
**IV ԴԱՐԻ 20-40-ԱԿԱՆ ԹՎԱԿԱՆՆԵՐԻ ՀԱԿԱՆԻԿԵԱԿԱՆ
ԸՆԴԴԻՄՈՒԹՅԱՆ ՁԵՎԱՎՈՐՄԱՆ
ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ-ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՀԻՄՔԵՐԸ**

ՔԱԼԱՇՅԱՆ Ա. Գ.

Տեսական կրոնագիտության համակարգում հանրաճանաչ է, որ իր ներքին տրամաբանությամբ, բովանդակային առանձնահատկություններով ու հավատքային նպատակամղվածությամբ դոգմատիկական յուրաքանչյուր համակարգ օրգանապես կապված է կոնկրետ դարաշրջանի կրոնական աշխարհայացքի հիմնախնդիրների հետ և գործնականում հանդես է գալիս իբրև այդ հիմնախնդիրների լուծման յուրատիպ փորձ: Այդ մեկնակետից դոգմատիկական յուրաքանչյուր համակարգ ոչ միայն բնութագրվում է հավատքային սկզբունքների ու պատկերացումների օրգանական ամբողջությամբ, այլև, այդ առանձնահատկությամբ պայմանավորված, կարող է դառնալ ներկրոնական վիճաբանությունների ու պառակտումների հիմնարար պատճառներից մեկը:

Դոգմատիկական համակարգերի ուսումնասիրությունն ունի ևս մեկ կարևոր տեսանկյուն: Խոսքը վերաբերում է դրանց հավատքային ուղղվածությանը (ուղղադավան, հետերոդոքս), որ ինքնին որոշելը չափազանց բարդ գործընթաց է: Հիմնահարցի բարդությունը պայմանավորված է ոչ միայն նրանով, որ հավատքային հիմնարար սկզբունքների սահմանները որոշվում են հնի և նորի փոխհարաբերության ոլորտում, այլև այն հանգամանքով, որ նշված փոխհարաբերություններն իրականանում են որոշակի հասարակական-քաղաքական պայմանների ազդեցությամբ: Դրա հետևանքով նշված գործընթացը կարող է պայմանավորվել նաև սուբյեկտիվ գործոններով, ինչը կարող է հանգեցնել ինչպես հարաբերական, այնպես էլ բացարձակ շեղումների: Այդ իսկ պատճառով էլ եկեղեցական պրակտիկայում նման հիմնահարցերը լուծում են տիեզերական ժողովները, որոնց էլ պատմականորեն վերապահված է հաստատել հավատքային հիմնարար սկզբունքներ (Հավատամք), ճշգրտել այս կամ այն դոգմատիկական համակարգի և վերջինիս կողմից շրջանառվող համակարգային հասկացությունների հավատքային լիարժեքությունը և այլն:

Այդ համատեքստում IV դ. 20-30-ական թվականների երրորդաբանական-աստվածաբանական վիճաբանությունների քննական արժևորումն առանձնահատուկ տեղ է գրավում: Վերջինիս ուսումնասիրության կարևորությունը թելադրված է ինչպես տեսական, այնպես էլ պատմական ու գործնական պահանջներով: Այդ համատեքստում նախ պետք է կարևորել անառարկելի այն իրողությունը, որ երրորդաբանական համակարգերի հավատքային առանձնահատկությունների և դրանց դրսևորման ձևերի, այդ թվում՝ դոգմատիկայի պատմության այս կամ այն փուլը բնութագրող վիճաբանությունների բացահայտումն առանձնահատուկ տեղ է գրավում ինչպես կրոնագիտության արդի տեսության, այնպես էլ տեսական ու պատմական աստվածաբանության համակարգում և թույլ է տալիս

վեր հանել ու համակողմանիորեն արժեքավորել հասարակության հոգևոր կյանքի բաղադրատարրերից մեկի՝ կրոնի պատմական բարեշրջման ընդհանրական մի շարք օրինաչափություններ:

Ինչպես տեսական, այնպես էլ պատմական առումներով հիմնահարցի գիտական ուսումնասիրությունը կարևորվում է նաև նրանով, որ վերջինիս վերաբերյալ մասնագիտական գրականությունն այսօր էլ աչքի է ընկնում միակողմանիությամբ ու փաստերով չամրագրված կանխակալ տեսակետների ամբողջությամբ: Եվ, վերջապես, հիմնահարցի ուսումնասիրությունը պետք է կարևորել նաև գործնական տեսանկյունից, քանի որ վերջինիս օբյեկտիվ վերլուծությունից բացահայտված օրինաչափությունները կարող են գործնականում կիրառվել մերօրյա կրոնական դեմոֆինացիաների և հակաերրորդաբանական ներփակ համայնքների հավատքային ու աշխարհայացքային արժեհամակարգերի համակողմանի ուսումնասիրության ընթացքում:

Հետնիկեական առաջին տասնամյակների եկեղեցական պատմության հպանցիկ քննությունն անգամ ակնհայտորեն ցույց է տալիս, որ IV դ. 20-30-ական թթ. դոգմատիկական վիճաբանությունները ձևավորվել ու ծավալվել են հականիկեական երրորդաբանության ազդեցությամբ և նրա դրոշի տակ: Անդրադառնալով վերջինիս պատճառահետևանքային կապերի քննական արժևորմանը՝ մասնագիտական գրականության մեջ հոգևոր, պատմամշակութային և այլ գործոնների թվում մատնանշվում է նաև հռոմեական պետության կրոնական քաղաքականության դերը:

Անշուշտ, ամեն մի պետական իշխանության կրոնական քաղաքականություն ուղղակի կամ միջնորդավորված ազդեցություն ունի յուրաքանչյուր կրոնական կառույցի գործունեության վրա և անուրանալի հետք է թողնում հոգևոր կյանքի բոլոր ոլորտներում: Մակայն այդ գործընթացի բացարձակացումը կամ միակողմանի մեկնությունը կարող է հանգեցնել իրականությանն անհարիր ծայրահեղ ու կամայական հետևությունների: Ու թեև կասկածից վեր է, որ հավատքային հարցի լուծումն իրականանում է որոշակի պատմական պայմաններում և հայտնի սահմաններում կրում է վերջինիս ազդեցությունը, անառարկելի է նաև այն, որ դոգմատիկական յուրաքանչյուր համակարգ կարող է իրական դառնալ ոչ թե արտաքին (այս կամ այն անհատի, քաղաքական իշխանության և այլնի), այլ ներքին (հավատքային ընդհանրության, եկեղեցու) պայմանների ազդեցությամբ: Դա նշանակում է, որ հասարակական-քաղաքական պայմաններից անկախ ամեն մի դոգմատիկական համակարգ բնութագրվում է ներքին ինքնուրույնությամբ, քանի որ դրանից ներս միշտ էլ կարելի է առանձնացնել միայն համակարգին բնորոշ ներքին օրինաչափություններ, որոնց պահապանի և քարոզչի որակով էլ հանդես է գալիս եկեղեցին:

Այդ ամենից կարելի է բխեցնել ևս մեկ ընդհանրական օրինաչափություն. հավատքային հիմնարար սկզբունքներին (դոգմաներին) առաջադրվող պահանջները և դրանց կիրառման սահմանները որոշում է եկեղեցին: Եվ քանի որ այդ գործընթացում եկեղեցու ու հոգևոր դասի գործունեությունը ծավալվում է որոշակի հասարակական-քաղաքական պայմանների ազդեցությամբ, ապա դոգմատիկ գործունեության ասպարեզում

նրանք, որպես կանոն, առաջնորդվում են եկեղեցական ավանդության, որի պատճառով էլ դոգմատիկ բնույթի ամեն մի փոփոխություն կատարվում է բացառապես եկեղեցական ավանդության շրջանակներում:

Մեթոդաբանական այդ ելակետերի դիրքերից պետք է մատնանշել, որ IV դ. 20-30-ական թթ. հականիկեական ընդդիմության ձևավորման հասարակական-քաղաքական հիմքերի քննական արժևորման գործում գրեթե բոլոր մատենագիրներն ու վերլուծաբանները բացառապես առաջնորդվել են արժևորման մասնավոր մեթոդաբանությամբ: Նրանք բոլորն էլ համամիտ են, որ ինչպես Կոստանդին Մեծի, այնպես էլ նրա ժառանգների կրոնական քաղաքականությունն էական ազդեցություն է ունեցել եկեղեցական հարաբերությունների զարգացման դինամիկայի վրա: Սակայն, երբ խոսքը վերաբերում է այդ ազդեցության մեխանիզմների, ինչպես նաև պետական իշխանության ու հականիկեական ընդդիմության գեներտիկական կապի արժևորմանը, կարծիքները բևեռանում են՝ հիմք հանդիսանալով սուբյեկտիվ, հաճախ էլ կամայական լուծումների համար:

Այսպես, պատասխանելով այն հարցին, թե «նիկեական ժողովի դավանաբանական որոշումը մեծ հաղթանակ» համարող Կոստանդին կայսրն իր իշխանության վերջին տարիներին «ինչպես կանգնեց հականիկեական ընդդիմության պաշտպանության դիրքերում», եկեղեցական պատմիչները մատնացույց են անում կայսեր քրոջը՝ Կոստանցիային, և պնդում, որ ծպտված արիոսական քահանայի ազդեցությամբ մահվան մահճում նա խնդրում է եղբորը մտածել այն մասին, թե ճիշտ վարվեց արդյոք՝ ասորելով «բարի ու արդարադատ» մարդկանց՝ արիոսականներին: Կոստանցիայի մահվանից հետո այդ քահանան ծառայության է անցնում կայսեր մոտ և վայելում այդ «առանձնահատուկ վստահությունը»: Եկեղեցական պատմիչների համոզմամբ հենց այդ քահանայի հետ ունեցած հաճախակի գրույցներն էլ «ծնեցին կայսեր կասկածները արիոսականներին աքսորելու ճշմարտության հարցում», և նա որոշեց վերանայել այդ գործը: Նա Արիոսից գրավոր դավանագիր է պահանջում, և վերջինիս համոզմունքը, համասեռ համարելով «նիկեական հավատքին», հետ է կանչում նրան աքսորից¹: Եվ երբ Եվսեբիոս Նիկոմեդացին և Թեոդոսիոս Նիկեացին տեղեկացան, որ «նա, ով առաջինն էր դատապարտվել հերետիկոսության մեջ, մարդասիրության է արժանացել», նույնպես «ապաշխարեցին» և, «գլխավոր եպիսկոպոսների» կողմից արդարացվելով, վերահաստատվեցին իրենց նվիրապետական կարգում²:

Զխատելով, որ հիմնահարցի լուծման նշված մոտեցումը ճշմարտության ռացիոնալ հատիկ է բովանդակում, մատնանշենք միայն, որ այն ակնհայտորեն հետապնդում է մեկ հիմնական նպատակ՝ հետնիկեական առաջին տասնամյակների ներեկեղեցական կյանքի հոգևոր իրողությունները, մասնավորապես՝ դարաշրջանի երրորդաբանական-դոգմատիկական վիճաբանությունների ծավալման ողջ պատասխանատվությունը վերագրել կայսրերի ու պետական իշխանության կրոնական քաղաքականությանը:

¹ Մանրամասները տե՛ս **Сократ Схоластик**, *Церковная история*, М., 1996, кн. I, гл. 25, с. 50-51; **Созомен Эрмий Саламинский**, *Церковная история*, СПб., 1851, кн. II, гл. 27, с. 143-144.

² **Сократ Схоластик**, նշվ. աշխ., չ. II, р. 37-38.

Այդ իսկ պատճառով էլ այդ մոտեցման կողմնակիցները գրեթե լիովին անտեսում են Սոզոմենոս պատմիչի հիշատակած այն իրողությունը, որ Արիոսի, ինչպես նաև Եվգոյոսի «արդարացման գործը» Կոստանդին կայսրը վերապահեց ոչ թե կայսերական իշխանությանը, այլ հանձնարարեց «նրանց, ում դա վերապահված էր եկեղեցական օրենքով»՝ Երուսաղեմի 335 թ. եպիսկոպոսական ժողովին: Եվ քանի որ վերջիններիս արդարացման հարցում շահագրգիռ էր ոչ միայն «պալատական արիոսական քահանան», այլև շահագրգիռ էին բազմաթիվ եպիսկոպոսներ, ուստի ժողովի որոշումից հետո Արիոսն ու Եվգոյոսը արդարացվեցին և հնարավորություն ստացան վերադառնալու եկեղեցու գիրկը³: Հատկանշական է նաև Սոկրատես պատմիչի այն վկայությունը, որ Եվսեբիոս Նիկոմեդացին և Թեոգնիս Նիկեացին «ապաշխարության գրով» դիմել են ոչ թե Կոստանդին կայսրին, այլ «գլխավոր եպիսկոպոսներին»:

Արտաքինապես հակասական թվացող այդ տեղեկություններն ընդհանրացնող աստվածաբանների, ինչպես նաև դոգմատիկայի և եկեղեցական պատմության հիմնահարցերով զբաղվող հեղինակների արժեքային մոտեցումները տարանջատվում են: Նրանց մի մասը հետամուտ է այն մոտեցմանը, համաձայն որի՝ IV դ. 20-30-ական թթ. հականիկեական ընդդիմության ձևավորման պատճառները «դուրս են եկեղեցուց» և պայմանավորված են արտաքին ուժերով: Այդ իսկ պատճառով էլ, շրջանցելով պատմական իրականությունը, հեղինակների այդ խումբը փորձում է խնդրո առարկա հիմնահարցի «մեղավորներին» որոնել հռոմեական պետական իշխանության կրոնական քաղաքականության ոլորտում և եկեղեցական պատմիչների հետևությամբ հանգում այն հետևությանը, թե անձնական ու պալատական կյանքի պայմանները (Լիկինոսի և Կրիսպի սպանությունը), ինչպես նաև արիոսականության ոգու՝ Ղուկիանոսի նահատակության «պաշտամունքը» Կոստանդին կայսրին բերեցին այն համոզման, որ «արիոսական բանավեճում ինքը մեղք է գործել», որի պատճառով էլ նա սկսեց պաշտպան կանգնել արիոսականությանը, ինչպես նաև IV դ. 20-30-ական թթ. նիկեական դավանանքը վերանայելու՝ արևելյան եպիսկոպոսների ձգտումը հետապնդում էր մեկ նպատակ՝ «այդ դրոշի տակ եկեղեցուց ներս խցկել արիոսական տեսությունների մաքսանենգ ապրանքը»⁴: Հեղինակներից ոմանք էլ կարծում են, թե «նիկեական հանգանակի դեմ պայքարն սկսվում է այն պահից, երբ արիոսականներին հաջողվում է առանց կորստի վերականգնել իրենց շարքերը», իսկ Կոստանդին կայսրը, գաղափարական շրջադարձ կատարելով, «գրեթե դառնում է արիոսականության հովանավորը»⁵:

³ Созомен Эмий Саламинский, նշվ. աշխ., p. 145-146.

⁴ Տե՛ս Կարաշև Ա. В., *Вселенские соборы, СПб., 2002, с. 41.*

⁵ Տե՛ս Բոսնով Մ. Զ., *История Христианской церкви (до разделения церквей – 1054 г.), Брюссель, 1964, с. 348.* Գործնականում նույնն է նաև արևմտյան ճանաչված մի շարք ազդեցիկ աստվածաբանների ու եկեղեցագետների կարծիքը: Տե՛ս, օրինակ, Schaff P., *History of the Christian Church, V. 3, Massachusetts, 1996, p. 632-633*; Duchesne A., *The Early History of the Church, V. 2, London, 1950, p. 131-132*; Kelli J. N. D., *Early Christian Creeds (3rd ed.), Singapore, 1993, p. 261-262* և այլն:

Դժվար չէ նկատել, որ IV դ. 20-30-ական թթ. հակահիկեական ընդդիմության ձևավորման հասարակական-քաղաքական հիմքերի քննական արժևորման նշված մոտեցումը, զանց առնելով հոգևոր ու պատմական իրականությունը, ակամա հասցնում է այն եզրահանգմանը, թե հավատքային առումով առանցքային նշանակություն ունեցող դոգմատիկական վիճաբանությունների այս փուլում եկեղեցին գործել և բացառապես միմիայն իրեն վերապահված հավատքային (դոգմատիկական) հարցերը կարգավորել է ոչ թե ներքին՝ ավանդական հավատքի շրջանակներում, այլ աշխարհիկ՝ իշխանությունների կամ կայսրերի թելադրանքով:

Հակադրվելով վերլուծական այդ դիրքորոշմանը՝ խնդրո առարկա հիմնահարցի լուսաբանման շրջանակներում հետազոտողների մեկ այլ խումբ տրամագծորեն հակադիր մոտեցում է որդեգրում: Մասնավորապես, այդ դիրքերից հանդես եկող ռուս աստվածաբան և եկեղեցագետ Ա. Սպասկին սկզբնաղբյուրների քննական վերլուծության հիման վրա պնդում է, թե հակահիկեական ընդդիմության ձևավորման գործում «ոչ թե ընդդիմությունն է հետևում արքունիքի քմահաճույքներին, այլ հակառակը՝ արքունիքն ու նրա քաղաքականությունն են հարմարվում եկեղեցական մեծամասնության տրամադրություններին, հաշվի նստում նրանց հետ, զիջումներ կատարում նրանց»⁶: Լիովին համահունչ է նաև աստվածաբանի ընդհանրացնող տեսակետը քաղաքական իշխանության և արքայի մասին արիստակնների փոխհարաբերության գնահատման գործում, քանի որ նա համարում է, թե «... արքայի մասին արիստակնների վերադարձի իրական մեղավորը ... ոչ թե կայսրն էր ու նրա քահանան, այլ՝ եպիսկոպոսներն էին, անշուշտ՝ արևելյան եպիսկոպոսները»⁷:

Ընդհանրացնելով այդ ամենը՝ դժվար չէ նկատել, որ հանձինս վերը նշված արժեքային լուծումների՝ առնչվում ենք հիմնահարցի լուծման տրամագծորեն հակադիր, ծայրահեղ ու հակասական մոտեցումների, և միանգամայն բնական պետք է համարել, որ դրանք ամեննին էլ ելակետ չեն հիմնահարցի օբյեկտիվ լուծման համար: Նկատենք նաև, որ արժեքային այդ մոտեցումների կողմնակիցները, ցանկանում են այդ, թե ոչ, անտեսում են համակարգային մոտեցման կարևորությունը, որով էլ ակամա վերլուծական օբյեկտ են դարձնում ներքին՝ դոգմատիկ հիմնապատճառներից զերծ մի այնպիսի «հոգևոր-եկեղեցական իրականություն», որը միաժամանակ նկարագրվում է իբրև արտաքին՝ հասարակական-քաղաքական պայմաններով որոշվող իրականություն: Բայց այդ հարցում

⁶ Ռուս աստվածաբան և եկեղեցագետ Ա. Սպասկին այդ եզրահանգման հիմնավորման լավագույն օրինակ է համարում Աթանաս Ալեքսանդրացու առաջին աքսորը և, հենվելով մատենագրական տեղեկությունների վրա, պնդում է, որ Կոստանդին Մեծը, դեմ լինելով Տիրի 335 թ. ժողովի որոշումներին, Արևելյան եպիսկոպոսների ճնշմանը տուրք տալով միայն, հարկադրված համաձայնեց արքայի Աթանասին: Նա պնդում է նաև, որ եկեղեցու վրա հռոմեական արքունիքի առավելագույն ազդեցության պայմաններում անգամ Կոստանդինոս կայսրին գործնականում այդպես էլ չվիճակվեց մինչև վերջ իրականացնել իր կրոնաքաղաքական պլանները, քանի որ արքունիքից անկախ և հաճախ էլ՝ հակադրվելով արքունիքին, դոգմատիկական պայքարը զարգանում էր իր ուրույն ճանապարհով: Մանրամասները տե՛ս **Спасский А., История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени), Сергиев Посад, 1914, с. 238-239.**

⁷ Նույն տեղում, էջ 252:

հոգևոր գործոնի դերի նվազեցումն անխուսափելիորեն տանում է դեպի հոգևոր կյանքի համար առանցքային նշանակություն ունեցող դոգմատիկական (ավանդական-եկեղեցական) կյանքի դերի թերագնահատման, ինչն արժեքային առումով ծայրահեղ է ու հիմնովին մերժելի և իրենով է պայմանավորում մասնագիտական գրականության մեջ լայն տարածում գտած հակասական լուծումների առատությունը:

Այդ առնչությամբ նախ հարկ ենք համարում մատնանշել, որ IV դ. 20-30-ական թթ. հականիկեական ընդդիմության ձևավորման հռոմեական կայսրերի, ինչպես նաև քաղաքական իշխանության առնչությունների լուսաբանումն ամենից առաջ պահանջում է *համակարգային մոտեցում*: Այսինքն՝ հիմնահարցի օբյեկտիվ ու անկողմնակալ վերլուծությունն առաջին հերթին ենթադրում է պետություն-կրոն-եկեղեցի առնչությունների պատմափիլիսոփայական, աստվածաբանական-եկեղեցագիտական և մշակութաբանական վերլուծություն:

Այդ ամենն էլ թելադրում է կրոն-պետական իշխանություն փոխհարաբերության ընդհանրական օրինաչափությունները գնահատելիս գործում կարևորել հետազոտական այն սկզբունքը, որը թույլ կտա վեր կանգնել աստվածաբանական և եկեղեցագիտական հետազոտություններում ազդեցիկ տեղ զբաղեցնող մասնավոր մեթոդաբանությունից և համակողմանիորեն գնահատել այդ բարդ համակարգը բնութագրող պատճառահետևանքային հիմնարար սկզբունքները:

Վավերագրերի և սկզբնաղբյուրների վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդելու, որ հետնիկեական առաջին տասնամյակներին Հռոմեական կայսրությունը գոյատևում էր բավական բարդ ու հակասական հոգևոր ու պատմամշակութային պայմաններում: Նույնը պետք է ասել նաև ներեկեղեցական կյանքի մասին: Ազատ դավանանքի կարգավիճակ ստանալուց (313 թ.) կարճ ժամանակ անց հրապարակ իջան արիոսական վիճաբանությունները: Ու թեև այդ պայմաններում ուղղափառ եկեղեցին անփոփոխ կերպով հանդես էր գալիս ընդհանրական (հնավանդ) դավանանքի պաշտպանության դիրքերից, այնուամենայնիվ, արիոսականության աստիճանական ծավալմանը զուգընթաց՝ դոգմատիկ վիճաբանությունների ոլորտում ներգրավվում էին ոչ միայն առանձին եկեղեցիներ, այլև հավատացյալ խմբեր: Վերջիններս էլ պայմանավորեցին հոգևորի ու հավատքայինի անաղարտության համար մղվող պայքարի դինամիզմը, որի դրսևորման տարատեսակներից մեկն էլ հականիկեական ընդդիմությունն էր: Այդ իսկ պատճառով էլ հականիկեական ընդդիմության գոյավորման ու գործառնության ընդհանրական օրինաչափությունների քննական համատեքստում առաջնային նշանակություն է ձեռք բերում հոգևոր գործոնի, մասնավորապես՝ հավատքային ոլորտի համար խիստ արդիական ավանդականի և նորի փոխհարաբերության հարցը:

Այնուհետև պետք է կարևորել այն, որ Հռոմեական կայսրության համար IV դ. առաջին տասնամյակները կրոնական որոնումների ժամանակաշրջան էին: Թեև Միլանի 311-313 թթ. հրովարտականերով իր դարն ապրող բազմաստվածության և քրիստոնեության միջև յուրահատուկ հավասարակշռություն էր հռչակվել, սակայն միանգամայն ակնհայտ էր,

որ քրիստոնեության հաղթարշավն անկասելի էր: Թեև քրիստոնեության նկատմամբ փոխվել էր նաև պետական իշխանության կրոնական քաղաքականությունը, իսկ Կոստանդին կայսրը եկեղեցին դիտում էր իբրև պետության ամրապնդման կարևորագույն գործոններից մեկը և կանգնել էր նրա հովանավորության դիրքերում, այնուհանդերձ, IV դ. 10-20-ական թթ. կայսրության հասարակական կյանքը բազմակրոն էր, որտեղ ազդեցիկ դեր էր խաղում նաև պետական կրոնի կարգավիճակը պահպանած հռոմեական համադրական բազմաստվածային կրոնը:

Կարևորագույն իրողություն է նաև այն, որ հռոմեական կայսրերը, այդ թվում՝ Կոստանդին Մեծը, նախկինի նման կրում էին հեթանոսական կրոնի պաշտոնական առաջնորդի՝ «Pontitex magnus» տիտղոսը, իսկ երկրի քաղաքական վերնախավն իրականացնում էր նաև քրմական և ավգուրական գործունեություն: Նախկինի նման Մենատի նիստերն սկսվում էին Հաղթանակի աստծուն նվիրված «սրբազան ծիսակարգով»: Իսկ հեթանոսությունն իրականացնում էր նաև աշխարհիկ գիտության, փիլիսոփայության ու կրթության ղեկավարությունը, հետևաբար՝ հոգևոր կյանքի յուրահատուկ կատալիզատորի դեր կատարող այդ ոլորտները ծառայում էին հեթանոսության հեղինակության պահպանման գործին: Եվ, վերջապես, երկրի հոգևոր ու քաղաքական իրավիճակի վրա իրենց որոշակի ազդեցությունն ունեին նաև ամենօրյա կյանքում պահպանված հեթանոսական բարքերը (հասարակական խրախճանքներ, թատրոն, կրկես և այլն):

Միանգամայն օրինաչափ պետք է համարել և այն, որ Կոստանդին Մեծի կրոնական քաղաքականությունը սերտորեն շաղկապված էր «օգտակարության» հետ ու հանդես էր գալիս «հավասարակշռված» տեսքով: Հավատքային հարցերում նա գերազանցապես առաջնորդվում էր իր շրջապատի եպիսկոպոսների խորհրդով և եկեղեցու վրա ուղղակի ճնշում գործադրելու կարիք չունեի, քանի որ դրանց, ինչպես նաև եպիսկոպոսական դասի մեծամասնության աջակցությամբ նա միշտ էլ կարող էր անարգել կյանքի կոչել պետական իշխանության կրոնական քաղաքականությունը:

Եվ քանի որ արտաքին ազդեցություններից անկախ հավատքային հարցերը միշտ էլ եղել են եկեղեցու ներքին խնդիրները, հետևաբար հակահիկեական ընդդիմության ձևավորման գործում առաջնային դեր են կատարել ներքին դոգմատիկական-աստվածաբանական պատճառները: Ինչ վերաբերում է հռոմեական պետական իշխանության կրոնական քաղաքականությանը, ապա այն արտաքին նշանակություն ունենալով՝ այդ գործընթացում կարող էր միայն միջնորդավորված դեր կատարել:

Քննարկվող հիմնահարցի օբյեկտիվ լուսաբանման գործում արմատական վերանայման կարիք ունի չափազանց կարևոր մեկ այլ հիմնահարց ևս՝ մասնագիտական գրականության շրջանակներում Նիկեայի տիեզերաժողովի նկատմամբ Կոստանդին կայսեր վերաբերմունքի բացահայտումը:

Մասնագիտական գրականությունում շրջանառվում է այն տեսակետը, թե Նիկեայի ժողովում կայսեր հավատքային գործունեության համար «էական դեր են կատարել արևմտյան եպիսկոպոսները, որոնցից ամենա-

ազդեցիկը Հոգիա Կորդուբացին էր»: Ըստ արժեքային այդ մոտեցման՝ «արևելյան եպիսկոպոսներին կայսրը համեմատաբար քիչ էր ծանոթ» և «Լիկինոսի հետ ունեցած կապի պատճառով» նրանցից ոմանց նկատմամբ զուսպ ու անվստահ վերաբերմունք է ցուցաբերել: Այս տեսակետի կողմնակիցները պնդում են, թե արևմտյան եպիսկոպոսների «սցենարով» էլ ընթացել են Նիկեայի ժողովի աստվածաբանական քննարկումները և, իբր, արիոսական հակաերրորդաբանությունը հաղթահարելու համար կայսեր կողմից ժողովի հաստատմանը ներկայացված «ὁμοούσιος» տերմինը նրան «հուշել էին» արևմտյան եպիսկոպոսները: Երբ 326 թ. պալատական խարդավանքներից հետո Հոգիա Կորդուբացին հարկադրված էր հեռանալու Իսպանիա, նրա օրինակին հետևեցին նաև արևմտյան մյուս եպիսկոպոսները, որի հետևանքով արքունիքում արևմտյան ազդեցությունը հասավ իր վախճանին⁸:

Այդ ամենից հետո Կոստանդին կայսրն իրեն շրջապատեց արևելյան եպիսկոպոսներով: Հոգիա Կորդուբացուն փոխարինեց Եվսեբիոս Կեսարացին, որը հոգու խորքում երբեք չի հաշտվել ո՛չ Նիկեական հանգանակի և ո՛չ էլ արիոսականների աքսորի հետ: Արևելյան եպիսկոպոսների հետ շփումները կայսրին հարկադրեցին «արևելյան աչքերով» վերանայել Նիկեայի ժողովի արդյունքները, և նա համոզվեց, որ քրիստոնեական Արևելքում «նիկեական սահմանումները հակադրվում են ինչպես եկեղեցական մեծամասնության հավատքային կողմնորոշմանը, այնպես էլ հավատացյալ զանգվածների ցանկությանը», որի պատճառով էլ հարկադրված էր նորովի գնահատել «արևմտյան եպիսկոպոսների ազդեցությամբ կատարած գործերը»: Խորամիտ քաղաքագետ լինելով՝ կայսրը մերժեց արտաքին միջամտությամբ Նիկեական հանգանակի հեղինակությունը պահպանելու ցանկությունը և շարունակ աճող հականիկեականության ազդեցությամբ «գնաց այն ճանապարհով, որն ընտրել էր նաև արևելյան եպիսկոպոսների բացարձակ մեծամասնությունը»: Վերջիններիս միջնորդությամբ էլ կայսրն աքսորից վերադարձրեց Արիոսին, նրանց երաշխավորությամբ նվիրապետական կարգում վերականգնեց Եվսեբիոս Նիկոմեդացուն և Թեոդոսիոս Նիկեացուն: Ընդդիմությանն կատարած բոլոր զիջումներով հանդերձ, սակայն, Կոստանդինը մինչև իր մահը պահպանեց հարգանքը Նիկեական ժողովի և նիկեական գործիչների նկատմամբ: Մահվան մահճում նրան մկրտեց Եվսեբիոս Նիկոմեդացին, բայց մահվանից առաջ կտակեց աքսո-

⁸ Այս պնդումը փաստական ոչ մի հիմնավորում չունի: Բանն այն է, որ արևմտյան աստվածաբանության շրջանակներում, ինչպես քննարկվող ժամանակահատվածում, այնպես էլ հետագա դարերում հունական «ὁμοούσιος» և «ὁμοὸς οὐσίᾳ» տերմինների փոխարեն անփոփոխ կերպով օգտագործվել է լատիներեն «substantia» տերմինը: Երկրորդ, ինչպես վկայում է IV դ. երկրորդ կեսի արևմտյան ականավոր աստվածաբան Հիլարիոս Պուատիեցին, մինչև IV դ. կեսերը ինչպես «ὁμοούσιος», այնպես էլ «ὁμοὸς οὐσίᾳ» տերմիններն արևմտյան աստվածաբանությանը լիովին անծանոթ են եղել, և իր իսկ վկայությամբ՝ նա առաջին անգամ այդ տերմիններին աղերսվել է արևելյան աքսորի ժամանակ: Եվ վերջապես, այն, որ IV դ. կեսերին համագոյության աստվածաբանությունը հասու չէր արևմտյան աստվածաբանությանը, կարելի է փաստել նաև նրանով, որ 340 թ. Հռոմի եպիսկոպոսական ժողովում ոչ միայն ուղղադավան համարվեց Մարկելոս Անկյուրիացու նիկեական երրորդաբանությանն արմատապես հակադիր միապետական (սաբելական) երրորդաբանությունը, այլև նրա հալածանքը որակվեց իբրև «արիոսականությունն արդարացնելու ձգտում»:

րից վերադարձնել Աթանաս Ալեքսանդրացուն: Եթե Կոստանդինի վրա հակահիկեականների ճնշումը մեղմվում էր Նիկեական ժողովի նկատմամբ նրա ունեցած հարգանքով, ապա նրա արևելյան հաջորդի՝ Կոստանցիուսի կրոնական քաղաքականությունն ընդգծված հակահիկեական երանգավորում ստացավ⁹:

Պատմական վավերագրերը վկայում են, որ Կոստանցիուսին իրապես «ոչինչ չէր կապում Նիկեական ժողովի հետ», և իր դոգմատիկ պատկերացումներով նա կանգնած էր հակահիկեականության շարքերում: Այդ պարագայում ևս ստվերում է մնում հիմնականը, այն, թե կայսեր «հակահիկեական քաղաքականությունն» ինչ նպատակներ էր հետապնդում: Այնինչ հենց այդ հարաբերությունների ոլորտում է պետք որոնել այն հարցի պատասխանը, թե Կոստանցիուսի և նրա հաջորդների կրոնական քաղաքականության հիմքում ինչ մոտիվներ էին ընկած, և ինչու այն պետական քաղաքականության աստիճանի բարձրացավ:

Փաստերը վկայում են, որ IV դ. առաջին կեսին, հատկապես 40-ական թթ., Հռոմեական կայսրության կրոնական քաղաքականությունն անխզելիորեն կապված էր տերության աշխարհաքաղաքական իրավիճակի հետ: Պատմական վավերագրերից դատելով՝ այդ շրջանում Հռոմեական կայսրության շրջանակներում ավելի ու ավելի ցայտուն տեսք էր ստանում «բաժանման ուրվականը»: Հռոմը, ինչպես նաև նրա գլխավորած արևմտյան մարզերն աստիճանաբար հարաբերական անկախություն էին «նվաճում» Արևելքից: Այդ միտումները գերիշխող էին դառնում նաև հարավում, մասնավորապես՝ Եգիպտոսում, որտեղ անջատողականներն իրենց ձգտումներն արդարացնում էին այն պատճառաբանությամբ, թե «տեղաբնիկ դպրոցի ազգաբնակչությունը չի կարողանում պատշաճ գոյակցություն հաստատել հունահռոմեական մշակույթի հետ»: Կայսրության քաղաքական ամբողջությամբ սպառնացող անկումային այդ պայմաններում պետական իշխանության համար ցանկալի կայունությամբ աչքի էր ընկնում միայն հելլենականացված Արևելքը: Այդ իսկ պատճառով էլ քրիստոնեական Արևելքը IV դարասկզբին ոչ միայն դարձավ հռոմեական պետության «բնական հենարանը», այլև հռոմեական կայսրերի քաղաքական իշխանության հուսալի կենտրոնը: Հենց այդ հարաբերությունների ոլորտում էլ հիմք դրվեց կայսերական իշխանության և հռոմեական Արևելքի փոխշահավետ կապին, որն իր անուրանալի ազդեցությունն ունեցավ նաև արքունիքի արտաքին ու ներքին քաղաքականության վրա: Այդ «վերջին հենարանը» պահպանելու միտումով էլ կոստանդնուպոլսյան արքունիքը ձգտում էր (երբեմն արտաքնապես) հաշվի առնել արևելյան եպիսկոպոսների և քրիստոնյա ազգաբնակչության տրամադրությունները, իսկ պետություն-կրոն, ինչպես նաև պետություն-եկեղեցի հարաբերություններում ձգտում էր իր կրոնական քաղաքականությունը հարմարեցնել եպիսկոպոսական մեծամասնության շահերին:

Հենց այդ հարաբերություններում էլ անթեղված էին Հռոմեական կայսրության կրոնական քաղաքականության հիմնարար սկզբունքները:

⁹ Տե՛ս **Спасский А.**, նշվ. աշխ., *с. 253-254*. **Duchesne A.**, նշվ. աշխ., *р. 127*. **Schaff P.**, նշվ. աշխ., *р. 628-629* և այլն:

Քանի որ հետնիկեական դոգմատիկական վիճաբանությունների պատմության ուսումնասիրությունն ամեննին էլ «յուրահատուկ խորաթափանցություն» չի պահանջում հասկանալու, թե երրորդաբանական որ «կուսակցության» կողմն էր քրիստոնեական Արևելքի համակրանքը (Արևելքն աչքի էր ընկնում ավանդական պահպանողականությամբ, որի հենքի վրա էլ հրապարակ իջավ հականիկեական ընդդիմությունը), ապա միանգամայն բնական և օրինաչափ պետք է համարել այն պնդումը, որ Հռոմեական կայսրության կրոնական քաղաքականությունը պետք է դիտարկել երկկողմանի փոխշահավետ այդ համատեքստում: Եթե այդ դիրքերից անդրադարձ կատարվի Կոստանցիուսի կրոնական քաղաքականությանը, ապա այդ հարցում ավանդական մոտեցումների նորովի գնահատումը գործնականում կդառնա անխուսափելի: Բանն այն է, որ երբ Կոստանցիուսն ստանձնեց Արևելքի իշխանությունը, այնտեղ նիկեական գործիչներից ոչ մեկն այլևս ակտիվ դեր չէր խաղում: Ավելին, նվիրապետական ազդեցիկ բոլոր կենտրոնները գտնվում էին պահպանողական (հականիկեական) եպիսկոպոսների հոգևոր գերիշխանության ներքո: Հենց այդ իրավիճակով էլ պայմանավորվեցին Կոստանցիուսի դոգմատիկական համոզմունքներն ու կրոնաքաղաքական կողմնորոշումները:

Մի քանի նկատառում ևս: Վերը նշված կրոնաքաղաքական իրականության անկողմնակալ վերարտադրության դեպքում անխուսափելիորեն կարելի է մակաբերել մի շարք եզրահանգումներ ևս: Նախ, ինչպես Կոստանդին Մեծի, այնպես էլ Կոստանցիուսի կրոնական քաղաքականությունն ամեննին էլ չի կարելի որակել իբրև « հականեկեղեցական քաղաքականություն», երկրորդ, ոչ մի հիմք չունենք նաև այդ քաղաքականությունը բացատրել միայն կայսերական իշխանության « հականիկեական էությունամբ» կամ սուբյեկտիվ ցանկություններով (թեև առանձին դեպքերում չի կարելի մերժել նաև այդ գործոնների առկայությունը), և երրորդ, ըստ էության, IV դ. առաջին կեսի կայսերական կրոնական քաղաքականությունը բնականոն կերպով պետք է համարել քրիստոնեական Արևելքի եկեղեցական բացարձակ մեծամասնության պահանջների խտացված արտահայտությունը (հովանավորելով այդ մեծամասնությանը և ձգտելով վերջինիս հավատքային հնավանդ ըմբռնումներն արմատավորել եկեղեցում՝ կայսերական իշխանությունը դրանով հետամուտ էր եկեղեցական խաղաղության և, հետևաբար, պետության հոգևոր միասնության ամրապնդմանը):

Այսպիսով, հռոմեական քաղաքական իշխանությունը, որը մասնագետ հետազոտողների բացարձակ մեծամասնությունը համարում է IV դ. 20-40-ական թթ. հականիկեական ընդդիմության ձևավորման գլխավոր պատճառը, կրոնական քաղաքականության հիմնարար հարցերում հանդես էր գալիս արևելյան եպիսկոպոսների մեծամասնության սերտ աջակցությամբ և փոփոխության էր ենթարկվում՝ հոգևոր դասի դոգմատիկ պատկերացումների փոփոխություններին զուգընթաց: Ու թեև այդ քաղաքականությունը միշտ էլ հանդես է եկել հավատքային (դոգմատիկական) շղարշով, այնուամենայնիվ, անուրանալի պետք է համարել, որ այդ

որակով անգամ այն « ... բավականին ազդեցիկ գործոն էր, որը խոր հետք է թողել հետնիկեական շարժումների ընթացքի վրա»¹⁰:

Այդ ամենով հանդերձ՝ պետք է նկատել նաև, որ եկեղեցական պատմության առանցքային նշանակության առանձին դեպքերում, հատկապես եպիսկոպոսական ժողովներում, ընդդիմության հաղթանակն իրական դարձնելու գործում տեղ էին գտել և՛ կայսրերի ուղղակի միջամտությունը, և՛ հարկադրանքը: Նման իրավիճակներ հիմնականում հանդիպում են Կոստանցիուսի իշխանության շրջանում, երբ նիկեական հանգանակի հակառակորդները, հենվելով կայսեր աջակցության և միջամտության վրա, «հաղթանակ էին տոնում» նիկեականության պաշտպանությամբ հանդես եկող եպիսկոպոսների նկատմամբ: Ինչ վերաբերում է քրիստոնեական Արևելքին, ապա չնայած արքունիքի հարկադրանքներին, IV դ. 20-40-ական թթ. եկեղեցական բազմաթիվ կենտրոններ հավատարիմ էին նիկեականությանը: Օրինակ, համաքրիստոնեական նշանակության այնպիսի ազդեցիկ եկեղեցական կենտրոններ, ինչպիսիք էին Ալեքսանդրիան՝ նիկեականության ջահակիր Աթանաս Ալեքսանդրացու նվիրապետության շրջանում, Անտիոքը, որտեղ գործում էր համագոյության աստվածաբանության ջատագով Եվստաթեոս Անտիոքացին, Կ. Պոլիսի աթոռը՝ նիկեական ջատագովներ Ալեքսանդր և Պողոս եպիսկոպոսների շրջանում և այլն: Բայց պետք է ընդունել նաև, որ Կոստանդինի իշխանության վերջին շրջանից սկսած՝ նիկեական ուղղադավան եպիսկոպոսների պարբերական հալածանքների հետևանքով այդ հոգևոր կենտրոնները ևս երբեմն անցնում էին հակահիկեական ընդդիմության իշխանության ներքո:

Ընդհանրացնելով կարող ենք պնդել, որ IV դ. 20-40-ական թթ. հակահիկեական ընդդիմության ձևավորման, ինչպես նաև այդ հենքի վրա հրապարակ իջած երրորդաբանական վիճաբանությունների ծավալման գլխավոր շարժառիթների հիմքում ընկած են եղել հոգևոր-աստվածաբանական գործոնները: Ինչ վերաբերում է այդ գործում հոմեական պետական իշխանության և կայսրերի կրոնական քաղաքականությանը, ապա այն, որպես կանոն, հանդես է եկել եկեղեցու նվիրապետական դասի ազդեցիկ գործիչների, եպիսկոպոսական ժողովների ու կայսրության արևելյան հատվածի քրիստոնյա մեծամասնության դավանաբանական որոշումների և կրոնական պահանջմունքների հետ ունեցած երկկողմանի կապի հիման վրա և պատմականորեն դրսևորվել է իբրև վերջիններիս խտացված արտահայտություն:

Այդ ամենը վկայում է, որ հոմեական պետական իշխանության և կայսրերի կրոնական քաղաքականությունը թեև ունեցել է հոգևոր ուղղվածություն, այնուհանդերձ, իրականությանը միանգամայն անհարիր է այն «հակաեկեղեցական» որակելը: Ճիշտ այդպես էլ օբյեկտիվորեն անընդունելի է միայն աշխարհիկ գործառնության դիրքերից վերջինս քննարկումը:

¹⁰ Спасский А., նշվ. աշխ., էջ 256:

**ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ
ФОРМИРОВАНИЯ АНТИНИКЕЙСКОЙ КОАЛИЦИИ
20-40-Х ГОДОВ IV ВЕКА**

КАЛАШЯН А. Г.

Резюме

Объективное научно-методологическое изучение богословских и исторических источников явствует о том, что в возникновении антиникейской коалиции решающую роль сыграли как религиозно-богословские (тридологические), так и политические факторы, в частности паритетная религиозная политика правителей Римской империи.

В свете методологии вопроса, вопреки бытующей в историко-богословской литературе точке зрения о “решающей роли политического давления на церковь”, можно констатировать, что в своей религиозной политике римские императоры в основном руководствовались консервативной антиникейской (отчасти и антиарианской) позицией большинства церковных деятелей Востока.