

Կարինե Մելիքյան

“NARRATIO DE REBUS ARMENIAE”

ՀԱՅ-ՔԱՂԿԵԴՈՆԱԿԱՆ ԵՐԿԸ ՎԱՂ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ
ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԿԱՐԵՎՈՐ
ՍԿՋԲՆԱՂԲՅՈՒՐ

ԵՐԵՎԱՆ-2007

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ
ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

Մեկիքյան Կարինե Ռոբերտի

A 93722

“NARRATIO DE REBUS ARMENIAE” ՀԱՅ-ՔԱՂԿԵԴՈՆԱԿԱՆ
ԵՐԿԸ ՎԱՂ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ
ԿԱՐԵՎՈՐ ՍԿԶԲՆԱԴՐՅՈՒՐ



ՀՀ ԳԱԱ Պատմության ինստիտուտի հրատարակչություն

ԵՐԵՎԱՆ-2007

ՀՏԴ 27:941 (479.25)

ԳՄԴ 86.37+63.3 (2Հ)

Հ 959

Աշխատությունը հրատարակության է երաշխավորել ՀՀ ԳԱԱ
Պատմության ինստիտուտի գիտական խորհուրդը

Կարինե Մելիքյան

U 490 "NARRATIO DE REBUS ARMENIAE" ՀԱՅ-ՔԱՂԿԵՂՈՆԱԿԱՆ
ԵՐԿՐ ՎԱՂ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ
ԿԱՐԵՎՈՐ ՍԿՋԲԵՆԱԴԲՅՈՒՐ. - Եր., ՀՀ ԳԱԱ Պատմության ինստ.
հրատ., 2007.-165 էջ:

Խմբագիր՝ ՀՀ ԳԱԱ ակադեմիկոս Հրաչ Բարթիկյան

Ներկա ուսումնասիրությամբ վեր է հանվում Narratio de rebus
Armeniae երկի աղբյուրագիտական մեծ արժեքը: Գրված լինելով
քաղկեդոնական ոգով, այն միանգամայն անկախ է միջնադարյան հայ
պատմագրության ավանդույթից: Իր բնույթով եզակի այս
սկզբնաղբյուրը էական նշանակություն ունի միջնադարյան հայոց
եկեղեցու պատմության, բյուզանդական եկեղեցու հետ նրա հարա-
բերությունների ուսումնասիրման, ինչպես և հայոց դավանական-
ծիսական հարցերի հետազոտման գործում:

ISBN 978-99941-73-13-6

ԳՄԴ 86.37+63.3 (2Հ)
©Մելիքյան Կ. Ռ., 2007

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Հայոց եկեղեցու պատմությունն ընդհանրապես, իսկ նրա V-XII դդ. միջև ընկած ժամանակաշրջանը մասնավորապես, խորապես ներգործություն է կրել Քաղկեդոնի IV տիեզերական ժողովի նկատմամբ Հայոց եկեղեցու դիրքորոշումից: Հատկապես VI-VIII դդ. Հայոց եկեղեցու պատմությունը մեծ մասամբ դավանական վեճերի ու պայքարի, դրանց հարթեցման ու վերացման շուրջ ընթացած բանակցությունների պատմություն է այս բոլորը կենտրոնացած լինելով գլխավորապես Քաղկեդոնի ժողովի վրա: Վերաբերմունքը սույն ժողովի նկատմամբ ձևավորում է նաև հայ աստվածաբանական գրականության բնույթն ու կողմնորոշումը, որն այս շրջանում հիմնականում առնչվում է Քրիստոսի անձին վերաբերող վարդապետությանը և այն ամենին, ինչ որ ներառում է այն: Հայ աստվածաբանները մտահոգված էին քաղկեդոնական քրիստոսաբանության քննադատությամբ, շեշտելով Քրիստոսի բնությունների իրական միությունը, միևնույն ժամանակ, խուսափելով այդ տեսակետից խառնաշփոթության կամ անկատարության որևէ գաղափարից: Այդպիսիք նրանք համարում էին Լևոնի Տոմարը՝ Քաղկեդոնում ընդունված որպես *Regula Fidei* («Հավատո սահման») և քաղկեդոնական սահմանումը: Գիրք թղթոցն օրինակ հարուստ է հակաքաղկեդոնական այդօրինակ բազմաթիվ քննախոսություններով:

Հարց է առաջանում, ինչու՞ մեր վաղ միջնադարյան մատենագրության մեջ քաղկեդոնական բնույթի երկեր չեն պահպանվել: Վաղ միջնադարյան մեր բոլոր աղբյուրները բացառապես հակաքաղկեդոնական պատմիչների աշխատություններ են և Հայոց եկեղեցու պատմության այս շատ կարևոր շրջանը հաղորդվում է միայն նրանց վկայությունների համաձայն: Իսկ որ եղել են քաղկեդոնականությանը հարած բազմաթիվ եպիսկոպոսներ 6-րդ դարի վերջին և 7-րդ դարի սկզբին, հիմնավորվում է Գիրք թղթոց ժողովածուի մեջ պահպանված մի շարք փաստերով¹: Միանգամայն հավանական է, որ նրանք ստեղծել են քաղկեդոնական դիրքերից շարադրված գրականություն: Գիտության մեջ արտահայտվել են կարծիքներ, որ քաղկեդոնական այդ գրականությունը, որն ամենայն հավանականությամբ գոյություն է ու-

¹ Տե՛ս Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901, էջ 78-80, 118, 122, 151-152, 161-162:

մեցել, ինչպես բուն հայկական, այնպես էլ հունարենից թարգմանված, թերևս ոչնչացվել է միաբնակության վերջնական հաղթանակով² (VI դարի վերջ - VII դարի սկիզբ): Եվ այս տեսանկյունից մեծապես արժեվորվում է գիտության մեջ «Narratio de rebus Armeniae» («Պատմություն հայոց խնդիրների մասին») խորագիրը կրող և հունարեն թարգմանությամբ պահպանված, քաղկեդոնական դիրքերից շարադրված հազվագյուտ մի սկզբնաղբյուր: Թեև աղբյուրն առավելապես հայտնի է «Narratio» խորագրով, որը նրան շնորհվեց առաջին հրատարակչի՝ Ֆր. Կոմբեֆիսի կողմից, այն բնագրային չէ: Իսկական վերնագիրը հունարենից թարգմանաբար «Պատմություն» է («Դիեգեսիս»)՝ ըստ նրա հունարեն վերնագրի առաջին բառի: Սակայն լայնորեն տարածված է հատկապես «Narratio» տարբերակը, ուստի մենք ևս նախապատվությունը կտանք նրան:

Narratio de rebus Armeniae-ն կարևոր սկզբնաղբյուր է վաղ միջնադարյան Հայոց եկեղեցու պատմության ուսումնասիրման համար: Այնուամենայնիվ պետք է նշել, որ աղբյուրն ինչպես հարկն է չի գնահատվել և կարևորվել հայ պատմագիտության մեջ: Բացառությամբ որոշ փաստերի, որոնք քննարկվել են զանազան հարցերի առնչությամբ, Narratio-ի ընձեռած նյութը չի արժանացել մանրակրկիտ հետազոտության: Պատճառը թերևս դավանաբանական մոտեցումն էր, քանի որ աղբյուրը գրված է քաղկեդոնական ոգով և իր հաղորդումների մեջ միանգամայն անկախ է միջնադարյան հայ պատմագրության ավանդույթից: Ներկա ուսումնասիրության արդիականությունը պայմանավորված է Narratio-ի՝ որպես միջնադարյան Հայոց եկեղեցու պատմության կարևոր աղբյուրի գնահատմամբ և լուսաբանմամբ, հայագետների ուսումնասիրությունից վրիպած կամ սակավ անդրադար-

² Տե՛ս Լ.Սելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հ. 1, Երևան, 1934, էջ 5, 33; Ստ.Մալխասյանց, Խորենացու առեղծվածի շուրջը, Երևան, 1940, էջ 138: «Narratio de rebus Armeniae»-ի Ն.Ակինյանի գրախոսականը Հանդես ամսօրեայում, 1953, սյն. 472: Արտահայտվել են հակառակ կարծիքներ ևս, ինչպես օր. Երվանդ Տեր-Մինասյանի կարծիքը, որը հերքում է, թե գոյություն է ունեցել քաղկեդոնական գրականություն ընդհանրապես, պնդելով, թե միաբնակները սովորություն չունեին ոչնչացնել քաղկեդոնականների բերած փաստերը, տես Երվ. Տեր-Մինասյան «Մովսես Խորենացու քաղկեդոնական լինելու առասպելի շուրջ», Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, Երևան, 1971, էջ 221:

ծած փաստերի մեկնաբանմամբ:

Ուսումնասիրության նպատակն է գնահատել Narratio-ի աղբյուրագիտական արժեքը, կարևորել նրա տեղը հայ պատմագրության մեջ.

ա) քննության ենթարկել Narratio-ի հաղորդած յուրաքանչյուր վկայություն-փաստը,

բ) համադրել այդ փաստերը միջնադարյան հայ և օտար սկզբնաղբյուրների նմանատիպ և կամ հակադիր փաստերի հետ,

գ) ընդգծել, թե Narratio-ի տրամադրած վկայությունները որքանով են համապատասխանում և կամ տարբերվում միջնադարյան հայ և օտար սկզբնաղբյուրների փաստերից,

դ) գնահատել աղբյուրի հաղորդած փաստերի պատմական արժեքը.

ե) նշել, թե պատմագիտության մեջ ինչպես են մեկնաբանվել Narratio-ի հաղորդած որոշ փաստերը, որոնք ուսումնասիրվել են այլևայլ խնդիրների առնչությամբ:

Ներկա ուսումնասիրությամբ վեր է հանվում Narratio de rebus Armeniae երկի աղբյուրագիտական մեծ արժեքը միջնադարյան հայոց եկեղեցու պատմության ուսումնասիրության հարցում: Միաժամանակ ընդգծվում է երկի պատմական նշանակությունը նաև միջնադարյան Հայաստանի քաղաքական պատմության ուսումնասիրության գործում:

Ուսումնասիրության մեթոդաբանության հիմքում ընկած է Narratio-ի և զուգահեռաբար, թւմայի շրջանակներում, հայ և օտար միջնադարյան սկզբնաղբյուրների հաղորդած փաստերի համեմատական և պատմա-քննական վերլուծությունը: Մեր կողմից առաջադրված եզրահանգումները առաջին հերթին աշխատել ենք փաստարկել աղբյուրների վկայություններով: Հայոց եկեղեցու պատմությանը վերաբերող տարաբնույթ հիմնահարցերը քննարկելիս, հաշվի ենք առել պատմագիտության մեջ առկա զանազան տեսակետներն ու մոտեցումները՝ հաճախ իրարամերժ և հակասական, համադրել դրանք, հարկ եղած դեպքում առաջարկելով մեր ընկալումները:

Narratio-ն հունարեն բնագրով և լատիներեն թարգմանությամբ առաջին անգամ հրատարակվել է 1648թ. Ֆր.Կոմբեֆիսի (1605-1679

թ.) կողմից³: Ապա նույն տեքստը վերահրատարակվել է մի քանի անգամ Ա.Գալանդիի (1781թ.) և Մինյի կողմից⁴ (1864թ.), մշտապես հիմնված շատ թերի մի ձեռագրի վրա⁵, որին դեռ իր ժամանակ առաջին հրատարակիչն ավելացրել էր ինքնակամ ընդմիջարկություններ: Արդյունքում, բազմաթիվ հատվածներում, տեքստն անհասկանալի էր ու կասկածելի: Հետևաբար, մշտապես զգացվում էր Narratio-ի բնագրի ճշգրիտ մի նոր հրատարակության անհրաժեշտությունը: 1929թ. Յ. Մարկվարտը հայտնում է, թե պատրաստվում է իրականացնել տեքստի քննական հրատարակությունը⁶, որը սակայն չի իրագործվում: 1934թ. Պ. Պետերսն իր հերթին նշում է, թե մտադրվել է իրականացնել Յ. Մարկվարտի մտահղացումը, միաժամանակ ավելացնելով, թե «գիտնականների մեծամասնությունը անցնում է Narratio-ի առջևից չզնահատելով փաստաթղթի մեծ արժեքը»⁷: Չի իրագործվում նաև այս որոշումը:

Շնորհիվ Վատիկանի երեք նորահայտ ձեռագրերի⁸ (որոնցից երկուսը գրեթե կրկնություն են) հայտնաբերման, ինչպես նաև հայերեն ու վրացերեն համակիր տեքստերի, հնարավորություն ստեղծվեց կազմելու տեքստի քննական բնագիրը, որը փայլուն կերպով իրակա-

³ F. Combefis. "Narratio de rebus Armeniae" Patrum Bibliothecae novum auctarium, II. Historia haeresis Monothelitarum, Paris. 1648, col. 271-288, apud G. Garitte.

⁴ A. Gallandi, Bibliotheca Veterum Patrum antiquorumque Scriptorum ecclesiasticorum, XIV, Venise, 1781. Philippi Solitarii, Tractatus de rebus Armeniae խորագրով: J. Migne, Patrologia Graeca, vol. 127, Paris, 1864. Philippi Solitarii, Tractatus de rebus Armeniae խորագրով, իսկ, Patrologia Graeca, vol. 132, Paris, 1864, col. 1237-1253. Isaacii Armeniae catholicii, Liber de rebus Armeniae խորագրով:

⁵ cod. Paris gr. 900, ձեռագիր թվագրված 15-րդ դ. սկիզբ:

⁶ J. Markwart, Die Chroniken der Armenischen, Leipzig, 1929, s. 436.

⁷ P. Peeters, A propos de la version arménienne de l'historien Socrate: Annuaire de l'Institut d'Histoire et de Philologie Orientales et slaves, II, (1934), p. 664, note 3.

⁸ Vat. gr. 1455, ձեռագիր, որն ամենից լավ է պահպանել աղբյուրի տեքստը, թվագրված 1299:

Vat. gr. 77, թվագրված 16-րդ դ. վերջ: Այն Vat. gr. 1455-ի կրկնօրինակն է պարզապես:

Vat. gr. 1101, թվագրված 13-14 դդ.: Այս ձեռագրերին մենք ծանոթ ենք շնորհիվ Ժ. Գարիտի մեծարժեք աշխատության (տես էջ 8-14):

նաջվեց բելգիացի հայագետ Ժ.Գարիտի կողմից⁹: Պետք է խոստովանել, որ մեծանուն գիտնականի այս գործն ուղեցույց հանդիսացավ մեզ համար:

Գրքի հրատարակությունից հետո հայ իրականության մեջ մի շարք հայագետներ հանդես եկան գրախոսականներով, բարձր գնահատելով աշխատության արժեքը¹⁰: Narratio-ի հունարեն բնագրի հայերեն թարգմանությունն արժեքավոր ծանոթագրություններով իրականացվել է Յ. Բարթիկյանի կողմից¹¹: Հարկ է նշել, որ ուսումնասիրության մեջ, լուսաբանելով աղբյուրի վկայությունները, մենք հիմնվել ենք հենց այս թարգմանության վրա:

Վերջերս լույս է տեսել Narratio-ին վերաբերող Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանի ուսումնասիրությունը¹²: Այս աշխատության մեջ հեղինակն իր առջև խնդիր է դրել վերադարձ կատարել խնդրո առարկա երկի համար դարեր շարունակ չափազանց մեծ նշանակություն ունեցող և վիճահարույց այնպիսի հարցերի, որոնք կարծեք իրենց վերջնական պատասխանն էին գտել Ժ. Գարիտի քննական ուսումնասի-

⁹ G.Garitte. La Narratio de rebus Armeniae. edition critique et commentaire. Corpus Scriptorum christianorum Orientalium. vol. 132. Louvain. 1952: Գրքի հրատարակությունից հետո գիտնականը ծանոթացավ մի նոր ձեռագրի հետ, որի տարընթերցվածքները լույս են ընծայվել առանձին հոդվածում, տես G.Garitte. Un nouveau manuscrit de la «Narratio de rebus Armeniae» Le Museon, revue d'études orientales. t.LXXI. Louvain. 1958:

¹⁰ Տես Պ.Համելյանի գրախոսականը, Բազմավեպ, 1952, էջ 186-189, Ե.Ակինյանի գրախոսականը, «Հանդես ամսօրեայ», 1953, սյն 466-475: Այս մասին տես նաև Յ.Անասյան, Հայկական մատենագիտություն, հ. Ա, Երևան, 1959, սյն 808-811:

¹¹ Յ.Բարթիկյան, «Narratio de rebus Armeniae» հունարեն թարգմանությամբ մեզ հասած մի հայ քաղկեդոնական սկզբնաղբյուր-«Բանբեր Մատենադարանի», N6, 1962, էջ 457-470: Վերահրատարակությունը Նույնի Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հ. Ա, Երևան, 2002, էջ 97-110: Օգտվելով Narratio-ի հայերեն թարգմանությունից, Ժ. Մահեն իրականացրեց աղբյուրի ֆրանսերեն թարգմանությունը, տես J.-P.Mahe. La Narratio de rebus Armeniae. Traduction française. Revue des études arméniennes.t.25. Paris. 1994-95.. p. 429-438:

¹²В. Арутюнова-Фиданян, Повествование о делах Армянских, VII век. Источник и время, Москва, 2004. Աշխատության մասին տես Յ. Բարթիկյանի գրախոսությունը. Г.Бартикян, По поводу книги В. А. Арутюновой-Фиданян, Повествование о делах Армянских. VII век. Источник и время, Античная древность и средние века, Екатеринбург, 2006, стр. 104-139.

րության մեջ: Խոսքը վերաբերում է աղբյուրի ծագման, թվագրման, թարգմանության. հեղինակի, ինչպես նաև Narratio-ին համակիր աղբյուրների խնդրին: Հեղինակի համոզմամբ, ա/ Narratio-ն գրվել է հունարեն, հայ-քաղկեդոնականի ձեռքով, հայ-քաղկեդոնական համայնքի հետևորդների համար¹³, բ/ այն երբևէ չի թարգմանվել հունարեն, որովհետև բնագիր լեզուն սկզբից ևեթ եղել է հունարեն¹⁴, գ/ երկը գրվել է 7-րդ դարում Անանուն հեղինակի կողմից, որը պատկանում էր իր ժամանակ Հայաստանում իշխող «ուղղափառ» /իմա քաղկեդոնական/ եկեղեցուն և «ուղղափառ» համայնքին¹⁵, դ/ Narratio-ի հետ միասին նրան համակիր աղբյուրները, ինչպես օր. «Փոտ առ Ջաքարիայ» Թուղթը. նույնպես ստեղծվել են հայ-քաղկեդոնիկների ձեռքով՝ լինելով ոչ թե հայ-բյուզանդական եկեղեցական հարաբերությունների արգասիք, այլ հայ միաբնակ և հայ-քաղկեդոնական համայնքների միջև ներքին բախումների հետևանք հենց Հայաստանում¹⁶:

Բոլոր այս եզրահանգումները, մեր կարծիքով, հիմնավոր ապացույցների կարիք են զգում: Վերը հիշված հարցերին, որոնք, ընդհանուր առմամբ դուրս են մեր հետազոտության բուն թեմայի շրջանակներից, այդուհանդերձ կփորձենք անդրադառնալ համառոտ:

Առհասարակ, աղբյուրի ձեռագրերի և հրատարակությունների խնդիրը խիստ շաղկապված է, որն իր հերթին մեծապես նպաստել է աղբյուրը սխալ թվագրելուն և այն թյուրիմացաբար վերագրելու զանազան հեղինակների:

Երկար ժամանակ վիճահարույց էին աղբյուրի ենթադրյալ հեղինակի, հետևապես նաև աղբյուրի թվագրման խիստ կնճռոտ հարցերը: Թեև Narratio-ի քաղկեդոնիկ հեղինակը հայտնի չէ, և այն պատմության մեջ մտել է որպես Անանուն հեղինակի գործ, տարբեր ժամանակներում, տարբեր գիտնականների կողմից աղբյուրը վերագրվել է Դեմետրիոս Կյուզիկեցուն (Գ.Ֆիկեր, Լ.Պըտի), Փիլիպպոս Միայնակեցուն (Ա.Գալանդի, նրա օրինակով նաև Հունական հայրաբանության 127-րդ հատորում Narratio-ն վերագրված Փիլիպպոս Միայնակեցուն), Գրիգոր Սարկավազապետին (Ղ.Ալիշան) և ոմն հայ Սահակ քա-

¹³В. Арутюнова-Фиданян, указ. соч., стр. 19, 27, 38, 51.

¹⁴Там же, стр. 51.

¹⁵Там же, стр. 58.

¹⁶Там же, стр. 118, 130.

համայնի (Ս.Վեբեր, Պ.Պետերս), որն ապրել է 12-րդ դարում և հայտնի էր իր հակահայ գրություններով: Ավելի մեծ հեղինակություն հաղորդելու համար հույն գրիչները նրան ներկայացնում էին որպես հայոց կաթողիկոս:

Սակայն Narratio-ի բոլոր հայտնի ձեռագրերում աղբյուրն անանուն է, հետևաբար բոլոր այս վերագրումները նվազագույն իսկ հիմնավորում չունեն:

Վերագրումը Դեմետրիոս Կյուզիկեցուն ծագել է միայն նրանից, որ առաջին հրատարակության մեջ (1648թ.) Narratio-ն պատահականորեն հետևում է մի երկի, որն ամենայն հավանականությամբ պատկանում է Ալեքսիոս Ստուդիտեսի պատրիարքության ժամանակ (1025-1045թթ.) ապրած Կյուզիկեցուն: Մինչդեռ վերոհիշյալ երկը ծագում է Narratio-ի ձեռագրի հետ առնչություն չունեցող բոլորովին տարբեր մեկ այլ ձեռագրից: Աղբյուրի վերագրումը Փիլիպպոս Միայնակեցուն Ա.Գալանդիի ենթադրությունն էր, առանց որևէ փաստարկման: Վերագրումը VI դարում ապրած Գրիգոր Սարկավազապետին պատկանում է Ղ.Ալիշանին¹⁷: Ամենից ավելի տարածում էր գտել Narratio-ի վերագրումը հայազգի Սահակ քահանայի գրչին: Թյուրիմացությունը ծագել էր նրանից, որ Narratio-ի 1864թ. վերահրատարակության մեջ¹⁸ խնդրո առարկա աղբյուրը որպես ամբողջություն էր ներկայացվում Սահակ քահանայի հակահայ բնույթի երկու գրվածքների հետ, որոնք ձեռագրի մեջ ոչ միայն բաժանված են Narratio-ից այլ տեքստերով, այլև որևէ կապ չունեն նրա հետ: Շփոթությանը նպաստել է նաև այն հանգամանքը, որ աղբյուրի վերջին պատմական անձնավորությունը Սահակ III Չորոփորեցի (677-703) կաթողիկոսն է, որին շատ գիտնականներ փորձեցին նույնացնել Սահակ քահանայի հետ, նկատի առնելով սոսկ անվանական նույնությունը:

Narratio-ի թվագրման շուրջ ևս պատմագիտության մեջ արտահայտվել են տարաբնույթ կարծիքներ: Թվագրման ընտրությունը գլխավորապես պայմանավորված էր նրանով, թե ո՞վ էր «նախընտրված» Narratio-ի հեղինակ: Աղբյուրը VII դ. վերջի գործ են համարել Գ. Գելցերը, Գ.Յուրբշմանը, Յ.Սարկվարտը, VIII դ. սկիզբ՝ Ն.Ակիմյանը, Ն. Ադոնցը, Լ. Մելիքսեթ-Բեկը, Է.Յոնիգմանը, Ֆ.Տուռնըպիզը, XII

¹⁷ Տես Ղ.Ալիշան, Հայապատում, Վենետիկ, 1901, էջ 72:

¹⁸ Տես ծանոթ. 4:

դ. Պ.Պետերսը, Ս.Վեբերը:

Ակնհայտ է, որ Narratio-ն VIII դ. սկզբի գործ I: Երկն ավարտվում է 689-90 թթ. Յուստինիանոս II-ի ժամանակ իրագործված հայբյուզանդական եկեղեցական միության շարադրանքով և կարճ ժամանակ անց այդ միության մերժմամբ հայոց կողմից: Տեքստի ավարտն ունի ակներև ամփոփիչ բնույթ և ներառում է հեղինակի հիասթափված մտորումները հայերի «անհետևողականության» և «մոլորության» մասին: Բացի այդ չի նշվում Ձորոփորեցու գործունեության տևողությունը, մի հանգամանք, որ շատ հստակ է Narratio-ում բոլոր նախորդ կաթողիկոսների դեպքում: Սա ևս հավաստում է, որ Narratio-ի հեղինակը ժամանակակից էր աղբյուրում հիշված վերջին դեպքերին և իր երկը շարադրել է VIII դ. սկզբին: Ժ.Գարիտի կարծիքով «աղբյուրի հեղինակը մեկն էր հայ և բյուզանդական եկեղեցիների միության խմբավորման հետևորդներից»¹⁹, մի խմբավորում, որն ամենայն հավանականությամբ ազդեցիկ էր նույնիսկ Յայոց եկեղեցու ներսում, հատկապես 633թ. Կարինի ժողովից հետո: Ամեն դեպքում, աղբյուրագիտական առկա նյութը թույլ չի տալիս ավելին ճշտել:

Narratio-ն թեև մեզ է հասել հունարեն թարգմանությամբ (ըստ ամենայնի կատարված 11-րդ դ.) անկասկած է, որ բնագիրը եղել է հայերեն: Բազմաթիվ գիտնականներ, որոնք այս կամ այն չափով առիթ են ունեցել առնչվելու Narratio-ի հետ, հակադիր կարծիքներ են արտահայտել նրա ծագման վերաբերյալ: Եթե մի մասը (ինչպես օրինակ՝ Կղ.Գալանոս, Պ.Պետերս, Յ.Մարկվարտ) գտել է, որ աղբյուրը սկզբնապես գրվել է հունարեն, ապա մյուս մասը (Ղ.Ալիշան, Ն.Ակինյան, Ն. Ադոնց, Յ. Գելցեր, Վ. Լա Կրոզ) ընդհակառակը՝ համարել է աղբյուրի բնագիրը հայերեն: Այս փաստը, հավանական համարված վերջիններիս կողմից, վերջնականապես իր փայլուն արդարացումն ունեցավ Ժ.Գարիտի քննական ուսումնասիրության մեջ:

«Narratio de rebus Armeniae»-ն մի թարգմանություն է հայերեն բնօրինակից: Ինչպես աղբյուրի հեղինակի, այնպես էլ նրա թարգմանչի անձը, որին պարտական ենք Narratio-ի հունարեն օրինակը, անհայտ է: Որոշակիորեն հնարավոր չէ եզրակացնել թարգմանիչը հայ է, թե՞ հույն: Թարգմանական սխալները և հայկաբանությունները,

¹⁹ G.Garitte, նշվ. աշխ., էջ 400:

որոնք առկա են տեքստում, կարող են բացատրվել երկու ձևով էլ, թարգմանիչը կամ հույն էր, չափազանց կառչած հայերեն տեքստին և կամ հայ քիչ ոյուրընկալունակ հունարեն լեզվի նրբերանգներին: Հավանականությունն իհարկե երկրորդ հիպոթեզի օգտին է, որովհետև «բյուզանդական կայսրության մեջ անտարակույս ավելի շատ էին հունացած հայերը, քան թե հայացած հույները»²⁰: Ն. Ակինյանն, օրինակ, Narratio-ի թարգմանությունը զետեղում է 11-12-րդ դդ. միջև, ենթադրելով, թե այն միգուցե կատարվել է «Ներսես Շնորհալու օրով հայոց և հայ-հռոմոց մեջ յուզված վեճերու ժամանակ»²¹, և թե թարգմանիչը ամենայն հավանականությամբ մի հայ-հռոմ էր²², հունագետ մի հայ, որը խստիվ կապված է բնագրին և թե շարադրության, թե բառակազմության մեջ պահպանում է հայկաբանություններ, հայկական տարրեր: Ակինյանի կարծիքով «թարգմանիչը... պետք է արևմտյան հայաշատ շրջանէ մ'ըլլայ... այսպիսի շրջան կրնայ նկատի առնվիլ Միջագետք և Կիլիկիա»²³:

Միջնադարյան երկու քաղկեդոնական սկզբնաղբյուրների Կոստանդնուպոլսի Փոտ պատրիարքի «Թուղթ առ Ջաքարիա Հայոց կաթողիկոս» վերնագիրը կրող գործը պահպանված հայերեն²⁴, և վրաց կաթողիկոս Արսեն Սափարացու «Վրաց և Հայոց բաժանման մասին» աշխատությունը²⁵ բազմաթիվ հատվածներում զուգահեռներ ունեն Narratio-ի հետ: Այս տեքստերի միջև ուղղակի որևէ կախվածության դեպքում ուշադրություն դարձնելու միակ արժանի

²⁰ Նույն տեղում:

²¹ Ն.Ակինյանի գրախոսականը «Narratio de rebus Armeniae»-ի մասին, սյն. 474:

²² Նույն տեղում, սյն.473:

²³ Նույն տեղում:

²⁴ Թուղթ Փաւտայ պատրիարքի առ Ջաքարիայ կաթողիկոս Հայոց Մեծաց, Православный Палестинский Сборник, т. XI, СПб, 1892, с. 179-210: Սրա վերաբերյալ տե՛ս, V.Grumel. L'envoyé de Photius au catholicos Zacharia. Revue des études Byzantines. T. XIV (1956) Ն.Ակինյան, Թուղթ Փոտայ պատրիարքի առ Ջաքարիայ կաթողիկոս, «Հանդես ամսօրեայ», 1968, սյն 65-100: Պահպանվել է Փոտ պատրիարքի և Ջաքարիա կաթողիկոսի թղթակցության ևս մեկ նմուշ. տե՛ս, Գիրք թղթոց, էջ 279-294.:

²⁵ Տե՛ս, Լ.Մելիքսեթ-Բեկ, նշվ. աշխ., Արսեն Սափարացի «Վրաց և Հայոց բաժանման մասին», էջ 34-47:

հիպոթեզը կլիներ այն, թե IX դարի այս գործերը ծագում են VIII դ. սկիզբ թվագրվող Narratio-ից, ինչպես և գտնում էին բազմաթիվ մասնագետներ²⁶: Սակայն այս տարբերակը բացառվում է տեքստերի բովանդակության քննությամբ: Համապատասխանությունները երեք տեքստերի միջև, ինչպես ապացուցում է Ժ.Գարիտը, բացատրվում են ուրեմն, միևնույն աղբյուրի օգտագործմամբ, մի կորսված հայերեն աղբյուրի, որ այժմ ունենք վերարտադրված այս երեք աղբյուրներով:

Փոտի Թղթի հարազատությունը Narratio-ի հետ նկատել էին արդեն Յ.Հերզենրյոթերը, Ժ.Լորանը, Վ.Գրյունելը: Հայերի հետ պատրիարք Փոտի թղթակցության ժամանակագրությունն ամենայն որոշակիությամբ հաստատված չէ: Ժ.Դարոզեի կարծիքով²⁷, այն պետք է թվագրել 862 թ., մի թվական, երբ տեղի ունեցավ Շիրակավանի ժողովը. «Փոտի նամակների հասցեատերերն էին իշխանաց-իշխան Աշոտը (առաջին թուղթ) և Ջաքարիա կաթողիկոսը (երկրորդ թուղթ), գտնում է Ժ.Դարոզեն, սակայն իրականում, առաջին թուղթը մի պատասխան է ուղարկված Ջաքարիայի առաջին նամակին նշված իր անվամբ, իսկ երկրորդ թուղթը Փոտի հակաճառությունն է Ջաքարիայի պատասխանին. այսպիսով Փոտի երկրորդ նամակը Ջաքարիային»²⁸:

Պատմական ներածությունը, որը կազմում է «Փոտ առ Ջաքարիա կաթողիկոս» Թղթի առաջին մասը, բավական նման է Narratio-ի նույն փաստերի հետ առնչվող հատվածներին: Նմանություններն

²⁶ Կնիք Հաւատոյ, Ընդհանուր սուրբ եկեղեցւոյ յնւղղափառ և Ս. Հոգեկիր Հարցն Մերոց դաւանութեանց յաւուրս Կոմիտաս կաթողիկոսի համահաւաքեալ, իրատարակութիւն Կարապետ եպիսկոպոսի, էջմիածին, 1914, էջ LXXIII, XCIV: Մելիքսեթ-Բեկ, նշվ. աշխ., էջ 34. Ն.Ակինեան, «Տիմոթեոս Կուզ հայ մատենագրութեան մեջ», քննական ուսումնասիրութիւն, Վիեննա, 1909, էջ 18: Նույնի «Կիրիոն կաթողիկոս Վրաց Պատմութիւն հայ-վրացական յարաբերութեանց է դարու մեջ» քառասնամեայ շրջան Հայոց եկեղեցական պատմութենէն (574-610), Վիեննա, 1910, էջ 289-90: Պ.Անանյան, «Պատմական յիշատակարան մը Դուինի Բ ժողովքի մասին», Բազմավեպ, 1957, էջ 114: Ե.Տեր-Մինասյան, «Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ժողովոյն Քաղկեդոնի» երկի թարգմանության ժամանակը», Պատմաբանասիրական հետազոտություններ, էջ 405:

²⁷ Տե՛ս J.Darrouzès, Deux lettres inédits de Photius aux Arméniens.-Revue des études Byzantines. T. XXIX, Paris, 1971, p. 138:

²⁸ Նույն տեղում:

ավելի քան ակնառու են, թեպետ յուրաքանչյուրն իր հերթին, և Narratio-ն, և Թուղթն ունեն կարևոր մանրամասներ, որոնք երբեմն հաստատվում են Սափարացու աշխատությամբ:

Արսեն Սափարացու երկն ունի հունարեն տեքստին մոտավորապես կիսով չափ զուգահեռ ամբողջական հատվածներ, շատ ավելի հարազատ, քան Փոտի Թուղթը: Համապատասխանությունները երկու տեքստերի միջև հաճախ բառացի են, տարբերություններն՝ աննշան: Այնուամենայնիվ, նրանք չեն կարող ծագած լինել մեկը մյուսից, որովհետև այստեղ ևս, նրանցից յուրաքանչյուրն ունի բազում տարրեր՝ անհայտ մյուսին: Այսպիսով, այս երեք աղբյուրների հեղինակներ էլ օգտվել են միևնույն հայերեն աղբյուրից:

... Narratio-ն շարադրում է Հայոց եկեղեցու պատմությունը բյուզանդական եկեղեցու հետ իր հարաբերություններում՝ Նիկիայի I տիեզերական ժողովից (325 թ.) մինչև շուրջ 700 թ.: Բավական ծավալուն վերնագիրը կարծես արտացոլում է գրության ողջ բովանդակությունը, հաղորդելով, թե ինչպես Հայոց եկեղեցին, սկզբնապես բյուզանդական եկեղեցու հետ ընդհանրության մեջ, Դվինի 555 թ. ժողովից հետո, անջատվեց նրանից, մերժեց քաղկեդոնական վարդապետությունը, ապա ինչպես հայոց եկեղեցին բյուզանդական եկեղեցուն միացնելուն հետամտած բյուզանդական կայսրեր Զուստինոս II-ի (565-578), Մավրիկիոսի (582-602), Զերակլիոսի (610-641) և Զուստինիանոս II-ի (685-695) ջանքերն ապարդյուն անցան՝ հերթական «միությունները» հայոց կողմից մերժվելու պատճառով:

Վերնագրի ցուցումներին համապատասխան, Narratio-ն բաժանվում է երեք հիմնական մասի. ա/ հայ և բյուզանդական եկեղեցիների միության շրջան, բ/ Հայոց եկեղեցու կողմից քաղկեդոնի որոշումների մերժման սկզբնավորման շրջան և գ/ եկեղեցիների միության հետագա անհաջող փորձերի շրջան, փորձեր, որոնք ոչ մի հաստատուն արդյունքի չհանգեցրին: Վերջին երկու մասերի մեջ շոշափվում է միայն Հայոց եկեղեցու պատմության հարցը, մինչդեռ առաջին մասում, ընդհակառակը, հեղինակը, սոսկ ուրվագծելով Հայաստանի քաղաքական և կրոնական պատմությունը, առավելապես անդրադառնում է IV-VI դդ. բյուզանդական կայսրությունը փոթորկող դավանական անցքերին: Վերլուծելով աղբյուրի այս առաջին մասը, պարզ է դառնում, որ այն հանդես է գալիս որպես մի

ներածություն, որը տրամադրում է հատկապես դավանական բնույթի անհրաժեշտ փաստեր գրության շարունակությունը հասկանալու և դատապարտելու հեղինակի կարծիքով, մոլորյալ Հայոց եկեղեցու վարդապետությունը: Առաջին հայացքից թվում է, թե այդ փաստերը վերաբերում են միայն Բյուզանդական եկեղեցուն և Հայոց եկեղեցու հետ առնչություն չունեն: Սակայն փաստական այդ անհրաժեշտությունը երևան է գալիս, երբ այն դիտում ենք երկի ընդհանուր սահմաններում: Այսպիսով, ի դեմս Narratio-ի, մեր առաջ հառնում է մի ամբողջական ծրագիր, մտահղացման մի միասնական կատարելություն, որում ոչինչ ավելորդ չէ:

Նկատի առնելով առաջին հերթին աղբյուրի բովանդակային կողմը, ինչպես նաև այն պատմական իրադարձությունները, որոնք շրջադարձային եղան Հայոց եկեղեցու IV-VII դդ. պատմության համար, ուսումնասիրությունը մենք ստորաբաժանեցինք չորս առանձին գլուխների.

ա/ Առաջին երեք տիեզերական ժողովներն ընդգրկող ժամանակաշրջանը համաձայն «Narratio de rebus Armeniae»-ի: Այս գլխում կարտացոլվի Ընդհանրական եկեղեցու հետ Հայոց եկեղեցու միության ժամանակաշրջանն ըստ Narratio-ի վկայությունների, կանդրադառնանք դավանաբանական վիճահարույց հարցերին և IV-V դդ. պատրիարքական աթոռների գերագահության և իրավասության խնդիրներին:

բ/ Քաղկեդոնի IV տիեզերական ժողովը (451) և հետքաղկեդոնական ժամանակաշրջանը համաձայն Narratio de rebus Armeniae-ի: Narratio-ի ամենահիմնական, առանցքային կետը, դա IV տիեզերական ժողովն է և Հայոց եկեղեցու դիրքորոշումը նրա ընդունած որոշումների նկատմամբ: Հայոց եկեղեցու պատմությունն ընդհանրապես շատ խոր ներգործություն է կրել այն դավանաբանական դիրքորոշումից, որ նա ունեցավ վերոհիշյալ ժողովի նկատմամբ: Վերջինս պատճառ հանդիսացավ հայ և բյուզանդական եկեղեցիների միության խզման: Հետևապես, պատահականություն չէ Քաղկեդոնի ժողովի պատմությանն առանձին գլուխ հատկացնել: Այս գլխում կանդրադառնանք նաև հետքաղկեդոնական բավական փոթորկուն ժամանակաշրջանին (Vդ. II կես-VI դ. I կես), որի կարևորությունն արժեքավոր ուսումնասիրման է ենթարկվել բազմաթիվ գիտնա-

կանների կողմից: Narratio-ում ևս առկա են բազմաթիվ հետքեր հակաքաղկեդոնական այն պայքարի, որ IV տիեզերական ժողովից հետո մղվում էր շուրջ մեկ դար Քաղկեդոնի հակառակորդների հաջողությամբ:

զ/ Քաղկեդոնի ժողովի մերժումը Հայոց եկեղեցու կողմից համաձայն « Narratio de rebus Armeniae»-ի: Քաղկեդոնի ժողովն առաջին շրջանում եթե ոչ դժգոհություն, համեմայն դեպս լուռ անհամաձայնություն առաջացրեց Հայոց եկեղեցու շրջանում: Շուրջ կես դար (V դ. II կես-VI դ. սկիզբ) Հայոց եկեղեցու դիրքորոշումը կարծես համատեղվում է Բյուզանդական եկեղեցական քաղաքականությանը, որն ուներ ընդգծված հակաքաղկեդոնական բնույթ: Սակայն, սկսած VI դ. սկզբից Բյուզանդիայում իրագործվում է Քաղկեդոնի վճիռները կայսրության քրիստոնյաներին պարտադրելու քաղաքականություն: Այս հանգամանքը դրդում է Հայոց եկեղեցուն իր վերջնական դիրքորոշումն արտահայտել վիճահարույց ժողովի նկատմամբ: Այդ դիրքորոշումն արտահայտվում է Դվինի 555 թ. II եկեղեցական ժողովում, որը շրջադարձային նշանակություն ունեցավ Հայոց եկեղեցու պատմության հետագա ողջ ժամանակաշրջանի համար: Հենց այս ժողովում մերժվեց Քաղկեդոնի ժողովը, բանադրվեցին նրա ընդունած դավանաբանական որոշումները: Կարևորագույն այս հանգամանքը հաշվի առնելով, Դվինի ժողովին կփորձենք անդրադառնալ հնարավորին չափ մանրամասն:

դ/ Հայ-բյուզանդական եկեղեցական միության փորձերը VI-VII դդ. համաձայն «Narratio de rebus Armeniae»-ի: Այս գլխում կշարադրվեն Հայոց եկեղեցին Բյուզանդական եկեղեցուն միացնելուն հետամտած բյուզանդական առանձին կայսրերի ջանքերը, որոնք ապարդյուն անցան: Դրանք դավանական «միաբանության» չափազանց հետաքրքիր չորս օրինակներ են, պահպանված Narratio-ում, որոնք իրագործվեցին Հուստինոս II-ի, Մավրիկիոսի, Հերակլիոս Մեծի և Հուստինիանոս II-ի ժամանակներում, կայսրեր, որոնք VI-VII դդ. համառորեն հետամուտ էին Հայոց եկեղեցին ենթարկել բյուզանդական երկաբնակ եկեղեցուն:

ԳԼՈՒԽ I

ՏԻԵԶԵՐԱԿԱՆ ԱՌԱՋԻՆ ԵՐԵՔ ԺՈՂՈՎՆԵՐՆ (ՆԻԿԻԱՅԻ (325), ԿՈՍՏԱՆԴՆՈՒՊՈԼՍԻ (381), ԵՓԵՍՈՍԻ (431) ԸՆԴԳՐԿՈՂ ԺԱՄԱՆԱԿԱՇՐՁԱՆԸ ՀԱՄԱՁԱՅՆ «NARRATIO DE REBUS ARMENIAE»-Ի

Narratio-ի հեղինակը երկի առաջին մասում խիստ համառոտ անդրադարձ է կատարում տիեզերական երեք ժողովների պատմությանը՝ միաժամանակ ուրվագծելով Հայաստանի քաղաքական և կրոնական իրավիճակն այդ ժամանակաշրջանում: Այս առումով այն առավելապես «ժամանակագրություն» է հիշեցնում, ինչ վերաբերում է բերված տարեթվերին, ապա դրանք մեծ մասամբ սխալ են: Ծավալուն և ընթերցողին կարծես թե գրության ողջ բովանդակությունն արդեն իսկ հուշող վերնագրից հետո, հեղինակը շատ հակիրճ փաստում է Նիկիայի I տիեզերական ժողովի պարագան: Տրվում են մի շարք թվականներ, որոնք ներկայացնում են Նիկիայի ժողովի միաժամանակ և դարաշրջանը, և տարին, փաստվում է սոսկ, որ այն ուղղված էր «Արիոսի դեմ» և որ այդ ժողովին մասնակցեց Արիստակեսը:

Առհասարակ վաղ քրիստոնեական, ինչպես և ս. Երրորդությանը վերաբերող վիճաբանությունները մեծ ազդեցություն են գործել քրիստոնեական եկեղեցիների դավանաբանության, նաև աստվածաբանական կողմնորոշման վրա: Արդեն IV դարում Եպիփան Կիպրացին /315-403/ «ձ /80/ հերձուած» շարապատմեաց մեզ .ի. /20/ յառաջ քան զտնօրենութիւնն տեառն և .կ. /60/ զկնի մարդեղութեանն Քրիստոսի»¹⁸: Վերոհիշյալ հերձվածողական ուսմունքներից էր նաև ալեքսանդրիացի երեք Արիոսի վարդապետությունը: Արիոսը ժխտում էր Քրիստոսի հավասարությունը հոր՝ Աստծո հետ: Արիոսի համաձայն, Քրիստոսը պարզապես գերմարդկային մի արարած էր: «Փոտ առ Չաքարիա» թղթում Արիոսի վարդապետությունը ներկայացվում է որպես մոլոր ուսմունքներից վատթարագույնը¹⁹:

Արիոսի վարդապետությունը մեծ խլրտումներ էր առաջացրել

¹⁸ Փոտ առ Չաքարիա, էջ 187, վկայություն վերցված Եպիփան Կիպրացու «Պանարիոն» աշխատությունից:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 188:

տիեզերական եկեղեցու գրկում: Խռովությանը վերջ տալու համար Կոստանդին Մեծը հղացավ «Մեծ ժողովի» գաղափարը: Այդ ժողովին պետք է ներկա լինեին կայսրության բոլոր եպիսկոպոսները, որպեսզի ժողովի ընդունած որոշումները պարտադիր լինեին բոլոր թեմերի համար: «Մեծ ժողովի» հեղինակությունը բարձրացնելու համար Կոստանդին Մեծը հրավիրեց նաև քրիստոնեական մյուս եկեղեցիների եպիսկոպոսներին. «արևելյան կազմակերպուած հնագույն եկեղեցիների ծայնը մեծ կշիռ պետք է ունենար հռովմայեցւոց նորադարձ պետութեան համար»:²⁰

ԱՅՆԻՆԻՆ

Ժողովը տեղի ունեցավ 325թ. Բյուզանդիայի Նիկիա քաղաքում և նրան իրենց մասնակցությունը բերեցին ժամանակի բոլոր նշանավոր եկեղեցիները, որոնք ներկայացնում էին 318 եպիսկոպոսներ: Արձանագրությունների մեջ այն կոչվեց «Մեծ ժողով»՝ հետագայում միայն վերանվանվելով տիեզերական: Ժողովում քննության առնվեց Արիոսի վարդապետությունը, որը դատապարտվեց որպես հերետիկոսություն: Արիոսը, որպես հերետիկոս, բանադրվեց ու աքսորվեց: Ալեքսանդրիայի պատրիարքության մեծ հեղինակությամբ ու ազդեցիկ նախածնունդով հաստատվեց քրիստոնեական եկեղեցու դավանանքը և կազմվեց «Չավատո հանգանակը»:

Նիկիայի I տիեզերական ժողովն ամրապնդեց երեք մեծ հայրապետությունների՝ Ղուծի, Ալեքսանդրիայի և Անտիոքի գերագահությունը. «Նախնեաց սովորութիւն կացցէ յեգիպտոսի՝ զի Աղեքսանդրի եպիսկոպոսն ամենեցուն իշխեսցէ. վասն զի և հռոմայեցւոց եպիսկոպոսին այս սովորութիւն է, նույնպէս և Անտիոքացւոց»:²¹

«Գիր որ եղև առ ի Նեղոստ կրաւնաւորէ մակակոչեցեալ Դոքսապատիռ...» խորագիրը կրող աղբյուրի մեջ՝ նվիրված առավելապես պատրիարքական աթոռների իրավասության սահմաններին, ասվում է. «...սահմանեցին ոչ համարձակել առ ի հարստահարել զմիմեանս. ոչ ձեռնադրութեամբ և ոչ ամենևին բնակութեամբ կամ քահանաագործութեամբ, այլ ըստ բաժանեալ իւրաքանչիւր վիճակացո իշխա-

²⁰ Արշակ Տեր-Միքելեան, «Չայաստանեայց եկեղեցին և բիւզանդեան ժողովոց պարագայք», Սոսկուա, 1892, էջ 16:

²¹ Կանոնք Նիկիական, կանոն 2, Կանոնագիրք Չայոց, Ա, աշխատասիրության մ. Չակոբյանի, Եր., 1964, էջ 120-121:



նութեան»²²:

Նիկիայի ժողովը վերականգնում է նաև Երուսաղեմի աթոռի պատիվը: Դրան է վերաբերում 7-րդ կանոնը՝ վերնագրված՝ «Վասն պատուելոյ զԵրուսաղեմի եպիսկոպոսն»:²³ Վերոհիշյալ չորս պատրիարքական աթոռների գլուխ կանգնած հոգևորականներին վաղեմի սովորության համաձայն եպիսկոպոս էին կոչում: Մի փոքր ավելի ուշ միայն նրանք ընդունեցին պատրիարք կամ հայրապետ տիտղոսը: Այս պատրիարքություններին չէին հավասարվում, սակայն մոտ էին նրանց իրենց ընդարձակությամբ, ինչպես և կարևորությամբ Կեսարիայի, Եփեսոսի և Չերակլիայի արքեպիսկոպոսական աթոռները:

Պատմական այս համառոտ անդրադարձից հետո, վերադառնալով *Narratio de rebus Armeniae*-ին, նշենք մեկ անգամ ևս, որ աղբյուրի հեղինակը թվագրում է I տիեզերական ժողովի միաժամանակ և դարաշրջանը և տարին, որը նա դնում է. «ամենաաստվածասեր և սուրբ Կոստանդինի ժամանակ, Տրդատի LԴ /34-րդ/ տարին և սուրբ Գրիգորի խոր վիրապից դուրս գալու քսաներորդ տարին, սուրբ Արիստակեսի եպիսկոպոսության օրերին, նրա հոր կենդանության ժամանակ»: Իմիջիայլոց, հայկական աղբյուրների մեջ միայն *Narratio*-ն է Գրիգոր Լուսավորչի «խոր Վիրապից դուրս գալը» համարում նրա եպիսկոպոսության /կամ կաթողիկոսության/ սկիզբ և այդպես էլ շարադրում է. «սկսած խոր Վիրապից Գրիգորի դուրս գալուց», որը հեղինակի համար իմաստային առունով նշանակում է. «նրա եպիսկոպոսության սկզբից»:

Նիկիայի I տիեզերական ժողովում քրիստոնեական եկեղեցին ընդհանրական էր ու միասնական, նրա անբաժան մասն էր նաև Հայոց առաքելական եկեղեցին, որն իր դավանանքի մեջ կատարելապես համակիր էր նիկիական «հաւատոյ հանգանակին»:

Narratio de rebus Armeniae-ում Հայաստանի քաղաքական և կրոնական իրավիճակը Նիկիայի I տիեզերական ժողովից մինչև Հայաստանի I բաժանումը /387թ./ ներկայացված է սոսկ այս ժամանակաշրջանի հայոց կաթողիկոսների և թագավորող Արշակունիների անվանական ցանկով: Այսպես, աղբյուրի մեջ ասվում է «ապա եպիսկո-

²² Ֆրանց Ֆինկ «Նեղոսի Դոքսապատռի կարգագրութիւն պատրիարքական աթոռոցն» Վաղարշապատ, 1902, էջ 13-14:

²³ Կանոնագիրք, Ա, էջ 121:

պոս եղան Վրթանեսը, Գրիգորիոսը, Զուսիկը, Փառներսեիը Աշտիշատ գյուղի Ասպրակոնից, ապա ս. Ներսեսը»:

Հայտնի է, որ Գրիգոր Լուսավորիչը դեռ իր կենդանության ժամանակ Արիստակեսին ձեռնադրում է՝ որպես օգնական և գործակից եպիսկոպոս²⁴, կաթողիկոսական աթոռն իրեն պահելով մինչև մահ: Համաձայն Ագաթանգեղոսի, Լուսավորչից հետո, 325թ. «կալաւ /Արիստակես/ զտեղի հայրենեացն և անդէն նստաւ յաթոռ կաթողիկոսութեան Հայոց Սեժաց»²⁵: Արիստակեսի մահից հետո, հայրապետական գահին նրան հաջորդում է իր ավագ եղբայր Վրթանեսը: Գրիգոր Լուսավորչին հաջորդողների շարքում Վրթանեսից հետո, Narratio-ում հիշատակվում է Գրիգորիոսի անունը, որը Վրթանեսի որդին էր և հաջորդի՝ Զուսիկ հայրապետի եղբայրը: Այնուամենայնիվ, պատմական փաստերը վկայում են, որ այս Գրիգորիոսը չի եղել հայոց հայրապետ: Վրթանեսին հաջորդում է իր կրտսեր որդին՝ Զուսիկը: Վերջինիս մահից հետո նրան հաջորդ են ընտրում Փառենին: Բուզանդը նրան անվանում է «Փառէն ոմն երեց»²⁶:

Եզնիկ երեցի «Նկարագիր Կարգացը» Փառենին անվանում է «Փառներսեի ոմն մի յագարակէն Սատրանն Յովհաննու»²⁷: Գտնելով, որ «Նկարագիր կարգացը» սերտ կապ ունի Փավստոս Բուզանդի Պատմության հետ, Ն. Ակինյանը հետաքրքիր բացատրություն է տալիս այս խնդրի շուրջ. «թերևս Փառներսեի ըլլայ սխալ ընթերցումն Փաւստոսի «Փառէն ոմն երեցի»²⁸: Այսպիսով «Փառներսեի» անունը կարող է լինել «Փառէն» և «երեց» բառերի մի տարրալուծում և առաջին հերթին ընթերցողական սխալ լինել: Այն ընթերցվում է նաև Սով-

²⁴ Փաւստոսի Բիւզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց, բնագիրը Զ. Պատկանյանի, ծանոթագրութիւնները Ստ. Սալխասյանցի, Երևան, 1987, դպրութիւն III, Բ, էջ 14::

²⁵ Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց քննական բնագիրը Գ. Տեր-Սկրտչյանի և Ս. Կանայանցի, ծանոթագրութիւնները Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, Երևան, 1983, էջ 480:

²⁶ Փավստոս Բուզանդ, դպր. III, ժՁ, էջ 70:

²⁷ Եզնիկ երեց, «Նկարագիր Կարգաց», Հանդես ամսօրեայ, /1937/, սյն. 518:

²⁸ Ն. Ակինեան «Նկարագիր Կարգաց ի բանից Եզնկան երիցու», Հանդես ամսօրեայ /1937/ սյն. 529:

սես Խորենացու մոտ²⁹, ինչպես նաև մեր աղբյուրի՝ Narratio-ի մեջ:

Ընդհանուր առմամբ հայկական աղբյուրները միաձայն հաստատում են, որ Փառենը Տարոն գավառի Աշտիշատ ավանից էր: Narratio-ում ասվում է՝ Աշտիշատ գյուղի Ասպրակոնից: Փափստոս Բուզանդը, որը որոշ մանրամասներ է տալիս Փառենի մասին, գրում է, թե վերջինիս մահից հետո «առեալ... զմարմինն գնացեալք ի գավառն Տարօնոյ՝ տարան ի յագարակն մեծի մարգարեանոցին Յովհաննու»³⁰: Այս «Մատրանն Յովհաննու» եկեղեցին հիմնվել էր Աշտիշատում ս. Գրիգորի կողմից, ինչպես վկայում է Ագաթանգեղոսը: Կաթողիկոսությունից առաջ, Փառենն ապրում էր Աշտիշատի ս. Յովհաննու եկեղեցու ագարակում: Ժ. Գարիտի կարծիքով, հունարեն «Ասպրակոն» բառի միակ հնարավոր բացատրությունը հայերեն «ագարակ» բառի ծևախախտումն է³¹:

Պետք է նշել, որ Narratio-ում ներկայացված կաթողիկոսների այս շարքում Փառենը միակն է, որի ծագումը նշված է: Այն ուներ, իհարկե, իմաստային դիտավորություն՝ ցույց տալ, որ նա չէր պատկանում Գրիգոր Լուսավորչի տոհմին: Նույնը Խորենացու մոտ է «եւ վասն ոչ կալոյ այր յագգէ Գրիգորի, ընտրեցին զՓառենբեհ!...»³²: Փափստոս Բուզանդի մոտ, այնուամենայնիվ, նա ներկայացվում է հեռավոր ազգակից Լուսավորչին³³:

Narratio-ն հայոց առաջին հայրապետներին կոչում է պարզապես եպիսկոպոս, իսկ նրանց դիրքը՝ եպիսկոպոսություն: Կաթողիկոս տերմինն առաջին անգամ նա օգտագործում է Ներսես II Բագրևանդ-

²⁹ Մովսես Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, քննական բնագիրը և ներածութիւնը Մ. Աբեղեանի և Ս. Յարութիւնեանի, լրացումները Ս. Սարգսեանի, Երևան, 1991, գիրք III, 16, էջ 275:

³⁰ Փափստոս Բուզանդ, Դպրութիւն III, ԺԶ, էջ 72:

³¹ G. Garitte, նշված աշխ., էջ 60:

³² Մովսես Խորենացի, Գիրք III, /16/, էջ 275:

³³ Փափստոս Բուզանդ, Դպրութիւն III, /ԺԵ-ԺԶ/, էջ 70: Մ. Օրմանյանի կարծիքով Փառենը «...կողմնակի ազգակցութեամբ մը կապուած էր՝ Գրիգորի կամ Վրբանէսի ամուսիններուն կողմանէ», Ազգապատում, հտ. I, Կ. Պոլիս, 1912, սյն.155: Իսկ Կ. Տեր-Սկրտչյանն իր «Հայոց եկեղեցւոյ պատմութիւն» գրքի մեջ /մասն Ա, Վաղարշապատ, 1908, էջ 87-88/ գրում է, թե Փառենը Լուսավորչի տոհմին «անմիջական մի ժառանգ չէր, այլ կողմնակի մի ազգական»:

ցու /548-557/ առիթով: Վաղ միջնադարում տակավին գոյություն չուներ տիտղոսների ճշգրիտ տարբերակում, և հայ պատմիչներն անգամ հայոց առաջին հայրապետների համար հաճախ օգտագործում էին զանազան տիտղոսներ՝ քահանայապետ, եպիսկոպոսապետ, արքեպիսկոպոսապետ կամ էլ պարզապես եպիսկոպոս:

Այսպիսով Narratio-ի հեղինակը շարադրում է կաթողիկոսների մի հաջորդականություն, որը համապատասխանում է նաև մյուս հայկական աղբյուրների հաղորդած տեղեկություններին /բացառությամբ Գրիգորիսի անվան/ և ընդհանուր առմամբ ներդաշնակում է հայոց ազգային ավանդույթին: Նույնը վերաբերում է նաև Արշակունի թագավորների անվանացանկին մինչև 387թ. Հայաստանի առաջին բաժանումը: Հայոց աղբյուրներն ավանդաբար Տրդատ Մեծից հետո ներկայացնում են հետևյալ հաջորդականությունը՝ Խոսրով Կոտակ, Տիրան, Արշակ II, Պապ, Վարազդատ, Արշակ III, որին գահակից էր իր եղբայր Վաղարշակը: Narratio-ն հավատարիմ է այս հաջորդականությանը, չփոթված է միայն Վարազդատի տեղը. նա Պապից առաջ է հիշված:

Narratio-ի մեջ շատ համառոտ արտացոլված են Հայաստանի առաջին բաժանման հետ առնչվող դեպքերը: Ժամանակագրորեն 387թ. բաժանման հետ է շաղկապվում նաև Կարին քաղաքի հիմնադրումը: Հեղինակն այս պատմությանն անդրադառնում է բավական հանգամանորեն: Ըստ Narratio-ի, Թեոդոսուպոլիսի հիմնադրումից առաջ քաղաքի վայրում մի գյուղ էր գտնվում, անվանված Կալե Արխե, որի ծագումը առնչվում է Բարդուղիմեոսի հետ: Հատված աղբյուրից. «Նրա ժամանակ /իմա Արշակի/ Հայաստանը բաժանվեց, կառուցվեց Թեոդոսուպոլիսը, որը նախկինում գյուղ էր և կոչվում էր Կալե Արխե, այն պատճառով, որ երբ մեծ առաքյալ Բարդուղիմեոսը Պարթևաստան գնալիս եփրատ գետում մկրտեց Պարսից արքայի եղբորորդուն և նրա հետ միասին երեք հազար մարդ, այնտեղ նա կառուցեց ամենասրբուհի Աստվածածնի անվան /նվիրված/ տաճար և այդ վայրում գտնվող գյուղը անվանեց Կալե Արխե /Բարի սկիզբ/»:

Պետք է նշել, որ մեզ հայտնի որևէ այլ աղբյուրի մեջ չկա այս ավանդույթին նմանատիպ որևէ վկայություն, որ Թեոդոսուպոլիսի ծագումը կապեր ս. Բարդուղիմեոսի հետ³⁴: Այս մասին չի հիշատակվում

³⁴ Ն. Ակինյանն օրինակ թերահավատորեն է վերաբերվում Narratio-ի այս վկայության պատմական իսկությանը: Նրա կարծիքով հնարավոր չէ, որ նման

անգամ «Վկայաբանութիւն սրբոյն Բարդուղիմէոսի» մեջ³⁵: Իսկ օրինակ Մովսէս Խորենացուն վերագրված «Պատասխանի թղթոյն Սահակայ» գրութիւնը³⁶ վկայում է, թէ Բարդուղիմէոսը Տիգրիսի ափին կառուցում է մի եկեղեցի՝ նվիրված Ս. Աստվածածնին³⁷: Մեր աղբյուրի և վերոհիշյալ վկայության միջև միակ ընդհանուր կետը դա ս. Բարդուղիմէոսի կողմից Տիրամորը նվիրված տաճարի կառուցումն է մի գետի ափին: Սա իհարկէ չափազանց քիչ է, որպէսզի այս վկայութիւնների ծագումը վերագրենք ընդհանուր աղբյուրի:

Իր հերթին հիշատակված գյուղը կոչվում է Կալէ Արխես և որևէ այլ աղբյուրի մեջ չի վկայակոչվում: Պրոկոպիոս Կեսարացին նույնպէս հիշում է մի գյուղի մասին, որի տեղում հետագայում կառուցվում է Թեոդոսուպոլիսը, սակայն չի տալիս նրա անունը. «...որն անցյալում գյուղ լինելով անունով էր քաղաք և Թեոդոսուպոլիս էր կոչվել Թեոդոս կայսեր կողմից»³⁸: Յետաքրքիր է նաև «Կալէ»-ի նմանութիւնը Թեոդոսուպոլիսի արաբերեն անվանը՝ Կալիկալա³⁹:

Narratio-ի հեղինակը, շարունակելով Կարնո քաղաքի պատմութիւնը, ասում է. «Ահա Թեոդոսիոս Մեծը, ծանոթանալով այդ վայրին և նրա ջրին, հավանեց այն և կառուցեց այնտեղ հռչակավոր մի քաղաք և վերանվանեց այն Թեոդոսուպոլիս»: Քաղաքի հիմնումը

մի ավանդութիւն գրի առնվեր VIII դ. սկզբին, երբ հայոց առաքյալ ճանաչվում էր միայն Թադէոսը, մինչդեռ Բարդուղիմէոսի առաքելութիւնը Յայաստան, գիտնականի կարծիքով, շրջանառության մեջ է դրվել IX դ-ից հետո միայն: Այս մասին ավելի մանրամասն տես Ե. Ակիմյանի զրախոսականը Ժ. Գարիտի զրքի վերաբերյալ, Յանդէս ամսօրեայ, 1953, սյն. 468:

³⁵ «Վկայաբանութիւն սրբոյն Բարդուղիմէոսի առաքելոյ», Սուփերք Յայկականք, ԺԹ, Վենետիկ, 1854, էջ 5-30:

³⁶ Պատասխանի թղթոյն Սահակայ Սրբոյ Յօրն մերոյ Մովսէսի Խորենացոյ մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1865, էջ 283-296:

³⁷ Նույն տեղում, էջ 295:

³⁸ Տես Պրոկոպիոս Կեսարացի, քարզմանութիւն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրութիւնները Յ. Բարթիկյանի Օտար աղբյուրները Յայաստանի և հայերի մասին, 5, Բյուզանդական աղբյուրներ, Ա., Երևան, 1967, «Պատերազմների մասին» գիրք I, գլուխ 10, էջ 24:

³⁹ Արաբ աշխարհագիր Իբն ալ-Ֆակիհը և պատմագիր Բալազուրին հիշում են Կարնո քաղաքի հիմնադրման մասին այն առասպելը, թէ այն կառուցել է բյուզանդական Յայաստանի կառավարչի դուստրը՝ Կալին: Տես Արամ Տեր-Ղևոնդյան, «Յայաստանի վարչական բաժանումներն ըստ արաբ աշխարհագիրների», ՀՀ ԳԱ «Տեղեկագիր», N 5, 1961, էջ 71:

տարբեր կերպ է պատմվում Խորենացու և Պրոկոպիոսի մոտ: Ըստ Մովսես Խորենացու, քաղաքը հիմնվել է Թեոդոսիոս II-ի /408-450/ ժամանակ, զորավար Անատոլիոսի կողմից, որը նա կոչել է Թեոդոսուպոլիս, որպեսզի անմահացնի կայսեր անունը⁴⁰: Պրոկոպիոսը երկու անգամ է խոսում Թեոդոսուպոլիսի ծագման մասին: Առաջին տեքստում հնարավոր չէ որոշակի ասել, թե ո՞ր Թեոդոսին նա ի նկատի ունի: Սակայն, արդեն երկրորդ տեքստում⁴¹ որոշակիորեն Թեոդոսիոս Փոքրի մասին է հեղինակը խոսում «երբ հռոմայեցիների կայսր Թեոդոսը ստացավ Արշակի տերությունը ...բլուրներից մեկի վրա ամրոց կառուցեց... և այն Թեոդոսուպոլիս անվանեց»⁴²: Թվում է, թե բնականորեն խոսքը պետք է վերաբերեր Թեոդոսիոս Մեծին /379-395/, քանի որ պատմականորեն հենց նրա ժամանակ տեղի ունեցավ Հայաստանի բաժանումը և նա «ստացավ Արշակի տերությունը»: Սակայն, Պրոկոպիոսի կարծիքով, Թեոդոսիոս II-ի ժամանակ է տեղի ունեցել Հայաստանի բաժանումը. «Այն ժամանակ հռոմայեցիների վրա իշխում էր Արկադիոսի դեռ շատ մանկահասակ որդի Թեոդոսը»⁴³:

Այստեղ կարևոր է նշել, որ Պրոկոպիոս Կեսարացին, Narratio-ի նման, քաղաքի հիմնումը ժամանակագրորեն կապում է Հայաստանի բաժանման հետ: Հավանաբար, Պրոկոպիոսը վերոհիշյալ վկայությունները քաղել է մի աղբյուրից, որն էլ ինչ-որ ձևով առնչվում է Narratio-ի սկզբնաղբյուրին: Հայտնի է, որ բյուզանդական պատմագիրը օգտագործել է մի «Հայոց պատմություն», որի մասին հաճախ է հիշատակում իր երկերում: Նրա օգտագործած «Հայոց պատմության» հեղինակի ինքնությունը դեռևս պարզված չէ⁴⁴:

Իրականում, Թեոդոսուպոլիսը հիմնադրվել է Թեոդոսիոս II Փոքրի ժամանակ, ինչպես վկայում են Մովսես Խորենացին և Պրոկո-

⁴⁰ Մովսես Խորենացի, գիրք III, գլուխ 59, էջ 338-339:

⁴¹ Պրոկոպիոս, Պատերազմների մասին, գիրք I, գլուխ 10, էջ 24:

⁴² Պրոկոպիոս, Կառուցումների մասին, գիրք III, գլուխ 5, էջ 196:

⁴³ Նույն տեղում, էջ 190:

⁴⁴ Օրինակ Յ. Գելցերը, Պ. Պետերսը և այլ գիտնականներ գտնում էին, թե «խորհրդավոր» «Հայոց պատմությունից» արված նրա նշումները որոշ աղբյուրներ ունեն Փափստոս Բուզանդի «Հայոց Պատմության» հետ: Տես Յ. Գելցեր, Փափստոս Բիզանդ կամ Հայկական եկեղեցույ սկզբնաղբյուրին, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1896, էջ 24-25, P. Peeters. Recherches d'histoire et de philologie orientales, vol. I. Bruxelles. 1951, p. 229.

պիոսը, և ոչ թե Թեոդոսիոս Մեծի, ինչպես վկայում է Narratio-ն⁴⁵:

Թեև Նիկիայի I տիեզերական ժողովը մեծ հարված հասցրեց Արիոսի վարդապետությանը, այնուամենայնիվ վերջինս բավական լայն տարածում էր գտել Բյուզանդական կայսրության մեջ, և հնարավոր չէր լիակատար կերպով արձատախիլ անել ուսմունքը: Եկեղեցականների մեջ մեծ թիվ էին կազմում արիոսամետ հոգևորականները:

Արիոսական պայքարը տակավին շարունակվում էր, երբ երևան եկավ հերետիկոսական մի նոր վարդապետություն, որի հեղինակը Մակեդոնն էր. «յետ ոչ բազում աուրց թագաւորելոյ մեծի Թեոդոսի աստուծասեր թագաւորի երեսեցաւ այր մի Մակեդոն անուն, որ հայիոյէր գհոգին սուրբ, և ոչ ի Զար և յՈրդոյ էութենէ ասէր, այլ յաւտար եղութենէ»⁴⁶: Սուր տարածայնություններին վերջ տալու և ճշմարիտ հավատը վերահաստատելու համար որոշվեց գումարել մի նոր տիեզերական ժողով: Ալեքսանդրիայի պատրիարքության առաջնակարգ հեղինակությունը դավանաբանությանը վերաբերող հարցերում, նրա հետզհետե անող ազդեցությունը, որ հատկապես նկատելի էր հակաարիոսական պայքարի երկար տասնամյակների ընթացքում, արդեն մտահոգում էր Թեոդոսիոս Մեծին, որը ցանկանում էր պետության նման, եկեղեցին ևս կառավարելի տեսնել մայրաքաղաքից՝ Կ. Պոլսից⁴⁷: 381թ. մայիսին Թեոդոսիոս Մեծը հրաման արձակեց տիեզերական ժողով հրավիրել Կոստանդնուպոլսում: Նրան մասնակցեցին 150 եպիսկոպոսներ:

II տիեզերական ժողովը, նգովեց Մակեդոնին և, քանի որ նրա վարդապետությունն ուղղված էր ս. Զոգու դեմ, նա անվանվեց «հոգեմարտ»: Ս. Երրորդությանը վերաբերող խնդիրները Կոստանդնուպոլսի II տիեզերական ժողովից հետո մեկընդմիջտ փակված են համարվում արևելյան եկեղեցու համար: Զետագա վեճերը վերաբերվում էին արդեն Քրիստոսի մարդեղության գաղափարին:

Ժողովի 2-րդ կանոնի մեջ, որը վերնագրված էր՝ «Յաղագս ոչ

⁴⁵ Քաղաքի հիմնադրման մասին ուսումնասիրություններով հանդես են եկել Ղ. Ինժիճյանը, Զ. Զյուբճմանը, Ս. Վեբերը, Զ. Բարին, Ռ. Գրոսեն, Վ. Շապոն, Ն. Գարսոյանը:

⁴⁶ Կանոնագիրք Ա, էջ 273:

⁴⁷ Այս քաղաքականությունը շատ ավելի ընդգծված ու նպատակասլաց, հետագայում իրագործեց նաև Մարկիանոսը, արդեն Քաղկեդոնի ժողովի առիթով:

երթալ եպիսկոպոսին յիւրմէ վիճակէ յայլ եւ շփոթել», ի թիվս այլ հարցերի, վճռվեց նաև, որ «Կոստանդնուպոլսացոյ եպիսկոպոսին ունել զպատիւ աւագութեան յետ Զոռմայ եպիսկոպոսին, վասն զի է եւ սա Նոր Զոռմ»⁴⁸: «Նեղոսի Դոքսապատռի կարգագրութիւն...» աղբյուրի մեջ այս առիթով մի հետաքրքիր փաստի ենք հանդիպում. «այլ թեպէտ եւ է պատրիարզ» /իմա Կոստանդնուպոլսի պատրիարքը/ սակայն ձեռնադրէ զՆա Արակլիոյ /իմա՝ Զերակլիայի/ մետրապալիտ»⁴⁹: Ժողովում առանձնահատուկ վերաբերմունք դրսևորվեց նաև Երուսաղեմի աթոռի նկատմամբ, որը համարվեց «մայր ամենայն եկեղեցեաց»:

Այսպիսով հանդես եկան հինգ գերագահ պատրիարքներ, կամ ինչպես որ այդ ժամանակաշրջանում էին ասում՝ եպիսկոպոսներ: Ը տիեզերական ժողովում հաստատագրվեց նաև նրանց «աստիճանակարգությունը»: Նրանց մեջ առաջին տեղն անվերապահորեն զբաղեցնում էր Զոռմի պատրիարքը, ապա Կոստանդնուպոլսի, Ալեքսանդրիայի, Անտիոքի և վերջում՝ Երուսաղեմի պատրիարքները: Իշխանության առումով բոլոր հինգ պատրիարքները համարվում էին իրարից անկախ, իսկ իրար մեջ՝ հավասար: Սա մի տեսակ արտացոլված էր այսպես կոչված «հինգ զգայարանների տեսության» մեջ, որի համաձայն պատրիարքները նմանվում էին հինգ զգայարանների, որոնցով կառավարվում էր «մարմինը եկեղեցոյ» և նրանցից յուրաքանչյուրն իր հերթին ուներ իր գործունեության ոլորտը: Սակայն այս տեսությունն իհարկէ չէր համապատասխանում իրականությանը: Զխոսելով արդեն հռոմեական եպիսկոպոսի հատուկ դիրքի մասին, չորս արևելյան պատրիարքությունների մեջ ևս երբևէ չէր եղել հավասարություն: Այսպես, V դարում արդեն Ալեքսանդրիայի պատրիարքությունն ընդգրկում էր 6 նահանգներ՝ բավական ընդարձակ և հարուստ, Անտիոքի պատրիարքությունը՝ 15, Կոստանդնուպոլսինը՝ 28, իսկ Երուսաղեմինը՝ ընդամենը 3 նահանգ, աննշանակալից և աղքատ: Մեծ նշանակություն ուներ նաև Կոստանդնուպոլսի պատրիարքի՝ որպես մայրաքաղաքի եպիսկոպոսի, առանձնահատուկ դիրքը:

Կոստանդնուպոլսի Ը տիեզերական ժողովի մասին «Narratio de rebus Armeniae»-ում ընդամենը մի համառոտ հիշատակություն կա.

⁴⁸ Կանոնագիրք, I, էջ 276:

⁴⁹ «Նեղոսի Դոքսապատռի...», էջ 20:

«Թեոդոսիոս Մեծի ժամանակ տեղի ունեցավ 60 /150/ հայրերի սուրբ ժողովը ընդդեմ հոգեմարտ Մակեդոնի և նգովեցին նրան»: Համաձայն Narratio-ի «այդ նույն տարիներին Հայոց երկրում եպիսկոպոս էր ս. Ներսեսը»: Սա իհարկե չի համապատասխանում պատմական իրականությանը, որովհետև Ներսես Մեծը վախճանվել է Պապի թագավորության ժամանակ, շուրջ 373թ.⁵⁰:

Այնուամենայնիվ, որոշ աղբյուրների համաձայն Ներսես հայրապետը ոչ միայն կենդանի էր 381թ., այլև ներկա է եղել II տիեզերական ժողովի աշխատանքներին⁵¹: Narratio-ն չի վկայում պարզորոշ, թե Ներսես Մեծը ներկա էր ժողովին, այլ միայն՝ թե նա հայոց եպիսկոպոս էր այն ժամանակ, երբ այս ժողովը տեղի ունեցավ: Աղբյուրի հաղորդած այս տեղեկությունը, ինչպես և նշվեց, ճիշտ չէ: 381թ. հայոց հայրապետն էր Աղբիանոսի նշանավոր տոհմից Ջավեն Մանազկերտացին /377-381/, որևէ վկայություն Կոստանդնուպոլսի II ժողովին նրա մասնակցության մասին չկա:

Աղբյուրի մեջ հակիրճ ուրվագծվում է Արշակունիների թագավորության անկումը՝ Ընդհանրական եկեղեցու հետ Հայոց եկեղեցու դավանաբանական միության հետաքրքիր մի երանգավորման ներքո՝ «հավատո հանգանակը, որը ստացել էին սուրբ հայրերից, Վռամշապուհ թագավորի և նրա որդու Արտաշեսի ժամանակ, մեկն էր և նույնը: Նրանցից հետո հայոց վրա տիրեցին մարգապանները» /հատված աղբյուրից/: Ինչպես տեսնում ենք, շատ հակիրճ, ինչպես բնորոշ է հեղինակին հատկապես աղբյուրի այս առաջին մասի համար, փաստվում է մի նախադասությամբ, որ Նիկիայի ժողովից հետո տիեզերական եկեղեցին միասնական էր, որի անբաժանելի մի մասն էր նաև հայոց առաքելական եկեղեցին:

⁵⁰ Տես Փավստոս Բուզանդ, V դարուրիւն, գլուխ ԻԴ, էջ 330, հմմտ. նաև Մովսես Խորենացի, գիրք III, գլուխ 38, էջ 305-306. ըստ այս պատմիչների, նա թունավորվել է Պապի հրամանով:

⁵¹ Տես «Սակս ժողովոց», Գիրք քղթոց, էջ 220, այս մասին ասվում է նաև «Պատմութիւն սրբոյն Ներսիսի Հայոց հայրապետի» գրության մեջ. «...և գիտացեալ Թեոդոս թէ կենդանի է Մեծ քահանայապետն Ներսէս...և եղ զաթոռ Մեծին Ներսիսի... որ վասն հոգեմարտին Մակեդովնի էին գումարեալ» /էջ 61-62/, Սուփերք Հայկականք, Զ, Վենետիկ, 1853/, ինչպես և «Սա /իմա Ներսես Մեծը/ էր ի ժողովն Կոստանդնուպոլսի...», էջ 25, Սուփերք Հայկականք, Է, Վենետիկ, 1853:

Այս ժամանակաշրջանի, շուրջ կես դարի /Կոստանդնուպոլսի ժողովից մինչև 431թ. Եփեսոսի III տիեզերական ժողովը/ ինչպես կրոնական, այնպես էլ քաղաքական պատմությունը Narratio-ում ներկայացվում է չափազանց հակիրճ: Արշակունի վերջին թագավորներից հիշատակվում են միայն Վռամշապուհը և Արտաշես III-ը՝ հայոց պետականության կործանման վերաբերյալ առանց որևէ պատմական մանրամասների: 428թ. պարսից Վռամ V արքան գահագրկում է Արտաշես III-ին, երկրի կառավարումը հանձնելով պարսից մի մարզպանի, որով Հայաստանի պատմության մեջ սկսվում է այսպես կոչված «մարզպանական» բավական երկար ժամանակաշրջանը: Այս մասին հիշատակվում է նաև «Narratio de rebus Armeniae»-ում:

III տիեզերական ժողովի գումարման առիթը Նեստորի վարդապետությունն էր: Նեստորն ազգությամբ ասորի էր, Անտիոքի նշանավոր վարդապետներից մեկը, որը V դարի I քառորդում աշակերտել էր Թեոդորոս Մոպսուեստացուն /391/92-428/: 428թ. Նեստորն ընտրվում է Կոստանդնուպոլսի պատրիարք, որը նրան հնարավորություն է ընձեռում ավելի լայնորեն տարածել իր վարդապետությունը. «իսկ յաւուրս փոքու Թեոդոսի, այր վիշապագլուխ երեւեցաւ Նեստոր անուն, սա սկսաւ զհնէլ ընդդէմ ճշմարտութեան եւ շրջաբերական թղթովքն աղանդէր գտիեզերս. զի էր հայրապետ Կոստանդնուպալսի ուրուագեալ ի սատանայէ»⁵²:

Նեստորը պնդում էր, թե մարդկային և աստվածային սկիզբները Քրիստոսի մեջ երբեք չեն միաձուլվում, այլ ապրում են սոսկ հարաբերական միասնությամբ: Այսպիսով, համաձայն այս ուսմունքի, բաժանում և տարբերություններ էին դրվում Քրիստոսի աստվածային և մարդկային բնությունների միջև, որով «Աստուած բնակեալ ըլլայ ի մարդն և ոչ միացեալ, որով Քրիստոս կըլլար լոկ Աստուծակիր մը և Մարիամ լոկ Քրիստոսածին մը»⁵³: Նեստորի ուսմունքն, իրավամբ, կարելի է համարել «Մարդադավանություն»:

Հենց այս ժամանակաշրջանից, քրիստոնեական տիեզերական եկեղեցու գրկում սկսվում են անվերջանալի բանավեճերն ու տարածայնությունները Քրիստոսի երկու բնությունների շուրջ: Այս գաղափարական բանավեճը շուտով վերածվում է իսկական դավանաբա-

⁵² Կանոնք Եփեսոսի ժողովոյն, Կանոնագիրք, I, էջ 278:

⁵³ Մ. Օրմանյան, Ազգապատում, հտ. I, սյն 492:

նական պայքարի, որն ընթանում էր հիմնականում քրիստոսաբանության Անտիոքյան և Ալեքսանդրյան դպրոցների միջև: Քանի որ անտիոքյան քրիստոսաբանությունն ուներ անթաքույց անջատողական կամ դուալիստական երանագավորում⁵⁴, ապա այն, Քրիստոսի մարդեղությանը վերաբերող իր գաղափարներում, շեշտելով աստվածային և մարդկային բնությունները, միաժամանակ ընդգծում էր նրանց տարանջատումը միմյանցից: Իսկ Ալեքսանդրյան դպրոցը, շեշտելով Քրիստոսի աստվածային և մարդկային բնությունները, ընդգծում էր նրանց միությունը, գտնելով, որ նրանք միավորված են անշփոթ և անխառն կերպով՝ կազմելով այսպիսով մեկ բնություն:

Թեոդոսիոս II-ի հրամանով նոր տիեզերական ժողով գումարվեց 431թ. հուլիսին Եփեսոս քաղաքում: Նրան մասնակցեցին շուրջ 200 եպիսկոպոսներ: Ժողովը նախագահում էր տիեզերական եկեղեցու խոշորագույն հեղինակություններից մեկը՝ Կյուրեղ Ալեքսանդրացին /375-444/: Ժողովը, հուլիսի 26-ին, քննելով Նեստորի վարդապետությունը, նգովեց այն, որակելով որպես իերետիկոսություն: Նեստորը բանադրվեց՝ դատապարտվելով աքսորի: Ժողովում դավանական սկզբունքների թելադրողը Կյուրեղ Ալեքսանդրացին էր, որի գործուն միջամտությամբ հաստատվեց տիեզերական եկեղեցու դավանությունը, կենտրոնական բանաձև ունենալով «Մի է բնութիւն Բանին մարմնացելոյ» ձևակերպումը: Ժողովի որոշումների ներքո ստորագրեցին բոլոր եպիսկոպոսները: Այն իր աշխատանքներն ավարտեց 431թ. հուլիսի 31-ին:

Այսպիսով, Նեստորը, որպես իերետիկոս, աքսորվեց Եգիպտոս և երկար ժամանակ աքսորավայրում տառապելուց հետո վախճանվեց: Նրա մահվան թվականը տարաբնույթ ենթադրությունների տեղիք է տվել: Նեստորի մահվան վերաբերյալ որոշ պատմություններ են հորինվել միաբնակների կողմից, որոնք իհարկե առասպելական բնույթ ունենալով՝ լրջորեն ընկալելի չեն:

Թեև ինչպես Կոստանդնուպոլսի II, այնպես էլ Եփեսոսի III տիեզերաժողովներին հայերը չմասնակցեցին, այնուամենայնիվ Յայոց եկեղեցին այս շրջանում ևս նվիրապետորեն, վարդապետությամբ ու սրբարար խորհուրդներով սերտորեն կապված էր Ընդհանրական Ե-

⁵⁴ K. Sarkissian "The council of Chalcedon and the Armenian Church". London, 1965. p. 31.

կեղեցուն:

Համառոտ շարադրելով Եփեսոսի III տիեզերական ժողովի հանգամանքները⁵⁵, *Narratio de rebus Armeniae*-ն ավելի մանրամասն կանգ է առնում Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Պրոկղի կողմից «Սուրբ Աստուած» երգասացության հորինմանը:

Ընդհանուր բյուզանդական ավանդույթը փաստում է, որ Պրոկղի պատրիարքության տարիներին քաղաքը ցնցվում է սարսափելի երկրաշարժից: Մի մանուկ, հրաշքով համբարձվելով երկինք, իր վերադարձին վկայում է, թե հրեշտակներն այնտեղ երգում էին «Սուրբ Աստուած, սուրբ և հզար, սուրբ և անմահ»: Ակնհայտորեն, այս առասպելն է վկայում *Narratio*-ն, որն ի դեպ, որևէ ուրիշ հայերեն աղբյուրի մեջ չենք հանդիպում:

Narratio-ի մեջ շեշտվում է, թե Պրոկղը հորինեց «Սուրբ Աստուածը»: Դժվար է սահմանել «հորինել» բառի ճշգրիտ իմաստը մի կոնտեքստում, ուր այն առկա է: Ժ. Գարիտի կարծիքով, աղբյուրի հեղինակը, օգտագործելով «հորինել» բառը «միգուցե ցանկացել է ասել, թե պատրիարք Պրոկղը երեքսրբյան հիմնը «հարմարեցրեց», նրան հաղորդեց իր ճիշտ ձևը, այն է՝ առանց «որ խաչեցար վասն մեր» հավելումի»⁵⁶: Որովհետև արդեն V դարի վերջում ս. Երրորդության հիմնը գործածական էր ողջ Արևելքում և ներառնված պատարագում:

Narratio-ն, շարունակելով երգասացության պատմության շարադրանքը, ավելացնում է այնուհետև. «Սուրբ Պրոկղից առաջ վեճ էր գնում երեքսրբյան հիմնի շուրջը «որ խաչեցարի» հավելման համար: Իսկ Սաբելիոսը, լինելով միաբնակ և նույն աղանդից բազմաթիվ հետևորդներ, որոնք պաշտպանում էին «որ խաչեցարը», նզովվեցին»: Իրականում, «խաչեցարի» հավելման իրական հեղինակը Պետրոս Թավիչն է, որն Անտիոքի պատրիարքական աթոռին առաջին անգամ բարձրանալու ժամանակ /468-470/ պատարագում ս. Երրորդության հիմնին կարգադրեց ավելացնել «որ խաչեցար վասն մեր» արտահայտությունը, որի համար դատապարտվեց և բանադրանքի ենթարկվեց Հռոմի Ֆելիքս III պապի և մի քանի եպիսկոպոսների կող-

⁵⁵ Ըստ *Narratio*-ի, ժողովը տեղի ունեցավ Թեոդոսիոս Փոքրի 15-րդ տարում, որն անճշտություն է: Թեոդոսիոս II-ի 15-րդ տարին ընկնում է 422/423թթ., պետք է լիներ Թեոդոսիոսի 24-րդ տարում:

⁵⁶ G. Garitte, նշվ. աշխ., էջ 77:

մից: Բանադրանքն այդ արտահայտվել է նամակների մի հավաքածուի մեջ՝ հասցեագրված Պետրոս Թափիչին՝ Հռոմի պապից⁵⁷:

Narratio-ում Պետրոս Թափիչի անունը հաճախ է շաղկապվում Սաբելիոսի անվան հետ: Սակայն զարմանալի է այստեղ «խաչեցարի» հարցում ներքաշված տեսնել Սաբելիոսին՝ մոնարխիանիստների աղանդապետին: Ժամանակավրեպ /անախրոնիկ/ այս մեղադրանքը՝ ուղղված Սաբելիոսին, բացակայում է հայերեն կամ հունարեն որևէ այլ աղբյուրի մեջ, ինչպես ապացուցում են Ժ. Գարիտի աղբյուրագիտական փնտրտուքները⁵⁸: Երկաթնակների մտածողությամբ «Սուրբ Աստուածը» վերաբերում էր ս. Երրորդությանը, իսկ միաբնակները, նրան ավելացնելով «որ խաչեցարը», ըստ նրանց, վերականգնում էին սաբելիանոսականների մոլորությունը, որովհետև դրանով ժխտում էին աստվածային երեք անձնավորությունների տարբերությունը: «Փոտ առ Չաքարիայ» թղթի մեջ հետևյալ ձևով է բնութագրվում Սաբելիոսի հերձվածը. «քանզի Սաբել Լիբիացի, որպես զբնութիւնն մի ասաց սրբոյ երրորդութեանն, նոյնպէս և զղեմսն խառն խառնակեաց...»⁵⁹: Ինչպես տեսնում ենք, «որ խաչեցարի» որևէ ակնարկ չկա: Հետագայում, չափազանց վիճահարույց այս ընդմիջարկության վերագրումը Սաբելիոսին հետևանք էր վաղ միջնադարում զանազան հերետիկոսությունները իրար զուգադրելու, համադրելու բավական սովորական երևույթի: Վաղ միջնադարում սովորաբար մի լույսի ներքո էին տեսնում բոլոր այն հերետիկոսությունները, որոնք հակառակ էին ուղղափառ դավանությանը, թեպետ նրանցից յուրաքանչյուրն իր ուրույն աստվածաբանական ու դավանաբանական կողմնորոշումն ուներ: Նույն ձևով, Narratio-ի մեկ այլ հատվածում, Պետրոս Թափիչը բնութագրվում է որպես սաբելիանոսական. «... Ըստ Պետրոս Թափիչի, որ տառապում էր Սաբելիոսի ախտով»:

Ուսումնասիրության I գլխում համառոտ շարադրեցինք առաջին երեք տիեզերական ժողովների պատմությունը, լուսաբանելով եկեղեցական-դավանաբանական վիճահարույց մի շարք հարցեր, IV-V դդ. պատրիարքական աթոռների գերագահության և իրավասության

⁵⁷ J.D. Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, G.-Austria, 1960. vol. 7, col. 1037-1054, 1109-1120.

⁵⁸ G. Garitte, նշվ. աշխ., էջ 79:

⁵⁹ Փոտ առ Չաքարիայ, էջ 188:

խնդիրներ, այս առումով անդրադառնալով նաև ժամանակաշրջանի Չայաստանի քաղաքական և առավելապես եկեղեցական պատմությանը, ընդգծելով քրիստոնեական ընդհանրական եկեղեցու հետ Չայոց եկեղեցու միության այս շրջանը: Ջուզահեռաբար քննության ենթարկեցինք *Narratio de rebus Armeniae*-ի հաղորդած փաստերը հիշյալ ժամանակաշրջանի վերաբերյալ: Պետք է նշել այնուամենայնիվ, որ *Narratio*-ի տրամադրած նյութը առաջին երեք տիեզերական ժողովների վերաբերյալ չափազանց աղքատիկ է:

ԳԼՈՒԽ II

ՔԱՂԿԵԴՈՆԻ IV ՏԻԵՁԵՐԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎԸ /451թ./ ԵՎ ՅԵՏՔԱՂԿԵԴՈՆԱԿԱՆ ԺԱՄԱՆԱԿԱՇՐՋԱՆԸ /V դ. II ԿԵՍ – VI դ. I ԿԵՍ/ ՀԱՄԱՁԱՅՆ “NARRATIO DE REBUS ARMENIAE”-Ի

Հայոց եկեղեցու պատմության «նախաքաղկեդոնական» շրջանի որոշ հարցերի շուրջ

Քաղկեդոնի IV տիեզերական ժողովի պատմությանն առընթեր Narratio-ի հեղինակը բավական համառոտ նկարագրում է V դ. չորրորդ տասնամյակի Հայ եկեղեցու պատմությունը, այն է՝ նախաքաղկեդոնական իրավիճակը հոգևոր ոլորտում: Narratio-ն փաստում է Շահապիվանի ժողովը /444թ./ որը, համաձայն նրա հաղորդած տեղեկության, տեղի է ունեցել ս. Սահակի /389-439/ մահվանից 6 տարի անց⁶⁰: Աղբյուրի վկայության համաձայն «Երանելի սուրբ Սահակը վախճանվեց իր կյանքի ճժ /110/ տարում»: Այն փաստը, որ աղբյուրը Սահակ Պարթևին վերագրում է 110 տարվա կյանք, որևէ այլ աղբյուրի մեջ չի հանդիպում: Հայ պատմիչներից Կորյունը օր. չի նշում տարիքը, որում մահացավ ս. Սահակը, գրում է միայն, որ նա շատ ծեր էր «լցեալ աւուրբք երկայն ժամանակօք»⁶¹: Նույնը հանդիպում ենք Ղազար Փարպեցու մոտ, «եւ կեցեալ ամս բազումս և հասեալ ի յերկար ծերութիւն՝ վախճանեցաւ...»⁶²: Մովսես Խորենացին նշում է միայն, որ նա կաթողիկոս եղավ միայն 51 տարի. «կեցեալ եպիսկոպոսապետու-

⁶⁰ Պահպանվել են Շահապիվանի ժողովի կողմից ընդունված 20 կանոնները, որոնք, քննական մեծարժեք մի հրատարակությամբ լույս տեսան Ն.Ալիմյանի կողմից. տես «Շահապիվանի ժողովի կանոնները», Վիեննա, 1950: Չանագան ձեռագրերում նրանց համար հանդիպում ենք հետևյալ վերնագրին. «Կանոնք Շահապիվանի Հայոց գլուխք Ի...եղեալ միաբանութեամբ աւագաց Հայոց, յեթներորդ ամի վախճանելոյն սրբոյն Սահակայ կարգեցան կանոնքս այս»:

⁶¹ Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, բնագիրը ձեռագրական այլ ընթերցվածներով, թարգմանությամբ, առաջաբանով և ծանոթագրություններով Մ. Աբեղյանի, Երևան, 1941, գլուխ ԻԴ /24/, էջ 86:

⁶² Ղազարայ Փարպեցույ Պատմութիւն Հայոց եւ «Թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան», քննական բնագիրը Գ.Տեր-Մկրտչյանի և Ստ.Մալխասյանցի, Երևան, 1982, Դրվագ Ա, գլուխ ժԸ /18/, էջ 82:

թեամբն ամս յիսուն և մի»⁶³: Միայն Թովմա Արծրունին է նշում, թե Սահակ Պարթևը վախճանվեց 120 տարեկանում. «կեցեալ սուրբն Սահակ ամս ԾԻ փոխի յաշխարհէս ի կարգս հրեշտակաց...»⁶⁴: Սահակ Պարթևի մահվան ճշգրիտ թվականը մեզ տալիս է Կորյունը. «յառաջնում ամի երկրորդ Յազկերտի... ի կատարել ամսեանն նաւասարդի, որպէս և զօր ծննդեան երանելոյն յիշէին»⁶⁵:

Narratio-ի հեղինակն այնուհետև շարունակում է, թե «եպիսկոպոսութեան արքունի ժառանգեց Յովսէփը...»: Համաձայն Narratio-ի, Յովսէփ Յողոցմեցին հաջորդել է անմիջապէս Սահակ Պարթևին, սակայն հայտնի է, որ վերջինիս մահվանից հետո հայոց հոգևոր իրավասութեան տեղապահ դարձավ Մեսրոպ Մաշտոցը: Ղազար Փարպեցին օրինակ, պատմելով ս. Սահակի մահը, ապա շարադրում է Մեսրոպ Մաշտոցի մահը, որն, ըստ նրա, տեղի ունեցավ «յետ վեց ամսոյ կատարման նորին տարւոյ հանգստեան սրբոյն Սահակայ», այն է՝ 440թ. փետրվարի 17-ին⁶⁶: Այնուհետև Փարպեցին ավելացնում է, որ «զորոյ զհետ յաջորդեաց զարքունի հայրապետութեան աշխարհիս հայոց, հրամանաւ երանելոյն Մաշտոցի սուրբն Յովսէփ...»⁶⁷, մի վկայություն, որը ենթադրել է տալիս, թե Սահակ կաթողիկոսից հետո Մեսրոպ Մաշտոցն էր տեղապահ հայոց հայրապետական արքունի: Նույնը հաստատում է նաև Մովսէս Խորենացին. «Իսկ յարքունի եպիսկոպոսապետութեանն տեղապահութեամբ յաջորդեաց հրամանաւ երանելոյն Մեսրոպայ՝ նորին աշակերտն Յովսէփ քահանայ ի Վայոց Ձորոյ, ի Խողոցին գեղջէ»⁶⁸: Narratio-ում նշվում է, թե «Յովսէփի տասներկուերորդ տարում Յազկերտը պահանջեց, որ Յայոց աշխարհում կրակապաշտություն հաստատվի»: Ընդամենը մի նախադասությամբ այստեղ հիշատակվում է պարսից արքունիքի կողմից հայ ժողովրդի նկատմամբ կիրառված կրոնական հալածանքների ծանր ժամանակաշրջանը, որն իր առաջին էտապում ավարտվում է 451թ. Ավարայրի ճակատամար-

⁶³ Մովսէս Խորենացի, գիրք III, գլուխ 67, էջ 355:

⁶⁴ Թովմայի Վարդապետի Արծրունույ Պատմութիւն Տանն Արծրունեաց, Թիֆլիս, 1917, դպրութիւն I, էջ 131:

⁶⁵ Կորյուն, գլուխ ԻԴ /24/, էջ 87, Հմմտ. նաև Մովսէս Խորենացի, գիրք III, գլուխ 67, էջ 355, և Ղազար Փարպեցի, դրվագ Ա, գլուխ 18, էջ 82:

⁶⁶ Ղազար Փարպեցի, Դրվագ Ա, գլուխ ԺԹ /19/, էջ 84:

⁶⁷ Նույն տեղում, էջ 86:

⁶⁸ Մովսէս Խորենացի, Գիրք III, գլուխ 67, էջ 358:

տով և «սուրբ Ղևոնդյանների» նահատակությամբ: Հազկերտ II-ի հետապնդումների և հալածանքների սկիզբը Narratio-ում թվագրվում է Հովսեփ կաթողիկոսի 12-րդ տարով, որը համապատասխանում է 451-452թթ.:

Հայոց եկեղեցու պատմության այս կարճ դրվագի մեջ առավել հետաքրքրություն է առաջացնում հայ եպիսկոպոսների՝ Կեսարիայի արքեպիսկոպոսի ձեռնադրությունից հրաժարվելու մասին հատվածը Narratio-ում «Թեոդոսիոս Փոքր կայսեր ԼԷ /37/ տարում նվազեց հայոց եպիսկոպոսների թիվը, նրանց մեջ ակնառու կերպով հանդես եկավ հանդգնությունը և նրանց երևելիները /գլխավորները/ սկսեցին իրենք ձեռնադրել եպիսկոպոսներ: Պարսից արքայի հրամանով տիեզերական եկեղեցու որդիները բաժանվեցին ու ցրվեցին: Այդ հանդգնությունը սկիզբ առավ Սուրմակի աթոռակալության ժամանակվանից և այն տարածված էր հատկապես նրա երկրի եպիսկոպոսների մեջ»: Մի փոքր անց, աղբյուրի հեղինակն ավելի պարզորոշ է լուսաբանում վերոհիշյալ հատվածը. «...նրանք հրաժարվեցին սուրբ Գրիգորի ավանդությունից, անջատվելով Կեսարիայի աթոռից և հրաման ստացան Պարսից արքայից, որ իրենք կատարեն իրենց ձեռնադրությունը: Նրանք ասում էին, թե «սուրբ Գրիգորից ենք ստացել ձեռնադրությունը և նրա աշակերտներն ենք ի Քրիստոս»:

Հայտնի է, որ հայոց առաջին հայրապետ Գրիգոր Լուսավորիչն իր եպիսկոպոսական ձեռնադրությունն ստացավ Կեսարիայի Ղևոնդիոս արքեպիսկոպոսի կողմից⁶⁹: Կեսարիայից առաքված պատասխան թղթի մեջ երկու կողմերի միջև հաստատված յուրօրինակ մի դաշնագրի վկայության ենք հանդիպում. «... եւ հաստատեալ կացցէ վկայութիւն ի մեջ երկոցունց կողմանցս, զի պարզևաբաշխութիւն նորոգ քահանայապետութեանդ ձերոյդ նահանգին առ ի մենջ՝ կացցէ անշարժ յեկեղեցուջս Կեսարու, ուստի և հանդերձեցաւ ձեզ պատրաստեալ՝ փրկութեան ձեռնադրութիւն»⁷⁰: Այս վկայությունն ինքնին բացատրում է Կեսարիայում մի շարք հայրապետների ձեռնադրվելու պարագան: Ամենայն հավանականությամբ, հենց այս ավանդությունն է նկատի ունի նաև Narratio-ի քաղկեդոնիկ հեղինակը:

⁶⁹ Ազաթանգեղոս, էջ 446:

⁷⁰ Նույն տեղում, էջ 460:

Պատմագիտական մտքի բազմաթիվ ներկայացուցիչներ չեն ընդունում մի որոշ ժամանակ Հայոց եկեղեցու Կեսարիայի իրավասությանը ենթարկվելու հանգամանքը: Մ.Օրմանյանը, իր «Հայոց եկեղեցին և իւր պատմութիւնը...» աշխատության մեջ գրում է. «Առաքելութեան կնիքը, զոր հայոց եկեղեցին ամեն ատեն իրեն սեփականած և իւրացուցած է...մեկ կողմէն կհաստատէ անոր սկզբնական և նախնական ծագումը և միւս կողմէ կը հաւաստէ անոր ուղղակի ինքնուրույն սկզբնաւորութիւնը, առանց ուրիշ հնագոյն եկեղեցւոյ մը գործակցութեան»⁷¹: Մեջբերման վերջին հատվածն անտարակույս վերաբերում է հայոց եկեղեցու նկատմամբ Կեսարիայի իրավասության բավական վիճահարույց հարցին: Ինչ վերաբերում է Կեսարիայում Գրիգոր Լուսավորչի ձեռնադրման փաստին, Մ.Օրմանյանը գտնում է, թե այն «...յառաջ եկած է կամ Գրիգորի Կեսարիոյ մեջ ունեցած անձնական յիշատակներէն և յարաբերութիւններէն, և կամ Տրդատի՝ գործին շքեղութիւն տալու փափաքէն»⁷²:

Այնուամենայնիվ, Գրիգոր Լուսավորչից հետո էլ մի շարք հայրապետներ, հաջորդաբար, իրենց եպիսկոպոսական ձեռնադրությունն ստանում էին Կեսարիայում: Ըստ Ազաթանգեղոսի, Արիստակեսն իր եպիսկոպոսական ձեռնադրությունն ստանում է Լուսավորչից⁷³: Արիստակեսից հետո հայրապետական աթոռին է նստում Լուսավորչի ավագ որդին՝ Կրթանեսը, ապա վերջինիս որդին՝ Հուսիկը, որին, ըստ Փավստոս Բուզանդի, «... խաղասցեն գնասցեն... ի Կեսարիա... ետուն ի կաթողիկոսութիւն զՅուսիկն ձեռնադրել»⁷⁴: Կեսարիայում է ձեռնադրվում նաև Հուսիկին հաջորդած Փառեն Աշտիշատեցին. «...առին, գնացին զՓառէն սուրբ ի մայրաքաղաքացն Գամրաց ի Կեսարիա, և անդ ձեռնադրեցին զնա ի կաթողիկոսութիւն Հայոց Մե-

⁷¹ Մ.Օրմանեան, «Հայոց եկեղեցին և իւր պատմութիւնը, վարդապետութիւնը, վարչութիւնը, բարեկարգութիւնը, արարողութիւնը, գրականութիւնը, ու ներկայ կացութիւնը», Կոստանդնուպոլիս, 1911, էջ 24:

⁷² Նույնի, Ազգապատում, հտ. I, սյն. 93:

⁷³ Ազաթանգեղոս, էջ 480: Այս խնդրի շուրջ Ն.Մելիք-Թանգյանը գտնում է, թե «Լուսավորիչը՝ ինքը առաջինը քանդեց այդ սահմանը ձեռնադրելով իւր որդւոց կաթողիկոս իւր փոխարէն Հայոց վրայ», տես Ն.Մելիք-Թանգեան, Հայոց եկեղեցական իրավունքը, Բ. գիրք, /կազմակերպութիւն և կառավարութիւն/, Շուշի, 1905, էջ 98:

⁷⁴ Փավստոս Բուզանդ, դպր. III /ԺԲ/ էջ 48:

ծաց»⁷⁵: Փառենին կամ Փառներսեհին հաջորդում է⁷⁶ Ներսես Մեծը, և Կեսարիայում ձեռնադրվելու սովորույթը պահպանվում է նաև նրա ժամանակ. «ապա գումարեցին զիշխանսն մեծամեծս» զի առցեն զցանկալին Ներսես, և գնասցեն ուր սովոր էին զհայրապետսն օծանել... առ կաթողիկոսն Եւսեբիոս յերկիրն Գամրաց և ի մայր քաղաքացն Մոցա ի Կեսարիա, զի ձեռնադրեսցեն անդ զսուրբն Ներսես կաթողիկոսութիւն Յայոց Մեծաց»⁷⁷:

Հաջորդաբար հիշատակելով հայոց հայրապետներին, որոնք իրենց ձեռնադրությունն ստանում էին Կեսարիայում, Փավստոս Բուզանդը յուրովի վկայակոչում է ս. Գրիգորի ավանդույթը. «...ըստ սովորութ օրինակին...», /Յուսիկ հայրապետի օրինակով/ և «... ուր սովոր էին զհայրապետսն օծանել» Ներսես Մեծի օրինակով/:

373թ. Ներսես Մեծի մահից հետո Պապի կողմից հայոց կաթողիկոս է նշանակվում Յուսիկ եպիսկոպոսը Մանազկերտի Աղբիանոս եպիսկոպոսի տոհմից: Ըստ Բուզանդի, սկսած Յուսիկի հայրապետությունից, վերանում է հայոց կաթողիկոսների՝ եպիսկոպոսներ ձեռնադրելու իրավունքը: Կեսարիայում գումարված սինհոդոսական ժողովում «... լուծին զիշխանութիւնն կաթողիկոսութեանն, սահմանելով, որ մի իշխեսցէ ձեռնադրել զեպիսկոպոսն Յայոց, որպէս սովորութիւն էր ի բնէ... եւ յայնմ հետէ բարձաւ իշխանութիւնն Յայոց զեպիսկոպոսն ձեռնադրել»⁷⁸: Narratio-ն իր հերթին կարծես լրացնում է Բուզանդի պատմությունը, փաստելով, որ «...նրանց մեջ ակնառու կերպով հանդես եկավ հանդգնությունը և նրանց երևելիները /գլխավորները/ սկսեցին իրենք ձեռնադրել եպիսկոպոսներ»: Ապա, մանրամասնելով, շարունակում է, թե «այդ հանդգնությունը սկիզբ առավ Թեոդոսիոս Փոքրի ԼԷ /37/ տարում և Սուրմակի աթոռակալության տարիներին»: Վերջինիս մասին հետաքրքիր մանրամասներ մեզ հաղորդում է Ղազար

⁷⁵ Նույն տեղում, դպր. III /ԺԶ/, էջ 70:

⁷⁶ Ըստ Փավստոսի, Փառենից հետո, հետևաբար, Ներսես Մեծից առաջ, հայրապետական զահ է բարձրանում «Շահակ ոմն անուն ի տոհմէ զաւակին Աղբիանոս եպիսկոպոսին» որին ևս «յուզարկեցին մեծաշուք պատուով յերկիրն Գամրաց ի մեծ քաղաքն Կեսարիա: Անդ ձեռնադրեն զՇահակն ի կաթողիկոսութիւն Յայոց Մեծաց» Փավստոս Բուզանդ, դպրություն, III, ԺԷ, էջ 72:

⁷⁷ Նույն տեղում, դպրություն IV/Դ/ էջ 114:

⁷⁸ Նույն տեղում, Դպրութիւն V, Գլուխ ԻԹ, էջ 346:

Փարպեցին: Ըստ նրա, պարսից արքունիքի և արքայից արքայի առաջ Արտաշես Արշակունուն անբաստանող հայ նախարարների շարքում էր նաև «երեց մի Սուրմակ անուն ... և խօսէր բանս անհանճարս և առաւել աղտեղիս քան զամենայն նախարարսն Հայոց զթագաւորեն Արտաշեսէ»⁷⁹, քանի որ հայ նախարարներից ոմանք նրան հայոց կաթողիկոսական աթոռն էին խոստացել: Հայ նախարարների պառակտիչ անմիաբանության հետևանքը 428թ. Արշակունիների թագավորության անկումն էր և հայոց պետականության կործանումը:

428/29թթ. հայոց հայրապետական գահին է նստում Սուրմակ երեցը⁸⁰: Մեկ տարի անց նրան փոխարինում է Բրքիշոյ ասորին, իսկ ապա Շամուելը, դարձյալ ասորի: Սուրմակը երկրորդ անգամ կաթողիկոս է դառնում 437թ., վախճանվում է, ըստ պատմական աղբյուրների՝ 444/445թթ.:

Narratio-ի հեղինակը, ըստ էության, ի նկատի ունի Սուրմակի առաջին հակաթոռությունը 428/29թթ., երբ շեշտում է, թե «հայերի հանդգնությունը սկիզբ առավ Սուրմակի աթոռակալության ժամանակվանից»⁸¹: Քաղկեդոնիկ հեղինակի համար հայոց «հերձվածը» սկսվում է ուրեմն Սուրմակի աթոռակալությունից, դեռ նախքան Քաղկեդոնի ժողովը⁸²: Ավելի ուշ, 555թ. Դվինի ժողովի առիթով ցույց տալով, որ Հայոց եկեղեցին առաջին անգամ այդ ժամանակ է դավանաբանորեն հակառակվում Քաղկեդոնի վարդապետությանը, հեղինակը, այնուամենայնիվ, լուսաբանում է, թե իրականում հայոց «հերձվածը» սկսվում է Սուրմակի աթոռակալությունից, երբ հայերը, ենթարկվելով պարսից արքայի հրամանին, իրենք սկսեցին ձեռնադրել իրենց եպիսկոպոսներին առանց Կեսարիայի միջամտության⁸³:

⁷⁹ Ղազար Փարպեցի, Դրվագ Ա, գլուխ ԺԴ /14/, էջ 24:

⁸⁰ Հետագայում նա ճանաչվում է հակաթոռ:

⁸¹ Սրան կից տրվում է նաև երկրորդ թվականը, «Թեոդոսիոս Փոքրի 37-րդ տարին», որը, սակայն, անճշտություն է. 428/29թթ.-ը համապատասխանում է Թեոդոսիոս Փոքրի /408-50/ 20-րդ տարվան:

⁸² Համաձայն Մեսրոբ երեցի /Xդ./ վկայության. «առնուին ձեռնադրութիւն Հայք ի Կեսարիա, մինչև ի ժողովն Քաղկեդոնի», Սուփերք հայկականք 2, 31 Պատմութիւն Սրբոյն Ներսիսի Պարթեւի Հայոց Հայրապետի, Վենետիկ, 1853թ.:

⁸³ Արսեն Սափարացու տեքստում, օրինակ, Դվինի 555թ. ժողովին է վերագրվում Կեսարիայի ձեռնադրությունից հրաժարվելու փաստը. «ժողով

Հայոց եկեղեցու պատմության չափազանց կարևոր այս հարցը դեռ կարող է լուսաբանման, չնայած բազմաթիվ հայագետներ այս կամ այն չափով անդրադարձել են նրան: Նրանց մի մասը /Երվ. Տեր-Մինասյան, Ն.Մելիք Թանգյան, Վ.Քյուրքչյան/ գտնում է, թե Հայաստանը IV դարում լինելով ազատ երկիր և քաղաքականապես որևէ կապ չունենալով Կեսարիայի հետ, եկեղեցականապես ևս չէր կարող Կեսարիայի մետրոպոլիտությանը ենթարկվել: Սակայն պատրիարքություններն ու խոշորագույն արքեպիսկոպոսություններն առաջ եկան ոչ թե քաղաքական ազատությունից, այլ նահանգական ընդարձակությունից: Այստեղ մեծ դեր էր խաղում առաջին հերթին տարածքային, նաև ավանդական գործոնը, և ոչ թե իշխանության չափը: IV դարի սկզբին Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու նվիրապետությունը դեռևս պարզորոշ սահմանված չէր, ուստի և «այս կամ այն աթոռի առաջնության մասին կարելի է խոսել ոչ՝ իշխանության տեսանկյունից»⁸⁴: Այնպես որ Հայաստանի՝ անկախ երկիր լինելու հանգամանքն այնքան էլ եական չէր: IV դարում Հայաստանը, լինելով քաղաքականապես ազատ երկիր, միևնույն ժամանակ Հայոց նորաստեղծ եկեղեցին Ընդհանրական եկեղեցու գլխավոր աթոռներից որևէ մեկի հետ իրավական հարաբերության կարիք ուներ, որի դերում հանդես է գալիս Կեսարիայի աթոռը: Եվ առհասարակ, Գրիգոր Լուսավորչի՝ Կեսարիայում ձեռնադրվելու հանգամանքը, ինչպես ճշգրիտ նշում է Ս. Շիրինյանը, սխալ է մեկնաբանվել՝ այդ փաստը նույնացվելով Կեսարիայի աթոռից Հայոց եկեղեցու «կախվածության»⁸⁵:

Ամփոփելով մեր շարադրանքն այս հարցի վերաբերյալ, ավելացնենք, որ մեր կողմից բազմիցս վկայակոչված «Գիր որ եղև առ ի Նեղոսէ կրանաւորէ...» աղբյուրի մեջ տեղեկություններ են պահպանվել նաև Հայոց եկեղեցու կազմակերպման մասին. աղբյուրն, ընդհա-

գումարեցին քաղաք Դվինում և նգովելով հեռացան ս.Կաթողիկե եկեղեցույ դավանությունից... և դրժեցին այն ուխտին, որ ս. Գրիգորը դրել էր Կեսարիայի եկեղեցուց հավիտյան չբաժանվելու այնտեղից առնելով եպիսկոպոսական ձեռնադրությունն չորից Հայոց համար...» /տես Արսեն Սափարացի, էջ 37/ Հմմտ. նաև Փոտ առ Չաքարիա Թուղթը, էջ 181:

⁸⁴ Տես Ս. Ս. Շիրինյան, Քրիստոնեական վարդապետության անտիկ և հելլենիստական տարրերը (հայկական և հունական դասական ու բյուզանդական աղբյուրների բաղդատությամբ), Երևան, 2005, էջ 98:

⁸⁵ Նույն տեղում:

կառակը, ընդգծում է Հայոց եկեղեցու ինքնուրույն սկզբնավորությունը. «զի է մեծամեծ իշխանութիւնք յարեւելս, զորս կոչենք Մեծ Հայք, սոցա կաթողիկոսն եղեալ ինքնագլուխ լնու զաթոռս արեւելից ըստ իւրաքանչիւր աշխարհաց և քաղաքաց եպիսկոպոսաւք. զի սուրբն Գրիգորիոս Հայոց Մեծաց եղև ինքնագլուխ արքեպիսկոպոս, և մնաց ինքնագլուխ աթոռն նորա մինչև ցայսաւր...»⁸⁶:

Իր հերթին առանձին ուսումնասիրության նյութ է Հայոց հայրապետական աթոռի իրավասությանը և հայոց կաթողիկոսների գործերին պարսից արքունիքի միջամտության հարցը: *Narratio de rebus Armeniae*-ում այդօրինակ միջամտության փաստերի ենք հանդիպում. «նրանք հրաման ստացան պարսից արքայից, որ իրենք կատարեն իրենց ձեռնադրությունը» և կամ «պարսից արքայի հրամանով տիեզերական եկեղեցու որդիները բաժանվեցին ու ցրվեցին»: Վերջին արտահայտությունը՝ «տիեզերական եկեղեցու որդիներ», «քրիստոնյաներ» իմաստային նշանակությամբ հաճախ է օգտագործվում միջնադարյան հայկական աղբյուրներում /Սովսես Խորենացի, Յովհաննես Դրասխանակերտցի, Թեոդորոս Քոթենավոր և այլն/: Աղբյուրի հեղինակի համար «բաժանվել և ցրվել» բառերը ինքնին արտահայտում են հերձվածի, հերետիկոսության իմաստ, և վերը նշված արտահայտությամբ հեղինակը յուրովի ցանկանում է շեշտել ընդհանրական եկեղեցու պառակտումը, քրիստոնյաների բաժանումը, այս դեպքում՝ բյուզանդական և հայկական եկեղեցիների պառակտումը հայերի «հանդգնության» հետևանքով, որոնք գործում էին պարսից արքայի հրամանով:

Արսեն Սափարացու տեքստը ևս պահպանել է նմանատիպ մի շարք փաստեր, ինչպես օր. «... Եվ Պերոզ թագավորը ստիպեց հայերին պաշտել անաստված Նեստորի կրոնը: Նա առաջարկեց անել երկուսից մեկը. «կամ ընտրեցեք ասորական բոլոր կրոններից որևէ մեկը, բացի մելքիտներինը, որոնք կրոնով հույն են, կամ թողեք ձեր երկիրը և հեռացեք մեզնից»⁸⁷: Սափարացու տեքստի վերոհիշյալ հատվածն առանձնակի հետաքրքրություն ներկայացնելով, այնուամենայնիվ զերծ չէ անախրոնիզմից, դեպքերը նկարագրվում են այստեղ Ներսես Միջինի՝ Ներսես II Բագրևանդցու կաթողիկոսությանը զուգա-

⁸⁶ Տես Ֆր. Ֆինկ, նշվ. աղբյուրը, էջ 5, 10:

⁸⁷ Արսեն Սափարացի, նշվ. երկը, էջ 35:

հեռ, այսինքն՝ շուրջ մեկ դարի ժամանակավրիպություն է դիտվում:

Դեռ նախքան Դվինի 555թ. գումարումը, ըստ Արսեն Սափարացու «պարսից թագավորները ստիպում էին հայերին, որ հեռանան հունաց դավանությունից, որպեսզի կրոնափոխությամբ նրանց միջև թշնամության ընկնի, և այսու առավել ևս հնագանդ լինեն պարսից պետությանն և մեծամեծ կաշառներ խոստացան հայոց վարդապետներին՝ իրագործելու այս...»⁸⁸: Իսկ Դվինի 555թ. ժողովի առիթով արդեն, «Փոտ առ Չաքարիա» թղթի մեջ կարդում ենք, որ ժողովում «ի յունաց նզովիւք չափ ի գատ կացին ի հաղորդութենէ, ընդ որս ուրախ եղև և պարսից թագաւորն ընդ որոշելեն Յայոց ի ձեռնադրութենէն հոռոնոց և գովեալ զՆերսէս և զյառաջ խոստացեալ դաշինսն կատարեաց՝ զորդին տալով նմա յորդեգիրս և զՅայաստան աշխարհիս գհարկն ի նա հաւատաց...»⁸⁹: Պատմական աղբյուրներն ևս վկայում են, որ Ներսէս II Բագրևանդցին իրոք որոշ քաղաքական արտոնություններ է վայելել՝ միջամտելով աշխարհական գործերին:

Պարսից արքունիքը հիրավի սատարում էր հայերի և ասորիների կրոնական անջատողական ձգտումները Բյուզանդական կայսրության և երկաբնակ քաղկեդոնիկ եկեղեցու նկատմամբ, շարունակ փորձելով խորացնել այս եկեղեցիների միջև գոյացած անջրպետը: Այս քաղաքականության տիպիկ բնութագրումն է Սափարացու երկից մեջբերված հատվածի հետևյալ տողերը. «...ընտրեցեք ասորական բուլոր կրոններից որևէ մեկը, բացի մելքիտներիցը»⁹⁰, որոնք կրոնով հույն են»:

Արդեն IV դարում, բացի Գրիգոր Լուսավորչի տոհմի ներկայացուցիչներից, հայոց հայրապետական գահ են բարձրանում նաև մեկ այլ նշանավոր ընտանիքի՝ Աղբիանոս եպիսկոպոսի տան ներկայացուցիչները: Աղբիանոսի տունը Լուսավորչի տան մրցակիցն է դառնում մինչև V դարի վերջերը: Ինչպես Ն.Ադոնցն է նշում, «Գրիգորյանները հանդես են գալիս որպես բյուզանդական կայսերական քաղաքականության կողմնակիցներ, իսկ Աղբիանոսյանները ավելի համակիր էին պարսկականին: Աղբիանոսի տոհմի քաղաքականությունը

⁸⁸ Նույն տեղում, էջ 40:

⁸⁹ Փոտ առ Չաքարիա, էջ 181:

⁹⁰ Ասորերեն մելք՝ թագավոր բառից, թագավորականներ: Մելքիտները քաղկեդոնիկ ասորիներն են:

գերազանցապես Արշակունիների քաղաքականությունն էր⁹¹:

V դարում Հայաստանը, ինչպես և Հայոց եկեղեցին, կանգնած էր քաղաքական երկընտրանքի առաջ: Երկիրը գտնվում էր պարսկական տիրապետության ներքո, որը դավանում էր քրիստոնեությանը միանգամայն անհարիր մեկ այլ կրոն: Եվ եթե մի կողմից երկիրը հարկադրված էր ցույց տալ իր հավատարմությունը Պարսկաստանի նկատմամբ քաղաքական հարցերում, ապա մյուս կողմից ստիպված էր ընդդիմանալ նրա նվաճողական քաղաքականությանը: Նման պայմաններում յուրօրինակ փրկություն էր հայ գրեթե գյուտի և ազգային գրականության ստեղծումը. «Իր մեծ գործով Մեսրոպ Մաշտոցը դարձավ իր ժողովրդի և հայկական քրիստոնեության փրկիչը»⁹²:

Քաղկեդոնի IV տիեզերական ժողովը /451թ./

V դարի II քառորդում քրիստոնեական ընդհանրական եկեղեցու գրկում մեծ իրարանցում առաջացրեց Նեստորի վարդապետությունը, որը քրիստոսաբանության հարցերում անթաքույց երկաբնակություն էր քարոզում: V դարի կեսին դեռևս մեծ տարածում ունեցող նեստորականության դեմ մաքառողների շարքում առանձնապես աչքի է ընկնում Կոստանդնուպոլսի ծերունի վանահայր Եվտիմեոսը, որը սակայն միաբնակության սկզբունքը հասցնում է ծայրահեղության: Ի հակակշիռ նեստորական երկաբնակության, Եվտիմեոսն առաջ էր քաշում աստվածային և մարդկային բնությունների միությունը, սակայն չափազանց շփոթ և խառն կերպով: Նա իր վարդապետության մեջ հասնում է ծայրահեղության, քարոզելով. «Դաւանիմ երկուց բնութեանց լեալ զՏերն յառաջ քան զմիութիւնն, բայց յետ միութեանն զմի բնութիւն դաւանիմ»: «Մի բնություն» ասելով նա ի նկատի ուներ լոկ աստ-

⁹¹ Ն. Ադոնց, Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում, Երևան, 1987, էջ 392: Այս խնդրի շուրջ դեռ իր ժամանակ Հ.Գեղցերը կարծիք է հայտնել, թե Աղբիանոսի տունը «...միշտ հլուք և հպատակք էր թագաւորաց: Նոքա, իրենց չափազանց ներողամտութեամբ առ պետութիւնն, կը յուսային իբր ժառանգական յաջորդութեան սեփականութիւն ստանալ կաթողիկոսական գահը», տես Հ. Գեղցեր, Փաւստոս Բիւզանդ կամ հայկական եկեղեցու սկզբնավորութիւն, էջ 97-98:

⁹² Երվ. Վարդապետ Տէր-Մինասեանց, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորոց եկեղեցիների հետ, Էջմիածին, 1908, էջ 50:

վածայինը:

448թ. նոյեմբերի 22-ին տեղական մի ժողով գումարելով, Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Փլաբիանոսը /446-449/, որը հաջորդել էր Պրոկղ պատրիարքին, դատապարտեց եվտիքեսյան վարդապետությունը առաջ քաշելով տարանջատ երկու բնությունների բացատրությունը. «...քանզի Փլաբիանոս վերստին շինել փութայր զՆեստորի հայհոյութիւնս, ի նոյն յարմատոյն, սկսեալ աղանդել երկուս բնութիւնս ի վերայ միոյ Քրիստոսի, և հարկեցուցանէր զԵվտիքես հաւանել աղանդոյ երկուց բնութեանցն»⁹³:

Narratio de rebus Armeniae-ի մեջ հեղինակը ներկայացնում է եկեղեցական իրադարձությունների այն կարճ շարադրանքը, որոնք եվտիքեսի դատապարտումից հետո հանգեցրին Քաղկեդոնի IV տիեզերական ժողովի գումարմանը: Աղբյուրի մեջ ասվում է. «...երանելի Փլաբիանոսը թագավորանիստ քաղաքի պալատում պաշտոնանկ արեց պիղծ եվտիքեսին և նրան նզովեց»: Բնական է, որ քաղկեդոնական ոգով տոգորված մեր հեղինակը հենց նմանատիպ մակդիրներով պետք է բնութագրեր Փլաբիանոսին և եվտիքեսին: Փլաբիանոսին, որպես երկաբնակության կողմնակցի, շնորհվում է «երանելի» իսկ եվտիքեսին՝ «պիղծ» մակդիրները: Միջնադարյան որևէ այլ աղբյուր չի վկայում, թե եվտիքեսին բանադրած ժողովը գումարվել է «թագավորանիստ քաղաքի պալատում», այսինքն՝ կայսրի պալատում: Ընդհակառակն, սույն ժողովի նիստերի արձանագրությունները նշում են որոշակիորեն, որ այն գումարվել է եպիսկոպոսական պալատում⁹⁴:

Narratio-ում այնուհետև պատմվում է, որ «...եվտիքեսը եկավ և խնդրեց Դիոսկորոսին, իսկ վերջինս էլ պահանջեց կայսրից որպեսզի նա Եփեսոսում գումարի նոր ժողով՝ դատապարտելու համար Փլաբիանոսին և արդարացնելու պիղծ եվտիքեսին»: Շատ հավանական է, որ եվտիքեսն արդարև դիմեր Ալեքսանդրիայի պատրիարք Դիոսկորոսին, ինչպես և ուրիշ խոշորագույն եպիսկոպոսների՝ իր ուղղափառության ճանաչման համար, սակայն այդ մասին անհերքելի ապա-

⁹³Տիմոթեոսի եպիսկոպոսապետի Աղեքսանդրեայ Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդովնի: Ի լոյս ընծայեալ աշխատութեամբ Կարապետ Վարդապետի և Երուանդ Վարդապետի, Ս. Էջմիածին, 1908, էջ 145:

⁹⁴ Sten J.D. Mansi. Sacrorum Conciliorum..., vol. 6, col. 657, 697, 716:

ցույցներ չկան:

Դիոսկորոս Ալեքսանդրացու /444-451/ ժամանակ ևս Ալեքսանդրիայի աթոռը հավատարիմ էր Եփեսոսի III տիեզերաժողովուն ընդունված «մի բնության» վարդապետությանը: Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Փլաբիանոսի երկաբնակության վարդապետությունը «նախատինք» համարելով «մի բնության» ուղղափառ բացատրության դեմ և այն դիտելով որպես նեստորականության կրկնություն, Ալեքսանդրիայի պատրիարք Դիոսկորոսը դիմում է Թեոդոսիոս II-ին՝ ժողով գումարելու խնդրանքով:

Վերջինս գումարվում է Եփեսոսում 449թ. օգոստոսի 8-ին, 135 եպիսկոպոսների մասնակցությամբ: Վանահայր Եվտիմեոսը նախընթաց ժողովների վարդապետությանը համաձայն ուղղափառ մի դավանություն ներկայացնելով արդարանում է: Եփեսոսի ժողովը բանադրում է երկու բնություն քարոզողներին: Փլաբիանոս պատրիարքի փոխարեն Կոստանդնուպոլսի պատրիարք է նշանակվում ալեքսանդրիացի երեց Անատոլիոսը: Ժողովը հետագայում Հռոմի կողմից հորջորջվում է որպես «ավազակային»:

Narratio-ն չի պատմում հիշյալ ժողովի մասին, նշում է միայն, որ այս ժողովից հետո «Դիոսկորոսն ու Եվտիմեոսը մնացին մենակ, ինչպես ագռավն անապատում և բուն՝ավերակների մեջ»⁹⁵: Ի տարբերություն Narratio-ի, Փոտի Թուղթը հանգամանորեն պատմում է վերոհիշյալ ժողովի մասին⁹⁶, վերջում հիշատակելով նույն արտահայտությունը:

Եփեսոսի II ժողովից հետո Հռոմի Լևոն պապը /440-461/ դիմում է Թեոդոսիոս II-ին և նրա քույր Ավգուստա Պուլքերիային՝ պահանջելով մի ընդհանրական ժողովի հրավիրում Իտալիայում. «յայնժամ հասաներ թուրք մեղադրանաց առ թագաւորն ի Լևոնէ Հռոմայ հայրապետէն վասն իրացն եղելոց և խնդրէր ի թագաւորէն տիեզերական ժողով լինել և զաւանդութիւնն յառաջին սրբոց հարցն հաստատել»⁹⁷: Ըստ Narratio-ի Լևոն պապի կողմից ժողով հրավիրելու մասին առաջարկի «նտադրությունը լռության մատնվեց կայսեր մահվան պատճառով»: Փոտի Թուղթը հաստատում է, թե իր մահվան տարին Թեոդո-

⁹⁵ Հմմտ. Սաղմոս 6Ա, 7:

⁹⁶ Տե՛ս Փոտ առ Չաքարիա, էջ 191-193:

⁹⁷ Նույն տեղում, էջ 193:

սիոս II-ը հրաման էր արձակել մի ժողով հրավիրել. «եւ հրաման տայր թագաւորն համօրէն եպիսկոպոսաց գումարել ի միասին և ի նմի ամի վախճանեցաւ թագաւորն և հրամայեալն խափանեցաւ»⁹⁸:

Սակայն հայտնի է, որ Թեոդոսիոս II-ը չի գիջել Լևոն պապի խնդրանքներին: 450թ. Յռոմուս Լևոն պապը, գումարելով տեղական մի ժողով, բանադրում է 449թ. Եփեսոսի II ժողովը և Դիոսկորոս պատրիարքին, և որպէս ուղղափառ հավատո ղավանթւոյն հռչակում 449թ. հունիսի 13-ին գրված և ընդհանուր առմամբ «Լևոնի Տոմար» կոչված իր թուղթը, որն ուղղված էր Փլաբիանոսին: Այն պարունակում էր «երկվոթյան» անթաքույց գաղափարներ, գտնելով, թէ Քրիստոս «կարասցի մեռանել ըստ միոյ և ոչ կարասցի մեռանիլ ըստ միւսոյ», թէ «Բանն ներգործէ զոր Բանին է և մարմինն կատարէ զոր մարմնոյն է»: Քրիստոսաբանութեան շուրջ արտահայտված նմանօրինակ բացատրութիւնները յուրօրինակ արձագանք էին նեստորական վարդապետութեան:

450թ. բյուզանդական կայսրութեան գահին է բարձրանում Մարկիանոսը /450-457/: Նոր կայսրի քաղաքականութիւնը լիովին տարբերվում էր իր նախորդի քաղաքականութիւնից:

Ընդհանրապէս, ի նկատի առնելով այն հանգամանքը, թէ եկեղեցին որքան հեղինակավոր և ազդեցիկ էր բյուզանդական կայսրութեան մեջ, հասկանալի կլինի V դարի կեսերին կայսերական իշխանութեան շրջանակներում տիրող խորը մտահոգութիւնը, որի պատճառը եկեղեցական միասնութեան թուլացումն էր: Ըստ էութեան, գումարվելիք նոր ժողովի նպատակը պետք է լինէր գտնել *via media* –ն, միջին ճանապարհը՝ հակամարտութեան լուծումը փոխգիջման սահմաններում: Բացի զուտ դավանական խնդիրներից, այստեղ անկասկած մեծ դեր էին խաղում նաև քաղաքական շահերը: Մարկիանոս կայսեր հեռավոր նպատակը հանգում էր այն գաղափարին, որ, պետութեան նման, եկեղեցին ևս կառավարվէր Կոստանդնուպոլսից:

Տիեզերական նոր ժողովի գումարման հրովարտակը հրապարակվում է 451թ. մայիսի 17-ին, հրավիրելով կայսրութեան եպիսկոպոսներին ժողովի, որպէսզի «նրանք կարողանան հասնել համաձայնութեան իրենց քննարկումներում և ողջ ճշմարտութիւնն ուսումնասիրվի, որպէսզի կրթերը, որոնք, որոշ, ավելի վաղ դեպքերում հան-

⁹⁸ Նույն տեղում:

դես են եկել և քայքայել սուրբ ուղղափառ պաշտամունքը՝ բացառվեն, որ մեր ճշմարիտ հավատը ավելի պարզորոշ հասկացվի բոլոր ժամանակներում և, այսպիսով, կարծիքների կասկած կամ տարբերություն չլինի հետագայում»⁹⁹:

Քաղկեդոնի ժողովը եղել է և մնում է արևելյան քրիստոնեության պատմության մեջ ամենավիճահարույցը: Տիեզերական ժողովների պատմության մեջ ամենից շատ գրվել է Քաղկեդոնի ժողովի մասին, և սա հասկանալի է, որովհետև վերջինիս ընդունած որոշումների հետևանքով քրիստոնեական համաշխարհային եկեղեցին տրոհվեց երկու խոշոր հատվածների՝ միաբնակ և երկաբնակ:

Ժողովի աշխատանքներն սկսվեցին 451թ. հոկտեմբերի 8-ին շարունակվելով ողջ ամսվա ընթացքում: Նրան մասնակցած եկեղեցականների՝ եպիսկոպոսների և նրանց ներկայացուցիչների թիվը, տարբեր փաստաթղթերում տատանվում է 500-ից 636-ի միջև: Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառության» մեջ կարդում ենք, «...ուրացողքն ի Քաղկեդոնի զՏերն թեպետև բազմութեամբ իւրեանց հարստացուցանել յուսացան զամպարշտութիւնն, իբր զի կրկնապատիկք զինքեանս առ այն որ ի Նիկեա եղև սուրբ ժողովն, զի և սովաւ մեծագույն զոլ թուեսցին քանզի ասեն ոմանք զսոսա զոլ զթին վեց հարիւր երեսուն և վեց»¹⁰⁰: Նույն թիվը հանդիպում ենք նաև Դվինի II ժողովի մասին հայ մատենագրության մեջ պահպանված պատմական մի հիշատակարանում. «...Պաւղքերեայ... խնդրէ հաստատել կրկին զՆեստորի խոստովանութիւնն: Որում ունկնդիր եղեալ եւ հետեւեալ /Մարկիանոս/ ըստ կամաց նորա հրամայէ ժողովել՝ կրկին ըստ Նիկիական գումարութեանցն, երեք հարիւր տասն և ութիցն, որ լինի վեց հարիւր երեսուն եւ վեց»¹⁰¹: «Փոտ առ Չաքարիա» թղթում նշվում է. «...այս դ՛ պատրիարզունքս հանդերձ. զճլ. /630/ եպիսկոպոսք աւանդեցին զհաւատ...»¹⁰²:

Է.Յոնիզմանի վերջին ուսումնասիրություններից մեկը ժողովի

⁹⁹ Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. By E. Schwartz. 1914. t II, vol. I, pt I, p. 27:

¹⁰⁰ Տիմոթեոս Կուզ. «Հակաճառություն», էջ 35:

¹⁰¹ «Գիր մերոյ հարցն որ ի Դուին ժողովեալ յաւուրս մեծին Ներսիսի Հայոց Սեծաց և վասն Քաղկեդոնի», Պ. Անանյան, Պատմական յիշատակարան մը Դուլինի Բ ժողովքի մասին, Բազմավեպ, 1957, էջ 112:

¹⁰² «Փոտ առ Չաքարիա» էջ 194:

մասնակիցների բնագիր ցանկերում որոշակի է դարձնում այնուամենայնիվ, որ 521-ը ամենահավանական թիվն է ¹⁰³: Ամեն դեպքում, ոչ նախընթաց և ո՛չ էլ հետագայում գումարված ժողովները ներկաների թվաքանակով մոտ չեն եղել Քաղկեդոնի ժողովի մասնակիցների թվին:

Քաղկեդոնի ժողովում որպես Չաւատո Սահման է ընդունվում Լևոն պապի «Տոմարը»: Քաղկեդոնական Սահմանումն իր հերթին համաձայնեցվում է Տոմարի վարդապետությանը: 449թ. Եփեսոսի II ժողովում մի բնութայն դավանող եպիսկոպոսները 451թ. Քաղկեդոնում անցնում են երկու բնության դավանության կողմ: Այս մասին բազմաթիվ անգամ հիշատակվում է Տիմոթեոս Կուզի «Չակաճառություն» երկում, ինչպես օրինակ. «...զոր քակեցին անպարշտութիւնն յեփեսոս երկուս բնութեանցն, զնոյն դարձեալ վերստին շինեցին զՔրիստոսէ»¹⁰⁴, ապա «որո՞ւմ ստորագրութեան ձերում հաւատասցուք, յեփեսոսին, թէ՞ ի Քաղկեդովնին»¹⁰⁵: Քաղկեդոնի ժողովում հաղթանակեց երկաբնակության գաղափարը; քրիստոսաբանական մի ուսմունք, որը նեստորը հասցրել էր ծայրահեղության:

Քաղկեդոնի ժողովը դավանաբանական նուրբ և խրթին խնդիրների քննությունից զատ, ինչպես և նշել էինք արդեն, հետապնդում էր նաև քաղաքական ծրագրեր, ձգտելով հասնել Ալեքսանդրիայի պատրիարքության ազդեցության թուլացմանն ու Կոստանդնուպոլսի պատրիարքության նախապատվությանը: Այս նպատակին էր ուղղված ժողովի կողմից ընդունված նշանավոր 28-րդ կանոնը, որով Կոստանդնուպոլսի աթոռը գերապատիվ էր դասվում Ալեքսանդրիայի աթոռից գրավելով 2-րդ տեղը Չռոմից հետո: Վերոհիշյալ կանոնը առաջ է բերում Լևոն պապի դժգոհությունը: Վերջինիս մտավախությունը, թե Մարկիանոս կայսեր հեռավոր նպատակն էր Կոստանդնուպոլսի, որպես մայրաքաղաքի, աթոռի բարձրացումն ու գերապատվությունը, փաստորեն արդարացվեց. «նրա խորտակել տված Ալեքսանդրիայի տեղ այժմ Կ.Պոլիսը պիտի բարձրանար և առավել վտանգաւոր դառ-

¹⁰³ Տես E.Honigman. The original lists of the members of the council of Nicea, the Robber-Synod and the council of Chalcedon,-Byzantion, t XVI / 1942/ 43/ p. 45-47.

¹⁰⁴ Տիմոթեոս Կուզ, «Չակաճառութիւն», էջ 146:

¹⁰⁵ Նույն տեղում, էջ 42:

նար իւր ակնկալութեանց»¹⁰⁶:

Յետքաղկեդոնական ժամանակաշրջանը (V դ. II կես – VI դ. I կես)

Եկեղեցու պատմության հետքաղկեդոնական ժամանակաշրջանի կարևորությունը պատմական, գրական, փիլիսոփայական, անշուշտ նաև աստվածաբանական տեսանկյունից արդեն իսկ ընդունվել և հանգամանալի ուսումնասիրման է ենթարկվել բազմաթիվ գիտնականների կողմից: Յետքաղկեդոնական ժամանակաշրջանը շարունակական մի պայքար է միաբնակ և երկաբնակ հատվածների միջև: Քաղկեդոնի ժողովը լայն արծագանք գտավ Արևելքի բոլոր նշանավոր թեմերում, առաջացնելով մի ճգնաժամ, որը դժվար էր վերահսկել: Չարցն արդեն սոսկ աստվածաբանական բանավեճ չէր և կամ եկեղեցական հեղինակությունների ու պատրիարքական իրավասությունների միջև գնացող պայքար: Իրականում այն իրենից ներկայացնում էր մի հակամարտություն Բյուզանդական կայսրության ողջ եկեղեցական քաղաքականությունն արտահայտող: Քաղկեդոնի ժողովը «դարձավ պրոբլեմ բառի կատարյալ իմաստով, փաստորեն ժամանակի պրոբլեմը»¹⁰⁷: Պայքարը Քաղկեդոնի շուրջ ամենևին էլ չէր սահմանափակվում Կոստանդնուպոլիս մայրաքաղաքով, այն տարածվեց ողջ Բյուզանդական կայսրության մեջ՝ ընդհուպ մինչև Եգիպտոս: Ինչպես Չաքարիա Միտիլենացին էր գրում, այն «ցնցեց ողջ աշխարհը, և գունարեց չարիք չարիքի վրա և լցրեց աշխարհը երկպառակությամբ»¹⁰⁸:

Յետքաղկեդոնական շարժման համար գլխավորապես օգտագործվում է «միաբնակություն» տերմինը, որովհետև վերջինս դարձել է համընդհանուր և տարածված տերմին պատմական և աստվածաբանական գրականության մեջ: Այնուամենայնիվ պետք է նշել, որ այն

¹⁰⁶ Ա.Տեր-Միքելյան, նշվ. աշխ-ը, էջ 77:

¹⁰⁷ K.Sarkissian "The Council of Chalcedon and the Armenian Church" London, 1965, p.45.

¹⁰⁸ F.I. Hamilton, E. W. Brooks, The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene, London, 1899, h.k. III, ch. I, p. 41. Չաքարիա Միտիլենացու «ժամանակագրության» 7-12-րդ գրքերը թարգմանված են հայերեն. տես Չաքարիա Միտիլենացի «ժամանակագրություն». Օտար աղբյուրները Չայաստանի և հայերի մասին. 8. Ասորական աղբյուրներ. Ա. թարգմանությունը բնագրից. առաջաբան և ծանոթագրություններ Յ. Գ. Մելքոնյանի, Երևան, 1976:

կատարելապես ճշգրիտ չէ արտացոլելու հետքաղկեդոնական շարժման ողջ էությունը: Միաբնակության զանազան դրսևորումներ էին նաև Սաբելիոսի, Վալենտինի, Ապոդիմարի, վերջապես՝ Եվտիքեսի վարդապետությունները, և հենց այս տեսանկյունից «միաբնակ» արտահայտությունը բավական երկինաստ է: Այն հանգեցրել է «հակաքաղկեդոնական շարժման դավանաբանության սխալ տարբերակման ու գնահատման, միաժամանակ մեծ շփոթություններ և թյուրիմացություններ պատճառելով «միաբնակ» եկեղեցիների դավանաբանական դիրքորոշումը հասկանալու խնդրում»¹⁰⁹: Մյուս կողմից, սակայն, հակաքաղկեդոնական շարժումը որակելու համար վերոհիշյալ տերմինը և նրա օգտագործումը դարձել է չափազանց կիրառելի:

Վերադառնալով հետքաղկեդոնական ժամանակաշրջանի պատմությանը, նշենք, որ ժողովին մասնակցած և նրա դավանաբանական որոշումների տակ ստորագրած եպիսկոպոսների մեծ մասն իրենց թեմերը վերադառնալով հանդիպում են տեղական հոգևորականության թշնամական վերաբերմունքին: Խռովություններ են լինում Երուսաղեմում, Ասորիքում, Միջագետքում, Ալեքսանդրիայում: Բոլոր այս խլրտումների հիմնական պատճառը Քաղկեդոնի ժողովի դավանաբանական որոշումների նկատմամբ ունեցած թշնամական վերաբերմունքն էր¹¹⁰, որովհետև ժողովում որպես Հավատո Սահման ընդունված Լևոն պապի Տոմարը, ինչպես նաև քաղկեդոնական Սահմանումը քրիստոսաբանության երկաբնակ ուղղության անթաքույց գաղափարներ էին պարունակում: Դուալիստական երանգավորում ունեցող այս նոր վարդապետությունն անհարիր էր արևելյան ավանդական քրիստոնեական մտածողությանը, որը որպես այդպիսին, գերակշռորեն հետևում էր Ալեքսանդրիայի քրիստոսաբանական դպրոցին:

Հետքաղկեդոնական ժամանակաշրջանում միաբնակների կողմից քաղկեդոնականությունը մեծ չափով նույնացվում է նեստորականությանը, որպես մի ընդհանուր վարդապետություն ընդունելով և

¹⁰⁹ K.Sarkissian, նշվ. աշխ-ը, էջ 47:

¹¹⁰ Թեև որոշ գիտնականների կողմից այս հակառակության դրդապատճառը դիտվում է արևելյան եպիսկոպոսների «տիպիկ արևելյան համառությունը», տես R.V.Sellers. The council of Chalcedon, London, 1953, p. 116.

հասկանալով դրանք¹¹¹:

Մարկիանոսի բոլոր հաջորդները Լևոնը /457-474/, Բասիլիսկոսը /475-476/, Ջենոնը /474-475, 476-491/, Անաստասիոսը /491-518/, Յուստինոս I-ը /518-527/, Յուստինիանոս I-ը /527-565/, առանց բացառության ներգրավվել են քաղկեդոնական պրոբլեմի մեջ: Ավելի ուշ բյուզանդական կայսրերը կրկին բախվեցին այնքան վիճահարույց այս հարցին, որն արդեն կորցրել էր իր աստվածաբանական կարևորությունը, դառնալով սոսկ եկեղեցու պրոբլեմը՝ քաղաքական հիմքերի հարաբերակցությամբ:

482թ. հրապարակվում է նշանավոր «Յենոտիկոնը» «Միության Գիրը»¹¹², երկու կողմերի հաշտեցման մի եղիկտ: Այն հրապարակվում է Ջենոն կայսեր անունով, սակայն նրա իրական հեղինակն ու նախագծողը ժամանակի Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Ակակիոսն (471-489) էր: Ակնհայտ է, որ «Յենոտիկոնն» եթե անգամ հակաքաղկեդոնական ձեռնարկում չէր, ապա, անկասկած, Քաղկեդոնի հեղինակությանը մեծապես դիպչող ակտ էր: Թեպետ Քաղկեդոնը չմերժվեց ուղղակիորեն, այն այլևս անհրաժեշտ չէր ուղղափառության պահպանման համար: Որպես այդպիսիք պարտադիր էին համարվում Նիկիայի /325թ./ I, և Եփեսոսի /431թ./ III տիեզերաժողովները: Ավելին, նրանում նշվում էր. «Իսկ զայնպիսիս, որ օտար ինչ խորհեցան, կամ խորհին, կամ այժմ, կամ այլ ուրեք եւ կամ ի Քաղկեդոնի, կամ յորում եւ իցէ ժողովի, նզովեմք»¹¹³: Քաղկեդոնը հիշատակվում էր ընդամենը մեկ անգամ, բայց այնպես, որ գրեթե հավասար էր դատապարտության:

...Վերադառնալով խնդրո առարկա *Narratio de rebus Armeniae*»-ին, նշենք, որ աղբյուրի հեղինակը, շարադրելով բոլոր այն իրադարձությունները, որոնք հանգեցրին Քաղկեդոնի IV տիեզերական ժողովի գումարմանը, այնուհետև անդրադառնում է Անաստաս կայսրի /491-518/ իշխանության ժամանակաշրջանին: Աղբյուրի մեջ

¹¹¹ Ի միջի այլոց նեստորականության ու քաղկեդոնականության բավական մեծ նմանության մասին արտահայտվել է նաև Ն.Մառը: Տես՝ Н. Я. Марр, Аркаун, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах, /Византийский временник, т. XII, 1905, стр 3-4/.

¹¹² «Գիր միաւորութեան» Գիրք թղթոց, էջ 271:

¹¹³ Տես Գիրք թղթոց, երկրորդ հրատարակություն, Երուսաղեմ, 1994, էջ 117: Այս հավելումն առկա է «Յենոտիկոնի» միայն հունարեն բնագրում:

խոսք չկա ոչ Ջենոն կայսրից և ոչ էլ նրա «Ջենոտիկոն»-ից: Քաղկեդոնական տեսանկյունից շարադրված են Անաստաս կայսրի հակաքաղկեդոնական հալածանքները: Ինչպես Ժ.Գարիտն է համոզվել՝ «ոչ միաբնակ աղբյուրներում /հայկական կամ ասորական/ ոչ էլ բյուզանդական աղբյուրներում մենք չենք գտել ոչինչ, որ ինչ-որ ծևով առնչվեր Narratio-ի այս հատվածին»¹¹⁴:

Narratio-ի մեջ կարդում ենք «...նույն ախտով (իմա՝ միաբնակության) տառապող պալատականներից ոմանք իրենց կողմը քաշեցին կայսեր և ամբողջ աշխարհը խռովությանը լցրին: Միջազետքը և այլ երկրներ այդ նույն պղծությանը պղծեցին, ստիպելով բոլորին նզովել Քաղկեդոնի սուրբ և տիեզերական ժողովը և խոստովանել... Քրիստոսի վրա աստվածության և մարդկության մեկ բնություն: Նրանք սահմանեցին նաև «սուրբ աստուածի» վերջում կարդալ «որ խաչեցարը...»:

Այս հատվածում ընդհանուր առմամբ նկարագրված են հետքաղկեդոնական ժամանակաշրջանի դավանական տարածայնություններն ու սուր պայքարը, որն ընթանում էր միաբնակների ու երկաբնակների միջև: Շեշտվում են այն խռովությունները, որոնք տեղի ունեցան Անտիոքում, Ալեքսանդրիայում, Երուսաղեմում, Միջազետքում և այլուր:

Narratio-ի հեղինակը Անաստասի հակաքաղկեդոնական քաղաքականության ողջ պատասխանատվությունը դնում է արքունիքի պալատականների վրա, «...իրենց կողմը քաշեցին կայսեր» արտահայտությունը ենթադրել է տալիս, որ կայսրն իր կառավարման սկզբնական շրջանում հավանաբար չի հակառակվել Քաղկեդոնի ժողովին: Իրականում, Անաստասի կայսրության առաջին շրջանում, հարաբերական մի հանգստություն էր տիրում Ասորիքում և Պաղեստինում: Անաստասը, լինելով հանդարտ էության տեր մի անձնավորության, ձգտում էր արևելյան եկեղեցիները պահել փոխադարձ հանդուրժողական մթնոլորտի մեջ: Անաստասի խորհրդականների քաղաքականությունը Narratio-ում բնորոշվում է երկու գծով. ա/ նրանք հարկադրում են կայսրին մերժել քաղկեդոնականությունը, Քրիստոսի վրա խոստովանելով մեկ բնություն և բ/ ավելացնել «որ խաչեցար վասն մեր» արտահայտությունը երեքսրբյան երգին:

¹¹⁴ G.Caritte, նշվ. աշխ.-ը, էջ 109:

512 թ. նոյեմբերի 4-ի կիրակի օրը կայսրը կարգադրում է ս. Երրորդությունը Պատարագում երգել «որ խաչեցար» հավելւումով: Այս որոշումն առաջացնում է կատաղի խռովություններ, որոնք շարունակվում են նաև հաջորդ օրերին, այնպիսի մի թափով, որ անգամ երեքուն են դարձնում կայսրի հետագա գահակալման հավանականությունը: Ըստ ամենայնի, հենց այս միջադեպն ի նկատի ունի աղբյուրի հեղինակը: Ըստ Narratio-ի, «նրանք, ովքեր ուղղափառ մնացին և չենթարկվեցին Անաստաս կայսեր, անզգամը բոլորին աքսորեց և դառն մահվան դատապարտեց»: Անշուշտ, Անաստասի կայսրության ժամանակաշրջանում կային աստիճանագրկված և աքսորված բազմաթիվ եպիսկոպոսներ, նմանապես բազմաթիվ սպանվածներ՝ խռովությունների ժամանակ, սակայն պատմական որևէ վկայություն կամ փաստ չկա, թե կայսրը մահվան դատապարտեր կրոնական հանդուժողների համար: Վերոհիշյալ տողերի բովանդակությունը, մեր կարծիքով չափազանցված է քաղկեդոնիկ հեղինակի կողմից, հեղինակ, որը բնականորեն թշնամաբար է տրամադրված դեպի կայսրը վերջինիս հակաքաղկեդոնական քաղաքականության պատճառով:

«Գիրք թղթոց» ժողովածուի մեջ մի գրություն է պահպանվել Անաստաս կայսրի անունով. «Թուղթ գոր արար Անաստաս թագաւորն ընդդէմ ամենայն հերձուածողաց»¹¹⁵: Այն իր բովանդակությամբ հաստատում է Ձենոնի «Յենոտիկոն»-ը: Սակայն միջնադարյան աղբյուրների մեջ որևէ հիշատակություն չկա Անաստաս կայսրի կողմից հրապարակված վերոհիշյալ թղթի մասին: Յետևապես, կասկածելի է նաև թղթի հայերեն թարգմանության վավերականությունը: Յնարավոր է, որ այն կազմված լինի ավելի ուշ դարերում, որպես հավելյալ զենք հակաքաղկեդոնականների ձեռքին:

Բյուզանդական կայսրության քաղաքականությունը եկեղեցական ոլորտում և հատկապես Քաղկեդոնի վարդապետության առումով հիմնովին փոխվում է Յուստինոս I-ի /518-527/ գահակալության ժամանակ: Սակայն Քաղկեդոնի վճիռները կայսրության քրիստոնյաներին պարտավորեցնելու քաղաքականությունն ավելի վճռականորեն, քան Յուստինոս I-ի գահակալության ժամանակ, իրագործում է Յուս-

¹¹⁵ Տե՛ս Գիրք թղթոց էջ 277-278:

տինիանոս Մեծը /527-565/: Հուստինիանոսը վճռական դեր խաղաց արևելյան քրիստոնեության պատմության մեջ, հատկապես միաբնականների և քաղկեդոնականների հաշտեցման առումով:

Հուստինիանոսին հաջողվեց գտնել իսկական խոչընդոտը, ի դեմս նեստորականության, որը վերացնելուց հետո կհարթվեր հաշտեցման ճանապարհը: Հետքաղկեդոնական շրջանում նեստորականությունը վահանով ծածկվել էր այնպիսի հեղինակավոր անունների ներքո, ինչպիսիք էին Թեոդորոս Մոպսուեստացին, Թեոդորետոս Կյուրոսցին և Իբաս Եղեսացին:

Հուստինիանոսը I-ը որոշեց, որ այս երեքը պետք է դատապարտվեն: Այստեղից՝ «Երեք գլուխների» պրոբլեմը: «Երեք գլուխները»՝ Թեոդորոս Մոպսուեստացին և նրա մեծաքանակ գրվածքները /որոնք հատկապես մեկնողական բնույթի էին/, Թեոդորետոս Կյուրոսցին և նրա հակակյուրեղյան գրվածքները և Իբաս Եղեսացու նամակը Պարսկաստանի Արտաշիր քաղաքի եպիսկոպոս Մարիին դատապարտվեցին եկեղեցու կողմից՝ Կոստանդնուպոլսի V տիեզերական ժողովում՝ 553թ.: Ժողովից հետո քաղկեդոնականությունը փոքր ի շատ է կայունանում է Բյուզանդական կայսրության մեջ:

Հետքաղկեդոնական ժամանակաշրջանի VI դարի I կեսի իրադարձությունների շարադրանքի մեջ Narratio- ում, ի տարբերություն նախորդ դեպքերի, բավական մեծ տեղ է հատկացված Հուլիանոս Հալիկառնացու և Սևերոս Անտիոքացու վեճի նյութին: Այդ շարադրանքը սկսվում է հետևյալ նախադասությամբ. «...Հուստինոս կայսեր և պարսից /արքա/ Կավատի ժամանակ ոմն Հուլիանոս Աղիկառնացի եպիսկոպոս և Հակոբ Բատնացի եպիսկոպոս բաժանվեցին միմյանցից»:

Այստեղ հիշվում է Հակոբ Սարուգացու անունը, որը 518/19թթ. դարձավ Բատնայի եպիսկոպոս, (վախճանվել է 521թ): Կոնտեքստում զարմանալի է տեսնել Հակոբ Բատնացու անունը՝ շաղկապված Հուլիանոս Հալիկառնացու անվան հետ, որովհետև պատմական որևէ փաստ չկա, թե նրանք երբևէ առնչություն ունենային, ավելին սառակտվեին միմյանցից: Եվ եթե հարցը պառակտվելու մասին է, ապա այստեղ խոսք կարող է լինել միայն Սևերոս Անտիոքացու մասին: Հակոբ Բատնացու /Սարուգացու/ անունն ակնհայտորեն շփոթված է Սևերոսի անվան հետ: Թյուրիմացության բացատրությունը տալիս է Է.Հո-

նիզմանը¹¹⁶:

Նրա կարծիքով, Narratio-ի հեղինակը Հակոբ Բատնացուն շփոթել է Հակոբ Բարաղետոսի հետ, իսկ վերջինիս Սևերոս Անտիոքացու: Եկեղեցական նշանավոր այս երեք գործիչների անունները՝ Հուլիանոսի, Բարաղետոսի և Սևերոսի, տրված են միասին մի փոքր անց՝ «...դրանից էլ նրա հետևորդները անվանվեցին հուլիանականներ, Հակոբիներ՝ հակոբիկներ, իսկ Սևերոսիներ սևերիանոսներ» (Narratio):

Երբ Հուստինոս I-ի գահակալության առաջին տարիները նշանավորվեցին հակամիաբնակ շարժմանը, միաբնակ բազմաթիվ եպիսկոպոսներ, զրկվելով իրենց եպիսկոպոսական իրավունքներից, աքսորվեցին: Նրանց թվում էին Անտիոքի պատրիարք Սևերոսը և Հալիկառնասի եպիսկոպոս Հուլիանոսը:

Հանգրվանելով Ալեքսանդրիայում, նրանց միջև մի վեճ է սկսվում, որը վերաբերում էր հարությանից առաջ Քրիստոսի բնության ապականացու, թե անապական լինելուն: Հուլիանոս Հալիկառնասցին պաշտպանում էր անապականության դրույթը: Նրա կարծիքով, Քրիստոսի մարմինը «ի հարկէ» չէր ենթարկվում մարդկային կրքերին կամ կարիքներին, որովհետև նա դրանց կարիքը չուներ: Սևերոս Անտիոքացին, ընդհակառակն, պնդում էր, թե Քրիստոսի մարմինն ապականացու էր և մեզ փրկելու համար նա պետք է հենց այդպիսի անցավոր և ապականացու մարմին ունենար:

Նրանք երկուսն էլ, թե՛ Հուլիանոս Հալիկառնասցին և թե՛ Սևերոս Անտիոքացին, ունեցան իրենց կողմնակիցները: Հուլիանիտները հետագայում որոշ ծայրահեղ հետևորդների պատճառով կոչվեցին երևութականներ /ֆանտասիաստներ/, իսկ սևերյանները՝ ապականացու պաշտողներ /ֆթարտոլատրեր/:

Narratio-ի հեղինակը շարադրում, ապա հերքում է Հուլիանոս Հալիկառնասցու վարդապետությունը: Վերջինս շարադրվում է հետաքրքիր մի դրույթի ձևակերպմամբ: «...այս Հուլիանոսն ասաց, թե Փրկիչը երկնքից անապական մարմին ստացավ և միացավ սուրբ Մարիամին նրա որովայնից դուրս... և ոչ ինչպես բոլոր կանայք»: Ապա

¹¹⁶ Sten E. Honigman, *Evêques et évêchés monophysites d'Asie Antérieure au VI^e siècle*, t. II, Louvain, 1951, p.5.

արվում են մի շարք վկայակոչումներ ս. Հովհաննուց:

Քրիստոսի մարմնի բնության խնդրին վերաբերող վերոհիշյալ դրույթը, որը Narratio-ի հեղինակը վերագրում է Հալիկառնասցուն, իմիջիայլոց չի հանդիպում հուլիանականությունը հերքած և ոչ մի հեղինակի մոտ, քանի որ նրանցից և ոչ մեկը Հուլիանոսին չեն վերագրում Քրիստոսի մարմնի երկնային ծագման դրույթ: Հիշյալ բացատրությունները, որոնք աղբյուրի հեղինակը վերագրում է Հուլիանոս Հալիկառնասցուն, չեն հանդիպում նաև կաթողիկոս Հովհան Օծնեցու ճառերում ընդդեմ երևութականների և ոչ էլ Թեոդորոս Բռթենավորի մոտ ընդդեմ Հովհան Սայրազոմեցու /իսկ վերջինս, ինչպես հայտնի է, մեղադրվում էր ծայրահեղ հուլիանականության մեջ/: Narratio-ի հեղինակը, նմանապես հիմնվելով ավետարանիչների վկայությունների վրա, հերքում է Հուլիանոս Հալիկառնասցու վարդապետությունը: Սակայն, մյուս կողմից, հեղինակը որևէ ձևով ցույց չի տալիս իր համակրանքը դեպի Սևերոս Անտիոքացու վարդապետությունը:

Ուսումնասիրության II գլխում, հիմնվելով Narratio-ի հաղորդած վկայությունների վրա, ընդհանուր գծերով կանգ առանք Հայոց եկեղեցու IV-V դդ. պատմության որոշ խնդիրների, ինչպես նաև Կեսարիայի արքեպիսկոպոսների կողմից հայոց մի շարք կաթողիկոսների ձեռնադրման, հայոց եկեղեցական իրավասության գործերին պարսից արքաների միջամտության և մի շարք այլ հարցերի վրա:

Narratio-ի նյութը լիարժեք ներկայացնելու անհրաժեշտությունից ելնելով՝ Քաղկեդոնի ժողովի, ինչպես նաև հետքաղկեդոնական ժամանակաշրջանի ուսումնասիրությունը մեր կողմից արվեց գերազանցապես Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու պատմության հարթության վրա, բացառյալ Հայոց եկեղեցու այս շրջանի պատմությունը, որին հանգամանորեն կանդրադառնանք ուսումնասիրության III գլխում:

ԳԼՈՒԽ III

ՔԱՂՎԵԴՈՆԻ ԺՈՂՈՎԻ ՄԵՐԺՈՒՄԸ ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԿՈՂՄԻՑ ՀԱՄԱԶԱՅՆ «NARRATIO DE REBUS ARMENIAE» - ի

Մերժման և տարեթվի շուրջ պատմագիտության մեջ արտահայտված տարաբնույթ կարծիքների մասին

V դարն առհասարակ ճակատագրական ժամանակաշրջան էր հայ ժողովրդի և Հայոց եկեղեցու համար, կապված այն քաղաքական իրադրության հետ, որ գոյություն ուներ Հայաստանում 387թ. Հայաստանի I բաժանումից հետո, 428թ. հայկական պետականության կորստյամբ և ապա 451թ. Ավարայրի ճակատամարտով: Այս բավական ծանր կացության հետևանք էր այն հանգամանքը, որ հայերը չմասնակցեցին եկեղեցու կյանքին իրենց երկրի սահմաններից դուրս: Հայոց եկեղեցին իր պաշտոնական ներկայացուցիչը չուներ IV տիեզերական ժողովում: Այնուամենայնիվ, ժողովի տարբեր նիստերում¹¹⁷ հիշատակվում են Միջագետք պրովինցիայից և Բյուզանդական Առաջին և Երկրորդ Հայքերից մասնակցած հայ եպիսկոպոսների անուններ: IV տիեզերական ժողովի ավարտից հետո ևս հետքաղկեզոնական առաջին շրջանում Հայոց եկեղեցին որևէ մասնակցություն չունեցավ Քաղկեզոնի ժողովի պատճառով ծավալված դավանաբանական սուր պայքարին: Երվանդ Տեր - Մինասյանի դիպուկ խոսքերով, «հայերն ամենից առաջ պետք է աշխատեին դեռ առհասարակ քրիստոնյա մնալ»¹¹⁸:

Քաղկեզոնի ժողովն Անտիոքյան դպրոցի քրիստոսաբանության հաղթանակն էր, այն «հակառակ եղած էր Աղեքսանդրիոյ եկեղեցւոյն, որուն վարդապետութեանց հետ հայերն անխզելի կերպով կա-

¹¹⁷ J.D. Mansi, Sacrorum Conciliorum..., vol. 6-7. Ինչպես նաև Acta Conciliorum... II, col I, pars 2p^a, pp 147 - 153

¹¹⁸ Երվ. Տեր-Մինասյան «Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորոց եկեղեցիների հետ», Էջմիածին, 1908, էջ 64

պուած էին»¹¹⁹: Եվ թերևս պատճառներից մեկն էլ հենց դա է, որ IV տիեզերական ժողովն առաջին շրջանում եթե ոչ դժգոհություն, համեմայն դեպս լուռ անհամաձայնություն առաջացրեց: V դարի II կեսից ընդհուպ մինչև VI դարի սկիզբ, երբ գումարվեց Բաբգեն Ռթմեսցի կաթողիկոսի գլխավորությամբ Դվինի I եկեղեցական ժողովը (506թ.) և ուր Հայոց եկեղեցին առաջին անգամ որոշակիորեն իր վերաբերմունքն արտահայտեց Քաղկեդոնի ժողովի նկատմամբ, Հայոց եկեղեցու կողմից որևէ հետաքրքրություն չենք տեսնում դավանաբանական հարցերի նկատմամբ: Այս ժամանակաշրջանի հայ պատմիչներն ևս (Եղիշե, Ղազար Փարպեցի, Մովսես Խորենացի) որևէ ակնարկություն չեն անում վերոհիշյալ ժողովի մասին, թերևս այն պատճառով, որ վերջինս նշված պատմիչների շարադրած նյութից դուրս էր:

Հետևաբար, Քաղկեդոնի ժողովի մերժման հանգամանքը Հայոց եկեղեցու կողմից արդեն VI դարի կեսին, Ներսես Բագրևանդցու գումարած Դվինի II (555թ.) ժողովում, որին մանրամասնորեն կանդորադառնանք ուսումնասիրության այս գլխում, ավելի է կարևորվում հատկապես այն առումով, որ Հայոց եկեղեցին երբևէ ուղղակիորեն չի ներառնվել քաղկեդոնական պայքարի մեջ՝ չմասնակցելով ոչ նախաքաղկեդոնական (այսպես կոչված «նեստորական» փուլի) և ոչ էլ հետքաղկեդոնական (այսպես կոչված «միաբնակ» փուլի) դավանաբանական բուռն վեճերին: Արտաքին աշխարհում տեղի ունեցած աստվածաբանական քննարկումների հետ որևէ առնչության միակ օրինակը Գիրք թղթոց ժողովածուի մեջ պահպանված ա) Ակակ Մելիտինացու և Սահակ Պարթև հայոց կաթողիկոսի (3 նամակ) և բ) Պրոկղ Կոստանդնուպոլսեցու և Սահակ Մեծի (2 նամակ) թղթակցությունն է¹²⁰:

Իրավասությունների ու գերիշխանության վերաբերյալ վեճերը վճռական նշանակություն էին ստանում դավանաբանական խնդիրները լուծելու ժամանակ: Հետևապես, վերոհիշյալ կարևորագույն հանգամանքը չպետք է անտեսել դավանաբանական վեճերի մասին խոսելիս: Եվ եթե պատրիարքական գերիշխանության շուրջ ծավալվող

¹¹⁹ Մ. Օրմանեան «Հայոց եկեղեցին և իր պատմութիւնը, վարդապետութիւնը, վարչութիւնը...», էջ 56 - 57

¹²⁰ Տե՛ս Գիրք թղթոց, էջ 1-21:

վեճերը կարևորում են դավանաբանական դիրքորոշման ընտրությունը, ապա նույն հանգամանքը չի դիտարկվում հայոց եկեղեցու պարագայում: Վերջինիս վերաբերմունքը, ինչպես և դիրքորոշումը դեպի Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները ներգործություն չի կրում այնպիսի գոծոններից, ինչպիսիք են եկեղեցական գերիշխանության շուրջ ընթացող մրցակցությունը և իրավասության խնդիրներին վերաբերող պայքարը: Ընդհանրապես «երբ հարցը դիտվում է Հայոց եկեղեցու աստվածաբանական ավանդույթի կոնտեքստում, Քաղկեդոնի մերժումն ինքնին շատ բնական է թվում»¹²¹:

Քաղկեդոնի ժողովն իր կարևորությամբ վճռական ներգործություն է ունեցել Հայոց եկեղեցու պատմության մեջ: Տարաբնույթ դավանաբանական խնդիրներից ու վեճերից զատ, այն միևնույն ժամանակ չափազանց ազդել է նաև հայ ժողովրդի քաղաքական կյանքին: Հետևաբար, Քաղկեդոնի ժողովի նկատմամբ Հայոց եկեղեցու դավանաբանական դիրքորոշման ճշգրիտ ըմբռնումը չափազանց մեծ կարևորություն ունի միջնադարյան Հայոց եկեղեցու պատմության ուսումնասիրության համար: Քաղկեդոնի նկատմամբ բացի Հայոց եկեղեցու զուտ դավանաբանական դիրքորոշումից, բազմաթիվ գիտնականների կողմից նշվել են գրեթե տասնյակ պատճառներ, որոնց թվում հետաքրքրություն են առաջացնում այն դիտարկումները, թե Քաղկեդոնի ժողովի մերժման հիմքում ընկած էին քաղաքական, աճող ազգայնականության, անգամ լեզվաբանական և այլ դրդապատճառներ:

Այսպես, բազմաթիվ գիտնականներ և եկեղեցու պատմաբաններ, Քաղկեդոնի ժողովի որոշումների մերժումը Հայոց եկեղեցու կողմից հակված են եղել բացատրել կամ բացառապես, կամ գլխավորապես քաղաքական հողի վրա: Եթե նրանց մի մասը գտնում է, թե Քաղկեդոնի ժողովը մերժվեց պարսկական քաղաքականության ճնշման ներքո, որպեսզի Հայաստանն ընդդիմության մեջ մնա Բյուզանդական կայսրության նկատմամբ. ապա մյուս մասը, ընդհակառակն, գտնում է, թե մերժումը կատարելապես համապատասխանում էր ժամանակի բյուզանդական կայսրերի եկեղեցական քաղաքականությանը, որը V դարի վերջին նշանավորվեց հակաքաղկեդոնական գունավորմամբ: Թեպետ պետք է նշել, որ Հայոց եկեղեցու կողմից Քաղկեդոնի ժողովի

մերժումն իրագործվեց միայն VI դ. կեսին, երբ Բյուզանդիան եկեղեցական ոլորտում ընդգծված քաղկեդոնական քաղաքականություն էր վարում: Մեկ այլ մեկնաբանության կողմնակիցներ ենթադրում են, թե հայերը մերժեցին Քաղկեդոնի ժողովը Հայաստանում աճող ազգայնականության պատճառով:

Որոշ գիտնականներ գտնում են, թե V-VIդդ. հայոց լեզուն անկարող էր վերարտադրել Լևոնի Տոմարում և քաղկեդոնական Սահմանման մեջ օգտագործված բանաձևերի ճշգրիտ հայերեն թարգմանությունը, ուստի մերժման պատճառն առավելապես լեզվաբանական է: Է.Դյուլորիեն օր. իր աշխատության մեջ¹²², հայերի կողմից Քաղկեդոնի ժողովի մերժման պարագան բացատրում է լեզվաբանական հողի վրա, քանի որ, համաձայն գիտնականի, Լևոնի Տոմարի առանձին պատահիկների թարգմանության ժամանակ օգտագործված «ոմն» բառը, որն առավելապես նշանակում է «անձնավորություն», տեղիք է տվել Քրիստոսի երկու բնությունները, հասկանալ որպես երկու անձնավորություններ¹²³: Պրոբլեմի մեկնաբանման նման տարբերակը ընդունվել է նաև այլ գիտնականների կողմից:

Իսկ որոշ գիտնականներ իրենց դիտողությունների մեջ փորձում էին հիմնավորել այն տեսակետը, թե Հայոց եկեղեցին, իր պաշտոնական ներկայացուցիչը չունենալով Քաղկեդոնի IV տիեզերական ժողովում, ինչպես նաև ճշգրիտ տեղեկություններ չունենալով նրա ընդունած որոշումների և վճիռների վերաբերյալ, մոլորվել է միաբնակ ասորիների կողմից՝ նույնացնելով քաղկեդոնականությունը նեստորականության հետ: Մերժումն, ուրեմն, հետևանք էր անիրազեկության և մոլորության: Այս տեսակետը պաշտպանող գիտնականների կարծիքով, Ջենոն կայսեր հրապարակած «Հենոտիկոնը» (482թ.) կարևոր գործոն էր Հայոց եկեղեցու դիրքորոշման խնդրում¹²⁴:

Հայ և օտար պատմագիտական միտքը միասնական չէ նաև

¹²² E.Dulaurier, Histoire Dogmes. traditions et Liturgie de L'Église Arménienne orientale. Paris, 1855.

¹²³ Նույն տեղում, p.21.

¹²⁴ Տե՛ս Մ. Չամչեան, Պատմութիւն հայոց հտ II, գիրք III, գլուխ ԼԳ, Երևան 1984, էջ 225-226, Հ. Գելցեր, Համառօտ Պատմութիւն Հայոց, Վիեննա, Մխիթարեան տպարան, 1897, էջ 48-49: Այս գիտնականների կարծիքով ժողովը մերժված էր համարվում Բաբգեն կաթողիկոսի գումարած ժողովի կողմից, որը նախապես ընդունված էր դեռ 491թ. Վաղարշապատում:

Հայոց եկեղեցու կողմից Քաղկեդոնի ժողովի մերժման տարեթվի ուղղում: Գոյություն ունեն ավանդական երկու տեսակետներ, համաձայն որոնց ա) IV տիեզերական ժողովը մերժվել է Բաբգեն Ռթմսեցու գլխավորած Դվինի I (506թ.) եկեղեցական ժողովում (Մ. Օրմանյան, Մ. Չամչյան, Է. Դյուլորիե, Արշ. Տեր-Միքելյան, Վ. Ինգլիզյան, Լ. Պըտի, և այլք) և բ) Ներսես II Բագրևանդու գումարած Դվինի II (555թ.) եկեղեցական ժողովում (Ն.Ակինյան, Յ. Մանանդյան, Ստ. Մալխասյանց, Երվ. Տեր-Մինասյան, Ֆ.Տուռնըպիզ, Ժ.Գարիտ, Չ.Յեֆել և այլք):

Մերժման տարեթվի շուրջ բացի ավանդական այս երկու տեսակետներից, արտահայտվել են այլ կարծիքներ ևս: Կ. Տեր-Սկրտչյանն օրինակ, սկզբից ընդունելով 555թ. Ներսես II Բագրևանդու գումարած եկեղեցական ժողովի տարեթիվը որպես Քաղկեդոնի ժողովի մերժման տարեթիվ¹²⁵, ավելի ուշ վերանայում է իր մոտեցումը այս խնդրի շուրջ: Իր վերջին աշխատություններում, զբաղվելով Հովհան Սանդակունու քննախոսությունների և ճառերի ուսումնասիրությամբ, նա, արմատապես փոխելով մինչ այդ ընդունած իր տեսակետը մերժման տարեթվի հարցում, պնդում է, թե դեռ նախքան Բաբգեն Ռթմսեցու հրավիրած եկեղեցական ժողովը, արդեն Հովհան Սանդակունու աթոռակայության օրոք, 480-ական թթ. սկզբին Հայոց եկեղեցին պաշտոնապես մերժել է Քաղկեդոնի ժողովը¹²⁶:

Հայոց եկեղեցու կողմից Քաղկեդոնի ժողովի մերժման մեկ այլ տարբերակ են առաջարկում այլ գիտնականներ, որոնց կարծիքով, հակառակությունը IV տիեզերական ժողովի նկատմամբ սկսվելով VI դարի վերջին, պաշտոնական դատապարտումն ահա իրագործվում է VII դ. սկզբին, Մովսես Եղիվարդեցու կաթողիկոսության ժամանակ: Այս տեսակետը հիմնավորվում է նրանով, որ VI դարի այն փաստաթղթերը, որոնք հիշատակում են Քաղկեդոնի ժողովի դատապարտումը, կամ կեղծված են կամ վերափոխված ավելի ուշ դարերում: Պետք է նշել, որ պրոբլեմի մեկնաբանման այս եղանակը, այն է՝ որքան հնա-

¹²⁵ Տես «Երուսաղեմի Յովհաննես եպիսկոպոսի թուղթն առ Աբաս Աղուանից կաթողիկոս», հրատարակությամբ Կ. Վարդապետ Տեր – Սկրտչեան. Վաղարշապատ. 1896. առաջաբան. էջ IV:

¹²⁶ Տես Կ.Տեր-Սկրտչյան «Յովհան Սանդակունի և Յովհան Մայրագոմեցի, «Շողակաթ» էջնիածին, 1913 եր.89-93, ինչպես նաև՝ «Կնիք Հավատոյ», Ներածություն, էջ LIX-LXI:

րավոր է ուշ ընդունել Հայոց եկեղեցու կողմից Քաղկեդոնի ժողովի մերժման տարեթիվը, ընդհանուր միտում է որոշ կաթոլիկ գիտնականների մոտ¹²⁷:

Անկասկած է, որ Քաղկեդոնի ժողովը Հայոց եկեղեցու կողմից մերժվել է Դվինի II (555թ.) եկեղեցական ժողովում, այս փաստը վկայում են և ժողովին ժամանակակից և հետագայի միանգամայն վստահելի աղբյուրներ, որոնց թվում նաև խնդրո առարկա *Narratio de rebus Armeniae*-ն: Քաղկեդոնի մերժումը «մեկ վայրկյանի գործ չէր, այլ իսկապես աստվածաբանական մտածողության և կողմնորոշման գործընթացի հետևանք»¹²⁸: Հետևաբար, ըմբռնելու համար Հայոց եկեղեցու դիրքորոշումը չափազանց վիճահարույց այս խնդրի շուրջ, առաջին հերթին պետք է տարբերակել և գնահատել Հայոց եկեղեցու պատմական և դավանաբանական կացությունը թե՛ Քաղկեդոնի ժողովի մերժումից առաջ, թե՛ մերժումից հետո ընկած ժամանակաշրջանում, որին և կանդրադառնանք ստորև:

Դվինի I (506թ.) եկեղեցական ժողովը

Բաբգեն Ոթմսեցու աթոռակալության ժամանակ գումարված եկեղեցական ժողովի մասին մեզ վկայում են մի շարք դավանաբանական փաստաթղթեր, որոնք պահպանվել են մեծ մասամբ Գիրք Թղթոց ժողովածուի մեջ, այսպես.

ա) 506թ., ժողովական փաստաթուղթը, «Թուղթ Հայոց ի Պարսս առ Ուղղափառս»¹²⁹, այսպես կոչված Բաբգեն կաթողիկոսի առաջին թուղթը:

բ) Ուղղափառ դավանության մեկ այլ փաստաթուղթ, այս անգամ ոչ ժողովական, վերնագրված միանգամայն նույն ձևով¹³⁰:

գ) Հովհան Օծնեցուն վերագրվող «Յովհաննու Իմաստասիրի

¹²⁷ Տե՛ս Վ. Հացունի, Կարևոր խնդիրներ հայ եկեղեցույ պատմութենէն, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1927, այս մոտեցման որոշ օրինակներ կարելի է հայտնաբերել Ֆ. Տուռնըպիգի, Ս. Վեբերի և այլոց աշխատություններում:

¹²⁸ Տե՛ս K. Sarkissian, նշվ. աշխ.-ը, էջ 27:

¹²⁹ Գիրք թղթոց, էջ 41-47:

¹³⁰ Նույն տեղում, էջ 48-51:

Հայոց կաթողիկոսի սակս ժողովոց որ եղեն ի Հայք» գրութունը¹³¹:

դ) Հայոց Մովսես կաթողիկոսի թուղթը՝ ուղղված վրաց Կյուրիոն կաթողիկոսին և պահպանված Ուխտանեսի մոտ. «Թուղթ Տեառն Մովսիսի Հայոց կաթողիկոսի առ Կիրոն Վրաց կաթողիկոս»¹³²,

ե) Աբրահամ կաթողիկոսի երրորդ թուղթն՝ ուղղված Կյուրիոն կաթողիկոսին և պահպանված Գիրք թղթոցում, ինչպես նաև Ուխտանես եպիսկոպոսի մոտ¹³³:

Այն գիտնականները, որոնք համարել են, թե Հայոց եկեղեցին առաջին անգամ նզովել և դատապարտել է Քաղկեդոնի ժողովը և Լևոնի Տոմարը հենց Բաբգեն կաթողիկոսի գումարած ժողովում, հիմնվել են մեծ մասամբ Վրաց Կյուրիոն կաթողիկոսին ուղղված հայոց Մովսես և Աբրահամ կաթողիկոսների թղթերի մեջ հիշատակված փաստերի վրա: Այսպես, վրաց կաթողիկոսին ուղղված Մովսես կաթողիկոսի նամակում ասվում է . «...ի ժամանկս Կալատայ արքայից արքայի խնդիր եղև քննութեան Հաւատոց և Հռոմք զՔաղկեդոնին ընկալան գիււատս և մեր աշխարհս և ձեր հրաժարեցին՝ և հեռացան»¹³⁴: Իսկ Աբրահամ կաթողիկոսի 3-րդ թղթում, ուղղված նույն Կյուրիոն կաթողիկոսին, ձևափոխված արտահայտություններով վերարտադրվում է նույն իմաստը¹³⁵: ժողովում Քաղկեդոնի ժողովի մերժման պարագան հաստատում է նաև Հովհաննես Դրասխանակերտցին. «... որք նմանապես խոտեցին զժողովն Քաղկեդոնի...»¹³⁶:

Բաբգեն Ռթմսեցու գլխավորած ժողովը գումարվում է 506թ. Դվինում, ուր Քաղկեդոնի ժողովը չի բանադրվում, բայց լռելյայն համարվում է քողարկված նեստորականության ծնունդ: ժողովի գումարման բուն նպատակը, ըստ տարբեր գիտնականների արտահայտած կարծիքների, կարող էր լինել. ա) «պարբերական և պաշտոնական ժողով մը աթոռին գործերին հսկող»¹³⁷, բ) «...Հայոց, Վրաց, Աղուանից

¹³¹ Նույն տեղում. էջ 220:

¹³² Տե՛ս Ուխտանես եպիսկոպոս, Պատմութիւն Բաժանման Վրաց ի Հայոց, Վաղարշապատ, 1871, էջ 8-12:

¹³³ Տե՛ս Գիրք թղթոց, էջ 182-183, Ուխտանես, էջ 83-87:

¹³⁴ Ուխտանես եպիսկոպոս, էջ 10:

¹³⁵ Նույն տեղում, էջ 85-86:

¹³⁶ Յովհաննես կաթողիկոսի Դրասխանակերտեցոյ Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1912, էջ 62:

¹³⁷ Մ.Օրմանյան, Ազգապատում,սյն. 502:

և Սիւնեաց եկեղեցական փոխադարձ յարաբերությունները ճշտել և բոլորի կողմից ընդունելի դավանական դրությունը պարզել»¹³⁸, գ) «Նեստորական հուզումները եղած լինեին»¹³⁹: Սակայն շատ ավելի համոզիչ է այն տեսակետը, ինչպես որ բացահայտվում է արդեն Բաբգեն կաթողիկոսի «առ Պարսս ուղղափառս» ուղղված երկրորդ թղթից, որ ժողովի գումարման բուն շարժառիթը ինչպես ներքին եկեղեցական խնդիրների քննությունը, այնպես էլ, և գլխավորապես 482թ. Ձենոն կայսեր հրապարակած «Յենոտիկոնի» ընդունումը լինելով վերջինիս հակաքաղկեդոնական մտքով¹⁴⁰: Ժողովը գումարվում է Անաստաս կայսեր գահակալության շրջանում, երբ Բյուզանդական կայսրության մեջ, քրիստոնեական մտածողության ոլորտում և հոգևոր շրջանակներում Քրիստոսի բնությունների վարդապետությունը դավանում էին համաձայն «Յենոտիկոնի» գաղափարների:

Հույների հետ հայոց դավանության մի հարթության վրա դրվելու փաստը կարող է բացատրվել միայն մի պարագայում, եթե Հայոց եկեղեցին արդեն իսկ ընդունած լիներ «Յենոտիկոնը»: Հետևաբար, դավանական միաբանությունը հույների հետ ընդգծվում էր գերազանցապես «Յենոտիկոնի» հակաքաղկեդոնական դավանության իմաստով¹⁴¹:

¹³⁸ Կ.Տեր-Սկրտչյան, «Կնիք Հաւատոյ...» Ներածություն, էջ LXIX:

¹³⁹ Նույնի՝ «Հայոց եկեղեցու առաջին մասնակցությունը դավանական վեճերի մեջ և Բաբգեն կաթողիկոս» Արարատ, 1898, էջ 434:

¹⁴⁰ Այս մասին տես՝ Երվ. Տեր-Սիմասյան «Բաբգեն կաթողիկոսի ժողովի թվականը և տեղը, (I անգամ հրատարակվել է Արարատ, 1908թ.), Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, էջ 41, նաև, Նույնի՝ «Նեստորականությունը Հայաստանում», Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, էջ 362, Նույնի՝ «Հայոց եկեղեցու յարաբերությունները Ասորոց...», էջ 66: Խնդրի շուրջ արտահայտվել է այլ տեսակետ ևս, համաձայն որի «Յենոտիկոնի» դավանությունը Հայոց եկեղեցու կողմից ընդունվել էր դեռ նախքան Դվինի I Ժողովը, արդեն Բաբգեն Ոթմսեցու աթոռակալության սկզբին, 490թ., տես Վ. Վարդանյան, Հայոց եկեղեցին վաղ միջնադարի քաղաքական խաչուղիներում, Վաղարշապատ, 2005, էջ 234:

¹⁴¹ Ինչպես Հ. Գելցերն է նշում, հայերը ենթարկվեցին տիրող հունական աստվածաբանության ազդեցությանը. «Իրենց հաւատոյ կանոն եղավ Ձենոնի Յենոտիկոնը և այն խիստ միաբնեայ մեկնութեամբ», Հ. Գելցեր, Համառօտ Պատմութիւն Հայոց, էջ 48:

Հայոց կաթողիկոսի երկրորդ թուղթն¹⁴² արդեն պարունակում է հայոց դավանության վերաբերյալ մի շարք ճշգրտումներ: Ամենից առաջ, երկդիմի դիտողություն է արվում նաև Քաղկեդոնի ժողովի վերաբերյալ, որը կատարելապես համապատասխանում էր «Հենոտիկոնի» գաղափարական երկինաստությանը՝ պահանջելով շատ ավելի խոր քննություն. «...և փախչիմք ուրացեալ զ'ի Քաղկեդոնին ստութիւն Նեստորի և այլոցն նմանից»¹⁴³, արտահայտություն, որ բավական նման է «Հենոտիկոնի» նույնատիպ մի արտահայտությանը. «իսկ զայնպիսիս, որ օտար ինչ խորհեցան կամ խորհին, կամ այժմ, կամ այլ ուրեք և կամ ի Քաղկեդոնի, կամ յորում եւ իցէ ժողովի, նզովեմք»¹⁴⁴: Քաղկեդոնը հիշատակվում էր ընդամենը մի անգամ, բայց այնպես, որ գրեթե հավասար էր դատապարտության: Իմիջիայլոց, Բաբգեն կաթողիկոսի երկրորդ թղթի վերը հիշված արտահայտությունը չափազանց նման է *Narratio de rebus Armeniae*-ի մեջ պահպանված մի արտահայտությանը (նշենք սակայն, որ աղբյուրի մեջ խոսք անգամ չկա Բաբգեն կաթողիկոսի հրավիրած ժողովի մասին): Այսպես, ասորի հուլիանականները, դիմելով հայոց եպիսկոպոսներին, ձեռնադրություն ստանալու համար, ասում են. «...բոլորը մոլորվել են, գնալով Նեստորի հետևից և Քաղկեդոնում՝ նրա նմանների»:

Այն հանգամանքը, որ Քաղկեդոնի ժողովը հիշատակվում է միայն կաթողիկոսի երկրորդ թղթում, առիթ է հանդիսացել մի շարք գիտնականների (Մ. Օրմանյան, Յ. Գաթրոյան, Ն. Ակինյան) թե մեկ այլ եկեղեցական ժողով Բաբգեն Ռթմսեցու գլխավորությամբ գումարվել է հատկապես վրաց և աղվանից մասնակցությամբ, ուր և Հայոց եկեղեցին մերժել է քաղկեդոնական դավանությունը և Լևոնի տոմարը: Մ. Օրմանյանի կարծիքով, ենթադրյալ այդ ժողովը տեղի է ունեցել շուրջ 508թ.¹⁴⁵: Ն. Ակինյանը ենթադրում է, թե Բաբգեն Ռթմսեցու աթոռակալության ժամանակ գումարվել են եկեղեցական երեք ժողովներ: Առաջինը, ըստ Ն. Ակինյանի, գումարվել է 510թ., երկրորդը՝ 512/13թթ., և

¹⁴² Տե՛ս Գիրք թղթոց, էջ 48-52:

¹⁴³ Նույն տեղում, էջ 49:

¹⁴⁴ Տե՛ս Գիրք թղթոց, II հրատարակություն, էջ 114:

¹⁴⁵ Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, Խտ I, սյն 510:

վերջապես երրորդը՝ 514/15թթ.¹⁴⁶:

Այնուամենայնիվ, հայոց կաթողիկոսի երկրորդ թուղթը ժողովական բնույթ չի կրում: Թվում է, թե թուղթն այդ հայոց կաթողիկոսը գրել է իր սեփական նախածեռնությամբ, որոշ ստույգ հավելումներով կրկնելով առաջին թղթի բովանդակությունը: Այն փաստը, որ վրաց կաթողիկոս Կյուրիոնին ուղղված հայոց Մովսես և Աբրահամ կաթողիկոսների թղթերում վկայակոչվում է Քաղկեդոնի ժողովի մերժումը Հայոց եկեղեցու կողմից Բաբգեն Ռթմսեցու հրավիրած ժողովում, կարող է ունենալ միայն մեկ բացատրություն թե վերոհիշյալ կաթողիկոսները, հետամուտ՝ փաստեր որոնել Քաղկեդոնի դեմ իրենց նախորդների մոտ, Բաբգեն կաթողիկոսի երկրորդ թղթից եզրակացնում էին պարզապես, թե Քաղկեդոնի ժողովը բանադրվել է այդ ժամանակ:

Այսպիսով, Բաբգեն Ռթմսեցու գլխավորությամբ գումարվել է մեկ եկեղեցական ժողով Դվինում, 506թ.: Վերջինիս դավանությունը շարադրված է Բաբգեն կաթողիկոսի առաջին թղթում: Ինչ վերաբերում է կաթողիկոսի երկրորդ թղթին, թեպետ, նրա վավերական լինելու վերաբերյալ արտահայտվել են որոշ կասկածներ, այնուամենայնիվ, այն միանգամայն վավերական է: Բ. Սարգիսյանը իր մենագրության մեջ¹⁴⁷, քննության ենթարկելով թուղթը, այն դիտում է անվավեր, պատճառաբանելով, թե «Հակառակ ներածության ուր կը ծանուցուի, թե առաջին թուղթը ընդունած չըլլալով, երկրորդ օրինակ մ'ալ կը ստիպի դրկել՝ բոլորովին տարբեր պարագաներ կը յայտնէ մեզ»¹⁴⁸, ակնարկելով գլխավորապես Քաղկեդոնի ժողովին վերաբերող տողերը: Բ. Սարգիսյանի կարծիքով, Բաբգենի երկրորդ թուղթը, գրության իր ոճով և վարդապետությամբ մեծ չափով տարբերվում է առաջին թղթից և ենթադրում է, թե «չի՞ցե այս Ներսես Աշտարակեցույ (իմա Ներսես Բագրևանդոցու) գործ»¹⁴⁹: Իսկ Վ. Հացունին, վավերական համարելով Բաբգեն կաթողիկոսի երկրորդ թուղթը, համոզված է, թե

¹⁴⁶ Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Ն. Ակինեան, Մովսես Խորենացին և Բ տիեզերական ժողովը, Հանդես ամսօրեայ, 1904, սյն.42-43, Նույնի մատենախոսականը Ն. Մելիք-Թանգյանի «Հայոց եկեղեցական իրավունքը» գրքի մասին, Հանդես ամսօրեայ, 1904, էջ 211:

¹⁴⁷ Տե՛ս Բ. Սարգիսեան «Քննադատութիւն Յովհան Մանդակունույ և իւր երկասիրութեանց վրայ», Վենետիկ, 1895թ.:

¹⁴⁸ Նույն տեղում, էջ 19:

¹⁴⁹ Նույն տեղում:

«Քաղկեդոնի հիշատակությունները երկրորդ թղթին մեջ յետսամուտ յաւելուածներ են ակներև»¹⁵⁰:

Դվինի II եկեղեցական ժողովը (555թ.)

Ի տարբերություն Բաբգեն Ռթմսեցու հրավիրած Դվինի 506թ. ժողովի, որի վերաբերյալ խոսք անգամ չկա *Narratio de rebus Armeniae*-ում, Դվինի II եկեղեցական ժողովի պատմությանը բավական ծավալուն տեղ է հատկացված մեր քաղկեդոնիկ աղբյուրի մեջ, լի՝ բազում մանրամասներով, որոնք բացակայում են հայ պատմիչների գործերում:

Շարադրելով Յուլիանոս Յալիկառնասցու հայտնի վեճը Սևերոս Անտիոքացու հետ (որի փոխարեն աղբյուրի մեջ սխալմամբ հանդես է գալիս Յակոբ Բատնացի Եպիսկոպոսը), ապա դատապարտելով առաջինի վարդապետությունը որպես հերձվածողական¹⁵¹, *Narratio* -ի հեղինակն այնուհետև հաղորդում է հուլիանականների Եպիսկոպոսական ձեռնադրության չափազանց հետաքրքիր մի փաստ. «հուլիանականները ընդամենը երեք Եպիսկոպոս ունեին: Յուլիանոսի մահից հետո նրա երկու ընկերները գիտենալով, որ սուրբ հայրերի կանոնների համաձայն, Եպիսկոպոս ձեռնադրվելու համար պետք է ներկա լինեն առնվազն երեք Եպիսկոպոս, նախքան Յուլիանոսին գերեզման իջեցնելը նրա և իրենց ձեռքով Եպիսկոպոս ձեռնադրեցին, այդ պատճառով էլ նրանք անվանվեցին նեկրոսիրոտոնիտոյ (մահացածի կողմից ձեռնադրված) և մինչև այժմ պատվում են Յուլիանոսի աջը»: Յետաքրքիր այս շարադրանքն ինքնին անմիջականորեն չառնչվելով Յայոց եկեղեցու պատմությանը, այնուամենայնիվ կարևոր է մեզ համար հատկապես այն առումով, որ նույն այս հուլիանականները, նվազելով, դիմում են հայոց Եպիսկոպոսներին՝ ձեռնադրություն ստանալու համար, ինչպես ցույց է տալիս աղբյուրի շարադրանքի հետագա զարգացումը:

Արդարև, Նիկիայի I (325թ.) տիեզերական ժողովը ի դեմս 4-րդ կանոնի, վճռեց, որ, սկզբունքորեն, Եպիսկոպոսական ձեռնադրությունը կարող է իրականացվել թեմի բոլոր Եպիսկոպոսների կողմից:

¹⁵⁰ Վ. Յացունի, նշվ. աշխ-ը, էջ 362:

¹⁵¹ Այս մասին ավելի մանրամասն տես ուսումնասիրության II գլխում:

Անհնարհիճության դեպքում, գոնե երեք եպիսկոպոս պարտադիր պետք է ներկա լինեն ձեռնադրությանը և կարող են ձեռնարկել հոգևոր կարևորագույն ծիսական այդ գործողությունը՝ թեմի մնացած եպիսկոպոսների համաձայնության գրությամբ¹⁵²: Աղբյուրից մեջբերված հատվածի վերջին արտահայտությունը վկայում է, որ հուլիանականները, որպես նվիրական մի մասունք, երկրպագում էին Յուլիանոսի աջը: Մեզ հայտնի որևէ այլ աղբյուր չի խոսում մի այդպիսի սրբության, նվիրական մասունքի մասին, թեպետ միջնադարյան պատմությանը «մահացածի կողմից ձեռնադրության» այլևայլ դեպքեր ևս հայտնի են¹⁵³:

Narratio-ի կողմից տրամադրված այս արժեքավոր փաստը կարող է ունենալ նաև այլ բացատրություն: Եթե իրապես հուլիանականները երկրպագում էին մեծ այրերից մեկի աջը, այս պաշտամունքը նրանց հակառակորդների մոտ կարող էր առաջ բերել մահացածի կողմից ձեռնադրության մի առասպել: Հետևաբար, հավանական է, որ վերոհիշյալը ամենևին էլ ճշմարտապատում չլիներ, որովհետև, ակնհայտորեն, ավանդույթի լուսաբանումը՝ նվիրական մասունքի և նրա պաշտամունքի մասին, մեզ հաղորդում են ոչ թե իրենց՝ հուլիանականները, այլ Narratio de rebus Armeniae-ի քաղկեդոնիկ հեղինակը, որն իր նախորդ շարադրանքի մեջ արդեն իսկ անընդունելի էր համարել հուլիանական վարդապետությունը ավետարանական վկայակոչումներով: Ամեն դեպքում այս հատվածի շարադրանքի մեջ աղբյուրի հեղինակը բավական վստահ է թվում, որովհետև փաստում է, թե «Յուլիանոսի աջի» պաշտամունքը գոյություն ուներ մինչև իր օրերը:

Narratio-ն մեզ տալիս է այս հուլիանականների հետագա գործողությունների պատկերը, որն անտեսում և կամ էլ որին անիրազեկ են միջնադարյան մեր բոլոր պատմիչները, բացառությամբ Կիրակոս Գանձակեցու, և Գիրք թղթոց ժողովածուի մեջ պահպանված դավանաբանական մի շարք փաստաթղթերի:

Համաձայն Narratio-ի, նորից են նվազում այս հերձվածի (հուլիանականության) եպիսկոպոսները, ուստի դիմում են Հայոց եպիսկոպոսներին՝ ձեռնադրություն ստանալու համար, միաժամանակ պար-

¹⁵² Տե՛ս J. D. Mansi. vol. 2. col 669 B. ինչպես նաև C. Hefele, Histoire des conciles d'après les documents originaux. t I. Paris. 1869. p.374.

¹⁵³ Այս մասին ավելի մարամասն տե՛ս, G. Garitte, նշվ. աշխ-ը, էջ 127-129:

զաբանելով, որ. «... բոլորը մոլորվել են, գնալով Նեստորի հետևից և Քաղկեդոնում՝ նրա նմանների, և որովհետև ոչ մի կերպ չենք կարող ձեռնադրվել, դիմել ենք որ ձեր բարեպաշտ ձեռնադրությամբ եպիսկոպոս դառնանք»: Այս հատվածի բովանդակությանը զուգահեռ գրեթե բառացի մի պարբերություն առկա է իմիջիայլոց նաև Արսեն Սափարացու երկասիրության մեջ¹⁵⁴:

Գիրք թղթոցի մեջ պահպանված դավանաբանական մի փաստաթղթի մեջ, որն իր ժամանակաբանությամբ նախորդում է Դվինի II ժողովին, վերնագրված՝ «Թուղթ ասորեաց ուղղափառաց ի Յայս առ Տեր Ներսես կաթողիկոս Յայոց Մեծաց»¹⁵⁵, նմանապես փաստված են վերը հիշված իրադարձությունները՝ դիմում - նամակի տեսքով: Թղթում կարդում ենք. «Ծանուցանեմք ձեզ, զի ենք մեք յաշխարհի հերձուածողաց, և բնակեալ ենք ի մեջ սոցա որպես գառինք ի մեջ գայլոց, և համարեալ ենք սոցա թշնամիք. զի քարոզենք զճշմարիտ հաւատս... և վասն այսորիկ աղաչենք զճշմարտութիւն ձեր ... կացուցանել մեզ հովիւ, որ ժողովէ զմեզ»¹⁵⁶: Այսպիսով, համաձայն Գիրք թղթոցի, որն անկասկած, պարունակում է ամենաարժանահավատ և վստահելի փաստաթղթերը, մի խումբ միաբնակ ասորիներ գրությամբ դիմում են Յայոց Ներսես Բագրևանդցի կաթողիկոսին (548-557), նրան խնդրելով եպիսկոպոս ձեռնադրել «Աբդիշոյ երէց ի վանայ Սարեբայի»¹⁵⁷, միաժամանակ ներկայացնելով հավատո մի խոստովանություն: Հաջորդ դավանաբանական փաստաթղթերից¹⁵⁸ տեղեկանում ենք, որ հայոց կաթողիկոսն ու եպիսկոպոսները ձեռնադրում են Աբդիշոյին: Վերջինս վերադառնում է Ասորիք, մի գրությամբ հանդերձ, որի մեջ հայոց եկեղեցու նվիրապետությունը հավատո հարցերում լիակատար համերաշխություն էր հայտնում միաբնակ ասորիների դավանությանը:

Ինչպես նշեցինք, միջնադարյան հայ պատմիչներից և ոչ մեկը, բացառությամբ Կիրակոս Գանձակեցու, չի պատմում Դվինի ժողովին նախորդող բոլոր այս իրադարձությունների, հայ-ասորական

¹⁵⁴ Հմմտ. Արսեն Սափարացի, էջ 39:

¹⁵⁵ Տե՛ս Գիրք թղթոց, էջ 52-54:

¹⁵⁶ Նույն տեղում, էջ 52-53:

¹⁵⁷ Նույն տեղում, էջ 54:

¹⁵⁸ Նույն տեղում, էջ 55-58:

թղթակցության, դավանական համերաշխության մասին, որը վկայում են մի կողմից Narratio-ն և Արսեն Սափարացու երկասիրությունը, մյուս կողմից՝ Գիրք թղթոց ժողովածուի մեջ պահպանված թվով վեց դավանական փաստաթղթերը:¹⁵⁹

Կիրակոս Գանձակեցին թեպետ իրագեկ է ասորի ուղղափառների պատվիրակության մասին, որոնք ձեռնադրության համար դիմում են հայոց կաթողիկոսին, սակայն վերջինս, համաձայն Գանձակեցու, ոչ թե Ներսես II Բագրևանդցին է, ինչպես իրական փաստերն են վկայում, այլ Ներսես III Իշխանցին (Շինողը)(642-652). «...Առ սա եկեալ ասորուոց ուղղափառաց՝ խնդրէին ի սմանէ եպիսկոպոս. և նա պահանջեաց ի նոցանէ գրով խոստովանութիւն հաւատոյ, և նոքա ետուն նմա...»¹⁶⁰, ապա մի փոքր անց, «Եւ ապա ձեռնադրէ նոցա եպիսկոպոս զԱբդիսոյ»¹⁶¹:

Ընդհանրապես եպիսկոպոսական ձեռնադրության հարցը հատկապես միջին դարերում, պարզ իրավական կամ ծիսական խնդիր չէր իրենից ներկայացնում, այլ ամենից առաջ՝ դավանաբանական: Առանց ընդհանուր «դավանակցության» շեշտման, ամհնարին էր, որ հայոց կաթողիկոսը հանձն առներ ձեռնադրել Աբդիշոյին: Հետևաբար, Կիրակոս Գանձակեցու վկայած այն փաստը, թե հայոց կաթողիկոսը «պահանջեաց ի նոցանէ գրով խոստովանութիւն» միանգամայն համապատասխանում է պատմական իրողությանը: Հավանական է, որ Կիրակոս Գանձակեցու հաղորդած տեղեկությունները ծագում են Գիրք թղթոցի դավանաբանական փաստաթղթերից, որովհետև նրանցում նկատելի են որոշ ընդհանրություններ: Նախ, «ասորեաց ուղղափառաց» արտահայտությունը, որն օգտագործում է պատմիչը, խիստ բնորոշ է Գիրք թղթոցի դավանաբանական թղթակցության այս շարքին¹⁶²: Մյուս կողմից Գիրք թղթոցում Աբդիշոյի անունը մշտապես տրվում է «Աբդիսոյ» անվանաձևով, նույնը՝ նաև Գանձակեցու մոտ է, մինչդեռ զանազան աղբյուրների մեջ հանդիպում ենք «Աբդիշոյ», «Աբդեշոյ», «Աբդիշու», «Բարդիշոյ» և այլ տարբերակներին:

¹⁵⁹ Նույն տեղում, էջ 52-69:

¹⁶⁰ Կիրակոս Գանձակեցի «Պատմություն Հայոց», Աշխատասիրությամբ Կ. Սելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961, էջ 61:

¹⁶¹ Նույն տեղում:

¹⁶² Տե՛ս Գիրք թղթոց, էջ 52-54, 62-65:

Narratio de rebus Armeniae-ն պարզորոշ վկայում է, որ հայոց կաթողիկոս Ներսես Բագրևանդցուն եպիսկոպոսական ձեռնադրություն ստանալու խնդրանքով դիմած ասորիներն իրենց դավանանքով հուլիանականներ էին: Վերջին փաստի կարևորությամբ է բացատրվում այն հանգամանքը, թե ինչու էր աղբյուրի հեղինակն այդպես հանգամանորեն անդրադառնում Յուլիանոս Յալիկառնասցու վարդապետությանը, հերքում այն սուրբ գրոց վկայություններով, ապա շարադրում մեռած Յուլիանոսի աջով կատարված եպիսկոպոսական ձեռնադրության վերը հիշված պատմությունը, *ամբողջ այս շարադրանքն ի վերջո աղերսվում է հայ եկեղեցու պատմությանը*, երբ կաթողիկոսը համաձայնություն է հայտնում բավարարել ձեռնադրություն ստանալու հուլիանականների խնդրանքը:

Միաբնակ ասորիների՝ Յուլիանոս Յալիկառնասցու անապականության խորհրդի վարդապետությանը հարած լինելու փաստը միանգամայն ապացուցվում է նաև Գիրք թղթոցի փաստաթղթերով: Այդպես «առ Տեր Ներսես կաթողիկոս Յայոց Մեծաց և Մերշապուհ եպիսկոպոս Տարաւնոյ և Մամիկոնեից, և այլ աթոռակցաց և իշխանաց աշխարհիդ» թղթի մեջ¹⁶³, Քրիստոսի մարմնի անապականության խորհրդին վերաբերող հետևյալ արտահայտությանն ենք հանդիպում, «և ապականութիւն բնաւ ոչ գտաւ ի նմա, զի մարմինն, որ ի մէզէ առաւ, անապականութիւն էր և փառաւոր ի նմանէ միութենէ»¹⁶⁴: Գիրք թղթոցում պահպանվել է նաև արդեն եպիսկոպոս ձեռնադրված Աբդիշոյի թուղթը «առ տեր Ներսես հայոց կաթողիկոս»¹⁶⁵, ուր Աբդիշոն հորդորում է Ներսես II-ին զգուշանալ Սևերյանների վարդապետած մոլորությունից:

Երուսաղեմի Յովհաննես եպիսկոպոսի թուղթն առ Աբաս Աղվանից կաթողիկոս արդեն Դվինի ժողովի առիթով նույնպես ծանուցում է Աբդիշոյի և նրա ընկերների հուլիանական լինելու փաստը. «... Եւ լասն զի Յայք յասորեաց խաբեցան որ ելին արտաքոյ սրբոյ եկեղեցոյ վասն նզովելոյ նոցա զսուրբ ժողովն Քակեդոնի, և յանկան յա-

¹⁶³ Նույն տեղում, էջ 52-54:

¹⁶⁴ Նույն տեղում, էջ 53:

¹⁶⁵ Նույն տեղում, էջ 59-61:

ղանդն Յուլիանոսի Աղիկառնասացոյ»¹⁶⁶:

Վերադառնալով հայոց կաթողիկոսից ասորի ուղղափառների եպիսկոպոսական ձեռնադրություն ստանալու խնդրին, *Narratio de rebus Armeniae*-ն մանրամասնում է, որ այդ նպատակով նրանք բարեկամանում են «Տարոնի եպիսկոպոս Ներշապուհի հետ, որը Կավատի ժԹ (19) տարին ստացավ եպիսկոպոսություն և շատ տարիներ վարեց (այդ պաշտոնը) իր ընկերոջ ասորի Աբդիշոյի հետ միասին, որը Սասունին մոտիկ Սարեբա վանքից էր»¹⁶⁷: Ըստ *Narratio*-ի, Աբդիշոն եպիսկոպոս է ձեռնադրվում Դվինի 555թ. ժողովում, և ոչ թե ժողովից առաջ, ինչպես Գիրք թղթոցի փաստաթղթերն են վկայում: *Narratio*-ն, փաստորեն, շփոթում է Աբդիշոյի ձեռնադրման իրական ժամանակագրությունը՝ այն գետեղելով Դվինի II եկեղեցական ժողովի պատմության մեջ¹⁶⁸:

Narratio-ն հայ-ասորական հարաբերությունների պատմության իր շարադրանքում կարևորագույն դեր է հատկացնում Ներշապուհ եպիսկոպոսին, որը, դեռ հայոց կաթողիկոսին ուղղված ասորիների ուղերձից առաջ, արդեն իսկ երկարատև տարիների՝ շփում ուներ Աբդիշոյի հետ: Համաձայն աղբյուրի հաղորդման, ձեռնադրության հարցի շուրջ հենց նա է միջնորդ ծառայում ասորիների և Ներսես կաթողիկոսի միջև, մի պարագա, որն ըստ աղբյուրի, ի վերջո հանգեցնում է Դվինի ժողովի գումարմանը:

Գիրք թղթոցի դավանաբանական փաստաթղթերը նույնպես կարևորագույն դիրք են վերագրում վերոհիշյալ Ներշապուհ եպիսկոպոսին, որը ժողովածուի վավերաթղթերում մշտապես հանդես է գալիս «Մերշապուհ» անվամբ¹⁶⁹: Պարզ է, որ Ներշապուհ եպիսկոպոսը բարձր հեղինակություն էր վայելում Հայոց եկեղեցու նվիրապետության շրջանակներում, հանդես գալով «իբր փոխանորդ կաթողիկո-

¹⁶⁶ «Երուսաղեմի Յովհաննես եպիսկոպոսի թուղթը առ Աբաս Աղուանից կաթողիկոս» հրատարակութիւն Կ. Տեր-Սկրտչեանի Վաղարշապատ, 1896, էջ 9:

¹⁶⁷ Հմմտ. Արսեն Սափարացի, էջ 39:

¹⁶⁸ Հմմտ. Փոտ առ Ջաքարիա. «... որ արար գժողովն ի Դվին...ի ձեռն Աբդիշոյի ասորոյ, որ եկեալ էր ի Սասունոյ ի Սարաբթոյ վանիցն և այլք ընդ նմա, որ ձեռնադրեցան», էջ 181:

¹⁶⁹ Տե՛ս Գիրք թղթոց, էջ 52, 55, 62, 70, 72, 73, 76:

սին»¹⁷⁰: Մյուս կողմից մեծաքանակ այդ փաստաթղթերը կենսագրական և ոչ մի լուսաբանում չեն տալիս Ներշապուհ եպիսկոպոսի մասին, որն ըստ ամենայնի հայ եկեղեցու այս շրջանի պատմության մեջ կաթողիկոսից հետո հանդես էր գալիս որպես երկրորդ դեմք, ինչպես նշեցինք: *Narratio de rebus Armeniae*-ն չափազանց արժեքավոր որոշ մանրամասներ է ներկայացնում այս խնդրով: Ամենից առաջ *Narratio*-ն փաստում է Ներշապուհի եպիսկոպոսության սկիզբը, այն է՝ Կավատի ժԹ (19) տարին, որը համապատասխանում է 506/507թթ.: Աղբյուրի տրամադրած այս փաստի պատմական իրողությունը արտացոլվում է վավերական մեկ այլ՝ Բաբգեն Ռթմեցու գլխավորությամբ հրավիրված Դվինի I (506թ.) եկեղեցական ժողովի փաստաթղթով, ուր, ի թիվս այլ եպիսկոպոսների, որոնք իրենց մասնակցությունն էին բերել Դվինի I եկեղեցական ժողովին, հիշվում է նաև Ներշապուհ եպիսկոպոսի անունը¹⁷¹:

Վերոհիշյալ ժողովը, ինչպես արդեն նշել էինք, թվագրվում է պարսից արքա Կավատի ժԸ (18) տարին, որը համապատասխանում է 505/506թթ.: Փաստորեն, համաձայն Բաբգեն կաթողիկոսի ժողովական առաջին թղթի, Ներշապուհն արդեն իսկ «Տարոնի և Մամիկոնեից եպիսկոպոս» էր 505/506թ., որովհետև անտարակույս նա նույն պատմական անձնավորությունն է, որը իր մասնակցություն է բերել և՛ Բաբգեն Ռթմեցու գլխավորած Դվինի I (506թ.) և՛ Ներսես Բագրևանդու գլխավորած Դվինի II (555թ.) եկեղեցական ժողովներին: *Narratio*-ն ընդամենը մեկ տարեթվի շփոթությամբ հաստատում է չափազանց հետաքրքիր այդ փաստը¹⁷²: Եպիսկոպոս ձեռնադրվելով Բաբգեն Ռթմեցու աթոռակալության շրջանում, Դվինի II եկեղեցական ժողովի ժամանակ արդեն Ներշապուհը շուրջ 50 տարվա եպիսկոպոսական գործունեության պատկառելի մի շրջան էր անցել և անշուշտ, հենց դրանով է բացատրվում այն հանգամանքը, թե ինչու էր նրա հեղինակությունն այդքան բարձր հայոց եկեղեցու նվիրապետության մեջ:

Ներշապուհ եպիսկոպոսի մահվան ստույգ թվականը հայտնի չէ: Ամեն դեպքում Ներսես II-ի հաջորդի՝ Հովհաննես II Գաբեղենացու

¹⁷⁰ Տե՛ս Պ. Անանյան, «Պատմական յիշատակարան մը...», Բազմավեպ, 1957, էջ 116:

¹⁷¹ Տե՛ս Գիրք թղթոց, էջ 41:

¹⁷² Այս մասին տես նաև Պ. Անանյան, նշվ. հոդվածը, էջ 116:

(557-574) «Թուղթ զոր Տեր Յովհաննես հայոց կաթուղիկոս և այլ եպիսկոպոսք, առ Սինեաց եպիսկոպոսն եւ առ Տէրն արարին» թղթում¹⁷³ Ներշապուհի անունը բացակայում է, որպես Տարոնի և Մամիկոնեից եպիսկոպոս հիշվում է Աբրահամի անունը:

«Narratio de rebus Armeniae»-ն վկայում է նաև, ինչպես վերը նշեցինք, որ Ներշապուհ եպիսկոպոսը երկարատև տարիների մտերմություն ուներ ասորի Աբդիշոյի հետ: Արդ, Ներշապուհի հետ ունեցած այս սերտ մտերմության արդյունքն էր, որ եպիսկոպոսական ձեռնադրության մասին Աբդիշոյի և նրա ընկերների խնդրանքը դյուրությամբ ընդունվում է Ներսես II Բագրևանդու կողմից և գումարվում է Դվինի II ժողովը, ուր, համաձայն Narratio-ի, Աբդիշոն ձեռնադրվում է եպիսկոպոս¹⁷⁴:

Ինչպես Գիրք թղթոցի դավանաբանական փաստաթղթերն են ապացուցում, Աբդիշոն կարևորագույն դեր է խաղացել հայ-ասորական եկեղեցական հարաբերություններում VI դարի կեսերին, անշուշտ, հավատո խնդիրներում իր գործուն ազդեցությունն ունենալով և եռանդուն մասնակցությունը բերելով Դվինի II (555թ.) եկեղեցական ժողովին: Հայոց եկեղեցու ներքին գործերի մեջ Աբդիշոյի ունեցած մեծ ազդեցության մասին են վկայում բազմաթիվ աղբյուրներ: Այսպես, Դվինի ժողովին գրեթե ժամանակակից մի աղբյուր, Երուսաղեմի Յովհաննես եպիսկոպոսի թուղթն առ Աբաս Աղվանից կաթողիկոս, որն ըստ կ. Տեր-Մկրտչյանի ժամանակագրական ճիշտ հաշվարկների¹⁷⁵ պետք է որ գրված լինի 574-577թթ. սահմանագծում, երկու անգամ հիշատակում է Աբդիշոյի անունը, ընդգծելով վերջինիս ունեցած մեծ ներգործությունը Դվինի ժողովի ընդունած որոշումներում, «... և ոչ զքաջութիւն Աստուծոյ Աբդիշոյի ասորոյ, որ եղև առաջնորդ կորստեանն

¹⁷³ Գիրք թղթոց, էջ 78-80:

¹⁷⁴ Narratio-ի այս վկայությունն, այնուամենայնիվ, չի համապատասխանում պատմական իրողությանը, որովհետև, ինչպես նշեցինք, Աբդիշոն ձեռնադրվում է դեռ ժողովից առաջ, նրան մասնակցելով արդեն որպես ձեռնադրված եպիսկոպոս և հայ եկեղեցու նվիրապետության անդամ: Նա առաջնակարգ տեղ է գրավում Ներսես II-ի ժողովական թղթի թվարկված եպիսկոպոսների շարքում, տես Գիրք թղթոց, էջ 73:

¹⁷⁵ Տե՛ս Կ. Տեր-Մկրտչյան «Հայոց յեկեղեցւոյ յարաբերութիւնները Աղուանից հետ ըստ Վրթանես Քերթոզի գրութեան» Արարատ, 1896թ., էջ 444:

Հայոց և կամ ժողովոյն Հայոց»¹⁷⁶, և կամ.«...իսկ զսուրբ և զտիեզերական ժողովն Քաղկեդոնի, զոր նզովեցին Հայքդ, որք մոլորեցան ի ձեռն Աբդիշոյի ասորոյ և ելին արտաքոյ սուրբ և կաթողիկէ եկեղեցւոյ»¹⁷⁷:

Փոտ առ Ջաքարիա թղթում ասվում է, թե Դվինի ժողովը գումարվեց Աբդիշոյի նախաձեռնությամբ. «...որ արար զժողովն ի Դւին.... ի ձեռն Աբդիշոյի ասորոյ որ եկեալ էր ի Սասոնոյ ի Սարաբթոյ վանիցն և այլք ընդ նմա...»¹⁷⁸: «Գիր մերոյ հարցն որ ի Դուին ժողովեալ...» խորագրով պատմական հիշատակարանը ևս իր հերթին հաստատում է, թե Դվինի ժողովի շարժառիթը Աբդիշո ասորին էր, թեպետ աղբյուրի մեջ վերջինիս նախաձեռնությունը ներկայացվում է միայն Քաղկեդոնի ժողովի նկատմամբ դիրքորոշման խնդրի հարցում և խոսք չկա Աբդիշոյի եպիսկոպոսական ձեռնադրության մասին¹⁷⁹: Արսեն Սափարացին նույնպես վկայում է Աբդիշոյի ներգործության փաստը Դվինի ժողովում¹⁸⁰: Ամփոփելով մեր շարադրանքն այն շարժառիթների վերաբերյալ, որոնք, ըստ *Narratio de rebus Armeniae*-ի, ի վերջո հանգեցրին Դվինի II եկեղեցական ժողովի գումարմանը, ավելացնենք, որ մեր աղբյուրի մեջ չափազանց արժեքավոր մի բնորոշում կա այն ժամանակաշրջանի վերաբերյալ, երբ եպիսկոպոսական ձեռնադրություն ստանալու համար, ասորի հուլիանականները դիմում են հայերին: Այսպես *Narratio*-ն փաստում է, թե այս շրջանում «Նրանք հրաժարվել էին ս. Գրիգորի ավանդությունից, անջատվելով Կեսարիայի աթոռից և հրաման ստացան Պարսից արքայից, որ իրենք կատարեն իրենց ձեռնադրությունը»: Աղբյուրի տրամադրած այս պարբերության վերջին միտքն իր հերթին ավելի է զարգանում Արսեն Սափարացու երկասիրության մեջ. «... Պարսից թագավորները ստիպում էին հայերին, որ հեռանան հունաց (բերձենների) դավանությունից... որպեսզի կրոնափոխությամբ նրանց միջև թշնամություն ընկնի, և այսու առավել ևս հնազանդ լինեն պարսից պետությանն»¹⁸¹:

¹⁷⁶ Յովհաննես առ Աբաս, էջ 2:

¹⁷⁷ Նույն տեղում, էջ 11:

¹⁷⁸ Փոտ առ Ջաքարիա, էջ 181:

¹⁷⁹ «Գիր մերոյ հարցն...» էջ 112-113:

¹⁸⁰ Արսեն Սափարացի, էջ 40:

¹⁸¹ Նույն տեղում, էջ 39:

Աղբյուրի հեղինակի համար հիմնական դրդապատճառները, որ եպիսկոպոսական ձեռնադրության համար ասորի հուլիանականները դիմում են հատկապես հայոց կաթողիկոսին, դա կարևորագույն այն փաստն էր, որ Հայոց եկեղեցին դուրս էր եկել հունական եկեղեցու իրավասությունից, այսինքն, այն կարգավիճակը, որում նա գտնվում էր:

Միջնադարյան հայ պատմիչների հաղորդած տվյալները Դվինի II եկեղեցական ժողովի վերաբերյալ բավական շփոթ են: Գիրք թղթոց ժողովածուն պարունակում է Ներսես Բագրևանդոցու աթոռակալության շրջանին վերաբերող թվով ինը դավանաբանական փաստաթղթերի մի շարք¹⁸², որոնք, ի հակադրություն հայ պատմիչների հաղորդած վկայությունների, բոլորովին նոր լույս են սփռում Դվինի II ժողովի պատմության խնդրին: Այդ փաստաթղթերը, ունենալով պատմական և վավերական անգնահատելի արժեք, վերաբերում են ինչպես Դվինի ժողովին նախորդող ժամանակաշրջանին¹⁸³, այն է՝ հայ-ասորական հարաբերություններին, որին մենք արդեն անդրադարձել ենք, համադրելով դրանք Narratio-ում պահպանված հազվագյուտ վկայությունների հետ, այնպես էլ և՛ Դվինի ժողովին ինքնին¹⁸⁴, և նրանից հետո եկող ժամանակաշրջանին¹⁸⁵:

Կարևորագույն այս փաստաթղթերից գատ Դվինի II ժողովի պատմության ուսումնասիրության մեջ էական նշանակություն ունեն Narratio-ի, «Փոտ առ Ջաքարիա» թղթի, «Յովհաննես առ Աբաս» թղթի, Արսեն Սափարացու երկասիրության, «Գիր մերոյ հարցն» խորագրով հիշատակարանի, ինչպես նաև ավելի ուշ շրջանի միջնադարյան հայ պատմիչների հաղորդած տեղեկությունները (Ստեփանոս Տարոնեցի, Սամվել Անեցի, Կիրակոս Գանձակեցի, Վարդան Արևելցի, Ստեփանոս Օրբելյան):

Դվինի II եկեղեցական ժողովը գումարվել է Ներսես II Բագրևանդոցու (548 - 557) աթոռակալության շրջանում: Իմիջիայլոց, Narratio-ն առաջին անգամ Ներսես II-ի առիթով է օգտագործում «կաթողիկոս» տերմինը. մինչ այդ հայոց հայրապետների համար աղբյու-

¹⁸² Տե՛ս Գիրք թղթոց, էջ 52-77

¹⁸³ Նույն տեղում, էջ 52-71:

¹⁸⁴ Նույն տեղում, էջ 72-75:

¹⁸⁵ Նույն տեղում, էջ 76-77:

րը պարզապես օգտագործում էր «եպիսկոպոս» տիտղոսը:

«Ուխտ միաբանութեան...» խորագիրը կրող Դվինի ժողովական փաստաթուղթը, պահպանված Գիրք թղթոցում, Դվինի II ժողովի գումարման տարեթիվ է փաստում. «ի քսան և չորրորդ ամի խոսրովու արքայից արքայի, ի սուրբի քառասներորդսն, ի կիրակեի իւղոգմենին»¹⁸⁶ (իմա՝ ծաղկազարդի կիրակին): Այս տարեշրջանում Չատիկի տոնը ընկնում է 555թ. մարտի 28-ին, իսկ ծաղկազարդի կիրակին՝ մարտի 21-ին: Դվինի II եկեղեցական ժողովն այսպիսով, համաձայն Գիրք թղթոցի մեջ պահված ժողովական փաստաթղթի, որն, ըստ մի շարք գիտնականների, ամենաճիշտն է արտացոլում Դվինի ժողովի հիշյալ թվականը, թվագրվում է 555թ. մարտի 21-ին: Թեև պետք է նշել, որ պատմագիտության մեջ հիշյալ ժողովի գումարման տարեթիվ է նշվել նաև 554թ.:

Անդրադառնալով *Narratio de rebus Armeniae*-ին, նշենք, որ Դվինի II ժողովի թվագրման համար աղբյուրը շեշտում է միանգամից հինգ համաժամանակություն. «Ներսես կաթողիկոսի քսաներորդ տարում, Հուստինոս կայսեր ժԳ (13) տարում, Պարսից խոսրով արքայի ԻԴ (24) տարում, Յիստրուզիտի նահատակության տարում, Հայոց թվականության սկզբում»:

Narratio-ի կողմից առաջարկված «Ներսեսի 20-րդ տարին» չի համապատասխանում պատմական իրականությանը, որովհետև, բոլոր աղբյուրները հայրապետին վերագրում են կաթողիկոսության ընդամենը ինը տարիներ: Ներսես II Բագրևանցու աթոռակալությունը սկսվել է 548թ., Դվինի II ժողովն ուստի գումարվել է նրա աթոռակալության 7-րդ տարում:

Narratio-ի կողմից վկայակոչված երկրորդ տարեթիվը՝ Հուստինոս կայսեր ժԳ (13) տարին, անկասկած վերաբերում է Հուստինիանոս Սեծին (527 - 565), որին հայ պատմիչները սովորաբար անվանում են «Հուստինանոս»: Հայտնի է, որ Հուստինիանոս I -ը գահ բարձրացավ իր հորեղբոր՝ Հուստինոս I-ի մահից հետո՝ 527թ. օգոստոսի 1-ին: 555թ.-ը համապատասխանում է հետևաբար նրա թագավորության 28-րդ տարվան և ոչ թե 13-րդ, ինչպես *Narratio* -ն է վկայում: Իմիջիայլոց, Հուստինիանոս I-ի գահակալության տարեթվի տեսակետից

¹⁸⁶ Նույն տեղում, էջ 72:

և ոչ մի աղբյուր ճիշտ չի թվագրում Դվինի II եկեղեցական ժողովը:

Narratio-ում տրված երրորդ տարեթիվը՝ «Պարսից խոսրով արքայի ԻԴ (24) տարին» կատարելապես ճիշտ է և ճշգրտությամբ վկայված նաև մյուս աղբյուրների մեջ:

Ժողովի թվագրման հաջորդ տարեթիվը Narratio de rebus Armeniae-ում տրված է որպես «Յիստբուզիտի նահատակության տարում»: Սուրբ Յիստբուզիդի անունը, որ «թարգմանի «Աստուած ապրեցոյց»¹⁸⁷, հայ մատենագրության մեջ հանդիպում է նաև «Յիզիտբուզիդ», «Եզիտբուզիդ», «Յիսբուխտ» և այլ տարբերակներով, սերում էր պարսից քահանայական մի ընտանիքից: 542թ. ապրիլի 18-ին ներկա գտնվելով սուրբ Գրիգոր Մանածիհիի նահատակությանը, նա անցնում է Սյունիք, այնուհետև հաստատվում է Դվինում, ուր մկրտվում է և ուր էլ որպես մագդեականության դավաճան «բազում չարչարանս կրեալ ի մարզպանէ Վշնասն Վահրամայ՝ ի Դվին քաղաքի պսակի մարտիրոսական մահուամբ ի Քրիստոսէ»¹⁸⁸: Յիստբուզիդ վկայի նահատակության տարին ճշգրիտ տրված է «Վկայաբանութիւն Սրբոյն Յիզտիբուզտեայ»-ում. «...Եւ այսպես քաջութեամբ վկայեաց ի քաներորդի երրորդի ամին խոսրովու թագաւորի, որ օր երկու էր քաղոց ամսոյ յաւուր կիրակէի յերրորդ ժամու»¹⁸⁹:

Խոսրովի ԻԳ (23 տարին) համապատասխանում է 553/554թթ. հուլիս-հուլիս ամիսներին, այս տարեշրջանում 2 քաղոցը համապատասխանում է նոյեմբերի 9-ին (կիրակի օրը) և ոչ թե 555թ. մարտի 21-ին, երբ գումարվում է Դվինի II ժողովը: Այնուամենայնիվ, Narratio-ի կողմից առաջադրված այս տարեթիվը հանդիպում է նաև այլ աղբյուրներում:

Եվ վերջապես, Դվինի ժողովի թվագրման սինխրոնիզմի վերջին կետը ձևակերպվում է Narratio-ում, որպես՝ «հայոց թվականության սկզբում»: Եկեղեցական ժողովների պատմությանը վերաբերող «Սակս ժողովոց որ եղէն ի Հայք» գրությունը ևս Դվինի II ժողովին վերաբերող իր հատվածը սկսում է հետևյալ արտահայտությամբ. «ի սկզբան թուականութեանս Հայոց, վեցերորդ ժողով արար Տեր Ներսես

¹⁸⁷ Հովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 64:

¹⁸⁸ Նույն տեղում:

¹⁸⁹ Տե՛ս Վարք և Վկայաբանութիւնք սրբոց, հ.Բ., Վենետիկ, 1874թ., էջ 130:

ի Ղուևի»¹⁹⁰:

Հայտնի է, որ հայոց պատմության մեջ 553թ.-ը հանդիսանում է «Հայկազյան մեծ» կամ «Թորգոմյան» կոչվող թվականի սկիզբ: Narratio-ի և մի քանի այլ աղբյուրների կողմից Դվինի II ժողովի առիթով օգտագործված «Հայոց թվականության սկզբում» արտահայտությունը մեր կարծիքով անհրաժեշտաբար այն նշանակությունը չուներ, թե հիշված ժողովը տեղի է ունեցել հայոց թվականության հենց առաջին տարում, այլ որ այն գումարվել է քիչ ուշ (555թ.) նրա ելակետից (իմա՝ 553թ.ից): Իսկ որոշ աղբյուրների համաձայն, հենց Դվինի II եկեղեցական ժողովն է հաստատում հայոց ինքնուրույն թվականությունը. «արար ժողով ի քաղաքն Ղուին... և կարգեցին զթուականն Հայոց», ինչպես Ստեփանոս Տարոնեցին է վկայում¹⁹¹: Իսկ օրինակ Վարդան Արևելցին հայոց թվականության հաստատումը վերագրում է Մովսես Եղիվարդեցուն, նրան վերագրելով նաև Աբդիշոյի ձեռնադրությունը¹⁹²:

Առհասարակ, ինչպես Գիրք թղթոց ժողովածուի մեջ պահպանված վավերաթղթերը, այնպես էլ միջնադարյան զանազան աղբյուրները համակարծիք չեն իրենց վկայություններում Դվինի II եկեղեցական ժողովի ընդունած որոշումների մասին ընդհանրապես և Քաղկեդոնի ժողովի նկատմամբ դավանաբանական դիրքորոշում արտահայտելու մասին մասնավորապես: Քննության առնելով հատկապես Ներսես II Բագրևանդցու աթոռակալության շրջանին վերաբերող դավանաբանական փաստաթղթերը, տեսնում ենք, որ, եթե նրանց մի մասում, որը վերաբերում է Դվինի II ժողովին նախորդող հայ-ասորական թղթակցության շրջանին, բացահայտորեն և քանիցս բանադրվում և նզովվում է Քաղկեդոնի ժողովը և նրա դավանաբանական հիմնաքարը հանդիսացող Լևոնի Տոմարը, ապա նույն Դվինի ժողովի ժողովական փաստաթղթում խոսք անգամ չկա քաղկեդոնականության դատապարտման մասին: Քաղկեդոնի ժողովի հիշատակությունը բացակայում է նաև Ներսես կաթողիկոսի և Ներշապուհ Մամիկոնեից եպիսկո-

¹⁹⁰ Գիրք թղթոց, էջ 221:

¹⁹¹ Ստեփանոսի Տարոնեցոյ Ասողկան Պատմութիւն Տիեզերական, Պետերբուրգ, 1885, էջ 83:

¹⁹² Տե՛ս Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ Վարդապետի, Վենետիկ, ս. Ղազար, 1862թ. էջ 84-85:

պոսի անունով մեզ հասած կանոնների հավաքածուի մեջ¹⁹³:

Դվինի ժողովական փաստաթղթում¹⁹⁴ ժողովի կողմից սահմանված օրենսդրության մասին ակնարկ անգամ չկա, մինչդեռ «Սակս ժողովոց» գրությունը փաստում է, որ Դվինի ժողովում «... սկզբնաւորեալ Տէր Ներսէս սահմանադրութիւնս վճիռ տալով...»¹⁹⁵:

Այն հանգամանքը, որ Դվինի II ժողովը բանադրել է Քաղկեդոնի վարդապետությունը, հաստատվում է ինչպես Գիրք թղթոց ժողովածուի մեջ պահպանված միանգամայն արժանահավատ փաստաթղթերով, այնպես էլ միջնադարյան բազմաթիվ աղբյուրների հաղորդած վկայություններով:

ա) Վերոհիշյալ իրադարձություններին գրեթե ժամանակակից երուսաղեմի Զովհաննես Եպիսկոպոսի «առ Աբաս Աղուանից կաթողիկոս» թղթում. «... եւ վասն զի Զայք յասորեաց խաբեցան, որ ելին արտաքոյ սրբոյ եկեղեցւոյ վասն նզովելոյ նոցա զսուրբ ժողովն Քաղկեդոնի...»¹⁹⁶, բ) «Narratio de rebus Armeniae-ն՝ մեր քաղկեդոնական սկզբնաղբյուրը.» «... Երբ նզովեցին Քաղկեդոնի սուրբ ժողովը որպես նեստորական ըստ Աբդիշոյի գրության», գ) «Փոտ առ Չաքարիա» թղթում, «Բայց հակառակութիւն վասն ժողովոյն ինչ ոչ գոյր, այլ ամենեքեան ընդունէին զժողովն մինչ ի ժողովն Դվնայ...»¹⁹⁷, դ) Արսեն Սափարացու երկասիրության մեջ. «և նզովեցին նոյն սուրբ ժողովն Քաղկեդոնի, որ կոչեցին Նեստորական՝ համաձայն անաստված Աբդիշոյի»¹⁹⁸, ե) «Գիր մերոյ հարցն...» խորագրով Դվինի ժողովին Նվիրված հիշատակարանում. «...եւ ի բաց մերժեցին զժողովն Քաղկեդոնի նզովիւք չափ»¹⁹⁹: Քաղկեդոնի ժողովի դատապարտման փաստը վկայված է նաև «Սակս ժողովոց...» գրության մեջ. «զայս ժողով արար Տէր Ներսէս հակառակ ժողովոյն Քաղկեդոնի. վասն զի էր ախտ պղտորման խոստովանութեան Քաղկեդոնի յաճախապէս յաւելեալ ևս

¹⁹³ Տե՛ս Ա. Ղլտճյան «Կանոնք Ներսէս Բ Կաթողիկոսի» Արարատ, 1905, էջ 949-968:

¹⁹⁴ Գիրք թղթոց, էջ 72-75:

¹⁹⁵ Նույն տեղում, էջ 221:

¹⁹⁶ «Զովհաննես առ Աբաս», էջ 9:

¹⁹⁷ «Փոտ առ Չաքարիա» էջ 181:

¹⁹⁸ Տե՛ս Արսեն Սափարացի, էջ 40:

¹⁹⁹ Տե՛ս «Գիր մերոյ հարցն», էջ 113:

քան զևս յոյժ յոյժ երկաբնակ հաւատն»²⁰⁰: Ավելի ուշ շրջանի պատմիչները ևս (Ստեփանոս Տարոնեցի, Սամվել Անեցի, Ստեփանոս Օրբելյան և այլն) հաստատում են Քաղկեդոնի ժողովի դատապարտման փաստը Դվինի ժողովի կողմից:

Ի հակադրություն վերը հիշված աղբյուրների, Դվինի II եկեղեցական ժողովի «Ուխտ միաբանութեան հայոց աշխարհիս...» խորագիրը կրող վավերական փաստաթուղթը շարադրում է, թե հիշյալ ժողովը զբաղվել է միայն նեստորականների գործունեության դատապարտման խնդրով²⁰¹: Գիրք թղթոց ժողովածուի մեջ պահպանվել են նաև նույն ժողովի հետ առնչվող և նեստորականության նույն խնդրին վերաբերող երկու փաստաթղթեր ևս, որոնցից առաջինը վերնագրված է «Թուղթ մեղադրութեան առ եպիսկոպոսունս»²⁰²: Խիստ հատկանշական է նաև նեստորականության խնդրին վերաբերող երկրորդ վավերաթուղթը, խորագրված՝ «Որոշումն Նեստորականացն ի սրբոյ եկեղեցւոյ»²⁰³: Վերոհիշյալ երեք փաստաթղթերը իրենց բովանդակությամբ վերաբերում են միայն նեստորականների հերձվածողական վարդապետության դատապարտման խնդրին. Քաղկեդոնի ժողովի և կամ Լևոնի Տոմարի մասին որևէ հիշատակություն ընդհանրապես բացակայում է:

Իրենց բովանդակության մեջ տարատեսակ վավերաթղթերի²⁰⁴ առկայությունը Գիրք թղթոցում հիմք է հանդիսացել որոշ գիտնականների զանազան կարծիքներ արտահայտել Դվինի II ժողովի առնչությամբ. ա) որ Դվինի II եկեղեցական ժողովը տևել է մի քանի տարիներ և նրա ընդունած ոչ բոլոր փաստաթղթերն են մեզ հասել (Կ. Տեր-Սկրտչյան, Երվ. Տեր-Մինասյան), բ) որ Ներսես II Բագրևանդցու աթոռակալության ժամանակ երկու և ավելի եկեղեցական ժողովներ են տեղի ունեցել (Պ. Անանյան, Ն. Ակինյան): Հարցի բացատրության հա-

²⁰⁰ Տե՛ս Գիրք թղթոց, էջ 221:

²⁰¹ Խնդրին ավելի մանրամասն անդրադարձել են Վ. Հացունի, Եզվ. աշխ-ը, էջ 378-388, Երվ. Տեր-Մինասյան «Նեստորականությունը Հայաստանում» էջ 366-369 և այլն:

²⁰² Գիրք թղթոց, էջ 70-71:

²⁰³ Նույն տեղում, էջ 76-77:

²⁰⁴ Խոսքը վերաբերում է Ներսես II-ի աթոռակալության շրջանին վերաբերող վավերաթղթերին:

մար բավական հետաքրքիր տարբերակ է առաջարկում Պ. Անանյանը²⁰⁵: Նրա կարծիքով, Ներսես II-ի աթոռակալության շրջանում երկու եկեղեցական ժողովներ են տեղի ունեցել Դվինում, առաջինը, համաձայն գիտնականի, հրավիրվել է 552/553թթ. ընթացքում՝ Աբդիշոյի եպիսկոպոսական ձեռնադրության առիթով և II-ը՝ 555թ. մարտի 21-ին, նեստորականների դատապարտման առնչությամբ: Գիտնականի կարծիքով. «անտարակուսելի է, որ Ներսես որոշ կերպով մերժած է և նզոված Քաղկեդոնի ժողովը և Լևոնի Տոմարը և սա կպատշաճի առավելապես Աբդիշոյի ձեռնադրության համար գումարված ժողովին»²⁰⁶:

«Ուխտ միաբանութեան» խորագիրը կրող ժողովական փաստաթղթում Քաղկեդոնի ժողովի դատապարտման բացակայությունը կարող է բացատրվել նաև նրանով, որ նեստորականության ու քաղկեդոնականության բավական նմանության պատճառով, այս երկու անունները հաճախ են իրար փոխարեն գործածվել: Վերջինս ապացուցվում է նաև Narratio-ի, զուգահեռատար նաև Արսեն Սափարացու երկասիրության հաղորդած վկայություններով. «Երբ նզովեցին Քաղկեդոնի սուրբ ժողովը որպես նեստորական» (Narratio) և «... նզովեցին նույն սուրբ ժողովն Քաղկեդոնի որ կոչեցին նեստորական» («Վրաց և հայոց բաժանման մասին»)²⁰⁷:

Հայ միջնադարյան աղբյուրները իրենց վկայությունների մեջ համակարծիք չեն նաև Դվինի ժողովի ընդունած որոշումների հարցում: Փաստելով և կամ անտեսելով ժողովական այս կամ այն որոշումը, որն իր հերթին վկայված է Narratio-ում և որին մանրամասնորեն կանդրադառնանք ստորև, միջնադարյան աղբյուրները Դվինի II ժողովին են վերագրում նաև հետևյալ գործերը. ա) Եկեղեցական ժիսա-

²⁰⁵ Տե՛ս Պ. Անանյան, Պատմական յիշատակարան մը..., Բազմավեպ, 1957, էջ 121 և 1958, էջ 65-67:

²⁰⁶ Նույն տեղում, էջ 67:

²⁰⁷ Այս տեսակետի դեմ, որը պաշտպանում են բազմաթիվ գիտնականներ, ժամանակին ընդդիմացել է Մ. Օրմանյանը «Նեստորականներու և քաղկեդոնականներու միջև եղող առնչութեան պատճառով կրցած են ոմանք քաղկեդոնականներու դեմ եղած ըսել Դընայ երկրորդ ժողովը», տե՛ս Ազգապատում, հտ. I, սյն 547; Գիտնականի համոզմամբ, Քաղկեդոնը մերժվել էր արդեն Դվինի I ժողովում, իսկ Դվինի II ժողովը զբաղվել է միմիայն նեստորականության խնդրով:

կարգում Քրիստոսի Ծննդյան և Մկրտության տոների միացումը²⁰⁸, բ) Հայոց ինքնուրույն թվականության ընդունման փաստը²⁰⁹, գ) Ներսես կաթողիկոսի և Ներշապուհ եպիսկոպոսի անունով պահպանված կանոնների մի հավաքածու, որի մասին վկայության ենք հանդիպում միայն «Սակս ժողովոց...» վավերաթղթում²¹⁰:

...Narratio de rebus Armeniae-ն մանրամասնում է Դվինի II ժողովի ընդունած որոշումները.

ա) Քաղկեդոնի ժողովի դատապարտումը և միաբնակ վարդապետության ընդունումը՝ Տիմոթեոս Կուզի և Փիլոքսենոս Մաբուզեցու գրվածքների ազդեցության ներքո, որոնք հայերեն են թարգմանվում այս շրջանում (անկասկած՝ Դվինի ժողովին նախորդող շրջանում), բ) Ս. Երրորդության երգասացությանը «որ խաչեցար վասն մեր» արտահայտության հավելումը, գ) Հրաժարումը Երուսաղեմի և նոր Հռոմի հետ դավանաբանական միաբանությունից, դ) Աբդիշոյի և նրա երեք ընկերների ձեռնադրությունը:

Արդեն իսկ բավական մանրամասնորեն քննության ենթարկելով Դվինի ժողովի կողմից Քաղկեդոնի բանադրման փաստը, միանգամից անցնենք այս կետի հետ առնչվող երկրորդ խնդրին, Տիմոթեոս Կուզի և Փիլոքսենոս Մաբուզեցու հակաքաղկեդոնական գրվածքների հայերեն թարգմանության հայ պատմագիտական մտքի մեջ գիտական մեծ վեճերի առիթ հանդիսացած չափազանց կարևոր խնդրին:

Տիմոթեոս Կուզը հակաքաղկեդոնական պայքարի նախակարապետներից մեկն էր և եգիպտական միաբնակության պարագլուխը: Իր ժամանակ արդեն նրան շնորհվել էր Տիմոթեոս Մեծ անունն ըստ Չաքարիա Հռետորի:

Բյուզանդական մատենագիրները իրենց գրվածքների մեջ մի շարք խորագրերի ներքո, ինչպես օրինակ՝ «Հակաճառութիւն» մի քանի գրքերից բաղկացած, «Շարադրութիւնք առ ժողովն Քաղկեդոնի և տունարն Լեւոնի», և կամ «Գիրք ընդդէմ ժողովոյն Քաղկեդոնի», հաճախ են հիշատակում Տիմոթեոս՝ Կուզի հակաքաղկեդոնական գրվածքները: Վերոհիշյալ երեք խորագրերն էլ անտարակույս ակնարկում են միևնույն գործը՝ «Հակաճառութիւն առ Սահմանեալսն ի ժողո-

²⁰⁸ Տե՛ս «Սակս ժողովոց...», Գիրք թղթոց, էջ 221:

²⁰⁹ Ստեփանոս Տարոնեցի, էջ 82:

²¹⁰ Գիրք թղթոց, էջ 221:

վոյն Քաղկեդոնի»²¹¹, որի ամբողջական տեքստը մենք այսօր ունենք միմիայն հայերեն թարգմանությամբ:

Հայտնի է, որ Տիմոթեոս Կուզն իր դավանաբանական, հակաքաղկեդոնական հերքումները գրել է աքսորավայրում եղած ժամանակ՝ 460-476թթ. սահմանագծում: Այն հանգամանքը, որ Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառության» լատիներեն թարգմանությունն արդեն իսկ գոյություն ուներ Կոստանդնուպոլսի Գեննադիոս պատրիարքի (458-471) ժամանակ, ենթադրել է տալիս, որ հեղինակն իր աշխատությունը գրել է աքսորի առաջին տարիներին: «Հակաճառության» հայերեն թարգմանության մեջ կարդում ենք, որ Դիոսկորոս պատրիարքին աքսորեցին. «... ի Գանգրացուցն քաղաք, Ի Պափղագոնիա, աստ ուր զարչաւանն կատարեաց»: Բառային այս նրբությունը ընդգծել է Գալուստ Տեր-Մկրտչյանը, գտնելով, որ «աստ»-ի գործածությունը Գանգրայի մասին ապահովաբար ցույց է տալիս, որ այդ տողերը գրելիս Տիմոթեոս Կուզը գտնվում էր Գանգրայում, եթե Քերսոնում լիներ, Գանգրայի մասին պիտի ասեր՝ «անդ»²¹²: Տիմոթեոս Կուզն այսպիսով իր աշխատությունը գրել է Մդ. 60-ական թթ. Գանգրայում, աքսորի առաջին տարիներին²¹³:

Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառութիւն» երկի հայերեն թարգմանության լույս ընծայմանը զուգընթաց (էջմիածին, 1908թ.) հայագիտության մեջ չափազանց բուռն գիտական վեճերի պատճառ հանդիսացավ սույն երկի հայերեն թարգմանության ժամանակի կարևորագույն խնդրի որոշումը: Հրատարակիչները գրքի առաջաբանում մատնանշելով սուկ «Փոտ առ Չաքարիա» աղբյուրի մեջ պահպանված

²¹¹ Տե՛ս Տիմոթեոսի եպիսկոպոսապետի Աղեքսանդրեայ «Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի» ի լոյս ընծայեալ աշխատութեամբ Կարապետ Ծ. Վարդապետի եւ Երանդ Վարդապետի, Ս. էջմիածին, 1908:

²¹² Տե՛ս Գ. Տեր-Մկրտչյան, Տիմոթեոս Կուզի Հակաճառութեան հայ թարգմանութեան ժամանակը և Սուրբ Գրքի երրորդ կամ նորաբեր հայ թարգմանութիւնը, Արարատ, 1908, էջ 588:

²¹³ Ն. Ակինյանն առաջարկում է թվագրման բոլորովին այլ սահմանագիծ. առաջին գիրքը, որն ըստ գիտնականի, գրեթե ամբողջությամբ ներկայացված է «Հակաճառության» հայերեն թարգմանության մեջ, գրվել է 454-457թթ. միջև, իսկ երկրորդ և երրորդ գրքերը, որոնք, ըստ գիտնականի, բացակայում են հայերեն տարբերակում, գրվել են 460-ական թթ.: Տե՛ս Ն. Ակինեան, Տիմոթեոս Կուզ հայ մատենագրութեան մեջ, Վիեննա, 1909, էջ 7-8:

վկայությունը Տիմոթեոս Կուզի գրվածքների թարգմանության ժամանակի վերաբերյալ, ինչպես նաև հաշվի առնելով պատմա-դավանաբանական իրավիճակը VI դ. կեսին, «Հակաճառության» հայերեն թարգմանությունը փաստեցին Դվինի II եկեղեցական ժողովից առաջ²¹⁴: «Հակաճառության» թարգմանությունն անտարակույս իրականացվել էր դեռ նախքան Դվինի II եկեղեցական ժողովը, իսկ ավելի ճշգրիտ՝ դեպի Հայաստան Աբդիշո երեցի առաջին այցելության շրջանում, երբ խնդրո առարկա գրվածքները (Տիմոթեոս Կուզի և Փիլոքսենոս Մաբուզեցու) ներկայացվում են Հայոց եկեղեցու նվիրապետության քննությանը: Այն փաստը, որ IV տիեզերական ժողովը Հայոց եկեղեցու կողմից մերժվում է հատկապես այս գրվածքների ազդեցությամբ, ապացուցվում է մի շարք աղբյուրների կողմից,²¹⁵:

Ն. Ակինյանը, հիմնվելով «Փոտ առ Չաքարիա» թղթի և *Narratio de rabus Armeniae*-ի հաղորդած վկայությունների վրա, գիտական պրպտումների իր առաջին շրջանում նմանապես «Հակաճառության» թարգմանությունը զետեղեց VI դարի կեսին²¹⁶: Ավելի ուշ նա Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառության» հայերեն թարգմանությունը վերագրեց հունաբան դպրոցի գործունեության համեմատաբար ուշ շրջանին, զետեղելով այն 572-603թթ.-ի միջև: Չարգացնելով այս հիպոթեզը, գիտնականն ավելի է սահմանափակում երկի թարգմանության ժամանակը՝ 601-603թթ.²¹⁷, ճշգրտելով անգամ նրա կատարման վայրը՝ Եդեսիա²¹⁸:

Ի հակադրություն բազմաթիվ աղբյուրների կողմից հաղորդված այն վկայության, թե «Հակաճառությունը» հայերեն է թարգմանվել VI դարի կեսին, այս հարցի շուրջ միանգամայն նոր վարկած է առաջադ-

²¹⁴ Տե՛ս «Հակաճառութիւն», Առաջաբան, էջ XIII - XVII:

²¹⁵ Տե՛ս *Narratio*, Փոտ առ Չաքարիայ, էջ 181, Արսեն Սափարացի, էջ 40, «Գիր մերոյ հարցն...» էջ 113: Պետք է նշել նաև, որ Գիրք թղթոցի վավերաթղթերը բառ անգամ չեն ասում այս գրվածքների և նրանց թարգմանության մասին:

²¹⁶ Տե՛ս Ն. Ակինեան «Տիմոթեոս Կուզ...», էջ 19 և հետագա էջերը:

²¹⁷ Նույնի՝ «Յունաբան դպրոցը» (572-603), սյն. 280, Հանդես ամսօրեայ, 1932:

²¹⁸ Նույն տեղում, սյն. 284:

րում Գ. Տեր-Սկրտչյանը²¹⁹: Յենվելով Տիմոթեոս Կուզի գրվածքի հայերեն օրինակի երես 277-ի պիտառության մի վերնագրում արտահայտված տարեթվերի համաժամանակության զուգավորության վրա, գիտնականը փորձում է ապացուցել, թե վերոհիշյալ զուգավորությունը տոմարագիտական հաշվումներով կարող է հանդիպել միայն 480-484թթ. քառամյակին, որը նա համարում է «Տիմոթեոս Կուզի հայ թարգմանության հաստատուն և անխախտելի թվականը»²²⁰: Այս հիպոթեզն ավելի է զարգացվում գիտնականի հետագա հոդվածներում²²¹: Վերոհիշյալ վարկածը սկզբնական շրջանում ոչ միայն ընդունելություն չգտավ, այլև առարկություններ առաջացրեց: Սակայն հետաքրքրությունը վիճահարույց հարցի նկատմամբ շուտով երկփեղկեց հայագիտական միտքը: Գ. Տեր-Սկրտչյանի առաջադրած քառամյակը «Չակաճառության» հայերեն թարգմանության համար ճիշտ համարեցին Կ. Տեր-Սկրտչյանը²²², Ս. Աբեղյանը²²³, մինչդեռ մի շարք հայագետներ անհնարին էին համարում վերոհիշյալ երկասիրության թարգմանությունը զետեղել V դարի վերջին քառորդում, ինչպես օրինակ Ն. Ակինյանը²²⁴, Յ. Մանանդյանը²²⁵, Պ. Անանյանը²²⁶, Երվ. Տեր-Սինասյանը²²⁷:

²¹⁹ Տե՛ս Գ. Տեր-Սկրտչյան «Տիմոթեոս Կուզի հակաճառութեան...», Արարատ, 1908, էջ 564-589:

²²⁰ Նույն տեղում, էջ 572:

²²¹ Գ. Տեր-Սկրտչյան «Չայ մատենագրութեան հնագոյն թուականները», Շողակաթ, 1913, էջ 154-163:

²²² Տե՛ս Կ. Տեր-Սկրտչյան, «Կնիք հաւատոյ», նախաբան, էջ LIX, նույնի՝ «Յովհան Մանդակունի և Յովհան Մայրազոմեցի, Շողակաթ, 1913, էջ 89-93:

²²³ Ս. Աբեղյան «Չայոց հին գրականության պատմություն» գիրք I, Երևան, 1968, էջ 118, 673: Ս. Աբեղյանի կարծիքով Յունաբան դպրոցի սկիզբն ընկնում է 5-րդ դարի III քառորդին՝ 450-475թթ., իսկ Կուզի հակաճառության թարգմանությունը 480-484թթ., նույն տեղում, էջ 118:

²²⁴ Ն. Ակինյան «Տիմոթեոս Կուզ...», նաև՝ «Յունաբան դպրոցը» (572-603), Չանդես ամսօրեայ, 1932:

²²⁵ Յ. Մանանդեան «Յունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները», Չանդես ամսօրեայ, 1926, էջ 437-445:

²²⁶ Պ. Անանյան «Պատմական յիշատակարան մը...» Բազմավեպ, 1957, 1958:

²²⁷ Երվ. Տեր-Սինասյանի մի շարք հոդվածները, ինչպես օրինակ. «Տիմոթեոս Կուզի «Չակաճառութիւն» երկի թարգմանության ժամանակը», էջ 394-410, «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուն և հայոց եկեղեցու դավանաբանական դիրքորոշումը Զ-է դարերում», էջ 88-89:

Վերադառնալով վերոհիշյալ պիտառության վերնագրին, որն ի դեպ, առկա է չորս ձեռագրերում, չպետք է մոռանալ, որ միջնադարյան վաղեմիությունն ունեցող այդ ամսաթվերը բնականաբար առանց աղճատումների չեն կարող մնալ: Հ. Մանանդյանը, գտնելով, որ Տիմոթեոս Կուզի թարգմանության հայերեն բնագիրն ազատ չէ նմանօրինակ աղճատումներից, և որ «Հակաճառութիւնը թարգմանուած է հայերէնի 552-564 թթ.-ի ժամանակամիջոցում»²²⁸, առաջարկում է մեկ այլ ընթերցված պիտառության հիշյալ վերնագրի համար, որով երկի հայերեն թարգմանության ժամանակն ամփոփվում է 552-556թթ. քառամյակում²²⁹, փաստ, որն արդարև համապատասխանում է պատմական իրողությանը:

Տիմոթեոս Կուզը միջնադարյան եկեղեցական-դավանաբանական հայ գրականության մեջ սկսած VI դարի II կեսից և հատկապես VIIդ. սկզբից, անցնելով միաբնակ ուղղափառ դավանության վարդապետության ամենանշանավոր հայրերի շարքը, հաճախ է հիշվում և վկայակոչվում որպես ուղղափառ դավանության վարդապետ: Եվ եթե հայ միջնադարյան դավանաբանական գրագրությունների մեջ Կուզին շնորհվում է «սուրբ», «երանելի», «աստուածաշնորհ» և այլ մակդիրների, ապա, բնականորեն, բոլորովին հակադիր ածականներ են նրան շնորհում հակառակորդ քաղկեդոնական դավանության կողմնակիցները, ինչպես օր. «անիծյալ ոմն Տիմոթեոս եպիսկոպոս»(Narratio), «... և ուղարկեց... նենգ աղվեսների, որոնց մեջ ... նաև Տիմոթեոս Կուզ»²³⁰, «մեկնողական գրությունն Տիմոթեոս հերծվածողի»²³¹ և կամ «Տիմոթեոս էլուրոս... որ աքսորեցաւ վասն չար ամբարշտութեանն իւր»²³²:

Երկասիրության մեջ ժողովված են բազմաթիվ վկայություններ ինչպես նշանավոր եկեղեցական հայրերի, այնպես էլ զանազան հերետիկոսների այնպիսի գրվածքներից, որոնց շատերի բնագրերը ներկայումս անհայտ կորած են և անվամբ միայն հայտնի են: Եկեղեցական հայ գործիչները մեծ չափով, միջնորդավորված կերպով օգտ-

²²⁸ Հ. Մանանդյան, նշվ. հոդվածը, սյն. 439:

²²⁹ Լույն տեղում, սյն. 442:

²³⁰ Տե՛ս Արսեն Սափարացի, էջ 36:

²³¹ Լույն տեղում, էջ 40:

²³² «Յովհաննես առ Աբաս» էջ 9:

վում են երկասիրության մեջ առկա, սուրբ հայրերի գրությունների այդօրինակ հատվածներից; Եթե ուշադիր քննության առնենք «Հակաճառություն» երկի հետքերը հայ մատենագրության մեջ, «աւելի շատ Ս. հարց և այլոց գրուածներից ի մէջ բերուած վկայութիւնք պիտի զարնեն աչքի, քան Տիմոթէոսի սեփական կարծիքները»²³³:

Ինչպես Ն. Ակինյանն է ընդգծում, «Սկզբնագիրք Տոմարի» գրվածքի մեջ²³⁴, ամփոփված են ոչ այլ ինչ, եթե ոչ «Հակաճառության» մեջ արտացոլված Լևոնի Տոմարից փոխառված հատվածները՝ բառ առ բառ²³⁵, որի խմբագիրը իր դավանությամբ, ամենայն հավանականությամբ, քաղկեդոնիկ է: Հիմնվելով այս փաստի վրա, գիտնականը համոզված է, թե քաղկեդոնական վարդապետության կողմնակիցները «Հակաճառութիւն» երկից օգտվել են գլխավորապես կազմելու համար Լևոնի Տոմարը, փաստ, որ վկայում է, թե «չենք ունեցած երբեք Տոմարին ամբողջական հին թարգմանութիւնն... երբեք ճշգրիտ ծանոթութիւն չեն կազմած այնչափ անգամ նզոված Քաղկեդոնի ժողովոյն պատմութեան և վարդապետութեան մասին»²³⁶:

VI դարի սկզբի ամենագիտուն դավանաբաններից ու եկեղեցական գործիչներից էր նաև Փիլոքսենոս (Քսենայաս) Մաբուզեցի (Նաբովկացի) կամ Հիերապոլսեցի միաբնակ եպիսկոպոսը, որը վախճանվել է աքսորավայրում՝ Գանգրայում: Փիլոքսենոս Մաբուզեցու անունը Տիմոթէոս Էլուրոսի անվան հետ որպես հակաքաղկեդոնական պայքարի ջատագովներ, հիշատակվում է Narratio de rebus Armeniae-ում, «Փոստ առ Ձաքարիա» թղթում, Արսեն Սափարացու երկասիրության մեջ, ինչպես նաև Դվինի ժողովի վերաբերյալ պատմական հիշատակարանում, որոնց գրվածքները, համաձայն հիշված աղբյուրների, թարգմանվել են Ներսես II Բագրևանդցու աթոռակալության շրջանում և իբրև ծանրակշիռ աղբյուր կիրառվել և դավանաբանական «նյութ» մատակարարել 555թ. Դվինի II եկեղեցական ժողովի ընդունած որոշումների և վճիռների համար: Հենց այս գրվածքների ազդեցությամբ է, համաձայն վերոհիշյալ սկզբնաղբյուրների, Հայոց եկեղեցին մեր-

²³³ Տե՛ս Ն. Ակինեան, «Տիմոթէոս Կուզ...», էջ 32:

²³⁴ «Սկզբնագիրք Տոմարի Ս. Լեւոնի եւ Սահմանի Ս. Ժողովոյն Քաղկեդոնի», Վենետիկ, 1805թ.:

²³⁵ Լույն տեղում, էջ 17:

²³⁶ Ն. Ակինյան, «Տիմոթէոս Կուզ...», էջ 37:

ծում Բաղկեդոնի ժողովի վարդապետությունը:

Ի հակադրություն *Narratio*-ի, ինչպես և մյուս աղբյուրների հաղորդած տվյալների, Ն. Ակինյանը գտնում է, թե Փիլոքսենոս Մաբուզեցու աշխատությունների հայերեն թարգմանությունը չի կարող ունենալ նույն ծագումը, ինչպես որ Կուզի «Հակաճառության» հայերեն թարգմանությունը. «այս երկու հեղինակներու գրութիւնները լեզուական տեսակետով այնպես անմիասնական են, որ անհնար է անոնց թարգմանութիւնը մեկ ժամանակի և մեկ թարգմանչի վերագրել»²³⁷: Գիտնականի համոզմամբ, հակաքաղկեդոնական այս հեղինակի գրվածքների թարգմանությունը միանգամայն ազատ է հունաբան դպրոցի ազդեցությունից և գրված է մաքուր հայերենով²³⁸: Գիտական այս եզրակացությունն ի վերջո հանգում է նրան որ Տիմոթեոս Կուզի և Փիլոքսենոս Մաբուզեցու գրվածքների հայերեն օրինակները չեն կարող ժամանակակից լինել. եթե Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառութեան» հայերեն տարբերակը ծագում է հունարենից, ապա Փիլոքսենոսի գրվածքներինը ծագում է ասորերենից:

Այսպիսով, Բաղկեդոնի IV տիեզերական ժողովը՝ հայ եկեղեցու դավանաբանական դիրքորոշմանն անհարիր իր վարդապետությամբ՝ էլ ավելի սրեց նմանօրինակ թարգմանությունների պահանջը: Վերջիններիս օգնությամբ ավելի հեշտ էր դիմակայել դավանաբանական բանավեճերում: Հունաբան թարգմանչաց դպրոցը միջնադարյան Հայաստանում իրագործում էր գլխավոր մի խնդիր. «հայկական միջավայր փոխանցել դարավոր ուղի անցած հունական գիտության արժեքավոր նյութերը»²³⁹: Հայերեն են թարգմանվում փիլիսոփա-աստվածաբանների ու մեկնիչների երկերը. «Յուրաքանչյուր երկի ընտրությունը թարգմանության համար պատճառաբանված էր, ուստի և յուրաքանչյուր հունաբան թարգմանություն հատուկ իմաստ և արժեք էր ներկայացնում հունաբան դպրոցի գործիչների համար»²⁴⁰:

Narratio de rebus Armeniae սկզբնաղբյուրը Դվինի II եկեղեցական ժողովի ընդունած վճիռների շարադրանքում հիշատակում է նաև

²³⁷ Ն. Ակինեան, «Յունաբան դպրոցը» Հանդես ամսօրեայ, 1932, սյն. 283:

²³⁸ Նույն տեղում, սյն. 284:

²³⁹ Տե՛ս Մ. Շիրինյան, *Մշվ. աշխ.*, էջ 121:

²⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 120: Հունաբան դպրոցի գործունեության մասին տե՛ս հիշյալ մեծագրության 112-132 էջերը:

Ս. Երրորդության երգասացությանը «որ խաչեցար վասն մեր» հավելման ընդունումը. «...դավանեցին մեկ բնությունն աստուծո բանին և մարմնի, և որ անմահ բնությամբ նա խաչվեց և մահացավ, դրա համար «սուրբ աստված»-ին ավելացրին նաև «որ խաչեցարը» ըստ Պետրոս Թափիչի» (Narratio): Վերջինս՝ հավելումի իրական հեղինակն, արդարև, Անտիոքի հայտնի միաբնակ պատրիարքն էր (468-470, 475-488), որն Անտիոքի պատրիարքական իրավասություններն ստանձնելու առաջին տարիներին իսկ կարգադրում է պատարագում սրբասացության երգին կցել հայտնի հավելումը»²⁴¹:

Իր էությամբ քաղկեդոնիկ եկեղեցու վարդապետությանը մեծապես հակադրվող դավանական կարևորագույն այս որոշման ընդունումը հենց Դվինի 555թ. ժողովի կողմից փաստվում է բազմաթիվ աղբյուրների կողմից²⁴²: Սակայն, արդեն VI դարի կեսերից, դեռ նախքան Դվինի II ժողովի գումարումը, միջնադարյան հայկական դավանաբանական մի շարք փաստաթղթերում «Սուրբ Աստուած» երգասացության մեջ հիշատակվում է «որ խաչեցար» հավելումն արտահայտությունը: Այսպես, հավելումն այդ գտնում ենք հայոց Ներսես II կաթողիկոսին ուղղված ասորիների առաջին թղթում²⁴³: Հայոց կաթողիկոսի պատասխանն իսկ, որն իհարկե շատ ավելի կարևոր է այս տեսակետից, ներառում է նույն հավելումը. «...երիցս սրբասացութեամբ զխաչիլն խոստովանիմք»²⁴⁴: Նկատի առնելով վերոհիշյալ փաստերը Կ. Տեր-Սկրտչյանն գտնում է, թե «որ խաչեցարի» հավելումը շատ ավելի վաղ է ընդունվել Հայոց եկեղեցու ժիսակարգում, ավելի ճշգրիտ՝ Հովհան Մանդակունու օրերից²⁴⁵:

Այնուամենայնիվ, Narratio-ն, ինչպես նաև բոլոր մյուս աղբյուրները, որոնք վկայում են Դվինի ժողովի կողմից «որ խաչեցարի» հավելման ընդունումը, չեն փաստում, թե միաբնակ այս հավելումն անծանոթ էր Հայոց եկեղեցու նվիրապետությանը Դվինի ժողովից առաջ: Վերջինս պարզապես պաշտոնապես ընդունեց նրա կիրառումը ի

²⁴¹ Այս մասին տե՛ս նաև ուսումնասիրության առաջին զխում:

²⁴² «Յովհաննես առ Աբաս», էջ 14, «Փոռ առ Ջաքարիայ», էջ 181, Արսեն Սափարացի, էջ 40, «Գիր մերոյ հարցն», էջ 113, «Սալս ժողովոց», էջ 221:

²⁴³ Տե՛ս Գիրք թղթոց, էջ 53:

²⁴⁴ Նույն տեղում, էջ 56:

²⁴⁵ Տե՛ս «Կնիք Հավատոյ» առաջաբան, էջ LXXIV-LXXV: Հայոց մեջ «որ խաչեցարի» ընդունման մասին տես նաև Վ. Հացունի, նշվ. աշխ-ը, էջ 541-545:

դեմս ս. Երրորդության, իսկ մինչ այդ, արդեն իսկ ավել կամ պակաս կանոնավորությամբ այն կիրառվում էր պատարագում²⁴⁶:

«Որ խաչեցար» հավելումն, մեկընդմիջտ մերժվելով հունա-հռոմեական եկեղեցու կողմից, իր ժամանակ արդեն, V դարի վերջին քառորդում մեծ շփոթություն և տարածայնություններ առաջացրեց արևելյան եկեղեցիների պատմության մեջ: Այն ընդունելու և կամ չընդունելու համար թե՛ քաղկեդոնիկները և թե՛ միաբնակները առաջ էին քաշում իրենց պատճառ-արդարացումները: Երկաբնակների մտածողությամբ, «Սուրբ Աստուած» երգասացությունը վերաբերվում էր ս. Երրորդությանը, իսկ միաբնակները, նրան ավելացնելով «որ խաչեցարը», ըստ էության, դրանով ժխտում էին աստվածային երեք անձերի տարբերությունը:

Narratio de rebus Armeniae-ն Դվինի II եկեղեցական ժողովի ընդունմանն է վերագրում նաև հրաժարումը Երուսաղեմի և Նոր Զոռնի (Կուստանդնուպոլսի) հետ դավանաբանական միաբանությունից. «...և նզովքով որոշեցին չհաղորդվել Երուսաղեմի և Նոր Զոռնի հետ և նրանց հետ, ովքեր ի վերա մեր տիրոջ Հիսուս Քրիստոսի խոստովանում են երկու բնություն»: Սույն փաստը վկայվում է բացի մեր աղբյուրից, նմանապես մի շարք այլ աղբյուրներում²⁴⁷:

Այն հանգամանքը, որ Դվինի ժողովը կարևոր էր համարել Երուսաղեմ գնալն ևս արգելել, ցույց է տալիս, թե որքան մեծ հեղինակություն ուներ Երուսաղեմը հայերի համար և որքան կարևոր էր խույս տալ նրա ազդեցությունից²⁴⁸:

Narratio-ն Դվինի II եկեղեցական ժողովին վերաբերող իր պատմությունն ավարտում է Աբդիշոյի և նրա ընկերների ձեռնադրության շարադրանքով: Իրականում, ինչպես և Գիրք թղթոց ժողովածուի փաստաթղթերն են վկայում, Աբդիշոն իր եպիսկոպոսական ձեռնադրությունն ստացավ հայոց կաթողիկոսից դեռ նախքան Դվինի II ժողո-

²⁴⁶ Տե՛ս G.Garitte, նշվ. աշխ-ը, էջ 170:

²⁴⁷ «Յովհաննէս առ Աբաս», էջ 6, Փոտ առ Չաքարիայ, էջ 181, Ստեփանոս Տարոնեցի, էջ 83:

²⁴⁸ Ընդհանրապես Երուսաղեմի կարևորությունը Հայոց եկեղեցու համար պարզորոշ երևում է զանազան դավանաբանական փաստաթղթերից և գրագրություններից: Հատկապես դավանաբանական վեճերի մեջ հայերը հաճախ են վկայակոչում Երուսաղեմը, և իրենց ծեսերի, ավանդությունների նախնական լինելը հաստատում գլխավորապես Երուսաղեմի հեղինակությամբ:

վի գունարունը և նրա անունն արդեն իսկ առկա է վերոհիշյալ ժողովի ժողովական փաստաթղթում. «Աբդիշոյ ասորեաց ուղղափառաց եպիսկոպոս»²⁴⁹: Շատ հավանական է, որ արդեն ժողովի կողմից Աբդիշոյի երեք ընկերները ևս ձեռնադրվեին եպիսկոպոս, ինչպես Արսեն Սափարացու երկասիրությունն ու Փոտ պատրիարքի թուղթն են վկայում:²⁵⁰ Narratio-ն պարզապես միավորել է ժողովից առաջ և ժողովի ժամանակ իրականացված այս երկու եպիսկոպոսական ձեռնադրությունները: Աբդիշոյի ձեռնադրությունն առհասարակ հայտնի է բազմաթիվ հայ պատմիչների, թեպետ վերջիններս հաճախ համակարծիք չեն ժամանակագրության մեջ: Նրանցից ոմանք Աբդիշոյի ձեռնադրությունը վերագրում են Մովսես Եղիվարդեցուն (Վարդան Արևելցի) ոմանք՝ Ներսես III Շինողին (Կիրակոս Գանձակեցի):

Ուսումնասիրության երրորդ գլխում օգտագործել ենք այս շրջանին վերաբերող կարևորագույն աղբյուրները, հնարավորին չափ ընդգծելով նաև հայ և օտար պատմագիտական մտքի առաջադրած կարծիքներն ու տեսակետները: Քննության ենթարկելով Հայոց եկեղեցու կողմից Քաղկեդոնի ժողովի որոշումների մերժման դրդապատճառների և տարեթվի շուրջ պատմագիտության մեջ առկա կարծիքները, այնուհետ լուսաբանել ենք Դվինի I (506թ.) և Դվինի II (555թ.) եկեղեցական ժողովների անցքերը՝ վերջինը հատկապես նկատի առնելով նաև Narratio-ի տրամադրած վկայությունները:

Զափազանց կարևորելով Ներսես II Բագրևանդու կողմից գումարված Դվինի II ժողովն ընդհանրապես հայ միջնադարյան եկեղեցու պատմության մեջ, հատկապես Քաղկեդոնի ժողովի նկատմամբ նրա ընդունած դավանաբանական դիրքորոշմամբ, մենք բավական մանրամասնորեն անդրադարձանք նրա ընդունած որոշումներին և վճիռներին, զուգահեռաբար քննության առնելով ինչպես տարաբնույթ աղբյուրների, այնպես էլ Գիրք թղթոց ժողովածուի մեջ պահպանված դավանաբանական զանազան փաստաթղթերի հաղորդած վկայությունները հիշյալ ժողովի մասին:

Հենց այս ժողովում Հայոց եկեղեցին առաջին անգամ բացորոշ հանդես եկավ Քաղկեդոնի որոշումների դեմ, որոնք անհարիր էին նրա աստվածաբանական և դավանաբանական ավանդույթին:

²⁴⁹ Տե՛ս Գիրք թղթոց, էջ 73:

²⁵⁰ Հմմտ. «Փոտ առ Զաքարիայ», էջ 181, Արսեն Սափարացի, էջ 40:

ԳԼՈՒԽ IV

ՀԱՅ-ԲՅՈՒՋԱՆԴԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՄԻՈՒԹՅԱՆ ՓՈՐՁԵՐԸ VI-VIII դդ. ՀԱՄԱՉԱՅՆ "NARRATIO DE REBUS ARMENIAE"-Ի

Հայ-բյուզանդական դավանական «միությունը» 572թ.

Պարսկական տիրապետության դեմ 571/72թթ. Արևելյան Հայաստանում ծագում է մի նոր ապստամբություն: Վերջինիս շարժառիթները տարբեր կերպ են ներկայացվում պատմիչների կողմից: Ստեփանոս Տարոնեցին, նկարագրելով VI դ. վերջին քառորդի իրադարձությունները, փաստում է, թե ապստամբության պատճառը պարսիկ պաշտոնյանների կողմից գործադրված տարաբնույթ հարստահարումներն էին, քաղաքական ճնշման գործադրումը, ինչպես և անբարո օրենքները, որոնք վարկաբեկում էին ավանդական հայկական բարքերը²⁵¹: Վերոհիշյալ իրադարձություններին ժամանակակից VI դարի ասորի մատենագիր Հովհան Եփեսացին իր «Եկեղեցական պատմության» մեջ բավական հանգամանակից շարադրում է ապստամբության պատմությունը: Նրա մոտ ապստամբության շարժառիթ է դիտված վերսկսված հալածանքները քրիստոնյաների նկատմամբ, բայց հատկապես կրոնափոխության պարտադրանքը, որ պարսից տերությունը գործադրում էր հայերի նկատմամբ. «Եվ քրիստոնյաներին պատճառած բազմաթիվ այլ չարիքներից բացի, նա ավերեց բազում վանքեր և եկեղեցիներ ... նա (խոսրովը) հրամայեց ատրուշաններ կառուցել անբողջ Պարսկական Հայաստանում»²⁵²:

Արսեն Սափարացու երկասիրությունը, սակայն, միանգամայն տարբեր գույներով է ներկայացնում VI դարի վերջի պատմական այս դեպքերը, ապստամբության հիմնական պառճառ դիտելով միաբնակ հայ հոգևորականության ոչ բարեպաշտ գործողությունները, որոնք ի

²⁵¹ Ստեփանոս Տարոնեցի, էջ 84:

²⁵² Հովհան Եփեսացի «Եկեղեցական պատմություն», թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ՝ Հ. Գ. Մելքոնյանի, Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 8, Ասորական աղբյուրներ Ա, Երևան, 1976, գիրք II, գլուխ 19, էջ 388:

վերջո հանգեցնում են ապստամբության²⁵³:

571-72թթ. ապստամբության պատճառները տարաբնույթ էին: Նրա բռնկման հիմնական դրդապատճառն իհարկե, առավելապես կրոնական էր: Պարսից խոսրով I Անուշիրվան արքան (531-579) խստագույնս զրադաշտականություն էր պարտադրում ընդհանրապես քրիստոնյա հպատակներին և մասնավորապես հայերին, որովհետև քրիստոնեությունը Բյուզանդիայի հետ հայերին կամրջելու դեր էր կատարում: Իր թագավորության սկզբնական շրջանում ամեն կերպ քաջալերելով Հայոց եկեղեցու՝ բյուզանդական երկաբնակության դեմ մղած պայքարը, այնուհետև վերադարձ է կատարում պարսից արքաների ավանդական քաղաքականությանը՝ զրադաշտականություն պարտադրելով Հայաստանին, ճանապարհ, որ կթեթևացներ հիմնական նպատակը՝ Հայաստանի հարաբերությունները մեկընդմիջտ խզել Բյուզանդիայի հետ, որը խարսխված էր գլխավորապես կրոնական և մշակութային հողի վրա:

Ապստամբությունն ուներ նաև իր քաղաքական դրդապատճառները: Սկսած 485թ.-ից Վահան Մամիկոնյանի՝ գլխավորությամբ պարսկական տիրապետության մեջ մտնող Հայաստանում ստեղծվում է քաղաքական կիսանկախ վիճակ: Հայ նախարարները, փորձում են ամրապնդել իրենց քաղաքական ինքնուրույնությունը, որը բնականաբար հակասում էր Սասանյանների նկրտումներին: Վերջիններս փորձում են արգելքներ հարուցել այդ ուղղությամբ: Այդ նպատակով 550թ. հայոց մարզպան Մծեժ Գնունու մահից հետո Սասանյանները Հայաստանում իշխանությունը հանձնում են պարսից մարզպանին: Խոսրով Անուշիրվանի թագավորության շրջանում ծանրանում են նաև տնտեսական հարստահարումները, և հարկային դաժան քաղաքականությունը ժողովրդին նետում է ծանր կացության մեջ:

Պարսից տերության կողմից 570թ. Արևելյան Հայաստանում մարզպան է նշանակվում Սուրենը. «...Եւ ապա խոսրով արքայ Պարսից զՍուրեն ոմն ազգական իւր որում անուն էր ճիհովր-Վշնասպ՝ հանէ ի հազարապետութիւն Հայոց»²⁵⁴: Ապստամբության առիթը, ինչպես հայտնի է, վերջինիս կողմից Դվին մայրաքաղաքում ատրուշանի կառուցման փորձն էր: Ապստամբությունը ղեկավարում էր Վարդան Սա-

²⁵³ Տե՛ս Արսեն Սափարացի, էջ 41-42:

²⁵⁴ Տե՛ս Ատեփանոս Տարոնեցի, էջ 84:

միկոնյանը՝ «Վարդանայ՝ բղեշխի որդւոյ Վասակայ, որ էր յազգէն Մամիկոնէից»²⁵⁵, որը բացի պարսից պետության հակաքրիստոնէական և հակահայկական քաղաքականության նկատմամբ ընդհանուր դժգոհությունից, անձնական թշնամություն ուներ նաև Սուրեն մարզպանի նկատմամբ, որը մահապատժի էր ենթարկել իր եղբորը՝ Մանվել Մամիկոնյանին:

Ապստամբության գագաթնակետը հադիսացավ 572թ. փետրվարի 23-ին հայ ապստամբների հարձակումը պարսից զորքերի վրա, որի ժամանակ էլ սպանվում է Սուրեն մարզպանը: Այս իրադրության թվագրումը հիշատակվում է բազմաթիվ աղբյուրների կողմից, ի թիվս որոնց նաև *Narratio de rebus Armeniae*-ի, որը չպատմելով բացարձակապես ոչինչ ո՛չ ապստամբության շարժառիթների և ո՛չ ընթացքի վերաբերյալ, այս ժամանակաշրջանի վերաբերյալ իր շարադրանքն սկսում է հետևյալ կերպ. «Երկար ժամանակ անց ոմն Վարդան իշխան սպանեց պարսիկ բռնակալ Սուրենին և ապստամբելով՝ Հայաստանից փախչում է Կ. Պոլիս՝ Խոսրովի Խ (40) տարում և Ս. Սոֆիան կառուցող Հուստինիանոսի Լ (30) տարում»: Առաջին տարեթիվը գրեթե ճիշտ է, այն պետք է լիներ «Խոսրովի 41-րդ տարին», որովհետև 572թթ. համապատասխանում է Խոսրով I Անուշիրվանի (531-579) 41-րդ տարվան: Երկրորդ տարեթիվը կատարյալ ժամանակավրիպություն է: Պարզաբանումը, որը աղբյուրի մեջ ուղեկցում է «Հուստինիանոս» անվանը, այն է՝ Ս. Սոֆիան կառուցող, պարզորոշ է դարձնում, որ հեղինակն իրականում ի նկատի ունի Հուստինիանոս Մեծին (527-565թթ), որի օրոք կառուցվեց Ս. Սոֆիայի մեծահռչակ տաճարը: Հուստինիանոս I-ի 30 տարին համապատասխանում է 556/57թթ., ինչ վե-

²⁵⁵Նույն տեղում: Վարդանի անունը նշված է նաև Ներսես II կաթողիկոսի գումարած Դվինի ժողովական փաստաթղթի իշխանների ցուցակում. «Գրիգոր եւ Վարդան ի Վասակայ» (տես՝, Գիրք թղթոց, էջ 74): Նրա մասին Արսեն Սափարացու երկում կարդում ենք. «... Վարդան Մամիկոնյանը, որը Չոքխ էր կոչվում, այն է՝ «Կամակոր»: Լ. Մելիքսեթ-Քեկի կարծիքով «չոխ» կամ «չոքխ անհասկանալի այս բառը միգուցե հայերեն «քաջ» բառի աղավաղումն է: Տես՝ Լ. Մելիքսեթ-Քեկ, նշվ. աշխ-ը էջ 62, ժանոթություն N 60: Իսկ «Փոտ առ Չաքարիա» թղթում (էջ 181) ինչպես նաև Վարդան Արևելցու մոտ (էջ 84) նա անվանվում է «Հեռն Վարդան Մամիկոնեան», որը նշանակում է «անհնազանդ, համառ»:

րաբերում է Հուստինոս II-ին, որի գահակալության շրջանում բռնկվեց հայոց ապստամբությունը, ապա նա գահակալել է ընդամենը 13 տարի՝ 565-578թթ.:

Հետևաբար Narratio-ի մեջ «Հուստինիանոս» ընթերցվածը պետք է հասկանալ որպես «Հուստինոս»: Առհասարակ միջնադարյան հայ պատմիչներն անվանումների մեծ մնանության պատճառով, չափազանց շփոթել են «Հուստինիանոս» և «Հուստինոս» անունները՝ «Հուստիանոս» մեկ ընդհանուր անվամբ: Սուրբ Սոֆիա տաճարի կառուցման հիշատակումը, որը կարծես որպես սլարգաբանում-ճշտում օգտագործվում է բազմաթիվ պատմիչների կողմից՝ Հուստինիանոս Մեծին վերաբերող հատվածներում, անկասկած այն նպատակի համար է, որպեսզի վերջինս տարբերվի հայերեն «Հուստիանոս» անվանված, իրար հաջորդող երեք կայսրերի մեջ՝ Հուստինոս I (518-527) Հուստինիանոս I (527-565) և Հուստինոս II (565-578): Սակայն Narratio-ի դեպքում իրականում շփոթված է կայսեր անձնավորությունը, որն, ինչպես ավելի ուշ կտեսնենք, վերոհիշյալ իրադարձությունների շարադրանքը թյուրիմացաբար 553թ. Կոստանդնուպոլսի V տիեզերական ժողովի հետ աղերսման հետևանք է գլխավորապես:

Ստեփանոս Տարոնեցին իր «Տիեզերական Պատմության» մեջ շարադրելով 571-72թթ. ապստամբության պատմությունը, պարսից մարզպանի սպանության թվագրումը ձևակերպում է հետևյալ կերպ. «... յամի քառասներորդի առաջներորդի թագաւորութեանն Խոսրովու, որ է ամ՝ եօթներորդ թագաւորութեան Յուստիանոսի, յամսեանն արեգի քսաներկուսն ամսոյն, որ է փետրուարի, յաւուր երեքշաբթոջ»²⁵⁶, թվագրում, որ, ինչպես բազմաթիվ մասնագետներ են նկատել (է. Դյուլորիե, Հ. Գելցեր, Յ. Սարկվարտ, Ն. Ակինյան) կատարելապես համապատասխանում է պատմական իրողությանը, որովհետև երկու տարեթվերն էլ՝ Խոսրովի 41-րդ տարին և Յուստիանոսի 7-րդ տարին (որն անշուշտ Հուստինոս II-ն է) մատնանշում են միևնույն՝ 572թ.: Դեռ ավելին, պատմիչը մինչև անգամ ճշտում է ամսաթիվը, այն է 572թ. փետրվարի 23-ը²⁵⁷:

²⁵⁶ Ստեփանոս Տարոնեցի, էջ 85;

²⁵⁷ Ֆրանսիացի հայագետ Է. Դյուլորիեն, հիմնվելով Ասողիկի վկայությունների վրա, գտնում է, թե Սուրեն մարզպանի սպանությունը կատարվել է 572թ. փետրվարի 2-ին (քանի որ արեգ ամսի երկուսը նույնպես երեքշաբթի է

Միջնադարյան բազմաթիվ աղբյուրներ նույնպես թվագրում են հայոց ապստամբության վերը հիշված իրադարձությունը՝ առաջարկելով տարաբնույթ թվեր: Աղբյուրները միահամուռ պարսից մարգպան Սուրենի սպանությունը վերագրում են Վարդան Մամիկոնյանին: Միայն Անանիա Շիրակացին, համաձայն թվաբանական մի խնդրի մեջ բերված տեղեկության, վկայում է, թե մազպանին նույն ապստամբության ժամանակ սպանել է Կամսարական նախարարական տնից Ջորակ անունով մի իշխան²⁵⁸: Պատմագիտության մեջ այս խնդրի շուրջ արտահայտվել են թեր և դեմ կարծիքներ, որոշ գիտնականներ անգամ գերադասել են Շիրակացու վկայությունը բոլոր մյուս աղբյուրների վկայություններից: Ինչպես օրինակ Յ. Կոզյանը: Նրա կարծիքով, Սեբեոսի տեքստում առկա «սպանեալ» դերբայը վերաբերում է ոչ թե Վարդանին, այլ բոլոր հայերին, իսկ Յովհաննես Դրասխանակերտցին և Ստեփանոս Տարոնեցին, սխալ մեկնելով Սեբեոսի աղբյուրը, Սուրենի սպանությունը վերագրել են Վարդան Մամիկոնյանին²⁵⁹:

Narratio-ն, թվագրելով հայոց ապստամբությունը, այնուհետև պատմում է Վարդանի և նրա համախոհների հարունը բյուզանդական քաղկեդոնիկ եկեղեցուն: Համաձայն աղբյուրի, սկզբում «Վարդանը և իր հետևորդները չէին հաղորդվում հույների հետ, ասելով, որ «մեր Վարդապետներից չունենք հրաման հաղորդվելու ձեզ հետ»: Նույն բացատրությունը հանդիպում ենք նաև Փոտի Թղթում. «ի հաղորդութենն ի բաց եկաց, ասելով, թե վարդապետք մեր ոչ հրամայեցին մեզ»²⁶⁰, զուգահեռաբար՝ նաև Վարդան Արևելցու մոտ, որը բազմաթիվ հայագետների կարծիքով (Յ. Հերգենրյոթեր, Ժ. Լորան, Ժ. Գարիտ) իր «Պատմության» մեջ համառոտել է պատրիարք Փոտի հիշյալ թղթի հայոց ժողովներին վերաբերող և հայերի՝ բյուզանդական երկաբնակ եկեղեցուն հարելու պատմական փաստերը. «... չհաղորդե-

ընկնում), և որ պատմիչի բնագրի հետագա ընդօրինակությունների ժամանակ 2-ը դարձել է 22, (տե՛ս E. Dularuier, Recherches sur la chronologie arménienne, Paris, 1869, pp.206-207):

²⁵⁸ Վերջինիս անունը նույնպես պահպանվել է Դվինի ժողովական փաստաթղթի հայ իշխանների ցուցակում, Գիրք թղթոց, էջ 74:

²⁵⁹ Տե՛ս Յ. Կոզեան, Կամսարականները, Տեարք Շիրակայ և Արշարունեաց, պատմական ուսումնասիրութիւն, Վիեննա, 1926, էջ 124-125:

²⁶⁰ Փոտ առ Ջաքարիայ, էջ 181:

ցաւ ընդ մեզ, ասելով թէ մեր վարդապետքն չիրանայեն մեզ»²⁶¹: Արսեն Սափարացու երկասիրությունը լուսաբանում է, թե դավանաբանական տարածայնությունների հիմնաքարը Քաղկեդոնի ժողովն էր. «... սակայն նրանք չմիաբանեցան հույների հետ, ... նրանք ասացին, որ վեճ եղավ Քաղկեդոնի ժողովի մասին, որը մեր վարդապետները չընդունեցին»²⁶²: Ինչպես տեսնում ենք, վկայակոչված բոլոր տեքստերը միահամուռ փաստում են հայ վարդապետների հեղինակության անչափ կարևոր գործոնը: Սա ինքնին ապացուցում է, թե վաղ միջնադարում արծարծվող դավանական ու ծիսական հարցերում Հայոց եկեղեցու նվիրապետության «միջին» օղակում գտնվող վարդապետների հեղինակությունն ու խոսքը որքան բարձր էր ու ծանրակշիռ:

«Փոտ առ Ջաքարիա» Թուղթը վկայում է, որ հիշյալ իրադարձությունները տեղի ունեցան «ի տօնի սրբոյ խաչին»²⁶³, այսինքն՝ նույն 572թ. սեպտեմբերի 14-ին:

Համաձայն Narratio-ի, բյուզանդական կայսրը, ստանալով Վարդան Մամիկոնյանի և նրա հետևորդների մերժումը, հրամայում է նրան հրավիրել հայոց եպիսկոպոսներին՝ ու վարդապետներին՝ հարցը ճշգրիտ քննելու համար: 572թ. ապստամբությանն առնչվող իր շարադրանքի մեջ այնուհետև քաղկեդոնիկ մեր աղբյուրի հեղինակը պատմում է բյուզանդական երկաբնակ եկեղեցուն Վարդանի և նրա համախոհների հարումը. «... Կ. Պոլսում կայացավ մեծ ժողով, որն անվանում են հինգերորդ ժողով ընդդեմ աղանդավոր ոմանց և միաբանելով, հրավիրեցին Վարդանին և նրա հետևորդներին Ս. Սոֆիայի մի դուռը, որը մինչև օրս կոչվում է Հայոց Դուռ»²⁶⁴ և այն ժամանակ

²⁶¹ Վարդան Արևելցի, էջ 85:

²⁶² Տե՛ս Արսեն Սափարացի, էջ 42:

²⁶³ Տե՛ս Փոտ առ Ջաքարիա, էջ 181, Հմմտ նաև Վարդան Արևելցի, «ի տօնի խաչավերացին» (էջ 84): Իսկ Narratio-ում, իմիջիայլոց, Սավրիկիոս կայսեր հետ Սուշեղ Մամիկոնյանի հանդիպման միջադեպի ժամանակ է հիշատակվում նույն լուսաբանումը, ինչպես կտեսնենք ավելի ուշ. «Նա՛ Սուշեղը, ժամանելով Կ. Պոլիս, պատվական խաչի մեծ տոնի օրը հրաժարվեց հաղորդությունից»:

²⁶⁴ «Հայոց Դուռ» անվանված Ս. Սոֆիա տաճարի մի դռան հիշատակումը սերտորեն առնչվում է 572թ. հայ-բյուզանդական կրոնական միաբանության պատմությանը: Վրաց կաթողիկոս Արսեն Սափարացին նույն հարցի շուրջ տալիս է մի շարք հետաքրքիր մանրամասներ, որոնց վավերականությունը

նգովեցին...»:

Քննության ենթարկելով Narratio-ի շարադրանքը չափազանց կարևոր այս խնդրի՝ դավանաբանական միաբանության վերաբերյալ, տեսնում ենք, որ համաձայն աղբյուրի հաղորդումների, մի կողմից տեղի է ունենում հայ վարդապետների և եպիսկոպոսների ժողով, գումարված կայսրի հրամանով, քննելու համար հայոց «հերծվածը» (...և հարցը ճշգրիտ քննել...), մյուս կողմից գումարվում է V կոչված տիեզերական ժողովը, բայց բոլորովին այլ խնդիրների առնչությամբ (...ընդդեմ աղանդավոր ոմանց...), իսկ ապա տիեզերական ժողովի եզրափակման ժամանակ արդեն, Վարդանն իր համախոսների հետ հրավիրվում է «Ս. Սոփիայի մի դռան մոտ» և բոլորը միահամուռ բանադրում են հերծվածողական զանազան ուսմունքներ՝ նրանց ուսուցիչներով հանդերձ: Վերը նշված իրադարձություններին զուգահեռ իր հատվածում Փոտի Թուրքն ավելի համառոտ է. «և ժողովեցան ի Կոստանդինուպոլիս, .ճԼ (130) որում «Ե» երրորդ ժողովն կոչի, և Հայք

տակավին լիակատար կերպով հաստատված չէ. «... (Հայքն) խնդրեց թագավորից բարվոք (ընդունի) որ նրա (Հայոց) ծախքով շինվի Սոփիայի արևմտյան դուռն, որն այն պահին էին կառուցում: Եվ թագավորն (իրավունք) շնորհեց կատարելու նրանց բաղձանքը, և նրանք տվին շինության գինը՝ մաքուր արծաթ հարյուր հազար և կոչեցին այն «դուռ Հայոց» ինչպես այն կոչվում է և մինչ օրս» (Սափարացի, էջ 42): Սակայն Սափարացու երկասիրության մեջ տաճարի կառուցման ժամանակագրությունը շփոթված է: Վերը հիշված հատվածն իր արծագանքն է գտել Վարդան Արևելցու «Տիեզերական պատմության մեջ»: Պատմելով իշխանաց իշխան Աշոտ Բագրատունուն Վասիլ I Մակեդոնացու (867-886) կողմից ուղարկված պատվիրակության մասին, պատմիչը նշում է, որ Բագրատունի իշխանն այս դեպքի առիթով 10.000 արծաթ է ուղարկում Բասիլեսին նոր կառուցված եկեղեցու համար, ավելացնելով, թե «... որպես Մամիկոնեանքն՝ հինգ զրիս արծաթոյ ասեն գնել զդուռն արևմտեան սրբոյն Սոփիայ ի Յուստիանոսէ, յիշատակ Հայոց» (Վարդան Արևելցի, էջ 85): Աշոտ Բագրատունու վերը հիշված ձեռնարկն անվիճելի մի ավանդույթի գոյությունն է հաստատում, որն առնչվում էր Մամիկոնյանների հիշատակին և շաղկապված էր Ս. Սոփիայի կառուցման հետ:

Հիշատակված աղբյուրները Ս. Սոփիայի խնդրո առարկա դուռն անվանում են «զաւազ դուռն (Ասողիկ) և կամ «... արևմտյան դուռն» (Արսեն Սափարացի, Վարդան Արևելցի):

Բյուզանդական աղբյուրներն, ընդհակառակն, անտեսում են տաճարի դռներից մեկին տրված «Հայոց Դուռ» անվանման փաստը: Այս խնդրի շուրջ տե՛ս H. Berberian, Les Armeniens ont-ils acheté une des portes de Sainte-Sophie? Byzantion, 20 (1950)p.5-12:

ընդ նոսին և ձեռնագրով գժողովն Քաղկեդոնի ընկալան»²⁶⁵: Թուղթը, ինչպես տեսնում ենք, իր շարադրանքի մեջ չի արձանագրում հատուկ հայկական մի ժողովի գումարում: Հիշատակվում է սոսկ V տիեզերական ժողովը, որը ներառում էր նաև հայ եպիսկոպոսներին, որոնք ընդունում են Քաղկեդոնի ժողովը:

V տիեզերական ժողովը գումարվել է Հուստինիանոս Մեծի գահակալության ժամանակ, 553թ. մայիս-հունիս ամիսներին: Վերջինիս հիշատակումը Narratio-ում և Փոտի Թղթում անախրոնիզմ է, որովհետև հիշյալ դավանաբանական միաբանությունը հաջորդել է 571-572թթ. պատամբությանը, ինչպես հենց աղբյուրներն են վկայում:

Արսեն Սափարացու երկասիրությունը գերծ է վերոհիշյալ ժամանակավրիպությունից, աղբյուրը բառ անգամ չի ասում V տիեզերական ժողովից. հարցն այստեղ գնում է հայկական մի ժողովի մասին, կայացած Կոստանդնուպոլսում, ուր հայերը միաբանում են քաղկեդոնական վարդապետությանը²⁶⁶: Իրադարձությունների նմանօրինակ շարադրանքը թույլ է տալիս խուսափել ժամանակագրական անկանոնություններից, թեպետ դրանք Սափարացու տեքստում բավական շատ են:

Միջնադարյան հայ պատմիչներից միայն Ստեփանոս Տարոնեցին է վկայում դավանաբանական միաբանության այս օրինակը, այն էլ բավական մշուշոտ ու համառոտ.«... եւ երթեալ յանդիման լիներ թագաւորին Յուստիանոսի, որ զսուրբ Սովիա շինեաց և հաղորդի ընդ նմա օրինաց»²⁶⁷:

Իրադարձություններին ժամանակակից ասորի մատենագիր Հովհան Եփեսացին վերը նշված իրադարձությունների մասին ունի իր ուրույն շարադրանքը: Չխոսելով ոչինչ բյուզանդական կայսրի և հայերի միջև բանակցությունների մասին, որ մեզ պատմում են մնացած աղբյուրները, ինչպես նաև գումարված որևէ ժողովի մասին, պատմիչն այնուամենայնիվ շատ պարզորոշ փաստում է Կոստանդնուպոլիս փախած հայերի դավանական միաբանությունը բյուզանդական

²⁶⁵ Տե՛ս, Փոտ առ Ջաքարիա, էջ 182, Հմմտ.«վասն որոյ արար ժողով թագաւորն հարիւր և յիսուն եպիսկոպոսաց, որ ասի հինգերորդ ժողով», Վարդան Արևելցի, էջ 84:

²⁶⁶ Արսեն Սափարացի, էջ 42:

²⁶⁷ Ստեփանոս Տարոնեցի, էջ 85:

քաղկեդոնիկ եկեղեցուն. «... Երբ ժամանեցին հայոց կաթողիկոսն ու իրեն ընկերացող եպիսկոպոսներն ու մեծամեծները... առանց հարցուփորձի նրանք գնացին ու հաղորդվեցին քաղաքի պատրիարքի հետ, առանց ստուգելու ու անհանգստանալու Քաղկեդոնի ժողովի կապակցությամբ»²⁶⁸:

Հովհան Եփեսացին որևէ անուն չի տալիս հիշատակված հայոց կաթողիկոսի մասին, որը գլխավորում էր Կոստանդնուպոլսում գտնվող հայերին: Նա Հովհաննես II Գաբեղենացին էր (557-572/74):

Դավանական միաբանության այս միջադեպը 572թ., որն ըստ Հովհան Եփեսացու իրականացվեց Հովհաննես II Գաբեղենացի կաթողիկոսի գլխավորությամբ, անտարակույս հետևանք էր գլխավորապես քաղաքական նկատառումների: Արդեն ծավալված պարսկա-բյուզանդական պատերազմում հայոց կաթողիկոսն այս ակտով ձգտում է եկեղեցական հարցեր չհարուցել և նույնիսկ զիջումի գնալ՝ հաղորդվել քաղկեդոնիկ բյուզանդական եկեղեցուն: Հովհաննես Գաբեղենացին իրեն հեռու է պահում այս ժամանակաշրջանում մեծ կարևորություններ կայացնող և ընդհանրական եկեղեցու գրկում իրարանցում առաջացրած դավանական տարաբնույթ վեճերից ու տարածայնություններից:

Համաձայն Narratio-ի, Բյուզանդական կայսրության մայրաքաղաքում Վարդան Մամիկոնյանի և նրա հետևորդների դավանական միաբանությունը քաղկեդոնիկ եկեղեցու հետ սուր արձագանք է գտնում Հայաստանում: Ըստ աղբյուրի, «Վերադառնալով Հայաստան, նրանց մի մասը սիրով ընդունեց միությունը, իսկ մյուս մասը Հովհաննես կաթողիկոսի ժամանակ հերետիկոսացավ»: Սակայն Narratio-ի, զուգահեռաբար նաև Արսեն Սափարացու աղբյուրի այս հաղորդումները հերքվում են Հովհան Եփեսացու կողմից, որը հանդես է գալիս պատմական վերոհիշյալ իրադարձություններին ականատես և միանգամայն արժանահավատ մի վկա: Պատմիչն իր «Եկեղեցական պատմության» մեջ անիրազեկ է քաղկեդոնիկ հավատին հարած հայերի՝ հայրենիք վերադառնալու փաստին: Ավելին, և՛ Narratio-ի հեղինակը և Արսեն Սափարացին վկայում են, թե վերը նկարագրված դեպքերը տեղի ունեցան Հովհաննես կաթողիկոսի օրոք, որն անտարակույս Հով-

²⁶⁸ Տե՛ս Հովհան Եփեսացի, գիրք II, գլուխ 23, էջ 391-392:

համնես II Գաբեղենացին է, մինչդեռ Յովհան Եփեսացին փաստում է, թե կաթողիկոսը վախճանվում է մայրաքաղաքում, փաստ, որն ըստ անենայնի, ավելի է համապատասխանում պատմական իրողությանը: XIII դ. ասորի պատմիչ Միքայել Ասորին ևս հաստատում է նույնը²⁶⁹:

Սակայն, մյուս կողմից, Յովհան Եփեսացին իր հերթին հաստատում է, թե հայ-բյուզանդական դավանական «միության» լուրը, հիրավի, դժգոհությամբ է ընդունվում Յայաստանում: Յամածայն պատմիչի. «Երբ եղածն իմացան իրենց երկրում (իմա՛ քաղկեդոնականության ընդունումը) բարկացան նրանց վրա եպիսկոպոսներն ու բոլոր բնակիչները և խիստ նամակ գրեցին նրանց»²⁷⁰: Պատմիչն այնուամենայնիվ չի անդրադառնում հիշյալ նամակին: Յետաքրքրական է, որ Միքայել Ասորին համառոտ ձևով տալիս է այն նամակի բովանդակությունը, որ Յայաստանում ապրող հայերը գրել էին Կոստանդնուպոլսում գտնվող հայկական պատվիրակության ներկայացուցիչներին «... և առաքեցին առ նա մի՛ հաւանել կալ ընդ նոսա վասն կարեաց իւրեանց. զի յոյսն մեր Քրիստոս է, և զուղիղ հաւատս ոչ տամք վասն երկեղի մեռանելոյ»²⁷¹:

572թ. Կոստանդնուպոլսում Վարդան Մամիկոնյանի ու նրա հետևորդների՝ քաղկեդոնիկ եկեղեցուն հարելու և այս դեպքի առիթով Յայաստանում առաջացած սուր արձագանքի պատմությունը շարադրելուց հետո, Narratio-ն այնուհետև նկարագրում է հակաքաղկեդոնիկ հայերի քարոզչությունն առ Աղվանից, Սյունյաց և Վրաց եկեղեցիները: Վերջիններիս առաջարկվում է դավանաբանական միաբանություն: VI դարի վերջին քառորդի հայ եկեղեցու պատմության շատ կարևոր այս փաստն իր զուգահեռը չունի ո՛չ հայ միջնադարյան և ո՛չ էլ օտար աղբյուրներում: Անգամ Փոտի թուրքը և Արսեն Սափարացու երկասիրությունը, որոնք Narratio-ի հետ միասին օգտվել են մեկ ընդ-

²⁶⁹ Տե՛ս ժամանակագրութիւն Տեառն Միխայելի Ասորոց Պատրիարքի, Յերուսաղէմ, ի տպարանի ս. Յակովբեանց, 1871, էջ 265:

²⁷⁰ Տե՛ս Յովհան Եփեսացի, գիրք II, գլուխ 23, էջ 392:

²⁷¹ Միքայել Ասորի, էջ 265: Այս փաստը հետաքրքիր է հատկապես այն պատճառով որ, համածայն գիտական քննության, Միքայել Ասորին վերոհիշյալ իրադարձությունների իր շարադրանքում որպես հիմնական աղբյուր օգտագործել է Յովհան Եփեսացու «Եկեղեցական պատմությունը»:

հանուր, այժմ կորսված աղբյուրից, բառ չեն ասում այն փաստերից, որոնք ներկայացնում է Narratio-ն:

Դվինի II եկեղեցական ժողովի դավանությամբ ամրագրված և հայոց նախնական դարդապետությանը հավատարիմ հայերի հակաքաղկեդոնական այս գործունեությունն ինքնին ապացուցում է, որ 572 թ. հայ-բյուզանդական եկեղեցիների միության փորձն, ըստ ամենայնի, իր համախոհներն ուներ Հայաստանում: Եվ միաբնակ քարոզչությունն ամենայն հավանականությամբ սկզբնապես ծավալվել էր հենց տեղում և հետո միայն ուղղվել Սյունյաց եկեղեցական թեմ, ինչպես նաև Աղվանք և Վիրք:

Հակաքաղկեդոնական քարոզչությունն առաջինն ուղղվում է համաձայն Narratio-ի, Աղվանից կաթողիկոս Աբասին: Վերջինիս ուղարկված նամակի բովանդակությունը հետևյալն էր. «Ե՛կ, միաբանիր մեր հավատին՝ Քրիստոսի աստուծո մի բնություն ընդունելուն և երեքսրբյան հիմնին ավելացրու «որ խաչեցարդ»: Իսկ նա չէր համաձայնվում»:

Համաձայն Սովսես Կաղանկատվացու²⁷², Աբաս կաթողիկոսն արժանակալել է 532-576թթ.: Գիրք թղթոց ժողովածուն բովանդակում է Աղվանից Աբաս կաթողիկոսին ուղղված հայոց Հովհաննես II Գաբեղենացի կաթողիկոսի նամակը²⁷³, որն առկա է նմանապես Սովսես Կաղանկատվացու պատմության մեջ՝ «Թուղթ Յովաննիսի Հայոց կաթողիկոսի առ տէր Աբաս Աղուանից կաթողիկոս սակս հաւատոյ հաստատութեան...» խորագրով²⁷⁴: Հայտնի է նաև մեր կողմից բազմիցս վկայակոչված Երուսաղեմի Հովհաննես Եպիսկոպոսի թուղթն առ Աբաս Աղուանից կաթողիկոս (գրված ըստ ամենայնի՝ 574-576/77թթ. միջև), ուր Երուսաղեմի քաղկեդոնիկ Եպիսկոպոսը հորդորում է նրան հավատարիմ մնալ երկաբնակությանը: Narratio-ի կողմից հիշատակված նամակը, որը քաղկեդոնամերժ հայերն ուղարկում են Աբաս կաթողիկոսին, անտարակույս չի կարող նույնացվել Հովհաննես Գաբեղենացու նամակի հետ, պահպանված ինչպես Գիրք թղթոցում, այնպես էլ

²⁷² Սովսես Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, քննական բնագիրը և ներածությունը Վարագ Առաքելյանի, Երևան, 1983, II, գլուխ Դ, էջ 119:

²⁷³ Գիրք թղթոց, էջ 81-84:

²⁷⁴ Սովսես Կաղանկատվացի, II, Գլուխ Է, էջ 122-126:

Աղվանից պատմիչի մոտ: Թուղթն այս, որի մեջ Աղվանից կաթողիկոսին կոչ է արվում դավանել միաբնակություն, անկասկած շատ ավելի հին է նրա հեղինակի՝ Յովհաննես II Գաբեղենացու Կոստանդնուպոլիս մեկնելուց և այնտեղ քաղկեդոնական դավանությանը հարելուց: Եվ եթե ճիշտ է Մովսես Կաղանկատվացու այն վկայությունը, թե Յովհաննես II կաթողիկոսի նամակը ստանալով, Աբաս կաթողիկոսը «յոյժ քննութիւն առնելով իւրով եպիսկոպոսօք... նոքօք հանդերձ հալածեաց ի տանէն Աղուանից... եւ այնու եղև խաղաղութիւն ուխտի եկեղեցւոյ»²⁷⁵, ապա առնվազն տարօրինակ է, որ կարճ ժամանակ անց, Աղվանից կաթողիկոսը վերստին միաբնակ հայերի դավանաբանական միաբանության հորդորների առարկան է դառնում:

Առհասարակ ս. Երրորդության երգասացությանը «որ խաչեցարի» հավելումը միշտ էլ մեծ տեղ է գրավել ժամանակի քրիստոսաբանական բանավեճերում: Ըստ Narratio-ի, միաբնակ հայերն Աբաս կաթողիկոսին առաջարկում են ընդունել Ս. Երրորդության երգասացությանը «որ խաչեցար»-ի հավելումը: Վերջինս մերժում է: Նույն այս ժամանակաշրջանում գրված Յովհաննես Երուսաղեմացու թղթից, ընդհակառակն, ենթադրելի է թվում, թե երգասացության հավելումն ընդունված էր Աղվանից եկեղեցում: Այս ենթադրության օգտին է խոսում այն փաստը, որ թղթի հեղինակը՝ Երուսաղեմի պատրիարքը, առանձնապես երկարորեն է կանգ առնում դավանաբանական այլ խնդիրների թվում հատկապես այս կետի վրա²⁷⁶, որի համար, ամենայն հավանականությամբ, քաղկեդոնիկ պատրիարքը պատճառ ուներ: Մնում է ենթադրել՝ թերևս հայ հակաքաղկեդոնականները Աղվանից կաթողիկոսից պահանջում էին միաբնակ դավանությանը «որ խաչեցար»-ի հավելման պաշտոնական ընդունում, այսինքն մի սովորույթի պարտադրում, որն ավելի կամ պակաս կանոնավորությամբ միգուցե կիրառվում էր Աղվանից եկեղեցում, ինչպես իրավացիորեն ենթադրում է Ժ. Գարիտը²⁷⁷:

²⁷⁵ Նույն տեղում, գլուխ Ը, էջ 126:

²⁷⁶ Տե՛ս Յովհաննես առ Աբաս, էջ 15-17:

²⁷⁷ G.Garitte, նշվ. աշխ-ը, էջ 209: Յենվելով հենց Narratio-ի վկայությունների վրա, Վ. Վարդանյանը գտնում է, թե Աղվանից Աբաս կաթողիկոսը, ինչպես և Սյունյաց Վրթաճես եպիսկոպոսը «հետևեցին հայոց կաթողիկոսի դիրքորոշմանը և ըստ երևույթին ընդունեցին դավանական միության առաջարկը», Վ.

Հակաքաղկեդոնիկ հայերը, ըստ Narratio-ի, դավանական միություն են առաջարկում նաև Սյունյաց Վրթանես եպիսկոպոսին: Վերջինիս Ստեփանոս Օրբելյանը վերագրում է եպիսկոպոսության 23 երկար տարիներ²⁷⁸, որոնք, համաձայն Ն. Ակինյանի, 562-584թթ. ընկած ժամանակաշրջանն է²⁷⁹: Գիրք թղթոցի մեջ իր հերթին պահպանվել է Հովհաննես II Գաբեղենացի կաթողիկոսի բուղթն ուղղված Սյունյաց Վրթանես եպիսկոպոսին²⁸⁰, գրված, ըստ ամենայնի, 568-571թթ.-ի միջև:

Հակաքաղկեդոնիկ հայերի նամակն ուղղված Սյունյաց եպիսկոպոսին, կատարելապես համապատասխանում էր VI դարի վերջին քառորդի Սյունիքի դավանաբանական և քաղաքական կողմնորոշման պատմական իսկությանը, որին իրազեկ ենք դառնում միջնադարյան աղբյուրներից: Երկար ժամանակ ի վեր, սկսած արդեն V դարից, պարսից տիրապետության դեմ ընդդիմացած Մամիկոնյաններին իրենց հերթին հակադրվում են Սյունյաց իշխանները, որոնք պարսիկների հետ համագործակցության քաղաքականություն վարելով, հակառակվում էին փաստորեն Մամիկոնյանների ապստամբական նկրտումներին: Իսկ արդեն VI դարի վերջին, 571-572թթ. ապստամբությունից առաջ, համաձայն Սեբեոսի, Սյունիքի Վահան իշխանը Խոսրով-Անուշիրվան պարսից արքայից խնդրում է իր նահանգը քաղաքականապես անջատել Հայաստանից²⁸¹: Ն. Ակինյանի կարծիքով, Սյունիքի քաղաքական այս ընդվզումը տեղի է ունեցել 552-557թթ.: Սյունիքի քաղաքական տարանջատմանը զուգընթաց Սյունյաց եկեղեցին ևս Պետրոս Քերթովի եպիսկոպոսության վերջին շրջանում

Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 264: Խոսքը վերաբերում է հայ-բյուզանդական դավանական միությանը, վերջինիս ամենալայն՝ քաղկեդոնական իմաստով: Թեև պետք է նշել, որ աղբյուրի մեջ խոսք չկա այդ մասին:

²⁷⁸ Պատմություն նահանգին Սիսական, Ստեփաննոսի Օրբելեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց, Ղուկասեան մատենադարան Դ, Թիֆլիս, 1910, գլուխ ԻԵ, էջ 98:

²⁷⁹ Տե՛ս Ն. Ակինյան, «Թուրք Մակարայ Բ. Երուսաղեմի հայրապետի առ Վրթանես եպիսկոպոսապետ Սիւնեաց յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ», Հանդես ամսօրեայ, 1930, սյն. 533:

²⁸⁰ Գիրք թղթոց, էջ 78-80:

²⁸¹ Սեբեոսի Պատմություն, Աշխատասիրությամբ Գ. Վ. Աբգարյանի, Երևան, 1979, էջ 67-68:

դուրս է գալիս Հայոց Եկեղեցու իրավասությունից: Այս փաստը վկայակոչում են Սովսես Կաղանկատվացի²⁸², ինչպես նաև Ստեփանոս Օրբելյանը²⁸³:

Համաձայն վերջինիս, Պետրոս եպիսկոպոսի հոգևոր կարգադրությամբ նրա երկու հաջորդները եպիսկոպոսական ձեռնադրություն են ստանում Աղվանից կաթողիկոսից: Հաստատելով նույն փաստը, Սովսես Կաղանկատվացին, զարմանալիորեն Հայոց Եկեղեցուց Սյունիքի եկեղեցական թեմի տարանջատ այս կարգավիճակը կապում է VI դարի վերջին հայոց կաթողիկոսության պառակտման և Հովհան Բագարանցու (591-610) գլխավորությամբ հակաթոռության ստեղծման փաստի հետ. «Իսկ զերկուանալն հայրապետութեանն խոտեցին տեարքն Սիւնեաց, և ոչ հաւանեցան ընդ մի ոք յերկուցն»²⁸⁴: Այստեղ ավելի քան երեք տասնամյակի ժամանակավրիպություն է դիտվում, քանի որ Պետրոս եպիսկոպոսը վախճանվել էր 558թ., կաթողիկոսության պառակտումից դեռ շատ առաջ: Համաձայն Կաղանկատվացու, Պետրոս եպիսկոպոսն իբրև կարգադրել էր, թե այդ վիճակը պետք է տևի «...մինչև միասցի աթոռ սրբոյն Գրիգորի, ...»²⁸⁵ և թե «Ընդ նմին և զիւղն օծութեան ամ յամէ առնուին Սիւնիք յԱղվանից, մինչև բարձաւ հակառակութիւնն, և միապետեաց Աբրահամ զհայրապետական աթոռն»²⁸⁶: Փաստորեն, ըստ Աղվանից պատմիչի, Սյունյաց եկեղեցական պառակտումը վերանում է միայն Աբրահամ կաթողիկոսի (607-610/11) աթոռակալության ժամանակ: Սակայն մի փոքր առաջ անցնելով պատմական դեպքերից պետք է նշել, որ Հայոց Եկեղեցու վարչական իրավասությունն իր նախկին շրջանակներում փաստացի վերականգնվում է միայն Աբրահամ Աղբաթանեցու հաջորդի՝ Կոմիտաս Աղցեցու (613-628) աթոռակալության շրջանում:

Վերոհիշյալ Պետրոս Սյունյաց եպիսկոպոսը²⁸⁷, նույնպես ներ-

²⁸² Սովսես Կաղանկատվացի, II, գլուխ ԽԸ, էջ 274:

²⁸³ Ստեփանոս Օրբելյան, գլուխ ԻԲ, էջ 91:

²⁸⁴ Սովսես Կաղանկատվացի, II, գլուխ ԽԸ, էջ 274:

²⁸⁵ Նույն տեղում:

²⁸⁶ Նույն տեղում:

²⁸⁷ Նրա մասին տես՝ Գ. Տեր-Սկրտչյան, Պետրոս եպիսկոպոս Սիւնեաց, Արարատ, 1902, էջ 80-98, էջ 183-203, էջ 368-400, ինչպես նաև Ն. Ակինեան,

կա է գտնվել Ներսես II Բագրևանդցու գումարած Դվինի II (555թ.) ժողովին, վախճանվել է, ինչպես նշեցինք 558թ.²⁸⁸: Անտարակույս, հենց 555-558թթ. միջև է տեղի ունենում Սյունիքի եկեղեցական պառակտումը: Մեր կարծիքով, սասանյանները, Հայաստանը թուլացնելու համար, պարզապես հարկադրում էին Սյունիքին, ինչպես և այլ շրջանների, անջատվել Մեծ Հայքից: VI դարի վերջին քառորդի Սյունիքի քաղաքական և դավանաբանական կողմնորոշման նման պատկերն արդյունք էր առավելապես պարսկական բիրտ ճնշման:

Եվ Հայաստանյայց եկեղեցուց Սյունյաց եկեղեցական թեմի տարանջատ հենց այս կարգավիճակը լավագույնս բացատրում է, թե ինչու է վերջինս մերժում հակաքաղկեդոնական հայերի դավանական միաբանության առաջարկը:

Ստեփանոս Օրբելյանի վկայությամբ հայոց կաթողիկոսի մի նախագգուշական նամակից հետո Վրթանես եպիսկոպոսն իր թեմից վտարում է քաղկեդոնականներին և նեստորականներին. «ապա լուեալ Տեառն Յովհաննիսի ընդոստոյց թղթովք... յորմէ գարհուրեալ Տեառն Վրդանիսի՝ հալածական արար ի վիճակէ իւրմէ»²⁸⁹: Եվ եթե վերոհիշյալ վկայությունը համապատասխանում է պատմական իրողությանը, ապա ինչպես և Աղվանից եկեղեցու օրինակով, զարմանալի է, որ կարճ ժամանակ անց Սյունյաց եպիսկոպոսին դավանական միություն է առաջարկվում հակաքաղկեդոնական հայերի կողմից, ինչպես որ Narratio-ն է փաստում: Համաձայն Narratio-ի, Սյունյաց եպիսկոպոսն իր մերժումը հիմնավորում է իր երկու նախորդների հեղինակությամբ. «ինձանից առաջ եղած երանելագույն եպիսկոպոսներ Պետրոսն ու Գրիգորը...»: Խոսքն այստեղ ևս վերաբերում է ս. Աստուածին «որ խաչեցար»-ի հավելման անչափ վիճահարույց խնդրին: Վրթանես եպիսկոպոսին նախորդող եպիսկոպոսների մասին մենք տեղեկանում ենք Ստեփանոս Օրբելյանի Պատմության «Յաղագս Մակարայ եւ Պետրոսի, Գիգանայ և Վրդանիսի՝ Սիւնեաց եպիսկոպոս-

Պետրոս եպիսկոպոս Սիւնեաց, Հանդես անսօրեայ, 1903, էջ 245-252, 1904, էջ 18-22, 77-83, 105-113:

²⁸⁸ Այս մասին մանրամասն, Ն. Ալինյան, Պետրոս..., Հանդես անսօրեայ, 1903, էջ 251-252:

²⁸⁹ Ստեփանոս Օրբելյան, գլուխ է, էջ 98:

սաց» խորագիրն ունեցող գլխից²⁹⁰: Narratio-ի մեջ հիշված «Գրիգոր» անունն անկասկած մատնանշում է Գիգան Սյունյաց եպիսկոպոսին. Վերջինիս անունն ըստ ամենայնի ձևափոխվել է գրիչների կողմից ձեռագրի արտագրության ժամանակ²⁹¹: Եվ միանգամայն բնական է, որ Վրթանես եպիսկոպոսը, որպես հեղինակություն, վկայակոչեր հատկապես Պետրոս Զերթողին, քանի որ հենց նա էր Վրթանեսի ուսուցիչը:

Համաձայն Narratio-ի, միաբնակ հայերը դավանական միության նմանատիպ մի առաջարկությամբ դիմում են նաև Վրաց եկեղեցու նվիրապետությանը՝ կրկին մերժվելով: Դեռ ավելին, աղբյուրն այդ մերժումը զուգորդում է հետևյալ տողերով. «(վրացիները) խայտառակ կերպով իրենց ուղարկված մարդկանց, որպես հերետիկոսների աշակերտների և հրեաների ասույթները վերականգնողների, վռնդեցին»: Վերջին մեղադրանքն անշուշտ նկատի է առնում «ս. Աստված»-ին «որ խաչեցարի» հավելումը, որով, քաղկեդոնիկների մտածողությամբ, միաբնակները «խաչում» են Աստծուն, ինչպես իրենց ժամանակ հրեաներն են վարվել²⁹²:

Narratio-ի չափազանց կարևոր այս փոքրիկ հատվածը ցույց է տալիս, որ վրաց Կյուրիոն կաթողիկոսի ժամանակ շուրջ 608թ. Հայոց եկեղեցուց՝ Վրաց եկեղեցու վերջնականապես բաժանվելուց դեռ շատ առաջ Վրաց եկեղեցին արդեն իսկ հարում էր քաղկեդոնական դավանությանը: Բավական հետաքրքիր է նաև այն փաստը, որ Սափարացու երկասիրության մեջ հետք չկա Narratio-ի մեջ պատմվող այս իրադարձությունից, թեպետ վրացերեն աղբյուրը շարադրում է հիշյալ իրադարձությանն անմիջապես նախորդող 572թ. Վարդանի և նրա համախոհների հարումը բյուզանդական քաղկեդոնիկ եկեղեցուն:

²⁹⁰ Նույն տեղում, գլուխ ԻԲ, էջ 89-91:

²⁹¹ Այս մասին տե՛ս G. Garitte, նշվ. աշխ-ը, էջ 215:

²⁹² Հուդայականության այս մեղադրանքը հաճախակի է հնչում քրիստոսաբանական բանավեճերում, նույնիսկ երկուստեք, որովհետև հակաքաղկեդոնականներն իրենց հերթին «հրեա» մականունն են պիտակում քաղկեդոնի ժողովին, Լևոնի Տոմարին և Մեստորականներին: Սրա վերաբերյալ բազմաթիվ ապացույցները տես Գիրք թղթցում, էջ 49, 117, 120, 121, 138, 140, 144, 177:

Հայ-բյուզանդական դավանական «միությունը» 591թ.

572թ. սկսված պարսկա-բյուզանդական պատերազմը շարունակվում է շուրջ 20 տարի, մինչև 591թ.: Հուստինիանոս Մեծի և Խոսրով I Անուշիրվանի միջև 561թ. վերջին կնքված «50 տարվա խաղաղության» պայմանագրի հիմքի վրա պարսկական արքունիքը համառորեն ձգտում էր ստանալ սահմանված տարեկան 30 հզ. ոսկի ռազմատուգանքը, իսկ Բյուզանդիան հրաժարվում էր վճարել: 580թ. բյուզանդական կռվող բանակի հրամանատարներ են նշանակվում Մավրիկիոսը, (որը շուտով դառնում է բյուզանդական կայսր (582-602) և Ներսես զորավարը: Վերջիններս մի շարք ճակատամարտերում խորտակիչ հարվածներ են հասցնում պարսից զորամասերին: Իսկ Պարսկաստանում ճգնաժամային իրադրություն էր: 589թ. Որմիզդ արքայի դեմ բռնկվում է մի ապստամբություն, որը գլխավորում էր Վահրամ Չուբինը՝ պարսկական զորքերի հրամանատարը: Ապստամբները, կուրացնելով Որմիզդին, նոր արքա են հռչակում վերջինիս որդուն՝ Խոսրով II Պարվեզին (590-628):

Կարճ ժամանակ անց Խոսրովը փախչում է Բյուզանդիա՝ խնդրելով Մավրիկիոս կայսեր օգնությունը: Խոսրով II-ը խոստանում էր գահի վրա վերահաստատվելուց հետո Բյուզանդիային զիջել Միջագետքի մի շարք երկրամասեր, ինչպես նաև Արևելյան Հայաստանի մեծագույն մասը: Այս համաձայնությամբ բյուզանդական նոր զորամասեր են ուղարկվում Արևելք: Ապստամբների դեմ զինված գլխավոր ուժերը կազմված էին Արևելքի բյուզանդական բանակից, որը ղեկավարում էր Ներսես զորավարը, ինչպես նաև Հայաստանում տեղակայված բյուզանդական զորամասերից: Վահրամ Չուբինի և նրա մեծաքանակ կողմնակիցների դեմ գրոհից առաջ այս երկու բանակները միավորվում են²⁹³: Ի դեպ, միայն հայկական աղբյուրներն են նշում Հայաստանում գտնվող բյուզանդական բանակում կռվող հայկական զորամասերի առկայությունը, որի հրամանատարն էր Մուշեղ Մամիկոնյանը: Սեբեոսը և Թովմա Արծրունին փաստում են, որ վերջնական ճակատամարտից առաջ Վահրամ Չուբինը մի նամակով դիմել է Մուշեղ Մամիկոնյանին և հայոց մյուս նախարարներին, որի մեջ ասվում

²⁹³ Տե՛ս այս մասին ավելի մանրամասն Пигулевская Н., В., Византия и Иран на рубеже VI-VII вв., М.-Л., 1946г. стр.100-105.

եր. «... Բայց զի հաճոյ թուեսցի ձեզ ի բաց կալ ի դոցանէ և միաբանել ընդ իս, և ձեռն տալ ինձ յաւգնականութիւն: Եւ թէ ես յաղթեցից ... ձեզ տուեալ լիցի ինձ զՅայոց թագաւորութիւնն. զոր և դուք կամիք՝ արասջիք ձեզ թագաւոր»²⁹⁴: Հայերը հրաժարվում են նրան օգնել:

Ապստամբների և Խոսրով II-ին աջակից զորքերի միջև վերջնական ճակատամարտը տեղի է ունենում 591թ. օգոստոսին, Ատրպատականում: Վահրամ Չուբինը, պարտվելով, դիմում է փախուստի: Խոսրով II Պարվեզը վերահաստատվում է պարսից գահին: Ավարտվում են պարսկա-բյուզանդական երկարատև, արյունահեղ կռիվները: Պատերազմի ավարտին զուգընթաց, երկար բանակցություններից հետո, 591թ. Հայաստանը երկրորդ անգամ բաժանվում է Բյուզանդիայի և Պարսկաստանի միջև: Հավատարիմ իր խոստմանը, գահին վերահաստատվելուց հետո, Խոսրով II-ը Մավրիկիոս կայսրին է զիջում Տայք, Այրարատ (բացառությամբ Դվինի), Տուրուբերան, Աղծնիք նահանգները, ինչպես նաև Գուգարքի և Աղվանքի մեծ մասը:

Narratio de rebus Armeniae-ում շատ համառոտ արտացոլված են VI դարի վերջի պարսկա-բյուզանդական այս պատերազմի իրադարձությունները, որոնք աղբյուրի հեղինակի համար կարծես յուրատեսակ նախաբան է արդեն ավելի հանգամանորեն անդրադառնալու վերը հիշված դեպքերին հաջորդած հայ-բյուզանդական դավանական միաբանության անչափ կարևոր պատմությանը: Հայոց եկեղեցու պատմության այս միջադեպի իր շարադրանքում Narratio-ի հեղինակը բավական մեծ դեր է հատկացնում Մուշեղ Մամիկոնյանին, որին նա անվանում է «զորավար Մուշեղ Մամիկոնյան, Տարոնեցի վերանվանյալը»: 20-ամյա պատերազմի վերջին փուլում Մուշեղին է վերագրվում պարսից գահին Խոսրով II-ին վեահաստատելու պատիվը «... գնալով Պարսկաստան և հաղթանակ տանելով (Մուշեղը) հաստատեց Խոսրովին գահի վրա»²⁹⁵ (Narratio): Սակայն այս հատվածում աղբյուրի հեղինակը հակասում է ինքն իրեն, քանի որ պարսկա-բյուզանդական պատերազմի հակիրճ նկարագրության մեջ նա արդեն իսկ փաս-

²⁹⁴ Տե՛ս Սեբեոս, էջ 77-78: Հմմտ. Թովմա Արժրունի, Դպրութիւն II, էջ 149:

²⁹⁵ Հմմտ. «... և Մուշեղ Մամիկոնեան յորժամ հունական և հայկական զորքն նուաճեաց զԽոսրովու զՊարսից թագավորութիւնն...» Փոտ առ Չաքարիա, էջ 182: Ինչպես տեսնում ենք Փոտի Թուղթն այս առիթով կարևոր ճշգրտում ունի՝ «... հայկական և հունական զորքն...»:

տել էր, թե «խոսրով արքան գահ բաժրացավ Մավրիկիոս կայսեր օգնությամբ, հռոմայեցիների մեծ հզորության ժամանակ»: Համաձայն Narratio-ի, խոսրով II-ը, գահին տիրելուց հետո, բազմաթիվ մեծարժեք նվերներ է հանձնում Մուշեղին և նրա զորքին, և ապա հայոց գորավարին ուղարկում է Մավրիկիոս կայսեր մոտ²⁹⁶: Կոստանդնուպոլսում Մուշեղ Մամիկոնյանի և Մավրիկիոս կայսեր հանդիպումը, խոսակցությունը Քաղկեդոնի ժողովի առիթով, կայսրի հրավերը Մովսես կաթողիկոսին և հայոց եպիսկոպոսներին՝ ժողովի գումարման և խնդիրը քննության ենթարկելու համար, կաթողիկոսի և պարսկական գոտու եպիսկոպոսների մերժումը և այլն՝ ողջ այս պատմության մանրամասն ճշգրտումները հայտնի են միայն Narratio-ից, զուգահեռաբար՝ Արսեն Սափարացու երկասիրությունից: Միջնադարյան հայկական աղբյուրները 591թ. հայ-բյուզանդական դավանական «միության» ստորև շարադրվելիք փաստի առիթով հաղորդում են միայն կցկտուր փաստեր: Կոստանդնուպոլսում տեղի ունեցած հայ-բյուզանդական ժողովի մասին իրազեկ են Կիրակոս Գանձակեցին, Սամվել Անեցին, Ստեփանոս Օրբելյանը: Համաձայն այս պատմիչների, այդ ժողովի հետևանքով պառակտվում է հայոց կաթողիկոսությունը: Մինչդեռ քաղկեդոնական ուղղվածության մեր աղբյուրները (Narratio, Փոտի Թուղթը, Արսեն Սափարացու երկասիրությունը) ընդհակառակն, հաղորդում են իրադարձությունների շատ ավելի հանգամանալից մի պատմություն, որը կարծես լրացնում է միջնադարյան մեր աղբյուրների շարադրանքը՝ լուսաբանելով VI դարի վերջի հայ-բյուզանդական դավանական «միության» լիարժեք նկարագիրը:

Համաձայն Narratio-ի, ժամանելով Կոստանդնուպոլիս, պատվական խաչի մեծ տոնի օրը Մուշեղն իր ուղեկիցների հետ հրաժարվում է հաղորդությունից: Եվ երբ կայսրը հայոց սպարապետին հիշեցնում է 572թ. Վարդան Մամիկոնյանի և նրա համախոհների Բյուզանդական եկեղեցուն հարելու փաստը, Մուշեղն առարկում է, թե «նրանք

²⁹⁶ Սեբեոսի մոտ, Մավրիկիոս կայսրն է, որ Մուշեղին կանչում է Բյուզանդիա. «Բայց զՄուշեղն զայն կոչեաց թագաւորն ի պաղատն, և այլ ոչ ետես զերկիրն, (էջ 84): Ի դեպ, Narratio-ում հետք անգամ չկա այն պատմությունից, որ երկարորեն պատմվում է Սեբեոսի մոտ, մասնավորապես ԺԲ գլխում (էջ 80-84):

այդ արեցին կամ անգիտության և կամ էլ վախի պատճառով»²⁹⁷: Չորավարի հետ ունեցած խոսակցությունից հետո բյուզանդական կայսրը դիմում է Հայոց Սովսես կաթողիկոսին և բոլոր եպիսկոպոսներին, որպեսզի վիճահարույց խնդիրը քննության ենթարկելու համար նրանք ներկայանան Կոստանդնուպոլիս: Կաթողիկոսը հրաժարվում է ենթարկվել հրամանին, ասելով. «Ես չեմ անցնի Ազատ գետը, չեմ ուտի փռան հացը և չեմ խմի ջրախառն գինի»: Narratio-ի տեքստն արտացոլում է նաև հայոց եկեղեցական-ծիսական սովորույթի պարզ արտահայտված առաջին հաստատումը, այն, որ հայերն օգտագործում էին բաղարջ, իսկ գինու մեջ ջուր չէին խառնում: Narratio-ի կողմից վկայված այս փաստը նմանապես «ամենահին վկայությունն է գինու մեջ ջուր խառնելու բյուզանդական սովորության»²⁹⁸: Կաթողիկոսի պատասխանը ցույց է տալիս, որ հիշված սովորույթը Բյուզանդական եկեղեցում ընդունված էր արդեն VI դարի վերջից:

Ըստ Narratio-ի, Վասպուրականի, ինչպես նաև Պարսից տիրապետության տակ գտնվող հայոց եպիսկոպոսները հրաժարվում են մեկնել Կոստանդնուպոլիս, իսկ Տարոնի և հռոմայեցիների տիրապետության տակ գտնվողները համաձայնում են: Ժամանելով Կոստանդնուպոլիս, երկար քննությունից հետո, նրանք «հռոմներից հանդուժեցին և ստորագրեցին ու երդմամբ համամիտ դարձան նրանց» (Narratio): Ընդունված համաձայնությունը IV տիեզերական ժողովի ընդունած վարդապետության շուրջ էր:

Այս առիթով Փոտի Թուղթը վկայում է, թե ժողովին ներկա հայոց եպիսկոպոսները 21 հոգի էին, փաստ, որը բացակայում է և՛ Narratio-ում, և Արսեն Սափարացու երկասիրության մեջ. «... յայնժամ ժողովեցան ի Հայոց .իա. (21) եպիսկոպոսք և գումարեցան. ԾԿ (160) եպիսկոպոսք, որում գ.երրորդ ժողովն կոչի և բացաքննեալ դարձեալ Հայք ընկալան զժողովն Քաղկեդոնի ձեռագրով.»²⁹⁹: Տրամադրելով թվային

²⁹⁷ Սանրամասն շարադրված այս հատվածը, գրեթե բառացի, առկա է նաև Սափարացու երկասիրության մեջ, տե՛ս, էջ 43: Փոտի Թուղթը դավանաբանական միաբանության այս օրինակի հիշյալ հատվածը համառոտում է երկու նախադասությամբ. «... բանք անկան վասն հաւատոյ առաջի կայսեր և կայսր հրամայեաց ժողով լինել» (էջ 182):

²⁹⁸ Տե՛ս G.Garitte, նշվ. աշխ-ը, էջ 243:

²⁹⁹ Տե՛ս Փոտ առ Չաքարիա, էջ 182:

հետաքրքիր այս փաստը, պատրիարք Փոտի Թուղթն այլևս չի պատմում դավանաբանական միաբանության հետևանքների մասին, որոնց իրազեկ ենք դառնում Narratio-ից և վրաց կաթողիկոսի երկասիրությունից, ինչպես նաև միջնադարյան բազմաթիվ աղբյուրներից: Խոսքը վերաբերում է քաղաքականապես բաժանված Հայաստանի արդեն դավանական բաժանման մասին՝ քաղկեդոնական Յովհան Բագարանցու հակաթողության ստեղծման և հայոց կաթողիկոսության «ճեղքման» մասին:

Ըստ քաղկեդոնիկ մեր աղբյուրի, Մովսես կաթողիկոսը և պարսկական տիրապետության տակ գտնվող եպիսկոպոսները հրաժարվում են ընդունել Հայաստանի հռոմեական գոտու եպիսկոպոսների՝ բյուզանդական երկաթնակ եկեղեցուն հարելու փաստը: Վերջիններս կաթողիկոս են կարգում Յովհաննես Կոզովիտեցուն (Բագարանցուն) (591-610), որը քաղկեդոնական դավանության կողմնակից էր: Մավրիկիոս կայսեր գահակալության օրոք քաղկեդոնական հայկական կաթողիկոսության ստեղծման փաստը վկայված է բազմաթիվ պատմիչների կողմից (Սեբեոս, Յովհաննես Դրասխանակերտցի, Մովսես Կաղանկատվացի, Ուխտանես, Սամվել Անեցի, Ստեփանոս Տարոնեցի, Վարդան Արևելցի, Կիրակոս Գանձակեցի, Ստեփանոս Օրբելյան): Այս պատմիչների մեծ մասը քաղկեդոնական հակաթողության ստեղծումը վերագրում է բյուզանդական Մավրիկիոս կայսեր:

Ի տարբերություն այդ աղբյուրների, Narratio-ն հաղորդում է, թե քաղկեդոնական դավանություն ընդունած եպիսկոպոսներն իրենք են ձեռնադրում Յովհաննես Բագարանցուն՝ իրենց համար կարգելով նրան կաթողիկոս: Narratio-ի տրամադրած այս փաստը հաստատվում է Մովսես Կաղանկատվացու պատմության մեջ պահպանված Յովհան Մայրազոմեցու մի թղթով՝ «Դաթի Մեծկողմանց եպիսկոպոսի վասն պատկերաց և նկարագրութեանց հայցուած ի Յովհաննէ Մայրազոմեցոյ» խորագրով³⁰⁰: Այս թուղթը մանրամասնում է, որ կաթողիկոսության պառակտման նախաձեռնությունը իր ձեռքն է վերցնում Կարինի եպիսկոպոս Թեոդորոսը, որը սուր հակառակության մեջ էր գտնվում կաթողիկոս Մովսեսի հետ. «... Թեոդորոս ետ հրաման ժողովել եպիսկոպոսացն Հայոց, որ ի նորայն կողմսն, ի Կարնոյ քաղաք

³⁰⁰ Տե՛ս Մովսես Կաղանկատվացի, II, գլուխ ԽԶ, էջ 266-269:

և ասէ. «պարտ է մեզ առնել կաթողիկոս»: Եւ ածին զՅովհանն ոմն Սիւնական, ձեռնադրեցին և հնազանդեցան քաղկեդոնական կրօնիցն ... և էր խռովութիւն ի միջի նոցա չընդունելով զՅովհանննու ձեռնադրեալսն...»³⁰¹:

Այսպիսով, VI դարի վերջին Հայաստանում ստեղծվում է երկու կաթողիկոսություն՝ հակաքաղկեդոնական Մովսես Եղիվարդեցու և քաղկեդոնական Հովհան Բագարանցու գլխավորությամբ: Հակամարտությունը Քաղկեդոնի ժողովի հարցում իրենց վերաբերմունքի մեջ աստիճանաբար սրվում է Հայոց եկեղեցու այս երկու թևերի միջև: Այս դրությունը, համաձայն Narratio-ի, շարունակվում է մինչև Մավրիկիոս կայսեր վախճանը:

Աբրահամ Աղբաթանեցու (607-610/11) և Կոմիտաս Աղցեցու (613-628) աթոռակալության շրջանը

Narratio-ում հայոց կաթողիկոս Աբրահամ Աղբաթանեցու աթոռակալության հակիրճ շարադրանքին նախորդում է Մավրիկիոս կայսեր մահից հետո խոսքով II Պարվեգի (590/91-628) նվաճողական քաղաքականության նկարագրությունը: 602թ. Փոկաս կայսեր կողմից Մավրիկիոսի սպանությունից կարճ ժամանակ անց, խոսքով II արքան, ներխուժում է Արևելքի բյուզանդական նահանգները և հատկապես Բյուզանդական Հայաստան: Նվաճողական այս արշավանքներն արքայից արքան բնականորեն սկսում է այն տարածքներից, որոնք 591թ. Հայաստանի II բաժանման պայմանագրով զիջվել էին կայսրությանը: Պարսկական առաջին նվաճումները, ըստ Narratio-ի, իրականացվում են Մավրիկիոսի մահից հետո՝ 602թ., շարունակվելով մինչև Աբրահամ Աղբաթանեցու կաթողիկոսության սկիզբը (607թ.):

Միջնադարյան մեր պատմիչներից միայն Սեբեոսի մոտ ենք գտնում որոշ մանրամասներ Հայաստանում պարսիկների առաջին նվաճումների մասին³⁰²: Պատմիչի հաղորդած տեղեկություններից տեսնում ենք, որ այդ նվաճումները սահմանափակվել են գլխավորապես Այրարատ նահանգում: Սեբեոսի մոտ պահպանված հետաքրքիր այս փաստն ի դեպ յուրովի ապացուցվում է Արսեն Սափարացու եր-

³⁰¹ Նույն տեղում, էջ 268:

³⁰² Սեբեոս, գլուխ ԼԲ, էջ 107-110:

կասիրովթյան մեջ առկա և Աբրահամ Աղբաթանեցու աթորակալության առաջին շրջանին վերաբերող մի հատվածով, որին կանգրադանանք քիչ անց:

Համաձայն Narratio-ի, որի մեջ քաղկեդոնամերժ հայ կաթողիկոսը, բնականաբար, հորջորջվում է «հերետիկոս» անվամբ, իր ընտրվելու տարին՝ 607թ., «ստիպեց եպիսկոպոսներին, երեցներին և վանահայրերին նզովել Քաղկեդոնի ժողովը, հակառակ դեպքում հեռանալ երկրից: Նրանք նզովեցին և վեճը դադարեց» (Narratio): Վկայակոչված եպիսկոպոսները, երեցները և վանահայրերը, որոնց հայրապետը պարտադրում է նզովել Քաղկեդոնը, բնականաբար գտնվում էին Հայաստանի քյուզանդական գոտում: VII դարի սկզբի Հայաստանի քաղաքական պատմության տրամադրած փաստերից ելնելով, ենթադրելի է, թե այս պարտադրանքն ուղղված էր այն եպիսկոպոսներին, որոնց թեմերի շրջակայքը վերագրավվել էր պարսիկների կողմից 607թ. արշավանքների ժամանակ:

Narratio-ի այս վկայությունից թվում է, թե խնդրո առարկա գոտու բոլոր եկեղեցականները հրաժարվել են Քաղկեդոնի ժողովի ընդունած հավատո բանաձևից, չգերադասելով կաթողիկոսի կողմից դրված «այլընտրանքի» երկրորդ տարբերակը՝ տարագրումը: Սակայն, վրաց Արսեն կաթողիկոսի երկասիրության մեջ պահպանված հետաքրքիր մանրամասների շնորհիվ տեղեկանում ենք, որ հայոց կաթողիկոսի պահանջն ուղղված էր հատկապես Այրարատ նահանգի եպիսկոպոսներին. «Նրանցից ոմանք հնազանդվեցին (կաթողիկոսի պահանջին)... և մեծարելի դարձան, իսկ որոնք չհնազանդվեցին, հանվեցին իրենց բաժիններից և օտարության մեջ մահացան»³⁰³: Իրականում, ինչպես երկասիրությունն է փաստում, քաղկեդոնական հակվածության ոչ բոլոր եպիսկոպոսներն են ենթարկվել կաթողիկոսի հարկադրանքին:

Համաձայն Մովսես Կաղանկատվացու, քաղկեդոնականության մերժման պարտադրանքն Աբրահամ Աղբաթանեցու կողմից իրագործվում է նախքան վերջինիս կաթողիկոսական ձեռնադրումը. «Եւ նստուցին հայրապետ ճշմարիտ և արդար այր՝ զԱբրահամ, որ զուրացող ժողովն Քաղկեդոնի նախ եբարձ նզովիւք և ապա ձեռնադրե-

³⁰³ Տե՛ս Արսեն Սափարացի, էջ 37:

ցաւ»³⁰⁴։

Գիրք թղթոցի մեջ պահպանվել է Աբրահամ կաթողիկոսի ենթակայությանը հնազանդած եպիսկոպոսների և վանահայրերի միաբանության պաշտոնական արձանագրությունը, որը թվագրվում է խոսրով Պարվեզի 17-րդ տարին (607թ.) և վերնագրված՝ «Ձեռնարկ՝ զոր ետուն Աբրահամու Յայոց Կաթողիկոսի ի միաբանութեանն աշխարհիս Յայոց, այնոքիկ, որ էին ընդ իշխանութեամբ Յոռոնոց ի թագաւորութեանն Մաւրկան»³⁰⁵։ Այս «Ձեռնարկը» պահպանվել է նաև Ուխտանեսի մոտ, որի Պատմության մեջ անուն առ անուն նշված են այն եպիսկոպոսները, որոնք ներկա են եղել հիշյալ ժողովին³⁰⁶։

Ժողովում քաղկեդոնական դավանությունից հրաժարվում և Աբրահամ կաթողիկոսին իրենց միաբանությունն են հայտնում հինգ եպիսկոպոսներ. «Թէոդորոս սեպիական գնդին եպիսկոպոս, Ստեփանոս Բագրեւանդայ եպիսկոպոս, Սովսես խոռխոռունեաց եպիսկոպոս, Քրիստափոր Ապահունեաց եպիսկոպոս, Ներսես Վանանդայ եպիսկոպոս»։ Նրանք բոլորն էլ Այրարատ և Տուրուբերան նահանգներից էին։ Յիմնվելով այս փաստերի վրա, Ժ. Գարիտը եզրակացնում է, թե 607թ. պարսիկների կողմից Յայաստանում նվաճված տարածքները հյուսիսում հասնում էին մինչև Վանանդ գավառը, իսկ հարավում՝ մինչև խոռխոռունեաց գավառը³⁰⁷։ Այս գոտու և 591թ. բաժանման սահմանագծի միջև տակավին կային մի շարք թեմեր, որոնց եպիսկոպոսները հիշատակված չեն 607թ. ժողովական արձանագրության մեջ։ Այդ անունների բացակայությունը կարող է բացատրվել միայն նրանով, որ նրանք, չանսալով կաթողիկոսի պահանջին, հավատարիմ էին մնացել քաղկեդոնական դավանությանը՝ հպատակվելով Յովհան Բագարանցու ենթակայությանը, փաստ, որը առկա է նաև Արսեն Սափարացու երկասիրության մեջ։

607թ. կազմված արձանագրության մեջ եպիսկոպոսների անուններից հետո առկա է նաև 21 վանահայրերի երկար մի ցանկ, ո-

³⁰⁴ Սովսես Կաղանկատվացի, II, գլուխ ԽԶ, էջ 269։

³⁰⁵ Գիրք թղթոց, էջ 151։

³⁰⁶ Ուխտանես, գլուխ ԼԷ, էջ 63-65։

³⁰⁷ G.Garitte, նշվ. աշխ-ը, էջ 260։

րոնք նմանապես միաբանել են հայոց կաթողիկոսին³⁰⁸: Մի փոքր ավելի ուշ հայոց Աբրահամ կաթողիկոսին ուղղված Մովսես Ցուրտավացի եպիսկոպոսի նամակում վերը հիշված ժողովի առիթով ասվում է. «աշխատասեր վարդապետութեամբ ծերով, սատարութեամբ և փառաւորեալ իշխանացոյ, ջանացարուք դարձուցանել զժողովուրդն ժխտող և զապստամբեալ յուղղութիւն, և ածել ի նոյն գաւիթ միոյ հովովի...»³⁰⁹: Այս տողերից պարզորոշ է դառնում, որ քաղկեդոնիկ եպիսկոպոսներին ուղղված պարտադրանքն ամենևին էլ հոգևոր հորդորներով չէր սահմանափակվում, այլ «աշխարհական երկիւղին այդ տեղ կատարած դերը»³¹⁰ բավական կարևոր էր:

Narratio-ում այնուհետև պատմվում է շուրջ 610թ. իրականացված պարսկական արշավանքների մասին³¹¹: Վերջիններիս թվագրման համար Narratio-ն առաջարկում է երկու տարեթիվ՝ Փոկաս կայսեր 5-րդ տարին (606/607) և Խոսրով II-ի Ի (20) տարին (609/610): Այս տարեթվերից վերջինն է անտարակույս համապատասխանում պատմական իրողությանը:

Narratio-ն հաղորդում է, որ պարսիկները, ի թիվս այլ քաղաքների, գրավում են նաև Կարինը, գերելով Հովհաննես Բագարանցի «հակաթոռ» կաթողիկոսին, որն այդ ժամանակ տարագրության մեջ էր Կարինում: Այս փաստն, ի դեպ, շատ ավելի մանրամասնորեն է վկայվում Սեբեոսի մոտ³¹²: Հովհաննես Բագարանցին պարսկական հարձակման երկյուղից էր ապաստանել Կարինում, ինչպես Հովհաննես Դրասխանակերտցին է վկայում. «Եւ վասն զի ծերունի կաթողիկոսն

³⁰⁸ Այս առիթով Վ. Հացունին, նշում է, թե «այդ բոլոր քաղկեդոնիկ ամբոխը... չէր կարող յանկարծակի և կամ Սօրկան անբռնադատ հրամանով քաղկեդոնական դարձած լինել»: Տես՝ Վ. Հացունի, նշվ. աշխ-ը, էջ 404: Զաղկեդոնի ժողովի մերժումը հայ եկեղեցու կողմից և բաժանումը ընդհանրական եկեղեցուց, ըստ գիտնականի, իրականացվել է 7-րդ դարի սկզբին միայն:

³⁰⁹ Գիրք թղթոց, էջ 161-162:

³¹⁰ Վ. Հացունի, նշվ. աշխ-ը, էջ 405:

³¹¹ Այս մասին՝ Սեբեոս գլուխ ԼԳ, ԼԴ, էջ 110-116, Ստեփանոս Տարոնեցի, էջ 86:

³¹² Սեբեոս, էջ 111-112: Հմմտ Ստեփանոս Տարոնեցի, էջ 86, Հովհաննես Դրասխանակերտցի էջ 73-74:

Յոհան կայր ի փախստականութեան ի նմա»³¹³: Ինչպէս հայտնի է, կաթողիկոսը վախճանվում է տարագրության մեջ՝ Ամատանում, Կարինի գրավումից կարճ ժամանակ անց³¹⁴: Սեբեոսի և Դրասխանակերտցու հաղորդած տեղեկություններից տեսնում ենք, որ Հովհաննես Բագարանցի կաթողիկոսը մի եկեղեցի էր հիմնել Կոտայք գավառի Ավան գյուղում: Հենց այս Ավան գյուղն է բերվում վախճանված ծերունի կաթողիկոսի մարմինը:

610թ. իրադարձություններից հետո, երբ գրեթե ողջ Հայաստանը գտնվում էր պարսկական հսկողության ներքո, ըստ Narratio-ի, Աբրահամ կաթողիկոսը հարկադրում է «Հովհաննեսի (Բագարանցու) բաժնի եպիսկոպոսներին նզովել Քաղկեդոնի ժողովը, ապա թե ոչ՝ հեռանալ երկրից»: Քաղկեդոնական հակվածության եպիսկոպոսներին ուղղված 610թ. դավանական այս պարտադրանքը կրկնությունն է 607թ. այն պահանջի, որը պարսկական առաջին արշավանքներից հետո ուղղվել էր Այրարատի և Տուրուբերանի եպիսկոպոսներին: Համաձայն Narratio-ի, կաթողիկոսի երկրորդ պահանջը նույն հաջողությունը չունեցավ, ինչպէս առաջինը: Քաղկեդոնիկ եպիսկոպոսները հրաժարվում են հնազանդել և տարագրվում են: Արսեն Սափարացու երկասիրության մեջ հիշյալ դեպքերը և Աբրահամ Աղբաթանեցու հակաքաղկեդոնական հալածանքներն ու հետապնդումները նկարագրվում են շատ ավելի մանրամասնորեն, տրվում են անգամ քաղկեդոնիկ եպիսկոպոսների անուններ: Մինչդեռ Գիրք թղթոցը չի բովանդակում որևէ փաստաթուղթ, որն ինչ-որ ձևով աղերսվեր վերը շարադրվածին:

Ըստ Narratio-ի, Աբրահամ կաթողիկոսի պահանջներին չենթարկված եպիսկոպոսները տարագրվում են, «ոմանք անցան Տայք, ոմանք հռոմոց երկիրը և վախճանվեցին օտարության մեջ»: Այս առումով չափազանց հետաքրքիր է Տայքի հիշատակումը, ուր ապաստանում են քաղկեդոնիկ հոգևորականները: 591թ. Հայաստանի II բաժանման պայմանագրով այն զիջվում է Բյուզանդական կայսրությանը, շուրջ 610թ. կրկին գրավվում պարսիկների կողմից: Եվ թեպետ Տայքն արդեն գտնվում էր պարսկական հսկողության ներքո, մեր տեքստից իրազեկ ենք դառնում, որ Աբրահամ Աղբաթանեցու հե-

³¹³ Հովհաննես Դրասխանակերտցի, նույն տեղում:

³¹⁴ Ի դեպ, համաձայն Սեբեոսի «եւ ի նմին ամի վախճանեցաւ երանելին Աբրահամ կաթողիկոսն», էջ 112:

տապնդումներից հալածված հոգևորականները, ապաստանելով Տայ-
քում, ձերբազատվում էին հայոց կաթողիկոսի իրավասությանը պատ-
կանելուց: Թվում է, թե հայ-վրացական սահմանագծում գտնվող այս
շրջանը հավատարիմ էր մնացել քաղկեդոնական վարդապետությա-
նը:

Աբրահամ Աղբաթանեցու աթոռակալության շրջանին է վերաբե-
րում նաև Հայոց եկեղեցուց Վրաց եկեղեցու բաժանման փաստը:
Վրաց եկեղեցին, Կյուրիոն կաթողիկոսի (599-616) ժամանակ ընդգծ-
ված քաղկեդոնական ուղղվածություն է դրսևորում: Հայոց եկեղեցուց
Վրաց եկեղեցու բաժանման³¹⁵ տարեթիվ է ընդունված համարել
608թ.:

Աբրահամ Աղբաթանեցու մահից հետո (610/11) «յաջորդէ զա-
թոռ հայրապետութեանն Կոմիտաս Տարոնոյ եպիսկոպոսն, որ ի գեղջէ
Աղցիցն աւանէ»³¹⁶: Կոմիտաս կաթողիկոսին վերաբերող հատվածում
Narratio-ի հեղինակը նախապես հաղորդում է, թե այդ շրջանում Բյու-
զանդական կայսրությունը բազում ավերածությունների ենթարկվեց
Պարսկաստանի կողմից:

Արդարև, 7-րդ դարի II տասնամյակը ծանր ժամանակաշրջան
էր Բյուզանդիայի համար: Ինչպես Թեոփանես Խոստովանողն է պատ-
մում «...բովանդակ Ասիան ավերակ էին դարձրել պարսիկները...»³¹⁷:
610թ. բյուզանդական գահ բարձրացած Հերակլիոսի (610-641)՝ ար-
յունահեղ պատերազմները դադարեցնելու փորձերը որևէ արդյունք
չեն տալիս և արդեն Հերակլիոսի գահակալության սկզբնական շրջա-
նը նշանավորվում է պարսկական նոր հաղթանակներով. գրավվում
են Ասորիքը, Կիլիկիան և Եգիպտոսը: 614 թ. պարսից զորքերը, գրա-
վելով Երուսաղեմը, գերեվարում են Տիրոջ խաչափայտը:

³¹⁵ Վրաց եկեղեցու բաժանման մասին տե՛ս Գիրք թղթոցի այս շրջանին
վերաբերող դավանաբանական փաստաթղթերը, Ուխտանես, «Պատմութիւն
Բաժանման վրաց ի հայոց», Ն. Ակինյան «Կիրոն վրաց կաթողիկոս...» մենա-
գրությունը, Վ. Հացունի, նշվ. աշխ-ը, էջ 407-410, Երվ. Տեր-Մինասյան, «Նես-
տորականությունը Հայաստանում», էջ 381-389 և այլն:

³¹⁶ Տե՛ս Սեբեոս, էջ 112:

³¹⁷ Թեոփանես Խոստովանող, ժամանակագրություն, թարգմանությունը
բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ Հ. Բարթիկյանի, Օտար աղ-
բյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 13, Բյուզանդական աղբյուրներ, 4,
Երևան 1983թ., էջ 13:

Կարճ բնութագրելով արտաքին աշխարհում տեղի ունեցող այս իրադարձությունները, Narratio-ի քաղկեդոնիկ հեղինակն այնուհետև անցնում է Կոմիտաս կաթողիկոսի դավանաբանական կողմնորոշման հարցին, ասելով, թե «նա բոլորից սուր կերպով գրգռեց վեճը՝ նգովելու համար Քաղկեդոնի ժողովը»: Հեղինակը, սակայն, չի մանրամասնում, թե կաթողիկոսը հատկապես ինչ է ծեռնարկում՝ քաղկեդոնականությունը դատապարտել տալու համար: Այս հարցի պատասխանը, շատ հետաքրքիր ու արժեքավոր մանրամասներով, գտնում ենք Արսեն Սափարացու երկասիրության մեջ, որն իր երկում բավական մեծ տեղ է հատկացնում Կոմիտաս Աղցեցու աթոռակալության շրջանին:

Համաձայն այս երկասիրության, Կոմիտաս կաթողիկոսը որոշ գործողությունների է դիմում, որպեսզի Աղվանից եկեղեցու նվիրապետությունը և Հայոց եկեղեցու Սյունյաց թեմը ընդդիմանան Քաղկեդոնի ժողովին³¹⁸: Աղբյուրի մեջ փաստվում է, թե հայոց կաթողիկոսը, հետամուտ բանադրելու և դատապարտելու Քաղկեդոնի ժողովը, ընդլայնում է նմանապես այլևայլ եպիսկոպոսների հոգևոր իրավասության թեմերը:

Համաձայն Narratio-ի, Կոմիտաս Աղցեցին գրում է «բազմաթիվ ճառեր իր սեփական անվամբ, կ'անոններ և տիպեր՝ ս Սահակի անվամբ, որոնց թվում և հայերեն լեզվով Ավարտական կոչված գիրքը»: Սափարացու երկասիրության մեջ ընդհակառակն, գրական այս գործունեությունը վերագրվում է Հովհան Մայրագոմեցուն. «... մեկնաբանեց հերձվածողական գրություններն... և մակագրեց այնպես, իբր թե ուղղափառ վարդապետների՝ ս. Սահակի և Մովսեսի ճառերն են և այսպիսի կեղծիքով հավատացրեց ամբողջ երկիրն Հայոց»³¹⁹: Հովհան Մայրագոմեցու մասին Narratio-ի հեղինակը պատմում է միայն աղբյուրի ողջ հետագա շարունակության մեջ: Ըստ ամենայնի, հեղինակը պարզապես համառոտել է ընդհանուր սկզբնաղբյուրի այս հատվածը, որի հետևանքով էլ հիշյալ գրական գործունեությունը վերագրվել է ոչ թե նրա իրական հեղինակին, այլ Կոմիտաս կաթողիկոսին:

Միջնադարյան հայ պատմիչներից Ստեփանոս Տարոնեցին ևս վկայում է Հովհան Մայրագոմեցու երկերի մասին. «Սա գրեաց երիս

³¹⁸ Տե՛ս Արսեն Սափարացի, էջ 38:

³¹⁹ Նույն տեղում, էջ 38:

գիրս, և զանուն իւր ոչ վերագրեաց ի նոսա, վասն չընդունելոյ ժողովրդեանն. անուն միոյն Խրատ Վարուց, և անուն միւսոյն Յաւատարմատ, և անուն միւսոյն՝ Նոյեմակ»³²⁰: Մայրագոմեցու այս գրվածքների անունները նույնությամբ պահպանվել են նաև Վարդան Արևելցու մոտ³²¹:

Ստեփանոս Տարոնեցու, զուգահեռաբար նաև Վարդան Արևելցու մոտ վկայված Մայրագոմեցու գրվածքներից առանձնապես հետաքրքրություն է ներկայացնում «Հավատարմատ» խորագրով գրվածքը: Ըստ ամենայնի, հենց հայերեն այս բառն է, որը թարգմանվելով հունարեն և բնականորեն խեղաթյուրվելով, վերածվել է Narratio-ի մեջ պահպանված «Ավարտական» բառին, որով քաղկեդոնիկ հեղինակը բնորոշում է Կոմիտաս կաթողիկոսի (իրականում՝ Հովհան Մայրագոմեցու) գրվածքներից մեկը:

Ինչ վերաբերում է Կոմիտաս Աղցեցուն, ապա նրա անունով հայտնի են ա) «Տեառն Կոմիտասու Հայոց Կաթողիկոսի Վասն Յաւատոյ»³²², բ) Ջրուցատրութիւն ընդ մէջ հայրապետին Հայոց Կոմիտասայ և պատրիարքին Կոստանդնուպոլսոյ³²³, գ) «Պատասխանի ի Կոմիտասայ կաթողիկոսէ առ Սողեստոս» թուղթը³²⁴:

Միջնադարյան դավանաբանական ժողովածուները մեծագույն կարևորություն ունեն հայոց աստվածաբանական գրականության ուսումնասիրության և Հայոց եկեղեցու դավանաբանական դիրքորոշումը հասկանալու խնդրում: Այս տեսակետից կարևորագույն նշանակություն ունի նաև այն հարցը, թե Կոմիտաս Աղցեցու աթոռակալության շրջանում կազմված դավանաբանական գրվածքներն ու ժողովածուները, որոնց հեղինակը, մի շարք աղբյուրների վկայությամբ, հանդիսանում է Հովհան Մայրագոմեցին, հատկապես ինչ առիթով են կազմվել: Կ. Տեր-Սկրտչյանը, միջնադարյան դավանաբանական տարաբնույթ փաստաթղթերի գիտական պրպտումների արդյունքում հանգեց այն համոզման, որ խնդրո առարկա ժողովածուների նյութերի մի մասը և կամ այնպիսի գրվածքներ, որոնցից այնուհետև բանա-

³²⁰ Ստեփանոս Տարոնեցի, էջ 87:

³²¹ Վարդան Արևելցի, էջ 62:

³²² Տե՛ս Գիրք թղթոց, էջ 212-219:

³²³ Նույն տեղում, էջ 484-497, թերի:

³²⁴ Պահպանված Սեբեոսի երկում, էջ 118-121:

քաղվել են այդ նյութերը, կազմվել են այսպես կոչված «Պարսից ժողովի» առիթով: «Պարսից» և կամ «Տիզբոնի» ժողովի գումարման տարեթվի վերաբերյալ պատմագիտության մեջ արտահայտվել են հակասական կարծիքներ. Ն. Ադոնցը գտնում էր, թե այն գումարվել է 612թ., Երվ. Տեր-Մինասյանը՝ 613թ., Կ. Տեր-Մկրտչյանը՝ 616թ., իսկ Մ. Օրմանյանը գտնում էր, թե երկու ժողով է գումարվել I-ը՝ 612/13թթ., իսկ II-ը՝ 615/16թթ.:

«Պարսից» ժողովի ուսումնասիրության կարևորագույն աղբյուր է հանդիսանում Սեբեոս պատմիչը, որն իր Պատմության մեջ ամբողջությամբ շարադրում է Ներսես Շինող (Իշխանցի) կաթողիկոսի գլխավորությամբ գումարված Դվինի ժողովական փաստաթղթի բովանդակությունը՝ ուղղված բյուզանդական Կոստաս II կայսրին և վերնագրված՝ «Պատճեն պատասխանի թղթոյն եկելոյ ի Հայս ի Հռոմոց թագաւորէն Կոստանդինայ, զոր գրեցին Հայոց եպիսկոպոսունքն և կաթողիկոսն Ներսես...»³²⁵:

Համաձայն Սեբեոսի, ժողովը գումարվել է Երուսաղեմի գրավումից (614թ.) հետո, քանի որ նրան ներկա է եղել նաև Երուսաղեմի Չաքարիա պատրիարքը: Ժողովին մասնակցում էին նաև երկու հայ եպիսկոպոսներ. «դիպեցան անդ արք երկու եպիսկոպոսք յաշխարհէն Հայոց... Կոմիտաս Մամիկոնէից եպիսկոպոս և Մատթոս Ամատունեաց»³²⁶: Սեբեոսի հաղորդած տեղեկություններից տեսնում ենք, որ Կոմիտասն իբրև եպիսկոպոս էր ժամանել պարսից մայրաքաղաք: Ինչպես որոշ գիտնականներ են համոզված (Կ. Տեր-Մկրտչյան, Երվ. Տեր-Մինասյան), եպիսկոպոսների և նախարարների կողմից արդեն իսկ հայոց կաթողիկոս ընտրված Կոմիտաս Աղցեցին ներկայանում է Պարսից Դուռը, որպեսզի ստանա նաև Խոսրով II Պարվեզի հաճությունն ու հաստատումը:

Պարսից արքան, համաձայն Սեբեոսի, քրիստոնեության օրրանը (Երուսաղեմը) գրավելուց հետո, իր կայսրության մեջ ապրող բազմահազար քրիստոնյաների համար ձգտում է ընդունելի դարձնել միայն մեկ դավանություն: Քննության ընթացքում ճշմարիտ է հռչակվում հայոց դավանությունը: Նվաճված երկրների քրիստոնեական ե-

³²⁵ Նույն տեղում, էջ 148-161:

³²⁶ Նույն տեղում, էջ 150:

կեղեցիների ներկայացուցիչներին հրավիրելով Պարսից ժողովին, պարսից արքան ձգտում է ցույց տալ որ «քրիստոնեական եկեղեցիների դավանաբանական հարցերի լուծման ծանրության կենտրոնը տեղաշարժվել է Պարսկաստան»³²⁷:

Պարսից ժողովում ոչ միայն վերականգնվեց Հայոց եկեղեցու վարչական իրավասությունը իր նախկին շրջանակներում, և Կոմիտաս Աղցեցին դարձավ ամենայն հայոց հայրապետ, այլև Հայոց եկեղեցու դավանությունը պարսկական կայսրության ողջ քրիստոնյաների համար հռչակվեց որպես միակ ընդունելի և ճշմարիտ դավանություն: Այնուամենայնիվ, դավանության այս ընդարձակ թղթի վավերականության վերաբերյալ, որը Ներսես III կաթողիկոսի նախագահությամբ գրվել է Դվինի ժողովում և ուղղվել Կոստաս II կայսեր, արտահայտվել են բազմաթիվ կասկածներ:

633թ. Կարինի ժողովը և հայ-բյուզանդական դավանական «միությունը»

628թ. Կոմիտաս Աղցեցու մահից հետո Հայոց հայրապետական արժույթը ժառանգում է Քրիստափոր Ապահունին (628-630): Վերջինիս արժանապատիվությունը շատ կարճ է տևում: Նա կարգալույծ է արվում կաթողիկոսության 3-րդ տարում՝ 630թ.³²⁸: Հայոց հայրապետական արժույթին այնուհետև «Կացուցանեն զեզր ի Նիզ գաւառէ ի Փառաժնակերտ գեղջէ, որ էր փակակալ սրբոյ Գրիգորի»³²⁹: Միջնադարյան մեր բոլոր աղբյուրները եզր Փառաժնակերտցուն վերագրում են արժույթի 10 տարիներ:

Համաձայն Narratio-ի, Կոմիտաս Աղցեցին ցանկանում էր, որ իր մահից հետո հայրապետական արժույթը ժառանգի Հովհաննես Մայ-

³²⁷ Տե՛ս Է. Դանիելյան «Հայաստանի քաղաքական պատմությունը և հայ առաքելական եկեղեցին», Երևան, 2000թ., էջ 103: Պարսից ժողովի մասին տես նաև Նույնի՝ «Հայ եկեղեցու նկատմամբ խոսրով Փարվեզի վարած քաղաքականությունը», ՊԲՀ, N4, 1981թ.:

³²⁸ Միջնադարյան հայկական աղբյուրները անհամաձայն են Քրիստափոր Ապահունու արժանապատիվության տևողության վերաբերյալ: Ստեփանոս Տարոնեցին օր. նրան վերագրում է կաթողիկոսության 6 տարիներ:

³²⁹ Տե՛ս Հովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 76:

րագոմեցին³³⁰: Այդ ցանկությունը չիրագործվեց ոչ 628թ. և ոչ էլ 630թ., քանի որ հայոց հայրապետական աթոռին մատեց եզր կաթողիկոսը: Անգամ վերջինիս մահից հետո Յովհան Մայրագոմեցին վերստին հույսեր էր փայփայում, թե «ինքը իշխանների օգնությամբ կստանա աթոռը» (Narratio), ինչպես մեր քաղկեդոնիկ աղբյուրի հետագա շարադրանքն է փաստում: Սակայն հերթական անգամ ձախողվում են Յովհան Մայրագոմեցու ակնկալիքները, քանի որ կաթողիկոսական աթոռն այնուհետ անցնում է Ներսես III Իշխանցուն (642-662):

Միջնադարյան հայկական մեր սկզբնաղբյուրները զարմանալիորեն չեն վկայում Յովհան Մայրավանեցու՝ հայոց կաթողիկոս դառնալու շարունակական ձգտումների և հիասթափությունների մասին, փաստ, որ քանիցս շեշտվում է Narratio-ում: Մի կողմից պատմականորեն վավերական ենթադրելով այս փաստը, մյուս կողմից չենք բացառում, որ քաղկեդոնիկ մեր հեղինակը, հիմնվելով եզր Փառաժնակերտցու և Ներսես III Շինողի հետ վարդապետի ունեցած դավանաբանական հակասությունների բավական հայտնի փաստի վրա և հիշյալ հակասությունները փորձելով բացատրել հատկապես այդ տեսակետից, թյուրիմացաբար Յովհան Մայրագոմեցուն վերագրել է կաթողիկոսության բուռն ձգտումներ: Հակառակ դեպքում անհասկանալի է հայ ազգային պատմագրության լռությունն այս փաստի շուրջ:

Փաստելով եզր Փառաժնակերտցու կաթողիկոսության պահը, Narratio-ն միանգամից անցնում է Կարինի ժողովի պատմությանը, որը համաձայն աղբյուրի, գումարվել է «խոսրովի մահվան Դ (4) տարին և Յերակլի թագավորության ԻԳ (23) տարին»: Աղբյուրի կողմից առաջարկվում են կրկնակի թվականներ, որոնք թեև կատարելապես չեն համաձայնում իրար, այնուամենայնիվ լավագույնս արտացոլում են դարաշրջանի ճշգրիտ ժամանակագրությունը: Պարսից արքա Խոսրով II Պարվեզը վախճանվել է 628թ. «4 տարի անց նրա մահից», ինչպես Narratio-ն է վկայում, համապատասխանում է 632թ.: Ինչ վերաբերում է Յերակլիոս կայսեր (610-641) ԻԳ (23) տարվան, ապա այն ընկնում է 632/33թթ.: Կարինի ժողովն այսպիսով թվագրվում է 632/33թթ. ճիշտ է վերջին տարեթիվը՝ 633թ.:

³³⁰ Յմնտ. «... Եվ սրան ուխտեց (Կոնիտասն) բազմել իրենից հետո իր աթոռի վրա», տե՛ս Արսեն Սափարացի, էջ 38:

Միջնադարյան մեր արքայությունները, որոնք նմանապես իրագել են դավանաբանական հիշյալ իրադարձությանը (թեև բոլորովին այլ կերպ են մեկնաբանում այն) ժողովը թվագրում են զանազան տարեթվերով³³¹: Պատմագիտության մեջ ևս տարբեր գիտնականներ տարբեր ձևով են թվագրում ժողովը, ինչպես օր.՝ 622թ. (Չ. Յեֆել), 629թ. (Ս. Չամչյան, Յ. Գելցեր, Վ. Բոլոտով, Ֆ. Տուռնըպիզ), 631թ. (Է. Բրուքս, Ռ. Գրոս), 632թ. (Գ. Վիլիամս, Ժ. Ասսենանի) 633թ. (Ա. Տեր-Միքելյան, Յու. Կուլակովսկի, Յ. Ջորդան, Ժ Գարիտ): Պատմական իրականությանը համապատասխանում է, անտարակույս, պատմագիտության մեջ արտահայտված վերջին կարծիքը:

VII դ. III տասնամյակում Բյուզանդիան գտնվում էր իր հզորության գագաթնակետին: Հերակլիոսն (610-641թթ.) արդեն ջախջախել էր Սասանյաններին, վերագրավելով Բյուզանդիայի արևելյան նահանգները, որոնք դեռ Մավրիկիոս կայսեր վախճանից հետո նվաճել էր խոսրով II Փարվեզը: Նվաճված տարածքների թվում էին նաև Հայաստանի մի շարք նահանգներ, որոնք արդեն ներառվել էին կայսրության կազմի մեջ:

Արևելյան նահանգների վերագրավմամբ կայսրությունը հակադրվեց բազմահազար քրիստոնյաներին, որոնք չէին բաժանում Քաղկեդոնի դավանությունը: Չ. Յեֆելը հետաքրքիր տվյալներ է հաղորդում առ այն, որ հակաքաղկեդոնիկները թե ազգային և թե դավանական առումով շատ ավելի բազմաքանակ էին քաղկեդոնիկների համեմատությամբ: Օր. Եգիպտոսում 300.000 հույն մեղքիտների դի-

³³¹ Հմմտ. «... զոր արար Հերակլ ի յինն ամի իւրոյ թագաւորութեանն», Յովհան Սամիկոնեան, Պատմութիւն Տարօնոյ, աշխատութեամբ և առաջաբանով Աշոտ Աբրահամյանի, Երևան, 1941, էջ 249, ինչպես նաև «ապա զկնի ըժ ամի արար ժողով ի Կարնոյ քաղաքի...», տե՛ս Սակս ժողովոց, Գիրք թղթոց, էջ 221: Հերակլիոսի կայսրության այս տարեթվերին Եզր Փառաժնակերտցին դեռևս հայոց կաթողիկոս չէր: Սեբեոսը, Հովհաննես Դրասխանակերտցին և Ստեփանոս Տարոնեցին ընդհանուր ձևով են խոսում ժողովից, չնշելով որևէ տարեթիվ: Ստեփանոս Օրբելյանը, ընդհակառակն, ճշգրիտ նշում է ժողովի տարեթիվը. «ահա յերրորդ ամի կաթողիկոսութեան սորա... հրաման եհան Հերակլ... զնալ ժողովիլ ի Կարնոյ քաղաք...», Ստեփանոս Օրբելյան, զլուխ Ի՛, էջ 112:

մաց կային 5-6 մլն. ղպտի միաբնակներ³³²: Պետության միասնականության վերականգնմանը մեծապես խանգարում էր քաղկեդոնիկների և միաբնակների միջև առկա դավանաբանական սուր անջրպետը:

Չերակլիոս Մեծը երազում էր հնարավորինս ավարտին հասցնել այն, ինչ շատ կայսրեր փորձել էին ապարդյուն. միավորել բոլոր քրիստոնեական «հերձվածները» բյուզանդական քաղկեդոնիկ եկեղեցու հետ մի նոր բանաձևով, որն իր վարդապետությամբ կլիներ շատ ավելի ներառուն ու ճկուն: Այսպես, երևան է գալիս հավատո խոստովանության նոր բանաձևը՝ միականությունը, որի շուրջ առաջին խոսակցությունները սկսվում են արդեն 626 թ-ից առաջ:

Միականության գաղափարի իրական հեղինակը Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Սերգիոսն (610-638) էր: Թե Չերակլիոսը որքան հեռու էր աստվածաբանական նմանօրինակ հարցերից, վկայում է Թեոփանեսը³³³:

Նորահայտ այս դավանության մեջ Սերգիոսը ձգտում էր հիմնվել եկեղեցու պատկառելի հայրերի վրա³³⁴, մասնավորապես Կյուրեղ Ալեքսանդրացու (Ալեքսանդրիայի պատրիարք 375-444), որը տիեզերական եկեղեցու խոշորագույն հեղինակություններից մեկն է առհասարակ: Այսպիսով մի կամքի վարդապետությունը տրամաբանական շարունակությունն էր քրիստոսաբանության շուրջ ծավալված հնագույն կոնֆլիկտի, այն իրապես «բնականոն զարգացումն էր 5-րդ դարի քրիստոսաբանական բանավեճերի»³³⁵:

639 թ սկզբին հրապարակվում է նշանավոր «Էկթեսիսը»³³⁶: Էդիկտի իրական հեղինակը պատրիարք Սերգիոսն էր և ոչ թե Չերակ-

³³² C. Hefele, Histoire des conciles d'après les documents originaux, t.4, Paris, 1870, p.12:

³³³ Թեոփանես, էջ 39:

³³⁴ J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum ..., vol. 11, G. – Austria, 1960, col. 526. 530:

³³⁵ J. Bury, A history of the later Roman empire. (395 a. d. to 800 a. d.), vol. 2. Amsterdam, 1966, p.249.

³³⁶ Էկթեսիսը (հավատո շարադրություն) կազմվել է 638 թ. վերջին: Էդիկտի տեքստն ամբողջությամբ առկա է 649 թ. Լաթերանի ժողովի 3-րդ նիստի արձանագրության մեջ, J. D. Mansi, vol. 10, col. 991.

լիոսը³³⁷: Համաձայն Էկթեսիսի, Քրիստոս ունի աստվածային և մարդկային բնություններ, բայց քանի որ այդ երկուսը միացած են մեկ անձի մեջ, նա ունի միայն մեկ կամք՝ աստվածայինը:

Միակամության այս բանաձևն ահա, ինչպես որ տրամաբանորեն ժամանակաշրջանի իրողությունն է փաստում, ըստ ամենայնի օգտագործվեց Կարինի (633թ.) ժողովում, որով բյուզանդական Հերակլիոս կայսրը ջանում էր վերացնել Քաղկեդոնի IV տիեզերական ժողովի որոշումների հետևանքով հայկական և բյուզանդական եկեղեցիների միջև առաջացած վիճը:

Երկու եկեղեցիների այս միության մասին, հայտնի որպես Կարինի ժողով (633թ.) իրազեկ են միջնադարյան մեր բոլոր աղբյուրներն անխտիր (Սեբեոս, Ստեփանոս Տարոնեցի, Սամվել Անեցի, Հովհան Սամիկոնյան, Հովհաննես Դրասխանակերտցի, Վարդան Արևելցի, Կիրակոս Գանձակեցի, Ստեփանոս Օրբելյան և այլն): Տարաբովանդակ և հաճախ էլ իրարամերժ փաստեր հաղորդելով ժողովի թվագրման, գումարման վայրի, տևողության, մասնակցության, հիշյալ իրադարձությունն ըստ կարևորության որակելու և առհասարակ նրա հետևանքների մասին, այնուամենայնիվ բոլոր այդ աղբյուրները փաստում են աննախադեպ այս իրողությունը՝ երկու եկեղեցիների միության փորձը: Շեշտում ենք այս հանգամանքը, քանի որ Բյուզանդական եկեղեցու հետ Հայոց եկեղեցու դավանական «միության» այլևայլ օրինակներում հայ պատմիչներն առանձնակի միտում են դրսևորել՝ իրենց շարադրանքում անտեսել նմանատիպ իրադարձությունները և կամ էլ չափազանց նվազեցնել նրանց կարևորության աստիճանը: Կարինի ժողովի տարբերակում կարծեք ամեն ինչ շատ ավելի բացորոշ է, թեև չեն պահպանվել հիշյալ ժողովի որոշումները, վճիռները և կամ էլ ընդունած կանոնները, մյուս կողմից անորոշ է՝ եղել են արդյոք դրանք առհասարակ, թե ոչ:

Համաձայն Սեբեոսի և Հովհաննես Դրասխանակերտցու, Հերակլիոսը Հայաստան է ուղարկում հայազգի զորավար Մծեժ Գնունուն, որը հայոց կաթողիկոսին հայտնում է բյուզանդական կայսեր կարգադրությունը. «... երթալ նմա յերկիր սահմանացն Յունաց և հա-

³³⁷ 641թ. սկզբին Հովհաննես 4-րդ պապին ուղղված նամակում Հերակլիոսը հերքում է Էկթեսիսի շարադրությունը և վերջինիս ամբողջ պատասխանավորությունը դնում Սերգիոսի վրա, J. D. Mansi, vol. 11. col. 9.

ղորդել արհնաւք ընդ կայսեր»³³⁸: Հակառակ դեպքում սպառնում էր. «ապա թէ ոչ՝ արասցուք մեզ այլ կաթողիկոս և դու կալ զհիշանութիւնդ քոյ ի Պարսից կողմանէ»³³⁹: Հայոց զորավարի սպառնալիքը հարկադրում է Եզր Փառաժնակերտցուն գործել ըստ կայսեր ցանկության: 611թ. Հովհան Բագարանցու մահով հակաթոռ քաղկեդոնական կաթողիկոսությունը վերացավ Հայաստանում: Այդ կաթողիկոսության գոյությունը թեպետ շատ կարճ տևեց (591-611), այնուամենայնիվ նման վտանգի սպառնալիք տակավին զգացվում էր: Եզր Փառաժնակերտցին, գիտակցելով հայոց կաթողիկոսության պառակտման նման վտանգը, համաձայնում է կայսեր պահանջին, խնդրելով վերջինից հաւատոյ մի ձեռնարկ: Այն շուտով ուղարկվում է³⁴⁰: Դավանաբանական այդ ձեռնարկում, որը համաձայն Սեբեոսի, գրված էր անձամբ կայսրի ձեռքով, «... նգովեալ զՆեստոր և զամենայն հերձուկուս, բայց ոչ էր նգովեալ զԺողովն Քաղկեդոնի»³⁴¹: Քաղկեդոնի ժողովի հիշատակության բացակայությունը փաստում են նաև Ստեփանոս Տարոնեցին և Հովհաննես Դրասխանակերտցին³⁴²:

Այն հանգամանքը, որ կայսրի կողմից ուղարկված հավատո ձեռնարկի մեջ խոսք չկար Քաղկեդոնի ժողովի մասին, ենթադրել է տալիս, թե հայոց կաթողիկոսին տրամադրված դավանաբանական բանաձևն իրենից ներկայացնում էր ոչ այլ ինչ, եթե ոչ միակամության դավանությունը, որում Քաղկեդոնը լռությամբ էր անցնում կամ իմիջիայլոց էր հիշվում: Այն բովանդակում էր «մեկ կամք» նոր բանաձևը, որի ներքո դյուրին էր «մեկ բնության» դավանությունը հասկանալ³⁴³:

³³⁸ Տե՛ս Սեբեոս, էջ 131:

³³⁹ Նույն տեղում, էջ 131-132: Հմմտ. Հովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 77:

³⁴⁰ Ստեփանոս Տարոնեցու մոտ Հերակլիոսն է կաթողիկոսից հավատո դավանություն խնդրում, Ստ. Տարոնեցի, էջ 87:

³⁴¹ Տե՛ս Սեբեոս, էջ 132:

³⁴² Հմմտ. Ստեփանոս Տարոնեցի, էջ 87 և Հովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 77:

³⁴³ Վ.Գրյունելի կարծիքով Կարինի ժողովում հայոց Եզր կաթողիկոսին առաջարկված հավատո խոստովանությունը Հերակլիոս կայսեր «Էկթեսիսն էր». գիտնականը նկատի ունի «Էկթեսիսի» նախնական ծրագիրը, որը պաշտոնապես հրապարակվում է միայն 639թ., V. Grumel «Recherches sur l'Histoire du monothelisme. Echos d'Orient» t. 27(1928)p.15-16:Թեմայի շուրջ տես նաև Կ. Մելիքյան, Քաղաքական-եկեղեցական իրադրությունը Բյուզանդիայում 7-րդ

Այնուամենայնիվ, վերը նշվածի մասին և ոչ մի աղբյուր չի վկայում: Եթե Սեբեոսը, Ստեփանոս Տարոնեցին և Յովհաննես Դրասխանակերտցին նշում են, թե ժողովի դավանաբանական ձեռնարկի հավատո խոստովանության հիմքի վրա հայոց կաթողիկոսը հաղորդվում է կայսրի հետ, ապա մյուս կողմից բավական մեծ թվով աղբյուրներ պարզորոշ վկայում են թե ժողովի արդյունքում հայոց կաթողիկոս եզր Փառաժնակերտցին դարձավ քաղկեդոնիկ:

Ինչպես օր. Սամվել Անեցին. «Յերակլի ժողով արարեալ ի Կարնոյ քաղաք՝ կոչէ և զԵզր ի Յայոց՝ որ տգիտաբար հաւանեալ աղանդոյն Քաղկեդոնի...»³⁴⁴, Վարդան Արևելցին. «...զԵզր Նիգացի, զոր կոչեաց թագաւորն ի Կարնոյ քաղաք, որ վասն տգիտութեանն իւրոյ քաղկեդոնիկ եղև...»³⁴⁵, Անանիա Շիրակացուն վերագրված ժամանակագրության մեջ «... արար ժողով... առ Եզրիս կաթողիկոսիս Յայոց ... յորում Յայք քաղկեդոնիկք եղեն, և զժողովն ընկալան»³⁴⁶, Կիրակոս Գանձակեցին. «Իսկ Յերակլ ... ժողով արարեալ՝ կոչէ և զԵզր կաթողիկոս Յայոց ... երթեալ հաւանի աղանդոյն Քաղկեդոնի ...»³⁴⁷, Ստեփանոս Օրբելյանը. «... գնացին միաբան առ թագաւորն և յանձն առին զՔաղկեդոնին ...»³⁴⁸: Եզրի՝ քաղկեդոնականությանը հարած լինելու փաստն առկա է նաև «Սակս ժողովոց որ եղեն ի Յայք» փաստաթղթում. «... վասն զի հաւանեալ ընկալաւ զժողովն Քաղկեդոնի»³⁴⁹:

Narratio de rebus Armeniae-ի հեղինակը ևս փաստում է, թե Կարինի ժողովը գումարվեց հատկապես Քրիստոսի երկու բնությունների և Քաղկեդոնի ժողովի հարցի շուրջ: Ուղղվածությամբ քաղկեդոնիկ Narratio-ի համար այս պնդումը, մեր կարծիքով, ավելի քան բնական է: Արսեն Սափարացու երկասիրությունը և Փոտի Թուղթը նմանապես

դարի առաջին կեսին. հայ և բյուզանդական եկեղեցիների միության փորձը, Պատմաբանասիրական հանդես, 2006, 3, էջ 146-158:

³⁴⁴ Սամուելի քահանայի Անեցոյ Յաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց, Յառաջաբանով, համեմատութեամբ, յաւելուածներով եւ ծանօթութիւններով Ա. Տէր-Միքելեանի, Վաղարշապատ, 1893, էջ 79:

³⁴⁵ Վարդան Արևելցի, էջ 61:

³⁴⁶ Պատմութիւն Անանիայի Շիրակայնոյ Յամարողի, Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, կազմեց Ա. Աբրահամյանը, Երևան, 1944, էջ 397:

³⁴⁷ Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 54:

³⁴⁸ Ստեփանոս Օրբելյան, էջ 118:

³⁴⁹ Գիրք թղթոց, էջ 222.

վկայուն են ժողովուն Քաղկեդոնի ժողովի կարևորագույն խնդրի քննարկման փաստը:

Համաձայն Narratio-ի, Կարինում մասնակցուն էին կաթողիկոս Եզրը, բազմաթիվ եպիսկոպոսներ, վարդապետներ և ազատներ: Փոտի թուղթը, ի դեպ, վկայուն է, թե բացի հայերից ժողովին ներկա էին «... և այլևս բազունս ի յասորոց»³⁵⁰: Նույն վկայությանը հանդիպուն ենք նաև Ստեփանոս Օրբեյանի մոտ. «... հրաման եհան Հերակլ ընդ աշխարհս Հայոց և Ասորոց գնալ ժողովիլ ի Կարնոյ քաղաք»³⁵¹: Այսպիսով Սյունյաց պատմիչը և պատրիարք Փոտը միայն գիտեն ժողովին՝ ասորիների մասնակցության փաստը: Վերջինիս վավերականությունը դեռևս լիովին հաստատված չէ:

«Սակս ժողովոց» գրությունը Կարինի ժողովի առիթով վկայուն է, թե նրան ներկա էին «յաճախագոյն իմաստասերքն Յունաց»³⁵²: Գիտուն հույների մասնակցությունը ի դեպ վկայուն է նաև Ստեփանոս Օրբեյանը: Դավանաբանական նրբությունների մեջ հմուտ ոչ միաբնակ հույն վարդապետների ներկայությունը ժողովուն անհրաժեշտ էր՝ համոզելու համար հայերին իրենց վարդապետության մոլորության մեջ: Ինչ վերաբերուն է հայկական կողմին, ապա Սյունյաց պատմիչի վկայությամբ, ժողովին մասնակցուն էին Եզր կաթողիկոսը, Սյունյաց Մաթուսաղա Քերթողի աշակերտ Թեոդորոսը և բազմաթիվ հայ իշխաններ, որոնց թվուն՝ Թեոդորոս Ռշտունին:

Վերադառնալով Narratio de rebus Armeniae-ին, աղբյուրի հեղինակը նշուն է, թե Կարինի ժողովուն «երեսուն օր»³⁵³ նրանք քննեցին այդ հարցը, և հայերը համոզվեցին սուրբ գրքերից և իրենց ձեռքով ստորագրեցին ու երդվեցին այլևս այդ մասին երբեք չհակաճառել»³⁵⁴: Հայոց ազգային պատմագրության մեջ (բացառությամբ Ստեփանոս Օրբեյանի) չի խոսվուն որևէ ժողովի մասին ինչպես հարկն է: Սերեո-

³⁵⁰ Տե՛ս Փոտ առ Ջաքարիա, էջ 182:

³⁵¹ Ստեփանոս Օրբեյան, գլուխ ԻԷ, էջ 112:

³⁵² Գիրք թղթոց, էջ 222:

³⁵³ Հմմտ. «... երեսուն օրեայ ժամանակօք», Փոտ առ Ջաքարիա, էջ 182:

³⁵⁴ Հմմտ. «... հաւանեցան Հայք կանաւ և ոչ բռնութեամբ և ընկալան գժողովն Քաղկեդոնի ձեռնագրով (նույն տեղում, էջ 182): Բառային նույն արտահայտությունները հանդիպուն ենք նաև Արսեն Սափարացու երկուն (տես՝ էջ 44-45):

սի մոտ այս առնչությամբ կարդում ենք. «զնաց կաթողիկոսն... ետես զթագաւորն և հաղորդեցաւ ընդ նմա...»³⁵⁵: Տարոնեցու և Դրասխանակերտցու մոտ ևս ընդհանուր ձևով են շարադրվում Կարինի ժողովի իրադարձությունները. վերջիններս առավելապես ներկայացվում են որպես կաթողիկոսի և կայսրի միջև կայացած մի հանդիպում: Սույն աղբյուրներն առավելապես կանգ են առնում հիշյալ «հանդիպման» արդյունքների վրա. «...ընկալեալ պարգևս զերիր մասն գիւղաքաղաքին Կողբայ և զաղս նորուն բովանդակաբար...»³⁵⁶: Սկսած Զովհաննես Դրասխանակերտցուց, հետագա պատմիչները ևս (Վարդան Արևելցի, Կիրակոս Գանձակեցի, Ստեփանոս Օրբելյան), խստագույնս դատապարտում են Եզր կաթողիկոսի միաբանության հնազանդումը: Նրան, ինչպես նաև պատվիրակության մնացած անդամներին համարում են տգետներ, ս. Գրքին անիրազեկ անձնավորություններ, կայսրից խաբված դավաճաններ: Այս պատմիչները մեղադրում են կաթողիկոսին, որ նա ժողովին մասնակցելու համար իր հետ չէր տարել ժամանակի ամենագիտուն վարդապետներից մեկին՝ Զովհան Մայրավանեցուն³⁵⁷, որը «յայնմ ժամանակի կատարեալ էր աստուածային գրոց գիտութեամբ»³⁵⁸, այլ «զոմն կիսակատար գիտութեամբ ընդ իւր առնոյր»³⁵⁹:

Ի տարբերություն միջնադարյան այլ աղբյուրների, որոնք գրեթե ոչինչ չեն ասում ժողովի քննարկումների մասին, բավարարվելով միայն նրա արդյունքների նշումով (որոնք իրենց հերթին բավական ընդհանուր ձևով են արված), Ստեփանոս Օրբելյանը երկարորեն մեկնում է ժողովի բանակցությունների գործընթացը³⁶⁰:

³⁵⁵ Սեբեոս, էջ 132:

³⁵⁶ Տե՛ս Զովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 78, հմմտ. Ստեփանոս Տարոնեցի, էջ 87, Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 54:

³⁵⁷ Այս կետում ինչպես ավելի ուշ կտեսնենք Narratio-ի տրամադրած վկայությունը միանգամայն այլ է:

³⁵⁸ Տե՛ս Ստեփանոս Տարոնեցի, էջ 87:

³⁵⁹ Նույն տեղում, հմմտ. «այլ զայլ ոմն զիւր քեռորդի՝ կիսակատար ուսմամբ» Զովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 77:

³⁶⁰ Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Ստեփանոս Օրբելյան, զլուխ ԻԸ, վերնագրված՝ «Վասն Մաթուսաղայի՝ Սիւնեաց Եպիսկոպոսի և վասն ժողովոյն Կարնոյ որ ի Զերակլեայ և վասն Եզրի խմորելոյն յաղանդն Քաղկեդոնի» էջ 112-119:

Պետք է նշել, որ 633թ. Կարինի ժողովի իրադարձությունները ներկայացնելու ձևով միջնադարյան աղբյուրները դասակարգվում են գլխավորապես իրենց դավանաբանական բնույթին համապատասխան: Հակաքաղկեդոնական մեր պատմիչները վկայում են սոսկ Եզրի հետ Հերակլիոսի հանդիպման փաստը, անտեսելով ժողովի գումարման կարևորագույն պահը, փաստ, որ հատկապես շեշտում են քաղկեդոնական ուղղվածության աղբյուրները: Միջնադարյան մեր պատմիչները բնականաբար խուսափել են պատմել ժողովից, Եզրի դավանափոխությունը փորձելով վերագրել բյուզանդական կայսրի հետ անձնական մի հանդիպման, այդպիսով նվազեցնելով այս խնդրի էությունը և չհաղորդելով վերջինիս ժողովական կարևորություն: Ելնելով այս խնդրի շուրջ աղբյուրների հաղորդած տարաբնույթ վկայություններից, Յու. Կուլակովսկին ենթադրել է, թե հայոց կաթողիկոսը դավանափոխվեց բյուզանդական կայսրի հետ մի անձնական հանդիպման հետևանքով (ինչպես Սեբեոսն է վկայում) և թե Կարինի ժողովը տեղի ունեցավ միայն երեք տարի անց (ինչպես Ստեփանոս Օրբելյանն է վկայում)³⁶¹: Համաձայնողական այս մեկնությունն այնուամենայնիվ, մեր կարծիքով, կարիք ունի լուրջ հիմնավորման:

Գիրք թղթոց ժողովածուի մեջ պահպանված «Սակս ժողովոց» գրությունը վկայում է ժողովի գումարման փաստը, սակայն ընդգծում է, թե Եզր Փառանժնակերտցին հենց այդ ժողովում ընտրվեց կաթողիկոս. «...Եւ զԵզր հայոց կաթողիկոս հաստատէն»³⁶², վկայություն, որն անտարակույս չի համապատասխանում պատմական իրողությանը, քանի որ Եզրը մասնակցեց Կարինի ժողովին արդեն որպես հայոց կաթողիկոս: Այս վկայությամբ հիշյալ գրությունը փորձում է «Եզրին ներկայացնել որպես մի ինքնակոչ՝ օտարի բարեհաճությամբ դարձած կաթողիկոս»³⁶³:

... Կարինի ժողովը (633թ.) և հայերի դավանաբանական միաբանությունը բյուզանդական եկեղեցուն, իրագործված ժամանակի կաթողիկոս Եզր Փառանժնակերտցու գլխավորությամբ, անշուշտ, տեղի ունեցավ առկա քաղաքական կացության հետևանքով: Արաբական օրըստօրէ սպառնացող վտանգն աչքի առաջ ունենալով հայերն

³⁶¹ Ю. Кулаковский, История Византии, т. III (602-717), Киев, 1915, стр. 131:

³⁶² Գիրք թղթոց, էջ 222:

³⁶³ Տե՛ս G.Garitte, նշվ. աշխ-ը, էջ 306:

անհրաժեշտ համարեցին համագործակցել բյուզանդացիների հետ: Հայոց կաթողիկոսը, միևնույն ժամանակ, ձգտում էր թույլ չտալ հակաթոռ կաթողիկոսության ստեղծում և կայուն պահել հայոց կաթողիկոսության միասնականությունը, մի հանգամանք, որն անչափ կարևոր էր հայոց ինքնուրույն թագավորության բացակայության պարագայում, երբ հայոց եկեղեցին յուրօրինակ կառավարչական դեր ուներ հայ ժողովրդի կյանքում: Մյուս կողմից նկատի առնելով բավական հանդիչ այն տեսակետը, ըստ որի հայոց կաթողիկոսին ներկայացվեց ոչ թե զուտ քաղկեդոնական վարդապետություն, այլ՝ միակամական, որով «փաստորեն վերանում էր իսկական կլասիկ քաղկեդոնականությունը»³⁶⁴ ապա միանգամայն բնական էր կաթողիկոսի միաբանությունը բյուզանդական դավանությանը, միաբանություն, որն անտեսում էր Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները:

Այնուամենայնիվ, միջնադարյան շատ պատմիչների կողմից եզր Փառաժնակերտցին որակվեց որպես քաղկեդոնիկ, որպես «խաւարաբերն եկեղեցւոյ»³⁶⁵: Նկատի առնելով ժամանակաշրջանի կանխակարծությունը, քաղկեդոնականության մեղադրանքն ամենածանրն էր: «Սակս ժողովոց» փաստաթուղթն անգամ լուրջ ծիսական փոփոխություններ է վերագրում հայրապետին. «... բաժանեաց ի միմեանց զմիաւորեալ Ծնունդն և զՍկրտութիւնն, և զխաչեցարն յերիս սրբասացութեանցն որոշեաց»³⁶⁶: Նման հիմնավոր ծիսական կետերի վավեր ենթադրելու փաստը «անստոյգ գրուածի մը հեղինակութեամբ»³⁶⁷ բացառում է խնդրին լայնորեն անդրադարձած Մ. Օրմանյանը: Այնուամենայնիվ, պետք է նշել, որ նման փաստեր տրամադրում է ոչ միայն հիշյալ փաստաթուղթը: Ստեփանոս Օրբելյանն օր. նշում է, թե «... եվ անդ /իմա Դվինում/ կամեցան ժողովով հաստատել զնոր օրէնսն զոր առին»³⁶⁸, իսկ երկաբնակ երանգավորմամբ նոր վարդապետությունն այդ դեպքում ակնհայտորեն կպարունակեր թե դավանական և թե ծիսական տարբերություններ: Կիրակոս Գանձակեցին ավե-

³⁶⁴ Երվ. Տեր-Սիմասյան, Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունից, Երևան, 1968, էջ 146-147:

³⁶⁵ Ստեփանոս Օրբելյան, էջ 114: „

³⁶⁶ Գիրք թղթոց, էջ 222:

³⁶⁷ Մ. Օրմանյան, Ազգապատում, հտ.1, սյն. 669:

³⁶⁸ Ստեփանոս Օրբելյան, էջ 118:

լի խիստ է իր մեղադրանքի մեջ. «... և եկեալ ի Հայս փոխեաց զամենայն ուղղափառ կարգաւորութիւնս եկեղեցւոյ և զընթերցուածս Յակոբայ և Կիրողի, փոխանակ այնորիկ զԱրտեմոնին եդեալ»³⁶⁹:

Հետաքրքիր է, որ հետագա դարերում եկեղեցա-դավանաբանական կարգի գրութիւններում եզր Փառաժնակերտցու անվան առաջին սկզբնատառը գլխիվայր եր գրվում՝ ի նշան ավանդական հավատի ուրացության:

Պատմագիտության մեջ զանազան կարծիքներ են արտահայտվել Կարինի ժողովի և եզր կաթողիկոսի՝ բյուզանդական եկեղեցուն «միաբանելու» վերաբերյալ: Մ. Օրմանյանը հրաժարվում է որպէս «ժողով» ընդունել 633թ. Կարինում տեղի ունեցած իրադարձությունը: Գիտնականի համոզմամբ հայերը կաթողիկոսի գլխավորությամբ հնազանդեցին կայսերական հրամանին՝ ելնելով ժամանակի իրադրությունից: Արշ. Տեր-Միքէլյանի կարծիքով, հայոց կաթողիկոսն ամենևին էլ չի ձայնակցել Քաղկեդոնի ժողովին, քանի որ «Հերակլիոսի դավանանքն ուղղադավան է երևացել նրան»³⁷⁰: Վ. Հացունին, ընդհակառակն, ջանադիր է եզր Փառաժնակերտցուն ներկայացնել որպէս կատարյալ քաղկեդոնիկ մի կաթողիկոս³⁷¹:

Վարդապետ Հովհան Մայրագոմեցի

Narratio-ում այնուհետև բավական մանրամասնորեն նկարագրվում են Կարինի (633թ.) ժողովին հաջորդող իրադարձությունները, մասնավորապես՝ Հովհան Մայրագոմեցու սուր հակառակությունը բյուզանդական եկեղեցու դավանությունն ընդունած եզր կաթողիկոսի դեմ: Վարդապետը փորձում է կաթողիկոսի դեմ տրամադրել «Գարոնանի եպիսկոպոս Ստեփանոսին և Սյունյաց Մաթուսաղային», ինչպես նաև այլ հոգևորականների, որոնք չէին մասնակցել ժողովին: Սակայն Մայրագոմեցու ջանքերը հաջողությամբ չեն պսակվում: Հիշյալ հոգևորականները ևս միաբանում են եզրին, իսկ նրանցից երկրորդը՝ Մաթուսաղան, անգամ Սյունյաց եպիսկոպոս է ձեռնադրվում, ինչպես վկայում են Արսեն Սափարացին և Ստեփանոս Օրբելյանը:

³⁶⁹ Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 54:

³⁷⁰ Տե՛ս Արշ. Տեր-Միքէլյան, նշվ. աշխ-ը, էջ 123:

³⁷¹ Վ. Հացունի, նշվ. աշխ-ը, էջ 452-455:

Կարևորագույն այս փաստը բնականաբար ավելի հանգամանորեն է շարադրվում Ստեփանոս Օրբելյանի մոտ: Կարինի ժողովի գումարման շրջանում, համաձայն վերջինիս, Սյունիքի եպիսկոպոսական թեմն իր գլուխը չուներ, իսկ տեղապահությունը վստահված էր Մաթուսաղա Քերթովին: Նա եպիսկոպոս է ձեռնադրվում միայն Կարինի ժողովից վերադարձած Եզրի կողմից, շուրջ 633թ. «... իսկ ժողովոյն և Եզրի բազում ողորջանօք պատրեալ զմիտս նորա՝ ածին ի հաւանութիւն ձեռնադրիլ եպիսկոպոս Սիւնեաց, և արարին իսկ»³⁷²: Փաստորեն, Մաթուսաղայի եպիսկոպոսական ձեռնադրության արարողությունն իրականացվում է ժողովից վերադարձած «քաղկեդոնիկ» Եզրի հետ մի հանդիպումից հետո, ինչպես և Արսեն Սափարացու երկասիրությունն է փաստում³⁷³:

Համաձայն Ստեփանոս Օրբելյանի, Մաթուսաղան վախճանվում է հիշյալ իրադարձություններից 18 տարի անց³⁷⁴: Մաթուսաղան չափազանց գիտուն վարդապետ էր: Հայտնի է որ Կոմիտաս Աղցեցին, նրան համարելով վեհագույնը բոլոր վարդապետների մեջ, «նմա հաւատաց ի դաստիարակութիւն զԹեոդորոս զեղբօրորդի իւր»³⁷⁵: Հիշյալ Թեոդորոսը, Քռթենավոր կամ ճգնավոր մականունով, ի դեպ, իր ժամանակին հաղես է եկել Հովհան Մայրագոմեցու և նրա վարդապետության դեմ³⁷⁶:

Լսելով, որ Մաթուսաղան և Ստեփանոսը անցել են Եզրի կողմը, ըստ Narratio-ի, Հովհան Մայրագոմեցին նախատում է նրանց, ասելով, թե «Ձեր մեղքերի հետ համեմատած Եզրի մեղքն ավելի թեթև է, որովհետև նա կայսեր երկյուղից էր, որ շեղվեց ճշմարիտ ճանապահից, իսկ դուք սնափառությամբ և կաշառքով է, որ անբուժելի մեղքի մեջ ընկաք» (Narratio):

Ի դեպ, այս դեպքերն իրենց յուրատեսակ արձագանքն են գտել

³⁷² Տե՛ս Ստեփանոս Օրբելյան, էջ 119:

³⁷³ Արսեն Սափարացի, էջ 45:

³⁷⁴ Ստեփանոս Օրբելյան, գլուխ ԻԸ, էջ 119:

³⁷⁵ Ղ. Ալիշան, Սիսական, Տեղագրութիւն Սիւնեաց աշխարհի, Վենետիկ, 1893, էջ 23: Մաթուսաղա եպիսկոպոսի մասին տե՛ս նաև Գ. Չարպիանալյան, «Հայկական հիւն դպրութեան պատմութիւն» (Դ-ԺԳ դար), Վենետիկ, 1886թ., էջ 407-409, R. Grousset, Histoire de l'Arménie. Paris. 1947, p. 269, 285 և այլն :

³⁷⁶ «Ճառ ընդդէմ Մայրագոմեացոյն», Յովհաննու Իմաստասիրի Աւճնեցւոյ մատենագրութիւնը, Վենետիկ, 1833թ., էջ 147-158:

Մովսես Կաղանկատվացու Պատմության մեջ. «... առ Եզրի կաթողիկոսի գնաց Ստեփաննոս Գարդմանայ եպիսկոպոս առ նա և հաղորդեցաւ ընդ նմա. և Գարդման և Արցախ ընկալան զաւանդութիւնս զայս, զոր այժմ ամենեքեան ունիմք»³⁷⁷: Թեպետ «ավանդության» ներքո խոսքն այստեղ վերաբերում է Ս. Երրորդությանը «որ խաչեցար վասն մեր» հավելումին:

Կաթողիկոս Եզրի և Զովհան Մայրագոմեցու միջև տեղի ունեցած մի հանդիպման պատմության ենք հանդիպում *Narratio de rebus Armeniae*-ում, զուգահեռաբար Արսեն Սափարացու երկասիրության մեջ, ինչպես և հայ միջնադարյան պատմիչներից՝ Զովհաննես Դրասխանակերտցու և Ասողիկի մոտ: Ըստ Դրասխանակերտցու, ժողովից վերադարձած կաթողիկոսին ինչպես սովորույթն էր պահանջում, ներկայանալ է հրաժարվում Զովհան Մայրագոմեցին: Կաթողիկոսը վերջինիս կշտամբում է մեծամտության համար: Վարդապետն առարկում է կաթողիկոսին՝ հետաքրքիր մի բառախաղ անելով նրա անվան շուրջ. «բայց քո յիրաւի կոչեցաւ անունդ Եզր, վասն զի յԵզր տարեալ հաներ տրոհեցեր զՀայաստանեայս քակեալ զսահման հաւատոյ Հարցն մերոց ուղղափառաց...»³⁷⁸: Վարդապետը նախատում է կաթողիկոսին ավանդական հավատը դավաճանելու մեջ՝ ինքստինքյան բացատրելով իր չներկայանալու պատճառը: Նման ամբարտաւանության համար Եզրը, ըստ Դրասխանակերտցու, հրամայում է «մուրցացի տանջել զպարանոց նորա և կզակս»³⁷⁹: Ստեփանոս Տարոնեցին պատմում է գրեթե նույնը՝ ավելի հակիրճ:

Մինչդեռ *Narratio de rebus Armeniae*-ի հաղորդած տվյալները այս խնդրի շուրջ միանգամայն տարբերվում են հայ ազգային պատմագրության տրամադրած փաստերից: Զանդիպման ընթացքում, նախ և առաջ, հայոց կաթողիկոսը կշտամբում է Մայրագոմեցուն, վկայակոչելով ժողովին մասնակցելու համար իր կողմից արված երիցս հրավերը և Մայրագոմեցուն, և՛ Սյունյաց վարդապետ Մաթուսաղային, և՛ Գարդմանի եպիսկոպոս Ստեփանոսին: Միջնադարյան մեր պատմիչներն, ինչպես արդեն Կարինի ժողովի առիթով նշել ենք, մեղադրում են հայոց կաթողիկոսին, որ նա իր հետ ժողով չէր տարել

³⁷⁷ Մովսես Կաղանկատվացի, III, գլուխ ԻԴ, էջ 343:

³⁷⁸ Դրասխանակերտցի, էջ 78-79, հմմտ. Ասողիկ, էջ 88:

³⁷⁹ Դրասխանակերտցի, էջ 79:

վարդապետության մեջ հմուտ Հովհան Մայրագմեցուն: Մինչդեռ Narratio-ի տեքստը փաստում է, որ ժողովում վերջինիս, ինչպես նաև վկայակոչված մյուս եպիսկոպոսների բացակայությունը ոչ թե կաթողիկոսի նախածեռնությամբ էր, այլ՝ վերջիններիս: Միայն Ստեփանոս Օրբեյանն է փաստում իր պատմության մեջ, որ Սյունյաց վարդապետ Մաթուսաղան կաթողիկոսի կողմից մի քանի անգամ հրավիրվել էր մասնակցել ժողովին: Մաթուսաղան մերժել էր մի շարք պատրվակներով, միաժամանակ, մասնակցության համար ուղարկելով իր աշակերտ՝ Թեոդորոսին³⁸⁰:

Կաթողիկոս Եզրը, ըստ Narratio-ի, մանրամասն լուսաբանում է իր պահվածքը ժողովից առաջ և ժողովի ընթացքում, լուսաբանումն այդ միանգամայն արդարացնում է կաթողիկոսի բռնած դիրքը: Կաթողիկոս Եզրը որպես հիմնավորում Բյուզանդական եկեղեցու հետ դավանական «միության» իր վճռին, փաստում է Կարինի ժողովում իրենց կողմից քննության ենթարկված ս. Հայրերի գրվածքների համաձայնությունը հայոց վարդապետների և սուրբ գրոց վկայությունների հետ. «... և սուրբ հայրերի գրվածքները, որոնք մենք ընթերցեցինք, և մեր գրվածքները նույնի մասին վկայեցին և մենք համոզվեցինք նրանց ասածներին, որոնք համաձայն են սուրբ գրոց» (Narratio): Կարևորագույն այս հատվածը, (ինչպես նաև դրան հաջորդող տողերը), ցույց են տալիս, որ Կարինի ժողովի խորհրդակցություններում, այսպես կոչված «հայրաբանական» փաստարկը գերակշիռ և վճռական գործոն էր և «սա բնորոշ գիծ է՝ հաստատված դարաշրջանի կանխակարծությամբ»³⁸¹: Պատահական չէ, որ հենց այս շրջանում է կազմվում «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուն, որը գերազանցապես եկեղեցու հայրերի, ինչպես նաև հայ աստվածաբանների երկերից քաղված հատվածների եզակի մի հավաքածու է, որի կենտրոնական թեման Քրիստոսի անձի և բնությունների վարդապետությունն է: Մինչդեռ Հովհաննես Դրասխանակերտցին և Ստեփանոս Տարոնեցին ճշմարիտ դավանության փնտրտուքը սահմանափակում են սոսկ Հերակլիոս կայսեր հավատո խոստովանության քննության, իսկ Ստեփանոս Օրբեյանը՝ հենց Քաղկեդոնի դավանության քննության մեջ:

Համաձայն Narratio-ի, Հովհան Մայրավանեցին կաթողիկոս Եզ-

³⁸⁰ Ստեփանոս Օրբեյան, գլուխ ԻԸ, էջ 112-119:

³⁸¹ Տե՛ս G. Garitte, էջ 323:

րի, ինչպես նաև Բյուզանդական եկեղեցու դավանությունն ընդունած մյուս եպիսկոպոսների դեմ իր հակառակության մեջ մնում է համառ և անդրդվելի, որի պատճառով էլ, ըստ աղբյուրի վկայության, ստանում է «հակառակորդ» անունը: Արսեն Սափարացու երկասիրությունը ևս իր զուգահեռ շարադրանքն ունի վարդապետի ընդդիմության վերաբերյալ, որն ընդհանուր մի շարք աղետներ ունենալով Narratio-ի հետ, միանգամայն տարբերվում է վերջինից շարադրանքի իր ոճով: Սափարացու տեքստը Մայրագոմեցու հասցեին օգտագործում է վարկաբեկիչ և վիրավորական արտահայտություններ ու մակդիրներ, որոնցից հետք անգամ չկա Narratio-ում: Անգամ քաղկեդոնականությանը ընդդիմացած միաբնակ մի վարդապետի պատմությունը Narratio-ի հեղինակը շարադրում է «ապշեցուցիչ կերպով օբյեկտիվորեն»³⁸²:

Հայ միջնադարյան պատմիչները խոսում են Հովհաննեսին տրված մականվան մասին: Նրանցից հատկապես Դրասխանակերտցին երկարորեն լուսաբանում է , թե «... եւ երթալ առկայանայր ի Մայրոց վանս»³⁸³ որ ի ծործորս լերինն անրոցին Բջնոյ, և սակս ի նմա բնակելոյն Յովհաննայ փոխեալ եզրի զանուն տեղոյն Մայրոց վանաց՝ Մայրեզոմ զնա անուանէր, և զՅովհան Մայրեզոմեցի»³⁸⁴: Նույնը փաստում են նաև Ստեփանոս Տարոնեցին և Կիրակոս Գանձակեցին³⁸⁵:

Ինչպես տեսնում ենք, «Մայրագոմեցի» անունն ածական էր, առաջացած Մայրոց Գոմից, Մայրոց Վանք տեղանունի՝ եզր կաթողիկոսի կողմից վիրավորական կերպով փոխակերպված մի տարբերակից: Հ. Քենդերյանն ի դեպ, իր մենագրության մեջ, հետաքրքիր մի լուսաբանում է տալիս այս տեղանվան շուրջ, ընդգծելով, որ լուսաբանման իրական հեղինակը բյուզանդագետ Հ. Բարթիկյանն է: Խոսքը վերաբերում է նրան, որ Մայրագոմը շատ է նման հունական «Մետրոկոմե»-ին, որը թարգմանաբար նշանակում է «Մայրավան»։ «այն կարող էր թարգմանվել ինչպես Մայրավան, այնպես էլ Մայրագոմ, դույզն իսկ չափով չհիշեցնելով գոմի այսօրվա իմաստը»³⁸⁶:

³⁸² Նույն տեղում, էջ 324:

³⁸³ Մայրոց Վանքը գտնվում էր Բջնիի մոտ, Այրարատ նահանգի Նիգ գավառում:

³⁸⁴ Տե՛ս Հովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 79:

³⁸⁵ Ստեփանոս Տարոնեցի, էջ 88, հմմտ. Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 55:

³⁸⁶ Տես Հ. Քենդերյան, «Հովհան Մայրագոմեցի», Երևան, 1973, էջ 30:

Եզր Փառաժնակերտցու մահից հետո հայոց կաթողիկոս է կարգվում Ներսես III-ը (642-662): Նա ծագումով Տայք նահանգից էր, Իշխան գյուղից: Միջնադարյան մեր պատմիչները, պատմելով կաթողիկոսի հայրապետությունը, բոլորն անխտիր այն զուգորդում են եկեղեցական շինարարության գեղեցիկ պատումներով³⁸⁷: Այս է պատճառը, որ ավելի ուշ նրան սկսում են կոչել նաև Ներսես Շինող:

Ըստ Narratio-ի, Ներսես III Շինողի կաթողիկոսության շրջանում ևս Մայրավանեցին շարունակում է իր ընդդիմությունը՝ Բյուզանդական եկեղեցու հետ դավանաբանական «միաբանության» դեմ, «որովհետև տեսնում էր, որ նա (իմա՝ Ներսես III-ը) համահաղորդակից էր հռոմայեցիների կայսեր» (Narratio): Համաձայն աղբյուրի, վարդապետը բոլորին մղում էր հակաճառության, ասելով թե Ներսես III-ը մոլորվել է Եզրի նման: Այս առումով աղբյուրն այլևս որևէ մանրամասներ չի հաղորդում: Պետք է նշել, իմիջիայլոց, որ հեղինակը Եզր Փառաժնակերտցու առաջին հաջորդների մասին պատմում է սոսկ Հովհան Մայրավանեցու կյանքի և դեգերումների պատմության տեսանկյունից:

Ներսես III-ի աթոռակալության շրջանին վերաբերող առավել մանրամասն փաստեր հաղորդում է Սեբեոսը՝ այս առումով հանդես գալով որպես ականատես վկա: Փաստելով, որ տակավին մանկությունից Ներսեսն իր կրթությունը ստացել էր Բյուզանդիայում և քաջատեղյակ էր հունարեն լեզվին ու դպրությանը, Սեբեոսն ապա շարունակում է իր միտքը. «և հաստատեալ զմիտ իւր ի վերայ ժողովոյն Քաղկեդոնի և ի վերայ տումարին Լեւոնի ... ի սրտի իւրում ծածկեալ ունէր զթինս դառնութեան, և խորիէր հաւանեցուցանել զՀայս Քաղկեդոնի ժողովոյն, բայց ի վեր հանել զբանն ոչ համարձակէր»³⁸⁸: Այսպիսով, Ներսես III-ի՝ քաղկեդոնականությանը հարած լինելու վերաբերյալ քաղկեդոնիկ մեր աղբյուրի տրամադրած կցկտուր տվյալները միանգամայն հաստատվում և ավելին, լուսաբանվում են Սեբեոսի պատմության մանրամասներով: Թվում է, թե Բյուզանդիայում ապրած և ուսանած տարիները բավարար հիմք են Սեբեոսի համար որակելու

³⁸⁷ Սեբեոս, էջ 147, Հովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 83-84, 90, Ստեփանոս Տարոնեցի, էջ 88-89, Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 60-61, Վարդան Արևելցի, էջ 67, 69:

³⁸⁸ Սեբեոս, էջ 167:

կաթողիկոսին որպես քաղկեդոնական:

Իր հերթին վրաց կաթողիկոս Արսեն Սափարացին Ներսես III-ին համարում է «արժանի և ուղղահավատ մարդ»³⁸⁹: Վրաց քաղկեդոնիկ կաթողիկոսն այդպես կարող էր արտահայտվել միայն մի դեպքում, եթե հայոց կաթողիկոսը բաժաներ իր դավանությունը: Հատվածի վերջում, Սափարացին մանրամասնում է իր միտքը, նշելով, թե «Նենգամիտ Հովհանն /այսինքն՝ Մայրագոմեցին/ .. Ներսեսին տեսել էր Հունաստանում հաղորդվելիս Կոստանդին Փոքր թագավորի հետ»³⁹⁰: Ըստ Սափարացու, դա տեղի էր ունեցել մինչև Ներսեսի հայրապետական ձեռնադրումը: Իսկ վերջինս, ինչպես հայտնի է, կաթողիկոս է կարգվում 642թ., մինչ այդ երկար տարիներ լինելով Տայքի եպիսկոպոս: Անհասկանալի է մնում, թե երբ կարող էր Ներսեսը հաղորդվել Կոստաս II-ի (642-668) հետ, որովհետև այստեղ խոսքը վերաբերում է հենց նրան: Երբ վերջինս զահ բարձրացավ, ընդհամենը 11 տարեկան էր: Մյուս կողմից Սափարացուց մեջբերված այս հատվածի պատմական վավերականությունը տակավին հաստատված չէ, քանի որ անհայտ է, թե ինչ պատմական աղբյուրներից է օգտվել վրացի հեղինակը հիշյալ շարադրանքում:

Քաղկեդոնակա՞ն էր արդյոք Ներսես III Տայեցին³⁹¹ և հիրավի՞ «շարժեաց զճշմարիտ հաւատս սրբոյն Գրիգորի, զոր կալեալ էր ամենայն կաթուղիկոսացն հաստատուն հիմնադրութեամբ...»³⁹², ինչպես Սեբեոսն է պնդում:

Հայտնի է, որ կաթողիկոսի աթոռակալության շրջանում եկեղե-

³⁸⁹ Արսեն Սափարացի, էջ 46:

³⁹⁰ Նույն տեղում: Պետք է նշել, որ Սափարացու տեքստը մինչև Ներսես III-ի աթոռակալության շրջանի շարադրանքին անցնելը, Մայրագոմեցու կյանքի վերաբերյալ հետաքրքիր մանրամասներ է հաղորդում, առ այն, թե վերջինս գնում է Հունաստան միաբնակ վարդապետությունը քարոզելու և ընդդիմադրելու համար, ուսանում է հունարեն լեզուն «որպեսզի դրանով ավելի ևս հավատացնել տա իրեն հայերին», ապա վերադառնում է հայրենիք և «առաջվանից վատթար տարածում իր հերձվածը»:

³⁹¹ Թեմայի շուրջ տես նաև Կ. Մելիքյան, Բյուզանդական կայսր Կոստաս II-ի (642-668) եկեղեցական քաղաքականության և Ներսես III Տայեցու (642-662) «քաղկեդոնական» լինելու շուրջ, Հայոց Պատմության Հարցեր, Գիտական հոդվածների ժողովածու, 8. Երևան, 2007, էջ 21-44:

³⁹² Սեբեոս, էջ 167:

ցական երկու ժողով է գումարվում Դվինում: Առաջինի մասին թեև միջնադարյան մեր պատմիչները չեն փաստում, այնուամենայնիվ նրա կողմից ընդունված 12 կանոնները զետեղված են Կանոնագրքի մեջ հետևյալ խորագրի ներքո «Կանոնք Դունայ սուրբ ժողովոյն»³⁹³: Ըստ ամենայնի, հիշյալ ժողովը զբաղվել է բացառապես բարեկարգական կետերով, չշոշափելով որևէ դավանական խնդիր, հակառակ դեպքում միջնադարյան մեր աղբյուրները չէին վարսնի մեկ անգամ ևս փաստել, թե հայոց եկեղեցին հաստատուն մնաց նախնավանդ վարդապետությանը՝ դատապարտելով Քաղկեդոնի ժողովը:

Կաթողիկոսի աթոռակալության շրջանից շատ ավելի հայտնի է Դվինի մյուս ժողովը՝ գումարված 648թ., որին ներկա էին հայոց բոլոր եպիսկոպոսներն ու իշխանները՝ հայրապետի և Թեոդորոս Ռշտունու գլխավորությամբ: Ժողովի քննարկման հիմնաքարը Քաղկեդոնի դավանությունն էր, որն անանցանելի մի վիճի էր առաջացրել հայ-բյուզանդական եկեղեցիների միջև այն աստիճան, որ հայերն սկսել էին մերժել նաև պարզ հոգևոր հաղորդությունը քաղկեդոնիկների, մասնավորապես Չայաստանում գտնվող կայսերական բանակի զինվորների հետ, չթույլատրելով մասնակցել իրենց պատարագին: 7-րդ դարի կեսերին բավական սրվել էին հայ միաբնակ-քաղկեդոնիկ հարաբերությունները, եթե երկուստեք խորշում էին միմյանց դավանությունից ու ծիսական սովորություններից, զլանալով անգամ հասարակ հոգևոր հաղորդությունը: Ժողովն իր դավանությամբ հավատարիմ է մնում Չայոց եկեղեցու նախնավանդ վարդապետությանը:

Այս դեպքերից հետո էլ մինչև 652թ. աշնան հայտնի իրադարձությունները Ներսես III Տայեցին հանդես է գալիս որպես «քրիստոսասէր կաթողիկոս»³⁹⁴, «սրբասէր կաթողիկոս»³⁹⁵, «քրիստոսասէր և ճշմարտապատում կաթողիկոս»³⁹⁶: Նմանատիպ որակումներ բացարձակ հակաքաղկեդոնական մեր միջնադարյան պատմիչների կողմից կարող էին տրվել մի կաթողիկոսի միայն այն դեպքում, եթե նա հավատարիմ մնար Չայոց եկեղեցու ավանդական դավանությանը:

³⁹³ Կանոնագիրք Չայոց, աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբյանի, Հ.Բ. Երևան, 1971, էջ 200-215:

³⁹⁴ Սեբեոս, էջ 148:

³⁹⁵ Ստեփանոս Տարոնացի, էջ 90:

³⁹⁶ Նույն տեղում, էջ 91:

Եթե Ներսես III Տայեցին իրավ համոզված քաղկեդոնիկ լիներ և «խորհէր հաւանեցուցանել զՅայս Քաղկեդոնի ժողովոյն»³⁹⁷, մեր կարծիքով, ենթադրաբար սոսկ հարմար առիթի կ'ւպասեր՝ իր ծրագիրն իրագործելու համար: Իսկ ավելի հարմարագոյն առիթ, քան բազմահազար զորքի գլուխ անցած բյուզանդական կայսրի մուտքը Հայաստան դժվար է թերևս պատկերացնել. «ցանկալի ներկայութիւնը» մի կայսրի, որի կայսրութեան մեջ Քաղկեդոնի ժողովը սրբազան էր համարվում: Նման պարագայում կարծեցյալ քաղկեդոնիկ կաթողիկոսի արծագանքը պետք է լիներ անթաքույց ցնծութիւն և ոչ թե «ողորմութիւն», ինչպէս Սեբեոսն ինքն է բնորոշում «անկան ի վերայ երեսաց իւրեանց կաթողիկոսն և Մուշեղ ... և մեծաւ աղաչանաւք և արտասուալից պաղատանաւք խնդրեցին ողորմութիւն, զի մի ... զերկիրն կորուսցէ»³⁹⁸:

Կաթողիկոսն ընդառաջ գնաց կայսրին՝ վերջինիս գործադրելիք խստութիւնները կանխելու համար: Ժամանակաշրջանն այնքան երեւորուն էր և ենթակա հանկարծակի փոփոխութիւնների, որ կաթողիկոսը գործում էր՝ պարզապէս ենթարկվելով ժամանակի հրամայականին:

Մյուս կողմից, կայսրի և կաթողիկոսի հաղորդութիւնն, ըստ ամենայնի, ոչ թե դավանական միութեան, այլ պարտադրանքի և ենթակայութեան քաղաքական փոխհարաբերութեան յուրատեսակ իմաստ ու նշանակութիւն ուներ: Չգումարվեց որևէ եկեղեցական ժողով, չընդունվեցին դավանական որոշումներ և վճիռներ՝ հօգուտ քաղկեդոնականութեան, որը հիմք լինէր իրապէս մեղադրել Ներսես III-ին, թե նա «զսուրբ և զվճիտ և զականակիտ աղբերացն պղտորեց զջուրս»³⁹⁹:

Հասարակ հոգևոր հաղորդութեան ընթացքում Քաղկեդոնի հիշատակութիւնն անկարևոր մի հանգամանք էր արդէն Կոստաս II-ի համար, թեկուզ ի նկատի առնելով այն փաստը, թե որքան անտարբեր էր նա աստվածաբանական խնդիրների հանդէպ: Պահպանելով արտաքին դավանական կողմը, կայսրը պարզապէս ենթակայութիւն էր պահանջում կայսրութեան հանդէպ: Անսալով ժամանակի թելադրանքին՝ կաթողիկոսը հնազանդվում է:

³⁹⁷ Սեբեոս, էջ 167:

³⁹⁸ Նույն տեղում, էջ 166:

³⁹⁹ Նույն տեղում, էջ 167:

Վերադառնալով *Narratio de rebus Armeniae*-ին նշենք, որ ուղղվածությամբ քաղկեդոնիկ այս աղբյուրի համար միանգամայն բնական է Ներսես 3-րդին քաղկեդոնական որակելը: *Narratio*-ի հեղինակի կողմից կաթողիկոսի մասին արված արտահայտությունը՝ «նա համահաղորդակից էր հռոմայեցիների կայսեր» իրականում վերաբերում է 7-րդ դարի կեսերի Հայաստանի քաղաքական պատմությանը, երբ կաթողիկոսը հանդես էր գալիս որպես բյուզանդական տիրապետության կողմնակից և պաշտպան: Իսկ բյուզանդական տիրապետության նախապատվությունը քաղկեդոնիկ հեղինակի համար համահավասար էր նաև դավանական, տվյալ դեպքում Քաղկեդոնի վարդապետության նախապատվության:

Երկի այս հատվածի շարադրանքում հեղինակը շարունակում է մեծ տեղ հատկացնել Հովհան Մայրագոմեցուն: Եվ կաթողիկոսի դեմ Մայրագոմեցու ընդդիմության մյուս պատճառը, համաձայն *Narratio*-ի, դա վարդապետի՝ տասնամյակներ ի վեր փայփայած հույսն էր, թե վերջապես ինքը կդառնա հայոց կաթողիկոս «իշխանների օգնությամբ»⁴⁰⁰ (*Narratio*): Հիշատակված «իշխանները»՝ *Narratio*-ում և «մեծամեծ մարդիկ»՝ Սափարացու երկուսն անշուշտ հայոց այն նախարարներն էին, որոնք թշնամաբար էին տրամադրված բյուզանդական կողմնորոշմանը: Համաձայն *Narratio*-ի, Ներսես III Իշխանցին, չհանդուրժելով Հովհան Մայրագոմեցու հակառակությունը, եկեղեցական մի ժողով է գումարում, բազմաթիվ եպիսկոպոսների, վարդապետների և ազատների մասնակցությամբ, ուր մանրամասն քննության են ենթարկվում Մայրագոմեցու հակաճառության դրդապատճառները: Արդյունքում նրան դատապարտում են աքսորի: Հովհան Մայրագոմեցու, ինչպես նաև նրա կողմնակիցների ճակատին շիկացած երկաթով «աղվեսադրոշմ» են խարանում և Հովհան Մայրագոմեցուն աքսորում Կովկաս լեռը: *Narratio*-ի այս վկայությանը իրենց զուգահեռ շարադրանքն են տրամադրում Արսեն Սափարացու երկը և Փոտի Թուղթը:

Այսպիսով *Narratio*-ն, ինչպես նաև քաղկեդոնական ուղղվածության այս աղբյուրները, փաստում են Ներսես III Տայեցու հայրա-

⁴⁰⁰ Հմմտ. «... և աշխատում էր մեծամեծ մարդկանց աջակցությամբ և հերձվածողների ցանկությամբ, Եզրից հետո գրավել նրա աթոռը, որ նրան խոստացել էին Քաղկեդոնի ժողովին ընդդիմություն ցույց տալու համար» տես՝ Սափարացի, էջ 46:

պետության շրջանում գումարված ևս մեկ եկեղեցական ժողովի մասին:

Ըստ Narratio-ի Մայրագոմեցին աքսորի է դատապարտվում կաթողիկոսի և «հայոց իշխանի» կողմից: Վերջինիս անունն, ի դեպ, վկայում են Narratio-ին համակիր քաղկեդոնական աղբյուրները՝ վրացերեն տեքստն ու պատրիարք Փոտի Թուղթը: Հիշյալ հայոց իշխանը Թեոդորոս Ոչտունին էր (639-654):

Անպատվաբեր այս պատիժը՝ «աղվեսադրոշմը», որով խարանում են Հովհան Մայրագոմեցուն, վկայված է արդեն Շահապիվանի ժողովի 19-րդ կանոնում⁴⁰¹, պատիժ, որ սահմանված էր հերետիկոսության համար: Կ. Տեր-Սկրտչյանն այս առիթով կարծիք է հայտնել, թե անհնարին էր, որ Մայրագոմեցու պես մեծ վարկ ունեցող մի վարդապետի աղվեսադրոշմով պատժեին և «իբրև մի ամենագեշ աղանդավորի դուրս քշեն երկրից»⁴⁰²: Գիտնականի կարծիքով, Իշխանցու աթոռակալության ժամանակ Մայրագոմեցին պետք է որ ամենապատկառելի զառամյալ մի հասակի մեջ գտնվեր, և քանի որ հույսեր էր տածել կաթողիկոսանալ, «մի անգամից անարգության այդ աստիճանին չէր հասնի»⁴⁰³:

...Narratio-ն այնո՞ւհետև պատմում է, թե Կովկասում չընդունվելով տեղի կռապաշտների կողմից, Անաստաս կաթողիկոսի՝ (662-667/68) մահից հետո, Հովհան Մայրագոմեցին վերադառնում է հայրենիք, իր ծննդավայրը և վախճանվում խոր ծերության մեջ: Իսկ համաձայն Փոտ առ Չաքարիա Թղթի, վարդապետը Հայաստան է վերադառնում ոչ թե Անաստաս կաթողիկոսի, այլ Ներսես III-ի մահից (662թ.) հետո. «... իսկ նա զկնի մահուանն Ներսեսի դարձուցաւ ի Հայս, և գոր ինչ խորիէր արար...»⁴⁰⁴: Վրաց կաթողիկոս Արսեն Սափարացին այս առիթով շարադրում է մի պատմություն՝ շատ ավելի հանգամանալից: Ըստ վրացերեն տեքստի, Մայրագոմեցին, դատապարտվելով աքսորի, կարճ ժամանակ անց վերադառնում է, նույն Ներսես III-ի կաթողիկոսության ժամանակ հաստատվում Հայոց Ձորում, այսպես կոչված «Կամբեչանում»՝ մեծ թվով աշակերտներ հավաքելով

⁴⁰¹ Տե՛ս Ն. Ակինեան, «Շահապիվանի ժողովի կանոնները», էջ 167:

⁴⁰² Կնիք Հաւատոյ, Ներածություն, էջ XCVI:

⁴⁰³ Նույն տեղում, XCVII:

⁴⁰⁴ Տե՛ս Փոտ առ Չաքարիա, էջ 182:

ինչպես այս շրջանում, այնպես էլ Հայաստանի Հյուսիսում՝ Գարդմանում, Ձորափորում, մինչև Այրարատ: Ներսես III-ի մահից հետո, (ըստ վրաց կաթողիկոսի), արդեն Անաստաս կաթողիկոսի օրոք, նա աշակերտներով հանդերձ հաստատվում է Այրարատում՝ ծայրահեղ միաբնակ իր վարդապետությունը շարունակելով քարոզել անգամ Անաստաս կաթողիկոսի մահից հետո⁴⁰⁵:

Վրաց կաթողիկոսը ճշտում է անգամ Հովհան Մայրագոմեցու մահվան թվականը՝ համեմելով այն մի շարք վիրավորական արտահայտություններով: Նրա մահվան տարեթիվ է նշվում հայոց ՃԼԳ (133) թվականը, որը համապատասխանում է 684թ.⁴⁰⁶ : Իսկ Narratio-ն իր շարադրանքում ասում է միայն, թե վարդապետը վախճանվեց խոր ծերության մեջ: Տակավին Կոմիտաս Աղցեցու մահից (628) հետո Մայրագոմեցին հույս ուներ Հայոց կաթողիկոս դառնալ՝ գտնվելով հետևաբար բավական հասուն տարիքում: 684թ. ուրեմն նա արդեն իսկ զառամյալ հասակում պետք է լիներ⁴⁰⁷:

Հայ միջնադարյան աղբյուրները եզր կաթողիկոսի հետ Հովհան Մայրագոմեցու հանդիպումից հետո վերջինիս մասին ոչինչ չեն հաղորդում, ոչինչ՝ նրա դատապարտման և աքսորի, նրա վերադարձի և դեգերումների մասին: Հովհաննեն Դրասխանակերտցին, նկարագրելով կաթողիկոս եզրի հետ վարդապետի հանդիպումը, փաստում է այնուհետև նրա մահը: Նույնը վկայում է նաև Ստեփանոս Տարոնեցին: Այս պատմիչները նշում են, թե Մայրագոմեցին վախճանվեց Գարդման գավառում⁴⁰⁸: Կիրակոս Գանձակեցին ավելի է ճշգրտում՝ մատնանշելով Գետաբակ բերդի շրջակայքը. «Եւ երթեալ Յովհաննու ընտրեաց իւր տեղի լռութեան ի կողմանս Գետաբակս բերդոյ, և անդ դադարեալ՝ հանապաղ ընդ աստուծոյ խօսելով»⁴⁰⁹: Պատմիչն արձանագ-

⁴⁰⁵ Արսեն Սափարացի, էջ 47:

⁴⁰⁶ Նույն տեղում:

⁴⁰⁷ Հ. Զենդերյանն իր աշխատության մեջ մանրամասն քննության ենթարկելով Սափարացու երկի վերոհիշյալ տվյալը, անհնարին է համարում, որ 684թ. Մայրագոմեցին կենդանի լիներ, այս մասին տե՛ս հեղինակի նշվ. աշխ.-ը, էջ 30-35: Նրա կարծիքով, Մայրագոմեցին վախճանվել է 647-652թթ., նույն տեղում, էջ 19:

⁴⁰⁸ Հովհաննեն Դրասխանակերտցի, էջ 79, Ստեփանոս Տարոնեցի, էջ 88:

⁴⁰⁹ Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 55:

րում է, որ անգամ իր ժամանակներում տեղի բնակիչների համար «...գերեզման սրբոյն դեղ է ամենայն ցաւոց և վտանգելոց, որք հաւատով ապաւինին յաղօթս սրբոյն»⁴¹⁰: Հայ միջնադարյան արքայուհիները Հովհան Մայրագոմեցու մահվան վայրի խնդրի շուրջ իրենց տեղեկություններում միանգամայն հակադրվում են Narratio-ի, զուգահեռաբար նաև Սափարացու տրամադրած փաստերին, համաձայն որոնց վարդապետը վախճանվել է իր ծննդավայրում՝ Մայրոց վանքում: Մեր կարծիքով, այս հարցում ավելի վստահելի են քաղկեդոնական արքայուհիների հաղորդած փաստերը, քանի որ Մայրագոմեցու կյանքի վերաբերյալ իրենց մանրամասներում նրանք շատ ավելի հարուստ նյութ են պարունակում:

Հովհան Մայրագոմեցին⁴¹¹ նշանավոր դեմք էր VII դարի հայ հոգևորականների մեջ: Նա աչքի էր ընկնում դավանաբանական նրբությունների մեծ հմտությամբ, լայն մտահորիզոնով և ուժեղ ոգով: «Կնիք հաւատոյ» դավանաբանական ժողովածուն Մայրագոմեցու գրական ժառանգությունից պահպանել է 9 պատառիկներ⁴¹², որոնք հայ միջնադարյան աստվածաբանական մտքի մեջ նրա ունեցած մեծ ներդրումի մասին են վկայում:

Narratio-ն, փաստելով Հովհան Մայրագոմեցու մահը, այնուհետև նկարագրում է նրա աշակերտների գործունեությունը, որոնք, հետզհետե բազմանալով, հավատացյալներին «շեղում են ճշմարտության ուղուց»: Համաձայն արքայուհի, այդ «հերձվածը» հայոց աշխարհում գոյատևում է մինչև Հուստինիանոս II-ի (685-695, 705-711թթ.) թագավորության շրջանը: Արսեն Սափարացին իր երկասիրության մեջ մի փոքր ավելի մանրամասնորեն է կանգ առնում հիշյալ խնդրի վրա՝ առաջարկելով որոշ լուսաբանումներ⁴¹³: Նրա աշակերտ-

⁴¹⁰ Նույն տեղում, էջ 56:

⁴¹¹ Նրա մասին տե՛ս Կ. Տեր-Մկրտչյան «Յովհան Մանդակունի և Յովհան Մայրագոմեցի», Շողակաթ, Վաղարշապատ, 1913, էջ 84-113, Նույնի՝ «Կնիք Հաւատոյ» էջ XXVI-XXXII, LXXXIX-CVII, Գարեգին եպիսկոպոս, Պատմութիւն Յոհաննու Մայրագոմեցւոյ, Արարատ, 1917, էջ 735-749, Կ. Քիպարյան, Յոհան Մայրավանեցի, «Բազմավեպ», Վենետիկ, 1963, էջ 234-235, Հ. Քենդերյանի արդեն նշվ. աշխ.-ը և այլն:

⁴¹² Տե՛ս Կնիք Հաւատոյ, էջ 52-55, 142-146, 253-256, 281, 288, 327-330, 363-364:

⁴¹³ Տե՛ս Արսեն Սափարացի, էջ 47:

ների գործունեությունը նշվում է առաջին հերթին տարածաշրջանային առումով, որն, ինքնին, շատ արժեքավոր փաստ է, ընդգծելով, որ նրանք հալածանքների են ենթարկվում «Իսրայել կաթողիկոսի և Գրիգոր իշխանի կողմից»: Հիշյալ կաթողիկոսը Իսրայել Ութմսեցին է (667/68-677), իսկ իշխանը՝ Գրիգոր Սամիկոնյանը, որը Սոավիա Խալիֆայի (661-680) կողմից նշանակվեց Հայաստանի կառավարիչ և կառավարեց երկիրը 661-685թթ.:

Միջնադարյան հայ պատմիչներից Հովհաննես Դրասխանակերտցին, ինչպես նաև Ստեփանոս Տարոնեցին Հովհան Մայրագոմեցու բազմաթիվ աշակերտներից գիտեն միայն Սարգիսի անունը: Պաշտպանելով Մայրագոմեցու ուղղափառությունը, նրանք պնդում են, թե ոչ թե Մայրագոմեցին, այլ նրա աշակերտ Սարգիսն է ընկել հերձվածի մեջ⁴¹⁴: Պատրիարք Փոտի Թուղթն իր հերթին հաստատում է, թե նրա աշակերտներից վերոհիշյալ Սարգիսը թարգմանել է Հուլիանոս Հալիկառնասցու գրվածքները⁴¹⁵:

Հիմնվելով հատկապես վերջին տեղեկության վրա, հայ պատմագիտական մտքի մեջ Մայրագոմեցու հուլիանական լինելու վերաբերյալ արտահայտվել են թերևս և դեռ կարծիքներ⁴¹⁶:

Հայ-բյուզանդական դավանական «միությունը» 689/90թթ.

Սկսած 680-ական թթ. կեսերից արաբա-բյուզանդական հարաբերությունները կրկին լարվում են, որը պայմանավորված էր առաջին հերթին Հուստինիանոս II-ի (685-695) գահակալությամբ: Վերջինս փորձեց օգտվել այն դժվար կացությունից, որում հայտնվել էր Արաբական խալիֆայությունը մարդայիղների հարձակումներից՝ վերագրվելու համար կայսրությանը պատկանող երբեմնի նահանգները: Կայսրը ընդամենը 16 տարեկան էր, և ինչպես Թեոփանեսն է բնորոշում «անխոհեմաբար էր կառավարում երկիրը»⁴¹⁷: Բնականորեն, վերսկսված ռազմական գործողությունների առաջին հարվածն ուղղ-

⁴¹⁴ Հովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 90:

⁴¹⁵ Փոտ առ Ջաքարիա, էջ 182-183:

⁴¹⁶ Տե՛ս այս մասին Երվ. Տեր-Մինասյան, «Կնիք հաւատոյ ժողովածուն և հայ եկեղեցու դիրքը...», էջ 113, Կնիք հաւատոյ, ներածություն, էջ XCIV:

⁴¹⁷ Թեոփանես, էջ 75:

վում է Հայաստանի վրա: Ծանր այս իրադարձությունները նկարագրում են Ղևոնդը, Ստեփանոս Տարոնեցին, Թեոփանեսը, թեև պատմիչների հաղորդած ժամանակագրական տվյալները տարբերվում են միմյանցից: Սա վկայում է այն մասին, որ բյուզանդական զորքերը 685-690թթ ընթացքում մի քանի անգամ են ներխուժել Հայաստան: Համաձայն Ղևոնդի «...յերկրորդում ամի թագաւորութեանն Յուստիանոսի կայսեր... առաքէ զօր բազում ի վերայ աշխարհիս Հայոց, որք եկեալ աւերեցին զաշխարհս աւարառութեամբ...»⁴¹⁸: Ստեփանոս Տարոնեցու վկայությամբ, բյուզանդական զորքերի արշավանքը սկզբնապես իրագործվում է Հուստինիանոսի թագավորության 3-րդ տարում (այն է՝ 687/88թթ). «Իսկ Յուստիանոս ի յերրորդ ամի թագաւորութեանն իւրոյ զօր սաստիկ առաքեաց ի Հայս...»⁴¹⁹, կրկնվելով ապա մյուս տարին. «...եւ ի միւս ամին այլ զօր առաքեաց...»⁴²⁰:

Որ կայսրն ինքն անձամբ արշավել է Հայաստան, վկայում են և Ստեփանոս Տարոնեցին, և Թեոփանես խոստովանողը: Տարոնեցու վկայությամբ. «Իսկ ի գալ չորրորդ ամին Յուստիանոս ինքն խաղացեալ զօրու ծանու՝ եկն ի կողմն մի Հայոց, ի լեառն որ կոչի Արարտակ, և երիս բաժանեալ զզօրս իւր առաքէ ի Հայս, ի Վիրս և յԱղուանս...»⁴²¹: Թեոփանեսը, նկարագրելով նույն այս իրադարձությունները, փաստում է, թե բյուզանդական զորքին գլխավորում էր Լեոնտիոս զորավարը՝ դեպքը թվագրելով Հուստինիանոսի թագավորության առաջին տարին. «Նա (իմա Հուստինիանոսը) հռոմեական զորքով Հայաստան ուղարկեց Լիոնտիոս զորավարին, որն այնտեղի սարակիստներին ջարդ տալով երկիրն իրեն հպատակեցրեց, ինչպես նաև Իբերիան, Ալբանիան, Վրկանաց աշխարհը և Սարաստանը»⁴²²: Բյուզանդական պատմիչի վկայությամբ, կայսրը Հայաստան է արշավում իր թագավորության միայն երկրորդ տարին⁴²³:

Այնուամենայնիվ, Ստեփանոս Տարոնեցու վկայությունը զուտ

⁴¹⁸ Պատմութիւն Ղեւոնդեայ Մեծի Վարդապետի Հայոց, Ս. Պետերբուրգ, 1887, գլուխ Ե, էջ 17:

⁴¹⁹ Ստեփանոս Տարոնեցի, էջ 100:

⁴²⁰ Նույն տեղում:

⁴²¹ Նույն տեղում:

⁴²² Թեոփանես, էջ 75:

⁴²³ Նույն տեղում:

ժամանակագրորեն ավելի հարիր է պատմական իրողությանը: Հարկավ, կայսրը կարշավեր՝ մինչ այդ պատժիչ գործողություններ իրականացնելուց հետո միայն: Դեպքի կապակցությամբ պատմիչը հաղորդում է նմանապես փաստեր, որոնց կանդրադառնանք ավելի ուշ:

...Հիշյալ դեպքերի հորձանուտում կայացած դավանական նոր «միության» մի փաստ է շարադրում *Narratio de rebus Armeniae*-ն: Համաձայն աղբյուրի, Հուստինիանոս II-ի 5-րդ տարում (689թ. սեպտեմբեր- 690թ. սեպտեմբեր) Հայոց Սահակ Ձորոփորեցի կաթողիկոսն (677-703) ու հայոց եպիսկոպոսները հրավիրվում են Կոստանդնուպոլիս, ընդունում են Քրիստոսի երկու բնության վարդապետությունը և գրավոր երդմնագիր են տալիս՝ այլևս չհակառակվել այս խնդրի շուրջ: Սակայն վերադառնալով Հայաստան, երկաբնակ դավանությունն ընդունած կաթողիկոսն ու նրան համախոհ եպիսկոպոսները հանդիպում են միաբնակ վարդապետությանը հավատարիմ հոգևորականության ընդդիմությանը: Վերջիններս հրաժարվում են ընդունել հունական եկեղեցուն հարած հայոց եկեղեցու նվիրապետության հեղինակությունը՝ պահանջելով նգովել քաղկեդոնականներին: Հայոց կաթողիկոսը և նրան համախոհ եպիսկոպոսները, զիջելով այս հարկադրանքին, բանադրում են և՛ քաղկեդոնիկներին և՛ իրենց իսկ: Աղբյուրի երկաբնակ հեղինակի կողմից նրանց են ուղղվում Պետրոս Առաքյալի խոսքերը, որպես և՛ այս հատվածի, և՛ ամբողջ աղբյուրի ամփոփում:

Դավանական «միության» այս փաստը, որը շարադրում է *Narratio*-ի հեղինակը, իր ոճին հավատարիմ հակիրճ ձևով, հայտնի չէ որևէ այլ աղբյուրից, ոչ՝ հայ ազգային և ոչ՝ էլ քաղկեդոնական: Արսեն Սափարացու երկը և պատրիարք Փոտի Թուղթն անգամ ավարտվում են Մայրագոմեցու մահվան և նրա աշակերտների գործունեության շարադրանքով: Հայ միջնադարյան պատմիչները ևս ոչինչ չեն հաղորդում հայոց կաթողիկոսի՝ բյուզանդական եկեղեցուն հարելու հիշյալ իրադարձության մասին: Այնուամենայնիվ, չափազանց հետաքրքիր և կարևոր այս փաստը, նշված միայն *Narratio*-ում, չպետք է համարել պատմականորեն կասկածելի, որովհետև վերը հիշված իրադարձությունները չափազանց մոտ են այն ժամանակաշրջանին, երբ աղբյուրի հեղինակը շարադրել է իր երկը (այն է՝ շուրջ 700թ.): «Միաբանության» այս փաստի առումով հեղինակը հանդես է գալիս որպես ժամանակա-

կից և ականատես վկա:

Ինչ վերաբերում է միջնադարյան հայկական աղբյուրների լռությանը, ապա վերջինս այնքան էլ զարմանալի չէ: Նախ, Սահակ III Ձորոփորեցուն պարտադրված դավաճանական «միությունը» չափազանց կարծատև էր, որը և միգուցե պատճառ է հանդիսացել ամենևին էլ չանդրադառնալ նրան: Եվ երկրորդ, ինչպես Բյուզանդական եկեղեցու հետ Չայոց եկեղեցու դավանական «միաբանության» այլևայլ օրինակների դեպքում տեսանք, հայ պատմիչներն առանձնակի միտում են դրսևորել՝ իրենց շարադրանքում անտեսել նմանատիպ իրադարձությունները և կամ գոնե չափազանց նվազեցնել նրանց կարևորության աստիճանը:

Այսուհանդերձ, Չայոց Սահակ III Ձորոփորեցի կաթողիկոսի աթոռակալության շրջանին վերաբերող որոշ փաստերից, որոնք միջնադարյան մեր պատմիչները պատմում են բավական անորոշ և մութ, կարելի է կռահել պատմական իրողությունը: Այսպես, համաձայն Ստեփանոս Տարոնեցու, Յուստինիանոս II-ը դեպի Չայաստան իր արշավանքի ժամանակ (688/89թթ) իր մոտ է կանչում Չայաստանի, Վիրքի և Աղվանքի իշխաններին, որոնք «ոչ ի կամաց, այլ ի հարկե գնացեալ առ նա: Իսկ նորա զոմանս յիշխանացն ընդ իւր առեալ և զոմանց զորդիսն պատանդս խնդրեալ, ընդ որս և զկաթողիկոսն. Չայոց զՍահակ հանդերձ «ե» եպիսկոպոսօք արգելեալ առ ինքն ... և ինքն ի Կոստանդնուպօլիս դարձաւ»⁴²⁴: Փաստորեն, կայսրը մի որոշ ժամանակ պատանդ է պահում Սահակ կաթողիկոսին և հինգ եպիսկոպոսների: Ավելին, միջնադարյան մի շարք պատմիչներ վկայում են, որ Սահակ III Ձորոփորեցին շուրջ 700 թ. տարագրվում է Դամասկոս⁴²⁵. ինչպես օր. Յովհաննես Դրասխանակերտցին «...զմեծն Սահակ կապեալ ի շղթայս՝ տայր տանել՝ ի Դամասկոս...»⁴²⁶, Ստեփանոս Տարո-

⁴²⁴ Տե՛ս Ստեփանոս Տարոնեցի, էջ 100-101:

⁴²⁵ Գետաքրքորեն այս փաստը բացակայում է Ղևոնդի Պատմության մեջ: Գամաձայն վերջինիս, Սահակ III Ձորոփորեցին ոչ թե Դամասկոսից, այլ հենց Չայաստանից է գնում Մուհամեդ Իբն-Ուլբա զորավարին ընդառաջ, որը խալիֆ Աբդ էլ-Մելիքից (685-705) հրաման էր ստացել ճնշել Չայաստանում ծագած խռովությունները 703թ. Վարդանակերտի դեպքերից հետո, տես Ղևոնդ, էջ 28: Նույնը հաստատում է նաև Կիրակոս Գանձակեցին, էջ 63:

⁴²⁶ Յովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 94:

նեցին. «...կաթողիկոսն Հայոց Սահակ գերեալն յԱբղլայէ՝ կայր ի պատանդս ի Դամասկոս...»⁴²⁷, Վարդան Արևելցին. «...զՍահակ կաթողիկոս կապեալ առաքէ ի Դամասկոս...»⁴²⁸:

Սահակ Զորոփորեցու վերաբերյալ հայ պատմիչների հաղորդած հիշյալ վկայությունները նոր լույս են սփռում 689/90թթ. դավաճանքանական «միաբանության» վրա, եթե դրանք համադրենք Narratio-ում պահպանված փաստերի հետ: Ստեփանոս Տարոնեցու վկայությունը, թե Սահակ կաթողիկոսը հինգ եպիսկոպոսների հետ բանտարկվել է Հուստինիանոս II-ի կողմից վերջինիս 4-րդ տարում (688/89թթ.) ըստ ամենայնի, ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ այսպես կոչված Կոստանդնուպոլսի խորհրդակցությունը, ուր, համաձայն Narratio-ի, հաստատվում է երկու եկեղեցիների դավաճանական միությունը: Թեպետ պատմիչը որոշակիորեն չի նշում, թե Սահակ Զորոփորեցին ևս կայսրի հետ ուղևորվել է Կոստանդնուպոլիս⁴²⁹: Ինչ վերաբերում է կաթողիկոսի տարագրմանը Ասորիք, այն կարող է բացատրվել հոգևոր հողի վրա, բյուզանդացիների հետ կարծեցյալ համագործակցության ակտով, համագործակցություն, որն արդեն իսկ երկրի տեր դարձած արաբներին պետք է հարկադրեր թշնամաբար տրամադրվել կաթողիկոսի հանդեպ և վերջինիս հեռացնել հայրապետական աթոռից:

Narratio-ում վկայակոչվող Կոստանդնուպոլսի խորհրդակցություն-ժողովը, ուր հայոց կաթողիկոսը իր եպիսկոպոսների հետ միաբանում է բյուզանդական եկեղեցուն, ի դեպ յուրօրինակ արծագանք է գտել մի փոքր ավելի ուշ՝ 691/92թթ. տեղի ունեցած Տրուլլոսի ժողովում⁴³⁰: Հիշյալ ժողովում ընդունված մի շարք կանոններ (մասնավորապես 32-33-րդ, 81-րդ, 99-րդ կանոնները) վերաբերում են հայոց սովորություններին, և արգելվում է դրանց կիրառումը: Այն հանգամանքը, որ կանոններ են սահմանվում հենց արգելքի նկատառումով, ա-

⁴²⁷ Ստեփանոս Տարոնեցի, էջ 102:

⁴²⁸ Վարդան Արևելցի, էջ 71:

⁴²⁹ Մ. Օրմանյանն օր., հիմնվելով հենց Ստեփանոս Տարոնեցու վկայության վրա, գտնում է, թե կաթողիկոսն արդարև գերի է տարվել Կոստանդնուպոլիս, տես Ազգապատում, սյն. 768, 770, սակայն դեպքը թվագրում է 693թ. սկիզբ, նույն տեղում, սյն. 767:

⁴³⁰ Տրուլլոսի ժողովի և նրա ընդունած կանոնների մասին տես J. D. Mansi, vol. 11, col. 930-1006, ինչպես նաև, C. Hefele, նշվ. աշխ., հտ. 4, էջ 208-226:

պացուցում է մեկ անգամ ևս, որ չկար որևէ դավանական համաձայնություն հայ-բյուզանդական եկեղեցիների միջև արդեն 692թ. սկզբին⁴³¹: Հայոց կաթողիկոսն ըստ ամենայնի արդեն իսկ հրաժարվել էր իրեն պարտադրված Քաղկեդոնի դավանությունից:

Բյուզանդական եկեղեցու հետ Հայոց եկեղեցու դավանական «միության» հերթական այս օրինակը չափազանց կարճատև է լինում: Ստեփանոս Տարոնեցու վկայությամբ բյուզանդական կայսրն իր մոտ էր պահել կաթողիկոսի հետ ընդամենը հինգ եպիսկոպոսների: Եթե Կոստանդնուպոլիս կանչված եպիսկոպոսների թիվը ևս մեծ չի եղել, ապա հասկանալի է, թե ինչու Հայաստանում մնացած և միաբնակ վարդապետությանը հավատարիմ եպիսկոպոսներն իրենց ընդդիմության մեջ կարողանում են հաղթանակել: Narratio-ն նույնպես վկայում է, թե Սահակ III-ի շրջադարձը պատճառ էր այն ուժեղ հակառակության, որ կաթողիկոսը հանդիպում է Հայաստանում իր վերադարձից հետո⁴³²: Մյուս կողմից, ոճը, որով Narratio-ն շարադրում է եկեղեցիների միաբանության հիշյալ դեպքը, անթաքույց է դարձնում, թե վերջինս պարզապես պարտադրվել էր կայսեր կողմից. «Հուստինիանոսը... կաթողիկոս Սահակին և նրա եպիսկոպոսներին Կոստանդնուպոլիս հրավիրելով, միացրեց նրանց... երկու բնություն... ընդունողների հետ» (Narratio):

Ինչպես նշեցինք, ոչ Փոտի Թղթում և ոչ էլ Արսեն Սափարացու երկասիրության մեջ խոսք չկա շուրջ 689/90թթ. Սահակ III Չորրկորեցի կաթողիկոսի՝ բյուզանդական եկեղեցուն հարած լինելու մասին: Ժ. Գարիտի համոզմամբ, այժմ կորած այն սկզբնաղբյուրը, որից օգտվել

⁴³¹ Վկայակոչելով այն փաստը, որ հիշյալ ժողովում ընդունված բարեկարգական կանոններից մի քանիսը վերաբերում են հայոց ծիսական խնդրին, Վ. Հացունին գտնում է, թե հայկական և բյուզանդական եկեղեցիների միջև որևէ համաձայնություն պետք է կայացած լիներ, որպեսզի երկաբնակ մի ժողովում կանոններ սահմանվեին քաղկեդոնական վարդապետությունը չբաժանող հայոց եկեղեցու համար, տես Վ. Հացունի, նշվ. աշխ., էջ 461: Տարակուսելի է այս մոտեցումը, քանզի հիշյալ կանոններով արգելվում էր հետևել հայոց սովորություններին:

⁴³² Ս. Օրմանյանն, այնուամենայնիվ, գտնում է, թե Կոստանդնուպոլսում կաթողիկոսը «հաստատուն մնաց իր միտքին վրայ», Ազգապատում, հտ. 1, սյն. 777, և թե «Սահակի Կոստանդնուպոլսոյ մեջ քաղկեդոնիկ լինելուն գրոյցն ալ առասպելական է», նույն տեղում:

են մեր երեք քակեդոնիկ հեղինակները, անհնարին է, որ ավարտված լիներ այնպես, ինչպես Փոտի Թուղթը և Սափարացու երկը՝ Հովհան Մայրագոմեցու մահվան հիշատակումով և նրա աշակերտների գործունեության պատմությամբ: Նրա կարծիքով Սահակ III Չորոփորեցու կողմից եկեղեցիների միաբանության ընդունման այս փաստը ևս անպայմանորեն պետք է նշված լիներ հայերեն բնագրում⁴³³: Սակայն, մեր համոզմամբ, շատ ավելի հավանական է, որ այս փաստը բացակայում էր նրանում, որովհետև վրաց քաղկեդոնիկ կաթողիկոսը և բյուզանդական քաղկեդոնիկ պատրիարքն անպայման կնշեին հայերի «անհետևողականության» վերաբերյալ հերթական այս օրինակը՝ բյուզանդական եկեղեցուն հարելու և ապա ետ կանգնելու «սովորական» դարձած այս փաստը: Մեր կարծիքով, սույն վկայությունը, որպես ժամանակակցի, պատկանում էր միայն Narratio-ի հեղինակին:

Ամփոփելով, հավելենք, որ Սահակ III Չորոփորեցու հեղինակությունն այնքան մեծ էր հետագա դարերում, որ կաթողիկոսի գրչին էին վերագրվում զանազան գործեր, ինչպես օր. հակահայ բնույթի երկու գրություններ. «Կշտամբողական ճառ ընդդեմ հայոց որք զնոյն միտս ունին ընդ Եւտիքի և Դիոսկորի», և «Կշտամբողական ճառ ընդդեմ չարափառ և հերետիկոս Հայոց»⁴³⁴, ինչպես նաև «Narratio de rebus Armeniae» սկզբնաղբյուրը և այսպես կոչված «Կաթողիկոսների հունարեն գավազանագիրը»⁴³⁵ (այն ներառում է Գրիգոր Լուսավորչից մինչև Սահակ III կաթողիկոս շարքը), որը երկար ժամանակ համարվում էր Narratio-ի անքակտելի մասը⁴³⁶: Հակահայ բնույթի երկու գրությունները, ինչպես և նշել էինք ներածության մեջ, պատկանում է 12-րդ դ. ապրած հայազգի ոմն Սահակ քահանայի գրչին, որին ավելի մեծ հեղինակություն հաղորդելու համար հույն գրիչները ներկայացնում էին որպես հայոց կաթողիկոս՝ նրա անձը նույնացնելով հենց Սահակ III Չորոփորեցու հետ: Հիշյալ գրությունները «Սրբոյ հօրն մե-

⁴³³ Տե՛ս G. Garitte, նշվ. աշխ.-ը, էջ 378:

⁴³⁴ Patrum Bibliothecae novum auctarium, t. II, I invective, col. 317-393. II invective, col. 393-416. Կշտամբողական երկու ճառերը (invectives) առկա են նաև՝ Patrologia Graeca, vol. 132, col. 1155-1217, 1218-1237.

⁴³⁵ Patrum Bibliothecae..., col. 287-292.

⁴³⁶ Որ հիշյալ գավազանագիրը որևէ աղերս չունի Narratio-ի հետ, տես G. Garitte, նշվ. աշխ. էջ 7, 401:

րոյ Սահակայ, Հայոց Մեծաց Կաթողիկոսի» վերտառութիւնն ունեն: Ավելորդ է նշել, որ վերջիններս, կաթողիկոսների գալազանագիրը, ինչպես նաև Narratio-ն, որի հեղինակն անհայտ է, որևէ առնչություն չունեն Սահակ III Չորրփորեցու արևմտյան և գրչի հետ: Եվ ինչպես Ս. Օրմանյանն է ժամանակին նկատել, կաթողիկոսի՝ Կոստանդնուպոլսում գտնվելու հիշատակն է հենց առիթ հանդիսացել նրա անունով կեղծ գրվածքներ կազմելու⁴³⁷:

VI-VIII դդ. բյուզանդական առանձին կայսրերի կողմից իրագործվեցին հայ և բյուզանդական եկեղեցիների միության փորձեր: Ուսումնասիրության վերջին գլխում շարադրեցինք բյուզանդական քաղկեդոնիկ եկեղեցու հետ հայոց եկեղեցու դավանական «միության» չափազանց հետաքրքիր չորս օրինակները, պահպանված «Narratio de rebus Armeniae»-ում: Դրանք իրագործվեցին Հուստինոս II-ի ժամանակ՝ 572թ., Մավրիկիոս կայսեր՝ 591թ., Հերակլիոս Մեծի՝ 633թ., և վերջապես Հուստինիանոս II-ի՝ 689/90թթ.: Կարելվոյն չափներկայացրել ենք նաև մեր ուսումնասիրության նյութի հետ առնչվող առանձին կաթողիկոսների աթոռակալության շրջանները, ինչպես օր. Մովսես Եղիվարդեցու, Աբրահամ Աղբաթանեցու, Կոմիտաս Աղցեցու, Եզր Փառաժնակերտցու, Ներսես III Տայեցու, Սահակ III Չորրփորեցու: Մեծ տեղ է հատկացված նաև Հովհան Մայրազունեցու կյանքին և գործունեությանը՝ իհարկե մեծ մասամբ Narratio-ի հաղորդած փաստերի հիմքի վրա:

⁴³⁷ Ս. Օրմանյան, Ազգապատում, սյն.788:

ՎԵՐՋԱԲԱՆ

«Narratio de rebus Armeniae»-ն մի փաստաթուղթ - բանալի է Հայոց եկեղեցու միջնադարյան պատմության և Բյուզանդական եկեղեցու հետ նրա հարաբերությունների ուսումնասիրման համար: Այն գրված է քաղկեդոնական ոգով, քաղկեդոնիկ հեղինակի կողմից: Հակաքաղկեդոնական մեր պատմիչների կողմից անտեսված կարևոր փաստեր և բազմաթիվ մանրամասներ, որոնք վերաբերում են միջնադարյան Հայոց եկեղեցու պատմությանը, հայտնի են դառնում շնորհիվ Narratio-ի: Քաղկեդոնական աղբյուրի տրամադրած չափազանց արժեքավոր այս վկայություններին մենք անդրադարձել ենք ուսումնասիրության գլխավորապես երրորդ և չորրորդ գլուխներում: Նշենք դրանցից առավել կարևորները.

1) Ասորի հուլիանականների կարևորագույն դերը Դվինի II եկեղեցական ժողովում (555),

2) Տիմոթեոս Կուզի և Փիլոքսենոս Մաբուզեցու հակաքաղկեդոնական գրվածքների թարգմանությունը հայերեն, ինչպես և Քաղկեդոնի ժողովի որոշումների մերժումը Դվինի II ժողովում հենց այս գրվածքների ազդեցությամբ,

3) 572թ. հայ-բյուզանդական դավանական «միության» պատմությունը,

4) Հակաքաղկեդոնական հայերի քարոզչության փաստը Աղվանքում, Սյունիքում և Վրաստանում, որը հաջորդում է վերը հիշված դավանական «միությանը»,

5) 591թ. հայ-բյուզանդական դավանական «միության» ամբողջական պատմությունը՝ լի հետաքրքիր մանրամասներով,

6) Քաղկեդոնականների դեմ Աբրահամ Աղբաթանեցու հալածանքների ու հետապնդումների փաստը, որի մասին բառ անգամ չեն ասում միջնադարյան մեր պատմիչները,

7) Որոշ մանրամասներ Կոնիտաս Աղցեցու վերաբերյալ,

8) Արժեքավոր մանրամասներ 633թ. Կարինի ժողովի և հայ-բյուզանդական դավանական «միության» հերթական օրինակի, Հովհան Մայրազոմեցու և հատկապես Եզր Փառաժնակերտցու վերաբերյալ, որոնք հիմնովին տարբերվում են միջնադարյան հայ պատմագրության վկայություններից,

9) Հովհան Մայրագոմեցու շարունակական հակառակության փաստը արդեն Ներսես III Տայեցու դեմ, Վարդապետի աքսորի, թափառումների, մահվան հիշատակումները,

10) 689/90թթ. հայ-բյուզանդական դավանական «միության» փաստը Սահակ III Ձորոփորեցի կաթողիկոսի ժամանակ:

Հարկ է նշել, որ թվարկված փաստերից մի քանիսն այս կամ այն չափով առկա են նմանապես «Փոտ առ Ջաքարիա» Թղթում և Արսեն Սափարացու «Վրաց և Հայոց բաժանման մասին» երկում, որովհետև, ինչպես արդեն նշել ենք ուսումնասիրության մեջ, այս երեք աղբյուրների հեղինակներն էլ օգտվել են միևնույն, այժմ կորսված մի հայերեն սկզբնաղբյուրից:

Անգամ, երբ Narratio-ի հեղինակը շարադրում է հայ պատմիչներից հայտնի առանձին պատմական դրվագներ, նա այդ պատմիչներից միանգամայն անկախ է: Այդ վկայությունները մեծապես հետաքրքիր են, որովհետև դրանք գրի է առել քաղկեդոնիկ մի հեղինակ՝ հայոց եկեղեցու պատմության տարաբնույթ իրադարձությունները լուսաբանելով քաղկեդոնականի տեսանկյունից: Պետք է նշել, որ հատկապես Քաղկեդոնի ժողովից հետո դավանաբանական խնդիրները մեծ ազդեցություն են գործում քրիստոնեական պատմագրության ողջ հետագա զարգացման վրա: Պատմական իրադարձությունները շարադրելիս առաջ են գալիս միմյանցից տարբերվող, շատ հաճախ միանգամայն հակադիր դիրքորոշումներ: Narratio-ն ահա, պատկանելով քաղկեդոնական պատմագրությանը, իր վկայություններում անկախ է հայ ազգային եկեղեցական պատմագրության ավանդույթից:

Արժեքավոր և հետաքրքիր փաստեր տրամադրելով առաջին հերթին Հայոց եկեղեցու կրոնադավանաբանական պատմության վերաբերյալ, մյուս կողմից, Narratio-ի ուսումնասիրությունն անհրաժեշտ է նաև միջնադարյան Հայաստանի քաղաքական պատմության համար: Narratio-ում արտացոլված հատկապես VI-VIIդդ. իրադարձությունները կարևոր նյութ են երկու տերությունների* Բյուզանդիայի և Պարսկաստանի հակամարտության կիզակետում գտնվող Հայաստանի պատմության մասին: Այս տեսակետից լավագույն օրինակը 572-591թթ. պարսկա-բյուզանդական 20-ամյա արյունահեղ պատերազմն է, ինչպես նաև VIIդ. սկզբին իրականացված պարսկական մեծ նվաճումները: 591թ. Հայաստանի երկրորդ բաժանման վերաբերյալ

Narratio-ն տրամադրում է փաստեր, որոնք լրացնում և հաստատում են միջնադարյան մեր պատմիչների հաղորդած փաստերը: Իսկ դավանական միությունները, որոնք բյուզանդական կայսրերի կողմից պարտադրվում էին Չայոց եկեղեցուն, սոսկ աստվածաբանական խնդիր չէին, այլ յուրատեսակ նվաճողական քաղաքականություն: Այն իրականացվում էր Չայոց եկեղեցու նկատմամբ, իսկ վերջինս, ինքնուրույն թագավորության բացակայության պայմաններում, յուրօրինակ կառավարչական դեր ուներ հայ ժողովրդի կյանքում: Պարսից տերությունն իր հերթին թե՛ դավանաբանական, թե՛ քաղաքական ճնշումներ էր գործադրում հայ ժողովրդի նկատմամբ:

Ուսումնասիրության մեջ չափազանց մանրամասնորեն քննության ենթարկել Narratio-ի հաղորդած յուրաքանչյուր վկայություն-փաստը, համադրելով դրանք հայ և օտար սկզբնաղբյուրների նույնատիպ և կամ հակադիր փաստերի հետ:

Չեռագոտության արդյունքում գնահատվել և կարևորվել է քաղկեդոնական աղբյուրը՝ հայցելով իր արժանի տեղն ունենալու իրավունքը միջնադարյան հայ պատմագրության մեջ: Չայոց եկեղեցու վաղ միջնադարյան բազմաբնույթ հարցերի լուսաբանման խնդրում այլևայլ աղբյուրների շարքում Narratio-ն հանդես է գալիս որպես կարևոր մի օղակ: Իր բնույթով եզակի այս սկզբնաղբյուրը եական նշանակություն ունի Չայոց եկեղեցու պատմության, Բյուզանդական եկեղեցու հետ նրա հարաբերությունների ուսումնասիրման, ինչպես և հայոց դավանական-ծիսական հարցերի հետազոտման գործում:

Աղբյուրի ընձեռած նյութը ենթարկելով մանրակրկիտ քննության, ներկա աշխատությամբ վեր է հանվել Narratio-ի աղբյուրագիտական մեծ արժեքը:

..

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐ

Ազաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, Քննական բնագիրը Գ. Տեր-Սկրտչյանի և Ս. Կանայանցի, ծանոթագրությունները Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, Երևան, 1983:

Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, կազմեց Ա. Աբրահամյանը, Երևան, 1944:

Արսեն Սափարացի, «Վրաց և հայոց բաժանման մասին», Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հ. 1, Երևան, 1934, էջ 34-47:

Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, տպ. Ռոտինյանց, 1901:

Գիրք թղթոց, Երկրորդ հրատարակություն, Երուսաղեմ, տպ. Ս.-Հակոբյանց 1994:

Եզնիկ երեց, Նկարագիր կարգաց, Հանդես ամսօրեայ, 1937, սյն. 518-521:

«Երուսաղեմի Յովհաննես եպիսկոպոսի Թուղթն առ Աբաս Աղուանից կաթողիկոս», հրատարակութեամբ Կ. Տեր-Սկրտչեանի, Վաղարշապատ, տպ. Սայր աթոռոյ սբ. Էջմիածնի, 1896:

Չաքարիա Միտիլենացի, ժամանակագրություն, թարգմանությունը բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ Հ. Գ. Մելքոնյանի, Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 8, Ասորական աղբյուրներ, Ա, Երևան, 1976:

Թեոփանես Խոստովանող, ժամանակագրություն, թարգմանությունը բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ Հ. Բարթիկյանի, Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 13, Բյուզանդական աղբյուրներ, 4, Երևան, 1983:

Թովմայի Վարդապետի Արժրուևոյ Պատմութիւն Տանն Արժրուևեաց, Թիֆլիս, տպ. Աղանյանի, 1917:

«Թուղթ Փաւտայ պատրիարքի առ Չաքարիայ կաթողիկոս Հայոց Մեծաց», Фотия Архиепископа Константинопольского, О гробе Господа нашего Иисуса Христа и другие малые его творения на греческом и армянском языке, изданные с

предисловием А. И. Пападопуло – Керамевсом и переведенные Г. С. Дестунисом и Н. Марром, Православный Палестинский Сборник, т. XI, СПб, 1892, стр. 179 – 210.

Կանոնագիրք Հայոց, աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբյանի, հ. Ա, Երևան, 1964, հ. Բ, Երևան, 1971:

Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց, Աշխատասիրությամբ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961:

Կնիք Հաւատոյ Ընդհանուր սուրբ եկեղեցւոյ յնւղղափառ և Ս. Հոգեկիր Հարցն Մերոց դավանութեանց յաւուրս Կոմիտաս կաթողիկոսի համահաւաքեալ, հրատարակութիւն Կարապետ եպիսկոպոսի, Ս. Էջմիածին, 1914:

Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, բնագիրը ձեռագրական այլ ընթերցվածներով, թարգմանությամբ, առաջաբանով և ծանոթագրություններով՝ Մ. Աբեղյանի, Երևան, 1941:

Հովհան Եփեսացի, Եկեղեցական Պատմություն, թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ Հ. Գ. Մելքոնյանի, Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 8, Ասորական աղբյուրներ, Ա, Երևան, 1976, էջ 383- 460:

Ղազարայ Փարպեցւոյ Պատմութիւն Հայոց եւ Թուրք առ Վահան Մամիկոնեան, աշխատասիրութեամբ Գ. Տեր-Սկրտչեան եւ Ստ. Մալխասեանց, Տփղիս, տպ. Մարտիրոսյանցի, 1904:

Ղեւոնդեայ Մեծի Վարդապետի Պատմութիւն Հայոց, Ս. Պետերբուրգ, ի տպ. Սկորոխտովի, 1887:

Միխայէլի Ասորոց Պատրիարքի ժամանակագրութիւն, Յերուսաղէմ, ի տպ. ս. Յակովբեանց, 1871:

Մովսէս Խորենացի, Պատասխանի թղթոյն Սահակայ Սրբոյ հօրն մերոյ: Մովսէսի Խորենացւոյ մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1865, էջ 283-296:

Մովսէս Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, քննական բնագիրը և ներածութիւնը Մ. Աբեղեանի և Ս. Յարութիւնեանի, լրացումները Ս. Սարգսեանի, Երևան, 1991:

Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, քննական բնագիրը և ներածությունը Վարազ Առաքելյանի, Երևան, 1983:

Յաղագս զարմից սրբոյն Գրիգորի Հայոց Լուսաւորչի եւ Պատ-

մութիւն սրբոյն Ներսիսի Հայոց հայրապետի Լեւոնտս Պարթեւ Ա, Սոփերք Հայկականք, Զ, Վենետիկ, 1853, էջ 9-124:

Յաղագս հայրապետութեան Սրբոյն Ներսիսի եւ հաստատելոյ զաթոռ պատրիարքութեան Լեւոնտս Պարթեւ Բ, Սոփերք Հայկականք, Է, Վենետիկ, 1853, էջ 5-30:

Յովհան Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տարօնոյ, աշխատութեամբ և առաջաբանով Աշ. Աբրահամյանի, Երևան, 1941:

Յովհաննես Կաթողիկոսի Դրասխանակերտեցոյ Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, տպ. Աղանյանցի, 1912:

Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցոյ մատենագրութիւնք, Վենետիկ, տպ. ս.Ղազարու, 1833:

«Նեղոսի Դոքսապատոռի Կարգագրութիւն պատրիարքական աթոռոցն», Վաղարշապատ, 1902, հրատարակութեամբ Ֆրանց Ֆինկի:

Պրոկոպիոս Կեսարացի, թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ Հ. Բարթիկյանի, Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 5, Բյուզանդական աղբյուրներ, Ա, Երևան 1967:

Սամուէլի քահանայի Անեցոյ Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց, յառաջաբանով, համեմատութեամբ, յաւելուածներով և ծանօթութիւններով Ա. Տեր-Միքելեանի, Վաղարշապատ, 1893:

Սեբէոսի Պատմութիւն, Աշխատասիրութեամբ Գ. Աբգարյանի, Երևան, 1979:

Սկզբնագիրք Տոմարի Ս. Լեւոնի եւ Սահմանի Ս. ժողովոյն Քաղկեդոնի, Վենետիկ, Ս.Ղազար, 1805:

Ստեփաննոսի Տարօնեցոյ Ասողկան Պատմութիւն Տիեզերական, Պետերբուրգ, ի տպ. Սկորոխոգովի, 1885:

Ստեփաննոսի Օրբէլեան Սիւնեաց արքեպիսկոպոսի Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Ղուկասեան մատենադարան, Դ, Թիֆլիս, տպ. Աղանյանց, 1910:

Վարդանայ Վարդապետի Հաւաքումն պատմութեան, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1862:

Վարք և վկայաբանութիւնք սրբոց հատընտիր քաղեալք ի ճառընտրաց, Կ. Բ, Վենետիկ, տպ. Մխիթարյան, 1874:

Վկայաբանութիւն սրբոյն Բարդուղիմէոսի առաքելոյ, Սոփերք Հայկականք, ԺԹ, Վենետիկ, 1854, էջ 5-30:

Տիմոթեոսի եպիսկոպոսապետի Աղեքսանդրեայ Յակածառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի, ի լոյս ընծայեալ աշխատութեամբ Կարապետ Վարդապետի եւ Երուանդ Վարդապետի, Ս. Էջմիածին, տպ. Մայր աթոռի, 1908:

Ուխտանէս եպիսկոպոս, Պատմութիւն Բաժանման Վրաց ի Յայոց, Վաղարշապատ, 1871:

Փաւստոսի Բիւզանդացոյ Պատմութիւն Յայոց, Բնագիրը Զ. Պատկանյանի, ծանոթագրութիւնները Ստ. Մալխասյանցի, Երևան, 1987:

2. ԳՐԱՎԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Աբեղյան Ա., Յայոց հին գրականության պատմություն, գիրք I, 1968:

Ադունց Ն., Յայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում, Երևան, 1987:

Ալիշան Ղ., Յայապատում, Վենետիկ, Ա.Ղազար, 1901:

Ալիշան Ղ., Սիսական, Տեղագրութիւն Սիւնեաց աշխարհի, Վենետիկ, Ա.Ղազար, 1893:

Ալիմեան Ն., Գրախոսական ժ. Գարիտի «Narratio de rebus Armeniae» գրքի, Հանդէս ամսօրեայ, 1953, սյն. 466-475:

Ալիմեան Ն., Թուրք Մակարայ Բ Երուսաղէմի հայրապետի առ Վրթանէս եպիսկոպոսապետ Սիւնեաց յաղագս կարգաց եկեղեցոյ, Հանդէս ամսօրեայ, 1930, սյն. 509-578:

Ալիմեան Ն., Թուրք Փոտայ պատրիարքի առ Չաքարիայ կաթողիկոս Յայոց Մեծաց, Հանդէս ամսօրեայ, 1968, սյն. 65-100:

Ալիմեան Ն., Կիւրիոն կաթողիկոս Վրաց: Պատմութիւն հայկրական յարաբերութեանց է դարու մէջ, /քառասնամեայ շրջան Յայոց եկեղեցական պատմութենէն /574-610/, Վիեննա, Մխիթարյան տպ., 1910:

Ալիմեան Ն., Մատենախօսական «Յայոց եկեղեցական իրաւունքը» գրքի /աշխատասիրութիւն Ն. Մելիք-Թանգեանի/, Հանդէս ամսօրեայ, 1904, սյն. 206-213:

Ալիմեան Ն., Մովսէս Խորենացին և Բ Տիեզերական ժողովը, Հանդէս ամսօրեայ, 1904, սյն 38-46:

Ալիմեան Ն., Յունաբան դպրոցը, /572-603/, Հանդէս ամսօրեայ, 1932, սյն. 271-292:

Ալիսենան Ն., Նկարագիր Կարգաց ի բանից Եզնկան Երիցու, Հանդես ամսօրեայ, 1937, սյն., 518-532:

Ալիսենան Ն., Շահապիվանի ժողովի կանոնները, Վիեննա, Մխիթարյան տպ., 1950 :

Ալիսենան Ն., Պետրոս Եպիսկոպոս Սիւնեաց. Հանդես ամսօրեայ, 1903, սյն. 245-252, 1904, սյն. 18-22, 77-83, 105-113:

Ալիսենան Ն., Տիմոթեոս Կուզ Հայ մատենագրութեան մէջ, քննական ուսումնասիրութիւն, Վիեննա, Մխիթարյան տպ., 1909 :

Անանյան Պ., Պատմական յիշատակարան մը Դուինի Բ ժողովքի մասին, Բազմավէպ, 1957, էջ 111-127, 1958, էջ 64-72, 117-131:

Անասյան Հ., «Հայկական մատենագիտություն», հ. Ա, Երևան, 1959:

Բարթիկյան Հ., «Narratio de rebus Armeniae» հունարեն թարգմանությամբ մեզ հասած մի հայ քաղկեդոնական սկզբնաղբյուր, Բանբեր Մատենադարանի, N 6, 1962, էջ 457-70:

Բարթիկյան Հ., Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հ. 1, Երևան, 2002:

Գարեգին Եպիսկոպոս, Պատմութիւն Յոհաննու Մայրագոմեցւոյ, Արարատ, 1917, էջ 735-749:

Գելցեր Հ., Փաւստոս Բիւզանդ կամ Հայկական եկեղեցւոյ սկզբնաւորութիւն, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1896:

Գելցեր Հ., Համառօտ Պատմութիւն Հայոց, Վիեննա, Մխիթարեան տպարան, 1897:

Դանիելյան Է., Հայ եկեղեցու նկատմամբ Խոսրով Պարվեզի վարած քաղաքականությունը, ՊԲՀ, N 4, 1981, էջ 195-200:

Դանիելյան Է., Հայաստանի քաղաքական պատմությունը և հայ առաքելական եկեղեցին, Երևան, 2000:

Ջարպիհանյան Գ., Հայկական հին դպրութեան պատմութիւն /ԴժԳ դար/, Վենետիկ, Մխիթարյան տպ., 1886:

Կոզեան Հ., Կամսարականները, Տեարք Շիրակայ և Արշարունեաց, պատմական ուսումնասիրութիւն, Վիեննա, Մխիթարյան տպ., 1926:

Համելյան Պ., Գրախոսական Ժ. Գարիտի «Narratio de rebus Armeniae» գրքի, Բազմավէպ, 1952, էջ 186-189:

Հացունի Վ., Կարևոր խնդիրներ հայ եկեղեցւոյ պատմութենէն,

Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1927:

Ղլտծյան Ա., Կանոնք Ներսես Բ կաթողիկոսի, Արարատ, 1905, էջ 949-968:

Մալխասյանց Ստ., Խորենացու առեղծվածի շուրջ, Երևան, 1940:

Մանանդեան Յ., Յունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, Հանդես ամսօրեայ, 1926, սյն. 437-445:

Մելիք-Թանգեան Ն., Հայոց եկեղեցական իրաւունքը, գիրք Բ /կազմակերպութիւն և կառավարութիւն/ Շուշի, 1905:

Մելիքյան Կ., Քաղաքական-եկեղեցական իրադրությունը Բյուզանդիայում 7-րդ դարի առաջին կեսին. հայ և բյուզանդական եկեղեցիների միության փորձը, Պատմաբանասիրական հանդես, 2006, 3, էջ 146-158:

Մելիքյան Կ., Բյուզանդական կայսր Կոստաս II-ի (642-668) եկեղեցական քաղաքականության և Ներսես III Տայեցու(642-662) «քաղկեդոնական» լինելու շուրջ, Հայոց Պատմության Հարցեր, Գիտական հոդվածների ժողովածու, 8, Երևան, 2007, էջ 21-44:

Շիրինյան Ա., Քրիստոնեական վարդապետության անտիկ և հելլենիստական տարրերը (հայկական և հունական դասական ու բյուզանդական աղբյուրների բաղդատությամբ), Երևան, 2005:

Չամչեանց Ա., Պատմութիւն Հայոց, հտ. II, Երևան, 1984:

Սարգիսեան Բ., Զննադատութիւն Յովհան Մանդակունւոյ և իւր երկասիրութեանց վրայ, Վենետիկ, Ս.Ղազար, 1895:

Վարդանյան Վ., Հայոց եկեղեցին վաղ միջնադարի քաղաքական խաչուղիներում, Վաղարշապատ, 2005:

Տեր-Ղևոնդյան Ա., Հայաստանի վարչական բաժանումները ըստ արաբ աշխարհագիրների, ՀՀ ԳԱ «Տեղեկագիր», N 5, 1961, էջ 63-72:

Տեր-Մինասեանց Ե., Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորւոց եկեղեցիների հետ, Էջմիածին, տպ. Մայր աթոռոյ, 1908:

Տեր-Մինասյան Ե., Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունից, Երևան, 1968:

Տեր-Մինասյան Երվ., Բարգեն կաթողիկոսի ժողովի թվականը և տեղը, Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, Երևան, 1971, էջ 31-44:

Տեր-Մինասյան Երվ., Կնիք Հաւատոյ ժողովածուն և հայոց եկեղեցու դավանաբանական դիրքը Ձ և Է դարերում, Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, էջ 88-118:

Տեր-Մինասյան Երվ., Մովսես Խորենացու քաղկեդոնական լիելու առասպելի շուրջ, Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, էջ 209-242:

Տեր-Մինասյան Երվ., Նեստորականությունը Հայաստանում, Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, էջ 330-393:

Տեր-Մինասյան Երվ., Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդովնի» երկի թարգմանության ժամանակը, Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, էջ 394-410:

Տեր-Միքելեան Ա., Հայաստանեայց եկեղեցին եւ բիւզանդեան ժողովոց պարագայք, Մոսկուա, տպ. Բարխուդարեանի, 1892:

Տեր-Սկրտչեան Գ., Հայ Սատենագրութեան հնագոյն թուականները, Շողակաթ, 1913, էջ 154-163:

Տեր-Սկրտչեան Գ., Պետրոս եպիսկոպոս Սիւնեաց, Արարատ, 1902, էջ 80-98, 183-203, 368-400:

Տեր-Սկրտչեան Գ., Տիմոթեոս Կուզի Հակաճառութեան հայ թարգմանութեան ժամանակը և Սուրբ Գրքի երրորդ կամ նորաբեր հայ թարգմանութիւնը, Արարատ, 1908, էջ 564-589:

Տեր-Սկրտչեան Կ., Հայոց եկեղեցւոյ առաջին մասնակցութիւնը դաւանական վեճերի մէջ և Բաբգէն կաթողիկոս, Արարատ, 1898, սյն. 431-436:

Տեր-Սկրտչեան Կ., Հայոց եկեղեցւոյ յարաբերութիւնները Աղուանից հետ ըստ Վրթանէս Քերթովի գրութեան, Արարատ, 1896, էջ 443-447:

Տեր-Սկրտչեան Կ., Հայոց եկեղեցւոյ պատմութիւն, մասն Ա, Վաղարշապատ, տպ. ս.Էջմիածնի, 1908:

Տեր-Սկրտչեան Կ., Յովհան Մանդակունի և Յովհան Մայրազոմեցի, Շողակաթ, Էջմիածին, 1913, էջ 84-113:

Քենդերյան Դ., Հովհան Մայրազոմեցի, Երևան, 1973:

Քիպարյան Կ., Յոհան Մայրաւանեցի /կոչուած նաև Մայրազոմեցի/, Բազմավէպ, Վենետիկ, 1963, էջ 234-235:

Օրմանեան Մ., Ազգապատում, հտ. I, Կոստանդնուպոլիս, 1912:

Օրմանեան Մ., Հայոց եկեղեցին և իւր պատմութիւնը, վարդա-

պետութիւնը, վարչութիւնը, բարեկարգութիւնը արարողութիւնը, գրականութիւնը ու ներկայ կացութիւնը, Կոստանդնուպոլիս, 1911:

3. Ուսերէն գրականութիւն

В. Арутюнова-Фиданян, Повествование о делах Армянских, VII век. Источник и время, Москва, 2004.

Р. Бартикян, По поводу книги В. А. Арутюновой-Фиданян, Повествование о делах Армянских. VII век. Источник и время, Античная древность и средние века, Екатеринбург, 2006, стр. 104-139.

Кулаковский Ю., История Византии, т. III/602-717/, Киев 1915.

Март Н. Я., Аркауи, монгольское название христиан в связи с вопросом об армянах-халкедонитах, Византийский временник, т. XII, 1905.

Пигулевская Н. В., Византия и Иран на рубеже VI-VII вв., М.-Л. 1946.

4. Օտարալեզու աղբյուրներ

Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. by E. Schwartz, t. II, vol. I, Leipzig, 1933.

Hamilton F.I., Brooks E.W., The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene. London, 1899.

Mansi J.D., Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, vol. 2, 4-7, 10-11, G.-Austria, 1958-1960.

Migne J., Patrologiae cursus completus, series graeca (P.G.), vol. 127., vol. 132, Paris, 1864.

5. Օտարալեզու գրականութիւն

Berberian H., Les Arméniens ont-ils acheté une des portes de Sainte-Sophie?, Byzantion, 20/1950/ p. 5-12.

J. Bury, A history of the later Roman empire, (395 a. d. to 800 a. d.), vol. 2, Amsterdam, 1966.

Darrouzès J., Deux lettres inédits de Photius aux Arméniens, -Revue des études Byzantines, t. XXIX, Paris, 1971., pp. 137-139.

Dulaurier E., Historie Dogmes, traditions et Liturgie de l'Église Arménienne Orientale, Paris, 1859.

Dulaurier E., Recherches sur la chronologie arménienne, technique et historique, I, Paris, 1859.

Garitte G., La Narratio de rebus Armeniae, édition critique et commentaire, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol.132, Louvain, 1952.

Garitte G., Un nouveau manuscrit de la "Narratio de rebus Armeniae", Le Muséon, Revue d'Etudes Orientales, t. LXXI, Louvain, 1958.

Grousset R., Histoire de l'Arménie des origines à 1071, Paris, 1947.

Grumel V., L'envoyé de Photius au Catholicos Zacharia, Revue des Etudes Byzantines, t. XIV /1956/.

Grumel V., Recherches sur l' Histoire du monothélisme, "Echos d'Orient", t 27 /1928/pp.6-16, 257-277, t.28 (1929), p.19-32, 272-282.

Hefele C., Histoire des conciles d'après les documents originaux, t. 1, Paris, 1869, t. 4, Paris, 1870:

Honigmann E., Évêques et évêchés monophysites d'Asie Antérieure au VIe siècle, t.II, Louvain, 1951.

Honigmann E., The original lists of the members of the council of Nicea, the Robber-Synod, and the Council of Chalcedon,-Byzantion, t.XVI (1942), pp.20-80

Mahé J-P. La Narratio de rebus Armeniae, Traduction française, Revue des Études Arméniennes, t. 25, Paris, 1994-95, p. 429-438.

J. Markwart, Die Chroniken der Armenischen, Leipzig, 1929.

P. Peeters, A propos de la version arménienne de l'historien Socrate: Annuaire de l'Institut d'Histoire et de Philologie Orientales et slaves, II, (1934), p. 647-675.

Peeters P., Recherches d' histoire et de philologie orientales, vol. I, Bruxelles, 1951.

Sarkissian K., The Council of Chalcedon and the Armenian Church, London, S.P.C.K., 1965.

Sellers R. I., The Council of Chalcedon: A historical and doctrinal Survey, London, 1953.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ	3
ԳԼՈՒԽ I. ՏԻԵՁԵՐԱԿԱՆ ԱՈՍԱԶԻՆ ԵՐԵՔ ԺՈՂՈՎՆԵՐՆ (ՆԻԿԻԱՅԻ (325), ԿՈՍՏԱՆԱՆՈՒԴՈՒՆՍԻ (381), ԵՓԵՍՈՍԻ (431) ԸՆԴԳՐԿՈՂ ԺԱՄԱՆԱԿԱ- ՇՐՋԱՆԸ ՀԱՄԱՁԱՅՆ «NARRATIO DE REBUS ARMENIAE»-Ի	16
ԳԼՈՒԽ II. ՔԱՂԿԵԴՈՆԻ IV ՏԻԵՁԵՐԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎԸ /451թ./ ԵՎ ՀԵՏՔԱՂ- ԿԵԴՈՆԱԿԱՆ ԺԱՄԱՆԱԿԱՇՐՋԱՆԸ /V դ. II կես – VIդ. I կես/ ՀԱՄԱՁԱՅՆ “NARRATIO DE REBUS ARMENIAE”-Ի	32
Հայոց եկեղեցու պատմության «նախաքաղկեդոնական» շրջանի որոշ հարցերի շուրջ	32
Քաղկեդոնի IV տիեզերական ժողովը /451թ./	41
Հետքաղկեդոնական ժամանակաշրջանը (Vդ. II կես – VIդ. I կես)..	47
ԳԼՈՒԽ III. ՔԱՂԿԵԴՈՆԻ ԺՈՂՈՎԻ ՄԵՐԺՈՒՄԸ ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԿՈՂՄԻՑ ՀԱՄԱՁԱՅՆ «NARRATIO DE REBUS ARMENIAE» - Ի	55
Մերժման և տարեթվի շուրջ պատմագիտության մեջ արտահայտ- ված տարաբնույթ կարծիքների մասին	55
Դվինի I (506թ.) եկեղեցական ժողովը	60
Դվինի II եկեղեցական ժողովը (555թ.)	65
ԳԼՈՒԽ IV. ՀԱՅ-ԲՅՈՒՋԱՆԴԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՄԻՈՒԹՅԱՆ ՓՈՐՁԵՐԸ VI-VIIդդ. ՀԱՄԱՁԱՅՆ “NARRATIO DE REBUS ARMENIAE”-Ի	91
Հայ-բյուզանդական դավանական «միությունը» 572թ.	91
Հայ-բյուզանդական դավանական «միությունը» 591թ.	107
Աբրահամ Աղբաթանեցու (607-610/11) և Կոմիտաս Աղցեցու (613- 628) աթոռակալության շրջանը	112
633թ. Կարինի ժողովը և հայ-բյուզանդական դավանական «միությունը»	121
Վարդապետ Հովհան Մայրագոմեցի	132
Հայ-բյուզանդական դավանական «միությունը» 689/90թթ.	145
ՎԵՐՋԱԲԱՆ	153
ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ	156

ԳԱՍ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.



FL0081541

A $\frac{\pi}{93722}$