

ԱՐԹՈՒՐ ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ

ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԴԱՎԱՆԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՆԱԽԱՍԿՁԲՈՒՆՔՆԵՐԸ ԸՍՏ Ս. ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՎՈՐՉԻՆ ՎԵՐԱԳՐՎՈՂ «ՅԱՂԱԳՍ ԱՍԵՆԱՍՈՒՐԲ ԵՐՐՈՐԴՈՒԹԵԱՆ» ԾԱՌԻ

Ավանդաբար Ս. Գրիգոր Լուսավորչին վերագրվող «Հաճախապատում» ճառերը դարեր շարունակ եղել են Հայ առաքելական եկեղեցու դավանաբանության հիմնական աղբյուրներից մեկը: «Յաղագս ամենասուրբ Երրորդության» ճառը առաջինն է «Հաճախապատում»-ի մեջ: Այն գլխավորապես նվիրված է ս. Երրորդության ուղղադավան ըմբռնմանը: Հարկ է նշել, որ ս. Երրորդության բնության հիմնախնդիրը կենտրոնական տեղն է զբաղեցնում քրիստոնեական աստվածաբանության պատմության մեջ, և դա միանգամայն բացատրելի է, քանի որ քրիստոնեությունը Աստվածամարդու կրոն է, և ս. Երրորդության 2-րդ Անձի աստվածային բնության ժխտման դեպքում քրիստոնեությունը կզրկվեր առանձին կրոն համարվելու իրավունքից, դառնալով պարզապես հրեական մի աղանդ: Երրորդաբանական վեճերը հատկապես սուր բնույթ ստացան 4-րդ դարում արիոսական աղանդի երևան գալու կապակցությամբ: Ինչպես հայտնի է, Արիոսը Աստծուն համարում էր բացարձակ և չտարրորշված միություն, որը նա մույնացնում էր Հայր Աստծո հետ: Որդին Արիոսի համար Աստված չէր, քանզի աստվածային էությունը անսկիզբ է, իսկ Որդին, Արիոսի կարծիքով, առաջացավ ժամանակի մեջ, և ըստ այդմ, հարակա չէր, էապես տարբերվելով հավերժագո չորից: Արիոսը Որդուն դիտում էր սոսկ որպես մի արարած, որը, առաջինը լինելով, անչափ ավելի բարձր է այլ արարածների համեմատությամբ, սակայն բնավ չի կարող բաղդատվել Հոր անեղ բնության հետ: Սուրբ Հոգուն Արիոսը իր հերթին դիտում էր որպես արարած, որը ստեղծվել է Որդու միջոցով: Այսպիսով, նա փաստորեն ժխտում էր ս. Երրորդության դավանանքը, որի հիմքում ընկած էր 3 Անձերի անեղության և հավերժության գաղափարը:

Եկեղեցին, անշուշտ, չէր կարող հանդուրժել այս հերձվածը և անհաշտ

պայքար մղեց արհեստականության դեմ, որի զագաթնակետն էր 325թ. կայացած Նիկիո 1-ին Տիեզերական ժողովը: Այս ժողովում 318 ս. հայրերի կողմից ընդունվեց Հավատո հանգանակը, որը հաստատում էր Հոր և Որդու համագոյության գաղափարը: Հայրը հավերժության մեջ ծնում է Որդուն իր սեփական էությունից, այնպես որ նրանց գոյաբանական անհավասարության մասին խոսք անգամ լինել չի կարող: Ս. Հոգին մույնպես անել է և էակից Հոր և Որդուն: Ս. Երրորդության Անձերի համագոյության հիմնախնդիրը հնուց ի վեր հայ աստվածաբանական մտքի կարևոր քննարկից մեկն էր, և «Յաղագս ամենասուրբ Երրորդության » ճառը հայ մատենագրության մեջ այս հարցին նվիրված, քերևս, առաջին երկն է, որն իր փայլուն և խորհմաստ դավանաբանական սահմանումների և բանաձևումների շնորհիվ կարևոր տեղ է զբաղեցնում հայ աստվածաբանության պատմության մեջ:

Ճառը սկսվում է ս. Երրորդության հետևյալ սահմանումով. «Սի է բնութիւն և գոյութիւն ամենասուրբ Երրորդութեանն. և իւր է ինքնութիւնն և ոչ յայլմէ գոյութենէն: Չանսկիզբն ունի զպատճառսն Հայր զՈրդոյ և զՀոգոյ: Իսկութիւն անձին և էութիւն անսկիզբն, մշտնջենաւորութիւն անսահման և ճշմարտութիւն անխախտելի, կեանք և կեցուցիչ ամենայն կենդանեաց: Հայր է Որդոյ, և թղխումն Հոգոյ. աստուած է և արարիչ արարածոց երևելեաց և աներևութից»¹: Հայր Աստուած այստեղ որակավորվում է նախ և առաջ որպես «մի բնութիւն և գոյութիւն իբրև անսկիզբ և ինքնակա էութիւն»: Այս սահմանումը անմիջականորեն բխում է Հին Կտակարանից, որտեղ Տերն ինքն իրեն անվանում է «Ես եմ որ էմ» կամ էլ, այլ թարգմանությամբ, «Ես եմ որ ես եմ», դրանով իսկ մույնացնելով իր ինքնությունը բուն էության հետ: Այս կարևորագույն աստվածաբանական գաղափարի ճիշտ ըմբռնման համար չպետք է մոռանալ, որ Աստվածաշնչի լեզվում էմ բնավ գոյի հոմանիշ չէր: Անտիկ իմաստասերների, և հատկապես պլատոնականների համար գոյ էր համարվում այն, ինչն ուներ որոշակի սահմաններ, և ըստ այդմ ուներ կոնկրետ կերպար և ձև: Ընդ որում այս սահմանագատված և ձևավորված գոյը կարող էր գտնվել ինչպես գոտ իմաստային ոլորտում, այս դեպքում այն կոչվում էր գաղափար կամ էյդոս, այնպես էլ նյութական այլակեցության մեջ, ստանալով այս կամ այն եզակի առարկաների կերպարանք: Հունական դիցաբանը պատկերող դասական անտիկ քանդակագործությունը ի հայտ եկավ հենց հեթանոսական աստվածների գերզգայական ձև ու կերպարանք ունենալու շնորհիվ, ինչը հնարավոր էր դարձնում վերջիններիս մտահայեցողական ներըմբռնումը:

Հին Կտակարանում Եհովայի բնությունը բոլորովին այլ է: Աստվածաշունչը անվերապահորեն արգելում է ստեղծել Տիրոջ որևէ պատկեր: Դրա պատճառն այն էր, որ Աստված, ի տարբերություն հեթանոսական չափավածների, չունի որոշակի կերպարանք և նրա էությունը չի կարող ոչ զգայարանների, ոչ էլ մտքի հայեցողության առարկա լինել:

Հենց այդ կերպարանքի անորոշության հետևանքով է, որ Եհովան, որը

հետագայում քրիստոնյաների կողմից նույնացվեց Հայր-Աստծու հետ, չի կարող գոյ անվանվել: Աստված նա է, որ Էն, այսինքն բուն էություն, որն առկա գոյի նախապատճառն ու նախասկիզբն է: Էն և գոյը հարաբերակցվում են որպես ենթակա և ստորոգյալ: Աստված նա է, որի համար գոյը նրա ատրիբուտներից մեկն է միայն, և Իր բնությամբ նա չի կարող նույնացվել իր անթիվ ատրիբուտներից որևէ մեկի հետ: “Է” ցույց է տալիս, որ Աստված բացարձակ էություն է, որը մի կողմից վեր է ամենայն գոյից, իսկ մյուսից իր մեջ է պարփակում առկա գոյի կատարյալ ամբողջությունը:

Ճառի մեջ հատուկ շեշտ է դրվում Աստծու ինքնագոյության, այսինքն՝ այլ գոյությունից անկախ լինելու վրա: Դրանով հաստատվում է աստվածային էության անեղությունը: Հարկ է նշել, որ անեղ էի և եղական գոյի հակադրությունը բնորոշ է լոկ աբրահամական ավանդույթին պատկանող կրոններին, իմա՝ հրեականության, քրիստոնեության և իսլամին. Բանի որ այս կրոնները միաստվածական են և համայն գոյի նախապատճառն են համարում մի անձնական Աստծու արարչական կամքը, տրամաբանական կլինի ենթադրել, որ մի կողմից միության և անեղության, իսկ մյուս կողմից՝ բազմակիության և եղականության գաղափարների միջև գոյություն ունի անմիջական կապ: Սի Աստված նույնացվում է բացարձակ, ինքնագիտակցող ինքնուրույն գոյության հետ, որի կողքին չի կարող լինել որևէ այլ գոյացություն, որը գոյաբանական առումով, հավասար է նրան: Էն միակն է, քանզի չեն կարող գոյություն ունենալ 2 մի Աստվածներ: Նրա էությունը բացարձակ է, այն տարբերվում է մասերից կազմված ամբողջության միությունից: Աստծո բնության մեջ միությունը չի ներմուծվում դրսից, մինչդեռ երևույթների ոլորտում յուրաքանչյուր միություն առաջանում է միայն աստվածային միությանը հաղորդակից լինելու շնորհիվ:

Թեև ճառի հեղինակը, հավատարիմ մնալով քրիստոնեության դավաբանական հիմնադրույթներին, շեշտում է ս. Երրորդության Անձերի համագոյությունը, սակայն նրա մոտ որոշակի միտում է նկատվում նույնացնելու աստվածային բնությունը Հայր Աստծու հետ, քանի որ բացարձակ էին վայել “իսկության անծին” “էություն սկիզբն” “մշտնջենավորություն անսահման” արտահայտությունները նա միանշանակ կերպով վերագրում է ս. Երրորդության առաջին Անձին: Այն անվանվում է նաև “անծին իսկություն”: Հայր-Աստծու “անծին” լինելը նշանակում է, որ Աստծու, որպես մի էի մեջ, պարունակվում է իրականության ողջ ամբողջությունը, որից դուրս ոչինչ գոյություն չունի: Ուստի Աստծու կեցությունը կախված չէ որևէ արտաքին պատճառներից: Ի տարբերություն Բացարձակի, բոլոր առանձին իրերի կեցությունը հարաբերական է, քանզի նրանց գոյությունը հետևանք է այլ իրերի հետ ունեցած պատճառահետևանքային կապակցության, այսինքն, նրանց առաջացման պատճառը գտնվում է նրանցից դուրս: Լոկ Աստված կարող է համարվել ինքնապատճառ, ինչը բնութագրում է նրան որպես բացարձակ գոյացություն:

Հայր-Աստվածն անվանվում է նաև “մշտնջենափորություն անսահման”։ Աստված անհրաժեշտաբար օծոված է մշտնջենափորության ատրիբուտով, քանի որ նա իր եությանը անփոփոխ է և մույնական։ Բացարձակ էն չի կարող փոփոխվել, որովհետև փոփոխությունը մշտական լինելության հետևանք է, որն ըստ սահմանման, գոյության և անգոյության մույնությունն է։ Հետևաբար այն ամենը, ինչ վավախական է, իր մեջ անգոյության որոշ խառնուրդ է պարունակում, ինչից Բացարձակ էն լիովին ազատ է։ Այն, ինչ անվավախ է, չունի ոչ անցյալ, ոչ ապագա, և, ըստ այդմ, գոյություն ունի ժամանակից դուրս։ Հենց դա է բնորոշում մշտնջենափոր Հայր Աստծուն։

Հորը բնութագրելուց հետո, ճառի հեղինակը գրում է Ռոդո մասին, շեշտը դնելով նրանց համագոյության վրա։ “Իսկ ինքն անծին զեն անսկիզբն ծնեալ, մշտնջենափորին անսահմանի զճշմարտութիւնն անվովովս ծնեալ, կենացն կենարարաց զկեանս ծնեալ. լուսոյն կենդանեաց զկենդանի լոյսն ծնեալ, բարոյն զբարերարն ծնեալ, արարիչն զարարիչն ծնեալ ամենայն արարածոց երևելեաց և աներևոյից”²։

Ռոդուն “անսկիզբն” անվանելը նշանակում է, որ ի տարբերություն արիտական հերժվածի, Ռոդին համարվում է ծնված հավերժության մեջ, այլ ոչ թե ստեղծված և սկիզբն առած ժամանակի ընթացքում։ Ռոդին անվանվում է նաև “ճշմարտություն”։ Հեղինակն այստեղ հետևում է Սուրբ Գրքին, որտեղ Քրիստոս ասում է Իր մասին. “Ես եմ ճանապարհը, ճշմարտությունը և կյանքը (Հովհ. ԺԴ, 6)։

Աստվածային ճշմարտությունը ոչ այլ ինչ է, քան բոլոր իմանալի նախագաղափարների անշլիթք միասնությունը։ Թեև այս ճշմարտության մեջ բոլոր նախագաղափարները անբաժանելիորեն համակցված են և ներթափանցում են միմյանց մեջ, սակայն նրանցից յուրաքանչյուրը պահպանում է իր ուրույն խսկությունը և անկրկնելի առանձնահատկությունները, ինչը, սակայն, չի հակասում ամբողջ իմանալի տիեզերքի օրգանական միասնությունը։ Ռոդին բնութագրվում է նաև որպես կենդանի Լույսից ծնված կենդանի լույս։ Այս սահմանումը զալիս է Նիկիո Հավատո հանգանակից, որի մեջ Ռոդին անվանվում է “Լույս ի Լուսոյ”։ Առհասարակ լույսը, կարևորագույն ավանդական խոքերդանիշներից մեկը լինելով, կարևոր տեղ է զբաղեցնում զանազան կրոնական ուսմունքներում։

Քրիստոնեությունն այս ստույգ բացառություն չի կազմում, հանձինս Հովհաննես առաքյալի հայտարարելով, որ “Աստված լույս է (Ա. Հովհ. Ա. 5)։ Ինչպես գրում է Դիոնիսիոս Արիսպագացին, “Լույսը բարության կերպարը լինելով, մույնպես բխում է Բարուց, ուստի և աստվածաբանները զովաբանելով Բարին, նրան Լույս են անվանում”³։ Բարի Աստված ճշմարիտ, իմանալի լույսի աղբյուրն է, իսկ այս լույսը, ինչպես տեսանք, աստվածային բնություն ունի։ Սակայն, ըստ Դիոնիսիոսի, Լույսի աղբյուրն ինքն էլ Լույս է, և դա է պատճառը, որ Ռոդո և Հոր հարաբերությունը կարելի է սահմանել, որպես Լույսի ճառագում Լույսից։

“Յադագս ամենասուրբ Երրորդութեան” ճառը կարևոր տեղ է զբաղեցնում հայ աստվածաբանական մտքի պատմության մեջ: Այստեղ առաջին անգամ դասական հստակությամբ և որոշակիությամբ բանաձևվել է Հայ եկեղեցուն բնորոշ երրորդաբանական դավանանքի ըմբռնումը: Դրա հիմքում ընկած է Նիկիո հավաստ հանգանակը, որի համաձայն ս. Երրորդության դեմքերը ոչ թե սոսկ աստվածային գործունեության դրսևորումներն են, այլ ինքնակա և ինքնուրույն Անձեր, որոնք, սակայն, կազմում են մի և միակ Աստվածություն, որի մեջ չի կարող լինել որևէ տարանջատություն: Ս.Երրորդության Անձերը համագո են և համագոր, ինչը բացառում է Աստվածության ամեն տեսակի աստիճանակարգային ըմբռնումները, որ այնքան բնորոշ էին անտիկ իմաստասիրությանը: Հաշվի առնելով այս ճառում պարունակվող խորամիտ աստվածաբանական գաղափարներն ու սահմանումները, այն կարելի է արժեքավորել որպես հայ աստվածաբանական մտքի ամենավաղ և կարևոր նվաճումներից մեկը:

SUMMARY

“The diffuse discourses” traditionally ascribed to St. Gregory the Enlightener during long ages were one of the main sources of dogma of the Armenian Apostolic Church.

The first discourse in this literary monument is “On the most holy Trinity”. It is mainly devoted to the orthodox conception of Holy Trinity, which is founded on the idea of consubstantiality of Father, Son and Holy Ghost. The persons of Trinity are consubstantial and self-subsistent. The self-subsistence means that the Holy Trinity is *causa sui*, while consubstantiality signifies the perfect ontological equivalence of Persons. The Father is the cause of Son and Holy Ghost, which are uncreated.

He regards the Holy Trinity as the Creator of all beings, whose Providence embraces all creatures. He emphasizes the absolute inscrutability of the essence of Trinity. On the other hand, in this discourse the Trinity is believed to be true cognition and the source of wisdom identified with unborn Truth. The Holy Trinity is blissful Charity as well. God shows us the way leading to the immortal life and the Kingdom of Heaven. The discourse “On the most Holy Trinity” ranks high among the medieval Armenian treatises on theology. Here one expounds the first clear and definite formulation of Trinitarian dogma of the Armenian Apostolic Church. This dogma is based on the Nicene Creed. Taking into

account the profound theological ideas and formulations contained in this discourse, it may be evaluated as one of a most early and important achievements of the Armenian theological thought.

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. Գրիգորի Հայոց Լուսավորչի ասացելալ ճառս Յանախապատումս, Վենետիկ, 1954, էջ 9:
2. Նույն տեղում:
3. Мистическое богословие, Киев, 1991, с.36.