

**ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՀԱԿԱՔԱՂԿԵԴՈՆԱԿԱՆ
ԴԻՐՔՈՐՈՇՄԱՆ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԻՄՔԵՐԸ
V ԴԱՐԻ ԵՐԿՐՈՐԴ ԿԵՍԻՆ**

Լիզա Քարիմյան

Հայոց եկեղեցու հակաքաղկեդոնական դիրքորոշումը դարեր շարունակ քննարկման առարկա է եղել աստվածաբանական և եկեղեցագիտական լայն շրջանակներում: Արտահայտվել են օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ բազմազան և տարատեսակ կարծիքներ, մոտեցումներ և դիրքորոշումներ: Բավականին շատ են միակողմանի, սուբյեկտիվ ուսումնասիրությունները, որոնք Հայոց եկեղեցու դավանանքը և Քաղկեդոնի ժողովի նկատմամբ վերաբերմունքը ներկայացրել են աղավաղված, ոչ ճշգրիտ և ոչ լիարժեք: Փաստական նյութի համակարգված վերլուծության հիման վրա հողվածում հաջորդաբար մերժվում են աստվածաբանական գրականության և մատենագրության մեջ Հայոց եկեղեցու հակաքաղկեդոնական դիրքորոշման վերաբերյալ հրապարակ ներված անհիմն և սուբյեկտիվ (քաղաքական գործոնի առաջնություն, եկեղեցու «ազգայնական բնույթ», Քաղկեդոնի ժողովի վերաբերյալ «անհրազեկություն», «թյուրիմածություն», «խաբված» և «կեղծ սպիրիտուալիզմի» արդյունք լինելը, հայերի լեզվամտածողության անբավարար մակարդակ, Հայոց եկեղեցու քրիստոսաբանության թույլ զարգացվածություն, քրիստոսաբանական նոր եզերի մասին անտեղյակություն, նեստորականության և եվտիքեսականների միջև տարանում և այլն) տեսակետները:

Փաստարկված ձևով հիմնավորվում է, որ Հայոց եկեղեցու կողմից Քաղկեդոնի ժողովի և քաղկեդոնականության մերժումը եղել է տևական գործընթաց, որի հիմքերը դրվել են V դարի վերջին քառորդին **հրապարակ իջած երկբնության վարդապետության դեմ ուղղված ազդեցիկ դավանական վավերագրերը**, իսկ այդ գործընթացն ավարտուն տեսք է ստացել VI դարի առաջին տասնամյակին, որի կարևորագույն հանգրվաններից առաջինը եղել է 506 թ. Դվինի Ա ժողովը:

Ցույց է տրվում նաև, որ Քաղկեդոնի ժողովը Հայոց եկեղեցու կողմից փեզերական չի դիտարկվել և նրա որոշումները մերժվել են նաև այն պատճառով, որ քրիստոսաբանական հարցերում հայոց կողմից ուղղադավան է ճանաչվել միայն առաջին երեք փեզերական ժողովների դավանաբանական որոշումները և կյուրեղյան «12 գլուխները»:

Հետքաղկեդոնական շրջանի բյուզանդական քրիստոսաբանական վեճերը իրենց հետքն են թողել նաև քրիստոնեական Արևելքի այլ եկեղեցիների, այդ թվում՝ Հայոց եկեղեցու վրա: Դրանով է թելադրված նշված դարաշրջանի Հայոց եկեղեցու հակաքաղկեդոնական քրիստոսաբանության վերլուծության հրատապությունը:

Ինքնին հասկանալի է, որ սա բավականին բարդ գործընթաց է, քանի որ մասնագիտական գրականության մեջ Հայոց եկեղեցու հակաքաղկեդոնական դիրքորոշման վերաբերյալ առկա է կարծիքների մի ողջ խճանկար: Այսպես, դեռևս միջնադարյան քաղկեդոնական մատենագրության կողմից հրապարակ էր նետվել այն տեսակետը, թե Հայոց եկեղեցու հակաքաղկեդոնական դիրքորոշումը պայմանավորված է եղել քաղաքական գործոններով: Այդ տեսակետը բազմաթիվ հետևորդներ է ունեցել նաև XIX-XX դարերի հեղինակների շրջանում: Քննարկվող համատեքստում քաղկեդոնական հեղինակները Հայոց եկեղեցու դավանական դիրքորոշումը «բացատրել են» նաև կառույցի «ազգայնական բնույթով»³, եկեղեցու հակաքաղկեդոնական դավանա-

¹ Միջնադարյան քաղկեդոնական մատենագրության շրջանակներում ձևավորված այդ տեսակետը շարադրված է VII դարի հայ քաղկեդոնական «Narratio de rebus Armeniæ» անանուն պատմության մեջ (տե՛ս **La Narratio de rebus Armeniae** [Edition, critique et commentaire par Gerard Garitte] Louvain, 1952, p. 35, 158-163, տե՛ս նաև **Հրաչ Բարթիկյան**, «Narratio de rebus Armeniæ» հունարեն թարգմանությամբ մեզ հասած մի հայ-քաղկեդոնական սկզբնաղբյուր / Բանբեր Մատենադարանի, № 6, Երևան, 1962, էջ 465, ինչը «Վրաց և Հայոց բաժանման մասին» աշխատանքում նույնությամբ կրկնում է նաև IX դարի վրաց կաթողիկոս Արսեն Սափարացին (տե՛ս **Լ. Մելիքսեթ-Քել**, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, Կ. Ա. (Ե-ԺԲ դարեր), Երևան, 1934, էջ 35-37), ինչպես նաև նույն դարով թվագրվող Հայոց Ջաքարիա կաթողիկոսին հղված Կ. Պոլսի Փոտ պատրիարքի թղթում (տե՛ս **Թուղթ Փոտայ Պատրիարքի առ Ջաքարիա Կաթողիկոս Հայոց մեծաց**, «Հանդես Ամսօրեայ», 1968, թիւ 1-3, էջ 67/68-69/70):

² Տե՛ս, օրինակ **Болотов В. В.** *Лекции по истории древней Церкви*. Т. IV / **История Церкви в период Вселенских Соборов**, Петроград 1918, с. 323, 324; **Карташев А. В.** *Вселенские соборы*. СПб., 2002, с. 398-401; **Fortescue E. F. C.** *The Lesser Eastern Churches*. London, 1913, p. 411-412; **Kidd J. B.** *A History of the Church to A.D. 461*. Vol. III, A.D. 408-461. Oxford, 1922, p. 68-69; **Tournebize Fr.** *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*. Т. I, **Depui les origines des Arméniens jusqu'a la mort de Leur Dernier Roi (Lan 1393)**. Paris, 1900, p. 87 և այլն:

³ Տե՛ս **Болотов В. В.** *Лекции по истории древней Церкви*. Т. IV, с. 318; **Поснов М. Э.** *История христианской Церкви (до разделения Церквей - 1054 г.)*. Брюссель, 1964, с.

կան դիրքորոշման հիմք են համարել ժողովի վերաբերյալ «անիրազեկությունը»¹, խաբված լինելը² և «թյուրիմացությունը»³, կամ այն որակել են որպես «կեղծ սպիրիտուալիզմի» արդյունք⁴:

423-424; **Fortescue A.** The Lesser Eastern Churches, AMS Press, 1913, p. 412, 422; **Greenslade S. L.** Schisme in the Early Chuech. London, 1953, p. 68-69; **Laurent J.** L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la Conquête Arabe jusqu'en 886 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, Fasc. 117.). Paris, 1919, p. 137-139 և այլն:

¹ «Մինչ Զ. դարու կիսուն Հայերը Քաղկեդոնի ժողովը դատապարտեցին առանց անոր իսկական վարդապետութեան ծանօթացած ըլլալու ...», **Հ. Վահան վ. Ինգլիզեան**, Բնագրական դիտողութիւններ Պատարագամատոյցի եւ Երեքսրբեանի մասին / **Ազգային Մատենադարան**, ՄԴ., Վիեննա, 1968, էջ 178: Ստ. Մալխասյանը գտնում է, որ «Հայոց եկեղեցին Քաղկեդոնի ժողովում պաշտոնական ներկայացուցիչ չունէր և, իբրև ինքնագլուխ եկեղեցի, ազատ էր նրա մշակած բանաձևն ընդունելու կամ չընդունելու: Մենք տեսնում ենք, որ ավելի քան 50 տարի Հայոց եկեղեցին պաշտոնական դիրք չէ բռնել Քաղկեդոնի դավանանքի վերաբերմամբ, ո՛չ հարել է նրան պաշտոնապես և ո՛չ մերժել պաշտոնապես», **Ստ. Մալխասյան**, Խորենացու առեղծվածի շուրջը, Երևան, 1940, էջ 133: Ա. Շահինյանը ևս համամիտ է, որ հետքաղկեդոնական տասնամյակների ընթացքում Հայոց եկեղեցին, որը «... հերթական լարված պայքարն էր մղում Սասանյանների կրոնական քաղաքականության դեմ, չկարողացավ հետևել Բյուզանդիայում ծավալված քրիստոսաբանական վեճերին և որոշել իր պաշտոնական դիրքորոշումը», **Шагинян А. К.** Армения и страны Южного Кавказа в условиях византийско-иранской и арабской власти. СПб., 2011, с.187. Տե՛ս նաև **Հ. Գեյցեր**, Համառոտ պատմութիւն հայոց, Վիեննա, 1897, էջ 48, **Դամասկինոս վրդ. Պապանդրեոս**, Հայ Եկեղեցու հիմնադրումը և կազմավորումը մինչև Դ տիեզերական ժողովը / **Եզնիկ արք. Պետրոսյան**, Ներածություն Հայ Եկեղեցու քրիստոսաբանության, Հավելված, Երևան, 2016, էջ 160:

² Երուսաղեմի Հովհաննես եպիսկոպոսն, օրինակ, պնդել է, որ հայերը «մոլորեցան ի ձեռն Աբդեշոյի ասորոյ», որ «յասորեաց խաբեցան, որ ելին արտաքոյ սրբոյ Եկեղեցոյ վասն նզովելոյ նոցա զսուրբ ժողովն Քաղկեդոնի» (տե՛ս **Կ. [Կարապետ] Վ.[վարդապետ]**, Յերուսաղեմի Յովհաննէս եպիսկոպոսի թուղթը // «Արարատ», 1896, Յաւելուած Արարատի 1986 թ., մայիս, էջ 254):

³ Տե՛ս **Աղէքսանդր վ. Պալճեան**, Պատմութիւն Կաթողիկէ վարդապետութեան ի Հայս եւ միութիւն նոցա ընդ Հռոմեական Եկեղեցոյ ի Փլորենտեան Սինհոդոսի, Վիեննա, 1878, էջ 20-21, **Болотов В. В.** Лекции по истории древней Церкви. Т. IV, с. 322; **Fortescue E. F. C.** The Lesser Eastern Churches, p. 411-412; նույնի The Armenian Church Founded by St. Gregory the Illuminator: being a sketch of the history, liturgy, doctrine, and ceremonies of this ancient national church (With an appendix by S. C. Malan of the Confession of the Faith and Rite of Holy Baptism). London, 1873, p. 22; **Tournebize Fr.** Histoires politique et religieuse de l'Arménie. T. I, p. 92 և այլն:

⁴ Տե՛ս **Карташев А. В.** Вселенские соборы, с. 340:

Մեծ թիվ են կազմում նաև այն հեղինակները, որոնք Հայոց եկեղեցու հակաքաղկեդոնական դիրքորոշումը «բացատրել» են «հայերի լեզվամտածողության անբավարար մակարդակով» և պնդել, որ V-VI դարերում հայերը չեն կարողացել իմաստային ճշգրիտ թարգմանությամբ ներկայացնել ոչ միայն Լևոնի տոմարը, այլև Քաղկեդոնի Regula Fidei-ն (Հավատքի Սահմանումը), որի հետևանքով Քրիստոսի երկու բնությունների վարդապետությունը նույնացրել են նեստորականության հետ¹: Եվ դա այն դեպքում, երբ «տիեզերական ուղղափառության» մոլի ջատագովներն անգամ հարկադրված են խոստովանել, որ V դարի վերջին քառորդում և VI դարում «...հայ վարդապետների տեսակետի համաձայն հունական բնագրերի միանգամայն ճշգրիտ թարգմանությունը սխրագործություն էր հանուն հավատի»²: Հավաստում են նաև, թե իբր քրիստոսաբանության թույլ զարգացվածության և քրիստոսաբանական նոր եզերի անտեղյակության պատճառով հայոց քրիստոսաբանությունը տատանվել է նեստորականության և եվտիքեականների միջև³:

Այս բոլոր մոտեցումներում ակնհայտորեն խախտված է դավանանքի էության status quo-ն, քանի որ դավանական ըմբռնումները, ինչպես այդ բնագավառի լավագույն գիտականներից մեկը՝ Ա. Հառնակն է նշում, անկախ ժամանակային գործոնից, «...դարձել է չափանիշ, որը կիրառում

¹ Տե՛ս **Միքայել վրդ. Չամչեանց**, Պատմութիւն Հայոց 'ի սկզբանէ աշխարհի մինչև ցամ տեառն 1784. Ըստ ասանդելոյ այլեայլ մատենագրաց, հ. Բ, 1785, էջ 485-486, **Dulaurier Édouard**. Histoire, dogmes, traditions et liturgie de l'Église arménienne orientale: Avec des Notions Additionnelles sur L'Origine de cette Liturgie, les Sept Sacrements, les Observances, la Hiérarchie Ecclésiastique, les Vêtements Sacerdotaux et la forme intérieure des Églises chez les Arméniens (Troisième édition). Paris, 1859, p. 21, 28-31; **Fortescue A.** The Lesser Eastern Churches, p. 412, **նույնի** The Armenian Church Founded by St. Gregory the Illuminator: being a sketch of the history, liturgy, doctrine, and ceremonies of this ancient national church (With an appendix by S. C. Malan of the Confession of the Faith and Rite of Holy Baptism). p. 21; **Tournebize F.** Histoire politique et religieuse de l'Arménie. Paris, 1900, p. 28-29: Այդ տեսակետը պաշտպանում է նաև Ա. Կարտաշևը, տե՛ս **Карташев А. В.** Вселенские соборы, с. 401:

² **Арутюнова-Фиданян В. А.** «Повествование о делах армянских» (VII в.) и «Типик Григория Пакуриана» (XI в.): греческий язык армяно-халкидонских памятников // "Вестник ПСТГУ", Серия III: Филология, 2014, Вып. 5 (40), с. 10:

³ Տե՛ս **Դամասկինոս վրդ. Պապանդրեու**, Հայ եկեղեցու հիմնադրումը և կազմավորումը մինչև Դ տիեզերական ժողովը, էջ 161:

էին նաև վաղ ժամանակների աստվածաբանների նկատմամբ»¹: Քննարկվող հիմնահարցը օրգանապես կապված է դավանական զարգացումների ամենաբուռն շրջաններից մեկին, երբ երկու տասնամյակում տիեզերական երեք ժողովներ ամենայն սրությամբ բարձրացնելով քրիստոսաբանական հիմնահարցերը՝ ընդունել էին միմյանց հակադիր վարդապետական լուծումներ: Այդ իրավիճակը միանգամայն ակնհայտ փաստում է, որ դարաշրջանի քրիստոսաբանական լուծումները այդպես էլ ի զորու չեղան ամբողջական և ավարտուն տեսք ստանալ, և հակասական այդ կացությունը պահպանվեց նաև քրիստոնեության պատմության հետագա ողջ ընթացքում: Բնագրային վերլուծությունը փաստում է, որ բյուզանդական Արևելքում ձևավորված այդ իրավիճակը պայմանավորված էր բազմաթիվ գործոններով: Ալեքսանդրիայի և Անտիոքի դպրոցների անհաշտ պայքարը, մեկը մյուսին հաջորդող եպիսկոպոսական ժողովները, դրանց ընդունած հակասական ու իրարամերժ քրիստոսաբանական լուծումները և բանաձևումները կամ ուղղակի վերարտադրում էին երկու բնության վարդապետությունը, կամ շարադրվում էին եկեղեցու համար արմատապես մերժելի նորարարության տեսքով, քանի որ շատ ավելի փիլիսոփայական և մտահայեցողական երանգավորում ունեին, քան՝ ավանդության:

Միաբնակությունը (եվտիքեական), անշուշտ, եկեղեցական ավանդության դիրքերից միանգամայն դատապարտելի վարդապետություն է: Բայց նույնքան անառարկելի է նաև այն, որ ի հակադրություն միաբնակության, հակաքաղկեդոնական եկեղեցիները, այդ թվում նաև Հայոց եկեղեցին, անփոփոխ հանդես են եկել կյուրեղյան «երկու բնությունների միություն» («երկուց մի») բանաձևման ուղղադավան ըմբռնման և մեկնաբանության դիրքերից: Այդ համատեքստում կարելի է ուղենիշային համարել Ա. Հառնակի արժեքային այն մոտեցումը, որ «Միաբնակ» եզրը ամենևին էլ հասկանալի չէ (քաղկեդոնական բանաձևի և Կյուրեղի վարդապետության ու Լևոնի դավանական ուղերձի համաձայնության հետևանքով): Մի կողմից, միաբնակ են անվանում քաղկեդոնական վարդապետությունը մերժող բոլոր քրիստոնյաներին, որոնք այլ առնչությամբ ուղղադավան են, մյուս կողմից միայն նրանց, որոնք իրենց եզրահան-

¹ Гарнак А. История догматов. Ч. II, Развитие церковной догмы / Ранее христианство. В 2 т., Т. II, М., Харьков, 2001, с. 242:

գումներում Կյուրեղից ավելին են անում և, հետևաբար, իրեն՝ Կյուրեղին միաբնակ չեն համարում: Երկրորդ սահմանման համաձայն՝ միաբնակների մի մասը, իրապես, միաբնակ չի հանդիսանում (կյուրեղյան և մինչկյուրեղյան դոկտրինալ անորոշությունները պահպանող սևերոսականները, նույնպես հայոց եկեղեցին)»¹:

Հայոց եկեղեցու հակաքաղկեդոնական դիրքորոշման վերաբերյալ նշյալ կանխակալ կարծիքների ձևավորման հիմքերից մեկը եղել է Մ. Չամչյանի կողմից շրջանառության մեջ դրված այն տեսակետը, որ մինչև 490 թ. Հայոց եկեղեցին անիրազեկ է եղել «Քաղկեդոնի համբավին», իսկ ժողովի վերաբերյալ դիրքորոշում է որդեգրել հիմք ընդունելով «շփոթութեան բանից հակառակորդացն Քաղկեդոնի»: Դա էլ համարվել է այն հիմնական պատճառը, «... յորում հայք մերժեցին զսուրբ ժողովն Քաղկեդոնի, ո՛չ եթէ գիտելով, թէ որպէսի էր այն ժողով, այլ՝ առանց ունելոյ զստոյգ տեղեկութիւն, կամ ըստ հասարակ ասից, անգիտութեամբ գործոյ, եւ ոչ անգիտութեամբ իրաւանց»²: Աննշան փոփոխություններով նույնական մոտեցում է ընկած նաև հիմնահարցի վերաբերյալ հայ կաթոլիկ միաբաններից շատերի³, ինչպես նաև օտարազգի բազմաթիվ հեղինակ-

¹ Гарнак А. История догматов. Ч. II, Развитие церковной догмы, с. 314, сн. 1:

² Տե՛ս Միքայել վրդ. Չամչեանց, Պատմութիւն Հայոց ՚ի սկզբանէ աշխարհի մինչև ցամ տեսառն 1784. Ըստ ասանդելոյ այլեայլ մատենագրաց, հ. Բ, էջ 223, 226: Վերջին տարիներին, սակայն, վերլուծաբաններից շատերը միանգամայն հիմնավոր մերժել են այդ տեսակետը և ցույց են տվել, որ մեծ հավանականությամբ Հայոց եկեղեցին տեղյակ է եղել Քաղկեդոնի ժողովի և նրա ընդունած որոշումների մասին, տե՛ս **Garsoïan Nina G.** Some Preliminary Precisions on the Separation of the Armenian and Imperial Churches. I. The Presence of "Armenian" Bishops at the first five oecumenical Councils // **Essays Presented to Joan Hussey on her Eightieth Birthday.** Porphirogenitus, 1988, p. 267-271, նույնի *L' Eglise armé'nienne et le grand schisme d'Orient*, p. 127-129; **Mahe J.-P.** *L' Eglise armenienne de 611 à 1066 / L'histoire du christianisme des origines a nos jours.* T. IV (sous la dir. de Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri). Paris, Desclée de Brouwer, 1993, p. 459-460, նույնի *La rupture armeno-georgienne au debut du VIIe siècle et les reecritures historiographiques des IXe-XIe siecles / Il Caucaso: cierniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI):* 20-26 aprile 1995 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 43). Spolete, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1996, p. 933, note 27 և այլն:

³ Տե՛ս Աղէքսանդր վ. Պալճեան, Պատմութիւն Կաթողիկէ վարդապետութեան ի Հայս եւ միութիւն նոցա ընդ Հռոմեական եկեղեցոյ ի Փլորենտեան Սինոդոսի, Վիէննա,

ների՝ մոտեցումների հիմքում: Այդ ամենը աներկբայորեն վկայում են, որ Հայոց եկեղեցու հակաքաղկեդոնական դիրքորոշումը մեկնաբանելու «աստվածաբանական հիմքերի որոնումների» գործընթացում գլխավոր դեր է վերագրվել արտաքին և, անգամ, պատահականության գործոններին²:

Ակնհայտ է, որ վերոբերյալ բոլոր տեսակետներում հիմնահարցի լուծման համար առանցքային՝ **դավանանքային գործոնին երկրորդական դեր է վերապահվել**: Այս հարցում աչք է ծագում նաև այն, որ վերոնշյալ բոլոր տեսակետները կառուցված են բացառապես քաղկեդոնական աղբյուրների հիման վրա, իսկ քննարկվող շրջանի Հայոց եկեղեցու պատմությանը վերաբերող այլ սկզբնաղբյուրները կամ կատարյալ մոռացության են մատնվել, կամ էլ «ոչ արժանահավատ» լինելու պատճառա-

1878, էջ 17-18: Վ. Հացունին պնդում է, որ Հայաստանում հակաքաղկեդոնականությունը ձևավորվել է VI դ. «կեղծ փաստաթղթերի» հիման վրա, տե՛ս **Վ. Վարդան Վ. Հացունի**, Կարեւոր խնդիրներ Հայ եկեղեցւոյ պատմութիւնէն, Վենետիկ-Ս. Ղազար, 1927, էջ 361-362: Վ. Ինգլիզյանը գտնում է, որ «V դարում հայերը Քաղկեդոնի դեմ դավանական պայքարի ակտիվ մասնակից չեն եղել», քանի որ «մինչև VI դարը Հայաստանում անհնար է որևէ վերաբերմունք տեսնել այդ ժողովի նկատմամբ»: Իսկ ուշ շրջանում Քաղկեդոնի նկատմամբ Հայ եկեղեցու վերաբերմունքի հիմքում ընկած են եղել այնպիսի «փոփոխված փաստաթղթեր», ինչպիսիք են Ձենոնի «Հենոտիկոնը» և հարևան մարզերի միաբնակների հետ ունեցած թղթակցությունը, տե՛ս **Inglizean V.** Chalkedon urad die armenische Kirche // **Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart** (Edited by Aloys Grillmeier, Heinrich Bacht). Bd. II, Würzburg, 1953, S. 362: Տե՛ս նաև **Դամասկինոս վրդ. Պապանդրեու**, Հայ եկեղեցու հիմնադրումը և կազմավորումը մինչև Դ տիեզերական ժողովը, էջ 164, 165:

- ¹ Հ. Գեյցերն անդրադառնալով Հայաստանի Ե դարի 80-ականների իրողություններին՝ փաստում է. «... Հայերը տիրող յունական աստուածաբանութեան կատարելապէս ենթարկուեցան», **Հ. Գեյցեր**, Համառօտ պատմութիւն հայոց, էջ 48:
- ² Քաղկեդոնական աստվածաբանության և եկեղեցագիտության շրջանակներում արմատավորված այս տեսակետի կողմնակիցները պնդում են, թե Հայոց եկեղեցու հակաքաղկեդոնական կողմնորոշումը պայմանավորված է եղել Ձենոնի «Հենոտիկոնի» ոչ ճիշտ՝ ծայրահեղ «միաբնակ» ընկալմամբ, տե՛ս **Վ. Վ. Հացունի**, Կարեւոր խնդիրներ Հայ եկեղեցւոյ պատմութիւնէն, էջ 362, **Հ. Գեյցեր**, Համառօտ պատմութիւն հայոց, էջ 48, **Աղէքսանդր վ. Պալճեան**, Պատմութիւն Կաթողիկէ վարդապետութեան ի Հայս եւ միութիւն նոցա ընդ Հռոմեական Եկեղեցւոյ ի Փլորենտեան Սինհոդոսի, էջ 18-19, **Dulaurier Édouard.** Histoire, dogmes, traditions et liturgie de l'Église arménienne orientale ... (Troisième édition). Paris, 1859, p. 28 և այլն:

բանությամբ պարզապես ստորադասվել են քաղկեդոնական աղբյուրներին: Դրանով պետք է բացատրել նաև այն, որ այդ և համահունչ տեսակետների հեղինակները գործնականում «Ի վիճակի չլինելով Քաղկեդոնի հայկական մերժման համար գտնել որեւէ լուրջ պատճառ, ... զարկ են տուել իրենց երեսակայութեանը եւ թէպէտ շատ անկեղծ, դրա վերաբերեալ տուել են անսպառ բացատրութիւններ»¹:

Այսպիսով՝ կարող ենք խիստ կարևորել Հայոց եկեղեցու հակաքաղկեդոնական դիրքորոշման քննական վերլուծությունը: Այն առաջին հերթին արդիական է Հայոց եկեղեցու քրիստոսաբանական վարդապետության օբյեկտիվ ուսումնասիրության, ինչպես նաև այդ գործընթացում «օտար ազդեցության», «անիրազեկության» և կամ «պատահականության» գործոնի քննական արժևորման տեսանկյունից: Երկրորդ՝ այդ մոտեցման հետևողական կիրառումը թույլ կտա վերհանել այն օբյեկտիվ նախադրյալները, որոնք ընկած են եղել Հայոց եկեղեցու քրիստոսաբանական դիրքորոշման հիմքում: Երրորդ՝ վերլուծական այդ մոտեցման շրջագծում հնարավոր կլինի հետևողական քննության ենթարկել և արժևորել դարաշրջանին բնորոշ քրիստոսաբանական դավանական զարգացումների ընթացքը՝ այդ հարցում թեր և դեմ տեսակետների անկողմնակալ գնահատման առումով: Եվ չորրորդ՝ օբյեկտիվ հնարավորություններ կստեղծվեն ամբողջության մեջ ներկայացնել ոչ միայն և ոչ այնքան Քաղկեդոնի ժողովի դեմ ուղղված Հայոց եկեղեցու դիրքորոշումը, որքան հայ քրիստոսաբանության միջուկը կազմող քաղկեդոնականության դեմ հետևողական պայքարը:

Այդ հոլովությունում առաջին հերթին հարկ է անվերապահորեն մերժել ծայրահեղ, միակողմանի և փաստական հիմնավորում չունեցող այն տեսակետը, թե իբր V դարում Հայոց եկեղեցին ներքնապես պառակտված է եղել ասորական և հունական ազդեցությունների արդյունքում, իսկ դարաշրջանի հայոց քրիստոսաբանությունը ձևավորվել է Անտիոքի քրիստոսաբանական երկվության ազդեցությամբ²: Իսկ ինչ վերաբերում է

¹ **Գարեգին Սարգիսեան**, Քաղկեդոնի ժողովը եւ Հայ եկեղեցին / **Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց**, Կրոնական, Աստուածաբանական եւ Հայագիտական երկեր (Հայերէն շարք, Ը. հատոր), Նիւ Եորք, Լոնտոն, 2012, էջ 27:

² Տե՛ս **Peeters P.** Pour l'histoire des origines de l'alphabet armenien // "**Revue des études arméniennes**", T. IX, Paris, 1929, p. 217, 226; **Fortescue A.** The Armenian Church

Հայաստանում կապադովկիական դպրոցի արժեքները կրող «հունական» (եփեսոսամետ) ազդեցությանը, այն պարզապես որակվում է որպես «անգիտության արդյունք»¹:

Հայոց եկեղեցու պատմությանը նվիրված մատենագրության շրջանակներում, ձևավորված ավանդույթի համաձայն, «ասորական ազդեցության» կողմնակից վերլուծաբանները շրջանառության մեջ են դրել այն տեսակետը, թե իբր Հայոց եկեղեցին հակաքաղկեդոնական դիրքորոշում է որդեգրել «միաբնակ ասորիների» ազդեցությամբ²: Սակայն այդ

Founded by St. Gregory the Illuminator: being a sketch of the history, liturgy, doctrine, and ceremonies of this ancient national church (With an appendix by S. C. Malan of the Confession of the Faith and Rite of Holy Baptism). p. 18-20: Այդ տեսակետի պաշտպանությամբ հանդես են գալիս նաև այլ հեղինակներ, տե՛ս **Ստ. Մալխասյան**, Խորենացու առեղծվածի շուրջը, էջ 133, **Garsoïan Nina G.** Interregnum: Introduction to a Study on the Formation of Armenian Identity (ca 600-750), Lovanii: Peeters, 2012, p. X; **Turnebize H. F.** Histoire politique et religieuse de l'Arménie. Paris, 1900, p. 431-421; **Vööbus A.** History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East. I. The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia / **Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium**. Vol. 184, Subsidia 14. Louvain, 1958, p. 155-156, 215-217, 247, 274 և այլն:

¹ Տե՛ս **Peeters P.** Pour l'histoire des origines de l'alphabet armenien // "**Revue des Études Arméniennes**", T. IX, p. 218, 231-232: Հայ եկեղեցում հունական ազդեցության անուրանալի վկայություն է համարվում հայերի հետ Մելիտենեի մետրոպոլիտ Ակակի, ինչպես նաև Կ. Պոլսի Պրոկլ պատրիարքի հետ ունեցած դավանաբանական թղթակցությունը տե՛ս Գիրք Թղթոց. Մատենագրութիւն նախնեաց (Բ հրատ.), Երուսաղէմ, 1994, էջ 30-40, 41-48, 49-51, 52-55, 56-59: Այդ համատեքստում վերլուծաբաններից ոմանք մեծ տեղ են հատկացնում հատկապես Կեսարական աթոռից Հայ եկեղեցու կախվածության կանխավարկածին, տե՛ս **Fortescue A.** The Lesser Eastern Churches, p. 404, 413, 422; **նոյնի՝** The Armenian Church Founded by St. Gregory the Illuminator: being a sketch of the history, liturgy, doctrine, and ceremonies of this ancient national church (With an appendix by S. C. Malan of the Confession of the Faith and Rite of Holy Baptism). p. 18-20 և այլն:

² Մասնավորապես քաղկեդոնական անանուն **La Narratio de rebus Armeniae** պատմության մեջ շարադրված այդ տեսակետը գրեթե անփոփոխ օգտագործվում է նաև բազմաթիվ վերլուծաբանների կողմից, տե՛ս **Inglizean V.** Chalkedon und die armenische Kirche / **Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart** (Edited by Aloys Grillmeier, Heinrich Bacht). Bd. II, **Entscheidung um Chalkedon**. Würzburg, 1953, p. 367: Այդ տեսակետի «հիմնավորմանն» է ծառայում նաև «ասորա-պարսկական (նես-

պնդումները փաստականորեն հիմնավորված չեն և ակնհայտորեն նպատակ են հետապնդում Հայոց եկեղեցու քրիստոսաբանական դիրքորոշումը բացատրել միայն արտաքին գործոններով: Բանն այն է, որ Հայ եկեղեցու կողմից «... Քաղկեդոնի ժողովի մերժումը մի դէպք, այսինքն մի առանձին եւ յստակ գործողութիւն չէ, այլ մի գործընթաց էր, որը ընթացել է նախնական հանգրուաններից եւ հասել յստակ եզրահանգման Զ. Դարի առաջին տասնամեակի վերջում»¹:

Նախնական այդ կարևոր հանգրվաններից են «ասորական ազդեցությունը» անվերապահորեն մերժող **V դարի վերջին քառորդին հրապարակ իջած երկբնության վարդապետության դեմ ուղղված բավականին ազդեցիկ դավանական վավերագրերը**, որոնք հետագայում ներառվել են Հայոց եկեղեցու դավանաբանական ժողովածուների մեջ: Խոսքը, մասնավորապես, վերաբերում է Հովհան Մանդակունի կաթողիկոսի «Ապացոյց յերկուց բնութեամբ ասել զՓրկիչն եւ կամ մի բնութիւն»² և «Երանելոյն Մեծի քերդողահաւրն Մովսէսի (Խորենացի) եպիսկոպոսի» ճառին³, որոնք երկուսն էլ «... Ե. դարու ութսունական թուականների

տորական» եկեղեցու ժողովներին Հայաստանի հարավի որոշ հայ եպիսկոպոսների մասնակցության մասին տեղեկությունները, տե՛ս **Chabot J. B.** *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens* (Syriac text with French translation). Paris, MDCCCCII (1902), p. 285, 299; **Laburt J.** *Le Christianisme dans l'Empire Pers sous la dinastie Sassanide (224-632)*. Paris (Deuxieme edition), 1904, p. 119-125, 141-154; **Wigram W. A.** *An Introduction to the History of the Assyrian Church or the Church of the Sassanid Persian Empire 100-640 A.D.* London, 1910, p. 120-125, 163-166:

- ¹ **Գարեգին Սարգիսեան**, Քաղկեդոնի ժողովը եւ Հայ եկեղեցին, էջ 221:
- ² Տե՛ս **Գիրք Թղթոց. Մատենագրութիւն նախնեաց** (Բ հրատ.), էջ 128-143: Հատկանշական է այն փաստը, որ «Կնիք Հաւատոյ» դավանաբանական ժողովածուի մեջ Հովհան Մանդակունի կաթողիկոսի այս վավերագրի մի հատվածը վերնագրված է «Երանելոյն Յովհաննու Մանդակունոյ Հայոց Կաթողիկոսի՝ ի հակաճառութենէն Քաղկեդոնի ժողովոյն, որ ասի Ապացոյց», տե՛ս **Կնիք Հաւատոյ ...**, Ա. Էջմիածին, 1914, էջ 130-133:
- ³ Տե՛ս **Գիրք Թղթոց. Մատենագրութիւն նախնեաց** (Բ հրատ.), էջ 163-171: Չնայած մատենագրության մեջ ավանդաբար վիճարկվում է այդ բնագրերի վավերականությունը, այդուհանդերձ դրանց իսկությունը ընդունելի են համարվում նորագույն շրջանի բազմաթիվ վերլուծաբանների կողմից, տե՛ս **Մանուկ Աբեղյան**, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք Ա / Երկեր, հ. Գ, Երևան, 1968, էջ 647-648, 657, **Tallon M.** *Livre des letters*. Beyrouth, 1955, p. 78-138; **Frivold L.** *The Incarnation. A Study of the*

ծնունդ են, միմեանց հետ սերտ կապ ունեցող վաւերագրեր, որ լաւ պարզում են, թէ ի՞նչ էր այդ ժամանակ Հայոց եկեղեցու ընդունած դաւանական դրոյթինը»¹:

Ս. Երրորդության ուղղադավան ըմբռնման դիրքերից **Հովհան Մանդակունի Կաթողիկոսը մերժել է Քրիստոսի բնությունների «ախտակրելի» երկատման վարդապետությունը** և հիմնավորել, որ հավատքային այդ մոտեցումը ոչ միայն հանգեցնում է բազմաստվածության, այլև անձնավորված Աստված Բանին բաժանում, երկատում է «ա՛յլ ոմն զՅիսուսն գոյով ախտակրելի, եւ ա՛յլ զՔրիստոսն, անախտ եւ անչարչարելի, միշտ մնալով առանց հաղորդութեան երկաքանչիւրոցն»²: Անձնավորման ուղղադավան ըմբռնման դիրքերից նա հռչակում է դավանական այն պնդումը, որ «... փրկաւղին զմեզ Տեառն բազմաւորական անուանքն, ոչ յուրով երեսս կամ զանազան բնութիւնս, այլ մի Տէր զՅիսուս Քրիստոս վարդապետելով՝ հանդերձ մարմնովն»³: Իսկ Մովսես Քերթոզահայրը հավելել է, որ «... արարչական բանին տնաւրէնութեանն մի՛ բնութիւն ասի ըստ աստուածային գրոց եւ եղծ զբաժանողացն զանքննելի աստուածութեան գործ, նախախնամաւղ արարչութեանն ...»⁴:

«Ասորական ազդեցության» և կամ «Քաղկեդոնի ժողովի մասին Հայ եկեղեցու անիրազեկության» սնանկ վարկածը հիմնովին մերժվում է նաև այլ վկայություններով: Այսպես, Հովհան Մանդակունին երկբնու-

Doctrine of the Incarnation in the Armenian Church in the 5th and the 6th Century according to the Book of Letters. Oslo, 1981 p. 21-25, 66-78:

- ¹ **Կարապետ եպիսկոպոս**, Ներածութիւն / **Կնիք Հաւատոյ ...**, էջ LX: Մ. Աբեղյանը հավաստում է, որ արդեն 460-ական թվականներին հայ հոգևորականները «... բնությունների խնդրի նկատմամբ կանգնած են եղել միաբնակների տեսակետի վրա՝ «ստույգ» = ճշմարիտ և «ուղղափառ» հավատ ճանաչելով նախաքաղկեդոնյան դավանությունը, միաժամանակ և մերժելով Եվտիքեսին իբրև ծայրահեղ միաբնակի», **Մանուկ Աբեղյան**, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք Ա / **Երկեր**, հ. Գ, Երևան, 1968, էջ 669-670:
- ² Տե՛ս **Գիրք Թղթոց. Մատենագրութիւն նախնեաց** (Բ հրատ.), էջ 129-130: Հայոց եպիսկոպոսապետը պարզաբանում է նաև, որ ուղղափառ դավանանքը Քրիստոսի երկատման «ժահահոտ փտութեան արմատը» կտրում և «լրբենի լկտողաց» վարդապետությունը հաղթահարում է մի բնության վարդապետությամբ, տե՛ս **Կնիք Հաւատոյ**, էջ 132-133:
- ³ Տե՛ս **Գիրք Թղթոց. Մատենագրութիւն նախնեաց** (Բ հրատ.), էջ 130:
- ⁴ Տե՛ս **նույն տեղում**, էջ 163:

թյան վարդապետությունը խոտելի է համարում Նիկիական Հանգանակի մեկնաբանությամբ և պնդում Աստված Բանի իրական մարդեղության վարդապետությունը. «... ՅԺԸ ի Նիկիայ գումարեալք ի քակումն արիանոսացն ո՛չ կալան փոյթ երկու բնութեանց առնել ընտրութիւն զանագանութեան...»¹: Նա նաև հավելում է. «Իջեալ, ասէ, մարմնացաւ եւ մարդացաւ եւ ծնաւ կատարելապէս ի Մարիամայ ի սուրբ կուսէն»², և ընդհանրացնելով հանգում այն հետևության, որ «Բանն Աստուած մարմնացաւ եւ մարդացաւ ասէ, զի միաւորեաց աստուածավայելչաբար զմարմինն խոնարհութեան մորեյ բովանդակ զհոգի եւ զմարմին, զի ճշմարիտ եղել մարմին Բանին Աստուծոյ: ... Եւ է ամենայնիւ տարեալն եւ անտանելին, եւ վասն այնորիկ ասի մարդ եւ Աստուած, **ընդունելով սահման Աստուած մարդացեալ** (ընդգծումը մերն է՝ Լ. Ք.)»³:

Այն, որ V դարի երկրորդ կեսի հայ հոգևոր դասը քաջաձանոթ է եղել ինչպես ժամանակի արևելահռոմեական և հունական աստվածաբանական մտքին, այնպես էլ ներեկեղեցական դավանական պայքարին, կարելի է փաստել «եգիպտական քննութեան», «յունական հետազաւտութեան», մարդու եռամաս կառուցվածքի պլատոնական ուսմունքի, Հովհաննես ավետարանչի, Յուլիոս Հռոմեացու, Դիոնիսիոս և Կյուրեղ Ալեքսանդրացիների, Երեքթեոս Անտիոքացու (Պիսիդիացու), Գրիգոր Նեոկեսարացու, Եփրեմ Ասորու, Գրիգոր Նազիանզացու, ինչպես նաև Աստվածաշնչի մարգարեական գրքերի և նորկտակարանային տեքստերի մեկնաբանության հիման վրա միաբնակության (Ապոլինարի) և երկբնության հերձվածող վարդապետությունները խոտելու և Քրիստոսի մեկ բնության վարդապետությունը հիմնավորելու Մովսես Խորենացու մոտեցման օրինակով⁴: Այդ իրողությունը փաստում է նաև Ղազար Փար-

¹ **Կնիք Հաւատոյ**, էջ 130:

² Տե՛ս **Գիրք Թղթոց. Մատենագրութիւն նախնեաց** (Բ հրատ.), էջ 134:

³ Տե՛ս **նույն տեղում**, էջ 139: Նա նաև պարզաբանում է. «Յաղագս ի յովվիցն կատարեալ կենդանի՝ ընդէ՛ր մի բնութիւն, այլ միոյ կենդանոյն հարկ է եւ մի բնութիւն լինել», **նույն տեղում**, էջ 163:

⁴ Մանրամասները տե՛ս **նույն տեղում**, էջ 164-170: Արժանահիշատակ է նաև այն, որ Պատմահայրը թեև հակիրճ, բայց կատարյալ ճշգրտությամբ ներկայացրել է նաև Նիկիայի, Կ. Պոլսի և Եփեսոսի տիեզերական ժողովները, տե՛ս **Մովսէս Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց Մեծաց / Մատենագիրք Հայոց**, Բ. հատոր, Ե. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 1990-1993, 2049-2050, 2097-2098:

պեցին, պնդելով, որ հայերը վարդապետել են «զնոյն շաւիղ յառողջմտութեանն», որոնց թվում հիշատակում է «զսրբոցն զԱթանասէ Աղեքսանդրացոյ, եւ զերկուց միանուն արանցն՝ զԿիւրղէ Աղեքսանդրացոյ եւ զԿիւրղէ Երուսաղեմացոյ, եւ զԲարսղէ Կեսարացոյ, եւ Գրիգորէ Նազազացոյ, որ եւ յաղագս առաւելեալ ի նմա շնորհի ուղղափառ գիտութեան Աստուածաբան յորջորջեցաւ. եւ զմերոյին առաքելանման նահատակին Գրիգորի»¹:

Այդ ամենը աներկբա վկայում են, որ V դարի վերջին քառորդի հայ աստվածաբանական մտքի հիմնարար եզրահանգումն այն է, որ թեև մտքին հասու չէ «արարչական Բանին տնայրենութիւնն», այդուհանդերձ «...ի սուրբ գիրս՝ ոչ ուրեք գտանի երկուց բնութեանց բաժանելոց հանկանակաւ բաշխել տալ, **այլ եզում մարմնով յայտնեցելում ...** (ընդգումը մերն է՝ Լ. Ք.)»²: Մատնանշելով երկբնության կողմնակիցների այն եզրահանգումը, որ «մի բնութիւն բանին աստուածութիւնն է, իսկ միւս եւս ընկեր շարայարմարութեանն կամ զուգաճանապարհորդութեանն», հայ աստվածաբանների կողմից ի ցույց է դրվում, որ եթե Աստված Բանին երկու բնութիւն վերագրվի, ապա «...զմարդկային բնութիւնն աւցտեն, զրկելով զհոգին կամ զմարմինն ի փրկութենէ առաւիյն: Նոյնպէս եւ զաստուածայինն հատանեն յերկուս, զդէմն ընդ մարդկային դիմին միաբանելով»³: Այդ հիման վրա միանգամայն տրամաբանական է նաև այն հետևությունը, որ «...յո՛յժ ճահողագոյն թուի խոստովանողաց մի բնութիւն ասելով. զի եւ յաջմէ նստեալն համեմատութեամբ մի՛ տէր քարոզի»⁴:

¹ Տե՛ս **Թուղթ Ղազարայ Փարպեցոյ մեղադրութիւն ստախոս արեղայից** յառաջաբան թղթոյս առաքեալ յԱմիրթ քաղաքէ // **Մատենագիրք Հայոց**, Բ. հատոր, Ե. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 2383-2384: Այն, որ V դարավերջի հայ աստվածաբանական միտքը տեղյակ է եղել Քաղկեդոնի խնդրին, կարելի է փաստել նրանով, որ Ղազար Փարպեցին գլխավոր հերետիկոսների շարքում նգովում է նաև Եվտիքեսին, տե՛ս **նույն տեղում**, էջ 2384:

² **Գիրք Թղթոց. Մատենագրութիւն նախնեաց** (Բ հրատ.), էջ 170: Հովհան Մանդակունին ևս հավաստում է. «Իսկ անբովանդակելի էութեանն ո՞ կարէ առնել որոշումն վարաք զանագանելովք. յայտ է, եթէ ամբարիշտն: ... Բայց ճշմարիտ քրիստոնէին ո՛չ է պարտ ընդ այնպիսի խոհերս դեգերելով թաւալիլ, քանզի մահ գործէ, և որք ժպրիեցան քննել զխորս Աստուածոյ՝ իսկապէս շահեցան զաստակումն ...», **Կնիք Հաւատոյ**, էջ 131:

³ Տե՛ս **Գիրք Թղթոց. Մատենագրութիւն նախնեաց** (Բ հրատ.), էջ 170-171:

⁴ **Նույն տեղում**, էջ 165:

Գարեգին Ա կաթողիկոսն ընդհանրացնելով այս հարցում հայ աստվածաբանական մտքի ընթացքը պնդում է, որ «...Հայաստանը քրիստոսաբանական բանավեճին համար կուսական հող չէր: Հետեւաբար, լաւ պատճառներ կան մտածելու, որ այս վիճաբանութիւնների յետագայ հանգրուաններում, քաղկեդոնական վեճերն աւելի բնական կերպով եւ իրականում հեշտութեամբ պիտի արձանագրուեին այնտեղ»¹: Առավել ևս, ըստ նրա, Հայոց եկեղեցու հակաքաղկեդոնական դիրքորոշում որդեգրելու գործընթացի հիմքում ընկած է եղել դավանական հստակ միտում, քանի որ «**4-րդ դարէն մինչեւ 5-րդ դարու վերջը, աստուածաբանական մտածողութիւնը Հայաստանի մէջ կը զարգանար ուղղութեամբ մը, որ կը ժխտէր երկաբնակութիւնը՝ այնպէս ինչպէս տարածուած էր 451-ին Քաղկեդոնի ժողովին եւ յատկապէս Լեւոն Ա. Պապին կողմէ Փլաւիանոսին ուղղուած Տոմարին մէջ** (ընդգծումը մերն է՝ Լ. Ք.)»²: Իսկ V դարի վերջին և VI դարի սկզբին «... առջեւնիս կ'ունենանք կրօնական վեճերու անհատնում շարք մը, որք իրարու կը յաջորդեն առանց վերջ գտնելու: Այդ վեճերուն աղբիւրն ու սկզբնապատճառը Քաղկեդոնի ժողովն է, զոր Հայոց եկեղեցին երբեք չուզեց ճանչնալ, նկատելով զայն իբրեւ հակասութիւն Եփեսոսի ժողովին հետ»³:

Քննարկվող համատեքստում հարկ է նկատի ունենալ մի շարք այլ գործոններ ևս: Նախ պետք է մատնանշել այն իրողությանը, որ Քաղկեդոնի ժողովին հաջորդած առաջին տասնամյակներում քրիստոնեական Արևելքում նոր դավանանքը արմատավորվում էր բռնություններով, ինչը չէր կարող ենթադրելի հակազդեցություն չծնել: Երկրորդ, ինչպես

¹ **Գարեգին Սարգիսեան**, Քաղկեդոնի ժողովը եւ Հայ եկեղեցին, էջ 176: Կարապետ եպս. Տեր-Մկրտչյանը այդ մասին հավաստում է. «Յամենայն դէպս՝ ... տեսնում ենք, որ **Քաղկեդոնի ստութիւնից փախչելը** նոր չէր Հայոց համար, և Բաբգէնի գումարած ժողովում քաղկեդոնականութիւնը ո՛չ թէ պէտք է նոր մերժուէր, այլ իբրեւ մերժուած նկատուէր, որովհետև նորա դէմ հանդէս է եկել արդեն Բաբգէնի նախորդ Մանդակունին», **Կարապետ եպիսկոպոս**, Յովհան Մանդակունի եւ Յովհան Մայրազոմեցի / «Շողակաթ» Ս. Էջմիածնի հայագիտական ժողովածու, գիրք Առաջին, Ս. Էջմիածին, 1913, էջ 90-91, հմմտ. **նոյնի** Ներածութիւն / **Կնիք Հաւատոյ** ..., էջ LIX-LXII:

² **Գարեգին Սարգիսեան**, Զրոյցներ Ճիովաննի Կուայթայի հետ / **Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց**, Կրօնական, Աստուածաբանական եւ Հայագիտական երկեր (Հայերէն Շարք, Ե. Հատոր), 2008, էջ 100:

³ **Մաղաքիա արք. Օրմանեան**, Ազգապատում, հ. Ա, Ս. Էջմիածին, 2001, էջ-սյուն 567:

սկզբնաղբյուրներն են փաստում, **V դարի երկրորդ կեսին քաղկեդոնական հոսանքը ամենևին էլ գերիշխող չէր բյուզանդական եկեղեցում:** Այդ ամենի ազդեցությամբ V դարի 70-ական թվականներին համապատասխան ճշգրտումներ կատարվեցին նաև կայսերական կրոնական քաղաքականության մեջ: Եվ երրորդ, այս հարցում պետք է նկատի ունենալ նաև այն պարագան, որ «Ե-ից դեպի Զ դար անցման հետ զգալի փոփոխություններ տեղի ունեցան Հայոց եկեղեցւոյ արտաքին ու ներքին յարաբերութիւնների մէջ: Մինչ այդ մեր եկեղեցւոյ ներկայացուցիչների բոլոր ջանքն էր եղել, ... մի կողմից քրիստոնէութիւնը պաշտպանել օտար կրօնի նուաճողական ձգտումների դէմ, միւս կողմից ներքին կազմակերպութիւնն առաջ տանել՝ ընդհանուր եկեղեցւոյ մէջ մշակուած քրիստոնէական գիտութիւնը իւրացնելով և ժողովների հոգևոր ու բարոյական կրթութեան համար սորա ընձեռած միջոցները մեր կեանքին յարմարացնելով»¹:

Ըստ էության «Քաղկեդոնի ժողովի դէմ զինուելու» Հովհան Մանդակունու «ամենահավանական պատճառը եղել է Զենոնի Հենոտիկոնը», ինչին, մեծապես նպաստել է «Փառքով ու խաղաղութեամբ վերջացած Վահանանց ապստամբությունը», որը «յարմարագոյնը պէտք է համարուի նաև դաւանական խնդիրների Հայոց մեջ արծարծելուն համար»²: Իսկ «Հենոտիկոնի» պահպանված բնագիրը վկայում է, որ Զենոն կայսեր հիմնական նպատակը եղել է վերջ տալ դավանական այն տարածայնություններին, որոնք Քրիստոնեական Արևելքում հրապարակ էին իջել Քաղկեդոնի ժողովի պատճառով և առաջին երեք Տիեզերական ժողովների որոշումների և կյուրեղյան 12 նզովքների հիման վրա եկեղեցին միավորել մեկ դավանանքի շուրջ³:

¹ **Կարապետ ծ. Վրդ. Տէր-Մկրտչեան**, Հայոց եկեղեցւոյ պատմութիւն, Մասն Ա, Ս. էջ-միածին, 2011, էջ 217:

² Տե՛ս **Կարապետ եպիսկոպոս**, Ներածութիւն / **Կնիք Հաւատոյ ...**, էջ LXI: Այս համատեքստում վերանայման կարիք ունի Գ. Հարությունյանի այն պնդումը, թե Հայոց եկեղեցւո կողմից «Հենոտիկոնի» ընդունումը կապված չէ նրա հակաքաղկեդոնական դավանական դիրքորոշման հետ, տե՛ս **Haroutiounian G.** A propos du statut de l'Eglise armenienne dans le cadre du dialogue entre l'Eglise orthodoxe et les Eglises non chalcedoniennes // "**Le Messager orthodoxe**", № 140, 2004, p. 73:

³ Այդ փաստն են վկայում Հենոտիկոնի հետևյալ տողերը. «Ցանկացած մեկը, որ կամ այժմ, կամ ինչ-որ ժամանակ, կամ Քաղկեդոնում, կամ որևէ այլ ժողովում, այլ բան է մտածել կամ մտածում է, մենք նզովում ենք և, առաջին հերթին, հիշատակված Նես-

V դարի երկրորդ կեսի հայ մատենագրության մեջ «Քաղկեդոն» անունը ոչ մի անգամ չի հիշատակվել: Գարեգին Ա Կաթողիկոսն այդ կապակցությամբ գրում է. «... արդեօ՞ք որևէ որոշակի յիշատակութեան բացակայութիւնն անպայման նշանակում է այդ մասին անգիտութիւն: Այլ խոսքով՝ արդեօ՞ք այս լռութիւնը նշանակում է, որ Քաղկեդոնի ժողովը անձանօթ էր հայերին մինչեւ Զ. դարի առաջին տասնամեակը: Տրամաբանական չէ այդպէս մտածելը»¹: Առավել ևս, որ Հովհան Մանդակունի կաթողիկոսի թուղթը «... համապատասխան է ըստ ամենայնի այդ թղթի (Հենոտիկոնի՝ Լ. Ք.) ոգոյն՝ **դատապարտել Քաղկեդոնի ժողովը, առանց նորա անունը տալու և հերքելով հիմնովին երկու բնութեանց ուսումը** (ընդգումը մերն է՝ Լ. Ք.)»², որն արդեն VI դարի սկզբին «... պաշտօնապէս ճանաչուած էր Հայոց կողմից իբրեւ ուղղափառ դաւանութեան վաւերագիր, և օտարներին իսկ յայտնի էր այդ»³:

տորին ու Եվտիքեսին և նրանց, որոնք դավանում են նրանց վարդապետութիւնը», **Евгрий Схоластик**, Церковная история, кн. III, М., 1997, с. 200: Այդ մասին տե՛ս նաև **Мейендорф Иоанн, прот.** Христос в восточном православном богословии. М., 2000, с. 120-121; **Anastos M.** Justinian's despotic control over the church as illustrated by his edicts on the Theopaschite formula and his Letter to pope John II in 553, 1964, P. 3-4. N. 10; **Uthemann K.-H.** Kaiser Justinian als Kirchen Politiker und Theologe // "**Augustinianum**", Vol. 39, Issue 1, 1999, S. 10-14 և այլն: Կարծիք կա նաև, որ իրականում Հենոտիկոնով ոգեշնչվել և պաշտպանել են միայն Քաղկեդոնի նկատմամբ թշնամական վերաբերմունք ունեցող չափավոր միաբնակները: Տե՛ս, օրինակ, **Grillmeier Aloys.** Le Christ dans la tradition chretienne. T. II/1: **Le concile de Chalcedoine (451). Reception et opposition (451-513).** Paris, 1990, p. 350-403; **Van Roey A.** Les debuts de l'Eglise jacobite / **Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart** (Edited by Aloys Grillmeier, Heinrich Bacht). Bd. II, Würzburg, 1953, S. 339-345:

¹ **Գարեգին Սարգիսեան**, Քաղկեդոնի ժողովը եւ Հայ եկեղեցին, էջ 188-189:

² Տե՛ս **Կարապետ եպիսկոպոս**, Ներածութիւն / **Կնիք Հաւատոյ ...**, էջ LXI: Ու. Ֆրենդը պնդում է նաև, որ V դարի վերջին քառորդին և VI դարի առաջին տասնամյակներին ուղղափառ եկեղեցում գերիշխել է Զենոնի «Հենոտիկոնը» ընդունած «փոխզիջումային կուսակցությունը», մանրամասները տե՛ս **Frend W. H. C.** The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries. Cambridge, 1972, p. 143-220:

³ Տե՛ս **Կարապետ եպիսկոպոս**, Ներածութիւն / **Կնիք Հաւատոյ ...**, էջ LXI-LXII: Տե՛ս նաև **Երուանդ վրդ. Տէր-Մինասեանց**, Բարգեն Կաթողիկոսի ժողովի թուականը եւ տեղը // «Արարատ», 1908, Է-Ը, էջ 701:

Եվ քանի որ «Հենոտիկոնը» ոչ միայն պաշտոնապես շրջանառության մեջ դրեց Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանական բանաձևերը, այլև պահանջում էր մերժել ամենայն ինչ, ինչը չէր համապատասխանում վերջինիս, դրանով այն գործնականում նշանակում էր նաև հրաժարում Լևոնի տոմարից¹: Ամենայն հավանականությամբ դավանական այդ ուղղվածության պատճառով է Ն. Գարսոյանը պնդում, թե «... հայերի կողմից մեկ անգամ ընդունվելով, «Հենոտիկոնի» բանաձևը, որը նրանց կարծիքով ենթադրում էր Քաղկեդոնական բանաձևի դատապարտում, երբեք մոռացության չտրվեց»²:

Կասկածից վեր է, որ հիմնահարցի լուծման գործում անհրաժեշտ է հաշվի առնել դարաշրջանը բնորոշող հավատքային և հասարակական-քաղաքական մի շարք այլ գործոններ ևս: Նախ, Հայոց եկեղեցու համար Բյուզանդական կայսրությունն ավելոծած 450-480-ական թվականների դավանական խնդիրները հրատապ լինել չէին կարող: Երկրորդ, V դարի 80-ական թվականներից սկսած և՛ Քաղկեդոնի ժողովը, և՛ քաղկեդոնականությունը ետին պլան էր մղված Բյուզանդական կայսրության Արևելյան հատվածում: Ավելի ճիշտ կլինի ասել Քաղկեդոնի ժողովը «միտումնաւոր կերպով ծածկուած էր մի տեսակ պաշտօնական արհամարհանքի ներքեւ»³: Եվ երրորդ, իրադարձությունների նշյալ հոլովույթում առաջնային էր դարձել «Հենոտիկոնի» նկատմամբ վերաբերմունքը, որը, ինչպես վերը նշվեց, արդեն V դարի վերջին ընդունվել էր Հայոց եկեղեցու կողմից: Ընդհանրացնելով այդ ամենը՝ Գարեգին Ա կաթողիկոսը պնդում է. «Հետեւաբար տրամաբանական է մտածելը, որ գործերի նման հանգամանքներում չի կարելի ակնկալել Քաղկեդոնի ժողովի դէմ մի ուղղակի նզովք կամ բացայայտ մերժում, երբ նոյնիսկ նրանց չէր առաջարկուել ընդունել այն: Ուստի դրա շուրջ լռութիւնը պարզապէս բնական է: Այնուամենայնիւ այս շրջանում նրանց դաւանաբանական կեցուածքը հակաքաղկեդոնական էր, առանց միտուած լինելու նոյնինքն ժողովի դէմ»⁴:

¹ Տե՛ս **Duchesne L. (Abbé)**. Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées. Paris, 1905, p. 41-47:

² Տե՛ս **Garsoïan Nina G.** L' Eglise armé'nienne et le grand schisme d' Orient, Louvain, Peeters, 1999, p. 156, 164-166, 444, **Նույնի** Interregnum: Introduction to a Study on the Formation of Armenian Identity (ca 600-750), p. 56.

³ Տե՛ս **Գարեգին Սարգիսեան**, Քաղկեդոնի ժողովը եւ Հայ եկեղեցին, էջ 195:

⁴ **Նույն տեղում**:

Այսպիսով՝ պետք է փաստենք այն իրողությունը, որ Հայոց եկեղեցու հակաքաղկեդոնական դիրքորոշումը խարսխված է եղել հավատքային անփոփոխ սկզբունքների վրա: **Ընդ որում, այդ գործընթացը սերտորեն շաղկապվել է հականեստորական պայքարի հետ:** Եվ այդ համատեքստում միանգամայն տրամաբանական է, որ V-VI դարերի սահմանագծում Հայոց եկեղեցու վարդապետներն ու աստվածաբանները քաղկեդոնական քրիստոսաբանական սահմանման և աստվածաբանական մեկնաբանությունների մեջ տեսել են «... նեստորականության վերակենդանացում մը (ընդգծումը մերն է՝ Լ. Ք.)»¹, բայց ամենևին «... չեն շփոթել նեստորականութիւնը Քաղկեդոնի հետ. սակայն այդ երկուսը սերտօրէն կապակցել են միմեանց, եւ Քաղկեդոնը Հայոց Եկեղեցու համար դարձել է կենսականօրէն կարեւոր միայն այն ժամանակ, երբ նեստորականները Քաղկեդոնը դիտել են որպէս ուժի աղբիւր, եւ որպէս արդարացում իրենց դաւանական դիրքորոշումի ուղղափառութեան»²:

Հիմնահարցի լուծման գործում չպետք է աչքաթող անել նաև այն իրողությունը, որ V դարի երկրորդ կեսին Արևելյան եկեղեցու ազդեցիկ մեծամասնության (Եգիպտոս, Ասորիք, Միջագետք, Երուսաղեմ, Կապադովկիա, Անտիոք, մասամբ՝ Կ. Պոլիս և այլն) կողմից քաղկեդոնական դավանական սահմանումը որակվել է որպես հակակյուրեղյան, իսկ քաղկեդոնականությունը արմատավորելու կայսրերի բռնաճնշումները հակառակ ազդեցություն են ունեցել, քանի որ կասկածից վեր է, որ քաղկեդոնական վերնախավի կողմից «... միաբնակներին պարտադրված ռազմական ճնշումը, եգիպտական եկեղեցու ճանաչված ղեկավարների մշտական արտոնները վճռական դեր են կատարել այն բանում, որ բյուզանդական եկեղեցու և քաղաքական իշխանության դեմ պառակտումը Եգիպտոսում, Ասորիքում և Հայաստանում ազգային դիմադրության ձև ստանա»³:

¹ Տե՛ս **Գարեգին Սարգիսեան**, Զրոյցներ Ճիովաննի Կուայթայի հետ, էջ 100: Տե՛ս նաև **Երուանդ վրդ. Տէր-Մինասեանց**, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորոց եկեղեցիների հետ. Հայկական եւ ասորական աղբիւրների համաձայն, էջ 77-78, **նոյնի** Հայոց եկեղեցին, Ս. Էջմիածին, 2014, էջ 88, **նոյնի** Նեստորականությունը Հայաստանում, Ե., 1946, էջ 238, **Քրիստոնյա Հայաստան**. հանրագիտարան, Ե., 2002, էջ 411-412 և այլն:

² **Գարեգին Սարգիսեան**, Քաղկեդոնի ժողովը եւ Հայ եկեղեցին, էջ 43:

³ **Мейендорф Иоанн, прот.** Халкидониты и монофизиты после Халкидонского собора // **Пасхальная тайна: Статьи по богословию.** М., "Эксмо", 2013, с. 362: Հեղինակը

Վճռական մեկ այլ գործոն է եղել հակաքաղկեդոնականների անփոփոխ այն վստահությունը, որ քաղկեդոնական դավանական սահմանումը այլ բան չէ, քան Եփեսոսի 431 թ. Տիեզերական ժողովի դեմ ուղղված «նեստորական դավադրություն»: Եվ պետք է նկատել, որ նման պնդումների համար հիմքերն ավելի քան բավարար էին: Նախ՝ քաղկեդոնականության հիմքում ընկած էր Քրիստոսի «դեմքի միության» (in unam coeunte personam) վարդապետությունը, որը հիշեցնում էր եկեղեցու կողմից նզովված «միության դեմքի» նեստորական վարդապետությունը: Երկրորդ՝ Հիսուս Քրիստոսի իրական, բայց և «տարանջատ» բնությունների մասին Լևոն Հռոմեացու քրիստոսաբանության հիմնարար գաղափարը անխուսափելիորեն ենթադրում էր նաև Հիսուս Քրիստոսի աստվածային և մարդկային որակների «բաշխում»: Եվ երրորդ՝ անպատասխան էր մնում Քրիստոսի մարդկային բնության ամբողջականության, հատկապես մարդկային բնության անձի և դեմքի լրության հարցը¹, մի հիմնախնդիր, որի լուծմանն էր միտված VI-VII դարերի քաղկեդոնական աստվածաբանությունը:

Կյուրեղ-Եփեսոսյան ուղղադավան ավանդության հետևորդները, այդ թվում և Հայոց եկեղեցին, քաղկեդոնականության մեջ տեսնում էին «վերածնված նեստորականություն», «նեստորականությանը սնուցող ուժ» և այլն: Դրանով պետք է բացատրել նաև այն, որ Հայոց եկեղեցու կողմից Քաղկեդոնի «...մերժումը շատ բնական եւ տրամաբանական քայլ էր, շատ ներդաշնակ նրանց վարդապետական դիրքորոշման հետ, երբ դա նայենք նրանց պատմական եւ աստուածաբանական աւանդոյթի համատեքստում»²: Այդ համատեքստում մերժելի է քաղկեդոնականների այն պնդումը, որ հակաքաղկեդոնականների դավանանքը միայն ձևականորեն է նման ս. Կյուրեղի հայեցակարգին: Եզրաբանության նրանց փոփո-

հավելում է նաև, որ Մերձավոր Արևելքի ոչ հույն քրիստոնյաները քաղկեդոնականներին անվանում էին «մելկիտներ»՝ «կայսեր մարդիկ», իսկ «քաղկեդոնական ուղղափառությունը» ավելի ու ավելի էր հակվում իրեն նույնացնելու բացառապես Կ. Պոլսի եկեղեցու մշակութային, խորհրդակատարողական և աստվածաբանական ավանդության հետ, որով կորցրեց իր կապերը և հաղորդությունը Եգիպտոսի և Ասորիքի հնագույն ու հարգված ավանդությունների հետ», **նույն տեղում**:

¹ Մանրամասները տե՛ս **Սկզբնագիրք Տումարի սրբոյն Լեւոնի եւ սահմանի սուրբ ժողովոյն Քաղկեդոնի**, Ս. Ղազար, Վենետիկ, 1805, էջ 12, 16, 20:

² **Գարեգին Սարգիսեան**, Քաղկեդոնի ժողովը եւ Հայ եկեղեցին, էջ 43:

խությունը ըստ էության Կյուրեղ Ալեքսանդրացու ժառանգության աղավաղված ընկալումն է, և նաև այն, որ աստվածաբանական այդ շրջադարձը քրիստոնեական եկեղեցուն կանգնեցրեց բավականին բարդ խնդիրների առաջ:

Ընդհանրացնելով այդ ամենը՝ կարող ենք եզրակացնել, որ **Հայոց եկեղեցին Քաղկեդոնի ժողովն առաջին հերթին մերժել է այն պատճառով, որ ուղղադավան է ճանաչել առաջին երեք տիեզերական ժողովների դավանաբանական որոշումները, իսկ Քաղկեդոնի ժողովում ընդունած հավատքային նոր սահմանումը համարել է մասնավոր, այսինքն ոչ տիեզերական այն իմաստով, որ նրա որոշումները վերաբերել են միայն այն եկեղեցիների կյանքին ու պատասխանատվությանը, որոնք մասնակցել էին այդ ժողովին, ուստի և չէին կարող համարվել տիեզերական¹**: Եվ քանի որ Բյուզանդիան այս ժամանակաշրջանում վարում էր ոչ միայն հայկական, այլև Արևելյան այլ եկեղեցիներին ենթարկելու քաղաքականություն, հասկանալիորեն Հայոց եկեղեցու հակաքաղկեդոնական վարդապետությունը որոշակի սահմաններում շաղկապվել է նաև քաղաքական գործոնի հետ:

Այդ համատեքստում խոտելի են այն պնդումները, թե Հայոց եկեղեցին Քաղկեդոնի ժողովը չի ընդունել, որովհետև չի մասնակցել դրան: Հայոց եկեղեցին չի մասնակցել նաև Կ. Պոլսի 381 թ. և Եփեսոսի 431 թ. տիեզերաժողովներին, և չնայած դրան՝ վերջիններիս դավանաբանական որոշումներն ընդունել և ուղղադավան է համարել «Նիկիայում հավաքված 318 հայրերի դավանանքին համապատասխան»: Իսկ այդ ամենը հավաստում է, որ արդեն V դարի վերջին քառորդում Հայոց եկեղեցին ճշտել էր իր դիրքորոշումը Քաղկեդոնի ժողովի նկատմամբ, և համարելով, որ միակ ուղղադավանն ու ավանդականը առաջին երեք տիեզերական ժողովների դավանանքից բխող հակաքաղկեդոնական քրիստոսաբանությունն է՝ անվարան հանդես է եկել հավատքային այդ սկզբունքի պաշտպանությամբ:

Քանալի բառեր՝ Հայոց եկեղեցի, Բյուզանդական կայսրություն, քաղկեդոնականություն, հակաքաղկեդոնականություն, Քաղկեդոնի ժողով, Կյուրեղ Ալեքսանդրացի, Ձենոն կայսեր «Հենոպիկոն», Նեստոր, նեստորականություն:

¹ Տե՛ս **Գարեգին Սարգիսեան**, Զրոյցներ Ճիովաննի Կուայթայի հետ, էջ 107:

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ АНТИ-ХАЛКИДОНСКОЙ ПОЗИЦИИ АРМЯНСКОЙ ЦЕРКВИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ ПЯТОГО ВЕКА

Лиза Каримян

Ключевые слова: *Армянская церковь, Византийская Империя, халкидонизм, анти-халкидонизм, Халкидонский Собор, Кирилл Александрийский, «Энотикон» Императора Зенона, Нестор, несторианство.*

На основе систематического анализа фактического материала в статье поочередно опровергаются безосновательные и субъективные мнения в богословской литературе и библиографии, касающиеся анти-халкидонской позиции Армянской церкви (приоритет политического фактора, «националистический характер» церкви, «незнание» о Халкидонской церкви, результат «ложного спиритизма», недостаточный уровень языкового мышления армян, слабое развитие христологии Армянской церкви, незнание новых христологических терминов, колебания между несторианством и евтихианством и т. д.).

Утверждается, что отказ Армянской церкви от халкидонизма и халкидонской церкви был длительным процессом, основанным на влиятельных религиозных документах, возникших в последней четверти V века, против доктрины дуализма, и этот процесс завершился в первом десятилетии VI века с созывом Первого Собора в Двине в 506 году

Показано, что Армянская Церковь не признавала вселенским Халкидонский собор, его решения были отвергнуты, так как признавалась только богословские решения первых трех вселенских соборов, а также 12 анафематизмы Кирилла Александрийского.

THE THEOLOGICAL BASIS OF THE ANTI-CHALCEDONIAN POSITION OF THE ARMENIAN CHURCH IN THE SECOND HALF OF 5TH CENTURY

Liza Karimyan

Keywords: *Armenian Church, Byzantine Empire, Chalcedonism, Anti-Chalcedonism, Council of Chalcedon, Cyril of Alexandria, "Henotikon" of Zeno Emperor, Nestor, Nestorianism.*

Based on the systematic analysis of the material the article rejects the groundless and speculative approaches to the anti-Chalcedonian position of the

Armenian Church appeared in the theological literature and bibliography; the primacy of the political factor, the "nationalistic nature" of the church, the result of the "ignorance", the "misunderstood", the "misguided" and the "false spiritualism" on the Council of Chalcedon, the insufficient level of linguistic thinking of the Armenians, the poor development of the Christology of the Armenian Church, the ignorance of the new terms of Christology, the vacillation of Nestorianism and the Eutychians and etc.).

The refusal of Chalcedon Church and its doctrines is contended to have been a long process grounded on influential religious documents against the doctrine of dualism that arose in the last quarter of the 5th century, the process proper ended in the first decade of the 6th century. The first most important record was the first Council in Dvin in 506.

The Council of Chalcedon is mentioned not to be accepted ecumenical by the Armenian Church, equally its decisions were rejected as The Armenian Church only recognized as orthodox the theological decisions of the first three Ecumenical Councils and The Twelve Anathemas of Saint Cyril.

Լիզա Քարիմյան - պատմ. գիտ. թեկն., դոցենտ

Лиза Каримян - Кандидат исторических наук, доцент

Liza Karimyan - PhD in History