

ՆՈՎՆԱՆՆԵՍ ՆՈՎՆԱՆՆԻՍՅԱՆ

Պարմական գիությունների թեկնածու

ՆԵՍՏՈՐԻ ՔՐԻՍՏՈՍԱԲԱՆԱԿԱՆ
ՈՒՍՄՈՒՆՔԻ ՄԵԹՈԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ՍԿԶԲՈՒՆՔՆԵՐԻ ՇՈՒՐՋ

Ե դարը քրիստոնեական Եկեղեցու պարմության մեջ առանձնացավ մի շարք կարևորագույն աստվածաբանական վիճաբանություններով, որոնք իրենց համարժեքը չունեին մինչ այդ ընդհանրական Եկեղեցու ներսում սկիզբ առած որևէ աստվածաբանական ուսմունքի կամ շարժման համեմատությամբ: Դարասկզբին քրիստոնեական աշխարհում քննարկված քաղաքական հոսանքների պայքարն սկզբունքորեն պետք է իր կնիքը դնէր հեղափոխական աստվածաբանական ուսմունքների, քրիստոնեական Եկեղեցու զարգացման քաղաքականության ու օրինաչափության, Եկեղեցու ներսում սկիզբ առած անկասելի գործընթացների, ինչպես նաև քրիստոնեական արժեքներով դաստիարակվող ու սնվող հասարակական լայն զանգվածների արժեհամակարգերի ու համակեցության նորմերի վրա:

Դարաշրջանի քրիստոնեական վիճաբանությունները խորությամբ ընկալելու և արժեւորելու համար անհրաժեշտ է եկեղեցաբանության ու կրոնագիտության մեթոդաբանության ընդհանուր օրինաչափությունների դիրքերից հեղափոխել ու արժեւորել աստվածաբանական հակամեթոդական ուսմունքներն ու հոսանքները, որից հետո փիլիսոփայական համեմատական մեթոդի օգնությամբ օբյեկտիվության դիրքերից գնահատել վիճաբանող կողմերի աստվածաբանական ելակետերն ու հիմնական կողմնորոշիչները: Սակայն գիտական անաչառության սկզբունքը պահպանելու նպատակով պետք է նշենք, որ մինչև օրս կարարված ուսումնասիրություններն իրենց ելակետային մոտեցումների ընտրության ժամանակ գերը մնացել որևէ կոնկրետ կրոնական ուղղության մշակված աստվածաբանական ու եկեղեցագիտական սկզբունքների դիրքերից հարցի ուսումնասիրությանն անդրադառնալուց և դրանով հանդերձ պետք է նշենք, որ փիլիսոփայական-աստվածաբանական վիճաբանությունների այս խճված լաբիրինթոսում վերջնական ճշմարտության որոնումները դարապարոված են անհաջողության, եթե վերջնական արդյունքների ճշգրտման ժամանակ որպես ելակետ չի ընդունվում որևէ եկեղեցու աստվածաբանական կայացած համակարգը: Մյուս պետք է հավելենք նաև այն հանգամանքը, որ քրիստոսաբանական վիճաբանություններն ու դրանց հետ կապված զարգացումներն ունեին նաև իրենց բնորոշ առանձնահատկությունները, քանի որ ոչ միայն ամենախճվածն էին, այլ նաև «ամենաանբարեհաճ» քրիստոնեական Եկեղեցու պարմության ընթացքում¹:

Վերը նշվածը կյանքի կոչելու համար այս աշխարհային շրջանակներում փորձելու ենք սկզբնաղբյուրների համեմատական ուսումնասիրության հիման վրա վերլուծել ու արժեւորել Ե դարասկզբի աստվածաբանական ու քրիստոսաբանական վիճաբանությունների հիմնական «մեղավոր» համարվող Նեստորի աստվածաբանական ուսմունքի առանձին հիմնադրույթներ, որը Եկեղեցու պարմության մեջ է մտել «նեստորականություն» անվամբ:

1 Stū Orr James, The progress of Dogma, London, 1897, էջ 174:

Չնայած այս ուսմունքի փիլիսոփայական ու գաղափարական ակունքները բխեցվում են Անտիոքի դպրոցից ու նրա աստվածաբանության կարկառուն ներկայացուցիչներ Թեոդոր Մապսոմեստացու և Դիոդորոս Տարսոնացու գաղափարական ժառանգությունից², այնուամենայնիվ պետք է փաստենք, որ անտիոքյան աստվածաբանության կայացման ու փառաձայն գործում հիմնական «ներդրում» է ունեցել արիստոտելյան ռացիոնալ-փրամաբանական մեթոդաբանությունը, որ հակադրվել է պլատոնական-իռացիոնալ ալեքսանդրյան աստվածաբանությանը³: Հշմարտության առջև մեղանշած չլինելու համար պետք է նշենք, որ երկու աստվածաբանական հիմնական կենտրոններն էլ օգրվել են թե՛ ռացիոնալիզմի և թե՛ իռացիոնալիզմի ընձեռած մեթոդաբանական հնարավորություններից, սակայն Ե դարի քրիստոսաբանական վիճաբանությունների պարագային հնարավոր է դառնում որոշակի սահմանափակ անցկացնել երկու դպրոցների ու նրանց ներկայացուցիչների կողմից կիրառվող մոտեցումների միջև:

Այս պեսանկյունից նախապես փորձել ենք որոշակի հստակեցում մտնել հայրապետ Նեստորի աստվածաբանական մոտեցումների մեջ, որոնցից փրամաբանորեն հետևում են նրա քրիստոսաբանական դրույթները⁴: Նեստորի քրիստոսաբանական հայացքների վերհանման գործում հիմք են ընդունվում թե՛ սկզբնաղբյուրային գրականությունը և թե՛ այլ փրաբանությոն աղբյուրներն ու դրանց հիման վրա կապարված փեսական-աստվածաբանական ընդհանրացումները: Մինչ օրս քննարկման առարկա է այն հիմնահարցը, թե արդյո՞ք Նեստորի գաղափարները պարզապես են հենց իրեն, արդյո՞ք այդ հայացքները թերևորևապես ու թերթմբմնման արդյունք են, թե դա չի կարողացել պարզ արտահայտել իր

2 Թուրքերն իր վերլուծությամբ հանգում է այն հետևությանը, որ Նեստորն իր քրիստոսաբանական հիմնական եզրահանգումներում հետևել է Թեոդոր Մապսոմեստացուն: Տե՛ս **H. E. W. Turner**, *Jesus The Christ*, London, 1976, էջ 48:

3 Տե՛ս **A. B. Карпачев**, *Вселенские соборы*, СПб, 2002, էջ 201: Արիստոտելի ուղղակի ազդեցությամբ անտիոքյան հայրերը, միանգամայն ուրույն մեկնաբանություն ավելցին «Էություն» և «գոյություն» եզրերին: Քրիստոսաբանական հարցերում անտիոքացիներն առաջնորդվում էին հետևյալ փրամաբանությամբ՝ «Քրիստոսի մեջ երկու բնություն ընդունելու պարագային պետք է ընդունենք նաև երկու դեմք ու երկու հիպոստասիս: Սակայն աստվածային ու մարդկայինը խորհրդապաշարքեն միավորված են մեկ դեմքի մեջ: Տե՛ս նաև **J. W. C. Wand**, *A History of the Early Church to AD 500*, Great Britain, 1963, էջ 218-220. **Ph. Schaff**, *History of the Christian Church*, V. 3, Massachusetts, 1996, V. 3, էջ 816 և այլն:

4 Նեստորի քրիստոսաբանական հայացքների վերհանման գործում մեծ դեր են ունեցել Եփեսոսի ժողովի գործը, Նեստորի անձնական գրվածքների ու քարոզների պահպանված պատճենները, և նրա նամակագրական կապը Կյուրեղ Ալեքսանդրացու, Նովիանոս Անտիոքացու ու Կելեստինոս պապի հետ: Սկզբնաղբյուրային նշանակություն ունեն հռոմեացի աստվածաբան Մարիոս Մերկապորի թարգմանությամբ պահպանված նեստորական որոշ աշխատություններ: Նեստորի՝ արքայապետ զորավար Ժամանակաշրջանի ու գրվածքների մասին որոշակի փոփոխություններ է հաղորդել 590-ական թթ. եկեղեցական պարմիչ Եսգրիտը, որի հաղորդած փոփոխությունների հիման վրա եզրակացնում ենք, որ այդ շրջանում Նեստորը գրել է «Ողբերգություն» աշխատությունը:

Սակայն Նեստորի գաղափարների լուսաբանման հարցում էական նշանակություն ունեցավ Նեստորի «Ներակլիդեսի գիրքը» կորած աշխատանքի հայտնագործումը սիրիական թարգմանությամբ, որը նա գրել է Եգիպտոսում բանարարության ժամանակ՝ կայսեր կողմից արքայապետից մոտավորապես 15 տարի անց: «The Book of Heraclides», Syriac text Ex. P. Pedjan, Paris, 1910. E.T. Driver and Hodgson, 1925, etc.

ԺԴ դարում նեստորական եպիսկոպոս Էբեղ խոսու Մծբինցին շարադրել է Նեստորի աշխատանքների ողջ ցուցակը՝ «Պատարագ», «Ողբերգություն», «Ներակլիդեսի գիրքը», «Կոմմասիսի ողբված նամակը», «Նամակների գիրքը» և «Քարոզների գիրքը»: Տե՛ս **J. Assemani**, *Bibliotheca Orientalis* (7 vols, Rome, 1917-1928). vol. 3, 1. pp. 35f. Այսպես բացակայում է առաջին շարագովությունը, բանի որ «Ներակլիդեսի գիրքը» համարվում է շարագովության երկրորդ մասը:

հայացքները: Պնարք է նկատել, որ Նեստոր-Կյուրեղ բանավեճում առկա էին բոլոր նշված հիմնախնդիրները, և բանավեճի զարգացման փուլերում դրանք արքահայրավել են րարբեր ձևերով: Նեստորական քրիստոսաբանությունն ուսումնասիրող ժամանակակից հեղափոխություններից Ջոն Մագուկինը հաշվի է առնում այն հանգամանքը, որ հիմնական աղբյուր հանդիսացող Ներակլիդեսի գիրքը գրի է առնվել հավանաբար բավական ուշ շրջանում, ուստի եզրակացնում է, որ Նեստորին վերագրվող գաղափարներից շարքերը հեղափոխություն խմբագրվել են ու փոփոխվել⁵: Նեստորի մահից և հարկապես 431 թ. Եփեսոսի տիեզերածաղովից հետո նեստորական գրվածքների խմբագրումը և հավելումը հստակորեն ցույց են տալիս այդ գաղափարախոսության կենսունակությունը, որն, ի դեպ, կոչված էր ուժեղացնելու նեստորական քրիստոսաբանության խոցելի հստակացումն ու պաշտպանելու հիմնական գաղափարական հակառակորդ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու հարձակումներից:

Վերոնշյալն առավել մանրամասնելու ու ըմբռնելու նպատակով փորձենք ցույց տալ Նեստորի գլխավոր քրիստոսաբանական հիմնադրույթներն ու մեթոդաբանությունը⁶: Նեստորի նախնական հայացքներից պարզ է դառնում, որ քրիստոսաբանական հարցերում նա եղել է կապաղովկիական հայրերի աստվածաբանության շարունակողը, ինչպես նաև ուղղադավան է համարել Նիկիայի 325 թ. և Կոստանդնուպոլսի 381թ. դավանաբանական որոշումները: Նիկիայի ժողովում հաստատված Բանի աստվածությունը Նեստորն ընկալում է գուր աստվածային բնության սահմաններում ու դրա հիման վրա պնդում, որ աստվածային Լոգոսը չի կարող փառապել, փոփոխվել կամ սահմանափակվել: Ուստի Բանն Էությունակից է Տոբը, անփոփոխելի, անայլալիկ և փրանսցենդենտ: Նեստորական վարդապետության համաձայն՝ Քրիստոսին պնդել է վերագրել մարդկային բնությունը բոլոր հստակությունները, բացի մեղքից: Շարունակելով Բանի աստվածաբանությունը՝ Նեստորը պնդում էր, որ Բանն ունի մարդկային միս, հոգի, զգացմունքներ, ընթացության ու սահմանափակության իրավունք, ինչպես մարմին, նույնպես և ֆիզիկական իմաստով, ինչը չի բացառում գայթակղության հնարավորությունն ու երեւոյթներին մարդկային վերաբերմունք դրսևորելու ունակությունը: Նեստորը բնադադարում է Ապոլինարի աստվածաբանությունը, որում «գեղջվում է» Քրիստոսի մարդկային սահմանափակ գիտակցությունը հոգուր մարդկային ու աստվածային բնությունների «սահմանափակ» միավորման, քանի որ Լոգոսի «սահմանափակ բանականությունը» բնակվել է մարդկային մարմնի մեջ: Նեստորի ուսմունքի համաձայն Ապոլինարի ու նրա հետևորդների տեսակետը հանգում է աստվածային բնության կողմից մարդկային կյանման վարդապետությանը, որոնց նա հակադրվում էր սուրբերոգիական վարդապետությունը պաշտպանելու միտումով⁷:

Նակադրվելով «կյանման վարդապետություններին»՝ Նեստորը գրնում էր, որ դրանով ոչ միայն կասկածի տակ է դրվում փրկչաբանությունը, այլև չեզոքացվում է Նայրնությունը:

5 St'n John McGuckin, Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy. NY, 2004, էջ 129:

6 Մ. Պոսնովը, խոսելով Նեստորի վարդապետության մասին, նշում է, որ այն ոչ թե նեստորական է, այլ «յուրահատուկ անրիորդան»: Սակայն միևնույն ժամանակ նա նշում է, որ Նեստորն անրիորդյան դպրոցի ոչ թե վաղ, այլ շարքային ներկայացուցիչ էր: St'ն M. Э. Поснов, История христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.), Киев, 2007, էջ 386:

7 St'ն անդ. էջ 373-374, 387: Մ. Պոսնովի տեսակետի համաձայն Անթիոքի աստվածաբանական դպրոցը հակադրվում է Ապոլինարի վարդապետությանը Պողոս Մամեսարցու դիմամիարական միապետականության ազդեցության տակ չընկնելու նպատակով:

յան աստվածաբանությունն ու արժեզրկվում քրիստոնեական Ավետարանն՝ Աստծո կողմից մարդկությանը տրված թողության իր գաղափարով: Նեստորի փեսակերպի համաձայն քրիստոսաբանության մեջ նման «կլանման փեսությունը» դիցապաշտական տարրեր է պարունակում, որից հետևեցնում է մարդկային ու աստվածային անխառնելիության ու անշփոթության մասին փեսության սնանկությունը, ինչպես նաև կյուրեղյան աստվածաբանության հիմնական թերությունը:

Այդ իսկ պատճառով նեստորական վարդապետության մեջ առանցքային սկզբունք է հանդիսանում **երկու բնությունների առանձին հարաբերությունը՝ մարմնավորված մեկ Աստծո մեջ**⁸: Նեստորի քրիստոսաբանական ուսմունքի եզրութաբանությանն անհարիր էին «խառնված», «միախառնված» եւ նմանատիպ եզրերը, ինչը նա նույնացնում էր ապոլինարականության հետ:

Քննարկվող աստվածաբանական եւ, մասնավորապես, քրիստոսաբանական հիմնահարցերի ողջ համալիրը վերլուծելու եւ հասկանալու համար անհրաժեշտ է հիմնախնդիրների դիֆերենս ժամանակ հաշվի առնել ոչ միայն տարածաժամանակային ու այլ ընդհանրական օրինաչափություններ, այլ նաև մասնավոր հանգամանքները: Այս խմաստով ժամանակաշրջանի քննարկվող հիմնահարցերը պետք է քննել Կյուրեղ-Նեստոր հակադրության դիրքերից, քանի որ միայն այդ մոտեցմամբ կբացահայտվեն առանձին հիմնախնդիրների առանձնահատկությունները: Կյուրեղ Ալեքսանդրացու հենոսիսի (henosis) կամ մարմնավորման վարդապետությունը Նեստորը նույնացնում է Ապոլինար Լատդիկեցու՝ երկու բնությունների միախառնման ուսմունքին: Մակայն պետք է նշել, որ նեստորականությանը յուրահատուկ էր բացառապես երկու այլընտրանք առաջադրելու մոտեցումը, ա/ մեկ -Քրիստոսի մեջ երկու տարբեր ու իրար հետ հարաբերության մեջ գտնվող բնությունների առկայություն, բ/ ապոլինարական մոտեցում, որի համաձայն երկու բնությունները միախառնվում են յուրահատուկ ձևով՝ կազմելով «երրորդ» բնություն: Այդ պատճառով Նեստորին ոչ միայն խորթ մնաց կյուրեղյան քրիստոսաբանությունը, այլև անհասկանալի, թե ինչու իր «առանձին բնությունների» մասին ուսմունքը չներառվեց ընդհանրական Եկեղեցու քրիստոսաբանական համակարգում: Այս փասանկյունից պետք է նշել, որ կյուրեղյան քրիստոսաբանության ելակետը «գործող եզակիության» մասին համոզմունքն էր՝ այն, որ մեկ -Քրիստոս չի կարող ունենալ մի քանի ներգործություն ու գործողություններ: Չկարողանալով պաշտպանել իր քրիստոսաբանական ելակետերը՝ Կյուրեղը Նեստորին վերագրեց «երկու որդիների» դիտողության փեսությունը⁹: Չնայած Նեստորի հիմքը պնդումներին, որ իր աստվածաբանական լուծումներում նա ի նկատի չուներ «երկու Որդիներ», այնուամենայնիվ, նրա փաստարկման բազան բավարար չեղավ համոզելու կյուրեղյան, իսկ ավելի ստույգ՝ ալեքսանդրյան աստվածաբանության հետևորդներին:

Շարունակելով զարգացնել քրիստոսաբանական իր փեսությունն անփոքր ղապրոցի ռացիոնալ-տրամաբանական մեթոդաբանության սկզբունքներով՝ Նեստորը ոչ միայն մեր-

8 Տե՛ս **Robert Gunliffe-Jones**, *A History of Christian Doctrine*, Philadelphia, 1981, էջ 126:

9 Անտիոքի աստվածաբանական դպրոցի հետևորդ Դիոդորոս Տարսոնացու անունից: Միապետական հետևորդորսիայի հետևորդ Դիոդորոս Տարսոնացու ուսմունքի մանրամասները տես «Էջմիածին», 2008, հունիս-հուլիս, էջ 58-67:

ժեզ Աստվածային Լոգոսի կողմից մարդկային բնությունն իր մեջ ձուլելու փորձությունը, այլ նաև կասկածի փակ դրեց ալեքսանդրյան դպրոցի առաջ քաշած փեսակերպերը¹⁰: Նեստորի համար ալեքսանդրյան աստվածաբանության մարմնավորման ուսմունքը հիշեցնում է «կլանման փորձությունը», որին նա հակադրվեց առավել մեծ ուժով:

Շարունակելով իր քրիստոսաբանական գաղափարները՝ Նեստորը պնդում է. եթե աստվածային ու մարդկային բնությունների հարաբերությունը հավասարազոր չէ, ապա Քրիստոսի պարագային մարդուն բնորոշ շարժողություններ, ինչպիսիք են աղոթելը, փանջվելը և այլն, անհնարաբար կարծեցյալ են թվում, քանի որ Քրիստոս իբրև ամենակարող Աստվածային Լոգոս ներկայացնում էր հենց Աստծո կամքը: Կյուրեղ Ալեքսանդրացին Տիմոսի երկրային կյանքը բացատրում էր որպես մարդկանց փրկված օրինակ ու ճանապարհ: Աշխարհի վախճանի մասին Տիմոս Քրիստոսի ասությամբ, որպեսզի նշվում է, թե որ մեկը չգիտի օրն ու ժամը, բացի Հորից, Կյուրեղը մեկնաբանում է իբրև մարդկանց համար մարդկային բնությամբ մարդկայնորեն կարարված հայտարարություն: Կյուրեղյան աստվածաբանությունը այս հարցում շարժվում է որոշակի արդարացում գտնելու կամ յուրովի մեկնաբանելու ճանապարհով, քանի որ վստահ է, որ Որդին իբրև Լոգոս փրկապետում է այն ամբողջ փրկեկավորությանը ինչ Նայրբ: Ալեքսանդրյան աստվածաբանության համաձայն, քանի որ Որդին իր կամքով ընտրել էր մարդկային բնությունը, նա ապրում էր մարդուն բնորոշ կյանքով՝ ի ցույց դնելով մարմնավորման կարևորությունը իր փրկաբանական առաքելության մեջ: Երկրային կյանքում Լոգոսը հանդես է եկել մարդուն բնորոշ որակներով, ինչը և արդարապես իրավունք է նրա այն մտքում, որ «Որդին չգիտի օրն ու ժամը»: Այս խմաստով փոխել կլինի նշել, որ Լոգոսի վարդապետության նկարագրի նմանաբան մտքացումն ալեքսանդրյան դպրոցը որդեգրել է արիստակերպության դեմ մղված պայքարի արդյունքում:

Քննելով ալեքսանդրյան աստվածաբանության մտքացումներն ու աստվածաշնչական էկզեգետիկ մեթոդները՝ Նեստորն իր անհամաձայնությունը հայտնեց դրանց ու այդ դիրքերից փրկված քրիստոսաբանական յուրմտներին: Չհամաձայնելով արիստակերպ սուրբոգինացիայի փորձությանը՝ Նեստորը հանգեց իր հիմնական աքսիոմարիկ գաղափարին, այն է՝ մեկ Քրիստոսի մեջ գոյություն ունեն երկու փառքեր, չխառնված և անշփոխ աստվածային ու մարդկային բնություններ, որոնք գործառնում են առանձին-առանձին՝ իրենց համապատասխան ոլորտներում. աստվածային բնությունը դրսևորվում է աստվածային գործերով ու հայտարարություններով¹¹, իսկ մարդկային բնությունը՝ երկրային գործերի ու իրականության մեջ¹²: Այսպիսով, նեստորական գաղափարաբանության համաձայն՝ Քրիստոսի մեջ կողք կողքի հանդես են գալիս երկու բնություն, որոնք իրենց գործառնության ժամանակ չեն «միջամտում միմյանց գործողություններին», սակայն գտնվում են «բարոյական միության»

10 Ալեքսանդրյան դպրոցի աստվածաբանության համաձայն՝ աստվածային Լոգոսն իրական մարդ է, որով Աստվածությունը ենթարկվում է մի շարք մարդկային փորձառությունների: Այս փեսակերպի համաձայն Քրիստոսի մարդկային բնությունը հանդես է գալիս մարդուն յուրահատուկ բոլոր որակներով, որը, սակայն, արմատական փոփոխությունների է ենթարկվում Աստվածային բնության ազդեցությամբ: Նման «պրանսֆորմացիայի» նպատակը Տիրոջ մարմնի աստվածացումն է, որն իրականացվել է մարմնավորման միջոցով: Տե՛ս John McGuckin, *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, էջ 134-135:

11 Յովհ. Ը 58, ԺԱ 25:

12 Յովհ. Դ 6:

մեջ¹³: Աստվածային բնությունը հանդես է գալիս իբրեւ ամենակարող, իսկ մարդկային բնությունը՝ սահմանափակ գիտելիքի ոլորտում¹⁴: Ելնելով սկզբունքային այս դիրքորոշումից՝ Նեստորը չէր ընդունում որեւէ միություն, որը տեղի է ունենում բնությունների մակարդակում: Դրա պատճառն այն էր, որ այդ սիմբիոզի արդյունքում պետք է հանդես գար այլ, երրորդ, «մութանրային» բնություն, որը չի կարելի համարել ո՛չ աստվածային և ո՛չ մարդկային:

Նաշվի առնելով այն փաստը, որ կյուրեղյան աստվածաբանությունը քրիստոսաբանական հարցում որդեգրել էր «բնական միության» հայեցակարգը, որ արարածայրովում էր երկու բնություններից դուրս միություն (henosis ek dyo physeon)՝ Նեստորն արմատականորեն հակադրվում էր հեղույալ բանաձևով՝ «երկու բնություններով -Քրիստոս» (en dyo physeis)¹⁵:

Նեստորական վարդապետության այս մոտեցումները բնությունների առանձին գործելու վերաբերյալ հանգեցնում են ամենակարեւոր հարցադրմանը. ինչպե՞ս կարող է այս երկրենեությունը գործել մեկ -Քրիստոսի մեջ, առանց հանգելու «երկու Որդիների» մասին դուալիստական ըմբռնմանը¹⁶: Նրան նաև քաջ հայտնի է ուղղափառ տեսանկյունը մեկ Որդի, մեկ -Քրիստոս՝ ամբողջապես աստվածային ու նաև ամբողջապես մարդկային, սակայն երկու տարբեր բնություններով: Այս իմաստով նեստորականության հիմնական հիմնախնդիրը քրիստոսաբանական ոլորտյն լուծումների մեջ մարմնավորման վարդապետության հետ կապված հարցերում տրամաբանական լուծումներ գտնելն էր: Ավելին, նա անընդհատ ստիպված էր արդարացնել իր դիրքորոշումը «մեկ -Քրիստոս» ընդունելու կապակցությամբ՝ շեշտելով մարմնավորված Տիրոջ երկրային գոյության մեջ առկա բնութենային առանձնացվածությունը:

Պետք է նկատել, որ Ե դարում քրիստոսաբանական լուծումների ու բանաձևումների պակաս չի զգացվել: Ուղղափառ տեսանկյան համաձայն՝ -Քրիստոս ճշմարիտ Աստված է և ճշմարիտ մարդ, սակայն «ճշմարիտ մարդ» եզրը նույնիսկ ուղղափառ աստվածաբանության կողմից միանշանակ մեկնաբանություն չստացավ: Այս բանավեճի մեջ ակամայից ակնուարեսն ենք լինում տրամաբանական ու այլաբանական տարբեր մեկնությունների, որոնք արարածայրովում էին երկու հակամետ մոտեցումների ժամանակ: Անտիոքյան դպրոցի համաձայն մարդկային բնությունն նշանակում է «մարդ արարած», իսկ ակեքսանդրյան աստվածաբանությունն այն մեկնաբանում էր «սկզբնապես իբրեւ աստվածային Լոգոսի՝ մարդկային կյանքով ապրելը և մարմինն իբրեւ գործիք ծառայեցնելը երկրային փորձառությունների համար»:

Ալեքսանդրյան դպրոցի համաձայն՝ Մարիամի արգանդում Փրկչի մարմինն աստվա-

13 «Բարոյական միության» առումով պետք է նշել, սակայն, որ հեղինակը չի մանրամասնում իր մոտեցումները: Ներագա հայացքների վերլուծությունից պարզ է դառնում, որ նա իր առջև միայն տրամաբանական-սպեկուլատիվ նպատակներ է դրել ու փորձել իր ըմբռնությամբ մեկնաբանել երկու բնությունների գործառնությունն ու փոխհարաբերությունը մեկ -Քրիստոսի մեջ: Տե՛ս **James Orr**, *The progress of Dogma*, էջ 187:

14 Տե՛ս **John McGuckin**, *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, էջ 135:

15 Տե՛ս **James Orr**, *The progress of Dogma*, էջ 187:

16 «Երկու Որդիների» մասին ուսմունքը մշակվել է անտիոքյան հայրեր Թեոդորոսի, Դիոդորոս Տարսուսացու և Թեոդորոս Մապսոմեստացու կողմից: Ըստ այդ մոտեցման՝ Որդիներից առաջինը համագոյ է Նայր Աստծուն, իսկ Կույս Մարիամից ծնված Որդին հարության միջոցով միավորվում է «իրական Աստծու» հետ: Մանրամասները տե՛ս «Деянія Вселенских Соборов». Т. III / IV Соборъ (Часть вторая). V Соборъ. СПб., 1996, էջ 316.

ծագրել է նրա մարդկային բնությունը¹⁷: Ծնունդից ի վեր Քրիստոս հանդես է եկել որպես «մեկ, եզակի իրականություն»: Ալեքսանդրացիների համար նրա առանձին բնությունները կնշանակեին Քրիստոսի միասնականության խախտում: Այլաբանական մեկնաբանության դպրոցի հետևորդների համար Քրիստոսի երկու բնությունների ընդունումը հավասարազոր էր Դիոդորոս Տարսոնացու «երկու Որդիների» տեսության ընդունմանը, որի պարզապես նրանք ամեն միջոցով հակադրվում էին նեստորական յուրաքանչյուր պնդման դեմ: Նրանց համար այդպես էլ անհասկանալի էր մնում այն հարցը, թե ինչպես կարելի է Քրիստոսի մեջ ընդունել երկու բնություն, սակայն միեւնույն ժամանակ չընդունել «երկու Որդիներ», ինչը և ամում էր Նեստորը: Անտիոքյան տեսակետը պնդում էր ճիշտ հակառակը՝ նշելով, որ եթե Քրիստոսի մեջ չենք ընդունում երկու բնությունների ամբողջական և առանձին գոյությունը, ապա ավելորդ են դառնում Քրիստոսի իրական մարդ լինելու մասին պնդումները¹⁸:

Նեստոր-կյուրեղյան քրիստոսաբանական-աստվածաբանական վեճը ոչ միայն նոր էջ բացեց ընդհանրական Եկեղեցու պարմության և աստվածաբանության միասնացեղական գիտելիքների ոլորտում, այլև աստվածաբանության մեջ ներմուծեց նոր եզրաբանական համակարգ: Աստվածաբանական որոշ շրջանակներ հակված են այն տեսակետին, որ իրական վիճաբանությունն ընթացել է ոչ թե բուն աստվածաբանության, այլ հենց եզրաբանության ոլորտում և, հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ եզրայիններից շատերը հնարավոր չէ եղել թարգմանել այլ լեզուներով ու գրելով դրանց համարժեքները, ապա կարելի է որոշ առումներով օրինաչափ համարել այն, որ քրիստոսաբանական խառնաշփոթն առավել խորացել է ու ուժգնացել: Այս տեսանկյունից պետք է նշել, որ Նեստորը մեծ կարևորություն է տվել խնդրի քննարկումներին, և նրա կարծիքով, օրինակ theotokos (թեոտոկոս) եզրույթը հենց անփույթ վերաբերմունքի և աստվածաբանական չկողմնորոշվածության արդյունք էր: Հաշվի առնելով այդ հանգամանքը և խնդիրն առավել պարզելու ու վիճաբանող կողմերի դիրքորոշումներն հասկանալու նպատակով պետք է հնարավորին չափ մանրամասն իմացաբանական-փիլիսոփայական և աստվածաբանական վերլուծության ենթարկել գործածվող եզրույթները: Այս խնդրի ուսումնասիրության ժամանակ հարկ է ուշադրություն դարձնել հարկապես էնդոմենոկուլյորալ պայմաններին ու փարածաժամանակային խնդիրներին:

Այս իմաստով քրիստոսաբանական միության գլխավոր խնդրին անդրադառնալու համար անհրաժեշտ է վերլուծել վիճաբանության առանցքը կազմող չորս հիմնական եզրերի իմաստաբանական նշանակությունը, ինչպես այն գործածվել է Ե-Ջ դարերում: Հետևյալ տերմինների էնդոմենոկուլյորալ վերլուծությունը բավականին լույս է սփռում քննարկվող հիմնահարցի վրա՝

ա) Ուսիա (Ousia) - էություն, սուբստանց, գոյ, բնություն:

բ) Ֆիզիս (Physis) - բնություն (վաղ քրիստոնեական գրականության մեջ՝ կոնկրետ իրականություն կամ գոյ)

գ) Հիպոստասիս (Hypostasis) – իրի, էության գործնական, կոնկրետ իրականությունը (վաղ քրիստոնեական գրականության մեջ՝ ֆիզիսի համարժեքը)

դ) Պրոսոպոն (Prosopon) – տեսանկյուն երևույթ, որն իրականության արտացոլումն է:

17 Տե՛ս John McGuckin, Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy, էջ 137:

18 Տե՛ս անդ:

Նույնիսկ առանց խորքային աստվածաբանական վերլուծության երևում է, որ այս եզրերը միանշանակ մեկնաբանել ու ընկալել չի կարելի, քանի որ դրանց իմաստային բազմազանությունը զանազան մեկնաբանությունների տեղիք է տալիս: Եւ այդ է պարզապես, որ տարբեր փիլիսոփաներ, աստվածաբաններ կամ եկեղեցիներ հաճախ այս եզրերը գործածել են նույնական իմաստով, որտեղից էլ ծագել է սխալների հնարավորությունը: Մինչդեռ ժամանակ նշված եզրերը համապատասխան ժամանակաշրջաններում մեկնաբանվել են տարբեր տարածքի ու ժամանակի պահանջներին համահունչ, ինչպիսին ասենք եղել է “*physis*” եւ “*hypostasis*” տերմինների մեկնաբանության պարագային: Օրինակ, Կյուրելոս իր աստվածաբանական համակարգում “*physis*” եզրն օգտագործում էր անտիկ փիլիսոփայության մեջ գործածվող իմաստով, Նեստորը՝ առավել արդիական իմաստով: “*Hypostasis*” եզրի պարագային գործ ունենք ճիշտ հակառակ իրողության հետ: Մակերեսային դիտարկման դեպքում կարող է ձեւավորվել այն կարծիքը, որ տերմինների նման տարբերումն ու տարբերակումն այնքան էլ կարևոր չէ Կյուրելոս-Նեստոր աստվածաբանական հակասությունները հասկանալու համար, սակայն պետք է ընդունենք, որ աստվածաբանական այս հակամարտության արմատներն ու մանրամասները հասկանալու համար թերևս այս եզրերի ընկալման ճշգրտումը վիճաբանող կողմերի կողմից էական ու վճռորոշ նշանակություն ունի խնդրի առարկա քրիստոսաբանական վեճն առավել խորքից ու մանրամասն ըմբռնելու համար:

Աստվածաբանական եւ եկեղեցագիտական հարուստ նյութի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ բավականին կարևոր են նաեւ յուրաքանչյուր լեզվի թարգմանական եւ իմաստաբանական հնարավորությունները: Օրինակ, անգլերենի պարագային “*prosopon*” եւ “*hypostasis*” եզրերը թարգմանվում են որպես անձ (“*person*”), սակայն հունարեն բնագրում դրանցից յուրաքանչյուրն ունի իր ֆունկցիոնալ կիրառման ոլորտը: Նայեց լեզվի պարագային եւս խնդիրը յուրօրինակ լուծում է ստանում, քանի որ “*prosopon*” եզրը թարգմանվում է իբրեւ «դեմք», իսկ “*hypostasis*”-ը՝ իբրեւ անձնավորություն՝ հունական թարգմանությունների փիլիսոփայությունը հասկանալու համար: Այդ իսկ պարզապես խուսափելու համար ավելորդ իմացաբանական մեկնաբանություններից հարկ ենք համարում մանրամասն եւ առանձին-առանձին անդրադառնալ այդ տերմինների նշանակությանը:

Ուսիան (“*ousia*”) բնորոշում է իրի, երևույթի սեռը, որը գոյություն ունի միայն տեսականորեն եւ ոչ կոնկրետ, պրակտիկ իմաստով: Այս տեսանկյունից հարցի մեկնաբանման կապակցությամբ հետաքրքիր մտքեցում է ցուցաբերում աստվածաբան Ջոն Մագուիկինը՝ տերմինը բացատրելով երեւակայական կենդանի միեղջյուրի օրինակով: Չնայած նրան, որ այն իրականում գոյություն չունի, սակայն մենք կարող ենք նկարագրել նրան բնորոշող գծերը, եւ նույն մտքեցումը կիրառելի է նաեւ “*physis*”-ի պարագային, որն ընդգծում է երևույթի ներքին բնույթը՝ պարզապես չհամարելով նրա իրական լինելիությունը¹⁹:

Սկզբնաղբյուրների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ ալեքսանդրյան դպրոցի ներկայացուցիչները Աթանաս Մեծի աստվածաբանական գծի նմանությամբ “*physis*” եզրը գործածում են՝ ցույց տալու «ֆիզիկական հարկանիշներից» այլ իրականություն եւ ցույց տալու ֆիզիկական գոյությունը՝ կոնկրետ անհատական իրականության իմաստով: Կյուրելոս

19 Տե՛ս John McGuckin, Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy, էջ 139-140:

Ալեքսանդրացին “physis” եզրը օգտագործում է կրկնակի իմաստով՝ առաջին՝ իբրև իրի ֆիզիկական կոնկրետ հարկանիշի և երկրորդ՝ անհատական իրի գոյության իմաստով: Կարելի է ասել, որ կյուրեղյան նման ըմբռնումը որոշակի խառնաշփոթ էր առաջ բերում նրա հակառակորդների շրջանում, հարկապես «մի է բնություն Բանին Աստուծոյ մարմնացելոյ» (“Mia Physis tou theou Logou Sesarkomene”) արարահայտության մեկնության առթիվ: Պետք է նկատել, որ նման մոտեցումը ձեռնարկ էր հարկապես Նեստորին, որը փորձում էր մտահայեցողական սպեկուլյացիաների ենթարկել Կյուրեղի «Բանի» աստվածաբանությունը, չնայած հարկ է, որ Կյուրեղն այս պարագային “physis” եզրով ի նկատի ուներ Մարմնավորված Բանի կոնկրետ անհատական միակ բնությունը: Նկատելով ալեքսանդրյան դպրոցի ավանդությանը՝ Կյուրեղը “physis” եզրը գործածում է անհատական գոյությունը մարմնանշելու համար, սակայն հետագա վիճաբանությունները, հարկապես քաղկեդոնական ժամանակահատվածում, սահմանափակեցին եզրի նշանակությունը ֆիզիկական իրողություններն ի ցույց դնելու իմաստով: Այնուամենայնիվ, Կյուրեղը Եփեսոսի ժողովից առաջ ևս հետո անորոշացիների հետ ունեցած քննարկումներում հասկացավ, որ “physis” եզրը զուր ֆիզիկական բնորոշիչներով սահմանափակելը ճիշտ չէ ևս պետք է նոր մեկնաբանություն փայ դրան:

Նաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ “physis” եզրը մշտապես օգտագործվել է ֆիզիկական իրողությունները ցույց տալու համար, հետևաբար վերացական իրողությունների և սեռային ինքնության բնորոշման ժամանակ առնչվում ենք որոշակի դժվարությունների: Այդ պարզառով «բնության» շուրջ ընթացող քննարկումներն ու վիճաբանություններն առավել առարկայացնելու նպատակով անհրաժեշտություն է առաջանում նոր հասկացություն մտնել աստվածաբանական-քրիստոսաբանական վիճաբանությունների պրեմիաբանության հորվույթում: Օրինակ, որևէ վերացական իրողություն ապացուցելու համար առավել հաճախ օգտագործվում է “hypostasis” եզրը, որով իրը կամ երևույթն էկզիստենցիալ ճանապարհով անհատականացվում են: Չնայած սկզբնապես “physis” պրեմիին օգտագործվում էր սեռային իրերը մասնավորեցնելու համար, սակայն վերացական իրականությունն անհատական գոյության վերածելու համար գործածության մեջ ներվեց “hypostasis” եզրը: Շարունակելով այս պրամաբանությունը՝ որևէ ռեալ գոյություն ապացուցելու համար այն անհրաժեշտաբար պետք է «հիպոստասացվի», որով ևս պայմանավորվեց Կյուրեղ-Նեստոր հակասությունը: Կյուրեղը Քրիստոսի մեջ միայն մեկ հիպոստասային իրականություն էր տեսնում, իսկ Նեստորը, հետևելով պրամաբանական օրենքների շղթային, պնդում էր, որ յուրաքանչյուր ուսիա պետք է ունենա առանձին հիպոստաս²⁰:

Աստվածաբանական վեճի երկու կողմերի հիմնական հակասությունները պայմանավորված էին “hypostasis” եզրի բազմակի ընկալման հետ: Կյուրեղ-Նեստոր բանավեճից

20 “Hypostasis” ասելով՝ Կյուրեղը հասկանում էր սեռի ֆիզիկական հիմքը: Չնայած Կյուրեղը ես ընդունում էր, որ բոլոր բնություններն առանձին-առանձին պետք է ունենան իրենց հիպոստասները, այնուամենայնիվ նրա կարծիքով դա չէր նշանակում, որ Քրիստոս ունի երկու հիպոստաս, այլ՝ հիպոստասային միություն: Կյուրեղի աստվածաբանության համաձայն երկու բնությունները Քրիստոսի մեջ առանձին, անկախ իրողություններ չեն, այլ մեկ Քրիստոսի մեջ դրանք կազմում են հիպոստասային մեկ միություն: Քաղկեդոնից հետո ենց այս դիրքորոշումը հաղթանակող հանդիսացավ, որն ամփոփ կարելի է ձեռակերպել հետևյալ կերպ. երկու բնություն (մարդկային և աստվածային), մեկ հիպոստաս (աստվածային)՝ մեկ Քրիստոսի մեջ:

առաջ “hypostasis” եզրը օգտագործվում է “physis”-ի հոմանիշային իմաստով, իսկ Աթանասն Ալեքսանդրիայի 362 թ. ժողովում ուղղակիորեն ասում է. «հիպոստասիս նշանակում է ուսիս, ոչինչ ավելին»²¹: Ըշմարտության առջև չմեղանչելու համար պետք է նշել, որ “hypostasis” եզրը շրջանառության մեջ դնելու համար պարզական ենթ հենց Աթանաս Մեծին, որի թարգմանությունը համադրվում է սուրբաանցիա լատիներեն բառի հետ: Դ դարի վերջին ծավալված երրորդաբանական վիճաբանությունների շնորհիվ “hypostasis” եզրը նոր բովանդակային նշանակություն է ստանում, եւ Կապադովկյան հայրերը նոր ձևակերպումներ են պալիս վիճաբանությունների հիմնական մասն իրենով պայմանավորող այդ եզրին: Տարկ է նշել, որ երրորդության վարդապետությունը սահմանում է, որ Աստված հանդես է գալիս մեկ ուսիայով ու երեք հիպոստասներով: Այս ավելի արդիական իմաստով “hypostasis” նշանակում է անհատական իրականություն կամ սուբյեկտիվացում, քան թե պարզ որևէ իրի բնություն:

Տեղայնացնելով այս եզրի իմաստաբանական նշանակությունը Կյուրեղ-Նեստոր բանակովում՝ կարող ենք վստահաբար պնդել, որ նրանց հակամարտության խորքում իր ուրույն պնդել է գրել պերմինաբանական փարբմբոնումը: Կյուրեղը “hypostasis” պերմինն օգտագործում էր նորովի՝ նկարագրելու համար -Քրիստոսի մեջ պնդի ունեցած միության բնույթը, քանի որ բնությունների միությունը պնդի է ունենում հիպոստասային մակարդակում (“kath hypostasin”): -Քրիստոսի մեջ մարդկային եւ աստվածային բնությունների միությունը պնդի է ունենում հիպոստասային մակարդակում, քանի որ -Քրիստոս եզակի անհատական սուբյեկտ է, որն իբրեւ անհատական մեկ սուբյեկտ իր մեջ ներառում է երկու փարբեր իրականություններ (աստվածային եւ մարդկային):

Կյուրեղյան ըմբռնմանը հակառակ Նեստորը “hypostasis” պերմինը մեկնաբանում էր անփիկ փիլիսոփայության մեջ պահպանված իմաստով, որով նա առավելապես մոտենում էր “ousia” եւ “physis” պերմիններին՝ «կոնկրետ բնություն» նշանակելու իմաստով: Այդ պարզաբանով նա քննադատության ենթարկեց Կյուրեղի «հիպոստասային միություն» բանաձևը, որը Նեստորի համար ոչ այլ ինչ էր, քան մեխանիկական միասնություն: Այս իմաստով էլ նա պնդում է, որ կյուրեղյան մոտեցումը ժխտում է թե աստվածային եւ թե մարդկային բնությունները ու ստեղծում նոր պեսակի՝ աստվածամարդկային բնություն:

Այս պեսանկյունից պետք է նշել, որ Նեստորն իրեն համարում էր այն աստվածաբանը, որ պետք է քրիստոնեական փարբեր վարդապետությունները համերաշխեցներ այս բոլոր վիճաբանությունների մեջ ամենախոցելի՝ մարմնավորման ուսմունքին: Նրա համար “hypostasis” եզրը չէր բավարարում «առանձին իրականություն» ցույց տալու համար եւ առավելապես ասոցացվում էր սեռային բնույթ ունեցող եզրերի հետ (ousia, physis): Այդ նպատակով նրա որոնումները հանգեցրին “prosopon” (պրոսոպոն) պերմինի կիրառմանը, որով առավելապես շեշտում էր իրի կամ երեսույթի առանձնացված անհատականությունը: Մինչդեռ Կյուրեղն իր գրվածքներում գործածում էր “prosopon” եւ “hypostasis” եզրերն իբրեւ համարժեք՝ երկուսն էլ հանգեցնելով անհատական իրականության²²:

Այս իմաստով Նեստորն ամեն կերպ խուսափում էր “hypostasis” եզրը գործածել քրիս-

21 John McGuckin, Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy, էջ 141:

22 Տե՛ս ակն, էջ 143:

պոսաբանական միություն նկարագրելու համար՝ ի հակադրություն Այուրեղի: Նեստորի հիմնական փաստարկները Ջ. Մագուկինը բաժանում է երկու մասի՝ ա) “hypostasis”-ը առավելապես ֆիզիկական իրողություն է ներկայացնում ևս հարմար չէ քրիստոսաբանական հարցերում միությունը նկարագրելու համար, բ) յուրաքանչյուր «ուսիա» առանց իր «հիպոստասի» իրական գոյություն չունի²³: Մարդկային բնության «հիպոստասի» գոյությունը Նեստորի աստվածաբանության հիմնադրություններից է, քանի որ, ըստ նրա, հակառակ դեպքում մարմնավորված Աստծո մեջ մարդկային բնությունը կորցնում է իր ռեալությունը և դառնում գույր երևութական: Այս փոսանկյունից պետք է նկատել, որ Այուրեղ Ալեքսանդրացու «միափիկական»-հավաքային մոտեցմանը հակադրվում է Նեստորի ռացիոնալ-պրամաբանական մտածողությունը: Ի հակադրություն կյուրեղյան քրիստոսաբանական ոչ սխոլաստիկ մտածողությանը՝ Նեստորը հնարավորին չափ ռացիոնալացնում էր քրիստոսաբանական ուսմունքը և “prosopon” եզրի ներմուծումով նոր ուղի հարթեց ընդհանրական եկեղեցու քրիստոսաբանական վարդապետության առավել ռացիոնալիզացիայի համար:

Վերլուծելով քրիստոսաբանական հիմնական հակամարտող դպրոցների եզրաբանական բազան՝ պետք է նշել, որ “prosopon”-ը անփոփոխ աստվածաբանների կողմից ավանդականորեն գործածվող եզր է: Բառացիորեն այն նշանակում է «դեմք», «երես», իսկ լատիներեն եզրը «persona»-ն է, որը Տերտուլիանոսի ժամանակներից օգտագործվել է արեւմուտքում: «Պրոսոպոնը» «ֆիզիսի» արտաքին դրսևորումն է՝ բավականին կոնկրետ, փոսանելի իրականություն: Յուրաքանչյուր էություն («ուսիա») բնորոշվում է իր պաշտոնական բնությամբ («ֆիզիս») և յուրաքանչյուր բնություն հանդես է գալիս իր սեփական դեմքով («պրոսոպոն»): Նեստորի քրիստոսաբանական համակարգում յուրաքանչյուր բնություն հանդես է գալիս իր դեմքով, որով նա ընդգծում է յուրաքանչյուր բնության անհատական բնույթը և փորձում հնարավորին չափ հավասարության նշան դնել դրանց միջև: Այուրեղը ևս օգտագործում էր այդ բառն իբրև «հիպոստասի» համարժեք (կամ երբեմն «ֆիզիսին»)՝ ցույց տալու համար եզակի գոյությունը: Անկախ այս հանգամանքից պետք է նշել, որ “prosopon”-ը Այուրեղի չսիրած եզրերից էր, ի տարբերություն “hypostasis”-ի, քանի որ այն ավելի կոնկրետություն էր իր մեջ պարունակում ևս այլաբանության փող չէր թողնում:

Այս իմաստով դժվար չէ նկատել, որ Այուրեղն իր աստվածաբանական ձևակերպումներում նախապատվություն էր տալիս այն քրիստոսաբանական եզրերին, որոնք գոյաբանորեն ցույց կտային Քրիստոսի «անձնակենսորոշությունը», ինչը հնարավոր էր միայն “hypostasis” եզրի միջոցով: Եկեղեցու պարմության հեղազա քրիստոսաբանական լուծումների շրջանում ընդհանրական եկեղեցին հերքեց հիմնականում կյուրեղյան «հիպոստասների միության» աստվածաբանությանը, սակայն Քաղկոդոնի ժողովում ևս համաձայնություն եղավ այն բանում, որ “prosopon” եզրը կարող է օգտագործվել “hypostasis”-ին համարժեք իմաստով՝ անկախ եզրի գործածումից շեշտելով հիմնականում միության գաղափարը:

Նամառաք նկարագրությամբ այսպիսին էր այն հիմնական եզրերի ընկալումը հունական աստվածաբանների կողմից Ե դարում, որոնք օգտագործվում էին քրիստոսաբանական վեճերում: Մակեդոնացի դիպարկման պարագային կարելի է լիովին բացատրելի համարել երկու խառը մտածողներ Այուրեղի և Նեստորի քրիստոսաբանական վեճի հիմ-

23 Տե՛ս անդ:

նական պարճառներն ու նրանց դիրքորոշումների առանձնահատկությունները: Պեպոք է նկարել, սակայն, որ այս հիմնական չորս աստվածաբանական եզրերի (“ousia”, “physis”, “hypostasis”, “prosopon”) թարգմանությունը տարբեր լեզուներով երբեմն ուղղակիորեն հնարավոր չէ ևս կամ պարզապես համարժեք իմաստաբանական եզրեր գոյություն չունեն: Երկար ժամանակ աստվածաբան կոչմանն արժանանալու առաջին ևս հիմնական նախապայման է համարվել հունարենի իմացությունը համարվում էր, որ առանց այդ լեզվի իմացության հնարավոր չէ խորամուխ լինել աստվածաբանական խնդիրների ոլորապարտյալի մեջ:

Այնուամենայնիվ, հաշվի առնելով վերը նշված վերլուծությունը, հարկ ենք համարում նշել, որ քննարկված չորս եզրերից միայն երեքն են պարասխառնում այն հարցին, թե ինչպես է քրիստոսաբանության մեջ հնարավոր մարդկային ու աստվածային միությունը: “Ousia” եզրը մշակվել է Նիկեայի 325 թ. ժողովի աստվածաբանական քննարկումների ընթացքում, ևս դա հիմնականում գործածվում էր ցույց տալու Աստծո կամ մարդու լինելությունը կամ գոյությունը և ոչ թե միավորման փաստն ընդգծելու համար: Այլ խոսքերով, եթե քրիստոսաբանական միությունը կայանում է «ուսիայի» հիման վրա, ապա Աստծո և մարդու գոյաբանական միությունը Քրիստոսի մեջ պեպոք է վերանայվի²⁴: Եթե Այուրեղի կամ Նեստորի քրիստոսաբանական լուծումներում պեպոք է լինի մեկ «ուսիա», ապա այն պեպոք է լինել կամ աստվածային կամ մարդկային կամ աստվածամարդկային: Եթե Քրիստոս ունենար միայն աստվածային «ուսիան», ապա շեշտվում և կասկածի տակ էր դրվում Քրիստոսի մարդեղացումն ու մարմնավորումը, ևս Քրիստոսի «մարմնավորումը» իր փողոց գիջելու էր գուր «աստվածահայրությանը»: Նմանաբան մտրեցումն առավելապես հիշեցնում էր դոկետիզմի ուսմունքը ևս իր մեջ ուղղափառությանն ուղղված վրանդ էր ներկայացնում:

Մյուս կողմից, եթե «ուսիան» մարդկային էր, ապա Քրիստոս պեպոք է մարդ կոչվի ևս հերեոսաբար դրանով կասկածի տակ կորվի ողջ քրիստոնեական համակարգն ու քրոստաբանությունը: Իսկ եթե Քրիստոսի «ուսիան» աստվածամարդկային է գոյաբանական մակարդակի վրա, ապա նման «ուսիան» լիովին նոր իրականություն է ևս գոյության եզակի ծնունդ: Քրիստոսաբանական միության նմանաբան մտրեցումն դեպքում («ուսիայի» եզրերով) Քրիստոս չի կարող լինել ոչ Աստված և ոչ էլ մարդ: Սակայն այս մտրեցումն ինքնին սնանկ է և ոչ քրոստաբանական: Այս փոխանկյունից աստվածաբանների մի ստված խմբի համար ուսիայի հիման վրա կարարվող միությունն ամենաբարդ խնդիրներից էր ևս երբեմն հումորով ասվում է, որ Երրորդությունը վերափոխվում է չորրորդության:

Ե դարի քրիստոսաբանական վիճաբանության կողմ հանդիսացող բոլոր աստվածաբանները ցանկանում էին ցույց տալ իրենց ընդդիմախոսների սխալ մտրեցումներն ու լուծումները: Չնայած երբեմն այդ մեղադրանքներն անհիմն էին, սակայն հենց այդ ընթացքում է ձևավորվում վաղ շրջանի վիճաբանական արվեստի մեթոդաբանությունը: Նմանաբան մտրեցումն առավել բնորոշ էր Նեստորին, որը թե՛ նախասփեսոսյան ևս թե՛ եփեսոսյան շրջանում ընդգծված հեզնանքով էր վերաբերվում կյուրեղյան քրիստոսաբանությանը, որով ևս շատ դեպքերում նրա բերած ռացիոնալ հիմնավորումները համարվում էին աստվածաբանորեն ոչ կոռեկտ ևս հաշվի չէին առնվում:

24 Տե՛ս անդ, էջ 146:

Չնայած վերը նշվածին, այնուամենայնիվ, “ousia” եզրն իր կայուն տեղն ունի քրիստոնեական «աստվածաբանական բառարանում» որ քրիստոսաբանական ուսմունքի պարագային շեշտում էր աստվածային բնության անփոփոխելի, հավերժական էությունը, իսկ մյուս կողմից՝ փոփոխական մարդկային բնությունը: Փաստորեն այս եզրը չի կարող արտահայտել Քրիստոսի անձի մեջ աստվածային և մարդկային բնությունների փոխհարաբերության ձևն ու բնույթը:

“Ousia” եզրի հետ կապված այս եզրահանգումները ցույց են տալիս “physis”, “prosopon” և “hypostasis” եզրերի կարևորությունը, չնայած այդ եզրերից ոչ մեկը վերջնականապես համաձայնեցված չէ քրիստոսաբանական հարցերում վերջնական իմաստով գործածելու համար: “Physis” եզրն օգտագործել է Ապոլինար Լաոդիկեցին, որը դրանով շեշտում էր մարդկային բնության թերությունը: Պետք է նկատել, որ “physis” եզրն իր «ֆիզիկական բնույթի» շնորհիվ ևս շարժառիթ աստվածաբանների ուշադրությունից դուրս է մնացել և չնայած Այուրեղի «Մի է Բնություն Բանին Աստուծոյ Մարմնացելոյ» արտահայտությանը, այնուամենայնիվ, հիմնական շեշտադրումն արվել է “hypostasis” և “prosopon” եզրերի վրա: Նեստորն իր քրիստոսաբանական լուծումների համար հիմք էր վերցրել “prosopon” եզրը, մինչդեռ Այուրեղը նախապատվությունը տվել է “hypostasis”-ին կամ ավելի ճիշդ «հիպոստասային միությանը»:

«Ներակիցների գրքում» Նեստորը խոստովանում է, որ իր համար մշտապես անհասկանալի է եղել Այուրեղի օգտագործած «հիպոստասային միություն» եզրը²⁵: Նման «միության» գոյաբանական կողմի վրա շեշտադրելով՝ Նեստորը հեզմանքով քննադատում է Այուրեղին իր պրիմիտիվության համար, քանի որ “hypostasis” եզրը նա շարունակում էր ընկալել անփոփոխ իմաստով, ինչպես նիկեական հանգանակում այն գործածվում էր «ուսիային համարժեք» շեշտելով «ռեալ գոյությունը»: Դրանով Նեստորը հրաժարվում է ընդունել Այուրեղի “hypostasis”-ի իմաստաբանական փոփոխությունը, քանի որ պնդում է, թե վերջինս բավարար հիմքեր չի բերել ցույց տալու համար այդ եզրին տրվող իր բացատրության և նիկեական իմաստի փաբերությունները²⁶:

Պարասխանելով Նեստորի “hypostasis” տերմինին տրված նոր իմաստի քննադատությանը՝ Այուրեղը արդարացնում է իր «նորամուծությունը»՝ հիմնավորելով իբրև 381 թ. Ա.Պոլսի տիեզերաժողովի կողմից եկեղեցու երրորդաբանական ուսմունքում ներառված հիմնական արարներից մեկը: Իր մտքեցմամբ Նեստորը հաշվի է առնում նաև Հռոմեական աթոռի դիրքորոշումը, որը Կապադովկիան հայրերին նախորդող շրջանում «երեք հիպոստաս և մեկ ուսիս» ուսմունքը համարժեք է համարել Աստծո երեք սուբստանցիաներին, այլ կերպ ասած՝ երեք Աստվածների, և ընկել ծայրահեղությունների մեջ: Այուրեղ-Նեստոր հակադրությունն այս հարցում ինչ-որ իմաստով հիշեցնում էր երրորդաբանական վեճերի ժամանակ ի հայտ եկած խնդիրները և փաստորեն հարցը դիտարկվում էր այն հարթության մեջ, թե պե՞տք է “hypostasis” եզրը մերի քրիստոսաբանական վիճաբանությունների մեջ:

Չնայած այս ամենին Այուրեղն իր աստվածաբանական որոնումներում «հիպոստասա-

25 Տե՛ս “Book of Heraclides”, 228, Nau, P. 138. L. Abramowski, Untersuchungen zum Liber Heraclides des Nestorius, CSCO 242, Subsidia 22, Louvain, 1963, էջ 213-217:

26 Տե՛ս անդ, էջ 149:

յին միությունը» համարում էր այն հիմնական կովանը, որով հնարավոր էր ապացուցել, որ մարմնավորման մեջ հիմնական դեր է ունեցել Աստվածային Բանը: Այս իմաստով սխալ կլիներ Նեստորի առարկությունները հանգեցնել զուր եզրաքանական նշանակության, այլ պետք է հաշվի առնել այդ եզրերի փակ թաքնված վարդապետությունը և պարմական անցքերը, քանի որ Այուրեղը “hypostasis” եզրը քրիստոսաբանական հարցերում ցանկանում էր կիրառել նրա երրորդաբանական նշանակությամբ: Նեստորի համար անընդունելի էր Աստվածային Բանը մարմնավորման մեջ ուղղակի սուբյեկտ դարձնելը:

Ներակալողեսի գրքում Նեստորը մեկ անգամ չէ, որ շեշտում է քրիստոսաբանական հարցում անընդունելի է գոյաբանական կամ «բնական, միության վրա պնդելը՝ գործածելով “ousia”, “physis” կամ “hypostasis” եզրերը, քանի որ այդ դեպքում կասկածի փակ է դրվելու Աստվածային Լոգոսի փրանսցենդենտությունն ու Մարմնավորման և Փրկության իրական խորհուրդը: Ըստ նրա՝ միության նման մոդելի առաջադրման դեպքում չի կարելի խոսել մարմնավորման ժամանակ գոյություն ունեցող ազատ ընկերության մասին և այդ պարճառով ևս գործածության մեջ դրեց “prosopon”-ը իբրև քրիստոսաբանական վեճի մեջ գործածվող ճշմարիտ եզրը:

Նեստոր-Այուրեղյան հակամարտությունը նոր էջ բացեց քրիստոնեական աստվածաբանության և ընդհանրական Եկեղեցու պարմության մեջ՝ դրդելով աստվածաբանների նոր սերունդներին իմաստաբանական որոնումների մեջ ընկնել արժարժված խնդիրների լուծման գործում: Սխալ կլիներ Նեստոր-Այուրեղ բանավեճը ներկայացնել զուր իբրև երկու հզոր աստվածաբանական պարբաստվածություն ու կամք ունեցող անհատների բախում կամ անձնական հակակրանք և կամ զուր իբրև ալեքսանդրյան ու անտիոքյան աստվածաբանության բախում, դրա հիմքերը թաքնված էին դեռևս անփիլիսոփայության բանակոխվելում և հետագայում որդեգրվեց քրիստոնեական կամ գնոստիկյան առանձին հոսանքների կողմից և փարիսիների ընթացքում համակարգային կերպարանք ստացավ: