

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

ԱՎԵՏԻՍ ՔԱՂԱՇԱՆ

փիլիսոփայական գիտ. թեկնածու

ՆԱՅ ԵԿԵՂԵՅՈՒ ՎԱՂ ՆԱՅՐԱՐԱՆԱԿԱՆ ԵՎ ԴԱՎԱՆԱՐԱՆԱԿԱՆ
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԱՐԻՈՍԱԿԱՆ ՆԱԿԱԵՐՐՈՐԴԱՐԱՆՈՒԹՅԱՆ
ԱՍՏՎԱԾԱՐԱՆԱԿԱՆ ՆԻՄՔԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Քրիստոնեության պայմանությանը հայրնի փառքեր հերերիկոսությունների վարդապետական առանձնահատկությունների ուսումնասիրությունը գիտության համար հերագոյության հսկայական դաշտ է հանդիսանում նաև մեր օրերում: Այդ ոլորտում մասնագիտական գրականության մեջ ուրույն փնտռվում է գրավում Դ. դարասկզբի հակաերրորդաբանական դավանական (դոգմափիլակական) շարժումների, այդ թվում՝ արիոսական վարդապետության բնական արժեքման հիմնահարցը¹:

Ծագելով դեռևս քրիստոնեության արշալույսին՝ երրորդաբանական հարցերը միշտ հավաքալիս-աշխարհայացքալիս կարեւորագույն փնտռվում են գրավել քրիստոնեության համակարգում: Դրանով է պայմանավորված եղել նաև այն, որ վաղ եկեղեցում Ս. Երրորդության համակարգում Տիմոս Բրիստոսի Անձի վերաբերյալ լուծման ուղիները որոշվել են ոչ միայն դարաշրջանին բնորոշ աստվածաբանության զարգացման մակարդակով, այլև մասնակիցների կրոնական-աշխարհայացքալիս դիրքորոշմամբ: Դարեր շարունակ երրորդաբանական հիմնահարցերը շարունակել են մնալ նաև փիլիսոփայական-մրահայեցողական լուծումների առարկա, եւ միայն Դ.-Ե. դարերում արմատական փոքր կապարվեց այդ հարցերը դիտարկել ներքին՝ դավանական խնդիրների համապետքաբանում: Եւ ինչպես Ս. Գրիգոր Լուսավորիչն է հավաստում, այդ գործընթացների հիմքում ընկած է եղել Բրիստոսի անձնավորման հարցը, քանի որ «ով որ հավատաց Նրան այդ մարմնում, նրանց հայրնի դարձրեց Իր Աստվածությունը, իսկ ով որ

1 Ճիշտ է, արիոսականությունը մեկընդմիջ դուրս է մղվել եկեղեցու կյանքից, բայց այդուհանդերձ, հերձվածի հակաերրորդաբանական գաղափարներն այս կամ այն դրսևորմամբ շարունակում են հանդես գալ արդի հակաերրորդաբանական աղանդներում, ինչը հիմնահարցի ուսումնասիրությանը նաև գործնական երանգ է հաղորդում:

սայթաքեց մարմնի պատճառով, նրանք մերժեցին նրա (Աստվածային) բնութայունը»², այլ կերպ ասած՝ դա հետևանքն էր այն բանի, որ «... ոմանք հետաքցին սուրբ և ճշմարիտ ուղիղ խոստովանութեանն, աւանդեալ ի սրբոց առաքելոցն և զարգացեալ յերկից սրբոց ժողովոցն»³:

Ինքնին հասկանալի է, որ ներքին և արտաքին գործոններով պայմանավորված այդ գործընթացները փետական զարգացում են ապրել: Եւ ինչպես վավերագրերն են վկայում, արիոսական վեճերը պայմանավորված են եղել ինչպես օբյեկտիվ (հավատաբային հիմնարար սկզբունքների և դրանց կիրառման սահմանների նկատմամբ փարբեր մտրեցումներ), այնպես էլ սուբյեկտիվ (դարաշրջանի աստվածաբանական դպրոցների և դավանական հոսանքների մրցակցող երրորդաբանական լուծումներ, հասարակական-քաղաքական պայմանների, հատկապես՝ պետական իշխանության կրոնական քաղաքականություն և այլն) գործոններով: Ակնհայտ է նաև, որ այդ պայմաններում երկրնւրանքի առջև կանգնած եկեղեցին հայացքը պետք է ուղղեր դեպի ավանդություն և ծայրաստիճան զգուշավոր վերաբերմունք որդեգրեր նորի և փոփոխականի նկատմամբ, որոնք ընդունելի կամ մերժելի համարվեցին բացառապես **եկեղեցական ավանդության նկատմամբ ունեցած հարաբերության մեջ**: Կարծում ենք՝ հենց այդ գործոնների համադրեքստիվ պետք է քննարկել Դ. դարի երրորդաբանական վեճերի, ինչպես նաև դրանց նկատմամբ Նայ եկեղեցու որդեգրած քաղաքականության դիմամիկան:

Այս ամենին զուգընթաց արիոսական հակաերրորդաբանության նկատմամբ Նայ եկեղեցու դիրքորոշումը պետք է քննարկել այլ փեսանկյուններից եւս: Բանն այն է, որ հայ աստվածաբանական և եկեղեցական-պատմական գրականության մեջ մինչ օրս քննարկվող հիմնահարցի վերաբերյալ բացակայում են ամփոփ վերլուծական մտրեցումները: Ավելին, այս հարցում վերլուծաբանները որպես կանոն սահմանափակվել են ընդհանուր դատողություններով, հիմնահարցը լուսաբանել են հարվածաբար, շար անգամ միմյանց հետ կապ չունեցող հարակրորների փեսքով: Քննարկվող հիմնահարցի նկատմամբ համակարգված մտրեցման անհրաժեշտությունը թելադրված է նաև նրանով, որ օրարալեզու մասնագիտական գրականությունը ձգրել և այսօր էլ ձգրում է այս հարցի վերաբերյալ Նայ եկեղեցու դիրքորոշումը ներկայացնել իբրեւ ինքնուրունությունից զուրկ, որ Նայ եկեղեցին, իբր, սահմանափակվել է միայն բյուզանդական եկեղեցու աստվածաբանական մտրեցումների սոսկական կրկնությամբ և այլն: Այնինչ, մեզ հասած եկեղեցական վավերագրերի վերլուծությունը միանգամայն ակնհայտ կերպով այլ պարկեր է ներկայացնում, ինչը թույլ է փալիս առանձնացնելու արիոսականության նկատմամբ Նայ եկեղեցու վերաբերմունքի մի շարք առանցքային գծեր:

2 «Սուրբ Գրիգորի վարդապետությունը», Ս. Էջմիածին, 2007, էջ 77:

3 «Գիրք թղթոց», (երկրորդ հրար.), Նրուսաղեմ, 1994, էջ 525:

Նախ, բնագրային վերլուծությունից ելնելով, **Նայ եկեղեցու ընդգծված հակաարիոսական դիրքորոշումը պայմանավորված է եղել ինչպես Նիկեայի 325 թ. փինգերական ժողովին Նայ եկեղեցու մասնակցությամբ, այնպես էլ նիկեական «արժանահաւար բան» հավատարմքի նկատմամբ անվերապահ հավատարմությամբ**: Անառարկելի այդ իրողությունը կարելի է փաստել ինչպես Նայոց հայրապետների, այնպես էլ վաղ շրջանի հայ հայրաբանական, աստվածաբանական և դավանաբանական գրականության բազմաթիվ վկայություններով: Աբրահամ Ադրաթանեցի Կաթողիկոսն, օրինակ, անդրադառնալով նիկեական ուղղադավան երրորդաբանության նկատմամբ Նայ եկեղեցու անվերապահ դրական դիրքորոշմանը, վերջինիս հիմք է համարել այն իրողությունը, որ «... երանելի հարքն, որ ի Նիկիա ժողովեցան» ... **ուսուցին ըստ առաքելոցն վարդապետութեան**»⁴: Այդ փաստը նկատի ունի նաև Բարգեն Ռթմեցի Նայրապետը, որը հավաստում է. «Արդ, հարկաւոր է մեզ զբիւտմն սրբոյ հաւարոցն, զոր երանելի հարքն մեր, որ ի Նիկիայ ժողովեցանն»⁵ ՅԺԸ. եպիսկոպոսացն ընկալեալ՝ **բարեպաշտութեամբ և առանց զայթակողութեան զսոյն և աւերարանել**»⁶: Նայոց Նայրապետները միաժամանակ մարնանշել են նաև Նիկեայի 325 թ. փինգերական ժողովի գործնական-պատմական նշանակությունը:

Նայ դավանաբանական գրականությունը մարնանշում է Նայ եկեղեցու անփոփոխ նիկեական դիրքորոշման ներքին պայմաններ եւս: Այս շարքում ամենից առաջ հիշարարկվում է հետևյալը. «Եւ յեւր այսորիկ յաստուածաբնաւ մեծի ժողովին Նիկիայ, որ ի քաւումն Արիոսի ՅԺԸ. իցն զբնաւ խոստովանակիցն մեր սուրբն Առիսրակէս, շառաւիղն ըստ մարմնոյ և հոգւոյ սրբոյն Գրիգորի, առեալ յԱստուծոյ զլուրն կենաց եւր մեզ զնոյն սահմանաւոր գրով, զոր ունիմքս առանց յաւելման և պակասութեան»⁶: Նույնն է հավաստում նաև Նայոց Խաչիկ Արշարունեցի Կաթողիկոսը, որը, մարնանշելով Նայ եկեղեցու երրորդաբանական անփոփոխ դիրքորոշման հիմքերը, գրում է. «Ջոր և սուրբ Սիւնիոդոսն Նիկիոյ, որ ի ձեռն Կոստանդիանոսի՝ ՅԺԸ. հարանցն սակս Արիոսի չարափառութեանն ժողովեալք, ընդ որս և մերն Ռսրակէս, որոյի սրբոյն Գրիգորի, զնոյն ասացեալ և քարոզեալ ծագաց փինգերաց, նոցին դաւանութեանն ձայնակցեալ»⁷: Այդ ամենից դժվար չէ հետևեցնել, որ **Նիկեական ժողովի**

4 «Գևորգ Նաւարոյ» (յուսափայ վերահրար.), Անթիլիաս, 1998, էջ 141(ընդգծումը՝ Ա. Բ.):

5 Անդ, էջ 133(ընդգծումը՝ Ա. Բ.):

6 «Գրիգ թղթոց», էջ 437(ընդգծումը՝ Ա. Բ.): Կարելի է հավաստել նաև, որ այս մուրեցումը ընդհանրական է եղել Նայապաւումն: Վկայությունը Բյուզանդական Ռոմանոս կայսրին Վասպուրականի հայոց Գագիկ թագավորի հղած «Վասն Նաւարոյ» թուղթն է, որտեղ Նայ եկեղեցու ուղղադավան աստվածաբանության վավերագրման հիմք համարելով առաջին երեք փինգերական ժողովները՝ միաժամանակ հավաստվում է նաև, որ երրորդաբանական հարցերում նիկեականության հեղինակությունը անառարկելի է նաև այն պարագայում, որ «... մեծն Առիսրակէս, որոյի մեծի սրբոյն Գրիգորի, ի սուրբ ժողովին ՅԺԸ. սուրբ հայրապետացն, որ ի Նիկիա Բիթրանացոց ժողովեալք առ ի կործանումն Արիոսի մուրութեանն», անդ, էջ 541:

7 Անդ, էջ 582:

մասնակից եւ նիկեական երրորդաբանությունն իր ստորագրությամբ վավերացրած Նայ եկեղեցին չէր կարող անվերապահ մերժողական վերաբերմունք չունենալ արիոսականության նկատմամբ: Բոլոր հիմքերն ունենք պնդելու նաեւ, որ Նայ եկեղեցու «նիկեականության նկատմամբ հավաքարմությունն» անփոփոխ դրսևորվել է ոչ միայն երրորդաբանական, այլև քրիստոսաբանական հարցերում, հատկապես՝ Նիսուս Քրիստոսի անձնավորման եւ փրկագործական առաքելության հակաարիոսական, ինչպես նաեւ բնությունների վերաբերյալ հականեստորական եւ հակաբաղկեղծունական վարդապետություն մշակելու գործում: Այս հարցում Նայ եկեղեցու աստվածաբանական եւ դավանական դիրքորոշումն ընդհանրացված արժեւորելու գործում չափազանց կարևոր փաստերից է այն, որ Ներսես Բագրևանդացի Նայրապետը առաջին երեք փիեղեական ժողովների դավանաբանական որոշումների նկատմամբ Նայ եկեղեցու անփոփոխ դիրքորոշումը չի սահմանափակում միայն հերձվածները նգովելու համարեքսպում: Նրա համոզմամբ այդ փիեղեական ժողովների պարմական կարևորագույն նշանակությունը բովանդակվում է հատկապես այն բանում, «... որ ի Նիկիա ՅԺԸ., եւ ՃԾ., որ ի Կոստանդնուպոլիս, եւ որ յԵփեսոս. գոր հնազանդեալ ունին եկեղեցիք Քրիստոսի կարգաւորեալ»⁸:

Երկրորդ: Մակերեսային ծանոթությունն անգամ փաստում է, որ Նայ եկեղեցում «անձնավորման վարդապետության» հակաարիոսական աստվածաբանական լուծումները եկեղեցու վարդապետների կողմից շաղկապվել են քրիստոսաբանական հիմնահարցերի հետ: Արդյունքում Ե. դարի քրիստոսաբանական վիճաբանությունների ընթացքում Նայ եկեղեցին հանդես եկավ եկեղեցական ավանդության ամենադիմադի եւ գործուն պաշտպաններից մեկի որակով: Բնագրային վերլուծությունը թույլ է տալիս նաեւ վեր հանել ու համակողմանի արժեւորել վերոնշյալ գործընթացների փրամաբանական ընդհանուր ուղղվածությունը: Իսկ վերջինս ունեցել է աստիճանական դրսևորում: Եվ փաստն այն է, որ եթե վաղ փուլի հայ հայրաբանական գրականության մեջ երրորդաբանական եւ, ի մասնավորի, Քրիստոսի անձնավորման եւ փրկագործության հարցերը լուծվել են աստվածաբանական ընդհանուր մտրեցումների փեսքով, ապա հետագայում դրանք լրացվել են դավանաբանական ուսուցումներով եւ դավանական փեսք են սրացել: Մի անուրանալի իրողություն, որն արժանի ճանաչում է սրացել ոչ միայն հայագիտական, այլև՝ պարմանեկեղեցական գրականության մեջ⁹:

8 «Կնիք Նաւարոյ», էջ 136:

9 Ավանավոր հայագետ Ն. Ադունց, օրինակ, պնդում է, որ Ե. դարի 30-ական թվականներին «Մաշթոց եւ նրա աշակերտներ երեսան գալով ընդհանուր եկեղեցական ասպարեզում անմիջական մասնակցություն են ունեցել ճշմարտության որոնումներին եւ հիմնարկել են հայ դավանաբանական շենքը»: Նա հավելում է նաեւ, որ այդ ամենով «մի նոր եւ թանկագին էջ է բացվում Նայ եկեղեցու պարմության մեջ նրա դավանաբանական ավանդի ծագման փեսակերպից» (փես Ն. Գ. Ադունց, Մաշթոց եւ նրա աշակերտները ըստ օրար աղբյուրների, Երկեր, Խ. Բ., Երեսան, 2006, էջ 30): Այդ փեսանկյունից բնութագրական պետք է համարել նաեւ Մ. Աբեղյանի

Տարկ է ավելացնել, որ նշված համալսարանում Տայ եկեղեցու երրորդաբանական վարդապետության ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս հիմնավորել նաև կրոնագիտական հիմնարար այն սկզբունքը, որ դավանական բնույթի ցանկացած վիճաբանական իրավիճակ (կամ ճգնաժամ) հրապարակ է իջեցնում համապատասխան «պաշտպանական փաստարկների» ամբողջական խումբ: Միաժամանակ, կողմերի հայացքն ակամա շրջվում է դեպի ավանդություն և այդ հիման վրա առաջ են գալիս ջարդագոյության տարբեր ձևեր: Ընդ որում, քանի որ ցանկացած աստվածաբանական լուծում արտացոլում է հավաքին վերաբերող միեւնույն երեւոյթները, այդ լուծումները տարանջատվում են արտացոլվող երեւոյթների ընկալման աստիճանով, ինչպես նաև դրանց համապատասխանող մեկնաբանական ուղղվածությամբ և «սահմաններով»: Այդ շրջանակներում է, որ առաջնային նշանակություն է ձեռք բերում «ավանդության նկատմամբ հավատարմությունը» կամ, որ ավելի ճիշտ կլինի ասել, «պահպանողականությունը»: Իսկ եկեղեցու պահպանողականությունը ամենևին էլ չի կարելի բացատրել միայն հոգևոր դասի (աստվածաբանների) սուբյեկտիվ ընկալմաներով (թեև անուրանալի է, որ շատ դեպքերում հենց սուբյեկտիվիզմն է ընկած հերձվածող լուծումների հիմքում), այլ՝ **հոգևոր դասի հավատքային գործունեության հիմքում ընկած դավանական դիրքորոշմամբ**: Դրանում է արտահայտվում նաև դավանական ըմբռնումների պատմական զարգացման դինամիկան, քանի որ ցանկացած դավանական շարժում կամ հոսանք ձևավորվում է եկեղեցում՝ դավանաբանական և գործնական-հավատքային գործունեության արդյունքում:

Այդ համալսարանում անդրադառնալով հայ դավանաբանական գրականության երրորդաբանական լուծումներին՝ առաջին հերթին անհրաժեշտ է շեշտել դրանց մեջ արտացոլված աստվածաբանական մտքեցումների հավասարակշռված և համակարգված բնույթը: Ընդ որում, անհնար է չնկատել նաև, որ այսպիսի գերիշխող դրական (հաստատողական) աստվածաբանությունն է, այսինքն՝ **քննարկվող աստվածաբանական լուծումները ծառայեցվում են մեկ նպատակի՝ ուղղադավան երրորդաբանության հիմնավորմանը**: Փաստերն աներկբա վկայում են նաև, որ լիովին համերաշխելով արիոսականության նկատմամբ ուղղադավան եկեղեցու աստվածաբանական և դավանական ելակետերին՝ հայ դավանաբանական գրականությունը խնդրո առարկա հարցը քննարկել է ինչպես ընդհանուր աստվածաբանական (երրորդաբանական), այնպես էլ դավանաբանական և դավանական տեսանկյուններից:

այն պնդումը, որ դարաշրջանի հայ դավանաբանական գրականությունը «մաքառման ու պայքարի գրականություն» է, «մաքառման ազգային գործոն» (տե՛ս **Մանուկ Աբեղյան**, Տայ հին գրականության պատմություն, Կ. Ա., Երևան, 1944, էջ 80): Քաղկեդոնականությանը բնորոշ որոշ ծայրահեղություններ օբյեկտիվ ընկալելու պարագայում նույնը կարելի է ասել նաև այլ աղբյուրների մասին, տե՛ս **Liberati diaconi**, Breviarium Cause Nestorianorum et Eutychianorum / **J.-P. Migne**, Patrologiae cursus completus. Series Latina. T. LXVIII, col. 963; Նման.՝ Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio (ed. by J.-D. Mansi). Vol. IX (anii 536-590), Graz, 1960, p. 87, **K.-J. Hefele** Conciliengeschichte. Bd. II, Freiburg 1875, S. 28:

Բնագրային վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ Հայ եկեղեցու վարդապետների համար **արիոսականությունն ամենից առաջ անվերապահ մերժելի է եղել իբրև հականերոքոդարանական շարժում**, իբրև խոսքի աստվածաբանական մոտեցումների ամբողջություն: Հայ դավանաբանական գրականության մեջ այդ մոտեցումը պարճառաբանվում է նրանով, որ արիոսականությունը «երկուց կամ յոլով եւս բնութեանց առնել ընդդոշին զանագանութեամբ» ոչ միայն զանագանեցին Ս. Երրորդության Անձերը, այլև «ըստ վիրաց վիրատրելոյն բարբառեալ վաղվադակի եւ աւրարացեղութիւն» քարոզելով «... ուրացան զՈրդի յեութենէ՝ Հօր՝ յաղքաւորութիւն եւ յապականութիւն իջուցին րաժանեալք»¹⁰:

Արիոսականության արժեւորման այս մոտեցումը միանգամայն անկողմնակալ է, օբյեկտիվ եւ արդարացված ինչպես աստվածաբանական, այնպես էլ պատմական եւ հավաքային առումներով: Գնահատելի է հասկապես այն, որ այս պարագայում արիոսական հերձվածի պատմական եւ քննական վերլուծությունը հայ վարդապետները մտահայեցողական ոլորտից տեղափոխել են դավանաբանական դաշտ:

Քաջ գիտակցելով, որ այդ մոտեցումը փաստական հիմնավորման կարիք ունի, հայ վարդապետները, հաջորդական քայլերով անդրադառնալով արիոսականության աստվածաբանական եւ դոգմափիկական ըմբռնումների քննական վերլուծությանը, հանգել են այն հետևությանը, որ հերձվածող այս համակարգն իր լուծումներով նույնանում է «հեթանոսության եւ հրեական մոլորության» հետ: Այս հարցում հայ վարդապետների համար ուղենիշային է արիոսականության վերաբերյալ Աթանաս Մեծի տեսակետը, որի հետևությամբ նրանք եւս պնդում են, թե Ս. Երրորդության Անձերի օրարումը, քրիստոսադավանությունը եւ նրա հետ սերտորեն կապված Խաչի պաշտամունքն ականա նույնացնում է հեթանոսությանը բնորոշ մարդադավանության կամ կռապաշտության հետ: Այդ նկատառումից ելնելով՝ Նովիան Մայրագոմեցին ուղղադավան հավաքացյալներին հորդորում է գերծ մնալ «... ի բաժանմանցն եւ յաւրարացեղութեանցն Արիոսի՝ ողջ պահելով զմիութիւնն յԵրրորդութեան»¹¹: Հայ դավանաբանական գրականությունը զգուշացնում է նաեւ, որ հակառակ պարագային հեթանոսության գիրկն ընկնելն անխուսափելի է այն կապակցությամբ, որ Քրիստոսին օրարելով աստվածային էությունից կամ պնդելով, թե իբր Քրիստոսի «մարմինն յերկրէ ունի զբնութիւնս իւր», արիոսականները «... ասեն զՈրդին Աստուծոյ արարած. քանզի եւ տրա առասիկ ասեն զՀօր եւ զարարածոց մի բնութիւն»¹², ինչը նույնպես անխուսափելիորեն հանգեցնում է մարդադավանության: Ահա թե ինչու արիոսականության մերժման գործում հենվելով աթանասյան երրորդաբանա-

10 «Գիրք թղթոց», էջ 134: Նմտ.՝ «Կնիք Նաապոյ», էջ 130-131:

11 «Կնիք Նաապոյ», էջ 55:

12 Անդ, էջ 61:

կան լուծումների վրա՝ հայ դավանաբանական գրականությունը Ալեքսանդրիայի աստվածաբանի հետևողությամբ զգուշացնում է նաև այն, որ «զի թէ ոք յարիանոսաց իցէ՝ չեն ինչ զարմանք, վասն զի զիւրեանցն քակեալ լուծանեն ևս որպէս հերթանոսք լսեն ի մենջ»¹³:

Նամանման դիրքերից է կառուցված նաև արիոսականության «հրեական մոլորություն» լինելու հայ դավանաբանական գրականության համեմատականը: Նիմբ ընդունելով այն փաստը, որ արիոսականներն «... ասեն զՈրդին Աստուծոյ արարած»¹⁴՝ հայ վարդապետները միանգամայն հիմնավոր ցույց են տալիս, որ դրանում դրսևորվում է արիոսական հակաերրորդաբանական հերձվածի **հոգևոր** հիմքը, այն է՝ մինչնիկեական շրջանում եկեղեցում բավականին տարածում գտած «Աստծու մեկության» հուղայաբրիստոնեական, էքիզնական-միապետական ըմբռնումը: Բնագրային վերլուծությունը թույլ է տալիս փաստել նաև, որ ամենեւին էլ կանգ չառնելով արիոսական հերձվածի հոգևոր հիմքերի սոսկական փաստագրման վրա՝ հայ վարդապետները Ս. Երրորդության ուղղադավան ուսմունքի դիրքերից համակարգված քննական անդրադարձ են կատարել արիոսականության դավանական էության հարցին: Այդ տեսանկյունից բավականին արժեքավոր է հայ աստվածաբանների այն պնդումը, որ **դավանական տեսակերից արիոսական աստվածաբանությունը ծայրահեղ միակողմանի հակաերրորդաբանություն է**, քանի որ Արիոսը պնդում է, թե Նայր, Որդի և Սուրբ Նոգի Աստված, էությանը տարբեր լինելով, բաժանելի են նաև բնությամբ, տարանջատ են, օտար և մեկը մյուսին անհաղորդ: Եւ քանի որ Նայ եկեղեցու անփոփոխ դավանական համոզումն այն է, թե «Սրբոյ զուգական և միասնական» Ս. Երրորդությունը է «... մի Աստուածութիւն, մի էականութիւն, մի իսկական էութիւն, մի ինքնական էութիւն, մի ինքնակալ էութիւն»¹⁵, իսկ Արիոսը «... բաժանեաց զՈրդի ի Նօրէ բնութենէ և օտարացեղութիւն խառնեաց յանխառն էութիւնն»¹⁶, ապա համեմատական մոտեցումը հայ վարդապետներին բերել է այն ակնհայտ հետևությանը, որ վարդապետական այդ պնդմամբ Արիոսը հավասարել է, թե բոլոր արարածներից վեր ևս բոլոր արարածներին անհասանելի Աստված իր «փառքի մեջ բացարձակ Մեկ է»: Միանգամայն օրինաչափ պետք է համարել նաև այն, որ հայ դավանաբանական գրականությունը «Աստծու մեկության» արիոսական պնդումը նույնացրել է «հրեադավանության պարզ վերաբրադրության հետ», այն որակել է որպէս «նիկեականությունից շեղում», «Աստվածային մեկության» խտրելի վարդապետություն՝ «միանգամայն զհրեություն», իսկ այդ «հավասար կրողներին» համարել է «կեղծաորութեամբ փախուցեալ ի հեթանոսութենէ, և ի հրեական մոլորութենէ»: Երրորդաբանական այդ

13 Անդ, էջ 58:

14 Անդ, էջ 61:

15 Անդ, էջ 52:

16 Անդ, էջ 53:

հիմքերից ելնելով՝ հայ դավանաբանական գրականությունը արիտասականությանը դասելով «ի հրեական մոլորութենէ կեղծաւորութեամբ փախուցեալ» հերձվածների շարքում՝ պնդում է, որ այն «... պարբերի ի մոլորութիւն զմիսս անմեղաց՝ որ է քրիստոս, վրիպեցուցանելով ի ճանապարհէ զկոյրս»¹⁷:

Արիտասականության դավանական էության վերլուծությունը հայ վարդապետներին հանգեցրել է նաև այն եզրակացության, որ հակաերրորդաբանական այս վարդապետության առանցքային գաղափարը **Քրիստոսի արարված լինելու պնդումն է**: Ըստ նրա՝ լինելով բացարձակ և անբրոնի մեկություն՝ Աստված իրեն բացահայտել է զանազան «ուժերի» միջոցով: Եվ երբ բարեգութ Աստված ցանկացել է արարել աշխարհն ու մարդկանց, պնդել է Արիոսը, առաջին հերթին ոչնչից արարել է Քրիստոսին, որպեսզի նրա միջոցով իրագործի արարչությունը: Փաստելով, որ Արիոսը «... որ զՈրդի արարած կոչէ, և ոչ զԲանն մարմնացեալ ի Սրբոյ Կուսէն, այլ, ասէ՝ **Նա է անդրանիկ ամենայն արարածոց և ևնվաւ արար զամենայն**»¹⁸, հայ դավանաբանական գրականությունը հետևողական մոտեցումներով հիմնավորում է նաև, որ այդ մոտեցմամբ Արիոսը Քրիստոսին պարզապես համարել է «արարչության գործիք» և նաև պնդել, թե բոլոր արարածների նման Քրիստոսը ևս **փոփոխական** բնություն ունի, պարմական է, որ նա գործել է միայն «վերին շնորհով», հետևաբար բոլոր արարվածների նման «սահմանափակ է» ու «անցողիկ»: Ներձվածողի այդ խոսքի ըմբռնումները նկարի ունի նաև հայ դավանաբանական գրականությունը, որը հավասարում է, թե Արիոսը «... արարած ասէր զՈրդի և ոչ ի բնութենէ: Նա, այլ **սրացական և ի ներքս ածական**»¹⁹: Եւ քանի որ արիտասական այդ մոտեցումը Ս. Երրորդության անսահման և անվերջ աստվածային էությունը բրոնում է վերջավոր ու սահմանափակ մասերի, իսկ Երրորդության Անձների փոխհարաբերությունը ներկայացնում է պարճառ-հետեւանքային կապի քննարկ, ուստի վերջինիս նկարմամբ համարժեք է նաև «ի պարի ամենասուրբ Երրորդութեանն երիք ժողովովքս զարդարում» Նայ եկեղեցու «անփոփոխ ու աներկբայելի հավաքի» մերժողական մոտեցումը:

Նիմնովին անընդունելի համարելով նաև արիտասական դավանական այդ ըմբռնումը՝ հայ դավանաբանական մարենագրության մեջ փաստվում է հակառակ մոտեցումն այն հիմքով, որ Քրիստոս «և թեպէր զգեցաւ հողեղէն բնութիւն, հողեղէն երբեք ոչ ասի, և ոչ երկրեղէն, այլ Տէր և սրացող հողոյ և հողեղինացս, ըստ յառաջագրացն բաղազանեալ ի նորումս երթն՝ Առաջին մարդն յերկրէ հողեղէն, երկրորդ մարդն յերկնից, որպէս և Տէր»²⁰: Դավանական այդ ըմբռնման հիման վրա անվերապահորեն մերժելով արիտասական այդ խեղաթյուր պնդումը՝

17 «Գիրք թողոց», էջ 158:

18 Անդ, էջ 407 (ընդգծումը՝ Ա. Զ.):

19 Անդ, էջ 504 (ընդգծումը՝ Ա. Զ.):

20 «Կնիք Նաարոյ», էջ 144:

Նովհաննես Մայրագոմեցին Քրիստոսի մարդկային բնության մասին հավասարում է. «...զգոյացութիւն մարմնոյն ընդ աստուածային բնութեանն փակեալ, եւ ո՛չ երկրաւորին ի Քրիստոսի, եւ ո՛չ է հնար ասել զմի Քրիստոսն Աստուած եւ հարուած, արարիչ եւ արարած, Տէր եւ ծառայ, անապական եւ ապականացու, անգէր եւ ամենագէր, անեղ եւ եղական, երկնաւոր եւ երկրաւոր, հոգեւոր եւ շնչաւոր, անմեղ եւ մեղաւոր. **զի ամենեւին Աստուած է, ամենեւին արարիչ է, ամենեւին Տէր է, ամենեւին անեղ է, ամենեւին անապական է, ամենագէր եւ հոգեղէն եւ անմեղ է**»²¹: Այդ ամենի ընդհանրացմամբ հայ վարդապետները արիոսականությունն անվերապահ մերժում են նաեւ այն կապակցությամբ, որ Քրիստոս ոչ «եղև կարարեալ աստուածութիւն հաւասար Տօր», եւ իրենց մոլորեցումը պարզաբանելով՝ գրում են. «Զի ի վերայ Աստուծոյ Բանին եղեալ ասելն՝ Արիոսին է: **Զի աստուածութիւն Որդւոյ ոչ է եղելութեամբ**»²²:

Արիոսական երրորդաբանական այդ խոսքի պնդումները հայ վարդապետները հիմնովին մերժում են՝ օգտագործելով մասնավորապէս Մեծն Աթանասի լուծումները: Նամամիւր կերպով նրանք եւս հավաստում են, որ ճշմարիտ աստվածապաշտները հանձին Քրիստոսի պաշտում են ոչ թե «... մի՛ գիտարական գոմն մարդ, այլ **զԱստուծոյն բնութեամբ եւ ճշմարտապէս Որդին՝** զսա եղեալ մարդ, ոչինչ նհար զնա Տէր եւ Աստուած եւ Փրկիչ եւ ճշմարիտ Որդի»²³: Այդ համապետքաբան պետք է դիտարկել նաեւ Աբրահամ Աղբաբանեցու դավանական «Խոստովանութիւն»-ը, որն ուղղադավանության հիմք է համարում միայն առաջին երեք փիեղերական ժողովների հավաքքը եւ պնդում, որ հենց այդ հավաքքային դիրքերից «հալածեցին զմոլորեցուցիչսն, որք են նման գայլոց ապականչաց ի հօրէն Քրիստոսի» եւ նգովում է նաեւ «... զԱրիոս, վասնզի հայեցեաց եւ ասաց՝ եթէ որդի չէ ի բնութենէ Տօր»²⁴:

Փաստական նյութի վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ հայ վարդապետները ամենեւին չեն բավարարվել միայն արիոսականության հերձվածող ըմբռնումների քննադատությամբ եւ բանադրելով: Բոլոր հիմքերն ունենք փաստելու նաեւ, որ դա համարվել է անհրաժեշտ, բայց ամենեւին էլ ոչ բավարար պայման: **Ըստ էության քննադատական այդ մոլորեցումները ծառայեցվել են մեկ այլ՝ ուղղադավան երրորդաբանության սկզբունքների համակարգված շարադրման գործին:** Եւ պետք է նշել, որ այդ մոլորեցումը նրանց թույլ է տվել առաջադրել եւ զարգացնել հակաարիոսական դավանական լուծումների մի ամբողջական շարք: Նամակողմանի հիմնավորված մոլորեցմամբ նրանք առաջին հերթին պնդել են, որ ուղղադավան երրորդաբանության հիմքում ընկած հետեւյալ վարդապետությունը. «... մի է Աստուածութիւնն. Մի էութիւն, մի

21 Անդ, էջ 145-146 (ընդգծումը՝ Ա. Ք.):

22 «Գիրք թղթոց», էջ 660 (ընդգծումը՝ Ա. Ք.):

23 «Կնիք Նաապոյ», էջ 347-348 (ընդգծումը՝ Ա. Ք.):

24 «Գիրք թղթոց», էջ 397:

գոյություն, մի բնություն, մի լոյս, մի փառք, մի գաւրություն, մի իշխանություն, մի պարփու Սուրբ Երրորդությանն ճանաչի, և ... զգուշանամք և ի բաժանմանն և յաւարարացեղութեանն Արիոսի՝ ողջ պահելով զմիությունն յԵրրորդութեանն»²⁵։ Եւ քանի որ հայ վարդապետների երրորդաբանական ըմբռնումների անփոփոխ ելակերպն այն է, որ «չէ որ ի սուրբ Երրորդութեանն յայլմէ Էութենէ կամ ի գոյութենէ»²⁶, այդ ամենի ընդհանրացմամբ հավասարվում է արիոսամերժ ուղղադավան երրորդաբանական այն պնդումը, թե «... Բանն Աստուծոյ եղև մարդ կարարեալ, անյեղապէս մարմնացեալ ի սուրբ Կուսէն՝ անճառաբար, ո՛չ հեռացեալ ի բնութենէն, ո՛չ քայքայեալ ի մարմնատրոսութիւն, այլ եկաց մնաց նոյնպէս՝ անփոփոխելի, անայլալելի, Աստուած մարդացեալ՝ ո՛չ մասամբ, ո՛չ երկութեամբ, այլ անբաժին միութեամբ. ո՛չ Հայր Էառ մարմին, այլ Որդի»²⁷։

Համանման մոտեցմամբ հայ դավանաբանական գրականության մեջ հիմնավորվում է նաև ընդգծված հակաարիոսական այն տեսակերը, որ Քրիստոսն «Է՛ նոյն բնութիւն Հօր, որով ամենայն եղև, և այս առաւել իմն դիպողագոյն, զի բնութիւն Բանին աստուածութիւնն է, և զի մի է բնութիւն Բանին՝ դաւանելի է։ Քանզի չէ որ ի Սուրբ Երրորդութեանն յայլմէ Էութենէ կամ ի գոյութիւնէ»²⁸։ Եւ հետագա հնարավոր թյուրիմացություններից զերծ մնալու միտումով ընդհանրական հայրաբանական լուծումների հետբնութեամբ պարզաբանել են նաև, որ «մի է բնութիւն Բանին՝ դաւանելի է» ըմբռնումը պետք է հասկանալ ուղղակի՝ Հայր և Որդի Աստուծո բնութենական միության իմաստով։ Այդ հարցում եւս հիմք ընդունելով Մեծն Աթանասի երրորդաբանությունը՝ հայ դավանաբանական գրականությունն զգուշացնում է այն սխալից, որ չի կարելի «Քրիստոսի մեկ բնություն» դավանել աստվածային և մարդկային անխառն միությունից դուրս, քանի որ «... մի բնութիւն ասել Բանին և մարմնոյ՝ որպէս ընկեր առ ընկեր նշանակի, որ լինի երկու, և ո՛չ մի։ Իսկ յասելն, եթե ի մարմին շրջեցաւ Բանն, նորին իսկ Բանին զփոփոխումն և զապականությունն ցուցանեն»²⁹։ Եւ քանի որ Հայ եկե-

25 «Անիք Նաապոյ», էջ 55, փեն նաեւ էջ 136: Նման.՝ «Գիրք թղթոց», էջ 160, 211-212, Վարդան Այգեկցի, Գիրք հաստատութեան և արմար հաւաքոյ, Երևան, 1998, էջ 75-76:

26 «Գիրք թղթոց», էջ 134:

27 «Անիք Նաապոյ», էջ 137: Այս հարցում հայ վարդապետների համար ելակերպին է նաեւ ընդհանրական ուղղադավան այն վարդապետությունը, որ «ո՛չ է ասել զմի Քրիստոս երկություն», ուստի՝ ոչ է նաեւ «կրկնապարիկ, ո՛չ երկակերպ, ո՛չ երկապություն բնութեանց», ոչ է «երկուս զօրութիւնս. և ոչ երկուս ազօմուս», ոչ է «այլ և այլ զանապրիմանայի միատրոսութիւն», «եւ ոչ «այլաժին և այլազնեայ Աստուծոյ մարդ սրբացեալ Քրիստոս Աստուած», «եւ ո՛չ հասարակական մարդոյ զմարմինն փերունոյն, և ո՛չ աստուածագետս մարդ զմարմնացեալ Բանն Աստուած, և ո՛չ ունական արժանատրութեամբ, և ո՛չ յարակցութեամբ, ո՛չ յարեղութեամբ կամ մերձատրութեամբ մարդոյ հասարակականի առ Աստուածն Բան, և ո՛չ ըստ արժանատրութեան որդութեան, և ո՛չ մարդ բացակապարեալ յարգանդի Կուսին և յեր այսօրիկ յարակցեալ Աստուածուն Բանի, և ո՛չ տակ մարդ զխաչեցեալն զՏէրն փառաց, և ո՛չ այլ ոմն զգարգարեալն», փեն անդ, էջ 123-125:

28 Անդ, էջ 131 (ընդգծումը՝ Ա. Բ.):

29 Անդ, էջ 61 (ընդգծումը՝ Ա. Բ.): Հայ դավանաբանական գրականությունն արձանագրել է նաեւ «Երրորդութեան Մեծայանճար Հայրապետի»՝ Աթանաս Ալեքսանդրացու պարզաբանող մեկ այլ մոտեցում, համաձայն որի «Ջի եթէ մի բնութիւն իցէ Բանին և մարմնոյն, աւերոյ էր յիշել զՄարիամ. զի եթէ բնութիւն

դեցու երրորդաբանական անփոփոխ հավաքամբն այն է, որ անձնավորմամբ «Աստուած եղանի մարդ ճշմարտապէս», հայ դավանաբանական գրականությունը, հիմք ընդունելով Գրիգոր Լուսավորչի վարդապետությունը, փաստում է նաև. «Քանզի եւ է իսկ Որդի, վասն զի գալութիւն Աստուծոյ է, եւ խորհրդակից եւ Աստուած հզար, որով եւ յաւիտեանքն հաստատեցան»³⁰: Դավանական այդ դիրքերից է հռչակվում նաև ուղղադավան այն ըմբռնումը, որ անսկիզբ եւ հավիտենական **Քրիստոս Աստված անձնավորվելով մնում է անփոփոխ**, քանզի «Նորուն աստուածայինքն վասն զի Աստուած էր բնութեամբ, նորուն եւ մարդկայինքն, վասն զի մարդ եղև ճշմարտապէս. **ո՛չ անձնաորութեամբ բաժանի եւ ո՛չ ընդ բնութեանցն թուով, եւ ո՛չ մասամբ որոշի**»³¹:

Այդ ամենը թույլ են տալիս վստահաբար պնդել, որ հայ դավանաբանական գրականությունը Նայր եւ Որդի Աստծու գոյութենական տարանջատման արիստական վարդապետությունը հիմնովին մերժում է համագոյության աստվածաբանության դիրքերից: Ավելին, Նովիաննու Ավերարանի «Ի սկզբանէ էր Բանն, եւ Բանն էր առ Աստուած, եւ Աստուած էր Բանն: Նա էր ի սկզբանէ առ Աստուած: Ամենայն ինչ նովաւ եղև, եւ առանց նորա եղև եւ ոչ ինչ որ ինչ եղևն» (Յովհ., Ա. 1-4) աստվածաբանության եւ նիկեական ուղղադավանության ներդաշնակ գոյգործությամբ հայ վարդապետները, մեկ քայլ ավելին կատարելով, անվարան պաշտպանում են նաև **Նայր Աստծու եւ Քրիստոս-Բանի նույնագոյության վարդապետությունը**: Այլ կերպ ասած, եթե Նայր եւ Որդի Աստծուն **Լուսյամբ համարում են համագոյ**, համամիպ կերպով Ս. Երրորդության անձերը համարում են **բնությամբ նույնագոյ**: Այս հարցում գնահատելի է նաև այն, որ հայ դավանաբանական գրականության մեջ Ս. Երրորդության անձերի նույնագոյությունը ամրագրվել է նաև Կյուրեղ Ալեքսանդրացու դավանական հետեւյալ պնդմամբ. «Իսկ յորժամ լսիցեն ունայնաբանքն, եթե այս Բան մարմին եղև եւ շրջեցաւ ընդ մեզ, եւ զսա իրով մարմնովն՝ առիցելովն ի մեզ, մի Միածին կնքի Աստուած ի մարմնի՝ նույնագոյական Տօր Ծնողի, կարկեսցեն ընդվայրաբանութիւնք այլանդակութեանց նոցա, որք երկաբունք եւ ի մարմնի թուեցին զմարմնառեալ Բանն Աստուած»³²:

Արիտսի վարդապետական խոսքի պնդումներից մեկն էլ այն է, թե արարածներին անհասանելի Աստված, իր «փառքի մեջ բացարձակ Մեկ» լինելով, «տարագոյ» եւ անհաս է Քրիստոսին, այլ կերպ ասած՝ արարված Քրիստոս «չի

մարմնոյն յառաջագոյն էր քան զՄարիամայնովն, եւ էր աներեւոյթ եւ անբեռ մարմինն, ապա եթե այդպէս է, եւ նախ իսկ է Բանն: Ապա թէ ... մի բնութիւն է Բանին եւ մարմնոյն, զի՞նչ պէտք էին գալուստ Բանին, վասն որո՞յ եկեսցէ եւ զիւր բնութիւնն զգեցցի, եւ կամ յիւրմէ բնութենէն փոխեալ մարմին լինիցին», անդ:

30 Անդ, էջ 152:

31 **Վարդան Այգեկցի**, Գիրք հաստատութեան եւ արմար հաւարոյ, էջ 153: Նայ դավանաբանական գրականությունը, վկայակոչելով Գրիգոր Աստվածաբանին, նաև հավաստում է, որ «... Արիանոսի բաժանումն, յոյժ հեռաւորութեան չարութիւնն եւ զուգապափիւ ամպարշտութիւն» է, «Կնիք Նաւարոյ», էջ 33(ընդգծումը՝ Ա.Ք.):

32 «Կնիք Նաւարոյ», էջ 183:

կարող կարարյալ եւ ճշգրիտ կերպով ճանաչել Արարիչ Հորը»: Իսկ այն ամենը, ինչ իր էության սահմաններում ճանաչում է Որդին, բնորոշ է միայն արարածների հնարավորություններին: Հայ Եկեղեցու երրորդաբանական մոտեցումն արմատապես հակադիր է արիոսական այդ ըմբռնմանը եւս:

Հայ դավանաբանական գրականության վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ այս հարցում եւս հայ վարդապետների մոտեցումներն աչքի են ընկնում համակարգված բնույթով, որոնք դրսևորվում են աստվածաբանական համարժեք մոտեցումների ուղղադաշտային լուծումների տեսքով: Այս հարցում հայ աստվածաբանական միտքն ամենից առաջ ցույց է տալիս, որ անվերջի (Հայր Աստծու) եւ վերջավորի (Քրիստոս Որդու) փոխհարաբերության արիոսական ըմբռնումն արմատապես հակադիր է Աստվածաշնչի ոգուն: Այդ իսկ պարզաբանորեն արիոսական ծայրահեղությունը հաղթահարելու միտքով հայ վարդապետները ելակետային սկզբունքներից են համարում ընդհանրական հայրաբանության կողմից մշակված «միիշխանության հավաստման», որը հռչակում է. «Աստուած երեքեանն՝ ընդ իրեարս միացեալ, այս է յաղագս միիշխանութիւնն»³³: Միաժամանակ, շեշտադրելով Հայր-Որդի էական ու բնութեանական միությունը՝ հայ վարդապետները հիմնահարցի լուծումը սերտորեն շաղկապում են երրորդաբանական այն հիմնադրույթին, որ Միածին Քրիստոսն է «...զմուռնոյն Աստուածութեան, ի սկզբանէ Բանն, զառաքեալն ի Հօրէ, զմարմնացեալ եւ զմարդացեալն յԱստուածածնէն Մարիամայ, կարարեալն յաստուածութեանն եւ ի մարդկութեանն՝ զլոյս երեսաց Հօր, զնկարագիր էութեանն, զպարկեր երեւելոյն Աստուծոյ»³⁴: Եւ այդ ամենի ընդհանրացմամբ հավաստում են այն փաստը, որ Արիոսը եւ այլ հերձվածողներ, «որք ուրանան ամենեւին զմարմնաւնայն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի Աստուծոյ ի սրբոյ կուսէն Մարիամայ», ոչ միայն «հավարքի դավաճաններ» եւ «որոն սերմանողներ» են, այլեւ «...թշնամեաց խաչին Քրիստոսի»³⁵:

Հայ դավանաբանական գրականությունը անդրադարձել է հիմնովին մերժել է նաեւ հերձվածողի երիտեական-միապետական մեկ այլ հերքություն եւս: Հայ վարդապետների համար աներկբա է եղել, որ, պնդելով Հայր եւ Որդի Աստծու էական փոքրբերությունը՝ Արիոսը ոչ միայն մերժել է Քրիստոսի աստվածային էությունը, այլեւ՝ նրա **փրկագործական առաքելության** վարդապետությունը:

33 Անդ, էջ 35: Հայ դավանաբանական գրականությունը «ոչ սասանելի ճշմարիտ հավարքի ամբողջություն» Ս. Երրորդության միիշխանության էությունը բացատրում են նաեւ որպես «... յառաքելոցն եւ ի մարգարէիցն աւանդեալ, հասարակ ի Հայրն ամենակալ, եւ յանկգրեական Բան Նորայ եւ ի Հոգին Սուրբ» («Գիրք Թղթոց», էջ 129): Միաժամանակ հավաստվում է նաեւ, որ Ս. Երրորդության Անձերի բաժանվելը «... ոչ հարանէ զբնութիւնն, այլ զանձնաւորութիւնն ամբողջ պահէ, զոր պարսք է յառաջ քան զմիատրեւն բաժանել եւ նախ քան զբաժանելն միատրեւ, եւ արագապէս ասել՝ երեք եւ մի, մի եւ երեք» (**Վարդան Այգեկցի**, Գիրք հաստատութեան եւ արմար հասարոյ, էջ 77):

34 «Կնիք Հաւարոյ», էջ 55: Հայ դավանաբանական գրականությունը հավելում է նաեւ, որ Հայր Աստծու էությունից եւ բնությունից ծնված համագոյ Որդին է «... յամենայնի անպարտումն առանց հարտածի եւ միջոցի, յամենայնի հաւատար եւ նման Հայր, անորոշելի եւ անախար ծնունդ», **Վարդան Այգեկցի**, Գիրք հաստատութեան եւ արմար հասարոյ, էջ 76:

35 Տե՛ս «Գիրք Թղթոց», էջ 177-178:

Այս պարագայում եւս հայ վարդապետներն այդ թյուր պնդումը մերժում են անձնավորման, քավության եւ փրկագործության անխզելի միասնության ուղղադավան ջարագովության դիրքերից: Նայ դավանաբանական գրականության մեջ երրորդաբանական այդ մոլեցումը առաջին հերթին փաստվում է հիմք ընդունելով Գրիգոր Լուսավորչի «Ծննդյան կարգի վարդապետությունը», որտեղ Քրիստոսի մարդեղացումը պարզաբանվում է փրկագործության հետ ունեցած սերտ կապի մեջ, ըստ որի՝ Քրիստոս «...վասն մեր էջ եւ մարմնով ծնաւ ի Կուսէն. այն, որ ծնունդ չօր, որ գնայն ծնաւ՝ նա միայն գիտէ: Իսկ երկրորդն շնորհօք իւրովք ի մէջ մարդկան, զասն զի կեցուցէ զմարդիկ եւ արհնեսցէ յառաջին անիծիցն անդ զերկիր, իւրով արհնութիւնաբեր զարշապարօքն նորոգեսցէ»³⁶: Քննարկվող հիմնահարցի արժեւորման գործում այդ փրամաբանությամբ է ընթացել նաեւ Նովիան Մայրագոմեցին, որը, հռչակելով Նայ եկեղեցու «կարարեալ Աստուած եւ կարարեալ մարդ իմանամք գ-Քրիստոս» դավանական պնդումը, պարզաբանում է նաեւ, որ «Ինքն Բանն, առաքեալն ի Տօրէ, ինքն էակից Որդին, ինքն Միածին Որդին Տօր՝ լրութեամբ աստուածութեամբն էջ եւ յանճառարար եւ անպարիմացապէս անքննելի միութեամբ եղև մարմին ի Կուսէն, եթն՝ Ինքն եկեսցէ եւ փրկեսցէ»³⁷:

Ահա թե ինչու ընդհանրացնելով այս հարցում Նայ եկեղեցու դավանական դիրքորոշումը եւ Քրիստոսի մարդեղացումն անքակտելի համարելով Նրա փրկագործությունից՝ հայ դավանաբանական գրականությունը Գրիգոր Լուսավորչի հետեւությամբ պնդում է. «Նաւարք ճշմարիտ այս են. խոնարհեցաւ եւ խառնեաց զաստուածութիւնն ընդ մարդկութիւնն եւ զանմեռն ընդ մեռոյն, զի զամենայն մարդկութիւնն անքակ արասցէ յանմահութենէ աստուածութեանն իւրոյ»³⁸: Եւ մեկ անգամ եւս հավաստելով, որ անձնավորյալ Որդուն օտարել աստվածային էությունից այլ բան չի նշանակում, բան «քաժանել զլնօրինականս եւ զաստուածային ճահագործութիւնս եւ զսքանչելիսն», հայ դավանաբանական գրականությունը հորդորում է. «Մի՛ պարառեր զլնօրենութեանն պարմոճան զի վերուստ անկեալն, մի՛ աշակերտիր Արիստի, վասն զի նա ամբարշտելովն զբնութիւնսն հապանէ»³⁹:

Ուղղադավան երրորդաբանության դիրքերից մարմնանշելով անձնավորման եւ փրկագործության անքակտելի միությունը՝ հայ դավանաբանական մարենագրությունը նաեւ պնդում է, որ Քրիստոս «...վասն մեր մարդկան, որ եւ վասն մերոյ փրկութեան՝ իջեալ, մարմնացաւ եւ մարդացաւ ի սուրբ Կուսէն Մարիամո, չարչարեցաւ վասն մերոյ փրկութեան»⁴⁰: Այդ հիման վրա հայ վար-

36 Անդ, էջ 151(ընդգծումը՝ Ա. Բ.):

37 Անդ, էջ 143(ընդգծումը՝ Ա. Բ.):

38 Անդ, էջ 149(ընդգծումը՝ Ա. Բ.):

39 «Գիրք թղթոց», էջ 590: Տե՛ս նաեւ Վարդան Այգեղցի, Գիրք հաստատութեան եւ արմար հաստոյոյ, էջ 142:

40 «Կնիք Նասարոյ», էջ 134:

դասպարները ընդդեմ արիոսական բաժանման անձնավորյալ Քրիստոսի մասին պնդում են դավանական նշանակություն ունեցող մեկ այլ հիմնարար վարդապետական հիմնադրույթ, որը հռչակում է. «Եւ նովին հաւարով եւ յուսով փառաւորենք զաստուածութիւնն հանդերձ մարմնաւորութեամբն, եւ զմարմնաւորութիւնն հանդերձ աստուածութեամբն, եւ երից սրբասացութեամբ զԵրրորդորդիւնն խոստովանիմք»⁴¹ եւ հավելում են. «Այսպէս հաւարամբ եւ երկրպագեմբ եւ փառարանելով ասեմք. Սո՛րբ Աստուած, Սո՛րբ եւ հօր, Սո՛րբ եւ անմահ, որ խաչեցար վասն մեր»⁴²:

Նայ դավանաբանական գրականության մեջ փաստվում է այն իրողությունը, որ Արիոսի վերոնշյալ ըմբռնումը գործնականում եղծելի մոտեցում է դրսևորել նաեւ ուղղադավան հավաքի առանցքային այլ ըմբռնումների նկատմամբ: Այդ համարեքստում հայ վարդապետները մանավանդ կենտրոնացել եւ մերժել են հերձվածողի այն պնդումը, թե «Աստծու սրելծագործ գործիք» որդեգրյալ Նիսուս-մարդու փառապանքը եւ մահը քավության եւ փրկության գործում միայն ուսուցողական նշանակություն են ունեցել: Քաջ գիտակցելով, որ «բաժանման» այս մոտեցումը եւս կառուցված է Որդի Աստծու բնության երկարման դիրքերից, հայ դավանաբանական գրականությունը, մեկ անգամ եւս հավաստելով, որ Որդի Աստծված «ի հայրական էութենէ անժամանակ ծագաւ», Նովիան Ոսկերեքանի հետևությամբ խոստովանում է. «... զՔրիստոս՝ Աստուած կապարեալ եւ մարդ կապարեալ միով բնութեամբ եւ փառաւք եւ գաւրութեամբ, եւ քարոզեմ զբարձրագոյն Աստուածութիւն նորա եւ ոչ ամաթ համարիմ զխոնարհագոյն մարդեղութիւն նորա» եւ ընդհանրացնելով պնդում. «... Քրիստոսդ անուն՝ ոչ Բանին է յարուկ եւ ոչ մարմնոյն, այլ երկուցն միացելոց եւ աստուածախառն գործելոյ զարնարինականքն»⁴³: Դավանական այս մոտեցումը հայ վարդապետներին եւ աստվածաբաններին թույլ է տվել մեկ անգամ եւս փաստել այն իրողությունը, որ աստվածային մեկության դիրքերից հանդես եկող Արիոսի պնդումից տրամաբանորեն հետևում է, որ Քրիստոսի մեջ «Աստուած բնակեաց ի մարմնի»: Նրանք միաժամանակ միանգամայն հիմնավոր ցույց են տալիս, որ հերձվածող այդ պնդումից անխուսափելի է նաեւ այն հետևությունը որ «... ոչ յղացաւ անճառաբար յարգանդի Աստուածն Բան, եւ ոչ մնաց Աստուածածինն կոյս: Քանզի ոչ Բանն բնութեամբ ծնաւ, այլ գրադաւար բանին, եւ ըստ այսմ (զ)իմանի Քրիստոս ինքն իւր տէր, եւ իւր ծառայ. բազին եւ բնակարան, տուն եւ որ շինէ զտունն, տաղաւար եւ որ բնակէ ի տաղաւարին»⁴⁴:

41 Անդ, էջ 136:

42 Անդ, էջ 138(ընդգծումը՝ Ա. Զ.):

43 Տե՛ս Վարդան Այգեկցի, Գիրք հատկապարտեան եւ արմար հաւարոյ, էջ 140: Փաստելով Նայր եւ Որդի Աստծու էական եւ բնութեական անբաժանությունը՝ հայ դավանաբանական գրականությունը պնդում է նաեւ դավանական այն տեսակետը, որ «Բանն մարմին եղեւ եւ ի միասին եկին բնութիւնքն, եւ առանց խառնակութեան մնաց միատրութիւնն» եւ դա բացատրում է նրանով, որ «Ինքն ի ծոց Նայր եւ յորովայնի Կոստին, ի խաչին բնեւեալ եղեւ, եւ յաթոտ փառաց ոչ մերկաւայր», անդ, էջ 142:

44 «Գիրք թղթոց», էջ 565:

Այդ համապրեքսություն միանգամայն փրամաբանական է օրինաչափ պետք է համարել նաև արիոսականությունը անվերապահ մերժող հայ վարդապետների այն պնդումը, որ Քրիստոս է «... Աստուած ճշմարտապես յերկնից. գիտեմ զնա որդի Դաւթի ըստ մարմնոյ, մարդ յերկրէ չարչարելի. եւ ոչ խնդրեմ, եթէ զհարդ անչարչարելի եւ զհարդ չարչարելի, եւ զհարդ Աստուած եւ զհարդ մարդ. մի՛ գուցէ զգիարդն խուզելով եւ զեղանակն խնդրելով՝ անկայց ի բարութեանցն, որ առաջի կայ մեզ: **Քանզի միայն հաւաքալն պարտ է եւ ի վերուստ հայցել եւ ո՛չ ի մարմնոյ եւ յարենէ**»⁴⁵: Արիոսական հակաերրորդաբանությունը մերժող հավաքային այդ սկզբունքների առաջնության դիրքերից հայ վարդապետները պնդում են նաև «պարտ է պարշաճ է մեզ յուսալ ի Քրիստոս Աստուած մեր» սկզբունքը հետևյալ հիմնավորմամբ. «... քանզի Նա միայն է քաջ եւ յաղթող հովիւ եւ սիրող պարուիրանապահաց իւրոց, խոնարհ եւ այցելու, որ երբեմն զԱրիանոսացն քակեաց կարճեալ ճոխութիւն»⁴⁶:

Նույն շարժառիթներով արիոսական հակաերրորդաբանական պնդումները մերժվում են նաև դավանական այն ըմբռնումների հիման վրա, որը Գրիգոր Լուսավորիչը հետևյալ կերպ է ձեռակերպում. «Սա է Աստուած, Աստուած մեր յաւիտեանս ... եւ ձեռք մեր շօշափեցին ի վերայ Բանին կենաց. եւ կեանքն յայրենեացն, եւ տեսաք եւ վկայեմք, զի նա ինքն է ճշմարիտ Աստուած եւ կեանք յաւիտեանական: Որ առ մարմին՝ անըմբռնելի, եւ շօշափեցաւ եւ ըմբռնեցաւ մարմնովն, եւ զամենայն անցս մարմնոյն յանձն էառ իւրովք կամօքն»⁴⁷: Արիոսի դեմ է ուղղված նաև հայ դավանաբանական գրականության մեջ ամրագրված երրորդաբանական անանց նշանակություն ունեցող այն պնդումը, որ անձնավորյալ Քրիստոս «Նոյն ինքն զմեծասքանչ գաւրութիւնն առնէր եւ նոյն ինքն ընդ չարչարանաւքն անկանէր, զի միութիւն ոչ լինի ի միութիւն երկուս զի թէ այսպէս բաժանեսցի, ոչ լինի միութիւն, այլ երկութիւն»⁴⁸: Իր հերթին Նովիան Մայրագոմեցին դա բացաքրում է նրանով, որ «Ինքն Բանն է պարճառ եղելութեան, առանց պարճառին զեղելութիւնն անհնար է ասել: Ինքնն է եղեալն ինքն եղեալն է Աստուած եւ մարդ միանգամայն. եւ զի ամենեւին եղեալն է Աստուած եւ բնութիւն Տօր»⁴⁹: Եւ հավաստելով անփոփոխ հավաքարմությունը առաջին երեք փիեզերական ժողովների կողմից սրբագործած Ս. Երրորդության դավանանքի նկատմամբ, հռչակելով «զպնաւորեմութիւն Միաձնին» խոստովանությունը՝ հաստատում են. «Յաղագս այսպիսի շնորհաց փառաւորեմք զՆայրն՝ զնոյն ինքն փոռողն զՈրդին

45 Անդ, էջ 604(ընդգծումը՝ Ա. Բ.):

46 Անդ, էջ 241:

47 «Կնիք Նաապոյ», էջ 148: Արմատ հաւաքոյ դավանաբանական ժողովածուն Նայ եկեղեցու դավանական ըմբռնումների շարքում զերեղել է նաև ընդհանրական հայրաբանական այն ըմբռնումը, թե «Ոչ ի նահապականութենէ եղև Աստուած՝ Քրիստոս, քա լիցի, այլ գթովն եղև մարդ՝ Աստուած եղով, որպէս հաւաքամք զի ոչ մարդ աստուածացեալ քարոզեմ, այլ Աստուած մարդացեալ խոստովանիմք (ընդգծումը՝ Ա. Բ.)», **Վարդան Այգեկցի**, Գիրք հաստատութեան եւ արմատ հաւաքոյ, էջ 143:

48 Անդ:

49 «Կնիք Նաապոյ», էջ 143:

Միածին վասն կենաց աշխարհի: Փառաւորեմք զՈրդին, որ զինքն եղ վասն մերոյ փրկութեան» և հռչակում. «Եւ մեր որդիք և ժառանգորդք հաւարոց նոցա, քանզի նախանձաւորք նոցին ենք, զօրանամք հաւարովք և նգովիմք զԱրիոս, որ հայհոյեաց և ասաց, եթե Որդի չէր ի բնութենէ Տօր ծնեալ, այլ՝ արարեալ»⁵⁰:

Ընդհանրացնելով այդ ամենը՝ կարելի է պնդել, որ հերետոգականորեն մերժելով Որդի Աստծու վերաբերյալ արիոսական հայեցողական բոլոր մտակառույցները՝ վաղ շրջանի հայ հայրաբանական, ինչպես նաև հայ դավանաբանական գրականությունը հերետոգականորեն շարադրում և հաջորդաբար ներկայացնում է Ս. Երրորդության և անձնավորման ուղղադավան լուծումների մի ամբողջական շարք: Այդ դիրքերից Քրիստոսի աստվածային որակների հիմնավորմամբ հայ դավանաբանական գրականության մեջ արմատապես մերժվում են Որդի Աստծու արարված, այլագոյ, սահմանափակ և ժամանակային լինելու արիոսական հակաերրորդաբանական բոլոր լուծումները: Եւ այդ գործընթացում հայոց վարդապետները, հավատարիմ մնալով ավանդական երրորդաբանական սկզբունքներին, ելակերպային են համարել դավանաբանական այն հիմնարար ըմբռնումը, որ աստվածային Էությունը Եռանձնյա է միությամբ և Մեկ՝ բնությամբ և Էությամբ: Եւ քանի որ աստվածային անձերն անբաժան են առանձնության և անխառն՝ միասնության մեջ, հայոց վարդապետներն այդ հիման վրա անփոփոխ հռչակել են նաև Տիսու Քրիստոսի աստվածային Էության վարդապետությունը:

Այդ համարեքսրում միանգամայն բնական պետք է համարել նաև, որ Հայաստանի աշխարհի, եպիսկոպոսների, քահանաների, իշխանների և աշխարհականների անունից Արիոսն ու արիոսական հերձվածք բազմիցս «յամենասուրբ Երրորդութեան» անունից նգովվել են ինչպես հայոց հայրապետների և վարդապետների դավանաբանական թղթերում⁵¹, այնպես էլ Հայ եկեղեցու տեղական ժողովներում⁵²:

50 Անդ, էջ 369:

51 Տե՛ս «Գիրք Թղթոց», էջ 158, 160, 174, 177, 178, 213, 299, 397, 407, 437, «Կնիք Նաապոյ», էջ 53, 55, 136, 138 և այլն:

52 Տե՛ս «Գիրք Թղթոց», էջ 292, 297: