

ԱԿԵՏԻՍ ԲԱԼԱՇՅԱԼ

ՄԻԱՊԵՏԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՎԵՐԱԾՆՈՒՆԴԸ
ՀԵՏՆԻԿԵԱԿԱՆ ՇՐՋԱՆՈՒՄ

Քրիստոնեության պատմությունը միանգամայն ակնհայտ կերպով ցույց էտալիս, որ դոգմատիկական ցանկացած զարգացում իր կնիքն է դնում ժամանակաշրջանի ներեկեղեցական հարաբերությունների դինամիկայի վրա: Այդ տեսնակյունից մեծ նշանակություն ունի հատկապես կոնկրետ դարաշրջանի «աստվածաբանական գործունեության» վերլուծությունը, քանի որ տարաբնույթ աստվածաբանական դպրոցների և հոսանքների գործունեությունը կամ նպատակ է հետապնդել պահպանել կանոնական համակարգերը, կամ էլ ձգտել է փոփոխել դրանք: Նմանատիպ գործունեությունը, որպես կանոն, պայմանավորված է որոշակի աստվածաբանական խմբավորման (խմբավորումների) շահերով, պահանջմունքներով և նպատակներով: Այդպիսին էր իրավիճակը նաև IV դարի 30-40-ական թվականներին, երբ արիոսական հակաերորդաբանության ազդեցությամբ իրապարակ իջան դոգմատիկական ընդդիմադիր նոր հոսանքներ: Աստվածաբանական վիճաբանությունների այդ լաբիրինթոսում յուրահատուկ վերածնունդ ապրեց նաև միապետական հակաերորդաբանությունը: Բայց, քանի որ ինչպես ժամանակագրական, այնպես էլ բովանդակային առումով միապետական հակաերորդաբանությունը դասվում էր մինչնիկեական վարդապետությունների շարքը, ինքնին հասկանալի է, որ նիկեական հանգանակի ընդունումից հետո այդ վարդապետությունը կարող էր դրսևորվել միայն «նորացված» տարբերակներով:

Վերը նշվածը հավասարապես վերագրելի է միապետականության երկու հոսանքներին այն պարզ պատճառով, որ հետնիկեական շրջանում մոդալիստական տեսությունը յուրահատուկ «վերածնունդ» ապրեց Սարկելոս Անկյուրիացու և մարկելոսականության շնորհիվ, իսկ դինամիստական ուսմունքը համապատասխան արտացոլում գտավ արմատական նոր արիոսականների (անոնեականներ և այլք) կողմից ասպարեզ հանված զանազան հանգանակների մեջ:

Հետնիկեական առաջին տասնամյակների դոգմատիկական վիճաբանությունների համակարգում ուրույն տեղ է գրավում Անկյուրիայի եպիսկոպոս Սարկելոսի աստվածաբանական-երորդաբանական համակարգը: Վավերագրերը վկայում են, որ նախապես նա եղել է դարաշրջանի ամենաակտիվ

հակաարհիոսական գործիչներից մեկը, համագոյության աստվածաբանության ջերմեռանդ պաշտպանը, որն ուղղադավան հավատքի պաշտպանության միտումով ակտիվ պայքար էր մղում արհոսական «միջին հոսանքի» պարագլուխներ Աստերիոսի, Անտիոքի եպիսկոպոս Պավլինոսի, Եվսեբիոս Եփեսոսցու, Եվսեբիոս Կեսարացու և նրանց համախոհների դեմ: Բայց այդ սկզբունքային պայքարում իր ժամանակակից բազմաթիվ աստվածաբանների նման Մարկելոսը ևս չկարողացավ անսասան կանգնել ուղղադավան երրորդաբանության դիրքերում: Արհոսականության դեմ համագոյության աստվածաբանության մեկնության շրջանակներում էլ մարկելոսական դոգմատիկական ուսմունքը ոչ միայն լիովին սահմանազատվեց նիկեական աստվածաբանությունից, այլև նորովի վերածնեց սաբելյականությունը և մերժեցավ դիմամիստական ուսմունքին¹:

Պետք է նշել, որ Մարկելոս Անկյուրիացու դոգմատիկական համակարգի քննական արժևորումը կապված է որոշակի դժվարությունների հետ: Թեև եկեղեցական մատենագրությունը հավաստում է, որ նրա գրչին է պատկանել Աստերիոսի դեմ ուղղված հակաճառական սովորածավալ մի աշխատություն, սակայն դրանից մեզ են հասել միայն հակամարկելոսական գրականության մեջ պահպանված առանձին պատառիկներ²:

Դատելով դրանցից, Մարկելոսի դոգմատիկական համակարգի համար ելակետային է եղել արարչագործության արհոսական ուսմունքի մերժումը: Այդ նպատակով աստվածաբանը առաջին հերթին անդրադարձ է կատարել արարչագործության առանցքային Աստծու էության հավատքային ըմբռնումների մեկնությանը: Աստծու էության էրիոնիտական-միապետական-արհոսական ըմբռնումը մերժելու և ուղղադավան երրորդաբանությունը հիմնավորելու միտումով Մարկելոսն առաջադրում է վարդապետական այն դրույթը, թե արարչագործությունից առաջ հավիտենապես գոյություն է ունեցել է միայն Սիհագո Աստվածը, որին նա անվանում է «հավիտենական զաղաբի վիճակում գտնվող, ներփակ, անսահման ու անվերջ Աստվածային Սոնադ»: Մարկելոսի համար մոնադոլոգիային դիմելն ինքնանապատակ չի եղել: Այդ ճանապարհով նա փորձել է մերժել Հիսուս Զրիստոսի մասին արհոսական ուսմունքը և, միաժամանակ, հիմնավորել համագոյության աստվածաբանությունը: Առաջնորդվելով մոնադոլոգիային բնորոշ տրամաբանությամբ, նա պնդում է նաև, որ ի սկզբանե գոյություն է ունեցել նաև Բան-Լոգոսը, բայց ոչ թե իբրև ինքնուրույն աստվածային անձ, այլ իբրև «աստվածային ուժ»: Այլ կերպ ասած Մարկելոսի վարդապետական համակարգում Լոգոսը դիտարկվում է իբրև «աստվածային Սոնադի հավիտենական ճեղքին հատկություն», «աստվածային բանականության «դեռևս չբացահայտված ճեղքին ուժ», կամ էլ «աստվածային ինքնագի-

տակցության սկզբունք», որն այդ որակով նախապես գտնվել է «հավիտե-
նական դատարի վիճակում»:

Հավատքային այդ դիրքերից էլ աստվածաբանը համոզված կերպով
պնդում է, որ Աստվածային Լոգոսը «սկսում է գործել» այն պահից, երբ
«աստվածային Մոնաղը պատիվ վիճակից անցում է կատարում ակտիվ վիճա-
կի», որի արդյունքում էլ ինքնադրսևորվում են Լոգոսի հիմնական հատկանիշ-
ները: Այդ մեկնակետի դիրքերից Մարկելոսը համարում է նաև, որ, հանդիսա-
նալով Աստվածային Մոնաղի կենսական և գործուն ուժը Աստված-Քանը
հանդես է գալիս իբրև աշխարհի Արարիչ: Մարկելոսը համարում է նաև, որ հենց
արարչության ժամանակ էլ Աստվածային բացարձակ Մոնաղը իրականացնում
է իր առաջին «տարածվումը» («առաջին իկոնոմիա») և ինքնադրսևորվում է
իբրև այնպիսի Լոգոս, որին եկեղեցին անվանում է Հայր Աստված:

Հակաարիոսական երրորդաբանության արմատավորումը գերխնդիր
համարելով Մարկելոսը փորձում է աստվածաբանորեն հիմնավորել Հիսուս
Քրիստոսի մասին վերոնշյալ դոգմատիկ պատկերացումները: Այդ նպատակով
նա ցույց է տալիս, որ Աստվածային Մոնաղի հատկություններից հաջորդը
Հիսուս Քրիստոսի դրսևորումն է: Հավատքային այդ սկզբունքը նա մեկնա-
բանում է հետևյալ կերպ՝ «առաջին իկոնոմիայից» 400 տարի անց Աստվածային
բանական ուժը Լոգոսը բացարձակ Մոնաղից «տարածվում է» երկրորդ
անգամ («երկրորդ իկոնոմիա») և «մարդկային մարմին առնելով» դառնում է
«Աստծու Որդի» և «Աստծու պատկեր»: Հավատքային այդ դիրքերից Մարկե-
լոսը եզրակացնում է նաև, որ Հիսուս Քրիստոսի անձնավորումով Քացարձակ
Մոնաղի ակտիվությունը չի ավարտվում: Գալիս է այն պահը, պնդում է նա, երբ
Աստվածային Մոնաղը հերթական անգամ դրսևորում է իրեն յուրահատուկ
աստվածային բանական ուժը և «տարածվելով» երրորդ անգամ («երրորդ
իկոնոմիա») հավատացյալների վրա է իջնում «Սուրբ Հոգու կերպարանքով»³:

Դժվար չէ նկատել, որ արիոսականության դեմ ուղղադավան երրորդա-
բանության պաշտպանության իր փորձերում մարկելոսական երրորդաբանա-
կան վարդապետությունը հանգում է բացահայտ մոդալիստական հետևություն-
ների: Ճիշտ է, աստվածաբանը խոսում է Հայր Աստծու, Աստված-Քանի և Սուրբ
Հոգու մասին, բայց, ի հակադրություն նիկեական երրորդաբանության
Մարկելոսը դիմազրկում է երրորդությունը, այսինքն մերժում է երրորդության
Անձերի «աստվածային ինքնություն եությունը»: Կարծում ենք ճիշտ կլինի ասել,
որ, փորձելով արիոսականության դեմ պաշտպանել նիկեական երրորդաբա-
նությունը, բայց չկարողանալով բարձրանալ համագոյության ուղղադավան
մեկնության մակարդակի՝ Մարկելոսը հիմնահարցը փորձում է լուծել մոդա-
լիստական երրորդաբանության դիրքերից, համարելով, որ, թեկուզև արտաք-
նապես, վերջինս խոսում է Աստվածային եզակիության երեք դրսևորումների

մասին: Այդ տեսանկյունից միանգամայն ակնհայտ է, որ Մարկելուր խոսում է ոչ թե աստվածային համագոյ ԱՅԾԵՐԻ, այլ խիստ անորոշ Աստվածային Մոնադի երեք անունների կամ երեք տարբեր դոսեոլոմների մասին: Դժվար չէ նկատել նաև, որ թեև մարկելականության շրջանակներում արտաքինապես պահպանվում և կիրառվում են ուղղադավան երրորդաբանության եզրերը, այնուամենայնիվ, ավելի քան ակնհայտ է, որ «երեք իկոնոմիաների» տեսությունը անխուսափելիորեն հանգեցնում է մոդալիստական հետևության: Պետք է նշել նաև, որ բնութագրի տեսանկյունից մարկելուսական արատավոր վարդապետությունն այդքանով չի սահմանափակվում: Բանն այն է, որ եթե «Աստծու և երրորդության մասին ուսմունքով Մարկելուր գերազանցապես մերժենում է Սաբելին, ապա Հիսուս Քրիստոսի անձի մասին ուսմունքով նա առավելապես մերժենում է Պողոս Սամոսատցուն»⁴:

Ինչպես հայտնի է, արիոսական հակաերրորդաբանության և, ընդհանրապես, եբիոնիտական միապետական հերձվածի «հայր» համարվող Պողոս Սամոսատցին, հետևելով միաստվածության հրեա-քրիստոնեական ըմբռնումներին, փորձում էր աստվածաբանորեն հիմնավորել, թե Աստված միագոեզակիություն է: Այդ իսկ պատճառով էլ նա պնդում էր, որ Հիսուս Քրիստոսն ամենևին էլ երկնքից չէ, որ նա զուտ երկրային ծագում ունի և «ծնվելով Ս. Կույսից, իր կեցությունն ու թագավորությունը սկսում է հենց այդ պահից»: Ըստ նրա, մինչև անարատ իրությունն ու Որդու ծնունդը, Հիսուս Քրիստոս գոյություն է ունեցել ոչ թե անձնապես, այլ միայն աստվածային նախասահմանվածության մեջ: Այդ իսկ պատճառով էլ նա հանգում է ընդհանրացնող այն հետևությանը, որ թե բնութենական էությանը և թե անձնական կեցությամբ Հիսուս Քրիստոսը սովորական մարդ էր հար և նման մյուս բոլոր մարդկանց⁵:

Հիմնովին մերժելով եբիոնիտական-միապետական այդ ուսմունքը, նիկեական երրորդաբանությունը պնդում է, որ երրորդության երկրորդ Անձի մասին աստվածաբանական ուսմունքի հիմքը Հովհաննու Ավետարանն է, որը Հիսուս Քրիստոսի մասին պնդում է չորս ճշմարտություններ՝ « 1) Որ «Սկզբից էր Բանը»: Դա նշանակում էր, որ նա Հայր Աստծու մեջ գոյություն ունեւ պոտենցիալ կերպով: 2) «Բանը Աստծու մօտ էր», այսինքն՝ նա Հայր Աստծո մոտ էր ակտիվ արտահայտված ուժի վիճակում: 3) «Եւ Բանը Աստուած էր» Աստվածային անբաժանությունը: 4) «Ամեն ինչ նրանով եղաւ», ինչպես որ դա բանականության, խոսքի և կամքի միջոցով տեղի է ունենում նաև մարդու մոտ: Դրա համար էլ Բանն անբաժան է Հայր Աստծուց, հավիտենակից է Նրան. «համագոյ է» Նրան»⁶:

Եվ, որքան էլ տարօրինակ լինի, տրամազօրեն հակադիր այդ վարդապետությունների միջև ընտրություն կատարելիս նիկեականության ջատագով Սարկելուս Անկյուրիացին կողմնորոշվում է դեպի Պողոս Սամոսատցու հերձվա-

ծող ուսմունքը Աստվածաբանական և եկեղեցագիտական գրականության մեջ դա բացատրվում է նրանով, որ, չկարողանալով ուղղադավանության դիրքերից մեկնել «Որդին համազոյ է Հայր Աստծուն» նիկեական աստվածաբանությունը, Մարկելոսը պարզապես որոշեց հավատքային այդ սկզբունքը «գոհաբերել արիոսականներին»: Ըստ էության այս հարցում Մարկելոսի աստվածաբանությունը սահմանափակվում էր տրամաբանական հետևյալ դատողություններով եթե Որդին ծնունդ է, ապա նա ժամանակի մեջ հաջորդում է Հայր Աստծուն: Ինչ վերաբերում է Աստվածաշնչում Հիսուս Քրիստոսին տրվող մյուս («Պատկեր, Քրիստոս, Հիսուս, ճանապարհ (Ուղի), ճշմարտություն, Կյանք, Աստծո Որդի») անուններին, Մարկելոսը համոզված կերպով պնդում է, որ դրանք բոլորն էլ երկրորդային են, քանի որ Հովհաննու Ավետարանում նշվում է միայն մեկ Բան-Լոգոս անունը: Այդ համատեքստում դրվատելի պետք է համարել Մարկելոսի ձգտումը Աստված-Բանի վարդապետությունը խարսխել Լոգոսի աստվածաշնչական ուսմունքի վրա: Սակայն, ի հակադրություն ուղղադավան երրորդաբանության, ավետարանական «Սկզբից էր Բանը, եւ Բանը Աստծու մօտ էր» (Հովհ., I, 1), ինչպես նաև «Հայրը ին մէջ է, եւ ես Հօր մէջ» (Հովհ., 10, 38) դրույթները նա հասկանում և մեկնում է իբրև Աստծու և Լոգոսի նույնություն և այդ դիրքերից էլ պնդում է, թե Հիսուս Քրիստոսը կարող է գոյություն ունենալ միմիայն իբրև աստվածային ինքնագիտակցության սկզբունք, որն Աստծու համար ունի նույն նշանակությունը, ինչ միտքը մարդու համար:

Կարելի է բազմապատկել օրինակները, բայց կարծում ենք եղածն էլ լիովին բավարար է եզրակացնելու, որ նիկեական ուղղադավանության դիրքերից Մարկելոսի նահանջը չի սահմանափակվում միայն երրորդության մոդալիտական մեկնաբանության մեջ: Այդ համատեքստում Մարկելոսի երրորդաբանության գլխավոր արատներից հաջորդը պետք է համարել Հիսուս Քրիստոսի անծնավորման վերաբերյալ հերձվածող ուսմունքը: Անդրադառնանք վերջինիս մի քանի հիմնադրույթներին:

«Լոգոսը» համարելով «Աստծո Որդու առաջին բնութագրիչը» Մարկելոսը Պողոս Սամոսատցու նմանությամբ փորձում է հավատքային այդ հիմնադրույթի իմաստը մեկնաբանել մարդու հետ նրա ունեցած «համանմանության» դիրքերից: Այդ մեկնակետից նա փորձում է հիմնավորել, որ ճիշտ այնպես, ինչպես մարդու մտածելակերպն ու միտքն են պայմանավորված բանականությամբ ու գիտակցությամբ, համանման կերպով էլ Աստված իր «ներկակ էներգիան» դրսևորում է Լոգոս-Արարչի միջոցով: Իսկ դա նշանակում է, որ այդ թյուր վարդապետությունն առաջադրելով, Մարկելոսը, փաստորեն, մերժում է անծնավորման վարդապետությունը: Եվ ամենևին էլ պատահական չէ, որ այդ հիման վրա նրա երրորդաբանական համակարգում ակամա մերժվում է նաև փրկագործության ուղղադավան ուսմունքը և տրամագծորեն

հակադիր դիրքերից փորձ է կատարվում աստվածաբանորեն հիմնավորել, թե «Ս. Կույսի միջոցով մարդկային կեցություն ստացած» Հիսուս Քրիստոսը երկնքից չէ, հետևաբար չի կարող աստվածային էություն ունենալ այն պարզ պատճառով, որ նրա մեջ Լոգոսը հանդես է գալիս ոչ թե իբրև էական բնութագրություն, այլ իբրև «մերգործունեության էներգիա»⁷: Դժվար չէ նկատել նաև, որ դրանով մարկելոսական երրորդաբանության շրջանակներում Հիսուս Քրիստոսին կրավորական դեր է հատկացվում: Այդ մեկնակետի դիրքերից էլ Մարկելոսը եզրակացնում է, թե Հիսուս Քրիստոսն այլ բան չէ, քան «Լոգոսի պոտենցիալ դրսևորում», հետևաբար նաև արարածների «զլխավոր և առաջնորդ»: Նախախնամության ուժով Հիսուս Քրիստոսը բացառապես «աշխարհի համար է» մարդկային մարմին առել, քանի որ Աստվածային Սոնադը «ակտուալ Լոգոսը» միայն այդ ճանապարհով կարող էր արարվածներին «անմահություն պարգևել»:

Այդ ամենը վկայում են, որ մարկելոսական երրորդաբանության համաձայն «երկրորդ իկոնոմիայի», «անձնավորված Լոգոսի» կամ Հիսուս Քրիստոսի միակ և բացառիկ առաքելությունն այն է, որ նա դառնա «հարության զլխավոր», այլ ոչ թե «Առաջին հարություն»: Հավատքային այդ սկզբունքը հիմնավորելու նպատակով Մարկելոսը, վկայակոչելով Աստվածաշունչը պնդում է, թե Ս. Գիրքը լիովին թույլ է տալիս խոսել այն մասին, որ հարության բազում դեպքեր տեղի են ունեցել և Հիսուս Քրիստոսից առաջ և նրա առաքելության շրջանում: Անշուշտ Մարկելոսը չի մերժում, որ Հիսուս Քրիստոսը հարություն է առել և անմահ է: Բայց պնդում է նաև, թե «անմահության պարզևր նրա հատկությունը չէ», քանի որ «անմահության ոչ բոլոր տարրերն են արժանի Աստծուն»: Այստեղից էլ նրա հաջորդ եզրահագումը: «Աստված անհամեմատ բարձր է անմահությունից, քանի որ անմահությունը լիովին կախման մեջ է գտնվում Աստծու կամքից»⁸: Այդ հիմնադրույթից աստվածաբանը մակաբերում է մի այլ հետևություն ևս: Ըստ նրա, արարվածները Հիսուս Քրիստոսով չեն փրկագործվում, այլ նրա միջոցով սոսկ «ճշմարիտ հարաբերությունների մեջ են մտնում Աստծու հետ»: Իսկ դա նշանակում է, պնդում է Մարկելոսը, որ, երբ Հիսուս Քրիստոսը համարվում է «առաջնածին», ապա, այդ որակով անգամ նա ոչ մի հարաբերության մեջ չի մտնում աստվածային էության հետ:

Հերթական անգամ մերժելով Հայր և Որդի Աստծու համագոյությունը մարկելակյան երրորդաբանությունը համարում է, որ Հիսուս Քրիստոսն ընդամենը «առաջինն է արարվածների մեջ»: Խնդրո առարկա հարցելում մարկելոսական դոգմատիկայի առանձնահատկություններից հաջորդն այն է, որ նրանում փորձ է կատարվում հիմնավորել հավատքային այն դրույթը, թե Հիսուս Քրիստոսի միջոցով փրկագործությունն իրագործել անհնար է նաև այն պատճառով, որ ոչ մի մարմին չի կարող «բացարձակ հավիտենական լինել» և

ժամանակի ընթացքում հարկադրաբար պետք է «դադարեցնի իր գոյությունը»: Իսկ դրանից, ինչպես այնուամենայն էլ Մարկելուսը, անխուսապիելիորեն հետևում է, որ Լոզոսի թագավորությունը ևս ունի իր վախճանը և Լոզոսն էլ վերջին հաշվով հարկադրված է վերադարձ կատարել դեպի Աստվածային Սոնադի թագավորություն⁹:

Այսպիսով, հանձին Մարկելուս Անկյուրիացու վարդապետության, մենք գործ ունենք երրորդաբանական աստվածաբանության դրսևորումներից մեկի հետ, որը հիմնովին մերժում է Հիսուս Քրիստոսի իրական անձնավորման հավատամքը: Համարելով, որ Հիսուս Քրիստոսն «Աստվածային Լոզոսով օժտված շարքային մարդ է», Մարկելուսը և նրա հետևությամբ մարկելուսականությունը հանգում են այն հետևությանը, որ Հիսուս Քրիստոսն ունի «ժամանակային սկիզբ», հետևաբար նաև վերջ: Հավատքային այդ սկզբունքների հիմնաքարն այն էր, որ Մարկելուսի երրորդաբանական համակարգում «բացարձակ ու հավիտենական է համարվում միայն աստվածային Սոնադը», իսկ նրա «երկրորդ իկոնոմիան» Հիսուս Քրիստոսը, համարվում է ժամանակավոր ու անցողիկ:

Եկեղեցական մատենագրությունը վկայում է, որ IV դարի 40-ական թվականներին միապետական արատավոր երրորդաբանական վերածնության ևս մեկ փորձ կատարվեց Մարկելուս Անկյուրիացու նախկին սարկավագ, Սիրմիումի եպիսկոպոս Փոտինի կողմից:

Փոտինի երրորդաբանական վարդապետության վերաբերյալ սկզնաբար յուրերեսը չեն պահպանվել: Դոգմատիկ այդ համակարգի էության և առանձնահատկությունների մասին որոշ տեղեկություններ ենք քաղում 344 թ. Անտիոքի ժողովի որոշումներից և Սիրմիումի 1-ին քանաձևից: Դատելով ժողովական այդ փաստաթղթերից Փոտինի երրորդաբանական վարդապետության ելակետը Բան-Լոզոսի մասին ուսմունքն է, մասնավորապես հավատքային այն հիմնահարցը, թե ինչ փոխհարաբերության մեջ են գտնվում Աստվածային Լոզոսը և Որդին:

Ասանազիտական զրականության ճանաչված տեսակետի համաձայն դոգմատիկայի ոլորտում Փոտինի հակաերրորդաբանական աստվածաբանությունը արժեքավորվում է իբրև մարկելուսականությունից զատվելու և արիոսականության հետ մերժենալու վճռական փորձ: Արժեքային այդ մոտեցումը ելնում է այն իրողությունից, որ Փոտինն, արմատապես հակադրվելով անձնավորման ուղղադավան վարդապետությանը, առաջ է քաշում հավատքային այն սկզբունքը, թե «անսահման ու անվերջ աստվածայինը» չէր կարող «պարփակվել մարդկային որովայնում»: Այդ մեկնակետի դիրքերից էլ նա հիմնովին մերժում է անձնավորման վերաբերյալ ցանկացած հավատքային լուծում, քանի որ հանդգնած է, թե «աստվածային Լոզոսը» և «Որդի Աստված» միանգամայն

տարբեր եուրյուններ են: Առաջանալով այդ տրամաբանությամբ, նա համոզված կերպով պնդում է նաև, թե «Բան-Լոզոսի» և «Որդու» տարբերությունը, ոչ միայն գոյաբանական է, այլ նաև՝ ժամանակային: Հավատքային այդ դրույթը հիմնավորելու որոնումներում Փոտինը հակվում է այն եզրահանգմանը, թե մինչև մարդկային մարմին առնելը «Քրիստոսը հանդես է գալիս իբրև Լոզոս» և «Որդի է դառնում միայն ծնունդից հետո»: Այդ մեկնակետից էլ նա անցում է կատարում «ծնունդ» եզրի վերլուծական մեկնությանը: Հակադրվելով խնդրո առարկա հարցում նիկեական երրորդաբանության ըմբռնումներին նա համարում է, թե Աստված չի կարող ծնունդ ունենալ, որովհետև եթե Հիսուս Քրիստոսն իրական ծնունդ ունենար, ապա դրանով պարզապես «աստվածությունը կերկատվեր»: Այդ իսկ պատճառով էլ նա, դիմամիտական հակաերրորդաբանության դիրքերից «ծնունդ» եզրի աստվածաշնչական ըմբռնումը յուրահատուկ վերաքննության ենթարկելով, պնդում է, թե «Հիսուս Քրիստոսի ծնունդը պետք է հասկանալ բացառապես որդեգրականության դիրքերից»¹⁰:

Այսպիսով, ի տարբերություն Մարկելոսի, Փոտինի հակաերրորդաբանական աստվածաբանությունը Բան-Լոզոսին համարում է սոսկ «աստվածային պոտենցիա» կամ, ավելի ճիշտ կլինի ասել «աստվածային բանական ուժ»: Եվ, քանի որ Փոտինը Հիսուս Քրիստոսին համարում է միայն «Լոզոսակիր», այդ դիրքերից էլ պնդում է, թե Հիսուս Քրիստոսը զուրկ է աստվածային որակներից: Եվ ամենևին էլ պատահական չէ, որ ռուս աստվածաբան և եկեղեցագետ Ա. Կարտաշևն այդ առնչությամբ պնդում է, որ Փոտինը «... հերետիկոսության խոսքերում ընկղմեց ոչ միայն իրեն, այլև իր ուսուցիչ Մարկելոսին»¹¹:

Դժվար չէ նկատել, որ անձնավորման վերաբերյալ Փոտինի դոգմատիկ ուսմունքը խնդրո առարկա հարցում տառացիորեն վերադատարում է արիոսական հակաերրորդաբանական վարդապետության հիմնադրույթները: Նույնը պետք է ասել նաև Հիսուս Քրիստոսի էության մասին Փոտինի ուսմունքի վերաբերյալ: Այդ եզրահանգումը փաստարկելու նպատակով անդրադառնանք քննարկվող հիմնահարցի փոտինական լուծումների արժեքային վերլուծությանը:

Ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ Փոտինի վարդապետության համար մեկնակետային է հանդիսանում հավատքային այն սկզբունքը, թե «Քրիստոսը սովորական մարդ է», որը «չէր կարող զերբնական ծագում ունենալ»¹²: Նիկեական երրորդաբանությանը տրամագծորեն հակադիր այդ վարդապետությունը հիմնավորելու նպատակով հերձվածողն առաջ է քաշում արիոսականությանը լիովին համահունչ հավատքային այն սկզբունքը, թե «Հիսուս Քրիստոսը ծնվել է իբրև սովորական մարդ», իսկ նրա «աստվածային որակները ոչ թե նրա էության դրսևորումներն են, այլ՝ անձնական ծառայությունների արդյունքը»: Փոտինը փորձում է դոգմատիկ տեսք տալ այն

տեսակետին, թե «Աստծու առջև ունեցած այդ բացառիկ ծառայությունների» շնորհիվ էլ ոչ թե երկրային ծնունդից, այլ մկրտությունից սկսած Հիսուս Քրիստոսի մեջ բնակություն է հաստատում Հայր Աստծո ուժը, նա որդեգրվում է Հայր Աստծու կողմից և այդ ամենի արդյունքում էլ հին մարգարեների նման Քրիստոսը դառնում է հոգեկիր¹³: Այս պարագայում ավելի քան ակնհայտ է, որ Հիսուս Քրիստոսի էության իր մեկնություններում Փոտիմն ուղղակի հանգում է դինամիստական և արիոսական հետևությունների: Ինքնին հասկանալի է նաև, որ Աստված-Բանի և Հիսուս Քրիստոսի էութենական հարցերը հակադրության միջոցով լուծելու Փոտիմի վարդապետությունն անհուսափելիորեն եղծում և միանգամայն հակադիր մեկնություն է տալիս համագոյության և փրկագործության եկեղեցական ըմբռումներին: Արդյունքում Փոտիմի երրորդաբանական վարդապետությունը դատապարտվեց հավատքային տարբեր դիրքերում կանգնած Անտիոքի 344 թ. և Միլանի 355 թ. եպիսկոպոսական ժողովների, ինչպես նաև Կ. Պոլսի 381 թ. տիեզերական ժողովի կողմից¹⁴:

Հետնիկեական վաղ շրջանում IV դարի 50-ական թվականներին միապետական վարդապետության առանձին դրույթների, ավելի կոնկրետ ղուկիանոսական-արիոսական միապետական հակաերրորդաբանության կամ «հին արիոսականության» վերածնության նոր փորձ կատարվեց արիոսամետ նոր խմբակցությունների և դրանց առաջնորդների կողմից, որոնք այդ նպատակին կարողացան ծառայեցնել նաև եպիսկոպոսական մի շարք տեղական ժողովներ: Այդ ոլորտում աչքի ընկան հատկապես արիոսականության ծայրահեղ ծախ թևի ներկայացուցիչները անոմեականները, որոնց վարդապետության ելակետն ու հանրագումարային արդյունքը «Աստծո բացարձակ միակության (եզակիության)» մասին միապետական ուսմունքն էր:

Եկեղեցական մատենագրությունը IV դարի կեսերի մինչնիկեական միապետական երրորդաբանության վերածնությունը կապում է «ղուկիանոսական խմբակի» ներկայացուցիչներից մեկի սուփեստ փիլիսոփա Աստերիոսի ուսմունքի հետ: Պնդելով, թե «Աստծուն նույնքան լավ գիտի, որքան իրեն», Աստերիոսը դասական փիլիսոփայության, մտահայեցողական հասկացությունների և տրամաբանական հնարների միջոցով հիմնավորում և պնդում է, թե Աստծու հիմնական հատկանիշը «անծին» լինելն է: «Ծնվածի» և «անծինի» դիալեկտիկական հակադրության դիրքերից էլ նա պնդում է, թե այն ամենը (այդ թվում Հիսուս Քրիստոսը), ինչ ծնունդ ունի, «տարասեռ է Աստվածային էության նկատմամբ» և լիովին «անհարիր է Աստվածային էությանը»: Բացահայտ միապետական դոգմատիկ այդ պատկերացումները ծնունդ տվեցին «Նոր արիոսական» հոսանքին, որը պատմական աստվածաբանության շրջանակներում հայտնի է նաև «անոմեականություն» անվամբ:

Անոմեականության ակնառու ներկայացուցիչն է փիլիսոփա Աեցիոսը, որի դոգմատիկ պատկերացումները նույնպես խարսխված էին «ծնվածի» և «անծնի» աստվածաբանական հակադրության վրա: Ընդ որում, «անծնունդ» և «ծնված» եզրերը նա համարում էր Հայր և Որդի Աստծո էությունը բնութագրող արտահայտություններ: Դրանով նա ոչ միայն մերժում էր համազոյության նիկեական վարդապետությունը, այլև փորձում էր դոգմատիկ տեսք տալ հավատքային այն սկզբունքին, թե Հայր և Որդի Աստված էակից չեն միմյանց: Այս հարցում «անհետևողական» համարելով անգամ Արիոսին Աեցիոսը հիմնովին քննադատում է նրա կողմից առաջ քաշված որդեգրակնության ուսմունքը և հռչակում, որ Հիսուս Քրիստոսն ունի ժամանակային նկարագրություն: Ընդ որում, եպիփան Կիպրացու վկայությամբ, Հայր Աստծո և Հիսուս Քրիստոսի անհամապատասխանությունները հիմնավորելու համար նրա կողմից առաջադրվում են 47 տրամաբանական-սիլոգիստական եզրահանգումներ:

Այսպիսով, միապետական և արիոսական հետերոդոքսիաների հետևությանը մերժելով Հիսուս Քրիստոսի աստվածային էությունը և համազոյության նիկեական ուսմունքը Աեցիոսը պնդում էր, որ «անծնունդ» եզրով պետք է բնութագրվի միմիայն Աստծո էությունը: Եվ քանի որ միակ «անծնունդն ու անժամանակայինը Հայր Աստվածն է», նա է նաև «եզակի ու բացարձակ միակությունը», իսկ Որդին չէր կարող Աստված լինել, քանի որ թեկուզև նա «հրաշավառ ծնունդ է», այնուհանդերձ ամենևին էլ «ծնունդ չէ Հայր Աստծու էությունից»: Հակաերոդոքսաբանական այդ ուսմունքի հետագա ծավալումը կապված է Աեցիոսի աշակերտ Եվնոմիոս եպիսկոպոսի անվան հետ: Այդ կապակցությամբ ամենից առաջ հարկ ենք համարում մատնանշել, որ Եվնոմիոսը պատկանում է անոմեականության հենքի վրա ասպարեզ իջած միանգամայն «նոր տիպի» այն հակաերոդոքսանների թվին, որոնք ոչ մի կապ չունեին ոչ «ղուկիանոսական խմբակի», ոչ Արիոսի և ոչ էլ Արիոսի աշակերտների հետ:

Դատելով Փիլոստորգիոսի պատմության մեջ պահպանված պատառիկներից¹⁵, Եվնոմիոսի դոգմատիկական համակարգը ուղղակի խարսխվում է արիստոտելական փիլիսոփայության և, մասնավորապես, Աստծու էության և եզակիության մասին Արիստոտելի ուսմունքի վրա: Այդ դիրքերից Եվնոմիոսի երոդոքսաբանության հիմնական սկզբունքն այն համոզմունքն է, թե Աստծու միակ բնութագիրը ամփոփ ձևով սահմանելի է միայն «անսկիզբ» եզրի միջոցով: Ընդ որում, ի տարբերություն «ղուկիանոսականների» և հին արիոսականների, Եվնոմիոսի համակարգում Աստված բնութագրվում է իբրև «որոշակիությունից զուրկ գոյ»: Նրա համոզմամբ աստվածային էության տարբերակիչ հատկանիշը նրա «ինքնագոյ» և «անկախ» էությունն է, քանի որ

նա ինքն «անծին է»: Այստեղից էլ նրա այն պնդումը, թե «Աստվածային էությունը նրա անծին լինելն է»:

«Աստվածային անծին էությունն ու ինքնատիպությունն էլ» Եվնոմիոսի դոգմատիկայի շրջանակներում վերածվում է համագոյության դեմ ուղղված հիմնական փաստարկի: Այդ մեկնակետից նա պնդում է, որ «անծին Աստված չի կարող իր էությունից ծնունդ տալ ինչ-որ մեկի», քանի որ «ծնունդ տալով Աստված կսպառեր ինքն իրեն»: Ըստ նրա բանն այն է, որ Աստված իր հատկությունները կարող է փոխանցել բացառապես տրոհման և բաժանման, կամ էլ՝ միավորման միջոցով: Բայց Աստծու նկատմամբ այդ հատկություններից որևէ մեկը կիրառել կնշանակի «ոչնչացնել Աստծուն», քանի որ «եթե Աստված իր էությունը տրոհեր կամ բազմապատկեր, նա պարզապես կոչնչացներ ինքն իրեն»: Եթե համարենք, թե Աստծված ծնել է Որդուն, շարունակում է Եվնոմիոսը, ապա պետք է ընդունենք նաև, որ «ծնողն» անխուսափելիորեն նախորդում է «ծնվողին»: Դրանից գատ, պնդում է նա. «ծնվողը ժամանակի հոսքին է հանձնում նաև ծնողին», ավելի ճիշտ՝ նրան «ժամանակային հաշվարկի» է ենթարկում, որից անխուսափելիորեն պետք է հետևի, որ Աստված ևս ժամանակային է: Քննարկվող հիմնահարցին Եվնոմիոսն անդրադառնում է նաև հակադարձ հիմունքների դիրքերից: Այդ առումով նա պնդում է, որ, եթե ընդունենք, թե Աստված ծնել է նախապես գոյություն ունեցող Որդուն, ապա անխուսափելիորեն կառնչվենք «երկու անսկիզբ էությունների» հետ, որի արդյունքում կրախի կմատնվեն «ծնվածի» և «ահծինի» միջև առկա բոլոր տարբերությունները:

Տրամաբանական և փիլիսոփայական կատեգորիաների օգնությամբ Եվնոմիոսն իր համար ելակետային այդ դրույթներից անցնում է կատարում ընդհանրացնող այն եզրահանգմանը, որ միայն Հայր Աստված կարող է Անսկիզբ լինել: Եվ, քանի որ նրա համոզմամբ Հիսուս Քրիստոսի հիմնական բնութագրիչը «ծնված» լինելն է, հետևում է, որ նա չէր կարող գոյություն ունենալ «իր ծնունդից առաջ», չէր կարող նաև «անժամանակային» լինել: Եթե Հիսուս Քրիստոսին անվանում են «Միածին Աստված» կամ «Միածին Որդի», պնդում է նա, ապա դա պետք է հասկանալ միայն վերապահունով: «Միածին» լինելը պարզապես նշանակում է, որ «Որդին ոչ թե Հայր Աստծու էությունից է», այլ «ծնվել է Հայր Աստծո կամքով»: Իսկ դա ակնհայտ կերպով ցույց է տալիս, որ «Որդին իր էությամբ հակադիր է Հորը»¹⁰:

Նույնքան հետերոդոքս է նաև Ս. Գրգու մասին Եվնոմիոսի դոգմատիկ ուսմունքը: Խնդրո առարկա հարցում նրա ելակետն այն համոզմունքն է, որ միակ իրական գոյ լինելով Աստված արարված աշխարհի հետ շփվում է ոչ թե իր էությամբ, այլ «իր կեցության արտաքին սահմաններից դուրս ընկած էներգիայով»: Այդ իսկ պատճառով էլ «ոչ թե գործող ուժով, այլ որոշակի

մասնավոր ենթոգիայով Աստված արտադրում է ոչ միայն Որդուն, այլև Ա. Գոզուն»։ Այդ ամենը միանգամայն ակնառու կերպով ցույց են տալիս, որ Եվոմոնիոսի դոգմատիկական համակարգը ուղղված էր ոչ միայն համագոյության նիկեական աստվածաբանության, այլև առհասարակ եկեղեցական երրորդաբանության դեմ։ Աստված անծին միակություն է և եզակի։ Որդին արարված է և արարած, որը մինչ այդ գոյություն չի ունեցել, այսինքն արարվել է ոչնչից։ Այդ իսկ պատճառով էլ նա ոչ միայն նման չէ Հայր Աստծուն, այլև էապես հակադիր է նրան, օտար է Հայր Աստծու բնությանը և նրա հետ ոչ մի նմանություն չունի։ Ա. Գոզին «ըստ արժանիքների և կարգի երրորդն է», հետևաբար երրորդն է նաև ըստ էության։

Փաստերը վկայում են նաև, որ IV դարի 50-ական թվականների վերջին այս «կատարելագործված արիոսականությունը» իր վարդապետությունը եկեղեցու սեփականությունը դարձնելու միտումով վճռական քայլերի դիմեց։ Այդ նպատակով 357 թ., Դիոնիսիոս Անտիոքացու մահից հետո, Անտիոքի պատրիարքական աթոռ բարձրացավ Եվդոկսիոս Գերմանիկեցին, որն, օգնական ունենալով սարկավագ դարձած Սեցիոսին, ակտիվորեն սկսեց իրագործել անոմեականության արմատավորումը։ Դրանից զատ Եվդոկսիոսի ջանքերով 358 թ. Անտիոքում եպիսկոպոսական ժողով գումարվեց, որը ուղղադավան հռչակեց Սիրմիոնի 2-րդ բանաձևը։ Դրանով բացելիքաց մերժվեց համագոյության նիկեական սկզբունքը, իսկ նիկեականները դատապարտվեցին։ Միանգամայն ակնհայտ դարձավ նաև, որ արիոսականությունը հուսահատ նոր փորձ է կատարում վերանվաճելու իր կորցրած դիրքերը։

¹ Ств Гусев Д. Ересъ антиринитариев третьяго века. Казань, 1872, с. 210-211

² Մարկելոս Անկյուրիացու երրորդաբանական վարդապետության մասին առանձին հատվածներ պահպանվել են Սինի հայրաբանության մեջ զետեղված Եվսեբիոս Կեսարացու երկհատորանոց «Ընդդեմ Մարկելոսի» և եռհատոր «Աստվածաբանության մասին» դոգմատիկական տրակտատներում։ Ств Eusebius. Kontra Marcellum / Migne J. P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca (այստեղտ PG). Lib. I-II. T. XXIIV, Paris, 1865 և Eusebius. De ecclesiastica theologia / Migne J. P. PG, Lib. I-III, T. XXIV, Paris, 1865.

Մարկելոսականության մասին հավատքային և պատմական արժեքավոր տեղեկություններ են հաղորդում նաև Սոկրատ Արղաստիկոսի և Սոզոմենոսի «Եկեղեցական պատմությունները»։ Ств Сократ Схоластик. Церковная история. СПб., 1850, кн. I, гл. 36; Созомен Эрмул Саламинский. Церковная история. СПб., 1851, кн. II, гл. 36.

Մարկելոսականության աստվածաբանական էության վերաբերյալ համահունչ են նաև Արևելյան և Արևմտյան վաճառական եկեղեցիների արժեքային մոտեցումները։ Ств. օրինակ, Encyclopaedia of religion and ethics (ed. by James Hastings). V, N-Y, 1964, p. 575. Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви, т. 4. М., 1994, с. 122-131 և այլն։

³ Մարկելոսական «իվոմոնիաների» տեսության մասնամասները տես Eusebius. Kontra Marcellum / Migne J. P. PG. T. XXIIV, Lib. I, cap. 1, p. 717. 720-721; cap. 2, cap. 4, p.

752-754; Lib. II, cap. 1, p. 777, cap. 2, p. 785, 789, 792; Eusebius De ecclesiastica theologia / Migne J. P. PG, T. XXIV, Lib. I, cap. 1 cap. 2, 11, 15; Lib. III, cap. 3, cap. 4, p. 1004-1005

⁴ Гусев Д. Ересь антимитринитариев третьего века. Казань, 1872, с. 210-211.

⁵ Տե՛ս Եվսեբիոսի Կեսարացւոյ Պատմութիւն Եկեղեցւոյ, Վեներիկ. 1877, դպր. Է. գլ. 27, 30: Տե՛ս նաև Сократ Схоластик. Церковная история, кн. I, гл. 36, кн. II, гл. 20 29-30; Созомен Эрмии Саламинский. Церковная история, кн. II, гл. 36.

⁶ Карташев А. В. Вселенские Соборы. СПб, 2002, с. 53.

⁷ Սարկելոս Անկյուրացու երրորդաբանական և քրիստոսաբանական համալարգերի վարդապետական հիմնադրույթները տե՛ս Eusebius Kontra Marcellum / Migne J. P. PG, T. XXIV, Lib. I, cap. 1, p. 720-721; cap. 2, p. 784, cap. 4, p. 761-762, Lib. II, cap. 2, p. 777, 782, cap. 4, p. 812; Lib. III, cap. 1, p. 821: Eusebius. De ecclesiastica theologia / Migne J. P. PG, T. XXIV, Lib. I, cap. 18, p. 861, Lib. II, cap. 6, cap. 8, p. 913; Lib. III, cap. 9, cap. 11-12.

⁸ Մանրամասները տե՛ս Eusebius Kontra Marcellum / Migne J. P. PG, T. XXIV, Lib. I, cap. 1, p. 721-723; cap. 4, p. 763-764, Lib. II, cap. 2, p. 778-780, 783-784, Lib. III, cap. 1, p. 824-825: Eusebius. De ecclesiastica theologia / Migne J. P. PG, T. XXIV, Lib. I, cap. 18, p. 863; Lib. II, cap. 6, cap. 8, p. 914-915; Lib. III, cap. 9, cap. 11-12.

⁹ «Լոզոսի ժամանակավոր թագավորության» աստվածաբանության դեմ 381 թ. Կ. Պոլսի տիեզերական ժողովի հայրերը հռչակեցին «որոյ թագաւորութան ոչ գոյ վախճան» հավատամքը:

¹⁰ Մանրամասները տե՛ս Encyclopaedia of religion and ethics (ed. by James Hastings) V. V, N-Y, 1964, p. 575; Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви, Т. 4. М., 1994, с. 122-131.

¹¹ Карташев А. В. Вселенские Соборы, с. 72.

¹² Մանրամասները տե՛ս Encyclopaedia of religion and ethics (ed. by James Hastings) V. V, N-Y, 1964, p. 575; Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви, Т. 4. М., 1994, с. 122-131.

¹³ Abbe Duchesne. The Early history of the Church. V. 2. London, p. 72, Encyclopaedia of religion and ethics (ed. by James Hastings) V. V, N-Y, 1964, p. 575; Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви, Т. 4, с. 133.; Карташев А. В. Вселенские Соборы, с. 56.

¹⁴ Կ. Պոլսի 381 թ. տիեզերական ժողովի I-ին կանոնը բանադրում է եվնոմիականների, անոնեականների, արիոսականների կամ եվդոսիականների, կիսաարիոսականների կամ հոգեմարտների, սաբելականների, մարկելոսականների, փոտինականների և ապոլինարիականների հերետիկոսությունները:

¹⁵ Տե՛ս Сокращение Церковной истории Филосторгия. СПб, 1854, кн. II, гл. 16.

¹⁶ Карташев А. В. Вселенские Соборы, с. 81. Եվնոմիոսի և Եվնոմիականության մասին տե՛ս նաև Христианство (энцикл. словарь), Т. I, М., 1993, с. 518; Encyclopaedia of religion and ethics (ed. by James Hastings), v. V, p. 575 և այլն: