

ԽՈՍՔ ԹԱՐԳՄԱՆՉԻ

1994 թ. հունիսի 24-29-ը Վիեննայում (Ավստրիա) կայացավ “Orthodoxy and Catholicity in the Syriac Tradition with Special Attention to the Theology of the Church of the East in the Sasanian Empire” - «Ուղղափառություն և Կաթոլիկություն Ասորական ավանդության մեջ. հատուկ անդրադարձ Սասանյան տերության մեջ Արեւելքի Եկեղեցու աստվածաբանությանը» խորագրով առաջին ոչ պաշտոնական երկխոսությունն այսպես կոչված նախաեփեսոսյան Եկեղեցու հետ՝ “PRO ORIENTE” միջեկեղեցական կազմակերպության շրջանակներում: Նախքան այս հանդիպումը՝ 1971, 1973, 1976, 1978 և 1988 թվականներին արդեն տեղի էին ունեցել աստվածաբանական ոչ պաշտոնական երկխոսություններ Արեւելյան Ուղղափառ և Կաթոլիկ եկեղեցիների միջև: 1994 թ. Արեւելքի Ասորական Եկեղեցու հետ այս հանդիպման գաղափարն առաջացավ “PRO ORIENTE”-ի շրջանակում՝ 2-րդ նստաշրջանի ընթացքում (Քոթայամ, Կերալա, 30 սեպտեմբերի – 4 հոկտեմբերի, 1993 թ.): Հընթացս առաջարկվեց կազմակերպել ոչ պաշտոնական երկխոսություն Արեւելքի Ասորական Եկեղեցու հետ, որին, ի թիվս այլ նշանավոր ասորագետների ու գիտնականների, հրավիրված էին աստվածաբաններ և ներկայացուցիչներ Ասորական ավանդությանը պատկանող հետևյալ եկեղեցիներից.

1. Արեւելաասորական ավանդություն (Միջագետքյան կամ Պարսկական).

ա. Արեւելքի Ասորական Եկեղեցի, Նոր օրացույցի հետևորդ (Թեհրան-Չիկագո),

բ. Արեւելքի Ասորական Եկեղեցի, Հին օրացույցի հետևորդ (Բաղդադ),

գ. Քաղդեական,

դ. Հնդկաստանի ասորա - մալաբար,

2. Արեւմտաասորական ավանդություն.

ա. Ասորական Ուղղափառ, Անտիոքի պատրիարքություն և Հնդկաստան,

բ. Ասորական Ուղղափառ, Հնդկաստանի անկախ Եկեղեցի,

գ. Ասորի – Կաթոլիկ,

դ. Մարոնիտ,

ե. Հնդկաստանի Կաթոլիկ մալանկարա:

Ներկայացված թարգմանությունները վերոհիշյալ երկխոսության ընթացքում ընթերցված գեկույցներն են, որոնք հրատարակվել են “PRO ORIENTE. Syriac Dialogue 1, First Non – Official Consultation on Dialogue with the Syriac Tradition, Vienna: June 1994” ժողովածուում: Թարգմանված հոդվածները ներկայացվում են ըստ հետևյալ հերթականության.

1. Մար Բաբայ Սորո, Մ. Ժ. Բիրնի, Նեստորական է արդյոք Արեւելքի Ասորական Եկեղեցու աստվածաբանությունը, էջ 116-134.

2. Ադելբերտ Դեյվիդս, Նեստորական է արդյոք Արեւելքի Ասորական Եկեղեցու աստվածաբանությունը, էջ 134-142.

3. Մար Ափրեմ Լ. Մուրեն, Նեստորական է արդյոք Արեւելքի Ասորական Եկեղեցու աստվածաբանությունը, էջ 142-152:

Ինչպես արդեն նկատելի է, երեք հոդվածներն էլ՝ նույն խորագրով, քննարկում են «նեստորական» եկեղեցու աստվածաբանության ամենափշոտ հարցերից մեկը՝ քրիստոսաբանությունը:

Հոդվածներում արտահայտված տեսակետները հիմնականում փորձում են պատմական տվյալների նոր դիտարկմամբ պատասխանել դարեր շարունակ տեւած աստվածաբանական հարցին՝ նեստորական է արդյոք Արեւելքի Ասորական Եկեղեցու աստվածաբանությունը:

Անգլերենից հայերենի փոխադրեցին
Տ. ՇԱՀԵ ԾԱՅՐԱԳՈՒՅՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԱՆԱՆՅԱՆԸ
ՅՈՒՐԱԿ ՍԱՐԿԱՎԱԳ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆԸ



ՄԱՐ ԲԱԲԱՅ ՍՈՐՈ,
Մ. Ժ. ԲԻՐՆԻ

ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆ Է ԱՐԴՅՈՔ
ԱՐԵՒԵԼՔԻ ԱՍՈՐԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ
ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Ա. Ներածություն.

Մեր առաջադրած հարցին, թե արդյոք Արեւելքի Ասորական եկեղեցու աստվածաբանությունը նեստորական է, անմիջապես կարելի է պատասխանել, եթե հարցը ձեւակերպենք այս իմաստով. «Արդյո՞ք այդ եկեղեցին նույն քրիստոսաբանական բանաձեւն է պաշտպանում, ինչ Նեստոր անունով պատմական անձնավորությունը»: Նեստորի կողմից կիրառված փիլիսոփայական եզրերը՝ երկու բնություն (φύσεις, ԲՆԱԾ-koyne) եւ երկու առանձնավորություն (υποστάσεις, ԿՊՈՆՈՄ-knome)՝ մեկ դեմքի մեջ (προσῶπον-ՔՁՈՅ-parsopa), նույնպես օգտագործվել են Արեւելքի Ասորական եկեղեցու աստվածաբանների կողմից: Արեւելքի Ասորական եկեղեցու պատարագամատույցներում անփոփոխ կերպով հիշատակվում են Նեստորի, Դիոդորոս Տարսոնացու եւ Թեոդորոս Մոպսուեստացու անունները: Այս նույն երեք աստվածաբանները հիշատակվում են նաեւ տոնացույցի մեջ՝ իբրեւ «Հույն վարդապետներ»: Արդ, եթե հարցը ձեւակերպում ենք հետեւյալ կերպ՝ «Արեւելքի եկեղեցին ունի՞ Նեստորի պաշտամունքն իբրեւ սուրբ եւ օգտագործո՞ւմ է նրա աստվածաբանական բառազանձը», - պատասխանը թերեւս հստակ է: Իսկ եթե հարցը ձեւակերպենք մի փոքր այլ կերպ՝ «արդյո՞ք Արեւելքի եկեղեցին նեստորական է», պատասխանն այդքան էլ պարզ չի հնչի: Եւ արդյոք Նեստորն ինքը նեստորական էր այն իմաստով, որով հերետիկոսությունն ընկալվել ու նկարագրվել է շարունակաբար: Շատ ու շատ ուսումնասիրողներ արդի ժամանակներում անկեղծ եւ կառուցողական քննադատություն փորձել են հանգուցալուծման գալ՝ հարցին տալով բացասական պատասխան: Շատ հավանական

է նաեւ, որ վերն առաջադրված հարցը, Արեւելքի Ասորական եկեղեցու համատեքստում, նույն բացասական պատասխանին արժանանա:

Խնդրին անդրադառնալու համար անհրաժեշտ է նախ քննել Պարսից եկեղեցու հարաբերությունն ու վերաբերմունքը Բյուզանդական կայսրության մեջ գումարված ժողովների հանդեպ: Այնուհետեւ պետք է քննել քրիստոսաբանական եզրերի պատմական զարգացումն ու դրանց կիրառությունը: Միայն դրանից հետո հնարավոր կլինի պատասխանել, Արեւելքի Ասորական եկեղեցու տեսանկյունից, ստորեւ առաջադրվող հետեւյալ հարցին. «Արեւելքի Ասորական եկեղեցին նեստորական¹ է»: Այս առումով մեր հիմնական սկզբնաղբյուրն է Եկեղեցու պաշտոնական ժողովական հավաքածուն՝ Sunhados-ը, որի տրամադրած տեղեկությունների վրա¹ ամբողջովին կարելի է ըմբռնել նեստորի ու նրա քրիստոսաբանական ձեւակերպումների հանդեպ առկա պաշտոնական դիրքորոշումների զարգացումը:

Բ. Պարսից եկեղեցու հարաբերությունը Բյուզանդական կայսրության մեջ գումարված Տիեզերական ժողովների հետ.

1. Պարսկական ենթապրեքսուր.

ա. Քրիստոնեության հաստատումն Արեւմուտքում եւ դրա հետեւանքներն Արեւելքի քրիստոնյաների համար.

Կոստանդինոս կայսեր դարձով եւ Արեւմուտքում քրիստոնեությունն իբրեւ պետական կրոն հռչակումով Պարսից տերության տարածքներում ապրող քրիստոնյաների համար վիճակն ավելի բարդացավ: Արեւելքի ու Արեւմուտքի երկու գերտերությունների միջեւ անընդմեջ պատերազմների եւ թշնամության առկայության պայմաններում քրիստոնեությունը Պարսկաստանում սկսեց դիտարկվել իբրեւ պետության նկատմամբ անհավատարմության եւ թշնամու հետ հնարավոր դաշինքի գործոն: Այնքան ժամանակ, քանի դեռ Հռոմը թշնամաբար կամ անտարբերությամբ էր վերաբերվում քրիստոնյաներին, արեւելյան քրիստոնյաների վրա դա այդքան էլ մեծ ազդեցություն չէր թողնում: Բայց երբ կայսրն Արեւմուտքում հարեց քրիստոնեությանը, Արեւելքում այդ փաստը մոլթ ստվերի պես ծածկեց նրա հավատակիցներին: Եկեղեցու դեմ անմիջապես սկիզբ առան խիստ հալածանքներ: 341 թ., Մար Սիմեոն բար Շաբայի մարտիրոսություն-

¹ “Synodicon Orientale” (այսինքն՝ SO), ed. J. B. Chabot, Paris, 1902.

նից հետո², ծայր առան համատարած հալածանքներ, որոնք, իրենց կործանիչ հետեւանքներով ու ազդեցութեամբ, շարունակվեցին մոտ 70 տարի:

Sunhados-ի համաձայն՝ եկեղեցիները կործանվեցին, խորանները քանդվեցին, իսկ շատ-շատեր բանտ նետվեցին հանուն իրենց հավատի³: Երկար ժամանակ քրիստոնյաներն անցել էին ընդհատակ՝ վախենալով հասարակական հնչեղությունից եւ կարծիքից, որովհետեւ իրենց հավատի բացահայտման պարագային նրանց անխուսափելիորեն մահ կամ ամենաքիչը հալածանքներ էին սպասվում: Այս ընթացքում մոտավորապես 22 տարի եկեղեցին մնաց առանց կաթողիկոսի⁴: Այս ծանր վիճակը տեւեց մինչեւ Պարսից Հազկերտ Ա. արքայից արքայի գահակալումը (410 թ.), որով եւ հռչակվեց հանդուրժողականությունն նոր քաղաքականությունը:

Հետեւաբար, Նիկիայի (325 թ.) եւ Կոստանդնուպոլսի (381 թ.) տիեզերական ժողովների գումարման ժամանակ Պարսից եկեղեցին հնարավորություն չունեւր դրանց մասնակցելու: Իսկ այս ժողովներն ավելին էին, քան պարզ աստվածաբանական ու եկեղեցական հարցերի քննարկումը: Դրանք նաեւ արծարծում էին Բյուզանդական կայսրության ներսում՝ oikumene-ում առկա պետական հարցեր: Չնայած Նիկիայի տիեզերաժողովի ժամանակ Կոստանդինն ու Շապուհ Բ.-ը պաշտոնապես խաղաղություն էին կնքել, այնուամենայնիվ, Արեւելքի քրիստոնյաների նկատմամբ առկա կասկածանքը չէր վերացել: Ենթադրվում էր, որ նոր պատերազմի սկսվելով նրանք կարող էին անցնել թշնամու կողմը եւ դավաճանել Պարսից տերությունը, մանավանդ որ նրանցից շատերն ապրում էին Պարսից տերության արեւմտյան տարածքներում⁵: Քաղաքական իրավիճակն ստիպում էր Արեւելքի եկեղեցուն որոշակի զգուշություն ցուցաբերելու եւ ինչ-որ իմաստով հեռու մնալու Արեւմուտքի եկեղեցու գործերից, ինչը, սակայն, քիչ թե շատ ազդելու էր արեւելյան եկեղեցու փորձառություն վրա:

² Մար Սիմեոն բար Շաբբան՝ Տիգրան-Կոնստանդինի եպիսկոպոսը, նահատակվել է 339 թ.՝ Պարսից Շապուհ Բ. արքայից արքայի ձեռքով: Սիմեոնը հրաժարվել է իր հոտից հավաքել արքայի սահմանած հարկն ու երկրպագել արեգակին: Սիմեոնի վարքը հայտնի է երկու տարբեր խմբագրությամբ՝ տե՛ս “The Martyrdom and History of Blessed Simeon bar Sabba’e”, translation and notes by Kyle Smith, in Persian Martyr Acts in Syriac: Text and Translation 3, Gorgias Press, 2014 (ծանոթ.՝ թարգմ.):

³ SO, p. 18.

⁴ Անդ, էջ 48:

⁵ Հարցի քննարկման համար տե՛ս W. Stewart McCullough, A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam, Chico CA, 1982, էջ 111-120. W. Wigram, History of the Assyrian Church, London, 1910, էջ 47-77:

բ. Արեւելքի ու Արեւմուտքի միջեւ հաստատված ժամանակավոր խաղաղությունը. Նիկիայի ժողովի ճանաչումն Արեւելքի եկեղեցու կողմից.

Ծանր հալածանքների ավարտին՝ Ե. դարի սկզբին, Անտիոքի եպիսկոպոս Պորփյուրոսը՝ Հալեպի, Եդեսիայի, Թելլայի ու Ամիդի եպիսկոպոսների հետ միասին, Պարսից եկեղեցուց անկախ հանգամանքներում, Բյուզանդիայի կայսր Թեոդոսիոս Բ-ի՝ պարսից Հազկերտ թագավորի արքունիքում գտնվող դեսպանի՝ Նիբղերտի (Մարտիրոսովիս) եպիսկոպոս Մարուլթայի միջոցով թուղթ է հղում Արեւելքի եպիսկոպոսներին⁶: Թղթի հիմնական նպատակն էր հնարավորինս շուտ համոզել Արեւելքի եպիսկոպոսներին՝ ընդունելու 85 տարի առաջ տեղի ունեցած Նիկիայի ժողովի կանոնները եւ ըստ այդմ իրականացնելու համապատասխան բարեկարգումներ: Թե ինչպիսի հաղորդակցական պակաս ունեին Արեւմուտքի եպիսկոպոսներն Արեւելքի եպիսկոպոսների հետ չփվելու առումով, կարելի է կռահել ժամանակագրական այն ահռելի բացում, որով շուրջ մեկ դար առաջ ընդունված նիկիական կանոնները նոր-նոր ներմուծվում էին Պարսից եկեղեցի: Անշուշտ, Նիկիայի տիեզերաժողովի ժամանակ Արեւելքի եպիսկոպոսների կողմից հաղորդակցության որեւիցե փորձ կարող էր սրել հարաբերությունները պարսից իշխանությունների հետ եւ հարուցել նրանց կասկածը՝ մղելով տարբեր քաղաքական խարդավանքների: Եւ մանավանդ, եթե հաշվի առնենք, որ Տիեզերական ժողովը, ինչպես արդեն նշվեց, ոչ միայն եկեղեցական-աստվածաբանական, այլ նաեւ կայսերական քաղաքականության նշանակություն ունեւորել էր բոլոր նրբերանգներով ու հետեւանքներով⁷: Արեւմտյան եպիսկոպոսների կողմից այս թղթի առաքումը կապված էր Հազկերտի կողմից հալածանքների թուլացմամբ եւ Պարսից եկեղեցու՝ իր նախկին կարգավիճակի մեջ վերահաստատվելով: Արեւելքի կաթողիկոս Իշաբի (Իսահակ) եւ Արեւմուտքի դեսպան Մարուլթայի նախագահությամբ կայացած ժողովը, պարսից եպիսկոպոսների համաձայնությամբ, ընդունեց Նիկիական հանգանակը՝ այդպիսով վերամիավորելով իրենց մասնատված եկեղեցին:

գ. Եփեսոսի, Քաղկեդոնի եւ Կոստանդնուպոլսի Բ. ժողովների վերաբերյալ պարսից եպիսկոպոսների պաշտոնական լուրջությունը.

Հետաքրքիր է, որ Իշաբի նախագահած ժողովում որդեգրված Նիկիական հանգանակն ուներ ավելի հին մի վերջավարտ, որը նման չէր Կ. Պոլսի

⁶ SO, p. 18-19.

⁷ Աղ, էջ 46-49:

Բ. տիեզերաժողովում ընդունվածին⁸: Վերջին ժողովը նույնիսկ չի էլ հիշատակվում Պարսից եկեղեցու ժողովական հավաքածուներում ընդհուպ մինչև 554 թ. Մար Հովսեփի կողմից գումարված ժողովը⁹: Թե ե՛րբ եւ ինչպե՛ս է Կոստանդնուպոլսի հանգանակը պաշտոնապես ընդունվել արեւելյան եպիսկոպոսների կողմից, դժվար է ասել: Ուշագրավ է նաեւ, որ Մար Հովսեփի գումարած ժողովից առաջ Բյուզանդական կայսրության մեջ տեղի են ունեցել Եփեսոսի (431 թ.), Քաղկեդոնի (451 թ.) եւ Կոստանդնուպոլսի Բ. (553 թ.) ժողովները, որոնց մասին, սակայն, այդ ժողովը նույնպես չի խոսում: Մյուս կողմից, ժողովական նյութերի տրամադրած տեղեկությանց համաձայն՝ վերոհիշյալ երեք ժողովներից ոչ մեկն էլ պաշտոնապես չի քննվել ու դատապարտվել: Նմանատիպ պաշտոնական վերաբերմունքի բացակայությունը դժվար իրավիճակի առաջ է կանգնեցնում ասորախոս քրիստոնեությունը հետազոտողին՝ ծայրամասներում զարգացող այս քրիստոնեության հետագա ողջ պատմությունը վերաբեւոբելու համար: Պետք է թերեւս նշել նաեւ, որ Պարսից եկեղեցին այս ընթացքում հնարավորություն ստացավ Եփեսոսի ժողովի խնդրի վերաբերյալ պաշտոնապես արտահայտվելու: Առթական մի ժողով, որը նախագահում էր Մծբինի՝ հակասական դիրքի ու բնավորության տեր Պարսամ (Բարսառումա) եպիսկոպոսը¹⁰, տեղի ունեցավ 484 թ., որտեղ գերակշռում էր հիմնականում հակաեփեսոսյան տրամադրությունը: Այս ժողովը հետագայում, սակայն, դատապարտվեց իր ընդունած գրեթե բոլոր որոշումներով հանդերձ. ընդունելի համարվեց միայն մի կանոն¹¹: Պարսից եկեղեցու եւ նվիրապետության կողմից բյուզանդական կայսրության մեջ այսքան կարեւոր հարցերի նկատմամբ պաշտոնական լուծյան պատճառները մնում են թեական ու չհիմնավորված, չնայած մյուս կողմից, հաշվի առնելով ժամանակի պատմական անկայուն վիճակը, դրանք որոշ չափով հասկանալի են: Վերջապես այս պատճառների մի մասը կապված էր Արեւելքի եկեղեցու աշխարհագրական մեկուսացմամբ եւ քաղաքական վատթար իրավիճակով: Այս ամենը ծնունդ տվեց որոշակի վարչական անկախության՝ ի հակադրություն Արեւմուտքի, անկախ մի վիճակ, որը հետա-

⁸ Անդ, էջ 22-23:

⁹ Անդ, էջ 97:

¹⁰ Պարսամի եւ Ակակ պատրիարք-կաթողիկոսի հետ նրա ունեցած հարաբերությունների մասին ավելի մանրամասն տե՛ս W. Wigram, նշվ. աշխ., էջ 157-166:

¹¹ SO, էջ 61, 63: Կղերականության ամուսնությանը վերաբերող միայն մի կանոն ընդունելի համարվեց Ակակի (486 թ.) եւ Բաբայի (498 թ.) գումարած ժողովներում: Մեկ այլ կանոն, որն ավելի շուտ վերաբերում էր Թեոդորոս Սոպտուստացուն, կարծես վերահաստատվեց եւ ընդունելի համարվեց Գրիգորի գումարած ժողովում (605 թ.). տե՛ս անդ, էջ 210-211:

գայում Հնարավորություն էր տալու եպիսկոպոսներին՝ որոշ դեպքերում նույնիսկ ՀՀամաձայնվելու եւ անտեսելու ընդունված որոշումները:

2. Պարսից եկեղեցու անկախության պաշտոնական հռչակումը.

Վահրամ Ե.-ի ժամանակ (420-438) Արեւելքի քրիստոնյաների դեմ նոր հալածանքներ սկսվեցին: Հազկերտի ժամանակ սկզբնավորված հանդուրժողականության կարճ ժամանակամիջոցը խաթարվեց, եւ եկեղեցու հանդեպ վերանորոգվեց կասկածամտության հին մոտեցումը: Դադեղոյի կաթողիկոսական ընտրության պատճառով սկիզբ առած խռովություններն ու քրիստոնյաների մի մասի գիտությունը նրա ձերբակալությունը ծնունդ տվեցին նոր ճգնաժամի, որի հետեւանքներն արդեն հետագայում զգալիորեն ազդելու էին Արեւելքի եկեղեցու պատմության եւ բնույթի վրա: Չնայած նորընտիր կաթողիկոսն ազատ արձակվեց բանտից, սակայն ստիպված եղավ հրաժարվելու գահից՝ ապաստան գտնելով արաբական Մարբաբայում¹²: 33 կամ 35 եպիսկոպոսների¹³ մասնակցությամբ Մարբաբայում 424 թ. գումարված ժողովի հիմնական նպատակն էր համոզելու Դադեղոյին՝ վերադառնալ իր աթոռանիստ եւ վերստին ստանձնել կաթողիկոսական իշխանությունը: Կաթողիկոսին ներկայացնելով իրենց փաստարկները՝ եպիսկոպոսները նաեւ ստեղծեցին արեւմտյան եպիսկոպոսների հետ իրենց փոխհարաբերությունը պատմականորեն վերլուծող մի փաստաթուղթ¹⁴: Այն իբրեւ հիմնական թեմա էր ընտրել Արեւելքի եկեղեցում առկա ճգնաժամը՝ համեմատելով անցյալի բոլոր նմանատիպ իրավիճակների հետ եւ ընդգծելով դրանց հետեւանքներն ու ազդեցությունն Արեւելքի եկեղեցու ներքին կյանքի վրա: Դիտավորությունը ոչ թե Արեւմուտքի եկեղեցուն թշնամաբար հակադրվելն էր, այլ Արեւելքի եկեղեցու՝ Արեւմուտքի հետ ունեցած առկալի հարաբերության պատճառով ծագած դժվարությունների լուծման անկեղծ ցանկությունը, որն ի վերջո իրականացավ Դադեղոյի վճռական որոշմամբ: Հաշվի առնելով Դ. դարասկզբին Սելեւկիա-Տիգրեոնի կաթողիկոսական աթոռին Բաբա բար Գադայի դեպքը¹⁵, ինչպես նաեւ դրանից հետո առաջացած իշաք եւ Յահ-

¹² Մարբաբան՝ Միջագետքի հնագույն քաղաքներից մեկը, գտնվում է Իրաքի մայրաքաղաք Բաղդադից հյուսիս-արեւմուտք (ծանոթ.՝ թարգմ.):

¹³ Յանկի համար տե՛ս SO, էջ 43:

¹⁴ «Արեւմուտքի եպիսկոպոսներ» ասելով նկատի են առնվում Պարսկաստանին սահմանակից շրջանի աթոռակալները (տե՛ս Իշաքի եւ Մարութայի գումարած ժողովին մասնակից եպիսկոպոսների ցանկը): Բեթ Լափայթի եպիսկոպոս Հաքիայթայի գրած այս պատմական վերլուծությունը կարելի է գտնել SO-ում, էջ 46-49:

¹⁵ Բաբա բար Գադան (280-316 թթ.), իբրեւ Կոնստանտինի եպիսկոպոս, առաջին անգամ նվի-

բալա կաթողիկոսների ժամանակվա դեպքերը, ժողովական եպիսկոպոսները պնդեցին, որպեսզի ամեն անգամ հակաթոռ կամ պատժապարտ որեւէ կղերականի դիմում այլեւս չընդունվի արեւմտյան եպիսկոպոսների կողմից, եւ վերջիններս էլ իրենց հերթին հարգեն կաթողիկոսի դիրքն ու նրա որոշումները: Չնայած որոշ դեպքերում արեւմտյան եպիսկոպոսների հաստատումներն արժանացել են գնահատանքի եւ դրվատանքի, այնուամենայնիվ, ստեղծված քաղաքական իրավիճակն այլեւս թույլ չէր տալիս նման համագործակցության¹⁶: Արեւելքի եկեղեցին կանոնական որոշմամբ հայտարարվեց վարչականորեն անկախ, իսկ կաթողիկոսի իշխանությունն ու պատիվն ավելի ամրապնդվեցին՝ նրան տալով «Պատրիարք» տիտղոսը.

«Աստծո խոսքով այսու հաստատում ենք, որ արեւելյաններն այլեւս իրավունք չունեն, նույնիսկ արեւմտյան պատրիարքներին իրենց պատրիարքի դեմ դժգոհություն ներկայացնելու: Ավելին, նրա դեմ ցանկացած վերապահություն պետք է թողնվի Քրիստոսի վերջին դատաստանի օրվան: Մենք հաստատում եւ ամրագրում ենք այս կանոնակարգը, որն անլուծելի է եւ ենթակա չէ քննարկման, քանզի մենք այն կնքել ենք Ամենասուրբ Երրորդության անվամբ»¹⁷:

Դադիչոյի կողմից գումարված ժողովը, որով սկսվում է Արեւելքի եկեղեցու վարչական անկախությունն Արեւմտյան եկեղեցուց, հատկապես կարեւոր է, քանի որ այստեղ իսպառ բացակայում էր աստվածաբանական հերձվածի գործոնը: Ժողովը գումարվեց Եփեսոսի ժողովից յոթ տարի առաջ եւ չորս տարի էլ՝ նախքան Նեստորի՝ Կոստանդնուպոլսի պատրիարք դառնալը: Արդ, այստեղ չկա Արեւմուտքի նկատմամբ դրսե-

րապետական կարգի մեջ մտնում է «կաթողիկոս» տիտղոսը: Ավելի ուշ՝ 410 թ., Իշաք կաթողիկոսի օրոք գումարված մեկ այլ ժողով վերջնականապես հաստատում է Կոնստանդինոպոլսի առաջնայնությունը Պարսից եկեղեցու մյուս եպիսկոպոսների նկատմամբ (տե՛ս **Aubrey R. Vine**, *The Nestorian Churches: A Concise History of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrians*, London 1-937, էջ 43-45. ծանոթ.՝ թարգմ.):

¹⁶ Ըստ էության, քաղաքական իրավիճակները հազվադեպ են նպաստել նման համագործակցություններին: Ինչպես արդեն նշվեց՝ ցանկացած նման հայց կամ դիմում արեւմտյան եպիսկոպոսներին Բյուզանդիայի եւ Պարսկաստանի միջեւ ընթացող պատերազմի կամ թշնամական հարաբերությունների ժամանակ անցանկալի հետեւանքներ էր ունենում արեւելյան քրիստոնյաների համար՝ կասկածի տակ դնելով նրանց հայրենասիրությունը: Հաքիաթայի մատնանշած դեպքերը, մասնավորապես Բաբա բար Գազայի ժամանակ, կանխում էին Արեւմուտքում քրիստոնեության ընդունումը, իսկ Իշաքի եւ Յահիալայի ժամանակ երկու կայսրություններն ունեին քիչ թե շատ բարեկամական հարաբերություններ:

¹⁷ SO, էջ 51. այստեղ եւ այլուր SO-ից կատարված հայերեն թարգմանությունը մերն է (ծանոթ.՝ թարգմ.):

ւորված որեւէ ընդդիմություն կամ թշնամանք: Հետեւաբար, ժողովը բացարձակապէս կապ չունէր Արեւմուտքում առկա որեւէ ժողովական կամ հերձվածողական վեճի հետ: Ժողովում հնչած բոլոր խոսքերի ու եզրահանգումների տրամադրությունը լցված է երախտագիտությամբ ու գովասանքով՝ անցյալում Արեւմուտքի ցույց տված օգնության համար: Եւ բնական է, որ որեւէ դավանական խնդիր էլ չէր արծարծվել, այսինքն՝ հավատի ու եկեղեցական կարգի հարցերում Արեւելքը շարունակում էր Արեւմուտքի հետ լիակատար միության մեջ մնալ: Իսկ կազմակերպչական ու վարչարարական հարցերում Արեւելքը ձեռք բերեց, ըստ անհրաժեշտության, իհարկե, ինքնակառավարման իրավունք: Անկասկած, վերջնական որոշումը վերապահվում էր կաթողիկոս-պատրիարքին¹⁸:

Հենց այս լուսիս ներքո պետք է հասկանալ Արեւելքի եկեղեցու կողմից ձեռնարկված վճռական քայլը եւ կամ՝ Բյուզանդական կայսրության մեջ գումարված Տիեզերաժողովների նկատմամբ առաջացած անտարբերությունը: Անկախության հասնելու ձգտումը կրում էր բացառապէս գործնական բնույթ՝ թելադրված ոչ թե դավանական, այլ քաղաքական հանգամանքներով: Այս իրողությունը նոր հալածանքների առիթ տվեց՝ ապագայի հանդեպ մռայլ քաղաքական կանխագուշակումներով: «Նեստորական» հերձվածի առաջացումն Արեւմուտքում արեւելյան եպիսկոպոսների կողմից վճռական քայլեր չէր պահանջում: Իր հերթին Պարսից արքունիքի կողմից էլ Արեւելյան եպիսկոպոսների վրա որեւէ ճնշում չկար, իսկ եպիսկոպոսներն ըստ էության նմանատիպ քայլերի դիմելու այդքան էլ պատրաստակամ չէին: Իսկ երբ հակադրեցությունն սկսեց նոր թափ հավաքել, հիմնական սկզբնապատճառ դարձավ Արեւմուտքում տեղի ունեցող իրադարձությունը, որի հետեւանքներն զգալի էին դառնալու արեւելյան սահմանների ողջ երկայնքով:

3. Նեստորի անձի նկատմամբ Պարսից եկեղեցու վերաբերմունքն իր պատմական զարգացման մեջ.

ա. Եղեսիայի դպրոցը եւ նրա ազդեցությունն Արեւելքում.

Մարութայի դեկավարած դեսպանության բերած կարճատեւ խաղաղությամբ Արեւելքի երիտասարդ գիտնականներն սկսեցին աստիճանա-

¹⁸ Այս «աքսոլյուտիզմը» ինչ-որ իմաստով մեղմվեց Հովսեփի գումարած ժողովի ժամանակ՝ 554 թ. (SO, էջ 101), երբ պատրիարքը պարտավորվեց, բացի խիստ ծայրահեղ իրավիճակներից, առանց այլ եպիսկոպոսների ներկայության որոշումներ չկայացնել:

բար հավաքվել Եդեսիայի դպրոցում, որտեղ նրանք հիմնականում ուսանում էին երկաբնակ քրիստոսաբանության ազդեցությամբ զարգացած Անտիոքի դպրոցի ավանդական աստվածաբանությունը¹⁹: Այս հրաշալի դպրոցն իր հռչակավոր կրթությունը դարձավ համոզված ու նվիրյալ երկաբնակների մի ամբողջ բանակի «մարզադպրոց»։ Վերջիններս իրենց հերթին դաստիարակեցին ազդեցիկ վարդապետների, վանականների ու եպիսկոպոսների մի ամբողջ սերունդ Արեւելքի եկեղեցում: 489 թ. բյուզանդական կայսր Զենոնի կողմից դպրոցի փակվելուց հետո այն տեղափոխվեց Պարսից տերության տարածքում գտնվող Մծբին քաղաք, որտեղ Պարսամի խնամքի ներքո այն դարձավ Արեւելքի քրիստոնեական գիտական կյանքի կենտրոնը: Իբրեւ անտիոքյան դպրոցի սկզբունքների ջերմեռանդ պաշտպան՝ դպրոցի նոր ղեկավար Նարսայի օրոք այն ծաղկում ապրեց՝ ձեռք բերելով լուրջ գիտական կենտրոնի համբավ: Մծբինում Անտիոքյան դպրոցի նախանձախնդիր պաշտպաններն իրենց քրիստոսաբանական հայացքները ձեւակերպում էին Եփեսոսի տիեզերածողովի եւ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու համախոհների կողմից նշանակված եզրաբանության միջոցով: Նրանց մեջ Նեստորն ընկալվում եւ խոր հարգանքի էր արժանանում՝ իբրեւ Անտիոքյան ուղղափառության նախանձախնդիր պաշտպան, որը զոհ էր դարձել Կյուրեղ Ալեքսանդրացու հպարտ ու արհամարհական վերաբերմունքին: Արեւելքի եպիսկոպոսների կողմից Նեստորի նկատմամբ դրական կամ բացասական վերջնական վերաբերմունք որդեգրելու անվճռականությունը նոր առիթ տվեց նրա համախոհներին՝ ավելի ջերմեռանդորեն պաշտպանելու իրենց սկզբունքները:

բ. Միաբնակ փոքրամասնության հակադարձումը եւ դիմադրությունը.

Այնուամենայնիվ, Արեւելքի եկեղեցում կային նաեւ կյուրեղյան դիրքորոշմանը նախանձախնդիր թե՛ հոգեւորականներ եւ թե՛ վանականներ: Չնայած նրանց թիվն այդքան էլ մեծ չէր, սակայն նրանք, առ ի պահանջել հարկին, լսելի էին դարձնում իրենց պահանջներն ու նույնիսկ երկաբնակների հետ մասնակցում եկեղեցական կառավարմանը եւ ժողո-

¹⁹ Եդեսիայի դպրոցի աստվածաբանությունը սերտ աղերսներ ուներ Անտիոքի դպրոցի մտածողության հետ: Եդեսիայի որոշ ուսուցիչներ Թեոդորոս Մոպսուեստացու հավատարիմ աշակերտներն էին, որոնք ասորալեզու իրականության մեջ Անտիոքի դպրոցի աստվածաբանական եւ մեկնողական երկերի թարգմանիչներն էին: Այս փաստը չափազանց կարեւոր է՝ հասկանալու համար Արեւելքի եկեղեցու կյանքում Եդեսիայի դպրոցի ունեցած դերն ու ազդեցությունը:

վական որոշումներին²⁰: Միաբնականների թիվն Արեւելքի եկեղեցում ժամանակի ընթացքում ավելացավ՝ շնորհիվ Պարսից տերության կողմից դեպի բյուզանդական տիրույթներ կատարած մի քանի հաջող արշավանքների ու գերեվարվածների վերաբնակեցման: Իհարկե, վերջիններիս մեջ կային նաեւ քաղկեդոնականներ, որով եւ Արեւելքի եկեղեցում տեսակետների բազմազանությունն սկսեց զգացնել տալ: Ի վերջո պարսից Խոսրով Ա. թագավորի ռազմական արշավանքներից ու հաղթանակներից հետո Պարսից տերություն գերեվարվեցին հազարավոր միաբնականներ, որոնց շնորհիվ Արեւելքի եկեղեցու ծոցում միաբնակներն ստացան առանձին եկեղեցական միավորի կարգավիճակ²¹: Բայց մինչեւ այս առանձին կարգավիճակի առաջացումը, Արեւելքի Ասորական եկեղեցում միաբնակները պաշտոնապես գտնվում էին Արեւելքի Ասորական եկեղեցու պատրիարքի իշխանության տակ եւ, չնայած որ ունեին իրենց եպիսկոպոսները, ստիպված էին եկեղեցիներում կիրառելու Արեւելքի Ասորական եկեղեցու պատարագամատույցներն ու ապրելու իրենց երկաբնակ դրացիների հետ մշտական լարվածության մթնոլորտում²²:

գ. Նեստորն ու պաշտոնական քրիստոսաբանական բանաձեւերը.

Այսու, անխուսափելի էր, որ երկաբնակները, Արեւելքում իրենց ճնշող մեծամասնությունը, ցանկացած Քրիստոսաբանական բանաձեւի տակուլ էին «երկու բնությունների» տեսակետի մոտեցում: Սակայն, ըստ էության, որոշակի վերապահում կար ժողովի որոշումները պայմանավորող կարգախոսի նկատմամբ: [Արեւելքի] եպիսկոպոսների համար որեւէ անհրաժեշտություն չկար հաստատելու կամ մերժելու ո՛չ Նփեսոսի

²⁰ W. Stewart McCullough, նշվ. աշխ., էջ 131 (միաբնակներից առավել հայտնի էին Բարա Բեթ Լափայթցին, Փիլոքսենես Մաբբուգեցին, նրա եղբայր Ադդան, Բարիադբշաբբա Քարդեցին եւ Բենիամին Բեյթ Արամայեցին. ցանկն ըստ հետեւյալ աշխատության՝ Labourt, Le christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie sassanide, էջ 224-632):

²¹ Պարսկաստանում միաբնակության աճի եւ նրանց նկատմամբ Խոսրովի վերաբերմունքի մասին տե՛ս W. Wigram, նշվ. աշխ., էջ 240-243:

²² Անդ, էջ 242-243: Թե՛ որքանով եւ ինչպես միաբնակները յուրացրին Պարսից եկեղեցու ծիսակարգը, մինչ օրս մնում է քննարկման կարոտ մի հարց: Սակայն SO-ի համաձայն (էջ 196-197)՝ միաբնակների հարցն արդեն քննարկվում է Մար Սաբրիշյոյի գումարած ժողովում. «...նրանք կիրառությունից հանել են աղոթակարգերն ու փառաբանական աղոթքները, որոնք ստեղծել էին արժանահավատ ուսուցիչները, եւ որոնց մեջ Որդու բնությունների երկվությունն արտահայտված էր հստակ եւ պարզ»: Քանի որ Արեւելքի եկեղեցին Պարսից տերության սահմաններում հատուկ արտոնություններ էր վայելելու, իսկ պատրիարքն էլ, հաշս պալատական իշխանությունների, ընկալվում էր իբրեւ բոլոր քրիստոնյա հպատակների խոսնակ, հետեւաբար հավատո բոլոր կուսակցություններն էլ պաշտոնապես ենթարկվում էին նրան:

եւ ո՛չ էլ Քաղկեդոնի ժողովները (չնայած նրանցից ոմանք դա ավելի նախընտրելի կհամարեին), իսկ ընդունելու պարագային բնականաբար առաջանալու էր որոշակի շեշտված զգուշութիւն: 150 տարվա ընթացքում գոյութիւն ունեցած այս կամ այն չափով նմանատիպ քաղաքական իրավիճակները, ինչպես նաեւ Բյուզանդական եկեղեցում համոզմունքի աստիճանի հասած ավելորդ զգացմունքայնութիւնն ու կողմնակալութիւնը դեռեւս պետք է հաղթահարվեն Արեւելքի եկեղեցում: Անհրաժեշտ է նշել նաեւ, որ «Նեստոր» անունը բացակայում է մինչեւ կաթողիկոս-պատրիարք Գիվարգեսի (660-680 թթ.) պաշտոնական-կանոնական նամակ մեր ունեցած բոլոր ժողովական տվյալներում: Գիվարգեսի թուղթն ուղղված է Ֆարս գավառի քորեպիսկոպոս Մինային, որտեղ կաթողիկոս-պատրիարքը բացատրում է Արեւելքի եկեղեցու քրիստոսաբանութիւնը՝ արդեն նեստորական եզրաբանութեամբ²³: Նեստորի եւ նրա ուսմունքի հանդեպ այդքան շատ պաշտպանների ու համախոհների առկայութեան պարագային, հատկապես Արեւելյան կայսրութեան մեջ, երկարատեւ լռութիւնը զարմանալի է, մանավանդ եթե հաշվի առնենք, թե ինչ կարճ ժամանակահատվածում Արեւելքի եկեղեցին հանդես եկավ Թեոդորոս Մոպսուեստացու պաշտպանութեամբ:

Արեւելքի եպիսկոպոսների ժողովական որոշումներում առկա վաղ շրջանի քրիստոսաբանական սահմանումը կարծես ավելի զուսպ է ու ներկայանում է առանց ավելորդ հռետորաբանութեան, որի նպատակն է նաեւ խուսափելու ավելորդ բարդացումներից: Դա է վկայում Մար Ակա-կիոսի գումարած ժողովը 486 թ.:

«Բայց մեր հավատը Քրիստոսի հանդեպ երկու՝ Աստվածային եւ մարդկային բնութիւնների խոստովանութեան մեջ է, որին մեզանից ոչ ոք չպետք է հավելի խառնում, խառնակում կամ շփոթութիւն՝ տարբերակելով երկու բնութիւնները: Արդ, երբ աստվածային բնութիւնը մնում եւ պահպանում է այն ամենը, ինչ պատկանում է իրեն, եւ մարդկայինն էլ՝ այն ամենը, ինչ պատկանում է իրեն, մենք այս բնութիւնների պատճենները²⁴ համադիրտարկում ենք մեկ Տերութեան եւ մեկ պաշտամունքի մեջ՝ կատարյալ եւ անբաժանելի զուգադրման²⁵ պատճառով, որն աստվածային բնութիւնն ունի մարդկայինի հետ: Եթե որեւէ մեկը կարծում կամ ուսուցանում է ուրիշներին, թե չարչարանքն ու փոփոխութիւնը բնորոշ

²³ SO, էջ 235. այստեղ Գիվարգեսը Նեստորին անվանում է «օրինյալ անձ, որն անարդարացիորեն դատապարտվեց եւ հալածվեց շատերի կողմից»:

²⁴ Ասոր. ܐܘܬܪܬܐ ܕܚܝܬܐ - prešgunayhon:

²⁵ Ասոր. ܐܘܬܪܬܐ ܕܚܝܬܐ - nqaypouta:

են մեր Տիրոջ Աստվածային բնությունը՝ չպահանջելով կատարյալ Աստծո եւ կատարյալ մարդու դավանությունը մեր Տիրոջ դեմքի (parsopa) միություն իմաստով,-արժանի է նշույթի»²⁶: Բնությունների երկվությունն այսպիսի չափավոր ձեւակերպում-հաստատմանն ուղղակիորեն հակադրելի է առանձնավորությունների կամ անձերի երկվության մասին ուսմունքի բավական կատարի պաշտպանությունը, որը բնորոշ էր Արեւելքում Ակակի պատրիարքության օրոք Անտիոքյան դպրոցի ջատագովությանը, եւ որի հետ թերեւս Ակակը կարող էր համաձայնվել²⁷: Թե ինչքանով այս ժողովը կարող էր ազդված լինել կամ չլինել Քաղկեդոնի ժողովից (451), կարելի է միայն ենթադրել, քանի որ Բյուզանդական կայսրության այս ժողովը նշված չէ Ակակի ժողովական փաստաթղթում²⁸: Արեւելքի եկեղեցու ժողովական արձանագրություններում «qnoma» եզրը կիրառվում է բացառապես Սուրբ Երրորդության վերաբերյալ հավատի ձեւակերպումների եւ քննարկումների դեպքում, ընդհուպ մինչեւ է. դարում «Թուղթ Գիվարգեսի առ Մինա» կանոնական գրության ի հայտ գալը²⁹: Այնուամենայնիվ, ինչքան էլ որ անտիոքյանները կարող են ճնշում գործադրած լինել «երկու բնություն եւ երկու անձ» նեստորի բանաձեւի օգտին (կարելի է վստահաբար պնդել, որ դա համապատասխանում է ճշմարտությանը), Արեւելքի եկեղեցու քրիստոսաբանությունը շարունակել է կիրառել նշված դավանաբանական բանաձեւը:

²⁶ SO, p. 55.

²⁷ L. Abramowski, A. E. Goodman, A Nestorian Collection of Christological Texts, vol. II (eng. transl.), Cambridge, 1972, էջ 20: Այստեղ Սահղոստ Թաքիհանեցին հաստատում է, որ «Ակակն ու Պարսամը միասին ժողովում երկու բնությունների եւ երկու անձերի ճշմարիտ հավատի շուրջ համաձայնության եկան»: Եթե Սահղոստը նկատի ունի 486 թ. ժողովը, սխալվում է, քանի որ Պարսամը չէր մասնակցել Ակակի գումարած ժողովին, համենայն դեպս, ըստ Սունհոդոսի տրամադրած տեղեկությունների, քանի որ ժողովը հիմնականում քննարկում էր երկու բնությունների խնդիրը: Սահղոստը խոսում է նաեւ Քաղկեդոնի ժողովի նկատմամբ Արեւելքի եկեղեցու վերապահության մասին, չնայած որ այդ ժողովի կողմնակիցները «Արեւելյանների վրա մեծ ճնշում գործադրեցին՝ ընդունելու Քաղկեդոնի ժողովը եւ մեծապես պաշտպանեցին «մեկ անձ» (hypostasis) եզրը, որն արդեն իսկ կիրառության մեջ էր...» (անդ, էջ 20-21): Պետք է նաեւ նշել, որ Քաղկեդոնի որոշումներն Արեւմուտքում ինչ-որ չափով կասեցվել էին Ջենոնի «Հենտիկոնի» շնորհիվ: Այս ժամանակաշրջանից արդեն բոլոր երկաթնակները, ներառյալ Հռոմի պապն ու արեւմտաեվրոպացի եպիսկոպոսները, պիտակավորված էին իբրեւ «նեստորականներ»:

²⁸ SO, էջ 545, 610. այստեղ Քաղկեդոնի ժողովի կանոնները նշվում են իբրեւ Արեւելքի եկեղեցու կողմից ընդունված:

²⁹ SO, էջ 234. SO-ին կցված մի հավելված նկարագրում է 612 թ. նեստորական կուսակցության կողմից երկու անձերի (hypostases) վարդապետության նախանձախնդիր պաշտպանությունը:

դ. «Երից գլխոց» վեճը եւ դրա ազդեցությունը Պարսից քրիստոնեության վրա.

Ակակի ժողովին հաջորդած՝ Պարսից եկեղեցու միության մեջ առաջացած երկպառակություններն ու բաժանումներն ինչպես անցյալում, այնպես էլ տվյալ ժամանակաշրջանում ունեին անձնական բնույթ, եւ իրար մեջ բաժանված կուսակցությունները մշտապես ուժի եւ ազդեցություն փնտրտուքի մեջ էին: Պատրիարքական աթոռի երկփեղկվածությունն օրինակ, որը տեւեց շուրջ 15 տարի (Ձ. դարի առաջին կեսին)³⁰, կապված էր քրիստոսաբանական վեճերի կամ որեւէ այլ դավանաբանական քննարկման հետ, այլ պարզապես տարբեր կուսակցությունների անձնական շահերի հետապնդման արդյունք էր: Քրիստոսաբանական եզրերով բանավեճի մեջ մտնելը կողմերի համար կարող էր թերեւս օգտավետ ու շահալից լինել, բայց իրականում այդ խմբակցություններից ոչ մեկն էլ չհրաժարվեց Պարսից եկեղեցու երկաթնակ մոտեցումներից:

Այնուամենայնիվ, Ձ. դարի կեսին Բյուզանդական կայսրության մեջ տեղի ունեցած մի երեւույթ ցնցեց Արեւելքի եկեղեցին: Խոսքը «Երից գլխոց» եւ Թեոդորոս Մոպսուեստացու ու նրա գրվածքների դատապարտման մասին է: Կոստանդնուպոլսի Բ. ժողովում (553 թ.) հապճեպ կայացված որոշումը, որը նաեւ երկփեղկեց Արեւմտյան եկեղեցին, Արեւելքի եպիսկոպոսների կողմից արժանացավ մինչ այդ աննախադեպ մի վերաբերմունքի: Առաջին անգամ Արեւելյան եկեղեցու եպիսկոպոսները բացահայտորեն ընդդիմացան Բյուզանդական եկեղեցու «տիեզերական» ժողովի որոշմանը՝ գումարված ընդհանրական ժողովով դատապարտելով Թեոդորոս Մոպսուեստացուն նզովողներին.

«Արդ, Աստծո խոսքով հայտարարում ենք, ով Իշխանն է բարձրությանց եւ խորությանց, որ որեւէ մեկը, ինչ եկեղեցական աստիճանի էլ լինի, իրավունք չունի գաղտնի կամ բացահայտ կերպով քննադատելու եկեղեցու այս ուսուցչին եւ կամ մերժելու նրա գրվածքները, կամ էլ ընդունելու մեկ այլ մեկնություն, որը խորթ է ճշմարտությանը, եւ որը, ինչպես ասում են, մեկնում է ի շահ պերճախոսության եւ դատարկաբանության՝ ճոխ բաներ սիրող դատարկամիտների նման: Նա, ով բացահայտ կամ գաղտնի կերպով համարձակվի դեմ արտահայտվել մեր ասածներին ու գրածներին, թող նզովվի եւ հեռացվի բոլոր եկեղեցական համայնքներից»:

³⁰ SO, p. 70.

րից, մինչեւ որ խելքի գա եւ դարձյալ դառնա այն ուսուցիչների ճշմարիտ աշակերտը, որոնց հիմարաբար քննադատում էր»³¹:

Այս որոշումից դժգոհ մնացած արեւմտյաններին հակառակ՝ պարսից եպիսկոպոսները հիմնականում մտահոգված էին ոչ այնքան Եկեղեցու բարի համբավով ու հաղորդությամբ եւ մահացած մարդկանց հետմահու դատապարտումով, որքան Անտիոքյան դպրոցի մեծ ուսուցչի վաստակի հաստատմամբ, որի սուրբգրային մեկնություններն արդեն մեկ դարից ավելի կանոնական բնույթ էին կրում Արեւելքի եկեղեցու համար: Թե համեմատելու լինենք այս ամենը ժողովի ժամանակ Նեստորի անվան ու նրա երկերին արված հղումների իսպառ բացակայության հետ (հակառակ կղերական ու աշխարհիկ դասերում Նեստորի ունեցած բազմաթիվ համախոհների առկայությանը), ստիպված կլինենք նաեւ ընդունել, որ այդ վճռորոշ պահին Արեւելքի եկեղեցու համար Նեստորի անձն ու հարցն այդքան էլ կարեւոր չէին: Պետք է նաեւ նշել, որ Թեոդորոս Մոպսուեստացու հանդեպ ունեցած մեծ համարումն ու ոգեւորությունն արեւելյան եպիսկոպոսներին չչեղեց քրիստոսաբանական ավանդական ուղուց:

Իշոյահբ Գ.-ի կողմից գումարված նույն այս ժողովը, մերժելով եւ դատապարտելով հանդերձ Կոստանդնուպոլսի Բ. ժողովի որոշումները, ընդունեց մի ընդարձակ դավանական որոշում, ինչպես նաեւ դրան կից մեկ այլ դավանաբանական-կանոնական նամակ³²: Այս վավերագրերի մեջ կրկին նկատելի է, որ «qnoma»-ն կամ «hypostasis»-ը օգտագործվում է միայն Ս. Երրորդության պարագային, ինչը ենթադրում է, որ ժողովին ներկա են եղել նաեւ Քաղկեդոնի ժողովի կողմնակիցները, ավելին՝ նույնիսկ հակադեմ են «երկու հիպոստաս» բանաձեւին, չնայած վավերագրերում չի խոսվում նաեւ «hypostatic» միություն մասին՝ անկասկած, հղելով եւ պաշտպանելով Նեստորի կողմնակիցներին: Ժողովի մասնակիցները հաստատում են «communicatio idiomatum»-ը.

«Հերետիկոսներն իրենց անմտության մեջ համարձակվում են Քրիստոսի մարդկային բնության հատկություններն ու չարչարանքները վերագրել աստվածային բնությանն ու «qnoma»-ին. սա, անշուշտ, ճիշտ կլինի այնքանով, որ Քրիստոսի մարդկային բնության՝ Աստվածության հետ ունեցած կատարյալ միության պատճառով վերագրվեն Աստծուն տնօրինաբար, եւ ոչ թե բնութենապես»³³: Քանզի «Բանն Աստված չարչարանաց

³¹ SO, էջ 138. Իշոյահբ Ա.-ի ժողովը՝ 587 թ.:

³² Դավանական հարցերի ամբողջական պատկերի մասին տե՛ս SO, էջ 133-136, 193-196:

³³ Անդ, էջ 136:

անարգանքն իր մարմնի տաճարի մեջ ընդունեց տնօրինաբար՝ անբաժանելիորեն տեղի ունեցած կատարյալ միության մեջ, չնայած որ իր աստվածային բնությամբ Նա չչարչարվեց...»³⁴:

Ժողովականները նաեւ «Աստուած ի վերայ ամենայնի» հասկացության մեջ տեղադրեցին Մարդեղության միասնական սուբյեկտը եւ նրա մարդկային փորձառությունն ու չարչարանքները.

«...Հիսուս Քրիստոս Աստծո Որդին, «Աստուած ի վերայ ամենայնի», ծնվեց աստվածությամբ հավիտենապես Հորից՝ առանց մոր: Նույնը, բայց ոչ նույնի մեջ, ծնվեց իր մարդկային բնության մեջ մորից՝ առանց հոր՝ ժամանակների լրումին, չարչարվեց մարմնի մեջ, խաչվեց, մահացավ եւ թաղվեց Պոնտացի Պիղատոսի օրոք եւ երեք օր հետո հարություն առավ: Մի կողմից՝ Քրիստոս Աստծո Որդին, որ չարչարվեց մարմնի մեջ, իսկ մյուս կողմից՝ իր աստվածային բնությամբ, նույն Քրիստոս, որ վեր է չարչարանքներից...»³⁵:

«Qnoma» բառի գործածության հանդեպ նույն վերապահումը դավանաբանական ձեւակերպումներում սովորական երեւոյթ էր է. դարի սկզբներին: Հաշվի առնելով Արեւելքի եկեղեցու հետագա պատմությունը՝ զարմանալի է, որ այստեղ բացակայում է Նեստորի կամ նրա քրիստոսաբանական մտքի համակարգման ու պաշտպանության որեւէ փորձ: Էականն այստեղ, ինչպես Քաղկեդոնի պարագային, «երկու բնությունների» շեշտադրումն է: Իսկ ինչ որ բացակայում է, քաղկեդոնյան «առանձնավորական միություն» է եւ կամ «առանձնավորություն» եզրի որեւիցե կիրառություն՝ ի բաց առյալ, անշուշտ, Նոր Կտակարանի երրորդաբանական իմաստը: Նեստորի անտիոքյան համախոհներին որոշ զիջումներ անելով եւ թույլ տալով նրանց զարգացնելու երկաբնակ տեսությունը՝ արեւելյան եպիսկոպոսները դեռեւս որոշակի վերապահում ունեին՝ պաշտոնապես ընդունելու անտիոքյանների բանաձեւերը Քրիստոսի աստվածային եւ մարդկային բնությունների միությունը նկարագրելու հարցում: Վարչական անկախությունը եւ պետական քաղաքական ճնշումների բացակայությունը հնարավոր էին դարձնում իրերի նմանատիպ ընթացքը: Սակայն «Երից գլխոց» վեճի հանդեպ արագ արձագանքը մատնում էր բյուզանդացիների հետ դավանաբանական վիճաբանությունների մեջ մտնելու պատրաստակամությունը: Կ. Պոլսի Բ. Ժողովի հանդեպ արձագանքը համապատասխանաբար որոշակի ենթահող ստեղ-

³⁴ Անդ, էջ 195:

³⁵ Անդ:

ծեց հետագայում Նեստորի ու նրա քրիստոսաբանությունից պաշտպանություն համար:

ե. Չեզոքության վերացումը. թագավորը, Եկեղեցին եւ դավանանքը.

Տարբեր տեսակետների համադրման այս երկար ժամանակաշրջանը, ինչը, անշուշտ, չատերի, եթե ոչ մեծամասնության համար ցանկալի չէր, իր արագ հանգուցալուծումն ստացավ 612 թ., երբ Պարսից թագավորը, ազդված իր քրիստոնյա կնոջից, որն էլ իր հերթին գտնվում էր իր միաբնակ բժիշկի ազդեցության ներքո, Արեւելքի եկեղեցու կաթողիկոս-պատրիարքի թափուր գահի թեկնածու առաջարկեց միաբնակ մեկին: «Մի բնության» կողմնակից կուսակցությունը վերջին տարիներին արդեն զգալիորեն հզորացել էր Բյուզանդիայից գաղթածների հաշվին, ինչն է՛լ ավելի էր վատթարացրել միաբնակների ու երկաբնակների փոխհարաբերությունները: Միեւնույն ժամանակ Նեստորի եւ նրա գաղափարների կողմնակիցները, որոնք հատկապես ազդեցիկ էին աստվածաբանական դպրոցներում եւ եպիսկոպոսաց դասում, ավելի էին ուժեղացնում իրենց ջատագովական տրամադրությունները՝ անընդհատ հարցաքննվելով իրենց հակառակորդների կողմից: Եւ երբ Եկեղեցին թագավորին հայց ներկայացրեց Եկեղեցու գահակալի ընտրության համար, թագավորն առաջարկեց կազմակերպելու բանավեճ, որտեղ յուրաքանչյուր կուսակցություն պիտի փորձեր հիմնավորել՝ ո՛ւմ տեսակետն է ճիշտ ու քրիստոնեական³⁶:

Եւ ինչպես տեղի ունեցավ Արեւմուտքում, կայսերական միջամտությունմբ, յուրաքանչյուր կուսակցություն շտապեց առիթն օգտագործելու՝ դեպքերի ընթացքն իր օգտին շահեցնելու համար՝ օգտվելով կայսերական «մեծահոգությունից»: Նախքան հարցի քաղաքական լուծումը՝ արդեն պաշտոնական չեզոքություն էր պահպանվում: Պարսից թագավորի կողմից հարցերը ներկայացվեցին այնպես, որ արեւելյաններն ըստ այդմ որակվում էին իբրեւ «նեստորականներ»³⁷: Չնայած երկաբնակներն իբ-

³⁶ W. Wigram, նշվ. աշխ., էջ 253-258: Մեղիթանության կուսակցության ընդդիմադիր կեցվածքի մասին տե՛ս L. Abramowski, A. Goodman, նշվ. աշխ., էջ xlii, ծանոթ.:

³⁷ SO, էջ 574. Քննարկումների ժամանակ հնչեցված հարցերից մեկը հետեւյալն էր. «Դարձյալ պատասխան հարցին. արդյո՞ք Նեստորն ու վանականները շեղվել են հավատի այն հիմքից, որն ուսուցանել եւ փոխանցել են վարդապետները: Նեստորից առաջ արդյո՞ք ով է ասել, թե Քրիստոս երկու բնություն եւ երկու անձնավորություն (qnomē) ուներ, կամ հակառակը»: Թե ով է հարցերի սմանատիպ ձեւակերպման հեղինակը, պարզ չէ (տե՛ս W. Stewart McCullough, նշվ. աշխ., էջ 159): Հետազոտողը հարցերի հեղինակ է համարում Շիրին թագուհու բժիշկ, միաբնակ Գարրիելին, որը կաթողիկոս-պատրիարքին իր

րեւ աղբյուրին չէին պաշտպանվում՝ նրանք, այնուամենայնիվ, պաշտպանում էին այն եզրաբանությունը, որը նրանց կարծիքով նախանետորական էր: Քննարկման ողջ ընթացքում երկաբնականները միայն այն դեպքում են նշում Նեստորի անունը, երբ հարկ է լինում պնդելու, թե նրանց որակումն ու խոսքը ծագում են ոչ թե Նեստորից, այլ ունեն աստվածաշնչական եւ հայրաբանական հիմքեր: Չենք կարող նաեւ շրջանցել այն փաստը, որ Արեւելքի եկեղեցու համար այդ վճռորոշ պահին թե՛ Անտիոքյան եւ թե՛ քաղկեդոնական դիրքորոշման կողմնակիցները միաբնակ կուսակցություն կողմից որակվել են «նեստորական»: Նրանց համար այս եզրն արդեն դարձել էր «երկաբնակ»-ի հոմանիշ: Այս ծայրահեղ մոտեցումն ստիպեց «երկու բնություն» բանաձեւի պաշտպաններին, որոնք արդեն անհանգստացած էին փոքրամասնության վերածվելու հնարավոր իրողությամբ, ձեւակերպելու անհրաժեշտ ճարտասանական միջոցները, լեզվաբանական կիրառությունները եւ փիլիսոփայական կատեգորիաները, որոնք ավանդական էին դարձել Արեւելքի եկեղեցու սերունդների համար՝ Եփեսոսի ու Քաղկեդոնի ժողովների խմբագրությամբ եւ սրբագրությամբ: Հաջա արեւելյանների՝ միաբնակներն առաջ էին քաշում անհնար մի բան՝ աստվածային բնության խաթարումը միախառնմամբ եւ շփոթությամբ, ինչպես նաեւ փրկության հանդեպ մարդու հույսի տատանումը՝ Աստծո Որդու մարդկային բնության ամբողջականության մերժումով: Արեւելքի եկեղեցին առաջին անգամ թույլ տվեց, որ կուսակցություններից մեկը (այն վստահաբար միշտ էլ ամենաազդեցիկն էր եղել) խոսի հանուն ողջ եկեղեցու՝ կիրառելով մի եզրաբանություն, որից խուսափում էին ավելի քան 150 տարի շարունակ.

«Այս առումով մենք հավատում ենք մեր սրտերում եւ մեր շուրթերով խոստովանում մեկ Տեր Հիսուս Քրիստոսի՝ Աստծո Որդուն, որի Աստվածությունը չանհետացավ եւ որի մարդկությունը չկողոպտվեց, եւ որը կատարյալ Աստված է ու կատարյալ մարդ: Երբ Քրիստոսի համար ասում ենք «կատարյալ Աստված», նկատի չունենք Ս. Երրորդությունը, այլ Երրորդության անձերից (qnomē)³⁸ մեկը՝ Բանն Աստված: Դարձյալ, երբ Քրիստոսին անվանում ենք «կատարյալ մարդ», նկատի չունենք

կուսակցությունից ընտրելու գաղափարի նախաձեռնողն էր: Այն փաստը, որ միաբնակներն այստեղ ներկայացված են իբրեւ «վանականներ» (ոչ վիրավորական որակում), իսկ երկաբնակները՝ «նեստորականներ», թվում է՝ հաստատում է McCullough-ի տեսակետը (տես նաեւ L. Abramowski, A. Goodman, նշվ. աշխ., էջ xliii-xliv, որտեղ նույնպես քննարկվում է տվյալ հարցերի հեղինակային պատկանելության խնդիրը):

³⁸ «Qnome» աստերեկն «qnomā» բառի հոգնակին է (ծանոթ.՝ թարգմ.):

բոլոր մարդկանց, այլ մեկ անձի (qnomā), որը հատկապես վերցվեց մեր փրկության համար՝ Բանի հետ միավորությունում»³⁹:

4. Նեստորական է արդյոք Արեւելքի եկեղեցին.

Իրենք իրենց թույլ տալով հանդես գալ Նեստորի եզրաբանության պաշտպանությամբ՝ երկաթնակներն իրականում համարո՞ւմ էին իրենց «նեստորականության» պաշտպաններ, ինչպես որ դա ընկալվում էր նրանց հակառակորդների կողմից: Եզրերի վերլուծության եւ մարդեղության սուբյեկտի ընկալման ինչպիսի՞ տեսակներ էին ենթադրում նրանց գրվածքները: Նրանք իրականում կարծո՞ւմ էին, որ Տիրոջը երկու անձի են բաժանում՝ այդպիսով ներկայացնելով ոչ թե աստվածամարդ, այլ Աստված⁺ մարդ բանաձեւի գործառույթը, որոնք իրականում այդքան էլ տարբեր չէին իրարից: Այս ամենը հասկանալու համար անհրաժեշտ է դիտարկել նրանց՝ իրենց իսկ խոսքերով:

ա. Փիլիսոփայական եզրաբանություն Արեւելյան տեսանկյունից.

Արեւելքի եկեղեցում նեստորական քրիստոսաբանությունը հասկանալու ուրիշ որեւէ այլ նախընտրելի սկզբնաղբյուր չկա, քան Բաբայ Մեծի «Գիրք միութեան»-ը⁴⁰: Այդ գրքում մենք ուղղակիորեն ծանոթանում ենք Արեւելքում անտիոքյան մտքի պաշտպաններից մեկի մտածողությանը, որն ապրում էր հենց այն ժամանակաշրջանում, երբ Եկեղեցին պաշտոնապես ընդունել էր նեստորական եզրաբանությունը: Կարեւոր է նշել, որ այս եզրաբանությունը նոր չէր Եկեղեցու համար, այլ քրիստոսաբանական ու աստվածաբանական խոսույթի ասորախոս բառազանձ էր մտել արդեն մի քանի սերունդ շարունակ: Այն չի կարող կտրվել իր մշակութային համատեքստից, ոչ էլ այստեղ կիրառված պատկերներն ու դրանց ստեղծած տպավորությունները՝ դրանք կիրառողների եւ ունկնդիրների կողմից. դրանք չեն կարող իրենց բացառիկ լեզվաբանական համատեքստում անտեսվել ու պարտադրաբար, իբրեւ մեկ ամբողջություն, դիտարկվել Բյուզանդական-Արեւմտյան ձեւի լույսի ներքո: Այն առանձին քրիստոնեական մշակույթի լեզու էր՝ հարուստ այն մարդկանց ավանդությամբ, ովքեր «Արեւմտեքից» քրիստոնեություն բերեցին Արեւելյան կայսրություն:

³⁹ SO, p. 566.

⁴⁰ «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», Paris, 1975, ed. A. Vaschalde (սւոոքա՝ LU):

Մեկ սուբյեկտի՝ անձի մեջ երկու առանձին բնությունների քաղկեզոնյան նպատակին հասնելու համար երկաբնականներն ստիպված էին հաստատելու յուրաքանչյուր բնության առանձնավորական ամբողջությունը: Բաբայը, որ 612 թ. տեղի ունեցած բանավեճի մասնակիցներից մեկն էր, զգուժ էր, որ «qnoma» եզրը չի կարող տարածվել նաեւ միաբնականների կողմից դիտարկվող Քրիստոսի մարդկության ու աստվածության էական ամբողջության ըմբռնման վրա: Կարեւոր է հասկանալ, թե ի՞նչ էր հասկանում նա այս եզրի կիրառությունը:

Իր Դ. ճառում (Ժէ. գլուխ) Բաբայը սահմանում է եզրը: Նախեւառաջ փորձենք հասկանալ այդ եզրի «qnoma/hypostasis-առանձնավորություն» իմաստը.

«Առանձին, մասնավոր էությունը կոչվում է «qnoma»: Այն առանձին է, թվով մեկ, այսինքն՝ միակն է բազմությունից: Իր բնական վիճակով «qnoma»-ն անփոփոխ է եւ կապված է տեսականներին ու բնությանը՝ թվական իմաստով հանդես գալով իբրեւ եզակի՝ տարբերվելով հոգնակիից (qnomē): Նա տարբերվում է «qnoma»-ի հոգնակի «qnomē»-ից միայն իրեն բնորոշ հատկություններով ու որակներով, որն ունի իր դեմքի մեջ (parsopa): Բանական արարածների պարագային այս բացառիկությունը կարող է կապված լինել արտաքին ու ներքին տարբեր մակդիրներով, ինչպես, օրինակ, բարի ու չար, գիտություն կամ սգիտություն, իսկ անբան արարածների պարագային, բանականների հետ միասին, իհարկե, իրար հակադիր բազմաթիվ որակների համադրումով: Դեմքի (parsopa) միջոցով մենք տարբերում ենք Գաբրիելին Միքայելից, Պողոսին՝ Պետրոսից: Այնուամենայնիվ, յուրաքանչյուր տվյալ բնության «qnoma»-ի մեջ ճանաչելի է ամբողջ բնությունը, եւ մտավոր կերպով կարելի է ճանաչել, թե ինչի՞ց է բաղկացած այդ բնությունը, որը ներառում է իր ամբողջ «qnomē»-ն: «Qnoma»-ն, սակայն, չի ներառում բնությունն իբրեւ ամբողջ, այլ օրինակի ձեւով ներկայացնում է այն, ինչ բնորոշ է բնությանը, ինչպես, օրինակ, մարդկային «qnoma»-ի պարագային՝ մարմին, հոգի, միտք եւ այլն»⁴¹:

Այս հատվածում Բաբայը ներկայացնում է «qnoma»-ի մասին իր ընկալումը՝ իբրեւ ընդհանուր տեսակի օրինակ: Խոսքը տվյալ բնության մասնավոր, իրականացված ձեւի մեջ գոյության մասին է: Թվի պարագայից բացի, նույն բնության չտարբերակված օրինակավոր «qnomē»-ն է, որը, սակայն, այլ բնությանց օրինակավոր «qnomē»-ներից տարբերակվում է

⁴¹ LU, p. 159-160.

Թե՛ թվով եւ թե՛ գոյությամբ: Բնության այս ամբողջութիւնը (substratum) հետագայում անհատականացվում է մակդիրների հավելումով, մի ֆենոմեն, որը տվյալ բնության գոյութիւնից չէ, սակայն որը հնարավոր է դարձնում մի «qnomā»-ի տարբերակումը մյուսից: Բնութիւնն ընդհանուր է ու նկարագրական, «qnomā»-ն՝ մասնավոր ու օրինակավոր: Արդ, երբ Բաբայը խոսում է Քրիստոսի մասին իբրեւ Աստված եւ մարդ, նա չեչտում է առանձնահատկութիւնը՝ աստվածային «qnomā» (ոչ Սուրբ Երրորդութեանը) եւ մարդկային «qnomā» (ոչ ընդհանուր մարդկութեանը):

Դեմքի՝ «parsopa»-ի պարագային Բաբայը հետեւյալն է ասում.

«Դարձյալ, «parsopa»-ն «qnomā»-ի հավաքական հատկանիշների արտահայտումն է, որով այն տարբերվում է նույն տեսակի «qnomē»-ներից: Պողոսի «qnomā»-ն տարբեր է Պետրոսինից⁴², չնայած որ ե՛ւ բնութիւնը, ե՛ւ «qnomā»-ն երկուսի պարագային էլ նույնն են⁴³: Երկուսից յուրաքանչյուրն էլ ունի հոգի եւ մարմին ու կենդանի է, բանական եւ մարմնավոր, այսինքն՝ երկուսն էլ առանձնավորված բնութիւն են, սակայն իրենց դեմքով (parsopa) նրանք տարբերվում են իրարից, ինչը նրանց դարձնում է բացառիկ՝ մեկը մյուսի հանդեպ հարաբերութեան մեջ՝ կարգավիճակը, ձեւը, բնավորութիւնը, իմաստութիւնը, հեղինակութիւնը, հայրութիւնը եւ որդիութիւնը, առնականութիւնը ու կանացիութիւնը եւ այլն: Բացառիկութեան հատկանիշը, տարբերակելով հանդերձ, մատնանշում է, որ այս մարդը տարբերվում է մյուսից, եւ որ այս այդ չէ, չնայած նրանք երկուսն էլ նույն բնութեանն են պատկանում: Այսպիսով, բացառիկութեամբ օժտված հատկութիւնը կամ «parsopa»-ն, որը բնորոշ է որոշակի «qnomā»-ին, տարբերում է մի «qnomā»-ն մյուսից»⁴⁴:

Այստեղ խոսքը ոչ թե օրինակավոր բնութեան կեցութեան մասին է, այլ դրա ունեցած հատկութեան, որով մի տեսակի մեջ մեկը տարբերվում է մյուսից՝ համադրվելով մյուս նմանատիպ հատկանիշների հետ եւ ներառելով տվյալ բնութեան «parsopa»-ն: Այսպիսով, Պողոսը դառնում է Պողոս եւ ոչ թե պարզապէս մարդ՝ տարբերակվելով Պետրոսից, որի «qnomā»-ն տարբեր է Պողոսինից միայն ու միայն թվական տարբերակմամբ: Պողոսը ո՛չ միայն Պետրոսից տարբեր տեսք ունի (մազերի գույնը, հասակը, քաշը, խառնվածքը եւ այլն), այլ նաեւ գործում է նրանից տարբեր կերպով,

⁴² Այսինքն՝ Պողոսի «qnomā»-ն մեկն է, Պետրոսինը՝ մեկ այլը. տարբերությունը թվային տարբերակումն է:

⁴³ Այսինքն՝ Պողոսի «qnomā»-ն մարդկային բնության գոյության/կեցության մասնավոր կերպի օրինակավոր վերարտադրումն է, ինչպէս որ Պետրոսինը:

⁴⁴ LU, p. 160.

դրսեւորում ընդգծված տարբերություն կարողությունների, տաղանդի, հետաքրքրությունների եւ այլնի մեջ, որոնք կազմում են նրա «parsopa»-ի հատկանիշները: Պողոսը հետաքրքրության առարկա է դառնում ոչ թե իբրեւ մարդկային տեսակի, այլեւ իր անձնական հատկանիշների շնորհիվ: Իսկ նրա ինքնությունը ամբողջությունը կապված է այն փաստի հետ, որ նրա «parsopa»-ն պատկանում է միայն ու միայն իրեն, մինչդեռ նրա «qnomia»-ի ամբողջությունը դրսեւորվում է օրինակավոր կերպով՝ իբրեւ յուրաքանչյուր սովորական մարդու մասնավոր բնության հավատարիմ արտահայտություն:

բ. Մարդեղության միավորյալ «սուբյեկտը»⁴⁵.

Հետեւաբար, ո՞վ է Հիսուս Քրիստոսի «parsopa»-ի սուբյեկտը (առարկան) արեւելյան մեկնիչների համար: Ո՞վ է այդ «ոմն»-ը, որին կարելի է վերագրել տարբեր մակդիրներ, որոնք նրան առանձնացնում են մյուս բոլոր՝ իրեն բնութենակիցներից:

Թե՛ 612-ից առաջ եւ թե՛ հետո Արեւելքի եկեղեցու հստակ ուսուցումը հետեւյալն էր. Սուրբ Կույսի արգանդից առնված նյութից Սուրբ Հոգով ձեւավորված մարդկային բնությունը միայն ու միայն Բանի մարդեղությունն ստանալու եւ արտահայտելու համար էր, եւ այն երբեք չունեւ ինքնուրույն, անկախ գոյություն: Բաբայի տեսակետը Տիրոջ մարդկային բնության վերաբերյալ հետեւյալն է.

«Զեւավորվելու սկիզբը հենց մարմին վերցնելն ու օծումն էր, ինչը միություն համար էր, իսկ Անտեսանելիի պատկերն ստացվեց, ու Բանն Աստված բնակվեց նրա մեջ հավիտենապես, ոչ այնպես, ինչպես տգետ ու անօրեն մարդիկ էին հնում ասում՝ «Նա անցավ [Կույսի միջով] եւ այնուհետեւ օծում ստացավ», եւ ոչ էլ այնպես, ինչպես անիծյալ Պողոսի⁴⁶ հետեւորդներն էին ասում, թե ամեն բան տեղի ունեցավ մկրտության ժամանակ, եւ ոչ էլ այնպես, ինչպես սրա նմաններն էին ասում, թե Նա հարություն առնելուց հետո ստացավ Որդեգրության պատիվը»⁴⁷:

Բացառելով ձեւավորվելու եւ մարմին առնելու միջեւ ժամանակային որեւէ դադար՝ Բաբայը շարունակում է. «Արդ, մեզ համար հարկ է հասկանալ, որ, հրեշտակի բերանով՝ «Սուրբ Հոգին կգա, եւ Ամենաբարձրյա-

⁴⁵ «Subject» բառն այստեղ կիրառվում եւ թարգմանվում է փիլիսոփայական իմաստով՝ իբրեւ փիլիսոփայական-աստվածաբանական խոսույթի առարկա, նյութ (ծանոթ.՝ թարգմ.):

⁴⁶ Խոսքը Պողոս Սամոսատցու մասին է:

⁴⁷ LU, p. 91-92.

լի գործությունը քեզ վրա կմնա», անմիջապես հենց այդ ձայնի ժամանակ էլ տեղի ունեցավ մարմին առնելու գործողությունը»⁴⁸:

Քրիստոսի առանձնավորված մարդկային բնության գոյության պատճառը միայն Աստծո փրկչագործական ծրագրին կամավոր հնազանդությունամբ իբրեւ գործիք ծառայելն էր: Առանց Բանն Աստծո հետ միություն՝ նա առանձին լինելություն չի կարող ունենալ. այդ ամենը տեղի է ունեցել, «որպեսզի Բանն Աստված հայտնվի նրա մեջ, լրումին հասցնի ամեն բան եւ նրա միջոցով ցույց տա նոր դարի սկիզբը եւ դրա մեջ երկրպագություն ընդունի հավիտենապես»⁴⁹: Բանն Աստված մարմնի ձեւավորման հատկացյալն է եւ իր «qnoma»-ի ենթական: Նա առավ իր սեփական մարմինն ու արյունը, ոչ թե ուրիշինը, իր սեփական «տաճարը», իր սեփական «բնակատեղին», իր սեփական մարդկային բնությունը: Այստեղ Բաբայն այդքան էլ չի հեռանում, կարելի է ասել, բնավ չի հեռանում Իշոյահբի դավանությունից. «Աստծո Որդին՝ Բանն Աստված, Լույսը Լույսից, իջավ ու մարմնացավ, եւ տնօրինաբար»⁵⁰ մարդ դարձավ՝ առանց այլության ու փոփոխության: Մեր Տեր Աստված՝ Հիսուս Քրիստոս, որ ծնվեց Հորից աստվածային բնության մեջ բոլոր ժամանակներից առաջ, մարմնի մեջ ծնվեց Ամենասուրբ Կույս Մարիամից վերջին ժամանակներում, նույն Տեր Աստված, սակայն ոչ նույն աստվածային բնության մեջ»⁵¹:

Բաբայի մտքում չկան մի քանի սուբյեկտներ, ինչը կարելի է ասել նաեւ նրա հետեւորդ «նեստորականների» մասին: Կա միայն մի Աստծո Որդի, որ իր սեփական մարմինն է առնում Օրհնյալ Կույսից եւ ոչ թե ուրիշինը: Երկակի համագոյությունը եւ երկակի ծնունդը «Աստծո Որդու, Բանն Աստծո, Լույսից Լույսի», Հոր հետ, որից ծնվել է ըստ բնության եւ Մարիամի հետ, որից ծնվել է մեր մարդկային մարմնի մեջ, այսպիսով հաստատվում է: Ընդ որում, Բաբայը հնարավորություն է ստեղծում կիրառելու «communicatio idiomatum» հասկացությունը՝ չնայած ավելի նախընտրելով Աստվածության եւ մարդկության համար կիրառվելիք տիտղոսների հաստատական ու շեշտված բնույթը:

«Բանն Աստված համագոյակից է Հորը, եւ միության շնորհիվ օրհնյալ Մարիամը կոչվեց Աստվածամայր ու «Մայր մարդոյ», - վերջինս՝ ըստ իր սեփական բնության, բայց «Մայր Աստուծոյ»՝ իր մարդկային բնության հետ ունեցած միության շնորհիվ, որը նրա տաճարն է հղության եւ միու-

⁴⁸ Անդ, էջ 95:

⁴⁹ Անդ, էջ 91:

⁵⁰ Սոմր. ՋԼԸՆԻՆ-mdbarnayāt:

⁵¹ SO, p. 194.

թյամբ ծննդյան հենց ամենասկզբից: Եւ քանի որ «Քրիստոս» անունը մատնանշում է երկու բնություններն էլ իր՝ Աստվածային ու մարդկային բնությունների առանձնավորական վիճակում, ուրեմն Աստվածաշունչն ասում է, որ օրհնյալ Մարիամը ծնեց Քրիստոսին⁵², ոչ թե պարզապես Աստծուն՝ չմիավորված կերպով, եւ ոչ էլ պարզապես մարդուն, որը չէր միավորվել Բանն Աստծուն»⁵³:

5. Եզրակացություն.

Բաբայի, նրա համախոհների ու հետեւորդների ժառանգությունը մինչեւ այսօր էլ շարունակվում է Արեւելքի եկեղեցում: Նեստորը սրբադասված է, իսկ նրա աստվածաբանական բառագանձը շարունակում է կիրառվել քրիստոսաբանական մտքի ու արտահայտությունների մեջ: Սակայն Արեւելքի եկեղեցին մերժում է «նեստորական» որակումը, քանզի չի ընդունում այդ անվան իմաստային բոլոր նրբերանգները⁵⁴: Արեւելքի եկեղեցին խոստովանում է երկու բնություն Քրիստոսի մեջ՝ անբաժանելի ու անշփոթ, մեկ անձնավոր սուբյեկտի մեջ, որը Բանն Աստված է, Աստծո Որդին, համագոյակից իր Ծնողին՝ իր սեփական էությամբ ու բնությամբ, եւ համագոյակից մեզ՝ իր մարդկային բնությամբ, որն առավ Կույսից եւ դարձրեց իր սեփականը: Արդյոք այդ դավանության մեջ կիրառված բանաձեւը համապատասխանո՞ւմ է՝ արտահայտելու համար երկու տարբեր բնությունների ճշմարիտ միության մետաֆիզիկական իմաստը, դժվար է ասել վստահությամբ, քանզի գիտենք, որ մարդեղնության խորհուրդը վեր է մարդկային մտքից, ու մարդկային լեզուն չի կարող ամբողջությամբ արտահայտել այն:



⁵² Աստվածաշունչը շատ հաճախ Մարիամին անվանում է «Մայր Հիսուսի»: Սակայն տե՛ս նաեւ Մատթ. Ա. 16, 18, Ղուկ. Բ. 11:

⁵³ LU, p. 264-265.

⁵⁴ Մեկ այլ պատճառ, որի համար Արեւելքի եկեղեցին չի ընդունում «նեստորական» որակումը, այն է, որ տվյալ անվանումը ենթադրում է, թե Եկեղեցին սկզբնավորվել է Նեստորի ու նրա հետեւորդների ջանքերով: Չնայած այս միտքն ուղղակիորեն չի արտահայտվում Արեւելքի եկեղեցուն վերաբերող գրականության մեջ, սակայն արեւելյան քրիստոնեության պատմությանը քիչ ծանոթ ընթերցողի համար այն շատ հաճախ հենց այդպես է հասկացվում: