

ԳՐԻԳՈՐ ՆՅՈՒՄԱՅՈՒ ՀԱԿԱՄՊՈԼԻՆԱՐԱԿԱՆ
ՔՐԻՍՏՈՍԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Մասնագիտական գրականության համրաճանաչ տեսակետի համաձայն քրիստոսաբանության համակարգում առկա են կոնկրետ «հաստատումներ» և «հավերժական հիմնահարցեր»: Այդ ոլորտում առանձնահատուկ տեղ են գրավել հատկապես պատմական Հիսուսի որոնումները, մասնավորապես՝ Հիսուս քրիստոսի աստվածային և մարդկային բնությունների փոխհարաբերության կամ որ նույնն է՝ Քրիստոսի անձի միասնության հիմնահարցը: Վերջինիս վերաբերյալ տարբեր ըմբռնումներն ու լուծումներն էլ դարձան եկեղեցական պառակտումների հիմնարար պատճառները: Այդ համակարգում առանձնահատուկ դերակատարություն է ունեցել IV դարի ճանաչված աստվածաբաններից մեկի՝ ասորական Լաոդիկե քաղաքի եպիսկոպոս Ապոլինարի քրիստոսաբանական համակարգը, որի դեմ պայքարում ամբողջական տեսք են ստացել հակաապոլինարական մրցակցող (ալեքսանդրյան, անտիոքյան, կապադովկյան և այլն) հոսանքները:

Զնայած մոտեցումների տարբերություններին, IV դարի քրիստոսաբանական բոլոր համակարգերը բնութագրվում են նաև որոշակի ընդհանրություններով: Խոսքն առաջին հերթին վերաբերում է այն բանին, որ քրիստոսաբանական մրցակցող հոսանքները փորձել են հիմնահարցը լուծել հավատի և աստվածաշնչական պատմության փոխհարաբերության համատեքստում, այլ կերպ ասած՝ աստվածաշնչական-եկեղեցական ավանդության (քրիստոնեական մետաֆիզիկայի) շրջանակներում: Վաղ եկեղեցու աստվածաբանությանը բնորոշ ընդհանրական այդ գիծը տիպական է նաև կապադովկյան հակաապոլինարական քրիստոսաբանությանը, որի համակարգում իր ուրույն լուծումներով մեծ ներդրում է ունեցել նաև Գրիգոր Նյուսացին: Պահպանված վավերագրերի վերլուծությունը թույլ է տալիս փաստել, որ թեև քննարկվող հիմնահարցի շրջանակներում աստվածաբանի հայեցակարգը ներդաշնակորեն միահյուսվում է կապադովկյան քրիստոսաբանական լուծումներին, այդուհանդերձ նրանում տեղ են գտել նաև որոշ տարբերություններ: Խոսքն առաջին հերթին վերաբերում է նրան, որ նա առանձնահատուկ տեղ է հատկացրել աստվածային էությունը բնութագրող հասկացությունների և խորհրդանշանների քննությանը և այդ մոտեցումը ծառայեցրել է Քրիստոսի անձնավորման և փրկագործության հիմնահարցերի մեկնաբանության գործին:

Կապադովկյան քրիստոսաբանը հիմնահարցի լուծման բանալի է համարել աստվածաշնչագիտությունից բխող այն ըմբռնումը, որ աստվածային բոլոր անուններն ու հասկացությունները հավաքական կերպով բնութագրում են Արքայությունը և Կատարելությունը և որ միևնույն Քրիստոսը և՛ Աստված Բանն է, և՛ ճշմարտությունը, և՛ իմաստությունը, և՛ ուժը, և՛ կյանքի բարիքը, և՛ փրկությունը, և՛ հավիտենականությունը: Դրա հիման վրա նա հանգում է այն հետևության, որ Քրիստոսը ճշմարտությունն է, անապականությունը և ամենայն չարից օտարումը (մանրամասները տե՛ս 7, Ը. 7-9): Աստվածաբանը միաժամանակ պնդում է, որ արարչագործությունը Քրիստոսի կատարելությունից օտարված ինքնին գոյ չէ, քանի որ Քրիստոսը գտնվում է «... ամենուրեք և արարչագործության մեջ ներթափանցում է միատեսակ. գոյություն չունի որևէ գոյ, որը դուրս գտնվի Նրա կեցությունից, այլ ... անսահմանափակ ուժով իր մեջ բովանդակում է ամենայնը (ընդգծումը մերն է՝ Վ. Պ.)» (7, Ը. 12): Իսկ այդ ամենը վկայում են, որ կապադովկյան հայրն իր քրիստոսաբանական համակարգը կառուցում է «մինչքննադատական դարաշրջանին» բնորոշ էկզեգետիկական ուղղադավանության դիրքերից:

Գրիգոր Նյուսացու քրիստոսաբանական համակարգում այդ միտումը հստակ կերպով դրսևորվում է նաև անձնավորման ապոլինարական վարդապետությանը քրիստոնեական գոյաբանության դիրքերից արժևորելու գործընթացում: Աստված-գոյ, երկինք-երկիր փոխհարաբերության վերլուծությամբ շեշտադրելով գերբնականի և բնականի կապը, աստվածաբանը հիշեցնում է, որ մարդը կեցություն է ստացել իբրև այնպիսի արարչագործված գոյ «... որը գերազանցում է բոլորին (արարվածներին՝ Վ. Պ.)» (2, Ը. 343-344): Այդ մոտեցմամբ կապադովկյան քրիստոսաբանը ոչ միայն հավաստում է, որ մարդու արարչագործությամբ ավարտվում է «գոյավորման շղթան», այլև «նախապատկերի հետ ունեցած նմանության» հիման վրա մանրամասնում է մարդու էության «գերազանցող հատկանիշները»: Աստված-մարդ հակադրության ծայրահեղ մոտեցումների մերժմամբ, նա հիմնավորում է, որ «... ըստ պատկերի արարվածը, անշուշտ, ամենայնով նման է նախապատկերին. մտայինը՝ մտայինին, անմարմինն՝ անմարմին, և ինչպես նախատիպն ազատ է ամեն մի հարկադրական բեռից, նրա նման գերծ է տարածական ամեն մի չափումից, բայց բնության հատկություններով որոշակիորեն տարբեր է նրանից, քանի որ չէր կարող պատկեր լինել, եթե ըստ ամենայնի նույնը լիներ նախատիպի հետ» (3, Ը. 184):

Աստվածաշնչագիտությունից բխող քրիստոսաբանական այդ մոտեցումը Գրիգոր Նյուսացին ծառայեցնում է նաև աստվածային անապականության և մարդու մեղսական բնույթի միջև անհաղթահարելի սահմաններ հաստատելու

ապոլիմարական ըմբռնման անհետևողականությունները հաղթահարելու գործին: Համոզված լինելով, որ հավատքային հիմնարար լուծումները բխում են բացառապես Քրիստոսի մասին աստվածաշնչական պատկերացումներից, կապաղովկիական հայրը շեշտադրում է նաև աստվածայինի և մարդկայինի նույնացման վտանգը և ամենևին էլ չմերժելով մարդկային հոգու կատարելության ուսմունքը, այդպիսին համարում է միմիայն արարչագործված հոգին (տե՛ս 3, Ը. 243): Կարևորելով քննարկվող հակադրության աշխարհայացքային նշանակությունը, Գրիգոր Նյուսացին հիմք է ընդունում աստվածաբանական այն պնդումը, որ «ցանկացած երանություն սերտաճում է նախասկզբնական երանությունից» և այդ հիման վրա քննարկվող հիմնահարցի բովանդակային առանձնահատկությունը լուսաբանում է այն տեսանկյունից, որ «Աստվածային կեցությունից դուրս բանականությունը ոչինչ չի քննարկում», որ արարվածների համար բանականությունը միայն «... սկզբնական իմաստությունից է պաշար փոխառում» (3, Ը. 245): Այդ համատեքստում աստվածաբանը մատնանշում է մարդկային հոգին բնութագրող ևս մեկ առանձնահատկություն այն, որ նրան «... հողային մասնիկ է տրվել, որպեսզի դրան համապատասխան ... հոգին բնական մարմնի էությանը համասեռ երկրային տարերքում» (5, Ը. 286): Եվ ընդհանրացնելով այդ ամենը նա հավաստում է, որ նշված առանձնահատկությունների շնորհիվ երկնայինն ու երկրայինը կապվում են միևնույն գործունեությամբ և հետևում միևնույն նպատակին և որ այդ գործունեությունն այլ բան չէ բան «... հոգևոր բնությանը բնորոշ և նրան համապատասխանող կյանքը» (5, Ը. 287):

Այդ ամենը պայմանավորում են Գրիգոր Նյուսացու քրիստոսաբանության ևս մեկ առանձնահատկությունը՝ նա արարված գոյերի շարքում հոգին չի դասում այն պատճառաբանությամբ, թե հոգու էությունն էապես տարբերվում է նյութական տարերքից (տե՛ս 3, Ը. 208): Ըստ էության այդ մոտեցմամբ Գրիգոր Նյուսացին շեշտադրում է հավատքային նշանակության երկու կարևոր հանգամանք: Նախ, նա հավաստում է, որ գոյի տիրություն առանց Աստծու ոչինչ չի կարող իրական դառնալ, իսկ այն ամենը, ինչն իրականացնում է աստվածային կամքի համաձայն, բանական է և ոչ մի պարագայում չի կարող պատահական լինել (տե՛ս 5, Ը. 302): Եվ երկրորդ, պնդում է, որ անձնավորման և փրկագործական առաքելության ընթացքում Քրիստոսը որևէ ժամանակային արգելքի հանդիպել չէր կարող, քանի որ «իր գործերին խստիվ համապատասխան» ինքն է կարգավորել ժամանակը (տե՛ս 9, Ը. 320): Եվ պետք է նկատել նաև այդ մոտեցման տրամաբանական ընդհանուր ուղղվածությունը՝ Քրիստոսը երկու կատարյալների (հոգևորի և մարմնականի) անձնավորում է:

Էկզեգետիկական այդ ըմբռնումների ընդհանրացմամբ արմատապես մերժելով ապոլիմարական քրիստոսաբանության հիմնադրույթները, Գրիգոր Նյու-

սացին անձնավորման վարդապետությունը դիտարկում և արժևորում է իր գործընթացային ամբողջության մեջ: Վավերագրերի համեմատական վերլուծությունը ցույց է տալիս նաև, որ նրա դոգմատիկական համակարգում քրիստոսաբանական բնույթի ցանկացած մասնավոր դեպք արժևորվում է ոչ թե ինքնին, այլ համակարգային ամբողջության մեջ: Եվ քանի որ աստվածաբանի համոզմամբ Քրիստոսի մարդեղացմամբ ամբողջական ու ավարտուն տեսք է ստանում «կյանքի թագավորությունը և կործանվում է մահվան թագավորությունը», նա պնդում է նաև, որ անձնավորումը նոր որակի «ծնունդ է և մարդկային բնության վերափոխում» այն պարզ պատճառով, որ նա մարդեղանում է «աստվածային սովորությամբ»:

Համոզված լինելով, որ ճշմարիտ հավատը բխում է Քրիստոսի մասին աստվածաշնչական վկայություններից, հետևաբար այն չի կարող բանական հիմնավորում ունենալ, Գրիգոր Նյուսացու կողմից բուն անձնավորման գործընթացը մեկնաբանվում է հակաապոլիճարական այն մոտեցմամբ, թե «Աստվածային ուժը միավորվում է մարդկային բնության երկու բաղադրամասերի, այսինքն հոգու և մարմնի հետ (ընդգծումը մերն է՝ Վ. Պ.)» (9, Ը. 322): Աստվածաբանական նշված մոտեցումը գերիշխում է նաև անձնավորման նպատակների մեկնաբանության ոլորտում: Գրիգոր Նյուսացին Քրիստոսի մարդեղացման խորհուրդը բացատրում է նրանով, որ «... անհնազանդության պատճառով այդ երկու մասերը (մարդու հոգին և մարմինը՝ Վ. Պ.) դատապարտվել էին մահվան (հոգու համար մահը կայանում էր իրական կյանքից հեռացումը, իսկ մարմնի համար՝ ապականացումը և քայքայումը), ապա անհրաժեշտ էր կյանքի ներդրմամբ դրանցից դուրս մղել մահը» (9, Ը. 322): Այսպիսով, ըստ Գրիգոր Նյուսացու անձնավորումը աստվածային բնության կատարյալ միավորումն է մարդկային երկմասյա կառուցվածքի հետ:

Հատկանշական մեկ փաստ ևս: Անձնավորման իր մեկնաբանությամբ նա հանգում է կապաղովկյան քրիստոսաբանությանը տիպական այն եզրակացությանը, որ անձնավորման արդյունքում տեղի է ունենում «հատկանիշների փոխներթափանցում», այսինքն՝ Քրիստոսի կողմից յուրացված մարդկայինը ձեռք է բերում աստվածային հատկանիշներ, իսկ աստվածայինը կատարելապես մարդեղանալով ձեռք է բերում մարդկային հատկանիշներ (աստվածայինը մարդեղանում է, մարդկայինը՝ աստվածանում): Բայցև զգուշացնում է, որ այդ ամենով հանդերձ Քրիստոսի աստվածային և մարդկային բնությունները պահպանում են իրենց սուբստանցիոնալ ինքնությունը: «Երկու կատարյալների անխառն միավորման» մեկնաբանությունը Գրիգոր Նյուսացուն բերում է այն համոզման, որ այդ պարագայում Քրիստոսը հանդես է գալիս միասնական աստվածամարդկային անձով, միավորված այնպիսի ամբողջությամբ, որտեղ

բնութեանկան երկու որակները պահպանում են իրենց հատկանիշները (տե՛ս 9, Ե. 323): Այդ կապակցությամբ անընդունելի պետք է համարել աստվածաբանական գրականության մեջ շրջանառվող այն տեսակետը, որով փորձ է կատարվում հավասարության նշան դնել Գրիգոր Նյուսացու և անտիոքյան քրիստոսաբանությունների միջև (մանրամասները տե՛ս 1, էջ 30-35):

Ա. Գրիլմայերն, օրինակ, գտնում է, թե Գրիգոր Նյուսացին շարունակելով որիգենեսյան քրիստոսաբանական ավանդությունները, «**հիպոսթասիս**ի գաղափարը սահմանեց բնութեան առարկայի ստոիկեան վերլուծութիւնների համաձայն, եւ այսպիսով պարզ է դառնում, թէ նա նույնիսկ ինչ աստիճանի էր սահմանափակուած յունական ֆիսիսի ըմբռնմամբ» (1, էջ 30-31): Մանրամասնելով իր տեսակետը վերլուծաբանը վկայակոչում է Գրիգոր Նյուսացու հետևյալ պնդումը. «Այնուամենայնիւ մարդկային բնութեան երախայրիքը (ἀνθρώπου — ինչն առաջինն է, լաւագոյնը կամ ներկայանալին), որն ամենակարող Աստուած ընդունեց, նման է քացախի մի կաթիլի անծայրածիր ծովում. այն (երախայրիքը՝ Քրիստոսի մարդեղութիւնը) ներառուած է Աստուածութեան մէջ, բայց ոչ՝ Նրա յատկութիւնների» (1, էջ 32) և եզրակացնում է, թե «Ուրեմն Քրիստոսի մէջ կայ մարդկային ուսիւ, սակայն՝ առանց մարդկայնօրէն սահմանափակող իդոմատայի, ընդհակառակը՝ տեղի էր ունեցել փոխանակութիւն: Այս իդոմատան փոխարինուած է աստուածային յատկութիւններով» (1, էջ 32): Ա. Գրիլմայերը պնդում է նաև, թե իբր ձգտելով ցույց տալ Քրիստոսի բնությունների ճշմարիտ միությունը, Նեստորը **դեմքերի փոխանակման** մասին իր ուսմունքը մշակելիս ընթացել է Գրիգոր Նյուսացու ճանապարհով (տե՛ս 1, էջ 33-34):

Սակայն բնագրային վերլուծությունը թույլ է տալիս փաստել Ա. Գրիլմայերի տեսակետի անհետևողականությունը, քանի որ Գրիգոր Նյուսացին հիմնովին մերժել է «երկու Քրիստոսի» հերձվածող ուսմունքը և այդ մոտեցումը հիմնավորել է նրանով, որ մարմին-հոգի դիֆստոմիայի շրջանակներում անճանաչողված Քրիստոսի երկու բնությունները պահպանում են իրենց բնորոշ հատկությունները և այդ իսկ պատճառով էլ Քրիստոսը հանդես է գալիս «միացյալ մեկության» որակով:

Սկզբնաղբյուրները վկայում են, որ Գրիգոր Նյուսացին հիմնովին մերժել է նաև մարդկային հոգու կատարելության մասին ապոլինարական ըմբռնումը: Պնդելով, որ մարդկային կենսագործունեությունն անհնարին է պատկերացնել առանց մարմնի և հոգու միասնության, կապաղովկյան քրիստոսաբանը միանգամայն անհեթեթ է համարում նաև նրանց տարանջատելը կամ որ նույնն է՝ բացարձակ հակադրություն վերագրելը: Այս հարցում ապոլինարական ուսմունքը հաղթահարելու միտումով Գրիգոր Նյուսացին առաջադրում է կատարյալ մարդեղացման այն վարդապետությունը, որի համաձայն Քրիստոսը «... բարիք

է գործում մարդկային մարմնի մեկ և մյուս մասերով. մարմնի անապակա-
նութամբ ոչնչացնում է մահը, իսկ հոգով՝ ... մարդկանց դրախտ է վերադարձ-
նում (ընդգծումը մերն է՝ Վ. Պ.)» (9, Ը. 323): Եվ ասես ընդգծելով այդ հարցում իր
աստվածաբանական դիրքորոշումը նա մեկ անգամ ևս հստակեցնում է, որ
միայն կատարյալ մարդեղացմամբ կարող է իրական դառնալ չարի և մահվան
հաղթահարումը, քանի որ «... մահն առաջանում է միավորվածի բաժանու-
թյամբ, իսկ հարությունը՝ բաժանվածի միավորմամբ» (9, Ը. 324):

Գրիգոր Նյուսացին ապոֆատիկ քրիստոսաբանության դիրքերից է մեկնա-
բանում նաև Քրիստոսի չարչարանքների հիմնահարցը: Անդրադառնալով
փրկագործության էության մեկնաբանությանը էկզեգետիկական մոտեցմամբ,
նա շեշտադրում է Քրիստոսի կամավոր չարչարանքների ուսմունքը և պնդում,
որ փրկագործության հիմքում ընկած է մարդկության նկատմամբ աստվածային
սերը, թե հանուն սիրո է «... իրական իմաստությունն անցնում մեծաբանող
հոգի սիրտը, որպեսզի նրանում ոչնչացնի չար միտքը և լուսավորի խավարը,
որ մահկանացուն կենսական կյանք ստանա, իսկ չարը ոչնչացվի այն վերջին
թշնամու ոչնչացման հետ, որը հենց մահն է» (9, Ը. 314):

Գրիգոր Նյուսացու համոզմամբ հարությունը և մեղքի հաղթահարումն այն
հիմնարար որակներն են, որոնք ոչ միայն բացահայտում են անձնավորման
էությունը, այլև հանդես են գալիս որպես «քավության և փրկագործության
առանցքի» որակով: Եվ այդ պատճառով նա Քրիստոսի փրկագործական
առաքելությունն առավել ամբողջական կերպով մեկնաբանում է խաչելության և
հարության համատեքստում: Ի հակադրություն վաղ եկեղեցուն որոշակի
տարածում ունեցող այն մոտեցումների, որոնցով փորձ է կատարվել Քրիստոսի
չարչարանքները, հետևաբար փրկագործական առաքելությունը բացատրել
դավաճանությամբ, հրեաների ավազակային հարձակմամբ կամ Պիղատոսի
անօրինական դատավարությամբ, աստվածաշնչական օրինակների ընդհան-
րացմամբ կապադոկյան հայրը պնդում է, որ փրկագործության սկիզբը և
պատճառն ամենևին էլ չարը չէ: Աստված Բանը, գրում է նա, անտեսանելի և
անբարբառելի սրբագործությամբ ինքն է նախապատրաստում և իրագործում
փրկագործությունը, որովհետև «միաժամանակ լինելով Յոգևորական և Աստու
Գառ, Նա ինքն է աշխարհի մեղքն իր վրա վերցնելով զոհաբերվում հանուն
մարդկության» (9, Ը. 318): Այդպիսով աստվածաբանը վերահաստատում է
աստվածաշնչական ավանդությունից բխող հավատքային հիմնարար այն
սկզբունքը, որ Քրիստոսն անհրաժեշտաբար չի տառապել և երկիր է իջել ոչ թե
հարկադրաբար, այլ իր կամքով (տե՛ս 9, Ը. 336):

Հարկ է նկատել նաև, որ Գրիգոր Նյուսացին Քրիստոսի փրկագործական
առաքելությունը սերտորեն շաղկապում է խաչի խորհրդի հետ: Հավաստելով,

որ Հիսուս Քրիստոսի փրկագործությունը չէր կարող այլ կերպ իրական դառնալ, քան խաչի միջոցով (տե՛ս 9, Ը. 328), աստվածաբանը խաչի խորհուրդն առաջին հերթին մեկնաբանում է որպես «յուրահատուկ փառապասկ», որին տարածական խորհրդանշաններ է վերագրում: Մասնավորապես նա պնդում է, որ փրկագործ խաչի կենտրոնում միավորվող հանգույցներն օրգանապես կապված են կամավոր խաչ բարձրացած Քրիստոսի հետ և այդ պատճառով դրանք բնորոշում են աստվածային փրկագործության բարձրությունը (կենտրոնից վեր ընկած հատվածը), խորությունը (կենտրոնից վար ընկած հատվածը), լայնությունը և երկայնությունը (կենտրոնից կողմ ընկած հատվածները): Եվ քանի որ նա համոզված է այն բանում, թե «... բարձրություն է կոչվում լեռնայինը, խորություն՝ ընդերքը, երկայնություն և լայնություն՝ այն ամենը, ինչը պարունակվում է կենտրոնում և որը գոյատևում է ամենայնը կառավարող ուժով» (9, Ը. 329), այդ հիման վրա հանգում է «փրկագործ խաչի խորհուրդը» պարզաբանող մի շարք հետևություններին:

Ամենից առաջ նա հավաստում է, որ խաչի տարածական հատկությունները վկայում են այն մասին, թե «... չի կարող լինել որևէ գոյ, որն անկախ է Աստվածային բնությունից» (9, Ը. 328): Զարգացնելով այդ մոտեցումը Գրիգոր Նյուսացին առաջադրում է և այն տեսակետը, որ ամենայնը պայմանավորող և հավասարակշռող աստվածային ուժն ամենակալ է, ամենագոր և հանդես է գալիս նաև ընդհանրական կապի որակով: Սիա թե ինչու նա պնդում է, որ «... Աստվածային ուժի մասին միտքը ինքնին նախագծում է խաչի պատկերը, որը լեռնայինից վար է իջնում ընդերք և մինչև սահմանները շոշափում է ծայրահատվածները» (9, Ը. 329): Խաչի վերին հատվածը նույնացնելով «երկնային Տիրակալի (երկնքի) պաշտամունքի հետ, աստվածաբանը պնդում է, որ նրա միջին հատվածը խորհրդանշում է երկիրը (երկրային գոյը), իսկ ստորին հատվածը՝ դժոխքը: Եվ այդ ամենի ընդհանրացմամբ նա հավաստում է, որ անձնավորված Աստված Բանին բնորոշ է ոչ թե սոսկական մահը, այլ խաչելությունը և հավելում է, որ փրկագործության արդյունքում խաչը դառնում է աստվածաբան և իր խորհրդով ոչ միայն հռչակում է խաչ բարձրացողի ամենակարող իշխանությունը, այլև՝ «Մեղքի թագավորության» կործանումը:

Ինչ վերաբերում է «մեղքի թագավորության» և փրկագործության հարաբերության մեկնաբանությանը, Գրիգոր Նյուսացին պատկերավոր լեզվով այն բնութագրում է հետևյալ կերպ. «Այնժամ («մեղքի թագավորության» շրջանում՝ Վ. 7.) մանկածնությունն ուղեկցվում էր ցավով (Ծմնդ., 3: 16), այժմ՝ առանց ցավի, այնժամ մարմնից ծնվեցինք մենք, որպեսզի մարմին դառնանք, այժմ ծնվածը հոգի է Հոգուց (Հովհ., 3: 6), այն ժամանակ մարդու որդի էին, այժմ ծնվում են Աստծու որդի, այնժամ երկնքից արտաքսվեցին երկիր, այժմ՝ երկ-

նայինը մեզ ևս երկնային է դարձնում, այն ժամանակ մեղքի հետևանքով իշխում էր մահը, այժմ հակառակը՝ կյանքի միջոցով արդարացում է ստացել կյանքի իշխանությունը, այնժամ մեկը բացեց մահվան մուտքը, այժմ Միացյալի միջոցով կյանք է ներմուծվում, այնժամ մահվան միջոցով մենք վար ընկանք կյանքից, այժմ մահը ոչնչացնում է կյանքով, այնժամ ամոթից ծածկվում էինք թգնիով, այժմ փառքով լեցուն մոտենում ենք կենաց ծառին, այնժամ անհնազանդության համար վտարվեցինք դրախտից, իսկ այժմ հավատով տեղափոխվում ենք դրախտ» (10, ռ. 365):

Եվ համոզված լինելով այն բանում, որ կատարելության պատճառով Աստծու երկակի ուժը անճանաչելի է մարդկային քննախույզ մտքի համար, Գրիգոր Նյուսացին օրգանապես միմյանց շաղկապելով անճնավորման, փրկագործության և խաչի խորհուրդները գրում է, որ փրկագործ խաչի հիմնարար հաղթանշաններից մեկն էլ Քրիստոսի կամավոր չարչարանքներն են, որը նա համծն է առնում հանուն մարդկության փրկագործության (տե՛ս 6, ռ. 36, հմմտ.՝ 4, ռ. 148): Եվ քանի որ մահվան խորհուրդը նախորդել էր Քրիստոսի մարդեղացման դարակազմիկ իրողությանը, աստվածաբանը հանրագումարելով պնդում է, որ Քրիստոսի խաչելությամբ «հաղթանակ է ձեռք բերվել հենց մահվան նկատմամբ», հետևաբար, ըստ նրա, Քրիստոսի խաչը ոչ թե անարգանքի գործիք է, այլ փրկագործ արյան շնորհիվ վեր է ածվել մահվան դեմ բարձրացված հաղթանշանի (տե՛ս 7, ռ. 365):

Օգտագործված գրականություն

1. Ալոյս Գրիմայեր, Բաղկեղտի ժողովը, ընդհարման մի վերլուծություն / «Գանձասար» (աստվածաբանական հանդես), 2, Երևան, 1996, էջ 11-43:
2. Свт. Григорий Нисский. На святую Пасху о Воскресении. Сказано в Великий день воскресений / Избранные произведения, с. 334-363.
3. Свт. Григорий Нисский. О душе и о воскресении. Разговор с сестрою Макриною / Избранные произведения, с. 162-275.
4. Свт. Григорий Нисский. О жизни преподобной Макрины, сестры Василия Великого. К Олимпию монаху / Избранные произведения, с. 121-162.
5. Свт. Григорий Нисский. О младенцах, преждевременно похищаемых смертию. К Иерию / Избранные произведения, с. 275-306.
6. Свт. Григорий Нисский. О совершенстве и о том каким должно быть христианину. К Олимпию монаху / Избранные произведения, с. 15-51.
7. Свт. Григорий Нисский. О том, что значит имя и название "христианин". К Армонию / Избранные произведения, с. 3-15.
8. Свт. Григорий Нисский. Слово на день вознесения Господа нашего Иисуса Христа / Избранные произведения, с. 367-371.
9. Свт. Григорий Нисский. Слово на святую Пасху и о тридневном сроке Воскресения Христова / Избранные произведения, с. 306-334.
10. Свт. Григорий Нисский. Слово на святую и спасительную Пасху / Избранные произведения, с. 363-367.