

ԱՐԹՈՒՐ ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ

ԶՐԻՍՏՈՍԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒ ՓՐԿԱԳՈՐԾԱԿԱՆ
ԻԴԵԱԼՆ ԸՍՏ «Ս. ԳՐԻԳՈՐԻ ՎԱՐԴԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ»
ԵՎ Ս. ԿՅՈՒՐԵՂ ԵՐՈՒՍԱՂԵՍԱՅՈՒ «ԿՈՉՈՒՄՆ
ԸՆԾԱՅՈՒԹՅԱՆ» ԵՐԿԻ

«Ս. Գրիգորի վարդապետությունը», որ Ագաթանգեղոսի ներկա խմբագրության մասն է կազմում, Հայ առաքելական եկեղեցու վարդապետության կարևորագույն աղբյուրներից է: Թեև այն ավանդաբար վերագրվում է Գրիգոր Լուսավորչին, սակայն հայագիտության մեջ վաղուց ընդունված է այն տեսակետը, որ մա չէր կարող լինել այս հուշարձանի հեղինակը: Ըստ Բ. Սարգիսյանի, Ն. Բյուզանդացու և Ռ. Թոմասի, «Վարդապետության» առավել հավանական հեղինակը Ս. Մեսրոպ Մաշտոցն է: Ուստի «Վարդապետությունը» պիտի դիտել որպես մեծարժեք մի հուշարձան, քանզի այն մեզ հնարավորություն է ընձեռում պատկերացում կազմելու 5-րդ դարի սկզբում, այսինքն՝ հայ աստվածաբանական ավանդույթի սկզբնավորման փուլում Հայ եկեղեցու որդեգրած դավանական սկզբունքների մասին:

Իր բնույթով «Ս. Գրիգորի վարդապետությունը» ընծայակրթություն է (catechism) իմա՝ նորադարձ քրիստոնյաների համար նախատեսված քրիստոնեական վարդապետության հիմնական դրույթների շարադրանք: Հայրաբանական գրականության մեջ կան այս կարգի մի շարք երկեր, որոնց թվում իր բարձր արժանիքներով աչքի է ընկնում Ս. Կյուրեղ Երուսաղեմացու գրչին պատկանող «Կոչումն ընծայության» երկը: Ս. Կյուրեղ Երուսաղեմացին ծնվել է մոտավորապես 315 թ: 348–351 թթ. դարձել է Երուսաղեմի եպիսկոպոս: Հետագայում մա զանգնեց արվեց և հեռացավ մախ Անտիոք, իսկ հետո Տարսոն: Այստեղ մա հարում է արիոսականներին և որպես մրանց կողմնակից, 359 թ. մասնակցում է Սելևկիայի եկեղեցական ժողովին: Ժողովը վերականգնում է մրա եպիսկոպոսական լիազորությունները, սակայն մեկ տարի անց մա դարձյալ արտաքսվում է Երուսաղեմից, վերադառնալով միայն 362 թ. Հուլիանոս կայսեր օրոք: 367 թ. վերստին հարկադրաբար հեռանում է Երուսաղեմից

մինչև 378 թ. 381 թ. նա մասնակցում է 2-րդ տիեզերական ժողովին և վախճանվում է 387 թ.:

Ս. Կյուրեղ Երուսաղեմացու երկը հայերեն է թարգմանվել դեռ Մաշտոցի կենդանության օրոք, և անտարակուսելի է, որ այն հայացվել է նույն հոգևոր և գրական միջավայրում, որում ստեղծվել է նաև «Ս. Գրիգորի վարդապետությունը»: Ուստի այս երկերի համեմատական վերլուծությունը մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում հայ և բյուզանդական վաղմիջնադարյան աստվածաբանական մտքի բաղդատական ուսումնասիրման տեսակետից:

“Վարդապետության” մեջ Քրիստոսի մարդեղության էությունը նկարագրվում է հետևյալ կերպ. “Որ նա ինքն է յեութեանն, որպէս և էն իսկ. սակայն յորժամ կամեցաւ՝ ստ զմարդկան կերպարանս, և զգեցաւ մարմին, և էջ ի մեր նմանութիւն. այն որ անբաւն էր և անհաս յամենայն լրութեան Աստուածութեանն՝ և վասն մեր էջ ի չափատրութիւն, և ամփոփեցաւ ի մարմին. բովանդակեցաւ ճշմարտութեամբ ի մարմնին, և ճշմարիտ մարդ եղև, և էջ յանարգաթիւն, զի մեզ բարձրացուցէ: Սակայն իւրով Աստուածութեամբն յերկինս է և յերկրի՝ առ Հօր և ընդ Հօր. և ամենայն արարածք հրամանաւ նորա շարժին ըստ իւրաքանչիւր կարգածոցն կազմածոց՝:” Սույն պարբերության մեջ հեղինակը շեշտում է նախ և առաջ Աստծո Որդու Ե լինելը, դրանով իսկ հռչակելով Հօր և Որդու համագոյությունը, քանզի քրիստոնյաների կողմից Հայր-Աստծո հետ նույնացված հինկտակաբանային Եհովայի անվան հայերեն թարգմանությունը Ե-ն է: Որդին, լինելով բացարձակ գոյ, մարդկային կերպարանք առավ և զգեցավ մարմին: Այստեղ անհրաժեշտ է նշել, որ Աստվածաշնչի լեզվում մարմին բուռը նշանակում էր ոչ միայն մարդկային օրգանիզմի նյութական կազմը, այլև ամբողջական մարդկային բնությունն իր բոլոր հոգեկան ու մտավոր դրսևորումներով հանդերձ: Ուստի հեղինակը հաստատում է Քրիստոսի մարդեղության լիարժեքությունը, Նրա ճշմարիտ մարդ լինելը, տեղ չթողնելով որևէ երևութականության համար: Դրանով նա, փաստորեն, մերժում է 4-րդ դարի երկու հիմնական քրիստոսաբանական հերձվածները՝ արիտսականությունն ու ապոփինարականությունը, որոնցից առաջինը ժխտում էր Հօր և Որդու համագոյությունը, իսկ երկրորդը բացասում էր մարդկային բնության ամբողջականությունն ի Քրիստոս: Այս հանգամանքը փաստում է, որ Գրիգոր Լուսավորիչը չէր կարող լինել “Ս. Գրիգորի վարդապետության” հեղինակը, քանզի նրա մեջ տեղ զտած ուղղափառ քրիստոսաբանական բանաձևումները հաստատվել են Երկրորդ Տիեզերական ժողովի կողմից (381 թ.):

Ս. Կյուրեղ Երուսաղեմացին Քրիստոսի մարդեղությունը բացատրում է հետևյալ կերպ. «Այլ հաւատա դու, թէ սա միածին Որդիս Աստուծոյ վասն մերոց մեղատրաց յերկնից էջ յերկիր՝ զհաւասարակից մարդ-

կութեանս մերոյ յանձն իւր առեալ զչարչարանս. և ծնաւ ի սուրբ Կուսէն, ի Հոգւոյն Սրբոյ, ոչ իբրև ցնորք ինչ և առ աչս երևելով զմարմին զգեցեալ, այլ ճշմարտիւ: Եւ ոչ իբրև ընդ վաղ ինչ անցեալ ընդ Կոյսն, այլ մարմին զգեցեալ ճշմարիտ անդստին ի նմանէ: Եւ եկեր իբրև զմեզ ճշմարիտ, և կաթնասուն եղև իբրև զմեզ ճշմարիտ: Ձի եթէ իբրև ցնորք առ աչօք եր ծնունդն, ապա և առ աչօք էին փրկութիւնն»²:

Ընդհանուր առմամբ, այս երկու տեսակետների միջև առկա է մեծ ընդհանրություն: Երկուստեք շեշտվում է Քրիստոսի մարդկության լիարժեքությունը, սակայն առկա է տրամաբանական շեշտադրումների որոշակի տարբերություն: «Վարդապետության» հեղինակը առանձնահատուկ ուշադրություն է դարձնում Աստծո Որդու մարմնացման հակօրինական (անտիմոիկ) բնույթի վրա, քանզի իջնելով երկնքից և մարդ դառնալով, նա միաժամանակ իր Աստվածությանը մնում էր երկնքում Հոր հետ: Իսկ Կյուրեղ Երուսաղեմացին ընդգծում է Քրիստոսի ճշմարիտ, այլ ոչ թե երևակայական մարդկային մարմին առնելու փաստը, քանզի միայն իսկական մարմին ունենալու դեպքում Նա կարող էր իսկապես փրկել մարդկությունը: Այստեղ, անշուշտ, առկա է գնոստիկների և մանիքեականների քրիստոսաբանական հայացքների սքողված քննադատություն, քանզի նրանք համոզված էին, որ Քրիստոսի մարմինը պարզապես մի պատրանք էր ու ցնորք, և Աստծո Որդին ոչ թե ճշմարտապես մարդացավ, այլ լոկ մարդկային կերպարանք ընդունեց: Այս երկու մոտեցումների տարբերությունը պայմանավորված է նրանով, որ «Վարդապետության» հեղինակը հիմնականում զտնվում էր Ալեքսանդրյան աստվածաբանական դպրոցի ազդեցության ներքո, իսկ այս դպրոցը միշտ առանձնահատուկ ուշադրություն էր դարձնում Ա. Երրորդության միասնության և աստվածային Անձերի համագոյության վրա: Ա. Կյուրեղ Երուսաղեմացին, ընդհակառակը, Անտիոքյան աստվածաբանական դպրոցի ներկայացուցիչ էր, և շարունակելով այս դպրոցի ավանդույթները, հիմնականում իր ուշադրությունը կենտրոնացնում էր Քրիստոսի մարդկային բնության վրա, Նրա ճշմարտապես մարմնանալու իրողությունը համարելով մարդկության փրկության գրավական:

«Ա. Գրիգորի վարդապետության» հեղինակը հանգումանորեն պարզաբանում է Քրիստոսի փրկագործության խորհուրդը: «Արդ՝ առաքեսց Աստուած զՈրդին իւր յաշխարհ, որ եկն և եղև ի կնոջէ. և ի մարդկեղեն մարմինս պատեցաւ. մարմնովն իւրով զամենայն մարմին կենդանացոյց: Որով և յաղթեաց իսկ Արարիչն աշխարհի, զի նորոգեացէ զարդարսն և զերծուցէ ի մեղացածին ծննդոց և հրեշտակակերպս արասցէ և աստուածորդիս կոչեացէ. և մահկանացոյս անմահացուցէ անմահ Հոգւովն, պատուեացէ աստուածեղեն փառօքն: Վայելուչ լուսովն զարդարին, և յերկրատրութենէս յերկնատրութիւն անցանն, ի մահկանացուէս յան-

ման կենդանութիւնն, զանանց լոյսն զգենուն և զանապական գեղ կերպարանացն»¹։ Այս պարբերության մեջ խոսվում է քրիստոնեական հայտնության գաղափարական առանցքի՝ մարդու փրկության և աստվածացման մասին։ Քրիստոսի մարմինն ի զորութիւն կենդանացնելու բոլոր այլ մարմինները, քանզի այն հաղորդության խորհրդի ժամանակ ըմբռնվում է հավատացյալների կողմից, աստվածացնելով և անապական դարձնելով նրանց։ Այս խորհուրդը միավորում է մարդկային բնությունը Քրիստոսի հետ, և բոլոր քրիստոնյաներին՝ միմյանց հետ, ու հենց դրա համար Եկեղեցին Քրիստոսի մարմին է անվանվում։ Սակայն մեր մարդկային բնության Քրիստոսի աստվածային բնության հետ միավորվելը հաղորդության խորհրդի միջոցով բավարար չէ մարդու կատարյալ աստվածացման համար։ Բացի բնությունից պիտի աստվածանա նաև անձը, և դրա համար անհրաժեշտ է իր անձի մեջ ներդնդունել Ս. Հոգու շնորհը։ Այսպիսով, ըստ «Վարդապետության» հեղինակի, հոգևոր կյանքն ի Քրիստոս բաղկացած է երկու մասից՝ մարդկային բնության աստվածացումից Քրիստոսի անապական մարմնի հետ հաղորդակցվելու միջոցով, և մարդկային անձերի աստվածացումից Ս. Հոգու շնորհի ներդնդունման շնորհիվ։

Ս. Կյուրեղ Երուսաղեմացին նույնպես արժեքավորում է Ս. Հոգու շնորհի ընդունման կարևորությունը քրիստոնյայի հոգևոր առաջընթացի համար։ «Այլ նույն ինքն ամենեցուն Աստուած, որ խոսեցաւ ի ձեռն Հոգւոյն սրբոյ ի բերան մարգարէիցն, որ առաքեացն յատուրն պենդէկոստէից. ասա նոյն ինքն և առ ձեզ առաքեսցէ, առ հասարակ ամենեցուն տայցէ զբարեկարգութիւն իւր։ Զի ամենայն ժամանակի զպտուղ Հոգւոյն սրբոյ մեք մատուցանիցեմք, զսէր և խաղաղութիւն, և զերկայնամտութիւն, և քաղցրութիւն, և զբարեբարութիւն, և զհաւատս, զհեզութիւն, զխնդութիւն ի Քրիստոս Յիսուս՝ ի տէր մեր. որով և նովաւ Հոգւովն սրբով փառք Հօր այժմ և յաիտեանս յաիտենից. ամէն»⁴։

Եթե համեմատելու լինենք այս երկու հուշարձաններում առկա փրկագործական իդեալները, հարկադրված կլինենք նշելու նրանց միջև առկա ակնհայտ գաղափարական ընդհանրությունները։ Եվ «Ս. Գրիգորի վարդապետությունը», և Ս. Կյուրեղ Երուսաղեմացու երկը հավասարապես պատկանում են արևելյան հայրաքանական ավանդույթին, ինչով և պայմանավորված են նրանց միջև եղած նմանությունները։ Սակայն դրա հետ մեկտեղ կան նաև էական տարբերություններ։ Եթե Ս. Կյուրեղ Երուսաղեմացին հիմնականում ուշադրություն է դարձնում Քրիստոսի առաքելության փրկագործական կողմի վրա, ապա «Վարդապետության» հեղինակը Քրիստոսի առաքելության էությունը տեսնում է մարդու աստվածացման մեջ։ Հոգու փրկությունը և մարդու աստվածացումը միանգամայն տարբեր կրոնական իդեալներ են։ Փրկությունն այն

հոգևոր կարգավիճակի վերականգնումն է, որ ուներ Ադամն իր անկումից
 առաջ: Քրիստոսով փրկված մարդու հոգին վերադառնում է դրախտ, ի-
 մա՝ գերզգայական, սակայն եղական մի աշխարհ, որտեղ արդարների
 հոգիները մահվանից հետո երկնային երանություն են վայելում: մինչդեռ
 աստվածացումը վերաբերում է ոչ միայն հոգուն, այլև մարդու ամբողջա-
 կան անձին: Աստվածացումը նշանակում է ֆիզիկական մարմնի ոգեղե-
 նացում և պայծառակերպում, ինչի հետևանքով մարդը, մնալով արա-
 րած, միաժամանակ աստվածային շնորհի միջոցով ձեռք է բերում անեղ
 բնություն, հաղորդակից դառնալով Ս. Երրորդության մշտնջենավոր կե-
 ցությանը: Փրկությունը ոչ այլ ինչ է քան Ադամի նախնական հոգևոր կա-
 տարելության վերականգնում, որ մարդուն Եդեմ վերադառնալու հնա-
 րավորություն է ընձեռում: Հոգու փրկությունը չի վախում անձի գոյաբա-
 նական ինքնությունը: Նա շարունակում է մնալ մի արարած, ու պարզա-
 պես վերստանում է այն եղական կատարելությունը, որով Աստված օժ-
 տել էր մարդուն, արարելով նրան ըստ Իր պատկերի և նմանության:
 Աստվածացումը ոչ միայն վերականգնում է նախաստեղծ մարդու կա-
 տարյալ կացությունը, այլև արմատապես վախում է նրա գոյաբանական
 կարգավիճակը, միավորելով նրա եղական բնությունն Աստծո անեղ
 բնության հետ: Նրա հոգին ու մարմինն Ս. Հոգու անեղ լույսի անմիջա-
 կան ներգործության հետևանքով արմատապես վախակերպվում են,
 ձեռք բերելով հավերժություն և անապականություն, և մնամկելով Քրիս-
 տոսի մարդկային բնությանը, որ ի սկզբանե անապական էր Նրա աստ-
 վածային բնության հետ միավորված լինելու պատճառով: Անշուշտ, այս
 աստվածացումը չի նշանակում, որ մարդը դառնում է նոր, Ս. Երրորդու-
 յան Անձերին գոյաբանորեն էակից մի աստված: Պարզապես նրա եղա-
 կան բնությունը, պահպանելով իր էաբանական կարգավիճակը, նե-
 րառնվում է աստվածային Գոյի մեջ, և մնալով արարած, միաժամանակ
 ստանում է Արարչին բնորոշ հատկություններ: Աստվածացման կատար-
 յալ օրինակ են ծառայում սրբերը: Ըստ "Վարդապետության հեղինակի.
 «Եւ որպէս ինքն խոնարհեցաւ ի բարձրութեանց անտի՝ այնպէս բարձ-
 րացոյց զորս եգիտն արժանատիս իւրում Աստուածութեանն. և արար
 զնոսա զանձանակս սիրոյ իւրոց կամացն, և տաճար բնակութեան Հոգ-
 տոյն սրբոյ. զի լիցին նոքա ընկղմեալ յԱստուածութիւնն»⁵: Այս պարբե-
 րության իմաստը ճիշտ ըմբռնելու համար անհրաժեշտ է վերհիշել, թե
 ինչ է սրբությունը, և որն է դրա հոգևոր էությունն ըստ քրիստոնեական
 վարդապետության: Սրբության բուն իմաստը մարդու և Աստծո, արա-
 րածի և Արարչի գոյաբանական վերամիավորումն է մարդու հոգևոր
 ճգնակքի և Ս. Հոգու շնորհի համատեղ ներգործության միջոցով: Սրբությունը
 էապես տարբերվում է արդարությունից, քանի որ վերջինս
 Աստծո կողմից տրված կրոնական և բարոյական օրենքի անթերի կա-

տարման արգասիք է, ինչն ապահսվում է քրիստոնյայի հոգու փրկությունը մահվանից հետո: Մակայն այս փրկությունը ընտել չի նշանակում մարդու և Աստծո վերամիավորում. քանզի արդար հոգին տեղափոխվում է երկնային Արքայություն և բնակվում այնտեղ հրեշտակների հետ, այսինքն՝ դուրս չի գալիս եղական գոյի սահմաններից: Դրան հսկառակ, սրբությունը, ձեռք բերվելով Ա. Հոգու աստվածային ներգործության ներդրումնաճ շնորհիվ. արմատապես փոխում է մարդու գոյաբանական կարգավիճակը, նրան հաղորդակից դարձնելով Ս. Երրորդության անեղ կեցությանը: Հայ աստվածաբանը որոշակիորեն հսկված է ընդունելու աստվածացման գաղափարը, ինչի մասին վկայում է նրա համոզմունքը, որ Արարիչը մարդկանց պատվելու է աստվածային փառքով: Ինչ վերաբերում է Ա. Կյուրեղ Երուսաղեմացուն, ապա նա, բնավ չժխտելով մարդկային բնության ապագա նորոգումն ու մարմինների հարություն, այնուամենայնիվ չի խոսում մարդու աստվածացման մասին: «Արդ յառնենք մեք գյաւիտեանականն ամենեքեան զգեցեալ զմարմին. այլ ոչ եթէ ամենեքեան միմեանց մման յառնենք: Այլ եթէ իցէ որ արդար; զգենու նա զմարմին զերկնատրն, զի կարող լիցի նա ընդ հրեշտակս արժանապէս շրջել: Ապա իցէ որ մեղաւոր, զգենու նա զմարմին յաւիտեանական համբերող պատուհասից տանջանաց. զի միշտ ի հուր այրեցեալ, երբէք մի սպառեցի»⁶: Այսինքն, մույնիսկ հարություն առնելուց հետո մարդու գերագույն հոգևոր նվաճումը հրեշտակների հետ շրջելն է լինելու, ու քանի որ հրեշտակները եղական էակներ են, մարդու աստվածացման, իմա՝ աստվածային անեղ բնությանը հաղորդակից դառնալու մասին խոսք լինել չի կարող:

Եվ «Ս. Գրիգորի վարդապետության» հեղինակը, և Կյուրեղ Երուսաղեմացին հավասարապես հիմնվում են նորկտակարսնային Հայտնության վրա, ձգտելով ի հայտ բերել քրիստոնեական աշխարհայացքի էական առանձնահատկությունները: Քրիստոնեությունը իր էությամբ մարդակենտրոն կրոն է, քանի որ նրա գաղափարական առանցքն են կազմում մարդը, նրա բնությունը, ճակատագիրը և փրկությանն ի Քրիստոս: Մակայն Նոր Կտակարանում առկա մարդաբանական գաղափարների հայրաբանական ըմբռնումը մեծապես պայմանավորված է տվյալ դարաշրջանում իշխող իմաստասիրական ընկալումներով: Դասական քրիստոնեական հայրաբանությունը կազմավորվում էր մի այնպիսի ժամանակաշրջանում և մի այնպիսի աշխարհագրական միջավայրում, որտեղ լիովին տիրում էր անտիկ փիլիսոփայությունը, և ավելի կոնկրետ՝ նորալատոնականությունը, որ անտիկ իմաստասիրության ամենաբարձր նվաճումն է եղել:

Նորալատոնական մարդաբանությունը, ինչպես և առհասարակ գոյաբանությունը, ունի ընդգծված դուալիստական բնույթ: Մարդն այս-

տեղ երկփեղկված է, կազմված լինելով երկու մասից՝ անմահ, անապական և աստվածաման հոգուց և մահկանացու, ապականացու և կենդանանման մարմնից: Հոգին և մարմինը գոյաբանորեն տարասեռ են, և ըստ այդմ՝ միմյանց համար օտար: Երկիրը հոգու համար մի օտար եզերք է, արտաքսման և աքսորի մի վայր, քանի որ նրա հայրենիքը գերզգայական, իմանալի աշխարհում է գտնվում: Ուստի մարդը պիտի փախչի այս աքսորավայրից և վերադառնա հայրենիք, իսկ դրա համար անհրաժեշտ է ճգնել և մեռցնել մարմինը, քանի որ այն, ըստ Պլատոնի, հոգու գերեզմանն է:

Քրիստոնեական մարդաբանությունը հիմնված է միանգամայն այլ սկզբունքների վրա: Եթե նորալստանականությունը հոգին դիտում էր որպես աստվածային մի էություն, որի միջոցով մարդը կարող է անմիջականորեն հաղորդակցվել հոգևոր աշխարհի հետ, ապա քրիստոնեությունը, մարդուն համարելով արարած, բնավ չի ընդունում հոգու անեղ, իմա՝ աստվածային կարգավիճակը: Քրիստոնեական մարդաբանությունը մոնիստական է, այսինքն՝ դիտում է մարդուն որպես միասնական մի էակ, որի մարմնական և հոգևոր կողմերը մի անբաժանելի ամբողջություն են կազմում:

Այս երկու մարդաբանական հայեցակարգերից բխում են երկու տարբեր փրկագործական իդեալներ: Նրանցից առաջինը, որի կողմնակիցն է Ս. Կյուրեղ Երուսաղեմացին, մարդու փրկությունը նույնացնում է նրա հոգու փրկության հետ: Աստվածաբանական այս ուղղությունը, շարունակելով նորալստոնական դուալիստական մարդաբանության ավանդույթը, մարդու էությունը նույնացնում է նրա հոգու հետ, իսկ Քրիստոսի փրկագործության իմաստը տեսնում է Ադամի մեղսագործության հետևանքների վերացման մեջ: Մույն հայեցակարգի համաձայն, Ադամն իր մեղանշումից առաջ զուտ հոգևոր մի էակ էր, որ բնակվում էր երկնային Արքայության մեջ: Ուստի Քրիստոսի խաչելությունն ու Ադամի մեղքի քավությունը մարդկանց հնարավորություն ընձեռեց վերականգնելու իրենց հոգիների նախնական գոյաբանական կարգավիճակը: Ադամն իր էությամբ համամարդկային հոգևոր օրգանիզմ էր, որի բջիջներն էին առանձին մարդկանց հոգիները: Իր մեղսագործության հետևանքով Ադամն օտարվեց Աստծուց և զահավիժեց երկնային Արքայությունից, ինչը հանգեցրեց միասնական հոգևոր օրգանիզմի քայքայմանն ու տրոհմանը: Եթե Ադամը եղել է հոգևոր էակ, և ըստ այդմ օժտված է եղել հոգևոր աշխարհի գերզգայական հայեցողության կարողությամբ, ապա ամեն մի առանձին հոգի անկումից հետո սերտորեն կապված է ֆիզիկական մարմնի հետ և ի գործու չէ հայելու գերզգայական աշխարհները, քանզի նրա ճանաչողական կարողությունները լիովին կախված են զգայական ընկալումներից: Ադամական մեղքից ու նրա ծանր հետևանքներից

րից կարելի է ձեռքագազնել առ Քրիստոս հավատքի ու մկրտության խորհրդի շնորհիվ: Դրանք. գուգորդվելով մարդու բարոյական և ճգնափորական ջանքերի հետ, մաքրագործում են նրա հոգին, վերջինիս փրկության հնարավորություն ընձեռելով. իսկ այդ փրկությունը ոչ այլ ինչ է քան Ադամի դրախտային երանության վերստացում: Այսպիսով, փրկագործական սույն խղեպն ունի գուտ հոգևոր բնույթ, և վստասորեն անտեսում է քրիստոնեության համար հիմնական ճշանակություն ունեցող մարմնի հարության գաղափարը:

Երկրորդ հայեցակարգից բխող փրկագործական խղեպն էապես այլ էր: Դրա գաղափարական ակունքը ոչ թե մորալատոնական իմաստասիրությունն էր, այլ բուն քրիստոնեական Հայտնությունը: Սարդն այստեղ դիտվում էր որպես ամբողջական էակ, որի հոգին ու մարմինը հավասարապես պիտի սրբագործվեն ու փրկվեն: Հոգու փրկությունն այստեղ թեև չի մերժվում, սակայն ունի լոկ երկրորդական ճշանակություն: Ճգնանքն ու բարոյական մաքրագործումը թեև անհրաժեշտ են համարվում, չեն կարող աստվածացնել մարդուն, այսինքն՝ նրա եղական բնությունը հաղորդակից դարձնել Աստծո անեղ բնությանը: Այս նպատակին կարելի է հասնել միայն Ա. Հոգու շնորհի ներընդունման միջոցով: Ընդորում, աստվածացմանը ենթակա են և մարդու մարմինը, և հոգին, այնպես որ այս հայեցակարգի տեսակետից պիտի փրկվի ոչ թե մարդու հոգին, այլ նրա ամբողջական անձը:

Փրկագործական այս երկու խղեպները հստակորեն երկու մասի են բաժանում տիեզերական Եկեղեցին: Առաջին հայեցակարգը ընդունվեց արևմտյան եկեղեցու կողմից, մինչդեռ երկրորդը որդեգրեցին արևելյան եկեղեցիները: Հայ միջնադարյան աստվածաբանական հուշարձանների վերլուծությունը վկայում է, որ Հայոց եկեղեցին կողմ էր այն փրկագործական խղեպի, որը վստ դրսևորում է ստացել "Ս. Գրիգորի վարդապետության" մեջ:

ARTHUR MATEVOSYAN

**THE CHRISTOLOGY AND SOTERIOLOGICAL IDEAL ACCORDING
TO "ST. GREGORY'S DOCTRINE" AND "THE BAPTISMAL
CATECHISM" BY ST. CYRIL OF JERUSALEM**

"St. Gregory's doctrine", probably written by St. Mesrop Mashtots; and "The baptismal catechesis" by St. Cyril of Jerusalem are very important theological treatises. They are manuals of christian creed for neophytes, and therefore they expound the main dogmata of faith. Both authors treat problems relating to the christian doctrine of salvation due to the fundamental connection between christology and soteriology. The comparative analysis reveals essential difference of opinion between these treatises. The "St. Gregory's doctrine" is founded on the christian

Revelation, and its soteriology is based upon the idea of man's deification by means of grace of the Holy Spirit. The man for its author is an integral personality, which consists of soul and body. As opposed to this, St. Cyril of Jerusalem continues the tradition of neoplatonic anthropology, and so he considers the person as a dual entity consisting of two heterogeneous substances. He identifies the human person with soul, so that he equates the salvation of man with the salvation of soul. The man has to be saved by means of faith and baptism, as well as asceticism and moral purification. It will give him a chance to overcome the sequels of original sin and to regain the bliss of paradise that was lost in consequence of the Fall. This difference divides Christian Church into two parts. The soteriological ideal of the Western Church is the salvation of soul, whereas the Eastern Churches mainly pay attention to the salvation of integral human personality. The analysis of the Armenian medieval treatises on theology shows, that the Armenian Church on this problem adhered to the point of view, that is peculiar to all Churches of the East.

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. Ազաթանգեղոս, Հայոց պատմություն, Երևան 1983 էջ 208–210:
2. Կիրեղ Երոսաղիմացի, Կոչումն ընծայութեան, Վիեննա, 1832 էջ 52:
3. Ազաթանգեղոս, Հայոց պատմություն ... էջ 202:
4. Կիրեղ Երոսաղիմացի, Կոչումն ընծայութեան... էջ 395:
5. Ազաթանգեղոս, Հայոց պատմություն... էջ 332:
6. Կիրեղ Երոսաղիմացի, Կոչումն ընծայութեան... էջ 414: