

ԱՎԵՏԻՍ ՔԱԼԱՇՅԱՆ

փիլիսոփայական գիտ. թեկնածու, դոցենտ

**Դ. ԴԱՐԻ ՀԱԿԱՆԻԿԵԱԿԱՆ ԸՆԴԴԻՄՈՒԹՅԱՆ
ՁԵՒԱՎՈՐՄԱՆ ՀԻՄՔԵՐՆ ՈՒ ԴՐՍԵՒՈՐՄԱՆ
ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ**
(Պատմա-քննական վերլուծություն)

Եկեղեցական մատենագրությունը եւ պատմական վավերագրերը աներկբա վկայում են, որ դավանական ցանկացած համակարգ բնութագրվում է ոչ միայն հավատքային հիմնարար սկզբունքների ու պատկերացումների օրգանական ամբողջությամբ, այլեւ այդ առանձնահատկությամբ պայմանավորված՝ դառնում է ինչպես ներկրոնական, այնպես եւ միջկրոնական վիճաբանությունների ու պատակտումների հիմնարար պատճառներից մեկը: Փաստ է նաեւ, որ ցանկացած դավանական համակարգ ներքին տրամաբանությամբ, բովանդակային առանձնահատկություններով եւ հավատքային նպատակամղվածությամբ օրգանապես կապված է որոշակի դարաշրջանի կրոնական-աշխարհայացքային հիմնախնդիրներին եւ գործնականում հանդես է գալիս որպես դրանց լուծման յուրատիպ փորձ:

Դավանական համակարգերի ուսումնասիրությունն ունի ազդեցության եւս մեկ կարեւոր տեսանկյուն: Խոսքը վերաբերում է դրանց հավատքային (ուղղադավան կամ հերձվածող) ուղղվածությանը, որը որոշելն ինքնին չափազանց բարդ գործ է, քանի որ պայմանավորված լինելով ենթակայական (սուբյեկտիվ) գործոններով՝ այդ «որոշումը» ապահովագրված չէ ինչպես հարաբերական, այնպես եւ բացարձակ շեղումներից: Այդ իսկ պատճառով եկեղեցական պրակտիկայում ընդունված է այդ հիմնահարցերը լուծել տիեզերական ժողովներում, որոնց վերապահվել է հավատո հանգանակ կամ հավատքային հիմնարար այլ սկզբունքներ հաստատելու (մերժելու), դավանական այս կամ այն համակարգի հա-

վատքային լիարժեքությունն ու համակարգային հասկացությունների խնդիրները հաստատելու կամ մերժելու բացառիկ առաջնությունը¹:

Եւ քանի որ Դ. դարի հականիկեական ընդդիմության ձեւավորման հարցը կապված է նիկեական երրորդաբանական աստվածաբանության հետ, եկեղեցական մատենագրության մեջ այդ ընդդիմության ձեւավորման հետ առնչվող խնդիրները քննարկվել են հակաերրորդաբանության հետ ունեցած կապի համատեքստում: Սակայն, որպես կանոն, առաջադրված հիմնարար լուծումները միակողմանի են, երբեմն՝ կամայական, ինչն էլ ենթադրում է հիմնահարցի նորոպի եւ առարկայական (օբյեկտիվ) արժեւորման անհրաժեշտություն:

Փաստ է, որ հականիկեական ընդդիմության ձեւավորման, հավատքային հիմքերի եւ դրսևորման առանձնահատկությունների համակարգային վերլուծության պարագայում կարևոր տեղ է գրավում Դ. դարի առաջին տասնամյակների երրորդաբանական-աստվածաբանական վի-

¹ Այս պնդումը տարրնթերցումներ ունի: «Տիեզերական ժողովների» ցանկը սկսվում է Դ. դարից (իսկ մինչ այդ հրավիրված եկեղեցական ժողովների որոշումներն ընկալվել են բացառապես ուղղադավանության շարակարգում): Հետագայում այդ ժողովները «տիեզերական» (եզրը շրջանառվում է Զ. դարից սկսած) են կոչվել, քանի որ **համարվել են** «տիեզերքի (քրիստոնեական բոլոր եկեղեցիների) եկեղեցական առաջնորդների (հովիվների) եւ ուսուցիչների հավաք» կամ «ինքնանկախ (ավտոկեֆալ) տեղական բոլոր եկեղեցիների նվիրապետների ներկայացուցչություն»: Իսկ տիեզերաժողովների որոշումները որակվել են «Հայտնությունից բխող», հետեւաբար՝ «հավիտենական եւ անայլալելի»: Եւ քանի որ տիեզերաժողովների նկատմամբ եկեղեցիների վերաբերմունքը տարբեր է, բնականաբար, տարբեր են նաեւ նրանց կողմից հաստատված հավատամքների ու դավանաբանական սահմանումների նկատմամբ վերաբերմունքը: Հակաբաղկեղծական (Հին Արեւելյան Ուղղափառ) եկեղեցիները կանոնական են համարում միայն Ա.-Գ. տիեզերական ժողովները: Իսկ Արեւելյան Ասորական (ներստորական) եկեղեցին՝ միայն Ա.-Բ. տիեզերական ժողովները: Է. դարից սկսած՝ քաղկեդոնական եկեղեցիներում ուսմունք է մշակվել (ըստ Տրուլի ժողովի 36-րդ եւ Քաղկեդոնի ժողովի 28-րդ կանոնների) «տիեզերական ժողովների արտաքին եւ ներքին հատկանիշների» վերաբերյալ: Քաղկեդոնական եկեղեցիները ընդունում են 7 տիեզերական ժողովների կանոնական բնույթը եւ մերժում նոր տիեզերաժողով հրավիրելու հավանականությունն այն պատճառաբանությամբ, թե անհնար է ապահովել դրանց «ներքին հատկանիշների» լիարժեք կիրառումը, ինչպես նաեւ՝ ընդունած որոշումների համընդհանրական եւ պարտադիր բնույթը (չնայած դրան՝ այսօր ընթանում է քաղկեդոնական եկեղեցիների 8-րդ տիեզերական ժողով հրավիրելու գործընթացը): Հռոմեա-կաթոլիկ եկեղեցին, ընդհակառակը, եղել է տիեզերական ժողովներ հրավիրելու կողմնակից եւ ընդունում է 21 ժողովների կանոնական բնույթը: Տիեզերաժողովների մասին արդի կաթոլիկյան վարդապետությունը ձեւավորվել է ԺԶ. դարում կարդինալ Ռոբերտ Բելարմինի կողմից եւ լրամշակումներով ամրագրվել Կաթոլիկ եկեղեցու «Կանոնական կոդեքսում» («Codex iuris canonici». ներկայումս Կաթոլիկ եկեղեցում աշխատանքներ են տարվում 22-րդ տիեզերական ժողով հրավիրելու ուղղությամբ):

ճաքանությունների քննական արժեւորումը: Դա թելադրված է ինչպես տեսական, այնպես էլ պատմական ու գործնական պահանջներով:

Տեսական առումով գնահատելի է հատկապես այն, որ երրորդաբանական համակարգերի հավատքային առանձահատկությունների, դրանց տարատեսակների, դրսևորման ձևերի, ինչպես նաև դավանանքի պատմության այս կամ այն փուլը բնութագրող վիճաքանությունների համակողմանի ուսումնասիրությունը առանցքային նշանակություն ունի էլ կրոնագիտության, էլ աստվածաբանության համար: Միայն օրյեկտիվ ու անկողմնակալ վերլուծությամբ է հնարավոր վեր հանել և արժեւորել հասարակության հոգևոր կյանքի օրգանական բաղադրատարրերից մեկը հանդիսացող քրիստոնեական դավանաբանության պատմական բարեշրջման ընդհանրական մի շարք օրինաչափությունները: Տեսական ու պատմական առումով հիմնահարցի ուսումնասիրությունը կարևորվում է նաև նրանով, որ ինչպես անցյալում, այնպես էլ մեր օրերում վերջինիս վերաբերյալ մասնագիտական գրականությունը աչքի է ընկնում «բազմադեմ միակողմանիությամբ» և շատ անգամ սահմանափակվում է փաստերով չամրագրված կանխակալ տեսակետներով: Եւ, վերջապես, քննարկվող հիմնահարցի ուսումնասիրությունը պետք է կարևորել նաև գործնական տեսանկյունից, քանի որ առարկայական վերլուծության արդյունքում բացահայտված օրինաչափությունները կարող են գործնական կիրառություն ունենալ մերօրյա հակաերրորդաբանական ներփակ համայնքների, ինչպես նաև հին ու նոր կրոնական դեմոմինացիաների և հավատքային այլ խմբերի հոգևոր, աշխարհայացքային արժեհամակարգերի համակողմանի ուսումնասիրման գործում:

Հետնիկեական երրորդաբանական վիճաքանությունների պատմության հպանցիկ քննությունն անգամ ակնհայտ է դարձնում, որ **Դ. դարի 20-ական թվականների վերջի և 30-ական թվականների դավանաբանական վիճաքանությունները ձևավորվել և ծավալվել են բացառապես հականիկեական երրորդաբանության ազդեցությամբ ու դրա դրոշի ներքո:** Անդրադառնալով այդ երևույթի պատճառահետևանքային կապերի արժեւորմանը՝ մասնագիտական գրականության մեջ տիրապետում է փաստական թույլ հիմնավորում ունեցող այն տեսակետը, թե հականիկեական ընդդիմության ակունքներում ընկած են եղել երկու հիմնարար գործոններ՝ «ծալված արիոսականությունը» և հոռմեական

պետության կրոնական քաղաքականությունը²: Այս տեսակետի քննական վերլուծությանն անդրադառնալուց առաջ նկատենք միայն, որ նրանում ենթադրվում է անառարկելի մեկ իրողություն՝ դավանական համակարգերը կարող են փոփոխվել ինչպես ներքին, այնպես էլ արտաքին պատճառների ազդեցությամբ: Սակայն հիմնահարցի լուծման գործում վերոնշյալ տեսակետի կողմնակիցները առաջնորդվում են այնպիսի սկզբունքներով, որոնք ականա անտեսում են դավանաբանական վիճաբանությունների բարդ ու բազմաբնույթ էության հետ կապված ներքին՝ էական հարցերը: Մերողաբանական այդ մոտեցման հետևանքով հիմնահարցի լուծման գործում ոչ միայն երկրորդական պլան է մղվում դավանաբանական շարժումների համար կենսական նշանակություն ունեցող հավատքային

² Հականիկեական ընդդիմության ձեւավորման գործում արիոսականության և հոռոմեական պետության կրոնական քաղաքականության դերի գերազնահատումն ունի իր նախապատմությունը: Արդեն Ե. դարի եկեղեցական պատմագրության մեջ շրջանառվում էր այն տեսակետը, թե անձնական ու պալատական կյանքի պայմանները (Լիկինոսի և Կրիսպոսի սպանությունը), ինչպես նաև արիոսականության ոգու՝ Ղուկիանոսի նահատակության խորացող «պաշտամունքը» Կոստանդին կայսերը ի վերջո բերել են այն համոզման, որ «արիոսական բանավեճում ինքը մեղք է գործել», և նա սկսել է պաշտպան կանգնել արիոսականությանը: Դարաշրջանի եկեղեցական պատմիչների գրչին է պատկանում նաև հետագայում լայնորեն շրջանառվող այն տեսակետը, թե այդ ամենի արդյունքում Նիկեական հանգանակի թշնամի արիոսականները վերադարձան արքայից և «զլուխ բարձրացնելով» սկսեցին գործունեություն ծավալել Եկեղեցում. տե՛ս **Сократ Схоластик**, Церковная история, М., 1996, кн. I, гл. 14, էջ 37-38, гл. 25, էջ 50-51. **Созомен Эрмий Саламинский**, Церковная история, СПб., 1851, кн. II, гл. 27, էջ 143-144, 145-146: Այդ պնդումներն էլ հետագայում ընկել են հիմնահարցի արժեւորման հիմքում: Այսպես՝ ռուս աստվածաբան և եկեղեցագետ Ա. Կարտաշեւը համարում է, թե Դ. դարի 20-30-ական թվականներին արեւելյան եպիսկոպոսների՝ նիկեական դավանանքը վերանայելու ձգտումը հետապնդում էր մեկ նպատակ՝ «այդ դրոշի տակ մաքսանեւզ ճանապարհով Եկեղեցուց ներս խցկել արիոսական տեսությունների զաղափարները». տե՛ս **А. В. Карташев**, Вселенские соборы, СПб., 2002, էջ 41: Հովհան եպիսկոպոսը գրում է, թե քննարկվող ժամանակահատվածում Եկեղեցում ձեւավորված հուզումներն ու պառակտումները «արիոսականների խարդավալից գործողությունների արդյունքն էր, որոնք ուղղադավանության պաշտպանների համար անհանգստության և անգամ կյանքի արժեք ունեցան». տե՛ս **Иоанн еписк. Аксайский**, История Вселенских соборов, М., 1995, էջ 41-42: Իսկ Մ. Պոսնովը պնդում է, թե «նիկեական հանգանակի դեմ պայքարն սկսվում է այն պահից, երբ արիոսականներին հաջողվում է առանց կորստի վերականգնել իրենց շարքերը», իսկ Կոստանդին կայսրը, զաղափարական շրջադարձ ապրելով, «գրեթե դառնում է արիոսականության հովանավորը». տե՛ս **М. Э. Поснов**, История Христианской Церкви (до разделения церквей - 1054 г.), Брюссель, 1964, էջ 348: Գործնականում նույնն է նաև արեւմտյան ճանաչված աստվածաբանների ու եկեղեցագետների մեծամասնության կարծիքը. տե՛ս **Luys (Abbe) Duchesne**, *The Early history of the Church*, vol. 2, London, 1950, էջ 131-132. **J. N. D. Kelli**, *Early Christian Creeds* (3rd ed), Singapore, 1993, էջ 261-262. **Philip Schaff**, *History of the Christian Church*, vol. 3, Massachusetts, 1996, էջ 632-633 և այլն:

մոդիֆիկացիաների հոգևոր հիմքերի վերլուծությունը, այլև՝ առաջնային է համարվում երրորդաբանական-դոգմատիկական վիճարանությունների պատճառները Եկեղեցուց դուրս բերելու և արտաքին գործոններով բացատրելու միտումը:

Փաստական նյութի վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ հետնիկեական առաջին տասնամյակների եկեղեցական կյանքն ընթանում էր բավականին բարդ և հակասական հոգևոր, հասարակական ու պատմամշակութային միջավայրում: Այդ տեսանկյունից վերը նշված հեղինակները գրեթե լիովին անտեսում են դավանաբանական վիճարանությունների պատճառահետևանքային կապերը բնութագրող կարևորագույն այն իրողությունը, որ **արտաքին գործոնների (պայմանների) ազդեցությունը տեւական շրջանում չի կարող բացարձակապես նույնը լինել, հոգևոր ու հասարակական միևնույն կեցությունը կարող է ծնունդ տալ հավատքային միանգամայն տարբեր սկզբունքների:** Ահա թե ինչու հիմնավորված պետք է համարել այն առարկությունը, որ «...եթե համաձայնենք այդ (հականիկեական ընդդիմության ձեւավորման՝ Ա. Բ.) բացատրությանը, ապա Նիկեական հանգանակի դեմ մղվող կեսդարյա պայքարը հարկ է համարել եկեղեցական պատմության առավել տարօրինակ ու անբացատրելի երևույթներից մեկը»³: Ի պաշտպանություն այդ տեսակետի՝ կարելի է վկայակոչել բազմաթիվ այլ փաստեր ևս, որոնք վկայում են Դ. դարի 20-ական թվականների վերջի և 30-ական թվականների աստվածաբանական-դավանաբանական վիճարանությունների արժեւորման ավանդական պատկերացումների և պատմական իրականության սկզբունքային անհամապատասխանության մասին:

Հայտնի է, որ դավանաբանական պատկերացումները կարող են գոյատևել միայն այն պարագայում, եթե ունեն կրողներ: Հիմնահարցի լուծման վերը նշված (ավանդական) տեսակետը անպատասխան է թողնում չափազանց կարևոր այն հարցը, թե Եկեղեցու կողմից բանադրված և եկեղեցական կյանքից դուրս մղված հակաերրորդաբանական վարդապետությունը (արիոսականությունը) չափազանց կարճ պատմական ժամանակահատվածում ինչպե՞ս կարող էր հավատքային գերակա դիրք գրավել: Երկրորդ՝ անպատասխան է մնում նաև այն հարցը, թե Դ. դարի 20-ական թվականների վերջի և 30-ական թվականների դավանաբանա-

³ А. Спасский, История догматическихъ движенийъ въ эпоху Вселенскихъ Соборовъ (Въ связи съ философскими учениями того времени) / Тринитарный вопросъ (Исторія учения о св. Троице), Сергиев Посад, 1914, էջ 237:

կան վիճաբանությունների ընթացքում ովքեր, հավատացյալ ինչ զանգված (հավատքի կրողներ) և ինչ եկեղեցիներ էին կանգնած արիոսական հակաերրորդաբանության դիրքերում:

Եկեղեցական պատմության վավերագրերը միաձայն վկայում են, որ **ձեռավորման ու ծավալման շրջանից սկսած արիոսականությունը Եկեղեցում միշտ էլ հանդես է եկել ընդդիմադիր փոքրամասնության տեսքով**⁴: Այս խմբի գրեթե բոլոր ազդեցիկ ներկայացուցիչները եղել են անտիոքյան աստվածաբանական ավանդությամբ կրթված հոգեւորականներ: Բայց աստվածաբանական-երրորդաբանական հարցերում նրանք համամիտ են եղել միայն «ընդհանուր կողմնորոշմամբ» և դատելով սկզբնաղբյուրներից՝ եկեղեցական-գործնական կյանքում **աչքի են ընկել դավանաբանական տարրեր ըմբռնումներով**⁵: Լինելով ընդգծված ռացիոնալիստներ՝ արիոսական հոսանքի ներկայացուցիչները դավանաբանական հարցերը լուծել են նաև «հավատքային դաշտից» դուրս գտնվող «դիալեկտիկական-վերլուծական» միջոցներով: Գործնականում նույնը պետք է ասել նաև արիոսական հակաերրորդաբանության ազդեցության և տարածվածության մասին: Այդ իրողությունների անառարկելի վկայությունը պետք է համարել այն, որ արիոսականությունը անդառնալի

⁴ Ռուփինսոնը (տե՛ս **Руфин Аквилейский, Церковная история / Рождение латинской христианской историографии** (пер. Тюленев В. М.), М., 2002, кн. первая (десятая), гл. 2, էջ 232) և Գելասիոս Կիզիկիացին (տե՛ս **Gelasius Cyzicenus, Historia Concilii Nicaeni / Patrologiae cursus completus** (ed. J.-P. Migne). **Series Graeca** (այսուհետ՝ **PG**), t. LXXXV, Paris, 1864, lib. II, col. 7) հիշատակում են արիոսական 17 եպիսկոպոսների անուններ, Թեոդորետը՝ 13 (տե՛ս **Феодорит еписк. Кирский, Церковная История**, кн. I, гл. 5, էջ 38, гл. 6, էջ 39, гл. 7, էջ 45), իսկ Փիլոստորգիոսը՝ 22 անուն (տե՛ս **“Сокращение церковной истории Филосторгия (сделанная патриархом Фотием)”**, СПб, 1854. Дополнения к истории Филосторгия, էջ 425-426): Զանգ առնելով թվական տվյալների անհամապատասխանությունները՝ հարկ ենք համարում մատնանշել, որ այդ քանակի արիոսական եպիսկոպոսները քրիստոնեական Արևելքում չսփռված փոքրամասնություն են կազմել և, բնականաբար, հավատքային հարցերում Եկեղեցում առաջնություն ձեռք բերելու բացարձակապես ոչ մի հնարավորություն չէին կարող ունենալ:

⁵ Փիլոստորգիոսի հաղորդած տեղեկությունների համաձայն՝ Եսեբիոս Նիկոմեդացին, ի հակադրություն Արիոսի, Հայր և Որդի Աստծո փոխհարաբերության հարցում պատրաստ էր ընդունել այն տեսակետը, թե «Հայրը և Որդին հավասար են»: Մարիս Քաղկեդոնացին և Թեոդոսիոս Նիկեացին գտնում էին, որ «Հայրը Որդու ծնունդից առաջ էլ է Հայր եղել, քանի որ Որդի ծնելու ուժ ունի»: Ղեկնողիս Կապադովկիացին (հետագայում՝ Աստիոքացի) և Աստոնիոս Տարսոնացին «բարեխառնություն անխաթար էին պահել»: Իսկ Աստերիոսի մասին պատմիչը պնդում է, թե նա «նույնպես խեղաթյուրեց իր վարդապետությունը՝ գրավոր և բանավոր վկայելով, որ Որդին Հոր էության անխաթար պատկերն է». տե՛ս **“Сокращение церковной истории Филосторгия (сделанная патриархом Фотием)”**, кн. II, гл. 15, էջ 329:

պարտություն կրեց Նիկեայի 325 թ. տիեզերական ժողովում: Այդ ամենից դժվար չէ հետևեցնել, որ ինչպես մինչնիկեական փուլում, այնպես էլ հետնիկեական առաջին տասնամյակներին **արիոսականությունն ամենևին էլ ի գործու չէր գլխավոր և վճռական դեր խաղալու դավանաբանական վիճարանությունների ոլորտում:**

Պատմական վավերագրերը թույլ են տալիս հետնիկեական առաջին տասնամյակների երրորդաբանական ընդդիմության ձեւավորման մասին ավանդական տեսակետը անընդունելի համարել մեկ այլ դիտանկյունից եւս: Խոսքը վերաբերում է հիմնահարցի լուսաբանման համար չափազանց բնութագրական այն փաստին, որ հականիկեական ընդդիմության ձեւավորման ու ծավալման շրջանում արիոսական հակաերրորդաբանության պարագլուխները (Արիոս, Եւսեբիոս Նիկոմեդացի, Թեոգնիս Նիկեացի և ուրիշներ) հարկադրված էին հանդես գալ «արիոսականությունից մաքրված» տեսքով: Դա էր պատճառը, որ նրանք հակաարիոսական «պաշտոնական դավանանք» ներկայացնելուց հետո միայն կարողացան վերադառնալ արքայից: Մնում է ընդունել, որ ազդեցիկ այնպիսի երեւոյթ, ինչպիսին հականիկեական ընդդիմությունն էր, ոչ մի պարագայում չէր կարող պայմանավորված լինել անհատների ազդեցությամբ: Հետևությունը եւս կարող է մեկը լինել՝ հականիկեական ընդդիմության ձեւավորման հիմնարար պատճառները պետք է որոնել **հոգևոր-աստվածաբանական ոլորտում, ուր առաջին հերթին հարկ է անդրադառնալ եկեղեցական գործոնի վերլուծությանը:**

Հականիկեական ընդդիմությունը ձեւավորվել է՝ հիմք ունենալով աստվածաբանական գործոնը, որն ունեցել է իր պատճառները: **Դեռևս Բ.-Գ. դարերի հերետիկոսությունների դեմ պայքարի շրջանում Արևելյան Եկեղեցու և եպիսկոպոսների բացարձակ մեծամասնության համար դավանաբանական յուրաքանչյուր «նորարարություն» ուղղակի նույնացվում էր ավանդական եկեղեցական հավատքից հրաժարման հետ:** Գործնականում նույն կացությունն է նկատվում նաև Նիկեայի 325 թ. տիեզերական ժողովին հաջորդող շրջանում:

Նիկեական աստվածաբանական քննարկումները ցույց տվեցին, որ արիոսական դավանաբանական ըմբռնումները հաղթահարելու գործում առանցքային նշանակություն էր վերապահված «համագոյություն» եզրին: Դրա արդյունքում Հայր և Որդի Աստծու համագոյությունը հաստատվեց իբրեւ արիոսական՝ «կոպիտ ստորադասության» ըմբռնման հակոտնյա: Հրապարակ իջած «համագոյության աստվածաբանությու-

նր», սակայն, նոր երևույթ էր երրորդաբանական աստվածաբանության պատմության մեջ: Եւ այդ «նորի» կարգավիճակն էլ դարձավ պահպանողական երրորդաբանության միավորման աստվածաբանական հիմքերից մեկը: Այլ կերպ ասած՝ հակառակական ընդդիմության ձեւավորման հիմքերը պետք է որոնել երրորդաբանական աստվածաբանության հիմնարար սկզբունքների «հին» եւ «նոր» ըմբռնումների հակադրության ոլորտում: **Արեւելյան եպիսկոպոսների բացարձակ մեծամասնությունը պահպանողական էր եւ անհանդուրժողական վերաբերմունք ուներ դավանաբանական ամեն մի «նորարարության» դեմ:** Նրանց համար ցանկացած աստվածաբանություն կամ դավանաբանական պատկերացում ընկալելի եւ ընդունելի էր միայն մեկ պարագայում, եթե այն հիմնավորված էր բարձրագույն հեղինակությամբ՝ Աստվածաշնչով կամ քրիստոնեական ավանդական վարդապետությամբ: Նիկեայի տիեզերածոդովի մասնակից բազմաթիվ եպիսկոպոսներ դեռեւս դավանաբանական նախնական քննարկումների ժամանակ պնդում էին, թե Եկեղեցու համար բավարար են բացառապես «հավատքի հնավանդ պատկերացումները», անթույլատրելի՝ ամեն մի «նորարարություն»⁶, իսկ «համագոյության աստվածաբանությունը» հոգեհարազատ չէր պահպանողական ժողովականներին, ուստի միանգամայն օրինաչափ պետք է համարել նաեւ այն, որ հետնիկեական առաջին իսկ տարիներից սկսած՝ արեւելյան եպիսկոպոսների ճնշող մեծամասնությունը պաշտպանում էր այն մոտեցումը, թե «անսխալ է խորանալ հավատքի գաղտնիքների մեջ», եւ **իրեն հավատքային հիմնարար դիրքորոշում՝ նրանց կողմից հռչակվեց նախնի ավանդույթներին հավատարիմ մնալու առաջնահերթ պահանջը:**

Այդ մեկնակետից սկզբունքային նշանակություն ունի մեկ այլ հարց՝ արեւելյան պահպանողական եպիսկոպոսներն ինչո՞ւ իրենց ստորագրությամբ վավերական համարեցին համագոյության աստվածաբանությունը: Այս հարցում եկեղեցական եւ աստվածաբանական մատենագրության մեջ գերիշխող է այն կարծիքը, թե նիկեական հայրերի բացարձակ մեծամասնությունը հարկադրված էին հաշվի առնել այն փաստը, որ «ομοοσιοϋς» եզրը քննարկման է ներկայացվել Կոստանդին կայսեր կողմից: Սակայն հավաստելով այդ փաստը՝ գործնականում ստվերում է մնում հիմնականը՝ հավատքայինը: Նախ՝ ոչ մի փաստ չի պահպանվել այն մասին, որ այդ հարցում կայսեր կողմից ժողովականների վրա ճնշում

⁶ Այդ մասին մանրամասները տե՛ս Созомен Эрмий Саламинский, Церковная История, кн. I, гл. 17, էջ 64:

է գործադրվել: Պահպանված տեղեկությունները հայտնում են միայն, որ «ομοοσσιοϛ» եզրը նրա կողմից քննարկման է առաջադրվել արիոսական հակաերրորդաբանական կոորդինատիզմը հաղթահարելու միտումով: Եւ կասկածից վեր պետք է համարել, որ դա կատարվել է կայսեր շրջապատի աստվածաբան-եպիսկոպոսների խորհրդով:

Հատկանշական եւս մեկ փաստ. «ομοοσσιοϛ» եզրը նիկեական հայրերի կողմից շրջանառության մեջ է դրվել Հայր եւ Որդի Աստծու «նույն էություն»՝ «էակից» լինելը կամ «էական նույնությունը» փաստելու համար: Այն ուղղված էր ոչ միայն արիոսականության, այլեւ՝ աստվածային անձերի ստորադասության ըմբռնման դեմ: Եւ պնդել, թե Նիկեայում «ομοοσσιοϛ» եզրը չի մեկնաբանվել, մեղմ ասած, նշանակում է նենգափոխել իրականությունը: Կարծում ենք՝ ճշմարտությունն այն է, որ **արևելյան պահպանողական աստվածաբանների համար համագոյության աստվածաբանությունը միանգամայն ընդունելի է եղել միայն արիոսական հակաերրորդաբանության մերժման պարագայում:** Երբ արիոսականությունը պարտություն կրեց, պահպանողական աստվածաբանական միտքը դա համարեց վերջնանպատակ եւ այդ շրջանակներից դուրս համագոյության վարդապետությունը որակեց որպես «աստվածաբանական նորարարություն»: Այդ իսկ պատճառով պահպանողականների կողմից վճռական փորձ արվեց նիկեական երրորդաբանության հետագա կիրառումն առկալսելու եւ բացառապես «Եկեղեցու հնավանդ ըմբռնումներով» սահմանափակվելու ուղղությամբ:

Արևելյան պահպանողական երրորդաբանության շրջանակներում տեղ գտած այդ միտումներն էլ գործնականում դարձան հակա-նիկեական ընդդիմության ձեւավորման աստվածաբանական հիմքերը: Այդ եզրակացությունը կարելի է հիմնավորել նաեւ եկեղեցական մատենագրության մեջ արձանագրված մի շարք առանցքային փաստերով:

«Հնի» ու «նորի» պայքարի բնութագրական օրինակ պետք է համարել կարեւորագույն այն փաստը, որ մինչնիկեական աստվածաբանական քննարկումների ընթացքում արևելյան եպիսկոպոսները մերժեցին համաքրիստոնեական հավատամբ հաստատել ընդգծված հակաարիոսական ուղղվածություն ունեցող եւ «հին եզրույթների կիրառմամբ նոր հավատամբ» որակվող ալեքսանդրյան հանգանակը⁷: Ծանրակշիռ է հակա-նիկեական ընդդիմության ակնառու ներկայացուցիչ, որիգենական

⁷ Ալեքսանդրյան հանգանակի էության եւ դրա շուրջ ծավալված քննարկումների մանրամասները տես J. N. D. Kelli, *Early Christian Creeds*, էջ 188-189:

Եւսեբիոս Կեսարացու դիրքորոշումը: Քաջաձանոթ լինելով «ομοοσσιος» եզրի նախապատմությանը եւ կիրառական նշանակությանը՝ նիկեական երրորդաբանության վերաբերյալ մեկնաբանական բնույթի ուղերձում նա գրում է. «Համագոյություն արտահայտությունը այլ բան չի նշանակում, քան այն, որ Աստծո Որդին ոչ մի նմանություն չունի արարածների հետ, ըստ ամենայնի նման է միայն Հայր Աստծուն եւ գոյություն ունի ոչ թե ինչ-որ ուրիշ, այլ միայն Հայր Աստծո բնությունից ու էությունից»⁸: Դժվար չէ նկատել, որ Եւսեբիոս Կեսարացին «ομοοσσιος» եզրը մեկնաբանում է «Հայր եւ Որդի Աստծու ըստ ամենայնի նմանության» (ոչ թե «էական նմանության» կամ «նույն էություն (էակից)» լինելու), ինչպես նաեւ՝ «արարվածներից Որդի Աստծո տարբերվող էության» նշանակությամբ: Համագոյության աստվածաբանության նկատմամբ պահպանողական երրորդաբանության բնութագրական օրինակ է նաեւ Եւսեբիոս Կեսարացու այն պնդումը, թե «ομοοσσιος» եզրը ամենեւին էլ չի վկայում Հայր եւ Որդի Աստծու «նույն էություն» լինելու մասին, եւ իր համար այդ եզրը ընդունելի է եղել միմիայն այն պատճառով, որ որոշակի սահմաններում կարող էր ծառայել «այնքան ցանկալի եկեղեցական խաղաղություն հաստատելու գործին»⁹:

Կարելի է բազմապատկել օրինակները, սակայն կարծում ենք եղածն էլ բավարար է վստահությամբ պնդելու, որ հականիկեական ընդդիմության ձեւավորման ու ծավալման գործընթացի համար հիմք են ծառայել «Եկեղեցու հնավանդ հավատքը» պահպանելուն միտված արևելյան պահպանողական հոգևոր դասի աստվածաբանական-երրորդաբանական ըմբռնումները:

Հավելենք նաեւ, որ հականիկեական ընդդիմության աստվածաբանական հիմքերի ձեւավորման գործում անուրանալի դեր են կատարել նիկեական առանձին գործիչների՝ Եւստաթեոս Անտիոքացու եւ Մարկելոս Անկյուրիացու երրորդաբանական-մեկնողական աշխատությունները:

⁸ Տե՛ս Eusebii Pamphili, De Ecclesiastica theologia. PG, t. XXIV, Paris, 1857, lib. I, էջ 832, 844: Այդ ամենին զուգընթաց՝ աստվածաբանը մերժում է արիոսական եւ բոլոր այն վարդապետությունները, որոնք Որդի Աստծուն համարում են արարված, կամ ուսուցանում են, թե մյուս արարածների նման Նա եւս ստեղծված է ոչնչից, «...եթե Նա (Որդի Աստված՝ Ա. Ք.) արարվել է ոչնչից, ապա չէր կարող ճշմարիտ Որդի լինել» (անդ, էջ 840): Սակայն պնդում է նաեւ, որ Հայր եւ Որդի Աստված ոչ թե էակից են, այլ «ուժի նմանություն ունեն», «Հայրը նախորդում է Որդուն», հետեւաբար՝ «Որդին ցածր է Հորից» (անդ, էջ 844)», «Որդին ենթակա է Հայր Աստծուն, շնորհակալ է եւ աղոթում է նրան» (անդ, գլ. 11):

⁹ Մանրամասները տե՛ս Софрат Схоластик, նշվ. աշխ., кн. I, гл. 8, էջ 23:

Երբ Եսեփիոս Կեսարացին աստվածաբանական մեկնության պատրվակով փորձեց վերանայել համագոյության աստվածաբանության հիմնադրույթները՝ պնդելով թե «ομοοσιος» եզրը եկեղեցական չէ, այդ «նենգափոխմանը» կտրուկ դեմ դուրս եկավ Անտիոքի Եստաթեոս եպիսկոպոսը. վերջինս պնդում է, որ միայն «համագոյության աստվածաբանությունն է թույլ տալիս Հիսուս Քրիստոսին ներկայացնել իբրեւ Փրկիչ», եւ «Որդի Աստծու էության ամեն մի նվազեցում» հանգեցնում է մարդեղացման, խաչելության եւ փրկագործության, հետեւաբար՝ Հիսուս Քրիստոսի անձի մասին թերմոնոմներին: Եստաթեոսը Եսեփիոս Կեսարացուն մեղադրում է «եռաստվածային դավանանքին տուրք տալու եւ արիոսականության նկատմամբ հակում ունենալու» մեջ: Սակայն մեկնաբանական հարցերում նա չկարողացավ հետեւողականորեն ներկայացնել Հայր եւ Որդի Աստծու էակից լինելու, ինչպես նաեւ անձային տարբերությունների հիմնահարցը. Անտիոքի 330 թ. եպիսկոպոսական ժողովը, «հաստատելով», որ Եստաթեոսը «ավելի շատ մտածում է Սարգիս քան թե նիկեական ժողովի գիտակցությամբ», դատապարտեց նրա վարդապետությունն ու արքունեց¹⁰:

Իրավիճակն ավելի սրվեց հակաարիոսական անհաշտ գործիչ Մարկելոս Անկյուրացու պարագայում: Սա նույնպես նիկեական ավագ սերնդի ներկայացուցիչներից շատերի նման Հայր եւ Որդի Աստծու՝ էակից լինելու, ինչպես նաեւ անձային տարբերությունների հիմնահարցը մեկնաբանեց «համագոյության» աստվածաբանությանը արմատապես հակադիր մոտեցմամբ ու իր վարդապետությամբ մերձեցավ միապետական մոդալիստական հակաերրորդաբանությանը: Մարկելոսի եւ մարկելականության երրորդաբանական վարդապետությունն էլ դարձավ նիկեական «համագոյության» աստվածաբանության նկատմամբ ընդդիմության ձեւավորման ազդեցիկ հիմքերից վերջինը: «Հակամարկելական ոգին» արեւելյան պահպանողական եպիսկոպոսներին վերջնականապես բերեցին այն համոզման, թե «համագոյության երրորդաբանությունը» նույնանում է միապետական հերձվածի հետ¹¹, իսկ նիկեական աստվածաբանությունը հակադրվում է եկեղեցական ավանդությանը:

¹⁰ Տե՛ս անդ, գիրք I, գլ. 24, էջ 49-50. Созомен Эрмий Саламинский, նշվ. աշխ., кн. II, гл. 19, էջ 121-123:

¹¹ Մարկելոսի երրորդաբանական վարդապետության մանրամասները տե՛ս Eusebii Pamphili, *Kontra Marcellum*. PG, t. XXIV, lib. I-II, էջ 707-826: Մարկելոսի եւ մարկելականության շուրջ ծավալված քննարկումների ու դատապարտման մասին՝ Сократ Схоластик, *Церковная история*, кн. I, гл. 36, էջ 59. Созомен Эрмий Саламинский, *Церковная История*, кн. II,

Այդ ամենն էլ պատճառ դարձավ, որ «...ուղղակի չդատապարտելով իրենց ձեռքի գործը հանդիսացող Նիկեական հանգանակը՝ արևելյան եպիսկոպոսները հապճեպ նոր ժողովներ գումարեցին, հաստատեցին նոր հանգանակների մի ողջ բազմություն եւ դրանց միջոցով ձգտեցին չեզոքացնել նիկեական բանաձևի ազդեցությունը»¹²: Իսկ այն բանից հետո, երբ Անտիոքի, ապա Կ. Պոլսի եւ Տիրի եպիսկոպոսական ժողովների որոշմամբ հաջորդաբար արսորվեցին Եւստաթեոս Անտիոքացին, Աթանաս Ալեքսանդրացին եւ Մարկելոս Անկյուրիացին, 330-338 թթ. ընթացքում հականիկեական ընդդիմությունը կազմակերպչական եւ աստվածաբանական ավարտուն տեսք ստացավ:

Ընդհանրացնելով՝ կարող ենք ասել, որ հականիկեական ընդդիմության աստվածաբանական հիմքերում ամենեւին էլ ընկած չէ արիոսական հակաերրորդաբանությունը: Ուստի «արիոսականների ձեռքի գործը չէր կարող լինել» նաեւ Դ. դարի 30-ական թվականներից ծայր առած՝ Նիկեական հանգանակի դեմ ընդդիմությունը: Եւ եթե հանգամանքների բերումով հականիկեական ընդդիմության այս կամ այն հոսանքից ներս գործել են արիոսականներ, ապա կասկածից վեր է, որ նրանք ածանցյալ դեր են ունեցել: Այդ տեսանկյունից բնութագրական կարելի է համարել այն պնդումը, թե հականիկեական ընդդիմությունը կանգնած էր «...ոչ թե արիոսականության, այլ՝ պահպանողական եւ եկեղեցական հիմքերի վրա: Նրա հիմնական գանգվածը կազմում էին ուղղադավանները, որոնք ունեին մաքրակրոն դավանաբանական համոզմունքներ, սակայն դրանք արտահայտում էին այլ կերպ, քան Նիկեական հանգանակն էր»¹³:

Հետևաբար մնում է ընդունել, որ քննարկվող ժամանակահատվածում հականիկեական ընդդիմության դրոշի տակ գերազանցապես հավաքվել էր արևելյան եպիսկոպոսների պահպանողական այն հատվածը, որը ձգտում էր «անխաթար պահպանել եկեղեցական նախնի ավանդության տեսքով ժառանգված հավատքը», այդ իսկ պատճառով անվերապահորեն հանդես էր գալիս դավանաբանական ցանկացած «նորարարության» դեմ:

гл. 33, էջ 158-160. Феодорит еписк. Кирский, Церковная История, кн. II, гл. 8, էջ 124-125:

¹² А. Спасский, История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (Въ связи съ философскими учениями того времени), Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице), с. 244.

¹³ Անդ, էջ 244. այս պնդման հիմնավորումը պետք է համարել Դ. դարի 40-50-ական թվականների արևելյան եպիսկոպոսների տեղական ու «տիեզերական» ժողովների դավանաբանական բանաձևերը, որոնց բացարձակ մեծամասնությունը ձեռակերպված է մինչնիկեական (ավանդական) ստորադասության դիրքերից:

Արմատական վերանայման կարիք ունեն նաև հականիկեական ընդդիմության ձեռավորման գործում պետական իշխանության վճռական դերի մասին տեսակետները: Չենք կարող մերժել, որ պետություն-Եկեղեցի փոխհարաբերության բարդ համակարգում աշխարհիկ իշխանությունների կրոնական ու քաղաքական կողմնորոշումները կարող են իրենց կնիքը դնել ներեկեղեցական կյանքի վրա: Սակայն միանգամայն խոտելի են հականիկեական ընդդիմության ձեռավորման գործում Հոռմեական պետության կրոնական քաղաքականությանը վճռական դեր վերագրելու՝ եկեղեցական մատենագիրների անհիմն պնդումները: Այդ մոտեցմամբ ոչ միայն նենգափոխվում է հոգևոր ու պատմական իրականությունը, այլև ականա առաջին պլան է մղվում այն եզրահանգումը, թե Եկեղեցու պատմության համար առանցքային նշանակություն ունեցող այս փուլում հավատքային-դավանաբանական հարցերը կարգավորվել են ոչ թե ներքին՝ եկեղեցական որոշումներով, այլ՝ աշխարհիկ իշխանության կամ կայսրերի թելադրանքով: Այլ կերպ ասած՝ այդ տեսակետը անխուսափելիորեն տանում է դեպի հոգևոր կյանքի համար առանցքային նշանակություն ունեցող ավանդական-եկեղեցական կյանքի դերի թերագնահատման, ինչը և՛ ծայրահեղ է, և՛ հակապատմական, հետևաբար՝ հիմնովին մերժելի:

Փաստերի օբյեկտիվ վերլուծությունը միանգամայն այլ իրականություն է պատկերում: Դ. դարի 20-ական թվականների վերջին և 30-ական թվականներին ո՛չ կայսրերի կրոնական քաղաքականությունը և ո՛չ էլ «պալատական խարդավանքները» չէին կարող ընդդիմադիր երրորդաբանական վարդապետությունների ձեռավորման գլխավոր հիմքը հանդիսանալ: Այդ պնդումը փաստելու համար անդրադառնանք դարաշրջանի՝ պետություն-կրոն-Եկեղեցի առնչությունների վերլուծությանը:

Վավերագրերի ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս պնդել, որ հետնիկեական առաջին տասնամյակներին Հոռմեական կայսրությունը գոյատևում էր բավականին բարդ և հակասական հոգևոր ու պատմամշակութային պայմաններում, որը նաև **եղել է կրոնական որոնումների ժամանակաշրջան**: Թեև Միլանի 311-313 թթ. հրովարտակներով իր դարն ապրող բազմաստվածության ու քրիստոնեության միջև յուրահատուկ հավասարություն էր հռչակվել, սակայն միանգամայն ակնհայտ էր, որ նոր կրոնի հաղթարշավն անկասելի է: Քրիստոնեության նկատմամբ փոխվել էր նաև պետական իշխանության քաղաքականությունը. Կոստանդին կայսրը, Եկեղեցին համարելով պետության ամրապնդման կարևորագույն գործոններից մեկը, կանգնել էր նրա հովանավորության

դիրքերում: Այդուհանդերձ անհերքելի է, որ **Դ. դարի առաջին տասնամյակներին կայսրության հասարակական կյանքը բազմակրոն էր**, ուր քրիստոնեությանը զուգընթաց՝ դեռևս ազդեցիկ դեր էին կատարում եւ հռոմեական բազմաստվածային պետական կրոնը, եւ կայսրերի պաշտամունքը:

Կոստանդին Մեծն իր նախորդների նման կրում էր հեթանոսական կրոնի պաշտոնական առաջնորդի՝ «Pontitex maxsimus» տիտղոսը, իսկ երկրի քաղաքական վերնախավն իրականացնում էր նաեւ քրմական եւ ավգուրական գործունեություն: Նախկինի նման Սենատի նիստերն սկսվում էին հաղթանակի չաստծուն նվիրված «սրբազան ծիսակարգով»¹⁴: Հեթանոսությունն էր իրականացնում նաեւ գիտության, փիլիսոփայության ու կրթության ղեկավարումը, հետեւաբար՝ հոգեւոր կյանքի յուրահատուկ կատալիզատորի դեր կատարող այդ ոլորտները ծառայում էին դրա հեղինակության պահպանման գործին. այդուհանդերձ, առկա էր նաեւ նորը: Այս ոլորտում հիշատակելի է հատկապես այն իրողությունը, որ **Դ. դարի առաջին տասնամյակները հռոմեական պետության եւ Եկեղեցու փոխհարաբերության ոլորտում միանգամայն նոր փուլ են նշանավորել**¹⁵:

¹⁴ Այդ շարակարգում կարող ենք նաեւ պնդել, որ **Կոստանդին կայսեր կրոնական քաղաքականության էությունն անհնարին է օրյեկտիվորեն արժեւորել Հռոմեական պետական (կայսերական) կրոնի առանձնահատկություններից դուրս**: Վերջինիս քննական վերլուծությունը հռոմեական իրավունքի մեծ գիտակ Թ. Մոմզենին րեբել է այն հետևություն, որ «...այդ դարաշրջանի կրոնափիլիսոփայական զարգացումներում ոչ մի նոր պահ չի նկատվում: Հռոմեաիլենական պետական կրոնը եւ դրա հետ սերտորեն կապված ստոիկյան փիլիսոփայությունը ոչ միայն հարմար գործիք էին ցանկացած կառավարության՝ օլիգարխիայի, ժողովրդավարության կամ միապետության համար, այլեւ անհրաժեշտ էին այն պատճառով, որ անհնարին էր պետություն կառուցել առանց ամենատարբեր կրոնական տարրերի, ինչպես եւ գտնել պետական նոր կրոն, որն ընդունակ լիներ փոխարինել հին կրոնին»։ Т. Моммзен, История Рима, т. III, Ростов-на-Дону, 1997, էջ 512: Վերլուծաբանը հավաստում է նաեւ՝ յուրահատուկ այդ «պահպանողականությունն» ամենեւին էլ պայմանավորված չէր հռոմեական պետական կրոնի ինչ-որ առանձնահատկություններով: Պարզապես **կայսրության շրջանակներում կրոնի նկատմամբ ընդհանրական սկզբունքները սահմանված էին օրենսդրությամբ**, որի շնորհիվ, **ներքին ու արտաքին պայմաններից (հարկադրանքներից) անկախ, Հռոմում պետական (կայսերական) կրոնը յուրահատուկ «հավերժություն» էր ստացել**. անդ, էջ 515:

¹⁵ Այն, որ Կոստանդին կայսրն Ընդհանրական Եկեղեցու եպիսկոպոսներին համարում է «ծառայակից եղբայրներ», իսկ Եկեղեցու դերը խիստ կարեւորում պետության անվտանգության համատեքստում, հավաստում է՝ Հռոմեական պետական իշխանությունը Եկեղեցու նկատմամբ որդեգրել էր միանգամայն նոր քաղաքականություն. տե՛ս «Четыре книги Евсевий Памфила, Епископа Кесарии Палестинской О жизни

Կոստանդին Մեծը, ով իր կրոնական քաղաքականությունը սերտորեն շաղկապել էր օգտապաշտության և տոլերանտության հետ, ինչպես հավատքային դաշտում, այնպես և պրակտիկ գործունեության ոլորտում «եկեղեցական խաղաղության» հաստատումը պետության համար համարել է քաղաքական առաջնահերթություն: Ինչ վերաբերում է հավատքային հարցերին, նա առաջնորդվել է շրջապատի եպիսկոպոսների խորհրդով: Փաստերը վկայում են, որ Կոստանդին կայսրը Եկեղեցու վրա ուղղակի ճնշում գործադրելու կարիք չի ունեցել, քանի որ ուներ եպիսկոպոսական դասի մեծամասնության աջակցությունն ու անարգել կարող էր կյանքի կոչել պետական իշխանության եկեղեցամետ կրոնական քաղաքականությունը¹⁶: **Ուստի, հականիկեական ընդդիմության ձևավորման գործում հոռմեական պետական իշխանության կրոնական քաղաքականությունը, արտաքին լինելով, կարող էր միայն միջնորդավորված դեր կատարել. պատմությանը մինչ օրս անհայտ է որևէ փաստ, որը վկայի Կոստանդին կայսեր և հականիկեական ընդդիմության ուղղակի կապի մասին:**

Блаженного Василевса Константина», СПб., 1850, кн. III, гл. 6 (այսուհետ՝ **Евсевий Панфил**, О жизни Блаженного Василевса Константина):

¹⁶ Արդյունքում, ինչպես իրավամբ նկատում է բյուզանդագետ Շ. Դիլը, «...կայսերական իշխանությունն ինքը ստացավ մի նոր բնույթ... Կոստանդնուպոլիսն ավարտին հասցրեց այդ փոխակերպումը: Կայսրը հետայսու աստվածային իրավունքով օժտյալ միապետ էր, որ կարգված ու ոգեշնչված էր Աստծո կողմից և ուներ բացարձակ իշխանություն: Նրա անձը սրբազան էր համարվում, սրբազան էին համարվում նաև նրա գործերն ու նրան առնչվող ամեն բան: ...Որոշ ժամանակ հետո կայսեր օժման արարողությունը կատարելապես ընդգծեց այդ բնույթը, որը կայսերական իշխանությունը ներկայացնում էր որպես **աստվածային իշխանության արտացոլք** (ընդգծումները՝ Ա. Ք.)»։ **Շարլ Դիլ**, Բյուզանդիայի պատմության հիմնախնդիրները, Երևան, 2005, էջ 20-21: Այդ շարակարգում հատկանշական պետք է համարել նաև վերլուծաբանի ընդհանրացնող այն պնդումը, թե Բյուզանդական կայսրությունում «...ուշադիր դիտարկման դեպքում անհերքելի է դառնում այն փաստը, որ **Եկեղեցին մեծ մասամբ գործիք է եղել կայսերական քաղաքականության համար**»։ անդ, էջ 67: Այդ առնչությամբ հիմք ընդունելով Եսեբիոս Կեսարացու վկայությունը (**Евсевий Панфил**, О жизни Блаженного Василевса Константина, СПб., 1850, кн. IV, гл. 24)՝ Ա. Տեր-Միքելյանը պնդում է, որ Կոստանդին կայսրը Եկեղեցու շրջանում միայն ներքին խնդիրներն էր եպիսկոպոսներին թողնում, «իսկ մնացեալն ամենայն իր ձեռքին էր. «Դուք կարէք եպիսկոպոսներ լինել Եկեղեցույ ներքին գործառնութեանց, իսկ ես Աստուածանից հաստատուած եպիսկոպոս եմ արտաքին գործառնութեան», - ասում էր նա եպիսկոպոսաց. այդ գաղափարի հակիրճ արտայայտությունն է նորա յաջորդաց՝ «Ես կայսր եմ և քահանայապետ միանգամայն»՝ խրոխտ խօսքերն, որոնք լիակատար նշանակ են արքունիքի և եկեղեցականաց յարաբերութեան» (Ա. Տեր-Միքելյան, Հայաստանեայց Եկեղեցին և Բյուզանդեան ժողովոց պարագայք, Մոսկուա, 1892, էջ 12):

Քննարկվող հիմնահարցի պարագայում փաստերն ավելի շուտ վկայում են հակառակը. իրականում ոչ թե հականիկեական ընդդիմությունն է հետևում արքունիքի քնահաճույքին, այլ «արքունիքն ու նրա քաղաքականությունն են հարմարվում եկեղեցական մեծամասնության տրամադրություններին, հաշվի նստում նրանց հետ, զիջումներ կատարում նրանց»¹⁷: Ճիշտ այդպես էլ միակողմանի ու սուրյեկտիվ է աքսորված արիոսականների վերադարձի «հանցանքը» միայն քաղաքական իշխանությանը վերագրելը, քանի որ «...աքսորված արիոսականների վերադարձի իրական մեղավորը... ոչ թե կայսրն էր եւ նրա քահանան, այլ՝ եպիսկոպոսները, անշուշտ, արեւելյան եպիսկոպոսները»¹⁸: Այդ տեսանկյունից եւս արմատական վերանայման կարիք ունի հականիկեական ընդդիմության նկատմամբ Կոստանդին կայսեր վերաբերմունքի մասին մասնագիտական գրականության մեջ գերիշխող տեսակետը:

Նախ՝ հիմնավորված չէ այն պնդումը, թե իբր Կոստանդին կայսեր կրոնական քաղաքականության համար «էական դեր են կատարել արեւմտյան եպիսկոպոսները եւ հատկապես՝ Հոգիա Կորդուբացին: Նույնը պետք է ասել նաեւ այն պնդման վերաբերյալ, թե արեւմտյան եպիսկոպոսների «սցենարով» էլ ընթացել են նիկեական ժողովի աստվածաբանական քննարկումները, եւ արիոսական հակաերրորդաբանությունը հաղթահարելու համար կայսեր կողմից ժողովի հաստատմանը ներկայացրած «ομοουσιος» եզրը նրան «հուշել էին» արեւմտյան եպիսկոպոսները»: Երբ 326 թ. պալատական խարդավանքներից հետո Հո-

¹⁷ Այդ եզրահանգման հիմնավորման փաստարկներից կարելի է համարել Աթանաս Ալեքսանդրացու առաջին աքսորը: Աթանաս Ալեքսանդրացին, Սուրյատեսը, Սոզոմենոսը եւ Թեոդորեսը վկայում են, որ Կոստանդին Մեծը, ղեկ լինելով Աթանաս Մեծի վերաբերյալ Տիրի (ինչպես նաեւ՝ Երուսաղեմի) 335 թ. ժողովի որոշումներին, բացատրություններ ստանալու համար իր մոտ է հրավիրում ժողովական եպիսկոպոսներին: Վերջիններս, վկայակոչելով ընդունված կանոնական որոշումները, ճնշում են գործադրում կայսեր վրա, եւ նա հարկադրված ընդունում է ժողովական որոշումը եւ աքսորում Աթանաս Մեծին: Նույնը կարելի է պնդել եւ այն առնչությամբ, որ ավելի ուշ՝ Դ. դարի 40-60-ական թվականներին, Եկեղեցու վրա արքունիքի առավել ազդեցության պայմաններում անգամ, Կոստանցիոս կայսրն այդպես էլ ի գործու չեղավ հոգեւոր-եկեղեցական կյանքում մինչեւ վերջ իրականացնելու իր կրոնաքաղաքական ծրագրերը: Քանի որ արտաքին ազդեցություններից անկախ **դավանաբանական պայքարը զարգանում էր իր ներքին տրամաբանությամբ**, Կոստանցիոսը այս հարցում մշտապես հետևում էր իր քաղաքականությանն աջակցող «պալատական եպիսկոպոսների կարծիքներին», որոնց հիմքում ընկած էր արեւելյան եպիսկոպոսների բացարձակ մեծամասնության դավանաբանական դիրքորոշումը:

¹⁸ А. Спасский, История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (Въ связи съ философскими учениями того времени) / Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице), с. 252.

զիա Կորդուրացին հարկադրված հեռացավ Իսպանիա, նրա օրինակին հետևեցին նաև արեւմտյան մյուս եպիսկոպոսները, եւ արքունիքում գերիշխող դարձան արեւելյան եպիսկոպոսները: Իբր այդ պահից սկսած՝ կայսրը «արեւելյան աչքերով» վերանայեց նիկեական ժողովի արդյունքները, սակայն լինելով խորամիտ քաղաքագետ՝ նա մերժեց բացահայտ կերպով պայքարել Նիկեայի ժողովի հեղինակության դեմ եւ հականիկեականության ազդեցությամբ «գնաց այն ճանապարհով, որն ընտրել էր նաև արեւելյան եպիսկոպոսների բացարձակ մեծամասնությունը»: Նրանց միջնորդությամբ կայսրը արսորից հետ կանչեց Արիոսին, նրանց երաշխավորությամբ նվիրապետական կարգում վերականգնեց նաև Եւսեբիոս Նիկոմեդացուն եւ Թեոգնիս Նիկեացուն: Իսկ նրա հաջորդի՝ Կոստանցիուսի կրոնական քաղաքականությունն ընդգծված հականիկեական երանգավորում ստացավ¹⁹:

Բայց այլ է բյուզանդագետ Շ. Դիլի տեսակետը, որը պնդում է, թե **կայսերական իշխանության կրոնական քաղաքականության երկակի բնույթը ձևավորվել է այլ ճանապարհով**, քանի որ «Եկեղեցին արժանացավ Կոստանդինի լիակատար բարեհաճությանը, կայսեր հովանավորությունը երբեք չդարձավ սակարկության առարկա, բայց բոլոր այդ բարերարությունների փոխարեն Եկեղեցին ընդունեց գահակալի վերահսկողությունն ու նրա կայսերական միջամտությունը եկեղեցական գործերին՝ ինչպես ունեցվածքին, այնպես եւ մարդկանց առնչվող հարցերում»²⁰:

Մի փոքր այլ է Կոստանցիուս կայսեր պարագային: Եկեղեցական մատենագրությունը վկայում է, որ նա իր կրոնական քաղաքականությամբ **ավելի մերձ էր հականիկեականությանը**: Սակայն այդ դեպքում եւս ստվերում է մնում հիմնականը, այն, թե կայսեր «հականիկեական քաղաքականությունը» ինչ նպատակներ էր հետապնդում, ինչ մոտիվներ էին ընկած դրա հիմքում եւ ինչու այն պետական քաղաքականության աստիճանի բարձրացավ:

¹⁹ *Տե՛ս Сократ Схоластик*, Церковная история, кн. I, гл. 25, էջ 50-51, гл. 14, էջ 37-38. *Созомен Эмрий Саламинский*, Церковная история, кн. II, гл. 27, էջ 143-144. *А. В. Карташев*, Вселенские соборы, СПб., 2002, էջ 21. *Иоанн еписк. Аксайский*, История Вселенских соборов, М., 1995, էջ 22:

²⁰ **Շարլ Դիլ**, Бьюзанդийский империализм, էջ 22: Կարելի է պնդել նաև, որ Եկեղեցու նկատմամբ բարյացակամ տրամադրված Կոստանդին կայսրը, այնուամենայնիվ, հեռու էր քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելու մտքից: Ընդունելի համարելով քրիստոնեության նկատմամբ կայսեր «հոգատար վերաբերմունքի» մասին Եւսեբիոս Կեսարացու եւ նրա հետևողությամբ եկեղեցական մատենագիրների հավաստումը՝ նշենք, որ **Կոստանդին կայսեր կրոնական քաղաքականությունը աչքի է ընկել տոլերանտությամբ**:

Փաստերը վկայում են, որ Դ. դարի առաջին կեսին, հատկապես 40-ական թվականներին, Հռոմեական կայսրության կրոնական քաղաքականությունն անխզելիորեն կապված էր աշխարհաքաղաքական իրավիճակի հետ: Կայսրության շրջանակներում ավելի ու ավելի ցայտուն տեսք էր ստանում «բաժանման ուրվականը», եւ նրա քաղաքական ամբողջությանն սպառնացող անկումային այդ պայմաններում պետական իշխանության համար ցանկալի կայունությամբ աչքի էր ընկնում միայն հելլենականացված Արեւելքը: Դ. դարասկզբից քրիստոնեական Արեւելքը դարձել էր Հռոմեական պետության «բնական հենարանը», այլեւ՝ հռոմեական կայսրերի քաղաքական իշխանության անդավաճան ուղեկիցը: Այդ հարաբերությունների ոլորտում էլ հիմք դրվեց կայսերական իշխանության ու հռոմեական Արեւելքի փոխշահավետ կապին, որն իր անուրանալի ազդեցությունն ունեցավ նաեւ արքունիքի արտաքին եւ ներքին քաղաքականության վրա: Այդ «վերջին հենարանը» պահպանելու միտումով՝ արքունիքը ձգտում էր հաշվի առնել արեւելյան եպիսկոպոսների տրամադրությունները, իսկ պետություն-կրոն, ինչպես նաեւ պետություն-Եկեղեցի հարաբերություններում իր քաղաքականությունը՝ ներդաշնակեցնել եպիսկոպոսական մեծամասնության շահերին:

Այդ հարաբերություններում էին անթելված Հռոմեական կայսրության կրոնական քաղաքականության հիմնարար սկզբունքները: Քանի որ Կոստանցիուսի օրոք Արեւելքի համակրանքը ավանդական պահպանողականների կողմն էր, Հռոմեական կայսրության կրոնական քաղաքականությունը եւս նույն երանգավորումը ստացավ: Չպետք է մոռանալ նաեւ, որ երբ Կոստանցիուսն ստանձնեց Արեւելքի իշխանությունը, այնտեղ նվիրապետական ազդեցիկ բոլոր կենտրոնները գտնվում էին պահպանողական եպիսկոպոսների հոգևոր գերիշխանության ներքո: Հենց այդ իրավիճակով էլ պայմանավորվեցին Կոստանցիուսի դավանաբանական համոզմունքներն ու կրոնաքաղաքական կողմնորոշումները:

Ինչպես Կոստանդին Մեծի, այնպես եւ Կոստանցիուս կայսեր կրոնական քաղաքականությունը ամենեւին էլ չի կարելի հականիկեական ընդդիմության հիմք համարել, քանի որ կայսրերի «հականեկեղեցական» քաղաքականության հիմքում ընկած է եղել արեւելյան եպիսկոպոսական մեծամասնության դավանաբանական դիրքորոշումը: Երկրորդ՝ ոչ մի փաստ չկա այդ քաղաքականությունը բացատրելու միայն կայսերական իշխանության «հականիկեական էությունը» կամ սուրյնկտիվ ցանկություններով (թեեւ ամենեւին մերժելի չէ նաեւ այդ գործոնների առկայու-

թյունը հատկապես Կոստանցիուսի շրջանում): Երրորդ՝ Դ. դարի առաջին կեսի կայսերական կրոնական քաղաքականությունը պետք է համարել քրիստոնեական Արևելքի եկեղեցական բացարձակ մեծամասնության պահանջների խտացված արտահայտությունը, որի հակառակորդների նկատմամբ հալածանքներ եւ բռնություններ են կիրառվել: Եւ չորրորդ՝ ընդդիմադիր հոգևոր գործիչների նկատմամբ կիրառվող բռնությունների ու հալածանքների ակունքներում կանգնած են «պալատական եպիսկոպոսները» եւ նրանց (նաեւ Կոստանցիուս կայսեր) կրոնական քաղաքականության հիմքում ընկած՝ մեկը մյուսին հաջորդող տեղական ու «տիեզերական» ժողովների որոշումները:

Քննարկվող շարակարգում հռոմեական կայսրերի կրոնական քաղաքականությունը միշտ էլ հանդես է եկել հավատքային շղարշով եւ հետեւել եկեղեցական մեծամասնության շահերին: Կայսրերն ամենեւին էլ նպատակ չեն հետապնդել պաշտպանել դավանաբանական որեւէ ուղղություն: Նրանք պարզապես կանգնել են եկեղեցական մեծամասնության դիրքերում՝ հանուն պետության միասնացման եւ անվտանգության ապահովման: Այդ որակով անգամ հռոմեական կայսրերի կրոնական քաղաքականությունը «...բավականին ազդեցիկ գործոն էր, որը չէր կարող խոր հետք չթողնել հետնիկեական շարժումների ընթացքի վրա»²¹:

Ընդհանրացնելով այդ ամենը՝ կարող ենք պնդել, որ **հականիկեական ընդդիմության ձեւավորման գործում հռոմեական պետական իշխանության եւ կայսրերի կրոնական քաղաքականության դերը միջնորդավորված է:**

Բազմագործոն երևույթ լինելով՝ հականիկեական ընդդիմության ձեւավորումը պայմանավորված է եղել նաեւ հասարակական ու մշակութային գործոններով:

Արդեն նշվել է, որ հետնիկեական առաջին տասնամյակներին Հռոմեական կայսրության հոգևոր կյանքն ընթանում էր բարդ եւ հակասական պատմամշակութային պայմաններում: Հետնիկեական դավանաբանական վիճաբանություններն աչքի են ընկել բաց եւ թափանցիկ բնույթով: Հռոմեական արևելքի գրեթե բոլոր նվիրապետական կենտրոններում նիկեական երրորդաբանության շուրջն ընթանում էին անկաշկանդ քննարկումներ: Դրանցում արևելյան պահպանողական եպիսկոպոսների որ-

²¹ А. Спасский, История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (Въ связи съ философскими учениями того времени) / Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице), с. 256.

դեգրած դավանաբանական դիրքորոշումը ազդեցիկ պաշտպանություն էր գտել՝ հանձին «կիսահեթանոս, կիսաքրիստոնյա հասարակության, որը Կոստանդին կայսեր օրոք քաղաքային ազգաբնակչության ճնշող մեծամասնությունն էր»²²: Եթե հոգևոր դասի մի ազդեցիկ մասը ձգտում էր նիկեական հանգանակը վերանայել հանուն «հավատքային ավանդույթների պահպանման», ապա այդ գործընթացում ներգրավված հավատացյալ զանգվածը առաջնորդվում էր միանգամայն այլ շարժառիթներով:

Ինչպես վերը ցույց է տրվել, **Դ. դարի առաջին տասնամյակները Հռոմեական կայսրության համար կրոնական որոնումների ժամանակաշրջան էր**: Դարասկզբի հակաքրիստոնեական պետական հալածանքները թեև ծանր հարված հասցրին Եկեղեցուն, սակայն ի գործու չեղան կասեցնելու քրիստոնեության հետագա ծավալումը: Կայսրության հասարակական կյանքը բնութագրող այդ գործոնների ազդեցությամբ՝ ինչպես քրիստոնեությունը, այնպես էլ իր դարն ապրող մինչքրիստոնեական կրոնական ու պաշտամունքային համակարգերը հստակորեն սահմանազատվել էին: Ու թեև Միլանի 311-313 թթ. հրովարտականերով ազատ դավանանքի իրավունք ստացած քրիստոնեության ու կայսրության տարածքում գործող այլ կրոնների միջև հավասարություն էր հաստատվել, սակայն քարոզչական բնույթի շնորհիվ՝ քրիստոնեությունը շարունակ ընդլայնում էր իր աշխարհագրական տարածվածությունը: **Այդ միտումների արդյունքում Եկեղեցու գիրկն անցավ նորադարձների մի զգալի հատված, որը դարաշրջանի հոգևոր ու հասարակական գործոնների ազդեցությամբ քրիստոնեության հետ դեռևս բավականին թույլ արտահայտված հավատքային կապեր ուներ**: Պատճառն այն էր, որ նորադարձների կրոնական գիտակցության մեջ դեռևս ազդեցիկ դեր էր կատարում հեթանոսական մշակույթի ու գիտության (փիլիսոփայության) նկատմամբ հետաքրքրությունը, իսկ քրիստոնեական արժեքների ընկալումը կատարվում էր այդ պրիզմայով:

Ու թեև Կոստանդին կայսրը բացահայտ հովանավորում էր Եկեղեցուն, սակայն պետական հովանավորչությունն անգամ ի գործու չեղավ հասարակական կյանքի՝ դեռևս շարունակվող հեթանոսական ավանդույթները արմատախիլ անելու:

Ներքնապես հակասական այդ իրավիճակը «բովանդակային առումով լրացվում էր» հասարակական այլ գործոններով եւս, որոնք պայմանավորում էին հավատացյալի ամենօրյա կյանքն ու գործունեությունը:

²² Անդ, էջ 246:

Անցումային այդ շրջանում ոչ միայն նորադարձների, այլև «ավանդական» հավատացյալների մի զգալի հատված, այդպես էլ չկարողանալով կողմնորոշվել քրիստոնեության ու հեթանոսության միջև, «կաղում էր երկու ոտքով»: Բազմաթիվ փաստեր վկայում են, որ հավատքային այդ երկատվածությունը բացասական դեր է կատարել հավատացյալների կրոնական գիտակցության ու աշխարհայացքի ձեավորման գործում, եւ քանի որ նմանատիպ երևույթներ նկատվել են նաեւ հետագա տասնամյակների ընթացքում²³, ապա միանգամայն տրամաբանական է եզրակացնել՝ նշյալ «ճգնաժամային ազդակներն» աչքի են ընկել բավարար կենսունակությամբ:

Այդ եզրահանգման հիմնավորում կարող է հանդիսանալ Սոկրատես պատմիչի հաղորդած տեղեկությունը Կ. Պոլսում հայտնի Էկիբոլ սոփեստի մասին, որը Կոստանցիուս կայսեր շրջանում հանդես էր գալիս իբրեւ «բոցաշունչ քրիստոնյա», Հուլիանոսի օրոք աչքի ընկավ իբրեւ մոլեռանդ հակաքրիստոնյա, իսկ Հովիանոսի օրոք կրկին փորձեց «համոզված քրիստոնյայի» դիմակ հագնել²⁴: Այդօրինակ երկատված «հավատացյալների» մասին է հիշատակում նաեւ Սոզոմենոսը: Նա մանրամասներ է հաղորդում Իլիոնի Պեգասոս եպիսկոպոսի մասին, որը եկեղեցական ծառայությանը զուգընթաց՝ յուրահատուկ հետաքրքրություն էր ցուցաբերում հեթանոսական արվեստի նկատմամբ ու «պարբերաբար հաճախում էր Հեկտորի եւ Աքիլեսի դամբարան»: Իսկ երբ գահ բարձրացավ Հուլիանոսը, Պեգասոս եպիսկոպոսը հեթանոսական քուրմ դարձավ: Պատմիչը նաեւ վկայում է, որ անգամ ռիզորիստական վարքագծով հայտնի Ապոլինար հայրն ու որդին, անտեսելով տեղական եպիսկոպոսի անվերապահ արգելքը, մասնակցում էին թեուրգ Եպիփանեսի կողմից Դիոնիսիոսին նվիրված հեթանոսական միստերիաներին նույնիսկ այն դեպքում, երբ

²³ Սոկրատեսը արժեքավոր տեղեկություններ է հաղորդում այն մասին, որ Հուլիանոս կայսեր շրջանում քրիստոնեության հալածանքների ու հավատքի մարտիրոսների կողքին գործել են նաեւ հեթանոսական զանգվածներ, բազմաթիվ հավատորացներ ու հեթանոսության ջատագովներ (մանրամասները տե՛ս **Сократ Схоластик**, Церковная история, кн. III, գլ. 13-15, 17, 19): Հովիանոս կայսեր շրջանում բավականին ազդեցիկ եպիսկոպոսների մի մեծ խումբ փորձել է նրան «ուղղորդել դեպի **սեփական** հավատո հանգանակը» (անդ, գլ. 24): Համախոհների, այդ թվում՝ որոշ եպիսկոպոսների աջակցությամբ, Վաղեսը հալածում էր Եկեղեցին (**Сократ Схоластик**, նշվ. աշխ., кн. IV, գլ. 3, 6) եւ այլն: Նույնատիպ արժեքավոր փաստեր են պահպանվել նաեւ Սոզոմենոսի եւ Թեոդորեոսի պատմություններում. տե՛ս **Созомен Эрмий Саламинский**, Церковная история, кн. V, գլ. 1, 3, 5, 8-11, 15-18, 20. **Феодорит еписк. Кирский**, Церковная история, кн. III, գլ. 6, 8, 10-12, 15 եւ այլն:

²⁴ Տե՛ս **Сократ Схоластик**, նշվ. աշխ., кн. I, գլ. 13:

վերջինս «շնորհ չունեցող» ու «անմաքուր» քրիստոնյաներին հարկադրում էր հեռանալ²⁵:

Հականիկեական ընդդիմության ձեռավորման հիմնահիմնահարցի հետևողական լուսաբանումը ենթադրում է դարաշրջանի հոգևոր իրականության ու պատմամշակութային պայմանների փոխադարձ կապի եւս մեկ տեսանկյան վերլուծություն:

Քննարկվող շրջանում Հռոմեական արեւելքի երրորդաբանական դավանաբանական գործունեությունը հիմնականում որոշվում էր հակամարտող երկու հոսանքների՝ ուղղադավան երրորդաբանության եւ հակաերրորդաբանության տարբեր դրսևորումների պայքարով: Այդ հոսանքներից յուրաքանչյուրն ուներ իր եկեղեցական համայնքները, որը ոչ միայն հավատքային կողմնորոշման կրողն էր, այլև՝ դրա պահապանն ու վերաբրտադրողը: Այդ իսկ պատճառով նշված համայնքների գործունեությամբ էին որոշվում նաև այն սահմանները, որոնցից ներս ի հայտ էին գալիս միմյանցից զատվող հավատքային սկզբունքների բովանդակային տարբերությունները:

Դավանաբանական վիճաբանություններով նախանշված այդ ճանապարհով հավատքային հարցերը ոչ միայն թափանցեցին հասարակական կյանք, այլև պայմանավորեցին արտաքին գործոնների այն բազմության ի հայտ գալն ու գործառական ուղղվածությունը, որոնք **հետադարձ ուժի տեսքով «ակամա» դարձան այդ վիճաբանությունների մասնակիցն ու արտաքին շարժիչ ուժը:** Ներկրոնական կյանքի համար բնութագրական այդ իրողությունները ամենայն սրությամբ դրսևորվել են հատկապես Դ. դարի 20-ական թվականների երկրորդ կեսին եւ 30-ական թվականներին՝ հականիկեական ընդդիմության ձեռավորման ու ծավալման շրջանում:

Փաստական նյութի վերլուծությունը թույլ է տալիս վեր հանել դավանաբանական վիճաբանությունները խթանող պատմամշակութային գործոնների փոխհարաբերության եւս մեկ նրբերանգ: **Խոսքը վերաբերում է դարաշրջանին բնորոշ հերմենևտիկական գործունեության հետ կապված այնպիսի երևույթի, ինչպիսին համագոյության աստվածաբանության մեկնաբանության անհաջող փորձերն էին:**

Այդ տեսանկյունից հիմնահարցի նկատմամբ միանգամայն ընդունելի մոտեցում է ցուցաբերում Ա. Սպասկին, որը գրում է. «Երկու թեւերի (նիկեականության եւ արիոսականության՝ Ա. Ք.) միջև տատանվող կիսահեթանոսական, կիսաքրիստոնեական այդ հասարակությունը մեծ դժվա-

²⁵ Стн Созомен Эрмий Саламинский, նշվ. աշխ., кн. IV, гл. 25, էջ 429:

րությանը կարող էր համակերպվել դավանանքի կամ բարոյականության ոլորտին վերաբերող կրոնական ցանկացած սահմանման հետ: Աստվածաբանական մտքի՝ միմյանց հետ վիճաբանող երկու հոսանքներից հասարակական կարեկցանքը, անկասկած, արիոսականության կողմն էր: Արիոսականությունը համապատասխանում էր ժամանակի ոգուն եւ ժամանակի արտահայտությունն էր: Արիոսականության կողմից առաջադրված «միակ բարձրագույն էության մասին» հիմնադադափարն այդ վարդապետությունը մերձեցնում էր դարաշրջանի հեթանոսական փիլիսոփայությանը, իսկ Քրիստոսի՝ իբրեւ որդեգրված Ատծու մասին ուսմունքը, այն հարազատացնում էր աստվածների մասին հեթանոսական պատկերացումներին: Այդ իսկ պատճառով, երբ Արեւելքում եկեղեցական մեծամասնության մեջ հասունանում էր արիոսականությունը դատապարտած Նիկեայի ժողովի դեմ ընդդիմությունը, հասարակությունը չուշացավ բարոյական օժանդակություն ցույց տալ վերջինիս (արիոսականությանը՝ Ա. Ք.)»²⁶:

Այս ամենը նախապատրաստել էր հականիկեական խմորումների ձեւավորման եւ ծավալման հիմքում ընկած եւս մեկ ազդեցիկ գործոն, որը **կապված էր հասարակության բարոյական արժեհամակարգի՝** կրոնաբարոյական սկզբունքների հետ:

Նիկեական գործիչներն ասկետիզմի ջատագովներ էին: Այնպիսի ականավոր նիկեականներ, ինչպիսիք էին Աթանաս Ալեքսանդրացին, Եւստաթեոս Անտիոքացին, Մարկելոս Անկյուրիացին եւ շատ ուրիշներ, հակերրորդաբանության դեմ պայքարում արժանիորեն վաստակած հեղինակությունից զատ, **հոգևոր-գործնական կյանքում համարվում էին բարոյական ոիգորիզմի առաջամարտիկներ:** Վանականության հետ

²⁶ А. Спасский, История догматических движений в эпоху Вселенских Соборовъ (Въ связи съ философскими учениями того времени) / **Тринитарный вопросъ** (Исторія учения о св. Троице), с. 248. Արիոսականության նկատմամբ շարքային քաղաքացիների եւ որոշ հավատացյալների հակումներն ու աճող հետաքրքրությունը նաեւ Աթանաս Ալեքսանդրացուն են բավականին մտահոգել, որի պատճառով նա անհաշտ պայքար է մղել այդ երեւույթների դեմ. տե՛ս **Свт. Афанасий Великий, Послание о соборахъ, бывшихъ въ Ариминъ италійскомъ и въ Селевкии исаврійскомъ / Св. Афанасий Великий, творения в четырех томах, т. III, М., 1994, էջ 144-147. Свт. Афанасий Великий, На ариан слово первое / Св. Афанасий Великий, т. II, М., 1994, էջ 176-178, 182-184** եւ այլն: Պատմանեկեղեցական եւ աստվածաբանական մատենագրությունը թույլ է տալիս եզրակացնել նաեւ, որ պատմական կարճատեւ ժամանակահատվածում հականիկեական ընդդիմության ծավալմանն ուղիղ համեմատական, առավել ընդգծված տեսք էր ստանում արիոսականության նկատմամբ հասարակության համակրանքը. այդ մասին մանրամասները տե՛ս **Созомен Эрмий Саламинский, Церковная история, кн. II, гл. 33, էջ 159-160:**

ունեցած նրանց սերտ կապերը, ճգնակեցության նկատմամբ հակումները, քրիստոնեակենցաղ բարոյական ապրելակերպն ու բարոյական այլ որակներ հակառակորդների կողմից հասարակությանը մատուցվում էին տրամագծորեն հակադիր մեկնությամբ: Ընդդիմադիրները հավատացյալների շրջանում սերմանում էին այն տեսակետը, թե նիկեականության հաղթանակի դեպքում ինչպես հոգևոր, այնպես էլ հասարակական կյանքում անխուսափելի կդառնան բարոյական բարեփոխումները, որոնք օրինաչափորեն կհանգեցնեն արմատավորված մտածելակերպի ու վարքագծի փոփոխության:

Ի հակադրություն 'նիկեականության' արիոսականությունն ամեննեին էլ աչքի չէր ընկնում բարոյական բարձր հատկանիշներով: Հետնիկեական դավանաբանական վիճաբանությունների պատմությունը թույլ է տալիս վստահորեն պնդել, որ քննարկվող ժամանակահատվածում արիոսականության հետնորդների բարոյական արժեքները լիովին ներդաշնակ էին տիրապետող հոռի բարքերին: Եթե արիոսական պատմագրության մեջ առանձին հիշատակություններ են պահպանվել այն մասին, որ կենցաղում Արիոսն աչքի է ընկել իր բարոյական կեցվածքով, ապա միանգամայն այլ է նրա հետնորդների պարագայում: Քրիստոնեական մատենագրությունը վկայում է, որ արիոսականությունն ընթացավ միանգամայն այլ ճանապարհով և հասարակական կյանքում հիմք դրեց այնպիսի արժեքամակարգի, որը խիստ համահունչ էր նախաքրիստոնեական բարոյական ըմբռնումներին²⁷: Այդ շարակարգում ավելորդ չէ մատնանշել, որ հոգևոր ու հասարակական կյանքն աշխարհիկ վայելքների դիրքերից ընկալող արիոսականության բարոյական արժեքների պարբերական քարոզչությունը շատ ավելի մոտ էր կիսահեթանոս-կիսաքրիստոնյա հավատացյալ զանգվածների «հոգևոր ճաշակին», քան 'նիկեականների կողմից քարոզվող բարոյականը, որն իդեալականացնում էր աշխարհիկ կյանքից վեր կանգնած վանական ապրելակերպն ու ճգնակեցությունը:

Բնութագրական էու մեկ առանձնահատկություն. պարզեցված, «առարկայական» մտածելակերպով ու դրանից բխող արժեքների քարոզչությամբ արիոսականությունը գործում էր դարաշրջանի ոգուն համապատասխան: **Հոգևոր ասպարեզում արիոսականության քարոզչական գլխավոր զենքը դիալեկտիկան էր**, որին հավատացյալ զանգվածների մի զգալի հատված, թեկուզև արտաքնապես, ծանոթ էր հեթանոս հոե-

²⁷ Տե՛ս «Сокращение Церковной истории Филосторгия (сделанная Патриархом Фотием)», кн. XI, гл. 3-4, с. 391-393.

տորների ու տեսարանների ջանքերով: Իսկ հոռմեական կայսրության քաղաքարնակ կիսագրագետ ազգաբնակչությունը, անտիկ դարաշրջանից սկսած, սիրում եւ գնահատում էր վիճարանական ցանկացած «սրություն» կամ «ճարպիկ հնար»²⁸:

Ի մի բերելով այդ ամենը՝ կարող ենք պնդել, որ թեև Դ. դարի 20-30-ական թվականների հականիկեական ընդդիմության ձեւավորման ու ծավալման խորքային պատճառների հիմքում ընկած են եղել հոգեւոր գործոնները, այդուհանդերձ, շարժման ձեւակազմական ամբողջացման գործում անուրանալի դեր են կատարել նաև արևելյան եպիսկոպոսների հետ համամիտ գործող ժամանակի հոռմեական կայսրերի կրոնական քաղաքականությունը, ինչպես նաև՝ կայսրության հասարակական-քաղաքական ու պատմամշակութային պայմանները, որոնց ազդեցությամբ աստվածաբանական-երրորդաբանական վիճարանական հարցերը ոչ միայն ներթափանցեցին հասարակական ու բարոյական կյանքի տարբեր ոլորտներ, այլև կրեցին դրանց անուրանալի ազդեցությունը:



²⁸ Стів Созомен *Эрмий Саламинский*, նշվ. աշխ., кн. II, գլ. 35:

РЕЗЮМЕ

В статье путем системного и критического анализа фактического материала и первоисточников аргументированно отвергается доминирующее в церковно-богословской литературе мнение о том, что в 20-30-х гг. IV века антиникейская оппозиция формировалась на основе арианского антитринитарного богословия.

На основе объективного религиоведческого изучения духовного и исторического материала автором обосновывается, что на основе формирования антиникейской оппозиции лежат преимущественно традиционные догматические (антиарианские и, одновременно - антиникейские) ориентиры церковного большинства Востока - триодологический субординационизм. Представители этого догматического движения называются “антиникейцами”, т. к. никейское богословие ими было отвергнуто как савеллианство. Доказывается также, что в процессе формирования антиникейской коалиции наряду с решающими в данном аспекте религиозно-богословскими факторами определенное значение имели также политические факторы, в частности – паритетная религиозная политика Римских императоров, а также общественно-культурная среда, царящая в Римской империи.

С этих методологических позиций автором критически осмысливаются также преобладающие в историко-богословской литературе подходы о якобы “решающей роли политического давления на церковь” и показывается, что характер и направленность религиозной политики римских императоров исходили из государственных интересов и опирались на консервативные духовные ориентиры епископского большинства Христианского Востока.

SUMMARY

Based on the systematic analysis of factual material and primary sources, the author rejects the opinion, widely prevailing in ecclesiastical literature and specialized literature, that the anti-Nicean opposition of the 20-30s of the IV century was formed on the basis of Arianism.

The author asserts that the roots of the anti-Nicean opposition were solidly anchored in the traditional (conservative) dogmatic perceptions of majority of

th churches in the East (both anti-Arian and anti-Nicean), namely trinitarian subordinationism. The representative figures of theis movement were called “anti-Nicean” because they considered the Nicean homousios theology unacceptable, identifying it with Sabelianism. The article shows that religious-theological considerations were parralleled by political ones, notably the Roman imperial policy of upholding parity and the the public-cultural environment.

The author also revises the current dominant view of “the decisive nature of political pressure on the church during the first half of the fourth century” and shows that taking into accout the interests of the state, the nature, direction and manifestations of imperial religious policies were founded on the conservative perceptions of the majority of bishops in the East.

