

ԹԷՈՂՈՍՈՒՊՈԼԻՍ/ԿԱՐԻՆԻ ԺՈՂՈՎՈՒՄ (632) ԸՆԴՈՒՆՈՒԱԾ ԴԱՒԱՆԱԳՐԻ ՀԱՐՑԸ

Միջնադարեան հայ մատենագրութեան մէջ, յատկապէս Ը. դարից սկսած, յիշատակուում է Է. դարի առաջին կէսին՝ մեր կարծիքով 632 թուականին¹, Թէոդոսուպոլիս/Կարին քաղաքում Հայոց

1 Թեմայի վերաբերեալ առկայ ուսումնասիրութիւններում Թէոդոսուպոլիս/Կարինի ժողովի ժամանակի համար կան տարբեր բուսագրումներ, որոնք տատանում են 622-638 թուականների միջակայքում (տե՛ս ՄԵԼՓՈՆԵԱՆ, Ս., *Թէոդոսուպոլիս-Կարինի ժողովի բուսականի հարցի շուրջ, ի ՆՊՀ Աստուածաբանութեան ֆակուլտետի «Տարեգիրք»*, Ժ (2015), 171-185): Սակայն բուսականը հնարաւոր է նշգրտել միայն ելնելով հետեւեալ երկու հանգամանքից՝ ա) գրեթէ բոլոր աղբիւրները, սկսած Սեբեոսից (Է. դար), յիշատակում են, որ Հերակլ կայսեր և Նգր Փառածնակերտցու հանդիպումը տեղի է ունեցել Խաչը Նրուսաղէմ գերեզարդելուց յետոյ, որ տեղի է ունեցել 630 թուականին (տե՛ս ПИГУЛЕВСКАЯ, Н., *Жизнь Сахдонь. (Из истории несторианства VII века)*, в *Записки Коллегии Востокосведов*, III (1928), 94-98: Խաչի գերեզարդի մասին աւելի մանրամասն տե՛ս KAEGL, W. E., *Heraclius: Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003, 184-191), բ) Նգր Փառածնակերտցու կաթողիկոսութեան առաջին տարին (630) նշուալէս (տե՛ս ՕՐՄԱՆԵԱՆ, Մ., *Ազգապատում*, հտ. Ա., Կոստանդնուպոլիս 1912, սիւն 685): Հետեւաբար մինչեւ 630 թուականը Նգրի՝ որպէս կաթողիկոս, մասնակցութեամբ որեւէ ժողով չէր կարող լինել:

Հաշուի առնելով նշեալ երկու հանգամանքը և հիմնուելով Կարինի ժողովի վերաբերեալ այդ տրամաբանութեամբ տեղեկութիւն յայտնող սկզբնաղբիւրների վրայ՝ բուսականը նշտելու համար յստակ կարող ենք առաջ քաշել երեք ժամանակագրական տուեալ՝ «Խոսրովի մահուան 4րդ տարին (=631), Հերակլի թագաւորութեան 23րդ տարին (=632) և Նգր Փառածնակերտցու կաթողիկոսութեան 3րդ տարին (=632)» (տե՛ս ԲԱՐԹԻԿԵԱՆ, Հ., *“Narratio de Rebus Armeniae”, յունարէն թարգմանութեամբ մեզ հասած մի հայ-հաղկեդոնական սկզբնաղբիւր, ի Բանբեր Մատենադարանի*, 6 (1962), 468 (այսուհետ՝ *Narratio*, 1962); ՍՏԵՓԱՆՆՈՍ ՍԻՒՆԵՑԻ, *Պատմութիւն Տանն Սիսական, ՄԿՐՏԻԶ ԷՄԻՆ*, (հրտ.), Մոսկուա

Եզր Ա. Փառաժնակերտցի կաթողիկոսի (630-641) եւ բիւզանդացիների Հերակլ Ա. կայսեր (610-641) մասնակցութեամբ տեղի ունեցած մի ժողովի մասին, որի արդիւնքում դաւանական միութիւն է կնքուել երկու կողմերի միջեւ: Ըստ հայկական սկզբնաղբիւրների, այս միութեամբ Եզր կաթողիկոսը խաբուել է յոյների կողմից եւ քաղկեդոնականութիւն է ընդունել՝ հիմք դնելով Հայոց եկեղեցու՝ չուրջ մէկ դար տեւած քաղկեդոնական ընթացքին, որ կասեցրել է Յովհան Օճնեցի հայրապետն (650/60?-728) իր գործունէութեամբ Ը. դարում²:

Սակայն մինչ օրս յայտնի սկզբնաղբիւրներից որեւէ մէկը չի հաղորդում այս ժողովում ընդունուած որոշումների մասին, կամ արդեօ՞ք եղել են այդպիսիք ընդհանրապէս, թէ ոչ³: Այս հանգա-

1861, 83: Ինչպէս տեսնում ենք, *Narratio*ի հեղինակը երկու տարբեր թուական է յայտնում՝ 631 եւ 632, սակայն, հաշուի առնելով, որ 632 թուականն է նշում նաեւ Ստեփանոս Օրբելեանը, մենք աւելի հաւանական ենք համարում երկրորդ տարբերակը: Դրա օգտին է խօսում նաեւ «Պատմութիւն Յովհաննոս Մայրագումեցոյ» աղբիւրի Եզր կաթողիկոսի գահ բարձրանալուց մինչեւ Կարինի ժողովն ընկած ժամանակահատուծի համար «եւ յետ ամաց ինչ» արտայայտութեան մէջ յոգնակիով գրուած «ամաց»-ը, քանի որ 631 թուականի պարագայում կարիք չէր լինի այն գրել յոգնակի ձեւով: Իր ուսումնասիրութեան մէջ այս նոյն թուագրութեանն է հետեւում նաեւ Գարեգին Յովսէփեանը, սակայն նա Եզր Փառաժնակերտցու կաթողիկոսութեան երրորդ տարին համարում է 633 թուականը՝ 630ին գումարելով 3 (տե՛ս OWSEPIAN, G., *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt*, Leipzig 1897, 54): Այս մօտեցումը սխալ է, քանի որ Օրբելեանը նշում է կաթողիկոսութեան երրորդ տարին, այլ ոչ թէ նրա գահ բարձրանալուց երեք տարի յետոյ: Ուստի առաջին տարին պէտք է հաշուել 630 թուականը:

- 2 ՊԱՊԵԱՆ, Մ., *Յովհան Օճնեցի կաթողիկոսի պայքարը քաղկեդոնականութեան դէմ եւ Հայ եկեղեցու ազգայնացման փուլի աւարտը*, Ի Էջմիածին, 1995, Բ-Գ, 18-26:

- 3 «Կանոնագիրք Հայոց»ի ԽԲ. համարի տակ յիշատակում է «Կանոն սուրբ ժողովոյն որ ժողովեցան ի Թէոդոսուպալիս որ այժմ կոչի Կարնոյ քաղաք գլուխ[ի] Թ.» վերտառութեամբ մի կանոնախումբ (Կանոնագիրք Հայոց, ՅԱԿՈԲԵԱՆ, Վ., (հրտ.), հտ. Բ., Երեւան 1971, 244-257; հմմտ. Մատենագիրք Հայոց, ԺԱ. դար, հտ. ԺԶ., Երեւան 2012, 972-988; Կանոնագիրք Հայոց, Ձեռագրերի համեմատութեամբ, ՂԼՏՃԷԱՆ, Ա., (հրտ.), Թիֆլիզ 1913, 97-107), որն, ըստ նոյն կանոնախմբի նախաբանի,

մանքին նախկինում ուշադրութիւն են դարձրել մի շարք ուսումնասիրողներ⁴, ովքեր, թեման ուսումնասիրելով Ընդհանրական եկեղեցու պատմութեան համատեքստում, եկել են այն եզրայանգման, որ Եզր կաթողիկոսի դաւանական միութիւնն ամենեւին այն բնաւորութիւնը չի ունեցել, ինչպէս պատկերուած է հայ միջնադարեան մատենագրութեան մէջ եւ Արեւելքի ոչ-քաղկեդոնական եկեղեցիների հանդէպ է. դարի առաջին կէսին Կոստանդնուպոլսի կողմից որդեգրած կրօնական քաղաքականութեան հիմքում ընկած դաւանանքը բառի ուղիղ իմաստով քաղկեդոնականութիւնը չէր:

Այնուամենայնիւ, սկզբնաղբիւրներում առկայ սակաւ տեղեկութիւնների եւ դրանց հակասական լինելու պատճառով մինչ օրս գիտութեան մէջ բաց է մնում այն հարցը, թէ ի՞նչ բովանդակութիւն է ունեցել այն դաւանագիրը, որի հիման վրայ միութիւն է կնքուել 632ին Կարինում: Չնայած այն հանգամանքին, որ նշեալ գրութիւնը չի պահպանուել, այնուամենայնիւ, պահպանուել են Կայսերական եկեղեցու եւ Արեւելեան միւս ոչ-քաղկեդոնական եկեղեցիների (Ասորական, Եգիպտական) ներկայացուցիչների միջեւ նոյն ժամանակաշրջանում կրկին եկեղեցական միութիւն կնքելու նպատակով տեղի ունեցած միջեկեղեցական երկխօսութիւնների

գումարուել է «հրամանաւ մեծի քաղաւորին Յուստինեայ» եւ «հանդերձ կաթողիկոսաւն Հայոց Սահակաւ»: Կանոնախումբը բաղկացած է ծիսական տարրեր խնդիրներ կարգաւորող եւ կարգապահական բնոյթի իմը կանոններից: Այս կանոնախումբը վստահաբար որեւէ կապ չունի Եզր կաթողիկոսի օրօք գումարուած Կարինի ժողովի հետ եւ հաւանաբար յետագայում կատարուած անկացում է, քանի որ «Կանոնագիրք Հայոց»-ում ներառուել է միայն ԺԱ. դարից յետոյ (տե՛ս ՄԵԼՔՈՒՆԵԱՆ, Ս., «Կանոնագիրք Հայոց»-ում յիշատակուող Թէոդոսուպոլիս/Կարինի ժողովի հարցը, ի ԵՊՀ Աստուածաբանութեան ֆակուլտետի «Տարեգիրք», ԺԱ (2016), 158-176):

- 4 ՏԷՐ-ՄԻՔԵԼԵԱՆ, Ա., Հայաստանեայց եկեղեցին եւ Բիւզանդեան ժողովոց պարագայք, Մոսկուա 1892, 121-129; ՏԷՐ-ՄԿՐՏՁԵԱՆ, Կ., Յովհան Մանդակունի եւ Յովհան Մայրապոմեցի, ի Շողակաթ Ս. Էջմիածնի Հայագիտական ժողովածու, հտ. Ա., Վաղարշապատ 1913, 110; ՕՐՄԱՆԵԱՆ, Մ., Ազգապատում, Ը2. աշխ., սիւն 694-695; ՅՈՎՍԵՓԵԱՆ, Գ., Դաւիթ Փիլիսոփայ (Հարմացի) է. դարու մատենագիր, ի Արարատ, Խ (1907), Ա., 87; Այնի՛ Պատմութիւն Յոհաննու Մայրապոմեցու (Օրբելեանի աղբիւրներից), ի Արարատ, Մ (1917), Թ.-ԺԲ., 739:

Հիմքում ընկած դաժանագրերը, որոնց հետ հայկական սկզբնաղբիւրների համեմատութեամբ հնարաւոր է վերականգնել Կարինի ժողովի դաժանագրի բովանդակութիւնը:

Առաջադրուած խնդրի լուծման համար մեր ուսումնասիրութիւնը բաժանել ենք երեք մասերի, որոնցից առաջինում վերլուծելով խնդրոյ առարկայ ժամանակաշրջանում Կոստանդնուպոլսի աշխարհիկ եւ հոգեւոր իշխանութիւնների կողմից հրապարակուած պաշտօնական գրութիւնները, ինչպէս նաեւ միջեկեղեցական երկխօսութիւնների արդիւնքում ընդունուած դաժանագրերը՝ ցոյց ենք տալիս, թէ որն էր Արեւելահռոմէական կայսրութեան իշխանութիւնների կողմից որդեգրած պաշտօնական դաժանանքը 630ական թուականներին, երբ տեղի է ունեցել նաեւ Կարինի ժողովը:

Ուսումնասիրութեան երկրորդ մասում քննութեան ենք առել մեզ հետաքրքրող խնդիրը միջնադարեան հայ եւ օտար սկզբնաղբիւրներում, իսկ երրորդ մասում առանձնակի անդրադարձել ենք Կարինի ժողովի ժամանակ ընդունուած դաժանագրի հարցին՝ համադրելով դրա վերաբերեալ հայկական սկզբնաղբիւրներում առկայ տեղեկութիւնները խնդրի հետ առնչուող ասորական սկզբնաղբիւրների հետ:

ՀԵՐԱԿԼ Ա. ԿԱՅՍԵՐ ԿՐՕՆԱԿԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹԵԱՆ
ՀԻՄՔՈՒՄ ԸՆԿԱԾ ՔՐԻՍՏՈՍԱՐԱՆԱԿԱՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆԸ

Է. դարի առաջին կէսին արեւելահռոմէական կայսրութիւնում տիրող կրօնա-քաղաքական եւ տնտեսական ծանր դրութիւնից օգտուելով՝ Կոստանդնուպոլսի իշխանութեան դէմ⁵ արշաւանք է սկսում Սասանեան Պարսկաստանի շահ Խոսրով Բ. Փարուէզը (590/591–628), սկիզբ տալով պատմութեան մէջ յայտնի վերջին

5 Պարսից շահ Խոսրով Բ. Փարուէզը պատերազմ սկսելու առիթ է դարձնում Փոկաս կայսեր (602–610) կողմից իր բարեկամ Մօրիկ կայսեր (582–602) եւ նրա որդիների մահապատիժը, քանի որ նրան էր պարտական իր գահի համար (Խոսրով շահի՝ Մօրիկ կայսերը պարտական լինելու մասին տե՛ս Ա.ԴՈՆՑ, Ն., Հայաստանը Յուստինիանոսի դարաշրջանում, Երեւան 1987, 261–262):

պարսկա-բիւզանդական պատերազմին, որ տեւում է չուրջ 25 տարի⁶: 604-619 պարսիկներին յաջողում է նուաճել կայսրութեան արեւելեան եւ հարաւ-արեւելեան նահանգները՝ 614ին նուաճելով Երուսաղէմը եւ գերեզմարելով նոյնիսկ Քրիստոսի խաչափայտը:

Պարսիկների տիրապետութեան ներքոյ անցած տարածքները վերանուաճելու եւ խաչափայտը գերութիւնից ազատելու նպատակով՝ 622ին Հերակլ Ա. կայսրը (610-641)⁷ նախաձեռնում է հակա-պարսկական արշաւանքներ, որոնք ընթացել են երեք հիմնական փուլերով⁸ եւ աւարտուել 628ին՝ խոսրով Բ. Փարուէզի մահուամբ եւ Սասանեան Պարսկաստանի պարտութեամբ: Իսկ 630ին կայսրը մեծ շուքով Երուսաղէմ է վերադարձնում նաեւ Քրիստոսի Տիգրոնում պահուող խաչափայտը⁹:

Հերակլ կայսեր հակապարսկական արշաւանքները կարեւորագոյն նշանակութիւն ունեցան ոչ միայն պարսիկների կողմից գրաւուած արեւելեան եւ հարաւ-արեւելեան նահանգների վերանուաճմամբ, այլեւ արեւելեան ոչ-քաղկեդոնական եկեղեցիների հետ միջդաւանաբանական երկխօսութիւն սկսելու տեսանկիւնից, ինչի արդիւնքում սկզբնաւորում է արեւելահռոմէական կայսրութեան նոր միարարական քաղաքականութիւնը՝ հիմնուած ի Քրիստոս «մի ներգործութիւն» (μία ἐνέργεια), այնուհետեւ «մի կամք» (μία θέλημα) դաւանելու վարդապետութիւնների վրայ՝ յարուցելով շուրջ մէկ դար տեւած այսպէս կոչուած միաներգործական-միակամական քրիստոսաբանական վէճերը¹⁰: Դրա-

6 КУЛАКОВСКИЙ, Ю., А., *История Византии*, III, Санкт-Петербург 1996, 7.

7 KAEGLI, W., E., *Heraclius: Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003.

8 Այս մասին մանրամասն տե՛ս GERLAND, E., *Die persischen Feldzüge des Kaisers Herakleios*, *Byzantinische Zeitschrift*, Band 3, Leipzig 1894, 330-373:

9 АНТЮХЪ СТРАТИГЪ, *Пленение Иерусалима персами въ 614 г., Грузинский текстъ изследоваль, издалъ, перевелъ и арабское извлечение приложилъ Н. Марръ*, С.-Петербургъ 1909, 65: ПИГУЛЕВСКАЯ, Н., *Жизнь Сахдонь*. (Из истории несторианства VII века), в *Записки Коллегии Востоко-ведов*, III (1928), 94-98.

10 Միաներգործական-միակամական վեճերի վերաբերեալ առկայ սկզբնաղբիւրների մանրամասն ներակայացումը տե՛ս WINKELMANN, F., *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, *Berliner Byzantinistische Studien*, Band 6, Frankfurt am Main, 2001, 45-185: Խնդրի վերաբերեալ տե՛ս Ոհմե, H., *Kirche in der Krise. Zum Streit um die Christologie im 7 Jahrhundert*, *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, Band 146, Berlin-Boston 2022:

նով փորձ էր արւում կազմել քրիստոսաբանական մի սահմանում, որով հնարաւոր կը լինէր կայսերական եկեղեցու հետ միաւորել թէ՛ կայսրութեան տարածքի բոլոր քրիստոնեաներին եւ թէ՛ դրա տարածքից դուրս գտնուող արեւելա-ասորական (նեստորական) եկեղեցու հետեւորդներին, որոնք Սասանեան Պարսկաստանի քրիստոնէական հիմնական բնակչութիւնն էին կազմում:

Կոստանդնուպոլսի իշխանութիւնների նշեալ միաբարական-կրօնական քաղաքականութիւնը, որի հիմքում կանգնած էին Սերգիոս Ա. պատրիարքը (610-638)¹¹ եւ Հերակլ կայսրը¹², միջեկեղեցական երկխօսութեան համատեքստում ընթացել է երկու հիմնական փուլերով¹³:

Առաջին փուլը, որ նախապատրաստական առաքելութիւն ունէր, կապուած է հիմնականում Կոստանդնուպոլսի Սերգիոս Ա. պատրիարքի անուան հետ, ով, ղէպի Պարսկաստան արչաւանքնե-

11 VAN DIETEN, J.-L., *Geschichte der Patriarchen von Sergios I bis Johannes VI (610-715)*, Amsterdam 1972, 1-56.

12 Միակամական շարժման ծագման եւ դրա սկզբնաւորողի մասին տե՛ս OWSEPIAN, G., *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt*, Leipzig 1897:

13 Է. դարում միաներգործական-միակամական վարդապետութեան շուրջ ծաւալուած աստուածաբանական բանավեճերը մինչեւ 680-681ի Կոստանդնուպոլսի ժողովն ընթացել են չորս հիմնական փուլերով. ա) Նախապատրաստական փուլ՝ 616-630, բ) Քաղկեդոնականների եւ ոչ-քաղկեդոնականների միջեւ եկեղեցական միութիւն վերականգնելու փուլ՝ 630-633, գ) Միաներգործական-միակամական վարդապետութեան կանոնականացման փորձերի փուլ՝ 634-649, եւ դ) Միաներգործական-միակամական վարդապետութեան մերժման փուլ՝ 649-681: Ի տարբերութիւն առաջին երկու փուլերի, որ ընթացել են հիմնականում միջդաւանական կամ միջեկեղեցական երկխօսութեան համատեքստում, վերջին երկու փուլերը բացառապէս ներքաղկեդոնական միջավայրում ծաւալուած վեճեր են (այս փուլերի մասին տե՛ս LANGE, CH., *Mia Energeia, Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraklius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel*, Tübingen 2012, 540-623; СИДОРОВ, А. И., *Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество*, Святоотеческое наследие и церковные древности, т. V, Москва 2017, 483-520; հմտ. ՄԵԼՔՈՆԵԱՆ, Ս. Ռ. – ՄԿՐՏՁԵԱՆ, Ս. Ս., *Ալեքսանդրիայի 633 թ. ժողովը՝ Արեւելահռոմէական կայսրութեան միաբարական մոր քաղաքականութեան համատեքստում*, Ի վէմ, Գ (ԾԹ) (2017), 160-161):

րից առաջ (616–622) արդեն նամակագրական¹⁴ կապի մէջ մտնելով Արեւելքի որոշ ազդեցիկ վանականների հետ, փորձում է նրանց միջոցով հաւաքագրել «մի ներգործութիւն» սահմանման ուղղադաւանութիւնը փաստող հայրաբանական վկայութիւններ եւ ապացոյցներ¹⁵: Նա գաղափարական հիմք էր ստեղծում եւ դաշնակիցներ էր փնտռում ոչ-քաղկեդոնականների հետ միութեան շուրջ յետագայ բանակցութիւնների համար, որոնք արդէն պէտք է իրականացնէր Հերակլ կայսրը¹⁶:

Երկրորդ փուլը, կամ միութեան շուրջ բանակցութիւնների բուն գործընթացը սկսում է Սասանեան Պարսկաստանին պարտութեան մատնելուց եւ Քրիստոսի՝ 614 թուականին գերեզմարուած կենարար Խաչափայտը Երուսաղէմ վերադարձնելուց յետոյ (630): 630–633ին Հիերապոլսում¹⁷, Հալէպում¹⁸, Կարինում¹⁹ եւ Ալեքսանդրիայում²⁰ կայսերական եկեղեցու ներկայացուցիչների եւ արեւմտա-ասորական, արեւելա-ասորական (Պարսկաստանի), Հայոց ու Եգիպտոսի ոչ-քաղկեդոնական եկեղեցիների եպիսկոպոսների միջեւ տեղի են ունենում շուրջ չորս հանդիպում-ժողովներ, որոնցից առաջին երեքը Հերակլ կայսեր մասնակցութեամբ:

Բացի Կարինում տեղի ունեցած ժողովը, միւս երեք հանդիպում-ժողովների պարագայում տարբեր աղբիւրներում կան

14 Այս նամակների մասին մանրամասն տե՛ս WINKELMANN, F., *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Berliner Byzantinistische Studien, Band 6, Frankfurt am Main 2001, 50-58:

15 VAN DIETEN, J.-L., *Geschichte der Patriarchen*, op. cit., 24-27.

16 LANGE, CH., op.cit., 545-553:

17 Հիերապոլսում տեղի ունեցած բանակցութիւնների վերաբերեալ աղբիւրները տե՛ս WINKELMANN, F., *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, op. cit., 61-63:

18 Հալէպում տեղի ունեցած բանակցութիւնների վերաբերեալ աղբիւրների ֆնուրիւնը մանրամասն տե՛ս СЕЛЕСНЕВ, Н., Н., *Pax Christiana et Pax Islamica, Из истории межконфессиональных связей на средневековом Ближнем Востоке*, в *Труды Института восточных культур и античности*, XLV(2014), 11-31:

19 Կարինի ժողովի մասին մանրամասն տե՛ս այն ուսումնասիրութեան յաջորդ երկու մասերում:

20 Ալեքսանդրիայի ժողովի վերաբերեալ մանրամասն տե՛ս WINKELMANN, F., *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, op.cit., 66-69; հմմտ. ՄԵԼՔՈՆԵԱՆ, Ս. Ռ. - ՄԿՐՏԵԱՆ, Ս. Ս., *Ալեքսանդրիայի 633 թ. ժողովը*, ԳԶԶԻ:

պահպանուած դաւանական բնոյթի գրութիւններ²¹, որոնց հիման վրայ Կոստանդնուպոլսի իշխանութիւնների կողմից առաջարկուել է եկեղեցական միութիւն կնքել: Յատկապէս յստակ է 633ի Ալեքսանդրիայում տեղի ունեցած ժողովի հարցը²², որից պահպանուել է ինը կէտից բաղկացած այն պաշտօնական փաստաթուղթը²³, որի հիման վրայ միութիւն է հաստատուել Եգիպտոսի միաբնակների եւ կայսերական եկեղեցու միջեւ:

Այս փաստաթուղթը կարեւորագոյն նշանակութիւն ունի նախեւառաջ նրանով, որ, յաջորդելով մինչ այդ Հերակլ կայսեր կողմից նախաձեռնած բոլոր միջեկեղեցական բանակցութիւններին, չնայած տեղական ժողովի մակարդակով, այնուամենայնիւ վերջնական եւ պաշտօնական ձեւակերպմամբ իր մէջ ամփոփում է Կոստանդնուպոլսի իշխանութիւնների կողմից է. դարի առաջին կէսին վարած միարարական քաղաքականութեան հիմքում ընկած վարդապետութեան հիմնական սահմանումները:

21 Տե՛ս Հերակլ կայսեր նամակը արեւմտա-աւորական եկեղեցու (յակոբիկեան) Աթանասիոս Ա. Կամելարիոս պատրիարքին (աւորերէնը՝ *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, CHABOT, J.-B., (ed.), Tome IV (Texte syriaque), Paris 1910, 403,25c - 404,32a), արեւելա-աւորական (նեստորական) եկեղեցու կաթողիկոս Իշո-Նահր Բ. Գտալացու հանգանակը՝ փոխանցած Հերակլ կայսրին (արաբերէնով եւ լատիներէն գուգադիր թարգմանութեամբ տե՛ս *MARIS AMRI ET SLIBAE, De Patriarchis Nestorianorum, Commentaria*, GISMONDI, H., (ed.), Romae 1897, 31): Արեւմտա-աւորական եւ արեւելա-աւորական եկեղեցիների հետ Հերակլ կայսեր բանակցութիւնների եւ դրանց աղբիւրների մասին տե՛ս նաեւ WINKELMANN, F., *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Berliner Byzantinistische Studien, Band 6, Frankfurt am Main 2001, 61-63; LANGE, CH., op.cit., 553-570; СЕЛЕЗНЕВ, Н., *Ираклий и Ишоян II: восточный эпизод в истории «экуменического» проекта византийского императора*, в «Символ» журнал христианской культуры, 61 (2012), 280-300; նոյնի՝ *Pax Christiana et Pax Islamica*, op.cit., 11-31:

22 Ալեքսանդրիայի 633ի ժողովի մասին առաւել մանրամասն տե՛ս ՄԵԼՔՈՆԵԱՆ, Ս. Ռ. - ՄԿՐՏՋԵԱՆ, Ս. Ս., *Ալեքսանդրիայի 633 թ. ժողովը*, նշ. աշխ., 156-173:

23 Յունարէն տեքստը տե՛ս *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Series Secunda, Vol. II, Pars 2, RIEDINGER, R., (ed.), Berlin 1992, 594, 17 - 600, 20 (այսուհետ՝ ACO): 633 թուականի միութեան վերաբերեալ աղբիւրների մասին տե՛ս նաեւ WINKELMANN, F., *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, op.cit., 66-67:

Նշեալ տեսանկիւնից յատկապէս կաեւոր է գրութեան 7րդ կէտը²⁴, որում կարդում ենք հետեւեալը.

Εἷ τις τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν δυσὶ Θεωρεῖσθαι λέγων ταῖς φύσεσιν οὐχ „ἕνα τῆς ἀγίας τριάδος" τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖ, τὸν αἰδίως μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα θεὸν λόγον, ἐν ἐσχάτοις δὲ τοῦ αἰῶνος καιροῖς τὸν αὐτὸν σαρκωθέντα καὶ τεχθέντα ἐκ τῆς παναγίας καὶ ἀχράντου δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, ἀλλ' „ἕτερον τοῦτον" οἶδε „καὶ ἕτερον", καὶ οὐχ „ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν" κατὰ τὸν σοφώτατον Κύριλλον „ἐν θεότητι τέλειον καὶ ἐν ἀνθρωπότητι τέλειον τὸν αὐτόν", καὶ κατὰ τοῦτο καὶ μόνον „ἐν δύο" θεωρούμενον „φύσσει τὸν αὐτὸν πάσχοντα καὶ μὴ πάσχοντα κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο", ὡς ὁ αὐτὸς ἐν ἀγίοις ἔφησε Κύριλλος, πάσχοντα μὲν ἀνθρωπίνως σαρκὶ καθὼς ἄνθρωπος, μένοντα δὲ ὡς θεὸν ἀπαθῆ ἐν τοῖς τῆς ἰδίας σαρκὸς πάθεσι, καὶ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα „μιᾶ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ" κατὰ τὸν ἐν ἀγίοις Διονύσιον. θεωρία μόνῃ διακρίνων τὰ ἐξ ὧν ἡ ἔνωσις γέγονε, καὶ ταῦτα τῷ νῷ διασκοπῶν ἄτρεπτα καὶ ἀσύγχυτα μετὰ τὴν αὐτῶν φυσικὴν καὶ καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν μένοντα, καὶ ἐν τούτοις ἀδιαίρετως καὶ ἀχωρίστως τὸν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν καὶ υἱὸν γνωριζόμενον, καθὼς δύο τὰ ἀλλήλοις ἀσυγχύτως συνηγε-

ւորէ որեւէ մէկը, ասելով, որ մեր մի Տէր Յիսուս Քրիստոս ցանաչում է երկու բնութեան մէջ, չի դաւանում, որ ե՛ւ Հօրից յաւերժաբար ծնուած Աստուած Բանը, ե՛ւ վերջին ժամանակներում մեր Տիրուհի Աստուածածնից եւ միշտ Կոյս Մարիամից մարմնացածն ու ծնուածը նոյն Ինքն է՝ Մէկը Սուրբ Երրորդությունից, այլ ընդունում է, որ սա ուրիշ է եւ միւսն ուրիշ, եւ ոչ թէ միեւնոյնը՝ կատարեալ աստուածութեամբ եւ կատարեալ մարդեղութեամբ՝ ըստ իմաստնագոյն Կիրելի խօսքի, եւ միայն այդ պատճառով ցանաչելի երկու բնութեան մէջ, [ով չի դաւանում], որ նոյնը չարչարուել է եւ չի չարչարուել ե՛ւ մէկով ե՛ւ միւսով, ինչպէս ասել է նոյն Սուրբ Կիրելը՝ չարչարուել է մարդկայնօրէն մարմնով, ինչպէս մարդ, իսկ ինչպէս Աստուած՝ անչարչարելիօրէն գտնուել էր չարչարելի մարմնում, որ մի եւ նոյն Քրիստոս եւ Որդին ներգործուել էր ե՛ւ աստուածայինը ե՛ւ մարդկայինը մի աստուածայրական ներգործութեամբ՝ համաձայն Սուրբ Դիոնիսիոսի: [Ով չի դաւանում], որ միայն մտահայեցութեամբ է տարբերակում այն, ինչից ծագել է միաւորութիւնը, եւ այդ պատճառով Նրա բնութեանական եւ հիպոստասային միութիւնից յետոյ մտքով դիտարկելով [Նրան] անբաժան ու անխառն, եւ միւս կողմից միեւնոյն անանջատ եւ անբաժան Քրիստոսին եւ Որդուն մտահայելիս՝ մէկը միւսին անխառն միաւորուած երկուս է ցանաչում՝ իրականացնելով նրանց իրական հայտնւմ, այլ ոչ թէ խաբուսիկ պատրան-

24 ACO II 2, Pars 2, 598, 10-600, 5: Հայնց Օհմէի գերմաներէն թարգմանութիւնը տե՛ւս ՕԽՄԵ, H., *Kirche in der Krise. Zum Streit um Christologie im 7 Jahrhundert*, Arbeiten zur Kirchengeschichte, Band 146, Berlin/Boston 2022, 660-661:

μένα καθορᾷ τῷ νῶ, πραγματικὴν αὐ-
τῶν τὴν θεωρίαν ποιούμενος, ἀλλ'
<οὐ> φαντασίᾳ ψευδεῖ καὶ διακένοις
νοῦ διαπλάσμασι, διιστῶσι δὲ οὐδα-
μῶς ὡς ἀνηρημένης ἡδὴ τῆς εἰς δύο
διατομῆς διὰ τὴν ἄφραστον <καὶ ἁ-
σύγχυτον> καὶ ἀπερινόητον ἔνωσιν,
λέγων κατὰ τὸν ἅγιον Ἀθανάσιον „ἅ-
μα γὰρ σάρξ, ἅμα θεοῦ λόγου σάρξ,
ἅμα σὰρξ ἔμψυχος λογική, ἅμα θεοῦ
λόγου σὰρξ ἔμψυχος λογική“, ἀλλ' ἐπὶ
διαιρέσει τῇ ἀνὰ μέρος τὴν τοιαύτην
ἐκλαμβάνει φωνήν, ἀνάθεμα ἔστω.

Բով եւ մտքի ապարդիւն յօրինուած-
ներով, բոլորովին չի բաժանում [Նը-
րան], կարծես թէ անխառն ու անհա-
սանելի միութիւնից յետոյ արդէն ամ-
բողոքեամբ վերացել է բաժանումը
երկուսի՝ ասելով սուրբ Աթանասի
համաձայն՝ «նոյն մարմինը միաժա-
մանակ Աստուած Բանի մարմինն է,
միաժամանակ բանական հոգով լցու-
ած մարմինն է, միաժամանակ Աս-
տուած Բանի՝ բանական հոգով
լցուած մարմինն է», այլ օգտագոր-
ծում է այդպիսի արտայայտութիւն
(*ὁμοῦσι οὐκ ἔσθ' ἑτεροῖς*) - Ս.
Մ.)՝ մասերի բաժանելու համար,
թող նգովեալ լինի:

*Քրիստոսաբանական վիճելի բանաձեւերը պարզաբանելու
Համար՝ «միութեան ինը կէտերում» օգտագործւում են ե՛ւ քաղկե-
զոնական ե՛ւ ոչ քաղկեզոնական սահմանումներ՝ փորձելով զրանց
տալ երկու կողմերին էլ բաւարարող մեկնաբանութիւններ²⁵,
որոնք ճշտելուց յետոյ է միայն, որ Շրդ կէտում սահմանւում է՝
«միեւնոյն Քրիստոս եւ Որդին ներգործում էր ե՛ւ աստուածայինը ե՛ւ
մարդկայինը մի աստուածայրական ներգործութեամբ (μὴ θεανδρικῇ
ἐνεργείᾳ)՝ համաձայն Սուրբ Դիոնիսիոս [Արիսպագացու]», ինչն էլ
ընդհանուր առմամբ դառնում է երկու կողմերի միջեւ միութեան
բանաձեւը: Սակայն այսպիսի ձեւակերպումն այնքան էլ չի
Համապատասխանում դիոնիսիոսեան շարադրանքին, քանի որ Դի-
ոնիսիոս Արիսպագացու անունով պահպանուած ժողովածոյում
խօսւում է «նոր աստուածայրական ներգործութեան» (καινήν θεανδρι-
κὴν ἐνεργείαν) մասին²⁶: Ինչպէս տեսնում ենք «միութեան ինը կէ-
տերում» «նոր» (καινήν) բնորոշումը փոխարինած է «մի» (μὴ) բը-*

25 «Միութեան ինը կէտերի» ամբողջական հայերէն թարգմանութիւնը եւ
դրանց մանրամասն վերլուծութիւնը տե՛ս ՄԵԼՔՈՆԵԱՆ, Ս. Ռ. – ՄԸ-
ԿԸՏՁԵԱՆ, Ս. Ս., *Այնհանդրիայի 633 թ. ժողովը*, նշ. աշխ., 165-171:

26 Քրիստոսի «նոր աստուածայրական ներգործութեան» վերաբերեալ ձե-
ւակերպմանը հանդիպում ենք Դիոնիսիոս Արիսպագացու անունով պահ-
պանուած «Դ. թուրք՝ ուղղուած Գայոսին» գրութեան մէջ (տե՛ս S. Dio-
nysius Ariopagita, *Epistola IV*, PG, Tomus III, սիւն 1072; հայերէն թարգ-
մանութիւնը՝ THOMSON, R. W., *The Armenian Version of the Works Attributed
to Dionysios the Areopagite*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Vol.
488, Scriptorum Armeniaci, Tomus 17, Lovanii 1987, 233):

նորոշմամբ: Այս փոփոխութիւնը կատարել էր Սեւերիանոս Անտիոքացին դեռ Զ. դարում՝ քրիստոսաբանական իր սահմանումները հիմնաւորելու համար²⁷:

Արիսպագացու փոփոխուած բանաձեւը չի վրիպում նաեւ քաղկեդոնականների աչքից, եւ այս մասին արդէն գրում է ի Քրիստոս «երկու ներգործութիւն» եւ «երկու կամք» դաւանելու վարդապետութեան հիմնական սահմանող՝ Մաքսիմոս Խոստովանողը (չ. 579-662)²⁸ մեղադրելով միութեան գրութիւնը կազմողներին այս փոփոխութեան մէջ²⁹: Ալեքսանդրիայի միութեան յաջողութիւնը երկար չի տեւում, սակայն դրա պատճառը ոչ այնքան այս փոփոխութիւնն է, որքան առհասարակ «մի ներգործութիւն» սահմանման յետագայ սխալ ընկալումը, քանի որ ինչպէս յայտնում են Անաստաս Սինայեցին (է. դար) եւ Թէոփանէս Խոստովանողը (Ը.-Թ.), յակոբիկեաններն Ասորիքում եւ թէոդոսեաններն Ալեքսանդրիայում, պարծենալով իրենց յաղթանակով, ասում էին. «Ոչ թէ մննք Քաղկեդոնի հետ, այլ Քաղկեդոնը մեզ հետ մտաւ հաղորդութեան մէջ՝ դաւանելով Քրիստոսի մէկ բնութիւն՝ նրա մի ներգործութեան միջոցով»³⁰:

Խնդիրն այն էր, որ Եգիպտոսի միաբնակների հակաքաղկեդոնական դիրքորոշումն ի սկզբանէ պայմանաւորուած չէր միայն լեզուամտածողական եւ աստուածաբանական առանձնայատկութիւններով, այլ նաեւ ունէր բաւականին լուրջ եկեղեցա-քաղաքական եւ գաղափարային հենք, քանի որ Քաղկեդոնի ժողովին (451) բանադրել էին նրանց Դիոսկորոս պատրիարքին, ում հան-

27 ДАВЫДЕНКОВ, О., *Христологическая система Севира Антиохийского*, Москва 2007, 142.

28 Միաներգործական-միակամական վեներում Մաքսիմոս Խոստովանողի ներգրաւուածութեան մասին տե՛ս OHME, H., *Maximos Confessor und der monenergetisch-monotheistische Streit*, in *Revista Teologica*, 2017, No. 3, 20-35: Մաքսիմոս Խոստովանողի գործունեութեան մասին մանրամասն տե՛ս ALLEN, P. - NEIL, B. (edd.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford University Press, 2015:

29 MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula Theologica et Polemica*, PG, Tomus XCI, սիւն 100:

30 АНАСТАСИЙ СИНАИТ, 126-127; ԹէոփԱՆէՍ ԽՈՍՏՈՎԱՆՈՂ, *Ժամանակագրութիւն*, ԲԱՐԹԻԿԵՍԱՆ, Հ., (հրտ.), *Օտար աղբիւրները հայերի մասին, քիւզանդական աղբիւրներ* Դ., Երեւան 1983, 40 (այսուհետ՝ ԹէոփԱՆէՍ ԽՈՍՏՈՎԱՆՈՂ):

դէպ եզրկատացիները պահպանում էին իրենց հաւատարմութիւնը³¹:

Այնուամենայնիւ «մի ցերեպոքութիւն» սահմանման այսպիսի մեկնաբանութիւնն անտարբեր չի թողնում նաեւ արեւելքի քաղկեղոնականներին, իսկ միաբնակների նման դիրքորոշումը յանգեցնում է այն բանին, որ արդէն 633ի վերջերին 634ի սկիզբներին Պաղեստինցի Սոփրոնիոս³² (†638) անունով մի վանական, ով մեծ հեղինակութիւն ունէր ողջ արեւելքում, հակադրւում է Ալեքսանդրիայի միութեան կազմակերպիչներին եւ յատկապէս «միութեան իմը կէտերի»³³ 7րդ կէտին³³, որտեղ սահմանուած էր «մի աստուածայրական ցերեպոքութիւն» բանաձեւը, իսկ 634ին Երուսաղէմի պատրիարք դառնալու առիթով նրա «Ժողովական թուղթ»ը³⁴ այնպիսի աղմուկ է բարձրացնում կայսրութեան ողջ տարածքում՝ մասնաւորապէս քաղկեղոնականների միջավայրում, որ միաբնական քաղաքականութեան հեղինակները ստիպուած են լինում վերանայել իրենց քաղաքականութեան հիմքում ընկած քրիստոսաբանական սահմանումները, որպէսզի եղած պառակտումն աւելի չխորացնեն: Այսպէս, է. դարի քրիստոսաբանական բանակցութիւնները թեւակոխում են նոր փուլ, որում քննարկուող ձեւակերպումների շուրջ երկխօսութիւնը միջեկեղեցական հարթութիւն-

31 JONES, A. H. M., *Were ancient heresies national or social movements in disguise?*, in *Journal of Theological Studies*, 10 (1959), 280-298; JONES, A. H. M., *The Roman Economy*, Oxford 1974, 308-329; հմմտ. ВИНКЕЛЬМАН, Ф., *Некоторые замечания к оценке роли монофиситства в Египте в послелекисиния-новскую эпоху*, «Византийский временник», 39 (64), (1978), 87:

32 Սոփրոնիոս Երուսաղէմացու մասին տե՛ս ALLEN, P., *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy. The Synodical Letter and Other Documents*, Oxford University Press, New York 2009:

33 WINKELMANN, F., *Der monenergetisch-monotheletische Streit...*, 64-66, Nr. 26, 26a, հմմտ. LANGE, CH., նշ. աշխ., 581-587, 601-606:

34 Սոփրոնիոս Երուսաղէմացու «Ժողովական թղթի» յունարէն բնագիրը պահպանուել է 680/81 թուականի Կոստանդնուպոլսի ժողովի 11րդ նիստի վաւերագրերում (տե՛ս ACO, II, 2, Pars I, 410, 13-494, 9, հմմտ. WINKELMANN, F., *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, op.cit., 80-82, Nr. 45): Սոփրոնիոսի «Ժողովական թղթի» մանրամասն վերլուծութիւնը տե՛ս ALLEN, P., *Sophronius of Jerusalem*, op.cit., 23-66; «Ժողովական թղթի» անգլերէն թարգմանութիւնը տե՛ս Լոյն տեղում, 67-157:

նից տեղափոխվում է գոլտ ներքաղկեղոնական միջավայր՝ դառնալով կայսերական եկեղեցու նոր պառակտման պատճառ³⁵:

Նախքան պատրիարք դառնալը՝ Սոփրոնիոս Երուսաղեմացին, չկարողանալով համոզել 633ի միութեան հիմնական կազմակերպիչ Ալեքսանդրիայի պատրիարք Կիլրոսին՝ «ի Քրիստոս մի ներգործութիւն» ձեւակերպումը փոխել «երկու ներգործութեան», վերջինիս դրդմամբ մեկնում է Կոստանդնուպոլիս՝ յոյս ունենալով խնդիրը լուծել՝ այն բարձրացնելով Սերգիոս պատրիարքի առաջ³⁶: Չցանկանալով վնասել Ալեքսանդրիայում կայսրութեան կրօնական քաղաքականութեան արդիւնքում այդքան դժուարութեամբ կայացած միութեանը՝ Սերգիոս պատրիարքը նոյնպէս մերժում է որեւէ փոփոխութիւն կատարել «միութեան ինը կէտերում»³⁷: Այնուամենայնիւ, Սոփրոնիոսի առաջադրած հարցումները մտահոգութիւն են առաջացնում նաեւ Կոստանդնուպոլսում գտնուող այլ բարձրաստիճան հոգեւորականների շրջանակներում³⁸, որոնց անհանգստացնող ընդհանուր հարցն այն էր, որ «մի ներգործութիւն» դաւանելը յանգեցնում է ի Քրիստոս հիպոստասիային միութեամբ միաւորուած երկու բնութիւնների մերժման³⁹: Ցանկանալով կանխել արդէն նշմարուող յետագայ պառակտումները՝ Սերգիոս պատրիարքը 633ի Օգոստոսին Կոստանդնուպոլսում տեղական ժողով է գումարում⁴⁰՝ հրապարակելով եւ Ալեքսանդրիայի պատրիարք Կիլրոսին ուղարկելով ժողովական որոշում, որ պատմութեան մէջ յայտնի է «Պսեփոս» (Psēphos)⁴¹ անունով: Հետեւելով

35 Ներքաղկեղոնական միջավայրում տեղի ունեցած բաժանման եւ դրա պատճառների մասին տե՛ս OHME, H., *Motive und Strukturen des Schismas im monenergetisch-monotheletischen Streit*, op.cit., 3-31:

36 ACO, II, 2, Pars II, 538, 8-540, 3; հմմտ. WINKELMANN, F., *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, op.cit., 64-65, Nr. 26:

37 ACO, II, 2, Pars II, 540, 4-18; հմմտ. WINKELMANN, F., *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, op.cit., 65-66, Nr. 26a:

38 ACO, II, 2, Pars II, 540, 19-20.

39 ACO, II, 2, Pars II, 542, 7-11.

40 WINKELMANN, F., *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, op.cit., 73-74.

41 WINKELMANN, F., *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, op.cit., 73-74, Nr. 36: «Պսեփոս» իրուն տեխստը չի պահպանուել, սակայն դրա հիմնական բովանդակութիւնը պահպանուել է Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցու՝ Հոռմի Հոնորիոս պապին ուղղուած առաջին նամակում, որ պահպանուել է Կոստանդնուպոլսի 680/81ի ժողովի 12րդ նիստի վաւերագրերում (տե՛ս

Ալեքսանդրիայի «միութեան ինը կետերի» տրամաբանութեանը՝ Սերգիոս պատրիարքն իր քրիստոսաբանութիւնը ներկայացնում է՝ հիմնուելով նորքադիեղոնական⁴² աստուածաբանների կողմից հաստատած այն սահմանման վրայ, որ «մարմին դարձած Աստուծոյ Որդու մէջ սուրբնկտն Աստուած-Բանի հիպոստասիսն էր»⁴³, ինչը «Պսեփոս»ում արտայայտուում է հետեւեալ չարադրանքով. «Աստուածագգեաց Հայրերի փրկչական վարդապետութիւնը մեզ յստակ ուսուցանում է, որ Տիրոջ՝ բանական հոգով օժտուած մարմինը (τὴν νοερώς ἐψυχωμένον τοῦ κυρίου σώμα) երբեք չի բաժանուել եւ երբեք չի կատարել իր բնութեանական շարժումն ինքն իրեն ու իր սեփական ձգտմամբ՝ հակառակ իր հետ հիպոստասիսային միութեամբ միաւորուած Աստուած-Բանի ցանկութեան, այլ [շարժուել է] երբ, ինչպէս եւ ինչ չափով կամեցել է Աստուած-Բանը»⁴⁴:

ACO, II, 2, Pars II, 542, 2-544, 18): Այս գրութիւնը յիշատակում է նաեւ Մաքսիմոս Խոստովանողն իր 19րդ մամակում (տե՛ս MAXIMUS CONFESSOR, *Ad Pyrrhum sanctissimum presbyterum et hegumenum, seu abbatem*, PG, Tom. XCI, col. 592 BC, 596 AB): Ձեռյած, որ «Պսեփոս»ի բուն տեքստը չի պահպանուել, այնուամենայնիւ քեման ուսումնասիրած գիտնականները փորձել են այն վերականգնել՝ հիմնուելով Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցու եւ Մաքսիմոս Խոստովանողի վերոնշեալ գրութիւնների վրայ (գերմաներէնով վերականգնումը տե՛ս OHME, H., *Synodalentscheid (Psēphos) der Konstantinopler Synodos endemousa unter Patriarch Segios I (August 633)*, in *Kirche in der Krise. Zum Streit um Christologie im 7 Jahrhundert*, Arbeiten zur Kirchengeschichte, Band 146, Berlin-Boston 2022, 661-662): «Պսեփոս»ի մանրամասն վերլուծութիւնը տե՛ս LÉTHEL, F.-M., *Théologie de l'Agonie du Christ*, Paris 1979, 36-47, ֆրանսերէն բարգմանութիւնը՝ էջ 37-38:

42 «Նորփաղկեդոնականութիւն» եզրոյթի ծագման եւ յետագայ ուսումնասիրութեան մասին տե՛ս GRILLMEIER, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 2/2, in *Die Kirche von Konstantinopel im 6 Jahrhundert*, unter Mitarbeit von Th. Hainthaler, Freiburg-Basel-Wien 2004, 450-459: Է. դարի առաջին կեսին շրջանառուած միաներգործական-միակամական փրիստոսաբանութեան եւ նորփաղկեդոնականութեան միջեւ կապի մասին տե՛ս UTHEMANN, K. H., *Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monothelismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus*, Studia Patristica, vol. XXIX, Leuven 1997, 373-413:

43 LANGE, CH., op.cit., 534: Աստուած-Բանի «հիպոստասիս» նորփաղկեդոնական մեկնութիւնը տե՛ս նոյն տեղում, 368-370:

44 ACO, II, 2, Pars II, 542, 17-20.

Այնուամենայնիվ, ելնելով այն հանգամանքից, որ անհանգրստության առիթ էին դարձել «մի ներգործություն» եւ «երկու ներգործություն» սահմանումները՝ նշեալ գրութեամբ Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցին կոչ էր անում Ալեքսանդրիայի պատրիարք Կիւրոս Փասիսցուն, միաբնակների հետ միութիւն կնքելուց յետոյ, արգելել որեւէ մէկին քարոզելու ի Քրիստոս թէ՛ «մի ներգործություն», թէ՛ «երկու ներգործություն»⁴⁵ եւ առաջարկում էր հետեւեալը. «Աւելի շուտ, անհրաժեշտ է խոստովանել այնպէս, ինչպէս աւանդել են սուրբ եւ Տիեզերական ժողովները, որ մի եւ նոյն միաձին Որդին՝ մեր Տէր Յիսուս Քրիստոս, նշմարիտ Աստուած ներգործում էր թէ՛ աստուածայինը, թէ՛ մարդկայինը, եւ որ ամբողջ աստուածային ու մարդկային ներգործութիւնը բխում է անբաժանօրէն մի եւ նոյն մարմնաւորուած Աստուած-Բանից եւ վերաբերում է մի եւ նոյնին»⁴⁶:

Շարունակելով ամբողջութեամբ Քրիստոսի միեղէնութեան վրայ հիմնուած վարդապետութեան տրամաբանութիւնը՝ Սերգիոս պատրիարքը «Պսեֆոս»-ում եզրակացնում է, որ եթէ «մի ներգործութեան» պարագայում ոմանց համար ի Քրիստոս միաւորուած երկու բնութիւնների լուծարման վտանգ էր առաջանում, ապա «երկու ներգործութեան» դէպքում «կը հետեւէր՝ ընդունել երկու՝ մէկը միւսին հակադիր կամքեր. այսպէս, երբ Աստուած-Բանը կը կամենար կատարել փրկչական տառապանք, նոյն ժամանակ Նրա մարդեղութիւնը կը հակադրուէր Նրա կամքին եւ կ'ընդդիմանար Նրան՝ դրանով ներմուծելով երկու հակադիր կամեցողներ, ինչը պրոծութիւն է: Քանզի անհնար է, որ միեւնոյն սուրբնկտի մէջ երկու կամքեր գոյութիւն ունենան, որոնք միաժամանակ եւ նոյնի վերաբերեալ կամենան հակադիր բաներ»⁴⁷: Այսպէս, չնայած Սերգիոս պատրիարքն ուղղակիօրէն չի կիրառում ի Քրիստոս «մի կամք»⁴⁸

45 ACO, II, 2, Pars II, 542, 2-3:

46 ACO, II, 2, Pars II, 542, 3-8.

47 ACO, II, 2, Pars II, 542, 13-16.

48 Միաներգործական-միակամական վարդապետութեան շուրջ է. դարի առաջին կեսին ընթացած վեճերի համատեքստում ի Քրիստոս «մի կամք» ձեւակերպումն ուղիղ կերպով առաջին անգամ հանդիպում է Հռոմի Հոմոթիոս պապի պատասխան նամակում (634)՝ ուղղուած Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցուն. «... մենք ընդունում ենք Տէր Յիսուս Քրիստոսի մի կամք» (ἐν θέλῃα ὁμολογοῦμεν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ) (ACO, II, 2, Pars II, 550, 16-17; հմմտ. WINKELMANN, F., *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, op.cit., 79-80, Nr. 44):

սահմանումը, այնուամենայնիվ, վերոնշեալից դա էր հետևում: Արգելելով վէճի եւ հնարաւոր պառակտման պատճառ հանդիսացող «մի ցերեպոքիւն» եւ «երկու ցերեպոքիւն» արտայայտութիւնների շուրջ յետագայ քննարկումները՝ «Պսեփոս»ով ի Քրիստոս «մի ցերեպոքիւն» դաւանելու վարդապետութեան վրայ հիմնուած կրօնական քաղաքականութիւնից, որն ուղղուած էր ոչ-քաղկեդոնականներին, անցում է կատարում ի Քրիստոս «մի կամփ» դաւանալու վարդապետութեան վրայ հիմնուած կրօնական քաղաքականութեանը՝ ուղղուած արդէն քաղկեդոնականներին:

Չնայած վերոնշեալ վերաձեւակերպումներին, այնուամենայնիվ «Պսեփոս»ը չի ընդունւում Սոփրոնիոսի կողմից՝ քննադատութեան ենթարկուելով վերջինիս «Ժողովական քրթում» որպէս միաներգործական գրուածք⁴⁹ արդէն 634ին աւելի խորացնելով ներքաղկեդոնական միջավայրում նշմարուող պառակտումը:

Հասունացող դաւանական վէճերին գուգահեռ սկսւում են նաեւ արաբների արշաւանքները արեւելահռոմէական կայսրութեան հարաւ-արեւելեան նահանգների ուղղութեամբ⁵⁰: Ստեղծուած իրավիճակում կայսրութեանն աւելի քան անհրաժեշտ էր ներքին խաղաղութիւն, որն ուղղակիօրէն կապուած էր վարդապետական հարցերի շուրջ եկեղեցու ներսում տիրող համաձայնութիւնից: Ուստի Սերգիոս պատրիարքի նախաձեռնութեամբ Հերակլ կայսրը 638ին⁵¹ հրապարակում է պաշտօնական մի հրամա-

49 WINKELMANN, F., *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, op.cit., 81-82, հմմտ. OHME H., *Motive und Strukturen des Schismas im monenergetisch-monotheletischen Streit*, op.cit., 7:

50 Արեւելահռոմէական կայսրութեան վրայ արաբական արշաւանքների եւ դրանց հակադարձման մասին տե՛ս LILIE, R.-J., *Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber. Studien zur Strukturwandlung des byzantinischen Staates im 7 und 8 Jhd.*, München 1976:

51 Ըստ Հայնց Օհմէի, բիւզանդագէտ Marek Jankowiak-ն իր անոնիպ աւարտաճառում հիմնաւոր փաստարկներով տեսակէտ է յայտնում, որ Հերակլ կայսր «Էկքեսիս»ը հրապարակուել է ոչ թէ 638ին, այլ 636/637ին (տե՛ս JANKOWIAK, M., *Essai d'histoire politique du monothélisme*, Diss. Paris-Warschau 2009, 155-160 (անոնիպ); հմմտ. OHME, H., *Die Konstantinopler Synoden von 638/9(?) und die Ekthesis des Kaisers Herakleios (610-641)*, op.cit., 172): Դրժբախտաբար մեզ համար անհասանելի էր Marek Jankowiak-ի նշեալ աշխատութիւնը, ուստի մենք կը հետեւենք «Էկքեսիս»ի աւանդական բուագրքմանը: Թուագրքման խնդրի վերաբերեալ աւելի մանրամասն տե՛ս OHME, H., *Die Konstantinopler Synoden von 638/9(?) und die Ekthesis*, op.cit., 192-197:

նագիր՝ յայտնի «Էկթեսիս» անունով⁵², որով արգելում էր որեւէ քննարկում կամ վէճ «ներգործութիւնների» քանակի հարցի շուրջ եւ «Պսեփոս»ի նմանողութեամբ⁵³ հիմք ընդունելով Քրիստոսի միեղէնութեան վարդապետութիւնը՝ սահմանում էր հետեւեալը. «Մենք, առհասարակ, ոչ մէկին չենք թոյլատրում պնդել կամ ուսուցանել մէկ կամ երկու ներգործութիւն Տիրոջ աստուածային մարմնաւորման մէջ, այլ, ինչպէս սահմանել են սուրբ եւ տիեզերական ժողովները, պէտք է դաւանել, որ մի եւ նոյն միածին Որդին՝ մեր Տէր Յիսուս Քրիստոս՝ ճշմարիտ Աստուած, կատարեց եւ աստուածայինը, եւ մարդկայինը, եւ որ իւրաքանչիւր աստուածային ու մարդկային ներգործութիւն ըխում էր առանց բաժանման կամ խառնման միեւնոյն մարմնաւորում Աստուած-Բանից եւ պէտք է վերագրուի մի եւ նոյնին»⁵⁴:

Այնուհետեւ, առաջ անցնելով, «Էկթեսիս»ում Քրիստոսի միեղէնութիւնը սահմանում էր՝ բացառելով ի Քրիստոս «երկու

52 «Էկթեսիս»ի բնագիրը յունարէն-լատիներէն զուգահեռ քարգմանութեամբ պահպանուել է Հռոմի Մարտինոս պապի կողմից գումարում լատերանի հակամիակամական ժողովի (649) արձանագրութիւններում (տե՛ս ACO, II, 1, 156, 20-162, 12; հմմտ. WINKELMANN, F., *Der monenergisch-monotheletische Streit*, op.cit., 85-86, Nr. 50): Անգլերէն քարգմանութիւնը տե՛ս *The Acts of the Lateran Synod of 649*, PRICE, R. - BOOTH, P. - CUBITT, C., (edd.), *Translated Texts for Historians*, vol. 61, Liverpool University Press, 2014, 226-230; գերմաներէն քարգմանութիւնը՝ OHME, H., *Die „Darlegung der Lehre der Orthodoxie“ („Ekthesis“) des Kaisers Herakleios (636/7)*, in *Kirche in der Krise. Zum Streit um Christologie im 7 Jahrhundert*, Arbeiten zur Kirchengeschichte, Band 146, Berlin/Boston 2022, 675-678: «Էկթեսիս»ի մասին մանրամասն տե՛ս OHME, H., *Das Kontaktion „Auf die heiligen Väter“ und die Ekthesis des Kaisers Herakleios (610-641)*, in *Kirche in der Krise. Zum Streit um Christologie im 7 Jahrhundert*, Arbeiten zur Kirchengeschichte, Band 146, Berlin/Boston 2022, 141-168; նոյնի՝ *Die Konstantinopler Synoden von 638/9(?) und die Ekthesis*, op.cit., 169-198:

53 649ի Լատերանի ժողովի վաւերագրերի, որոնց մէջ է նաեւ Հերակլ կայսեր «Էկթեսիս»ը, հրատարակիչ Ռիդինգերը, ներկայացնելով դրա բովանդակութիւնը, նշում է, որ «Էկթեսիս»ի 50%-ը Յուստինիանոս կայսեր «Ուղղափառ հաւատի էղիկտի» վերաշարադրումն է, 20%-ը Սերգիոս պատրիարքի գրութիւնների մէջբերումներն են, իսկ մնացեալ 30%-ը նոր ձեւակերպումներ (տե՛ս RIEDINGER, R., *Aus den Akten der Lateran-Synode von 649*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 69 (1976), 20; հմմտ. СИДОРОВ, А. И., *Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество*, «Святоотеческое наследие и церковные древности», т. V, Москва 2017, 502):

54 ACO, II, 1, 160, 4-10.

կամֆերի» *գոյութիւնը՝ ի տարբերութիւն «Պսեֆոս»ի՝ ուղղակիօրէն կիրառելով* «մի կամֆ» *արտայայտութիւնը*. «... հետեւելով սուրբ Հայրերին, մենք դաւանում ենք մի կամֆ ի մեր Տէր՝ Յիսուս Քրիստոս՝ ճշմարիտ Աստուած (ἐν θέλημα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ὁμολογοῦμεν), քանզի երբեք Նրա՝ բանական հոգով մարմինը չկատարեց իր բնութեան շարժումն առանձին եւ սեփական մղմամբ՝ հակառակ իր հետ հիպոստասիսային միութեամբ միաւորուած Աստուած-Քանի կամեցողութեան, այլ [շարժուեց] երբ, ինչպէս եւ ինչ չափով թոյլատրեց Աստուած-Քանի Ինքը»⁵⁵:

«Էկրեսիս»ում *մանրամասնութեամբ անդրադարձ է կատարւում նաեւ Քրիստոսի «բնութիւնների» վերաբերեալ վիճելի ձեւակերպումներին՝ այն է՝ Քրիստոս «երկու բնութիւնից» եւ «երկու բնութեան մէջ», որոնք մեկնաբանւում են բացառապէս կիրևեղեան եւ նորքաղկեդոնական աստուածաբանութեանը յատուկ ձեւակերպումներով*⁵⁶ *չէտելով, որ Քրիստոս «մի Որդի է, մի Տէր, մի դէմք, մի բաղադրեալ հիպոստաս (μία ἐν ὑπόστασιν σύνθετον) եւ Աստուած-Քանի մի բնութիւն՝ մարմնաւորուած բանական հոգի ունեցող մարմնով*⁵⁷: *Իսկ «երկու բնութեան մէջ» վիճելի ձեւակերպումը նշւում էր «գուտ երկու բնութիւնների տարբերակման» (μόνον σημαίνοντες τῶν φύσεων) համար, որպէսզի բացառուէր զրանց իրար խառնումը*⁵⁸:

55 ACO, II, 1, 160, 25-29.

56 «Երկու բնութիւնից» եւ «երկու բնութեան մէջ» արտայայտութիւնների նորքաղկեդոնական ընկալումների մասին տե՛ս PRICE, R., *The Acts of the Council of Constantinople of 553 with related texts on the Three Chapters Controversy*, (Translated Texts for Historians 51,1-2), Liverpool 2009, 71-72:

57 «...մենք դաւանում ենք մի Քրիստոս երկու բնութիւնից (ἐκ δύο φύσεων ἑνα Χριστόν), մի Որդի, մի Տէր, մի դէմք, մի բաղադրեալ հիպոստաս (μία ἐν ὑπόστασιν σύνθετον) եւ Աստուած-Քանի մի բնութիւն՝ մարմնաւորուած բանական հոգի ունեցող մարմնով, ինչպէս հաւատում եւ ուսուցանում էր հոգով ներշնչուած Կիրևեղը» (ACO, II, 1, 158, 29-31):

58 «Նաեւ հաւատալով, [որ] Նոյնը երկու բնութեամբ է (ἐν δύο φύσεσι τον αὐτόν)՝ մենք դաւանում ենք, որ մի Տէր Յիսուս Քրիստոսին՝ ճշմարիտ Աստծուն, պէտք է ընդունել աստուածութեամբ եւ մարդկութեամբ՝ դրանով ընդգծելով միայն բնութիւնների տարբերակումը (μόνον σημαίνοντες τῶν φύσεων), որոնցից անհատելի միութիւնը տեղի է ունեցել առանց խառնման, քանզի ոչ աստուածութիւնը փոխակերպուեց մարմնի, ոչ էլ մարմինը փոխակերպուեց աստուածութեան, այլ իւրաքանչիւրը պահպանեց իր բնութեան իր առանձնայատկութիւնը անգամ հիպոստասիսային միութիւնից յետոյ» (ACO, II, 1, 158, 31-36):

Հերակլ կայսեր «Էկքեսիս»ով կայսրութեան ողջ տարածքում կանոնականացում եւ պաշտօնական ուղղափառ դաւանանք⁵⁹ էր հռչակում ի Քրիստոս «մի կամփի» վարդապետութիւնը, որի պատճառով էլ, չնայած մինչ այդ քննարկումներն ի Քրիստոս «մի ցերեպոնութիւն» դաւանելու վարդապետութեան շուրջ էին, այնուամենայնիւ է. դարի քրիստոսաբանական վէճերը պատմութեան մէջ մնացել են որպէս «միակամութեան» շուրջ վէճեր:

Այսպէս, հիմնուելով վերոնշեալ երեք պաշտօնական դաւանագրերի՝ ա) Ալեքսանդրիայի 633ի միութեան ինը կէտերի, բ) Սերգիոս պատրիարքի «Պսեփոս»ի եւ գ) Հերակլ կայսեր «Էկքեսիս»ի վրայ, յստակ կարող ենք ասել, որ է. դարի առաջին կէսին արեւելահռոմէական կայսրութեան որդեգրած նոր միարարական կամ կրօնական քաղաքականութեան հիմքում ընկած վարդապետութիւնը ոչ թէ ուղղակիօրէն բխում էր Քաղկեդոնի ժողովի սահմանումներից, այլ հիմնուած էր մեր կողմից արդէն մի քանի անգամ յիշատակուած նորկիւրեղեան կամ նորքաղկեդոնեան քրիստոսաբանութեան վրայ⁶⁰, ըստ որի «Քրիստոս մի է եւ անբաժանելի, իսկ Նրանում գործող սուրբնեկոյն Աստուած-Բանն է»: Այսպիսի մտածողութիւնն ամբողջութեամբ տեղաւորւում էր կիւրեղ-ալեքսանդրեան աւանդոյթին հետեւող հակաքաղկեդոնական եկեղեցիների քրիստոսաբանական պատկերացումներում: Ուստի այս նոյն տրամաբանութեան համատեքստում պէտք է տեղի ունեցած լինի մեզ հետաքրքրող Կարինում կայացած միութիւնը Հերակլ Ա. կայսեր եւ Հայոց եկեղեցու Եզր Ա. Փառաժնակերտցի կաթողիկոսի միջեւ, որի հանգամանքները կը փորձենք ճշգրտել յաջորդիւ՝ համադրելով մեր ուսումնասիրութեան վերոնշեալ արդիւնքները 630–633ին Հերակլ կայսեր եւ արեւելեան եկեղեցիների (Հայոց եւ Ասորական) միջեւ միութիւն հաստատելու շուրջ միջեկեղեցական երկխօսութեան վերաբերեալ պահանջուած սկզբնաղբիւրների յայտնած տեղեկութիւնների հետ:

59 «Էկքեսիս»ի ամբողջական վերնագիրն է՝ «Ուղղափառ վարդապետութեան շարադրում» (Ἐκθεσις τοῦ τῆς Ὁρθοδοξίας δόγματος) (ACO, II, 1, 164, 30; հմմտ. OHME, H., *Das Kontaktion „Auf die heiligen Väter“ und die Ekthesis*, op.cit., 143):

60 Ինչպէս նշում է Կարլ-Հայնց Ուտեմանը, է. դարի «միակամութիւն»ը հանդիսանում է նորքաղկեդոնականութեան տրամաբանութեան շարունակութիւնը (տե՛ս UTHEMANN, K. H., *Der Neuchalkedonismus*, op.cit., 373–413):

ԹԷՆՈՂՈՍՈՒՊՈԼԻՍ/ԿԱՐԻՆԻ ԺՈՂՈՎԻ ԽՆԴԻՐԸ
ՀԱՅ ԵՒ ՕՏԱՐ ՍԿՋԲՆԱՂԱԲԻԻՐՆԵՐՈՒՄ

Հայկական աղբիւրներից գատ Կարինի ժողովի մասին տեղեկութիւններ են յայտնում նաեւ քաղկեդոնական որոշ սկզբնաղբիւրներ: Դրանցից ամենահինը «Narratio de Rebus Armeniae»⁶¹ երկն է՝ կազմուած Ը. դարի սկզբին⁶²: Ըստ դրա, Եզր կաթողիկոսի գլխաւորութեամբ Թէոդոսուպոլսում (Կարին) հաւաքուած Հայ վարդապետներն ու եպիսկոպոսները, երեսուն օր քննելով Քրիստոսի «երկու բնութիւնները» վարդապետութիւնը եւ Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները, համոզուած են դրանց ուղղադաւանութեան մէջ եւ խոստանում են այլեւս չհակաճառել այդ խնդրում⁶³: Նոյն աղբիւրը, ներկայացնելով Եզր Փառաժնակերացու եւ Յովհան Մայրապոմեցու վիճաբանութիւնը⁶⁴ Կարինի ժողովից յետոյ, նշում է, որ երկու կողմերի միջեւ համաձայնութիւնը կնքուել է,

61 *La Narratio de Rebus Armeniae*, GARITTE, G., (ed.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 132, *Subsidia* tome 4, Louvain 1952, 26-47; հայերէն ամբողջական քարգմանութիւնը՝ *Narratio* 1962, 457-470:

62 Հմմտ. *Narratio* 1962, 458:

63 *Narratio* 1962, 468.

64 Սկզբնաղբիւրների հաղորդմամբ, երբ հայկական պատուիրակութիւնը վերադառնում է Կարինի ժողովից, կայսերական եկեղեցու հետ կնքած միութեան դէմ է հանդէս գալիս Հայ եկեղեցու այդ ժամանակների նշանաւոր վարդապետներից Յովհան Մայրապոմեցին կամ Մայրավանցին (տե՛ս ՅՈՎՍԷՓԵԱՆ, Գ., *Պատմութիւն Յոհաննու Մայրապոմեցոյ*, նշ. աշխ., 740; ՔԵՆԴՐԵՆԵԱՆ, Հ. Մ., *Յովհան Մայրապոմեցի*, Երեւան 1973, 31; ՄԵԼՔՈՆԵԱՆ, Կ., “*Narratio de rebus Armeniae*” Հայ-Քաղկեդոնական երկը վաղ միջնադարեան Հայոց եկեղեցու պատմութեան կարեւոր սկզբնաղբիւր, Երեւան 2007, 132-136): Սակայն այս պահին յայտնի որեւէ սկզբնաղբիւր չունենք, ըստ որի, Մայրապոմեցու ընդդիմանալը Եզր Կաթողիկոսին բացատրուէր Կարինի միութեան հիմքում ընկած դաւանագրի վարդապետական բովանդակութեամբ: Նրանց միջեւ խնդիրն, ըստ ամենայնի, եկեղեցա-փառաքանական էր. լինելով Հայ եկեղեցու գաղափարական այն թւին պատկանող, որ ծայրայեղ դէմ էր կայսերական եկեղեցու հետ միութեան որեւէ տարբերակին՝ Քաղկեդոնի ժողովի հանդէպ ուղղակի դիրքորոշման բացակայութիւնն առաջադրուած դաւանագրում՝ այն ուղղակի «մոռացութեան» մատնելու կամ առաջին երեք Տիեզերա-ժողովների հետ գուտ յիշատակելու միջոցով, կարող էր լուրջ կասկած յարուցել Յովհան Մայրապոմեցու մօտ՝ Հայ եկեղեցու վարդապետութիւնից շեղման եւ ինքնավարութեան կորստի: Հաւանաբար այս հանգամանքը պետք է յարուցած լինէր նրա դժգոհութիւնը:

երբ հայերն ընդունել են «մեր Տէր Յիսուս Քրիստոսի երկու բնութիւնը՝ կատարեալ Աստուած եւ կատարեալ մարդ, մէկ անձնաւորութիւն, մէկ դէմք՝ անբաժան տնօրինութեան մէջ» *ձեւակերպմամբ*⁶⁵։ *Ինչպէս տեսնում ենք, այստեղ որեւէ խօսք չկայ «մի ներգործութիւն» կամ «մի կամք» սահմանումների մասին, որոնք խնդրոյ առարկայ ժամանակահատուածում ընկած էին Հերակլ կայսեր «Էկումենիկ»՝ համամիութենական քաղաքականութեան հիմքում*։

Նշեալ աղբիւրը, որ գրուած է հաւանաբար Հայաստանի բիւզանդական մասում բնակւող հայ քաղկեդոնիկ հեղինակի ձեռքով, մեր կարծիքով գլխաւորաբար ուղղուած է այս տարածքում ապրող հայ-քաղկեդոնականների ներքին յարանին։ «Narratio»ն կազմուել է մի ժամանակաշրջանում, երբ ողջ Հայաստանը գտնւում էր արաբական տիրապետութեան ներքոյ։ Ուստի արաբական իշխանութեան ազդեցութեան ուժեղացմամբ այս տարածքներում թուլանում էր արեւելահռոմէական կայսրութեան ռազմական գերակայութիւնը։ Դրա թուլացմանը զուգահեռ կայսրութեան արեւելեան նահանգներում նահանջ էր ապրում նաեւ «քաղկեդոնականութիւնը»։ Ստեղծուած իրավիճակում քաղկեդոնիկ հեղինակները պէտք է փորձէին ամէն կերպ վառ պահել Հայ եկեղեցու երբեմնի բարեդրացիական վերաբերմունքը Կոստանդնուպոլսի նկատմամբ։ Այս համատեքստում Եզր կաթողիկոսի եւ Հերակլ կայսեր միջեւ 632ին հաստատուած հաղորդական միութիւնը լաւագոյն օրինակ էր։

«Narratio»ից բացի Կարինի մեզ հետաքրքրող ժողովի պատմութիւնը զուտ քաղկեդոնականութեան տեսանկիւնից են ներկայացնում քաղկեդոնական այլ աղբիւրներ եւս, որոնք բոլորն էլ գրուել են միջեկեղեցական յարաբերութիւնների համատեքստում եւ ունեցել են որոշակի միտում՝ հայերին քաղկեդոնական դարձնելու կամ ցոյց տալու, որ, Քաղկեդոնի ժողովը մերժելով, Հայ եկեղեցին շեղուել է «ուղղադաւանութիւնից»⁶⁶։

65 Narratio 1962, 468.

66 Թուղթ Փոտայ Պատրիարքի առ Զաֆարիա Կաթողիկոս Հայոց Մեծաց, ԱԿԻՆԵԱՆ, Հ. Ն., (հրտ.), Ի Հանդէս Ամսօրեայ, ՋԲ (1968), թիւ 1-3, 70-71; հմմտ. Письмо Патриарха Фотія к Захаріи Католикосу Великой Арменіи, ДЕСТУНИС, Г. С. – МАРР, Н., (пер.), Православный Палестинский сборник, Томъ XI, выпускъ первый, С.-Петербургъ 1892, 230: Կարինի ժողովի մասին Փոտ պատրիարքը յայտնում է նոյնը՝ աւելացնելով ասորիների մասնակցութիւնը։ Կարինի ժողովը նոյն կերպ է ներկայացնում նաեւ

Հիմնուելով վերոնշեալ քաղկեղոնիկ աղբիւրների վրայ՝ Ալեքսանդր Սիդորովը նշում է, որ ասորի եւ եգիպտացի միաբնակների հետ կնքուած միութեան համեմատութեամբ⁶⁷ ի Քրիստոս «մի ներգործութիւն» կամ «մի կամք» դաւանելու վարդապետութիւնը Կարինում չի առաջադրուել որպէս հայերի հետ միաւորման գաղափարական հիմք⁶⁸: Այլ կերպ ասած, ըստ Սիդորովի, «Կարինի միաբանութիւնը» բառի ուղիղ իմաստով «միակամական» չէր⁶⁹: Այս հանգամանքը ռուս գիտնականը փորձում է բացատրել Հայ եկեղեցու միաբնակութեան առանձնայատկութեամբ՝ գրելով հետեւեալը. «Մասնագիտական գրականութեան մէջ նշում է, որ Հայ եկեղեցին երբեք ամբողջական միութեան մէջ չի գտնուել Ասորի յակոբիկեան եկեղեցու հետ եւ ունեցել է բաւականին ինքնավար զարգացում: Առաւել եւս, Հայաստանում չէր ընդունուում անուանական միաբնակութեան առաջատար գաղափարախօս՝ Սեւերիանոս Անտիոքացու վարդապետութիւնը, որ Զ.-Է. դարերում մէկ անգամ չէ, որ նգովուել է Հայ եկեղեցու կողմից: Այդ պատճառով «մի ներգործութեան» (կամ «մի կամքի») մտայղացումը, որ այդքան էական էր սեւերիանոսական միաբնակների համար, ուղղակիօրէն բացակայում էր հայ միաբնակների վարդապետութիւնից: Ինքնուրուիմբեան պարզ է, որ Հերակլն ու իր կողմնակիցները լաւագոյնս գիտէին այդ մասին եւ,

Արսէն Սափարացի (Թ. դար)՝ «Վրաց եւ Հայոց բաժանման մասին» իր երկում (ԱՐՄԷՆ ՍՍՓԱՐԱՅԻ, *Վրաց եւ Հայոց բաժանման մասին*, Մե-
 ԼԻՓՄԷԹ-ԲԵԿ, Լ., *Վրաց աղբիւրները Հայաստանի եւ հայերի մասին*,
 հտ. Ա. (ե.-ԺԲ. դար), Երեւան 1934, 44): Արսէն Սափարացի նշում է,
 որ հայերը հնագնդունել են «երդումով ու ստորագրութեամբ» (անդ):
 Պատահական չէ, որ Կարինի ժողովը բացարձակ փողկեղոնականութեան
 տեսանկիւնից է ներկայացնում նաեւ հայերի մէջ կաթողիկոսութիւն տարա-
 ծած ամենայայտնի վարդապետներից մէկը՝ Կղեմէս Գալանոսը, իր «Մի-
 արանութիւն Հայոց Սուրբ Եկեղեցւոյն ընդ Մեծի Սուրբ Եկեղեցւոյն
 Հռոմայ...» աշխատութեան մէջ (ԿԼԵՄԷՍ ՎԱՐԳԱՊԵՏ, *Միարանութիւն
 Հայոց Սուրբ Եկեղեցւոյն ընդ Մեծի Սուրբ Եկեղեցւոյն Հռոմայ, Շա-
 րադրեալ ի յերկուս հատորս. ի պատմական եւ վիճարանական*, հտ. Ա.,
 Հոռմ 1650, 185-190):

67 Խօսքը Հիերապոլիսում (630) եւ Ալեքսանդրիայում (633) կնքուած միութիւնների մասին է:

68 СИДОРОВ, А., И., «Монофелитская» уния по свидетельству «Повествования о делах армянских», ի Պատմա-բանասիրական հանդէս, 1988, քիւ 3, 168-169:

69 Անդ, 169:

րնականաբար, նշեալ խնդիրը չէին դրել օրակարգում: Այստեղից էլ նրանց՝ առանց գիշումների պահանջը հայկական կողմին՝ ընդունել փաղկեղմնեան ուղղադաւանութիւնն ամբողջութեամբ»⁷⁰:

Ալեքսանդր Սիդորովի նշեալ կարծիքը խիստ միակողմանի եւ սխալ մօտեցում է խնդրին ոչ միայն այն պատճառով, որ ուսումնասիրողը հարցը դիտարկում է՝ հիմնուելով միայն քաղկեզոնական աղբիւրների վրայ, այլ նաեւ նա սխալւում է երեք առանցքային կէտերում՝

ա) Հայ եւ Ասորի յակոբիկեան եկեղեցիների հաղորդական միութեան մէջ գտնուելը երբեք չի պայմանաւորուել կողմերից մէկի անկախութեան կորստով: Հետեւաբար Հայ եկեղեցու ինքնավարութեան հանգամանքը չի նշանակում Ասորի յակոբիկեան եկեղեցու դաւանանքի մերժում: Այս երկու եկեղեցիները, չնայած տարբեր տարածայնութիւնների առկայութեանը՝ կապուած թէ՛ Սեւերիանոս Անտիոքացու վարդապետութեան որոշ սահմանումների հետ»⁷¹, թէ՛ ծիսական այլ խնդիրների, այնուամենայնիւ Քաղկեզոնի ժողովից յետոյ գրեթէ միշտ դաւանակից են եղել, ինչը հաստատուում է յատկապէս Մանագլերտի 726ի ժողովով»⁷²:

70 Անդ, 169 (ընդգծումը՝ Ս. Մ.):

71 Հայ եկեղեցու կողմից Սեւերոս Անտիոքացու մերժումը պայմանաւորուած էր ոչ թէ Քրիստոսի միեղեմութեան կամ երկուութեան վերաբերեալ նրա տեսակէտներով, այլ Քրիստոսի մարմնի անապականութեան եւ ապականութեան վերաբերեալ Անտիոքացու առաջադրած վարդապետութեամբ (տե՛ս *Նրանելույն Յովհաննու Հայոց կաթողիկոսի՝ ի քողոյն, գոր գրեաց Ի. եպիսկոպոս Բ. Աղուանից եպիսկոպոսն, ԿԱՐԱՊԵՏ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍԻ, (Իրտ.), Կնի՛ Հաւատոյ Ընդհանուր սուրբ եկեղեցւոյ յՈղորդափառ եւ Ս. Հոգեկիր Հարցն մերոց դաւանութեանց յաւուրս Կոմիտաս կաթողիկոսի համահաւաքեալ, Ս. Էջմիածին 1914, 139; Թուղթ Կոմիտասայ Հայոց կաթողիկոսի ի Պարսս, ի Մատենագիրք Հայոց, Է. դար, Խ. Դ., Անթիլիաս, 2005, 331; Խմբ. GARSOIAN, N., *Interregnum. Introduction to a Study on the Formation of Armenian Identity (ca 600-750)*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 640, Lovanii 2012, 37-39):*

72 Հայ եւ ասորի բազմաթիւ աղբիւրներ յիշատակում են Յովհան Օսնեցու կողմից Մանագլերտում գումարուած 726ի ժողովին ասորի-յակոբիկեան 6 եպիսկոպոսների մասնակցութեան մասին, որոնք եկել էին մասնակցելու ժողովին՝ Հայ եկեղեցու հետ միութեան համար (տե՛ս ՏԷՐՄԻՆԱՍԵԱՆ, Ե., *Մանագլերտի 726ի ժողովի ասորի եպիսկոպոսները եւ Խոսրովիկ Թարգմանչի յիշած երկու ասորական վանքերը, ի Արարատ, Խ (1907), 75-80*):

բ) Մինչև է. դար «մի ներգործութիւն» եւ «մի կամք» սահմանումները տարբեր մեկնաբանութիւններով ընդունելի էին գոյութիւն ունեցող բոլոր հիմնական քրիստոսաբանական համակարգերում՝ հիմնուած թէ՛ ալեքսանդրեան «Բան-մարմին», թէ՛ անտիոքեան «Բան-մարդ» բանաձեւերի վրայ⁷³: Նոյնիսկ այսպէս կոչուած նեստորականները, որոնց քրիստոսաբանական վարդապետութիւնը համարոււմ է ծայրայեղ երկուորական (դուալիստ), ի Քրիստոս ընդունում են «մի ներգործութիւն» եւ «մի կամք»⁷⁴: Այսպէս, վերոնշեալ սահմանումներն ընդունելի էին ոչ միայն սեւերիանոսականների կողմից եւ, առաւել եւս, չէին բխում սեւերիանոսական միաբնակութիւնից: Նշուածի համատեքստում է. դարը ոչ թէ միաներգործական-միակամական վարդապետութեան սկզբնաւորման դարն է, այլ ի Քրիստոս «երկու ներգործութեան» եւ «երկու կամքի»⁷⁵:

73 Կիրիլ Հովորունն առանձնացնում է չորս հիմնական ընկալում (ГОВО-РУН, С. Н., Многообразие форм монофелитства в византийском богословии, в Церковь и время, научно-богословский и церковно-общественный журнал, 1 (30), 2005, 77-85; HOVORUN, C., *Christological Controversies in the Seventh Century*, Leiden-Boston, 2008, 5-6): Մինչև է. դարի քրիստոսաբանական վեճերը «մի ներգործութիւն» եւ «մի կամք» սահմանումների մասին աւելի մանրամասն տե՛ս LANGE, CH., op.cit., 417-447:

74 Այս համատեքստում յատկանշական է յիշել անտիոքեան, ինչպէս նաեւ նեստորական քրիստոսաբանական մտքի վրայ մեծագոյն ազդեցութիւն բողոծ թէոդորոս Մոպսուեստացուն, ըստ որի աստուածայինն (Աստուած-Բանը) ու մարդկայինը (մարդը) միասին «ի դէմս Յիսուս Քրիստոսի» (ejn proswnpw [jhsou] Cristou) հանդէս են գալիս «մի դէմքով (provswnon), ինչպէս նաեւ մի կամքով եւ մի ներգործութեամբ» (THEODORUS MOPSUESTENUS, *Fragmenta Dogmatica*, PG, Tomus LXVI, col. 1013): Բացի այս, ի Քրիստոս «մի կամք» ձեւակերպմանն ենք հանդիպում նաեւ Նեստորին վերագրուող «Liber Heraclidis» աշխատութեան մէջ (NESTORIUS, *The Bazaar of Heracleides*, DRIVER, G. R. - HODGSON, L., (edd.), Oxford 1925, 163 [-239]; հմմտ. БЕНЕВИЧ, Г. И., *Несторий*, Антология Восточно-Христианской богословской мысли, ортодоксия и гетеродоксия, том 1, Москва-С. Петербург 2009, 538; GRILLMEIER, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 1, Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg-Basel-Wien 2004, 658, 717-722; СЕЛЕЗНЕВ, Н. Н., *Несторий и Церковь Востока*, Москва 2005, 85):

75 «Նրկկամութեան» սկզբնաւորման մասին տե՛ս OHME, H., *Wer hat den Dyothelitismus erfunden? Zur Frage der Authentizität der Apologia Honorii Papst Iohannes' IV (640-642)*, in *Kirche in der Krise. Zum Streit um Christologie im 7 Jahrhundert*, Arbeiten zur Kirchengeschichte, Band 146, Berlin/Boston 2022, 199-249:

զ) Հայ եկեղեցին, հետեւելով կիւրեղ-ալեքսանդրեան մինչ քաղկեդոնեան քրիստոսաբանութեան աւանդոյթին, ուղղադաւան է համարել եւ համարում թէ՛ «մի ներգործութիւն», թէ՛ «մի կամք» սահմանումները: Դեռեւս է. դարի առաջին կէսի հայ աստուածաբան Դաւիթ Հարքացու անունով մեզ հասած «Դաւթի Փիլիսոփայի բան հաւատոյ ընդդէմ հերձուածողաց»⁷⁶ երկում այլ հերետիկոսութիւնների շարքում նշուելում են նաեւ նրանք, որոնք ի Քրիստոս «երկու ներգործութիւն» են ընդունում՝ մէկը վերադրելով մարմնին (=մարդկային բնութեանը), իսկ միւսն՝ աստուածութեանը⁷⁷:

Հայ աստուածաբանական մտքում ի Քրիստոս «մի ներգործութիւն» եւ «մի կամք» սահմանումների ուղղափառ ընկալումն առաւել մանրամասն է արտայայտուած յատկապէս Ստեփանոս Սիւնեցու (Ը. դարի առաջին կէս) Կոստանդնուպոլսի Գերմանոս Ա. պատրիարքին (715-730) ուղղուած պատասխան թղթում⁷⁸, ինչպէս նաեւ Հայ եկեղեցու Ը. դարի մէկ այլ նշանաւոր վարդապետ՝ Խոսրովիկ Թարգմանչի երկերում⁷⁹: Ուստի այն կարծիքը, որ Հայ

76 Դաւթի Փիլիսոփայի բան հաւատոյ ընդդէմ հերձուածողաց, ի Մատենագիրք Հայոց, Է. դար, հտ. Ե., Անթիլիաս, Լիբանան 2005, 1153-1159:

77 Անդ, 1157-1158:

78 Գիրք բողոք, Թիֆլիս 1901, 373-395: Այս բողոքի մասին աւելի մանրամասն տե՛ս ՄԵԼՔՈՆԵԱՆ, Ս., Ստեփանոս Սիւնեցու բողոքը Կոստանդնուպոլսի Գերմանոս Ա. Պատրիարքին, ի ԵՊՀ Աստուածաբանութեան ֆակուլտետի «Տարեգիրք», ԺԲ (2017), 158-176; DORFMANN-LAZAREV, I., Travel and Studies of Stephan of Siwnik' (c. 685-735). Redefining Armenian Orthodoxy under Islamic Rule, in Journal of Eastern Christian Studies, 68 (2016), 3-4, 269-292: Գերմանոս պատրիարքի՝ հայերին ուղղուած բողոքի մասին տե՛ս LUKHOVITSKIY, L. - VARDAZARYAN, O., The Letter to the Armenians of Germanos, Patriarch of Constantinople, Travaux et Mémoires, 24/2, Paris 2020, 65-79; բողոքի հայերէն պահպանուած բնագիրը՝ անգլերէն զուգադիր թարգմանութեամբ տե՛ս անդ, 80-103:

79 Խոսրովիկ Թարգմանչը հանդիսանում է Հայ եկեղեցու ամենահեղինակաւոր վարդապետներից մէկը: Նա, գործակցելով Յովհան Օսնեցուն, մեծապէս նպաստել է 726ի Մանագլերտի ժողովի կազմակերպմանը, որի ժամանակ համակարգուած ձեւով ներակայցում է Հայ եկեղեցու ֆրիսոսաբանութիւնը (Խոսրովիկ Թարգմանչի գործունէութեան մասին տե՛ս ՅՈՎՍԵՓԵԱՆ, Գ., Խոսրովիկ Թարգմանչի (Ը. դար), Պատմական-մատենագրական ուսումնասիրութիւն, Վաղարշապատ 1899, 3-110): Նրա անունով մեզ են հասել հինգ բաւականին ծաւալուն գրուածքներ, որոնցում Խոսրովիկ, երկխօսելով տարբեր անձերի հետ, ներկայացնում է Հայ եկեղեցու դիրքորոշումը ֆրիսոսաբանական վիճելի խնդիրների հանդէպ (Խոսրովիկի նշեալ երկերի հրատարակութիւնը տե՛ս անդ, մաս Բ., Երկասիրութիւն Խոսրովիկ Թարգմանչի, 3-197; տե՛ս նաեւ, Մատենագիրք Հայոց, Ը. դար (յաւելում), հտ. Զ., Երեւան 2007, 631-707):

Եկեղեցին, չհետեւելով սեւերիանոսական միաբնակութեանը, չէր կարող ուղղադաւան համարել Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցու եւ

Իր առաջին իսկ երկում, որ կոչւում է «Առ այնոսիկ որ ասեն բնութեամբ անձն անսկիզբն ընկալեալ զմարդկութիւն Աստուած Բան ի Կուսէն», Խոսրովիկը քննադատում է ի Քրիստոս «երկու ներգործութիւն» եւ «երկու կամք» դաւանելու վարդապետութեան հիմնական սահմանող Մաքսիմոս Խոստովանողին՝ գրելով հետեւեալը. «Սապէս եւ վասն կրկին ասելոյն ի Քրիստոս կամս եւ ներգործութիւնս, եթէ ըստ բնութեանն ո՞ր զայն ասիցէ զոյ, ոչ արտաքին ճշմարտութեան գտանի ասացեալ, զի մի ընդ Գայիոսի եւ Թէոդոսի ամբարշտելով, անգգայ, աններգործական եւ անկրական զմարմինն տէրունական, զոր ի Կուսէն առեալ, դժոխարանիցէ: Իսկ թէ ըստ միաւորութեան եւ նմին ինքեան միաւորեցելումն ժպրհեսցի տալ երկուս կամս եւ երկուս ներգործութիւնս, ամենեւին հեռի ի ճշմարտութենէն, եւ Մաքսիմոսի ի ներքոյ անկեալ սխալանաւն դատապարտեսցի: Քանզի ո՛ր ասալ այնուհետեւ երեսնացի վեհագունին յաղթել, թէ զամենայն որ ինչ միանգամ գոյացութեանցն առ ի կատարելութիւն որոշարար եւ առանձին դիտեսցին» (*Մատենագիրք Հայոց*, Ը. դար, հտ. Զ., 645): Մէկ այլ գրութեամբ՝ անուանուած «Նորուն Խոսրովոյ թուղթ առ Տէր Սարգիս Նպիսկոպոս Գերադեկոյայ», Խոսրովիկը, հակադարձելով Զենոն եւ Անաստաս կայսրերի դէմ խօսացողներին, գրում է. «Զի՞ցէ եւ առ նոսա, որք ասենն, թէ յերկուց մին գ՛Քրիստոս, 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 Հաւրէ, մարմին մարդկային զգեցաւ ի սուրբ Կուսէն Մարիամայ, եւ ընդ ձեռն անբաժ եւ մշտնջենաւոր միութեանն մի ասի, քանզի Բանին եւ մարմնոյն երկոցունցն իմանամք լինել զմիաւորութիւնն, այսինքն է՝ յաստուածութենէն եւ ի մարդկութենէ: Եւ յաղագս սորին այսորիկ դաւանեցին սուրբ հարմն զմի եւ զնոյն Քրիստոս Որդի Աստուծոյ միովն բնութեամբ եւ միով դիմաւ եւ անձնաւորութեամբ: Այլ եւ մի կամս եւ մի ներգործութիւն ունել ասացին զնա սովին այսորիկ միաւորութեան յեղանակաւ» (տե՛ս *Մատենագիրք Հայոց*, Ը. դար, հտ. Զ., 693):

Մեր կողմից ներկայացուած հատուածներն արդէն իսկ բաւարար են՝ ընդունելու համար այն փաստը, որ Հայ եկեղեցու համար ամբողջութեամբ ընդունելի էին «մի ներգործութիւն» եւ «մի կամք» սահմանումները, յատկապէս դրանց ընկալման կիրքեղ-ալեքսանդրեան տարբերակը, որն էլ ընկած էր նորկիրեղականների, իսկ յետոյ նաեւ Է. դարի առաջին կեսին տարածում գտած միակամականների վարդապետութեան հիմքում: Այնուամենայնիւ, այստեղ հարկ ենք համարում ներկայացնել Խոսրովիկի կողմից օգտագործուած մի այլաբանութիւն, որ ամբողջութեամբ հիմնաւորում է վերոնշեալը. «Իր մարմնի վրայ ազդելով շարժում էր ներգործութիւնները եւ կրքերը, ինչպէս երաշտական գործիքը երաշտապատից է հնչում եւ նուագում. եւ սա է վեհագոյնի յաղթելը» (ԽՈՍՐՈՎԻԿԻ ԹԱՐԳՄԱՆԻԶ, *Դաւանական երկեր*, ԳՐԻԳՈՐԵԱՆ, Խ., (հրտ.), Երեւան 2015, 19-20): Այս հատուածն ամբողջութեամբ ցոյց է տալիս, որ ալեքսանդրացիների նման Խոսրովիկը նոյնպէս ի Քրիստոս գործող ենթակալ էր համարում Աստուած-Բանին:

Հերակլ կայսեր կողմից առաջադրուած միակամութեան վարդապետութիւնը, սխալմունք է:

Այնուամենայնիւ անհասկանալի է մնում հայ մատենագիրների կողմից Կարինի 632ի ժողովը քաղկեդոնական բնորոշելն ու Եզր կաթողիկոսի անձի վերաբերեալ խիստ բացասական արտայայտուելը, որն, ակնյայտօրէն, նոյնպէս միակողմանի դիրքորոշում է:

Այսպէս մտածելու տեղիք է տալիս յատկապէս Հերակլ կայսեր եւ հայերի միջեւ նշեալ բանակցութիւնների մասին տեղեկութիւն յայտնող ժամանակագրօրէն ամենահին աղբիւրի եւ մեզ հետաքրքրող իրադարձութիւնների հնարաւոր ժամանակակից՝ Սեբէոսի պատմութիւնը, որ, Եզր կաթողիկոսի համար տալիս է հետեւեալ բնորոշումը. «սա էր այր խոնարհ եւ հեզ, որ ոչ կամէր զոք ցասուցանել, եւ ոչ ելանէր ի բերանոյ նորա բան տգեղ»⁸⁰: Իսկ նրա եւ Հերակլ կայսեր հանդիպման համար գրում է հետեւեալը. «Եկն ապա զաւրավարն Յունաց ՄԺԺ Գնունին ի Հայաստան երկրէն, եւ յինքն կալաւ զամենայն երկիրն ըստ ասացելումն սահմանին: Ասէ ցկաթուղիկոսն ցեղը՝ երթալ մա յերկիր սահմանացն Յունաց եւ հաղորդել արիւնաւ ընդ կայսեր, ապա թէ ոչ՝ արասցուք մեզ այլ կաթուղիկոս, եւ դու կա՛լ զիշխանութիւնդ քոյ ի Պարսից կողմանէ: Իսկ կաթուղիկոսն իբրեւ ոչ կարաց թողուլ գերկիր իշխանութեանն իւրոյ՝ խնդրեաց ձեռնարկ հաւատոյ ի թագաւորէն: Եւ վաղվաղակի առաջեցաւ մա տուար գրեալ ձեռամբ թագաւորին, եւ նզովեալ զնեստոր եւ զամենայն հերձուածողս, բայց ոչ էր նզովեալ զժողովն Քաղկեդոնի (ընդգծումը – Ս. Մ.): Եւ գնաց կաթուղիկոսն յերկիրն Ասորեստանի⁸¹, ետես զթագաւորն եւ հաղորդեցաւ ընդ մա արիւնաւ: Եւ

80 Պատմութիւն Սեբէոսի, ԱԲԳԱՐԵԱՆ, Գ.Վ., (հրտ.), Երեւան 1979, 129:

81 Ինչպէս տեսնում ենք, Կարինի փոխարէն Սեբէոսը որպէս հանդիպման վայր նշում է «Ասորեստանը»: Բացի նրանից մինչ օրս յայտնի սկզբնաղբիւրներից որեւէ մէկը մեզ տեղեկութիւն չի յայտնում: Այս հանգամանքից ելնելով՝ գրեթէ բոլոր ուսումնասիրողները պնդում են, որ «Ասորեստանի» յիշատակումը Սեբէոսի կողմից որպէս հանդիպման վայր սխալմունք է կամ միտումնաւոր փոփոխութիւն. «Սեբէոսի դիրքորոշումը կողմնապահ է: Նա չի յիշատակում Հերակլի կողմից Թէոդոսուպոլսում հրաւիրուած ժողովի մասին՝ հայ եկեղեցականների եւ ազնուականութեան մասնակցութեամբ, որի մի քանի նիստերի ժամանակ սահմանուեց համաձայնագիրը: Ուշադրութիւնը կենտրոնացնելով առաւելաբար Եզր կաթողիկոսի եւ կայսեր հետ նրա անձնական բանակցութիւնների վրայ՝

նա շնորհիվ է ուշադրությունն այն փաստից, որ համաձայնագիրն ընդունել են բոլոր հայ եկեղեցականները՝ բացի չնչին փոքրամասնությունից: Փաստերի այսպիսի «ծամելը», ներառեալ կեղծ պնդումներն այն մասին, որ Եզրը հանդիպել է Հերակլին Ասորեստանում (Տարրուսից հարաւ), այլ ոչ թէ Հայաստանի հին հռոմէական հատուածում (ուր նրան հրահանգել էր ՄԺԺ Գնունին, ըստ երեւոյթին, յետագայ ժողովի կազմակերպման համար), ամենայն հաւանականութեամբ Սերէոսի ձեռքի գործն է, ով միութեան հակառակորդ էր» (տե՛ս *The Armenian History attributed to Sebeos*, THOMSON, R. W., (ed.), Historical commentary by James Howard-Johnston, Assistance from Tim Greenwood, Liverpool 1999, 228): Հիմնուելով Սերէոսի յայտնած տեղեկութեան եւ Գարեգին Յովսէփեանի ուսումնասիրութեան (տե՛ս OWSEPIAN, G., *Die Entstehungsgeschichte des Monothelismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt*, Leipzig 1897) վրայ՝ Եւլիան Կուլակովսկին եզրակացնում է, որ Եզր կաթողիկոսի եւ Հերակլ կայսեր միջեւ տեղի է ունեցել երկու հանդիպում՝ 630/631ին Միջագետքում եւ 633ին Կարինում (տե՛ս КУЛАКОВСКИЙ, Ю. А., *История Византии*, том III, Санкт-Петербург 1996, 125): Մինչեւ Կարինի բուն ժողովը Հայոց եկեղեցու ներկայացուցիչների եւ Հերակլ կայսեր միջեւ տեղի ունեցած մի «նախապատրաստական» հանդիպման մասին յիշատակում է այսպէս կոչուած «Պատմութիւն Յոհաննու Մայրագոմեցոյ» գրութեան մէջ, ըստ որի, Խոսրով Փարուէզի սպանութիւնից յետոյ Հերակլ կայսրը հանգրուանում է Դուինից ոչ հեռու գտնուող Վաղարշապատ քաղաքին մերձակայ մի վայրում, որ յիշատակում է որպէս «Հռոմոց մարգ»: Ըստ աղբիւրի, կայսրն այստեղ է որոշում եկեղեցական միութիւնը վերականգնելու նպատակով Կարինում գումարել մի ժողով՝ հայերի, յոյների եւ ասորիների մասնակցութեամբ: Սակայն աղբիւրի յիշատակմամբ հանդիպմանը Հայոց եկեղեցին ներկայացնում էր «Ստաթէոս Ամատունեաց եպիսկոպոսը» եւ այն տեղի է ունեցել նախքան Եզրի կաթողիկոսանալը՝ նոյնիսկ նրա նախորդի՝ Քրիստափոր Բ. կաթողիկոսի գահակալումից առաջ՝ հաւանաբար 628ի զարման կամ ամրան ամիսներին (տե՛ս ՅՈՎՍԷՓԵԱՆ, Գ., *Պատմութիւն Յոհաննու Մայրագոմեցոյ*, նշ. աշխ., 741-742; 746-747): Յիշատակուող «Ստաթէոս»ը Սերէոսի մօտ յիշատակուող «Մատթէոս» եպիսկոպոսն է, որ մասնակցել է 614/615ին գումարուած այսպէս կոչուած Պարսից ժողովին (տե՛ս ՍԵՐԷՆՍ (1979), 150; ՅՈՎՍԷՓԵԱՆ, Գ., *Պատմութիւն Յոհաննու Մայրագոմեցոյ*, նշ. աշխ., 741): Անուան տարբերութիւնն, ըստ էութեան, ձեռագրական տարբերութեամբ կամ արտագրողի սխալմունքի հետեւանք է: Մայրագոմեցու անունով պահպանուած նոյն գրութեան վերջում հանդիպում ենք եւս մէկ յիշատակութեան մինչեւ Կարինի ժողովը տեղի ունեցած եկեղեցական բանակցութիւնների մասին, սակայն այս անգամ Հերակլ կայսեր հրամանով՝ հայերի եւ ասորիների միջեւ, որին կայսրը չի մասնակցել, իսկ հայկական կողմը ներկայացրել է Սիւնիքից եկած Թէոդորոս վարդապետը, որ յետագայում մասնակցում է

խնդրեալ ի թագաւորէն պարգեւս գաղն կողբայ, եւ առեալ զպարգեւն՝ դարձաւ մեծաւ շքով ի տուն իւր»⁸²:

Ինչպէս տեսնում ենք, Սերէոսը որեւէ տեղեկութիւն չի յայտնում այն մասին, որ Եզր կաթողիկոսը քաղկեդոնականութիւն է ընդունել: Նա խօսում է Հերակլ կայսեր կողմից հայերին ուղարկուած մի գրութեան մասին, որ ստանալուց յետոյ նոր միայն Եզր Փառաժնակերտցին հանդիպում եւ հաղորդում է կայսեր հետ: Այն հանգամանքը, որ նշեալ գրութեան մէջ բոլոր հերձուածների հետ միասին ներկուած չէր նաեւ Քաղկեդոնի ժողովը, դեռ չի նշանակում, որ առաջադրուած վարդապետութիւնը քաղկեդոնականութիւնն էր: Այս նոյն տրամաբանութեամբ Քաղկեդոնի ժողովը չէր ներկայումս նաեւ Զենոն կայսեր «Հննոտիկոն»ի մէջ (482), սակայն դրա ընդունողներին քաղկեդոնականներ չեն համարում:

Ցաւօք սրտի Սերէոսը բաւականաչափ տեղեկութիւն չի տալիս Հերակլ կայսեր կողմից Եզր կաթողիկոսին ուղարկուած դա-

ման բուն Կարինի ժողովին: Ըստ աղբիւրի, այս հանդիպումը եւս տեղի է ունեցել նախքան Եզր Փառաժնակերտցու՝ կաթողիկոսանալը՝ Քրիստափոր Բ-ի գահակալութեան օրօք (տե՛ս ՅՈՎՍԷՓԵԱՆ, Գ., *Պատմութիւն Յոհաննու Մայրազոմեցոյ*, մշ. աշխ., 749): Սա պէտք է տեղի ունեցած լինի հաւանաբար 629-630ի սկիզբն ընկած ժամանակահատուածում, երբ Հերակլ կայսրը զբաղուած էր Խաչի գերեզարդով: Հաշուի առնելով տարբեր աղբիւրներով փաստուող ասորիների ներգրաւուածութեան հանգամանքը հայ-բիւզանդական եկեղեցական բանակցութիւններում թէ՛ Կարինի ժողովի ժամանակ, թէ՛ նախքան դա, ինչպէս նաեւ այն փաստը, որ Հերակլ կայսրը 629-631 պարբերաբար գտնուել է Միջագետքում՝ եկեղեցական միութեան շուրջ բանակցութիւններ վարելով թէ՛ արեւելա-ասորիների, թէ՛ արեւմտա-ասորիների հետ՝ հաւանական ենք համարում, որ այդ հանդիպումներից մէկին մասնակցած լինի նաեւ հայկական պատուիրակութիւն, միգուցէ նաեւ Եզր կաթողիկոսը: Այս համատեքստում, ըստ Գարեգին Յովսէփեանի, Եզրի Ասորեստան գնալը պէտք է նախապատրաստական նշանակութիւն ունենար ասորիների հետ կնքուելիք միութեան համար, ինչպէս ասորիների Հայաստան գալը Կարինում կնքուած բուն միութիւնից առաջ (տե՛ս ՅՈՎՍԷՓԵԱՆ, Գ., *Պատմութիւն Յոհաննու Մայրազոմեցոյ*, մշ. աշխ., 741): Հաւանաբար այս իրադարձութիւնների վրայ հիմնուելով է, որ Սերէոսը նման տեղեկութիւններ է յայտնում: Սակայն, Սերէոսից բացի, չունենալով որեւէ այլ աղբիւր, որ յստակ կը հաղորդէր նոյն տեղեկութիւնը՝ չենք կարող պնդել դրա նշմարաւորութիւնը:

ւանաբանական գրութեան մասին, որպէսզի կարողանանք յստակ պատկերացում կազմել դրա բովանդակութեան վերաբերեալ: Սակայն այդպիսի գրութիւն յիշատակում են այլ սկզբնաղբիւրներ եւս, որոնց համեմատութեամբ կը փորձենք ստորեւ վերականգնել իրական պատկերը:

Սերէոսից բացի բոլոր միւս աղբիւրները, որ որոշակի տեղեկութիւններ են յայտնում Եզր կաթողիկոսի եւ Կարինի ժողովի վերաբերեալ, թուագրւում են է. դարի երկրորդ կէսից եւ արաբների արշաւանքներից յետոյ ընկած ժամանակահատուածով: Մինչեւ Ը. դարի կէսերն ընկած հատուածում դրանցից Եզրի խնդրի վերաբերեալ ամենածաւալուն տեղեկութիւնը⁸³ յայտնում է Յովհան Օճնեցուն վերագրուող⁸⁴ «Սակս ժողովոցն, որ եղեն ի Հայս» գրութիւնը⁸⁵: Ըստ այդ աղբիւրի, իր թագաւորութեան 18րդ տարում Հերակլ կայսրը յոյն իմաստասէրների մասնակցութեամբ ժո-

83 Մինչ այս է. դարի երկրորդ կեսով թուագրուող եւս երկու աղբիւր կան, որ յիշատակում են Կարինի ժողովը՝ միայն հաղորդելով, որ հայկական կողմը դրանով ընկնում է քաղկեդոնականութեան մէջ (տե՛ս *Անանուն ժամանակագրութիւն, Խմբագիր յորինեալ յէ. դարու ի հնագոյն ժամանակագրաց, Վենետիկ 1904, 76*; Յովհ. ՄԱՄԻԿՈՆԵԱՆ, *Սկիզբն պատմութեան Չորրորդ Հայոց եւ ժամանակագրութեանն Զենոբայ Ասորոյ, որ ձեռնադրեցաւ առաջին եպիսկոպոս ի սրբոյն Գրիգորէ երկրին Մամիկոնեանից, ի Մատենագիրք Հայոց, է. դար, հտ. եւ, Անթիլիաս 2005, 1101*):

84 Այս գրութեան վերաբերեալ, որ պահպանուել է «Գիրք Թղոց»ում (տե՛ս *Գիրք Թղոց, Թիֆլիս 1901, 220-233*), հայագիտութեան մէջ կան երկու տարբեր կարծիքներ: Ըստ առաջինի, այն չի պատկանում Յովհան Օճնեցի հայրապետին (տե՛ս ՕՐՄԱՆԵԱՆ, Մ., *Ազգապատում, հտ. Ա., նշ. աշխ., սիւն 824-826, 841-843*): Ըստ երկրորդ կարծիքի, որ աւելի վերջին շրջանի ուսումնասիրութիւնների արդիւնք է, «Սակս ժողովոցն» այնուամենայնիւ Օճնեցու գրքին է պատկանում (տե՛ս ԲՈԶՈՅԵԱՆ, Ա., *Յովհաննէս Օճնեցին եւ «Սակս ժողովոց» երկի բնագիրը, ի Սուրբ Յովհան Օճնեցի հայրապետը եւ իր ժամանակը - Գիտաժողովի նիւթեր, 2003 Յունիսի 3-5, Հաղպատի վանք, Էջմիածին 2004, 77-91*; ՅԱԿՈԲԵԱՆ, Ա., *Յովհաննէս Օճնեցի. Սակս ժողովոցն, որ եղեն ի Հայս* (Գիտաբանական բնագիր), ի Հանդէս Ամսօրեայ, ՃԻԳ (2009), քիւ 1-12, 85-92): Չնայած այս տարաձայնութեանը, այնուամենայնիւ բոլորն էլ համակարծիք են, որ «Սակս ժողովոց»ը ստեղծուել է 726ին Մանագլերտի ժողովից մինչեւ Թ. դարն ընկած ժամանակահատուածում: (տե՛ս *Սակս ժողովոց, անդ, 93-136*):

85 *Սակս ժողովոց, անդ, սիւն 99-100*:

ղով է գումարում Կարին քաղաքում, որին մասնակցող հայկական պատուիրակությունը Եզր կաթողիկոսի գլխավորությամբ «գտնար ժողովն որ ի Դունի»⁸⁶, նգովիւ չափ ի բաց մերժեն, եւ զմիաւորութիւն Ծննդեանն եւ զՄկրտութեանն՝ եւ զխաչեցարն յերիս սրբասացութեանն ի բաց մերժեցին⁸⁷: Եւ հաւանեալ լինէր Եզր կաթողիկոս, վասն նորընկալ իշխանութեանն իւրոյ, եւ ժառանգելոյ զաթոռ հայրապետութեանն մինչեւ ցեղիա, որ եկաց ամս ժԴ., սոքա հնազանդեալ խոստովանութեանն Քաղկեդոնի անիծելոյ եւ ոչ ընկալան գտնար ժողովն Դունի, զաւանդեալն ի Տէր Ներսէս եւ ի Պետրոսէ Քերթողէ Սիւնեաց եպիսկոպոսէ»⁸⁸:

Այս աղբիւրի յիշատակութեան համաձայն, Եզր Փառաժնակերացին կաթողիկոս է դարձել Կարինի ժողովի ընթացքում. «...Եւ զԵզր հայոց կաթողիկոս հաստատեն <...>այս Եզր ընկալաւ զհայրապետութիւնն հրամանաւ Հերակղի թագաւորին Հոռոմոց»⁸⁹: Ըստ Գարիի, Նչեալ վկայութեամբ «Սակս ժողովոց»ի հեղինակը Եզրին փորձում է ներկայացնել որպէս մի ինքնակոչ՝ օտարի բարեհաճութեամբ դարձած կաթողիկոս⁹⁰:

86 Խօսքը Ներսէս Բ. կաթողիկոսի (548-557) օրօք 555 թուականին գումարում Դունիի երկրորդ ժողովի մասին է, որի ժամանակ, ըստ տարբեր դաւանաբանական եւ պատմական վաւերագրերի, նգովուլ եւ Քաղկեդոնի ժողովն ու Լեւոն պապի թուղթը (տե՛ս ՄԵԼԻՔԵԱՆԳԵԱՆ, Ն., *Հայոց եկեղեցական իրաւունքը*, վերահրատարակութիւն, Ս. Էջմիածին 2011, 299-317; ՄԵԼԻՔԵԱՆ, Կ., “*Narratio de rebus Armeniae*”, op.cit., 65-90):

87 Ի հակադրութիւն այս ծիսական փոփոխութիւնների, կարող եմք ներկայացնել Մովսէս Կաղանկատուացու հետեւեալ յիշատակութիւնը. «որք (եկեղեցու հայրերը – Ս. Մ.) գնոյն սահմանեցին ուղղափառացն «անմահ որ խաչեցար» ասել, որպէս եւ է իսկ: Զայս ոչ էր սահմանեալ ասել Արաս հայրապետն, զի չէր լեալ սովորութիւն եւ ոչ հերձուածք կային յաշխարհիս, թէ պէտք 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 ամենեմեան ունիմք» (ՄՈՎՍԵՍ ԿԱԳԱՆԿԱՏՈՒԱՅԻ, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, ԱՌԱՔԵԼԵԱՆ, Վ., (հրտ.), Երեւան 1983, 343): Եթէ «որ խաչեցար»ի աւանդոյթը Գարդմանի եպիսկոպոսը ստացել է Եզրից, ապա ի՛նչպէս պէտք է վերջինս այն մերժած լինէր:

88 Սակս ժողովոց, անդ, սիւն 99-100:

89 Անդ:

90 Հմմտ. ՄԵԼԻՔԵԱՆ, Կ., “*Narratio de rebus Armeniae*”, op.cit., 130:

Մեր կարծիքով, «Սակս ժողովոց»ի մէջ տեղ գտած վերոնշեալ արտայայտութիւնը Եզր կաթողիկոսի մասին ոչ թէ պատմական սխալ է, այլ նրա՝ որպէս Հայաստանի արեւմտեան հատուածի կաթողիկոս հաստատուելու մասին է, քանի որ փաստացի հակաթող Յովհան կաթողիկոսից⁹¹ յետոյ սա առաջին պաշտօնական հանդիպումն է հայոց կաթողիկոսի եւ բիւզանդական կայսեր միջեւ, այն էլ այն պարագայում, երբ Հերակլը կրկին վերագրաւել էր Հայաստանի նշուած հատուածը: Նաեւ յայտնի է, որ ժողովի ժամանակ կայսրութեան կողմից եղել է սպառնալիք այս հատուածում հակաթող կաթողիկոսութիւն ստեղծել, իսկ Եզրի համաձայնութեամբ դա տեղի չի ունեցել, եւ Հերակլ կայսրը ճանաչել է նրա հովուական իշխանութիւնը նաեւ այս հատուածի վրայ, որով Հայաստանի երկու հատուածները, երկար ընդմիջումից յետոյ, առաջին անգամ պաշտօնապէս միաւորուում են մէկ կաթողիկոսի գաւազանի ներքոյ: Այս իմաստով Եզր Փառաժնակերտցու գործառնոյթը բաւականին մեծանում էր, քանի որ 591ի բաժանումից յետոյ նա դառնում է առաջին կաթողիկոսն, ում ընդունում են ե՛ւ Կոստանդնուպոլսում, ե՛ւ Տիգրեոնում: Լինելով Դուինի ոչ քաղկեդոնական Աթոռի գահակալը՝ նա իշխանութիւն էր ստանում նաեւ Հայաստանի «Յունաց» մասում բնակուող բազմաթիւ քաղկեդոնական հայերի վրայ: Այս պարագայում Եզր կաթողիկոսն, անշուշտ, չէր կարող նշեալ տարածքում անմիջապէս վերականգնել Հայ եկեղեցու նախաքաղկեդոնեան տօնածիսական համակարգը եւ արգելել տասնամեակներ շարունակ տեղի յունադաւան հայերի կողմից քաղկեդոնական աւանդոյթով կատարուող տօներն ու ծէսերը: Ուստի, ըստ երեւոյթին, «Սակս ժողովոց»ում յիշատակուող տօնածիսական փոփոխութիւնները պէտք է վերաբերուեն ոչ թէ բովանդակ առումով Հայ եկեղեցուն, այլ քաղկեդոնական հայերին,

91 Չկարողանալով Հայոց եկեղեցուն փաղկեղտնական դարձնելու միջոցով հայերին կայսրութեանը ենթարկել՝ Մօրիկ կայսրը 591ին Հայաստանի՝ արեւելահռոմէական կայսրութեան տիրապետութեան տակ մնացած հատուածում՝ Աւան գիւղաքաղաքում, որ գտնուում էր Հայաստանի բաժանման սահմանագծին, ստեղծում է Դուինի պաշտօնական կաթողիկոսութեանը հակաթողութիւն, որի գահին բազմեցնում է Յովհան անունով մէկին. «Բաժանեցաւ ապա եւ աթոռ կաթողիկոսութեանն յերկուս. անուն միոյն Մովսէս, եւ միւսոյն՝ Յովհան: Մովսէս ի Պարսից կողմանէ, եւ Յովհանն՝ Յունաց» (ՍԵՐԷՈՍ (1979), 91; հմմտ. ԻՍԿԱՆԵԱՆ, Վ., Կ., Հայ-բիւզանդական յարաբերութիւնները IV-VII դդ., Երեւան 1991, 345-346):

որոնց Եզր կաթողիկոսը որոշ ժամանակ, հաւանաբար, չի արգելել հետեւել իրենց աւանդոյթներին:

«Սալս ժողովոց» գրութիւնը ստեղծուել է մի այնպիսի ժամանակաշրջանում, երբ, արաբական գերիշխանութեան միջոցով վերջնականապէս ազատուելով արեւելահռոմէական կայսրութեան կրօնահալած քաղաքականութիւնից, ժամանակի հայ հոգեւոր եւ աշխարհիկ իշխանութիւնները հնարաւորութիւն էին ստանում կոստանդնուպոլսի հանդէպ առանց որեւէ դաւանաբանական կամ այլ գիշումների միաւորել Հայաստանի երկու հատուածները: Այս պարագայում միասնական տօնածիսական համակարգի ստեղծման անհրաժեշտութիւն է առաջանում, որով Հայ եկեղեցու իշխանութեան տակ գտնուող ողջ տարածքում պէտք է հաստատուէր կանոն-իրաւական, վարդապետական եւ ծիսական միօրինակութիւն: Պատահական չէր, որ հէնց Յովհան Օձնեցիին է դառնում «Կաւոնազիրք Հայոցի» կազմողը, որով այլեւս պէտք է վերացուէին բոլոր տարաձայնութիւնները:

Վերոնշեալի համատեքստում բնական է, որ նախկինում քաղկեդոնականների հետ որոշակի հանդուրժող յարաբերութիւնների, առաւել եւս հաղորդական միութեան մէջ եղած բոլոր անձինք պէտք է քննադատուէին եւ ներկայացուէին որպէս Հայ եկեղեցու աւանդոյթների հակառակորդներ, ինչն էլ արւում է «Սալս ժողովոց»ի հեղինակի կողմից՝ Եզր Փառաժնակերտցուց բացի քաղկեդոնականներ հռչակելով նրանից մինչեւ Յովհան Օձնեցու նախորդ՝ Եղիա հայրապետը (703–717) գահակալած եւս հինգ կաթողիկոսների⁹²: Այն, որ նշեալ շրջանի կաթողիկոսները չէին կարող ուղղակի քաղկեդոնականներ լինել, հիմնաւորւում է բազմաթիւ պատմական փաստերով՝ սկսած առնուազն Դուրինի 648ի հակաքաղկեդոնական որոշումներով յայտնի ժողովի հանգամանքով⁹³, վերջացրած հայ վարդապետների կողմից գրուած տարբեր

92 «Եւ զկնի նորա (Եզրի) կաթուղիկոսս Զ. կարգեալք՝ մինչեւ ցեղիա, որ էր աւանդութեամբ նոցա: Առաջին. Եզր՝ ամս Ժ., ր) տէր Ներսէս՝ ամս Խ., գ) տէր Անաստաս՝ ամս Զ., դ) տէր Իսրայէլ՝ ամս Ժ., ե) տէր Սահակ՝ ամս ԻԶ., զ) տէր Եղիա՝ ամս ԺԴ. ընդ ամենայնքն միանգամայն՝ ամս ԶԶ» (*Սալս ժողովոց*, անդ, սիւն 101-103):

93 ՄԵԼԻՔԵԱՆ, Կ., *Բիւզանդական կայսր Կոստաս Բ-ի (642-668) եկեղեցական Բաղաւաղականութեան եւ Ներսէս Գ. Տայեցու (642-662) «Քաղկեդոնական» լինելու շուրջ*, Հայոց պատմութեան հարցեր, հտ. Ը., Նրեւան 2007, 35-43:

դաւանաբանական բնոյթի թղթերով⁹⁴ ուղղուած Կոստանդնուպոլսի այս կամ այն հոգեւոր եւ աշխարհիկ գահակալին, որոնցում, ներկայացնելով Հայ եկեղեցու վարդապետութիւնը, Քաղկեդոնի ժողովը բացայայտ մերժում էր:

Այնուամենայնիւ «Սակս ժողովոց»ից յետոյ գրուած գրեթէ բոլոր աղբիւրները Կարինի ժողովի եւ Եզր կաթողիկոսի կողմնորոշման մասին հաղորդում են նոյն բաները՝ հետեւելով այս գրութեանը:

Յովհաննէս Դրասխանակերտցին (845/850–925?), հետեւելով հիմնականում Սերէոսին, ինչպէս նաեւ որոշ հարցերում «Սակս ժողովոց»ին, Հերակլ կայսեր կողմից խաչը Երուսաղէմ վերադարձնելուց յետոյ նրա եւ Եզր կաթողիկոսի հանդիպման մասին նոյն բանն է պատմում՝ առանց Կարին անունը յիշատակելու, եւ աւելացնում է հետեւեալը. «Եւ իբրեւ չոգաւ՝ ոչ տանէր ընդ իւր գօնհան փակակալ սրբոյն Գրիգորի, որ էր յայնմ ժամանակի փիլիսոփայ կատարեալ եւ Աստուածային Գրոց գիտութեան բանիրուն քանաչէր. այլ գալլ ումն զիւր բնորդի՝ կիսակատար ուսմամբ, առեալ գնայր նովա վնարել զգործ իրին»⁹⁵: Դրասխանակերտցին նոյնպէս յիշատակում է Հերակլ կայսեր կողմից հայերին ուղղուած մի գրութեան մասին՝ գրելով հետեւեալը. «Եւ ի հանդիպել Կայսերն՝ խնդրեն առ ի նմանէ՛ ձեռնարկ հաւատ նամակի, որ եւ վաղվաղակի իսկ գրեալ ետ նոցա՝ նգովեալ զամենայն հերձուածողս քայց ի ժողովոյն Քաղկեդոնի»⁹⁶: Ինչպէս տեսնում ենք, ի տարբերութիւն Սերէոսի, Դրասխանակերտցու մօտ հաւատոյ ձեռնարկը կայսրը հայկական պատուիրականութեանն է յանձնում հանդիպման ժամանակ:

Այս պատմիչը նոյնպէս մանրամասներ չի հաղորդում նշեալ գրութեան մասին, սակայն նշում է, որ Եզր կաթողիկոսը, տգի-

94 Մաքսուադայ Սիւնեցու թուղթը Հերակլ կայսրին (*Ստեփաննոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի Պատմութիւն Տանն Սիսական, ՄԿՐՏԻՁ ԷՄԻՆ*, (հրտ.), Մոսկվա 1861, 87-94: Նոյնի գիտական հրատարակութիւնը տե՛ս Թուղթ Մաքսուադայի Սիւնեաց եպիսկոպոսի, զոր գրեաց հրամանաւ տեսուն Եզրի Հայոց Կաթողիկոսի եւ այլ եպիսկոպոսաց Հայոց առ Քաղաւորն Հերակլ վասն հաւատոյ, ի Մատենագիրք Հայոց, Է. դար, հտ. Դ., Անթիլիաս 2005, 419-423), ինչպէս նաեւ Հայերի պատասխան թուղթը Կոստաս Բ. կայսրին (ՍԵՐԷՈՍ (1979), 148-161):

95 Յովհաննէս Կաթողիկոսի Դրասխանակերտցոյ Պատմութիւն Հայոց, Երեւան 1996, 80:

96 Անդ (ընդգծումը – Ս. Մ.):

տուժեան եւ Սուրբ Գրոց նկատմամբ անգիտութեան պատճառով, խաբւում է Հերակլ կայսեր կողմից՝ առանց հասկանալու ընդունելով Լեւոն պապի «տումարը»⁹⁷:

Հետեւելով Յովհաննէս Դրասխանաւերացուն նոյն տեղեկութիւններն է հաղորդում նաեւ Ստեփանոս Տարօնեցի պատմիչը (Ժ.-ԺԱ. դար)՝ ժողովի գումարման վայրի համար աւելացնելով Կարին քաղաքի անունը, իսկ հաւատոյ ձեռնարկի մասին նշելով հետեւեալը. «Եւ հասնալ ի ժողովն՝ խնդրէ ի նմանէ Հերակլ ձեռնարկ հաւատոյ...: Իսկ նոքա իբրեւ տգէտ գոյով աստուածային գրոց՝ խաբեալ խորամանկութեամբն Յունաց՝ նշուեալ զամենայն հերձուածողս բաց ի ժողովոյն Քաղկեդոնի, հաղորդեալ նոցա ըստ օրինաց՝ մեծապարգեւ փառօք դառնային. զԿողբ Ժառանգեաց փոխան Հաւատոյն»⁹⁸:

Կարինի ժողովի եւ Եզր կաթողիկոսի խնդրի մասին համեմատաբար աւելի մանրամասն տեղեկութիւններ են հաղորդում աւելի ուշ շրջանի պատմագիրները, որոնցից Կիրակոս Գանձակեցին (ԺԳ. դ.), հետեւելով իրենից առաջ եղած պատմագիրներին հանգամանալից կերպով ներկայացնում է Կարինի ժողովի գումարման պատմութիւնը՝ շեշտուած մանրամասնութեամբ անդրադառնալով Եզր կաթողիկոսի կնքած միութիւնից յետոյ Յովհան Մայրապալանեցու (կամ Մայրապոմեցու) հակադարձութեան պատմութեանը⁹⁹: Այս ամէնից զատ, Գանձակեցին յիշատակում է նաեւ Եզրի կատարած տոմարական փոփոխութիւնների մասին՝ նշելով հետեւեալը. «Եւ եկեալ (Եզրի) ի Հայս, փոխեաց զամենայն ուղղափառ կարգաւորութիւնս եկեղեցւոյ, եւ զընթերցումն Յակոբայ եւ Կիրդի, փոխանակ այնորիկ՝ զԱրտեմոնին եղեալ, զոր յանդիմանեաց սուրբ վարդապետն Յովհան, եթէ՝ Ընդէ՞ր տգիտաբար հաւանեալ եղեր, եւ լուծեր զբարոք կարգաւորութիւնսն, որ ի սրբոյն Գրիգորէ մինչեւ յայսօր պահեալ էր ի մէջ ազգիս հայոց»¹⁰⁰:

Ինչպէս նշում է Գարեգին Յովսէփեանը, Կարինի ժողովի եւ դրանից յետոյ Հայոց եկեղեցու ներսում տեղի ունեցած իրադարձութիւնների մասին իր նախորդներից տարբերուող տեղեկու-

97 Անդ:

98 Տիեզերական պատմութիւն Ստեփաննոս Վարդապետի Տարօնեցւոյ, Փարիզ 1859, 88 (ընդգծումները – Ա. Մ.):

99 ԿԻՐԱԿՈՍ ԴԱՆՁԱԿԵՑԻ, Պատմութիւն Հայոց, ՄԵԼԻՔ-ՕՀԱՆՁԱՆԵԱՆ, Կ. Ա., (հրտ.) Երեւան 1961, 54-55:

100 Անդ, 54:

թիւներն է յայտնում **ԺԳ.-ԺԴ.** դարերում ապրած հայ պատմիչ Ստեփանոս Օրբելեանը¹⁰¹:

Այս հարցում միւս պատմագիրներից Օրբելեանի տարբերութիւնը Յովսէփեանը հիմնականում կապում է այն հանգամանքի հետ, որ վերջինս իր ձեռքի տակ ունեցել է նախորդ պատմիչներին անծանօթ եւ աւելի վաղ չըջանով թուագրուող մի սկզբնաղբիւր¹⁰²: Ըստ Գարեգին Յովսէփեանի, այդ սկզբնաղբիւրը ձեռագրերում հանդիպող «Պատմութիւն Յովհաննու Մայրագումեցոյ» վերտառութեամբ գրութիւնն է¹⁰³:

Օրբելեանը տեղ-տեղ բառացի կրկնում է այս աղբիւրի յայտնածը, սակայն կան բաներ, որ պահպանուած են աղբիւրում, բայց բացակայում են նրա պատմութիւնից: Աղբիւրը հաղորդում է, որ Կարինի միութիւնից յետոյ Սիւնիքի Մաթուսաղայ վարդապետը Դուին է եկել եւ ձեռնադրուել է Եզր կաթողիկոսից, որից յետոյ «միաբանեցան ամենեւեմն եւ միահաւատ եղան»¹⁰⁴: Օրբելեանն, ըստ երեւոյթին, Սիւնիքի հեղինակութեանը չվնասելու համար, Մաթուսաղայի եպիսկոպոսութիւնը համարում է Դուինի ժողովի եւ Եզր կաթողիկոսի ստիպմամբ¹⁰⁵, իսկ նրա Սիւնիք վերադառնալուց յետոյ նշում է. «որոյ եկեալ ամենայն ջանի զգուշացոյց զվիճակն իւր ոչ խմորիլ ի կրօնն Քաղկեդոնի, այլ զաւանդեալն ի սուրբ հարց զուղափառ 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 Օսնեցին եւ ի ձեռն նորա սրբեալ եւ նորոգեալ եղան Հայք յայնմ կրօնի»¹⁰⁶:

Առանձնայատուկ հետաքրքրութիւն է պարունակում Ստեփանոս Օրբելեանի յիշատակութիւնը հէնց Կարինի ժողովի գումարման պատմութեան մասին, ըստ որի, Հերակլ կայսեր կողմից Կարինում ժողովուրդէրու հրաւէր ստանալուց յետոյ՝ Եզր կաթողիկոսը «յղեալ հրաւիրակս ի պատուաւոր արանց առ Մաթուսաղայ՝

101 ՅՈՎՍԷՓԵԱՆ, Գ., Պատմութիւն Յովհաննու Մայրագումեցոյ, նշ. աշխ., 735:

102 Անդ, 735-736:

103 Անդ: Այս աղբիւրի բնագրի հրատարակութիւնը տե՛ս անդ, 746-749; հմմտ. ԳԱՐԵԳԻՆ Ա. ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ, Յիշատակարանք ձեռագրաց, հտ. Ա., Անթիլիաս 1951, սիւն 31-36:

104 Անդ, սիւն 36:

105 ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՕՐԲԵԼԵԱՆ (1861), 86:

106 Անդ, 86:

ծանուցանել նմա զեկեալ հասեալ վտանգն եւ կոչէ, զի ի միասին հոգասցեն զարժանն: Իսկ նորա ոչ կամեցեալ խափան ածել վարժարանին եւ իւրոց նգանցն 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 խօսեսցիք. եւ աղաչէ անմեղադիր լինել վասն չերթալոյն. ասէ՝ *«դուք ինքնին գիտուն էք եւ ընդ ձեզ ունիք զվարդապետդ Յովհան, եւ այլ գիտունք եւ նարտարք յոյով կան առ ձեզ, եւ ի մեզնէ յուղարկեցաւ մեր աշակերտդ Թէոդորոս, այդ բաւականացի»*: Իսկ Եզրի ոչ առեալ ընդ իւր զՅովհան, այլ համարձակեալ ի Թէոդորոս՝ գնայ ի ժողովն առ Հերակլ¹⁰⁷: *Յետագայում բոլորը մեղադրում են Եզր կաթողիկոսին՝ Մաթուսաղայ Սիւնեցուն եւ Յովհաննէս Մայրավանեցուն իր հետ Կարինի ժողովին չտանելու եւ միայն Թէոդորոս Քռթենաւորի ներկայութեամբ բաւարարուելու համար, սակայն այս մասին այլ տեղեկութիւն է յայտնում Narratioն, ըստ որի, ոչ թէ Եզր կաթողիկոսը չի ցանկանում իր հետ տանել Մայրավանեցուն, ինչպէս հաղորդում են հայկական սկզբնաղբիւրները, այլ վերջինս Մաթուսաղայ Սիւնեցու նման հրաժարում է գնալ¹⁰⁸: Իսկ մէկ այլ, աւելի ուշ չրջանի հայ պատմագիր Զաքարիա Ծործորեցին, ով, ըստ աղբիւրների, ժողովների մասին մի աշխատութիւն է ունեցել, որն այժմ կորսուած է համարում¹⁰⁹, Կարինի ժողովի մասնակիցների մի ամբողջ շարքի մասին տեղեկութիւններ ունի պահպանուած, որ որեւէ այլ աղբիւր չի յայտնում: Ուստի հարկ*

107 Անդ, 83-84 (ընդգծումները – Ս. Մ.):

108 Narratio 1962, op.cit., 468.

109 Այս մասին տե՛ս Ա.Լ.ԻՇԱՆ, Հ. Ղ., *Հայապատում*, Վենետիկ 1901, մաս Ա., 115: Չնայած այն հանգամանքին, որ Զաքարիա Ծործորեցու նշեալ աշխատութիւնը չի պահպանուել, այնուամենայնիւ Եզր կաթողիկոսի մասնակցութեամբ Կարինի ժողովի վերաբերեալ նրա յիշատակութիւնը նոյնութեամբ պահպանուել է լեհահայ կաթոլիկ գործիչ Վարդան Յունանեանի՝ 1703ին գրուած «Թուղթ քաջալերական առ ուղղափառս մերազնեայս, որք ի քաղաքին Էվդոկիայ» անտիպ աշխատութեան մէջ (այս մասին տե՛ս ՏԱՇԵԱՆ, Հ. Յ., *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա* 1895, 107-116; հմմտ. ԽԱԶԻԿԵԱՆ, Լ., *Արտագի հայկական իշխանութիւնը եւ Ծործորի դպրոցը*, Աշխատութիւններ, հտ. Բ., Երեւան 1999, 83): Վարդան Յունանեանի նշեալ աշխատութիւնը Երեւանի Մաշտոցի անուան մատենադարանում մեկն գրտանք հ. 9748 ձեռագրի ներքոյ:

ենք համարում այդ անուններն ամբողջութեամբ ներկայացնել այստեղ. «Տեսէ՛ք աստէն գլխմար ատելասիրութիւն Պատմաբանիս չարափառի, եւ զարմացարու՛ք: Որ կամելով դնել գեպերանս մեծի այսորիկ ժողովոյս, որքան մոլորեցաւ, եւ զծանծաղս յարաչափեաց բանս: Նախ, զի ստորադնէ թէ Մաթուսալէմ Սիւնեաց վարդապետն, եւ Մայրագոմեցին Յոհան, իցէին գիտնագոյնք քան զՀարս ամենեսին այնր ժողովոյն Ճ.ՂԵ.սն, ի մէջ որոց Տիրատուր Արքեպիսկոպոս Արտագու, Վահան Արքեպիսկոպոս Հաղրատու, Քրիստափոր Եպիսկոպոս Դարունեաց, Մարտիրոս Եպիսկոպոս Գողթնեաց, Վարդան Վարդապետ Բագառիցի, Թումայ Վարդապետ Արշարունեաց վարժարանին, որ յԵրասխաձորին (այժմ՝ Վարդիկ Հայր կոչի տեղին այն, եւ է Վանգ Արեղայից) ուսեալք էին զիմաստասիրականս, եւ զԱ[ստու]լծարանականս մակացութիւն]ս հելլէն լեզուաւ, եւ կրթեցեալք ի համալսարանս յունաց»¹¹⁰: Ելնելով այն հանգամանքից, որ Զաքարիա Ծործորեցուց բացի այսպիսի յիշատակութիւն այլ տեղ չի պահպանուել¹¹¹, չենք կարող ասել որքանով է այս տեղեկութիւնը համապատասխանում պատմական իրադարձութիւններին:

Ինչպէս արդէն նշեցինք, Ծործորեցու այս աշխատութիւնը կորսուած է համարւում, սակայն Կարինի ժողովի մասին մեր կողմից մէջբերուած հատուածը նոյնութեամբ պահպանուել է լեհահայ կաթողիկ մի գործիչ Վարդան Յունանեանի՝ 1703ին Եւդոկացիներին ուղղուած «Թուղթ քաջալերական» անտիպ աշխատութեան մէջ: Կաթողիկ հեղինակը, գրելով Եւդոկիայի՝ ըստ երեւոյթին կաթողիկ հայերին՝ քննադատում է Ստեփանոս Օրբելեանին՝ Կարինի ժողովի մասին թիւր կարծիքներ յայտնելու համար, եւ նշեալ հատուածից յետոյ գրում է հետեւեալը. «Զիա՞րդ ուրեմն կարէին գերազանց մոցս գտանիլ անուանեցեալքն ի նմանէ, գիտելով զարամեան եւեթ դպրութիւն: Երկրորդ ասէ, թէ գերիս աւուրս ընթերցեալք զՍահմանադրութիւն Քաղկեդոնի ժողովոյն, ոչ կարացեալք էին վերահասուք լինիլ ծածուկ եւ անյայտ աղանդոյն: Ով խաբէութեան մեծի: Զինչ արդեօք ի նմին կայր այնքան խոթին, թէ հարքն այնոքիկ ա[ստու]լծարանք ոչ կարացեալք իցէին հասկանալ, որովհետեւ (ո[ր-

110 ՎԱՐԳԱՆ ՅՈՒՆԱՆԵԱՆ, *Թուղթ քաջալերական առ ուղղափառս մերագնայս, որք ի քաղաքին էվդոկիայ, ի Լեպոլիս, ի թիւն Հայոց ՌՃԾԲ., ՄՄ ձեռագիր, N 9748, երես 65ր-66ա (ընդգծումները – Ս. Մ.):*

111 Հետեւելով նշեալ աղբիւրին որպէս ժողովի մասնակիցներ նոյն անուններն է նշում նաեւ Հ. Միքայէլ Զամչեանը (տե՛ս ԶԱՄԶԵԱՆՅ, Հ. Մ., *Պատմութիւն Հայոց*, հտ. Բ., Վենետիկ 1785, 328; հմմտ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, Մ., *Ազգապատում*, հտ. Ա., նշ. աշխ., սիւն 690):

պէս] յառաջարկեինք ի Պր[ակ] ժա.) պայծառագոյնք են արեւու միջօրէի բարք եւ բանք մոցա: Եւ եթէ ամենիմաստքն այնոքիկ հարք հրմուտք հելլենականի բարբառոյն, ոչ կարացին վերահասուք լինիլ (որպէս ինքն ասէ) զիա՞րդ Վարդապետն մորա Մաթուսալէմ կամ Մայրագումեցին հասկանայցէին զգրեցեալն յունարէն, գոյով անտեղեակք: Երրորդ զխոհեմն գայն Կաթուղիկոս, այնքան տխմար կամի ցուցանել, թէ ոչ կարացեալ իցէր ընտրել զգորութիւն յառաջադրեցելոյ խնդրոյն եւ գայլանդակ իմն առարկեալ իցէր ընդդիմադրութիւն, իբր թէ չարագործութիւն եկեղեցականաց մոցա, արգիլիցէր զմիաբանութիւն կաթուղիկէի հաւատոյ:

Չայտոսիկ վասն այն գրեցի, սիրելի՛ք, զի եթէ պատահեսցի ձեզ ուրեք ընթեռնուլ զՊատմութիւնս գայս, զգուշանայցէք ի ստայօղից խարդախութեանց մորա: Այժմ դարձայց յոմն վերոյսկեցեալ»¹¹²:

Narratio-ի հեղինակի նման, լինելով քաղկեդոնիկ, այս գրութեան հեղինակը նոյնպէս զրական է տրամադրուած Եզր կաթողիկոսի նկատմամբ եւ իրադարձութիւնները ներկայացնում է այլ լոյսի ներքոյ՝ իր ասելիքը յղելով հայ քաղկեդոնիկ «յսարանին»:

Ժողովի ժամանակ Հերակլ կայսեր կողմից եկեղեցական միութիւն կնքելու հարցի բարձրացումից յետոյ Կարինի ժողովի ընթացքը կարելի է ասել նոյն ձեւով է արտացոլուած ե՛ւ «Մայրագումեցու պատմութեան» աղբիւրում, ե՛ւ Օրբելեանի պատմութեան մէջ:

Պատմութիւն Յովհաննու Մայրագումեցւոյ

Ետ պատասխանի Եզր կաթողիկոս եւ ասէ. Բարեւա՛ր արքայ, չէ պիտոյ քննութեան, կարն բանք են, եթէ կամիք միաբանութիւն առնել, ի բաց թողէք զժողովն Քաղկեդոնի եւ մեր միաբանութիւն լեալ է: Յայնժամ քագաւորն յարեալ յաթոռոյ իւրմէ եւ առ զհաւատ-մամակն Քաղկեդոնի եւ եղ ի վերայ սրբոյ խաչին եւ ասէ. Այս բարի Աստուած գիտէ, այս է հաւա-

Ստեփանոս Օրբելեան

Ասէ Եզր. «Բարեւար արքայ՝ եթէ կամիս, հեշտ է այդ, միայն հրաժարիք ի Քաղկեդոնի ժողովոյն եւ ի Լևոնի տոմարոյն, եւ մեք միաբան եմք»: Ապա առեալ քագաւորին զմամակն հաւատոյ ժողովոյն Քաղկեդոնի՝ դնէ ի վերայ սուրբ խաչին գոր ընդ ինքեան ունէր եւ ասէ. «ահա տէր կաթողիկոս՝ առ ընթերցիք եւ քննեա, եթէ գոյ ի դմա արատ կամ քիւրու-

112 ՎԱՐԴԱՆ ՅՈՒՆԱՆԵԱՆ, *Թուղթ Բաջալերական*, մշ. աշխ., երես 66ա-66բ:

տրն ժողովոյն Քաղկեդոնի. ահա, տէր կաթողիկոս, տարեւ քննեցե՛ք զդա, զքերութիւն դորա յայտ արարե՛ք եւ եւ ամենայն պաղատաւս զժողովն Քաղկեդոնի նգովեմ, եւ զգիրդ ի հուր ծախեմ: Առին զգիրն եւ չոգան ի բանակն իւրեանց, եւ հետագատեցին զգիրն գերիս աւուրս եւ ոչ կարացին գտանել ի նմա զարատն¹¹³:

թիւն ինչ՝ ցոյց ինձ, եւ եւ զամենայն Հոռոմս ի քոյդ դարձուցանեմ դաւաճութիւն եւ այրեմ զքուղթդ, ապա թէ ոչ՝ հաւանեցե՛ք եւ դուք մեզ»: Առեալ կաթողիկոսին զքուղթն տարաւ յիջեւանս իւր. քննեցին զաւուրս երիս եւ չկարացին վերահասու լինել ծածուկ եւ անյայտ աղանդոյ մորա¹¹⁴:

Ինչպէս տեսնում ենք, երկու աղբիւրներն էլ նշում են, որ եկեղեցական միութիւն կնքելու միակ խանգարողը Քաղկեդոնի ժողովի հանգամանքն էր¹¹⁵:

Ո՛չ «Մայրագումեցու պատմութիւնը» եւ ո՛չ էլ Օրբելեանը չեն հաղորդում Սեբէոսից սկսած մի քանի աղբիւրներում յիշատակուող այն գրութեան մասին, որ Հերակլը նախապէս ուղարկել էր հայերին: Այլ երկուսն էլ խօսում են Կարինի ժողովի ժամանակ Հերակլ կայսեր կողմից առաջադրած մի գրաւոր հաւատամքի մասին, որն, ըստ նշեալ երկու աղբիւրի, կայսրը ներկայացնում է որպէս Քաղկեդոնի ժողովում ընդունուած վարդապետութիւնը: Սակայն մեզ անհնար է թուում, որ նշեալ գրութիւնն իսկապէս Քաղկեդոնի ժողովի արդիւնքում ընդունուածն էր¹¹⁶ եւ հայ վարդապետները, երեք օր (ըստ Narratioի 30 օր, ինչն անհնար է թը-

113 ԳԱՐԵԳԻՆ Ա. ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ, *Յիշատակարանք*, նշ. աշխ., սիւն 33-34:

114 ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՕՐԲԵԼԵԱՆ (1861), 84:

115 Այս նոյն խնդիրն առկայ էր նաեւ միութեան շուրջ արեւմտա-ասորական (յակոբիկեան) եկեղեցու հետ բանակցելու ժամանակ, երբ ասորիներն ըստ Էութեան ընդունում են Հերակլ կայսեր կողմից ուղարկուած միութեան դաւանագրում արտայայտուած հաւատամքը, սակայն ամբողջութեամբ այդպէս էլ համաձայնութեան չեն գալիս՝ խորշելով դրա վերջում միւս երեւ «Տիեզերաժողովների» կողմից յիշատակուող Քաղկեդոնի ժողովից, որ վեց առանձին կէտերով քննադատում են Հերակլ կայսերն ուղղուած պատասխան գրութեան մէջ (ասորիների պատասխանը տե՛ս *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, CHABOT, J.-B., (ed.), Tome IV (Texte syriaque), Bruxelles 1963 (=Paris, 1910), [XI, 2], 405,35a - 406,23a, հմմտ. LANGE CH., op.cit., 562-566):

116 Հիմնուելով Կարինի ժողովի ժամանակակից Սեբէոսի յայտնած տեղեկութիւնների վրայ՝ Գարեգին Յովսէփեանն այս խնդրի վերաբերեալ հաւաստի է համարում նրա՝ այլ ոչ թէ վերոնշեալ երկու աղբիւրների

ւում) քննելով այն, այդպէս էլ չեն կարողանում դա հասկանալ եւ ստիպուած ընդունում են այն: Յատկապէս հայերի կողմից քաղկեդոնական հաւատամքին համաձայնութիւն տալու կամ այն առանց հասկանալ ընդունելու մասին տեղեկութիւնները կասկածելի են դառնում, երբ նոյն Ստեփանոս Օրբելեանի մօտ կարդում ենք հետեւեալը. «արձակէ (Մաթուսաղայ Սիւնեցին – Ս. Մ.) առ նա զնախասացեալ Թէոդորոս՝ աշակերտն իւր եւ գրէ թուղթ վասն հաւատոյ որ կայ ի տօնամամակին, զոր եւ աստէն կարգեցաք»¹¹⁷: Այս դաւանարանական թուղթը, որ պահպանուել է Ստեփանոս Օրբելեանի պատմութեան ԻԸ. գլխում¹¹⁸, «Թուղթ Մաթուսաղայի Սիւնեաց եպիսկոպոսի, զոր գրեաց հրամանաւ տեառն Եզրի Հայոց կաթողիկոսի, եւ այլ եպիսկոպոսաց Հայոց՝ առ թագաւորն Հերակլ վասն հաւատոյ» վերտառութեամբ¹¹⁹, ամբողջութեամբ հակաքաղկեդոնական շեշտադրում ունեցող դաւանագիր է, որում Մաթուսաղան ոչ միայն քննադատում է Քաղկեդոնի ժողովի ընդունած վարդապետութիւնը՝ յաճախակի յղում կատարելով Ընդհանրական եկեղեցու նշանաւոր Հայրերի գրուածքներին, այլ նաեւ բաւականին հանգամանալից ներկայացնում է Հայ եկեղեցու դիրքը քրիստոսաբանական վիճելի հարցերի նկատմամբ: Հետեւաբար հարց է առաջանում, ի՞նչպէս պէտք է հայկական պատուիրակութիւնը խաբուէր քաղկեդոնականների կողմից կամ չկարողանար համապա-

յայտնածը. «Ժամանակակից Սերէոսը ամենեւին չէ յայտնում, որ Հերակլ կայսրը Եզրից պահանջած լինի ընդունել Քաղկեդոնի դաւանարանութիւնը, կայսեր տուած տումարը միայն «ոչ էր նշանակաւ գտնուում Քաղկեդոնի»։ այդպէս էլ պէտք է լինէր, որովհետեւ քաղկեդոնականութեան բացարձակ նշանակաւ կը լինէր անհամապատասխան կայսեր քաղաքական նպատակներին. նա կամենում էր միատարր կրօնականութիւն ստեղծել իւր պետութեան մէջ, գրաւելով մի բնութեան հետեւող ազգերին, բայց եւ չգրգռելով քաղկեդոնականներին» (տե՛ս ՅՈՎՍԷՓԵԱՆ Գ., Պատմութիւն Յոհաննու Մայրագոմեցոյ, նշ. աշխ., 739-740):

117 ՄՏԵՓԱՆՈՍ ՕՐԲԵԼԵԱՆ (1861), 84 (ընդգծումները – Ս. Մ.):

118 Ստեփանոս Օրբելեանի պատմութեան որոշ օրինակներում այն ընդգրկում է ԻԹ. գլուխը (տե՛ս ՄՏԵՓԱՆՈՍ ՕՐԲԵԼԵԱՆ, Սիւնիքի պատմութիւն, ԱՐԲԱՀԱՄԵԱՆ, Ա., (հրտ.), Երեւան 1986, 139):

119 ՄՏԵՓԱՆՈՍ ՕՐԲԵԼԵԱՆ (1861), 87-94: Այս նամակն աւելի ամբողջական տեսնով տե՛ս Թուղթ Մաթուսաղայի Սիւնեաց եպիսկոպոսի զոր գրեաց հրամանաւ Տեառն Եզրի Հայոց Կաթողիկոսի եւ այլ եպիսկոպոսաց առ թագաւորն Հերակլ վասն հաւատոյ, ՄՄ ձեռագիր № 8194: Տե՛ս նաեւ Մատենագիրք Հայոց, Է. դար, հտ. Դ., Անթիլիաս 2005, 419-423:

տասխան պատասխաններ տալ Քաղկեդոնի ժողովի վարդապետութեանը, եթէ նրանց ձեռքում մի այսպիսի գրութիւն կար:

Ըստ Մաղաքիա Օրմանեանի, նշեալ գրութիւնը գրուել է Կարինի ժողովից յետոյ¹²⁰, քանի որ դրա մէջ Մաթուսաղան ներկայանում է որպէս Սիւնիքի եպիսկոպոս, իսկ եպիսկոպոս նրան Եզր կաթողիկոսը ձեռնադրել էր ժողովից վերադառնալուց յետոյ: Սակայն նոյնիսկ այս պարագայում խնդրի էութիւնը չի փոխուում, քանի որ նոյն գրութեան մէջ, յիշատակելով Հերակլ կայսեր կողմից հայերին տրուած դաւանագիրը՝ Մաթուսաղան նշում է հետեւեալը. «Գիր հաւատոյ խոստովանութեան, զոր մեծանձնութեան ձերոյ արարեալ առ նուաստութիւնս մեր, տեսանելով մեր՝ բնութեամբ գտաք ըստ ամենայն հարցն մշմարիտ եւ ուղիղ խոստովանութեամբ առ Սուրբ միասնական Երրորդութիւնն բարեպաշտեալ, զոր ընկալաք եւ ընդունիք: Բայց գծողովն Քաղկեդոնի խոստովանեալ էր եւ կարգեալ ընդ երիւ ժողովսն...»¹²¹:

Ինչպէս տեսնում ենք, Մաթուսաղան նոյնպէս նշում է, որ գրութեան մէջ եղած խնդիրը Քաղկեդոնի ժողովի յիշատակութիւնն է: Յետագայ շարադրանքում նա վարդապետական այլ շեղումների մասին չի հաղորդում, այլ միայն սահմանում է Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանութիւնը՝ յղում կատարելով նախաքաղկեդոնական հայրերին. «Պարտ էր նոցա (նկատի ունի Քաղկեդոնի ժողովն ընդունողներին – Ս.Մ.) գերանելեացն հարանց ի կիր առնուլ գամենապայծառ եւ գիրաշափառագոյն յաղագս մարմնաւորութեանն Տեառն զասացուածս՝ զԱթանասի Աղեփսանդրացոյ, զԲարսղի Կեսարիացոյ, զԳրիգորի Նազիանզացոյ, զԳրիգորի Նեոկեսարացոյ Սփանջեալագործի, զԳրիգորի Նիւսացոյ՝ եղբաւր Բարսղի, զՊրոկղի եւ զայլոց նախեղեալ վարդապետաց...»¹²²:

Այսպէս, հիմնուելով Հերակլ կայսեր՝ հայերին ուղղուած դաւանագրի վերաբերեալ վերոնշեալ աղբիւրների յայտնած տեղեկութիւնների վրայ՝ կարող ենք յստակ առանձնացնել հետեւեալ երեք կէտերը.

ա) գրութիւնը սկսուել է Սուրբ Երրորդութեան երեք ղէմքերի համագոյութեան ուղղափառ վարդապետութեան յիշատակմամբ,

120 ՕՐՄԱՆԵԱՆ, Մ., Ազգապատում, հտ. Ա., նշ. աշխ., սիւմ 694-697:

121 Մաթուսաղայ Սիւնեցի, նշ. աշխ., 419 (ընդգծումները – Ս. Մ.):

122 Անդ:

բ) գրութեան մէջ առկայ է եղել բոլոր հերձուածողներին ուղղուած նզովք,

գ) գրութիւնն աւարտուել է առաջին երեք «Տիեզերաժողովներին» (Նիկիա 325, Կոստանդնուպոլիս 381, Եփեսոս 431) չարքում Քաղկեդոնի 451ի ժողովի յիշատակմամբ:

Սկզբնաղբիւրներում պահպանուած այս երեք յիշատակութիւնները կարեւորագոյն նշանակութիւն ունեն Կարինի ժողովի ժամանակ կողմերի միջեւ հաստատուած միութեան հիմքում ընկած վարդապետութեան ճշգրտման հարցում:

ԹԵՂՈՒՍՈՒՊՈՒՒՄ/ԿԱՐԻՆԻ ԺՈՂՈՎ
ԺԱՄԱՆԱԿ ԸՆԴՈՒՆՈՒՄԻՆ ԴԱՒԱՆԱԳՐԸ

Ինչպէս արդէն նշել ենք, թէեւ չի պահպանուել Կարինի ժողովի դաւանագիրը, սակայն տարբեր աղբիւրներում պահպանուել եւ մեզ են հասել վարդապետական այն գրութիւնները, որոնց հիման վրայ 630–633 թուականներին Հիերապոլսում, Հալէպում եւ Ալեքսանդրիայում հաղորդական միութիւն է կնքուել կամ այդ նպատակով բանակցութիւններ են ընթացել կայսերական եկեղեցու եւ արեւմտա-ասորական, արեւելա-ասորական եկեղեցիների, ինչպէս նաեւ Եգիպտոսի միաբնականների միջեւ: Նշեալ ժամանակահատուածում ընթացած միջեկեղեցական բոլոր գործընթացները սերտորէն փոխկապակցուած են եւ ուղիղ ազդեցութիւն ունեն իրար վրայ: Ուստի ժամանակագրորէն այդքան մօտ գտնուող նշեալ իրադարձութիւններից իւրաքանչիւրի արարկայական հետազոտութիւնը հնարաւոր է միայն է. դարի առաջին կէսին Ընդհանրական եկեղեցում տիրող իրավիճակի ուսումնասիրման դէպքում:

Վերոնշեալի համատեքստում դեռեւս Գարեգին Յովսէփեանը տեսակէտ է յայտնել¹²³, որ Կարինում կնքուած միութեան դաւանաբանական բանաձեւը, հաւանաբար, նոյն ձեւով պէտք է կազմուած լինէր, ինչպէս 633ի Ալեքսանդրիայում ինը կէտից բաղկացած դաւանաբանական ձեւնարկը, որի հիման վրայ միութիւն էր հաստատուել Եգիպտոսի միաբնականների եւ կայսերական եկեղեցու մի-

123 ՅՈՎՍԵՓԵԱՆ, Գ., Պատմութիւն Յոհաննու Մայրագոմեցւոյ, 6շ. աշխ., 739-740:

ջեւ՝ ի դէմս Ալեքսանդրիայի այդ ժամանակուայ քաղկեդոնիկ պատրիարք Կիւրոս Փասիսցու: Ըստ Յովսէփեանի, հայերի հետ հաղորդական միութեան հիմքը պէտք է լինէին յատկապէս նշեալ ինը կէտերից 7րդում արտայայտուած քրիստոսաբանական սահմանումները, որում Քրիստոսի բնութեան խնդիրը բացատրուած էր Կիւրեղ Ալեքսանդրացու համաձայն եւ ապա աւելացուած էր, որ «մի եւ նոյն Քրիստոս եւ Որդին ներգործում է ե՛ւ՛ր աստուածայինը, ե՛ւ՛ մարդկայինը մի աստուածայրական ներգործութեամբ»¹²⁴: Չնայած այն հանգամանքին, որ Կարինում տեղի ունեցած բանակցութիւնների ժամանակ Հերակլ կայսեր կողմից հայերին առաջարկուող քրիստոսաբանական սահմանումների հարցում Գարեգին Յովսէփեանն ունեցել է ճիշտ ենթադրութիւններ, այնուամենայնիւ նրա ուսումնասիրութիւններում նոյնպէս վերջնականօրէն վերականգնուած չէ միութեան համար առաջարկած դաւանագիրը: Այն կարծիքը, որ միութեան հիմքում ընկած է եղել Ալեքսանդրիայում 633ին ընդունուած փաստաթուղթը, չի կարող համապատասխանել պատմական ճշմարտութեանն առնուազն երկու պատճառով՝

ա) Ալեքսանդրիայի 633ի. ժողովը տեղի է ունեցել Կարինի ժողովից յետոյ,

բ) ինը կէտերն, ի տարբերութիւն Կարինի ժողովի ժամանակ ընդունուած դաւանագրի, չեն աւարտուում «Տիեզերաժողովներից» որեւէ մէկի անուան յիշատակմամբ, իսկ Քաղկեդոնի ժողովն առհասարակ որեւէ կերպ յիշատակուած չէ դրանցում:

Միութեան ինը կէտերում «Տիեզերաժողովների» եւ յատկապէս Քաղկեդոնի ժողովի անուան չյիշատակելը եկեղեցա-քաղաքական տեսանկիւնից թոյլ էր տալիս աւելի չհզոք դիրքից մօտենալ առաջադրուած խնդրին եւ եկեղեցու՝ երկուստեք ուղղադաւան համարուող հայրերի հեղինակութիւնների վրայ հիմնուելով հաստատել միութիւն¹²⁵: Խնդրին այսպիսի տեսնակիւնից մօտենալն, ըստ էութեան, նաեւ հետեւութիւն էր մինչ այդ Հերակլ կայսեր եւ հակաքաղկեդոնական եկեղեցիների միջեւ եղած անյաջող բանակցութիւնների արդիւնքներից, որոնց ժամանակ նոյնիսկ բոլոր կողմերի համար ընդունելի քրիստոսաբանական սահմանումների

124 Անդ: Ալեքսանդրիայի 633ի ժողովի ժամանակ հաստատուած միութեան եւ դրա հիմքում ընկած դաւանագրի մասին տե՛ս այս ուսումնասիրութեան նախորդ մասում:

125 Աւելի մանրամասն տե՛ս ՄԵԼՔՈՆԵԱՆ, Ս. Ռ. – ՄԿՐՏՁԵԱՆ, Ս. Ս., *Ալեքսանդրիայի 633 թ. ժողովը*, նշ. աշխ., 168-171:

կողքին Քաղկեդոնի ժողովի յիշատակումը հակաքաղկեդոնական-ներին համար անհնար էր դարձնում առաջարկուող միութիւնը: Նշեալ նպատակով «Տիեզերաժողովներից» որեւէ մէկի անունը Ալեքսանդրիայի 633ի ժողովին ընդունուած դաւանագրում չյիշատակելու հանգամանքը, ինչպէս նաեւ առաջադրուող կէտերում երկու կողմերին անհանգստացնող քրիստոսաբանական սահմանումների՝ նախկինում կազմուած նմանատիպ գրութիւններից առաւել համակարգուած եւ մանրամասն պարզաբանումները՝ լրացուցիչ ապացոյց են առ այն, որ Ալեքսանդրիայի ժողովը յաջորդել է Հերակլ կայսեր եւ ոչ-քաղկեդոնական եկեղեցիների ներկայացուցիչների միջեւ մինչ այդ եղած բոլոր բանակցութիւններին, այլ ոչ թէ նախորդել է, ինչպէս կարծում է Գարեգին Յովսէփեանը¹²⁶: Ուստի Կարինում 632ին կնքուած միութեան հիմքում չէին

126 Ըստ Գարեգին Յովսէփեանի, Հերակլ կայսեր եւ Աթանասիոս պատրիարքի միջեւ հանդիպումը Հիերապոլսում տեղի է ունեցել 633ի վերջին կամ 634ին (տե՛ս OWSEPIAN, G., op.cit., 25-31): Խնդիրն այն է, որ իր տեսակէտը հիմնաւորելիս՝ Յովսէփեանը հիմնականում հետևում է Միֆայէ Ասորու «Ժամանակագրութեան» հայերէն թարգմանութեանը, քանի որ Շաբոյի հրատարակած ատորերէն բնագիրը նրան դեռ յայտնի չէր: Սակայն այստեղ կայ մէկ այլ խնդիր եւս, այն է՝ Միֆայէ Ասորու «Ժամանակագրութեան» հայերէն երկու՝ իրարից տարբերուող թարգմանութիւնները, որոնք յաջորդաբար հրատարակուել են Նրուսադէմում 1870ին եւ 1871ին (Միֆայէ Ասորու «Ժամանակագրութեան» հայերէն թարգմանութիւնների մասին տե՛ս SCHMIDT, A., *Die zweifache armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Großen*, in *Le Muséon*, 109 (1996), 3-4, 299-319; նոյնի՝ *The Armenian Versions I and II of Michael the Syrian*, in *Hugoye*, 16 (2013), 1, 93-128; նոյնի՝ *Manuscripts arméniens de la chronique du Michel le Syrien dans le fond patriarchal à Jérusalem*, in MUTAFIAN, C. – DÉDÉYAN, G. (edd.), *La Méditerranée des Arméniens (XI-XVe siècles)*, Paris 2014, 179-190; նոյնի՝ *Die armenische Weltchronik des Michael Syrus. Identifikation der zwei Hauptversionen*, in FINAZZI, R.B. – FORTE, F. – MILANI, C., (edd.), *Circolazione di testi e superamento delle barriere linguistiche e culturali nelle tradizioni orientali*, Orientalia Ambrosiana, VII, Centro Ambrosiano, Milano, 2021): Յովսէփեանը նշում է, որ, չկարողանալով ձեռք բերել «Ժամանակագրութեան» հայերէն տարբերակի հրատարակուած որեւէ օրինակ, նա օգտուել է Բեռլինի կայսերական գրադարանում պահուող ձեռագիր մի օրինակից (տե՛ս OWSEPIAN, G., op.cit., 28, ծանօթ. 1): Ըստ այս ձեռագրի, Հերակլ կայսրը, Նդեսիա, այնուհետեւ Մնրէն (Հիերապոլիս) գնալուց առաջ, արդէն Կարինում հանդիպել էր Հայոց Նգր Ա. Փառաժնակերացի կաթողիկոսի հետ: Այս իրադարձութիւնը Յովսէփեանը թուագրում է 633ով, ինչից

ելնելով էլ կայսեր և յակոբիկեանների պատրիարքի միջև երկխոսություն, ըստ նրա, պետք է տեղի ունեցած լինի 634ի սկզբին: Յովսեփեանի մեջբերած հատուածը համապատասխանում է հայերեն Միֆայել Ասորու 1870ի հրատարակութեանը (տե՛ս *Տեառն Միֆայելի Պատրիարքի Ասորւոց Ժամանակագրութիւն*, Երուսաղէմ 1870, 316-318), սակայն դրա վաւերականութիւնը կասկածի տակ է դրւում մախեառաջ նրանով, որ նոյնի 1871ի օրինակում դէպքերի յաջորդականութիւնը հակառակ ընթացք ունի (տե՛ս *Տեառն Միֆայելի Ասորւոց Պատրիարքի*, Հաննալ ի հնագոյն գրչագրէ, Երուսաղէմ 1871, 298-300): Այս խնդրում պարզաբանում է մտցնում Միֆայել Ասորու «Ժամանակագրութեան» ասորերէն բնագիրը, որտեղ առհասարակ որեւէ խօսք չկայ Կարինում Հերակլ կայսեր և Եզր Ա. Փառածնակերտցու միջև տեղի ունեցած բանակցութիւնների մասին: Որպէս իր փաստարկի հիմնաւորում, Գարեգին Յովսեփեանը ներկայացնում է նաև հայերէն թարգմանութեան մէջ Աթանասիոս պատրիարքի անունով պահպանուած մի նամակ (Տե՛ս ՄԻՔԱՅԷԼ ԱՍՈՐԻ (1870), 328-334)՝ ուղղուած հայոց Քրիստափոր կաթողիկոսին, որտեղ Եզրի միութիւնը Հերակլ կայսեր հետ անուանում է «տգիտութիւն»: Այսպիսի մի նամակ կայ պահպանուած նաև 1871ի հրատարակութեան մէջ (տե՛ս ՄԻՔԱՅԷԼ ԱՍՈՐԻ (1871), 313-314), սակայն դրանում Եզր կաթողիկոսի մասին որեւէ յիշատակութիւն չկայ, իսկ նամակի բովանդակութիւնն առհասարակ մեզ հետաքրքրող խնդրի հետ ոչ մի աղերս չունի: Նման բովանդակութեամբ գրութիւն կայ պահպանուած նաև Միֆայել Ասորու ասորական բնագրում, ըստ որի պարզ է դառնում, որ դրա հեղինակն է Մար-Մաթայի մետրապոլիտ Մարութան, իսկ հասցէատէրը՝ Աթանասիոս Ա.ի յաջորդ Յովհաննէս պատրիարքն է (631-649) (տե՛ս *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, CHABOT, J.-B., (ed.), Tome II, Paris 1901, 433-440; հմմտ. ՏԷՐ-ՄԻՆԱՍՆԵԱՆ, Ե., *Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորւոց եկեղեցիների հետ*, Ս. Էջմիածին 2009², 135-136): Այստեղից կարող ենք եզրակացնել, որ «Ժամանակագրութեան» հայերէն թարգմանութեան նշեալ հատուածում Եզր կաթողիկոսի և Հերակլ կայսեր բանակցութիւնների շարադրանքը թարգմանիչների միջամտութիւններն են բնագրին, ինչպիսիք բազմաթիւ են հայերէն երկու թարգմանութիւններում էլ (այս մասին անլի մանրամասն տե՛ս HAASE, F., *Die armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Großen*, in *Oriens Christianus*, Neue Serie, V (1915), 60-82; 271-284): Այնուամենայնիւ, Միֆայել Ասորու «Ժամանակագրութեան» ասորական բնագրում բաւականին մանրամասնութեամբ նկարագրուած են արևմտա-ասորական (յակոբիկեան) եկեղեցու ներկայացուցիչների և Հերակլ կայսեր միջև բանակցութիւններն ու դրանց յաջորդող զարգացումները: Բացի այդ, բնագրում ուղղակի յիշատակութեամբ նշուած է նաև Աթանասիոս Ա. Կամեարիոս պատրիարքի մահուան թուականը՝ 631, որ յետագայում հիմնաւորուել է նաև տարբեր հետազոտողների կողմից (տե՛ս ESBROECK,

կարող ուղղակիորեն ընկած լինել Ալեքսանդրիայի «միութեան ինը կէտերը»: Այն պէտք է եղած լինի նոյն շեշտադրումներով, սակայն աւելի պարզ գրութիւն:

Այս տեսանկիւնից առանձնայատուկ կարեւորութիւն ունեն նաեւ արեւմտա-ասորական (յակոբիկեան) եկեղեցու պատրիարք Աթանասիոս Ա. Կամելարիոսի (593/594–630/631)¹²⁷, ինչպէս նաեւ նոյն թուականին Հալէպում արեւելա-ասորական (նեստորական) եկեղեցու Իշո-Եազը Բ. Գտալացու (628–645)¹²⁸ պատրիարքի եւ Հերակլ կայսեր միջեւ 630 թուականին Հիերապոլսում տեղի ունեցած միջեկեղեցական հանդիպումներն ու միութիւն կնքելու նպատակով քննարկուած դաւանագրերը:

Ի տարբերութիւն արեւմտա-ասորական եկեղեցու պատուիրակութեան, արեւելա-ասորական պատուիրակութիւնը Հալէպի բանակցութիւններին նախեւառաջ կրում էր յստակ քաղաքական առաքելութիւն՝ ներկայացնելով Սասանեան Պարսկաստանի գահակալին¹²⁹: Չնայած 628ի պատերազմում կրած պարտութեանը, այնուամենայնիւ Խոսրով Փարուէզի մահից յետոյ Պարսկաստանի շուրջ առաջացած լարուած քաղաքական իրավիճակը եւ գահակալների արագ փոփոխութիւնները¹³⁰ բաւականին բարդացնում են

M., VAN, *Athanasios I Gammālā (Kamelarios)*, Lexikon für Theologie und Kirche, Erster Band, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1993, 1126), ուստի 633 կամ 634 թուերին նրա մասնակցութեամբ բանակցութիւններ չէին կարող տեղի ունեցած լինել:

127 ESBROECK, M., VAN, *Athanasios I Gammālā (Kamelarios)*, op.cit, 1126.

128 WINKLER, D. W., *Ostsyrisches Christentum. Untersuchung zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens*, in *Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte*, 26 (2003), 100-108.

129 Սկսած արդէն Դ. դարի վերջերից պարսից իշխանութիւնները բազմիցս օգտագործում էին իրենց տիրապետութեան տակ գտնուող արեւելեան եպիսկոպոսներին ֆրիստոնեայ Արեւմուտփի եւ յատկապէս արեւելահռոմէական կայսրութեան իշխանութիւնների հետ բանակցութիւնների ժամանակ՝ հաշուի առնելով նրանց կրօնական պատկանելութիւնը (Պարսից տէրութեան եւ Արեւմուտփի միջեւ դիւանագիտական յարաբերութիւններում հայ եւ ասորի հոգեւորականների ներգրաւուածութեան մասին տե՛ս ԳԱՐՍՅԱՆ, Կ., *Роль восточного духовенства в византино-сасанидских дипломатических отношениях*, в *Античная древность и средние века*, 10 (1973), 99-104):

130 Խոսրով Բ. Փարուէզի մահուանից յետոյ (628) Պարսկաստանում անգիշում պայքար է սկսում Սասանեան գահին տիրանալու համար: Այնպիսի

արեւելահռոմէական կայսրութեան հետ վերջնական խաղաղութիւն կնքելու գործընթացը: Ուստի, ինչպէս հաղորդում է ասորի հոգեւորականի կողմից է. դարի երկրորդ կէսին կազմուած¹³¹ անանուն ժամանակագրութիւնը, 630 թուականին սասանեան գահին տիրած Բորան թագուհին Հերակլ կայսեր մօտ է ուղարկում Իշո-Յահբ Բ. կաթողիկոսի առաջնորդութեամբ պատուիրակութիւն, որ պէտք է վերջնական խաղաղութիւն կնքէր արեւելահռոմէական կայսրութեան հետ¹³²:

Հաշուի առնելով այն հանգամանքը, որ պատուիրակութիւնը բաղկացած էր հոգեւորականներից՝ Հերակլ կայսրը բանակցութիւններ է սկսում նաեւ դաւանական հարցերի շուրջ՝ խնդրելով Իշո-Յահբ Բ.-ից արեւելա-ասորական եկեղեցու դաւանանքը ներկայացնող հաւատոյ հանգանակ, որ կայսրին են ներկայացնում հանդիպման ժամանակ¹³³: Այս դաւանագիրը արաբերէնով պահ-

խանաշփոթ է առաջանում, որ 628-632ի ընթացքում տէրութեան գահակալը հինգ անգամ փոխում է (տե՛ս КОЛЕСНИКОВ, А., И., *Иран в начале VII века*, Палестинский сборник, выпуск 22 (85), Ленинград 1970, 85-92; WINKLER, D. W., *Ostsyrisches Christentum*, op.cit., 101):

131 Ըստ Պիգուլեւսկայայի, այս սկզբնաղբիւրը, որ կրում է իր հրատարակչի՝ Guidiի անունը, կազմուել է է. դարի 70ական կամ 80ական թուականներին (տե՛ս ПИГУЛЕВСКАЯ, Н., В., *Византия и Иран на рубеже VI-VII веков*, Москва 1946, 31):

132 *Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik*, NÖLDEKE, TH., (ed.), Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Classe, Band CXXXVIII, Wien 1893, 32-33: Հերակլ կայսեր եւ արեւելա-ասորական եկեղեցու պատրիարք Իշո-Յահբ Բ. Գտալացու միջեւ բանակցութիւնների մասին աւելի մանրամասն տե՛ս СЕЛЕЗНЕВ, Н., *Ираклий и Ишойав II: восточный эпизод в истории «экуменического» проекта византийского императора*, в «Символ» журнал христианской культуры, 61 (2012), 280-300; նոյնի՝ *Pax Christiana et Pax Islamica, Из истории межконфессиональных связей на средневековом Ближнем Востоке*, в *Труды Института восточных культур и античности*, XLV (2014), 11-32; LANGE, CH., op.cit., 566-570; WINKLER, D. W., *Ostsyrisches Christentum*, op.cit., 101-102; WOOD, P., *The Chronicle of Seert. Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford 2013, 134-139:

133 *Histoire Nestorienne (Chronique de Séert)*, Seconde Partie (II), SCHER, A. – GRI-VEAU, R., (edd.), *Patrologia Orientalis*, Tomus XIII, Paris 1919, 557-560; MARIS AMRI ET SLIBAE, *De Patriarchis Nestorianorum*, Commentaria, GISMONDI, H., (ed.) Romae 1897, 31:

պանուել է «Նեստորական պատրիարքների պատմությունը» (Historia Patriarchum Nestorianorum) աշխատության մէջ¹³⁴։ Հերակլ կայսրը հաւանութիւն է տալիս ներկայացուած հանգանակին, որից յետոյ վիճելի հարցերի շուրջ փոխհամաձայնութեան գալով՝ Իշո-Եազբ Բ. կաթողիկոսի մատուցած Պատարագին երկու կողմերի միջեւ հաստատուում է հաղորդական միութիւն¹³⁵։ Ելնելով այս հանգամանքից՝ կարող ենք ասել, որ Հերակլ կայսեր եւ Սերգիոս պատրիարքի եկեղեցական քաղաքականութիւնն այլեւս ներբիւզանդական իրողութիւն չէր միայն, այլ լիովին դարձել էր «Էկումենիկ»՝ համամիութենական քաղաքականութիւն, որի վերջնական նպատակը ողջ քրիստոնեայ աշխարհը նոյն դաւանանքի շուրջ վերամիաւորելն էր։

Այն, որ Իշո-Եազբ Բ. ի ներկայացրած դաւանագիրն արժանանում է կայսեր հաւանութեանը բնական էր, քանի որ, չնայած այն հանգամանքին, որ գրութիւնն ամբողջութեամբ բխում է անտիոքեան աստուածաբանութեան աւանդոյթից եւ յատկապէս համապատասխանում է Թէոդորոս Մոպսուեստացու վարդապետութեանը, զրանում յստակ խօսւում է, որ Քրիստոս «մի անձնաւորութիւն» է, «մի Տէր՝ միաւորուած անխառն եւ անբաժան միութեամբ»։ Չնայած գրութեան մէջ «Կոյս Մարիամը» չի անուանուում «Աստուածածին» (Theotokos), այնուամենայնիւ չի նշուում նաեւ հակառակը՝ լռութեամբ անցնելով այդ վիճելի ձեւակերպման վրայով¹³⁶։

134 MARIS AMRI ET SLIBAE, *De Patriarchis Nestorianorum*, op.cit., արաբերէն՝ էջ 53-54, լատիներէն՝ էջ 31։ Ինչպէս Լուիս Սաֆոն, ով հրատարակել էր այս բնագրի ֆրանսերէն թարգմանութիւնը, այնպէս էլ Դիտմար Վիկելերն Իշո-Եազբ Բ. ի անունով պահպանուած գրութեան արաբերէն բնագիրը համարում է վաւերական (տե՛ս LANGE, CH., op.cit., 567, ծմբ. 182)։

135 Ըստ «Սէերտի Ժամանակագրութեան», նախքան Պատարագին միասին հաղորդուելը՝ երկուստեք համաձայնութիւն է կնքուում առ այն, որ Պատարագի ժամանակ չեն յիշատակուելու մի կողմից արեւելա-ասորական եկեղեցու համար անընդունելի համարուող Կիրելոյ Ալեքսանդրացու, իսկ միւս կողմից Կոստանդնուպոլսի ներկայացուցիչների համար անընդունելի համարուող Դիոդորոս Տարսնացու, Թէոդորոս Մոպսուեստացու եւ Նեստորի անունները (տե՛ս *Chronique de Séert*, op.cit., 557-560)։

136 Չնայած հաւատամքի դիւանագիտական կամ փոխգիշումային ձեւակերպումներին, այնուամենայնիւ դրանում որեւէ խօսք չկայ ի Քրիստոս «մի ներգործութիւն» կամ «մի կամք» սահմանումների մասին։ Ներկայացուող բնագիրն, ըստ էութեան, արեւելա-ասորական եկեղեցու հաւատամքն է, որն աւանդաբար վերագրուում է Նեստորին՝ հաւանաբար աւելի

Կարեւորելով Հերակլ կայսեր եւ Իշո-Նահր Բ. Գտալացու միջեւ հաստատուած համաձայնութիւնը է. դարի միջեկեղեցական յարաբերութիւնների պատմութեան ուսումնասիրման համատեքստում՝ այնուամենայնիւ պէտք է նշենք, որ այն որեւէ ուղիղ կապ չի ունեցել Կարինի 632ի բանակցութիւնների եւ դրանց ժամանակ ընդունուած դաւանագրի հետ: Իշո-Նահր Բ.ի կողմից ներկայացուած գրութիւնն ուղղակիօրէն արտայայտում էր արեւելա-ասորական եկեղեցու վարդապետութիւնը՝ որոշակի վիճելի հարցերում շարադրուած լինելով աւելի դիւանագիտօրէն: Կարինի ժողովի ուսումնասիրման համատեքստում շատ աւելի կարեւոր են Հերակլ կայսեր եւ արեւմտա-ասորի (յակոբիկեան) եկեղեցու միջեւ տեղի ունեցած բանակցութիւնները: Մեզ հետաքրքրող խնդրում դրանց քննութիւնը նախեառաջ առաջնային է, քանի որ ի տարբերութիւն արեւելա-ասորական (նեստորական) եկեղեցու, արեւմտա-ասորական եւ Հայոց եկեղեցիները դաւանակից էին ու գտնուում էին վառ փոխյարաբերութիւնների մէջ, ինչպէս նաեւ, ըստ էութեան, նոյն դիրքորոշումն ունէին Քաղկեդոնի ժողովի նկատմամբ:

Այսպէս, հակաքաղկեդոնիկ առաջին պատրիարքը, ում հետ Հերակլ կայսրը բանակցութիւններ է սկսում եկեղեցական միութիւն կնքելու շուրջ, Անտիոքի յակոբիկեան ասորիների պատրիարք Աթանասիոս Ա. Կամելարիոսն է (593/594-630/631)¹³⁷: Նրանց միջեւ հանդիպումը տեղի է ունեցել Ասորիքի Հիերապոլիս (Մնրէճ/Մարոդ) քաղաքում, ամենայն հաւանականութեամբ 630 թուականի առաջին ամիսներին: Ըստ Միքայէլ Ասորու «Ժամանակագրութեան», նշեալ բանակցութիւններում Հերակլ կայսեր կողմից յակոբիկեաններին ներկայացուել է մի դաւանագիր¹³⁸, որի

մեղմ ձեւակերպումներով: Իսկ է. դարի առաջին կէսի քրիստոսաբանական հարցերի վերաբերեալ Իշո-Նահր Բ.ի դիրքորոշման մասին կրկին իմանում ենք «Սէերտի Ժամանակագրութիւնից», որում հաղորդուում է հետեւեալը. «Եւ Իշո-Նահրի դաւանանքը համապատասխան էր Կոստանդնուպոլսի Սերգիոս պատրիարքի դաւանանքին՝ «մի կամք» եւ «մի ներգործութիւն» դաւանելու մէջ» (*Chronique de Séert*, op.cit., 560):

137 Հերակլ կայսեր եւ Աթանասիոս Ա. Կամելարիոսի երկխօսութեան եւ դրա աղբիւրների մասին տե՛ս OWSEPIAN, G., op.cit., 22-32; VAN DIETEN, J.-L., *Geschichte der Patriarche*, op.cit., 219-232; WINKELMANN, F., *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, op.cit., 62-63; LANGE, CH., op.cit., 553-566:

138 WINKELMANN, F., *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, op.cit., 61-62: Այս բուլղը վստահաբար գրուել է 630ին, կամ դրանից յետոյ, քանի որ նախքան դրա յիշատակումը Միքայէլ Ասորին նշում է, որ Ալեքսանդ-

Հիման վրայ առաջարկում էր միութիւն կնքել: Դրանում առաջին անգամ՝ միջեկեղեցական պաշտօնական գրութեան մակարդակով, Քրիստոսի միեղէնութիւնը սահմանուած էր «մի ներգործութեամբ»: Բովանդակութիւնից զատ, Կարինի ժողովի ուսումնասիրման համատեքստում վերոնշեալ գրութիւնը կարեւորութիւն է ստանում նաեւ դրա վերաբերեալ Միքայէլ Ասորու հետեւեալ յիշատակութեամբ. «Հերակլ կայսրը մի թուրք ուղարկեց Աթանասիոս պատրիարքին եւ թոյր նրանց, ովքեր մեր դաւանանքն ունեն՝ կազմուած հետեւեալ կերպ...»¹³⁹:

Ինչպէս տեսնում ենք, այն գրուած չի եղել միայն արեւմտա-ասորական եկեղեցու ներկայացուցիչների համար, իսկ Միքայէլ Ասորու «թոյր նրանց, ովքեր մեր դաւանանքն ունեն» արտայայտութիւնը կարող էր վերաբերել միայն հակաքաղկեդոնականներին եւ մասնաւորապէս հայերին¹⁴⁰: Խնդիրն այն է, որ հայերն ու յակոբիկեան ասորիներն այս ժամանակաշրջանում ոչ միայն դաւանակից էին, այլ կայսերական եկեղեցու հետ միութիւն կնքելու գործընթացում գտնուում էին վառ փոխհամագործակցութեան մէջ¹⁴¹, իսկ, ըստ որոշ աղբիւրների, Կարինի 632ի ժողովին մաս-

րիայի պատրիարքն էր Կիրոս [Փասիսցիւն] (տե՛ս Michel le Syrien, op.cit., Tome II, 401), իսկ ինչպէս յայտնի է Կիրոսը պատրիարք է դարձել 630ին:

139 Michel le Syrien, op.cit., Tome II, 403 (ընդգծումը – Ս. Մ.):

140 Այս առթիւ անդրադառնալով Venance Grumel-ի այն կարծիքին (տե՛ս GRUMEL, V., *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, in *Échos d'Orient*, tome 27 (1928), n 149, 15-16), որ հայերին առաջարկուած գրութիւնը պէտք է նոյնական եղած լինի Հերակլ կայսեր 638ի «Էկթեսիսի» հետ՝ Եան Լուիս Վան Դիթենն իրաւացիօրէն գրում է հետեւեալը. «Եթէ մի փաստաթղթի հարց է առաջ գալիս՝ մեզ հայերի միութեան հաւատամքը փոխանցող, ապա միայն Հերակլ կայսեր նամակը՝ ըստ Միքայէլ Ասորու, ուղարկուած ասորի-յակոբիկեան պատրիարք Աթանասիոս Ա. Կամելարիոսին: Ինչո՞ւ պէտք է կայսրը նոյն ժամանակ եւ նոյն նպատակով երկու տարբեր դաւանագրեր կազմէր» (VAN DIETEN, J.-L., *Geschichte der Patriarchen*, op.cit., 35, ծմք. 115):

141 Նախնային Կարինի ժողովը, հայ-ասորական հանդիպման մասին է յիշատակում այսպէս կոչուած «Պատմութիւն Յոհաննու Մայրագումեցոյ» աղբիւրը (Է. դարի վերջ Ը. դարի սկիզբ). «Յառաջ քան զգալն Հերակլէսի ի Կարնոյ քաղաք, եկին եպիսկոպոսոսն յԱսորոց Հերակլէսի հրամանաւ ի քննութիւն հաւատոյ առ Հայք եւ նա Թեոդորոս եկեալ ի Սիւնեաց ի քննել զնոսա. եւ միաւորեցան ընդ նոսա» (ՅՈՎԱՆՓԵԱՆ, Գ., *Պատմութիւն Յոհաննու Մայրագումեցոյ*, 62. աշխ., 749):

նակցել են նաեւ ասորիներ¹⁴²: Հերակլ կայսրը կողմերից իւրաքանչիւրի հետ առանձին նախապատրաստական հանդիպումներից յետոյ, ամենայն հաւանականութեամբ, Կարինում նախատեսում էր վերջնական միութիւն կնքել թէ՛ հայերի, թէ՛ արեւմտա-ասորիների հետ¹⁴³: Այս համատեքստում աւելի հաւանական է դառնում այն տեսակէտը, որ Միքայէլ Ասորու վերոնշեալ արտայայտութիւնը վերաբերում է հայերին: Խնդիրն աւելի պարզաբանելու համար՝

142 Կարինի նշեալ ժողովին ասորիների մասնակցութեան մասին յիշատակող աղբիւրները տե՛ս ՄԵԼՔՈՆԵԱՆ, Կ., *Աղբիւրների տարաբովանդակ վկայութիւնները Կարինի ժողովի (633 թ.) մասին*, Հայոց պատմութեան հարցեր, հտ. Զ., Երևան 2005, 95: Մելիքեանը նշում է միայն Փոտ պատրիարքի՝ հայոց Զաքարիա կաթողիկոսին ուղղուած թղթի եւ Ստեփանոս Օրբելեանի յիշատակութիւնների մասին, սակայն, ինչպէս տեսանք այլ աղբիւրներ եւս յիշատակում են Կարինի ժողովին եւ դրան նախորդող նախապատրաստական գործընթացներին ասորիների մասնակցութեան մասին: Այս համատեքստում յատկապէս կարևոր են մեր կողմից արդէն յիշատակուած «Պատմութիւն Յոհաննու Մայրագումնցոյ» յայտնած տեղեկութիւնները (տե՛ս նախորդ եւ յաջորդ ծանօթագրութիւնները), ինչպէս նաեւ է. դարի երկրորդ կէտով թուագրուող մի ժամանակագրութիւն, որ յայտնում է հետեւեալը. «Հերակլ՝ 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 բագաւորութեանն իւրոյ [=626/627] սպան գիշորով արքայ] Պարսից, եւ դարձոյց գուրբ խաչն: Եւ ի ժթ. [=627/628] ամին արար ժողով ի Թէոդոսուպաղիս, որ այժմ ասի Կարնոյ քաղաք, բազում եպիսկոպոսաց, առ Եզրիւ կաթողիկոսիւ, Հայոց եւ Հռոմոց եւ Ասորոց, յորում Հայք Քաղկեդոնիկք եղեն եւ գծողովն ընգալան» (*Ժամանակագրութիւն*), *Խաւսք Փիլոնի*, ի *Մատենագիրք Հայոց*, դար է., հտ. Ե., Անթիլիաս 2005, 966): Զնայած ժողովի սխալ թուագրմանը, այնուամենայնիւ դրանում նշեալ տեղեկութիւններ են պահպանուել ասորիների մասնակցութեան մասին:

143 Կարինի ժողովին ասորիների մասնակցութիւնը Հերակլ կայսրը կողմից նախապէս ծրագրաւորելու մասին «Պատմութիւն Յոհաննու Մայրագումնցոյ» աղբիւրում կարդում ենք հետեւեալը. «...եւ ես (Հերակլ կայսրը – Ս. Մ.) աւասիկ գնամ ժողովեմ գամենայն ճարտարս յունաց եւ ամենայն պատրաստութեամբ դառնամ այսրէն ի Կարնոյ քաղաք եւ զԱսորիս անտի կոչեմ եւ զճեզ աստի եւ յաւետ խորհրդաբերութեամբ քննութիւն առնեմք հաւատոյս, եւ հաւատ որ ճշմարիտ է, յայն հաւատամք. եւ այլ երկպառակութիւն վասն հաւատոյ մի լիցի» (ՅՈՎՍԷՓԵԱՆ, Գ., *Պատմութիւն Յոհաննու Մայրագումնցոյ*, նշ. աշխ., 746):

անհրաժեշտ ենք համարում Հերակլ կայսեր կողմից առաջադրուած դաւանագրի¹⁴⁴ բովանդակութեան վերլուծութիւնը, որ հետեւեալն է.

- [illegible]

144 Այս գրութեան ասորերէն բնագիրը տե՛ս *Michel le Syrien*, Tome IV (Texte syriaque), 403,25c - 404,32a; ֆրանսերէն թարգմանութիւնը տե՛ս *Michel le Syrien*, Tome II, 402-403; գերմաներէն թարգմանութիւնը տե՛ս LANGE, CH., op.cit., 560-561:

۞ ۞ ۞ [5] ۞ ۞ ۞
 ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞
 ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞
 ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞
 ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞
 ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞
 ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

[5] «Անխառն» եւ «անբաժան» ար-տա-
 յայտութիւնները ցոյց են տալիս «երկու
 բնութիւնները», որոնք միաւորուած են.
 Բանի որ անկարելի է խօսել «խառնուր-
 դի» մասին միայն «մէկ [բնութեան]»
 պարագայում: [6] «անբաժանելի» արտա-
 յայտութիւնը ցոյց է տալիս այն, որ
 դրանք միաւորուած են Մարմնացեալ
 Աստուած-Բանի «մի բնութեամբ», Բան-
 զի, եթէ խօսուիմ է «երկու բնութիւննե-
 րի» միաւորման մասին, ապա հասկա-
 նալի է, որ դրանում չկայ ո՛չ բաժա-
 նում, ո՛չ պառակտում:

3. ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞
 ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞
 ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞
 ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞
 ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

Մենք մոզմում ենք բոլոր նրանց,
 ովքեր Նիկիայի, Կոստանդնուպոլսի,
 Եփեսոսի կամ Քաղկեդոնի
 ժողովներում սահմանած
 հաւատամքից տարբերուող դաւանանք
 են ընդունում:

Ինչպէս տեսնում ենք, 1ին եւ 3րդ հատուածները լիովին
 համապատասխանում են հայկական սկզբնաղբիւրներում Հերակլ
 կայսեր կողմից Եզր Փառաժնակերտցուն եւ Հայոց եկեղեցու ներ-
 կայացուցիչներին ուղղուած գրութեան վերաբերեալ պահպանու-
 ած յիշատակութիւններին: Գրութիւնը սկսւում է ա) Սուրբ Եր-
 րորդութեան միասնութեան ուղղափառ վարդապետութեան շա-
 րադրանքով եւ վերջանում է բ) ընդհանուր նզովքով՝ ուղղուած
 բոլոր նրանց, ովքեր չեն ընդունում գ) առաջին երեք «Տիեզերա-
 ժողովներն» ու Քաղկեդոնի ժողովը:

Երկրորդ կէտով առանձնացրել ենք գրութեան քրիստոսա-
 բանական ձեւակերպումների հատուածը: Չնայած այն հանգաման-
 քին, որ Քաղկեդոնի անունն ուղիղ կերպով յիշատակում է դա-
 ւանագրում, այնուամենայնիւ այդ ժողովի ժամանակ ընդունուած
 սահմանումները ներկայացւում են զուտ կիւրեղեան եզրութաբա-
 նութեամբ՝ այսպէս կոչուած նորքաղկեդոնականութեան կամ նոր-
 կիւրեղականութեան լոյսի ներքոյ, որն ամբողջութեամբ ընդունե-
 լի էր կիւրեղ-ալեքսանդրեան աւանդոյթին հետեւող միաբնակների

համար¹⁴⁵: Այսպես, չնայած գրութեան մէջ օգտագործւում է «երկու բնութիւն» սահմանումը ([4], [5]), այնուամենայնիւ չեղտւում է, որ Քրիստոս «մի» է եւ «նոյնը» ([2]), ինչպէս նաեւ «Կոյս Մարիամը» ներկայացւում է որպէս «Աստուածածին» ([1]): Այս երկու սահմանումները բացառում էին «երկու բնութեան» նեստորական ընկալումը: Բացի այդ յստակ նշւում է, որ «մարմնացեալ Աստուած-Բանի բնութիւնը մի է»՝ միաւորուած «անխառն» եւ «անբաժան» միութեամբ ([4], [5], [6]), որի պարագայում Աստուած--Բանն անհարձարելի է մնում մարմնի չարձարանքներում ([3]): Այսպէս «մի բնութիւն» սահմանումը ներկայացւում էր բացառապէս կիւրեղեան իմաստով՝ բացառելով զրա ապոփինարեան եւ եւտիփեան ընկալումները: Ի վերջոյ, որպէս «երկու բնութիւնների» միաւորման առանցք նշւում է «մի ներգործութիւն» սահմանումը ([4]), որի հիման վրայ էլ առաջարկւում էր կնքել եկեղեցական միութիւնը:

Նման բովանդակութեամբ դաւանագիրը, եթէ նոյնիսկ ներկայացուէր որպէս Քաղկեդոնի հաւատամք, ինչպէս հաղորդում են «Պատմութիւն Յովհաննու Մայրագոմեցոյ» աղբիւրն ու Ստեփանոս Օրբելեանը, լիովին ընդունելի կը լինէր թէ՛ յակոբիկեան ասորիների, թէ՛ հայերի կողմից:

Գրութեան մէջ Աստուած-Բանը յստակ ներկայացւում է նորփաղկեղոնական կամ նորկիւրեղեան իմաստով՝ որպէս գործողութեան ենթակայ (սուբյեկտ) «մի» Քրիստոսի մէջ, իսկ «մի ներգործութիւն» արտայայտութիւնը ներ է մուծւում՝ յղում կատարելով հակափաղկեղոնականների կողմից անվիճելի հեղինակութիւն համարուող Կիւրեղ Ալեքսանդրացուն: Իսկ, Քաղկեդոնի ժողովն, ինչպէս նշւում է Քրիստիան Լանգէն, այստեղ յիշատակւում է Ջենոն

145 Հերակլ կայսեր կողմից Աթանասիոս պատրիարքին ուղղուած գրութեան մասին Շան Լուիս Վան Դիթենը նշում է. «Միջալէ Աստրիմ փոխանցում է Հերակլից Աթանասիոս պատրիարքին ուղղուած մի գրութիւն՝ կայսեր հաւատամքով, որն ակնյայտօրէն միտում է փաղկեղոնականութիւնը ներկայացնել միաբնակների համար ընդունելի մեկնաբանութեամբ» (VAN DIETEN, J.-L., *Geschichte der Patriarchen*, op.cit., 221): Ըստ Ֆրիդհիլմ Վինկելմանի, Հերակլ կայսեր առաջադրած գրութիւնն ամբողջութեամբ համապատասխանում է «առաջին չորս Տիեզերաժողովներին (Նիկիայի 325, Կոստանդնուպոլսի 381, Եփեսոսի 431 եւ Քաղկեդոնի 451) եւ Քաղկեդոնն ընկալում է նորփաղկեղոնականութեան իմաստով» (WINKEL-MANN, F., *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, op.cit., 61):

կայսեր «Հեցնոտիկոնի» նմանութեամբ՝ ընդամէնը որպէս Նիկիայի (325) ժողովի հաւատամքի հաստատում¹⁴⁶:

Այն որ քրիստոսաբանական այսպիսի շեշտադրումներն ընդունելի կը լինէին հայկական կողմի համար, փաստում է նաեւ Հերակլ կայսեր կողմից հայերին ուղղուած թղթին ի պատասխան Մաթուսաղայ Սիւնեցու հեղինակած գրութեան հետեւեալ հատուածը, որ վերջինս շարադրում է որպէս եկեղեցու ընդհանրական Հայրերի վարդապետութիւն. «...Բանգի Աստուած կատարեալ եւ մարդ կատարեալ, յերկուց բնութեանց մի Աստուած խոստովանեցան, որք բաւական են վեր ի վայր տապալել գելտիֆեայ հայհոյութիւնն: Իսկ եթէ բաժանեալ ի միմեանց երկու բնութեամբ վարեցան, ընդդէմ ուրեմն նախասացելոց վարդապետացն են, զի այլ ոմն զՔրիստոս Յիսուս ասելով եւ այլ ոմն՝ զԲանն Աստուած, եւ գործ առանձին իւրաքանչիւր՝ յերկուց որդոց հայհոյութիւնս անկան, որ ո՛չ Նորորդութիւն, այլ մանաւանդ չորրորդութիւն, որք են վատափառ եւ չարահաւատ ըստ հրէամիտ Նեստորի»¹⁴⁷:

Մաթուսաղայ Սիւնեցին «յերկուց բնութեանց մի Աստուած» ձեւակերպմամբ ոչ միայն բացառում է Քրիստոսի միեղէնութեան եւտիքեան ընկալումը, այլ նաեւ ցոյց է տալիս, որ ի Քրիստոս գործող ենթական մէկն է՝ Աստուած-Բանը՝ այդպէս բացառելով նաեւ ի Քրիստոս «երկու դէմք եւ երկու անձ» դաւանելը, որ կը յանգեցնէր «երկու Քրիստոսների» գոյութեան՝ հակասելով ուղղադաւան քրիստոսաբանութեանը: Շարունակելով այս միտքը՝ Մաթուսաղան նշում է, որ ի Քրիստոս երկու բնութիւնների միաւորումից յետոյ անհնար է խօսել բաժանման մասին՝ մանաւանդ իրարից առանձին դիտարկելով Յիսուս Քրիստոսի (մարդկային բնութեան) եւ Աստուած-Բանի (աստուածային բնութեան) գործերը, քանի որ դա կը յանգեցնէ «յերկուց որդոց» վարդապետութեան «հայհոյութեանը», որ նա նոյնացնում է նեստորականութեան

146 LANGE CH., op.cit., 562: «Նիկիայի ժողովի հաւատամք» ասելով Քրիստիան Լանգեն, անշուշտ, նկատի ունի Նիկիա-Փաղկեդոնեան հանգանակը, որ տարբեր էր Նիքեոսի սահմանուած Նիկիա-Կոստանդնուպոլսեան հանգանակից: Այս մասին մանրամասն տե՛ս GRILLMEIER, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 2/1. Das Konzil von Chalkedon (451). Rezeption und Widerspruch (451-518)*, Freiburg; Basel; Wien 2004, 285-290:

147 Մաթուսաղայ Սիւնեցի, ի Մատենագիրք Հայոց, Է. դար, հտ. Դ., Անթիլիաս 2005, 419 (ընդգծումները – Ս. Մ.):

հետ: Այսպես Քրիստոսի «ներգործութիւնը» Մաթուսաղայ Սիւնեցին կապում է ոչ թէ «բնութիւնների» հետ¹⁴⁸, այլ ներգործողի հետ՝ հերքելով ի Քրիստոս «երկու ներգործութեան» հնարաւորութիւնը եւ անողղակիօրէն Քրիստոսի միեղէնութիւնը սահմանելով «մի ներգործութեամբ»:

Չնայած այն հանգամանքին, որ Հերակլ կայսեր կողմից առաջարկուող քրիստոսաբանական ձեւակերպումներն ընդունելի էին թէ՛ Հայոց եկեղեցու եւ թէ՛ արեւմտա-ասորական եկեղեցու ներկայացուցիչների համար, այնուամենայնիւ, ձեռք բերուած համաձայնութիւնն ու հաղորդական միութիւնը երկար կեանք չեն ունենում¹⁴⁹, որի գաղափարական պատճառն, անշուշտ, Քաղկեդոնի ժողովը, թէկուզ եւ ձեւականօրէն, առաջին երեք «Տիեզերաժողովների» շարքում յիշատակելն էր, սակայն հիմնական պատճառը վերոնշեալ միջեկեղեցական բանակցութիւններին յաջորդող արաբական արշաւանքներն էին, որոնք ամբողջութեամբ փոխում են տարածաշրջանի կրօնա-քաղաքական պատկերը:

148 Ի տարբերութիւն է. դարի առաջին կեսին «միաներգործական-միակամական» վարդապետութեան ջատագովների, որոնք «ներգործութիւն» ու «կամքը» համարում էին անձի, այսինքն ներգործողի յատկութիւն, ի Քրիստոս «երկու ներգործութիւն» եւ «երկու կամք» վարդապետութեան սահմանողները թէ՛ «ներգործութիւնը», թէ՛ «կամքը» յետագայում համարում են որպէս «բնութեան» յատկութիւն, որն էլ ընդունում է 680/81ին Կոստանդնուպոլսի ժողովի կողմից որպէս արեւելահռոմէական կայսրութեան պաշտօնական դաւանանք՝ ի Քրիստոս «երկու բնութեան» վարդապետութիւնից բխեցնելով «երկու ներգործութիւններ» եւ «երկու կամքեր»:

149 Արեւմտա-ասորական եկեղեցու ներկայացուցիչների կողմից ձեռք բերուած համաձայնութիւնը մերժում է Աթանասիոս Կամելարիոս պատրիարքի մահումանից յետոյ, որի մասին յատկապէս վկայում է Հերակլ կայսեր կողմից առաջարկած դաւանագրին ի պատասխան վեց կետից բաղկացած ասորիների հակաբաղկեղծական բովանդակութիւն ունեցող Բնադատութիւնը (տե՛ս Michel le Syrien, Tome IV (Texte syriaque), [XI, 2], p. 405,35a - 406,23a, հմմտ. LANGE, CH., op.cit., 562-566): Իսկ Հայոց եկեղեցու պարագայում համաձայնութիւնը ժամանակաւորապէս խախտում է արդէն Եզր Փառաժնակերտցու յաջորդի՝ Ներսէս Գ. Իշխանցի/Տայեցի կաթողիկոսի օրօք: Այն վերականգնելու համար Հայաստանի տուեալ ժամանակուայ մայրաքաղաք Դուին է ժամանում Հերակլ կայսեր թոռ՝ Կոստաս Բ. կայսրը (641-668) (տե՛ս ՍԵՐԷՈՍ (1979), 147-148, 166-168):

Ամփոփելով մեր ուսումնասիրութեան հիմնական արդիւնքները՝ կարող ենք յստակ եզրակացնել, որ Հերակլ Ա. կայսեր եւ Սերգիոս Կոստանդնուպոլսեցու կրօնական քաղաքականութեան հիմքում ընկած էր ոչ թէ Քաղկեդոնի ժողովի եւ զրա հիմքում ընկած Լեոն պապի Տոմարին յատուկ «սիմետրիկ» քրիստոսաբանութիւնը, այլ «Քրիստոսի միեղէնութեան» վարդապետութիւնը, որն արտայայտուում էր նորքաղկեդոնական կամ նորկիւրեղեան՝ «ի Քրիստոս գործող ենթական (սուբյեկտը) Աստուած-Բանն է» ձեւակերպմամբ։ Իսկ Կարինի ժողովի ժամանակ Հերակլ կայսեր կողմից առաջադրուած դաւանագիրը պէտք է նոյնական եղած լինի եկեղեցական միութիւն կնքելու նպատակով արեւմտա-ասորիների Աթանասիոս Ա. Կամելարիոս պատրիարքին ուղղուած կայսեր գրութեան հետ, որում Քաղկեդոնի ժողովը յիշատակուում էր ձեւականօրէն, իսկ քրիստոսաբանական սահմանումներն, ըստ էութեան, ընդունելի էին Հայոց եկեղեցու կողմից։ Ուստի, ելնելով վերոնշեալից՝ կարող ենք հաստատել, որ Կարինի ժողովի ժամանակ ընդունելով Հերակլ կայսեր ներկայացրած դաւանագիրը՝ Շգր կաթողիկոսը ոչ թէ դաւանափոխ է եղել, այլ եկեղեցա-քաղաքական իր ղիրքորոշմամբ գերծ է պահել Հայոց եկեղեցին հերթական պառակտումից։

ՍԱՐԳԻՍ ՄԵԼՔՈՆԵԱՆ

Summary

THE QUESTION OF THE DOGMATIC DOCUMENT ADOPTED IN THE COUNCIL OF THEODOSIOPOLIS/GARIN (632)

SARGIS MELKONIAN

Medieval Armenian historiography mentions a council in the city of Theodosiopolis/Garin in the first half of the seventh century (632) with the participation of Emperor Heraclius I (610-641) and the Catholicos of the Armenian Church Ezr I (630-641), where ecclesiastical unity was established between the parties. Armenian sources, especially from the eighth century, report that the Catholicos Ezr during this council was deceived by the Greeks and eventually converted to Chalcedonism. But so far not a single source is known that reports on the acts of this council.

Despite the fact that acts or other documents from the council of Theodosiopolis have not been preserved, but the acts and documents of negotiations between the Imperial church and other non-Chalcedonian Oriental churches again for the conclusion of church unity, which took place in parallel, have been preserved. By comparing these documents with information from Armenian sources, it is possible to restore the content of the document of the council in Theodosiopolis.

To solve this problem, we divided our study into three parts. In the first part, by studying official documents published by the secular and ecclesiastical leaders of Constantinople and acts of inter-church agreements in the 30s of the seventh century, we show the official christological doctrine of the Eastern Roman Empire in the years when the council in Theodosiopolis was held. In the second part, we study the problem of the council of Theodosiopolis in Armenian and other sources. In the third part, by comparing the information of the Armenian sources with the Syrian sources, we separately studied the issue of the document adopted in the council of Theodosiopolis.

At the end we concluded that during the council in Theodosiopolis, the christological doctrine adopted by the Armenian side was not Chalcedonian, but corresponded to the so-called neo-Chalcedonism or neo-Cyrilianism, according to which „the active subject in Christ is the God-Logos“, and the document

presented by Emperor Heraclius to the representatives of the Armenian Church corresponds to the letter that was addressed to the Patriarch of the West Syrian (Jacobite) Church Athanasios I Gammālā (593/594-630/631) for the conclusion of church unity approximately in 630/31 and was preserved in the Syriac text of the *Chronography* of Michael the Syrian.