

**ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՎԱՂ ՀԱՅՐԱՔԱՆԱԿԱՆ ԵՎ ԴԱՎԱՆԱՔԱՆԱԿԱՆ
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀՈԳԵՄԱՐՏԱԿԱՆ ՀԱՎԱԵՐՐՈՂՊԱՐԱՆՈՒԹՅԱՆ
ԱՍՏՎԱԾԱՔԱՆԱԿԱՆ ԷՈՒԹԱՆ ՄԱՍԻՆ**

Ա. Գ. ՔԱԼԱՇՅԱՆ

Փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ

Ինչպես եկեղեցական մատենագրությունն է վկայում, քրիստոնեական Արևելքում IV դարի 60-80-ական թվականները նշանավորվել են երրորդաբանական դոգմատիկական նոր վեճերով: Եվ քանի որ ընդդիմադիր դոգմատիկական որոշ հոսանքներ մերժում էին Ս. Հոգու աստվածային էությունը, այդ շարժումները պատմությանը հայտնի դարձան «հոգեմարտական վեճեր» անվամբ, որի շրջանակներում եկեղեցական պատմության մեջ առաջին անգամ աստվածաբանական համակողմանի քննարկման նյութ դարձան նաև հոգիաբանական հարցերը:

Հայ աստվածաբանական և պատմաեկեղեցական գրականությունը հավաստի որևէ տեղեկություն չի պահպանել Հայաստանում Ս. Հոգու համագոյության շուրջ ծավալված վիճաբանությունների վերաբերյալ: Հավանական է նաև, որ նման վիճաբանություններ Հայ եկեղեցում չեն եղել: Բայց լինելով Հին արևելյան ուղղադավան ընտանիքի անդամ, ինքնին հասկանալի է, որ Հայ եկեղեցին չէր կարող դրական երրորդաբանական աստվածաբանության շրջանակներում չամրադրաբանալ Ս. Հոգի Աստծու համագոյության վարդապետության հիմնավորմանը: Այդ ենթադրությունը կարելի է փաստել ինչպես վաղ փուլի հայ հայրաբանական, այնպես էլ՝ հայ դավանաբանական գրականության երրորդաբանական լուծումներով:

Բնագրային վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ Հայաստանում Ս. Հոգու համագոյ աստվածաբանության հիմունքները մշակվել են դեռևս Գրիգոր Լուսավորչի կողմից, որն ընդհանրացված ձևով պնդել է, որ Աստված ինքնակա և Արարիչ էություն է. «Չկա որևէ այլ Արարիչ ամենայն տեսանելի և անտեսանելի գոյերի, բացի Միածին Որդուց, որը ծնված է Հորից, և բացի Նրա Հոգուց, որը նրա էությունից է»¹ և որ «Կատարեալ է եւ Սուրբ Հոգին անձամբ եւ զաւրութեամբ, գիտութեամբ եւ իմաստութեամբ, արարչութեամբ եւ բարեբարութեամբ, եւ զամենայն անսկիզբն էութիւն ունի»²:

¹ Սուրբ Գրիգորի վարդապետությունը, Ս. Էջմիածին, 2007, էջ 31:

² Սրբոյ Զօրն մերոյ երանելոյն Գրիգորի Լուսավորչի Յաճախապատում ճառք լուսաւորք, Ամբիլիաս, 2000, էջ 8:

Վաղ փուլի հայ հայրաբանական գրականության մեջ հիմնավորվում է նաև երրորդաբանական այն ըմբռնումը, որ «Մի է բնութիւն Աստուածութեանն եւ անփոփոխ Իսկութեանն, մի արարչութիւն եւ մի բարերարութիւն, մի տէրութիւն եւ մի զարութիւն. եւ չիք ուստեք եկամուտ եւ յաւելուած փառաց յանսկիզբն երրորդութիւնն»³, որ Աստված «Հայրն է Որդու, և բխումը Հոգու», դրա համար էլ «Պատճառ ասի ծննդեամբ Որդւոյ, եւ բխումն Հոգւոյն Սրբոյ»⁴: Եվ իբրև այդ ամենի ընդհանրացում հռչակվում է Ս. Երրորդության՝ Արարիչ Հայր Աստծու, արարչակից Որդու և համաստեղծիչ Հոգու վարդապետությունը⁵: Վաղ հայրաբանական գրականության մեջ միաժամանակ հիմնավորվում է նաև Ս. Հոգու «պայծառ և հույժ սքանչելի» երկնային էքզի ուսմունքը, որն էլ համարվում է նրա աստվածային էության փաստը՝ որպես «վերին նշաններով փառավոր և հանկարծակի մուտք» երկիր: Այդ հիման վրա է հռչակվում նաև համագոյ երրորդության աստվածաբանական մեկնաբանության հիմնարար այն պնդումը, թե Ս. Հոգով է իրականացել երկնքի և երկրի ուխտը⁶: Միաժամանակ, Սուրբ Հոգու համագոյությունը և «Աստվածային պատիվը» հիմնավորելով Աստվածածաշնչից քաղված օրինակներով (Ծննդ., 41: 38, Բ Օր., 32: 1, Սաղմ., 9: 3, 16: 15, 22: 6-7, 46: 6, 49: 3-5, Եսայի, 1:1, 24: 9, 61: 1, Դան., 4: 6, Եզեկ., 23: 24-25, 26: 10-12, 37: 1-3, Երեմ., 25: 15, Միք., 3: 8, Հովհ., 16: 6-9, Գործք, 2: 3, 15, 5: 1-10, Ա Կորնթ., 2: 10 և այլն), Գրիգոր Լուսավորիչը Ս. Հոգու Աստվածային էության բնութագրիչ գիծ է համարում նաև նրա «Ամենակարող և Աստծու խորությունը քննող», ինչպես նաև «աստվածային շնորհների վեհությամբ» փառաբանելի և այլ որակական գծերը⁷: Եվ ընդհանրացնելով պնդում է. «Ճշմարտութիւն հաւատոյ լոյս է աչաց մտացն, շարժանցն խորհրդոց յիշատակացն, զգացեալ զլոյսն գիտութեան եւ զիմաստութեան շնորհաց Հոգւոյն Սրբոյ»⁸:

Ըստ էության նույնը պետք է ասել նաև V դարի հայրաբանական գրականության հոգիաբանական լուծումների մասին: Եղիշեն, օրինակ, Ս. Հոգուն համարում է «Հայր և Որդի Աստծուն համաբնակից և արարչակից»⁹: Աստվածաշնչի մեկնաբանությամբ նա պնդում է նաև, որ Ս. Հոգին է «Աստծու խորությունների քննիչը», որն իր աստվածային զորությամբ «վերստին հրաշագոր-

³ Սրբոյ Հօրն մերոյ երանելոյն Գրիգորի Լուսաւորչի Յաճախապատում ճառք լուսաւորք, էջ 8:

⁴ Սրբոյ Հօրն մերոյ երանելոյն Գրիգորի Լուսաւորչի Յաճախապատում ճառք լուսաւորք, էջ 7:

⁵ Տե՛ս Սուրբ Գրիգորի վարդապետությունը, էջ 31:

⁶ Տե՛ս Սուրբ Գրիգորի վարդապետությունը, էջ 131:

⁷ Տե՛ս Սուրբ Գրիգորի վարդապետությունը, էջ 132-134:

⁸ Սրբոյ Հօրն մերոյ երանելոյն Գրիգորի Լուսաւորչի Յաճախապատում ճառք լուսաւորք, էջ 17:

⁹ Տե՛ս Սուրբ Եղիշե վարդապետ, Աստվածաբանական երկեր, Ս. Էջմիածին, 2007, էջ 16:

ծում է ապականված արարածներին»¹⁰: Եղիշե վարդապետի աստվածաբանական համակարգում Ս. Յոգու աստվածային էության անբաժան տարրեր են համարվում նաև «Որդի Աստծու ծածկված հավիտենական խորհուրդի ճանաչեցնող», ինչպես նաև «Ս. Երրորդության Անձնավորությունը հայտնող» լինելը¹¹: Վ դարի հայ աստվածաբանական մատենագրության երրորդաբանական լուծումներում հավաստվում է նաև, որ Ս. Յոգին «աստվածաշնորհի փառքերի բացածագում է», «Քանզի Յոգին լուսեղեն ամպերով հովանի եղավ, և Յայր Աստված փառքով որոտաց, և մարմնացյալ Բանը տնօրինված կենդանարար մարմնով փայեցրեց այնտեղ հայրաբուն փառքի էական ճառագայթը»¹²: Աստվածաշնչի մեկնաբանությամբ հավաստվում է նաև «Ս. Յոգու աստվածային հայտնության և կանխասացության»¹³ փաստը: Դարաշրջանի հայ աստվածաբանական մատենագրությունը «Երկնավետյաց» և «մշտագոյակից», «Ս. Երրորդության ճառագայթ», «աստվածային որդեգրության ավետիս» և «լուսի ալունք» որակվող Ս. Յոգու մասին հավաստում է նաև երրորդաբանական աստվածաբանական այն լուծումը, որ «... Յոգին Սուրբ բարեխօս. ... սկզբնատիպ փառքն և զօրութեամբ արարող»¹⁴:

Ս. Յոգու ուղղադավան աստվածաբանական այս լուծումներն էլ տիեզերական ժողովների որոշումների և ընդհանրական հայրաբանական ըմբռնումներին համահավասար հիմք են հանդիսացել հայ դավանաբանական գրականության հոգիաբանական-դոգմատիկական լուծումների համար: Անխտորելի ճշմարտություն համարելով «... համագոյական Յօր՝ զՈրդին եւ զՅոգին սուրբ» երրորդաբանական դավանանքը¹⁵, ինչպես նաև այն հավատամքը, որ «... ոչ էր Յայր առանց Որդւոյ եւ Յոգւոյն Սրբոյ»¹⁶, հետևաբար «... չէ ոք ի սուրբ Երրորդութեանն յայլնէ էութենէ կամ ի գոյութենէ»¹⁷, հայ աստվածաբան-

¹⁰ Տե՛ս Սուրբ Եղիշե վարդապետ, Աստվածաբանական երկեր, էջ 9-10:

¹¹ Տե՛ս Սուրբ Եղիշե վարդապետ, Աստվածաբանական երկեր, էջ 10: Եղիշե վարդապետը Ս. Երրորդությունը համարում է նաև «լուսավորության պայծառություն» և այդ մոտեցումը բացատրում է հետևյալ կերպ. «... Յայրը հայտնվում է, Որդին ճանաչվում է, և Սուրբ Յոգին քարոզվում է» (նույն տեղում, էջ 15): Ս. Երրորդությունը բնութագրվում է նաև «անայլայլելի, անփոփոխելի, անսահմանելի, անպարագրելի, անհասանելի, անըմբռնելի, անսկիզբ, անժամանակ, անմեկնելի» և այլ ստորոգելիներով, իսկ Ս. Յոգին որակվում է որպես «բնությամբ Ս. Երրորդության Անձերից մեկը», Յայր և Որդի Աստծուն «էությամբ հավասար» և «[համա]գործակից» (նույն տեղում, էջ 16):

¹² Տե՛ս Սուրբ Մովսես Խորենացի, Աստվածաբանական երկեր, Ս. Եջմիածին, 2007, էջ 34:

¹³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 38-39:

¹⁴ Տե՛ս Մամբրեի Վերծանողի ճառք, Վենետիկ, 1833, էջ 75:

¹⁵ Տե՛ս Գիրք թղթոց (երկրորդ հրատ.), Երուսաղեմ, 1994, էջ 582: Զմմտ.՝ Կնիք Զաւատոյ, Ս. Եջմիածին, 1914, էջ 52, Վարդան Այգեկցի, Գիրք հաստատութեան եւ արմատ հաւատոյ, Երևան, 1998, էջ 75-76:

¹⁶ Սրբոյ Յօրն մերոյ երանելոյն Գրիգորի Լուսաւորչի Յաճախապատում ճառք լուսաւորք, էջ 8:

¹⁷ Գիրք թղթոց, էջ 134: Զմմտ.՝ Կնիք Զաւատոյ, էջ 52, Վարդան Այգեկցի, Գիրք հաստատութեան եւ արմատ հաւատոյ, էջ 78:

ներն այդ դիրքերից մեծ տեղ են հատկացրել նաև հոգեմարտ հակաերրորդաբանների (Մակեդոն, մակեդոնականներ, Եվնոմիոս Կիզիկիացի, Եվնոմիականներ) վարդապետության համակողմանի քննական արժևորմանը:

Հայ դավանաբանական գրականության օբյեկտիվ վերլուծությունն ամենից առաջ բերում է այն հետևության, որ հոգեմարտ հակաերրորդաբանների վարդապետության մերժման գործում այն համաքայլ է եղել ընդհանրական եկեղեցու սկզբունքային դիրքորոշումների և հայրաբանական լուծումների հետ: Այդ պնդումը կարելի է փաստել վկայակոչելով հոգիաբանական ուղղադավան լուծումների ընդհանրական բնույթը, ինչպես նաև դրանց հիմքում ընկած ժողովական որոշումների ընկալման միասնականությունը:

Այս հարցում հայ դավանաբանական գրականության ընդհանրական մոտեցումն այն է, որ մակեդոնական հոգեմարտության ձևավորումն օրգանապես կապված է IV դարի երրորդաբանական վեճերի հետ և հանդիսանում է դրանց տրամաբանական հետևանքն է: Դա է պատճառը նաև, որ մակեդոնական հոգեմարտության նկատմամբ հայ դավանաբանական գրականությունը միանգամայն որոշակի և սկզբունքային դիրքորոշում է որդեգրել:

Հանրաճանաչ է, որ Մակեդոնի երրորդաբանական ըմբռնումների վերաբերյալ բավականին աղքատիկ տեղեկություններ են պահպանվել: Ջուզահեռներ անցկացնելով դժվար չէ նկատել, որ այս հարցում Հայ եկեղեցու դավանաբանական դիրքորոշումը համահունչ է դարաշրջանի ուղղադավան եկեղեցական ըմբռնումներին: Այդ փաստն են վկայում հայ դավանաբանական գրականության մաս կազմող այն պնդումները, որոնք մակեդոնական աստվածաբանությունը արժևորում են դարաշրջանի աստվածաբանական մտքի առջև կանգնած հրատապ հիմնախնդիրների, մասնավորապես երրորդաբանական դոգմատիկական բանավեճերի համատեքստում:

Այս հարցում հայ դավանաբանական գրականության ընդհանրական մոտեցումը եղել է այն, որ հոգեմարտները և «... (Մակեդոն) մարտնչին ընդ Հոգին Սուրբ »¹⁸: Ընդ որում, մատնանշվել է նաև, որ Մակեդոնն ու նրա հետևորդները հերժվածող այդ հետևությանն են հանգել ուրույն տրամաբանությամբ, քանի որ նրանք «... զՀայր եւ զՈրդի խոստովանին, եւ զՀոգին սուրբ ուրանան»¹⁹, որով մերժում էին Հոգի Աստծու համագոյությունը: Բնութագրիչ փաստերի շարքում պետք է դասել նաև այն, որ հայ դավանաբանական գրականության մեջ Մակեդոնի հոգիաբանական լուծումների օբյեկտիվ

¹⁸ Գիրք քղթոց, էջ 407:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 409:

արժևորման մեկ այլ փաստի ենք առնչվում այն կապակցությամբ, որ հայ աստվածաբանները հիմնավոր ցույց են տալիս, որ երրորդաբանական այդ համակարգում միանգամայն այլ մեկնաբանություն է տրվել համագոյության աստվածաբանությանը: Ամենայն հավանականությամբ այս փաստի արձանագրումը չի բավարարել հայ աստվածաբաններին և նրանք հաջորդական քայլերով բացահայտել են մակեդոնական հոգեմարտության էությունը արտացոլող երկու հիմնարար մոտեցումներ: Նախ այն, որ Մակեդոնը աստվածային էությունից Ս. Հոգին օտարել է այն համոզմամբ, որ «...զՀոգին սուրբ նուաստ ասեր քան զՀայր եւ զՈրդի»²⁰ և երկրորդ, որ երրորդաբանական այդ դիրքորոշմամբ հերձվածողը ոչ միայն «... բաժանեաց զՀոգին Սուրբ Ի Հորէ և յՈրդոյ», այլև նրան որակել է «... իբրեւ զարբանեակ ... և սպասաւոր»²¹: Այդ ամենը գալիս են վկայելու, որ Հայ եկեղեցին ոչ միայն քաջածանոթ է եղել քրիստոնեական Արևելքում ծավալված դոգմատիկական վեճերին, այլև՝ սկզբունքային դիրքորոշում է որդեգրել դրանց նկատմամբ: Եվ հիմք ընդունելով այն փաստը, որ մակեդոնական երրորդաբանական լուծումները աստվածային անպատճառական էություն և սկիզբ են համարել միայն Հայր և Որդի Աստծուն, որով արմատապես հակադրվել են ուղղադավան աստվածաբանության երրորդաբանական ըմբռումներին, հայ դավանաբանական գրականության մեջ առաջադրվել են դոգմատիկական այդ շարժման հավատքային հիմնադրույթները արմատապես մերժող բազմաթիվ լուծումներ: Այդ համատեքստում արժանահիշատակ է «Կնիք Հաւատոյ» դավանաբանական ժողովածուի մոտեցումը, որը պնդում է, թե այդ վարդապետությամբ Մակեդոնը մյուս հերձվածողների նման Ս. Երրորդության մեջ «... զանջատողականն ի ներքս մուծանել, որպէս մարդոյ ումէք, որ հայր իցէ երկուց որդւոց, դէմս և առանձնաւորութիւնս բաժանել, և բաժնոց եկամտութիւն լինել յանբաժանելի Երրորդութիւնն»²²:

Ընդ որում, այս հարցում հայ դավանաբանական գրականության սկզբունքային դիրքորոշման դրական պահերից մեկն էլ պետք է համարել այն, որ հանդես գալով ուղղադավան հոգիաբանության պաշտպանությամբ, դրանցում սեփական՝ Հայ եկեղեցու դավանաբանական մոտեցումները հիմնավորում և սերտորեն շաղկապում են նաև տիեզերական ժողովների որոշումների և հայրաբանական գրականության դավանաբանական լուծումների հետ: Այդ տեսանկյունից խնդրո առարկա հարցում Հայ եկեղեցու դավանաբա-

²⁰ Նույն տեղում, էջ 504:

²¹ Կնիք Հաւատոյ, էջ 53:

²² Նույն տեղում, էջ 53:

նական դիրքորոշմանը բնորոշ է հետևյալը: Փաստելով Մակեդոնի հոգիաբանական ուսումնունքի հերթավաժող բնույթը, հայ դավանաբանական մատենագրությունը ոչ միայն վկայում է, որ նա հանդգնել էր «հայիոյել երրորդութեան սուրբ և անքննելի եութիւնը և իշխել է ասել, որ Սուրբ Յովնան նվազ և կրտսեր է Յայր և Որդի Աստծուց», այլև վկայակոչելով Յայ եկեղեցու կողմից «առանց որևէ հավելման կամ նվազեցման» ընդունված «նիկեական սահմանված հավատամքը», ինչպես նաև «Մակեդոնի կործանումը փաստող» Կ. Պոլսի տիեզերաժողովի որոշումները²³, «Ս. երրորդութեան անունից սոսկալի նշանակություն» բանադրվող «բոլոր հերթավաժողների», թվում հիշատակվում են նաև Մակեդոնի²⁴: «Գիրք Թղթոց» դավանաբանական ժողովածուն հավելում է նաև, որ **Յայ եկեղեցին հավասարապես նշանակում է նաև մակեդոնականներին**, որոնք ևս իրենց առաջնորդի նման «... զՅայր եւ զՈրդի խոստովանին, եւ զՅովնան սուրբ ուրանան»²⁵: Դա է պատճառը նաև, որ ուղղադավան երրորդաբանական վարդապետության դիրքերից հայ աստվածաբանները կտրուկ սահմանազատվում են բոլոր հոգեմարտներից և մերժում են դրանց հետ ամեն մի հաղորդություն:

Մակեդոնական հակաերրորդաբանությանն արմատապես հակադիր Յայ եկեղեցու դավանաբանական դիրքորոշումն արժևորելիս պետք է կարևորել նաև այն, որ խնդրո առարկա հիմնահարցերի լուծման արժեքային բազմաթիվ մոտեցումներ մշակվել են Յայ եկեղեցու ընդհանրական կարծիքն արտահայտող տեղական եկեղեցական ժողովներում: Յայ դավանաբանական գրականությունը մասնավորապես հավաստում է, որ «Մակեդոնի կործանման համար» հրավիրված Կ. Պոլսի 381 թ. տիեզերական ժողովից հետո Յայաստանում ևս խնդրո առարկա հարցի վերաբերյալ տեղական եկեղեցական ժողով է հրավիրվել²⁶: Այն, որ մակեդոնական հոգեմարտության մերժման հարցերը առանցքային տեղ են գրավել Յայ եկեղեցու երրորդաբանական դիրքորոշման

²³ Տե՛ս **Գիրք Թղթոց**, էջ 437: «Ընդդէմ Մակեդոնի հոգեմարտ հայիոյչի», Յայ եկեղեցու դավանաբանական դիրքորոշման և նշանակությունի մասին տե՛ս նաև նույն տեղում, էջ 541, 557, 558, 582 և այլն, **Կնիք Յաւատոյ**, էջ 53, 368, 369 և այլն:

²⁴ Տե՛ս **Գիրք Թղթոց**, էջ 297, 299:

²⁵ Նույն տեղում, էջ 409:

²⁶ Այդ մասին հիշատակող Յովհաննես Օձնեցի կաթողիկոսը հավաստում է, որ Յայ եկեղեցու տեղական «Երկրորդ ժողով արար սուրբն Ներսէս, յորժամ դարձաւ ի Կոստանդնուպոլսի ժողովոյն ԾԾ սուրբ հարցն, որք անդ գումարեցան ի կործանումն Մակեդոնի», **Գիրք Թղթոց**, էջ 473 (հմմտ.՝ **Յովհաննես Օձնեցի**, Երկեր, Երևան, 1999, էջ 205): Այս պարագայում, անկասկած, առկա են վիճաբանական և ճշգրտման կարոտ որոշ հարցեր: Սակայն անհերքելի պետք է համարել, որ սեփական հոգիաբանական վարդապետությունը Յայ եկեղեցին սերտորեն շաղկապել է հոգեմարտության դեմ պայքարի հիմնախնդիրներին: Եվ այդ համատեքստում ամենևին էլ մերժելի չէ, որ Կ. Պոլսի 381 թ. տիեզերական ժողովից հետո Յայաստանում ևս խնդրո առարկա հարցի վերաբերյալ կարող էր տեղական եկեղեցական ժողով հրավիրվել:

մեջ կարելի է փաստել նաև Դվինի 645 թ. կանոնադիր Դ Ժողովի օրինակով: Հայ դավանաբանական վավերագրերը հավաստում են, որ այս ժողովը Հայաստան աշխարհի, եպիսկոպոսների, քահանաների, իշխանների և աշխարհականների անունից իր պարտքն է համարել հանուն Ս. Երրորդության սուսկալի նգովքով մերժել և եկեղեցուց օտարված համարել բոլոր հերձվածողներին, որոնց թվում նաև Մակեդոնին: Ժողովը ուղղադավանության և ճշմարիտ հավատքի դիրքերից արգելել է նաև հերձվածողների հետ որևէ հաղորդության մեջ մտնել²⁷:

Վավերագրերի վերլուծությունը թույլ է տալիս փաստել, որ Հայ դավանաբանական գրականությունը հոգեմարտության դոգմատիկական էության քննարկումը սերտորեն շաղկապել է նաև Եվնոմիոս Կիզիկիացու հակաերրորդաբանական վարդապետության քննական վերլուծության հետ:

Սկզբնաղբյուրները վկայում են, որ այդ հարցում հայ աստվածաբաններն ամենից առաջ համակողմանի վերլուծության են ենթարկել «Հայր Աստծու անծին եզակիության» Եվնոմիոսի կանխադրույթը: Եվ քանի որ այդ վարդապետությունից ուղղակի հետևել է երրորդաբանական աստվածաբանությանն արմատապես հակադիր այն պնդումը, թե Հայր Աստված միակ անպատճառական սկիզբն է, որը պատճառավորել կամ «արտադրել» է Որդի Աստծուն, հայ դավանաբանական գրականությունը Եվնոմիական հերձվածող այդ պնդումն ամենից առաջ մերժել է այն կապակցությամբ, որ «... **Եւնոմիոս ոչ ասէր զՈրդի ի բնութենէ Հաւր** (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.)»²⁸: Եվ քանի որ դարաշրջանի հայ աստվածաբանական մատենագրության առանցքը կազմել են քրիստոսաբանական հարցերը, միանգամայն բնական պետք է համարել այն, որ հայ աստվածաբանների հակաեվնոմիական երրորդաբանությունը ամենից առաջ կենտրոնացել է այդ հիմնահարցի շուրջ: Կարելի է պնդել նաև, որ հայ դավանաբանական գրականությունը քրիստոնեական եկեղեցին խռովող երրորդաբանական այս վիճաբանական հարցի արժևորման գործում նախանձախնդիր նախաձեռնություն է որդեգրել այն իմաստով, որ սեփական դոգմատիկական լուծումները սերտորեն շաղկապել է նաև ընդհանրական հայրաբանական լուծումների հետ, հիմնավորել է այդ լուծումներով: Այդ մոտեցմամբ հայ աստվածաբանները ամենից առաջ անդրադարձել են այն փաստի վերլուծական արժևորմանը, որ Եվնոմիոսի կողմից առաջադրված այդ լուծումը հիմնահարցն ականա տեղափոխել է քրիստոսաբանական դաշտ: Եվ դրանով թե-

²⁷ Տե՛ս **Գիրք թղթոց**, էջ 292:

²⁸ Նույն տեղում, էջ 452:

լադրված անդրադարձ է կատարվել եվնոմիական աստվածաբանական լուծումների քննական արժևորմանը, որը սերտորեն շաղկապել են դավանաբանական ըմբռնումների և դավանական հիմնարար սկզբունքների հետ:

Այդ տեսանկյունից հայ դավանաբանական գրականության մեջ առաջին հերթին համակողմանի քննարկվում է այն հարցը, որ «Եվնոմիոսը, ուղիղ ասված մտքերը բռնի կերպով այլ ուղղությամբ տանելով» Որդի Աստծու բնությունն օտարում է Յայր Աստծու բնությունից, որով Որդուն դասում է արարվածների շարքում: Անվերապահ մերժելով ընդգծված հակաերոդաբանական այդ պնդումը, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու հետևությամբ հայ աստվածաբանները վերջինիս հակադարձում են հավատքային այն ըմբռնումը, թե «... Ապա թե ոչ ի բնութենէ Յար Որդի, զիա՞րդ գոր ինչ գործէ Յայր՝ գործէ Որդի, վասն զի ոչ է մի ներգործութիւն Աստուծոյ եւ արարածի»²⁹: Ահա թե ինչու անձնավորման ուղղադավան վարդապետության դիրքերից հայ դավանաբանական գրականությունը Գրիգոր Նյուսացու հետևությամբ առաջադրում է հակաեվնոմիական այն պնդումը, որ Աստվածորդու «... զմարմինն որով զչարչարանսն ընկալաւ, ընդ աստուածային բնութիւնն խառնեալ. զայս ասեմք արարեալ ի ձեռն միաւորութեանն, որ ինչ է առողն բնութիւն»³⁰:

Ելակետային համարելով հավատքային հիմնարար այն սկզբունքը, որ **Ս. Երրորդության Անձերը համագոյ են և էակից**, հայ դավանաբանական գրականության մեջ այդ հիման վրա առաջնային է համալում հավատքային այն մոտեցումը, որ աստվածային Անձերից յուրաքանչյուրը իրական կեցություն է, ավելի ստույգ՝ իրական գոյ է դառնում անխառն և անշփոթ միասնության մեջ: Երրորդաբանական այդ մոտեցմամբ փաստվում է նաև, որ թեև աստվածային Անձերից յուրաքանչյուրը բնութագրվում է «անքննելի անձնային հատկանիշներով», այդուհանդերձ «ի պատիւ ամենասուրբ Երրորդութեանն» նրանց բնութագրող առանձնահատկությունները պետք է դիտարկել միայն համագոյության մեջ: Ահա թե ինչու հռչակելով անձնավորման այն վարդապետությունը, թե Որդին է «... Աստուած ճշմարիտ յԱստուծոյ ճշմարտե՝ ծնեալ եւ ո՛չ արարեալ, իջեալ ի յերկնից, մարմնացեալ եւ մարդացեալ ի Սրբոյ Կուսէն Մարիամայ, չարչարեալ՝ այսինքն խաչեալ, թաղեալ, եւ յերրորդ աւուր յարուցեալ, համբարծեալ յերկինս, եւ զայ դատել զկենդանիս եւ զմեռեալս, որոյ թագաւորութեանն ոչ է վախճան»³¹, հայ դավանաբանական գրականությունը եվնոմիականությանը հակադրելով Քրիստոսի ներգործության ուղղադավան

²⁹ Գիրք Թղթոց, էջ 452-453:

³⁰ Նույն տեղում, էջ 444-445:

³¹ Նույն տեղում, էջ 407:

ըմբռնումը պնդում է, որ անձնավորյալ Որդին ևս ճշմարիտ Աստված է, այսինքն՝ անբաժան է Ս. Երրորդության եությունից: Եվ քանի որ Հայ եկեղեցու դավանաբանական ելակետն այն է, թե «... չէ որ ի սուրբ Երրորդութեանն յայլմէ եութենէ կամ ի գոյութենէ»³², ապա միանգամայն ակնհայտ է նաև դրանից բխող ուղղադավան այն եզրահանգումը, որ «... բնութիւն Բանին աստուածութիւնն է, բոլորեցունց դավանելի է»³³, ուստի՝ «... աստուածութիւնն Որդւոյ ոչ է եղելութեամբ»³⁴: Ահա թե ինչու հավատքային այդ ըմբռնումների դիրքերից հայ դավանաբանական գրականության մեջ փաստվում է հակաեվնոմեական այն պնդումը, թե Քրիստոսի «... զմարմինն որով զգալաբանսն ընկալաւ, ընդ աստուածային բնութիւնն խառնեալ. զայս ասեմք արարեալ ի ձեռն միաւորութեանն, որ ինչ է առողն բնութիւն»³⁵ և որ «Ներգործելն որպէս Աստուծոյ ճշմարտի ի ձեռն իւրոյ մարմնոյն ձայն եւ գործն մարդկաւրէն եկեալ յառաջ եւ աստուածութիւնն ի ներքուստ ծածկեալ լինի»³⁶:

Ակնհայտ է, որ հայ դավանաբանական գրականությունը եվնոմիականությանը հակադրում է ուղղադավան այն լուծումները, որոնք Քրիստոսի աստվածային եությունը և բնությունը ներկայացնում են ինչպես անդրանցական (տարածա-ժամանակային) ըմբռնումների, այնպես էլ՝ ներունակության (ներգործության) դիրքերից: Եվ այդ մոտեցումների զուգորդությամբ Հայ եկեղեցին եվնոմիականությունը մերժում է նաև Քրիստոսի աստվածային ներգործության իր մեկնաբանությամբ, քանզի հավաստում է, որ Որդին ներգործում է «... որպէս ճշմարիտ Աստուած ի ձեռն իւրոյն մարմնոյ զամենեցունց փրկութիւնն, որպէս զի ձայնին կամ գործոյն մարդկաւրէն եկելոյ յառաջ. իսկ ի ներքուստ թագեցեալն իմանի զաստուածութիւնն ցուցանել (ընդգծումները մերն են՝ Ա. Բ.)»³⁷:

Եկեղեցական մատենագրությունը հավաստում է, որ Եվնոմիոսը պնդել է նաև, թե անձին եզակիությունը՝ «Հայր Աստված» իբրև մասնավոր էներգիա պատճառավորել կամ «արտադրել է» նաև «Որդի Հոգուն»: Նա միաժամանակ փորձել է հիմնավորել, թե Սուրբ Հոգին «իբրև արարված գոյ» ենթակա է Հայր Աստծուն, իսկ որպես գործառնող էակ «իր էներգիայով» նաև՝ Հայր Աստծու

³² Նույն տեղում, էջ 134:

³³ Նույն տեղում, էջ 134:

³⁴ Նույն տեղում, էջ 660:

³⁵ Նույն տեղում, էջ 444-445:

³⁶ **Վարդան Այգեկցի**, Գիրք հաստատութեան եւ արմատ հաւատոյ, էջ 126-127: Հմմտ.՝ Գիրք Թղթոց, էջ 593-594:

³⁷ **Գիրք Թղթոց**, էջ 441: Աբամաս Ալեքսանդրացու հետևությամբ հայ դավանաբանական գրականությունը հավաստել է նաև, որ «Բանը տկարությունը կրում էր որպես սեփականը, քանզի մարմինը նրան էր և գործակից էր աստվածության գործերին, որովհետև Աստծու մարմին էր», նույն տեղում:

կողմից գոյավորված Որդի Աստծուն: Այդ տեսանկյունից ավելի քան ակնհայտ է, որ Եվնոմիոս Կիզիկիացին երրորդաբանության համար առանցքային Ս. Զոգու աստվածաբանական ըմբռնման հարցում հանդես է եկել որպես «ծայրահեղ հակաերրորդաբան Անցիոսի աստվածամարգ» ըմբռնումների սուսկական վերարտադրող և մեկնակետային է համարել հավատքային այն սկզբունքը, թե Ս. Զոգին օտար է Աստծուն³⁸: Դրանից հետևում է, որ այս պարագայում առնչվում ենք համընկնող մեկ փաստի՝ Կ. Պոլսի եպիսկոպոս Մակեդոնիոսը, Կիզիկիայի եպիսկոպոս Եվնոմիոսը, ինչպես նաև IV դարի 70-80-ական թվականների համախոհ հոգեմարտների երրորդաբանական ուսմունքները **մերժել են Ս. Զոգու համագոյությունը, մրան օտարել են Աստվածային էությունից**: Վերը նշվածից դժվար չէ մակաբերել նաև, որ այդ ամենով հանդերձ հոգեմարտների հակաերրորդաբանական դոգմատիկայի անկյունաքարը եղել է նաև աստվածային ներուճակության մերժումը: Բանն այն է, որ Ս. Զոգու համագոյության մերժումով հոգեմարտներն հանգել են առաջին հայացքից անտես մեկ այլ ծայրահեղության: Նրանց հավատքային ըմբռնումներից ուղղակի հետևել է, որ Աստված հանդիսանում է «ներփակ», տիեզերքի, աշխարհի և մարդկանց հետ ոչ մի առնչություն չունեցող, մարդկանց և աշխարհին բացահայտվելու հնարավորությունից զրկված «թաքնված էություն»: Այլ կերպ ասած, հոգեմարտների վարդապետական համակարգում «անծին եզակիություն» համարվող **Աստված բնութագրվել է որպես ներփակ էություն**, որով այն ներկայացվել է քրիստոնեական «Հայտնության Աստծու» բոլոր որակներից հիմնովին զրկված տեսքով:

Փաստերը վկայում են, որ Հայ եկեղեցու համար հոգեմարտության եվնոմեական ըմբռնումները ևս ճանաչ են եղել³⁹: Բայց քանի որ հայ դավանաբանական գրականությունն առավել կենտրոնացել է եկեղեցու պառակտման հիմքում ընկած քրիստոսաբանական հարցերի շուրջ, այդ համատեքստում ակնհայտ է, որ եվնոմիական հոգեմարտության հիմնախնդիրները նրանում քննարկվել և արժևորվել են ընդհանուր՝ Հայ եկեղեցու հոգիաբանական ըմբռնումների համատեքստում:

Բնագրային վերլուծությունը թույլ է տալիս փաստել, որ հավատքային արմատական նշանակություն ունեցող այս հարցում ևս հայ դավանաբանա-

³⁸ Այդ մասին տե՛ս **Созомен Эрми́н Саламинский**. Церковная История, кн. VI, гл. 27, с. 434-435; **Сократ Схоластик**. Церковная история, кн. II, гл. 35, с. 104-105:

³⁹ Այդ պնդումը կարելի է փաստել հայ դավանաբանական գրականության այն մոտեցմամբ, որով արիոսականների, մակեդոնականների և եվնոմիանոսականների «բաժնասանքները» համադրելի են համարվում, տե՛ս Կնիք Հաւատոյ, էջ 108:

կան գրականությունը առանձնացրել է վերլուծական հիմնախնդիրների երկու խումբ: Դրանցից առաջինը սերտորեն շաղկապվել է Ս. Զոգու աստվածային որակների բացահայտման, հետևաբար՝ նրա ստորադաս, արարված կամ «ծառայող էակ» լինելու հավատքային անհեթեթ ուսմունքը մերժելու հետ: Եվ այդ հիման վրա համակարգված անդրադարձ է կատարվել հիմնահարցերի երկրորդ խմբի՝ Ս. Երրորդության համակարգում Ս. Զոգու վարդապետության արժևորմանը:

Հոգեմարտության հիմնադրույթների մերժման միտումով անդրադառնալով Ս. Զոգու աստվածային որակների բացահայտմանը, ուղղադավանությանը հետամուտ Հայ եկեղեցու վարդապետները հիմք ընդունելով լուսավորչահաստատ «Մի է բնութիւն եւ գոյութիւն Ամենասուրբ Երրորդութեանն, եւ իւր է ինքնութիւնն եւ ոչ յայլմէ գոյութենէն»⁴⁰ հավատամքը, այդ հիման վրա հիմնահարցի էությունը պարզաբանելու գործում ելակետային են համարել երրորդաբանական հավատքային հետևյալ խոստովանությունը. «... խոստովանիմ զհամագոյ զԱմենասուրբ Երրորդութիւնն անբաժանելի, անսկիզբն եւ անվախճան»⁴¹: Ե՛լ ավելի մանրամասնելով հավատքային այդ ըմբռնումը, հայ դավանաբանական գրականությունը հիմնահարցի էությունը լուսաբանել է այն հիման վրա, որ Ս. Երրորդությունը անբաժանելի և անօտարելի էություն է այն պարզ պատճառով, «Քանզի չէ ոք ի Սուրբ Երրորդութեանն յայլմէ էութենէ կամ ի գոյութենէ»⁴²: Երրորդաբանական խորհրդապաշտական ըմբռնումների վրա կառուցված այդ հիմնադրույթների դիրքերից է առաջադրվում նաև ուղղադավան աստվածաբանական հիմնարար այն սկզբունքը, թե «Եւ որպէս Հայր յամենայնի ամենայնիւ կատարեալ է, նոյնպէս եւ Որդի եւ Հոգի յամենայնի հաւասար են նմա, ... յարարչէն արարիչք, մի կամք եւ մի թագաւորութիւն եւ իշխանութիւն, մի մեծութիւն եւ պատիւ, մի ճոխութիւն եւ մի. Աստուածութիւն փառաւորեալ անլռելի երեքսրբեան ծայնիւ ի հոգեղեն հրեղինացն»⁴³: Անդրադառնալով հոգեմարտության հավատքային սկզբունքներին արմատապես հակադիր հավատքային ըմբռնումների շարադրմանը, հայ դավանաբանական գրականությունը Սուրբ Հոգու աստվածային որակների շարքում առաջին հերթին առանձնացնում է Նրա ընդհանրական և համապարփակ այնպիսի բնու-

⁴⁰ Սրբոյ Հօրն մերոյ երանելոյն Գրիգորի Լուսաւորչի Յաճախապատում ճառք լուսաւորք, էջ 7:

⁴¹ Վարդան Այգեկցի, Գիրք հաստատութեան եւ արմատ հաւատոյ էջ 75:

⁴² Կնիք Հաւատոյ, էջ 131: Հայ դավանաբանական գրականության մեջ այդ մոտեցումը բացատրվում է նաև նրանով, որ «... Հայր ոչ է եւ ոչ ասի յառաջ քան զՈրդի եւ զՀոգի եւ ոչ քթելական մի, զի թէ կրտսեր կամ նուաստ իմանաս զՈրդի եւ զՀոգի քան զՀայր», Վարդան Այգեկցի, Գիրք հաստատութեան եւ արմատ հաւատոյ էջ 77:

⁴³ Վարդան Այգեկցի, Գիրք հաստատութեան եւ արմատ հաւատոյ էջ 78:

թագրիչներ, ինչպիսիք են անհասությունը և անդրանցական էությունը: Եվ ընդհանրական հայրաբանական ըմբռնումների հետևությամբ հայոց վարդապետները հորդորում են. «... սիրեա՛ զգրգումն Զոգույն Սրբոյ և մի՛ մերծենար ի քննումն»⁴⁴: Պետք է նկատել, որ այդ մոտեցումն ամենևին էլ Ս. Զոգու ներուճականության մերժումը չի ենթադրում: Հակառակը, դրանով հայ վարդապետներն ի ցույց են դնում, որ աստվածային երրորդության համապարփակ հատկանիշների ամեն մի մասնավոր մեկնաբանություն կամա թե ակամա հանգեցնում է աստվածային էության նկարագրության մերժողական եզրահանգումներին: Եվ քանի որ հոգեմարտները նման մոտեցմամբ Ս. Զոգուն համարել են «մարմնական» և կամ «ծառայող էակ», հայ դավանաբանական գրականության հոգիաբանական ըմբռնումներում առանցքային է համարվել այն, որ Ս. Զոգուն չպետք է դավանել «թանձրացեալ մարմնով», քանի որ ոչ է «... Սուրբ Զոգին թանձրացեալ մարմնով այլ Միածինն ի Հաւրե»⁴⁵:

Այդ ամենի ընդհանրացմամբ Հայ եկեղեցու վարդապետները հոգիաբանական աստվածաբանության հիմք են համարել հավատքային այն ըմբռնումը, թե «... Զոգին Սուրբ կատարեալ անծամբ, զօրութեամբ, գիտութեամբ, իմաստութեամբ, արարչութեամբ և բարերարութեամբ, և զամենայն զիրն անսկիզբ մշտնջենավորութեամբ ունի»⁴⁶: Եվ քանի որ հայ վարդապետների հավատքային անփոփոխ դիրքորոշումն այն է, որ Ս. Զոգին Եռանձնյա Միաստվածության «համազար և արաչակից» մեկ Անձն է, հայ դավանաբանական գրականությունը թվարկելով Զոգի Աստծու համապարփակ աստվածային որակները, հավաստում է. «... Զոգի Աստուծոյ Զոգի Սուրբ՝ կատարեալ, բարեխաւս, անստեղծ, անեղծ»⁴⁷ և հավելում, որ «Զոգին զամենայն քննէ, ... եւ զխորս Աստուծոյ»⁴⁸: Միաժամանակ, բանականության համար ընկալելի դարձնելու միտումով հայ վարդապետները հավաստում են նաև «աստվածային իմաստություն ամենազոր Ս. Զոգու» անձային այնպիսի հատկանիշներ, ինչպիսիք են. «... զմշտենջաբութիւ լոյս, զհաւասարն Զօր, զանեղն և զհամա-

⁴⁴ Կնիք Հաւատոյ, էջ 5:

⁴⁵ Տե՛ս Կնիք Հաւատոյ, էջ 137, տե՛ս նաև Գիրք Թղթոց, էջ 212: Հայ դավանաբանական գրականության մեջ այդ կապակցությամբ փաստվում է նաև այն հավատամքը, որ «Եւ Զոգին Սուրբ կենդանարար, բոխումն յեութեն եւ ի բնութենէ Հաւր, անսկիզբն եւ անմիջոց ժամանակի, անձն կատարեալ, յամենայնի հաւասար եւ նման Հաւր, քանզի ելանէ միշտ ի Հաւրէ եւ առնու յՈրդւոյ, զի ամենայն որ ինչ Հաւր եւ Որդւոյ է՝ Զոգոյ է, բաց ի հայրութենն եւ յորդիութենն, եւ ամենայն որ ինչ Զոգոյ եւ Հաւր է՝ Որդոյ է՝ բաց ի հայրութենն եւ յեղորդութենն եւ ամենայն որ ինչ Որդոյ եւ Զոգոյ է՝ Հաւր է, բաց յորդիութենն եւ յեղորդութենն», Վարդան Այգեկցի, Գիրք հաստատութեան եւ արմատ հաւատոյ, էջ 76-77: Հմմտ.՝ Կնիք Հաւատոյ, էջ 51:

⁴⁶ Կնիք Հաւատոյ, էջ 22:

⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 129:

⁴⁸ Գիրք Թղթոց, էջ 128:

գոյն Զօր և Որդւոյ, որ զաղանակ երպեալն աստուածազան հրաշիւքն՝ անգոյք յեղելութեան զանազանութիւնն աստուածազան յիրնուածով վերանգեցան»⁴⁹։ Եվ այդ ամենը ընդհանրացնում են ուղղադավան հոգիաբանության բովանդակային առանձնահատկությունն արտացոլող այն պնդմամբ, թե պետք է հավատալ «... մի Զոգի Սուրբ Աստուծոյ, մշտնջենաւոր բղխեալ և ընդ մմին և առ մմին՝ արարչակից և զաւրակից Զաւր և Որդւոյ»⁵⁰։

Ընդհանրացնելով այդ ամենը կարելի է պնդել, որ մերժելով Ս. Զոգու վերաբերյալ հոգեմարտների մտահայեցողական բոլոր մտակառույցները, հայ դավանաբանական գրականությունը շարադրում և հաջորդաբար ներկայացնում է հոգիաբանական ուղղադավան լուծումների մի ամբողջական շարք։ Այդ տեսանկյունից դավանաբանական առանցքային ըմբռնումների շարքում պետք է դասել նաև հայ վարդապետների կողմից «երկու Որդու» անհեթեթ ուսմունքի մերժումը։ Զայ դավանաբանական գրականության այս հավատամքը սերտորեն շաղկապված է և օրգանապես լրացվում է հավատքային այն ըմբռնմամբ, որ «... Զոգին Սուրբ միշտ Զոգի յաւետ եւ անմուռազ բղխումն ի Զաւրէ եւ ոչ ծնունդ, փառակից Որդոյ եւ ոչ եղբայր (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Բ.)»⁵¹։ Բնագրային վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել նաև, որ հայ դավանաբանական գրականությունը հետևողականորեն մեկնաբանում է նաև աստվածային երրորդության էությունը պարզաբանող այն պնդումը, որ Ս. Երրորդությունը մնացել է «... պարզ եւ անշարադիր, զի ... Երրորդութիւնն պարզ է, եւ առանց ի բազմաց գոյացեալ, եւ ոչ ոք յերրորդութենէն ծառայ կամ աւտար ...»⁵²։ Ըստ էության, երրորդաբանական այդ մոտեցումներով մեկ անգամ ևս ի ցույց է դրվում **աստվածային երրորդության Անձերի անբաժան առանձնության և անխառն միասնության փաստը**, այլ կերպ ասած այն, որ Ս. Երրորդությունն «անբաժան է և՛ պատվով, և՛ փառքով, և՛ թագավորությամբ»։ Երրորդաբանական ուղղադավան այդ ըմբռնման լավագույն օրինակներից է Զայ եկեղեցու հավատամքային մեկ այլ պնդումը. «Այսպէս հաւատամ ի Սուրբ Երրորդութիւնն և խոստովանիմ **գՅայր և գՈրդի և գՐոգին Սուրբ՝ յանշիութ և յանբաժանելի** (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Բ.)»⁵³։ Քաջ գիտակցելով, որ երրորդաբանական այդ պնդումը կարող է թուրըմբռնումների տեղիք տալ, հայ դավանաբանական գրականությունը աստվածային երրորդության խորհրդապաշտական

⁴⁹ Կնիք Զաւատոյ, էջ 55։

⁵⁰ Նույն տեղում, էջ 51։

⁵¹ Վարդան Այգեկցի, Գիրք հաստատութեան եւ արմատ հաւատոյ, էջ 78։

⁵² Գիրք Թղթոց, էջ 570։

⁵³ Կնիք Զաւատոյ, էջ 55։

այդ ըմբռնումը մանրամասնում է հավատքային հետևյալ մեկնաբանությամբ. «... զՅայր պատճառ Որդոյ ծննդեամբ Յոգույ բղխմամբ անսկզբնաբար եւ անժամանակապէս»⁵⁴: Եվ այդ ամենով հանդերձ միաժամանակ հավաստում է նաև. «... ոչ տամք նմա (Յայր Աստծուն՝ Ա. Ք.) աւագութիւն առաւել քան Որդւոյ եւ Յոգոյ, այլ **համագոյ եւ հաւասար դաւանենք երեք անձինք կատարեալք եւ մի բնութիւն եւ մի Աստուածութիւն եւ մի կամք եւ նախախնամութիւն եւ մի արարչագործ զաւրութիւն** (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.)»⁵⁵: Իսկ Եզնիկ Կողբացիին հավելում է նաև. «Այսպէս կատարեալ Սուրբ Երրորդութիւնն դաւանի ..., անմարմին, անզնական, անտարրական, կանխագէտ, յառաջիմաց քան զամենայն արարեալս և հաստատեալս, ի մի թագաւորութիւն և մի աստուածութիւն՝ յերիս անձինս կատարեալս»⁵⁶:

Ի մի բերելով այդ ամենը պետք է փաստել, որ վաղ շրջանի հայ հայրաբանական, ինչպես նաև հետագայի դավանաբանական գրականությունը հոգեմարտության, մասնավորապես Մակեդոնի և Եվմոմիոս Կիզիկիացու արատավոր վարդապետության քննական վերլուծությանն անդրադարձել է համակարգված մոտեցմամբ, ինչպես Ս. Յոգու աստվածային որակների բացահայտման, նրա ստորադաս, արարված կամ «ծառայող էակ» լինելու հավատքային անհեթեթ ուսմունքը մերժելու, այնպես էլ Ս. Երրորդության համակարգում Ս. Յոգու վարդապետության ուղղադավան արժևորման դիրքերից: Եվ այդ գործընթացում հայոց վարդապետները հավատարիմ մնալով եկեղեցական ավանդական երրորդաբանության հավատքային սկզբունքներին, ելակետային են համարել այն հիմնարար դավանաբանական ըմբռնումը, որ աստվածային էությունը Եռանձնյա է միությամբ և Մեկ՝ բնությամբ և էությամբ: Եվ քանի որ աստվածային անձերն **անբաժան են առանձնության և անխառն՝ միասնության մեջ**, հայոց վարդապետներն այդ հիման վրա անփոփոխ հռչակել է նաև Ս. Յոգու աստվածային էության վարդապետությունը:

***Բանալի բառեր** - դոգմատիկական, հոգիաբանական, երրորդաբանական, աստվածաբանական, հայրաբանական, դավանաբանական, ուղղադավան*

⁵⁴ Վարդան Այգեկցի, Գիրք հաստատութեան եւ արմատ հաւատոյ, էջ 75:

⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 75-76:

⁵⁶ Կնիք Յաւատոյ, էջ 51:

РАННЯЯ ДУХОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА АРМЯНСКОЙ ЦЕРКВИ О ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ СУЩНОСТИ ТРИНИТАРНОСТИ

А. Г. КАЛАШЯН

Кандидат философских наук, доцент

В статье на основе системного анализа вероучительных сборников и др. первоисточников Армянской Апостольской Церкви впервые раскрывается и с позиции современного религиоведения всесторонне оценивается принципиальное отношение армянского богословия к антитринитарной богословской системе пневматомахов. Показывается, что армянские теологи посредством сравнительного анализа, поочередно раскрывая суть основополагающих элементов учения пневматомахов (о единосутии Бога Отца и Логоса Сына и о несущии Св. Духа, об отказе причислять Св. Духа к Св. Троице и т.д.). Автор обосновывается также генетическая связь армянской и вселенской богословской мысли по отношению к ереси пневматомахов.

ANTI-TRINITARIAN THEOLOGICAL ESSENCE ACCORDING TO THE EARLY PATRIARCHAL LITERATURE OF THE ARMENIAN CHURCH

A. G. KALASHYAN

Candidate of Philosophy, Associated Professor

On the basis of systematic analysis of the doctrinal and other collections of primary sources of the Armenian Apostolic Church first time is disclosed and from the position of the contemporary religious studies comprehensively evaluated the fundamental attitude of Armenian theological school in relation to the anti-Trinitarian theological system of macedonians. It is shown that the Armenian theologians through comparative analysis alternately reveal the essence of the fundamental elements of doctrine of macedonians (on unique existence of God the Father and the Son Logos and the Holy Spirit, etc.). The author establishes a genetic link between Armenian and ecumenical theological thoughts towards the heresy of macedonians.