

ՆԻՆԱ ԳԱՐՍՈՅԱՆ

ՆԱԴՈՐԴՈՒԹՅԱՆ ՍՈՒՐԲ ԲԱԺԱԿԻ (=ՄԿԻՏԻ)
ԱՆԱՊԱԿ ԳԻՆԻՆ ՆԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒՄ

Տրույի Տինգվեցյան ժողովը 692 թ. հասարակեց չորս կանոն ընդդեմ Նայոց ինքնուրույն Եկեղեցու ծեսերի, որը Է դարի սկզբին պաշտոնապես (de jure) բաժանվել էր արևմտյան (թե՛ հույն, թե՛ լատին) քրիստոնեության կառույցից: Դրանցից առաջինը դարապարպում էր Նայ Եկեղեցու անջրպիտան, անապակ գինու օգտագործման ավանդությունը հաղորդության Ս. Բաժակում: Նենվելով Ս. Նակորոս Տեառնեղբոր, Ս. Նովհան Ոսկերեքանի, Ս. Բարսեղ Կեսարացու և Կարթագենի ժողովի հեղինակության վրա՝ այդ կանոնը սահմանում է.

Լ.Բ. Այնքանով, որ մեզ է հասել, Նայոց աշխարհում Ս. Սեղանին անարյուն գոհաբերություն կատարելիս միայն գինի են օգտագործում՝ չխառնելով այն ջրի հետ և մեջբերելով Եկեղեցու վարդապետ Նովհանն Ոսկերեքանի՝ Մարթեոսի Ավարարանի (ԻԶ 29) մեկնության մեջ առկա հետևյալ ասույթը. «Ինչո՞ւ նա ջուր էլ չիմեց, այլ միայն գինի», որպեղից եզրակացնում են, թե Եկեղեցու վարդապետը մերժում է Սուրբ Խորհրդին ջուր խառնելը: Բայց որպեսզի այլևս այդ անգիստության մեջ չմնան, մենք նրանց Եկեղեցու հոր խոսքը կբացատրենք ուղղափառ կերպով:... Որովհետև այն եկեղեցում, որպեղ հովվական առաջնորդություն էր կատարում նա, մեզ ավանդեց անարյուն գոհաբերության ժամանակ ջուրը գինուն խառնել՝ մեջբերելով ջրի ու արյան միախառնումը, որը դուրս եկավ մեր Փրկչի կողից և թափվեց աշխարհի մեղքերի թողության ու կենդանության համար (Յովհ. ԺԹ- 34): Եւ բոլոր այն եկեղեցիներում, որպեղ փայլում է հոգևոր հայրերի լույսը, աստվածապետը այս կարգը պահպանվում է, քանզի Նակորոսը՝ մեր Աստված-Քրիստոսի մարմնական եղբայրը, ում վստահվել էր Երուսաղեմի՝ եկեղեցու առաջին աթոռը, ինչպես նաև Կեսարիայի եկեղեցու եպիսկոպոս Բարսեղը... մեզ գրավոր կերպով փոխանցել են Ս. Խորհրդի կարգը՝ ավանդելով Սուրբ Բաժակը ջրով ու գինով կատարել: Կարթագենում հավաքված սուրբ հայրերը հստակ հիշեցնում են. «Սուրբ Խորհրդին Տիրոջ մարմնից ու արյունից բացի ուրիշ բան չի կարող մատուցվել, ինչպես մեզ է փոխանցել Մեր Տերը, այսինքն՝ հաց և ջրախառն գինի: Եթե որևէ եպիսկոպոս կամ քահանա չի գործում ըստ առաքյալների հաստատված կարգի՝ գինուն ջուր չխառնելով և այդպես անարար պատարագ մատուցելով, նա պիտի արձակվի իր կարգից, որովհետև խորհուրդն անկարար կերպով է կատարում և փոխում է ավանդությունը»¹:

1 Բոլոր հունարեն բնագրերը հավասարապես խոսում են ինչպես բաղարջ հացի սովորության, այնպես էլ անապակ գինով հաղորդվելու ծեսի մասին: Լատինական Եկեղեցու պարագային, որպեղ նույնպես բաղարջ են օգտագործում, ասվածն ակնհեռ է: Ընդ որում անխառն գինուն անդրադառնում են բոլոր վիճաբանություններում, այն ընդունելի չէր ո՛չ հույների և ո՛չ լատինների համար, մենք այսպեղ հիմնականում կանոնադառնա՞նք այդ խնդրին՝ երկրորդաբար անդրադառնալով նաև բաղարջին, որի շուրջ ծավալված վեճը մեր հետազոտության թեմայից դուրս է:

Ամեն դեպքում, եթե կա հայերեն բնագրի որևէ երոպալեզու թարգմանություն, մեջբերումները բերվելու են ըստ այդ թարգմանության: Շեշտադրված խնդրի և ներկայացված լեզվի տեսանկյունից հայկական սկզբնաղբյուրների հիմնական մասով, հնարավորության դեպքում տեղեկությունները կտրվեն ըստ G.Garrite, La Narratio de rebus Armeniae, CSCO 132, Subs. 4, Louvain, 1952 երկասիրության (այսուհետև՝ Narratio), որպեղ օգտվում է հարցին

Տրուլի ժողովի նգովքը դարերի ընթացքում կրկնվել է ինչպես հույների, այնպես լատինների կողմից: Ուշագրավ է, որ ժողովում նգովքը վերաբերում է միայն գինուն և ոչ հաղորդության բաղարջ հացին, որը, բնականաբար, ընդգծված չէ հույների հետ ծավալված բոլոր վիճաբանություններում: Արդարև, հարցը կարող է չէր դրվում լատինների հետ վիճաբանությունների ընթացքում, որոնք, ինչպես հայերը, պարարագի նշխարի համար բաղարջ էին օգտագործում²: Նանսենս և Տաֆտ հայրերի հետազոտություններից հետո այնու որն է կասկած չունենք, որ Նայ Եկեղեցու ծեսն այս կետում փոքրերով էր այլ եկեղեցիների սովորույթից, ավելին՝ այն միակ եկեղեցին է, որ հաղորդության Ս. Բաժակում օգտագործում է անապակ գինի³: Այնուամենայնիվ, հայկական ավանդույթի ծագման խնդիրը և այն ծնող մարտնչական ու աստվածաբանական դրոշմավորմանը դեռևս բավարար չափով լուսաբանված չեն:

Ըստ հայոց ավանդույթի՝ հաղորդության ընթացքում բաղարջ հացի և անապակ գինու օգտագործումը կիրարկվել է դեռևս քրիստոնեության ընդունման ժամանակներից. Դ. դարի սկզբին Գրիգոր Լուսավորիչը դրան անդրադարձել է իր ընդարձակ «Վարդապետության» մեջ, թեպետ խնդրին վերաբերող որևէ հետազոտություն չենք գտնում հիշարակված երկի բնագրում, որը պահպանվել է միայն հայերեն ինքնագրով՝ այսպես կոչված «Նայոց պարմության» մեջ, որի հեղինակի անվան փակ բողոքով է մի անանուն մարտնչի՝ «Ազատագրող» հուսարեն կեղծանունով⁴: Տրուլի ժողովն իր հերթին, ինչպես կրեսնենք ստորև, ջրի խառնման բյուզանդական (= օրթոդոքս) ավանդույթը վերագրում է ավելի վաղ ժամանակների՝ հասցնելով այն մինչև Ս. Նախորդ Տեառնեղբոր դարաշրջան:

Նայկական ինքնարիպ այբուբենի գյուրին՝ մասնավորապես Ե. դարի սկզբին նախորդած դարաշրջանում բոլոր փեսակի հայկական սկզբնաղբյուրների ի սպառ բացակայությամբ

վերաբերող հայերեն բնագրերի թարգմանությունը:

Տրուլի ժողովի Լ.Բ կանոնի բնագիրը տեսն **G. Nedungatt et M. Featherstone** (éd.), *The Council in Trullo Revisited*, Rome, 1995 (այսուհետ՝ *Trullo*), էջ 106-110: Կարթագենի ժողովի մասին տես **Hefele-Leclercq**, *Histoire des Conciles*, Paris, 1908, vol. II/1, էջ 84-85:

2 Նայ-լափին վիճաբանությանը համար տեսն ստորև ծնթ. 8 և 17: Նայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցություններում այս հարցի կարևորությունը նկատել ենք ժամանակին, տես Ա. Բոգոյան, Նայ-բյուզանդական բանակցությունների վավերագրերը (1165-1178), Եր., 1995, էջ 32, 45, 153 (այսուհետև շեղադրանքով օգտվելու են թարգմանչի հավելումներն ու ծանոթագրությունները – թրգմն.):

3 I. M. Hanssens, *Institutiones Liturgicae de Ritibus Orientalibus II: De missa ritum orientalium*, Rome, 1930, տեսն մասնավորապես էջ 231, 233, 250, 270: R.M. Taft, “Water into Wine: The Twice-Mixed Chalice in the Byzantine Eucharist”, *Le Muséon*, 100, 1987, էջ 323-342, տեսն հարկապես էջ 324-325 և 328-330, նաև նույն հեղինակի, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. V, *The Precommunion Rites*, *Orientalia Christiana Analecta*, 261, Rome, 2000, էջ 445-446. Տես նաև հայոց ծեսին վերաբերող հետազոտությունը հետևյալ հոդվածում՝ **M.D. Findikyan**, “Liturgical Usages and Controversy in History: How much Diversity can Unity Tolerate?”, *Saint Nersess Theological Review*, 1/2, 1996, p. 191-211:

4 »Բացայայտություն համաձայն աստուածաբանության հոգևից հարցն սրբոց ըստ առաքելասահման աւանդիցն եկեղեցոյ Քրիստոսի, հանդերձ հաւարարանութեամբ ճշմարիտ ուղղափառ դատանութեան Նայաստանեայց, ասացեալ սրբոյ վարդապետին Սահակայ Նայոց Կաթողիկոսի և մեծի թարգմանչի ընդդէմ երկարակաց նետարականացն», Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901 (=ԳԹ-I), էջ 413-482, նոր հրատարակությունը՝ «Պարասխանի Թղթոյն Փոքրայ. գրեալ Սահակայ Նայոց Վարդապետի, հրամանաւ Աշտուայ հայոց իշխանաց իշխանի», Գիրք Թղթոց, Բ. հրատարակություն (=ԳԹ-II), Երուսաղէմ, 1994, էջ 524-539: **M. van Esbroeck**-ի թարգմանությամբ և ծանոթագրություններով տեսն *Trullo*, էջ 338-339, • 5, 9, էջ 370, 374 եւն. (այսուհետ՝ *Sahak*): Այս բնագրի հարուցած խնդիրների մասին տեսն ստորև, ծնթ. 41, ինչպես նաև «The Teaching of Saint Gregory», tr. et comm. by R. W. Thomson, Cambridge Mass., 1970, վերահրատ. 2001 թ.:

յունը, անստույգ ժամանակագրությունը և դրա մեջ առկա բազմաթիվ կասկածելի տեղեկություններն անհնարին են դարձնում Նայաստանում ծեսի կիրառության թվականի հետ կապված մեզ հետաքրքրող որևէ վերջնական եզրակացության գիտական հիմնավորումը: Ս. Բաժակում անապակ գինու օգտագործման առաջին ակնարկ-վկայությունը գտնում ենք, ցայսօր հավանաբար դեռևս չօգտագործված, Անանունի Դյուցազնապարտում պարմությունների (*Récites épiques*) մի դրվագում, որը թվագրվում է Ե դարի ութերորդ տասնամյակով և վերագրվում այնուր անծանոթ ոմն Փավստոս Բուզանդի (Բյուզանդացի Փավստոս): Այս, ըստ մեր իմացության աննախադեպ դրվագում, մի բարեպաշտ հոգևորական, ի վիճակի չլինելով զգալ Բրիսպոսի իրական ներկայությունը Պարարագի Ս. Խորհրդում, տեսիլք է ունենում. «...սկսաւ րեսանել մեծամեծ սքանչելիս աչօք բացօք իւրովք: Քանզի րեսանէր գ-Բրիսպոս, զի իջեալ կայր ի վերայ սեղանոյն. և բացեալ էր իւր գվէրսն ի կողմանէ, զոր ի կողսն գեղարդեամբն խոցեցին. և ի վիրէ կողիցն արիւնն ցնցոկացեալ հոսէր ի բաժակ անդր պարարագին, որ եղեալ էր ի վերայ սեղանոյն»⁵:

Մեկ դար անց թվագրվող հաջորդ տեղեկությունը, որը, բնականաբար, կարելի է համարել իբրև այս ծեսի առաջին վկայություն, շար ավելի հստակ է: 591 թ. հրավիրվելով Մորիկ կայսեր գումարած և կայսերական եկեղեցու հետ միություն հաստատելու նպատակ հետապնդող ժողովին՝ Նայոց Կաթողիկոս Մովսես Բ, իրեն ապահով զգալով Մասանյանների տարածքում, համարձակվեց կայսրին մի հանդուգն պարասխան ուղարկել.

«Ես չեմ անցնի Ազատր գետը, չեմ ուրի փռան հացը (φουρνιτόριον) և չեմ խմի ջրախառն տաք գինի (θερμόν)»⁶:

Չնայած այս անհերքելի վկայությանը՝ մինչև Ը դարի սկիզբը թվագրվող սկզբնաղբյուրներում հայկական ծիսական ավանդությունները գրեթե չեն վկայված: Բազմիցս տեղի ունեցած հույների և հայերի համարել հաղորդվելու դեպքերը հաճախ բացատրվում են իբրև համանման արարողակարգի օրինակներ, սակայն դրանք հաստատվում են անուղղակի կամ լռելյայն (*a silentio*) փաստարկներով, որոնք ձեռք են բերվում անբավարար վկայություններից կամ նյութի մասին պարմող կասկածելի սկզբնաղբյուրներից: Այդ իսկ պարճառով չենք կարող հասկանալ ո՛չ Մաշտոցի ծիսական դիրքորոշումը Ե դարի սկզբին՝ Կ.Պոլիս կայսրած այցելության ընթացքում, ո՛չ էլ ծիսակարգը, ըստ որի Կ. Պոլիս փախած Նով-հաննես Բ Գաբելենացի Կաթողիկոսը 572 թ. հաղորդվել էր Նուսրինոս Բ-ի հետ, ո՛չ այն «հոռոմներն ի հոռոմ երիցուէ» կայսրած պարարագի արարողակարգը, որը պարտադրել էր Նայաստան եկած Կոստանոս Բ 653 թ.⁷, ո՛չ 632-633 թթ. Ներակլի կողմից Կարին/Թեոդու-

5 «Փատարոսի Բուզանդացիոյ Պարմութիւն Նայոց ի չորս դպրութիւնս», Գ. Կապադոքիոն, Վենետիկ, 1914, էջ 284, Ե, իբ: Նմու. *The Epic Histories attributed to P'aawstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwank')*, N. Garsoïan tr. et comm., Cambridge, Mass., 1989, V. xxviii:

6 *St'is Narratio* • 102, էջ 40, 242-244; տե՛ս նույնի, էջ 226-227, որտեղ զուգահեռաբար բերված է Վրաց Կաթողիկոս Արսեն Սափարացու բնագիրը, հմմտ. նաև Նր. Բարթիկյան, «Narratio de Rebus Armeniae», հունարեն թարգմանությամբ մեզ հասած մի հայ-քաղկեդոնական սկզբնաղբյուր», Բանբեր Մարենադարանի, 6, Եր., 1962, էջ 467, cf. R. Thomson, *The Defence of Armenian Orthodoxy in Sebeos*. - *Aetos Studies in honour of Cyril Mango* / Edited by Ihor Sevcenko and Irmgard Hutter, B.C., Teubner Stuttgart Leipzig 1988, p. 336-337:

7 Koriwn, *The Life of Mashtots*, XVI, B. Norehad tr., New York, 1964, էջ 38-39; N. Garsoïan, *L'Église arménienne et le Grande Schisme d'Orient*, CSCO 574, Subs. 100, Louvain-la-Neuve, 1999, էջ 250-260, 391 (այսուհետ՝ *Église*); *Narratio*, էջ 175-225:

ստպոյսում հավաքված հայ եպիսկոպոսների հաղորդության բնույթը, չնայած ուշ շրջանի մի հայկական սկզբնաղբյուր ճշտում է այս առիթով հայերի որդեգրած ծեսը⁸, ոչ էլ վերջապես Կաթողիկոս Սահակ Գ-ի դեպքը, որին 689-690 թ. իր մոտ էր կանգնել Նուսրիդիանոս Բ-ը՝ մասնակցելու համար երկու եկեղեցիների դավանաբանական ժողովին⁹: Բոլոր այս դեպքերում հնարավոր էր նույնիսկ հավանական է համարել հաղորդություն՝ համապարասխան ծիսակարգի առկայությամբ, միաժամանակ բյուզանդական կայսեր ներկայությամբ, սակայն սկզբնաղբյուրները որևէ մանրամասն չեն հաղորդում: Ճիշտ է, որ այսպես կոչված 693 թ. Կարինի ժողովին վերագրված վավերագրի Ը կանոնը առանց ակնարկների հաստատում է, որ.

«...յուրք յուր սարսափելի և ծանրագոյն, թէ ի րեղիս րեղիս յառաջնորդաց եկեղեցւոյ ոմանք խմորեալ ի Նեստորականաց և ի Քաղկեդոնականաց, ապականեն զսուրբ խորհուրդն խառնմամբ խմորոյ և ջրոյ: Արդ՝ յայսմ հեպտէ եթէ եպիսկոպոս կամ երեք գարցի որ այսպիսի չար սովորութեամբ աւանդեցեն զսուրբ խորհուրդն՝ յոժցին յամենայն քահանայական պատուոյ և ի սուրբ խորհուրդն՝ յոժցին յամենայն քահանայական պատուոյ և ի սուրբ ժողովոյն նզովեալ եղիցին»¹⁰:

Սակայն թվում է, թե սա հավանաբար Ժ-ԺԱ դդ. հնարված մի կեղծիք է՝ վերագրված մրացածին մի ժողովի, որի մասին որևէ այլ սկզբնաղբյուր չի խոսում¹¹: Միայն Ը դարի սկզբում՝ 719 թ. Նովիանոս Օմնեցու կողմից հռչակված ժողովի կանոնները կրթուկ հայ-պարսպում են.

«Արժան է գիացն անխմոր և զգինին անապակ հանել ի սուրբ սեղանն ըստ աւանդելոյ մեզ սրբոյն Գրիգորի և չխնարհել յայլ ազգաց քրիստոնէից յաւանդութիւնս»¹²:

8 **N.Garsoïan**, *Église*, էջ 385-388, *Narratio*, էջ 278-350, հարկապես էջ 299, որտեղ բերված է Գրիգոր Է Կաթողիկոսի (1293-1307) նամակը՝ ուղղված Կիլիկիայի Նեթում Բ թագավորին: Այստեղ Կաթողիկոսը հաստատում է, որ հայերը՝ «...առին զգորն ի պատարագս...»: Ամեն դեպքում, այս նամակի փնտրելությունը, որը գրված է ոչ միայն իրադարձություններից վեց դար հետո, այլև 1307 թ. ժողովի նախօրյակին, որտեղ հայերը հանձն էին առնելու լավիկների հետ միությունը, հազիվ թե համոզիչ լինի (քանզի հենց Կաթողիկոսն է հաստատում այդ), որ հայերը 506/7 թ. Դվինի առաջին ժողովում երաժարվել են գինու մեջ ջրի խառնումից: Տե՛ս **I.M. Hanssens**, *Institutiones*, էջ 251-252 (թեպետ ժողովի պահպանված վավերագրերը չեն հաստատում այս փնտրությունը), տե՛ս **N. Garsoïan**, *Église*, էջ 438-450: Ըստ էության, **I.M. Hanssens**-ը (և՛ աշխ., էջ 251-253), ձգարելով մեծ դյուրությանը կարարել հնարավոր բոլոր եզրակացությունները, այնուամենայնիվ, գրված է կովաններից, տե՛ս հաջորդ ծանոթագրությունը:

9 **N. Garsoïan**, *Église*, էջ 394-395, *Narratio*, էջ 350-356: **I.M. Hanssens**, *Institutiones*, էջ 252. երկի հեղինակը կարծում է, որ Սահակ Գ-ն «անկասկած» («sine dubio») ընդունել է բյուզանդական հաղորդության ծեսը, սակայն մենք չափազանց վար ենք փնտրելով Սահակ Գ-ի այցելության մասին ևս միաժամանակ վարահ չենք, որ Կաթողիկոսը ժամանել է բյուզանդական մայրաքաղաք: Տե՛ս նաև «Թուրք Մակարայ ի վերայ անապակ բաժակին» երկի մեկնությունը **R.W. Thomson**, «Jerusalem and Armenia», *Studia Patristica*, 18, 1986, էջ 77-91, մասնավորապես էջ 82-83:

10 «Անունք սուրբ ժողովոյն որ ժողովեցան ի Թ-Էդոնոսպալիս որ այժմ կոչի Կարնոյ քաղաք» («*Կանոնագիրք Նայոց*», Բ, աշխ. *Վ. Նախրյանի*, Եր., 1971, էջ 254, *Trullo*, canon 8, էջ 443): Տե՛ս նաև հաջորդ ծանոթագրությունը:

11 Այս ժողովի պարմականությունն ընդունում է Մ. վան Էսբրոեկը (*Trullo*, էջ 439), սակայն մեծ է հավանականությունը, որ այն երբեք փնտրվել չի ունեցել, ինչպես ցույց է տվել Ժ.-Դ. Մահեն *Trullo* գրքին նվիրված իր գրախոսության մեջ, տե՛ս *Revue des études arméniennes*, 26, 1996, էջ 474: Վաղքրիստոնեական Նայասարանի հայրնի են բազմաթիվ այլ, «մրացածին ժողովներ»: Օրինակի համար տե՛ս **N. Garsoïan**, *Église*, էջ 100-106: Մ. վան Էսբրոեկը իր հետագա հոդվածներում փորձում է ավելի խորացնել սեփական փնտրության ճշմարտացիությունը. հմմտ. Մ. վան Էսբրոեկ, Բյուզանդիայի հայկական քաղաքականությունը սկսած Նուսրիդիանոս Ա-ից մինչև Լեոն Գ. «Էջմիածին», 1997, էջ 170-180, **M. van Esbroeck**, *Sahak Dzoraporetis et Sahak Mrut*. – Նայաղիկության արդի վիճակը և զարգացման հեռանկարները, Եր., 2004, էջ 174-180:

12 *Johannis Ozniensis Opera*, J. Aucher/Awkerean, Venise, 1834, էջ 60-61: Նմնմ. «*Կանոնագիրք Նայոց*», Ա,

Միենույն միտքն առկա է նույն պարբերության 726 թ. հրավիրած Մանագլերպի ժողովի կանոնում¹³։ Սկսած այս՝ հայկական ծիսական արարողակարգի կանոնական բնույթ ստանալու թվականից, հարկանշական է, որ այն վկայվել է հայերի կողմից՝ հույն-հայկական դարավոր վեճի ողջ ընթացքում, ինչպես և լատին-հայկական բանավեճի ժամանակ, հարկանշական է նաև, որ դրանցում գիտո թեման չի մոռացվում, թեպետ բաղադր հացի խնդիրը մղվում է երկրորդ պլան¹⁴։

Ինչն էլ եղած լինի դրանք ի մի բերող հակաճառական սկզբնաղբյուրների փաթեթությունը, հակահայկական «թղթածրարի» վավերագրերը միաժամանակ հավասարում են դրանք նգովող ծիսական արարողակարգի միաձեռնությունը։ Նենց Նայաստանում հունարենից հայերեն թարգմանված քաղկեդոնական մի փոքրիկ երկ, որը պահպանվել է ԺԴ դարի Սինայի մի ձեռագրում, անվանված է. «Ընդդէմ նրանց, ովքեր նգովում են Ս. Խորհրդի բաժակում ջրի խառնումը»¹⁵։ Վիճաբանությունը մասնավորապես սուր բնույթ է ստացել ԺԱ և ԺԲ դարերում։ Վրաստանում, ԺԱ դարի Կաթողիկոս Արսեն Սափարացին իր «Ուղղափառ Եկեղեցուց Նայոց Եկեղեցու բաժանումը» երկում վերաբարձում է Աթանաս Աղեքսանդրացու բնագիրը, որը մեջբերված է Սինայի ձեռագիր պարատիկում՝ հակադրվելով Ս. Բաժակում ջրի և գինու խառնմանը վերաբերող Մանագլերպի ժողովի նգովքին¹⁶։ Բազմաթիվ բյուզանդական երկերից ջնջված է հայերի հաղորդության ջրի և գինու խառնմանը վերաբերող նգովքը¹⁷։ Մասնավորապես, մոտ 1100 թ. այս խնդրին անդրադարձել է Եթիմիոս Չիզաբենոսը (հուն. «Πανοπλία δογματικη»։ Դավանաբանական պաշտպանագրեն) «Պանոպլիա դոգմատիկե» երկի հայերին նվիրված գլխում¹⁸։ Ինչ վերաբերում է ասո-

աշխ. Վ. Նակոբյանի, Եր., 1964, էջ 518։

13 Մանագլերպի ժողովի որոշում-կանոնների բնագիրն ասորերեն փոխադրությամբ բերված է Michel le Syrien, Chronique, J.-B. Chabot éd. et tr., Paris, 1901, վերահրատ. 1963, vol II, էջ 496-500 (այսուհետք՝ Manazkert) գրքում։ Մանագլերպի ժողովի կանոնների հայերեն թարգմանությունը տես Ե. Տեր-Մինասեանց, Նայոց եկեղեցու յարաբերությունները ասորաց եկեղեցիների հետ, Ս. Էջմիածին, 1908, էջ 198-202։ Այսպես չեն բերվում նգովքները (հայերեն միջնադարյան թարգմանությունը ներկայացնում է միայն համառոտված փաթեթակները), սակայն ըստ Արսեն Սափարացի Կաթողիկոսի քաղկեդոնական երկի՝ «[Այս] ժողով գումարեց հայոց Նովիան Կաթողիկոսը Մանագլերպում և ջրախառն [գինին] ու խմորահացը վրարեց սուրբ խորհրդից՝ հաստատելով բաղադրն ու անխառն [գինին]» հմմտ. Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Նայաստանի և հայերի մասին, Խր. Ա, Եր. 1934, էջ 39։ Նմմտ. G. Garitte, Un opuscule grec traduit de l'arménien sur l'addition d'eau au vin eucharistique, Le Muséon, 63/3-4, 1960, էջ 297-310, մասնավորապես՝ էջ 308-309։

14 Տե՛ս ստորեւ, ծան. 17։

15 Տե՛ս G. Garitte, Un opuscule grec... հոդվածը։

16 Տե՛ս վերը, ծան. 13։

17 Նայերի, նրանց հարեանների և լատինների միջև վիճաբանությունների համառոտ ներկայացումը տես I.M. Hanssens, Institutiones, էջ 253-271։

18 Euthymius Zigabenus, Panoplia dogmatica, Titulus XXIII «Adversus Armenios», PG 130, 1174D-1190C։ *Այս երկի վրացերեն թարգմանության մասին տես Պ. Մ. Մուրադյան*, Եթիմիոս Չիզաբենոսի «Πανοπλία δογματικη» երկի հին վրացերեն թարգմանությունը, Մառը և հայագիտության հարցերը, Եր., 1968, էջ 266-295։ Եթիմիոսի հակաճառությունն անդրադառնում է մասնավորապես մարմնացած Քրիստոսի բնության և հաղորդության նշխարում բաղադր հացի օգտագործման խնդրին, սակայն այն միաժամանակ նգովում է անսպասելի գինու օգտագործման հայկական սովորույթը և հոգեւոր բնագրերից մեջբերում այս թեմային վերաբերող վկայականներ, տես անդ, 1181/1183/4։ Աստվածաշնչային հղումների համար տես ստորեւ, էջ XX, և I.M. Hanssens, Institutiones, էջ 157-158։ «Orationes invectivae duae adversus Armenios» երկերի հեղինակ ոմն Բասիակ «Կաթողիկոս» իշխարակված է նույն տեղում, էջ 158 և 269։ Այդ բնագրերը մասնավորապես կասկածելի են, և, անշուշտ, չեն կարող վերաբերել Սահակ (Բասիակ) անունով որեւէ Կաթողիկոսի։ Դրանք հանդես են գալիս Մինեի Պարբոլոգիայի մի շարք բնագրերում, ինչպես նաև փաթեթ անունների փակ, և անգաղղիկորեն խառնված են Narratio-ին։ Տես G. Garitte, Narratio, էջ XXVI, 1-9, 369, 383, 386-390, 393-396; V. Grumel, «Les invectives contre les

րիններին, հակաբիկներին հետ վիճաբանությունները համապատասխանաբար սուր բնույթ են կրում: Արաբների Գետրգ եպիսկոպոսի (686-724)՝ Իշող բահանային ուղղված նամակը¹⁹, Նայոց իշխան Գրիգոր Մագիստրոսի և ասորի Կաթողիկոս Նովհաննես Ժ Բար Շուշանի միջև թղթակցությունը ԺԱ դարի կեսերին և նույն պարբերության նամակագրությունը Նայոց Կաթողիկոսի հետ, հաստատում են հայերի ընդդիմությունը Ս. Սկիի մեջ ջրի խառնմանը²⁰: 1171 թ. մահացած Դիոնիսիոս Բար Սալիբիի հայերի դեմ գրված մի ամբողջական երկ երկար-բարակ բնութագրում է բաղարջի խնդիրը նշխարի պարտաստման համար՝ այնուհետև շարունակելով. «Ուրիշ սովորություն մըն ալ ունին Նայերը, բաժակին մեջ զինի ու ջուր չեն դներ...» և նա հավաքում է այս սովորություն անդրադարձող ձեռագրական և հայրաբանական բնագրերը²¹:

Այս դարավոր ընդդիմամարտության ողջ ընթացքում, լարվածության թուլացման կամ հայերի կողմից զիջման հարուկներ պահերը դիպում են մերձեցման փորձերի հազվադեպ դադար-միջոցների ժամանակ: Բյուզանդացիների և հայերի միջև փոփոխվող լարվածությունների ընթացքում մի կարճ մեղմացում է նկատվում ԺԲ դարի վերջին՝ Մանուել Ա Կոմնենոսի իշխանության տարիներին, ինչպես նաև 1166 թ. Ներսես Դ Կաթողիկոսի կողմից կայսերն ուղարկված հավատարմագրության, որտեղ լռության է մատնված ջրի խառնման խնդիրը, ինչպես նաև Կաթողիկոսի նամակագրությունը բյուզանդական աստվածաբան Թեոփիլոսի հետ, որն անհետևանք է մնացել²²: 1196 թ. Տարսուսի արքեպիսկոպոս Ներսես Լամբրոնացին առաջ է քաշում այն փասկերը, որ փարբեր ժողովուրդների ավանդույթները նրանց ծիսակարգերի փարբերության աղբյուրն են: Նամենայն դեպս այս օրինակը փոխական չէ Ներսես Լամբրոնացու լատինաեր միսման շրջանակներում, որն ի միջի այլոց հայտնի է գերմանական Ներնի Զ կայսեր անունից լատին ծիսարանի թագադրման արարողակարգի իր թարգմանությամբ, Կիլիկիայի հայոց առաջին թագավոր Լևոն Ա-ի օժման ծեսի համար՝ համագործակցելով Մայանսի (Մայնց) արքեպիսկոպոս, կարդինալ Կոնրադ Վիլհելմի և դիվանապետ Կոնրադ Շիլեհայմի հետ²³: Ծիսական խնդիրներն ընդգրկված են 1142 թ. Երուսաղեմի ժողովի նախնական վիճաբանություններում և

Arméniens du "Catholico Isaac" », *Revue des études byzantines*, 14, 1957, էջ 174-194:

19 George Bishop of the Arabes, "Letter to the Presbyter Isho", V. Ryssel, éd. et tr., *Theologische Studien und Kritiken*, LVI, 1883, էջ 278-371: Նմուր. Ն. Յ. Տաշևան, Ազատագրող առ Գետրգայ ասորի եպիսկոպոսին և ոստմնասիրություն Ազատագրողայ գրքի, Վիեննա, 1891, էջ 9:

20 I.M. Hanssens, *Institutiones*, էջ 164-165, 266-269, E.Ter Minassiantz, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Leipzig, 1904, p. 94-105, հմմտ. Ե. Տեր-Մինասեանց, Նայոց Եկեղեցու յարաբերությունները Ասորաց եկեղեցիների հետ, Ս. Էջմիածին, 1908, էջ 241-251: Ոմն Գետրգ վարդապետի մի նամակը, որը չի կարող լինել Կաթողիկոսը, պահպանվել է երկրորդ մասում, որն ամենաանվտանգ է, Նայոց Եկեղեցու պաշտոնական թղթակցության ժողովածուի, «Գիրք թղթոց», Բ հրատ., Երուսաղեմ, 1994 (=ԳԹ-II), էջ 624-655: I.M. Hanssens-ը ենթադրում է ականա գործված շփոթության հնարավորությունը Գրիգոր Բ Կաթողիկոսի (1056-1105)՝ ասորի պարբերաբ Նովհաննես Ժ-ի թղթակցի և այս Գետրգի միջև: Այս թղթակցության հեղինակային պարկանելությունը դեռևս կարիք ունի ճշգրտման:

21 Նմուր. «Դիոնիսիոս Բարսալիբիի Նակաճառությունը Նայոց դեմ», թարգմանեց ասորի բնագրի և. Պոդոս Էսասալիան, (Ազգային Մարտնադարան, հր. ՃևԷ), Վիեննա, 1938, էջ 46, 93 ևն. (այսուհետ՝ Դիոնիսիոս), Dionysius bar Salibi, *Against the Armenians*, A. Mingana éd., *Woodbrooke Studies IV*, Cambridge, 1931 : Բարսալիբիից մեջբերված հարվածները ներկայացնելու ենք ըստ Դ. Էսասալիանի թարգմանության-թրգմն.:

22 I. M. Hanssens, *Institutiones*, էջ 159, 269-271: Այս մասին փն՝ս նաև Ա. Բոգոյան, Նայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցությունների վավերագրերը (1165-1178 թթ.), Եր., 1995, էջ 32, 45, 153 :

23 I. M. Hanssens, *Institutiones*, էջ 160-161, 254-255, **Nerses Lambronac'i**, *Orazione sinodale di S. Nersete di Lambron*, Vevise, 1812, էջ 139, **Նույնի**, *Lettre au prince Lewon*, Venise, 1865, էջ 220:

այլուր, ինչպես օրինակ պապության հետ հայերի թղթակցության մեջ, որը նախորդում է լատինների և հայերի միջև տեղի ունեցած միաբարակաժողովներին, որոնք տեղի ունեցան Կիլիկիայի քաղաքներ Սսում և Ադանայում 1307 և 1341/2 թթ., երբ ընդունվեց Ս. Նաղորդության գինու մեջ ջրի խառնման հռոմեական ծեսը²⁴: Նոմի պապ Բենեդիկտոս ԺԲ-ին 1342 թ. հասցեագրված “Responsio ad errors impositos Hermenis” «Նայերին վերագրված սխալների հերքում-պատասխան» գրության մեջ Դանիել Դավրիժեցին փորձում է հասարակարկ արարողակարգի ուղղափառությունը հայերի «մեծամասնության» համար, սակայն նա նույնպես սպիտակում է խոստովանել, որ մի շարք հայեր չընդունեցին ժողովի ընդունված համաձայնությունը, որի որոշումները մնացին թղթի վրա, և շարունակեցին նգովել Ս. Սկիհին ջուր խառնողներին²⁵: Բրոք, մի անհաշիվ ընդդիմություն Մեծ Նայքում շարունակում էր գոյություն ունենալ ընդդեմ կիլիկյան գիջումների, այն ժամանակ, երբ, ինչպես կրեանները, խառը գինու սովորույթը դիտվում էր իբրև հերձվածողական վարդապետության հասկանիչ²⁶: 1453 թ. Կ.Պոլսի անկումով հույների հետ վիճաբանությունների վերջակետը դրվեց, սակայն ուշագրավ է տեղեկացնել, որ հենց ԺԷ դարում հագիվ կաթոլիկություն ընդունված Լեհաստանի հայերը մի խնդրանք են ուղարկում (որը, ի դեպ, մերժվել է) պապական Դոգապալության ծառայությանը՝ թույլտվություն խնդրելով հաղորդության ծեսում անսպասկ գինի օգտագործելու համար²⁷:

Եթե անխառն գինի օգտագործելու հայերի համառությունը ապացուցված է դարերի ընթացքում փոքրիկ ընդմիջումներով, ինչը նույնիսկ չէր կարող պարճառ դառնալ այս համառ կեցվածքի վերանայման, մի հանգամանք, որը դեռևս կարիք ունի հետազոտության: Տրուլի ժողովի կանոնը վերագրում է հայերի ընդդիմությունը Ս. Սկիհի գինում ջրի հավելման նրանց սխալ բացատրությանը Մարթեոսի Ավերաբանի՝ Նովիան Ոսկերեքանի մեկնությանը, որի համար նա ասում է, նկատի ունենալով ջրով հաղորդություն տվող աղանդավորներին²⁸, որ նրանք միայն ջրով էին հաղորդություն տալիս: Երկու այլ պարճառ վիճաբանությունների ընթացքում պարբերաբար բերում են նրանց հակառակորդները, թեպետ դրանք հայտնվում են հարաբերականորեն ավելի ուշ գրված սկզբնաղբյուրներում: Եթե միտ Ջիզաբենոսը, ինչպես Դիոնիսիոս բար Սալիբին, հասարակապես վերագրում են հաղորդության հայկական արարողակարգը հրեական ազդեցության:

«Ուրիշ սովորություն մըն ալ ունին հայերը. բաժակին մէջ գինի ու ջուր չեն դնել, այլ միայն գինի: Ամոնց դէմ կ'առաքէնք. Յովհաննէս առաքեալը կ'ըսէ ու կը գրէ, թէ Տիրոջ կո-

24 I. M. Hanssens, *Institutiones*, էջ 158, 256-264: 1307 և 1342 թ. Սսի ժողովների մասին տե՛ս **Mansi**, *Amplissima Collectio*, vol. XXV, col. 136-138, 1223-1224, 1241-1244, *հմմտ. Ադ. Պալմեսան*, *Պատմության կաթողիկե վարդապետության ի Նայս և միության նոցա ընդ հռոմեական եկեղեցւոյ ի Փրոքենտեան սխնհողոսի, Վիեննա, 1978, էջ 277-288 եւն.*

25 **Daniel de Thavrizo**, “Responsio fratris Danielis ad errors impositos Hermenis”, *Recueil des historiens des croisades. Documents arméniens*, II, Paris, 1906, էջ 563, 593-596, 612-613, 627.

26 Տե՛ս տրոքս, էջ 261 և շրնկ.:

27 I. M. Hanssens, *Institutiones*, p. 264-265:

28 **Jean Chrysostome**, In Matth. Hom. 62, PG 58, col. 740, Trullo, էջ 107-108. «Որպեսզի այսուհետև հայերը չմնան քրիստոսության մեջ, մենք սուրբ հոր (Նովիան Ոսկերեքան) մարտությունը նրանց կբացատրենք ուղղափառ ձևով: Ասվածը վերաբերում է ջրապաշար չար և հին աղանդի ժամանակներին, ովքեր Սուրբ Նաղորդության համար միայն ջուր էին օգտագործում: Այս աստվածավախ հայրը գրեց սույն ճառը՝ մերժելու համար նրանց և ցույց տալու, որ այդ ամենը հակառակ է առաքելական ավանդությանը»: Նայկական կողմի փաստարկը բերում է Մահալը, տե՛ս ԳԹ-Լ, էջ 434-435:

ղէն արիւն եւ ջուր եղաւ (Յովհ. ԺԹ- 34): Արիւնը անոր կեանքը կը նշանակէ, եւ ջուրը մահը. եւ եթէ մահովը փրկեց զմեզ, անոր մահուան յիշարակը ինչո՞ւ պիտի չպար[ու]ենք մենք բաժակին մէջ ջուր խառնելով, վասն զի կ'ըսէ. «Այսպէս կարարեցէք մահուանս յիշարակը» (Ա. Կորնթ. ԺԱ., 25, 26): Անոնք որ ուրեմն միայն գինի կը գործածեն՝ կ'ուրանան Անոր չար-չարանքն ու մեր փոխան մահը: Ներանոսներն ու Նրեաները անապակ գինի կը գործածեն իրենց զոհագործութեանց մէջ, եւ զուրկ են Մեսիայի հաւաքին եւ ճշմարիտ կեանքէն, որ անոր մահուամբն եղաւ...

Բայց կ'ըսեն քրիստոնէի թէ սկիիին մէջ պէտք չէ ջուր խառնել: Անոնց կապրասխաններ, թէ բոլոր քրիստոնէայ ժողովուրդները բաց իրենցմէ սկիիին մէջ ջուր կը դնեն, որպէս զի քրիստոնէին հրեաներէն ու հեթանոսներէն:

...Ուստի (թէն) կը րեսնենք որ Նայերը բոլորը ամբողջապէս կը կարարեն, սակայն արդարացի է զիրենք նոր հրեաներ անուանել՝ ոչ իրենց կրօնին, այլ սովորութեանց համար...

...խորհրդական հացը բաղարջ կը շինեն. բաժակը կը սրբագործեն առանց ջրոյ. չեն գիտեր թէ հինն անցաւ, եւ թէ փոխան Մովսէսի-Քրիստոս...

...նաեւ հեթանոսներն ու արտապաշտները իրենց պէս անապակ գինի կը գոհեն, ինչպէս նաեւ հրեաները...

Բայց կ'ըսեն քրիստոնէի թէ սկիիին մէջ պէտք չէ ջուր խառնել: Անոնց կը պարասխաններ թէ բոլոր քրիստոնէայ ժողովուրդները բաց իրենցմէ սկիիին մէջ ջուր կը դնեն, որպէս զի քրիստոնէին հրեաներէն ու հեթանոսներէն:

...ուստի կը մոլորին անոնք որ միայն գինին կը մատուցանեն եւ ջուր չեն խառնել...»²⁹:

Զիգաբենոսը հիմնվում է Կարթագենի ժողովի վրա, որը վկայակոչված է Տրուլի կողմից. «Կարթագենում գումարված ժողովը սահմանել է, որ Ս. Խորհրդի մէջ ոչինչ ավելի չմատուցվի, քան այն, ինչ մեզ փոխանցել է մեր Տեր Քիստոս-Քրիստոս, այսինքն հաց եւ ջրախառն գինի», սակայն այս նգովքը ցույց է տալիս հարկապէս բաղարջ հացի օգտագործումը հաղորդության նշխարում. «Մտքը Խորհրդում նրանք ոչ թե հաց են օգտագործում, ինչպէս մենք, այլ բաղարջ: Բայց բաղարջը բացահայտարեն հրեական է»³⁰:

Արդարացի է, թե ոչ, Զիգաբենոսի մեղադրանքն ավելի քրամաբանական է, քան Բար Մալիբիի փաստարկները, քանի որ հրեաներն օգտագործում էին խառն գինի, ինչպէս որ հայր Տաֆարը ցույց է տալիս Առակացի մի հարվածում. «Իմաստությունը կառուցեց իր տունը..., նա... խառնում է իր գինին, նա կազմեց նաեւ իր սեղանը» (Առ. Թ.)³¹:

Պէտք է հարկապէս ընդգծել, որ ԺԲ դարի այս պարզաբանություններն անձանոթ են Տրուլի ժողովի ԼԲ կանոնին, որը սահմանափակվում է միայն Նովիան Ոսկերեքանի մեկնության քննարկմամբ եւ որեւէ հիշարակություն չունի հաղորդության ծեսում հրեական ազդեցության մասին, չնայած այդ մեղադրանքը կարելի է գրել նույն ժողովի որոշումների հաջորդ կանոնում, որը դարապարտում է հայերին՝ իր հոգեւորականության համար

29 Դիոնիսիոս, էջ 45, 83, 92-94, 100, հմմտ. Dionysius bar Salibi, էջ 29, 52, 58, 62:

30 Euthymius Zigabenus, Panoplia dogmatic, col. 1180C, 1184C: Նրեականացնելու մեղադրանքը շարունակաբար իրեն զգացնել է քալիս սկզբնաղբյուրներում:

31 R. Taft, A History of the Liturgy..., էջ 443; E.S. Drower, Water into Wine, Londres, 1956; H. Guggenheimer, The Scholar's Haggadah, Northvale NJ, 1995, p. 211-212: Երուսաղեմի Աստվածաշունչը թարգմանում է. «նա (...) պարասպում է իր գինին», սակայն Յոթանասինքը փոխադրում է. «Ὁ σοφία... ἐκέρασεν εἰς κρατήρα ἑαυτὸς οἶνον»: MSK եբրայական արմատը նշանակում է խառնում եւ ոչ թե պարասպություն:

հրեական ժառանգական կարգ մտնելու համար. «Մենք պեղեկացանք, որ Նայասարան աշխարհում բախանա են դառնում միայն նրանք, ովքեր արդեն բախանայական ընդհանրի են պարկանում՝ հերկելով հրեական սովորություններին»³²:

Եթե հրեականացնելու այս մեղադրանքը, որը հավանաբար միայն դատապարտման միջոց է, քիչ փաստարկված է ավելի շար կապված է բաղարջի խնդրի հետ, միաբնակության մշտական մեղադրանքը հայերի դեմ ուղղված նույն սկզբնաղբյուրների կողմից, մեր դեպքում չի հաստատվում իբրև բացարձակություն, չնայած որ գինու և մարմնացած Քրիստոսի աստվածային բնության միջև համաբեկությունը և ջրի նմանեցումը նրա մարդկային բնությանը առաջին հայացքից փրամաբանական է և գրավիչ: A priori (փոխակառուցել) հայերը, չնայած իրենց հակառակորդների հաստատումներին, կրթականապես մերժում են իրենց եկեղեցու հավատամքում միաբնակ աստվածաբանության որևէ դրսևորում, և հավասարապես նշում են երկաբնակության խորհրդանիշ Նեստոր պատրիարքին, և միաբնակության հիմնական պաշտպան Երմմիոս քահանային՝ անխախտ պահելով Սուրբ Եղյուրեղ Աղեքսանդրացու և 431 թ. Եփեսոսի ժողովի հավատո հանգանակը՝ մարմնացյալ Քրիստոսի միացյալ բնության մասին³³: Ավելի գործնական մակարդակում, պետք է այսպեղ կրկնել, որ միայն Նայոց Եկեղեցին է անապակ գինով կարարում հաղորդությունը, թեպետ անկասկած միաբնակ եկեղեցիները, ինչպիսիք են դպրականն ու հակոբեկյանը, հերկում են մնացած բոլոր եկեղեցիների ծեսին և պարարագում են ջրախառն բաժակով³⁴: Վերջապես երկու բացարձակությունները, որոնք հայոց ծեսի համար ավելի ընդունելի կարելի է համարել, անբավարար և շար ավելի երկրորդական են, և թվում է՝ հիմնականում ավելի վիճաբանական են, քան արդարացի:

Պարմականության փեսանկյունից ամբողջապես հավանական է, որ Նեստես Լամբրոնացի արքեպիսկոպոսն իրավունք ուներ հայկական ծեսն ավելի շուր փաստարկել երկրի սովորություններով և ոչ թե դավանաբանական պարճառներով: Միջերկրականի ավազանի ողջ «բաղաբակիրթ» աշխարհն անարիկ ժամանակներից սկսած անփոփոխ կերպով ջուր էր խառնում գինուն, և նույնիսկ հրեաները պահպանում էին նույն սովորությոը: Մակայն հայերը պարկանում էին Պարսկաստանի «բարբարոս» աշխարհին՝ բառի դասական իմաստով³⁵: Մինչդեռ իրանական ավանդություն էր խմել գինի, առանց ջրին այն խառնելու, իսկ եթե անգամ հավելում էին, ապա ավելի շուր միայն բժշկական կարիքների համար՝ փարբեր նյութեր, ինչպիսիք են մեղրը, անխառնի սերմը, խեժը, նարդոսը, հավանաբար նաև շաքարը³⁶:

32 Trullo, canon 33, էջ 110-111.

33 Տե՛ս C. Fraisse-Coué, Histoire du christianisme, t. II, 1995, էջ 516 և t. III, 1998, էջ 18 սկզբնաղբյուրների փետության համար:

34 Տե՛ս I. M. Hanssens, Institutiones, էջ 265-268, հայերի և հակոբեկների միջև՝ այս խնդրի շուր եղած վիճաբանությունների համար փեսն Դիոնիսիոս Բար Սալիբիի բերած փաստարկները:

35 Տե՛ս N. G. Garsoïan, «Prolegomena to a Study of the Iranian Elements in Arsacid Armenia», Armenia Between Byzantium and the Sasanians, Londres, 1985, § 10; Ead., «The Locus of the Death of Kings: Armenia – the Inverted Image», Նայնի, § 11; Ead., «The Iranian Substratum of the 'Agat'angelos' Cycle», Անդ, § 12, ևն.: Անապակ գինու օգրագործումը Ե դարի հայ ազնվականների կողմից վկայված է Փավստոս Բիզանդ, Պարմություն Նայոց, Վենետիկ, 1832, V.XXIV, էջ 221 [= The Epic Histories attributed to Pawstos Buzand (Buzandaran Patmufiwnk), էջ 204] և Ղազար Փարպեցի, Պարմություն Նայոց, Թիֆլիս, 1904, III.LXI, էջ 109 [= R.W. Thomson, The History of Lazar P'arpeci, Atlanta, 1991, էջ 161] կողմից, որպեղ հեղինակն ընդգծում է Պարսկաստանում ձեքրակալված հայ իշխանների կանանց քաջությունն ու չարչարանքները, նրանց հրաժարումը «փոխանակ պարզ գինույ՝ ջուր չափով ըմպելին»:

36 Տե՛ս Ph. Gignoux, «Matériaux pour une histoire du vin dans l'Iran ancien», Matériaux pour l'histoire économique

Մասնավոր հեղափոխություն է ներկայացնում մի մանկեական տաղմոս, որը վկայակոչում է Ֆիլիպ Գեյնուն Հին Իրանում գինու պատրաստմանը նվիրված իր հեղափոխության մեջ. «Հիտոն, իմ իսկական պաշտպան, պահպանի՛ր ինձ... Դու ես գինի կենդանի, ճշմարիտ որթաբունկի որդի. Արեւելու մեզ կենդանի գինով, որ քո որթից է գալիս : Դու ապրեցնում ես մեզ, դու մեզ համար նոր գինի բացեցիր: Ովքեր խմում են Քո գինին, հրճվում են ամբողջ սրբով»³⁷, որպեղ հաղորդության բաժակին ջուր խառնելու մասին խոսք անգամ չկա:

Ինչպես բոլոր աստվածաբանական առարկություններում, երկու կողմերը միշտ վկայություններ են բերում Աստվածաշնչից՝ պաշտպանելու համար իրենց փաստարկները: Դրանց մեծ մասը հույների հետ վիճաբանությունների ընթացքում վերաբերում է հացին կամ անթթխմոր նշխարի պատրաստմանը՝ չնայած որ անուպակ կամ ջրախառն գինու խնդիրը առաջ է քաշվել հավասարապես: Առանց փորձելու ներկայացնել նույնիսկ մասնակի ընտրությունն այս մեջբերումների՝ բավականաճանաչ այսօրեղ երկու կողմերի մեկնակերպը նշելով: Այս դեպքում հայերը նախընտրում են Ս. Մարթեոսի Ավետարանի (ԲԶ 29) բնագիրը. «Բայց ասեմ ձեզ, Ոչ եւս արբից յայսմ հետէ ի բերոյ որթոյ մինչև ցօրն ցայն, յորժամ արբից զդա ընդ ձեզ նոր յարքայութեան Նոր իմոյ»(...): Սակայն Դիոնիսիոս Բար Սալիբիի համար բաժակը, որով Տերը հաղորդվում էր իր աշակերպների հետ (26, 28), արդեն ջրախառն էր. «Դարձեալ կ'ըսենք թէ բաժակը իբր գինոյ եւ ջրոյ խառնուրդ կը մեկնուի. վասն զի գինին՝ գինի կը կոչուի, իսկ գինի եւ ջուր խառնուած բաժակ»³⁸: Նույները եւս յորովստն, համապատասխան իրենց կարծիքի, հետևում էին հարկապես մի բնագրի՝ Ս. Նովիաննեսի Ավետարանին (ԺԹ 34). «Այլ մի ոմն ի գինուորացն քիզաւ խոցեաց զկողս նորա, եւ վաղվադակի ել արին եւ ջուր», որին հայերը հակադրում էին երկու պատասխան: Նախ՝ արյունն ու ջուրը, որ հոսում էին Տիրոջ կողից, բաժանվում են եւ ոչ խառնվում, երկրորդ՝ ջուրը մկրտության խորհրդանիշն էր, այն ժամանակ, երբ արյունը խորհրդանշում էր բաժակի գինին.

«...Իսկ թե ասան Յոյնք՝ թե ի կողիցն Քրիստոսի ել արին և ջուր, զայդ մեկնե՛ն նոյն ինքն Յովհան Ոսկեբերան ի Յովհաննու աւերարանին մեկնութեանն, ասէ. Ե՛լ ի կողիցն վրդէջին երկու աղբերք, մին արեան և մին ջրոյ, զի այսու երկոքումբք հասարարեալ է եկեղեցի, զի նախ ջրովն մկրտիմք յաւազանէն, վասն այնորիկ իսկ բոլխեաց ջուր ի կողիցն Քրիստոսի, և ապա յեւր մկրտութեանն ըմպեմք զարիւնն կ[ի]նդանաբար, յաղագս այնորիկ բոլխեաց մեւս վրակ արեան ի կենաբար կողիցն անորի : Տե՛ս հաւասարեաւ գորիշ որիշ վրակքն որ ելին, ջուրն՝ զմկրտութեան ունէր զխորհուրդ, և արիւնն՝ զարեանն գոր ըմպեմք և կենդանանամք, զի թե այսպէս ոչ էր, պարտ էր խառն եղանկ և ոչ որոշաբար...»³⁹:

Այնուհանդերձ պետք է նշեմ, որ չնայած իրենց առարությունը, այս հղումներն ուղեկցում է հասարակում են վարդապետական փաստարկներով, սակայն հիմք չեն դառնում վիճարանությանը համար:

du monde iranien = *Studia Iranica*, Cahier 21, Paris, 1999, մասնավորապես էջ 46: Նմմր. **Dionysius bar Salibi**, *Against the Armenians*, էջ 58:

37 Ph. Gignoux, *ibid.* աշխ., էջ 44:

38 Դիոնիսիոս, էջ 49, հմմտ. **Dionysus bar Salibi**, *Against the Armenians*, էջ 31:

39 Մտիւիլ, Գձ-1 էջ. 435, հմմտ. **Jean Damascène**, Homelia in Sabbatum sanctum, 21.12-14, PG 96, col. 620A. ՏՃԱ□λ□γγ□πλ ευρ□ν□ττ ετα ιο□□κ πλ ευρ□ξ το□□δδ□μ□ν□Ε□ανδημουργ□σαν τοϛ, κα□π ηγ□ξ ειθε□ονα□μα
κα□□δωρ, π□μα□θαν ος□αϛ, κα□□να πλ□σθεϛ β□π τι σμα□□(Աղաւթի կողից Եսային տրեւոյծողի կողի խոցիկից
գեղարարող, եւ ջուր ու արուսն հորդող) իբրեւ ըսպիւր անհատնութիւն եւ նոր արարութիւն մկրտութիւն
նշանակ. -բողմն եւ): Աղբերկն թարգմանութիւնս համար րբն **R. Taft**, A History of the Liturgy..., էջ 470.

Մարմնացյալ Քրիստոսի բնության միասնության և երկվության խնդիրն ընկած է Հայոց Եկեղեցու վարդապետության բոլոր աստվածաբանական վիճաբանությունների անփոփոխելի հիմքում: Սակայն հաղորդության ծեսի դեպքում հայերի համար բանալի բառեր են հանդիսանում *ապական/ապականություն և անապական/անապականություն* եզրերը, որոնք ամրապնդվում են Գործք Առաքելոցում Սուրբ Պետրոս առաքյալի Երուսաղեմի ճառերից բերված մեջբերումներով (Բ 31):

«Յառաջագոյն ծանուցեալ խօսեցաւ վասն յարութեանն Քրիստոսի, զի ոչ թողաւ ոգի նորա ի դժոխս, և ոչ մարմին նորա երես զապականութիւն»:

Այս բառազանձը մեզ ուղղակիորեն փանում է Հուլիանոս Նալիկառնասցու կողմնակիցների և նրա հակառակորդ Մեսրիոս Անտիոքացու միջև բորբոքված բռնու վիճաբանությունների միջավայր: Առաջինը պնդում էր, որ Տիրոջ մարմինը բոլոր ժամանակներում, նույնիսկ մարդկությունից հեռու անապական է եղել, իսկ երկրորդի համար Քրիստոսի մարմինը դարձել է մարդկեղեն, չարչարական, մահկանացու և ապականացու. ըստ նրա հայեցակարգի՝ Հարությունից սկսած է, որ այն վերագրում է իր անմահությունն ու անապականությունը:

Առաջին բնագրերը, որոնք հաղորդության խորհրդում թթխմոր հացի և ջրախառն գինու կիրառումը կապում են մի քրիստոսաբանական փետակերի հետ թվագրվում են հավանաբար Է-Ը դարերի անցումդարձով: Խոսքը վերաբերում է հայ աստվածաբան Սյրեփանոս Սյունեցու (մահ. 735 թ.) մի նամակին՝ հասցեագրված Կ.Պոլսի պատրիարք Գերմանոսին, և Հայոց Կաթողիկոսներ՝ Սահակ Գ Չորսփորեցուն (677-703/4) ու նրա հաջորդին փոխարինած Նովիանոս Ծանեցուն (717-728) վերագրված երկու գրությունների: Այս երեքը միասին կարելի է գտնել Հայոց Եկեղեցու պաշտոնական վավերագրերի ժողովածու «Գիրք թղթոցի» միայն առաջին փաթեթի մեջ, և ոչ երկրորդում⁴⁰: Դժբախտաբար, վերջին երկու բնագրերի թվագրումը և հեղինակային պարկանելությունը դեռևս ճշգրտված չեն և երեքն էլ մաս են կազմում «Գիրք թղթոցի» երկրորդ մասի, որը հիմնականում համարվում է պակաս կարևոր՝ քան առաջինը: Միշտ վան Էսբրոեկը հանձն է առել դրանց թարգմանությունը, որոնք հրապարակված են իբրև Տրուլի ժողովի կանոնների նոր հրապարակության հավելված, որպես ամբողջությամբ ծանոթագրված են վերջին երկու վերագրումներում պարահող հակասությունները: Երկրորդ ճառն անվանվում է «Սահակայ Հայոց Կաթողիկոսի և մեծի թարգմանչի», երկու բնորոշում, որոնք կարող էին վերաբերել միայն Ս. Գրիգոր Լուսավորչի փոխին միայն վերջին ներկայացուցիչ Ս. Սահակ Ա Մեծ պատրիարքին (387-438), և ոչ թե Սահակ Գ-ին, ինչպես այդ նկատել է Ժան-Պիեռ Մահեն: Ամեն դեպքում դրանց բովանդակությունն անհամապատասխան է առաջին պատրիարքի իշխանության դարաշրջանի հետ⁴¹: Միաժամանակ գերաշնորհ Պողարեանը՝ «Գիրք թղթոցի» վերափայտության հրա-

40 «Պատասխանի թղթոյն գոր գրեաց Տէր Սյրեփաննոս Սիւնեաց եպիսկոպոս, առ Տէր Գերմանոս Կոստանդնուպոլսի հայրապետին, որք երկու բնութիւնս և երկուս ներգործութիւնս և երկուս կամս խոստովանին Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, և որք ի կենդանարար խորհուրդն ջոր խառնեն, հետեւեալք ժողովոյն Քաղկեդոնի» ԳԹ-II, էջ 435-466, «Նորին Տեառն Յովհաննոս Հայոց Կաթողիկոսի ընդդէմ այնոցիկ որ ապականեն զսուրբ խորհուրդն ի ձեռն խմորոյ և ջրոյ», անդ, էջ 467-472: Ֆրանսերէն թարգմանությունն ըստ M. van Esbroeck, Trullo, էջ 445-449: Սահակին վերագրված ճառի հրապարակության համար փնս վերը, էջ 251, ծան. 4 և ստորև, էջ 262, ծան. 41: Նովիանոսն Մանդակունտն վերագրված վերջին բնագիրը հավանաբար նրանը չէ և վերաբերում է միայն պահքի խնդրին: Տե՛ս ստորև, էջ 267, ծան. 59:

41 Տե՛ն թարգմանության ներածությունը՝ M. van Esbroeck, Trullo, էջ 325-331, որպես երկր թվագրվում է Տրուլի

տարակիյն, գերադասել է այն դուրս բերել այդ ժողովածոյից՝ առանձին հրատարակելով⁴²: Երկրորդ երկը, որն անմիջապես հետևում է Սյրեփանոս Սյունեցու նամակին, վերնագրված է անհետնողականորեն. «Նորին Տեառն Յովհաննու Տայոց Կաթողիկոսի», իսկ հուլիանական ձևակերպումները, որոնք երևում են այսպիսի, առաջին հայացքից դժվարությամբ են համարվելով երևութականների (phantasiastes) կամ ծայրահեղ երևութականների նկարմամբ նույն պարբիարքի նգովքների հետ⁴³: Այնպես է, որ այս բնագրերի ծագումը կասկածների արժիք է փախի: Վերնագրերում դրանց վերագրումը Տայոց պարբիարքներին դեռևս կարող է ստուգման: Քանի որ դրանց նյութը վերաբերում է Բրիսպոսի մեկ ներգործության (monoenergie) ու միակամության (monothelisme) խնդրին և նրա ապականելության վեճին, կարելի է առանց դժվարության դրանք թվագրել այս թեմայի շուրջ ծավալված վիճաբանությունների դարաշրջանով, այն է՝ մոտավորապես Է դարի վերջով, կամ գուցե Ը դարի սկզբով⁴⁴: Բացի այդ, դեռևս կան այս երկերի նյութի, բովանդակության հետ կապված որոշ խնդիրներ՝ շաղկապված հաղորդության ձևի քրիստոսաբանական դիրքորոշման հետ, որոնք կապված են մեկը մյուսի հետ, երկիմասպություն չեն պարունակում և այսպիսի ամբողջությամբ ընդունելի են:

Չնայած Սյրեփանոս Սյունեցու թղթի վերնագրի «Որք ի կենդանարար խորհուրդն ջուր խառնեն հեպուեալք ժողովոյն Բաղկեղոյն»⁴⁵ հավաստմանը, այն քննարկում է միայն Տիրոջ կամքի և ներգործության խնդիրը: Սակայն այդպիսին չէ մյուս երկու բնագրերի բովանդակությունը:

Ավելի ընդարձակ պարբեր կարելի է գտնել Ս. Սահակի ճառի վերջում.

«84. Իսկ մեք անապական և ամենազար խոստովանիմք գմարմինն Բրիսպոսի միշտ և հանապազ անդսրին իսկ ի միանալ Բանին, վասն որոյ և գիացն սրբութեան, որով և

ժողովի նախօրյակով: Տե՛ս նաև Ժ.-Պ. Մանեի գրախոսությունը՝ *Revue des Etudes arméniennes*, 25, 1994-1995, էջ 472-475, հարկապես էջ 474-ում: Ճառի բովանդակությունն ամենայն հավանականությամբ թույլ է փախի այն թվագրել Է դարի վերջով, սակայն ոչինչ նրան չի կապում Սահակ Գ-ի հետ: Կեղծ Դիոնիսիոս Արիտպագացու «Երկնային քահանայապետություն» երկի մի նախնական թարգմանության գոյության վարկածը, որն իբր նախորդել է Սյրեփանոս Սյունեցու 715-719 թթ. միջև կարարած թարգմանությանը, թույլ է տվել Միշել Վան Էսբրոեկին (Trullo, էջ 332-333), բացարձակ ճառում հիշարակված քաղվածքների գոյությամբ, հանգամանք, որն ապացուցված չէ:

42 Սահակ վարդապետ Մանուկ, Բացայայտություն, հրատ. Ն. արք. Պողարեան, Երուսաղեմ, 1994: Այս երկի վերագրումը Թ- դարի աստվածաբան Մուրթին բացարձակ չէ և հարկի չէ ճառի բովանդակությանը (տե՛ս **J.-P. Mahé**, Trullo-ի գրախոսությունը, նշվ. աշխ., էջ 473): Թ-արգմանությունը տե՛ս **M. van Esbroeck**, Trullo, էջ 367-436, նմու. էջ 365:

43 ԳԹ-II, էջ 467: Բերված հաղվածը գտնվում է վերնագրի մեջ և ոչ թե բնագրի շարադրանքում: Ավելի տրամաբանական է ԳԹ-I, էջ 220, 234-ը, որտեղ այս երկը փոխադրված է նույն պարբիարքի «Մակա ժողովոց» (դժբախտաբար ես մի կասկածելի բնագիր) երկից անմիջապես հետո: «Մակա ժողովոց»-ի մասին տե՛ս **Մ. Բոգոյան**, *Նովիաննես Օձնեցին և «Մակա ժողովոց» երկի բնագիրը. Մուրթ Նովիան Օձնեցի հայրապետը և իր ժամանակը, Ս. Էջմիածին, 2004, էջ 77-91*: Նմու. “Contra Phantasticos”, Johanni Odzianensis Opera, J.B. Aucher éd. et tr., Venise, 1834, էջ 108/9-178/9:

44 Տե՛ս տրոս, էջ 263 և 267-270:

45 ԳԹ-II, էջ 435: Ինչպես Օձնեցուն վերագրված ճառի դեպքում, այս արքայապետությունը վերնագրի մասն է կազմում և չի շարադրանքում: Սյրեփանոս Սյունեցու մեկ այլ մեկնության և Նովիաննես Օձնեցուն վերագրված երկերի հետ դրա կապի մասին տե՛ս հետևյալ ընդարձակ մեկնությունը **M. D. Findikyan**, *The Commentary on the Armenian Daily Office by bishop Stepanos Siwnec’i (+737)*, *Orientalia Christiana Analecta*, 270, Rome 2004, իսկ «Վասն անապականության մարմնոյ» երկի մասին տե՛ս անդ. էջ 50-53: Սյրեփանոս Սյունեցուն վերագրված մեկ այլ նամակ՝ առաքված Անդիոքի պարբիարքին, կարելի է գտնել ԳԹ-II, էջ 494-511, սակայն դրա պարբանությունը, ըստ **M. D. Findikyan**, *The Commentary...*, նշվ. աշխ., էջ 53, կասկածելի է:

զվերկական պարարագն մարտցանեմք, բաղարջ առնեմք, որ զանապականությունն նշանակէ: Իսկ խմորն չարութեան և ապականութեան է նշան... (Մահակ Մոռթ, էջ 93)

86. ...Վասն այնորիկ, որք անմեղանչական խոստովանիմք զմարմինն Քրիստոսի առեալ ի Կոստէն, զհացն սրբութեան առանց խառնման խմորոյ դնեմք ի վերայ աստուածային սեղանոյն: Զի որպէս ի կոստէն գյսրակ բնութիւնս մեր էառ անմասն և անխառն ի հին չարութեան խմորոյն, և զբովանդակ աստուածացոյց, նոյնպէս և գյսրակ բնութիւն երկնաւոր հացին անմասն և անխառն յամենայն բացախուր և ապականացու թթութենէ խմորոյ առեալ՝ ճշմարտապէս մարմին իւր արասցէ:... (Մահակ Մոռթ, էջ 96)...Իսկ մեր բաղարջ հացին որ է անապականութեան նշան, անապական և անմահական և կենդանարար խոստովանեցուք զմարմինն փրկչին մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի... (Մահակ Մոռթ, էջ 97)

87. Նոյնպէս և զմեղսաքաւիչ արիւն նորա ճշմարտապէս անապական արիւն Աստուծոյ խոստովանիմք, և ոչ ապականացու մարդոյ, այլ սրբուգապէս աթոռակցին Տաւր Միածին Որդոյն Աստուծոյ, որպէս ասէ տուրբն Կիրիւղ Աղեքսանդարցի ի գիրս Պարապմանց, եթէ՝ Աթոռակիցն Տաւր եր վասն մեր զարիւնն իւր, վասն այնորիկ անապական գինով առնեմք մեր, զի մի ապականութեան կարծիս յանապական արիւնն Աստուծոյ մըցէ, որ է յոյժ ամպարշարոյն ապականութիւն մըսնել յանապական արիւնն Աստուծոյ: Քանզի և մարդիկ սովոր են զգինի, որ անխառն են ի ջրոյ, անապական կոչել, իսկ զջրախառնն ապականեալ ասեն: Ահա յայր է թէ որք ջուր խառնեն ի կենարար բաժակն, ապականել կամին և ամպարշարի ի Տէր, զոր մի՛ լիցի քրիստոնէից խորհել զայս, այլ անապական գինով մարտցուք զտուրբ պարարագն:... (Մահակ Մոռթ, էջ 97)...Եւ Դաւիթ ասէ, Բաժակ ի ձեռին Տեառն գինի լի անապակ արկեալ է: Տեսանես հաւասարեալ զի անապակ գինի ասաց ի ձեռին Տեառն, ամենեւին անխառն ի ջրոյ, զոր ա՛ռ ի ձեռն իւր ի վերնաբանն և ասէ, Այս է արիւն իմ. և դարձեալ ասէ. թէ՝ Յայսմեկտէ ոչ արբից ի բերոյ որթոյ մինչև արբից զսա ընդ ձեզ նոր յարթայութիւնն:... (Մահակ Մոռթ, էջ 98)

89. Եւ Դիոնիսիոս Արիսպագացի ասէ, թէ զմիեղինությունն բաժակին առեալ ի բազումս բաժանեմք, զի միադրեցուք ի Քրիստոս, ահա միեղէն ասաց և ոչ երկուեղէն, զի թէ ջրախառն առնէր զպարարագն Դիոնիսիոս, ապա ոչ ասէր միեղէն, այլ երկուեղէն, այլ զի անապական գինովն մարտցանէր զտուրբ պարարագն Դիոնիսիոս... (Մահակ Մոռթ, էջ 99)...վասն այնորիկ միեղէն ասաց զբաժակն պարարագին զոր մարտցանէր: Եւ Աթանաս ասէ, թէ՝ Դնեմ ի վերայ աստուածային սեղանոյս ի հասկէ հաց և յորթոյ գինի, և հաւարամբ հացիս այսմիկ լինել մարմին Քրիստոսի, և բաժակիս այսմիկ՝ արիւն Քրիստոսի: Ահաւասիկ յորթոյ գինի ասաց ի տուրբ պարարագն անխառն ի ջրոյ ամենեւին, զոր և Քրիստոս ի բերոյ որթոյ ասաց և արար: Զնոյն և առաքեալքն արարին, զնոյն և մեր տուրբ Լուսաւորչին արար և ուտոյց, և մեր կամբ հաստարարուն և անշարժ ի վերայ հաւարոյ հիման ճշմարիտ աւանդութեան հարցն սրբոց, և կացցուք մինչև իսպառ, ոչ խոստրեցուք յաջ և ոչ յահեակ ի ճանապարհէ արդարութեան հարցն սրբոց... (Մահակ Մոռթ, էջ 99)...և խոստովանիմք անմահ և անապական զմարմին և զարիւն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի: Որպէս և Եփրեմ ասէ ի գիրս հաւարոց, Մարմինն որ զգեցաւ Տէր մեր, վերացաւ ի մահկանացու բնութենէ իրմէ և փոխեցաւ յանմահութիւն, զի խառնեցաւ և միացաւ յայն որ զգեցաւ զնա, և է նա աղբիւր յորմէ բղխին կեանք ամենայն աշխարհաց վերնոց և ներքնոց: Վասն որոյ և մի բնութիւն և

մի կամք նորա աստուածային, յեր անպարմելի եւ զարմանալի միատրութեանն... (Սահակ Մոռթ, էջ 99-100)»⁴⁶:

Նովհաննես Օձնեցի Կաթողիկոսին վերագրված բնագիրը պակաս ընդարձակ է, սակայն բերում է նույն փաստարկները.

«Գրանես յսկզբումն յընթերցականացն ճառ հոգեպարումն, որք ապականացու խոստովանին զանապական մարմինն -Քրիստոսի, եւ յաղագս այսորիկ արկանեն խմոր եւ ջուր պղծել եւ ապականել զանապական խորհուրդն...» (ԳԹ-Բ, էջ 468), «Բայց դու նայեա՛ եւ քննեա՛ զխորհուրդ հինգշաբթին, զի ի նմա կարարեաց -Քրիստոս, պարտելով զխմոր եւ զջուր, զոր վասն ապականութեան խառնեն՝ թէ ապականացու է մարմինն -Քրիստոսի . եւ ոչ լուսն մարգարէին, եթէ Մարմին նորա ոչ երես զապականութիւն, եւ կամ Պնարոսի եթէ՝ Զոր Աստուածն յարոյց, ոչ երես զապականութիւն...» (ԳԹ-Բ, էջ 469), «Զի փրկիչն ասէ, յեր արինելոյն զբաժակն. Ոչ եւս արբից ի բերոյ որթոյ. ուստի յայր է, թէ որթն գինի եւ ոչ ջուր ծնանի, եւ այն ոչ յարինաց եւ ի մարգարէից այլ աստուածային բերանոյն արւելք են...» (ԳԹ-Բ, էջ 470), «...զիւրդ երկաբնակ աղանդոյն պաշտանեայքն անստիք մերձենան, եւ զՈրդին Աստուծոյ առ ուրն հարկանեն, եւ զարին նորոյ ուխտին խառնակ համարելով, որով սրբեցարն, եւ թշնամանեցին զնորից հոգին» (ԳԹ-Բ, էջ 471)⁴⁷:

Ըստ այս բացատրությունների, խմորի եւ ջրի ծխական հավելումը հաղորդության հացի եւ գինու մեջ անհրաժեշտորեն ենթադրել է պալիս մի վարդապետություն, որն ընդունում է մարդկայացած -Քրիստոսի մարմնի եւ արյան ապականելիությունը, հերետապետ բաժանելով նրա մարդկային եւ մահականացու բնությունն աշխարհի վրա իր կենդանության ընթացքում նրա աստվածային եւ անմահ բնությունից:

Այս բնագրերի ծայրահեղ երեւութական միպոմները թույլ են պալիս հասարակել այն միպոթը, որ երկրորդը հավանաբար չի պարկանում Օձնեցու գրչին, որը հեղինակել է մի այլ՝ «Ընդդէմ Երեւութականաց» հայրնի ճառը⁴⁸: Սակայն այդ միպոմն շնորհիվ այս երկու բնագրերը առանց երկբայելու կարելի է թվագրել Նայաստանում հուլիանականների ամենահզոր ազդեցության դարաշրջանով՝ Է դարի վերջով, այն է Օձնեցու հրավիրած 719 եւ 726 թթ. երկու ժողովներին անմիջապես նախորդած դարաշրջանով⁴⁹:

Նայական վարդապետության վրա հուլիանականության ազդեցության աստիճանի խնդիրը դեռեւս բաց է մնում: Ըստ Պիպեր -Քաուի մերօրյա մեկնաբանության՝ հայերի դավանաբանական դիրքորոշումը քիչ հնարավոր է, որ ուղղակի ազդեցությունը կրած լինի ոչ թե Նուիանոս Նալիկատնասցու, այլ Փիլոքսենոս Մաբուցցու, որոնց վարդապետություններն ունեն բազմաթիվ ընդհանրություններ⁵⁰: Բացի այդ, նա նկատում է, որ Նուիանոսի

46 Սահակ, էջ 93-100, հմմտ. Sahak, *Trullo*, էջ 431-436: Աստվածաշնչային հղումները տրված են ըստ թարգմանության բնագրի:

47 ԳԹ-Բ, էջ 468-471, հմմտ. *Trullo*, էջ 445-447: Սյունիանոս Սյունեցին եւս իր մեկնության մեջ խոսում է. «այլոր մարութ ցորենոյ՝ նշանակ անապականութեանն -Քրիստոսի» մասին, սակայն որեւէ անդրադարձ չունի գինու վերաբերյալ. M.D.Findikyan, *The Commentary...*, էջ 144, 447:

48 Տե՛ս վերնում, ծան. 43:

49 Մեզ համար այստեղ բնագրերի հեղինակային պարկանելության ճշտումը պակաս կարեւոր է քան դրանց բովանդակությունը, որը կարելի է թվագրել Է-Ը դարերի պարմական անցողիքների միջեւ եւ այս դարաշրջանի արժեքավոր սկզբնաղբյուրներ են:

50 S. Peter Cow, "Philoxenus of Mabbug and the Synod of Manazkert", *Aram* 5/1-2, 1993, p. 115-129, տես նաեւ M.D.Findikyan, *The Commentary...*, p. 51, որը շրջահայացորեն ծանոթագրել է Սյունիանոս Սյունեցու «Վասն անապականութեան մարմնոյն -Քրիստոսի» երկի բովանդակությունը. «Երկը բացահայտորեն ցույց է տալիս,

անունը վկայված չէ հայկական սկզբնաղբյուրներում Է դարից առաջ⁵¹: Այս փոխակերպումը բավական ճշմարտանման է, և Քառու իրավամբ նշում է, որ Երվանդ Տեր-Մինասյանը չափազանցության գիրկն է ընկնում, երբ ներկայացնում է Հայոց Եկեղեցին Ջ դարի կեսերին իբրև հուլիանական⁵²: 726 թ. Նովիանոսն Օձնեցու հրավիրած Մանագկերպի ժողովի կանոնները հավասարապես դարապարտում են Քրիստոսի մարմինն անապականության խնդրում երկու ընդդիմադիր կուսակցություններին, ինչպես Նովիանոս Նալիկանոսացուն (և երևութականներին), այնպես էլ նրա հակառակորդ Սեդրիանոս Անտիոքացուն:

«Գ. Եթե որ ասիցե՝ Աստուած Բանն չիցե միատրեալ ընդ իւր ի մերմէ մահկանացու, մեղանշական և ապականացու մարմնոյ, այլ ի մարմնոյ, գոր Ադամ յառաջ քան զպարտիւրազանցութիւնն ունէր, և որ շնորհօք անմահ, անմեղ և անապական էր, նզովեալ եղիցի:...

«Զ. Ամենայն որ, որ ասիցե, եթե մարմինն Քրիստոսի ապականացու իցե և ոչ փառաւոր, և անկարար ըստ միատրեութեան, և կարծիցե թէ յարգանդէ մօր մինչև ցյարութիւնն ապականացու էր, անփառաւոր և անկարար, յայլ միւրս, քան որով ի մարգարէից, յառաջեցոց, ի հարց և ի վարդապետաց ի կիր արկաւ, և մի բնութիւն և կամ եթե ըստ շփոթութեան և ըստ փոփոխութեան մի բնութիւն, նզովեալ եղիցի»⁵³:

Երկու նզովքների՝ առաջին հայացքից թվացող հակասությունը հստակություն է մտցնում Հայոց Եկեղեցու դիրքորոշման վերաբերյալ, որն արդեն պարզ է Սահակի ճարտի մեջ: Ըստ այդմ, Քրիստոսի՝ ըստ էության մարդկային բնությունն աստվածացված է աստվածային բնության հետ միության պահից և այդ միությամբ⁵⁴:

Ի հակակշիռ նրանց հակառակորդների այն մեղադրանքներին, որ հայերը ընկել են հուլիանական հերձվածի գիրկը, Մանագկերպի ժողովի երկու նզովքները, փարբերակելով երկու բնությունների անճառ միությունն ինչպես պահի և նրանց միության միջոցով, թույլ տվեց Նովիանոսն Օձնեցուն թուլացնել երևութականներին հոսանքը Հայաստանում վճռակալորեն նզովելով երևութականներին (*les phantasiastes*) և հաղթահարել ապականության և անապականության խնդիրների շուրջ ծավալված վեճը 719 թ. իր ժողովի խիստ ծիսական կանոնում⁵⁵: Միաժամանակ, երկու դար հետո, հայ աստվածաբան Խոսրով Անձնացին բնականաբար կօգտագործի Աստվածային պարարագի իր մեկնության մեջ «բաժակ» եզրը, առանց հստակեցնելու բովանդակությունը⁵⁶: Նա մեջբերում է Սաղմոսի (16 [15], 10) «Զի

որ Սրբեփանոսն անապական է համարում Քրիստոսի մարմինը: Սակայն թե ինչ նկարի ունի Սրբեփանոսն անապական ասելով, պարզից էլ պարզ է»: Տե՛ս ստորև, ծան. 52:

51 Անդ, էջ 117, և 126:

52 Անդ, էջ 115; E. Ter-Minasyantz, *Die armenische Kirche...*, էջ 51-52; M. D. Findikyan, *The Commentary...*, էջ 51-53, որը նույնպես համարում է, որ խնդիր չկա Սրբեփանոս Սյունեցուն ներկայացնել իբրև «ճարտադեղ հուլիանական», և ոչ էլ «երևութականների ավագակախմբի ղեկավարներից մեկը»: Չնայած ցի կարելի անուշաղբյուրյան մարմնել Նովիանոսն Մայրագոմեցու վրա հուլիանականների ազդեցությունը, փոքր ստորև, էջ 267:

53 Տե՛ս Ե. Տեր-Մինասյան, *Հայոց եկեղեցու յարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, Ս. Էջմիածին, 1908, էջ 199-200*:

54 Տե՛ս ստորև, էջ 263, Sahak, § 84, 86: Քրիստոսի մարդկային բնության աստվածացման վարդապետությունը այդ պահից և իր աստվածային բնության հետ միությամբ գրկում ենք նաև Է դարում, Օձնեցուն նախորդած՝ Կաթողիկոս Աբրահամ Ա-ի և Կոմիտասի գրությունների մեջ: Նմմ. S. Peter Cowe, *Philoxenus of Mabbug...*, էջ 119:

55 Տե՛ս վերևում, ծան. 12:

56 *Commentary on the Divine Liturgie by Xosrov Anjewe't, S. Peter Cowe tr., New York, 1991*, օրինակ էջ 85-86, 89, էջ 167-168, 171 եւն.: Նկատելով, որ Խոսրովի լույսը պայմանավորված է քաղկեդոնական ձգվածներով, որոնց մեջ նա մեղադրվում էր, այնուամենայնիվ փոքր նաև հաջորդ երկու ծանոթագրությունները:

ոչ թողցես զանձն իմ ի դժոխս, և ոչ րացես սրբոյ թում րեսանել զապականութիւն» հարվածը, որը նաև մեջբերված է Օձնեցուն վերագրված ճառի մեջ: Խոսելով Քրիստոսի կողմից իր աշակերպներին զոհաբերված բաժակի մասին՝ նա մեջբերում է Ավետարանի խոսքն ըստ Ս. Մարթեոսի (29, 26). «այդ է արիւն իմ նորոյ ուխտի»՝ հավելելով հետևյալ մեկնությունը՝ «զայն յայր ամեն որ ի խաչին հեղոց էր, և բեռեռելն և կողին խոցելն», առանց ջրի խառնման որեւէ ակնարկի, որ այսպեղ վկայվում է Նովիաննեսի Ավետարանում հակառակորդների կողմից մեջբերվելով ընդդեմ հայերի⁵⁷: Թվում է՝ մի չնչին նահանջը հայերին կարող էր հետել ծայրահեղ միաբնակության գիրկը:

Նամնայն դեպս, այսպեղ, առանց կարարելու մանրամասն քրիստոսաբանական հետազոտություն, որը դուրս է մեր նպատակից, է դարի հայ վարդապետ Նովիաննես Մայրագոմեցու (570/5- -5-652) դերի և ազդեցության քննարկումը մնում է ըղձալի, եթե ոչ անհրաժեշտ: Բաղկեղմնական վարդապետության աննկուն հակառակորդի, ինչպես նաև Նայասրանի հուլիանական կուսակցության ղեկավար Մայրագոմեցու անձը և գործունեությունը, հետևապես, ժողովի մասնակիցներին քիս՝ անձնավորության, ինչպիսին է նա գրեթե ժամանակակից *Narratio de rebus Armeniac* և կամ ԺԱ դարի Վրաց Կաթողիկոս Արսեն Սափարացու գուգաղի երկում, սկսել է միայն թափանցել մերժելի հիշողությամբ (*damnation memoriae*): Նշվելով իբրև հերքիկոս և աղվեսադոշմ խարանդեմքին դեմքին դաջված՝ Մայրագոմեցին իր աշակերպների հետ, Ներսես Գ. Կաթողիկոսի (641-661) ժամանակ արքայից է Կովկաս և քաղկեդոնական սկզբնաղբյուրները լի են նրա նկարմամբ ամեն րեսակ վիրավորանքներով⁵⁸: Մայրագոմեցու ծայրահեղ դիրքորոշման մերժումը Նովիաննես Օձնեցու կողմից հավանաբար բացառվում է հայերի կողմից նրա անձի որոշակի շրջանցումով, նրա որոշ երկերի՝ այլ անձանց վերագրմամբ⁵⁹: Ամեն դեպքում չի կարելի հստակացնել նրա ազդեցությունը, բանի որ հայկական սկզբնաղբյուրների ուշադիր ընթերցումը բացահայտում է Մայրագոմեցու և նրա դպրոցի դերի կարևորությունը եկեղեցու պարմության մեջ և դարաշրջանի Նայոց վարդապետության ձևավորման գործում:

Միաժամանակ քաղկեդոնական սկզբնաղբյուրները, ինչպիսիք են *Narratio*-ն և Արսեն Սափարացի Կաթողիկոսի երկը, ինչպես նաև հայ պարմիչ Սյուրիանոս Տարնուացին կամ Ասողիկը (մոտ 1000), հասարակում են, որ Կոմիդաս Կաթողիկոսը (610/1-628) այնքան վստահություն է ունեցել Մայրագոմեցու նկարմամբ, որ նրան նշանակել է իր հաջորդ, և որ այս պարմառով նրա անհաջողությունից հետո վերջինս կրկին դարձրել է Կաթողիկոսաբան իր երկու հարձակումների թիրախ «բարձրաստիճան մարդկանց օգնությամբ»⁶⁰: Չնայած նրա արքային հաջորդած նգովքին՝ Մայրագոմեցին կարողացել է վերադառնալ Նայասրան, որպեղ և մահացել է⁶¹: Նրա ասարվածաբանական գիտելիքների գնահատականը հայրնվում է ուշ շրջանի մեկնություններում. Նովիաննես Պարմարան Կաթողիկոսը (897/8-924/9) հասարակում է, որ Եզր Կաթողիկոսը (630-641) չէր կարողանում համոզման ճանա-

57 Անդ, § 93, էջ 173, րենս վերնում, էջ 17, ծան 47 և 52, որոնք վերաբերում են Սյուրիանոս Սյունեցուն, նույն րեղում, § 85, էջ 167

58 *Narratio* § 118, 123-141, p. 42-46, 277-293, 319-349.

59 Ինչպես որ պակքի մասին ճառը վերագրված է Ե դարի Կաթողիկոս Նովիան Մանդակունուն, ԳԹ-II, p. 125-127, թեպետ այն հավանաբար Մայրագոմեցու երկն է, րենս *Narratio*, p. 348:

60 *Arsen*, *Narratio*, p. 270-271, 337, cf. § 118, 137, p. 42, 45-46, 338:

61 Անդ, § 142, էջ 46, 344-345:

պարեմով ընդունելի դարձնել 632 թ. Կարին/Թեոդոսիոպոլիսի ժողովում Ներակշիռ կայսեր հետ միությունը, քանի որ Մայրագոմեցու նման մի վարդապետ համաձայնվել էր նրան ուղեկցել, և Ասողիկը վկայում է, որ նա. «փայլում էր իր վարդապետությամբ...»⁶²: Չնայած նրա դարապարամանը, նրա երկերից հապավածներ են ընդգրկվել «Կնիք Նաուպոյ» անվանված ծաղկաբաղ-ժողովածոյի մեջ, որը թվագրվում է Կոմիտաս Կաթողիկոսի դարաշրջանով, և բազմաթիվ երկեր, որոնք վերագրվում են այս Կաթողիկոսին հավանաբար պարկանում են Մայրագոմեցու գրչին, ինչպես «Նաուպոյ նամակ» անվանված երկը: «Կնիք Նաուպոյն» նրան որակում է «երջանկահիշատակ» և «խոստովանող»⁶³: Վերջապես, նրա հռչակը մահից հետո ակնհայտորեն երկար ժամանակ կենդանի է եղել Նայասարանում, քանի որ ավելի ուշ դարաշրջանի հայկական սկզբնաղբյուրները մերժում են նրա հերձվածող լինելու փաստը՝ ավելի շարժվազրելով այդ մեղադրանքը նրա աշակերտ Սարգսին, որը 726 թ. Մանագլերի ժողովի համար թարգմանել էր Նուխանոս Նալիկամուսացու երկերը⁶⁴:

Մայրագոմեցու գործունեության դրվագներին և նրա վարդապետությանը մենք այսպրեկ չենք անդրադառնա ուղղակիորեն, սակայն ոչ նրա հենց Նայոց Եկեղեցու կենտրոնական դիրքում լինելը, ոչ նրա ազդեցության չափերը վարդապետության ազդեցության գործում և ոչ հուլիանական հոսանքի ուժեղ ներկայությունը Է դարի Նայասարանում չի կարելի անուշաղբյուրի մասին: Նենց քաղկեդոնական սկզբնաղբյուրները թույլ են տալիս ընդգծել, որ Մայրագոմեցու հերևորդները շարունակում էին այդ ավանդությունը և տարածվում էին Նայասարանով մեկ⁶⁵: Եւ ոչ միայն այդ, ինչպես ասացինք, Նուխանոս Նալիկամուսացու երկերը Մայրագոմեցու մի աշակերտի կողմից թվում է ներկայացված են եղել Մանագլերի ժողովում, ավելին, ժամանակի մեծագույն հայ աստվածաբան, մոտ 715-719 թթ. Դիոնիսոս Արիպագացու Երկնային Քահանայության թարգմանիչ Սյրեփանոս Սյունեցին, Անտիոքի եպիսկոպոսին գրած իր նամակում Նուխանոսին «սուրբ» է անվանում⁶⁶: Վերջապես մասնավոր կարևորություն է այսպրեկ ձեռք բերում Աբամ Մարտիրոսյանի վերջերս կատարած հետազոտությունը, ըստ որի Նայոց Եկեղեցու առաջին կանոնագիրական ժողովածուն իրականում Մայրագոմեցու երկն է: Ներագայում է, որ այն վերագրվել է Նուխանոս Օձնեցուն, որը մեղմել է խիստ հուլիանական շեշտադրումները և առաջին անգամ հասարակել է կանոնները 719 թ. ժողովում⁶⁷: Վերևում ասվածն իսկ թույլ է տալիս ենթադրել, որ

62 Անդ, էջ 278-299. «Եւ իբրեւ չոգս (Եզր-թրգմ.), ոչ տաներ ընդ իւր գնովհան...որ էր յայնմ ժամանակի փիլիսոփայ կարարեալ, և աստուածային գրոց գիտութեան բանիբուն ճանաչիւր, այլ զայլ ոմն...կիսակարար ուսմամբ...Բսկ Եզրի և իւրայոցն քգիւրաբար իմն իբր անձանօք գրոց աստուածայնոց, ոչ կարացեալ ի միւր առնուլ զխորամանկ հնարիմացութիւն հերձուածոյն...դաւանանեալ խաբեցան ընդ նորա...», անդ, էջ 288, 290 և 273, 320:

63 Անդ, էջ 270, 273-277, 332, հմմտ. Կիրակոս, անդ, էջ 336:

64 Անդ, էջ 284-286, 290-293, 349:

65 Անդ, § 143, էջ 46, 349: Նաթկանշական է, որ Narratio-ն խոսում է Մայրագոմեցու աշակերտների մասին միայն մինչև Է դարի վերջը. « մինչև Նուսրիսիանոս Բ-ի օրերը», իսկ Արժն-ը (անդ, էջ 349), հավասարում է նրանց գոյությունը նաև շարժվելի ուշ. «մինչև մեր օրերը և մինչև այսօր», մասնավորապես այժմ կշիռ ստացած հավաստիացում, քանի որ Վրաց Կաթողիկոսի երկի գրման ժամանակ է համարվում Թ դարի վերջ - ԺԱ դարը:

66 ԳԹ-Ի, էջ 505, «գումրբ»: Եզրը հիշատակման է արժանի նաև այն պարագայում, եթե նկատի ունենանք, որ նամակի պարականությունը Սյրեփանոս Սյունեցուն կասկածի տակ է, տես վերևում, էջ 263, ծան. 45:

67 A. Mardirossian, Le Livres des canons (Kanonagirk' Hayoc') de Yovhannēs Awjēnec'i. Église, droit et société en Arménie du IV^e au VIII^e siècles, CSCO 606, Subs. 116, Louvain-la-Neuve, 2004: Այս գրքի մասին տես Է. Բոգոյան, Գիրք՝ նվիրված հայ կանոնագիրական միջին դարաշրջանի առաջին երեք դարերին. «Էջմիածին», 2006, Զ, էջ 101-117:

Մայրագոմեցու և նրա հետեւորդների դերն ու ազդեցության իրական արժեքը Է դարձում դեռևս բավարար չափով բացահայտված է:

Այս փեսանկյունից Տիրոջ մարմնի անապականության վարդապետության հետ կապված փաստարկները Նայոց պատարագի ծեսում բնականաբար բացառվում են ծայրահեղ միաբնակ հոսանքի առկայությամբ, որը փրկապետում էր Նայոց Եկեղեցում Օձնեցու Կաթողիկոսությանը նախորդած գրեթե կեղծարյա ժամանակահատվածում: Վերջինիս կողմից վարդապետության սահմանումը, երևութականների նկատմամբ Մայրագոմեցու ափսոսարկույթի գոյությունը, որի համար Քրիստոսի վերցրած մարդկային բնությունը միայն երևույթի բնույթ ուներ և որն իբրև նեստորական հավելում մերժում էր Ս. Ղուկասի Ավետարանի հետևյալ տուրը (ԻԲ, 43-44) «Եւ հոսէին ի նմանէ քրտունք իբրև զկայրակս արեան ոլոռն ոլոռն հեղեալ յերկիր»⁶⁸, և Մանազկերտի ժողովում կրկնակի նկատմամբ ինչպես Սուրբազանների, այնպես հուլիանականների դեմ: Սակայն ծիսական գործունեությունը, իր նախորդների փաստարկներով, երկրի ավանդությամբ և օրինականությամբ ամրապնդված, այնքան խորն էր արմատ ձգել, որ հնարավոր չէր արմատախիլ անել: Բաղարջ հացի և մաքուր (անխառն) գինու օգտագործումը հաղորդության ընթացքում, եթե ոչ դրա ողջ փառածվածությամբ իրենց հակադիր հոսանքների վարդապետությամբ, հաստատվել է ինչպես 719 և 726 թթ. ժողովների կողմից, այնպես էլ հետագայում:

Դարերի ընթացքում հայերի ժամանակավոր զիջումները լարիներին և հույներին հետագայում զարգացում չստացան: Բաղարջ հացի և անխառն գինու ծիսական ավանդության օգտին բերվող փաստարկները, դրանք կապելով ապականության վարդապետության հետ, ընդունվում են նաև միջնադարի վերջի հայ աստվածաբանների կողմից: 1123 թ. մահացած Մուշի Ս. Առաքելոց վանքի վանահայր Պողոս Տարոնացու համար, թթխմորի հավելումը լեշտարին այն դարձնում էր բոբբոսուն, իսկ ջրի հավելումը գինուն նպաստում էր քացախելուն⁶⁹: Նաջորդ դարում Մխիթար Սասնեցին կրկնում է իր նախորդների փաստարկների և մեջբերումների ողջ հանրագումարը.

VI.9 «...«ոչ փացես» ասէ «սրբոց քում փեսանել զապականութիւն»...» (հր.21, էջ 79), «...զի որպէս անապական և աստուածային ունելով մարմին գեր ի վերոյ բնութեան մերում արտաքայ ամենայն անգոսնելի կրից եղեալ: Սոյնպէս և ահաոր խորհուրդ սրբոյ մեղսաբաւիչ պատարագին անապական և անծախելի գոյով: Թէպէտ և զգալի աւրինակաւ ճաշակելով ի նմանէ...» (հր. 21, էջ 80)

VII.3 «Իսկ որ վասն բաժակին արեանն Քրիստոսի անապակ աւանդեալ առ մեզ ի սրբոյն Գրիգորէ լուսաւորչէն մերոյ. և ոչ խառն ընդ ջրոյ գնոյն կատարել ըստ որում և զհաց սրբոյ պատարագին առանց խառնման խմորոյ: Եւ որպէս խմորեալն ոչ է հաց սրբութեան, այլ ապականութեան. և անմաքրութեան ասացեալ այսպէս և զինին անապակ արեանն Քրիստոսի խառնեալ ընդ ջրոյն ոչ է և ոչ ասի անապակ, այլ ապականեալ ըստ շիտթմանն յեղանակի...» (հր. 21, էջ 84), «...Քանզի և նոյն ինքն առաջինն զոր աւանդեաց Տէրն առա-

68 Narratio, p. 324-335; S.Peter Cowe, "Christological Trends and Textual Transmission: The Pericope of the Bloody Sweat (Luke 22: 43-44) in the Armenian version", Text and Context. Studies in the Armenian NT, Atlanta, 1994, p. 35-48: Նագիվ թե այս տուրը Ը դարի Նայաստանում անհրաժեշտորեն մասը կազմեր Ս. Ղուկասի բնագրի, ինչպես նկատում է G. Garitte-ը (Narratio, էջ 329): Դրանց բացակայությունը բազմաթիվ ձեռագրերում թույլ է փախի նեթադրելու, որ Մայրագոմեցու դեմ արված դարապարտումն այս առումով անհետևանք չէր մնացել:

69 Պողոս Տարոնեցի, Թուղթ երանելոյն Պողոսի Տարոնացոյ ընդդէմ Թեովիսպեայ, Կոստանդնուպոլիս, 1752, էջ 191-199:

քելոցն սրբոց, առանց խառնման ջրոյ իմանի. և ոչ խառնեալ ապականաբար. և յայս ան-
 արի է գոր առացն. «առէք արբէք ի դմանէ ամենքին այդ է արին իմ նորոյ ուխտի. ըր վասն
 բազմաց հեղու ի թողութիւն մեղաց»: և թէ ոչ արբից ի բերոյ որթոյ». և որթն գինի և ոչ ջուր
 ծնանի» (հպ. 21, էջ 84), «Զայն պարս է կարարել գոր ինքն աւանդեաց սրբոց առաքելոցն.
 և ոչ զայն գոր մի ոմն ի զինուորացն յանդգնաբար յարձակեալ խոցեաց տիգաւ զկողս նորա.
 ուստի ել վաղվաղակի արին և ջուր. թէ և առ իմանալի փեսութիւնս մտաց զարինն ի խոր-
 հուրդ սրբոյ պարարագին առնումք. զի արինն ընդ ջրոյն ել. և ոչ ընդ անապակ գինոյն. գոր
 և վարդապետք եկեղեցոյ զարինն ի խորհուրդ պարարագին և զջուրն ի մկրտութեանն
 առնուն» (հպ. 21, էջ 85)⁷⁰:

Մխիթարը թելադրում է նաեւ, որ գինու և ջրի խառնումը առաջացնում է մի նոր նյութ,
 որը ոչ ջուր է, ոչ գինի:

« VII.4 «...իսկ զշփոթեալն և զապականեալն ոչ է արէն ի խորհուրդն Տեառն մերձեցու-
 ցանել» (հպ. 21, էջ 86), «...զի՞նչ պարս է անուանակոչել զդայ. զի թէ ջրոյ անուամբ վերա-
 կոչես. ոչ ունի զյարկութիւն ջրոյ, քանզի շփոթեալ և խառնեալ է և թէ գինոյ անուամբ. ոչ
 է և ոչ ասի վասն շփոթմանն արինակի: Այլ թէ...խառնեալն և շփոթեալ ջրոյն ընդ գինոյն.
 պարս է նորոգ անուն...» (հպ. 21, էջ 86)⁷¹:

Նայեալով ծեսի ավանդույթի պաշտպաններին է նաեւ միջնադարի ամենանշանավոր
 փիլիսոփա Գրիգոր Տաթևացին իր «Նարցմանց գրքում»⁷²:

Վերաբերյալից կարելի է եզրակացնել, որ արդեն Է դարում մարմնացյալ Քրիստո-
 սի շուրջ ծավալված վիճաբանությունների ընթացքում, Մայրագոմեցու և նրա դպրոցի
 դարաշրջանում, գրնում ենք առաջին մեկնակեպային փաստարկները մի սովորույթի, որի
 կիրառությունը շարունակվում է ավելի ուշ շրջանում և որի չափավոր հետքերն ամբողջութե-
 յամբ չեն մաքրվել մինչև այսօր: Ինչպես նաև ծիսական բախումը հայերի և քրիստոնեա-
 կան այլ համայնքների միջև, հեռու են այն իբրև ավանդույթի և սովորույթի հարց բնու-
 թագրելուց՝ ավելի շար քննադատաբար ընդգծելով Նայոց Եկեղեցու դավանաբանական
 զարգացումների շրջանակում:

Թարգմ. Ա. ԲՈՋՈՅԱՆ

70 Mxitar Sasnet Theological Discourses, S. Peter Cowe éd. et tr., CSCO 542, Louvain, 1993, էջ 92-93, 97-98 և
 շարունակությունը: Նայերեն բնագիրը հրապարակվել է նույն շարքի նախորդ հատրում: Զ և Է: ճառերը նվիրված
 են նույն խնդիրներին, սակայն փարբեր ձևերի մեջ: Տե՛ս նաև հաջորդ ծանոթագրությունը:

71 Անդ, էջ 99-100:

72 Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, Թ- գիրք, գլ. 31: