

ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ ԱՐԹՈՒՐ

ՄԻԱԲՆԱԿ ՈՒ ԵՐԿԱԲՆԱԿ ՔՐԻՍՏՈՍԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԵՐԻ ՈՐՈՇ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Քանայի քառեր՝ Քրիստոս, Աստված, քաղկեդոնական, Եկեղեցի, Ավետարան, Ապողինար, Նեստոր, Սուրբ Երրորդություն, միաբնակ, երկաբնակ:

Քրիստոնեական հավատի հիմքում ընկած է փրկության գաղափարը, որը հասանելի է լոկ Քրիստոսի հետ միանալու միջոցով: Դրա նախապայմանն Աստծո Որդու մարդեղությունն էր, որը մարդկային բնությանը հաղորդեց անմահություն և անապականություն, ու հետևաբար՝ փրկությունը պիտի դիտվի որպես աստվածային շնորհ, քանի որ այն անհասանելի է լոկ մարդկային բարոյական ու հոգևոր ջանքերի շնորհիվ: Աստծո Որդին մարդացավ, որպեսզի մարդիկ հնարավորություն ստանան որդեգրվելու Աստծո կողմից, առանց ինչի փրկությունը պարզապես անհնարին է: Քրիստոսով փրկությունը, լինելով հավատի խորհուրդ, միաժամանակ դիտվում էր որպես մի բան, որը չպիտի գաղտնիք լիներ հավատացյալների համար: Ընդհակառակը, այն պիտի հայտնի դառնար բոլորի համար ուղղափառ վարդապետության միջոցով, ուստի կենսական կարևորություն է ստանում ուղիղ դավանանքը, որը պիտի պաշտպանվի զանազան հերետիկոսներից: Հենց այս հանգամանքով է պատճառաբանված այն հսկայական կարևորությունը, որ ձեռք է բերել քրիստոսաբանությունը Եկեղեցու համար: Քրիստոսաբանական վեճերն ամենևին էլ սքոլաստիկական բնույթ չունեին: Եթե քրիստոնեական վարդապետությունը հիմնված է Ավետարանում պարունակվող Քրիստոսի խոս-

քերի վրա, ապա նրանց հեղինակությունը լիովին կախված էր այն բանից, թե ով էր Հիսուսը՝ Աստծո միաձին Որդի՞ն, թե՞ սովորական մի մարդ, որքան էլ առաքինի և իմաստուն նա լիներ:

Քրիստոսի անձի մեջ աստվածային և մարդկային բնությունների փոխհարաբերության հիմնախնդիրը սկսեց հետաքրքրել Եկեղեցուն դեռ IV դարում՝ արիոսականության դեմ պայքարի ամենաթեժ փուլում: Անշուշտ քրիստոսաբանությունը հետաքրքրում էր Եկեղեցու հայրերին նաև դրանից առաջ, մասնավորապես գնոստիկների դեմ պայքարի ժամանակ, որոնք ժխտում էին Քրիստոսի մարմնի իրական լինելը, ինչի պատճառով Սրբ. Իրենեոս Լուզդոնացին ստիպված էր ապացուցել, որ Աստծո Որդին իսկական մարդկային մարմին ուներ: Սակայն 2-րդ դարում դրանից այն կողմ գործը չգնաց, ու պարզ չէր, թե ինչպիսին էր Փրկչի մարդկային մարմնի ու Նրա աստվածային բնության փոխհարաբերությունը:

Եկեղեցու քրիստոսաբանության հետագա զարգացման համար հզոր խթան հանդիսացավ Ապոլինար Լաոդիկեցու հերձվածի ի հայտ գալը: Նա նիկիական ուղղափառության համոզված կողմնակից էր, Որոգիներսի և հեթանոսական նորալատոնականության հակառակորդ:

Ապոլինարը, լինելով Սրբ. Աթանաս Ալեքսանդրացու հետևորդ, համոզված էր, որ Հորը համագո Բանի կատարյալ մարդկային բնության հետ միավորումն անխուսափելիորեն տանում է դեպի 2 Աստծո Որդիների գոյության մասին պատկերացում, որոնցից առաջինը Որդի է ըստ բնության, իսկ երկրորդն՝ ըստ որդեգրման: Կատարյալ Աստվածն ու կատարյալ մարդը երբեք չեն կարող կազմել մի էակ, իսկ դա իմաստազրկում է քրիստոնեության հիմքը կազմող Աստծո մարդեղության գաղափարը:

Ապողինարը, հելլենական մտածելակերպի տիպիկ կրող լինելով, չէր կարող բավարարվել Սրբ. Աթանասի կարծիքով, որ Հորը համագո Բանի աստվածային բնության կատարյալ մարդկային բնության հետ միավորվելիս Քրիստոսի անձի միեղինությունը չի խախտվում: Այս դրույթի մեջ առկա տրամաբանական հակասությունը Սրբ. Աթանասին չէր մտահոգում, քանի որ դա հավատի խորհուրդ է: Ի տարբերություն նրա՝ Ապողինարը համոզված էր, որ քրիստոնեական դավանանքները չպիտի հակասեն տրամաբանության օրենքներին, ու մշակել է մի քրիստոսաբանական հայեցակարգ, որում առաջին հայացքից համաձայնեցված էին ինչպես տրամաբանության օրենքները, այնպես էլ քրիստոնեական փրկչաբանության սկզբունքները: Ապողինարը, լինելով Նիկիական հանգանակի կողմնակից, ճանաչում էր Քրիստոսի աստվածային բնությունը, սակայն նա չէր ընդունում Նրա մարդկային բնության կատարելությունը, քանի որ նրա կարծիքով երկու կատարյալ բնությունների՝ մի անձնավորության մեջ միավորումն անհնարին է: Նրա կարծիքով Բանն ի Քրիստոս միավորվել է ոչ թե լիարժեք, այլ թերի ու պակասավոր մարդկային բնության հետ:

Քրիստոս ուներ ֆիզիկական մարմին և այն շնչավորող հոգի, սակայն Նա չուներ ինքնագիտակցող բանական սկզբունք, որ հունարեն կոչվում է nous-միտք, որի տեղը զբաղեցրել է աստվածային Բանը: Առաջին հայացքից Ապողինարի հայեցակարգն ուներ մի շարք էական առավելություններ: Այն հնարավորություն էր ընձեռում 1 - խուսափելու այն տեսակետից, որ գոյություն ունեն 2 Աստծո Որդիներ՝ մեկն Աստված, իսկ մյուսը մարդ, 2 - չհամարելու, որ Հիսուսը սովորական մարդ էր, որի վրա Հորդանան գետում մկրտվելու ժամանակ իջավ Սրբ Հոգին, 3 - խուսափելու Բանի՝ մարմին դառնալու բառացի ընկալումից: Ապողինարը

համոզված էր, որ նրա հայեցակարգը չի հակասում Սրբ Գրքին, քանզի վերջինիս մեջ ասված է «Բան մարմին եղև», իսկ nous-ը անտիկ փիլիսոփայական ավանդության համատեքստում մարմին հասկացության մեջ չի մտնում: Անշուշտ, դա սխալ տեսակետ է, քանի որ sarx եզրույթը, որ օգտագործված է Հովհաննեսի ավետարանի նախաբանում, պարզապես եբրայերեն basar եզրույթի հունարեն թարգմանությունն էր, որը, ի տարբերություն իր հունարեն համարժեքի, նշանակում է ոչ թե մարդու զուտ ֆիզիկական բնություն, այլ մարդկային անձնավորություն՝ որպես հոգու և մարմնի անբաժանելի միություն:

Ապողինարի քրիստոսաբանության էությունն այն էր, որ Բանի մարմնացումն ամենևին էլ նրա մարդեղության հոմանիշը չէ, ու Քրիստոսի մարդկային բնությունը էապես տարբերվում է սովորական մարդկային բնությունից: Ինչպես իրավացիորեն նշում է հ. Գ. Ֆլորովսկին. «Եթե բանն ընդուներ մարդկային միտքը, որն ազատության և ինքնորոշման սկզբունքն է, ապա իսկական միավորում չէր ստացվի, կստացվեին երկու կենտրոններ և երկու սկզբունքներ: Եվ անհասանելի կմնար քափչ մարմնացման նպատակը՝ կմեռներ ոչ թե Աստված որպես մարդ, այլ մի ոմն մարդ: Բացի դրանից, մարդկային միտքը նրա ազատության և ինքնաշարժության պահպանման դեպքում չէր կարողանա հաղթել հոգում մեղքի թթխմորը: Դա հնարավոր է միայն աստվածային մտքի համար: Այդ պատճառով Ապողինարը բացասում էր մարմնացած Բանի մեջ մարդկային էակի լիությունը կամ եռամիասնությունը, որ «միտքը» միավորության մեջ ընդունված չէր, ու նրա տեղն է զբաղեցրել ինքը՝ Բանը, որ միավորվել է շնչավոր մարմնի հետ: Տեղի է ունեցել մարմնացում, բայց ոչ մարդեղություն»¹:

¹ **Флоровский Г.В.** Восточные отцы IV века. Париж, 1931, стр. 13.

Ապողինարի հայեցակարգը լիովին համապատասխանում էր անտիկ փիլիսոփայական մտածողության սկզբունքներին, սակայն հակասում էր Հայտնությանը և Եկեղեցական ավանդությանը, որոնց համաձայն՝ Քրիստոս նման էր մարդկանց ամեն ինչով, բացի մեղքից, և դրա հետևանքով նրա ուսմունքը մերժվել է Եկեղեցու կողմից, իսկ ինքը՝ Ապողինարը, նզովվեց 2-րդ Տիեզերական ժողովի ժամանակ: Եկեղեցին չէր կարող ընդունել այդ ուսմունքը, քանի որ ապողինարականության մեջ թաքնված էր երևութականության՝ դոկետիզմի վտանգը, իսկ դա իր հերթին թերի էր դարձնում Քրիստոսի փրկագործությունը: Որպեսզի այն լինի կատարյալ, Բանը պիտի ընդունած լիներ մարդկային բնությունն ամբողջությամբ, ու նրա մարդկությունը անթերի պիտի լիներ և՛ հոգեպես, և՛ մարմնապես, ու միակ բանը, որով նա տարբերվում է մնացած մարդկանցից, մեղքի բացակայությունն է: Քրիստոսի կյանքում կային բազմաթիվ իրադարձություններ, որոնցից պարզ երևում էր, որ նա ուներ մարդկային միտք: Բավական է հիշել Գեթսեմանիի այգում Նրա անցկացրած գիշերը, երբ Նա տրտմում էր և աղոթում: Եթե փորձենք մի նախադասությամբ արտահայտել ապողինարականության՝ Եկեղեցու կողմից մերժվելու պատճառը, ապա կարող ենք ասել, որ Ապողինարի համար Քրիստոս իսկական մարդ չէր, ինչը բացահայտ հակասում է Ավետարանին, որում Աստծո Որդին պատկերված է որպես կատարյալ մարդ:

Սակայն ապողինարականության դատապարտումը չէր նշանակում, որ նրա կողմից բարձրացված աստվածաբանական հիմնախնդիրը կարևոր չէր Եկեղեցու համար: Ընդհակառակը, այն մի քանի դարերի ընթացքում գտնվում էր քրիստոնյա աստվածաբանների ուշադրության կենտրոնում: Ապողինար Լաոդիկեցու քրիստոսաբանական հայե-

ցակարգը խստագույն քննադատության էր ենթարկվել անտիոքայան դպրոցի ներկայացուցիչների կողմից, թեև նա հենց այս դպրոցին էր պատկանում: Եթե նա վստահ էր, որ մարմնացած Բանի բնությունը միեղեն է, ապա անտիոքացիները դրանից եզրակացնում էին, որ Քրիստոս ուներ երկու՝ աստվածային և մարդկային բնություններ: Այս հայեցակարգը մշակել էին Դիոդորոս Տարսոնացին և Թեոդորոս Մոպսուեստացին: Նրանք երկուսն էլ նիկիական ուղղափառության անվերապահ կողմնակիցներ էին ու չէին կասկածում, որ Բանի բնությունն անեղ է, սակայն միաժամանակ համոզված էին, որ Քրիստոս Բանի աստվածային ինքնագիտակցության հետ մեկտեղ ուներ նաև մարդկային ինքնագիտակցություն, ինչն ամբողջապես անընդունելի էր դարձնում նրանց համար Ապոլինարի ուսմունքը: Նրանց կարծիքով Բանն ի Քրիստոս միավորվել է լիարժեք մարդկային անձնավորության հետ, սակայն այս միավորումը գոյաբանական չէր: Բան-Աստված բնակվում էր մարդ Հիսուսի մեջ որպես իր տաճարում, և երկու բնությունները լիովին պահպանում էին իրենց որակական առանձնահատկությունները՝ չխառնվելով ու չմիաձուլվելով: Անտիոքացիների կարծիքով Քրիստոսի մեջ որևէ առանձնավորական միեղինության մասին խոսք լինել չի կարող, Բանի և Հիսուսի միեղինությունը զուտ բարոյական բնույթ ուներ, և լոկ նրա մարդկային կյանքի ընթացքում այնքան բարձր մակարդակի է հասել, որ հնարավոր դարձավ Քրիստոսի անձը դիտարկել որպես մի ամբողջություն, որ արժանի է կրոնական պաշտամունքի: Բանն անտիոքացիների համար ոչ թե մարդացավ, այլ միայն մարմնացավ, իսկ դա նույն բանը չէ: Անտիոքյան քրիստոսաբանության շրջանակներում խոսք լինել չի կարող Քրիստոսի մարդկային բնության աստվածացման մասին, ինչը սկզբունքային նշանակություն ունի ուղղափառության

մեջ, քանի որ եթե չկա աստվածային ու մարդկային բնությունների էական փոխներթափանցում, ապա նրանցից յուրաքանչյուրը որևէ փոփոխություն չի կրում: Նրանց փրկչաբանությունը չէր ենթադրում մարդկային բնության արմատական փոխակերպություն մեղքից առաջացած ապականության վերացման միջոցով, այլ միայն պահանջում էր մարդկային անձնավորության բարոյական կատարելագործում ճիշտ այնպես, ինչպես դա արել է Հիսուս նրա մեջ բնակվող Բանի ազդեցության ներքո: Ինչպես իրավացիորեն գրում է Գ.Ֆլորովսկին անտիոքյան քրիստոսաբանության հետևորդ Նեստորի մասին. «Փրկությունը Նեստորի համար սպառվում էր մարդկության Աստծո հետ բարոյական, կամային, այլ ոչ թե գոյաբանական միավորումով»²:

Բոլորովին այլ բնույթ ունեւր քրիստոսաբանությունը ալեքսանդրյան դպրոցի ներկայացուցիչների մոտ: Եթե անտիոքացիների ուշադրության կենտրոնում էր գտնվում Քրիստոսի կերպարը, ինչպես որ այն պատկերված է սինոպտիկ ավետարաններում, այսինքն՝ ընդգծված մարդկային հատկություններով, ապա ալեքսանդրացիները և առաջին հերթին Սրբ Կյուրեղ Ալեքսանդրացին իրենց քրիստոսաբանությունը հիմնում էին գլխավորապես Հովհաննոս ավետարանի վրա, որի կենտրոնում գտնվում է մարմին դարձած Բանը: Դա պատահականություն չէր, քանի որ Սրբ Կյուրեղը խորապես համոզված էր, որ միայն Աստված կարող է լինել փրկության գործընթացի սուբյեկտը: Ոչ մի մարդ, նույնիսկ Հիսուս Նազովրեցու նման կատարյալ սուրբ ի զորու չէր կործանելու մեղքի և մահվան իշխանությունը: Բանն իրոք մարմին եղավ և մարդկային բնությունը դարձրեց նաև իրենը: Սրբ Կյուրեղի քրիստոսաբանությունն ուներ, նախ և առաջ, փրկչաբանական նշանակություն: Սրբ

² **Флоровский Г.В.** Византийские отцы V-VIII вв. Минск, 2006, стр. 16.

Կյուրեղի համար սկզբունքային նշանակություն ունեւ մարմնացյալ Բանի միեղինությունը, այսինքն՝ հենց Բանն է ծնվել Սրբ Կույսից, ու հենց Նա է մահացել խաչի վրա: Բան-Աստված ոչ միայն բնակվում էր մարդ Հիսուսի մեջ, ինչպես դա կարծում էին անտիոքացիները, այլ դարձավ մարդ: Հենց այստեղից է բխում Սրբ Կյուրեղի այն համոզմունքը, որ Քրիստոսի մեջ Աստծո և մարդու միջև գոյություն ունի ոչ միայն բարոյական, այլև գոյաբանական միություն, ինչի հետևանքով խաչի վրա մարդկության մեղքերի քավության համար մահացավ ոչ թե մի սուրբ մարդ, որի մեջ բնակվում էր Բանը, այլ հենց ինքը՝ Բան-Աստված: Այդ պատճառով և Սրբ Կույսը հորջորջվում է Աստվածածին, քանի որ նա ոչ թե մարդու, այլ մարդացած Բանի մայրն էր:

Ալեքսանդրյան տեսակետից Բանն ընդունել է ամբողջ մարդկային բնությունը, սակայն դրանից նրա աստվածային բնությունը որևէ փոփոխություն չի կրել: Ի տարբերություն անտիոքացիների, ալեքսանդրացիները Քրիստոսի մարդկային բնությունը երբեք չէին նմանեցնում տաճարի, որում բնակվում էր Բանը, և նրանց համար մարմնացումից հետո Քրիստոսի աստվածային և մարդկային բնությունների միջև գոյություն ունի գոյաբանական միեղինություն: Հենց այստեղից է բխում Սրբ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու «Մի բնութիւն Աստուծոյ Բանին մարմնացելոյ» հայտնի քրիստոսաբանական բանաձևը, որի շուրջ Քաղկեդոնի ժողովից հետո բուռն աստվածաբանական վեճեր էին ծավալվել: Ժամանակակից ռուսական աստվածաբանական գրականության մեջ կարծիք է հայտնվել, որ այս բանաձևը Սրբ Կյուրեղի կողմից թյուրիմացաբար է մտցվել աստվածաբանական գրականության մեջ, քանի որ նա իբր թե չգիտեր, որ այն պատկանում է հերետիկոս ապոդինարականներին: Ահա թե ինչ է դրա մասին գրում հայտնի ռուս աստվածաբան Լուրյեն. «Սրբ

Կյուրեղը համարում էր, որ փոխ է առել այս դրույթը Սրբ Աթանաս Ալեքսանդրացուց: Իրականում նա գտել է այն ապողինարականների ինչ-որ կեղծ բնագրերի մեջ, որ նրանք հրապարակել էին Սրբ Աթանասի անվան տակ 4-րդ դարի երկրորդ կեսին, իսկ դրա ճշմարիտ աղբյուրը նույնացվում է որպես Ապողինարի Առ Հովհաննոս երկը:

Ապողինարականները կազմել են նման կեղծ արձանագրությունների մի մեծ մատենաշար, որոնք հրապարակել են 3-րդ դարի ու 4-րդ դարի սկզբի մեծ հայրերի անունների տակ, այս երկերից շատերը նոր կյանք կստանան նոր մեկնությամբ հանդերձ միաբնակ ավանդություններում:

Ապողինարի համար “μία φύσις” բանաձևի իմաստն այն էր, որ, ըստ նրա պատկերացումների, Բանի կողմից ընդունված էր միայն մարմինը կենդանական հոգով հանդերձ, սակայն առանց ոգու, իմա՝ բանական հոգու: Իհարկե, Սրբ Կյուրեղը նկատի չունեի որևէ նման բան, սակայն լուրջ մի նման բանաձևով անտիոքացիներին լուրջ առիթներ էր տալիս նրան ապողինարականության մեջ կասկածելու համար»³: Եթե նույնիսկ Սրբ Կյուրեղը այս բանաձևը փոխ է առել ոչ թե ս.Աթանասից, այլ ապողինարականներից, ապա դա բնավ չի նվազեցնում նրա աստվածաբանական արժեքը: Այդ արժեքն այն է, որ Սրբ Կյուրեղը վճռականապես խզում է կապը անտիոքյան դպրոցի համար բնորոշ քրիստոնեական դավանաբանության ռացիոնալացման միտումի հետ, որի վառ դրսևորումն էր նեստորականությունը, և հաստատում է քրիստոսաբանական դավանանքի վերբանական ընկալումը, որին կարելի է հասու լինել միայն հավատի միջոցով: Նախ և առաջ Սրբ Կյուրեղն այս բանաձևի միջոցով շեշտը դնում էր ոչ միայն Քրիստոսի մեջ Աստծո և մարդու

³ **Лурье В.М.** История византийской философии. Санкт-Петербург, 2006, стр. 111.

բարոյական միության, այլև նրանց բնական, կարելի է ասել՝ ֆիզիկական միության վրա, ինչի շնորհիվ հնարավոր դարձան մարդկության փրկությունն ու աստվածացումը: Ու կարևորն այստեղ այն է, որ աստվածային ու մարդկային բնությունները չխառնվեցին միմյանց հետ, այլ պահպանել են իրենց տարբերակիչ առանձնահատկությունները: Դրա մասին շատ արտահայտիչ է գրում հենց ինքը՝ ս.Կյուրեղը Նեստորականներին ուղղված իր նզովքների մեջ. «Ոչ Բան-Աստված փոխակերպություն կրեց, դառնալով մարմին, ոչ էլ մարդը, դադրելով լինել այն, ինչ էր, փոխակերպվեց աստվածային բնության: Այսպիսով, մենք երկրպագում ենք Տեր Քրիստոսին, ճանաչելով նրա մեջ բնությունների տարբերությունները»⁴:

Ըստ Սրբ Կյուրեղի՝ Քրիստոսի մարդկային բնության կրած տառապանքը կրում էր նաև Բանը, իսկ Սրբ Կոյսն Աստվածածին էր: Հենց այս վերջին դրույթը աստվածաբանական վեճի պատճառ դարձավ, որի հետևանքով գումարվեց 3-րդ Տիեզերական ժողովը Եփեսոսում, որում դատապարտվեց անտիոքյան դպրոցի քրիստոսաբանությունը: Այս վեճի անմիջական առիթը դարձավ Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոս Նեստորի գործունեությունը, ով իր քարոզներում հրաժարվում էր Սրբ Կոյսին Աստվածածին հորջորջել՝ համարելով, որ նրան կարելի է միայն Քրիստոսածին անվանել:

Նեստորն օժտված անձնավորություն էր, փայլում էր պերճախոսությամբ և առաքինությամբ, ու շատերի կողմից համարվում էր երկրորդ Ոսկեբերան: Նա անողորք հալածում էր հերձվածողներին, սակայն ինքը շուտով դարձավ հերձվածող, ու նզովվեց: Բանն այն է, որ Սրբ Կոյսի՝ որպես

⁴ Антология восточно-христианской богословской мысли. Москва-Санкт-Петербург. 2009, т. 1, стр. 576.

Աստվածածնի պաշտամունքն արդեն արմատացած էր Եկեղեցու մեջ և արժանացել է Եկեղեցու մի շարք Հայրերի հավանությանը, որոնց թվում էին Սրբ Աթանաս Ալեքսանդրացին ու Սրբ Բարսեղ Կեսարացին: Այս եզրույթը կարևոր աստվածաբանական նշանակություն ուներ, քանի որ ցույց էր տալիս Քրիստոսի աստվածային և մարդկային բնությունների անքակտելի կապը ու Բանի ճշմարիտ մարդեղությունը: Սրբ Կույսը պիտի Աստվածածին անվանվի, քանի որ Քրիստոս որպես Անձ Բան-Աստված էր, Սրբ Երրորդության երկրորդ Դեմքը: Սակայն այս տեսակետն անընդունելի էր անտիոքյան դպրոցի համար, որի կողմնակիցն էր Նեստորը: Նա, հետևելով Թեոդորոս Մոպսուեստացուն, համարում էր, որ Սրբ Կույսին կարելի է միայն Քրիստոսածին անվանել, քանզի Որդին ծնված է Հորից հավիտենականության մեջ, ու նրա ժամանակի մեջ ծնվելու մասին խոսք լինել չի կարող: Ուստի Թեոդորոսը համարում էր, որ Մարիամը ծնել է ոչ թե Աստծուն, այլ այն տաճարը, որում բնակվեց Աստված:

Նեստորը, առաջարկելով Սրբ Կույսին Քրիստոսածին անվանել, հիմնավորում էր դա այն իրավիճակով, որ ստեղծվել է Կոստանդնուպոլսում, որտեղ հավատացյալների մի մասը Նրան անվանում էր Աստվածածին, իսկ մյուսը՝ մարդածին: Քրիստոսածին անվանումը նրան թվում էր ընդունելի փոխզիջում, քանի որ Քրիստոս ուներ և՛ աստվածային, և՛ մարդկային բնություն: Այս տեսակետն առաջին հայացքից ճիշտ է թվում, բայց այդ տպավորությունը ցրվում է, եթե հաշվի է առնվում, թե ինչպես է Նեստորը հասկացել աստվածության ու մարդկության փոխհարաբերությունը Քրիստոսի անձի մեջ: Հետևելով Թեոդորոս Մոպսուեստացուն՝ նա համարում էր, որ Բանն ուներ Հայր, սակայն չունեիր Մայր, իսկ Մարիամը ծնել է մի մարդու, ով դարձել է տա-

ճար, որում բնակվեց Բանը: Հիսուսն Աստված չէր, բայց նրա մեջ էր բնակվում աստվածային Բանը, ինչի շնորհիվ Նա նույնպես Աստված է համարվում:

Նեստորին ընդդիմացավ Սրբ Կյուրեղ Ալեքսանդրացին, ում նախաձեռնությամբ 431 թ. Եփեսոսում գումարվեց Տիեզերական ժողով: Նեստորը նզովվեց, ու դրանով մեկընդմիջտ մերժվեց նրա քրիստոսաբանությունը, որի համաձայն Աստծո Որդու մեջ կար երկու անձ՝ աստվածային ու մարդկային, որոնք միմյանց հետ լոկ արտաքին հարաբերության մեջ էին գտնվում: Հաղթեց Սրբ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանությունը, ըստ որի՝ աստվածայինն ու մարդկայինն ի Քրիստոս միեղեն են և անբաժանելի: Նրա խոսքերով. «Ով Էմմանուէլին չի դավանում ճշմարիտ Աստված, ու հետևաբար Սրբ կույսին՝ Աստվածածին, քանզի նա մարմնով ծնեց Բանը, ծնված Հայր-Աստծուց ու մարմին դարձած՝ նզովյալ լինի»⁵: Սրբ Կյուրեղի մահվանից հետո 444 թ. Ալեքսանդրիայի պատրիարքի աթոռն անցավ Դիոսկորոսին, որը տրամաբանական ավարտին հասցրեց իր նախորդի քաղաքականությունը, ով ձգտում էր հաստատել Ալեքսանդրիայի աթոռի գերակայությունը Կոստանդնուպոլսի աթոռի նկատմամբ և իր ազդեցությանը ենթարկել պետական իշխանությունը ի դեմս կայսերական արքունիքի:

449 թ. Եփեսոսում գումարվեց ևս մի եկեղեցական ժողով, որը ղեկավարում էր Դիոսկորոսը: Ժողովի գումարման առիթը դրանից մի տարի առաջ կայացած մեկ այլ ժողովն էր, որ գումարվել էր Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Փլաբիանոսի կողմից: Այդ ժողովը դատապարտել էր եգիպտացի վարդապետ Եվտիքեսի ուսմունքը, որը, վկայակոչելով Սրբ Կյուրեղի վարդապետությունը, խոսում էր Քրիստոսի մի բնության մասին, ինչը նրա կարծիքով նշանակում

⁵ Նույն տեղում, էջ 562:

էր, որ մարմնացումից հետո Քրիստոսի աստվածային ու մարդկային բնությունները խառնվել են իրար հետ, ինչի հետևանքով մարդկությունը կլանվել է աստվածության կողմից: Դիոսկորոսի կողմնակիցները վերականգնեցին Եվտիքեսի իրավունքները և ընդունեցին նրա քրիստոսաբանական տեսությունը: Դա ընդունելի չէր ինչպես Հռոմի պապ Լևոն Ա-ի, այնպես էլ Մարկիանոս կայսրի համար, և 2 տարի անց Քաղկեդոնում գումարվեց նոր տիեզերական ժողով, որն ընդունեց մի նոր քրիստոսաբանական դավանանք: Քաղկեդոնի ժողովի պատմական նշանակությունը հնարավոր չէ հասկանալ առանց 5-րդ դարի կեսերին Բյուզանդիայում ստեղծված քաղաքական իրավիճակի ճիշտ ըմբռնման:

450 թ. մահանում է Թեոդոսիոս Բ կայսրը, և գահ է բարձրանում Մարկիանոսը իր կնոջ՝ կայսրուհի Պուլքերիայի հետ միասին, որոնց կրոնական նախասիրություններն իր նախորդի նախասիրությունների կատարյալ հակապատկերն էին: Եթե Թեոդոսիոսը բացահայտ հակում ուներ դեպի միաբնակությունը, ինչն արտահայտվեց Եվտիքեսի նկատմամբ նրա ցուցաբերած հովանավորությամբ, ապա Մարկիանոսը սկզբից ի վեր զբաղեցրեց միաբնակների նկատմամբ մերժողական դիրքորոշում: Դա կապված էր ոչ միայն նրա կրոնական նախասիրությունների հետ, այլև պայմանավորված էր քաղաքական անհրաժեշտությամբ: Կայսրը շատ էր մտահոգված եկեղեցական տարաձայնություններով, քանի որ դա, հաշվի առնելով եկեղեցու ազդեցությունը կայսրության մեջ, կարող էր բացասաբար անդրադառնալ պետության կայունության և ամբողջականության վրա: Ուստի նա ցանկանում էր ընդհանուր հայտարարի բերել տարբեր եկեղեցական ուղղությունները և այս գործում ապավինում էր Հռոմի պապի աջակցությանը, որը

խիստ թշնամաբար էր տրամադրված միաբնակության հանդեպ: Դրա արդյունքը եղավ այն, որ ժողովի որոշումները մեծապես իրենց վրա են կրել պապականության դավանաբանական պատկերացումների և քաղաքական շահերի դրոշմը, ինչը նորություն էր եկեղեցու պատմության մեջ: Ամբողջ ժողովն անցավ Հռոմի Լևոն Ա պապի գերակայության ներքո: Ուստի ամենևին էլ զարմանալի չէ, որ Քաղկեդոնի ժողովի որոշումներն իրենց վրա էին կրում Հռոմի դավանաբանական և քաղաքական ազդեցության հզոր դրոշմը, առավել ևս, որ Լևոն Ա պապին անսքող սատարում էր գերագույն պետական իշխանությունը հանձին Մարկիանոս կայսրի:

Ժողովն ընդունեց հայտնի դավանական սահմանումը, որը դարձավ երկաթնակ քրիստոսաբանության հիմքը: Դրա կարևորության պատճառով մեջբերենք այն ամբողջությամբ. «Արդ, հետևելով սուրբ հայրերին, բոլորս միաձայն ուսուցանում ենք դավանել միևնույն Որդուն, Տեր մեր Հիսուս Քրիստոսին, ճշմարիտ Աստծուն, ճշմարիտ մարդուն, միևնույն, բանական հոգուց և մարմնից, համագո Հորը ըստ Աստվածության, և համագո մեզ ըստ մարդկության, ամեն ինչով մեզ նման, բացի մեղքից, ծնված ամեն ինչից առաջ Հորից, իսկ վերջին օրերին մեր և մեր փրկության համար ծնված Կույս Աստվածածին Մարիամից ըստ մարդկության, միևնույն Քրիստոսն, Աստծո Որդուն, միաձնին, երկու բնությունների մեջ, անշփոթ, անփոփոխ, անբաժանելի, անզատելի ճանաչվող, այնպես որ միավորումից բնավ չի խախտվում երկու բնությունների տարբերությունը, բայց առավել ևս պահպանվում է յուրաքանչյուր բնության հատկությունը, և միավորվում է ի մի Դեմք, մի Առանձնավորություն, ոչ թե երկու դեմքերի հատվող կամ բաժանվող, այլ միևնույն Որդուն,

միաձնին, Բան Աստծուն, Տեր Հիսուս Քրիստոսին»⁶:

Այս սահմանումի մեջ ուշագրավ է, նախ և առաջ, նրա փոխգիշողական բնույթը: Մի կողմից, ի հակակշիռ նեստորականների, հաստատվում է Քրիստոսի անձի միությունը, իսկ մյուս կողմից, ի հակակշիռ Եվտիքեսի, որի կարծիքով մարդկությունը ի Քրիստոս կլանված էր Նրա Աստվածության կողմից, հաստատվում են Քրիստոսի մարդկային բնության լիարժեքությունն ու կատարելությունը: Առաջին հայացքից այս դավանական սահմանումը ընդունելի պիտի լիներ հակամարտող եկեղեցական կուսակցությունների համար, սակայն իրականում դա տեղի չունեցավ: Փաստորեն ամբողջ քրիստոնյա Արևելքը, Հայաստանը ներառյալ, մերժեց այն: Բյուզանդական ավանդությանը պատկանող եկեղեցու պատմության մասնագետները հակված են այս մերժումը բացատրել կամ քաղաքական գործոններով, կամ սովորական թերըմբռնմամբ: Ահա թե ինչ է գրում այդ մասին Ա.Վ. Կարտաշևը. «Հայ աստվածաբանները, հեռանալով հույներից, դադարել են հասկանալ հունարեն լեզուն, և տարբերակել «ֆիսիս», «ուսիա», «իպոստասիս» եզրույթների նրբությունները: Հայերենի պարզունակության պատճառով այս եզրույթները թարգմանվում էին հայերեն մի բառով՝ ինությին: Այսպիսով, Քաղկեդոնի **երկու բնությունները** հասկացվել են որպես **երկու դեմքեր**: Միաժամանակ Քաղկեդոնի հակառակորդ միաբնականների ամբողջ քարոզչությունը հասկանալի էր հայերի համար և նրանց մեջ համակրանք էր առաջացնում: Իսկ բյուզանդական կայսրերի անհետևողական քարոզչությունը, նրանց՝ Քաղկեդոնն ուրացող եկեղեցական ամբոխավարությունը Հենոտիկոններով և դրանք ստորագրող հիերարխներով հանդերձ միայն համոզում էին հայերին, որ նրանք իրավացի են, ձեռնպահ մնա-

⁶ Лосский В.Н. Боговидение. Москва, 2006, стр. 528.

լով Քաղկեդոնն ընդունելուց, քանզի և բյուզանդական եկեղեցին ճշմարտությունը որոնում է Քաղկեդոնից ձերբազատվելու ճանապարհների վրա: Այն ժամանակ 491 թ. հայկական ժողովը Վաղարշապատ մայրաքաղաքում ընդունեց Ձենոնի Հենոտիկոնը և հավասարապես դատապարտեց Ա՛ Նեստորին, Ա՛ Եվտիքեսին, մերժելով նաև Քաղկեդոնի ժողովը, որն իբր թե սահմանեց երկու դեմք»⁷: Սա, իհարկե, կատարյալ անհեթեթություն է:

5-րդ դարի երկրորդ կեսին հունարենը Հայաստանում չիմանալու մասին խոսք լինել չի կարող, քանի որ հենց այս ժամանակաշրջանում Հայաստանում ծաղկում էր հունաբան դպրոցը, որի ներկայացուցիչները կատարելապես տիրապետում էին Հոմերոսի լեզվին: Էլ ավելի անհեթեթ է Ա.Վ. Կարտաշևի կարծիքը հայոց լեզվի պարզունակության մասին, քանի որ դասական գրաբարը կատարյալ քերականական կառուցվածք ու շատ հարուստ բառապաշար ունեցող լեզու էր, ինչը հնարավորություն էր ընձեռում ճշգրտորեն թարգմանելու ցանկացած հունարեն բնագիր: Հետևաբար՝ հայերի կողմից Քաղկեդոնը մերժելու պատճառը բոլորովին այլ էր: Հայոց եկեղեցին մերժել է այն ոչ թե Սասանյան Իրանի գերիշխանության հետ կապված քաղաքական կոնյունկտուրայի պատճառով, ու առավել ևս ոչ հունական աստվածաբանական տերմինաբանությունը չհասկանալու հետևանքով, այլ որովհետև քաղկեդոնական քրիստոսաբանությունը ակնհայտորեն թերի էր զուտ աստվածաբանական տեսակետից:

Դրանում համոզվելու համար բավական է վերլուծել Լևոն Ա պապի հայտնի Տոմարը, որը հիմք դարձավ քաղկե-

⁷ **Карташев А.В.** Вселенские соборы.

https://azbyka.ru/otechnik/Anton_Kartashev/vselenskie-sobory/5_16
(19.12.2018)

դոնական քրիստոսաբանության համար: «Այսպիսով, երկու բնությունների հատկությունների պահպանման ու նրանց ի մի Անձ միավորման ժամանակ վեհությունն ընդունեց նվաստացում, զորությունը՝ տկարություն, հավերժությունը՝ մահկանացություն: Մեր բնության պարտքը վճարելու համար անկիրք բնությունը միացել է կրքոտ բնության հետ, որպեսզի միևնույն «Միջնորդ՝ Աստուծոյ և մարդկանց միջև մարդը Հիսուս Քրիստոս կարող էր մեռնել մի բնությամբ ու չէր կարող մեռնել մյուսով, ինչպես որ դա և պահանջում էր մեր բժշկության հատկությունը: Ուստի ճշմարիտ Աստված ծնվեց ճշմարիտ մարդու իսկական ու կատարյալ բնության մեջ»⁸: Այս դրվագում ուշագրավ է, առաջին հերթին, Քրիստոսի անձի մասին Լևոն Ա պապի խիստ յուրօրինակ պատկերացումը: Այն նրա համար երկու բնությունների միավորման գործընթացի արգասիք է, իսկ քանի որ յուրաքանչյուր գործընթաց կատարվում է ժամանակի մեջ, ապա դրանով բացառվում է Որդի-Աստծո Առանձնավորության՝ որպես Սրբ Երրորդության Դեմքերից մեկի մշտնջենավոր էությունը: Հակասության մեջ մտնելով երրորդաբանական դավանանքի հետ, որի համաձայն Բանի անձը հավիտենական է, նա դիտարկում է այն որպես մարդեղության հետևանք, որպես երկու բնությունների միավորման արգասիք, առանձնավորությունն ածանցյալ դարձնելով բնությունից, ինչն անհամատեղելի է աստվածաշնչական անձնապաշտության հետ: Լևոն Ա պապը չէր նկատում, որ նրա հայեցակարգը հակասում է Սրբ Գրքին, որտեղ ասված է. «Եվ Բանը մարմին եղավ»: (Հովհ. Ա14) այսինքն՝ մարմնացավ Բան-Աստծո Առանձնավորությունը, մինչդեռ Լևոն Ա պապի մոտ մարմ-

⁸ Деяния вселенских соборов. Казань, 1908, т. 3, стр. 219; **Лев Великий**. Послание Флавиану, http://krotov.info/acts/05/2/leo_vel_flavianu.htm (19.12.2018)

նացել է ոչ թե Սրբ Երրորդության Առանձնավորություններից մեկը, այլ աստվածային բնությունը, որ ընդհանուր է բոլոր երեք Անձերի համար:

Քաղկեդոնական քրիստոսաբանությունը, որի գաղափարական աղբյուրը Լևոն Ա պապի Տոմարն էր, իր ծագումով զուտ արևմտյան երևույթ էր, ուստի զարմանալի չէ, որ այն մերժվել է Քրիստոնյա Արևելքում: Նրա ոգին հավասարապես խորթ է և՛ նեստորականների, և՛ միաբնականների համար: Առաջին հայացքից կարող է թվալ, որ Լևոն Ա պապը իմաստուն կերպով առաջարկել է փոխզիջումային դավանական բանաձև, որը հավասարապես հեռու էր Ալեքսանդրյան և Անտիոքյան դպրոցների ծայրահեղություններից, սակայն այս առաջին տպավորությունը խաբուսիկ է: Իրականում Տոմարի կեղծ փոխզիջումային քրիստոսաբանությունը շատ մոտ էր նեստորականությանը:

Ինչպես արդարացիորեն նշում է հայտնի ամերիկացի հայրաբան Յա. Պելիկանը. «Երբ նախագոյության, կենդանի և համբարձման քրիստոսաբանությունը դիմում էր սուր վեճին երկու բնությունների փոխհարաբերությունների կապակցությամբ, նա որոշակի նմանություն էր ի հայտ բերում այս միության առանձնավորության աստվածաբանության հետ: Այն էլ ավելի մեծ նմանություն ուներ բնակվող Բանի աստվածաբանության հետ, դա մասամբ բացատրվում է նրանով, որ Լևոնը միջամտեց կոնֆլիկտին՝ նպատակ ունենալով դատապարտել այն, ինչ նա հասկանում էր որպես եվտիքյան ծայրահեղություն առանձնավորական միության մասին վարդապետության մեջ: Իրական վարդապետական կապը առանձնավորական միության, բնակվող Բանի և նախագոյության, կենդանի և համբարձման աստվածաբանությունների միջև, երևի, ավելի լավ կերևա, եթե մենք վերացարկվենք այս բանավեճից: Երրորդ և երկրորդ դիր-

քորոշումների իրար մոտ լինելն ակնհայտ է: Երկուսն էլ ձգտում էին պահպանել «երկու բնությունների և էությունների տարբերությունը» և անփոփոխ աստվածային բնությունը այն վայրիվերումներից, որ բնորոշ են մարդկային բնության համար: Ուստի յուրաքանչյուր «ձևը» իրեն բնորոշ գործողություններ է կատարում մյուսի հետ շփվելիս, այսինքն՝ Բանը կատարում է Իր համար բնորոշը, իսկ մարմինը կատարում է մարմնին բնորոշը»⁹: Այդ պատճառով հայերի կասկածները, որ քաղկեդոնական դավանանքը սքողված նեստորականություն է, բնավ անհիմն չէին: Քաղկեդոնականության և նեստորականության ամբողջ տարբերությունն այն է, որ Լևոն պապը և նրան հետևող քաղկեդոնականները ժխտում էին Քրիստոսի մեջ առանձին մարդկային առանձնավորության առկայությունը, ինչը չէին անում նեստորականները: Դրանով քաղկեդոնականները խուսափում էին Քրիստոսի անձի երկատումից, բայց դրա փոխարեն ընդունում էին, որ Քրիստոսն ուներ անանձ մարդկային բնություն, ինչը հակասում է ինչպես Սրբ Գրքին, այնպես էլ ողջամտությանը:

Իրավիճակի պարադոքսայնությունն այն է, որ քաղկեդոնականները, մեղադրելով միաբնականերին Քրիստոսի մարդկային բնության կատարելության ժխտման մեջ, իրականում նրանց վերագրում են իրենց սեփական մոլորությունները: Ահա թե ինչ է գրել այդ մասին նշանավոր ռուս աստվածաբան Գ. Ֆլորովսկին. «Քաղկեդոնի դավանանքի պարադոքսն այն է, որ միաժամանակ դավանվում է Քրիստոսի կատարելությունը «մարդկության մեջ», որ «համազո է մեզ ըստ մարդկության, ու նման է մեզ ամեն ինչում բացի մեղքից», և բացասվում է, որ Քրիստոս սովորական մարդ

⁹ **Пеликан Я.** Возникновение католической традиции. [100-600] Москва, 2007, стр. 246.

էր: Նա ոչ թե «ընդունեց մարդուն», այլ «մարդացավ»: Նրա մասին ասելի է ամենայն մարդկայինը, նրան կարելի է մարդու տեղ ընդունել, բայց Նա ոչ թե մարդ է, այլ Աստված»¹⁰:

Դժվար է ավելի մեծ հստակությամբ ցույց տալ քաղկեդոնական քրիստոսաբանության թերիությունը, քան դա արել է նրա համոզված ջատագով Գ. Ֆլորովսկին: Ինչ է նշանակում, թե Քրիստոսին կարելի էր ընդունել մարդու տեղ, բայց նա ոչ թե մարդ էր, այլ Աստված, եթե ոչ Քրիստոսի մարդկային բնության երևութական լինելը, այսինքն՝ փաստացի դոկետիզմ, որում քաղկեդոնականները սիրում են մեղադրել միաբնակներին: Քաղկեդոնի դավանանքը, սահմանելով երկու բնությունների գոյությունն ի Քրիստոս, ըստ էության զրկել է Քրիստոսի մարդկությունն առանձնավորությունից ու հետևաբար՝ իրական լինելուց: Այս հիմնախնդրի առկայությունը գիտակցվում էր բյուզանդացի աստվածաբանների կողմից, և փորձ է արվել՝ լուծելու այն քաղկեդոնական երկաբնակ քրիստոսաբանության շրջանակներում: Դա արվել է 6-րդ դարի աստվածաբան Ղևոնդեոս Բյուզանդացու կողմից, որն առաջարկել է այսպես կոչված «առանձնավորեցման» տեսությունը, որի համաձայն՝ Քրիստոսի մարդկային բնությունը զուրկ է սեփական առանձնավորությունից, իսկ Նրա առանձնավորությունն է Բանը:

Այս գաղափարի հստակ բանաձևումը կարելի է գտնել հայտնի ռուս աստվածաբան Ն. Մալինովսկու մոտ: «Աստվածության և մարդկության և իրենց համապատասխանող հատկությունների և գործունեությունների իրական տարբերությամբ հանդերձ, ի Քրիստոս Հիսուս կա մի Դեմք Բան Աստծո, միեղեն «Ես», որ եզակիորեն գիտակցում է Իրեն բնությունների երկակիության մեջ, և ղեկավարում է բոլոր

¹⁰ **Флоровский Г.В.** Византийские отцы V-VIII вв. Минск, 2006, стр. 30.

երևույթներն ու դրսևորումները մարդու կյանքում: Մարդկային բնությունը Բան Աստծո Առանձնավորությունից առանձին, ինքնուրույն առանձնավորություն չի ստացել, սակայն ստանալով Առանձնավորություն Աստվածային Առանձնավորության մեջ, ընդունվեց Բան Աստծո Առանձնավորության մեջ»¹¹: Նրա սույն տեսակետն, անշուշտ, գալիս է Հովհան Դամասկացուց, որը պնդում էր, որ Քրիստոսի մարդկային բնությունը չի ունեցել իրեն համապատասխանող առանձնավորություն: Դրանից տրամաբանորեն բխում է քաղկեդոնականների այն համոզմունքը, որ Քրիստոսն ընդունեց ոչ թե կոնկրետ մարդկային, այլ համամարդկային, բնություն, ինչը, իբր թե, Նրան հնարավորություն ընձեռեց փրկելու համայն մարդկությունը: Քաղկեդոնականները չեն գիտակցում, որ համամարդկային բնությունը, որը նրանք վերագրում են Քրիստոսին, ինքնին վերացական հասկացություն է ու չունի օբյեկտիվ գոյություն: Ուստի եթե չի ընդունվում մարդկային առանձնավորության առկայությունն ի Քրիստոս, ապա դրանով փաստորեն հարցականի տակ է դրվում նրա իսկական մարդ լինելը, քանզի պատմության մեջ գոյություն ունեցած բոլոր մարդիկ ունեին դա ու հենց դրա շնորհիվ իրական, այլ ոչ թե առասպելական անձինք էին:

Եթե ընդունում ենք, որ Քրիստոս ուներ բանական մարդկային հոգի, ապա պիտի ընդունենք, որ նա ուներ նաև մարդկային առանձնավորություն, ինչի մասին միանշանակ գրում էին հայ աստվածաբանները: Խոսքովիկ Թարգմանչի խոսքերով. «Ոչ բնութիւն անգոյ եւ անդէմ զմարդկայինս ընկալեալ Բանն Աստուծոյ, այլ յաւէտ թէ ի հասարակական մարդկային բնութենէս առանձնակի միացոյց Իւր մարմին

¹¹ **Малиновский Н.** Православное догматическое богословие. Т. 3, Санкт-Петербург, 2006, стр. 110.

անձամբ բանականաւ եւ նովին մարմնով յաղթեաց մեղաց, դժոխոց եւ ապականութեան»¹²: Քաղկեդոնական դավանաբանական դիրքորոշման մեջ ներքին պարադոքս կա: Նրանք մեղադրում են միաբնակներին, որ վերջիններս իբր թե ժխտում են կատարյալ մարդկության առկայությունն ի Քրիստոս, մինչդեռ իրականում դա բնորոշ է հենց իրենց: Ահա թե ինչ է գրում առանձնավորեցման մասին քաղկեդոնականության խոշորագույն տեսաբան Հովհան Դամասկացին. «Քանզի Աստված Բանի մարմինը չստացավ կեցություն իր առանձնահատուկ առանձնավորության մեջ և չդարձավ մի այլ առանձնավորություն Աստված Բանի առանձնավորության համեմատությամբ, բայց, նրա մեջ առանձնավորություն ստանալով, դարձավ, ավելի լավ ասած, ընդունված Աստված Բանի առանձնավորության մեջ, այլ ոչ թե իր առանձնահատուկ առանձնավորության մեջ ինքնուրույն գոյություն ունեցող: Ուստի և այն գոյություն չունի առանց առանձնավորության և չի ներմուծում Երրորդության մեջ մի այլ առանձնավորություն»¹³:

Առաջին հայացքից այստեղ որևէ հիմք չկա՝ Դամասկացուն ապողինարիզմի մեջ մեղադրելու համար: Նա չի նույնացնում Քրիստոսի մարմինը զուտ ֆիզիկական բնության հետ: Խոսելով Սրբ Կույսից Քրիստոսի ծննդի մասին՝ նա գրում է. «Այն ժամանակ հովանեց նրան, կարծես թե աստվածային սերմ, Որդին Աստծո, Բարձրյալ Աստծո առանձնավորական Իմաստությունն ու գորությունը, և նրա անարատ և մաքրագույն արյունից կազմեց իր համար մեր կազմի սաղմը՝ մարմինը, որ շնչավորված է մտածող և բանական հոգով, ոչ թե սերմով բեղմնավորման միջոցով, այլ

¹² **Խորհրդվիկ Թարգմանիչ**, Վաղարշապատ, 1899, էջ 25:

¹³ **Иоанн Дамаскин**. Точное изложение православной веры. Москва, 2003, стр. 99.

ստեղծագործաբար, Սրբ Հոգու միջոցով»¹⁴: Այս սահմանումը կարելի էր ուղղափառ համարել, եթե չլիներ մի «բայց»՝ Ապողինարի հերձվածը ոչ թե Քրիստոսի մեջ բանական հոգու գոյության բացասման, այլ նրա մոտ «մտքի» (nous) առկայության ժխտման մեջ էր, իսկ դա ամենևին էլ նույն բանը չէ: Բանական հոգին դատողական մտածողության կարողություն է, մինչդեռ միտքը, ըստ Արիստոտելի ուսմունքի, ձևերի ձևն է ու զգայությունների զգայությունը, հավերժությունն է, որ մտածում է ինքն իրեն: Դրա ամենաէական առանձնահատկությունն այն է, որ նրա մեջ համընկնում են միտքը և նրա առարկան: Այլ կերպ ասած, Արիստոտելի համար միտքը զուտ ինքնագիտակցության սկզբունք է, դա այն է, ինչը նոր ժամանակի փիլիսոփայության մեջ կոչվում է «Ես»: Ապողինարը ժխտում էր ոչ թե Քրիստոսի մոտ բանական մարդկային մտածողության կարողության, այլ առանձին մարդկային «Ես»-ի գոյությունը, կամ էլ, եթե օգտագործենք աստվածաբանական եզրույթը՝ առանձին մարդկային առանձնավորության գոյությունը: Բայց հենց դա է այսպես կոչված «առանձնավորեցման» տեսության էությունը, որը քաղկեդոնականներն ուղղափառ են համարում: Ուստի հենց նրանք, այլ ոչ թե միաբնականներն են մեղավոր Քրիստոսի մեջ կատարյալ մարդկության ժխտման մեջ: Հովհան Դամասկացու վերոբերյալ դատողության մեջ կա ևս մեկ հետաքրքիր փաստարկ: Նա համարում է, որ եթե մենք ընդունում ենք Քրիստոսի մեջ առանձին մարդկային առանձնավորության առկայությունը, ապա դրանով իբր թե ներմուծում ենք չորրորդ առանձնավորություն՝ Սրբ Երրորդության մեջ: Այս փաստարկն, անշուշտ, անհեթեթ է: Սրբ Երրորդությունը կղառնար քառորդություն լոկ այն դեպքում, եթե Քրիստոսի համբարձումից հետո երկնքում

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 89:

հայտնվեր ևս մեկ անեղ առանձնավորություն: Սակայն Քրիստոսի մարդկային առանձնավորությունը եղական է և հաղորդակից է Աստծուն ոչ թե ըստ բնության, այլ ըստ շնորհի, այնպես որ Սրբ Երրորդության դավանանքի մասին այստեղ խոսք լինել չի կարող:

Բյուզանդական աստվածաբանության առանձնահատկություններից մեկն անտիկ փիլիսոփայության գաղափարական զինանոցի լայն օգտագործումն է: Մասնավորապես այս մոտեցումը շատ բնորոշ էր Հովհան Դամասկացու համար: Ահա, օրինակ, թե ինչ փաստարկներ է նա բերում իր հոգևոր Քրիստոսի մեջ երկու բնությունների առկայության. «Երկու բնություններն ի Քրիստոս միավորվել են միմյանց հետ առանց փոխակերպման ու փոփոխության, այնպես որ ոչ աստվածայինն է զրկվել իրեն բնորոշ բնությունից, ոչ մարդկայինը փոխվեց աստվածային բնության՝ չդառնալով նաև անգոյություն: Հավասարապես նաև երկուսից չկազմվեց մեկ բարդ բնություն, քանզի բարդ բնությունը, դառնալով ուրիշ, որպես տարբեր բնություններից կազմված, արդեն չի կարող համագո լինել ոչ մեկին այն տարերքներից, որոնցից նա կազմված է: Օրինակ, մարմինը, որ կազմված է չորս տարերքներից, չի կոչվում ո՛չ հրին համագո, ո՛չ հուր, ո՛չ օդ, ո՛չ ջուր, ո՛չ հող և համագո չէ այս տարերքներից և ոչ մեկին: Ուստի, եթե Քրիստոս բնությունների միավորումից հետո դարձավ մի բարդ բնություն, ինչպես կարծում են հերետիկոսները, ապա նա պարզ բնությունից դարձավ բարդ, և արդեն համագո չէ ո՛չ Հորը, Ում բնությունը պարզ է, ո՛չ էլ Մորը, քանզի Նա կազմված չէր Աստվածությունից ու մարդկությունից: Այս դեպքում և Քրիստոս չէր ունենա ո՛չ Աստվածություն, ո՛չ մարդկություն, և չէր կարող կոչվել ո՛չ Աստված, ո՛չ մարդ, այլ միայն Քրիստոս, համ էլ այս անունը՝ Քրիստոս, ըստ նրանց կարծիքի, կլիներ ոչ թե Դեմքի, այլ լոկ

բնության անուն»¹⁵: Առաջին հայացքից այս փաստարկումն անթերի է, սակայն եթե ավելի ուշադիր դիտարկենք այն, ապա պարզ կդառնա նրա թերիությունը: Հովհան Դամասկացին միաբնականներին վերագրում է Քրիստոսի բարդ բնության գաղափարը, սակայն ճշմարտությունն այն է, որ միաբնականները և մասնավորապես Սրբ Հովհան Օձնեցին առհասարակ Քրիստոսի բնությանը չէին վերագրում պարզություն կամ բարդություն, իրավացիորեն համարելով, որ հավատի խորհուրդների մասին խոսելիս հարկ է, հետևելով անճանելի աստվածաբանության սկզբունքներին, խուսափել Աստծուն որևէ դրական ատրիբուտներ վերագրելուց: Ինչպես ասում է Սրբ Հովհան Օձնեցին. «Ապա ուրեմն, ոչ է ըստ բնութեան նոյնութեան՝ մի բնութիւն, զի թէ և ասենք՝ մի բնութիւն Բանին մարմնացելոյ, ոչ այդպէս խելայեղ եւ ջախջախ մտածութեամբ, որպէս թէ միոյն ի միւսմէն բաց բարձեալ, 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 խոնարհութեան: Ապա ուրեմն մի բնութիւն եւ մի դէմ Քրիստոսի, եթէ պարտ է համառօտագոյնս ասել, ոչ ըստ նոյնութեան բնութեան կամ ըստ միանձնականութեան. զի այս երկոսին ի միասին գրեթէ զրկեսցէ, զԱստուած ի մարդն լինելոյ եւ զմարդն յաստուածանալոյ. այլ է որպէս բազում անգամ ասացի, ըստ անճառ միավորութեան Բանին ընդ Իւրում մարմնի»¹⁶: Այս դրվագում Հայոց Եկեղեցու քրիստոսաբանությունն արտահայտված է սպառնիչ հստակությամբ: Ինչպես տեսնում ենք, Սրբ Հովհան Օձնեցին չի

¹⁵ **Նույն տեղում**, էջ 90:

¹⁶ **Ընդդէմ երեսութաանաց**, «Յովհաննու Իմաստասիրի Աւանդելոյ մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1833, էջ 50:

խոսում Քրիստոսի բնության պարզության կամ բարդության մասին: Ի տարբերություն Դամասկացու՝ նա ոչ միայն ձևականորեն, այլև ըստ էության կիրառում է անճառելի աստվածաբանության սկզբունքները՝ խուսափելով հաստատողական արտահայտություններից հավատի ճշմարտությունների մասին: Քրիստոսաբանության մեջ անճառելիության սկզբունքը պահանջում է հրաժարում վերացական դատողությունների միջոցով Աստծո Որդու մարդեղության խորհրդրդի ըմբռնման փորձերից, քանզի մարդկային մտածողությունը, պայմանավորված լինելով զգայական փորձով, անզոր է ճանաչելու գերզգայական և զուտ հոգևոր Աստծուն: Քրիստոսի Անձի մեջ աստվածային անեղ բնությունը անճառելի միավորվել է մարդկային եղական բնության հետ: Ելնելով այս փաստից՝ Սրբ Հովհան Օձնեցին տալիս է Քրիստոսին իրարամերժ և տրամաբանորեն հակասական սահմանումներ՝ քաջ գիտակցելով, որ առանձին վերցրած, նրանք հավասարապես չեն կարող ստույգ սահմանել Աստծո Որդու բնությունը. «Իսկ եթե իրաւապես եւ բարեպաշտաբար զերկոսին լսես, ոչ ինչ է արգել զմին ասելով յիշել եւ զառ ի յերկուցն՝ եւ դարձեալ՝ ոչ մոռանալով զյերկուցն, խոստովանել և զմին»¹⁷:

Հայոց Եկեղեցու քրիստոսաբանական հայեցակարգը հետևողական է և համոզիչ: Ըստ այս հայեցակարգի՝ Քրիստոս կատարյալ մարդկային բնություն ընդունած աստվածային Բանն է: Մարդեղությունից հետո աստվածային և մարդկային բնություններն ի Քրիստոս անճառելի և անշփոթ միություն են կազմել, ինչի հետևանքով հավատի այս մեծ խորհուրդը բացատրելու բոլոր փորձերը դատապարտված են ձախողման, քանի որ բանականությունն անզոր է հասկանալ գոյաբանական հակադրությունների անքակտելի

¹⁷ Նույն տեղում:

միությունը, որոնցից յուրաքանչյուրը պահպանում է իր որակական որոշակիությունը: Բանը մարդացավ Սրբ Կույսից, ում բնությունը Սրբ Հոգին նախօրոք մաքրագործել էր ադամական մեղքից, որպեսզի Աստծո Որդին ազատ լինի նրա հետևանքներից: Բանի աստվածային բնությունն ի սկզբանե անխզելիորեն կապված էր Հիսուսի մարդկային բնության հետ, այնպես որ առաջացել է այն, ինչ ս.Կյուրենդ Ալեքսանդրացին անվանել է «մի բնութիւն Աստուծոյ Բանին մարմնացելոյ»:

MATEVOSYAN ARTHUR

ON SOME FEATURES OF THE MIAPHYSITE AND DIAPHYSITE CHRISTOLOGICAL CONCEPTIONS

Keywords: Jesus Christ, God, Holy Spirit, Chalkedonian, Church, Testament, Apolinar, Nestor, Trinity, Miaphisite, Diaphysite.

The problem of the relationship between divine and human natures in the person of Christ began to interest the Church as early as the 4th century, but Christological problems became particularly relevant in the next, 5th century due to the emergence of Nestorian and Arian heresies, which were rejected and condemned by the Church. The Council of Chalcedon had an essential role in the approval of Christological dogma and its decisions were not adopted by the majority of the Eastern Churches, and among them the Armenian Church. During the long struggle against Chalcedonian Christology, the Armenian Church developed its own Christological conception, which is distinguished by consistency and convincingness. According to this conception, Christ is the Logos, who adopted

the perfect human nature. After incarnation, the divine and human natures in Christ formed unspeakable and unmixed unity, as a result of which all attempts to explain this great mystery of faith are doomed to failure, because the mind is unable to understand the inseparable unity of ontological opposites, each of which retains its qualitative definition. The Logos became incarnate of St. Virgin, whose nature the Holy Spirit had previously purified from original sin, so that the Son of God would be free from its consequences. The divine nature of the Logos was initially inextricably linked with the human nature of Jesus, so that the fact that St. Cyril of Alexandria called "the one nature of God the Word incarnate."