

ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԴԱՎԱՆԱՐԱՆՈՒԹՅԱՆ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ ԵՎ
ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԴԱՎԱՆԱՐԱՆԱԿԱՆ ԴԻՐՔՈՐՈՇՄԱՆ ՍԿՋՐԵԱՎՈՐՈՒՄԸ

Ռ. Ն. ԱՐՋՈՑԱՆ

Հաստատված է, որ Հռոմեական կայսրության մեջ դավանաբանական վեճերը հիմնականում քաղաքական պատճառներով էին պայմանավորված. քանի որ քրիստոնեությունը դարձել էր պետական կրոն, եկեղեցու բոլոր «անհարթությունները» դարձել էին կայսերական պետության ներքին քաղաքականության հարցեր: Այս կամ այն եկեղեցական հոսանքները կամ անշատողական միտումների կրողներ, կամ սոցիալական ելույթներ էին, որոնք ուղղված էին պետական ճնշման դեմ, կամ ներկայացնում էին տարբեր խավերի ներդասակարգային պայքար: Այդ հակասությունները դրսևորվում էին արտաքինապես դավանաբանական, եկեղեցական վեճերի տեսքով, ուստի այդ ժամանակվա «եկեղեցական քաղաքականությունը» չէր կարող մաքուր եկեղեցական լինել:

Դավանաբանական վեճերի ամբողջ ընթացքը ընդունված է բաժանել չորս հիմնական փուլերի¹: Առաջինում աստվածաբանները ձգտում էին մեսալախիսատությունից պարզամիտ պատկերացումների փոխարեն. ստեղծել աստված-լոգոսի (բան, խոսք) փիլիսոփայական տեսություն: Մի կողմից, դրանով կանխվում էին կրոնական հավատալիքների սոցիալական գունավորումն ունեցող տարրերի զարգացման վտանգավոր միտումները, մյուս կողմից՝ հաղթահարվում էր քրիստոնյաների հակակրանքը անտիկ կոլտուրայի և ստրկատիրական քաղաքակրթության հասարակական հենարանների նկատմամբ: Երկրորդ փուլում դավանաբանական վեճերի կենտրոնական խնդիրը դարձավ հայր-աստծո՝ որդի-աստծո նկատմամբ ունեցած հարաբերության հարցը: Դրանք V դ. արիոսական վեճերն էին: Երրորդ փուլում բանավեճի առարկա դարձավ Քրիստոս-աստվածամարդու էության պրոբլեմը:

Դրանք V դ. քրիստոսաբանական վեճերն էին, որ մղում էին նեստորականները, մոնոֆիզիտները (միաբնակներ) և քաղկեդոնականները: Չորրորդ փուլը կարելի է համարել բարեգործության մասին միասնական պատկերացումների հետ կապված աստծո և մարդու փոխհարաբերության, աստծո հնեբրգիայի, աստծո հետ միանալու պրոբլեմների մասին բանավեճերը: Այդ վեճերը գուգահեռաբար տարվում էին արդեն քրիստոսաբանականի հետ, բայց Բյուզանդիայում նշանակալի սրությունն ստացան հետագայում՝ պատկերամարտության շրջանում և առանձնապես XIV դարում:

Այս վերացական, առաջին հայացքից իրական ոչինչ չներառող աստվածաբանական վեճերը, իսկապես իրական քաղաքական հիմք ունեին, քանի որ միջնադարյան պաշարհայեցողությունը հիմնականում աստվածաբանական էր, և ամեն ինչ կատարվում էր դրա շրջանակներում: Այսպես, վենետիկների կուսակցության համար դրոշ դարձավ պաշտոնական «նիկեական» քրիստոնեությունը: Այս կուսակցության ղեկավար շրջանները կապված էին արևմուտյան, հռոմեական վերնախավի հետ, կողմնակից էին Բալկաններում տարվող քաղաքականության ակտիվացմանը և արևմտյան կայսրությանը օգնություն ցույց տալուն: Պրասինները, որոնք քաղաքականության ծանրության կենտրոնը արևելք տեղափոխելու կողմնակիցներ էին, նոր առաջացած մոնոֆիզիտական քրիստոնեության հետևորդներն էին:

¹ См. История Византии, т. I, М., 1967, с. 158—199.

Հռոմեական կայսրության մեջ եկեղեցու պաշտոնական գաղափարախոսությունը մշակվել է հերետիկոսական հոսանքների դեմ մղվող ծանր պայքարում և նեոպլատոնական փիլիսոփայության ուժեղ ազդեցությամբ²։ II դ. Հռոմեական կայսրության մեջ շատ ավելի ուժեղ են սրվում սոցիալական հակասությունները։ Ստորին խավերում քրիստոնեության հետևորդների մեջ գնալով ուժեղանում է դժգոհությունը եկեղեցու արիստոկրատացման և բյուրոկրատացման դեմ։

Հենց այս դժգոհության գաղափարական արտահայտությունն են հերետիկոսական շարժումները՝ գնոստիկականությունը, մոնտանականությունը, արիոսականությունը, նեստորականությունը և այլն։

Հերետիկոսական առաջին լուրջ հոսանքը՝ գնոստիկականությունը, ձևավորվել է II դ. կեսերին։ Գնոստիկականության հիմնական դրույթն այն էր, որ մարդը, մեղքներով իր մարմինը, կարող էր միաստիկական իմացության՝ գնոսիսի միջոցով հասնել աշխարհի աստվածային էության ըմբռնմանը։ Փիլոն Ալեքսանդրացու նման նրանք ընդունում են, որ աստված բացարձակ սկիզբ է, որ նա նյութական աշխարհից վեր է կանգնած։ Այդ աշխարհը ստեղծված է արարչի կողմից, բայց զուրկ է աստվածային կատարելությունից, այդ պատճառով էլ համաշխարհային պրոցեսի վերջնական նպատակը աստծո հետ միաձուլումն է։ Միաձուլման առաքելությունը պետք է կատարի աստծո որդին՝ Լոգոսը, որը նրանց համար Հիսուս Քրիստոսն է։

Կարելի է ասել, որ գնոստիկականության կազմավորման հիմքում ընկած են հետևյալ հինգ էական հանգամանքները. ա) առասպելաբանական բնույթի հեթանոսական, հատկապես ասորական և փյունիկյան տիեզերաբանական (կոսմոլոգիական) հայացքները, բ) արևելյան (հիմնականում եգիպտական) աստղաբաշխությունները և դրանց հետ կապված մոգական հավատությունները (քաղեկություն), գ) հրեական կրոնից եկող որոշ հիմնական գաղափարներ. առանձնապես այն, որ աստված աշխարհի վրա գործում է իր ներկայացուցիչների՝ հրեշտակների միջոցով, դ) Փիլոն Ալեքսանդրացու և պլատոնական, պյութագորական ու ստոյիկյան հայացքների աստվածաբանական համադրումը, ե) աշխարհի և մարդկության փրկության համար քրիստոնեության՝ որպես միակ և բացարձակ կրոնի ընդունումը։

Գնոստիկականության ամենամեծ վտանգը պաշտոնական եկեղեցու համար այն է, որ այս տարրերից կազմված խառը աշխարհայացքը միտում ունեւր փոխարինելու քրիստոնեության ամեն մի ավետարանական սկզբունքի և նույնիսկ վերացնելու դրանք։ Դժվար չէ նկատել, որ գնոստիկայի աստվածաբանությունը փիլիսոփայական դրսևորում ունի։ Աստվածաբանական այդ շրջանում միայն գործնական փրկության քարոզչություն եղած քրիստոնեությունը ներկայանում է որպես կրոնական-փիլիսոփայական աշխարհայացք։ Գնոստիկականությունը սրանով փաստորեն վերացնում է քրիստոնեության նախահիմքը՝ հրեական կրոնի հիմնական դոգման և փոխարենը դնում է պլատոնական, տվյալ դեպքում նեոպլատոնական էմանացիայի (աստիճանավորվող արարման, դեկավարման, գործողության) տեսությունը։ Փոխվում է քրիստոնեական փրկության գաղափարը և ստանում է փիլիսոփայական բովանդակություն ու ձևավորում։ Փիլիսոփայական մակարդակի վրա է դրվում շարի ու բարու դուալիստական հիմնահարցի քննարկումը։ Աշխարհի և աստծո, հոգու և մարմնի կրոնական հակասությունը ստանում է տարբեր տիեզերական ուժերի ու սկզբունքների փիլիսոփայական հակասության տեսք։ Քրիստոսը դառնում է տիեզերական զարգացման առաջնորդը, իսկ ինչպես ասվեց, այդ զարգացումը ձգտում է դեպի աստծուն՝ միաձուլվելը։ Մինչ այդ չդրսևորված աստվածային հոգեկան սկզբունքը Քրիստոսի միջո-

2 В. П. Оргиш, Античная философия и происхождение христианства, Минск, 1986, с. 137—138.

ցով հայտնվում է այս աշխարհի վրա: Գնոստիկականության աչքի ընկնող ներկայացուցիչներն են Բագիլիդեսը, Վալենտինը և Մարկիոնը³:

Վաղ (II դ. կեսեր) հերետիկոսական շարժումներից մեկն էլ մոնոաեմականությունն է: Այս անունն առաջացել է Փոյուգիայում հանդես եկած Սոն-տաեմոս քրմի անունից: Մոնոսականությունը կրոնական հոսանք է, որը մերժում էր կրոնական հիերարխիկ պաշտոնավարությունը, եկեղեցական ունեցվածքը, հեթանոսական երկրների հետ լավ հարաբերությունները: Այս հոսանքը հատկապես ուժեղանում է «հալածանքների» շրջանում, երբ քրիստոնեությունից արտաքուստ հրաժարվող հավատացյալները ստվարացնում էին մոնոսականների բանակը: Հալածանքներն ուժեղ էին III դ. կեսերին՝ Դեցիոս և Վալերիանոս կայսրերի օրոք և IV դ. սկզբին՝ Դիոկղետիանոս կայսեր օրոք: Մոնոսականությունն այնքան ուժեղացավ, որ Հյուսիսային Աֆրիկայում ուղղափառ (օրթոդոքս) եկեղեցու կողքին ունեցավ ինքնուրույն եկեղեցի՝ դոեաաեկաեություն անվան տակ:

Մոնոսականությունը և՛ վաղ քրիստոնեության վերականգնումն էր, և՛ հին իդեալների ուժեղացումը այնքանով, որքանով որ դրանք կապվում էին վերջնական ու ամբողջացնող հայտնության գաղափարի հետ:

Մոնոսականությունը մեծ չափով արձագանքում էր Միսիբաբոդի մասին Հովհաննես ավետարանչի խոստումներին: Միսիբարոդի շնորհիվ հայրն ու որդին բնակություն են հաստատում հավատացյալների մեջ և դա կատարվում է տեսիլքի ու էքստազի միջոցով, մարդը ննջում է, իսկ հոգին՝ հսկում: Միսիբարոդը հավատացյալների նկատմամբ ունի իր բարձր հայտնությանը համապատասխան պահանջներ: Խիստ ճգնավորական, ասկետական կյանք, կուսություն, ամուսնության կամ ամենաքիչը երկրորդ ամուսնության մերժում, պահքի (պաս) խստացում և կանոնավորում, ապաշխարություն:

II դ. վերջում մոնոսականությունը համարվեց հերետիկոսություն և արտաքսման ենթարկվեց:

Եկեղեցու համար ամենավտանգավոր հերետիկոսական շարժումը IV դ. սկզբին ձևավորված արիոսականությունն էր, որը նոր ձևով էր մեկնաբանում Լոգոսի մասին փոստիկյան ուսմունքը և այս իմաստով միավորում էր բոլոր նրանց, ովքեր դեռևս պահպանել էին հեթանոսական գաղափարախոսության մնացորդներ: Արիոսականության դրոշի տակ գոթերը և հետագայում լանգոթարները պայքար էին մղում Հռոմեական կայսրության դեմ: Արիոսի ուսմունքի նախադրյալները ստեղծված էին Արիստոտելի փիլիսոփայության վրա հենվող Անտիոքի դպրոցում: Արիոսի կարծիքով, որդի-աստված հանդես է եկել հոր կամքով, բայց բոլոր ժամանակներից և դարերից առաջ, երբ հայր-աստված ցանկանում էր նրա միջոցով ստեղծել մեզ:

Արիոսականության դեմ հանդես եկավ Աթանաս Մեծը (Ալեքսանդրացին), որը մոտ էր կանգնած փոքրասիական աստվածաբանական դպրոցին, հատկապես Իրենիոսին, ծանոթ էր նաև Օրիգենեսին և, նրա նման, աստվածաբանության ընդհանուր խնդիրներում հանդես էր գալիս նեոպլատոնական փիլիսոփայության ոգով: Աթանաս Մեծի ուսմունքի հիմնական կետերն են՝ ա) ամբողջ ստեղծվածը ոչինչ չունի ստեղծողի հետ, բ) որդին ունի հոր էությունը և հոր գոյից՝ է: Որդին նույնական է հոր հետ, գ) աստված (որդի-աստված, լոգոս) դարձել է մարդ, որպեսզի մարդուն բարձրացնի առ աստված, աստվածացնի նրան: Լոգոսը դարձել է արարված բան, որպեսզի մարդիկ նրա մեջ նորանան և աստվածանան, նա դարձել է մարդ, որպեսզի իր մեջ աստվածացնի մարդկայնց, դ) ի հակադրություն Արիոսի, Աթանասը կարծում է, որ Քրիստոսը տարածական ոչինչ չունի, արարված չէ և պատկանում է ոչ թե աշխարհին, այլ միայն աստվածային էությանը և դեմ հանդիման է աշխարհին:

³ Գնոստիցիզմի և հերետիկոսական մյուս ուսմունքների մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Դ. Տեր-Մինասյան, Հնդհանուր եկեղեցական պատմություն, հ. I, էջ 140-141, 1910:

Չի կարելի ասել, թե դավանաբանական վեճերն ու հիմնահարցերը ներկեղեցական բնույթ են ունենում, դրանք միշտ էլ ունենել են իրենց քաղաքական հիմքը: Աստվածաբանական մտքի զարգացումը բոլոր փուլերում դեմքերը պատկանում են Բյուզանդիայի ոչ միայն եկեղեցական, այլև քաղաքական պատմությանը: Այս բոլորով հանդերձ, քրիստոնեական եկեղեցին քաջալ առ քաջալ ամրացնում էր իր դիրքերը: Այսպես, 318 թ. Կոնստանդինյան, 321 թ. եկեղեցուն տրվեց իրավաբանական անձի լիակատար, այսինքն՝ ապահովվեց ունեցվածքի և դրա ժառանգման իրավունքը: Կոնստանդինի այսօրինակ քաղաքականությունը ուժովար չէ հասկանալ. պատմախոսը կայսրը համոզվել էր, որ ալդ երոնի ընդունումը լավագույն միջոցն է հոռմեական աշխարհի ինքնակալի աստիճանին բարձրանալու համար:

Փաստորեն, քրիստոնեությանը մի փոքրիկ քայլ էր մնում պետական կրոն դառնալու ճանապարհին: Պետական մակարդակի հիմնարկություն դառնալու դեպքում Եկեղեցուն անհրաժեշտ էլ հաղթահարել դավանաբանական բնույթի բոլոր տարաբարձությունները և մշակել դավանաբանական ընդհանուր ու միասնական դիմ: Այդ նպատակին էր ուղղված 325 թ. Նիկիո առաջին քրիստոնեական տիեզերական ժողովուրդը:

Կոնստանդինի նախաձեռնությամբ 325 թ. մայիսի 20-ին Նիկիայում հավաքված Եկեղեցու հոգևորական շեղություններ: Որոշ տատանումներից հետո, Կոնստանդին ընդունեց Արիոսին հակառակ դիրք, հավանաբար վախճանալով արիոսականության դեմոկրատական ծառումից: Դատապարտելով արիոսականությունը, Նիկիո ժողովը մշակեց առաջին «հավատո հանդանակը»: Փաստորեն հաղթանակեց Աթանաս Մեծի գիծը, որը և դարձավ ուղղափառության առաջին ըմբռնման հիմքը:

Նիկիո ժողովին հետևող հիսուն տարիները հենց ալդ ժողովում ընդունված «հավատո հանգանակ» համար մղվող պայքարի տարիներն են: Այդ պայքարն ընդունված է բաժանել երկու շրջանի՝ I. 325—362 թթ.՝ մինչև ալքեսանդրիական ժողովը, II. 362—381 թթ.՝ մինչև Կոստանդնուպոլսի ժողովը: Առաջին շրջանում պայքարը մղվում էր Նիկիո ժողովի «հավատո հանգանակ» և ուղղումներ, դիմ. Այդ պայքարի գլուխ էին կանգնած արևելյան աստվածաբանության ներկայացուցիչները:

362 թ. Ալեքսանդրիայի ժողովը, որոշ ճշտումներով, հավաստեց Նիկիո ժողովի դիրքորոշումը: Աթանաս Մեծը պարգևատրվեց մտքից նաև «սուրբ հոգու» հարցում. անդիմով, որ այն՝ որպես երրորդության անդամ (իպոստաս), ստեղծված բան չէ, որ նրա մեջ ևս դրսևորվում է աստվածային էությունը: 363 թ. Անտիոքի ժողովում առաջադրվեց նոր-նիկեական կուսակցության դեմք, որի ներկայացուցիչներն են Բարսեղ Մեծը, Գրիգոր Աստվածաբանը և Գրիգոր Նյուսացին (երեքն էլ կապադովկիայից): Նրանց բանասիրական աշխատանքների հիմքում ընկած են նեոպլատոնականների և Արիստոտելի փիլիսոփայության նախադրյալները: Պլոտինոս առաջինն է կիրառել երեք էություն տերմինն «աստծո» նկատմամբ. Իրոք ճշտորեն, երեք էություն համար միասնականի, խելքի և հոգու փոխհարաբերությունը: Պորփյուրոսը փորձել է ավելի հստակել այն որպես գոյ, էություն: Այս երեք էությունները ամբողջությամբ հանգեցնում են աստծո գոյին:

Նիկիո «հավատո հանգանակ» շուրջ մղվող պայքարի նմանօրինակ լուծումից հետո առաջին պլանի վրա դրվեց «քրիստոսաբանական» հարցը. այսինքն՝ երկրի վրա ինչպես է տեղի ունեցել աստվածայինի և մարդկայինի միացումը Քրիստոսի մեջ: Այս հարցադրումը երկու կողմ ունենալով՝ ա) ինչ բնույթ ունի Քրիստոսի մեջ մարդկայինը, բ) ինչպե՞ս պետք է պատկերացնել աստ-

վածայինի և մարդկայինի միացումը, Հարցն ավելի հին ծագում ունի. դոկետների գեմ եկեղեցին հավաստել է Քրիստոսի մարդկային սկիզբը, իսկ փնտսիկներին և ուշ արիոսականների դեմ պաշտպանել է նրա աստվածային սկիզբը: Օրիգեննսը տիեզերաբանական կանխադրույթի օգնությամբ առաջադրեց այն թեզը, որ Քրիստոսը մարդկային հոգի ունի. նա միջակա անդամ է լոգոսի և մատերիայի միջև, իսկ այդ կապի համար Քրիստոսի մարդկային հոգին ստեղծվել է մինչև աշխարհը, ուրիշ հոգիների հետ, բայց ոչ նրանց նման:

Քանի որ III—IV դդ. ժողովների ելակետերը Անտիոքի և Ալեքսանդրիայի դպրոցների տարբերություններն են, այս իմաստով էլ հետաքրքրություն են ներկայացնում Կյուրեղ Ալեքսանդրացու հայացքները: Վերջինիս, ինչպես և Աթանասի ու Գրիգոր Նազիանզացու քրիստոսաբանական ուսմունքը, ի տարբերություն անտիոքիների, ելնում է ոչ թե «պատմական» Քրիստոսից, այլ աստված-լոգոսից: Աստված-խոսքը (բանը) մարմնավորման միջոցով իրացրել է ինքն իրեն, այսինքն, իր կազմի մեջ ընդգրկել է ողջ մարդկային բնությունը, և, ընդ որում, մնացել է այն, ինչ որ եղել է մինչև մարմնավորումը, նրա մեջ ոչինչ չի փոխվել: Նա մարդկային բնությունը սեփական ընկալման միջոցով բարձրացրել է իր էության մեջ, այն դարձնելով բարձրագույն պատվի արժանի: Այն, ինչ կրել է աստված, խոսքի մարմինն ու մարդկային հոգին, կրել է և Քրիստոսը: Խոսքը իրենն է դարձրել մարդկային բնությունը և միանալով, ծնվել է սուրբ կույսից, այդ պատճառով էլ վերջինս կոչվում է աստվածային: Խոսքը (բանը) ծնվելուց հետո էապես նույնն է մնացել, բայց նա այժմ և աստված է, և մարդ: Կյուրեղ Ալեքսանդրացին անընդհատ ընդգծում է, որ երկու բնությունները միակ աստվածամարդու մեջ են միացած անխառն ձևով: Նրա ուսմունքից բխում է, որ նախկինում եղած երկու բնություններից ստեղծվել է մեկ բնություն, բայց այդ միացման հետևանքով երկրորդ՝ մարդկային բնությունը գոյություն ունի ոչ թե ինքն իր մեջ, այլ լոգոսի մեջ:

Նեստորը հակված է Քրիստոսին համարել մեղսագործ մարդկությունը ներկայացնող անձնավորություն, որն իսկապես ծնվել է Մարիամից, իսկ աստվածությունը ոչ թե ծնվել, այլ կարծես թե անցել է Մարիամի միջով, հետևաբար աստվածությունը միայն արտաքինապես է կապված մարդկային բնության հետ, այդ պատճառով էլ աստված անմասն է Քրիստոսի կրած տառապանքների:

431 թ. Եփեսոսի տիեզերական ժողովը Կյուրեղ Ալեքսանդրացու կողմից վարպետորեն պատրաստված նեստորականության դատապարտումն է: Հուլիսի 26-ին տեղ է հասնում Հովհան Անտիոքցին, եղած ժողովը հայտարարում է անօրինական, գումարում է իր փոքրիկ ժողովը, դատապարտում է Կյուրեղ Ալեքսանդրացուն և իր որոշումն ուղարկում Թեոդոսիոս կայսերը: Դրանից հետո ժողովը շարունակվում է մինչև հունիսի վերջը, հետևում է կայսեր հանձնարարականը՝ Կյուրեղ Ալեքսանդրացուն, Մամնոնին և Նեստորին աստիճանազրկելու մասին: 433 թ. կնքվեց Անտիոքի դաշինքը, որով արվեցին փոփոխակի զիջումներ: Համեմատաբար փոխտ դիրք գրավեցին Կյուրեղ Ալեքսանդրացու նկատմամբ, որին աջակցեցին Հայաստան:

Անտիոքի դաշինքի դավանաբանական իմաստն արտահայտվում էր երկու բառակապակցությամբ՝ երկու բնություն, մեկ Քրիստոս, որոնց նշանակությունը փոքր և ժամանակավոր էր:

Հետագա եկեղեցական փոխհարաբերությունների պատմության իմաստով կարևոր են Հռոմի, Ալեքսանդրիայի և, մասնավորապես, Կոստանդնուպոլսի ամբիոններում կատարված փոփոխությունները:

448 թ., Կոստանդնուպոլսի ժողովում տեղի ունեցավ Եվտիմական վեճը, որտեղ Եվտիմոսի գլխավոր դրույթը՝ «Ծն քարոզում եմ, որ մինչև միացումը մեր տերն ունեցել է երկու բնություն, իսկ միացումից հետո քարոզում եմ մեկ բնություն», համարվեց մոնոֆիզիտական և դատապարտվեց:

Եվտիքոսի բողոքները Հռոմի պապին (Լևոն I) և վայսերը հանգեցրին այն բանին, որ նրա գլխավոր հակառակորդը՝ Փլաբիանոսն՝ արժանացավ վերջիններիս անբարեհաճությանը: Նույն տրամադրության մեջ էր Դիոսկորը (Կյուրեղ Ալեքսանդրացու հետևորդը), որը որոշեց ժողով հրավիրելով, վերջ տալ անաստորականությանը:

449 թվի օգոստոսի 1-ից հրավիրվեց նոր տիեզերական ժողով: Մայիսի 2-ին պապը փոխեց իր դիրքերը և տվեց իր համաձայնությունը Կոստանդնուպոլսի ժողովին, այսինքն՝ Փլաբիանոսին, որը նրա գործակիցն է դառնում, իսկ Եվտիքոսը (Ալեքսանդրիա) համարվում է հերետիկոս: Կայսրը ժողովում գլխավոր ներկայացուցիչ նշանակեց Դիոսկորին: Դիոսկորի՝ բռնությամբ տարած պյուրության հաղթանակի պատճառով այդ ժողովն անվանվեց ավազակային: Բոլորը հիմնականում համաձայնեցին Եվտիքոսի դրույթի՝ հետ և ընդունեցին, որ նա հենվում է Նիկիո և Եփեսոսի տիեզերական ժողովների «հավատո հանգանակներին» վրա: Միասնաբար համաձայնեցին այն բանաձևի հետ, որ Հիսուսը «ըստ մարմնավորման մի բնությունն է», ավելացնելով «մարմնացած և մարդկայնացած», և որ դատապարտում են մարմնավորումից հետո երկու բնության դրույթը: Հենվելով Նիկիո և Եփեսոսի ժողովների վրա, նրանք որոշ դարձրին Կյուրեղ Ալեքսանդրացու բանաձևը՝ «Մարդկայնացած աստված-խոսքի բնությունը մեկն է»: Կայսրը հաստատեց այս ժողովի որոշումները:

Եփեսոսի ժողովում չընթերցվեց Լևոն Առաջին պապի ուղերձը Փլաբիանոսին, բայց Քաղկեդոնի ժողովը իմաստավորելու համար անհրաժեշտ է իմանալ այդ ուղերձը: «...Որդին համահավերժ է նրա (հոր) հետ և ոչնչով չի տարբերվում հորից... հավերժից համահավերժ և ոչ հետո՝ ըստ ժամանակի, ոչ ցածր՝ ըստ իշխանության, ոչ տարբեր՝ հորից, ոչ առանձին՝ ըստ էության: Նա՝ հավերժական հոր հավերժական միածինը, ծնվել է սուրբ հոգուց և կույս Մարիամից: Այդ ժամանակավոր ծնունդը ոչինչ չի ավելացրել նրա աստվածային և հավերժական ծննդին և ոչինչ չի տվել նրան, այլ ամբողջությամբ նա իրեն տվել է մոլորված մարդու փրկությանը, քանի որ մենք չէինք կարող հաղթահարել մեղքի մեղավորությունն ու մահը, եթե նա չընդուներ և չյուրացներ մեր բնությունը»⁵:

Քաղկեդոնի տիեզերական ժողովում հաստատվեցին բնություն և էություն տերմինները: Եփեսոսի դավանաբանական դիրքը հանգում է երկու հիմնական դրույթի՝ ա) Քրիստոսի մեջ երկու բնություն (կա, բ) Բայց մեկ դեմքի կամ իպոստասի մեջ:

Քաղկեդոնն ընտրեց միջին ճանապարհը, հաղթահարելով ալեքսանդրիական մոնոֆիզիտությունը և Անտիոքի նեստորականությունը: Այսպիսով գրեթե ամբողջ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքությանը: Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Անատոլիոսը, հենվելով հույների աջակցության վրա, հաշվի չառնելով լեգատների բողոքները, անցկացրեց 28-րդ կանոնը, որով Կոստանդնուպոլիսը համարվում է սրբազան Հռոմին հավասար և ստանում է նույնիսկ որոշ առավելություններ:

Նեստորականությունը փոքր մեծության հերետիկոսություն էր, այն ընդգրկեց միայն քաղաքացիներին կամ սիրիացիներին, իսկ մոնոֆիզիտությունը տարածում գտավ սիրիացիների, ղպտիների, հայերի և եթովպացիների (աբիսինյանների) մոտ: Հայ եկեղեցու համար V դ. քաղաքական խիստ ծանր պայմաններում անիմաստ ու կործանարար կլիներ դավանաբանական վեճերին պաշտոնական ու բացահայտ մասնակցությունը: Դա կնշանակեր ոչ միայն դավանաբանական դիրքի, այլև քաղաքական կողմնորոշման բացահայտում: Եվ ուղադրավ է, որ հայերը իրենց դավանաբանական դիրքը սկսել

⁵ М. Э. Поснов, История христианской церкви (до разделения церквей— 1954 г.), Брюссель, 1964, с. 412.

են հաստակել միայն VI դ. սկզբում: Ահա թե ինչ է գրում այս մասին Ե. Տեր-Մինասյանը. «Հայոց եկեղեցու ընդհանուր դիրքը դավանական խնդրում հետևելու էր. 505—506-ին Բարդեսի ժողովով Դվինում ամենայն հավանականությամբ հայոց եկեղեցին ընդունել է Զենոնի Հենոտիկոնը և յուր համախոհությունն հայտնել ասորի միաբնականներին, մերժել նեստորականներին, հավանորեն նեստորականություն համարելով նաև քաղկեդոնականությունը: Բացարձակ կերպով մերժվել է Քաղկեդոնի ժողովը Զ գարու կեսին Ներսես Բ կաթողիկոսի ժամանակ (547—556/7), երբ հայերը համաձայնություն են հայտնել Ասորիքից եկած Հուլիանիտներին և նրանց համար եպիսկոպոս են ձեռնադրել եռանդուն Արդիշուին: Այնուհետև, չնայած հուլիաների բոլոր փորձերին, հայոց եկեղեցին մնացել է միաբնակ, երբեմն շեղվելով սկզբնական խիստ մոնոֆիզիտական ճանապարհից ու անցնելով ավելի մեղմ միաբնականների՝ Սեբրյան Հակոբիկների կողմը»⁶:

Այն, որ հայ եկեղեցին ուղղակիորեն չի մասնակցել դավանաբանական վեճերին, դեռևս չի նշանակում, թե բացարձակ անտարբեր դիրք է գրավել: Այսպես, 480—484 թթ. Թարգմանվել է Տիմոթեոս Էլուրոսի կամ Կուզի «Հակաճառութիւնը», որը հայ եկեղեցականների ձեռքին միջոց դարձավ նեստորականների, քաղկեդոնականների և առհասարակ այլադավանների դեմ պայքարելու համար, քանի որ Տիմոթեոս Կուզը միաբնակության հայտնի ներկայացուցիչներից մեկն էր: «Հակաճառութիւն» գործի մեջ (էջ 330) շատ որոշակիորեն ասվում է. «Նշովեմ զամենայն հերձուածս... և զի Քաղկեդոնին և զեալ ժողովն»:

Որ միաբնակությունը Հայաստանում «ուղղափառություն» է համարվել Քաղկեդոնի ժողովից անմիջապես հետո, Մ. Աբեղյանը ապացուցում է ոչ միայն «Հակաճառության» Թարգմանության թվականի Աշտման, այլև Փարպեցու վկայությունների միջոցով. «Այսպես՝ Հայոց եկեղեցու դավանությունը V դ. Երկրորդ կեսին եղել է առաջին երեք տիեզերական ժողովների դավանությունը, նախաքաղկեդոնյան հայրերի, հատկապես Կյուրեղ Ալեքսանդրացու ուղղափառությամբ՝ «բնությունների» վերաբերյալ: Որ ուրիշների հետ նգովել են և Եվտիմիոսին, սրանից հետո հիշելով նաև մանիքեցիներին, — ինչպես նաև Տիմոթեոսի հակաճառության մեջ, — այդ ցույց է տալիս, որ V դարի երկրորդ կեսին գիտակցաբար նկատի են ունեցել մեկ բնության խնդիրը»⁷:

«Գիրք թղթոց» ժողովածուի մեջ կա «Երանելի մեծի քերդողահաւուն Մովսէսի խորհնացի եպիսկոպոսի» վերնագրով մի գրություն, որը վերաբերում է միաբնակության ու երկբնակության հարցերին և, Մ. Աբեղյանի պնդմամբ, իսկապես պատկանում է Մովսես խորհնացուն: Ուշագրավ է, որ խորհնացին միաբնակության դրույթը փորձում է ապացուցել փիլիսոփայական-տրամաբանական եղանակով. «Յաղագս ի յոլովիցն կատարեալ կենդանի ընդեր մի բնութիւն: Այլ միոյ կենդանոյն՝ հարկ է և բնութիւն մի լինել: Զմարդ ի շորից նիւթոց բնատրեցին, ի հաւոյ, և ի ջրոյ, և հաւոյ, և ի հրոյ. յաղագս ջերմութիւն և ցրտութիւն և խոնաւութիւն և ցամաքութիւն և նմա համեմատելով. և զանձն եռամասն: Զի այսքանեացս կատարելութիւն մարդոյն ընդէր ասի մի բնութիւն... Քանզի մարմին իսկ չէ հոգի, և ոչ անձն մարմին. և կիրք այլ և այլ երկաքանչիւրոյն, և անզանգ և անշփոթ է կցորդութիւն: Այսպիսի ուրեմն գաղափարու և արարչական բանին նմանի անաւրէնութիւն... զծառային ընդունելով պատկեր՝ ոչ յեղիով կամ սպառելով ի բաց բարձրութեամբ միոյն զմիւսն, այլ անմեկնելի հաղորդութեամբն: Վասն որոյ և ի դեպ և յոյժ ճշտողագոյն թուի խոստովանողաց մի բնութիւն ասելով... Ապաթէ հակառակ ինչ վարկանիցին ոմանք՝ զպատասխանեալդ անկարելի համարելով, որպես թե երկու բնութիւն պատշաճից է ասել, գիտասու՜հ. դի

6 Ե. Տեր-Մինասյան, նշվ. աշխ., էջ 362—363.

7 Մ. Աբեղյան, Երկեր, Գ. Գ. Երևան, 1968, էջ 669—670.

ղնոյն զանհնարութիւն և ի մարդումն գոյ՝ նկատելով ճանաչի ոչ միայն *հ* փոխարկւածական ստորոգգութիւնան, այլ և սուրբ գիրք Աստվածաշունչը⁶:

Դժվար չէ նկատել, որ հունական փրիսոփայությունից եկող չորս տար-
րերի մասին ուսմունքի վրա հենվելով, իտրենացին հաստատում է միաբնա-
կությունը ընդդեմ երկաբնակության, որը նա վերջաբանում կոչում է Քրա-
ժանած ուսմունք» (քնության երկատում, բաժանում)։

«Դիրք թղթոցում» հորինացու այս «Թղթից» հետո գրված է «Երանհ-
լոյն՝ Յովհաննու Հայոց եպիսկոպոսապետի Ապացույց յերկուց բնութեանց
ասել զգիրկին և կամ մի բնութիւն» գրութիւնը: Մանդակունու հայաքցենբրի
վրա զգալի է Տիմոթեոս Կուզի և Մովսես հորինացու ազդեցութիւնը: Նա
նպոյնում է «Մի բնութիւն» կամ «յերկուց բնութեանց մի» ուսմունքը՝ Կյու-
րեղ Ալեքսանդրացու ոգով:

Հայ եկեղեցու բացասական վերաբերմունքը միաբնակության հվտիքական դրսևորման դեմ ակնառու է հենց «Հակաբճառության» թարգմանության փաստից սկսած⁹։ Ծիշտ նույն ձևով էլ Եվտիքեսի և մյուս ալլադավանուխունների (աղանդների) նկատմամբ որոշակի բացասական վերաբերմունք է արտահայտում նաև Ղազար Փարպեցին¹⁰։

Այս ամենից հասկանալի է դառնում, որ հայ եկեղեցու դավանաբանական գիրքը իսկապես ձևավորվել է առաջին երեք տիեզերական ժողովների հիման վրա, հիմնականում Աթանաս Մեծի և Կյուրեղ Ալեքսանդրացու ուսմունքների ոգով, որոնց օրգանական շարունակությունն էր ոչ խիստ, հակա՝ կաթոլիկական մոնոֆիզիտիզմը (միարանկությունը)։ Հայ եկեղեցու դավանաբանությունն առաջին լուրջ համակարգումը, որը կատարվել է Կոմիտասի կաթողիկոսության օրոք, անվանվել է «Կնիք հավատոյ յաւուրս Կոմիտաս կաթողիկոսի համաճալարեալ»։ Հետագայում էլ հանդիպում ենք այսօրինակ փաստաթղթերի, բայց մինչ այսօր հայ եկեղեցու կողմից ամենահավաստի և վավերական փաստաթուղթը համարվում է 1168 թ. Ներսես Շնորհալու՝ բյուզանդական Կիո ձեմամոնիել կայսերը գրած «Սահմանք հաւատոյ Հայաստանեայց եկեղեցւոյ» դավանաբանական թուղթը։

Դեռ առաջին՝ Նիկիո ժողովի հետ կապված հանգամանքները վկայում են, որ Լուսավորչի որդին՝ Արիստակեսը, մասնակցել է Նիկիո ժողովին, ընդ որում ոչ որպես անտարբեր ականատես։ Կարելի է ենթադրել, որ այդ նախնական դիրքը համընկել է Աթանաս Մեծի գծին և Նիկիո ժողովի վերջնական որոշումներին, քանի որ ինքը՝ Արիստակեսը, վերադառնում է Վաղարշապատ այդ ժողովի ընդունած քսան կանոններով։ Գրիգորն ընդունում ու որպես պաշտոնական փաստաթուղթ է հռչակում Նիկիո կանոնները և իր կողմից ավելացնում որոշ կանոններ։

Հասկանալի է, որ Գրիգոր Լուսավորիչը Հայաստանում պաշտոնական կրոն էր դարձրել ալեքսանդրիական դպրոցի ավանդույթներով մշակված քրիստոնեությունը, որի դավանաբանական համակարգը, բնականաբար, շատ մոտ պետք է լիներ Աթանաս Մեծի հայացքներին: Ըստ Աթանասի, որդին ունի հոր էությունը և հոր գոյից է: Որդին նույնական է հոր հետ: Կա միայն մի անստեղծ սկզբունք, դա հայրն է, և եթե խոսվում է այլ աստվածության մասին, պարզ դա պետք է հասկանալ որպես մեկ, միասնական աստվածային միություն՝ որսևերում: Ըթի կա հայր, կա նաև որդի, որը կոչվում է որդի, որովհետև հոր կատարյալ արտացոլումն է:

Աթանաս Մեծի կարծիքով Ուղին Բան և Իմաստություն է կոչվում ոչ թե այն պատճառով, որ իբր թե հայրը առանց նրա կատարյալ չէ, այլ որ նա Հոր աստվծող գործությունն է, իսկ Հայրը Ուղու Հայրն է և անուղղակի կերպով:

Յ ՏԵ՛ս Լույ՛ն տեղում, էջ 670:

⁹ Sb'u b., Sb p-U. f h w a, w h, h2y. w2/y., h2 365.

10 Ղազարայի ֆարպեցու Պատմութիւն Հայոց և Թուրք առ Վահան Մամիկոնեան, Թիֆլիս, 1908, էջ 119—120:

Անստեղծ է միայն աստվածային երրորդությունը: Մեկված լինել Հորից, ճշանակում է Հորը բնութամբ էակից լինել:

Ինչպես տեսնում ենք, դավանաբանական այս խնդիրներում հայ եկեղեցու դիրքը ճշտորեն համընկնում է Նիկիոյ «հավատո հանգանակի» և հատկապես Աթանաս Մեծի հայացքների հետ:

Արդեն նշել ենք, որ Ալեքսանդրիայի և Անտիոքի ժողովների ելակետային տարբերությունները այդ դպրոցների տարբերությունից են բխում: Ալեքսանդրիական դպրոցի ամենահայտնի ներկայացուցիչ Կյուրեղ Ալեքսանդրացին հատուկ ուշադրություն է դարձնում քրիստոսաբանական հարցի վրա, որն այդ ժամանակ դավանաբանական վեճերի ծանրության կենտրոնն էր: Ինչպես հայտնի է, Կյուրեղի հակառակորդը Դիոդոր Տարսացու և Թեոդոր Մոպսեստցու աշակերտ Նեստորն էր, և այս իմաստով ուշագրավ է, որ Թեոդոր Մոպսեստցու գրքերը թափանցել էին Հայաստան: Այդ մասին Կյուրեղին հայտնում է Ռավուլան և Թեոդորի դեմ դրդում հայ եկեղեցու եպիսկոպոս Ակակիոս Մելիթցուն: Հայ եկեղեցու ղեկավարները ուղարկում են իրենց ներկայացուցիչներ Լեոնտիուսին և Աբերիուսին Կոստանդնուպոլիս՝ Պրոկղոս արքեպիսկոպոսի մոտ՝ դավանաբանական այդ հարցերի ճշգրտման խնդրանքով: Պրոկղոսը, որպես պատասխան ուղարկում է «Թուղթ» ուղղված հայերին հավատի մասին», որի տակ ստորագրում են Կյուրեղ Ալեքսանդրացին և Հովհան Անտիոքցին՝ իրենց եպիսկոպոսների հետ: Թղթում Հովհանը և նրա կողմնակիցները հրաժարվում են բանադրել Թեոդորից (առանց անունը տալու) մեջ բերված ասույթները, պնդելով, որ նման ասույթներ ունեն թե Կյուրեղը և թե մյուս աստվածաբանները: Կյուրեղը հերքում է այն միտքը, որ Թեոդորի ուսմունքը նման է Աթանաս Մեծի, Բարսեղ Կեսարացու, Գրիգոր Նազիանզացու և Փլարիանոսի ուսմունքներին, բայց անցանկալի է համարում Թեոդորի հայացքների քննությունը:

Թեոդոր և տարբեր հեղինակակցությամբ, այս «Թուղթը» խոսում է այն բանի օգտին, որ հայ եկեղեցին նաև նախքան Քաղկեդոնի ժողովը ունեցել է որոշակի ալեքսանդրիական ուղղություն:

Պետք է նկատել, որ հայ եկեղեցին անցել է միաբնակության շուրջ եղած ամբողջ վեճերի ընթացքով, սկզբում սերտ կապերի մեջ է եղել հուլիանիտ և սևերյան կուսակցությունների հետ, հետո նզովել է Հուլիանոսին և Սևերոսին, զգալի չափով ազդեցություն է կրել Տիմոթեոս Կուղի հեռուն գնացող միաբնակությունից և, ի վերջո, չհաշված մանր փոփոխություններ, ընդունել է Կյուրեղ Ալեքսանդրացու ուսմունքը: «Էջմիածին» ամսագրում «Սահմանք հաւատոյ...» թղթի մասին տպագրված խմբագրականում որոշակիորեն մատնանշված են հայ եկեղեցու դավանաբանական հիմքերը՝ «Հայ եկեղեցին Արեւելքի հնագույն և պատմական եկեղեցիներից մեկն է, ընդհանրական և առաքելական եկեղեցու ճշմարիտ մեկ անդամը, որի դավանությունը խաբրարվել է Աստվածաշնչի, ավանդության (առաքելական և եկեղեցական և առաջին երեք Տիեզերական ժողովների՝ Նիկիոյ (325 թ.), Կ. Պոլսի (381 թ.) և Եփեսոսի (431 թ.) դավանության և եկեղեցական վարդապետության վրա. որից նա հետագայում երբեք չի շեղվել»¹¹:

ФОРМИРОВАНИЕ ДОГМАТИКИ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ И ИЗНАЧАЛЬНЫХ ДОГМАТИЧЕСКИХ ПОЗИЦИЙ АРМЯНСКОЙ ЦЕРКВИ

Р. Н. АРЗОЯН

Р е з ю м е

Армянская церковь скорректировала свою догматическую позицию в соответствии с конкретной социальной и политической ситуа-

¹¹ «Էջմիածին», 1969. Բ., էջ 341

цией IV—V вв. Она прошла через острые споры относительно монофизитства, сначала была связана с религиозно-философскими партиями юлианитов и северян, затем прокляла Юлиана, Севера и в значительной мере подверглась влиянию монофизитского учения Тимофея Эллура. В конце концов, с небольшими изменениями, приняла доктрину Кирилла Александрийского.

Стремление армянской церкви к неортодоксальной догматике является идеологическим выражением освободительной борьбы армянского народа, протестом против экспансионистской политики Римской империи.

FORMING OF DOGMATA OF CHRISTIAN CHURCH AND INITIAL DOGMATIC POSITIONS OF ARMENIAN CHURCH

R. N. ARZOYAN

S u m m a r y

Armenian church corrected his dogmatic position in conformity with concrete social and political situation of IV—V cc. He passed through sharp arguments concerning monophysitism, at first he was connected with religions-philosophic parties of jullans, and severuses, afterwards he cursed Julian, Severus and was largely subjected to the influence of monophysit teaching of Timothy Ellur. Finally, with not so big changes, he adopted Kirill Alexandrian's doctrine.

The aspiration of Armenian church to non-orthodox dogmatics is the ideological expression of emancipatory struggle of Armenian people, protest against the expansionist policy of Roman Empire.