

ԿՐՈՆԱ-ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ

S. ԱՂԱՍ ՔԱՀԱՆԱ ՄԱԿԱՐՅԱՆ

14-ՐԴ ՄԻՋԱԶԳԱՅԻՆ ԷԿՈՒՄԵՆԻԿ ՀԱՄԱԺՈՂՈՎՐ ԵՎ ՀԱՂՈՐԴՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐՐ ԵԿԵՂԵՑՈՒՄ

Մեպտեմբերի 14-20-ը Իտալիայի Բոսե վանքում տեղի ունեցավ 14-րդ միջազգային Էկումենիկ համաժողովը՝ նվիրված Քաղկեդոնական Ուղղափառ Եկեղեցիների Սուրբ Նիկոլաս Կաթախիլասին և Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցու քարոզչական առաքելությանը: Համաժողովին մասնակցում էին Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու, Հռոմի Կաթոլիկ Եկեղեցու, Ուղղափառ Եկեղեցիների, Անգլիկան Եկեղեցու ներկայացուցիչներ:

Համաժողովի բացմանն ընթերցվեցին Եկեղեցիների պետերի ողջույնի խոսքերը համաժողովի առիթով, այդ թվում և՛ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Գարեգին Բ-ի խոսքը, որտեղ Նորին Սրբությունը կարևորում էր Էկումենիկ հավաքների գումարումը և եկեղեցական ժառանգության արժեքները արդի աշխարհում ու հավատացյալների կյանքում:

Համաժողովի՝ Նիկոլաս Կաթախիլասին նվիրված կոնֆերանսի ընթացքում զեկուցողները ներկայացրեցին եկեղեցական այս հեղինակի աշխատությունը՝ Սուրբ Պատարագի մեկնությունը, իսկ հաջորդ նիստին՝ Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցու միսիոներական անցյալ և ներկա գործունեությունը Ռուսաստանում և աշխարհի տարբեր երկրներում:

Բավականին հետաքրքիր էին առաջին կոնֆերանսի քննարկումները Հաղորդության խորհրդի և Սրբազան Պատարագի արարողության վերաբերյալ: Քննարկումների ընթացքում կարևոր համարվեցին Եկեղեցիների միջև հաղորդական միության վերականգման ուղղությամբ տարվող ջանքերը, որով հնարավոր պիտի լինի վերահաստատել Քրիստոսի Մեկ, Ընդհանրական, Սուրբ Եկեղեցու միասնությունն ու միասնականությունը:

Սակայն, չնայած նման մտադրություններին ու ցանկություններին, հատկապես քաղկեդոնական և ոչ քաղկեդոնական Եկեղեցիների միջև Հաղորդության միասնության խնդիրը մեր առջև պատկերվում է դեռ երկար գործընթացի, բանակցությունների, աստվածաբանական ու քրիստոսաբանական թեմաներին նվիրված բանավեճերի ու ժողովների իրագործման չափազանց աղուտ լույսի ներքո: Եվ պատճառը, որքան էլ որ այստեղ կրկնություն կամ անհարկի հիշեցում կատարենք, այնուամենայնիվ, մնում է 451 թ. Քաղկեդոնի ժողովը և դրա բանաձևից բխած բոլոր դիրքորոշումները, որոնց մի քանի կետերին և ոչ քաղկեդոնական Եկեղեցիների կողմից դրանց դեմ առաջադրված սկզբունքային դիրքորոշումներին կանդապատնանք ստորև:

«ԵՒ ԲԱՆՆ ՄԱՐՄԻՆ ԵՂԵԻ»

Հովհաննու Ավետարանի Ա 14-ի բառերը՝ «Ho Logos sarx egeneto» (Եւ Բանն մարմին եղեւ), պարունակում են ավելի շատ քրիստոսաբանություն, քան որևէ այլ չորս բառեր աշխարհում¹: Եվ Հաղորդության խնդրին վերաբերող մեզ հուզող ամենակարևոր հարցերից

¹ “My Lord and my God” (an introduction to Christology), **Mundavel V. George**, M.A., B. D., S. T. M., Orthodox Theological Seminary, Kottayam Kerala, Published by St. Paul’s Book Depot, Mavelikara-3, Kerala, India, 1971, p.17.

մեկը առնչվում է հենց Քրիստոսի մարմնին, որի վերաբերյալ կարծիքն է նաև հիմնական խզող պատճառներից մեկը Եկեղեցիների հաղորդական միասնության և այս հարցում փոխադարձ ընդունելիության:

Նախ երկաբնականները Քրիստոսի մարմինն Աստված չեն համարում՝ մարմինն ու դրա անդամները պարզապես կոչելով Քրիստոսի մարմին, ձեռքեր, ոտքեր, և այլն²: Սակայն ինչպես մարդու մարմինը խոցվեց, չարչարվեց ասելով նկատի ունենք, թե մարդն ինքը խոցվեց ու չարչարվեց, այդպես էլ այս տրամաբանությամբ և միավորության պատճառով՝ ճշմարիտ իմաստով միաբնակ Եկեղեցիներս Քրիստոսի մարմինը ևս Աստված ենք ասում, հետևաբար՝ և արյունը նույնպես, հակառակ դեպքում Սուրբ Հաղորդության ընթացքում մենք սոսկ մարդու միս և արյուն ճաշակած կլինենք³: Եթե ասենք, թե Սուրբ Հաղորդությամբ միայն աստվածայինն ենք ճաշակում, ապա սուտ կլինի, որովհետև աստվածայինն անարյուն է, իսկ եթե ասենք՝ մարդկայինը, ապա այս դեպքում Սուրբ Հաղորդությունը կարող ենք իջեցնել պիղծ մարդակերության մակարդակին, որովհետև մարդու միս և արյուն ուտելը հատուկ է միայն զազաններին և անաստվածներին⁴: Սուրբ Կյուրեղը Քրիստոսի մարմնի Աստված լինելն է շեշտում նաև Հովհաննու Թ 37-ի մեջբերումով՝ Քրիստոսի՝ բուժված կույրին ուղղված խոսքերի վկայակոչմամբ. «Ե՛վ տեսար Նրան, և՛ Նա է, Ո՛վ խոսում է քեզ հետ»: Մինչդեռ պատմական աստվածաբանության վերաբերյալ քաղեկեղծական հեղինակների գրքում սա բացատրվում է մարմնի մասին ակնարկով կատարյալ մարդկության շեշտման իմաստով⁵:

Սակայն նորկտակարանյան բազմաթիվ հաստատումները, որ Քրիստոս Տերն է, մեզ ուղղակիորեն առաջնորդում են դեպի Քրիստոսի աստվածությունը: Նա Աստված է theos, ոչ թե պարզապես աստվածային theios⁶: Նաև Պողոս առաքյալն է շեշտում, որ «Նրա մեջ է բնակվում աստվածության ամբողջ լիությունը մարմնապես» (Կող. Բ 9): Աստվածությունը հունարենում արտահայտվում է երկու բառերով՝ θεός և θεϊότης: Առաջին բառը ծագում է θεός եզրից և օգտագործվում է ցույց տալու համար Աստվածային էությունը, իսկ երկրորդը ծագում է θεϊ` օς (աստվածային) ածականից և գործածվում է ցույց տալու համար Աստվածության հատկությունները (ինչպես, օրինակ՝ Հռոմ. Ա 19-20-ում): Եվ առաքյալը ցույց է տալիս, որ մարմնացյալ Քրիստոս ոչ միայն աստվածային է, այլ նաև Աստված է⁷:

Հետևաբար, Քրիստոս, որպես ճշմարիտ Աստված և ճշմարիտ մարդ, ըստ միավորության մարդ լինելով՝ միաժամանակ նաև Աստված է մարմնապես, և Աստծո մարմինը ևս

² **Ղազար Ճահկեցի**, «Աստուածաբանական դրախտ ցանկալի», վերատպելալ ի տպարանի Սրբոց Յակոբեանց, Երուսաղէմ – 2002, էջ 148: Այս մասին տես նաև՝ **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք Հարցմանց, Երուսաղէմ, տպարանի Սրբոց Յակոբեանց, 1993, էջ 72-73:

³ **Ղազար Ճահկեցի**, նշվ. աշխ., էջ 149:

⁴ Նույն տեղում, էջ 188:

⁵ «Théologie Historique», Collection fondée par Jean Daniél ou dirigée par Charles Kannengiesser, 104, Le Christ de Cyrille d'Alexandrie, l'humanité, le salut et la question monophysite par Bernard Meunier, Beauchesne, Paris, Ouvrage publié avec le concours du Centre National du Louvre, 1997, p. 240-241.

⁶ MOWBRAYS LIBRARY OF THEOLOGY, «Jesus the Christ», **H. E. W. Turner**, Sometime Fellow of Lincoln College, Oxford; Canon of Durham; and van Mildert Professor of Divinity in the University of Durham, MOWBRAYS LONDON & OXFORD, 1976, p. 63.

⁷ *Աստված և աստվածային* եզրերի մասին տե՛ս Թոլկովայա Բիբլիա ևս Կոմմենտարիյ նա վսե կնիգի Տվ. Սիսանիա Վեխոգո և Նոնագո Յաճեթա, ևզանիե թրեմնիկով Տ. Ս. Լոպուխինա, Կոմ Ժեսյատիյ, Սեթերբուրգ, 1911-1913, սթ. 313.

Աստված է մարդկությանը հանդերձ, ինչպես կենդանի մարդու մարմինը նույնպես մարդն է: Քրիստոսի մասին ասում ենք՝ աստվածությանը մարդ և աստվածությանը Աստված և նույն Բանն Աստված Աստվածությանը Աստված և մարդկությանը Աստված, որովհետև անբաժանելի է: Նախքան մարդկությունը Աստված էր, բայց անճառ միավորությունից հետո մարմնով է Աստված⁸: Քրիստոս մարդկությանը մարդ է և աստվածությանը Աստված, այսինքն՝ Բանն Աստված նաև մարդ է: Աստված մարդ և մարդը Աստված **ոչ փոխարկապես, այլ փոխատրաբար** նայում են մի էության⁹:

Եթե մարմինը նույնպես Աստված չենք համարում, ապա սրանով զրկում ենք նաև Սուրբ Կույսին Աստվածածին լինելու պատվից և միայն մարդածին կամ մարմնածին դարձնում, մինչդեռ Եփեսոսի երրորդ տիեզերական ժողովում հաստատվեց Theotokos (Աստվածածին) եզրը Սուրբ Մարիամի համար: Ակնհայտ է, որ հատկապես այս հարցը իր լուրջ արգելքն է դնում քաղկեդոնականության դեմ, որը ոմանք այսօր էլ փորձում են շրջանցել հետևյալ ոչ հիմնավոր հայտարարությամբ. «Եփեսոսի որոշումով Theotokos եզրը հաստատվեց ոչ որպես բացառիկ իրավունք կամ արտոնություն Սուրբ Մարիամի, այլ որպես բառ, որն արտահայտում է մեր Տիրոջ երկու բնությունների վարդապետությունը»¹⁰:

Թովմաս առաքյալը Քրիստոսի մարմինը տեսնելով և շոշափելով՝ Նրան Տեր և Աստված դավանեց (Հովհ. Ի 24): Սուրբ Կյուրեղի նզովքներում նշվում է, որ եթե մեկը Հոր հետ նույն բնությունն ունեցող Բանին, Իր մարմնով հանդերձ, նույն Աստվածը չի դավանում, ապա թող նզովյալ լինի¹¹: Մինչ ոմանք ասում են, թե այլ է տեսանելի և շոշափելի բնությունը և այլ է աստվածայինը¹², Ս. Հովհաննես առաքյալը երկուսն էլ միասին է ասում. «Մեր ձեռքերը շոշափեցին Կենաց Բանը» (Ա Հովհ. Ա 18):

«ԱՍՏՈՒԱԾ ՉԱՐՉԱՐԵԱԼ»

Սրբազան Պատարագի մատուցման և Սուրբ Հաղորդությանը մոտենալու ժամանակ չափազանց կարևոր է, թե որպես ում նկատի ունենք Քրիստոսին: Այս կարևորությունը շեշտվում է հատկապես նրանով, որ Պատարագը ներկայացնում է հանուն ողջ մարդկության Քրիստոսի կողմից կրած չարչարանքների և կատարված զոհաբերության խորհուրդն ու հիշեցումը:

Հայաստանյայց Առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցին ուսուցանում է, որ անչարչարելին չարչարելիով չարչարվեց, անմահը մահկանացուով մեռավ¹³: Մենք ընդունում ենք, որ միաժամանակ ճշմարիտ մարդ եղող Քրիստոս Աստված չարչարվեց ու խաչվեց մարդկության փրկության համար: Այս դիրքորոշման դեմ եղել են մեղադրանքներ, թե չի կարե-

⁸ Ղազար Ճահկեցի, նշվ. աշխ., էջ 137:

⁹ Նույն տեղում:

¹⁰ “The person of Jesus Christ in the decisions of the ecumenical councils”, A historical and doctrinal study with the relevant documents referring to the Christological relations of the Western, Eastern and Oriental Churches, by **Methodios G. Fouyas** Ph. D. (Manchester), Hon. D. D. (Edinburgh) Greek Orthodox Archbishop of Aksum, Central Printing Press, Addis Ababa, 1976, p. 72.

¹¹ Գիրք Թղթոց էջ 404:

¹² Ղազար Ճահկեցի, նշվ. աշխ., էջ 259:

¹³ Ղազար Ճահկեցի, նշվ. աշխ., էջ 182:

լի ասել՝ Աստված չարչարվեց, և սխալ է «Աստված չարչարեալ» արտահայտությունը: Լևոնականները, որոնք համաձայն չեն մեր Սուրբ Եկեղեցու տեսակետին, ասում են, թե Աստված Բանը անհաղորդ էր չարչարանքներին և «Աստուած իմ, Աստուած իմ, ընդ է՞ր թողեր զիս» խոսքերը Քրիստոսի մարդկությունն ասաց Իր աստվածությանը¹⁴: Սրան նման է նաև Նեստորի ուսմունքը, ըստ որի՝ Քրիստոսի մարդկությունն է չարչարվել, մինչդեռ հակառակ ծայրահեղության է հասել Եվտիքեսի կարծիքը, որի համաձայն՝ Աստված է չարչարվել: Քաղկեդոնականները պնդում են, որ Աստծո Բանը չարչարվեց Իր մարդկության մեջ և ոչ իր աստվածության¹⁵: Ասում են նաև, թե այդ բառերը Հիսուսի մարդկային բնության ճիշտ են¹⁶: Սակայն հնարավոր չէ, որ միայն մարդը փրկեր ողջ մարդկությունը, քանզի «ունայն է փրկությունը մարդու» (Մաղմ. ԾԹ 13):

Վերոնշյալ տեսակետը նման է Լևոնի տոմարի մեջ հիշվող ուսուցմանը (հրաշքները վերագրվում են աստվածությանը, իսկ կրթերն ու չարչարանքները՝ մարդկությանը), որը, սակայն, չպետք է շփոթել չարչարանքների վերաբերյալ առանձին արտահայտված այս տեսակետի հետ¹⁷: Ըստ Սուրբ Եփրեմ Ասորու՝ չարչարանքների ժամանակ Քրիստոսի աստվածությունը նահանջեց Քրիստոսի մարդկությունից, բայց ոչ այն աստիճան, որ բաժանվի, այլ այդ նահանջելը դրսևորվում էր նրանով, որ այդ ժամանակ աստվածային հզորությունը չէր արտահայտվում¹⁸:

Արդյո՞ք պատշաճ է ասել, թե Աստված չարչարվեց կամ Աստված մեռավ, և արդյո՞ք այսպիսով չենք դառնում աստվածաչարչարներ: Պատասխանն այն է, որ Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին չի ասում, թե խաչվեց աստվածային բնությունը, այլ մեր քրիստոսաբանությանը՝ խաչվեց Հիսուս Քրիստոս, այսինքն՝ Քրիստոս ամբողջությամբ, առանց բաժանումների: «Անչարչարելի աստվածությամբ ասվում է ըստ բնության, իսկ Աստված չարչարյալ՝ ըստ միավորության»¹⁹: Միավորությունը Ջահկեցին բացատրում է հետևյալ համեմատությամբ: Ինչպես հուրը երկաթի հետ միավորվելով վերացնում է նրանից ցրտությունը և սևությունը, այսպես էլ Քրիստոսի մարմինը, միավորված Աստված Բանի հետ, ունի Բանի կարողությունը և աստվածությունը²⁰: Հետևաբար՝ ոչ թե ըստ բնության, այլ ըստ միավորության, *Աստուած չարչարեալ* արտահայտությունը ճիշտ է: Եվ Սուրբ Պատարագի մատուցման ժամանակ մենք նկատի ունենք Քրիստոսի՝ որպես և՛ Աստծո, և՛ մարդու զոհագործությունը, զիտակցություն, որով բոլորովին այլ է լինում ընկալումը Սուրբ Հաղորդության:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 239:

¹⁵ **Mundvel V. George**, նշվ աշխ., էջ 32: Նաև՝ *New Catholic Encyclopedia Vol IV, p. 574 (Mc Graw Hill. N. Y. 1967): (Հնդվածում *-ով կատարված հղումները վերցված են նշվող գրքերի հեղինակների վկայակոչումներից):

¹⁶ "A Commentary on the Holy Bible", by various writers, edited by the Rev. J. R. Dummelow M. A. Queens' college, Cambridge, Complete in one volume with general articles, New York, the Macmillan company, p. 718.

¹⁷ **Mundvel V. George**, նշվ. աշխ., էջ 32:

¹⁸ **Святой Ефремъ Сиринъ**, Творения, Том 8, Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, Издательство "Отчий дом", ст. 316-317.

¹⁹ **Եզնիկ Ծ. վարդապետ Պետրոսյան**, դոկտոր աստվածաբանության, "Հայ Եկեղեցու քրիստոսաբանությունը", Ս. Էջմիածին, 1995, էջ 68:

²⁰ **Ղազար Ճահկեցի**, նշվ. աշխ., էջ 168:

Ե՛Վ ԱՍՏՎԱԾ, Ե՛Վ ՄԱՐԴ

Սուրբ Հաղորդության մատուցման և ստացման արարքում և ընդհանրապես Քրիստոսապաշտության մեջ կարևորվում է ոչ միայն Քրիստոսի չարչարանքների վերաբերյալ ճիշտ պատկերացում ունենալու, այլև սրանից էլ ավելի՝ Քրիստոսի բնության մասին ճիշտ ընկալում ունենալու իրողությունը: Չարմանալի է, որ Սուրբ Կյուրեղի բանաձևը՝ *Մի է բնութիւն Բանին մարմնացելոյ* (*Mia physis tou Theou Logou sesarkomene*) ընդունվում է որպես ուղղափառ տեսակետ և՛ քաղկեդոնական, և՛ ոչ քաղկեդոնական Եկեղեցիների կողմից²¹: Մակայն այս բանաձևը քաղկեդոնականները բացատրում են բավականին տարօրինակ մեկնաբանություններով:

Քրիստոս մեր մարմինը միացրեց իր աստվածությանը անշփոթ և անխառն միությանմբ: Մենք խոստովանում ենք այս միավորությունը՝ մի անձ և մի բնություն, մի դեմք և մի կերպ, մի կամք և մի ներգործություն: Սուրբ Աթանասը Արիոսի դեմ գրում է, որ մի Որդու մեջ երկու բնություն չէ, մեկը երկրպագելի և մյուսն՝ աներկրպագելի, այլ «մի բնութիւն Աստուծոյ Բանին մարմնացելոյ»: Սուրբ Կյուրեղը առ Սեկունդոս թղթում գրում է՝ «Մի ասեմք զՔրիստոս Աստուած մարդացեալ եւ մի զբնութիւն նորա», իսկ Կողոէտսին ուղղված առաջին թղթում Սուրբ Կյուրեղը վերստին շեշտում է «մի բնութիւն Բանին մարմնացելոյ», ինչպես Հայրերն են ասում, և Հայր է կոչում Աթանասին²²: Նաև քաղկեդոնականներն իրենք են ընդունում, որ Կյուրեղն իր թղթերում շատ անգամներ գործածել է *մի բնություն* արտահայտությունը: Կաթոլիկ հեղինակներից մեկը նույնիսկ նշում է, թե քանի անգամ է Կյուրեղն օգտագործել *մի բնություն* արտահայտությունը՝ Նեստորին ուղղված երրորդ նամակում: Նեստորին ուղղված Կյուրեղի այս երրորդ նամակում, որը խոսում է բնության մեկության մասին, Կյուրեղը վեց անգամ գործածել է *մի է բնություն* բանաձևը՝ նշելով, որ այն ստացել է Աթանասից: Մակայն 6-րդ դարից ի վեր այս բանաձևի ծագումը համարվում է ապողինարյան խաբեբայություն²³: Բնական է, որ մի բնության աթանասյան բանաձևի՝ որպես ապողինարյան ներկայացումը պետք է լիներ Քաղկեդոնի ժողովից հետո, հասկանալի է՝ ինչ նպատակներով:

Քաղկեդոնականների համար պնդումն այն է, որ Սուրբ Կյուրեղը չէր գիտակցում, թե ինչ բառեր է օգտագործում, և պարզապես ասել է ճշմարտությունը՝ միայն թե ոչ ճիշտ բառերով: Դեռ ավելին՝ պնդում են, որ Կյուրեղը օգտագործեց Ապողինարի բանաձևերը, որոնք սխալմամբ համարում էր Աթանասինը²⁴: Հետաքրքրական է այս կոահողունակությունը, որով որոշում են, թե դարեր առաջ Եկեղեցու մեծագույն աստվածաբաններից մեկը ինչ է արդյոք իր մտքին ունեցել և կամ մի խոսք ասելիս ինչպես է, որ բոլորովին այլ իմաստ է նկատի առել: Եվ մինչ Կյուրեղին ներկայացնում են որպես անզգես, ով շփոթում էր Եվտիքեսի և Աթանասի ասածները, կամ ասում էր *բնություն*, բայց նկատի ուներ *անձ*, Լևոն Պապին ներկայացնում են որպես բանաձևումների կազմության մեծ վարպետ, ով

²¹ **Mundavel V. George** նշվ. աշխ., էջ 32:

²² **Ղազար Ճահկեցի**, նշվ. աշխ., էջ 131-132:

²³ **Bernard Sesboüé** s. j., “Jésus-Christ dans la tradition de l’Eglise”, Pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine, Collection “Jésus et Jésus Christ” dirigée par Joseph Doré, n° 17, Desclée, 1982, p. 131.

²⁴ **Methodios G. Fouyas**, նշվ. աշխ., էջ 61: Նաև՝ **H. von Campenhausen**, “The Fathers of the Greek Church”, (Pantheon, N. Y. 1959), p. 148.

ընդունակ է նպաստելու վարդապետության գիտական զարգացմանը և վարդապետության շատ հստակ արտահայտմանը²⁵:

Լևոնի՝ նեստորականություն հիշեցնող ուսմունքի մասին ասում են, որ նրա բացատրությունների պակասն է այդպիսի տպավորություն թողնում²⁶: Ստացվում է, որ *աստվածաբանական բանաձևերի կազմության մեծ վարպետը* այնքան էլ չի կարողացել հստակ արտահայտել իր միտքը, քանի որ, ինչպես հենց քաղկեդոնական հեղինակն է նշում, «Լևոնը պակասն ուներ Սուրբ Կյուրեղի քրիստոսաբանական ընդգրկումի, բայց նա համաձայն էր նրա գաղափարին»²⁷: Եվ վստահաբար Սուրբ Կյուրեղի և Լևոնի՝ միմյանց հակասող բանաձևումները հաշտեցնելու համար պետք է սխալ համարելին Կյուրեղին, բայց ոչ թե նրա անձը, քանզի նա մեծագույն և անժխտելի հեղինակություններից է Քրիստոնեական Սուրբ Եկեղեցու, այլ՝ նրա ասածը, որն իբր ճիշտ է, բայց սխալ բառերով (այլ կերպ ասած՝ այս իմաստով քաղկեդոնական քրիստոսաբանությունը վերածվում է սովորական սոփեստության):

Քրիստոսի բնությունների մասին վարդապետությունը իր մեծ ազդեցությունն է թողել քաղկեդոնական Եկեղեցիների աստվածաբանական և մեկնողական ուսուցումների վրա: Օրինակ՝ Թովմա Աքվինացու համաձայն՝ Քրիստոսին տրված շնորհը կրկնակի է *gratia habitualis*՝ տրված Քրիստոսին որպես մարդու, ինչպես ուրիշ մարդկանց, և *gratia unionis*՝ տրված միայն Քրիստոսին²⁸, բաժանում, որ բխում է քաղկեդոնականությունից: Եվ կամ չսպասված օրվա և ժամի մասին Քրիստոսի թվացյալ չիմացությունը (Մատթ. ԻԴ 36) լուսնականները դարձյալ բացատրում են քաղկեդոնականությունից բխող մարդկային և աստվածային երկու բնությունների շեշտումով, թե՛ Քրիստոս ոչ միայն *vere Deus* է, այլ նաև *vere homo*, բացի մեղքից²⁹: Այսինքն՝ Քրիստոս աստվածությամբ գիտեր, բայց մարդկությամբ անտեղյակ էր, մինչդեռ Սուրբ Եփրեմ Ասորին իր մեկնության մեջ բաժանումներ չի անում, այլ նշում է, որ Քրիստոս, ով ճանաչում է ամենամեծ ճանաչելիին՝ Հորը (Մատթ. ԺԱ 27), գիտե և փոքր բաները, ինչպես ժամը և օրը, սակայն մարդկանց օգտի համար չբացահայտեց՝ Իրեն անգետ ցույց տալով³⁰:

Բողոքականները, որոնք հետևողը և պաշտպանն են քաղկեդոնականության, երբեմն ձեռնպահ են մնում աստվածաբանության վիճելի խնդիրներին անդրադառնալուց: Օրինակ՝ Կավվինը, ով քաղկեդոնական էր իր քրիստոսաբանությամբ և Իր *Institutes* աշխատության մեջ խոսում է երկու բնությունների մասին³¹, անընդունելի էր դիտում խրթին հարցերի առնչությամբ հարցադրումներ անելը՝ համարելով, թե Սուրբ Գրքից մենք գիտենք, որ Քրիստոս եկավ մեզ փրկելու մեղքից, և դա բավական է³²:

Մանուել 1-ին Կոմնենոս կայսերն ուղղված իր թղթում Սուրբ Ներսես Շնորհալին մեկ

²⁵ Ibid, p. 101. Նակ՝ *Christian Doctrin, p. 288, Cf. Bright, note 148 pp. 227-228.

²⁶ Ibid, p. 119.

²⁷ Ibid, p. 119.

²⁸ “God was in Christ”, An Essay on Incarnation and Atonement, D. M. Baillie, D.D., Late Professor of Systematic Theology in the University of St. Andrews, Faber and Faber limited, 3 Queen Square, London, 1977, p. 128.

²⁹ Munduvel V. George նշվ. աշխ., էջ 21:

³⁰ Святой Ефремъ Сиринъ, նշվ. աշխ., էջ 272-273:

³¹ Munduvel V. George, նշվ. աշխ. 61:

³² D. M. Baillie, նշվ. աշխ. էջ 158: Նակ՝ *Calvin, *Instit.*, Bk. ii, chap. xii, secs. 4-6.

բնությունը բացատրում է մարդու մարմնի և հոգու օրինակով, որոնք տարբեր բնություններ են. մեկը՝ երկնային, մյուսը՝ երկրային, մեկը՝ տեսանելի, մյուսը՝ անտեսանելի, մեկը՝ ժամանակավոր, մյուսը՝ անմահ, բայց միության մասում ենք, որ մարդը մեկ բնություն ունի և ոչ՝ երկու: Նմանապես Քրիստոսի բնությունը պետք է մեկ ասենք, այլապես Քրիստոսի մեջ կշեշտենք ոչ թե երկու, այլ երեք բնություն՝ երկու մարդկային բնություններ՝ հոգի և մարմին, և մեկ աստվածային բնություն³³: Մեր Եկեղեցու նոր շրջանի նշանավոր հեղինակներից Տիրան արքեպիսկոպոս Ներսոյանը ևս նշում է, որ երկու բնություն հայտարարելով՝ երկրորդ բնություն են ներմուծում Երրորդության մեջ, որովհետև Հոր աջ կողմը նիստից հետո Քրիստոս չդադարեց լինելուց այն, ինչ կար մարմնավորման ընթացքում³⁴: Հետևաբար՝ երբ ըստ Քաղկեդոնի ասում ենք երկու բնություն, նշանակում է, որ այժմ, ի դեմս Քրիստոսի, Սուրբ Երրորդության մեջ ևս մարդկային բնությունն է առկա, որով երկու բնություն է լինում Սուրբ Երրորդության մեջ:

Բացի դրանից, քաղկեդոնականների համար այստեղ մեկ այլ խնդիր ևս կա: Առաքյալն ասում է. «Մի է միջնորդը՝ մարդը Հիսուս Քրիստոս» (Ա Տիմ. Բ 5): Եթե լսոնականներն ասեն, որ այդ *մի*-ն վերաբերում է անձին և ոչ բնությանը, սխալ կլինեն, որովհետև ասում է՝ մարդը Հիսուս Քրիստոս, իսկ նրանք Քրիստոսի համար մեկ անձ են ասում, և այդ անձը աստվածային է և ոչ՝ մարդկային: Եվ եթե ասեն, որ *մի*-ն անձին է վերաբերում, ուրեմն կխոստովանեն, որ մարդու անձ ևս ունի, և նեստորական կղառնան, որովհետև Նեստորը երկու անձ էր ընդունում՝ աստվածային և մարդկային³⁵: Մինչդեռ մեկ բնություն ընդունելու պարագային պողոսյան ուսուցմանը և Սուրբ Երրորդության վարդապետությանը հակառակ ոչ մի խնդիր չկա: Քրիստոսի մեջ երկու էակներ չկան, ոչ էլ Նա կազմված է երկու էակներից, հետևաբար՝ մեկ բնություն է³⁶:

Քրիստոսի բնության խնդրի հետ սերտորեն կապված է Տիրոջ մարմնի անապակասության հարցը³⁷:

«ԱՌԷՔ, ԿԵՐԷՔ, ԱՅՍ Է ՄԱՐՄԻՆ ԻՄ»

ԱՆԱՊԱԿԱՆ ՄԱՐՄԻՆ - Եթե մի պահ պատկերացնենք, որ ինչ-որ մի ձևով ի վերջո հնարավոր է եղել համաձայնություն հաստատել քաղկեդոնական և ոչ քաղկեդոնական Եկեղեցիների միջև Քրիստոսի բնության և Հաղորդության հարցում, ապա, այնուամենայնիվ, մնում է Քրիստոսի մարմնի վերաբերյալ այդ Եկեղեցիների՝ միմյանց բոլորովին հակասող դիրքորոշումները:

Մենք ընդունում ենք, որ Քրիստոսի մահկանացու մարմինն անապակաս էր՝ ըստ Ադամի նախաանկումային մարմնի: Ապակասությունը հետևանք է մեղքի, և քանի որ Քրիստոս, Աստված լինելով հանդերձ, նաև ճշմարիտ մարդ է առանց մեղքի, ապա զերծ է

³³ Methodios G. Fouyas, նշվ. աշխ., էջ 216:

³⁴ “The Christological Position of the Armenian Church”, A paper read before a circle of Anglican Theologians in Oxford, England in 1943, By **Archbishop Tiran Nersoyan** (then a Vardapet), p. 8.

³⁵ Ղազար Ճահկեցի, նշվ. աշխ., էջ 182:

³⁶ Tiran Nersoyan, ibid, p. 8.

³⁷ Tiran Nersoyan, ibid, p. 10-11.

ապականությունից, քանզի ապականությունը հաստատվել է մարդկային մարմնում մեղքի պատճառով: Երկաբնականները, ընդհակառակը, ասում են, որ Քրիստոսի մարմինը նախքան Հարությունը ապականացու էր և պետք է որ Քրիստոս ապականացու, կրքերին ու չարչարանքներին ենթակա մարմնով լիներ, որպեսզի կարողանար մարդկային անմեղ կրքերը կրել և տանջանքների ու մահվան ենթարկվել հանուն մարդկության: «Բանի կողմից հանձն առած մարդկությունը աղամական մեղավոր մարդկությունն էր՝ մեղքին ենթակա, բայց առանց մեղքի»³⁸:

Քրիստոս, սակայն, մարդկային կրքերը կրեց ոչ թե այն պատճառով, որ մարմնի անհրաժեշտությունն էր, այլ որովհետև Ինքը կամեցավ³⁹: Եվ Վերնատանը Սուրբ Հաղորդության խորհուրդը հաստատելիս Քրիստոս այս անապական մարմինն էր, որ բաշխեց առաքյալներին⁴⁰: Հավանաբար այս տեսակետով *Օգոստինոսի կողմից ևս մահկանացու մարմինը և հարուցյալ մարմինը նույնացված են*⁴¹: Բողոքականների մոտ ևս Քրիստոսի մարմնի հարցում տարաձայնություններ կան: Լյութերականները հաստատում են Քրիստոսի մարմնի խորհրդական ամենուրեքությունը, որը կալվինիստները մերժում են: Լյութերը հետագայում հարուցյալ Քրիստոսի փառավորյալ մարմնին վերագրեց անսահմանություն⁴²: Լյութերի համար Քրիստոսի մարդկությունն ամենագետ է և ամենակարող, բայց ոչ Կալվինի համար: Այս տարբերությունները գալիս են քաղկեդոնական բանաձևի անորոշությունից ու երկիմաստությունից⁴³: Նոր ժամանակներում հայտնի աստվածաբան Ադոլֆ Հառնակի՝ ոչ պակաս նշանավոր աշակերտ և մեծ աստվածաբան Կարլ Բարտն էր, որ հայտարարեց, թե երբ Բանը մարմին եղև, Լոգոսը առավ մարդկային անկյալ բնությունը⁴⁴:

ԱՅՍ Է ՄԱՐՄԻՆ ԻՄ - Բացի Քրիստոսի անապական մարմնի վերաբերյալ տեսակետների տարբերությունից, քաղկեդոնական և ոչ քաղկեդոնական Եկեղեցիների միջև մեծ տարբերություններ կան նաև եկեղեցու Սուրբ Խորանի վրա Հաղորդության պատրաստման և մատուցման հարցում: Հաղորդության հացի թթխմորով պատրաստման կամ գինու մեջ նաև ջուր լցնելու տարբերություններից զատ, մեր վարդապետության համաձայն, Պատարագի համար պետք է անթթխմոր միայն մեկ հաց բեկանել (Գործք Բ 46), մինչդեռ, օրինակ, կաթոլիկները բազում նշխարներ են բաժանում: Պողոս առաքյալն ասում է, որ նույն հացից պետք է ուտեն (Ա Կորնթ. Ժ 16): Քրիստոս, մեկ հաց վերցնելով, ասաց՝ «այս է մարմինն իմ», բացի դրանից, գործածեց եզակի թիվը՝ ասելով՝ *այս է, և ոչ թե՝ սոքա են*: Պատարագի ժամանակ միայն մեկ հացի գործածումը նաև իր խորհուրդն ունի, որի մասին խոսում է Պողոս առաքյալը. «Որովհետև մի հաց, մի մարմին ենք բոլորս, քանի որ բո-

³⁸ Jesus the Christ, p. 65.

³⁹ Քրիստոսի անապական մարմնի մասին մանրամասն տե՛ս՝ **Գիրք հարցմանց**, էջ 498-503; **Ղազար Ճահկեցի**, նշվ. աշխ., էջ 216-226:

⁴⁰ Գիրք հարցմանց, էջ 499:

⁴¹ “The risen Christ and the eucharistic world”, **Gustave Marlet**, translated by René Hague, Collins, St. James’s Place, London, 1976, p. 125.

⁴² **Gustave Marlet**, նշվ. աշխ., էջ 126:

⁴³ **Mundvel V. George**, նշվ. աշխ., էջ 63:

⁴⁴ Ibid, p. 74.

լորս էլ այդ միակ հացից ենք վայելում» (Ա Կորնթ. Ժ 17)⁴⁵: Կաթոլիկները նաև համարում են, որ բավական կլինի Հաղորդության համար ժողովրդին միայն հացը տալը, որը մարմինն է Քրիստոսի, իսկ որտեղ մարմինն է, այնտեղ նաև արյունն է: Մի թե ավելի իմաստուն են, քան Տերը, որ հրամայեց նաև արյանը հաղորդվել⁴⁶: Նաև ասում են, որ Պատարագի աղոթքի մեջ պետք չէ ասել՝ *որով զհացս օրհնեալ մարմին ճշմարտապես արասցես*, այլ *արասցես*-ի փոխարեն *արարեր*, որովհետև *անէք կերէք*-ը դրանից առաջ էր, և այդ ժամանակ մարմին և արյուն եղավ: Երբ քահանան ասում է այս բառերը՝ «Hoc est Corpus meum», խոսքն ընկնում է ուղղակիորեն հացի վրա՝ այն փոխելով Քրիստոսի անհատական իրականության⁴⁷:

Նման կարծիք է արտահայտում նաև Գրիգոր Տաթևացին. «Այլ յորժամ ասէ քահանայն զբանն Քրիստոսի, թէ (ա՛յս է մարմին իմ). էութիւն հացին փոխի յէութիւն մարմնոյն Քրիստոսի. եւ մնան պատահմունքն. այսինքն գոյնն, համն, հոտն»⁴⁸: Չնայած Ջահկեցին ևս նույնությամբ մեջբերում է Տաթևացու այս խոսքերը⁴⁹, սակայն նշում է, որ, այնուամենայնիվ, անհայտ է ճշգրիտ պահը փոխարկության, և Պատարագի հայտարարումով չէ, որ սուրբ ընծաները դառնում են Մարմին և Արյուն, այլ՝ Սուրբ Հոգու ներգործությամբ: Ըստ Ջահկեցու՝ եթե հենց *անէք կերէք*-ի ժամանակ մարմին և արյուն դառնար, ապա պետք էր հրամայական կերպով ասել՝ *եղիցի* (այսինքն՝ *այս եղիցի մարմին իմ* և ոչ թե՛ *այս է*), ինչպես արարչագործության ժամանակ՝ *եղիցի լոյս*, իսկ այստեղ ոչ թե հրամայական, այլ ցուցական կերպով է ասվում, և *անէք կերէք*-ը ոչ թե փոխարկության համար էր, այլ Աստվածորդու տնօրինության խորհուրդը պատմելու համար: Ուրեմն՝ պետք է խնդրել Հորից Սուրբ Հոգին, որ Նրանով փոխարկությունը լինի⁵⁰: Նաև Սուրբ Հովհան Ոսկեբերանի հեղինակած աղոթքում խնդրվում է, որպեսզի Սուրբ Հոգով փոխակերպվեն հացն ու գինին Քրիստոսի ճշմարիտ Մարմնի և Արյան:

ՓՈՒՆԱՐԿՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԳՈՅԱՑԱՓՈՒՆՈՒԹՅՈՒՆ – Եկեղեցիների հաղորդական միասնության համար խնդիր է նաև Հաղորդության խորհրդի մեջ Քրիստոսի իրական ներկայության բացատրության տարբերությունը: Վերոնշյալ աղոթքում Ոսկեբերանը ընծաների՝ Մարմնի և Արյան փոխվելու համար օգտագործել է *metaballein* բառը⁵¹, որը համապատասխանում է ֆրանսերեն նույնարմատ *metabolisme*, անգլերեն *metabolism* բառին, որ նշանակում է նյութափոխանակություն: Հացի և գինու փոխվելը Մարմնի և Արյան Կաթոլիկ Եկեղեցին կոչում է գոյացափոխություն (*transubstantiation*)⁵²: Լյութերը Հաղորդության համար ընդունում էր երևակայական գոյացափոխության իր տեսությունը⁵³, մինչդեռ

⁴⁵ Այս մասին մանրամասն՝ **Գրիգոր Տաթևացի**, «Ամառան հատոր», Տպեալ յամի 1741 ի Կ. Պոլիս, Վերատպեալ ի տպարանի Սրբոց Յակոբեանց, Երուսաղէմ – 1998, էջ 157, **Ղազար Ճահկեցի**, նշվ. աշխ., էջ 350-351:

⁴⁶ **Ղազար Ճահկեցի**, նշվ. աշխ., էջ 351:

⁴⁷ **G. Martelet**, «Résurrection eucharistie et genèse de l'homme, Chemin Théologiques d'un renouveau Chrétien», Desclée, 1972, p. 126-127.

⁴⁸ Ամառան հատոր, էջ 164:

⁴⁹ **Ղազար Ճահկեցի**, նշվ. աշխ., էջ 362:

⁵⁰ Նշվ. աշխ., էջ 364-365:

⁵¹ **G. Martelet**, նշվ. աշխ., էջ 168:

⁵² *Cathéchisme de l'Eglise Catholique*, Mame/Plon, 1992, p. 296.

⁵³ Այս մասին մանրամասն՝ **G. Martelet**, նշվ. աշխ., էջ 154-156:

Կավվինն ընդունում էր Քրիստոսի իրական ներկայությունը⁵⁴, բայց ավելի շատ խորհրդանշական իմաստով, ոչ այնպես, ինչպես ընդունում են առաքելահաստատ Եկեղեցիները:

Կաթոլիկ Եկեղեցու գոյացափոխության տեսությունն ընդունելու դեպքում մի շարք հարցեր են առաջանում, որոնք այդպես էլ բացատրություն չեն ստանում: Լատին Եկեղեցին, որը, ինչպես Մաղաքիա արքեպիսկոպոս Օրմանյանն է ասում, միշտ եղել է ամենից ծայրահեղը իր դավանական ձևերի մեջ⁵⁵, գոյացափոխության տեսությամբ ուսուցանում է, թե հացի և գինու գոյությունը, գոյացությունը անհետանում և ջնջվում է, իսկ Հիսուսի Մարմինն ու Արյունը նրանց է փոխարինում: Այդ պարագայում, ինչպես նշում է Օրմանյանը, դժվարիմանալի բացատրությունների մեջ են մտնում, թե ինչպե՞ս արդյոք հացի և գինու բոլոր հատկությունները՝ համը, հոտը, գույնը, քանակը, տեսակը, որակը, չափը առանց գոյության կարող են մնալ, և թե ինչպես են հացն ու գինին մնացած կամ ճաշակված պահերին փտության, փոփոխության բոլոր պարագաները ներակայացնում, եթե հացի և գինու գոյությունը ջնջված է: Ստիպված են լինում մի շարք ավելորդ և մտացածին հրաշքներ ավելացնել, ինչպես, օրինակ՝ հացի և գինու՝ Քրիստոսի Մարմնի և Արյան գոյափոխվելուց հետո վերստին դրանց հաց ու գինու գոյափոխվելն ընդունելը, և նմանօրինակ բռնազբոսիկ խնդիրներ: Սրանից խուսափելու համար ուրիշներ Մարմնի և Արյան՝ հացի և գինու հետ միավորման ձևը խորհեցին, ինչպես նաև՝ հացեղության և գինեղության վարդապետությունը՝ մարդեղության վարդապետության նման⁵⁶:

Ըստ մեր վարդապետների՝ հացն ունի էություն կամ գոյացություն և պատահմունք ու որակ: Փոխարկության ժամանակ հացի էությունը կամ գոյացությունը փոխարկվում են Քրիստոսի Մարմնի և Արյան, իսկ պատահմունքը և որակը մնում են, որպեսզի մենք զգայարաններով պատահմունքների միջնորդությամբ հասնենք գոյացության և որպեսզի կարողանանք մերձենալ սրբությանը, քանի որ եթե մարմնի և արյան կերպարանքով լինեք, ոչ ոք չէր համաձայնվի մոտենալ Հաղորդության: Հինգ զգայարաններն անտեսանելի այդ էությունը չեն տեսնում, այլ միայն՝ տեսանելի որակն ու պատահմունքը, սակայն մարդու իմացումը հասնում է մինչև փոխակերպյալ էությունը⁵⁷: Սուրբ Հոգին աներևութապես իջնում է հացի և գինու վրա և ոչ թե հացի ձևն ու բաժակի պարունակությունը փոխում մսի և արյան, այլ միայն Քրիստոսի Մարմնի և Արյան աստվածային գորությունն ու ներգործությունը տպավորում է հացին և գինուն⁵⁸:

Այստեղ հարց է առաջանում. եթե մի օր լուծվեն Քրիստոսի բնության, չարչարանքների ու խաչելության, անապական մարմնի, ծիսական կարևոր ու սկզբունքային հարցերը, և որոշվի բոլոր Եկեղեցիների միջև հաստատել միասնություն Հաղորդության մեջ, արդյո՞ք պետք է ընդունենք նաև հացի և գինու՝ Մարմնի և Արյան փոխվելու այլ Եկեղեցիների բացատրությունները, որոնք դարերով անընդունելի են համարվել մեր Սուրբ Եկեղեցու կողմից: Հակառակ բողոքականների՝ Հաղորդությունը միայն խորհրդանշել ընդունե-

⁵⁴ Նույն տեղում, էջ 156-157:

⁵⁵ **Համապատում չորս Ավետարանների**, պարունակությունը շարադրելով, բաղդատելով և բացատրելով պատմված, պարզաբանեց Մաղաքիա արքեպիսկոպոս Օրմանյանը, նախկին Պատրիարք, Գ հրատարակություն (Արևելահայերեն թարգմանությամբ), Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 1997, էջ 645:

⁵⁶ Նույն տեղում:

⁵⁷ **Ամառան հատոր**, էջ 164; **Ղազար Ճահկեցի**, նշվ. աշխ., էջ 361-363:

⁵⁸ **Ղազար Ճահկեցի**, նշվ. աշխ., էջ 367:

լու սխալ կարծիքի, կաթոլիկների՝ մի շարք խնդիրների առջև կանգնեցնող գոյացափոխության տեսության և այլոց ոլորապատույտ մեկնաբանությունների՝ միայն մեր վարդապետների վերոնշյալ ճշմարիտ բացատրությամբ է, որ Հաղորդության Սուրբ խորհրդի մեջ կարողանում ենք ճշմարտապես ընկալել Քրիստոսի իրական ներկայությունն ու Մարմնի և Արյան փոխակերպության իրողությունը:

ՀԱՄԱԶԱՅՆ ՊԼԱՏՈՆՅԱՆ ԻԴԵԱՆԵՐԻ - Մեծ աստվածաբան Գրիգոր Նյուսացին բացատրելով, թե ինչպես Քրիստոս կարող էր հացը ցույց տալով ասել, թե՛ սա Իմ մարմինն է, ասում է, որ մենք էլ կարող ենք նույն բառերն ասել, որովհետև հացը, ներթափանցելով մարմնի մեջ, հենց ինքն է մարմին դառնում⁵⁹: Սուրբ Բարսեղը օգտագործում է *antitype* (հակատիպ, հակատեսակ) բառը, որը, հակադրված *typ-*-ին, արտահայտում է ստվերի հարաբերությունը իրականությանը: Այս երկու բառերը ցույց են տալիս հացը և Քրիստոսի Մարմինը: Հովհան Դամասկացին *antityp*-ը թարգմանում է *figure* (կերպարանք)-ով՝ այն հակադրելու համար մարմնին⁶⁰: Պատկերամարտները համարում էին, որ Քրիստոսի օրինական և միակ պատկերը Հաղորդությունն է, որի մասին Սուրբ Բարսեղն ասում էր, որ այն *antityp*-ն է կամ կերպարանքը Քրիստոսի մարմնի, իհարկե նաև նկատի ունենալով, ինչպես համարում էր նաև Հովհան Դամասկացին, որ Հաղորդությունը միայն Քրիստոսի *figur*-ը չէ, բայց այն նաև Նրա իրականությունն է⁶¹: Օգոստինոսն ասում էր, որ Քրիստոս՝ որպես մարդ, մարմնով երկնքում է, իսկ որպես Աստված-հոգի՝ Իր աստվածությանը ամենուրեք է:

Օգոստինոսի մասին պետք է ասել, որ նա մեծապես ազդված էր նեոպլատոնիզմից⁶², և իր շատ տեսակետներ արտահայտել է՝ Պլոտինի գաղափարների ազդեցության տակ գտնվելով⁶³: Հոգին ընդհանրապես Օգոստինոսի համար, ինչպես և Պլատոնի համար, զուտ բանական բարձրագույն հոգի է, որն անհրաժեշտություն չունի կապի մեջ լինելու մարմինների աշխարհի հետ⁶⁴: Օգոստինոսի վերոհիշյալ եզրակացությունը հետո որդեգրեց Կալվինը՝ հայտարարելով, թե Քրիստոս ներկա է ամեն ինչում, քանի որ Աստված է, մյուս կողմից՝ Նա մարմնապես երկնքում է, քանի որ Նա մարդ է⁶⁵:

Այդ դեպքում ինչպե՞ս են հացն ու գինին Մարմին և Արյուն դառնում, եթե Քրիստոսի նյութական մարմինը միշտ երկնքում է: Կալվինն ասում էր, որ Հոգին մինչև մեզ է բերում հասցնում այն, ինչ Քրիստոս ունի: Արևն իր ճառագայթներով երկիր է հասցնում իր սուբստանցիան՝ բույսերին սնելու համար, նույն կերպ էլ Հոգու միջոցով է լինում մեր հաղորդությունը, շփումը Տիրոջ Մարմնին և Արյանը⁶⁶: Ըստ Ջահկեցու՝ Սուրբ Հոգին ստավորում է Քրիստոսի Մարմնի և Արյան զորությունն ու ներգործությունը հացին և գի-

⁵⁹ G. Martelet, նշվ. աշխ., էջ 193: Նաև՝ *Grégoire de Nysse, Discours catéchétique, XXXVII, 7 et 8, trad. fr., Méridier, Paris, 1908, p. 177-178.

⁶⁰ G. Martelet, նշվ. աշխ., էջ 166:

⁶¹ Նույն տեղում:

⁶² Gustave Marlet, նշվ. աշխ., էջ 123:

⁶³ G. Martelet, նշվ. աշխ., էջ 147:

⁶⁴ Gustave Marlet, նշվ. աշխ., էջ 132: Նաև՝ *Louis Bouyer, «L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit», Le Cerf, 1970, p. 41.

⁶⁵ Gustave Marlet, նշվ. աշխ., էջ 126, 144:

⁶⁶ G. Martelet, նշվ. աշխ., էջ 159: Նաև՝ *Inst. chrét., IV, XVII, 12, p. 387.

նուն⁶⁷:

Այս իրողությունն ամենից լավ բացատրում է Մուրբ Գրիգոր Տաթևացին պլատոնյան իդեաների նմանողությամբ: Հետաքրքրական է, որ պլատոնյան իդեաների աշխարհի հետ հարաբերությանն անդրադարձել է նաև Օգոստինոսը⁶⁸: Տաթևացին, անշուշտ, քաջ ծանոթ էր Պլատոնի ստեղծագործություններին և իր քարոզները երբեմն համեմուտ էր մեծ փիլիսոփայի մտքերով: Ինչպես, օրինակ՝ հավատքի մասին իր քարոզի հենց սկզբում թեև չնշելով Պլատոնի անունը, ասում է. «Զի որպէս ասեն իմաստունք թէ՛ ամենայն մարդ որ գիտէ զբժշկութիւն՝ բժիշկ է. այլ ոչ ամենայն որ գիտէ զարդարութիւն՝ արդար է»:

Այս միտքը Պլատոնի «Մենոն» ստեղծագործության⁶⁹ ողջ իմաստի համառոտ արտահայտումն է: Եվ բնական է, որ Տաթևացին, նաև ծանոթ լինելով պլատոնյան իդեաների հասկացությանը, այն պիտի օգտագործեր՝ լավագույնս բացատրելու հացի ու գինու և Մարմնի ու Արյան հարաբերության իրողությունը: Երբեմն Հաղորդության տրման ժամանակ սուրբ նշխարը ոչ դիտավորյալ պատճառով կարող է գետին ընկնել, սկրտության արարողության ժամանակ փոքրիկ երեխաները Հաղորդությունը կարող են բերանից գցել, Պատարագի ավարտին սկիհը ջրով լվալու ժամանակ հացի մանր փշրանքներ ջրի հետ կարող են թափվել: Ի՞նչ է լինում նման դեպքերում Մուրբ Մարմինը, և կամ Պատարագի պարագային նույն մտահոգությամբ արդյո՞ք պետք է անգամ մանր փշրանքները քամել և ջրից հանել: Այսպես վարվելով՝ գուցե թե նմանվենք օրենսգետներին և փարիսեցիներին, ովքեր, առաքինությունները թողած, կրոնական մտադրությամբ ջրով լվացումների համար մշտապես ստուգում էին այդ նպատակով նախատեսված ջուրը և այն գործածելուց առաջ քամում մեկ այլ պնակի մեջ՝ մտածելով, թե ջրի մեջ կարող են սուրբ ջուրը պղծող մժուկներ ընկած լինել: Մինչդեռ Քրիստոս մեծապես դատապարտեց նրանց՝ ասելով. «Կույր առաջնորդներ, որ մժուկները քամում եք և ուղտերը կուլ եք տալիս» (Մատթ. ԻԳ 24):

Եթե Քրիստոսի Մարմինը միշտ երկնքում է, ինչպե՞ս կարող է այն լինել և պատարագվել ողջ աշխարհում: Այս հարցին Տաթևացին պատասխանում է պարզ օրինակներով: Ենթադրենք, թե մի ոսկե խնձոր կա երկրի մեջտեղում, և աշխարհի չորս կողմերում՝ չորս հաց: Աստված կարող է այդ չորս հացերը փոխել երկրի մեջտեղում գտնվող ոսկե խնձորի, և այս փոխումը լինում է գործությամբ: Խնձորն ինքը մնում է իր տեղում և միայն իր գործությունն է տալիս հացերին, որոնք փոխվում են: Նույնպես ձայնը ելնում է վարդապետի բերանից և մտնում բազում մարդկանց լսելիքները, մեկ է խոսողը, բայց բազում են լսողները: Այսպես Քրիստոսի մարմինը երկնքում է, բայց նաև գործությամբ՝ նշխարներում⁷⁰:

Այս բացատրությունը հիմնված է պլատոնյան իդեաների հասկացության վրա, որն ավելի ակնհայտ է դառնում քահանայի կողմից Քրիստոսի Մարմին-նշխարի մասնատման ու բաժանման կամ հավատացյալների կողմից այն ճաշակելու հետ կապված պար-

⁶⁷ Ղազար Ճահկեցի, նշվ. աշխ., էջ 367:

⁶⁸ G. Martelet, նշվ. աշխ., էջ 136: Նաև՝ *Hans Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik*, Münster, 1965, p. 4-6. *Karl Adam, "Zur Eucharistielehre des heiligen Augustinus" *Theologische Quartalschrift*, 112, 1931, Tübingen-Stuttgart, p. 490-536.

⁶⁹ Классическая философская мысль, Платон, "Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор", ("Менон"), Москва, издательство "Мысль", 1999, ст. 575-562.

⁷⁰ Ամառան հասոց, էջ 163-164:

զարանումներում:

Նշխարը մասնատելիս կամ ատամով կտրելիս Քրիստոսի մարմինը չի կտրվում, այլ՝ հացի պատահումները, որը մնացել է, կամ երբ օրհնյալ հացը հուրը կամ ջուրն է ընկնում, Քրիստոսի մարմինը չի այրվում կամ ապականվում, այլ հացի պատահումն է այրվում կամ ապականվում, ինչպես արեգակի ճառագայթը, հրով անցնելով կամ տիղմի վրա ծագելով, չի ապականվում: Եվ այն ժամանակ Քրիստոսի մարմինն այնտեղ չի մնում, այլ երկնքում՝ Հոր Աջ կողմում, ինչպես առաջ էր⁷¹: Այս բացատրությունը հարևան է ջերմության և սառնության իդեաների մասին Պլատոնի տեսությանը, որն արտահայտված է փիլիսոփայի «Ֆեդոն» ստեղծագործության մեջ: Երբ մարմինը, ջուրը կամ կրակը տաք է, նրան հատուկ է ջերմության իդեան: Բայց երբ մարմինը սառչում է, դա չի նշանակում, որ տաքության իդեան ևս սառն է դարձել, դա միայն նշանակում է, որ տաքության իդեան այստեղ մի կողմ է հեռացել և տեղը զիջել է սառնության իդեային՝ մնալով նույնպես հակադիր սառնության իդեային, ինչպես նախկինում: Նույնպես երբ սառը ձնակույտը տաք ջրի է վերածվում, սառնության իդեան դադարում է⁷²: Ահա ճիշտ նույն կերպ Քրիստոսի Մարմնի գործությունն ու ներգործությունը չի մնում նետված կամ ապականված հացի պատահումի մեջ: Կաթոլիկների գոյացափոխության տեսության դեպքում բավականին դժվար է ճաշակվող Հաղորդության կամ մասնատման ու հացի ապականման պարագային Պլատոնի իդեաների ուսմունքը հիշեցնող նման բացատրություններ տալ:

ԵԶՐԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՍՈՓԵՍՏՈՒԹՅՈՒՆ

Մի է բնութիւն Բանին մարմնացելոյ (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λογου σεσαρκωμένη) Կյուրեղյան բանաձևը հավանաբար քաղկեդոնականների կողմից ամենաշատ քննարկված ու ձևափոխված և շարունակական նորովի մեկնաբանություններով ի հայտ եկող քրիստոսաբանական բանաձևն է: Այս առնչությամբ քաղկեդոնականների հիմնական ջանքերն ուղղված են բացատրելու և ցույց տալու, թե ինչպես էր Սուրբ Կյուրեղը սխալ եզրերով ճիշտ աստվածաբանական բացատրություններ տալիս: Ըստ նրանց՝ քաղկեդոնականների և ոչ քաղկեդոնականների միջև անհամաձայնությունը կախված է ոչ այնքան օգտագործված եզրերից, որքան դրանց տրված իմաստից⁷³, և զլխավոր տարբերությունը Լևոնի և Սուրբ Կյուրեղի միջև ընկած է եզրերի օգտագործման մեջ⁷⁴:

Ամենից շատ վիճարկելի են գործածված hypostasis, prosopon, ousia և հատկապես physis հունարեն եզրերը: Այս եզրերին հաճախ տրվում են տարբեր իմաստային նրբերանգներ ու բացատրություններ:

Hypostasis - Ըստ մեկ բացատրության՝ hypostasis-ը նշանակում է մասնավոր կամ անհատական, մինչդեռ essence-ը կամ nature-ը հավաքական (common) աստվածությունը⁷⁵: Մեկ այլ բացատրության համաձայն՝ դասական քրիստոսաբանությունն օգտագործեց

⁷¹ Նույն տեղում, էջ 164:

⁷² Классическая философская мысль, Платон, “Федон, Пир, Федр, Парменид”, Москва, издательство “Мысль”, 1999, (“Федон”, 103d), նաև ծանոթագրությունը՝ էջ 425:

⁷³ Methodios G. Fouyas, նշվ. աշխ., էջ 118-119:

⁷⁴ Ibid, p. 119.

⁷⁵ Ibid, p. 152.

hypostasis եզրը կամ դրա լատիներեն համարժեքները՝ նկարագրելու ինքնագոյությունը և անձնավորության կոնկրետ իրականությունը⁷⁶ (Այստեղ ուշադրություն դարձնենք *անձնավորություն* (personality) բառի վրա, այն բոլորովին էլ նույն իմաստը չունի, ինչ *անձը* (person)): Hypostasis-ը ձեռք է բերել մի իմաստ, որ կես ճանապարհին է անձի (person) և հատկանիշի (attribute) միջև⁷⁷: Երբ ասում ենք մարդ, այն ցույց է տալիս բնություն, բայց անորոշ է, ընդհանուր, իսկ երբ ասում ենք Պողոս, այն ժամանակ նշում ենք բնությունը՝ որպես իրականում գոյություն ունեցող այն օբյեկտի մեջ, որն արտահայտվում է այդ բառով: Ահա սա է hypostasis-ը, այն անորոշ հասկացություն չէ, ինչպես ousia-ն⁷⁸:

Prosopon - Անձ - Անձի (person) վաղ հասկացությունը տրամաբանական և ոչ թե հոգեբանական եզր էր: Դա անձնավորության արդի հասկացությունը չէ: Գիտակցություն (consciousness) եզրը, որը լայնորեն տեղ է գրավում անձնավորության շուրջ արդի բանավեճերում, դեր չի խաղում Հայրերի մտածողության մեջ⁷⁹: Person-ը՝ անձը, պատմությունն ից վեր եղող իրականություն է, վերաբերում է Բանին, personality-ն՝ անձնավորությունը, դիտարկելի պատմական իրականություն, պատկանում է մարդկային բնությանը: Բարտի մոտ չկար այս տարբերակումը, և այս բացը փորձեց վերացնել նրա հակառակորդ Էմիլ Բրունները: Person-ը գոյաբանական հասկացություն է, personality-ն պատկանում է հոգեբանության բառարանին: Երկու եզրերը նույնական չեն, և անհիմն է մեկն օգտագործել մյուսի փոխարեն⁸⁰: Անձնավորության, գիտակցության և կամքի արդի գործածումները նույն վտանգն են ներկայացնում, և աստվածաբանները պետք է զգույշ լինեն դրանց գործածության ժամանակ⁸¹: Արևելյան աստվածաբանության 5-րդ դարի պատմական կոնտեքստում կային հունարեն hypostasis, prosopon բառերը՝ համապատասխան լատիներեն persona-յին⁸²:

Ousia - Ousia-ի լատիներեն թարգմանությունը որպես substantia և hypostasis-ը որպես persona չեն արտահայտում հունարեն բառերի իմաստային հստակությունը: Հաճախ ասում է. «Ousia-ն այժմ ստացել է վերացական էության և կոնկրետ անհատի (individual) նշանակություն, հակված է առաջինի՝ էության կողմը, hypostasis-ը դրվում է person-ի և որակի (պատահում կամ ձև) միջև, որտեղ անձնական գաղափարն ավելի ուժեղ է»⁸³: Նույն մտքի՝ մեկ այլ հեղինակի կողմից մեջբերումով՝ ousia-ն ձեռք է բերել մի իմաստ, որը գտնվում է վերացական substance-ի և կոնկրետ անհատական substance-ի միջև, բայց դեռ հակված է առաջինի կողմը⁸⁴:

Physis - Physis նշանակում է բնություն, սակայն սույն բառի այս իմաստն էլ հաճախ կասկածի տակ է դրվում քաղկեդոնականների կողմից՝ հաստատելու համար քաղկեդոնական երկու բնությունների վարդապետությունը: Հաճախ քաղկեդոնական հեղինակներ-

⁷⁶ Jesus the Christ, p. 62.

⁷⁷ Methodios G. Fouyas, նշվ. աշխ., էջ 53:

⁷⁸ Ibid, p. 55.

⁷⁹ Jesus the Christ, p. 62.

⁸⁰ Ibid, p. 72.

⁸¹ Ibid, p. 73.

⁸² Methodios G. Fouyas, նշվ. աշխ., էջ 151:

⁸³ Munduvel V. George, նշվ. աշխ., էջ 35:

⁸⁴ Methodios G. Fouyas, նշվ. աշխ., էջ 53:

րի կողմից physis, hypostasis և prosopon բառերը դիտվում են իբրև հոմանիշներ, քանզի միայն այդ ճանապարհով կարելի է հաշտեցնել կյուրեղյան և լևոնյան՝ միմյանց բոլորովին հակասող բանաձևերը: Այդ իսկ պատճառով էլ ասում են, որ Կյուրեղը բնությունը նկատի ուներ անձ-prosopon իմաստով⁸⁵: Նաև բնություն բառը Կյուրեղի համար նշանակում է hipostasis, և $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ու $\alpha\upsilon\tau\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ բառերը հոմանիշներ են⁸⁶: Physis եզրը կարող էր օգտագործվել այն նույն իմաստներով, որոնք տրված էին ousia-ին և hypostasis-ին⁸⁷: «Պատմական աստվածաբանություն» գրքի հարցադրումին, թե արդյո՞ք Կյուրեղը միաբնակ է այս բառի դասական իմաստով⁸⁸, պատասխանում են, թե քանի որ Կյուրեղը մեկ բնություն ասելով նկատի ունի մեկ անձ, ապա այս իմաստով քաղկեդոնականները շատ ավելի միաբնակ են, քան նրանք, ովքեր այսօր միաբնակ են կոչվում⁸⁹:

Կարող ենք նկատել, որ այս բացատրություններում ousia-ն հիմնականում դիտվում է որպես էություն, hypostasis, prosopon, physis բառերը՝ որպես հոմանիշներ *անձ* իմաստով, չնայած ոմանց կողմից շեշտվում են նաև դրանց առանձնահատուկ իմաստային նրբերանգները և ժամանակի ընթացքում նոր իմաստային հատկություններ ստանալու իրողությունը: Թեև նշվում է physis-ի նաև *բնություն* իմաստը, սակայն քաղկեդոնական հեղինակներն ամեն կերպ պնդում են, որ այն ավելի շատ, հատկապես Կյուրեղի կողմից, գործածվել է անձի իմաստով: Սակայն այս պնդումով քաղկեդոնական հեղինակներն արդեն հակասության մեջ են մտնում միմյանց հետ: Մի կողմից ասում են, որ Կյուրեղը սխալ եզրեր է օգտագործել և նրա գործածած լեզուն նրան ստիպում էր տատանվել *մեկ է մարմնացյալ Բանի բնությունը* և *մեկ է մարմնացյալ Բանի hypostasis-ը* բանաձևերի միջև⁹⁰, Կյուրեղն ինքը երբեմն օգտագործել է այն լեզուն, որն իր կողմից դատապարտելի է համարվել⁹¹, Կյուրեղը օգտագործեց Ապոդինարի բանաձևերը, որոնք սխալմամբ համարում էր Աթանասինը⁹², Կյուրեղի աստվածաբանությունը ճիշտ է, բայց իր եզրաբանությունը շփոթված է, սխալն իր նախադասության անորոշությունն է, ոչ հստակությունը, որով Լոգոսին միայն physis կոչեց⁹³: Իսկ մյուս կողմից էլ հունարեն եզրերի վերաբերյալ իրենց վերոնշյալ բացատրություններով հայտարարում են, որ Կյուրեղը ճիշտ է ասել, քանի որ այն ժամանակ *բնություն-physis* բառի իմաստներից օգտագործել է հենց *անձ*-ը, որը միանգամայն համապատասխանում է քաղկեդոնական դիրքորոշմանը, որն ընդունում է մի անձ, բայց երկու բնություն, մինչդեռ մենք ընդունում ենք մի անձ, մի բնություն: Քաղկեդոնական հեղինակի ասելով՝ Կյուրեղը, որի ուսմունքը Ապոդինարի և Նեստորի ուսմունքների մեջտեղում էր գտնվում⁹⁴, իր հայտնի բանաձևի մեջ նկատի ուներ մեկ

⁸⁵ Նույն տեղում, էջ 60, 62: Նաև՝ *R. V. Sellers, «Two Ancient Christologies», pp. 156 ff.

⁸⁶ Théologie Historique, p. 255.

⁸⁷ Methodios G. Fouyas, նշվ. աշխ., էջ 60:

⁸⁸ Théologie Historique, p. 254.

⁸⁹ Methodios G. Fouyas, նշվ. աշխ., էջ 70:

⁹⁰ Bernard Sesboüé, նշվ. աշխ., էջ 129:

⁹¹ Théologie Historique, p. 274.

⁹² Methodios G. Fouyas, նշվ. աշխ., էջ 61: Նաև՝ *H. von Campenhausen, «The Fathers of the Greek Church», (Pantheon, N. Y. 1959), p. 148.

⁹³ Methodios G. Fouyas, նշվ. աշխ., էջ 137:

⁹⁴ Methodios G. Fouyas, նշվ. աշխ., էջ 136:

hypostasis⁹⁵: Այդ իսկ պատճառով էլ Կյուրեղի բանաձևը հաճախ ներկայացվում է սրբագրումով՝ physis բառի փոխարեն hipostasis բառի գործածումով՝ *Mia hypostasis tou Theou Logou sesarkomene*⁹⁶: Եվ քանի որ այս կարևոր բառերը տարբեր իմաստային նրբերանգներ ունեն և ժամանակի ընթացքում էլ ձեռք են բերել, ապա Կապադովկյան Հայրերի կողմից նկատի առնված Աստվածության միությունն այն նույն միությունը չէր, որ Սուրբ Աթանասն ուներ իր մտքում⁹⁷:

Այս ամենի մեջ ամենագարնանալին այն է, որ նաև ներկայիս քաղկեդոնական հեղինակները կարողանում են ճշգրտությամբ ասել, թե դարեր առաջ բառային որ իմաստներից էր Սուրբ Կյուրեղի կամ Սուրբ Աթանասի մտքինը: Գուցե սխալ է այս բանի համար դատելը, բայց *փիլիսոփայությունը աստվածաբանության աղախինն է* հայտնի արտահայտության նկատառումով քաղկեդոնական հեղինակներն այստեղ որպես աղախին գործածել են փիլիսոփայության սուփեստական ուղղությունը:

ՀՈՒՆԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ – Նիկիայի տիեզերածոդովում արդեն քրիստոսաբանության համար օգտագործվեցին հունական փիլիսոփայության մեջ շրջանառություն ունեցող բառեր: Սակայն տիեզերածոդովները հունական փիլիսոփայական բացատրություններով սխալ աստվածաբանության դեմ էին ուղղված: Եվ այս իմաստով Նիկիան հելլենականացում չէր, այլ ավելի շուտ ազատում հելլենականությունից, քանի որ հույները չէ, որ իրագործեցին Նիկիան, այլ Նիկիան է, որ հաղթահարեց հույն փիլիսոփաներին⁹⁸: Սակայն քրիստոսաբանության համար հունական փիլիսոփայության բառերի գործածումը տեղիք տվեց ժամանակակիցներից շատերի մեծ դժգոհության, քանզի նպատակահարմար էր նկատվում ճշմարտությունը Սուրբ Գրոց լեզվով արտահայտել և ոչ թե Աստծո իմաստությանը հակառակ հունական հեթանոս փիլիսոփայության բառերով⁹⁹: Եվ դավանաբանական քրիստոսաբանության հետ մեկտեղ զարգացավ նաև աստվածաշնչյան քրիստոսաբանությունը: Սակայն պետք է, այնուամենայնիվ, նկատի ունենալ, որ Քրիստոսին վերաբերող նորկտակարանյան հարստության մի մասը ծածկված է արտահայտությունների մեջ: Այսպես է, որ Նոր Կտակարանում ոչ մի ուղղակի բացատրություն չկա Քրիստոսի անձի կազմության, Նրա կամքի և գիտակցության մասին, ցույց չի տրված, թե Քրիստոս ինչպես է Աստված և մարդ և այլն¹⁰⁰: Աստվածաշնչյան քրիստոսաբանության զարգացման հետ մեկտեղ աստվածաբանները եկան այն եզրակացության, որ աստվածաշնչյան և դավանաբանական քրիստոսաբանությունները հեռու են հակասություն լինելուց և մեկ միություն են կազմում, չնայած որ այդ միությունը դեռ բավականաչափ կերպով իրականացված չէ, և դրանց փոխադարձ հարաբերությունները և փոխլրացումը դեռ

⁹⁵ Նույն տեղում, էջ 121:

⁹⁶ Նույն տեղում, էջ 100: Նաև՝ *A. Grillmeier, «Christ in Christian Tradition», p. 456.

⁹⁷ Նույն տեղում, էջ 53: Նաև՝ *A. Harnack, «History of Dogma», vol. IV, pp. 85-86, cf. Basil's Ep. ccxxxvi, 6 on the distinction of meaning between ousia and hypostasis in Stevenson, Creeds, ibid pp. 115-116.

⁹⁸ Bernard Sesboüé, նշվ. աշխ., էջ 102:

⁹⁹ Նույն տեղում, էջ 103:

¹⁰⁰ *Bilan de la Théologie du XX^e siècle*, sous la direction de Robert Vander Gucht, Chercheur qualifié au F.N.R.S. et Herbert Vorgimmler, professeur à la Faculté de théologie de Lucerne, Tome II, «La théologie chrétienne (suite): Les disciplines théologiques particulières, Portraits de théologiens, L'Avenir de la théologie» Casterman, 1970, p. 340.

պետք է իրականացնել¹⁰¹:

Իսկ ինչ վերաբերում է Քաղկեդոնի ժողովին, ապա սրա մասին կարծիքն այն է, որ Քաղկեդոնն ուղղեց Կյուրեղի գործածած աստվածաբանական լեզուն¹⁰²: Ինչի՞ց են արդյոք այդքան մեծ համոզվածությամբ իմանում՝ Քաղկեդոնն ուղղե՞ց Կյուրեղի գործածածը, թե՞ ընդհակառակը՝ աղավաղեց: Երբեմն բնությունների վերաբերյալ բացատրություններ ու ապացույցներ նույնիսկ նմանվում են մեկի և երկուսի վերաբերյալ Պլատոնի կողմից արտահայտված հետևյալ, զավեշտալի թվացող դատողությանը: Ես և դու առանձին մեկ մարդ ենք, բայց երկուսով միասին երկուս ենք և ոչ թե մեկ, իսկ միասին չենք կարող լինել այն, ինչ առանձին ենք, որովհետև մենք միասին ոչ թե մեկ ենք, այլ՝ երկու: Եթե մեզանից յուրաքանչյուրը մեկ է, ապա կենտ կլինի, նշանակում է՝ միասին կենտ ենք, չնայած մենք երկուս ենք: Բայց եթե մենք երկուսով զույգ ենք, մեզանից մեկը առանձին զույգ չի լինի, նշանակում է՝ բոլորովին անհրաժեշտություն չկա, որ յուրաքանչյուրը առանձին լինի այն, ինչ երկուսով միասին, և երկուսով միասին այն, ինչ յուրաքանչյուրն առանձին¹⁰³:

ՀԱՅԵՐԻ ՀՈՒՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԱՍՏԻՃԱՆԸ – Տիրան արքեպիսկոպոս Ներսայանն ասում է, որ ոմանք անհիմն դիտարկում են անում, թե հայոց լեզուն բավարար չէր՝ արտահայտելու հունարենի իմաստային նրբությունները, որոնք իբր թե սխալ են հասկացված հայերի կողմից: Դա իհարկե անհեթեթություն է: Հայոց Եկեղեցու՝ այդ ժամանակաշրջանների առաջնորդները այնքան լավ են իմացել հունարենը, որքան մյուսները, ովքեր գործածում էին այդ տերմինները բանաձևումների համար¹⁰⁴: Նաև ժամանակին Ղազար Ջահկեցին էր նշում հայերին ուղղված մեղադրանքները, թե հայերը ասում են մի բնություն, քանի որ չեն կարողացել զանազանել բնությունը անձից և չգիտեն անձի և բնության սահմանը¹⁰⁵: Եվ Ջահկեցին հստակորեն ցույց է տալիս, որ կյուրեղյան բանաձևը մենք հասկացել ենք ճիշտ այնպես, ինչպես Սուրբ Կյուրեղը, և քաջ գիտենք յուրաքանչյուր եզրի, բնության, անձի, անհատի, էության իմաստն ու նշանակությունը: Բնությունն ընդհանրական էություն է, որով կայանում է անձը: Բնությունը ներգործող է, իսկ անձը՝ կրող, բնությունը՝ որպես վերացյալ, իսկ անձը՝ թանձրացյալ: Անձը ենթակա է բնությանը, նրա վրա կայանում է բնությունը: Անձը բնության մասնավորորդն է և նրա ներգործության ընդունարանը: Բնությունը ո՛չ ծնում է և ո՛չ էլ ծնվում, ո՛չ կրում է և ո՛չ էլ ենթակա է կրքերին, անձն է, որ գործում է, և բնությունն է, որով գործում է: Անձը առանց բնության չկա, որտեղ անձն է, այնտեղ և բնությունը: Անձը անհատի գոյանալու ժամանակ է էանում և իր անձնավորությամբ՝ կերպ, տիպ, հասակ, ձև, զանազանվում է այլ անհատներից և ճանաչվում է իր անձով: Նույն անձի հատկությունը այլ անհատի վրա չի երևում: Անհատը մարդն է, և եթե բաժանես նրան հոգու և մարմնի, այն ժամանակ մարդ չէ, ելավ մարդկության տեսակից: Անձը ժողովվում է իր հատկությամբ անհատի մեջ: Էություն ասվում է հաստատաբար էանալու համար¹⁰⁶:

Մինչ մեզ համար միաբնակությունը ճշմարիտ քրիստոսապաշտության հիմքն է, քաղ-

¹⁰¹ Bilan de la Théologie du XX^e siècle, p. 341.

¹⁰² Bernard Sesboüé, նշվ. աշխ., էջ 129:

¹⁰³ Классическая философская мысль, Платон, «Федон, Пир, Федр, Парменид», Москва, издательство «Мысль», 1999, («Гиппий Большой»), էջ 412-413:

¹⁰⁴ Archbishop Tiran Nersoyan, նշվ. աշխ., էջ 3:

¹⁰⁵ Ղազար Ջահկեցի, նշվ. աշխ., էջ 104:

¹⁰⁶ Այս մասին մանրամասն՝ նույն տեղում, էջ 104-107:

կեղոնականների համար սա միայն բառային կամ բառարանային հարց է: Այդ իսկ պատճառով էլ, ըստ նրանց, ոչ քաղկեդոնականների մոնոֆիզիտիզմը կարելի է կոչել բառային մոնոֆիզիտիզմ¹⁰⁷, համարելով, որ Արևելյան ոչ քաղկեդոնական Եկեղեցիները հավատարիմ են մնացել Կյուրեղ Ալեքսանդրացու բառարանին¹⁰⁸:

Ակնհայտ է, որ բառարանային այս հարցը, կամ աստվածաբանական-փիլիսոփայական եզրերի հակառակ ու տարբեր իմաստներով գործածված լինելու, ժամանակի եկեղեցական մեծ դեմքերի կողմից դրանց նրբությունները չհասկացված լինելու տեսության հեղինակները բոլորովին էլ միաբնակները չեն:

ՔՐԻՍՏՈՍԱԲԱՆԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎՆԵՐ

Արտահայտված մի կարծիքով՝ Քաղկեդոնը հաղթանակն էր Անտիոքի դպրոցի ու Լևոն Պապի և ոչ թե Ճշմարտության հաղթանակն էր¹⁰⁹: Մինչև 20-րդ դարի սկիզբը Կաթոլիկ Եկեղեցու տեսակետով, արտահայտված կաթոլիկ հեղինակների կողմից, արևելյան քրիստոնեական վարդապետության բոլոր հետևողները հերետիկոսներ են և հերձվածողներ¹¹⁰: Բայց այնուհետև հատկապես Կաթոլիկ Եկեղեցու դիրքորոշումը կտրուկ փոխվեց: Եվ քաղկեդոնականների կողմից հայտարարվեց, որ քաղկեդոնական և ոչ քաղկեդոնական Եկեղեցիների տարբերությունը միայն տերմինաբանության մեջ է¹¹¹: Արևելյան ոչ քաղկեդոնական որոշ Եկեղեցիներ կարծես թե համաձայնվեցին այս հայտարարումի հետ¹¹² և սկսեցին քաղկեդոնականների հետ համատեղ հայտարարություններ ստորագրել՝ երբեմն չնկատելով, որ ստորագրություն են դնում այնպիսի փաստաթղթերի տակ, որոնցում զիջում են միաբնակության իրենց դիրքերը:

1964 թ. Դանիայում՝ Մարիուսում, օգոստոսի 11-15-ը Արևելյան քաղկեդոնական և ոչ քաղկեդոնական Եկեղեցիների միջև կայացած հանդիպման արդյունքում ստորագրված համատեղ հայտարարության մեջ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու բանաձևը հանդես է գալիս նաև *mia hypostasis tou Theou Logou sesarkomene* տեսքով (բնության փոխարեն անձի իմաստ արտահայտող բառով)՝ միևնույն ժամանակ հայտարարության մեջ նշումով, որ քաղկեդոնականություն և ոչ քաղկեդոնականություն նույն ճշմարտությունն է տարբեր եզրաբանություններով¹¹³:

Կաթոլիկ Եկեղեցու և Ղպտի Եկեղեցու միացյալ հանձնախմբի առաջին լիազորմար նիստը կայացավ Կահիրեում 1974 թ. մարտի 26-30-ին: Նիստի ավարտին ստորագրվեց հայտարարություն քրիստոսաբանության վերաբերյալ՝ բաղկացած 8 կետից, որի 5-րդ կետում ասվում է, որ Եկեղեցիները դեռ կարիքն ունեն հաշտեցման մի բանաձևի երկու բնության առանձնահատկություններով օժտված մեկ բնություն դավանող ոչ քաղկեդո-

¹⁰⁷ La théologie chrétienne, p. 323.

¹⁰⁸ Bernard Sesboüé, նշվ. աշխ., էջ 151-152:

¹⁰⁹ Munduvel V. George, նշվ. աշխ., էջ 37:

¹¹⁰ Methodios G. Fouyas, նշվ. աշխ., էջ 233: Նաև՝ *Adrian Fortescue, «The Lesser Eastern Churches» (London, Catholic Truth Society), 1912 չջ 4:

¹¹¹ Munduvel V. George, նշվ. աշխ., էջ 38:

¹¹² Christine Chailiot, «The Syrian Orthodox Church of Antioch and All the East», A brief introduction to its life and spirituality, Inter-Orthodox Dialogue, Geneva, 1998, p. 8.

¹¹³ Methodios G. Fouyas, նշվ. աշխ., էջ 253:

նականների և երկու բնություն դավանող քաղկեդոնականների միջև փոխըմբռնողության ամրապնդման համար¹¹⁴: Ուշադրության է արժանի այն փաստը, որ այստեղ խոսվում է ոչ թե մեկի ճիշտ կամ սխալ լինելու, այլ երկուսի համար մեկ այլ ընդհանուր բանաձև որդեգրելու մասին, որով նաև ճշմարիտ պիտի համարվի քաղկեդոնականությունը և նոր բանաձևով արդեն ընդունելի՝ ոչ քաղկեդոնականների համար:

Նույն համաձայնագրի 6-րդ կետում ասվում է, որ երբ Ուղղափառ¹¹⁵ կողմը մերժում է բոլոր երկակիությունները Հիսուս Քրիստոսի մեջ, դա միտում ունի ասելու, որ Հիսուս Քրիստոսի յուրաքանչյուր գործողություն իրական Աստծո մարմնացյալ Բանի գործողությունն է և ոչ թե Նրա գործողություններից որոշը վերագրվում են միայն նրա աստվածությանը և որոշ մասը միայն Նրա մարդկությանը: Կաթոլիկները չեն մերժում այն, ինչ ասում են Ուղղափառները, այլ ցանկանում են շեշտել, որ Նրանում պահպանված են ինչպես աստվածության բոլոր հատկությունները, այնպես էլ մարդկության բոլոր հատկությունները, փաստ, որն ուղղափառները միշտ դավանել են: Իսկ 7-րդ կետում ասվում է, թե ուղղափառները մեկ բնությունը դավանում են որպես բաղադրյալ բնության մեջ Աստվածության և մարդկության անշփոթելիությունը, որը կաթոլիկները ևս դավանում են 2 բնություններով՝ չբաժանելով Քրիստոսի աստվածությունը մարդկությունից¹¹⁶: Կահիրեի ժողովից առաջ՝ 1967 թ. հուլիսի 25-29-ը, Բրիտանոլոմ Արևելյան քաղկեդոնական և ոչ քաղկեդոնական Եկեղեցիների աստվածաբանների համատեղ հայտարարության 4-րդ կետում նշվում է, թե երկու բնություն ասողները նկատի չունեն բաժանում, և մեկ բնություն դավանողները նկատի չունեն բնությունների խառնում, շփոթում¹¹⁷: Վերջին երեք դատողություններում արտաքինից թվում է նույն եզրահանգումը, բայց այդ նույնությունը թվացյալ է, որովհետև երկու, բոլորովին տարբեր աղբյուրներից են ելնում, և եթե այդ եզրահանգումներով կրկին ետ գնանք դեպի դրանց սկզբնաղբյուրները, վերստին տարբերությունների առաջ կկանգնենք:

Համատեղ հայտարարություններ ստորագրող ոչ քաղկեդոնականներին թվում է, թե Եկեղեցիների միասնության ճանապարհի սկիզբն են դնում, մինչդեռ քաղկեդոնական հեղինակը սա դիտում է որպես միաբնականների կողմից քաղկեդոնականության ընդունման առաջին քայլերը: Այսպես՝ 1973 թ. Պողոս Զ Պապի և Շենուդա Գ Պատրիարքի կողմից ստորագրված քրիստոսաբանական հայտարարության մասին ասվում է, որ չնայած այնտեղ բացակայում է *երկու բնություններ* արտահայտությունը, այնուամենայնիվ, այն ամբողջովին ներշնչված է Քաղկեդոնի բանաձևից¹¹⁸:

Ինչպես 1964 թ. Ասրիուսի ժողովի հայտարարության մեջ, այնպես էլ 1989 թ. հունիսի 20-24-ին Եգիպտոսի Սուրբ Բիշոյ վանքում կայացած Ուղղափառ Եկեղեցու և Արևելյան Ուղղափառ Եկեղեցիների հավաքի հայտարարության մեջ Կյուրեղի բանաձևը կրկին ի հայտ է գալիս physis-ի փոխարեն hypostasis-ով և այնուհետ ամբողջ հայտարարությունը շեղվում է դեպի *անձ* բառի իմաստը, թե ինչպես են Եկեղեցիները ընդունում Կյուրեղի բանաձևը Քրիստոսի մեկ անձի (ոչ թե բնության) վերաբերյալ՝ նշումով, որ մեր Հայրերը փոխանիփոխ գործածել են hypostasis և physis բառերը մեկը մյուսի փոխարեն և շփոթել են

¹¹⁴ Նույն տեղում, էջ 244:

¹¹⁵ Այսինքն՝ ոչ քաղկեդոնական:

¹¹⁶ Methodios G. Fouyas, նշվ. աշխ. էջ 244:

¹¹⁷ Ibid, p. 255:

¹¹⁸ Bernard Sesboüé, նշվ. աշխ., էջ 152:

մեկը մյուսի հետ¹¹⁹: Պարզվում է, որ այսօրվա եկեղեցականներն ավելի իմաստուն են, քան «մեր Հայրերը»:

Հետաքրքրական է նաև մեկ այլ բան. արդյոք ե՞րբ շրջանառությունից դուրս դրվեց *հակաքաղկեդոնական* բառը՝ փոխարինվելով *ոչ քաղկեդոնական* արտահայտությամբ: *Հակաքաղկեդոնական* և *ոչ քաղկեդոնական* բոլորովին էլ նույնը չեն, քանզի *հակա*-ն և *ոչ*-ը նույն ժխտումները չունեն: *Հակա* նշանակում է, որ երբեք համաձայն չէ, իսկ *ոչ*-ը, որ հիմա այդ վիճակին չէ, բայց հակառակ վիճակն էլ չի մերժում, ինչպես, օրինակ՝ *ոչ ամուսնացյալ*-ը ենթադրում է, որ մարդը ամուսնացած չէ, բայց չի մերժում ամուսնությունը:

Ինչևէ, այսօր Եկեղեցիների միջև երկխոսությունն ու համագործակցությունը տարբեր ոլորտներում մեծապես ողջունելի է, եթե ամեն ինչ ի գործ է դրվում ոչ թե մի կողմի համոզմունքների ժխտման ու արդեն նուրբ ձևերով սեփական դիրքորոշումներն ընդունել տալու, այլ՝ հանուն իրական ճշմարտության հաղթանակի:

Իսկ Արարչին բնութիւնն և անձն անհասանելի և անքննելի է մտաց մարդկան¹²⁰:

¹¹⁹ **Towards Unity, The Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches**, Edited by Christine Chaillot and Alexander Belopsky, Inter-Orthodox Dialogue, Geneva, 1998, p. 60.

¹²⁰ Ղազար Ճահկեցի, նշվ. աշխ., էջ 106: