

ԱՎԵՏԻՍ ԲԱԼԱՇՅԱՆ
փիլիսոփայական գիտ. թեկնածու, դոցենտ

**ՆԱՅ ԵԿԵՂԵՅԻՆ ՄԻԱՊԵՏԱԿԱՆ ՆԵՐՉՎԱԾԻ
ԴԱՎԱՆԱԲԱՆԱԿԱՆ ԷՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ**

Գ. դարի հակաերրորդաբանական դավանաբանական (դոգմափիկ) հոսանքների նկատմամբ Նայ Եկեղեցու դիրքորոշման գիտափնտհանական ուսումնասիրությունը մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում: Եւ ոչ միայն այն պարճառով, որ վերջինս միտված է լուսաբանելու դարաշրջանի հելլենիստական փիլիսոփայության եւ քրիստոնեության խորացող ու զարգացող փոխհարաբերությունը: Նիմնահարցի ուսումնասիրությունը կարեւոր է հարկապես նրանով, որ այն թույլ է տալիս ամբողջացնելու դարաշրջանի ներեկեղեցական հարաբերությունների զարգացման ընթացքի վերաբերյալ Նայ Եկեղեցու դիրքորոշումը, հավասարապես նաեւ՝ գնահատելու վաղ Եկեղեցու հավաքային տարբեր զարգացումների նկատմամբ Նայ Եկեղեցու աստվածաբանական սկզբունքային վերաբերմունքը:

Նայ Եկեղեցու պարմաստվածաբանական եւ դավանաբանական վավերագրերը հավասարում են, որ հայ աստվածաբաններն ու վարդապետները ոչ միայն քաջածանոթ են եղել քրիստոնեության առաջին դարերի եկեղեցական-դավանաբանական պայքարին, այլեւ համապատասխան վերաբերմունք են որդեգրել դրանց, այդ թվում՝ միապետական հակաերրորդաբանության նկատմամբ: Փաստական նյութի իսպառ բացակայության պարագայում, ինքնին հասկանալի է, անհնար է հաստատել կամ մերժել Նայաստանում միապետական հերձվածի գոյությունը կամ գործունեությունը: Եւ եթե նկարի ունենանք այն իրողությունը, որ միապետական հակաերրորդաբանությունը հիմնականում տարածված է եղել Նոմեական կայսրության առանձին տարածաշրջաններում, առավել հավանական է՝ հայ իրականության մեջ այն տարածում չի գրել: Սակայն հայ աստվածաբանական մարենագրության վերլուծությունը թույլ է տալիս վեր հանել այդ հիմնահարցի շուրջ ծավալված քննարկումների պարճառները: Կարծում ենք՝ այդ ոլորտում կարելի է առանձնացնել բազմագործոն նախադրյալների մի ամբողջական շարք:

Այդ համակարգում առաջին հերթին պետք է հիշատակել Դ. դարի երրորդաբանական վիճաբանությունների հարուցած խնդիրները, քանի որ դավանաբանական վիճաբանությունների այս փուլում ոչ միայն կրկին ասպարեզ ներվեցին Գ. դարի հակաերրորդաբանական հոսանքների դավանաբանական

հիմնադրությունները, այլև դավանաբանական զարգացման արդյունքում յուրահատուկ «վերածնունդ» ապրելով՝ միանգամայն նոր տեսք ստացան միապետական հակաերրորդաբանության երկու հոսանքների հիմնական գաղափարները: Երկրորդ՝ Գ. դարի հակաերրորդաբանական այս հոսանքներին հայաստանական միությունը կարող էր առնչվել նաև միջնորդավորված՝ Գ. դարի ջապագովական գրականության (մասնավորապես Կոնստանդնուպոլսի, Որոգինեսի, Տերտուլիանոսի, Դիոնիսիոս Ալեքսանդրացու, Գրիգոր Սքանչելագործի) հակամիապետական բնագրերի, ինչպես նաև Դ. դարի եկեղեցական մատենագրության և հայրերի (Եսեբիոս Կեսարացի, Աթանաս Ալեքսանդրացի, Բարսեղ Կեսարացի, Գրիգոր Մարվադաբան, Գրիգոր Նյուսացի) երրորդաբանական երկերի ու մեկնությունների հայացման միջոցով: Եւ երրորդ՝ գործնական քննադատության հիմնական հայեցակարգ մշակելու թելադրանքով, որը բնականաբար ենթադրում էր եկեղեցական ավանդությանը հակադիր ընդդիմադիր երրորդաբանական հոսանքների համակումանի քննական արժեւորում:

Կարծում ենք՝ այդ ամենն էլ դարձել է պարզապես, որ Դ.-Է. դարերի հայաստանական միությունը, դավանաբանական ժողովածուները և մեկնողական գրականությունը համակարգված անդրադարձ են կատարել միապետական հերձվածի¹ դավանաբանական էության քննական արժեւորմանն ու մերժմանը: Այդ քննադատության հարկ է մատնանշել, որ հայաստանական միության ու շաղկապության չի վրիպել նաև հիմնահարցի վերլուծության գործում առանցքային նշանակություն ունեցող այն փաստը, որ ժամանակի աստվածաբանական

1 Հակաերրորդաբանական այս շարժման անվանադիր Տերտուլիանոսը «monarchian tene-mus»-ը (հուն.՝ monarchia - միապետ, **միակ**) ստուգաբանում է «**միակ** Աստծո դավանանք» նշանակությամբ և պնդում, թե միապետական «անունը լիովին համապատասխան է հերձվածի էությանը»։ Գրք. **Q. S. F. Tertullianus**, *Adversus Praxean / Tertulliani Quinti Septimii Florent*, *Quae Supersunt Omnia*, t. II, «Continens Libros Polemicos et Dogmaticos» (ed. Franciscus Oehler), Lipsiae, 1865, cap. III, էջ 656-657: Իսկ Եպիփանիոս Կիպրացին այս շարժումը համարում է «պոզիտիվիստական»։ Գրք. **S. P. N. Epiphanius**, *Panarion, sive Arcula adversus octoginta haereses / J.-P. Migne*, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (այսուհետ՝ PG), t. XLIII, Paris, 1863, lib. II, t. II (haer. LIV, «Contra Noetianos»), col. II, էջ 964: Եկեղեցագետներից ու աստվածաբաններից շատերը պնդում են, թե «միապետական հոսանքը հրեաքրիստոնեական միաստվածության բացարձակ հակադրությունն է ուղղափառ երրորդաբանությանը» (Գրք. **Д. Гусев**, *Ересь антиринитаріевъ третьяго века*, էջ 79-82. **Ch. F. Baur**, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, էջ 451-452. **H. Hagemann**, *Die Roemische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, Freiburg im Breisgau, 1864, էջ 460-261. **E. Ch. Hay**, *Text-Book of the History of Doctrines*, vol. 1 / «History of doctrines in the Ancient Church», էջ 163. **J. Hergenroether**, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, bd. 1. «Die Kirche in der antiken Kulturwelt. Mit einer Karte», էջ 238. **J. N. D. Kelly**, *Early Christian Doctrines*, էջ 96-97. նաև՝ «Early Cristian Creeds», էջ 156-157. **A. Neander**, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, bd.1, էջ 172-173. **F. X. Funk**, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, էջ 221 և այլն): Ա. Համուկը, հակառակը, գրում է, որ այդ ամենը շարժման էությունը չի արտացոլում, քանի որ հակաերրորդաբանական այս հոսանքում մեծ թիվ են կազմել նաև երկաստվածության (դիթեիստ) դավանողները։ Գրք. **А. Гарнак**, *История догматов*, ч. I, «Возникновение церковного догмата / Раннее христианство», том II, М., 2001, էջ 220: Եւ չնայած վիճաբանական բնույթին՝ «միապետական» անունը շրջանառվում է նաև արդի եկեղեցագիտության և աստվածաբանության մեջ:

որոնումներն աչքի են ընկել ընդգծված փարամիությունը, որը եղել է անարիկ մշակույթի, փիլիսոփայական-լուսական մարքի և միաստվածության փարքեր ըմբռնումների խաչավորման արդյունքը: Այդ պարճառով նշված շարժումները պարմականորեն երկչափ արժեւորում են պահանջել, քանի որ եթե դասական անարիկ շրջանի չափանիշներով պարմական այս փուլի «...*հեթանոսական դպրոցներում և հայրաբանության շրջանակում փիլիսոփայության, աստվածաբանության և խորհրդապաշտության սերտաճումը, ակնհայտորեն երբևէ չէր ևս անկում, ապա դասական միջնադարի առաջադիմող չափանիշներով փիլիսոփայության աստվածաբանացումը և այդ ճանապարհով նրա հարմարեցումը նոր՝ «եկեղեցական» մշակույթի պայմաններին, ակնհայտորեն առաջադիմական էր*»²:

Ներաքրքիր մեկ փաստ էս. պահպանված վավերագրերի վերլուծությամբ կարելի է պնդել, որ ավանդական (եկեղեցական) ուղղափառ երրորդաբանական դավանաբանական ըմբռնումներին հետամուտ հայ աստվածաբաններն ու վարդապետները միապետական հակաերրորդաբանության դինամիստական հոսանքի էությունը քննարկել են երկու մակարդակով՝ նախ որպես ավանդությանը հակադիր երրորդաբանական «մրավոր» շարժում, երկրորդ՝ որպես դարաշրջանի քրիստոնեական «մրավորական խավի» կողմից ժամանակի փիլիսոփայական-լուսական մարքի մարտահրավերներին դիմակայելու և հավաքը «անհավասական ու կոռ համակարգի փլուզում» շարադրելու փորձ:

Համեմարելով հեշտ է համոզվել, որ այդ մոտեցումները լիովին համարժեք են դարաշրջանի մրցակցող աստվածաբանական խմբավորումների վերաբերյալ եկեղեցական ավանդական մոտեցումներին: Կարող ենք նկատել նաև, որ այս պարագայում ևս առնչվում ենք միևնույն օրինաչափությանը, քանի որ հայ աստվածաբանությունն այդ ճանապարհով պայքարել է հավաքին հակադրվող խորք և օտար բոլոր պաշտամունքների ու մշակութային համակարգերի դեմ: Այդ պնդումը փաստելու միտումով անդրադառնանք դինամիստ միապետական հակաերրորդաբանության ամենաակնառու ներկայացուցիչներից մեկի՝ Պողոս Սամոսարցու համակարգի ընդհանրական և Հայ Եկեղեցու աստվածաբանական արժեւորումների համեմատականին:

Հայրնի է, որ Պողոս Սամոսարցու երրորդաբանական համակարգը դինամիստական հակաերրորդաբանության բարձրակերտ է: Եկեղեցական մարենագիրները միահամուռ են նաև այն հարցում, որ այդ պարճառով Անրիոքի երբեմ-

2 Стів Г. Г. Майоров, Формирование средневековой философии, М., 1979, т. 7-8: Կարծում ենք՝ այդ գործընթացի օրգանական լրացում պետք է համարել այն փեսակերը, ըստ որի՝ նշված պայմաններում ազատ զարգացման լիակատար հնարավորություն ստացան նաև աստվածաբանական նոր ձևավորվող հոսանքները և ուղղությունները, իսկ հակազնոստրիկյան աստվածաբանական միտքը «...*պաշտպանեցին և սկեցին մրավոր հեթանոսության նոր ուժերը*». А. Спасский, История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (В связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о Св. Троице), Сергиев Посад, 1914, т. 30:

նի նվիրապետը եղել է ավանդական երրորդադասականության ամենավրանգավոր եւ ամենաարմարական հակառակորդներից մեկը, որի «...մասին հիշել են եւ արիոսական, եւ նեստորական հուզումների ու վեճերի ժամանակ, եկեղեցական գործիչներից ոմանք նրան են մեղադրոք համարել Նեստորի հերձվածի համար, անգամ զուգահեռներ են անցկացրել նրա ու Նեստորի ուսմունքների միջև»³:

Այս հարցում լիովին համահունչ է նաեւ Հայ Եկեղեցու աստվածաբանական դիրքորոշումը: Ընդ որում, քննարկվող շարակարգում արժեքավոր է հարկապես այն փաստը, որ ամենեւին չսահմանափակվելով արտաքին նմանություններն արձանագրելով՝ հայ վարդապետներն իրենց պարզին են համարել ցույց տալ նաեւ այդ երկու հերձվածի օրգանական կապը: Այսպես՝ «երկու բնության» մասին անտիոքյան աստվածաբանի հերձվածող ուսմունքի նկատմամբ Հայ Եկեղեցու դավանաբանական դիրքորոշումն ընդհանրացնելով՝ Կոմիտաս Կաթողիկոսը հավասարում է, որ կաթողիկե եւ առաքելական Եկեղեցին նգովել, այլ հերձվածողների հետ իր շարքերից «արտաքս է ընկել» նաեւ Պողոս Սամոսարցուն, քանի որ վերջինս դավանել է «...յերկուս բնութիւնս եւ յերկուս կերպարանս ի Զրիարոս Յիսուս յէր միատրութեան տնօրէնութեանն ի Սուրբ Կոստէն, որ լինին յայրնապէս երկու անձինք»⁴: Հայ աստվածաբանները Պողոս Սամոսարցու վարդապետությունը «ամբարիշտ հերձուածների (այդ թվում նաեւ՝ Լեոնի տոմարը)» շարքում են դասել նաեւ այն պարճառաբանությամբ, որ եթե «...երկու բնութիւն էր ի Զրիարոս ըստ... Սամոսարացոյն նախ քան զհաւն եւ մարդկային բնութեամբն կրեաց զամենայնն եւ թաղեցաւ, եւ ապա աւտոուածային բնութեամբն յարեաւ: Այս ըստ նոցա խորհելոյն ցուցանէ, թէ զերեզմանն է աւտոուածածին փոխանակ կուսին Մարիամայ»⁵: Եւ այս հարցում դավանաբանական անփոփոխ սկզբունք հռչակելով «...հաւատով եւ յոյսով փառաւորեմք զաւտոածութիւնն հանդերձ մարմնատրութեամբն, եւ զմարմնատրութիւնն հանդերձ աւտոածութեամբն»⁶ հավաքամբը՝ Հայ Եկեղեցին Պողոս Սամոսարցու աստվածաբանական լուծումները որակել է «խուղների կործանման սերմ», այն դարապարտել եւ նգովել որպէս «...խորամանկութիւն չարին, անքուն ակամբ

3 Դ. Гусев, Ересь антиринитаріевъ третяго века, Казань, 1872, էջ 122-123:

4 «Գիրք թղթոց», Երուսաղէմ, 1994, էջ 409:

5 Վարդան Այգեկցի, Գիրք հասարակութեան եւ արմար հաւաքոյ (քնն. բնագ.), Երեւան, 1998, էջ 211-212: Հայոց վարդապետները համակարծիք են եղել նաեւ այն հարցում, որ անթույլատրելի է Զրիարոսին «սոսկ մարդ առել եւ կամ միայն՝ սոսկ Աստուած», ինչպէս որ դա կատարվում է «Նեստորի եւ Լեոնի եւ Պաղեսայ Սամոսարացոյն» կումից: Նրանք ուղղադավան վարդապետությանը «հարիւր» են համարում միայն «մարմնացեալ Բան» եզրը, քանզի համոզված են, որ այդ բանաձեւմանը հետեւում է «...նմա երկու նշանակութիւնք, այսինքն՝ Աւտուած կապարեալ եւ մարդ կապարեալ միով բնութեամբ անշփոթ խառնեալ, եւ ոչ որոշին կիրքն եւ ներգործութիւնն երկուց բնութեանցն. զի թէ որոշեմք զբնութիւնն, զնան ընդ նոսա եւ երկարանշտ յարուկքն բնատրարար...» (ընդգծումները՝ Ա. Բ.). անդ, էջ 216-217:

6 «Կնիք հաւաքոյ», Ս. Էջմիածին, 1914, էջ 136:

երկնեայ սերմանեաց զայս բանակոտորիս ի կործանումն լսողաց, հակառակարիս Պաղոսի վարաշողէր Սամուսարացոյն եւ ոռոգեաց Նեսարիոս, եւ անեցոյց սկզբնագիտ չարին բանասրկուն...»⁷:

Վավերագրերի վերլուծությունը թույլ է փայլիս մարնանշել նաեւ Պողոս Սամոսարցու երրորդաբանական հերձվածու համակարգի անվերապահ մերժման՝ ավանդական եկեղեցական եւ հայ աստվածաբանական մոլեցումների գուգահեռ այլ լուծումներ եւս: Այսպէս՝ հակադիմադրական ջարագովական գրականությամբ հիմք դրված ավանդության հերետոյսամբ համարվում է, որ Պողոս Սամոսարցու դավանաբանական համակարգի առանցքում ընկած է **«աստվածային էության անտրոհելիության»** հիմնադրույթը: Երակերային համարելով աստվածաշնչյան այն հիմնադրույթը, թե «...մեր Տէր Աստուածը մէկ Տէր է» (Բ. Օր. 2. 4)՝ նա պնդել է, որ «Նայր», «Որդի» եւ «Ս. Նոգի» եզրերը ոչ թե անձերի անուններ են, այլ՝ «միասնական աստվածային էության փարբեր անվանումներ»⁸: Այդ հենքի վրա է կառուցվել նաեւ Ս. Երրորդության անձերի ինքնություն կեցության մերժման, ինչպէս նաեւ **աստվածային բացարձակ մեկության եւ ինքնարավ էության՝ Պողոս Սամոսարցու ըմբռնումը**: Այլ կերպ՝ նրա երրորդաբանության հիմքը աստվածաբանական այն համոզմունքն է, որ **Աստված Բանը (Լոգոսը) եւ Սուրբ Նոգին Աստծո անդեմ ուժերն են**, գոյություն ունի աստվածային մէկ էություն ու մէկ անձ. դա այնպիսի «բացարձակ մեկություն է», որը ոչ մի պարագայում «չի կարու արոհվել Երրորդության»⁹:

Ընդհանրության մեջ դիտարկելով՝ հայ աստվածաբանական մրքին եւս բնորոշ է անտրոքյան հակաերրորդաբանի հերձվածող վարդապետության նկարմամբ համարժեք մոլեցումը: Փաստը հայ դավանաբանական գրականության մեջ Պողոս Սամոսարցու երրորդաբանական վարդապետությունը հերետոյականորեն մերժող լուծումներն են: Մասնավորապէս մարնանշելով անձնավորյալ Որդի Աստծո մեջ «աստվածային, մարդկային եւ մարմնական փոխհարաբերության» անտրոքյան աստվածաբանի «լուծմունքի» հերձվածող բնույթը՝ հայ աստվածաբաններն այն որակում են որպէս «Աստվածորդուն երկուսի բաժանելու» հերերիկոսական փորձ եւ ընդհանրացնելով պնդում, թե բոլոր նրանք, որոնք «...յերկուս բնութիւնս բաժանեն, պարստել կամին զՈրդին Աստուծոյ զՅիսուս Բրիսարու...»¹⁰: Նայ աստվածաբանները, անվերապահ մերժելով Պողոս Սամոսարցու՝ Նիսուս Բրիսարոսի «հոգևոր ու մարմնական երկվության» հերձվածող ուսմունքը, իրենց մոլեցումները հիմնավորում են նաեւ

7 «Գիրք թղթոց», էջ 460. նաեւ՝ «Կնիք հաապոյ», էջ 136:

8 Տե՛ս «Եստիքոսի Կեսարացոյ Պարմութիւն Եկեղեցոյ», Վննարիկ, 1877, դպր. հինգերորդ, գլ. ԻԸ., էջ 405, դպր. եօթներորդ, գլ. ԻԷ., էջ 581-582. **S. P. N. Epiphanius**, *Adversus Octoginta haereses* / **J.-P. Migne**, PG, t. XLII, lib. II, t. II (haer. LXV-LXIX: "Contra Paulum Samosatenum"), Paris, 1864, col. I:

9 **В. В. Болотов**, *Лекции по истории древней Церкви*, т. II, "История Церкви в период до Константина Великого", М., 1994, էջ 334. փնն նաեւ **Д. Гусев**, *Ересь антитринитариевъ третьяго века*, էջ 133-134. "Христианство: Энциклопедический словарь", том 2, М., 1995, էջ 270:

10 **Վարդան Այգեկցի**, Գիրք հաապարտութեան եւ արմար հաապոյ, էջ 91:

նիկեական «սահմանք հաւարոյ»-ի դավանաբանական դիրքորոշմամբ եւ հասարակութեամբ. *«Խոսարովանիմք զՏէր մեր Յիսուս Քրիստոս՝ զմի հարէն յառաջ քան զյափրեանս հոգով Սրբով ծնեալ, ի վախճան աւուրց ի սրբոյ Կուսէն ըստ մարմնոյ ծնեալ, մի՛ դէմ, շարադրեալք յերկնային ասարուածութենէն եւ ի մարդկային մարմնոյ: Եւ ըստ որում մարդն էր՝ ամենեւին Ասարուած եւ ամենեւին մարդ էր. բոլորովին Ասարուած եւ հանդերձ մարմնովն, այլ ո՛չ ըստ մարմնոյն Ասարուած, եւ բոլորովին մարդ՝ հանդերձ ասարուածութեամբն, այլ ո՛չ ըստ ասարուածութեանն մարդ»¹¹:*

Հայ Եկեղեցին Պողոս Սամոսապցոյ «ասարվածային միջխանութեան» հասարակութեան ըմբռնումը մերժել է. *«Ասարուած երեքեանն՝ ընդ իրեարս միացեալ, այս է յաղագս միջխանութեանն. ո՛չ ժամանեմ զմինն իմանալ... ո՛չ ժամանեմ զերիսն բաժանել, եւ ի մինն ի վեր բերեալ լինիմ»¹²:* Եւ այդ ամենի ընդհանրացմամբ վարահաբար պետք է պնդել, որ երբորդաբանական այդ մտքացումը ոչ միայն եղել է Հայ Եկեղեցոյ դավանաբանական անփոփոխ դիրքորոշումը, այլեւ հիմք է դարձել Պողոս Սամոսապցոյ հերձվածող վարդապետութիւնը մերժելու եւ դարապարտելու գործում: Այդ են վկայում հայոց Ներսէս Բագրեւանդացի Կաթողիկոսի, հովհաննէս Կաթողիկոսի՝ Աղվանից եպիսկոպոսներին հղած դավանաբանական թղթերը¹³, Դ-վինի 645 թ. Դ. ժողովի կանոնները¹⁴, Աբրահամ Աղբաթանեցոյ շրջաբերականը¹⁵ ու դավանաբանական բնույթի այլ վավերագրեր:

Ըստ էության՝ Հայ Եկեղեցոյ վերաբերմունքը նույնն է նաեւ Պողոս Սամոսապցոյ առաջադրած **անձնավորման վարդապետութեան** հարցում: Դարելով հակաճառական գրականութեան տեղեկություններից՝ Պողոս Սամոսապցին պնդել է, որ Լոգոսը «Ասարծո անձնավորված Որդին չէ»: Փորձելով այդ մտքացումը հիմնավորել «բարձրագույն բանականութեան»՝ ավերարանական սկզբունքներով (հիմք ընդունելով Մարթ. ԻԶ. 26-28, 38, Մարկ. ԺԴ. 22-24, Դուկ. Բ. 40, հովհ. Բ. 19, ԺԲ. 27 եւ այլ հատվածներ), նա պնդել է, որ **Լոգոսը բացառապես Ասարծո անդրանցական էությանը բնորոշ ուժ է:** Իսկ Ասարվածաշնչում գործածվող «Լոգոս», «Որդի», «Ասարծո իմաստություն», «Ս. հոգի» եւ այլ եզրերը այլ բան չեն, քան «Ասարծո ինքնագիտակցության ներքին գործողությունների դրսևորումներ», հետևաբար այդ եզրերով բնութագրվել են միայն «ասարվածային արարչագործության պարզ ուժերը» կամ «Ասարծո էության նկարագրության

11 «Կնիք հաւարոյ», էջ 56:

12 Անդ, էջ 35: Հայ դավանաբանական գրականությունը Պողոս Սամոսապցոյ «ասարվածային միջխանութեան» դավանաբանական հերձվածող ըմբռնումը անվերապահ մերժում է նաեւ Ս. Երբորդության անձերի «խորաքանջիւրովք ճշմարիտ Ասարուած» լինելու ուսմունքի հիման վրա՝ որպէս «Ասարուած երեքեան՝ ընդ իրեարս միացեալք, նովիմք շարժմամբ եւ բնութեամբ...»: էջ 37:

13 Տեն «Գիրք թղթոց», էջ 177, 178, 213. հմմտ. «Կնիք հաւարոյ», էջ 138:

14 Տեն «Գիրք թղթոց», էջ 292:

15 Անդ, էջ 361:

արարաքին միջոցները»¹⁶: Դրանով Պողոս Սամոսատցին ուղղակի մերժել է և՛ Լոգոս-Որդի Աստված, և՛ Ս. Նոգու առանձնավորական գոյությունը: Անարիտքյան աստվածաբանն այդ շարակարգում է քննարկել նաև Լոգոսի և Տիսուս-Քրիստոսի փոխհարաբերության հարցը: Ամենևին չմերժելով, որ Քրիստոս «կեցություն է սրացել կույս Մարիամից»՝ նա անվերապահ մերժել է անձնավորման վարդապետությունն այն առնչությամբ, որ «Դավթի սերունդ Քրիստոս ոչ թե երկնային է, այլ՝ երկրային»: Այդ իսկ պատճառով, պնդել է նա, մինչև ծնունդը Քրիստոս գոյություն է ունեցել միայն «*աստվածային նախաստեղծության մեջ*», իսկ կեցություն սրանալուց հետո իր «*բնութենական էությունը և ինքնությունը*» սոսկ մարդ է: Նաև պնդել է, որ Տիսուս-Քրիստոս «*բարձրագույն առաքինությամբ օժտված մարդ*» է, որը «*աստվածային շնորհ է սրացել*»՝ մկրտության ժամանակ¹⁷:

Նայ աստվածաբանների վերլուծական հայացքից չի վրիպել նաև այն, որ ինչպես երրորդաբանական, այնպես և քրիստոսաբանական հարցերում Պողոս Սամոսատցու լուծումներում ընդհանրական է մեկ՝ Աստված և Քրիստոսի արմատական հակադրության միությունը, որով նրա առաջադրած աստվածաբանական լուծումներն ակամա մերժել են նաև քրիստոնեության համար առանցքային փրկագործության վարդապետությունը: Դրանով է պայմանավորված նաև, որ հայ դավանաբանական վավերագրերում ուրույն փնտրել են գրավում Պողոս Սամոսատցու երրորդաբանական լուծումների մերժման բազում հիմնավոր օրինակներ: Այդ փնտանկյունից նախ հարկ է նշել, որ հայ աստվածաբանները անարիտքյան հակաերրորդաբանի փնտանկյունների վերլուծության պարագայում հետևողականորեն վեր են հանել և մերժել նրա հերձվածող բոլոր պնդումները: Դարելով այդ աստվածաբանական մոտեցումների ուղղվածությունից՝ կա-

16 Այդ մասին մանրամասները փնտ. **Свт. Афанасий Великий**, Послание о соборахъ, бывшихъ въ Арминіи италійскомъ и въ Селевкіи исаврійскомъ / **Свт. Афанасий Великий**, Творения в 4-х томах, том III, М., 1994, էջ 151-152. **S. P. N. Epiphani**, Adversus Octoginta haereses / **J.-P. Migne**, PG, t. XLIII, lib. II, t. II (haer. LXV-LXIX: “Contra Paulum Samosatenum”), col. I. “Philastrius. De haeresis” / **J.-P. Migne**, Patrologiae cursus completus. Series Latina (այսուհետ՝ PL), t. XII, Paris, 1853, col. 64. **Д. Гусев**, Ересъ антиринитаріевъ третьяго века, էջ 134:

17 Տե՛ս «Եսևրիոսի Կեսարացու Պապմութին Եկեղեցու», դպր. եօթներորդ. դ. ԻԵ., էջ 582: Ի. դարաակգքին հայ աստվածաբան Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը Պողոս Սամոսատցու «անձնավորման» վարդապետությունը համառոտել է այսպես. «...*Քրիստոս ծնունդ է իբրև մարդ, և աստ լցունկ Լոգոսով և կամքի միությունը և սիրտ մշտնջենականությունը մի դարձել նրա հետ*»։ **Երուանդ վրդ Տեր-Մինասյան**, Ընդհանուր եկեղեցական պատմություն, հր. Ա. (Հին Եկեղեցին), Ս. Էջմիածին, 1908, էջ 160: Այս պարագայում արժանահիշատակ է նաև Թեոդոտ Կրտսերի (Բանկիր) և Պողոս Սամոսատցու լոգոսաբանությունների կապի՝ Կղեմն Ալեքսանդրացու զուգահեռները: Ալեքսանդրյան աստվածաբանը հավաստում է, որ Կրտսեր Թեոդոտի հայեցակարգում Լոգոսը համարվել է Աստված բարձրագույն ուժ, իմաստություն և Նոգի: Սակայն Լոգոսը դիպուարկվել է ոչ թե ինքնուրույն կեցություն, այլ «Աստված բարձրագույն հարկանիշ», որը հավիրենապես նույնական է միայն Աստծուն: Լոգոսը մի «բարձրագույն գործիք է», որով Աստված արարել է աշխարհը, երկնայիններին և մարդկանց. փնտ. **Clementis Alexandrini**, Excerpta ex scriptis Theodoti et doctrinae quae Orientalis ad Valentini tempora spectantia / **J.-P. Migne**, PG, t. IX, Paris, 1857, էջ 681-697: Այս պնդումը, անկասկած, ակնառու փաստ է Լոգոսի մասին միապետական հերձվածի դիմադրական հոսանքի քննական արժեքը համար:

րելի է պնդել, որ այդ գործընթացում հայ աստվածաբանական միություն առաջին հերթին անդրադարձել է այն փաստին, որ Պոռոս Սամոսապցին փարանջապել, միմյանց է հակադրել երրորդաբանության համար առանցքային նշանակություն ունեցող «Աստված Բան», «Որդի Աստված» եւ «Նուս» եզրերը: Անդրադառնալով հակաերրորդաբան աստվածաբանի այն պնդումներին, թե Քրիստոս «արարված է», «մարդ», որը «միայն շնորհի աստիճանով է փարբերվում» ինչպես մյուս մարդկանցից, այնպես եւ իրեն նախորդող մարգարեներից, հայ աստվածաբաններն այդ պնդումները մերժել են դավանաբանական այն սկզբունքի դիրքերից, ըստ որի՝ *«Չէր մարդ որ խաչեցաւ, այլ Սուրբ Միածինն Յիսուս Քրիստոս Բանն եւ Որդին Հայր»*¹⁸: Երրորդաբանության անբաժան մասը կազմող անձնավորման ուղղադավան վարդապետության մեկ այլ օրինակ է Հայ Եկեղեցու՝ պարսից ուղղադավաններին հղած դավանաբանական թուղթը, որպէսզի այլ հերձվածողների թվում Պոռոս Սամոսապցին նգովվում է, քանի որ նա *«...եւ զնմանս նոցին, որ խառնակութիւն զանգումոյ զմարդանայն Քրիստոսի ասել իշխեցին, իբր զյոկ մարդ, ո՛չ կապարեալ Աստուած ի մարմնի կապարելում»*¹⁹:

Յիսուս Քրիստոսի բնությունների երկապման աստվածաբանական լուծումների շարքում Հայ Եկեղեցին կարականապես մերժել է *«...բնակեաց Աստուծոյ Բանն ի Մարիամայ...»*, *«...աստուածագգեստ մարդ էր Քրիստոս»*, *«...ո՛չ եղև մարդ Աստուծոյ Բանն՝ մնալով Աստուած»*, *«Աստուծոյ Բանն ի մարդ բնակեաց»* եւ հերձվածող այլ պնդումները, որոնք, ինչպես վերը ցույց տրվեց, բնորոշ են եղել նաեւ Պոռոս Սամոսապցու աստվածաբանական համակարգին: Եւ վստահ, որ *«...չէ՛ որ ի Սուրբ Երրորդութեանն յայլմէ էութենէ կամ ի գոյութենէ»*, եւ Քրիստոսը *«...մարմնացաւ, մարդացաւ, ծնաւ կապարելապէս ի Մարիամայ՝ ի սուրբ Կոստէն»*²⁰, հայ աստվածաբանները հակազդելով հիմնովին բննադատում եւ մերժում են այդ ու նման «խտրոր վարդապետությունները» այն հիման վրա, որ դրանք բոլորն էլ *«...ոչ ախորժեն զմարմինն Քրիստոսի ի փառս Երրորդութեան բարձրացուցանել, եւ ոչ զԱստուած ասեն խաչեալ վասն աշխարհի, այլ մարդ սոսկ, եւ յարելութեամբ առ Բանին մերձեցուցեալ, որպէս... Պաղէ Սամոսապցոյ եւ այլոց հաճոյ թոյի»*²¹: Ու թեւս հիշարակություններ են պահպանվել Պոռոս Սամոսապցու այն պնդման մասին, թե *«Լոգոսը սեպոր հարաբերության մեջ է Աստծո հետ»*, որ *«Լոգոսը համագոյ է Աստծուն»*, սակայն հայ աստվածաբանների համար ակնհայտ է, որ այդ հիմնադրույթները մեկնաբանվել են միակողմանի, որի արդյունքում Լոգոսը փարանջապել է Քրիստոսից: Հայ աստվածաբանները քաջապնդյալ են, որ այդ վարդապետությամբ անսխալության աստվածաբանը հավասարել է, որ *«Լո-*

18 Վարդան Այգեկցի, Գիրք հաստատությունն եւ արձար հաւաքոյ, էջ 92:

19 «Գիրք թղթոց», էջ 158-159:

20 «Կնիք հաւաքոյ», էջ 131:

21 «Գիրք թղթոց», էջ 543-544:

գոսը ներհատուկ է միայն Աստծուն» եւ ոչ մի ընդհանրություն չունի Քրիստոսի հետ. Լոգոսը, արարաբքին լինելով, «աստվածային շնորհով» Նիսուս Քրիստոսին լոկ հնարավորություն է տվել իրագործել մարդկության փրկությունը եւ քավությունը, հետեւաբար՝ **Քրիստոսը Լոգոսը** չէ: Նրանք ցույց են տվել նաեւ, որ, ըստ անսխալության աստվածաբանի, Քրիստոսի մեջ Լոգոսն ապրել եւ գործել է որպէս աստվածային իմաստություն, այսինքն՝ «Լոգոսը Նիսուս Քրիստոսի մեջ ապրել է, ինչպէս Աստծո զաւանդում»: Այդ ամենի տրամաբանական ու օրինաչափ հիմնավորում պէտք է համարել հայ աստվածաբանական մարենագրության այն պնդումը, թե՝ «Գրէ եւ **Պատրիս Սամոսապցի հանգոյն ամին ասելով բնակեաց իմաստութիւնն ի մարդն որպէս հնար գոյ բնակել անմարմինն ի մարմնի**»²²: Ավելին՝ հայ աստվածաբանները փաստել են նաեւ այն իրողությունը, որ այդ մտրեցմամբ Պողոս Սամոսապցին իրեն սահմանազարել է ավանդական Եկեղեցուց այն պարզ պարճառով, որ անձնավորման ուղղադավան վարդապետությունը նենգափոխել է, թե իբր Լոգոսը «...**ի միտմ րան իշխանապէս բնակէ, քանզի եւ ի մարգարէսն էր, այլ առաւելապէս ի Քրիստոսի՝ որպէս ի բազմի Աստուծոյ**»²³:

Պողոս Սամոսապցին պնդել է նաեւ, որ Քրիստոսը հրաշքներ է գործել բացառապէս «աստվածային Լոգոսի ներգործությամբ», «ներգործությամբ» է նորոգել կրոնը, կյանքը, բարքերը եւ կարարել իր երկրային առաքելությունը: Եւ քանի որ Լոգոսը «**խորթ է Քրիստոսի էությանը**», խաչելության պահին նա «**վերադարձել է երկնային Նոր մոտ**», իսկ «**շնորհագրկված մարդը**»՝ «**երկրային փրկիչը**» կամ «**լոգոսագրկված Քրիստոսը**», չարչարվել եւ մահացել է: Աստծո էության բացարձակ բնույթի եւ «մարդկային» սահմանափակության հակադրության դիրքերից առաջադրված անձնավորման հերձվածող այս ուսմունքին հակադրելով «նահապակք ճշմարտութեան» եկեղեցական գործիչների ուղղադավան մտրեցումները, Նայ Եկեղեցին անսխալության աստվածաբանի լուծումները նգովել է²⁴ այն հիման վրա, որ նա Որդի Աստծո աստվածամարդկային բացարձակ էությունը նվաստացնելով՝ իրական անձնավորման փոխարեն պնդել է, թե Քրիստոսի մեջ Լոգոսն «**այսպէս բնակէ, որպէս զի մի ի Դաւթայն ամենալ աւուար իցէ իմաստութիւնն. եւ մի իմաստութիւնն ի յայլում այսպէս բնակեացէ**»²⁵: Եւ քանի որ այս երկրնորանքի արժեւորման գործում Նայ Եկեղեցին անփոփոխ հանդես է գալիս ուղղադավան երրորդաբանության պաշտպանությամբ, ազգային դավանաբանական գրականությունը հավասարում է. «...**երկրպագեմք զերիսն ի միութեան փառաւորելով, եւ զմին յերրորդութեան**»²⁶ հավասարմբը: Աստվածաբանական այդ համոզմունքի դիրքերից հայ դավանաբանական գրականությունը խմբավորելով

22 Անդ, էջ 564:

23 Անդ:

24 Տե՛ս անդ, էջ 160:

25 Անդ, էջ 564:

26 «Գիրք թղթոց», էջ 160:

այդ եւ նման հակաերրորդաբանական լուծումները՝ հավասարագոր նգովում է նաեւ «...Պաղոս Սամոսարցի որ յԱնրիոք, որք յայրնապէս երեւեցան սերուն ժանդ, որդիք անարէնք, շառաիդք չարիւն, եւ արմատ անիծից, գոր թոյնք մահաբեր աւճին բուսուցին...»²⁷:

Հայ աստվածաբանները միանգամայն հիմնավոր ցույց են տվել նաեւ, որ անրիոքյան աստվածաբանի դավանաբանական համակարգում Քրիստոսը համարվում է «*խնասարությանը գորացող եւ զարգացող*» շարքային մարդ, որով նենգափոխվում եւ եղծվում է Լոգոսի աստվածաշնչյան ըմբռնումը: Նրանց համոզմամբ՝ հակաերրորդաբանական այդ ուսմունքը արմատապես հակադիր է «անձնավորման» եկեղեցական վարդապետությանը նաեւ այն պարճառով, որ դրանում ներկայացված Լոգոսը եւ Քրիստոսը «դեզերում են» վերգգայական (աստվածային սուրբանց) եւ զգայական (մարդ Քրիստոսին տրված շնորհ) աշխարհների միջեւ: Եւ քանի որ, դավանաբանական այդ մտքեցմամբ, Լոգոսը բացարձակապես հակադրվում է Քրիստոսին, մատնանշելով այդ՝ Հայ Եկեղեցին բանադրում է Պողոս Սամոսարցուն հետեւյալ հիմնավորմամբ. «*Նգովեմք եւ գՊողոս Սամոսարցի, որ ասաց թէ Յիսուս մարդ էր, եւ խնասարությանը գորանայր եւ զարգանայր*»²⁸: Եւ ընդհանրացնելով հավելում է նաեւ, որ «*խնասարությանը գորացեալ Քրիստոսի միջոցով*» Աստծո եւ մարդու «մերձեցում» կամ «միավորում» չէր կարող տեղի ունենալ: Եթե նման միավորում տեղի ունենար, ապա «*կորսարյան կնարնվեր Քրիստոսի բարոյական դեմքը*», կկործանվեին այն արժեքները, որոնք Քրիստոս աշխարհ բերեց ու քառովեց հանուն փրկագործության²⁹:

Ընդհանրացնելով այդ ամենը՝ կարելի է հավասարել, որ անդրադառնալով Գ. դարի հակաերրորդաբանության, մասնավորապես դիմամիսր հակաերրորդաբան Պողոս Սամոսարցու հերձվածող համակարգի քննական վերլուծությանը՝ հայ վարդապետները այն քննարկել ու արժեւորել են ինչպես եկեղեցական ավանդության դիրքերից արմատապես մերժված հակաերրորդաբանության, այնպես եւ՝ աստվածաբանական մասնավոր ուսմունք լինելու շարակարգում: Եւ այդ տեսանկյունից հայ աստվածաբանական մտքի հետեւողական լուծումները, անկասկած, ուղղադավան դավանաբանական հայեցակարգի մաս են կազմում եւ դրանով իսկ կարող են նպաստել նաեւ Գ. դարի ջարագովական հայեցակարգերի վերաբժեւորմանը³⁰: Այդ պնդման վկայությունն է, որ Հայ Եկեղեցու՝

27 Ամդ, էջ 558:

28 Ամդ, էջ 397:

29 Սամոսասանները տնն **Д. Гусев**, Ересь антиринитариэвъ третьяго века, էջ 136-137: Հայ աստվածաբան Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը եւս փաստում է, որ Պողոս Սամոսարցու երրորդաբանական համակարգում Քրիստոսը «...միայն *համեմատական չափով աւելի բարձր է, քան թէ միւս մարդիկ, բայց աստուածացած է իւր բարոյական զարգացմամբ, որի համար ընտրուած է Աստուծոյ շնորհաց միջնորդութեամբ*». Երուանդ վրդ Տեր-Մինասէանց, Ընդհանուր եկեղեցական պարմութիւն, հր. Ա. (Նին Եկեղեցին), էջ 160:

30 Կարծում ենք՝ այդ եզրակացությունը պետք է ընդունելի համարել նաեւ այն հիման վրա, որ Գ. դարի եկեղեցական հայերի եւ ուսուցիչների երրորդաբանական ցանկացած համակարգ

Սուրբ Երրորդության վարդապետությունը «աստվածային բացարձակ սուրբ-
 րանցը» մեկնում է «եռանձնյա մեկության» որակով. *«Այսպես հասարամբ
 և խոսարովանիմք և երկրպագեմք սրբոյ Երրորդութեանն ի միութիւն
 անոր, նոյնպէս և սրբոյ միասորութեանն յԵրրորդութիւն անոր՝ անա-
 րապր, անխառնր, անակզբունր, համագոյականր: Զի որպէս անխառ-
 նեկի է Սուրբ Երրորդութիւնն նոյնպէս և անբաժանեկի. անխառնեկի է
 յաղագս իւրաքանչիւր յարուկ անձնասորութեանն, իսկ անբաժանեկի՝
 վասնզի ամենակալ է Տայր, ամենակալ Որդի, ամենակալ Տոգին Սուրբ,
 մի՛ բնութիւն ասարուածութեանն, մի՛ իշխանութիւն, մի՛ զօրութիւն, մի՛
 պետութիւն»³¹:*

Միանգամայն ակնհայտ է, որ Պողոս Սամոսապցու հակաերրորդաբանա-
 կան դավանաբանական ըմբռնումների նկատմամբ Հայ Եկեղեցու մերժողական
 մոտեցումները կապված են ուղղադավան աստվածաբանական մեկնություննե-
 րի հետ: Այդ պնդման վկայությունը Հայ Եկեղեցու՝ Սուրբ Երրորդության հերե-
 յալ հավաքամբն է. *«Երրորդութիւն կապարեալ՝ փառօր և մշտնջենասո-
 րութեամբ և թագասորութեամբ, անբաժանեկի և անօրարեկի՝ ո՛չ սրեղ-
 ծական ինչ և ո՛չ ծառայական յԵրրորդութեան, և կամ ներքսածական,
 որպէս թէ յառաջագոյն ոչ եղելոյ, զկնի ի ներքս ածաւ. և ո՛չ երբեք նուա-
 զեց Որդի ի Տօրէ և ոչ յՈրդոյ Տոգի, այլ անփոփոխելի և անայլայլելի
 է միշտ Երրորդութիւնն: Եւ մեք երկրպագեմք Տօր և Որդոյ և Տոգոյն
 Սրբոյ. Ասարուած՝ զՏայր, Ասարուած՝ զՈրդի, Ասարուած՝ զՍուրբ Տոգի, մի
 բնութիւն երկց անձնասորութեանցն իմանալեաց, կապարելոց, ըստ
 ինքեանց Էութիւնս, բաժանելոց թուով, ո՛չ բաժանելոց ասարուածու-
 թեամբն»³²:*

Գ. դարի Էկեղեցիական-դավանաբանական շարժումների համակարգում
 իր ուրույն տեղն է գրավել նաև մոդալիստական հակաերրորդաբանությունը³³,

«...նվազ ուշադրությամբ քննարկելիս անգամ կարող ենք արձանագրել Երրորդության մասին
 նրանց պարկերացումների հեղեղով բնույթը: Իսկ դրա (դարաշրջանի երրորդաբանական
 հայեցակարգերի՝ Ա. Բ.) իմաստի առավել հետադարձական վերլուծության փորձերն ընդհանրապես
 անմխիթար արդյունքի են հանգեցնում»։ **М. Эрикссон**, Христианское богословие, СПб., 1999, էջ
 278: Այդ մասին փնն նաև **J. N. D. Kelly**, Early Cristian Creeds, էջ 114. նույն հեղինակի՝ “Early
 Christian Doctrines”, էջ 238:

31 «Գիրք թղթոց», էջ 404:

32 Անդ, էջ 406:

33 Ժամանակի ընդդիմադիր աստվածաբանության ներկայացուցիչ Տերտուլիանոսը շարժման
 ձեւավորումը բացատրում է արտաքին գործոններով՝ *«Հարթային և անկիրթ մարդկանց
 կրոնական պահանջումներնրով»*. փնն **Q. S. F. Tertulliaii**, Adversus Praxean / **Tertulliaii Quin-
 ti Septimii Florent**, Quae Supersunt Omnia, t. II, “Continens Libros Polemicos et Dogmaticos” (ed.
 Franciscus Oehler), Lipsiae, 1865, cap. III, էջ 656: Որոգիները, հակառակը, հակաերրորդաբանական
 այս շարժման ձեւավորումը բացատրում է աստվածաբանական գործոններով՝ *«Աստվածաւեր
 և Աստծոն անկեղծ նվիրված»* այն մարդկանց մտաւեցությամբ, որոնք ձգվել են Հիսուս
 Քրիստոսի՝ որպէս Աստ-ված Բանի ուսմունքը ձերբազարել երկաստվածության (գնոստիկության)
 դավանաբանական կապանքներից. փնն **Origenes**, Commentaria In Evangelium Ioannis / **J.-P. Mi-
 gne**, Patrologiae cursus completus. Series Graeca, t. XIV, Parisis, 1862, lib. II, col. 3. հմմտ. **S. Hip-**

որը նույնպես խոր հետք է թողել ժամանակաշրջանի ներեկեղեցական հարաբերությունների վրա³⁴:

Պարմա-եկեղեցական վավերագրերը հավասարում են, որ մոդալիստներն իրենց առջև խնդիր էին դրել *«փրկել Սուրբ Երրորդության ուղղադավան վարդապետությունը»* և այդ ճանապարհով բավարարել կրոնական պահանջմունքները բոլոր այն հավարացյալների, որոնք *«Բրիսարոսից և խաչելությունից զար այլ բան դավանել չէին ցանկանում»*³⁵: Ընդ որում, այդ գործընթացում մոդալիստներն արմատապես մերժել են Լոգոսի մասին գնոստիկյան և դինամիստական վարդապետությունները և իրենց առաջադրած դավանաբանական մոդելներում առաջնահերթություն են համարել *«միաստվածության»* և *«Աստված Լոգոսի»* հավարի հիմնավորումը:

Եւ քանի որ այդ հարցերում մոդալիստները եւս որոնումների մեջ էին, *«միաստվածության և Աստված Լոգոսի հավարը պահպանելու»* միտումով ընդերցին Հայր և Որդի Աստծուն նույնացնելու կամ *«աստվածային միագոյ բնության»* հաջորդաբար ինքնաբացահայտող անձերի միջև միայն **անվանական տարբերություն** դնելու ճանապարհը, որով քրիստոնեական *«աշխարհում և բոլոր հավատացյալների համար մեծ հուզում առաջ բերեցին»*³⁶:

Իսկ այդ ամենը վկայում է, որ **մոդալիստական աստվածաբանության պարզությունը թվացյալ է**³⁷: Կրոնագիրական համեմատական վերլուծությունը թույլ է տալիս առանձնացնել նաև մոդալիստական աստվածաբանության ու կրոնափիլիսոփայության կապը բնութագրող մեկ առանձնահատկություն եւս:

polytus, Philosophumena sive Omnium haeresium refutation / **J.-P. Migne**, PG, t. XVI (parte tertia cont.), Parisiis, 1857, lib. I, col. 1-3:

34 Տերտուլիանոսը, օրինակ, պնդում է, որ մոդալիստ են եղել Հռոմի երեք եկեղեցապետը (Վիկտոր, Զենֆիրինոս և Կալիքստոս). դրանով պայմանավորված՝ այդ շրջանում «մոդալիզմը Հռոմում եղել է գերիշխող դավանանք». տես **Q. S. F. Tertullianus**, De praescriptione haereticorum / **Tertullianus Quinti Septimii Florent**, Quae Supersunt Omnia, t. II, "Continens Libros Polemicos et Dogmaticos", cap. LIII, էջ 39: Մեկ այլ ժամանակակից՝ Ջիլյոլիի Բոստրացին եւս հավասարում է, որ Հռոմի Զենֆիրինոս եպիսկոպոսի շրջանում, պրակտեյականությանը զուգընթաց, Հռոմում ազդեցիկ դեր է կատարել նաև մոդալիզմի նույնական տարաբանակը (Էպիգոնի և Կոնտինենտի դեմքով): Նա եւս հավասարում է, որ Նոյեմբի մոդալիստական ուսմունքի դավանողը է եղել ոչ միայն Զենֆիրինոսը, այլև *«հայրազարգարների և աջակցող»* Կալիքստոսը. **S. Hippolytus**, Philosophumena, lib. IX, col. 7, 11-12:

35 **Origenes**, Commentaria In Evangelium Ioannis, lib. II, col. 3:

36 **S. Hippolytus**, Philosophumena, lib. IX, cap. 6: Այդ մասին Եստեփոս Կեսարացին գրում է, որ Սաբելի աղանդը *«...ի տարբերություններ և հայտություններ զԱստծոյ ամենակալէ Տօրէն Տեսուն մերոյ Յիսուսի Բրիսարոսի, և բազում անհատարություններ ընդդէմ Միածնի Որդոյ նորա եւ... Բանին առեւոյ զմարդկութիւն. և յի դարձեալ անհամաարություններ վասն Նոգոյն Սրբոյ»*. «Եստեփոսի Կեսարացոյ Պարմունիոն Եկեղեցոյ», Վենետիկ, 1877, դպր. եօթներորդ, գլ. Զ., էջ 530:

37 Նշված գործընթացների վերլուծությունը դոգմաների պարմությանը քաջաբերյալ Ա. Հառնակին հանգեցրել է այն համոզմանը, որ *«180-300-ական թվականներին Լոգոսի ուսմունքը բովանդակող քրիստոսաբանության ամենավստահալիք թշնամին եղել է ոչ թե որդեգրականությունը, այլ՝ մոդալիզմը»*. **А. Гарнак**, История догматов, ч. I, "Возникновение церковного догмата", էջ 225:

Մոդալիստական հակաերրորդաբանական համակարգը գործնականում կառուցվել է Աստվածաշնչից քաղված դավանաբանական սկզբունքների «յուրաքանչյուր ըմբռնման» հիման վրա. դրանք էկզեգետիկական հիմնավորումներին զուգընթաց՝ անհակասականության միտումով փաստարկվել են նաև փիլիսոփայության աշխարհայացքային սկզբունքներով:

Նայ աստվածաբանական մարենագրության ուսումնասիրությունը վկայում է, որ մոդալիստական հակաերրորդաբանության մեթաֆիզիկական (բնագանցական) ըմբռնումների քննական արժեուրումը դիտարկվել ու ամփոփ ներկայացվել է դավանաբանական ըմբռնումների շարակարգում: Այդ գործընթացում հայոց վարդապետները առանձնահատուկ ուշադրություն են դարձրել մոդալիստական հայեցակարգերի էությունը բնութագրող ընդհանրական օրինաչափության՝ «*Նայր եւ Որդի Աստծո միեւնույն անձ լինելու (նույնականության)*» խորելի վարդապետության հետեւողական մեթոդանք³⁸:

Այդ գործընթացն ունեցել է իր առանձնահատկությունները. հայ աստվածաբաններն ու վարդապետները սահմանափակվել են գերազանցապես Սաբել-Լիբերացու եւ սաբելականության քննական վերլուծությամբ, որն ունեցել է իր միանգամայն հիմնավոր պատճառները: Կարծում ենք՝ դա առաջին հերթին պետք է բացատրել նրանով, որ մոդալիստական հակաերրորդաբանության ազդեցիկ ներկայացուցիչներից շատերի (Պրակսեոս, Նոետոս, Էպիգոնոս, Կոնտինենս եւ ուրիշներ) գործունեությունը գերազանցապես ծավալվել է քրիստոնեական արեւմուտքում, հարկապես՝ Տոմում: Երկրորդ՝ հայրնի է, որ սաբելական մոդալիզմի հայրենիքը եւ փարածվածության հիմնական ոլորտը եղել է քրիստոնեական արեւելքը: Եւ երրորդ՝ այդ գործընթացները պետք է բացատրել նաև Նայաստանում հակասաբելական ջարագովական եւ աստվածաբանական թարգմանական գրականության ազդեցությամբ. այդ երկերի մի մասը տեղ է գտել նաև հայ դավանաբանական մարենագրության մեջ³⁹: Այդ ամենից զար-սաբելականության քննական վերլուծությունը սերտորեն շաղկապված է եղել

38 Մոդալիստական հակաերրորդաբանությանը բնորոշ ընդհանրական այդ տեսակետների մասին տես **Q. S. F. Tertullianus**, *Adversus Praxean*, cap. I, cap. XIX, cap. XX. **S. Hippolytus**, *Philosophumena*, lib. IX, cap. 10, 11, 27, lib. X, cap. 27, 31. նույն հեղինակի՝ “*Contra haeresin Noeti cujusdam*” / **J.-P. Migne**, PG, t. X, col. I, II, VII. **S. P. N. Epiphanius**, *Panarium, sive Arcula adversus octoginta haereses* / **J.-P. Migne**, PG, t. XLI, Paris, 1863, lib. II, t. I, “*Contra Noetianos*”, haer. LVII, col. I, “*Contra Sabelianos*”, haer. LXII, col. I, II: Տերտուլիանոսը վկայում է նաև, որ մոդալիստներն իրենց վարդապետությունը հիմնավորել են Աստվածաշնչով, ավելի սրույ՝ նրանք յուրացրել եւ սեփական նպատակներին են ծառայեցրել Ելք Բ. 3, Ես. Խե. 5, Նովի. Ժ. 30, 38, ԺԴ. 9, 10 եւ սուրբգրային այլ հատվածներ. տես **Q. S. F. Tertullianus**, *Adversus Praxean*, cap. XX: Նիպոլիտոս ու Եպիփանոս Կիարացին հիշատակում են նաև մոդալիստների կողմից օգտագործվող սուրբգրային այլ հատվածներ (Ելք Գ. 6, Բ. 2, Ես. ԽԴ. 6, Խե. 5, Բարուք Գ. 36-38, Նովի. ԺԴ. 11, ԺԶ. 10, ԺԴ. 13, Նով. Թ. 5). տես **S. Hippolytus**, *Contra haeresin Noeti cujusdam*, col. VII. **S. P. N. Epiphanius**, *Panarium, sive Arcula adversus octoginta haereses*, lib. II, t. I, “*Contra Noetianos*”, haer. LVII, col. II, “*Contra Sabelianos*”, haer. LXII, col. I:

39 Խոսքը Նիպոլիտոս Բոսորացու, Գրիգոր Սքանչելագործի, Դիոնիսիոս Ալեքսանդրացու եւ Եպիփանոս Կիարացու թարգմանական գործերի մասին է. տես «Կնիք հաւատոյ», էջ 7-17, 28-31, 71-78, 104-106:

նաև երրորդաբանական հիմնահարցերի՝ փիեղերաժողովների և հայրախոսական մեկնությունների հետ:

Նայ Եկեղեցու հակասաբերական երրորդաբանության ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս վեր հանել ու եկեղեցական ավանդության շրջանակներում արժեւորել բազմաթիվ հիմնարար լուծումներ:

Մոդալիստական վարդապետությունը, Ասարծու Լույթունը բնութագրելով «սուբստանցիոնալ ամբողջության» կամ «ներքին որակների» առանձնահատկության դիրքերից, **աստվածային Լույթան միակ բնութագրիչ է համարել «միագոյ» ու «անփոփոխ» լինելը**: Մոդալիստների համար աներկբա է եղել, որ Աստված հավիտենական և անդրանցական լինելով՝ չի կարող ներքին «անձային որեւէ փոփոխություն» ունենալ: Այդ հիման վրա հռչակվել է մոդալիստական աստվածաբանության սկզբունքային դրույթը՝ Նայր և Որդի Աստված, միեւնույն աստվածային բնությունը լինելով, չեն կարող փոփոխվել միմյանցից: Դրանից է մակաբերվել ու հռչակվել նաև դավանաբանական ուղղվածության այն պնդումը, թե Քրիստոս Որդին հենց ինքը՝ Նայր Աստված է. *«Ինքն է Նայրը և աշխարհի Արարիչը, Նա է իրեն Ոգի ներշնչել, դարձել մահկանացու և անմահ, երրորդ օրը ինքն է իրեն հարություն փվել»*⁴⁰:

Այդ վարդապետության կրողն է եղել նաև Սաբելը, որը նախապես հանդես է եկել որպես հայրազարգացության վարդապետության շարքային ներկայացուցիչ: Ինչպես եկեղեցական մարենագրությունն է վկայում, այս պարագայում նրա երրորդաբանական ուսմունքը ոչնչով չի փոփոխվել Նոեյոսի ուսմունքից⁴¹: Եւ իր գաղափարակիցների նման, նա եւս պնդել է՝ Նայր, Որդի և Ս. Նոգի Աստված «միագոյ են», քանի որ *«...երեքն էլ միեւնույն աստվածային Լույթան դրսևորումներն են»*⁴²: Ներկաբար, սաբելական երրորդաբանության ելակետը եւս եղել է դավանաբանական այն ըմբռնումը, թե **աստվածային բարձրագույն Լույթունը միաժամանակ ե՛ր Նայրն է, ե՛ր Որդին**:

Բնագրային վերլուծությունը թույլ է տալիս փաստել, որ հայ աստվածաբանները սաբելական երրորդաբանական այս լուծումների մեթոմանն անդրադարձել են հետետողական ու համակարգված բնական մոտեցմամբ: Եւ ինչպես սկզբնաղբյուրների վերլուծությունն է հաստատում, դա կատարել են բազմաբնասակյուն մոտեցմամբ: Այդ նպատակին հետամուտ հայ վարդապետները,

40 S. Hippolytus, Philosophumena, lib. X, cap. 27: Ակնհայտ է, որ այդ ուսմունքը միանգամայն այլ կերպ է ներկայացնում աստվածաբանության, անձնավորման ու փրկագործության ըմբռնումները:

41 Սաբելի ու Նոեյոսի երրորդաբանական համատեղ լուծումների մասին տես S. Dionysius Alexandrinus Episcopus, Fragmenta ex libris adversus Sabellium/ J.-P. Migne, PG, t. X, Paris, 1857, frag. 1, էջ 1269-1270: Եպիփան Կիպրացին կարծում է, որ Սաբելի երրորդաբանական ըմբռնումները միայն արտաբնապես են նմանվում Նոեյոսի ըմբռնումներին. տես S. P. N. Epiphanius, Panarium, sive Arcula adversus octoginta haereses, lib. II, t. I, "Contra Noetianos", haer. LVII, col. I, "Contra Sabellianos", haer. LXII, col. I-II:

42 S. P. N. Epiphanius, Panarium, sive Arcula adversus octoginta haereses, lib. II, t. I (haer. LVII: "Contra Noetianos"), col. II. հմմտ. «Եստեփոսի Կեսարացույ Պատմություն Եկեղեցույ», դպր. եօթներեղ, գլ. Զ., էջ 530:

անդրադառնալով Սաբելի դավանաբանական խտրելի ըմբռնումների քննությանը, ամենից առաջ ցույց են տալիս, որ այն հակադրվում է մերժում է **աստվածային կապարելության** եկեղեցական ավանդական ուսմունքը: Այս պարագայում հայ աստվածաբանական մտքի համար հիմնահարցի լուծման բանալի է համարվել դարերով սրբագործված ուղղադավան՝ «յերեքանձնեայ Երրորդության» դավանանքը, որը հավասարապես մերժել է ինչպես աստվածային անձերի «միագոյ» լինելու էրիոնական, այնպես էլ՝ «երիս Աստուած» լինելու բազմաստվածային ըմբռնումները: Այդ դիրքերից հայ վարդապետները սաբելականությունն ամենից առաջ մերժելի են համարել դավանաբանական հիմնարար այն ըմբռնման դիրքերից, որ *«Աստուած Նայր կապարեալ է, իսկ Որդի Աստուած բովանդակ»*: Նրանք, այդ մտրեցումը զարգացնելով, հիմնավորել են նաև, որ «աստվածային անբաժանության», հավասարապես նաև «մեկ լինելու» սաբելական ըմբռնումը հանգեցնում է էրիոնական մերժելի հերետիկությունների այն պարզ պարճառով, որ *«...մի՛ ի հրեական եւ ի Սաբելի միտսն անկանիցիք»*⁴³: Վերջինիս հակադրելով երրորդաբանական այն պնդումը, թե **Նայր եւ Որդի Աստված ոչ թե միագոյ են, այլ՝ համագոյ**, հայ վարդապետները հայրաբանական ուղղադավան գրականության հերետիկայամբ հիմնավորում են հակասաբելական հերետիկ պնդումը. *«...թէ ասեա համագոյ՝ լուծէր զգօրութիւն Սաբելի. զի ուր համագոյութիւն է, անձնատրութեան նշանակ է, իսկ անձնատրութիւն նշանակէ զՆայր, եւ անձնատրութիւն նշանակէ զՈրդի, եւ անձնատրութիւն զՍուրբ Նոգին»*⁴⁴:

Նայ Եկեղեցու վարդապետները միաժամանակ փաստում են նաև, որ «համագոյ Երրորդության» վարդապետությունը անվերապահ պահանջում է *«...զԵրրորդութիւնն Սուրբ խոստովանել եռանձնեայ դիմօք եւ մի գօրութեամբ եւ փառօք եւ աստուածութեամբ երկրորդապէս, համագոյական Նօր՝ զՈրդին եւ զՆոգին Սուրբ խոստովանեալ»*⁴⁵: Եւ այդ հավաքամբը համարելով ցանկացած «խտոր ընթացքից» հրաժարվելու միակ ուղենիշ՝ հիմնավորել են նաև այն պնդանկյունից, որ համագոյ Երրորդության վարդապետությունը միաստվածության դավանանք է. *«...մի՛ էութիւն, մի՛ գոյութիւն, մի՛ բնութիւն, մի՛ լոյս, մի՛ փառք, մի՛ զարութիւն, մի՛ իշխանութիւն, մի՛ պատիւ Սուրբ Երրորդութեանն ճանաչի...»*. այդ հիման վրա ընդհանրացնելով՝ պնդում են. *«...զգուշանամք յորջորջմանցն եւ ի շփոթութեանցն Սաբելի, ողջ պահելով զերից անձանցն կապարելութիւնն...»*⁴⁶: Եւ համոզված, որ սաբելականության հավաքամբի համաձայն Սուրբ Երրորդությունը «միացյալ եւ անբաժան» մեկ էություն է, մեկ բնություն եւ մեկ դեմք, հայ վարդապետները

43 «Կնիք հաւարոյ», Ս. Էջմիածին, 1914, էջ 9:

44 Անդ, էջ 27-28:

45 «Գիրք թղթոց», էջ 582:

46 «Կնիք հաւարոյ», էջ 55: Նարեկ ենք համարում ավելացնել նաև, որ սաբելական հակաերրորդաբանական ուսմունքի նկոյժը բազմիցս է կրկնվում հայ դավանաբանական գրականության մեջ. տես «Կնիք հաւարոյ», էջ 53, 136. «Գիրք թղթոց», էջ 280, 292, 557-558 եւ այլն:

«համագոյ Երրորդության» վարդապետության դիրքերից նզովում են «...զՍաբելիոս Լիբեացի, որ զսուրբ Երրորդութիւնն մի դէմ խոսարովանի, եւ ո՛չ երիւս անձիւս կատարենալ»⁴⁷: Այդ դիրքերից միանգամայն օրինաչափ ու քրամաբանական պերք է համարել նաեւ, որ հայ ականավոր աստվածաբան Վրթանես Քերթոզը ուղղադավանությունից հեռացողների վարդապետությունը համարում է «առաւելագոյնս փիեզերակործան» եւ այդ հերձվածող ուսմունքների շարքում դարապարտում, նզովում է նաեւ Սաբել Լիբեացուն⁴⁸:

Ինչպես եկեղեցական վավերագրերն են հավասարում, երրորդաբանական ըմբռնումները հիմնավորելու որոնումները Սաբելին հանգեցրել են նաեւ ուղղադավանությանը որակապես հակադիր այլ հետևությունների: Նայացքների զարգացման այս փուլում Սաբելն Աստծուն բնութագրել է երկակի էությամբ՝ որպես **անդրանցական (ինքնահայող) եւ ինքնաբացահայտվող (իմանենալ)**: Իսկ ինքնաբացահայտվող Աստծուն համարել է Մոնադ-Լոգոս՝ Նայր, Որդի եւ Նոգի Աստծո համադրություն, բարձրագույն եւ անժամանակային սկիզբ, **միագոյ Աստված**, որն աշխարհի հետ հարաբերվում է հաջորդաբար դրսևորվող (այսինքն՝ ժամանակային) «աստվածային երեք անձերով» (էներգիաներով)⁴⁹: Աստվածաբանական այդ լուծումներին հետամուտ Սաբելը պնդել է նաեւ, որ որպես «**ինքնամփոփ Մոնադ**»՝ Աստված նախապես գրնվել է «բացարձակ լռության» եւ դադարի վիճակում: Եւ երբ նա որոշել է հանդես գալ որպես «խոսող» ու «ինքնաբացահայտվող Մոնադ», նա ամենից առաջ «արտաբերել է Լոգոս-Բանը» եւ վերածվել աշխարհն արարող **Մոնադ-Լոգոսի**: Այդ հիման վրա նա հավասարել է նաեւ, որ Լոգոսը բացարձակ Մոնադի «ներկայացուցիչը եւ արտաբերին դրսևորումն է» աշխարհում. «**Երրորդությունը**» աստվածային Մոնադի, ավելի ճիշդ՝ Մոնադ-Լոգոսի հաջորդական դրսևորման ձևերից մեկն է⁵⁰:

47 Անդ, էջ 408: Երբ Մելիորինի Թեոդորոս մեթոդիստը, Նայ Եկեղեցուն մեղադրելով, պնդել է, թե «...որ քաղցեցին Պետրոսն ու այլ առաքյալները, այնպեղ հերձվածող չէրենաց...», Սամվել Կամբջաճորեցին, վկայելով Նայ Եկեղեցու եւ մասնավորապես Խաչիկ Արշարունեցի Կաթողիկոսի դավանական «բան խոսարովանութիւնը», հակադարձում է. «Դու զի՛ստեւ թէ ո՛չ որ երեսեցաւ անդ հերձուածող»: Եւ թվարկելով «Բյուզանդիայի թագաւորեալ քաղաքի եւ այլոց մայրաքաղաքաց ձեռոց առաջնորդը» հերձվածողների ընդարձակ ցանկը՝ այդ շարքում հիշարարկում է նաեւ Սաբել Լիբեացուն. փոխ անդ, էջ 557-558:

48 Տնն անդ, էջ 280:

49 Տնն S. Dionysius Alexandrinus Episcopus, Fragmenta ex libris adversus Sabellium, frag. 1, էջ 1271: Եպիփան Կիպրացին հավասարում է նաեւ, որ այս փուլում Սաբելը ելակեր է համարել «աստվածային մեկության ուսմունքը», որը բնութագրվել է այնպիսի առանձնահատուկ որակներով, ինչպիսիք են հավերժությունը, անբաժանությունը, անսահմանությունը եւ այլն: Այսպեղից էլ մոդալիստ աստվածաբանի այն եզրակացությունը, թե **անճառելի միություն լինելով՝ Աստված էությամբ մեկ է, իսկ դրսևորմամբ՝ հաջորդաբար ինքնաբացահայտվող երեք**: Նա նաեւ նկատում է, որ Սաբելը եւս իր աստվածաբանական հայեցակարգը հիմնավորել է աստվածաշնչյան (Ելք Ի. 3, Բ. Օր. 2. 4, Ես. ԽԶ. 6, Նովի. Ժ. 30, 38 եւ այլ) հաղթածներով. փոխ S. P. N. Epiphani, Panarium, sive Arcula adversus octoginta haereses, lib. II, t. I, “Contra Noetianos”, haer. LVII, col. II, “Contra Sabellianos”, haer. LXII, col. II, III:

50 Տնն S. P. N. Epiphani, Panarium, sive Arcula adversus octoginta haereses, lib. II, t. I, “Contra Noetianos”, haer. LVII, col. II, “Contra Sabellianos”, haer. LXII, col. II:

Նայ աստվածաբանական մարենագրության քննական վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ սարելականության հերձվածող այս պնդումը մերժելիս այն համաբայլ է եկեղեցական ուղղադավան լուծումներին: Նայ աստվածաբանները, քաջ գիտակցելով Մոնաղ-Լոգոսի երեք դրսևորումների կամ հաջորդական «երեք հայրնությունների» սարելական ուսմունքի դավանաբանական ուղղվածությունը⁵¹, այն հիմնովին մերժել են Սուրբ Երրորդության անձերի համագոյության ըմբռնման դիրքերից: Ընդ որում, այդ մտրեցումը նրանք հիմնավորել են նրանով, որ ինքնաբացահայտող Մոնաղ-Լոգոսի ժամանակային դրսևորման յուրաքանչյուր ձև Սաբելը համարել է «ժամանակային», աստվածային էությանը խորթ «արտաքին դրսևորում»: Ու թեև մոդալիստ աստվածաբանը Սուրբ Երրորդության այդ ըմբռնումը հակադրել է սրբորադասության երրորդաբանությանը, այդուհանդերձ, աստվածային անձերի ժամանակային դրսևորումները համարվել են նույնական կամ հավասարազոր էություն, ավելի սպույզ՝ «միագոյ էություն»⁵², որը խիստ մերձեցել է էքիզնական միաստվածության ըմբռնումներին:

Արմաբապետ մերժելով աստվածային անձերի փոխհարաբերության մասին Սաբելի «գուգահաւասար» եւ «ի միասին հաւաքումն»⁵³ ուսմունքը՝ հայ վարդապետները փաստել են, որ երրորդաբանական այդ լուծումներով նա թեև «ճարպաց յունաց» հետևությունը արտաքուստ համամիտ է այն հավաքին, որ *«ՉՍուրբ Երրորդութիւնն դիւօք եւ առանձնաորութեամբ բաժանեալ ի միմեանց եւ աստուածութեամբ միաւորեալ»*, միաժամանակ ցույց են տվել նաև, որ դա կարարել է փրամաբանական՝ «մարդկային ըմբռնմամբ», որի պարզառով նա համագոյությունը լուծել է «խանգարումով ի մի հավաքելու» կամ որ նույնն է՝ «աստվածային անձերը միաձուլելու» ճանապարհով⁵⁴: Ամեն-

51 Եպիփան Կիպրացին հավաստում է, որ ըստ Սաբելի՝ հասարակության պարմության երեք հիմնական՝ սինայական օրենսդրության, Փրկչի անձնավորման եւ առաքյալների վրա Սուրբ Նոգու էջքի դարաշրջանները համապատասխանում են բացառապես Լոգոսի երեք դրսևորումներին կամ «երեք հայրնություններին»: Այդ պնդումը մեկնաբանվել է հետևյալ կերպ. **աստվածային Մոնաղ-Լոգոսը, դառնալով Նայր, Սինա լեռան վրա հրեաներին է տվել Օրենքը, այնուհետև մարդկությանը փրկագործելու համար անձնավորվել ու մարդկացել է Որդի Աստծո փեսրով եւ, վերջապես, Սուրբ Նոգու փեսրով իջել է առաքյալների վրա:** Ոստի, պնդել է Սաբելը, սինայական գործունեության շրջանում իրական գոյ է միայն Նայրը, որն անձնավորվում է իբրև Որդի, իսկ վերջինիս համբարձումից հետո անփոփոխ Մոնաղ-Լոգոսը դրսևորվել է իբրև Սուրբ Նոգի: Սաբելը նաև պնդել է, որ Մոնաղ-Լոգոսի հաջորդական դրսևորումները **ժամանակային են**, այսինքն՝ Նայր Աստված դադարում է գոյություն ունենալ, երբ հանդես է գալիս Որդին, իսկ վերջինս իր գոյությունը դադարեցնում է այն պահից, երբ հանդես է գալիս Սուրբ Նոգին. փն S. P. N. Epiphani, Panarium, sive Arcula adversus octoginta haereses, lib. II, t. I, «Contra Noetianos», haer. LVII, col. I, «Contra Sabelianos», haer. LXII, col. I, III:

52 Եպիփան Կիպրացին հավաստում է, որ աստվածային անձերի հավասարագործությունը Սաբելը մեկնաբանել է երկարված: Մի դեպքում այն ներկայացվել է մարմնի, հոգու եւ ոգու, մեկ այլ դեպքում՝ արեգակի (Նայր), լույսի (Որդի) եւ կենսաբու ջերմության (Սուրբ Նոգի) փոխհարաբերության փեսրով. փն S. P. N. Epiphani, Panarium, sive Arcula adversus octoginta haereses, lib. II, t. I, «Contra Sabelianos», haer. LXII, col. I, II, III:

53 Տն «Կնիք հաւաքոյ», էջ 33:

54 Անդ, էջ 33, 34:

նեին չբավարարվելով այդքանով՝ հայ աստվածաբաններն իրենց պարտքն են համարել մեկնության ճանապարհով սաբելականությանն ի ցույց դնել դավանաբանական այդ հիմնարար պնդման դրդապատճառները: Եւ այդ շարակարգում անդրադառնալով Սուրբ Երրորդության անձերի «միագոյ» լինելու, ինչպես նաեւ «աստվածային անձերի շփոթության» սաբելական վարդապետական պնդումների բննադատությանը՝ հայ վարդապետները այդ հերձվածող պնդումը մերժում են հետեւյալ պարճառաբանությամբ. «*Լասն այսորիկ անշփոթելի իւնանի Սուրբ Երրորդութիւն: Եւ տառապիկ նգովեմք զՍաբէլիոս, զի ընդ շփոթութեամբ փակեաց գրնութիւն Սուրբ Երրորդութեանն*»⁵⁵:

Նայ Եկեղեցու հայրերն ու վարդապետները անդրադարձել են նաեւ աստվածային ինքնադրսեւորվող անձերի փոխհարաբերության սաբելական լուծումների բնական արժեւորմանը, հետեւողական վերլուծությամբ ցույց են տվել սաբելական համակարգի հերձվածող ուղղվածության բազում այլ դրսեւորումներ եւս: Այդ շարքում արժանահիշատակ է Աստված «աստիճանական հայրության» կամ որ նույնն է՝ աստվածային անձերի **հաջորդական** (ժամանակային) **հերթափոխության** սաբելական ուսմունքի անվերապահ մերժումը: Նայ վարդապետները հիմնավորում են, որ Սաբելի աստվածաբանական հիմնական հայեցակետը «կարարյալ աստվածությունը» ներկայացնում է անփոփոխ ու հավերժական «Մոնադ-Լոգոսի» որակով, որով համագոյ Երրորդության դավանանքը նենգափոխվում է էթիոնական միաստվածության: Եւ քանի որ հայ աստվածաբանները համոզված են, որ «...*զՍաբէլիոս Լիբէացին, որ զՍուրբ Երրորդութիւնն մի դէմ խոսարովանի, եւ ո՛չ երիւ անձիւս կարարեալս*»⁵⁶, ոչ միայն հիմնովին մերժում են հերձվածողի այս ըմբռնումը, այլեւ դրան հակադրում են ուղղադավան երրորդաբանական հավատամքը եւ միաժամանակ զգուշացնում՝ այդ գործընթացում անվերապահ պետք է «... *զգուշանամք յորջորջմանցն եւ ի շփոթութեանցն Սաբէլի, ողջ պահելով զերից անձանցն կարարելութիւնն*»⁵⁷:

Ինչպես վերը ցույց է տրվել, Սաբելի երրորդաբանական համակարգում Մոնադ-Լոգոսը համարվում է «ինքնամփոփ աստվածային էության» ներքին էներգիա: **Վարդապետական այդ հենքի վրա է կառուցված նաեւ սաբելական քրիստոսաբանությունը**: Ըստ Սաբելի՝ Քրիստոս, լինելով «Մոնադ-Լոգոսի հայրությունը», մարդկային մարմին է առել, «որպեսզի քրիստոսն զառնալով՝ իրականացնի իրեն վերապահված վերին փնտրիչությունը»: Ներելաբար, խոսքն այսպեղ ամեննեւին էլ Քրիստոսի իրական մարդեղացման մասին չէ, հետեւաբար նաեւ՝ փրկագործական առաքելության, քանի որ սաբելական վարդապետության շրջանակներում Քրիստոս համարվում է լոկ «աստվածայինի գերել-

55 Անդ, էջ 53:

56 «Գիրք թղթոց», էջ 408:

57 «Կնիք հաւատոյ», էջ 55:

դարան», այլ կերպ ասած՝ «Քրիստոս մարմին է առանց հոգու»⁵⁸: Իսկ իրական Մոնադ-Լոգոսը Քրիստոսի միջոցով նախասահմանված առաքելությունն իրականացնելուց հետո անշրջելի վերադարձ է կապարում դեպի ասարվածային Մոնադ: Եւ քանի որ Սաբելը Մոնադ-Լոգոսի «ինքնաբացահայտման» դրսևորումները ներկայացնում է հաջորդության դիրքերից, նաև պնդում, թե նորկրականության անձնավորված Որդին, որը խաչելությամբ իրագործում է քավությունը, հարություն է առնում և համբարձվում, ինքը՝ Նայրն է: Այդ ամենը վկայում են, որ Սաբելի մոդալիստական համակարգում **Քրիստոս բնութագրվում է որպես ժամանակավոր և անցողիկ**, իսկ «արքայության վարդապետությունը», զարվելով նրա փրկագործական առաքելությունից, վերագրվում է «երկրի վրա Լոգոս - Սուրբ Նոգու հասարակած վերջավոր (ժամանակավոր) թագավորությանը»⁵⁹:

Բնագրային վերլուծությունը թույլ է տալիս վեր հանել հայ ասարվածաբանական մտքի սկզբունքային ուղղվածության եւս մեկ տեսանկյուն: Նայ վարդապետներն ամենեւին էլ չեն մերժում, որ Սաբելն իր երրորդաբանական ուսմունքը շարադրելիս ձգտել է երրորդաբանական և քրիստոսաբանական հարցերը մեկնաբանել հայտնության դիրքերից: Նրանք ի ցույց են դնում նաև այն, որ ի տարբերություն դինամիստական հակաերրորդաբանության՝ սաբելական համակարգում Նայր, Որդի և Սուրբ Նոգի Ասարված ներկայացվում են որպես ասարվածային «մեկ էություն»: Սակայն միաժամանակ հիմնավորում են նաև, որ սաբելական հակաերրորդաբանական այդ հիմնադրույթները շարադրված են «միագոյ ասարվածային էության» ըմբռնման դիրքերից: Պնդելով, որ Ասարված մեկ է ինչպես էությանը, այնպես և բազմազանության մեջ՝ սաբելական երրորդաբանությունն սկզբունքորեն հակադրվել է իր ժամանակի թե՛ ուղղադավան, թե՛ հերձվածող երրորդաբանական բոլոր համակարգերին⁶⁰: Այդ իրողությունը

58 Տես **S. P. N. Epiphanius**, *Panarium, sive Arcula adversus octoginta haereses*, lib. II, t. I, “Contra Noetianos”, haer. LVII, col. I-II, “Contra Sabelianos”, haer. LXII, col. III: Ցանկանում ենք հավելել, որ Սաբելի քրիստոսաբանական այս ըմբռնումները բավական խոր հետք են թողել հետագա դարերում. միանգամայն օրինաչափ պետք է համարել այն, որ դրանք յուրահատուկ վերածնունդ ապրեցին Դ. դարի երրորդաբանական վեճերի (ապոլոյնարականներ, մարկելականներ) շրջանում: Այդ փաստն է մարմնանշում նաև Սյունյաց Սրբեփանոս եպիսկոպոսը. նա, Կ. Պոլսի Գերմանոս պատրիարքին հղած պատասխան թղթում, վկայակոչելով Գ.-Դ. դարերի անձնավորման հերձվածող վարդապետությունների ներքին՝ բովանդակային կապերը, դրանց զուգորդությամբ գրում է. «*Եւ ոչ զի Սաբելիոս և Եսիբես շփոթաբար միաւորեն*». «Գիրք թղթոց», էջ 438: Այդ շարակարգում միանգամայն հասկանալի է նաև, թե ինչու է Նայ Եկեղեցին նգովում հերոնիկեական շրջանի միապետականությանը հարող բոլոր հակաերրորդաբաններին՝ «...*զՄարկեդոն և զՓոլիմոս և զՍուիրովինոս, որ զԲանն ազդոմն ստեն, և զազդոմն քնակեալ սայն, որ ի գաւակէն Դաւթի եղև, և ոչ էութիւն ինչ անձնաւոր*». «Գիրք թղթոց», էջ 408-409:

59 Տես **S. P. N. Epiphanius**, *Panarium, sive Arcula adversus octoginta haereses*, lib. II, t. I, “Contra Noetianos”, haer. LVII, col. II, “Contra Sabelianos”, haer. LXII, col. III:

60 Նարկ ենք համարում մարմնանշել, որ մոդալիստական հայեցակարգի նկատմամբ եկեղեցագիտության ու պարմական ասարվածաբանության մեջ շրջանառվում է նաև այն տեսակետը, որ այդ լուծումներն իբրեւ թե մերձ են եկեղեցական կանոնականացված երրորդաբանությանը: Այսպես՝ Ա. Սպասկին մոդալիզմի մասին պնդում է, որ «*Կոստյոր ծայրահեղությունների բողի տակ այդ քարոզը երկու ճշմարիտ միտք է թաքցրել. ա. Նայր և Որդի Ասարծո լիակատար հա-*

մարնանշում են նաեւ հայ ասարվածաբանները. նրանք, անդրադառնալով սաբելական այն պնդմանը, թէ **Լոգոսը փարբերվում է Որդի Ասարծուց, որ Լոգոս-Որդի Ասարված հարաբերությունը պարճառահեղեւանքային ու հաջորդական բնութագրում ունի, Լոգոսը ոչ թէ անձնավորվել է, այլ «մարմին է առել»** (իրեն մարմին է միացրել), արմատապես մերժում են այն: Եւ համոզված, որ սաբելական վարդապետությունից հեղեղում է նաեւ՝ Հայր Ասարված, Մարիամի միջոցով մարմին առնելով, դարձել է իր իսկ Որդին, խաչափայտի վրա չարչարվել է միայն Որդու մարմինը, իսկ ասարվածայինը «ցավակցել» եւ «ինքն իրեն հարություն է տվել», հայ դավանաբանական մարենագրությունը, Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու հեղեղությամբ, Որդի Ասարծո մասին փաստում է. *«Ասարուած իսկ ելով բնութեամբ եւ ճշմարիտ յԱսարուծոյ եւ ի Տօրէ Բանն՝ նոյնագոյնական եւ մշտնջենական Տօրն...»*⁶¹:

РЕЗЮМЕ

В статье на основе системного анализа вероучительных сборников и др. первоисточников Армянской Апостольской Церкви раскрывается и всесторонне оценивается принципиальное отношение армянского богословия по отношению к монархианской ереси.

Показывается, что армянские теологи посредством сравнительного анализа, поочередно раскрывая суть основополагающих элементов антитринитарного учения (иудействующая интерпретация Единобожия, антицерковное учение о рождении Христа по воле, о Его принципиальном расхождении с Божественным Логосом, о “человеке Христе”, на которого сошло небесное благочестие и т. д.) предали анафеме главного представителя динамистической ереси Павла Самосатского.

Оценивая принципиальное отношение армянского богословия по отношению к богословской системе главного представителя модалистической монархианской ереси Савелия Ливийского доказывается, что посредством сравнительного анализа армянские теологи предали анафеме учение монархиан-модалистов, в частности, антицерковное учение о тождестве Лиц Святой Троицы, учение о Сыне-Отце, о “молчащем” и “глаголющем” Боге, о трех последовательных энергиях Бога и т. д.

Автор раскрывает также генетическую связь армянской и вселенской богословской мысли в отношении к монархианской ереси.

Վիսալությունը եւ ք. Քրիստոսի կապարցյալ ասարվածությունը: Նա եզրակացնում է, որ մոդալիստական ասարվածաբանությունը «...բնդատաջ է գնացել կրոնական գիտակցության անող պահանջումներին, իր շարքն է համախմբել եկեղեցական լավագույն ուժերը»։ Իրեն **А. Спасский**, История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (Въ связи съ философскими учениями того времени) / Тринитарный вопросъ (Исторія учения о св. Троицѣ), էջ 48:

61 «Կնիք հաւարոյ», էջ 207:

SUMMARY

On the basis of the systematic analysis of theological collections and other primary sources of the Armenian Apostolic Church the author reveals and evaluates the attitude of Armenian theology to the monarchianistic heresy.

It is shown that the Armenian theologians by means of the comparative analysis, gradually reveal the essence of basic elements of the anti-Trinitarian doctrine of main representative of dynamistic monarchianism Paul of Samosata (Jewish interpretation of Monotheism, anti-Church interpretation on the birth of Christ by will, the essential difference of Christ from Holy Logos, on “human Christ” who get the divine grace, etc.) and have anathematized the former bishop of Antioch.

Evaluating the principal attitude of Armenian theology to the theological system of the main representative of Modalistic monarchianism Sabellius of Libya the author proves that through the comparative analysis the Armenian theologians anathemized the doctrine of modalistic-monarchinasts, in particular: the antichurch doctrine on identity of Persons of the Divine Trinity, the doctrine on the Son-Father, the transcendental-conceivable and the immanent-opening world, silent and speaking God, three consecutive energies of God, etc.

The author reveals also a genetic relation of the Armenian and universal theological thought in relation to the monarchianistic heresy.