

ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԵՐՐՈՐԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ԱՍՏՈՒԱԾԱԲԱՆՈՒԹԻՒՆԸ (Ըստ Վաղ Հայրաբանական Գրականության)

Ա. Գ. ՔԱԼԱՇԻԱՆ
av_kalashyan@mail.ru

ՄՈՒՏՔ

Քրիստոնեության էությունն արտացոլող Ս. Երրորդության վարդապետական առանձնայատկությունների ուսումնասիրությունը գիտության համար հետազոտության լայնածիր դաշտ է հանդիսանում նաեւ մեր օրերում: Այն ամենին էլ թելադրուած չէ միայն տեսական հետաքրքրություններով: Այսօր էլ այս կամ այն դրսեւորմամբ շարունակում են հանդէս գալ հակաերրորդաբանական աղանդներ, ինչը հիմնահարցի ուսումնասիրութեանը նաեւ գործնական երանգ է հաղորդում:

Այս ուսումնասիրութեամբ համառօտակի կ'անդրադառնանք Հայ Եկեղեցու աստուածաբանութեան սկզբնաքայլերին, ապա՝ Ս. Երրորդության վերաբերեալ Հայ Եկեղեցու վաղ շրջանի տրամախօսութեանը:

Ծագելով դեռեա քրիստոնեության արշալոյսին, երրորդաբանական հարցերը միշտ էլ հաւատքային-աշխարհայեացքային կարեւորագոյն տեղ են գրաւել քրիստոնեության համակարգում: Դրանով է պայմանատրուած եղել նաեւ այն, որ վաղ եկեղեցում Ս. Երրորդության հաւատքային էութեան լուծման ուղիները որոշուել են ոչ միայն դարաշրջանին բնորոշ աստուածաբանութեան զարգացման մակարդակով, այլեւ մասնակիցների կրօնական-աշխարհայեացքային դիրքորոշմամբ: Դարեր շարունակ երրորդաբանական հիմնահարցերը շարունակել են մնալ նաեւ փիլիսոփայական-մտահայեցողական լուծումների առարկայ եւ միայն Դ.-Ե. դարերում է, որ արմատական փորձ կատարուեց այդ հարցերը դիտարկել ներքին՝ դասական խնդիրների ենթահողում: Եւ ինչպէս Գրիգոր Լուսատրիչն է հաւաստում, այդ գործընթացների հիմքում ընկած է եղել Քրիստոսի անձնատրուան հարցը, քանի որ «Ով որ հաւատաց Նրան այդ մարմնում, նրանց յայտնի դարձրեց Իր Աստուածութիւնը, իսկ ով որ սայթաքեց մարմնի պատճառով, նրանք մերժեցին նրա (Աստուածային) բնութիւնը»¹, այլ կերպ ասած դա հետեւանքն էր այն բանի, որ «... ոմանք հետկեցին սուրբ եւ ճշմարիտ ուղիղ խոստովանութեանն, աւանդեալ ի սրբոց առաքելոցն եւ զարգացեալ յերկից սրբոց ժողովոցն»²:

Ինքնին հասկանալի է, որ ներքին եւ արտաքին գործօններով պայմանատրուած այդ գործընթացները տեւական զարգացում են ապրել: Եւ ինչպէս վաւերագրերն են վկայում, երրորդաբանական վեճերը պայմանատրուած են եղել ինչպէս առարկայական (հաւատքային հիմնարար սկզբունքների եւ դրանց կիրառման սահմանների նկատմամբ տարբեր մօ-

տեցումներ), այնպես էլ ենթակայական (դարաշրջանի աստուածաբանական դպրոցների եւ դասական հոսանքների մրցակցող երրորդաբանական լուծումներ, հասարակական-քաղաքական պայմանների, յատկապես՝ պետական իշխանութեան կրօնական քաղաքականութիւն են.) գործօններով: Ակնյայտ է նաեւ, որ այդ պայմաններում երկընտրանքի առջեւ կանգնած եկեղեցին բնականաբար հայեացքը պէտք է ուղղէր դէպի ասանդութիւն եւ ծայրաստիճան զգուշատր վերաբերմունք որդեգրէր նորի եւ փոփոխականի նկատմամբ, որոնք ընդունելի կամ մերժելի կարող էին համարուել բացառապէս եկեղեցական ասանդութեան նկատմամբ ունեցած յարաբերութեան մէջ: Կարծում ենք հենց այդ գործօնների ենթահողում էլ պէտք է քննարկել վաղ շրջանի հայ հայրաբանական գրականութեան երրորդաբանական լուծումների ներքին ուժականութիւնը:

Այս ամէնին զուգընթաց երրորդաբանական հարցերի նկատմամբ վաղ շրջանի հայ աստուածաբանութեան դիրքորոշումը պէտք է քննարկել այլ տեսանկիւններից եւ:

Առաջին, այն պատճառով, որ հայ աստուածաբանական եւ պատմա-եկեղեցական գրականութեան մէջ քննարկուող հիմնահարցի վերաբերեալ մինչ օրս ամփոփ վերլուծական մօտեցումներ չկան: Աւելին, վերլուծաբաններն այս հարցում հիմնականում սահմանափակուել են ընդհանուր դատողութիւններով, հիմնահարցը լուսաբանել են հատուածաբար, շատ անգամ միմեանց հետ կապ չունեցող հատակտորների տեսքով:

Երկրորդ, հիմնահարցի նկատմամբ համակարգուած մօտեցման անհրաժեշտութիւնը թելադրուած է նաեւ նրանով, որ օտարալեզու մասնագիտական գրականութիւնը ձգտել եւ այսօր էլ ձգտում է այս հարցում Հայ եկեղեցու դիրքորոշումը ներկայացնել որպէս ինքնուրոյնութիւնից զուրկ երեւոյթ, իբր՝ Հայ եկեղեցին սահմանափակուել է միայն Բիւզանդական եկեղեցու աստուածաբանական մօտեցումների սոսկական կրկնութեամբ ...:

Այնինչ, մեզ հասած եկեղեցական վաւերագրերի անկողմնակալ վերլուծութիւնը միանգամայն ակնառու կերպով այլ պատկեր է ներկայացնում, ինչը թոյլ է տալիս վեր հանել վաղ շրջանի Հայ եկեղեցու երրորդաբանական վարդապետութեան մի շարք առանցքային գծեր:

Երրորդ, ինչպէս բնագրային վերլուծութիւնն է ցոյց տալիս, Հայ եկեղեցու երրորդաբանական դիրքորոշումը պայմանաւորուած է եղել ինչպէս Նիկիայի 325ի տիեզերական ժողովին Հայ եկեղեցու մասնակցութեամբ, այնպէս էլ նիկիական «արժանահաւատ բան» հաւատամքի նկատմամբ անվերապահ հաւատարմութեամբ: Անառարկելի այդ իրողութիւնը կարելի է փաստել ինչպէս հայոց հայրապետերի, այնպէս էլ՝ աստուածաբանական եւ դասանաբանական գրականութեան բազում վկայութիւններով: Աբրահամ Աղբաթանեցի Կաթողիկոսն (607-15), օրինակ, նիկիական ուղղադաւան երրորդաբանութեան նկատմամբ Հայ եկեղեցու անվերապահ դրական դիրքորոշման հիմք է համարել այն, որ «... երանելի հարքն, որ ի

Նիկիա ժողովեցան՝ ...ուսուցին ըստ առաքելոցն վարդապետութեան»³: Այդ փաստը նկատի ունի Նաեւ Բարգէն Ոթմսեցի հայրապետը (490-516), որը հաւաստում է. «Արդ, հարկատու է մեզ զքիսումն սրբոյ հաւաքոցն, զոր երանելի հարքն մեր, որ ի Նիկիայ ժողովեցանն՝ ՅԺԸ. եպիսկոպոսացն ընկալեալ՝ բարեպաշտութեամբ եւ առանց՝ գայթակղութեան զսոյն եւ անբարաներ»⁴: Յովհան Մանդակունի հայրապետը (478-90) նշում է հիմնահարցն արժեւորում է Նաեւ մէկ այլ առնչութեամբ. «Քանզի ՅԺԸ ի Նիկիայ գումարեալք ի քակրումն արիանոսացն ո՛չ կալան փոյթ երկու բնութեանց առնել ընտրութիւն զանազանութեան, այլ ըստ վիրաց վիրատրեցելոց բարբառեալ՝ վաղվաղակի կտրելով զարմար ժահահոտ փոփոխեանն»⁵:

Հայ դաւանաբանական գրականութիւնը մատնանշում է Հայ Եկեղեցու անփոփոխ նիկիական դիրքորոշման ներքին պատճառներ եւ: Այս շարքում ամէնից առաջ յիշատակում է այն, որ «... յեւ այսորիկ յաստուածարեալ մեծի ժողովին Նիկիայ, որ ի քակումն Արիոսի ՅԺԸ իցն գրեալ խոստովանակիցն մեր սուրբն Առիստակէս, շառափոն ըստ մարմնոյ եւ հոգոյ սրբոյն Գրիգորի, առեալ յԱստուծոյ զլուրն կենաց եւ մեզ զնոյն սահմանատու գրով, զոր ունիմքս առանց յաւելման եւ պակասութեան»⁶: Նոյնն է հաւաստում հայոց Խաչիկ Արշարունեցի կաթողիկոսը (973-92), որը մատնանշելով Հայ Եկեղեցու երրորդաբանական անփոփոխ դիրքորոշման հիմքերը, գրում է. «Չոր եւ սուրբ Սիմնողոսն Նիկիոյ, որ ի ձեռն Կոստանդիանոսի՝ ՅԺԸ հարանցն սակս Արիոսի չարափառութեանն ժողովեալք, ընդ որս եւ մերն Ռստակէս, որդի սրբոյն Գրիգորի, զնոյն սասցեալ եւ քարոզեալ ծագաց տիեզերաց, նոցին դաւանութեանն ծայնակցեալք»⁷: Այդ ամէնից դժուար չէ հետեցնել, որ Նիկիոյ ժողովի մասնակից եւ նիկիական երրորդաբանութիւնը վաւերացնող Հայ Եկեղեցին չէր կարող անվերապահ դրական վերաբերմունք չունենալ ուղղադաւան երրորդաբանութեան նկատմամբ: Բոլոր հիմքերն ունենք պնդելու Նաեւ, որ Հայ Եկեղեցու «նիկիականութեան նկատմամբ հաւատարմութիւնն» անփոփոխ դրսեւորուել է՝ երրորդաբանական, ե՛ւ քրիստոսաբանական հարցերում, յատկապէս՝ Քրիստոսի անձնատրման եւ փրկագործական առաքելութեան վարդապետութիւն մշակելու գործում: Հայ Եկեղեցու աստուածաբանական եւ դաւանական դիրքորոշումն ընդհանրացում արժեւորելու գործում չափազանց կարեւոր փաստերից է այն, որ Ներսէս Բագրեանդացի հայրապետը (548-57) առաջին երեք տիեզերական ժողովների պատմական կարեւորագոյն նշանակութիւնը տեսնում է յատկապէս այն, «... որ ի Նիկիա ՅԺԸ, եւ ԾԾ, որ ի Կոստանդնուպոլիս, եւ Մ, որ յԵփեսոս. զոր հնազանդեալ ունին եկեղեցիք Քրիստոսի կարգաւորեալ»⁸:

Այս ենթահողում անառարկելի պէտք է համարել այն, որ երրորդաբանական եւ, յատկապէս, Քրիստոսի մարդեղացման եւ փրկագործութեան Հայ Եկեղեցու լուծումները այնպիսի մակարդակ են ունեցել, որի շնորհիւ եւ դարի քրիստոսաբանական վիճաբանութիւնների ընթացքում այն հան-

դէս եկաւ եկեղեցական ասանդութեան ամենաուժական եւ գործուն պաշտպաններէից մէկի որակով: Բնագրային վերլուծութիւնը թոյլ է տալիս նաեւ վեր հանել ու համակողմանի արժեւորել վերոնշեալ գործընթացների տրամաբանական ընդհանուր ուղղութիւնը: Վերջինս ունեցել է աստիճանական դրսեւորում: Փաստն այն է, որ վաղ փուլի հայ հայրաբանական գրականութեան մէջ երրորդաբանական եւ, ի մասնաւորի, Քրիստոսի անձնատրման եւ փրկագործութեան հարցերը լուծուել են ե՛ւ աստուածաբանական ընդհանուր մօտեցումների, ե՛ւ դասանաբանական ու դասանական ուսուցումների տեսքով: Սա մի անուրանալի իրողութիւն է, որն արժանի ճանաչում է ստացել ոչ միայն հայագիտական, այլեւ՝ պատմաեկեղեցական գրականութեան մէջ⁹:

Հարկ է աւելացնել, որ նշուած համատեքստում Հայ եկեղեցու երրորդաբանական վարդապետութեան ուսումնասիրութիւնը թոյլ է տալիս հիմնաւորել նաեւ կրօնագիտական հիմնարար այն սկզբունքը, որ դասանական բնոյթի ցանկացած վիճաբանական իրավիճակ (կամ ճգնաժամ) իրապարակ է իջեցնում համապատասխան «պաշտպանական փաստարկներ» մի ողջ համախմբութիւն: Միաժամանակ, կողմերի հայեացքն ակամայ շրջում է դէպի ասանդութիւն եւ այդ հիման վրայ առաջ են գալիս ջատագովութեան տարբեր ձեւեր: Ընդ որում, քանի որ աստուածաբանական լուծումներն արտացոլում են միեւնոյն երեւոյթները, դրանք տարանջատում են արտացոլւող երեւոյթների ընկալման աստիճանով, ինչպէս նաեւ դրանց համապատասխանող մեկնաբանական ուղղութեամբ եւ «սահմաններով»: Այդ շրջանակներում է, որ առաջնային նշանակութիւն է ձեռք բերում «ասանդութեան նկատմամբ հաւատարմութիւնը», աւելի ճիշտը՝ «պահպանողականութիւնը»: Իսկ եկեղեցու պահպանողականութիւնը մէկնեփն էլ չի կարելի բացատրել միայն հոգեւոր դասի (աստուածաբանների) ենթակայական ընկալումներով (թէեւ անուրանալի է, որ շատ դէպքերում հենց ենթակայութիւնն է ընկած հերձուածող լուծումների հիմքում), այլ՝ հոգեւոր դասի հաւատքային գործունէութեան հիմքում ընկած դասական դիրքորոշմամբ: Դրանում է արտայայտւում նաեւ դասանական ըմբռնումների պատմական զարգացման ուժականութիւնը, քանի որ ցանկացած դասանական շարժում կամ հոսանք ձեւատւում է եկեղեցում՝ դասանաբանական եւ գործնական-հաւատքային գործունէութեան արդիւնքում:

Այդ ենթահողում անդրադառնալով վաղ շրջանի հայ հայրաբանական գրականութեան երրորդաբանական լուծումներին, առաջին հերթին անհրաժեշտ է վկայել նրանցում արտացոլւած աստուածաբանական մօտեցումների հաւասարակշռուած եւ համակարգուած բնոյթը: Անհնար է չնկատել նաեւ, որ դրանցում գերիշխողը հաստատողական աստուածաբանութիւնն է, քննարկուող աստուածաբանական լուծումները ծառայեցում են մէկ նպատակի՝ ուղղադասան երրորդաբանութեան հիմնաւորմանը:

Բնագրային վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ վաղ շրջանի Հայ եկեղեցու հայրերի երրորդաբանական վարդապետության հիմքում ընկած են եղել Արեւելեան եկեղեցուն բնորոշ աւանդական ըմբռնումները: «... Հայոց հաւաքամբը ծագել է արեւելքում, Ասորոց, Կապադովկիոյ, Հայոց եւ գոյգէ Պաղեստինում նոյնանման կազմութիւն սրանալով: Իսկ ապա ... քանի մի լրացումներ եւս անել այդ հաւաքամբին՝ միայն թէ ամենաուշն մինչեւ Ե. դարու սկիզբը, վասն զի բնութեան խնդրի վրայ բացօրոշ յիշատակութիւն չունի: ... Կապադովկեան-Աղեքսանդրեան դպրոցը դեռ երկար փայլեցաւ քրիստոնեայ աշխարհում. այդ դպրոցին էր պատկանում եւ Հայոց ճիւղը բոլորովին փարբեր Բիզանդեան դպրոցից»¹⁰: Իսկ դա խօսում է այն մասին, որ լիովին համերաշխելով ուղղադաւան եկեղեցու աստուածաբանական ելակէտերին՝ վաղ շրջանի հայ հայրաբանական գրականութեան մէջ երրորդաբանական հարցերը քննարկել են ինչպէս ընդհանուր աստուածաբանական, այնպէս էլ՝ դաւանաբանական եւ դաւանական տեսանկիւններից: Այդ գործընթացի նախակարապետը հայոց «Առաքելական Հայր» Գրիգոր Լուսատրիչն է, որի վարդապետութեան ելակէտը Ս. Երրորդութեան արարչագործ եզակիութեան ըմբռնումն է: Այդ նպատակով աստուածաբանը առաջին հերթին շեշտադրել է արարչագործութեան համար առանցքային՝ Աստծու էութեան հաւատքային հիմնահարցի մեկնութիւնը եւ պնդել. «... չիք այլ Արարիչ, բայց միայն Սուրբ Երրորդութիւնն, ամենազար Տէրութիւնն»¹¹: Գրելով երրորդաբանական աստուածաբանութեան համար առանցքային նշանակութիւն ունեցող Միաստուածութեան ըմբռնմանը, նա ուղղադաւան լուծումներին հետամուտ պնդել է. «Երրորդութիւն կապարեալ եւ մի Աստուածութիւն, փառատրեալ միշտ ի զարաց երկնատրագ եւ ի մարդկանէ որպէս զԱստուած եւ զԱրարիչ գոյով»¹²:

Երրորդաբանական հիմնարար այդ լուծումները թույլ են տալիս հաւաստել, որ արդէն յետնիկիական առաջին տասնամեակներին Հայ եկեղեցում սկիզբ էր առել հաւատքային հարցերի աստուածաբանական հիմնատրման գործընթաց: Ընդ որում, ի տարբերութիւն հարեւան Բիզանդական եկեղեցու, որտեղ այդ շրջանում անցում կատարուեց աստուածաբանական անհանգիստ որոնումների, Հայաստանում նման գործընթացներ չեն ծաւալուել, ինչը թույլ է տալիս վստահօրէն պնդել, որ դարաշրջանի Հայ եկեղեցու երրորդաբանական աստուածաբանութիւնը ծաւալուել է ներքին դրդապատճառների, այլ ոչ թէ յետնիկիական երրորդաբանական վիճաբանութիւնների թելադրանքով: Անշուշտ, հայ վարդապետերը հակաերրորդաբանական հերձուածների հարցը չեն շրջանցել¹³, սակայն փաստն այն է, որ նրանք այս հարցում հետամուտ են Ս. Գրքի պատգամներին եւ այդ դիրքերից էլ հետետղականօրէն շարադրում են իրենց երրորդաբանական վարդապետութիւնը, որի հաւատքային հիմնարար սկզբունքը Միակ եւ անծին Հայր Աստծու, նրա էութիւնից ծնուած միակ Տէր Յիսուս Քրիստոսի՝ Աստծու Միածին Որդու, ինչպէս եւ՝ միակ ու ճշմարիտ Սուրբ

Հոգու դաանանքն է: Եւ շարադրելով Ս. Երրորդութեան դաանական այդ հայեցակարգը՝ Գրիգոր Լուսավորիչը յանգում է հիմնարար այն հետեւութեանը, թէ «... մի է բնութիւն Ամենաստուր Երրորդութեանն զաւրութեամբ եւ փառաւ եւ մշտնջենատրութեամբ: Անսահման էութիւն, անսկիզբն իսկութիւն, անփոփոխ ճշմարտութիւն, կեանք եւ կեցուցիչ կենդանեաց»¹⁴:

Աւելին, եկեղեցական աւանդութեան վրայ խարսխուած աստուածաբանական մեկնաբանական մօտեցմամբ Գրիգոր Լուսավորիչը հռչակում է Ս. Երրորդութեան առաքելական հաւատամքի նկատմամբ հաւատարմութիւնը, որը շարադրում է հետեւեալ կերպ. «Որ է մի տէրութիւն, մի զաւրութիւն, մի իշխանութիւն, մի մեծութիւն, մի գիտութիւն, մի խորհուրդ, մի պետութիւն, մի անսկզբնական զաւրութիւն. երեք կապարեալ անձիւնք, մի կապարեալ կամք. անպատում, անքնին, միութիւն Երրորդութեանն. մի իսկութիւն, մի էութիւն, մի Աստուածութիւն, Հայր եւ Որդի եւ սուրբ Հոգին. երեք անձիւնք, մի զաւրութիւն Աստուածութեանն, Հայր յանձնէ, Որդի ի Հայրէ, Հոգի ի նոցունց ի նոսիւ, իսկութեամբն, էութեամբն, Աստուածութեամբն հարթ հաւասար ... մի էութիւն բնութեան, մի պսակ Երրորդութեան»¹⁵:

Դատելով դաանական նշանակութեան այդ պնդումներից դժուար չէ նկատել, որ վաղ փուլի հայ հայրաբանների երրորդաբանական լուծումների հիմքն ուղղադաւան վարդապետութիւնն է, որը սերտօրէն զուգորդուել է նաեւ ջատագովութեան նոր վերելքի հետ: Այդ ենթահողում նշանակալի իրադարձութիւն է ուղղադաւան երրորդաբանութեան ջերմ պաշտպաններ Եղիշէի, Մովսէս Խորենացու, Մամբրէ Վերծանողի, Դաւիթ Անյաղթի եւ այլոց գործունէութիւնը: Ընդ որում, վերոնշեալ պնդումը հաւասարապէս վերաբերում է հիմնարար աստուածաբանական նշանակութիւն ունեցող Ս. Երրորդութեան Անձերի մասին վաղ շրջանի հայ հայրաբանական լուծումներին: Այդ տեսանկիւնից արժանայիշատակ է Քրիստոսի մարդեղութեան խորհուրդը մեկնաբանող Եղիշէ վարդապետի այն պնդումը, որ «... Աստուածն մարդացեալ երկիցս անգամ անդրէն յառաջ բնութիւնն զարկոյց...: Եւ քանզի էր Աստուած անսուր, եղեւ մարդ ճշմարիտ՝ անկասկածելի աստուածութեամբն աներկիտ մալոնէր ի ձեռս ունեւեացն»¹⁶: Հետաքրքրական է աստուածաբանի կողմից հիմնահարցի մեկնաբանման մէկ այլ պնդում, ըստ որի Քրիստոս «... թէպէտ եւ որդի էր ըստ աստուածութեանն, սակայն ի ձեռն մարմնազգեցիկն լինելոյ՝ ուստի ի չարչարանացն մահու զնեղութիւն ամենայն կենդանեաց, որ անեկալ են ընդ ապականութեամբ մահու, զի յորժամ իրքն կապարեցան ի յապականութիւն ամենայն մահկանացուացս, կարող իցէ ազնական լինել յանչարչարութիւն»¹⁷:

Այդ ենթահողում արժանայիշատակ փաստերից յաջորդն այն է, որ վաղ շրջանի հայ հայրաբանները հիմք ընդունելով Աստուածաշունչը, պնդել են նաեւ Երրորդութեան խորհրդի անյուաութիւնն այն հիմնաւորմամբ, թէ «Ոչ ոք գիտէ զՀայր՝ բայց եթէ Որդի, եւ ոչ զՈրդի՝ եթէ ոչ Հայր (յո՛ւս Մատթ.»,

ԺԱ: 27՝ Ա. Բ.) եւ ի ծնոն Սուրբ Հոգոյն ճանաչին Հայր եւ Որդի նորին՝ Սուրբ Հոգովն: Քանզի Աստուած հոգի է, եւ հոգի Աստուած. հոգի՝ Որդի, հոգի եւ Սուրբ Հոգին: Եւ արդ զի այս այսպէս է, ոչ եթէ Հայր Որդի, եւ ոչ Որդին Հայր, եւ ոչ Սուրբ Հոգին Հայր եւ Որդի»¹⁸:

Անհերքելի փաստերի թուամբ պէտք է դասել նաեւ այն, որ հայ Եկեղեցու վաղ շրջանի հայրաբանները քաջաճանօթ են եղել հակաերրորդաբանական հոսանքների վարդապետական հիմնադրոյթներին եւ հակադրուելով դրանց պաշտպանել են Ս. Երրորդութեան եկեղեցական ուսմունքը: Այդ նպատակով է հռչակուել «Մի է բնութիւն Աստուածութեանն եւ անփոփոխ Իսկութեանն, մի արարչութիւն եւ մի բարերարութիւն, մի տէրութիւն եւ մի զարութիւն. եւ չիք ուստեք եկամուր եւ յանելուած փառաց յանսկզբն Երրորդութիւնն»¹⁹ վարդապետութիւնը, որը Ե. դարի աստուածաբան-հայրերը բացատրել են թէ՝ «Հայր արարչական զարութիւն, որ ունի նշանակ թագաւորական զարութեանն. Որդի բնական զարութիւն, որով երեւի դատողական զարութիւնն. Հոգի հաշտական զարութիւն, որով յայտնի երեւի կենարար զարութիւնն, եւ ասի միասնական աստուածութիւնն: Հաճեալ է Որդի ի բնական անուանն, որ է զարութիւն եւ իմաստութիւն, եւ նոյն ինքն ծնելութիւն եւ անեղութիւն, հաճեալ է եւ Սուրբ Հոգին յիւր անձն եւ յէութիւն, հանողութեամբ յԱստուծոյ, անճառելի եւ անպապմելի»²⁰:

Ուշադրութեան է արժանի մէկ այլ փաստ եւա: Համագոյութեան աստուածաբանութեան մասին աստուածաշնչագիտական այդ մօտեցումները պայմանաւորուած են եղել նաեւ նրանով, որ Ս. Երրորդութեան վարդապետութիւնը մերժող որեւէ հոսանք նոյնպէս փորձել է սեփական վարդապետական սկզբունքները «հիմնադրել» Աստուածաշնչով: Եւ մեկնողական ոլորտում որեւէ թիւրիմացութիւնից զերծ մնալու հրամայականն էլ հայ աստուածաբանների համար ուղեցոյց է հանդիսացել, որի դիրքերից էլ իրենց երրորդաբանական լուծումները շաղկապել են ուղղադաւան աստուածութեան: Փաստը՝ վաղ շրջանի հայ հայրաբանական գրականութեան մէջ Քրիստոսի աստուածային էութեան, մարդեղութեան եւ փրկագործական առաքելութեան երրորդաբանական ուղղադաւան լուծումներն են:

Այդ տեսանկիւնից մէկ անգամ եւա հարկ ենք համարում պնդել, որ այդ մօտեցումը, անկասկած, արդիւնք էր նաեւ Նիկիական երրորդաբանութեան նկատմամբ անփոփոխ դրօշորոշման: Եւ այս կապակցութեամբ անընդունելի պէտք է համարել հիմնահարցի վերաբերեալ Ա. Տէր-Միքէլեանի մօտեցումը, որը աստուածաբանական եւ պատմական վաւերագրերի եւ, յատկապէս, Հայոց եւ Նիկիական հանգանակների համադրական վերլուծութեամբ յանգում է այն հետեւութեան, թէ Հայ Եկեղեցու համար գործնականում «Իբրեւ կողմնակի գործ պիտի նկատուի Նիկիոյ ժողովը, զի նորա բուն հաւատամքը մուտք չգտաւ Հայոց եկեղեցում: Հայոց հաւատամքը շատ տարբեր է Նիկիականից եւ չի կարող վերջինի ընդարձակումը լինել, սակայն քանի որ համադրաւան է Նիկիականին, կարել է Նիկիական կոչ-

ուիլ - ըստ բովանդակութեան, թէ՛ եւ ոչ ըստ ձեւին»²¹: Վաղ շրջանի հայ հայրաբանութեան երրորդաբանական լուծումները նման եզրակացութեան հիմք չեն տալիս: Հիշտ է, դրանք աչքի են ընկնում իւրատիպութեամբ, բայց դա վկայում է միայն այդ լուծումների հեղինակային ըմբռնումների մակարդակը: Բացի այդ, չպէտք է մոռանալ նաեւ, որ նիկիական հանգանակը Արեւելեան եկեղեցու դաւանական հոգեզաւակն է, իսկ բուն հանգանակային քնազրերի տարբերութիւնները կապուած են մեկնաբանութեան ոլորտին: Եւ երկրորդ, «նիկիական» եզրը ամէնեւին էլ պարզ, «սոսկական իմաստ» չի ենթադրում: Պարզապէս այդ եզրը պատմաաստուածաբանական, դաւանաբանական եւ դաւանական գրականութեան մէջ կիրառուել է որպէս «ուղղադաւան երրորդաբանութեան» հոմանիշ:

Սկզբնաղբիւրները վկայում են, որ Ե. դարի հայ հայրաբանութեան երրորդաբանական լուծումները պէտք է քննարկել ոչ միայն դաւանական, այլեւ՝ աստուածաբանական եւ մեկնաբանական լուծումների ենթահողում: Չպէտք է մոռանալ նաեւ այն, որ Որդի Աստծու էութեան եւ բնութեան մեկնողական մօտեցումները չէին կարող սահմանափակուել միայն նիկիական շարադրանքով, քանի որ դրանք ներքնապէս կապուած են ինչպէս որոշակի եկեղեցու, այնպէս էլ որոշակի «դպրոցի» աստուածաբանական ասանդոյթների եւ յատկապէս՝ եզրաբանական ըմբռնումների հետ: Այս տեսանկիւնից այդ՝ վաղ շրջանի հայ երրորդաբանական լուծումները բազմաթիւ հարցերում ինքնատիպ են: Բայց անտեսելի չէ նաեւ ընդհանրականը, որն այստեղ դրսեւորում է նրանում, որ Որդի Աստծու էութիւնը եւ բնութիւնը մեկնաբանում է Հայր Աստծու գոյութեամբ եւ էութեամբ: Այդ մօտեցումը բացատրում է նաեւ նրանով, որ «Այն անժամանակ ի Հայրէ ծնունդն ոչ քննելի մտաց մարդկայնոց, եւ ոչ հասու եղեալ անմարմին եւ երկնատուր զարութեանցն, բայց միայնոյ Հայրն՝ որ զնայն ծնաւ, եւ ծնիցելոյ միածնին եւ քննողին Հոգոյն Սրբոյ զխորս Աստուծոյ...: Իսկ երկրորդի ծննդեանս ժամանակեայ լինելով՝ մարմնով ի կուտէ յառաջ եկեալ, յայտնեալ երկնատուրաց եւ երկրատուրացս մասնատուաբար, այլ ոչ կադարելապէս»²²: Եւ քանի որ այս հարցում Հայ եկեղեցու դաւանական մօտեցման հիմքում ընկած է լուսատրչափաստատ այն ըմբռնումը, թէ «... զկերպարանս Քրիստոսի ի շնորհաց Սուրբ երրորդութեանն առնու»²³, միանգամայն օրինաչափ եւ տրամաբանական պէտք է համարել նաեւ ընդհանրացնող այն պնդումը, որ «Եւ տեղի ճշմարիտ էր արքայութիւն, քանզի լիով էր անդ միասնական երրորդութիւնն: Եւ վասն զի ոչ է Աստուած ի տեղոց, երեւեցաւ մարմնականացն իբրեւ զտեղատուր, եւ ի տեղոցն ուր Աստուածն գումարեցաւ՝ առանց պարկառելոյ անուանի արքայութիւն, քանզի այն իսկ է արքայութիւն՝ ուր աստուածութիւնն երեւի»²⁴: Իսկ այն, որ երրորդաբանական այդ ըմբռնումն ընդհանրական է եղել վաղ փուլի հայոց հայրերի համար, կարելի է հիմնաւորել Մովսէս Խորենացու պնդմամբ, թէ՝ Քրիստոսն է «Նոյն բնութիւն Հօր, ճառագայթ փառաց, կերպարան էութեանն եւ

պատկեր բարերարութեանն, որ էն եւ միշտ էն՝ պատճառ ունելով զմիշտ էն ի վեր քան զմիտս եւ զբանս»²⁵ :

Վաղ շրջանի հայ հայրաբանական գրականութեան մէջ երրորդաբանական հարցերի ենթահողում ուրոյն տեղ է յատկացուել նաեւ Քրիստոսի անձնատրման եւ փրկագործութեան խորհուրդների մեկնութեանը: Այդ փաստն է վկայում մարդեղութեան խորհրդի եկեղեցական աւանդութեանը համահունչ այն պնդումը, որ Քրիստոս «խոնարհեցաւ եւ խառնեաց զԱստուածութիւնն ընդ մարդկութեանս, եւ զանմեռն ընդ մեռուոյս. զի զամենայն մարդիկ անքակ արասցէ յանմահութենէ Աստուածութեան իւրոյ. Յորժամ մարմնովն առ Հայրն ընդ աջմէն եմուտ, եւ խառնեաց զմեզ յԱստուածութիւն իւր Միածին Աստուածորդին հզարակիցն Հայր»²⁶: Միաժամանակ դարաշրջանի հայ վարդապետները ցոյց են տալիս նաեւ, որ մարդեղացմամբ Քրիստոսը «Յուցանէ թէ յորժամ կամէր զիջանէր յայնտսիկ ի բնական կիրսն, յայտնելով զճշմարիտ մարդեղութիւնն, զի թէպէտն Աստուած միացաւ ի մարմնի, այլ ոչ եւր շարժել մարմնոյն ի բնական կիրսն ... պահէր զինքն աստուածային միութեամբն»²⁷: Փաստերն աներկբայ վկայում են, որ դարաշրջանի հայ հայրաբանական գրականութեան երրորդաբանական լուծումներում մարդեղացման խորհուրդը մեկնաբանում է Քրիստոսի փրկագործութեան հետ սերտ կապի մէջ այն հիմնատրմամբ, թէ «Եւ որպէս հայր բարերարութեամբ իւրով՝ չաղաչեցեալ ուրութ՝ ի ծնուն Որդոյ արար զաշխարհս ամենայն զերեւելիս եւ զանրետոյթս, նովին մարդասիրութեամբ եւ Որդի կամաք Հայր յանձն իւր էառ զմարմին մեռոյ բնութեանս, եւ ընկալաւ չարչարանս յիւր մարմինն մինչեւ ի մահ խաչին, ի թաղումն եւ ի յարութիւն: Եւ վասն այնորիկ Աստուած մարդացեալ»²⁸: Այդ հիման վրայ է կառուցում նաեւ մարդեղութեան եւ փրկագործական անքակ կապը լուսաբանող աստուածաբանական հետեւեալ պնդումը. «Հի թէպէտ եւ որդի էր ըստ աստուածութեանն, սակայն ի ծնուն մարմնազգեցիկն լինելոյ՝ ուսաւ ի չարչարանացն մահու զնեղութիւն ամենայն կենդանեաց, որ անկեալ են ընդ ապականութեամբ մահու, զի յորժամ իրքն կատարեցան ի յապականութիւն ամենայն մահկանացուացս, կարող իցէ ազնական լինել յանչարչարութիւն»²⁹:

Բնագրային վերլուծութիւնը թոյլ է տալիս պնդել, որ եկեղեցական աւանդութեանը լիովին համահունչ են նաեւ Քրիստոսի փրկագործական առաքելութիւնը խաչի աստուածաբանութեան դիրքերից լուսաբանելու Հայ եկեղեցու վաղ հայրաբանական լուծումները: Հիմք ընդունելով աստուածաշնչական «Հի խաչին ճառ կորուսելոցն յիմարութիւն կարծի, այլ փրկելոցս մեզ զօրութիւն աստուծոյ (Ա Կորնթ., Ա: 18)» հիմնադրոյթը, հայ աստուածաբանները պնդում են. «... խաչ՝ աշտարակն, յորոյ վերայ Աստուածորդին բազմեցաւ. խաչն յերկրի, եւ մարմինն ի վերայ նորա. իսկ Աստուածութիւնն մինչեւ ի վեր քան զերկինս, եւ քան զանկէտ, քան զանսահման բնութիւն փարբեղէն արարածոցս, բովանդակեալ եւ բեւեռեալ ի խաչին

փայտի, լցեալ եւ փարածեալ ի փարերս եւ յանփարերս.....: Զի յառաջին աշտարակէն ցրումն եղեւ, իսկ ի խաչէս՝ ժողով. անփի մերժումն ի փանջանս, եւ աստի՝ մերժումն յարքայութիւնն»³⁰: Հայ վարդապետերի կողմից Խաչի աստուածաբանութիւնը հիմնատրուում է նաեւ այն ըմբռնմամբ, որ «... ի չարչարանաց զմարդկայինս ազարել զբնութիւնս. եւ ի փուն հնազանդութեան գայ՝ որ զանհնազանդ մարդկեղէն բնութիւնս ընդ հնազանդի Բանին միատրէ. եւ հնազանդի փոխանակ անհնազանդելոյ առաջին մարդոյն՝ իւրում Հարն. վասն զի ըստ մարմնոյն հնազանդէր ծառայակերպ փեսակաւ հասարակաց Հարն. իսկ ըստ Աստուածութեանն ընդունէր զբարեպաշտութիւնս արարչապէս ընդ Հար համապատուարաբար»³¹:

Սեզ հասած աստուածաբանական եւ ջատագովական բնագրերը հաստատում են այն փաստը, որ վաղ շրջանի հայ վարդապետերն մեծ տեղ են յատկացրել նաեւ Քրիստոսի տնօրինական եւութեան մեկնաբանութեան հարցերին, որը կարելի է հաստատել բազմաթիւ վկայութիւններով: Նրանք, մասնատրապէս, այդ կապակցութեամբ գրում են, որ Քրիստոսն է «... Աստուած առ Հօր, եւ առանց կարծեաց մարդ յերկրի, եւ նոյն միշտ Աստուած ընդ Հօր: Եւ որպէս ճշմարտիւ եւ ոչ կեղակարծելի աստուած անպարագրելի եւ անբաւ, եւ յարգանդի Կուսին բառնիլ կրիւր ըստ մարմնոյ, եւ մարդկապէս առ ծնունդս մերժեցելոյ. ըստ որում Աստուածածին ծնողն, եւ նոյն ինքն ծնեալն Աստուած անպարագրելի եւ անբաւ. Ըստ որում եւ խաչս՝ Աստուծոյ խաչ, եւ նոյն ինքն խաչեալն Աստուած անմահ, անպարագրելի եւ անբաւ, եւ ոչինչ յերկրայացի»³²: Միաժամանակ մատնանշում է նաեւ այն իրողութիւնը, որ Քրիստոս որեւէ հարկադրանքի ենթակայ չի եղել, հակառակը՝ նա «Յուցանէ թէ յորժամ կամէր զիջանէր յայնոսիկ ի բնական կիրսն, յայտնելով զճշմարիտ մարդեղութիւնն, զի թէպէտեւ Աստուած միացաւ ի մարմնի, այլ ոչ ետ շարժել մարմնոյն ի բնական կիրսն ... պահէր զինքն աստուածային միութեամբն»³³: Երրորդաբանական այդ հիմքերի վրայ է կառուցում նաեւ հիմնահարցի լուսաբանութեանը միտումը՝ ընդհանրացնող հետեւեալ պնդումը. «Ապա ուրեմն յիրաւի Աստուծոյ զօրութիւն է սա, եւ զօրութիւնս այս որպէս եւ ասացաւ. զի թէպէտ եւ բարձաւ ի սմանէ ըստ մարմնոյ բեւեռեալն ի սմա, այլ զօրութիւնն բեւեռեցելոյն եւ այսօր ի սմին միացեալ է»³⁴:

Եկեղեցական կեանքի այս նուիրեալների ջանքերով է նախանշուել նաեւ այն ուղին, որի տրամաբանական աւարտը հանդիսացել է Ս. Երրորդութեան երրորդ Անձի՝ Ս. Հոգւո աստուածային էութեան ուղղադաւան լուծումները: Եւ ինչպէս բնագրային վերլուծութիւնն է ցոյց է տալիս, այս գործընթացում եւս վաղ փուլի հայ հայրաբանական վարդապետութիւնը համահունչ է եկեղեցական աստուածութեանը: Ընդ որում, ինչպէս աստուածաբանական այլ հարցերում, այս պարագայում եւս հիմնատր դեր է կատարել Գրիգոր Լուսատուրչի վարդապետութիւնը: Այդ փաստն է վկայում «հայոց Առաքելական Հօր» երրորդաբանական հետեւեալ պնդումը. «Զի հաւա-

յովվը ճշմարտեացուք ի մի Աստուած հայր եւ ւրեք եւ արարիչ ամենայնի, եւ ի միածին Որդին, որ ի Հայր եւ առ Հայր եւ ընդ Հայր, եւ ի սուրբ Հոգին, որ ի նորին էութենէ, եւ նովաւ արար զամենայն արարածս»³⁵, որի հիման վրայ էլ կառուցուած է այն պնդումը, որ «Հայր յայրնի եւ Որդի ճանաչի եւ Սուրբ Հոգին քարոզի»³⁶: Եւ քանի որ «... մի է բնութիւն Ամենասուրբ Երրորդութեանն զարութեամբ եւ փառաւք եւ մշտնջենաւորութեամբ: Անսահման էութիւն, անսկիզբն իսկութիւն, անփոփոխ ճշմարտութիւն, կեանք եւ կեցուցիչ կենդանեաց»³⁷, ապա համարժէք մօտեցմամբ հայ վարդապետները հաւաստում են «Երկնային Երուսաղէմի» հաւատքային պնդումն այն պատճառաբանութեամբ, որ այնտեղ է «... Երրորդութեանն բոլոր գերակայ փառացն բոցածագումն: Վասն զի Հոգին հովանացաւ լուսեղէն ամպովք, եւ Աստուած Հայր փառք որոտաւ, եւ Բանն մարմնացեալ զհայրաբուն՝ փառացն էական ճառագայթ անդանօր փայլեցոյց ի կենդանաւորար փնտրինեցելոյ մարմնոյն, ուստն զի ընդ իւր միատրեաց զմարմինն, որպէս է ասել՝ ի Հայր եւ ի Հօրէ Աստուած Բանն, էն յեկանէ գնալի, լոյս ի լուսոյ, կեանք ի կենաց, երանելին եւ միայն բարին. առ որ ամենայն հայի, որում ամենայն բաղձայ, յորում ոչ է այլայլումն եւ փոփխումն»³⁸: Հոգիաբանական լուծումների լուսատրչահաստատ յաջորդ հիմնադրոյթն այն է, որ «Նոյնպէս եւ վասն ճշմարիտ Հոգւոյն է իմանալ յասելոյն, թէ «Հոգին ճշմարտութեան, որ ի Հայր եւ ասել» (Յովհ. ԺԵ 26). Եւսն է ոչ բաժանի, բղիւն եւ ոչ սպառի: Եւ միանգամայն իսկ զճշմարտագոյն զմիապէս զմիակշիռն ասէ»³⁹:

Ս. Երրորդութեան Անձերի ուղղադաւան այդ ըմբռնումների հիման վրայ էլ վաղ շրջանի հայ հայրաբանները երրորդաբանութիւնը որակում են որպէս «Ս. Երրորդութեան փառաբանութիւն», քանի որ, ինչպէս Գրիգոր Լուսաւորիչն է ասանդել «... մի Աստուած հայր եւ ւրեք եւ արարիչ ամենայնի, եւ ի միածին Որդին, որ ի Հայր եւ առ Հայր եւ ընդ Հայր, եւ ի սուրբ Հոգին, որ ի նորին էութենէ, եւ նովաւ արար զամենայն արարածս»⁴⁰: Այդ հիման վրայ է աստուածաբանը յորդորում անփոփոխ պահել ուղղադաւան այդ հաւատամքը, «... քանզի առանց հաւապոց անհնարին է զՍուրբ Հոգին ընդունել: Ահա այս է մեծ պարգեւն զոր ոչ կարէի ասել, եւ հարկեցայ ասել: Եւ եթէ ժպրիեսցի ոք եւ կամեսցի առանց հաւապոյ մերձենալ ի զարութիւն Հոգւոյն, եթէ քահանայ իցէ՝ իբրեւ զԿայիափայն պատուի եւ հերձու. եւ եթէ յաշխարհէ՝ իբրեւ զԱմանիա եւ զՍափիրա: Իսկ արդ ո՞վ իցէ բաական առանց մեծի ազնականին ընդունել զարարող Սուրբ Հոգին, բայց եթէ ինքն Տէրն փչեցէ»⁴¹:

ԵՐՈՒՄԱՅԻՆՈՒԹԻՒՆ

Կարելի է ընդհանրացնելով պնդել, որ վաղ շրջանի հայ հայրաբանական գրականութիւնը հետետողականօրէն շարադրում եւ յաջորդաբար ներկայացնում է Ս. Երրորդութեան, անձնատրման եւ փրկագործութեան ուղ-

ղաղաւան լուծումների մի ամբողջական շարք: Այդ գործընթացում հայ վարդապետերը հաւատարիմ մնալով ասանդական եկեղեցական երրորդաբանական հաւատքային սկզբունքներին, ելակէտային են համարել աստուածային էութիւնը եռանձնեայ միութեամբ եւ Մէկ՝ բնութեամբ ու էութեամբ դաւանական հիմնարար ըմբռնումը: Եւ քանի որ աստուածային անձերն անբաժան են առանձնութեան եւ անխառն՝ միասնութեան մէջ, այդ հիման վրայ նրանք անփոփոխ հռչակել են նաեւ Ս. Երրորդութեան Անձերի աստուածային էութեան ուղղադաւան վարդապետութիւնը:

ԾԱՆՕԹԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

- ¹ Սուրբ Գրիգորի *Վարդապետութիւնը*, Ս. Էջմիածին, 2007, էջ 77:
- ² *Գիրք Թղթոց* (Բ. հրատ.), Երուսաղէմ, 1994, էջ 525:
- ³ *Կնիք Հաւարոյ* (լուսատիպ վերահրատ.), Անթիլիաս, Տպ. Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութեան, 1998, էջ 141:
- ⁴ *Կնիք Հաւարոյ*, էջ 133:
- ⁵ Նոյն, էջ 130:
- ⁶ *Գիրք Թղթոց*, էջ 437: Կարելի է հաւաստել նաեւ, որ այս մօտեցումը ընդհանրական է եղել Հայաստանում: Վկայութիւնը Բիւզանդիոնի Ռոմանոս կայսրին Վասպուրականի հայոց Գագիկ թագաւորի յղած «Վասն Հաւատոյ» թուղթն է, որ Հայ եկեղեցու ուղղադաւան աստուածաբանութեան վաւերագրման հիմք համարելով առաջին երեք տիեզերական ժողովները, միաժամանակ հաւաստում է, որ երրորդաբանական հարցերում նիկիականութեան հետինակութիւնը անառարկելի է նաեւ այն պատճառով, որ «... մեծն Առիստակէս, որդի մեծի սրբոյն Գրիգորի, ի սուրբ ժողովին ՅԺԸ սուրբ հայրապետացն, որ ի Նիկիա Բիւզանդացոց ժողովեալք առ ի կործանումն Արիոսի մոլորութեանն» (*Գիրք Թղթոց*, էջ 541):
- ⁷ *Գիրք Թղթոց*, էջ 582:
- ⁸ *Կնիք Հաւարոյ*, էջ 136:
- ⁹ Նիկողայոս Ադոնցը, պնդում է, որ 430ականներին «Մաշթոց եւ նրա աշակերտներ երեւան գալով ընդհանուր եկեղեցական ասպարէզում անմիջական մասնակցութիւն են ունեցել ճշմարտութեան որոնումներին եւ հիմնարկել են հայ դաւանաբանական շէնքը»: Նա յանելով է նաեւ, որ այդ ամէնով «մի նոր եւ թանկագին էջ է բացում Հայ եկեղեցու պարմութեան մէջ նրա դաւանաբանական աննդի ծագման տեսակէտից» (Ն. Գ. Ադոնց, «Մաշթոց եւ Նրա Աշակերտները Ըստ Օտար Արքիւրներ», *Երկեր, Հր. Բ.*, Երեւան, ԵՊՀ Հրատ. 2006, էջ 30): Այդ տեսանկիւնից բնութագրական պէտք 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 Պարմութիւն, Հր. Ա.*, Երեւան, Հայկ. ՍՍՌ ԳԱ, 1944, էջ 80): Քաղկեդոնականութեանը ընդդէմ ծայրայեղութիւններ առարկայական ընկալելու պարագայում նոյնը կարելի է ասել նաեւ այլ աղբիւրների մասին (Liberati diaconi, Breviarium Cause Nestorianorum et Eutychariorum / Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series Latina. T. LXVIII, col. 963: Հմմտ.՝ *Sacrorum Conciliorum Nova Et Amplissima Collectio*, Vol. IX (anii

- 536-90), (ed. J.-D. Mansi), Graz, 1960, էջ 87. նաեւ՝ K.-J Hefele, *Conciliengeschichte, Bd. II*, Freiburg, 1875, էջ 28):
- ¹⁰ Արշակ Տէր-Միքէլեան, *Հայաստանեայց եկեղեցին եւ Քիւսնդեան ժողովոց Պարագայք*: Պարմական Յառաջադրութիւն, Մոսկուա, 1892, էջ 18:
- ¹¹ «Սրբոյն Գրիգորի Հայոց Լուսատրիչի Ասացեալ Ճառս Յաճախապատումս եւ Լուսատր Վարդապետութիւնս Յաղագս Ազտի Լսողաց», *Մարտնագիրք, Հրդ. Ա. Ե. Դար*, Անթիլիաս, ՏԿՄՏԿ, 2003, էջ 7: Եւ յաւելում է նաեւ. «*Հի ամենայն հայկոյութիւնք դիւաց եւ հեթանոսաց եւ ամբարշտաց եւ մեղատրաց ոչ հպին յանհպելի լոյս Աստուածութեանն*» (Նոյն, էջ 13):
- ¹² «Սրբոյն Գրիգորի Հայոց», էջ 25:
- ¹³ Այս իրողութեան վկայութիւնը Լուսատրիչի հաւաստումն է, թէ հակաերրորդաբանական հերժողութիւնն իմնքում ընկած է Քրիստոսի անձնատրման հարցը, բանի որ «*Հի որ ի մարմինն հաւարացին՝ ծանոյց նոցա զԱստուածութիւնն իւր, եւ որք ի մարմնոյն գթեցին՝ ուրացան զբնութիւնն նորա: Քանզի միացաւ ի մարմնի բնութեամբ եւ խառնեաց զմարմինն ընդ իւր Աստուածութիւնն*» («Վարդապետութիւն Սրբոյն Գրիգորի», *Մարտնագիրք, Հրդ. Բ., Ե. Դար*, Անթիլիաս, ՏԿՄՏԿ, 2003, էջ 1473: Դա համարում է այն բանի հետեանքը, որ «... ոմանք հետեցին սուրբ եւ ճշմարիտ ուղիղ խոստովանութեանն, աւանդեալ ի սրբոց առաքելոցն եւ զարգացեալ յերից սրբոց ժողովոցն», *Գիրք Թղթոց*, էջ 525:
- ¹⁴ «Սրբոյն Գրիգորի Հայոց», էջ 25:
- ¹⁵ «Վարդապետութիւն Սրբոյն Գրիգորի», էջ 1469: «*Անբաժանելի եւ անքակ է Աստուած բանն, միշտ անճառ եւ անպարում, եւ ընդ նմին անճառելի եւ մարմինն: Միշտ Աստուած ինքն յինքեան, ոչ ի տեղոց, այլ տեղի ամենեցուն. ոչ ի ժամանակի, այլ ժամանակ ի նմանէ. ոչ յեղանութեան, այլ յինելութիւնք նովաւ, եւ գեր ի վերոյ ամենեցուն երկնի եւ երկրի, եւ երկնից երկնի շրջագոյ բնութեանն. ընդ նմին իմասցիր եւ զկուսածինն մարմինն*», (Եղիշէ) *Մարտնագիրք, Հրդ. Ա., Ե. Դար*, էջ 1022:
- ¹⁶ *Մարտնագիրք Հայոց, Հրդ. Ա., Ե. Դար*, էջ 988:
- ¹⁷ Նոյն, էջ 989: Իսկ փրկագործութեան վերաբերեալ յաւելում է նաեւ. «... մահուամբն նորա (Քրիստոսի - Ա.Բ.) մահ մեռանի եւ աշխարհ կենդանանայ», (*Մարտնագիրք Հայոց, Հրդ. Ա., Ե. Դար*, էջ 964):
- ¹⁸ Նոյն, էջ 1023:
- ¹⁹ «Սրբոյն Գրիգորի Հայոց», էջ 8: Այս հարցում լուսաբանող նշանակութիւն ունի նաեւ երրորդաբանական այն պնդումը, թէ «*Եւ ոչ որ գիտէ զՀայր, բայց Որդի, եւ ոչ որ զՈրդի ճանաչէ, բայց Հայր*» (Խմտ. Մատթ. ԺԱ 27, Դով. Ժ 22): «*Այս բան զմիակամութիւն եւ զմի բնութիւն ցուցանեն, եւ ոչ երիցութիւն եւ կրսերութիւն*», *Մամբրէի Վերծանողի ճառք (Մարտնագիրք Հայոց, Հրդ. Ա., Ե. Դար*, էջ 1112):
- ²⁰ *Մարտնագիրք Հայոց, Հրդ. Ա., Ե. Դար*, էջ 1023:
- ²¹ Տէր-Միքէլեան, էջ 17-8:
- ²² *Մարտնագիրք Հայոց, Հրդ. Ա., Ե. Դար*, էջ 960:
- ²³ «Սրբոյն Գրիգորի Հայոց», էջ 15:
- ²⁴ *Մարտնագիրք Հայոց, Հրդ. Ա., Ե. Դար*, էջ 965:
- ²⁵ «Մովսէսի Խորենացոյ Յաղագս Վարդապետին Խորհրդոյ», *Սրբոյ Հօրն Մերոյ Մովսէսի Խորենացոյ Մարտնագրութիւնք*, Վենետիկ-Ա. Ղազար, 1843, էջ 332:

- ²⁶ «Վարդապետութիւն Սրբոյն Գրիգորի», էջ 1479-80: Այդ մասին եղիշէ Վրդ-ը գրում է. «Ես զիմ պարկերս կենդանի ի կենդանի դէմս մարդոյ նկարեցի, եւ ոչ ոք բերէ յաշխարհի զեմանութիւն Աստուծոյ, բայց միայն մարդ. ոչ ումեք երեւի Աստուած, բայց միայն մարդոյ. ոչ զոք սիրէ Աստուած յերկրէ, բայց միայն զմարդ. Աստուած միայն մարդասէր, եւ մարդ միայն աստուածասէր. Աստուած մարդոյ, եւ մարդ Աստուծոյ. վասն մարդոյ Աստուած մարդացեալ, եւ վասն Աստուծոյ մարդ աստուածացեալ», (Մատենագիրք, Հպր. Ա., Ե. Դար, էջ 1013-4):
- ²⁷ Մամբրէի Վերծանողի Ճառք, էջ 1114:
- ²⁸ Մատենագիրք Հայոց, Հպր. Ա., Ե. Դար, էջ 1022:
- ²⁹ Նոյն, էջ 989:
- ³⁰ «Վարդապետութիւն Սրբոյն Գրիգորի», էջ 1600:
- ³¹ «Մամբրէի Վերծանողի Ճառք», էջ 1128: Աստուածաբանը հաւաստում է նաեւ. «է սա նշան սեռն եւ անապակ Աստուծոյ առ մարդիկ սիրոյն. վասն զի այսպիսի աստուածայինն ազդէ գիր», Դաւիթ Անյաղթ, Մատենագրութիւնք Եւ Թոտղթ Գիւրայ Կաթողիկոսի Առ Դաւիթ, Բ. տիպ, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1932, էջ 106:
- ³² Դաւիթ Անյաղթ, էջ 108:
- ³³ «Մամբրէի Վերծանողի Ճառք», էջ 1114:
- ³⁴ Դաւիթ Անյաղթ, էջ 106-7:
- ³⁵ «Վարդապետութիւն Սրբոյն Գրիգորի», էջ 1469:
- ³⁶ Մատենագիրք Հայոց, Հպր. Ա., Ե. Դար, էջ 963:
- ³⁷ «Սրբոյն Գրիգորի Հայոց Լուսաւորչի Ասացեալ Ճառս», էջ 25:
- ³⁸ Սրբոյ Շօրն Մերոյ Մովսէսի Խորենացոյ Մատենագրութիւնք, էջ 332:
- ³⁹ «Վարդապետութիւն Սրբոյն Գրիգորի», էջ 1642:
- ⁴⁰ Նոյն, էջ 1469:
- ⁴¹ Մատենագիրք Հայոց, Հպր. Ա., Ե. Դար, էջ 1027:

THE THEOLOGY OF THE HOLY TRINITY IN THE ARMENIAN CHURCH (ACCORDING TO EARLY PATERNALISTIC LITERATURE) (Summary)

A.G.KALASHYAN
av_kalashyan@mail.ru

On the basis of system analysis of creeds and belief collections and other primary sources of the Armenian Apostolic Church (AAC), modern religious studies reveal and comprehensively assess Trinitarian studies of Armenian theologians of the 5th-6th centuries. The paper studies and analyzes the essence of the fundamental elements of the Divine Trinity, the relationship between the divine ipostasis, the incarnation and the atonement of Christ, the life-giving and handing out of gifts of the Holy Spirit.

The author notes that the Orthodox approach to the dogmatic Trinitarian views of the AAC were opposed to antichurch doctrines, in particular: the Jewish-Christian interpretation of Monotheism, the docetic doctrine of the incarnation of Christ or His principled difference with the divine Logos, the "human Christ," who had heavenly piety, the non-essential Holy Spirit, etc. the analysis also revealed a link between Armenian and ecumenical theological thoughts on Trinitarian issues.