

ԱՐԹՈՒՐ ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ

ՀԱՅ ԵՎ ԲՅՈՒԶԱՆՂԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑԻՆԵՐԻ ՔՐԻՍՏՈՍԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԵՐԸ Ը ԴԱՐՈՒՄ

Ը դարը կարևոր մի փուլ էր քրիստոնեական Եկեղեցու պատմության մեջ, որն ամփոփեց ուղղափառ քրիստոնեական վարդապետության ձևավորման Դ դարում սկսված գործընթացը: Հենց Ը դարում է քրիստոնեական դավանաբանությունը ստացել այն դասական և վերջնական սահմանումները, որոնք անառարկելի ճշմարտություններ են դարձել հետագա սերունդների աստվածաբանների համար: Ասվածն արդարացի է ինչպես հայ, այնպես էլ բյուզանդական Եկեղեցիների համար: Սույն դարի ամենանշանավոր աստվածաբաններն էին Հովհան Օձնեցին և Հովհան Դամասկացին: Իրենց Եկեղեցիների պատմության մեջ այս երկու մեծ աստվածաբանների կատարած վճռորոշ դերը պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ նրանք ի մի են բերել իրենց նախորդած եկեղեցական հայրերի աստվածաբանական, և առաջին հերթին՝ քրիստոսաբանական հայացքները, ստեղծելով դավանաբանական մի համակարգ, որն ընդհանրացրել է Տիեզերական ժողովների դարաշրջանի աստվածաբանական մտքի նվաճումները: Քանի որ Տիեզերական ժողովների առջև ծառացած հիմնական աստվածաբանական հիմնախնդիրը Հիսուս Քրիստոսի ինքնության սահմանումն էր, Օձնեցու և Դամասկացու քրիստոսաբանական հայացքների էությունը ճիշտ ըմբռնելու համար հարկ է համառոտակի վերհիշել ուղղափառ քրիստոսաբանության ձևավորման պատմությունը:

325 թ. Նիկիա քաղաքում տեղի ունեցած Առաջին Տիեզերական ժողովը սահմանեց, թե Քրիստոս մարմնացած Աստծո Բանն, որ ծնված Հոր էությունից հավիտենության մեջ: Դրանով, մի կողմից, ապացուցվեց միաստվածության համատեղելիությունը Աստծո ավելի քան մեկ Անձ ունենալու հետ, ինչին դեմ էին արիոսականները, իսկ մյուս կողմից, հիմնավորվեց մարդու փրկության և աստվածացման գաղափարը, որը քրիստոնեական հայտնության անկյունաքարն հանդիսանում: Աստվածացումն անհնարին կլիներ, եթե Հիսուսի Անձի մեջ մարդացած Բանը զուրկ լիներ կատարյալ աստվածային

բնությունից, իմա՝ չլինել այն մի և ճշմարիտ Տերը, որի մասին խոսում է Ս.Գիրքը: Աստվածաբանական բանավեճը, որ ծավալվել էր Առաջին Տիեզերական ժողովի ժամանակ, և հատկապես՝ նրանից հետո, բնավ սխալաստիկ մտավարժություն չէր, քանի որ Հոր և Որդու համագոյությունը քրիստոնեության համար կենաց ու մահու հարց էր: Եթե Քրիստոս մարմնացած ճշմարիտ Աստված չէր, ապա Նա չէր կարող լինել այն մեկը, ով իրեն ընդունածներին «...իշխանություն տվեց լինելու Աստուծո որդիներ»: (Ա Հովհ.1,12) Սակայն, մյուս կողմից, եթե Քրիստոս ճշմարտապես և կատարելապես Մարդու Որդի չէր, նա չէր կարող բժշկել ու փրկել մեղքով ախտահարված մարդկային բնությունը: Ուստի 381 թ. Կոստանդնուպոլսում կայացած 2-րդ Տիեզերական ժողովում արիսականների կրած վերջնական պարտությունից հետո Եկեղեցու Հայրերն իրենց ուշադրությունը կենտրոնացրել են Քրիստոսի անձի մեջ աստվածային ու մարդկային բնությունների փոխհաբերության հիմնախնդրի վրա: Վերջինս առավել կարևոր էր դարձել 5-րդ դարի սկզբում նեստորականության ի հայտ գալուց հետո: Նեստորը ժխտում էր աստվածության և մարդկության իրական կապի ամպայությունն ի Քրիստոս: Խոսելով Փրկչի երկու բնությունների մասին, նա փաստորեն նկատի ուներ երկու անձերը, երկփեղկելով Մարդ-Աստծու անբաժանելի անձնավորությունը: Նեստորի համար Աստծո Որդու և Մարդու Որդու միջև կար ոչ թե գոյաբանական, այլ լոկ բարոյական կապ, որ դրսևորվում էր կամքի և գործունեության միասնության միջոցով: Նա համարում էր, որ Հիսուս չէր ծնվել որպես Աստծու Որդի, դառնալով այն լոկ Հորդանանում մկրտվելուց և անապատում սատանայական գայթակղությունները հաղթահարելուց հետո Աստծու շնորհի միջոցով, որ տրվել է Նրան որպես պարգև ձգնակեցության և անբասիր բարոյականության համար:

Նեստորական քրիստոսաբանության թերիությունը ուղղափառ տեսակետից միանգամայն ակնհայտ էր, քանի որ Նեստորի համար Քրիստոս փաստորեն ոչ թե Աստծու միածին Որդին էր, այլ շնորհի միջոցով աստվածացման հասած սովորական մի մարդ, որը մնացած սրբերից տարբերվում էր լոկ իր անզուգական բարոյական կատարելությամբ: Ուստի բնավ պատահականություն չէր, որ Նեստորը Սուրբ Կույսին Աստվածածին չէր անվանում, վերապահելով Նրան ընդամենը Քրիստոսածին անունը: Եկեղեցին, անշուշտ, չէր կարող հաշտվել քրիստոնեական հավատքի նման աղավաղման հետ, և 431 թ. Եփեսոսում կայացած 3-րդ Տիեզերական ժողովի կողմից Նեստորը իռչակվեց հերետիկոս ու դատապարտվեց: Սակայն շուտով

ի հայտ եկավ նոր աստվածաբանական ծայրահեղություն, որ կապված էր Քրիստոսի անձի մեջ մարդկային բնությունը վերացնելու ձգտման հետ, որ ստացավ միաբնակություն անվանումը: Այն ժամանակավորապես հաղթանակ տարավ 449 թ. Եփեսոսում կայացած ժողովում, սակայն 2 տարի անց մերժվեց ու դատապարտվեց Քաղկեդոնի ժողովի կողմից: Կասկածից վեր է, որ այս ժողովն իսկական պատմակեղեցական աղետի պատճառ դարձավ, քանի որ ամբողջ ոչ հունալեզու Արևելքը մերժեց այն, և անջատվեց այն եկեղեցիներից, որոնք ընդունեցին Քաղկեդոնի ժողովի կողմից հաստատված քրիստոսաբանական դավանանքի այն տարբերակը, որի աղբյուրը Հռոմի Լևոն պապի հայտնի «Տումարն» էր: Մասնավորապես, Քաղկեդոնի դավանանքը կտրականապես մերժվեց Հայոց եկեղեցու կողմից: Դարեր շարունակ և մինչ օրս քաղկեդոնականները թյուր են ըմբռնում հայերի այդ դիրքորոշումը, քանի որ միաբնակությունը նրանց համար Եվտիքեսի հերձվածի հոմանիշ է: Եվտիքեսը բացասում էր, որ Քրիստոսի մարմինն իսկական մարդկային մարմին էր, դարձնելով այն երևութական մի բան: Հայոց եկեղեցու քրիստոսաբանությունն այս կարգի միաբնակության հետ որևէ ընդհանրություն չունի, ինչի մասին աներկմտաբար խոսում է Հովհան Օձնեցին. «Քանզի առ այս՝ անենայն քրիստոսասիրաց լուսաւորեալ են մտաց աչք. զի ոչ է մի բնութիւն մարմնոյն եւ բանին ըստ նոյնութեան բնութեան. զի ոչ մարդկային երկոքին եւ ոչ՝ աստուածային: Ոչ մարմինն յերկնից իջեալ, ըստ առաջին Եւտիքեայ բաջադանացն, եւ ոչ Աստուածն Բան ի Մարիամայ առեալ սկիզբն, որպէս Փոտինոսի թուեցաւ ասել, այլ Բանն անեղձ յանեղազունէն իջեալ Հօրէ, մարմին ստացական յարգանդէ կուսին զգեցաւ»¹: Այսպիսով, որևէ երևութականության մասին Օձնեցու քրիստոսաբանության մեջ խոսք անգամ լինել չի կարող: Նա, և հանձինս նրա Հայոց եկեղեցին

¹ Ընդդէմ երեւութականաց, «Յովհաննու Իմաստասիրի Աւանդելոյ մատենագրութիւնք», Վենետիկ 1833, էջ 50 Հայոց եկեղեցու քրիստոսաբանության և Հովհան Օձնեցու աստվածաբանական հայացքների մասին տես. «Կնիք հաւատոյ ընդհանուր սուրբ եկեղեցւոյ յուղաւիառ ևս հոգեկիր հարցն մերոց դաւանութեանց, յաւուրս Կոմիտաս կաթողիկոսի համահաւաքեալ», հրատ. Կարապետ եպիսկոպոսի ընդարձակ նախաբանով, Էջմիածին, 1914: Ե. Տեր Մինայանց, Հայոց եկեղեցու հարաբերություններն Ասորաց եկեղեցիների հետ. Էջմիածին, 1908: Մեսրոպ քահանա Արամյան, Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանական մտքի ուղվագծեր Դ-Ը դ-դ. (Դավանաբանական էություն), Գանձասար, հ. Բ, 1992, էջ 86-122:

անվերապահորեն հաստատում է Քրիստոսի մարդկությունը, դրանով իսկ որևէ հիմք չթողնելով նրան երևութականության մեջ մեղադրելու համար: Միանգամայն ակնհայտ է, որ սույն դավանաբանական դիրքորոշումը ամբողջապես հիմնված է Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանական վարդապետության վրա, ու հետևաբար զուտ ուղղափառ է ու որևէ ընդհանրություն չունի Եվտիքեսի հերժվածի հետ: Ինչպես ասում է ինքը Կյուրեղը. «Քրիստոսի ամենայն ինչ նորոգեցաւ. այլ գիտել մեզ ճշմարտիւ եւ հաւատալ, եթէ որ է Բանն Աստուած եւ եղել մարմին եւ ի բնութիւն մարմնոյ ոչ փոխեցաւ, զի անհնար էր, այլ զի միացոյց Իւր մարմին ի Կուսէն: Եւ ոչ ասեմ մարդ զոք կամօք եւ հաճութեամբ մերձաւորութեամբ մերժեալ առ Աստուած, այլ միացեալ եւ մարդացեալ Բանին Աստուծոյ ի սուրբ Կուսէն՝ սա մի Որդի է Յիսուս Քրիստոս, մի Տէր անբաժանելի. ոչ ի մի երեսս՝ զԲանն Աստուած եւ ի մի երեսս՝ զմարդն՝ ի Կուսէն, այլ զմի եւ զնոյն Որդի խոստովանել Աստուած մարդացեալ»²: Ինչպես տեսնում ենք, Հովհան Օծնեցին խստորեն հետևում է Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանությանը, որի ուղղափառությունը երբեք կասկածի չի ենթարկվել անգամ երկաթնակների կողմից: Ու քանի որ այս ուսմունքի վրա է հիմնված Հայոց Եկեղեցու քրիստոսաբանական վարդապետությունը, ակնհայտ է քաղկեդոնականների կողմից նրա դեմ հերետիկոսության մեջ առաջ քաշվող մեղադրանքների անհիմն լինելը: Քրիստոս կատարյալ մարդ է և կատարյալ Աստված, և դա չէր բացասում հայ աստվածաբաններից և ոչ մեկը: Ըստ էության, խոսելով Քրիստոսի մի բնության մասին, Հայոց Եկեղեցին հանձնիս Հովհան Օծնեցու միայն շեշտում էր Փրկչի անձի անբաժանելի միասնությունը, ինչը ժխտում էին նեստորականները: Այս դավանաբանական դիրքորոշումը որպես Քրիստոսի մարդկության բացասում որակելը, ինչպես դա հաճախ արվում է նույնիսկ մեր ժամանակներում, հնարավոր է միայն հայ աստվածաբանների բնագրերը գիտակցաբար անտեսելու դեպքում:

Այժմ անդրադառնանք Հովհան Դամասկացու քրիստոսաբանական հայացքներին: Իր «Ուղղափառ հավատքի դավանության» երրորդ գրքի հինգերորդ գլխում նա գրում է. «Նույնպես և աստվածային, անձառելի և ամենայն միտքն ու ձանաչողությունը գերազանցող մեր փրկության տնօրինության մեջ մենք դավանում ենք երկու բնություն՝ Աստվածային և մարդկային՝ մեր Տեր Հիսուսի Քրիստոսի՝ Բան Աստծո

² Գանձասար, հ. Ա, Երևան 1992, էջ 135:

և Սուրբ Երրորդության Անձերից մեկի, որոնք մերժեցել և անձնապես միացել են միմյանց հետ, ստեղծելով երկու բնություններից կազմված մի բարդ առանձնավորություն: Հաստատում ենք նաև, որ երկու բնությունները մեկ բարդ առանձնավորության, իմա՝ Քրիստոսի մեջ միանալուց հետո ևս պահպանում են իրենց ամբողջությունը և գոյություն ունեն ճշմարտապես իրենց բնական հատկություններով հանդերձ, և ինչպես նրանք միացած են առանց միաձուլման, այնպես էլ թվարկվում ու զատորոշվում են իրարից առանց բաժանման»³: Առաջին հայացքից, այս երկու տեսակետները էապես չեն տարբերվում իրարից, քանի որ և՛ Դամասկացին, և՛ Օձնեցին հավասարապես ընդունում են, որ Քրիստոս ուներ և՛ աստվածային, և՛ մարդկային բնություն: Սակայն ուշագրավ է այս երկու աստվածաբանների կողմից օգտագործված եզրույթաբանության տարբերությունը: Մասնավորապես, Հովհան Դամասկացին օգտագործում է «առանձնավորություն» (hypostasis) եզրույթը, որը չունի Օձնեցին: Այս եզրույթը վերցված է Արիստոտելից, և ինքը Դամասկացին իր «Իմաստասիրական գլուխներ»-ում տալիս է նրան հետևյալ սահմանումը. «Hypostasis բառն ունի երկու նշանակություն: Ընդհանուր առումով այն գոյացություն է նշանակում, իսկ նրա բուն իմաստն անհատն է կամ առանձին անձնավորությունը: Նմանապես և enypostaton բառը երկու նշանակություն ունի, քանի որ այն նշանակում է և նաև գոյն ընդհանրապես՝ մենք այդպես ենք անվանում ոչ միայն գոյացությունն, այլև պատահական հատկությունը՝ և առանձին անհատ կամ անձնավորություն»⁴: Այլ կերպ ասած, առանձնավորությունն իրապես գոյություն ունեցող մի բան է, որ ինքնուրույն է և ինքնագո, այսինքն՝ առանձին մի անհատ, որ նույն տեսակի այլ ներկայացուցիչներից տալեբերվում է միայն թվով, օրինակ՝ Պողոս, Պետրոս, առանձին նժույգ: Միանգամայն ակնհայտ է, որ այս կատեգորիան վերացարկված է զգայական փորձից, որ գործ ունի իրերի, այլ ոչ թե անձերի, ու առավել ևս՝ ոչ աստվածային Անձերի հետ:

³ Св. Иоанн Дамаскин, Точное изложение православной веры, <http://orthlib.narod.ru>
 Հովհան Դամասկացու քրիստոսաբանական հայացքների և բյուզանդական հայրաբանության պատմության մասին տե՛ս Болотов В., Лекции по истории Древней церкви, вып. 1-4, Москва, 1994; Карсавин А., Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях), Москва, 1994; Киприан (Керн), архимандрит, Золотой век Свято-Отеческой письменности, Москва, 1995.

⁴ Св. Иоанн Дамаскин, Философские главы, <http://orthlib.narod.ru>

Նույնը կարելի է ասել բոլոր տրամաբանական ձևերի և օրենքների մասին, որոնք ոչ այլ ինչ են, քան նյութական աշխարհի առավել ընդհանուր հատկությունների արտացոլումը մարդկային մտածողության մեջ: Ու, չնայած դրան, Հովհան Դամասկացին, միաբնակների հետ բանավիճելիս, լայնորեն օգտագործում է այդ ձևերը: Ահա՛ թե ինչ փաստարկների օգնությամբ է նա ապացուցում Քրիստոսի մեջ երկու բնությունների առկայությունը. «Երկու բնություններն ի Քրիստոս միավորվել են իրար հետ առանց փոխակերպման ու փոփոխության, այնպես որ ոչ Աստվածայինն է զրկվել իրեն բնորոշ բնությունից, որ էլ մարդկայինը աստվածային բնություն դարձավ կամ անգոյացավ: Հավասարապես և երկուսից մի բարդ բնություն չկազմվեց, քանզի բարդ բնությունը, այլափոխվելով որպես երկու տարբեր բնություններից կազմված, արդեն չի կարող համագո լինել նրան կազմած բնություններից և ոչ մեկին: Օրինակ, չորս տարրերից կազմված մարմինը համագո չի հորջորջվում ոչ՝ հրին, ոչ՝ օդին, ոչ՝ ջրին, ոչ՝ հողին, և համաբուն չէ այս տարրերից և ոչ մեկին: Ուստի եթե Քրիստոս, բնությունների միավորումից հետո մեկ բարդ բնություն դարձավ, ինչպես կարծում են հերետիկոսները, ապա Նա պարզ բնությունից վերածվեց բարդի, և արդեն համագո չէ ոչ Հորը, որի բնությունը պարզ է, ոչ էլ Սորը, քանզի նա կազմված չէր Աստվածությունից և մարդկությունից: Այս դեպքում Քրիստոս նույնպես չէր ունենա ոչ Աստվածություն, ոչ էլ մարդկություն, և չէր կարող անվանվել ոչ Աստված, ոչ էլ մարդ, այլ միայն Քրիստոս, ընդորում և բուն անունը՝ Քրիստոս, նրանց կարծիքի համաձայն, կլիներ ոչ թե Անձի, այլ մի բնության անուն»⁵: Առաջին հայացքից այս փաստարկումն անհերքելի է, սակայն ավելի ուշադիր դիտարկումից հետո պարզ է դառնում նրա անհամոզիչ լինելը: Հովհան Դամասկացին միաբնակներին վերագրում է Քրիստոսի մի բնության բարդության գաղափարը, սակայն ճշմարտությունն այն է, որ միաբնակները հանձնինս Հովհան Օծնեցու առհասարակ Քրիստոսի բնությանը պարզություն կամ բարդություն չէին վերագրում, արդարացիորեն համարելով, որ հավատքի խորհուրդների մասին խոսելիս, (իսկ Աստծո Որդու մարդեղությունը հենց հավատքի խորհուրդ է) պիտի հետևել անձառելի աստվածաբանության հիմնական սկզբունքին, որի համաձայն Աստծուն որևէ դրական ատրիբուտներ չվերագրելը ավելի

⁵ Св. Иоанн Дамаскин, Точное изложение православной веры, <http://orthlib.narod.ru>

ստոյգ է արտահայտում Արարչի էութունը, քան թէ Նրան այդ ատրիբուտների վերագրումը: Ահա թե ինչ է գրում Օծնեցին Հայոց եկեղեցու միաբնակության այդ հիմնական սկզբունքի մասին. «Ապա ուրեմն, ոչ ըստ բնութեան նոյնութեան՝ մի բնութիւն, զի թէ եւ ասեմք՝ մի բնութիւն Բանին մարմնացելոյ, ոչ այդպէս խելայեղ եւ ջախջախ մտածութեամբ, որպէս թէ միոյն ի միւսմէն ի բաց բարծեալ, և կամ լուծեալք ի միմեանց՝ որպէս խոնաւուտ բնութեանցն, յորմէ լինի եւ ոչ մի բնութիւն: Այլ զոր էրն ոչ ի բաց թողլով, եղեւ՝ զոր ոչն էր. և այսպէս բարձրագունին ծանուցաւ խոնարհութիւն. մնալով ի բարձրութեան՝ գտաւ նոյն ինքն ի խոնարհութիւն: «Ապա ուրեմն մի բնութիւն եւ մի դէմ Քրիստոսի, եթէ պարտ է համառօտագոյնս ասել, ոչ է ըստ նոյնութեան բնութեան կամ ըստ միանձնականութեան. զի այս գերկոսին ի միասին գրեթէ զրկեսցէ, զԱստուած ի մարդն լինելոյ եւ զմարդն յաստուածանալոյ. այլ է, որպէս բազում անգամ ասացի, ըստ անձառ միաւորութեան Բանին ընդ Իւրում մարմնի»⁶: Այստեղ Հայոց եկեղեցու դավանաբանական դիրքորոշումն արտահայտված է սպառնիչ հստակությամբ: Ինչպես տեսնում ենք, Օծնեցին չի խոսում ոչ Քրիստոսի առանձնավորության, ոչ էլ Նրա մի բնության պարզության կամ բարդության մասին: Նա չէր կարող Դամասկացու նման խոսել Քրիստոսի առանձնավորության մասին, քանզի դա կնշանակեր, որ Հիսուս Քրիստոս առանձին մի անհատ էր, որ պատկանում էր մի առանձին տեսակի, ինչպես, օրինակ, Սոկրատեսը պատկանում էր փիլիսոփաների տեսակին: Սակայն դա կհակասեր քրիստոնեության հիմնական սկզբունքներից մեկին, որի համաձայն Քրիստոս Աստծո միածին Որդին էր, և միակ Մարդ-Աստվածն ըստ Իր էության, քանի որ մյուսները կարող են հասնել աստվածացման միայն Ս. Հոգու շնորհի միջոցով: Ըստ էության, Հովհան Դամասկացին չի նկատում, որ Քրիստոսի մասին խոսելիս, hypostasis եզրույթը կարելի է անվերապահորեն օգտագործել սոսկ այն դեպքում, եթե, նեստորականների նման ընդունել Քրիստոսի մեջ երկու անձերի առկայությունը, որոնք կապված են ոչ թե գոյաբանորեն, այլ լոկ բարոյական կամքի միասնությամբ: Եվ իրոք, Քրիստոսի առանձնավորության մասին կարելի է խոսել, եթե Նա պարզապես մի մարդ էր, որը մյուսներից տարբերվում էր լոկ նրանով, որ կատարյալ

⁶ Ընդդէմ երեւութականաց, Յովհաննու Իմաստասիրի Աւմնեցոյ մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1833, էջ 50:

բարոյական հնազանդությամբ և համաձայնությամբ միավորված էր Բանի հետ: Այս դեպքում Նա իրոք կունենար Իր առանձնավորությունն, ինչպես որ այն ունեին, օրինակ, Սոկրատեսը կամ Պլատոնը: Ուստի պիտի նշել, որ քաղկեդոնականներին սքողված նեստորական համարելու մեղադրանքը, որ ավանդական էր հայ աստվածաբանների համար, ամենևին էլ անհիմն չէր:

Ավելին, Հովհան Դամասկացին չի նկատում այն հանգամանքը, որ Ղևոնդես Բյուզանդացու կողմից ստեղծված Քրիստոսի բարդ առանձնավորության մասին տեսությունը հակասում է ուղղափառության հիմքը հանդիսացող Հոր և Որդու համագոյության դավանանքին, քանզի եթե Հայրը պարզ բնություն ունի, ապա բարդ առանձնավորություն ունեցող Որդին չի կարող համագո լինել Նրան: Ուստի Դամասկացին, չգիտակցելով դա, ջուր է լցնում արիոսական հերձվածի ջրաղացին: Այս դեպքում Ս. Երրորդության Անձերի համագոյության սկզբունքի պահպանման համար անհրաժեշտ կլինե՞ր ընդունել Հայր-Աստծո Առանձնավորության բարդությունը, ինչը բացահայտ անհեթեթություն է հենց Դամասկացու տեսակետից:

Քաղկեդոնական քրիստոսաբանության այս բոլոր ներքին հակասությունները, վերջին հաշվով, պայմանավորված են քաղկեդոնականների փաստացի հրաժարումով անձաբեղի աստվածաբանության սկզբունքներից: Եթե փորձելու լինենք առանձնացնել այն կարևորագույն եզրույթը, որը մեզ հնարավորություն կընձեռներ ըմբռնելու Հայոց Եկեղեցու վարդապետության բուն էությունը, ապա դա կլինե՞ր «անձառ» եզրույթը, որ Օծնեցին օգտագործել է Քրիստոսի բնության միությունը բնութագրելու համար: «Արեոպագիտիկաները» հայերեն թարգմանելիս, հենց այդ բառն է օգտագործել հունարեն *apophatikos* բառը հայացնելու համար, Հովհան Օծնեցու ժամանակակից Ստեփանոս Սյունեցին: Քրիստոսաբանության մեջ անձաբեղիության աստվածաբանական սկզբունքը պահանջում է հրաժարվել Աստծու մարդեղության խորհուրդը տրամաբանական օրենքների և վերացական հասկացությունների միջոցով իմաստավորելու բոլոր նկրտումներից, քանի որ դրանք վերացարկված են զգայական փորձի առարկա հանդիսացող բնական իրերից և երևույթներից, մինչդեռ Բանի մարդեղությունը գերբնական հրաշք է, ու հետևաբար այն անմատչելի է մարդկային մտածողության համար: Ս.Երրորդության մեջ, հակասության տրամաբանական օրենքին հակառակ, համընկնում են միությունն ու եռակիությունը, ինչի հետևանքով Նա անհասանելի է ոչ

միայն մարդկային, այլև հրեշտակային մտածողության համար: Նույնը կարելի է ասել նաև Մարդ-Աստծու մասին, որի միեղեն Անձի մեջ անշփոթ նույնացել են մի կողմից՝ անեղ և անսահման, իսկ մյուս կողմից՝ եղական ու սահմանափակ բնությունները: Ուստի Օծնեցին առանց վարանելու տալիս է Քրիստոսին իրարամերժ, տրամաբանության տեսակետից հակասական սահմանումներ, քաջ գիտակցելով, որ դրանք, առանձին վերցված, հավասարապես անկարող են ճշտորեն արտահայտել Աստծու Որդու էությունը: Նրա խոսքերով. «Իսկ եթե իրաւապէս եւ բարեպաշտաբար զերկոսին լսես, ոչ ինչ է արգել զմին ասելով յիշել եւ զառ ի յերկուցն՝ եւ դարձեալ՝ ոչ մոռանալով գլերկուցն, խոստովանել եւ զմին»⁷:

Քրիստոսաբանական դավանանքի նկատմամբ բյուզանդական աստվածաբանների մոտեցումը, որի դասական օրինակն է հենց Հովհան Դամասկացու աստվածաբանական համակարգը, հիմնված բոլորովին այլ սկզբունքների վրա: Թեև անձառելի աստվածաբանությունը ստեղծել էին հենց Եկեղեցու բյուզանդացի հայրերը՝ մեծ կապադոկյացիները և «Արեոպագիտիկաներ»-ի հեղինակը, այդուհանդերձ նրանք միաժամանակ գտնվում էին հին հունական իմաստասիրության, և մասնավորապես՝ Արիստոտելի տրամաբանության հզոր ազդեցության ներքո: Դա հիմնականում պայմանավորված էր այն հանգամանքով, որ անտիկ իմաստասերների երկերի քաջ իմացությունը պարտադիր էր բյուզանդական դպրոցների սաների համար: Ուստի պետք է գարմանալ, որ նման կրթություն ստացած բյուզանդական աստվածաբաններն, աստվածաբանական հիմնախնդիրների շուրջը բանավիճելիս, անհրաժեշտ ու արադարացված էին համարում դիմել տրամաբանական փաստարկների օգնությանը: Նրանց թվում էր, որ հակաքաղկեդոնականները չեն ենթարկում հավատքի խորհուրդները մարդկային դատողականության օրենքներին տրամաբանորեն մտածելու անկարողության պատճառով, մինչդեռ իրականում դա սոսկ անձառելի աստվածաբանության սկզբունքներին հավատարիմ մնալու ցանկության հետևանք էր: Սույն հիմնախնդրի բյուզանդական ընկալման համար խիստ հատկանշական է Հովհան Դամասկացու հետևյալ արտահայտությունը. «Եվ ինչպե՞ս կկարողանար մի բնությունը պարփակել հակադիր էական հատկությունները:

⁷ Նույն տեղում, էջ 56:

Հնարավոր է արդյոք, որ միևնույն բնությունը միաժամանակ լինի և եղական և անեղ, և մահկանացու, և անմահ, և նկարագրելի, և աննկարագրելի»⁸: Այս հարցին հայ աստվածաբանները կարող էին պատասխանել, որ Բան-Աստծու և մարմնի միությունն անձառ է, այսինքն՝ վեր է մարդկային մտածողության օրենքներից ու սահմանափակումներից: Այն, ինչ անհնարին է Արիստոտելի բյուզանդական աշակերտի համար, հայ աստվածաբանի համար ոչ միայն հնարավոր է, այլև անհրաժեշտ:

Նշելով քրիստոսաբանական դավանանքի ըմբռնման հարցում հայ և բյուզանդացի աստվածաբանների միջև եղած տարբերությունները, մենք բնավ չենք ցանկանում անտեսել նրանց հայացքների էական ընդհանրությունները: Եվ՝ Հովհան Օծնեցու, և՛ Հովհան Դամասկացու համար հավասարապես անընդունելի են ինչպես նեստորականության մարդաբանական մաքսիմալիզմը, այնպես էլ եվտիքականության մարդաբանական մինիմալիզմը: Նրանց երկուսի համար Քրիստոս՝ կատարյալ մարդ և կատարյալ Աստված է: Խորապես սխալ կլիներ ասել, որ նրանք տարբեր հավատք ունեին, սակայն նրանց ընդհանուր ուղղափառ հավատքը, աստվածաբանական մեթոդի տարբերության պատճառով սահմանվում է իրարից զանազանվող դավանաբանական բանաձևերի միջոցով, որոնց միջև կան էական տարբերություններ: Չենք սխալվի, եթե ասենք, որ արևելյան քրիստոնեության ողբերգությունը կայանում էր նրանում, որ մշակութափոփոխական տարբերություններով ու քաղաքական հակասություններով պայմանավորված աստվածաբանական համակարգերի եզրույթաբանական տարբերությունները խանգարում էին տեսնել հավատքի էական նույնությունը:

Ընդհանրացնելով մեր վերլուծության արդյունքները, նշենք հետևյալը: Հովհան Օծնեցուն և Հովհան Դամասկացուն են պատկանում քրիստոսաբանական դավանանքի դասական սահմանումները համապատասխանաբար հայ և բյուզանդական եկեղեցիների համար: Համեմատական վերլուծությունը ցույց է տալիս ինչպես այս երկու մեծ աստվածաբանների քրիստոսաբանական հայացքների միջև առկա զգալի ընդհանրություններն, այնպես էլ նրանց էական տարբերությունները: Ու եթե ընդհանրությունները պայմանավորված են հայ և բյուզանդական եկեղեցիների

⁸ Св. Иоанн Дамаскин, Точное изложение православной веры, <http://orthlib.narod.ru>

վարդապետության ընդհանուր աղբյուրով՝ Ս.Գրեյով և Ս. Ավանդությանը, ապա տարբերությունների պատճառը հայ և բյուզանդացի աստվածաբանների կողմից կիրառված աստվածաբանական մեթոդների տարբերությունն է: Հանձինս Հովհան Օձնեցու հայ աստվածաբանները, քրիստոսաբանական դավանանքը բանաձևելիս, ելնում էին Ս.Երրորդությանանձառ իությունից, ու քանի որ Քրիստոս Ս. Երրորդության մարմին դարձած Դեմքերից մեկն էր, անձառ է նաև Նրա Անձի մեջ աստվածության և մարդկության փոխհարաբերությունը: Հետևաբար, պետք է խուսափել հավատքի խորհուրդների ռացիոնալ հիմնավորման բոլոր փորձերից, քանզի այդ խորհուրդները գտնվում են գոյաբանական մի ոլորտում, որ սկզբունքորեն անմատչելի է մտածողության համար: Հովհան Դամասկացին, որը բյուզանդական աստվածաբանության տիպիկ ներկայացուցիչ էր, այս հիմնախնդրի նկատմամբ ուներ այլ մոտեցում: Բնավ չմերժելով արևելաքրիստոնեական աստվածաբանության հիմքում ընկած անձառելիության սկզբունքը, նա այնուհանդերձ համարում էր, որ դավանաբանական բանաձևերը չպիտի հակասեն ծեական տրամաբանության պահանջներին, ու մեղադրում էր հայերին իրենց հավատքի տրամաբանական հակասականության համար: Իսկ հայերի համար քաղկեդոնականների քրիստոսաբանությունը պարզապես մարդկային մտածողության և նրա օրենքների չարդարացված կիրառում էր մի ոլորտում, որի հետ նրանք չունեին որևէ առնչություն: Կարելի է ասել, որ քաղկեդոնականների և հակաքաղկեդոնականների միջև առկա գաղափարական հակասությունները, որ գոյություն ունեն և այսօր, բխում են ոչ այնքան հավատքի տարբերությունից, որքան աստվածաբանական մեթոդի զանազան ըմբռնումներից, որոնք, իրենց հերթին, ժողովուրդների միջև գոյություն ունեցող մշակութային և հոգեբանական տարբերությունների հետևանքն են հանդիսանում:

ARTHUR MATEVOSYAN

THE CHRISTOLOGICAL CONCEPTIONS OF THE ARMENIAN AND BYZANTIAN CHURCHES IN VIII CENTURY

John of Odzun and John of Damascus are very important figures in the history of eastern Christian theology. Living in VIII century, they summed up the period of formation of the orthodox Christian doctrine, having generalized and systematized

the theological views of Fathers of Church living in epoch of ecumenical councils. John of Odzun and John of Damascus are the originators of classical formulations of christological dogma, which were adopted by their Churches. The comparative analysis shows both significant similarity, and essential divergences between christological ideas of these two great theologians. And if similarities are caused by the general source of dogma-Holy Writ and Holy Tradition, the distinctions depend on the essentially various methodology of theological research used by the Armenian and Byzantian theologians. The Armenian theologians in the person of John of Odzun formulating the christological dogma started with the fundamental ineffability and transcendency of Holy Trinity. Hence, speaking about a parity of a deity and humanity in the Christ-the second Person of Trinity - it is necessary to avoid any attempts of a rational substantiation of mysteries of faith as they lay in the ontological plane essentially inaccessible to human reason. The approach of the Byzantian theologians in the person of John of Damascus was another one. Not denying the fundamental apophatism, underlying the eastern Christian theology, they, nevertheless, considered not only possible, but also necessary to coordinate the christological formulas with requirements of formal logic, reproaching Armenians in logic discrepancy of their belief. For Armenians the Byzantian approach to Christology was simply an incorrect use of laws of formal logic in area to which they are inapplicable. It is possible to tell, that ideological contradictions between monophysites and diophysites, existing down to this day, are founded not on dogmatic distinctions, but on different understanding of the nature and the method of theological knowledge, caused by cultural and psychological differences between peoples.