

ՆՈՎՆԱՆՆԵՍ ՆՈՎՆԱՆՆԻՍՅԱՆ

ՆԵՍՏՈՐԻ ՔՐԻՍՏՈՍԱԲԱՆԱԿԱՆ ՈՒՄՄՈՒՆՔԻ ՇՈՒՐՋ

Ներեկեղեցական հարաբերությունները ներքին պրամաբանությամբ, բովանդակությամբ ուղղակիորեն կապված են Կվյալ ժամանակաշրջանի քաղաքական, հասարակական, փոփոխական, ընկերային (սոցիալական), դավանաբանական եւ այլ հիմնախնդիրների հետ, որոնք շարք հաճախ փարբեր ձեւերով արտահայտվում են այդ հարաբերությունների զարգացման գործընթացում:

Կ. Պոլսի 381 թ. փիեզերաժողովից հետո կապադովկյան հայրերի ջանքերով հաղթահարվեց Մակեդոնի հերձվածը, սակայն ժամանակը ցույց տվեց, որ քրիստոնեական Եկեղեցին բավական ծանր փորձությունների պետք է ենթարկվեր մինչեւ վարդապետական ու դավանաբանական համակարգի վերջնական ամրագրումն ու ամրապնդումը: Միևնույն ժամանակ անհրաժեշտ է նկատվեց, որ ներեկեղեցական զարգացումները կախված էին քաղաքական իրադրությունից, որն էլ իր հերթին՝ առարկայական (օբյեկտիվ) ու ենթակայական (սուբյեկտիվ) գործոններից: Ուստի, Ե. դարի ներեկեղեցական հարաբերություններն աչքի ընկան քաղաքական բազմաթիվ վայրիվերումներով, Եկեղեցուն քաղաքական կամքի թելադրմամբ եւ Արեւմուտք-Արեւելք հարաբերությունների սրացմամբ¹:

Այդ պեսանկյունից նկատենք, որ Կ. Պոլսի 381 թ. փիեզերաժողովից հետո եկեղեցական պարմությունը բնութագրող պայմանների ուսումնասիրությունը գիտության համար հետազոտության հսկայական դաշտ է նաեւ մեր օրերում: Ներեկեղեցական խնդիրների հետազոտությանն ուղղված նման մոտեցումը հնարավորություն է ընձեռում վեր հանել Կվյալ ժամանակաշրջանին բնորոշ դավանաբանական սկզբունքները, դրանց շուրջ ծավալված քննարկումների ու վիճաբանությունների ու ճակատագրական, ինչպես նաեւ մեծապես նպաստում է փաստական (պարմական) նյութի ուսումնասիրության համապարասխան մեթոդաբանության ընարությանը եւ հիմք է հանդիսանում հոգևոր-կրոնական որո-

¹ Ներաբերի եւ դիպուկ դիտարկում ունի Գունլիֆ-Ջոնսը, ըստ որի՝ Նեստորի եկեղեցական բարձր դիրքը, այն է՝ Կ. Պոլսի պարբերաբան աթոռ, նպաստեց նրա հայացքների փարածմանն ու պեքսանդրյան աթոռի հակադրեցությանը. փն R. Gunliffe-Jones, A History of Christian Doctrine, Fortress Press, Philadelphia, 1981, էջ 132:

շակի երևույթների ու իրադարձությունների հասարակական, պատմական, քաղաքական դերն ու նշանակությունն արժեւորելու գործում:

Եկեղեցագիտության նորագույն պարմության մեջ հաճախ անսրբամիտ է այն հարցը, թե ինչ տրամաբանական կապ կար Նիկեայի և Կ. Պոլսի փիեզերաժողովներից հետո փեղի ունեցած զարգացումների ու ներեկեղեցական հաստատությունների միջև: Արդյո՞ք տրամաբանական կապ կար կապադովկյան հայրերի գործունեության և Նեստորի գաղափարախոսության միջև, ի՞նչ հարցերի էր փորձում պատասխանել Նեստորը, և վերջապես, ինչպե՞ս և ի՞նչ հանգամանքների բերումով փեղի ունեցավ անցումը երրորդաբանական վիճարանություններից քրիստոսաբանական բնանրկումներին:

Ըստ էության՝ քրիստոսաբանական վիճարանությունները երրորդաբանական բնանրկումների տրամաբանական շարունակությունն էին, դրանց անբաժան մասը: Աստվածաբան-եկեղեցագետ Արթուր Նոլլամն իր նախկին աշակերտ Ներբերտ Մելթոնի գրքի նախաբանում իրավամբ նկատում է, որ «Նիկեայի (առաջին) փիեզերաժողովը որոշեց, որ Քրիստոս իրապես Աստված է, իսկ Կ. Պոլսիներ (երկրորդ)՝ որ նա իրապես մարդ է... Նկատաբար, կար երկու տարբեր կարծիք՝ Քրիստոս կա՞ն մարդ է, կա՞ն Աստված»²: Աստվածաբանը նշում է, որ եկել էր այդ կարեւորագույն հարցին պատասխանելու ժամանակը. այս գործին լծվեցին անսրբայան և ալեքսանդրյան հայրնի աստվածաբաններն ու եկեղեցականները:

Սրան գուցահեռ՝ չի կարելի չնկատել նաեւ, որ Դ.-Ե. դարերում նոր որակ ստացավ քրիստոնեական աշխարհի աստվածաբանական ամենամշանավոր երկու կենտրոնների՝ Ալեքսանդրիայի ու Անտիոքի քաղաքական և գաղափարական հակամարտությունը: Ըստ հայրնի աստվածաբան Ջեյմս Օրրի՝ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու՝ նեստորականության դեմ ծավալած պայքարը պայմանավորված էր նաեւ երկու աթոռների թշնամական հարաբերությամբ և հակասությունների քաղաքական գործոնով³:

Կրելով ասորական դպրոցի ավանդույթների ազդեցությունը՝ Ալեքսանդրիայի աստվածաբաններն առավելապես շեշտը դնում էին Քրիստոսի աստվածային և անդրանցական (տրանսցենդենտալ) բնության վրա, երբեմն նույնիսկ անսրբամիտ Աստծո Որդու մարդկային բնությունը կամ այն համարում աստվածային բնությանը ձուլված: Ի տարբերություն Ալեքսանդրիայի դպրոցի՝ Անտիոքի աստվածաբանական դպրոցը, փոքր քանակությամբ ռացիոնալիստական մտնեցումներին, ընդգծում էր երկու բնությունների անկախությունն ու գործառական տարբեր-

2 M. Relton Herbert, A Study of Christology: The problem of the Relation of the Two Natures in the Person of Christ, Society for promoting Christian Knowledge, London, 1917, p. viii-ix.

3 Տե՛ս J. Orr, The progress of Dogma, Printed by R. And R. Clark limited, London, 1897, էջ 182:

րությունը⁴: Այնուամենայնիվ, պետք է նշել, որ աստվածաբանական մոտեցումների փոքրերությունը դեռևս բավարար չէր թշնամական հարաբերություններ ձևավորելու համար, սակայն, ինչպես հաճախ րեղի է ունենում ներեկեղեցական հարաբերությունների պարագայում, գաղափարական հակասությունները վեր են ածվում քաղաքական անլուծելի հակամարտության, որը եւ ունենում է իր բացասական անխուսափելի հետևանքները:

Ե. դարի 30-ական թվականներին աստվածաբանության ու եկեղեցագիտության պայմանության մեջ առավելապես հայրնի են իբրեւ նեստորական վիճաբանությունների ժամանակաշրջան, քանի որ Նեստորի վարդապետությունը բավական երկար ժամանակ քրիստոնեական աշխարհը պահեց թեժ քննարկումների եւ աստվածաբանական զարգացումների մթնոլորտում: Լինելով անրիոքյան աստվածաբանության հայրնի ներկայացուցիչներ Թեոդոր Մոպսուեստացու⁵ եւ Դիոդորոս Տարսոնացու գաղափարական հետևորդը՝ Նեստորի գաղափարները սկզբնական շրջանում լայն փարածում գտան Արևելքում: Կարճ ժամանակ անց Նեստոր-Այուրեղ քննարկումների եւ վիճաբանությունների արդյունքում քրիստոնեական աշխարհը որոշեց մերժել Նեստորի աստվածաբանությունը, մասնավորապես՝ քրիստոսաբանական ուսմունքը եւ բանադրել նրան⁶:

Նեստորի մեթոդաբանական ելակետերի իմացությունը եւ դրանց նկատմամբ համապարասխան մոտեցումների որդեգրումը հնարավորություն են տալիս խորամուխ լինել նեստորականության աստվածաբանական առանձնահատկությունների եւ քրիստոսաբանական ուսմունքի մեջ: Նստակ է, որ Նեստորը Քրիստոսի մեջ առանձնացրել է երկու փոքրեր սկիզբ կամ սկզբնավորություն՝ մարդկային եւ աստվածային: Քրիստոսի մարդկային բնության ապացույցը,

4 Տե՛ս **M. Relton Herbert**, *A Study of Christology: The problem of the Relation of the Two Natures in the Person of Christ*, էջ 26-28:

5 Այդ մասին առավել մանրամասն տե՛ս **R. Gunliffe-Jones**, *A History of Christian Doctrine*, էջ 131:

6 Մեզ հասած պատմական արժեքավոր վավերագրերն ու վկայությունները հավաստում են, որ հոգևոր գործունեության վաղ փուլում Նեստորը կանգնած է եղել ուղղափառության դիրքերում եւ, իբրեւ ուսյալ աստվածաբան, անհաշիվ պայքար է ծավալել աղանդավորական շարժումների դեմ: Այդ պայքարում Նեստորը ոչ միայն մեծ հաջողությունների է հասել՝ վերջ դնելով դրանցից շատերի գործունեությանը, այլեւ մեծ հեղինակություն ձեռք բերելով՝ դարձել է Կ. Պոլսի պարիսր: Կ. Պոլսում էլ եւս հրապարակ ներքեց քրիստոսաբանական նոր ուսմունք, որի շուրջ ծայր առած վիճաբանություններն ու փարածայնությունները, ի վերջո, հանգեցրին Ընդհանրական Եկեղեցու պառակլմանը: Եկեղեցագիտությանն այդ ուսմունքը հայրնի է «նեստորականություն» անվամբ: Թեւեւ հայրնի է Նեստորի վարդապետության հիմքը (Թեոդոր Մոպսուեստացու աստվածաբանական տեսությունը), սակայն սխալ կլինի ենթադրել, թե Նեստորը Թեոդորի վարդապետության սոսկ կրկնողն էր: Նախառակը՝ գործ ունենք միանգամայն նոր ուսմունքի հետ: Եթե Թեոդորն աստվածային ու մարդկային բնությունների միությունը ցույց տալու համար գործածում էր «միացում» եզրը, ապա Նեստորն էլ ավելի զարգացրեց այդ մոտեցումը՝ գործածելով «առանձին բնությունների հարաբերություն» կամ «առանձնավորական միություն» եզրերը. այդ մասին առավել մանրամասն տե՛ս **J. Orr**, *The progress of Dogma*, էջ 185-187:

1. Հիսուս Քրիստոս ունի երկու բնություն, որոնք միմյանցից էապես փարբերվում են, բայց ունեն անբակարելի և անխզելի «միություն»: Նեստորը բացարձակապես փարանջարում է Ասրված-Լոգոսի բնությունները:

2. Բնությունների «միավորումը» Նեստորը բնութագրում է իբրև «հարաբերական միություն» և պնդում, որ ասրվածայինի ու մարդկայինի «միավորումը» այնպիսին է, որ չնչին շեղման դեպքում կա՛ն ասրվածայինը կփոխվի մարդկայինի, կա՛ն երկուսը կմիաձուլվեն:

3. Այսպեղից էլ բխում է Նեստորի ասրվածաբանական եզրահանգումը.

ա. «Քրիստոս» կամ «Որդի»՝ երկու բնություն, որպեղ

բ. «Ասրված» և «Բան»-ը ասրվածային էություն են, իսկ

գ. «Մարդ»-ը կամ «Մանուկ»-ը՝ մարդկային⁸:

Քրիստոսաբանական լուծումներ առաջարկելիս Նեստորը մեծ ուշադրություն է դարձնում հասկացությունների ու եզրույթների բացարձայանը՝ նշելով, որ եզրաբանության ճիշտ գործածումը հնարավորություն է փալիս խուսանավել ասրվածաբանության բարդ ոլորաններում հայտնվելուց և սխալ եզրահանգումներից: Այսպես՝ նա պնդում էր, որ չի կարելի ասել, թե Հիսուս հարություն քվեց Ղազարոսին, քանի որ «Հիսուս» ասելով՝ նկարի ունենք լոկ մարդկային բնությունը, իսկ մարդն ի գորու չէ կենդանացնել մեռածին: Պեպք է ասել, որ «Լոգոսը» հարություն քվեց Ղազարոսին, քանի որ միայն ասրվածային բնությամբ օժրվածը կարող էր կենդանացնել մահացածին: Ներելելով այս շղթային՝ Նեստորը եզրահանգում է, որ խաչի վրա չէր կարող մահանալ Ասրված, այլ միայն մարդկային բնության կրողը՝ Հիսուս: Այսպեղ առավել ակներև է դառնում նեստորական վարդապետության պակասավոր բնույթը. ըստ Նեստորի՝ մահացած Հիսուսին մեռյալներից հարություն է քալիս ասրվածային Լոգոսը, իսկ սրանով առավել է ընդգծվում երկու բնությունների առանձնացումն ու բաժանված լինելը:

Նեստորական վարդապետության համաձայն՝ Քրիստոս-Լոգոսի խաչի վրա քառապելու դրույթն անքրամաբանական է և հակասում է Սուրբ Գրքին: Ի հակադրություն նեստորականության՝ Ս. Այուրեղ Ալեքսանդրացու քրեսակեպի համաձայն՝ Քրիստոսի մարդեղությամբ և խաչելությամբ մարդկությունը քրկագնվեց և ազաքազրվեց մեղքերից: Նակառակ դեպքում, պնդում էին կյուրեղյան ուղղադավան ասրվածաբանության հերետոքները, Հիսուս Քրիստոսի գործը երկրի վրա չէր համապաքասիանի այն առաքելությանը, որի մասին վկայում են Ասրվածաշունչն ու սրբազան ավանդությունը: Թե՛ Ս. Այուրեղ Ալեքսանդրացու և թե՛ Նեստորի համար էական նշանակություն ուներ Սուրբ Գրքի ճշգրիտ

⁸ Stii B. B. Болотов, Лекции по истории древней Церкви, т. 4, էջ 181-182. Philip Schaff, History of the Christian Church, vol. 3, էջ 716-717. OP. Aidan Nichols, Rome and the Eastern Churches, Edinburgh, 1992, էջ 31. J. W. C. Wand, A History of the Early Church, էջ 219-224:

մեկնությունը, եւ պարահական չէ, որ փոխադարձ նամակագրության մեջ երկու աստվածաբաններն էլ իրենց խոսքը հիմնավորում են Աստվածաշնչից մեջբերված հասկացումներով, ինչպես նաեւ սուրբգրային հասկացումների մեկնությամբ⁹: Վիճաբանող երկու կողմերն առանձնակի ուշադրություն էին դարձնում աստվածաբանական եզրերի գործածությանը, ինչպես օրինակ՝ «theotokos»-ը, որի մեկնության հարցում կողմերի դիրքորոշումներն ընդգծված փարամիպվեցին¹⁰:

Այս եզրի գործածության առնչությամբ՝ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու եւ Նեստորի քրիստոսաբանական վեճն ունեցավ մեկ այլ կարեւոր առանձնահատկություն եւս: Մինչ երկու նշանավոր աստվածաբանների գաղափարական բախումը՝ Մարիամ Աստվածածինն վերաբերող լուրջ քննարկումներ աստվածաբանության պարմության մեջ տեղ չէին գրել: Նեստորն անմասն չմնաց այդ հարցի քննարկումից եւս, քանի որ նրա քրիստոսաբանական ուսմունքի ելակետային, հիմնական հարցերից մեկն աստվածաբանության ու փրկագործության մեջ Մարիամի տեղի եւ դերի ճշգրտման խնդիրն էր: Կյուրեղ Ալեքսանդրացու աստվածաբանության մեջ «Աստվածածին» եզրն ուներ էական նշանակություն, քանի որ Աստված Բանի մարդեղության վարդապետության մեջ «մարմնով ծնունդը» որոշիչ նշանակություն ուներ: Ի փարբերություն Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու՝ Նեստորը պնդում է, որ Մարիամին «Աստվածածին» համարելը Սուրբ Գիրքը չիմանալու, աստվածաշնչյան լեզվին չբիրապելու արդյունք է, որն իր հերթին հանգեցնում է քրիստոսաբանական ոչ ուղղադավան եզրահանգումների: Դեռեւս Կ. Պոլսի պապրիարք դառնալու ժամանակ Նեստորը շարք հարակ արտահայտել էր իր դիրքորոշումը Մարիամի «կարգավիճակի» վերաբերյալ՝ նրան անվանելով «մարդածին» (anthropotokos)¹¹:

Նկրելով Թեոդոր Մոպսուեստացու աստվածաբանության հիմնական սկզբունքներին՝ Նեստորը Քրիստոսի երկու բնությունների միությունը համարում էր ոչ թե էութենական միավորում, այլ գույր նկարագրական, այլ կերպ ասած՝ նա պնդում էր, որ Աստծո Որդու աստվածային ու մարդկային բնությունները միավորվել են միայն «բառերի մակարդակում»: Այս պնդումն էլ հիմք տվեց Ս. Կյու-

9 Stén "J. P. Migne in Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca (PG)", vol. 75, 1st edition Paris, 1859 (reprint Turnhout 1991), 1369-1412; PL 48.1005-1040. **P. E. Pusey**, S. Cyrilli Alex. Epistolae Tres Oecumenicae, Oxford, 1875:

10 Այս եզրի գործածությունը բողոքի մեծ ալիք բարձրացրեց հոգևորականության ու ժողովրդի շրջանում: Նեստորի ներկայությամբ նրա իսկ հետևորդներից մեկը՝ Դորոթեոսը, եկեղեցում պապարագի ժամանակ բանադրանքով սպառնաց բոլոր նրանց, որոնք կգործածեն այդ եզրը: Բսկ Նեստորի հետ Անտիոքից Կոստանդնուպոլիս եկած Անաստասիոս քահանան բացահայտ քառուցում էր այն մասին, որ Մարիամը մարդ էր եւ, հետևաբար, նրանից չէր կարու Աստված ծնվել. փնհ **R. Gunliffe-Jones**, A History of Christian Doctrine, Fortress Press, էջ 132. նաեւ **J. Orr**, The progress of Dogma, էջ 185-18. **L. Robert Ottley**, The Doctrine of Incarnation, Kessinger Publishing, 2003, էջ 390-399:

11 Stén **F. Loofs**, Nestoriana, Halle, 1905, էջ 167, 191, 252:

րեղ Ալեքսանդրացուն՝ նոր մեղադրանքներ առաջադրելու Նեստորին՝ նշելով, որ վերջինս Բրիստոսի բնությունների միությունը չի դիտարկում իբրև իրականություն, այլ միայն որպես լեզվական խաղ՝ Ասրված Լոգոսի եւ մարդ Նիսուսի միավորումը բանավոր մակարդակում ցույց տալու համար: Շարունակելով զարգացնել իր տեսակետները՝ Նեստորը երկու բնությունների անջար լինելու մասին իր պնդումը փորձում է «ապացուցել» նիկեական հանգանակով՝ ալեքսանդրյան դպրոցի ներկայացուցիչներին ցույց տալով, որ իր վարդապետությունը հիմնվում է նաև ուղղադավան ասրվածաբանության վրա:

Տուրք տալով մեկնողական արվեստի անսահմանափակ հնարավորություններին՝ Նեստորը պնդում էր, որ նիկեական հայրերը հանգանակը կազմելիս բովանդակային շեշտը դրել են Ասրված Լոգոսի վրա, ով նախագո է, մարմին է առել, տառապել ու խաչի վրա տառապել է մարդկության փրկության համար: «Նիկեական հայրերը ոչինչ չեն ասել, թե ասրվածությունը ենթակա է տառապանքի կամ էլ նրա հետ համագո էությունն է ծնունդ առել», - քարոզում էր Նեստորը¹²: Միևնույն ժամանակ, յուրովի մեկնելով նիկեական հայրերի գրվածքները, նա պնդում էր, որ «Տեր», «Նիսուս-Փրկիչ», «Բրիստոս», «Միածին», «Որդի» բառերի օգտագործումը պատահական չէ, քանի որ դրանց մի մասը վերաբերում է ասրվածային, իսկ մյուս մասը՝ մարդկային բնությանը:

Նեստորական վարդապետության հիմնական սկզբունքների համաձայն՝ «Բրիստոս» կամ «Ասրծո Որդի» բառերն արտահայտում են մարդեղացած Փրկչի ասրվածային միակությունը: Նիսուսի մարդկային եւ ասրվածային բնությունները միավորվում են մեկ Բրիստոսի մեջ, սակայն շարունակում են կազմել երկու առանձին իրականություն: Այսպեղից էլ բխում էր Նեստորի ուսմունքի այն առանցքային եզրահանգումը, ըստ որի՝ քրիստոսաբանական հարցեր շարադրելիս Եկեղեցին պետք է մշտապես հաշվի առնի Բրիստոսի երկու բնությունների ու դրանց ազդեցության հանգամանքը: Տուրք տալով անունների մեկնարկեստին՝ Նեստորը հանգում է այն հետևությանը, որ «Բրիստոս» անունը ներառում է Նիսուս մարդուն եւ Ասրված Բանը, ուստի երկու բնությունները միավորող մեկ-միասնական առանձնավորություն (ἑνωστικός) է:

Այս տեսանկյունից էլ Նեստորը պնդում էր, որ քրիստոսաբանական հարցերում կողմնորոշվելու կարևորագույն նախապայմանը ճիշտ ելակետի ընտրությունն է. նա մեղադրում էր Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացուն վարդապետության սխալ ելակետի ընտրության ու ոչ ճիշտ արդյունքների հանգելու համար: Ըստ նրա՝ ապողինարականության եւ որդեգրականության սխալ եզրահանգումներն արդյունք էին ոչ ճիշտ ելակետերի ընտրության, քանի որ առաջինն իր քրիստո-

12 Տե՛ս անդ, էջ 295:

սաբանության մեջ կենտրոնական տեղ էր հատկացրել աստվածային Լոգոսին, իսկ երկրորդը՝ մարդ Հիսուսին: Նեստորը Ներակիղեսի գրքում մատնանշում է ելակերպյին այն «սխալները», որոնք «թույլ է տալիս» Կյուրեղ Ալեքսանդրացին: Համաձայն Նեստորի՝ Կյուրեղն իր քրիստոսաբանական մոտեցումների հիմքում դնում է բնությունների արարչի հարցը, այնինչ՝ ճիշտ կլինեք սկսել դեմքերի (հուն.՝ προσώπων) միությունից: «Լոգոսը չէ, որ իր մեջ կրում է երկվությունը, այլ մեր Տեր Հիսուս -Քրիստոս... Նրա մեջ տեսնում ենք բնութագրիչներն աստվածային Բանի, որն ունի հավերժական, անժամանակ ու անսահմանափակ բնություն, ինչպես նաև՝ մարդկությանը բնորոշ բոլոր հատկանիշները, որոնք են՝ արարված լինելը, անցողիկությունն ու սահմանափակությունը»¹³:

Փաստորեն, Նեստորը քրիստոսաբանական ելակերպերից առաջինը համարում էր Քրիստոսի մեջ երկու առանձին բնություններ ընդունելու հանգամանքը, քանի որ հակառակ դեպքում աստվածային փրկագործական առաքելությունը տեղի չէր ունենա: Քրիստոսի մեջ երկու առանձին բնությունները բացահայտվում են միայն հավաքքի աչքերով, ուստի Նա ունի երկու դեմք: Միևնույն ժամանակ նա չի մոռանում նշել, որ այդ երկու դեմքերը մեկ Քրիստոսի մեջ այլևս այն նույն էությունները չեն: Այլ կերպ ասած՝ Քրիստոս իր մեջ կրում է աստվածային Լոգոսը, սակայն ինքնին այդ Լոգոսը չէ, միևնույն ժամանակ Նա կրում է մարդկային սահմանափակությունը:

Նեստորական քրիստոսաբանության հիմնական առանձնահատկություններից է նաև այն, որ հստակ սահմանաբաժան է անցկացվում «Լոգոս», «Քրիստոս» և «Հիսուս» բառերի ու դրանց իմաստների միջև՝ նշելով, որ «Լոգոսը» չի կարող համարժեք համարվել «Քրիստոսին» և ոչ էլ «Հիսուս Նագովրեցուն»: Ըստ նրա՝ «Հիսուս» լոկ սովորական մարդ չէր, իսկ «Քրիստոս» իր հերթին արտահայտում է մարդկային ու աստվածային բնությունների կամ Լոգոսի և Հիսուսի խորհրդապաշտական միասնությունը: Նեստորական ուսմունքը նաև շեշտում է, որ «Քրիստոս» լոկ երկու բնությունների միությունը ցույց տվող բառ չէ, այլ այդ երկու իրականությունների միավորումը բացարձակ որոշակի փորձառություն:

Նեստորը փորձում է հիմնավորել, որ Քրիստոսի մեջ երկու դեմքերի առկայությունն ընդունելը դեռևս բավարար չէ Նրա առեղծվածային բնությո՞ւնը հասկանալու համար. տեսանելի իրականության մեջ Քրիստոսի՝ մեկ դեմքով հայտնվելը ցույց է տալիս, որ Նրա մեջ առկա ներքին երկու «դեմքերի միությունը» հանգեցրել է արտաքինապես տեսանելի մեկ միասնական դեմքի ի հայտ գալուն: Ներկայացնում է Նեստորը, Քրիստոսի մեջ առկա են ներքին եր-

¹³ Nestorius, The Bazaar of Heracleides, Ams Pr Inc, 1925, p. 225.

կու դեմքեր եւ մեկ արտաքին դեմք, որը ցույց է տալիս մարդկային ու աստվածային բնությունների միությունը¹⁴: Այսպես նա յուրահատուկ կերպով փորձում է գտնել իր իսկ կողմից ձեւավորած աստվածաբանական լաբիրինթոսի բանալին՝ շեշտելով, որ երկու բնությունների առկայության ընդունումը, այնուամենայնիվ, երկրորդական է մարմնավորված Քրիստոսի գոյության հանդեպ հավարքի համար:

Վերը շարադրվածից դժվար չէ նկատել, որ Նեստորի քրիստոսաբանական ուսմունքը մեծապես հիմնվել է հերմենևտիկական սեփական մեթոդի յուրովի ընկալման ու գործածման վրա, ինչն առավել բարդացնում էր դրա ընդունումը հասարակ մարդկանց շրջանում: Փիլիսոփայական-աստվածաբանական այս բարդ մտահանգումների պարզառով Նեստորը չցանկացավ հրապարակել քրիստոսաբանական իր լուծումները, այլ միայն քննարկել խնդրին քիչ թե շատ ծանոթ սահմանափակ թվով հոգեւորականների հետ: Ի տարբերություն նրա՝ Այուրեղ Ալեքսանդրացին գործում էր ճիշտ հակառակ եղանակով եւ առավել հասանելի լեզվով խոսում ոչ միայն հոգեւորականների, այլ նաեւ հասարակ ժողովրդի հետ: Ուստի, ընդունված է համարել, որ Նեստորի առաջ քաշած քրիստոսաբանական լուծումներն ավելի շատ հարցադրումներ առաջացրին, քան իրական լուծումներ տվեցին, որի հետեւանքով կարճ ժամանակ անց նրա փիլիսոփայական բարդ եզրահանգումները հիմք դարձան հոգեւորականության ու հասարակության շրջանակներից նրա վերջնական օտարման համար: Սակայն Նեստորի քրիստոսաբանության մեջ խնդիրը ոչ միայն նրա փիլիսոփայական բարդ լուծումներն էին, այլ նաեւ այն, որ միևնույն եզրը գործածում էր տարբեր իրողություններ ցույց տալու համար եւ դրանք բացատրելու գործընթացում երբեմն հանգում իրարամերժ եզրահանգումների: Այսպես՝ մարդկային ու աստվածային սկիզբները մարմնանշելու համար նա ընդգծում է երկու դեմքերի գոյության հանգամանքը («Տիսուս» եւ «Լոգոս»), սակայն դրանց միավորմամբ ձեւավորված նոր իրականությունը եւս անվանում է դեմք («Քրիստոս»):

Ավելորդ չենք համարում նշել, որ աստվածաբանական քննարկումներին անտեղյակ մարդուն առաջին հայացքից թվում է, թե գործ ունի երեք դեմքերի հետ: Տեսական այս հարցի վերջնականապես չպարզաբանված ու խճճված լինելն էլ հիմք հանդիսացան Այուրեղ Ալեքսանդրացու կողմից Նեստորին քննադատելու համար, որը եւ պաշտպանություն գտավ վերջինիս տեսական լուծումներին անհաղորդ մեծամասնության կողմից:

¹⁴ Տե՛ս **John McGuckin**, *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, NY, 2004, էջ 158:

Պերք է նշել նաև, որ քրիստոսաբանական իր ուսմունքը շարադրելիս Նեստորը չբավարարվեց միայն «ղեմքերի միության» վերաբերյալ պնդումներով, այլ սեփական աստվածաբանական համակարգի արդարացման նպատակով փորձ կատարեց գործածել փարբեր փեսակի համանմանություններ, հարկապես՝ նախորդ դարերի եկեղեցական հայրերի եզրաբանության գործածմամբ: Մասնավորապես՝ նա շեշտադրում էր կատարում կապադովկյան հայրերից Ս. Գրիգոր Նազիազանցու «փարբեր բնությունների» փեսական մտահանգման վրա: Սակայն, մյուս կողմից Նեստորը մերժեց Ս. Գրիգոր Նազիազանցու՝ քրիստոսաբանական հարցերում գործածած «խառնումն» եզրը (μυζις), որը նշանավոր հայրը կիրառել էր Դիոդորոս Տարսոնացու և Ապոդինարի միջև հավասարակշռված մոտեցում ցուցաբերելու համար: Նեստորի կողմից այդ եզրի գործածության բննադատությունը Կ. Պոլսում¹⁵ և Ալեքսանդրիայում ընկալվեց իբրև Դիոդորոս Տարսոնացու բննադատված՝ երկու Որդիների ուսմունքին փոքր փալու փորձ: Աստվածաբանական սեփական համակարգի հիմնավորման նպատակով փորձելով նորովի մեկնաբանել Ս. Գրիգոր Նազիազանցու փեսակերերը՝ Նեստորը Հերակլիդեսի գրքում գրում է. «Որդու դեմքն անհարական է, սակայն ինչպես զույգ աչքերի պարագայում, նա բաժանվում է մարդկային ու աստվածային բնությունների: Մենք չենք ճանաչում երկու Զրիստոս կամ երկու Որդի, երկու Միածին կամ երկու Տեր: Մենք չենք ասում մեկ Որդի և մեկ այլ Որդի, առաջին կամ երկրորդ Զրիստոս, այլ՝ միակ և մեկ Զրիստոս, ով ճանաչվում է արարված և անսերտ բնությամբ»¹⁶: Ինչպես ժամանակին Դիոդորոս Տարսոնացին փորձում էր հերքել իրեն առաջադրված մեղադրանքները, համաձայն որոնց՝ «ղեմքերի միությունը» չի նշանակում երրորդ դեմքի առկայություն, այնպես և Նեստորը հերքում էր իրեն վերագրվող քրիստոսաբանությունը. աստվածաբանական գրվածքներում նա չէր կարողանում հստակ ձևակերպել իր փեսակերերը, որը և ծնում էր հակազդեցություն:

Բնական է, որ Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին չէր կարող անտարբեր մնալ աստվածաբանական այնպիսի կարևոր վիճաբանության նկատմամբ, ինչպիսին նեստորականությունն էր, և որը լուրջ մարտահրավեր էր ներել Ընդհանրական Եկեղեցուն: Կարելի է վստահաբար պնդել, որ Հայ Եկեղեցին ուղղակիորեն իր վրա զգաց նեստորական վարդապետության ազդեցությունը՝ սկսած Ե. դարից, որը շարունակվեց հետագա դարերում ևս՝ բյուզանդական ու պարսկական քաղաքական հակամարտության շարակարգում: Նեստորականության

15 Կ. Պոլսում խնդիրն առավել բարդացավ նաև այն պատճառով, որ այն Ս. Գրիգոր Նազիազանցու պատրիարքական նախկին աթոռն էր:

16 Nestorius, *The Bazaar of Heracleides* (Ams Pr Inc, 1925), p. 323. նաև՝ F. Nau, *Le Livre de Heraclide de Damas*, Paris, 1910, էջ 206:

առաջադրած քրիստոսաբանական մտրեցումներն էականորեն փարբերվում էին ուղղադավան աստվածաբանությունից, որով և հակադրվում էին ինչպես Ընդհանրական, այնպես և Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու կողմից որդեգրած վարդապետությունը:

Ժամանակի հայ աստվածաբան-վարդապետները խորը վերլուծության ենթարկեցին նեստորական վարդապետությունը. նրանք ցույց տվեցին Նեստորի անսխեմային դպրոցի ներկայացուցիչներ Դիոդորոս Տաքսոնացու և Թեոդորոս Մոպսուեստացու գաղափարական ժառանգորդ լինելը, դրա հիման վրա քննադատեցին նրա՝ Հիսուս Քրիստոսի մարդկային բնության «ինքնուրույն կեցության» վարդապետությունը¹⁷: Հայ Եկեղեցու ու նրա վարդապետների դիրքորոշումն էական նշանակություն ուներ Ընդհանրական Եկեղեցու կյանքում. իր հականեստորական պայքարի շնորհիվ մեր Եկեղեցին երբեմն հայտնվում էր Ընդհանրական Եկեղեցու ուշադրության կենտրոնում¹⁸:

Հայ Եկեղեցու հականեստորական ու հակաերկրնակ դիրքորոշման փաստը կարելի է հավաստել նաև հայ հոգևոր դասի հետ «կյուրեղյան կուսակցության» պարագլուխներ համարվող Ավակիոս Մելիքինացու և Ռաբուլաս Եղեսացու¹⁹, ինչպես նաև Կ. Պոլսի հականեստորական Պրոկղ պապրիարքի²⁰ հետ ունեցած թղթակցությամբ, ինչը մեկ անգամ ևս վկայում է, որ «Հայ Եկեղեցու դավանաբա-

17 Տե՛ս **Մաղաքիա արք. Օրմանեան**, Ազգապատում (Հայ Ուղղափառ Եկեղեցույ անցքերը սկիզբէն մինչև մեր օրերը յարակից ազգային պարագաներով պարմումս), հր. Ա., Մ. Էջմիածին, 2001, էջ 356:

18 **Ն. Գ. Ադոնց**, Մաշթոց և նրա աշակերպները ըստ օրար աղբյուրների, Երկեր, հր. Բ., Երևան, 2006, էջ 10: Արշակ Տեր-Միքելյանը Հայ Եկեղեցու դիրքորոշումը բացատրելով քրիստոնեական հավատի նկարմամբ ունեցած ավանդական մտրեցմամբ՝ հավաստում է. «...այդ է պարման, որ հայք ոչ մի գոհաբերությունից չեն խուսափել, եթե բանը հասարակաց և եկեղեցուն է վերաբերել... Նոքա հասուն խաղաղեամբ են վարուել ոչ միայն ամենամեծ, այլ նոյն իսկ արարքուստ աննշան երեւոյղ խնդիրներում, զի եկեղեցական հարցերում մեծ և փոքրի, ծանր ու թեթեւի խորութիւն չի եղել և չկարել լինել»։ **Ա. Տեր-Միքելեան**, Հայաստանեայց Եկեղեցին և Բիւզանդեան ժողովոց պարագայք, Մոսկուա, 1892, էջ 98:

19 Տե՛ս «Գիրք Թորոց», Երուսաղէմ, 1994, էջ 49-59: Հիմնահարցի հետ կապված՝ չափազանց հետաքրքիր է նաև պարմահայր Մովսէս Խորենացու հաղորդած փեղեկությունն այն մասին, թե Եփեսոսի փեղեկաժողովում Սահակ Կաթողիկոսի ու Մեսրոպ Մաշտոցի բացակայության պարմառով «...նրանց գրեցին Կյուրեղ Ալեքսանդրացին, Պրոկղոս՝ Կոստանդնուպոլսի և Ավակ՝ Մելիքիների եպիսկոպոսները, նրանց զգուշացնելով, որովհետև լսել էին, թե չարափառ աշակերպներից ոմանք եկել էին Հայոց աշխարհը՝ իրենց հետ վերցնելով Թեոդորոս Մամուեստացու գրքերը, որ Նեստորի ուսուցիչն էր եղել և Թեոդորի աշակերպը»: Յավոք, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու հիշյալ թուղթը մեզ չի հասել, ինչը թույլ չի տալիս խոսել նաև ականավոր աստվածաբանի՝ Հայ Եկեղեցու հայրերի հետ ունեցած աստվածաբանական երկխոսության մասին. փնհ **Մովսէս Խորենացի**, Հայոց պատմություն, Երևան, 1981, էջ 427:

20 Տե՛ս նաև "Sacrorum conciliorum nova amplissima collectio" (ed. by J.-D. Mansi), T. IX (anni 536-590), Austria: Graz, 1960, էջ 86-87. **Կ.-Ջ. Հեֆել**, Conciliengeschichte, Bd. II, էջ 286 և այլն: Արժանատիշարակ է նաև Մաղաքիա արք. Օրմանեանի այն պնդումը, թե Պրոկղը չէր կարու Հայոց Հայրապետին գրել Եփեսոսի ժողովից անմիջապես հետո, քանի որ նա Կ. Պոլսի պապրիարք է դարձել միայն 343 թ. (փնհ **Մաղաքիա արք. Օրմանեան**, Ազգապատում, հր. Ա., էջ 357-358):

նության կյուրեղյան խարիսխը ավանդ է Եփեսոսի ժողովից»²¹: Այդ իրողությունը փաստվում է նաև հայ դավանաբանական գրականությամբ, որտեղ հակա-նեսարական քրիստոսաբանությունը կառուցված է ինչպես Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու, Ս. Բարսեղ Կեսարացու, Ս. Գրիգոր Աստվածաբանի, Ս. Նովիան Ոսկերեքանի, Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու, Տիմոթեոս Կուզի եւ եկեղեցական նշանավոր այլ գործիչների, այնպես եւ Հայ Եկեղեցու հայրերի դավանաբանական հիմնարար նշանակություն ունեցող աշխատությունների հիման վրա²²:

Հայ Եկեղեցու աստվածաբաններն ու վարդապետները, հանդես գալով Բան-մարմին աստվածաբանական ուղղադավան մեկնության դիրքերից, հավաստում են, որ այն ուղղակիորեն բխում է իրական անձնավորման վարդապետությունից, որի մասին Գրիգոր Լուսավորիչը գրել է. «...զի մարմնացաւ Որդին»²³: Հիմք ընդունելով այդ եւ ուղղափառ այն հավատամբը՝ «...Որդու գալստյան ճշմարտությունը Աստվածորդու մարմնավորված ծնունդով»²⁴ է փաստվում, որովհետեւ «...Նա իջավ եւ Իր աստվածությունը խառնեց մեր մարդկային բնության հետ, անմահը՝ մահկանացուի հետ, որպեսզի բոլոր մարդկանց Իր աստվածության անմահությունից անբակբայի դարձնի»²⁵:

Հայ Եկեղեցու հայրերը, բնադասարանով երկու բնության հավատամբը, մերժում են նաև այն պնդումը, թե մարդկությունից հետո Քրիստոսի բնությունները մնացել են նույնը, այն, ինչ էին մինչև անձնավորումը: Եւ ի հակադրություն դրա՝ առաջադրել են քրիստոսաբանական ուղղադավան ամբողջական մի ուսմունք, որի ելակետ է համարվել Քրիստոսի անխառն ու անշփոթ բնութենական անձնավորումը: Սա կարելի է փաստել հայ դավանաբանական գրականության մեջ արձանագրված հետևյալ պնդումով. «Քանզի Բան մարմնացեալ եւ միացեալ, նոյնպէս մարմինն աստուածացեալ, եւ ոչ փոփոխեալ յանմարմնութիւն»²⁶:

21 Ն. Գ. Ադոնց, Մաշթոց եւ նրա աշակերպները ըստ օրար աղբյուրների, էջ 33-34:

22 Տե՛ս «Կնիք հաապոյ Ընդհանուր Սուրբ Եկեղեցոյ յուղափառ եւ սուրբ հոգեկիր հարցն մերոյ դասանութեանց յատուրս Կոմիտաս Կաթողիկոսի համահաւաքեալ» (նրաւր. Կարապետ եպս. Տէր-Մկրտչեանի), Ս. Էջմիածին, 1914, էջ 118, 121-122, 134-135, 210, 367, 370. «Գիրք Թղթոց», էջ 10-24, 25-27, 406, 437-440, 490, 560-561:

23 «Սրբոյ Նորն մերոյ երանելոյն Գրիգորի Լուսավորչի Յաճախապարտում ճառք լուսաւորք», Ս. Էջմիածին, 1894, էջ 19: Նույն է նաև Նովիան Մանդակունու մոտեցումը, որը Հիսուս Քրիստոսի մասին գրում է. «...իջեալ, աւել, մարմնացաւ, մարդացաւ, ծնաւ կարարեղապէս ի Մարիամայ՝ ի սուրբ Կուսէն»։ «Կնիք Հաապոյ», էջ 131:

24 «Սուրբ Գրիգորի վարդապետությունը», Էջմիածին, 2007, էջ 78-79:

25 Անդ, էջ 83:

26 «Գիրք Թղթոց», էջ 569: Երկաբնակ վարդապետության էությունը բացահայտում է նաև հայ աստվածաբանների այն պնդումը, թե այդ պարագայում «Բանն Աստուած չէ իրացնում մարդկային բնութիւնն եւ իւր զգայարանը դարձնում, այլ իւրաքանչիւր բնութիւն մնում է յինքեան, պահելով իւր գոյակերպութիւնը: Աստուածութիւնն յինքն չէ ձգել զմարդկութիւնն եւ մարդկութիւնը չէ վերամբարձել աստուածային բարձրութեան, այլ երկուքն եւս պարզապէս մնացել են Քրիստոսի անձնաւորութեան մէջ, այսինքն՝ աստուածային եւ մարդկային բնութիւնք կապակցուել են միջնորդով՝ Քրիստոս անհաղթ մէջ»։ Ա. Տէր-Միքէլեան, Հայաստանեայց Եկեղեցին եւ

Ընդհանրացնելով՝ նշենք, որ քրիստոնեական աշխարհը խոռվվող նեստորական վիճաբանությունների ընթացքում Նայ Եկեղեցին գործուն մասնակցություն է ունեցել ուղղադավան քրիստոսաբանության հիմնարար սկզբունքների պաշտպանության գործում և հանդես է եկել Նեստորի ու նեստորականության համակարգային քննադատության դիրքերից: Նայ Եկեղեցին Նեստորին բնութագրել է «ախարացեալ», «ուրացող», «պիղծ», «մարդադաւան», «չարափառ»²⁷ և այլ բառերով, քանի որ «...գողորմելին Նեստոր թէպէր և ամպարշտեաց, այլ ինքն գոժոխսն ժառանգեցոցանել, փոխումն արարմանն ոչ կարացաւ աւանդել աշխարհի. այլ ժողովեալքն ի Քաղկեդովնի զՆեստորին և գլովից այլոց հերձուած գաղտագողի և սողեցոցանելով մոծին, և այսու պարբերցին զպարգամիրս: Զի Նեստորն ամպարիշտ՝ զԱստուածածինն ձայն՝ ի վերայ կուսին ուրացաւ, իսկ նոքա խոստովանին, և այսու մոլորեցոցին զբազումս, որք ոչ կարէին գիրել զմիրս գրոց սրբոց. զի թէպէր և ձայնքն ուրիշ են, այլ միրքն զնոյն բերեն զՆեստորին: Զի Նեստոր ամպարիշտ՝ մարդ սոսկ ասաց զՔրիստոս, շնորհաւ արժանաւորեալ փաճար Բանին Աստուծոյ լինել»²⁸:

РЕЗЮМЕ

На основании первичных источников церковной истории автор анализирует основные христологические концепции христологии Нестория и пытается проследить его развитие на протяжении его жизни. Автор показывает, что Несторий был под влиянием основных богословов Антиохийской школы - Диодора Антиохийского и Феодора Мопсуестского, хотя позже он разработал свою собственную догматическую систему.

В своей догматической системе Несторий указывает на существование двух различных начал во Христе - божественного и человеческого. Следовательно, эти два начала должны иметь свои соответствующие природы и появляться в различных видимых граней (просопон). В то же время автор показывает, что Несторий отрицает существование двух Христов, а признает одного Христа с двумя природами. Вот почему Несторий использует термин Theotokos в другом смысле чем Кирилл Александрийский, который позже стал одной из причин для его обвинения.

В этой статье автор делает свои выводы в основном на работе Нестория - Книги Гераклидеса, которую Несторий закончил в изгнании. Эта книга

Բիւզանդեան ժողովոց պարագայք, էջ 100-101:

27 Տե՛ս անդ, էջ 68, 177, 534-535, 583:

28 «Գիրք Թղթոց», էջ 259:

иллюстрирует многие идеи Нестория про просопон, ипостаси и личности Христа и показывает, что многие из его идей были неверно истолкованы при его жизни и после.

Отцы Армянской Церкви ясно и четко выступили против доктрины Нестория и осудили его догматические подходы по отношению ко Христу, Марии и показали, что его теология не православная и противоречит учению отцов Вселенской Церкви и Армянской Церкви.

SUMMARY

Based on the primary sources of Church history the author analysis the basic Christological concepts of the Christology of Nestorius and tries to trace its development along his lifetime. The author shows that Nestorius was influenced by basic theologians of Antiochean school, Diodorus of Antioch and Theodorus of Mopsuestia though later he developed his own dogmatic system.

In his dogmatic system Nestorius indicated the existence of two different origins – divine and human in Christ. Consequently, these two origins should have their respective natures and appear in different visible faces (prosopon). At the same time author shows that Nestorius denies the existence of two Christs but one Christ with two natures. This is the reason why Nestorius uses the term Theotokos different from that of Cyril of Alexandria which later become one of the reasons for his accusation.

In this article the author makes its conclusions basically on the work of Nestorius, Book of Heraclides which he completed in his exile. This book illustrates many ideas of Nestorius on the prosopon, hypostasis, and personality of Christ and shows that many of his ideas were misinterpreted during his lifetime and after.

Armenian Church fathers clearly and expressly opposed to the doctrine of Nestorius and condemned his dogmatic approaches concerning Christ, Mary and showed that his theology is not orthodox and contradicts to the teachings of the Universal and Armenian Church Fathers.