

ՊԻՐԱՎԻՍՈՍՈՒԹԻՒՆ, ԱՎՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: deux débats théologiques après le triomphe de l'Orthodoxie / par Igor Dorfmann-Lazarev, Lovanii, in aedibus Peeters, 2004 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 609, Subsidia tomus 117). p. XX + 326*.

Իգոր Դորֆման-Լազարև, Նայերը եւ բյուզանդացիները Փոփի դարաշրջանում. երկու աստվածաբանական վեճ օրթոդոքսության հաղթանակից հետո, Լուվեն, 2004, էջ XX + 326:

Նայագիւրական-աստվածաբանական գիւրական գրականությունը հարստացավ եւս մեկ հեղափոխությամբ: Աշխարհաբնութագրի հիմնված է հեղինակի դոկտորական թեզի վրա, որը պաշտպանության է ներկայացվել 2002 թ. Փարիզի Բարձրագույն հեղափոխությունների գործնական դպրոցում (Սորբոն) պ. Ժան-Պիեռ Մահեի ղեկավարությամբ:

Գրքի նախաբանում արվում է օգտագործված հապավումների ցանկը եւ օտարալեզու մատենագրությունների նկարագրի կիրառած փառադարձման սկզբունքի բացատրությունը (էջ IX-XI): Նեոխինյան նպատակն է վերստին հեղափոխել հայ-բյուզանդական կապերն իշխան Աշոտ Բագրատունու (820-890), Կաթողիկոս Զաքարիա Չագեցի Կաթողիկոսի (855-876) եւ Կ.Պոլսի պարտիարք Փոփի (858-867, 877-886) դարաշրջանում՝ հեղափոխության կիզակետում ունենալով Շիրակավանի ժողովից (862) պահպանված վավերագրերը եւ հիշատակված գործիչների փոխանակված թղթերը: Առաջաբանում ներկայացվում են նաեւ հեղափոխության մեջ օգտագործված ձեռագրերը եւ հիմնական տարագիր գրականությունը: Ի. Դորֆման-Լազարևն առաջ է քաշում երեք հիմնական հարցադրում.

ա/ Փոփի պարտիարքության շրջանում, երբ նոր մոլորություններ են նկատվում Բյուզանդիայի եւ Արեւմուտքի փոխհարաբերություններում, փոխվել էր արդյոք Արեւելքի հեղափոխական վեճերի բնույթը: Ի՞նչ մասնավոր փեղաշարժեր են նկատվում հայ-հունական դավանաբանական վեճերում:

բ/ Շիրակավանի՝ մարդեղությանը վերաբերող բանաձեւի ինքնափոխությունն արդյոք Փոփի եկեղեցական քաղաքականության դրսեւորման արդյունքը չէ՞:

գ/ Նայ-բյուզանդական փոխհարաբերություններն սկսվում են ուղղափառության հաղթանակից՝ պարկերամարտական բանավեճերի ավարտից (843) շուրջ 20 տարի անց, ուղղափառ եկեղեցու սինոդիկոնի (բյուզանդական դավանաբանական սկզբունքների ժողովածու) ընդունումից հետո: Արդյոք Բյուզանդիայի մշակված այս նոր աստվածաբանական հա-

* Աստվածաբանական - ծիսական խնդիրների եւ եզրույթների վերլուծություններին անդրադարձել է Տ. Շահե արքեպ. Ամանյանը:

մադրությունը (սինթեզ) նպաստել է «հին» հերձվածների հետ կայսրության մերձեցմանը: Արդյոք զգալի՞ է հայերի նկատմամբ դիրքորոշման փոփոխություն:

Գրքի սկզբում բերվում է հիմնական սկզբնաղբյուրների ծանոթագրված թարգմանությունը. Փոքի առաջին պատրիարքության շրջանից¹՝ Նիկիայի Վահան եպիսկոպոսի առաքելության հիշատակարանը (էջ 1), դավանական ճառերը (էջ 1-19), Շիրակավանի ժողովի կանոնները (էջ 19-23), Փոքի երկրորդ պատրիարքության շրջանից²՝ Աշոտ Բագրատունու ուղղված թուղթը³ (էջ 24-32), Աշոտ Բագրատունու անունից Սահակ վարդապետի գրած թուղթը՝ ուղղված Փոք պատրիարքին (էջ 32-53): Թարգմանելով, վերլուծելով հայ-բյուզանդական դավանաբանական փոխհարաբերությունների Թ դարի ժողովածուն՝ հեղինակը խնդիր է դնում անդրադառնալու հետևյալ հարցադրումներին. ա. Կյուրեղ Աղեքսանդրացու «Մէկ բնութիւն Բանին մարմնացելոյ» բանաձեւի ընկալմանը Նայոց եկեղեցու Զ դարի քրիստոսաբանական վիճաբանություններում, բ. Է - Թ դարերի հայ դավանաբանական լեզվի զարգացմանը աստվածաշին միության պետության շարադրանքում, հատկապես՝ Քրիստոսի մարդկային բնության Կյուրեղյան բանաձեւի համապետքում, գ. Երեք գլուխների բանաձեւի (553) ազդեցությանը ուշ բյուզանդական դավանաբանական ավանդույթի վրա՝ քաղկեդոնական եւ հակաքաղկեդոնական թեւերի բանավեճերում, դ. Նամեմապել հայ հեղինակների ուղղափառ մոտեցումը նույն դարաշրջանի բյուզանդական աստվածաբանների պետակետների հետ:

Գրքի հիմնական մասը բաժանված է վեց գլուխների:

Առաջին գլուխն անվանված է «Նայ-բյուզանդական փոխհարաբերությունների թվագրումը. աշխարհագրությունը եւ առաջնորդները» (էջ 55-95): Քննարկելով Շիրակավանի ժողովի թվականը՝ հեղինակը հետազոտում է ժողովի մասին պարզորոշ հիշատակարանի բովանդակությունը եւ, նկատի ունենալով Շիրակի ցրտաշունչ ձմեռը, հավաքի գումարման ամենահարմար ժամանակ է համարում 862 թ. մայիս-հոկտեմբեր ամիսները: Ժողովի համար հենց այդ թվականի ընթրությունը հեղինակը պայմանավորում է քրիստոնյաների դեմ անհանդուրժող քաղաքականություն վարող ալ-Մութավաքիլ խալիֆի մահվանը (11 դեկտեմբերի 861) հաջորդած իրադարձություններով: Ժողովի հրավիրման թվականը համընկնում է Նիկողայոս պապի եւ Փոք պատրիարքի հակամարտության ժամանակահատվածի (860-862 թթ.) հետ: Զաքարիա Կաթողիկոսի հետ բանակցությունների սկիզբը Ի. Դորֆման-Լազարելը կապում է Արեւելքում Փոքի դիրքերի ամրապնդման խնդրի հետ: Նեղինակն այնուհետեւ ճշգրտում է Շիրակավան-Երազգավորսի պեղադրությունը, քաղաքն արտաքին աշխարհի հետ կապող ճանապարհները, կարեւորում բյուզանդական զորահրամանատար Պետրոնասի կողմից 856 թ. Եփրատի անցումը, 862 թ. կեսարի հռչակումը եւ մեկ քարի անց Մեծ Նայքում նստող մի քանի արաբ ամիրաների դեմ տարած հաղթանակ-

1 Նեղինակի ձեռքին է եղել Խ. Ներսես Աղվեսյանի եւ Խ. Պողոս Տեր-Պողոսյանի հրապարակությունը (ՆԱ, 1968): Այս բնագրերի թարգմանության համար օգտագործված են Փարիզի Ազգային գրադարանի ՎՊ՝ 130, Մաշտոցի անվ. Մաքենադարանի (ՄՄ) ՎՊ՝ 500, 2174, Երուս. Ս. Յակոբեանց Մաքանեդարանի ՎՊ՝ 623, ՎՊ՝ 731 ձեռագրերը:

2 Այսպես էլ հեղինակն օգտագործում է ՆԱ-ում (1968) հրապարակված բնագրերը, որոնց թարգմանության համար օգտագործված են Զմմառի Անտոնյան հավաքածուի ՎՊ՝ 431, 457, ՄՄ-ի ՎՊ՝ 2174, 3076, Երուսաղեմի Ս. Յակոբեանց ՎՊ՝ 858, 960, 999 ձեռագրերը:

3 Այս վավերագիրը եւ հիշատակարանը թարգմանված են Զմմառի Անտոնյան հավաքածուի ՎՊ՝ 431 մասյանից, թեպետ այդ ձեռագիրն ամբողջովին հրապարակված է «Գիրք Թղթոց» ժողովածուում, Թիֆլիս, 1901, էջ 278-282:

ները, որոնք հեղափոխություն փոխում էին ուժերի հավասարակշռությունը Կարաճաշքում՝ հնարավորություն տալով Աշոտ Ա Բագրատունու ամրապնդել սեփական իշխանության անկախությունը Շիրակի եւ Բագրեւանդի փարածքներում՝ հենակերպ ունենալով փոխանական դամբարան դարձած Բագրանը եւ մայրաքաղաքի նշանակություն ձեռք բերող Երազգավորը: Կայսրությունն ու Բագրատունիների բարձրացող իշխանությունը, ճեղքելով արաբական սահմանապարսեղը, ընդառաջ էին գնում միմյանց: Շիրակավանի ժողովի վավերագրերում Աշոտ Բագրատունին հիշատակված է իբրեւ սպարապետ: Այս պարագան Ի. Դորֆման-Լազարեւին թույլ է տալիս ենթադրելու, որ այդ ժամանակ Բագրատունի պաշտպանը Ահմադ խալիֆի ներկայացուցիչ Ալի Իբն Յահյա Էմիրից դեռեւս չէր ստացել իշխանաց իշխան (բարրիք ալ բարարիքա) փառքը: Նիմնվելով Ասորիի, արաբ պարսիկներ ալ-Յակուբի եւ ալ-Տաբարիի վկայությունների վրա՝ այդ իրադարձությունը հեղինակը թվագրում է 862 նոյեմբեր - 863 հոկտեմբեր ժամանակահատվածով⁴:

Այնուհետեւ հեղինակն անդրադառնում է հիշատակված Նիկիայի Վահան եպիսկոպոսի ինքնությանը, եւ հետեւելով Վ. Գրյունելին,⁵ նույնացնում է նրան Փոփի հրամանով Նախարան ժամանած Թրակիայի Նիկիա քաղաքի արքեպիսկոպոս Նովիաննեսի հետ, որը դարաշրջանի բյուզանդական եւ ավելի ուշ շրջանի (1203 թ.) հայ մարտնչությանը հայրն է իր երկերով: Այնուհանդերձ, Վահանի անունով ԺԱ դարից հայրն է երկն իր դավանական մտքերումներով նման է Նայոց եկեղեցու տեսակետին, որ եւ հիմք է տալիս Ի. Դորֆման-Լազարեւին համարել նրան հայերենով պահպանված վիճաբանությունների բնագրի հեղինակ: Շիրակավանի Ժողովի մասնակիցների թվում հիշատակվում է նաեւ «հակոբիկ» Նանա Ասորին, որից եւ գրքի հեղինակը ենթադրում է, թե 726 թ. Մանազկերպում Նայոց եւ Ասորի ուղղափառ եկեղեցիների միջեւ հաստատված համաձայնությունը մնում էր ուժի մեջ: Ասորի հոգեւորականը, ըստ Միքայել Ասորու, Կիրակոս պարթիարքի (793-817) հրամանով Նախարան էր ուղարկվել 816-817 թթ.՝ պայքարելու Ասորի ուղղափառ եկեղեցու կողմից արիոսական հռչակված Թեոդորոս Աբու-Կուրայի⁶ վարդապետության դեմ: Ենթադրվում է, որ Նանան 862 թ. պիտի լիներ շուրջ 70 տարեկան: Լազարեւ-Դորֆմանը հայ եւ ասորի մարտնչիների կցկտուր վկայությունների հիմքի վրա փորձում է վերականգնել Նանայի մարտնչական⁷ եւ եկեղեցաքաղաքական գործունեության պարկերը (74-79): Կրկին անդրադառնալով Վահանի հիշատակարանին եւ համեմատելով Վարդան Արեւելցու համապատասխան վկայությունների հետ՝ առաջինին համարում է քաղկեդոնական միջավայրի ծնունդ:

4 Խնդրի մանրամասն քննությունը տես **А. Н. Тер-Гевондян**, Армения и Арабский халифат, Ереван, 1977, էջ 233-236; **J. Laurent**, L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886, Nouvelle édition revue et mise à jour par M. Canard, Lisbonne 1980, էջ 309-336:

5 Նրան հետեւում են նաեւ Գ. Մարտիրոսյանը, Կ. Յուզբաշյանը, Վ. Արուստունովա-Ֆիդանյանը եւ Ժ.-Պ. Մահեն:

6 Նկարագրվում է, որ Այսրկովկասի մարտնչություններին Թեոդորոս Աբու-Կուրան հայրն է իբրեւ մեկիսիս հոգեւորական (տես **Н. Марр**, Аркаун, Монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах, «Византийский Временник», 1906, т. XII, № 1-2, ст. 9-10): Նույնպեսով պահպանվել է Նայոց եկեղեցու դեմ գրված նրա մի երկը (PG, vol. 97, col. 1503-1522; **Lamoreaux John C.**, «An Unedited Tract Against the Armenians by Theodore Abu Qurrah», *Le Muséon*, vol. 105, 3-4, էջ 327-333):

7 Նայ մարտնչության մեջ Նանային է վերագրվում նաեւ արաբներն թարգմանված Յովհաննու Անարարանի մեկնությունը (տես «Նանայի Ասորոյ վարդապետի Մեկնութիւն Անարարանին Յովհաննու», ուսումն. Ն. Ք. Ա. Չրաքեանի, «Թանգարան Նայ Նին եւ Նոր Դպրութեանց», Է., Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1920):

Անդրադառնալով Փոսի երկրորդ պարիարքության շրջանի հայ-բյուզանդական փոխհարաբերությունների վավերագրերին՝ հեղինակը հավաստում է, որ հայերեն եւ հունարեն 5 վավերագրերից ոչ մեկը չի պահպանվել միաժամանակ երկու լեզուներով: Քննելով յուրաքանչյուր վավերագրի բանաձեւային համակարգն ու դրանցում պարամական իրադարձությունների արձագանքները՝ Դորֆման-Լազարելը թվագրում է դրանք: Աշոտ Ա Մեծ Բագրատունուն ուղղված Փոսի նամակը պահպանվել է միայն հայերեն եւ, ըստ գրքի հեղինակի, գրված է նրա թագադրումից առաջ՝ հավանաբար 881/882 թթ.: Հայերենով պահպանված Սահակ Մուրթի՝ Փոսին ուղղված պարասխանը թվագրվում է 882 թ.: Սահակ Մուրթի թղթի պարասխանը պահպանվել է հունարեն բնագրով եւ վերագրվում է Նիկեոս Բիլիսոփային, որն իր նամակը 882/883 թ. հասցեագրել է Աշոտ Մեծին: Այս նամակն իր դավանաբանական մոտեցումներով հակադրվում է նախորդ երկուսին, ինչն էլ բացատրելով, Ի. Դորֆման-Լազարելը թվագրում է այն 882/3 թ.՝ Տարսնի՝ Բյուզանդական պարությանը հաջորդած ժամանակաշրջանով, երբ Բյուզանդական կայսրությունն ու Փոս պարիարքը կարող էին կորցրած լինել հեղափոխությունը Հայաստանի եւ նրա եկեղեցու նկատմամբ (էջ 87): Հունարենով պահպանված Փոսի երկու նամակների թվագրումը ավելի մեծ բարդությունների առջև է կանգնեցնում հեղափոխողին, որը հավանական է համարում այդ վավերագրերի թվագրումը Փոսի առաջին պարիարքության շրջանով՝ 861/2 թթ.: Աշոտ Բագրատունուն հայ մարտնչության մեջ վերագրվող մարդեղության բացատրությանը նվիրված նամակը՝ Դորֆմանը համարում է կեղծ: Այնուհետև Սահակ Մուրթին հեղինակը նույնացնում է Տաթևի Աշունք-Օշկի գավառի եպիսկոպոս Սահակ Ապիկուրեշի (820՝-890՝) հետ, որը հալածվել է Կարաճաշրջանի քաղկեդոնականների կողմից (էջ 91-95): Մի խոսքով, հեղինակն անդրադառնում է Շիրակավանի ժողովի թվականին (862), Բագրատունիների պետության քաղաքական վիճակին, խալիֆայության եւ կայսրության հետ ունեցած փոխհարաբերություններին, Փոս պարիարքի եւ Զաքարիա Կաթողիկոսի միջեկեղեցական նախաձեռնությանը եւ դարաշրջանի հակաճառող անձնավորություններին (Կեղծ-Վահան, Ղովհաննես Նիկիացի, Նիկիոս Բիլիսոփա, Նանա Ասորի, Սահակ Մուրթ), հայ-բյուզանդական փոխհարաբերությունների աշխարհագրությանը՝ քննարկելով եւ համադրելով հայ, ասորի եւ բյուզանդական պարմիչների վկայությունները: Հեղափոխվում են հայերին ուղղված Փոս պարիարքի թղթերը՝ հասցեագրված Զաքարիա Կաթողիկոսին եւ Աշոտ Ա Բագրատունուն: Շարադրանքն ուղեկցվում է նուրբ պարամաբանասիրական դիպրոդություններով, որի ընթացքում հեղինակը հերթով թվագրում է Թ դարի հայ-բյուզանդական բանակցությունների հիմնական վավերագրերը:

Աշխատության երկրորդ գլուխը (էջ 96-129) նվիրված է միաբնակ⁹ եզրի բանաձեւային

8 Ն.Դոդարեան, Մայր ցուցակ Երուսաղեմի Ս.Յակոբեանց վանքի, հ. 3, Երուսաղեմ, 1954, էջ 525-526, ձեռ. հիմ. 960:

9 Հեղինակը, թեև ընդունում է եզրի վիճելի լինելը, այնուամենայնիվ շարունակում է օգտագործել այն՝ շրջանցելով *Արեւելյան Ուղղափառ* կամ *Արեւելյան հակաքաղկեդոնական եկեղեցիներ* անվանումների ներկայիս կիրառությունը: Ավելին, գրքի 96-րդ էջում նա, ընդունելով հանդերձ եզրի բացասական երանգը, նախընտրում է նրա գործածությունը միայն ու միայն «առի հարմարություն» (par commodité): Հեղինակն ավելի ճիշդ եւ իրական կներկայացներ եզրի նշանակությունը, եթե բյուզանդական հեղինակների կողմից դրա կիրառության մարմանումից հետո պարզաբաներ նաեւ եզրի՝ ուշ միջնադարի հայ աստվածաբանների ձեռակերպված խմատը՝ «միաբնադատան»․ Կեն օրինակ՝ Միմեոն Կաթողիկոս Երեւանցի, Պարպուլճար, Երեւան 2004, փոփոխաթերթ՝

համակարգի պատմությանը: Տարօրինակն այն է, որ հեղինակը Նիկիայի հավաքող հանգանակի բանաձևը բացատրում է Քաղկեդոնի ժողովում եւ նրանից հետո հույն աստվածաբանների մշակած եզրաբանությամբ՝ շրջանցելով մեր ժամանակների օրթոդոքս աստվածաբան Գ. Ֆլորովսկու այն պնդումը, թե նեստորականության եւ քաղկեդոնականության հիմքում դրված են Անտիոքյան մեկնողական դպրոցի մշակած մի շարք կարեւոր սկզբունքներ¹⁰: Առաջին բաժնում հեղինակը պալիս է «բնութին» եզրի բացատրությունը քրիստոնեական աստվածաբանական մարքի պատմական ընթացքի մեջ՝ սկսելով 433 թ. Ալեքսանդրիայի եւ Անտիոքի դպրոցների միջեւ կայացած համաձայնագրից: Այս առաջին բաժինը հեղինակը վերնագրել է «Բնությունն իբրեւ հասարակություն էություն»: Այսպես ըննարկվում են հիմնականում «բնութին» աստվածաբանական հասկացության երեք կարեւոր հասկանիշները՝ ա. ծագումը, բ. համագոյությունը եւ գ. հասկացությունների փոփոխությունը: Ե դարի որոշ թարգմանական երկերից հաղթածներ մեջբերելուց եւ դրանց հայերեն թարգմանությամբ «բնութին» բառի իմաստները որոշելուց հետո հեղինակն անցնում է Զ-Ը դարերի հայ հեղինակների, հիմնականում Նովիան Օձնեցու եւ Խոսրովիկ Թարգմանչի երկերում առկա «բնութին» հասկացության ընկալման քննությանը: Նիսիքիոսի «Մեկնութիւն Յոբայ» երկում պահպանված արեղեկությունը հիմք ընդունելով՝ հեղինակը փաստում է, որ 433թ. համաձայնագիրը հայերի է եղել Նայասփանում՝ հաշվի առնելով Նիսիքիոսի համանուն երկի թարգմանության ժամանակը (Ե դարի առաջին կես): Այնուհետեւ Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու «Գիրք Պարապմանց»-ի հաղթածը մեջբերելով՝ հեղինակը մարմանշում է դրա ազդեցությունը հայ հեղինակների երկերի եւ աստվածաբանական վերլուծումների վրա¹¹: Բավական հետաքրքիր է հակաքաղկեդոնական եկեղեցիների՝ Քաղկեդոնի ժողովի դավանաբանական բանաձեւերի հերքումը երրորդաբանական ծիրից ներս քննարկելու հեղինակի միտումը (էջ 104-105): Ըստ այսմ, Քրիստոսի մարմինն էլ է կաթարյալ մարդկային, աստվածությունն էլ կաթարյալ՝ Նայր Աստծուն համագոյակից լինելով ըստ նիկիական հանգանակի: Սակայն, ինչպես նկատում է հեղինակը, հայ աստվածաբանների երկերի քննությունից ելնելով, հակաքաղկեդոնական քրիստոսաբանությունը մերժում է նույն պարիմը փալ մարդկային եւ աստվածային բնություններին: Քրիստոսի մարդկային բնությունն աստվածացված է, որով երկու բնությունների միությունն ընկալվում է փրկաբանական փնտրիչության՝ *oikonomia*-ի, այլ ոչ թե *theologia*-ի շրջանակներում¹²: Սույն բաժնի վերջում հեղինակը համադրական կարգով պա-

«Ի հասարակութիւն ճշմարտութեան *միաբնաստեան* հաւաքոյ Սրբոյ Եկեղեցոյ Նայասփանայց...»:

10 Տե՛ս Գ. Փլորովսկի, *Восточные отцы церкви*, М., 2003, էջ 349-361:

11 Զարմանալի է, սակայն հեղինակը բնավ չի խոսում վաղ շրջանի հայ հեղինակների ու հայրերի երկերի եւ Տիեզերական երեք ժողովների արձարների միջեւ գոյություն ունեցող սերտ աղերսների մասին, որոնք պակաս կամ առավել չափով պայմանավորել են Ե դարի հայ աստվածաբանական մարքի զարգացումը, հմմտ. Leif Frivold, "The Incarnation: A Study of the Doctrine of the Incarnation in the Armenian Church in the 5th and 6th centuries according to the Book of Letters", Oslo 1981, էջ 171-172: Ավելին, հայ աստվածաբանական միտքը, «բնութին» եզրի քննության պարագային, չի սահմանափակվել Ալեքսանդրյան կամ Անտիոքյան աստվածաբանական դպրոցների ներկայացուցիչների երկերի թարգմանությամբ: Պնար չէ մոռանալ նաեւ Ե-Զ դարերի հայ աստվածաբանական մարքի ասորական սկզբնաղբյուրները, որպես խոսվում է «Քրիստոսի սուրբգրային բնության» մասին, հմմտ. Louis Leloir, *La christologie de S. Ephrem dans son commentaire du Diatessaron*, «Նանդէս Ամսօրեայ», էջ 10-12 (1961), էջ 450-451, I. Տեր-Պետրոսյան, Գրիգոր Լուսավորչի «Վարդապետության» ասորական սկզբնաղբյուրները, «Բանբեր Մարենադարանի», թ. 15 (1986), էջ 95-109:

12 Պնար է նշել, սակայն, որ հեղինակը մոռացել է ընգծել մի շարք կարեւոր պարագա: Քրիստոսի մարդեղությունն ինքնին աստվածային փնտրիչություն է, եւ այս առումով է, որ մարդկային բնությունը «ենթարկվում

լիս է «բնութիւն» բառի սպուգաբանական-աստվածաբանական նշանակությունը հունարեն, հայերեն եւ վրացերեն լեզուներում: Վերջին երկու լեզուներում բառիս իմաստային եւ սպուգաբանական նմանությունները հեղինակին ենթադրել են տալիս, որ այն վերոնշյալ լեզուներում ինքնաբերաբար ընկալվել է ծնունդ/ծագում եւ արմատ իմաստով:

Գլխի երկրորդ բաժինը նվիրված է բնությունների միությանը կամ «միություն առանց խառնակման» հասկացության քննությանը՝ հայրաբանական գրականության, անտիկ հռետորական արվեստի ու փիլիսոփայության մեջ եւ քաղկեդոնական ու ոչ քաղկեդոնական եկեղեցիների դավանական վավերագրերում: Նշարժան է հասկապես այս բաժնում կատարված «միություն» բառի ասորերեն եւ հայերեն եզրերի քննությունը, որը թերեւս Բ Գլխի կիզակերպն է: Նայ քրիստոսաբանական մաքի մեջ մեծ տարածում գտած «խառնումն», «խառնում» եւ «խառնումոյ» եզրերի հունարեն նախնաստերի հետ քննությունը հեղինակը կատարում է Կապադովկյան հայրերի՝ Գրիգոր Նազիանզացու (†390) եւ Գրիգոր Նյոսացու (†394), Նեմեսիոս Եմեսացու (Ե դ. վերջ) եւ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու (†444) աստվածաբանական համակարգերի համադրությամբ: Նախքան եզրի հայրաբանական քննությանն անցնելը հեղինակը փորձում է սահմանել դրա կիրառությունն ու մեկնաբանությունը հռետորական արվեստի տեսության մեջ, անդրադառնում է հայրաբանական մաքի հետ վերջինիս ունեցած աղերսներին: Այսպես իր ուրույն տեղն ունի Արիստոտելը, որն էլ հենց սահմանել է «գաղափարների միությունն առանց խառնակության» տեսությունը¹³: Այնուհետեւ մեջբերվում են վերը նշված հայրերի երկերից առանձին հատվածներ՝ բառական եւ իմաստային քննությամբ¹⁴: Նշելով իր հմտալից ուսումնասիրությամբ ցույց է տալիս, որ ըստ վերոնշյալ եկեղեցական հայրերի «խառնումն» եզրն անհրաժեշտաբար չի ենթադրում «խառնակումն» կամ «շփոթություն». այն ավելի շուտ անտիկ քերթության եւ իմաստասի-

է» աստվածային» տեղի տալով մարդկության անօրինությունը «որոշող» Նոր կամքին: Ավելին, Քրիստոսի այս աստվածային արարքն իր լուսնի հաստված Նայ Աստված կամքին լիակատար հնազանդությամբ եւ խոնարհությամբ: Այսպիսով, մարդկային եւ աստվածային բնությունների միությունը, համաձայն հայ դավանաբանական մաքի, ենթադրում է մեկ բնություն՝ իբրեւ մեկ եւ միակ փրկաբանական անօրինության արդյունք. հմմտ. Arch. Tiran Nersisyan, The Christological Position of the Armenian Church in "Armenian Church Historical Studies" New York, 1996.

13 Նայոց մեջ Արիստոտելի գաղափարների գլխավոր մեկնաբանի՝ Դավիթ Անհաղթի մասին որեւէ ակնարկ չկա գրքում: Այնինչ հարցի՝ փիլիսոփայական եւ հռետորական արվեստի մակարդակով քննությունն ինքնին ենթադրում է հայ իրականության մեջ հույն փիլիսոփաների երկերի թարգմանության եւ դրանց՝ հայ փիլիսոփաների գրած մեկնաբանությունների բազմակողմանի քննություն. տե՛ս Փր. Կ. Կոնիքեր, Քննությունը Գրոց Դավթի Անյաղթի, Վիեննա, 1893: Դավթ Անյաղթ, Երկասիրությունը փիլիսոփայական, համահավաք քնն. բնագրերը եւ առաջաբանը Ս. Ս. Արեւշատյան, Երևան, 1980, էջ 303-337: Արիստոտելյան վերոնշյալ գաղափարի արձագանքները նկատելի են հետևյալ դրվագներում. «Քանզի եւ հոգին, ի ձեռն որոյ կեցեալ ենք եւ տուր ունիմք եւ քաղաք, սա անպես գոյով գործովք իւրովք տեսեալ լինի» (Փր. Կ. Կոնիքեր, նշվ. աշխ., էջ 82): «Ան որս ասեն ոմանք ի մերոցն, եթէ ըստ ձեր բանումդ՝ յոյն ուրեմն է եւ երկնային անձն քան զմարդկայինսն, քանզի երկնային անձն բացակապարեաց զմեր մարմինս, որում որպէս գործոց պիտանանայ մեր հոգիս: Ան դա ասելի է, թէ եթէ հային անձն ոչ միայն զմեր մարմինս բացակապարեաց, այլ եւ զանբանիցն եւ զտրկոյն» (Դավթ Անյաղթ, Երկասիրությունը, էջ 311):

14 Կապադովկյան երկու նշանավոր հայրերի՝ Գրիգոր Նազիանզացու եւ Գրիգոր Նյոսացու ազդեցությունը հայ մատենագրության մեջ գնահատելու առումով շահեկան կլինեք օգտագործել Կ. Մուրադյանի մեկնադրությունները՝ «Գրիգոր Նազիանզացու հայ մատենագրության մեջ», Երևան, 1983 եւ «Գրիգոր Նյոսացու հայ մատենագրության մեջ», Երևան, 1993: Գրիգոր Նազիանզացու պարագային հեղինակը հաճախակի է դիմում Գի Լաֆոնտեյնի եւ Բեռնար Կուլիի հեղինակած աշխատությանը՝ La version arménienne des discours de Grégoire de Nazianze. Tradition manuscrite et historique du texte, Louvain : Peeters, 1983. (CSCO ; vol. 446 ; Subsidia ; tome 67) :

րության եկեղեցու հայրերին ավանդված ժառանգությունն է¹⁵: Արժեքավոր է հասկանալու եզրի կիրառության քննությունը բյուզանդական ասարվածաբանության մեջ, որպեսզի հստակորեն ուրվագծվում է հակաքաղկեդոնական եկեղեցիների դեմ պայքարից ներշնչված եզրի միպոմնավոր անարեսումը:

Ուսումնասիրությունն ամբողջացնելու դիպավորությամբ հեղինակը քննում է Ելից ԻԶ 1-14 սուրբգրային պատմի հունարեն, ասորերեն և հայերեն տարբերակները: Սույն հավաքածու, որ Դ դարից սկսած այլաբանորեն է ընթերցվել՝ աղերսվելով Քրիստոսի մարդեղության գաղափարի հետ, ավելի է ընդգծում ասարվածաբանական եզրերի ընկալման տարբերությունները երեք լեզուներում և կարևորում եզրաբանության քննությունը քրիստոսաբանական երկխոսությունը ճիշտ հասկանալու համար: Քաղկեդոնի ժողովի արդյունքում արդի ունեցած բաժանումից հետո էլ հայ ասարվածաբանները շարունակել են տարբերակել «խառնումն» և «խառնակումն» եզրերը՝ արդի չգրավել սխալ և թյուր մեկնաբանությունները: Գալով Վահանի երկի քրիստոսաբանությանը՝ հեղինակը նկատում է, որ այս պարագային «խառնումն» եզրը միության ամենավերջին ասարվածն է, որին շարունակաբար անդրադառնում է թղթի հեղինակը: Փոքր պատրիարքը հայերին հասցեագրված իր նամակներում հետևողականորեն հերքում է «խառնում-միության» այս գաղափարը: Հեղինակի հավասարմամբ եզրի առկայությունն ու ընդունումը Վահանի թղթի հեղինակի կողմից և նրա մեկնաբանական որոշ եզրերի նմանությունը Սահակ Մույս վարդապետի կողմից Փոքր պատրիարքին ի պատասխան ուղղված նամակին, թույլ է տալիս եզրակացնել, որ Վահանի թուղթը հակաքաղկեդոնական միջավայրի ծնունդ է:

Հենց այս հարցի քննարկմանն է նվիրված Գ գլուխը (էջ 130-211), որպեսզի համեմատվում է Վահանի երկը մի քանի դար առաջ հայերենով գրված բնագրերի, հասկանալու՝ Թեոդորոս Զոթենավորի (մոտ. 4675 ?), Նովիան Օձնեցու (մոտ. 4728), Խոսրովիկ վարդապետի (մոտ. 4730), և Սյրեփանոս Սյունեցու (մոտ. 4735) երկերի հետ. հեղինակներ, որոնք ձեռնվորել և վերջնական տեսքի են բերել Հայոց եկեղեցու քրիստոսաբանական դիրքորոշումը: Վահանի երկը համեմատվում է նաև իր ժամանակի մյուս նմանատիպ աշխատությունների (Սահակի նամակը Փոփին, Նանա Մծբնացու, Զաքարիայի և Սահակ վարդապետի հավաքող հանգանակները) հետ: Այսպես Սահակի՝ Զաքարիային ուղղված նամակի պրոքալկեդոնական շեշտադրումները Ի. Դորֆմանը կեղծիք է հայտարարում (էջ 133): Ներառված է բավական նորարարական ոգով է ներկայացվում նամակի դավանաբանական կողմի հռետորական վերլուծումը: Այսպես հեղինակը հետևողականորեն քննում և վերհանում է փաստաթղթի կառուցվածքային առանձնահատկությունները: Ըստ այսմ, ճաշի ամենատեղար մասը՝ Է բաժինը, խոսում է հիմնականում «Առանձնատրական միության» մասին և ունի Նաափամբին բնորոշ կառուցվածք: Այնուհետև վերլուծվում են արարչության վերաբերող հավաքումները և երկի քրիստոսաբանությունը: Այսպես հեղինակն արարչության վերաբերյալ հավաքումները քննելիս Վահանի հիմնական աղբյուրներ է մատնանշում Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոց»-ը և Գրիգոր Լուսավորչի «Վարդապետություն»-ը: Նարկ է նշել, որ հեղինակի այս թեմատիկ-բնագրային քննությունը հաստատում է Վահանի երկի Ա և Բ

15 Ներառված կլինեն «խառնումն» եզրի կիրառության ուսումնասիրությունը նախաքաղկեդոնական հայ քրիստոսաբանության մեջ:

հապվածների՝ նույն հեղինակի գրչին պատկանելու փաստը: Նիմնականում ելնելով երկու մասերում արտահայտված քրիստոսաբանական հայացքների նույնականությունից՝ հեղինակը փորձում է հաստատել նաեւ Վահանի հակաքաղկեդոնական միջավայրից լինելու իր ենթադրությունը: Սակայն հեղինակն իրավացիորեն ընգծում է, որ Վահանը հայ-բյուզանդական երկխոսության շրջանակներում ձեռնամուխ է եղել քրիստոսաբանական ոսկե միջինի սպեղծմանը՝ կիրառելով նոր քրիստոսաբանական ձեակերպումներ եւ բանաձեւեր¹⁶: Նույն այս բաժնում՝ քաղաքակրթական ծանոթագրություններից մեկի մեջ (էջ 141, ծնթգր. 50), հեղինակը նշում է, որ «Սուրբ Աստուած» երգի մեջ ավելացված «որ խաչեցար վասն մեր» արտահայտությունը Նայոց եկեղեցու կողմից որդեգրվել է Դվինի Բ ժողովում (553-555)՝ իբրեւ հուլիանական դիրքորոշում: Նեղինակը կարծում է նաեւ, որ «Սուրբ Աստուած»-ի ծիսական կիրառությունը կապված է հիմնականում Խաչի պաշտամունքի հետ՝ Ավագ Ուրբաթ եւ Խաչվերացի օրերին, եւ որ այդ հավելումը միշտ հերքվել է բյուզանդացիների կողմից՝ իբրեւ հակաքաղկեդոնական ոգով արված մի անօրինական խմբագրում: Առ այս հարկ է նշել, սակայն, որ «Սուրբ Աստուած»-ի մասին հայոց մեջ եղել են բազմաթիվ ավանդություններ՝ կապված հիմնականում երուսաղեմական ծեսի առանձնահատկությունների հետ¹⁷: Այս առումով պակաս հիմնավորված է հնչում հեղինակի վերոնշյալ հաստատումը, թե երգի նմանատիպ որդեգրումը հուլիանական էր¹⁸:

Գլխի Դ բաժնում Վահանի քրիստոսաբանական հայացքների քննությամբ, մասնավորապես Քրիստոսի չարչարանքների եւ խաչելության դրվագների՝ Վահանի վերլուծումների հիման վրա, հեղինակը վերջնականապես հանգում է այն եզրակացության, որ երկի Ա եւ Բ մասերը պատկանում են միեւնույն հեղինակի գրչին, եւ որ այդ հեղինակը հայ հակաքաղկեդոնական միջավայրում կրթված անձնավորություն է: Ըստ հեղինակի՝ Վահանի քրիստոսաբանական համակարգում առանձնանում է հարկապես աստվածային եւ մարդկային բնությունների փոխհարաբերության մեկնաբանումը «խառնումն» երգի կիրառությամբ: Այս առումով հիշարժան են հարկապես Գրիգոր Լուսավորչի «Վարդապետութեան», Սահակ Մուրթի «Բացայայտութեան» եւ Վահանի երկերի միջեւ անցկացված զուգահեռները, որոնք

16 Այս առումով շահեկան է հարկապես գրքի վերջում առկա փոքրիկ բառարանը՝ *Lexique*-ը, որտեղ ներկայացվում են բնագրերում օգտագործված դավանաբանական եզրերի հայերեն եւ հունարեն համարժեքները (էջ 273-283):

17 Լաբին կրոնավորումի էզերիան (Դ դար), որ ուխտավորաբար գտնվում էր Երուսաղեմում, իր հայրնի «Ուղեգրութեան» մեջ ներկայացնում է Ավագ Շաբաթվա ընթացքում կատարվող Խաչի պաշտամունքի մի ծիսակատարություն, որն իր արտաքին ձևով չափ նման է Նայ Եկեղեցում կատարվող Ավագ Ուրբաթի Խաչի թափոթին (հմմտ. *Égérie, Journal de voyage (Itinéraire)*, introduction, texte critique, notes, index et cartes par Maraval Pierre, SC 296, p. 287): Երուսաղեմի Ն^Պ 121 ձեռագրում պահպանված Դ դարի երուսաղեմական ծեսի ամենավաղ վկայություններից մեկը՝ Երուսաղեմյան Ճաշոցը («Սահմանք» կամ «Տիպիկոն» է անվանվում դրա հունարեն փաթեթակը, փես **Շ. Ռ. ընտ.** «Ճաշոց գրքի ծագումն ու զարգացումը», ՊԲՆ, 2 (1987), էջ 28-45), վերոնշյալ ծիսակատարության եւ Սուրբ Խաչի պաշտամունքի մասին հետևյալ կերպ է խոսում. «Այգուն ուրբաթուն. դնի պատուական փայտ խաչին առաջի Սրբոյ Գողգոթայի : Եւ ժողովեալքն երկրպագեն. մինչեւ ի վեց ժամն կատարի երկրպագութիւն» (փես *u Le Codex Arménien Jérusalem 121*, II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits ; introduction, textes, traduction et notes par Athanasie Renoux, PO 36 ; fsc. 2, n°168, Brepols, Turnhout/Belgique 1971, 280-281):

18 Նեղինակը, այնուամենայնիվ, խոստովանում է, որ բյուզանդական ծիսական ավանդությունը որոշ դեպքերում պահպանել է օրիներգի նախնական քրիստոսաբանական բնույթը. «Dans certains cas, cependant, la liturgie byzantine a retenu le caractère christologique originel de l'hymne» (էջ 142) :

բոլորն էլ, ըստ հեղինակի, իբրեւ աղբյուր ունեն Այոսեղ Ալեքսանդրացու դավանաբանական դիրքորոշումը Քրիստոսի մարմնի եւ աստվածության փոխհարաբերության վերաբերյալ¹⁹: Նաջորդիվ հեղինակը վեր է հանում Վահանի «մի՝ յերկուց բնութեանց» սկզբունքով մշակված քրիստոսաբանական ձեւակերպումը՝ այն կապելով Նանա Ասորու (ՄԾԲնեցու) Նովիանոս Ավետարանի մեկնության մեջ արտահայտված քրիստոսաբանական գաղափարների հետ (էջ 175): Ի մի բերելով դարաշրջանի հայ քրիստոսաբանական մտքի ներկայացուցիչների հայացքները՝ հեղինակն իրավացիորեն նշում է, որ այդ շրջանի հայ աստվածաբաններին բնորոշ էր միաբնադավան կոշտ դիրքորոշման ավելի «երկխոսական» (dialogale) մեկնաբանությունը: Այս գաղափարի հաջորդական զարգացումներն են «մարդաբանական մոդելի», «հարկությունների եւ հարկացյալի վերագրման», «միության եւ դրա ստորոգությունների», «ներգործությունների եւ դրանց միակ աղբյուրի»²⁰ մեկնաբանությունները՝ մեծապես ազդված վաղ եկեղեցու հայրերի եւ Վահանի ժամանակակից աստվածաբանների երկերից քաղված մեջբերումներով: Այնուհետեւ ներկայացվում է, Վահանի խոսքերով ասած, «արքայական ճանապարհը», այսինքն՝ քրիստոսաբանական ոսկե միջինը, որ թույլ պիտի տար զարգացնել եւ իրականացնել հայ-բյուզանդական աստվածաբանական երկխոսությունը:

Գրքի Դ գլուխը (էջ 212-240) նվիրված է Շիրակավանի ժողովի կանոնների՝ իբրեւ հայ-բյուզանդական հարաբերություններում մի բացառիկ իրադարձության քննությանը: Նեղինակը փորձում է վերականգնել այն պայմաքաղաքական ազդակները, որոնց պայմաններում Բյուզանդիան ձգտում էր Նայոց եկեղեցու հետ Շիրակավանում միություն կնքել 862 թ.: Այս իրադարձությունները քննվում են Զ - Թ դարերի բյուզանդական օրոգորչության կրողների (Մաքսիմ Խոստովանող, Զ եւ Է փիեղերական ժողովներ, Թեոփան Խոստովանող, Փոպ պապրիարք եւն.) երկերի փեսանկյունից: Շեշտվելով մասնավորապես Թ կանոնում առկա «Սուրբ Աստուած» օրհներգի բառերի քրիստոսաբանական մեկնությունը՝ հեղինակն իրավացիորեն մարմնավորում է Վահանի նամակների հետ սույն կանոնների սկզբնաղբյուրային ընդհանրությունը: Սակայն այս գլխի հիմնական արժեքը, կարելի է ասել, կանոնների քաղաքական-եկեղեցաբանական բազմակողմանի քննությունն է: Ըստ հեղինակի, ժողովի ժամանակ առկա էին միություն հաստատելու համար նպաստավոր հանգամանքներ: Բյուզանդական կողմից Փոպ պապրիարքի ուսուցիչ Գրիգոր Ասբեստասի (800-879/880) հրեաների՝ կայսերական իշխանության հրամանով բռնի մկրտության դեմ գրված երկն էր, որ ոչ ուղղափառներին եւ ոչ քրիստոնյաներին դարձի բերելու համար պարտադրում էր հավատքի մաքրության, այլ խոսքով՝ ուղղափառության քննություն: Նայելի՝ Բյուզանդիային անցած

19 Նկարագրի կլինեւ հարկապես Նայոց պապարագի մեջ կիրառվող անարափ հացի՝ բաղադրի գործածությունը՝ իբրեւ Քրիստոսի անարափ եւ մեղքից զերծ մարմնի փոխակերպված օրինակ, համեմատել նշված դավանաբանական մեկնաբանությունների հետ: Այս ծիսական առանձնահատկությամբ է մասամբ պայմանավորված հայոց դիրքորոշումը Քրիստոսի մարմնի անապականության վերաբերյալ: Ի վերջո, անապականության այս մեկնաբանումն իբրեւ վերջնական նպատակ ունի քրիստոնեական փրկաբանությունը, որի ամենացայտուն արտահայտությունն ու կիզակերն է պապարագը՝ Քրիստոսի մարմնի եւ արյան հաղորդությամբ հավաքացյալին փրկություն բաշխող իրականությունը:

20 Ուշագրավ է հարկապես հեղինակի այն դիտարկումը, թե այս առումով Վահանի քրիստոսաբանական հայացքները մոտենում են միակամյա վարդապետությանը:

տարածքներում հայտնված հայ առաքելական դավանանքի հավաքացյալներին ծուլումից ետ պահելու մտավախությունն էր, որով ժողովի կանոնները մեծավ մասամբ ուղղված էին այն հավաքացյալների դեմ, ովքեր մարդահաճությամբ եւ պասիվությամբ էին ընդունել Քաղկեդոնի ժողովի ուղղափառությունը: Վերջին փաստը արտացոլված է հավկապես ԺԳ կանոնում: Գ եւ Դ գլուխներում քննելով հայ-բյուզանդական երկխոսության տեսական եւ եզրաքանական խնդիրները՝ հեղինակը ներկայացնում է նաեւ Առաջին երեք Տիեզերական ժողովների հայեցակարգը եւ 433 թ.Նամաձայնության բանաձեւը (Formule de concorde), անդրադառնում է Նայոց եկեղեցու դավանաքանական բանաձեւերի կարգավորմանը Թեոդոսուպոլիս/Կարին ժողովի (632/3) ժամանակ, առանձնացնում է Թ դարի երկրորդ կեսին նախորդող ընթացիկ աստվածաբանական խնդիրները:

Իբրեւ եզրակացություն՝ հեղինակը նշում է, որ չնայած երկխոսությունը գրեթե հաջողվել էր Շիրակավանի կանոններում, այնուամենայնիվ, ժողովից կարճ ժամանակ անց ստեղծված քաղաքական իրավիճակը մոռացնել էր պալիս այն: Մասնավորապես բյուզանդացիների հաջողությունը բուլղարների շրջանում եւ նրանց համար նոր արքեպիսկոպոսի ձեռնադրությունը, ինչպես նաեւ Աշոտ Ա Բագրատունի իշխանաց իշխանի թագադրումը 884/885 թ. երկուստեք մայրում են հետաքրքրությունը ժողովի եւ նրա սահմանած կանոնների նկատմամբ: Այս է պարզապես, որ ոչ Նովիաննես Դրասխանակերպցին եւ ոչ էլ Կիրակոս Գանձակեցին բացարձակապես չեն խոսում ժողովի մասին, իսկ բյուզանդական կողմից 882/883 թ. խմբագրված Փոպի Նոմկանոնը (ԺԴ փոփոխությունների բյուզանդական կանոնագիրք) ոչ մի արձագանք չունի վերոնշյալ ժողովի մասին: Այսպես ինչ հեղինակը եզրակացնում է, որ ժողովի կանոններին ծանոթ Տարոնի հայ քաղեղոնականներն են ստեղծել «Առ Զաքարիա» նամակը՝ իբրեւ մի ջափագություն ընդդեմ ժողովի ԺԳ եւ ԺԴ կանոնների:

Գրքի վերջին՝ Ե գլուխը (էջ 241-262) Փոպ պատրիարքի՝ իշխանաց իշխան Աշոտին ուղղված նամակի²¹ եւ Սահակ Մուրթի պատասխան նամակի քննությունն է: Այս մանրակրկիտ վերլուծության մեջ կարելի է առանձնացնել Փոպի՝ «ուղղափառություն» հասկացության ըմբռնմանը եւ Սահակ Մուրթի պատասխան նամակում այդ ձեւակերպման քննարկմանը նվիրված դիտարկումները: Դարելով Սահակի եւ նրանից առաջ ու հետո եղած հայ աստվածաբանների երկերի վերլուծությունից՝ հայոց մեջ հավաքքի ուղղափառության գրավականը դեռեւս Վրթանես Քերթոլից (մոտ 550 - 620) եղել է Գրիգոր Լուսավորիչը: Սահակի այս մեկնաբանությունը, ըստ հեղինակի, թերեւս մի հակահարված էր Փոպի՝ «Ընդդեմ աստվածաշարժարների» երկում Պեդրոս առաքյալի կերպարի մեկնությանը, որով Փոպն ինքն էլ հետեւում էր իր նախորդներից մեկին՝ Նիկեփոր պատրիարքին (806-815): Մյուս կարելի էր առանձնահատկությունն այս նամակի՝ Տիեզերական առաջին երեք ժողովների եւ Քաղկեդոնի հետ դրանց ունեցած հարաբերության Փոպի մեկնության ներկայացումն է: Ըստ էության միաբնադավան եկեղեցիների համար բյուզանդացիների հետ երկխոսության գալու գլխավոր խոչընդոտը Դ Տիեզերական ժողովն էր: Այս առումով Փոպն իր ջանքերը կենտրոնացնում է հիմնականում Քաղկեդոնի ժողովի մեկնության վրա՝ «արդարացնելով» այն Զ Տիեզերական՝ Կոստանդնուպոլսի Բ ժողովի (680-681) լույսի ներքո: Այս առումով Փոպը հետեւում է բյուզանդական աստվածաբանության մեջ հայտնի Նովիաննես Դամաս-

21 Նամակի թարգմանությունը տրված է գրքի Ա մասում, էջ 24-31 :

կացու ձեռակերպմանը, ըստ որի «միաբնակ» եկեղեցիները, բացի Քաղկեդոնի ժողովը մերժելու մոլորությունից, մնացած ամեն ինչում ուղղափառ են²²:

Գրքի վերջում հեղինակն ի մի է բերում աշխարհային ընթացքում իր կարարած հիմնական եզրակացությունները (էջ 263-267): Աշխարհային մեջ օգտագործված հայերեն եւ հունարեն վավերագրերի աստվածաբանական բառապաշարի յուրահարկություններն ընդգծելու միտումով Ի.Դորֆման-Լազարելը հավելվածում (էջ 269-283) դասակարգում եւ ներկայացնում է համապատասխան բառազանձը: Վերջում կցված է պարածաշրջանի քարտեզը (էջ 285), հարցի պարմությանը վերաբերող մատենագրությունը (էջ 287-318) եւ անձնանունների ցանկը (էջ 319-321):

Իզոր Դորֆմանի աշխարհային կարեւոր ներդրում է վերելում արժարժված խնդիրների, հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցությունների հեղափոխության բնագավառում: Սպասում ենք հեղինակի նոր հեղափոխություններին:

ԱԶԱՏ ԲՈԶՈՅԱՆ
ՇԱՆԵ ԱԲԵՂԱ ԱՆԱՆՅԱՆ

²² Նովիաննես Դամասկացու այս մտքի մանրամասն քննությանն է նվիրված Գ. Մարցելուսի վերջերս հրապարակված հոդվածը՝ «Le refus de Chalcedoine exclut-il de l'Orthodoxie ?», A. Argyriou (խմբ.) *Chemins de la christologie orthodoxe*, Paris, éd. Desclée, 2005, էջ 191-207: