

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ
ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՖԱԿՈՒԼՏԵՏ

ЕРЕВАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФАКУЛЬТЕТ БОГОСЛОВИЯ

YEREVAN STATE UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY

ՏԱՐԵԳԻՐՔ

ԳԻՏԱԿԱՆ ՀՈՒՎԱԾՆԵՐԻ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ

ԺԱ

ЕЖЕГОДНИК

СБОРНИК НАУЧНЫХ СТАТЕЙ

ТОМ XI

YEARBOOK

COLLECTION OF SCIENTIFIC ARTICLES

VOLUME XI

ИЗДАТЕЛЬСТВО ЕГУ
ЕРЕВАН - 2016

ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ - 2016

YSU PRESS
YEREVAN - 2016

ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԴԻՐ-ՔՈՐՈՇՈՒՄԸ ՔՐԻՍՏՈՍԱԲԱՆԱԿԱՆ ՎԵՃԵՐՈՒՄ Ե-Ը ԴԴ.

S. Հեթում քահանա Թարվերդյան

Ինչպես գիտենք 451 թ. Քաղկեդոնում գումարված եկեղեցական ժողովը չունենալով տերմինաբանական հստակ մշակվածություն, Քրիստոսի եկեղեցում առաջացրեց ճեղքվածք, որը, դարեր գոյատևելով, ցայսօր անհաղթահարելի է մնում¹:

Հայ եկեղեցու դավանական միտքը ձևավորվել և ամրապնդվել է եկեղեցական ուղղադավան ավանդության, մասնավորապես առաջին երեք տիեզերական ժողովների ազդեցության տակ, և այդ հիման վրա էլ ստեղծվել է ինքնուրույն աստվածաբանական գրականություն, որում պահանջվող մակարդակով տեղական լուծումները զուգորդվել են հնավանդ եկեղեցական դավանանքի և հայրաբանական լուծումների հետ²: Այս տեսանկյունից ուշագրավ են հայոց դավանաբանական առաջին երկերը՝ Ս. Գրիգոր Լուսավորչին վերագրվող «Յաճախապատում ճառերը»³ և Ագաթանգեղոսի «Պատմություն»⁴ մեջ տեղ գտած «Վարդապետության սրբոյն Գրիգորի» երկը: Այս երկու աշխատությունների հեղինակային պատկանելիության հարցը մինչ օրս էլ որոշ խնդիրներ է հարուցում: Թեև ուսումնասիրողների մեծամասնությունը բավականան փույթ կերպով մերժում է Ս. Գրիգորի հեղինակությունը և գրության ժամանակը թվագրում է Ե դարով, այնուամենայնիվ հստակ է, որ դրանք առաջին դավանաբանական երկերն են, որոնք գրվել են Ե դարի առաջին կեսից

¹ **Երուանդ Վարդապետ Տէր-Մինասեանց**, Ընդհանուր եկեղեցական Պատմություն, հ. Ա., Հին եկեղեցին, Ս. Էջմիածին, 2013, էջ 450-451, **S. Հեթում քահանա Թարվերդյան**, Հայ-ասորական եկեղեցական առնչությունները 2. դարի երկրորդ կեսից մինչև է դարի սկիզբը, Բուխարեստ, 2014, էջ 80: Հմմտ. **Իոհան Ավագերեց Մեյենդորֆ**, Ներածություն Հայրախոսական Աստվածաբանության, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2013, էջ 430-431:

² **Եզնիկ ծ. վրդ. Պետրոսյան**, Հայ եկեղեցու Քրիստոսաբանությունը, Ս. Էջմիածին, 1995, էջ 8:

³ **Գրիգոր Լուսավորիչ**, Յաճախապատում ճառք, Ս. Էջմիածին, 1892:

⁴ **Ագաթանգեղոս**, Պատմություն Հայոց, Երևան, 1983:

ոչ ուշ: Հայ Եկեղեցու քրիստոսաբանական մտքի ձևավորման պատմությունն ուսումնասիրելու համար կարևոր են նաև «Գիրք Թղթոց»¹ և «Կնիք Հաւատոյ»² ժողովածուները, որոնց միջոցով մեզ են հասել Ս. Սահակ Պարթևի, Ս. Մեսրոպ Մաշտոցի Ս. Եզնիկ Կողբացու և եկեղեցական այլ հայրերի դավանաբանական բովանդակություն ունեցող նամակները: Այդ շարքում պետք է հիշատակել նաև Եզնիկի «Եղծ աղանդոց»³ երկը, ինչպես նաև Ս. Եղիշեի, Ս. Մովսես Խորենացու և այլ հեղինակների դավանաբանական երկեր: «Յաճախապատում» ճառերի և «Գրիգորի վարդապետութեան» մեջ քրիստոսաբանական ընկալումների առանցքը փրկագործության խորհուրդն է: Աստծո Բանը դարձավ ճշմարիտ մարդ մեր մարդկային բնությունը նորոգելու համար: Խոնարիվեց, որպեսզի մեզ աստվածացնի: Ահա մի գաղափար, որ կարող ենք գտնել Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու հայացքներում⁴: Ընդհանրապես հարկ է մատնանշել, որ Հայ Եկեղեցու քրիստոսաբանությունը շատ նման է ալեքսանդրյան ուղղադավան քրիստոսաբանությանը, թեև վերջինիս պատճենումը չէ: Հայ Եկեղեցու վարդապետները միշտ հավատարիմ են մնացել Ս. Աթանասի և Ս. Կյուրեղի քրիստոսաբանական ուսմունքին, որը սերտորեն կապված էր Եփեսոսի տիեզերական ժողովի հետ: Պետք չէ մոռանալ, որ հենց Եփեսոսի տիեզերական ժողովից հետո Հայաստան բերվեցին Աստվածաշնչի ընտիր հունարեն օրինակները, որոնց հիման վրա վերջնականապես թարգմանվեց և խմբագրվեց հայերեն Աստվածաշունչը⁵: Այնուամենայնիվ պետք չէ մտածել, որ մինչև Եփեսոս հայ աստվածաբանական միտքը գոյություն չուներ և հայերն ստիպված էին պատճենել ալեքսանդրյան քրիստոսաբանությունը: Հայ Եկեղեցու վարդապետները բազմիցս հաստատել են, որ այդ հավատն ստացել են Ս. Գրիգոր Լուսավորչից⁶: Այն պնդումը, թե Հայ Եկեղեցին և առհասարակ

¹ Գիրք Թղթոց, Երուսաղեմ, 1994:

² Կնիք Հաւատոյ Ընդհանուր Սուրբ Եկեղեցոյ յուղղափառ եւ սուրբ հոգեկիր հարցն մերոց դաւանութեանց, Անթիլիաս, 1998:

³ Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց, Երևան, 1994:

⁴ Афанасий Великий. Противъ Аполлинарія. Книга первая. О Воплощеніи Господа нашего Исуса Христа. Свт. Афанасій Великий. Творения. Т. III. М., 1994. с. 15-18:

⁵ Մովսիսի Խորենացու, Պատմութիւն Հայոց, Ի Վենետիկ, 1827, էջ 523:

⁶ Գոռ սարկավազ Թարվերդյան, Դավանաբանական խմորումները Հայաստանում Զ.-Է. դդ., «Էջմիածին», Ա., 2013, էջ 34:

հակաքաղկեդոնական արևելյան եկեղեցիները, շեշտելով Քրիստոսի մեկ բնությունը (որպես կանոն՝ աստվածությունը), անտեսում են նրա մարդեղությունը, բացարձակապես չի համապատասխանում իրականությանը: Հայ եկեղեցու սուրբ հայրերը միշտ շեշտել են մարդկային բնության ամբողջականությունը Քրիստոսի մեջ¹, քանի որ միայն կատարյալ մարդե-

¹ Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը Աստծո Որդու մարմնացումը իրական և անժխտելի է համարում. «... խոնարհեցաւ եւ խառնեաց զԱստուածութիւնն ընդ մարդկութեանս, եւ զանմեռն ընդ մեռոտս. զի զամենայն մարդիկ անքակ արասցէ յանմահութեանէ Աստուածութեան իւրոյ», **Ագաթանգեղոս**, նշվ. աշխ., էջ 212: Մարդեղության խորհուրդի աստվածաբանական հիմնավորումն առանցքային տեղ է գրավել նաև Ե դարի կեսի հայ աստվածաբանական մատենագրության մեջ: Այդ փաստն են վկայում մարդեղության վերաբերյալ Ս. Եղիշեի հետևյալ տողերը. «Աստուած, որ արար զաշխարհս, նոյն եկն եւ ծնաւ ի սուրբ կուսէն Մարիամայ, յառաջագոյն նկատելով մարգարէիցն, առանց իրիք պատճառանաց մարմնաւոր կարգի: Որպէս յոչնչէ արար զայս մեծ մարմին աշխարհս, սոյնպէս առանց իրիք մարմնական միջնորդի առ զմարմինն յանփորձ կուսէն ճշմարտի, եւ ոչ ստուերադիր երեւմամբ: Էր Աստուած ճշմարտի, եւ եղև մարդ ճշմարտի, ոչ ի լինելն մարդ՝ կորոյս զաստուածութիւնն, եւ ոչ ի կալ մնալն Աստուած՝ աղաւղեաց զմարդկութիւնն, այլ նոյն եւ մի», **Եղիշէ**, Վասն Վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին, Երևան, 1989, էջ 78, հմմտ. «**Կնիք Հաւատոյ**, էջ 130: Ս. Եղիշե վարդապետն այդ կապակցությամբ նաև գրում է, որ «... մարդացած Աստված երկու անգամ [իր] բնությունն ակնբախ դարձրեց» մարդկանց և պնդում. «Եւ որովհետեւ անսուտ Աստված էր, եղավ ճշմարիտ մարդ, անկասկածելի Աստվածությամբ առանց երկյուղելու բռնողների ձեռքը մատնեց [իրեն], իսկ մարդկային բնությամբ երկյուղալի թախանձանքով աղոթեց Նրան, ով կարող էր փրկել մահից», **Սուրբ Եղիշե վարդապետ**, Աստվածաբանական երկեր, Ս. Էջմիածին, 2007, էջ 95: Նույնը պետք է ասել նաև Ս. Եզնիկ Կողբացու մասին, որը գրում է. «Խոստովանել զՔրիստոս Աստուած ճշմարիտ եւ Որդի Աստուծոյ եւ Միածին՝ ծնեալ ի Հօրէ յառաջ քան զյաւիտեանս եւ Տէր արարիչ ամենայն արարածոց, եւ զնոյն Բանն Աստուած ի վաղջան ժամանակաց զգեցեալ մարմին եւ եղեալ մարդ՝ առանց շրջելոյ եւ անկանելոյ յիւր աստուածական բնութենէն, եւ ծնեալ ի սուրբ Կուսէն, Աստուած՝ ըստ մարմնաւոր ծննդեանն մարդ կատարեալ եւ կոչի եւ է կոյսն Տիրածին եւ Աստուածածին, եւ ծնեալն Աստուած եւ մարդ կատարեալ», **Կնիք Հաւատոյ**, էջ 130:

Հայ աստվածաբանական միտքը «երկու բնությունների» վարդապետությունը մերժում է նաև այն կապակցությամբ, որ «... երկու բնութիւնն զոր սահմանես ի վերայ Քրիստոսին քո, երկու դէմք և երկու անձինք լինին ի հարկէ. զի թէ բնութիւնքն երկուք են որիշք ի միմեանց, հարկ է եւ անձանցն լինել երկուք ի միմեանց որոշեալք, զի բնութիւնքն յանձանցն են, եւ բնութիւնն է եւ ոչ երեւի, թէ գոյաւոր անձն ոչ իցէ որ զբնութիւնն յայտնի երեւեցուցանէ»: Տե՛ս **Վարդան Այգեկցի**, Գիրք հաստատութեան եւ արմատ հաւատոյ, Երևան, 1983, էջ 205:

դրությամբ կարելի էր փրկել մարդուն. «Եւ եթէ նմանութեամբ միայն եղեւ մարդ, եւ կերպարանօք եւեթ էր խաչն եւ չարչարանք եւ մահն, ապա եւ փրկութիւն ինչ ո՛չ գործեցաւ»¹:

Այսպիսով, Հայ Եկեղեցին անփոփոխ կերպով դավանել է Քրիստոսի թե՛ կատարյալ աստվածությունը եւ թե՛ կատարյալ մարդեղությունը հետեյալ բանաձեւումներով. «Առաքեցաւ Աստուած յԱստուծոյ սուրբ Որդին, առ զմարմին ի կուսէ, մարդ կատարեալ՝ կատարեալ Աստուածութեամբն»², -կամ, -«էր Աստուած ճշմարտիւ, եւ եղեւ մարդ ճշմարտիւ, ոչ ի լինելն մարդ՝ կորոյս զաստուածութիւնն, եւ ոչ ի կալ մնալն Աստուած՝ աղաւաղեաց զմարդկութիւնն, այլ նոյն եւ մի»³: Հիմք ընդունելով վերոնշյալ տողերը Հայ Եկեղեցու հայրերը առաջադրել են ուղղադավան քրիստոսաբանական մեկնությունների մի ամբողջական ուսմունք, որի ելակետ է համարվել Քրիստոսի անխառն և անշփոթ բնութենական միությունը: Այդ եզրահանգումը փաստվում է հայ դավանաբանական գրականության հետևյալ պնդմամբ. «Քանզի Բանն մարմնացեալ և միացեալ, նոյնպէս մարմինն աստուածացեալ, և ոչ փոփոխեալ յանմարմնութիւն, որպէս ասաց սուրբն Սեբերիանոս. զի թէպէտ և ծածկեցաւ, ասէ, մարմինն աստուածութեամբն եւ ներկաւ անմահ արմատովն, եւ եղեւ ամենեւին անմահութիւն, այլ կայ եւ մնայ նկարագիր մարմնոյն, այլ կայ եւ մնայ նկարագիր մարմնոյն, ներկեալ եւ ընկղմեալ ի կենաց անտի»⁴: Այս փաստն նկատի ունի նաև Ս. Հովհան Օձնեցի կաթողիկոսը, որը պարզաբանում է. «Թէեւ ասեմք՝ մի բնութիւն Բանին մարմնացելոյ, ոչ այդպէս խելայեղ եւ ջաղջախ մտածութեամբ, որպէս թէ միոյն ի միւսմէն ի բաց բարձեալ. եւ կամ լուծեալք ի միմեանց՝ որպէս խոնաուտ բնութեանցն. յորմէ լինի եւ ոչ մի բնութիւն: Այլ զոր էրն ոչ ի բաց թողլով, եղեւ՝ զոր ոչն էր. եւ այսպէս բարձրագունին ծանուցաւ խոնարհութիւն. մնալով ի բարձրութեան՝ գտաւ նոյն ինքն ի խոնարհութեան»⁵: Ավելի քան ակնհայտ է, որ Հայ Եկեղեցու քրիստոսաբանական համակարգում **«Յիսուս Քրիստոսի մի բնութիւն»** պնդումը կիրառվում է **«ճշմարտութեանը պարզա-**

¹ Եզնիկ Կողբացի, նշվ. աշխ., էջ 214:

² Ագաթանգեղոս, նշվ. աշխ., էջ 204:

³ Եղիշէ, նշվ. աշխ., էջ 78:

⁴ Գիրք Թղթոց, էջ 569:

⁵ Յովհաննէս Իմաստասէր Օձնեցի, Մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1833, էջ 50:

ճող ծեուվ»: Այդ իրողությունն է մատնանշում նաև Ս. Հովհան Օձնեցին, որը խոստովանելով հայրերից ավանդված դավանանքը՝ այն մեկնաբանում է միևնույն Քրիստոսի երկու՝ աստվածային և մարդկային բնություններից բաղկացած լինելու իմաստով և հավելում է. «Երկախումբ խոստովանեալ ըստ բնութեանց, եւ մի՛ ըստ միաւորութեան»¹: Սակայն, ըստ իմաստասեր կաթողիկոսի, Քրիստոսի **«երկու բնութիւն»** ասելն ամենևին էլ պետք չէ ըմբռնել «...առ ի բաժանել զմին Քրիստոս յերկուս դէմս, կամ յերկուս որդիս, քաւ լիցի»²: Պաշտպանելով մարդեղության ուղղադավան վարդապետությունը՝ նա պնդում է, որ Հիսուս Քրիստոս «...ըստ բնութեան յերկուց՝ աստուածային եւ մարդկային. իսկ ըստ միաւորութեան՝ մի»³: Այդ համատեքստում արժանահիշատակ է քաղկեդոնական ջատագովների ծայրահեղությունները բացահայտելուն միտված Ներսես Լամբրոնացու հետևյալ պնդումը. «Չիք ի ծագս աշխարհի եկեղեցի Քրիստոսի, որ ոչ զՔրիստոս՝ աստուած եւ մարդ դուանէ. և եթէ այս այդպէս է, ապա ընդէ՛ր այսքան հակառակութիւնք ի մէջ մեր բռնացեալ», ակնհայտ է, որ Ներսես Լամբրոնացին հիմնովին մերժում է **«մի Քրիստոս»** բանաձևը և տիրապետողականության հետ նույնացնելու՝ բյուզանդական եկեղեցու սին մեղադրանքները: Նա բացատրում է, որ այդ վեճը աստվածաբանական՝ **«բանաձեւերու լոկ վէճ է»՝ «Բառս իմն եւ քննութիւնս ընդդէմ միմեանց ուսոյց (բանասարկուն չար) բաղբաղել»**: Մերժելով անհիմն պնդումները. «Երկու բնութիւն ըսողք՝ Նեստորապէս կը բաժանեն...Մի բնութիւն ըսողք՝ ըստ Եւտիքէսի կը շփոթեն»:

Ներսես Լամբրոնացին մերժում է նաև միակողմանի այդ մեկնաբանությունները և պնդում. «Առնումք զմի բնութիւն ասել Բանին մարմնացելոյ՝ անճառ խառնմանն հոչակ ընդդէմ Նեստորի, եւ Բան ասելով եւ մարմնացեալ, գլատկութիւն այլ եւ այլ բնութեանցն հաստատեմք զսրբոյն Կիրղի: Եւ ոչ ասեմք ի վերայ Բանին մարմնացելոյ զմի բնութիւնն՝ գլատկութիւն էութեանցն շփոթելով, որպէս նոքայն կարծեն, այլ ըստ անճառ միաւորութեան երկուցն ի մի անձնաւորութիւն»⁴:

¹ **Յովհաննէս Իմաստասէր Օձնեցի**, նշվ. աշխ., էջ 52:

² Անդ, էջ 59:

³ Անդ, էջ 54:

⁴ **Ներսէս Լամբրոնացի**, Ատենաբանութիւն, Վենետիկ, 1885, էջ 145-153:

Ե դարի 30-ական թվականներին՝ Եփեսոսի տիեզերական ժողովից հետո, Հայաստանում ևս սուր պայքար սկսվեց նեստորականության դեմ: Հայաստանը, ավելի ճիշտ՝ Հայոց մարզպանությունը, գործնական խնդիր ուներ դրա հետ կապված: Դեռևս քրիստոնեության տարածման սկզբնական ժամանակներից Հայաստանում ուժեղ էր ասորական ազդեցությունը, իսկ պարսից քրիստոնյաների շրջանում, որոնց գերակշիռ մասն ասորի էր, տարածվել և տիրական էր դառնում նեստորական դավանանքը¹: Դրա պատճառով հայերի համար նեստորականությունը մի առանձին վտանգ ուներ: Հայ Եկեղեցու քրիստոսաբանությունն ի սկզբանե սերտորեն կապված է եղել փրկագործության վարդապետության հետ, քանի որ Հայ Եկեղեցու հայրերն ու վարդապետները ուղղադավանության դիրքերից անփոփոխ կերպով հռչակել են, որ քրիստոսաբանությունն ընդհանրապես փրկագործության խորհրդի մեկնաբանությունն է, որը վտանգվում է Նեստորի և քաղկեդոնականության մարդաբանական ծայրահեղություններով²: Դա էր պատճառը նաև, որ Հայ Եկեղեցու հականեստորական պայքարը տարածվում էր Հայաստանից դուրս և շատ առաջ էր իր ժամանակից: Դրա մասին է վկայում նաև քաղկեդոնական Լիբերատուս սարկավազը (2 դար), որը գրում է, թե Եփեսոսի ժողովից հետո հայ վանականները Բյուզանդիայում ակտիվորեն քարոզում էին

¹ **Գոռ սարկավազ Թարվերդյան**, Հայ-Ասորական Եկեղեցական Առնչությունները Ե Դարի Սկզբին, «Էջմիածին», Ժ., 2012, էջ 18-19: **Նիկոլայ Սելեզնյով**, Արևելքի Ասորական Եկեղեցու Քրիստոսաբանությունը, «Էջմիածին», ԺԲ., 2015, էջ 52-54:

² Հայ Եկեղեցու հայրերը ի նկատի են ունեցել Քրիստոսի երկատման վարդապետությունը, քանի որ քաղկեդոնականության հիմքում ընկած Լևոնի տումարն ուղղակի պնդում էր. «Թէպէտեւ ի Տէր Յիսուս Քրիստոս՝ մի անձն է Աստուծոյ եւ մարդոյ, բայց այլ ինչ է՝ ուստի յերկաքանչիւրումն հասարակ է անարգանքն, եւ այլ ինչ՝ ուստի՝ հասարակ է փառքն», **Սկզբնագիրք Տումարի սրբոյն Լեւոնի եւ Սահմանի սուրբ ժողովոյն Քաղկեդոնի**, Վէնէտիկ, 1805, էջ 20: Հակադրվելով այդ յուրատիպ երկատմանը, հայ Եկեղեցու հայրերը պնդել են Քրիստոսի բնությունների անփոփոխությունն. «Ո՛չ փոխեցաւ Աստուածային բնութիւնն ի մարդկային բնութեան, եւ ո՛չ մարդկայինն՝ յԱստուածային բնութեան, այլ երկաքանչիւրն անարատ մնացին», **Պողոս Տարսնացի**, Թուղթ ընդդէմ Թէոփիստեայ երկդասան հայհոռոմ փիլիսոփային, Կոստանդնուպոլիս, 1752, էջ 21: Զարմանալիորեն այս տեսակետը համընկնում է Հովհան Դամասկացու մոտեցման հետ, հմմտ. **Иоаннь Дамаскинъ**, Точное изложение веры, СПб., 1894 (репринтное издание- М., 1998) с. 176-182:

ընդդեմ Թեոդորոս Մոփսուեստացու¹: Այստեղ նորից կարելի է նկատել հայոց դավանանքի հարազատությունը և նմանությունը ալեքսանդրյան դպրոցին և եկեղեցական ավանդական ուղղադավանությանը: Մի Քրիստոս՝ մարմնացած Բանը՝ Աստվածամարդը և ոչ աստվածակիր մարդն է, որ փրկում է մարդուն իր կամավոր չարչարանքով: Հետևաբար, փրկագործության համար անհրաժեշտ է Աստծո և մարդու կատարյալ միություն Քրիստոսի մեջ՝ բնութենական միություն, ինչպես ասում է Ս. Կյուրեղը: Ե՛լ տառապողը, և՛ փրկագործողը մարմնացած, մարդացած՝ իրապես մարդ դարձած Աստվածն է: Այս հավատը, որ ըստ հայ վարդապետների՝ ավանդվել էր Ս. Գրիգոր Լուսավորչից, վերահաստատվեց Եփեսոսի տիեզերական ժողովում և հավանության արժանացավ հայոց մեջ, ինչպես գտնում ենք Ս. Եզնիկ Կողբացու՝ Ս. Մեսրոպ Մաշտոցին ժողովից անմիջապես հետո գրված նամակի մեջ. «Խոստովանել զՔրիստոս Աստուած ճշմարիտ եւ Որդի Աստուծոյ եւ Միածին՝ ծնեալ ի Հօրէ յառաջ քան զյաւիտեանս եւ Տէր արարիչ ամենայն արարածոց, եւ զնոյն Բանն Աստուած ի վաղջան ժամանակաց զգեցեալ մարմին եւ եղեալ մարդ՝ առանց շրջելոյ եւ անկանելոյ յիւր աստուածական բնութենէն, եւ ծնեալ ի սուրբ Կուսէն, Աստուած՝ ըստ մարմնաւոր ծննդեանն մարդ կատարեալ, եւ կոչի եւ է կոյսն Տիրածին եւ Աստուածածին, եւ ծնեալն Աստուած եւ մարդ կատարեալ»²: Եվ այս դավանությունը Հայ Եկեղեցին պահեց միշտ

¹ Մանրամասները տե՛ս **Liberati Diaconi**. Breviarium Cause Nestorianorum et Eutychnianorum, **J. P. Migne**. Patrologiæ cursus completus. Series Latina. T. LXVIII, col. 963: Ի դարասկզբին ի հայտ բերվեցին Թեոդորոսի՝ մինչ այդ անհայտ համարված մի քանի աշխատությունների արևելաստորական թարգմանությունները, ինչն էլ առիթ հանդիսացավ նրա գրավոր ժառանգության առավել մանրակրկիտ ուսումնասիրման և շրջանավոր տեսակետների ու վարկածների վերանայման համար: Երբ հետազոտողները նորահայտ երկերը համեմատեցին Թեոդորոսին նզովելու համար հիմք ծառայած արդեն հայտնի գրվածքների հետ, նրա դատապարտման արդարացիության ու հիմնավորվածության առնչությամբ կասկած առաջացավ: **P. de Lagarde**, *Analecta Syriaca*, Lipsiae (Leipzig), 1858. տե՛ս **E. Sachau**, *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca*, Lipsiae (Leipzig): **G. Engelman**, 1869 [Syriac and Latin]. **R. Greer**, *Theodore of Mopsuestia: exegete and theologian*, London, 1961, p. 151: Հմմտ. **Ե. Տեր-Մինասյան**, Նեստորականությունը Հայաստանում 5-6 դարերում, Երևան, 1946, էջ 191-210, հմմտ. **Ե. Տեր-Մինասյան**, Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, Երևան, 1971, էջ 334, հմմտ. **Ն. Գ. Աղոնց**, Երկեր, հ. Բ, Երևան, 2006, էջ 14:

² **Կնիք Հաւատոյ**, էջ 130:

նույն ձևով, առանց որևէ փոփոխության, ինչպես տեսնում ենք Ս. Սահակի և Ս. Մեսրոպի՝ Պրոկղ եպիսկոպոսին ուղղված նամակում. «Եւ վասն մարմնազգեցութեան Որդւոյն այսպէս հաւատամք, զի էառ յանձն լինել մարդ կատարեալ՝ յԱստուածածին Կուսէն Մարիամայ, Սրբով Հոգւով առեալ շունչ եւ մարմին, ճշմարտի եւ ո՛չ կարծեօք: Զի այսպէս եկն ի կատարել փրկել զմեր մարդկութիւնս, եւ ճշմարտի չարչարեցաւ. ո՛չ թէ ինքն պարտէր չարչարանաց, այլ վասն մեր յանձն էառ զչարչարանս, եւ յերրորդ աւուր յարեաւ, եւ յերկինս համբարձաւ եւ ընդ աջմէ Հօր նստաւ, եւ գալոց է դատել զկենդանիս եւ զմեռեալս»¹: Քրիստոսաբանական այդ լուծումը չափազանց կարևոր է նաև հետագայի հայ-ասորական վեճերը և անապականության վարդապետությունը հասկանալու համար²: Ուղղադավան հավատին լիովին համահունչ է նաև հայ աստվածաբանների հետևյալ պնդումը. «Հինաւորցն վասն մեր մանկացաւ, եւ առ զկերպարանս մարմնոյ տկարութեանս մերոյ մարդկութեանս, զի զմեզ փոխեսցէ յանմահութիւն իւր: Սակայն թէպէտ եւ զգեցաւ մարմին, եւ էջ ի մեր նմանութիւն՝ այլ կայ ի փառս հայրենի բնութեանն Աստուածութեան իւրոյ. որպէս եւ էր իսկ, եւ է, եւ կայ յաիտեան ընդ Հօր իւրում ի բարձունս իւրում բնութեանն, հանդերձ մարմնովն զոր ի մէնջն զգեցաւ, փառաւորեալ ցանկորդ ի հոգեղէն եւ ի հրեղէն զուարթնոցն»³: Վերոնշյալ փաստարկները հիմք ընդունելով հայ դավանաբանական գրականությունը փաստում է, թե Քրիստոս. «է՛ մարմին եւ է՛ անմարմին. մարմին՝ ըստ մարդկութեանն զոր էառ, եւ անմարմին՝ ըստ Աստուածութեան, զոր ունէր: Եւ նոյն տեսանելի եւ անտեսանելի: Ոչ ոմն եւ ոմն, այլ մի էութիւն եւ անձնաւորութիւն՝ երկուց բնութեանց ի մի Քրիստոս միացելոց՝ անշփոթելի եւ անբաժանելի միաւորութեամբ»⁴:

Իրական փրկագործության և մարմնավորման կապը հավաստում է նաև Ս. Եզնիկ Կողբացին, որը գրում է. «Ոչ կեղծեօք ել Քրիստոս ի խաչ, այլ ճշմարտութեամբ: Քանզի եւ ճշմարտի յարութեանն՝ մերոյ՝ կացոյց զիւրոյ անձինն զյարութիւն օրինակ»⁵:

¹ Կնիք Հաւատոյ, էջ 129:

² Գոռ սարկավագ Թարվերոյան, Անապականություն Թե Ապականություն, «Էջմիածին», Ե., 2012, էջ 16-17:

³ Ագաթանգեղոս, նշվ. աշխ., էջ 210, 212:

⁴ Արմատ Հաւատոյ, էջ 389:

⁵ Եզնիկ Կողբացի, նշվ. աշխ., էջ 216:

Ինչ վերաբերում է Քաղկեդոնի ժողովին, ապա Հայ Եկեղեցին միանգամից չի արձագանքել դրան: Այսպիսի թվացյալ անտարբերությունը կարելի է բացատրել նախ և առաջ հավատի համար պարսիկների դեմ մղվող պատերազմներով: 451 թ., երբ գումարվեց Քաղկեդոնի ժողովը, տեղի էր ունեցել Ավարայրի ճակատամարտը: Մյուս կողմից հայերը թերևս նախատեսում էին ժողովի ելքը՝ ելնելով նրա գումարման շարժառիթներից և կայսրության մաս չլինելով և ժողովին ներկայանալու պարտավորություն չունենալով՝ չէին կամեցել մասնակցել դրան: Այնուամենայնիվ Հայ Եկեղեցին ուներ իր քրիստոսաբանական մոտեցումը, որը նույն եփեսոսյան մոտեցումն էր, որը կարելի է նկատել Ե դարի դավանաբանական նամակագրության մեջ: Քաղկեդոնի մասին չի խոսվում, բայց որոշակիորեն դատապարտվում են «**երկուս բնութիւնս**» դավանողները, և հստակ կերպով պաշտպանվում է «**մի բնութիւն**» բանաձևը: Ակնհայտ է, որ այս լուռ դատապարտությունը վերաբերում է Քաղկեդոնին: Դրա մասին են վկայում Ս. Մովսես Խորենացու և Ս. Հովհան Մանդակունու քրիստոսաբանական երկերը: Այսպես, Խորենացին ասում է, որ Քրիստոսի մարդեղությունն անքննելի, անճառելի խորհուրդ է, և պետք է դավանել մի բնություն, քանի որ Քրիստոս մեկ է. «Ահա եւ արարչական բանին տնօրէնութեանն մի բնութիւն ասի ըստ աստուածային գրոց եւ եղծ գրաժանողացն զանքննելի աստուածութեանն գործ, նախախնամող արարչութեանն ո՛ր կարասցէ հասու լինել պատմել, սահմանադիր լինել բանիւ, զի անգիտելի՛ նշանակեցաւ որպէս զոսկերս յորովայնի յղեացն»¹: Սա չի նշանակում, որ բնություններից մեկը վերանում է. դրանք միանում և մի են դառնում խորհրդավոր, անբացատրելի կերպով. «Զի ա՛նդր ե՛ւս քան զիրաշս է խոնարհելն, զճառային ընդունելով պատկեր՝ ո՛չ յեղլով կամ սպառելով ի բաց բարձրութեամբ միոյն զմիսն, այլ անմեկնելի՛ հաղորդութեամբն»²: Նույն կերպ մարդու մեջ հոգին և մարմինը առանձին գոյություններ կամ բնություններ չեն, այլ մի ամբողջություն³:

¹ Գիրք Թղթոց, էջ 163:

² Անդ, էջ 165: Հմմտ. Կնիք Հաւատոյ, էջ 235: Հմմտ. Իոհան Ավագերեց Մեյենդորֆ, նշվ. աշխ., էջ 419-420:

³ Անդ, էջ 164-165:

Հայ Եկեղեցու հայրերը աստվածաբանորեն հիմնավորել են այն իրողությունը, որ մարդացած Հիսուս Քրիստոսի մարմինը մնացել է **«միաւորեալ եւ անշփոթ»**, որ այն **«միաւորութիւն անշփոթաբար»** է, որի պատճառով էլ **«յԱստուծոյ Բանէն ասեմ եւ ի նորին մարմնոյն»**: Հիմնավորվում է նաև այն, որ մարդացած Քրիստոսին պետք է դավանել **«միացեալ անքակտութեամբ եւ անշփոթութեամբ»**, քանի որ **«Յիսուս Քրիստոս մի բնութիւն եւ մի Որդի Աստուծոյ է՝ անճառ եւ անպարհմաշայի միաւորութիւն Բանին առ իւրն մարմին»**: Եվ այդ ամենի հիման վրա՛վ ընդհանրացվում է. «Ըստ բնութեանն Բանն էր անմահական, ըստ միաւորութեանն տնօրէնութեան յանձն էառ եւ զմեռանելն»¹:

Ս. Հովհան Մանդակունին **«Ապացոյց յերկուց բնութեանց ասել եւ կամ մի բնութիւն»** երկում պաշտպանում է նույն տեսակետը. «Եւ քանզի առաքելականն եւ մարգարէիցն կտակքն ո՛չ ուրեք յիշատակեն զերկուց բնութեանց այլութիւն, ապա պարտ է անդորդուելի խոստովանութեամբ դաւանել ի սուրբ Երրորդութեանն զԲանն Աստուած զմարմնացեալ»²: Մանդակունի հայրապետն ասում է. «Բանն Աստուած մարմնացաւ եւ մարդացաւ, ասէ, զի միաւորեաց աստուածավայելչաբար զմարմինն խոնարհութեան մերոյ բովանդակ զհոգի եւ զմարմին, զի ճշմարիտ եղել մարմին Բանին Աստուծոյ: Վասն այնորիկ ասի անտեսանելոյն տեսանիլ, եւ անշօշափելոյն շօշափիլ, խաչիլ, թաղիլ, եւ յառնել յաւուր երրորդի. քանզի ինքն էր չարչարելին եւ անչարչարելին, անմահ եւ որ զմահն ընկալաւ: Ապա թէ ո՛չ, զիա՛րդ լինիր տուեալ Հօր զՄիածինն, կամ փառաց Տէր գոլ խաչեցելումն: Այս է ի բազում անդամոցն մի մարմին, թէպէտ եւ զնոյն գործ չունին: Զի ո՛չ հոգի ըստ ինքեան խոցումն ընդունի, եւ ո՛չ մարմինն տրտմութիւն, եւ Բանն գերիվերոյ եւ անընդունակ երկաքանչիւրոցն: Եւ է ամենայնիւ տարեալն եւ անտանելին, եւ վասն այնորիկ ասի մարդ եւ Աստուած, ընդունելով սահման՝ Աստուած մարդացեալ»³: Եվ ի վերջո եզրակացնում է. «Արդ եթէ ստուգիս հաւատամք ասացելում Փրկչին եւ Տեռոն՝ ի բաց թողցուք զխտրութեանն բաժանմունս, զի մի՛ նմանեալք լիցուք փարիսեցոցն, թէ՛ Դումարդես, եւ զանձն քո Աստուած առնես»⁴:

¹ **Խոսրովիկ Թարգմանիչ**, Երկասիրութիւնք (աշխատ.՝ Գարեգին վրդ. Յովսէփեան), Վաղարշապատ, 1899: էջ 42-44:

² **Գիրք Թղթոց**, էջ 128:

³ Անդ, էջ 139:

⁴ **Գիրք Թղթոց**, էջ 137:

Քաղկեդոնի ժողովի վերաբերյալ իր կարծիքը Հայ Եկեղեցին պաշտոնապես արտահայտել է Դվինի Ա ժողովից (506 թ.) հետո՝ Բաբկեն հայրապետի օրոք¹: Դվինի Ա ժողովի մասին պատկերացում ենք կազմում Բաբկեն Ա Ոթմսեցի (490-516 թթ.) կաթողիկոսի՝ Պարսկաստանի ուղղափառ քրիստոնյաներին գրված երկու նամակներից, որոնցից երկուսն է, որ ժողովին մասնակցել են Հայոց, Վրաց և Աղվանից եպիսկոպոսները: Ըստ երևույթին, ժողովը Քաղկեդոնի խնդրով չէր գումարվել, բայց Պարսկաստանից եկած ուղղափառները պատճառ դարձան, որ ժողովականներն անդրադառնան նեստորականությանը և Քաղկեդոնի ժողովին: Այսպես, Ա նամակից տեղեկանում ենք, որ Պարսկաստանից եկած պատվիրակությունը, Սամվել վանականի և Շմավոն երեցի գլխավորությամբ, օգնություն էր խնդրել Պարսկաստանի նեստորականների դեմ, որոնք 484 թ. սկսած Դիոդորոսի, Թեոդորոսի, Նեստորի, Թեոդորետոսի և Իբասի գրվածքները տարածելով՝ հայտարարում էին. «Հոռոմք, և Հայք, և Վիրք, և Աղուանք զնոյն կանոն և զհաւատ ունին զոր մեքս ունիմք»²: Այս ամենը քննելով ժողովականները վստահեցրեցին Պարսկաստանի ուղղափառներին. «Հոռոմք և մեք Հայք, և Վիրք, և Աղուանք զհայիոյութիւնս զայս ո՛չ ընկալաք, և ո՛չ ընդունիմք, և ո՛չ հաղոր-

¹ Քաղկեդոնի ժողովի առաջ քաշած ուսմունքի մերժման հիմնական պատճառներից մեկը մինչ այդ Հայ Եկեղեցու կողմից քրիստոսաբանության ոլորտում ձեռքբերված սեփական աստվածաբանական արժեքների պահպանման գիտակցությունն էր նաև: Զրկվել այդ արժեքներից, թերևս, կնշանակեր զրկվել սեփական հավատքից, մտքից ու կամքից: Չնայած այս ամենին, որոշ հեղինակներ պնդել և պնդում են հայերի՝ այս խնդրի վերաբերյալ բռնած դիրքորոշման ասորական աստվածաբանական մտքի ազդեցության արդյունք լինելու հանգամանքը: Այսպես, Երուսաղեմի Հովհաննես եպիսկոպոսը (571-591 թթ.) Աղվանքի Աբաս կաթողիկոսին (551-595 թթ.) հղած իր թղթում հաղորդում է, որ «Հայք յասորեաց խաբեցան, որ ելին արտաքոյ սրբոյ Եկեղեցոյ վասն նզովելոյ նոցա զսուրբ ժողովն Քաղկեդոնի, և անկան յաղանդն Յովհաննոսի Աղիկառնասացոյ, որէ և աս ի բուսոյ որոմանն Դէոսկորոսի և Ետիքի և Թէոդորոսի, զի սոքա երեքեան ի միում ժամանակի զմի ամպարշտութիւն քարոզեցին, որք և նզովեցան իսկ ի ժողովոյն որ վասն նոցա, և վասն ասելոյ նոցա, թէ զմարմինն Տէրն յերկնից եբեր, և ոչ ի կուսէն ինչ առ ամենեւին, այլ լոկ միայն ճանապարհորդեաց ընդ նմա... որք մոլորեցան ի ձեռն Աբղեշոյի ասորոյ և ելնի արտաքոյ սուրբ և կաթողիկէ Եկեղեցոյ՝ վասն ասելոյ սուրբ ժողովոյն զտէր մեր Յիսուս Քրիստոս Աստուած կատարեալ և մարդ կատարեալ» Երուսաղեմի Յովհաննես եպիսկոպոսի թուղթը առ Աբաս Աղուանից կաթողիկոս, «Արարատ», 1896, Ե., էջ 254:

² Գիրք Թղթոց, էջ 155:

դիմք, եւ ո՛չ հաւատամք, այլ նզովեմք որ այսպէսն ասեն եւ ուսուցանեն»¹: Սակայն սա բավարար չեղավ, քանի որ Սիմոն երեցը, որ հավանաբար նույն Շմավոնն է, դարձյալ եկավ հայերի մոտ, ինչպես տեղեկանում ենք Բ նամակից, և ասաց, թե նեստորականությունը նորից գլուխ է բարձրացրել՝ Քաղկեդոնի ժողովով հզորանալով: Դրան ի պատասխան հայերը բացեիբաց մերժեցին Քաղկեդոնի ժողովը՝ այլոց հետ նզովելով Նեստորին, Դիողորոսին, Թեողորոսին, Թեողորետոսին և Եվտիքեսին, Պողոս Սամոսատցուն, Իբասին, Ակակիոս Սելևկիացուն, Բարծումա Մծբնեցուն և Բաբեին, և հայտարարեցին, որ ընդունում են Նիկիայի և Կ. Պոլսի տիեզերական ժողովները, Կյուրեղի 12 նզովքները և Ջենոնի Հենոտիկոնը²: Այստեղից պարզ է դառնում, որ Ե դարի վերջում և Ջ դարի սկզբին Հայ Եկեղեցին վճռականորեն մերժում էր Քաղկեդոնի ժողովը³, թեև դեռևս ուղղակիորեն չէր բանադրել այն: Սա էր թույլ տալիս նաև դավանակից համարել բյուզանդացիներին, որոնք առաջնորդվում էին Հենոտիկոնով և պարզապես մոռացության մատնում Քաղկեդոնի չարաբաս-

¹ Գիրք Թղթոց, էջ 155:

² Անդ, էջ 158-161: Հմմտ. **Կարապետ եպս. Տեր-Մկրտչյան**, Երկերի ժողովածու, Ս. Էջմիածին, 2008, էջ 76-77: Տե՛ս նաև **Ե. Տեր-Մինասյան**, Նեստորականությունը Հայաստանում 5-6 դարերում, էջ 202-204, 208-209:

³ Ինչ վերաբերում է Դիոսկորոսին, ապա նրան Հայ Եկեղեցին երբեք չի նզովել: Դիոսկորոսին չէր նզովել նույնիսկ Քաղկեդոնի ժողովը՝ նրա ասածների մեջ որևէ հերետիկոսություն գտնել չկարողանալով: Դիոսկորոսին նզովելու հունական սովորությունը ավելի ուշ է տեղի ունեցել, ինչպես որ է Հուլիանոսի դատապարտությունը Հայոց մեջ: Հայ Եկեղեցու վերաբերմունքը Դիոսկորոսի նկատմամբ երևում է «**Կնիք Հաւատոյ**» ժողովածուից, որը կազմվել է Կոմիտաս Աղցեցի կաթողիկոսի օրոք (615-628 թթ.) և խմբագրվելով վերջնական տեսքի է բերվել մի փոքր ավելի ուշ: Այստեղ Դիոսկորոսին տրվել է «երանելի» մակդիրը. «Երանելւյն հօր մերոյ Դիոսկորոսի եպիսկոպոսապետին Աղէքսանդրու...»: Իսկ Շարակնոցում նա կոչվում է «Սուրբ, գեղեցիկ շառափղյարմատոց սրբոց հարցն վերաբուսեալ ծաղիկ հաւատոյ՝ մեծ վկայն Քրիստոսի սուրբն Դէոսկորոս...»: Նույն կերպ է Հայ Եկեղեցին վերաբերվում նաև Տիմոթեոս Կուզին, որը «**Կնիք հաւատոյ**» ժողովածուում նույնպես կոչվում է «երանելի»: Այս նույն ակնածանքը եւ «երանելի» մակդիրը վերապահվում է նաև Փիլոքսենոս Մաբուզեցուն, իսկ Վարդան Այգեկցուն կամ Վարդան Արևելցուն վերագրվող (համապատասխանաբար ԺԲ կամ ԺԳ դդ.) «**Արմատ հաւատոյ**» ժողովածուի մեջ «սուրբ» է կոչված նաև Ալեքսանդրիայի աթոռին Տիմոթեոս Կուզին հաջորդած Պետրոս Մոնգոս հայրապետը. «Հայր սուրբ Պետրոս Աղէքսանդրու հայրապետ...»: **Կնիք Հաւատոյ**, էջ 112, 114, 161, 253, 260, 280, 286, 357, 358, **Ձայնքաղ Շարական**, Ս. Էջմիածին, 1999, էջ 421:

տիկ ժողովը՝ բացահայտորեն չդատապարտելով այն¹: Բայց 518 թ. հետո Բյուզանդիան փոխեց իր քաղաքականությունը, և այլևս հնարավոր չէր մի դավանության մասին խոսել, քանի որ հայերը շարունակում էին մերժել Քաղկեդոնի ժողովը և հովանավորել նրա հակառակորդներին: Այսպես, Քրիստափոր Ա Տիրառիջցի կաթողիկոսը (539-545 թթ.) եռանդուն կերպով պաշտպանում էր մի բնության դավանությունը և ասորիների համար եպիսկոպոսներ էր ձեռնադրում²: Հայ Եկեղեցին պաշտոնապես նզովեց Քաղկեդոնի ժողովը Ներսես Բ կաթողիկոսի օրոք (548-557 թթ.), երբ ուղղափառ ասորիները մի պատգամավորություն ուղարկեցին նրա մոտ՝ Սարեբայի վանքի Աբդիշո երեցին եպիսկոպոս ձեռնադրելու խնդրանքով (551 թ.)³: Այս ասորիները, չնդունելով Սևերոսի ուսմունքը և Հակոբ Բարադեսին չենթարկվելով, մտան Հայ Եկեղեցու հովանու տակ. «Հայր էք դուք մեր արդարութեան, և մեք որդիք ենք ձեր հաւատովք, զի հաւատ մեր եւ ձեր մի է, զոր քարոզեցին մարգարէք եւ առաքեալք, եւ ուսուցին հարք ճշմարիտք Յ եւ ԺԸ եպիսկոպոսքն, որ ժողովեցան ի Նիկիա քաղաք եւ ՃԾքն այն որ ժողովեցան ի Կոստանտնուպոլիս, եւ Մքն որք ժողովեցան յԵփեսոս»⁴: Նրանք ներկայացրեցին մի դավանություն, որը միանգամայն համապատասխան էր Հայ Եկեղեցու հավատամքին.

¹ Ի դարի սկզբին Հայ Եկեղեցու նշանավոր աստվածաբաններ ցույց են տվել, որ արդեն 480-ական թվականներին «<ենոտիկոնի» ազդեցությամբ Հայ Եկեղեցին պաշտոնապես կանգնել է հակաքաղկեդոնական քրիստոսաբանության դիրքերում: Մանրամասն տե՛ս **Կարապետ ծ. վրդ. Տէր-Մկրտչեան.**, «Յովհան Մանդակունի և Յովհան Մայրագոմեցի», «Շողակաթ» (Ս. Էջմիածնի հայագիտական ժողովածու), Ա, Վաղարշապատ, 1913, էջ 89-93, հմմտ. **Կնիք Հաւատոյ**, «Ներածություն», էջ LIX-LXI: Այդ տեսակետի փաստարկված պաշտպանությամբ հանդես է գալիս ևս մեկ ճանաչված աստվածաբան, տե՛ս նաև **Գալուստ Տէր-Մկրտչեան**, Հայ մատենագրութեան հնագոյն թուականները, «Շողակաթ», էջ 158:

² **Կարապետ ծ. վրդ. Տէր-Մկրտչեան**, Հայոց Եկեղեցու Պատմություն, մասն Ա (Բ հրատ.), Ս. Էջմիածին, 2011, էջ 229-230:

³ **Գիրք Թղթոց**, էջ 172-175: Սահակ Կոզյանը, հիմք ընդունելով այն իրողությունը, որ Քաղկեդոնի ժողովի և Լևոնի Տումարի նզովքն առաջին անգամ գրավոր կերպով հանդիպում է Աբդիշոյի վերջին թղթում գրում է. «Աբդիշու նեստորականութեան պատրուակով հարուածեց Հայոց մեջ տիրող ուղղափառութիւնը Ե. դարու: Պարտութեան մատնել փորձեց քաղկեդոնականութիւնը, զրպարտելով իբրև նեստորականութիւն, նզովել տալու յաջողեցաւ», **Սահակ Կոզեան**, Հայոց Եկեղեցին մինչ Փլորենտեան ժողովը, Բէյրութ, 1961, էջ 195:

⁴ **Գիրք Թղթոց**, էջ 173:

«Զայս հաւատս ունիմք, եւ զայս երիս ժողովս. եւ հաւատամք եթէ սուրբ Մարիամ կոյս Աստուածածին է, զի ի նմանէ մարմնացաւ Աստուած Բանն ստուգապէս ի մարմնոյ եւ յոսկերաց, եւ մարդացաւ կատարելապէս, մինչ էառ ի կուսէն մարմին ճշմարիտ եւ անձն եւ միտս, չարչարեցաւ, խաչեցաւ եւ մեռաւ վասն մեր որպէս եւ կամեցաւ, ստուգապէս եւ ո՛չ կարծեօք, եւ ապականութիւն բնաւ ո՛չ գտաւ ի նմա, զի մարմինն որ ի մեզ է առաւ, անապականութիւն էր, եւ փառաւոր ի նմանէ միութենէ. եւ նովին մարմնով յարեաւ, եւ նստաւ ընդ աջմէ Աստուծոյ Հօր: Եւ այսպէս փառաբանենք, Սուրբ Աստուած, սուրբ եւ հզօր, սուրբ եւ անմահ, որ խաչեցար վասն մեր, ողորմեա՛ մեզ»¹:

Ասորիներին գրված պատասխան նամակում Ներսես Բ կաթողիկոսն ընդունելի համարեց նրանց ներկայացրած դավանությունը և նզովեց ոչ միայն Քաղկեդոնի ժողովը, Լևոնի տումարը, Դիողորոսին², Թեոդորոսին, Թեոդորետոսին, Իբասին, այլև Սևերոսին³: Հայոց հայրապետը ներկայացրեց մի դավանություն, որը լիովին համապատասխանում է փրկագործության ուղղադավան ընկալմանը և շատ նման էր ասորիների ներկայացրածին. «Խոստովանիմք եւ հաւատամք իսկապէս զմարդանալն կատարելապէս ամենայնիւ, զկաթնաբոյծ լինելն, զսնանիլն, զչարչարանսն ի վերայ խաչին, զմահն, զթաղումն երեքօրեայ, զյարութիւնն՝ որպէս կամեցաւ աստուածաբար, նովին մարմնով փառօք զհամբարձումն, զնստելն ընդ աջմէ Հօր, յաղագս ամենայն տիեզերաց, զգալուստն

¹ Գիրք Թղթոց, էջ 173-174:

² Դիողորոս Տարսնացու քրիստոսաբանական հայացքները լայն ճանաչում ձեռք բերեցին, հավանաբար, այն ժամանակ, երբ նա բախվեց Քրիստոսի աստվածությունը ջատագովելու անհրաժեշտությանը՝ առաջացած Հուլիանոս Ուրացոյի կրոնական քաղաքականության հետևանքով: Ընդունված է կարծել, թե Դիողորոսը թուլացրել է Քրիստոսի մեջ առկա միության գաղափարը: Արդյո՞ք սրա ետևում քրիստոսաբանության մեջ երկվություն ներմուծելու միտումը չէր կանգնած այն պարզ պատճառով, որ նվազեցվեր որակների հաղորդակցման սկզբունքի հիման վրա ներկայացված արտահայտությունների՝ Քրիստոսի աստվածության դավանման համար բովանդակած վտանգը, որը հիմք էր հանդիսանում կայսեր՝ հեթանոսական բնույթի մեղադրանքների համար: **H. Facundus**, Pro def. trium cap., 4, 2, PL 67, 621 AB. այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **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:

³ Գիրք Թղթոց, էջ 178:

նովին մարմնով եւ փառք, դատել զկենդանիս եւ զմեռեալս, յախտենական թագաւորութեամբ, եւ նովին հաւատով եւ յուսով երկրպագեմք եւ փառաւորեմք զԱստուածութիւնն հանդերձ մարմնաւորութեամբն, եւ զմարմնաւորութիւնն հանդերձ Աստուածութեամբն. եւ երիցս սրբասացութեամբ զխաչիլն խոստովանիմք»¹: Այստեղ ուշագրավ է այն փաստը, որ թե՛ ասորիները եւ թե՛ հայերն ընդունում են երեք սրբյանի «որ խաչեցար վասն մեր» հավելումը:

Դրանից հետո Ներսես Բ կաթողիկոսը, հաստատելով Աբդիշոյի և նրա կողմնակիցների ուղղափառությունը եւ կոչ անելով հաստատուն պահել նույն հավատը, ձեռնադրել է Աբդիշոյին՝ այսպիսով շարունակելով Քրիստափորի ժամանակներից եկող դրությունը, երբ հայերը եպիսկոպոսներ էին ձեռնադրում իրենց դավանակից ասորիների համար²: Հակաքաղկեդոնական մոտեցումը կրկնվեց նաև Դվինի Բ ժողովում, որը գումարվեց նույն Ներսես Բ կաթողիկոսի օրոք: Ժողովի հիմնական խնդիրը նեստորականությունն էր, որն այս անգամ բույն էր դրել Հայաստանում: Բանն այն է, որ Խուժաստանից եկած նեստորական վաճառականները, որոնք հաստատվել էին Հայաստանում, 547 թ. մի վանք հիմնեցին Մանաճիհր Ռաժիկ (Գրիգոր) վկայի անունով, որտեղից տարածում էին իրենց վարդապետությունը³: Նրանք կարողացել էին իրենց շուրջ հավաքել տեղացիների, որոնց մեջ նաև հաղորդությունից զրկված բազմաթիվ գողերի, պոռնիկների և այլավազակների⁴: Նրանց քայքայիչ գործունեությանը վերջ տալու համար էր, որ Ներսես կաթողիկոսը 554 թ. գումարեց Դուինի Բ ժողովը: Ժողովի որոշումով նեստորականների վանքն ավերվեց, իսկ նեստորականներն արտաքսվեցին⁵: Ըստ էության՝ հին ու նոր քրիստոսաբանական հերետիկոսությունների խաչավորումը և նեստորականների շարունակվող քարոզչական գործունեությունը Հայ Եկեղեցու

¹ **Գիրք Թղթոց**, էջ 178:

² Անդ, էջ 179-180:

³ Ստեփանոս Օրբելյանը հաղորդում է, որ Դվինի առաջին ժողովը հրավիրվել է Գրիգոր Մանաճիհր Ռաժիկի վանքում արմատավորված նեստորականների դեմ, որոնք սերմանում էին «իրենց գարշելի ու պիղծ աղանդը», **Ստեփանոս Օրբելյան**, Սյունիքի պատմություն, Երևան, 1986, էջ 120: Հմմտ. **Գիրք Թղթոց**, էջ 200-201, հմմտ. **Ե. Տեր-Մինասյան**, Նեստորականությունը Հայաստանում 5-6 դարերում, էջ 216:

⁴ **Գիրք Թղթոց**, էջ 199-200:

⁵ Անդ, էջ 199, 200-201:

համար դրդապատճառ դարձավ, որ նա Ձ դարի կեսերին եկեղեցական ժողով գումարի և վերջնականապես մերժի իր իսկ կողմից բազմիցս մերժված, բայց հոգևոր ասպարեզում դեռևս գոյատևող նեստորականությունը, ինչպես նաև պաշտոնապես դատապարտի և նզովի վերջինիս հիմքի վրա ձևավորված Քաղկեդոնի ժողովն ու քաղկեդոնականությունը¹:

Այլ խնդիրների հետ, ինչպես վերը նշվեց, Դվինում անդրադարձ եղավ նաև Քաղկեդոնի ժողովին, որը նորից բանադրվեց, որի մասին վկայում է Հովհաննես կաթողիկոսի նամակը Սյունյաց Վրթանես եպիսկոպոսին²:

¹ Հայ Եկեղեցու վարդապետները քաղկեդոնականությունը համարել են **«Ծայրված նեստորականություն»** և **«նեստորականության վերածնություն»** և այդ երկու անունները գործածել որպես հոմանիշներ: Այդ փաստն է վկայում նաև Արսեն Սափարացին, որը Դվինի ժողովի մասին վկայում է, թե հայերը «կրկին նզովեցին նույն սուրբ ժողովն Քաղկեդոնի, վոր կոչեցին նեստորական՝ համաձայն անաստված Աբդիշոյի», **Լ. Մելիքսեթ-Քեկ**, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հ. Ա (Ե-ԺԲ դարեր), հ. Ա, Երևան, 1934, էջ 40: Բոլոր հիմքերն ունենք պնդելու նաև, որ արդեն Ե դարի վերջին Հայ Եկեղեցու հակաքաղկեդոնական տրամադրությունները դավանաբանական տեսք են ստացել: Այդ փաստն են վկայում նշված դարաշրջանի դավանաբանական գրությունները, որոնցում առանց անունը հիշատակելու դատապարտում է ինչպես քաղկեդոնական դավանությունը, այնպես էլ վերջինիս աստվածաբանական հիմք հանդիսացող Լևոնի տումարը: Այդ փաստն են վկայում Ս. Հովհան Մանդակունի կաթողիկոսի և Մովսես եպիսկոպոսի դավանաբանական գրությունները, որոնց մասին արդեն խոսվել է: Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը կարծում է, որ Քաղկեդոնի ժողովի դեմ Ս. Հովհան Մանդակունի կաթողիկոսը հավանաբար «գինուել է» Ջենոնի «Հենոտիկոնի» հենքի վրա: Չբացառելով, որ «Միաուրութեան գիրը» ուղարկված լինի նաև Հայաստան՝ նա համարում է նաև, որ **«ի նպաստ միութեան»** Հայոց կաթողիկոսը այդ հիմամբ որոշել է «իւր եկեղեցոյ դիրքը եղած առաջարկութեան և Քաղկեդոնի ժողովի նկատմամբ»: Նա պնդում է նաև, որ կաթողիկոսի գրությունը **«համապարասխան է ըստ ամենայնի այդ թղթի ոգոյն»** դատապարտել Քաղկեդոնի ժողովը, առանց նորա անունը տալու և հերքելով հիմնովին երկու բնությանց ուսումը»: Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը միանգամայն փաստարկված կերպով ցույց է տալիս, որ «Հենոտիկոնի» նկատմամբ Հայ Եկեղեցու դրական վերաբերմունքը պայմանավորված է եղել նրանով, որ վերջինս ձգտում էր «Ընդհանուր եկեղեցու միջից վերացնել բոլոր դավանական խտրությունները և իր գայիսոնի տակ միացնել հատկապես Քաղկեդոնի ժողովի պատճառով բաժանված ու խորթացած արևելքի քրիստոնյաներին», **Կնիք Հաւատոյ**, էջ LXI, հմմտ. **Արմատ Հաւատոյ**, էջ 53:

² **Գիրք Թղթոց**, էջ 207, 474-475: Հմմտ. **Հովհաննես Օձնեցի**, Երկեր, Երևան, 1999, էջ 206-207:

Մյուս կողմից էլ այս ժողովը անմիջապես հաջորդել է Կ. Պոլսի 553 թ. ժողովին, որը թեև դատապարտել էր անտիոքյան դպրոցի ներկայացուցիչներին և քաղկեդոնական դավանանքը հնարավորինս մոտեցրել Ս. Կյուրեղի ուսմունքին ու Եփեսոսի 431 թ. տիեզերական ժողովի քրիստոսաբանությանը, այնուամենայնիվ, վերջնականապես բաժանեց եկեղեցին՝ ոչնչացնելով միության բոլոր հույսերը, քանի որ բանադրել էր հակաքաղկեդոնականներին:

Դրան ի պատասխան 554 թ. Դվինում հայերը, որ միության ճանապարհը չընջելու համար մինչ այդ մերժում, բայց չէին կամենում բացահայտ կերպով նզովել Քաղկեդոնի ժողովը և նրա դավանողներին, այս անգամ արդեն վերջնականապես բանադրեցին տխրահռչակ ժողովը¹: Եվ այստեղ անվարան կերպով կարելի է արձանագրել, որ Քաղկեդոնի մերժումը շատ բնական ու օրինաչափ քայլ է, երբ դիտարկվում է Հայոց Եկեղեցու պատմական և աստվածաբանական ավանդույթի համատեքստում²:

Հայ-ասորական հարաբերությունները, ինչպես տեսանք, նպաստեցին Հայ Եկեղեցու դիրքի ճշգրտմանը Քաղկեդոնի հարցում: Դրա կապակցությամբ անհրաժեշտ ենք համարում անդրադառնալ նաև Քրիստոսի մարմնի անապականության խնդրին, որը թեև իր լուծումն ստացել է մեր դիտարկած ժամանակաշրջանից ավելի ուշ՝ Ը դարում, և մանրակրկիտ կերպով բացատրված է Խոսրովիկ Թարգմանչի և Ս. Հովհան Օծնեցու երկերում, իսկ վերջնականապես ամրագրվել է Մանազկերտի 726 թ. ժողովում, բայց խնդիրը ծագել էր Զ դարում և այդ ժամանակ կային նրա լուծման նախադրյալները, ինչպես արդեն ներկայացրեցինք:

Հուստինոս կայսեր իշխանության գալով հալածանք սկսվեց Քաղկեդոնի ժողովը չընդունողների դեմ: Կայսրության բոլոր կողմերի ուղղափառներն ապաստանեցին Ալեքսանդրիայում, որը զերծ էր մնացել հալածանքից: Սակայն այստեղ նրանց մեջ նոր վեճ ծագեց Քրիստոսի մարմնի անապականության շուրջ: Ձևավորվեցին երկու հակադիր հոսանքներ: Առաջինը, Հուստինոս Հալիկառնացու գլխավորությամբ, պնդում էր, որ Քրիստոսի մարմինը մինչև Հարություն արդեն անապական էր և բոլոր մարդկային կրքերը Աստվածորդին կրեց ոչ թե հարկադրա-

¹ **Երվանդ Տեր-Մինասյան**, Հայոց Եկեղեցին, Ս. Էջմիածին, 2014, էջ 96:

² **Karekin bish. Sarkissian**. The Council of Chalcedon and the Armenian Church. New York, 1975, p. 21:

բար, այլ կամավոր կերպով: Երկրորդ ուղղությունը, որը գլխավորում էր Անտիոքի հայրապետ Սևերոսը, պնդում էր, թե Քրիստոսի մարմինն ապականացու էր մինչև Հարությունը և բոլոր կրքերը կրեց «իհարկէ»¹: Սևերոսի կարծիքով անապականությունը թերի էր դարձնում մարդեղությունը. կատարյալ մարդ ասելով՝ նա հասկանում էր մեզ նման ապականացու մարդ: Հիշատակության է արժանի այն, որ Հուլիանոսի վարդապետությանը հաճախ վերագրվում են հետագայում նրա աշակերտների կողմից զարգացված ծայրահեղ գաղափարներ, որոնք այդքան էլ կապ չունեն Հուլիանոսի իրական հայացքների հետ:

Այս իմաստով շփոթ կա Հայ Եկեղեցու ուսմունքի վերաբերյալ: Հայերը իրենց՝ անապականության վարդապետությունը Հուլիանոսից կամ հուլիանականներից չեն ժառանգել: Պարզապես Հայ Եկեղեցու անապականության վարդապետությունն ընդհանուր եզրեր ունի Հուլիանոսի կարծիքի հետ, բայց ամենևին՝ ոչ հուլիանականների: Արժանահիշատակ մեկ փաստ ևս՝ Հայ Եկեղեցու մոտեցումը շատ ավելի աղերսվում է Փիլոքսենոս Մաբուգեցու² տեսակետին, իսկ սա ոչ մի կերպ չէր կարող ազդված լինել Հուլիանոսից³: Ինչպես արդեն վերը նշվել է, Հայ Եկեղեցին՝ բացառելով որևէ երևութականություն, նույնպես ընդունում է Քրիստոսի մարմնի անապականությունը Հարությունից առաջ: Հայ Եկեղեցու վարդապետների համաձայն՝ Քրիստոսի մարմնի անապականությունը չի նսեմացնում մարդեղության իրականությունը, քանի որ մեղանչականությունը և ապականությունը, կրքերը բնական չեն, այլ մեղքի հետևանք են, ինչպես վկայում է Խոսրովիկ Թարգմանիչը. «Ասաց ես զնուասագոյնս, և զբարձրացուցանողքն մի՛ զանցառներ: Խոստովանեա՛ կրել զմարդկայինսն, եւ ի վեր բեր զայն կատարեալ. եւ մի՛ զնոսին զկամաւոր զկիրս ապականութիւն ի նմա իմանայր, այլ մարդասիրութեան կարեկցութիւն: Զի ապականութիւն մեղաց ծնունդ է, որպէս ասաց տէր Եփրեմ, ո՛չ ինչ բնութեամբ ապականացու արար Աստուած, մեղք պատճառք ապականութեան ամենեցուն»⁴:

¹ J. Lebon, *Monophysisme Se've'rien*, Lovonii, 1909, էջ 242-292:

² David A. Michelson, *The Ptactical Christology of Philoxenos of Mabbug*, Oxford, 2014, p. 65-68:

³ Երուանդ վրդ. Տէր-Մինասեանց, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները ասորոց եկեղեցիների հետ, Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 172-173:

⁴ Խոսրովիկ Թարգմանիչ, նշվ. աշխ., էջ 130:

Մինչ Սևերոսը կատարյալ էր համարում ապականացու բնությունը, կատարյալ բառի մեջ ամփոփելով իրական մարդեղության գաղափարը, հայերը, Հուլիանոսի նման, կատարյալ էին համարում անմեղ և անապական բնությունը: Դրանից, սակայն, չէր հետևում, որ Քրիստոսի մարդկային մարմինն Ադամի նախաանկումային մարմինն է: Ինչպես վերնարդեն ցույց է տրվել, Հայ Եկեղեցին մերժում էր Սևերոսի ուսմունքը, քանի որ դրա մեջ տեսնում էր Քրիստոսի Աստվածության և մարդեղության էական բաժանում, որն ավելի հարազատ էր անտիոքյան աստվածաբանությանը, նեստորականներին ու քաղկեդոնականներին, քան կյուրեղյան ուղղափառությանը¹:

Հայ Եկեղեցու դիրքորոշումն այս հարցում լավագույնս արտահայտել է Խոսրովիկ Թարգմանիչը. «Ապա ուրեմն պարտ է ճշմարտութեամբ խոստովանել կրեալ զմարդկային կիրսն Փրկչին եւ զապականութիւն, որ ի կրից անտի ի մեզ ծնանի, ո՛չ շարամանեալ ընդ փրկչականն կրից. զի ի բառնալ եկն զնա ի մէնջ եւ ի կրիցն մեղաց, կրելովն իւր զնոսա: Նմանապէս չար են երկոքին յաղագս երկեղի ապականութեանն անհաղորդ ասել զնա մարդկային կրիցն եւ ճշմարտելովն զկիրսն, զապականութիւն սպրդեալ ի ներքս խառնեալ: Եղեւ մարդ ճշմարտութեամբ, այլ ո՛չ ընդ ձեռն ապականութեանն, որոյ վիրօք մեք զլինելութիւն ստանայցեմք. այսպէս եւ ի ծննդեանն եւ յայլ ի կիրսն կրեաց զմարդկայինսն բնականապէս. ըստ որում եւ զմարմինն զգեցաւ զբնութեանս մերում: Իսկ զապականութիւն եւ զմեղս, որ զկնի յանցանացն յարեալ եղեւ ի բնութիւնս. ո՛չ արժանի համարեցաւ ընդունել Տէրն ի մարմին իւր: Մեռաւ ճշմարտութեամբ զբնականն մեր մահ. այս է բացորոշել շնչոյն ի մարմնոյն եւ մարմնոյն անշնչանալ եւ յանզգայութեանն խոնարհեալ սահման. եւ նովին անշնչացեալ մարմնովն զապականութիւնն մեր խափանեաց ի գերեզմանի, եւ մերկացեալ շնչովն ի մարմնոյն իջեալ ի դժոխս, կործանեաց զնա, զգերեալսն գերելով որ ի նմա զոգիսն, եւ մահուամբն զմերն մեռոյց զմահ: Յաղագս որոյ պարտ եւ արժան է զուարճացելոցն աստուածագործ սքանչելեօքն ճշմարտել զնորա եւ վասն մեր կամաւոր մահ եւ ո՛չ դրդուել եւ անկանել յապականութեանն կարծեաց խորխորատ»²: Քրիստոսի մարմինն անապական համարելով՝ Հայ Եկեղեցու վարդա-

¹ **S. Հեթում քահանա Թարվերդյան**, նշվ. աշխ., էջ 79-89:

² **Խոսրովիկ Թարգմանիչ**, նշվ. աշխ., էջ 174-175:

պետները երբեք չեն ասել, թե այն երկնային էր կամ Ադամի նախամեղանչական մարմնից էր: Քրիստոսի մարմինն անապական էր ոչ թե բնությամբ, այլ Աստվածության հետ անճառ միության պատճառով միայն: Սրա մասին լավ պատկերացում ենք կազմում, երբ քննում ենք Մանազկերտի ժողովի կանոնները: Մանազկերտի ժողովի գումարման շարժառիթը հայերի և ասորիների փոխադարձ մեղադրանքներն էին, որոնց վերացման և եկեղեցական միությունը վերականգնելու համար Ս. Հովհան Օծնեցու (717-728 թթ.) օրոք հրավիրվեց ժողովը: Ժողովին մասնակցում էին Ս. Հովհան կաթողիկոսը՝ 30 եպիսկոպոսներով, և ասորիների Աթանաս պատրիարքը՝ 6 եպիսկոպոսներով:

Ժողովում մերժվեց թե՛ Սևերոսի վարդապետությունը, թե՛ հուլիանականությունը, որի գլխավոր սխալն այն միտքն էր, թե Քրիստոս մարդանալիս ստացել է ոչ թե հետ անկումային մեղանչական մարմին, այլ Ադամի նախամեղանչական անապական մարմինը, որով կասկածի տակ էր դրվում փրկագործությունը: Ժողովն ընդունեց նաև 10 կանոններ կամ նզովքներ: Այդ կանոնները հետաքրքիր են ոչ միայն նրանով, որ ներկայացնում են Հայ Եկեղեցու տեսակետը Քրիստոսի մարմնի անապականության վերաբերյալ, այլ նաև նրանով, որ պարզ և հստակ ձևով հիմնավորում են **«մի բնութեան»** դավանության ուղղափառությունը՝ մերժելով դրա հերետիկոսական որևէ այլ մեկնաբանություն¹:

Ա Նզովքը ուղղված է Ս. Երրորդության դավանանքը եղծողների դեմ:

Բ Նզովքը հաստատում է մարմնացման իրականությունը՝ միաժամանակ շեշտելով անապականությունը:

Գ Նզովքը նույնպես ուղղված է հուլիանականության դեմ. «Եթե ոք ո՛չ ասիցէ ի մեղանչական եւ ի մահկանացու մերմէ բնութենէս առնուլ մարմին Բանին Աստուծոյ, այլ անմեղ, յանմահ եւ յանապական բնութենէն, զոր ունէր նախաստեղծն յառաջ քան զյանցանսն, նզովեալ եղիցի»²:

Դ Նզովքը, ինչպես արդեն նշվել է, մեկ անգամ ևս անդրադառնում է «մի բնութին» բանաձևի ուղղադավան մեկնաբանությանը. «Եթե ոք ո՛չ խոստովանեսցի զմարմնացեալ Բանն Աստուած մի բնութին ըստ

¹ S. Peter Cow, Philoxenus of Mabbug and the Synod of Manazkert, Aram 5/1-2, 1993, p. 115-129:

² Խոսրովիկ Թարգմանիչ, նշվ. աշխ., էջ 77-78:

անճառ միաւորութեանն, որ յԱստուածութեանն՝ որ յԱստուածութենէն եւ ի մարդկութենէս, այլ է կամ ըստ բնութեան եւ շփոթութեան եւ կամ ըստ փոփոխման մի բնութիւն, նզովեալ եղիցի»¹:

Ե Նզովքը քաղկեդոնական դավանության և Լևոնի տումարի հայտնի կետի դատապարտությունն է. «Եթէ որ ո՛չ խոստովանեսցի զմի եւ զնոյն Աստուած եւ մարդ միանգամայն, այլ զայլ ոմն Աստուած եւ զայլ ոմն մարդ, նզովեալ եղիցի»²:

Զ Նզովքը Սևերոսի ուսմունքի դատապարտությունն է և անապականության վարդապետության ուղղափառ մեկնությունը. «Եթէ որ ո՛չ ասիցէ զմարմինն Քրիստոսի անապական ի ծննդենէն որ ի կուսէն մինչեւ ցյաւիտեան, ոչ ըստ բնութեան, այլ ըստ անճառ միաւորութեան, այլ մինչեւ ցյարութիւնն ապականացու եւ անփառաւոր եւ անկատար եւ ապա յետ յարութեանն ասիցէ եղեւ անապական եւ փառաւոր եւ կատարեալ, նզովեալ եղիցի»³:

Է Եվ Ը նզովքները կարծես նախորդ կետերի ամփոփումն են⁴:

Ը Նզովքը սևերոսականության վերջնական դատապարտությունն է. «Եթէ որ ո՛չ խոստովանեսցի անապականաբար կրեալ Քրիստոսի զամենայն կիրս մարդկայինս կամաւ, այլ ապականութեամբ ասեն նմայ զայսոսիկ եւ կամ եթէ զայն ինքն զկիրս ապականութիւն դնեն նմայ եւ ո՛չ խոստովանին ըստ առաքելոցն եւ մարգարէիցն եւ ուղղափառ վարդապետաց խոստովանութեան, նզովեալ եղիցի»⁵:

Հայ Եկեղեցու քրիստոսաբանական վարդապետության պարզաբանման զործում անհրաժեշտ է նշել, որ Խոսրովիկ Թարգմանիչը և Ս. Հովհան Օձնեցի⁶ կաթողիկոսը մեծ տեղ են հատկացրել նաև Քրիստոսի բնությունների միավորման մեկնաբանությանը և զուգահեռաբար հերքել

¹ Անդ, էջ 78:

² Անդ:

³ Անդ:

⁴ Անդ, էջ 78-79:

⁵ **Խոսրովիկ Թարգմանիչ**, նշվ. աշխ., էջ 79:

⁶ **S. Peter Cow**, Armenian christology in the seventh and eighth centuries with particular reference to the contributions of catholicos Yovhan Ojnek'i, and Xosrovik T'argmanic, "Journal of Theological Studies", 2004, p. 34:

են բյուզանդական եկեղեցու այն ուսմունքը¹, որի համաձայն Աստծո Բանն իրեն է միավորել անդեմ մարդկային բնությունը (Ղևոնդիոս Բյուզանդացի, Մաքսիմոս Խոստովանող, Հովհան Դամասկացի)²:

Թեև նմանություն կա Կ. Պոլսի 553 թ. ժողովի դավանական որոշումների շեշտադրության և մի բնության դավանության միջև, բայց և այնպես նրանց միջև առկա տարբերությունները չեն վերանում: Այս պարագայում քաղկեդոնականներն իրենց և անտիոքյան աստվածաբանության ավանդույթին պարզապես բոլորովին հակառակ եղանակով են մեկնաբանում Քրիստոսի միությունը: Ղևոնդիոս Բյուզանդացիով սկսված և Մաքսիմոս Խոստովանողի ու Հովհան Դամասկացու երկերում³ վերջնական ձևակերպություն ստացած այս մոտեցումը կտրականապես մերժվեց Հայ Եկեղեցու կողմից: Այսպես, մերժելով Ղևոնդիոսի տեսությունը՝ Խոսրովիկ Թարգմանիչն ասում է. «Չէ հնար բնութեան առանց դիմի իմանալ կամ ասել ըստ ամենայն հարկաւորութեան, յաղագս որոյ

¹ Ըստ Ուղղափառ Եկեղեցու հայրերի վարդապետության՝ աստվածացած մարդկային բնությամբ Տերն անապական էր և անմահ, սակայն մեզ համար կամավորապես կրեց կրքերը: Այս իմաստով Տիրոջ երկրավոր կյանքն ասես ունի երկու երես՝ բնութենական եւ տնօրինական: Ըստ Մաքսիմոս Խոստովանողի՝ մինչեւ Հարություն բնութենականը շղարշված է եղել տնօրինականով: Մեր բնության բնորոշ սահմանափակումները չունենալով Տերը տնօրինաբար իրեն է ենթարկում դրանք: Մինչև Հարությունը Փրկիչը մեկ անգամ ցույց տվեց իր մարդկության իրական էությունը՝ Պայծառակերպության ժամանակ: Հարությունից հետո Տերն այլևս չծածկեց իր աստվածացած մարմինը, այլ երևաց այնպես, ինչպես որ իր մարդկությունն էր հղության առաջին իսկ ակնթարթից: Ուղղափառ Եկեղեցու մյուս նշանավոր հայր Հովհան Դամասկացու համոզմամբ՝ մարդեղության ժամանակ Տիրոջ բնություններից և ոչ մեկը չի կորցնում իր յուրահատկությունները, թեպետև մարմինը «մեծապես» հարստանում է աստվածային ներգործություններով՝ չկորցնելով հանդերձ իր հատկությունները, որովհետև շիկացած երկաթն այրում է ոչ թե իր բնության յուրահատկությամբ, այլ իր հետ միացած կրակի շնորհիվ: Այսպես օրինակ՝ Տիրոջ մարդկային միտքն առանձին վերցրած կատարյալ գիտություն չունի, բայց Բանի հետ միավորվածության շնորհիվ նա ամենագետ է: Նմանապես Տիրոջ մարմինն ինքնին մահկանացու է, բայց անճառելի միության շնորհիվ՝ անմահ է ու կենարար, քանզի մահը մեղքի վարձն է, իսկ Տերն անմեղ էր **Иоанн Протоиерей Майендорф**, Введение в святоотеческое богословие, Клин, 2001, с. 366-367, **В. Н. Лосский**, Очерк Мистического богословия Восточной Церкви: Догматическое богословие, М., 1991, с. 112, **Олег Иерей Давыденков**, Догматическое богословие, Курсы лекций, ч. 3, Москва, 1997, с. 110-112:

² **Տ. Հեթում քահանա Թարվերդյան**, նշվ. աշխ., էջ 91-93:

³ **Георгий Флоровский**, Восточны отцы церкви, Москва, 2003, с. 572-582:

պարտ է քեզ երկուս դէմս ասել ըստ երկուց բնութեանցն, եւ կամ ըստ միոյ դիմին մի ասել եւ բնութին»¹: Հայ Եկեղեցու վարդապետները, մի բնություն, մի անձ ու մի դէմք ասելով, երբեք չեն ենթադրել, թե բնություններից կամ անձերից մեկը չի եղել կամ վերացել է մարդեղության ժամանակ, այլ անձի և բնության մեկնությունը համարել են անճառելի միավորության հետևանք: Աստվածաբանական այդ հիմքի վրա նրանք պնդել են. «Քրիստոս է մարմին եւ է անմարմին, մարմին՝ ըստ մարդկութեանս զոր առ, եւ անմարմին՝ ըստ աստուածութեանն զոր ունէր: Եւ նոյն տեսանելի եւ անտեսանելի, շօշափելի եւ անշօշափելի, ժամանակեայ եւ առանց ժամանակի, որդի մարդոյ եւ Որդի Աստուծոյ, համագոյ Հօր ըստ աստուածութեանն եւ համագոյ մեզ ըստ մարդկութեանս: Ո՛չ ոմն եւ ոմն այսոքիկ, այլ մի էութիւն եւ մի անձնաւորութիւն՝ ի յերկուց բնութեանց ի մի Քրիստոս միացելոց անշփոթելի եւ անբաժանելի միաւորութեամբ»²: Հայ Եկեղեցու վարդապետները պարզաբանել են նաև, որ «Որպէս բնութիւն մարդկային՝ ընդ նմին եւ դէմ մարդկային առնուլ Բանին ի Կուսէն, եւ որպէս զդէմ Բանին եւ մարմնոյն իւրոյ ընդ ձեռն միաւորութեանն մի խոստովանելով դէմ, այսպէս եւ զբնութիւնսն՝ զաստուածայինսն եւ զմարդկայինսն՝ մի դաւանել բնութիւն յանճառ միաւորութենէն, եւ զկենդանարար մարմինն փրկչական խոստովանել յարգանդէ Կուսին մինչեւ յաւիտեան չարչարելի եւ մահկանացու ըստ բնութեանն, եւ անչարչարելի եւ անմահ ըստ միաւորութեանն Բանի, եւ միանգամայն պարզաբար զաստուածայինսն մարդկայինս եւ զմարդկայինսն անուանել աստուածայինս ըստ անճառ միաւորութեանն, որպէս եւ սրբոցն ուսուցանեն հարանցն ճառք»³ և ընդհանրացնելով պնդել են. «Խոստովանիմք յերկուց բնութեանց մի լեւալ, եւ ի միաւորութեանն ո՛չ կորուսեալ զմի ոք ի յերկոցունցն»⁴: Այդ ամենից միանգամայն ակնհայտ է, որ եթե Հայ Եկեղեցին պնդում է Քրիստոսի մեկ բնության վարդապետությունը, ապա ոչ թե ապողինարական կամ և-տիքեսական, այլ կյուրեղյան (եփեսոսյան) իմաստով⁵:

¹ **Խոսրովիկ Թարգմանիչ**, նշվ. աշխ., էջ 10:

² **Ներսէս Շնորհալի**, Ընդհանրական թուղթ, Երուսաղէմ, 1871, էջ 125:

³ **Խոսրովիկ Թարգմանիչ**, նշվ. աշխ., էջ 12:

⁴ **Ներսէս Շնորհալի**, նշվ. աշխ., էջ 126:

⁵ **Գարեգին Ա Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս**, Զրույցներ Զովաննի Գուայտայի հետ, Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 105, հմմտ. **նոյնի** The Council of Chalcedon and the Armenian Church, p. 47:

Բյուզանդական եկեղեցում 553 թ. ժողովով արմատացած Քաղկեդոնի «հակաքաղկեդոնական» = «կյուրեղյան» մեկնաբանությունը, որն ամեն դեպքում միությունն առաջ չբերեց Արևելքի հետ¹, վերանայվեց Կ. Պոլսի 680-681 թթ. ժողովում², որում ընդունվեց երկու կամքի և երկու ներգործության վարդապետությունը³: Սա արդեն մեզ քաջ հայտնի անտիոքյան աստվածաբանության հաղթանակն էր, որի արդյունքում Ղևոնդիոսի գրչի տակ «հակաքաղկեդոնական» դարձած քաղկեդոնականությունը վերադարձավ իր ավանդական մեկնաբանությանը՝ վերացնելով միության վերջին անհաջող փորձի՝ միակամության վարդապետության արդյունքները և վերականգնելով թշնամանքը եկեղեցիների միջև: Ի մի բերելով Հայ Եկեղեցու քրիստոսաբանական դիրքորոշումը՝ ցանկանում ենք խոսել «միաբնակութեան»⁴ մի քանի պարագլուխների նկատ-

¹ **Երուանդ Վարդապետ Տէր-Մինասեանց**, նշվ. աշխ., էջ 468-469, հմմտ. **Жан-Клод Шейнэ**, История Византии, Москва, 2006, с. 49:

² **А. В. Карташев**, Вселенские Соборы, Мн., 2008, с. 420-459:

³ **Иоаннь Дамаскинъ**, Точное изложение веры, с. 152-173:

⁴ «Միաբնակ» եզրը շատ է չարաշահվել քաղկեդոնական գրականության մեջ և ինչպես նախկինում, այսօր ևս ընկալվում է որպես ևտիքեսականության կամ դրանից քիչ տարբերվող ապողինարական հերետիկոսական աստվածաբանության կրող: Սակայն պետք է նշել, որ այս իմաստով «միաբնակ» համարվող եկեղեցիները բոլորովին էլ այդպիսի ուղղվածություն չունեն: Ավելին, նման եկեղեցի երբեք չի էլ եղել: Սա պարզապես քաղկեդոնականների կողմից իրականության հերթական խեղաթյուրումն է: Նախ՝ Ետիքեսին վերագրվում է շատ ավելին, քան եղել է իրականում: Բացի դրանից հորինվել է անորոշ, անդեմ եւ անհասցե «մոնոֆիզիտ եկեղեցի», եզրը, որը փորձ է արվում նույնացնել Ետիքեսի ուսմունքի հետ, որն ընդհանրապես անհեթեթություն է: Իրականում «մոնոֆիզիտ» եկեղեցի երբեւէ չի եղել, իսկ հակաքաղկեդոնականներին, Ս. Աթանասի և Ս. Կյուրեղի «մի է բնութիւն Բանին Աստուծոյ մարմնացեալ» բանաձևման հիման վրա, կարելի է կոչել միայն «միաֆիզիտ»՝ բնությունների «յերկուց՝ մի» իմաստով: Հենց այս իմաստով էլ հասկացել են «միաբնակ» եզրը հակաքաղկեդոնական ուղղափառ աստվածաբանները:

Ընդհանրապես մոնոֆիզիտ արտահայտությունն բացակայում է հակաքաղկեդոնական գրականությունից, և անհասկանալի է մնում, թե որտեղից են քաղկեդոնականները պեղել «մոնոֆիզիտ» եզրը: Այսպես, քաղկեդոնական «մոնոֆիզիտ» եզրից զանազանելով «միաուրեալ մի բնութեան» ուղղադավան հասկացությունը՝ պետք է այդուհանդերձ նշել, որ որոշ հեղինակների մոտ «միաբնակ» եզրը օգտագործվել է հակաքաղկեդոնականների կողմից Քաղկեդոնի ժողովում ընդունված «երկու բնութիւն» բա-

մամբ հայոց վերաբերմունքի մասին: Նախև առաջինի մասին: Հայ Եկեղեցին, որը քրիստոնյա աշխարհի նման, նզովել է Եվտիքեսին¹: Այսպես, Հայ Եկեղեցին նախապես նզովում էր միայն ծայրահեղ հուլիանականներին, որոնք ընկնում էին երևութականության հերետիկոսության մեջ: Ավելի ուշ՝ ըստ երևույթին Ը-ԺԲ դարերի ընթացքում, Հայ Եկեղեցին սկսել էր նզովել նաև Հուլիանոսին՝ տուրք տալով ասորիներին, ինչպես երևում է Ս. Ներսես Շնորհալու՝ Միքայել Ասորի պատրիարքին ուղղված պատասխան նամակից²:

ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԴԻՐՔՈՐՈՇՈՒՄԸ ՔՐԻՍՏՈՍԱԲԱՆԱԿԱՆ ՎԵՃԵՐՈՒՄ Ե-Ը ԴԴ.

S. Հեթում քահանա Թարվերդյան

Բանալի բառեր - Քրիստոս, Բնություն, Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ, Հայ Առաքելական Եկեղեցի, Քրիստոսաբանություն, Նեստոր, Հայ Եկեղեցու Հայրեր, Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացի, Եվտիքես, Քաղկեդոն, Հուլիանոս Հալիկառնացի, Սեվերիոս Անտիոքացի, Բաբկեն Ա. Ոթմսեցի,

Հեղինակը հիմնվելով եկեղեցական սկզբնաղբյուրների վրա և ուսումնասիրելով Հայ Առաքելական Եկեղեցու Քրիստոսաբանությունը, փորձում է լուսաբանել Ե-Ը դդ. դավանաբանական խմորումները և Հայ Եկեղեցու դիրքորոշումը: Հեղինակը ցույց է տալիս, որ Նեստորը եղել է Անտիոքյան դպրոցի ազդեցության տակ, հատկապես՝ Դիոդորոս Անտիոքացու և Թեոդորոս Մոպսուեստացին, ով հետագայում նաև զարգացնում է իր առանձին դավանաբանական կառուցվածքը:

Իր դավանաբանական կառուցվածքում Նեստորը ցույց է տալիս Քրիստոսի մեջ երկու տարբեր անջատ բնությունները՝ աստվածայինը և մարդկայինը:

Ե-Ը դդ. քրիստոսաբանական վիճաբանությունների, դրանց նկատմամբ Հայ Եկեղեցու դավանաբանական դիրքորոշման և Հայ Եկեղեցու քրիստոսաբանության վերլուծությունը հեղինակին բերում են այն հետևու-

նաձևից և դրան վերաբերող մեղադրական «երկաթնակ» անվանումից տարբերվելու և հեռու մնալու համար:

¹ **Եզնիկ ծ. վրդ. Պետրոսյան**, Հայ Եկեղեցու պատմություն, Ս. Էջմիածին, 1995, էջ 78:

² **Ներսես Շնորհալի**, նշվ. աշխ., էջ 206:

թյանը, որ ներքին՝ օրգանական կապ գոյություն ունի անտիոքյան (նեստորական) քրիստոսաբանության և Քաղկեդոնի ժողովի դավանաբանական սահմանման միջև, որից էլ առաջ է եկել Եկեղեցու մեծ պառակտումը:

ПОЛОЖЕНИЕ АРМЯНСКОЙ АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ В ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ СПОРАХ V-VIII ВВ.

Иерей Хетум Тарвердян

Ключевые слова - Христос, природа, Св. Григорий Просветитель, Армянская Апостольская церковь, христология, Нестор, Отцы Армянской Церкви, Св. Кирилл Александрийский, Евтихий, Халкидон, Юлиан Галикарнасский, Севир Антиохийский, Бабкен I Отмесеци.

На основании первичных источников церковной истории автор анализирует основные христологические концепции христологий армянской апостольской церкви и пытается проследить развитие V-VIII вв. Автор показывает, что Несторий был под влиянием основных богословов Антиохийской школы - Диодора Антиохийского и Феодора Мапсуестского, хотя позже он разработал свою собственную догматическую систему. В своей догматической системе Несторий указывает на существование двух различных начал во Христе - божественного и человеческого. Следовательно, эти два начала должны иметь свои соответствующие природы и появляться в различных видимых граней (просопон). В то же время автор показывает, что Несторий отрицает существование двух Христов, а признает одного Христа с двумя природами. Вот почему Несторий использует термин Theotokos в другом смысле чем Кирилл Александрийский, который позже стал одной из причин для его обвинения.

Отцы Армянской Церкви ясно и четко выступили против доктрины Нестория и осудили его догматические подходы по отношению ко Христу, Марии и показали, что его теология не православная и противоречит учению отцов Вселенской Церкви и Армянской Церкви.

THE POSITION OF THE ARMENIAN APOSTOLIC CHURCH IN CHRISTOLOGICAL DISPUTES V-VIII CENTURIES.

Fr. Hethoum Tarverdyan

Keywords: *Christ, Nature, St. Gregory the Illuminator, Armenian apostolic church, Christology, Nestor, The Fathers of the Armenian Church, St. Cyril of Alexandria, Eutyches, Chalcedon, Julian of Halicarnassus, Severus of Antioch, Babken I Otmesetsi.*

Based on the primary sources of Church history the author analysis the basic Christological concepts of the Christology of Armenian Apostolic Church and tries to trace its development in V-VIII century. The author shows that Nestorius was influenced by basic theologians of Antiochean school, Diodorus of Antioch and Theodorus of Mopsuestia though later he developed his own dogmatic system. In his dogmatic system Nestorius indicated the existence of two different origins - divine and human in Christ. Consequently, these two origins should have their respective natures and appear in different visible faces (prosopon). At the same time author shows that Nestorius denies the existence of two Christs but one Christ with two natures. This is the reason why Nestorius uses the term Theotokos different from that of Cyril of Alexandria which later become one of the reasons for his accusation. Armenian Church fathers clearly and expressly opposed to the doctrine of Nestorius and condemned his dogmatic approaches concerning Christ, Mary and showed that his theology is not orthodox and contradicts to the teachings of the Universal and Armenian Church Fathers.