

ԹԵՈԴՈՐՈՍ ՄՈԿՍՈՒԵՍԱՑՈՒ ՔՐԻՍՏՈՍԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԻ ՔՆՆԱԿԱՆ ԱՐԺԵՎՈՐՈՒՄԸ

Հ. Վ. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ

Պատմական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ

Թեոդորոս Մոպսուեստացու քրիստոսաբանական համակարգի հիմնական բնութագրիչն այն է, որ նա Հիսուս Քրիստոսի մեջ տարբերակում է երկու առանձին՝ աստվածային և մարդկային բնություններ և զատորոշում է դրանց որակական հատկանիշները: Ըստ նրա, երբեք հնարավոր չէ պատկերացնել, որ իր որակներով աստվածայինը կարող է հավասարազոր լինել մարդկայինին կամ հակառակը, քանի որ Հիսուսի մեջ մարդկայինն ու աստվածայինը թեև միացել են մեկ անձի մեջ, այդուհանդերձ նրանք լիովին պահպանում են իրենց բնորոշ սուբստանցիոնալ հատկանիշներն ու որակները: Ահա թե ինչու նա մեծ ջանասիրությամբ մերժում էր բոլոր այն տեսակետները, որոնք փորձում էին ցույց տալ, թե մեկ անձի շրջանակներում տեղի է ունեցել աստվածային ու մարդկային բնությունների անխառն միավորում և շեշտել է բնությունների առանձնությունն ու դրանց ինքնավար գործունեությունը¹:

Հաջորդ հարցը, որ ծագում է թեոդորյան քրիստոսաբանության արժևորման գործում, այն է, թե ինչպես է նա պատկերացնում երկու բնությունների «առանձնացված միությունը»: Փաստերը վկայում են, որ աստվածաբանն առաջին հերթին հրաժարվել է ընդունել «Բանը մարմին առավ» լուծումը, քանի որ համոզված էր, թե Բանը որևէ կերպ չէր կարող մարմին առնել, քանի որ մշտապես պահպանում է իր Աստվածային առանձնացվածությունը: Հովհանու Ավետարանի իր մեկնաբանության մեջ նա գրում է, որ «Բանը մարմին առավ» արտահայտությունը վերաբերում է նրան, որ Բանը բնակվեց մարդու մեջ: Այստեղ նա որոշակիորեն տուրք է տալիս երևութականությանը, քանի որ պնդում է, թե Բանը մարմին է առել միայն արտաքինապես կամ երևութապես: Այդ համատեքստում ակնհայտ է, որ «Բանը մարմին առավ» արտահայտությունը օտար է Թեոդորի քրիստոսաբանությանն այն իմաստով, որ այդ արտահայտության տակ նա հասկանում էր Աստվածային Բանի այլափոխումը կամ ձևափոխումը, ինչը, ըստ նրա, պարզապես անհնար էր: Ամտիոքյան աստվածաբանի համար «Բանը մարմին առավ» արտահայտությունը նշանակում էր հետևյալը՝ յուրաքանչյուր ոք նայելով Հիսուս Քրիստոսի մարդկային արտաքինին կվկայի, որ նա Աստված է: Այսինքն, Թեոդորն աստվածայինի ու մարդկայինի միավորումը պատկերացնում էր բացառապես դիմային միության տեսքով, որը մեզ է ներկայացնում միայն արտաքին իրականությունը, այլ ոչ թե ներքին՝ էութենական կամ անձնային (հիպոստատիկ) կողմը:

Այնուամենայնիվ պետք է նշել, որ Թեոդոր Մոպսուեստացուն պետք է դասել այն աստվածաբանների շարքին, որոնք կարծում էին, որ խնդիրը ոչ այդքան «υποστασις» կամ «πρόσωπον» եզերի ընտրության մեջ է, որքան նրա, թե Քրիստոսի բնությունների միությունը ինչպես է իրական դառնում մեկ անձում

¹ De Incarnatione. Migne, PG, T. 66, 969-C970A.

(«υποστασις»-ում) և երկրորդ, երկու բնությունները ինչպես կարող են գործառնել իբրև միասնական անհատականություն: Աստվածաբանը համոզված էր, որ ցանկացած միություն պետք է Քրիստոսի մարդկային բնությունը կատարելապես պահպանի, որովհետև Աստված Բանի ազատ կամքով օժտված մարդկային բնությունն էական դերակատարություն ունի մարդկության փրկության գործում:

Թեոդոր Մոպսուեստացու քրիստոսաբանության արատավոր մեկ այլ տարրի առնչվում ենք այն հարցի լուծման ժամանակ, թե Քրիստոսն ինչպես կարող էր մեկ կամք ունենալ, երբ նա պնդել է Քրիստոսի մարդկային ազատ կամքի անփոփոխ առկայությունը: Եվ երկրորդ, ըստ անտիոքյան աստվածաբանի՝ Աստծու Որդին ինչպես կարող էր մեկ լինել, երբ նա Բանի՝ իբրև Աստծու Որդու բնությունը սահմանազատում է մարմնավորված Քրիստոսից, որին համարում է «Շնորհի արժանացած Որդի»: Ճիշտ է, որ Մոպսուեստացու վարդապետության մեջ չկա որևէ դրույթ, որով նա պնդել է, թե Քրիստոս հասարակ մարդ է, ինչը հաճախ է հանդիպում նրա ընդդիմախոսների եզրակացություններում: Այդ իրողությունը փաստում է նաև Թեոդորոս Մոպսուեստացին, երբ գրում է. «Նրանք, ովքեր պնդում են, թե Քրիստոս միայն մարդ է, պետք է կոչվեն *hominisolae* (միայն Քրիստոսի մարդկային բնությունը ընդունողներ՝ Յ.Յ.): ... Երբևէ որևէ մեկը չի լսել, որ մենք (նկատի ունի իրեն՝ Յ.Յ.) նման բաներ ենք ասել: Ես կարծում եմ, որ նման բացահայտ սուտը չի կարող լրջորեն ընդունվել»²:

Ինքնին հասկանալի կերպով քննարկվող այդ հարցը Թեոդորին չէր կարող զերծ պահել Մարիամի աստվածածին կամ մարդածին լինելու հարցին անդադառնալուց: Այն հարցին, թե Մարիամը մարդո՞ւ մայրն է, թե՞ Աստծու, Թեոդորը տալիս է շատ հետաքրքրական պատասխան: Նա պնդում է, որ Մարիամը և՛ Աստծու մայր է, և՛ մարդու: Նա մարդու մայր է իր բնությամբ, քանի որ Հիսուսը ծնվել է նրա արգանդից, իսկ Աստված բնակվել է նրա մեջ իր բարեհաճությամբ: Նա պնդում է նաև, որ Մարիամն իր բնությամբ Հիսուսի մայրն է, իսկ հարաբերության մեջ՝ նաև Աստծու: Հետևաբար, չնայած Մարիամի աստվածածին լինելու մասին հարցի պատասխանը իմպլիցիտ դրական է, այնուամենայնիվ, պատճառահետևանքային կապը նույնը չէ, ինչ ալեքսանդրիական աստվածաբանության մեջ: Նույն սկզբունքը նա կիրառում է նաև այն հարցի լուծման պարագայում, երբ փորձում է պատասխանել, թե ով է տառապել խաչի վրա՝ Աստվածո՞ր, թե՞ մարդո՞ր³:

Ազատ և միակ կամքի մասին հարցադրումը բավականին կարևոր է թեոդորյան քրիստոսաբանության համար: Նա գտնում է, որ **Աստված Բանը մարմնավորվելուց առաջ արդեն գիտեր, որ մարմնից ծնված մարդը նույն կամքն է ունենալու իր հետ և որ նրա կամքն ու դրանից բխող գործողությունները լիովին համադրելի են Աստված Բանի կամքի և գործողությունների հետ** այն պարզ պատճառով, որ բոլոր գործողությունների և կամքի աղբյուրը հենց Աստված Բանն է⁴: Հանուն ճշմարտության պետք է նշել նաև, որ Թեոդորի քրիստոսա-

² *Theodore of Mopsuestia*. On the Incarnation. Book 5, PG, T. 66; 9702/Latin.

³ Այս մասին մանրամասները տե՛ս Book 15, 310 / Greek in *Swete H. B.* Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1882, p. 191.

⁴ Տե՛ս *McLeod F. G.* Theodore of Mopsuestia. London, 2009, p. 56.

բանական հայեցակարգում մարդկային և աստվածային կամքի փոխհարաբերության հարցի լուծումը սահմանափակված է մետաֆիզիկական նկարագրությամբ: Այլ կերպ ասած՝ նա չի խորանում այդքան կարևոր այն հարցի բացատրության մեջ, թե աստվածային և մարդկային կամքերը ինչպես են գործակցում, քանի որ վստահ է, որ սովորական մարդը մեկ անգամ չէ, որ իր կամքի ազատությունը դրսևորել է որպես հակադրություն Աստծու կամքին և դրանով ի ցույց է դրել մարդկային ազատ կամքից բխող գործողությունների անտրամաբանական լինելը: Փորձելով որոշակի պարզաբանում մտցնել Քրիստոսի կամքի ու գործառնությունների հարցի մեջ՝ Թեոդորը գրում է. «Բարեհաճությամբ տեղի ունեցած բնությունների միությունը ցույց է տալիս, թե ինչպես երկու բնությունները կարող են ունենալ մեկ անուն, կամք, գործողություն, հզորություն, հեղինակություն, ուժ, արժանապատվություն և անսասան իշխանություն, որովհետև երկուսից (բնություններից՝ Դ.Դ.) յուրաքանչյուրը միության պատճառով դեմք («πρόσωπον») է (բնությունների՝ Զ.Զ.): ... Բայց բարեհաճությամբ տեղի ունեցած միությունը պահպանում է բնություններն անխառն ու անբաժան և հստակորեն ցույց տալիս, որ երկուսի համար կա մեկ դեմք («πρόσωπον»), ինչպես նաև մեկ կամք, մեկ գործունեություն և դրանից բխող մեկ ուժ և մեկ իշխանություն»⁵:

Վերը նշված մեկ կամքի և մեկ գործունեության մասին պնդումներից զատ Թեոդոր Մոպսուեստացու քրիստոսաբանական հայեցակարգում որևէ այլ բացատրության չենք հանդիպում: Փաստ է, որ նա վերջին հաշվով ընդունում է, թե Քրիստոսի բնությունների միությունը խորհրդապաշտական բնույթ ունի և դրանով տուրք է տալիս անտիոքյան էկզեգետիկական մեթոդին հակադիր մետաֆիզիկական մոտեցմանը: Այդ պնդումը կարելի է փաստել աստվածաբանի հետևյալ տողերով. «Այս միությունը սկսվել է այն պահից, երբ նա (Հիսուսը՝ Դ.Դ.) ձևավորվեց մոր արգանդում: ... Նրան հնարավորություն տրվեց ձեռք բերելու ավելի մեծ նվերներ, քան մյուսներին, քանի որ այդքան բացառիկ էր նրա միությունը»⁶: Եվ դա է պատճառը, որ Քրիստոսի բնությունների միության «բացառիկության մասին» այս պնդումը համարվում է Թեոդորի քրիստոսաբանության արատավոր կողմերից մեկը: Մյուս կողմից, պնդելով Քրիստոսի մեջ աստվածային Շնորհի և մարդու ազատ կամքի համագործակցության դերը, Թեոդոր Մոպսուեստացին հիմնավորում է Քրիստոսի մեջ աստվածային ու մարդկային բնությունների միության և համագործակցության բարձր մակարդակը: «De Incarnatione» աշխատության մեջ այդ միությունը աստվածաբանը բնութագրում է «բնակեցում» կամ «ներբնակեցում» եզրերի միջոցով: Անդրադառնալով «բնակության» հիմնահարցի պարզաբանմանը, անտիոքյան աստվածաբանը մերժում է այն մեկնաբանելության («οὐσια»-ի) կամ էներգիայի միջոցով, քանի որ վստահ է, «... որ ներբնակեցումը պետք է բնութագրվի «բարեհաճությամբ» (eudokia): Իսկ «բարեհաճություն» նշանակում է Աստծու լավագույն ցանկությունը, որը Նա իր բարեհաճությամբ շնորհում է բոլոր նրանց, ովքեր նախանձախնդիր են Նրա նկատմամբ և, Նրա կարծիքով, ունեն բարի և արդար հեղինակություն ու բնավորություն (tou eu

⁵ Տե՛ս **Theodore of Mopsuestia**. On the Incarnation (Letter to Domnus). PG, T. 66, 101213/Greek: Տե՛ս նաև **McLeod F. G.** Theodore of Mopsuestia, p. 57.

⁶ **Theodore of Mopsuestia**. On the Incarnation. Book 7, PG, T. 66, 980/Greek.

kai kala dokein)»⁷:

Ջարգացնելով «արդար մարդկանց մեր բարեհաճությամբ բնակվելու» իր հիմնարար պնդումը՝ Թեոդորը պարզաբանելով իր մոտեցումը հանգում է այն հետևության, որ Աստված իր բարեհաճությամբ «ներբնակվում է» բոլոր այն մարդկանց մեջ, ովքեր իրենց ազատ կամքով ընտրում են արդար, բարի ու նախանձախնդիր կենսակերպը: Այդ հիման վրա նա պնդում է, որ ճիշտ նույն ձևով է Աստված «ներբնակվել» նաև առաքյալների ու աշակերտների մեջ, սակայն միայն Հիսուս Քրիստոսին է նա բարեհաճել ընդունել իբրև Որդի (*hōs en Huiōi*): Ըստ Թեոդորի՝ Աստված Բանը Մարիամի արգանդում Քրիստոսի մարդկային բնությունը լցրել է աստվածային պլիրոնայով (լույսով) այնպես, որ այն հնարավորություն է ստացել մասնակից դառնալ Աստված Բանի շնորհներին. «... Նա (Աստված՝ Հ. Հ.) բարեհաճել է բնակվել նրա (մարդու՝ Հ. Հ.) մեջ նրա ձևավորման սկզբում և նրա հետ միություն է հաստատել, քանի որ Նա լավ էր տրամադրված նրա նկատմամբ: Այնուհետև Նա նրան տվեց առավել մեծ շնորհ, որը շարունակաբար տրվելու է նաև նրա հետ բոլոր առնչություն ունեցողներին»⁸: Սրանով Թեոդորը մեկ անգամ ևս ցանկանում է ցույց տալ, որ Աստված Բանի կողմից Հիսուսի նկատմամբ ցույց տրված բարեհաճությունը արմատապես տարբերվում է այլ արարածների նկատմամբ Նրա ունեցած բարեհաճ վերաբերմունքից:

Հիսուս Քրիստոսի աստվածային և մարդկային բնությունների միության մասին թեոդորոսյան հայեցակարգն սկզբունքորեն մերժում է ալեքսանդրիական-պլատոնական մտահայեցողական լուծումները, քանի որ աստվածաբանն, օգտագործելով աստվածաշնչական բարոյաէթիկական եզրաբանությունը, իր լուծումները փորձում է հնարավորինս հիմնավորել անտիոքացիներին հոգեհարազատ արիստոտելական փիլիսոփայական ավանդությամբ: Քրիստոսի բնությունների միությունը Թեոդորոսը ներկայացնում է իբրև բարոյական ներդաշնակություն, այլ կերպ ասած՝ նա Հիսուս Քրիստոսի բնությունների միությունը համարում է ոչ թե գոյաբանական իրողություն, այլ՝ բարոյական միություն: Ավելին, ինչպես փաստերն են վկայում, Թեոդորոս Մոպսուեստացին նախապատվություն է տալիս բարոյական միության հայեցակարգին, քանի որ ալեքսանդրիացիների կողմից օգտագործվող վերացական հասկացությունները խորթ էին նրա քրիստոսաբանական ընկալումներին: Բայց դրանով հանդերձ նա ևս զերծ չի մնացել վերացական եզրաբանության գործածումից և իր հայեցակարգին հոգեհարազատ «բարոյական մթության» գաղափարն առավել հասկանալի ներակայցնելու համար գործածել է «*πρόσωπον*» (դեմք) եզրը:

Պետք է նշել նաև, որ Թեոդորը «*πρόσωπον*» եզրն իր մետաֆիզիկական իմաստով չի գործածել, ինչպես դա հաճախ կատարել են ալեքսանդրիացիները: Նա այդ եզրը կիրառել է միայն Քրիստոսի բնությունների միության իրական լինելը ցույց տալու համար: Հավանաբար դա է պատճառը, որ Սաղմոսաց գրքի մեկնության ժամանակ Թեոդորը «*πρόσωπον*» եզրը գործածում է յուրաքանչյուր սաղմոսի ամբողջականությունը շեշտելու նպատակով⁹: Քրիստոսաբանական հիմնա-

⁷ Նույն տեղում, էջ 973 AB.

⁸ *Theodore of Mopsuestia*. On the Incarnation, Book 14, PG, T. 66, 989/Greek.

⁹ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս **Greer R.** Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian, p. 58-59.

հարցերի լուծման պարագայում ևս նա «*πρόσωπον*» եզրն օգտագործել է Քրիստոսի միության արտաքին դրսևորումները ցույց տալու նպատակով: Սակայն այդ ամենով հանդերձ նա ամենևին էլ չի ժխտել ներքին իրականության հետ ունեցած արտաքին դրսևորման հարաբերության ամբողջական բնույթը և իր քրիստոսաբանության մեջ «*πρόσωπον*» եզրի գործածությամբ ցանկացել է ցույց տալ, որ գոյություն ունի աստվածային իրական մեկ բնություն, մեկ իրական մարդկային բնություն և մեկ իրական Հիսուս Քրիստոս՝ մեկ Աստված:

Հարկ է նկատել, որ իր մշակած քրիստոսաբանական ուսմունքն առավել համոզիչ ներկայացնելու միտումով Թեոդորոսն օգտագործում է նաև համանմանության մեթոդը և իր մոտեցումները հիմնավորելու և առավել հասկանալի ներկայացնելու համար բերում է երեք համանմանության օրինակներ: Ըստ նրա, Հիսուսի մեջ Լոգոսի բնակեցումը նման է Տաճարի մեջ Աստծու բնակեցմանը, ընդ որում, խոսքը ոչ թե ինչ-որ ժամանակավոր տաճարի մասին է, այլ այն Տաճարի, որից նա երբեք չի բաժանվում¹⁰: Հասկանալի է, որ այս համանմանությունը նա վերցրել է աստվածաշնչական պատմությանից և Հիսուսի մարմինը նմանեցրել հինկտակարանային Տաճարին: Տարբեր մոտիվներով այս համանմանությանը բավականին հաճախ կարելի է հանդիպել ինչպես նախորդ, այնպես էլ հետագա դարերի աստվածաբանների ու քարոզիչների մոտ ևս¹¹: Աստվածամարդու երկու բնությունների միությունը հիմնավորելու միտումով Թեոդորոս Մոպսուեստացին օգտագործում է նաև կնոջ և տղամարդու միության համանմանությունը¹²: Ինչպես որ ամուսնության խորհրդի ժամանակ Աստված ասում է կնոջը և տղամարդուն՝ «*հետայսու կլինեք մեկ մարմին*», այդպես էլ, ըստ Թեոդորոսի, Քրիստոսի միության ժամանակ երկուսը մեկ են դառնում, սակայն պահպանում են իրենց բնութենական ինքնությունը: Պետք է նկատել, որ այս համանմանության մեջ Թեոդորը «*φύσις*» (բնություն) եզրն օգտագործում է «*ὑποστάσις*»-ը (էություն) մատնանշելու իմաստով, քանի որ կնոջ և տղամարդու պարագայում նրանք ունեն միայն մեկ՝ մարդկային բնություն, հետևաբար խոսքը վերաբերում է նրանց էությունների տարբերությանը: «*Դեմք*» եզրն այս պարագայում նպատակահարմար չէ օգտագործել, քանի որ Թեոդորոսի կողմից այդ եզրի գործածումը տարբերվում է աստվածաբանության մեջ հետագայում ամրագրված իմաստից:

Թեոդորոսի կողմից մեջբերված հաջորդ համանմանությունը վերաբերում է մարմնի և հոգու միությանը, որը կարող է բավականին տարամետ մեկնաբանությունների տեղիք տալ: Հոգու և մարմնի միության հարցում անտիոքյան աստվածաբանի մոտեցումը ճշգրիտ հասկանալու համար անհրաժեշտ է խույս տալ այդ միությունը մարդաբանական մեթոդաբանությամբ մեկնաբանելու գայթակղությունից և հարցին մոտենալ այլաբանական մեթոդի տեսանկյունից: Հոգու և մարմնի միության թեոդորյան ուսմունքը լավագույնս արտացոլված է ոչ Թեոդոր-

¹⁰ Տե՛ս **Teodore of Mopsuestia**. Catechetical Commentary on the Nicene Creed (ed. Mingana A., Woodbrooke Studies V), Cambridge, W. Heffer and Sons, 1932, p. 63-64.

¹¹ Աստվածաբան Ռ. Գրիթի կարծիքով այս մոտեցմամբ Թեոդոր Մոպսուեստացին այնքան էլ օրիգինալ չէ: Տե՛ս **Greer R.** Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian, Great Britain, 1961, p. 59.

¹² De Incarnatione. Migne, PG, vol. 66, 981AB.

րի, այլ Նենեսիոս Եմեսացու աշխատություններում, որտեղ նա ձևակերպում է հոգու և մարմնի, որպես առանձին սուբստանցների միության տեսությունը¹³: Դժվար չէ չնկատել, որ բերված համամանություններն արտացոլում են Հին և Նոր Կտակարանների իրականությունը: Տաճարի համամանությունը շեշտադրում է բացառապես աստվածային բնությունը, քանի որ այն վկայակոչում է Ժողովրդի մեջ Յահվեի բնակեցումը, իսկ Պողոս առաքյալի կողմից վկայված Քրիստոսի և եկեղեցու ամուսնության օրինակը նշված միությունը նկարագրում է հասարակության տեսանկյունից և, վերջապես, հոգու և մարմնի միությամբ Թեոդորը ցանկացել է մատնանշել բուն միության գաղափարը: Նշված բոլոր օրինակները, համաձայն Թեոդորի ուսմունքի, վկայում են այն մասին, որ Հիսուս Քրիստոս կատարյալ միության մեջ գտնվող կատարյալ մարդ է և կատարյալ Աստված:

Այդ ամենով հանդերձ պետք է նշել, որ Թեոդորոս Մոպսուեստացին ստեղծել է իր ժամանակի ամենակայացած և բարդ քրիստոսաբանական համակարգերից մեկը: Սակայն ինչպես բնորոշ է այդ շրջանի աստվածաբանական համակարգերից շատերին, անտիոքյան աստվածաբանի հայեցակարգը ևս գերծ չէ թերություններից, բացթողումներից և հակասություններից: Այդ գործում չպետք է աչքաթող անել նաև այն, որ աստվածաբանական խնդիրների շարքում և, հատկապես, աստվածային էությունը և նրա դրսևորումները մեկնաբանելու ու բացատրելու գործում սահմանափակող դեր են կատարել նաև օգտագործված լեզվական հնարավորությունները: Այդ տեսանկյունից Թեոդորոս Մոպսուեստացու քրիստոսաբանական համակարգի ամենաթույլ կողմերից մեկը, անկասկած, Անձնավորված Քրիստոսի բնութենական հատկանիշների փոխանակության («communicatio idiomatum») մեկնաբանությունն է: Ալեքսանդրիական դպրոցի կողմից ձևակերպված «սուբստանցիոնալ» կամ «բնութենական միության» տեսանկյունից աստվածային և մարդկային բնությունները անխառն և անշփոթ միավորվում են մեկ սուբստանցի` Աստվածամարդու «երկուց մի» անձի մեջ: Այս մոտեցմամբ մարդկային բնության հատկանիշները կարելի էր Աստծու Բանի միջոցով վերագրել աստվածային բնությանը և հակառակը (Աստված մարդեղանում է, իսկ մարդն` աստվածանում): Հատկանիշների փոխանակման այդ մեթոդաբանությունը լիովին խորթ է եղել Թեոդորոս Մոպսուեստացու քրիստոսաբանական հայեցակարգին:

Չնայած որ այս հարցում անտիոքյան աստվածաբանը մերժում է ալեքսանդրիական մոտեցումը, այնուամենայնիվ, ընդունելի է համարում Քրիստոսի բնությունների միջև փոխհարաբերության որոշ տեսանկյուններ: Ընդ որում, նրա համոզմամբ նման փոխհարաբերություն կարող է տեղի է ունենալ ոչ թե բնութենական, այլ բացառապես դիմային միության միջոցով: Թեոդորոսի համար Քրիստոսի աստվածային և մարդկային հատկանիշների փոխանակությունն ամենևին չի նշանակում, թե մի բնության հատկանիշները կամ որակները փոխանցվում են մյուս բնությանը: «Հատկանիշների փոխանակություն» ասելով աստվածաբանը պնդել է այն, որ բնությունների հատկանիշները հարաբերվում են միասնական դիմային միության մեջ: Այլ կերպ ասած` նա պնդել է, որ Քրիստոսի անձնավորմամբ Աստված բարեհաճությամբ որդեգրել է մարդուն և աստվածային շնորհով

¹³ St'u **Greer R.** Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian, p. 60-61.

բնակվել է նրա մեջ, հետևաբար աստվածային և մարդկային հատկանիշների փոխանակումը հնարավոր և իրական են բացառապես այդ դիմային միության շրջանակներում: Իսկ դրանից հետևում է, որ անտիոքյան աստվածաբանի համար Հիսուս Քրիստոսի բնութենական հատկանիշների փոխանակությունը ըմբռնվել է որպես խորհրդապաշտական բնույթի այնպիսի երևույթ, որը տեղ ունի բացառապես միասնական պաշտամունքի ու փառաբանության մեջ¹⁴:

Այդ ամենով պետք է նշել նաև, որ Թեոդորոսի քրիստոսաբանական հայեցակարգում Քրիստոսի բնութենական հատկանիշների փոխանակությունը գոյաբանական մեկնաբանություն չունի, քանի որ նա պնդում է, որ «հատկանիշը վերագրելի է միայն տվյալ բնությանը» և որ «երկու բնությունների հատկանիշներն առանձին-առանձին վերագրելի են միայն մեկ Տիրոջը և մեկ Քրիստոսին, քանի որ Քրիստոսը բնությունների միությամբ մեկ դեմք է: Բնութենական հատկանիշների գոյաբանական փոխանակության մերժումը Թեոդորոսին հաճախ է դժարությունների հանգեցրել, քանի որ գոյաբանական իրականության մասին խոսելիս նա ստիպված է եղել խոսել սուբստանցիոնալ երկու տարբեր բնությունների մասին և այդ պատճառով ընդդիմադիր ալեքսանդրիացիները նրան ուղղակի մեղադրել են Քրիստոսի «երկատման» մեջ: Թեոդորոս Մոպսուեստացու քրիստոսաբանական համակարգի խնդրահարույց հաջորդ հիմնահարցը որդեգրական կամ ադոպտացիոնիստական մոտեցումներն են: Սակայն՝ միայն վերապահումով, քանի որ նրա քրիստոսաբանական հայեցակարգը ամենևին էլ չի կարելի լիովին որդեգրական համարել, քանի որ «Աստվածային Շնորհով կամ բարեհաճությամբ մարդու մեջ Հիսուսի բնակվելու» թեոդորոսյան հայեցակարգը միայն միջնորդավորված կերպով է հանգում որդեգրական հետևությունների:

Այդ ամենով ավելի քան ակնհայտ է, որ աստվածային շնորհի և մարդկային ազատ կամքի համագործակցությամբ ձևավորված բնությունների միության թեոդորոսյան մեկնաբանությունը տարբերվում է առաջին դարերի եկեղեցում դրսևորվող որդեգրականության վարդապետությունից: Այն իրենից յուրօրինակ և միանգամայն նոր որակի «որդեգրականություն» է ներկայացնում: Ըստ Թեոդորոսի՝ որդեգրությունը տեղի է ունեցել Հիսուսի ծննդյան պահին, ինչը նա որակում է որպես «աստվածային ծրագրի կարևորագույն մի մասնիկ»: Այդ մոտեցումը նա պատճառներ է նրանով, որ ցանկացած աստվածաբանական համակարգ, որն ընդունում է Հիսուս Քրիստոսի աստվածային և մարդկային բնությունների տարբերությունը կամ բաժանումը, պարտավոր է ցույց տալ, թե որ պահին է տեղի ունեցել աստվածային և մարդկային բնությունների միավորումը: Այլ կերպ ասած՝ պետք է հիմնավորի, թե որ պահին է Աստված Բանն իրեն միավորել մարդկային բնությանը:

Անուրանալի է, որ Աստվածաշնչի առանձին հատվածներում նույնպես առկա են այնպիսի պնդումներ, որոնք որոշակի վերապահումով կարելի է համարել յուրատիպ որդեգրականություն: Այսպես, Հռոմացիներին ուղղված թղթի առաջին պարբերության մեջ Պողոս առաքյալը Դավթի Որդի Հիսուսին համարում է իբրև «նշանակված» կամ «հայտարարված»՝ հարության միջոցով լինելու Աստծու Որ-

¹⁴ St'u *Teodore of Mopsuestia*. Catechetical Commentary on the Nicene Creed (ed. Mingana A., Woodbrooke Studies V), p. 91.

դի: Յուրատեսակ որդեգրականության ենք հանդիպում նաև համատես Ավետարաններում, երբ խոսքը վերաբերում է Հիսուսի մկրտության ժամանակ Հայր Աստծու հնչեցրած խոսքերին. «Դա է Որդին իմ սիրելի»¹⁵: Այս ամենը վկայակոչվում է ցույց տալու համար, որ բառացի ընկալման պարագայում անգամ ուղղադավան աստվածաբանական համակարգերին կարելի է որդեգրականություն վերագրել: Եվ այդ ամենից դժվար չէ հետևեցնել, որ քրիստոսաբանական բանաձևումների համատեքստում որդեգրականության գաղափարը շատ դեպքերում հարաբերական է և կախված է կոնկրետ մեթոդաբանական ու մեկնաբանական մոտեցումներից:

Թեոդորոս Մոպսուեստացու քրիստոսաբանության համընդհանուր քննադատության արժանացած հաջորդ մեծ խնդիրը բնորոշ է աստվածաբանական համակարգերի մեծ մասին: Խոսքը վերաբերում է Մարմնավորումից հետո Ս. Երրորդության երկրորդ Անձի՝ Աստված Բանի «մաքուր հիպոստասի» պահպանմանը, քանի որ համարվում է, թե Աստված Բանն այլ է մինչև մարմնավորում և այլ է՝ մարմնավորումից հետո: Դրանից հետևում է, որ Քրիստոսի մարդային և աստվածային բնությունների դիմային միությունը չպետք է օտար էություն «ներմուծի» Ս. Երրորդության համակարգ, հակառակ պարագայում Ս. Երրորդությունը կվերածվի անդեմ ու անորոշ «չորրորդության»: Առավել ևս, որ Ս. Երրորդության «փոփոխականության» ցանկացած ըմբռնում արմատապես հակադիր է քրիստոնեական աստվածաբանության հիմնարար դոգմային և նաև անհեթեթ է:

Եվ չնայած այն բանին, որ հետագայում ալեքսանդրիական դպրոցի և վերջինիս կողմնակից աստվածաբանների ջանքերով Թեոդորոս Մոպսուեստացու քրիստոսաբանական համակարգը համարվեց հերետիկոսական, իսկ նրա հեղինակը՝ հերետիկոս, պետք է նշել նաև, որ իր եզրահանգումներով անտիոքյան աստվածաբանը նոր էջ բացելով քրիստոսաբանության մեջ, դրանով իսկ հրապարակ է նետել վիճաբանական հարցերի մի ողջ համակարգ: Նրա քրիստոսաբանական հայեցակարգը բնութագրող առանձնահատկություններից պետք է համարել նաև անտիոքյան դպրոցին բնորոշ արիստոտելական-ռացիոնալիստական տրամաբանության և մեթոդաբանության առկայությունը: Միևնույն ժամանակ անհերքելի պետք է համարել, որ Թեոդորոսը նոր մակարդակի է բարձրացրել աստվածաշնչական մարդաբանությունը և փրկչաբանական ու քրիստոսաբանական իր հայեցակարգային լուծումները սերտորեն շաղկապել է վերջինիս հետ: Անտիոքյան աստվածաբանի քրիստոսաբանության գնահատելի առանձնահատկություններից մեկն էլ պետք է համարել այն, որ չնայած նա քաջածանոթ է եղել անտիկ փիլիսոփայությանը, փիլիսոփայական հասկացությունների համակարգին և լեզվին, այդուհանդերձ նա փորձել է աստվածաբանությունը զերծ պահել կամ հնարավորինս սահմանափակել փիլիսոփայական վերացական հասկացությունների (ինչպիսիք են «οὐσία», «υποστάσις», «φύσις», «πρόσωπον» և այլ եզրերը) կիրառումը և փորձել է իր մտքերը բացատրել Աստվածաշնչի լեզվով և համանմանությունների կամ օրինակների միջոցով:

¹⁵ Տե՛ս Մատթ., 3: 13-17; Մարկ., 1: 9-11; Դուկ., 3: 21-22:

КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ ФЕОДОРА МОПСУЕСТИЙСКОГО

О. В. Оганисян

В статье анализируется христологическая концепция и христологические идеи видного представителя Антиохийской богословской школы Феодора Мопсуестийского. На основе анализа фактического материала автор классифицирует этапы развития богословской системы Феодора Мопсуестийского и показывает, насколько его идеи легли в основы христологии "Восточных Отцов".

На основе анализа библейской антропологии и сотериологических вопросов автором выявлены сильные и слабые стороны теологии Антиохийского Отца, основой которых была концепция "communicatio idiomatum" Иисуса Христа. Показывается также, что в концепции Феодора Мопсуестийского союз человеческой и божественной природы интерпретируется как "благоговейное единение", чем она и отличается от александрийской христологии.

THE CRITICAL ANALYSIS OF THE CHRISTOLOGICAL CONCEPTS OF THEODORUS FROM MOPSUESTIA

O. V. Hovhannisyan

The article analyses the christological concepts and ideas of Theodorus from Mopsuestia as he was one of the main ideologists of Antiochian school of thought. The article shows the stages of development in the theological system of Theodorus Mopsuestia and proves how his ideas became the basis for the christology of Nestorius.

The author analyses the biblical anthropology and soterological issues from the point of Aristotelian logic and rational methodology. The author also showed the strong and weak sides of Mopsuestian theology, particularly discussing the communicatio idiomatum in the Antiochian theological system. He also shows the specifics of the prosopon union of the human and divine natures of Theodoros and interprets its differences from the Alexandrian theology.