



ԷԿՈՒՄԵՆԻԿ ԴԱՍԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆ ԼԻՈՆՈՒՄ

Հայ ժողովրդի դարձը քրիստոնեության՝ տեղի ունեցավ Միլանի հրովարտակից առաջ, չորրորդ դարի սկզբին, երբ հռոմեական հալածանքները դեռ ծանրորեն ճնշում էին քրիստոնեական կյանքի վրա կայսրության բոլոր սահմաններում: Այդ նույն ժամանակաշրջանը, սակայն, հանդիսացավ աստվածաբանական վեճերի և բանաձևումների մի շրջան, երբ, Կոստանդինոս կայսեր դարձով, քրիստոնյա հավատացյալները դուրս եկան Հռոմի գետնադամբարաններից՝ կառուցելու համար իրենց եկեղեցիները և դավանելու իրենց հավատքը ապատորեն: Բոլոր քրիստոնյաների համար հավատքի մի միություն ստեղծելու անհրաժեշտությունը աշխուժացրեց արիոսական բանավեճերը և 325 թվականին հանգեց Նիկիո տիեզերական ժողովին: Այս ժողովի նախաձեռնողը և նախագահը եղավ ինքը կայսրը, որի գլխավոր մտահոգությունն էր հաղթական եկեղեցին տեսնել միավորված իր Հավատո հանգանակի մեջ: Նիկիո ժողովին մասնակցեց Սբ. Գրիգոր Լուսավորչի որդին՝ Արիստակեսը: Նա իր հետ Հայաստան բերեց Նիկիական հանգանակը և այն ներկայացրեց իր հորը, որն այդ ժամանակ արդեն քաջվել էր մի լեռ՝ ավարտելու իր կյանքի օրերը ճգնության և մենակեցության մեջ: Ժողովը այդ հանգանակի վերջում ավելացրել էր մի հայտարարություն՝ մի նպով, որը մինչև այսօր արտասանվում է պատարագի ընթացքում սարկավագի կողմից. «Իսկ որ ասեն՝ էր երբեմն, յորժամ ոչ էր Որդի. կամ էր երբեմն, յորժամ ոչ էր սուրբ Հոգի, կամ թե՛ յոչեից եղեն, կամ յայլմէ էութենէ ասեն լինել Վրդիի Աստուծոյ և կամ զսուրբ Հոգին, և թե՛ փոփոխելիք են կամ այլայլելիք, զայնպիսիս նպովէ կաթուղիկէ և առաքելական Եկեղեցի»: Սուրբ Գր-

րիգոր հայրապետը դրան ավելացրեց հետևյալը. «Իսկ մեք փառաորեսցուք որ յառաջ քան պալիտեանս, երկիրպագանելով սրբոյ Երրորդութեանն և միոյ աստուածութեանն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն սրբոյ այժմ և միշտ և յալիտեանս յալիտենից. Ամեն»: Եվ նույն այս խոսքերը կրկնելով՝ պատարագիչ քահանան երկրպագում և համբուրում է Ավետարանը, որ նրան մեկնում է սարկավագը: Հայ Եկեղեցին այդ նպովքի մեջ երկու անգամ հիշատակել է սուրբ Հոգին բացահայտ մի մտահոգությամբ՝ հաստատել ուղղափառ հավատքը եռանձն Աստուծո նկատմամբ: Հավատո հանգանակը նույնպես մի փոքր տարբերվում է հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցում գործածվող Հավատո հանգանակից, որը ծանոթ է «Նիկիական-Կոստանդնուպոլսական հավատամք» անունով: Տարբերությունը հետևյալ երկու կետերի մեջ է. «Համագոյակից» բառը փոխարինված է «նոյն ինքն է բնութենէ» Հոր արտահայտությամբ: Այնուհետև երկու անգամ ավելացված է «մարմին» բառը. «Գալոց է նովին մարմնովն և փառօք Հօր՝ ի դատել...», ինչպես նաև վերջում, վերջին դատաստանի հիշատակության մեջ՝ «Ի յարութիւն մեռելոց, ի դատաստանն յալիտենից հոգւոց և մարմնոց»:

Հայ Եկեղեցին, հաստատված լինելով և ծաղկում ապրելով Կապադովկիայի արևելքում, ինչպես նաև սկզբնական շրջանում դրված լինելով Կեսարիայի դպրոցի հովանու տակ հենց իր՝ Սբ. Գրիգոր Լուսավորչի կողմից, շատ խորը ապրեց արիոսական տագնապը: Երկու հեղինակավոր աստվածաբաններ իշխեցին նրա մտածողության վրա՝ Սբ. Բարսեղ Կեսարացին Վեցօրյակի մասին իր քարոզներով—գրվածք, որ դասական մի շարադրանք է աշխարհի ծագման, կառուցված-

քի և վարդազման վերաբերյալ—ինչպես նաև Սբ. Աթանասը, որն իր «Ընդդեմ արիոսականների» աշխատությանը հերքում է աշխարհի ստեղծագործության որոգինեայան ըմբռնումը և Աստուծո Երրորդության գաղափարի հիմքերն է դնում: Հայոց եկեղեցիներում արտասանվող Հավատո հանգանակը վերագրվում է Սբ. Աթանասին, «Համազոյակից» (ὁμοούσιος) բառի բացթողումը, որի շուրջ ծավալվեցին արիոսական բանակոծիվները Նիկիո ժողովից հետո, պատահական չէ: Նախ՝ այդ բառը մի քիչ շատ փիլիսոփայական տերմին է և երկրորդ՝ չափից դուրս վարդապետականություն է բուրում, ըստ մեր եկեղեցու Հայրերի ճաշակի, որոնք նախընտրեցին ավելի պարզ մի բառ՝ «Բնութիւն», երբ խոսքը Երրորդության անձերին էր վերաբերում: Նիկիո ժողովին հաջորդած դարերում բորբոքված աստվածաբանական բանավեճերի ամբողջ ընթացքում մեր եկեղեցու Հայրերը տևապես հակադրվեցին հավատքի ավանդությունը իմացականացնելու կամ վարդապետականացնելու բոլոր փորձերին: Ներանք նախընտրում էին հավատարմորեն պահպանել «Քրիստոսի ոգին» եկեղեցու ծեսի, սրբության, ավանդության և ճշմարտության կենդանի ճանաչման մեջ: Հավատքի ճշմարտությունների սիստեմավորված ամեն տեսակի բացատրության մեջ նրանք տեսան բանական կատեգորիաների կաղապարների մեջ բռնի կերպով կրոնական մի մտածում մտցնելու վտանգը, որի բնույթն իսկ օտար է այդպիսի մի կարգի:

Քրիստոնեական մտածողության հեղե-նականացման դեմ մղվող այդ պայքարի ժամանակաշրջանում, պայքար, որը առաջ էր եկել նոր-պլատոնական տերմինոլոգիայի և աշխարհի ստեղծագործության որոգինեայան ըմբռնման որդեգրումով, Տերտուլիանոսը չէ՞ր ասել միթե՝ «Մեզ համար չկա այլևս հետաքրքրություն՝ Հիսուս Քրիստոսից հետո, չկա այլևս որոնում՝ Ավետարանից հետո: Քանի որ մենք հավատում ենք, ուրիշ ոչինչ չենք ցանկանում, քան հավատալը, որովհետև նախ մենք հավատում ենք, որ հավատալուց այն կողմ չպետք է անցնենք» (De Praescriptiones haereticorum VIII) և մի ուրիշ տեղ՝ «Փիլիսոփաները հերետիկոսների նախամայրերն են» (De anima 3):

Եփրեմ Ասորին, որի ազդեցությունը մեծ է եղել հայ աստվածաբանական մտքի վրա, «Կնիք հավատո» անունը կող աշխատության մեջ, որը եկեղեցու Հայրերի գրվածքներն ամփոփող մի ժողովածու է՝ հայերենի թարգմանված է դարում, խոսելով Երրորդության խորհրդի մասին՝ ասում է. «Ուզում եմ մոտենալ, բայց վախենում եմ... չմոտենանք,

որպեսզի չհեռանանք, չհեռանանք, որպեսզի չմոլորվենք... Արիամարիելի փոշու հատիկին թույլատրված է միթե խոսել համազոյակից իր Արարչի մասին... Դու ճանաչեցիր նրա անունը, դավանի՛ր նրան և մի՛ վերլուծիր բնավ, քանզի դու չես կարող ճանաչել նրա բնությունը...»:

Ճանաչել Աստծուն՝ հնարավոր է միայն այն չափով, որչափով որ նա հայտնում է իրեն, որչափով որ Երրորդությունը հայտնվում է փրկության տնտեսության մեջ, որչափով վերանցականը՝ անձանաչելին (transcendant) գործում է ներումակի՝ ճանաչելիի (immanent) մակարդակի վրա:

Աստուծո առաջին գործը ստեղծագործությունն է, և Տիեզերքի Արարիչ Աստուծո նկարագրության մեջ է, որ եկեղեցու Հայրերը փորձեցին հաստատել Երրորդության վարդապետությունը:

Աթանաս Ալեքսանդրացին, որին հետևեցին կապադովկիացիներն ու հայերը, վարդաջնում է Աստվածաշնչից ժառանգված տիեզերաբանության մի տեսություն, որը հակադրվում է ստեղծագործության վերաբերյալ հունական ըմբռնումներին իբրև ցիկլային հավիտենական կրկնություն աշխարհներին: Ըստ այդ ըմբռնումների, սկզբնական, իմացական ստեղծագործությունը կայուն է: Այն իր տրամաբանական բացատրությունը գրտնում է Աստուծո էության հայեցողության մեջ, և նրա առաջին շարժումը ապստամբության մի ձև է Աստուծո դեմ: Ստեղծագործության մեջ փոփոխությունն ու ալլապանությունը անկման հետևանքներ են և հետևաբար՝ հիմնովին վատ:

Ստեղծագործության այս ըմբռնմանը, որը դուրս է բերված Աստուծո փիլիսոփայական անանձնական գաղափարից, որպես բացարձակի, Աթանասը և Բարսեղը հակադրում են ստեղծագործական արարքի մեջ դրսևորվող աստվածային բացարձակ վերանցականության և ապտության աստվածաշնչական հոլացքը: Աստվածային նախախնամությունը, որը աշխարհին տվեց էությունը, պահպանում է նաև նրա գոյությունը, բայց ոչ ի վնաս աշխարհի ստեղծված սեփական դինամիկի, որը հենց իր՝ ստեղծագործական ծրագրի մասն է կազմում:

Ըստ աստվածաշնչական ըմբռնման, այնպես, ինչպես այն հասկացված է մինչև այսօր հրեա մտածողների կողմից, ստեղծագործության մեջ կա մի պայմանականություն: Աստված աշխարհը չստեղծեց, որպեսզի հետո նրան տար կանխագծված մի կողմնորոշում, որի համաձայն, աշխարհը անհրաժեշտաբար առաջ ընթանար սկզբից դեպի մի վախճան: Աստված աշխարհին ստեղծեց պայմանով, վր-

տանգով, արմատական մի անապահովությամբ: Թալմոդական միդրաշը հետևյալն է ասում Աստուծո բերանով, մինչ նա արդեն կործանել էր քսանվեց աշխարհ—որոնցից ոչ մեկն այն չէր, ինչ նա ուզում էր—և նոր էր ստեղծել քսանյոթերորդը՝ մեր աշխարհը. «Միայն թե այս մեկը գոյատևի»: Աստված ինքն իսկ երաշխիք չունի, որ աշխարհը կգոյատևի, որովհետև աշխարհը կարող է գոյատևել այն դեպքում միայն, եթե մարդը իրենից ինչ-որ բան դնի այնտեղ: Ըստ Աբրահամ Հեղելի խոսքի՝ «Աստված կարիք ունի մարդուն»: Աստված աշխարհը չէր ստեղծի նրա համար, որպեսզի աշխարհը ինքնաբերաբար հետևեր աստվածային ջալդին: Աշխարհի ստեղծագործությունը մի վտանգ է, որ Աստված հանձն է առել, և մարդիկ այդ վտանգը պետք է բաժանեն:

Սբ. Աթանասը և նրանից հետո կապադովյան Հայրերը, ապա նաև Սբ. Օգոստինոսը և Արևմուտքի քրիստոնյա մտածողները ստիպված եղան ուրվագծել մի տիեզերաբանություն և մասնավորապես մի տեսություն ստեղծագործության վերաբերյալ, որպեսզի կարողանային պայքարել Արիոսի դեմ և պաշտպանել Քրիստոսի աստվածությունը: Նմանից վերսրբերում էր Հովհաննեսի Ավետարանի նախաբանի հետևյալ խոսքերը հասկանալուն. «Ամենայն ինչ նովա եղև, և առանց նորա եղև և ոչինչ որ ինչ եղև: Նովա կեանք էր...» (Հովհ. Ա, 3—4): Քանզի Աստուծո առաջին գործը և նրա հանձն առած առաջին վտանգը աշխարհի ստեղծագործությունն է. դա առաջին գործն է նաև փրկության տնտեսության: Արևելքի քրիստոնեական միտքը Աստուծո ուսմունքն ընդհանրապես դրել է միշտ քրիստոսաբանությունից առաջ, արդիվ հետևել նրա առաջնահերթ մղտահոգությունն է եղել հասկանալ Քրիստոսի անձը որպես երկրորդ եղելություն, երկրորդ վտանգ, որ Աստված հանձն է առել՝ ապահովելու համար մարդկանց երջանկությունը: Աշխարհի մեջ Աստուծո գործով հայտնված «տնօրինական» Երրորդությունը ուրեմն միակ հիմքն է, որը թույլ է տալիս հաստատելու, որ Աստված իրականում, պարադոքսալ կերպով և անհասկանալիորեն, վերանցական և «ներունակ» մի Երրորդություն է:

Ահա թե ինչու «Աստուծո իրականության մերձեցումը» նշանակում է կենդանի Աստծուն վերաբերող մարդկային հարցը բերել հասցնել ճիշտ այնտեղ, որտեղ կենդանի Աստվածն ինքը հայտնում է իրեն իր ամբողջ լրիվությամբ, այսինքն Աստծու մեջ, որը Քրիստոսի միջոցով հաղորդվում է Սուրբ Հոգով:

«Որ ետեսն վիս՝ ետեսս վՀայրն» (Հովհ.

ԺԴ 9), Երրորդությունը չի հայտնվել որպես «վարդապետություն», այլ՝ որպես Որդին ինքը, որն ապրում է մեր մեջ, որն օծոված է Հոգով և այն ուղարկում է մեզ:

Եփրեմ Ասորու այն սարսափը, թե ինքը կարող է կորցնել իր հավատքը՝ չափազանց հեռու մղելով, կամ ավելի շուտ, չափազանց շատ մոտենալով Երրորդության խորհրդին, ցույց է տալիս նրա գլխավոր մտահոգությունը, որ է՝ **փրկությունը Քրիստոսով**: «Աստված մեզ հետ» — Երրորդության այս վարդապետությունը հաստատվեց Նիկիո ժողովում և արտահայտվեց նրա Հանգանակի մեջ: Մեր Եկեղեցու Հայրերը Նիկիո ժողովի որոշումը հասկացան որպես **Քրիստոսեղելության** հռչակում. այն է՝ Աստված մարդացավ մեր փրկության համար, այսինքն՝ դեպի Աստված մեր վերադարձի համար:

Մինչ արևմտյան աստվածաբանությունը գլխավորաբար պատկերացնում է Մարդեղությունը որպես աստվածային «մեկ» անձի մարդացում՝ բացահայտելու համար այնուհետև պատշաճության պատճառները, որպեսզի այդ անձը լինի Որդին, Արևելքի աստվածաբանները մարդեղությունն ընդունում են որպես Աստուծո մաքուր և պարզ հայտնություն: Հետևաբար, մարդացած Աստվածը չէր կարող այլ բան լինել, քան Որդի-Լոգոսը:

Բյուզանդացիները, Քաղկեդոնի պատճառած խզումից հետո մանավանդ, միշտ մեղադրել են մեզ «քրիստոսակենտրոն» լինելու մեջ, ի հակադրություն իրենց երրորդապաշտական հայեցողությունների, որովհետև մեր Եկեղեցու բոլոր Հայրերը հայտնված և «մեր մեջ բնակվող» Աստծուն տեսել են Քրիստոսի անձի մեջ, սուրբ Հոգու ներգործությամբ. «Քրիստոս է իմ Աստուծո և փառաւոր արարից վնա, Աստուծո փրկութեան իմոյ»: Մեզ համար նրա աստվածային անձը կարիք չունի բացատրության: «Բան» փիլիսոփայական հասկացությունը ջնջվում է «Որդի» հասկացության առաջ: Լոգոսի արարչագործական իր դերով չէ, որ բացատրվում է նրա աստվածային անձը, որովհետև այդ կարգի մի բացատրություն մեզ կտաներ դեպի Արիոսը, որն ասում էր, թե Աստված չի կարող հաղորդել իր գոյացությունը «substance» և հետևաբար՝ Լոգոսը. քանի որ այն արդյունք է, չի կարող լինել Աստված:

Սուրբ Աթանասի գովածքի հետևյալ հատվածը հստակորեն բացատրում է Եկեղեցու փաստարկումը. «Եթե Բանը ինքը ևս մասնակցությամբ և ոչ թե ինքն իր մեջ լիներ աստվածությունն ու Հոր գոյացական պատկերը, ապա չէր կարողանա աստվածացնել ուրիշներին, քանի որ ինքն աստվածացված կլիներ»: Նաև նույն հեղինակի հետևյալ

հատվածը. «Մենք չենք պաշտում արարածին, մենք պաշտում ենք Բանն Աստուծուն, որ մարմնացած Տերն է ստեղծագործության... Մենք չենք պաշտում այդ մարմինը առանձին՝ այն է բաժանելով Բանից, մենք Բանը չենք բաժանում իր մարմնից. այլ, ինչպես արդեն ասել ենք, գիտնալով, որ Բանը մարմնացավ, մենք այն ընդունում ենք որպես Աստված, որ գոյություն ունի մարմնի մեջ...»:

Այստեղ մենք դիպչում ենք Քրիստոսի նկատմամբ մեր Հավատո դավանանքի պատմության մի կետին, որ ես վարանում եմ ներկայացնել ընդարձակորեն՝ վախենալով, որ իմ կաթոլիկ եղբայրներն ինձ մեղադրեն հնադարյան մի վեճ վերաբերվող մեջ: Դա հայերի կողմից չորրորդ՝ Քաղկեդոնի ժողովի մերժումն է Քրիստոսի մեկ կամ երկու բնությունների մասին գոյություն ունեցող աստվածաբանական տարակարծությունների պատճառով: Ես կփորձեմ այստեղ համառոտակի ներկայացնել էականը և հասկացնել այդ մասին մեր Եկեղեցու դիրքը ավելի շատ մեջբերումներով, քան թե քննադատություններով կամ մեկնաբանություններով:

Ժ դարում Հայ Եկեղեցու կաթողիկոսներից մեկը, Խաչիկ անունով, մի պատասխան է գրել Բյուզանդիայի պատրիարքներից մեկի մի նամակին, որ Հայոց Հայրապետին ուղարկվել է Մելիտինեի միտրոպոլիտ Թեոդորոսի միջոցով: Ուզում եմ սկսել՝ մի հատված մեջբերելով այդ երկար պատասխանից. «...Արդ, թե մենք մկրտվել ենք նրա մահվամբ, ինչպես ասում է Առաքյալը (Հռոմ. 2, 3—4), դավանում ենք չարչարանքներից վերժ նրա աստվածության և չարչարանքների ենթարկված նրա մարմնի մեկ բնություն, որովհետև այդպիսով մեր մկրտությունը կատարյալ կլինի Աստուծով և կկատարվի Տիրոջ մահվամբ: Դրա համար մենք չենք ընդունում Քաղկեդոնի ժողովի և Առնի Հատվածի նորամուծությունը, որոնք խոսում են Աստծու՝ մարմնացած Լոգոսի երկու բնությունների մասին, այլ մենք դավանում ենք Քրիստոսին ոչ թե Աստված կամ մարդ միայն, ոչ թե Աստված և մարդ իրարից պատրոշված, այլ՝ մարմնացած Աստված, և, ինչպես Միածին՝ Հորից, նույնպես Միածին՝ իր մորից, մեկ Որդի, և որպես մեկ Որդի՝ մեկ Քրիստոս, և որպես մեկ Քրիստոս՝ մեկ անձ, և որպես մեկ անձ՝ մեկ անձնավորություն (ὁ πρὸς τῷ αὐτῷ), և որպես մեկ անձնավորություն՝ մեկ կամք, և որպես մեկ կամք՝ մեկ պորություն, և որպես մեկ պորություն՝ մեկ բնություն, քանի որ նրա բնությունը մի է»:

Քրիստոսաբանական մեծ բանակոխվը, որը 431 թվականին հանգեց Նեստորի դատապարտմանը Եփեսոսի ժողովի կողմից, ըս-

կիպ առավ մեկ բառից՝ Թեոսոկոս-Աստվածամայր: Նեստորը անխոհեմությունն ունեցավ հարձակվելու այս բառի գործածության դեմ՝ ասելով, որ Մարիամը մի արարած է, նա չի կարող ուրեմն ճշտվել Աստուծո մայր լինել: Միայն Հայրն է բացարձակապես Թեոսոկոս:

«Մեկ անձ և երկու բնություն՝ միավորումից հետո», բնություններից յուրաքանչյուրը պահելով իր հատկությունները անխառն և որոշակի: Քաղկեդոնական այս հաստատման մեջ Արևելքի աստվածաբան հայրերը տեսան մի վերադարձ դեպի նեստորականություն, որ այս անգամ կասկածի տակ էր դրում երկու կարևոր հավատո մասեր, որ Եկեղեցու առաջին երեք տիեզերական ժողովները մեծ դժվարությամբ էին հաստատել:

Աստվածամայր՝ Մարիամի համար.
Աստվածորդի՝ Հիսուսի համար.

Առաջին հաստատման մեջ նրանք երկորդն է, որ ուզում էին ակնհայտնի դարձնել, որովհետև Լրանց համար խնդիրը ամենից առաջ Հիսուսի մեջ տեսնելն էր իրենց պաշտամունքի առարկան: Աթանասը Աղեփիոսին ուղղված իր նամակի մեջ հայտարարել էր. «Մենք չենք պաշտում արարածին, մենք պաշտում ենք Բանն Աստուծուն, որ մարմնացած Տերն է ստեղծագործության... Մենք չենք պաշտում այդ մարմինը առանձին՝ այն բաժանելով Բանից, և ոչ էլ Բանը պաշտելու օգտին՝ այն բաժանում ենք իր մարմնից. այլ, ինչպես արդեն ասել ենք, գիտնալով, որ Բանը մարմնացավ, մենք այն ընդունում ենք որպես Աստված, որ գոյություն ունի մարմնի մեջ»: Իսկ Գրիգոր Նազիազանցին էլ ավելացրել էր. «Եթե մեկը սուրբ Մարիամին չի ընդունում որպես Աստվածամայր, նա բաժանված է աստվածությունից...»:

Քրիստոսի մարմնի վերքերի և նրա մարդկային բնության մասին խոսող բյուզանդացիների առարկությունների դեմ հայերը վկայակոչում էին Գրիգոր Նյուսացու հետևյալ խոսքերը. «...Բառերով պիտի բացատրվեն, թե վերքերը ծառային են, որի մեջ է Տերը, և պատիվները՝ Տիրոջը, որի շուրջ է ծառան, այնպես որ վերքերն ու պատիվները դառնում են հասարակաց յուրաքանչյուր տարրի համար՝ Տերը ընդունելով իր մեջ ծառայի վերքերի կապտանշանները, իսկ ծառան փառավորվելով Տիրոջը մատուցված պատվով: Դրա համար էլ խոսվում է փառքի անձնավորության Տիրոջ խաչի մասին, և ամեն լեզու խոստովանում է, որ Տեր Հիսուս Քրիստոսը Հայր Աստուծո փառքի մեջ է»:

Հայ Եկեղեցին հարել է Սուրբ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու դպրոցին և Եփեսոսի ժողովի որոշումներին հավանություն տալուց հետո այլևս չի ուզեցել շարունակել քրիստոսաբանական մի բանավեճ, որը խանգարում էր նրա հավատքին: Կյուրեղյան այդ քրիստոսաբանությունը հաստատում էր, որ միավորումը մարդկային և աստվածային բնության միջև սկսվել է հենց Հիսուսի հղացումով: Այդ միավորումից առաջ է եկել մեկ էություն, մեկ Քրիստոս, մեկ Տեր: Քրիստոսի միությունը միավորման արդյունք չէ: Կյուրեղի համար Քրիստոսը մեկ է ոչ թե միավորումով, այլ՝ հակառակ միավորման: Մարդեղությունից առաջ հավիտենական Բանը մի կերպարանք էր, մի գոյացություն, մի բնություն (Prosopon hypostasis, phusis): Այդ Բանը, մարդեղությամբ, յուրացրեց անիմանալի մի միավորում, սուրբ Կույսից առնված մի մարդկություն: Սակայն նա ոչ մի փոփոխություն չկրեց այդ միավորումից. նրա անձը մնաց այն, ինչ որ էր. նա գոյություն ունի, միայն թե մի նոր վիճակի մեջ՝ մարմին զգեցած: Բանը աշխարհ եկավ մարդու սիրտյն և փրկության համար: «Մի է բնութիւն Բանին մարմնացելոյ»: Եվ սուրբ Հովհան Ոսկեբերանը փակում է բանավեճը իր հետևյալ նշանավոր խոսքով. «Թե ինչպե՞ս եղավ այդ միությունը, իսկուր է որոնել. Քրիստոս միայն գիտե այն»:

Այդ միությունը հաստատելու համար է, որ Հայ Եկեղեցին, պահելով ընդհանրական Եկեղեցու հին ավանդությունը, հունվարի 6-ին տոնում է ոչ միայն Սուրբ ծնունդը, այլև **Աստվածածնայությունը**. Ավետում, Ծնունդ և Մկրտություն. «Նորիւրդ մեծ և սքանչելի, որ յայսմ ատուր յայտնեցաւ մեզ...», քանզի աստվածության այդ հայտնությունը, որ տեղի ունեցավ Քրիստոսի աշխարհի մուտք գործելու

երեք պահերին, այն չէ միայն, ինչ մենք մեր օրերին կոչում ենք «եղելություն-Քրիստոս», որին ներկա ենք լինում, որի մասին խորհում ենք, որը փորձում ենք հասկանալ, այլև լույսի մի ժայթքում, որով Աստված մուտք է գործում մեր պատմության և մեր կյանքի մեջ, ինքն իրեն հայտնելով մեզ, ինչպես հայտնեց երեք առաքյալներին Թաբոր լեռան վրա. դա մի հեղափոխություն է, որ ապատագրում է մեր բնությունը և մեզ տեղափոխում աստվածային կյանքի ոլորտը:

Մեծ պահոց երեկոյան ժամերգության մի շարականի մեջ, որը հորինված է սաղմոսների ձևով, ամենապարզ բառերով նկարագրված է հավատացյալի հետևյալ զգացումը.

«Եւ ժողովուրդ որ նստեր ի խաւարի՝ ետես
վոյս մեծ.

Ձի Աստուած ընդ մեզ է:

Եւ որ բնակեալդ էք ի խաւարի և ի
ստուերս մահո՛ւ
Լոյս ծագեսցի առ մեզ. զի Աստուած ընդ
մեզ է:

Եւ քանզի մանուկ ծնաւ Որդի և տո՛ւաւ
մեզ.

Ձի Աստուած ընդ մեզ է»:

Քրիստոսի լույսի մեջ շողացող այդ կյանքը Եկեղեցու ծիսական և խորհրդական կյանքն է, կյանքը՝ Եկեղեցու մեջ և Եկեղեցիով: Այնտեղ, ստեղծված և անկյալ մարդը հանդիպում է Քրիստոսին, ընդունում է սուրբ Հոգու ներգործությունը և այդպես հաղորդության մեջ է մտնում եռանձն Աստուծո հետ:

(Հատված Հահե արքեպիսկոպոսի ֆրանսերեն լեզվով տված մի դասախոսությունից Լիոն քաղաքի Սուրբ Իրենեոս էկումենիկ կենտրոնում 1982 թ. մայիսին)

