

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Ա. ՔԱՆԱԾՅԱՆ

փիլիսոփայական գիտ. թեկնածու

ՆՈՍՏԵԱԿԱՆ ՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՒ ԵԿԵՂԵՑԻՆ
IV ԴԱՐԻ 60-ԱԿԱՆ ԹՎԱԿԱՆՆԵՐԻՆ

Վավերագրերի վերլուծությունը թույլ է տալիս փաստել, որ IV դարի 60-ական թվականները եկեղեցական պատմության ամենադրամատիկ շրջաններից է: Նասարակական կյանքի փոփոխություններ, այդ թվում նաև հոգևոր ոլորտում տեղի ունեցած փոփոխություններն ու կրթական փոփոխություններն իրենցով պայմանավորեցին դարաշրջանի ոգուն բնորոշ աստվածաբանական-երրորդաբանական վիճաբանությունների նոր փուլ:

Դա ուներ իր պատճառները: Փաստական նյութի ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս վեր հանել այդ փոփոխությունների և փոփոխությունների հիմքում ընկած մի շարք օրինաչափություններ: Այդ շարքում առաջին հերթին պետք է առանձնացնել հավաքի գործունեությունը: Բանն այն է, որ աստվածաբանական վեճերի հիմքում ընկած հավաքագրող դոգմաբանական հոսանքներն իրենց ներքին պայմանաբանությամբ, բովանդակային առանձնահատկություններով ու հավաքի նպատակադրվածությամբ սերտորեն կապված էին դարաշրջանի կրոնական աշխարհայացքի հիմնախնդիրների հետ և գործնականում հանդես էին գալիս իբրև այդ հիմնախնդիրների լուծման յուրաքանչյուր փուլ: Այդ փոփոխությունից դավանաբանական ցանկացած համակարգ ոչ միայն բնութագրվում է հավաքի սկզբունքների ու պարկերացումների օրգանական ամբողջությամբ, այլև, այդ առանձնահատկությամբ պայմանավորված, կարող է դառնալ ներկրոնական վիճաբանությունների ու պատկերացումների հիմնարար պատճառներից մեկը:

Դավանաբանական համակարգերն ունեն հստակ կարևոր փոփոխություն: Խոսքը վերաբերում է դրանց հավաքային ուղղվածությանը (ուղղադրական, հեղինակաբան), որը որոշելը ինքնին չափազանց բարդ գործընթաց է: Նիմոսահարցի բարդությունը պայմանավորված է ոչ միայն նրանով, որ հավաքի հիմնարար սկզբունքների սահմանները որոշվում են հին և նորի փոխհարաբերության ոլորտում, այլև այն հանգամանքով, որ նշված փոխհարաբերությունն իրականանում է որոշակի հասարակական-քաղաքական պայմանների ազդեցությամբ: Դրա հետևանքով նշված գործընթացը կարող է պայմանավորվել նաև սուբյեկտիվ գործոններով, ինչը բնականաբար հանգեցնում է ինչպես հարաբերական, այնպես էլ բացարձակ շեղումների: Այդ իսկ պատճառով եկեղեցական պրակտիկայում նման հիմնահարցերը լուծում են փեղեկական ժողովները:

որոնց պատմականորեն վերապահված է հաստատել հավաքի հիմնարար սկզբունքները (Նավարամբ), ճշգրտել այս կամ այն դավանաբանական համակարգի և վերջինիս շրջանառող համակարգային հասկացությունների հավաքի լիարժեքությունը և այլն:

Դարաշրջանի երրորդաբանական-դոգմատիկ վիճաբանությունների դիմադրական փոփոխությունների գործում առանձնահատուկ դերակատարություն է ունեցել նաև աշխարհաքաղաքական գործունե, մասնավորապես՝ Հռոմեական պետության կրոնական քաղաքականությունը: Պարսկա-հռոմեական շարունակվող հակամարտության և գոթական արշավանքների հետևանքով, հերթական անգամ, ամենայն սրությամբ ասպարեզ իջավ պետության ամբողջականության պահպանման հրամայականը, որի ազդեցությամբ առաջնային նշանակություն ձեռք բերեց պետության միավորիչ գործառնության ծավալումը: Այդ գործունեությամբ պայմանավորված՝ արմատական փոփոխություններ տեղի ունեցան նաև կայսրության կրոնական քաղաքականության համակարգում:

Անդրադառնալով վերջինիս պատմաառաքելականության կապերի քննական արժեքմանը՝ անառարկելի պետք է համարել, որ պետական իշխանության կրոնական քաղաքականությունն ուղղակի կամ միջնորդավորված ազդեցություն ունի ոչ միայն ցանկացած կրոնական կառույցի գործունեության վրա, այլև իր անուրանալի հետքեր է թողնում հոգևոր կյանքի բոլոր ոլորտներում: Սակայն այդ գործընթացի բացարձակացումը կամ միակողմանի մեկնաբանությունը կարող է հանգեցնել իրականությանն անհարիր ծայրահեղ ու կամայական հերքությունների: Ու, թեև կասկածից վեր է, որ հավաքային ցանկացած հարցի լուծում իրականանում է որոշակի պատմական պայմաններում և սահմաններում, իր վրա կրում է վերջինիս ազդեցությունը, անառարկելի է նաև այն, որ ցանկացած դավանաբանական համակարգ ձևավորվում և գործառնում է ոչ թե արտաքին (այս կամ այն անհատի, քաղաքական իշխանության և այլն), այլ՝ ներքին (հավաքի գործունե) ազդեցությամբ: Իսկ այդ ամենից միանգամայն օրինաչափ կերպով հերքում է, որ հասարակական-քաղաքական պայմաններից անկախ ամեն մի դավանաբանական համակարգ բնութագրվում է ներքին ինքնուրույնությամբ: Այլ կերպ ասած՝ ցանկացած դոգմատիկ համակարգում միշտ էլ կարելի է առանձնացնել միայն իրեն բնորոշ ներքին բնութագրական որակներ, որոնց պահպանի և ջատագովի որակով էլ հանդես է գալիս եկեղեցին:

Այդ ամենից կարելի է բխեցնել եւս մեկ ընդհանրական օրինաչափություն, այն, որ հավաքային հիմնարար սկզբունքներին (դոգմաներին) առաջադրվող պահանջները և դրանց կիրառման սահմանները որոշվում են եկեղեցու կողմից: Եւ, քանի որ այդ գործընթացում եկեղեցու ու հոգևոր դասի գործունեությունը ծավալվում է որոշակի հասարակական-քաղաքական պայմանների ազդեցությամբ, ապա դոգմատիկ գործունեության ոլորտում առաջնային նշանակություն է ձեռք բերում եկեղեցական ավանդությունը, ուստի ուղղադավան պրակտիկայում դոգմատիկ ցանկացած փոփոխություն կատարվում է բացառապես եկեղեցական ավանդության շրջանակներում:

Ընդհանրական այդ ելակետերի դիրքերից պետք է մտնանալ, որ IV դարի 60-ական թվականների եկեղեցի-պետություն փոխհարաբերության, ավելի սպույզ՝ Հռոմեական կայսրերի կրոնական քաղաքականության հոգևոր և հասարակական-քաղաքական

հիմքերի քննական արժեւորման գործում աստվածաբանների և եկեղեցագետների մեծ մասն առաջնորդվել է մասնավոր մեթոդաբանությամբ: Նամամիս լինելով, որ Նոմնական կայսրերի կրոնական քաղաքականությունն էական ազդեցություն է ունեցել եկեղեցական հարաբերությունների զարգացման դինամիկայի վրա, նրանք այդուհանդերձ այդ ազդեցության մեխանիզմների, ինչպես նաև պետական իշխանության կրոնական քաղաքականության արժեւորման հարցում փառանջարվում են, որը հաճախ հանգեցնում է սուբյեկտիվ, երբեմն էլ՝ կամայական լուծումների: Մասնավորապես, անդրադառնալով Նոմնական կայսրերի կրոնական քաղաքականության պարզառահեղությանը կապերի արժեւորմանը՝ վերլուծական գրականության մեջ փորձաքննվում է փաստական հիմնավորում չունեցող այն տեսակետը, թե դարաշրջանի հակամիկետական ռեակցիան խորսխված է եղել բացառապես «ծպրված արիտսականության» և Նոմնական պետության կրոնական քաղաքականության սերտ կապի վրա:

Այդ տեսակետի քննական վերլուծությանն անդրադառնալուց առաջ նկատենք միայն, որ նրանում ինքուրիպիվ ենթադրվում է անառարկելի այն իրողությունը, որ կրոնական, այդ թվում և դավանաբանական համակարգերը կարող են փոփոխվել ինչպես ներքին, այնպես էլ՝ արտաքին պարզառահեղությանը: Սակայն հիմնահարցի լուծման իրենց գործումներում տեսակետի կողմնակիցներն առաջնորդվում են այնպիսի սկզբունքներով, որոնցով ակամա անտեսում են դավանաբանական վիճաբանությունների բարդ ու բազմաբնույթ էության հետ կապված ներքին՝ էական հարցերը: Ավելին, այդ մոտեցման հետևանքով ոչ միայն երկրորդական է դառնում հիմնահարցի լուծման համար կենսական նշանակություն ունեցող հավաքային մոլիֆիկացիաների հոգևոր հիմքերի վերլուծությունը, այլև՝ առաջնային է համարվում երրորդաբանական-դոգմատիկ վիճաբանությունների պարզառահեղ եկեղեցուց դուրս բերելու և միայն արտաքին գործոններով բացատրելու միտումը: Միաժամանակ գրեթե լիովին անտեսվում է դավանաբանական վիճաբանությունների պարզառահեղությանը կապերը բնութագրող կարևորագույն այն իրողությունը, որ արտաքին գործոնների (պայմանների) ազդեցությունը տեսական շրջանում չի կարող բացարձակապես նույնը լինել և, որ հոգևոր ու հասարակական միևնույն կեցությունը կարող է ծնունդ տալ հավաքային միանգամայն տարբեր սկզբունքների: Ահա թե ինչու միանգամայն հիմնավորված պետք է համարել ժուս եկեղեցագետ և աստվածաբան Ա. Սպասկու այն առարկությունը, որ «... եթե համաձայնենք այդ բացատրությանը, ապա նիկեական հանգանակի դեմ մղվող կեսդարյա պայքարը հարկ է համարել եկեղեցական պարմության առավել փարօրինակ և անբացատրելի երևույթներից մեկը»¹:

Ավանդական այդ տեսակետի և պարմական իրականության սկզբունքային անհամապատասխանության մասին կարելի է վկայակոչել բազմաթիվ այլ փաստեր եւս: Այդ համատեքստում արժանահիշատակ է հարկապես այն, որ նախկինի նման IV դարի 60-ական թվականներին եւս եկեղեցական միությանն արգելակող գլխավոր գործոնը ժամանակի դավանաբանական վիճաբանության երկու հիմնական՝ նիկեական

¹ А. Спасский, История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (Въ связи съ философскими учениями того времени) / Тринитарный вопросъ (Исторія учения о св. Троицѣ). Сергиев Посад, 1914, с.237:

և հականիկեական (աբևեյյան պահպանողական) հոսանքների մրցակցությունն էր: Դրացից առաջինը նիկեական Նանգանակի նկարմամբ իր կապվածությամբ և դրա պաշտպանության գործում դրսևորած անգիջում դիրքորոշմամբ հակառակորդ ճամբարում «համառ ֆանատիկոսների» և «եկեղեցական խաղաղությունը վրդովողների» համարում էր ձեռք բերել: Գրեթե հանրաճանաչ էր, որ նիկեականության հաղթանակի համար նրա ջարագավները պարբաասը էին գոհաբերել ամեն ինչ, և այդ պեսանկյունից նրանց որակում էին «եկեղեցու և պետության անդորրը խախտողներ» անվամբ: Անհամեմատ ավելի մեղմ բնույթագրությամբ աչքի էր ընկնում հականիկեական հոսանքը: Վերջինիս հրավիրած շարունակական ժողովները, դրանցում ընդունված դավանաբանական բանաձևերն ու հանգանակները պարբաասը էին սպրդում, թե «հանուն հավարքի անաղարպության» և «նախնի ավանդական հավարքի անխաթար պահպանման» նրանք պարբաասը էին ցանկացած փոխգիշման, ինչն անվերապահ մերժվում էր նիկեականների կողմից: Այդ կարծիքի ձեռավորմանն էապես նպաստում էր նաև այն, որ սեփական դավանաբանական պարկերացումները ներկայացնելով փարբեր, շար անգամ՝ հակադիր հանգանակային բանաձևերի միջոցով, հականիկեական ընդդիմությունը որպես կանոն առաջադրում էր հավարքային այնպիսի լուծումներ, որոնք կարող էին լիովին ընդունելի լինել «եկեղեցական խաղաղության» ձգտող ցանկացած անհատի համար:

Դարաշրջանի ներեկեղեցական կյանքի վրա անուրանալի կնիք են թողել նաև հոգևոր կյանքում Կրեղ Գրած մի շարք էական փոփոխություններ: Դավանաբանության պարմության և եկեղեցագիտության մեջ հիշարակվող այդպիսի գործոններից է համարվում IV դարի 50-ականներին սկիզբ առած եպիսկոպոսական դասի սերնդափոխությունը: Եկեղեցական «ասպարեզից դուրս եկան այնպիսի օժտված և նիկեականության անհաշար թշնամիներ, ինչպիսիք էին Եսեբիոս Նիկամեդացին, Թեոգնիս Նիկեացին և ուրիշներ, բայց այդ փոփոխությունից նիկեականները ոչ միայն ոչինչ չհանցին, այլև հակառակը՝ շար բան կորցրեցին»: Ա. Սպասկին դա բացատրում է նրանով, որ «Եսեբիոսի և Թեոգնիսի փոխարեն, մարդիկ, ովքեր հավարի և եկեղեցու շահերը պաշտպանում էին յուրովի և նիկեականների դեմ չափից դուրս կոպիտ պայքարի կողմնակից չէին, ընդդիմության գլուխ կանգնեցին նորերը, որոնք իրենց հերետում չունեին ոչ բարի անցյալ, ոչ եկեղեցուց ներս բարոյական հեղինակություն, մարդիկ, որոնք պարբաասը էին բաղաբականության ցանկացած շրջադարձի փոխել իրենց համոզմունքները՝ պալարական կարերիսարներ, որոնց ուժն արքունիքում ունեցած պարաական կապերն էին և կայսեր վրա ունեցած ազդեցությունը»²: Նականիկեականության պարագլուխների որդեգրած այդ բաղաբականությունը³ չափազանց շահավետ էր նաև պետական իշխանության և կայսեր կրոնական բաղաբականության համար: Եւ միանգամայն բնական պերք է համարել, որ այդ «պալարական կարերիսարներն» էլ IV դարի 60-ականների սկզբին դարձան Կոստանցիոս

2 Անդ, էջ 335.

3 Նականիկեական ընդդիմության նոր պարագլուխները «... նիկեականության դեմ պայքարում նոր հնարներ ներմուծեցին. եթե նախկինում համագոյության պաշտպանների դեմ մեղադրանքներին այնուամենայնիվ ձգտում էին պաշտոնական րեսը փալ, ապա այժմ հակառակը՝ հակառակորդներին խոցելու և **եկեղեցում սեփական դիրքը պահպանելու գլխավոր միջոց դարձան բացահայտ խարությունն ու կոպիտ բռնանշումները** (ընդգծումը՝ Ա. Բ.)», անդ, էջ 335-336:

կայսեր ուղղորդված կրոնական քաղաքականության «հաղորդիչները» և վերածվեցին նիկեականության հալածման կույր գործիքի:

Սակայն Կոստանդնուպոլս կայսեր մահվանից հետո հոգևոր ու հասարակական պայմանների ազդեցությամբ Նոմենական կայսրության քաղաքական վերնախավը հրաժարվեց ուղղորդված կրոնական քաղաքականություն վարելուց: Ճիշտ է, նախկինի նման առաջնային էր համարվում պետության միասնականության և ներքին անդորրի պահպանումը, որի ազդեցիկ փարթն էր համարվում «կառավարելի եկեղեցին»: Եւ այդ ամենով հանդերձ հոմեոսական քաղաքական վերնախավին բնորոշ՝ եկեղեցու կյանքին միջամտելու պրակտիկան ամենուխն չվերացավ. պարզապես օբյեկտիվ պայմանների թելադրանքով այն դարձավ սահմանափակ և ոչ հաճախական:

Արտաքին գործունեների էական թուլացման պայմաններում դրական փոփոխություններ նկատվեցին նաև եկեղեցու ներքին կյանքում: Ազատ գործունեություն ծավալելու հնարավորություն ստացան եկեղեցական-դոգմատիկ հոսանքները, որի հետևանքով հեղինակական եկեղեցական պարամության մեջ առաջին անգամ վիճաբանական հավաքային հարցերի լուծումը դարձավ եկեղեցու ներքին գործը: Արմատական փոփոխություններ կատարվեցին նաև հակամարտող դավանաբանական հոսանքների շրջանակներում, որի հետևանքով IV դարի 60-ական թվականներին երրորդաբանական վիճաբանությունները ծավալվեցին համեմատաբար չափավոր հայացքների փոփոխության և հարկադրանքի խմբավորումների միջև, որոնք, արտաքին միջամտությունների և հարկադրանքի էական թուլացման պայմաններում, ձգտում էին վիճաբանական հարցերը լուծել սեփական համոզմունքների դիրքերից: Ավելի ու ավելի ամբողջական փոփոխություններ տեսանք էր ստանում նաև այն, որ հոգևոր ու հասարակական այդ փոփոխությունների արդյունքում ժամանակի աստվածաբանական միտքը անկասելիորեն կողմնորոշվում էր դեպի ուղղադավան նիկեական երրորդաբանություն: Եւ այդ հիման վրա դավանաբանական գործունեության ոլորտում ամբողջանում էր մեկ այլ միտքում ևս. հրաժարվելով փոփոխական-միջանկյալական մոտեցումներից, ժամանակի աստվածաբանական հոսանքներն ավելի ու ավելի էին հակվում այն համոզմանը, որ պրոբլեմային իրավիճակը պետք է հաղթահարել ոչ թե «նորարարությունների», այլ՝ ավանդության դիրքերից: Այդ միտքումների ազդեցությամբ կարուկ նվազեց նաև եկեղեցական ժողովներ հրավիրելու, հետևաբար նաև՝ դրանց կողմից ամենաարարքեր հավաքային բանաձևեր և հանգանակներ հրապարակելու պրակտիկան:

Նիկեականության աճող ազդեցությամբ, աննկար կերպով, փոփոխության ենթարկվեց նաև վիճաբանական հավաքային հարցերի շրջանակը: Նախկինում առաջնային համարվող Տայր և Ռոդի Աստու համագոյության շուրջ ծավալված վիճաբանությունները IV դարի 60-ական թվականներին լրացվեցին նաև Ս. Նոգու էության շուրջ ծավալված վիճաբանություններով: Աստվածաբանական ասպարեզ իջնելով ամփոփ փոփոխություններում նաև Տիմոս Բրիստոսի անձնավորման վարդապետության շուրջ ծավալվող վիճաբանությունները: Այդ ամենի ազդեցությամբ ուրվագծվում էր երրորդաբանական վիճաբանությունների ավարտը, և նախանշվում էին եկեղեցու համար չափազանց ծանր հետևանքներ ունեցող քրիստոսաբանական վիճաբանությունները:

Այդ թռուցիկ վերլուծությունն անգամ ակնհայտորեն ցույց է տալիս, որ IV դարի

60-ական թվականների երրորդաբանական վիճաբանությունները պայմանավորված են եղել փոխկապակցված երեք գործոններով՝ հոգևոր դասի սերնդափոխությամբ, վիճաբանական աստվածաբանական-երրորդաբանական հարցերի սահմանային փոփոխություններով (ներքին գործոններ) և պետական իշխանության կրոնական քաղաքականության փոփոխությամբ (արտաքին գործոն)։ Այդ համապատասխան քննարկվող հիմնահարցի էական բնութագրիչների վերլուծությունն անխուսափելիորեն ենթադրում է հոգևոր կյանքի վրա էական ազդեցություն ունեցող արտաքին և ներքին գործառնական առանձնահատկությունների համակարգային՝ օբյեկտ-սուբյեկտային և պարզառահեղաբանության ուսումնասիրություն։

Անուրանալի է, որ եկեղեցական կյանքն ու վերջինիս անբաժան հատկանիշի որակով հանդես եկող հավաքային կողմնորոշումներն առաջին հերթին դերակրթված են ներքին գործոններով։ Սակայն այդ գործընթացում անհրաժեշտաբար պետք է հաշվի առնել նաև արտաքին գործոնների դերն ու ազդեցությունը։ Մերոգրաբանական այդ մոտեցման դիրքերից անդրադառնալով IV դարի 60-ական թվականների եկեղեցական կյանքի օբյեկտիվ ու սուբյեկտիվ փոփոխությունների քննական արժևորմանը, անհրաժեշտաբար պետք է կանգ առնել կայսերական իշխանության կրոնական քաղաքականության վերլուծության վրա։ Եւ, որքան էլ առաջին հայացքից պարադոքսալ թվա, պետք է ընդունել, որ քաղաքական առաջին կեսին եկեղեցական կյանքի կարգավորմանը և հավաքային միասնացմանը մեծապես նպաստել է քրիստոնեության նկատմամբ Հուլիանոս կայսեր կողմից իրականացված արմատական անհանդուրժողական քաղաքականությունը։

Ներանոսությունը վերածնելու Հուլիանոսի ջանքերն ակնհայտորեն շոշափել են եկեղեցու գոյության հարցը, ինչը, բնականաբար, վիճաբանող դոգմաբիկ հոսանքներին հարկադրել է մեկտեղել ուժերը՝ ակամա խթանելով նաև միասնացման միտումները։ Այն փաստը, որ երդվյալ արիստական Մարիա Քաղկեդոնացին հակակեղեցական դիրքորոշման համար Հուլիանոս կայսեր ներկայությամբ հզովել է նրան⁴, պերճախոս կերպով վկայում է, որ կայսեր իրականացրած կրոնական բարենորոգումները (հերանոսությունը վերածնելու փորձերը) միավորիչ հսկայական ազդեցություն են ունեցել եկեղեցու համար։ Այդ պետական կյանքի IV դարի 60-ական թվականների Հռոմեական պետության կրոնական քաղաքականության էության և դրսևորման առանձնահատկությունների հիմնահարցը նպատակահարմար է ուսումնասիրել Կ. Պոլսի 361 թ. եպիսկոպոսական ժողովի դավանաբանական որոշումների և Հուլիանոս կայսեր կյանքի կոչած կրոնական բարենորոգումների համապատասխանում։

361 թ. Կ. Պոլսի ժողովը Կոստանցիոս կայսեր ուղղորդված կրոնական քաղաքականության հոգեզավակն էր, որը «հավաքային ճշմարիտ սկզբունքի» որակով հաստատվեց օմիակալության կրեդոն՝ Նիկի լրամշակված դավանաբանական բանաձևը։ Այն հռչակում էր, թե «ըստ Գրքի (Աստվածաշնչի՝ Ա. Բ.) Որդի Աստված ոման է իրեն ծնող Հայր Աստծուն»։ Ընդ որում, Կ. Պոլսի ժողովը որոշեց Նիկի հանգանակից դուրս հանել «ὁμοιος κατὰ πάντα» («ըստ ամենայնի ոման») բանաձևումը և հաստատվեց Հայր և Որդի Աստծու սուսկական ոմանության («ὁμοιον»՝ ոման, այսպիսով) օմիական կամ ոմանական

⁴ Մանրամասները տես **Сократ Схоластик**. Церковная история. М., 1996, кн. III, гл. 12, էջ 147-148: **Созомен Эрий Саламинский**. Церковная история. СПб., 1851, кн. V, гл. 4, էջ 316-319:

անունը) հավաքամբը: Անվերապահ կերպով մերժվեց նաև նմանության ցանկացած աստիճանական մեկնություն այն հիմնավորմամբ, թե «Որդի Աստուծո ծնունդը հասանելի չէ ոչ մեկին, բացի նրան ծնող Հայր Աստուծոց»: Ուստի Կ. Պոլսի 361 թ. ժողովն առաջարկեց, առանց երրորդաբանական քննարկումների մեջ խորանալու, հանգանակային բանաձևումներից դուրս ներել ինչպես «Οὐδὶς», այնպես էլ՝ «ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ» եզրերն այն պարզառարարությամբ, թե «դրանք աստիճանական չեն» և հավաքացյալներին հասկանալի չեն կարող լինել⁵:

Ղավանաբանական այդ նորարարությամբ Կ. Պոլսի 361 թ. ժողովն անուղղելի հարված հասցրեց անոմնականությանը, և հակաերրորդաբանական ծայրահեղ այդ հոսանքը մեկընդմիջար դուրս եկավ երրորդաբանական վիճաբանությունների ոլորտից: Սակայն կայսերական իշխանության հավասարակշռող կրոնական քաղաքականության զոհը դարձան նաև համանմանականները, որոնց դեմ ուղղվեց Հայր և Որդի Աստուծո

5 Սուկրարես պարմիչի և Թեոդորեի միջոցով Նիկի ժողովի ղավանաբանական որոշման մասին մեզ է հասել երկու տեքստ: Սուկրարես պարմիչը պահպանել է ղավանագրի հետևյալ տեքստը՝ «Հավաքում ենք միակ և ճշմարիտ Աստուծո, Ամենակալ Հորը, Արարչին և ամենայնի ստեղծողին: Եւ Միակ Միածին Որդուն, որը բոլոր ժամանակներից, բոլոր սկիզբներից, երեսակայական ցանկացած ժամանակից ու մրայնությունից առաջ անկիրք կերպով ծնվել է Հորից, որի միջոցով արարվել են դարերը և ստեղծվել է ամենայն ինչ. որը ծնվել է Միածին, մեկը՝ միակ Հորից, Աստված՝ Աստուծոց, ըստ Գրքի նման է իրեն ծնող Հորը, որի ծնունդը հասանելի չէ ոչ մեկին, բացի նրան ծնող Հորից: Գիտենք, որ այս Միածին Որդին Հոր հրամանով մեղքը ոչնչացնելու համար իջավ երկրից, ծնվեց Կույս Մարիամից, հարաբերվեց աշակերպների հետ և Հոր կամքով փրկագործեց մարդկությանը, խաչվեց ու մահացավ, իջավ դժոխք և այնտեղ իրագործեց այն, ինչը պետք էր, որպես նրան տեսնելով դժոխքի սպասավորները դողացին, երբորդ օրը հարություն առավ և հարաբերվեց աշակերպների հետ, քառասուրյա լուսնից հետո համբարձվեց երկինք և նստած է Հոր աջ կողմում, վերջին օրը կգա Հոր փառքով և յուրաքանչյուրին կդարի ըստ իր գործերի: Եւ Սուրբ Հոգուն, որին, ինչպես գրված է, Աստուծո Միածին Որդի Հիսուս -Քրիստոսը խոստացավ իբրեւ Մխիթարիչ ուղարկել մարդկանց: Բայց Հայրերի կողմից օգրագործվող «Լույսն» տեքստը, որն անհասկանալի է ժողովրդի համար, զայթակողություն է և պետք է մերժել, քանի որ Ս. Գրքում չի հիշարարվում և այսուհետ խոսելով Աստուծո մասին, ընդհանրապես այդ եզրը պետք չէ օգրագործել այն պարզ պարզառար, որ աստիճանային գրքերը ոչ մի տեղ չեն հիշարարում Հայր և Որդի Աստուծո Լույսն մասին, մենք Որդուն ղավանում ենք իբրեւ ըստ ամենայնի Հորը նման, ինչպես որ հաստատում է սովորեցնում են Սուրբ գրքերը», քան **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. II, гл. 37, էջ 107: Իսկ Թեոդորեի հաղորդում է ղավանագրի հետևյալ տեքստը՝ «Հավաքում ենք միակ ու ճշմարիտ Մեկ Աստուծո, Ամենակալ Հորը, որով եղավ ամեն ինչ, և Աստուծո միածին Միակ Որդուն, որը բոլոր ժամանակներից և բոլոր սկիզբներից առաջ ծնվել է Աստուծոց, որի միջոցով են ստեղծվել տեսանելի ու անտես ամեն ինչ, հավաքում ենք, որ Միածինը ծնվել է իբրեւ մեկը՝ միակ Հորից, Աստված՝ Աստուծոց, որն ըստ Գրքի նման է իրեն ծնող Հորը և որի ծնունդը հասանելի չէ ոչ մեկին, բացի նրան ծնող Հորից: Գիտենք, որ Աստուծո այս Միածին Որդին, ինչպես գրված է, մեղքը և մահը ոչնչացնելու համար Հոր հրամանով իջավ երկրից, մարմնապես ծնվեց Սուրբ Հոգուց և Կույս Մարիամից, հարաբերվեց աշակերպների հետ և մարդկությանը փրկագործելով Հոր կամքի համաձայն գամվեց խաչին, մահացավ, թաղվեց, իջավ դժոխք, որը դողաց Նրանից, երբորդ օրը մեղայներից հարություն առավ և քառասուն օր հարաբերվեց աշակերպների հետ, իսկ հետո երկինք տեղափոխվեց և նստած է Հոր աջ կողմում, հարության օրը գալու է Հոր փառքով և յուրաքանչյուրին դարելու է ըստ իր գործերի: Եւ Սուրբ Հոգուն, որին իբրեւ Մխիթարիչ և ճշմարտության Ոգի, ինչպես գրված է, ինքն՝ Աստուծո Միածին Որդի Տեր և Աստված Հիսուս -Քրիստոսը խոստացավ ուղարկել մարդկանց, որին ուղարկեց երկինք տեղափոխվելուց և Հոր աջ կողմում նստելուց հետո, որպեսզի էլ գալու է դարելու կենդանիներին և մեղայներին: Հայրերի կողմից հարակության համար ներմուծված **Լույսն** բառը, որն անհասկանալի է ժողովրդի համար և զայթակողություն է առաջացրել, ժողովը հարմար է դարձրել բացառել, քանի որ այն Ս. Գրքում չի հանդիպում և որոշում է այսուհետ չօգրագործել **Լույսն** բառը, առավել եւս, որ Սուրբ գիրքը ոչ մի տեղ չի հիշարարում Հայր և Որդի Աստուծո Լույսն մասին: Խոսելով Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու դեմքի մասին, պետք չէ դրանք անվանել մեկ առանձնավորություն. մենք Որդուն համարում ենք Հորը նման, ինչպես գրում է սովորեցնում է Սուրբ գիրքը: Իսկ բոլոր հերերիկոսությունները, որոնք նախկինում դարապարարվել են և կրկին ի հայտ են եկել, որքանով որ հակադրվում են մեր կողմից շարադրված հավաքին, ներվալ լինեն», **Феодорит еписк. Кирский**. Церковная история. СПб., 1852, кн. II, гл. 21, էջ 161-163:

սոսկական նմանության Կ. Պոլսի 361 թ. ժողովի վարդապետությունը: Այդ իսկ պարճառով, հիմք ընդունելով ժողովի դավանաբանական որոշումները, արտովեցին նաև համանմանական երրորդաբանության պարագլուխները՝ Բարսեղ Անկյուրիացին, Մակեդոնիոս Կ. Պոլսեցին, Եսպրաթեոս Սերասպացին և Կյուրեղ Երուսաղեմացին: Կ. Պոլսի ժողովի աստվածաբանական բնութագրումների ընթացքը և եկեղեցական կյանքում նրա որոշումների «արմատավորումը» ակնհայտորեն բնութագրում են IV դարի 60-ական թվականների պերական իշխանության կրոնական քաղաքականության էությունը, քանի որ օմիականները եկեղեցում գերակա դիրք ձեռք բերեցին միայն Կոստանդնուս կայսեր գործուն միջամտության հետևանքով: Մակայն, դժվար է չնկատել նաև այն, որ հանդես գալով «արևելյան պաշտամունդականության հեղափոխի» որակով, օմիականությունը չէր կարող տեսականորեն գերիշխող դիրք պահպանել: Այն փաստը, որ դավանաբանական այդ հոսանքի գլուխ կանգնած էր «գառան մորթի հագած» մոլեռանդ հակաերրորդաբան Եղեկսիոսը⁶, արդեն իսկ խոսում էր այն մասին, որ օմիականությունը պարմականորեն դարապարտված էր: Նրա գոյության հիմքը պերական իշխանության կրոնական քաղաքականությունն էր և միանգամայն բնական պերք է համարել, որ, եկեղեցու նկատմամբ Հուլիանոսի մերժողական դիրքորոշումն ակամա հիմք հանդիսացավ օմիականության անկասելի անկման գործում: Օմիականության դիրքերի աստիճանական թուլացումն, անկասկած, պայմանավորված էր նաև հոգևոր գործունեությամբ: Դա արդյունք էր ավելի ու ավելի ակնհայտ դարձող նիկեական երրորդաբանության հաղթարշավի, որի փաստացի վկայությունն այն էր, որ համանմանականության աչքի ընկնող ներկայացուցիչներից շարքերը (Աթանաս Անկյուրիացի, Մելեդիոս և Պելագեոս Լաոդիկեցիներ և ուրիշներ), արդեն 363 թ. Անկյուրի ժողովում, անցում կատարեցին նոր նիկեականության շարքերը և սերտ կապեր հաստատեցին նոր նիկեականության պարագլուխների՝ կապադովկական Հայրերի հետ⁷:

Հուլիանոս Ուրացողի կրոնական բարեշրջման վերաբերյալ մեզ հասած պարմանեկեղեցագիտական վավերագրերի վերլուծությունը ոչ միայն թույլ է տալիս առանձնացնել հրապարակ ներված հակաեկեղեցական մարտահրավերները, այլև դրանց օբյեկտիվորեն ձևավորած այն պայմանները, որոնք մեծապես նպաստեցին եկեղեցու միասնացմանը:

Այդ տեսանկյունից առաջին հերթին պերք է առանձնացնել Հուլիանոսի՝ հեթանոսությունը վերածնելու արմատական փորձը: Կրոնաքաղաքական այդ միջոցառման իրագործումը ենթադրում էր ինչպես տեսական (նոր պայմաններին համահունչ հեթանոսության պարմափիլիսոփայական իմաստավորում, հեթանոսական տեսական-փիլիսոփայական մարքի աշխուժացում և այլն), այնպես էլ պրակտիկ (հեթանոսության և քրիստոնեական սինկրետիզմի հիման վրա հեթանոսական պաշտամունքի արդիականացում, նորացման

6 Ինչպես վկայում է Սոկրատես պարմիչը, Մակեդոնիոսի արտոքից հետո Կ. Պոլսի եպիսկոպոսությունն արանձնել է արմատական արիտական Եղեկսիոս Գերմանիկեցին, որը մինչ այդ եղել է Անկյուրի եպիսկոպոսը, րեն **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. II, гл. 40, էջ 122, гл. 42, էջ 124: Տե՛ս նաև **Феодорит еписк. Кирский**. Церковная история, кн. II, гл. 27, էջ 181, кн. V, гл. 39, էջ 380:

7 Այդ մասին մանրամասները րեն **Филосторгий**. Церковная история. СПб., 1860, кн. 2, гл. 27-28, էջ 122, 124:

վերջնական անցում կատարել դավանաբանության, պաշտամունքի և եկեղեցական համայնքի այլ փառքերի միասնացմանն ու ամբողջացմանը:

Ըստ էության նույնը պետք է պնդել նաև եկեղեցին ներքնապես ջլատելու Նույիանոսի փորձերի վերջնական արդյունքի մասին: Կայսեր կրոնական քաղաքականության այդ փուլում իր գործնական դրսևորումը գրավ աքսորված բոլոր եպիսկոպոսներին սեփական նվիրապետական կենտրոններ վերադառնալու հրամանի փեսքով¹⁰: Այսպես նույնպես հաշվարկը չափազանց պարզ էր: Քանի որ հրամանը չէր կարգավորում աքսորից վերադարձած և արդեն իսկ նվիրապետի պարպականությունը կատարող եպիսկոպոսների փոխհարաբերությունը, ենթադրվում էր, որ նրանց միջև անխուսափելիորեն պետք է կանոնական ու դիսցիպլինար ներհակություններ ձևավորվեին, ինչն էլ, դավանաբանական փառաձայնությունների հետ միասին, ներքնապես կջլատեր եկեղեցին: Սակայն, ինչպես իրադարձությունների հետագա ընթացքը ցույց տվեց, քրիստոնեությունը ներքնապես ջլատելու այս փորձը ոչ միայն անհաջողության մասնակցեց, այլև, իրենից անկախ պատճառներով, եկեղեցական կյանքում դրական առումով երկակի ազդեցություն ունեցավ:

Ինչպես նշվել է, IV դարի 60-ական թվականների սկզբին ընդհանրական հավաքի որակով եկեղեցում փրկապետող էր Կոստանցիոս կայսեր կրոնական քաղաքականության հանրագումարային արդյունքը համարվող նմանական երրորդաբանությունը, որն իր դերը պահպանել էր նաև Նույիանոսի շրջանում: Իսկ օմիականության «ուղղադավանությունը» մերժած և դրա հետևանքով աքսորված եպիսկոպոսների բացարձակ մեծամասնությունը նիկեականներն էին և հավաքային հարցերում նրանց բավականին մերձ կանգնած համանմանականները, որոնց աքսորից վերադարձն ամենեւին էլ նոր հակամարտությունների առիթ չհանդիսացավ: Դրանից չի կարելի հետևեցնել, թե Նույիանոսի հրովարտված անկարար էր: Նակառակը, բոլոր հիմքերն ունենք պնդելու, որ այդ քայլն իրականացնելիս Նույիանոսը համակողմանիորեն հաշվի էր առել ապագա իրավիճակի թեր և դեմ բոլոր գործոնները, բոլորը, բացառությամբ մեկի, որ աքսորից վերադարձած եպիսկոպոսները հետամուտ են եղել ոչ թե անձնական, այլ՝ եկեղեցական շահերի: Նրանք հանուն հավաքի էին ընդունել փառապանքի ուղին և, ազատություն ստանալով, հավաքարիմ մնացին այդ դավանանքին: Ի հակադրություն կայսերական ձգտումների՝ եկեղեցական կյանքի այդ նվիրյալների ջանքերով նախանշվեց այն ուղին, որի փրամաբանական ավարտն էլ դարձավ ուղղադավան երրորդաբանության վերջնական հաղթանակը: Եւ, ինչպես ցույց են տալիս բնագրային վերլուծությունները, այդ գործընթացում առավելապես պետք է կարևորել երկու իրադարձություն՝ Աթանաս Ալեքսանդրացու վերադարձը և նրա կողմից Ալեքսանդրիայի 362 թ. ժողովի կազմակերպումը:

Անառարկելի է, որ եկեղեցու և դավանաբանության պարմության մեջ ունեցած բացառիկ դերով, հավաքի անաղարտության համար մղված պայքարին անմնացորդ նվիրումով և քրիստոնյա նվիրապետին փխպական այլ որակներով Աթանաս Ալեքսանդրացին բացառիկ փուլ է գրավում IV դարի 30-60-ական թվականների երրորդաբանական վիճաբանությունների

¹⁰ Նույիանոսի հակաեկեղեցական այդ գործարքի մանրամասները փնդ **Филосторгий**. Церковная история, кн. VIII, гл. 14, էջ 390. **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная история, кн. V, гл. 18, էջ 355-357. **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. III, гл. 1, из 136, гл. 16, էջ 150-152:

պատմության մեջ: Եւ, այդուհանդերձ, կարծում ենք, որ նրա համակողմանի հոգևոր-աստվածաբանական գործունեության հանգրվանային արժեքը Ալեքսանդրայի 362 թ. ժողովն է: Պատմությունը հենց այդ Ժողովի դավանաբանական որոշումներին էր վերապահել ուղղադավան երրորդաբանության վերջնական հաղթանակի հիմքում ընկած հավաքային կարևորագույն կողմնորոշիչների վերածվելու դերը: Ալեքսանդրիայի 362 թ. ժողովը դարձավ նաև միավորիչ այն հզոր գործոնը, որի հենքի վրա միավորվեցին նիկեական հին եւ նոր սերնդի եպիսկոպոսները: Եւ դա է պարզապես, որ գործնականում Ալեքսանդրիայի 362 թ. ժողովն է երրորդաբանական հարցերում կանխորոշեց եկեղեցական պատմության հետագա 20 տարիների ընթացքը:

Ուղղադավանության վերջնական հաղթանակի գործում անուրանալի է նաև համանմանական երրորդաբանության մեծ ավանդը: Նանրահայտ է, որ ուղղադավան երրորդաբանության ծավալումն ընթացել է հակաերրորդաբանության դեմ մղվող անհաշար պայքարում: IV դարի 50-60-ական թվականներին այդ գործընթացում չափազանց կարևոր դեր է կատարել նաև համանմանական երրորդաբանության ձևավորումն ու պայքարը Երիտնական բնույթի հակաերրորդաբանական դոգմալիկայի դեմ: Վերջինիս աստվածաբանական հիմնավորման կարևորագույն քայլերից մեկը «Բարսեղի եւ Գևորգի ու նրանց հետնորդների հիշարակարան» անունով հայտնի աստվածաբանական տրակտատն է¹¹: Չնայած նրանում դեռևս նկատելի էին երրորդաբանական այդ հոսանքի եւ նիկեականների միջև առկա մեկնողական բնույթի որոշ փոխաձայնություններ, սակայն անհնար է չնկատել նաև, որ անցման շրջանին բնորոշ այդ փոքրերությունները ոչ միայն ոչնչով չեն խանգարել, այլև հակառակը՝ նպաստել են դավանաբանական այդ հոսանքների մերձեցմանը: Այդ փաստի օգտին են վկայում նաև տրակտատում տեղ գտած երրորդաբանական հիմնադրույթները, մասնավորապես այն, որ համանմանականները, անվերապահորեն մերժելով կամքով նմանության օմիական վարդապետությունը, հիմնավորել են Ս. Երրորդության ուղղադավան ըմբռնմանը չափազանց մերձ Միաստվածություն՝ Երեք անձով («*νπoσταciσ*»-ով) վարդապետությունը:

Նավարթի դաշտում տեղ գտած էական այդ փոփոխություններն իրենցով պայմանավորեցին նաև եկեղեցում մինչ այդ մրցակցող դավանաբանական հոսանքների «դերերի վերաբաշխումը»: Եթե Կոստանցիոսի իշխանության վերջին փուլում, պետական հարկադրանքով, եկեղեցում գերիշխում էին օմիականները, իսկ նիկեականները եւ համանմանականները ենթարկվում էին հալածանքների, ապա նոր պայմաններում օմիականությունը սրընթաց կորցնում էր իր գերիշխող դերը եւ շուրջ երեք եւ կես դարանոց հալածվող նիկեականությունը աստիճանաբար վերականգնում էր իր առաջատար դերը: Այդ գործընթացին, միջնորդավորված կերպով, նպաստել է նաև ներեկեղեցական կյանքի նկատմամբ Նովիանոսի վերաբերմունքը: Այլ կերպ ասած՝ եթե հետինիկեական եկեղեցական պատմության վաղ փուլում ուղղադավան երրորդաբանությանը հակադրվող դոգմալիկ

¹¹ Աստվածաբանական այդ տրակտատի ամբողջական տեքստը պահպանվել է Եպիփանի Կիպրացու աշխատության մեջ, փն՝ S. P. N. *Epiphani*i Adversus Octoginta haereses / J. P. *Migne*. Patrologiae cursus completus. *Series Graeca* (այսուհետ՝ PG). T. XLII, Lib. III, T. I (haer. LXXIII: Adversus Semiarianos, haeresis). Paris, 1864, էջ 399-474:

հոսանքներն ունենին կայսերական իշխանության աջակցությունը, ապա Նովիանոսի օրոք կորցնելով հզորագույն այդ աջակցությունը, հակաերոդոդաբանները հարկադրված էին նիկեականության դեմ պայքարում ապավինել սեփական ուժերին: Եւ, որ ամենակարևորն է, նշված պայմաններում եկեղեցուց ներս իրական դոգմաբիկ հակամարտության գործնականում չենք հանդիպում, քանի որ քաղաքական իշխանության աջակցությունից զրկված հակաՆիկեականությունն իր բոլոր դրսևորումներով անկասելիորեն ընթանում էր դեպի անկում:

Իրավիճակը որոշ փոփոխությունների ենթարկվեց Նովիանոս կայսեր իշխանության շրջանում¹², որին եկեղեցական մարենագիլները համարում են «դեռևս Նովիանոսի շրջանում իր հավաքը վկայած և համոզված քրիստոնյա»¹³: Ինչ վերաբերում է Նովիանոսի կրոնական քաղաքականությանը, ապա այսպեղ հանդիպում ենք որոշակի դժվարությունների: Թեև հեղինակներից ոմանք նրան դասում են նիկեականության հերոդոդների շարքը¹⁴, սակայն

12 Ըստ Ամիանոսի Նովիանոսը կայսերական իշխանության «պալավին» արժանացել է «ոչ թե սեփական բարեշնորհության, այլ՝ հոր փառքի շնորհիվ»:

13 Նովիանոսի գահակալության և կրոնական համոզմունքների մասին րեն **Филосторгий**. Церковная история, кн. VIII, гл. 1, էջ 383; **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. III, гл. 22, էջ 157. **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная история, кн. VI, гл. 3, էջ 380-381. **Феодорит еписк. Кирский**. Церковная история, кн. IV, гл. 1, էջ 233-234 և այլն:

14 Սուրբ Երեմիայի պարմիքը գրում է, թե Նովիանոսը «վաղուց նվիրված էր համագոյության հավաքին և այն բացեիքաց գերադասում էր մյուսներից. **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. III, гл. 24, էջ 163: Իսկ Թեոդորեոսը, որը հայադավ «ամոթալի դաշինքը» որակում է իբրեւ Նովիանոսի նկատմամբ «աստվածային հոգաբարության դրսևորում», հավելում է նաև, որ նա, կայսրություն վերադառնալով, ամենից առաջ «օրենք հրապարակեց, որով հռչակվում էր արտոլված եպիսկոպոսների վերադարձը և, միաժամանակ, հրամայվում էր, որ եկեղեցիները հանձնվեն նրանց, ովքեր անխաթար պահպանել են նիկեական հավաքը» (**Феодорит еписк. Кирский**. Церковная история, кн. IV, гл. 2, с. 235): Սակայն այդ պնդումները կարող են փաստական հիմնավորման: Այդ եզրահանգումը կարելի է հիմնավորել նրանով, որ Նովիանոսի շրջանում նա շարունակվել են եկեղեցական-դոգմաբիկական վիճարանությունները: Սուրբ Երեմիայի պարմիքը դա բացատրում է նրանով, որ «սրբերը հավաքի ներկայացուցիչները (համանմանականները՝ Ա. Բ.) կայսրին անդադար ծանձրացնում էին՝ հույս ունենալով թույլվաթյուն ստանալ գործելու նրանց դեմ, ում իրենց հակառակորդներն էին համարում (ընդդեմ անոմեականների՝ Ա. Բ.): Կայսրը, սակայն, բոլոր այդ դիմումներն անպարասխան է թողնում, հայտարարելով. «Ես արում եմ թշնամությունը, իսկ համամարտություն պահպանողներին սիրում եմ ու հարգում»: Նավաստվում է նաև, որ այդ հանդուրժողական քաղաքականության արդյունքում իբր դոգմաբիկական հոսանքների «մրցակցող կրթերը հանդարտվեցին». րեն **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. III, гл. 25, էջ 163:

Ըստ Երեմիայի անորոշ է նաև Աթանաս Ալեքսանդրացու նկատմամբ Նովիանոսի վերաբերմունքը, քանի որ սկզբնաղբյուրներն այդ մասին ամբողջական պնդելություն չեն հաղորդում: Փիլոստորգիոսն, օրինակ, գրում է, որ Եղեսիայում կայսեր ազգականները մշտապես գործում էին ընդդեմ Աթանասի, որը ձգքում էր ձեռք բերել կայսեր հաճությունը: Բայց Նովիանոսը, ուղղադավանությունը վերականգնելու Աթանաս Մեծի առաջարկությունն ընդհանուր քննարկման է դնում և ձեռնպահ է մնում որևէ կողմի նկատմամբ ակնհայտ հակվածություն դրսևորելուց (րեն **Филосторгий**. Церковная история, кн. VIII, гл. 6, էջ 386): Սոզոմենոսն, իր հերթին, հավաստում է, թե Աթանաս Ալեքսանդրացին մերձավորների հետ խորհրդակցելուց հետո, մեկնում է Անտիոք, ներկայանում կայսրին և նրան շարադրում է այն ամենը, ինչը պահանջվում էր հավաքի ուղղադավանության համար (րեն **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная история, кн. VI, гл. 5, էջ 384-385): Իսկ Թեոդորեոսը պնդում է, որ կայսրն ինքնագիր նամակով դիմում է Աթանաս Ալեքսանդրացուն, խնդրելով իր «համար շարադրել հավաքի ճշմարիտ վարդապետությունը» և, որ Աթանաս Մեծը «հարցը քննարկելով գիտական եպիսկոպոսների հետ, պարասխան համակում Նովիանոս կայսրին համոզում է պահպանել նիկեական հավաքն իբրեւ առաքելական ուսմունքին համապարասխանող շարադրանք» (րեն **Феодорит еписк. Кирский**. Церковная история, кн. IV, гл. 2, էջ 235): Թեոդորեոսի պարմության մեջ պահպանվել է նաև Նովիանոս կայսեր համար Աթանաս Ալեքսանդրացու գրած ժողովական ուղերձի բնագիրը (րեն **Феодорит еписк. Кирский**. Церковная история, кн. IV, гл. 3, էջ 235-239): Այն, որ Աթանաս Ալեքսանդրացու նկատմամբ Նովիանոս կայսրը բարի կամք է դրսևորել և խնդրել է իր համար շարադրել «բիեզերական հավաքը», հավաստում է նաև Նիկարիոս Պոստիկեցին, րեն **J. P. Migne**. Patrologiae cursus completus. Series Latina (այսուհետ՝ PL). T. X, Paris, 1863, էջ 813, 814:

վավերագրերը թույլ են տալիս պնդել, որ քրիստոնեության նկատմամբ Նովիանոս կայսեր կրոնական քաղաքականությունը եւս աչքի է ընկել հանդուրժողականությամբ¹⁵:

Դոգմաբիկ հոսանքների նկատմամբ Նովիանոսի հանդուրժողական վերաբերմունքի շնորհիվ եւս մեկ նշանակալից քայլ կատարվեց հակաերրորդաբանության վերջնական հաղթանակի ուղղությամբ: 363 թ. Անտիոքում տեղի ունեցած ժողովում արեւելյան շուրջ երեք տասնյակ եպիսկոպոսներ հռչակեցին ուղղադավան երրորդաբանության շարքերն անցնելու մասին¹⁶: Նապկանշական էր եւ այն, որ ժողովականները հռչակեցին նիկեական ուղղադավանությանը չափազանց մերձ այն հավատամբը, թե «Որդի Աստված ծնվել է Նայր Աստծու էությունից եւ որ Որդին էությունը նման է Հորը»: Ու թեև ժողովական հայրերը Նիկեայի ժողովն անվանում են «Մուրբ», իսկ նրա կողմից հաստատված դավանանքն՝ «անսասան», այնուամենայնիվ, «համագոյություն» եզրը մեկնաբանում էին ոչ թե նիկեական, այլ՝ համանմանական «նմանություն ըստ էության» ըմբռնումով¹⁷: Ճիշտ է, Աթանաս Ալեքսանդրացին դավանաբանական այդ կողմնորոշումը ներկայացնող առանձին եպիսկոպոսների նկատմամբ դրական վերաբերմունք չի ցուցաբերում, համարելով, որ նրանք «ձեռացնում են, թե դավանում են նիկեական հավատքը, բայց իրականում մերժում են այն»¹⁸, սակայն անուրանալի է եւ այն, որ Ալեքսանդրիայի 362 թ. ժողովից հետո դոգմաբիկ այդ հոսանքը եւս ընկավ նոր նիկեականության ձեւավորման ակունքներում:

Այդ ամենով հանդերձ՝ անառարկելի պեղք է համարել նաեւ այն, որ հակաերրորդաբանության դեմ նիկեականության վերջնական հաղթանակի համար անհրաժեշտ պայմանները դեռեւս լիովին չէին հաստատացել: Այդ իրողությունը կարելի է

15 Նովիանոս կայսեր հանդուրժողական կրոնական քաղաքականության մասին է վկայում Անտիոքի 363 թ. ժողովական ուղերձի նկատմամբ վերաբերմունքը: Այդ մասին Սոկրատեսը գրում է, թե ցանկանալով կանխարգելել հավատքի մասին փոքրեր կերպ միաբանության թշնամանքը, կայսրը հայտարարում է, որ «անկախ այն բանից, թե ով ինչպես է դավանում, նա ոչ ոքի չարիք չի պատճառի, բայց կսիրի եւ առավելություն կրա նրան, ով առավելագույնս կձգտի նպատել եկեղեցու միասնացմանը», **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. III, гл. 25, էջ 164, հմմտ. **J. P. Migne**. PL, T. X, էջ 819-824: Նույնը պեղք է ասել նաեւ վերն արդեն նշված համանմանական եպիսկոպոսների պահանջի մասին՝ եր վերադարձնել անոմեականներին փրկված արթոնները: Իսկ կայսեր պատասխանը («Ես արում եմ թշնամանք, իսկ համամությունը պահպանողներին՝ հարգում») կարծում ենք այլ կերպ չի կարելի որակել, քան կրոնական հանդուրժողականության (եթե չասենք անարարություն) փայլիկ օրինակ:

16 363 թ. Անտիոքում, Մեկերիոս եպիսկոպոսի գլխավորությամբ տեղի ունեցած ժողովում, համանմանական (ըստ Սոկրատեսի՝ մակեդոնական) եւ Ակակիոս Կեսարացու գլխավորած «ակակիոսական» 27 եպիսկոպոսներ հռչակեցին համագոյության աստվածաբանության շուրջ միավորվելու մասին: Նովիանոս կայսրին ուղղված ժողովական ուղերձում կարդում ենք. «զեկուցում ենք ձեր բարեպաշտությանը, որ մենք ընդունում ենք առաջին՝ Նիկեայում վաղուց տեղի ունեցած սուրբ ժողովի հավատը, քանի որ նրանում հաստատված համագոյությունը հայրերի կողմից որոշակի մեկնաբանություն է ստացել, համաձայն որի այն նշանակում է, որ Որդին ծնվել է Նայր Աստծու էությունից եւ որ Որդին էապես նման է Հորը, այլ ոչ թե այն, որ անճառելի ծնունդը տեղի է ունեցել ինչ-որ կրքից: Իսկ էություն բառը հայրերն ընդունել է ոչ թե այն բանի համար, որ հանդիպում է հեթանոս գրողների (փիլիսոփաների՝ Ա. Բ.) մոտ, այլ Արիոսի կողմից Քրիստոսի մասին օգրագործվող սրբապիղծ «ոչ էությունից» բառը հերքելու համար եւ որն ի վնաս եկեղեցու համամության, առավել համարձակ, հանդուգն ու անամոթ կերպով այժմ օգրագործում են անոմեականները», **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. III, гл. 25, էջ 164: Հմմտ. **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная история, кн. VI, гл. 4, էջ 283-284:

17 Անտիոքի 633 թ. ժողովի դավանաբանական սահմանման մանրամասները տես **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. III, гл. 25, էջ 164:

18 Տես **Свт. Афанасий Великий**. Послание къ Императору Ювиану / «Творения в четырех томах». Т. III, М., 1994, էջ 176:

վաստելով Վաղենյանի ինքնության շրջանում եկեղեցում ծավալված դավանաբանական պայքարի օրինակով:

364 թ. Հռոմեական կայսերական զահ բարձրացավ Վաղենյանի ինքնությունը, որն արժանացավ հռչակեց եղբորը՝ Վաղեսին¹⁹: Դրանով Հռոմեական կայսրությունը Մեղիթյան (Միլան) և Կ. Պոլիս վարչական կենտրոններով բաժանվեց ինքնուրույն երկու հարվածների, որ եկեղեցական կյանքի զարգացումն ընթացավ ուրույն ճանապարհներով:

Եկեղեցական մարտնչությունը վկայում է, որ, լինելով համոզված քրիստոնյա, Վաղենյանի ինքնությունը, միաժամանակ, մերժել է ֆանատիզմը և հանդես եկել կրոնական հանդուրժողականության դիրքերից²⁰: Նավասարվում է նաև, որ այդ քաղաքականությունը ազդեցիկ դեր է կատարել քրիստոնեական Արևմուտքում ուղղադավան երրորդաբանության հաղթանակի գործում: Այդ մասին Թեոդորեոսը գրում է, թե Վաղենյանի ինքնությունը եկեղեցիներին իրավունք է վերապահել անարգել կերպով նիկեական արժանապատիվներ ընկալել: Նման դիրքորոշման արդյունքում՝ քաղաքական իշխանության աջակցությունից զրկված օմիականներն արագորեն կորցրեցին պետական իշխանության հովանավորչությամբ ձեռք բերած արժանիքը և Արևմուտքի նվիրապետական կենտրոններն աստիճանաբար, բայց անկասելի կերպով անցան նիկեականների ձեռքը²¹:

Միանգամայն այլ էր քրիստոնեական արևելքի կրոնական իրավիճակը: Վաղեսի կրոնական քաղաքականությունը չունի և, օբյեկտիվ գործոնների ազդեցությամբ, արևմուտքի հետ բաղդապաժ չէր կարող միևնույն հետևանքներն ունենալ: Դա առաջին հերթին պետք է բացատրել նրանով, որ քրիստոնեական արևելքում փորձաքննվում էր դավանաբանական տարաբանությունը և, պետական հովանավորչության բացակայության պայմաններում անգամ, դեռևս անկասկած էր հավաքելի արմատական սկզբունքների շուրջ վերջնական միասնացումը: Այդ ամենը, միաժամանակ, վկայում են, որ քննարկվող ժամանակաշրջանում քրիստոնեական Արևելքում դավանաբանական ոչ մի հոսանք մեծամասնություն չէր կազմում: Նախասական այդ միություններն էլ պետական իշխանությանը հարկադրել են ընկալություն կատարել և, ինչպես մարտնչություններն են վկայում, Վաղեսը նույնպես այդ գործընթացում առաջնություն է վերապահել օմիականներին: Եւ որ կարևոր է, սկզբնաղբյուրների և վերլուծական գրականության մեջ այդ դիրքորոշումը համարվում է Վաղեսի կրոնական համոզմունքների արտացոլումը²²:

19 Վաղեսի իշխանությանը հանձնվեցին կայսրության Արևելյան պրովինցիաները՝ Փոքր Ասիան, Եգիպտոսը, Լիբիան և Թրակիան:

20 Եկեղեցական մարտնչությունը փոխություններ է պահպանել այն մասին, որ հազարապետ եղած շրջանում Վաղենյանի ինքնությունը, ինչպես նաև արքունիքում ծառայող Վաղեսը ընդդիմացել են Նովիանոսին և հրաժարվել են զոհ մարուցել հեթանոսական աստվածներին: Եւ միայն նրանց կարեւորությունը գնահատելով է, որ կայսրը չի հեռացրել պետական ծառայությունից: Նավասարվում է նաև, որ Վաղենյանի ինքնության շրջանում հեթանոսներն ու հրեաները իրենց նույնքան լավ էին զգում, որքան քրիստոնեական եկեղեցու դավանաբանական հոսանքների ներկայացուցիչները: Այդ շարժառիթն էլ նրան հարկադրել է հրաժարվել նիկեականությանն ընդդիմադիր եպիսկոպոսներին արժանազրկելուց: Այդ ամենի մասին մանրամասները տես **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. IV, гл. I, էջ 169. **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная история, кн. VI, гл. 6, էջ 389. **Феодорит еписк. Кирский**. Церковная история, кн. IV, гл. 6, էջ 241 և այլն:

21 Տես **Феодорит еписк. Кирский**. Церковная история, кн. IV, гл. 7, էջ 242-243:

22 Թեոդորեոսը պնդում է, որ Վաղեսի ընկրությունը, որը պարմիչը որակում է «արիտականություն» անվամբ, պարզապես ծավալված էր օբյեկտիվ գործոններով, նախ նրանով, որ այն արագացում էր կայսեր կրոնական

Այդ համապեքստում նախ հարկ է նկատել, որ Կ. Պոլսի 361 թ. ժողովից հետո, այդ թվում և Նովիանոսի իշխանության շրջանում, քրիստոնեական Արևելքում օմիական երրորդաբանությունը դեռևս պահպանում էր իր ազդեցիկ դերը: Նախկինի նման, նովիապեքական առանձին կենտրոններում ղեկավար դեր էին կատարում նաև դոգմադիկ այլ հոսանքների ներկայացուցիչներ, այդ թվում նաև նիկեականներ, որի ավանդական կենտրոնը ուղղադավանության անխոնջ ջարագով Աթանաս Մեծի ղեկավարած Ալեքսանդրիական աթոռն էր: Ճիշդ է, IV դարի 60-ական թվականների երկրորդ կեսին քրիստոնեական Արևելքում արդեն հսկայական ուրվագծվում էր նիկեականության վերջնական հաղթանակը, սակայն անառարկելի պեղք է համարել նաև այն, որ այդ շրջադարձն «...իրական դարձավ եկեղեցական կյանքի ընդերքում և շարքից բանով իրեն զգացնել փակեց եկեղեցական կյանքի մակերևույթին»²³:

Անցումային շրջանին բնորոշ հակասական այդ միություններն իրենց կնիքն են դրել նաև Վաղեսի կրոնական քաղաքականության վրա: Վավերագրերը վկայում են նաև, որ այդ միությունները հիմք են դարձել այն բանի համար, որ Վաղեսի կրոնական քաղաքականության վերաբերյալ եկեղեցագիտության և դավանաբանության պարմության շրջանակներում քննել են գրել փարակարծություններ: Եւ, եթե զերծ մնանք արարաբին ընդհանրությունների հիման վրա եզրահանգումներ կատարելու գայթակղությունից, ապա վավերագրերի օբյեկտիվ վերլուծությունը թույլ է տալիս փաստել, որ Վաղեսի կողմից օմիականներին նախապարվություն տալը ամենևին էլ պեքական ուղղորդված քաղաքականություն չի եղել: Նակառակը, Նոմնական Արևելքի ներքին և արարաբին կացությունը Վաղեսին նախապես հարկադրել է քրիստոնեական դավանաբանական ուղղությունների և, ընդհանրապես, կայսրության փարածքում գործող կրոնների նկատմամբ հնարավորինչ ավելի իրականացնել հանդուժողական քաղաքականություն: Դրանով պեք է բացատրել նաև այն, որ Վաղեսի իշխանության վաղ փուլում Արևելքում գործող դոգմադիկ բոլոր հոսանքների ներկայացուցիչներն ազապ գործունեության հնարավորություն են ստացել: Բայց, երբ երկրի ներքին և արարաբին կացությունը կայունացել է, Վաղեսի կրոնական քաղաքականությունն ուղղորդված բնույթ է ստացել, և ինչպես փաստերն են վկայում, նա նախապարվություն է փակել դեռևս մեծամասնություն կազմող նմանականներին:

Ահա այդ իրողությունն էլ եկեղեցական մարեմագիտների կողմից արձանագրվել է որպես Վաղեսի «արիսական լինելու» անառարկելի փաստ, իսկ նրա կրոնական քաղաքականությունը ներկայացվել է չափազանց մոայլ գույներով²⁴: Սակայն ճշմարիտ

համոզմունքները (Վաղեսը 367 թ. մկրվել էր օմիական հոսանքի պարագլխի՝ նախկին անոմեական Ետրկսիոս Կ. Պոլսեցու կողմից), նրա պալապում գերիշխող դիրք էին գրավում հականիկեականները և երկրորդ, Վաղեսի կինը՝ Դոմինիկան, համոզված արիսական էր. փնն **Феодорит еписк. Кирский**. Церковная история, кн. IV, гл. 12, էջ 254-255:

23 **А. Спаский**. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (Въ связи съ философскими учениями того времени) / **Тринитарный вопрос** (История учения о св.Троице), с.453.

24 Այսպես, Սոկրատեսը հաղորդում է, որ Վաղեսը Անրիորում հալածել է նիկեականներին և նրանցից շարերին խեղդել է Օրոնդե գետում և, որ նա նույն կերպ է վարվել նաև Նիկոմեդիայի նիկեականների հետ և նավի վրա այդել է 70 քահանաների (փնն **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. IV, гл. 16, էջ 182, гл. 17, էջ 183): Կապադովկիական Կեսարիայում Վաղես կայսեր գործադրած հալածանքների մասին քննակություններ է հաղորդում նաև Սոզոմենոսը, փնն **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная история, кн. VI, гл. 16, էջ 407-409:

այն է, որ նմանական լինելը կամ նմանականությունը պաշտպանելը վկայում է, որ Վաղեսը հանդես է եկել IV դարի 60-ական թվականների հականիկեական ընդդիմության դիրքերից: Այդ համարեքստում չպետք է աչքաթող անել նաև կրոնների նկարմամբ Վաղեսի քաղաքականության հիմքում ընկած աշխարհաքաղաքական գործունե, մասնավորապես՝ պարսիկների և գոթերի դեմ մղվող պայքարագմները: Բավականին խոստում փաստեր են պահպանվել այն մասին, որ հավաքային կայուն սկզբունքներով աչքի չընկնող Վաղեսը միայն աշխարհաքաղաքական գործունեների ազդեցությամբ է դիմել ուղղորդված կրոնական քաղաքականության: Եւ այդ տեսանկյունից կասկածից վեր պետք է համարել, որ կայսեր կրոնական քաղաքականության ուղղորդված եւ հականիկեական բնույթը պետք է քննարկել եւ արժեւորել որոշակի պարամական պայմանների համարեքստում: Ինքնին հասկանալի է, որ երբ աշխարհաքաղաքական իրավիճակը թույլ չէր տալիս, Վաղեսը չէր կարող եկեղեցու նկարմամբ որեւէ ուղղորդված քաղաքականություն վարել: Եկեղեցու գործունեությունը սահմանափակող, երբեմն էլ արտոնյալ (այս պարագայում՝ պրոօմիական), ուղղորդված կրոնական քաղաքականություն, որն ուղեկցվել է բռնություններով ու հալածանքներով, նա կարող էր իրականացնել միայն իր իշխանության վերջին տարիներին, երբ, զիջումների դիմելով, կարողացել էր կայունացնել երկրի ներքին եւ արտաքին հարաբերությունները: Այդ մեկնակետից բոլոր հիմքերն ունենք համաձայնելու Ա. Սպասկու այն պնդման հետ, թե «Վաղեսի իշխանության մասին պարմաբանների հիշատակությունները բնութագրում են ոչ թե նրա անձը, այլ լոկ վոլյալ շրջանի բարքերը»²⁵:

Եւ, վերջապես, այս շարակարգում չի կարելի աչքաթող անել չափազանց էական եւս մեկ իրողություն: Թեւեւ փաստերն աներկբա վկայում են, որ Վաղեսի իշխանության շրջանում արեւելյան եկեղեցում դավանաբանական գործունեությունը զգալի աշխուժացում է ապրել, սակայն, անուրանալի է նաև այն, որ նախապես պետությունը որեւէ դոգմարիկ ուղղություն չի հովանավորել: Դրա հետևանքով բավականին աշխույժ գործունեություն էին ծավալել ինչպես հիկեական, այնպես էլ էապես նրանց մերձեցող համանմանական հոսանքները: Համանմանականները դավանաբանական վիճաբանությունների այս փուլում առանցքային էին համարում սեփական դիրքերը վերականգնելու հրամայականը: Այդ

Իդեալ, հերաքրքրական փնդեկություններ են պահպանվել նաև Վաղեսի կրոնական հանդուրժողականության մասին: Այսպես, Թեոդորեսը գրում է, որ երբ Փոքր Սկյութիայի Տոմիս քաղաքում թիկնագործող շրջապարված Վաղես կայսրը փորձում է եկեղեցի մտնել եւ մասնակցել ժամերգությանը, փնդի եպիսկոպոս Վրեդիանոնը (Վերաբանիոն) հավաքացյալ հոգի մուր խտրագույնս հանդիմանել է կայսրին (տե՛ս **Փեոդորիտ եպիսկ. Կիրսկի**. Церковная история, кн. IV, гл. 35, էջ 300): Շարունակելով այդ պարմությունը Սոզոմենոսը հավելում է նաև, որ ջաված այդ անպարվության համար կայսրը եպիսկոպոսին թեթեւ ու ոչ տեսական աքսոր է ուղարկել (տե՛ս **Созомен Эрмий Саламинский**. Церковная история, кн. VI, гл. 21, էջ 418-419):

Վաղես կայսեր կրոնական քաղաքականության մասին մեկ այլ վկայություն է Սոկրատեսի եւ Թեոդորեսի պարմություններում արքայացողված այն փնդեկավությունը, թե Կապադովկիական Կեսարիայում Վաղեսը ձգարել է դավանափոխության ճանապարհով ձեռք բերել Բարսեղ Մեծի աջակցությունը, բայց նա կայսրին դիմադարձ է կանգնել «հանրաճանաչ եպիսկոպոսի, հայրնի քարոզչի եւ ուղղադավան քրիստոնյայի վեհությամբ» եւ, որ դրանից խորապես ազդված «կայսրը եկեղեցում խոնարհարար ժամերգության է մասնակցել եւ հոգածության փակ գրնվող աղբարների եւ հիվանդների կարիքները հոգալու համար Կեսարիայում իրեն պարվանող հողերից հարուստ քնձաներ է նվիրել Բարսեղ Կեսարացուն»: տե՛ս **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. IV, гл. 26, էջ 194. **Феодорит еписк. Кирский**. Церковная история, кн. IV, гл. 19, էջ 266-269:

25 **А. Спаский**. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборовъ (Въ связи съ философск ми учениями того времени) / Тринитарный вопросъ (Исторія учения о св. Троицѣ), с. 457.

նպատակով նրանք մեծ արդյունավետությամբ գործունեություն ծավալեցին հասկանալի իրենց նվիրատվական նախկին կենտրոնները եւ սրանալու ուղղությամբ: Բայց նույնը չենք կարող պնդել նրանց հավաքային գործունեության վերաբերյալ, քանի որ, նախկինի մնացած մերժելով Նայր եւ Որդի Աստծու պարզ նմանության Նիկի 359 թ. եւ Կ. Պոլսի 361 թ. ժողովների դավանաբանական որոշումները, Անտիոքի 363 թ. եւ Լամպսակիի 364 թ. ժողովներում նրանք կանգնեցին Ղուկիանոսի հանգանակի լրամշակված փառքերակի պաշտպանության դիրքերում, թեև վերջինիս մեկնության գործում օգտագործում էին նիկեական ուղղադավանությանը բնորոշ «Էապես նման» բանաձևումը:

Եւ, այդուհանդերձ, հարկ է մտադրանքել նաև, որ հակաերրորդաբանության հաղթահարմանը միավաճ այդ ձգտումները եւս շոշովիլի արդյունքի չհանգեցրեցին: Պարծառն այն էր, որ Վաղես կայսեր կրոնական քաղաքականության օրենսդրորեն ամրագրված ձևը համարվող 365 թ. շնորհագրով քաղաքային իշխանություններին, «ծանրագույն պարիժներին» սպառնալիքով, կարգադրվեց քաղաքներից վարել Կոստանցիուսի օրոք շնորհագրված եւ Ղուկիանոսի կողմից իրենց աթոռներում վերականգնված բոլոր եպիսկոպոսներին: Եկեղեցական կյանքում կայսերական հրահանգի արմատավորումը բավականին թույլ հարված հասցրեց նիկեականներին, սակայն չափազանց ծանր անդրադարձավ հարաբերական մեծամասնություն կազմող համանմանականներին եւ նախկին մոլորություններից հրաժարված մակեդոնականների համար²⁶:

Վաղեսի շնորհագրի մարտահրավերները համանմանականներին եւ մակեդոնականներին հարկադրեցին գործունեության միասնական ծրագիր մշակել: Այդ միպոմով նրանք արևելյան բազմաթիվ քաղաքներում ժողովական քննարկումներ կազմակերպեցին եւ, գրեթե ամենուր, հռչակեցին հավաքի հիմնական հարցերում նիկեական հանգանակը կրկնող նոր դավանագրեր²⁷: Եւ, քանի որ արևելքում նիկեականներից բացի նրանք այլ աջակիցներ չունեին, օգնության կոչով դիմեցին Ղոմի եպիսկոպոսին: Այդպես նախապարտապարհեց Արևմտյան եկեղեցու Թիմոթի 367 թ. ժողովը, որի որոշումները, Լամպսակիի 367 թ. ժողովական որոշումների հետ միասին դեպի նիկեականություն արմատական շրջադարձի վերջին քայլերը եղան:

26 Նիկեական նվիրատվությունը դեռևս եկեղեցում համեմատական փոքրամասնություն էին կազմում, որի պարծառով նրա շարքերից աքտրվածների թիվը բավականին փոքր էր:

27 Ըստ Սոկրատ Սքոլաստիկոսի համանմանականները ժողովական քննարկումներ են կազմակերպել Զմյոռնիայում, Պիսիդիայում, Բսավրիայում, Պամփոլիայում, Լիկիայում եւ Լամպսակիում. տե՛ս **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. IV, гл. 12, էջ 177-178: