

ԿՐՕՆԱՎԳԻՏԱԿԱՆ

ՆԻԿՈՒԱՅ ՍԵԼԵՉՆՅՈՎ

ԱՐԵՒԵԼԷՔԻ ԱՍՈՐԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՅՈՒ ՔՐԻՍՏՈՍԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ¹

Հիմնական սկզբնաղբյուրների վերլուծություն
ողգմայի ձեռավորման պատմության համատեքստում

Մար Բաբայ Ռաբբա (Մեծ)

Մար Բաբայի (551-628 թթ.) աստվածաբանական «Գիր միութեան վասն աստուածութեան եւ մարդկութեան եւ դիմի [Քրիստոսի]» (ՌՁՈՆԱՂ ԿԵՈՅԻՅ ԱՆ ՌՁՈՆԱՂ ԱՆ ՌՁՈՂԿ ԱՆ ԿԻՇԿՈՂ - *mi'mrē 'al alāhūtā w'al 'nāšūtā w'al parsōpā da-hdāyūtā*) կարեւորագույն երկը՝ լատիներեն զուգահեռ թարգմանությունում, 1915 թ. հրատարակել է Արթուր Վաշալդեն²: Մար Բաբայի աստվածաբանական հայացքներին նվիրված աշխատությունների շարքում աչքի են ընկնում հատկապես Լուիզ Աբրամովսկու հետազոտությունները³. վերջինս Թրիվանդուրի (Քերալա) մանկարար-կաթոլիկ ճեմարանի տեսուչ Հայր Գիվարգիս Չեղյաթայի հետ⁴

¹ Н. Селезнев, Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения, Москва, 2002. այս աշխատության երկրորդ մասը տպագրվել է «Էջմիածին» ամսագրի 2015 թվականի ԺԲ. համարում (էջ 24-54):

² A. Vaschalde, Babai Magni, Liber de Unione, խմբ. եւ թարգմ. A. Vaschalde/CSCO, vol. 79-80, Louvain, 1915 (այսուհետև՝ “Liber de Unione”): Քորեպիսկոպոս Մ. Բյորնին մի քանի տարի առաջ «Գիր միություն...» երկը թարգմանել է անգլերեն, որը, սակայն, դեռ անտիպ է:

³ L. Abramowski, Die Christologie Babais des Großen, [I] Symposium Syriacum, OCA (Roma) 197, 1974, S. 219-245. նստել՝ L. Abramowski, Babai der Große: Christologische Probleme und ihre Lösungen, OCP 41, 1975, էջ 289-343:

⁴ G. Chediath, The Christology of Mar Babai the Great, Kottayam-10: Oriental Institute of Religious Studies, 1982. նստել՝ G. Chediath, The Theological Contribution of Mar Babai the Great, Syriac Dialogue I. First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac

Համատեղ ջանքերով հրատարակել է Մար Բաբայի քննախոսությունների մինչ այդ մեզ անհայտ մի հատված⁵:

Մար Բաբայը՝ որպես արամեախոս աստվածաբանական դպրոցի օրինակելի ու ականավոր ներկայացուցիչ, իր երկն ավանդաբար սկսում է այն պնդումով, թե աստվածային էություն խորհուրդը վեր է մարդկային ճանաչողության սահմաններից⁶, եւ միայն հավատն է Աստծո հետ կապ հաստատելու հնարավորություն ընձեռում⁷: Նույնքան անճառելի է նաեւ մարդեղության խորհուրդը: Իր երկի առաջին գլուխները, անկասկած, Մար Բաբայը շարադրել է Թեոդորոս Մոպսուեստացու «Վարդապետական ուսուցումներ»-ի հիման վրա:

Մար Բաբայն ընդունում է Քրիստոսի մեջ երկու բնությունների միությունը՝ դավանանքը⁸: «Խոսքը՝ Ամենասուրբ Երրորդության երկրորդ անձը, - գրում է նա, -միավորվեց մեր մարդկային բնության հետ: Հրեշտակային ողջունի եւ ավետման պահին ամենասուրբ Հոգու Մարիամի արգանդում աստվածային ու մարդկային բնություններն ընդմիջտ եւ կատարյալ կերպով միավորվեցին Ամենասուրբ Երրորդության երկրորդ անձի որդիության մեկ դեմքով (ܩܕܝܫܐ ܕܥܘܠܡܐ - parsöpā da-brütā)»: Մար Բաբայը բացարձակ համոզված էր, որ Քրիստոսի բնությունները սերտ եւ անբաժանելի միություն են կազմում: Այն, որ Որդին միակ ու եզակի է, եւ որ Նա անխառն միությանը երկու կատարյալ բնություն ունի, հավատի անսուսրկելի իրողությունն է: Այդ միության մեջ երկվության բացառությունը Մար Բաբայն իր նպատակն էր համարում:

Մար Բաբայի քրիստոսաբանությունն ամբողջությամբ շարադրված է ավանդական հասկացություններով եւ Արեւելքի Եկեղեցում ընդունված ավանդական պատկերներով: Շարունակելով աստվածաբանության արամեական ավանդությունը՝ նա իր դատողությունների համար հիմք է ընդունում Սուրբ Գիրքը:

Մար Բաբայն իր աշխատություններում համադրել է Արեւելքի Եկեղեցու քրիստոսաբանական համակարգում առկա տարբեր ուղղություն-

Tradition, Vienna, 1994, էջ 155-167 (այսուհետ՝ G. Chediath, 1994), հմմտ. ֆրանս. թարգմ.՝ G. Chediath, La contribution théologique de Mar Babai le Grand, Istina (Paris), XL, 1995, թ. 1, էջ 83-94 (այսուհետ՝ G. Chediath, 1995):

⁵ L. Abramowski, A. Goodman, A Nestorian Collection of Christological Texts. Cambridge University Library MS, Oriental 1319: Հասոր 1՝ սուրբ. բնագիր, էջ 207-209, II՝ ներածություն, անգլ. թարգմ., անվանացանկեր, էջ xlvi-xlix, 123-125, Cambridge, 1972:

⁶ “Liber de Unione”, էջ 3-6/2-5, 20/16:

⁷ Մտ, էջ 7, 31, 8, 1/6, 24-26:

⁸ Մտ, էջ 36, 25-28/30, 9-13, 166, 16-22/134, 24-30:

ները: Հավատարիմ մնալով իր Եկեղեցու ավանդույթյանը, ձգտելով ցույց տալ Քրիստոսի ամբողջական կերպարը՝ նա առաջին հերթին խոսում է Աստվածորդու ավետարանական եւ պատմական անձի մասին՝ հասնելով Նրա աստվածության բացահայտմանը: Մի շարք հատվածներում, սակայն, Մար Բաբայի միտքն ընթանում է նաեւ հակառակ ուղղությամբ՝ Աստծո Բանից դեպի Նրա մարդեղություն: Ընդհանրապես, անտիոքյան ու միջագետքյան ավանդույթուններին բնորոշ վերացական եւ առանձնահատուկ հասկացությունները՝ մեկը մյուսին փոխարինող կիրառման եղանակը հստակ նկատելի է հատկապես Մար Բաբայի շարադրանքներում:

Աստծո խոսքը՝ Ամենասուրբ Երրորդության երկրորդ անձը, ընդունում է մեր բնությունը: «Բան, խոսք» (ܡܠܬܐ - *meltā*) եզրը մատնացույց է անում Սուրբ Երրորդության բոլոր երեք անձերի համար ընդհանուր աստվածային բնությունը: Բանն Աստծո բնութենական անփոփոխելի ու եզակի որակը Նրա որդիության դեմքն է (*parsōpā da-brūtā*), որով Նա տարբերվում է Հորից եւ Սուրբ Հոգուց, սահմանվում է նրանց հետ ունեցած հարաբերությունը: Խոսքի համար իր որդիության դեմքն ունի գոյաբանական եւ էությունական կարեւորություն: Բանն Աստված ամեն ինչում՝ բնությամբ ու էությամբ կատարյալ է Հոր եւ Սուրբ Հոգու նման⁹: Նրա աստվածային բնությունն իր հատկություններով, որոնք ընդհանուր են Սուրբ Երրորդության բոլոր երեք անձերի համար, հավիտենականությունամբ, անսահմանությամբ եւ անհասանելիությամբ անհամադրելի է արարածի հետ ու չի կարող նրա հետ բնութենական միություն կազմել, բայց Նրա որդիության դեմքն իր պատվով ու փառքով կարող է հաղորդակցվել ոչ միայն Երրորդության մյուս երկու անձերի, այլ նաեւ արարածի հետ: Չնայած Մար Բաբայն ասում է, թե խոսքը «մեծագույն խոնարհությամբ» ընդունել է մեր բնությունը, այնուամենայնիվ, կարծում է, որ անհնար է ասել՝ «Խոսքը ծնունդ է առել Կույսից», կամ՝ «Խոսքը մահացել է»: «Խոսք» եւ «Որդի» բառերի կիրառման միջեւ նա նուրբ տարբերակում է դնում: «Խոսքը» մատնանշում է աստվածային ընդհանուր բնությունն ու դրա Անձը, մինչդեռ «Որդին» ընդգծում է բնության ուրույն հատկությունը՝ որդիությունը (*brūtā*), որը չի կարող փոխանցվել Հորն ու Սուրբ Հոգուն, սակայն կարող է հաղորդվել արարածին:

Մար Բաբայի երկերում վերջնականապես ամրագրվում են մարդեղության խորհրդի նկարագրման համար Արեւելքի Եկեղեցու աստվածաբա-

⁹ Ասո, էջ 39-40/32-33:

նական ավանդույթյան մեջ շրջանառվող եզրերը: Նա չի տալիս հստակ սահմանումներ, սակայն նրա բացատրություններից կարելի է պատկերացում կազմել դրանց կիրառության վերաբերյալ¹⁰:

«**𐎠𐎢𐎡𐎢**» (*kyānā*) եզրը նշանակում է բնություն՝ իր վերացական իմաստով, եւ ընդգծում է այն ընդհանուրը, ինչը հատուկ է այս կամ այն տեսակի բոլոր ներկայացուցիչներին: Ինչպես մասնավորն ընդհանուրին, այնպես եւ բնությանն է վերաբերում «**𐎠𐎢𐎡𐎢**» (*knōmā*) եզրը, որը նշանակում է մասնավորեցված ընդհանուր բնություն: «*Knōmā*»-ն չի կարող փոխանցվել հատկության նման. այն բնության որոշակի, անքակտելի դրսեւորում է, որն ունի տվյալ բնության ներկայացուցիչների համար ընդհանուր բոլոր հատկությունները: Լինելով բնության մասնավոր դրսեւորում՝ «*knōmā*»-ն չի ընդգրկում բոլոր ներկայացուցիչներին եւ չի կարող բաժանված լինել: Որոշակի եւ անփոխանցելի «*knōmā*»-ն չի կարող ընդունվել ուրիշ «*knōmā*»-ի կողմից կամ կցվել մեկ այլ «*knōmā*»-ի այնպես, որ կազմավորվի իր բնության բոլոր հատկություններն ունեցող մեկ «*knōmā*»: Կատարյալ «*knōmā*»-ն չի կարող ընդունել մյուս կատարյալ «*knōmā*»-ին: «*Knōmā*» եզրի իմաստը կարող է փոխանցվել որպես «անիրականին, անհայտին կամ խաբկանքին հակադրված իրականություն»: Արտաքնապես մոտ լինելով հունարեն «ὑπόστασις» եզրին՝ «**𐎠𐎢𐎡𐎢**» (*knōmā*) բառն ավելի շուտ նշանակում է բնության մասնավորեցում եւ իրականացում, անհատ, բայց ո՛չ դեմք, անձ: Այն ժամանակ, երբ Քաղկեդոնի դավանաբանությունը նույնացնում էր «ὑπόστασις» եւ «πρόσωπον» եզրերը, Արեւելքի Եկեղեցու ավանդույթյան մեջ «**𐎠𐎢𐎡𐎢** (*knōmā*-ὑπόστασις)» ու «**𐎠𐎡𐎢𐎡** (*parsōpā*-πρόσωπον)» եզրերի միջեւ շարունակվում էր պահպանվել տարբերությունը¹¹: Այդ տարբերության մասին հիշատակում է նաեւ Մար Բաբայը. «Հայերը, մեկնաբանելով իրենց ուսուցումները, հաճախ ասում էին «*knōmā*»՝ նկատի ունենալով «*parsōpā*», եւ ասում էին «*parsōpā*»՝ հասկանալով «*knōmā*», քանի որ այն ժամանակ դիտարկված ու տարբերակված չէին այդ հասկացությունները: Ասում են, թե այսօր եւս դրանք մեկը մյուսի փոխարեն կիրառվում են հոռմեացիների կողմից»¹²: Իսկ այժմ, երբ հայտնվել են մարդիկ, որոնք չարչարանքները վերագրում են

¹⁰ Ասդ, գլուխ Է:

¹¹ Ասդ, էջ 159, 16-160, 1/129, 4-20:

¹² Ասդ, էջ 306/247:

աստվածային բնությանը, հարկավոր է խուսափել հասկացությունների նման խառնումից¹³:

«Parsōpā»-ն հատկությունների եւ որակների ամբողջական համադրություն է, որը «knōmā»-ին տալիս է առանձնակի հատկանիշներ, որոնցով այն տարբերվում է նույն բնության մյուս «knōmā»-ից: Չնայած «parsōpā»-ին, որի մեջ դրսեւորվում է մի «knōmā»-ն մյուսից տարբերող հատկությունը, հատուկ է նաեւ որոշակիություն, այն, այնուամենայնիվ, կարող է հաղորդվել եւ ընդունվել մյուս «knōmā»-ի կողմից: Մարդկանց առնչությամբ «knōmā»-ն եւ «parsōpā»-ն համընկնում են ամբողջությամբ եւ նույնական են, մինչդեռ Աստծո առնչությամբ «knōmā»-ն նույնացված չէ «parsōpā»-ի հետ: «Parsōpā»-ն տարբերում է Ս. Երրորդության՝ Աստծո մեկ «knōmā»-ն մյուսից: Խոսքի տարբերակիչ առանձնահատկությունը Որդուն բնորոշ գոյաբանական որդիությունն է: Այլ կերպ ասած՝ «Բանը» եւ Նրա «parsōpā»-ն՝ «որդիություն»-ը, Ս. Երրորդության երկրորդ «knōmā»-ն է: Որդիությունը չի կարող փոխանցվել կամ հաղորդվել Հորը կամ Սուրբ Հոգուն, սակայն կարող է ընդունվել արարածի կողմից:

Աստծո Բանը՝ Ս. Երրորդության երկրորդ «knōmā»-ն, ունենալով որդիության դեմք, մեր մարդկային բնությունը միավորեց որդիության Իր դեմքին եւ այդ դեմքը հաղորդեց ամենաօրհնյալ Կույսի արգանդում ձեւավորված մարդկային էությանը: Այդ կերպ որդիության դեմքը դարձավ հավիտենական Կույսի կողմից հղացվածի դեմք, միեւնույն ժամանակ Խոսքը կատարյալ մնաց Իր «knōmā»-ով, իսկ մարդկային «knōmā»-ն չզրկվեց իր կատարելությունից¹⁴:

Հիսուս ուներ որոշակի «knōmā»՝ իր բնական «parsōpā»-ով, որն արտահայտվում էր այնպիսի առանձնահատկություններում, ինչպիսիք են հասկը, քաշը, գույնը եւ այլն: Նա չունեւր ո՛չ մարդկային որդիություն, ո՛չ էլ ինքնուրույն գոյություն: Իր գծերով, որոնց ամբողջությունը կազմում

¹³ «Այսօր, երբ տարածվում է այդ հերետիկոսությունը, որն Աստծուն դարձնում է բաղադրյալ, խառնում է Նրան [արարածի հետ] եւ ենթակա դարձնում չարչարանքների, ամեն ոք, որ դավանում է «երկու բնություն եւ մեկ դեմք»՝ առանց հաստատելու «բնությունների երկու «knōmā», որոնք միասնությամբ եւ հավիտենական միությամբ պահպանում են իրենց հատկություններն Աստծո Որդու՝ Քրիստոսի մեկ դեմքի մեջ, ահա այդ հերետիկոսին է, որ չի ընդունում Ընդհանրական Եկեղեցին», - գրում է Մար Բաբայը (տե՛ս J. B. Chabot, Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens, publié, traduit et annoté par J. B. Chabot. Paris, C. Klincksieck, 1902, էջ 628 (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, t. 3):

¹⁴ «Textus Vaticanus», 300, էջ 14 f/242, 17 f:

է Նրա բնական «parsōpā»-ն, մարդկային բնությամբ տարբերվում էր մյուս մարդկանցից¹⁵, բայց ամենաօրհնյալ Կույս Մարիամի կողմից Նրանով հղանալու պահին Աստծո Բանը Հաղորդեց Նրան որդիության Իր փառավոր դեմքը (parsōpā da-brūtā): Այդ նույն պահին Բանն Աստված ընդունեց մարդկային խոնարհ դեմքը եւ Հայտնվեց նրա միջոցով: Մարդը, ում պատկերով Հայտնվեց Բանն Աստված, երբեք գոյությունն չէր ունեցել եւ չէր կարող ունենալ Նրա Հետ ունեցած միության սահմաններից դուրս: Քրիստոսի մարդկային բնությունը ձեւավորվել էր միության մեջ. մարդկային բնության կազմավորումն ու միավորումը Բանն Աստծո Հետ տեղի է ունեցել միաժամանակ¹⁶: Հղացման պահին մարդկային բնությունը (կամ մարդը) ընդունեց որդիության դեմքը՝ այդպիսով դառնալով Բարձրյալի Որդի, ընդ որում, մարմնից եւ հոգուց կազմված մարդկային բնությունը պահպանեց իր ամբողջականությունը: Խոսքը չի գրավել հոգու տեղը, այլ Իրեն է միացրել կատարյալ մարդու մարմինն ու հոգին¹⁷:

Իր «Գիր միութեան...» երկում Մար Բաբայը համառորեն կրկնում է, որ կա միայն մեկ Քրիստոս, մեկ Որդի: Քրիստոս Որդի է ըստ բնության. Իր մարդկային բնությամբ Նա Որդի է ըստ միության եւ ընկալման, եւ Նա նույն Որդին է: Հավիտենապես Հորից ծնվածը եւ Կույսի արգանդում հղացածը նույն Որդին է. Մարիամի արգանդում ձեւավորվածը, հավիտենական Որդու Հետ միության շնորհիվ, կոչվում է Բարձրյալի Որդի: Քրիստոս, որպես մարդ, Որդի է ո՛չ ըստ որդեգրության, այլ՝ ըստ միության: Մեկ Քրիստոս՝ Իր աստվածությամբ եւ Իր մարդկությամբ. մեկ Որդի՝ Իր աստվածային եւ մարդկային բնություններով: Մեկ Քրիստոս՝ Աստծո Որդի եւ մարդու Որդի¹⁸: Քրիստոսի մասին Սուրբ Գրքում ասված ամեն բան՝ Նրա աստվածությունը վերաբերող ցանկացած վկայություն, Նրա մարդկությունը վերաբերող ցանկացած հատված, թե՛ մեկին եւ թե՛ մյուսին առնչվող ամեն նախադասություն Մար Բաբայը վերագրում է մեկ Որդուն: Շնորհիվ Որդու դեմքի միության, որը նույնն է ե՛լ աստվածային, ե՛լ մարդկային բնությունների համար, Քրիստոսի մասին վկայված ամեն բան հարկավոր է ընկալել որպես վկայություն մեկ սուբյեկտի մասին: Այս դեպքում բնությունների տարբերությունը Մար Բաբայն ընդգծում է «ըստ բնության» եւ «ըստ միության» հասկացությունների հատկացման միջոցով: Ըստ բնության՝ աստվածությունը պատկանող

¹⁵ Աւս, 300, էջ 31/242, 32-33:

¹⁶ “Liber de Unione”, էջ 59, 13 ff/47, 32 ff, 95/88, 133/107:

¹⁷ Աւս, էջ 58, 29 ff/47, 180 ff:

¹⁸ Աւս, էջ 223/181, 105/74, 62/50, 61/49, 131/105:

ամեն բան միության շնորհիվ պատկանում է նաեւ մարդկային բնությանը, միեւնույն ժամանակ ըստ բնության՝ մարդկությանը վերաբերող ամեն բան միության շնորհիվ վերաբերում է նաեւ Խոսքի բնությանը: Այս կամ այն բնության վերաբերյալ կան սահմանումներ, սակայն դրանք միշտ վերաբերում են մեկ Քրիստոսին: «Բարձրյալի Որդին է մարդու Որդի, եւ մարդու Որդին է Բարձրյալի Որդի», - ասում է Մար Բաբայը: Նա Աստված է մարդացած եւ մարդ՝ աստվածացած:

Որդիության դեմքը միության գոյաբանական սկզբունքն է Քրիստոսի մեջ: Հավիտենական Որդու որդիության դեմքը դարձավ Կույսի արգանդում հղացվածի դեմք: Բանն Աստծո բնությունը մնաց անհասանելի, բայց այն ամենը, որ Նա էր եւ պատկանում էր Նրան, հատուկ դարձավ նաեւ Նրա մարդկային բնությանը: Բանն Աստված, լինելով այն, ինչ ինքն էր, Իր գոյության (*parsōpā*) բացառիկ հայտնությունը, գոյաբանական առումով Նրան հատուկ որդիությունը զետեղում է մարդ արարածի մեջ՝ վերացնելով ո՛չ միայն նրա բնութենական դրսեւորումները (*parsōpā*), այլ նույնիսկ Իր կամավոր ունայնացմամբ ընդունելով նրա գոյության (այսինքն՝ «*parsōpā*»-ի) բուն պատկերը: Այն ամենը, որ մարդն էր եւ պատկանում էր նրան, միության շնորհիվ դարձավ Խոսքինը: Փառավոր ամեն բան, որ հատուկ է Խոսքին, եւ անցողիկ ամեն բան, որ վերաբերում է մարդուն, այժմ կարելի է վերաբերել որպես մարդ հայտնված Որդուն¹⁹: Բացի հստակ արտահայտված հատկությունների հաղորդակցման համակարգից՝ Մար Բաբայի վերոնշյալ դատողությունները դրոշմված են նաեւ «ԹՅՆԻՅ» (*parsōpā*) եզրի երկիմաստ ընկալման մեջ, որը նկատելի էր Անտիոքյան ավանդության վաղ շրջանի ներկայացուցիչների երկերում: «*Parsōpā*»-ն կարող է լինել «բնական» (ܩܝܢܝܘܬܐ ܩܥܘܕܝܘܬܐ - *parsōpā kyanāyā*), այսինքն՝ կարող է ներկայացնել անհատականության առանձնահատուկ գծերի համադրություն եւ միեւնույն ժամանակ չունենալ գոյաբանական խորություն, այլ խոսքով՝ «պատկեր» լինել», - գրում է Մար Բաբայը: Միեւնույն ժամանակ այդ եզրն արտահայտում է առանձնահատկության բարձրագույն իրագործման, այսինքն՝ գոյաբանական խորությունը օժտված անձնավորության իմաստ: Քրիստոսի մեջ Որդու հավիտենական դեմքը (ܩܥܘܕܝܘܬܐ ܩܥܘܕܝܘܬܐ - *parsōpā da-brūtā*), այդպիսով, միության գոյաբանական կենտրոնն է: Հաջորդ երկու հղումներն արտահայտում են Մար Բաբայի ժամանակաշրջանում պահպանված՝ «*parsōpā*» եզրի կիրառություն մեջ առկա երկվությունը. «Ինչպես մեր Տիրոջ մարդկային բնությունն ըն-

¹⁹ Մտք, էջ 162, 13-163, 13/131, 20-132, 10:

դունեց աստվածության դեմքը (*parsōpā*), այնպես եւ աստվածային բնությունը միությամբ ընդունեց մարդկության դեմքը: Մեծ, զարմանալի ու սքանչելի է այս խորհուրդը, քանի որ Բանն Աստված Իր դեմքով ճշմարտապես ընդունեց ծառայի կերպարանք, այսինքն՝ կատարյալ մարդուն, եւ անսահման կերպով ու միությամբ բնակվեց նրա մեջ: Նա հայտնվեց մարմնով, եւ Նրա մարդկային բնությունն Իր հետ ունեցած միության շնորհիվ ձեռք բերեց «մի անուն, որ վեր է, քան ամեն անուն» (Փիլիպ. Բ. 9), այսինքն՝ Որդու եւ Տիրոջ՝ մի՛ իշխանությամբ ու մի՛ գերակայությամբ: Եւ դա ըստ միության, բայց ոչ ըստ բնության. «...մարդու Որդին, որ երկնքից էր» (Հովհ. Գ. 13), եւ ոչ թե բնությամբ, այլ միությամբ է Նա Որդին ու Տերը փառքի: Եւ այդ մեկ դեմքով (*parsōpā*) ճանաչվում են երկու բնություններ՝ իրենց հատկություններով, անբաժանելի կերպով, եւ այդ դեմքը նույն մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսն է երեկ, այսօր եւ հավիտյան (Եբր. ԺԳ. 8): Եւ Նրան, Հորը եւ Սուրբ Հոգուն վայել է փառք, պատիվ եւ երկրպագություն. հավիտյանս հավիտենից. ամեն»²⁰: «Քրիստոսի՝ Աստծո Որդու մեկ դեմքը Նրա աստվածային ու մարդկային բնությունների մեջ է: Եւ Նա է մեկ դեմք (*parsōpā*), Բարձրյալի Որդի, Տեր, Հիսուս, Միածին, Անդրանիկ ծնունդ, մարդու Որդի, Քրիստոս: Եւ այդ դեմքով, որ է նույն Քրիստոս, ճանաչվում է Աստծո Որդին՝ երկու բնությամբ եւ նրանց անուններով, նրանց «*knōmā*»-ների հատկություններով, որոնք, լինելով տարբերակված, միավորված են անխառն կերպով, եւ միավորված լինելով անխառն կերպով՝ տարբերակված են: Իրենց հատկություններով նրանք միության մեջ են Քրիստոսի, Աստծո Որդու դեմքի հետ հավիտենապես... Միության ձեւավորման պահից եւ դրանից հետո աստվածությունը Որդի չէ՝ առանց մարդկային բնության, իսկ մարդկությունը, առանց աստվածային բնության, առանձին մարդ չէ այնպես, թե Նա միության մեջ չէ եւ միայն կոչվում է Քրիստոս. այդ մեկ դեմքի մեջ նրանք փոխազդում եւ երկուստեք ընդունվում են այնպես, որ Նա թե՛ մեկն է եւ թե՛ մյուսը. Նա է, բայց միայն դեմքի հետ ունեցած միությամբ, քանզի նրանց «*knōmā*»-ների մեջ թե՛ մեկը եւ թե՛ մյուսը բնակվում են Քրիստոսի՝ Աստծո Որդու դեմքի հետ ունեցած միության շնորհիվ: Այդ իսկ պատճառով, եթե ասեք «Որդի», կհասկանաք «դեմք», եթե ասեք «Մարդ», կհասկանաք, որ Նա է, «Անդրանիկ ծնունդ»՝ նույնպես Նա է, «Միածին»՝ Նա է, «Տեր փառաք»՝ Նա է, «Որդի Դավթի եւ Աբրահամի»՝ Նա է, «Բարձրյալի

²⁰ Անտ, գլ. ԻԱ., էջ 251/204:

Որդի»՝ Նա է ճշմարտապես, բայց ոչ նույն ձեռով: Կարճ ասած՝ Հիսուս Քրիստոս, Որդի Աստծո՝ երեկ եւ այսօր եւ հավիտյան»²¹:

Քրիստոս-Օծյալը միավորված է իր որդիությունում, Որդին միավորված է իր օծմամբ. միայն Նրան է վայել ամեն տեսակ պատիվ ու երկրպագություն: Երկու բնությունները միասին են, քանզի միավորվել են աստվածությունն ու մարդկությունը. երկու «knōmā»-ները Քրիստոսի մեջ են, քանզի Քրիստոս Բան Աստված եւ մարդ է մասնավոր պատկերի մեջ, բայց մեկ դեմք է, քանզի մեկ է Քրիստոս եւ մեկ է Նրա մեջ եղած գոյությունական կենտրոնը՝ Աստծո Որդու դեմքը: Ըստ Մար Բաբայի՝ որդիության «դեմքը» ունի տարբեր սահմանումներ: Նա «դեմքը» անվանում է «միություն դեմք» (𐎎𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤 𐎥𐎦𐎧𐎨 - parsōpā da-hdāyūtā)՝ որդիությունը համարելով միության, Բանն Աստծո հավիտենական հատկություն լինելու համար՝ նաեւ գոյաբանական սկզբունք: Մար Բաբայը որդիության դեմքը սահմանում է նաեւ որպես «ընդհանուր դեմք» (𐎎𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤 𐎥𐎦𐎧𐎨 - parsōpā gawānāyā), քանի որ այն պատկանում է երկու «knōmā»-ներին՝ մեկին ըստ բնության, իսկ մյուսին՝ ըստ միության եւ յուրացման: «Ընդհանուր դեմք»-ը, իհարկե, բնական երկու դեմքերի միաձուլման արդյունք է²²: Որդիության դեմքը Մար Բաբայն անվանում է նաեւ «տնօրինության դեմք» (𐎎𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤𐎥𐎦𐎧𐎨 𐎩𐎪𐎫𐎬 - parsōpā da-mdabbrānūtā)՝ նկատի ունենալով, որ հենց Բանի մարդացմամբ, որի շնորհիվ մարդկային բնությունը միավորվեց փառքի Աստծուն՝ իր որդիության դեմքով, իրագործվեց մեր փրկագործության տնօրինությունը:

Ինչպես աստվածային երեք անձերը մի են ըստ բնության եւ էության, այնպես եւ Քրիստոսի մեջ երկու բնություններն ու երկու անձերը կազմում են մեկ Որդի²³: Աստծո Որդու մեկ դեմքի մեջ միացած երկու բնություններն իրենց «knōmā»-ների հետ պահպանվում են անբաժանելի եւ անխառն կերպով այնպես, որ միավորված դեմքը նույն կերպ է ճանաչվում յուրաքանչյուր անձի համար²⁴: Աստվածային երեք անձերի միությունը խիստ կատարյալ է (𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤 𐎥𐎦𐎧𐎨 - khad 'enōn qul b-qul), եւ դրա նման երկու բնությունները Քրիստոսի մեջ ձեւավորում են բացարձակ միություն (𐎎𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤 𐎥𐎦𐎧𐎨 - khad medem)²⁵: Ս. Գրիգոր Նազիանզացու այս

²¹ Անդ, գլ. ԺԷ., էջ 172/138-139:

²² Անդ, էջ 162/131, 163/132, 164/132:

²³ Անդ, էջ 29, 21-23/24, 18-19:

²⁴ Անդ, էջ 71, 1 ff/57, 25 ff, 168/136, 162/131, 166/134, 168/135:

²⁵ Անդ, էջ 245, 16/199, 14, 228/185, 247/201:

Համեմատությունը, որը Մար Բաբայը վերցրել է Նեստորի «Գրքից»²⁶, կիրառվում է՝ որդիության մեկ դեմքի մեջ երկու բնությունների անխառն գոյություն սերտագույն միությունը ընդգծելու համար: Երկու դեպքում էլ «միավորվածները տարբերակվում են, տարբերակվածները՝ միավորվում»²⁷:

Քրիստոսի մեջ դեմքի միության իր հետեւողական ընդգծումներում Մար Բաբայը ոչ պակաս զգուշավորությամբ շեշտադրում է նաեւ Նրա մեջ յուրաքանչյուր բնության կատարելության պահպանումը: «Պահպանելով յուրաքանչյուր բնության հատկությունները» արտահայտությունը նրա կողմից առավել հաճախ կիրառվող ձեւակերպումներից է²⁸: Պարզ է, որ Մար Բաբայի հիմնական նպատակը Քրիստոսի մեջ միավորված երկու բնությունների կատարելության ջատագովությունն է: Դեմքի միությունը, ընդունված լինելով որպես ակնհայտ իրողություն, առարկությունների տեղիք չէր տալիս Մար Բաբայի հակառակորդներին, մինչդեռ փրկաբանական հիմնական սկզբունքի վերացման վտանգ պարունակող բնությունների տարբերակումից հրաժարվելու միտումն ակնհայտ էր: Լիովին համաձայն լինելով Արեւելքի Եկեղեցու աստվածաբանական ավանդության հետ՝ Մար Բաբայը փրկությունն ընկալում էր որպես կենդանի, իր էությունը անտեսանելի Աստծո եւ սահմանափակ, փոփոխական ու մեղքի հետեւանքով թուլացած մարդկության միջեւ տեղի ունեցած միության արդյունք: Արարչության ողջ լիությունն անդրադարձնելու կոչված մարդկային կատարյալ բնության կամավոր ընդունմամբ եւ աշխարհի գերագույն ներկայացուցչի կերպարի մեջ իր հայտնությունամբ Բանն Աստված իրագործում է փրկության իր տնօրինությունը: Հենց Աստված՝ իր բնության բոլոր դրսեւորումներով, որ թույլ է տալիս խոսել իր՝ որպես Աստծո մասին, եւ հենց մարդը, որ իր բնության կատարելությամբ ի գորու է ներկայացնել ողջ արարչությունը, հայտնվում են Քրիստոս-Քավչի գործող մեկ դեմքի մեջ: Իրենց բոլոր հատկություններով երկու բնությունների կատարելության պահպանումը Մար Բաբայը ներկայացնում է երկու անձերի (*knōmē*) դավանության միջոցով:

Բնությունների երկվությունը Մար Բաբայը բխեցնում է սուրբբարային վկայություններից՝ Քրիստոս ե՛լ Աստված է, ե՛լ մարդ: Աստծո Որդին մարդկային կատարյալ բնությունն առնելու միջոցով դարձավ մարդու Որ-

²⁶ Գրիգոր Նազիանզացի, ՃԱ. թողթ սաւ Կղղոնիս, PG 37, Paris, 1862, էջ 180. տևս Nestorius, LH, Oxford, 1925, էջ 20 (G. R. Driver and L. Hodson):

²⁷ “Liber de Unione”, էջ 59, 18-24/48, 32-33, 57, 14-18/46, 11-14, 230, 20-21/187, 18-19:

²⁸ Աւս, էջ 62, 15-16/50, 18-19, 62, 21-22/50, 24-25, 64/52, 68/55, 131/105:

դի: Նա կատարյալ Աստված է՝ անտեսանելի, Հավիտենական, եւ Հավիտենակից է Հորն ու Սուրբ Հոգուն: Նա կատարյալ «*Knōmā*» է՝ Ամենասուրբ Երրորդության դեմքերից մեկը: Նրա կատարյալ մարդ լինելը վկայում է, որ Նա վերցրել է նաեւ մարդկային բնության կատարյալ «*knōmā*»-ն, եղել մարդկային անհատականություններից մեկը՝ ըստ բնության միավորված լինելով բոլոր մարդկանց հետ: Ընդունելով մարդկային բնությունն՝ աստվածային Հավիտենական «*knōmā*»-ն չվերափոխվեց, այլ, ընդհակառակը, պահպանելով աստվածային «*knōmā*»-ի բոլոր հատկությունները՝ Աստծո խոսքը Որդիության Իր դեմքով (*parsōpā*) ընդունեց մարդկային «խոնարհ» դեմքով «*knōmā*»-ն՝ անձին բնորոշ բոլոր հատկություններով հանդերձ: Այդպիսով՝ Քրիստոսի մեջ տեսնում ենք երկու բնություն՝ իրենց անձերով: Ըստ Մար Բաբայի՝ եթե մարմնացումից հետո լիներ միայն մեկ «*knōmā*», այսինքն՝ Հավիտենական անտեսանելի «*knōmā*»-ն՝ Բանն Աստվածը, պետք է կա՛մ ընդունեինք, որ մարմնավորման ժամանակ Նա ենթարկվել է փոփոխությունների, այսինքն՝ մարդանալով՝ Իր «*knōmā*»-ին Հավելել է մարդկային «*knōmā*»՝ արդյունքում վերածվելով բաղադրյալ «*knōmā*»-ի, կա՛մ էլ՝ ոչինչ չի վերցրել մեզանից: Քանի որ թե՛ մեկը եւ թե՛ մյուսը անհնարին են, Մար Բաբայը, այլ հնարավորություն չտեսնելով, հանգում է եզրակացություն, ըստ որի՝ երկու «*knōmā*»-ների դավանությունը միակ տարբերակն է՝ Քրիստոսի մեջ աստվածային եւ մարդկային կատարյալ բնությունները ներկայացնելու համար²⁹:

Մար Բաբայի դավանության մեջ Քրիստոս միեւնույն ժամանակ տեսանելի ու անտեսանելի է, ընդունող եւ ընդունվող, Աստծո պատկեր է ու ծառայի կերպարանք, Աստված է եւ մարդ, տառապող է եւ փառավորվող: Նա չարչարվեց եւ մահ ճաշակեց Իր մարդկային բնությամբ, իսկ աստվածային բնությամբ Նա չէր կարող ո՛չ տառապել եւ ո՛չ մահանալ³⁰: Մար Բաբայը ասում է. «Որդին, ներկայացնելով ստորոգելիների փոխկցման Իր ընկալումը, ըստ Իր մարդկային բնության ենթարկվեց ամեն տեսակ նվաստացման, Քրիստոս Իր մարդկային բնությամբ մահացավ մեզ համար»³¹:

Չնայած, ընդհանուր առմամբ, «*knōmā*»-ն նշանակում է ինքնուրույն գոյություն³², սակայն մարդկային բնության «*knōmā*»-ն երբեք առանձին գոյություն չի ունեցել Քրիստոսի մեջ: Քրիստոսի մարդկային անձը կա-

²⁹ “Textus Vaticanus”, էջ 291/235:

³⁰ “Liber de Unione”, էջ 67, 20-23/54, 28-31:

³¹ ԱՄՊ, էջ 60, 23-25/49, 1-3:

³² ԱՄՊ, էջ 159, 1 ff/129, 4 ff:

տարյալ է, բայց նրա դեմքը որդիություն, այսինքն՝ Բանն Աստծո դեմքն է: Մարդկային «*knōmā*»-ն չի ունեցել մարդկային որդիություն, սակայն ամենաօրհնյալ Կույս Մարիամի արգանդում ձեռավորման պահին նա, Բանի ընդունմամբ, ստացել է Բանն Աստծո որդիության դեմքը: Քրիստոսի մեջ մարդկային բնությունն գոյությունն ինքնին կախված է Խոսքի հետ նրա ունեցած միությունից:

Իր «Գիր միութեան» երկի ԻԱ. գլխում Մար Բաբայը, Քրիստոսի մեջ երկու բնությունների միությունը բնութագրելու նպատակով, մանրակրկիտ դիտարկում է Արեւելքի Եկեղեցու ընդունած եւ Անտիոքամիջազեռքյան ավանդության մեջ շրջանառվող համեմատության տարբեր տեսակներ: Ըստ նրա՝ աստվածաբաններն օգտագործում են տարբեր պատկերներ եւ հասկացություններ, որպեսզի Որդու մարդեղացման մեջ նկարագրեն աստվածային տնօրինությունը: Մար Բաբայն իր ուշադրությունը սեւեռում է վեց հիմնական հասկացությունների կամ պատկերների վրա՝ «ընդունում», «բնակում», «տաճար», «զգենում», «միավորում» եւ «միություն»: Զարմանահրաշ միությունը դրանց (նկատի ունի վերոնշյալ պատկերները) մեջ է, եւ միեւնույն ժամանակ առավել է դրանցից: Բոլոր այդ պատկերներն ունեն իրենց սահմանափակումները, սակայն մարդեղության անպատմելի, անճառելի եւ անմեկնելի խորհուրդը, որի արդյունքն անքակտելի եւ անխառն միությունն է, աննկարագրելի է, հետեւաբար՝ կիրառումը տարբեր պատկերների, որոնցից յուրաքանչյուրը բովանդակում է մյուսների կողմից անարտահայտելի ճշմարտության հատիկ, լոկ վկայություն է նրա էության մասին:

Մար Բաբայը առավել հաճախ օգտագործում է «միության» պատկերը: Միությունը կարող է բնութագրվել որպես «ընդունում», որը մատնացույց է անում «տարբեր բնություններ՝ իրենց հատկություններով»՝ ընդունողին եւ ընդունվողին՝ որդիության ու Տերության մեկ դեմքում³³: «Միությունը» առավել է, քան «ընդունումը», քանի որ «ընդունում» եզրը չի նշանակում «մուտ» կամ «բնակում», իսկ «միությունը» ենթադրում է նաեւ «բնակում»: Տարբերություն կա «բնակում», «զգենում» եւ «միություն» եզրերի միջեւ: Մենք զգեստ ենք հագնում, բայց ոչ ոք երբեք չի ասում, թե «մտնում» կամ «բնակվում» է հագուստի մեջ, կամ՝ հագուստի հետ կազմում ենք «միություն»: Զուկն ապրում է ջրում, բայց ոչ ոք չի ասում, թե այն «զգենում» է ջրը³⁴:

³³ Անդ, էջ 231/187, 232/188:

³⁴ Անդ, էջ 228/185:

Աստծո խոսքը զգեցցավ մարդկային բնություն, եւ ավելին՝ Նա բնակվեց նրա մեջ ու նրա հետ կազմեց անբախտելի միություն: Մարդկային բնությունը կոչվում է հագուստ, սակայն դա չի նշանակում, որ նրա ու խոսքի միջեւ չկա միություն՝ ինչպես սովորական հագուստի պարագայում, կամ՝ մարդկային բնությունը խոսքի վերաբերմամբ ինչ-որ արտաքին բան է³⁵: Քրիստոս զգեցցավ մարդկային բնություն, որն անբաժանելի հավիտենական միությամբ միացած է Նրա հետ եւ պատկանում է Նրան հավիտենապես: «Զգենալու» պատկերը, այնուամենայնիվ, օգնում է մեզ՝ հասկանալու բնությունների եւ նրանց հատկությունների տարբերությունը, քանզի զգեցողն ու զգեցյալը չեն կազմում մեկ բնություն եւ մեկ անձ³⁶: Ինչպես հագուստն է ծածկում մարմնի անդամները, այնպես եւ աստվածությունն է ծածուկ կերպով բնակվում մարդկային բնության մեջ: Սակայն «զգենում» չի նշանակում «ընդունում»: Խոսքը, զգենալով, ընդունեց մարդկային բնություն՝ այն հավիտենապես միավորելով իր հետ³⁷:

«Միություն»-ը բնորոշվում է նաեւ որպես «միավորում», «համակցում» կամ «հպում» («*κῆδος*» - *nqīpūtā*): Տղամարդն ու կինը միավորված են, ջուրը պատում է ձկանը, հագուստը՝ մարմինը, բայց դրանք չեն կազմում միություն, քանի որ տարբերություն կա միության եւ միավորման միջեւ: Աստվածային եւ մարդկային բնությունների միության մեջ որդիության դեմքով ձեւավորվում է բացարձակ մեկը (*ἡ καὶ ἡ* - *khad medem*)³⁸: Սակայն ո՛չ ջրի ու ձկան, ո՛չ էլ հագուստի եւ մարմնի պարագաներում ի հայտ չի գալիս ինչ-որ բան կամ ինչ-որ մեկն այնպես, որ հնարավոր լիներ ձկանը կոչել «ջուր», իսկ ջուրը՝ «ձուկ», մարմինը անվանել «հագուստ», իսկ հագուստը՝ «մարմին»: Ամեն միավորում չէ, որ կարելի է անվանել «համակցում»: Հոգին ու մարմինը մի են, բայց համակցված չեն: Այսպիսով՝ «*nqīpūtā*» հասկացություն միջոցով հստակեցվում են հատկությունների տարբերությունները:

Չնայած քրիստոնյաները հավատով միավորված են Քրիստոսի հետ, իսկ Նրա մեջ մեկը մյուսի հետ սիրո միասնությունը են, սակայն չենք ասում, թե հաված ենք մեկս մյուսին, չենք բնակվում մեկս մյուսի մեջ, եւ մեզանից որեւէ մեկը տաճար չէ մյուսի համար: Տան մասերը հաված են իրար, սակայն մեկը չի բնակվում մյուսի մեջ: Տղամարդու եւ կնոջ միա-

³⁵ Անդ, էջ 233/189:

³⁶ Անդ, էջ 241/195, 242/197:

³⁷ Անդ, էջ 242/197:

³⁸ Անդ, էջ 228/185:

վորումը բնակում է, նրանք չեն զգենում մեկը մյուսին, մեկը տաճար չի դառնում մյուսի համար եւ նրանք ընդունման միջոցով չեն կազմում դեմքի միություն³⁹: Երբ ասում ենք՝ Աստված բնակվում է երկնքում կամ Երուսաղեմում, նկատի չունենք, թե տեղի է ունենում դեմքի համակցում, միություն կամ միասնություն՝ «այնպես, որ դրանք դառնային աստվածներ, իսկ Աստված, դեմքի միության ընդունմամբ, նույնացվեր դրանց հետ»⁴⁰:

«Բնակվելու» պատկերը ցույց է տալիս, որ մեկն ապրում է մյուսի մեջ, եւ որ Բանն Աստված ոչ թե արտաքին կամ սահմանափակ կերպով միավորվեց ծառայի կերպարանքին, այլ ընդունեց նրան իր դեմքով: Իսկ «հպում» (*nqipūtā*) բառից ակնհայտ է դառնում, որ դրա արդյունքում բնությունները չեն խառնվում, եւ միությունը չի ձեւավորվում խառնվելու արդյունքում: Բանն Աստված չի վերածվում մարդու «*knōmā*»-ի, իսկ մարդը չի դառնում աստվածային «*knōmā*», բայց նրանք մի են Խոսքի դեմքով: Միությունն այս դեպքում չի նշանակում զուտ արտաքին հպում, ո՛չ էլ՝ բնութենական սահմանափակում կամ ներթափանցում. այն մեկուսացված կամ բաժանված չէ: Անսահմանը միավորվում է սահմանափակի հետ՝ առանց որեւէ տեսակի միաձուլման, որը կհանգեցնեք բնությունների ամբողջականության կորստին: Ի տարբերություն հոգու եւ մարմնի միավորման, որին նման է այն, միությունը Քրիստոսի մեջ կամային է, այսինքն՝ պայմանավորված չէ ինչ-ինչ անհրաժեշտություններով, այլ ամբողջապես տեղի է ունենում Բանն Աստծո սիրո՝ ազատ կամքով դրսեւորմամբ: «Կամային» եզրը չի նշանակում արտաքին, այլ, ընդհակառակը, այդ միությունը կատարյալ է եւ անխզելի:

Անպատմելի այդ միությունն առավել է այն ամենից, ինչ կարող են արտահայտել վերոնշյալ հասկացություններն ու պատկերները միասին վերցրած: Շնորհիվ միության դեմքի՝ մարդկային բնությանը հատուկ՝ «այդ այն է, եւ այն այդ է» բնութագրումները կիրառելի են նաեւ աստվածային բնության պարագայում, որն ընդունեց նրան միությամբ, եւ՝ ընդհակառակը: Բնութագրող այս եզրերը միասին որոշ չափով ներկայացնում են անպատմելի միությունը:

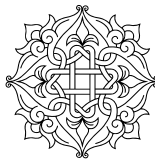
Սույն համառոտ ուսումնասիրության եզրակացության մեջ հարկ ենք համարում նշել, որ Մար Բաբայի, ինչպես նաեւ Անտիոքյան աստվածաբանական ավանդության՝ նրան նախորդած ներկայացուցիչների

³⁹ Անդ, էջ 230/186:

⁴⁰ Անդ:

Համար «ամենաօրհնյալ Կույս» բնութագրումն առավել ընդունելի էր, քան «աստվածուծյան առաջացման» մասին առասպելական պատկերացումների ձեւավորման պատճառ հանդիսացող «Աստվածածին» եզրը: Չնայած այդ հանգամանքին՝ իր «Գիր միութեան...» երկում Մար Բաբայը մի քանի անգամ կիրառել է «Աստվածածին» եզրը՝ «...𐌌𐌆𐌔 𐌒 𐌔 𐌓 𐌆𐌋𐌓𐌗 𐌖𐌓𐌕 𐌆𐌒𐌕» (*Yaldāth Alāhā*⁴¹ *dahwat lēh men gaw marbā* - «...ծնեց Աստծուն, որ էր իր արգանդից...»)⁴², «𐌓𐌆𐌒𐌕 𐌔 𐌓 𐌆𐌋𐌓𐌗 𐌖𐌓𐌕 𐌆𐌒𐌕 𐌆𐌒𐌕 𐌆𐌒𐌕 𐌆𐌒𐌕 𐌆𐌒𐌕 𐌆𐌒𐌕» (*Yaldāth Alāhā dēn mettul hdayūtā dahwat lēh 'am 'našūtēh* - «ծնեց Աստծուն շնորհիվ միության, որ էր իր մարդկության հետ»)⁴³, «𐌓𐌆𐌒𐌕 𐌆𐌒𐌕 𐌆𐌒𐌕 𐌆𐌒𐌕 𐌆𐌒𐌕 𐌆𐌒𐌕 𐌆𐌒𐌕 𐌆𐌒𐌕 𐌆𐌒𐌕» (*Yaldāth Alāhā dēn mettul damkhāyed l-barnāšēh* - «...իր մարդկության հետ միավորության շնորհիվ ծնեց Աստծուն...»)⁴⁴:

Ռուսերենից թարգմանեցին և ծանոթագրեցին
Տ. ՀԱՀԵ Ծ. ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԱՆԱՆՅԱՆԸ
ՅՈՒԱԿ ՍԱՐԿԱՎԱԳ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆԸ



⁴¹ «Yaldāth Alāhā» եզրը ասորերենից թարգմանվում է «Աստվածածին» (ծանոթ.՝ թարգմ.):

⁴² Անդ, էջ 100, 4-5:

⁴³ G. Chediath, 1994, էջ 166. հմմտ. G. Chediath, 1995, էջ 94:

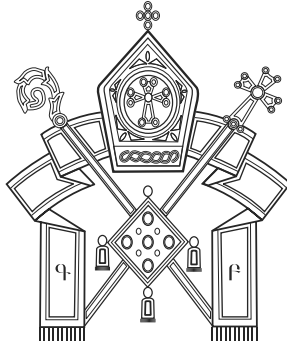
⁴⁴ Անդ:



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՈՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷՋՄԻԱԾՆԻ

Մ ասյիս

2016
Ս. ԷՋՄԻԱԾԻՆ



ՀՐԱՄԱՆԱԻ

Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌԻ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

«Էջմիածին»
կրօնագիտական եւ հայագիտական հանդէս

Խմբագրակազմ
Գլխավոր խմբագիր՝ Արսէն Բորոխեան

Խմբագիրներ՝
**Ռսկան քահանայ Յովհաննիսեան, Արփիիւ Զանթիկեան,
Լիլիթ Յակոբեան**

Տեխնիկական խմբագիր՝
Անգելինա Ալեքսանեան

Լեզուաոճական խմբագիր՝ Վազգէն Սաֆարեան

Խմբագրական խորհուրդ

Վահան եպիսկոպոս Յովհաննիսեան (*Ֆրանսիա*), **Անուշաւան եպիսկոպոս Ժամկոչեան** (*Երեւանի պէտրական համալսարան, Աստրուածաբանութեան ֆակուլտէտ*), **Գէորգ եպիսկոպոս Սարոյեան** (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան)*), **Շահէ ծայրագոյն վարդապետ Անանեան** (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան)*), **Դանիէլ վարդապետ Ֆնտրզեան** (*ԱՄՆ Հայոց Արեւելեան թեմ*), **Գարեգին վարդապետ Համբարձումեան** (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան)*), **Զաքարիա վարդապետ Բաղդումեան** (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան)*), **Հրաչ սարկաւազ Սարգիսեան** (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան)*), **Գէորգ Տէր-Վարդանեան** (*Մաշտոցի անուան Մարենտադարան, Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան)*), **Դաւիթ Գիրօջինեան** (*Երեւանի Վ. Բոյունովի անուան պէտրական լեզուաասարակագիտական համալսարան, Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան)*), **Անահիտ Աւագեան** (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան)*), **Գոհար Մուրադեան** (*Մաշտոցի անուան Մարենտադարան*), **Ազատ Բոզոյեան** (*«Վաչէ եւ Թամար Մանուկեան Մարենտադարան»*, ՀՀ ԳԱԱ Արեւելագիտութեան ինստիտուտ), **Ալեքսան Յակոբեան** (*ՀՀ ԳԱԱ Արեւելագիտութեան ինստիտուտ*), **Մհեր Նաոյեան** (*Երեւանի պէտրական կոնսերւատորիա*), **Աննա Արեւշատեան** (*Երեւանի պէտրական կոնսերւատորիա*), **Արամ Մարտիրոսեան** (*Ֆրանսիա, Փարիզ-Նանտերի համալսարան*), **Իգաբէլ Էօծէ** (*Ֆրանսիա, Մոնպելիէի համալսարան*), **Աննա Շիրինեան** (*Իտալիա, Բոլոնիայի համալսարան*)

“Etchmiadzin”

Review of Religious Studies and Armenology

Editorial staff

Editor in chief - **Arsen Bobokhyan**

Editors

Fr. Voskan Hovhannisyan, Arpine Chantikyan, Lilit Hakobyan

Technical editor - **Angelina Aleksanyan**

Linguistic-stylistic editor - **Vasken Safaryan**

Editorial Board

Bishop Vahan Hovannisian (*France*), **Bishop Anushavan Zhamkochyan** (*Yerevan State University, Faculty of Theology*), **Bishop Kevork Saroyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Supreme Archimandrite Shahe Ananyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Archimandrite Daniel Findikyan** (*USA, Eastern Armenian Diocese*), **Archimandrite Karekin Hambardzumyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Archimandrite Zakaria Baghumyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Deacon Hratch Sarkissian** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Gevorg Ter-Vardanyan** (*Matenadaran, Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Davit Gyurjinyan** (*Yerevan Brusov State University of Languages and Social Sciences, Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Anahit Avagyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Gohar Muradyan** (*Matenadaran, Yerevan*), **Azat Bozoyan** (“*Vatche and Tamar Manoukian Library*”, *Institute of Oriental Studies, National Academy of Sciences of the Republic of Armenia*), **Alexan Hakobyan** (*Institute of Oriental Studies, National Academy of Sciences of the Republic of Armenia*), **Mher Navoyan** (*Yerevan State Conservatory*), **Anna Arevshatyan** (*Yerevan State Conservatory*), **Aram Martirosian** (*France, University of Paris-Nanterre (Université Paris-Nanterre)*), **Isabel Augé** (*France, University of Montpellier (Université Paul Valéry-Montpellier)*), **Anna Sirinian** (*Italy, University of Bologna (Università di Bologna)*)

СОДЕРЖАНИЕ

ПАТРИАРШИЕ ЭНЦИКЛИКИ. БЛАГОСЛОВИТЕЛЬНЫЕ ГРАМОТЫ

Поздравительное послание Его Святейшества Католикоса Всех Армян Гарегина II в связи с праздником Победы и Мира и Дня освобождения Шуши.....	5
Поздравительное послание Его Святейшества Католикоса Всех Армян Гарегина II в связи с праздником Дня Республики.....	6
Слово Его Святейшества Католикоса Всех Армян Гарегина II, сказанное при торжественном награждении солдат и офицеров Армянской армии	7

РЕЛИГИЕВЕДЕНИЕ

НИКОЛАЙ СЕЛЕЗНЕВ - Христология Сирийской церкви Востока (Мар Бабай Раббан Великий)	9
--	---

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

АЛЛА ХАРАТЯН - Литературный и идеологический комментарий проявлений поклонения св. мощам в “Истории страны Агванк” Мовсеса Каланкатваца.....	24
О. АФАНАСИЙ-ШАРЛЬ РЕНУ, НАЗЕНИ ГАРИБЯН – К вопросу идентичности святого изображенного на первой странице Требника принца Хегума.....	41
НАРИНЕ ВАРДАНЯН - Редакции “Армянской книги канонов” (вторая половина VIII – вторая половина XI вв.).....	54
РУЗАН ПОГОСЯН - К вопросу об армянском словаре, написанном сирийским алфавитом, Евангелии и лапидарной надписи.....	64

ТОРК ДАЛАЛЯН - Из истории изучения новоарранского (кавказско-татского) языка.....	73
РАНДЖБАР АББАС - Новые осмысления концепта спасения в поэзии Салеха Хайери	101

СООБЩЕНИЯ

ТИГРАН АЛЕКСАНИЯН - К вопросу об именовании средневековых монастырей “стольными”	107
АШОТ МАНУЧАРЯН - Лапидарные надписи католикосов-соправителей.....	112
РИПСИМЕ АСАТРЯН - Армянская игровая традиция и народные верования	119
АСМИК СРАПИОНИЯН - Роман Тиграна Чёкуряна “Монастырь”	126
ЛЕВОН МАРГАРЯН - Публичное пространство древнейшего древнем Еревана.....	141

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

АННА ПОГОСЯН - Арсен Арутюнян, Арпине Симонян. Евангелие “Зоравор”	147
--	-----

CONTENTS

PONTIFICAL ENCYCLICALS AND LETTERS OF BLESSING

Congratulatory message of His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, on the occasion of the Victory and Peace Day, as well as Shushi Liberation Day	5
Congratulatory message of His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, on the occasion of the Republic Day	6
Message of His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, during the awarding ceremony of the officers and soldiers of the Armenian army	7

RELIGIOUS STUDIES

NIKOLAY SELEZNYOV - Christology of the Assyrian Church of the East (Mar Babai Raban the Great)	9
--	---

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

ALLA KHARATYAN - Literary and ideological commentaries of relics-venerating manifestations in the “History of Caucasian Albania” by Movses Kaghankatvaci	24
FR. ATHANASE CHARLES RENOUX, NAZENY GHARIBYAN - On the identity of the icon, with which begins the Lectionary of the royal prince Hethoum	41
NARINE VARDANYAN - Publications of the collection of works entitled “Armenian Codices” (from the 2 nd half of the 8 th century to the 2 nd half of the 11 th century)	54
RUZAN POGHOSYAN - On the Armenian dictionary, Gospel and inscription written in Syriac letters	64

TORK DALALYAN - From the history of studying New Arranian (the Caucasian Tat) language.....	73
RANJBAR ABBAS - New meanings of the salvation concept in the poetry of Saleh Haieri.....	101

ESSAYS

TIGRAN ALEKSANYAN - On the issue of naming medieval monasteries “metropolis”	107
ASHOT MANUCHARYAN - Lithographic inscriptions of Catholicoi Coadjutors	112
HRIPSIME ASATRYAN - Armenian game tradition and folk beliefs	119
HASMIK SRAPIONYAN - Novel “Monastery” by Tigran Chyokuryan.....	126
LEVON MARGARYAN - Public places of ancient Yerevan	141

LITERARY REVIEW

ANNA POGHOSYAN - Arsen Harutiunyan, Arpine Simonyan, “Powerful” Gospel.....	147
---	-----

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ ԵՒ ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի
 շնորհավորական ուղերձը Հաղթանակի եւ Խաղաղության տոնի
 ու Շուշիի ազատագրության օրվա առիթով5

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի
 շնորհավորական ուղերձը Հանրապետության տոնի առիթով 6

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը
 Հայոց բանակի սպաների եւ զինվորների
 պարգևատրության հանդիսության ժամանակ7

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

ՆԻԿՈԼԱՅ ՍԵԼԵԶՆՅՈՎ - Արևելքի Ասորական Եկեղեցու
 քրիստոսաբանությունը (Մար Բաբայ Ռաբբա (Մեծ)..... 9

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԱԼԱ ԽԱՌԱՍՅԱՆ - Մովսես Կաղանկատվացու «Պատմություն Աղվանից
 աշխարհի» երկում մասունքապաշտության դրսևորումների
 գրական եւ գաղափարական մեկնաբանությունը 24

ՀԱՅՐ ՇԱՌԼ ՌԸՆՈՒ, ՆԱԶԵՆԻ ՂԱՐԻԲՅԱՆ - Հեթում արքայազնի
 Ճաշոցը բացող սրբի պատկերի ինքնության շուրջ.....41

ՆԱՐԻՆԵ ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ - «Կանոնագիրք Հայոց»
 ժողովածուի խմբագրությունները (Ը. դարի երկրորդ կես -
 ԺԱ. դարի երկրորդ կես)..... 54

ՌՈՒԶԱՆ ՊՈՂՈՍՅԱՆ - Ասորատառ հայերեն բառգրքի,
 Ավետարանի եւ արձանագրության շուրջ 64

ՏՈՐՔ ԴԱԼԱԼՅԱՆ - Նոր առաներենի (Կովկասի թաթերենի)
 ուսումնասիրության պատմությունից73

ՌԱՆՋԲԱՐ ԱԲԲԱՍ - Փրկության հայեցակարգի
 նոր իմաստաբանումները Սալեհ Հայերիի պոեզիայում..... 101

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ՏԻԳՐԱՆ ԱԼԵԶԱՆՅԱՆ - Միջնադարյան վանքերը
 «մայրաքաղաք» կոչելու հարցի շուրջ107

ԱՇՈՏ ՄԱՆՈՒՉԱՐՅԱՆ - Աթոռակից կաթողիկոսների
 վիմագիր հիշատակություններ 112

ՀՌԻՓՄԻՄԵ ԱՍԱՏՐՅԱՆ - Հայոց խաղային ավանդույթ
 եւ ժողովրդական հավատալիքներ 119

ՀԱՍՄԻԿ ՍՐԱԳԻՈՆՅԱՆ – Տիգրան Զյոկուրյանի «Վանքը» վեպը.....126

ԼԵՒՈՆ ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ - Հանրային տարածքները
 հնագույն Երեւանում..... 141

ԳՐԱՆՕՍՈՒԹԻՒՆ ԵՒ ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ԱՆՆԱ ՊՈՂՈՍՅԱՆ - Արսեն Հարությունյան, Արփինե Սիմոնյան,
 «Զորավոր» Ավետարանը147