

ՀՈԿՅԱՆՆԵՍ ՀՈԿՅԱՆՆԻՍՅԱՆ
HOVHANNES HOVHANNISYAN

«ԹԵՈՏՈԿՈՍ» (THEOTOKOS) ԵԶՐԻ
ԳՈՐԾԱԾՈՒԹՅՈՒՆԸ ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆ
ԱՍՏՎԱԾԱՐԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

4-5-րդ դարերը աստվածաբանության և եկեղեցագիտության մտքի պատմության մեջ աչքի ընկան աննախադեպ թեժ ու բազմաբովանդակ ըննարկումներով, որոնցից թերևս կենտրոնական հարցը Քրիստոսի բնությունների մասին իրարամերձ, տարաբնույթ ու բազմազան տեսակետներն էին: Այդ ըննարկումները հիմնականում ծավալվում էին Ալեքսանդրիական ու անտիոքյան աստվածաբանական դպրոցների ներկայացուցիչների ջանքերով, քանի որ քրիստոնեական Արևմուտքը դեռևս համարժեք դպրոց կամ կենտրոն դեռևս չուներ: Քննարկվող հիմնահարցերում սեփական դիրքորոշումը ընտրելիս հռոմեական աթոռն առաջնորդվում էր սեփական առաջնության մասին պատկերացումներով, ինչը ենթադրում էր, որ վիճաբանության ենթակա հարցերը հռոմի համար առավելապես քաղաքական և ոչ թե աստվածաբանական բնույթ էին կրում:

Տվյալ ժամանակահատվածում քրիստոնեական աշխարհի այլ կենտրոններում ևս գերիշխող էր Ալեքսանդրիայի ու Անտիոքի տեսակետը և հազվադեպ էին սեփական անկախ դիրքորոշմամբ աչքի ընկնող նվիրապետները կամ նվիրապետական կենտրոնները: Այս իմաստով պետք է նշել, որ երկու նվիրապետական կենտրոնների համար էլ ելակետայինն անտիկ հունական փիլիսոփայությունն էր՝ ի դեմս Պլատոնի իռացիոնալ-վերացական մոտեցումների և Արիստոտելի ռացիոնալ-մատերիալիստական հայացքների: Այդ պատճառով էլ կարելի է պնդել, որ Ալեքսանդրիայի դպրոցի նախակարապետն էր Պլատոնը, իսկ Անտիոքիին՝ Արիստոտելը և երկու հակադիր փիլիսոփաների վեճը, քրիստոնեական աշխարհայացքի համակարգային տեսք ստանալով, տեղափոխվել էր արևելք:

4-5-րդ դարերի ներեկեղեցական հարաբերությունների ու քրիստոսաբանական վիճաբանությունների ողջ ներկայանակը լավ հասկանալու համար, թերևս, պետք է հաշվի առնել երկու դպրոցների փիլիսոփայական-մեթոդաբանական ակունքները: Եվ պատահական չէ, որ Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Նեստորի ու Ալեքսանդրիայի պատրիարք Կյուրեղի միջև 5-րդ դարի առաջին տասնամյակներին ծավալված ամենաաղմկահարույց աստվածաբանական

վեճը հենց ելակետային մոտեցումների սկզբունքային տարբերության արտահայտություն էր: Այս իմաստով Նեստորի ռացիոնալիստական մեթոդաբանությունը նրան թույլ չէր տալիս հասկանալու, թե ինչպես է հնարավոր աստվածային ու մարդկային բնությունների միավորումը մեկ էության կամ անձնավորության մեջ, որի հետևանքով նա փորձում էր այդ միավորումը բացատրել «դիմային» (πρόσῳπον) միությամբ»: Իր հերթին, Կյուրեղ Ալեքսանդրացին, հիմնվելով արդեն ալեքսանդրական անդրաճանաչական-իռացիոնալ մեթոդաբանական կողմնորոշիչների վրա, գտնում էր, որ աստվածային և մարդկային բնությունները միավորվելով կազմել են միանգամայն նոր՝ աստվածամարդկային բնություն («Մի է բնութիւն Բանին Աստծոյ մարմնացելոյ»):

Քրիստոսաբանական այս վիճաբանության մեջ առանձնահատուկ նշանակություն էր ստացել աստվածաբանական եզրերի շուրջ ընթացող բանավեճը, որոնց շարքում ուրույն տեղն է գրավել «թեոտոկոս» (theotokos) եզրը: Այն աստվածաբանական բնարկումների շրջանակ է մտել Նեստորի այն քարոզների արդյունքում, որով Կ. Պոլսի պատրիարքը գործնականում հիմք դրեց նաև դոգմատիկական վիճաբանությունների նոր փուլի: Այդ եզրի էության և դրա գործնական կիրառման մասին Նեստորը գրում է իր հայտնի «Յերակլիդեսի բազար» աշխատության մեջ (տե՛ս 16, p. 424): Դատելով իրադարձությունների հետագա ընթացքից կարելի է պնդել, որ կարճ ժամանակում այդ եզրը դարձավ Նեստորի աստվածաբանությունը և, մասնավորապես, քրիստոսաբանությունը բնորոշող հիմնական եզրույթներից մեկը: Համեմատության համար կարելի է պնդել նաև, որ իր հակասական մեկնություններով «թեոտոկոս» եզրը հիշեցնում էր արիոսական վեճերի ժամանակ անվերջ բննարկվող «հոմոուսիոս» (homousius)՝ համագոյություն եզրը:

Եզրի բովանդակային կողմը բննելու նպատակով առաջին հերթին հարկ ենք համարում ճշգրտել, թե հայերեն թարգմանությամբ «թեոտոկոս»-ը կոնկրետ ինչ իմաստ է ստացել: Աստվածաբանության պատմության մեջ այն մեկնաբանվել է մի քանի եզանակներով. առաջին թարգմանություններից մեկը եղել է «աստվածակիր» կամ «Աստված կրող» կամ էլ նույնիսկ «Աստվածամայր» (տե՛ս 11, p. 311; հմմտ.՝ 10, 62; 4, vi): Նեստորականության հայտնի տեսաբան Զ. Բեթունե-Բակերը գտնում է, որ «թեոտոկոս» եզրի ճշգրիտ թարգմանությունը հնարավոր չէ արտահայտել մեկ բառով, քանի որ այն բառացի նշանակում է «նա ով ծնունդ տվեց մեկին, ով Աստված էր» (2, p. 261, n. 2): «Աստվածամայր» եզրի ստուգաբանությանը միանգամայն այլ դիրքերից է անդրադառնում Ա. Մաքլինը, որի բննադատական մոտեցումը գործնականում ուղղված էր «թեոտոկոսի» դուրս հակասող միաբնակության ըմբռնման դեմ: Նա պնդում էր, որ «թեոտոկոս» բառացի նշանակում է «նրա կրող, ով Աստված է»

(14, p. 328): Աստվածաբան 3. Պերսիվալը գտնում է, որ «թեոտոկոս» եզրի լատիներեն ճշգրիտ իմաստն արտահայտվում է «Deipara», «Dei Genetrix», «Mater Dei» եզրերով: Այսպիսով, նա հանգում է այն եզրակացության, որ «թեոտոկոս»-ը ճշգրիտ կերպով պետք է թարգմանել «Աստվածամայր»: Աստվածաբանը միաժամանակ մերժում է եզրի «Աստվածակիր» համարժեքի կիրառությունը, քանի որ վերջինս արտահայտվում է «heophoros», աիլ ոչ թե «Theotokos» եզրով (տե՛ս 18, p. 209-210): Այս առնչությամբ հետաքրքրական է նաև 17-րդ դարի անգլիացի աստվածաբան 2. Պիրսոնի տեսակետը, որը գրում է. «Այս (Theotokos) անունը առաջին անգամ գործածության մեջ է մտել 3ունական եկեղեցու կողմից ... որը պետք է հասկանալ, որ Կույս Մարիամը մեր Փրկչի իրական և ճշմարիտ մայրն է» (17, n. 36; մեջբերված է 18, p. 209): Այդ ամենը թույլ են տալիս պնդել, որ բովանդակային առումով «թեոտոկոս»-ի առավել տարածված թարգմանությունը «Աստվածամայր» եզրն է, թեև մերժելի չէ նաև այն, որ թարգմանական այդ եզրն իր բազմընկալության պատճառով ենթարկվել է տարբեր մեկնությունների: Այդ պատճառով էլ հոդվածում «թեոտոկոս» եզրը հիմնականում գործածել ենք առանց թարգմանության, որպեսզի առավել ճշգրիտ ներկայացվի Նեստորի քրիստոսաբանական տեսանկյունը:

Եզրի գործածության ժամանակի վերաբերյալ հետաքրքրական տեղեկություն է հաղորդում ինքը՝ Նեստորը, որը պնդում էր, որ դեռևս Կոստանդնուպոլիս ժամանալու ժամանակ իսկ աստվածաբանական շրջանականներում քննարկում էին կույս Մարիամին «թեոտոկոս» կամ «ամթորպոտոկոս» (մարդածին) կոչելու նպատակահարմարության հարցը (տե՛ս 16, p. 424; հմմտ.՝ 13, p. 185): Քանի որ այս եզրերի շուրջ ծավալված քննարկումները սպառնում էին պառակտել 4. Պոլսի եկեղեցին, այդ պատճառով էլ ստեղծված իրավիճակը քննարկելու համար կողմերը հավաքվել են 4. Պոլսի եպիսկոպոսական ռատավայրում: Փորձելով լուծել կողմերի միջև ծայր առած աստվածաբանական վեճը՝ Նեստորը դատապարտել է նրանց դիրքորոշումներն իբրև հերետիկոսական և որպես միջանկայալ ու դիվանագիտական լուծում առաջարկել է գործածել «քրիստոսածին» (քրիստոսոտոկոս) եզրը: Այդ առաջարկը հետապնդել է նաև խնդրի հստակ աստվածաբանական լուծումը, քանի որ, Նեստորի համոզմամբ, Քրիստոս միևնույն ժամանակ Աստված և մարդ լինելով, իրենով գործնականում ամբողջացրել է կողմերի եզրաբանական մոտեցումները: Այս եզրը գործածության մեջ դնելով, Նեստորը փորձել է միանգամից երկու խնդիր լուծել. նախ, հանդարտեցնել մայրաքաղաքում սկիզբ առած եկեղեցական վեճերը և երկրորդ՝ իր ծեռքում կենտրոնացնել աստվածաբանական վիճաբանությունների լուծման բանալին՝ դրանով իսկ ստեղծելով միանմյա և կենտրոնածիզ պատրիարքական իշխանություն:

Եվ չնայած այդ ամենին, Մարիամի «աստվածածին», «մարդածին» կամ «քրիստոսածին» լինելու աստվածաբանական վեճերն առավել չափով բորբոքվեց Նեստորի հովանավորյալ Կ. Պոլսի Անտաստասիոս քահանայի քարոզների հետևանքով, որոնցում նա բացահայտ կերպով հանդես եկավ «թեոտոկոս» եզրի գործածության դեմ՝ որով իսկ իր դեմ գրգռեց Կ. Պոլսի ալեքսանդրիական խմբավորումը՝ ի դեմս Եփեսեիոս Դորիլեացու և Պրոկլոս քահանայի (տե՛ս 15, ք. 43-44): Դեպքերի նմանատիպ ընթացքը Նեստորին հարկադրեցին հանդես գալ ընդարձակ մեկնաբանական քարոզով, որի ժամանակ նա ևս մերժեց «աստվածածին» եզրի գործածությունը: Դրանով Նեստորն իր դեմ հանեց քրիստոնեական աշխարհի մեծ մասին, բոլոր նրանց, ովքեր թե՛ արևելքում և թե՛ արևմուտքում անփոփոխ կերպով «թեոտոկոս» եզրն օգտագործել են որպես Կույս Մարիամի բնութագրություն («Աստվածածին» եզրը, հավասարապես նաև դրա գաղափարական համարժեքը գործածել են Իգնատիոս Անտիոքացին, Իրենիոսը, Տերտուլիանոսը, Որոգինեսը, Դիոնիսիոս Ալեքսանդրացին, Բարսեղ Կեսարացին, Գրիգոր Նազիանզացին, Կյուրել Ալեքսանդրացին, Օգոստինոսը և այլոք (այդ մասին տե՛ս 1):

Նեստորի կողմից նման դիրքորոշում արտահայտելուց հետո Կ. Պոլսում և Արևելյան եկեղեցու շրջանակներում նրա դեմ անհաշտ ընդդիմություն ծնավորվեց, որոնք համոզված էին, թե դրանով Կ. Պոլսի նվիրապետը «եղծել է եկեղեցական սրբազան ավանդությունը»: Նեստորի քննադատները նրան մեղադրում էին փրկագործական առաքելության շրջանակներում Մարիամի դերը և ընդհանրապես «սրբազան մայրությունը» մերժելու մեջ: Այնինչ Նեստորի հակադրությունն, իր իսկ խոսքերով ասած, ուղղված էր «եզրի արիոսական և ապոլինարական» ընթերցումների, հատկապես՝ Քրիստոսի հատկանիշների փոխանակության (*communicatio idiomatum*) հերժվածող գործածության դեմ և հիմնականում նպատակ է հետապնդել հիմնավոր մերժել և աստվածաբանական շրջանառությունից դուրս հանել «Աստծու երկրորդ ծնունդի», «Աստծու չարչարանքների» և «Աստծու մահվան» գաղափարները:

Փաստորեն, «աստվածածին» եզրի շուրջ քննարկումները եկեղեցում ծավալվել էր մինչև Նեստորի գործունեությունը: Այդ քննարկումները գլխավորում էին անտիոքյան դպրոցի ներկայացուցիչներ Դիողորոս Տարսոնացին ու Թեոդորոս Մոպսուեստացին, աստվածաբաններ, ովքեր, այնուամենայնիվ, ամբողջությամբ և վերջնականապես չէին հերքում «աստվածածին» եզրի գործածությունը: Մասնավորապես, Դիողորոսն իր հայտնի «*Contra Synousiastas*» աշխատության մեջ գրում է. «բնութենական ծնունդներին վերաբերող ցանկացած քննարկման ժամանակ չպետք է կարծել, որ աստվածային Լոգոսը Մարիամի որդին է» (մեջբերումն ըստ 19, ք. 174): Նույն կարծիքը կիսել է նաև Թեոդորոս

Մոպսուեստացին, որը պնդել է, թե «հիմարություն է ասել, որ Աստված ծնվել է կույսից ... ոչ թե Աստված, այլ այն տաճարը, որտեղ Աստված ներբնակվել է, ծնվել է Մարիամից» (9, ք. 9): Սակայն այդ ամենով հանդերձ նա չի ժխտել կույս Մարիամին աստվածածին եզր վերագրելը: Ավելին, անտիոքյան աստվածաբանն ընդունել է երկու՝ «աստվածածին» և «մարդածին» եզրերի կիրառությունն այն պայմանով միայն, որ դրանք «ճշգրիտ մեկնաբանության ենթարկվեն»: Այս առումով նա գրում է. «Երբ նրանք հարցնում են մեզ «Մարիամը մարդո՞ւ մայր է թե՞ Աստծու»: Եկեք ասենք՝ երկուսի ... Նա մարդու մայրն էր բնությամբ, քանի որ Մարիամի արգանդում գտնվողը և նրանից ծնվածը մարդ էր: Նա Աստծու մայր էր, քանի որ Աստված, ով ծնվեց, մարդու մեջ էր» (21, ք. 264; հմն.տ.՝ 19, ք. 174): Միաժամանակ, Թեոդորի տեսակետի համաձայն Մարիամը «աստվածածին» կարող է կոչվել միայն այն իմաստով, որ նա ծնունդ է տվել մի մարդու, որի նկատմամբ Աստված բարեհաճ է գտնվել և «ներբնակվել է» նրա մեջ: Միևնույն ժամանակ նա Մարիամին կոչում է նաև Քրիստոսածին, քանի որ «Մարիամի արգանդում է գտնվել Քրիստոսը» (տե՛ս 8, ք. 44, հմն.տ.՝ 2, ք. 59):

Աստվածաբանական փիճաբանության այս ներփակ շղթայում հետաքրքրական այն էր, որ Թեոդորի մոտեցումները ծանոթ են եղել առնվազն աստվածաբանների երկու սերնդի, որոնք այդ վարդապետությունը իբրև հերետիկոսական չեն դատապարտել: Եվ հավանաբար Նեստորի անձը, Կ. Պոլսում ձևավորված աստվածաբանական մթնոլորտը և ալեքսանդրիական աստվածաբանների դիրքորոշումներն են խթանել աստվածածին եզրի նորովի քննարկումները, որի ժամանակ անտիոքյան ավանդության կրող Նեստորի հետ կապված հրապարակ իջավ նաև Թեոդոր Մապսուեստացու աստվածաբանական լուծումների ուղղադավանության հարցը և անցյալին բնորոշ նրա լուծումները բանադրվեցին որպես հերետիկոսական:

Իսկ «թեոտոկոս» եզրի վերաբերյալ աստվածաբանական ինչ տեսակետ էր պաշտպանում Կ. Պոլսի պատրիարք Նեստորը: 428 թ. վերջին Կ. Պոլսի եկեղեցիներից մեկում արտասանած իր քարոզում Նեստորը պնդել է. «Պուք հարցնում եք, թե արդյո՞ք Մարիամը կարող է կոչվել Աստվածամայր: Արդյո՞ք Աստված մայր ունի: ... Այդ դեպքում Պողոսը ստախոս է, երբ ասում է, որ Քրիստոսի աստվածությունը առանց հոր, մոր և ազգատոհմի է (Եբր., 7: 3): Ո՛չ, Մարիամն Աստվածակիր չէ ... արարվածը կրել է ոչ թե չարարված Արարչին, այլ՝ մարդու, ով ծառայել է Աստծու նպատակներին: ... Մարմնավորված Աստված չի մահացել, այլ կյանք է տվել նրան, ում մեջ մարմին է առել: ... Ես բաժանում եմ բնությունները, բայց միավորում եմ պաշտամունքը: Տեսե՛ք, թե սա ինչ է նշանակում: Նա, ով ձևավորվել է Մարիամի արգանդում, ինքին Աստված չէ, այլ Աստված ընդունեց նրա ձևը և այդ պատճառով էլ նա կոչվեց Աստված» (տե՛ս 20, ք. 717-718): Այս քարոզն էլ աստվածաբանական նոր քննարկումների սկիզբ

հանդիսացավ. քանի որ Մարիամի աստվածածին լինելու վերաբերյալ Նեստորը հստակ մերժողական դիրքորոշում արտահայտեց:

«Աստվածածին» կամ «թեոտոկոս» եզրի նկատմամբ Նեստորի ժխտողական դիրքորոշումը խարսխվել է հետևյալ փաստարկների վրա: Նախ, աստվածաբանի կողմից այդ եզրը կիրառվել է Քրիստոսի իրական աստվածությունը մերժող արիոսական և կատարյալ մարդեղությունը մերժող ապոլինարական հերձվածների դեմ: Նեստորը քննադատության սլաքն ուղղում էր նաև ալեքսանդրիական աստվածաբանության դեմ այն պատրվազով, որ Քրիստոսի հատկանիշների փոխանակության վերաբերյալ նրանց մշակած տեսությունն Աստծուն ենթակա է դարձնում ծնունդի, տառապանքի և մահվան (տե՛ս 13, ք. 266, 277): Սա Աստվածածին եզրի դեմ ուղղված Նեստորի հիմնական հակափաստարկն էր: *Երկրորդ*, Նեստորը համոզված պնդել է, որ կույս Մարիամը չէր կարող անգամ Մստվածակիր լինել: Նրա ուսմունքի համաձայն մայրը և նրանից ծնվածը պետք է միևնույն սուբստանցից լինեն: Այս առնչությամբ Նեստորն իր երրորդ քարոզում հայտարարում է. «Եթե նա, ում ծնունդ է տվել Մարիամը, մարդ չէ, այլ Աստծու Բանն է, այդ դեպքում նա նրա մայրը չէ, ով ծնվել է. և ինչպես Մարիամը կարող էր Նրա մայրը լինել, ում բնությունը տարբերվում էր իրենից: Բայց եթե Մարիամը կոչվելու է Նրա մայրը, ապա Նա, ով ծնվել է, ունի ոչ թե աստվածային, այլ՝ մարդկային բնություն, քանի որ յուրաքանչյուր մայր կարող է արգանդում կրել միայն նրան, ով էությանը նույնն է ինչ ինքը: Աստվածային Լոգոսը Մարիամից չի ծնվել, այլ բնակվել է նրա մեջ, ով ծնվել է Մարիամից» (16, ք. 137f; հմմտ.՝ 9, ք. 3): Այսպիսով, Նեստորը միանգամայն հստակ ընդգծում է, որ «սուրբ կույսից ծնվածը աստվածային բնություն չունի», որ Մարիամից ծնվածը մարդ է, քանի որ անհնար է, որ մարդը ծնունդ տա մեկին, ով ի սկզբանե գոյություն ուներ և մարդու արարիչն էր:

Նեստորի *երրորդ փաստարկը* հակահեթանոսական երանգավորում ուներ: Նա գտնում էր, որ Մարիամին աստվածածին կոչելը հեթանոս տեսաբաններն թույլ կտար «Քրիստոսին որակել որպես մայր աստվածությունից սկիզբ առած աստվածային էություն», ինչը արմատապես հակադիր էր քրիստոնեության ոգուն: Այդ իսկ պատճառով Նեստորը կտրուկ առարկում և քննադատում էր բոլոր նրանց, ովքեր փորձում էին Մարիամին ներկայացնել որպես աստվածություն և նման թյուրըմբռնողությունից զերծ մնալու համար էլ դեմ էր արտահայտվում Մարիամի աստվածածին անվանը (տե՛ս 13, ք. 252, 353): Նա կարծում էր, որ Մարիամին աստվածածին կոչելով «ծաղրի կենթարկվի ողջ քրիստոնեական կառույցը», քանի որ «ասել, որ Աստված ծնվել է Մարիամից նշանակում է հեթանոսներին քննադատելու առիթ տալ» (1, XLVII, 782 հմմտ.՝ 12, ք. 204):

եվ, վերջապես, Նեստորը առաջադրում էր սուրբգրային հակափաստարկ՝ պնդելով, որ սուրբ գրքերին միանգամայն խորթ է այդ եզրը: Հակառակը, գրում է Նեստորը, Ս. Գրքի տարբեր հատվածներում նշված է, որ Մարիամը ծնունդ է տվել «Որդուն», «Քրիստոսին», «Տիրոջը», սակայն որևէ տեղ նշված չէ, որ Մարիամը ծնունդ է տվել «Աստծուն» (տե՛ս 13, ք. 278): Միևնույն ժամանակ նա նշում է, որ եկեղեցու հայրերը ևս համաձայն չեն եղել «աստվածածին» եզրի գործածությանը, որի մասին Կելեստինոս պապին ուղղված իր առաջին նամակում գրում է. «Նրանք (արիոսականներն ու ապոլինարականները՝ Զ. Զ.) չեն խորշում նրան (Մարիամին՝ Զ. Զ.) Աստվածամայր կոչել, չնայած սուրբ կույսի մասին Նիկեայի սուրբ հայրերը ավելին չեն ասել, քան այն, որ «մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսը մարմնավորվել է Սուրբ Հոգով և կույս Մարիամի միջոցով» (13, ք. 167):

Եվ այդուհանդերձ փաստերը վկայում են, որ Նեստորը հիմնովին չի մերժել աստվածածին եզրի գործածությունը: Նրա քննադատական մոտեցումն ուղղված է եղել բոլոր նրանց դեմ, ովքեր գիտակցաբար կամ անգիտակից ձևով այդ եզրը գործածել են «ոչ ճշգրիտ իմաստով»: 429 թ. և 430 թ. մի քանի քարոզներում Նեստորը հստակ կերպով արտահայտել է այդ դիրքորոշումը և պնդել, որ ինքը չի դատապարտում նրանց, ովքեր հակված են օգտագործել «թեոտոկոս» եզրը, այլ միայն նրանցից պահանջում է, որ կույսին աստվածություն չդարձնեն (տե՛ս 13, ք. 167; հմմտ.՝ 6, ք. 111): Երբ 430 թ. Հովհաննես Ամտոիքացին նամակով Նեստորից պահանջում է ընդունել «աստվածածին» եզրի ուղղադավանությունը, այդժամ ևս Նեստորը որևէ մտադրություն չի ունեցել անբողոքությամբ մերժել աստվածածին եզրի գործածությունը:

Ավելին, ինչպես փաստերն են վկայում, նա պատրաստակամ էր աստվածաբանական քննարկումների ժամանակ կույս Մարիամի համար օգտագործել «աստվածածին» եզրը: Նեստորի աստվածաբանական մոտեցման համաձայն «Մարիամն աստվածածին է այնքանով, որքանով որ աստվածային Լոգոսը բնակվել է այն մարդու մեջ, ով ծնվել է Մարիամից»: Եվ միայն այս միության առնչությամբ է նա համաձայն կույս Մարիամին կոչել թեոտոկոս (տե՛ս 1, XVIII; հմմտ.՝ 13, ք. 303, 309): Նեստորը համոզված պնդել է, որ այդ եզրի գործածությունը «կարող է վնասել Քրիստոսի աստվածային և մարդկային բնությունների իրական միությանը» և որպեսզի նման խառնաշփոթ տեղի չունենա, նա «թեոտոկոս» եզրի գործածությունը լիովին ընդունելի է համարել ծխական նպատակներով, սակայն այն վերապահումով միայն, որ «թեոտոկոս» եզրը զուգորդվի «անթրոպոտոկոս» եզրի հետ: Այլ կերպ ասած, նա համաձայն էր Մարիամին աստվածածին կոչել միայն այն դեպքում, երբ ի ցույց կորվեր, որ «Մարիամից ծնվածն իր մեջ միավորել է աստվածային և մարդկային բնությունները», չմոռանալով հանդերձ, որ «աստվածայինը լուկ բարեհաճությամբ է բնակվել է

մարդկային տաճարի մեջ»: Դժվար չէ նկատել, որ Նեստորը Մարիամին չի ցանկացել կոչել միայն «մարդածին կամ անթրոպոտոկոս», քանի որ այդ դեպքում կընկներ հակառակ ծայրահեղության մեջ: Բանն այն է, որ Մարիամին միայն մարդածին կոչելը հղի էր փոտականության վտանգով, իսկ միայն աստվածածին կոչելը՝ ապոլիմարականության վտանգով: Ահա թե ինչու ի հակադրություն Պողոս Սամոսատցու և Փոտի՝ Նեստորը Հիսուսին երբևէ միայն «սովորական մարդ» չի համարել, այլ փորձել է աստվածաբանորեն հիմնավորել, որ մարմնացյալ Բանի մեջ աստվածայինն ու մարդկայինը յուրատիպ փոխհարաբերության մեջ են գտնվում:

Աստվածածին եզրի քննադատությանը զուգընթաց Նեստորը ուրույն մոտեցում է զարգացրել նաև իր ջանքերով հրապարակ իջած աստվածաբանական վեճի լուծման ուղղությամբ և Մարիամի բնութագրության համար նախընտրելի է համարել «քրիստոսածին» եզրը: Այդ մոտեցումը նա առաջին հերթին փորձել է հիմնավորել սուրբգրական տեքստերով և այդ դիրքերից պնդել է, որ «Նոր կտակարանում ոչ մի տեղ նշված չէ, որ Աստծուն վերագրելի են մարդկային հատկանիշներ», այդ հատկանիշները վերագրված են միայն Քրիստոսին. «Նույնիսկ եթե դուք աչքի անցկացնեք ամբողջ Նոր Կտակարանը, - գրում է նա այդ կապակցությամբ, - որևէ հատված չեք գտնի, որտեղ Աստծուն մահ վերագրված լինի, այլ միայն՝ Քրիստոսին կամ Տիրոջ Որդուն» (1, X; հմմտ.՝ 13, p. 269): Համահունչ տեսակետ նա կրկնում է նաև Կյուրեղ Ալեքսանդրացուն ուղղված իր նամակում, որտեղ մատնանշում է, թե սուրբ Գրքերում չի խոսվում աստվածային էության ծնունդի, չարչարանքների կամ մահվան մասին, այլ խոսվում է միայն Քրիստոսի մարդկային բնության մասին: Այդ պատճառով էլ նա համզանում է այն հետևությանը, որ ճիշտ կլիներ Մարիամին համարել ոչ թե Աստվածակիր, այլ Քրիստոսակիր, քանի որ նա չէր կարող իր մեջ կրել Աստծուն (տե՛ս 1, XLVII, 821; հմմտ.՝ 5, p. 75):

Այդ ամենը վկայում են, որ անտիոքյան քրիստոսաբանության ավանդույթներին հավատարիմ Նեստորը մերժողական դիրքորոշում է որդեգրել ինչպես «աստվածածին», այնպես էլ՝ «մարդածին» եզրերի նկատմամբ և համարել է, որ «Քրիստոսածին» եզրն իր մեջ ներառում է թե աստվածածին և թե մարդածին իմաստը, որով առավել ամբողջական է արտահայտում կույս Մարիամի իրական բնույթը: Մինևույն ժամանակ նա կարծում է, թե «Քրիստոսածին» եզրի օգտագործումը հնարավորություն կտա «մերժել Պողոսի (Սամոսատցու Գ.Գ.) աստվածամերժությունը ... ինչպես նաև խուսափել Արիոսի և Ապոլինարի չարիքից» (13, p. 182): Նրա ուսմունքի համաձայն «անթրոպոտոկոս» եզրի գործածությունը հղի էր «Աստվածայինի մարդացման» վտանգով, ինչպես որ միայն «թեոտոկոս» եզրի գործածությունը՝ «մարդկայինի ապամարդկայնացման» վտանգով (տե՛ս 1, V; հմմտ.՝ 13, p. 242):

«Քրիստոսածին» եզրի օգտին Նեստորի կողմից վկայակոչված հաջորդ փաստարկը վերաբերում էր քրիստոսաբանական վեճերի հիմնական առարկային, այն հարցին, թե Քրիստոսի մեջ ինչպես են մարդկայինն ու աստվածայինը միավորվել կամ նրանք ինչ փոխհարաբերության մեջ են գտնվում միմյանց հետ: Այս հարցի կապակցությամբ աստվածաբանը նշում է, որ «քրիստոսածին» եզրը ի ցույց է դնում Քրիստոսի անձի միասնությունը, որ Քրիստոսի անձում առանց միախառնման առկա են աստվածային ու մարդկային բնությունները: Սակայն ինչպես իրավամբ նշում է Նեստորականության ճանաչված հետազոտող Ֆ. Լոոֆսը, այս պարագայում երկու բնությունների մասին խոսելիս Նեստորն ի նկատի է ունեցել ոչ թե աստվածային Բանը, այլ Հիսուս Քրիստոսին, որի մեջ երևում են Աստված Բանի և մարդկային բնության բոլոր բնութագրիչները (տե՛ս 1, V; հմմտ.՝ 13, p. 79): Նեստորի կարծիքով Քրիստոս անունը իր մեջ միավորում է ոչ միայն մարդկային ու աստվածային բնությունները, այլև՝ դրանց բոլոր հատկանիշները:

Վերջապես, ինչպես փաստերն են վկայում, իր տեսակետները հիմնավորելու նպատակով Նեստորը հղում է կատարելով նիկեական հանգանակին պնդել է նաև, որ Հանգանակում ամենևին էլ չի խոսվում մարմնավորված, խաչված և հարության Լոգոսի մասին, այլ այդ բոլորը վերագրվում են Քրիստոսին, Տիրոջը կամ Որդուն (տե՛ս 1, LXXVII, 52; հմմտ.՝ 13, p. 174): Նա համոզված պնդել է նաև, որ նիկեական հայրերը Քրիստոս անունը գործածել են «երկու բնությունները մատնանշելու նպատակով», քանի որ նրանք չէին կարող ասել, որ հավատում են միայն Աստվածային Բանին, այլ պետք է ընտրեին մի այնպիսի եզր, որը միևնույն ժամանակ կբնութագրեր թե՛ աստվածայինը և թե՛ մարդկայինը: Եվ այդպիսին, ըստ Նեստորի, միայն «Քրիստոս» եզրն է: Սիւս թե ինչու Մարիամի «Քրիստոսածին» եզրի պաշտպանությանն ու ջատագովությանն է ուղղված Նեստորին վերագրվող «Հերակլիդեսի Բազար» աշխատության մի հատվածը, որտեղ նա հիմք ընդունելով Մատթեոսի Ավետարանի 1: 16-ի և 1: 1 հատվածները գրում է. «... մենք խոստովանում ենք, որ Քրիստոսն Աստված է և մարդ: Նրանց (հրեաների՝ Հ. Հ.) համար մարմնով ծնվածը Քրիստոս էր, ով ամենակարող Աստված է (Հռմ., 9: 5): Երբ դուք կոչում եք նրան Քրիստոսի մայր, միասնական և անբաժանելի, դուք խոսում եք մեկի և մյուսի մասին որդիության իմաստով» (տե՛ս 16, p. 99):

4. Պոլսի Նեստոր պատրիարքի քրիստոսաբանական հայացքները կարճ ժամանակ անց տարածվեցին քրիստոնեական Արևելքում և բավականին մեծ ալիք բարձրացրին: Աստվածածին եզրի մերժման դեմ հանդես եկավ Կյուրեղ Ալեքսանդրացին, որը կարճ ժամանակում կարողացավ եկեղեցական ավանդության պաշտպան ուժերին մոբիլիզացնել ընդդեմ Նեստորի և Նեստորականության՝ 429 թ. զատկական շրջանում գրված «Ad monachos Aegypti» նամակում

Կյուրեղ Ալեքսանդրացին հակադրվելով Նեստորին հիմնավորում է. թե ինչու պետք է կույս Մարիամը թեոտոկոս կոչվի: Այդ համատեքստում նա գրում է. «Ես զարմանում եմ, որ կան մարդիկ, ովքեր կասկածում են, թե արդյո՞ք սուրբ կույսը պետք է Աստվածամայր կոչվի, թե ոչ: Եթե մեր Տեր Դիսուս Քրիստոսն Աստված է, հետևաբար սուրբ Կույսը, ով ծնունդ է տվել նրան, պետք է լինի Աստվածամայր» (1, LXXVII, 9-39; հմմտ.՝ 3, p. 252): Կյուրեղի աստվածաբանության համաձայն Աստված կարող է ծնվել միայն Աստծուց ժամանակներից առաջ, սակայն մարդկության փրկության համար Աստված մարդացել է և ծնվել կնոջից: Նույն թվականի հունիսին Նեստորին ուղարկեց իր առաջին նամակում Կյուրեղը Նեստորից պահանջում է ընդունել «աստվածածին» եզրը՝ իբրև կույս Մարիամի հիմնական բնութագրիչ (տե՛ս 1, LXXVII, 9-39; հմմտ.՝ 3, p. 252): Կյուրեղի վերաբերմունքը թեոտոկոս եզրին առավել լավ երևում է Նեստորին ուղղված երրորդ նամակից, որտեղ նա գրում է. «Քանի որ սուրբ կույսը ծնունդ է տվել մարմնացյալ Աստծուն, ով էությանը միավորված է մարմնին, ուստի մենք ասում ենք, որ նա (Մարիամը՝ Դ.Դ.) աստվածածին է, սակայն ոչ այն պատճառով, որ Բանի բնությունը իր սկիզբն առել է մարմնից ...» (1, LXXVII, 105-22):

Այսպիսով Կյուրեղն արդարացնում է թեոտոկոս եզրի գործածումը Քրիստոսի երկու բնությունների անձային միության տեսանկյունից: Ալեքսանդրիական աստվածաբանի վարդապետության համաձայն անձային միության շնորհիվ Մարիամից ծնվածը պետք է Աստված կոչվի, իսկ Քրիստոսին ծնունդ տված Մարիամը պետք է կոչվի աստվածածին: Այս տերմինի գործածությամբ և նրա մեկնաբանությամբ Կյուրեղը նաև արտահայտել է իր տեսակետը Քրիստոսի հատկանիշների փոխանակման (communication idiomatum) ուսմունքի վերաբերյալ: Համաձայն այս ուսմունքի Լոզոսը մարդկային բնությունը առել է Կույսի արգանդում: Այդ իսկ պատճառով էլ Կյուրեղյան քրիստոսաբանությունը պնդում է, որ մարդկային և աստվածային բնությունները միավորվել են անձնավորյալ և մարմնացյալ Լոզոսի՝ մեկ Քրիստոսի մեջ: Հետևաբար, համաձայն այս ուսմունքի, չնայած ծնունդը մարդկային փորձառություն է, սակայն Դիսուս Քրիստոսի պարագայում կարելի է ասել, որ Աստված ծնվել է (տե՛ս 10, p. 62): Այս մոտեցումը ի ցույց է դնում նաև հիմնահարցի լուծման Կյուրեղ Սեծի և Նեստորի քրիստոսաբանական ուսմունքների արմատական հակադրությունը: Ըստ էության Քրիստոսի աստվածային և մարդկային բնությունների «անձային միության» ուսմունքի հիման վրա Կյուրեղն ընդունելի էր համարում միայն «Աստվածածին» եզրը, մինչդեռ Նեստորը դա կատարում էր «դիմային միության» հիման վրա:

Հիմք ընդունելով «թեոտոկոս» եզրի Նեստորի և Կյուրեղի քրիստոսաբանական լուծումների արտաբնապես «ոչ արմատական տարբերությունները»՝ աստվածաբաններն ու եկեղեցագետները մինչ օրս քննարկում են այն հարցը,

թե ինչո՞ւ են այդքան սրվել նրանց հակասությունները: Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ երկու աստվածաբանների տեսակետները խորը հակասության մեջ չեն գտնվել, վերլուծաբանները այդ հակասական հարաբերությունների պատճառները վեր հանելու համար այլ պատճառներ են որոնում: Տեսակետներն այս հարցում արմատապես տարբերվում են և շատ դեպքերում դրանք պայմանավորված են այս կամ եկեղեցական հոսանքի դոգմատիկական ըմբռնումների ջատագովությամբ:

428 թ. վերջին չորս միտրիական վանականներ ժամանելով Կ. Պոլիս, Կյուրեղի կամայականությունների մասին Թեոդոսիոս II կայսրին բողոք են ներկայացրել, որից հետո կայսրը Նեստորին հանձնարարել է հետաքննել այդ մեղադրանքները: Հավանաբար դա էլ Կյուրեղի կողմից Նեստորի նկատմամբ հարձակումների առիթ է դարձել, քանի որ Կյուրեղը համաձայն չէր, որ արևելքի իր մրցակից եպիսկոպոսին իր նկատմամբ նման իրավունքներ տրվեին: Հետաքրքրական «գուգադիպությամբ» հենց այդ ժամանակ էլ Կ. Պոլսում սկիզբ են առել աստվածածին եզրի գործածության հետ կապված ակտիվ քննարկումները: Սա բավականին հարմար առիթ էր Նեստորի դիրքորոշման ուղղադավանությունը կասկածի տակ դնելու և նրան հակահարված տալու համար: Այս ամենը նկատի ունենալով աստվածաբան Բ. Չադվիքը գրում է, որ Կյուրեղին հաջողվեց կայսեր ուշադրությունը շեղել իր դեմ առաջադրված մեղադրանքներից և քննարկումները տեղափոխել դավանաբանական հարթություն: Այս իմաստով Նեստորը կրեց իր առաջին պարտությունը ու հետագա աստվածաբանական քննարկումներն ընթացան Կյուրեղի թելադրանքով (տե՛ս 7, ք. 145):

430 թ. վերջին արտասանած իր քարոզներից մեկում Նեստորը շեշտում է, որ Կյուրեղի հետ հակասությունն ավանդական դարձած Ալեքսանդրիա-Կոստանդնուպոլիս հակամարտությունների արդյունք է (տե՛ս 13, ք. 300; հմմտ.՝ 7, ք. 148): Այդ ամենի հիման վրա էլ վերլուծաբաններից շատերը պնդում են, որ «աստվածածին» եզրի շուրջ ընթացող քննարկումներն սկզբնական շրջանում առավելապես պայմանավորված են եղել քաղաքական շարժառիթներով, որոնք ժամանակի ընթացքում են միայն վերածվել կրոնադավանաբանական հակամարտության: Սակայն փաստն այն է, որ 430 թ. Հռոմի եպիսկոպոսական ժողովի որոշմամբ Կելեստինոս պապը հաստատեց «աստվածածին» եզրի ուղղադավանությունը, իսկ 431 թ. Եփեսոսի տիեզերածղովը նույնը կատարեց հիմք ընդունելով Նեստորին ուղղված Կյուրեղի երկրորդ նամակը և միևնույն ժամանակ մերժեց և դատապարտեց Նեստորին և նրա քրիստոսաբանական տեսակետը:

Օգտագործված գրականություն

1. **A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers**, ed. by P. Schaff and H. Wace, Vol. V, 1893, p. 544, n 5. ἡ θεὸς Ὑἱ Patrologia Graeca, ed. by J. P. Migne, 162 vols., Paris, 1875-1866, XIV, 850; XXXVII, 177; LXXVII, 9-39, 52; Patrologia Latina, ed. by J. P. Migne, 221 vols., Paris, 1878-1890, XIV, 233; XL, 772; XLVII, 782, 821.
2. **Bethune Baker, J. F.** Nestorius and his teaching. Cambridge, 1908, Introduction, p. 261, n. 2.
3. **Bettenson, H.** The Later Christian Fathers. London, 1970, p. 252.
4. **Du Bose, W. P.** The Ecumenical Councils, vol. III of Ten Epoche of Church History, ed. by John Fulton, New York 1925, p. vi.
5. **Carmody, J. M.** "Theotokos", New Catholic Encyclopedia, by McDonal, W. J., 65 vols., New York, 1967, Vol. XIV, p. 75.
6. **Cave, S.** The Doctrine of the Person of Christ, Studies in Theology, ed. by N. Micklem, London, 1925, p. 111.
7. **Chadwick, H.** "Eucharist and Christology in Nestorian Controversy". Journal of Theological Studies, Oxford, 1951, Vol. II, Part 2, p. 145.
8. **Dorner, J. A.** History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ, trans. by Simon, D. W., Ser. 3, Vol. XIV of Clark's Foreign Theological Library, Edinburgh, 1869, 44.
9. **Hefele K.-J.** Conciliengeschichte. Bd. I, Freiburg, 1873, p. 9.
10. **Jay, E. G.** Son of Man. Son of God. Montreal, 1965, p. 62;
11. **Kelly, J.N.D.** Early Christian Doctrines. New York, 2006, p. 311.
12. **Kidd, J. A.** History of the Church to A.D. 461, Oxford, 1922, vol. III, p. 204.
13. **Loofs F.** Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben. Halle, 1905, pp. 148-353.
14. **Maclean, A. J.** Nestorianism. Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. by J. Hastings, Vol IX, New York, 1917, p. 328.
15. **Neander, A.** General History of the Christian Religion and Church. Toronto, 2012, Vol. IV, p. 43-44.
16. **Nestorius: The Bazaar of Heracleides**, by G. R. Driver and L. Hodgson, Oxford, 1925, Index, pp. 99-424.
17. **Pearson, J.** An Exposition of the Creed, Oxford, 1683, Art. III, n. 36.
18. **Percival, H. R.** The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church. A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, ed. by P. Schaff and H. Wace, Vol. XIV, New York, 1900, pp. 209-210.
19. **Sellers, R. V.** Two Ancient Christologies, London, 1940, p. 174.
20. **Schaff, P.** History of the Christian Church, V. III, Massachusetts, 1996, pp. 717-718.
21. **Theodor von Mopsuestia.** De Incarnatione. Berlin, 2009, XV, p. 264.

The theological use of term Theotokos in Nestorian controversy

The article analyzes one of the key concepts and terms of Nestorian controversy - Theotokos. During one of his prayers Nestorius ascribed this term to the God Mother Mary which raised a lot of discussions and theological debate in Christian world. He uses this term in his famous book of Herclides and tries to solve the problems arose from the Arian and Apollinarian controversies.

The critics of Nestorius accused him in denying the motherhood of Mary and her connection to divine essence. The author shows how the Nestorius answered to all accusations and how he explained the term Theotokos through the hypostatic union of Christ. This article analyzes the complex use of Theotokos by Antiochian and Alexandrian theologians