



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ
ՍԱՅՐ ԱԹՈՈՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷՋՄԻԱԾՆԻ

ԴԵԿՏԱԿՆԵՐ

2015
Ս. ԷՋՄԻԱԾԻՆ

ՆԻԿՈՒԱՅ ՍԵԼԵԶՆՅՈՎ

ԱՐԵՒԵԼՔԻ ԱՍՈՐԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ
ՔՐԻՍՏՈՍԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ¹

Հիմնական սկզբնաղբյուրների վերլուծություն
դոգմայի ձեւավորման պատմության համատեքստում

Դիողորոս Տարսնացի

Դիողորոս Տարսնացու քրիստոսաբանական հայացքները լայն ճանաչում ձեռք բերեցին, հավանաբար, այն ժամանակ, երբ նա բախվեց Քրիստոսի աստվածությունը ջատագովելու անհրաժեշտությանը՝ առաջացած Հուլիանոս Ուրացողի կրոնական քաղաքականության հետեւանքով: 362 թ. վերջերից մինչև 363-ի մարտի 5-ը վերոնշյալ կայսրը, որ հայտնի էր հեթանոսական կրոնը որպես կայսերական կրոն վերահաստատելու իր ջանքերով, ապրել է Անտիոքում, որտեղ էլ «Ընդդեմ Գալիլեացիների» խորագրով շարադրել է մեղադրական բնույթի ընդարձակ գրվածքներ, որոնք ժողովրդին հասանելի են դարձրել պարսիկների դեմ պատերազմ մեկնելուց առաջ:

Քրիստոնեության այդքան հզոր ախտյանի ներկայությունն Անտիոքում չէր կարող չանդրադառնալ Արեւելքի բնակիչների հոգեմտավոր վիճակի վրա: Եկեղեցու աստվածաբաններն ու մատենագիրները Հուլիանոս կայսեր հարձակումների դեմ ստիպված պետք է հանդես գային բանավեճով: Քրիստոսի աստվածությունը, «պաղեստինցի մարդուն երկրպագելը», «Աստվածածին» (Θεοτόκος) անվանումն այն դրույթներն էին, որոնք ենթարկվում էին Հուլիանոսի հարձակումներին: Քրիստոնյաները պետք է պաշտպանվեին, եւ ահա Անտիոքում գտնվող Դիողորոսն ընդունում է մարտահրավերը: Նրա՝ պայքարի մեջ մտնելը ակնհայտ է դառնում կայսեր խոսքերից, որոնք, ըստ Ֆակունդոս Հերմիոսի վկայության, հասցեագր-

¹ Н. Селезнев, Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения, Москва, 2002. այս աշխատության առաջին մասը տպագրվել է «Էջմիածին» ամսագրի 2015 թվականի Ե. համարում (էջ 19-48):

ված էին Փոտինոսին. «Բայց Դիոդորոսը՝ նագովրեցիների կախարդը, վաղուց մահացած իր կախարդությամբ առավել ամրապնդեց սեփական հիմարաբանությունը... Եթե բոլոր աստված-աստվածուհիները եւ Տյուքոսը (հին հունական դիցաբանության աստվածություններից, որ համարվում էր Անտիոք քաղաքի հովանավորը - ծանոթ.՝ թարգմ.) օգնեն մեզ, ապա ցույց կտանք... որ նրա գալիլեացի այս նոր Աստվածը, ում նա, համաձայն ինչ-որ առասպելի, հոչակում է հավիտենական, իր խայտառակ մահվամբ ու թաղմամբ զրկվել է այն աստվածությունից, որը հնարում է Դիոդորոսը»²: Այդպիսով կայսրը Քրիստոսի ճշմարիտ աստվածության եւ Եկեղեցու դավանանքի ջատագով էր համարում իր հակառակորդին: Նման որակումը, անկասկած, վկայում է Դիոդորոսի՝ որպես ուղղափառ եպիսկոպոսի հեղինակության մասին:

Ընդունված է կարծել, թե Դիոդորոսը թուլացրել է Քրիստոսի մեջ առկա միության գաղափարը: Արդյո՞ք սրա ետևում քրիստոսաբանության մեջ երկվություն ներմուծելու միտումը չէր կանգնած այն պարզ պատճառով, որ նվազեցվեց որակների հաղորդակցման սկզբունքի հիման վրա ներկայացված արտահայտությունների՝ Քրիստոսի աստվածության դավանման համար բովանդակած վտանգը, որը հիմք էր հանդիսանում կայսեր՝ հեթանոսական բնույթի մեղադրանքների համար: Գուցե նա առանձնահատուկ շեշտադրում էր երկվությունը՝ մարդապաշտության մեղադրանքից խուսափելու պատճառով: Ամեն դեպքում, վերոգրյալը նույն կերպ էր ընկալում Արևելքի Ասորի Եկեղեցու այնպիսի հոչակավոր ներկայացուցիչ, ինչպիսին է Բար-հաղբշաբբա Հարբայան. «Եւ քանի որ երանելի Դիոդորոսն իր ուշադրությունը սեւեռում է բնությունների, այսինքն՝ Լոգոսի ու մարմնի վրա, - գրում էր նա, - այդ հայիոյողը (այսինքն՝ Հուլիանոս Ուրացող կայսրը - ծանոթ.՝ թարգմ.) կշտամբում էր նրան Որդու երկվության պատճառով»³: Բնությունների նման տարբերակումը, հատկապես մարդկային տկարությունների վերագրումը Լոգոսին, որի դեմ հեթանոս ունկնդիրներին հասանելի կերպով առավել խիստ մեղադրանքներ էր հնչեցնում Հուլիանոս կայսրը, ակնհայտորեն սահմանափակում էին «*communicatio idiomatum*»-ի («հատկությունների հաղորդակցություն») հասկացությունը: Նույն տեսանկյունից, ըստ երեւոյթին, կարելու է նաեւ «Աստվածածին» (Θεοτόκος) անվանման հանդեպ զգուշավոր վերաբերմունքի դիտարկումը:

² H. Facundus, Pro def. trium cap., 4, 2, PL 67, 621 AB. այս մասին առավել մանրամասն տես A. Grillmeier, Christ in Christian tradition, vol. I: From the Apostolic Age to Chalcedon (451), London, 1965. Բ. վերանայված հրատարակություն, թարգմ.՝ John Bowden, Atlanta, 1975, էջ 355 (այսուհետ տես Grillmeier, I):

³ Ասդ, էջ 358:

Դիողորոսյան գրվածքների պահպանված հատվածները նրա դիրքորոշման որոշակի զարգացմանը հետևելու հնարավորություն են ընձեռում: Նրա «Մեկնություն Սաղմոսաց» երկը, հատկապես՝ ՃԹ. սաղմոսի մեկնությունը միանգամայն ճիշտ է: Այդ մեկնության կարեւոր հատվածներից մեկի (թարգմ.՝ Մ. Ժ. Ռոնդոյի) մեջբերումը տեղին է այստեղ. «ՃԹ. սաղմոսը տարբեր կերպ են մեկնում հրեաները, Արիոսի և Եվնոմիոսի աշակերտները, Պողոս Սամոսատցու, Փոտինոսի, Սաբբելիոսի և Մարկելիոս Գաղատացու համախոհները (ամեն դեպքում Պողոս Սամոսատցու հետետորդներն առաջարկում էին «հասարակ մարդ» (ψιλὸν ἄνθρωπον) թարգմանական տարբերակը, որը Դիողորոսը կտրականապես մերժում էր (ծանոթ.՝ հեղ.)... Սակայն հարկավոր է հերքել հերետիկոսների բարբաջանքն ու հրեաների սնապարծությունը և բարձրաձայնել ճշմարտությունը. այդ սաղմոսը վերաբերում է մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսին՝ Միածինն ու անդրանիկ Որդուն: Քանզի Ինքը միեւնույն ժամանակ հենց Միածինն ու Անդրանիկն է՝ ոչ թե ինչ-որ մի, այլ տարբեր տեսանկյուններից: Նա Անդրանիկ է ըստ մարմնի, Միածին՝ ըստ աստվածային բնության: Անդրանիկ է, քանի որ ցեղակից է մեզ, Միածին է, քանզի Աստծուց է: [Լինելով] երկու՝ մի Որդի և մի Աստված է միեւնույն ժամանակ: Այդ սաղմոսը մատնացույց է անում Նրան ոչ թե Միածին, այլ Անդրանիկ լինելու պատճառով. Հոր աջ կողմում նստելու պատվիրան ընդունեց Նա, քանզի Անդրանիկ է ու ժառանգորդ: Իսկ Միածին լինելուց պարզ է, որ Նա հավիտենակից ու գահակից է [Հորը]՝ ըստ բնության ունենալով Հոր նույն պատիվն ու գահը»⁴:

Այստեղ Ապոդինար Լաոդիկեցին դեռեսու հանդես չի գալիս որպես հակառակորդ: Դիողորոսը խուսափում էր արիոսականների՝ Քրիստոսի աստվածության նվաստացման վտանգից, ինչպես նաև Պողոս Սամոսատցու ու նրա «աշակերտների» կողմից Քրիստոսին՝ որպես հասարակ մարդու ընկալումից: Ընդհանուր առմամբ Քրիստոսի դիողորոսյան ընկալումն ամբողջովին ճիշտ է: Հարկ է նշել, որ հակառակորդները չէին մղում նրան Քրիստոսի մեջ առկա միությունն ընդգծելուն, այլ, հակառակը, նպաստում էին տարբերությունների վրա կատարված յուրահատուկ շեշտադրմամբ՝ Եկեղեցու դավանանքի ջատագովմանը:

Նույնիսկ իր հակաապոդինարյան ջատագովական երկերում Դիողորոսը շարունակում էր Քրիստոսի մարդկային բնությունն անվանել «մարմնացում» և «մարդացում», ինչը, հավանաբար, Պողոս Սամոսատցու հա-

⁴ M.-J. Rondeau, Le «Commentaire des Psaumes» de Diodore de Tarse. I-III. Revue de l'Histoire des Religions, N 176, 1969, p. 9-10.

յացքների ու Քրիստոսին որպես «Նազարեթից դուրս եկած հասարակ մի մարդու» ընկալման դեմ միաժամանակյա պայքարով էր թելադրված:

«Հիսուս, - Ավետարանի (հմմտ. Դուկ. Բ. 52) համապատասխան հատվածի իր մեկնության մեջ գրում է նա, - զարգանում էր իմաստությամբ ու հասակով: Սա չէր կարող ասված լինել Աստծո Խոսքի մասին, քանի որ Նա ծնվում է Կատարյալից՝ որպես կատարյալ Աստված, Իմաստությունից՝ Իմաստություն է Զորությունից՝ Զորություն: Հետեւաբար՝ Նա չի զարգանում Ինքնին. Նա անկատար չէ, որ կատարելության հասնելու համար զարգանալու կարիք ունենար: Իսկ իմաստությամբ է հասակով զարգացողը անձն էր: Եւ քանի որ այն պետք է արարվեր ու ծնունդ առներ, աստվածությունը միանգամից չհայտնեց նրան ողջ իմաստությունը, այլ մարմնին էր շնորհում աստիճանաբար»⁵:

Մեջբերված հատվածից միեւնույն ժամանակ պարզ է դառնում նաև Դիոդորոսի ենթադրած միության սկզբունքը. եթե Քրիստոսի մեջ մարդկային բնությունը զարգացել է ոչ որպես ինքնություն իրականություն, այլ զարգացման աղբյուրն ու նպատակը հանդիսացել է Աստծո Խոսքը, այդ դեպքում վերանում են «տարբերությունները»: Աստծո Խոսքը, այսպիսով, միավորյալ գործող սուբյեկտ է, որն ընդունում է իր բնական լրմանը հասնող մարդկային բնությունը. ընդ որում, Քրիստոսի մեջ մարդկայինի լրումը նշանակում է վերջինիս լիակատար հաղորդակցությունը «իմաստությամբ», այսինքն՝ Բանի էության ներքին բովանդակությանը:

Դիոդորոսի գրվածքներում Քրիստոսի մեջ աստվածայինի ու մարդկայինի միջև ընդգծված կերպով ներկայացված տարբերակումներ բովանդակող բազմաթիվ հատվածներ կարող են ընկալվել որպես Խոսքի հաշտեցնող շեշտադրված գործնականություն՝ իրականացված Քրիստոսի մեջ: «Ինչպե՞ս կարելի է հասկանալ «պատվո համամիասնությունը», - հարցնում է Դիոդորոսը, - գուցե այնպես, ինչպես արքայի հոգու ու մարմնի պարագայում: Բայց չէ՞ որ հոգին ինքնին արքա չէ, ոչ էլ մարմնին է ինքնին արքա, - քննարկում է նա: Արքային մատուցվող պատիվը չի կարող առանձին ո՛չ հոգուն, ո՛չ էլ մարմնին մատուցվել: Միայն նրանց միությամբ է հայտնվում գործող արքան: Այդպիսին չէ Քրիստոս. Բանն Աստված արքա է [դեռեւս] նախքան [մարմնի հետ միավորվելը], հետեւաբար՝ այն, ինչ կարելի է ասել մարմնի եւ հոգու մասին, չի կարելի ասել Բանն Աստծո եւ մարմնի վերաբերյալ»⁶: Այնուամենայնիվ, Քրիստոսի մեջ բնությունների որակական

⁵ M. Brière, Fragments syriaques de Diodore de Tarse réédits et traduits pour la première fois. Revue de l'Orient Chrétien, N X (XXX), 1946, p. 36.

⁶ Առդ, էջ 36:

տարբերությունները ներկայացնելով՝ Դիոդորոսը դիմում է մարդուն ձեռավորող հոգու եւ մարմնի նկարագրմանը. «Ինչպես մարդն է անմահ ըստ հոգու եւ մահկանացու ըստ մարմնի, այնպես եւ Քրիստոս նույն, միակ, ժամանակներից առաջ եւ Դավթի սերնդից է»⁷:

Դիոդորոս Տարսոնացու քրիստոսաբանությունը, ըստ երեւոյթին, վերջնականապես համակարգվել է հակաապոդինարյան վիճաբանության ընթացքում, հատկապես 379-381 թվականներից հետո: 381 թ. Կ. Պոլսի տիեզերաժողովում Մելետիոս եպիսկոպոսը (մահացել է ժողովի ընթացքում) եւ Դիոդորոսը հատուկ դերակատարում են ունեցել, իսկ ժողովական սահմանումները, անկասկած, համընկել են տարսոնացի եպիսկոպոսի հայացքներին: Կ. Պոլսի տիեզերաժողովի որոշումներն ու բանաձեռումներն իրենց արտացոլանքն են գտել 612 թ. Որմիզդի որդի Խոսրովի կազմակերպած աստվածաբանական վեճերի արեւելաստորական վկայություններում. «Կ. Պոլսի ՃԾ. հայրերի ժողովն արեւմտյան եպիսկոպոսներին ուղղված՝ հավատի մասին իր շրջաբերականում հայտարարում է. «Բանն Աստված կատարյալ Աստված է բոլոր դարաշրջաններից ու ժամանակներից առաջ: Իսկ աշխարհի ավարտին, մեր՝ մարդկանց փրկւոյան համար Նա ընդունեց կատարյալ մարդուն եւ բնակվեց նրա մեջ»⁸:

Արեւելքի Ասորական Եկեղեցու քրիստոսաբանության պատմւոյան համար հատկապես էական նշանակւոյթուն ունի այն փաստը, որ Դիոդորոսը բախվում էր «μία ὑπόστασις» («մի անձ») բանաձեռմանը: [Ձեռագրերի] պահպանված կտորներով, ցավոք, մեզ են հասել բնագրի այն հատվածները, որտեղ Դիոդորոսը ներկայացնում է իր հակառակորդների առաջ քաշած դրոյթները: Անհնար է վերականգնել նրա անձնական դիրքորոշումն ու նախապատվւոյթունների պատճառները: Այդուհանդերձ, այդ հատվածների ու մեջբերումների հիման վրա կարելի է պատկերացում կազմել նրա հերքած դրոյթների մասին: Նա չի ընդունում ոչ միայն երկու բնւոյթունների միախառնումը Քրիստոսի մեջ, այլ նաեւ՝ նրանց միւոյթունը: Քրիստոսի կատարյալ աստվածւոյթան դավանանքի պահպանման միակ հնարավորւոյթունը նա տեսնում էր միւոյթան շեշտադրման թւոյացման մեջ: Ի համեմատւոյթուն Ապոդինարի՝ նա մեծավ մասամբ իրավացի էր այս հարցում: Եթե այն անձը, ում դեմ ուղղված էր ապոդինարյան «*Quod unus sit Christus*» գրվածքը, Դիոդորոսն է, ապա ակնհայտ է, որ նա պայքարել է միայն այն վտանգի դեմ, որին ապոդինարյան աստվածաբանական համակարգում

⁷ Ատղ, էջ 260:

⁸ J. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 3 (31 vols.), Florence and Venice, 1757-1798, p. 560 A, 566 B.

ենթարկվում էր Լոգոսի աստվածության դավանանքը: Նա մտահոգված չէր Քրիստոսի մեջ մարդկության նվաստացմամբ: Սակայն «μία ὑπόστασις» («մի անձ») բանաձեռում նա վտանգ էր տեսնում Քրիստոսի մեջ կատարյալ աստվածության դավանման համար, քանի որ այն Բանի եւ մարմնի բնութենական միություն էր նշանակում. այնքանով, որքանով նկատի էր առնվում Ապողինարի համակարգը, Դիոդորոսն իրավացի էր: Որպես քրիստոսաբանական վիճաբանությունները իր հիշողության մեջ դեռեւս կենդանի պահած հակաարիոսական վեճերի համատեքստում ապրող աստվածաբան՝ Դիոդորոսն ավելի շուտ ոչ թե քննարկում էր Քրիստոսի մեջ բնությունների միության սկզբունքը, այլ ջանում էր պահպանել Քրիստոսի աստվածության անխափան ու կատարյալ դավանումը: Այդ ուղղությամբ կենտրոնացած լինելու մասին ամենից առաջ վկայում է Քրիստոսի մարդկության սահմանման համար նրա կողմից հաճախ շրջանառվող «մարմին» եզրը: Դիոդորոսը կատարյալ աստվածության եւ կատարյալ մարդկության միավորման համակարգ չի մշակել: Շատ հարցերում նրա զարգացրած դրույթների կամ սկզբունքների վրա հիմնվելով՝ այդ խնդրով զբաղվելու էր նրա աշակերտը՝ Թեոդորոս Մոպսուեստացին:

Թեոդորոս Մոպսուեստացի

Թեոդորոս Մոպսուեստացու դավանաբանական բնույթի երկերի հատվածների առավել վաղ ժողովածուն գետնեղված է Ե. տիեզերական ժողովի որոշումներում՝ Ֆակունդոսի «Ջատագովութիւն Գ. գլխոց» եւ Ղեոնդիոս Բյուզանդացու «Ըննդէմ նէստորականաց եւ ետիքեանց»⁹ գրվածքներում: ԺԲ. փոքր մարգարեությունների նրա մեկնությունները, որպես մեկնողական բնույթի ուսումնասիրություններ, պահպանվել են իրենց ունեցած անգնահատելի արժեքի շնորհիվ, իսկ Պողոս առաքյալի թղթերի մեկնությունները՝ երկար ժամանակ Ամբրոսիոս Մեդիոլանեցու անվամբ հայտնի լինելու շնորհիվ:

Աստեմանին հիշատակում է, որ Վատիկանի գրադարանում Թեոդորոսի մի շարք երկերից պահպանվել են ասորերեն թարգմանությունների տարբերակներ՝ նրա «Պատարագ»-ը, «Հարցք ի վերայ Սուրբ Գրոց», «Հարցք եւ պատասխանք» աշխատություններն ու օրհներգերը¹⁰:

Միաբնակների ստեղծած ձեռագրերի հավաքածուներում Պ. դը Լա-գարդը եւ Է. Ջախստոն ԺԹ. դարի կեսերին հայտնաբերել ու հրատարա-

⁹ Leont. Byzant., Contra Nestorianos et Eutychianos. Migne, PG, 3 vols., 1857-1866, I, p. 86.

¹⁰ Josef S. Assemanus, Bibliotheca Orientalis, vol. III, 1: De Scriptoribus Syris Nestorianis cont. Catalogum Ebediesu (1318), Romae, 1725, col. 30, not. 1.

կել են մեծ թվով պատառիկներ՝ Թեոդորոս Մոպսուեստացու գրվածքների ասորերեն թարգմանություններից պահպանված¹¹:

Ի. դարասկզբին ի հայտ բերվեցին Թեոդորոսի՝ մինչ այդ անհայտ համարված մի քանի աշխատությունների արեւելաստրական թարգմանությունները, ինչն էլ առիթ հանդիսացավ նրա գրավոր ժառանգության առավել մանրակրկիտ ուսումնասիրման եւ շրջանառվող տեսակետերի ու վարկածների վերանայման համար: Երբ հետազոտողները նորահայտ երկերը համեմատեցին Թեոդորոսին նգովելու համար հիմք ծառայած արդեն հայտնի գրվածքների հետ, նրա դատապարտման արդարացիության ու հիմնավորվածության առնչությամբ կասկած առաջացավ:

Թեոդորոսն անտիոքյան մեկնողական եւ աստվածաբանական դպրոցի պատմաբանասիրական գերակշիռ սկզբունքներով հավատարմորեն առաջնորդվող ականավոր ներկայացուցիչներից էր: Նրա գրվածքներում այդ եղանակն այնպիսի նրբագեղության ու ճոխության էր հասել, որ արդեն ականատես սերնդակիցները խոսում էին Թեոդորոսի երկերի՝ որպես իրական մեկնության օրինակների մասին: Նրա հայացքների հետագա վերլուծության ընթացքում պետք է հաշվի առնել այդ հանգամանքը, քանի որ Թեոդորոսը ձգտում էր իր սահմանումները զարգացնել քրիստոսաբանության ոլորտում՝ հիմնվելով գլխավորապես նորկտակարանյան Հայտնության մեջ իր իսկ կողմից գտնված համապատասխան տողերի վրա: Դա իր հերթին օգնում է մեզ հասկանալ, թե ինչ մոտեցում էր որդեգրել նա նորկտակարանյան բնագրի նկատմամբ¹²: Չնայած որ գործուն մասնակցում էր իր ժամանակի աստվածաբանական վեճերին ու կիրառում այն ժամանակ շրջանառվող «οὐσία» («էություն»), «φύσις» («բնություն»), «ὀπόστασις» («անձ») եւ «πρόσωπον» («դեմք») եզրերը, այնուամենայնիվ, նախապատվությունը տալիս էր սուրբգրային պատշաճ հասկացություններին, իսկ փիլիսոփայական բառապաշարից փոխառված եզրերի՝ նրա կիրառած ձեւերը վերլուծելիս պետք է հասկանալ, որ նրա երկերում տիրապետող է սուրբգրային համատեքստը: Խոսելով Քրիստոսի՝ որպես Աստվածորդու, Տիրոջ, «Աստծո պատկերի» (Կող. Ա. 15) մասին՝ Թեոդորոսը նախընտրում էր Բանի մարդեղացման խորհուրդը բնութագրել «բնակեցում» կամ «բնակում» (ἐνοίκησις, ܒܢܘܝܬܐ - hmoūryā) եւ «բարեհաճություն» (εὐδοκία, ܒܘܝܬܐ - sbȳānā) հասկացություններով: Փրկչի «դեմքը» նկարագրելիս նրա կիրա-

¹¹ P. de Lagarde, *Analecta Syriaca*, Lipsiae (Leipzig), 1858. տե՛ս E. Sachau, *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca*, Lipsiae (Leipzig): G. Engelmann, 1869 [Syriac and Latin].

¹² R. Greer, *Theodore of Mopsuestia: exegete and theologian*, London, 1961, p. 151.

ուած նախընտրելի «πρόσωπον» եզրը փոխառված է Նոր Կտակարանից¹³: Բանն Աստծո՝ յուրահատուկ պատկերով մարդկային բնություն առնելու (σύνληψις) գաղափարը եւս Թեոդորոսը փոխառել է առաքելական թղթից¹⁴:

Թեոդորոսի տրամաբանության ընկալման համար առանցքային մյուս կարեւոր պահը տիպաբանության նրա ըմբռնումն է: Սուրբ Գրքի պեգորիկ մեկնությանը բացահայտ դեմ լինելով՝ նա, այնուամենայնիվ, ընդունում էր, որ սուրբգրային այս կամ այն հատվածը կարող է ինչ-որ լրացուցիչ, հոգեւոր իմաստ ունենալ: Համոզված էր, որ Տիրոջ կամքը հայտնվում է գրվածքների տառացի ընկալման միջոցով, բայց միեւնոյն ժամանակ ընդունում էր՝ Աստված դեպքերի կանխատեսման մեջ դրանք դասավորում է այնպես, որ որոշ անցքերի կամ անձերի միջև հաստատվում է իրական կապ: Այնուամենայնիվ, Թեոդորոսը պնդում էր, որ նման կապերի վավերականությունը պետք է հաստատվի նորկտակարանյան համապատասխան տեղիով: Օրինակ՝ առաջին եւ երկրորդ Ադամները, Սրբազան պատմության մեջ հրեաներին տրված պատվիրաններն ու նոր Օրենքը, Ադամն ու Քրիստոս՝ որպես Աստծո կերպարներ, կարող են համարվել նախակերպարներ (τύπος) կամ նախակարապետներ եւ վերջիններիս դրսևորումներ (տառացի ասած՝ տիպ կամ նախատիպ):

Տիպաբանության մասին պատկերացումները Թեոդորոսը զարգացնում էր նախամեղանչական վիճակին հաջորդած՝ Աստծո տնօրինության (κατάστασις) երկու շրջափուլերի կամ դարաշրջանների գաղափարով: Առաջին շրջափուլը, այսինքն՝ մարդու անկումից մինչև ընդհանրական հարություն ընկած ժամանակահատվածը անկայունության ու փոփոխականության դարաշրջանն է, իսկ երկրորդը՝ անփոփոխ, կատարյալ երանության. վերջինս սկսվում է ընդհանրական հարության պահից, բայց միեւնոյն ժամանակ դրա սկիզբն ազդարարվել է Քրիստոսի հարությանը: Առաջինը նախատիպն (τύπος) է համարվում երկրորդ՝ գալիք դարաշրջանի: Նրանց զգալի տարբերությունը, ըստ Թեոդորոսի, պետք է ուսուցանի արարածներին Աստծո բարության ընկալումը: «Առաջին դարաշրջանի» աշխարհում մարդուն պատահող բոլոր փորձությունների հաղթահարմանը

¹³ «Որովհետեւ Աստված է, որ ասաց. «Խավարից թող լույս ծագի». եւ Նա ծագեցրեց մեր սրտերում Աստծո փառքի գիտության լույսը, որ ճառագայթում է Հիսուս Քրիստոսի *դեմքից*» («ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ», Բ. Կորնթ. Դ. 6):

¹⁴ Հմնտ. Փիլիպ. Բ. 7. տե՛ս [A. Mingana], Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed (“Woodbrooke Studies”. ասորերեն, արաբերեն եւ գարշունի լեզվով քրիստոնեական վավերագրեր. թարգմանությունն ու խմբագրումը՝ քննադատությանը հանդերձ՝ Alphonse Mingana, vol. V), Cambridge, 1932, գլուխ Ե., էջ 54 (այսուհետեւ՝ A. Mingana, նշվ. աշխ., 1932):

օգնելու համար՝ Աստված *կերպարների* ու *մարգարեությունների* միջոցով թույլ է տալիս կանխատեսելու մարդկային ցեղի վերջնական վիճակը՝ «երկրորդ դարաշրջանը»: Այդ իսկ պատճառով Հին Կտակարանը նախատիպն ու սովերն էր Նորի, որ սկիզբ է առնում Քրիստոսի գալստյամբ. եւ ինչպես Ադամը կենտրոնն էր «առաջին դարաշրջանի», այնպես եւ Քրիստոս կենտրոնն է «երկրորդի»: Քրիստոսի՝ մեկ դեմքում Աստծո եւ մարդու առաքելությունը մարդկային ցեղի՝ առաջինից դեպի երկրորդ վիճակ փոխադրելն էր: Ունենալով չարչարանքների ենթակա մարմին եւ ցանկացած մարդու նման ընդունակ լինելով հոգեկան ապրումների՝ Քրիստոս կրեց մարդկությանը հայտնի ամենադաժան չարչարանքներն ու այդպիսով նրան համար ձեռք բերեց անմահություն ու անփոփոխականություն: Մահվան հանդեպ Նրա հաղթանակը բոլոր մարդկանց համար հնարավոր է դարձնում նման պայծառակերպումը հարության ժամանակ: Քրիստոսով արարչությանը հաղորդվում է ի սկզբանե նախասահմանվածը, այսինքն՝ անմահություն, երանություն եւ Աստծո՝ երկնքի ու երկրի Արարչի կատարյալ ճանաչողություն¹⁵:

Թեոդորոս Մոպսուեստացու հայացքների համակարգում կարեւորագույն տեղ է զբաղեցնում նրա աներեր համոզմունքն Աստծո անվերապահ անդրանցականության հանդեպ: Թեոդորոսի վարդապետական ուսուցումներից առաջինը խոսում է հավատի՝ որպես Անիմանալին ճանաչելու միակ ճանապարհի մասին: Նրա գրվածքներում չկան միանշանակ վկայություններ այն մասին, թե այդ համոզմունքը ձեւավորվել է հրեական մեկնողական դպրոցների կամ արիստոտելյան համակարգի ազդեցության արդյունքում: Ամենայն հավանականությամբ, Թեոդորոսը դրան հանգել է հենց Սուրբ Գրքի եւ իրեն հայտնի «արեւելյան» հեղինակների մեկնությունների ուսումնասիրմամբ: Նա միանգամայն անհնարին էր համարում անեղ, հավիտենական եւ անփոփոխելի աստվածության *բնութենական* միությունը արարված, սահմանափակ ու փոփոխական մարդկության հետ: Մարդկային բնության աստվածացման հնարավորության ընդունումը նրա համար նշանակում էր մարդկային բնութենական լիարժեք փոխակերպումը աստվածայինի, ինչը միաժամանակ աներեւակայելի ու անհնարին էր: Այդ իսկ պատճառով զար-

¹⁵ «Երկու դարաշրջանների» վերաբերյալ Թեոդորոսի հայացքների հստակեցմանը մեծապես նպաստում է Կոզմաս Բողիկյալուստոսի (Ջ. դարում ապրած բյուզանդացի վաճառական, ժամանակի ուսյալ անձանցից մեկը, ով իր վերոնշյալ երկը շարադրել է 535-547 թթ. եւ որտեղ հերքել է Պտղոմեոսի մշակած համակարգը: Երկը գրվել է նեստորականության ազդեցությամբ եւ մեծ հեղինակություն է վայելել քրիստոնյա Արեւելքում, հատկապես՝ ուղղափառ աշխարհում) «Քրիստոնեական տեղագրություն» երկը: Այս մասին տես **Migne**, PG, LXXXVIII. հմմտ. **W. Wolska**, Recherches sur la topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustés. Théologie et science au sixième siècle. Collect., Bibliothèque Byzantine, III, Paris, 1962, էջ 37-38:

մանալի չէ, որ նա Քրիստոսի մեջ անձնային կամ էությունական միությունը Նրա մարդկության համար քայքայիչ էր համարում: Մի բնության ներխուժումը մյուսի մեջ չէր կարող պահպանել երկուսի ամբողջականությունը:

Աստվածաբանական մի շարք դիրքորոշումների դեմ իր երկերով պայքարած Թեոդորոսի եղանակները, հակառակ Եկեղեցու կողմից մերժված լինելուն, սահմանում են հենց նրա միտքը: Թեոդորոսի առաջին հակառակորդը եղել է Պողոս Սամոսատցին՝ Աստիոքի եպիսկոպոսը (260-268 թթ.): 268 թ. հրավիրված Աստիոքի ժողովը վերջինիս ուսմունքը հայտարարեց անընդունելի և եպիսկոպոսական աթոռից զրկեց նրան: Պողոս Սամոսատցուն ու նրա ուսմունքը, թե «Քրիստոս՝ մեր Տերը եղել է հասարակ մարդ (ψιλδς ἄθρωπος)», Թեոդորոսը համարում է «հրեշտակ սատանա»¹⁶: Հասկանալի է, որ Քրիստոսի մարդկության վերաբերյալ Թեոդորոսի պատկերացումներն զգալիորեն տարբերվում են նման հայացքից:

Նրա հաջորդ հակառակորդը Արիոսն էր (256-336 թթ.), ով մերժում էր Քրիստոսի աստվածությունն ու Նրա համագոյությունը Հորը¹⁷: Չնայած որ Արիոսը մահացել էր Թեոդորոսի ծնունդից շատ տարիներ առաջ, այնուամենայնիվ, Աստիոքը երկար տարիներ բախման վայր էր արիոսականների ու նրանց հակառակորդների համար: Թեոդորոսը Մելետիոս եպիսկոպոսի և Դիոդորոսի ուղղավառ ճամբարից էր, որը պայքարում էր մի կողմից Եվստաթիոսի համախոհների, իսկ մյուս կողմից՝ արիոսականների ու կիսաարիոսականների դեմ: Պարզ է, որ Որդուն Աստված և Հորը հավասար դավանելը Թեոդորոսի երկերում անգիջում բնույթ էր կրում: Առավել վառ կերպով է արտահայտված Թեոդորոսի ընդդիմությունն Ապողինարին (մոտ 310-390 թթ.)¹⁸, ով պնդում էր, թե երկու կատարյալ բնություններ չեն կարող միացած լինել, և այդ իսկ պատճառով Քրիստոսի մարդկային բնությունը չի կարող լիարժեք լինել: Այս երեք դիրքորոշումների հերքման արդյունքում գծագրվեց այն ուղղությունը, որում Թեոդորոսն իր աստվածաբանությունն էր զարգացնում: Ի հակադրություն Պողոս Սամոսատցու՝ նա պնդում էր, որ Քրիստոս ավելին է, քան հասարակ մի մարդ: Թեոդորոս Մոպսուեստացին ընդդեմ արիոսականների դավանում էր, որ Հիսուս Քրիստոսով իրեն հայտնած Բանն Աստված է, իսկ Ապողինարի դեմ ընդգ-

¹⁶ A. Mingana, նշվ. աշխ., էջ 40:

¹⁷ Թեոդորոսի վրա հակաարիոսական վեճերի թողած ազդեցության մանրակրկիտ ուսումնասիրության մասին տես F. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*. *Analecta Gregoriana* 82, Rome, 1956, էջ 159-165:

¹⁸ Թեոդորոսի աստվածաբանության և Ապողինարի հետ ունեցած նրա քանավեճի մասին առավել մանրամասն տես R. Norris, *Manhood and Christ. A Study of the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford, 1963, էջ 81-122 (այսուհետև՝ R. Norris, նշվ. աշխ., 1963):

ծում էր՝ Քրիստոսի մարդկային բնությունը չէր կարող գրկված լինել բանական հոգուց ու ազատ կամքից, եւ կատարյալ մարդ լինելով՝ «Հիսուս զարգանում էր իմաստությամբ, հասակով ու սիրով Աստծո եւ մարդկանց առջեւ» (Դուկ. Բ. 52. հուն. եւ հայ. բնագրերում՝ «հասակով ու շնորհով»):

Ի տարբերություն Դիոդորոսի՝ Թեոդորոսը Քրիստոսի «մարդկային բնությունը» սիրով կոչում է «մարդ»: Եթե Դիոդորոսը, վախենալով Պողոս Սամոսատցու «Քրիստոս հասարակ մարդ է» դիրքորոշման հետ մերձեցումից, նույնիսկ Ապոլինարի հետ ունեցած բանավեճի ժամանակ անհրաժեշտ չէր համարում հրաժարվել լիովին ավանդական «մարմնացում» եւ «մարդացում» եզրույթներից, ապա Թեոդորոսի համար Ապոլինարի համակարգի ներկայացրած վտանգն ավելի հրատապ էր, իսկ Եկեղեցու կողմից Պողոս Սամոսատցու դատապարտումը՝ ակնբերելի:

Թեոդորոսը, խոսելով Քրիստոսի բնությունների մասին, հեշտությամբ վերացականից անցնում է մասնավորին եւ, հակառակը, մասնավորից՝ վերացականին, ինչը կարող է անորոշության պատճառ լինել: Աստվածային բնությունն ու Լոգոսը (λόγος) միմյանց փոխարինող են նրա համակարգում. հավասարապես՝ «մարդկային բնություն» եւ «մարդ» եզրերը հոմանիշներ են նրա ընկալմամբ: Ըստ երեւոյթին, այստեղ արտահայտված է ինչպես լեզվի թերզարգացածությունը, այնպես եւ արամեական մտածողությունը, որի ազդեցությունը նկատելի է Թեոդորոսի կիրառած շատ պատկերներում ու արտահայտություններում:

Յուրաքանչյուր բնություն ունի իր մասնավոր արտահայտությունն ու դրսևորվում է ուրույն ձևով: Բնությունը, լինելով մասնավոր եւ կատարյալ, ազատ գործունեության աղբյուր է, բայց քանի որ, բացառությամբ Քրիստոսի եւ Սուրբ Երրորդության, սովորաբար նույնացվում են «բնություն» եւ «անձ» եզրերը, դժվարությունը դառնում է ակնհայտ: Քանի որ Քրիստոսի մեջ կան մասնավոր եւ իրական երկու բնություններ՝ «λόγος»-ն ու մարդը, անհրաժեշտ է ընդունել ազատ գործող կամքի երկու աղբյուր, ինչը կարող էր ընկալվել եւ ընկալվեց որպես երկու «դեմքերի» դավանում: Այնուամենայնիվ, Թեոդորոսի դավանաբանական համակարգում մեկ դեմքի (πρόσωπον) մեջ երկու բնությունների միությունը ենթադրում է միասնական կամքի ընդունում: Իր գրվածքներում, որոնց վավերականությունը կասկածից դուրս է, Թեոդորոսը միշտ խոսում է մեկ դեմքի (πρόσωπον) մասին, բայց ոչ երբեք երկուսի¹⁹:

¹⁹ R. Devreesse, Essai sur Théodore de Mopsueste. Studi e Testi 141, Città del Vaticano, 1948, p. 114-116 (այսուհետև՝ R. Devreesse, նշվ. աշխ., 1948).

Անտիոքյան ողջ ավանդությանը բնորոշ «ղեմք» (πρόσωπον) եզրի ընկալումը Թեոդորոսի մոտ անորոշ չէ: Վերացական ասած՝ «πρόσωπον» կամ դրա ասորական համարժեք «ԼՁՈ չ Ի» (parsōpā) եզրը նշանակում է պատկեր, արտաքին արտահայտություն, դրսևորում: Սակայն պարզ է, որ աստվածաբանական, նախեստաց երրորդաբանական համատեքստ ներմուծելու պահից այդ եզրի իմաստն սկսում է ընդլայնվել: Թեոդորոսը դրա անորոշությունը պարզաբանում է հետևյալ կերպ. «Πρόσωπον» (ԼՁՈ չ Ի) բառը կիրառվում է երկու ձևով (ܚܪܘܫܐ ܕܠܦܪܘܫܐ - hārīpāhit mēṭēmar)՝ կամ թարգմանվում է «անձ» (հուն.՝ ὑπόστασις, ասոր.՝ ԿՈՄՈ - knōmā) եւ նշանակում է այն, ինչ յուրաքանչյուրս ենք, կամ վերաբերում է պատվին, վեհությանն ու պաշտամունքին²⁰: «Υπόστασις» (ԿՈՄՈ) եզրը, այսինքն՝ մասնավորեցված բնությունը, եւ «πρόσωπον»-ը (ԼՁՈ չ Ի)՝ ներքին բովանդակության արտաքին դրսևորումը, լիովին համընկնում են սովորական դեպքում: Մարդու դեմքով արտահայտվում է նրա բնությունը, անհատականությունն ու ներքին կյանքը: Դեմքը միաժամանակ հանդիսանում է եզակիության դրսևորման գազաթնակետն ու լինելության կենտրոնն է: Այս կտրվածքով պարզ է, թե ինչու է Թեոդորոսը շարունակության մեջ ասում՝ «մեր Տեր Քրիստոսի դեմքը («πρόσωπον», ԼՁՈ չ Ի) նշանակում է պատիվ, վեհություն եւ պաշտամունք, քանզի Աստծո Խոսքը հայտնվեց մարդեղությանը»²¹: Քրիստոսի «ղեմքի» միջոցով դրսևորվում է այն, ինչ հենց Նա է՝ հայտնվող վեհություն եւ արժանավոր՝ ամեն տեսակ պատվի ու պաշտամունքի²²: Քրիստոսի մեջ յուրաքանչյուր բնության դրսևորումն ու գոյութենական կենտրոնի ակնհայտ ամբողջականությունը մղում են Թեոդորոսին խոսելու թե՛ մեկ եւ թե՛ մյուս իմաստները բովանդակող «πρόσωπον» (ԼՁՈ չ Ի) եզրի տարբեր կիրառությունների մասին:

Թեոդորոս Մոպսուեստացու մարդաբանության եւ քրիստոսաբանության առանցքային կետերից մեկը Աստծո պատկերի ընկալումն է: Ըստ նրա՝ մարդն իր բանականությամբ կամ աշխարհում տիրապետող կարգավիճակով չէր կարող համարվել Աստծո պատկեր²³: Պատկերը նախեստաց

²⁰ L. Abramowski, A. Goodman, A Nestorian collection of Christological Texts. Cambridge University Library MS. Oriental 1319. h. I՝ ասոր. բնագիր, էջ 180, h. II՝ ներածություն, անգլ. թարգմանություն, անվանացանկեր, էջ 107, Cambridge, 1972:

²¹ Անդ:

²² Նման սահմանման ընդհանուր բնույթը, հավանաբար, թելադրված էր այն հանգամանքով, որ «ԼՁՈ չ Ի» եզրը՝ «տեսանելի դրսևորումներ» իմաստով, կարող էր առանց տատանման նախապես կիրառված լինել ի դեմս Աստծո:

²³ Աստծո պատկերի մասին զանազան պատկերացումների ու ընկալումների մասին տևն **Киприан (Керн)**, Антропология св. Григория Паламы, Париж, 1950, վերահրատ.՝ Москва, 1996, էջ 354:

անտեսանելիի տեսանելի ներկայությունն է: Արարչագործությունն իրենով լրացնող եւ տեսանելի աշխարհը հոգեւորի հետ իր մեջ միավորող մարդն է միայն Աստծո պատկերը: «Քանզի Աստված, - գրում է Թեոդորոսը, - կամեցավ բովանդակ արարչագործությունը համադրել ներդաշնակության մեջ, որպեսզի կազմված լինելով տարբեր բնություններից՝ այն կապված լիներ միասնական կապով... Ադամն ստեղծվեց, որ դառնար ներդաշնակության այդ օղակը»²⁴: Տիեզերքի ամբողջականության մեջ մարդը ներկայացնում է Աստծուն եւ ծառայում բովանդակ արարչագործությանը՝ դրանով իսկ գովերգելով Արարչին²⁵: Սակայն մարդու մեղսագործության հետեանքով այդ կապը, որի իրագործմանն էր կոչված նա, եւ աշխարհի միասնությունը խախտվեցին: Մեկնաբանելով առ Եփեսացիս թղթի Ա. 10 համարը՝ Թեոդորոս Մոպսուեստացին գրում է, որ Քրիստոս «վերականգնեց կամ, որ ավելի ճիշտ է, բովանդակեց երկնքում եւ երկրի վրա եղող ամեն բան: Անմահ մարմինն անբաժանելի կերպով միավորելով Իր հոգուն՝ Աստված բարեկամական այդ կապը շնորհեց ողջ արարչագործությանը»²⁶: Այսպիսով՝ ի Քրիստոս լիովին վերականգնվեց Աստծո պատկերը:

Աստծո պատկերի ընկալումը նշանակալի դերակատարություն ունի Թեոդորոսի քրիստոսաբանության մեջ: Եթե բնությունների մասին խոսելիս նա ընդգծում էր դրանց կատարելությունը եւ, հետեաբար, աստվածային բնության կատարյալ անդրանցականությունը, ապա Քրիստոսին համարելով Աստծո պատկերի կատարյալ հայտնություն՝ նա շեշտադրում էր տեսանելիի ու անտեսանելիի, այսինքն՝ մարդկության ու աստվածության անքակտելի միությունը Նրանում: Քրիստոսի մարդկության մեջ ճշմարտապես հայտնվում է Աստված՝ հնարավոր դարձնելով Իրեն մատուցվելիք ճշմարիտ ծառայությունը, Իրեն փնտրողների առջեւ բացահայտելով Իր՝ մինչ այդ ծածկված աստվածությունը: Այդ իսկ պատճառով իր մեջ ամեն բան միավորող եւ Աստծուն ներկայացնող Ադամը համարվում է նախապատկերը Քրիստոսի, որի մեջ կատարելապես դրսևորվում է Աստծո պատկերը: Հավիշտակված լինելով Պողոս առաքյալի «ի Քրիստոս երկնային ու երկրային ամեն բանի միության» տեսիլքով՝ Թեոդորոսը, այնուամենայնիվ, ոչ թե «միության կետն» է փնտրում Քրիստոսի մեջ, այլ շարունակաբար խոսում է Նրա մեջ անմեկնելի ու անհասանելի Աստծո եւ մարդու

²⁴ E. Sachau, նշվ. աշխ., էջ 7 (առք.) եւ էջ 5 (լատ.):

²⁵ H. Swete (խմբ.), Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii. The Latin version with the Greek Fragments with an introduction notes & indices, vol. I, Introduction. Galatian-Colossians, Cambridge, 1880, 1.1, p. XXX, vol. II, 1 Thessalonians-Philemon, 1882, 1.130, 2.9, 13 եւ ծանոթ. 269:

²⁶ Ասղ, 1.130:

միջոցով ներկայացված բովանդակ աշխարհի միության մասին: Առաջին հերթին ոչ թե այդ միության կերպն է հուզում Թեոդորոսին, այլ՝ Ում եւ ինչի միության հարցը: Այդ ընկալումը հակասականորեն ձեւակերպել է Ս. Եփրեմ Ասորին. «Քրիստոս, - գրում է նա, - ամբողջությամբ երկրայինների ու ամբողջությամբ երկնայինների մեջ էր, ամբողջությամբ՝ ամենի, եւ ամբողջությամբ՝ մեկի մեջ»²⁷:

Աստծո պատկերի մասին Թեոդորոսի պատկերացումներն օգնում են մեզ հասկանալու, թե ինչ էր փորձում արտահայտել նա, երբ խոսում էր «πρόσωπον» (ՔՁՈ ՏՅԹ) եզրի զանազան կիրառությունների մասին: «Ինչպես բնությունները տարբերակելիս կատարյալ ենք ասում Բանն Աստծո բնությունն ու նրա «πρόσωπον»-ը (քանի որ ճիշտ չէ առանց «πρόσωπον»-ի (ՔՁՈ ՏՅԹ) խոսել «ὐπόστασις»-ի (ՔՇՈՍՍ) մասին), այնպես եւ կատարյալ ենք համարում մարդկային բնությունն ու նրա «πρόσωπον»-ը: Իսկ երբ հայտարարում ենք դրանց միության մասին, հաստատում ենք մեկ «πρόσωπον» լինելը»²⁸: Թեոդորոսը չէր կարող հրաժարվել այն պնդումից, թե յուրաքանչյուր բնություն դրսևորվում է իրեն հատուկ կերպով, իր լեզվով ասած՝ ունի սեփական «πρόσωπον»-ը, սակայն նկատում էր, որ գոյության բարձրագույն կերպի մեջ դրանք որոշակի առումով նույնական են այնպես, ինչպես նույնական են պատկերվածի պատկերն ու նրա պատկերին բնորոշ հատկանիշները: Մտքի նման ընթացքը հանգեցրեց այն պնդմանը, ըստ որի՝ Բանն Աստված Իր գոյաբանական «πρόσωπον»-ը հաղորդում է Իր մարդկայինը՝ առանց վերացնելու վերջինիս բնական դրսևորումները՝ «πρόσωπον»-ը:

Քրիստոսի մեջ, որպես իրական պատկերում, արարածներին անմատչելի Աստված բնակվում է հենց արարվածի սրտում: Քրիստոսի՝ աշխարհի հետ ունեցած հպումը (συνάφεια) Թեոդորոսը նմանեցնում է ամուսնությամբ. «Ինչպես Տերն ասաց տղամարդու եւ կնոջ մասին, թե նրանք «ոչ թե երկու, այլ մեկ մարմին են» (Մատթ. ԺԹ. 6), այդպես եւ մենք խելամտորեն կասենք, որ միությամբ ոչ թե երկու, այլ մեկ դեմք է, սակայն տարբեր են բնությունները»²⁹:

«Συνάφεια» եզրի ասորերեն համարժեքը՝ «ܠܗܘܘܬܐ» (nqirpūtā) բառը, ուղղակիորեն կիրառվում է ամուսնական համատեքստում. «ܠܘܘ

²⁷ Иларион (Алфеев), Восточные отцы и Учители Церкви IV века. Анталогия в 3-х тт., Москва, 1999, с. 410.

²⁸ H. Swete, նշվ. աշխ., 2, 299.

²⁹ Անդ., 2, 293-294. R. Norris, նշվ. աշխ., էջ 228-229. R. Tonneau, R. Devreesse, Les Homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste (մասնակի թարգմ.՝ Raymond Tonneau with Robert Devreesse (Studi e Testi 145), Città del Vaticano: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1949, էջ 206-209. նաև՝ Migne, PG LXVI, II, col. 976 B., 1013 A.

«**Ի**» (*bar neqra*) բառը նշանակում է «ամուսին»: Բառերի այդպիսի նմանեցումը եւս սուրբգրային ծագում ունի³⁰: «*Συνάφεια*» բառը, սակայն, Թեոդորոսի գրվածքներում գրեթե հոմանիշ է «անխառն միություն» (*ἀσύγχυτος ἕνωσις*) եզրին եւ չունի զուտ արտաքին հպման իմաստ: Դեռ ավելին՝ այս եզրը կիրառվում է միության բարձրագույն դրսեւորման՝ Ս. Երրորդության միության բնութագրման համար³¹: Թեոդորոսը Քրիստոսի մարդկային բնությունն անվանում է նաեւ Տաճար՝ Արեւելքում լայնորեն կիրառված եւ ուղղակիորեն Ավետարանից փոխառված մի պատկեր³², որի պատճառով Թեոդորոսի հակառակորդները նրան մեղադրում էին Հիսուս Քրիստոսի բնությունների զուտ արտաքին միությունը դավանելու մեջ: Մինչդեռ՝ Թեոդորոսի երկում այդ կերպարն Աստծո՝ մարդկային բնության մեջ բնակվելու տիեզերական խորհրդի համատեքստում կիրառվում է ի դեմս Նրա կատարյալ պատկերի, որի հետ ներքին միությունն ակնհայտ է:

Քրիստոս է ճշմարիտ մարդու Որդին, սակայն խոսելով Նրա «դեմքի» մասին՝ անհնար է ասել, թե Նրա մեջ առկա է որոշակի երկվություն: Մարդկային կերպարանքում հայտնվում է հավիտենական Որդին, իսկ Նրա հավիտենական որդիությունը յուրացվում է մարդկային բնության կողմից, որի շնորհիվ Նա դառնում է մարդու Որդի:

Քրիստոս է ճշմարիտ Աստված, որ Իրեն հայտնում է որպես ճշմարիտ մարդ, ով, ըստ Թեոդորոսի, «Միածին Բանն Աստծո հետ սերտ միության միջոցով ընդունել է [Որդու եւ Աստծո որակներ]: Եւ հավատում ենք՝ կա միայն մեկ Որդի, եւ հասկանում, որ ճշմարիտ Որդին ու Աստված հենց այդ որակներն ըստ բնության ունեցողն է, իսկ մենք մտովի հավելում ենք Տաճարի [պատկերը], որի մեջ Նա բնակվում է եւ որտեղ Նա միշտ ու անբաժանելի կերպով կմնա՝ շնորհիվ իր հետ ունեցած անբաժանելի միության. այդ իսկ պատճառով հավատում ենք՝ Նա Որդի ու Աստված է»³³: Այսպիսով՝ որդիությունն ըստ բնության գոյաբանական չափումն է «*πρόσωπον*» հասկացության:

Թեոդորոսը բնությունների միությունը նմանեցնում է նաեւ հոգու եւ մարմնի միությանը. «Մարդու մասին ասված է, որ նա կազմված է հոգուց եւ մարմնից. մենք ասում ենք, որ դրանք՝ հոգին ու մարմինը, երկու բնություն

³⁰ Օրինակ՝ Օւէ է մարգարեն աստվածանաչողությունը նմանեցնում է Աստծո հետ նշանվելուն (Բ. 19-20):

³¹ L. Abramowski, *Synapheia und asyngkhytos henôsis als Bezeichnungen für trinitarische und christologische Einheit. Drei christologische Untersuchungen*, Berlin, 1981, S. 63-109.

³² Հովհ. Բ. 19-21. տե՛ս E. Sachau, նշվ. աշխ., էջ 51:

³³ A. Mingana, նշվ. աշխ., գլ. VIII, 90/1.

են, բայց մեկ մարդը կազմված է երկուսից: Ճիշտ կլիներ արդյոք, որ «երկուսը մի են» հանգամանքն ընդգծելիս շփոթելիք բնություններն ու ասելիք, թե հոգին մարմին է, իսկ մարմինը՝ հոգի: Քանի որ հոգին անմահ է ու բանական, իսկ մարմինը՝ մահկանացու է անբան, իրավունք ունենք ասելու, թե անմահը մահկանացու է, իսկ անբանը՝ բանական: Բնությունների բաժանում առկա է՝ հոգին մի բան է, մարմինը՝ մեկ այլ. մեկն անմահ է, մյուսը՝ մահկանացու. առաջինը բանական է, իսկ երկրորդը՝ անբան: Սակայն երկուսն են մեկ մարդ, եւ բացարձակ սխալ է երկուսից յուրաքանչյուրին առանձին «մարդ» համարել. դրանց առնչությամբ կիրառելի են միայն համապատասխան «ներքին մարդ» եւ «արտաքին մարդ» սահմանումները»³⁴: Ինչպես նյութեղեն մարմինն ու աննյութ հոգին ներկա են անքակտելի միության մեջ եւ միասին գործում են իբրեւ մեկ ամբողջություն, այնպես աստվածային ու մարդկային բնությունները միացած են մեկ դեմքի մեջ: Ինչպես հոգին ըստ բնության լինելով այլ՝ կենդանություն է հաղորդում մարմնին, այնպես էլ Բանը, պահպանելով բնություններից յուրաքանչյուրի ամբողջականությունը, գործում է Քրիստոսի մարդկության մեջ: Եւ ինչպես հոգին մարմնի հետ միասնական ամբողջություն կազմելու շնորհիվ ոչ թե չարչարվում է նույն ձեռով, այլ կարեկից է մարմնական տառապանքներին, նույնպես էլ բնությունների՝ բարձրագույն սիրո հիման վրա տեղի ունեցած միության շնորհիվ Քրիստոսի մասին կարելի է ասել, որ Լոգոսն (*λόγος*) անտարբեր չէր մարդկային բնության չարչարանքների հանդեպ, սակայն աներեւակայելի է Նրա աստվածային բնության՝ դրանում մասնակից լինելը:

Աշխարհ մտած քայքայումն ու մահը հետեւանք էին մեղքի, սակայն, Թեոդորոսի կարծիքով, անհնար է պատկերացնել, որ Աստված մարդուն անմահ արարելուց հետո կարող էր նրան դատապարտել մահվան, ինչը չէր կարող համապատասխանել ո՛չ Նրա բարությանը, ո՛չ էլ ամենագիտությանը: Հետեւաբար՝ մի կողմից մարդու հնարավոր մահկանացիությունը սահմանվել էր նրա արարման ժամանակ, իսկ մյուս կողմից, ըստ Թեոդորոսի, մարդը մեղսագործության հետեւանքով «դարձավ մահկանացու»: Ըստ երեսույթին, Թեոդորոսը՝ Ս. Եփրեմ Ասորու³⁵ եւ անտիոքյան դպրոցի հույն որոշ հեղինակների հետեւողությամբ³⁶, կարծում էր, թե մարդն արարչագոր-

³⁴ H. Swete, նշվ. աշխ., 1880-1882, 2, 318.

³⁵ Մեկնություն Ծննդոց, գլ. Գ. (Եփրեմ Ասորու երկերից կատարված հղումները տրվում են ըստ հետևյալ հրատարակության՝ “Ephraemi Syri opera omnia quae extant graece, syriace et latine in sex tomos distribute”, Romae, 1732-1746, I-III, ed. Joseph Simonius Assemanus, IV-V, ed. Maronite Jesuit Mubarak, or Benedictus, VI, ed. Stephanus Evodius Assemanus):

³⁶ Անտիոքյան դպրոցի այդ հայրերից է նաև Ս. Թեոփիլոս Անտիոքացին (? - 180/181 թթ.). նրա մարդաբանության մասին տես Migne, PG LXVI, Apologia ad Autolyicum, col. 1093

ծության ժամանակ դրվել էր ինչ-որ անորոշ կերպի մեջ, այսինքն՝ ստեղծվել էր ոչ միայն անմահանալու, այլ նաև անկում ապրելու հնարավորությամբ:

Հնարավոր է, որ մարդու մեջ մահվան նախասկզբնական հնարավորության շեշտադրումը մղում էր Թեոդորոսին՝ չընդունելու այն միտքը, ըստ որի՝ մեղքը խոցել է մարդկային բուն բնությունը: Աստծո դեմ անհնազանդության մեղքը կամային գործողություն էր, եւ այն ամենից առաջ խոցել էր կամքը: Թեոդորոսը համամիտ էր այն գաղափարի հետ, որ մարդկային բնությունը մեղքի հետեւանքով զգալիորեն տկարացած է, եւ հնարավոր չէ սեփական ուժերով վերջինիս նորոգումը, սակայն բնութենական այդ թուլության դրսեւորումը նա տեսնում էր մեղքի հանդեպ ունեցած հակվածության մեջ: Մարդն իր բնությամբ չի ժառանգում մեղքը. եթե այդպես լիներ, ապա Քրիստոս մեր մարդկային բնության հետ միասին կընդուներ նաև մեղքը, ինչն աներեւակայելի է, իսկ մարդը ժառանգում է մեղքի հանդեպ հակվածությունը՝ մահացությամբ սաստկացած այն աստիճան, որ փաստացի «մեղքն իր ողջ անհրաժեշտությամբ գերիշխում է մեր մեջ» (*ἀνάγκη πάσα ἡν κρατεῖν ἐν ἡμῖν τὴν ἁμαρτίαν*)³⁷:

Միության՝ որպես «բնակեցում ըստ բարեհաճության կամ լիության» (*κατ' εὐδοκίαν*) ընկալումը, Թեոդորոսի, ինչպես նաև իրենց աստվածաբանական դիրքորոշումները սուրբգրային մեկնությունների վրա խարսխած արեւելյան մյուս հեղինակների կողմից փոխառվել է Նոր Կտակարանից³⁸: Այնուամենայնիվ, հարկ է նկատի ունենալ, որ «εὐδοκία» եզրը բարոյական ստորոգություն չէ, այլ բովանդակում է «ուրախության, ցանկության» իմաստային երանգներ: Ասորերեն «ܣܒܝܢܐ» (*sbyānā*) եզրը, որ հունարեն թարգմանվել է «εὐδοκία» բառով, իմաստային այդ երանգներն առավել ուժգին է արտահայտում: Այդ իսկ պատճառով Թեոդորոսն առանց երկմտանքի հերքում էր թե՛ Քրիստոսի մեջ բնությունների՝ ըստ էության (*κατ' οὐσίαν*) միությունը, թե՛ այդ միության զուտ բարոյական բնույթը³⁹՝ «միություն ըստ լիության» ձեւակերպման տակ հասկանալով միության յուրահատուկ ու եզակի մի տեսակ, որը ո՛չ իրական է, ո՛չ էլ պատահական: Ըստ նրա՝ դա յուրատեսակ մի բնակեցում է (*ἰδιάζοντά τινα εἶναι τὸν λόγον τῆς ἐνοικήσεως*): Պնդումը, թե՛ Քրիստոսի մեջ բնությունների միությունն իբրեւ նույն բնույթն ուներ, ինչ որ Աստծո ներկայությունն ընտրյալ մարդկանց մեջ, նա համարում էր անհեթեթություն, ինչպես ինքն է գրում. «Մենք երբեք չէինք հանգի

B. - 1096 A.

³⁷ Comm. In ep. Ad Rom. VIII, 3. **Migne**, PG LXVI, col. 820-821.

³⁸ Հովհ. Ա. 14, Մատթ. Գ. 17, Մարկ. Ա. 11, Դով. Գ. 22 եւ Կող. Բ. 9 համարը. «Նրա մեջ է բնակում Աստուածութեան ամբողջ լիութիւնը մարմնապէս»:

³⁹ **H. Swete**, նշվ. աշխ., 2, 293-294:

նման խենթության»։ Իրոք, մերձավորությունն առ Աստված սահմանվում է Նրա կամքով (τῆ σχέσει τῆς γνώμης), սակայն «Աստված բնակվում է Քրիստոսի մեջ՝ որպես Որդու (ὡς ἐν Υἱῷ)»⁴⁰։ «Ըստ Թեոդորոսի՝ դա նշանակում է, որ Նա Իր բնակությամբ [մարդկային բնությունն] ամբողջությամբ միացրեց Իրեն և համամասնակից դարձրեց այն պատվին, որը Նա՝ Բնակվողը, որպես Որդի, ուներ ըստ էության. այնպես որ Նա այդ միության շնորհիվ նրա [մարդկային բնության] հետ կազմում է մեկ դեմք (ὡς συντελεῖν μὲν εἰς ἓν πρόσωπον) և նրա հետ կիսում իշխանությունն ու այդպես նրա մեջ կատարում ամեն բան»⁴¹։ Հավիտենական Որդին՝ որդիության յուրատեսակ դեմքով հայտնվում է որպես Մարդու Որդի (ܠܘܘܐ ܝܘܘܢܐ - bar nāsā)՝ Սուրբ Երրորդության կենաց փառքում մասնակցություն շնորհելով արարածին։ Այս հանգամանքը հետագայում ընդգծվելու էր Արևելքի Եկեղեցու քրիստոսաբանության մեջ։

Թեոդորոսի համար կարևոր էր ցույց տալ, որ մարդկային բնության հետ «λόγος»-ի միությունը բարձրագույն սիրո վրա հիմնված միություն էր, որով Աստծո բարի կամքին (εὐδοκίαν) միանում էր, որպես Աստծուց հեռանալու հետեանք, մեղքից խոցված մարդկային կամքը և գտնում իր ապաքինումը։ Այն, ինչ մի ժամանակ մարդու՝ Աստծուց հեռանալու պատճառ եղավ, հիմք դարձավ Աստծո և մարդու միության համար. Թեոդորոսի կողմից շեշտադրված այդ միության սահմանագիծը (ὧν οὐδέν ἐστὶν συναφέστερον) տիեզերական վերանորոգման պատճառ է դառնում Քրիստոսով։ Սակայն մեղքի հետեանք և «Ա. հազարամյակի» բաղադրիչ համարվող մարդկային բնության անկայունությունը կարիք ունի շնորհված միության վավերացման՝ ի Քրիստոս մարդկության հասունացման ողջ ժամանակաշրջանում, Նրա երկրային սպասավորության ողջ ընթացքում։ Անարատ հղության պահին Բանն Աստծո և մարդկային բնության միջև տեղի ունեցած անխզելի միության շնորհիվ⁴²՝ «իմաստությամբ ու հասակով զարգացումը» (հմմտ. Ղուկ. Բ. 52) մարդու բնական զարգացման ընթացքից անհամեմատ ավելի արագ ու դյուրին էր տեղի ունենում։ Քրիստոսի մեջ Աստծո և մարդու միության լիակատար ցնծությունն ու համընդհանուր նորոգության սկիզբը Թեոդորոսը տեսնում է Քրիստոսի հրաշափառ հարության մեջ։ Գեթսեմանիի պարտեզում և Խաչի վրա կամովին հանձն առած չարչարանքները՝ որպես կամքի միության գերագույն փորձություն,

⁴⁰ Migne, PG LXVI, col. 976. հմմտ. H. Swete, նշվ. աշխ., 2, 295-296:

⁴¹ Անդ։

⁴² E. Sachau, էջ 60, N 2, De Inc. Migne, PG LXVI, col. 976-977, 980.

վճռորոշ քայլ էր մարդկության մեղքերի քավության, նրա բնության նորոգման համար:

«Նա մեր բնությունն առավ անձնապես, - գրում է Թեոդորոսը, - Իրեն զգեստավորեց նրանով եւ ապրեց նրա մեջ, որպեսզի չարչարանքներով այն դարձնի կատարյալ, Նա Իրեն միավորեց նրա (մարդկային բնության) հետ»⁴³:

Բանն Աստծո մարմնավորման իրողությունը նկարագրելու համար Թեոդորոսի կիրառած «զգեստավորման» պատկերը, ինչպես արդեն տեսանք, Արեւելքում վաղուց արդեն ընդունված էր: Այդ պատկերն առկա է «Ադդայի վարդապետության» մեջ. այն կիրառել են նաև Ափրահատն ու Եփրեմ Ասորին⁴⁴: Արդյունքում այն լայն տարածում էր ձեռք բերել⁴⁵:

543 թ. Հուստինիանոս կայսեր (527-565 թթ.) հրովարտակով Թեոդորոս Մոպսուեստացու դատապարտումն Արեւելքի Եկեղեցում դիտվեց որպես ոտնձգություն ավանդության դեմ: 544 թ. Արեւելքի Ասորական Եկեղեցու կաթողիկոս Մար Աբբա Ա.-ի (540-552 թթ.) գլխավորությամբ գումարված տեղական ժողովում վերահաստատվում է «Երանելի Մեկնիչի» եւ մեկնության նրա եղանակի ու աստվածաբանության հանդեպ հավաստարմությունը⁴⁶, իսկ միաբնակ համայնքների հետ համաձայնության գալու իր ձգտումներով շատ հայտնի կայսեր հրավիրած Կ. Պոլսի Բ. տիեզերածոփովում «Գ. գլխոց» դատապարտումը նպաստեց, որ Արեւելքի Եկեղեցին զգուշավորություն ցուցաբերի կայսրության Եկեղեցու հետ ունեցած իր հարաբերություններում⁴⁷:

⁴³ A. Mingana, նշվ. աշխ., գլ. VII, 1. հմնտ. R. Tonneau, R. Devreesse, նշվ. աշխ., էջ 161:

⁴⁴ S. Brock, Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition. M. Schmidt (խմբ.), Typus, Symbol, Allegorie bei den öslichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter, Regensburg, 1982, S. 11-38, ibid. S. Brock, Studies, 1992, ch. xi.

⁴⁵ Մարդկային բնությամբ զգեստավորման պատկերը կիրառվել է նաև քյուզանդաձես եկեղեցիների ծիսակարգերում. «Ուրախ լեր ամենօրինեալ, քանզի ի քէն ծսաւ Աստուածն ամենօրինեալ յաղագս մարդկան. եւ զգեցաւ ընդ աստուածութեանն իւր, անճառելի միաորութեամբ յերկուսս արարեալ» (տե՛ս «Канон Одижитрии» = «Կանոն օրհներգութեան Սրբոյն Աստուածածնի», Բ. 8, պատկ. Ա.). հմնտ. նաև՝ «Հրով աստուածութեանն անեղանելեալ զգեցաւ մարմին եղականաց, ջրով Յորդանանու օրհնաբեր փառաորեաց մարդեղութեամբ ի Սրբոյ Կուսէն» («I-й канон Крещению» = «Ա. Կանոն ի մկրտութիւն Տեառն», Բ. 1, պատկ. Բ.):

⁴⁶ J. B. Chabot, Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens, publié, traduit et annoté par J. B. Chabot, Paris, 1902 (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, t. 37), p. 138, 176-178, 210-211, 550.

⁴⁷ A. Davids, The person and teachings of Theodore of Mopsuestia and the relationship between him, his teachings and the Church of the East with a special reference to the Three Chapters Controversy. Syriac Dialogue III, Vienna, 1998, p. 38-52.

Մար Նարսայ

Մար Նարսայի կյանքի վերաբերյալ հիմնական սկզբնաղբյուրը Բար-հաղբշարբա Հարբայայի գրքի մի գլուխն է, որը մասնակիորեն հրատարակվել է Հ. Ֆրանսուա Նոյի կողմից՝ «Եկեղեցական պատմության Բ. մաս» (*“La seconde partie de l’histoire ecclésiastique”*) խորագրով⁴⁸: Նույն հեղինակի մեկ այլ երկում՝ հրատարակված Ադդա Շերոյի կողմից, առկա են Նարսայի կյանքի վերաբերյալ հավելյալ տեղեկություններ (*“Cause de la fondation des Écoles”* - «Դպրոցների հիմնադրման պատճառը»)՝ Ի վերջո, համառոտ, բայց կարեւոր տեղեկություններ պարունակող մի հատված պահպանվել է արաբալեզու, այսպես կոչված՝ «Սեերոտի ժամանակագրություն» երկում (ܣܝܥܕܐ - se'erda)՝ հրատարակված նույն հեղինակի կողմից⁵⁰:

1905 թ. Ալֆոնս Մինգանայի կողմից Նարսայի քարոզների ու օրհներգությունների հրատարակությունը հնարավորություն ընձեռեց հիմնականում գնահատելու նրա ժառանգությունը՝ համոզվելով պարսկա-ասորական քրիստոսաբանական վեճերի շրջանակում նրա հաստատուն դիրքորոշման մեջ⁵¹:

Իր աստվածաբանական հայացքներում Նարսայը հիմնականում հետևում է Թեոդորոս Մոպսուեստացուն: Ընդ որում, Թեոդորոս Մոպսուեստացու համակարգից փոխառված որոշ դրույթներ Նարսայի երկում դրսևորում են ավելի հիմնարար նրբերանգներ: Այդ փաստը հնարավորություն է տալիս մի կողմից ավելի լավ ընկալելու Թեոդորոսին, մյուս կողմից՝ հասկանալու, թե ինչպե՞ս է ընդունվել նա Արեւելքի Եկեղեցու ավանդության մեջ: Նարսայի երկում որոշ դրվագներ իրենց ձեռի դրսևորման առումով մի փոքր տարբեր են՝ միաժամանակ ի հայտ բերելով Թեոդորոս Մոպսուեստացու հունալեզու ճառերի՝ արամեական մտածողության ազդեցությունը:

Մարի իբն Սուլեյմանը երկիցս նշում է, որ Մար Նարսայը հավատարիմ էր «աստվածային մեկնիչի» ժառանգությանը⁵²: Վերջին փաստն ակնհայտ

⁴⁸ [Nau], Barhadbešabba 'Arbaya, *La seconde partie de l’histoire ecclésiastique*, éd. F. NAU. *Patrologia Orientalis* t. IX, fasc. 5, Paris, 1913, p. 588-615 [100-127].

⁴⁹ [A. Scher], Barhadbešabba 'Arbaya, (évêque de Halwan), *Cause de la foundation des Écoles*, éd. Abp. A. I. Scher/ Texte syriaque publié et traduit par A. Scher, PO t. IV, fasc. 4, Paris, 1908, p. 381-387 (57-73. Turnhout (Belgique), 1971).

⁵⁰ A. Scher, P. Dib, *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)*. *Patrologia Orientalis*, t. VII, fasc. 2, Paris, 1909, p. 114 [22].

⁵¹ A. Mingana, *Narsai doctoris syri homiliae et carmina primo edita cura et studio D. A. Mingana*, 2 vols., Mausilii, 1905 (այսուհետև՝ A. Mingana, նշվ. աշխ., 1905).

⁵² H. Gismondi, Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria. Ex codicibus Vaticanis edidit ac latine reddidit H. Gismondi, Romae, Excudebat C. de Luigi, 1896-1899, p. 44 sq, trad. p. 39 [Bagdad: Maktabat al-Muthanna, 1964].

է նաեւ «հույն վարդապետներին»՝ Դիողորոսին, Թեողորոսին եւ Նեստորին՝ Նարսայի ձոնսած ներբողյանում⁵³: Թեողորոսի ազդեցությունը Նարսայի վրա առավել հստակ դրսևետրվել է փրկաբանական համակարգում⁵⁴: Ինչպես Թեողորոս Մոպսուեստացու, այնպես եւ Նարսայի աստվածաբանական միտքն ամբողջությամբ հենվում է Աստվածաշնչի վրա՝ զարգանալով անտիոքյան ու միջագետքյան դպրոցների մեկնողական մեթոդների շրջանակում:

Աստվածաշնչյան այն տեղին, որի համաձայն՝ Աստծո էությունը բացարձակապես տարբեր է աշխարհի բնությունից, հանդիսանում է մեկնողական եւ աստվածաբանական արամեալեզու դպրոցների ընդհանրությունը: Այս ամենի հիմքում ընկած էր ո՛չ միայն աստվածային խոսքին հավատարիմ մնալու բուռն ցանկությունը, այլ նաեւ փրկչաբանական ընկալումը: Փրկությունը հենվում է այն փաստի վրա, որ Աստված ընդունում է մարդկային բնությունը, եւ հենց այդ միությունն է հնարավոր դարձնում մարդու փրկությունը: Աստված, որ իր էությամբ տարբեր է աշխարհից ու համադրելի չէ արարչության հետ, միանում է վերջինիս: Աստված, որին բնավ բնորոշ չեն կրքերն ու չարչարանքները, անկյալ բնության հատկությունները, որի մեջ «չկա փոփոխում կամ փոփոխման ստվեր» (Հակ. Ա. 17), միանում է մարդկային բնությանը: Նա ընդունում է մարդկային բնությունն իր ամբողջականության մեջ, քանզի այն վարակված է նախեառաջ իր ամենավերին մասերով (իմա՛ բանական ու հոգեւոր մասերով): Աստված իր հետ միությամբ մարդուն տալիս է բժշկություն եւ փրկություն, ինչն արտահայտվում է մարդու՝ նոր արարած դառնալու անցումային փաստի մեջ: Թեողորոս Մոպսուեստացու նման՝ Նարսայը եւս հաստատում է Աստծո կատարյալ անդրանցականությունը, որից հետեւում է Աստծո եւ մարդու՝ բնութենական միության անհնարինությունը: Հետեւաբար՝ Բանն Աստծո մարդեղությունը չի նշանակում, որ Նրա բնության մեջ փոփոխություն է տեղի ունեցել՝ Նա իր բնությունից տարբեր մեկն է դարձել: Ըստ Նարսայի՝ Բանն Աստծո մարդեղությունն ի բնե (ܡܢ ܒܢܝܘܬܐ - b-kyānē) եւ ինքնըստիսքյան (ܡܠܘܚܘܬܐ - knōmē) հաստատելը կամ պնդելը, թե Քրիստոսի մարմն-

⁵³ [Martin], Homélie de Narsès sur les trios docteurs nestoriens, par M. L. Martin. Journal Asiatique, tome XIV, sér. 9, N 2 (nov./déc.), 1899, էջ 446-492 («Միտք»՝ էջ 446-449, ասոր. բնագիր՝ էջ 450-492), Journal Asiatique, 1900, tome XV, sér. 9, N 1 (mai/juin), էջ 469-525 (ֆրանս. թարգմ.):

⁵⁴ F. G. Mcleod, F. Graffin, Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension. Critical edition of Syriac text (անգլ. թարգմ.՝ F. G. Mcleod, խմբ.՝ F. Graffin, Patrologia Orientalis 40, fasc. 1, Turnhout (Belgique), Brepols, 1979, էջ 22-29. տե՛ս նաեւ R. Devreesse, նշվ. աշխ., 1948, էջ 13 ff, 368:

նր Բանն Աստծո սեփական մարմինն էր, այս ամենը ոչնչացման վտանգի տակ է դնում հենց մարդեղության փաստը:

Եթե մարմին դարձավ Բանը,
 Հարց տանք՝ ո՞ւմ էր այդ մարմինը...
 Իր հետ բարձունքներից բերեց,
 Թե՛ մարդկային բնությանն էր պատկանում:
 Իսկ եթե Նա Ինքը (ܡܠܟܘܬܐ - knōmē) դարձավ մարմին,
 Ե ոչ թե մարմին առավ Մարիամից,
 Այդ դեպքում Իրեն (ܡܠܟܘܬܐ - b-dilē) պատկանողի մարդեղությամբ
 Ինչ օգուտ է տալիս Նա մեր մարդկային բնությանը:
 ... ինչպե՛ս շնորհ ընդունեցին մահկանացուները
 Մարմնացած Բանի միջոցով,
 Եթե Նա մարմին դարձավ Իր բնության մեջ (ܡܠܟܘܬܐ - b-kyānē),
 Մինչդեռ՝ մեր մարդկային բնությունը
 Մնում էր իր հետացած վիճակում⁵⁵:

Մեր փրկության հիմքը Քրիստոսի մեջ Աստծո եւ մարդու միությունն է: Քրիստոնեական հավատի հենց այս կարեւորագույն իրողության պահպանման մտահոգությամբ է Նարսայը տարբերակում աստվածայինն ու մարդկայինը՝ ի հակակշիռ դրանց միաձուլման տեսության, որի համաձայն՝ իմաստագրվում ու խամրում էր նաեւ մարդեղության խորհուրդը: Թեոդորոս Մոպսուեստացու հետեւողությամբ՝ հակադրվելով Որդու մասին արիոսականների պատկերացումներին՝ Նարսայը քաջ գիտակցում էր, որ եթե Բանն Աստծուն վերագրվեն չարչարանքներ, որոնք Նա կրում է իր բնությամբ, կասկածի տակ կհայտնվի Հոր հետ Նրա համագոյությունը, ասել է թե՛ աստվածությունը: Իսկ եթե բնութենական ազդեցության է ենթարկվում մարդկային բնությունը, այն անխուսափելիորեն կորցնում է իր ամբողջականությունն ու կապը Աստծո մարդեղության եւ մեր միջեւ:

Հիմարների համառությունն
 Ստիպեց ինձ տարանջատելու բնությունները.
 Եւ թեպետ ես տարբերակեցի բնությունները,
 Փառավորը՝ ստորակարգից,

⁵⁵ Այս մասին տե՛ս Narsai, Homilies. 2 vols., San Francisco, 1970, Ճստ ՁԱ., II, էջ 212 (այսուհետև՝ Narsai, նշվ. աշխ., 1970): Հղումները կատարված են ըստ հետևյալ ուսումնասիրության՝ S. Brock, The Christology of the Church of the East, խմբ.՝ Դ. Афиногенов, А. Муравьев, Традиции и наследие Христианского Востока (միջազգային կոնֆերանսի նյութեր, անգլ. խորագիրը՝ “Traditions and Heritage of the Christian East”. Proceedings of the Int. Conf., M., 1996, էջ 171-172. ռուս. թարգմ.՝ А. Муравьев. ВДИ, N 2 (июнь), 1995, էջ 48 (այսուհետև՝ S. Brock, նշվ. աշխ. (խմբ.՝ Դ. Афиногенов, А. Муравьев, 1996. հմմտ. ВДИ, N 2, 1995):

Իմ դավանության մեջ, սակայն, ես ոչ մի
անջրպետ չմտցրի,
Քանզի մեկ Որդու եմ դավանում,
Մեկ Աստվածության եմ հավատում,
Մեկ Տերություն խոստովանում,
Ինչպես եւ համահավասարապես աղոթում եմ
Բանին ու Բնակարանին, որը Նա ընտրեց:
Խոստովանում եմ Թագավորին,
Ով Ադամի բոսորագույն մարմինն զգեցավ:
Աղոթում եմ Աստծուն,
Որ մեր բնությունն Իր փառքին բարձրացրեց:
Եթե բաժանեմ մեկը մյուսից,
ապա ոչ թե մտքի բաժանումով,
այլ որ ընդդիմախոսները չմտածեն,
թե Որդին արարած է,
ինչպես որ հիմա են երեւակայում⁵⁶:

Նարսայը առանց վերապահության ընդունում է Ափրահատի, Եփրեմի ու Թեոդորոսի կողմից օգտագործված՝ «Բնակարանի» կամ «Տաճարի» եւ Բանի կողմից մարդկային բնություն «զգենելու» ավանդական պատկերները: Նարսայը յուրացրել է նաեւ «Աստծո պատկեր» հասկացությունը, որն էական դեր ուներ Թեոդորոսի աստվածաբանական համակարգում: Մարդու մասին խոսելով իբրեւ Աստծո պատկեր՝ Նարսայն ընդգծում է, որ մարդն արարված է՝ միավորելով երեւելին ու աներեւոյթը, այսինքն՝ մարդ հոգուց ու մարմնից բաղկացած արարած է: «Ամենից առաջ Արարիչը հողի փոշուց հաստատեց մի անոթ եւ այն օծեց հոգով. անոթն ամբողջությամբ դարձավ կենդանի արարած... Տիեզերքի Արարիչն ստեղծել է մեր բնության երկակի անոթը՝ երեւելի մարմինն ու սրբազան հոգին՝ իբրեւ մի ու մեկ մարդ»⁵⁷:

Մարդն Աստծո կողմից ստեղծվել է իբրեւ հատուկ կարգի էակ, որն առանձնանում է մյուս արարածներից: Ստեղծված լինելով իբրեւ Աստծո պատկեր՝ մարդը հոգեւոր ու նյութական աշխարհները միավորող կապն է: «Աստվածային բնությունն անհամեմատ ավելի բարձր է, քան արարչության բնությունը, եւ մյուս մարմնավոր էակների նման չունի երեւելի կերպեր

⁵⁶ Narsai, նշվ. աշխ., 1970, Ճառ ԾԶ., I, էջ 594. տե՛ս S. Brock, նշվ. աշխ., 1996, էջ 169-170. հմնտ. BDI, N 2, 1995, էջ 47:

⁵⁷ «Ճառ Բ., ի վերայ Աստուածայտնութեան», տող Գ.-Դ., ԺԱ.-ԺԲ. (այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս F. G. Mcleod, F. Graffin, նշվ. աշխ., 1979, էջ 70):

ու ձևեր: Իսկ ահա մարդկային պատկերն Աստված Իր պատկերի անունով բարձրացրեց (հմմտ. Ծննդ. Ա. 27 - ծանոթ.՝ թարգմ.) այն նպատակով, որ մարդու մեջ կապվեր ու միավորվեր ողջ արարչությունը, որպեսզի բոլորն էլ կարողանան հասնել Նրա սիրո տեսությանն այդ պատկերի միջոցով»⁵⁸:

Աստված իր էությամբ անհասանելի է, ուստի Նա ստեղծել է մարդուն՝ իբրև միջնորդ, որի մեջ հայտնում է Ինքն Իրեն: Աստված մարդուն է շնորհում Իր բարեհաճությունը, որ նրա միջոցով ողջ արարչությունը բերի Իր տեսությանը: Ամբողջ աշխարհում այսպիսով հաստատված ներդաշնակությունը, սակայն, երկար չտևեց՝ տեղի տալով մեղքին ու մարդու անկմանը: «Գեղեցկությունը մի կարճ ժամանակ միայն պահպանվեց... Այնուհետև մարդու հոգու գեղեցիկ գույները խամրեցին պտղի ցանկությունից, եւ պտղի ճաշակումով մարդը ձեռք բերեց մահկանացիության գույնը: Մեղքն արքունական պատկերից ջնջեց կենաց անունն ու նրա անդամների վրա գրեց պղծվածության ու մահվան անունը»⁵⁹: «Նա (սատանան - ծանոթ.՝ թարգմ.) իր կեղծիքով աստվածային Գոյության անվամբ շնորհված պատկերը տապալեց եւ իր խաբեությունների միջոցով թուլացրեց սերը, որով միավորված էր տիեզերքը: Ոճրագործության արդյունքում սատանան հաստատեց իր տիրապետության աշխարհը՝ մարդու առջև փակելով առ Աստված տանող ճանապարհը: Բանական ու անբան արարածներն օտարացան մարդուց եւ նրա անկման պատճառով կորցրին մարդու վերականգնման հույսը»⁶⁰:

Մեղքով կործանվածը վերականգնելու նպատակով՝ Աստված Իր անսահման իմաստությամբ ուղարկում է հավիտենական Որդուն, ով աշխարհում բնակվելով իբրև երկրորդ Ադամ՝ պետք է փրկագներ ողջ տիեզերքն Իր չարչարանքներով, մահվամբ ու հարությանը: «Սիրով ու ողորմածությամբ լցված՝ Արարիչը կամեցավ կրկին կյանք տալ աշխարհին եւ ուղարկեց Իր Որդուն, որ աշխարհում վերականգնի իր տեսությունը: Նրա սերը գթություն էր առաջացնում Իր իսկ պատկերի նկատմամբ: Նախքան մարդու արարումը՝ Աստված գիտեր, որ նա թերևս մեղանչելու է, սակայն աստվածային սերն արդեն Նրան՝ Ամենագետին մղել էր ներելու մարդուն: Սկզբում Նա մեզ պատվեց իր պատկերով, այն Իր իսկ ձեռքով էր ստեղծել, իսկ ժամանակների լրումին Նրա սերը բնակվեց մեր մեջ եւ հաշտություն բերեց աշխարհին: Նա մեզ չուղարկեց մեկին Իր հոգեւոր սպասավորնե-

⁵⁸ «Ճառ Ա., ի վերայ Ծննդեան», տողը ԻԱ.-ԻԴ., անդ, էջ 38. հմմտ. Օսէէ Բ. 19-20, Զ. 6: Աստված, ըստ Օսէէ մարգարեի, աստվածամանչողություն (ܐܘܠܐܗܐ ܐܘܠܐܗܐ - idāhātā d-ālahā) է ուզում:

⁵⁹ «Ճառ Բ.», տող ԻԵ.-ԼԲ. տե՛ս **F. G. Mcleod, F. Graffin**, նշվ. աշխ., 1979, էջ 72:

⁶⁰ «Ճառ Ա.», տող ԼԳ.-ԼԸ., անդ, էջ 38:

րից, որոնք գործում են Նրա անունից, այլ մեզ ուղարկեց Խոսքը, որ ծագում է Նրանից՝ դրանով իսկ մեզ կոչելով իր տեսությանը»⁶¹:

Անհասանելի Աստված հասանելի է դառնում Քրիստոսի մեջ, մտնում է Իր արարչության կյանքի մեջ՝ միավորվելով այդ արարչության բարձրագույն ներկայացուցչի՝ մարդու հետ՝ նրա բնության մեջ հաստատելով իր հավերժական բնակությունը: Աստծո իսկական ու անեղանելի պատկերը՝ երկրորդ Ադամը, իր մեջ միավորում է ողջ արարչությունը եւ Իրենով վերահաստատում Աստծո հետ միությունը⁶²՝ նրան պարզեցնելով հավիտենական կյանք⁶³: Իր հոգու ու մարմնի մեջ Նա կարող է վերականգնել բոլոր մարդկանց հոգիներն ու մարմինները՝ իր հետ կապելով աշխարհը հավիտենապես⁶⁴: «Նրա սիրո ձգողությամբ մարդիկ ու հրեշտակներն են միավորվելու եւ փառաբանելու Նրան՝ իբրեւ Թագավորի թաքնված պատկեր... Նրա սրբազան մարմնի Տաճարում պաշտելու են Նրան՝ բանական մաքուր պատարագներ մատուցելով: Նրա մարմնի նավահանգստում են խաղաղություն գտնելու նրանց մտքերը փոթորկոտ՝ Անսահմանի ու Անհասանելիի փնտրտուքից թուլացած: Հենց դրա համար է, որ տիեզերքի Արարիչն առանձնացրեց Նրան մնացյալ ողջ աշխարհից, որ տեսանելի այդ մարմնով բավարարի մնացած տիեզերքի կարիքները»⁶⁵:

Մարդու մեջ Աստծո բնակության պատկերը, որ փոխառված է Ավետարանից⁶⁶, Նարսայի կողմից դիտարկվում է իբրեւ սուրբգրային հետեյալ տեղիին նախորդող բացատրություն. «Եւ Բանը մարմին եղավ ու **բնակվեց մեր մեջ** [ܩ ܝܗܘܐ - w-hēmār bn]: «Եղավ» բայը չի նշանակում, թե Բանն Իր բնակությամբ ինչ-ինչ փոփոխություններ կրեց: «ܩ ܝܗܘܐ» արտահայտությամբ պետք է հասկանալ՝ Բանը ոչ թե սահմանափակեց Ինքն Իրեն, այլ առնելով մեր բնությունը (ܢܫܘܢܢܐ - nsav naša)՝ Իր բարեհաճությամբ այն բարձրացրեց Իր փառքին ու մեծությանը⁶⁷, ինչի շնորհիվ Աբրահամին ու Դավթին տրված խոստումը հասավ իր լրումին: Այս բնակությունը, ըստ Նարսայի, տեղի է ունենում Բանի բարեհաճությամբ (ܚܘܡܝܪܝܐ ܕ-ܣܝܘܢܐ - hmoūryā d-sivyānā)՝ անբաժանելի միությամբ (ܚܘܡܝܪܝܐ ܕ-ܚܘܡܝܪܝܐ -

⁶¹ «Ճառ Ա.», տող Ա.-Բ., ԽԳ.-ԽԶ., ԿԷ.-Հ., անդ, էջ 38, 40:

⁶² Անդ, տող ԻԳ.-ԻԴ., «Ճառ Բ.», տողք ԽԳ.-Ծ. տե՛ս F. G. Mcleod, F. Graffin, նշվ. աշխ., 1979, էջ 38, 72:

⁶³ «Ճառ Ա.», տող ՃՁԱ.-ՃՁԶ., անդ, էջ 48:

⁶⁴ «Ճառ Բ.», տող ՅՂԱ.-ՅՂԴ., անդ, էջ 94:

⁶⁵ Անդ, էջ 130:

⁶⁶ Հովհ. Ա. 14:

⁶⁷ Հմմտ.՝ «...եւ տեսանք նրա փառքը, նման այն փառքի, որ Հայրն է տալիս Միածնին՝ [ի շնորհով ու ճշմարտությամբ]» (Հովհ. Ա. 14):

hdayoūtā d-lā puršānā)⁶⁸: Թեոդորոսի հետեոդոյթյամբ՝ Նարսայը եւս Քրիստոսի, որպէս Աստծո տեսանելի պատկերի մեջ աստվածային հայտնութիւնը, ողջ արարչութիւնն Իր մեջ միավորող Աստծո պատկերի մարդկային բնութեան շնորհիվ կապում է վերականգնման հետ: Ամբողջ տիեզերքը խոնարհվում է Քրիստոսին՝ ի դեմս Նրա տեսնելով իր Աստծուն⁶⁹, եւ վերականգնվում է դրախտում թագավորող խաղաղութիւնը:

Ինչպէս Թեոդորոսի, այնպէս եւ Մար Նարսայի կողմից «Տաճարի» պատկերի կիրառումը սերտորեն կապված է մյուս կերպարների հետ, այդ իսկ պատճառով այն չի կարող ընկալվել Քրիստոսի մեջ աստվածային ու մարդկային բնութիւնների միավորման բնույթի որպէս միակ սահմանում: Մասնավորապէս՝ Նարսայը «Տաճարի» հետ համեմատությունը համադրում է մեկ դեմքի մեջ մարմնի եւ հոգու միավորման համանմանութեան հետ: Նա հասկանում է, որ սիրո հիման վրա տեղի ունեցած միութեան շնորհիվ կարելի է խոսել Անչարչարելիի չարչարանքների մասին, բայց միայն այլաբանորեն, այնքանով, որքանով թույլ է տալիս Նրա աստվածութեան հանդէպ տաճած երկյուղը: «Արարվածին անվանում ենք Բանի կողմից Իր բնակութեան համար կառուցված Տաճար, իսկ Միածնին՝ Արարիչ, ով բարեհաճեց բնակվել Իր իսկ կողմից ստեղծվածի մեջ: [Նրանք] նման են մարմնին ու հոգուն եւ կոչվում են մեկ դեմք (ܠܥܘ ܕܥܘܐ - parsōpā): Հոգուն շնորհված է անմահ բնութիւն, իսկ մարմնին՝ մահկանացու: Եւ երկուսին՝ միմյանցից տարբերվողներին անվանում ենք մեկ դեմք (ܠܥܘ ܕܥܘܐ - parsōpā): Խոսքը աստվածային Էութեան բնութիւնն է, իսկ մարմինը մարդկային բնութիւնն է: Մեկը արարած է, մյուսը՝ Արարիչ, եւ նրանք մի են [իրենց] միութեամբ (ܠܥܘ ܕܥܘܐ - hdayoūtā)... Ինչպէս մարմնական տանջանքների ժամանակ հոգին չի չարչարվում մարմնի մեջ, այնպէս եւ աստվածութիւնը չի չարչարվում Իր իսկ կողմից բնակեցված մարմնի տառապանքներից: Եւ եթէ չի չարչարվում հոգին, որ արարված ինչ-որ բան է մարմնի նման, ապա ինչպէս կարող է չարչարվել աստվածային Էութիւնը, որի բնութիւնը գերազանց է ամեն տեսակ տառապանքներից: Մարմնի մեջ հոգին չարչարվում է ըստ սիրո, բայց ոչ երբեք իր բնութեամբ, իսկ մարմնական տառապանքները կարելի է վերագրել հոգուն միայն այլաբանական իմաստով»⁷⁰:

⁶⁸ J. Frishman, Narsai's Christology according to His Homily «On the Word Became Flesh». The Harp, vol. VIII., IX, 1995-1996, Kottayam (India), p. 295.

⁶⁹ Հմմտ. Փիլիպ. Բ. 10-11:

⁷⁰ Աստիպ ձեռագիր՝ «Vatican Syriac Collection MSS no. 594», fol. 69v. հղումներն ըստ ներքոնկիշյալ ուսումնասիրության՝ F. G. Mcleod, G. Frederick, Theodore of Mopsuestia Revisited. Theological Studies, սեպտ. 2000, h. 61, թ. 3, էջ 447-480, ծանոթ.՝ 69:

Ընդգծելով բնությունների հստակ տարբերակումը՝ Նարսայը ոչ պակաս կարեւորությամբ շեշտադրում է նրանց անբաժանելի, անխզելի միությունը (ՀԱԻՈՅ ԸԼ ԸՃՈՒՆ - hdayoūtā d-lā puršānā) ու մեկ դեմքը (ԸՁՈՏԻՁ - parsōpā)⁷¹ որպես նրա գոյութենական առանցք: Իր ճառերից մեկում նա ասում է.

Թող ինձ լսողը չենթադրի,
բնությունների իմ տարանջատումից,
թե խոստովանում եմ երկու դեմք (ԸՁՈՏԻՁ - parsōpē)
միմյանցից տարբերվող:
Ես ասում եմ մեկ դեմք (ԸՁՈՏԻՁ - parsōpā)
Բանի ու Տաճարի, որին Նա ընտրեց,
Եւ մեկ Որդու եմ դավանում ես,
բայց քարոզում «երկու բնությամբ»՝
փատավոր ու սրբազան բնությամբ Բանի՝
Էությանը (ԸՃԸԸ - hitiyā)⁷² Հորից,
Եւ մեր բնությամբ, որ Նա առավ
ըստ Իր խոստումի:
Կատարյալ է Նա Իր աստվածությանը,
քանզի հավասար է Իր Ծնողին,
եւ կատարյալ է Նա Իր մարդկությանը՝
հոգով եւ մարմնով մահկանացուների [պես]:
Երկուսը դարձան մի՝
Մի սիրով եւ մի կամքով,
Միածին Բանն Աստծո
Եւ կերպարանքն (ԸՃՈՒՆ - dmoūtā) ստրուկի՝
Իր իսկ ընդունած (ԸՆՏՎ - d-nsav)⁷³:

Քրիստոսի մեջ աստվածային եւ մարդկային բնությունների կամային միության անհրաժեշտության վրա Թեոդորոսի յուրահատուկ շեշտադրումն ուներ փրկաբանական պարզ համատեքստ, իսկ բնություններից յուրաքանչյուրի ազատ դրսեւորման խոստովանությունից դեպի միության՝ որպես կամային գործողության անհրաժեշտության հաստատում մտադրված անցումը հետեւողականորեն նկատելի է նրա դատողություններ-

⁷¹ L. Abramowski, A. Goodman, 1972, h. I՝ ասոր. բնագիր, էջ 129, հ. II՝ ներածություն, անգլ. թարգմանություն, անվանացանկեր, էջ 74. տե՛ս Narsai, նշվ. աշխ., 1970, Ճառ ԾԳ., I, էջ 594. հմմտ. S. Brock, նշվ. աշխ. (խմբ.՝ Ը. Афиногенов, А. Муравьев), 1996, էջ 170-171. ВДИ, N 2, 1995, էջ 47:

րում: Մար Նարսայր Քրիստոսի մեջ Սիրո միության մի կամքն ընկալում է որպես իրողություն: Միությամբ չի եղել բնությունների խառնում (ܘܚܕܐ կամ ܘܚܕܐ) ⁷², սակայն Բանը զգեցավ (ܘܒܝܠ - lbeš) մարդկային բնություն եւ Իր բարեհաճությամբ անբաժանելի (ܠܘܝܕܐ ܠܕܐ - d-lā puršānā) կերպով բնակվեց մեր բնության մեջ (ܠܘܘܪܝܐ ܠܝܘܪܝܐ - hmoūryā d-sivyanā): Մարմնական Տաճարը չի սահմանափակում Նրա բնությունը: Բանը ոչ թե բնությամբ, այլ Իր կամքով է սահմանափակման ենթարկում Իրեն: Ըստ Էության՝ լինելով կատարյալ Աստված՝ Նա ունայնությունն ընդունում է ըստ անվան (ܠܫܘܒܐ - b-šimmā), եւ մարմինը կամ մեր բնությունը բարձրացնելով՝ բաժնեկից է դարձնում փառքին: «Մտովի կերպով փառավորը տարբերվում է ստորակարգից, բայց [թե՛ մեկը, թե՛ մյուսը] կիրառելի են մի՛ Աստծո առնչությամբ, քանզի երկու բնությունները դարձան մի: Եւ չնայած իմ դավանության մեջ բնությունների առնչությամբ եւ տարբերում եմ փառավորն ստորակարգից, այնուամենայնիվ, ո՛չ մի բաժանում թույլ չեմ տալիս, քանի որ դավանում եմ մե՛կ Որդու» ⁷³: Ահա այսպիսին են «հատկությունների հաղորդակցության» (*“communicatio idiomatum”*) մասին Նարսայի ընդհանուր պատկերացումները:

Բանն Իր բարեհաճությամբ խոնարհվում եւ հենց հղացման պահին Ս. Կույս Մարիամի արգանդում միանում է մարդկային բնության հետ: Նրա խոնարհումը չի նշանակում հավիտենական վիճակի փոփոխություն: Ինչպես Բարեղոյան աշտարակաշինության պատմության մեջ Աստծո «էջքին» (Ծննդ. ԺԱ. 7) ⁷⁴ նվիրված իր քարոզում, այնպես եւ քրիստոսաբանական բնույթի դատողություններում Նարսայն ընդգծում է, որ չի կարող խոսք լինել Աստծո ինչ-որ կարգի տեղափոխման (ܠܘܘܝܐ - šunāyā) մասին: Մարմնով «պատված» (ܘܚܕܐ ܕܝܠܐ - hethtap) Բանն Աստված սրբազան եւ անսահման է ըստ Էության: Ադամի դստեր՝ Մարիամի Որդին՝ Քրիստոս, նրանից (Մարիամից - ծանոթ. թարգմ.) առնելով մարդկային բնություն, ժառանգեց նրա հատկությունները եւ մարդկային ողջ ցեղից ստացած ժառանգությունը միացրեց Իր դեմքի (ܠܘܘܪܝܐ - parsōpā) մեջ՝ «Բանի փառավոր ու սրբազան (ܠܘܘܪܝܐ ܘܘܓܢܝܐ - švikhā wa-gnizā) բնությամբ»: Հավիտենական Որդու դեմքն (ܠܘܘܪܝܐ - parsōpā) Իր մարդեղությամբ հայտնեց Իրեն մարդկության մեջ, Քրիստոսի դեմքն է մարդկային պատկերն անհասանելի:

⁷² Ծագել է ܘܚܕܐ - mzag եւ ܘܚܕܐ - khlat բայարմատներից:

⁷³ L. Abramowski, A. Goodman, նշվ. աշխ., 1972, հ. I՝ սառ. բնագիր, էջ 129-130, հ. II՝ ներածություն, անգլ. թարգմանություն, անվանացանկեր, էջ 74:

⁷⁴ Mingana, նշվ. աշխ., 1905, հ. Ա., էջ 321-322, 353, հ. Բ., էջ 11, 132, 172. տե՛ս J. Frishman, The ways and means of the divine economy, Leiden, 1992, մաս Բ., Ճառ Դ., 1.280 եւ ծանոթ.:

յի *Բանն Ասարծո*, Ում հավիտենական որդիությունը հայտնվում է Մարիամից ծնված Փրկչի միջոցով:

Նեստոր

Նեստորի քրիստոսաբանական հայացքների վերլուծությունն այս մենագրության սահմաններում չի կարող կարելու ու էական նշանակություն ունենալ մի քանի պատճառներով. դրանցից ամենակարևորն այն է, որ Արեւելքի Եկեղեցու քրիստոսաբանության ստորեւ քննարկվող հիմնական սկզբունքներն արդեն վերջնականապես ձեւավորվել էին Կ. Պոլսում՝ Նեստորի նգովումից շատ առաջ: Պաշտոնական դավանական վավերագրերում Նեստորի անունն առաջին անգամ հանդիպում է միայն 612 թ.: Եփեսոսի ժողովում Նեստորի դատապարտումն այդ վավերագրերում հերքվում է ամենից առաջ Եփեսոսի տիեզերաժողովում արեւելյան եպիսկոպոսների հանդեպ ունեցած վերապահության պատճառով, ինչպես նաեւ այն փաստի ազդեցությամբ, որ Նեստորի ուսուցիչը Թեոդորոս Մոպսուեստացին էր, մարդ, որը մարմնավորում էր այդ ժամանակվա անտիոքյան աստվածաբանության ուղղափառությունը: Իսկ երբ արեւելյանների այս կասկածներն ապացուցվեցին, եւ հստակ դարձավ, որ Նեստորի օրինակով Արեւմուտքը պատրաստվում է մերժել ողջ անտիոքյան դպրոցը, նա դասվեց «հույն վարդապետների» շարքում՝ **ΚΑΙ Ο ΚΑΙΛ** - malphānē yawṇāyē: Մի խոսքով՝ ավելի ուշ շրջանում Նեստորին եւ անտիոքյան դպրոցին նվիրված ուսումնասիրությունների լույսի ներքո պարզ է դառնում, որ նա բոլորովին տարբեր կերպ էր ընկալվում հունախոս Արեւմուտքում եւ ասորախոս Արեւելքում:

Ստորեւ ընդգծենք մի քանի կարելու ու վիճահարույց կետեր, որոնք արեւելաստրական համատեքստում կարող էին բացարձակ արդարացված թվալ:

Իր գրքի՝ «Տերակլիդես»-ի (այն ուներ հիմնականում ինքնաարդարացնող բնույթ) որոշ հատվածներում Նեստորը մեկ խոսում է երկու «πρόσωποις»-ի՝ դեմքի, մեկ էլ՝ մեկ դեմքի մասին⁷⁵: Հետեւաբար, խնդիրն այստեղ ոչ թե հասկանալն է՝ Նեստորը Քրիստոսի մեջ քանի դեմք էր դավանում, այլ՝ թե ինչ էր նա դրա տակ հասկանում:

Արդեն Թեոդորոս Մոպսուեստացու երկերից հասկանալի է, որ աստվածաբանական համատեքստ ներմուծվող «πρόσωπον»-ին տրվում է ավելի խորն իմաստ ու բովանդակություն: «Πρόσωπον»-ը կարող է դրսեւորել եւ բնական հատկություններ, այսինքն՝ առանձնահատուկ բոլոր գծերի ամ-

⁷⁵ Երկակի թիվ:

բողջությունը, եւ ունենալ օսթյուղգիական նշանակություն՝ իբրեւ անձնավորություն: Ավելի ստույգ՝ իր ընդհանուր իմաստով «πρόσωπον»-ը բնութենական է, իսկ ավելի բարձր՝ մասնավոր իմաստով՝ անձնավորական:

Քրիստոսի մեջ, այսպիսով, երկու բնությունները (φύσεις) իրենց մասնավոր, առանձնավորական դրսեւորումների մեջ (ὑπόστασεις) միավորվում են Լոգոսի մեկ դեմքի՝ «πρόσωπον»-ի մեջ: Հիսուս, իբրեւ մարդ, ուներ առանձնահատուկ այն բոլոր հատկությունները, որոնք Նրա մարդկային անհատականությունը տարանջատում էին մարդկային մնացյալ անհատականություններից՝ հասակ, քաջ, դիմագիծ, մինչդեռ՝ Նրա մարդկային բնությունը չունէր անկախ, անձնավորական գոյություն: Հետեւաբար, կարելի է խոսել Նրա մարդկային բնության առանձնահատկությունների մասին, մինչդեռ՝ անհնար է ընդունել մարդկային անձնավորությունն իբրեւ անկախ գոյություն ունեցող սուբյեկտ: Լոգոսի «πρόσωπον»-ը, ընդհակառակը, օսթյուղգիական բնույթ ունի, քանի որ Նրա առանձնավորության հիմնական տարբերակիչն այն է, որ Նա Որդի է, որով եւ տարբերվում է Հորից ու Սուրբ Հոգուց: Նրա այս հատկությունն օսթյուղգիական է ու հավիտենական: Լոգոսի «πρόσωπον»-ը, հետեւաբար, Քրիստոսի մեջ գոյության միակ սուբյեկտն է, Նա անձնավորություն է բառի ամբողջական իմաստով: Իր անձնավորությամբ Նա միավորվում է մարդկային գոյության հետ՝ ընդունելով մարդկային գոյության ձեւն ու հատկությունները, որոնք Հիսուսին փոխանցվել էին ըստ իր մարդկային բնության:

Քրիստոս ճշմարիտ Որդին է, որովհետեւ Նրա մեջ հայտնվում է հավիտենական Որդու անձը՝ ծնված Հորից: Որդու անձնավորության հետ միության գործությամբ, ըստ մարդկության, Նա նաեւ ճշմարտապես մարդու Որդի է, քանզի Նրա մարդկային բնությունը՝ իրեն բնորոշ բոլոր առանձնահատկություններով, անձնավորվում է Աստծո Որդու օսթյուղգիական «πρόσωπον»-ով: Քրիստոսի մարդկությունը չի կարող ըստինքյան կոչվել «մարդու Որդի»՝ բառի ամբողջական իմաստով, քանի որ այն չունի անկախ գոյություն, ինչը մարդ ձեռք է բերում հորից ու մորից ծնվելով: Սուրբ Կույսից ծնվելով՝ Քրիստոս անվանվում է Որդի՝ ըստ բնության, քանզի իր աստվածությամբ Նա Աստծո հավիտենական Որդին է, եւ կոչվում է ճշմարտապես մարդու Որդի՝ ըստ միության, քանզի հավիտենական Որդու դեմքի մեջ մարդկությունը ձեռք է բերում իր գոյության ողջ օսթյուղգիական խորությունը:

«Բնական πρόσωπον»-ի վերաբերյալ ընկալման նման հստակ ձեւակերպումը, որն արդեն առկա էր Թեոդորոսի երկերում, Նեստորին մղել է, հավանաբար, «*communicatio idiomatum*»-ի («հատկությունների հաղոր-

դակցություն») հղացքի վերածեակերպման՝ ըստ անտիոքյան դպրոցների սկզբունքների: Քանի որ բնություններն ու նրանց մասնավոր դրսևորումները՝ հիպոստասները, չեն կարող փոխներգործական հարաբերության մեջ մտնել (հակառակ դեպքում անիմաստ է դառնում մեկը մյուսի նկատմամբ բնությունների տարբերության շեշտադրումը), ուրեմն փոխներթափանցումը կարելի է պատկերացնել միայն «πρόσωποις»-ի՝ դեմքերի հետ հարաբերությամբ: Այս իմաստով Քրիստոսի մեջ երկու դեմքերի՝ «πρόσωποις», «փոխանակման» մասին Նեստորի գաղափարները պետք է հասկանալ այն իմաստով, որ «փոխանակվում» են բոլոր հատկությունները՝ իրենց արտահայտումն ըստ սահմանման գտնելով «πρόσωπον»-ի մեջ եւ իբրեւ օնթյոզգիական կենտրոն ունենալով Բանի անձը կամ դեմքը (Πρόσωπον): Մեկ եւ միավորյալ «πρόσωπον»-ը, որի մասին խոսում է Նեստորը, պետք է հասկանալ այն համատեքստում, եւ այն էլ ոչ թե որպես երկուսի միախառնում, այլ իբրեւ Լոգոսի հավիտենական «πρόσωπον», որը հաղորդվել է մարդկությանը եւ դարձել միության գլխավոր սկզբունք:

Հարկ է նաեւ նշել, որ «ἐν δύοις πρόσωποις» («յերկուս դեմս») արտահայտությունն ըստինքյան չի կարող սխալականության չափանիշ դիտվել, քանի որ «դեմք», «անձնավորություն» եւ «երես» բառերի եզրաբանական, հստակ տարբերակումը դեռեւս բնորոշ չէր այդքան վաղ շրջանի աստվածաբանական մտքին: Քրիստոսի այն պատկերը, որի համաձայն Նա միացնում է երկինքն ու երկիրը եւ ներկայացնում երկու դեմքով կամ երեսով (πρόσωποις)՝ փառավորյալ ու մարդեղեն, օգտագործվել է եկեղեցական շատ հեղինակների, այդ թվում նաեւ Կեղծ-Մակարի, Դիդիմոս Կոյրի եւ Պետրոս Բ. Ալեքսանդրացու կողմից: Բայց Կյուրեղ Ալեքսանդրացու ջանքերով այն շուտով Արեւմուտքում որակվում է իբրեւ «հերետիկոսությամբ հեղի»: Իսկ Արեւելքի Եկեղեցու ավանդության մեջ իրեն խոնարհեցնող եւ Հոր կողմից փառավորվող Քրիստոսի կերպարը շարունակեց մնալ ամենահայտնի ու նախասիրված պատկերներից մեկը: Արեւելքի Եկեղեցու մեծ շարականագիր Նարսայի օրինակով կարելի է տեսնել, թե ինչպես հենց այդ պատկերի մեջ, օրինաբանելով մեկ ու միասնական Փրկչին, նկատելի է որոշակի տարբերություն: Բացի այդ, պետք է հիշել, որ ի տարբերություն հունախոս քրիստոսաբանական բառագանձի՝ ասորականն ավելի ձգտում էր ոչ թե սահմանել առարկայի ներքին էությունը, այլ նրա ընկալյալ արտահայտումները:

Ռուսերենից թարգմանեցին եւ ծանոթագրեցին

Տ. ՇԱՀԵ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԱՆԱՆՅԱՆԸ

ՅՈԼԱԿ ՍԱՐԿԱՎԱԳ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆԸ

СОДЕРЖАНИЕ

РЕЛИГИЕВЕДЕНИЕ

Проповедь архимандрита Шаге Ананяна, читанная в Кафедральном соборе св. Эчмиадзина во время св. Литургии	5
Проповедь архимандрита Момика Саргсяна, читанная в Кафедральном соборе св. Эчмиадзина в связи с Праздником Зачатия св. Анною Пресвятой Богородицы	9
Проповедь иерея Маркоса Мангасаряна, читанная в Кафедральном соборе св. Эчмиадзина во время св. Литургии	12
ИЕРОМОНАХ САМВЕЛ МХИТАРЯН - Монастырь Макараванк в годы настоятельства архимандрита Григора Тер-Геворкянца (1872-1876)	15
НИКОЛАЙ СЕЛЕЗНЕВ - Христология Ассирийской церкви Востока	24

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

АРМАН ЕГИАЗАРЯН - Вопрос престолонаследия в Армении эпохи Багратидов и гипотеза соцарствия	55
ТИГРАН ГАНАЛАНЯН - Переселение депортированных армян в Америку после Второй мировой войны	69
ЛУСИНЕ АВETИСЯН - Поэтическое искусство Тирана Чракяна	90

СООБЩЕНИЯ

АРХИМАНДРИТ КИРАКОС ДАВТЯН - Чин диакона в ранней Церкви	102
--	-----

ОВАНЕС ОГАНЯН - Археологические материалы античного периода в Историко-этнографического музее Эчмиадзина	112
АРСЕН БОБОХЯН - Религиозные отношения в древней Армении (Арменоведческая встреча в Сорбонне).....	126

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

АРХИМАНДРИТ ШАГЕ АНАНЯН - Епископ Абраам Мкртчян. Престол Сюникского митрополита в эпоху Орбелянов.....	135
---	-----