹¹³ Քրիստոսաբանության մեջ «մարդաբանական մինիմալիզմ» և «մարդաբանական մաքսիմալիզմ» սահմանումները վերցրել ենք Գեորգի Ֆլորովսկու գրքից (տե՛ս *Г. Флоровский*, Восточные отцы Церкви, Москва, 2005, էջ 322-323):

¹¹⁴ Տե՛ս *F. Winkelmann*, Die östlichen Kirchen..., 1980, էջ 33-35:

¹¹⁵ *A. Grillmeier*, Band 1., էջ 507-508:

¹¹⁶ Տե՛ս *F. Winkelmann*, Die östlichen Kirchen..., էջ 33-34:

¹¹⁷ Տե՛ս *A. Grillmeier*, Band 1., էջ 506-514:

¹¹⁸ Տե՛ս *Н. Селезнев*, Христология Ассириской Церкви..., էջ 45-46; նույն աշխատության հայերեն մասնակի թարգմանությունը տե՛ս *Ն. Սելեզնյով*, Արևելքի Ասորական Եկեղեցու Քրիստոսաբանությունը.

Հիմնվելով Դիոդորոս Տարսոնացու դուալիստական քրիստոսաբանության հիմնական դրույթների վրա՝ միավորման խնդրին փորձում է լուծում տալ նրա աշակերտ Թեոդորոս Մոպսուեստացին: Ինչպես նշում է Իոհան Մեյենդորֆը, Մոպսուեստացին լավագույնս գիտակցում էր, որ «ընդունող Բանի» և «ընդունված մարդու» անտիոքյան քրիստոսաբանությունը բավարար չէր Նիկիական «Հավատո հանգանակում» արտահայտված «Եվ ի մի Տեր Հիսուս Քրիստոս...» սահմանումն արտահայտելու համար¹¹⁹: Այդ պատճառով էլ նա իր երկերում մշտապես պնդում էր Քրիստոսի միակությունը¹²⁰:

Քննադատելով ալեքսանդրյան «Բան-մարմին» քրիստոսաբանությունը և պայքարելով դրա ապողինարյան ընկալման դեմ՝ Մոպսուեստացին առաջ է քաշում նոր քրիստոսաբանական մոդել, որ հայտնի է «Բան-մարդ» (Logos-Anthropos) անունով: Այսպիսով նա պնդում էր, որ Աստված-Բանը մարմնավորման ժամանակ ոչ թե միայն մարմին է ընդունել, այլ կատարյալ մարդու առանձին բնություն՝ բաղկացած և՛ մարմնից, և՛ հոգուց¹²¹:

Թեոդորոս Մոպսուեստացու քրիստոսաբանական հայացքները հասկանալու համար առանցքային նշանակություն ունի նրա աստվածաբանական յուրահատուկ լեզվի վերլուծությունը, ինչպես նաև այն հանգամանքը, որ անտիոքյան դպրոցի լեզվամտածողությունն առհասարակ ասորերեն էր և ոչ թե հունարեն:

Չնայած այն հանգամանքին, որ Մոպսուեստացին ներգրավված էր ժամանակի աստվածաբանական վեճերի մեջ և լայնորեն կիրառում էր այն ժամանակ տարածում ունեցող «οὐσία» (էություն), «φύσις» (բնություն), «ὑπόστασις» (անձ¹²²) և «πρόσωπον» (դեմք) տերմինները, այնուամենայնիվ նա դրանք չէր ներկայացնում զուտ

Հիմնական սկզբնաղբյուրների վերլուծություն դոգմայի ձևավորման պատմության համատեքստում, ռուսերենից թարգմանեցին և ծանոթագրեցին՝ **Շ. Վրդ. Անանյանը, Յ. Սրկ. Հարությունյանը** // ԷՋՄ, 2016, հ. ԺԲ., էջ 24-54:

¹¹⁹ Տե՛ս **И. Ме́йендо́ρφ**, Иисус Христос..., էջ 7:

¹²⁰ Տե՛ս նույն տեղում:

¹²¹ Տե՛ս **F. Winkelmann**, Die östlichen Kirchen..., էջ 35:

¹²² «ὑπόστασις» (հիպոստասիս) եզրը հայ աստվածաբանական մատենագրության մեջ ունի տարբեր թարգմանություններ, ինչը բավականին բարդություններ է առաջացնում աստվածաբանական այս նուրբ հասկացողությունների հայերեն ճշգրիտ համարժեքները որոշելու համար: Նշյալ եզրերի ամենաճշգրիտ սահմանումները հայերենով դեռևս տվել են Հայ եկեղեցու Ը. դարի նշանավոր վարդապետներ Սր. Հովհան Օձնեցին և Խոսրովիկ Թարգմանիչը, որոնց էլ մենք հետևում ենք (այս մասին մանրամասն տե՛ս **Խ. Վ. Գրիգորյան**, Եզրույթների թարգմանությունը հայ միջնադարյան աստվածաբանության մեջ // «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», Երևան, 2016, հ. 2, էջ 254-262):

փիլիսոփայական տեսանկյունից: Թե՛ նշյալ, թե՛ այլ հասկացողությունների պարագայում նա նախապատվությունը տալիս էր աստվածաշնչյան, հատկապես նորկտակարանյան, համատեքստին¹²³: Ինչպես նշում է Նիկոլայ Սելեզնյովը. «Խոսելով Քրիստոսի՝ որպես Աստվածորդու, Տիրոջ, «Աստծո պատկերի» (Կող. Ա. 15) մասին՝ Թեոդորոսը նախընտրում էր Բանի մարդեղացման խորհուրդը բնութագրել «բնակեցում» կամ «բնակում» (ἐνοίκεσις, ասոր.՝ hmoūryā) և «բարեհաճություն» (εὐδοκία, ասոր.՝ sb-yānā) հասկացողություններով»¹²⁴:

Ուղղակիորեն Նոր Կտակարանից էր վերցված նաև «πρόσωπον» (դեմք) բառեզրը (Բ Կորնթ. Դ 6), որը կարևորագույն նշանակություն ունի Թեոդորոս Մոպսուեստացու քրիստոսաբանական համակարգում, քանի որ զատորոշելով և շեշտելով Քրիստոսի երկու բնությունների առանձնահատկությունները՝ Մոպսուեստացին, այնուամենայնիվ, նշում է, որ աստվածայինն (Աստված-Բանը) ու մարդկայինը (մարդը) միասին «**ի դեմս Հիսուս Քրիստոսի**»(ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ]Χριστοῦ) հանդես են գալիս «**մի դեմքով (πρόσωπον), ինչպես նաև մի կամքով և մի ներգործությամբ**»¹²⁵:

Անտիոքյան «πρόσωπον-դեմք» (ասոր.՝ parsōpā) եզրը նշանակում է պատկեր, ներքին հատկությունների արտաքին արտահայտություն, դրսևորում¹²⁶: Այս հասկացողությունն անտիոքյան աստվածաբանության քննադատների կողմից հաճախ սխալ է մեկնաբանվում: Ինչպես նշում է Ալոյս Գրիլմայերը, այն սխալմամբ նույնացնում են «հիպոստասիս-անձ» եզրի հետ, ինչը հատուկ է քաղկեդոնական աստվածաբանության լեզվամտածողությանը¹²⁷, որում «դեմք» (πρόσωπον) և «անձ» (ὑπόστασις) եզրերը նույնական են: Սակայն թե՛ Մոպսուեստացու և թե՛ հետագայում Նեստորի մոտ «πρόσωπον»-ն օգտագործվում է իր սկզբնական՝ նախաքաղկեդոնական «դեմք» նշանակությամբ¹²⁸: Այս իմաստով «դեմքն այն կերպն է, որով դրսևորվում է որևէ

¹²³ Տե՛ս **Н. Селезнев**, Христология Ассириской Церкви..., էջ 47; **Ն. Սելեզնյով**, նշվ. աշխ., էջ 30:

¹²⁴ **Н. Селезнев**, Христология Ассириской Церкви..., էջ 47:

¹²⁵ **PG**, Tomus LXVI, Col. 1013.

¹²⁶ Տե՛ս **Н. Селезнев**, Христология Ассириской Церкви..., էջ 51; **Ն. Սելեզնյով**, նշվ. աշխ., էջ 35:

¹²⁷ Տե՛ս **A. Grillmeier**, Band 1., էջ 626:

¹²⁸ «Դեմք» եզրույթի նախաքաղկեդոնական նշանակության մասին տե՛ս **Խ. Գրիգորյան**, «Դեմք» հասկացությունը նախաքաղկեդոնյան հայրերի գործերում // ՊԲՀ, 2013, հ. 3, էջ 215-222:

բնություն կամ որևէ անձ», հետևաբար յուրաքանչյուր բնություն կամ յուրաքանչյուր անձ ունի իր առանձին դեմքը¹²⁹:

Թեոդորոս Մոպսուեստացին, շեշտելով յուրաքանչյուր բնության առանձին դեմք ունենալու հանգամանքը, ջանում է ցույց տալ, որ ի Քրիստոս իրական ու ամբողջական էր թե՛ աստվածային բնությունը (Աստված-Բանը)՝ իր ներգործությամբ և մյուս առանձնահատկություններով, թե՛ մարդկային բնությունը (մարդը)՝ իր ներգործությամբ և մյուս առանձնահատկություններով. «Երբ մենք բնությունները տարբերակում ենք, ասում ենք, որ Աստված-Բանի բնությունն ամբողջական է և որ նրա «դեմքը» (πρόσωπον) [նույնպես] ամբողջական է (քանի որ սխալ է խոսել մեկ «անձի» (ὑπόστασις) մասին առանց նրա «դեմքի» (πρόσωπον)), և մենք ասում ենք, որ մարդու բնությունը նույնպես ամբողջական է և նույն կերպ նրա «դեմքը» (πρόσωπον): **Սակայն երբ [դրանք] դիտարկում ենք կապի մեջ, ապա մենք խոսում ենք «մի դեմքի» մասին** (Wenn wir aber auf die Verbindung schauen, sprechen wir von einem Proson)»¹³⁰:

Շփոթությունից խուսափելու համար պետք է նշենք, որ, «մի դեմք» ասելով, Թեոդորոս Մոպսուեստացին նկատի չունի երկու բնությունների դեմքերի խառնուրդից կազմված երրորդ՝ «խառը դեմք»: Դեմքը հանդիսանում է եզակիության (ինդիվիդուալության) դրսևորման գազաթնակետը, իսկ Քրիստոս՝ որպես եզակի (ինդիվիդուալ) գոյություն, հանդիսանում է «մարդեղացած Աստված-Բանի միակ դեմքը»¹³¹:

Ընդհանրացնելով կարող ենք ասել, որ, ըստ Մոպսուեստացու, «կամենալն» ու «ներգործելը», լինելով հատկություններ, դրսևորվում են կոնկրետ «դեմքի» միջոցով և հանդիսանում են այդ «դեմքի» ասպեկտները¹³²: Հետևաբար «մի դեմքի» պարագայում ի Քրիստոս պետք է ընդունենք նաև «մի կամք» և «մի ներգործություն»:

Անտիոքյան աստվածաբանության մյուս ներկայացուցիչը, ում անունով էլ հաճախ կոչում են վարդապետական այս ուղղության «ծայրահեղացրած» տարբե-

¹²⁹ *A. Grillmeier*, Band 1., էջ 626:

¹³⁰ Մեջբերումն ըստ Ալոյս Գրիլմայերի գերմաներեն թարգմանության (տե՛ս *A. Grillmeier*, Band 1., էջ 626):

¹³¹ Տե՛ս *Н. Селезнев*, Христология Ассирийской Церкви..., էջ 51-53; *Ն. Սելեզնյով*, նշվ. աշխ., էջ 35-38:

¹³² Տե՛ս *С. Н. Говорун*, Многообразие форм монофелитства..., էջ 80:

րակը՝ 428-431 թթ. Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Նեստորն է: Իր նախորդների նման նա նույնպես ընդունում էր «բնությունների եկվությունն՝ արտահայտված մի դեմքով» սահմանումը և, հետևելով հատկապես Թեոդորոս Մոպսուեստացու գաղափարներին, փորձում է ավելի կատարելագործել «Քրիստոսի եզակիության» վարդապետությունը «Բան-մարդ» քրիստոսաբանական համակարգում:

Այս համատեքստում Նեստորի «Liber Heraclidis»¹³³ աշխատության մեջ կան ձևակերպումներ «**դեմքերի փոխանակումների մասին (Prosopontausch)**», որոնք մինչ այդ չեն հանդիպում անտիոքյան քրիստոսաբանության մեջ¹³⁴: Ըստ Նեստորի, դեմքերի միությունը հիմնվում է այն իրողության վրա, որ Աստված-Բանի դեմքն օգտագործում է Քրիստոսի մարդեղության դեմքը որպես գործիք (organon): Քրիստոսի մեջ աստվածայինն (Աստված-Բանը) և մարդկայինը (մարդը), լինելով ինդիվիդուալ ու իրական գոյություններ, համագործակցում են ինչպես ակտիվ և պասիվ տարրեր¹³⁵:

Դեմքերի նշյալ փոխանակումն ըստ Նեստորի կայանում է նրանում, որ Աստված, մարդեղության հետ միավորման հենքի վրա, կարող է իրեն դրսևորել և գործել որպես մարդկային դեմք, ինչպես նաև Քրիստոսի մարդեղությունը, աստվածության կողմից ընդունվելու միջոցով, կարող է իրեն արտահայտել որպես աստվածային դեմք¹³⁶: Այս համատեքստից է բխում նաև ի Քրիստոս «մի կամք» և «մի ներգործություն» ընդունելու հանգամանքը. «Եվ քանզի մեկի դեմքը պատկանում է մյուսին, իսկ [այս] մյուսինն էլ [այդ] մեկին և մեկը մյուսից է, իսկ մյուսն էլ մեկից, **ապա կամքը պատկանում է նրանցից յուրաքանչյուրին**»¹³⁷:

Սակայն այստեղ կարող է առաջանալ մի օրինաչափ հարց: Եթե երկու բնություններն իրենց դեմքերով միավորվում են Քրիստոսի մի դեմքում՝ միևնույն ժամանակ մնալով նույնը և պահպանելով իրենց կամքերն անփոփոխ, ապա ինչպե՞ս է ի Քրիստոս տեղի ունենում աստվածային և մարդկային կամքերի համադրությունը:

¹³³ Բնագրի անգլերեն թարգմանությունը տե՛ս *Nestorius*, The Bazaar of Heracleides, Newly translated from the Syriac and edited with an Introduction Notes and Appendices by *G. R. Driver, L. Hodgson*, Oxford, 1925:

¹³⁴ Տե՛ս *A. Grillmeier*, Band 1., էջ 658, 717-722:

¹³⁵ Տե՛ս *նույն տեղում*, էջ 658, 721:

¹³⁶ Տե՛ս *նույն տեղում*, էջ 719:

¹³⁷ *Nestorius*, The Bazaar of Heracleides, p. 163 [-239].

Ըստ Միլտոն Անաստոսի, Նեստորը խոսում է «մի կամքի» մասին՝ ելնելով ի Քրիստոս աստվածային և մարդկային կամքերի բացարձակ համաձայնության գաղափարից¹³⁸: Ալոյս Գրիլմայերն այս առիթով նշում է, որ մարդկային բնության կամքն ու կամենալը յուրացվում են աստվածային դեմքի կողմից, իսկ աստվածային կամքը հայտնվում է մարդկային դեմքի տնօրինության ներքո¹³⁹: Այս իմաստով, ոչ թե տեղի է ունենում կամքերի խառնում կամ դրանցից որևէ մեկի բացառում (ինչպես օրինակ ապողինարականության մեջ), այլ «աստվածության դեմքը և մարդեղության դեմքը հանդիսանում են մի դեմք՝ մեկը (աստվածայինը – Ս. Մ.) ունայնացման (kenosis) միջոցով, մյուսը (մարդկայինը – Ս. Մ.)՝ բարձրացման^{140,141}:

Այսպիսով, ինչպես նշում է Նիկոլայ Սելեզնյովը՝ հիմնվելով «Liber Heraclidis»-ի վրա, ըստ Նեստորի, ի դեմս Քրիստոսի կատարյալ միությունն ամրապնդվում է Նրա կամքի միությամբ¹⁴²:

1.4. Միաներգործական-միակամական սահմանումներն ալեքսանդրյան «Բան-մարմին» քրիստոսաբանության մեջ

«Բան-մարմին» (Logos-Sarx) քրիստոսաբանական սխեմայի ապողինարյան ընկալումից զատ, ըստ որի, Աստված-Բանը Քրիստոսի մեջ ամբողջությամբ փոխարինել էր նրա մարդկային մարմնի բանական հոգուն, հետևաբար նաև միտքը¹⁴³, գոյություն ունի նաև «Բան-մարմին» քրիստոսաբանության դասական ընկալումը: Այն կապված է հիմնականում Ալեքսանդրիայի երկու հոչակավոր պատրիարքների՝ Սբ. Աթանաս Մեծի (295-373 թթ.) և Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու (մահ. 444 թ.) անունների հետ:

Առհասարակ «Բան-մարմին» քրիստոսաբանության առանցքը Հովհաննու Ավետարանի «բանն **մարմին** եղև» (“ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο”) (Հովհ. Ա. 14) արտահայտ-

¹³⁸ Տե՛ս *Г. И. Беневиц*, Несторий // Антология Восточно-Христианской богословской мысли, ортодоксия и гетеродоксия, том 1, Москва-С. Петербург, 2009, էջ 538:

¹³⁹ Տե՛ս *A. Grillmeier*, Band 1., էջ 720:

¹⁴⁰ Նեստորի գրքի անգլերեն թարգմանության մեջ այստեղ օգտագործված է «exaltation=էկզալտացիա» բառը, որն ունի նաև հուզավառություն իմաստը:

¹⁴¹ *Nestorius*, The Bazaar of Heracleides, էջ 246 [340-]:

¹⁴² Տե՛ս *H. H. Селезнев*, Несторий и Церковь Востока, ..., էջ 85:

¹⁴³ Տե՛ս ենթագրվյալ 1.3:

ությունն է¹⁴⁴, որի վրա, ինչպես տեսանք, հիմնվում էր նաև Ապողինար Լաողիկեցին¹⁴⁵: Սակայն, ի տարբերություն Ապողինարի, Սբ. Աթանասն ու Սբ. Կյուրեղը «մարմին» (σὰρξ) բառեզրի ներքո հասկանում էին մարդկային ամբողջական բնություն՝ «բանական հոգով» և «մտքով»: Ավետարանական նշյալ հատվածի վրա Սբ. Աթանաս Մեծը հիմնվում էր հատկապես Քրիստոսի միեղենությունը հիմնավորելու համար՝ ի հակադրություն Պողոս Սամոսատցու¹⁴⁶ բաժանարար քրիստոսաբանության¹⁴⁷:

Աթանաս Ալեքսանդրացին Քրիստոսի մեջ գործող սուբյեկտ համարում էր Աստված-Բանին: Ըստ նրա, Աստված-Բանն, ընդունելով երկրային մարմին և մարդկային հոգի, հենց Ինքն էր իրական Մարդ դարձել, այլ ոչ թե ընդունել էր առանձին մարդու ամբողջական բնություն, ինչպես ուսուցանում էին անտիոքացիները¹⁴⁸: Ալոյս Գրիլմայերի համաձայն, նշյալ մտածողությունը Սբ. Աթանասի քրիստոսաբանության առանցքն է¹⁴⁹: Սակայն, ըստ նրա, մարմնավորման ժամանակ Աստված-Բանն ու մարդկային մարմինն իրար չեն խառնվել, այլ թե՛ աստվածայինը, թե՛ մարդկայինը Քրիստոսի մեջ մնացել են անշփոթ¹⁵⁰: «Մարմինը», որի հետ Աստված-Բանը «բնութենապես» կամ «անձնապես» միավորվել էր, Նրա կողմից դիտարկվում էր որպես «գործիք» (ὄργανον)¹⁵¹: Այս իմաստով Քրիստոս դիտարկվում էր որպես «մարմին կրող Աստված», այլ ոչ թե «Աստված կրող մարդ»¹⁵²: Սա ալեքսանդրյան աստվածաբանության այն հիմնական դրույթն է, որի հետ չեն համաձայնվում անտիոքացիները՝ առաջ քաշելով իրենց «Բան-մարդ» քրիստոսաբանությունը:

Այն ժամանակ, երբ անտիոքյան աստվածաբանության մեջ լայնորեն զարգացնում էին «Բան-մարդ» քրիստոսաբանական սխեման, Ալեքսանդրիայում որպես

¹⁴⁴ Տե՛ս **Ի. Մեյենդորֆ**, Ներածություն հայրախոսական աստվածաբանության, թարգմանիչներ՝ **Թ. Խաչատրյան, Բ. Քյուրքչյան**, Էջմիածին, 2013, էջ 193:

¹⁴⁵ Տե՛ս ենթագլուխ 1.3:

¹⁴⁶ Չնայած իր դուալիստական քրիստոսաբանությանը՝ Պողոս Սամոսատցին նշում էր, որ ի Քրիստոս մարդկային կամքը կատարելապես գործում էր աստվածային կամքի հետ միասին՝ դրսևորելով «մի կամք» (տե՛ս **A. Harnack**, նշվ. աշխ., էջ 401): Ինչպես տեսանք, այս մտածողությունը հատուկ էր անտիոքյան քրիստոսաբանությանը:

¹⁴⁷ Տե՛ս **A. Grillmeier**, Band 1., էջ 477:

¹⁴⁸ Տե՛ս **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 42:

¹⁴⁹ Տե՛ս **A. Grillmeier**, Band 1., էջ 477:

¹⁵⁰ Տե՛ս **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 42:

¹⁵¹ Տե՛ս *նույն տեղում*, էջ 43:

¹⁵² Տե՛ս **A. Grillmeier**, Band 1., էջ 479:

պատրիարք (412-444 թթ.) իր գործունեությունն էր ծավալում Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացին¹⁵³: Նա, հակադարձելով անտիոքացիների դուալիստական քրիստոսաբանությանը, շարունակում է հետևել աթանասյան «Բան-մարմին» (Logos-Sarx) սխեմային և իր ձևակերպումներով Քրիստոսի միեղենության վարդապետությունը նոր հարթության վրա է բարձրացնում: Ինչպես նշում է Կիրիլ Հովորունը, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու աստվածաբանությունից հետո այն հարցում, թե ո՞րն է Քրիստոսի մեջ ավելի կարևոր՝ «միությունը», թե՞ «տարբերությունը», [Ընդհանրական եկեղեցու վարդապետության մեջ] առաջնային պլան է բարձրանում «միությունը»՝ առանց մոռացության մատնելու Քրիստոսի մեջ միավորված աստվածության և մարդեղության տարբերակումը¹⁵⁴:

«Միեղեն Քրիստոսի» վարդապետության կյուրեղյան ընկալումը լավագույնս արտահայտվում է «**Մարմնավորված Աստված-Բանի բնությունը մի է**» (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκώμενη) սահմանման իր մեկնաբանության մեջ¹⁵⁵: Նա համոզված էր, որ այս ձևակերպման հեղինակը Սբ. Աթանաս Ալեքսանդրացին է¹⁵⁶, սակայն ժամանակակից հայրաբանությունը վաղուց հիմնավորել է, որ այն աշխատությունը, որտեղից Սբ. Կյուրեղն օգտվել է, իրականում պատկանում է Ապողինար Լաողիկեցուն¹⁵⁷:

Չնայած Կյուրեղ Ալեքսանդրացու օրոք կասկած չկար, որ վերոնշյալ «մի բնություն» սահմանման հեղինակը Սբ. Աթանաս Մեծն է եղել, այնուամենայնիվ նա իր հակառակորդների կողմից նախ մեղադրվում է հենց ի Քրիստոս մարդկային բանական հոգու մերժման մեջ, ինչը հատուկ էր ապողինարյան մարդաբանությանը: Սակայն Կյուրեղ Ալեքսանդրացու «մի բնություն» սահմանման բացատրությունն ամբողջությամբ տարբերվում էր ապողինարյան քրիստոսաբանությանն ունից: Դա

¹⁵³ Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու պատրիարքական շրջանի գործունեության մասին տե՛ս *Т. Лященко*, Св. Кирилл, Архиепископъ Александрийскій, Его жизнь и деятельность, Кіевъ, 1913, էջ 109-195:

¹⁵⁴ Տե՛ս *С. Н. Говорун*, Единый сложный Христос..., էջ 150:

¹⁵⁵ Տե՛ս *A. Rehrmann*, Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien, Hildesheim, 1902, էջ 333-341:

¹⁵⁶ Տե՛ս *նույն տեղում*, էջ 333-334:

¹⁵⁷ Սա չի նշանակում, որ Սբ. Աթանաս Մեծն անպայմանորեն նշյալ սահմանումը չի ընդունել, այլ խնդիրը «Ad Jovianum» աշխատության մեջ է, որի հեղինակն, ըստ ժամանակակից հայրաբանության, Ապողինար Լաողիկեցին է (տե՛ս *H. Lietzmann*, նշվ. աշխ., էջ 146-147):

լավագույնս երևում է Սուկկենսոսին ուղղված նրա երկրորդ թղթում¹⁵⁸, որտեղ Աբ. Կյուրեղը խոսում է Քրիստոսի մեջ մարդկային բանական հոգու առկայության մասին¹⁵⁹. «Երանելի հարքն որք զպատուական և ուղիղ հաւատոյ սահմանեցին մեզ նշանակ, զնոյն ինքն ասացին որ յԱստուծոյ հօրէ բանն զոր յեւթեմիէ նորա զմիածինն՝ զոր որով ամ՝ մարմնանալ և մարդանալ, և ոչ ուրեք ասեմք անգիտանալ զսուրբսն զայնոսիկ. եթէ միաւորեալն ընդ նմա **բանին մարմին անձնաւոր էր հոգուով իմանալեալ** (ὅτι τὸ ἐνωθὲν τῶν λόγων σῶμα ἐψύχωτο ψυχῆι νοεῖ¹⁶⁰), որպէս զի թէ որ մարմնանալ ասէ զբանն՝ **ոչ առանց հոգւոյ իմանալոյ խոստովանի զմարմինն** զմիաւորեալն ընդ նմա»¹⁶¹: Ընդունելով Աստված-Բանի հետ բանական հոգով լցված մարմնի միավորման հանգամանքը՝ Կյուրեղ Ալեքսանդրացին Հովհաննու Ավետարանի վերոնշյալ հատվածի (Հովհ. Ա. 14) համար գրում է հետևյալը. «Քանզի այսպէս որպէս վարկանիմ յաւետ, զի որպէս է իսկ համարձակապէս ասել, և ամէնիմաստն յովհաննէս ատետարանիչն զբանն ասաց լինիլ մարմին, և **ո՛չ առանց հոգւոյ ընդ մարմին միաւորեալ՝ մի՛ լիցի**»¹⁶²:

Քրիստոսի մեջ «մարդկային հոգին մերժելու» մեղադրանքից հետո Աբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացուն մեղադրում են ի Քրիստոս աստվածային և մարդկային բնությունների իրար խառնման մեջ. «Այլ ասեն հակառակորդքն. Եթէ մի բնութիւն է բանին մարմնացելոյ, հարկէ ամենայնիւ ասել շփոթումն ունիլ և խառնակումն որպէս ծախեցելոյ ի ներքս գողացելոյ մարդկայնոյն բնութեանց ի նմա»¹⁶³: Ի Քրիստոս «բնությունների կամ դրանց բաղադրիչ տարրերի» շփոթումը (միքսը) նույնպէս հարիր էր ապողինարյան «միաբնակությանը»: Ուստի դրանից խուսափելու համար Կյուրեղ Ալեքսանդրացին հստակ նշում է, որ Էմմանուելը կազմվել էր երկու բնությունից (ἐκ δύο φύσεων)¹⁶⁴, սակայն միությունից հետո այլևս հանդես է գալիս մի բնությամբ՝

¹⁵⁸ Տե՛ս **Կյուրեղ Ալեքսանդրացի**, ԳՊ, էջ դճժ-դճիբ: Հայերեն թարգմանության մեջ այս նամակն ունի «**առ Սեկունդոս Եպիսկոպոս թուղթ երկրորդ**» վերնագիրը (տե՛ս նույն տեղում, էջ դճժ), սակայն նույնի հունարեն բնագրում վերնագրված է հետևյալ կերպ՝ «**ad Succensum Epistola II.**» (տե՛ս **PG**, Tomus LXXVII, սյուն 237-238):

¹⁵⁹ Ի Քրիստոս մարդկային հոգու վերաբերյալ կյուրեղյան վարդապետության մասին տե՛ս **A. Grillmeier**, Band 1., էջ 673-678:

¹⁶⁰ **PG**, Tomus LXXVII, սյուն 240:

¹⁶¹ **Կյուրեղ Ալեքսանդրացի**, ԳՊ, էջ դճժե-դճժզ:

¹⁶² *Նույն տեղում*, էջ դճժզ:

¹⁶³ *Նույն տեղում*, էջ դճժէ:

¹⁶⁴ *Նույն տեղում*, էջ դճժե:

միավորված անխառն և առանց շփոթության. «Եւ որ զայս ասէ. ո՛չ շփոթումն և ո՛չ խառնակումն և ո՛չ այլ ինչ յայսպիսեցս ամենևին և ամ իրօք յայտնէ: Այլ և ո՛չ որպէս ի հարկաւոր բանէ հետևեցի ուստեք: Քանզի թէ և մի՛ ասի առ ի մէնջ միաձին որդին Աստուծոյ մարմնացեալ և մարդացեալ՝ ոչ շփոթի վասն այսորիկ ըստ նոցա կարծեացն: Այլ և ո՛չ ի մարմնոյ բնութիւն փոխադրեցաւ բանին բնութիւն, և ո՛չ մարմնոյն ի նորայն, այլ յիւրում բնութեան իւրաքանչիւր ուրուք մնացելոյ, ըստ այժմու առ ի մէնջ ասացելոց բանից, անճառելի և անապական միաւորութիւն՝ մի՛ եցոյց մեզ զորդւոյ բնութիւն: Սակայն որպէս ասացի՝ մարմնացելոյ»¹⁶⁵:

Երրորդ բանն, ինչում Կյուրեղ Ալեքսանդրացու հակառակորդները նրան մեղադրում են, աստվածաբանութիւնն էր. «Այլ վարկանին դարձեալ նոքա զկոչեցեալն առ ինոցանէ, աստուածաբանութեան մեզ ի ներքս բերեն»¹⁶⁶: Ըստ կյուրեղյան քրիստոսաբանության քննադատների, «Մարմնավորված Աստված-Բանի բնութիւնը մի է» սահմանման ընդունման դեպքում ստացվում էր, որ Սուրբ Երրորդության երկրորդ Դեմքը՝ Որդի Աստված կամ Բանը, չարչարվել էր Իր բնութեամբ: Այս խնդիրը պարզաբանելիս՝ Կյուրեղ Ալեքսանդրացին Սուկենսոսին ուղղված նույն թղթում գրում է, որ, «մարմին դարձած Աստված-Բան» ասելիս, «մարմնի» ներքո նկատի ունի «մարդ», հետևաբար Քրիստոս՝ որպէս մարմնավորյալ Աստված-Բանի մի բնութիւն, խաչի վրա չարչարվում է որպէս մարդ՝ մնալով անչարչարելի Իր աստվածային բնութեամբ. «...մի խոստովանիմք որդի և քրիստոս և տէր՝ որպէս մարմին եղելոյ բանին: Իսկ մարմին յորժամ ասեմք՝ մարդ ասեմք, արդ՝ զի՞նչ հարկ որ նմա չարչարիլ յիւր բնութիւնս»¹⁶⁷:

Աբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացին պնդում էր, որ Քրիստոսի մեջ աստվածայինի և մարդկայինի միջև կապը չէր կայանում ուղղակի համագործակցության մեջ, կամ նույնիսկ բնութիւնների փոխադարձ ներթափանցման մեջ: Այլ, ըստ Կյուրեղի, այդ կապը կայանում է միակության մեջ. «Մարմնավորված Բանը միակն է և որևէ երկվորութիւն Միակ Փրկչի՝ Աստծո և Մարդու անձում գոյություն ունենալ չի կարող»¹⁶⁸:

¹⁶⁵ Նույն տեղում, էջ դճժէ-դճժը:

¹⁶⁶ Նույն տեղում, էջ դճի:

¹⁶⁷ Նույն տեղում, էջ դճժգ- դճժէ:

¹⁶⁸ **И. Мейендорф**, Иисус Христос в восточном..., էջ 19:

Ի տարբերություն քաղկեդոնական տերմինաբանության, ըստ որի «բնություն» եզրն ընդհանուրի ցուցիչն է¹⁶⁹, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու մոտ «բնությունը» մասնավոր կամ եզակի (հնդիվիդուալ) գոյության ցուցիչն է: Այսպիսի գործառույթ քաղկեդոնական տերմինաբանության մեջ կատարում է «հիպոստասիս» բառեզրը, ինչից ելնելով էլ քաղկեդոնականները «երկու բնության» պարագայում (որտեղ մարդկայինը, լինելով «ընդհանուր բնություն», չունի դեմք) ընդունում են «մի հիպոստասիս»՝ նույնացնելով այն «դեմք» եզրի հետ:

Քանի որ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանության մեջ խոսքը գնում է «մասնավոր բնության» մասին, ապա միավորումից հետո կարելի էր խոսել միայն «մի բնությունից»՝ իր առանձնական դեմքով: Հակառակ դեպքում ի Քրիստոս կստացվեր «երկու դեմք և երկու անձ»՝ հանգեցնելով «երկու Քրիստոսների» գոյության, ինչն անթույլատրելի է: Այս տեսանկյունից ֆրանսիացի ուսումնասիրող Մարկել Ռիշարը, հիմնվելով Կյուրեղ Ալեքսանդրացու՝ «Նեստորին ուղղված 12 նզովքների» վրա, հետևյալ երեք հիմնական կետերով ամփոփում է կյուրեղյան «միաբնակության» հայեցակարգը¹⁷⁰.

1. Երկու բնությունների միավորումից հետո երկու «անձերն» (Hypostasis) ու «բնություններն» (Physis) այլևս չեն կարող բաժանվել;

Մարկել Ռիշարն այս թեզը հիմնավորելու համար հղում է կատարում Կյուրեղի երրորդ նզովքին ընդդեմ Նեստորի. «Եթե ոք **զմի Քրիստոս բաժանեցէ յերկուս դէմս**¹⁷¹ **յետ միանալոյն**, և միայն մերձաւորութիւն յարելութեան ասիցէ պատուով, և

¹⁶⁹ «Մասնավոր բնության» և «ընդհանուր բնության» տարբերությունների մասին տե՛ս **P. A. Мкртчян**, Концепции общей и частной природ в христологии халкидонитов и дохалкидонитов: в контексте богословного диалога между Православной Церковью и Древними Восточными Церквами // «Церковь и время», Научно-богословский и церковно-общественный журнал, Том LXIII., ном. 2, Москва, 2013, էջ 29-62: Այն որ քաղկեդոնականներն ի Քրիստոս ընդունում են «երկու ընդհանուր բնություններ» այլ ոչ թե «մասնավոր» տե՛ս նույն տեղում, էջ 43-45:

¹⁷⁰ Տե՛ս **M. Richard**, L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'incarnation. Le V^e siècle, Mélanges de science religieuse 2, 1945, էջ 245-252: Մարկել Ռիշարի սահմանումներն այստեղ ներկայացնում ենք ըստ Քրիստիան Լանգեի մեջբերման (հմմտ. **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 46-48):

¹⁷¹ Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու երրորդ նզովքի հունարեն բնագրում «դեմք» բառի փոխարեն, որի հունարեն համարժեքը «πρόσωπον»-ն է, օգտագործված է «ὑποστάσις» (=անձ) բառը (տե՛ս **PG**, Tomus LXXVI, սյուն 300): Մենք էստեղ օգտագործել ենք 12 նզովքների «Գիրք Պարապմանց»-ում առկա թարգմանությունը, սակայն նույնի տարբեր թարգմանություններում նշյալ եզրը թարգմանված է տարբեր կերպ (այս մասին տե՛ս **Խ. Վ. Գրիգորյան**, Եզրույթների թարգմանությունը..., էջ 254-262): «ὑποστάσις» եզրի ընկալումը հայ մատենագրության մեջ մեր կարծիքով դեռ ուսումնասիրության

կամ ճոխութիւն և զօրութիւն, և ոչ **միութիւն բնութեամբ** (καθ' ἕνωσιν φυσικήν), նզովեալ եղիցի»¹⁷²:

2. Երկու բնությունների առանձնահատկությունները չեն կարող բաժանվել երկու «դեմքերի» կամ «անձերի»(Hypostasis) կամ երկու ինքնակա «բնությունների», այլ պետք է վերաբերվեն մարմին դարձած Աստված-Բանի մի «դեմքին», «հիպոստասիսին» (Hypostasis) և «բնությանը»:

Որպես իր փաստարկի հիմնավորում Մարկել Ռիշարը հղում է կատարում Կյուրեղ Ալեքսանդրացու չորրորդ նզովքին, որում Ալեքսանդրացին մի Քրիստոսի մեջ երկու «բնությունների» ընդունումից եզրակացնում էր նաև երկու «դեմք» կամ «հիպոստաս», ինչը, սակայն, նրա համար կհանգեցներ մի «Քրիստոսի» «պառակտման» և Աստված-Բանի կողքին անջատ դիտարկվող «մարդու» գոյության. «Եթէ ոք յերկուս երեսս կամ յերկուս զօրութիւնս զաւետարանչացն և զառաքելոցն գրեալսն և զբարբառսն բաժանեցէ, և կամ զՔրիստոսի ասացեալսն սրբովք իրովք, և կամ զոր իր իսկէ ասացեալ, և զոմանս իբրեւ մարդոյ ուրոյն ի բանէն Աստուծոյ իբրեւ յարելութեամբ իմանայցէ, և զոմանս դարձեալ աստուածաբար միայն Աստուծոյ Բանին Հօր, նզովեալ եղիցի»¹⁷³:

3. Քանզի Աստված-Բանը մարմնի հետ միավորվել է «ըստ հիպոստասիսի (անձնապես)»:

Այս երրորդ թեզի համար ֆրանսիացի ուսումնասիրողը հղում է կատարում Կյուրեղի երկրորդ նզովքին. «Եթէ ոք ոչ խոստովանեսցի **բնութեամբ**¹⁷⁴ միանալ ի մարմնի բանին Աստուծոյ Հօր, և մի Քրիստոս հանդերձ մարմնովն իրով, զնոյն Աստուած միանգամայն և մարդ, նզովեալ եղիցի»¹⁷⁵:

կարիք ունի, քանի որ «ὑπόστασις-անձ» թարգմանությունը, որ հիմնականում ընդունելի է համարվում, նույնպես չի արտահայտում դրա ամբողջական նշանակությունը:

¹⁷² **Կյուրեղ Ալեքսանդրացի**, ԳՊ, էջ դճիբ:

¹⁷³ *Նույն տեղում*, էջ դճիգ:

¹⁷⁴ Հունարեն բնագրում գրված է «ըստ հիպոստասիսի» (καθ' ὑπόστασιν) (տե՛ս **PG**, Tomus LXXVI, սյուն 297): Սա հերթական հիմնավորումն է մեր կողմից արդեն ներկայացված այն տեսանկյան, որ հունարեն «հիպոստասիս» եզրը հայ մատենագրության մեջ միանշանակորեն չի ընդունվել: Սակայն «հիպոստասիս» «բնություն» թարգմանությունից հետևում է նաև այն կարևոր հանգամանքը, որ հայ մատենագրության մեջ «բնություն» եզրը նույնպես մասնավորի ցուցիչն է, ինչպես Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու աստվածաբանության մեջ:

¹⁷⁵ **Կյուրեղ Ալեքսանդրացի**, ԳՊ, էջ դճիբ:

Աբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու «միեղեն Քրիստոսի» վարդապետության վերոնշյալ հայեցակարգից են բխում նաև ի Քրիստոս «մի ներգործություն» դավանելու նրա սահմանումները: Հակադարձելով անտիոքացիների «երկու բնություն» ձևակերպումից բխող «բաժանարար» քրիստոսաբանությանը՝ իր «մի բնություն» սահմանումով Աբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացին ցույց է տալիս, որ մարմին դարձած Աստված-Բանի մի «բնությունն» ու «հիպոստասիսը» (=անձնավորությունը) մնում է մի «Քրիստոսի» բոլոր գործերի և գործողությունների իրականացնող սուբյեկտը¹⁷⁶:

Որպեսզի առհասարակ բացառի Աստված-Բանի մարմնավորումից հետո առանձին Աստծո և առանձին մարդու գոյությունն ու Քրիստոսի երկվությունը, Կյուրեղ Ալեքսանդրացին նշում էր, որ Աստված-Բանն իրապես Ինքն էր մարդ դարձել և մարմինը, որ ընդունել էր մարմնավորման ժամանակ, Իր մարմինն էր, այլ ոչ թե մեկ ուրիշ սուբյեկտի: «Բնութենական միությամբ» կամ «հիպոստասիսային միավորմամբ» միանալով «բանական հոգով» լցված «մարմնի» հետ¹⁷⁷ Աստված-Բանն Իր ներգործությամբ կենդանարար է դարձնում նաև Իր մարդկային մարմինը. «Մի Քրիստոս, նոյնինքն գոյով ի նոյնութեամբ աստուած համանգամայն և մարդ. և իրացուցանէ որպես ասացաք բանն զորս իւրոյն մարմնոյ էր, զի իւր մարմինն, և ոչ այլոյ ուրուք էր. **հասարակորդ առնէ զիւր մարմինն իւրոյ աստուածավայելուչ զօրութեան ներգործութեամբ. որպեսզի կարօղ գոլ կենդանացուցանել զմեռելս, և բժշկել զորս ի հիւանդութեան»**¹⁷⁸:

Միավորումից հետո Աստված-Բանի հետ «գործակցության» միջոցով կենարար ներգործությամբ օժտված մարմնի հանգամանքը կարևորագույն տեղ է զբաղեցնում Աբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանության մեջ, ինչն արտահայտված է նաև Նեստորին ուղղված 12 նզովքներից 11-րդ-ում. «Եթէ ոք ո՛չ խոստովանեսցի **զմարմինն տ[եառ]ն կենդանարար.** և իւր իսկ բանին որ յԱստուծոյ. այլ որպէս այլոյ ուրումն արտաքոյ քան զնա մերձեցելոյ ի նա պատուով, և կամ որպէս բնակելոյ ի նա աստուած ու բան և ո՛չ կենդանարար որպէս ասացի. զի եղև իւր բանին մարմին զամ կարօղէ կենդանացուցել. նզովեալ եղիցի»¹⁷⁹:

¹⁷⁶ *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 49:

¹⁷⁷ Ձևակերպումն ըստ Քրիստիան Լանգեի (տե՛ս *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 48):

¹⁷⁸ *Կյուրեղ Ալեքսանդրացի*, ԳՊ, էջ դիա:

¹⁷⁹ *Նոյն տեղում*, էջ դճիդ:

«Կենդանարար մարմնի» վարդապետությունը Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացին հասկապես զարգացնում է Հովհաննու Ավետարանի իր մեկնության մեջ¹⁸⁰: Մեկնելով հետևյալ հատվածը. «ամեն ամեն ասեմ ձեզ, եթե ո՛չ կերիջիք զմարմին որդւոյ մարդոյ, և արբջիք զարին նորա, ո՛չ ունիք կեանս յանձինս» (Հովհ. Զ. 54)՝ նա Հայրոսի աղջկան և Ղազարոսին հարություն տալու օրինակով ցույց է տալիս, թե ինչպես է Քրիստոս գործում «մի ներգործությամբ». «Նա (Քրիստոս) Կյանք է ըստ բնության, քանզի ծնվել է Կենդանի Աստուծոց: Սակայն նույն կերպ կենարար ու սուրբ է Նրա մարմինը՝ անճառելի միությամբ միավորված ամեն բան կենդանացնող Բանի հետ: Այդ պատճառով էլ համարվում է Նրա մարմինը և որպես մեկ Նա (Բանը) մտահայվում է նրա (մարմնի) հետ միասին: ...Ահա թե ինչու մահացածներին հարություն տալու ժամանակ Փրկիչը գործում է ոչ միայն խոսքով և աստվածային թելադրանքներով, այլ որպես գործակից [այդգործողությանն էր] միացնում նաև Իր սուրբ մարմինը, որպեսզի ցույց տար դրա կենարար ուժը և ինչպես է արդեն Իր հետ միավորված, քանզի դա իսկապես Նրա մարմինն էր, այլ ոչ թե մեկ ուրիշի: Այսպես, երբ Նա հարություն էր տալիս ժողովարանի առաջնորդի աղջկան՝ ասելով «Վեր կաց, կանգնիր, ով մանուկ», գրվածի համաձայն Նա **բռնել էր** նրա ձեռքից (Ղուկ. Ը 54): Կենդանություն տալով որպես Աստված՝ ամենազոր **թելադրանքով**, կենդանություն տալով նաև սուրբ մարմնի **հպման** միջոցով՝ երկու դեպքում էլ **Նա դրսևորում է մի և հարազատ ներգործություն** (μίαν τε καὶ συγγενή δι ἀμφοιν ἐπιδεικνυσι τὴν ἐνέργειαν¹⁸¹): Եվ երբ մուտք էր գործում Նային կոչվող քաղաք և «դուրս էր բերվում մի մեռել, միակ որդին իր մոր», ապա նորից «**դիպավ** դագաղին՝ ասելով. «Քեզ եմ ասում, ով պատանի, վե՛ր կաց» (Ղուկ. Է 12-14): Ոչ միայն խոսքով է կենդանացնում մահացածներին, այլ որպեսզի ցույց տա Իր մարմնի կենարար լինելը, ինչպես արդեն ասեցինք, դրա (մարմնի) միջոցով նույնպես դիպչում է մահացածներին՝ կյանք ներարկելով արդեն քայքայման ենթարկվածներին»¹⁸²:

Այսպիսով, ըստ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու, ինչպես մարմին դարձած Աստված-Բանի բնությունը մի էր՝ կազմված ամբողջական աստվածությունից և ամբողջական

¹⁸⁰ Տե՛ս **A. Grillmeier**, Band 2/3, էջ 345-346:

¹⁸¹ **PG**, Tomus LXXIII., Col. 577.

¹⁸² **Святитель Кирилл Александрийский**, Толкование на Евангелие от Иоанна, Том 1., пер. **Муропофана Муретова**, Москва, 2011, ст. 548-549.

մարդեղությունից, այնպես էլ մի էր Նրա ներգործությունը՝ կազմված աստվածային «խոսքից կամ հրահանգից» և մարմնի «դիպչելուց»: **Հետևաբար ներգործությունը մի է, քանի որ այն միակ գործող անձի՝ Քրիստոսի «մի» գործողության արդյունքն է**¹⁸³:

Կյուրեղյան քրիստոսաբանության առանցքը փրկչաբանական խորը վարդապետության գաղափարն է: Ըստ դրա, փրկությունը կայանում էր նրանում, որ Աստված-Բանը հանդիսանում էր Քրիստոսի մարդկային կյանքի բոլոր իրադարձությունների սուբյեկտը¹⁸⁴: Ինքն, այլ ոչ թե մեկ ուրիշը, մարմնավորվելով ու ծնվելով Կույս Մարիամից, Իր բնությամբ անփոփոխ է մնում որպես կատարյալ Աստված և Իր էության մեջ է ընդունում ամբողջական մարդկային բնություն, որպեսզի ազատի մարդկությունը մեղքի իշխանությունից և մահվանից: Այս իմաստով Աստված-Բանն Ինքն է չարչարվում և մահանում Իր մարդկային բնությամբ՝ որպես Աստված մնալով անչարչարելի և անմահ, քանի որ հասարակ մարդու մահը, նույնիսկ ամենասրբակյաց մարդու պարագայում, չէր կարող փրկչաբանական նշանակություն ունենալ. «Այլ ո՛չ դնեմք արտաքոյ վասն այսորիկ զնա՛ յասելոյն չարչարիլ, քանզի որպէս նորա իւր եղև մարմինն, այսպէս և ամենայն ինչ մարմնոյքն նորա ասին՝ բաց միայն ի մեղաց, ըստ իւրութեան տնօրինականի»¹⁸⁵:

Չնայած Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու փրկչաբանական վարդապետության հիմնավոր սահմանումներին, այնուամենայնիվ անտիոքյան աստվածաբանական դպրոցի ներկայացուցիչները չեն ընդունում ալեքսանդրյան Բան-մարմին քրիստոսաբանական համակարգը՝ խուսափելով ընկնել «մարդաբանական մինիմալիզմի» մեջ: Դրան հակառակ անտիոքացիները զարգացնում են իրենց «Բան-մարդ» քրիստոսաբանությունը՝ ջանալով ավելի բարձրացնել մարդեղության դերակատարությունը փրկչաբանության մեջ:

¹⁸³ Տե՛ս **A. Grillmeier**, Band 2/2, էջ 384:

¹⁸⁴ Տե՛ս **И. Мејендорф**, Иисус Христос в восточном..., էջ 19:

¹⁸⁵ **Կյուրեղ Ալեքսանդրացի**, ԳՊ, էջ դճԺ:

1.5. «Ներգործության» խնդիրը Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովի հանգանակում

Վերոնշյալ երկու քրիստոսաբանական սխեմաների տարբերությունները հատկապես արտահայտվում են 428-433 թթ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու և Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Նեստորի միջև տեղի ունեցած հակադարձության ընթացքում¹⁸⁶: Այս շրջանում ալեքսանդրյան և անտիոքյան աստվածաբանական դպրոցների միջև վեճը կայանում էր այն հարցում, թե արդյոք Կույս Մարիամին պետք է ընդունել որպես «աստվածածին» (θεοτόκος), թե՞ որպես «քրիստոսածին» (χριστοτόκος):

Քրիստոսաբանական վեճիս եկեղեցա-քաղաքական որոշ հարցերի պատճառով Ալեքսանդրիայի և Անտիոքի աթոռների միջև բաժանում է տեղի ունենում 431 թ. Եփեսոսի Տիեզերաժողովից հետո, որի ժամանակ որպես պաշտոնական դավանանք ընդունվում է Կյուրեղ Ալեքսանդրացու վարդապետությունը, իսկ Նեստորը բանադրվում է¹⁸⁷: Այս երկու աթոռների վերամիավորումը հնարավոր է դառնում միայն երկու տարի անց՝ 433 թ., որի արդյունքում կողմերը որոշակի փոխզիջումների շնորհիվ¹⁸⁸ համաձայնության են գալիս՝ կազմելով այսպես կոչված «Միության բանաձևը» (Formula Unionis)¹⁸⁹:

Չնայած վերամիավորմանը, այնուամենայնիվ չի հաջողվում ստեղծել ընդհանուր աստվածաբանական լեզու, որը կգոհացներ և՛ անտիոքացիներին, և՛ ալեքսանդրացիներին: Աստվածաբանության տեսանկյունից թերևս այդ նպատակին էր ուղղված 451 թ. Քաղկեդոնի ժողովը, որը սակայն է՛լ ավելի է խորացնում գոյություն ունեցող հակասությունները՝ դառնալով Ընդհանրական եկեղեցու վերջնական պառակտման պատճառ: Առաջին երեք Տիեզերաժողովների և Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու վարդապետությանն ավելացվում է հետևյալը. «հավատում ենք... միևնույն

¹⁸⁶ Այս հակադարձության մասին ավելի մանրամասն տե՛ս *T. Ляценок*, Св. Кирилл, Архиепископъ Александрийскій, Его жизнь и деятельность, Кіевъ, 1913, էջ 196-325; *A. Grillmeier*, Band 1., էջ 642-726:

¹⁸⁷ Եփեսոսի 431 թ. ժողովի դավանաբանական խնդիրների մասին տե՛ս *A. Grillmeier*, Band 1., էջ 687-691:

¹⁸⁸ Անտիոքացիները, Իոհաննես պատրիարքի գլխավորությամբ ընդունում են «θεοτόκος=Աստվածածին» տերմինը, սակայն գրության մեջ շեշտվում է նաև Քրիստոսի մարդկային բնությունը՝ ապողինարականությունից խուսափելու համար (տե՛ս *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 69-70):

¹⁸⁹ 433 թ. համաձայնության և «Միության բանաձևը» (Formula Unionis) գրության մասին ավելի մանրամասն տե՛ս *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 69-73:

Քրիստոսին, Որդուն, Տիրոջը, Միածնին «**երկու բնության մեջ**» (ἐν δύο φύσει¹⁹⁰) ճանաչելի անխառն, անփոփոխ, անանջատ և անբաժան (ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως), այնպես, որ միավորմամբ որևէ կերպ երկու բնությունների զանազանությունը չի խախտվում, այլ մանավանդ **պահպանվում է յուրաքանչյուր բնության հատկությունը** (τῆς ἰδιότητος ἐκατέρας φύσεως) և միավորվում է մի դեմքում և մի հիպոստասիսում¹⁹¹ (μίαν ὑπόστασιν)»¹⁹²:

Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովի ժամանակ քննարկվող դավանաբանական առանցքային խնդիրն, անշուշտ, «երկու բնությունների միավորման և միավորումից հետո անխառն, անփոփոխ, անանջատ և անբաժան» մնալը սահմանելու հարցն էր, սակայն ժողովի ժամանակ նշված խնդրի համատեքստում անդրադառնում են նաև «ներգործության» հարցին: Դա լավագույնս արտահայտված է Հռոմի Լևոն պապի՝ Փլաբիանոսին ուղղված նամակում (այսպես կոչված «տոմարում»)՝¹⁹³, որն էլ հանդիսանում է Քաղկեդոնի ժողովում ընդունված նոր դավանանքի հիմքը. «Քանզի **ներգործ էրկաքանչիւր կերպարանն** հաղորդութեամբ միւսոյն զիւր սեպիականն, բանին ներգործելով զոր բանին է, և մարմնոյն կատարելով զոր մարմնոյն է»¹⁹⁴ (Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, & carne exequente quod carnis est¹⁹⁵)»:

¹⁹⁰ Հետաքրքրական է, որ Մանսիի հրատարակած օրինակում այս հատվածում ոչ թե «ἐν δύο φύσει=երկու բնության մեջ» է գրված, այլ՝ «ἐκ δύο φύσεων=երկու բնությունից» (**Mansi**, Tomus VII, սյուն 116B-C), որն, ի տարբերություն առաջին տարբերակի, ընդունելի էր ժողովը մերժած աստվածաբանների համար: Ամեն պարագայում մենք թարգմանությունը կատարել ենք էդուարդուս Շվարցի կազմած քննական բնագրից (տե՛ս ծանոթ. 192), որը հավանաբար ավելի ճշգրիտ է քան Մանսիի հրատարակածը:

¹⁹¹ Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովի հանգանակի գրաբար մի թարգմանության մեջ այստեղ գրված հունարեն «ὑπόστασιν-հիպոստասիս» բառեզրը թարգմանված է «ենթակայութիւն» (տե՛ս **Սկզբնագիրք Տոմարի Սրբոյն Լեւոնի** եւ սահմանի Սուրբ ժողովոյն Քաղկեդոնի, աշխատասիրեալ յաշակերտաց մէծին Մխիթարայ Աբբաօր, ի Վէնէտիկ, 1805, էջ 42), որը «հիպոստասիս» բառի բառացի թարգմանություն է՝ «հիպո=ենթա» և «ստասիս=կայանալ, դրվել» (տե՛ս **Խ. Վ. Գրիգորյան**, Եզրոյթների թարգմանությունը..., էջ 259): Նույն տերմինը բառացի թարգմանությամբ է հանդիպում նաև Սբ. Գրիգոր Տաթևացու երկերում (տե՛ս նույն տեղում, էջ 258-259): Քանի որ վերևում արդեն անդրադարձել ենք հայերեն թարգմանություններում «հիպոստասիս» տերմինի հետ կապված խնդիրներին, այստեղ այլևս չենք մանրամասնի:

¹⁹² **Acta Conciliorum Oecumenicorum**, ed. by E. Schwartz, 126, 12-130, 11; մեջբերումն ըստ **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 131-132:

¹⁹³ Լևոն պապի նամակը տե՛ս **Mansi**, Tomus V, սյուն 1365-1390:

¹⁹⁴ **Սկզբնագիրք Տոմարի Սրբոյն Լեւոնի**..., էջ 16:

¹⁹⁵ Այս հատվածի լատիներեն բնագիրը տե՛ս **Mansi**, Tomus V, սյուն 1375-1378:

Քաղկեդոնականները հետագայում այս արտահայտության «կերպար=forma» բառեզրն ամբողջությամբ նույնացնում են «բնություն=physis» հասկացողության հետ՝ «ներգործությունը» դարձնելով «բնության» հատկություն: Սակայն Լևոն պապի «տոմարի» վերոնշյալ հատվածի վերաբերյալ հետաքրքրական մեկնաբանություն է տալիս քաղկեդոնիկ հեղինակ Իոհան Մեյենդորֆը՝ գրելով հետևյալը. «Ավետարանական տեքստը մեզ հստակ ցույց է տալիս, որ մարմնավորված Բանի բնություններից յուրաքանչյուրը պահպանում է իր առանձնահատուկ ներգործությունը (agit enim utraque forma quod proprium est), սակայն յուրաքանչյուրը ներգործում է միայն մյուսի հետ փոխներգործության մեջ (cum alterius communionem): **Նշյալ փոխներգործությունը հասարակ համադրություն չէ, այլ միավորում է՝ հիմնված ի Քրիստոս Աստվածային և մարդկային ներգործության սուբյեկտի միության (единстве) վրա**»¹⁹⁶:

Չնայած այն հանգամանքին, որ այստեղ խոսքը չի գնում ուղիղ իմաստով «միաներգործության» մասին, այնուամենայնիվ «փոխներգործություն» եզրով ցույց է տրվում երկու ներգործությունների միասնական արտահայտումը Քրիստոսի «մի ներգործության» միջոցով: Հակառակ դեպքում ի Քրիստոս երկու հակադարձ սուբյեկտի գոյության վտանգ կառաջանար¹⁹⁷:

1.6. Դիոնիսիոս Արեոպագացու «աստվածայրական ներգործություն» սահմանումը

5-րդ դ. առաջին կեսից մինչև 6-րդ դ. կեսերը, մասնավորապես Քաղկեդոնի ժողովից (451 թ.) հետո, քրիստոսաբանական վեճերի առանցքում գտնվում էին հատկապես «մի բնություն» և «երկու բնություն» կամ «մի Քրիստոս երկու բնությունից» և «մի Քրիստոս երկու բնության մեջ» սահմանումները: Միաներգործական-միակամական բանաձևումներն այդ ընթացքում գրեթե երբեք վեճերի առիթ չեն եղել, քանի որ, **ինչպես արդեն տեսանք, չնայած տարբեր մեկնաբանություններով, բայց**

¹⁹⁶ *И. Мейендорф*, Иисус Христос в восточном..., էջ 27:

¹⁹⁷ Մեր կարծիքով էստեղ կարելի զուգահեռ անկացնել «պերիխորեսիս» (περιχώρησις) հասկացողության հետ, որ նշանակում է «երկու բնությունների իրար մեջ ներթափանցելը»: Այս տերմինը հատկապես լայնորեն կիրառում է քաղկեդոնական եկեղեցու սուրբ Մակսիմոս Խոստովանողը՝ ձգտելով ցույց տալ Քրիստոսի երկու բնությունների միասնական և միավորված գործողությունը (տե՛ս *Диспут с Пурром*, էջ 57):

այնուամենայնիվ դրանք ընդունելի էին այդ ժամանակահատվածում առկա քրիստոսաբանական հիմնական ուղղությունների կողմից:

Սակայն 6-րդ դ. կեսերից, ժամանակ առ ժամանակ, քննարկման նյութ է դառնում հատկապես Քրիստոսի ներգործության հարցը: Այս շրջանի աստվածաբանական միտքն աստիճանաբար հեռանում է ի Քրիստոս աստվածայինի ու մարդկայինի միության խնդիրներից, որից ծագում էր «բնությունների» քանակի հարցը, և սկսում է ավելի շատ հետաքրքրություն ցուցաբերել աստվածամարդկային սինթեզի պարագայում ի Քրիստոս աստվածայինի և մարդկայինի գոյության կերպի վրա, ինչի արդյունքում, ինչպես նշում է Օլեգ Դավիդենկովը, քրիստոսաբանական քննարկումների առաջին պլան աստիճանաբար դուրս է գալիս Քրիստոսի մեջ աստվածային և մարդկային գործողությունների հարաբերակցության հարցը¹⁹⁸:

Ահա այս անցումային շրջանում էլ քրիստոսաբանական երկխոսությունների ժամանակ ի հայտ է գալիս Պողոս առաքյալի աշակերտ (Գործք ԺԷ 16-34) Դիոնիսիոս Արեոպագացու կամ Արիսպագացու¹⁹⁹ անունով պահպանված աստվածաբանական երկերի ժողովածուն, որն ընդունված է անվանել «Կորպուս Արեոպագիտիկում» (“Corpus Areopagiticum”)²⁰⁰: Ժողովածուն բաղկացած է հետևյալ չորս առանձին գրություններից՝ **«Յաղագս երկնային քահանայապետութեան»**, **«Յաղագս եկեղեցական քահանայապետութեան»**, **«Յաղագս աստուածայնոց անուանց»**, **«Յաղագս խորհրդականի աստուածաբանութեան»** և տարբեր անձանց ուղղված **տասը նամակներից**: Այս գրվածքներն առաջին անգամ հիշատակվում են 532 թ. Կ. Պոլսում տեղի ունեցած դավանաբանական մի երկխոսության ժամանակ²⁰¹, երբ սևերիանոսականները, քաղկեդոնականների հետ վիճելով հավատի շուրջ, հղում են կատարում դրանց վրա՝ իբրև հեղինակավոր անձի ստեղծագոր-

¹⁹⁸ Տե՛ս **Օ. Давыденков**, Христологическая система Севира Антиохийского, Москва, 2007, էջ 145:

¹⁹⁹ Հայ մատենագրության մեջ հունարեն Արիոպագացի (Areopagit) տարբերակի փոխարեն հանդիպում է Արիսպագացի տարբերակը (տե՛ս **Հ. Ն. Ակինեան**, Դիոնեսիոս Արիսպագացույ Ինքնակենսագրությունը // ՀԱ, թիվ 11, 1913, էջ 641-660):

²⁰⁰ Հունարեն բնագիրը տե՛ս **PG**, Tomus III.; հայերեն թարգմանության քննական բնագիրը տե՛ս **R. W. Thomson**, The Armenian Version...; աշխարհաբար փոխադրությունը տե՛ս, **Դիոնիսիոս Արեոպագացի**, Աստվածաբանական երկեր, Արեոպագիտիկաներ, փոխադրությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները՝ **Վ. Ղազարյանի**, Երևան, 2013, էջ 15-237:

²⁰¹ Այս երկխոսության մասին տե՛ս **A. Grillmeier**, Band 2/2, էջ 361-362.

ծություններ, որից հետո այս քննարկմանը ներկա գտնվող Հիպատիոս Եփեսացին կասկածի է ենթարկում հիշյալ գրությունների վավերականությունը²⁰²:

Չնայած Սբ. Դիոնիսիոս Արեոպագացին համարվում է Ընդհանրական եկեղեցու մեծագույն հայրերից մեկը, այնուամենայնիվ մինչ օրս գիտության մեջ շարունակվում են հարցադրումներն արեոպագիտյան կորպուսի հեղինակի կամ հեղինակների պատկանելության շուրջ: Այս խնդիրը ժամանակակից բանասիրության մեջ ակտիվ քննարկման նյութ է դարձել այն բանից հետո, երբ 19-րդ դարի գերմանացի ուսումնասիրողներ Հ. Կոխն²⁰³ ու Յ. Շտիգլմայերը²⁰⁴ հերքեցին նշյալ գրվածքների՝ Գործքում հիշատակվող Դիոնիսիոս Արեոպագացու ստեղծագործությունները լինելու հանգամանքը և որպես դրանց ծագման հավանական ժամանակ սահմանեցին 5-րդ դ. վերջից 6-րդ դ. առաջին կեսն ընկած ժամանակահատվածը:

Կոխի և Շտիգլմայերի հողվածներից հետո բազմաթիվ ուսումնասիրողներ փորձել են արեոպագիտյան ժողովածուն կամ դրա մասը կազմող առանձին գրվածքներ վերագրել 5-րդ դ. երկրորդ կեսից հետո ապրած այլ հեղինակների: Հետաքրքրական է Սեն Արևշատյանի կողմից առաջ քաշված այն տեսակետը, որ Արեոպագացուն վերագրված երկերից որոշները պետք է 5-6-րդ դդ. ապրած հայ մեծանուն փիլիսոփա-աստվածաբան Սբ. Դավիթ Անհաղթի ստեղծագործությունները լինեն²⁰⁵:

Անկասկած Արեոպագիտյան երկերի հեղինակային պատկանելության խնդիրները կարևորագույն նշանակություն ունեն քրիստոնեական մատենագրության ուսումնասիրության համար, սակայն մեր այս աշխատանքի թեմայից դուրս են: Մեզ համար կարևոր է այն հանգամանքը, որ Սբ. Դիոնիսիոս Արեոպագացուն

²⁰² Տե՛ս **К. Морескини**, История патристической философии, Москва, 2011, էջ 799:

²⁰³ Տե՛ս **H. Koch**, Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre von Bösen // Philologus, Bd. 54, 1895, S. 438-454.

²⁰⁴ Տե՛ս **J. Stiglmayr**, Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel // Historisches Jahrbuch, Bd. 16, München, 1895, S. 253-273, 721-748.

²⁰⁵ **Դավիթ Անյաղթ**, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, համավաք քննական բնագրերը և առաջաբանը՝ **Ս. Ս. Արևշատյանի**, Երևան, 1980, էջ 18-23: Սեն Արևշատյանի համար այսպես մտածելու պատճառ է հանդիսացել Դավթի «Սահմանաց գրքի» և Արեոպագացու «Յաղագս երկնային քահանայապետութեան» երկի միջև հայացքների որոշակի ընդհանրությունը, որից հետո նա ուսումնասիրել է արեոպագիտյան երկերի հայերեն հնագույն բոլոր թարգմանությունները և հայտնաբերել, որ «Յաղագս երկնային...» ու «Յաղագս եկեղեցական քահանայապետութեան» աշխատությունների հին հայերեն ձեռագրերում գլոխների սկզբից և վերջից բազմաթիվ տեղերում գլխագիր հունարեն տառերով նշված է մերթ «ΔΑΒΘΗ» (ԴԱՎԹԻ), մերթ «ΔΑΒΘΗ ΓΡΗΧΑΒ» (ԴԱՎԹԻ ԳՐԵՅԱՎ), որոշ տեղերում էլ «ΔΑΒΘΗ ΧΡΒΟΙΝ ΔΗΟΝΗΧΗ» (ԴԱՎԹԻ՝ ՍՐԲՈՅՆ ԴԻՈՆԻՍԻ) (տե՛ս նույն տեղում, էջ 19-21):

վերագրվող բոլոր գրվածքներն ուղղադավան են համարվում և՛ քաղկեդոնականների և՛ ոչ քաղկեդոնականների կողմից, հետևաբար ուսումնասիրելով նրա կողմից առաջադրված քրիստոսաբանական տերմինների և սահմանումների միաբնակ և երկաբնակ աստվածաբանության ընկալումները՝ կարող ենք պատկերացում կազմել, թե ո՞ր հարցերում են հակադրվել այս երկու կողմերը ներկայացնող աստվածաբանները:

Ըստ Ալոյս Գրիլմայերի, դիոնիսիոսյան քրիստոսաբանության ազդեցիկությունը չի դրսևորվում նրա գոյաբանական տեսանկյան և համապատասխան տերմինների (ինչպես օրինակ «ὑπόστασις» և «φύσις») շուրջ երկխոսության միջոցով, այլ ամենից առաջ նրանով, որ նա հայացք է դարձրել Քրիստոսի «ներգործության» (Energeia) ու «գործողության» (Tätigkeit) վրա, ինչի շնորհիվ էլ ստեղծել է լեզվաբանական և տերմինաբանական մի նոր բանաձև²⁰⁶, այն է՝ «աստվածայրական ներգործություն» (θεανδρική ενέργεια) ձևակերպումը, որը սահմանել է իր 4-րդ նամակում²⁰⁷ ուղղված Գայոս սպասավորին²⁰⁸. «...Եւ զի միահամուռ ասացուք՝ ոչ մարդ էր, ոչ որպէս ոչ մարդ այլ որպէս ի մարդկանէ անդր քան զմարդիկ, և գերագոյն մարդ ճշմարտապէս եղեալ մարդ: Եւ ապա ոչ ըստ Աստուածոյ զաստուածայինսն գործեալ և ոչ զմարդկայինսս ըստ մարդոյ, այլ այրացելոյ Աստուածոյ **նոր իմն զաստուածայրականն ներգործութիւն** ի մեզ կենցաղավարեալ»²⁰⁹:

Գայոսին ուղղված 4-րդ նամակի վերոնշյալ հատվածում նախ պետք է ուշադրություն դարձնել **«աստվածայրական-theandrikos»** (հուն. theos=աստված և anēr=այր) բառակազմության վրա, որն առաջին անգամ հանդիպում է նշյալ գրության մեջ: Ինչպես նշում է Ալոյս Գրիլմայերը, նախապես դիոնիսիոսյան «theandrikos»-ը փորձել են նույնացնել «Theandrites» կամ «Theandrios» հունական քաջության աստ-

²⁰⁶ A. Grillmeier, Band 2/3, էջ 342.

²⁰⁷ PG, Tomus III, Col. 1072; հայերեն թարգմանության բնագիրը տե՛ս R. W. Thomson, The Armenian Version..., էջ 232-233; նամակի աշխարհաբար փոխադրությունը տե՛ս, **Դիոնիսիոս Արեոպագոսի**, նշվ. աշխ., էջ 213-214:

²⁰⁸ Հունարենով գրությունը վերնագրված է՝ «ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ Δ, Τῷ αὐτῷ Ῥαίῳ θεραπευτῆ», որտեղ «θεραπευτή»-ը հայերեն տարբերակներում հանդիպում է նաև «սարկավագ» թարգմանությամբ (տե՛ս **Կնիք Հաապոյ**, էջ 100), այստեղ մենք հետևել ենք Ռ. Թոմսոնին, ով արեոպագիտյան կորպուսի հայերեն թարգմանության հիման վրա իր կազմած հին հունարեն-գրաբար բառարանում «θεραπευτης»-ն այստեղ թարգմանում է «սպասուոր» (տե՛ս R. W. Thomson, Indices to the Armenian Version of Pseudo-Dionysius the Areopagite, Greek-Armenian and Armenian-Greek, Amsterdam-Atlanta, 1997, էջ 39):

²⁰⁹ R. W. Thomson, The Armenian Version..., էջ 233:

վածության անվան հետ²¹⁰: Սակայն արեոպագիտյան գրվածքների առաջին մեկնիչ Հովհաննես Սկյութոպոլսեցին 532 թ. հերքել է այս տեսակետը, քանի որ, եթե «theandrikos»-ն առաջացած լիներ «Theandrites»-ից, ապահունարեն սահմանումը կհնչեր հետյալ կերպ՝ «theandritike energeia» (θεανδριτικὴ ἐνέργεια)²¹¹: Մյուս կողմից, ըստ մեկնիչների, բառակազմության տեսանկյունից ընտրելով «theos-anēr» հերթականությունը՝ հեղինակը ջանում է ընդգծել, որ Աստված Ինքն է մարդ (այր) դարձել, այլ ոչ թե մարդն է Աստված դարձել, որի պարագայում կլիներ «anēr-theos» բառակազմությունը²¹²: Ալոյս Գրիլմայերը չի բացառում, որ Ծ-րդդարի սկզբներին հիշատակվող «Theandrites»-ը որոշակի ազդեցություն է ունեցել Դիոնիսիոսի վրա՝ իր բանաձևը սահմանելիս, քանի որ այն առանձնահատուկ նշանակություն ունի նաև Պրոկղի համար, ով արեոպագիտյան գրվածքների աղբյուրներից մեկն է²¹³: Սակայն Գայոսին ուղղված չորրորդ նամակն, իհարկե, «Քրիստոսի քաջության» մասին չէ: Նամակում ի Քրիստոս «աստվածայինի» և «մարդկայինի» հակադրությամբ հեղինակը փորձում է ցույց տալ, թե ինչպես է երկուսի միավորումն ազդում Քրիստոսի ներգործության վրա²¹⁴: Այս խնդիրը բացատրելու համար նամակագիրը ցույց է տալիս, որ աստվածայինն ու մարդկայինը միավորվում են Քրիստոսի մեջ և Նա աստվածային գործերն այլևս չի գործում որպես աստված, քանի որ կատարյալ մարդ էր, և մարդկային գործերը չի գործում որպես մարդ, քանի որ կատարյալ Աստված էր: Հետևաբար այս երկուսի միությունը դրսևորվում է Քրիստոսի «նոր աստվածայրական ներգործությամբ»²¹⁵:

Ինչպես գրում են արեոպագիտյան գրվածքների մեկնիչները, ըստ Դիոնիսիոսի, Քրիստոս կատարյալ մարդ էր՝ միաժամանակ լինելով առավել մյուս մարդկանցից,

²¹⁰ Տե՛ս **A. Grillmeier**, Band 2/3, էջ 343-344:

²¹¹ Տե՛ս *նույն տեղում*, էջ 343:

²¹² Այս մասին տե՛ս Մաքսիմոս Խոստովանողին վերագրվող մեկնությունը *Дионисий Ареопагит*, Сочинения, Толкования *Максима Исповедника*, Санкт-Петербург, 2002, էջ 778-780 ծանոթ. 9; հմմտ. Մատենագրութիւնք Դիոնիսիոսի Արիսպագացոյ: *Թրգմ. Սրբ. Լեհացի*, ՄՄ ձեռագիր N 110, եր. 317 ք; հմմտ. **A. Grillmeier**, Band 2/3, էջ 343:

²¹³ Տե՛ս **A. Grillmeier**, Band 2/3, էջ 343:

²¹⁴ Տե՛ս *նույն տեղում*, էջ 344:

²¹⁵ Տե՛ս Մատենագրութիւնք Դիոնիսիոսի Արիսպագացոյ: *Թրգմ. Սրբ. Լեհացի*, ՄՄ ձեռագիր N 110, եր. 317 ա-317 ք:

քանի որ ծնվել էր կույսից²¹⁶: Լինելով կատարյալ Աստված՝ աստվածային գործերը չէր կատարում որպես Աստված, քանի որ գործում էր մարմնով: Դա հատկապես երևում է Քրիստոսի կատարած հրաշքների ժամանակ, ինչպես օրինակ մարմնապես ջրի վրայով քայլելը կամ մարմնի դիպչելով բժշկելը²¹⁷:

Այս նույն տրամաբանությունը մենք տեսնում ենք Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու՝ Հովհաննու Ավետարանի մեկնության մեջ, որի մասին արդեն խոսել ենք²¹⁸: Սակայն, եթե վերջինս իր ձևակերպումներում հստակ գրում է աստվածայինից (խոսքից) և մարդկայինից (մարմնի դիպչելուց) կազմված «մի ներգործության» մասին, ապա Դիոնիսիոս Արեոպագացին այս նույնը սահմանում է որպես «նոր ներգործություն»՝ անվանելով այն «աստվածայրական»:

Ալոյս Գրիլմայերը նշում է, որ «ներգործության» մասին իր սահմանումներում Դիոնիսիոսն ակնհայտ հետևում է Կյուրեղ Ալեքսանդրացուն²¹⁹: Սակայն, ի տարբերություն Ալեքսանդրացու, Դիոնիսիոս Արեոպագացին «աստվածայրական ներգործության» ներքո նկատի ունի ոչ այնքան «աստվածային և մարդկային ներգործությունների» միության ձևը, որքան **«միևնույն իրադարձության ժամանակ գործողության երկու տեսակների կամ ձևերի առկայությունը»**²²⁰: Այս տեսանկյունից արեոպագիտյան սահմանումը կարելի է ձևակերպել «միաներգործական» վարդապետության համատեքստում, սակայն ոչ թե այն իմաստով, որ ի Քրիստոս գործող սուբյեկտն Աստված-Բանն է, այլ այն իմաստով, **որ մեկ է աստվածային և մարդկային գործերը գործող սուբյեկտը՝ այսինքն Քրիստոս:**

²¹⁶ Տե՛ս *Дуоискуй Ареназум*, նշվ. աշխ., էջ 776-778, ծանոթ. 8; հմմտ. Մատենագրությունք Դիոնիսիոսի Արիսպագացույ: *Թրգմ. Սբ. Լեհացի*, ՄՄ ձեռագիր N 110, եր. 316 ա-316 բ:

²¹⁷ Տե՛ս նույն տեղում:

²¹⁸ Այս մասին տե՛ս սույն աշխատանքի 1.4. ենթագլխում:

²¹⁹ Տե՛ս *A. Grillmeier*, Band 2/3, էջ 346: Ճիշտ է Քրիստոսի՝ աստվածայինից և մարդկայինից բաղկացած մի ներգործությամբ գործելու մասին առավել համակարգված սահմանումները պատկանում են Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացուն, սակայն այդպիսի ձևակերպումներ հանդիպում են դեռևս Սբ. Գրիգոր Նյուսացու գրվածքներում (տե՛ս *A. Grillmeier*, Band 2/3, էջ 344-345): Հատկապես Քրիստոսի կատարած բժշկությունների մեկնության ժամանակ, Նյուսացին, ինչպես Կյուրեղը, շեշտում է բժշկության պահին Քրիստոսի «մարմնի դիպչելու» մասին՝ գրելով հետևյալը. «Տեսնում ես, ինչպես է Աստվածությունը, երկու մասերում էլ միաժամանակ գտնվելով՝ հայտնվում է յուրաքանչյուրում. մարմնում՝ ներգործությամբ, հոգում կամքի ձգտմամբ» (*Григорий Нисский*, Слово на Святую Пасху, и о тридневном сроке Воскресения Христова // [https://predanie.ru/grigoriy-nisskiy-svyatitel/book/68911-grigoriy-nisskiy-tvoreniya/#toc62], [08.04.2018]):

²²⁰ Տե՛ս *A. Grillmeier*, Band 2/3, էջ 346, ծանոթ. 178:

Ամեն պարագայում, արդեն 6-րդ դարում արեոպագիտյան սահմանումներն օգտագործվում են տարբեր աստվածաբանների և հատկապես Սևերոս Անտիոքացու (465-538 թթ.) կողմից²²¹ իրենց քրիստոսաբանական սահմանումները հիմնավորելու համար: Իսկ 7-րդ դարում, ինչպես կտեսնենք մեր ուսումնասիրության երկրորդ գլխում, «աստվածայրական ներգործություն» սահմանումը առանցքային դերակատարություն է ունենում «միակամության» վարդապետության ջատագովների համար:

Ամփոփելով մեր ուսումնասիրության առաջին գլուխը՝ կարող ենք հստակ նշել, որ 4-6-րդ դարերի քրիստոսաբանական աստվածաբանության մեջ կային «միաներգործական-միակամական» վարդապետության հետևյալ ընկալումները.

1. Ապողինարյան քրիստոսաբանության մեջ: Մարմնավորումից հետո Աստված-Բանը Քրիստոսի մեջ ամբողջությամբ զբաղեցրել էր բանական հոգու (մտքի) տեղը՝ օրգանական միությանը միավորվելով երկրային մարմնի հետ: Այսպիսի միության արդյունքում Աստված-Բանը հանդիսանում էր Քրիստոսի կամքի և ներգործության միակ աղբյուրը: Ուստի «մի կամքը» և «մի ներգործությունը» Ապողինար Լաողիկեցին վերագրում էր միայն Աստված-Բանին:

2. Անտիոքյան Բան-մարդ քրիստոսաբանության մեջ: Աստված-Բանի և մարդկային ամբողջական բնության «կամքն» ու «ներգործությունը» միավորվում են Քրիստոսի «մի դեմքում» (Մեկինը (աստվածայինը)՝ ունայնացման, իսկ մյուսինը (մարդկայինը)՝ բարձրացման միջոցով), և քանի որ «կամենալն» ու «ներգործելը» դեմքի հատկություններն են, ապա Քրիստոս, հանդես գալով «մի դեմքով», ուներ «մի կամք» և «մի ներգործություն»:

²²¹ Իր քրիստոսաբանության մեջ Սևերոս Անտիոքացին արեոպագիտյան «նոր աստվածայրական ներգործություն» սահմանման մեջ «նոր» բառը փոխարինում է «մի» բառով՝ գրելով հետևյալը. «Ինչպես արդեն մանրամասն գրել ենք այլ գրվածքներում, մենք հասկանում էինք և այժմ էլ շարունակում ենք հասկանալ իմաստուն Դիոնիսիոս Արեոպագացու [հետևյալ] խոսքերը՝ «Քանի որ Աստված դարձել էր մարդ, [ապա] մեզանում Նա կատարում էր նոր աստվածայրական ներգործություն», որպես **մի բաղադրյալ ներգործության** վկայություն: Այն չի կարող այլ կերպ ընկալվել, եթե ոչ երկվության որևէ դրսևորման հերքում: Նույն կերպ մենք դավանում ենք այդ նոր եղանակով ներգործող մարմնավորված Աստծուն՝ որպես մեկ աստվածայրական բնության և հիպոստասի, ինչպես նաև որպես մարմնավորված Աստված-Բանի մի բնության: ...Քանի որ Քրիստոս մեկն է, ապա մենք դավանում ենք մի բնությունը, հիպոստասիսն ու ներգործությունը, որոնք նաև բաղադրյալ են» (տե՛ս **С. Н. Говорун**, Севир Антиохийский о единой энергии..., էջ 191-192):

3. Ալեքսանդրյան Բան-մարմին քրիստոսաբանության մեջ: «Մի» և «նույն» Քրիստոս, կազմված լինելով երկու բնությունից, Աստված-Բանի և մարմնի գործակցության շնորհիվ գործում էր «մի ներգործությամբ»:

4. Քաղկեդոնական քրիստոսաբանության մեջ: Յուրաքանչյուր բնություն պահպանում է իր առանձնահատուկ ներգործությունը, սակայն յուրաքանչյուրը ներգործում է միայն մյուսի հետ փոխներգործության մեջ՝ պահպանելով ի Քրիստոս Աստվածային և մարդկային ներգործության սուբյեկտի միությունը:

5. Արեոպագիտյան քրիստոսաբանության մեջ: Քրիստոս գործում էր «նոր աստվածայրական ներգործությամբ», որը ո՛չ աստվածային էր, ո՛չ մարդկային, այլ հատուկ էր միայն Քրիստոսին, ով և՛ Աստված էր, և՛ մարդ: Այս իմաստով ներգործությունը «մի» է, քանի որ «մի» է ներգործողը՝ այսինքն Քրիստոս:

Ելնելով այս ամենից կարող ենք հստակ նշել, որ «միաներգործական-միակամական» վարդապետությունը ոչ թե ուղղակիորեն հետևում էր «միաբնակությունից» և հանդիսանում էր գոյաբանական խնդիր, այլ առավելաբար վերաբերվում էր հոգեբանության ոլորտին՝ բխելով Քրիստոսի «մի գնոսիսի» վարդապետությունից:

«Միակամության» վարդապետության միջոցով բացառվում էր ի Քրիստոս «մարդկայինի» և «աստվածայինի» որևէ հակադրություն, ինչը կարևորագույն նշանակություն ուներ հատկապես քրիստոնեական փրկչաբանության տեսանկյունից:

4-6-րդ դարերի քրիստոսաբանական գրեթե բոլոր համակարգերում «մի կամք» և «մի ներգործություն» սահմանումների ընդունումը, չնայած տարբեր մեկնաբանություններով, ինչպես նաև այն հանգամանքը, որ մինչև 7-րդ դար գումարված Տիեզերական ժողովներից որևէ մեկում «միաներգործական-միակամական» վարդապետությունը չէր քննարկվել որպես այդպիսին, լավագույն հնարավորություն էին ստեղծում Արևելահռոմեական կայսրության հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների համար օգտագործել նշյալ ձևակերպումների հիման վրա սահմանված վարդապետությունը՝ ոչ քաղկեդոնականներին քաղկեդոնականների հետ վերամիավորելու նպատակով:

Եկեղեցա-քաղաքական ձգտումներից զատ Կարլ-Հայնց Ուտեմանը կարծում է, որ 7-րդ դարում լայնորեն տարածում գտած «միակամության» վարդապետությունը 5-րդ դարի երկրորդ կեսին ի հայտ եկած «նորքաղկեդոնականության» տրամաբա-

նության արդյունքն է, որով քաղկեդոնականները հեռվացել էին «սիմետրիկ քրիստոսաբանությունից կամ Քրիստոսի սիմետրիկ պատկերի» (symmetrische Christusbild)²²² ընկալումներից, ինչը գտնվում էր Լևոն պապի և Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովի վարդապետության հիմքում²²³:

«Նորքաղկեդոնականություն», կամ ինչպես հիմա է ընդունված ասել «նորկյուրեղականություն» հասկացողությունը²²⁴ 20-րդ դարի սկզբներին առաջին անգամ գիտական շրջանառության մեջ է դրել այսպես կոչված լյուվենյան դպրոցի ներկայացուցիչ Յոզեֆ Լեբոնն իր դոկտորական ատենախոսության մեջ²²⁵: Նա այդ եզրի ներքո հասկանում էր 6-րդ դարի առաջին կեսի քաղկեդոնիկ աստվածաբանների մի խումբ, որը գրեթե բացառապես հիմնվում էր Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանության վրա և փորձում էր Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովում ընդունված որոշումները սահմանել կյուրեղյան տերմինաբանությամբ²²⁶:

Աստվածաբանների նշյալ խումբը հատկապես առանձնանում է կյուրեղյան ավանդույթին հետևող ոչ-քաղկեդոնականների հետ երկկողմանի հասկանալի քրիստոսաբանական լեզվի միջոցով հաղորդական միությունը վերականգնելու ձգտմամբ²²⁷ ի տարբերություն «ծայրահեղ քաղկեդոնականների» խմբին, որը դեմ էր Քաղկեդոնի 451 թ. սահմանումների մեջ որևէ փոփոխություն մտցնելուն:

Նորքաղկեդոնական կամ նորկյուրեղական աստվածաբանների և կյուրեղյան ավանդույթին հետևող ոչ քաղկեդոնական եկեղեցիների քրիստոսաբանական պատկերացումների վերոնշյալ նմանությունները փաստում են այն մասին, որ տարբեր եկեղեցաքաղաքական խնդիրներով հանդերձ, մինչև 680-681 թթ. Կոստանդնուպոլսի

²²² Սիմետրի քրիստոսաբանությունը հատուկ էր անտիոքյան դպրոցին: Այն ենթադրում էր Քրիստոսի աստվածային և մարդկային բաղադրյալ մասերի գոյաբանական համաչափություն: Ալեքսանդրյան քրիստոսաբանության մեջ, ինչպես նաև նորքաղկեդոնականների մոտ, ի Քրիստոս գործող սուբյեկտը Աստված-Բանն էր:

²²³ Տե՛ս **K. H. Uthemann**, *Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus // Studia Patristica*, Vol. XXIX., Leuven, 1997, էջ 373-413:

²²⁴ «Նորքաղկեդոնականություն» տերմինի ծագման և հետագա ուսումնասիրության մասին տե՛ս **A. Grillmeier**, *Band 2/2*, էջ 450-459:

²²⁵ Տե՛ս **J. Lebon**, *Le monophysisme sévérien, Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite*, Lovanii, 1909:

²²⁶ Տե՛ս **J. Lebon**, նշվ. աշխ., էջ 522; հմմտ. **A. Grillmeier**, *Band 2/2*, էջ 450, ծանոթ. 460:

²²⁷ Պատահական չէ, որ լյուվենյան դպրոցի մեկ այլ ներկայացուցիչ՝ Մյուլլերը, որ նաև Յոզեֆ Լեբոնի աշակերտն էր, նորքաղկեդոնականությունը համեմատում էր ալեքսանդրացիների (Կյուրեղ Ալեքսանդրացու) և անտիոքացիների միջև 433 թ. տեղի ունեցած միության հիմքում ընկած վարդապետության հետ (տե՛ս **A. Grillmeier**, *Band 2/2*, էջ 451):

Ժողովը, որում կայսրության պաշտոնական դավանանք է ընունվում «Երկկամությունը», զուտ աստվածաբանության տեսանկյունից Արևմուտքն ու Արևելքն այդքան էլ չէին հեռվացել իրարից: Սա է գլխավոր հանգամանքը, որ 7-րդ դարի առաջին կեսին եկեղեցիների միությունը բավականին հնարավոր էր թվում:

ԳԼՈՒԽ Բ.

**ԱՐԵՎԵԼԱՀՌՈՄԵԱԿԱՆ ԿԱՅՍՐՈՒԹՅԱՆ ՄԻԱՐԱՐԱԿԱՆ
ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ 7-ՐԴ ԴԱՐԻ ԱՌԱՋԻՆ ԿԵՍԻՆ ԵՎ ԴՐԱ ՀԻՄՔՈՒՄ
ԸՆԿԱԾ ՎԱՐԴԱՊԵՈՒԹՅՈՒՆԸ²²⁸**

Ընդհանրական եկեղեցում Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովի հետևանքով տեղի ունեցած պառակտումը մեծապես ազդում է Արևելահռոմեական կայսրության քաղաքական և տնտեսական կայունության վրա, քանի որ նվիրապետական այն աթոռները, որոնք մերժեցին Քաղկեդոնի վերոնշյալ ժողովի որոշումները, գտնվում էին կայսրության արևելյան և որոշ դեպքերում նույնիսկ սահմանային համարվող նահանգներում, որոնք ունեին ռազմավարական և տնտեսական կարևոր նշանակություն: Այս հանգամանքը հաճախ նրանց հզորագույն միջոց էր դարձնում կայսրության թշնամիների՝ մասնավորապես Սասանյան Պարսկաստանի, իսկ 7-րդ դարի կեսից արդեն արաբների՝ դեպի արևմուտք արշավանքների ժամանակ, բացի այդ ուղղակիորեն թուլացնում էր կայսրության միասնականությունն ու ներքին ամրությունը: Հետևաբար արդեն 5-րդ դարի երկրորդ կեսից Կոստանդնուպոլսի իշխանությունները տարբեր միջոցներ են նախաձեռնում՝ եկեղեցական այս սխիզմը (բաժանումը) վերացնելու և կայսրության տարածքի բոլոր քրիստոնյաներին մեկ ընդհանուր դավանանքի ներքո վերամիավորելու նպատակով²²⁹:

5-րդ դարի երկրորդ կեսից մինչև 7-րդ դարի առաջին կեսն ընկած ժամանակահատվածում այս խնդրի լուծմանն ուղղված գործողություններն ընդհանուր առմամբ կարող ենք բաժանել երկու խմբի՝

ա) դավանաբանական հարցերում զիջումների գնալով և կայսերական եկեղեցու պաշտոնական գրություններում Քաղկեդոնի (451 թ.) ժողովը մոռացության մատնելով՝ քաղաքական գերակա դիրք հաստատել ոչ քաղկեդոնական բնակչություն

²²⁸ Ատենախոսության երկրորդ գլխում տեղ գտած որոշ դրույթներ մեր կողմից հրատարակվել են հետևյալ հոդվածներում՝ **Ս. Ռ. Մելքոնյան, Ս. Ս. Մկրտչյան**, Ալեքսանդրիայի 633 թ. ժողովը՝ Արևելահռոմեական կայսրության միարարական նոր քաղաքականության համատեքստում // «ՎԷՄ» համահայկական հանդես, թիվ 3 (59), Եր., 2017, էջ 156-173; **Ս. Մելքոնյան**, Արևելահռոմեական կայսրությունում տիրող կրոնա-քաղաքական դրությունը Է դարի սկզբից մինչև 633 թ. // «Կանթեղ» գիտական հոդվածներ, թիվ 4 (73), Եր., 2017, էջ 149-158:

²²⁹ Կայսրության հետքաղկեդոնյան միարարական քաղաքականության մասին տե՛ս **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 170-288:

ունեցող արևելյան և հարավ-արևելյան նահանգներում՝ պահպանելով կայսրության «ամբողջականությունը»: Այսպիսին էր Ջենոն կայսեր «Հենոտիկոնի» (482 թ.)²³⁰ վրա հիմնված քաղաքականությունը, որը շարունակվում է նաև Անաստաս Ա (491-518 թթ.) կայսեր օրոք²³¹, սակայն չի պսակվում երկարատև հաջողությամբ, քանի որ այսպիսի դիրքորոշմանը դեմ են դուրս գալիս հենց քաղկեդոնականները՝ համարելով, որ, մոռացության մատնելով Քաղկեդոնի ժողովի անունը և զիջումներ կատարելով դրա հակառակորդներին, «ուղղափառությունից» շեղվելու վտանգ է առաջանում:

բ) Կայսրության քաղկեդոնական և ոչ-քաղկեդոնական հատվածներին վերամիավորելու մյուս տարբերակը կապված է հիմնականում Հուստինոս Ա (518-527 թթ.)²³², Հուստինիանոս Ա (527-565 թթ.)²³³ և Մորիկ (582-602 թթ.)²³⁴ կայսրերի անունների հետ, ովքեր փորձում էին ռազմական ուժով և կրոնական հալածանքների միջոցով հարկադրաբար քաղկեդոնականություն տարածել կայսրության ողջ տարածքում՝ այդպիսով ապահովելով դրա «ամբողջականությունը»: Միարարական քաղաքականության այս եղանակը նույնպես տևական հաջողություն չի ունենում, քանի որ կայսրության արևելյան նահանգների հակաքաղկեդոնական բնակչությունը կրոնա-քաղաքական հալածանքների պատճառով ատելությամբ է լցվում ոչ միայն Կոստանդնուպոլսի պատրիարքարանի հանդեպ, այլ նաև Արևելահռոմեական կայսրության քաղաքական իշխանության նկատմամբ:

Հետևաբար, ինչպես ցույց է տալիս պատմությունը, հետքաղկեդոնյան միարարական քաղաքականության այս երկու տարբերակներն էլ իրենց չեն արդարացնում և որոշ դեպքերում նույնիսկ ավելի են խորացնում եղած պառակտումը:

²³⁰ Տե՛ս **A. Grillmeier**, Band 2/1., էջ 279-359. Հենոտիկոնի տեքստը (գերմ. թարգմանությամբ) տե՛ս նույն տեղում, էջ 285-287; **L. Քարիմյան**, Ջենոն կայսեր «Հենոտիկոնը» // «Կանթեղ» գիտական հոդվածների ժողովածու, թիվ 1, Երևան, 2006, էջ 158-168:

²³¹ Անաստաս կայսեր վարած կրոնական քաղաքականության մասին տե՛ս **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 202-263:

²³² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 263-288:

²³³ Տե՛ս **З. В. Удальцова**, Церковная политика Юстиниана. Народно-еретические движения в империи // История Византии в трех томах, том 1., Москва, 1967, էջ 267-282: Հուստինիանոսի կողմից քաղկեդոնական դավանանքի «վերակենդանացման» գործում մեծագույն նշանակություն ունի Կ. Պոլսի 536 թ. ժողովը (տե՛ս **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 339-354):

²³⁴ Տե՛ս **G. Ostrogorsky**, նշվ. աշխ., էջ 67-70; **Վ. Կ. Իսկանյան**, Հայ-բյուզանդական հարաբերությունները..., էջ 339-350:

2.1. Հերակլիոս կայսեր հակապարսկական արշավանքների հետևանքով առաջացած քաղաքական պատկերը

Դավանաբանական վեճերի հետևանքով առաջացած քաղաքական ու տնտեսական խնդիրները և դրանց լուծմանն ուղղված Կոստանդնուպոլսի հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների անհաջող փորձերը հատկապես զգալի են դառնում 7-րդ դարի առաջին քառորդին, երբ հեղաշրջման միջոցով Արևելահռոմեական կայսրության գահին բարձրանում է Փոկասը (602-610 թթ.)²³⁵ բյուզանդական բանակի միջին աստիճանի զինվորականներից մեկը²³⁶, ում վարած քաղաքականությունը պատմիչները համարում են կայսրության համար ամենաաղետալին²³⁷: Նրա իշխանության օրոք կայսերական եկեղեցու դեմ են դուրս գալիս նույնիսկ հրեաները²³⁸, որոնց բռնի կերպով քրիստոնեացնում էին կայսրության ողջ տարածքում²³⁹: Այս ամենին ավելանում են նաև ավարների և սլավոնական ցեղերի շարունակական հարձակումներն Արևելահռոմեական կայսրության արևմտյան հատվածում²⁴⁰: Ստեղծված իրավիճակը հանգեցնում է համընդհանուր ըմբոստությունների, ինչի արդյունքում Փոկասին մահապատժի ենթարկելով՝ Կոստանդնուպոլսում գահ է բարձրանում Հերակլիոս Ա-ը (610-641 թթ.)²⁴¹:

²³⁵ Տե՛ս **G. Ostrogorsky**, նշվ. աշխ., էջ 70; **J. F. Haldon**, նշվ. աշխ., էջ 36:

²³⁶ Տե՛ս **Հ. Պեղեթ**, Համառոտություն բիզանդական կայսրների պատմության, գերմաներենից թարգմանեց՝ Մեսրոպ վարդապետ Տէր Մովսիսեան, Վաղարշապատ, 1901, էջ 108; **З. В. Удальцова**, Внутреннее и внешнее положение империи во второй половине VI-VII в. // История Византии в трех томах, т. 1, Москва, 1967, էջ 358-360.

²³⁷ Տե՛ս **Փեոփիլակտ Սիմոկատ**, История. Вступительная статья Н. В. Пигулевской, перевод **С. П. Конгратьева**, примечания К. А. Осиповой, Москва, 1957, էջ 181-192 (այսուհետ՝ **Փեոփիլակտ Սիմոկատ**); **Թեոփանես Խոսրովանոս**, էջ 4-12:

²³⁸ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 10:

²³⁹ Տե՛ս **Г. Ласкин**, Ираклий. Византийское государство въ первой половине седьмого века, Харьковъ, 1889, էջ 9; **G. Owsepian**, նշվ. աշխ., էջ 7:

²⁴⁰ Տե՛ս **G. Ostrogorsky**, նշվ. աշխ., էջ 77-79:

²⁴¹ Մի շարք ուսումնասիրողներ Հերակլիոս Ա կայսրին և նրա հիմնադրած հարստությանը վերագրում են հայկական ծագում (տե՛ս **А. А. Васильев**, Лекции по истории Византии, т. I, Петроград, 1917, էջ 180; **Ю. А. Кулаковский**, նշվ. աշխ., էջ 19, прим. 1; **H. Grégoire**, An Armenian Dynasty on the Byzantine Throne, Armenian Quarterly, vol. 1, N. 1, 1946, էջ 5-6; **P. Charanis**, The Armenians in Byzantine Empire, Lisboa, 1963, էջ 18, n. 41 (նույնիսկ հայերեն թարգմանությունը տե՛ս **Պ. Խարանիս**, Հայերը Բիզանդական կայսրության մէջ: Թարգմանեց **Հայկ Պէրպէրեան**, Վիեննա, 1966 (Ազգային մատենադարան, հտ. ՃՂԹ), էջ 27); **C. Toumanoff**, Caucasia and Byzantium // Traditio, t. 27, 1971, էջ 135; **J.-L. Van Dieten**, Herakleios // Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas, Band II (G-K), München, 1976, էջ 146; **С. Б. Дашков**, Императоры Византии, Москва, 1997, էջ 96; **Կ. Մուրաֆյան**, Կիլիկիան կայսրությունների խաչմերուկում, Երևան, 2001, էջ 126; **W. E. Kaegi**, նշվ. աշխ., էջ 21-25; **Շ.**

Դեռևս Փոկաս կայսեր գահակալության շրջանում՝ 604 թ., Արևելահռոմեական կայսրության ներսում ծագած կրոնա-քաղաքական և տնտեսական ծանր դրությունից օգտվելով՝ Կոստանդնուպոլսի իշխանության դեմ²⁴² արշավանք է սկսում Սասանյան Պարսկաստանի շահ Խոսրով Բ Փարվեզը (590/591-628 թթ.), ինչի արդյունքում սկսվում է պատմության մեջ հայտնի վերջին պարսկա-բյուզանդական պատերազմը, որը տևում է շուրջ 25 տարի²⁴³:

Կարճ ժամանակահատվածում պարսկական զորքերը նվաճում են Հայաստանի բյուզանդական հատվածն իր կենտրոն՝ Թեոդոսուպոլիս/Կարինով (609 թ.)²⁴⁴, այնուհետև Եդեսիան և Միջագետքը (609/610 թ.)²⁴⁵, ասորական հոգևոր կենտրոն Անտիոքն ու Դամասկոսը (611-613 թթ.)²⁴⁶: 614 թ. պարսկական զորքերը գրավում են Երուսաղեմը²⁴⁷՝ գերեվարելով Քրիստոսի կենարար Խաչափայտը և Չաքարիա պատրիարքին²⁴⁸: Կայսրության տարածքում քրիստոնեության հաղթանակից հետո սա

Դիլ, Բյուզանդիայի պատմության հիմնախնդիրները, ֆրանսերենից թարգմանեց՝ **Շ. Մակարյան**, առաջաբան և ծանոթագրություններ՝ **Շ. Բարթիկյան**, Եր., 2005, էջ IX; **А. Величко**, История византийских императоров, от Юстина I до Феодосия III, Москва, 2012, էջ 268): Հատկապես կասկածից վեր է համարվում Հերակլիոս կայսեր հոր՝ Հերակլիոս Ավագի հայկական տոհմից սերելու հանգամանքը: Ուսումնասիրողների մի մասին (տե՛ս **А. А. Васильев**, նշվ. աշխ., էջ 180; **Ю. А. Кулаковский**, նշվ. աշխ., էջ 19; **С. Toumanoff**, նշվ. աշխ., էջ 135) այսպես մտածելու տեղիք է տվել Սեբեոսի (է դ.) այն վկայությունն, ըստ որի, հայկական Արշակունիների շառավիղները Կոստաս Բ կայսեր ազգականներն էին (տե՛ս *Պատմություն Սերգեսի* եպիսկոպոսի ի Հերակլին, Թիֆլիս, 1913, էջ 188), իսկ որոշներն (տե՛ս **P. Charanis**, նշվ. աշխ., էջ 18, նույնի հայերենը տե՛ս **Պ. Խարանիս**, նշվ. աշխ., էջ 27; **W. E. Kaegi**, նշվ. աշխ., էջ 21) այսպես են մտածում՝ հիմնվելով Թեոփիլակտ Սիմոկատայի (է դ. սկիզբ) հայտնած տեղեկության վրա, որտեղ նշվում է Հերակլիոս Ավագի հայկական քաղաքից սերվելու մասին (տե՛ս **Феофилакт Симокаста**, էջ 71): Այս մասին տե՛ս նաև **Վ. Կ. Իսկանյան**, Հայբյուզանդական հարաբերությունները IV-VII դդ., էջ 429, ծանոթ. 1: Հերակլիոս Ա կայսեր ծագման խնդիրն անշուշտ առանձին ուսումնասիրության նյութ է, որի արդյունքում հնարավոր է փաստել Արևելահռոմեական կայսրության ևս մեկ նշանավոր գահակալի հայկական ծագումը, ով կայսրության ներսում կատարած իր ռեֆորմներով փաստացի հիմք դրեց բուն բյուզանդական մշակույթին:

²⁴² Պարսից շահ Խոսրով Բ Փարվեզը պատերազմ սկսելու առիթ է դարձնում Փոկասի կողմից իր բարեկամ Մորիկ կայսեր և նրա որդիների մահապատիժը, քանի որ նրան էր պարտական իր գահի համար (Խոսրով շահի՝ Մորիկ կայսերը պարտական լինելու մասին տե՛ս **Ն. Աղնյոս**, Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում, Երևան, 1987, էջ 261-262):

²⁴³ Տե՛ս **Ю. А. Кулаковский**, նշվ. աշխ., էջ 7:

²⁴⁴ Տե՛ս **W. E. Kaegi**, նշվ. աշխ., էջ 67: Կաեգին նշում է, որ 609-610 թթ. հավանաբար այստեղի հայկական բնակչությունը բռնագաղթեցվում է Էկրատան (Համադան):

²⁴⁵ Տե՛ս **Н. В. Пугулевская**, Византия и Иран на рубеже VI и VII веков, Москва, 1946, էջ 195; **А. И. Колесников**, Иран в начале VII века // Палестинский сборник, выпуск 22 (85), Ленинград, 1970, էջ 80-81; **W. E. Kaegi**, նշվ. աշխ., էջ 67:

²⁴⁶ Տե՛ս **Н. В. Пугулевская**, Византия и Иран..., էջ 196-198; **W. E. Kaegi**, նշվ. աշխ., էջ 76-78:

²⁴⁷ Տե՛ս **Антиохъ Стратигъ**, Пленение Иерусалима персами въ 614 г., Грузинский текстъ изследоваль, издаль, перевель и арабское извлечение приложилъ **Н. Марръ**, С.-Петербургъ, 1909, էջ 2-9:

²⁴⁸ Տե՛ս **Г. Ласкин**, նշվ. աշխ., էջ 34-35; **Ю. А. Кулаковский**, նշվ. աշխ., էջ 35-36; **Н. В. Пугулевская**, Византия и Иран..., էջ 199-200; **А. И. Колесников**, նշվ. աշխ., էջ 81:

առաջին դեպքն էր, որ Երուսաղեմն ընկնում էր այլակրոնների ձեռքը: Այս իրադարձությունից հետո պարսկական զորքերն այնքան են առաջանում, որ մինչև 619 թ.՝ Ալեքսանդրիայի նվաճումով, նրանց տիրապետության տակ է անցնում ողջ Եգիպտոսը²⁴⁹: Արևելյան նահանգների կորստով կայսրությունը տնտեսական ճգնաժամի մեջ է ընկնում, իսկ Եգիպտոսի կորստով Կոստանդնուպոլիսը զրկվում է հացի իր հիմնական աղբյուրից²⁵⁰:

Կայսրության համար այսպիսի դժվարին պայմաններում գալով իշխանության՝ առաջին գործողությունը, որ Հերակլիոս Ա-ը փորձում է կատարել, Պարսկաստանի հետ խաղաղության դաշինք կնքելն էր (քանի որ պատերազմի «պատճառը» հանդիսացող Փոկասին մահապատժի էին ենթարկել²⁵¹), ինչը չի հաջողվում նրան²⁵² և պարսկական զորքերի մի մասը ներխուժում է Արևելահռոմեական կայսրության կենտրոնական հատված՝ պաշարելով Կոստանդնուպոլիսից ոչ այնքան հեռու գտնվող Քաղկեդոն քաղաքը²⁵³: Ստեղծված աղետալի իրավիճակում Հերակլիոս կայսրը նույնիսկ փորձում է մայրաքաղաքը տեղափոխել Կարթագեն²⁵⁴, ինչից նրան ետ է կանգնեցնում Կոստանդնուպոլիսի Սերգիոս Ա պատրիարքը²⁵⁵:

Այսպիսով ստեղծված իրավիճակից դուրս գալու միակ ելքը մնում էր պարսիկների դեմ խոշոր ռազմական գործողությամբ հանդես գալը: Սակայն Կոստանդնուպոլիսի իշխանության համար արդեն անվիճելի էր այն փաստը, որ առանց ներքին կրոնա-քաղաքական ռազմավարության վերանայման և պետության կառավարման համակարգի վերակազմության կայսրությունն ուղղակի կփլուզվի:

Ավարների խաբանի (առաջնորդի) հետ խաղաղության դաշինք կնքելուց հետո (620 թ.)²⁵⁶ համեմատաբար կարգավորելով կայսրության արևմտյան հատված-

²⁴⁹ Պարսիկների կողմից Եգիպտոսն ամբողջությամբ նվաճվել է մինչև 619 թ., իսկ Ալեքսանդրիայի նվաճումը հավանաբար տեղի է ունեցել 617/618 թթ. (այս մասին տե՛ս *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, aus der Arabischen Chronik des **Tabari**, übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen von **Th. Nöldeke**, Leyden, 1879, էջ. 291-292; **H. B. Пугулевская**, Византия и Иран..., էջ 203-204; **А. И. Колесников**, նշվ. աշխ., էջ 81; **W. E. Kaegi**, նշվ. աշխ., էջ 91-93)

²⁵⁰ Տե՛ս **G. Ostrogorsky**, նշվ. աշխ., էջ 79:

²⁵¹ Այս խնդրի մասին տե՛ս սույն աշխատանք, ծանոթ. 240:

²⁵² Տե՛ս **H. B. Пугулевская**, Византия и Иран..., էջ 198:

²⁵³ Տե՛ս **Թեոփանես Խոսրովանոս**, էջ 15:

²⁵⁴ Տե՛ս **W. E. Kaegi**, նշվ. աշխ., էջ 88-89:

²⁵⁵ Տե՛ս նույն տեղում:

²⁵⁶ Տե՛ս **Г. Ласкин**, նշվ. աշխ., էջ 40:

ներում տիրող դրությունը՝ Հերակլիոս կայսրը ձեռնամուխ է լինում հակապարսկական արշավանքի կազմակերպմանը: Նախ նա հայտարարում է, որ անձամբ է առաջնորդելու բանակը սպասվելիք արշավանքի ժամանակ, ինչն աննախադեպ երևույթ էր Արևելահռոմեական կայսրության վերջին երկու հարյուր տարվա պատմության համար²⁵⁷: Ապա, հայտարարելով նոր զորահավաք²⁵⁸, Հերակլիոս կայսրը վերափոխում է Արևելահռոմեական կայսրության ռազմական ուժի և պետական ներքին կառուցվածի կառավարման համակարգը՝ հիմնադրելով այսպես կոչված «**բա-նակ թեմերը**»²⁵⁹: Այնուհետև, ավարտելով վերակազմավորած զորամիավորումների մարզումները, 622 թ. սկսում է բուն արշավանքը²⁶⁰:

Հերակլիոս կայսեր նախաձեռնած հակապարսկական արշավանքները, որ Կլոդ Մութաֆյանն անվանում է առաջին խաչակրած արշավանք, քանի որ դրա վերջնական նպատակը Երուսաղեմն «անհավատներից» ազատագրելն էր²⁶¹, ընթացել են **երեք հիմնական փուլերով**²⁶²:

Առաջին արշավանքը տեղի է ունեցել 622-623 թթ.²⁶³, որի ընթացքում կայսրության զորքն անցնում է Փոքր Ասիա, որտեղ վերակազմավորվելուց հետո ներխուժում է Կապադովկիա և, մի քանի հաջող մարտեր վարելով պարսից զորավար Շահրվարազի գլխավորած զորախմբերի դեմ, Հայաստանի վրայով հասնում է Ատրպատական՝ հետ նվաճելով Թեոդոսուպոլիս/Կարինը²⁶⁴: **Երկրորդ արշավանքը**

²⁵⁷ Տե՛ս **Ю. А. Кулаковский**, նշվ. աշխ., էջ 57:

²⁵⁸ Նոր զորահավաքը և հակապարսկական արշավանքն առհասարակ հնարավոր են լինում իրականացնել կայսերական եկեղեցու կողմից նվիրաբերած ոսկով և արծաթով, ինչը կատարվում է Կ. Պոլսի Սերգիոս պատրիարքի (610-638 թթ.) նախաձեռնությամբ (տե՛ս **H.-G., Beck**, *Geschichte der Orthodoxen Kirche im Byzantinischen Reich*, Göttingen, 1980, էջ 55):

²⁵⁹ Տե՛ս **Г. Ласкин**, նշվ. աշխ., էջ 100-101; **H. Gelzer**, *Die Genesis der Byzantinischen Themenverfassungen*, Leipzig, 1899, էջ 9-10; **W. Ensslin**, *Der Kaiser Herakleios und die Themenverfassung* // *BZ*, Band 46, Leipzig, 1953, էջ 362-368: Չնայած այն հանգամանքին, որ պատմական ավանդույթը և մի շարք հեղինակներ «թեմերի» կազմավորումը հասցնում են մինչև Հերակլիոս կայսեր ժամանակները, այնուամենայնիվ հիշյալ կազմավորման ձևի սաղմերը նկատվում են դեռևս 6-րդ դարում, իսկ իրենց վերջնական տեսքին հասել են Լևոն Գ կայսեր ժամանակ (716-741 թթ.) (տե՛ս **Ն. Աղոնց**, *Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում...*, էջ 263-264):

²⁶⁰ Տե՛ս **E. Gerland**, *Die persischen Feldzüge des Kaisers Herakleios* // *BZ*, Band 3, Leipzig, 1894, էջ 330-373:

²⁶¹ Տե՛ս **Կ. Մութաֆյան**, նշվ. աշխ., էջ 125:

²⁶² Այս մասին մանրամասն տե՛ս **E. Gerland**, նշվ. աշխ.:

²⁶³ Տե՛ս **E. Gerland**, նշվ. աշխ., էջ 330-331, 339, 340-348:

²⁶⁴ Տե՛ս **Я. А. Манандян**, *Маршруты персидских походов императора Ираклия* // *ВВ*, том III, ис. 1949, г. 1950, էջ 134-136:

սկսվում է 623/24 թ. և ավարտվում 625/26-ին²⁶⁵ ուղեկցվելով ծանր մարտերով, որոնց հիմնական ռազմաբեմը Հայաստանի պարսկական հատվածն էր և Ադվանքը²⁶⁶: Գրեթե բոլոր մարտերում հաղթանակ տանելով՝ Արևելահռոմեական կայսրության զորքը 626 թ. Հերակլիոս կայսեր գլխավորությամբ շարժվում է Լազիկա (Կոլխիդա)²⁶⁷ վերադասավորվելու և բուն պարսկական տարածքի խորքը շարժվելու համար²⁶⁸: Արշավանքների **երրորդ փուլը** սկսում է 626 թ. երկրորդ կեսին և ավարտվում 628 թ.: Խոսքով Բ Փարվեզի մահվամբ²⁶⁹ և Սասանյան Պարսկաստանի պարտությամբ²⁷⁰, ինչի արդյունքում Հերակլիոս կայսրը վերադարձնում է պարսիկների կողմից նվաճված արևելյան նահանգները: 630 թ. նա մեծ շուքով Երուսաղեմ է վերադարձնում նաև Տիրոջ՝ Տիզբոնում պահվող Խաչափայտը²⁷¹:

Հերակլիոս Ա-ի հակապարսկական արշավանքները կարևորագույն նշանակություն ունեցան ոչ միայն պարսիկների կողմից գրավված արևելյան և հարավ-արևելյան նահանգների վերանվաճմամբ, այլ նաև արևելյան ոչ քաղկեդոնական եկեղեցիների հետ միջդավանաբանական երկխոսություն սկսելու տեսանկյունից, ինչի արդյունքում սկզբնավորվում է Արևելահռոմեական կայսրության նոր միարարական քաղաքականությունը՝ հիմնված ի Քրիստոս «**մի ներգործություն**» (μία ἐνέργεια), այնուհետև «**մի կամք**» (μία θέλημα) դավանելու վարդապետությունների վրա: Նշյալ միարարական-կրոնական քաղաքականությունը միջեկեղեցական երկխոսության համատեքստում ընթացել է երկու հիմնական փուլերով²⁷²:

²⁶⁵ Տե՛ս **E. Gerland**, նշվ. աշխ., էջ 339, 348-362:

²⁶⁶ Տե՛ս **Я. А. Манандян**, նշվ. աշխ., էջ 136-146:

²⁶⁷ Մանանդյանն այս տարածքի հնարավոր տեղակայումը համարում է Տրապիզոնի նահանգում (տե՛ս **Հ. Մանանդյան**, Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, հատոր Բ, Բ մասի նյութեր, Երևան, 1960, էջ 163-164):

²⁶⁸ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 146-147:

²⁶⁹ Խոսքով Բ Փարվեզին 628 թ. փետրվարին գահընկեց է անում նրա որդի Շերոյեն:

²⁷⁰ Տե՛ս **E. Gerland**, նշվ. աշխ., էջ 339, 362-373:

²⁷¹ Խաչափայտի գերեզարծի մասին տե՛ս ենթագլուխ 2.3.1.:

²⁷² 7-րդ դարում միաներգործական-միակամական վարդապետության շուրջ ծավալված աստվածաբանական դիսկուրսները կամ վեճերը մինչև 680-681 թթ. Կոստանդնուպոլիսի ժողովն ընթացել են չորս հիմնական փուլերով. ա) Նախապատրաստական փուլ՝ 616-630 թթ., բ) Քաղկեդոնականների և ոչ քաղկեդոնականների միջև եկեղեցական միություն վերականգնելու փուլ՝ 630-634 թթ., գ) Միաներգործական-միակամական վարդապետության կանոնականացման փուլ՝ 634-649 թթ. և դ) Միաներգործական-միակամական վարդապետության մերժման փուլ՝ 649-681 թթ.: Ի տարբերություն առաջին երկու փուլերի, որ ընթացել են հիմնականում միջդավանական կամ միջեկեղեցական երկխոսության համատեքստում, վերջին երկու փուլերը բացառապես ներքաղկեդոնական միջավայրում ծավալված խնդիրներ են (այս փուլերի մասին տե՛ս **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 540-623; **A. И. Суворов**,

ա) Նախապատրաստական փուլ.

Այս փուլում Հերակլիոս կայսրն, անձամբ գլխավորելով բյուզանդական զորամիավորումները հակապարսկական արշավանքների ժամանակ, հնարավորություն է ունենում արևելյան նահանգներում հանդիպելու և դավանաբանական տարբեր վիճելի հարցեր քննարկելու տեղի ոչ քաղկեդոնական ու քաղկեդոնամետ հոգևոր առաջնորդների հետ՝ փորձելով իր կողմը գրավել նրանց²⁷³: Այս փուլին, և առհասարակ 7-րդ դ. առաջին կեսին Արևելահռոմեական կայսրության վարած միարարական քաղաքականության ողջ ընթացքին, իր գործուն մասնակցությունն ուներ Կոստանդնուպոլսի Սերգիոս Ա պատրիարքը (610-638 թթ.): Վերջինս դեպի Պարսկաստան արշավանքից առաջ (616-622 թթ.) արդեն նամակագրական կապի մեջ էր եգիպտոսի և Պաղեստինի որոշ ազդեցիկ վանականների հետ, որոնցից խնդրում էր իրեն ուղարկել հայրաբանական վկայություններ և ապացույցներ «մի ներգործություն» սահմանման ուղղադավանության վերաբերյալ²⁷⁴: Այս հանգամանքը ցույց է տալիս, որ հակապարսկական արշավանքների ընթացքում Հերակլիոս կայսեր վարած միջդավանաբանական բանակցությունները նախապես ծրագրված էին:

բ) Ոչ քաղկեդոնականների հետ եկեղեցական միություն հաստատելու փուլ.

Սասանյան Պարսկաստանին պարտության մատնելուց և Քրիստոսի՝ 614 թ. գերեվարված կենարար Իսաչափայտը Երուսաղեմ վերադարձնելուց հետո (630 թ.)՝ Հերակլիոս կայսրը ձեռնամուխ է լինում ոչ քաղկեդոնական եկեղեցիներին կայսերական եկեղեցու հետ միավորելու բուն գործընթացին, որի ընթացքում կայսերական եկեղեցու ներկայացուցիչների և ոչ քաղկեդոնական եկեղեցիների եպիսկոպոսների միջև 630-633 թթ-ի ընթացքում Հիերապոլսում, Հալեպում, Թեոդոսուպոլիս/Կարինում և Ալեքսանդրիայում տեղի են ունենում շուրջ չորս հանդիպում-ժողովներ, որոնցից առաջին երեքը Հերակլիոս կայսեր մասնակցությամբ:

Святоотеческое наследие и церковные древности, т. V..., էջ 483-520): Ուստի, հաշվի առնելով ներկա ուսումնասիրության հարցադրումները, մեր աշխատանքի առանցքում են գտնվում գլխավորաբար առաջին երկու փուլերի վերաբերյալ խնդիրները:

²⁷³ Տե՛ս **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 545-553:

²⁷⁴ Տե՛ս ենթագլուխներ 2.2.2.1.; 2.2.2.2.; 2.2.2.3.; 2.2.2.4.:

2.2. Միարարական քաղաքականության առաջին փուլը. քաղկեդոնական և ոչ քաղկեդոնական եպիսկոպոսների հետ նախնական բանակցությունները եկեղեցական միության շուրջ

2.2.1. Միարարական քաղաքականության սկզբնավորողի խնդիրը

Գիտության մեջ մինչ օրս քննարկման առարկա է այն հարցը, թե ո՞վ է հանդիսանում «միաներգործական-միականական» վարդապետության վրա հիմնված միարարական քաղաքականության նախաձեռնողը՝ Հերակլիոս Ակայսը, թե՞ Սերգիոս Ապատրիարքը:

Այս խնդրի հիմնական պատճառը միարարական քաղաքականության առաջին փուլի վաղ շրջանի սկզբնաղբյուրների բացակայությունն է: Սկզբնաղբյուրները հիմնականում տեղեկություններ են պահպանել այս հարցում Հերակլիոս կայսեր գործունեության մասին, որի ամենավաղ հիշատակությունը դեռևս հակապարսկական առաջին արշավանքի ժամանակ 622 թ. Թեոդոսուպոլսում կայսեր և ոմն Պողոս Մեկականանու (Monophthalmus) միջև տեղի ունեցած աստվածաբանական երկխոսությունն է, որի ընթացքում քննարկվում է նաև «մի ներգործություն» սահմանումը²⁷⁵: Ուստի, հաշվի առնելով «միաներգործական-միականական» վարդապետության տարածման քաղաքական ենթատեքստը, մի խումբ ուսումնասիրողներ դրա հիմնական նախաձեռնող են համարում Հերակլիոս Ակայսին: Սակայն այս կարծիքը չեն կիսում Իվան Օրլովը²⁷⁶, Գարեգին Հովսեփյանը²⁷⁷, Ֆրիդրիխ Վինկելմանը²⁷⁸՝ հիմնականում նշելով, որ Սերգիոս ԱԿոստանդնուպոլսեցին, մինչև հակապարսկական արշավանքների սկիզբը, շուրջ 616 թ. սկսած արդեն նամակագրական կապի մեջ էր Արևելքի որոշ քաղկեդոնիկ և ոչքաղկեդոնիկ աստվածաբանների հետ, որոնց միջև քննարկման թեման «միաներգործական-միականական» վարդապետությունն էր²⁷⁹: Ինչպես նշում է Քրիստիան Լանգեն, այս խնդրին միջանկյալ լուծում են տալիս Յան Լուիս

²⁷⁵ Տե՛ս *F. Winkelmann*, *Der monenergetisch-monotheletische Streit...*, էջ 54-55; հմմտ. ենթագլուխ 2.2.2.3.:

²⁷⁶ *И. А. Орлов*, Труды Св. Максима Исповедника по раскрытию доматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование, переиздание, Краснодар, 2010, էջ 11:

²⁷⁷ Տե՛ս *G. Owsepian*, նշվ. աշխ., էջ 42:

²⁷⁸ Տե՛ս *F. Winkelmann*, *Der monenergetisch-monotheletische Streit...*, էջ 54:

²⁷⁹ Այս մասին հիշատակություններ պարունակող սկզբնաղբյուրների ցանկն ու նկարագրությունը տե՛ս *F. Winkelmann*, *Der monenergetisch-monotheletische Streit...*, էջ 50-55:

Վան Դիթենն իր մենագրության մեջ և Ֆրենսիս Մրֆին ու Պոլիկարպ Շերվուդն իրենց ընդհանուր աշխատության մեջ, ըստ որի, «մի ներգործություն» քրիստոսաբանական սահմանման վրա հիմնված միարարական քաղաքականության միտքը ծագել է Սերգիոս Ա պատրիարքի և Հերակլիոսկայսեր միջև քննարկումների արդյունքում²⁸⁰: Չնայած այն հանգամանքին, որ մինչ օրս հայտնի սկզբնաղբյուրներում այդպիսի «քննարկման» մասին որևէ հիշատակություն չկա, այնուամենայնիվ թեմայի հետագա ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ սա ամենից հավանական և ճիշտ մոտեցումն է խնդրին: Այդ պատճառով մեր ուսումնասիրության առանցքում գտնվող նշյալ քաղաքականությունը մենք անվանում ենք **«Արևելահռոմեական կայսրության միարարական քաղաքականություն»**, որտեղ պատրիարքը զբաղվում էր աստվածաբանական հարցերով՝ ապահովելով դրա «գաղափարական» մասը, իսկ կայսրն իր գործունեությամբ բարենպաստ պայմաններ էր ստեղծում դրա քաղաքականապես իրագործելի դառնալու համար՝ զբաղվելով միարարական քաղաքականության պրակտիկ մասով:

Վերոնշյալ խնդրի համատեքստում Ֆրենսիս Մրֆին ու Պոլիկարպ Շերվուդը գրում են հետևյալը. «Հերակլիոսը, որ աչքի էր ըկնել աստվածաբանական ուսմունքների իմացությամբ, պետք է իր արշավանքների ժամանակ միաբնակների առաջնորդների հետ բանակցեր: Սերգիոսը նրա ձեռքն էր տվել [դավանաբանական] տեքստերը, որոնց հենքի վրա նա կկարողանար դա իրականացնել»²⁸¹:

Ելնելով նշյալ տրամաբանությունից՝ ոչ քաղկեդոնականների հետ եկեղեցական միություն կնքելու երկխոսության պատմությունն ու դրա հիմքում ընկած վարդապետությունը հասկանալու համար անհրաժեշտ ենք համարում հաջորդիվ ներկայացնել Սերգիոս Ա պատրիարքի և Հերակլիոս կայսեր նախապատրաստական գործունեությունը մինչև պարսկա-բյուզանդական պատերազմի ավարտը:

²⁸⁰ Տե՛ս *J.-L. Van Dieten*, *Geschichte der Patriarchen...*, էջ 24; *F. X. Murphy/P. Sherwood*, *Konstantinopel II. und III. // Geschichte der ökumenischen Konzilien III.*, Mainz, 1990, էջ 175; հմմտ. *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 543:

²⁸¹ *F. X. Murphy/P. Sherwood*, նշվ. աշխ., էջ 168:

2.2.2. Ոչ քաղկեդոնականներին քաղկեդոնականների հետ միավորելու նախապատրաստական գործողությունները

Չնայած այն հանգամանքին, որ արևելյան եպիսկոպոսները հրաժարվում են ընդունել Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովի որոշումները և չեն ենթարկվում կայսրության պաշտոնական դիրքորոշմանը, այնուամենայնիվ թե՛ ավանդաբար ղպտիներին պատկանող Ալեքսանդրիայի աթոռին, թե՛ ավանդաբար ասորիներին պատկանող Անտիոքի աթոռին շարունակում էին գահակալել ոչ քաղկեդոնիկ պատրիարքներ: Սակայն դրությունը փոխվում է 6-րդ դարի առաջին կեսին, երբ, ինչպես հաղորդում է Եվագրիոս Սքուլաստիկոսը, արևելքում քաղկեդոնական իշխանության ամրապնդման նպատակով Հուստինոս Ա կայսրը վտարում է Անտիոքի հակաքաղկեդոնական պատրիարք Սևերոս Անտիոքացուն և նրա փոխարեն պատրիարք է կարգում քաղկեդոնամետ Պողոս Անտիոքացուն (518 թ.)²⁸² պառակտում մտցնելով տեղի քրիստոնյաների մեջ:

Ոչ քաղկեդոնականների իշխանությունը համեմատաբար ավելի երկար է տևում Ալեքսանդրիայում: Սակայն 6-րդ դարի առաջին կեսին Կոստանդնուպոլսի նույն քաղաքականության պատճառով իրավիճակը սրվում է նաև Ալեքսանդրիայի պատրիարքական աթոռի շուրջ²⁸³, երբ Տիմոթեոս Դ Ալեքսանդրացի միաբնակ պատրիարքից (517-535 թթ.) հետո²⁸⁴ Ալեքսանդրիայի պատրիարքական աթոռին մեկը մյուսին են փոխարինում Հուստինիանոս Ա կայսեր կողմից կարգված քաղկեդոնական գահակալները²⁸⁵:

Այս նույն քաղաքականության շարունակության արդյունք էր նաև Մորիկ կայսեր կողմից 590 թ. Ավանում Դվինի հայոց կաթողիկոսությանը հակաթոռ քաղկե-

²⁸² Տե՛ս **Евагрий Схоластик**, Церковная история, Книги I-VI, перевод с греческого, вступительная статья, комментарии и приложения И. В. Кривушина, Санкт-Петербург, 2010, էջ 278 (այսուհետև՝ **Евагрий Схоластик**): Պողոս Անտիոքացին աչքի է ընկնում հատկապես միաբնակներին հալածելու իր քաղաքականությամբ, ինչը կատարում էր կայսրության հրամանով (տե՛ս նույն տեղում, էջ 278, ծանոթ. 3):

²⁸³ Տե՛ս **Евагрий Схоластик**, էջ 285-286, ծանոթ. 6, էջ 568:

²⁸⁴ Լինելով միաբնակ՝ Տիմոթեոս Դ պատրիարքը կարողանում է խելացի քաղաքականություն վարել քաղկեդոնականների հետ, և չնայած այն հանգամանքին, որ Հուստինիանոս կայսրը ցանակնում էր նրա փոխարեն Ալեքսանդրիայում կարգել քաղկեդոնիկ պատրիարք, այնուամենայնիվ ետ է կանգնում իր որոշումից, քանի որ Տիմոթեոս Ալեքսանդրացին վայելում էր Թեոդորա կայսրուհու համակրանքը (տե՛ս նույն տեղում):

²⁸⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 568:

դոնական կաթողիկոսություն ստեղծելը²⁸⁶, որով պառակտում է մտցվում նաև Հայոց եկեղեցում:

Կոստանդնուպոլսի վարած վերոնշյալ եկեղեցական քաղաքականությունը մշտապես զուգորդվում էր նրա ռազմա-քաղաքական հաջողությունների հետ: Սակայն դրությունը փոխվում է 604-628 թթ. պարսկա-բյուզանդական պատերազմի ժամանակ, երբ, գրավելով կայսրության ենթակայության տակ գտնվող արևելյան և հարավ-արևելյան նահանգները (604-622 թթ.), պարսիկները վերականգնում են տեղի ոչ քաղկեդոնիկ եպիսկոպոսների իշխանությունը՝ անշուշտ ելնելով հակաբյուզանդական քաղաքականությունից:

614 թ. Երուսաղեմի նվաճմամբ և Զաքարիա պատրիարքի գերեվարվելուց, ինչպես նաև 617/618 թ. Ալեքսանդրիայի Հովհաննես պատրիարքի մահվանից²⁸⁷ հետո Սերգիոս Ա Կոստանդնուպոլսեցին փաստացի մնում էր Արևելահռոմեական կայսրության տարածքում պատրիարքական իշխանություն ունեցող միակ քաղկեդոնիկ եպիսկոպոսը: Որքան էլ, որ ցավալի էր այս դրությունը Կոստանդնուպոլսի համար, այնուամենայնիվ ստեղծված իրավիճակում Սերգիոս պատրիարքն առանց խոչընդոտների հնարավորություն էր ստանում համախոհներ գտնելու Արևելքի քաղկեդոնիկ այլ եպիսկոպոսների կամ ազդեցիկ հոգևորականների մեջ՝ իր քրիստոսաբանական պատկերացումները տարածելու համար:

Ինչպես արդեն նշեցինք, Արևելահռոմեական կայսրության 7-րդ դարի միարարական քաղաքականության վաղ շրջանից, երբ աստվածաբանական քննարկումների առանցքում էր գտնվում «մի ներգործություն» սահմանումը, բնագրերգրերթե չեն պահպանվել: Այնուամենայնիվ «միաներգործական-միակամական» վեճերի հետագա ընթացքից պահպանվել են երկու սկզբնաղբյուր²⁸⁸, որոնցից կարող ենք պատկերացում կազմել Սերգիոս պատրիարքի քրիստոսաբանական հայացքների և նախապատրաստական ձեռնարկումների մասին:

²⁸⁶ Մորիկ կայսեր՝ Հայաստանում վարած եկեղեցական քաղաքականության մասին տե՛ս **Վ. Կ. Իսկանյան**, Հայ-բյուզանդական հարաբերությունները..., էջ 339-350: Ավանում հակաթոռ կաթողիկոսություն ստեղծելու մասին տե՛ս նույն տեղում, էջ 345-350:

²⁸⁷ Ալեքսանդրիայի Հովհաննես պատրիարքի մասին տե՛ս **K.-H. Uthemann**, Johannes der Almosengeber // LThK, Band 5., Freiburg-Basel-Rom-Wien, 1996, էջ 878:

²⁸⁸ Այս երկու աղբյուրներն էլ Ֆրիդհելմ Վինկելմանը համարում է «քիչ թե շատ տենդենցիոզ» (տե՛ս **F. Winkelmann**, Der monenergetisch-monotheletische Streit..., էջ 34; հմմտ. **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 534, ծանոթ. 17):

Դրանցից առաջինը 633 թ. վերջերին կամ 634 թ. սկզբներին գրված Սերգիոս Ա-ի նամակն²⁸⁹ է Հռոմի Հոնորիոս պապին, որ պահպանվել է Կոստանդնուպոլսի 680-681 թթ. ժողովի 12-րդ նիստի վավերագրերում: Այս նամակը հատկապես կարևոր է Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցու աստվածաբանական հայացքները հասկանալու տեսանկյունից: Ինչպես նշում է Քրիստիան Լանգեն, նամակում Սերգիոս պատրիարքն իր քրիստոսաբանությունը ներկայացնում է՝ հիմնվելով նորքաղկեդոնական²⁹⁰ աստվածաբանների կողմից հաստատված այն սահմանման վրա, որ «մարմին դարձած Աստծո Որդու մեջ սուբյեկտն Աստված-Բանի հիպոստասիսն էր»²⁹¹: Այս կարծիքը հատկապես հիմնավորվում է Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցուն պատկանող հետևյալ խոսքերով. «Հայրերի փրկչական վարդապետությունը մեզ հստակ ուսուցանում է, որ Տիրոջ՝ բանական հոգով լցված մարմինը (τὴν νοερώς ἐψυχωμένην τοῦ κυρίου σάρκα) երբեք չի բաժանվել և երբեք չի կատարել իր բնութենական շարժումն ինքն իրեն ու իր սեփական ձգտմամբ՝ հակառակ իր հետ հիպոստասիսային միության միավորված Աստված-Բանի ցանկության, այլ [շարժվել է] երբ, ինչպես և ինչ չափով ցանկացել է Աստված-Բանը»²⁹²:

Քրիստոսաբանական այսպիսի պատկերացումները բավականին մոտ էին կյուրեղ-ալեքսանդրյան աստվածաբանությանը և լիովին ընդունելի էին այդ ավանդույթին հետևող ոչքաղկեդոնական եկեղեցիների համար, ինչն էլ հեշտացնում էր նրանց հետ վարած երկխոսությունը:

Սերգիոս Ա Կոստանդնուպոլսեցու նախնական գործողությունների մասին տեղեկություն հայտնող **երկրորդ աղբյուրն** ի Քրիստոս «երկու ներգործություն» և «երկու կամք» դավանելու վարդապետության սահմանող Մաքսիմոս Խոստովանողի «Բանավեճ Պյուրոսի հետ» (Disputatio cum Pyrrho)²⁹³ աշխատությունն է: Այն 645 թ. Աֆրկայում Սերգիոս Ա-ի հաջորդ և միակամության հետևորդ, Կոստանդնուպոլսի

²⁸⁹ Տե՛ս **F. Winkelmann**, Der monenergetisch-monotheletische Streit..., էջ 77-78: Նամակի հունարեն բնագիրը տե՛ս **Epistolae Sergii ad Honorium // Mansi**, Tomus XI, սյուն 529-537:

²⁹⁰ «Նորքաղկեդոնականություն» տերմինի ծագման և հետագա ուսումնասիրության մասին տե՛ս **A. Grillmeier**, Band 2/2, էջ 450-459:

²⁹¹ **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 534: Աստված-Բանի «հիպոստասիսի» նորքաղկեդոնական մեկնությունը տե՛ս նույն տեղում, էջ 368-370:

²⁹² **Epistolae Sergii ad Honorium**, սյուն 536:

²⁹³ Հունարեն քննական բնագիրը զուգահեռ ռուսերեն թարգմանությամբ տե՛ս **Диспут с Пирром**, էջ 146-237:

գահընկեց պատրիարք Պյուրոսի (638-641 թթ., երկրորդ անգամ 654 թ.)²⁹⁴ և Մաքսիմոս Խոստովանողի միջև տեղի ունեցած աստվածաբանական դիսկուրսի արձանագրությունն է²⁹⁵:

Բանավեճի ժամանակ Պյուրոսը միակամության առաջին հակառակորդ Երուսաղեմի Սոփրոնիոս պատրիարքին է մեղադրում Քրիստոսի «ներգործության» և «կամքի» շուրջ եկեղեցու մեջ ծագած վեճերը սկսելու համար²⁹⁶, ինչին Մաքսիմոսը պատասխանում է հետևյալ կերպ.

«Ասա ինձ հանուն ճշմարտության, որտե՞ղ էր Սոփրոնիոսն այն ժամանակ,

ա) երբ Սերգիոսը գրում էր Թեոդորոս Փարանցուն՝ Արսենոյի եպիսկոպոս Սերգիոս Մակարիոնացու միջնորդությամբ նրան ուղարկելով նաև այն, որ ինքն (Սերգիոսը) անվանում է Մեննասի նամակ/ուղերձ՝ դրդելով նրան (Թեոդորոսին) իր կարծիքը հայտնել «մի ներգործության» և «մի կամքի» վերաբերյալ, որոնք սահմանված էին նամակում, և վերջինս ի պատասխան գրեց, որ ընդունում է դրանք:

բ) Կամ երբ նա (Սերգիոսը) գրեց ի Թեոդոսուպոլիս՝ սևերիանոսական Պողոս Մեկակնանուն (Μονόφαλμον)՝ նրան նույնպես ուղարկելով Մեննասի նամակը, [ինչպես նաև] Փարանցու և իր համաձայնությունը:

գ) Կամ երբ գրում էր պաուլիանիստ Գեորգին, որ կոչվում էր Արսան (Αρσαν), որպեսզի վերջինս իրեն հիշատակություններ ուղարկեր այդ իրենց «մի ներգործության» մասին, անգամ նամակի մեջ էր ներառել այն, որ նա (Սերգիոս պատրիարքը) դրանով եկեղեցու միությունն է կառուցում նրանց (միաբնակների) հետ: Իսկ այդ նամակը Ալեքսանդրիայի պապ (=պատրիարք) Երանելի Հովհանն անձամբ խլում է Արսանից և պատրաստվում էր դրա պատճառով կարգալույծ աներ նրան, սակայն նրան (Հովհան պատրիարքին) դրանում խանգարեց պարսիկների՝ այդ ժամանակ տեղի ունեցած ներխուժումը Եգիպտոս:

²⁹⁴ Պյուրոս պատրիարքի մասին տե՛ս **J.-L. Van Dieten**, *Geschichte der Patriarchen...*, էջ 57-76, 104-106:

²⁹⁵ Պյուրոսի և Մաքսիմոս Խոստովանողի միջև տեղի ունեցած դիսկուրսի մասին տե՛ս **J.-L. Van Dieten**, *Geschichte der Patriarchen...*, էջ 84; հմմտ. **F. Winkelmann**, *Der monenergetisch-monotheletische Streit...*, էջ 112-113:

²⁹⁶ Տե՛ս **Диспут с Пувром**, էջ 206:

դ) Կամ երբ նա (Սերգիոս պատրիարքը) պատասխանեց Կյուրոս Փասիսցու նամակին, [որովվերջինս] հարցնում էր «մեկ և երկու ներգործությունների» մասին, նրան (Փասիսցուն) նույնպես ուղարկելով Մեննասի հիշյալ նամակը»²⁹⁷:

Մաքսիմոս Խոստովանողի այս հիշատակությունը թերևս 7-րդ դարի առաջին կեսի միարարական քաղաքականության վաղ շրջանի մասին կարևորագույն աղբյուրներից մեկն է, քանի որ, եթե երկրորդ և չորրորդ գործողություններում ներկայացված իրադարձությունների մասին պահպանվել են այլ սկզբնաղբյուրներ²⁹⁸, ապա առաջին և երրորդ գործողությունների մասին սա միակ հիշատակությունն է: Չնայած այն հանգամանքին, որ Մաքսիմոս Խոստովանողի հիշատակության շնորհիվ կարողանում ենք պատկերացում կազմել միարարական քաղաքականության վաղ շրջանի մասին, այնուամենայնիվ հետագա ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ դեպքերի հաջորդականությունը մի փոքր այլ ընթացք է ունեցել:

2.2.2.1. Սերգիոս պատրիարքի նամակը Գեորգ Արսասին

Նախապատրաստական գործողություններից առաջին բանը, որ Սերգիոս պատրիարքն անում է, առաջադրվելիք վարդապետության ուղղադավանությունը հաստատող ապացույցներ գտնելն էր: Քանի որ «միաներգործական-միակամական» վարդապետության սահմանումներով հայտնի էին հատկապես Եգիպտոսի միաբնակները²⁹⁹, Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցին նամակ է գրում այստեղի եպիսկոպոսներից մեկին, որ հայտնի է պաուլիանիստ կամ պողոսական³⁰⁰ Գեորգ Արսաս անունով, և խնդրում է նրանից իրեն ուղարկել հայրաբանական վկայություններ «մի ներգործություն» սահմանման մասին³⁰¹: Ինչպես նշում է Յան Լուիս Վան Դիթենը,

²⁹⁷ *Диспут с Пувром*, հունարենը՝ էջ 206, 332C-208, 333B; ռուսերենը՝ էջ 207, 209: Համարակալումն ու մասերի բաժանումները մերն են:

²⁹⁸ Պողոս Մեկակնանու հետ երկխոսության և Կյուրոս Փասիսցուն ուղղված նամակի մասին տե՛ս նաև *Epistolae Sergii ad Honorium*, սյուն 529:

²⁹⁹ Տե՛ս *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 415-428:

³⁰⁰ Այս շրջանում պաուլիանիստ կամ պողոսական էին կոչում Անտիոքի հակոբիկյան պատրիարք Պողոս Անտիոքացու (564-581 թթ.) հետևորդներին (տե՛ս *C. Detlef, G. Müller*, *Geschichte der Orientalischen Nationalkirchen*, Göttingen, 1981, էջ 281-282; հմմտ. *F. Winkelmann*, *Der monenergetisch-monotheletische Streit...*, էջ 53): Ըստ որոշ քաղկեդոնական սկզբնաղբյուրների, Սերգիոս պատրիարքն ուներ ասորի-հակոբիկյան ծագում (տե՛ս *Анастасий Синаит*, էջ 123; *Թեոփանես Խոսպողվանող*, էջ 39), ինչն էլ հավանաբար հեշտացնում էր նրա շփումը միաբնակների հետ:

³⁰¹ Սերգիոս պատրիարքի՝ Գեորգ Արսասին ուղղված նամակի մասին տե՛ս *F. Winkelmann*, *Der monenergetisch-monotheletische Streit...*, էջ 52-53:

այդպիսով Սերգիոս պատրիարքը սկսում էր հավաքել աստվածաբանական տեքստեր, որոնցով պետք է հիմնավորեր առաջադրվելիք սահմանումների լեգիտիմությունը³⁰²:

Մաքսիմոս Խոստովանողի հիշատակության համաձայն, Կոստանդնուպոլսեցու նամակն ընկնում է Ալեքսանդրիայի քաղկեդոնիկ պատրիարք Հովհանի ձեռքը, ով, իմանալով դրա բովանդակության մասին, որոշում է կարգալույծ/իշխանագուրկ անել «նրան»³⁰³, սակայն պարսիկների ներխուժումը Եգիպտոս խանգարում է պատրիարքին: Եթե հաշվի առնենք, որ պարսիկների եգիպտական արշավանքը սկսվել է շուրջ 616 թ. և ավարտվել է 619 թ.՝ Ալեքսանդրիայի նվաճմամբ, ապա Սերգիոս պատրիարքի նամակը պետք է գրված լինի 616-618 թթ. արանքում: Հիմնվելով այն հանգամանքի վրա, որ Հովհան Ալեքսանդրացին գահակալել է 606-616 թթ.՝ Գարեգին Հովսեփյանը նամակի գրման ամենահավանական թվական համարում է 616-ը³⁰⁴: Այս փաստն Արսասին ուղղված գրությունը դարձնում է Արևելահռոմեական կայսրության 7-րդ դարի առաջին կեսի միարարական քաղաքականության պատմության ամենավաղ գործողությունը:

2.2.2.2. Սերգիոս պատրիարքի նամակը Թեոդորոս Փարանցուն և նրա պատասխանը

Հետևելով Մաքսիմոս Խոստովանողի հայտնած վերոնշյալ տեղեկությանը՝ կարող ենք ասել, որ առաջին քաղկեդոնիկ եպիսկոպոսն, ում հետ մեզ հետաքրքրող խնդրի շրջանակներում Սերգիոս պատրիարքը կապ է հաստատում և նրա կարծիքն է հարցնում առաջադրվելիք վարդապետության մասին, Սինայում գտնվող Փարան քաղաքի եպիսկոպոս Թեոդորոսն է³⁰⁵: Այն հարցին, թե ինչի՞ համար է Սերգիոս

³⁰² Տե՛ս *J.-L. Van Dieten*, *Geschichte der Patriarchen...*, էջ 25:

³⁰³ Մաքսիմոս Խոստովանողի հիշատակության այս հատվածը որոշ ուսումնասիրողներ սխալմունք են համարում (տե՛ս *G. Owsepian*, նշվ. աշխ., էջ 40-41), քանի որ քաղկեդոնականների պատրիարք Հովհանը չէր կարող կարգալույծ անել ուղղակիորեն իր կանոնական իշխանությունից դուրս գտնվող մի հակաքաղկեդոնական եպիսկոպոսի: Սակայն Մաքսիմոս Խոստովանողի հիշատակած «ցանկանում էր կարգալույծ անել/իշխանագուրկ անել նրան» արտահայտության մեջ «նրան»-ը կարող էր վերաբերվել նաև Սերգիոս պատրիարքին:

³⁰⁴ Տե՛ս *G. Owsepian*, նշվ. աշխ., էջ 35-36:

³⁰⁵ Գիտության մեջ տարբեր կարծիքներ են հայտնել Թեոդորոս Փարանցու դավանական պատկանելության և առհասարակ անձի շուրջ: Վերներ Էլերտն իր ծավալուն ուսումնասիրության մեջ հստակ ցույց է տալիս, որ Թեոդորոս Փարանցին քաղկեդոնական եպիսկոպոս էր, սակայն իր «միաներ-

Կոստանդնուպոլսեցին քաղկեդոնական եպիսկոպոսներից առաջինը հենց Թեոդորոս Փարանցուն դիմում, Յան Լուիս Վան Դիթենը պատասխանում է հետևյալ կերպ՝ «իր «Նախապատրաստում» (Proparaskewe) գրքում և այլ գրություններում [Թեոդորոսը] անդրադառնում է նաև «ներգործության խնդրին» և դրանով երկաբնականների ու միաբնականների միջև եղած տարբերությունները քիչ թե շատ հաղթահարել էր»³⁰⁶:

Այսպիսով, ըստ Մաքսիմոս Խոստովանողի, Սերգիոս պատրիարքը Արսենոյի նույնանուն եպիսկոպոս Սերգիոսի միջոցով նամակ է գրում Թեոդորոս Փարանցուն՝ հարցնելով նրա կարծիքը/դիրքորոշումը «միաներգործական-միակամական» սահմանումների վերաբերյալ³⁰⁷:

Քանի որ Մաքսիմոս Խոստովանողը միակն է, ով հիշատակում է Թեոդորոս Փարանցուն ուղղված նամակի մասին, իսկ ինչպես տեսանք, նա որևէ թվական տվյալ կամ իրադարձություն չի հայտնում դրա ժամանակը ճշտելու համար, ապա գիտության մեջ մինչ օրս տարբեր կարծիքներ կան այդ հարցում³⁰⁸: Այնուամենայնիվ այն պետք է գրված լինի մինչև 622 թ. Հերակլիոս կայսեր և Պողոս Մեկականնու միջև տեղի ունեցած հանդիպումը, որի մասին խոսելիս էլ այն առաջին անգամ հիշատակվում է: Ելնելով այս հանգամանքից՝ մի շարք ուսումնասիրողներ նամակը թվագրում են 620 թ-ով³⁰⁹:

Փարանցու քրիստոսաբանական հայացքների մասին իմանում ենք հատկապես վերոնշյալ Արսենոյի եպիսկոպոս Սերգիոսին ուղղված նրա գրությունից, որն էլ

գործական-միակամական» վարդապետությամբ չէր հակասում քաղկեդոնական սահմանումներին (տե՛ս **W. Elert**, *Der Ausgang der Altkirchlichen Christologie, Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*, Berlin, 1957, էջ 202): Բացի այս էլերոսը Փարանցուն նույնացնում է քաղկեդոնականների մեջ բավականին հայտնի Թեոդորոս Ռաիթուի հետ (տե՛ս **W. Elert**, նշվ. աշխ., էջ 203-212): Այս հարցում նրան հետևում են Յան Լուիս Վան Դիթենը (տե՛ս **J.-L. Van Dieten**, *Geschichte der Patriarchen...*, էջ 27), Ֆրիդրիեմ Վինկելմանը (տե՛ս **F. Winkelmann**, *Der monenergetisch-monotheletische Streit...*, էջ 271-272) և Քրիստիան Լանգեն (տե՛ս **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 536, ծանոթ. 26), սակայն այս կարծիքը չի կիսում Ալեքսանդր Սիդորովը (տե՛ս **A. II. Cudopov**, *Феодор Раифский и Феодор Фаранский...*, էջ 135-167): Նույնական են, թե ոչ Թեոդորոս Փարանցին և Թեոդորոս Ռաիթուն դժվարանում ենք ասել, քանի որ դա առանձին ուսումնասիրության կարիք ունի: Այնուամենայնիվ Թեոդորոս Փարանցու անունով պահպանված գրություններից կարող ենք հստակ ասել, որ նա պատկանում էր նորկյուրեղական քրիստոսաբանությանը հետևող աստվածաբանների թվին, ովքեր ջանում էին հաշտեցնել քաղկեդոնականներին և կյուրեղյան ավանդույթին հետևող միաբնականներին:

³⁰⁶ **J.-L. Van Dieten**, *Geschichte der Patriarchen...*, էջ 27; հմմտ. **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 540:

³⁰⁷ Տե՛ս վերևում, էջ 69:

³⁰⁸ Այդ մասին տե՛ս **F. Winkelmann**, *Der monenergetisch-monotheletische Streit...*, էջ 53:

³⁰⁹ Տե՛ս **W. Elert**, նշվ. աշխ., էջ 206; **J.-L. Van Dieten**, *Geschichte der Patriarchen...*, էջ 26: Ըստ Վան Դիթենի 617-622 թթ. միջև; հմմտ. **F. Winkelmann**, *Der monenergetisch-monotheletische Streit...*, էջ 53:

հավանաբար հանդիսանում է Մաքսիմոս Խոստովանողի հիշատակած գրությունը: Դրա որոշ հատվածներ (տասը տարբեր պատահիկներ) պահպանվել են Կոստանդնուպոլսի 680-681 թթ. ժողովի 13-րդ նիստի վավերագրերում³¹⁰: Ինչպես նշում է Քրիստիան Լանգեն, այդ պահպանված հատվածները ցույց են տալիս, որ Թեոդորոս Փարանցին պատկանում էր վերոնշյալ նորքաղկեդոնականների այն ներկայացուցիչներին, որոնք, ընդունելով «Աստված-Բանի մի անձում (Hypostase) անձնավորված (enhypostasiert) մարդկային բնության» վարդապետությունը, դրանից բխեցնում էին նաև մի (աստվածամարդկային) «ներգործություն»³¹¹: Այսինքն Քրիստոսի մեջ գործող սուբյեկտ էին համարում Աստված-Բանին:

Թեոդորոս Փարանցու գրության վերոնշյալ հատվածներից երրորդում կարդում ենք հետևյալը. «... այն ամենն, ինչ ասվել է Տեր Հիսուս Քրիստոսի մասին, լինի դա Աստծո, հոգու, մարմնի կամ երկուսի մասին էլ, նկատի ունեմ, [որ] մարմինն ու հոգին միասին շարժվում էին որպես «մեկ»՝ միևնույն ժամանակ մնալով անբաժան: Բանի որ ամեն բան սկզբնավորվում է և այսպես ասած բխում է Բանի իմաստությունից, բարությունից և զորությունից՝ բանական հոգու (*νοερός ψυχής*) և մարմնի (*σώματος*) միջնորդության (*διὰ μέσης*) միջոցով: Այդ պատճառով այս ամենը հանդիսանում է և անվանվում է մեր «մի» և «նույն» (*ἓνός καὶ τοῦ αὐτοῦ*) Փրկչի՝ [Հիսուս Քրիստոսի] «մի ներգործությունը» (*μία ἐνέργεια*)»³¹²:

Ինչպես նշում է Քրիստիան Լանգեն, Փարանցուն պատկանող նշյալ ձևակերպումը հստակ բխում է Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանությունից³¹³: Հատկապես «մի ներգործության» շուրջ այս նույն պատկերացումներն էին ընկած Ալեքսանդրացու՝ Հայրոսի աղջկան (*Ղուկ. Ը 54*) և նայինցու պատանուն (*Ղուկ. Է 12-14*) հարություն տալու հրաշքների մեկնության մեջ, որի մասին արդեն խոսել ենք մեր ուսումնասիրության առաջին գլխում³¹⁴:

³¹⁰ Տե՛ս *Mansi*, Tomus XI, սյուն 567-573:

³¹¹ Տե՛ս *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 540: Նորքաղկեդոնականության նշյալ ուղղության մասին տե՛ս նույն տեղում, էջ 398-415:

³¹² *Mansi*, Tomus XI, Col. 568.

³¹³ Տե՛ս *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 541:

³¹⁴ Տե՛ս ենթագլուխ 1.4:

Սերգիոս Եպիսկոպոսին ուղղված նույն գրությունից մեկ այլ հատվածում Փարանցին գրում է. «Աստվածային կամքը հանդիսանում է հենց Քրիստոսի կամքը, քանի որ Նրա կամքը մի է՝ [լինելով] հենց աստվածայինը»³¹⁵:

Այս հատվածը հստակ բխում է Սբ. Գրիգոր Աստվածաբանի՝ Գեթսեմանիում մասնությունից առաջ Քրիստոսի աղոթքի (Մատթ. ԻԶ 39) մեկնությունից, որի մասին նույնպես արդեն խոսել ենք³¹⁶:

Այսպիսով, ըստ «միակամական» շարժման նախածեռնողների, նորքաղկեդոնականների և միաբնականների «միաներգործական-միակամական» վարդապետության պատկերացումների այսպիսի մոտիկությունը պետք է ապահովեր Արևելահոմեական կայսրության միարարական քաղաքականության դրական ելքը:

Ինչպես երևում է դեպքերի հետագա ընթացքից, Թեոդորոս Փարանցին անկասկած առաջնային դերակատարություն է ունեցել նաև «միաներգործական-միակամական» երկխոսությունների հետագա ընթացքում, մասնավորապես Ալեքսանդրիայի 633 թ. ժողովի կազմակերպման գործում, որի մասին կխոսենք մեր ատենախոսության համապատասխան հատվածում:

2.2.2.3. Հերակլիոս կայսեր երկխոսությունը Պողոս Մեկականանու հետ

Առաջին դեպքը, երբ առերես քննարկվում է քաղկեդոնականներին և ոչ քաղկեդոնականներին վերամիավորելու հիմքում ընկած «նոր» վարդապետությունը, Հերակլիոս կայսեր հակապարսկական առաջին արշավանքի ժամանակ՝ 622/623 թ-ին, Թեոդոսուպոլիս/Կարինում տեղի ունեցած երկխոսությունն է նրա և ոչ քաղկեդոնական Եպիսկոպոս սևերիանոսական Պողոս Մեկականանու (Monophthalmus) միջև³¹⁷:

Ինչպես նշում է Ֆրիդհելմ Վինկելմանը միաներգործական-միակամական վարդապետության պատմության աղբյուրների վերաբերյալ իր աշխատության մեջ³¹⁸, այս իրադարձության մասին հայտնում են հետևյալ երեք սկզբնաղբյուրները.

³¹⁵ *Mansi*, Tomus XI, Col. 569.

³¹⁶ Տե՛ս ենթագլուխ 1.1:

³¹⁷ Այս հանդիպման մասին տե՛ս *G. Owsepian*, նշվ. աշխ., էջ 15. 22-25, 41-44; *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 545-549:

³¹⁸ Տե՛ս *F. Winkelmann*, *Der monenergetisch-monotheletische Streit...*, էջ 54-55; հմմտ. *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 546-547:

ա) դրանցից ժամանակագրական առումով ամենահինը (633/634 թթ.) մեր կողմից արդեն բազմիցս հիշատակած Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցու նամակն է Հոնորիոս պապին³¹⁹: Նամակում Սերգիոս պատրիարքը նշում է, որ Պարսկաստան արշավելու ժամանակ Հերակլիոս կայսրը Հայաստանում հանդիպում է սևերիանոսականների առաջնորդներից ոմն Պողոսի հետ և նրանց միջև ծագած դավանաբանական երկխոսության ընթացքում կայսրը, ջատագովելով կայսերական եկեղեցու վարդապետության ուղղադավանությունը, նշում է, որ Քրիստոս «մի ներգործություն» ունի³²⁰:

բ) Հաջորդ սկզբնաղբյուրը, որ տեղեկություն է հայտնում մեզ հետաքրքրող երկխոսության մասին նույնպես բազմիցս հիշատակված «Բանավեճ Պյուրոսի հետ» (*Disputatio cum Pyrrho*) երկն է (645 թ.)³²¹: Ինչպես հաղորդում է աղբյուրը, բանավեճի ժամանակ Մաքսիմոս Խոստովանողը հայտնում է, որ Սերգիոս պատրիարքը նամակ է հղում Թեոդոսուպոլսում (Կարին) գտնվող սևերիանոսական Պողոս Մեկականանուն (*Μονόφθαλμον*)՝ նրան ուղարկելով նաև Կոստանդնուպոլսի նախկին պատրիարք Մեննասի (536-552 թթ.) վկայությունը³²² և Թեոդորոս Փարանցու համաձայնությունը «մի ներգործություն» սահմանման վերաբերյալ³²³:

գ) Հերակլիոս կայսեր և Պողոս Մեկականանու երկխոսության մասին տեղեկություն է պահպանվել նաև եկեղեցական տարբեր ժողովների վերաբերյալ 9/10-րդ դարում կազմված մի գրության մեջ³²⁴, որ հայտնի է «Սինոդիկոն վետուս» (*Synodicon vetus*)³²⁵ անվամբ: Ըստ այս աղբյուրի, պարսկական արշավանքի ժամանակ, երբ Հերակլիոս կայսրը հասնում է Փասիս գետի մոտ, հանդիպում է «ակեֆալների» (*Ἀκεφάλων*=անգլուխներ, անառաջնորդներ) ներկայացուցիչներից մեկին: Նրանց միջև ծագած երկխոսության ժամանակ վերջինս կայսրին հարցնում է «կամքի» և

³¹⁹ Տե՛ս *Epistolae Sergii ad Honorium* // *Mansi*, Tomus XI, Florentiae, սյուն 529:

³²⁰ Տե՛ս *Epistolae Sergii ad Honorium*, սյուն 529:

³²¹ Տե՛ս *Ducnym c Puppom*, հունարենը՝ էջ 206, 332C-208, 333A; ռուսերենը՝ էջ 207, 209:

³²² Խոսքը Կոստանդնուպոլսի Մենաս պատրիարքի գրության մասին է՝ ուղղված Հռոմի Վիգիլիոս պապին, որում Մենաս պատրիարքը դրական է խոսում «միաներգործական-միակամական» սահմանումների մասին (տե՛ս *F. Winkelmann*, *Der monenergetisch-monotheletische Streit...*, էջ 45-46; *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 439-442):

³²³ Տե՛ս *Ducnym c Puppom*, հունարենը՝ էջ 206, 332C-208, 333A; ռուսերենը՝ էջ 207, 209:

³²⁴ Այս գրության մասին տե՛ս *A. Failler*, *Synodikon* // *LThK*, Band 9., Freiburg-Basel-Rom-Wien, 2000, էջ 1195:

³²⁵ Հունարեն բնագիրը անգլերեն թարգմանությամբ տե՛ս *The Synodicon Vetus*, Text, Translation and Notes by *J. M. Duffy, J. Parker* // *CFHB*, Vol. 15, Washington, 1979:

«ներգործության» մասին: Չկարողանալով պատասխանել առաջադրված հարցին՝ Հերակլիոսը դիմում է Փասիսի քաղկեդոնամետ եպիսկոպոս Կյուրոսին, ով նույնպես պատասխան չի ունենում: Ստեղծված իրավիճակում Հերակլիոս կայսրն ու Կյուրոս Փասիսցին դիմում են Սերգիոս պատրիարքին, ով, ըստ «Սինոդիկոն վետուս»-ի, ժողով է գումարում Կոստանդնուպոլսում և Մենասի ժողովական թղթի հիման վրա սահմանում է ի քրիստոս «մի կամք» ու «մի ներգործություն» դավանելու վարդապետությունը և ժողովի որոշումներն ուղարկում է Հերակլիոս կայսրին³²⁶:

Վերոնշյալ աղբյուրներում տեղ գտած հակասական տեղեկություններն ուսումնասիրողների մոտ մի շարք տարակարծությունների պատճառ են հանդիսացել. հատկապես երեք աղբյուրներում էլ հիշատակված ոչ քաղկեդոնական անձի նույնության և այն հարցի շուրջ, թե կողմերից ո՞րն է առաջինը բարձրաձայնել «մի ներգործության» մասին³²⁷:

Առաջին աղբյուրում հիշատակվող «Պողոսի» և երկրորդ աղբյուրում հիշատակվող «Պողոս Մեկականնու» նույն մարդը լինելու օգտին խոսում է երկուսի պարագայում էլ օգտագործվող «սևերիանոսական» բնորոշումը³²⁸: Ինչպես տեսնում ենք, երրորդ աղբյուրում չի հիշատակվում Հերակլիոս կայսեր հետ երկխոսողի ո՛չ անունը և ո՛չ էլ «սևերիանոսական» բնորոշումը, այլ նշվում է, որ վերջինս «անառաջնորդների/անգլուխների» (Ακεφάλων) ներկայացուցիչն էր: Այս խնդիրը լուծելու համար կարևոր տեղեկություն է պարունակում Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցու և վերոնշյալ Կյուրոս Փասիսցու միջև տեղի ունեցած նամակագրությունը 626 թ.³²⁹, որի բնագրերը պահպանվել են Կոստանդնուպոլսի 680-681 թթ. ժողովի 12-րդ և 13-րդ նիստերի վավերագրերում³³⁰:

Փասիսցին, ով, ըստ Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցու, ներկա է եղել կայսեր և Պողոսի հանդիպմանը³³¹, պատրիարքին ուղղված իր նամակում նշում է, որ կարդացել է **անեպիսկոպոսականների առաջնորդ** (τοῦ κεφαλαιώτου τῶν ἀνεπισ-

³²⁶ Տե՛ս *The Synodicon Vetus*, էջ 107, 109; հմմտ. *F. Winkelmann*, Der monenergetisch-monotheletische Streit..., էջ 54-55; *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 546:

³²⁷ Այս մասին տե՛ս *G. Owsepian*, նշվ. աշխ., էջ 41-44:

³²⁸ Տե՛ս *նույն տեղում*, էջ 43-44:

³²⁹ Այս նամակների մասին տե՛ս *F. Winkelmann*, Der monenergetisch-monotheletische Streit..., էջ 57-58:

³³⁰ Տե՛ս *Mansi*, T. XI, սյուն 560-564:

³³¹ Տե՛ս *Epistolae Sergii ad Honorium*, սյուն 529:

κόπων) Պողոսի դեմագրված Հերակլիոս կայսեր մի հրահանգ՝ ուղղված Կիպրոսի քաղկեդոնիկ եպիսկոպոս Արկադիոսին³³²: Այստեղ «անեպիսկոպոսականներ=ἀνεπισκόπων» բնորոշումն ուղղակիորեն կարող ենք նույնացնել «Սինողիկոն վետուս»-ի «անգլուխներ=ακεφάλων» բնորոշման հետ, որոնք երկուսն էլ վերաբերվում են սևերիանոսական միաբնականների առանձին մի խմբի, որ հայտնի է «ակեֆալներ=անառաջնորդներ» անվամբ³³³:

Հերակլիոս կայսեր՝ Արկադիոս Կիպրացուն ուղղված հրահանգի մասին հիշատակում է նաև Սերգիոս պատրիարքը Կյուրոս Փասիսցուն ուղղված պատասխան նամակում, որտեղ այն բնորոշում է հետևյալ կերպ՝ «ընդդեմ Պողոսի՝ **անգլուխների գլխավորի**» (κατά Παύλου τοῦ κεφαλαιώτου τῆς τῶν Ακεφάλων)³³⁴: Այսպիսով կարող ենք հստակ ասել, որ երեք աղբյուրներում էլ խոսքը գնում է միևնույն մարդու մասին:

Հաջորդ խնդիրը վերաբերում է այն հարցին, թե երկխոսության ընթացքում ո՞վ է առաջինը խոսք բացում «մի ներգործության» վրա հիմնված վարդապետության մասին:

Ինչպես տեսնում ենք Հոնորիոս պապին ուղղված Սերգիոս պատրիարքի նամակից, Հերակլիոս կայսրն ինքն է խոսում «մի ներգործություն» սահմանման մասին, սակայն այլ բան է հայտնում «Սինողիկոն վետուս»-ը: Ըստ դրա, «մի ներգործություն» և «մի կամք» սահմանումների վերաբերյալ հարցադրումը կատարել է Պողոս Մեկակնանին: Այս տեղեկության նկատմամբ անվստահություն է հայտնել դեռևս Գարեգին Հովսեփյանը, ըստ որի, անհասկանալի է մնում, թե ինչու՞ պետք է Մեկակնանին իր վարդապետության վերաբերյալ պաշտպանողական ելույթ ունենար³³⁵: Բացի այս, 680-681 թթ. Կոստանդնուպոլսի ժողովից հետո, որի ընթացքում նզովվում են «միականական» շարժման բոլոր նախաձեռնողները, բացի Հերակլիոս կայսրից, քաղկեդոնական հեղինակների կողմից գրված ստեղծագործություններում հաճախ փորձ է արվում այդ շարժման նախաձեռնությունը վերագրել միաբնականե-

³³² Տե՛ս *Epistolae Cyri ad Sergium*// *Mansi*, Tomus XI, սյուն 561 (այսուհետ՝ *Epistolae Cyri ad Sergium*, **U**)

³³³ Ակեֆալների մասին տե՛ս *W. A. Bienert*, *Akephalen* // *LThK*, Band 1., էջ 288:

³³⁴ Տե՛ս *Epistolae Sergii ad Cyrum* // *Mansi*, Tomus XI, սյուն 525 (այսուհետ՝ *Epistolae Sergii ad Cyrum*):

³³⁵ Տե՛ս *G. Owsepian*, նշվ. աշխ., էջ 42:

րին, ինչպես նաև հնարավորինս բացառել կայսեր մասնակցությունը դրանում³³⁶: Մեր կարծիքով այս նույն խնդիրն է հետապնդում նաև «Սինոդիկոն վետուս»-ի հեղինակը³³⁷:

Սակայն իրականում իրադարձություններն այլ ընթացք են ունեցել և փաստերը ցույց են տալիս, որ «միաներգործական-միակամական» վարդապետության շուրջ երկխոսության նախաձեռնողը կայսրության հոգևոր և աշխարհիկ վերնախավն էր: Ինչպես նշում է Գարեգին Հովսեփյանը, այդպիսով նրանք փորձում էին ընդառաջ գալ միաբնակներին և դրդել նրանց միություն կնքել կայսերական եկեղեցու հետ³³⁸:

Այս հանգամանքը հիմնավորելու համար կարևոր նշանակություն ունի Սերգիոս պատրիարքի՝ Մաքսիմոս Խոստովանողի կողմից հիշատակվող նամակը՝ ուղղված Պողոս Մեկականանուն: Ինչպես հայտնի է նշյալ աղբյուրից, այդ նամակի հիմնական բովանդակությունը «մի ներգործություն» սահմանման ուղղադավանության մասին էր: Սակայն հարց է առաջանում. ի՞նչ իմաստ ունի այսպիսի բովանդակությամբ նամակ գրել մի միաբնակ սևերիանոսական եպիսկոպոսի, ում համար թե՛ «մի ներգործություն» և թե՛ «մի կամք» սահմանումների ուղղադավանությունը կասկածի ենթակա չէր կարող լինել:

Խնդիրը կայանում է նրանում, որ Սերգիոս պատրիարքը նշյալ նամակով ոչ թե Պողոս Մեկականանուն փորձում է համոզել «միաներգործական-միակամական» վարդապետության ուղղադավանությունը, այլ ձգտում է ամեն կերպ վստահեցնել, որ կայսերական եկեղեցին նույնպես ընդունում է այդ սահմանումները: Այդ է պատճառը, որ Սերգիոս պատրիարքն իր խոսքից բացի Պողոս Մեկականանուն է ուղարկում նաև Կոստանդնուպոլսի նախկին պատրիարք Մենասի՝ Վիգիլիոս պապին ուղղված հիշյալ գրությունը, որով Մենաս պատրիարքն ընդունում էր «մի ներգոր-

³³⁶ Այս նույն խնդիրը տեսնում ենք քաղկեդոնիկ հեղինակներ Անաստասիոս Սինայացու «Երրորդ խոսքը» աշխատության (մոտ 700 թ.) և Թեոփանես Խոստովանողի «Ժամանակագրության» (9-րդ դ.) մեջ, երբ երկուսն էլ «միակամության» շուրջ վեճերի սկզբնավորող են համարում հակոբիկյան ասորիների պատրիարք Աթանասիոս Կամելարիոսին (տե՛ս *Преподобный Анастасий Синаит*, Избранные творения, вступительная статья, перевод и комментарии **А. И. Сидорова**, Москва, 2003, էջ 120-122 (այսուհետ՝ *Анастасий Синаит*); *Թեոփանես Խոստովանող*, էջ 39): Հերակլիոս կայսեր և Աթանասիոս Կամելարիոսի միջև երկխոսության մասին տե՛ս ենթագլուխ 2.3.2:

³³⁷ «Սինոդիկոն վետուս»-ի կազմողը լայնորեն օգտվել է Թեոփանես Խոստովանողի ժամանակագրությունից (տե՛ս **A. Failler**, նշվ. աշխ., էջ 1195), ով ինչպես արդեն նշեցինք, նույնպես ձգտում է միաբնակներին վերագրել «միակամական» շարժումը սկսելու նախաձեռնությունը (տե՛ս նախորդ ծանոթագրություն):

³³⁸ Տե՛ս **G. Owsepian**, նշվ. աշխ., էջ 48-49:

ծություն» և «մի կամք» սահմանումները, ինչպես նաև արևելքում բավականին մեծ հեղինակություն ունեցող քաղկեդոնամետ եպիսկոպոս Թեդորոս Փարանցու դրական կարծիքը «միաներգործական-միականական» վարդապետության վերաբերյալ³³⁹:

Պատահական չէր նաև, որ Հերակլիոս կայսրն ու Սերգիոս պատրիարքը միության շուրջ նախնական բանակցություններ սկսում են վարել սևերիանոսականներից հատկապես ակեֆալների հետ: Խնդիրը կայանում էր նրանում, որ հակաքաղկեդոնականների այդ խումբը դեռևս շարունակում էր լայնորեն հետևել Ջենոն կայսեր «Հենոտիկոնին» (482 թ.)³⁴⁰: Այս հանգամանքը քաղկեդոնականների համար բավականին հեշտացնում էր նրանց հետ բանակցելն ու եկեղեցական միություն կնքելը:

Չնայած այն հանգամանքին, որ մինչ օրս հարցական է մնում միության շուրջ Պողոս Մեկականնու հետ վարած բանակցությունների արդյունքը³⁴¹, այնուամենայնիվ վերոնշյալի հիման վրա կարող ենք հստակ ասել, որ սա 7-րդ դարի առաջին կեսին Արևելահռոմեական կայսրության վարած միարարական-եկեղեցական քաղաքականության պատմության ընթացքում տեղի ունեցած առաջին հանդիպումն է, որտեղ կայսերական եկեղեցու ներկայացուցիչների նախաձեռնությամբ քննարկվում է «միաներգործական-միականական» վարդապետության հիման վրա միություն կնքելու առաջարկը:

2.2.2.4. Հերակլիոս կայսեր նախնական բանակցությունները Կյուրոս Փասիսցու հետ

Պարսկաստանի դեմ ուղղված հերթական արշավանքի ժամանակ՝ 626 թ., գտնվելով Լազիկայում, Հերակլիոս կայսրը հանդիպում է տեղի քաղկեդոնամետ (մելքիտ)³⁴² եպիսկոպոս Կյուրոս Փասիսցու հետ³⁴³, որի ժամանակ, դավանաբա-

³³⁹ Ըստ Քրիստիան Լանգեի, այս երկու քաղկեդոնիկ եպիսկոպոսների վկայություններն ուղարկելով սևերիանոսական Պողոսին՝ Սերգիոս պատրիարքը փորձում է հիմնավորել, որ քաղկեդոնականների համար առաջադրված վարդապետությունը նույնպես ընդունելի է (տե՛ս *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 549):

³⁴⁰ Տե՛ս *W. A. Bienert*, նշվ. աշխ., էջ 288:

³⁴¹ Այս հարցի մասին տե՛ս *G. Owsepian*, նշվ. աշխ., էջ 49; *J.-L. Van Dieten*, *Geschichte der Patriarchen...*, էջ 29; *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 549:

³⁴² Թեմային անդրադարձած ուսումնասիրողներից ոմանք Կյուրոս Փասիսցուն համարում են ծայրահեղ հակաքաղկեդոնական (տե՛ս *A. П. Лебедев*, *Исторія вселенскихъ соборовъ, часть II.*, Москва,

նական տարբեր հարցեր քննարկելիս, կայսրը հարց է բարձրացնում ի Քրիստոս միավորումից հետո «մի ներգործություն» (*μία ἐνέργεια*) դավանելու վարդապետության մասին³⁴⁴: Կյուրոս Փասիսցու համար դժվարություն է առաջանում այս սահմանումը համադրել Լևոն պապի «Տոմարում» ձևակերպված հետևյալ մտքի հետ՝ «Քանզի **ներգործ է երկաքանչիւր կերպարանն** հաղորդութեամբ միատն զիւր սեպհականն, բանին ներգործելով զոր բանին է, և մարմնոյն կատարելով զոր մարմնոյն է»³⁴⁵ (*Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, & carne exequente quod carnis est*³⁴⁶): Քաղկեդոնականներն այս սահմանման մեջ հնչող «forma» բառեզրը նույնացնում են «բնություն» հասկացողության հետ³⁴⁷:

1897, էջ 75; **Ե. վրդ. Պեպրոսյան**, Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանությունը // ԷԶՄ, Ա-Բ-Գ, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 1993, էջ 79; **Ե. արք. Պեպրոսյան**, Ներածություն Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանության, Բ լրամշակված տպագրություն, Եր., 2016, էջ 53), ինչն անշուշտ սխալ կարծիք է, քանի որ Կ. Պոլսի 680/81 թթ. ժողովի ԺԳ նիստի ընթերցումներում պահպանված իր իսկ նամակում ուղղված Սերգիոս պատրիարքին նույն 626 թ., երբ Կյուրոսը դեռ Փասիսի եպիսկոպոսն էր, վերջինս Կ. Պոլսի պատրիարքին անվանում է «հայրերի հայր և տիեզերական պատրիարք», իսկ ինքն իրեն Սերգիոս Կ. Պոլսեցուց «ավելի ցածր մեկը» (տե՛ս *Epistolae Cyri ad Sergium U*, սյուն 560): Բացի այս, նույն նամակում տեսնում ենք, որ Կյուրոսը շարժվում է Լևոն պապի տոմարով՝ համարելով այն ուղղադավան (տե՛ս նույն տեղում, սյուն 561): Այս հանգամանքներն աներկբա են դարձնում Կյուրոս Փասիսցու քաղկեդոնական լինելը, իսկ Ֆրիդրիխ Վինկելմանը նրան համարում է մելքիտ պատրիարք (տե՛ս **Փ. Կինկելման**, *Некоторые замечания к оценке роли монофиситства в Египте в послеконстантиновскую эпоху // Византийский временник, том 39 (64), Москва, 1978, էջ 89; F. Winkelmann, Der monenergetisch-monotheletische Streit...*, էջ 66): Կյուրոս Փասիսցուն, Ալեքսանդրիայի առաջնորդ դառնալուց հետո, «քաղկեդոնական պատրիարք» են անվանում նաև Եգիպտոսի միաբնակները (տե՛ս *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, translated from Zotenberg's Ethiopic Text by R. H. Charles, D. Litt, Oxford, 1916, էջ 184; հմմտ. **И. А. Орлов**, նշվ. աշխ., էջ 16.):

³⁴³ Լազիկայում տեղի ունեցած այս հանդիպման մասին մենք իմանում ենք Հռոմի Հոնորիոս պապին ուղղված Կոստանդնուպոլսի Սերգիոս պատրիարքի նամակից, որտեղ վերջինս նշում է հանդիպման վայրը (տե՛ս *Epistolae Sergii ad Honorium // Mansi, Tomus XI*, սյուն 529), սակայն նա որևէ տեղեկություն չի տալիս հանդիպման թվականի մասին, ինչը հնարավոր է դառնում ճշտել Կ. Պոլսի 680/81 թթ. ժողովի ԺԳ նիստին Գեորգ սարկավազի հայտնած տեղեկությունից Սերգիոս պատրիարքին ուղղված Կյուրոս Փասիսցու նամակի գրման թվականի մասին, որը համընկնում է 626 թ-ին (տե՛ս *Epistolae Cyri ad Sergium, U*, Col. 557-560): Այն, որ 626-ին Հերակլիոս կայսրը եղել է Լազիկայում, հաստատում է նաև Թեոփանես Խոստովանողը (տե՛ս **Թեոփանես Խոստովանող**, էջ 27-29), ինչը համապատասխանում է Հերակլիոս կայսեր հակապարսկական երրորդ արշավանքի սկզբին:

³⁴⁴ Հերակլիոս կայսեր և Կյուրոս Փասիսցու միջև տեղի ունեցած երկխոսության մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **И. А. Орлов**, նշվ. աշխ., էջ 12-15; **G. Owsepian**, նշվ. աշխ., էջ 44-47; **J.-L. Van Dieten**, *Geschichte der Patriarchen...*, էջ 29-30; **H.-G. Beck**, *Geschichte der Orthodoxen Kirche...*, էջ 55; **F. Winkelmann**, *Der monenergetisch-monotheletische Streit...*, էջ 57; **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 550-553:

³⁴⁵ **Ալգրեսազիրք Տոմարի Սրբոյն Լեւոնի...**, էջ 16:

³⁴⁶ Լատիներեն բնագիրը տե՛ս **Mansi**, Tomus V, սյուն 1375-1378:

³⁴⁷ Տե՛ս ենթագլուխ 1.5:

Այս պատճառով նա նամակ է գրում Կ. Պոլսի Սերգիոս պատրիարքին՝ խնդրելով վերջինիս պարզաբանել առաջացած խնդիրը³⁴⁸: Այս խնդրանքին Սերգիոս պատրիարքը պատասխանում է նամակով³⁴⁹՝ գրելով, որ Սուրբ և Տիեզերական ժողովներից որևէ մեկում հաստատված չէ «երկու ներգործություն» (*δύο ἐνεργείαι*) սահմանումը, այդ մասին որևէ հստակ ձևակերպում չկա նաև Ընդհանրական եկեղեցու հեղինակավոր հայրերի մոտ³⁵⁰: Սակայն, Սերգիոս պատրիարքը նշում է, որ ի հակադրություն դրան եկեղեցու հեղինակավոր որոշ հայրեր՝ մասնավորապես Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացին, հստակ գրում են Քրիստոսի՝ «մի կենարար ներգործություն» (*μίαν ζωοποιὸν ἐνεργείαν*) ունենալու մասին³⁵¹: Իսկ Լևոն պապի վերոնշյալ «**Agit enim utraque forma cum alterius communione...**» արտահայտության համար Սերգիոս պատրիարքը գրում է, որ դեռևս Սևերոս Անտիոքացու³⁵² դեմ հակաճառելիս՝ եկեղեցու ուղղադավան հայրերը, օգտվելով Լևոն պապի գրությունից, որևէ խոսք չունեն այն մասին, որ վերոնշյալ արտահայտությունը ցուցիչ է՝ ի Քրիստոս «երկու ներգործություն» (*δύο ἐνεργείαι*) դավանելու համար³⁵³:

Ինչպես երևում է Սերգիոս պատրիարքի և Հերակլիոս կայսեր վարած միարարական քաղաքականության պատմության հետագա ընթացքից, նրանց հաջողվում է իրենց կողմը գրավել Փասիսի քաղկեդոնական եպիսկոպոս Կյուրոսին³⁵⁴, քանի որ Սասանյան Պարսկաստանի դեմ հաղթանակից և Տիրոջ Խաչափայտը Երուսաղեմ վերադարձնելուց հետո՝ 631 թ., Հերակլիոս կայսրը նրան նշանակում է Ալեքսանդրիայի պատրիարք և աշխարհիկ կառավարիչ³⁵⁵, որից երկու տարի անց՝ 633 թ.

³⁴⁸ Կյուրոս Փասիսցու այս նամակը հիշատակում է նաև Մաքսիմոս Խոստովանողը (տե՛ս *Диспут с Пурром*, հուն.՝ էջ 208, ռուս.՝ էջ 209): Նամակն ամբողջությամբ պահպանվել է Կոստանդնուպոլսի 680/81 թթ. ժողովի ԺԳ. նիստի ընթերցումներում. տե՛ս *Epistolae Cyri ad Sergium, U*, Col. 560-562.

³⁴⁹ Սերգիոս պատրիարքի այս նամակը պահպանվել է Կոստանդնուպոլսի 680/81 թթ. ժողովի ԺԲ. նիստի վավերագրերում. տե՛ս *Epistolae Sergii ad Cyrum*, սյուն 525-528:

³⁵⁰ Տե՛ս *նույն տեղում*, սյուն 525:

³⁵¹ Տե՛ս *նույն տեղում*:

³⁵² Ինչպես արդեն նշել ենք, Սևերոս Անտիոքացին (6-րդ դ.) համարվում է ի Քրիստոս «մի ներգործություն» դավանելու վարդապետության համակարգողը (այս մասին տե՛ս *Օ. Давыденков*, նշվ. աշխ., էջ 145-163):

³⁵³ Տե՛ս *Epistolae Sergii ad Cyrum*, սյուն 525-527:

³⁵⁴ Այս հանգամանքի օգտին է նաև այն փաստը, որ Սերգիոս պատրիարքի պատասխան նամակից հետո Կյուրոս Փասիսցին այլևս ոչ մեկին չի դիմում իրեն անհասկանալի խնդրի պարզաբանման համար (տե՛ս *И. А. Орлов*, նշվ. աշխ., էջ 15):

³⁵⁵ Տե՛ս *Ю. А. Кулаковский*, նշվ. աշխ., էջ 126:

վերջինիս հաջողվում է միություն հաստատել Եգիպտոսի միաբնակների և քաղկեդոնականների միջև³⁵⁶:

Լազիկայում Հերակլիոս կայսեր և Կյուրոս Փասիսցու միջև տեղի ունեցած երկխոսությունն ու նույն եպիսկոպոսի հետ Սերգիոս պատրիարքի վարած նամակագրությունը թերևս վերջին նախապատրաստական գործողություններն են ոչ քաղկեդոնականներին կայսերական եկեղեցու հետ միավորելու բուն գործընթացից առաջ:

2.3. Միարարական քաղաքականության երկրորդ փուլը. ոչ քաղկեդոնականներին կայսերական եկեղեցու հետ միավորելու փորձերը

2.3.1. Արևելահռոմեական կայսրության և Սասանյան Պարսկաստանի միջև բանակցություններն ու Քրիստոսի Խաչափայտի գերեզարծը

Խոսքով ԲՓարվեզի մահվանից հետո (628 թ.) Պարսկաստանում անգիջում պայքար է սկսվում Սասանյան գահին տիրանալու համար: Այնպիսի խառնաշփոթ է առաջանում, որ 628-632 թթ. ընթացքում տերության գահակալը հինգ անգամ փոխվում է³⁵⁷: Այնուամենայնիվ, չնայած տիրող ներպետական իրավիճակին, 627 թ. դեկտեմբերին Նինվեի (Մոսուլ) մոտ կրած պարտությունից հետո³⁵⁸ պարսիկները ստիպված էին խաղաղ հաշտության բանակցություններ սկսել Հերակլիոս Ա կայսեր հետ, հակառակ դեպքում կկորցնեին ողջ տերությունը:

Հիմնվելով տարբեր սկզբնաղբյուրների հայտնած տեղեկությունների վրա կարող ենք ասել, որ Արևելահռոմեական կայսրության և Պարսկաստանի միջև հաշտության բանակցություններն ընթացել են 628-631 թթ., որի ընթացքում տեղի է ունեցել նաև Քրիստոսի Խաչափայտի գերեզարծը Երուսաղեմ:

Թե՛ խաչի գերեվարումը Պարսկաստան և թե՛ Հերակլիոս կայսեր կողմից դրա վերադարձը Երուսաղեմ 7-րդ դարի առաջին կեսին, մինչև արաբական արշավանքները տեղի ունեցած ամենահնչեղ իրադարձություններն էին, որոնք իրենց արձագանքն են ստացել ժամանակի գրեթե բոլոր պատմագիրների մոտ՝ մասնավորապես Մերձավոր Արևելքում: Ուստի այս շրջանում տեղի ունեցած միջեկեղեցական հարա-

³⁵⁶ Տե՛ս ենթագլուխ, 2.3.4.:

³⁵⁷ Տե՛ս *A. И. Колесников*, նշվ. աշխ., էջ 85-92; *D. W. Winkler*, նշվ. աշխ., էջ 101;

³⁵⁸ Տե՛ս *Я. А. Манандян*, նշվ. աշխ., էջ 150-152:

բերությունների ժամանակագրությունը հաճախ ուղղակի կախված է Հերակլիոս կայսեր կողմից Քրիստոսի խաչափայտը Երուսաղեմ գերեդարձելու ընթացքից, քանի որ պատմիչներից շատերն, այս կամ այն դեպքը նկարագրելիս, ուղղակի նշում են «**Խաչի վերադարձից հետո**» արտահայտությունն՝ առանց որևէ թվական ճշգրտում կատարելու:

Սկզբնաղբյուրների հակասական լինելու հանգամանքը գիտության մեջ այս հարցում երկար ժամանակ տարակարծությունների պատճառ է եղել, որը հնարավոր եղավ հարթել միայն 1909 թվականին Նիկողայոս Մառի կողմից 7-րդ դարի հեղինակ Անտիոքոս Ստրատեգոսի (Մոնախոս կամ Վանական)՝ 614 թ. Երուսաղեմի նվաճման մասին երկի³⁵⁹ հրատարակումից հետո: Այս երկի պատմագիտական կարևորությունը նախևառաջ կայանում է նրանում, որ դրա հեղինակն ականատես է եղել և՛ պարսիկների կողմից Երուսաղեմի նվաճմանը, և՛ Հերակլիոս կայսեր կողմից Քրիստոսի խաչափայտի վերադարձին: Մինչև այս հրատարակումը պարսկական գերությունից խաչի վերադարձի մասին պատմագիտության մեջ կար հետևյալ չորս հիմնական կարծիքը.

Ա) Հերակլիոս կայսրն, անձամբ սպանելով պարսից շահ Խոսրով ԲՓարվեզին, ազատում է Քրիստոսի Խաչը գերությունից, իսկ գերեդարձի ճանապարհին անցնում է Հայաստանով³⁶⁰:

Բ) Խաչի վերադարձը տեղի է ունեցել պարսից շահ Շերոյեի (Կավատ) կողմից, խաղաղության շուրջ նրա և Հերակլիոս կայսեր միջև տեղի ունեցած բանակցությունների ժամանակ³⁶¹:

Գ) Քրիստոսի Խաչափայտի վերադարձը տեղի է ունեցել պարսից զորավար Շահրվարազի կողմից՝ արևելահռոմեական զորքի միջոցով, որի օգնությամբ նա գրավել էր Պարսկաստանի մայրաքաղաք Տիգրանն ու զավթել էր տերության գահը³⁶²:

³⁵⁹ Տե՛ս *Анхиохъ Страбузь*, նշվ. աշխ.:

³⁶⁰ Տե՛ս *Յովհան Մամիկոնեան*, Պատմութիւն Տարօնոյ, աշխատասիրութեամբ և առաջաբանով **Աշ. Աբրահամյանի**, Երևան, 1941, էջ 279-282; *Մ. Չամչեանց*, Պատմութիւն Հայոց, հատոր Բ., ի Վենետիկ, 1785, էջ 531-535:

³⁶¹ Տե՛ս *Թեոփանես Խոսրովանոյ*, էջ 37:

³⁶² Տե՛ս *Սեբեոս*, էջ 130; *Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik*, übersetzt und commentiert von **Th. Nöldeke** // Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-

Դ) Խաչափայտը վերադարձվել է պարսից Բորան թագուհու կողմից Հերակլիոս կայսեր մոտ ուղարկած պատվիրակության միջոցով, որ առաջնորդում էր Պարսկաստանի Արևելա-Ասորական (նեստորական) եկեղեցու կաթողիկոս Իշոյահվ Բ Գդալացին³⁶³:

Հիմնվելով Անտիոքոս Ստրատեգոսի հայտնած ժամանակագրության վրա, ըստ որի, պարսից զորավար Ռասամի Օզանը³⁶⁴ Քրիստոսի գերեվարված Խաչը վերադարձրել է «**Երուսաղեմի նվաճման 17-րդ, Խոսրովի սպանվելու 3-րդ և Հերակլիոսի թագավորության 21-րդ տարում**»³⁶⁵ և համեմատելով այս տեղեկությունը մյուս սկզբնաղբյուրների հետ՝ դեռևս Պիգուլևսկայան ցույց է տվել, որ Խաչը Հերակլիոս կայսրին է հանձնվել 630 թ., իսկ նույն թվականի մարտին վերջինիս կողմից վերադարձվել է Երուսաղեմ³⁶⁶:

Պիգուլևսկայան որպես հաշվարկի սկիզբ վերցնում է երկու թվական տվյալ, որոնք սկզբնաղբյուրներում հստակ են՝ Երուսաղեմի նվաճումը պարսիկների կողմից՝ 614 թ. և Խոսրով Բ-ի մահը՝ 628 թ. փետրվար-մարտ³⁶⁷: Հիմնվելով այս տվյալների վրա՝ ուսումնասիրողը գրում է հետևյալը. «Անտիոքոսի համաձայն, Խոսրովի մահվանից (Երուսաղեմի նվաճման 15-րդ տարում³⁶⁸) մինչև Խաչի բարձրացումը (Երուսաղեմի նվաճման 17-րդ տարում) անցնում է երկու տարի, դրա արանքում նրա կողմից ներկայացված գահակալությունների ընթացքն ընդգրկում է միայն 1 տարվա

historische Classe, Band CXXVIII., Wien, 1893, էջ 31-32; *Никифора* патриарха Константинопольского краткая история со времени после царствования Маврикия, перевод *Е. Э. Липшиц* // „Византийский временник“, том III, Москва, 1950, էջ 358; *Michel le Syrien*, Tome II, ֆրանս., էջ 427; *Из Анонимной сирийской хроники 1234 г.*, էջ 272:

³⁶³ Տե՛ս *Geschichte der Perser und Araber* zur Zeit der Sasaniden, aus der Arabischen Chronik des *Tabari*, übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen von *Th. Nöldeke*, Leyden, 1879, էջ 391-392: Իշոյահվ Բ. կաթողիկոսի պատվիրակության միջոցով Խաչի վերադարձը հավանական էր համարում նաև Վ. Բոլոտովը, սակայն նրան դեռ հայտնի չէր Անտիոքոս Ստրատեգոսի երկը (տե՛ս *В. В. Болотов*, Къ истории императора Ираклия // ВВ, томъ XIV, вып. 1, С.-Петербургъ, 1907, էջ 85-89):

³⁶⁴ Պարսից այս զորավարին տարբեր աղբյուրներ տարբեր անուններ են տալիս՝ Խորյամ, Ֆերուխան, Շահր-Վարազ:

³⁶⁵ *Антиохъ Стратигъ*, էջ 65:

³⁶⁶ Տե՛ս *Н. Пигулевская*, Жизнь Сахдоны..., էջ 94-98: Խաչի գերեզարձի մասին ավելի մանրամասն տե՛ս *W. Kaegi*, նշվ. աշխ., էջ 184-191:

³⁶⁷ Տե՛ս *Н. Пигулевская*, Жизнь Сахдоны..., էջ 96:

³⁶⁸ Տե՛ս *Антиохъ Стратигъ*, էջ 64:

ժամանակահատված: Երուսաղեմի նվաճման 15-րդ տարին դա 628 թ. **(614-ը համարվում է նվաճման առաջին տարին)**, այդպիսով 17-րդ տարին 630 թ. է»³⁶⁹:

Այսպիսի թվագրման հետ հակասություն կարող է առաջացնել միայն ավանդաբար Հերակլիոս կայսեր կողմից խաչը Երուսաղեմ վերադարձնելու հետ կապված համաքրիստոնեական նշանակություն ունեցող «Խաչվերացի» տոնի ավանդությունը, որը քրիստոնյա աշխարհը նշում էր սեպտեմբերի 14-ին (այժմ տոնը շարժական է, և նշվում է սեպտեմբերի 11-17 միջև ընկած կիրակի օրը)³⁷⁰՝ այդ օրվան վերագրելով խաչի վերադարձը Երուսաղեմ: Սակայն «Խաչվերացը» սեպտեմբերի 14-ին նշելու ավանդությունը շատ ավելի հին է և եկեղեցում այն սկսել են տոնել առնվազն 4-րդ դարից³⁷⁰: Հետևաբար այն որևէ պատմական կապ չունի Հերակլիոս կայսեր կողմից խաչի գերեզարծի հետ: Ինդիորը կայանում է նրանում, որ այս վերջի իրադարձությունը՝ տեղի ունեցած 7-րդ դարում, այնքան մեծ նշանակություն է ստացել, որ մի տեսակ ստվերել է «Խաչվերացի» տոնի հետ կապված մյուս ավանդությունները³⁷¹:

Ելնելով վերոնշյալից՝ կարող ենք հստակ ասել, որ իսկապես 614 թվականին պարսիկների կողմից Քրիստոսի գերեզարված Խաչափայտը Երուսաղեմ վերադարձվել է 630 թ.:

Պարսից տերության դեմ տարած հաղթանակն ու Քրիստոսի կենարար Խաչի ազատագրման միջոցով ձեռք բերած բացարձակ հեղինակությունը Հերակլիոս կայսրին հնարավորություն են տալիս ամբողջությամբ նվիրվել իր միարարական եկեղեցական քաղաքականությանը, որով ձգտում էր Արևելքի ոչքաղկեդոնական եկեղեցիներին հաղորդական միության մեջ մտցնել կայսերական եկեղեցու հետ:

2.3.2. Եկեղեցական միության շուրջ բանակցությունները հակոբիկյան ասորիների հետ

Միաբնակ առաջին պատրիարքը, ում հետ Հերակլիոս կայսրը բանակցություններ է սկսում եկեղեցական միություն կնքելու շուրջ, Անտիոքի հակոբիկյան ասորիները

³⁶⁹ Տե՛ս *Н. Пузуревская*, Жизнь Сахдоны..., էջ 96:

³⁷⁰ Այս մասին տե՛ս *Ա. արդ. Տիգրանեան*, Խաչվերացի տոնի ավանդությունները // «Գանձասար» աստուածաբանական հանդես, հ. 2., Երևան, 1996, էջ 110-131; *Ռ. Հ. Վարդանյան*, Հայոց Տոնացույցը (4-18-րդ դարեր), Երևան, 1999, էջ 553-568:

³⁷¹ Խաչվերացի տոնի ավանդությունների մասին մանրամասն տե՛ս *Ա. արդ. Տիգրանեան*, նշվ. աշխ., էջ 110-131:

րի պատրիարք Աթանասիոս Ա Կամելարիոսն է (593/594-630/631 թթ.)³⁷²: Դժբախտաբար առկա թե՛ ասորական և թե՛ հունական սկզբնաղբյուրների խիստ հակասական լինելու պատճառով մինչ օրս գիտության մեջ տարբեր կարծիքներ կան այս բանակցությունների և՛ ժամանակագրության, և՛ արդյունքների մասին³⁷³:

2.3.2.1. Բանակցությունների թվականի հարցը

Ինչպես արդեն նշեցինք, սկզբնաղբյուրներում տեղ գտած բազմաթիվ անհամապատասխանությունների պատճառով մասնագիտական գրականության մեջ Հերակլիոս կայսեր և հակորբիկյան ասորիների միջև Միջագետքում տեղի ունեցած բանակցությունների վերաբերյալ կա երեք հիմնական թվական տվյալ՝ 629 թ. (Ի. Ա. Օրլով³⁷⁴, Ա. Տեր-Միքելյան³⁷⁵, Գ. Լասկին³⁷⁶), 630 թ. (Ֆ. Հերցբերգ³⁷⁷, Ա. Կարտաշև, Ա. Միդորով) և 631 թ. (Վ. Բոլտով³⁷⁸, Յ. Կուլակովսկի³⁷⁹, Վ. Կաեզի³⁸⁰, Կ. Հովորուն³⁸¹): Բացի նշյալ տարեթվերից, որոնք ամենից հաճախ են հանդիպում թեմային վերաբերող գրականության մեջ, կա նաև Գարեգին Հովսեփյանի կողմից առաջադրված տեսակետն, ըստ որի, Հերակլիոս կայսեր և Աթանասիոս Ա Կամելարիոսի միջև հանդիպումը տեղի է ունեցել 633/634 թթ.³⁸²:

Ուսումնասիրողների մոտ այսպիսի բազմակարծության պատճառ է հանդիսացել նաև որոշ սկզբնաղբյուրների ոչ հասանելի լինելը, քանի որ դրանցից մի քանիսը մինչև 20-րդ դար հայտնի չեն եղել ընդհանրապես: Հետևաբար, խնդիրը հասկանա-

³⁷² Տե՛ս **M. Van Esbroeck**, Athanasios I. Gammálā (Kamelarios) // LThK, Erster Band, Freiburg-Basel-Rom-Wien, 1993, էջ 1126:

³⁷³ Հերակլիոս կայսեր և Աթանասիոս Ա Կամելարիոսի երկխոսության և դրա աղբյուրների մասին տե՛ս **G. Owsepian**, նշվ. աշխ., էջ 22-32; **J.-L. Van Dieten**, Geschichte der Patriarchen..., էջ 219-232; **F. Winkelmann**, Der monenergetisch-monotheletische Streit..., էջ 62-63; **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 553-566:

³⁷⁴ Տե՛ս **И. А. Орлов**, նշվ. աշխ., էջ 13-14, ծանոթ. 27:

³⁷⁵ Տե՛ս **Ա. Տեր-Միքելյան**, նշվ. աշխ., էջ 124:

³⁷⁶ Տե՛ս **Г. Ласкин**, նշվ. աշխ., էջ 122.

³⁷⁷ Տե՛ս **Ф. Герцберг**, История Византии, перевод, примечания и приложения П. В. Безобразова, Москва, 1897, էջ 43:

³⁷⁸ Տե՛ս **В. В. Болотов**, Лекции по истории древней церкви, т. IV, История Церкви в период Вселенских соборов, Петроград, 1918, էջ 457:

³⁷⁹ Տե՛ս **Ю. А. Кулаковский**, նշվ. աշխ., էջ 122.

³⁸⁰ Տե՛ս **W. E. Kaegi**, նշվ. աշխ., էջ 214.

³⁸¹ Տե՛ս **С. Hovorun**, նշվ. աշխ., էջ 213-214.

³⁸² Տե՛ս **G. Owsepian**, նշվ. աշխ., էջ 25-32.

լու համար, անհրաժեշտ է ներկայումս հայտնի բոլոր սկզբնաղբյուրների համեմատական քննություն իրականացնել, ինչն էլ կփորձենք կատարել ստորև:

Աթանասիոս Ապատրիարքի և Հերակլիոս կայսեր միջև տեղի ունեցած բանակցությունները 629 թ-ով թվագրողները մասնավորապես հետևում են Թեոփանես Խոստովանողի ժամանակագրությանը: Ըստ նրա, հաշտություն կնքելով պարսից շահ Շերոյեի հետ և նրանից ետ ստանալով Քրիստոսի գերեվարված Խաչափայտը՝ Հերակլիոս կայսրը շարժվում է Կոստանդնուպոլիս՝ իր հետ տանելով նաև կենարար Խաչը³⁸³: Այնուհետև նկարագրելով կայսեր հաղթական մուտքը Կոստանդնուպոլիս՝ Թեոփանես Խոստովանողը նշում է, որ պարսից արքա Արտաշիրի թագավորության առաջին տարում Հերակլիոս կայսրը թագավորանիստ քաղաքից ուղևորվում է Երուսաղեմ՝ Տերունական Խաչն այնտեղ վերադարձնելու համար³⁸⁴: Ըստ ժամանակագրի, կայսրը լքում է մայրաքաղաքն այդ տարվա գարնանը, ինչն, անշուշտ, ժամանակագրորեն սխալ տեղեկություն է, քանի որ պարսից շահ Արտաշիրը գահ է բարձրացել միայն 628 թ. աշնանը: Սակայն Թեոփանեսը Շերոյեին վերագրում է մեկ ամյա գահակալություն, հետևաբար Արտաշիրի առաջին տարին, ըստ նրա, պետք է ընկնի 629 թ.: Այնուամենայնիվ, Թեոփանեսի հաղորդմամբ, խաչը Երուսաղեմում վերահաստատելուց հետո՝ կայսրը անցնում է Եդեսիա, ապա՝ Հիերապոլիս, որտեղ էլ տեղի է ունենում Հերակլիոս կայսեր և հակոբիկյան ասորիների պատրիարքի հանդիպումը. «Այդ տարին, Հերակլիոս կայսեր Հիերապոլսում եղած ժամանակ նրա մոտ եկավ հակոբիկների պատրիարք Աթանասիոսը, մի զարհուրելի, չարագործ մարդ, ասորիների բնածին նենգությամբ լի»³⁸⁵:

Ինչպես նշում է «միակամության» պատմությանն առնչվող հունական աղբյուրները մանրամասն ուսումնասիրած Յան Լուիս Վան Դիթենը³⁸⁶, Թեոփանես Խոստովանողն, այստեղ և առ հասարակ 7-րդ դարի առաջին կեսի պատմությունը շարադրելիս, գրեթե նույնությամբ հետևում է քաղկեդոնիկ մեկ այլ հեղինակի՝ Անաստասիոս Սինայացու (7-րդ դար)՝ հակամիակամական շեշտադրում ունեցող «Երրորդ խոսքը»

³⁸³ Տե՛ս *Թեոփանես Խոստովանող*, էջ 37-38:

³⁸⁴ Տե՛ս *նույն տեղում*, էջ 38:

³⁸⁵ *Նույն տեղում*, էջ 39:

³⁸⁶ Տե՛ս *J.-L. Van Dieten*, *Geschichte der Patriarchen...*, էջ 179-219:

(Sermo III) երկին³⁸⁷, որի գրման մոտավոր ժամանակը համարվում է 700 թ.³⁸⁸: Վերջինս մեզ հետաքրքրող պատմության իր տարբերակում կրկին Խաչի վերադարձից հետո է դնում կայսեր և Աթանասիոս Ա Կամելարիոսի միջև հանդիպումը³⁸⁹, սակայն նա իր երկի այս հատվածում Խաչի վերադարձը Երուսաղեմ նկարագրում է որպես հետագա շարադրանքի նախաբան: Ուստի այն կայսեր և հակոբիկյանների պատրիարքի միջև տեղի ունեցած հանդիպման հետ այստեղ ժամանակագրական կապի մեջ չէ: Բացի այս, նշյալ երկն ավելի շատ պատմա-դավանաբանական նշանակություն ունեցող աշխատություն է, քան պատմա-ժամանակագրական: Հետևաբար հաճախ հեղինակի ուշադրության կենտրոնում է ոչ թե ժամանակագրական հաջորդականությունը, այլ տեղի ունեցած իրադարձությունների դավանաբանական նշանակությունը:

Անաստասիոս Սինայացին որպես հանդիպման վայր Հիերապոլսի փոխարեն նշում է Անտիոք քաղաքը³⁹⁰, իսկ իրադարձության մանրամասները հաղորդելուց անմիջապես հետո՝ նա գրում է հետևյալը. «Այնուհետև Կյուրոս Փասիսցին ուղարկվում է Ալեքսանդրիա որպես պատրիարք, որտեղ Թեոդորոս Փարանցու օգնությամբ «ջրի վրա երերացող» նմանատիպ միություն է կնքում»³⁹¹:

Այս հանգամանքից ելնելով՝ Յան Լուիս Վան Դիթենը բանակցությունների թվականը համարում է 629-ից ոչ շուտ և 633-ից ոչ ուշ³⁹², քանի որ Ալեքսանդրիայում տեղի ունեցած միությունը կայացել է 633 թ. հունիսի 3-ին: Սակայն, մեր կարծիքով, այստեղ ավելի ճիշտ կլինի նշել 629-631 թթ., քանի որ հակոբիկյանների և կայսեր միջև տեղի ունեցած բանակցություններից անմիջապես հետո Անաստասիոս Սինայացին խոսում է նախ Կյուրոս Փասիսցու՝ Ալեքսանդրիա ուղարկվելու մասին (630/631թ.), հետո միայն այնտեղ տեղի ունեցած միության:

³⁸⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 179-183:

³⁸⁸ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 180-181, 184:

³⁸⁹ *Анастасий Синаит*, էջ 119-120:

³⁹⁰ *Նույն տեղում*, էջ 120:

³⁹¹ *Նույն տեղում*, էջ 125-126:

³⁹² Տե՛ս *J.-L. Van Dieten*, *Geschichte der Patriarchen...*, էջ 221:

Վերոնշյալ հունական սկզբնաղբյուրներից զատ այս իրադարձության մասին տեղեկություններ է հաղորդում նաև 13-րդ դարում կազմված ասորերեն մի աղբյուր, որ հայտնի է «Անանուն Եդեսացու ժամանակագրություն» անվամբ³⁹³:

Ըստ այս աղբյուրի, 628 թ. գալով իշխանության՝ պարսից շահ Շերոյեն հաշտություն է կնքում այդ ժամանակ Ասորեստանի և Հայաստանի սահմանագծում բանակած Հերակլիոս կայսեր հետ՝ հրաժարվելով նախկինում արևելահռոմեական տիրապետության տակ գտնվող տարածքներից³⁹⁴: Ելնելով այս պայմանավորվածությունից՝ կայսրը պատրաստություն է տեսնում Ասորիք անցնելու համար՝ իրենից առաջ ուղարկելով իր եղբայր Թեոդորիկին (ըստ Սեբեոսի՝ Թեոդորոս), որպեսզի վերջինս «վռնդի այն պարսիկներին, որոնք դեռ ամրացած էին այնտեղի քաղաքներում»³⁹⁵: Կայսեր եղբայրը նախ շարժվում է Եդեսիա, այնուհետև անցնելով Եփրատը՝ ներխուժում է Մաբոգ (Մնբեճ, Հիերապոլիս), որպեսզի պարսիկներից ազատի Ասորիքն ու Փյունիկիան³⁹⁶: Այս ընթացքում Եդեսիա է ժամանում նաև Հերակլիոս կայսրը, ապա անցնելով Եփրատը հասնում է մինչև Երուսաղեմ, որից հետո Անտիոքով վերադառնում է Մաբոգ/Հիերապոլիս³⁹⁷:

Անանուն Եդեսացու ժամանակագրության համաձայն, «941 թ. (=630), Հերակլիոսի 19-րդ տարում (=628/629) և Մուհամեդի 8-րդ տարում (=629/630)»³⁹⁸ արևելահռոմեական զորքերի օգնությամբ նվաճելով պարսից գահը՝ Շահրվարազը Հերակլիոս կայսրին է ուղարկում Քրիստոսի գերեվարված խաչափայտը: Այն կայսրին են փոխանցում, երբ վերջինս գտնվում էր Մաբոգ/Հիերապոլիս քաղաքում³⁹⁹: Անանուն ժամանակագիրը այս նույն ժամանակահատվածին է վերագրում նաև Հերակլիոս կայսեր և հակոբիկյան ասորիների պատրիարքի միջև տեղի ունեցած հանդիպումը՝ գրելով հետևյալը. «Այդ ժամանակ, երբ Հերակլիոսը գտնվում էր Մաբոգում, նրա մոտ է կանչվում Անաստաս պատրիարքը, ով ժամանում է՝ 12 եպիս-

³⁹³ Այս ժամանակագրության մասին տե՛ս **L. Հ. Տեր-Պետրոսյան**, Անանուն Եդեսացին և իր «Ժամանակագրությունը» // Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին 12, Ասորական աղբյուրներ Բ., Երևան, 1982, էջ 5-26; **Н. В. Пугулевская**, Сирийская средневековая историография..., էջ 338-340:

³⁹⁴ Տե՛ս **Из Анонимной сирийской хроники 1234 г.**, էջ 269:

³⁹⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 270:

³⁹⁶ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 271:

³⁹⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 272:

³⁹⁸ Նույն տեղում:

³⁹⁹ Տե՛ս նույն տեղում: Որպես խաչի վերադարձման վայր նույն քաղաքն է նշում նաև Միքայել Ասորին (տե՛ս **Michel le Syrien**, Tome II, Ֆրանս., էջ 427:

կոպոսների հետ միասին»⁴⁰⁰: Հանդիպման մասին աղբյուրն այլ մանրամասներ չի հայտնում՝ նշելով, որ այս մասին արդեն գրել է եկեղեցական պատմության մեջ⁴⁰¹: Ցավոք Անանուն Եդեսացու եկեղեցական պատմությունը մեզ է հասել ոչ ամբողջական տարբերակով⁴⁰²: Ուստի որոշ մանրամասներ անհնար է ճշտել:

Այսպիսով, Անանուն Եդեսացու ժամանակագրության համաձայն, Հերակլիոս կայսեր և հակոբիկյան ասորիների պատրիարք Աթանասիոս Ա Կամելարիոսի միջև (ըստ աղբյուրի՝ Անաստաս պատրիարքի) հանդիպումը տեղի է ունեցել մինչև խաչի վերադարձը Երուսաղեմ, այսինքն 630 թ. առաջին ամիսներին:

Բանակցությունների թվականը ճշտելու գործում կարևորագույն նշանակություն ունի նաև Աթանասիոս Ա Կամելարիոսի մահվան թվականի որոշումը, ով, ըստ Միքայել Ասորու⁴⁰³ և Բարիեբրեոսի⁴⁰⁴, մահացել է 631 թ.: Սա կարևոր է, քանի որ 630/631 թթ. կողմնակիցներն, իրենց տեսակետը սահմանելիս, հետևում են այս թվագրությանը: Աթանասիոս պատրիարքի մահվան թվականի հարցում այլ կարծիք ունի Գարեգին Հովսեփյանը (նրան հայտնի էր միայն Բարիեբրեոսի հայտնածը), ըստ որի, հակոբիկյանների Աթանասիոս պատրիարքը պետք է մահացած լինի 633/634-ից հետո⁴⁰⁵:

Գարեգին Հովսեփյանն, իր տեսակետը հիմնավորելիս, մի քանի փաստարկ է առաջադրում⁴⁰⁶, որոնցից երկուսը նա ներկայացնում է՝ հիմք ընդունելով Միքայել Ասորու «Ժամանակագրության» հայերեն թարգմանությունը, քանի որ ասորերեն բնագիրը նրան դեռ հայտնի չէր⁴⁰⁷: Սակայն այստեղ կա մեկ այլ խնդիր ևս, այն է՝ հայերեն Միքայել Ասորու երկու՝ իրարից տարբերվող տեքստերի հրատարակութ-

⁴⁰⁰ *Из Анонимной сирійской хроники 1234 г.*, էջ 272:

⁴⁰¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 272:

⁴⁰² Տե՛ս **L. Հ. Տեր-Պետրոսյան**, նշվ. աշխ., էջ 8-10:

⁴⁰³ Տե՛ս **Michel le Syrien**, Tome II, ֆրանս., էջ 419:

⁴⁰⁴ Տե՛ս **Gregorii Barhebraei**, *Chronicon Ecclesiasticum*, ed. **J. B. Abbeloos, T. J. Lamy**, Tomus I, Lovanii, 1872, էջ 276.

⁴⁰⁵ Տե՛ս **G. Owsepian**, նշվ. աշխ., էջ 31.

⁴⁰⁶ Տե՛ս նույն տեղում, նշվ. աշխ., էջ 25-31:

⁴⁰⁷ Իր աշխատանքում Գարեգին Հովսեփյանը, հղում կատարելով Կարլ Կրումբախերի «Բյուզանդական գրականության պատմությունը» աշխատությանը (տե՛ս **K. Krumbacher**, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527-1453)*, München, 1897, էջ 405), գրում է, որ Միքայել Ասորու «Ժամանակագրության» բնագիրն արդեն հայտնաբերվել է, սակայն դեռ չի հրատարակվել և ինքը դրան ծանոթ չէ (տե՛ս **G. Owsepian**, նշվ. աշխ., ծանոթ. 1, էջ 26):

յունները՝ կատարված 1870-ին⁴⁰⁸ և 1871-ին⁴⁰⁹: Հովսեփյանը նշում է, որ, չկարողա-
նալով ձեռք բերել «Ժամանակագրության» հայերեն տարբերակի հրատարակված
որևէ օրինակ, նա օգտվել է Բեռլինի կայսերական գրադարանում պահվող ձեռագիր
մի օրինակից⁴¹⁰: Ըստ այս ձեռագրի, Հերակլիոս կայսրը, Եդեսիա, այնուհետև Մնբեճ
(Հիերապոլիս) գնալուց առաջ, արդեն Թեոդոսուպոլիս/Կարինում հանդիպել էր
Հայոց Եզր ԱՓառաժնակերտցի կաթողիկոսի հետ⁴¹¹: Այս իրադարձությունը Հովսեփ-
յանը թվագրում է 633-ով, ինչից ելնելով էլ կայսեր և հակոբիկյանների պատրիարքի
միջև երկխոսությունը պետք է տեղի ունեցած լինի 634 թ. սկզբին, հետևաբար Աթա-
նասիոս Ա Կամելարիոսը 631 թ. չէր կարող մահացած լինել:

Ըստ մեր ուսումնասիրության, Հովսեփյանի մեջբերած հատվածը համապա-
տասխանում է հայերեն Միքայել Ասորու 1870 թ. հրատարակությանը⁴¹², սակայն դրա
վավերականությունը կասկածի տակ է դրվում նախևառաջ նրանով, որ նույնի 1871
թ. օրինակում դեպքերի հաջորդականությունն այլ ընթացք ունի⁴¹³: Այս հրատարա-
կության համաձայն, Հերակլիոս կայսրը նախ գնում է Ուռհա (Եդեսիա), այնուհետև
Մնբեճ (Հիերապոլիս), որտեղ հանդիպում է Աթանասիոս Ա Կամելարիոսի գլխա-
վորած հակոբիկյանների պատվիրակության հետ և տասներկու օր բանակցույթ-
յուններից հետո ուղևորվում է Անտիոք, ապա նոր Թեոդոսուպոլիս/Կարին⁴¹⁴:

Այս խնդրում պարզաբանում է մտցնում Միքայել Ասորու «Ժամանակագրույթ-
յան» ասորերեն բնագիրը, որտեղ առհասարակ որևէ խոսք չկա Թեոդոսուպո-
լիս/Կարինում Հերակլիոս կայսեր և Եզր ԱՓառաժնակերտցու միջև տեղի ունեցած
բանակցությունների մասին: Ասորերեն բնագրում մեզ հետաքրքրող հատվածի
նկարագրությունը գտնվում է 11-րդ գրքի 3-րդ գլխում⁴¹⁵, որտեղ, Ալեքսանդրիայի
Անաստասիոս պատրիարքի և Աթանասիոս Ա Կամելարիոսի միջև կնքված միության
(615/616թթ.) հանգամանքը հիշատակելուց հետո, նշված է հետևյալը. «Քաղկեդոնա-
կաններն Ալեքսանդրիայում նույնպես պատրիարք ունեին՝ Կյուրոս անունով: Երբ

⁴⁰⁸ Տե՛ս **Միքայել Ասորի 1870**:

⁴⁰⁹ Տե՛ս **Միքայել Ասորի 1871**:

⁴¹⁰ Տե՛ս **G. Owsepian**, նշվ. աշխ., էջ 28, ծանոթ. 1:

⁴¹¹ Տե՛ս *նույն տեղում*, էջ 27-28

⁴¹² Տե՛ս **Միքայել Ասորի 1870**, էջ 316-318:

⁴¹³ Տե՛ս **Միքայել Ասորի 1871**, էջ 298-300:

⁴¹⁴ Տե՛ս *նույն տեղում*:

⁴¹⁵ Տե՛ս **Michel le Syrien**, Tome II, ֆրանս., էջ 411-413:

հոռոմները, օգտվելով պարսիկների հանդեպ իրենց գերակշռությունից, գրավում են Եգիպտոսը, Կյուրոսն այստեղ հալածանքներ է սկսում հավատացյալների (նկատի ունի ոչ քաղկեդոնականներին – *Ս. Մ.*) հանդեպ:

Հալածանքներ են սկսվում նաև Ասորիքում, երբ պարսիկների տիրապետությունն ավարտվում է, իսկ հոռոմները կրկին սկսում են գերակշռել և գրավում են Ասորիքի ու Պաղեստինի քաղաքները, Հերակլիոս կայսրը ժամանում է Ասորիք, ապա՝ Եդեսիա⁴¹⁶:»

Այս հատվածին հաջորդում է Եդեսիայի Եսայի մետրոպոլիտի և Հերակլիոս կայսեր միջև տեղի ունեցած միջադեպը, կայսեր՝ Հիերապոլիս անցնելն ու Աթանասիոսի գլխավորած պատվիրակության հետ հանդիպումը, ինչն ամբողջությամբ համապատասխանում է նույն դեպքերի մասին հայերեն թարգմանության հաղորդածին⁴¹⁷: Սակայն, ինչպես տեսնում ենք ասորերեն բնագրի մեջբերված հատվածից, կայսեր և Աթանասիոս ԱԿամելարիոսի միջև բանակցությունների ժամանակ Ալեքսանդրիայի 633 թ. միությունը դեռ տեղի չի ունեցել, այլ նկարագրվում են միայն Կյուրոս Փասիսցու ճնշումները Եգիպտոսի ոչ քաղկեդոնական բնակչության նկատմամբ:

Առանձին կարևորություն ունի նաև ասորերեն բնագրում Աթանասիոս ԱԿամելարիոսի մահվան թվականի ուղղակի հիշատակումը՝ 942=631 թ.⁴¹⁸, չնայած այն հանգամանքին, որ Միքայել Ասորին այս թվականի հետ որևէ իրադարձություն չի նշում՝ որպես դրա լրացուցիչ հիմնավորում: Այնուամենայնիվ վերոնշյալ հանգամանքները բավականին հավանական են դարձնում այդպիսի թվագրումը:

Գարեգին Հովսեփյանի երկրորդ փաստարկը, որ պետք է հիմնավորեր իր դիրքորոշումն այս հարցում, Միքայել Ասորու «Ժամանակագրության» հայերեն տարբերակում Աթանասիոս Ա-ի անունով պահպանված մի նամակ է⁴¹⁹ ուղղված Հայոց Քրիստափոր կաթողիկոսին, որ սկսվում է հետևյալ տողերով. «Հօր իմոյ և Տեառն Քրիստափորի 'ի Տէր խնդալ: Լուայ եթէ անմտութիւնն Եզրի ոչ եղէ հաճոյ սր-

⁴¹⁶ *Michel le Syrien*, Tome II, ֆրանս., էջ 411:

⁴¹⁷ Տե՛ս *Michel le Syrien*, Tome II, ֆրանս., էջ 412; հմմտ. **Միքայել Ասորի 1871**, էջ 298-299:

⁴¹⁸ Տե՛ս *Michel le Syrien*, Tome II, ֆրանս., էջ 419.

⁴¹⁹ Տե՛ս **Միքայել Ասորի 1870**, էջ 328-334:

բութանդ քոյ և փառաւորեցի գՔրիստոս Աստուած...»⁴²⁰: Ըստ երևոյթին այստեղ խոսքը գնում է Քրիստափոր ԲԱպահունու մասին⁴²¹, ով Եզր կաթողիկոսի նախորդն է և ոչ թե հաջորդը: Նա գահընկեց էր արվել 630 թ. և անապատական կյանք էր վարում Մասյացոտնի իր կառուցած Ուղեաց ճգնարան-մենաստանում⁴²²:

Այս նամակի մասին հիշատակություն կա նաև 1871 թ. հրատարակված օրինակում⁴²³, սակայն այն բոլորովին այլ սկիզբ ունի՝ «Քանզի գտաք մեք, ասէ, թուղթ զսրբոյն Մարութայի, եթէ որպէս շնորհօքն Աստուծոյ ապրեցայք ազգդ Հայոց ՚ի Բարսումայէ ապականչէ»⁴²⁴, իսկ Եզր կաթողիկոսի մասին առհասարակ խոսք չկա: Նամակի բովանդակության մնացած հատվածը, մասնակի տարբերություններով, երկու տարբերակներում էլ կրկնվում է: Այն առանց որևէ հիմնավորման կեղծ է համարել դեռևս ՕսկարԲրաունը⁴²⁵, ով չի սխալվել, քանի որ Միքայել Ասորու «Ժամանակագրության» ասորերեն բնագրում ևս կա այդ նամակը, բայց այն ոչ թե Աթանասիոս Ապատրիարքի անունով է պահպանված՝ հասցեագրված Հայոց կաթողիկոսներից որևէ մեկին, այլ Մար-Մաթայի մետրոպոլիտ Մարութան է գրում Անտիոքի հակոբիկյանների պատրիարք Հովհաննեսին (631-649 թթ.), ով Աթանասիոս Ա Կամելարիոսի հաջորդն է⁴²⁶: Մեզ հետաքրքրող խնդրի հետ կապ չունի նաև նամակի բովանդակությունը, որն ամբողջությամբ նեստորական Բարձումայի միաբնակների դեմ ուղղված գործունեության մասին է⁴²⁷:

Միքայել Ասորու «Ժամանակագրության» հայերեն տեքստում Թեոդոսուպոլիս/Կարինում Եզր Ա Փառաժնակերտցու և Հերակլիոս կայսեր միջև բանակցությունների հիշատակումըն նշյալ նամակում Եզր կաթողիկոսի «տգիտության» մասին

⁴²⁰ Նույն տեղում, էջ 328:

⁴²¹ Ըստ Երվանդ Տեր-Մինասյանի, այստեղ հայերեն Միքայել Ասորու հեղինակը շփոթել է իրական ժամանակագրությունը և, Քրիստափոր ասելով, նկատի ունի Քրիստափոր Ա.-ին, քանի որ նրանից սկսած Մար-Մարութայի եպիսկոպոսները ենթարկվել են Հայոց կաթողիկոսներին (տե՛ս **Ե. Տեր-Մինասեան**, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները..., էջ 135):

⁴²² Տե՛ս **Մ. Արք. Օրմանեան**, Ազգապատում, հտ. Ա, ..., սյուն 677-684:

⁴²³ Տե՛ս **Միքայել Ասորի 1871**, էջ 313-314:

⁴²⁴ Նույն տեղում, էջ 314:

⁴²⁵ Տե՛ս **O. Braun**, Das Buch der Synhados oder Synodicon Orientale, Stuttgart-Wien, 1900, էջ 383; հմմտ. **Ե. Տեր-Մինասեան**, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները..., էջ 134:

⁴²⁶ Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **Ե. Տեր-Մինասեան**, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները..., էջ 134-136:

⁴²⁷ Տե՛ս **Michel le Syrien**, Tome II, ֆրանս., էջ 433-440; հմմտ. **Ե. Տեր-Մինասեան**, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները..., էջ 135-136:

գրելը, ամենայն հավանականությամբ հայ թարգմանիչների կողմից կատարված ավելացում է, ինչպիսիք բազմիցս հանդիպում են «Ժամանակագրության» հայերեն թարգմանություններում⁴²⁸ և ոչ միշտ են համապատասխանում ճշգրիտ ժամանակագրությանը: Այդ ավելացումով հայ գրիչները հավանաբար ցանկացել են հետևել մինչ այդ եղող հայ մատենագրության որդեգրած դիրքորոշմանը 7-րդ դարի առաջին կեսին տեղի ունեցած իրադարձությունների շուրջ:

Հովսեփյանի վերջին փաստարկը, որ Աթանասիոս ԱԿամելարիոսը մահացել է 633-ից հետո, հակոբիկյան մեկ այլ ժամանակագիր Հակոբոս Բարսալիբիի հիշատակությունն է, ըստ որի, հակոբիկյանների պատրիարքը պետք է մահացած լինի 644 թ.⁴²⁹: Սակայն, ինչպես Յան Լուիս Վան Դիթենն է նշում, մենք որևէ հիմք չունենք առ այն, որ Բարսալիբին ավելի լավ է տեղեկացված այս հարցում, քան Միքայել Ասորին⁴³⁰:

Բացի վերոնշյալից, իր «Միակամության ծագման պատմությունը» մենագրության մեջ Գարեգին Հովսեփյանը կարևորություն է տալիս մի հանգամանքի, որին մինչ այդ ուշադրություն չէր դարձրել թեմայով հետաքրքրված որևէ գիտնական⁴³¹: Դա 633 թ. վերջերին կամ 634 թ. սկզբներին գրված և Հոնորիոս պապին ուղղված Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցու նամակի հետևյալ հիշատակությունն է. «Վերջերս (ἀρτίως) մեր բարեպաշտ և աստվածապահ կայսրը, գտնվելով Եդեսիայում, արժանացրեց մեզ բարեպաշտական հրահանգով՝ երջանկահիշատակ Մենասի՝ սուրբ Վիգիլիոսին ներկայացված վերոհիշյալ դավանաբանական երկից հայրաբանական վկայություններ ընտրել «մի ներգործության» և «մի կամքի» մասին, ինչն էլ մենք իրականացրինք»⁴³²:

Այս հատվածի հունարեն «ἀρτίως» (=վերջերս) բառն, ըստ Գարեգին Հովսեփյանի, անքակտելի ցուցիչ է, որ Հերակլիոս կայսեր և հակոբիկյանների պատրիարքի միջև միջդավանական երկխոսությունը տեղի է ունեցել 633 թ. երկրորդ կեսին, քանի

⁴²⁸ Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **F. Haase**, Die armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Großen // Oriens Christianus, Neue Serie, Fünfter Band, Leipzig, 1915, էջ 60-82; 271-284:

⁴²⁹ Տե՛ս **J. S. Assemanus**, Bibliotheca Orientalis, Tomus II, Romae, 1721, էջ 103; հմմտ. **G. Owsepian**, նշվ. աշխ., էջ 31:

⁴³⁰ Տե՛ս **J.-L. Van Dieten**, Geschichte der Patriarchen..., էջ 224:

⁴³¹ Տե՛ս **G. Owsepian**, նշվ. աշխ., էջ 29-30:

⁴³² **Epistolae Sergii ad Honorium**, սյուն 536:

որ, եթե այն տեղի ունեցած լիներ 629-631 թթ. ընթացքում, ապա Սերգիոս պատրիարքը 633 թ. վերջին կամ 634 թ. սկզբին գրված նամակում «վերջերս» չէր ասի⁴³³:

Այն, որ նամակի նշյալ հատվածը փաստում է կայսեր՝ 633-ի վերջերին Միջագետքում (Եդեսիա) գտնվելը, ընդունում ենք նաև մենք, սակայն Սերգիոս պատրիարքը նամակում չի հիշատակում, թե ո՞ւմ հետ էր Հերակլիոս կայսրը քննարկում Քրիստոսի «ներգործության» ու «կամքի» հարցերը: Իսկ որ Հերակլիոս կայսրը Միջագետքի և Ասորիքի տարբեր քաղաքներում է եղել նաև 630-631 թթ. միջև ընկած ժամանակահատվածում, ինչպես տեսանք, նույնպես հիշատակվում է սկզբնաղբյուրներում: Հովսեփյանն իր տեսակետը հիմնավորելու որոշիչ գործոն է համարում նաև այն, որ Սերգիոս պատրիարքը Հոնորիոս պապին ուղղված նամակում, գրելով 633 թ. Ալեքսանդրիայում տեղի ունեցած միության մասին, չի հիշատակում Հիերապոլիսի միությունը հակոբիկյանների հետ, ինչը նույնպես կասկածի տակ է դնում մինչև 634 թ. թվագրումը⁴³⁴: Մեր կարծիքով դա հարցի էությունը չի փոխում, քանի որ այդ նույն հաջողությամբ Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցին չի հիշատակում նաև վստահաբար մինչև 634 թ. տեղի ունեցած Թեոդոսուպոլիս/Կարին քաղաքի միությունը հայերի հետ: Ինչպես նաև դեռ միանշանակ պարզ չէ, արդյո՞ք Հերակլիոս կայսեր և հակոբիկյանների պատրիարք Աթանասիոս ԱԿամելարիոսի միջև իսկապես հաստատվել է հաղորդական միություն, թե՞ ոչ, քանի որ այս մասին սկզբնաղբյուրները նույնպես հակասական տեղեկություններ են հաղորդում: Նշվածից բացի կա մեկ հանգամանք ևս, ըստ որի, եթե խոսքը գնում է հակոբիկյան միաբնակների հետ տարվող բանակցությունների մասին, ապա կայսրը «մի ներգործություն» կամ «մի կամք» սահմանումների ուղղադավանությունը հիմնավորելու կարիք չպետք է ունենար, քանի որ վերջիններիս դավանանքում բացառվում էր ի Քրիստոս երկվության որևէ դրսևորում:

Հակոբիկյան ասորիների հետ միջդավանաբանական բանակցությունների թվականը ճշտելու հարցում, մեր կարծիքով կարևոր նշանակություն ունի նաև Միքայել Ասորու «Ժամանակագրության» ասորերեն բնագրում Հերակլիոս կայսեր

⁴³³ Տե՛ս **G. Owsepian**, նշվ. աշխ., էջ 29:

⁴³⁴ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 29-30:

անունով պահպանված մի նամակ⁴³⁵ ուղղված Աթանասիոս պատրիարքին: Նամակում շարադրված են այն վարդապետության հիմնական կետերը, որի հիման վրա առաջարկ էր արվում արևելքի ոչ-քաղկեդոնական եկեղեցիներին դավանաբանական միություն կնքել կայսերական քաղկեդոնիկ եկեղեցու հետ: Այն ամբողջությամբ կազմված է Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու հեղինակության վրա, իսկ ի Քրիստոս երկու բնությունների միությունը նամակում սահմանվում է «մի ներգործություն» արտահայտությամբ:

Դավանաբանական բնույթի այս թղթում սահմանված հավատամքն ավելի համակարգված և հստակեցված տեսքով շարադրված է Ալեքսանդրիայի 633 թ. ժողովում ընդունված միության «ինը կետերում»⁴³⁶: Սակայն այս երկու գրությունների հիմնական տարբերություններից մեկն այն է, որ Հերակլիոս կայսեր նամակում բանադրվում են բոլոր նրանք, «ովքեր Նիկիայի, Կոստանդնուպոլսի, Եփեսոսի կամ **Քաղկեդոնի** ժողովների սահմանած հավատամքից տարբերվող դավանանք են ընդունում»⁴³⁷: Իսկ Ալեքսանդրիայի «միության ինը կետերում» «Տիեզերական» ժողովներից որևէ մեկի անունն ընդհանրապես չի հիշատակվում: Սա նույնպես ցույց է տալիս, որ Հերակլիոս կայսեր և Աթանասիոս Ա. Կամելարիոսի միջև Հիերապոլսում տեղի ունեցած բանակցությունները կայացել են մինչև 633 թ.: Հակառակ դեպքում անտրամաբանական կլիներ նույն դավանանքն ունեցող Եգիպտոսի միաբնակներին և Անտիոքի հակոբիկյաններին (հատկապես 615/616 թթ. միությունից հետո) հաղորդական միության առաջարկ անել՝ առաջադրելով հավատո տարբեր գրություններ:

Ամփոփելով վերոնշյալը՝ կարող ենք ասել, որ Հերակլիոս կայսեր և Աթանասիոս Ա-ի գլխավորած հակոբիկյանների պատվիրակության միջև Հիերապոլսում տեղի ունեցած հանդիպումը թվագրելու գործում որոշիչ նշանակություն ունի այն հանգամանքը, թե արդյո՞ք հանդիպումը տեղի է ունեցել Քրիստոսի խաչը Երուսաղեմ վերադարձնելուց հետո, թե՞ նախքան այդ:

Այս խնդրում կարևոր է հասկանալ Հերակլիոս կայսեր գործողությունների աշխարհագրությունը 628-630 թթ. ընթացքում: Ըստ «Զատկական ժամանակա-

⁴³⁵ Այս գրության հայերեն թարգմանությունը տե՛ս ստորև «Հերակլիոս նամակի պատճենը» վերնագրի ներքո:

⁴³⁶ Տե՛ս ենթագլուխ 2.3.4.1.:

⁴³⁷ *Michel le Syrien*, Tome II, ֆրանս., էջ 402-403.

գրության», որ կազմվել է շուրջ 630 թ.⁴³⁸ նշյալ դեպքերի ականատեսի կողմից, ով, ըստ որոշ ուսումնասիրողների, եղել է նաև Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցու մտերիմ շրջանակներից⁴³⁹, պարսից շահ Շերոյեի հետ հաստատած խաղաղությունից հետո Հերակլիոս կայսրը Գանձակից Հայաստանով շարժվում է Կոստանդնուպոլիս⁴⁴⁰:

Այն, որ կայսրը Շերոյեի հետ հաշտությունից հետո վերադարձել է մայրաքաղաք, հայտնում է նաև Թեոփանես Խոստովանողը⁴⁴¹: Սակայն վերջինս Խաչի վերադարձը նույնպես վերագրում է Շերոյեին⁴⁴², հետևաբար համարում է, որ Խաչը նախ տարվել է Կոստանդնուպոլիս, ապա նոր Երուսաղեմ, ինչը սխալ տեղեկություն է: Հերակլիոս կայսեր՝ Հայաստանով Կոստանդնուպոլիս վերադարձի մասին հիշատակում են նաև որոշ հայկական ավանդազրույց-պատմություններ⁴⁴³, սակայն, հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ «Ջատկական ժամանակագրությունը» այստեղ լուր է Խաչի մասին, մենք կարծում ենք, որ կայսրը Կոստանդնուպոլիս է վերադարձել առանց դրա:

Հակոբիկյանների պատրիարքի հետ երկխոսության մասին ընդհանրություններ հայտնող գրեթե բոլոր սկզբնաղբյուրները նշում են, որ Հերակլիոս կայսրը նախ եղել է Եդեսիայում, ապա նոր անցել է Հիերապոլիս, որտեղ էլ հանդիպել է հակոբիկյանների պատվիրակության հետ: Եթե ընդունենք, որ հանդիպումը տեղի է ունեցել խաչը Երուսաղեմ վերադարձնելուց հետո, ապա կայսեր ճանապարհը հարավից հյուսիս նախ պետք է անցներ Հիերապոլիսով, այնուհետև հասներ Եդեսիա: Մեր կարծիքով այս հանգամանքը ցույց է տալիս, որ Հերակլիոս կայսեր և հակոբիկյանների Աթանասիոս Ա Կամելարիոսի միջև հանդիպումը տեղի է ունեցել նախքան Խաչի վերադարձը Երուսաղեմ՝ 630 թ. առաջին ամիսներին:

⁴³⁸ Տե՛ս *Н. В. Пугулевская*, Византия и Иран..., էջ 26; *Пасхальная Хроника*, перевод с греческого, вступительная статья и комментарии *Л. А. Самуткиной*, Санкт-Петербург, 2004, էջ 5-6:

⁴³⁹ Տե՛ս *K. Krumbacher*, նշվ. աշխ., 1897, էջ 337:

⁴⁴⁰ Տե՛ս *Chronicon Paschale*, ad Exemplar Vaticanum Recensuit Ludovicus Dindorfius, Vol. I., Bonae, 1832, էջ 729:

⁴⁴¹ *Թեոփանես Խոստովանող*, էջ 37-38:

⁴⁴² Տե՛ս *նույն տեղում*, էջ 37: Հետաքրքրական է, որ չնայած Թեոփանես Խոստովանողը Խաչափայտի վերադարձը վերագրում է Շերոյեին, այնուամենայնիվ Երուսաղեմում դրա վերահաստատումը դնում է 6120=630 թ. (տե՛ս *Н. Пугулевская*, Жизнь Сахдоны..., էջ 97):

⁴⁴³ Այս մասին տե՛ս *Ա. արդ. Տիգրանեան*, նշվ. աշխ., էջ 110-131:

2.3.2.2. Բանակցությունների արդյունքը

Սկզբնաղբյուրները հակասական տեղեկություններ են հայտնում նաև Հերակլիոս կայսեր և Աթանասիոս Կամելարիոսի միջև տեղի ունեցած միջոցառմանական երկխոսության արդյունքների մասին: Այս առումով պատմագրության մեջ կա ավանդված երկու տարբերակ, ընդ որում մեկը պատկանում է քաղկեդոնիկ հունալեզու պատմագրությանը, իսկ մյուսը՝ ոչ-քաղկեդոնիկ (հակոբիկյան) ասորալեզու պատմագրությանը:

Ըստ քաղկեդոնական տարբերակի, որ հիմնականում հիշատակված է Անաստասիոս Սինայացու վերոնշյալ «Երրորդ խոսքը» աշխատության մեջ⁴⁴⁴ և այս հարցում նրան հետևող Թեոփանես Խոստովանողի մոտ⁴⁴⁵, Հիերապոլսում Հերակլիոս կայսեր և հակոբիկյան ասորիների պատրիարք Աթանասիոս ԱԿամելարիոսի միջև տեղի է ունենում աստվածաբանական երկխոսություն, որի ընթացքում կայսրը Աթանասիոսին խոստանում է ճանաչել նրան նաև Անտիոքի քաղկեդոնականների պատրիարք, եթե վերջինս ընդունի Քաղկեդոնի ժողովը և խոստովանի «Քրիստոսի երկու՝ իրար միացած բնությունները» :

Ըստ նշյալ աղբյուրների, հակոբիկյանների պատրիարքն առերես ընդունում է Հերակլիոս կայսեր առաջարկը, սակայն հարց է բարձրացնում Քրիստոսի «ներգործության» և «կամքի» մասին՝ հարցնելով հետևյալը. «ինչպե՞ս պետք է խոստովանել [դրանք] ի Քրիստոս՝ երկա՞կ, թե՞ միակ»⁴⁴⁶: Կայսրն, անտեղյակ լինելով այս խնդրից, հարցի պարզաբանման համար գրում է Կոստանդնուպոլսի Սերգիոս պատրիարքին, Հռոմի՝ Մարտին (ըստ Սինայացու⁴⁴⁷) կամ Հովհաննես (ըստ Թեոփանես Խոստովանողի⁴⁴⁸) պապին, ինչպես նաև Փասիսի Կյուրոս եպիսկոպոսին⁴⁴⁹: Այնուհետև, համեմատելով նրանց տված պատասխանները, ընդունում է «մի ներգործություն» և «մի կամք» սահմանումների ուղղադավանությունը և հաղորդական միություն կնքում հակոբիկյանների պատրիարքի հետ:

⁴⁴⁴ Տե՛ս *Анастасий Синаит*, էջ 120-125:

⁴⁴⁵ Տե՛ս *Թեոփանես Խոստովանող*, էջ 39-40:

⁴⁴⁶ *Анастасий Синаит*, էջ 122; *Թեոփանես Խոստովանող*, էջ 39:

⁴⁴⁷ Տե՛ս *Анастасий Синаит*, էջ 122:

⁴⁴⁸ Տե՛ս *Թեոփանես Խոստովանող*, էջ 39-40:

⁴⁴⁹ Տե՛ս *նույն տեղում*, էջ 39:

Անշուշտ վերոնշյալ աղբյուրներն այս հարցում չի կարելի համարել հավաստի՝ հաշվի առնելով դրանցում տեղ գտած բազմաթիվ հակասությունները՝ սկսած նրանից, որ Հերակլիոս կայսրը նախկինում առնվազն երկու անգամ մասնակից էր եղել «մի ներգործություն» և «մի կամք» սահմանումների շուրջ ընթացած աստվածաբանական քննարկումների⁴⁵⁰: Մխավմունք է նաև մի դեպքում Մարտին, մյուսում՝ Հովհաննես պապերի անձերի հիշատակումները, քանի որ այս շրջանում Հռոմի եկեղեցու գահակալը Հոնորիոս Ա (625-638 թթ.) պապն էր⁴⁵¹:

Մեր կարծիքով թե՛ Անաստասիոս Սինայացին, թե՛ Թեոփանես Խոստովանողը ջանում են «միակամության» վարդապետության սկզբնավորումը վերագրել հակոբիկյան Աթանասիոս Կամելարիոսին՝ այդպիսով համարելով այն ի Քրիստոս «մի բնություն» դավանելու արդյունք, ինչպես նաև ձգտում են 7-րդ դարում ծավալված «միակամական» վեճերի սկիզբը վերագրել միաբնակներին⁴⁵²: Իսկ, ըստ Անաստասիոս Սինայացու, սա առհասարակ առաջին դեպքն է, երբ հարց է բարձրացվում Քրիստոսի «ներգործության» և «կամքի» «մի» կամ «երկու» լինելու մասին⁴⁵³: Այս երկու աղբյուրները հակոբիկյան ասորի ծագում են վերագրում նաև Կոստանդնուպոլսի Սերգիոս պատրիարքին⁴⁵⁴: Այսպիսով նրանք ամեն կերպ փորձում են ցույց տալ, որ «միակամության» վարդապետության նախաձեռնողներն իրական քաղկեդոնականներ չեն եղել:

Հերակլիոս կայսեր և Աթանասիոս Ա Կամելարիոս պատրիարքի միջև տեղի ունեցած միջդավանաբանական երկխոսության արդյունքի մասին մյուս տարբերակը՝ ավանդված **ասորի-հակոբիկյան պատմագրության մեջ**, պատկանում է Միքայել Ասորուն:

Ըստ նրա «Ժամանակագրության» հայերեն թարգմանությունների, Աթանաս պատրիարքը Հիերապոլսում կայսրին է ներկայացնում դավանության գիր, որը տասներկու օր քննելուց հետո ճանաչվում է ուղղադավան: Սակայն այս հատվածում

⁴⁵⁰ Տե՛ս ենթագլուխներ 2.2.2.3; 2.2.2.4.:

⁴⁵¹ Տե՛ս **R. Bäumer**, Honorius I. // LThK, Fünfter Band, Freiburg, 1960, էջ 474-475:

⁴⁵² Այս նույն խնդիրն, ինչպես տեսանք, առկա էր նաև «Սինոդիկոն վետուս» քաղկեդոնական աղբյուրում, որտեղ Հերակլիոս կայսեր և սևերիանոսական Պողոս Միակնանու միջև տեղի ունեցած երկխոսության նախաձեռնությունը վերագրված է վերջինին (տե՛ս ենթագլուխ 2.2.2.3)

⁴⁵³ Տե՛ս **Анастасий Синаит**, էջ 122:

⁴⁵⁴ Տե՛ս **Анастасий Синаит**, էջ 123-124; **Թեոփանես Խոստովանող**, էջ 39:

մեր կողմից արդեն բազմիցս հիշատակված հայերեն երկու հրատարակությունները տարբեր հիշատակումներ ունեն.

Ըստ 1870-ի. «Իսկ թագաւորն հասկացաւ զբանն՝ և նստաւ ի քննութիւն զաւուրս երկոտասան իւրովք իմաստնովք խորհրդականովք ընդդէմ ուղղափառացն. և յաղթեաց ճշմարտութիւնն. և ասէ թագաւորն՝ բիծ ինչ ոչ գոյ ի ձեզ, այլ զմերս պահեսցուք մեք»⁴⁵⁵:

Ըստ 1871-ի. «Եւ ընկալեալ զնոսա թագաւորն և նստան ի քննել զերկոտասան օր. և ապա խնդրեաց թագաւորն դաւանութիւն գրով. և նոքա տուին ըստ սահմանի ուղղափառաց, և գովեաց և գոհացաւ զԱստուծոյ և ասէ. «Այս է ճշմարիտ խոստովանութիւն, նզովեալ է ժողովն Քաղկեդոնի և տումարն Լեւոնի»: Եւ դրան եպիսկոպոսն իւր հակառակեցաւ նմա, և թագաւորն հրամայեաց կտրել զքիթ նորա, և զպատրիարքն մեծ պատուով արձակեաց»⁴⁵⁶:

Միքայել Ասորու հայերեն երկու հրատարակությունների համաձայն, Հերակլիոս կայսրը նշյալ համաձայնությունից հետո մեկնում է Անտիոք, որտեղ քաղկեդոնականների ճնշման տակ հետ է կանգնում իր որոշումից և կրկին հրամայում է հալածել «մի բնություն» դավանողներին⁴⁵⁷: Եթե հավատանք հայերեն թարգմանություններին, ապա կայսեր և Աթանասիոս Ա Կամելարիոսի միջև այնուամենայնիվ կարճ ժամանակով դավանաբանական համաձայնություն կնքվել է, սակայն մեզ քիչ հավանական է թվում 1871 թ. հրատարակության հաղորդածն այն մասին, որ կայսրը նզովել է Քաղկեդոնի ժողովն ու Լևոն պապի տոմարը: Եթե ընդունենք դավանաբանական համաձայնության հանգամանքը, ապա 1870-ի օրինակում հիշատակված «բիծ ինչ ոչ գոյ ի ձեզ, այլ զմերս պահեսցուք մեք» տարբերակն ավելի հավանական է:

Հայերեն թարգմանություններից տարբերվող տեղեկություններ է հաղորդում Միքայել Ասորու «Ժամանակագրության» ասորերեն բնագիրը: Ինչպես արդեն նշեցինք, բնագրում Հերակլիոս կայսեր անունով պահպանվել է դավանաբանական մի գրություն՝ ուղղված Աթանասիոս Ա Կամելարիոսին, որում սահմանված վարդա-

⁴⁵⁵ *Միքայել Ասորի 1870*, էջ 317-318:

⁴⁵⁶ *Միքայել Ասորի 1871*, էջ 299-300:

⁴⁵⁷ Տե՛ս *Միքայել Ասորի 1870*, էջ 318; *Միքայել Ասորի 1871*, էջ 300:

պետության հիմքի վրա էլ առաջարկվում էր կնքել եկեղեցական միություն: Ստորև ներկայացնում ենք դրա հայերեն թարգմանությունը⁴⁵⁸.

Հերակլիոսի նամակի պատճենը

(Copie de la letter d’Heraclius)

«Մենք (Հերակլիոս կայսրը – Ս. Ս.) չունենք համապատասխան իրավասությունը՝ դավանաբանական հարցերում որոշումներ կայացնելու համար, սակայն, մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի հանդեպ ճշմարիտ հավատից ելնելով, փառաբանում ենք միակ ճշմարիտ Աստծուն և ասում ենք, որ Որդին ու Բանն Աստծո, Ով անսկիզբ է և գոյություն ունի աշխարհից առաջ Իր Անաղարտ Հոր և Սուրբ Հոգու հետ միասին՝ լինելով Սուրբ Երրորդության Դեմքերից Մեկը՝ կենարար և համագոյակից, մարդկության փրկության համար կամեցավ մարմնավորվել և ծնվել մեր Տիրուհի և Աստվածամայր Կոյս Մարիամից: Նույնը կատարյալ Աստված է և Նույնը խաչվել է Պոնտացի Պիղատոսի օրերում: Աստված-Բանն անչարչարելիորեն մնաց Իր մարմնի չարչարանքներում: Հասկանալի է, որ աստվածությունն անչարչարելի է, մենք ասում ենք, որ կան «երկու բնություններ»՝ Աստծո և մարդու, որոնք միավորված են Հիսուսի՝ Աստված-Բանի, Անաղարտ Որդու մեջ՝ անխառն և անբաժան (ֆրանս. sans confusion et sans séparation), **[ինչը] նշանակում է «երկու բնություն»՝ միավորված «մի ներգործությամբ»** (ֆրանս. [ce qui] signifie les deux natures qui sont unies en une seule opération), որը, ինչպես շարադրվել է Կյուրեղի կողմից, հանդիսանում է օրինյալ հիշատակումը՝ «մարմնացյալ Աստված-Բանիբնությունը մի է» [արտահայտության]: «Անխառն» և «անբաժան» արտահայտությունները ցույց են տալիս «երկու բնությունները», որոնք միավորված են. քանի որ անկարելի է խոսել «խառնուրդի» մասին միայն «մեկ [բնության]» պարագայում. «անբաժանելի» արտահայտությունը ցույց է տալիս այն, որ դրանք միավորված են Մարմնացյալ Աստված-Բանի «մի բնությամբ», քանզի, եթե խոսվում է «երկու բնությունների» միավորման մասին, ապա հասկանալի

⁴⁵⁸ Ասորերեն բնագիրը տե՛ս *Chronique de Michel le Syrien*, Patriarche Jacobite d’Antioche (1166-1199), editee par **J.-B. Chabot**, Tome IV (Texte syriaque), Paris, 1910, էջ 403,25c-404,32a: Հայերեն թարգմանությունը մենք կատարել ենք Շաբոյի ֆրանսերեն հրատարակությունից՝ համեմատելով Քրիստիան Լանգեի կատարած գերմաներեն մասնակի թարգմանության հետ (տե՛ս *Michel le Syrien*, Tome II, ֆրանս., էջ 402-403; հմմտ. *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 560-561):

է, որ Նա չի պարունակում ո՛չ բաժանում, ո՛չ պառակտում (ֆրանս. ni division ni séparation):

Մենք նգովում ենք բոլոր նրանց, ովքեր Նիկիայի, Կոստանդնուպոլսի, Եփեսոսի կամ Քաղկեդոնի ժողովներում սահմանած հավատամքից տարբերվող դավանանք են ընդունում»⁴⁵⁹:

Ինչպես նշում է Յան Լուիս Վան Դիթենը, դավանաբանական այս գրության մեջ քաղկեդոնականությունը ներկայացվում է միաբնակների համար ընկալելի տարբերակով⁴⁶⁰: Իսկ Ֆրիդհելմ Վինկելմանն իր վերլուծության մեջ նշում է, որ Հերակլիոս կայսեր առաջադրած գրությունն ամբողջությամբ համապատասխանում է «առաջին չորս Տիեզերաժողովներին (նկատի ունի Նիկիայի 325 թ., Կոստանդնուպոլսի 381 թ., Եփեսոսի 431 թ. և Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովները) և Քաղկեդոնն ընկալվում է նորքաղկեդոնականության իմաստով»⁴⁶¹:

Վերոնշյալ երկու հեղինակներին էլ այսպես մտածելու տեղիք է տալիս այն հանգամանքը, որ չնայած գրության մեջ օգտագործվում է «երկու բնություն» սահմանումը, այնուամենայնիվ բազմիցս շեշտվում է, որ Քրիստոս «մի» է և «նույնը», ինչպես նաև «Կույս Մարիամը» ներակայացվում է որպես «Աստվածածին»: Այս երկու սահմանումները բացառում էին «երկու բնության» նեստորական ընկալումը: Բացի այդ հստակ նշվում է, որ «մարմնացյալ Աստված-Բանի բնությունը մի է»՝ միավորված «անխառն» և «անբաժան» միությամբ, որի պարագայում Աստված-Բանն անչարչարելի է մնում մարմնի չարչարանքներում: Այսպիսով «մի բնություն» սահմանումը ներկայացվում էր բացառապես կյուրեղյան իմաստով՝ բացառելով դրա եվտիքեսյան ընկալումը: Ի վերջո, որպես «երկու բնությունների» միավորման առանցք նշվում է «մի ներգործություն» սահմանումը, որի վրա էլ առաջարկվում էր կնքել եկեղեցական միությունը:

Այսպիսով, ինչպես նշում է Քրիստիան Լանգեն, գրության մեջ Աստված-Բանը ներկայացվում է նորքաղկեդոնական իմաստով՝ որպես գործողության սուբյեկտ «մի»

⁴⁵⁹ Այս նամակը վստահաբար գրվել է 630 թ., կամ դրանից հետո, քանի որ նախքան դրա հիշատակումը Միքայել Ասորին նշում է, որ Ալեքսանդրիայի պատրիարքն էր Կյուրոս [Փասիսցին] (տե՛ս **Michel le Syrien**, Tome II, ֆրանս., էջ 401), իսկ ինչպես հայտնի է Կյուրոսը պատրիարք է դարձել 630 թ.:

⁴⁶⁰ Տե՛ս **J.-L. Van Dieten**, *Geschichte der Patriarchen...*, էջ 221:

⁴⁶¹ **F. Winkelmann**, *Der monenergetisch-monotheletische Streit...*, էջ 61:

Քրիստոսի մեջ, իսկ «մի ներգործություն» արտահայտությունը ներ է մուծվում՝ հղում կատարելով հակաքաղկեդոնական սևերիանոսականների մոտ անվիճելի հեղինակություն համարվող Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացուն⁴⁶²: Ըստ նույն հեղինակի, Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովն այստեղ հիշատակվում է Ձենոն կայսեր «Հենոտիկոնի» նմանությամբ⁴⁶³ ընդամենը որպես Նիկիայի 325 թ. ժողովի հավատամքի հաստատում⁴⁶⁴:

Շարունակելով իր պատմությունը՝ Միքայել Ասորին նշում է, որ Մաբոզ (Հիերապոլիս) քաղաքում Հերակլիոս կայսեր և Աթանասիոս պատրիարքի միջև միջդավանական բանակցություններին մասնակցում էին նաև հակոբիկյանների պատրիարքի հետ եկած 12 այլ եպիսկոպոսներ⁴⁶⁵: Կողմերի միջև 12 օր տևած քննարկումների ժամանակ Հերակլիոս կայսրը հակոբիկյաններից պահանջում է իր կողմից ներկայացված գրության ընդունումը, ինչպես նաև «մի Քրիստոսի մեջ երկու բնությունների միավորումը մի կամքի և մի ներգործության միջոցով՝ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու ուսուցման համաձայն»⁴⁶⁶: Ըստ Միքայել Ասորու, նշյալ «երկու բնություն» ձևակերպման մեջ նեստորականություն տեսնելով՝ հակոբիկյանները մերժում են միության առաջարկը, որն ընդունում են միայն Հիերապոլիսի մոտակայքում գտնվող Բեթ Մարոն վանքի միաբանները⁴⁶⁷: Դժվար է ասել, թե որքանով կարելի է այս հարցում հավաստի համարել դեպքերից շուրջ 5 դար հետո՝ 12-րդ դարում, ապրած հակոբիկյան հակաքաղկեդոնական պատրիարքի հայտնածն, այնուամենայնիվ, ինչպես նշում է Յան Լուիս Վան Դիթենը⁴⁶⁸, մինչև 634 թ. Հերակլիոս կայսեր և հակոբիկյան աորիների միջև վստահաբար միություն կնքված լինել չէր կարող հետևյալ երեք պատճառով՝

⁴⁶² Տե՛ս **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 561-562:

⁴⁶³ Այս մասին մանրամասն տե՛ս **A. Grillmeier**, Band 2/1., էջ 287-290:

⁴⁶⁴ Տե՛ս **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 562: «Նիկիայի 325 թ. ժողովի հավատամք» ասելով Քրիստիան Լանգեն, անշուշտ նկատի ունի Նիկիա-Քաղկեդոնյան հանգանակը, որը տարբեր էր Եփեսոսի 431 թ. սահմանված Նիկիա-Կոստանդնուպոլսյան հանգանակից:

⁴⁶⁵ Տե՛ս **Michel le Syrien**, Tome II, ֆրանս., էջ 412: Այդ եպիսկոպոսների անունները տե՛ս նույն տեղում; հմմտ. **Միքայել Ասորի 1870**, էջ 317; **Միքայել Ասորի 1871**, էջ 299:

⁴⁶⁶ Տե՛ս **Michel le Syrien**, Tome II, ֆրանս., էջ 412:

⁴⁶⁷ Տե՛ս **Michel le Syrien**, Tome II, ֆրանս., էջ 412: Բեթ Մարոն վանքի միաբանները, որ եկեղեցու պատմության մեջ այս միությունից հետո հայտնի են դառնում որպես մարոնիտներ, քրիստոնեական միակ եկեղեցին են, որ անգամ 680-681 թթ. Կոստանդնուպոլսի ժողովից հետո, երբ նզովվում են «միակամության» բոլոր հետևորդները, հավատարիմ են մնում Հերակլիոս կայսեր հետ կնքած միությանն ու դրա հիմքում ընկած վարդապետությանը (այս մասին տե՛ս **C. Hovorun**, նշվ. աշխ., էջ 93-102):

⁴⁶⁸ Տե՛ս **J.-L. Van Dieten**, *Geschichte der Patriarchen...*, էջ 228-229:

ա) եթե ասորական միությունը տեղի ունեցած լիներ մինչև 633 թ. Եգիպտոսում տեղի ունեցածը (ինչպես ցանկանում է ներկայացնել Անաստասիոսը), ապա դրան վստահաբար ավելի շատ ուշադրություն կհատկացվերթեմայի վերաբերյալ հետագա աղբյուրներում,

բ) Հոնորիոս պապին ուղղված իր նամակում (633/634 թ.) Սերգիոս պատրիարքը որևէ տեղեկություն չի հայտնում այդպիսի միության մասին⁴⁶⁹,

գ) Սոփրոնիոս Երուսաղեմացին «միաներգործական-միականական» վարդապետության հետևորդների դեմ գրված իր ժողովական թղթում անվանապես դատապարտում է Աթանասիոս Կամելարիոսին, սակայն միայն հիշատակում է Եգիպտոսի միաբնակ պատրիարք Անաստասիոսի հետ 616 թ. կնքած միության մասին, իսկ մեզ հետաքրքրողի մասին լուր է: Իսկ 634 թ-ից հետո առհասարակ անհնար կլիներ որևէ միություն կնքել Անտիոքի սևերիանոսականների հետ արաբական վտանգի պատճառով:

Այնուամենայնիվ, հաշվի առնելով Աթանասիոս պատրիարքին ուղղված Հերակլիոս կայսեր վերոնշյալ գրության բովանդակությունը հնարավոր ենք համարում, որ սևերիանոսական եպիսկոպոսների հետ կնքվել է որոշակի համաձայնություն: Այս հանգամանքի օգտին է խոսում նաև այն, որ որոշ հայկական սկզբնաղբյուրներ հաղորդում են Թեոդոսուպոլիս/Կարին քաղաքում Եզր Փառածնակերտցու և Հերակլիոս կայսեր մասնակցությամբ տեղի ունեցած ժողովին ասորիների մասնակցության մասին⁴⁷⁰: Ուստի հնարավոր ենք համարում, որ Հերակլիոս կայսեր և Աթանասիոս պատրիարքի միջև կնքված լինի որոշակի համաձայնություն⁴⁷¹,

⁴⁶⁹ Այս նույն խնդրին անդրադարձել ենք արդեն նախորդ ենթագլխում: Ներկայացված փաստարկը մենք այնքան էլ միանշանակ չենք համարում, քանի որ նույն հաջողությամբ չի հիշատակվում նաև Թեոդոսուպոլիս/Կարին քաղաքում հայերի հետ կայացած միությունը: Թե՛ հակոբիկյանների, թե՛ հայերի միության մասին չկա որևէ հիշատակում ո՛չ 649 թ. Լաթերանի ժողովի և ո՛չ էլ 680-681 թթ. Կոստանդնուպոլսի ժողովի վավերագրերում: Սակայն այնուամենայնիվ Կարինում տեղի ունեցած միության փաստը վկայված է բազմաթիվ հայերեն աղբյուրներում (այս մասին տե՛ս երրորդ գլուխը):

⁴⁷⁰ Տե՛ս **Գարեգին Ա. Կաթողիկոս**, Յիշատակարանք ձեռագրաց..., սյուն 33:

⁴⁷¹ Նույն Միքայել Ասորու մոտ կա պահպանված հակոբիկյան ասորիների պատրիարք Աթանասիոսի կողմից Հերակլիոս կայսրին ուղղված մի պատասխան նամակ (նամակը տե՛ս **Michel le Syrien**, Tome II, ֆրանս., էջ 405-408), որի առաջին հատվածի սահմանումները կարելի է ասել համապատասխանում են կայսեր կողմից ներկայացված քրիստոսաբանական ձևակերպումներին: Սակայն դրա վերջավորության մեջ հակոբիկյանները հստակ 6 կետով քննադատում են քաղկեդոնական դավանանքն ու Լևոն պապի «տոմարը» (տե՛ս *նույն տեղում*, էջ 407):

բայց ոչ եկեղեցական միություն, որը սակայն վերջինիս մահվանից (631 թ.) և հատկապես արաբական արշավանքներից հետո այլևս չի հաջողվել պահպանել:

2.3.3. Հերակլիոս կայսեր դավանաբանական համաձայնությունը

Պարսկաստանի Արևելա-Ասորական եկեղեցու հետ

2.3.3.1. Հերակլիոս կայսեր բանակցությունները Իշոյահվ ԲԳդալացու հետ

Պարսկա-բյուզանդական վերջին պատերազմի ընթացքը բավականին ծանր ժամանակաշրջան էր նաև Պարսկաստանի Արևելա-Ասորական (նեստորական) եկեղեցու համար: 608 թ. Մար Գրիգոր Ա կաթողիկոսի մահվանից հետո պարսից Խոսրով Բշահն արգելում է «նեստորականներին» նոր կաթողիկոս ընտրել⁴⁷²: Արգելքն ուժի մեջ է մնում ընդհուպ մինչև Խոսրով Բ Փարվեզի մահը: 628 թ. գալով իշխանության՝ Շերոյեն վերացնում է այս արգելքը⁴⁷³ և Արևելա-Ասորական եկեղեցու եպիսկոպոսները նոր կաթողիկոս են ընտրում Մար Իշոյահվ Բ Գդալացուն (628-646 թթ.)⁴⁷⁴: Նորընտիր կաթողիկոսը սկսում է իր եկեղեցին վերակազմակերպելու աշխատանքներ իրականացնել և այդ գործում մեծ տեղ է շնորհում աստվածաբանական կրթությանը⁴⁷⁵:

Պարսկաստանի շուրջ լարված քաղաքական իրավիճակը և գահակալների արագ փոփոխությունները բավականին բարդեցնում են Արևելահռոմեական կայսրության հետ վերջնական խաղաղություն կնքելու գործընթացը: Ուստի, ինչպես հաղորդում է ասորի հոգևորականի կողմից 7-րդ դարի երկրորդ կեսին կազմված⁴⁷⁶ անանուն ժամանակագրությունը, Բորան թագուհին Հերակլիոս կայսեր մոտ է

⁴⁷² Տե՛ս *D. W. Winkler*, նշվ. աշխ., էջ 101:

⁴⁷³ *Chronique de Seert*, էջ. 551: Նույն տեղում հեղինակը նշում է, որ Շերոյեն գաղտնի քրիստոնեություն էր դավանում, ինչպես իրեն դաստիարակել էր իր մայրը:

⁴⁷⁴ Տե՛ս *И. О. де Урбина*, Сирийская патрология, перевод с латинского *М. В. Грацианского*, Москва, 2011, էջ 147:

⁴⁷⁵ Տե՛ս *D. W. Winkler*, նշվ. աշխ., էջ 101:

⁴⁷⁶ Ըստ Պիգուլևսկայայի, այս սկզբնաղբյուրը, որ կրում է իր հրատարակչի՝ **Guidi-ի** անունը, կազմվել է 7-րդ դարի 70-ական կամ 80-ական թվականներին (տե՛ս *Н. В. Пигулевская*, Византия и Иран..., էջ 31):

ուղարկում Իշոյահվ Բկաթողիկոսի առաջնորդությամբ մի պատվիրակություն, որը պետք է վերջնական խաղաղություն կնքեր Արևելահռոմեական կայսրության հետ⁴⁷⁷:

Բացի այնտեղեկությունը, որ պատվիրակության առաքելությունը խաղաղության կնքումն էր և այն Հերակլիոս կայսեր կողմից մեծ ուրախությամբ է ընդունվում, աղբյուրը բանակցությունների մասին այլ մանրամասներ չի հայտնում: Սակայն նույն աղբյուրից մենք իմանում ենք, որ կաթողիկոսին ուղեկցում էին Պարսկաստանի Արևելա-Ասորական եկեղեցու այլ բարձրաստիճան հոգևորականներ, որոնք էին՝ «Կյուրակոս Նիսիբացին, Գաբրիել Կարխացին և Մարութա Գուստրացին»⁴⁷⁸:

Սկսած արդեն 4-րդ դարի վերջերից պարսից իշխանությունները բազմիցս օգտագործում էին իրենց տիրապետության տակ գտնվող արևելյան եպիսկոպոսներին քրիստոնյա Արևմուտքի և հատկապես Արևելահռոմեական կայսրության իշխանությունների հետ բանակցությունների ժամանակ՝ հաշվի առնելով նրանց կրոնական պատկանելությունը⁴⁷⁹: Սակայն վերոնշյալ աղբյուրը Հերակլիոս կայսեր և Իշոյահվ կաթողիկոսի գլխավորած պատվիրակության միջև տեղի ունեցած միջոցառման որևէ քննարկման մասին տեղեկություն չի հայտնում:

Հոգևորականներից բաղկացած այս պատվիրակության մասին ավելի մանրամասն տեղեկություններ է հայտնում 9-րդ դարի արևելա-ասորի հեղինակ Թովմա Մարգացին, ըստ որի, պարսից շահ Շերոյեն, խաղաղություն հաստատելով պարսիկների տիրապետության տակ գտնվող եկեղեցիներում, հանձնարարում է Իշոյահվ Բ Գդալացի կաթողիկոսին Արևելքի մետրոպոլիտներից և եպիսկոպոսներից կազմված մի պատվիրակություն ձևավորել՝ հռոմեացի երկիր մեկնելու և Հերակլիոս կայսեր հետ իր անունից խաղաղություն կնքելու նպատակով⁴⁸⁰: Այնուհետև Թովմա Մարգացին գրում է, որ «Մար Իշոյահվը, ենթարկվելով Շերոյե արքայի խոսքին, ժողովում է

⁴⁷⁷ *Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik*, übersetzt und commentiert von Th. Nöldeke // Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Classe, Band CXXVIII., Wien, 1893, S. 32-33.

⁴⁷⁸ Տե՛ս *Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik*, էջ 32:

⁴⁷⁹ Պարսից տերության և Արևմուտքի միջև դիվանագիտական հարաբերություններում հայ և ասորի հոգևորականների ներգրավվածության մասին տե՛ս *Н. Г. Гарсоян*, Роль восточного духовенства в византино-сасанидских дипломатических отношениях // Античная древность и средние века, вып. 10, 1973, էջ 99-104:

⁴⁸⁰ Տե՛ս *The Book of Governors*. The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga A. D. 840, Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and Other Libraries by E. A. Wallis Budge, Vol. II, the English Translation, London, 1893, էջ 124-125.

Մար Կյուրիակուսին՝ Նիսիբիսի մետրոպոլիտ եպիսկոպոսին, Մար Պողոսին՝ Ադիաբենեի (Խդայավա) մետրոպոլիտին և Մար Գաբրիելին Կարխա դ-Բեթ Սլոխից, ինչպես նաև այլ եպիսկոպոսների, ովքեր գիտնականներ էին և [օժտված էին] իմացությամբ ու բարեհաճությամբ, և նրանց հետ էին նաև մեր սուրբ Իշոյահվ Նինվեացին ու Սահդոնան»⁴⁸¹:

Ինչպես նշում է Սելեզնյովը, արաբական սկզբնաղբյուրներում, որ տեղեկություն են հայտնում Հերակլիոսի մոտ ուղարկված պարսկական պատվիրակության մասին, նույնպես կա որոշակի տարածայնություն՝ կապված այն բանի հետ, թե ով է հանդիսանում դեսպանության ուղարկողը⁴⁸²: Ինչպես Հիերապոլսում հակոբիկյան ասորիների հետ տեղի ունեցած երկխոսության մանրամասները հասկանալու պարագայում, այնպես էլ այստեղ, կարևոր նշանակություն ունի Հերակլիոս կայսեր կողմից Խաչի գերեդարձի ընթացքը Երուսաղեմ:

Այս համատեքստում Սեբեոսը գրում է, որ Քրիստոսի կենարար Խաչափայտը Երուսաղեմ վերադարձնելուց հետո՝ Հերակլիոս կայսրը կարճ ժամանակ անց կրկին զորքով շարժվում է Միջագետք⁴⁸³: Սա վստահաբար տեղի է ունեցել 630 թ., քանի որ կայսեր՝ Երուսաղեմում կարճ մնալու մասին հաղորդում է նաև Անտիոքոս Ստրատեգոսը⁴⁸⁴: Մեր կարծիքով կրկին զորքով այսպիսի հապճեպությամբ Միջագետք վերադառնալը կապված էր Սասանյան տերության գահակալի հերթական փոփոխությամբ: Շահրվարազին սպանելով՝ գահ էր բարձրացել Խոսրով Բ Փարվեզի դուստր Բորան թագուհին: Տարբեր աղբյուրների հաղորդմամբ, Շահրվարազը գահակալել է շուրջ 40 օր⁴⁸⁵:

Շահրվարազի սպանությունը և պարսից տերության նոր իշխանությունը կարող էին սպառնալ մինչ այդ կնքված պայմանավորվածությունների իրագործմանը: Ուստի Հերակլիոս կայսրը զորքով շարժվում է երկու կայսրությունների սահմանագիծ, որպեսզի անձամբ հետևի սահմանների վերագծմանն ու համաձայնության մյուս կետերի իրագործմանը: Այն, որ պատվիրակությունն ուղարկել էր Բորան թագուհին

⁴⁸¹ *The Book of Governors*, էջ 125-127.

⁴⁸² *Н. Селезнев*, Ираклий и Ишойав II., էջ 285:

⁴⁸³ Տե՛ս *Սեբեոս*, էջ 131:

⁴⁸⁴ Տե՛ս *Антиохъ Стратигъ*, էջ 65:

⁴⁸⁵ Տե՛ս *Н. Пигулевская*, Жизнь Сахдоны..., էջ 96:

հաստատում է նաև արևելա-ասորի հեղինակ Ամր Մարին իր՝ «Նեստորական պատ-
րիարքների պատմությունը» (Historia Patriarchum Nestorianorum) աշխատության
մեջ: Պատմագիրն Արտաշիրի մահվան մասին հիշատակելուց հետո, նշում է. «Եվ
նրանից հետո գահակալեց Բորանը՝ Շերոյեի քույրը... **Թագուհին վախեցավ, որ
որևէ թագավոր կարող է հարձակվել իր [տերության] վրա**, ուստի հոռոմների
արքա Հերակլիոսի մոտ ուղարկեց նշյալ հոգևոր հորը [Իշոյահվ Բ-ին]՝ **խաղա-
ղության վերահաստատման նպատակով**»⁴⁸⁶:

Այս հիշատակությունն իսկապես փաստում է այն մասին, որ Հերակլիոս կայսեր
և Իշոյահվ Բ կաթողիկոսի գլխավորած պատվիրակության հանդիպումը տեղի է
ունեցել Շահրվարազի մահվանից հետո, երբ կրկին պատերազմի վտանգ էր առա-
ջացել:

Մեկ այլ արաբ հեղինակ՝ Մարի իբն Սուլեյմանը, նույնպես Բորան թագուհուն է
վերագրում հոգևորականներից բաղկացած դեսպանության ուղարկելը Հերակլիոս
կայսեր մոտ: Ի տարբերություն մինչ այս ներկայացված պատմագիրների, նա հայտ-
նում է նաև հանդիպման վայրը. «Եվ գահին է բազմում Բորանը՝ Խոսրովի դուստրը,
քանի որ թագավորների զարմից ոչ ոք չէր մնացել նրանից բացի: Եվ ժողովուրդն
ուրախացավ նրա համար: Եվ նա դրամ հատեց: Նա իր ուղերձն Իշոյահվ կաթողիկո-
սի միջոցով ուղարկեց հոռոմների թագավորին, և նա հանդիպեց նրա հետ **Հալե-
պում**: Նա փոխանցեց նրան ուղերձը և նրա ընծաներն ընդունվեցին: Եվ մեծ էր
հոռոմների թագավորի զարմանքը, որ իշխանությունը կին է ընդունել և նա
ուրախությամբ ընդունեց կաթողիկոսին և ուրախ էր նրա գիտունության համար և
այն բանի համար, **որ վերջինս բացատրեց նրան** (Հերակլիոս կայսրին) **[նեստորա-
կանների] դավանանքը**... «Եվ ընդառաջեց նրան այն բանում, ինչի համար, որ
ժամանել էր իր մոտ: Եվ խնդրեց, որպեսզի նա պատարագ մատուցի՝ նրա ձեռքից
հաղորդվելու համար: Եվ նա կատարեց դա: **Նա (Իշոյահվ Բ-ը) հանձնեց նրան (Հե-
րակլիոս կայսրին) հավատամքի տեքստը** և հաղորդվեց նա և նրա բոլոր պատրի-
կները նրա ձեռքից»⁴⁸⁷:

⁴⁸⁶ *Maris Amri Et Slibae*, De Patriarchis Nestorianorum, Commentaria, Ex Codicibus Vaticanis, edidit ad
Latine reddidit **H. Gismondi**, Pars Altera, Textus Versio Latina, Romae, 1897, էջ 31:

⁴⁸⁷ Մեջբերումն ըստ Սելեզնյովի ռուսերեն թարգմանության (տե՛ս **Н. Селезнев**, Ираклий и Ишойав
II..., էջ 286):

Ինչպես տեսնում ենք մեջբերված հատվածից, Հերակլիոս կայսեր և Իշոյահվ Բ կաթողիկոսի բանակցությունների ժամանակ հստակ քննարկվել են նաև դավանական հարցեր: Աղբյուրը հիշատակում է նույնիսկ գրավոր հավատամքի մասին, որը կայսրին է հանձնել Արևելա-Ասորական եկեղեցու կաթողիկոսը:

Հալեպում տեղի ունեցած բանակցությունները նկարագրելիս՝ գրավոր հավատամքի մասին է խոսում նաև վերոնշյալ «Նեստորական պատրիարքների պատմությունը» (Historia Patriarchum Nestorianorum) աշխատության հեղինակը, ով արաբերեն վերարտադրությամբ պահպանել է նաև նշյալ հավատամքի տեքստը, որը համապատասխան հատվածի հետ հայերեն թարգմանությամբ⁴⁸⁸ կներկայացնենք ստորև՝ ավելի մանրամասն ուսումնասիրելու համար. «Նա [Հերակլիոս կայսրը] ցանկություն հայտնեց, որպեսզի [Իշոյահվ կաթողիկոսը] իր համար գրի առնի [այն] հավատամքը, որ դավանում էր ինքը (Իշոյահվ կաթողիկոսը) և իրեն դավանակից մարդիկ: Եվ [վերջինս] գրեց նրա (կայսեր) համար այդ հավատամքը. «Հավատում ենք մի Սուրբ Երրորդությանը՝ հավասար էությանը (լատ. in essentia), որը հավիտյանս հավիտենից է, որը չի պարունակում ո՛չ փոփոխություն, ո՛չ բաժանում և ճանաչելի է երրորդությամբ ու երկրպագելի է Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու միակությամբ: Իսկ ժամանակի լրումին, հանուն մեզ և հանուն մեր փրկության Սուրբ Անձերից (լատ. personis) մեկը՝ Աստծո Որդին, Աստված Բանը, Լույսը Լույսից, ճշմարիտ Աստված ճշմարիտ Աստծուց, Իր Հոր սուբստանցիայի Որդին (=համագոյակից Հորը), իջավ երկնքից և մարմնացավ, մարդացավ Սուրբ Հոգուց և **Սուրբ Կույս Մարիամից** այնպես, որ չփոփոխվեց Իր բնությունից և չզրկվեց Իր փառքից, այլ ընդունեց մարդկային բնությունն Իր աստվածության արտահայտման համար. Նա հասարակ մարդ չէր, ինչպես ասում են հերետիկոսները, կտրականապես ո՛չ, և չենք ասում նաև «Աստված անմարմին», ինչպես ասում են հերետիկոսները, կտրականապես ո՛չ, այլ Նա կատարյալ Աստված է՝ Իր աստվածությամբ Իր Հոր սուբստանցիայի Որդին, և Նա կատարյալ մարդ է՝ Իր մարդեղությամբ մեր բնության որդին և **մի անձնա-**

⁴⁸⁸ Հայերեն թարգմանությունն իրականացրել ենք արաբերեն տեքստի լատիներեն թարգմանությունից (տե՛ս *Maris Amri Et Slibae*, De Patriarchis Nestorianorum..., էջ 31)՝ համեմատելով այն Նիկոլայ Սելեզնյովի ռուսերեն թարգմանության հետ (տե՛ս *Н. Селезнев*, Ираклий и Ишойав II..., էջ 288; ռուսերեն վերանայված թարգմանությունը տե՛ս *Н. Н. Селезнев*, Pax Christiana et Pax Islamica, Из истории межконфессиональных связей на средневековом Ближнем Востоке // Труды Института восточных культур и античности, выпуск XLV, Москва, 2014, էջ 19):

վորություն է (լատ. personalitas), մի Տեր՝ հրաշալի միությանը, անհասանելի, որը չի ընդունում ո՛չ խառնում, ո՛չ բաժանում և Նա ո՛չ խառնմամբ է և ո՛չ էլ բաժանմամբ, հավիտյանս հավիտենից, երկու ճշմարիտ բնություններում (լատ. in duabus naturis)՝ աստվածային և մարդկային, մի Տեր Հիսուս Քրիստոս՝ Աստծո Որդին, Նա կամեցավ չարչարվել մարմնով հանուն մեր՝ մարդկային ցեղի փրկության, սակայն ինչ վերաբերում է Նրա աստվածությանը, ապա չարչարանքները նրան չդիպան: Եվ այսպիսով մի Տեր Հիսուս Քրիստոս՝ այդպես երկրպագելի և գոհաբանելի երկնային և երկրային բոլոր դասերի կողմից, կատարելապես և ամբողջապես Հոր և Սուրբ Հոգու հետ միասին⁴⁸⁹, այժմ և միշտ և հավիտյանս հավիտենից. Ամեն»⁴⁹⁰: Երբ նա (Հերակլիոս կայսրը) կարդաց [գրությունը], այն նրան դուր եկավ: Եվ նա խնդրեց [Իշոյահիվ կաթողիկոսին], որպեսզի [վերջինս] Պատարագ մատուցի: Եվ նա (կաթողիկոսը) մտավ խորան երեք անգամ և Պատարագ մատուցեց»⁴⁹¹:

Ինչպես նշում է Քրիստիան Լանգեն, դավանաբանական այս գրությունն ամբողջությամբ բխում է անտիոքյան աստվածաբանության ավանդույթից, հատկապես համապատասխանում է Թեոդորոս Մոպսուեստացու վարդապետությանը, որն էլ ընկած է Պարսկաստանի Արևելա-Ասորական եկեղեցու դավանանքի հիմքում⁴⁹²: Չնայած այս հանգամանքին, այնուամենայնիվ հավատամքում հստակ խոսվում է, որ Քրիստոս «մի անձնավորություն» է, «մի Տեր՝ միավորված անխառն և անբաժան միությանը»: Չնայած գրության մեջ «Կույս Մարիամը» չի անվանվում «Աստվածածին» (Theotokos), այնուամենայնիվ չի նշվում նաև հակառակը՝ լռությամբ անցնելով այդ վիճելի ձևակերպման վրայով:

Սակայն, ինչպես տեսնում ենք Իշոյահիվ Բ Գղալացու ներկայացրած հավատամքում խոսք չկա ո՛չ «մի կամք» և ո՛չ էլ «մի ներգործություն» սահմանումների մասին, և ինչքան էլ ներկայացված դավանաբանական գիրը «ընդունելի» լիներ Հերակլիոս կայսեր կողմից, ինչպես նշում է Նիկոլայ Սելեզնյովը⁴⁹³, այնուամենայնիվ մեզ չի

⁴⁸⁹ «Հոր և Սուրբ Հոգու հետ միասին» հատվածը ռուսերեն թարգմանություններում բացակայում է:

⁴⁹⁰ Ինչպես Դիոմար Վինկլերն, այնպես էլ Լուիս Սաքոն, ով հրատարակել էր այս տեքստի ֆրանսերեն թարգմանությունը, Իշոյահիվ Բ-ի անունով պահպանված գրության արաբերեն տեքստը համարում է վավերական (հմմտ. *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 567, ծանոթ. 182):

⁴⁹¹ *Maris Amri Et Slibae*, էջ 31:

⁴⁹² Տե՛ս *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 568:

⁴⁹³ Տե՛ս *H. Селезнев*, Ираклий и Ишойав II..., էջ 289:

թվում, որ միայն այսպիսի հավատամքը բավարար կլիներ կայսրին՝ նեստորականների հետ հաղորդական միություն կնքելու համար:

Այս խնդրում վերջապես հնարավոր է լինում պարզաբանում մտցնել այսպես կոչված «Սեերտի ժամանակագրություն» (Chronique de Seert) սկզբնաղբյուրի միջոցով, որն ամենամանրամասն տեղեկություններն է պահպանել Իշոյահվ Բ-ի և Հերակլիոս կայսեր միջև միջդավանական երկխոսության մասին⁴⁹⁴: Ժամանակագրության մեջ մասնավորապես կարդում ենք. «Եվ գահ բարձրացավ Բորանը՝ Խոսրով Փարվեղի դուստրը, Շերոյեի քույրը, քանի որ թագավորների զարմից չէր մնացել որևէ մեկը՝ տղամարդու տարիքին հասած: Եվ ժողովուրդն ուրախացավ նրա համար: ...Եվ նա վախեցավ, որ իր դեմ կարշավի հոռոմների արքան, ուստի խնդրեց Իշոյահվ կաթողիկոսին, որպեսզի վերջինս հոռոմների արքայի մոտ գնա իր ուղերձով, որպեսզի վերահաստատվի խաղաղությունը, ինչպես նախորդների օրոք: Իշոյահվը համաձայնեց իրագործել Բորան թագուհու ցանկությունը և մեծարանքով ճանապարհ ընկավ, նրա հետ էին նաև մետրոպոլիտներ և եպիսկոպոսներ: Եվ ուղևորվեց նա հոռոմների արքայի մոտ և գտավ նրան հանգրվանած **Հալեպում**: Նա այցելեց նրան և փոխանցեց ուղերձն ու ընծաներ մատուցեց, որ բերել էր իր հետ: Եվ զարմացավ Հերակլիոս արքան, որ կին է թագավորությունն իր վրա ընդունողը: Եվ հիացավ՝ տեսնելով նրա (Իշոյահվի) արժանապատվությունը, իմաստությունը, խորաթափանցությունը և գիտունությունը: **Եվ հարցրեց նրան հավատի մասին և նա շարադրեց նրա համար**, [այնուհետև] բացատրեց, մեկնեց, հայտարարեց և հռչակեց, որ իր դավանանքը նույնական է 318 հայրերի դավանանքի հետ⁴⁹⁵: Եվ **գրեց նրա համար նաև Մար Նեստորի հավատամքը**: Եվ արքան ուրախացավ այն ամենի համար, որ լսեց նրանից և ասաց դրա մասին նրան և խթանեց նրան այն

⁴⁹⁴ Այս առիթով Նիկոլայ Սելեզնյովը գրում է. «Պատկերը որոշակիորեն հստականում է, եթե դիմենք «Սեերտի ժամանակագրության» (այն հրատարակողի կողմից անվանված Historia nestorienne) վկայություններին, որոնք մի տեսակ պարունակում են Եկեղեցիների հարաբերությունների քննություն՝ ներկայացված գլխավորաբար Հերակլիոս կայսեր և Արևելքի կաթողիկոս Իշոյահվ Բ-ի երկխոսության միջոցով: Նշյալ ժամանակագրությունը Հերակլիոս կայսրին նվիրված մի քանի գլուխներ է պարունակում (տե՛ս LXXXII, LXXXVII, CVI, CVII) և ընդգծված ուշադրությամբ դիտարկում է Իշոյահվ Բ-ի գործունեությունը (տե՛ս XCIII, XCIV)՝ վերարտադրելով որոշ փաստաթղթերի տեքստերը նրա և բյուզանդական կայսեր հանդիպման վերաբերյալ: Այն մասին, որ ժամանակագրության հեղինակն օգտվել է տարբեր աղբյուրներից, վկայում է նաև այն հանգամանքը, որ տեքստի տարբեր հատվածներում հանդիպում են «Հերակլիոս» անվան տարբեր տառադարձումներ» (տե՛ս **Н. Селезнев**, Ираклий и Ишояв II..., էջ 289):

⁴⁹⁵ Նկատի ունի Նիկիայի 325 թ. Տիեզերաժողովին մասնակցած 318 հայրերի դավանանքը:

բանում, ինչի համար վերջինս եկել էր իր մոտ և գովեց նրան ուղարկողին ու կատարեց նրա ցանկությունները: Եվ խնդրեց, որպեսզի նա պատարագ մատուցի իր մոտ, որ նա հաղորդվի և հաղորդակցվի իր հետ նրա փոխարեն: Եվ նա կատարեց այդ: Եվ նա պարգևատրեց նրան, երբ վերջինս ցանկացավ լքել իրեն»⁴⁹⁶:

Ինչպես տեսնում ենք «Սեերտի ժամանակագրության» մեջ դեպքերի նկարագրության սկիզբն ամբողջությամբ համապատասխանում է Ամր Մարիի «Նեստորական պատրիարքների պատմությունը» աշխատության հաղորդածին⁴⁹⁷, ինչը ևս մեկ անգամ հիմնավորում է, որ հոգևորականներից բաղկացած պատվիրակությունն իսկապես Հերակլիոս կայսեր մոտ է ուղարկել Բորան թագուհին, այլ ոչ թե Շերոյեն:

Ժամանակագրության հեղինակը, այստեղ ավելացնում է միայն այն, որ Արևելա-Ասորական եկեղեցու հավատամքը՝ ներկայացված Հերակլիոս կայսրին, ամբողջությամբ համապատասխանում էր Նիկիայի 325 թ. Տիեզերաժողովի «Հավատ հանգանակին»: Ինչպես նաև, ի տարբերություն մյուս աղբյուրների, որ հիշատակում էին Իշոյահվ Բ կաթողիկոսի վերոնշյալ գրության մասին, ըստ ժամանակագրության, նեստորականների կաթողիկոսը Հերակլիոս կայսրին է տվել նաև Արևելա-Ասորական եկեղեցու կողմից ընդունված հայտնի հանգանակը, որ ավանդաբար վերագրվում է Նեստորին:

Չնայած վերոնշյալ կարևոր ավելացումներին, մեր ուսումնասիրության շրջանակներում առանձնահատուկ կարևորություն ունի «Սեերտի ժամանակագրության» հաջորդ հատվածը. «Եվ խնդրեց նա (Հերակլիոս կայսրը), որպեսզի նա (Իշոյահվ Բ) Պատարագ մատուցի իր ներկայությամբ, որպեսզի նրա ձեռքից հաղորդվեն թե՛ ինքը, թե՛ իր պատրիկները, թե՛ եպիսկոպոսները, թե՛ իր մտերիմները և թե՛ բոլոր նրանք, որ ներկա էին այդտեղ: Եվ նա կատարեց կայսեր ցանկությունը՝ **պայման դնելով նրա առջև, որ այն ժամանակ, երբ սարկավազը հիշատակում է պատրիարքների և հայրերի անունները, ինքը չի հիշատակի Կյուրեղի անունը, ով պառակտման պատճառն էր և երկերեսանի վարդապետության հիմնադիրը: Թագավորը համաձայնվեց ներկայացված պահանջի հետ և Իշոյահվ կաթողիկոսը պատարագեց ու թագավորը հաղորդվեց:** Հետո Իշոյահվը գրի առավ իր

⁴⁹⁶ *Chronique de Seert*, էջ 557-558; հմմտ. *Н. Селезнев*, Ираклий и Ишойав II..., էջ 291-292:

⁴⁹⁷ Տե՛ս վերևում, էջ 110-111:

հավատամքը և թղթագլանի տեսքով հանձնեց արքային: Արքան ասաց. «Ի՞նչ պատճառով եք դուք խուսափում բացահայտ ասել, որ Մարիամը ծնել է Աստծուն, այլ ասում եք, որ Մարիամը ծնել է Քրիստոսին»: Եվ պատասխանեց նրան կաթողիկոսը, որ «մենք ամենևին չենք խուսափում ճշմարտությունից և բացահայտ ապացույցից, բայց մենք ասում ենք, որ Մարիամը ծնել է Քրիստոսին, որն իր մեջ միավորում է մարդեղությունն ու Նախագո Բանը, որ բնակություն էր հաստատել նրա մեջ, եթե մենք ասենք, որ Մարիամը ծնել է Աստծուն, մենք դեռ կնետենք մարդկային անունն ու կոչնչացնենք նրա բնությունը»: Եվ արքան ընդունեց նրա ասածների ճշմարտացիությունը և նրա դավանանքի թղթագլանից իմացավ, որը նա գրել էր իր ձեռագրով, ինչպիսին է նրա մտածողությունը: Եվ ընդունեց այն և ուղարկեց իր հրամանատարներին, նրանք նույնպես ընդունեցին: Եվ թագավորը նրան համալրեց այն ամենով ինչի կարիզն ուներ նույնն արեց նրա հետ եղողների համար: Եվ նա գրեց Բորանի նամակին ի պատասխան՝ երաշխավորելով, որ կօգնի նրան զորքով, հենց որ նա դրա կարիքը կունենա, և հայտնեց նրան, որ այս ամենը հնարավոր եղավ Իշոյահվի և նրա կողմից բերված ուղերձի շնորհիվ: Եվ նա մեկնեց հոռոմների երկրից մեծարանքով: **Եվ Իշոյահվի դավանանքը համապատասխան էր Կոստանդնուպոլսի Սերգիոս պատրիարքի դավանանքին՝ «մի կամք» (ֆրանս. *volonté unique*) և «մի ներգործություն» (ֆրանս. *acte unique*) դավանելու մեջ**⁴⁹⁸:

«Ժամանակագրության» այս հատվածում հաղորդվում են տեղեկություններ, որոնք մյուս աղբյուրներում բացակայում են: Հատկապես կարևոր նշանակություն ունի այն, որ աղբյուրը վերջապես փաստում է Իշոյահվ Բ-ի և Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցու դավանանքների համապատասխանության մասին՝ հիշատակելով դրա հիմքում ընկած «մի կամք» և «մի ներգործություն» սահմանումները: Բացի այս հատվածից 7-րդ դարի առաջին կեսին «միակամության» շուրջ ծավալված դավանական վեճերի մասին «Սեբերտի ժամանակագրությունը» հիշատակում է նաև Հերակլիոս կայսեր մասին իր պատմության սկզբում՝ նշելով, որ Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցին, մյուս պատրիարքները, ինչպես նաև Հերակլիոս կայսրը հալածում էին այդ ժամանակներում ի հայտ եկած այն խմբերին, որ դավանում էին «երկու

⁴⁹⁸ *Chronique de Seert*, էջ 557-560; հմմտ. *Н. Селезнев*, *Ираклий и Ишойав II...*, էջ 292-293:

կամք»⁴⁹⁹: Իսկ Սերգիոս պատրիարքի մասին նշում է, որ նա հետևում էր Թեոդորոս Մոպսուեստացու դավանանքին⁵⁰⁰: Այստեղ ժամանակագրության հեղինակը հավանաբար նկատի ունի հենց «միակամությունը», որը, ինչպես գիտենք մեր ատենախոսության առաջին գլխից, ընդունում էր թե՛ Թեոդորոս Մոպսուեստացին, թե՛ Նեստորը⁵⁰¹:

Մյուս հետաքրքրական հիշատակությունը, որ տեսնում ենք աղբյուրում, Պատարագից առաջ Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու անունը չհիշատակելու պայմանն է, որ կայսեր առաջ առաջադրում է Իշոյահվ Բ կաթողիկոսը: Մեր կողմից մեջբերված հատվածից մի փոքր անց ժամանակագրության հեղինակը հաղորդում է նաև Հերակլիոս կայսեր կողմից առաջադրված պատասխան պայմանի մասին, ըստ որի, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու անունը չհիշատակելու պարագայում պետք է չհիշատակվեին նաև Արևելա-Ասորական եկեղեցու երեք մեծագույն վարդապետների՝ «Դիոդոր [Տարսոնացու], Թեոդորոս [Մոպսուեստացու] և Նեստոր [Կոստանդնուպոլսեցու]» անունները⁵⁰²: Միայն երկու կողմերի միջև կնքված այս փոխզիջման պարագայում է հնարավոր լինում հաղորդական միությունը:

Սակայն Արևելա-Ասորական այս երեք կարևորագույն անձանց Պատարագի ժամանակ չհիշատակելու հանգամանքը մեծապես ազդում է Իշոյահվ Բ Գդալացու հեղինակության վրա, ում, Պարսկաստան վերադառնալուց հետո, իր իսկ դավանակիցները մեղադրում են դավանափոխության մեջ: Ինդիքը կայանում էր նրանում, որ նշյալ երեք անձանցից հատկապես Նեստորը Արևելա-Ասորական եկեղեցու ավանդույթում չէր համարվում զուտ որպես ուսուցիչ կամ վարդապետության հիմնադիր: Նրան այս եկեղեցում ընկալում էին և են որպես իրենց հավատքի խորհրդանիշ⁵⁰³: Հետևաբար Նեստորի անվան չհիշատակելն իրենց հավատամքից ավելի մեծ շեղում էր համարվում, քան վարդապետական այս կամ այն հարցում կատարված փոխզիջումը, չնայած այն հանգամանքին, որ ինչպես տեսանք Իշոյահվ Բ-ի կողմից

⁴⁹⁹ Տե՛ս **Н. Селезнев**, *Ираклий и Ишойав II...*, էջ 289:

⁵⁰⁰ Տե՛ս *նույն տեղում*:

⁵⁰¹ Տե՛ս ենթագլուխ, 1.3:

⁵⁰² Տե՛ս **Chronique de Seert**, էջ 560:

⁵⁰³ Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **Н. Селезнев**, *Имя Нестория как символ...*, էջ 257-286:

ներկայացված հավատամքի պահպանված տեքստից, այն որևէ կերպ չէր շեղվում Արևելա-Ասորական եկեղեցու ավանդույթից:

Այնուամենայնիվ հստակ է, որ Հերակլիոս կայսեր և Իշոյահիվ Բ Գդալացու միջև «միաներգործական-միակամական» վարդապետության հիմքի վրա հաղորդական միություն է կնքվում: Ելնելով այս հանգամանքից կարող ենք ասել, որ Հերակլիոս կայսեր և Սերգիոս պատրիարքի եկեղեցական քաղաքականությունն այլևս ներթյուզանդական իրողություն չէր միայն, այլ լիովին դարձել էր «էկումենիկ» քաղաքականություն, որի վերջնական նպատակը ողջ քրիստոնյա աշխարհը նույն դավանանքի շուրջ միավորելն էր:

2.3.4. Եկեղեցական միությունը Եգիպտոսի միաբնականների հետ.

Ալեքսանդրիայի 633 թ. ժողովը

Օգտագործելով իրեն տրված պատրիարքական ողջ իշխանությունը՝ Կյուրոս Փասիսցին 633 թ. տեղական ժողով է գումարում Ալեքսանդրիայում, որի ընթացքում հաղորդական միություն է հաստատում Եգիպտոսի միաբնականների հետ⁵⁰⁴: Ժողովում ունեցած հաջողությունների մասին նա նամակով⁵⁰⁵ հայտնում է Կոստանդնուպոլսի Սերգիոս պատրիարքին՝ գրելով, որ այսպես կոչված թեոդոսիանականները⁵⁰⁶, որոնց թիվը հասնում է հազարների, Ալեքսանդրիայում հունիսի երրորդ օրը միություն են կնքել կայսերական եկեղեցու հետ և միասին հաղորդվել⁵⁰⁷: Հոնորիոս պապին ուղղված իր նամակում ժողովի պատմության մասին մանրամասներ է հաղորդում նաև Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցին՝ նշելով, որ Ալեքսանդրիայի Կյուրոս պատրիարքին հաջողվում է «ընդհանրական եկեղեցու հետ միավորել Եվտիքեսի,

⁵⁰⁴ Այս ժողովի մասին տե՛ս *C. J. Hefele*, Band III, էջ 137-140; *И. А. Орлов*, նշվ. աշխ., էջ 16-18; *G. Owsepian*, նշվ. աշխ., էջ 47; *Ю. А. Кулаковскій*, նշվ. աշխ., էջ 127-128; *H.-G. Beck*, *Geschichte der Orthodoxen Kirche...*, էջ 56; *F. Winkelmann*, *Der monenergetisch-monotheletische Streit...*, էջ 66-67; *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 575-581:

⁵⁰⁵ Նամակը պահպանվել է Կոստանդնուպոլսի 680/81 թթ. ժողովի 13-րդ նիստի վավերագրերում. տե՛ս *Epistolae Cyri scripta ab Alexandria ad Sergium// Mansi*, Tomus XI, սյուն 561-564 (այսուհետ՝ *Epistolae Cyri ad Sergium, P*):

⁵⁰⁶ Այսպես էին կոչվում Եգիպտոսի բնակչության հիմնական մասը կազմող միաբնականները՝ 535-536 թթ. Ալեքսանդրիայի միաբնակ պատրիարք Թեոդոսիոսի անունով (տե՛ս *F. Winkelmann*, *Der monenergetisch-monotheletische Streit...*, էջ 67):

⁵⁰⁷ Տե՛ս *Epistolae Cyri ad Sergium, P*, սյուն 561.

Դիոսկորոս [Ալեքսանդրացու], Սևերիոս [Անտիոքացու] և Հուլիանոս [Հալիկառնացու] հետևորդներին»⁵⁰⁸: Նրա հայտնած տեղեկության համաձայն, դժվարին բանակցություններից հետո երկու կողմերին հաջողվում է կազմել մի քանի կետից բաղկացած դավանաբանական գրություն, որի հիման վրա մինչ այդ տարբեր ուղղությունների բաժանված եկեղեցիները կրկին վերամիավորվում են⁵⁰⁹:

Ալեքսանդրիայի պատրիարք Կյուրոս Փասիսցին՝ Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցուն ուղղված հիշյալ նամակին կից նրան է ուղարկել նաև դավանաբանական այդ գրությունը (գրության հայերեն թարգմանությունը տե՛ս հետագա շարադրանքում՝ «**Ալեքսանդրիայի 633 թ. ժողովի միության ինը կետերը**» վերնագրի ներքո), որի հունարեն բնագիրն ամբողջությամբ պահպանվել է Կոստանդնուպոլսի 680-81 թթ. ժողովի 13-րդ նիստի վավերագրերում⁵¹⁰:

Ալեքսանդրիայի ժողովի հետ կապված հետաքրքրական հարցադրում է կատարում գերմանացի ժամանակակից ուսումնասիրող Քրիստիան Լանգեն, ըստ որի, անհասկանալի է մնում այն հանգամանը, թե ինչպե՛ս է Կյուրոս Փասիսցուն հաջողվել իրագործել այս միությունը⁵¹¹, քանի որ այն իշխանությունը, որ տրվել էր նրան իր հովվության ողջ տարածքում, Ալեքսանդրիայի նախկին պատրիարքները նույնպես ունեին:

Այս խնդիրը հասկանալու համար կարևոր նշանակություն ունի 7-րդ դարավերջին ապրած հեղինակ⁵¹² Անաստասիոս Սինայացու՝ արդեն բազմիցս հիշատակված «Երրորդ խոսքը» (Sermo III) հակամիակամական աշխատության մեջ եղող հիշատակությունը մեզ հետաքրքրող ժողովի մասին: Դրա համաձայն Կյուրոս Փասիսցին Եգիպտոսի միաբնակների հետ միությունն իրագործել է Պաղեստինի Փարան քաղաքի քաղկեդոնիկ եպիսկոպոս՝ Թեոդորոսի օգնությամբ⁵¹³, ով միակա-

⁵⁰⁸ *Epistolae Sergii ad Honorium*, սյուն 532; հմմտ. *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 576:

⁵⁰⁹ Տե՛ս *Epistolae Sergii ad Honorium*, սյուն 532.

⁵¹⁰ Տե՛ս *Mansi*, Tomus XI, սյուն 564-568.

⁵¹¹ Տե՛ս *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 576, ծանոթ. 225:

⁵¹² Տե՛ս *J.-L. Van Dieten*, *Geschichte der Patriarchen...*, էջ 180-181; հմմտ. *А. И. Сидоров*, *История монофелитских споров...*, էջ 93.

⁵¹³ Տե՛ս *Анастасий Синаит*, էջ 125-127: Այս նույն տեղեկությունը, հետևելով Անաստասիոս Սինայացու վերոնշյալ ստեղծագործությանը, հայտնում են Թեոփանես Խոստովանողը (տե՛ս *Թեոփանես Խոստովանող*, էջ 40) և Մաքսիմոս Խոստովանողի վարքի հեղինակը (տե՛ս *PG*, Tomus XC, սյուն 77); հմմտ. *А. И. Сидоров*, *История монофелитских споров...*, էջ 93:

մական շարժման կարևորագույն դերակատարներից մեկն է⁵¹⁴: Հռոմի Մարտին Ա պապի կողմից 649 թ. Լաթերանում գումարված հակամիակամական ժողովի⁵¹⁵ ժամանակ ընթերցվում է «միակամության» վարդապետության հակառակորդներից Երուսաղեմի պատրիարքարանը ներկայացնող Ստեփան Դորացու կազմած գրությունը, որտեղ վերջինս Թեոդորոս Փարանցուն անվանում է միակամների մեջ «առաջինը/կարապետը» (πρώτους), որից հետո նշում է Կյուրոս Փասիսցու անունը և հետո միայն Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցուն⁵¹⁶:

Միակամական շարժման ղեկավարներին այսպիսի հաջորդականությամբ ներկայացնելը Գարեգին Հովսեփյանը համարում է Ստեփան Դորացու կողմից իրադարձությունների ճշգրիտ ընթացքին չտիրապետելու արդյունք, քանի որ այս շարժման աստվածաբանական կողմի նախաձեռնողն, ինչպես ցույց են տալիս սկզբնաղբյուրները, Կոստանդնուպոլսի Սերգիոս Պատրիարքն է⁵¹⁷: Այս պնդումը բավականին հավանական է, քանի որ արևելքում, որտեղից վերջինս եկել էր Հռոմ, միաներգործական-միակամական վեճերը սկիզբ են առնում հիմնականում 633 թ. Ալեքսանդրիայի ժողովից հետո⁵¹⁸, հետևաբար արևելցիների համար միակամական շարժման մեջ առաջնային դերակատարություն պետք է ունենային այդ ժողովն իրականացնողներն ու «միության ինը կետերը» սահմանողները: Իսկ այն հանգամանքը, որ Դորացին առաջին տեղում դնում է ոչ թե Կյուրոս Փասիսցու, այլ՝ Թեոդորոս Փարանցու անունը, ցույց է տալիս այս գործընթացում նրա ունեցած խիստ կարևոր դերակատարությունը: Բացի այս, ինչպես հայտնում է Մաքսիմոս Խոստովանողը, դեռևս պարսկա-բյուզանդական պատերազմի ընթացքում Սերգիոս Պատրիարքը Արսինոյի եպիսկոպոս Սերգիոսի միջոցով նամակ է գրում Թեոդորոս Փարանցուն՝ խնդրելով նրան իր կարծիքը հայտնել «մի ներգործություն» և «մի կամք» սահմանումների մասին⁵¹⁹: Սա ցույց է տալիս, որ վերջինս լավագույնս տիրապետում

⁵¹⁴ Միակամական շարժման պատմության մեջ Թեոդոր Փարանցու դերակատարության մասին տե՛ս **W. Elert**, նշվ. աշխ., էջ 185-260.

⁵¹⁵ Լաթերանի 649 թ. ժողովի մասին տե՛ս **C. J. Hefele**, Band III, էջ 212-230:

⁵¹⁶ Տե՛ս **Mansi**, Tomus X, սյուն 893:

⁵¹⁷ Տե՛ս **G. Owsepian**, նշվ. աշխ., էջ 22, 33-34:

⁵¹⁸ Ալեքսանդրիայի 633 թ. ժողովի միության ինը կետերի առաջին հակառակորդը 634 թ. Երուսաղեմի պատրիարք դարձած Սովորոնիոս Երուսաղեմացին է, ում նախաձեռնությամբ էլ Ստեփան Դորացին մասնակցում էր Լաթերանի 649 թ. ժողովին:

⁵¹⁹ Տե՛ս ենթագլուխ, 2.2.2.2:

էր խնդրին և նույնիսկ 7-րդ դարի առաջին կեսի միարարական քաղաքականության հիմքում ընկած քրիստոսաբանական բանաձևումների մեծ մասի հեղինակն էր⁵²⁰:

Լինելով քաղկեդոնական՝ Թեոդորոս Փարանցին, այնուամենայնիվ, արևելքի եպիսկոպոս էր (Փարանը գտնվում է Սինայում), ուստի լավագույնս հասկանում էր նաև արևելքի միաբնականների մշակութային և լեզվամտածողական առանձնահատկություններից բխող քրիստոսաբանական ընկալումները, ինչն էլ նպաստում է, որպեսզի, Ալեքսանդրիայի պատրիարք Կյուրոս Փասիսցու հետ համագործակցելով, Եգիպտոսի հակաքաղկեդոնականների հետ միությունն իրագործվի:

2.3.4.1. Եգիպտոսի միության դավանաբանական ձեռնարկը

Մեզ համար առանձին կարևորություն ունի Ալեքսանդրիայի այս ժողովի ընթացքում ընդունված դավանաբանական վերոնշյալ գրությունը, քանի որ այն ոչ միայն կարևորագույն աղբյուր է՝ 7-րդ դարի առաջին կեսի միարարական քաղաքականության հիմքում ընկած վարդապետությունն ըմբռնելու համար, այլև, մեր կարծիքով, կարևոր նշանակություն ունի՝ հասկանալու համար քաղկեդոնական այն սահմանումները, որոնք անհանգստացնում էին թե՛ Ապողինար Լաողիկեցուն, թե՛ Եվտիքեսին, թե՛ Նեստորին բանադրած, սակայն այդպես էլ Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովը չընդունած արևելյան եկեղեցիներին, ինչպես նաև այդ եկեղեցիների կողմից օգտագործվող այն սահմանումները, որոնք իրենց հերթին անհանգստացնում էին քաղկեդոնականներին: Մեզ հետաքրքրող փաստաթուղթը բաղկացած է ինը կետերից/նզովքներից⁵²¹, որոնց հայերեն թարգմանությունը կներկայացնենք ստորև՝ ավելի մանրամասն ուսումնասիրության համար⁵²²:

⁵²⁰ Այս մասին տե՛ս **A. II. Cudorov**, Феодор Раифский..., էջ 135-167:

⁵²¹ Տե՛ս **Mansi**, Tomus XI, սյուն 564-568:

⁵²² Այս տեքստի հայերեն թարգմանությունն իրականացրել ենք դրա հունարեն բնագրի ամենավերջին հրատարակությունից, որը կատարել է գերմանացի դավանաբան Ռ. Ռիդինգերը (տե՛ս **Acta Conciliorum Oecumenicorum**, Series Secunda, Volumen Secundum, Pars Prima et Secunda: Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium, ed. **R. Riedinger**, Berlin, 1992, 598,6-600,20) և նույնությամբ իր “Mia Energeia” աշխատության մեջ հրատարակել է Քրիստիան Լանգեն (տե՛ս **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., ծանոթ. 227-235, էջ 277-279), որից էլ մենք օգտվել ենք, քանի որ Ռիդինգերի հրատարակությունը չենք կարողացել ձեռք բերել: Թարգմանության ընթացքում օգտվել ենք նաև Կարլ Յոզեֆ ֆոն Հեֆելի կատարած գերմաներեն մասնակի թարգմանությունից (տե՛ս **C. J. Hefele**, Band III, էջ 138-139), ինչպես նաև Տիեզերական ժողովների վավերագրերի ռուսերեն հրատարակությունից (տե՛ս **Деянія вселенскихъ соборъвъ**, томъ шестый, издание третье, Казань, 1908, էջ 187-189)

Ալեքսանդրիայի 633 թ. ժողովի միության ինը կետերը

1. Եթե որևէ մեկը չի դավանում Հորը, Որդուն և Սուրբ Հոգուն՝ համագո Երրորդությանը՝ մի աստվածություն երեք հիպոստասիսով (ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν), թող նզովյալ լինի:
2. Եթե որևէ մեկը չի դավանում, որ Սուրբ Երրորդությունից Մեկը՝ Աստված Բանը, հավերժությունից առաջ, անժամանակ ծնվել է Հորից, իջել երկնքից, մարմնացել Սուրբ Հոգուց և մեր Տիրուհի՝ Սուրբ փառավորյալ Աստվածածնից ու միշտ Կոյս Մարիամից, մարդացել է, տանջվել սեփական մարմնով (τῆ ἰδίᾳ σαρκί), մահացել, թաղվել և երրորդ օրը հարություն առել՝ [Սուրբ] Գրոց համաձայն, թող նզովյալ լինի:
3. Եթե որևէ մեկը չի դավանում, որ և՛ տանջանքները և՛ հրաշքները պատկանում են մեր նույն Տիրոջը՝ Հիսուս Քրիստոսին՝ ճշմարիտ Աստծուն, այլ [դավանում է], որ մեկը [պատկանում է] մեկին, իսկ մյուսները մեկ ուրիշին (ἀλλ', ἄλλου καὶ ἄλλου), թող նզովյալ լինի:
4. Եթե որևէ մեկը չի դավանում, որ Աստված Բանն ամենասերտ միության շնորհիվ ամենասուրբ Աստվածածնի և միշտ Կոյս Մարիամի արգանդում միավորությամբ Սուրբ Աստվածածնից Իր վրա է ընդունել մեզ համագոյակից մարմինը (σάρκα)՝ լցված բանական հոգով (ψυχῆ λογικῆ) և մտքով (νοῦς), ֆիզիկական/բնական և հիպոստասային միությամբ (ἐνώσει φυσικῆ τε καὶ καθ' ὑπόστασιν), և այդ կերպ նույնից ծագել է մեկը՝ անխառն և անբաժան, թող նզովյալ լինի:
5. Եթե որևէ մեկը չի դավանում, որ մեր սուրբ Տիրուհին և միշտ կոյս Մարիամն իրական և ճշմարիտ Աստվածածին է՝ որպես մարմնացյալ Աստված Բանին հղացած և ծնած, թող նզովյալ լինի:
6. Եթե որևէ մեկը չի դավանում, որ երկու բնություններից (ἐκ δύο φύσεων), այսինքն աստվածայինից և մարդկայինից է մեկ Քրիստոս, մեկ Որդին, որ մի է մարմնացյալ Աստված Բանի բնությունը՝ համաձայն սուրբ Կյուրեղի, անխառն, անբաժան, անփոփոխ, այսինքն մեկ միավորված հիպոստաս, որն էլ հենց Ինքը մեր Տերն է՝ Հիսուս Քրիստոս, Մեկը սուրբ և համագո (ὁμοουσίου) Երրորդությունից, այդպիսին թող նզովյալ լինի:

7. Եթե որևէ մեկը, ասելով, որ մեր մի Տեր Հիսուս Քրիստոս ճանաչվում է երկու բնության մեջ (*ἐν δυοῖ θεωρεῖσθαι φύσεσιν*), չի դավանում, որ և՛ Հորից հավերժաբար ծնված Աստված Բանը, և՛ վերջին ժամանակներում մեր Տիրուհի Աստվածածնից և միշտ Կոյս Մարիամից մարմնացածն ու ծնվածը նույն հնքն է՝ մեկը Սուրբ Երրորդությունից, այլ ընդունում է, որ սա ուրիշ է և մյուսն ուրիշ, և ոչ թե միևնույնը՝ կատարյալ աստվածությամբ և կատարյալ մարդեղությամբ՝ ըստ իմաստնագույն Կյուրեղի խոսքի, և միայն այդ պատճառով ճանաչելի երկու բնության մեջ (*ἐν δυο θεωρούμενον ,φύσεσι*), [ով չի դավանում], որ նույնը չարչարվել է և չի չարչարվել և՛ մեկով և՛ մյուսով, ինչպես ասել է նույն Սուրբ Կյուրեղը՝ չարչարվել է մարդկայնորեն մարմնով, ինչպես մարդ, իսկ ինչպես Աստված՝ անչարչարելիորեն գտնվում էր չարչարելի մարմնում, որ միևնույն Քրիստոս և Որդին ներգործում էր և աստվածայինը և մարդկայինը մի աստվածայրական ներգործությամբ (*μὴ θεανδρικῆ ἐνεργεία*)՝ համաձայն Սուրբ Դիոնիսիոսի: [Ով չի դավանում], որ միայն մտահայեցությանբ է տարբերակվում այն, ինչից ծագել է միավորությունը, և այդ պատճառով Նրա բնութենական և հիպոստասային միությունից հետո մտքով դիտարկելով [Նրան] անբաժան ու անխառն, և մյուս կողմից միևնույն անանջատ և անբաժան Քրիստոսին և Որդուն մտահայելիս՝ մեկը մյուսին անխառն միավորված երկուս է ճանաչում՝ իրականացնելով նրանց իրական հայում, այլ ոչ թե խաբուսիկ պատրանքով և մտքի ապարդյուն հորինվածքներով, բոլորովին չի բաժանում [Նրան], կարծես թե անխառն ու անհասանելի միությունից հետո արդեն ամբողջությամբ վերացել է բաժանումը երկուսի՝ ասելով սուրբ Աթանասի համաձայն՝ միասին է մարմինը, միասին է Աստված Բանի մարմինը, միասին է բանական հոգով լցված մարմինը, միասին է Աստված Բանի՝ բանական հոգով լցված մարմինը, այլ օգտագործում է այդպիսի արտահայտություն՝ մասերի բաժանելու համար, թող նզովյալ լինի:
8. Եթե որևէ մեկը չի նզովում հերետիկոսներ Արիոսին, Եվնոմիոսին, Մակեդոնին, Ապողինարին, ատելի Նեստորին, Եվտիքեսին, էգետոսներ (*Αιγεώτας*) Կյուրիոնին և Հովհաննին և բոլոր նրանց, ովքեր որևէ կերպ հակադրվում են Սուրբ Կյուրեղի տասներկու կետերին և քավության չարժանացածներին,

որոնք մահացան այս մոլորության մեջ և նրանց նմանությամբ իմաստակաձների և իմաստակողների, թող նզովյալ լինի:

9. Եթե որևէ մեկը չի նզովում Թեոդորետոսի ստեղծագործությունները՝ հակադիր Սուրբ Կյուրեղի հավատին և Իբաս եպիսկոպոսի այսպես կոչված ուղերձները, և Թեոդորոս Մոպսուեստացուն՝ իր ստեղծագործություններով, և եթե որևէ մեկը չի ընդունում Սուրբ Կյուրեղի ստեղծագործությունները՝ հատկապես նրանք, որոնք ուղղված են ընդդեմ Թեոդորոսի, Թեոդորետոսի, Անդրեասի ու Նեստորի, և [չի նզովում] նրանց համաձայն ու նրանց հետ իմաստակաձների և իմաստակողների, թող նզովյալ լինի:

Դավանաբանական այս գրությունը, ինչպես Հերակլիոս կայսեր՝ Աթանասիոս Ա Կամելարիոսին ուղղված նամակի պարագայում⁵²³, ընդհանուր առմամբ կարող ենք համեմատել միայն Զենոն կայսեր «Հենոտիկոնի» հետ (482 թ.), այն հիմնական տարբերությամբ, որ «Հենոտիկոնի» մեջ փորձ է արվում միությունը վերականգնել՝ ցույց տալով առաջին երեք «Տիեզերաժողովների» բացարձակ առավելությունը Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովի նկատմամբ՝ ընդամենը մեկ անգամ հիշատակելով Քաղկեդոնը, սակայն ոչ դրական շեշտադրումով⁵²⁴: Այս հանգամանքն, ինչպես նաև Լևոն պապի «Տոմարը» մոռացության մատնելն, անշուշտ քաղկեդոնականների կողմից ընկալվում են որպես հակաքաղկեդոնականություն, և «Հենոտիկոնը» հաջողություն չի ունենում⁵²⁵:

Ի տարբերություն «Հենոտիկոնի» և Աթանասիոս Կամելարիոսին ուղղված Հերակլիոս կայսեր վերոնշյալ նամակի, Ալեքսանդրիայի «միության ինը կետերում» «Տիեզերական» ժողովներից որևէ մեկը չի հիշատակվում, ինչը եկեղեցա-քաղաքական տեսանկյունից թույլ է տալիս ավելի չեզոք դիրքից մոտենալ առաջադրված խնդրին: Տեքստի բովանդակությունը հիմնված է Սբ. Դիոնիսիոս Արեոպագացու, Սբ. Աթանաս Ալեքսանդրացու և Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու հեղինակությունների վրա, որոնց աներկբա ուղղադավան էին համարում երկու կողմերն էլ:

⁵²³ Տե՛ս վերևում «Հերակլիոսի նամակի պատճենը» վերնագրի ներքո:

⁵²⁴ Տե՛ս **A. Grillmeier**, Band 2/1, էջ 285-287: «Հենոտիկոնում» Քաղկեդոնի ժողովի հիշատակությունն անհրաժեշտ էր նաև Նիկիա-Քաղկեդոնյան հավատամքից չջեղվելը մատնանշելու համար, որն, ինչպես հայտնի է, որոշակի տարբերություն ուներ Եփեսոսի 431 թ. Տիեզերաժողովի ժամանակ վերջնականապես սահմանված Նիկիա-Կոստանդնուպոլսյան հավատամքից:

⁵²⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 287-290:

Քրիստոսաբանական վիճելի բանաձևերը պարզաբանելու համար՝ «միության ինը կետերում» օգտագործվում են և՛ քաղկեդոնական և՛ ոչ քաղկեդոնական սահմանումներ՝ փորձելով դրանց տալ երկու կողմերին էլ բավարարող մեկնաբանություններ:

6-րդ կետում հստակ նշվում է «երկու բնությունից» (ἐκ δύο φύσεων) սահմանման ուղղադավանությունը, ինչն ընդունելի էր ալեքսանդրյան ավանդույթին հետևող արևելցիների համար⁵²⁶, սակայն քաղկեդոնյան սահմանումներում այն փոխարինվել էր «երկու բնության մեջ» (ἐν δύο φύσεσι) արտահայտությամբ⁵²⁷, ինչն արևելցիները չէին ընդունում⁵²⁸, քանի որ նրանք այստեղ երկու Քրիստոսների բաժանման վտանգ էին տեսնում: Այս խնդիրը պարզաբանելու համար՝ 7-րդ կետում նշվում է նաև «երկու բնության մեջ» (ἐν δύο φύσεσι) ձևակերպումը⁵²⁹ շարունակելով, որ այսպես կարելի է ասել միայն այն պարագայում, եթե մարմնացյալ Աստված-Բանը չի ընկալվում որպես երկու առանձին Քրիստոսներ, այլ այդպիսով, կյուրեղյան խոսքի համաձայն, մատնանշվում է Նրա կատարյալ աստվածությունն ու մարդեղությունը: 5-րդ կետում հստակ սահմանվում է Տիրամոր «Աստվածածին» լինելը, իսկ 3-րդ կետում բացառվում է այն հանգամանքը, որ տանջանքները և հրաշքները պատկանում են առանձին Քրիստոսների: 6-րդ կետն ավարտելով «Մի է բնությունը մարմնացյալ Աստված-Բանի» (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη) սահմանման կյուրեղյան ընկալումով, այսինքն՝ անխառն (ἀσυγχύτως) և անբաժան (ἀτρέπτως)՝ ինը կետերը կազմողները բացառում են «երկու բնություն» արտահայտության նեստորական ընկալումն առհասարակ:

⁵²⁶ Տե՛ս **K. Sarkissian**, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, New York, 1975, էջ 33 (նույնի հայերեն թարգմանությունը տե՛ս **Գ. Սարգիսեան**, Քաղկեդոնի ժողովը եւ Հայոց եկեղեցին, Անգլերէնից թարգմանեցին՝ Զաքարիա Աբելա Բաղումեանը եւ Վահրամ Քահանայ Մելիքեանը, Նիւ Յորք, Լոնտոն, 2012, էջ 55):

⁵²⁷ Տե՛ս **K. Sarkissian**, նշվ. աշխ., էջ 33-34 (**Գ. Սարգիսեան**, նշվ. աշխ., էջ 55-56); **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 579:

⁵²⁸ Տե՛ս **K. Sarkissian**, նշվ. աշխ., էջ 33-34 (**Գ. Սարգիսեան**, նշվ. աշխ., էջ 55-56):

⁵²⁹ Ք. Լանգեն, այս խնդրի մասին գրելիս, նշում է միայն, որ «Միության ինը կետերում» «երկու բնությամբ» (ἐν δύο φύσεσι) քաղկեդոնական արտահայտությունը փոխարինվել է ալեքսանդրյան «երկու բնությունից» (ἐκ δύο φύσεων) արտահայտությամբ (տե՛ս **Ch. Lange**, նշվ. աշխ., էջ 579-580), սակայն 7-րդ կետում տեսնում ենք «ճանաչելի երկու բնությամբ» (ἐν δυο ἑωροῦμενον ,φύσεσι) արտահայտությունը երկու անգամ և դրա համապատասխան կյուրեղ-ալեքսանդրյան բացատրությունը:

4-րդ կետում սահմանելով Աստված-Բանի մարմնավորման ընթացքը՝ նշվում է, որ Նա Սուրբ Կույսից ընդունել է երկրային մարմին (*σάρκας*)՝ լցված բանական հոգով (*ψυχῆ λογικῆ*) և մտքով (*νοῦς*): Այսպիսով բացառվում էր «մի բնություն» (*μία φύσις*) եզրի ապողինարյան ընկալումը, իսկ հաստատելով միավորությունից հետո անխառն և անշփոտ միեղեն Քրիստոս դավանելու վարդապետությունը՝ բացառվում էր նույն եզրի եվտիքեսյան ընկալումը, ինչու քաղկեդոնականները մեղադրում էին արևելքի՝ կյուրեղ-ալեքսանդրյան ավանդույթին հետևող հակաքաղկեդոնականներին:

Երկու կողմերին անհանգստացնող այս վիճահարույց ձևակերպումները ճշտելուց հետո՝ 7-րդ կետում սահմանվում է, որ «միևնույն Քրիստոս և Որդին ներգործում էր և՛ աստվածայինը և՛ մարդկայինը **մի աստվածայրական ներգործությամբ** (*μὴ θεανδρικῆ ἐνεργεία*)՝ համաձայն Սուրբ Դիոնիսիոս [Արեոպագացու]», ինչն էլ ընդհանուր առմամբ դառնում է երկու կողմերի միջև միության բանաձևը, սակայն այս սահմանումն այնքան էլ չի համապատասխանում դիոնիսիոսյան ձևակերպմանը, քանի որ Սբ. Դիոնիսիոս Արեոպագացու անունով պահպանված կորպուսում խոսվում է «նոր աստվածայրական ներգործության» (*καινήν θεανδρικὴν ἐνεργείαν*) մասին⁵³⁰: Ինչպես տեսնում ենք «միության ինը կետերում» «նոր» (*καινήν*) բնորոշումը փոխարինած է «մի» (*μὴ*) բնորոշմամբ: Այս փոփոխությունը կատարել էր Սևերոս Անտիոքացին դեռ 6-րդ դարում՝ քրիստոսաբանական իր սահմանումները հիմնավորելու համար⁵³¹:

Արեոպագացու փոփոխված բանաձևը չի վրիպում նաև քաղկեդոնականների աչքից, և այս մասին արդեն գրում է ի Քրիստոս «երկու ներգործություն» և «երկու կամք» դավանելու վարդապետության հիմնական սահմանող՝ Մաքսիմոս Խոստովանողը՝ մեղադրելով միության գրությունը կազմողներին այս փոփոխության մեջ⁵³²: Ալեքսանդրիայի միության հաջողությունը երկար չի տևում, սակայն դրա պատճառը ոչ այնքան այս փոփոխությունն է, որքան առհասարակ «մի ներգործություն» (*μία ἐνεργεία*) սահմանման հետագա սխալ ընկալումը, քանի որ ինչպես հայտնում են Անաստասիոս Սինայացին և Թեոփանես Խոստովանողը, հակորիկյաններն Ասորի-

⁵³⁰ Տե՛ս *PG*, Tomus III, սյուն 1072; հայերեն թարգմանությունը՝ *R. W. Thomson*, *The Armenian Version...*, էջ 233:

⁵³¹ Տե՛ս *Օ. Давыденков*, նշվ. աշխ., էջ 142:

⁵³² Տե՛ս *PG*, Tomus XCI, սյուն 100; հմմտ. *Օ. Давыденков*, նշվ. աշխ., էջ 142:

քում և թեոդոսյաններն Ալեքսանդրիայում, պարծենալով իրենց հաղթանակով, ասում էին. «Ոչ թե մենք Քաղկեդոնի հետ, այլ Քաղկեդոնը մեզ հետ մտավ հաղորդության մեջ՝ դավանելով Քրիստոսի մեկ բնություն՝ Նրա մի ներգործության միջոցով»⁵³³:

Իսնդիրը նրանում էր, որ Եգիպտոսի միաբնականների հակաքաղկեդոնական դիրքորոշումն ի սկզբանե պայմանավորված չէր միայն լեզվամտածողական և աստվածաբանական առանձնահատկություններով, այլ նաև ուներ բավականին լուրջ եկեղեցա-քաղաքական և գաղափարական հենք, քանի որ Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովին բանադրել էին նրանց Դիոսկորոս պատրիարքին, ում հանդեպ եգիպտացիները պահպանում էին իրենց հավատարմությունը⁵³⁴:

Այնուամենայնիվ «մի ներգործություն» սահմանման այսպիսի մեկնաբանությունը անտարբեր չի թողնում նաև արևելքի քաղկեդոնականներին, իսկ միաբնականների նման դիրքորոշումը հանգեցնում է նրան, որ արդեն 633 թ. վերջերին 634թ. սկզբներին Պաղեստինցի Սոփրոնիոս անունով մի վանական, ով մեծ հեղինակություն ուներ ողջ արևելքում, հակադրվում է Ալեքսանդրիայի միության կազմակերպիչներին և հատկապես «միության ինը կետերի» 7-րդ կետին⁵³⁵, որտեղ սահմանված էր «մի աստվածայրական ներգործություն» բանաձևը, իսկ 634 թ. Երուսաղեմի պատրիարք դառնալու առիթով նրա «Ժողովական գրությունն»⁵³⁶ այնպիսի աղմուկ է բարձրացնում կայսրության ողջ տարածքում, որ միարարական քաղաքականության հեղինակները ստիպված են լինում վերանայել իրենց քաղաքականության հիմքում ընկած քրիստոսաբանական սահմանումները, որպեսզի եղած պառակտումն ավելի չխորացնեն:

Չնայած 7-րդ դարի առաջին կեսի Արևելահռոմեական կայսրության միարարական քաղաքականությունն ի վերջո հաջողությամբ չի պսակվում և դրա նախաձեռնողները, բացառությամբ Հերակլիոս կայսրի, բանադրվում են Կ. Պոլսի 680/81

⁵³³ *Анастасий Синаит*, էջ 126-127; *Թեոփանես Խոսրովանող*, էջ 40:

⁵³⁴ Տե՛ս *A. H. M. Jones*, *Were ancient heresies national or social movements in disguise?* // *Journal of Theological Studies*, 10, 1959, pp. 280-298; *A. H. M. Jones*, *The Roman Economy*, Oxford, 1974, pp. 308-329; հմմտ. *Ф. Вункельман*, նշվ. աշխ., էջ 87:

⁵³⁵ Տե՛ս *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 581-587, 601-606:

⁵³⁶ Սոփրոնիոս Երուսաղեմացու «Ժողովական գրության» հունարեն բնագիրը տե՛ս *Mansi*, Tomus XI, սյուն 461-513:

թթ. ժողովում⁵³⁷, այնուամենայնիվ Ալեքսանդրիայի 633 թ. «միության ինը կետերը» ցույց են տալիս, որ Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովի պատճառով առաջացած դավանաբանական խնդիրների ակունքը ոչ թե «մի բնություն» կամ «երկու բնություն» սահմանումներն էին, այլ դրանց ընկալման կամ մեկնաբանման ձևերը:

Ամփոփելով մեր ուսումնասիրության երկրորդ գլխի հիմնական դրույթները՝ վստահաբար կարող ենք նշել, որ Ալեքսանդրիայի միությունը Հերակլիոս կայսեր և Սերգիոս պատրիարքի միարարական քաղաքականության ամենահաջողված գործողությունն է, քանի որ **առաջին անգամ պաշտոնական գրության մեջ (թեկուզև տեղական ժողովի շրջանակներում) սահմանվում է Արևելահռոմեական կայսրության որդեգրած կրոնական նոր քաղաքականության հիմքում ընկած վարդապետությունը, որի հիման վրա վերջապես հաջողվում է միություն հաստատել քաղկեդոնականների և ոչ քաղկեդոնականների միջև:** Իսկ «միության ինը կետերի» վերլուծությունը ցույց տվեց, որ միարարական քաղաքականության հիմքում ընկած վարդապետությունը ոչ թե ուղղակիորեն բխում էր Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովի սահմանումներից, այլ հիմնված էր նորկյուրեղյան քրիստոսաբանության վրան կարելի է ասել ամբողջությամբ տեղավորվում էր կյուրեղ-ալեքսանդրյան ավանդույթին հետևող ոչ քաղկեդոնական եկեղեցիների քրիստոսաբանական պատկերացումներում⁵³⁸:

⁵³⁷ Տե՛ս *F. Winkelmann*, *Der monenergetisch-monotheletische Streit...*, էջ 14:

⁵³⁸ Նշվածի համատեքստում հայտնի ռուս քաղկեդոնիկ դավանաբան Իվան Տրոիցկին «միակամության» մասին նույնիսկ գրում է հետևյալը. «Այն (միակամությունը) ուղնուծուծով «միաբնակություն» է և նույնքան հակընդդեմ ու հակառակ է ուղղափառությանը (նկատի ունի քաղկեդոնականությանը), որքան «միաբնակությունը» (տե՛ս *И. Троицкий*, *Изложение веры Церкви Армянския, С.-Петербургъ*, 1875, էջ 167): Այնուամենայնիվ, մենք այդքան էլ համաձայն չենք Իվան Տրոիցկու հետ: Մեր կարծիքով «միակամությունը» ո՛չ «միաբնակություն» է, ո՛չ «երկբնակություն»: Դրա մասին են վկայում քրիստոսաբանական այս երկու ուղղություններին էլ հատուկ սահմանումները, որ առկա են «միակամական» տեքստերում: Այս հարցում մենք հակված ենք ընդունել գերմանացի աստվածաբան Կարլ-Հայնց Ուտեմանի այն պնդումը, որ 7-րդ դարի «միակամությունը» հանդիսանում է նորկյուրեղականության տրամաբանության շարունակություն (տե՛ս *K. H. Uthemann*, *Der Neuchalkedonismus...*, էջ 373-413): Այստեղ ամեն դեպքում պետք է հաշվի առնենք նաև այն հանգամանքը, որ Իվան Տրոիցկու ապրած ժամանակահատվածում «նորքաղկեդոնականություն կամ նորկյուրեղականություն» հասկացողությունները դեռևս հայտնի չէին գիտությանը:

ԳԼՈՒԽ Գ.

ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՔԱՂԿԵԴՈՆԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ ԸՆԴՈՒՆԵԼՈՒ ՀԱՐՑԸ 7-ՐԴ ԴԱՐԻ ԱՌԱՋԻՆ ԿԵՍԻՆ ԵՎ ՄԻԱԿԱՄՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐԸ⁵³⁹

3.1. Թեոդոսուպոլիս/Կարինի ժողովի խնդիրը հայ միջնադարյան մատենագրության մեջ

Միջնադարյան գրեթե բոլոր հայ մատենագիրները հիշատակում են 7-րդ դարի առաջին կեսին Թեոդոսուպոլիս/Կարին քաղաքում Հայոց Եզր Ա Փառաժնակերտցի կաթողիկոսի (630-641 թթ.) և բյուզանդացիների Հերակլիոս Ա կայսեր մասնակցությամբ տեղի ունեցած մի ժողովի մասին, որի արդյունքում դավանական միություն է կնքվել երկու կողմերի միջև: Ըստ հայկական սկզբնաղբյուրների, այս միությամբ Եզր կաթողիկոսը խաբվել է հույների կողմից և քաղկեդոնականություն է ընդունել՝ հիմք դնելով Հայոց եկեղեցու՝ շուրջ մեկ դար տևած քաղկեդոնական ընթացքին, ինչը կասեցրել է Սբ. Հովհան Օձնեցի հայրապետն իր գործունեությամբ 8-րդ դարում⁵⁴⁰:

Սակայն մինչ օրս հայտնի սկզբնաղբյուրներից որևէ մեկը չի հաղորդում այս ժողովում ընդունված որոշումների մասին, կամ արդյո՞ք եղել են այդպիսիք ընդհանրապես, թե՞ ոչ: Այս հանգամանքին ուշադրություն են դարձրել դեռ Արշակ Տեր-Միքելյանը⁵⁴¹, Կարապետ եպս. Տեր-Մկրտչյանը⁵⁴², Մաղաքիա արք. Օրմանյանը⁵⁴³ և Գարեգին վրդ. Հովսեփյանը⁵⁴⁴, ովքեր եկել են այն եզրահանգման, որ Եզր կաթողի-

⁵³⁹ Ատենախոսության երրորդ գլխում տեղ գտած որոշ դրույթներ մեր կողմից հրատարակվել են հետևյալ հոդվածներում՝ **Ս. Մելքոնյան**, Թեոդոսուպոլիս-Կարինի ժողովի թվականի հարցի շուրջ // ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետի «Տարեգիրք», հ. Ժ, Եր., 2015, էջ 171-185; **Ս. Մելքոնյան**, «Կանոնագիրք Հայոց»-ում հիշատակվող Թեոդոսուպոլիս/Կարինի ժողովի հարցը // ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետի «Տարեգիրք», հ. ԺԱ, Եր., 2016, էջ 158-176; **Ս. Մելքոնյան**, Սբ. Ստեփանոս Սյունեցու թուղթը Կոստանդնուպոլսի Գերմանոս Ա. Պատրիարքին // ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետի «Տարեգիրք», հ. ԺԲ, Եր., 2017, էջ 158-176:

⁵⁴⁰ Տե՛ս **Ս. Պապյան**, Հովհան Օձնեցի կաթողիկոսի պայքարը քաղկեդոնականության դեմ և Հայ եկեղեցու ազգայնացման փուլի ավարտը // ԷՋՄ, 1995, Բ-Գ, էջ 18-26:

⁵⁴¹ Տե՛ս **Ա. Տեր-Միքելյան**, նշվ. աշխ., էջ 121-129:

⁵⁴² Տե՛ս **Կ. եպս. Տեր-Մկրտչյան**, Յովհան Մանդակունի..., էջ 110:

⁵⁴³ Տե՛ս **Ս. արք. Օրմանեան**, Ազգապատում, հտ. Ա, սյուն 694-695:

⁵⁴⁴ Տե՛ս **Գ. վ. Յովսէփեան**, Դափթ Փիլիսոփայ (Հարքացի)..., էջ 87; **Գ. եպս. Յովսէփեան**, Պատմութիւն Յոհաննու Մայրագոմեցոյ..., էջ 739:

կոսի դավանական միությունն ամենևին այն բնավորությունը չի ունեցել, ինչպես պատկերված է հայ միջնադարյան մատենագրության մեջ:

Վերոնշյալ հեղինակները եկել են այդ եզրահանգման՝ խնդիրն ուսումնասիրելով Ընդհանրական եկեղեցու պատմության համատեքստում, որի պարագայում պարզ է դառնում, որ Ասորի (հակոբիկյան), Արևելա-Ասորի (նեստորական), Եգիպտոսի և Հայոց ոչ քաղկեդոնական եկեղեցիների հանդեպ 7-րդ դարի առաջին կեսին Կոստանդնուպոլսի կողմից որդեգրած կրոնական քաղաքականության հիմքում ընկած դավանանքն իր բնույթով քաղկեդոնական չէր:

Գալով հայ մատենագրությանը՝ պետք է նշենք, որ «Կանոնագիրք Հայոց»-ի ԽԲ (42) համարի տակ հիշատակվում է «**Կանոնք սուրբ ժողովոյն որ ժողովեցան ի Թէոդոսուպալիս որ այժմ կոչի Կարնոյ քաղաք գլուխ[ք] Թ**» վերտառությամբ մի կանոնախումբ⁵⁴⁵, որն, ըստ նույն կանոնախմբի նախաբանի, գումարվել է «հրամանաւ մեծի թագաւորին Յուստինեայ»⁵⁴⁶ և «յանդերձ կաթողիկոսան Հայոց Սահակաւ»⁵⁴⁷: Կանոնախումբը բաղկացած է ծիսական տարբեր խնդիրներ կարգավորող և կարգապահական բնույթի ինը կանոններից⁵⁴⁸:

Ուսումնասիրողներին այս կանոնախումբը հետաքրքրել է նախևառաջ նրանով, որ մինչև 11-րդ դարը գրված որևէ աղբյուր դրա մասին չի հաղորդում, իսկ «Կանոնագիրք Հայոց»-ի մեջ այն մտել է միայն 11-րդ դարում կատարված խմբագրությունից հետո⁵⁴⁹: Հաշվի առնելով նշյալ կանոնախմբի նախաբանում տեղ գտած հակասական որոշ հանգամանքներ, ինչպես նաև այն փաստը, որ մինչև 11-րդ դարը մեզ հայտնի այլ սկզբնաղբյուրներ տեղեկություն չեն հայտնում դրա մասին՝ գիտության

⁵⁴⁵ Տե՛ս **Կանոնագիրք Հայոց**, հտ. Բ, աշխատասիրությամբ **Վազգեն Հակոբյանի**, Երևան, 1971, էջ 244-257 (այսուհետ՝ **Կանոնագիրք Հայոց**, հտ. Բ); հմմտ. **ՄՀ**, ԺԶ հատոր, ԺԱ դար, Երեւան, 2012, էջ 972-988; **Կանոնագիրք Հայոց**, Ձեռագրերի համեմատությամբ խմբեց **Արսէն Ղլտճեան**, Թիֆլիզ, 1913, էջ 97-107:

⁵⁴⁶ **Կանոնագիրք Հայոց**, հտ. Բ, էջ 244:

⁵⁴⁷ Տե՛ս նույն տեղում:

⁵⁴⁸ Գարեգին Հովսեփյանն, անդրադառնալով այս կանոնախմբին, նշում է, որ ձեռագրերում հանդիպում են ութ կետից բաղկացած կանոններ Կարնո ժողովի անունով: Ըստ երևույթին նա իր ձեռքի տակ չի ունեցել այս կանոնախումբը պարունակող բոլոր ձեռագրերը, սակայն նա նաև նշում է, որ այդ կանոնները որևէ կապ չունեն սկզբնաղբյուրներում հանդիպող Եզր կաթողիկոսի օրոք գումարված Կարինի ժողովի հետ (տե՛ս **Գ. Եսս. Յովսէփեան**, Պատմութիւն Յոհաննու Մայրագոմեցոյ..., էջ 741, ծանոթ. 1):

⁵⁴⁹ Այս մասին տե՛ս **Կանոնագիրք Հայոց**, հտ. Բ, Ներածություն, էջ Ը; **Պ. Յովհաննիսեան**, «Կանոնագիրք Հայոց»-ի Ժ. եւ ԺԱ. դարերի խմբագրությունները // **ՄՀ**, հտ. ԺԶ, էջ 727:

մեջ ձևավորվել է երեք հիմնական կարծիք այս ժողովի և հիշատակված կանոնների շուրջ, որոնք կփորձենք վերլուծել ստորև.

ա) ըստ առաջին կարծիքի, Կանոնախմբի նախաբանում հիշատակվող «հրամանաւ մեծի թագաւորին Յուստինեայ» արտահայտությունը վերաբերում է Արևելահռոմեական կայսրության Հուստինիանոս Ա (527-565թթ.) կայսերը, իսկ նույն տեղում հիշատակվող Հայոց Սահակ կաթողիկոսը Սահակ Բ Հարքացի (կամ Ուղկեցի, 534-539 թթ.) կաթողիկոսն է, հետևաբար ժողովը պետք է կայացած լինի 6-րդ դարի առաջին կեսին (այս կարծիքին են Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը⁵⁵⁰, Ալեքսան Հակոբյանը⁵⁵¹):

բ) Երկրորդ կարծիքն այն է, որ հիշատակվող կայսրը Հուստինիանոս Բ (վերջինս գահակալել է երկու փուլով՝ 685-695 թթ. և 705-711 թթ.) կայսրն է, իսկ Հայոց կաթողիկոսը՝ Սահակ Գ Ձորափորեցին (677-703 թթ.)⁵⁵², հետևաբար այս ժողովը պետք է տեղի ունեցած լինի 7-րդ դարի երկրորդ կեսին, ինչը բացատրվում է նաև Հինգվեցյան կոչված Տրուլլյան ժողովի (692 թ.)⁵⁵³ կանոնների և Կարինի մեզ հետաքրքրող ժողովի կանոնների միմյանց հետ առնչությամբ (այս կարծիքին են Մաղաքիա արք. Օրմանյանը⁵⁵⁴, Մ. Վան Էսբրուկը⁵⁵⁵):

⁵⁵⁰ Տե՛ս **Կ. Տեր-Մկրտչեան**, Հայոց եկեղեցւոյ պատմութիւն, մասն Ա, Վաղարշապատ, 1908, էջ 196-198:

⁵⁵¹ Տե՛ս **Ա. Յակոբեան**, Սահակ Ուղկեցին եւ Կարնոյ ժողովի կանոնները // **ՄՀ**, Գ. հատոր, Զ. դար, Անթիլիաս, 2004, էջ 373-375:

⁵⁵² Տե՛ս **Ն. Թահմիզյան**, Սահակ Ձորափորեցին և Խաչի ու Եկեղեցու շարականները // **ԷՋՄ**, 1980, հ. ԺԱ, էջ 37:

⁵⁵³ Այս ժողովը գումարվել է Կոստանդնուպոլսի կայսերական պալատի Տրուլլա կոչվող գմբեթավոր սրահում, այդ պատճառով անվանվում է Տրուլլյան ժողով, որի ընթացքում ընդունվել են 102 կանոններ: Ե և Զ «տիեզերաժողովներում» քննարկվել են միայն դավանաբանական բնույթի հարցեր և որպես այդպիսիք առանձին կանոններ կարելի է ասել չեն սահմանվել, հետևաբար գումարվում է նաև այս ժողովը, որի նպատակն էր կարգապահական և ծիսական խնդիրները կարգավորող կանոնների սահմանումը, այդ պատճառով այս ժողովն ընդունված է անվանել նաև Հինգվեցյան, որ նշանակում է հինգերորդի և վեցերորդի լրացում (տե՛ս **С. J. Hefele**, Band III, էջ 328-345; **Деянія вселенскихъ соборовъ**, томъ шестый, էջ 266-298; **Ի. արք. Փափագեանց**, Պատմութիւն եկեղեցական, Վենետիկ, 1848, էջ 315-316) :

⁵⁵⁴ Տե՛ս **Մ. արք. Օրմանեան**, Ազգապատում, հտ. Ա, սյուն 766-767:

⁵⁵⁵ Ըստ Վան Էսբրուկի, Կարինի այս ժողովի կանոնների շարահյուսական դարձվածքները Հինգվեցյանից դրանց ազդված լինելն են վկայում, ինչն էլ ցույց է տալիս, որ ժողովը գումարվել է Հուստինիանոս Բ-ի գահակալության շրջանում: Նա շարունակում է՝ նշելով, որ այս ժողովը, ակնհայտորեն հակադրվելով Հինգվեցյանի հակահայկական որոշումներին, զիջում է հայերին նրանց սովորույթների և մասնավոր ծեսերի կատարման իրավունքը, բացի Քաղկեդոնի դեմ հակադրվելուց (տե՛ս **Մ. Վան Էսբրուկ**, Բյուզանդիայի հայկական քաղաքականությունը սկսած Հուստինիանոս Բ-ից մինչև Լևոն Գ // **ԷՋՄ**, 1997, հ. Զ-Է, էջ 172): Այստեղ պետք է նշենք, որ եթե Վան Էսբրուկի տեսակետի առաջին մասը դեռևս քննության պետք է ենթարկվի, ապա երկրորդ հատվածը մեզ համար անհասկանալի է, քանի

գ) Երրորդ տեսակետն այս ժողովի և նշված կանոնախմբի վերաբերյալ այն է, որ դրանք հետագա պատմության հորինվածք են և «Կանոնագիրք Հայոց»-ի մեջ են ներգրավվել վստահաբար Հովհանն Օձնեցուց հետո: Այս առումով կա երկու կարծիք. առաջինը, որ հիշյալ կանոնները գրվել են 8-րդ դարի առաջին կեսին կամ էլ Օձնեցուց հետո (Հակոբոս Տաշեան⁵⁵⁶) և երկրորդը՝ դրանք հավանաբար 10-11-րդ դդ-ի հորինվածք են (Նինա Գարսոյան⁵⁵⁷), որոնք «Կանոնագիրք Հայոց»-ի մեջ են մտցվել ոչ՝ Հովհանն Օձնեցու խմբագրության ժամանակ և ո՛չ էլ 10-րդ դարի խմբագրության, այլ միայն 11-րդ դարի խմբագրության (Վազգեն Հակոբյան⁵⁵⁸, Պետրոս Հովհաննիսյան⁵⁵⁹):

Ինչպես տեսնում ենք խնդիրը բավականին քննարկված է հայագիտության մեջ ու որևէ կապ չունի Թեոդոսուպոլիս/Կարինում Հերակլիոս կայսեր կողմից գումարված ժողովի հետ: Այնուամենայնիվ, վերջնականապես տվյալ կանոնախմբի և մեր ուսումնասիրության առանցքում գտնվող ժողովի միջև զուգահեռները բացառելու համար, անհրաժեշտ ենք համարում խնդրի վերաբերյալ ներկայացնել նաև մեր կարծիքը:

Այսպիսով, Հուստինիանոս Ա կայսրը պատմագրության մեջ հայտնի է մեկ պետություն, մեկ օրենք և մեկ ուղղափառ⁵⁶⁰ եկեղեցի քաղաքականությամբ⁵⁶¹, որտեղ նա մեծագույն դերակատարություն էր շնորհիվ կայսերական եկեղեցուն: Եկեղեցուն շնորհած առանձնահատուկ գործառույթները Հուստինիանոս Ա-ը որպես կանոն հաստատում էր հատուկ հրամանագրերով և օրենքներով, ուստի նա ծայրահեղ

որ ժողովի կանոնախմբի նախաբանում բացահայտորեն նշվելու է Լևոն պապի տոմարը, Ա. կանոնը պատվիրում է Տիրոջ Հայտնության (իմա՝ Ծննդյան) տոնը նշել հունվար 6-ին և ոչ թե դեկտեմբեր 25-ին, իսկ Ը կանոնը քաղկեդոնականությունը համեմատում է նեստորականության հետ (տե՛ս **Կանոնագիրք Հայոց**, հտ. Բ, էջ 245-246, 254): Ինչ են այս փաստերը, եթե ոչ Քաղկեդոնի 451 թ-ի ժողովի մերժում:

⁵⁵⁶ Տե՛ս **Յ. Վ. Տաշեան**, Վարդապետություն Առաքելոց անվաերական կանոնաց մատեանը, Վիեննա, 1896, էջ 240-242:

⁵⁵⁷ Գարսոյանը կանոնախումբը համարում է 10-11-րդ դդ. հնարված կեղծիք՝ վերագրված հորինված մի ժողովի (տե՛ս **Ն. Գարսոյան**, Հաղորդության սուրբ բաժակի (=սկիհի) անապակ գինին Հայոց եկեղեցում // ԷՋՄ, 2010, հ. Է, էջ 15):

⁵⁵⁸ Վ. Հակոբյանը համաձայնվում է Հ. Տաշյանի վերոնշյալ կարծիքի հետ և ավելացնում, որ կանոնախումբը վստահաբար «Կանոնագիրք Հայոց»-ի մեջ է մտել միայն 11-րդ դ. խմբագրության ժամանակ (տե՛ս **Կանոնագիրք Հայոց**, հտ. Բ, Ներածություն, էջ Ը):

⁵⁵⁹ Տե՛ս **Պ. Յովհաննիսյան**, «Կանոնագիրք Հայոց»-ի Ժ. եւ ԺԱ. դարերի խմբագրությունները // **ՄՀ**, հտ. ԺԶ, էջ 727:

⁵⁶⁰ Ուղղափառության քաղկեդոնական ընկալմամբ:

⁵⁶¹ Տե՛ս **История Византии**, в трех томах, т. 1, Москва, 1967, ст. 267.

խիստ քաղաքականություն էր վարում ոչ միայն այն եկեղեցիների նկատմամբ, որոնք չէին ընդունում 451 թ. Քաղկեդոնի ժողովի ուղղափառությունը, այլև առհասարակ կայսրության տարածքի բոլոր այլադավանների և այլակրոնների նկատմամբ⁵⁶²: Հետևաբար անհնար է նրա կողմից այսպիսի կանոններով ժողովի գումարումը, որը հստակ հակաքաղկեդոնական դիրքորոշում ունի:

Եթե խնդիրը դիտարկենք այն տեսանկյունից, որ վերջինս փորձում էր այսպիսով սիրաշահել իր կայսրության արևելյան նահանգների այլադավաններին, ապա մեր համար անհասկանալի է Կարինի այս ժողովին ասորի միաբնակների չմասնակցելու փաստը, քանի որ կայսրության արևելյան նահանգներում, մասնավորապես Եգիպտոսում, Ասորիքում, Պաղեստինում և առհասարակ Միջագետքում վերջիններս ճնշող մեծամասնություն էին կազմում և կարող էին ցանկացած պահի Բյուզանդական կայսրության այդ ժամանակվա ոխերիմ հակառակորդ՝ Սասանյան Պարսկաստանի համար դառնալ դաշնակիցներ: Տարօրինակ է նաև Լևոն պապի «տոմարը» նզովող ժողովում Հռոմի աթոռի մասնակցության հավանականությունը, ինչպես հաղորդվում է կանոնախմբի նախաբանում:

7-րդ դարի առաջին կեսին՝ վրաց Կյուրիոն կաթողիկոսի գահակալության շրջանում, տեղի է ունենում Վրաց եկեղեցու բաժանումը Հայոց եկեղեցուց⁵⁶³, որի հետևանքով վրացիներն ընդունում են քաղկեդոնականություն⁵⁶⁴: Հետևաբար կասկածի տակ է դրվում նույն դարի վերջին տասնամյակում հակաքաղկեդոնական բնույթ ունեցող այսպիսի ժողովին վրացիների մասնակցությունը և այս բովանդակությամբ կանոնների ըդունումը:

Որպես այս տեսակետի հիմնավորում ուսումնասիրողները նշում են նաև 692 թ. տեղի ունեցած Տրուլլան ժողովի կանոնների և մեզ հետաքրքրող կանոնախմբի միջև եղող թեմատիկ և ոճական կապը, ինչը մենք չենք ժխտում: Սակայն այս հանգամանքը քիչ է, որպեսզի որպես Կարինի ժողովի գումարման շրջան որոշենք հենց 7-րդ դարի վերջին տասնամյակը: Այստեղ ավելի ճիշտ է նշել, որ տվյալ կանոնախմբի

⁵⁶² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 267-281:

⁵⁶³ Տե՛ս **Ն. Ալիսեան**, Կիւրիոն կաթողիկոս Վրաց, պատմութիւն հայ-վրացական յարաբերութեանց եօթներորդ դարու մէջ, Վիեննա, 1910, էջ 243-256:

⁵⁶⁴ **Ուխտանէս Եպիսկոպոս**, Պատմութիւն Հայոց, հատուած երկրորդ, Պատմութիւն բաժանման Վրաց ի Հայոց, Վաղարշապատ, 1871, էջ 1-132:

բովանդակությունը կազմող որոշումները հավանաբար ձևավորվել են Տրուլյան կամ Հինգվեցյան ժողովից հետո:

Բանն այն է, որ 692 թ. Տրուլյան ժողովում սահմանվել են Հայ եկեղեցու ծեսին և կարգապահական որոշ հարցերին վերաբերող չորս կանոններ (կանոն ԼԲ, ԼԳ, ԾՁ և ՂԹ)⁵⁶⁵, որոնցից ԼԲ (32) կանոնն առնչվում է հայերի անապակ գինով պատարագելու ավանդույթին⁵⁶⁶ սահմանելով հետևյալը. «...Եթե որևէ եպիսկոպոս կամ քահանա չի գործում ըստ առաքյալների հաստատած կարգի՝ գինուն ջուր չխառնելով և այդպես անարատ պատարագ մատուցելով, նա պիտի արձակվի իր կարգից...»⁵⁶⁷: Այս խնդրի մասին է նաև Կանոնագրքի մեզ հետաքրքրող կանոնախմբի Ը (8) կանոնը⁵⁶⁸, որը հաստատում է անապակ գինով պատարագելու հայկական ծեսը. «...ոմանք խմորեալ ի Նեստորականաց եւ ի Քաղկեդոնականաց, ապականեն զսուրբ խորհուրդն խառնմամբ խմորոյ եւ ջրոյ: Արդ՝ յայսմ հետէ եթէ եպիսկոպոս կամ երէց գտցի որ այսպիսի չար սովորութեամբ ականդեսցին զսուրբ խորհուրդն՝ լուծցին յամենայն քահանայական պատուոյ եւ ի սուրբ ժողովոյն նզովեալ եղիցին»⁵⁶⁹: Ըստ ավանդույթի Հայ եկեղեցում թե՛ անապակ գինով և թե՛ բաղարջ (անթթխմոր) հացով պատարագելու սովորությունը հաստատել է Սբ. Գրիգոր Լուսավորիչը⁵⁷⁰, սակայն միայն 7-րդ դարի վերջի և 8-րդ դարի սկզբի վարդապետների գրվածքներում ենք առաջին անգամ հանդիպում այս ավանդույթի հստակ հիմնավորում⁵⁷¹: Այս հանգամանքը ևս անհնար է դարձնում Թեոդոսուպոլիս/Կարինի ժողովի անունով մեզ հասած կանոնախմբի 6-րդ դարին պատկանելը:

Մեզ հետաքրքրող ժողովի մասին իր «Գիրք հարցմանց» երկում մի վկայություն ունի նաև Սբ. Գրիգոր Տաթևացին⁵⁷², որտեղ նա կրկնում է Կանոնագրքում գտնվող կանոնախմբի նախաբանը նույնությամբ՝ ավելացնելով միայն, որ սա ոչ թե Կարինի այն ժողովն է «զոր **յետոյ** Հերակլ քաղկեդոնիկ ժողովեաց», այլ մեկ այլ ժողով է՝

⁵⁶⁵ *C. J. Hefele*, Band III, էջ 335, 337-338, 342-343; հմմտ. *Деянія вселенскихъ соборовъ*, томъ шестый, էջ 282-283, 288-289, 297:

⁵⁶⁶ Հայ եկեղեցում անապակ գինով պատարագելու խնդրի մասին տե՛ս, **Ձ. վրդ. Բաղումյան**, Անապակ բաժակի խնդիրը Հայոց եկեղեցում, էջմիածին, 2013; **Ն. Գարսոյան**, նշվ. աշխ.:

⁵⁶⁷ *Деянія вселенскихъ соборовъ*, томъ шестый, էջ 282-283:

⁵⁶⁸ *Կանոնագիրք Հայոց*, հտ. Բ, էջ 254-255:

⁵⁶⁹ *Նույն տեղում*, էջ 254:

⁵⁷⁰ Տե՛ս **Ձ. վրդ. Բաղումյան**, նշվ. աշխ., էջ 55:

⁵⁷¹ Տե՛ս *նույն տեղում*, էջ 55-57:

⁵⁷² Տե՛ս **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք Հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 544:

գումարված «հրամանաւ մեծի թագաւորին Ուստիանեայ»⁵⁷³: Դատելով Տաթևացու այս վկայությունից՝ նա նույնպես մեզ հետաքրքրող Կարինի ժողովը համարում է 6-րդ դարի իրողություն, ինչն արդեն տեսանք՝ անհնար է: Տաթևացու մոտ խնդիրն այլ է, քանի որ իր երկի այս հատվածում նա նշում է Հայաստանում եղած առանձին ժողովների մասին, որոնք հաստատում են Հայ եկեղեցու ուղղափառ և առանձին դավանանքը քաղկեդոնականներից և այլ հարանվանություններից, իսկ ինչպես արդեն նշեցինք, միջնադարյան մեր գրեթե բոլոր մատենագիրները Եզր Ա Փառաժնակերտցուց բացի ևս հինգ կաթողիկոսների մինչև Սբ. Հովհան Օձնեցի համարում են քաղկեդոնականներ, հետևաբար Տաթևացին չէր կարող մի հակաքաղկեդոնական բնույթի կանոնախումբ վերագրել Սահակ Գ Ձորափորեցուն, որն, ըստ նրա, այդ հինգից մեկն է:

Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովից հետո հայոց և հունաց միության փորձերի մասին հետաքրքիր տեղեկություն է հայտնում 7-րդ դարի մատենագիր Մովսես Կաղանկատվացին իր «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի»⁵⁷⁴ երկի Բ գրքի ԽԸ (48) գլխում. «Յետ որոյ նոցին հաւանեալքն բազում անգամ մրցեցան վասն Հայոց ի հաւասարիլ ընդ նոսա, էր որ թղթով, և բազում անգամ դէմ յանդիման ժողովովք. կոչեցին միանգամ ի Կոստանդնուպօլիս, և **երկիցս ի Թեոդոսուպօլիս** (ընդգծումը – Ս. Մ.), և ջանային իբրև զվրիպեալս շահիլ զնոսա: Այլ թէպէտ թագաւորական հրամանաւ յարակիրթ ճարտարքն Յունաց վստահանային ի սուր լեզուս հելլենական յորդաբանութեամբ յաղթող լինել, սակայն ընդնմին և զպատասխանիս լսէին. քանզի նորոգեալ էին ի Հայաստան եկեղեցիս ուսմունք, և յոյն լեզուին տեղեկագոյնք»⁵⁷⁵: Ինչպես տեսնում ենք մեջբերումից, նա հայտնում է ժողովական երեք փորձի մասին միություն կնքելու համար, որոնցից երկուսը պատմիչի հաղորդմամբ տեղի են ունեցել Թեոդոսուպոլսում (իմա՝ Կարինում), սակայն Կաղանկատվացին չի նշում, թե ում օրոք են այդ ժողովները տեղի ունեցել:

⁵⁷³ Նույն տեղում:

⁵⁷⁴ Մովսես Կաղանկատվացու անունով մեզ հասած «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի» երկը բաղկացած է երեք գրքերից, որոնցից առաջին երկուսի հեղինակը 7-րդ դարի նույնանուն մատենագիրն է, իսկ երրորդ գլխի ամբողջական հեղինակն է 10-րդ դարի մատենագիր Մովսես Դասխուրանցին (տե՛ս **Պ. Յովհաննիսեան**, Մովսէս Կաղանկատուացին եւ իր «Աղուանից աշխարհի պատմութիւն»-ը // **ՄՀ**, ժե. հատոր, ժ. դար, Անթիլիաս, 2010, էջ 27):

⁵⁷⁵ **Մովսես Կաղանկատվացի**, էջ 271-273:

Այստեղ հիշատակվող Կոստանդնուպոլսի միության փորձը հավանաբար Հուստինիանոս Բ-ի կողմից գումարված ժողովն է, որի մասին հիշատակում է նաև "Narratio de rebus Armeniae" հայ-քաղկեդոնիկ հեղինակի ձեռքով գրված աղբյուրը⁵⁷⁶, ըստ որի, կայսրն իր թագավորության հինգերորդ տարում Կոստանդնուպոլիս է հրավիրել Սահակ Գ Ձորափորեցի կաթողիկոսին և մի քանի այլ հայ եպիսկոպոսների, ապա միություն կնքել նրանց հետ⁵⁷⁷: Հուստինիանոս Բ կայսեր և Սահակ Գ Ձորափորեցի կաթողիկոսի հանդիպման մասին տեղեկություն է հաղորդում նաև Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկ պատմիչը⁵⁷⁸, որի համաձայն Հուստինիանոս Բ-ն իր գահակալության չորրորդ տարին զորքով արշավում է Հայաստան և, ամրանալով Արարտակ⁵⁷⁹ կոչվող ինչ որ լեռան մոտ, զորամիավորումներ է ուղարկում «ի Հայս, ի Վիրս եւ յԱղուանս»՝ ստիպողաբար իր մոտ կանչելով նրանց իշխաններին ինչպես նաև Հայոց Սահակ կաթողիկոսին «հանդերձ Ե եպիսկոպոսաւք»⁵⁸⁰: Հաշվի առնելով վերջին երկու աղբյուրների հայտնած տեղեկությունները՝ այս ժողովը պետք է որ տեղի ունեցած լինի 689/90 թթ.⁵⁸¹, այսինքն Տրուլլյան ժողովից ոչ այնքան շուտ:

Առհասարակ Ընդհանրական եկեղեցու ծիսական և կարգապահական բնույթի խնդիրների քննարկման համատեքստում Տրուլլյան ժողովը բազմաթիվ հակասությունների առիթ է տվել դեռևս դրա կանոնների վավերականացման ընթացքում, քանի որ ժողովի ավարտից հետո Հռոմի աթոռի այդ ժամանակվա գահակալ Սերգիոս Ա-ը (687-701 թթ.) հրաժարվել է ստորագրել ժողովում ընդունված կանոնների տակ⁵⁸², քանի որ այնտեղ ընդունված 102 կանոնների մի մասն ուղղված են եղել հենց

⁵⁷⁶ Տե՛ս **Narratio**, էջ 457-470:

⁵⁷⁷ Տե՛ս *նույն տեղում*, էջ 469:

⁵⁷⁸ Տե՛ս **Ստեփանոս Տարոնեցի**, էջ 102-103:

⁵⁷⁹ Լեռ Հայկական լեռնաշխարհում, որի ճշգրիտ տեղը հայտնի չէ, սակայն ոմանք այն ենթադրաբար տեղադրում են Մեծ Հայքի Այրարատ նահանգի Բասեն գավառում (տե՛ս **Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան**, հատոր 1, 1986, էջ 398-399):

⁵⁸⁰ **Ստեփանոս Տարոնեցի**, էջ 102:

⁵⁸¹ Տե՛ս **Մ. Վան Էսթրոկ**, նշվ. աշխ., էջ 176: Ն. Գարսոյանը կասկածի է ենթարկում Սահակ Գ կաթողիկոսի կողմից քաղկեդոնական ձեսի ընդունումն ու առհասարակ Կ. Պոլիս գնալը, ինչը տեղին է, քանի որ Ստեփանոս Տարոնեցու հայտնած տեղեկությունից չի հասկացվում կաթողիկոսը գնա՞ց Կ. Պոլիս, թե՞ ոչ (տե՛ս **Ն. Գարսոյան**, նշվ. աշխ., էջ 15, ծանոթ. 9): Ամեն դեպքում փաստ է, որ Հուստինիանոս Բ-ի և Սահակ Գ կաթողիկոսի օրոք առնվազն մեկ անգամ դավանաբանական միության փորձ եղել է:

⁵⁸² Տե՛ս **А. Велучко**, История византийских императоров, от Юстина I до Феодосия III, Москва, 2012, էջ 401.

Հռոմի եկեղեցու դեմ⁵⁸³: Հուստինիանոս Բ կայսրը, իմանալով, որ Հռոմի եկեղեցու գահակալը հրաժարվել է ստորագրել այդ կանոնների ժողովական թուղթը, հրամայել է ստիպողաբար նրան բերել Կոստանդնուպոլիս, ինչը սակայն չի հաջողվել⁵⁸⁴: Այսպիսով, 7-րդ դարի վերջերին Հուստինիանոս կայսեր գործունեության արդյունքում ծիսական և կարգապահական լուրջ խնդիրներ են առաջանում նույնիսկ Հռոմի աթոռի հոտ:

Գալով այն տեսակետին, որ «Կանոնագիրք Հայոց»-ի այս կանոնախումբը մի կեղծիք է՝ հորինված հավանաբար 10-11-րդ դդ.՝ պետք է նշենք, որ համաձայն ենք Հակոբոս Տաշյանի այն կարծիքին, ըստ որի այս կանոնախմբի հորինողը փորձում է այսպիսի բովանդակությամբ ժողով գումարել տալ Սահակ Գ Ձորոփորեցու և Հուստինիանոս Բ-ի օրոք, սակայն հարց է առաջանում, ո՞րն է պատճառը՝ 10-11-րդ դդ. մի այսպիսի գրություն կազմելու և Կանոնագրքի մեջ ներգրավելու:

10-11-րդ դարերում բոլորովին նոր թափ է ստանում վրացական գրականությունը: Ցանկությունը՝ մշակութապես նմանվել Բյուզանդիային այնքան է սրանում, որ վերանայվում է ողջ վրացական գրականությունը՝ հատկապես թարգմանականը⁵⁸⁵: Այս շրջանում ջնջվում են արևելյան գրականության հետ կապը հիշեցնող գրեթե բոլոր հետքերը և հատկապես հայկական գրականության հետքերը⁵⁸⁶, ինչը վստահաբար չէր կարող ուղղակի ազդեցություն չունենար նաև հայ գրականության շեշտադրումների վրա ժամանակի հայ մատենագիրների մոտ:

Վրաց գրականության այս վերանայման գործընթացը սկսում են Աթոնի իբերական վանքի վանականները, որոնցից Եփիմիոս Աթոնեցու (10-11-րդ դդ.)⁵⁸⁷ գրչին է պատկանում «Զ տիեզերաժողովի կանոնների»⁵⁸⁸ վրացերեն թարգմանությունը⁵⁸⁹:

⁵⁸³ Խնդիրը մի քանի կանոններ էին, որոնք բացահայտ ուղղված էին Հռոմի եկեղեցու ավանդույթներին (այս մասին տե՛ս, *C. J. Hefele*, Band III, էջ 345-348; *Деянія вселенскихъ соборовъ*, томъ шестый, էջ 266-270; *А. П. Лебедев*, История вселенскихъ соборовъ, часть II, издание второе, Москва, 1897, էջ 124-125.)

⁵⁸⁴ Տե՛ս *А. Величко*, նշվ. աշխ., էջ 401-402:

⁵⁸⁵ Տե՛ս *К. С. Кекелидзе*, Конспективный курс истории древне-грузинской литературы, Тбилиси, 1939, էջ 42:

⁵⁸⁶ Տե՛ս *նույն տեղում*, էջ 42:

⁵⁸⁷ Տե՛ս *նույն տեղում*, էջ 44:

⁵⁸⁸ Բյուզանդական քաղկեդոնիկ ավանդույթին հետևող միջավայրում շատ հաճախ Զ «տիեզերաժողովի» կանոններ են անվանում վերոնշյալ Տրուպյան ժողովի կանոնները (տե՛ս *Деянія вселенскихъ соборовъ*, томъ шестый, էջ 266-270): Այս տրամաբանության է հետևում նաև Եփիմիոս Աթոնեցին:

Այս բնագիրը հետաքրքիր է նրանով, որ իր մեջ ներառելով 692 թ. Տրուլլյան ժողովի 102 կանոնների մի մասը՝ ընդգրկում է միայն 100 կանոն, որոնցից մի զգալի հատվածը որևէ զուգահեռ չունի Տրուլլյան ժողովի կանոնների հետ կամ ներկայացված է այստեղ վերամշակված ձևով⁵⁹⁰: Ինքնուրույն գրվածք է նաև այս կանոնախմբի նախաբանը, որը չի համապատասխանում ո՛չ «Ձ տիեզերաժողովի» գործողությունները ներկայացնող հունարեն սկզբնաղբյուրներին և ո՛չ էլ Տրուլլյան ժողովի հիշատակումներին⁵⁹¹:

Վրացերեն այս բնագրում ընդգրկված կանոններից հինգը (ԺԶ, ԺԷ, ԼԳ, ԼԴ և ԿԸ) հստակ վերաբերում են Հայ եկեղեցուն⁵⁹², որոնցից ԺԷ (17) և ԼԴ (34) կանոնները՝ որոշ խմբագրական տարբերություններով, համապատասխանում են Տրուլլյան ժողովի ԾԶ (56) և ԼԳ (33) կանոններին, իսկ մնացած երեքը՝ ԺԶ (16), ԼԳ (33) և ԿԸ (68), վրացերեն թարգմանության մեջ ավելացված են: Ավելացված այս կանոններից ԺԶ-ն արգելում է պահել «առաջավոր» կոչվող պահքը⁵⁹³, ԼԳ-ն «Երեքսրբյան» սրբասացության մեջ հայերի կողմից «որ խաչեցար վասն մեր» արտահայտության ավելացման դեմ է, իսկ ԿԸ-ն հայերի կողմից պատկերներ չպաշտելուն է ուղղված⁵⁹⁴: Հունարեն բնագրին այսպիսի ավելացումները վկայում են վրացերեն այս գրվածքի հստակ հակահայկական բնույթը, ինչը նշում է հիշյալ կանոնախմբի վրացերեն բնագրի հրատարակող Խախանովը՝ ավելացնելով, որ սա ոչ թե «Ձ տիեզերաժողովի» (այս պարագայում 692 թ. Տրուլլյան ժողովի) իրական կանոնների վրացերեն

⁵⁸⁹ Տե՛ս **Ա. Շ. Խախանով**, Правила VI Вселенского собора въ грузинскомъ переводе св. Евфимія, XI века // “Древности восточныя. Труды восточной комиссіи”, т. II, выпускъ III, Москва, 1903, էջ 76-159; հմմտ. **Լ. Մելիքսեթ-Քեկ**, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի յեվ հայերի մասին, հատոր Ա. (Ե-ԺԲ դար), Յերեվան, 1934, էջ 102-104:

⁵⁹⁰ Տե՛ս **Ա. Շ. Խախանով**, նշվ. աշխ., էջ 77-156; **Լ. Մելիքսեթ-Քեկ**, նշվ. աշխ., էջ 103:

⁵⁹¹ **Ա. Շ. Խախանով**, նշվ. աշխ., էջ 138:

⁵⁹² *Նույ փեղում*, էջ 145-146: Այս կանոնների հայերեն մասնակի թարգմանությունը տե՛ս **Լ. Մելիքսեթ-Քեկ**, նշվ. աշխ., էջ 104:

⁵⁹³ Այս պահքի և վրացիների կողմից դրա նկատմամբ վերաբերմունքի ավանդույթի մասին տե՛ս **Պ. Մելիքսեթ-Քեկ**, Грузинскій изводъ сказанія о посте «араджаворъ» // Христианскій востокъ, томъ V, выпускъ II, Петроградъ, 1917, էջ 73-111.

⁵⁹⁴ Տե՛ս **Ա. Շ. Խախանով**, նշվ. աշխ., էջ 145, 146, 156; հմմտ. **Լ. Մելիքսեթ-Քեկ**, նշվ. աշխ., էջ 104: Այս կանոններից առնվազն երկուսի բովանդակված խնդիրները քննարման նյութ են դարձել միայն 8-րդ դարից, հետևաբար դրանք չէին կարող ո՛չ 692 թ. Տրուլլյան ժողովի և ո՛չ էլ առավելա 680-681 թթ. Կոստանդնուպոլսի ժողովի հետ որևէ կապ ունենալ:

փոխադրությունն է, այլ ինքնուրույն գրվածք է՝ հարմարեցված վրացիների խնդիրներին⁵⁹⁵:

Ի մի բերելով այստեղ քննարկված խնդիրները՝ կարող ենք հստակ ասել, որ 7-րդ դարի վերջերին՝ Հուստինիանոս Բ-ի գահակալության շրջանում, եկեղեցու ծիսական և կարգապահական խնդիրների շուրջ տեղի են ունեցել Կոստանդնուպոլսի եկեղեցու և կայսրության տարածքի մյուս աթոռների միջև «միջեկեղեցական» քննարկումներ, որտեղ Տրուլլյան ժողովի պատճառով կայսրության հետ հակասության մեջ է մտել նույնիսկ Հռոմի եկեղեցին: Տրուլլյան ժողովի կանոնների վրացական տարբերակից հստակ երևում է, որ այնտեղ ընդունված կանոնների հետ ամբողջությամբ համաձայն չեն եղել նաև վրացիները, իսկ Հայաստանում եղած ժամանակ չենք բացառում, որ Հուստինիանոս Բ-ն ու Սահակ Գ Ձորափորեցի կաթողիկոսը հանդիպում ունեցած լինեն հենց Թեոդոսուպոլսում, քանի որ 591 թ. Հայաստանի բաժանումից հետո այս քաղաքը դարձել էր Հայաստանի բյուզանդական մասի կենտրոն: Եթե նույնիսկ այստեղ էլ հանդիպած չլինեն, այն փաստը, որ առնվազն մեկ անգամ հայկական տարածքում հանդիպում եղել է, ինչպես տեսանք, վկայված է հայ մատենագրության մեջ: Ուստի այս շրջանն ամենից շատն է համընկնում Կանոնագրքի Թեոդոսուպոլիս/Կարինի ժողովի կանոնախմբի նախաբանում հիշատակվող դեպքերին, սակայն անհնար ենք համարում հիշյալ կանոնախմբի 7-րդ դարում կազմված լինելը:

Հավանաբար այս կանոնախմբի կազմվելու պատճառ է հանդիսացել 10-11-րդ դդ. ծիսական և կարգապահական տարբեր հարցերում ուժգնացող հակահայ մեղադրանքները, հատկապես վրացիների կողմից, որի արդյունքում էլ ժամանակի հայ վարդապետները, հիմնվելով Հայ եկեղեցու մինչ այդ եղած հայրերի գրվածքների վրա, կազմել են այդ վիճաբանական հարցերը կարգավորող կանոնախումբ և, հաշվի առնելով պատմական այն կցկտուր տվյալները, որտեղ հաղորդվում է Հուստինիանոս Բ կայսեր և Սահակ Գ Ձորափորեցի կաթողիկոսի օրոք տեղի ունեցած դավանաբանական երկխոսության մասին, վերագրել են այդ կանոնախումբը մի ժողովի, որն իբրև թե տեղի է ունեցել Թեոդոսուպոլիս/Կարինում, և ընդգրկել «Կանոնագիրք Հայոց»-ում:

⁵⁹⁵ Տե՛ս **А. С. Хахановъ**, նշվ. աշխ., էջ 159:

Այսպիսով, մեր կողմից կատարված վերոնշյալ վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Հերակլիոս կայսեր և Եզր Ա Փառաժնակերտոցի կաթողիկոսի մասնակցությամբ տեղի ունեցած Թեոդոսուպոլիս/Կարինի ժողովը, որտեղ Հայոց եկեղեցին փաստացի իր դիրքորոշումն է հայտնել ողջ 7-րդ դարում ընթացած քրիստոսաբանական «նոր» վեճի վերաբերյալ, որևէ կապ չունի «Կանոնագիրք հայոց»-ում հիշատակվող նույնանուն կանոնախմբի հետ: Սակայն մինչ օրս ճշգրտված չեն այդ ժողովի ո՛չ թվականը և ո՛չ էլ դրա ժամանակ ընդունված դավանանքը, որի հիման վրա էլ տեղի է ունեցել երկու եկեղեցիների հաղորդական միությունը:

3.2. Եզր Փառաժնակերտոցու մասնակցությամբ տեղի ունեցած Թեոդոսուպոլիս/Կարինի ժողովը

3.2.1. Ժողովի թվականը

Հերակլիոս կայսեր և Եզր Փառաժնակերտոցու մասնակցությամբ տեղի ունեցած Թեոդոսուպոլիս/Կարինի ժողովի ժամանակի վերաբերյալ ուսումնասիրություններում հանդիպում են հետևյալ թվագրումները. 622 թ.(Կարլ Յոզեֆ ֆոն Հեֆելե⁵⁹⁶, Իվան Օրլով⁵⁹⁷), 629 թ. (Միքայել Չամչյան⁵⁹⁸, Վասիլի Բոլոտով⁵⁹⁹, Գրիգոր Բրուսյան⁶⁰⁰), 631 թ. (Ռոբերտ Թոմսոն/Ջեյմս Հովարդ-Ջոհնսթոն⁶⁰¹), 632 թ.(Վրեժ Վարդանյան⁶⁰²), 633 թ. (Արշակ Տեր-Միքելյան⁶⁰³, Գարեգին Հովսեփյան⁶⁰⁴, Մաղաքիա արք. Օրմանյան⁶⁰⁵, Վ. Կ. Իսկանյան⁶⁰⁶):

⁵⁹⁶ Տե՛ս *C. J. Hefele*, Band III, էջ 132:

⁵⁹⁷ Տե՛ս *И. А. Орлов*, նշվ. աշխ., էջ 11-12:

⁵⁹⁸ Տե՛ս *Մ. Չամչեանց*, Պատմութիւն Հայոց, հատոր Բ, Վենետիկ, 1785, էջ 330:

⁵⁹⁹ Տե՛ս *В. В. Болотов*, Къ истории императора Ираклія..., էջ 89:

⁶⁰⁰ Տե՛ս *Գ. Բրուսեան*, Հայոց տոմարի որոշ հարցերի մասին. Հայոց օրացույցի բարեկարգումն ու կաթողիկոսների գահացուցակը // ԷՋՄ, 1994, հ. Ը, էջ 41:

⁶⁰¹ Տե՛ս *The Armenian History attributed to Sebeos*, translated, with notes, by *R. W. Thomson*, Historical commentary by *James Howard-Johnston*, Assistance from Tim Greenwood, Liverpool, 1999, էջ 228; հմմտ. *F. Winkelmann*, Der monenergetisch-monotheletische Streit..., էջ 63-64; *Ch. Lange*, նշվ. աշխ., էջ 571:

⁶⁰² Տե՛ս *Վ. Մ. Վարդանյան*, Հայոց եկեղեցին վաղ միջնադարի քաղաքական խաչուղիներում, Վաղարշապատ, 2005, էջ 303:

⁶⁰³ Տե՛ս *Ա. Տեր-Միքելեան*, նշվ. աշխ., էջ 121-129:

⁶⁰⁴ Տե՛ս *G. Owsepian*, նշվ. աշխ., էջ 50-55:

⁶⁰⁵ Տե՛ս *Մ. արք. Օրմանեան*, Ազգապատում, հտ. Ա,..., սյուն 687-688:

Մեզ համար առանձնահատուկ կարևորություն ունի ժողովի թվականի հնարավորինս ստույգ ճշգրտումը, քանի որ դրանից է կախված նաև ժողովի ժամանակ ընդունված դավանանքի հարցի հստակեցումը: Ուստի հաջորդիվ կփորձենք ներկայումս առկա սկզբնաղբյուրների քննությամբ ներակայացնել Հերակլիոս կայսեր և Եզր կաթողիկոսի երկխոսության ժամանակագրությունը:

Կարինի ժողովը 622 թ-ով թվագրողները հետևում են ժողովի մասին այն տեսակետին, որը հայտնում է Կղեմես Գալանոսն իր «Միաբանութիւն Հայոց Սուրբ Եկեղեցւոյն ընդ Մեծի Սուրբ Եկեղեցւոյն Հռոմայ» աշխատության մեջ⁶⁰⁷: Նրա համաձայն, ժողովը կայացել է Հերակլիոս կայսեր հակապարսկական երկրորդ արշավանքի ժամանակ, որն, ըստ Գալանոսի, տեղի է ունեցել 622 թ.⁶⁰⁸: Սակայն պատմությունից հայտնի է, որ այս շրջանում Հայոց եկեղեցու կաթողիկեսն էր Կոմիտաս Ա Աղցեցին (615-628 թթ.)⁶⁰⁹, հետևաբար 622-ին Եզր Փառաժնակերտցու՝ որպես կաթողիկոսի մասնակցությամբ որևէ ժողով չէր կարող լինել: Այս խնդիրը հավանաբար առաջացել է Կարինի մեզ հետաքրքրող ժողովը՝ 622 թ. նույն քաղաքում Հերակլիոս կայսեր և միաբնակ Պողոս Մեկակնանու միջև տեղի ունեցած հանդիպումը շփոթելու պատճառով⁶¹⁰, ում որոշ ուսումնասիրողներ հայկական ծագում են վերագրում⁶¹¹: Սակայն, ինչպես տեսանք մեր ուսումնասիրության երկրորդ գլխից, այս հանդիպումը ժողով անվանել չի կարելի, Հայոց եկեղեցու հետ միություն՝ առավելա:

Հերակլիոս կայսեր և Եզր կաթողիկոսի միջև տեղի ունեցած դավանական երկխոսության ժամանակակից Սեբեոսը, կայսեր կողմից Խաչը Երուսաղեմ տանելու և Միջագետքում Արևելահռոմեական կայսրության ու Սասանյան Պարսկաստանի միջև Խոսրով Բ Փարվեզի և Մորիկ կայսեր օրոք ամրագրված սահմանները վերա-

⁶⁰⁶ Տե՛ս **Վ. Կ. Իսկանյան**, Հայ-բյուզանդական հարաբերությունները VII-րդ դարում՝ արաբական առաջին արշավանքների ժամանակ // ՊԲՀ, թիվ 4, Երևան, 1971, էջ 67-68:

⁶⁰⁷ Տե՛ս Միաբանութիւն Հայոց Սուրբ Եկեղեցւոյն ընդ Մեծի Սուրբ Եկեղեցւոյն Հռոմայ, Շարադրեալ ի յերկուս հատորս. ի պատմական և վիճաբանական. ի կարգէ Թէատինոսաց **Կղմէս վարդապետէ**, հատոր Ա, Հռոմ, 1650, էջ 185-190 (այսուհետ՝ **Կղեմես Գալանոս**, հտ. Ա):

⁶⁰⁸ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 187:

⁶⁰⁹ Տե՛ս **Մ. արք. Օրմանեան**, Ազգապատում, հտ. Ա, սյուն 657-678:

⁶¹⁰ Այս հանդիպման մասին տե՛ս ենթագլուխ 2.2.2.3:

⁶¹¹ Տե՛ս **И. А. Орлов**, նշվ. աշխ., էջ 11: Ըստ Վ. Իսկանյանի, Պողոս Մեկակնանին Կիպրոսի հայերի առաջնորդն էր (տե՛ս **Վ. Կ. Իսկանյան**, Հայ-բյուզանդական հարաբերությունները VII-րդ դարում՝ արաբական առաջին արշավանքների..., էջ 64-65): Ավելի մանրամասն տե՛ս **Կ. Մելիքյան**, Քաղաքական-եկեղեցական իրադրությունը..., էջ 149:

հաստատելու պատմություններից հետո⁶¹² գրում է հետևյալը. «Եկն ապա զաւրավարն Յունաց Մժէժ Գնունին ի Հայաստան երկրէն, եւ յինքն կալաւ զամենայն երկիրն ըստ ասացելումն սահմանին: **Ասէ զկաթողիկոսն ցեզր՝ երթալ նմա յերկիր սահմանացն Յունաց եւ հաղորդել արինաւք ընդ կայսեր<...>Եւ գնաց կաթողիկոսն յերկիրն Ասորեստանի, ետես զթագաւորն եւ հաղորդեցաւ ընդ նմա արինաւք: Եւ խնդրեալ ի թագաւորէն պարգեւս զաղն Կողբայ, եւ առեալ զպարգեւն՝ դարձաւ մեծաւ շքով ի տուն իւր»⁶¹³:**

Ինչպես տեսնում ենք, Կարինի փոխարեն Սեբեոսը որպէս հանդիպման վայր նշում է «Ասորեստանը»: Բացի նրանից մինչ օրս հայտնի սկզբնաղբյուրներից որևէ մեկը նման տեղեկություն չի հայտնում: Այս հանգամանքից ելնելով՝ գրեթե բոլոր ուսումնասիրողները պնդում են, որ «Ասորեստանի» հիշատակումը Սեբեոսի կողմից որպէս հանդիպման վայր սխալմունք է⁶¹⁴: Ամեն դեպքում, եթե նույնիսկ խոսքը գնում է տարբեր իրադարձությունների մասին, ապա, միևնույն է, նա հանդիպումը դնում է Խաչը Երուսաղեմ վերադարձնելուց հետո, որը թվագրության տեսանկյունից կարևոր նշանակություն ունի:

Սեբեոսից բացի բոլոր այն աղբյուրները, որոնք դեպքերի հաջորդականությունից բացի նշում են նաև որոշակի թվագրություն, բաժանվում են երկու խմբի:

⁶¹² Նշյալ երկու իրադարձությունից բացի Հերակլիոս կայսեր և Եզր կաթողիկոսի հանդիպման պատմությունից առաջ Սեբեոսը գրում է նաև հետևյալը. «Եւ եկաց խաչն տէրունական յաստուածակերտ քաղաքին **մինչև ցմեւսանգամ առածն Երուսաղէմի յորդոցն Իսմայելի**, և ապա գնաց փախստական ի քաղաքն թագաւորանիստ հանդերձ ամենայն սպասիւք եկեղեցոյն» (տե՛ս **Սեբեոս**, էջ 131): Պատմությունից հայտնի է, որ արաբները Երուսաղեմն առաջին անգամ նվաճել են 637 թ., ուստի, եթե այս իրադարձություններն ընդունենք որպէս ժամանակագրական հաջորդականություն, ապա Հերակլիոս կայսեր և Եզր Փռոածնակերտցու միջև հանդիպումը պետք է կայացած լինի 637/638 թթ.: Այնուամենայնիվ այսպիսի թվագրությունը մենք հնարավոր չենք համարում, որովհետև արաբների կողմից Երուսաղեմի նվաճումն այստեղ Սեբեոսը ներկայացնում է ավելի շատ որպէս ծանոթագրություն Երուսաղեմում Խաչի մնալու մասին, քան դեպքերի հաջորդական ընթացք:

⁶¹³ **Սեբեոս**, էջ 131-132::

⁶¹⁴ Ըստ կուլակովսկու Եզրի և Հերակլիոս կայսեր միջև տեղի ք ունեցել երկու հանդիպում՝ 630/631 թթ. Միջագետքում և 633 թ. Կարինում (տե՛ս **Կ. Ա. Кулаковскій**, նշվ. աշխ., էջ 125): Այն, որ Թեոդոսուպոլիս/Կարինի անունը նա չի հիշատակում, տարօրինակ է նաև մեզ համար, սակայն ինչի՞ համար պետք է թեմայի շուրջ ամենաճշգրիտ համարվող սկզբնաղբյուրը հանդիպման վայրը սխալ նշեր: Մենք հնարավոր ենք համարում այն տեսակետը, որ Սեբեոսի մոտ խոսքը գնում է Եզր կաթողիկոսի և Հերակլիոս կայսեր մեկ այլ՝ նախապատրաստական հանդիպման մասին, որը տեղի է ունեցել Կարինի ժողովից առաջ Ասորեստանում, երբ Հերակլիոս կայսրը բանակցություններ էր վարում ասորիների հետ: Սա բավականին հավանական է՝ հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ տարբեր սկզբնաղբյուրներ հայտնում են Կարինի ժողովին ասորիների մասնակցության մասին: Սակայն, չունենալով այլ վկայություններ, որ Եզր կաթողիկոսն Ասորեստանում հանդիպել է Հերակլիոս կայսեր հետ, մենք չենք կարող այստեղ միանշանակորեն պնդել դրա ճշմարտացիությունը:

ա) Ըստ առաջին խմբի աղբյուրների, Թեոդոսուպոլիս/Կարինի ժողովը տեղի է ունեցել մինչև 630 թ.:

Դրանցից 7-րդ դարի երկրորդ կեսով թվագրվող մի ժամանակագրություն հայտնում է հետևյալը. «Հերակղ՝ ամս ԼԱ: Առ սովաւ առաւ աստուածաշէն քաղաքն Երուսաղէմ ի գաւրացն Պարսից, յորում եկեղեցիք աւերեցան եւ սուրբ խաչն գերեցաւ եւ կտակարանք այրեցան: Սա **ի ԺԷ ամի թագաւորութեանն իւրոյ (=626/627) սպան զԽոսրով արքա(յ) Պարսից, եւ դարձոյց զսուրբ խաչն: Եւ ի ԺԹ (=627/628) ամին արար ժողով ի Թեոդոսուպաւղիս**, որ այժմ ասի Կարնոյ քաղաք, բազում եպիսկոպոսաց, առ Եզրիւ կաթողիկոսիւ, Հայոց եւ Հռոմոնց եւ Ասորոց, յորում Հայք Քաղկեդոնիկք եղեն եւ զժողովն ընգալան»⁶¹⁵:

Կարինի ժողովը Հերակլիոս կայսեր իշխանության 19-րդ տարում է դնում նաև 7-րդ դարի պատմիչ Հովհան Մամիկոնյանը՝ գրելով հետևյալը. «Սա (նկատի ունի Գլակա վանքի վանահայր Եպիփանին – Ս. Մ.) եկաց քսաներորդ երկրորդ եւ կացեալ ի վանականութեանն ամս քսան: Եւ գնաց ի ժողովն, **զոր արար Հերակղ ի յինն եւ ի տասն ամին իւրոյ (628/629)**»⁶¹⁶:

⁶¹⁵ [Ժամանակագրութիւն], *Խաւարք Փիլոնի* // ՄՀ, հատոր Ե, դար Է, Անթիլիաս, 2005, էջ 966: Այս ժամանակագրությունն առաջին անգամ «Անանուն ժամանակագրութիւն» անունով հրատարակել է Հայր Բարսեղ Սարգսյանը, որի տարբերակում Խաչի վերադարձի մասին հիշատակությունը բացակայում է, իսկ Թեոդոսուպոլիս ժողովի համար հաղորդվում է հետևյալը. «Սա **յեւթն եւ ի տասն ամին (=627)** արար ժողով ի Թեոդոսուպաւղիս» (տե՛ս *Անանուն ժամանակագրութիւն*, Խմբագիր յորինեալ յէ դարու ի հնագոյն ժամանակագրաց, Վենետիկ, 1904, էջ 76): Հայր Բարսեղից հետո այս նույն ժամանակագրությունը հրատարակել է Աշոտ Աբրահամյանը՝ վերագրելով այն Անանիա Շիրակացու գրչին: Նրա տարբերակում Թեոդոսուպոլիս ժողովի հատվածը համապատասխանում է ՄՀ-ի վերոնշյալ օրինակին (տե՛ս *Ա. Աբրահամյան*, Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը: Ուսումնասիրություն, Երևան, 1944, էջ 397): Սակայն Հրաչ Բարթիկյանն ու Ալեքսան Հակոբյանը ցույց են տվել, որ այս երկը բնավ չի պատկանում Անանիա Շիրակացուն, այլ, հավանաբար, նրա կրտսեր ժամանակակից Փիլոն Տիրակացուի գործն է (տե՛ս *Հ. Բարթիկյան*, Անանիա Շիրակացուն վերագրվող «Ժամանակագրութեան» և նրա բանաբաղի հարցի շուրջ // ԲՄ, թիվ 8, Երևան, 1967, էջ 57-77; *Ա. Յակոբեան*, Փիլոն Տիրակացին եւ իր ժամանակագրութիւնը // ՄՀ, հատոր Ե, դար Է, Անթիլիաս, 2005, էջ 899-902): Մենք օգտագործել ենք ժամանակագրության քննական բնագիրը՝ հրատարակված Ալեքսան Հակոբյանի կողմից:

⁶¹⁶ Նշյալ աղբյուրի՝ Աշոտ Աբրահամյանի հրատարակած օրինակում նշվում է «Հերակլիոսի 9-րդ տարին» (տե՛ս *Յովհան Մամիկոնեան*, Պատմութիւն Տարօնոյ, աշխատասիրութեամբ և առաջաբանով պ. գ. թ. *Աշ. Աբրահամյանի*, Երևան 1941, էջ 249): Մենք այստեղ կիրառել ենք «Մատենագիրք Հայոց»-ում Ալեքսան Հակոբյանի կողմից հրատարակված քննական բնագիրը, որն ավելի ճշգրիտ է (տե՛ս ՄՀ, Ե հատոր, Է դար, Անթիլիաս, 2005, էջ 1101):

ժողովի համար մոտավորապես նույն թվագրությունն է հայտնում նաև Ար. Հովհաննիսյանի Վերագրվող «Սակս ժողովոցն, որ եղեն ի Հայս»⁶¹⁷ գրությունը. «Սա (Հերակլիոս կայսրը – Ս. Մ.) ի հնգետասան ամի թագաւորութեան իւրոյ սպան զխոսրով արքայն Պարսից, եւ դարձոյց զսուրբ Խաչն: **Իսկ ապա զկնի Ը եւ Ժ ամի (627/628) արար ժողով ի Կարնոյ քաղաքի,** յաճախագոյն իմաստասիրաւքն Յունաց»⁶¹⁸:

բ) Վերոնշյալ թվագրության դեմ են խոսում մյուս խմբիսկզբնաղբյուրները, որոնք այլ տեղեկություններ են հայտնում մեզ հետաքրքրող ժողովի թվականի մասին:

Դրանցից ժամանակագրորեն ամենահինը հայ քաղկեդոնիկի ձեռքով գրված «Narratio de Rebus Armeniae» գրությունն է (8-րդ դարի սկիզբ), ըստ որի, Թեոդոսուպոլսի (Կարինի) ժողովը տեղի է ունեցել **«խոսրովի մահվան Դ [4] տարին և Հերակլի թագավորության ԻԳ [23] տարին»**⁶¹⁹:

8-9-րդ դարերով թվագրվող մեկ այլ աղբյուր, որ հայտնաբերել և հրատարակել է Գարեգին Հովսեփյանը՝ «Պատմութիւն Յոհաննոս Մայրագոմեցոյ»⁶²⁰ վերտառությամբ, Եզր Փառաժնակերտցուն կաթողիկոսական գահին բազմեցնելուց հետո հաղորդում է. **«Եւ յետ ամաց ինչ** եկն թագաւորն (նկատի ունի Հերակլիոս կայսրին – Ս. Մ.) ըստ ժամադրութեանն ի Կարնոյ քաղաք...»⁶²¹: Ըստ Հովսեփյանի, այս աղբյուրին հետևելով է իր պատմության ԻԸ (28) գլխում Կարինի ժողովի և դրա հետ կապված հետագա զարգացումների պատմությունը շարադրել 13-րդ դարի հայ

⁶¹⁷ Այս գրության վերաբերյալ, որ պահպանվել է «Գիրք թղթոց»-ում (տե՛ս **Գիրք Թղթոց**, Թիֆլիս, 1901, էջ 220-233), հայագիտության մեջ կան երկու տարբեր կարծիքներ: Ըստ առաջինի, այն չի պատկանում Հովհաննիսյանի հայրապետին (տե՛ս **Մ. արք. Օրմանեան**, Ազգապատում, հտ. Ա, սյուն 824-826, 841-843): Ըստ երկրորդ կարծիքի, որ ավելի վերջին շրջանի ուսումնասիրությունների արդյունք է, «Սակս ժողովոցն» այնուամենայնիվ Օձնեցու գրչին է պատկանում (տե՛ս **Ա. Բոզոյան**, Հովհաննես Օձնեցին և «Սակս ժողովոց» երկի բնագիրը // Սուրբ Հովհաննիսյանի հայրապետը և իր ժամանակը, 2003 թ. հունիսի 3-5, Հաղպատի վանք (Գիտաժողովի նյութեր), Ս. Էջմիածին, 2004, էջ 77-91; **Ա. Յակոբեան**, Յովհաննես Օձնեցի. Սակս ժողովոցն, որ եղեն ի Հայս (Գիտա-քննական բնագիր) // ՀԱ, թիւ 1-12, Վիեննա-Երեւան, 2009, էջ 85-92): Չնայած այս տարածայնությանը, այնուամենայնիվ բոլորն էլ համակարծիք են, որ «Սակս ժողովոց»-ը ստեղծվել է 726 թ. մանազկերտի ժողովից մինչև 9-րդ դարն ընկած ժամանակահատվածում: (տե՛ս **Սակս ժողովոց**, էջ 93-136:

⁶¹⁸ **Սակս ժողովոց**, էջ 99:

⁶¹⁹ **Narratio**, էջ 468:

⁶²⁰ Բնագիրը Գարեգին Հովսեփյանի հրատարակությամբ տե՛ս **(Պ)պատմութիւն Յոհաննոս Մայրագոմեցոյ** // «Արարատ» հանդես, հ. Թ-ԺԲ, Վաղարշապատ, 1917, էջ 746-749; հմմտ. **Գարեգին Ա. Կաթողիկոս**, Յիշատակարանք ձեռագրաց..., էջ 31-36:

⁶²¹ **Գարեգին Ա. Կաթողիկոս**, Յիշատակարանք..., էջ 33:

պատմիչ Ստեփանոս Օրբելյանը⁶²²: Սակայն, ի տարբերություն «Մայրագոմեցու պատմության» նշյալ աղբյուրի, Օրբելյանը հայտնում է նաև հետևյալը. «**Ահա յերրորդ ամի կաթողիկոսութեան սորա**(նկատի ունի Եզր կաթողիկոսին - Ս. Մ.), մինչ վախճանեալ էր Դաւիթ Սահառունի և առեալ զմարգպանութին Հայոց Թէոդորոս Ռշտունի, հրաման եհան Հերակլ ընդ աշխարհս Հայոց և Ասորոց գնալ ժողովիլ ի Կարնոյ քաղաք վասն քննութեան հաւատոյ, և ինքն իսկ առեալ ընդ ինքեան զճարտարս Յունաց՝ եկն անդր»⁶²³:

Վերոնշյալ սկզբնաղբյուրներից զատ Կարինի ժողովի մասին տեղեկություններ են հայտնում հայ և քաղկեդոնական այլ աղբյուրներ ևս, սակայն դրանք որոշակի ժամանակագրություն չեն հայտնում⁶²⁴:

Այսպիսով, նախապատվությունն, անշուշտ, պետք է տալ երկրորդ խմբի աղբյուրներին՝ ելնելով հետևյալ երկու հանգամանքից՝ ա) գրեթե բոլոր աղբյուրները, սկսած Սեբեոսից, հիշատակում են, որ Հերակլիոս կայսեր և Եզր Փառաժնակերտցու հանդիպումը տեղի է ունեցել Խաչը Երուսաղեմ գերեզարծելուց հետո, որը, ինչպես տեսանք մեր ոսումնասիրության երկրորդ գլխում, տեղի է ունեցել 630 թ.⁶²⁵, բ) Եզր Փառաժնակերտցու կաթողիկոսության առաջին տարին նույնպես 630 թ.⁶²⁶: Հետևաբար մինչև 630 թ. Եզրի՝ որպես կաթողիկոս, մասնակցությամբ որևէ ժողով չէր կարող լինել:

Հաշվի առնելով նշյալ երկու հանգամանքը և հիմնվելով Narratio-ի ու Ստեփանոս Օրբելյանի հայտնած տեղեկությունների վրա՝ Կարինի ժողովի թվականը ճշտելու համար հստակ կարող ենք առաջ քաշել երեք ժամանակագրական տվյալ՝ «**Խոսրովի մահվան 4-րդ տարին (=631), Հերակլիոսի թագավորության 23-րդ տարին (=632) և Եզր Փառաժնակերտցու կաթողիկոսության 3-րդ տարին**

⁶²² Տե՛ս **Գ. եպս. Յովսէփեան**, Պատմութիւն Յոհաննոս Մայրագոմեցոյ..., էջ 735-737:

⁶²³ **Ստեփանոս Օրբելյան**, էջ 83:

⁶²⁴ Նշյալ աղբյուրներից բացի որոշակի թվական տվյալներ են հայտնում Սամուել Անեցու պատմությունն (12-րդ) ու 13-րդ դարով թվագրվող մի անանուն ժամանակագրություն, որոնցից առաջինը Կարինի ժողովի համար նշում է «**ՈԽ (640)**», իսկ երկրորդը՝ «**ՁԷ (=638) թվականին**» (տե՛ս **Սամուել Անեցի**, էջ 79-80; **Մանր ժամանակագրություններ XIII-XVIII դդ.**, հատոր I, կազմեց՝ **Վ. Ա. Հակոբյան**, Երևան, 1951, էջ 24): Այս երկու թվագրությունն էլ անընդունելի են և որևէ կերպ չեն հիմնավորվում:

⁶²⁵ Տե՛ս ենթագլուխ 2.3.1:

⁶²⁶ Տե՛ս **Մ. արք. Օրմանեան**, Ազգապատում, հտ. Ա, սյուն 685:

(=632)»⁶²⁷: Ինչպես տեսնում ենք, Narratio-ի հեղինակը երկու տարբեր թվական է հայտնում՝ 631 և 632, սակայն, հաշվի առնելով, որ 632 թ. նշում նաև Ստեփանոս Օրբելյանը, մենք ավելի հավանական ենք համարում երկրորդ տարբերակը⁶²⁸: Դրա օգտին է խոսում նաև «Պատմութիւն Յովհաննու Մայրազոմեցոյ» աղբյուրի «եւ յետ **ամաց** ինչ» արտահայտության մեջ հոգնակիով գրված «ամաց»-ը, քանի որ 631 թ-ի պարագայում կարիք չէր լինի այն գրել հոգնակի ձևով:

3.2.2. Ժողովում ընդունված վարդապետության հարցը

Կարինում գումարված ժողովում Եզր Փառաժնակերտցի կաթողիկոսի կողմից ընդունված միությունը միջնադարյան բոլոր հայ մատենագիրները, գրեթե առանց բացառության, համարում են քաղկեդոնականության ընդունում և Հայ եկեղեցու վարդապետական ավանդույթից հեռացում: Սակայն, սկզբնաղբյուրների մանրամասն վերլուծությունից և ժամանակի Ընդհանրական եկեղեցու ներսում կատարվող դեպքերի հետ դրանց համեմատությունից հետո, դժվար է միանշանակ գալ այն եզրակացության, որ Կարինի ժողովի միությունը Հայ եկեղեցու կողմից քաղկեդոնականության ընդունում էր բառի ուղիղ իմաստով: Մեր կարծիքով միությունը պետք է կնքված լինի «միաներգործական-միականական» վարդապետության կյուրեղ-ալեքսանդրյան ավանդույթի կողմից ընդունելի տարբերակի հիման վրա: Սակայն սկզբնաղբյուրների միակողմանի և տենդենցիոզ լինելու պատճառով, գիտության մեջ այլ կարծիք է տիրում:

Հայկական աղբյուրներից զատ Կարինի ժողովի մասին տեղեկություններ են հայտնում նաև քաղկեդոնական որոշ սկզբնաղբյուրներ: Դրանցից ամենահինը մեր կողմից արդեն հիշատակված «Narratio de Rebus Armeniae» երկն է՝ կազմված 8-րդ դարի սկզբին: Ըստ նրա, Եզր կաթողիկոսի գլխավորությամբ Թեոդոսուպոլսում (Կարինում) հավաքված հայ վարդապետներն ու եպիսկոպոսները, 30 օր քննելով

⁶²⁷ Իր ուսումնասիրության մեջ այս նույն թվագրությանն է հետևում նաև Գարեգին Հովսեփյանը, սակայն նա Եզր Փառաժնակերտցու կաթողիկոսության 3-րդ տարին համարում է 633 թ.՝ 630-ին գումարելով 3 (տե՛ս **G. Owsepian**, նշվ. աշխ., էջ 54): Այս մոտեցումը սխալ է, քանի որ պատմիչը նշում է կաթողիկոսության 3-րդ տարին, այլ ոչ թե նրա գահ բարձրանալուց երեք տարի հետո: Ուստի առաջին տարին պետք է հաշվել 630 թ-ը:

⁶²⁸ Թոմսոնն ու Հովարդը 631 թ. նշում՝ հիմնվելով միայն «Խոսրովի մահվան 4-րդ տարին» արտահայտության վրա, սակայն որևէ հիմնավորում չեն բերում, թե ինչի՞ ոչ «Հերակլիոսի թագավորության 23-րդ տարին» (տե՛ս The Armenian History attributed to Sebeos..., էջ 228):

Քրիստոսի «երկու բնությունների» վարդապետությունը և Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները, համոզվում են դրանց ուղղադավանության մեջ և խոստանում են այլևս չհակաճառել այդ խնդրում⁶²⁹: Նույն աղբյուրը, ներկայացնելով Եզր Փառաժնակերտցու և Հովհան Մայրագոմեցու վիճաբանությունը Կարինի ժողովից հետո, նշում է, որ երկու կողմերի միջև համաձայնությունը կնքվել է, երբ հայերն ընդունել են «Հիսուս Քրիստոսի երկու բնությունը՝ կատարյալ աստված և կատարյալ մարդ, մեկ անձնավորություն, մեկ դեմք՝ անբաժան տնօրինության մեջ» ձևակերպմամբ⁶³⁰: Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ որևէ խոսք չկա «մի ներգործություն» կամ «մի կամք» սահմանումների մասին, որոնք խնդրո առարկա ժամանակահատվածում ընկած էին Հերակլիոս կայսեր «էկումենիկ» քաղաքականության հիմքում:

Նշյալ աղբյուրը, որ գրված է հավանաբար Հայաստանի բյուզանդական մասում բնակվող հայ քաղկեդոնիկ հեղինակի ձեռքով, մեր կարծիքով գլխավորաբար ուղղված է այս տարածքում ապրող հայ-քաղկեդոնականների ներքին լսարանին: «Narratio»-ն կազմվել է մի ժամանակաշրջանում, երբ ողջ Հայաստանը գտնվում էր արաբական տիրապետության ներքո: Ուստի արաբական իշխանության ազդեցության ուժեղացմամբ այս տարածքներում թուլանում էր Արևելահռոմեական կայսրության ռազմական գերակայությունը: Դրա թուլացմանը զուգահեռ կայսրության արևելյան նահանգներում նահանջ էր ապրում նաև քաղկեդոնականությունը: Ստեղծված իրավիճակում քաղկեդոնիկ հեղինակները պետք է փորձեին ամեն կերպ վառ պահել Հայ եկեղեցու երբեմնի բարիդրացիական վերաբերմունքը Կոստանդնուպոլսի նկատմամբ: Այս համատեքստում Եզր կաթողիկոսի և Հերակլիոս կայսեր միջև 632 թ. հաստատված հաղորդական միությունը լավագույն օրինակ էր:

«Narratio»-ից բացի Կարինի մեզ հետաքրքրող ժողովի պատմությունը զուտ քաղկեդոնականության տեսանկյունից են ներկայացնում քաղկեդոնական այլ աղբյուրներ ևս, որոնք բոլորն էլ գրվել են միջեկեղեցական հարաբերությունների համատեքստում և ունեցել են որոշակի միտում՝ հայերին քաղկեդոնական դարձնելու կամ

⁶²⁹ *Narratio*, էջ 468:

⁶³⁰ Տե՛ս նույն տեղում:

ցույց տալու, որ, Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովը մերժելով, Հայ եկեղեցին շեղվել է ուղղա-
դավանությունից⁶³¹:

Հիմնվելով վերոնշյալ քաղկեդոնիկ աղբյուրների վրա, Ալեքսանդր Սիդորովը նշում է, որ ասորի և եգիպտացի միաբնականների հետ կնքված միության համեմատությամբ ի Քրիստոս «մի ներգործություն» կամ «մի կամք» դավանելու վարդապետությունը Թեոդոսուպոլսում չի առաջադրվել որպես հայերի հետ միավորման գաղափարական հիմք⁶³²: Այլ կերպ ասած, ըստ Սիդորովի, «Կարինի միաբանությունը» բառի ուղիղ իմաստով «միականական» չէր⁶³³: Այս հանգամանքը ռուս գիտնականը փորձում է բացատրել Հայ եկեղեցու միաբնակության առանձնահատկությամբ՝ գրելով հետևյալը. «Մասնագիտական գրականության մեջ նշվում է, որ Հայ եկեղեցին երբեք ամբողջական միության մեջ չի գտնվել Ասորի հակոբիկյան եկեղեցու հետ և ունեցել է բավականին ինքնավար զարգացում: Առավելա, Հայաստանում չէր ընդունվում նոմինալ միաբնակության առաջատար գաղափարախոս՝ Սևերոս Անտիոքացու վարդապետությունը, որը 6-7-րդ դարերում մեկ անգամ չէ, որ նզովվել է Հայ եկեղեցու կողմից: Այդ պատճառով «մի ներգործության» (կամ «մի կամքի») կոնցեպտը, որ այդքան էական էր սևերիանոսական միաբնակների համար, **ուղղակիորեն բացակայում էր հայ միաբնակների վարդապետությունից**: Ինքստինքյան պարզ է, որ Հերակլիոսն ու իր կողմնակիցները լավագույնս գիտեին այդ մասին և, բնականաբար, նշյալ խնդիրը չէին դրել օրակարգում: Այստեղից էլ նրանց՝ առանց

⁶³¹ Տե՛ս **Թուղթ Փոքայ** Պատրիարքի առ Զաքարիա Կաթողիկոս Հայոց Մեծաց, հրատ. **Հ. Լ. Ալիենան** // ՀԱ, թիւ 1-3, Վիեննա, 1968, էջ 70-71; հմմտ. **Письмо Патриарха Фотія** к Захарію Католикоу Великої Арменіи перевод **Г. С. Дестунис, Н. Марр** // Православный Палестинский сборникъ, Томъ XI, выпускъ первый, С.-Петербургъ, 1892, էջ 230: Կարինի ժողովի մասին Փոս պատրիարքը հայտնում է նույնը՝ ավելացնելով ասորիների մասնակցությունը: Կարինի ժողովը նույն կերպ է ներկայացնում նաև Արսեն Սափարացին (9-րդ դ.)՝ «Վրաց և Հայոց բաժանման մասին» իր երկում (տե՛ս **Արսեն Սափարացի**, Վրաց եւ Հայոց բաժանման մասին // **Լ.Մելիքսեթ-Քեկ**, նշվ. աշխ., էջ 44): Արսեն Սափարացին նշում է, որ հայերը հնազանդվել են «յերդումով ու ստորագրությամբ» (տե՛ս **նույն տեղում**):

Պատահական չէ, որ Թեոդոսուպոլիս/Կարինի ժողովը բացարձակ քաղկեդոնականության տեսանկյունից է ներկայացնում նաև հայերի մեջ կաթոլիկություն տարածած ամենահայտնի վարդապետներից մեկը՝ Կղեմես Գալանոսը, իր «Միաբանութիւն Հայոց Սուրբ Եկեղեցւոյն ընդ Մեծի Սուրբ Եկեղեցւոյն Հռոմայ...» աշխատության մեջ (տե՛ս **Կղեմես Գալանոս**, հտ. Ա, էջ 185-190):

⁶³² Տե՛ս **А. И. Сидоров**, «Монофелитская»..., էջ 168-169:

⁶³³ Տե՛ս **նույն տեղում**, էջ 169:

զիջումների պահանջը հայկական կողմին՝ ընդունել քաղկեդոնյան ուղղադավանությունն ամբողջությամբ»⁶³⁴:

Ալեքսանդր Սիդորովի նշյալ կարծիքը խիստ միակողմանի և սխալ մոտեցում է խնդրին ոչ միայն այն պատճառով, որ ուսումնասիրողը հարցը դիտարկում է՝ հիմնվելով միայն քաղկեդոնական աղբյուրների վրա, այլ նաև նա սխալվում է երեք առանցքային կետերում՝

ա) Հայ և Ասորի հակոբիկյան եկեղեցիների հաղորդական միության մեջ գտնվելը երբեք չի պայմանավորվել կողմերից մեկի անկախության կորստով: Հետևաբար Հայ եկեղեցու ինքնավարության հանգամանքը չի նշանակում Ասորի հակոբիկյան եկեղեցու դավանանքի մերժում: Այս երկու եկեղեցիները, չնայած տարբեր տարածայնությունների առկայությանը՝ կապված թե՛ Սևերոս Անտիոքացու վարդապետության որոշ սահմանումների հետ, թե՛ ծիսական այլ խնդիրների հետ, այնուամենայնիվ Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովից հետո գրեթե միշտ դավանակից են եղել, ինչը հաստատվում է հատկապես Մանազկերտի 726 թ. ժողովով⁶³⁵:

բ) Ինչպես տեսանք մեր ուսումնասիրության առաջին գլխից, «մի ներգործություն» և «մի կամք» սահմանումները, մինչև 7-րդ դար, ընդունելի էին ոչ միայն սևերիանոսականների կողմից և, առավելա, չէին բխում սևերիանոսական միաբնակությունից:

գ) Հայ եկեղեցին, հետևելով կյուրեղ-ալեքսանդրյան մինչ քաղկեդոնյան քրիստոսաբանության ավանդույթին, ուղղադավան է համարել և համարում թե՛ «մի ներգործություն», թե՛ «մի կամք» սահմանումները: Այս փաստը հատկապես արտահայտված է Սբ. Ստեփանոս Սյունեցու՝ Կոստանդնուպոլսի Գերմանոս Ա պատրիարքին ուղղված թղթում⁶³⁶, ինչպես նաև Հայ եկեղեցու 8-րդ դարի մեկ այլ նշանավոր

⁶³⁴ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 169:

⁶³⁵ Հայ և ասորի բազմաթիվ աղբյուրներ հիշատակում են Սբ. Հովհան Օծնեցու կողմից Մանազկերտում գումարված 726 թ. ժողովին ասորի-հակոբիկյան 6 եպիսկոպոսների մասնակցության մասին, որոնք եկել էին մասնակցելու ժողովին՝ Հայ եկեղեցու հետ միության համար (տե՛ս **Ե. Վրդ. Տեր-Մինասեան**, Մանազկերտի 726-ի ժողովի ասորի եպիսկոպոսները և Խոսրովիկ Թարգմանչի հիշած երկու ասորական վանքերը // «Արարատ» հանդես, Սբ. Էջմիածին, 1907, էջ 75-80):

⁶³⁶ Տե՛ս **Գիրք թղթոց**, Թիֆլիս, 1901, էջ 373-395: Այս թղթի մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **Ս. Մելքոնյան**, Սբ. Ստեփանոս Սյունեցու թուղթը..., էջ 158-176: Թղթի բովանդակությանն այստեղ չենք անդրադառնում, քանի որ դրա մասին խոսելու ենք մեր ուսումնասիրության վերջում:

վարդապետ՝ Խոսրովիկ Թարգմանչի երկերում⁶³⁷: Ուստի այն կարծիքը, որ Հայ եկեղեցին, չհետևելով սևերիանոսական միաբնակությանը, չէր կարող ուղղադավան համարել Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցու և Հերակլիոս կայսեր կողմից առաջադրված միակամության վարդապետությունը, սխալմունք է:

Այնուամենայնիվ անհասկանալի է մնում հայ մատենագիրների կողմից Կարինի 632 թ. ժողովը քաղկեդոնական բնորոշելն ու Եզր կաթողիկոսի անձի վերաբերյալ

⁶³⁷ Խոսրովիկ Թարգմանչիը հանդիսանում է Հայ եկեղեցու ամենահեղինակավոր վարդապետներից մեկը: Նա, գործակցելով Սբ. Հովհան Օձնեցուն, մեծապես նպաստել է 726 թ. Մանազկերտի ժողովի կազմակերպմանը, որի ժամանակ համակարգված ձևով ներակայցվում է Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանությունը (Խոսրովիկ Թարգմանչի գործունեության մասին տե՛ս **Գ. վ. Յովսէփեան**, Խոսրովիկ Թարգմանչի (Ը. դար)..., էջ 4-109): Նրա անունով մեզ են հասել հինգ բավականին ծավալուն գրվածքներ, որոնցում Խոսրովիկը, երկխոսելով տարբեր անձերի հետ, ներկայացնում է Հայ եկեղեցու դիրքորոշումը քրիստոսաբանական վիճելի խնդիրների հանդեպ (Խոսրովիկի նշյալ երկերի հրատարակությունը տե՛ս նույն տեղում, երկրորդ մաս, Երկասիրութիւնք **Խոսրովիկայ Թարգմանչի**, էջ 3-197; տե՛ս նաև, **ՄՀ**, Զ. հատոր, Ը. դար (յաւելուած), Երեւան, 2007, էջ 631-707):

Իր առաջին իսկ երկում, որ կոչվում է «Առ այնոսիկ որ ասեն բնութեամբ անձն անսկիզբն ընկալեալ զմարդկութիւն Աստուած Բան ի Կուսէն», Խոսրովիկը քննադատում է ի Քրիստոս «երկու ներգործություն» և «երկու կամք» դավանելու վարդապետության հիմնական սահմանող Մաքսիմոս Խոստովանողին՝ գրելով հետևյալը. «Սապէս եւ վասն կրկին ասելոյն ի Քրիստոս կամս եւ ներգործութիւնս, եթէ ըստ բնութեանն ոք զայն ասիցէ գոյ, ոչ արտաքոյ ճշմարտութեան գտանի ասացեալ, զի մի ընդ Գայիոսի եւ Թէոդոսի ամբարշտելով, անզգայ, աններգործական եւ անկրական զմարմինն տէրունական, զոր ի Կուսէն առեալ, դժոխաբանիցէ: Իսկ թէ ըստ միաւորութեան եւ նմին ինքեան միաւորեցելումն ժպրիեսցի տալ երկուս կամս եւ երկուս ներգործութիւնս, ամենեւին հեղի ի ճշմարտութենէն, եւ Մաքսիմոսի ի ներքոյ անկեալ սխալանաւքն դատապարտեսցի: Քանզի ու՛ր ապա այնուհետեւ երեւեսցի վեհագունին յաղթել, թէ զամենայն որ ինչ միանգամ գոյացութեանցն առ ի կատարելութիւն որոշաբար եւ առանձին դիտեցին» (**ՄՀ**, Զ. հատոր, Ը. դար, էջ 645): Մեկ այլ գրվածքում՝ անվանված «Նորուն Խոսրովու թուղթ առ Տէր Սարգիս Եպիսկոպոս Գերադեկորայ, Խոսրովիկը, հակադարձելով Ջենոն և Անաստաս կայսրերի դեմ խոսացողներին, գրում է. «Ձի՛նչ եւ առ նոսա, որք ասենն, թէ յերկուց մին զՔրիստոս, ամբարշտութիւն է, այլ պարտ է ասել ի վերայ նորա մի բնութիւն, <...> Արդ, յերկուց մին ասելն առ ձեռն պատրաստ յանդիման ցուցանէ զիմաստ. Եթէ Բանն որ յԱստուծոյ Հարէ, մարմին մարդկային զգեցաւ ի սուրբ Կուսէն Մարիամայ, եւ ընդ ձեռն անբաժ եւ մշտնջենաւոր միութեանն մի ասի, քանզի Բանին, քանզի Բանին եւ մարմնոյն երկոցունցն իմանամք լինել զմիաւորութիւնն, այսինքն է՝ յաստուածութենէն եւ ի մարդկութենէն: Եւ յաղագս սորին այսորիկ դաւանեցին սուրբ հարքն զմի եւ զնոյն Քրիստոս Որդի Աստուծոյ միովն բնութեամբ եւ միով դիմաւք եւ անձնաւորութեամբ: Այլ եւ մի կամս եւ մի ներգործութիւն ունել ասացին զնա սովին այսորիկ միաւորութեան յեղանակաւ» (տե՛ս **ՄՀ**, Զ. հատոր, Ը. դար, էջ 693): Մեր կողմից ներկայացված հատվածներն արդեն իսկ բավարար են՝ ընդունելու համար այն փաստը, որ Հայ եկեղեցու համար ամբողջությամբ ընդունելի էին «մի ներգործություն» և «մի կամք» սահմանումները, հատկապես դրանց ընկալման կյուրեղ-ալեքսանդրյան տարբերակը, որն էլ ընկած էր նորկյուրեղականների, իսկ հետո նաև 7-րդ դարի առաջին կեսին տարածում գտած միակամների վարդապետության հիմքում: Այնուամենայնիվ, այստեղ հարկ ենք համարում ներկայացնել Խոսրովիկի կողմից օգտագործված մի ալեգորյա, որ ամբողջությամբ հիմնավորում է վերոնշյալը. «Իր մարմնի վրա ազդելով շարժում էր ներգործությունները և կրքերը, ինչպես երաժշտական գործիքը երաժշտապետից է հնչում և նվագում. և սա է վեհագույնի հաղթելը» (հմմտ. **Խոսրովիկ Թարգմանչի**, Դավանական երկեր, թարգմ. Գրաբարից և տողատակի ծանոթագրությունները՝ **Խաչիկ Գրիգորյանի**, Երևան, 2015, էջ 19-20): Այս հատվածն ամբողջությամբ ցույց է տալիս, որ ալեքսանդրացիների նման Խոսրովիկը նույնպես ի Քրիստոս գործող սուբյեկտ էր համարում Աստված-Բանին:

խիստ բացասական արտահայտվելը, որը, մեր կարծիքով, նույնպես միակողմանի դիրքորոշում է:

Այսպես մտածելու տեղիք է տալիս հատկապես Կարինի ժողովի մասին տեղեկություն հայտնող ժամանակագրորեն ամենահին աղբյուրի և մեզ հետաքրքրող իրադարձությունների հնարավոր ժամանակակից՝ Սեբեոսի պատմությունը, որը, Եզր կաթողիկոսի համար տալիս է հետևյալ բնորոշումը՝ **«սա էր այր խոնարհ և հեզ»**⁶³⁸: Իսկ նրա և Հերակլիոս կայսեր հանդիպման համար գրում է հետևյալը. «Եկն ապա զաւրավարն Յունաց Մծէժ Գնունին ի Հայաստան երկրէն, եւ յինքն կալաւ զամենայն երկիրն ըստ ասացելումն սահմանին: Ասէ զկաթողիկոսն ցեզր՝ երթալ նմա յերկիր սահմանացն Յունաց եւ հաղորդել արինաւք ընդ կայսեր, ապա թէ ոչ՝ արասցուք մեզ այլ կաթողիկոս, եւ դու կա՛լ զիշխանութիւնդ քոյ ի Պարսից կողմանէ: Իսկ կաթողիկոսն իբրեւ ոչ կարաց թողուլ զերկիր իշխանութեանն իւրոյ՝ **խնդրեաց ձեռնարկ հաւատոյ ի թագաւորէն: Եւ վաղվաղակի առաքեցաւ նմա տումար գրեալ ձեռամբ թագաւորին, եւ նզովեալն զՆեստոր եւ զամենայն հերձուածողս, բայց ոչ էր նզովեալ զժողովն Քաղկեդոնի»**⁶³⁹: Այնուհետև նա նշում է Եզր կաթողիկոսի՝ Ասորեստան գնալու և Հերակլիոս կայսեր հետ հաղորդվելու մասին, որի վերաբերյալ արդեն խոսել ենք նախորդ ենթագլխում:

Ինչպես տեսնում ենք, Սեբեոսը որևէ տեղեկություն չի հայտնում այն մասին, որ Եզր կաթողիկոսը քաղկեդոնականություն է ընդունել: Նա խոսում է Հերակլիոս կայսեր կողմից հայերին ուղարկված մի գրության մասին, որը ստանալուց հետո նոր միայն Եզր Փառաժնակերտցին հանդիպում և հաղորդվում է կայսեր հետ: Այն հանգամանքը, որ նշյալ գրության մեջ բոլոր հերձվածների հետ միասին նզովված չէր նաև Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովը, դեռ չի նշանակում, որ առաջադրված վարդապետությունը քաղկեդոնականությունն էր: Այս նույն տրամաբանությամբ Քաղկեդոնի ժողովը չէր նզովվում նաև Ջենոն կայսեր «Հենոտիկոնի» մեջ, սակայն դրա ընդունողներին քաղկեդոնականներ չեն համարում:

Ցավոք սրտի Սեբեոսը բավականաչափ տեղեկություն չի տալիս Հերակլիոս կայսեր կողմից Եզր կաթողիկոսին ուղարկված դավանաբանական գրության մասին,

⁶³⁸ *Սեբեոս*, էջ 129:

⁶³⁹ *Սեբեոս*, էջ 131-132:

որպեսզի կարողանանք հստակ պատկերացում կազմել դրա բովանդակության վերաբերյալ: Սակայն այդպիսի գրություն հիշատակում են այլ սկզբնաղբյուրներ ևս, որոնց համեմատությամբ կփորձենք ստորև վերականգնել իրական պատկերը:

Սեբեոսից բացի բոլոր մյուս աղբյուրները, որ որոշակի տեղեկություններ են հայտնում Եզր կաթողիկոսի և Կարինի ժողովի վերաբերյալ, թվագրվում են 7-րդ դարի երկրորդ կեսից և արաբների արշավանքներից հետո ընկած ժամանակահատվածով: Մինչև 8-րդ դարի կեսերն ընկած հատվածում դրանցից Եզրի խնդրի վերաբերյալ ամենածավալուն տեղեկությունը⁶⁴⁰ հայտնում է «Սակս ժողովոց» գրությունը⁶⁴¹, որ, ինչպես արդեն նշել ենք, վերագրվում է Սբ. Հովհանն Օձնեցուն: Ըստ այդ աղբյուրի, իր թագավորության 18-րդ տարում Հերակլիոս կայսրը հույն իմաստասերների մասնակցությամբ ժողով է գումարում Կարին քաղաքում, որին մասնակցող հայկական պատվիրակությունը Եզր կաթողիկոսի գլխավորությամբ «զսուրբ ժողովն որ ի Դունի, նզովիք չափ ի բաց մերժեն, և զմիաւորութիւն Ծննդեանն և զՄկրտութեանն՝ և զխաչեցարն յերիս սրբասացութեանցն ի բաց մերժեցին»⁶⁴²: Եւ հաւանեալ լինէր Եզր կաթողիկոս, վասն նորընկալ իշխանութեանն իւրոյ, եւ ժառանգելոյ զաթոռ հայրապետութեանն մինչեւցեղիա, որ եկաց ամս ԺԴ, սոքա հնազանդեալք խոստովանութեանն Քաղկեդոնի անիծելոյ եւ ոչ ընկալան զսուրբ ժողովն Դունի, զաւանդեալն ի Տէր Ներսէսէ և ի Պետրոսէ Քերթողէ Սինեաց եպիսկոպոսէ»⁶⁴³:

Այս աղբյուրի հիշատակության համաձայն, Եզր Փառաժնակերտցին կաթողիկոս է դարձել Կարինի ժողովի ընթացքում. «...Եւ զԵզր հայոց կաթողիկոս հաստատէն<...>այս Եզր ընակալաւ զհայրապետութիւնն հրամանաւ Հերակղի թագաւորին

⁶⁴⁰ Մինչ այս 7-րդ դարի երկրորդ կեսով թվագրվող ևս երկու աղբյուր կան, որ հիշատակում են Կարինի ժողովը՝ միայն հաղորդելով, որ հայկական կողմը դրանով ընկնում է քաղկեդոնականության մեջ (տե՛ս *Անանուն ժամանակագրութիւն*, Խմբագիր յօրինեալ յէ դարու ի հնագոյն ժամանակագրաց, Վենետիկ, 1904, էջ 76; *ՄՀ*, Ե հատոր, Է դար, Անթիլիաս, 2005, էջ 1101):

⁶⁴¹ Տե՛ս *Սակս ժողովոց*, սյուն 99-100::

⁶⁴² Ի հակադրություն այս ծիսական փոփոխությունների կարող ենք ներկայացնել Մովսես Կաղանկատվացու հետևյալ հիշատակությունը. «որք (եկեղեցու հայրերը – Ս. Մ.) գնոյն սահմանեցին ուղղափառացն «անմահ որ խաչեցար» ասել, որպէս եւ է իսկ: Զայս ոչ էր սահմանեալ ասել Աբաս հայրապետն, զի չէր լեալ սովորութիւն եւ ոչ հերձուածք կային յաշխարհիս, թէ պետք իմն լինէր քննութեան այսորիկ: Ապա՝ յետոյ առ Եզրի կաթողիկոսի գնաց Ստեփաննոս Գարդմանայ եպիսկոպոս առ նա և հաղորդեցաւ ընդ նմա. և Գարդման և Արցախ ընկալան զաւանդութիւնս զայս, զոր այժմ ամենեքեան ունինք» (*Մովսես Կաղանկատվացի*, էջ 343): Եթե «որ խաչեցարի» ավանդույթը Գարդմանի եպիսկոպոսը ստացել է Եզրից, ապա ինչպե՞ս պետք է վերջինս այն մերժած լիներ:

⁶⁴³ Նոյն պեղում:

Հոռոմոց»⁶⁴⁴: Ըստ Գարիտի, նշյալ վկայությամբ «Սակս ժողովոց»-ի հեղինակը Եզրին փորձում է ներկայացնել որպես մի ինքնակոչ՝ օտարի բարեհաճությամբ դարձած կաթողիկոս⁶⁴⁵:

Մեր կարծիքով, «Սակս ժողովոց»-ի մեջ տեղ գտած վերոնշյալ արտահայտությունը Եզր կաթողիկոսի մասին ոչ թե պատմական սխալ է, այլ նրա՝ որպես Հայաստանի արևմտյան հատվածի կաթողիկոս հաստատվելու մասին է, քանի որ փաստացի հակաթոռ Հովհան կաթողիկոսից հետո սա առաջին պաշտոնական հանդիպումն է հայոց կաթողիկոսի և բյուզանդական կայսեր միջև, այն էլ այն պարագայում, երբ Հերակլիոսը կրկին վերագրավել էր Հայաստանի նշված հատվածը: Նաև հայտնի է, որ ժողովի ժամանակ կայսրության կողմից եղել է սպառնալիք այս հատվածում հակաթոռ կաթողիկոսություն ստեղծել, իսկ Եզրի համաձայնությամբ դա տեղի չի ունեցել, և Հերակլիոս կայսրը ճանաչել է նրա հովվական իշխանությունը նաև այս հատվածի վրա, որով Հայաստանի երկու հատվածները, երկար ընդմիջումից հետո, առաջին անգամ պաշտոնապես միավորվում են մեկ կաթողիկոսի գավազանի ներքո: Այս իմաստով Եզր Փառաժնակերտցու գործառույթը բավականին մեծանում էր, քանի որ 591 թ. բաժանումից հետո նա դառնում է առաջին կաթողիկոսն, ում ընդունում են և՛ Կոստանդնուպոլսում, և՛ Տիգրանում: Լինելով Դվինի ոչ քաղկեդոնական Աթոռի գահակալը՝ նա իշխանություն էր ստանում նաև Հայաստանի «Հունաց» մասում բնակվող բազմաթիվ քաղկեդոնական հայերի վրա: Այս պարագայում Եզր կաթողիկոսն, անշուշտ չէր կարող նշյալ տարածքում անմիջապես վերականգնել Հայ եկեղեցու նախաքաղկեդոնյան տոնածիսական համակարգը և արգելել տասնամյակներ շարունակ տեղի հունադավան հայերի կողմից քաղկեդոնական ավանդույթով կատարվող տոներն ու ծեսերը: Ուստի «Սակս ժողովոց»-ում հիշատակվող տոնածիսական փոփոխությունները պետք է վերաբերվեն ոչ թե բովանդակ առումով Հայ եկեղեցուն, այլ քաղկեդոնական հայերին, որոնց Եզր կաթողիկոսը, հավանաբար, չի արգելել հետևել իրենց ավանդույթներին:

«Սակս ժողովոց» գրությունը ստեղծվել է մի այնպիսի ժամանակաշրջանում, երբ, արաբական գերիշխանության միջոցով վերջնականապես ազատվելով արևելա-

⁶⁴⁴ Նույն տեղում:

⁶⁴⁵ Հմմտ. Կ. Մելիքյան, «Narratio de rebus Armeniae»..., էջ 130:

հռոմեական կրոնահալած քաղաքականությունից, ժամանակի հայ հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունները հնարավորություն էին ստանում Կոստանդնուպոլսի հանդեպ առանց որևէ դավանաբանական կամ այլ զիջումների միավորել Հայաստանի երկու հատվածները: Այս պարագայում միասնական տոնաձիսական համակարգի ստեղծման անհրաժեշտություն է առաջանում, որով Հայ եկեղեցու իշխանության տակ գտնվող ողջ տարածքում պետք է հաստատվեր կանոնա-իրավական, վարդապետական և ծիսական միօրինակություն: Պատահական չէր, որ հենց Սբ. Հովհան Օձնեցին է դառնում «Կանոնագիրք Հայոցի» կազմողը, որով այլևս պետք է վերացվեին բոլոր տարածայնությունները:

Վերոնշյալի համատեքստում բնական է, որ նախկինում քաղկեդոնականների հետ որոշակի հանդուրժող հարաբերությունների, առավելևս հաղորդական միության մեջ եղած բոլոր անձիք պետք է քննադատվեին և ներկայացվեին որպես Հայ եկեղեցու ավանդույթների հակառակորդներ, ինչն էլ արվում է «Սակս ժողովոց»-ի հեղինակի կողմից՝ Եզր Փառաժնակերտցուց բացի քաղկեդոնականներ հոչակելով նրանից մինչև Սբ. Հովհան Օձնեցու նախորդ՝ Եղիա հայրապետը, գահակալած ևս հինգ կաթողիկոսների⁶⁴⁶: Այն, որ նշյալ շրջանի կաթողիկոսները չէին կարող ուղղակի քաղկեդոնականներ լինել, հիմնավորվում է բազմաթիվ պատմական փաստերով՝ սկսած առնվազն Դվինի 645 թ. հակաքաղկեդոնական որոշումներով հայտնի ժողովի հանգամանքով, վերջացրած հայ վարդապետների կողմից գրված տարբեր դավանաբանական բնույթի թղթերով՝ ուղղված Կոստանդնուպոլսի այս կամ այն հոգևոր և աշխարհիկ գահակալին, որոնցում, ներկայացնելով Հայ եկեղեցու վարդապետությունը, Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովը բացահայտ մերժվում էր:

Այնուամենայնիվ «Սակս ժողովոց»-ից հետո գրված գրեթե բոլոր աղբյուրները Կարինի ժողովի և Եզր կաթողիկոսի կողմնորոշման մասին հաղորդում են նույն բաները՝ հետևելով այս գրությանը:

Հովհաննես Դրասխանակերտցին (845/850-925?), հետևելով հիմնականում Սեբեոսին, ինչպես նաև որոշ հարցերում «Սակս ժողովոց»-ին, Հերակլիոս կայսեր կողմից Խաչը Երուսաղեմ վերադարձնելուց հետո նրա և Եզր կաթողիկոսի հանդիպման մասին նույն բանն է պատմում՝ առանց Կարին անունը հիշատակելու, և

⁶⁴⁶ Տե՛ս *Սակս ժողովոց*, սյուն 101-103::

ավելացնում է հետևյալը. «Եւ իբրև չոգաւ՝ ոչ տանէր ընդ իւր զՅոհան փակակալ, սրբոյն Գրիգորի, որ էր յայնմ ժամանակի փիլիսոփայ կատարեալ և Աստուածային Գրոց գիտութեան բանիբուն ճանաչէր. այլ զայլ ոմն զիւր քեռորդի՝ կիսակատար ուսմամբ, առեալ գնայր նովաւ վճարել զգործ իրին»⁶⁴⁷: Դրասխանակերտոցին նույնպէս հիշատակում է Հերակլիոս կայսեր կողմից հայերին ուղղված մի գրության մասին՝ գրելով հետևյալը. «Եւ ի հանդիպել Կայսերն՝ **խնդրէն առ ի նմանէ ձեռնարկ հաւատ նամակի, որ և վաղվաղակի իսկ գրեալ ետ նոցա՝ նզովեալ զամենայն հերձուածողս բայց ի ժողովոյն Քաղկեդոնի**»⁶⁴⁸: Ինչպէս տեսնում ենք, ի տարբերություն Սեբեոսի, Դրասխանակերտոցու մոտ հավատո ձեռնարկը կայսրը հայկական պատվիրակությանն է հանձնում հանդիպման ժամանակ:

Այս պատմիչը նույնպէս մանրամասներ չի հաղորդում նշյալ գրության մասին, սակայն նշում է, որ Եզր կաթողիկոսը, տգիտության և Սուրբ Գրոց նկատմամբ անգիտության պատճառով, խաբվում է Հերակլիոս կայսեր կողմից՝ առանց հասկանալու ընդունելով Լևոն պապի «տոմարը»⁶⁴⁹:

Հետևելով Հովհաննես Դրասխանակերտոցուն նույն տեղեկություններն է հաղորդում նաև Ստեփանոս Տարոնեցի պատմիչը (10-11-րդ դդ.)՝ ժողովի գումարման վայրի համար ավելացնելով Կարին քաղաքի անունը, իսկ հավատո ձեռնարկի մասին նշելով հետևյալը. «Եւ հասեալ ի ժողովն՝ **խնդրէ ի նմանէ Հերակլ ձեռնարկ հաւատոյ**: Իսկ նոքա իբրեւ տգէտ գոլով աստուածային գրոց՝ խաբեալ խորամանկութեամբն Յունաց՝ նզովեալ զամենայն հերձուածողս բաց ի ժողովոյն Քաղկեդոնի, հաղորդեալ նոցա ըստ օրինաց՝ մեծապարգէւ փառօք դառնային. զԿողբ ժառանգեաց փոխան Հաւատոյն»⁶⁵⁰:

Կարինի ժողովի և Եզր կաթողիկոսի խնդրի մասին համեմատաբար ավելի մանրամասն տեղեկություններ են հաղորդում ավելի ուշ շրջանի պատմագիրները, որոնցից Կիրակոս Գանձակեցին (13-րդ դ.), հետևելով իրենից առաջ եղած պատմագիրներին հանգամանալից կերպով ներկայացնում է Կարինի ժողովի գումարման պատմությունը՝ շեշտված մանրամասնությամբ անդրադառնալով Եզր կաթողիկոսի

⁶⁴⁷ **Հովհաննես Դրասխանակերտցի**, էջ 80:

⁶⁴⁸ Նույն տեղում:

⁶⁴⁹ Տե՛ս նույն տեղում:

⁶⁵⁰ **Ստեփանոս Տարոնեցի**, էջ 88:

կնքած միությունից հետո Հովհան Մայրավանեցու (կամ Մայրագոմեցու) հակադարձության պատմությանը⁶⁵¹: Այս ամենից զատ Գանձակեցին հիշատակում է նաև Եզրի կատարած տոմարական փոփոխությունների մասին՝ նշելով հետևյալը. «Եւ եկեալ (Եզրի) ի Հայս, փոխեաց զամենայն ուղղափառ կարգաւորութիւնս եկեղեցոյ, և զընթերցուածն Յակոբայ և Կիրողի, փոխանակ այնորիկ՝ զԱրտեմոնին եղեալ, զոր յանդիմանեաց սուրբ վարդապետն Յովհան, եթէ՛ Ընդէ՞ր տգիտաբար հաւանեալ եղեր, և լուծեր զբարութք կարգաւորութիւնսն, որ ի սրբոյն Գրիգորէ մինչև զայսօր պահեալ էր ի մէջ ազգիս հայոց»⁶⁵²:

Ինչպես նշում է Գարեգին Հովսեփյանը, Կարինի ժողովի և դրանից հետո Հայոց եկեղեցու ներսում տեղի ունեցած իրադարձությունների մասին իր նախորդներից տարբերվող տեղեկություններ է հայտնում 13-14-րդ դարերում ապրած հայ պատմիչ Ստեփանոս Օրբելյանը⁶⁵³:

Այս հարցում մյուս պատմագիրներից Օրբելյանի տարբերվելը Հովսեփյանը հիմնականում կապում է այն հանգամանքի հետ, որ վերջինս իր ձեռքի տակ ունեցել է նախորդ պատմիչներին անձանոթ և ավելի վաղ շրջանով թվագրվող մի սկզբնաղբյուր⁶⁵⁴: Ըստ Գարեգին Հովսեփյանի, այդ սկզբնաղբյուրը ձեռագրերում հանդիպող «Պատմութիւն Յովհաննու Մայրագոմեցոյ» վերտառությամբ գրությունն է⁶⁵⁵:

Օրբելյանը տեղ-տեղ բառացի կրկնում է այս աղբյուրի հայտնածը, սակայն կան բաներ, որ պահպանված են աղբյուրում, բայց բացակայում են նրա պատմությունից: Աղբյուրը հաղորդում է, որ Կարինի միությունից հետո Սյունիքի Մաթուսաղա վարդապետը Դվին է եկել և ձեռնադրվել է Եզր կաթողիկոսից, որից հետո «**միաբանեցան ամենեքեան և միահաւատ եղեն**»⁶⁵⁶: Օրբելյանն, ըստ երևույթին Սյունիքի հեղինակությանը չվնասելու համար, Մաթուսաղայի եպիսկոպոսությունը համարում է Դվինի

⁶⁵¹ Տե՛ս *Կիրակոս Գանձակեցի*, էջ 54-55:

⁶⁵² *Կիրակոս Գանձակեցի*, էջ 54:

⁶⁵³ Տե՛ս *Գ. Եպս. Յովսէփեան*, Պատմութիւն Յոհաննու Մայրագոմեցոյ..., էջ 735:

⁶⁵⁴ Տե՛ս *նույն տեղում*, էջ 735-736:

⁶⁵⁵ Տե՛ս *նույն տեղում*: Այս աղբյուրի բնագրի հրատարակությունը տե՛ս նույն տեղում, էջ 746-749; *Գարեգին Ա. Կաթողիկոս*, Յիշատակարանք..., սյուն 31-36:

⁶⁵⁶ *Գարեգին Ա. Կաթողիկոս*, Յիշատակարանք..., սյուն 36:

ժողովի և Եզր կաթողիկոսի ստիպամամբ⁶⁵⁷, իսկ նրա Սյունիք վերադառնալուց հետո նշում է. «որոյ եկեալ ամենայն ջանիւ զգուշացոյց զվիճակն իւր ոչ խմորիլ ի կրօնն Քաղկեդոնի, այլ զաւանդեալն ի սուրբ հարց զուղղափառ հաւատն պինդ ունել, զոր ունէին ի սրբոյն Գրիգորէ մինչև ցայն, յոր և մնացին շնորհօք սուրբ Հոգւոյն: Զի Հայք կացին ի նոյն ի կրօնն յաւուրս վեց կաթողիկոսաց ամս ութսուն և հինգ, մինչ ի Յովհան օձնեցին և ի ձեռն նորա սրբեալ և նորոգեալ եղեն Հայք յայնմ կրօնի»⁶⁵⁸:

Առանձնահատուկ հետաքրքրություն է պարունակում Ստեփանոս Օրբելյանի հիշատակությունը հենց Կարինի ժողովի գումարման պատմության մասին, ըստ որի, Հերակլիոս կայսեր կողմից Կարինում ժողովվելու հրավեր ստանալուց հետո՝ Եզր կաթողիկոսը «յղեալ հրափրակս ի պատուաւոր արանց առ Մաթուսաղայ՝ ծանուցանէ նմա զեկեալ հասեալ վտանգն և կոչէ, զի ի միասին հոգացեն զարժանն: Իսկ նորա ոչ կամեցեալ խափան ածել վարժարանին և իւրոց ճգանցն զցայգ և զցերեկ՝ ոչ գնաց: Ապա կրկին անգամ հարկէ զնա գնալ, և նորա ոչ առեալ յանձն՝ պատճառելով զտկարութիւն մարմնոյ՝ արձակէ առ նա զնախասացեալ Թէոդորոս՝ աշակերտն իւր և **գրէ թուղթ վասն հաւատոյ որ կայ ի տօնանամակին, զոր և աստէն կարգեցաք**, թէ այդու օրինակաւ խոսեսցիք. և աղաչէ անմեղադիր լինել վասն չերթալոյն. ասէ՝ **«դուք ինքնին գիտուն էք** և ընդ ձեզ ունիք զվարդապետդ Յովհան, և այլ գիտունք և ճարտարք յոլով կան առ ձեզ, և ի մեզնէ յուղարկեցաւ մեր աշակերտդ Թեոդորոս, այդ բաւականացի»: Իսկ Եզրի ոչ առեալ ընդ իւր զՅովհան, այլ համարձակեալ ի Թէոդորոս՝ գնայ ի ժողովն առ Հերակլ»⁶⁵⁹: Հետագայում բոլորը մեղադրում են Եզր կաթողիկոսին՝ Մաթուսաղա Սյունեցուն և Հովհաննես Մայրավանեցուն իր հետ Կարինի ժողովին չտանելու և միայն Թեոդորոս Քոթենավորի ներկայությամբ բավարարվելու համար, սակայն այս մասին այլ տեղեկություն է հայտնում Narratio-ն, ըստ որի, ոչ թե Եզր կաթողիկոսը չի ցանկանում իր հետ տանել Մայրավանեցուն, ինչպես հաղորդում են հայկական սկզբնաղբյուրները, այլ վերջինս Մաթուսաղա Սյունեցու նման հրաժարվում է գնալ⁶⁶⁰: Իսկ մեկ այլ, ավելի ուշ շրջանի հայ պատմագիր Զաքարիա Ծործորեցին, ով, ըստ աղբյուրների, ժողովների մասին մի աշխատություն

⁶⁵⁷ Տե՛ս *Ստեփանոս Օրբելյան*, էջ 86:

⁶⁵⁸ *Նոյն տեղում*, էջ 86

⁶⁵⁹ *Նոյն տեղում*, էջ 83-84:

⁶⁶⁰ *Narratio*, էջ 468:

է ունեցել, որն այժմ կորսված է համարվում⁶⁶¹, Կարինի ժողովի մասնակիցների մի ամբողջ շարքի մասին տեղեկություններ ունի պահպանված, որ որևէ այլ աղբյուր չի հայտնում: Ուստի հարկ ենք համարում այդ անուններն ամբողջությամբ ներկայացնել այստեղ. «Տեսէք աստէն գլիմար ատելասիրութիւն Պատմաբանիս չարափառի, և զարմացարուք: Որ կամելով դնել զեպերանս մեծի այսորիկ ժողովոյս, որքան մոլորեցաւ, և զճանճաղս յառաջաբեաց բանս: Նախ, զի ստորադնէ թէ Մաթուսալէմ Սիւնեաց վարդապետն, և Մայրագոմեցին Յոհան, իցէին գիտնագոյնք քան զՀարս ամենեսին այնր ժողովոյն ճ.դե. սն; ի մէջ որոց **Տիրատուր Արքեպիսկոպոս Արտագու, Վահան Արքեպիսկոպոս Հաղբատու, Քրիստափոր Եպիսկոպոս Դարունեաց, Մարտիրոս Եպիսկոպոս Գողթնեաց, Վարդան Վարդապետ Բագառիճցի, Թօմայ Վարդապետ Արշարունեաց վարժարանին, որ յԵրասխաձորին (այժմ Վարդիկ Հայր կոչի տեղին այն, և է Վանգ Աբեղայից)** ուսեալք էին զիմաստասիրականս, և զԱ[աստուա]ծաբանականս մակացութիւն]ս Հելլէն լեզուաւ, և կրթեցելք ի Համալսարանս Յունաց»⁶⁶²: Ելնելով այն հանգամանքից, որ Զաքարիա Ծործորեցուց բացի այսպիսի հիշատակություն այլ տեղ չի պահպանվել՝ չենք կարող ասել որքանով է այս տեղեկությունը համապատասխանում պատմական իրադարձություններին:

Ինչպես արդեն նշեցինք, Ծործորեցու այս աշխատությունը կորսված է համարվում, սակայն Կարինի ժողովի մասին մեր կողմից մեջբերված հատվածը նույնությամբ պահպանվել է լեհահայ կաթոլիկ մի գործիչ Վարդան Հունանյանի՝ 1703 թ. Եվդոկացիներին ուղղված «Թուղթ քաջալերական» անտիպ աշխատության մեջ⁶⁶³: Կաթոլիկ հեղինակը, գրելով Եվդոկիայի՝ ըստ երևույթին կաթոլիկ հայերին՝ քննադատում է Ստեփանոս Օրբելյանին՝ Կարինի ժողովի մասին թյուր կարծիքներ հայտնելու համար, և նշյալ հատվածից հետո գրում է հետևյալը. «Զի ա՛րդ ուրեմն

⁶⁶¹ Այս մասին տե՛ս **Ղ. Ալիշան**, Հայապատում, Վենետիկ, 1901, մաս Ա, էջ 115: Չնայած այն հանգամանքին, որ Զաքարիա Ծործորեցու նշյալ աշխատությունը չի պահպանվել, այնուամենայնիվ Եզր կաթողիկոսի մասնակցությամբ Կարինի ժողովի վերաբերյալ նրա հիշատակությունը նույնությամբ պահպանվել է լեհահայ կաթոլիկ գործից Վարդան Հունանյանի՝ 1703 թ. գրված «Թուղթ քաջալերական առ ուղղափառս մերագնեայս, որք ի քաղաքին Էվդոկիայ» անտիպ աշխատության մեջ (այս մասին տե՛ս **Յ. Տաշեան**, Յուրակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա, 1895, էջ 107-116; հմմտ. **Լ. Խաչիկեան**, Արտագի հայկական իշխանութիւնը եւ Ծործորի դպրոցը // Աշխատութիւններ, հատոր Բ, Երեւան, 1999, էջ 83): Վարդան Հունանյանի նշյալ աշխատությունը Երևանի Մաշտոցի անվան մատենադարանում մենք գտանք հ. 9748 ձեռագրի ներքո:

⁶⁶² **Վարդան Հունանեան**, Թուղթ քաջալերական առ ուղղափառս մերագնեայս, որք ի քաղաքին Էվդոկիայ, ի Լէօպօլիս, ի թիվն Հայոց ՌՃԾԲ, ՄՄ ձեռագիր, N 9748, երես 65բ-66ա:

⁶⁶³ Տե՛ս ծանոթ.661:

կարէին գերազանցք նոցա գտանիլ անուանեցեալքն ինմանէ, գիտելով զԱրամեան և եթ Դպրութիւն: Երկրորդ ասէ, թէ զերիս աւուրս ընթերցեալք զՍահմանադրութիւն Քաղկեդոնի ժողովոյն, ոչ կարացեալք էին վերահասուք լինիլ ծածուկ և անյայտ Աղանդոյն: Ով խաբեութե մեծի: Զինչ արդեօք ինմին կայր այնքան խոթին, թէ Հարքն այնոքիկ Ա[ստուա]ծաբանք ոչ կարացեալք իցէին հասկանալ, որովհետև (ո[րպէս] յառաջաբերինք ի Պր[ակ] ժա) պայծառագոյնք են Արևու միջորէի բառք և բանք նորա: Եւ եթէ Ամէնիմաստքն այնոքիկ Հարք հմուտք Հելլենականի բարբառոյն, ոչ կարացին վերահասուք լինիլ (որպէս ինքն ասէ) զիա՞րդ Վարդապետն նորա Մաթուսալէմ կամ Մայրագոմեցին հասկանայցէին զգրեցեալն Յունարէն, գոլով անտեղեա՞կք: Երրորդ զխոհեմն զայն Կաթողիկոս, այնքան տխմար կամի ցուցանել, թէ ոչ կարացեալ իցէր ընտրել զգորութիւն յառաջադրեցելոյ խնդրոյն և զայլանդակ իմն առարկեալ իցէր ընդդիմադրութիւն, իբր թէ չարագործութիւն եկեղեցականաց նոցա, արգիլիցէր զմիաբանութիւն կաթողիկէ ի Հաւատոյ:

Զայսոսիկ վասն այն գրեցի, Սիրելի՛ք, զի եթէ պատահեսցի ձեզ ուրեք ընթեռնով զՊատմութիւնս զայս, զգուշանայցէք ի ստայողից խարդախութեանց նորա: Այժմ դարձայց յոճն վերոյսկսեցեալ»⁶⁶⁴:

Narratio-ի հեղինակի նման, լինելով քաղկեդոնիկ, այս գրութեան հեղինակը նույնպէս դրական է տրամադրված Եզր կաթողիկոսի նկատմամբ և իրադարձությունները ներկայացնում է այլ լույսի ներքո՝ իր ասելիքը հղելով հայ քաղկեդոնիկ «լսարանին»:

Ժողովի ժամանակ Հերակլիոս կայսեր կողմից եկեղեցական միություն կնքելու հարցի բարձրացումից հետո Կարինի ժողովի ընթացքը կարելի է ասել նույն ձևով է արտացոլված և՛ «Մայրագոմեցու պատմության» աղբյուրում, և՛ Օրբելյանի պատմության մեջ.

Պատմութիւն Յովհաննու Մայրագոմեցոյ	Ստեփանոս Օրբելյան
Ետ պատասխանի Եզր կաթողիկոս և ասէ. Բարերա՛ր արքայ, չէ պիտոյ քն-	Ասէ Եզր—«բարերար արքայ՝ եթէ կամիս, հեշտ է այդ, միայն հրաժարիր ի Քաղկե-

⁶⁶⁴Վարդան Հունանեան, Թուղթ քաջալերական..., երես 66ա-66բ:

<p>նութեան, կարճ բանք են, եթէ կամիք միաբանութիւն առնել, ի բաց թողէք զժողովն Քաղկեդոնի և մեր միաբանութիւն լեալ է: Յայնժամ թագաւորն յարեալ յաթոռոյ իւրմէ և առ զհաւատնամակն Քաղկեդոնի և եղ ի վերա սրբոյ խաչին և ասէ. Այս բարի Աստուած գիտէ, այս է հաւատն ժողովոյն Քաղկեդոնի. ահա, տէրկաթողիկոս, տարէք քննեցէք զդա, զթերութիւն դորա յայտ արարէք և ես ամենայն պաղատաւս զժողովն Քաղկեդոնի նզովեմ, և զգիրտ ի հուր ծախեմ: Առին զգիրն և չոգան ի բանակն իւրեանց, և հետազատեցին զգիրն զերիս աւուրս և ոչ կարացին գտանել ի նմա զարատն⁶⁶⁵:</p>	<p>դոնի ժողովոյն և ի Լեւոնի տոմարոյն, և մեք միաբան եմք»: Ապա առեալ թագաւորին զնամակն հաւատոյ ժողովոյն Քաղկեդոնի՝ դնէ ի վերայ սուրբ խաչին զոր ընդ ինքեան ունէր և ասէ. «ահա տէր կաթողիկոս՝ առ ընթերցիր և քննեա, եթէ գոյ ի դմա արատ կամ թիրութիւն ինչ՝ ցոյց ինձ, և ես զամենայն Հոռոմս ի քոյդ դարձուցանեմ դաւանութիւն և այրեմ զթուղթդ, ապա թէ ոչ՝ հաւանեցէք և դուք մեզ»: Առեալ կաթողիկոսին զթուղթն տարաւ յիջեանս իւր. քննեցին զաւուրս երիս և չկարացին վերահասու լինել ծածուկ և անյայտ աղանդոյ նորա.⁶⁶⁶</p>
---	---

Ինչպես տեսնում ենք, երկու աղբյուրներն էլ նշում են, որ եկեղեցական միութիւն կնքելու միակ խանգարող հանգամանքը Քաղկեդոնի ժողովի հիշատակութիւնն էր: Մեր ուսումնասիրութեան նախորդ գլխում ցոյց տվեցինք, որ այս նույն խնդիրն առկա էր նաև միութեան շուրջ հակոբիկյան ասորիների հետ բանակցելու ժամանակ, երբ ասորիներն ըստ էության ընդունում են Հերակլիոս կայսեր կողմից ուղարկված միութեան դավանագրում արտահայտված հավատամքը, սակայն ամբողջութեամբ այդպես էլ համաձայնութեան չեն գալիս՝ խորշելով դրա վերջում մյուս երեք «Տիեզերաժողովների» կողքին հիշատակվող Քաղկեդոնի ժողովից, որը վեց առանձին կետերով քննադատում են Հերակլիոս կայսերն ուղղված պատասխան գրութեան մեջ⁶⁶⁷:

⁶⁶⁵ **Փարեգին Ա. Կաթողիկոս**, Յիշատակարանք..., սյուն 33-34:

⁶⁶⁶ **Ստեփանոս Օրբելյան**, էջ 84:

⁶⁶⁷ Տե՛ս ենթագլուխ 2.3.2.:

Ո՛չ «Մայրագոմեցու պատմությունը» և ո՛չ էլ Օրբելյանը չեն հաղորդում Սեբեոսից սկսած մի քանի աղբյուրներում հիշատակվող այն գրության մասին, որ Հերակլիոսը նախապես ուղարկել էր հայերին: Այլ երկուսն էլ խոսում են Կարինի ժողովի ժամանակ Հերակլիոս կայսեր կողմից առաջադրած մի գրավոր հավատամքի մասին, որն, ըստ նշյալ երկու աղբյուրի, կայսրը ներկայացնում է որպես Քաղկեդոնի ժողովում ընունված վարդապետությունը: Սակայն մեզ անհնար է թվում, որ նշյալ գրությունն իսկապես Քաղկեդոնի 451 թ-ի ժողովի արդյունքում ընդունվածն էր և հայ վարդապետները, երեք օր (ըստ Narratio-ի 30 օր, ինչն անհնար է թվում) քննելով այն, այդպես էլ չեն կարողանում դա հասկանալ և ստիպված ընդունում են այն: Հատկապես հայերի կողմից քաղկեդոնական հավատամքին համաձայնություն տալու կամ այն առանց հասկանալ ընդունելու մասին տեղեկությունները կասկածելի են դառնում, երբ նույն Ստեփանոս Օրբելյանի մոտ կարդում ենք հետևյալը. «արձակե՛ (Մաթուսաղա Սյունեցին – Ս. Մ.) առ նա զնախասացեալ Թէոդորոս՝ աշակերտն իւր և **գրէ թուղթ վասն հաւատոյ որ կայ ի տօնանամակին**, զոր և աստէն կարգեցաք»⁶⁶⁸: Այս դավանաբանական թուղթը, որ պահպանվել է Ստեփանոս Օրբելյանի պատմության ԻԸ (28) գլխում⁶⁶⁹ «Թուղթ Մաթուսաղայի Սիւնեաց եպիսկոպոսի, զոր գրեաց հրամանաւ տեառն Եզրի Հայոց կաթողիկոսի, և այլ եպիսկոպոսաց Հայոց՝ առ թագաւորն Հերակլ վասն հաւատոյ» վերտառությամբ⁶⁷⁰, ամբողջությամբ հակաքաղկեդոնական շեշտադրում ունեցող դավանագիր է, որում Մաթուսաղան ոչ միայն քննադատում է Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովի ընդունած վարդապետությունը՝ հաճախակի հղում կատարելով Ընդհանրական եկեղեցու նշանավոր հայրերի գրվածքներին, այլ նաև բավականին հանգամանալից ներկայացնում է Հայ եկեղեցու դիրքը քրիստոսաբանական վիճելի հարցերի նկատմամբ: Հետևաբար հարց է առաջանում, ինչպե՞ս պետք է հայկական պատվիրակությունը խաբվեր քաղկեդոնականների

⁶⁶⁸ *Ստեփանոս Օրբելյան*, էջ 84:

⁶⁶⁹ Ստեփանոս Օրբելյանի պատմության որոշ օրինակներում այն ընդգրկում է ԻԹ (29) գլուխը (տե՛ս *Ստեփանոս Օրբելյան*, Սյունիքի պատմություն, թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները՝ *Ա. Աբրահամյանի*, Երևան, 1986, էջ 139):

⁶⁷⁰ *Ստեփանոս Օրբելյան*, էջ 87-94: Այս նամակն ավելի ամբողջական տեսքով տե՛ս *Թուղթ Մաթուսաղայի Սիւնեաց եպիսկոպոսի* զոր գրեաց հրամանաւ Տեառն Եզրի Հայոց Կաթողիկոսի եւ այլ եպիսկոպոսաց առ թագաւորն Հերակլ վասն հաւատոյ, ՄՄ ձեռագիր N 8194: Տե՛ս նաև ՄՀ, Դ. հատոր, Է. դար, Անթիլիաս, 2005, էջ 419-423:

կողմից կամ չկարողանար համապատասխան պատասխաններ տալ Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովի վարդապետությանը, եթե նրանց ձեռքում մի այսպիսի գրություն կար:

Ըստ Մաղաքիա արք. Օրմանյանի, նշյալ գրությունը գրվել է Կարինի ժողովից հետո⁶⁷¹, քանի որ դրա մեջ Մաթուսաղան ներկայանում է որպես Սյունիքի եպիսկոպոս, իսկ եպիսկոպոս նրան Եզր կաթողիկոսը ձեռնադրել էր ժողովից վերադառնալուց հետո: Սակայն նույնիսկ այս պարագայում խնդրի էությունը չի փոխվում, քանի որ նույն գրության մեջ, հիշատակելով Հերակլիոս կայսեր կողմից հայերին տրված դավանագիրը՝ Մաթուսաղան նշում է հետևյալը. «Գիր հաւատոյ խոստովանութեան, զոր մեծանձնութեան ձերոյ արարեալ առ նուաստութիւնս մեր, տեսանելով մեր՝ քննութեամբ գտաք ըստ ամենայն հարցն ճշմարիտ եւ ուղիղ խոստովանութեամբ առ Սուրբ միասնական Երրորդութիւնն բարեպաշտեալ, զոր ընկալաք եւ ընդունիմք: Բայց զժողովն Քաղկեդոնի խոստովանեալ էր եւ կարգեալ ընդ երիս ժողովսն...»⁶⁷²:

Ինչպես տեսնում ենք, Մաթուսաղան նույնպես նշում է, որ գրության մեջ եղած խնդիրը Քաղկեդոնի ժողովի հիշատակությունն է: Հետագա շարադրանքում նա վարդապետական այլ շեղումների մասին չի հաղորդում, այլ միայն սահմանում է հայ եկեղեցու քրիստոսաբանությունը՝ հղեւ կատարելով նախաքաղկեդոնական հայրերին:

Ընդհանրացնելով հայերին ուղղված Հերակլիոս կայսեր գրության խնդիրը, պետք է նշենք, որ մեր կարծիքով այստեղ խոսքը գնում է այն նույն դավանագրի մասին, որ ըստ Միքայել Ասորու «Ժամանակագրության» ասորերեն բնագրի կայսրն ուղարկել էր հակոբիկյան ասորիների Աթանասիոս Ա Կամելարիոսին, որում նամակը սկսվում էր Սուրբ Երրորդության համագոյության հաստատման խոսքերով և ավարտվում առաջին երեք «Տիեզերաժողովների» հետ Քաղկեդոնի ժողովը հիշատակելով⁶⁷³, ինչը համընկնում է հայ պատմագիրների մոտ պահպանված տեղեկություններին:

⁶⁷¹ Տե՛ս *Մ. Արք. Օրմանեան*, Ազգապատում հտ. Ա, սյուն 694-697:

⁶⁷² *Մաթուսաղա Սյունեցի* // ՄՀ, Դ. հատոր, Է. դար, Անթիլիաս, 2005, էջ 419:

⁶⁷³ Տե՛ս *Michel le Syrien*, Tome II, ֆրանս., էջ 403: Հայերեն թարգմանությունը տե՛ս ենթագլուխ 2.3.2.2. «Հերակլիոսի նամակի պատճենը» վերնագրի ներքո:

Բացի այս Միքայել Ասորին, Հերակլիոս կայսեր նշյալ նամակի բովանդակությունը շարադրելուց առաջ, հաղորդում է հետևյալը. «Հերակլիոս կայսրն ուղարկեց Աթանասին պատրիարքին և **բոլոր նրանց, ովքեր մեր (նկատի ունի ոչ քաղկեդոնական – Ս. Մ.) դավանանքն ունեն** մի նամակ՝ կազմված հետևյալ կերպ...»⁶⁷⁴: Ինչպես տեսնում ենք, այն գրված չի եղել միայն Աթանաս պատրիարքի համար, իսկ որ հայերն ու հակոբիկյան ասորիներն այս շրջանում դավանակից էին համարվում փաստում է նաև բազմիցս հիշատակվող այն տեղեկությունը, որ Կարինի ժողովին նաև ասորիներ են մասնակցել:

Հաշվի առնելով նամակի բովանդակությունը, որի մասին արդեն խոսել ենք⁶⁷⁵, այն լիովին կարող էր ընդունվել հայերի կողմից: Սակայն, մեծ հավանականությամբ, կարճ ժամանակ անց մերժվել է, ինչպես ասորիների կողմից, ովքեր նույնպես, ընդունելով նամակի բովանդակային մասը, մերժում են վերջում հիշատակվող Քաղկեդոնի ժողովի պատճառով:

Դժբախտաբար 7-րդ դարից չի պահպանվել կամ որ էլ ավելի հավանական է չի գրվել որևէ աստվածաբանական գրություն, որից հնարավոր կլիներ պարզել ի Քրիստոս «մի ներգործություն» և «մի կամք» դավանելու վարդապետության վերաբերյալ հայերի դիրքորոշման մասին: Այս համատեքստում առաջին գրությունը⁶⁷⁶ 8-րդ դարի 20-30-ական թվականներին գործունեություն ծավալած հայ վարդապետ Սբ.

⁶⁷⁴ Նույն տեղում:

⁶⁷⁵ Տե՛ս ենթագլուխ 2.3.2.2.:

⁶⁷⁶ 5-8-րդ դարերին առնչվող կան ևս երկու գրություն, որտեղ խոսվում է ի Քրիստոս «ներգործության» և «կամքի» մասին: Դրանք են «Սրբոց վարդապետացն Հայոց Մավսեսի եւ Դաւթի Հարցմունք ընդ երկաթնակս չարափառնս» (տե՛ս **Գիրք ժողովածոյ ընդդէմ երկաթնակաց**. մանաւանդ աշխարհաւեր ժողովոյն քաղկեդոնի. արարեալ սրբազանից վարդապետաց, Նոր Զուղա, 1688, էջ 5-269; **ՄՀ**, Ի. Հատոր, ԺԲ. Դար, Յաւելուած, Երեւան, 2014, էջ 660-725) և «Բացայայտութիւն համաձայն աստուածաբանութեան հոգելից հարցն սրբոց ըստ առաքելասահման ասանդիցն եկեղեցոյ Քրիստոսի, հանդերձ հաւատաբանութեամբ ճշմարիտ ուղղափառ դաւանութեան Հայաստանեայց, ասացեալ սրբո վարդապետին **Սահակայ Հայոց կաթողիկոսի** եւ մեծի թարգմանչի ընդդէմ երկաթնակաց նեստորականացն» (տե՛ս **Գիրք Թղթոց**, Թիֆլիս, 1901, էջ 413-493) բավականին ծավալուն երկերը: Սակայն բանասիրության մեջ հիմնավորված է, որ նշյալ երկու գրություններն էլ հետագա դարերի ստեղծագործություններ են (տե՛ս **R. W. Thomson**, “The Historical Compilation of Vardan Arewelc’i” // *Dumbarton Oaks Papers* 43, 1989, էջ 170, N 5 հմմտ. **Գ. Մուրադեան**, Դաւիթ Անհաղթին վերագրուած եւ նրա անուանն առնչուող գրուածքներ // **ՄՀ**, Ի. հատոր, ԺԲ. դար, Երեւան, 2014, էջ 618, ծանոթ. 3; **Սահակ վարդապետ (Մուր)**, Բացայայտութիւն, Երուսաղէմ, 1994, էջ 1; **Հ. Քյոսեյան**, «Հայ եկեղեցական մատենագրություն» առարկան (անտիպ դասախոսություններ), էջ 221-222):

Ստեփանոս Սյունեցու թուղթն է⁶⁷⁷ ուղղված Կոստանդնուպոլսի Գերմանոս Ա պատրիարքին, որում Սյունեցին քննադատում է նրան Կոստանդնուպոլսի 680-681 թթ. ժողովի ժամանակ «երկկամություն» ընդունելու համար⁶⁷⁸ և հիմնվելով Սբ. Դիոնիսիոս Արեոպագացու, Սբ. Աթանաս Մեծի, Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու և Կապադովկյան հայերերի գրվածքների վրա, ցույց է տալիս, որ Հայ եկեղեցու համար ուղղադավան է համարվում «միաներգործական-միակամական» վարդապետությունը⁶⁷⁹:

Ստեփանոս Սյունեցու առաջադրած սահմանումներն ամբողջությամբ համապատասխանում են կյուրեղ-ալեքսանդրյան քրիստոսաբանությանը: Նա, քննադատելով քաղկեդոնականներին այն բանի համար, որ վերջիններս «կամքն» ու «ներգործությունը» կապում են «բնության» հետ, նշում է հետևյալը. «Ապա ու՛ր տանիցիք զառի ձէնջ ասացեալ այլ բնութիւնն առանձնացեալ կամաք եւ ներգործութեամբ, զի անհնար է ծառայի բնութեանն՝ համապատիվ լինել ազատին ըստ բնութեան»⁶⁸⁰: Սրանով նա հստակ քննադատում է քաղկեդոնականների սիմետրիկ քրիստոսաբանությունը և զարգացնում է այն թեզը, որ ի Քրիստոս գործող սուրբյեկտն Աստված-Բանն էր. «Փորձն աւուրս քառասուն պահովք, ապա քաղցնու, եւ սակայն յայտ առնէ,

⁶⁷⁷ Քննական բնագիրը տե՛ս **ՄՀ**, Զ. հատոր, Ը. դար, (Յաւելուած), էջ 521-542: Դավանաբանական այս թուղթը Սյունեցին գրում է ի պատասխան Գերմանոս Ա պատրիարքի՝ հայերին ուղղված թղթի (տե՛ս **Գիրք Թղթոց**, Թիֆլիս, 1901, էջ 358-372; թղթի գրման հանգամանքները տե՛ս **L. Lamza**, Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730) // Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 27, Würzburg, 1975, էջ 122-124), որում վերջինս, գրելով քաղկեդոնականության մասին, փորձում է հայերին համոզել, որ այն որևէ կապ չունի նեստորականության հետ: Այդ անելու համար՝ Պոլսի պատրիարքն իր գրության մեջ բացառապես հիմնվում է Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու հեղինակության վրա: Գերմանոսի թուղթն առանձնանում է նրանով, որ նա մանրամասն գրում է նաև «երկու կամք» և «երկու ներգործություն» սահմանումների մասին՝ հիմնվելով Մաքսիմոս Խոստովանողի վարդապետության վրա, ինչին ի պատասխան էլ Սյունեցին ցույց է տալիս, որ Հայ եկեղեցու վարդապետության համաձայն անթույլատրելի են այդ երկու ձևակերպումները:

Գերմանոս պատրիարքը լավագույնս տիրապետում էր «միակամություն»-«երկկամություն» հակադարձությանը, քանի որ ժամանակին, հետևելով Արևելահռոմեական կայսրության հայազգի Փիլիպիկոս-Վարդան «միակամ» կայսրին, նա նույնպես «միակամություն» էր ընդունել: Սակայն կայսեր մահվանից հետո կրկին վերականգնել էր Կոստանդնուպոլսի 680-681 թթ. հակամիակամական ժողովի իշխանությունը (այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **И. Андреевъ**, Германъ и Тарасій, патриархи Константинопольские, Сергіевъ Посадъ, 1907, էջ 1-19; **H.-G. Beck**, Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich, München, 1959, էջ 473-476):

⁶⁷⁸ Տե՛ս **ՄՀ**, Զ. հատոր, Ը. դար, (Յաւելուած), էջ 525:

⁶⁷⁹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 524-528:

⁶⁸⁰ Նույն տեղում, էջ 531:

թէ յորժամ կամեցան, որպէս ասէ սուրբն Կիրեղ ի գիրս Գանձուն. **Ձի ոչ եթէ բնութիւնն զնա հարկեցուցանէր, այլ ինքն շարժէր զբնութիւնն իւր**»⁶⁸¹:

Գեթսեմանիի պարտեզի վերջին աղոթքը մեկնելիս նա հստակ գրում է հետևյալը. «թէ եւ գրեալ է. «Ոչ որպէս ես կամիմ, այլ որպէս դու կամիս, Հայր»: Ոչ են այս այլ եւ այլ կամաց, այլ ըստ առեցելոյն մարդկայնոյս տնաւրէնութեան»⁶⁸²: Սյունեցու այս հատվածի մեկնությունը բխում է Սբ. Գրիգոր Աստվածաբանի՝ մեր կողմից հիշատակած մեկնությունից⁶⁸³ և համապատասխանում է «միաներգործական-միակամական» վարդապետության ջատագով Թեոդորոս Փարանցու գրություններին⁶⁸⁴:

Անշուշտ Ստեփանոս Սյունեցու նշյալ թուղթը մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում իրենից և առանձին ու հանգամանակից վերլուծության կարիք ունի, սակայն չչեղվելով մեր բուն թեմայից և ամփոփելով մեր ուսումնասիրության վերջին գլուխը՝ պետք է նշենք, որ Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանության մեջ ընդունված «միաներգործական-միակամական» սահմանումները հստակ համապատասխանում են դրա՝ կյուրեղ-ալեքսանդրյան և կյուրեղ-ալեքսանդրյանին բավականին մոտ գտնվող նորքաղկեդոնական կամ նորկյուրեղյան ընկալմանը: Ուստի, Կարինի ժողովի ժամանակ ընդունելով Հերակլիոս կայսեր ներկայացրած «միաներգործական-միակամական» դավանագիրը՝ Եզր կաթողիկոսը, չնզովելով Քաղկեդոնի ժողովը, քաղկեդոնական չի դառնում, այլ բավականին խելացի քաղաքական քայլով զերծ է պահում Հայ եկեղեցին հերթական պառակտումից:

⁶⁸¹ Նույն տեղում, էջ 536:

⁶⁸² Նույն տեղում, էջ 527:

⁶⁸³ Տե՛ս ենթագլուխ 1.1:

⁶⁸⁴ Տե՛ս ենթագլուխ 2.2.2.2.:

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Ատենախոսությունում քննարկված հիմնախնդիրների վերլուծությունները հնարավորություն տվեցին կատարելու որոշակի ամփոփիչ եզրահանգումներ.

- Չնայած այն հանգամանքին, որ «միակամության» շուրջ միջդավանական երկխոսությունն ու աստվածաբանական վեճերն ընթացել են հատկապես 7-րդ դարում և այն պատմությանը հայտնի է դարձել հենց այս վեճերի համատեքստում, այնուամենայնիվ, որպես առանձին պատմա-աստվածաբանական իրողություն, «միակամությունը» ծագել է դեռևս 4-րդ դարում և մինչև 7-րդ դարն ունեցել դրսևորման տարբեր ձևեր՝ հանդիպելով նույնիսկ իրարամերժ քրիստոսաբանական համակարգերում:
- «Միաներգործական-միակամական» սահմանումներ հանդիպում են դեռևս երրորդաբանական աստվածաբանության քննարկումների ժամանակ՝ հատկապես կապադովկյան հայրերի գրվածքներում, ովքեր «մի ներգործություն» և «մի կամք» սահմանումների միջոցով հակադարձում էին Սուրբ Երրորդության մեջ ենթակարգության (սուբորդինացիայի) արիոսական գաղափարներին:
- Քրիստոսաբանության մեջ առաջին անգամ «միաներգործական-միակամական» ձևակերպումներն օգտագործել և որոշակի համակարգային մոտեցում է ցույց տվել 4-րդ դարի աստվածաբան Ապոլինար Կրտսերը, ով ի Քրիստոս «մի ներգործություն» և «մի կամք» սահմանումները վերագրում էր միայն Աստված-Բանին:
- «Միաներգործական-միակամական» սահմանումներ հանդիպում են անտիոքյան Բան-մարդ (Logos-Anthropos) դուալիստական քրիստոսաբանական համակարգում: Ըստ անտիոքացիների Աստված-Բանի և մարդկային ամբողջական բնության «կամքն» ու «ներգործությունը» միավորվում են Քրիստոսի «մի դեմքում» (Մեկինը (աստվածայինը)՝ ունայնացման, իսկ մյուսինը (մարդկայինը)՝ բարձրացման միջոցով), և քանի որ «կամենալն» ու «ներգործելը» դեմքի հատկություններն են, ապա Քրիստոս, հանդես գալով «մի դեմքով», ուներ «մի կամք» և «մի ներգործություն»:
- «Միաներգործական-միակամական» սահմանումներ հանդիպում են ալեքսանդրյան Բան-մարմին (Logos-Sarx) քրիստոսաբանական համակարգում: Նշալ ձևակերպումները ալեքսանդրացիները մեկնաբանում էին հետևյալ կերպ՝ «մի» և «նույն» Քրիս-

տոս, կազմված լինելով երկու բնությունից, Աստված-Բանի և մարմնի գործակցության շնորհիվ գործում էր «մի ներգործությամբ»:

- Քրիստոսի «ներգործության» վերաբերյալ որոշակի ձևակերպումներ կան նաև Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովի ժամանակ ընդունված դավանանքում՝ հատկապես Լևոն պապի «տոմարից» վերցված հատվածում, որտեղ արտահայտված է հետևյալ միտքը՝ «Յուրաքանչյուր բնություն պահպանում է իր առանձնահատուկ ներգործությունը, սակայն յուրաքանչյուրը ներգործում է միայն մյուսի հետ փոխներգործության մեջ՝ պահպանելով ի Քրիստոս Աստվածային և մարդկային ներգործության սուբյեկտի միությունը»: Սա իհարկե բառի ուղիղ իմաստով «միաներգործություն» չէ, սակայն «միակամության» հետևորդ որոշ «քաղկեդոնական» եպիսկոպոսների կողմից մեկնաբանվել է որպես այդպիսին:
- Մինչև 7-րդ դարն առկա քրիստոսաբանական համակարգերի մեջ Քրիստոսի «մի ներգործության» խնդիրը յուրահատուկ ձևով է սահմանված այսպես կոչված արեոպագիտյան գրվածքներից Գայոսին ուղղված 4-րդ նամակում: Ըստ դրա, Քրիստոս գործում էր «նոր աստվածայրական ներգործությամբ», որը ո՛չ աստվածային էր, ո՛չ մարդկային, այլ հատուկ էր միայն Քրիստոսին, ով և՛ Աստված էր, և՛ մարդ: Այս իմաստով ներգործությունը «մի» է, քանի որ «մի» է ներգործողը՝ այսինքն Քրիստոս:
- Ելնելով այն հանգամանքից, որ, չնայած տարբեր մեկնաբանություններով, այնուամենայնիվ «միաներգործական-միակամական» սահմանումներն ընդունվում էին գրեթե բոլոր հիմնական քրիստոսաբանական ուղղությունների կողմից՝ կարող ենք հստակ նշել, որ «միակամությունը» ուղղակիորեն չէր բխում «միաբնակությունից», ինչպես հաճախ պատկերացնում են, և ոչ էլ հանդիսանում էր գոյաբանական խնդիր, այլ առավելաբար վերաբերվում էր հոգեբանության ոլորտին՝ բխելով Քրիստոսի «մի գնոսիսի» վարդապետությունից:
- Եկեղեցա-քաղաքական ձգտումներից զատ 7-րդ դարում լայնորեն տարածում գտած «միակամության» վարդապետությունը 5-րդ դարի երկրորդ կեսին ի հայտ եկած «նորքաղկեդոնականության» կամ «նորկյուրեղականության» տրամաբանության շարունակության արդյունքն է:
- 7-րդ դարում լայնորեն տարածում գտած «միակամության» վարդապետությունը ուներ նաև հստակ եկեղեցա-քաղաքական ենթահող, որ ընկած էր այդ ժամանակվա

Արևելահռոմեական կայսրության հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների կրոնական միարարական քաղաքականության հիմքում:

- Արևելահռոմեական կայսրության նշյալ միարարական եկեղեցական քաղաքականությունը պայմանավորված էր նրա արևելյան և հարավ-արևելյան ռազմավարական ու տնտեսական կարևորագույն նշանակություն ունեցող նահանգների բացարձակ մեծամասնություն կազմող ոչ քաղկեդոնական բնակչությանը կայսրության եկեղեցու հետ միավորելու ձգտմամբ:
- 7-րդ դ. առաջին կեսին «միաներգործական-միականական» վարդապետության վրա հիմնված միարարական քաղաքականության նախաձեռնողներն էին Հերակլիոս Ա կայսրն ու Կոստանդնուպոլսի Սերգիոս Ա պատրիարքը, որոնցից պատրիարքը զբաղվում էր աստվածաբանական հարցերով՝ ապահովելով դրա «գաղափարական» մասը, իսկ կայսրն իր գործունեությամբ բարենպաստ պայմաններ էր ստեղծում դրա քաղաքականապես իրագործելի դառնալու համար՝ զբաղվելով միարարական քաղաքականության պրակտիկ մասով:
- «Միաներգործական-միականական» վարդապետության վրա հիմնված Կոստանդնուպոլսի միարարական քաղաքականությունը միջեկեղեցական երկխոսության համատեքստում ընթացել է երկու հիմնական փուլերով:
- Առաջին փուլն ընթացել է 616-626 թթ., որի ընթացքում Սերգիոս պատրիարքը նամակագրության միջոցով իր կողմն է գրավել արևելքի քաղկեդոնական եպիսկոպոսներ Թեոդորոս Փարանցուն և Կյուրոս Փասիսցուն:
- Երկրորդ փուլն ընթացել է 630-633 թթ., որի ընթացքում Արևելահռոմեական կայսրության եկեղեցու ներկայացուցիչների և արևելքի ոչ քաղկեդոնական եկեղեցիների միջև Հիերապոլսում, Հալեպում, Թեոդոսուպոլսում (Կարին) և Ալեքսանդրիայում տեղի են ունեցել չորս հանդիպում-ժողովներ, որոնցից առաջին երեքը Հերակլիոս կայսեր մասնակցությամբ:
- Հերակլիոս կայսեր կողմից Խաչի գերեդարձը Երուսաղեմ տեղի է ունեցել 630 թ. գարնանը:
- Հերակլիոս կայսեր և հակոբիկյան ասորիների պատրիարք Աթանասիոս Ա Կամելարիոսի հանդիպումը Հիերապոլսում տեղի է ունեցել 630 թ., որի ընթացքում

դավանաբանական հարցերի վերաբերյալ նրանց միջև կնքվել է ժամանակավոր համաձայնություն:

- Հերակլիոս կայսեր և Արևելա-ասորի (նեստորական) եկեղեցու Իշոյահվ Բ Գղալացու միջև «միաներգործական-միակամական» վարդապետության հիմքի վրա հաղորդական միություն է կնքվել 630 թ. Հալեպում:
- 633 թ. Ալեքսանդրիայում տեղի ունեցած տեղական ժողովին միություն է կնքվել թեոդոսիանական միաբնակների և քաղկեդոնականների միջև, որի արդյունքում կազմված ինը կետանոց փաստաթղթում առաջին անգամ պաշտոնապես հրապարակվում է «մի ներգործություն» սահմանումը: Այս փաստաթուղթն ամբողջությամբ բխում էր կյուրեղ-ալեքսանդրյան աստվածաբանությունից:
- Հերակլիոս կայսեր և Եզր Ա Փառաժնակերտցու միջև հանդիպումը տեղի է ունեցել 632 թ. Թեոդոսուպոլիս (Կարին) քաղաքում:
- «Կանոնագիրք Հայոց»-ում հիշատակվող Կարինի ժողովի կանոնները որևէ կապ չունեն Եզր կաթողիկոսի մասնակցությամբ տեղի ունեցած Կարինի ժողովի հետ: Դրանք, ըստ երևույթին, կազմվել են 10-11-րդ դարերում:
- Կարինի 632 թ. ժողովի ժամանակ հայ-բյուզանդական եկեղեցական միության հիմքում ընկած էր ոչ թե քաղկեդոնականությունը, այլ միաներգործական-միակամական վարդապետությունը՝ դրա կյուրեղ-ալեքսանդրյան ընկալմամբ:
- Հերակլիոս կայսեր կողմից հայերին ուղարկված դավանագիրը, որ հիշատակվում է որոշ հայկական աղբյուրներում, ամենայն հավանականությամբ Միքայել Ասորու «ժամանակագրության» ասորերեն բնագրում Հերակլիոսի անունով պահպանված նույն գրությունն է՝ ուղղված հակոբիկյան ասորիների Աթանասիոս պատրիարքին:
- Հայերեն առաջին աստվածաբանական գրությունը, որում համակարգված ձևով ներկայացված է միաներգործական-միակամական վարդապետության խնդիրը Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանության մեջ, Սբ. Ստեփանոս Սյունեցու թուղթն է (728/729 թթ.) Կոստանդնուպոլսի Գերմանոս Ա պատրիարքին: Թղթում ներկայացված ձևակերպումներն ամբողջությամբ համապատասխանում են «մի ներգործություն» ու «մի կամք» սահմանումների կյուրեղ-ալեքսանդրյան և արեոպագիտյան ընկալումներին:

1. Սկզբնաղբյուրներ

1.1. Ձեռագիր

1. **Թուղթ Մաթուսաղայի Սինեաց Եպիսկոպոսի** զոր գրեաց հրամանաւ Տեառն Եզրի Հայոց Կաթողիկոսի եւ այլ եպիսկոպոսաց առ թագաւորն Հերակլ վասն հաւատոյ, ՄՄ ձեռագիր N 8194:
2. Մատենագրութիւնք Դիոնիսիոսի Արիսպագացոյ: **Թրգմ. Սյր. Լեհացի**, ՄՄ ձեռագիր N 110:
3. **Վարդան Հունանեան**, Թուղթ քաջալերական առ ուղղափառս մերազնեայս, որք ի քաղաքին Էվդոկիայ, ի Լէօպօլիս, ի թիվն Հայոց ՌՃԾԲ, ՄՄ ձեռագիր, N 9748:

1.2. Տպագիր

4. **Աբրահամյան Ա.**, Անանիա Շիրակացու մատենագրութիւնը: Ուսումնասիրութիւն, «ՀՍՍՌ Մատենադարանի» հրատ., Երևան, 1944 (420 էջ):
5. **Անանուն Եղեսացու** ժամանակագրութիւն, թարգմանութիւն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրութիւններ՝ **Լ. Հ. Տեր-Պետրոսյան** // Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին 12, Ասորական աղբյուրներ Բ, «Հայկական ՍՍՀ ԳԱ» հրատ., Երևան, 1982 (267 էջ):
6. **Անանուն Ժամանակագրութիւն**, Խմբագիր յօրինեալ յէ դարու ի հնագոյն ժամանակագրաց, Վենետիկ, 1904 (104 էջ):
7. **Աստուածաշունչ Մատեան** Հին եւ Նոր Կտակարանաց, տպ. Յովհանն. Զօհրապեանի, Վենետիկ, 1805 (836+30 էջ):
8. **Քարթիկյան, Հ.**, “Narratio de Rebus Armeniae”, հունարեն թարգմանությամբ մեզ հասած մի հայ-քաղկեդոնական սկզբնաղբյուր // ԲՄ, թիվ 6, Երևան, 1962, էջ 457-470:
9. **Գիրք Թղթոց**, Թիֆլիս, 1901 (584 էջ):
10. **Գիրք Թղթոց**, Երկրորդ հրատարակութիւն, Երուսաղեմ, 1994 (711 էջ):

11. **Գիրք ժողովածոյ ընդդէմ երկաթնակաց.** մանաւանդ աշխարհաւեր ժողովոյն քաղկեդոնի. արարեալ սրբազանից վարդապետաց, Նոր Զուղա, 1688 (764 էջ):
12. **Գիրք Պարապմանց,** Սրբոյն Կիրոյի Եպիսկոպոսի, Աղեքսանդրոս Հայրապետի, Յաղագս Մարդանալոյ Միաձնին, Կոստանդնուպօլիս, 1717 (490 էջ):
13. **Գրիգոր Տաթևացի,** Գիրք Հարցմանց, Կ. Պօլիս, 1729 (808 էջ):
14. **Դաւիթ Անյաղթ,** Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, համավաք քննական բնագրերը և առաջաբանը՝ **Ս. Ս. Արևշատրյանի,** ԳԱԱ հրատ. Երևան, 1980 (340 էջ):
15. **Դիոնիսիոս Արեոպագացի,** Աստվածաբանական երկեր, Արեոպագիտիկաներ, փոխադրությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները՝ **Վ. Ղազարյանի,** «Նաիրի» հրատ., Երևան, 2013 (240 էջ):
16. **Թեոփանես Խոսրովանոյ,** թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ **Հրաչ Բարթիկյանի** // Օտար աղբյուրները հայերի մասին 13, բյուզանդական աղբյուրներ Դ, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1983 (364 էջ):
17. **Թուղթ Փոփայ** Պատրիարքի առ Զաքարիա Կաթողիկոս Հայոց Մեծաց, հրատ. **Հ. Ն. Ակինեան** // ՀԱ, թիւ 1-3, Վիեննա, 1968, էջ 61-280:
18. Ժամանակագրութիւն **Տեանն Միխայէլի Ասորոց Պապրիարքի,** Հանեալ ի հնագոյն գրչագրէ, Յերուսաղէմ, 1871 (526+104 էջ):
19. **Խոսրովիկ Թարգմանիչ,** Դավանական երկեր, թարգմ. Գրաբարից և տողատակի ծանոթագրությունները՝ **Խաչիկ Գրիգորյանի,** «Անկյունքար» հրատ., Երևան, 2015 (168 էջ):
20. **Կանոնագիրք Հայոց,** Ձեռագրերի համեմատութեամբ խմբեց **Արսէն Ղլտճեան,** Էլէքտրատպ. Օր. Ն. Աղանեանի Պօլից 7, Թիֆլիզ, 1913 (269 էջ):
21. **Կանոնագիրք Հայոց,** հտ. Բ, աշխատասիրութեամբ **Վազգեն Հակոբյանի,** ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1971 (473 էջ):
22. **Կիրակոս Գանձակեցի,** Պատմութիւն Հայոց, աշխատասիրութեամբ՝ **Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի,** ԳԱ հրատ., Երևան, 1961 (426 էջ):
23. **Կնիք Հաւարոյ** Ընդհանուր սուրբ եկեղեցւոյ յնուղափառ և Ս. Հոգեկիր Հարցն Մերոց դաւանութեանց յաւուրս Կոմիտաս կաթողիկոսի համահաւաքեալ,

հրատարակութիւն **Կարապետ Եպիսկոպոսի**, Ս. Էջմիածին, 1914 (CXXVIII+436 էջ):

24. **Մանր ժամանակագրություններ** XIII-XVIII դդ., հատոր I, կազմեց՝ **Վ. Ա. Հակոբյան**, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., Երևան, 1951 (453 էջ):
25. **Մարենագիրք Հայոց**, Գ. հատոր, Զ. դար, Անթիլիաս, 2004 (561 էջ):
26. **Մարենագիրք Հայոց**, Դ. հատոր, Է. դար, Անթիլիաս, 2005 (791 էջ):
27. **Մարենագիրք Հայոց**, Ե. հատոր, Է. դար, Անթիլիաս, 2005 (1403 էջ):
28. **Մարենագիրք Հայոց**, Զ. հատոր, Ը. դար (Յաւելուած), Անթիլիաս, 2005 (1090 էջ):
29. **Մարենագիրք Հայոց**, ԺԵ. հատոր, Ժ. դար, Անթիլիաս, 2010 (894 էջ):
30. **Մարենագիրք Հայոց**, ԺԶ. հատոր, ԺԱ. դար, Երեւան, 2012 (1122 էջ):
31. **Մարենագիրք Հայոց**, Ի. հատոր, ԺԲ. դար, Յաւելուած, Երեւան, 2014 (824 էջ):
32. **Մովսէս Կաղանկատուացի**, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, քննական բնագիրը և ներածությունը՝ **Վարազ Առաքելյանի**, ՀՍՍՀ ԳԱ, Երևան, 1983 (384 էջ):
33. **Յովսէփեան Գ. վ., Խոսրովիկ Թարգմանիչ** (Ը. դար), երկրորդ մաս, Վաղարշապատ, 1899 (110+210 էջ):
34. **Յակոբեան Ա., Յովհաննէս Օձնեցի**. Սակս ժողովոցն, որ եղեն ի Հայս (Գիտաքննական բնագիր) // ՀԱ, 1-12, Վիեննա-Երեւան, 2009 (էջ 85-136):
35. **Յովհաննու Կաթողիկոսի Դրասխանակերպցոյ**, Պատմութիւն Հայոց, ԵՊՀ հրատ., Երևան, 1996 (397 էջ):
36. **Յովհան Մամիկոնեան**, Պատմութիւն Տարօնոյ, աշխատասիրութեամբ և առաջաբանով **Աշ. Աբրահամյանի**, Երևան, 1941 (300 էջ):
37. **Պարմութիւն Սեբէոսի** Եպիսկոպոսի ի Հերակլն, Թիֆլիս, 1913, (359 էջ):
38. **Պարմութիւն Սեբէոսի**, աշխատասիրությամբ՝ Գ. Վ. Աբգարյանի, ԳԱ հրատ., Երևան, 1979 (446 էջ):
39. **Սահակ վարդապետ (Մռուր)**, Բացայայտութիւն, Երուսաղէմ, 1994 (110 էջ):
40. **Սամուէլ Անեցի**, Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց յաղագս գիտի ժամանակաց անցելոց մինչեւ ի ներկայս ծայրաքաղ արարեալ, Յառաջաբանով,

համեմատութեամբ, յաւելուածներով եւ ծանօթութիւններով **Ա. Տէր-Միքէլեանի**, տպ. Ս. Էջմիածնի, Վաղարշապատ, 1892 (302 էջ):

41. **Սկզբնագիրք Տումարի Սրբոյն Լեւոնի** եւ սահմանի Սուրբ Ժողովոյն Քաղկեդոնի, աշխատասիրեալ յաշակերտաց մէծին Մխիթարայ Աբբահօր, ի Վէնէտիկ, 1805 (44 էջ):
42. **Սրեփաննոսի Սիւնեաց Եպիսկոպոսի** Պատմութիւն Տանն Սիսական, ի լոյս ընծայեաց **Սկրպիչ Էմին**, Մոսկվա, 1861 (386 էջ):
43. **Սրեփանոս Օրբելյան**, Սյունիքի պատմություն, թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները՝ **Ա. Աբրահամյանի**, «Սովետ. գրող» Երևան, 1986 (616 էջ):
44. **Տեառն Միխայէլի Պապրիարքի Ասորոց** Ժամանակագրութիւն, Յերուսաղէմ, 1870 (622 էջ):
45. Տիեզերական պատմութիւն **Սրեփաննոս Վարդապետի Տարօնեցոյ**, Փարիզ, 1859 (308 էջ):
46. **Ուխտանէս Եպիսկոպոս**, Պատմութիւն Հայոց, հատուած երկրորդ, Պատմութիւն բաժանման Վրաց ի Հայոց, Վաղարշապատ, 1871 (116+141 էջ):
47. **Acta Conciliorum Oecumenicorum**, Series Secunda, Volumen Secundum, Pars Prima et Secunda: Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium, ed. **R. Riedinger**, Berlin, 1992 (281 p.).
48. **Assemanus J. S.**, Bibliotheca Orientalis, Tomus II, Romae, 1721.
49. **Chronique de Michel le Syrien**, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199), Editee pour la premiere fois et traduite en français par **J.-B. Chabot**, Tome II, Paris, 1901 (547 p.).
50. **Chronique de Michel le Syrien**, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199), editee par **J.-B. Chabot**, Tome IV (Texte syriaque), Paris, 1910 (777 p.).
51. **Chronicon Paschale**, ad Exemplar Vaticanum Recensuit Ludovicus Dindorfius, Vol. I., Bonae, 1832 (737 p.).
52. **Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik**, übersetzt und commentiert von **Th. Nöldeke** // Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Classe, Band CXXVIII., Wien, 1893 (49 S.).

53. ***Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi***, Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts, zum ersten male vollständig herausgegeben und untersucht von **F. Diekamp**, Münster, 1907 (367 S.).
54. ***Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden***, aus der Arabischen Chronik des **Tabari**, übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen von **Th. Nöldeke**, Leyden, 1879 (XXVIII+503 S.).
55. ***Gregorii Barhebraei***, Chronicon Ecclesiasticum, ed. **J. B. Abbeloos, T. J. Lamy**, Tomus I, Lovanii, 1872 (456 p.).
56. ***Histoire Nestorienne (Chronique de Seert)***, Seconde Partie (II), **M^{gr} Addai Scher, Robert Griveau** // Patrologia Orientalis, Tomus XIII, Paris, 1919, pp. 435-639.
57. ***Mansi J. D.***, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection, Tomus V, Florentiae, 1761 (1436 Col.).
58. ***Mansi J. D.***, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection, Tomus VII, Florentiae, 1762 (1188 Col.).
59. ***Mansi J. D.***, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection, Tomus X, Florentiae, 1764 (1244 Col.).
60. ***Mansi J. D.***, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection, Tomus XI, Florentiae, 1765 (1100 Col.).
61. ***Maris Amri Et Slibae***, De Patriarchis Nestorianorum, Commentaria, Ex Codicibus Vaticanis, edidit ad Latine reddidit **H. Gismondi**, Pars Altera, Textus Versio Latina, Romae, 1897 (173 p.).
62. ***Migne J.-P.***, Patrologiae Graecae, Tomus III, **S. Dionysius Areopagita**, Paris, 1857 (1192 Col.).
63. ***Migne J.-P.***, Patrologiae Graecae, Tomus XXIX, **S. Basilius Caesariensis Episcopus**, Paris, 1857 (780 Col.).
64. ***Migne J.-P.***, Patrologiae Graecae, Tomus XXXVI, **S. Gregorius Nazianzenus**, Paris, 1858 (1366 Col.).
65. ***Migne J.-P.***, Patrologiae Graecae, Tomus LXXVI, **S. Cyrillus Alexandrinus Archiepiscopus**, Paris, 1859 (1480 Col.).

66. **Migne J.-P.**, Patrologiae Graecae, Tomus LXVI, **Theodorus Mopsuestenus**, Paris, 1864 (1756 Col.).
67. **Migne J.-P.**, Patrologiae Graecae, Tomus LXXIII, **S. Cyrillus Alexandrinus Archiepiscopus**, Commentarium in Evangelium Joannis, Paris, 1864 (1056 Col.).
68. **Migne J.-P.**, Patrologiae Graecae, Tomus LXXVII, **S. Cyrillus Alexandrinus Archiepiscopus**, Paris, 1864 (1534 Col.).
69. **Migne J.-P.**, Patrologiae Graecae, Tomus XC, **S. Maximus Abbas.**, Paris, 1863 (1480 Col.).
70. **Migne J.-P.**, Patrologiae Graecae, Tomus XCI, **S. Maximus Abbas.**, Paris, 1863 (1536 Col.).
71. **Nestorius**, The Bazaar of Heracleides, Newly translated from the Syriac and edited with an Introduction Notes and Appendices by **G. R. Driver, L. Hodgson**, At The Clarendon Press, Oxford, 1925 (425 p.).
72. **Platonis** Opera, Alcibiades I // Tomus II, Oxford University, New York, 1901 (400 p.).
73. The Armenian History attributed to **Sebeos**, translated, with notes, by **R. W. Thomson**, Historical commentary by **James Howard-Johnston**, Assistance from Tim Greenwood, Liverpool University Press, Liverpool, 1999 (355 p.).
74. **The Book of Governors**: The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga A. D. 840, Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and Other Libraries by **E. A. Wallis Budge**, Vol. II, the English Translation, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., LTD., London, 1893 (732 p.).
75. **The Chronicle of John, Bishop of Nikiu**, translated from Zotenberg's Ethiopic Text by R. H. Charles, D. Litt, Oxford, 1916 (216 p.).
76. **The Greek New Testament**, by Biblia-Druck, D-Stuttgart, 1994 (918+203 p.).
77. **The Synodicon Vetus**, Text, Translation and Notes by **J. M. Duffy, J. Parker** // CFHB, Vol. 15, Washington, 1979 (228 p.).
78. **Thomson R. W.**, The Armenian Version of the Works Attributed to Dionysios the Areopagite // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Vol. 488, Scriptorum Armeniaci, Tomus 17, Peeters Publishers & Booksellers, Lovanii, 1987 (258 p.).

79. **Антиохъ Стратигъ**, Пленение Іерусалима персами въ 614 г., Грузинскій текстъ изследоваль, издалъ, перевелъ и арабское извлеченіе приложилъ **Н. Марръ**, С.-Петербургъ, 1909 (82+66 ст.).
80. **Аристотель**, Метафизика // Сочинения в четырех томах, том 1, изд-во «Мысль», Москва, 1976, ст. 63-369.
81. **Аристотель**, О Душе // Сочинения в четырех томах, т. I, изд-во «Мысль», Москва, 1976, ст. 369-451.
82. **Деянія вселенскихъ соборовъ**, томъ шестый, издание третье, Центральная типографія, Казань, 1908 (307 ст.).
83. **Дионисій Ареопагит**, Сочинения, Толкования **Максима Исповедника**, «Алетейя», Санкт-Петербург, 2002 (854 ст.).
84. **Диспут с Пирром**, Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия, Москва, 2004 (527 ст.).
85. **Евагрий Схоластик**, Церковная история, Книги I-VI, перевод с греческого, вступительная статья, комментарии и приложения И. В. Кривушина, изд. «Олега Абышко», Санкт-Петербург, 2010 (669 ст.).
86. **Меликсетъ-Бековъ Л.**, Грузинскій изводъ сказанія о poste «араджаворъ» // Христианскій востокъ, томъ V, выпускъ II, Петроградъ, 1917, ст. 73-111.
87. **Никифора** патриарха Константинопольского краткая история со времени после царствования Маврикия, перевод **Е. Э. Липшиц** // ВВ, том III, Москва, 1950, ст. 349-387.
88. **Пасхальная Хроника**, перевод с греческого, вступительная статья и комментарии **Л. А. Самуткиной**, «Алетейя», Санкт-Петербург, 2004 (215 ст.).
89. **Письмо Патріарха Фотія** к Захаріи Католикосу Великой Арменіи перевед **Г. С. Дестунис, Н. Марр** // Православный Палестинскій сборникъ, Томъ XI, выпускъ первый, С.-Петербургъ, 1892, ст. 227-279.
90. **Преподобный Анастасій Синаит**, Избранные творения, вступительная статья, перевод и комментарии **А. И. Сидорова**, «Сибирская благовонница», Москва, 2003 (478 ст.).

91. **Святитель Кирилл Александрийский**, Толкование на Евангелие от Иоанна, Том 1., пер. **Митрофана Муретова**, «Сибирская благовонница», Москва, 2011 (991 ст.).
92. **Феофилакт Симоката**, История. Вступительная статья Н. В. Пигулевской, перевод **С. П. Конгратьева**, примечания К. А. Осиповой, АН СССР, Москва, 1957 (224 ст.).
93. **Хахановъ А. С.**, Правила VI Вселенскаго собора въ грузинскомъ переводе св. Евфимія, XI века // “Древности восточныя. Труды восточной комиссіи”, т. II, выпускъ III, Москва, 1903, ст. 76-159:

2. Ուսումնասիրություններ

2.1. Հայերեն

94. **Ադոնց Ն.**, Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում, «Հայաստան» հրատ. Երևան, 1987 (639 էջ):
95. **Ալիշան Ղ.**, Հայապատում, Վենետիկ, ՌՅԾԱ-1901 (142+650 էջ):
96. **Ալիսենյան Ն.**, Կիրիոն կաթողիկոս Վրաց, պատմություն հայ-վրացական յարաբերությանց եթներորդ դարու մէջ, Մխիթարեան տպարան, Վիեննա, 1910 (ԻԷ+315 էջ):
97. **Ալիսենյան Հ. Ն.**, Դիոնեսիոս Արիսպագացոյ Ինքնակենսագրութիւնը // ՀԱ, թիվ 11, 1913, էջ 641-660:
98. **Արամեան Մ. քին.**, Աշխատութիւններ, հատոր Ա, Երևան, 2016 (472 էջ):
99. **Քարթիկյան Հ.**, Անանիա Շիրակացուն վերագրվող «Ժամանակագրության» և նրա բանաբաղի հարցի շուրջ // ԲՄ, թիվ 8, Երևան, 1967, էջ 57-77:
100. **Քաղումյան Զ. վրդ.**, Անապակ բաժակի խնդիրը Հայոց եկեղեցում, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, Ս. Էջմիածին, 2013 (184 էջ):
101. **Քոզոյան Ա.**, Հովհաննես Օձնեցին և «Սակս ժողովոց» երկի բնագիրը // Սուրբ Հովհանն Օձնեցի հայրապետը և իր ժամանակը, 2003 թ. հունիսի 3-5, Հաղպատի վանք (Գիտաժողովի նյութեր), Ս. Էջմիածին, 2004, էջ 77-91:
102. **Քրուրեան Գ.**, Հայոց տոմարի որոշ հարցերի մասին. Հայոց օրացույցի բարեկարգումն ու կաթողիկոսների գահացուցակը // ԷՋՄ, 1994, հ. Ը, էջ 30-48:

103. **Գարսոյան Ն.**, Հաղորդության սուրբ բաժակի (=սկիհի) անապակ գինին Հայոց եկեղեցում // ԷՋՄ, 2010, հ. է, էջ 12-30:
104. **Գեյգեր Հ.**, Համառոտութիւն բիզանդական կայսրների պատմութեան, գերմաներենից թարգմանեց՝ Մեսրոպ վարդապետ Տէր Մովսիսեան, Տպարան Մայր Աթոռոյ Ս. ԷջմիածնիՎաղարշապատ, 1901 (Ե+511):
105. **Գրիգորյան Խ.**, «Դեմք» հասկացությունը նախաքաղկեդոնյան հայրերի գործերում // ՊԲՀ, 2013, հ. 3, էջ 215-222:
106. **Գրիգորյան Խ. Վ.**, Եզրույթների թարգմանությունը հայ միջնադարյան աստվածաբանության մեջ // «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», Երևան, 2016, հ. 2, էջ 254-262:
107. **Գրիլմայեր Ա.**, Քաղկեդոնի ժողովը. ընդհարման մի վերլուծություն, անգլերենից թարգմանեց Մեսրոպ քահանայ Արամեանը // «Գանձասար» 2, Երեւան, 1996, էջ 11-43:
108. **Դիլ Շ.**, Բյուզանդիայի պատմության հիմնախնդիրները, ֆրանսերենից թարգմանեց՝ **Շ. Մակարյան**, առաջաբան և ծանոթագրություններ՝ **Հ. Բարթիկյան**, «Սարգիս Խաչենց», «Փրինթինֆո» հրատ., Եր., 2005 (XXXV+400 էջ):
109. **Թահմիզյան Ն.**, Սահակ Ձորափորեցին և Խաչի ու Եկեղեցու շարականները // ԷՋՄ, 1980, հ. ԺԱ, էջ 37-47:
110. **Իսկանյան Վ. Կ.**, Հայ-բյուզանդական հարաբերությունները VII-րդ դարում՝ արաբական առաջին արշավանքների ժամանակ // ՊԲՀ, թիվ 4, Երևան, 1971, էջ 61-80:
111. **Իսկանյան Վ. Կ.**, Հայ-բյուզանդական հարաբերությունները IV-VII դդ., «Գիտելիք» հրատ., Երևան, 1991 (639 էջ):
112. **Խաչիկեան Լ.**, Արտագի հայկական իշխանութիւնը եւ Ծործորի դպրոցը // Աշխատութիւններ, հատոր Բ, «Գանձասար», Երեւան, 1999, էջ 43-121:
113. **Խարանիս Պ.**, Հայերը Բիզանդական կայսրութեան մէջ: Թարգմանեց **Հայկ Պէրպէրեան**, Մխիթարեան տպարան, Վիեննա, 1966 (Ազգային մատենադարան, հտ. ՃՂԹ) (136 էջ):

114. **Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան**, հատոր 1, Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Թ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Խ. Բարսեղյան, ԵՊՀ հրատ., Երևան, 1986 (991 էջ):
115. **Մանանդյան Հ.**, Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, հատոր Բ, Բ մասի նյութեր, «Հայպետհրատ», Երևան, 1960 (425 էջ):
116. **Մելիքյան Կ.**, Քաղաքական-եկեղեցական իրադրությունը Բյուզանդիայում VII դարի առաջին կեսին. Հայ և Բյուզանդական եկեղեցիների միության փորձը // ՊԲՀ, թիվ 3, 2006, էջ 146-158:
117. **Մելիքյան Կ.**, “Narratio de rebus Armeniae” Հայ-Քաղկեդոնական երկը վաղ միջնադարյան Հայոց եկեղեցու պատմության կարևոր սկզբնաղբյուր, ՀՀ ԳԱԱ Պատմության ինստ. հրատ., Երևան, 2007 (165 էջ):
118. **Մելիքսեթ-Քեկ Լ.**, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի յեվ հայերի մասին, հատոր Ա. (Ե-ԺԲ դար), Յերեվան, 1934 (268 էջ):
119. **Մելքոնյան Ս.**, Թեոդոսուպոլիս-Կարինի ժողովի թվականի հարցի շուրջ // ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետի «Տարեգիրք», հ. Ժ, Եր., 2015, էջ 171-185:
120. **Մելքոնյան Ս.**, «Կանոնագիրք Հայոց»-ում հիշատակվող Թեոդոսուպոլիս/Կարինի ժողովի հարցը // ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետի «Տարեգիրք», հ. ԺԱ, Եր., 2016, էջ 158-176:
121. **Մելքոնյան Ս. Ռ., Մկրտչյան Ս. Ս.**, Ալեքսանդրիայի 633 թ. ժողովը՝ Արևելահռոմեական կայսրության միարարական նոր քաղաքականության համատեքստում // «ՎԷՄ» համահայկական հանդես, թիվ 3 (59), Եր., 2017, էջ 156-173:
122. **Մելքոնյան Ս.**, Սբ. Ստեփանոս Սյունեցու թուղթը Կոստանդնուպոլսի Գերմանոս Ա. Պատրիարքին // ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետի «Տարեգիրք», հ. ԺԲ, Եր., 2017, էջ 158-176:
123. **Մելքոնյան Ս.**, Արևելահռոմեական կայսրությունում տիրող կրոնա-քաղաքական դրությունը Է դարի սկզբից մինչև 633 թ. // «Կանթեղ» գիտական հոդվածներ, թիվ 4 (73), Եր., 2017, էջ 149-158:

124. **Մելքոնյան Ս.**, «Մի ներգործություն» սահմանումն Ապողինար Լաոդիկեցու քրիստոսաբանական համակարգում (վերլուծական ակնարկ) // «Կանթեղ» գիտական հոդվածներ, հ. 4 (73), Երևան, 2017, էջ 178-183:
125. **Մելենդորֆ Ի.**, Ներածություն հայրախոսական աստվածաբանության, թարգմանիչներ՝ **Թ. Խաչատրյան, Ք. Քյուրքչյան**, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, Էջմիածին, 2013 (576 էջ):
126. Միաբանութիւն Հայոց Սուրբ Եկեղեցոյն ընդ Մեծի Սուրբ Եկեղեցոյն Հռոմայ, Շարադրեալ ի յերկուս հատորս. ի պատմական և վիճաբանական. ի կարգէ Թէատինոսաց **Կղմէս վարդապետէ**, հատոր Ա, Հռոմ, 1650 (531 էջ):
127. **Մուրաֆյան Կ.**, Կիլիկիան կայսրությունների խաչմերուկում, «Նաիրի», Երևան, 2001 (632 էջ):
128. **Յովսէփեան Գ. վ.**, Դաւիթ Փիլիսոփայ (Հարքացի). Է. դարու մատենագիր // «Արարատ» ամսագիր, հ. Ա, Վաղարշապատ, 1907, էջ 274-289:
129. **Յովսէփեան Գ. եպս.**, Պատմութիւն Յոհաննու Մայրագոմեցոյ (Օրբէլեանի աղբիւրներից) // «Արարատ» հանդես, հ. Թ-ԺԲ, Վաղարշապատ, 1917, էջ 735-749:
130. **Չամչեանց Մ.**, Պատմութիւն Հայոց, հատոր Բ., ի Վենետիկ, 1785 (1060 էջ):
131. **Պապյան Մ.**, Հովհան Օձնեցի կաթողիկոսի պայքարը քաղկեդոնականության դեմ և Հայ եկեղեցու ազգայնացման փուլի ավարտը // ԷՋՄ, 1995, Բ-Գ, էջ 18-26:
132. **Պեպրոսյան Ե. վրդ.**, Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանությունը // ԷՋՄ, Ա-Բ-Գ, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 1993, էջ 60-80:
133. **Պեպրոսյան Ե. արք.**, Ներածություն Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանության, Բ լրամշակված տպագրություն, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի տպարան, Եր., 2016 (192 էջ):
134. **Պողոսյան Վ. Մ.**, Հայ եկեղեցու հակաապոլինարական քրիստոսաբանությունը // ԷՋՄ, 2010, հ. Թ., էջ 21-31:
135. **Սարգիսեան Գ.**, Քաղկեդոնի ժողովը եւ Հայոց եկեղեցին, Անգլերէնից թարգմանեցին՝ Զաքարիա Աբեղա Բաղումեանը եւ Վահրամ Քահանայ Մելիքեանը, Նիւ Յորք, Լոնտոն, 2012 (288 էջ):

136. **Սելեզնյով Ն.**, Արևելքի Ասորական Եկեղեցու Քրիստոսաբանությունը. Հիմնական սկզբնաղբյուրների վերլուծություն դոգմայի ձևավորման պատմության համատեքստում, ռուսերենից թարգմանեցին և ծանոթագրեցին՝ **Շ. Վրդ. Անանյանը, Ց. Սրկ. Հարությունյանը** // ԷՋՄ, 2016, հ. ԺԲ., էջ 24-54:
137. **Վան Էսբրուկ Մ.**, Բյուզանդիայի հայկական քաղաքականությունը սկսած Հուստինիանոս Բ-ից մինչև Լևոն Գ // ԷՋՄ, 1997, հ. Զ-Է, էջ 170-193:
138. **Վարդանյան Վ. Մ.**, Հայոց եկեղեցին վաղ միջնադարի քաղաքական խաչուղիներում, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, Վաղարշապատ, 2005 (400 էջ):
139. **Վարդանյան Ռ. Հ.**, Հայոց Տոնացույցը (4-18-րդ դարեր), ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., Երևան, 1999 (647 էջ):
140. **Տաշեան Յ.**, Ցուցակ հայերեն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա, Մխիթարեան տպարան, 1895 (1163 էջ):
141. **Տաշեան Յ. Վ.**, Վարդապետութիւն Առաքելոց անվաւերական կանոնաց մատենանը, Մխիթարեան տպարան, Վիեննա, 1896 (444 էջ):
142. **Տէր-Մինասեան Ե. վրդ.**, Մանագլերտի 726-ի ժողովի ասորի եպիսկոպոսները և Խոսրովիկ Թարգմանչի հիշած երկու ասորական վանքերը // «Արարատ» հանդէս, Սբ. Էջմիածին, 1907, էջ 75-80:
143. **Տեր-Մինասեան Ե.**, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորոց եկեղեցիների հետ, Բ. հրատ., Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, Ս. Էջմիածին, 2009 (272 էջ):
144. **Տէր-Միքելեան Ա.**, Հայաստանեայց եկեղեցին եւ Բիւզանդեան ժողովոց պարագայք, Մկրտիչ Բարխուդարեանի տպ., Մոսկուա, 1892 (226 էջ):
145. **Տեր-Մկրտչեան Կ.**, Հայոց եկեղեցւոյ պատմութիւն, մասն Ա, Տպարան Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի, Վաղարշապատ, 1908 (218 էջ):
146. **Տէր-Մկրտչեան Կ. եպս.**, Յովհան Մանդակունի եւ Յովհան Մայրազումեցի // «Շողակաթ», հ. Ա, Էջմիածին, 1913, էջ 84-113:
147. **Տիգրանեան Ա. արք.**, Խաչվերացի տօնի աւանդութիւնները // «Գանձասար» աստուածաբանական հանդէս, հ. Զ., Երևան, 1996, էջ 110-131:
148. **Փափազեանց Ի. արք.**, Պատմութիւն եկեղեցական, ի տպարանի Ս. Ղազարու, Վենետիկ, 1848 (1038 էջ):

149. **Քյոսեյան Հ.**, «Հայ եկեղեցական մատենագրություն» առարկան (անտիպ դասախոսություններ) (760 էջ):
150. **Քարիմյան Լ.**, Ձենոն կայսեր «Հենոտիկոնը» // «Կանթեղ» գիտական հոդվածների ժողովածու, թիվ 1, Երևան, 2006, էջ 158-168:
151. **Օրմանեան Մ. Արք.**, Ազգապատում, հտ. Ա, Հրատարակութիւն Վ. Եւ Հ. Տէր-Ներսէսեան, Կոստանդնուպոլիս, 1912 (1598 սյուն):

2.2. Ռուսերեն

152. **Андреевъ И.**, Германъ и Тарасій, патріархи Константинопольские, Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры, Сергіевъ Посадъ, 1907 (238 ст.).
153. **Беневич Г. И.**, Аполлинарий Лаодикийский //Антология Восточно-Христианской богословской мысли, ортодоксия и гетеродоксия, том 1, Москва-С. Петербург, 2009, ст. 348-358.
154. **Беневич Г. И.**, Несторий // Антология Восточно-Христианской богословской мысли, ортодоксия и гетеродоксия, том 1, Москва-С. Петербург, 2009, ст. 531-544.
155. **Болотов В. В.**, Къ исторіи императора Ираклія // “Византійскій временникъ”, томъ XIV, вып. 1, С.-Петербургъ, 1907, ст. 68-124.
156. **Болотов В. В.**, Лекции по истории древней церкви, т. IV, История Церкви в период Вселенских соборов, Третья государственная типография, Петроград, 1918 (599 ст.).
157. **Болотов В. В.**, История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли, Поколение, Москва, 2007 (720 ст.).
158. **Бриллиантов А. И.**, Происхождение монофиситства // «Христианское чтение» С.Пб., 1906, н. 6, ст. 793-822.
159. **Васильев А. А.**, Лекции по истории Византии, т. I, Петроград, 1917 (355 ст.).
160. **Величко А.**, История византийских императоров, от Юстина I до Феодосия III, том 2, изд-во “Вече”, Москва, 2012 (343 ст.).
161. **Винкельман Ф.**, Некоторые замечания к оценке роли монофиситства в Египте в послееюстиниановскую эпоху // ВВ, том 39 (64), Москва, 1978, ст. 86-92.

162. **Гарсоян Н. Г.**, Роль восточного духовенства в византино-сасанидских дипломатических отношениях // Античная древность и средние века, вып. 10, 1973, ст. 99-104:
163. **Герцберг Ф.**, История Византии, перевод, примечания и приложения **П. В. Безобразова**, Москва, 1897 (674 ст.).
164. **Говорун С. Н.**, Единый сложный Христос // «Богословский вестник», н. 4, Москва, 2004, ст. 150-176:
165. **Говорун С. Н.**, Севир Антиохийский о единой энергии и воле Христа // ЦиВ, н. 3 (32), 2005, ст. 188-205:
166. **Говорун С. Н.**, Многообразие форм монофелитства в византийском богословии // ЦиВ, н. 1 (30), 2005, ст. 77-85:
167. **Давыденков О.**, Христологическая система Севира Антиохийского, «Наука», Москва, 2007 (328 ст.).
168. **Дашков С. Б.**, Императоры Византии, «Красная площадь», Москва, 1997 (368 ст.).
169. **Кекелидзе К. С.**, Конспективный курс истории древне-грузинской литературы, изд-во Тбилисского Госунта им. Сталина, Тбилиси, 1939 (117 ст.).
170. **Колесников А. И.**, Иран в начале VII века // Палестинский сборник, выпуск 22 (85), «Наука», Ленинград, 1970 (143 ст.).
171. **Кулаковский Ю. А.**, История Византии, том III, Санкт-Петербург, 1996.
172. **Ласкин Г.**, Ираклий. Византийское государство въ первой половине седьмаго века, Типография Губернскаго Правления, Харьковъ, 1889 (160 ст.).
173. **Лебедев А. П.**, Исторія вселенскихъ соборовъ, часть II, издание второе, Печатня А. И. Снегиревой, Москва, 1897 (332 ст.).
174. **Лурье В. М.**, История византийской философии, Формативный период, Аxiома, С. Петербург, 2006 (XX+553 ст.).
175. **Лященко Т.**, Св. Кирилл, Архієпископъ Александрійскій, Его жизнь и деятельность, Типография И. И. Чоколова, Кієвъ, 1913 (545 ст.).
176. **Манандян Я. А.**, Маршруты персидских походов императора Ираклия // ВВ, том III, ис. 1949, г. 1950, ст. 133-153.

177. **Мейендорф И.**, Иисус Христос в восточном православном богословии, изд-во “Православного Свято-Тихоновского Богословского института”, Москва, 2000 (318 ст.).
178. **Мкртчян Р. А.**, Концепции общей и частной природ в христологии халкидонитов и дохалкидонитов: в контексте богословного диалога между Православной Церковью и Древними Восточными Церквами // ЦиВ, Том LXIII., ном. 2, Москва, 2013, ст. 29-62:
179. **Морескини К.**, История патристической философии, изд-во “Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина”, Москва, 2011 (864 ст.).
180. **Орлов И. А.**, Труды Св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование, переиздание, изд-во “Текст”, Краснодар, 2010 (208 ст.).
181. **Пигулевская Н.**, Жизнь Сахдоны. (Из истории несторианства VII века) // Записки Коллегии Востоковедов, III., 1928, ст. 91-108:
182. **Пигулевская Н. В.**, Византия и Иран на рубеже VI и VII веков, изд-во АН СССР, Москва, 1946 (291 ст.).
183. **Пигулевская Н. В.**, Сирийская средневековая историография, Исследования и переводы, изд-во “Дмитрий Буланин”, С.-Петербург, 2000 (761 ст.).
184. **Селезнев Н.**, Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения, изд-во “Euroasiatica”, Москва, 2002 (198 ст.).
185. **Селезнев Н. Н.**, Несторий и Церковь Востока, изд-во “Путь”, Москва, 2005 (111 ст.).
186. **Селезнев Н.**, Имя Нестория как символ и вопрос его почитания в восточносирийской традиции христианства // «Символ», н. 55, Париж-Москва, 2009, ст. 257-286:
187. **Селезнев Н.**, Ираклий и Ишойав II: восточный эпизод в истории «экуменического» проекта византийского императора // «Символ» журнал христианской культуры, N 61, Париж-Москва, 2012, ст. 280-300:

188. **Селезнев Н. Н.**, Pax Christiana et Pax Islamica, Из истории межконфессиональных связей на средневековом Ближнем Востоке // Труды Института восточных культур и античности, выпуск XLV, изд-во РГГУ, Москва, 2014 (263 ст.).
189. **Сидоров А. И.**, История монофелитских споров в изображении Анастасия Синаита (Sermo III) и Псевдо-Анастасия Синаита (Synopsis de haeresibus et synodis. 18-26) // ВВ, том 50, 1989, Москва, ст. 93-105:
190. **Сидоров А. И.**, Феодор Раифский и Феодор Фаранский (По поводу одного из авторов “Изборника Святослава” 1073 г.) // Древнейшие государства на территории СССР, ис. 1990 г., Москва, 1991, ст. 135-167:
191. **Сидоров А. И.**, Святоотеческое наследие и церковные древности, т. I, изд-во “Сибирская Благовонница”, Москва, 2011 (432 ст.).
192. **Сидоров А. И.**, Святоотеческое наследие и церковные древности, т. V, изд-во “Сибирская Благовонница”, Москва, 2017 (768 ст.).
193. **Спасский А.**, Аполлинарий Лаодикийский, историческая судьба сочинений Аполлинария съ краткимъ очеркамъ его жизни, Типография А. И. Снегиревой, Сергиевъ Посадъ, 1895 (465 ст.).
194. **Троицкий И.**, Изложение веры Церкви Армянския, Печатано в типографии Г. Елеонскаго и А. И. Попвицкаго, С.-Петербургъ, 1875 (IX+339 ст.).
195. **Тюленев В. М.**, Рождение латинской христианской историографии. С приложением перевода «Церковной истории» **Руфина Аквилейского**, изд-во “Олега Абышко”, СПб., 2005 (288 ст.).
196. **Флоровский Г.**, Восточные отцы Церкви, изд-во Белорусского Экзархата, Москва, 2005 (335 ст.).
197. **Удальцова З. В.**, Церковная политика Юстиниана. Народно-еретические движения в империи // История Византии в трех томах, том 1., Москва, 1967, ст. 267-282.
198. **Удальцова З. В.**, Внутреннее и внешнее положение империи во второй половине VI-VII в. // История Византии в трех томах, т. 1, Москва, 1967, ст. 354-379.

199. **Урбина И. О. де**, Сирийская патрология, перевод с латинского **М. В. Грацианского**, изд-во ПСТГУ, Москва, 2011 (283 ст.).
200. **Шайо К.**, Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквями, Библейско-Богословский Институт св. Апостола Андрея, Москва 2001 (184 ст.).

2.3. Գերմաներեն

201. **Altaner B., Stuiber A.**, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1978 (543 S.).
202. **Bäumler R.**, Honorius I. // LThK, Fünfter Band, Freiburg, 1960, S. 474-475:
203. **Beck H.-G.**, Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1959 (835 S.).
204. **Beck H.-G.**, Geschichte der Orthodoxen Kirche im Byzantinischen Reich, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980 (276 S.).
205. **Bienert W. A.**, Akephalen // LThK, Band 1., S. 288:
206. **Braun O.**, Das Buch der Synhados oder Synodicon Orientale, Philo Press, Stuttgart-Wien, 1900 (405 S.).
207. **Caspari C. P.**, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, P. T. Maling, Chritiania, 1866 (285 S.).
208. **Detlef C., Müller G.**, Geschichte der Orientalischen Nationalkirchen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1981 (369 S.).
209. **Elert W.**, Der Ausgang der Altkirchlichen Christologie, Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte, Lutherisches Verlagshaus, Berlin, 1957 (363 S.).
210. **Ensslin W.**, Der Kaiser Herakleios und die Themenverfassung // BZ, Band 46, Leipzig, 1953, S. 362-368.
211. **Esbroeck M. Van**, Athanasios I. Gammálā (Kamelarios) // LThK, Erster Band, Freiburg-Basel-Rom-Wien, 1993, S. 1126:
212. **Failler A.**, Synodikon // LThK, Band 9., Freiburg-Basel-Rom-Wien, 2000, S. 1195:

213. **Gelzer H.**, Die Genesis der Byzantinischen Themenverfassungen, B. G. Teubner, Leipzig, 1899 (133 S.).
214. **Gemoll**, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch von **W. Gemoll und K. Vretska**, Zehnte, völlig neu bearbeitete Auflage, Verlag Holder-Pichler-Tempsky, Oldenbourg, 2006 (888 S.).
215. **Gerland E.**, Die persischen Feldzüge des Kaisers Herakleios // BZ, Band 3, Leipzig, 1894, S. 330-373:
216. **Grillmeier A.**, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 1., Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2004 (832 S.).
217. **Grillmeier A.**, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 2/1. Das Konzil von Chalkedon (451). Rezeption und Widerspruch (451-518), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1991 (392 S.).
218. **Grillmeier A.**, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 2/2, Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, Unter Mitarbeit von Theresia Hainthaler, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1989 (588 S.).
219. **Grillmeier A.**, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 2/3, Die Kirche von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2004 (694 S.).
220. **Haase F.**, Die armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Großen // Oriens Christianus, Neue Serie, Fünfter Band, Leipzig, 1915, S. 60-82; 271-284:
221. **Harnack A.**, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band II., Zweite Unveränderte Auflage, Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg, 1888 (481 S.).
222. **Hefele C. J.**, Conciliengeschichte. nach den Quellen bearbeitet, III Band, Freiburg, 1877 (799 S.).
223. **Koch H.**, Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre von Bösen // Philologus, Bd. 54, 1895, S. 438-454.

224. **Krumbacher K.**, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527-1453), C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1897 (1193 S.).
225. **Lamza L.**, Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715-730) // Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 27, Augustinus Verlag, Würzburg, 1975 (242 S.).
226. **Lange Ch.**, Mia Energeia, Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraklius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012 (701 S.).
227. **Lietzmann H.**, Apollinaris von Laodicea und seine Schule, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1904 (323 S.)
228. **Loofs F.**, Leitfaden zum Studium des Dogmengeschichte, Verlag von Max Niemeyer, Halle an der Saale, 1906 (1002 S.).
229. **Murphy F. X. / Sherwood P.**, Konstantinopel II. und III. // Geschichte der ökumenischen Konzilien III., Mainz, 1990.
230. **Ostrogorsky G.**, Geschichte des Byzantinischen Staates, Dritte, durchgearbeitete Auflage, München, 1963 (514 S.).
231. **Owsepian G.**, Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt, Druck und Verlag von Breitkopf & Härtel, Leipzig, 1897 (56 S.).
232. **Rahner H.**, Apollinarios der Ältere // LThK, Band I, Freiburg, 1957, S. 713.
233. **Rehrmann A.**, Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien, Druck und Verlag von Franz Borgmeyer, Hildesheim, 1902 (403 S.).
234. **Riedmatten H. de**, Apollinarios der Jüngere // LThK, Band I, Freiburg, 1957, S. 714.
235. **Stiglmayr J.**, Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel // Historisches Jahrbuch, Bd. 16, München, 1895, S. 253-273, 721-748.
236. **Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament**, herausgegeben von **Gerhard Friedrich**, Bd. VII, Stuttgart, 1966.

237. **Uthemann K.-H.**, Johannes der Almosengeber // LThK, Band 5., Freiburg-Basel-Rom-Wien, 1996, S. 878.
238. **Uthemann K. H.**, Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus // Studia Patristica, Vol. XXIX., Leuven, 1997, S. 373-413.
239. **Van Dieten J.-L.**, Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610-715), Verlag Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1972 (241 S.).
240. **Van Dieten J.-L.**, Herakleios // Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas, Band II (G-K), München, 1976, S. 146.
241. **Winkelman F.**, Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (5. bis 7. Jahrhundert). Peter Lang, Berlin 1980, (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/6) (307 S.).
242. **Winkelman F.**, Der monenergetisch-monotheletische Streit // Berliner Byzantinistische Studien, Band 6, Evangelische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 2001 (149 S.).
243. **Winkler D. W.**, Ostsyrische Christentum, Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens // Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Band 26, LIT Verlag, Münster, 2003 (225 S.).

2.4. Անգլերեն

244. **Charanis P.**, The Armenians in Byzantine Empire, Lisboa, 1963 (63 p.).
245. **Haldon J. F.**, Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture, Cambridge University Press, Cambridge, 1997 (492 p.).
246. **Hovorun C.**, Christological Controversies in the Seventh Century, Brill, Leiden-Boston, 2008 (203 p.).
247. **Jones A. H. M.**, Were ancient heresies national or social movements in disguise? // Journal of Theological Studies, 10, 1959, pp. 280-298.
248. **Jones A. H. M.**, The Roman Economy, Oxford, 1974, pp. 308-329.

249. **Kaegi W. E.**, Heraclius: Emperor of Byzantium, Cambridge University Press, Cambridge, 2003 (359 p.).
250. **McCarthy Spoerl K.**, Apollinarian Christology and the Anti-Marcellan Tradition // “Journal of Theological Studies”, Vol. 45, 1994, pp. 545-568:
251. **Sarkissian K.**, The Council of Chalcedon and the Armenian Church, New York, 1975 (264 p.).
252. **Thomson R. W.**, “The Historical Compilation of Vardan Arewelc’i” // Dumbarton Oaks Papers 43, 1989, N 5, pp. 125-226.
253. **Thomson R. W.**, Indices to the Armenian Version of Pseudo-Dionysius the Areopagite, Greek-Armenian and Armenian-Greek, Amsterdam-Atlanta, 1997.
254. **Toumanoff C.**, Caucasia and Byzantium // Traditio, t. 27, 1971, pp. 111-158.

2.5. Ֆրանսերեն

255. **Grégoire H.**, An Armenian Dynasty on the Byzantine Throne, Armenian Quarterly, vol. 1, N. 1, 1946, pp. 4-21.
256. **Lebon J.**, Le monophysisme sévérien, Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite, Lovanii, 1909 (XXXIII+551 p.).
257. **Richard M.**, L'introduction du mot “hypostase” dans la théologie de l'incarnation. Le V^e siècle, Mélanges de science religieuse 2, 1945, pp. 243-270.

3. Էլեկտրոնային աղբյուրներ

258. **Григорий Нисский**, Слово на Святую Пасху, и о тридневном сроке Воскресения Христова // [<https://predanie.ru/grigoriy-nisskiy-svyatitel/book/68911-grigoriy-nisskiy-tvoreniya/#toc62>] (08.04.2018)

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ

ԲՄ – Բանբեր մատենադարանի

ԳԱԱ – Գիտությունների Ազգային Ակադեմիա

ԳՊ – Գիրք Պարապմանց, Սրբոյն Կիրոյի Եպիսկոպոսի, Աղեքսանդրու Հայրապետի, Յաղագս Մարդանալոյ Միաձնին, Կոստանդնուպոլիս, 1717:

ԷԶՄ – «Էջմիածին» ամսագիր, Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսության պաշտոնական ամսագիրը

ՀԱ – Հանդէս Ամսօրեայ

ՄՀ – Մատենագիրք Հայոց

ՄՄ – Մաշտոցի անվան մատենադարան

ՊԲՀ – Պատմա-բանասիրական հանդես

АН – Академия Наук

ВВ - Византийский Временник

ЦиВ – Церковь и время, научно-богословский и церковно-общественный журнал

BZ – Byzantinische Zeitschrift

CFHB – Corpus fontium historiae Byzantinae

LThK – Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg-Basel-Rom-Wien.

Mansi – Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio

PG – Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Graeca

TWzNT - Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von Gerhard Friedrich