

ՏԵՐՏՈՒԼԻԱՆՈՍԻ ԵՐՐՈՐԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՀԻՄՔԵՐԸ

Եթե I դարի 60-ականներից սկսած և ողջ II դարում հավատքային հարցերում քրիստոնեության պայքարն ավելի շատ «արտաքին» էր, այսինքն՝ ուղղված էր եկեղեցու համակարգում ձևավորված, բայց հավատքային և փիլիսոփայական-աստվածաբանական այլ հիմքեր ունեցող շարժումների ու հոսանքների (էփոնիզմ, գնոստիկություն և այլն), ինչպես նաև՝ հեթանոս տեսաբանների դեմ, ապա այդ համատեքստում III դարում, հատկապես՝ նրա առաջին կեսին առնչվում ենք միանգամայն նոր հոգևոր իրողությունների հետ:

Եկեղեցական պատմության այս փուլն ամենից առաջ պետք է բնութագրել որպես վաղ ջատագովության ռացիոնալիստական և իռացիոնալիստական հոսանքների ընդգծված տարամիտության շրջան: Համոզված լինելով այն բանում, որ հունական փիլիսոփայական (տեսական) մտքի աստվածաբանական ըմբռնումներն էապես մերժենում են քրիստոնեական լուծումներին, ջատագովների ռացիոնալիստական թևի ներկայացուցիչներն այդ ըմբռնումները ծառայեցրեցին սեփական նպատակներին: Ինքնին հասկանալի է, որ այդ գործընթացում նրանք համապատասխան փիլիսոփայական լուծումներին անհրաժեշտաբար քրիստոնեական «բարձրագույն փիլիսոփայական պարզություն, հավաստիություն և փաստացիություն» էին հաղորդում: Նրանց համար սկզբունքային էր համարվում Հուստինոս փիլիսոփայի կողմից ասպարեզ նետված կարգախոսը՝ «Երուսաղեմի ճանապարհը որոնել՝ Աթենքով շարժվելով» (տես 7, 44; 11, 240): Իսկ ջատագովական մտքի հակադիր՝ հոսանքն անփոփոխ կերպով հանդես էր գալիս իռացիոնալիզմի դիրքերից և հավատքային հարցերում բացառիկ դեր էր վերապահում խորհրդապաշտությանը՝ ձգտելով աստվածաբանությունը կառուցել ռացիոնալիզմն իսպառ բացառող հիմքերի վրա (18, cap. VII; 16, cap. III):

III դարի առաջին կեսի աստվածաբանական այդ որոնումներն իրենց կնիքն են դրել քրիստոնեական աշխարհայացքի հիմնավորման գործընթացների վրա: Այդ ամենի ազդեցությամբ «արտաքին» թշնամու դեմ միտված ջատագովական պայքարն աստիճանաբար իր տեղը զիջել է «ներքին»՝ դոգմատիկական-աստվածաբանական բանավեճերին: Եվ այդ համատեքստում III դարի առաջին կեսը պետք է որակել որպես քրիստոնեական վարդապետության զարգացման առավել ինտենսիվ ժամանակաշրջաններից մեկը: Նախորդ դարում եկեղեցու համար առավել մեծ վտանգ ներկայացնող գնոստիկության ազդեցիկ բոլոր

ներկայացուցիչները դուրս էին եկել պատմական թատերաբեմից: Նոր սերնդի գնոստիկյան առաջնորդներն ու դպրոցները զնացին այլ ճանապարհով: Նրանք իրենց հետնորդներով առանձին համայնք կազմելով տարանջատվեցին եկեղեցուց: Եվ պետք է փաստել, որ այդ խզումը դարձավ եկեղեցական պատմության առանցքային նշանակության իրադարձություններից մեկը, քանի որ դրանով իսկ գնոստիկությունն իրեն դուրս դրեց եկեղեցուց և նրա համար այլևս վտանգ ներկայացնել չէր կարող: Դրա արդյունքում, ինչպես Ա. Դառնական է պնդում, «իբրև հաստատություն եկեղեցին առանձնահատուկ, ինքնուրույն արժեք ձեռք բերեց և վերածվեց կրոնական մեծության» (3, 136): Որակական այդ տեղաշարժերի շնորհիվ մոր ձևավորվող աստվածաբանական հոսանքներն ու ուղղությունները ազատ զարգացման լիակատար հնարավորություն ստացան: Իր հերթին «... գնոստիկության դեմ բանավեճի մեջ մտած աստվածաբանական մտքի էներգիան գնոստիկության անկմանը զուգընթաց չմարեց: Այն պաշտպանվեց և սնվեց ինտելեկտուալ հեթանոսության թարմ ուժերի կողմից, որը երկրորդ դարի կեսերից քրիստոնեությանը բազմաթիվ դավանորդներ տվեց» (8, 30):

Այդ ամենի հետևանքով հավատքային հարցերի շուրջ ծավալված պայքարի այս փուլում առանցքային նշանակություն ձեռք բերեցին ներքին՝ աստվածաբանական-դոգմատիկական վիճաբանությունները: Դոգևոր այդ պայմանների ազդեցությամբ եկեղեցական ջատագովությունն աստիճանաբար իր տեղը զիջում էր համակարգված աստվածաբանական ուսմունքների մրցակցությանը: Եվ քանի որ մոր ծավալվող աստվածաբանական-դոգմատիկական շարժումները սեփական ընթանումների հիմնավորման գործում դեռևս հարկադրված էին շարունակել նախկին ավանդությունը՝ օգտվել փիլիսոփայական աշխարհայացքից և մեթոդաբանությունից, եկեղեցական պատմության այս փուլում ևս առնչվում ենք փիլիսոփայություն-քրիստոնեություն փոխհարաբերությունների դիմամիկ ծավալման հիմնահարցերի հետ: Եվ վավերագրերը փաստում են, որ III դարի առաջին կեսին փիլիսոփայություն-քրիստոնեություն փոխհարաբերության բնագավառում ուրույն դեր և ազդեցություն են ունեցել հատկապես մորպլատոնականությունն Արևելքում և ստոիկությունը՝ Արևմուտքում:

Ինչպես աշխարհայացքային ցանկացած հարցում, այս պարագայում ևս տեսական գրականության մեջ համդիպում ենք միակողմանի և ծայրահեղ տեսակետների: Նույնը պետք է ասել նաև հիմնահարցի աստվածաբանական գնահատումների վերաբերյալ, ուր ընդգծված հակադրությամբ աչքի են ընկնում արևելյան և արևմտյան մոտեցումները:

Այդ կապակցությամբ հարկ ենք համարում մատնանշել անառարկելի այն իրողությունը, որ III դարի առաջին կեսին հեղինակական փիլիսոփայության ազդեցությամբ ինչպես քրիստոնեական արևելքում, այնպես էլ արևմուտքում երրորդաբանական և քրիստոսաբանական հարցերի վերաբերյալ ասպարեզ են իջնում որակական նոր բովանդակության ուսմունքներ: Դրանք անխզելիորեն կապված են Որիգենեսի և Տերտուլիանոսի աստվածաբանական գործունեության հետ: Այդ գործընթացը խթանվել է նաև հեթանոսական տեսական մտքի, ինչպես նաև ղոգմատիկական նոր շարժումների (միապետականներ) գործունեության արդյունքում: Այդ փաստն է վկայում նաև Ա. Սպասկին, որը գրում է. «այն ժամանակ, երբ հռոմեական թերուս եպիսկոպոսներ Ձեֆիրիոսն ու Կալիստոսը տատանվում էին Կղեոմենի և Սաբելի միապետական աստվածաբանության և Դիպոլիտի ստորադասության վարդապետությունների միջև, եկեղեցում արդեն գործում էին երկու հեղինակներ, որոնց Ս. Երրորդության մասին ուսմունքը սկսեց ազատագրվել նշված կողմերի ծայրահեղություններից և իրենց արժանիքներով մի ամբողջական դարաշրջան նշանավորեցին այդ ղոգմայի պատմության մեջ» (8, 59):

Բնագրային վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ ինչպես Որիգենեսին, այնպես էլ Տերտուլիանոսին չեն բավարարել ջատագովների ղոգմատիկական լուծումները: Այդ իսկ պատճառով էլ աստվածաբանության ոլորտում էական լրացումներ և ճշգրտումներ կատարելով, նրանք ձգտել են ամբողջացնել և ավարտուն տեսքով ներկայացնել հավատքային հիմնարար նշանակության երրորդաբանական և քրիստոսաբանական հիմնահարցերը: Այդ տեսանկյունից մերժողական մոտեցում պետք է ցուցաբերել արևմտյան աստվածաբանության շրջանակներում տարփողվող բազմաթիվ տեսակետի նկատմամբ: Մասնավորապես, լիովին հիմնազուրկ պետք է համարել այն հավաստումը, թե իբր ի տարբերություն իր ժամանակակիցների, Տերտուլիանոսի աստվածաբանական համակարգն էական բոլոր հարցերում իրենից ավարտուն ուղղադավան ուսմունք է ներկայացրել և որ հեղինակի աստվածաբանական լեզուն «զուտ քրիստոնեական» է և աչքի է ընկել իր բացառիկ ճշգրտությամբ (3, 285-286; 8, 76): Այդ պնդումներն օբյեկտիվորեն վերլուծելու և արժևորելու համար հարկ ենք համարում անդրադառնալ Տերտուլիանոսի աստվածաբանական համակարգի և ստոիկյան փիլիսոփայության համեմատական ուսումնասիրությանը:

Մասնագիտական գրականության մեջ շրջանառվող տեսակետի համաձայն ստոիկության և Տերտուլիանոսի աստվածաբանական համակարգի աներկբայելի կապը միանգամայն ակնհայտ է դառնում, երբ աստվածաբանի ղոգմատիկական հայացքները քննարկում ենք իրենց բնորոշ գեներտիկական (որտեղ գերազանցապես քննարկվում է մեկ հարց, թե ինչո՞ւ և ինչպե՞ս է

միասնական Աստված դրսևորվում է երեք անձով) և գոյաբանական (ուսմունք այն մասին, թե ի՞նչ է աստվածային Երրորդությունն ինքնին և ինչպե՞ս պետք է ըմբռնվեն նրա կեցության մեջ երեք անձերը) մոտեցումների տեսանկյունից (8, 61): Համարվում է նաև, որ գոյաբանական առումով Տերտուլիանոսի դոգմատիկական համակարգն ուղղակի հենված է ստոիկության վրա: Հեղինակներից ոմանք պնդում են անգամ, որ այն ուղղակի բխում է ստոիկյան աշխարհայացքից (5, 383; 4, 199; 6, 121, 99): Սակայն պետք է նկատել, որ դա հիմնահարցի արժևորման ծայրահեղ միակողմանի մոտեցում է:

Փիլիսոփայության պատմության հիմնահարցերի ուսումնասիրությամբ զբաղվող տեսաբանները գտնում են, որ ստոիկությունը ձևավորվել է փիլիսոփայության ընդհանրական սկզբունքները համակարգելու, նաև՝ «առանձնահատուկ միջով անցկացնելու» պահանջով (9, 21-22): Այդ համատեքստում ստոիկյան փիլիսոփայության տեսական հիմնարար սկզբունքը աշխարհի միասնության և գոյի մատերիական լինելու մասին ուսմունքն է: Փիլիսոփայական այդ հայեցակարգում իրական գոյ է համարվում միայն այն, ինչը մատերիական է և մարմնական տեսք ունի: Ուստի ցանկացած գոյ մարմնական է: Ստոիկյան ուսմունքում մոնիստական մեկնաբանություն է տրվում նաև միասնական սուբստանցին (մատերիա և ուժ), սեռատեսակային հարաբերություններին, կատեգորիաներին (որոնք ըմբռնվում են որպես ըստ ձևի մարմինների դասակարգում), հավասարապես նաև՝ Աստծուն և հոգուն: Նրանք գտնում են նաև, որ մատերիական ու նյութական են բարձրագույն տարրերը (ակտիվ սկիզբ օղը և կրակը, որոնք ծնում են պնևման, կյանքը, գիտակցությունը, ինչպես նաև՝ ձև և կյանք են հաղորդում պասիվ նախատարրերին՝ ջրին և հողին), բոլոր դրակները, որոնք ըմբռնվում և մեկնաբանվում են որպես պնևմա և մարմին), սահմանումները և հատկությունները, որով մի իրը (առարկան, երևույթ) տարբերվում է մատերիական այլ իրից (առարկայից, երևույթից): Ճիշտ այդպես մատերիական են համարվում նաև զգացմունքները, ձգտումները, պատկերացումները, դատողությունները և, անգամ, վերացական հասկացությունները, ինչպիսիք են բարին և ճշմարտությունը: Մի խոսքով ասած, այն ամենը, ինչ կեցություն ունի, մատերիական է (2, 452, 460-461; 1, 481-485; 19, 118, 178; 8, 68):

Այդ տեսանկյունից կարելի է համընկնող բազմաթիվ եզրեր գտնել նաև Տերտուլիանոսի համակարգում: Գ. Մայորովն այդ կապը բացատրում է նրանով, որ ձևավորվելով միևնույն միջավայրում, քրիստոնեությունն արդեն յուրացրել էր կինիկյան և ստոիկյան բազմաթիվ պատկերացումներ: Քրիստոնեությունն այդ հիման վրա է նշված պատկերացումները համարել «սեփականը»: Եվ երբ հետագայում քրիստոնեության գաղափարախոսները «զարմանքով նկատե-

ցին» սեփական կրոնական գաղափարների ապշեցուցիչ նմանությունը ստոիկության հետ, հրապարակեցին «մեր Սենեկայի» մասին առասպելը, ըստ որի նշանավոր այդ ստոիկ փիլիսոփան հռչակվեց «Պողոս առաքյալի աշակերտը»: Ընդհանրացնելով այդ ամենը վերլուծաբանը պնդում է, թե «... այդ ամենի համատեքստում է հասկանալի դառնում տարօրինակ այն իրավիճակը, երբ Տերտուլիանոսն ամենուր դատապարտում է ստոիկներին և, միաժամանակ, մշտապես օգտվում է նրանց աշխարհայացքային ըմբռնումներից» (6, 111): Կարծում ենք այդ տեսանկյունից առաջին հերթին պետք է անդրադառնալ տեսական և եկեղեցագիտական գրականության մեջ մատնանշվող այն փաստին, որ ստոիկների հետևությանը Տերտուլիանոսը ևս Աստծուն անվանում է Զոգի, բայց, այնպիսին, որը պետք է ըմբռնել որպես «... յուրատիպ դոկտրինա ունեցող յուրատիպ մարմին» (14, cap. VII; 19, 120; 8, 69):

Անշուշտ, մենք հեռու ենք այն մտքից, թե առանցքային նշանակության դոգմատիկական այս հարցում III դարակեսի արևմտյան «աստվածաբանական սյունը» հանդես է գալիս Աստծու և գոյի «նյութականացման»-մատերիականացման դիրքերից: Պարզապես այս պարագայում առնչվում ենք փիլիսոփայություն (ստոիկություն) - աստվածաբանություն միահարթ առնչության անուրանալի փաստի, որը վկայում է այն մասին, որ չնայած իր հանրահայտ կոչին, Տերտուլիանոսն, այդուհանդերձ, «անցնում է Աթենքով»:

Զափազանց պերճախոս է նաև վերը նշված հիմնադրույթի մեկնաբանությունը: Այդ հարցում Տերտուլիանոսի աստվածաբանական մոտեցումը և նրա մտքերի ընթացքը ուղղակի հիշեցնում (անգամ՝ կրկնում) են ստոիկությանը: Նա ևս ելակետային է համարում այն հիմնադրույթը, որ «... թեև Աստված Զոգի է, Նա ևս մարմին ունի» (14, cap. VII), ջատագովել իր իսկ առաջադրած դոգմատիկական այդ հիմնադրույթը ուղղադավան է համարում այն պատճառաբանությամբ, թե «մարմին չունեցողը չի կարող տառապել» քանի որ «չունի այն, ինչը ենթակա է տառապանքի»: Եվ քանի որ Տերտուլիանոսի համար միակ հեղինակություն է Աստվածաշունչը, որտեղ, նրա համոզմամբ, «... ինչ գրված է, չի կարող չլինել» (17, cap. III), ապա նա համոզված կերպով պնդում է, որ եթե «հոգևոր սկիզբը տառապում է», ապա անժխտելի պետք է համարել և այն, որ նա մարմին ունի: Այստեղից էլ աստվածաբանի այն եզրակացությունը, որ հոգևոր սկիզբը մարմնական է, ապա նա ևս ցանկացած մարմնական գոյի նման ենթակա է տառապանքի: Այդ ամենն էլ թույլ են տալիս պնդել, որ Տերտուլիանոսի աստվածաբանական համակարգում «տառապանք» և «մարմնական» հասկացություններն օգտագործվում են իբրև հոմանիշներ, կարելի է ասել նաև՝ նույնացվում են միմյանց: Եվ քանի որ նա ոչ միայն համոզված է այն բանում, որ Աստված հոգի է և, միաժամանակ, յուրատիպ մարմին (13, cap. VII), ապա

միանգամայն տրամաբանական պետք է համարել նաև աստվածաբանի աշխարհայացքային նշանակության այն պնդումը, թե Աստված ոչ միայն գործում է, այլև՝ ենթակա է տառապանքի (16, cap. III):

Եվ չնայած վերը մատնանշված ակնհայտ ընդհանրություններին, կարծում ենք, որոշակի վերապահումով պետք է մոտենալ քննարկվող հիմնահարցի այն զնահատման նկատմամբ, համաձայն որի «Տերտուլիանոսի և ստոիկության համար ընդհանուր ողջ գոյի նյութականացումն իրենից կարող էր հին եկեղեցական գրականության չափազանց հետաքրքրական դրվագ ներկայացնել, եթե այն վերջինիս (Տերտուլիանոսի՝ Գ. Ս.) մոտ չուղեկցվեր ստոիկյան ուսմունքից վերցված այնպիսի փոխառություններով, որոնք ուղղակի ազդեցություն են ունեցել նրա դոգմատիկայի վրա: Արդեն իսկ ստոիկության ազդեցությամբ Աստծու մասին նրա ըմբռնումն ավելի կոնկրետ սահմանման տեսք է ընդունում: Ճիշտ այնպես, ինչպես ստոիկները նույնացնում էին աշխարհն ու տիեզերքը, այդպես էլ Տերտուլիանոսի համար Աստվածն ամեն ինչ պարառում է իր մեջ՝ և՛ աշխարհը, և՛ տեղը, և՛ ամենայնը» (8, 70-71; 14, cap. VII; 13, cap. VII):

Աճռու՛նշտ, ընդհանրություններն անառարկելի են: Բայց չպետք է աչքաթող անել և այն, որ Տերտուլիանոսի համակարգի ելակետն Աստվածաշունչն է, իսկ հիմնական մոտիվը՝ խորհրդապաշտությունը, ինչը Լ. Ֆոյերբախը բնութագրում է որպես «քրիստոնեական ստոիկություն» (9, 327):

Ուշադրության է արժանի նա մեկ բնորոշ փաստ՝ այն, որ Տերտուլիանոսի երրորդաբանական ուսմունքի մեթոդաբանական հիմքում ընկած է կատեգորիաների մասին ստոիկյան ուսմունքը: Վերջիններս, ինչպես հայտնի է, գոյի հիմք էին համարում կեցությունը, որը մարդկային գիտակցության կողմից տարբեր կերպ էր ընկալվում: Նրանց համոզմամբ մարմնի (գոյ-կեցության) և նրա հատկությունների մասին մտային հակադրությունն էլ կազմում են կատեգորիաները (2, 457-458; 1, 482; 19, 119-120; 8, 68):

Այդ հիման վրա ստոիկներն Աստծու մեջ հստակորեն տարանջատում էին էական և պատահական հատկություններ: Նրանք ջանադրաբար ուսումնասիրել և մեկնաբանել են հատկապես գոյի (գոյերի) ծագումնաբանության և ներքին փոխհարաբերության հարցերը: Համոզված լինելով այն բանում, որ աշխարհակառույցի անորոշությունից կոնկրետ գոյն առաջանում է 4 (սուբստանցիա, սուբստրատ, սեռ կամ անհատական առանձնահատկություն, տեսակ) կատեգորիաների շնորհիվ, ստոիկյան փիլիսոփայության ներկայացուցիչները գտնում էին, որ Աստծու էությունը պարառված է նրա բանականության մեջ: Եվ քանի որ Աստված մտածում է մարմնապես, նա հրե բանականություն է, աշխարհի բանական շունչը (2, 462; 1, 482, 484-485; 19, 138):

Սեթողաբանական այդ մոտեցմանը լիովին համահունչ է նաև ստոիկյան այն տեսակետը, թե «բանականությունն աշխարհում Աստված է և Աստված բանականություն։ Նա ամբողջապես բանականություն է» (9, 384; 1, 482):

Ստոիկյան տրամաբանության նշված ըմբռնումների բազմաթիվ դրսևորումների ենթ հանդիպում նաև Աստծու և երրորդության մասին Տերտուլիանոսի համակարգում (8, 72-75):

Աստվածաբանը մասնավորապես գտնում է, որ Աստված ոչ միայն իրական, այլև՝ մատերիական գոյի հիմնական «substantia»-ն է և «genus»-ը: Իսկ Հայր, Որդի և Հոգի Աստվածն այդ գոյի տարբեր տեսակներն են կամ ձևերը (14, cap. VII): Լինելով միևնույն սեռի կոնկրետ դրսևորումներ, Աստծո այդ «տեսակները» հանդես են գալիս միևնույն սուբստանցի և նույնական ուժի որակով, քանի որ Աստված մեկ է և երրորդությունից են բխում և՛ ձևերը և՛ տեսակները (14, cap. VII): Աստվածաբանը համոզված է և նրանում, որ լինելով Աստծու ներքին հատկանիշները, այդ դրսևորումները օրգանապես կապված են Աստծու էության հետ և այդ հիման վրա միմյանց նկատմամբ մշտական միության և հավասարազոր հարաբերության մեջ են գտնվում (14, cap. XVIII): Այլ կերպ ասած, երրորդությունը որքան միասնական է, նույնքան էլ անբաժան է (14, cap. XVIII): Ուստի, Տերտուլիանոսի երրորդաբանական այդ ըմբռնումը շեշտադրում է Հայր, Որդի և Ս. Հոգի Աստծու ներքին՝ «օրգանական» կապը: Զարգացնելով դոգմատիկական այդ ըմբռնումը, Տերտուլիանոսը սակայն հանգում է մոդալիզմին՝ չափազանց մերձ այն եզրակացությանը, թե Աստված հաջորդաբար «արտադրում է» մեկը մյուսի հետ ներքնապես միավորված երեք անձեր, բայց այնպիսիք, որ «երեքը դառնում են մեկ, այլ ոչ թե միակ»: Ընդգծված հակադոստոիկյան և հակաէփոնիտական (հակադինամիստական) ուղղվածություն ունեցող այդ մոտեցումն, այսպիսով, փաստում է Աստծու էութենական, այլ ոչ թե անհատական հատկանիշները: Աստվածային այդ անձերը տարբերվում են մեկը մյուսից և, համագոյության ստոիկյան ուսմունքին համահունչ բնութագրվում են ինքնուրույն կեցությամբ: Սակայն պետք է նկատել նաև, որ ստոիկության համեմատ Տերտուլիանոսն այստեղ էական լրացում է կատարում և Աստվածային անձերը բնութագրում է ոչ թե «առարկայական նշանակությամբ», այլ՝ որպես ինքնագիտակցող անձեր (14, cap. XXXV):

Տերտուլիանոսն էության և անհատականության ստոիկյան ուսմունքի դիրքերից է բացատրում նաև երրորդության անձերի փոխհարաբերությունը: Նրա համոզմամբ աստվածային երեք անձերի գոյությունն ամենևին էլ չի նշանակում միասնական աստվածային էության մասնատում: Հակառակ դեպքում կառնչվենք մեկը մյուսից անկախ (նաև՝ հակադիր) երեք ինքնուրույն էությունների, այլ կերպ ասած՝ ներքնապես «ինքնատրոհվող» մասերի գումա-

րային ամբողջության հետ: Տերտուլիանոսը կարողանում է վեր կանգնել այդ միակողմանիությունից և համոզված կերպով պնդում է, որ աստվածային միությունն ամենևին էլ չի տրոհվում ամբողջի և մասերի: Նրա համոզմամբ ոչ մի խզում չի առաջանում նաև աստվածային անձերի միջև առկա փոխադարձ կապերի ոլորտում: Հետևաբար, աստվածաբանի ըմբռնման համաձայն աստվածային անձերի ներքին կապն անտրոհելի է և չի կարող «վերածվել բազմության»: Դոգմատիկական այդ ըմբռնման դիրքերից էլ աստվածաբանը պնդում է, որ աստվածային անձերը տարբերվում են ոչ թե սուբստանցիայով, այլ՝ ձևով, ոչ թե իշխանությամբ, այլ՝ տեսքով (8, 75; 14, cap. II):

Սակայն որպես միևնույն սեռի հարաբերականոթեն ինքնուրույն տեսակներ նրանցից յուրաքանչյուրն ունի մյուսից տարբերվող, միայն իրեն յուրահատուկ հատկանիշներ: Հայրը ոչնչից չի առաջանում և չի ծնվում (14, cap. XIX): Որդին ծնվում և հայտնվում է մարդկանց (14, cap. XX): Հոգին բխում է Հորից՝ Որդու միջոցով (14, cap. IV): Իբրև մեկ ամբողջության մասեր նրանք պահպանում են ամբողջությունը, այդ իսկ պատճառով էլ բոլորին Աստված են անվանում (14, cap. XVIII) և այդ իսկ ուժով Որդի Աստվածը ևս ամենագոր է (14, cap. XVIII):

Եվ, այդուհանդերձ, թեև Տերտուլիանոսը անհաշտ պատերազմ է հայտարարում քրիստոնեության լուծյալն օտար փիլիսոփայական բոլոր ուղղությունների և «քրիստոնեության ոխերին թշնամի գնոստիկությանը», ստոիկների և գնոստիկների նմանությամբ նա ևս պնդում է, որ աստվածային անձերի «լուծեմական այդ միասնությունն» ամենևին էլ հաժաաարություն չի ենթադրում: Նա համոզված է, որ աստվածային անձերը բաժանվում են և՛ քանակապես և՛ որակապես: Որ նրանք այլ են, այլ և այլ (alius, alius, alius), բայց ոչ տարբեր (aliud) (14, cap. XVIII): Հայրն Աստվածության ամբողջական սուբստանցիան է, իսկ Որդին՝ այդ սուբստանցիայի և ամբողջության մի մասն է (14, cap. XVIII): Քանի որ Որդին ծնվում է Հայր Աստծուց այնպես, ինչպես ճառագայթ՝ արեգակից, ապա նա Հոր մի մասն է, իսկ Հայրն՝ ամբողջը: Ճիշտ այդպես էլ Հոգին Լույս է՝ Որդու մի մասը (15, 399): Այդ ամենից անխուսափելիորեն հետևում է, որ Տերտուլիանոսը ևս Հայր և Որդի Աստծու փոխհարաբերությունը մեկնաբանում է ստորադասության վարդապետության դիրքերից: Նրա համոզմամբ Որդին ի սկզբանե գոյություն է ունեցել որպես Հայր Աստծո միտք (Լոգոս) և կեցություն է ստացել միայն արարչագործության նախաշեմին: Այդ եզրակացության փաստական հիմքն աստվածաբանի այն պնդումն է, թե «եղել է ժամանակ, երբ Որդին չի եղել, որն Աստծուն Հայր դարձրեց» (12, cap. III; 14, cap. V; 10, 584, 713; 8, 80):

Սկստենք նաև, որ Տերտուլիանոսի երրորդաբանական համակարգի գոյաբանական տեսանկյունը թերի և անկատար է մեկ այլ առումով ևս: Խոսքը

վերաբերում է անձնավորման վարդապետության վերաբերյալ աստվածաբանի ուսմունքին: Այդ տեսանկյունից խիստ բնորոշ պետք է համարել Ա. Սպասկու հետևյալ եզրահանգումը «... եթե Ս. Երրորդության մասին ուսմունքը շարադրելիս Տերտուլիանոսը որպես մեթոդաբանական հմար օգտագործում է ստոիկյան տրամաբանությունը, որի մեջ նա զուտ քրիստոնեական բովանդակություն է դնում, ապա Քրիստոսի անձի և Նրա, այսպես ասած, կառուցվածքի մասին ուսմունքով, ուղղակի քրիստոնեություն է ներմուծում ստոիկների կողմից մշակված հասկացություններում» (8, 76):

Այդ ամենն էլ թույլ են տալիս պնդել, որ հակապատմական և լիովին հիմնազուրկ են Տերտուլիանոսի աստվածաբանական համակարգի միջոցով կաթոլիկ եկեղեցու «առանձնաշնորհ ուղղադավանության» մասին շինծու տեսակետները հիմնավորելու փորձերը:

Գրականություն

1. Антология мировой философии, Т. 1, Ч. 1, М., 1969.
2. Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976.
3. Гарнак А. Сущность христианства. М., 2001.
4. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2, М., 1977.
5. История философии (под ред. Г. Ф. Александрова и др.). Т. 1, М., 1940.
6. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.
7. Ормуш В. П. Античная философия и происхождение христианства. Минск, 1986.
8. Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (В связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице). Сергиев Посад, 1914.
9. Фейербах Л. История философии. Т. 2, М., 1974; Т. 3, М., 1974.
10. Hamack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Aufl., Bd. 1 Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Tuebingen 1894; Bd. 2 / Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas I. Tuebingen, 1894.
11. Maritain J. Le Paysan dela Garrone. Paris, 1966.
12. Tertullianus. Adversus Hermogenam / Migne J.-P., PG, T. IV, s. I.
13. Tertullianus. Adversus Marcionam / Migne J.-P., PL, T. II,
14. Tertullianus. Adversus Praxeam / Migne J.-P., PL, T. VII,
15. Tertullianus. Apologeticus / Migne J.-P., PL, s. t. I.
16. Tertullianus. De anima / Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Latina (այսուհետ PL). s. T. X,
17. Tertullianus. De carne Christi / Migne J.-P., PL, T. VII,
18. Tertullianus. De praescriptione haereticorum / Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. PL, s. T. X,
19. Zeller Ed. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 3. Aufl., Leipzig, 869.