

ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՎԱՂ ՀԱՅՐԱՔԱՆԱԿԱՆ ԵՒ ԴԱԽԱՆԱՔԱՆԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹԻՒՆԸ ԱՐԻՈՍԱԿԱՆ ՀԱՎԱԵՐՐՈՐԴԱՔԱՆՈՒԹԵԱՆ ԱՍՏՈՒԱԾԱՔԱՆԱԿԱՆ ՀԻՄՔԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Ա. Գ. ՔԱԼԱՇԵԱՆ
av_kalashyan@mail.ru

Քրիստոնեության պատմությանը յայտնի բազմազան հերետիկոսությունների վարդապետական առանձնայատկությունների ուսումնասիրությունը գիտության համար հետազոտության հսկայական դաշտ է հանդիսանում նաեւ մեր օրերում: Այդ ոլորտում մասնագիտական գրականության մէջ ուրոյն տեղ է գրաւում Դ. դարասկզբի հակաերրորդաբանական դաւանական շարժումների, այդ թում՝ արիոսական վարդապետության ըննական արժեւորման հիմնահարցը¹:

Ծագելով դեռեւս քրիստոնեության արշալոյսին, երրորդաբանական հարցերը միշտ էլ հաւատքային-աշխարհայեացքային կարեւորագոյն տեղ են գրաւել քրիստոնեության համակարգում: Դրանով է պայմանաւորուած եղել նաեւ այն, որ վաղ եկեղեցում Ս. Երրորդության համակարգում Յիսուս Քրիստոսի Անձի վերաբերեալ լուծման ուղիները որոշուել են ոչ միայն դարաշրջանին բնորոշ աստուածաբանության զարգացման մակարդակով, այլեւ մասնակիցների կրօնական-աշխարհայեացքային դիրքորոշմամբ: Դաւեր շարունակ երրորդաբանական հիմնահարցերը շարունակել են մնալ նաեւ փիլիսոփայական-մտահայեցողական լուծումների առարկայ եւ միայն Դ.-Ե. դարերում է, որ արմատական փորձ եւստարուեց այդ հարցերը դիտարկել ներքին՝ դաւանական խնդիրների ենթահոգում: Եւ ինչպէս Գրիգոր Լուսաւորիչն է հաւաստում, այդ գործընթացների հիմքում ընկած է եղել Քրիստոսի անձնաւորման հարցը, քանի որ «*Ով որ հաւաքաց Նրան այդ մարմնում, նրանց յայտնի դարձրեց Իր Աստուածութիւնը, իսկ ով որ սայթաքեց մարմնի պարճառով, նրանք մեքոծեցին նրա (Աստուածային) քնութիւնը*»², այլ կերպ ասած դա հետեւանքն էր այն բանի, որ «... *ոմանք հեստեցին սուրբ եւ ճշմարիտ ուղիղ խոստովանութեանն, ասանդեալ ի սրբոց առաքելոցն եւ զարգացեալ յերկց սրբոց ժողովոցն*»³:

Ինքնին հասկանալի է, որ ներքին եւ արտաքին գործոններով պայմանաւորուած այդ գործընթացները տեւական զարգացում են ապրել: Եւ ինչպէս վաւերագրերն են վկայում, արիոսական վէճերը պայմանաւորուած են եղել ինչպէս առարկայական (հաւատքային) հիմնարար սկզբունքների եւ դրանց կիրառման սահմանների նկատմամբ տարբեր մօտեցումներ), այնպէս էլ ենթակայական (դարաշրջանի

աստուածաբանական դպրոցների եւ դաւանական հոսանքների մրցակցող երրորդաբանական լուծումներ, հասարակական-քաղաքական պայմանների, յատկապէս՝ պետական իշխանութեան կրօնական քաղաքականութիւն են.) գործօններով: Ակնյայտ է նաեւ, որ այդ պայմաններում երկրնտրանքի առջեւ կանգնած եկեղեցին հայեացքը պէտք է ուղղէր դէպի ամանդութիւն եւ ծայրաստիճան զգուշատր վերաբերմունք որդեգրէր նորի եւ փոփոխականի նկատմամբ, որոնք ընդունելի կամ մերժելի համարուեցին բացառապէս *եկեղեցական ամանդութեան նկատմամբ ունեցած յարաբերութեան մէջ*: Կարծում ենք հենց այդ գործօնների ենթահողում էլ պէտք է քննարկել Դ. դարի երրորդաբանական վեճերի, ինչպէս նաեւ դրանց նկատմամբ Հայ եկեղեցու որդեգրած քաղաքականութեան ընթացքը:

Այս ամէնին զուգընթաց արիոսական հակաերրորդաբանութեան նկատմամբ Հայ եկեղեցու դիրքորոշումը պէտք է քննարկել այլ տեսանկիւններից եւ: Բանն այն է, որ հայ աստուածաբանական եւ եկեղեցական-պատմական գրականութեան մէջ մինչ օրս քննարկուող հիմնահարցի վերաբերեալ բացակայում են ամփոփ վերլուծական մօտեցումները: Աւելին, այս հարցում վերլուծաբանները որպէս կանոն սահմանափակուել են ընդհանուր դատողութիւններով, հիմնահարցը լուսաբանել հատուածաբար, շատ անգամ միմեանց հետ կապ չունեցող հասակաւորների տեսքով: Քննարկուող հիմնահարցի նկատմամբ համակարգուած մօտեցման անհրաժեշտութիւնը թելադրուած է նաեւ նրանով, որ օտարալեզու մասնագիտական գրականութիւնը ձգտել եւ այսօր էլ ձգտում է այս հարցի վերաբերեալ Հայ եկեղեցու դիրքորոշումը ներկայացնել որպէս ինքնուրոյնութիւնից զուրկ երեւոյթ, որ Հայ եկեղեցին, իբր, սահմանափակուել է միայն բիւզանդական եկեղեցու աստուածաբանական մօտեցումների սոսկական կրկնութեամբ են.: Այնինչ մեզ հասած եկեղեցական վաւերագրերի անկողմնակալ վերլուծութիւնը միանգամայն ակնյայտ այլ պատկեր է ներկայացնում, ինչը թոյլ է տալիս առանձնացնել արիոսականութեան նկատմամբ Հայ եկեղեցու վերաբերմունքի մի շարք առանցքային գծեր:

Նախ, ինչպէս բնագրային վերլուծութիւնն է ցոյց տալիս, *Հայ եկեղեցու ընդգծուած հակաարիոսական դիրքորոշումը պայմանաւորուած է եղել ինչպէս Նիկեայի 325ի րիեգերական ժողովին Հայ եկեղեցու մասնակցութեամբ, այնպէս էլ նիկեական «արժանահաւար բան» հաւատարմքի նկատմամբ անվերապահ հաւատարմութեամբ*: Անառարկելի այդ իրողութիւնը կարելի է փաստել ինչպէս հայոց հայրապետերի, այնպէս էլ վաղ շրջանի հայ հայրաբանական, աստուածաբանական եւ դաւանաբանական գրականութեան բազում վկայութիւններով: Արքահամ Աղբաթանեցի կաթողիկոսն, օրինակ, անդրադառնալով նիկեական ուղղադաւան երրորդաբանութեան նկատմամբ Հայ եկեղեցու

անվերապահ դրական դիրքորոշմանը, վերջինիս հիմք է համարել այն իրողությունը, որ «... երանելի հարքն, որ ի Նիկիա ժողովեցան՝ ... ուսուցին ըստ առաքելոցն վարդապետութեան (ընդգծումը մերն է - Ա.Ք.)»⁴: Այդ փաստը նկատի ունի Նաեւ Բարգեն Ռթմսեցի հայրապետը, որը հաւաստում է. «Աոր, հարկաւոր է մեզ գրխումն սրբոյ հաւատոցն, զոր երանելի հարքն մեր, որ ի Նիկիայ ժողովեցան՝ ՅԺԸ. եպիսկոպոսացն ընկալեալ՝ բարեպաշտութեամբ եւ առանք գայթակղութեան զսոյն եւ աւետարանել (ընդգծումը մերն է - Ա.Ք.)»⁵: Հայոց հայրապետերը միաժամանակ մատնանշել են նաեւ Նիկեայի 325ի տիեզերական ժողովի գործնական-պատմական նշանակութիւնը: Եւ ինչպէս Յովհան Մանդակունին է հաւաստում՝ նախ հետեւեալ առնչութեամբ. «*Քանզի ՅԺԸ ի Նիկիայ գումարեալք ի քակտումն արիանոսացն ո՛չ կալան փոյթ երկու բնութեանց առնել ընտրութիւն զանազանութեան, այլ ըստ վիրաց վիրաւորեցելոց բարբառեալ՝ վաղվադակի կտրելով զարմատ ժահահոտ փտութեանն (ընդգծումը մերն է - Ա. Ք.)*»⁶:

Հայ դաւանաբանական գրականութիւնը մատնանշում է Հայ Եկեղեցու անփոփոխ Նիկեական դիրքորոշման ներքին պատճառներ եւս: Այս շարքում ամենից առաջ յիշատակում է հետեւեալը. «Եւ յետ այսորիկ յաստոածաբեալ մեծի ժողովին Նիկիայ, որ ի քակումն Արիոսի ՅԺԸիցն գտեալ խոստովանակիցն մեր սուրբն Առիստակէս, շառափոն ըստ մարմնոյ եւ հոգւոյ սրբոյն Գրիգորի, առեալ յմարմնոյ զլուրն կենաց եւր մեզ զնոյն սահմանաւոր գրով, զոր ունիմքս առանց յաւելման եւ պակասութեան (ընդգծումը մերն է - Ա. Ք.)»⁷: Նոյնն է հաւաստում նաեւ հայոց Խաչիկ Արշարունեցի կաթողիկոսը, որը մատնանշելով Հայ Եկեղեցու երրորդաբանական անփոփոխ դիրքորոշման հիմքերը, գրում է. «Զոր եւ սուրբ Սիմեոնոսն Նիկիոյ, որ ի ձեռն Կոստանդիանոսի՝ ՅԺԸ հարանցն սակս Արիոսի չարափառութեանն ժողովեալք, ընդ որս եւ մերն Ռատակէս, որդի սրբոյն Գրիգորի, զնոյն ասացեալ եւ քարոզեալ ծագաց տիեզերաց, նոցին դաւանութեանն ծայնակցեալ»⁸: Այդ ամէնից դժուար չէ հետեւեցնել, որ Նիկիոյ ժողովի մասնակից եւ նիկեական երրորդաբանութիւնն իր սպորադրութեամբ վաւերացրած Հայ Եկեղեցին չէր կարող անվերապահ մերժողական վերաբերմունք չունենալ արիոսականութեան նկատմամբ: Բոլոր հիմքերն ունենք պնդելու նաեւ, որ Հայ Եկեղեցու «նիկեականութեան նկատմամբ հաւատարմութիւնն» անփոփոխ դրսեւորուել է ոչ միայն երրորդաբանական, այլեւ քրիստոսաբանական հարցերում, յատկապէս՝ Յիսուս Քրիստոսի անձնատրման եւ փրկագործական առաքելութեան հակաարիոսական, ինչպէս նաեւ բնութիւնների վերաբերեալ հակաանտորակական եւ հակաքաղեղոնական վարդապետութիւն մշակելու գործում: Այս հարցում Հայ Եկեղեցու աստուածաբանական եւ դաւանական դիրքորոշումն ընդհանրացուած արժեւորելու գործում չափազանց կարեւոր փաստերից է

այն, որ Ներսէս Բագրեանդացի հայրապետը առաջին երեք տիեզերական ժողովների դաւանաբանական որոշումների նկատմամբ Հայ եկեղեցու անփոփոխ դիրքորոշումը չի սահմանափակում միայն հերձուածները նզովելու ենթահողում: Նրա համոզմամբ այդ տիեզերական ժողովների պատմական կարեւորագոյն նշանակութիւնը բովանդակում է յատկապէս այն բանում, «... որ ի Նիկիա ՅԺԸ, եւ ՃՏ, որ ի Կոստանդնուպոլիս, եւ Մ, որ յԵփեսոս. զոր հնազանդեալ ունին եկեղեցիք Քրիստոսի կարգաւորեալ»⁹:

Երկրորդ.- Մակերեսային ծանօթութիւնն անգամ վկայում է այն փաստը, որ Հայ եկեղեցում անձնաւորման վարդապետութեան հակաարհիոսական աստուածաբանական լուծումները եկեղեցու վարդապետերի կողմից շարկապուել են քրիստոսաբանական հիմնահարցերի հետ: Արդիւնքում Ե. դարի քրիստոսաբանական վիճաբանութիւնների ընթացքում Հայ եկեղեցին հանդէս եկաւ եկեղեցական աւանդութեան ամենահաւատարիմ եւ գործուն պաշտպաններից մէկի որակով: Բնագրային վերլուծութիւնը թոյլ է տալիս նաեւ վեր հանել ու համակողմանի արժեւորել վերոնշեալ գործընթացների տրամաբանական ընդհանուր ուղղութիւնը: Իսկ այս վերջինս ունեցել է աստիճանական դրսեւորում: Եւ փաստն այն է, որ եթէ վաղ փուլի հայ հայրաբանական գրականութեան մէջ երրորդաբանական եւ, ի մասնաւորի, Քրիստոսի անձնաւորման եւ փրկագործութեան հարցերը լուծուել են աստուածաբանական ընդհանուր մօտեցումների տեսքով, ապա յետագայում դրանք լրացուել են դաւանաբանական ուսուցումներով եւ դաւանական տեսք են ստացել: Մի անուրանալի իրողութիւն, որն արժանի ճանաչում է ստացել ոչ միայն հայագիտական, այլեւ՝ պատմաեկեղեցական գրականութեան մէջ¹⁰:

Հարկ է անելացնել, որ նշուած ենթահողում Հայ եկեղեցու երրորդաբանական վարդապետութեան ուսումնասիրութիւնը թոյլ է տալիս հիմնաւորել նաեւ կրօնագիտական հիմնարար այն սկզբունքը, որ դաւանական բնոյթի ցանկացած վիճաբանական իրավիճակ (կամ ճգնաժամ) հրապարակ է իջեցնում համապատասխան «պաշտպանական փաստարկների» ամբողջական համախմբութիւն: Միաժամանակ, կողմերի հայեացքն ականաւոր շրջում է դէպի ասանդութիւն եւ այդ հիման վրայ առաջ են գալիս ջատագովութեան տարբեր ձեւեր: Ընդ որում, քանի որ ցանկացած աստուածաբանական լուծում արտացոլում է միեւնոյն հաւատքային երեւոյթները, այդ լուծումները տարանջատում են արտացոլող երեւոյթների ընկալման աստիճանով, ինչպէս նաեւ դրանց համապատասխանող մեկնաբանական ուղղութեամբ եւ «սահմաններով»: Այդ շրջանակներում է, որ առաջնային նշանակութիւն է ձեռք բերում «աւանդութեան նկատմամբ հաւատարմութիւնը», անելի ճիշտ կը լինի ասել՝ «պահպանողականութիւնը»: Իսկ եկեղեցու

պահպանողականությունը ամենեին էլ չի կարելի բացատրել միայն հոգեւոր դասի (աստուածաբանների) ենթակայական ընկալումներով (թեւեւ անուրանալի է, որ շատ դէպքերում հենց ենթակայականությունն է ընկած հերձուածող լուծումների հիմքում), այլ՝ *հոգեւոր դասի հաւաքային գործունէութեան հիմքում ընկած դասանական դիրքորոշմամբ*: Դրանում է արտայայտուում նաեւ դասանական ըմբռնումների պատմական զարգացման ընթացքը, քանի որ ցանկացած դասանական շարժում կամ հոսանք ձեւաւորում է եկեղեցում՝ դասանաբանական եւ գործնական-հաւատքային գործունէութեան արդիւնքում:

Այդ ենթահողում անդրադառնալով հայ դասանաբանական գրականութեան երրորդաբանական լուծումներին, առաջին հերթին անհրաժեշտ է վկայել նրանցում արտացոլուած աստուածաբանական մօտեցումների հաւասարակշռուած եւ համակարգուած բնոյթը: Ընդ որում, անհնար է չնկատել նաեւ, որ դրանցում գերիշխողը դրական (հաստատողական) աստուածաբանութիւնն է, այսինքն՝ *քննարկուող աստուածաբանական լուծումները ծառայեցում են մէկ նպատակի՝ ուղղադասան երրորդաբանութեան հիմնաւորմանը*: Փաստերն աներկբայ վկայում են նաեւ, որ լիովին համերաշխելով արիոսականութեան նկատմամբ ուղղադասան եկեղեցու աստուածաբանական եւ դասանական ելակէտերին՝ հայ դասանաբանական գրականութիւնը խնդրոյ առարկայ հարցը քննարկել է ինչպէս ընդհանուր աստուածաբանական (երրորդաբանական), այնպէս էլ՝ դասանաբանական եւ դասանական տեսանկիւններից:

Բնագրային վերլուծութիւնը թոյլ է տալիս պնդել, որ Հայ եկեղեցու վարդապետերի համար *արիոսականութիւնն ամենից առաջ անվերապահ մերժելի է եղել իբրեւ հակաերրորդաբանական շարժում*, իբրեւ խոտելի աստուածաբանական մօտեցումների ամբողջութիւն: Հայ դասանաբանական գրականութիւնը այդ մօտեցումը պատճառաբանում է նրանով, որ արիոսականութիւնը «երկուց կամ յոլով եւս բընութեանց առնել ընդոութիւն զանազանութեամբ» ոչ միայն զանազանեցին Ս. Երրորդութեան Անձերը, այլեւ «ըստ վիրաց վիրաւորելոյն բարբառեալ վաղվադակի եւ աւտարացեղութիւն» քարոզելով «... ուրացան զՈրդի յեղթենէ Հաւր՝ յաղքատութիւն եւ յապականութիւն իջուցին տաժանեալք»¹¹:

Արիոսականութեան արժեւորման այս մօտեցումը միանգամայն անկողմնակալ է, առարկայական եւ արդարացուած ինչպէս աստուածաբանական, այնպէս էլ պատմական եւ հաւատքային առումներով: Գնահատելի է յատկապէս այն, որ այս պարագայում արիոսական հերձուածի պատմական եւ քննական վերլուծութիւնը հայ վարդապետերը մտահայեցողական ոլորտից տեղափոխել են դասանաբանական դաշտ:

Քաջ գիտակցելով, որ այդ մօտեցումը փաստական հիմնաւորման կարիք ունի, հայ վարդապետերը յաջորդական քայլերով անդրադառնալով արիոսականութեան աստուածաբանական եւ դաւանական ըմբռնումների քննական վերլուծութեանը յանգել են այն հետետութեանը, որ հերժուածող այս համակարգն իր լուծումներով նոյնանում է «հեթանոսութեան եւ հրէական մոլորութեան» հետ: Այս հարցում հայ վարդապետերի համար ուղենիշային է արիոսականութեան վերաբերեալ Աթանաս Մեծի տեսակէտը, որի հետետութեամբ նրանք եւս պնդում են, թէ Ս. Երրորդութեան Անձերի օտարումը, քրիստոսադաւանութիւնը եւ նրա հետ սերտօրէն կապուած խաչի պաշտամունքն ակամայ նոյնացնում է հեթանոսութեանը բնորոշ մարդադաւանութեան կամ կոապաշտութեան հետ: Այդ նկատառումից ելնելով Յովհան Մայրագոմեցին ուղղադաւան հաւատացեալներին յորդորում է զերծ մնալ «... ի բաժանմանցն եւ յատարացեղութանցն Արիոսի՝ ողջ պահելով զմիութիւնն յերրորդութեան»¹²: Հայ դաւանաբանական գրականութիւնը զգուշացնում է նաեւ, որ հակառակ պարագային հեթանոսութեան գիրկն ընկնելն անխուսափելի է այն կապակցութեամբ, որ Քրիստոսին օտարելով աստուածային էութիւնից կամ պնդելով, թէ իբր Քրիստոսի «մարմինն յերկրէ ունի զբնութիւնս իւր [արիոսականները] ... ասեն զՈրդին Աստուծոյ արարած. քանզի եւ սոքա աստիկ ասեն զՀօր եւ զարարածոց մի բնութիւն»¹³, ինչը նոյնպէս անխուսափելի յանգեցնում է մարդադաւանութեան: Ահա թէ ինչու արիոսականութեան մերժման գործում յենուելով աթանասեան երրորդաբանական լուծումների վրայ, հայ դաւանաբանական գրականութիւնը ալեքսանդրիական աստուածաբանի հետետողութեամբ զգուշացնում է նաեւ այն, որ «Զի թէ ոք յարիանոսաց իցէ՝ չեն ինչ զարմանք, վասն զի զիւրեանցն քակեալ լուծանեն եւ որպէս հեթանոսք լսեն ի մենք»¹⁴:

Համանման դիրքերից է կառուցուած նաեւ արիոսականութեան «հրէական մոլորութիւն» լինելու հայ դաւանաբանական գրականութեան համեմատականը: Հիմք ընդունելով այն փաստը, որ արիոսականներն «... ասեն զՈրդին Աստուծոյ արարած»¹⁵, հայ վարդապետերը միանգամայն հիմնաւոր ցոյց են տալիս, որ դրանում էլ դրսեւորում է արիոսական հակաերրորդաբանական հերժուածի հոգետոր հիմքը, այն է՝ մինչնիկէական շրջանում եկեղեցում քաւականին տարածում գտած «Աստուծո մէկութեան» հրէաքրիստոնէական, էքիոնական-միապետական ըմբռնումը: Բնագրային վերլուծութիւնը թոյլ է տալիս փաստել նաեւ, որ ամէնեւին էլ կանգ չառնելով արիոսական հերժուածի *հոգետոր* հիմքերի սոսկական փաստագրման վրայ, հայ վարդապետերը Ս. Երրորդութեան ուղղադաւան ուսմունքի դիրքերից համակարգուած քննական անդրադարձ են կատարել արիոսականութեան դաւանական էութեան

հարցին: Այդ տեսանկյունից բառականին արժեքատու է հայ աստուածաբանների այն պնդումը, որ *դաւանական տեսակէտից արիոսական աստուածաբանութիւնը ծայրայեղ միակողմանի հակաերրորդաբանութիւն է*, քանի որ Արիոսը պնդում է, թէ Հայր, Որդի եւ Սուրբ Հոգի Աստուած էութեամբ տարբեր լինելով, բաժանելի են նաեւ բնութեամբ, տարանջատ են, օտար եւ մէկը միայն անհաղորդ: Եւ քանի որ Հայ Եկեղեցու անփոփոխ դաւանական համոզումն այն է, թէ «Արրոյ զուգական եւ միասնական» Ս. Երրորդութիւնը է «... մի Աստուածութիւն, մի էականութիւն, մի իսկական էութիւն, մի ինքնական էութիւն, մի ինքնակալ էութիւն»¹⁶, իսկ Արիոսը «... բաժանեաց զՈրդի ի Հօրէ բնութենէ եւ օտարացեցողութիւն խառնեաց յանխառն էութիւնն»¹⁷, ապա համեմատական մօտեցումը հայ վարդապետերին բերել է այն ակնյայտ հետեւութեանը, որ վարդապետական այդ պնդմամբ Արիոսը հաւաստել է, որ բոլոր արարածներից վեր եւ բոլոր արարածներին անհասանելի Աստուած իր «փառքի մէջ բացարձակ Մէկ է»: Միանգամայն օրինաչափ պետք է համարել նաեւ այն, որ հայ դաւանաբանական գրականութիւնը «Աստծու մէկութեան» արիոսական պնդումը նոյնացրել է «հրէադաւանութեան պարզ վերարտադրութեան հետ», այն որակել է որպէս «նիկէականութիւնից շեղում», «Աստուածային մէկութեան» խոտելի վարդապետութիւն՝ «միանգամայն զիրէութիւն», իսկ այդ «հաւատը կրողներին» համարել է «կեղծաւորութեամբ փախուցեալ ի հեթանոսութենէ, եւ ի հրէական մոլորութենէ»: Երրորդաբանական այդ հիմքերից ելնելով հայ դաւանաբանական գրականութիւնը արիոսականութեանը դասելով «ի հրէական մոլորութենէ կեղծաւորութեամբ փախուցեալ» հերձոածների շարքում պնդում է, որ այն «... պատրել ի մոլորութիւն զմիտս անմեղաց՝ որ է տգիտաց, վրիպեցոցանելով ի ճանապարհէ զկոյրս»¹⁸:

Արիոսականութեան դաւանական էութեան վերլուծութիւնը հայ վարդապետերին յանգեցրել է նաեւ այն հետեւութեան, որ հակաերրորդաբանական այս վարդապետութեան առանցքային գաղափարը *Քրիստոսի արարուած լինելու պնդումն է*: Ըստ նրա լինելով բացարձակ եւ անտրոհելի մէկութիւն, Աստուած իրեն բացայայտել է զանազան «ուժերի» միջոցով: Եւ երբ բարեգութ Աստուած ցանկացել է արարել աշխարհն ու մարդկանց, պնդել է Արիոսը, առաջին հերթին ոչնչից արարել է Քրիստոսին, որպէսզի նրա միջոցով իրագործի արարչութիւնը: Փաստելով, որ Արիոսը «... որ զՈրդի արարած կոչէ, եւ ոչ զԲանն մարմնացեալ ի Սրբոյ Կուսէն, այլ, ասէ՝ *Նա է անդրանիկ ամենայն արարածոց եւ նովաւ արար զամենայն* (ընդգծումը մերն է - Ա.Ք.)»¹⁹, հայ դաւանաբանական գրականութիւնը հետեւողական մօտեցումներով հիմնաւորում է նաեւ, որ այդ մօտեցմամբ Արիոսը Քրիստոսին պարզապէս համարել է «արարչութեան գործիք» եւ նաեւ պնդել, թէ բոլոր

արարածների նման Քրիստոսը եւս *փոփոխական* բնութիւն ունի, պատմական է, որ նա գործել է միայն «վերին շնորհով», հետեւաբար բոլոր արարուածների նման «սահմանափակ է» ու «անցողիկ»: Հերձուածողի այդ խոտելի ըմբռնումները նկատի ունի նաեւ հայ դաւանաբանական գրականութիւնը, որը հաաստում է թէ Արիստը «... արարած ասէր զՈրդի եւ ոչ ի բնութենէ Հաւր, այլ *ստացական եւ ի ներքնս ածական* (ընդգծումը մերն է - Ա.Ք.)»²⁰: Եւ քանի որ արիոսական այդ մօտեցումը Ս. Երրորդութեան անսահման եւ անվերջ աստուածային էութիւնը տրոհում է վերջաւոր ու սահմանափակ մասերի, իսկ Երրորդութեան Անձերի փոխյարաբերութիւնը ներկայացնում է պատճառա-հետեւանքային կապի տեսքով, վերջինիս նկատմամբ համարժէք է նաեւ «ի պատիւ ամենասուրբ Երրորդութեանն երիւք ժողովվքս զարդարուած» Հայ Եկեղեցու «անփոփոխ ու աներկայելի հաւատքի» մերժողական մօտեցումը:

Հիմնովին անընդունելի համարելով արիոսական դաւանական այդ ըմբռնումը եւս հայ դաւանաբանական մատենագրութեան մէջ փաստում է հակառակ մօտեցումն այն հիման վրայ, որ Քրիստոս «Եւ թեպէտ զգեցաւ հողեղէն բնութիւն, հողեղէն երբեք ո՛չ ասի, եւ ո՛չ երկրեղէն, այլ Տէր եւ ստացող հողոյ եւ հողեղինացս, ըստ յառաջագրացն բաղազանեալ ի նորումս թթէ՝ Առաջին մարդն յերկրէ հողեղէն, երկրորդ մարդն յերկնից, որպէս եւ Տէր»²¹: Դաւանական այդ ըմբռնման հիման վրայ է նաեւ, որ անվերապահ մերժելով արիոսական այդ խեղաթիւր պնդումը, Մայրագումեցին Քրիստոսի մարդկային բնութեան մասին հաաստում է. «... զգոյացութիւն մարմնոյն ընդ աստուածային բնութեանն փակեալ, եւ ո՛չ երկրաւորին ի Քրիստոսի, եւ ո՛չ է հնար ասել զմի Քրիստոսն Աստուած եւ հատուած, արարիչ եւ արարած, Տէր եւ ծառայ, անապական եւ ապականացու, անգէտ եւ ամենագէտ, անեղ եւ եղական, երկնաւոր եւ երկրաւոր, հոգեւոր եւ շնչաւոր, անմեղ եւ մեղաւոր. *զի ամենեւին Աստուած է, ամենեւին արարիչ է, ամենեւին Տէր է, ամենեւին անեղ է, ամենեւին անապական է, ամենագէտ եւ հոգեղէն եւ անմեղ է* (ընդգծումը մերն է - Ա.Ք.)»²²: Այդ ամէնի ընդհանրացմամբ հայ վարդապետները արիոսականութիւնն անվերապահ մերժում են նաեւ այն կապակցութեամբ, որ Քրիստոս ոչ «եղեւ կատարեալ աստուածութիւն հաասար Տօր» եւ իրենց մօտեցումը պարզաբանելով գրում են. «Ձի ի վերայ Աստուծոյ Բանին եղեալ ասելն՝ Արիոսին է: *Ձի աստուածութիւն Որդոյ ոչ է եղելութեամբ* (ընդգծումը մերն է - Ա.Ք.)»²³:

Արիոսական երրորդաբանական այդ խոտելի պնդումները հայ վարդապետները հիմնովին մերժում են նաեւ օգտագործելով «Երրորդութեան հայրերի», մասնաւորապէս Մեծն Աթանասի լուծումները: Համամիտ կերպով նրանք եւս հաաստում են, որ ճշմարիտ աստուածապաշտները յանձին Քրիստոսի պաշտում են ոչ թէ «... մի՛

զիսասրակական զոմն մարդ, այլ զԱստուծոյն բնութեամբ եւ ճշմարտապէս Որդին՝ զսա եղեալ մարդ, ոչինչ նիստ զնա Տէր եւ Աստուած եւ Փրկիչ եւ ճշմարիտ Որդի (ընդգծումը մերն է - Ա.Ք.)»²⁴: Այդ ենթահողում պէտք է դիտարկել նաեւ Աղբաթանեցու դաւանական խոստովանութիւնը, որն ուղղադաւանութեան հիմք է համարում միայն առաջին երեք տիեզերական ժողովների հաւատքը եւ պնդում, որ հենց այդ հաւատքային դիրքերից «հալածեցին զմոլորեցուցիչսն, որք են նման զայլոց ապականչաց ի հօտէն Քրիստոսի» եւ նշուում է նաեւ «... զԱրիոս, վասնզի հայիոյեաց եւ ասաց՝ եթէ որդի չէ ի բնութենէ Հօր»²⁵:

Փաստական նիւթի վերլուծութիւնը թոյլ է տալիս պնդել, որ հայ վարդապետերը ամենեւին չեն բաւարարուել միայն արիոսականութեան հերձուածող ըմբռնումների քննադատութեամբ եւ բանադրելով: Բոլոր հիմքերն ունենք փաստելու նաեւ այն, որ դա համարուել է անհրաժեշտ, քայց ամենեւին էլ ոչ բաւարար պայման: *Ըստ էութեան քննադատական այդ մօտեցումները ծառայեցուել են մէկ այլ՝ ուղղադաւան երրորդաբանութեան սկզբունքների համակարգուած շարադրման գործին*: Եւ պէտք է փաստել, որ այդ մօտեցումը նրանց թոյլ է տուել առաջադրել եւ զարգացնել հակաարիոսական դաւանական լուծումների մի ամբողջական շարք: Համակողմանի հիմնաւորուած մօտեցմամբ նրանք առաջին հերթին պնդել են, որ ուղղադաւան երրորդաբանութեան հիմքում ընկած այն վարդապետութիւնը, որ «... մի է Աստուածութիւնն. Մի էութիւն, մի գոյութիւն, մի բնութիւն, մի լոյս, մի փառք, մի զարդութիւն, մի իշխանութիւն, մի պատիւ. Սուրբ երրորդութեանն ճանաչի, եւ ... զգուշանամք եւ ի բաժանմանցն եւ յատարացեղութեանցն Արիոսի՝ որք պահելով զմիութիւնն յերրորդութեանն»²⁶: Եւ քանի որ հայ վարդապետերի երրորդաբանական ըմբռնումների անփոփոխ ելակէտն այն է, որ «... չէ ոք ի սուրբ երրորդութեանն յայլմէ էութենէ կամ ի գոյութենէ»²⁷, այդ ամենի ընդհանրացմամբ հաւաստում է արիոսամերժ ուղղադաւան երրորդաբանական այն պնդումը, թէ «... Բանն Աստուծոյ եղեւ մարդ. կատարեալ, անյեղապէս մարմնացեալ ի սուրբ Կուսէն՝ անճառաբար, ո՛չ հեռացեալ ի բնութենէն, ո՛չ քայքայեալ ի մարմնաւորութիւնն, այլ եկաց մնաց նոյնպէս՝ անփոփոխելի, անայլայլելի, Աստուած մարդացեալ՝ ո՛չ մասամբ, ո՛չ երկուութեամբ, այլ անբաժին միութեամբ. ո՛չ Հայր էառ մարմին, այլ Որդի»²⁸:

Համանման մօտեցմամբ հայ դաւանաբանական գրականութեան մէջ հիմնաւորում է նաեւ ընդգծուած հակաարիոսական այն տեսակէտը, որ Քրիստոսն «է նոյն բնութիւն Հօր, որով ամենայն եղել, եւ այս առաւել իմն դիպողագոյն, զի բնութիւն Բանին աստուածութիւնն է, եւ զի մի է բնութիւն Բանին՝ դաւանելի է: Քանզի չէ որ ի Սուրբ երրորդութեանն յայլմէ էութենէ կամ ի գոյութիւնէ (ընդգծումը մերն է - Ա.Ք.)»²⁹: Եւ յետագայ հնարատր թիրիմացութիւններից զերծ մնալու միտումով ընդհանրական

հայրաբանական լուծումների հետետեղեամբ պարզաբանել են նաեւ, որ «մի է բնութիւն Բանին՝ դասանելի է» ըմբռնումը պէտք է հասկանալ ուղղակի՝ Հայր եւ Որդի Աստծու բնութենական միութեան իմաստով: Այդ հարցում եւս հիմք ընդունելով Մեծն Աթանասի երրորդաբանութիւնը, հայ դասաւարանական գրականութիւնն զգուշացնում է այն սխալից, որ չի կարելի «Քրիստոսի մէկ բնութիւն» դասանել աստուածային եւ մարդկային անխառն միութիւնից դուրս, քանի որ «... մի բնութիւն ասել Բանին եւ մարմնոյ՝ որպէս ընկեր առ ընկեր նշանակի, որ լինի երկու, եւ ո՛չ մի: Իսկ յասելն, եթէ ի մարմին շրջեցաւ Բանն, նորին իսկ Բանին զփոփոխումն եւ զապականութիւն ցուցանեն (ընդգծումը մերն է - Ա.Ք.)»³⁰: Եւ քանի որ Հայ Եկեղեցու երրորդաբանական անփոփոխ հաւատամքն այն է, որ անձնատրմամբ «Աստուած եղանի մարդ ճշմարտապէս», հայ դասաւարանական գրականութիւնը հիմք ընդունելով Գրիգոր Լուսաւորչի վարդապետութիւնը փաստում է նաեւ. «Քանզի եւ է իսկ Որդի, վասն զի զաւրութիւն Աստուծոյ է, եւ խորհրդակից եւ Աստուած հզաւոր, որով եւ յափտեանքն հաստատեցան»³¹: Դասանական այդ դիրքերից է հոշակում նաեւ ուղղադաւան այն ըմբռնումը, որ անսկիզբ եւ յափտենական Քրիստոս Աստուած անձնատրուելով մնում է անփոփոխ, քանզի «Նորուն աստուածայինքն վասն զի Աստուած էր բնութեամբ, նորուն եւ մարդկայինքն, վասն զի մարդ եղեւ ճշմարտապէս. ո՛չ անձնատրութեամբ բաժանի եւ ո՛չ ընդ բնութեանցն թոտով, եւ ո՛չ մասամբ որոշի (ընդգծումը մերն է - Ա.Ք.)»³²:

Այդ ամէնը թոյլ են տալիս վստահաբար պնդել, որ հայ դասաւարանական գրականութիւնը Հայր եւ Որդի Աստծու էութենական տարանջատման արիոսական վարդապետութիւնը հիմնովին մերժում է համագոյութեան աստուածաբանութեան դիրքերից: Աւելին, Յովհաննու Աւետարանի «Ի սկզբանէ էր Բանն, եւ Բանն էր առ Աստուած, եւ Աստուած էր Բանն: Նա էր ի սկզբանէ առ Աստուած: Ամենայն ինչ նովաւ եղեւ, եւ առանց նորա եղեւ եւ ոչ ինչ որ ինչ եղեւ» (Յովհ., Ա: 1-4) աստուածաբանութեան եւ նիկէական ուղղադաւանութեան ներդաշնակ զուգորդութեամբ հայ վարդապետերը մէկ քայլ անելին կատարելով անվարան պաշտպանում են նաեւ Հայր Աստծու եւ Քրիստոս-Բանի նոյնագոյութեան վարդապետութիւնը: Այլ կերպ ասած, եթէ Հայր եւ Որդի Աստծուն էութեամբ համարում են համագոյ, համամիտ կերպով Ս. Երրորդութեան անձերը համարում են բնութեամբ նոյնագոյ: Այս հարցում գնահատելի է նաեւ այն, որ հայ դասաւարանական գրականութեան մէջ Ս. Երրորդութեան անձերի նոյնագոյութիւնը ամրագրուել է նաեւ Կիրեղ Ալեքսանդրացու դասանական հետետեղ պնդմամբ. «Իսկ յորժամ լսիցեն ունայնաբանքն, եթէ այս Բան մարմին եղեւ եւ շրջեցաւ ընդ մեզ, եւ զսա իւրով մարմնովն՝ առիցելովն ի մենջ. մի Միածին կնքի Աստուած ի մարմնի՝ նոյնագոյական Հօր Ծնողի, կարկեսցեն ընդվայրաբանութիւնք

այլանդակութեանց նոցա, որք երկաբունք եւ ի մարմնի թուեցին զմարմնառեալ Բանն Աստուած»³³: Նոյնը պէտք է ասել նաեւ ալեքսանդրիական աստուածաբանի երրորդաբանական մէկ այլ պնդման մասին, ըստ որի «Աստուած իսկ ելով ընութեամբ եւ ճշմարիտ յԱստուծոյ ի Հօրէ Բանն՝ նոյնագոյական եւ մշտնջենական Հօրն»³⁴:

Արիոսի վարդապետական խոտելի պնդումներից մէկն էլ այն է, թէ արարածներին անհասանելի Աստուած իր «փառքի մէջ քացարձակ Մէկ» լինելով «տարագոյ» եւ անհաս է Քրիստոսին, այլ կերպ ասած՝ արարուած Քրիստոս «չի կարող կատարեալ եւ ճշգրիտ կերպով ճանաչել Արարիչ Հօրը»: Իսկ այն ամէնը, ինչ իր էութեան սահմաններում ճանաչում է Որդին, բնորոշ է միայն արարածների հնարատրութիւններին: Հայ եկեղեցու երրորդաբանական մօտեցումն արմատապէս հակադիր է արիոսական այդ ըմբռնմանը եւս:

Հայ դաւանաբանական գրականութեան վերլուծութիւնը ցոյց է տալիս, որ այս հարցում եւս հայ վարդապետերի մօտեցումներն աչքի են ընկնում համակարգուած բնոյթով, որոնք դրսեւորում են աստուածաբանական համարժէք մօտեցումների ուղղադաւան լուծումների տեսքով: Այս հարցում հայ աստուածաբանական միտքն ամէնից առաջ ցոյց է տալիս, որ անվերջի (Հայր Աստծու) եւ վերջաւորի (Քրիստոս Որդու) փոխյարաբերութեան արիոսական ըմբռնումն արմատապէս հակադիր է Աստուածաշէնի ոգուն: Այդ իսկ պատճառով արիոսական ծայրայեղութիւնը յաղթահարելու միտումով հայ վարդապետերը ելակէտային սկզբունքներից են համարում ընդհանրական հայրաբանութեան կողմից մշակած «միիշխանութեան հաւատամքը», որը հռչակում է. «Աստուած երեքեանն՝ ընդ իրեարս միացեալ, այս է յաղագս միիշխանութիւնն»³⁵: Միաժամանակ, շեշտադրելով Հայր-Որդի էական ու բնութեանական միութիւնը, հայ վարդապետերը հիմնահարցի լուծումը սերտօրէն շաղկապում են երրորդաբանական այն հիմնադրոյթին, որ Միածին Քրիստոսն է «... զծնունդն Աստուածութեան, զիսկզբանէ Բանն, զառաքեալն ի Հօրէ, զմարմնացեալ եւ զմարդացեալն յԱստուածածնէն Մարիամայ, կատարեալն յաստուածութեանն եւ ի մարդկութեանն՝ զլոյս երեսաց Հօր, զեկարագիր էութեանն, զպատկեր երեւելոյն Աստուծոյ»³⁶: Եւ այդ ամէնի ընդհանրացմամբ հաւաստում են այն փաստը, որ Արիոսը եւ այլ հերձուածողներ, «որք ուրանան ամենեւին զմարմնանալն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի Աստուծոյ ի սրբոյ կուսէն Մարիամայ», ոչ միայն «հաւատքի դաւաճաններ» եւ «որոն սերմանողներ» են, այլեւ «... թշնամեաց խաչին Քրիստոսի»³⁷:

Այնուհետեւ, քաջ գիտակցելով, որ վերջաւորի եւ անվերջի արիոսական ըմբռնումների հիմքում ընկած է մտահայեցողական մօտեցումը, հայ դաւանաբանական գրականութիւնը դրան հակադրում է յայտնութեանական, վերբանական մօտեցումը եւ պնդում, որ «անբաւ է

Աստուածութիւնն եւ դժուարաւ տեսանելի, եւ նոյն ամենայն ուստեք անհասանելի», որը Գրիգոր Լուսատրիչը ձեակերպում է հետեւեալ կերպ. «Զի մեծութիւնքն անքնինք անսկիզբն էութեանն արտաքս է քան զարարածս՝ յանսահմանութեան, յանբաւութեան»³⁸: Այլ կերպ ասած արիոսական մտահայեցողականութեանը հակադրելով Ս. Երրորդութեան աստուածային էութեան յայտնութեանական ըմբռնումը, հաւաստում է նաեւ Ս. Երրորդութեան տնօրինական խորհուրդ լինելու հաւատամբը, մասնատրապէս այն, որ Ս. Երրորդութեան աստուածային էութիւնն *անհաս է մորքի համար*, կատարելապէս «անբաւ է, անճառ եւ անքնին», ինչը Գրիգոր Լուսատրիչը ձեակերպում է հետեւեալ կերպ. «... զի ո՛չ կարեն ծածկել միտք եւ ո՛չ ջննել խորհուրդք, որում ո՛չ քաւ իմաստութեան հոգի, եւ զզգաւրաց, եւ ո՛չ գիտութիւն որդոց մարդկան՝ զմեծութիւն Հայր եւ Որդոյ եւ Սուրբ Հոգոյն»: Եւ ի հակադրութիւն Արիոսի հերձուածող պնդման միաժամանակ հաւաստում է, որ եթէ Ս. Երրորդութեան խորհուրդն իբրեւ յայտնութիւն է տրուած մարդուն, ապա այլ է աստուածային անձերի պարագային: Եւ քանի որ «Հայր անձին իսկութեամբ, անսկիզբն էութեամբ, Հայր վասն միշտ Որդոյ, որ ընդ նմա, եւ իսկ Հոգոյն, որ ի նմանէ», այդ հիման վրայ Հայոց Առաքելական Հայրը հաւաստում է. «Զի որ կատարեալք են՝ *երախութեացն ամենայն կարեն հասու լինել* (ընդգծումը մերն է - Ա.Ք.)»³⁹: Այն, որ Քրիստոս կարող է կատարեալ եւ ճշգրիտ կերպով ճանաչել Հայր Աստծուն, աստուածաշնչական մօտեցմամբ փաստում է նաեւ Մամբրէ Վերձանորը, որը գրում է. «*Եւ ոչ ոք գիտէ զՀայր, քայց Որդի, եւ ոչ ոք զՈրդի ճանաչէ, քայց Հայր*: Այս բան զմիակամութիւն եւ զմի բնութիւն ցուցանեն, եւ ոչ երկցութիւն եւ կրտսերութիւն»⁴⁰: Նոյնն է նաեւ Մայրագոմեցու դիրքորոշումը, որը հաւատքային այս տեսակէտը հիմնաւորում է նրանով, որ «ԶԱստուած ոչ ո՛ք ետես երբեք, քայց Միաձին Որդին, որ ի ծոց Հօր՝ նա պայտմեաց (ընդգծումը մերն է - Ա.Ք.)»⁴¹ - պարզաբանում է նաեւ, որ յանձին Ս. Երրորդութեան Անձերի պէտք է «... հաւասարապէս կատարեալ միութիւն ճանաչի՝ անբաժանելի եւ անորոշելի. եւ որպէս անորոշելի եւ անբաժանելի ճանաչի, նոյնպէս անշփոթելի եւ անփոփոխելի իմանի: *Այս է անհասական պայման անբաւ էութեանն* (ընդգծումը մերն է - Ա.Ք.)»⁴²:

Հայ դասանաբանական գրականութիւնը անդրադարձել եւ հիմնովին մերժել է նաեւ հերձուածողի էբիոնական-միապետական մէկ այլ հետեւութիւն եւս: Հայ վարդապետերի համար աներկբայ է եղել, որ պնդելով Հայր եւ Որդի Աստծու էական տարբերութիւնը, դրանով Արիոսը ոչ միայն մերժել է Քրիստոսի աստուածային էութիւնը, այլեւ՝ նրա փրկագործական առաքելութեան վարդապետութիւնը: Այս պարագայում եւս հայ վարդապետերը արիոսական այդ թիր պնդումն անվերապահ մերժում են անձնատրման, քաւութեան եւ փրկագործութեան անխզելի միասնութեան ուղղադաւան ջատագովութեան դիրքերից: Հայ

դաւանաբանական գրականութեան մէջ երրորդաբանական այդ մօտեցումը առաջին հերթին փաստում է հիմք ընդունելով Գրիգոր Լուսաւորչի «Օննդեան Կարգի Վարդապետութիւնը», որտեղ Քրիստոսի մարդեղացումը պարզաբանում է փրկագործութեան հետ ունեցած սերտ կապի մէջ, ըստ որի Քրիստոս «... վասն մեր էջ եւ մարմնով ծնաւ ի Կուէն. այն, որ ծնունդ Հօր, որ զնայն ծնաւ՝ նա միայն գիտէ: Իսկ երկրորդն շնորհօք իւրովք ի մէջ մարդկան, վասն զի կեցուցէ զմարդիկ եւ աւրինեցէ յառաջին անիծիցն անդ զերկիր, իւրով աւրինութիւնաբեր գարշապարօքն նորոգեցէ (ընդգծումը մերն է - Ա.Ք.)»⁴³: Քննարկուող հիմնահարցի արժեւորման գործում այդ տրամաբանութեամբ է ընթացել նաեւ Մայրագումնցին, որը հռչակելով Հայ եկեղեցու «կատարեալ Աստուած եւ կատարեալ մարդ իմանամք զՔրիստոս» դաւանական պնդումը պարզաբանում է նաեւ, որ «Ինքն Բանն, առաքեալն ի Հօրէ, ինքն էակից Որդին, ինքն Միածին Որդին Հօր՝ լրութեամբ ասպուածութեամբն էջ եւ յանճառաբար եւ անպարհիմացապէս անքննելի միութեամբ եղեւ մարմին ի Կուէն, եթէ՝ Ինքն եկեցէ եւ փրկեցէ (ընդգծումը մերն է - Ա.Ք.)»⁴⁴:

Ահա թէ ինչու ընդհանրացնելով այս հարցում Հայ եկեղեցու դաւանական դիրքորոշումը եւ Քրիստոսի մարդեղացումն անքակտելի համարելով Նրա փրկագործութիւնից, հայ դաւանաբանական գրականութիւնը Գրիգոր Լուսաւորչի հետեւութեամբ պնդում է. «Հաւատք ճշմարիտ այս են. խոնարհեցաւ եւ խառնեաց զաստուածութիւնն ընդ մարդկութիւնն եւ զանմեռն ընդ մեռուտն, զի զամենայն մարդկութիւնն անքակ արասցէ յանմահութենէ ասպուածութեանն իւրոյ (ընդգծումը մերն է - Ա.Ք.)»⁴⁵: Եւ մէկ անգամ եա հաւաստելով, որ անձնաւորեալ Որդուն օտարել աստուածային էութիւնից այլ բան չի նշանակում, քան «բաժանել զտնօրինականս եւ զաստուածային ճահագործութիւնս եւ զքանչելիսն», հայ դաւանաբանական գրականութիւնը յորդորում է. «Մի՛ պատահեր զտնօրէնութեանն պատմմանն զ՛ի վերուստ անկեալն, մի՛ աշակերտիր Արիոսի, վասն զի նա ամբարշտելովն զբնութիւնսն հատանէ»⁴⁶:

Ուղղադաւան երրորդաբանութեան դիրքերից մատնանշելով անձնաւորման եւ փրկագործութեան անքակտելի միութիւնը, հայ դաւանաբանական մատենագրութիւնը նաեւ պնդում է, որ Քրիստոս «... վասն մեր մարդկան, որ եւ վասն մերոյ փրկութեան՝ իջեալ, մարմնացաւ եւ մարդացաւ ի սուրբ Կուէն Մարիամու, չարչարեցաւ վասն մերոյ փրկութեան»⁴⁷: Այդ հիման վրայ հայ վարդապետերը ընդդէմ արիոսական բաժանման անձնաւորեալ Քրիստոսի մասին պնդում են դաւանական նշանակութիւն ունեցող մէկ այլ հիմնարար վարդապետական հիմնադրոյթ, որը հռչակում է. «Եւ նովին հաւատով եւ յուսով փառաւորեմք զաստուածութիւնն հանդերձ մարմնաւորութեամբն, եւ զմարմնաւորութիւնն հանդերձ աստուածութեամբն, եւ երից

սրբասացութեամբ զԵրրորդութիւնն խոստովանիմք»⁴⁸ - յայելում են. «Այսպէս հաւատարմք եւ երկրպագեմք եւ փառաբանելով ասեմք. Սո՛ւրբ Աստուած, Սո՛ւրբ եւ հօգօր, Սո՛ւրբ եւ անմահ, որ խաչեցար վասն մեր (ընդգծումը մերն է - Ա.Բ.)»⁴⁹:

Հայ դաւանաբանական գրականութեան մէջ փաստում է նաեւ այն իրողութիւնը, որ Արիոսի վերոնշեալ ըմբռնումը գործնականում եղծելի մօտեցում է դրսեւորել ուղղադաւան հաւատքի առանցքային այլ ըմբռնումների նկատմամբ եւս: Այդ ենթահողում հայ վարդապետերը մասնատր կենտրոնացել եւ անվերապահ մերժել են հերձուածողի այն պնդումը, թէ «Աստծու ստեղծագործ գործիք» որդեգրեալ Յիսուս-մարդու տառապանքը եւ մահը քառութեան եւ փրկութեան գործում միայն ուսուցողական նշանակութիւն է ունեցել: Քաջ գիտակցելով, որ «բաժանման» այս մօտեցումը եւս կառուցուած է Որդի Աստծու բնութեան երկատման դիրքերից, հայ դաւանաբանական գրականութիւնը մէկ անգամ եւս հաւաստելով, որ Որդի Աստուած «ի հայրական էութենէ անժամանակ ծագաւ», այդ հիման վրայ Յովհան Ոսկեբերանի հետեւութեամբ խոստովանում է. «... զՔրիստոս՝ Աստուած կատարեալ եւ մարդ կատարեալ միով բնութեամբ եւ փառաբ. եւ զաւրութեամբ, եւ քարոզեմ զբարձրագոյն Աստուածութիւն նորա եւ ոչ ամալթ համարիմ զխոնարհագոյն մարդեղութիւն նորա» եւ ընդհանրացնելով պնդում. «... Քրիստոսդ անուն՝ ոչ Բանին է յատուկ եւ ոչ մարմնոյն, այլ երկուցն միացելոց եւ աստուածախառն գործելոյ զտնարինականքն»⁵⁰: Դաւանական այս մօտեցումը հայ վարդապետերին եւ աստուածաբաններին թոյլ է տուել մէկ անգամ եւս փաստել այն իրողութիւնը, որ աստուածային մէկութեան դիրքերից հանդէս եկող Արիոսի պնդումից տրամաբանօրէն հետեւում է, որ Քրիստոսի մէջ «Աստուած բնակեաց ի մարմնի»: Նրանք միաժամանակ միանգամայն հիմնատր ցոյց են տալիս, որ հերձուածող այդ պնդումից անխուսափելի է նաեւ այն հետեւութիւնը որ «... ոչ յղացաւ անճառաբար յարգանդի Աստուածն Բան, եւ ոչ մնաց Աստուածածինն կոյս: Քանզի ո՛չ Բանն բնութեամբ ծնաւ, այլ զտաղաւար բանին, եւ ըստ այսմ (զ)իմանի Քրիստոս ինքն իւր տէր, եւ իւր ծառայ. բազին եւ բնակարան, տուն եւ որ շինէ զտունն, տաղաւար եւ որ բնակէ ի տաղաւարին»⁵¹:

Այդ ենթահողում միանգամայն տրամաբանական եւ օրինաչափ պէտք է համարել նաեւ արիոսականութիւնը անվերապահ մերժող հայ վարդապետերի այն պնդումը, որ Քրիստոս է «... Աստուած ճշմարտապէս յերկնից. գիտեմ զնա որդի Դաթի ըստ մարմնոյ, մարդ յերկրէ չարչարելի. եւ ոչ խնդրեմ, եթէ զիս՝որ անչարչարելի եւ զիս՝որ չարչարելի, եւ զիս՝որ Աստուած եւ զիս՝որ մարդ. մի՛ զուցէ զգիարդն խուզելով եւ զեղանակն խնդրելով՝ անկայց ի բարութեանցն, որ առաջի կայ մեզ: Քանզի միայն հաւատալն պարտ է եւ ի վերուստ հայցել եւ ո՛չ ի մարմնոյ եւ յարենէ

(ընդգծումը մերն է - Ա.Ք.)»⁵²: Արիոսական հակաերրորդաբանությունը մերժող հաւատքային այդ սկզբունքների առաջնութեան դիրքերից հայ վարդապետերը պնդում են նաեւ «պարտ եւ պատշաճ է մեզ յուսալ ի Քրիստոս Աստուած մեր» սկզբունքը հետեւեալ հիմնաւորմամբ. «... քանզի Նա միայն է քաջ եւ յաղթող հովիւ եւ սիրող պատուիրանապահաց իրոց, խոնարհ եւ այցելու, որ երբեմն զԱրիանոսացն քակեաց կարճեալ ճոխութիւն»⁵³:

Նոյն շարժառիթներով արիոսական հակաերրորդաբանական պնդումները մերժում են նաեւ դաւանական այն ըմբռնումների հիման վրայ, որը Գրիգոր Լուսաւորիչը հետեւեալ կերպ է ձեւակերպում. «Սա է Աստուած, Աստուած մեր յաւիտեանս ... եւ ձեռք մեր շօշափեցին ի վերայ Բանին կենաց. եւ կեանքն յայտնեցան, եւ տեսաք եւ վկայեմք, զի նա ինքն է ճշմարիտ Աստուած եւ կեանք յաւիտենականք: Որ առ մարմին՝ անըմբռնելի, եւ շօշափեցաւ եւ ըմբռնեցաւ մարմնովն, եւ զամենայն անցս մարմնոյն յանձն էառ իրովք կամօքն»⁵⁴: Արիոսի դէմ է ուղղուած նաեւ հայ դաւանաբանական գրականութեան մէջ ամրագրուած երրորդաբանական անանց նշանակութիւն ունեցող այն պնդումը, որ անձնաւորեալ Քրիստոս «Նոյն ինքն զմեծասքանչ զաւրութիւնն առնէր եւ նոյն ինքն ընդ չարչարանալն անկանէր, զի միութիւն ոչ լինի ի միութիւն երկուս զի թէ այսպէս բաժանեցս, ոչ լինի միութիւն, այլ երկուութիւն»⁵⁵: Իր հերթին Մայրագոմեցին դա բացատրում է նրանով, որ «Ինքն Բանն է պատճառ եղելութեան, առանց պատճառին զեղելութիւնն անհնար է ասել: Ինքենէ եղեալն ինքն եղեալն է Աստուած եւ մարդ միանգամայն. եւ զի ամենեւին եղեալն է Աստուած եւ բնութիւն Հօր»⁵⁶: Եւ հաւաստելով անփոփոխ հաւատարմութիւնը առաջին երեք տիեզերական ժողովների կողմից սրբագործած Ս. Երրորդութեան դաւանանքի նկատմամբ, հռչակելով «զտնաւրէնութիւն Միածնին» խոստովանութիւնը, հաւաստում են. «Յաղագս այսպիսի շնորհաց փառաւորեմք զՀայրն՝ զնոյն ինքն տուողն զՈրդին Միածին վասն կենաց աշխարհի: Փառաւորեմք զՈրդին, որ զինքն եդ վասն մերոյ փրկութեան» եւ հռչակում. «Եւ մեք որդիք եւ ժառանգորդք հաւատոց նոցա, քանզի նախանձաւորք նոցին ենք, ժողանամք հաւատովք եւ նգովիմք զԱրիոս, որ հայիոյեաց եւ ասաց, եթէ Որդի չէր ի բնութենէ Հօր ծնեալ, այլ՝ արարեալ»⁵⁷:

Ընդհանրացնելով այդ ամէնը կարելի է պնդել, որ հետեւողականօրէն մերժելով Որդի Աստծու վերաբերեալ արիոսական հայեցողական բոլոր մտակառոյցները, վաղ շրջանի հայ հայրաբանական, ինչպէս նաեւ հայ դաւանաբանական գրականութիւնը հետեւողականօրէն շարադրում եւ յաջորդաբար ներկայացնում է Ս. Երրորդութեան եւ անձնաւորման ուղղադաւան լուծումների մի ամբողջական շարք: Այդ դիրքերից Քրիստոսի աստուածային որակների հիմնաւորմամբ հայ դաւանաբանական գրականութեան մէջ արմատապէս մերժում են Որդի

Աստծու արարում, այլագոյ, սահմանափակ եւ ժամանակային լինելու արիոսական հակաերրորդաբանական բոլոր լուծումները: Եւ այդ գործընթացում հայոց վարդապետերը հաւատարիմ մնալով եկեղեցական աւանդական երրորդաբանական հաւատքային սկզբունքներին, ելակէտային են համարել դաւանաբանական այն հիմնարար ըմբռնումը, թէ աստուածային էութիւնը եռանձնեայ է միութեամբ եւ Մէկ՝ քնութեամբ եւ էութեամբ: Եւ քանի որ աստուածային անձերն անբաժան են առանձնութեան եւ անխառն՝ միասնութեան մէջ, հայոց վարդապետերն այդ հիման վրայ անփոփոխ հռչակել են նաեւ Յիսուս Քրիստոսի աստուածային էութեան վարդապետութիւնը:

Այդ ենթահողում միանգամայն բնական պէտք է համարել նաեւ, որ Հայաստան աշխարհի, եպիսկոպոսների, քահանաների, իշխանների եւ աշխարհականների անունից Արիոսն ու արիոսական հերձուածը բազմիցս «յամենասուրբ Երրորդութեան» անունից նզովուել են ինչպէս հայոց հայրապետների եւ վարդապետների դաւանաբանական թղթերում⁵⁸, այնպէս էլ՝ Հայ եկեղեցու տեղական ժողովներում⁵⁹:

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

¹ Ճիշտ է, արիոսականութիւնը մէկընդմիշտ դուրս է մղուել եկեղեցու կեանքից, այդուհանդերձ, հերձուածի հակաերրորդաբանական գաղափարներն այս կամ այն դրսեւորմամբ շարունակում են հանդէս գալ արդի հակաերրորդաբանական աղանդներում, ինչը հիմնահարցի ուսումնասիրութեանը նաեւ գործնական երանգ է հաղորդում:

² Սուրբ Գրիգորի *Վարդապետութիւնը*, Ս. Էջմիածին, 2007, էջ 77:

³ Գիրք *Թղթոց*, Գ. տիպ., Երուսաղէմ, Տպ. Սրբոց Յակոբեանց, 1994, էջ 525:

⁴ *Կնիք Հաւաքոյ*, Անթիլիաս, Տպ. ԿՄՏԿ, 1998, էջ 141:

⁵ Նոյն, էջ 133:

⁶ Նոյն, էջ 130:

⁷ Գիրք *Թղթոց*, էջ 437: Կարելի է հաւատել նաեւ, որ այս մօտեցումը ընդհանրական է եղել Հայաստանում: Վկայութիւնը քիզաղեղական Ռոմանոս կայսրին Վասպուրականի հայոց Գագիկ թագաւորի յղած «Լասն Հաւատոյ» թուղթն է, ուր Հայ եկեղեցու ուղղադաւան աստուածաբանութեան վաւերագրման հիմք համարելով առաջին երեք տիեզերական ժողովները, միաժամանակ հաւաստում է նաեւ, որ երրորդաբանական հարցերում նիկեականութեան հեղինակութիւնը անառարկելի է նաեւ այն պատճառով, որ «... մեծն Առիստակէս, որդի մեծի սրբոյն Գրիգորի, ի սուրբ ժողովին ՅԺԸ սուրբ հայրապետացն, որ ի Նիկիա Բիպանացոց ժողովաւք առ ի կործանումն Արիոսի մոլորութեանն» (նոյն, էջ 541):

⁸ Նոյն, էջ 582:

⁹ *Կնիք Հաւաքոյ*, էջ 136:

¹⁰ Ականաւոր հայագէտ Նիկողայոս Արմենց, օրինակ, պնդում է, որ Ե. դարի 30ականներին «Մաշթոց եւ նրա աշակերտներ երեւան գալով ընդհանուր

եկեղեցական ասպարեզում անմիջական մասնակցություն են ունեցել ճշմարտության որոնումներին եւ հիմնարկել են հայ դաւանաբանական շէնքը»: Նա յայտնում է նաեւ, որ այդ ամենով «մի նոր եւ թանկագին էջ է թացում Հայ եկեղեցու պատմութեան մէջ նրա դաւանաբանական աւանդի ծագման տեսակէտից» (Ն. Գ. Ադոնց, «Մաշթօց եւ Նրա Աշակերտները Ըստ Օտար Աղբիւրների», *Երկեր, Հտր. Բ*, Երեւան, ԵՊՀ Հրատ., 2006, էջ 30): Այդ տեսանկիւնից քննութեան ախտը է համարել նաեւ Մանուկ Աբեղեանի այն պնդումը, որ դարաշրջանի հայ դաւանաբանական գրականութիւնը «մաքառման ու պայքարի գրականութիւն» է, «մաքառման ազգային գործօն» (Մանուկ Աբեղեան, *Հայ Հին Գրականութեան Պատմութիւն, Հտր. Ա.*, Երեւան, Հայկ. ՍՍՌ ԳԱ Հրատ., 1944, էջ 80): Քաղկեդոնականութեանը բնորոշ որոշ ծայրայեղութիւններ առարկայօրէն ընկալելու պարագայում նոյնը կարելի է ասել նաեւ այլ աղբիւրների մասին, տե՛ս՝ J.-P. Migne, *Liberati Diaconi, Breviarium Cause Nestorianorum et Eutychnianorum*, *Patrologiae cursus completes, Series Latina*, T. LXVIII, col. 963; հմմտ.՝ *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Vol. IX (*anii 536-590*), ed. by J.-D. Mansi, Graz, 1960, էջ 87. նաեւ՝ K.-J. Hefele, *Conciliengeschichte. Bd. II*, Freiburg, 1875, էջ 28:

¹¹ Գիրք Թղթօց, էջ 134: Հմմտ.՝ *Կնիք Հաւարոյ*, էջ 130-131:

¹² *Կնիք Հաւարոյ*, էջ 55:

¹³ Նոյն, էջ 61:

¹⁴ Նոյն, էջ 58:

¹⁵ Նոյն, էջ 61:

¹⁶ Նոյն, էջ 52:

¹⁷ Նոյն, էջ 53:

¹⁸ Գիրք Թղթօց, էջ 158:

¹⁹ Նոյն, էջ 407:

²⁰ Նոյն, էջ 504:

²¹ *Կնիք Հաւարոյ*, էջ 144:

²² Նոյն, էջ 145-146:

²³ Գիրք Թղթօց, էջ 660:

²⁴ *Կնիք Հաւարոյ*, էջ 347-348:

²⁵ Գիրք Թղթօց, էջ 397:

²⁶ *Կնիք Հաւարոյ*, էջ 55, 136: Հմմտ.՝ Գիրք Թղթօց, էջ 160, 211-2. նաեւ՝ Վարդան Այգեկցի, Գիրք Հասարակութեան եւ Արմատ Հաւարոյ, Երեւան, 1998, էջ 75-6:

²⁷ Գիրք Թղթօց, էջ 134:

²⁸ *Կնիք Հաւարոյ*, էջ 137: Այս հարցում եւս հայ վարդապետերի համար ելակէտային է նաեւ ընդհանրական ուղղադաւան այն վարդապետութիւնը, որ «ո՛չ է ասել զմի Քրիստոս երկրութիւն», ուստի՝ ոչ է նաեւ «կրկնապատիկ, ո՛չ երկակերտ, ո՛չ երկատութիւն քնութեանց», ոչ է «երկուս զօրութիւնս. եւ ոչ երկուս ազգմունս», ոչ է «այլ եւ այլ զանապարիմանայի միատրութիւն», «եւ ոչ «այլաժին եւ այլազնեայ Աստուծոյ մարդ սրբացեալ Քրիստոս Աստուած», «եւ ո՛չ հասարակական մարդոյ զմարմինն տէրունտն, եւ ո՛չ աստուածազգեստ մարդ զմարմնացեալ Բանն Աստուած, եւ ո՛չ ունական արժանատրութեամբ, եւ ո՛չ յարակցութեամբ, ո՛չ յարելութեամբ կամ մերձատրութեամբ մարդոյ

հասարակականի առ Աստուածն Բան, եւ ո՛չ ըստ արժանատութեան որդութեան, եւ ո՛չ մարդ րացակատարեալ յարգանդի Կուսին եւ յետ այսօրիկ յարակցեալ Աստուածոման Բանի, եւ ո՛չ սոսկ մարդ զխաչեցեալն զՏէրն փառաց, եւ ո՛չ այլ ոմն զչարհարեալն» (Նոյն, էջ 123-5):

²⁹ Նոյն, էջ 131:

³⁰ Նոյն, էջ 61: Հայ դասնաբանական գրականութիւնն արձանագրել է նաեւ «Երրորդութեան Մեծահանճար Հայրապետի»՝ Աթանաս Ալեքսանդրացու պարզաբանող մէկ այլ մօտեցում, համաձայն որի «Զի եթէ մի բնութիւն իցէ Բանին եւ մարմնոյն, աւելորդ էր յիշել զՄարիամ. զի եթէ բնութիւն մարմնոյն յառաջագոյն էր քան զՄարիամայնովն, եւ էր աներեւոյթ եւ անտես մարմինն, ապա եթէ այդպէս է, եւ նախ իսկ է Բանն: Ապա թէ ... մի բնութիւն է Բանին եւ մարմնոյն, զի՛նչ պէտք էին գալուստ Բանին, վասն որո՞յ եկեցէ եւ զիդ բնութիւնն զգեցցի, եւ կամ յիսմէ բնութենէն փոխեալ մարմին լինիցի» (Նոյն):

³¹ Նոյն, էջ 152:

³² Այգեկցի, էջ 153: Հայ դասնաբանական գրականութիւնը վկայակոչելով Գրիգոր Աստուածաբանին նաեւ հաւատում է, որ «... Արիանոսի բաժանումն, յոյժ հեռաւորութեան չարութիւնն եւ զուգապատիւ ամպարշտութիւն» է (*Կնիք Հաւարոյ*, էջ 33):

³³ *Կնիք Հաւարոյ*, էջ 183:

³⁴ Նոյն, էջ 207: Հմմտ.՝ Նոյն, էջ 209:

³⁵ Նոյն, էջ 35: Հայ դասնաբանական գրականութիւնը «ոչ սասանելի ճշմարիտ հաւատքի ամրութիւն» Ս. Երրորդութեան միաշխարհային էութիւնը րացատրում է նաեւ որպէս «... յառաքելոցն եւ ի մարգարէիցն աւանդեալ. հաւատալն ի Հայրն ամենակալ, եւ յանկզբնական Բան Նորա եւ ի Հոգին Սուրբ» (*Գիրք Թղթոց*, էջ 129): Միաժամանակ հաւատաւոր է նաեւ, որ Ս. Երրորդութեան Անձերի բաժանուելը «... ոչ հատանէ զբնութիւնն, այլ զանձնաւորութիւնն ամբողջ պահէ, զոր պարտ է յառաջ քան զմիաւորելն բաժանել եւ նախ քան զբաժանելն միաւորել, եւ արագապէս ասել՝ երեք եւ մի, մի եւ երեք» (Այգեկցի, էջ 77):

³⁶ *Կնիք Հաւարոյ*, էջ 55: Հայ դասնաբանական գրականութիւնը յանդիման է նաեւ, որ Հայր Աստուծո չորսութիւնը եւ բնութիւնից ծնուած համագոյ Որդին է «... յամենայնի անպատումն առանց հատուածի եւ միջոցի, յամենայնի հաւասար եւ նման Հայր, անորոշելի եւ անախտ ծնունդ» (Այգեկցի, էջ 76):

³⁷ *Գիրք Թղթոց*, էջ 177-8:

³⁸ *Կնիք Հաւարոյ*, էջ 21:

³⁹ Մանրամասները տե՛ս՝ Նոյն, էջ 21: Հմմտ.՝ Նոյն, էջ 147:

⁴⁰ «Մամբրէի Վերձանողի Ճառք», *Մարտնագիրք Հայոց, Ե. Դար, Հոր. Ա, Անթիլիաս, Լիբանան, Տպ. ԿՄՍԿ, 2003*, էջ 1112: Մատենագրքում թիւրիմացաբար Աստուածաշնչական տեղի է համարում Մարկ., ԺԳ: 32-ը, այնինչ պէտք է լինի Մատթ., ԺԱ: 27 եւ Ղուկ., Ժ: 22:

⁴¹ *Կնիք Հաւարոյ*, էջ 53:

⁴² Նոյն, էջ 54:

⁴³ Նոյն, էջ 151:

⁴⁴ Նոյն, էջ 143:

⁴⁵ Նոյն, էջ 149:

⁴⁶ *Գիրք Թղթոց*, էջ 590. նաեւ՝ Այգեկցի, էջ 142:

⁴⁷ *Կնիք Հաապոյ*, էջ 134:

⁴⁸ Նոյն, էջ 136:

⁴⁹ Նոյն, էջ 138:

⁵⁰ Այգեկցի, էջ 140: Փաստելով Հայր եւ Որդի Աստծու էական եւ բնութեանական անբաժանութիւնը, հայ դաւանաբանական գրականութիւնը պնդում է նաեւ դաւանական այն տեսակետը, որ «Բանն մարմին եղեւ եւ ի միասին եկին բնութիւնքն, եւ առանց խառնակութեան մնաց միատրութիւնն» եւ դա բացատրում է նրանով, որ «Ինքն ի ծոց Հայր եւ յորովայնի Կուսին, ի խաչին բեւեռեալ եղեւ, եւ յաթոռ փառաց ոչ մերկանայր» (Նոյն, էջ 142):

⁵¹ *Գիրք Թղթոց*, էջ 565:

⁵² Նոյն, էջ 604:

⁵³ Նոյն, էջ 241:

⁵⁴ *Կնիք Հաապոյ*, էջ 148: Արմաւր Հաապոյ դաւանաբանական ժողովածուն Հայ եկեղեցու դաւանական ըմբռնումների շարքում գետեղել է նաեւ ընդհանրական հայրաբանական այն ըմբռնումը, թէ «Ոչ ի նահատակութենէ եղեւ Աստուած՝ Քրիստոս, քաւ լիցի, այլ գթովն եղեւ մարդ՝ Աստուած ելով, որպէս հաւատամք զի ոչ մարդ աստուածացեալ քարոզեմ, այլ Աստուած մարդացեալ խոստովանիմք (ընդգծումը մերն է - Ա.Բ.)», Այգեկցի, էջ 143):

⁵⁵ Այգեկցի, էջ 143:

⁵⁶ *Կնիք Հաապոյ*, էջ 143:

⁵⁷ Նոյն, էջ 369:

⁵⁸ *Գիրք Թղթոց*, էջ 158, 160, 174, 177, 178, 213, 299, 397, 407, 437. նաեւ՝ *Կնիք Հաապոյ*, էջ 53, 55, 136, 138 եւն.:

⁵⁹ *Գիրք Թղթոց*, էջ 292, 297:

PATERNALISTIC AND CONFESSIONAL LITERATURE OF THE EARLY ARMENIAN
CHURCH CONCERNING THE BASICS OF ARIOS' ANTITRINITY THEOLOGY
(Summary)

A. K. KALASHYAN
av_kalashyan@mail.ru

The study of the characteristics of antitrinity schismatic doctrines in Christian historiography bears importance because these concepts are reiterated in one way or the other in current sects. As such the study bears a practical function too.

In this regard the anti-Arios doctrine of the Armenian Church is special. The Armenian Church stance has been argued for by several Armenian varatbeds and has been proven through a multilayered approach, where both objective and subjective approaches of the sects have been taken into consideration.

The actual Armenian documents show that the unchanged bases of the Armenian Church's anti-Arios doctrine have been the Nicean Creed, as well as the universal paternalistic literature and the doctrine of Grigor Loosavoritch. The analysis of the theological, confessional and paternalistic literature of the early Armenian catholicos and vartabeds proves that the Armenian Church refuted the Arios doctrine with no reservation at all. In fact, the Armenian Church has systematically analysed and rejected the theology of Arios not only from the trinity approach but in the context of Christology and redeeming literature.