

յան շուրջ ծավալված վիճաբանությունն ընթացքում, փորձում էին դատապարտել թե՛ Հուլիանոսի եւ թե՛ Սեւերիոսի հետեւորդներին: Չնայած վերջին դրույթն ակնհայտորեն ուղղված է Արեւմտաասորական ավանդույթյան ներսում գերակայող մտայնության դեմ, այնուամենայնիվ, այդ ժողովին նախորդած ու հաջորդած ե՛ւ ասորի⁴, ե՛ւ բյուզանդացի⁵ հեղինակների կողմից հայերին ուղղված հուլիանականության վերաբերյալ նախկին մեղադրանքները չդադարեցին՝ այդպիսով ձեւավորելով ժողովին մեծավ մասամբ հայերի ներկայությունը վերաբերյալ ինչ-որ հակասականություն⁶:

Երվանդ Տեր-Մինասյանը ծայրահեղորեն է դիտարկում խնդիրը՝ եզրակացնելով, որ Զ. դարակեսին Հայ Եկեղեցին հաստատապես որդեգրել էր հուլիանական դիրքորոշում⁷: Հնարավոր է, որ այս [հետեւությունը] վաղաժամ է այնպես, ինչպես հայերի կողմից Քաղկեդոնի ժողովի վերջնական դատապարտումը Դվինի 505/6 թ. եկեղեցական ժողովին վերագրելու փորձը⁸: Իրականում այս առաջարկն արվել է ասորական համայնքի՝ «Աբդիշո» անունով երեցին եպիսկոպոս ձեռնադրելու խնդրանքով՝ 540-ական թվականներին [Հայաստան] ժամանած պատվիրակության կողմից ներկայացված պարզ համաձայնագրով⁹: Եվ դեռ Ներսես Բ. Բագրեւանդցի (548-557 թթ.) կաթողիկոսի կողմից նրանց հավատո հանգանակի գրեթե տառացի վերարտադրումն առավել կասկածելի է դառնում նրա մեկնաբանության լույսի ներքո, ըստ որի՝ վաղուց էր լսել նրանց ուղղա-

⁴ Առավել ուշ ժամանակաշրջանում առաջադրված մեղադրանքների առնչությամբ ուշադրության են արժանի Դիոնիսիոս բար Սալիբին (տես **Dionysius bar Salibi**, *Against the Armenians*, A. Mingana (ed.), Woodbrooke Studies IV, Cambridge, 1931, էջ 7-14) եւ Գրիգոր բար Շերրետսը (տես **Erwand Ter-Minassiantz**, նշվ. աշխ., էջ 54):

⁵ Այլոց թվում կարելի է նշել նաեւ՝ **Euthymius Zigabenus**, *Panoplia Dogmatica*, J. P. Migne (ed.), Paris, 1864, սյուն. 1179: Այս հանգամանքը հայ քաղկեդոնականների կողմից իրենց հայրենակիցների դեմ ուղղված կարեւոր մի փաստարկ էր (տես *La Narratio de Rebus Armeniae*, G. Garitte (ed.), Louvain, 1952, էջ 32-36. այսուհետ՝ «Narratio»):

⁶ Երկու կողմից ժողովին մասնակցած ներկայացուցիչների ամբողջական ցանկն առկա է Միքայել Ասորու երկում՝ «Chronique», tome II, գլ. XI, էջ 496-498, իսկ ասոր. բնագիրը՝ «Chronique», tome IV, գլ. XI, էջ 459-460:

⁷ Տես **Erwand Ter-Minassiantz**, նշվ. աշխ., էջ 51-52:

⁸ Տես **K. Sarkissian**, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, London, 1965, էջ 213: Իրականում, Կարապետ եպս. Տեր-Մկրտչյանի նման գիտնականները Տիմոթեոս Կուդի «Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի» երկի հայերեն թարգմանության թվականի շուրջ որոշակի հաշվարկների հիման վրա վիճարկում են վերոնշյալը՝ հայերի հակաքաղկեդոնական միտումները հասցնելով մինչեւ 480-ական թվականները («Կնիք հաւատոյ Ընդհանուր Սուրբ Եկեղեցւոյ. Յուղղափառ եւ սուրբ հոգեկիր հարցն մերոյ դաւանութեանց», հրատ.՝ Կարապետ եպս. Տեր-Մկրտչեանի, Ս. Էջմիածին, 1914, էջ 1x. այսուհետ՝ «Կնիք հաւատոյ»):

⁹ «Գիրք թղթոց», Թիֆլիս, 1901, էջ 52-54:

փառության մասին եւ միայն այժմ այն քննելու հնարավորություն ունի¹⁰: Քանի որ պատվիրակությունը ժամանել էր Սասունի տարածաշրջանից, ամենայն հավանականությամբ, քաղկեդոնական բնույթի «*Narratio de Rebus Armeniae*» երկի հիման վրա պետք է ընդունենք, որ նրանց ընդունելությունն առավելապես պայմանավորված է եղել Տարոնի աթոռի ազդեցիկ առաջնորդ Մերչապուհի անձնական միջնորդությամբ¹¹: Մծբինից տարածվող նեստորական քարոզչությամբ մտահոգված հայերի համար նրանց ներկայացրած հավատո բանաձեւի ամենահամոզիչ կողմը պետք է լիներ հակաերկաբնակ բովանդակությունը: Կաթողիկոսի հավատո խոստովանությունը, թե՛ «ապականութիւն ոչ գտաւ ի նմա [Բանն Աստուած մարմնացեալ], զի մարմինն որ ի մեզէ առաւ՝ անապականութիւն էր, եւ փառաւոր ի նմանէ միութենէ»¹², վիճահարույց է: Աբդիշոյի մտահոգությունն առ այն, որ հայոց հոգեւորականությունն իր հօտը զերծ է պահում հերետիկոսություններից, արտահայտված է հետագա մի քանի տարիների ընթացքում գրված վարդապետական բնույթի չորս նամակներում, որտեղ նա զգուշացնում է նաեւ սեւերիոսական պատվիրակության սպառնալիքի մասին՝ նշելով, որ վերջիններս հավասարապես փափագում են հայոց հովանավորությունը¹³. առաքելությունը, որի նախաձեռնությամբ խիստ մտահոգված էին, պայմանավորված էր վերջիններիս կողմից ամրագրված հուլիանական դիրքորոշման լայն ճանաչմամբ: Իսկապես, Գրիգոր բար ձերբոսի¹⁴ եւ «*Narratio de Rebus Armeniae*»¹⁵ երկերում առկա են որոշ վկայություններ այն մասին, որ հայերի կողմից սեւերիոսական ասորիների ձեռնադրություն, ըստ էության, տեղի է ունեցել նաեւ Զ. դարի կեսերին: Հարցի առնչությամբ հայոց մտահոգության բացակայությունն առավել ակնհայտ է 560-ական թվականներին Հովհաննես Բ. Գաբեղեան (557-574 թթ.) կաթողիկոսի՝ Աղվանից եպիսկոպոսներին¹⁶ ուղղված եւ է. դարասկզբին կաթողիկոսական տեղապահ (*locum tenens*) Վրթանես Քերթողի՝ Վրաց Կյուրիոն կաթողիկոսին¹⁷ հղած թղթերում առկա՝ Աբդիշոյի «...զՍեւերիոս եւ զգիրս ապականութեան նորա» նզովքի բանաձեւային

¹⁰ Տե՛ս անդ., էջ 55:

¹¹ Տե՛ս «*Narratio*», էջ 34-35:

¹² «Գիրք թղթոց», էջ 53 (ասորիներ), էջ 56 (Ներսես):

¹³ Տե՛ս անդ., էջ 60:

¹⁴ Տե՛ս **Bar Hebraeus**, *Chronicon Ecclesiasticum*, tomus III, J. B. Abbeloos & T. J. Lamy (ed.), Louvain, 1877, էջ 85-87:

¹⁵ Տե՛ս «*Narratio*», էջ 36:

¹⁶ Տե՛ս «Գիրք թղթոց», էջ 83:

¹⁷ Տե՛ս անդ., էջ 138:

կրկնությունից: Ուշագրավ է, որ Հուլիանոսի անունն ի հայտ է գալիս մինչև է. դարակեսը:

Առավել մեծ կարեւորություն ունեն այն գրքերը, որոնք Աբդիշոն ներկայացրել է Դվինի 555/6 թ. ժողովում¹⁸: Քանի որ եկեղեցական ժողովի գումարման հրատապությունը պայմանավորված էր նաեւ Հայաստանի մայրաքաղաքում հաստատված նեստորական համայնքի դավանափոխության նկրտումներով, ուստի դրանք՝ Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի» երկն ու Փիլոքսենոս Մաբբուկեցու գրչին պատկանող անորոշ մի քանի գրվածքներ¹⁹, համապատասխանաբար, կրում էին մոնոֆիզիտական բնույթ: Երկրորդ հեղինակի ընտրությունը, մասնավորապես, հետաքրքրական է նրա եւ Հուլիանոսի մարդաբանական հայացքների²⁰ միջեւ նկատված սերտ զուգահեռների տեսանկյունից:

Բնականաբար, դավանաբանական բանաձեւեր բովանդակող սեղմ համաձայնագրերում կիրառված եզրաբանության հիմքում առկա մեկնաբանությունների կամ ենթադրությունների միջոցով բացահայտվում է դրանց շեղումների հետ աղերսվող նրբությունների մի մասը: Մինչդեռ զուտ Փիլոքսենյան խմբակցության վերաբերյալ տեղեկությունների բացակայության պատճառով առաջ է քաշվել այն վարկածը, ըստ որի՝ Աբդիշոն եւ նրա ներկայացրած համայնքը եղել են Հուլիանական՝ ըստ ոգեշնչվածության. հիշյալ թղթակցության մեջ Հուլիանոսի անվան հիշատակման համընդհանուր բացակայությունը, անկասկած, խնդրահարույց է: Ամեն դեպքում նրանց քրիստոսաբանությունը մշակվել է Փիլոքսենոսի աշխատությունների հիմամբ ձեռք բերված իմացությամբ. վերջինս, նրանց նման, շահնշահի ասորախոս հպատակն էր, որը պարսկական միջավայրում նախանձախնդրորեն պայքարում էր ի բարօրութ-

¹⁸ Տե՛ս Պ. Անանեան, Պատմական յիշատակարան մը Դուինի Բ. ժողովքի մասին, «Բազմավէպ», 1958, թ. 3-5, էջ 117-131. հմմտ. A. Schmidt, Die Refutatio des Timotheus Aelurus gegen das Konzil von Chalcedon. Ihre Bedeutung für die Bekenntnisentwicklung der armenischen Kirche Persiens im 6.Jh., «Oriens Christianus», 73(1989), էջ 154-155 (այսուհետ՝ «Die Refutatio»):

¹⁹ Գ. Զարբանալյանը հիշատակում է ձեռագրերում պահպանված երեք բնագիր, որոնցից երկուսը վերաբերում են սկսնակների վանական կենցաղավարությանը, իսկ երրորդը՝ ներկայացվում է որպես Եփեսոսի տիեզերաժողովում ընդունված բանաձեւերի ու որոշումների մի ամփոփագիր (տե՛ս «Մատենադարան հայկական թարգմանությանց նախնեաց», Վենետիկ, 1889, էջ 734): Ինչպես երևում է վերնագրից՝ այն գրվել է Հայոց Կոմիտաս կաթողիկոսի խնդրանքով, բայց քանի որ վերջինս ծնվել է Փիլոքսենոս Մաբբուկեցու մահվանից մի քանի տասնամյակ անց, վերոնշյալը համարում ենք անվավեր:

²⁰ Տե՛ս R. Draguet, Julien d'Halicarnasse, Louvain, 1924, էջ 232-255 (այսուհետ՝ «Julien d'Halicarnasse»):

յուն միաբնակ համայնքների²¹: Ավելին՝ նա իր մահկանացուն կնքել է նախքան Հուլիանոսի [աստվածաբանական] հայացքների համընդհանուր տարածում գտնելը, իսկ մյուս կողմից՝ եղել է Սեւերիոս Անտիոքացու մտերիմ համագործակիցը եւ նախագահել է այն եկեղեցական ժողովը, որը վերջինիս 512 թ. ընտրել է որպես Անտիոքի պատրիարք, ուստի նրա անբասիր հեղինակությունը՝ Սեւերիոսի ընդգիմություն հետ միասին, ընտրության կողմնորոշման առումով կարող էր հավելյալ հաշվարկ լինել: Փիլոքսենոսի երկերին հղելը, որը երկու կողմերին էլ հատուկ էր վիճաբանության ընթացքում, համապատասխանում էր տվյալ ժամանակաշրջանին բնորոշ իրավիճակին²²:

Տիմոթեոսի ազդեցությունը չափը կարելի է գնահատել է. դարասկզբին քաղկեդոնական հակաթու կաթողիկոս Հովհաննես Բագարանցու²³ դեմ պայքարի ընթացքում նրա թղթակցության մեջ արտացոլված իրողություններով: Նորահայտ այս խանդավառությունը բնորոշ են Պետրոս տեղապահի հետեւյալ դիտողությունները. «Եւ ունի քո աստուածսիրութիւնդ զամենապատուականին եւ զերանելի հաւրն մերոյ Տիմոթէի զգիրս՝ որ ընդդէմ Քաղկեդոնի ժողովին, յանդիմանելով զայս ամենայն յայտնապէս՝ յաղաքս այսոցիկ զայլն ամենայն թողեալ միոյ որպէս գլխաւորի իշեցից ժողովականի նորա՝ քան ամենեցուն»²⁴:

Փիլոքսենոսի հայացքները, հնարավոր է, անուղղակի արտացոլված են Մորիկ կայսեր կողմից 592 թ. Կ. Պոլսում հրավիրված ժողովի մասնակցության առնչությամբ՝ Մովսես Եղիվարդեցի (574-604 թթ.) կաթողիկոսի մերժողական պատասխանում: Նրա խորհրդավոր դիտողությունն առ այն, որ ինքը չի հատի Ազատ գետը (Բյուզանդիայի ուղղությամբ), չի ընդունի թիմորով պատրաստված հաց ու գոլ ջուլ²⁵, հստակ հիշեցում է իր նախորդի՝ Հովհաննես Բ. Գաբելյան հայրապետի եւ Հուստինոս Բ. կայսեր միջեւ 572 թ. տեղի ունեցած հաղորդության ու դրա հետ առնչվող դեպքերի մասին: Այնուամենայնիվ, սույն վկայակոչման առանձնահատկությունը մատնանշում է, որ Մովսես Բ. Եղիվարդեցու դժկամությունն այլ պատճառներ ուներ, քան պարզապես Քրիստոսի բնության եւ անձի

²¹ Այս առումով ուշագրավ է, որ Սիմեոն Բեթ-Արշամացին, ով այդքան կարեւոր դերակատարություն էր ունեցել 505/6 թ. Դվինի Ա. ժողովում, Պարսից տերության սահմաններում միաբնակության գործում եղել է Փիլոքսենոսի համագործակիցը:

²² Տե՛ս A. de Halleux, Philoxène de Mabbog, Louvain, 1963, էջ 460 (այսուհետ՝ “Philoxène de Mabbog”):

²³ Տե՛ս “Die Refutatio”, էջ 151:

²⁴ «Գիրք թղթոց», էջ 101:

²⁵ Տե՛ս “Narratio”, էջ 40:

հետ կապված խնդիրը: Քիչ հավանական է նաեւ, որ առարկությունը պայմանավորված լիներ բացառապէս հայոց մեջ ընդունված բաղարջի (հուն․՝ ἄζυμος) եւ անապակ բաժակի պաշտամունքային կիրառության փոփոխությամբ. սա առաջին անուղղակի վկայությունն է այդ մասին, չնայած որ, ենթադրաբար, առավել հին ծագում ունի: Այս իրողությունը կարող է ծիսական ու քրիստոսաբանական խորհրդապաշտության հայկական առանձնահատուկ ընկալման՝ մարմնացման նմանողությամբ՝ առաջադրության ընծաների սրբագործման վերաբերյալ առաջին հիշատակությունը լինել²⁶: Ինչպէս ուսուցանում են ուշ շրջանի ճատագովները՝ թիթմորը քայքայում է առաջացնում, իսկ գինու եւ ջրի միախառնման արդյունքում առաջանում է քացախ. միությունից մակաբերվող ապականության համապատասխան երկու պատկերներ²⁷:

Մինչ այդ հայերի «հուլիանական» հակումների վերաբերյալ տեղեկությունները, ոչ ընդունելի դիրքորոշումների դատապարտման տեսանկյունից, բացասական են եղել: Առաջին դրական հետեւությունը նկատելի է 616 թ. գումարված Պարսից ժողովին առնչվող՝ Կոմիտաս Ա. Աղցեցի (615-628 թթ.) կաթողիկոսի դավանության մեջ: Նախքան հավատո խոստովանության սուլյն քննարկումը, անհրաժեշտ է ընդգծել այն միտումը, ըստ որի՝ «Narratio de Rebus Armeniae» երկի առկա բնագրում հայրապետին են վերագրվում հերետիկոս Հովհան Մայրագոմեցու թե՛ աշխատությունները, թե՛ ընդգեմ երկաբնակության նրա ծայրահեղ դիրքորոշումը²⁸: Այս նույն կաթողիկոսին է վերագրվում նաեւ «Կնիք հաւատոյ» վերնագրով հայտնի հայրաբանական գրականությունից կատարված քաղվածքների ժողովածուն, որը Կոմիտաս Ա. Աղցեցու կաթողիկոսության ժամանակաշրջանը²⁹ բնութագրող միջնադարյան մի ձեռագիր է. այս հանգամանքն էլ հիմք է տալիս վերջինիս հրատարակության խմբագրին՝ Կարապետ եպս. Տեր-Մկրտչյանին՝ պնդելու, որ սուլյն ժողովածուի շարադրանքը կապված է հայոց կաթողիկոսի՝ նշյալ ժողովում ներկայացրած դավանաբանության հետ³⁰: Այնուամենայնիվ, երբ համեմատում ենք երկու փաստաթղթերը, չենք կարող ապշահար չլինել դրանց հիմնարար անհամատեղելիութունից:

²⁶ Տե՛ս P. Cowe, An Armenian Job fragment from Sinai and its implications, "Oriens Christianus", 76(1992), էջ 145:

²⁷ Տե՛ս «Թուղթ երանելոյն Պողոսի Տարօնացոյ ընդդէմ Թէոփիստե[ա]յ», Կ. Պոլիս, 1752, էջ 191-199:

²⁸ Տե՛ս "Narratio", էջ 42:

²⁹ Տե՛ս «Կնիք հաւատոյ», էջ ix:

³⁰ Տե՛ս անդ, էջ xxiii:

Կաթողիկոսը, Փիլոքսենոսի ու Հուլիանոսի³¹ հետ միասին Քրիստոսի մարմնի անապականությունն ինքնաբերաբար ընդունելու փոխարեն, այն հաստատում է միայն ըստ միության. վկայակոչելով հիմքը՝ «զի առանց հակառակությունն նուազն ի լաւէ անտի օրհնեսցի»³², նա ընդգծում է Բանին՝ Իր իսկ մարդկային բնությունը մեղքից եւ ապականությունից զերծ պահելու իրողությունը: Խոստովանելով կրքերի առկայությունը, որոնք, առանց տարբերակման³³, կյուրեղյան ոճով վերագրված են միությանը՝ Կոմիտաս Ա. Աղցեցին հաստատում է, որ Քրիստոս խաչվեց «Իր կամքով» («կամօքն»)՝ Իր մարմինն ազատագրելով հետանկումային շրջանի մարդուն հատուկ «բնական» կրքերից³⁴. այդուհանդերձ, նախորդի լուսաբանմամբ՝ վերոգրյալը հազիվ թե կարող է նույնացվել Փիլոքսենոսի եւ Հուլիանոսի՝ «կամավոր տառապանքների» գաղափարական ընկալման հետ, որոնք պայմանավորված են Քրիստոսի՝ Կույսից անարատ ծննդյամբ: Բնությունների միավորման համատեքստում անապականության մեկնաբանման կարեւորությունը լավագույնս վկայված է նաեւ նրա նախորդի՝ Աբրահամ Ա. Աղբաթանեցու (607-610/11 թթ.) թղթում. վերջինս Սեւերիոսի՝ Քրիստոսի մարմնի ապականության վերաբերյալ դիրքորոշումը բնութագրում է որպես մարմնավորյալ միության ներսում պառակտություն գոյացնող³⁵:

Ի հակադրություն՝ «Կնիք հաւարոյ» ժողովածուում առկա՝ Հովհան Մայրագոմեցու երկերից քաղված հիմնական մեջբերումները հաստատում են Քաղկեդոնի առնչությամբ նրա՝ ծայրահեղ ընդդիմադիր հայացքների վերաբերյալ պատմական վկայությունները. այդ պատճառով նա չի մասնակցել Հերակլիոս կայսեր կողմից 633 թ. Կարին քաղաքում հրավիրված եկեղեցական ժողովին³⁶: Դժգոհելով քրիստոսաբանական վե-

³¹ Տե՛ս «Julien d'Halicarnasse», էջ 248:

³² Հմմտ. Եբր. է. 7:

³³ «Միաւորութեամբ տնօրէնութեանն քաղցեալ եւ ծարաւեցալ՝ ոչ սոսկ մարդկային բնութեամբ, այլ միաւորութեամբ տնօրէնութեանն աստուածավայելաբար» (տե՛ս «Թուղթ Կոմիտասայ Հայոց Կաթողիկոսի ի Պարսս», «Արարատ», 1896, թ. ԺԱ., էջ 533. այսուհետ՝ «Թուղթ Կոմիտասայ...»):

³⁴ Նրա ձեռակերպումից լիովին պարզ է, որ Քրիստոս մարդեղացման ժամանակ Մարիամից վերցրած ապականացու մարմինը միավորել է Իր անմահ աստվածությանը (տե՛ս անդ., էջ 532):

³⁵ «Նզովեմք զՍեւեռէ՛» եւ զգիրս նորա զապականիչ. վասնզի արար հերձումն ընդ Աստուած եւ ընդ մարմին իւր զկնի միաւորութեան, եւ ասաց՝ թէ ապականացու էր մարմինն Աստուծոյ իբրեւ զմարդոյ» (տե՛ս «Տեառն Աբրահամու Հայոց Կաթողիկոսի խոստովանութիւն», էջ 32. ձեռագրի նկարագրությունը տե՛ս «Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց», կազմ.՝ Նորայր եպս. Պողարեան, հտ. Ա., Երուսաղէմ, 1966, էջ 4, 436). հմմտ. «Գիրք թղթոց», Բ. հրատ., Երուսաղէմ, 1994, էջ 398:

³⁶ Տե՛ս «Narratio», էջ 43-44:

ձերի վնասաբեր հետեւանքներից՝ Հովհան Մայրազոմեցին դրանք որակում է այսպես. «Մերթ յերկուց ասեն զՔրիստոս, մերթ դառնան անդրէն եւ մի ասեն, մերթ յերկուց եւ երկուս ասեն, եւ զտիեզերս կործանեցին ի հաւատոց»³⁷: Փիլոքսենոսի նման՝ նա զգուշացել է բանապաշտությունից, որն իր դրսեւորումն է գտել, երբ փորձել են տարանջատել այն, ինչը մի՛ է³⁸, եւ, կարծեք, ընդունել միտքը, համաձայն որի՝ Քրիստոս, ըստ բնության, Աստված է (այսինքն՝ ինչ է), բայց ոչ մարդ (ինչ դարձավ)³⁹: Հետեւապես, ուշ շրջանի նրա հետեւորդներից մեկը գործածում է դավանաբանական բնույթի այս բանաձեւը՝ «ըստ բնութեանն՝ անմահ, անապական, անախտակիր, եւ ըստ միաւորութեանն՝ անմահ, անապական, անախտակիր»⁴⁰, որը վերագրված է «Թեոդորոս Բագեն» անունով հայտնի անձին, ում [հրատարակված բնագրի] խմբագիրը նույնացնում է Բզնունիքի՝ Մանազկերտի ժողովին մասնակցած եպիսկոպոսի հետ⁴¹:

Եթե Փիլոքսենոսը, այնուամենայնիվ, ազդված է եղել ապոդիքնարյան կեղծ գրվածքներից⁴², ապա Հովհան Մայրազոմեցին առավել խորութեամբ է զարգացրել այս միտումը⁴³: Պնդելով, որ Քրիստոս չի ընդունել անկման ապականացու հատկությունները՝ նա ապացուցում էր, որ Աստվածորդին, որպես երեխա, պարզապես համարվել է «անիմատ եւ անզաւր»⁴⁴: Համապատասխանաբար, նա հերքում էր, որ Քրիստոս երբեւէ զրսեւորել

³⁷ Տե՛ս «Կնիք հաւատոյ», էջ 146:

³⁸ Տե՛ս «Philoxène de Mabbog», էջ 515: Ինչպես Պարսից արքունիքում նեստորական եկեղեցականները միաբնակների նկատմամբ առավելության հասնելու նպատակով չարաշահում էին իրենց երկաբնակ հայացքները, որոնք առավել համատեղելի էին գրադաշտական դուալիզմի հետ, այնպես եւ միաբնակների կողմից թե՛ երրորդաբանության եւ թե՛ քրիստոսաբանության մեջ միության իրողության շեշտադրումը ինչ-որ առումով հարկավոր է դիտարկել որպես հակազդեցություն ընդդէմ այդ կրկնակի սպառնալիքի: Նման միտման փայլուն մի օրինակ է առկա Եղիշեի երկում, որը թվագրվում է 2. դարասկզբի առաջին տասնամյակով (տե՛ս «Եղիշեի վասն Վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին», աշխատ.՝ Ե. Տէր-Մինասեան, Երեւան, 1957, էջ 29-39. անգլ. թարգմ.՝ Elishē, Elishē: History of Vardan and the Armenian War, R. Thomson (trans.), Cambridge, MA, 1982, էջ 83-90):

³⁹ Տե՛ս «Julien d'Halicarnasse», էջ 240:

⁴⁰ Ստեփաննոս Իմաստասէր, Վասն անապականութեան մարմնոյն, խմբ.՝ Գ. Տէր-Մկրտչեան, Վաղարշապատ, 1902, էջ 30 (այսուհետ՝ «Վասն անապականութեան մարմնոյն»):

⁴¹ Տե՛ս անդ:

⁴² Տե՛ս «Philoxène de Mabbog», էջ 510:

⁴³ Վերոնշյալ իրողության արդյունքում Թեոդորոս Քոթենավոր վարդապետը Հովհան Մայրազոմեցուն բնութագրում է որպես երկրորդ Ապոդիքնար (տե՛ս «Յովհաննոս Իմաստասիրի Աւանցոյ Մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1953, էջ 182. այսուհետ՝ «Յովհաննոս Աւանցոյ...»):

⁴⁴ Տե՛ս «Կնիք հաւատոյ», էջ 144:

է անգիտութիւն, տկարութիւն կամ մահվան հանգեպ երկյուղ՝ հիմնա-
վորելով, որ Ղուկասի ավետարանի՝ արնանման քրտինքի վերաբերյալ
տեղին նեստորյան ընդմիջարկում է⁴⁵: Հովհան Մայրագոմեցու մտքի վրա
փիլոքսենյան ազդեցութեան հաճախականութիւնն առավելապէս արտա-
հայտվում է «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուում, որը, ըստ երեւոյթին, պետք
է կազմված լինի նրա «Գպրոցի»⁴⁶ կողմից, ինչպէս նաեւ արտացոլված է
Ը. դարի Սյունյաց եպիսկոպոսի հետ նույնացված Ստեփաննոս Իմաստա-
սերի կողմից խմբագրված եւ դրան առնչվող քաղվածքների վերոնշյալ
շարքում ընդգրկված հղումներում⁴⁷:

Ուշագրավ է, որ վերջինս Հուլիանոսին հռչակում է սուրբ⁴⁸. կա մի
ավանդութիւն, ըստ որի՝ Հովհան Մայրագոմեցու աշակերտներից Սար-
գիսը նրա որոշ գրվածքներ փոխադրել է հայերենի⁴⁹: Նրա երկերից պահ-
պանվել են աննշան պատառիկներ⁵⁰, որոնց հիման վրա դժվար է բնու-
թագրել այն ազդեցութիւնը, որ դրանք կարող էին գործել: Անշուշտ,
Մանագեղատի ժողովի վերաբերյալ Ե. Տեր-Մինասյանի տեսակետն այլեւս
հաստատուն է: Իր մենագրութեան մեջ նա պնդում է, որ հայերը դատա-
պարտել են հուլիանականութեան ծայրահեղ դրսեւորումը՝ Հայ Եկեղեցու

⁴⁵ Տե՛ս անդ, էջ 281 (անգիտութիւն), 328 (տկարութիւն) եւ 329 (մահուան երկիւղ). հմմտ. **P. Cowe**, Christological trends and textual transmission: the Pericope of the Bloody Sweat (Lk. 22:43-44) in the Armenian version, in: Text and Context: Studies in the Armenian New Testament, M. E. Stone & Sh. Ajamian (eds.), Atlanta, 1994, էջ 35-48: Հայտնի է, որ Հովհան Մայրագոմեցու ազդեցության պատճառով բնագրային այդ հատվածն ընդգրկված չի եղել մինչեւ ԺԳ. դարը մեզ հայտնի ձեռագրամատյաններում. այս հանգամանքը մատնացույց է անում, որ նրա տեսակետները լայն տարածում են գտել վերջինիս համախոհների շրջանակում:

⁴⁶ Մեջբերված երեք հատվածներից առաջինը վերագրված է նրա ԺԷ. ճառին (տե՛ս «Կնիք հաւատոյ», էջ 253), իսկ երկրորդը՝ Հովհաննու ավետարանի՝ նրա հեղինակած մեկնությանը (էջ 260-261), մինչդեռ երրորդ հղման աղբյուրն անհայտ է (էջ 286):

⁴⁷ Տե՛ս «Վասն անապականութեան մարմնոյն», էջ 14:

⁴⁸ Տե՛ս «Գիրք թղթոց», էջ 329. հմմտ. անդ, էջ 491:

⁴⁹ **Հ. Աճառյան**, Հայոց անձնանունների բառարան, հտ. Դ., Բեյրութ, 1972, էջ 405: Հովհան Մայրագոմեցու վերաբերյալ [պատմական] հիշողությունների աստիճանական վերականգնման արդյունքում պատմիչները, իրենց ուշադրությունը կենտրոնացնելով նրա՝ որպէս հակաքաղկեդոնական ընդդիմախոսի ունեցած դերակատարության վրա, հիշյալ հեղինակի՝ անապականության վերաբերյալ հայացքները վերագրել են նրա այս աշակերտին, ում, ինչպէս ասում են, Հովհան Մայրագոմեցին այդ նույն ժամանակահատվածում օտարել էր իրենից: Այս միտումն առաջին անգամ նկատվել է Հայոց կաթողիկոս Հովհաննես Դրասխանակերտցու (898-929 թթ.) կողմից («Պատմութիւն Յովհաննու Կաթողիկոսի», Երուսաղէմ, 1867, էջ 102. անգլ. թարգմ.՝ **Yovhannēs Drasxanakertci**, History of Armenia, K. Maksoudian (trans.), Atlanta, GA, 1987, էջ 100):

⁵⁰ Տե՛ս **P. Ferhat**, Der Jobprolog des Julianos von Halikarnassos in einer armenischen Bearbeitung, "Oriens Christianus", NS 1, 1911, էջ 26-31:

վրայից խարանը (եթե ոչ դրա հիմքում ընկած բովանդակությունը) ջնջելու եւ, հավանաբար, Սեւերյան ասորիների պատվիրակության կողմից որոշակի զիջումների հասնելու նպատակով⁵¹: Նախ՝ պետք է ընդունել, որ ասորական կողմի ներգրավվածությունը հանգամանքը խեղաթյուրված էր⁵², ինչպես երեւում է Աթանաս պատրիարքի մոտ՝ Խոսրովիկ վարդապետի իրականացրած հետագա առաքելությունից, որը պետք է պարզաբաներ այն կեղծ տպավորությունը, թե հայոց դավանաբանական դիրքորոշումը կարող էր Սեւերիոսի ուսմունքին հավասար դիտվել⁵³: Երկրորդ՝ ծայրահեղ տեսակետները, որոնց դեմ պայքարել են [վարդապետները], դժվար թե մտադրված չարաչափումներ լինեին, այլ դրանք պարզապես բնութագրում են Հովհան Մայրագոմեցու համախոհներին, որոնք, անկասկած, վտանգ էին ներկայացնում հայոց եկեղեցական նվիրապետության համար:

Չնայած որ անորոշ է նրան վերագրված թղթերի վավերականությունը, այնուամենայնիվ, ուշագրավ է Հովհան Օձնեցու հաղորդած այն տեղեկությունը, ըստ որի՝ Հովհան Մայրագոմեցին բանավոր խոսքում կասկածներ է հարուցում, իսկ գրվածքների պարագայում նկարագրում ներերրորդությունական բազմազանության ու միություն տարբերակման մակարդակների հարցում՝ հույն «Ճարտարաց Յունաց» հետեւելու նրա բաղձանքը. [դավանաբանական] վերոնշյալ հարցը ժողովում ընդունված

⁵¹ Տե՛ս Erwand Ter-Minassiantz, նշվ. աշխ., էջ 79: Հավանաբար, այստեղ նա ակնարկում է Մանազկերտի եկեղեցական ժողովում հրապարակված Զ. Նզովքը:

⁵² Հավանաբար, ոմանք կարծել են, թե հայոց նվիրապետության կողմից հուլիանական դիրքորոշման հրապարակային դատապարտումն ապահովելու շնորհիվ հասել են իրենց հիմնական նպատակին, քանի որ եկեղեցական ժողովի անհապաղ կազմակերպման համար պատճառ է հանդիսացել հուլիանական ասորիների՝ սեփական հայացքներից հրաժարվելու առաջարկի մերժումը. վերջիններս, ամենայն հավանականությամբ, ենթադրել են, որ այս տեսակետների առնչությամբ կարող են հուսալ հայկական զորեղ աջակցությունը (տե՛ս “Chronique”, tome II, էջ 493-494. ասոր.՝ “Chronique”, tome IV, էջ 458): Այն, ինչ համառորեն շարունակում էին ապացուցել հուլիանական ասորական համայնքի որոշ անդամներ, արտացոլված է 797/798 թ. Խառանում ձեռնարկված միության հաջորդ փորձի ձախողման մեջ (W. Hage, Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit, Wiesbaden, 1966, էջ 80): Ուշագրավ է, որ Կոմիտաս Ա. Աղեցի կաթողիկոսի՝ ասորի եպիսկոպոսներ Մար Մարութայից եւ Պետրոսից (ովքեր իրենց ներկայացրած համայնքները պարզորոշ նույնացնում են Հայ եկեղեցու հետ՝ «հայր եւ վարդապետ մեր») կոչելով Նիկիայի տիեզերաժողովին մասնակցած Հայոց Արիստակես հայրապետին) խնդրած հավատո դավանության մեջ, թեւեւ առկա չեն անապականության ուսմունքին վերաբերող տեղեկություններ, այնուամենայնիվ, ընդգծված են թե՛ Քրիստոսի՝ Կույսից ընդունած մարդկային բնության իրողությունը, թե՛ այդ բնության հետ աղերսվող չարչարանքների հանդեպ Նրա տոկունությունը (տե՛ս «Թուղթ Կոմիտասայ...», էջ 536):

⁵³ Տե՛ս «Խոսրովիկ Թարգմանիչ», էջ 97-148:

Թեոդորոս Քութենավոր վարդապետը (մոտ 600-675 թթ.), որը բանիմաց եւ հմուտ էր եկեղեցական գիտությունաց մեջ, լինելով Կոմիտաս կաթողիկոսի եղբորորդին ու վերջինիս իրավահաջորդ Եզր (630-641 թթ.) կաթողիկոսի քեռորդին՝ առաջինն էր, որ Հովհան Մայրապոմեցու գաղափարների հերքման մեջ (նկատի ունի նրա «Ընդդէմ Մայրապոմեցոյն» ճառը) նման հնչերանգներ հաղորդեց խնդրին: Այստեղ նա բացահայտում է Քրիստոսի մարդեղացման փրկչաբանական կարեւորությունը, հատկապես՝ բանական հոգին⁶⁰ եւ վերջինիս աստիճանական հասունացումն ու զարգացումը՝ հերքելով խառնման կամ շփոթության մասին ցանկացած պատկերացում: Այս տեսակետը նա պաշտպանում է արարչագործության վկայակոչմամբ՝ հաստատելով, որ տարաբնույթ կրքերը անկման պատահական հետեւանք չեն, այլ մարդուն բնորոշ կառուցվածքի մաս են կազմում: Այսպիսով, վախը նկարագրվում է որպես բարու եւ չարի սկիզբ, այսինքն՝ բարոյականության զգացումի սկզբնավորում⁶¹: Ավելին՝ ապականությունը նա ընկալում է ոչ թե որպես վիճակ, որում ծնվել ենք նախասկզբնական մեղքի հետեւանքով, այլ որպես մահվան արդյունքում մարմնի քայքայում՝ իբրեւ անհատական մեղքերի պատիժ: Մեր մահը ապականություն է ներառում. քանի որ Քրիստոս «մեղավոր» էր անմեղությամբ, նա անապական մնաց⁶²:

Թեոդորոս վարդապետի աշակերտը՝ հետագայում Հովհան Օձնեցի (717-728 թթ.) կաթողիկոսը, հիմնվելով իր ուսուցչի մարդաբանական հայացքների վրա, եզրահանգում է, որ այն, ինչ բնական է մեզ համար՝ մարմնում եւ հոգում, ո՛չ ապականում է մեր բնությունը, ո՛չ էլ սահմանում վերջինիս ապականությունը: Մեկնության միջոցով նա ներկայացնում է, որ քաղցը, կրքերը աղերսվում են ո՛չ միայն հետանկումային վիճակին, այլ դրանց առկայությունը, ենթադրաբար, պայմանավորված է Եղեմի պարտեզում եղող զանազան պտղատու ծառերով, մինչդեռ հոգու պարագայում՝ դրանք դրսեւորվում են կողակից չունենալու պատճառով Ադամին համակած տրտմությամբ⁶³: Այժմ այն հեշտությամբ վերածվում է մեղքի, մինչդեռ անկումից առաջ մարդկային ազատ կամքը առավելապես հակված էր առաքինության. այսպիսով, Հովհան Օձնեցին պատվիրանազանցությունից առաջ Ադամի ունեցած կրքերի դրական դերակատարության վերաբերյալ մի նոր ընկալում է առաջարկում: Քանի որ թե՛ մարմնական

⁶⁰ Տե՛ս «Յովհաննու Աձնեցոյ...», էջ 176:

⁶¹ Տե՛ս անդ, էջ 173:

⁶² Տե՛ս անդ, էջ 177:

⁶³ Տե՛ս անդ, էջ 83:

եւ թե՛ հոգեկան կրքերը ներառված չեն մեղքի կամ ապականության մեջ, ուստի Քրիստոս զրանք կրեց այնպես, ինչպես մենք ենք կրում: Այնուհետեւ մարդկային բնության աստվածացման ընթացքում սա վերածվեց ներգործուն միջոցի՝ այն իմաստով, որ մեր տկարություններն ընդունելու միջոցով Նա մեզ մասնակից դարձրեց Իր գործությանը⁶⁴: «Հատկությունների հաղորդակցության» (լատ.՝ «*communicatio idiomatum*») շնորհիվ չարչարելին դարձավ անչարչարելի եւ, ընդհակառակը, մինչդեռ միեւնույն ժամանակ աստվածության ու մարդկության բնութագրիչ հատկությունները, ըստ Ս. Կյուրեղի մեկնության, պահպանվել են անխառն կերպով⁶⁵:

Ինչպես երեւում է վերը ներկայացված պարզ նկարագրություններից՝ այս աստվածաբաններն առավել շատ ընդհանրություններ ունեն Սեւերիոսի, քան Հուլիանոսի կամ Փիլոքսենոսի հետ, չնայած որ նրանք շարունակում են պնդել Քրիստոսի մարմնի անապական լինելը: Իսկապես, միության մեջ լիարժեք պահպանված երկու բնությունների հատկությունների, ինչպես նաեւ Քրիստոսի անմեղության շեշտադրումը (որ արդյունք է ո՛չ թե Նրա մարդկային բնության կերպարանափոխության, այլ՝ Բանի կամքի) հիշեցում է Ղեւոնդիոս Բյուզանդացու (Ձ. դար)՝ նեոբաղկեդոնական աֆթարտոդոկետիստների (անապականության ուսմունքի հետեւորդներ) հետ ունեցած երկխոսության մեջ առկա մոտեցման մասին, ըստ որի՝ «...[Քրիստոսի մարմինը] անչարչարելիություն ընդունեց ոչ թե միությունից, այլ՝ Միավորվածի կամքից՝ այս ժամանակի մեջ եւ հօգուտ [աստվածային] տնօրինության արդյունավետության»⁶⁶: Կամ՝ ինչպես Խոսրովիկն է ձեւակերպում. «Ձգեցոյց արդարեւ Աստուածն Բան յանձառ միաւորութենէն իւրում մարմնոյն զիւր գորութիւն եւ զփառս, այլ յորժամ եւ ուրանօր կամեցաւն»⁶⁷: Հետեւաբար՝ գերբնականը «ոչ թե վերացնում է բնական հատկությունները, այլ կատարելագործում դրանք»⁶⁸:

⁶⁴ Տէս անդ, էջ 90:

⁶⁵ Տէս անդ, էջ 64:

⁶⁶ “Non enim ex unione habuit non pati, sed ex voluntate uniti hoc opportune, et ad aliquam utilitatem gubernantis ac disponentis. Καὶ γὰρ οὐκ ἐκ τῆς ἐνώσεως ἔσχε τὸ ἀπαθεῖς ἀλλὰ ἐκ τῆς βουλήσεως τοῦ ἐνωθέντος, κατὰ καιρὸν τοῦτο καὶ πρὸς τι χρῆσιμον οἰκονομοῦντος” (Leontius of Byzantium, Libri III adversus Nestorianos et Eutychianos, J. P. Migne (ed.), Paris, 1860, լատ.՝ սյուն. 1331, հուն.՝ սյուն. 1332): Հեղինակը սույն հղումը կատարել է լատիներեն բնագրից՝ զուգահեռաբար գետեղելով նաեւ հունարեն բնագրի համապատասխան հատվածը, սակայն հայերեն թարգմանության մեջ նախապատվությունը տրված է հունարեն բնագրին՝ լատիներեն տեքստի համադրությամբ հանդերձ:

⁶⁷ Տէս «Խոսրովիկ Թարգմանիչ», էջ 168-169:

⁶⁸ B. Daley, Leontius of Byzantium: a critical edition of his works, with prolegomena, Oxford, 1978, p. xlv.

թշնամական վիճաբանությունը, այնուամենայնիվ, Մանագլերտի եկեղեցական ժողովում ընդունված սահմանումները, փիլիսոփայական առումով, առավել հիմնավորված էին: Դրանց արդյունավետությունը պայմանավորված էր Քրիստոսի մարդկային եւ աստվածային բնությունների՝ առանձնաբար ընկալված հատկությունների տարբերակումով եւ մարմնավորյալ միություն մեջ վերջիններիս փոխազդեցությամբ: Թեեւ նրանց, ինչպես եւ Սեկերիոսի համար ապականությունն անհատական մեղքերի համար սահմանված պատժի, այն է՝ մահվան արդյունք էր, նրանք համամիտ էին Հուլիանոսի՝ միության շրջանակում առաջ քաշած հարցադրմանը: Այսպիսով, քանի որ Քրիստոսի մարմինն ինքնին ապականացու էր (քանզի համագոյակից էր մեզ), այդուհանդերձ, այն միավորելով Իր հետ՝ Խոսքն Իր բանական հոգու հետ միասին զորացրեց նաեւ մարմինը՝ այն զերծ պահելով մեղքի արդյունքում տեղի ունեցող քայքայումից, ուստի նաեւ՝ դրան հետեւող պատժից: Այդ իսկ պատճառով նրանք հանգեցին այն եզրակացությունը, որ եթե չի դրսեւորվել մարմնի հնարավոր ապականությունը, ապա անճառելի միության տեսանկյունից պետք է կարծել, որ այն անապական է մնացել⁷²:

Որպես եզրակացություն՝ պարզ է դառնում, որ խնդրի առնչությամբ հայոց նվիրապետության՝ է. դարակեսից մշակված դիրքորոշումը, որ պաշտոնապես ամրագրվել է Մանագլերտի եկեղեցական ժողովում, պետք է առանձնացվի Հովհան Մայրագոմեցու հետեւորդ հերձվածողների տեսակետից: Հետեւաբար՝ չպետք է մոլորություն մեջ ընկնել նրանց՝ Քրիստոսի մարմնին անապականություն վերագրելու դիրքորոշումից, որ առաջինը որակվի որպես հուլիանական՝ այն դեպքում, երբ դա հաստատված չէ նրանց մարդաբանական հայացքներով: Ավելին՝ կարելի է պնդել, որ նախնիների կողմից մշակված քրիստոսաբանության հետ նրանց ունեցած շարունակական կապը դրսեւորվում է ո՛չ միայն «անապականությունիւն» եզրի, այլ նաեւ այն հիմնավորող մեկնաբանության պահպանման միջոցով, ուստի ինչ նրանք են առաջարկում, կարող է ընդունվել որպես նախորդ դարում Կոմիտաս Ա. Աղցեցի կաթողիկոսի խոստովանած դավանության առավել ընդարձակ եւ հիմնավորված մի տարբերակ:

Սա արտահայտվում է նրա՝ Քրիստոսի՝ Կույսից ընդունած մարմնի ապականության ընկալմամբ եւ այն պատկերացմամբ, ըստ որի՝ միություն ներսում նվազագույնը օրհնվել է առավելագույնի կողմից՝ այնպես, որ չառաջանար հակասություն: Արդյունքում ստացվում է, որ աստվա-

⁷² Տե՛ս «Խոսրովիկ Թարգմանիչ», էջ 173:

ծայինը գորացրել է մարդկային կամքը՝ վերջինիս գայթակղություն մեջ հայտնվելու հավանականությունը կանխելու, հետեւաբար՝ մեղսագործությունից եւ ապականացու դառնալուց փրկելու համար: Հաջորդ հիմնավորումը խարսխված է, հավանաբար, Կոմիտաս Ա. Աղցեցի կաթողիկոսի իրավասությունների ներքո եղած ասորի եպիսկոպոսների⁷³ կողմից իրեն իսկ ներկայացված դավանագրում առկա՝ Քրիստոսի՝ Իր տառապանքներով մեզ համագոյակից լինելու իրողությունից շեղման վրա:

Բացի այդ՝ հավանական է, որ այս մեկնաբանությունն առաջ է քաշվել մեկ այլ սերնդի կողմից՝ նկատի ունենալով Մովսես Բ. Նղիվարդեցի կաթողիկոսի՝ Բյուզանդիա մեկնելու առաջարկի մերժման պատճառները: Ինչպես արդեն նշել ենք, նրա ծիսական պատկերացումների համաձայն՝ ապականությունն առաջ է գալիս [հաղորդության] հացի մեջ՝ թթխման, իսկ գինու մեջ՝ ջրի միախառնումից, ոչ թե բաղկացուցիչ բույն տարրերից. այս հանգամանքը թույլ է տալիս ենթադրել, որ քրիստոսաբանական համատեքստում՝ միություն տեսանկյունից նա եւս դիտարկել է սույն խնդիրը: Բնականաբար, բավականաչափ վկայությունների բացակայությամբ պարագայում հնարավոր չէ պարզել, թե ինչպիսի՛ն է եղել Ներսես Բ. Բագրեւանդցի կաթողիկոսի (548-557 թթ.) արձագանքն Աբդիշոյի ներկայացրած դավանագրի առնչությամբ, սակայն այն, որ Հուլիանոսի մարդաբանական հայացքներն ավանդական չեն համարվել Հայաստանում, պայմանավորված է նաեւ նրա առաջնորդի՝ սեւերյան եկեղեցականների կողմից ձեռնարկված միություն փորձերին դիմակայելու կարողության հանդեպ՝ Աբդիշոյի ունեցած մտահոգությամբ. սույն ենթադրությունից հիման վրա կարելի է հանգել այն հետեւությունը, որ նա ամենեւին էլ հավատարիմ չի եղել այդ դիրքորոշմանը:

Մյուս կողմից՝ հատկանշական է նաեւ, որ մինչ Հուլիանոսի անվան ի հայտ գալը՝ բավականին մեծ բացթողում է առկա հայկական սկզբնաղբյուրներում, իսկ նրա հայտնվելուց հետո արդեն հարկավոր է նկատել նաեւ այն տարբերությունը, որն առկա է նրա հերետիկոսությունը վճռականորեն դատապարտած եկեղեցականության ու նրա հերձվածող հետեւորդների միջեւ: Չնայած որ Աբդիշոն, ամենայն հավանականությամբ, Փիլոքսենոսի երկերը ներկայացրել է ամբողջ Հայ եկեղեցում իր դավանաբանությունն ընդունելի դարձնելու նպատակով՝ սեւերյան ոտնձգությունների դեմ ստեղծելով նույնպիսի արդյունավետ խոչընդոտ, ինչպիսին Տիմոթեոսի՝ Քաղկեդոնի ժողովի դեմ ուղղված հակաճառությունն էր,

⁷³ Տե՛ս 19-րդ ծնթ.:

այնուամենայնիվ, նրանք [այսինքն՝ հուլիանականները], ինչպես երեւում է, համանման կերպով չեն արժանացել պաշտոնական ճանաչման: Ընդհակառակը՝ միակ մեջբերումները, որոնք ընդգրկվել են հայրաբանական քաղվածքների ժողովածուում [այսինքն՝ «Կնիք հաւատոյ»-ում], հավաքագրվել են Հովհան Մայրագոմեցու հետեւորդների կողմից: Չնայած Փիլոքսենոսի ազդեցութունն առավել նշանակալից էր Հայաստանում, քան Հուլիանոսինը, այդուհանդերձ, նույնիսկ այս իրողութունն է համեմատաբար անտեսվել դավանաբանական գերիշխող ուղղության կողմից:

Հետագայում, ինչպես արդեն նկատեցինք, Հովհան Մայրագոմեցին հակաերկաբնակության պատմության հետազոտողների համար դարձել է մի հերոս, իսկ «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուն հանգամանորեն քննել են ուշ շրջանի ջատագույնները⁷⁴: Արդյունքում Փիլոքսենոսի ժառանգության որոշ տարրեր կիրառվել են⁷⁵ ծպտյալ կերպով՝ նույնիսկ միանգամայն ձեւական համատեքստում: Այսպիսով, Մելիտենեի [Թեոդորոս] մետրուպոլիտի կողմից ուղարկված դավանաբանական գրության պատասխանում, որը շարադրվել էր 986 թ.՝ Խաչիկ Ա. Արշարունեցի կաթողիկոսի (973-992 թթ.) հանձնարարությամբ, Սամուել Կամբջաձորեցին Քրիստոսի՝ ապականացու մարմին առնելու վերաբերյալ առաջարկում է ավանդական մի խոստովանութուն, ըստ որի՝ Նա զորացրել է մարմինը, ապա իր աստվածությամբ զգեստավորվել դրանով⁷⁶՝ այնպես, որ այն չի փոխակերպվել անմարմնության⁷⁷: Այնուամենայնիվ, նրա համապարփակ շարադրանքին հետեւելով՝ կարող ենք գտնել Քրիստոսի մարմնի անապականության վերաբերյալ մեկ այլ զուգահեռ մեկնաբանութուն, համաձայն որի՝ այն ո՛չ թե ապականացու սերմով, այլ Սուրբ Հոգով տեղի ունեցած անարատ հղացման արդյունք էր⁷⁸: Այս մոտեցման շնորհիվ նա առաջարկում է նախասկզբնական մեղքի մի ընկալում, որը նման է Հուլիանոսի եւ Փիլոքսենոսի պատկերացումներին:

Ներսես Շնորհալի կաթողիկոսը (1166-1173 թթ.)⁷⁹ եւ նրա հաջորդները, Կիլիկյան հայկական իշխանության սկզբնավորմամբ, նոր խանդավա-

⁷⁴ Տե՛ս «Կնիք հաւատոյ», էջ cvii-cxix:

⁷⁵ Տե՛ս Erwand Ter-Minassiantz, նշվ. աշխ., էջ 71:

⁷⁶ Տե՛ս «Գիրք թղթոց», էջ 305:

⁷⁷ Տե՛ս անդ., էջ 315:

⁷⁸ Տե՛ս անդ., էջ 320:

⁷⁹ Նրա հորեղբայրը՝ Գրիգոր Բ. Վկայասեր (1066-1105 թթ.) կաթողիկոսը, ունեցել է մի ձեռագիր, որը բովանդակել է Հովհան Օձնեցու՝ Հովհան Մայրագոմեցու դեմ գրած հակաճառությունը, որտեղ նա հավելել է մի հիշատակարան. վերջինիս մեջ նա հաստատում է իր համաձայնությունը Հովհան Օձնեցու գրվածքներում առկա դավա-

ռուծյամբ նորոգեցին [Հայ Եկեղեցու] հին ուղղափառուծյունը: Մանուել կայսեր՝ եկեղեցական միության նպատակով քննարկումներ սկսելու առաջարկի իր ընդարձակ պատասխանում Ներսես Շնորհալին ջանադրաբար ընդգծում է Քրիստոսի լիակատար համագոյությունը մարդկային անկյալ բնության հետ: Մարմնին միավորվելով՝ Նա այն առավ մեզանից, խառնեց [Իր անմեղ ու անապական բնությանը], որպեսզի, երբ կամենար, անապականորեն ներկայացներ մեզ, մինչդեռ [մարդկային] բնության հատկությունները պահպանեց անփոփոխ կերպով⁸⁰: Այնուամենայնիվ, Փիլոքսենյան ազդեցություն հետքերը դեռ նկատելի են եղել մինչև ԺԴ դարավերջը: 1397 թ. Գրիգոր Տաթևացու կողմից շարադրված եւ մեծ հեղինակություն վայելող՝ Հայ աստվածաբանության ժողովածուում մի ամբողջ գլուխ նվիրված է անապականության հարցին. այստեղ նա դոմինիկյան միաբանների հետ ունեցած վիճաբանության ընթացքում ջատագովում է իր Եկեղեցու դիրքորոշումը:

Ըստ սույն խնդրի հնարավորին չափ բազմակողմանի դիտարկման՝ նրա կիրառած եղանակների այն վկայությունները, որոնք վերաբերում են Քրիստոսի՝ ապականացու մարմին առնելուն եւ այն մեղքից զերծ պահելուն, նույնպիսի անյուծելի հակադրություն մեջ են գտնվում կուսական ծննդից բխող անապականության վերաբերյալ քաղվածքների հետ⁸¹, ինչպիսին առկա է Սամուել Կամրջաձորեցու մեկնության մեջ:

Անգլերենից թարգմանեց
Ցոլակ սրկ. Հարությունյանը



նաբանական քանաձեւումների հետ եւ նգովում նրանց, ովքեր կխոստորվեն դրանցից (տես «Յովհաննու Աւանցույ...», էջ 97):

⁸⁰ Տես «Ընդհանրական թուղթը Սրբոյն Ներսիսի Շնորհալույ», Երուսաղէմ, 1871, էջ 124:

⁸¹ Տես **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք Հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 498-499: