

**ԱՆՃԱՌԵԼԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ
ՈՒՂՂԱՓԱՌ ՎԱՐԴԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԱՆԿՅՈՒՆԱԲԱՐ (ԸՍՏ
Ը-ԺԲ ԴԴ. ԲՅՈՒՋԱՆԴԱԿԱՆ ԵՎ ՀԱՅ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ)**

Ս.Երրորդության դավանանքը նորկտակարանային հայտնության գաղափարական առանցքն է կազմում: Կարելի է ասել, որ այն իր մեջ է պարունակում քրիստոնեության որպես փրկության կրոնի բուն էությունը, քանի որ Ավետարանը մարդուն փրկություն է խոստանում Հոր միածին Որդուն հավատով ընդունելու և Հորից բխող Ս. Հոգու շնորհը ստանալու միջոցով: Ս. Գրքում Աստծո կերպարը շատ կոնկրետ է և հեռու ամեն տեսակի վերացական պատկերացումներից: Պա հիմքում ընկած է հրեա ժողովրդի հոգևոր փորձը և ավանդույթը, որ սերտորեն կապված է այդ ժողովրդի պատմության հետ: Աստվածաշունչը վկայում է, որ հրեաներն իրենց պատմության սկզբից անմիջական առնչություն ունեին Աստծո հետ: Դեռ նրանց նախահայր Աբրահամը, որն ապրում էր հարավային Միջագետքում, ստանալով աստվածային հայտնությունը և կատարելով Արարչի կամքը, լքում է իր հայրենիքը և տեղափոխվում է Քանաան՝ մի երկիր, որ Աստված խոստացել էր Աբրահամին և նրա հետնորդներին: Այստեղ չափազանց կարևոր է այն հանգամանքը, որ Աբրահամը հանդիպում է անծնավոր Աստծուն, դեմ առ դեմ տեսնելով Նրան, այնպես որ նրա հավատը հիմնված է անծնական փորձի, այլ ոչ թե երևակայության կամ էլ տրամաբանական դատողությունների վրա: Նմանատիպ հոգևոր փորձ ունեին նաև Իսահակը և Հակոբը, որոնք համապատասխանաբար Աբրահամի որդին ու թոռն էին: Ավելին, Ս. Գիրքը վկայում է, որ հրեա ժողովուրդը, որն այս անծնավորություններից է սերում, իր պատմության ողջ ընթացքում պահպանել է Աստծո նույն անծնավորված, կոնկրետ ըմբռնումը: Հրեաների համար Աստվածիմացությունը հիմնված է նախնիների հոգևոր և պատմական փորձի նկատմամբ ունեցած վստահության վրա:

Քրիստոնեությունը ժառանգել է այս մտածելակերպը: Այն նույնպես հիմնված է պատմական հայտնության վրա, քանի որ Աստծո Բանը մարմնացավ որպես կոնկրետ պատմական անձ՝ Հիսուս Քրիստոս: Այլ կերպ ասած, քրիստոնյաների համար Աստծո գոյությունը պատմական փաստ է: Այն, ինչ մենք գիտենք Աստծո մասին, մեզ հայտնի է պատմությունից, իսկ Աստծո էությունն, ինչպես որ այն կա իր մեջ, հավիտյան անճանաչելի է մեզ համար: Իր պատմության առաջին երեք դարերի ընթացքում Եկեղեցին առհասարակ չուներ մշակված դավանաբանական համակարգ, քանի որ ապրում էր կենդանի հավատով և տեսական աստվածաբանության կարիք չէր զգում: Դավանաբանությունն ի հայտ է գալիս լոկ այն ժամանակ, երբ հավատի անաղարտությունը վտանգի է ենթարկվում հերձվածների կողմից: Հարց է ծագում՝ որն է հերձվածների առաջացման պատճառը: Հերձվածներն առաջանում են այն ժամանակ, երբ կամայականորեն

բացարձակացվում է քրիստոնեական ճշմարտության մի կողմը, իսկ մյուս կողմերը թերագնահատվում կամ անտեսվում են: Դրա տիպիկ օրինակներն են վերադասի և Նեստորի հերձվածները: Առաջինը բացարձակացնում էր Քրիստոսի աստվածային բնությունն, իսկ երկրորդը՝ մարդկայինը: Երկու դեպքում էլ վերանում է քրիստոնեական հավատի հիմնական դրույթը, որի համաձայն Քրիստոս և կատարյալ Աստված է, և կատարյալ Մարդ: Եկեղեցին, պայքար մղելով հերձվածների դեմ, նախ և առաջ ձգտում էր սահմանում տալ կրոնական ճշմարտությանը, այսինքն՝ ցույց տալ հոգևոր ճշմարտության և մոլորության միջև անցնող սահմանագիծը: Պատահական չէ, որ հունարենում դավանանքը սկզբից անվանվում էր *horos*, այսինքն սահման, եզր, և ամեն ոք, ով խախտում է այս սահմանը, հերձվածող է դառնում: Կարևորն այստեղ այն է, որ դավանանքը ոչ թե սահմանում է տալիս Աստծո իսկությանը, այլ բացատում է վերջինիս մասին թյուր տեսակետները:

նությունը կատարելապես ուսումնասիրած աթեիստները պիտի համարվեին Աստծուն ճանաչած մարդիկ: Հետևաբար, եթե Աստծո մասին տեսական գիտելիք ունենալը չի նշանակում ճանաչած լինել Նրան, կարելի է ասել, որ բանակա-նությունն ու խոսքն ի գործու չեն ընթանելու և արտահայտելու քրիստոնեական ճշմարտությունների բուն էությունը, և դրանք պիտի ընկալվեն լոկ անմիջական հոգևոր փորձի միջոցով: Հենց դա է անճառելիության (ապոֆատիզմի) սկզբունքը, որ ընկած է արևելյան Եկեղեցու հայրերի աստվածաբանական մտքի հիմքում: Դավանանքի տեսական սահմանումներն, անշուշտ, անհրաժեշտ են, քանի որ սահմանազատում են ուղղափառությունն ու հերձվածները, սակայն նույնիսկ ամենաճշգրիտ դավանաբանական բանաձևերը չեն կարող փոխարինել հոգևոր ճշմարտությունների հայեցողական ընկալումը, որ ծեռք է բերվում լոկ աստվածային շնորհի և անձնական սրբության շնորհիվ: Կարելի է ասել, որ դա Եկեղեցու հայրերի ընդհանուր համոզմունքն էր, քանի որ նրանք աստվածաբանությունը, առանց բացառության, հիմնված էր գերզգայական հայեցողության վրա, թեև նրանք, անշուշտ, չէին անտեսում նաև տրամաբանական փաստարկ-ները: Դա բնավ պատահականություն չէր, քանի որ Ս. Գրքում Աստված ներկայանում է որպես բացարձակ Անձ, և ըստ այդմ, Նա չի կարող դիտվել որպես գիտական կամ փիլիսոփայական ճանաչողության առարկա, քանի որ այդ ճանաչողության անհրաժեշտ նախադրյալն իր առարկայի օբյեկտիվացումն է: Սակայն Աստծո անճանաչելիությունն ու անճառելիությունը բնավ չի նշանակում, որ քրիստոնեությունը թշնամաբար է վերաբերվում իմացության նկատմամբ և անտեսում է նրա դերը կրոնական կյանքում: Ավելին, քրիստոնեության մեջ հավիտենական կյանքը և փրկությունը անբաժանելի են Աստվածիմացությունից (տես Ա Հովհ. Ե 20), սակայն վերջինս լիովին հայեցողական, խորհրդապաշտա-կան բնույթ ունի: Դա, փաստորեն անճանաչելին ճանաչելու մի փորձ է: Քրիստոնյա ճգնափորն իր հոգևոր վերելքի արդյունքում հասնում է Աստծո անել լույսի հայեցողությանը, սակայն այդ լույսի բուն Աղբյուրը հավիտյան անտեսա-նելի և անճանաչելի է մնում: Աստծո անդրանցական էության այդ գաղափարը գալիս է Հին Կտակարանից, սակայն Նոր Կտակարանում այն էական ձևափո-խումների է ենթարկվել, քանի որ քրիստոնեության մեջ Աստված, լիովին պահ-պանելով Իր գերագո բնությունը, միաժամանակ Քրիստոսի մարդեղության շնորհիվ տեսանելի և ճանաչելի է դառնում: Հետևաբար, քրիստոնեական Աստ-ծուն բնորոշ են հակօրինական, իրարամերժ հատկություններ, որոնք անպայման պիտի համաձայնեցվեն միմյանց հետ: Այս նպատակով Եկեղեցու հայրերն առաջ են քաշել աստվածաբանական իմացության երկու ոլորտների՝ բուն աստվա-ծաբանության և տնօրինության գատորոշման գաղափարը: Աստվածաբանու-թյուն ասելիս, նրանք նկատի ունեին Ս. Երրորդության իմացությունը, ինչպես որ Նա գոյություն ունի Իր մեջ և Իր համար, մինչդեռ տնօրինության ոլորտին էր պատկանում այն ամենն, ինչ հայտնի է Աստծո արարչական և փրկչական գործունեության մասին:

Թեև քրիստոնեական վարդապետության համար կարևոր են և աստվա-

ծաքանությունը, և տնօրինությունը, սակայն եկեղեցու հայրերի համար առավել էական էր առաջինը: Դա բացատրվում է այն հանգամանքով, որ կենտրոնացումը Ս. Երրորդության տնօրինական գործունեության վրա, ինչին հակված էին, օրինակ, նախանիկիական հայրերը, կարող էր հանգեցնել Արարչի արարածից կախյալ լինելու մտքին, իսկ դա հակասում է աստվածաշնչական արարչապաշտությանը: Բացի դրանից, աստվածային տնօրինությանը տրվող նախապատվությունը (դրա վառ օրինակը Որոգինեսն է) կարող էր հանգեցնել այն թյուր պատկերացմանը, որ Ս.Երրորդության Անձերը հավասարապատիվ չեն, ինչը հակասում է Նրանց համագոյության հիմնական սկզբունքին: Ուստի պատահական չէ, որ եկեղեցու հայրերը, Ս. Երրորդության մասին խոսելիս, խուսափում էին հավատի խորհուրդը փիլիսոփայորեն բացատրելու ունայն փորձերից, սահմանափակվելով Ս. Գրքից քաղված և Տիեզերական ժողովների կողմից հաստատված ամենաընդհանուր բանաձևումներով: Ահա թե ինչ է ասում Պողոս Տարոնացին. «Ընդդէմ ասէ, թէ՛ «ԶԱստուած ոչ ոք ետես ի մարդկանէ»: Այլ զայն կամի ցուցանել, զէութիւն աստուածային բնութեանն, այսինքն՝ Սուրբ Երրորդութեանն, ոչ ոք կարե տեսանել ոչ աչաւք եւ ոչ մտաւք: Ապա եթե կամեսցի, յայտնեսցէ զինքն, որպէս զի կարողք լինիմք տեսանել զնա հաւատով»³: Այս հարցում Պողոս Տարոնացու հետ լիովին համամիտ է նաև Հովհաննես Դամասկացին. «Աստօն ոչ ոք երբեք չի տեսել, բացի միայն միածին Որդուց, որ Հոր ծոցում է. նա հայտնեց»: (Հովհ. Ա. 18) Արդ, Աստվածությունն անձառելի և անձանաչելի է, քանզի «...ոչ ոք չի ճանաչում Որդուն, եթե ոչ Հայրը, և ոչ ոք չի ճանաչում Հորը, եթե ոչ Որդին»: (Մատ. ժԱ 27) Նույնպես և Հոգին Սուրբ ճանաչում է Աստվածայինը, ինչպես որ մարդու հոգին զիտի այն, ինչը մարդու մեջ է: Եվ բացի առաջնագոյն և ամենաերանելի էակից, ոչ ոք երբեք չի ճանաչել Աստծուն, գուցե միայն նա, ում Նա Ինքն է հայտնել»⁴:

Հայ և բյուզանդացի նշանավոր աստվածաբաններն այստեղ շոշափում են աստվածաբանական կարևորագույն հիմնախնդիրներից մեկը՝ Աստծո միաժամանակ ճանաչելի և անձանաչելի լինելու հիմնախնդիրը: Մի կողմից, Աստծո անձառելիությունն ու անձանաչելիությունն հավասարապես ակնհայտ է նրանց համար, սակայն մյուս կողմից նրանք չեն ժխտում նաև Աստծուն հավատով և շնորհով տեսնելու և որոշ չափով ճանաչելու հնարավորությունը, քանի որ հակառակ դեպքում նրանք կհակասեին Ս. Գրքին, որում ասված է. «Գիտենք, որ, երբ Նա հայտնվի, լինելու ենք Նրա նման, քանի որ Նրան տեսնելու ենք այնպես, ինչպես Նա կա»: (Ա Հովհ. Գ,2) Եկեղեցու արևելյան հայրերը միաձայն պնդում են, որ Աստծո էությունը միանգամայն անմատչելի և անձանաչելի է, անդրանցական է և անձառելի, բայց միաժամանակ Նա ներկա է աշխարհում և համակում է այն: Աստծո անձառելիությունը նշանակում է, որ Նրան չի կարելի անգամ էություն կամ գոյ անվանել, քանի որ Նա վեր է ամեն ինչից, և այս եզրերն աստվածաբաններն օգտագործում են սոսկ մարդկային լեզվի տկարության պատճառով: Սակայն Տարոնացին և Դամասկացին համամիտ են, որ անտեսանելի և անձառելի Աստված Իր կամքով կարող է ի հայտ գալ արարածներին: Քրիստոնեա-

կան ավանդության մեջ այն եղանակը, որի միջոցով Աստված ի հայտ է գալիս արարածներին, կոչվում է շնորհ: Ինչպես գրում է նշանավոր ռուս աստվածաբան Վ.Ն. Լոսկին. «...Սուրբ Երրորդությունն իրապես գտնվում է մեր մեջ այն ամենով, ինչ նրա մեջ կարող է հաղորդվել, իմա՝ իր ներգործություններով, որ ընդհանուր են Երեք Առանձնավորությունների համար, այսինքն շնորհով: Զանի որ հենց այսպես են կոչվում Սուրբ Հոգով մեզ ուղարկվող աստվածացնող ներգործությունները»⁵: Ուստի շնորհը և Աստծո անեղ ներգործություններն արևելաքրիստոնեական աստվածաբանության մեջ հոմանիշներ են: Ներգործությունները բնավ Աստծո մասերը չեն, ոչ էլ նրանց կարելի է դիտել որպես արարված մի բան: Նրանք լիովին աստվածային բնություն ունեն, ու կարելի է ասել, որ նրանք նույն ինքն Աստվածն են, որ ի հայտ է գալիս արարածներին, բնավ չկորցնելով Իր անասահման կատարելությունը: Աստված ամբողջությամբ դրսևորվում է Իր ներգործությունների միջոցով ու, չնայած դրան, անտեսանելի և անձառելի է մնում: Այս տեսությունը չափազանց կարևոր է քրիստոնեական վարդապետության համար, քանի որ շեշտելով Աստծո անդրանցականությունը, նա պահպանում էր հավատի խորհուրդը մարդկային բանականության հանդուգն նկրտումներից, իսկ մյուս կողմից, Աստծո անեղ ներգործությունների գոյությունը հնարավորություն է ընձեռում անմիջականորեն հաղորդակցվելու Աստծո հետ, ինչն աստվածացման ու փրկության անհրաժեշտ նախադրյալ է:

Եկեղեցու արևելյան հայրերի համար Աստված բացարձակ Գերություն է, որ վեր է ինչպես մարդկանց, այնպես էլ հրեշտակների ճանաչողությունից: Աստվածային խորհուրդների մտավոր ճանաչողության բոլոր փորձերը դատապարտված են ծախողման, քանի որ մարդկային մտածողության կողմից օգտագործվող բոլոր հասկացությունները ծագում են զգայական փորձից, որ գործ ունի լոկ նյութական աշխարհի և նրա մեջ գտնվող սահմանափակ առարկաների հետ, և նրանց միջոցով չի կարելի ճանաչել ու նկարագրել Նրան, Ով անսահման է և Իր էությամբ նման չէ այս աշխարհի որևէ գոյակի: Ուստի Աստծուն տրվող բոլոր սահմանումները անհրաժեշտաբար բացասական պիտի լինեն, քանի որ դրական սահմանումները հավասարազոր են անսահման Աստծուն սահմանփակելու անհեթեթ փորձին: Դա, իր հերթին, նշանակում է, որ Աստված անձառելի է, այսինքն՝ Նրա մասին հաստատական արտահայտությունները սկզբունքորեն անհնարին են: Դրանից բխում է, որ Աստծո մասին մենք, ըստ էության, որևէ բան ասել չենք կարող և աստվածաբանելու լավագույն եղանակը հոգևոր լռություն (իսիսիան) պահպանելն է, ընդորոշում պիտի լինի ոչ միայն շուրթերն, այլև միտքը: Անձառելի աստվածաբանության դասական բանաձևումները պատկանում են Դիոնիսիոս Արիսպագացուն. «Եվ ոչ ոչ էերից է և ոչ էլ ինչ-որ էերից, և ոչ էերը գիտեն Նրան, թե Նա է, և ոչ էլ Նա էերին գիտի, թե էեր են: Նա ոչ խոսք է, և ոչ անուն, ոչ գիտություն, ոչ խավար է և ոչ լույս, ոչ մոլորություն է և ոչ ճշմարտություն: Նրան ամենևին հնարավոր չէ հաստատել կամ բացասել, այլ, Նրա հետ եղածներին հաստատելով կամ բացասելով, Նրան ոչ հաստատում ենք, ոչ էլ բացասում: Որովհետև ամեն տեսակ հաստատումից վեր է ամենայնի ամենա-

կատար և միեղեն Պատճառը և ամեն բացասումից վեր է բոլոր ընդարձակությունների Չերունակությունը և անդին է, քան բոլորս⁶: Խոսելով բացասական աստվածաբանության մասին, հարկ է անել հետևյալ ճշգրտումը: Աստծո անձառելիության գաղափարը կարող է ձեռք բերվել երկու ճանապարհով: Նրանցից առաջինը կարելի է անվանել դատողական, իսկ երկրորդը՝ խորհրդապաշտական: Նախ՝ Աստծո անձանաչելիությունը բխում է Նրա սրբությունից, որ Ս. Գրքի լեզվում նշանակում է, որ Աստված լիովին առանձնացված ու տարբեր է բոլոր եղական գոյակներից: Արարածներն ի գորու չեն պարփակելու Աստծուն, ուստի մարդու բանականությունը չի կարող հասու լինել Նրան: Աստվածիմացության նկատմամբ սույն մոտեցումն ի հայտ է եկել դեռ նախաքրիստոնեական շրջանում: Աստվածային էությանը տրամաբանական սահմանում տալու անկարելիության մասին գրում էին դեռ Փիլոն Ալեքսանդրացին ու նորալատոնականները, սակայն այս գաղափարի դասական բանաձևումը պատկանում է մեծ կապաղովկացիներին, որոնց համոզմամբ, է-ն միակ անունն է, որ կարելի է անվերապահորեն վերագրել Աստծուն: Նրանց մտքերն ամփոփող Հովհաննես Դամասկացին գրում է հետևյալը. «Աստծուն վերագրվող բոլոր անուններից, է-ն (ο ον) թերևս գերագույնն է, ինչպես և Նա Ինքը, պատասխանելով Մովսեսին լեռան վրա, ասում է. «Այսպես կասես խրայելացիներին. «Որ է-ն առաքեց ինձ ձեզ մոտ»: Քանզի Նա իր մեջ է պարփակում համայն գոյը, որպես էության (ousias) անհուն և անսահման մի ծով: Իսկ սուրբ Դիոնեսիոսն ասում է, որ Աստծո նախնական անունն է agathos- բարի, քանի որ Աստծո մասին չի կարելի ասել, որ Նրա մեջ սկզբից կեցություն է, իսկ հետո նոր բարություն»⁷:

«Արեռպագիտիկաներ»-ի հեղինակն ընտրել է երկրորդ ճանապարհը: Նրա համար Աստծո անձառելիությունը ոչ թե տրամաբանական անհրաժեշտության է, այլ անմիջական հոգևոր փորձի արգասիք, որի գազաթնակետին հասնելով, ճգնավորը մտնում է մեզի մեջ, որում գտնվում է Աստված: Նման հոգևոր փորձի դասական օրինակն է Մովսեսի վերելքը Սինա լեռ, որի մասին գրված նաև «Արեռպագիտիկաներ»-ում: «Քանզի աստվածային Մովսեսը հենց այնպես հրաման չստացավ նախ իրեն մաքրել և ապա ոչ այդպիսիներին հեռանալ, և այս ամեն մաքրությունից հետո լսում է բազմաձայն փողերը և տեսնում առատ, մաքուր, փայլատակող լույսը և հոգնահեղ ճառագայթները և հետո բաժանվում ժողովրդից և վերնագույն քահանաներից և հասնում աստվածային լեռան կատարը: Եվ այսքանից հետո չի հպվում Նրան՝ Աստծուն, և տեսնում է ոչ թե Նրան, քանզի անտեսանելի է, այլ՝ այն տեղը, ուր Նա էր»⁸:

Հարկ է նշել, որ Ս.Երրորդության դավանանքն իր էությամբ չի առնչվում փիլիսոփայական տեսությունների հետ: Ս. Գիրքը, Երրորդության մասին խոսելիս, օգտվում է պարզ բառերից և արտահայտություններից, խուսափելով ամեն տեսակի բարդ իմաստասիրական եզրերից: Սակայն քրիստոնեությունը, դուրս գալով իր պատմական բնօրրանից, հայտնվեց հունահռոմեական աշխարհում, որի մշակույթի հոգևոր հիմքն էր կազմում փիլիսոփայությունը: Հույները, որոնց համար տրամաբանության օրենքները ճանաչողության անհրաժեշտ նախա-

դրյալն էին, անշուշտ, չէին կարող միանգամից ըմբռնել Ս.Երրորդության խորհուրդը, որ իրենց համար պարզապես խենթություն էր թվում: Եվ իրոք, տրամաբանությունը պահանջում է, որպեսզի Աստված դիտվի որպես բացարձակ անսահման Գոյ, սակայն կարող՝ են արդյոք գոյություն ունենալ երեք Բացարձակներ: Նրանցից յուրաքանչյուրը, լինելով Բացարձակ, անհրաժեշտաբար պիտի սահմանափակի մյուսներին, քանզի Բացարձակի և հոգնակիության զաղափարներն անհամատեղելի են: Սակայն աստվածաբանական և փիլիսոփայական մտածողության օրենքները միանգամայն տարբեր են, և Ս. Երրորդությունը, լինելով Բացարձակ և անսահման, ոչ միայն չի բացասում հոգնակիության առկայությունն իր մեջ, այլև պահանջում է այն, ինչը բնավ չի հակասում Աստծո միեղինության հիմնական սկզբունքին: Ահա թե ինչպես այն սահմանում Հովհաննես Սարկավազը. «Արդ ըստ Աստուածաշունչ Գրոց եւ ըստ հարցն աւանդութեան» «Մեզ մի է Աստուած հայր, յՈրմէ ամենայն, և մեք ի նա, եւ մի Տէր Հիսուս Քրիստոս, Որով ամենայն, եմ մեք նաւելա» յայտ է, թէ և մի Հոգի Սուրբ Աստուծոյ եւ Աստուած ճշմարիտ: Ոչ երեք աստուածք ըստ բնութեան աւտարք ի միմեանց, եւ ոչ մի անձն՝ տկար յառատութիւն, այլ մի Աստուած՝ յաղագս նոյնութեան բնութեանն, եւ Անձինք Երեք՝ վասն ամէնաառատութեանն եւ անճառելի խորհրդոյ»⁹: Այս հարցում Հովհաննես Սարկավազի հետ համամիտ է նաև Հովհաննես Դամասկացին. «Արդ, մենք Ս. Երրորդության առանձնավորությունները կատարյալ ենք անվանում, որպեսզի բարդություն չներմուծենք աստվածային բնության մեջ, քանի որ գումարումն անհաշտության սկիզբն է: Եվ նորից ենք ասում, որ երեք առանձնավորությունները փոխադարձաբար գտնվում են միմյանց մեջ աստվածների բազմություն չներմուծելու համար: Դավանելով երեք Առանձնավորություններ, ընդունում ենք Աստվածության պարզ և անխառն լինելը, իսկ դավանելով, որ այս առանձնավորությունները էակից են մեկը մյուսին, և ընդունելով նրանց մեջ կյանքի, գործողության, ուժի, իշխանության, ու եթե կարելի է ասել՝ շարժման նույնությունը, մենք ընդունում ենք նրանց անբաժանելիությունը, և այն, որ մի է Աստված, քանզի Աստված, Բանն ու Հոգին Նրա ճշմարտապես մի Աստված են»¹⁰:

Հայ և քուզանդացի մեծ աստվածաբանների երրորդաբանական հայացքները, լիովին հավատարիմ լինելով Եկեղեցու հայրերի վարդապետությանը, հստակորեն ցույց են տալիս վերջինիս հակօրինական բնույթը, որ անհարիր էր հին հունական իմաստասիրության բուն ոգուն: Ուստի միանգամայն բնական է, որ քրիստոնեություն ընդունած անտիկ քաղաքակրթության ներկայացուցիչները չէին կարող միանգամից ձեռքազատվել ձևական տրամաբանության կանոնների դավանաբանության ոլորտում ոչ օրինաչափորեն կիրառելու սովորությունից: Նախ քան Տիեզերական ժողովների կողմից Ս. Երրորդության դավանանքի ուղղափառ սահմանումները, մի շարք փորձեր են արվել բացատրելու Ս. Երրորդության խորհուրդը, հիմնվելով մարդկային բանականության բնական կարողությունների վրա: Դրանցից, թերևս, ամենահնարամիտը արվել է Սաբելիոսի կողմից, որ ապրել է 3-րդ դարի սկզբին: Այդ հունական կրթություն ստացած

հռոմեացին համարում էր, որ հունական իմաստասիրության հայտնի աստվածը, որ բացարձակ և անսահման մի էակ էր, ոչնչով չի տարբերվում քրիստոնեական Աստծուց: Այն երեք աստվածային Անձերը, որոնք դավանվում են Եկեղեցու կողմից, պարզապես միեղեն Աստծո դրսևորման և գործողության տարբեր կերպեր են: Հին Կտարարանում Աստված գործում է որպես Հայր, նորում՝ որպես Որդի, իսկ Եկեղեցու կյանքում՝ որպես Սուրբ Հոգի: Անշուշտ, Սաբելիոսը չի ստեղծել այդ տեսությունը: Նա պարզապես ընդհանրացրել ու համակարգել է նրա օրոք լայն տարածում ստացած այն աստվածաբանական ուղղությունը, որ «միապետականություն» էին կոչվում: Այդ ուղղությունը խիստ ռացիոնալիստական ուղղվածություն ուներ, և ձգտում էր Ս. Գրքի Աստծուն նույնացնել փիլիսոփայական իմացության առարկա հանդիսացող բացարձակ Գոյի հետ, որի մեջ որևէ հոգնակիություն չի կարող: Հատկանշական է նաև, որ Սաբելիոսը, խոսելով Ս.Երրորդության Անձերի մասին, օգտագործում էր հուն. *prosopon* լատ. *Persona* եզրերը: Անտիկ դարաշրջանում այդ եզրը նշանակում էր ոչ թե անձ, այլ թատերական դիմակ, և Սաբելիոսն, օգտագործելով այն, ցանկանում էր ասել, որ Հայրը, Որդին և Ս. Հոգին ոչ թե ինքնուրույն Անձեր են, այլ սոսկ միեղեն Աստծո տարբեր դիմակներ:

Բնականաբար, Եկեղեցին անվերապահորեն մերժել է այդ հերձվածը: Եվ Ս.Գիրքը, և Եկեղեցու ավանդությունը միանշանակ կերպով հաստատում են աստվածային Անձերի ինքնուրույն գոյությունը: Սակայն այդ վարդապետության Եկեղեցու կողմից դատապարտումն, անշուշտ, չէր նշանակում, որ այն անհետացել կամ էլ կորցրել էր իր ազդեցությունը: Ընդհակառակը, այն նորանոր կողմնակիցներ էր ձեռք բերում, և դա ամենևին էլ զարմանալի չէ: Սաբելականությունը չէր կարող չգրավել անտիկ իմաստասիրությանը սովոր մարդկանց իր ընդգծված ռացիոնալիստական ուղղվածությամբ: Այն պարզ էր, չէր հակասում տրամաբանության օրենքներին, և առաջին հայացքից, համոզիչ բացատրություն էր տալիս Աստծո միաժամանակ եռակի և միեղեն լինելու իրողությանը:

3-րդ դարի վերջում սաբելականությունը հատկապես լայն տարածում է ստանում հյուսիսային Աֆրիկայում: Ի հակակշիռ դրան, նույն ժամանակաշրջանում ի հայտ գալիս մի նոր հերձված, որի հիմնադիրը ալեքսանդրացի Արիոսն էր: Նա կտրականապես մերժում էր սաբելականությունը, և ձգտում էր տալ Ս. Երրորդության խորհրդի այնպիսի բացատրություն, որ, մի կողմից, պահպանի 3 Անձերի ինքնուրույն գոյությունը, և մյուս կողմից, համապատասխանի տրամաբանության պահանջներին: Դրա հետևանքը եղավ այն, որ Արիոսը Ս. Երրորդության մեջ տեսնում էր ոչ միայն առանձին Անձեր, այլև առանձին էություններ: Նրա համոզմամբ, Որդին համագո չէ Հորը, այսինքն, չունի նույն էությունը, էապես տարբերվելով Հորից ու լինելով Նրա արարածը: Մյուս արարածներից Նա տարբերվում է լոկ Իր բարձրագույն և առաջնաբնույթ կարգավիճակով: Ինչպես հայտնի է Եկեղեցու պատմությունից, արիոսականությունը արժանացավ սաբելականության բախտին՝ այն մերժվել ու խստագույնս դատապարտվել է Եկեղեցու կողմից:

Դժվար չէ նկատել, որ այս երկու հերժվածները հետևանք են միևնույն իմացաբանական մոլորության: Եվ Սաբելիոսը, և Արիոսը համոզված էին, որ փոխոմոփայության և աստվածաբանության առարկաներն իրարից չեն տարբերվում, ուստի Ս. Երրորդության դավանանքի բանաձևումները չպիտի հակասեն տրամաբանության օրենքներին: Դրա հետևանքը եղավ այն, որ ի հայտ եկան վտանգավոր հերժվածներ, որոնք հակասում էին Ս. Գրքին և խարխլում էին քրիստոնեական հավատի հիմքերը: Ի տարբերություն այդ արատավոր մտածելակերպին, Եկեղեցու հայրերը հստակորեն սահմանազատել են աստվածաբանության և իմաստասիրության ոլորտները, և Ս.Երրորդության մասին խոսելիս, չէին փորձում հարմարեցնել հավատի խորհուրդը մարդկային բանականության պահանջներին: Աստված անձանաչելի և անձամեղի է, ինչի մասին վկայում է, նախ և առաջ, Նրան վերագրվող հակօրինական և իրարամերժ հատկությունները: Ինչպես գրում է Հովհաննես Սարկավազը. «Եւ ոչ է կարծել մի գոլ անձն երեք անուամբք, վասն զի Սաբելի է այս, եւ ոչ երիս այլս ըստ բնութեան, քանզի արիոսեան է այս, այլ մի գոլ բնութեան զերիս Առանձնաւորութիւնսն: Է ինչ, զոր հասարակաբար խոստովանիմք Հաւր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ, եւ է ինչ, զոր առանձնապէս»¹¹:

Սույն համեմատական վերլուծությունը ցույց տվեց այն ընդհանրությունը, որ գոյություն ունի խնդրո առարկա հանդիսացող ժամանակաշրջանի բյուզանդական և հայ աստվածաբանների միջև Ս. Երրորդության անձամեղության հարցում: Այս ընդհանրությունը սկզբունքային նշանակություն ունի Հայոց և բյուզանդական Եկեղեցիների փոխհարաբերությունները ճիշտ ըմբռնելու և գնահատելու համար: Սովորաբար այս փոխհարաբերությունները դիտվում են լոկ Քաղկեդոնի ժողովի որոշումներն ընդունելու կամ մերժելու տեսանկյունից: Բնավ չթերագնահատելով այս երկու Եկեղեցիների հարաբերությունների վրա թողած քրիստոսաբանական բանավեճի մեծ և խիստ բացասական ազդեցությունը, մենք, մյուս կողմից, չպետք է բացարձակացնենք այն, որովհետև հակառակ դեպքում ժամանակակից հետազոտողը պարզապես որդեգրած կլինի միջնադարյան դավանաբանական վեճերի տրամաբանությունը, որը հաճախ հակասում է պատմական զարգացման օբյեկտիվ տրամաբանությանը: Իսկ պատմական իրողությունն այն է, որ կաթոլիկ միջնադարյան աստվածաբանների տեսակետից հույներն ու հայերն, անկախ իրենց բոլոր տարածայնություններից, ընկալվում էին որպես դավանական մի ընդհանուր դիրքորոշում ունեցող կրոնական համայնքներ, որոնց հավատն ընդունելի չէր կաթոլիկ Եկեղեցու համար: Արևմտյան սխոլաստները նման եզրակացության են եկել, ելնելով Ս. Երրորդության դավանանքի հունական և հայկական ընկալումների վերլուծությունից: Խոսքը մասնավորապես գնում էր Աստծո անձամեղության մասին:

1341թ. Կոստանդնուպոլսում կայացավ Եկեղեցական ժողով, որը որոշում ընդունեց, ըստ որի Աստված Իր էությամբ միանգամայն անձանաչելի է, և չի կարող ձանաչողության կամ հայեցողության առարկա դառնալ նույնիսկ երանությանը հասած հրեշտակների համար: Աստված կարող է հասանելի և

ճանաչելի դառնալ լոկ իր աստվածացնող և անեղ ներգործությունների շնորհիվ: Նույն 1341թ. Հռոմի Բենեդիկտոս XII պապը, վերլուծելով Հայոց եկեղեցու վարդապետությունը, ի թիվս հայերի զանազան մոլորությունների հիշատակում է նաև այն, որ նրանք բացառում են աստվածային էության անմիջական հայեցողությունը երանությանը հասած սրբերի կողմից: Այստեղից պարզ է դառնում, որ բյուզանդական և հայոց եկեղեցիների դիրքորոշումներն Աստծո անձանաչելիության հարցում համընկնում էին, և խիստ տարբերվում էին կաթոլիկ եկեղեցու տեսակետից, որ դեռ 1336թ. նույն Բենեդիկտոս XII պապի շուրթերով հայտարարեց. «Մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի մահվանից հետո ընտրյալները կոտեսնեն Աստվածային էությունը հայեցողական և անմիջական մի տեսիլքում, առանց որևէ եղական միջնորդության, որ կդառնար այս տեսիլքի առարկան, քանզի աստվածային էությունը կներկայանա նրանց առջև անմիջականորեն, անսքող, պարզ և բացահայտ, այսպիսով սույն տեսիլքում նրանք վայելում են բուն աստվածային էությունը»¹²:

Կարելի է ասել, որ արևելյան և արևմտյան աստվածաբանության հիմնական տարբերությունն Աստծո անձառելիությունն ընդունելու կամ մերժելու մեջ է: Այս տարբերությունն ունի խորին բնագանգական արմատներ, և արտացոլում է Աստծո էության միանգամայն տարբեր ըմբռնում: Եկեղեցու հայրերը, որոնց վարդապետության վրա էր հիմնված արևելյան եկեղեցիների աստվածաբանությունը, Աստծուն դիտում էին որպես գերազու և անձանաչելի էություն, որին հնարավոր չէ որևէ դրական սահմանում տալ: Ս.Գրքում Աստծուն տրված բազմաթիվ անունները չեն արտահայտում նրա էությունը, քանի որ Նա վեր է բոլոր անվանումներից: Ս. Երրորդությունը բոլոր իրերի Նախապատճառն է, սակայն Նա որևէ ընդհանրություն չունի իր արարածների հետ: Նա ոչ գոյ է, ոչ կյանք, ոչ բանականություն, ոչ էլ քանակ կամ որակ: Աստվածային էությանը չի կարելի վերագրել նույնիսկ «է» անունը, որով Աստված Ս. Գրքում անվանում է Ինքն Իրեն, քանի որ Նա անդին է բոլոր գոյերից և դուրս է եղական իրերը միմյանց հետ շաղկապող պատճառափետևանքային շղթայից:

Արևմտյան մոտեցումն այս հարցում միանգամայն այլ է: Արևմտյան աստվածաբանները Երանելի Օգոստինոսից մինչև Թովմա Աքվինացին համարում էին, որ «Ես եմ որ Էն» Աստծո անունը աստվածային էության ամենակատարյալ անվանումն է, ուստի Աստված նրանց համար ոչ թե գերազու է, այլ գերազույն Գոյ է: Թովմա Աքվինացին, որի վարդապետությունը կաթոլիկ եկեղեցու պաշտոնական փիլիսոփայություն է հանդիսանում, համարում էր, որ Աստծո գերազու լինելը պարզապես նշանակում է, որ Նա գուտ, անսահման և կատարյալ Գոյ է, որից բոլոր եղական գոյերն իրենց գոյությունն են ստանում: Նա նույնպես համոզված է, որ Աստված անձանաչելի է, սակայն ոչ թե Նրա բնագանգական ավելի բարձր մակարդակի վրա գտնվելու պատճառով, այլ լոկ աստվածային «է»-ի պարզ և անսահման լինելու հետևանքով: Արևմտյան տեսակետից, Ս. Երրորդությունը թեև անձանաչելի է, սակայն անձառելի չէ, քանի որ մենք առանց վարանելու կարող ենք վերագրել Նրան գոյության ատրիբուտը:

հնչաես տեսնում ենք, բյուզանդական և հայ եկեղեցիները մի կողմից, կաթոլիկ եկեղեցին՝ մյուս կողմից ունեն Ս Երրորդության անձառելիության իրարից խիստ տարբերվող ըմբռնումներ: Եթե առաջինների համար անձառելի աստվածաբանությունը ուղղափառ վարդապետության անկյունաքարն է հանդիսանում, ապա երկրորդի համար այն փոքրիշատե էական նշանակություն չունի: Դրանից ելնելով կարելի է եզրակացնել, որ բյուզանդական և հայ եկեղեցիներն, անկախ իրենց բոլոր դավանաբանական տարածայնություններից, պատկանում էին միևնույն արևելաքրիստոնեական հոգևոր ուղղությանը, որն, ի տարբերություն կաթոլիկությանը, հավատարիմ է մնացել եկեղեցու հայրերի կողմից ստեղծված ուղղափառ վարդապետությանը:

ARTHUR MATEVOSYAN

THE NEGATIVE THEOLOGY AS THE CORNER STONE OF ORTHODOX DOCTRINE (ACCORDING TO THE BYZANTINE AND ARMENIAN SOURCES OF 8-12 CENTURIES)

The dogma of the Holy Trinity is the ideological core of the New Testament revelation. In the Holy Scripture the image of the God is very concrete and far from any sort of abstract notion. In his basis lays the spiritual experience of the Jewish people. The Bible testifies that immediate experience of the contact with God was available for patriarch Abraham, and that circumstance is very important, because Abraham has met the personal God, saw Him face to face, and his belief has been based on the personal experience, instead of on imagination or logic reasonings. The christianity has inherited these views as the divine Word was embodied in the concrete historic figure of Jesus Christ. In other words, the being of God for Christians is a historic fact, but the divine essence is unknowable for us. The orthodox dogmas do not give any positive definitions of the divine essence, and only deny false representations of it. This preference of the negative theology, is typical both for Byzantian, and of the Armenian church. In the East the God was thought as superessential and ineffable substance to which one cannot give any positive definition. The Holy Trinity, being the original cause of the created universe, does not have any resemblance with it. It even cannot be named Being because it is absolutely transcendent. This negative theology is the corner stone of orthodox dogma. This approach differs in principle from the point of view of Catholic Church for which "I am that I am" is the most adequate name of the God, while the superessential nature of the God designates only that the infinity of divine life is inaccessible to the human knowledge. Thus, between eastern and western branches of the christianity there is a basic divergence, and the Byzantian and Armenian churches, in contrast to Roman Catholic Church, have kept fidelity to the negative theology of the Fathers of Church. All this allows to draw a conclusion, that these eastern churches, despite of the divergences in christological problems, belong to the same orthodox spiritual current.

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. Commentary on the Divine Liturgy by Xosrov Anjewaci translated with an introduction by S. Peter Cowe. New York, 1991, p. 122.
2. <http://orthlib.narod.ru>
3. Պօղոս Տարօնացի Բան հաւատոյ ընդդէմ հերժուածողաց, - Գանձասար, Է, Երևան, 2002, էջ 325:
4. <http://orthlib.narod.ru>
5. Мучническое богословие, Киев, 1991, с. 151.
6. Աթենացիների Դիոնեսիոս Արիսպագացի եպիսկոպոսի [թուղթը] եփեսացիների Տիմոթէոս եպիսկոպոսի խորհրդական աստուածաբանութեան մասին. Թարգմ. Վիգէն Ղազարեանի, - Գանձասար, Բ, Երևան, 1992, էջ 149:
7. <http://orthlib.narod.ru>
8. Աթենացիների Դիոնեսիոս Արիսպագացի եպիսկոպոսի [թուղթը] եփեսացիների Տիմոթէոս եպիսկոպոսի խորհրդական աստուածաբանութեան մասին. Թարգմ. Վիգէն Ղազարեանի, - Գանձասար, Բ, Երևան, 1992, էջ 145:
9. Յովհաննու քահանայի Յաղագս նշանակի հաւատոյ նիկիական ՅժՈՒցն, - Գանձասար, Զ, Երևան, 1996, էջ 278-279:
10. <http://orthlib.narod.ru>
11. Յովհաննու քահանայի Յաղագս նշանակի հաւատոյ նիկիական ՅժՈՒցն,- Գանձասար, Զ, Երևան, 1996, էջ 278-279:
12. <http://st-jhouse.narod.ru>