

«ԴԵՄՔ» ՀԱՍԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ՆԱԽԱՔԱՂԿԵԴՈՆՅԱՆ  
ՀԱՅՐԵՐԻ ԳՈՐԾԵՐՈՒՄ

ԽԱԶԻԿ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

*Ինչպես հայտնի է, աստվածաբանական հիմնական եզրույթներից բնություն, դեմք, անձ, էություն հասկացություններն առաջին դարերի հիմնական հասկացություններն էին, որոնց միջոցով պայքար էր մղվում բազմատեսակ աղանդների դեմ, ինչպիսիք էին՝ արիոսականությունը, սաբելականությունը, նեստորականությունը և այլն: Այդ պայքարի մեջ եկեղեցու հայրերը հստակեցրին այդ հասկացությունները և ձևակերպեցին որոշակի բանաձևերի մեջ: Անշուշտ, այդ բանաձևերն իրենց նրբերանգներն ունեին տարբեր հայրերի գործերում և այլ կերպ չէր էլ կարող լինել:*

*Աստվածաբանական նշված հիմնական հասկացությունների ընկալման մեջ բավական տարբերություններ կան Հայ առաքելական եկեղեցու և քաղկեդոնական եկեղեցիների միջև:*

*Ուղղափառ քաղկեդոնական եկեղեցու աստվածաբանությանը բնորոշ է մի տեսակետ, որով սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու՝ մի է բնութիւն Բանին մարմնացելոյ «անհարմար» բանաձևը փորձ է արվում ներկայացնել որպես մի է դեմք Բանին մարմնացելոյ բանաձև, որը ամբողջովին համապատասխանում է քաղկեդոնական ձևակերպմանը: Ըստ վերջինիս, Քրիստոս մի դեմք է երկու բնություններում, ընդ որում՝ այդ դեմքը Բանի դեմքն է, և այն նույնն է նշանակում, ինչ որ անձը: Մինչդեռ սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացին օգտագործում է և՛ դեմք, և՛ բնություն եզրերը, նաև խոսում է թե՛ բնությունների, թե՛ դեմքերի միավորման մասին, ինչը կտեսնենք ստորև: Ավելին, բնությունների միավորումը հետևանք է դեմքերի միավորման, քանզի բնությունն ինքնին ընդհանուր հասկացություն է և այն հնարավոր չէ պատկերացնել առանց կոնկրետ դեմքերի:*

*Սույն հոդվածում կկենտրոնանանք դեմք հասկացության վրա, կտանք դրա սահմանումը, նաև ցույց կտանք, թե այն ինչով է տարբերվում մյուս հասկացություններից:*

*Նախևառաջ, անդրադառնանք կապաղովկյան հայրերին, որոնց երկերում հանդիպում ենք դեմք եզրի սահմանմանը և պարզաբանմանը:*

*Բուն սահմանումը հանդիպում է սբ. Բարսեղի, սբ. Գրիգոր Աստվածաբանի և սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու գործերում: Այս հեղինակներից էլ ամենից պարզ դեմք հասկացությունը սահմանել է սբ. Բարսեղ Կեսարացին: Սաբելականության և արիոսականության դեմ պայքարում կապաղովկյան հայրերի, մասնավորապես սբ. Բարսեղի գրվածքներից շատերում պարունակվում են բացատրություններ դեմքի, էության, դրանց տարբերությունների մասին, սակայն որպես հիմք վերցնենք նրա «Գրիգոր եղբո-*

րը՝ էության և դեմքի զանազանման մասին» թուղթը<sup>1</sup>: Դրա սկզբում հեղինակը տալիս է ընդհանուր ակնարկ՝ տարբերակելու դեմք (ἵπποστασέωζ) և էություն (ουσιαζ) հասկացությունները: «Այսպիսով, մենք պնդում ենք հետևյալը. այն, ինչ ասվում է մասնավորի մասին, կոչվում է դեմք»<sup>2</sup>: Քիչ անց ավելի հստակորեն է նշում, թե հատկապես ինչ մասնավորի և ընդհանուրի մասին է խոսքը. «Հենց դա էլ դեմքն է, ոչ թե էության ընդհանուր անորոշ հասկացություն, որը կանգ չի առնում որևէ բանի վրա՝ նշանակվածի ընդհանրության պատճառով, այլ մի հասկացություն, որը ցույց է տալիս և որոշում ընդհանուրը և անորոշը ինչ-որ առարկայի մեջ՝ ակնհայտ մասնավոր հատկությունների միջոցով»<sup>3</sup>:

Անշուշտ, սբ. Բարսեղը հասկանում էր, որ այս բացատրությունը բավարար չէր, քանի որ այն ընդամենը նշում է ընդհանուրի և մասնավորի տարբերությունը: Եվ այդ տարբերությունը կար նաև անձ և էություն (կամ բնություն) հասկացությունների միջև, ինչը կարող էր շփոթության տեղիք տալ: Ցավոք, այդ շփոթությունը իրոք տեղի ունեցավ Քաղկեդոնի ժողովից հետո, և անձը նույնացվեց դեմքի հետ: Մինչդեռ սբ. Բարսեղը սույն թղթում հստակ ձևակերպումներ է տվել՝ անձ և դեմք հասկացությունները տարանջատելու հարցում: Մասնավորապես, նա դեմք և անձ հասկացությունների հարաբերության մասին գրում է հետևյալը. «Այսպիսով, երբ դիտարկվում էր հարցն այն մասին, թե մի կողմից կա մի ընդհանուր բան Սուրբ Երրորդության մեջ, իսկ մյուս կողմից՝ հատուկ, ապա պարզվեց, որ ընդհանրության իմաստը մեզ հանգեցնում է էությանը, իսկ դեմքը յուրաքանչյուր [Անձի] հատկությունն է»<sup>4</sup>: Այստեղ, փաստորեն, հստակորեն բացատրվում է դեմք հասկացության նշանակությունը, և այն կարելի է համարել դեմքի աստվածաբանական կարևորագույն սահմանումներից մեկը:

Այնուհետև սբ. Բարսեղն ավելի է ճշգրտում այդ սահմանումը, երբ քննարկում է Պողոս առաքյալի՝ Եբրայեցիներին ուղղված թղթի հայտնի հատվածը, որտեղ հեղինակն օգտագործում է *ijpostajsewz* եզրը, որը հայերեն Աստվածաշնչում ավանդված է էություն թարգմանությամբ. «Որ է լոյս փառաց և նկարագիր էութեան նորա» (Եբր. 1.3): Ստորև կփորձենք բացատրել, թե ինչու են մեր թարգմանիչներն օգտագործել էություն և ոչ թե դեմք եզրը, ինչպես հունարեն բնագրում էր: Մինչ այդ բերենք սբ. Բարսեղի խոսքը. «Մակայն որևէ մեկը կարող է մտածել, որ մեր ներկայացրած ուսմունքը դեմքի մասին համաձայն չէ առաքյալի մտքի հետ, երբ նա ասում է. «Ով նրա փառքի լոյսն է և դեմքի նկարագիրը» (Եբր. 1.3): Չէ՞ որ եթե մենք դեմքը ներկայացրեցինք որպես յուրաքանչյուր [Անձի] հատկանիշների հավաքածու (ընդգծումը մերն է – Խ. Գ.) ...»<sup>5</sup>: Այստեղ արդեն հեղինակը դեմք հասկացությունը ներկայացնում է որպես սբ. Երրորդության յուրաքանչյուր Անձի հատկանիշների հավաքածու: Սա, մեր կարծի-

<sup>1</sup> Patrologiae Graecae, v. 32, 1857, p. 326–340.

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 328:

<sup>3</sup> Նույն տեղում:

<sup>4</sup> Նույն տեղում էջ 336:

<sup>5</sup> Նույն տեղում:

քով, դեմքի առաջին և հիմնական սահմանումն է լրիվ տեսքով: Ինչպես նկատում ենք, ասվածը ոչ մի հիմք չի թողնում դեմք և անձ հասկացությունները նույնացնելու համար:

Այդ հատկանիշների փոխհարաբերությունը նույնպես բացահայտված է այս թղթում, մասնավորապես. «Եթե պետք է սեփական հատկանիշներով ներկայացնել Երրորդության անշփոթելի բաժանումը, մենք առանձնահատուկի պարզաբանման համար չենք վերցնի այն, ինչը երևում է այն բանում, որն ընդհանուր է, նկատի ունեմ անեղությունը, կամ այն, ինչը վեր է ամենայն ըմբռնումից կամ ինչ-որ նման բան, այլ կփնտրենք այն միակը, որով Յուրաքանչյուրի մասին պատկերացումը պարզ և անշփոթ կերպով սահմանազատվում է Իր հետ դիտարկվող Մյուսի պատկերացումից»<sup>6</sup>: Ինչպես տեսնում ենք, սբ. Բարսեղը սբ. Երրորդության Անձերի հատկանիշների մեջ նկատում է մի շարք հատկանիշներ, որոնք ընդհանուր են բոլոր Երեքի (Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու) համար, ինչպես, օրինակ՝ անեղությունը, անըմբռնելիությունը և այլ հատկանիշներ, նաև այնպիսիք, որոնք հատուկ են Յուրաքանչյուրի համար: Հաջորդ նախադասության մեջ նա հստակեցնում է այդ միտքը. «Ուստի պնդում ենք, որ ընդհանուր էության մեջ կան ոչ նման և ոչ ընդհանուր հատկանիշներ, որ նկատվում են սբ. Երրորդության մեջ, որոնցով բացահայտվում է Անձերի յուրահատկությունը, Որոնց մասին վկայում է հավատը. Յուրաքանչյուր [Անձը] ճանաչվում է առանձին կերպով սեփական հատկանիշների միջոցով, այնպես որ վերոհիշյալ հատկանիշներով բացահայտվում է դեմքերի տարբերությունը»<sup>7</sup>:

Թե որոնք են այդ «սեփական» հատկանիշները, նույնպես նշված է այս թղթում. Հայր Աստծո հատկանիշն անձին լինելն է, Որդունը՝ ծնված լինելը, իսկ Սուրբ Հոգունը՝ ելողությունը (կամ բխումը):

Վերը նշեցինք ընդհանուր հատկանիշներից երկուսը՝ անեղությունը և անըմբռնելիությունը: Սբ. Բարսեղը նույն թղթում նշում է նաև ընդհանուր այլ հատկանիշներ. «Իսկ ինչ վերաբերում է անսահմանությանը, անըմբռնելիությանը, գոյության անեղությանը, տեղով անընգրկելիությանը և այլ նման հատկանիշներին, ապա որն է տարբերություն չկա կենդանարար բնության մեջ, նկատի ունեմ Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու մեջ, այլ Նրանցում տեսնվում է փոխկապակցված և անըմբռնելի մասնակցություն»<sup>8</sup>:

Այսպիսով, ըստ սբ. Բարսեղի, սբ. Երրորդության մեջ դեմք հասկացությունն իր մեջ պարունակում է հետևյալը.

Հոր պարագայում. անձին լինելը (առանձնահատուկ հատկանիշ). անեղություն, անըմբռնելիություն, անսահմանություն, անընդգրկելիություն և այլն (ընդհանուր հատկանիշներ):

Որդու պարագայում. ծնված լինելը (առանձնահատուկ հատկանիշ). անեղություն, անըմբռնելիություն, անսահմանություն, անընդգրկելիություն և այլն (ընդհանուր հատկանիշներ):

<sup>6</sup> Նույն տեղում, էջ 329:

<sup>7</sup> Նույն տեղում, էջ 332:

<sup>8</sup> Նույն տեղում:

Մուրք Հոգու պարագայում. Էլոդություն (առանձնահատուկ հատկանիշ). անեղություն, անըմբռնելիություն, անսահմանություն, անընդգրկելիություն և այլն (ընդհանուր հատկանիշներ):

Ըստ ընդհանուր հատկանիշների՝ Երեք Անձերը մի են էությամբ, իսկ ըստ առանձնահատուկ հատկանիշների՝ տարբեր են Անձերով և դեմքերով: Այլ կերպ ասած՝ ընդհանուր հատկանիշները նկարագրում են սբ. Երրորդության էությունը, իսկ առանձնահատուկ հատկանիշներն ընդհանուր հատկանիշների հետ կազմում են Անձի դեմքը:

Հիմա անդրադառնանք Երբայեցիներին ուղղված Պողոս առաքյալի թղթի վերը նշված թարգմանությանը, որն ավանդված է հայերեն Աստվածաշնչում: Մբ. Բարսեղի սույն թղթում հատուկ մի հատված նվիրված է դրա պարզաբանմանը: Բանն այն է, որ, ըստ իր իսկ տված սահմանման, դեմքն անձի հատկանիշների ամբողջությունն է, իսկ Երբայեցիների թղթում հայտարարվում է, որ Որդին Հոր դեմքի նկարագիրն է: Եվ սբ. Բարսեղը հոետորաբար հարցնում է. «Քանզի եթե դեմքը Յուրաքանչյուր Անձի հատկանիշն է, և Հոր համար որպես հատկանիշ ընդունված է անձին լինելը, իսկ Որդին ընդունում է Հոր հատկանիշների պատկերը, ապա Հայրն արդեն չի կարող կոչվել անձին, որ հատուկ լինի միայն Իրեն, եթե իրոք Միածնի գոյությունը տարբերվում է Հոր հատկանիշով»: Եվ ինքն էլ պատասխանում է. «Թեև հավատի խոսքը սովորեցնում է դեմքերի անշփոթ և առանձին զանազանմանը, սակայն այս խոսքում ցույց է տալիս Միածնի մոտիկությունը և կարծես համագոյությունը Հոր հետ, և ոչ թե այն պատճառով, որ Միածինը չի գտնվում իր դեմքում, այլ այն պատճառով, որ Նա չի հանդուրժում որևէ ընդմիջում Հոր հետ Իր միության մեջ»<sup>9</sup>: Իսկ քանի որ համագոյությունը դա միևնույն էությունը, հետևապես միևնույն ընդհանուր հատկանիշներն ունենալն է, ապա հենց այս պատճառով է, որ, մեր համոզմամբ, հայերեն Աստվածաշնչի թարգմանիչները գերադասել են Երբայեցիների թղթի 1.3 համարը թարգմանել ոչ թե դեմք բառով, այլ էություն բառով:

Մբ. Բարսեղ Կեսարացու սահմանումը՝ «դեմքն անձի հատկանիշների ամբողջությունն է» թույլ է տալիս միանգամայն ճիշտ ընկալել այնպիսի արտահայտություններ, ինչպիսին է, օրինակ՝ «անձի դեմք» արտահայտությունը, որը քաղկեդոնյան «անձ=դեմք» նույնացման պարագայում դառնում է անհեթեթ և անհասկանալի: Այդ արտահայտությունը հանդիպում է, օրինակ, Գրիգոր Նյուսացու «Հույներին՝ ընդհանուր հասկացությունների հիման վրա» թղթում. «Որպեսզի ըստ էության, նրան ենթակա համարվողները»<sup>11</sup> էականորեն տարբերվեն իրարից, դա անհնար է, քանի որ էությամբ չէ, որ տարբերվում են Պողոսը Պետրոսից, որոնց տրվում է

<sup>9</sup> Նույն տեղում, էջ 337:

<sup>10</sup> Նույն տեղում:

<sup>11</sup> Բառացիորեն՝ ենթակա գտնվողները, այստեղից էլ դեմք եզրույթի մեկ այլ տարբերակը հայ իրականության մեջ՝ ենթակացություն կամ ենթակայություն, որը ἵποστασεως եզրույթի բառացի թարգմանությունն է: Մբ. Գրիգոր Տաթևացին օգտագործում է նույնիսկ ենթադրություն տարատեսակը (տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի. Գիրք Հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 174):

մարդ անունը. այլ տարբերվում են նրանք անձի դեմքով»<sup>12</sup>: Եթե ընդունում ենք սբ. Բարսեղի «դեմքը անձի հատկանիշների ամբողջությունն է» սահմանումը, ապա այս արտահայտությունը դառնում է միանգամայն հասկանալի. «... այլ տարբերվում են նրանք անձի հատկանիշների ամբողջությամբ»:

Դեմքի մեջ մտնող առանձնահատուկ հատկանիշները հայ իրականության մեջ հաճախ կոչվում են առանձնավորություններ: Հայկազյան բառարանում նույնպես այս բառը բացատրվում է որպես «հատկություն», «առանձնական բան բնութեան կամ անձին կամ իրաց»<sup>13</sup>:

Սբ. Գրիգոր Նյուսացու թղթում, ինչպես տեսանք, խոսքն արդեն գնում է մարդկային անձի և դեմքի փոխհարաբերության մասին, որի մասին սբ. Բարսեղը նշում է, որ թե՛ սբ. Երրորդության, թե՛ մարդկանց դեպքում դեմքի սահմանումն ընդհանուր առմամբ նույնն է:

Եթե ավելի մանրամասն անդրադառնանք դեմք հասկացությանը մարդու համար, ապա հետաքրքիր զուգահեռներ ենք գտնում մյուս հայրերի հետ: Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացին դեմք ասելով հասկանում է կոնկրետ շնչավոր մարմինը կամ հոգին և մարմինը միասին, որոնք հենց մարդ էակի բաղկացուցիչ մասերն ու միևնույն ժամանակ հատկանիշներն են. «Քանզի պարզ է, որ մարմինը հոգուց տարբեր մի բան է, սակայն իր սեփական մարմինն է և իր հետ կազմում է տվյալ մարդու դեմքը»<sup>14</sup>: Հաստիվածը վերցված է նրա «Բարեպաշտ Վալերիանոս եպիսկոպոսին՝ ընդդեմ նրանց, ովքեր մտածում են Նեստորի հանգույն» թղթից:

Այս մոտեցումն ընկած է սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու աստվածաբանության մեջ մարմնավորման ընկալման հիմքում, որը տեսնում ենք նաև Խոսրովիկ Թարգմանչի գործերում: Վալերիանոսին ուղղված նույն թղթում սբ. Կյուրեղը գրում է. «Կույսից ընդունեց անաղտ մարմինը՝ բանական հոգով»: Նույն երկում, վերևում, Կույսից ընդունած մարմինն ու հոգին համարում է հենց մարդկային դեմք: Փաստորեն, ստացվում է, որ Բանը Կույսից ընդունել է մարդկային դեմք: Գրեթե նույն միտքն է արտահայտում սբ. Կյուրեղն իր մեկ այլ աշխատության մեջ՝ Սուկենսոսին (կամ Սեկունդոսին) ուղղված առաջին թղթում. «Յաստուծոյ Հորէ Բանն որպէս ոչ է իմանալ և ոչ է ասել՝ միաւորեաց ընդ իւր մարմինն անձնաւոր՝ հոգւով իմանալեալ, եւ յառաջ եկն մարդ ի կնոջէ»<sup>15</sup>: Խոսրովիկ Թարգմանիչն իր հերթին գրում է. «... եւ այն, որ ունէր ի Հօրէ անժամանակաբար բնութիւն հասարակական եւ դէմ առանձնական եւ յատկական, նոյն ինքն եղել ըստ ժամանակի եւ մարդ հանդերձ բնութեամբ եւ դիմաւ և առանձնաւորութեամբ: Այլ ոչ եթէ յաղագս սորին այսորիկ յերկուս բաժանեալ բնութիւնս գՔրիստոս, եւ կամ երկուս ասել զնա դէմ, եւ երկուս առանձնաւորութիւնս, այլ մի եւ նոյն միայն մարմնացեալ Բանն Աստուած բնութեամբ, դիմաւ եւ առանձնաւորութեամբ: Եւ համայն մի ասելով ի Քրիստոս բնութիւն, դէմ և առանձնաւորութիւն, ոչ ուրանաւ, զոր ունէրն ի Հօ-

<sup>12</sup> Patrologiae Graecae, v. 45, 1863, p. 185.

<sup>13</sup> Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի, Վենետիկ, 1836:

<sup>14</sup> E. S c h w a r t z. Acta Conciliorum Oecumenicorum, v. 1.1.3. Berolini, 1940, p. 90–101.

<sup>15</sup> Կյուրեղ Ալեքսանդրացի. Գիրք պարապանաց, Էջմիածին, 1717, էջ 407:

րէ և գորն եղէ, կամ առն ի մարդկանէ զբնութիւն, զդէմ և զառանձնաւորութիւն»<sup>16</sup>: Այսինքն՝ թե՛ ըստ սբ. Կյուրեղի, թե՛ ըստ Խոսրովիկի՝ մարմնավորումն ընկալվում է որպէս երկու դէմքերի (հատկանիշների ամբողջության), դրանց մասնավոր դեպքերի՝ առանձնավորությունների (իմա՝ տարբերակիչ հատկանիշների) միացում, ընդ որում՝ այնպիսի միացում, որից հետո թէև առաջանում է մի բնություն, մի դէմք և մի առանձնավորություն, սակայն Հորից և Կույսից ստացած բոլոր հատկանիշներն անխառն և անշփոթ պահպանվում են մի Քրիստոսի մէջ: Հենց այսպիսի միավորումը մի բնության և մի դէմքի մէջ թույլ է տալիս ասելու. «Եւ միանգամայն պարզաբար զաստուածայինսն՝ մարդկայինս եւ մարդկայինսն՝ աստուածայինսն անուանել ըստ անճառ միաւորութեան, որպէս եւ սրբոցն ուսուցանեն հարանցն ճառք»<sup>17</sup>:

Դեմք հասկացության հայրաբանական կիրառությունների մէջ կա մի պահ, որը գայթակղության քար է դարձել քաղկեդոնական աստվածաբանության համար: Խոսքը «դէմք կամ անձ» դարձվածքի մասին է: Ահա այդ կիրառություններից մեկը, որը վերցված է սբ. Գրիգոր Նյուսացու արդեն հիշատակված «Հույներին՝ ընդհանուր հասկացությունների հիման վրա» թղթից. «Այսպիսով, արդարացի, հետևողական և գիտությանը համապատասխան խոսքով հիմնավորված է մեր ուսմունքը, որ Աստծուն, բոլորի Արարչին, անվանենք մի, թէև Նա մտահայեցվում է Հոր և Որդու և Սուրբ Հոգու երեք Անձերում կամ դէմքերում»<sup>18</sup>: Ելնելով այս և նման նախադասություններում «Անձեր կամ դէմքեր» արտահայտություններից՝ քաղկեդոնական աստվածաբանները, հատկապէս Մաքսիմոս Խոստովանողից սկսած, հայտարարում են, որ ահա սուրբ հայրերը ասում են, որ անձը դա դէմքն է, և իբր հենց կապադովկացի հայրերից է սկսվել այդ երկու հասկացությունների նույնացումը: Ակնհայտ է, որ դա արվում է իրենց աստվածաբանությամբ քաղկեդոնական բանաձևերին հիմնավորում տալու համար: Մինչդեռ ո՛չ կապադովկյան հայրերը, ո՛չ էլ մյուս նախաքաղկեդոնյան հայրերն երբեք ուղղակիորեն չեն գրում, որ անձը դա դէմքն է, այնինչ հստակորեն և ուղղակի գրում են, որ դէմքը անձի հատկանիշների հավաքածուն է: Եթե անդրադառնանք սբ. Գրիգոր Նյուսացու վերը նշված նախադասությանը, ապա Անձերում կամ դէմքերում արտահայտությունը պարզապէս նշանակում է, որ քանի որ աստվածային Անձերից յուրաքանչյուրն ունի Իր յուրահատուկ դէմքը (իմա՝ հատկանիշների հավաքածուն), ապա երեք Անձերին մենք միարժեքորեն կարող ենք տարբերակել որպէս Անձեր (Հայր, Որդի և Սուրբ Հոգի) կամ դէմքեր (անձնություն, ծնվածություն, ելողություն), այսինքն՝ Հայրը անձինն է, Որդին՝ ծնվածը, իսկ Սուրբ Հոգին՝ ելածը, և երբ ասում ենք՝ Հայր, ապա միարժեքորեն հասկանում ենք՝ անձին, կամ անձին ասելով՝ միարժեքորեն հասկանում ենք Հայր. նմանապէս և Որդու և Սուրբ Հոգու պարագայում կա միարժեքություն:

<sup>16</sup> Գ ա ր ե գ ի ն վ ր դ . Յ ո վ ս է փ ե ա ն . Խոսրովիկի Թարգմանիչ, Ը դար, Վաղարշապատ, 1899, էջ 34:

<sup>17</sup> Նույն տեղում, էջ 12:

<sup>18</sup> Patrologiae Graecae, v. 45, p. 185.

Հարկ է նշել, որ դեմքի այս ըմբռնումն արտահայտված է հայ աստվածաբանության մեջ, մասնավորապես, Խոսրովիկ Թարգմանչի երկերում: Հանդիմանելով իր քաղկեդոնական ընդդիմախոսին՝ նա գրում է. «Կարծեմ՝ թե հաւաստի եւ որոշեալ ոչ ուսար գումնն եւ գդէմս. զի դէմ սովորեցար սսել զգերակացեալն ի մարդումս եւ որ զբոլորն պարունակէ զգայական մասունսն, առանց որոյ մարդս՝ ոչ կենդանի եւ ոչ մարդ կարէ գոյ կամ սսիլ»<sup>19</sup>: Այստեղ գերակացեալ բառը պետք է հասկանալ գերակա, ամբողջացած մի բան, որը հավաքականորեն պարունակում է զգայական հատկանիշները:

Որքան էլ հստակ է դեմքի վերը նշված սահմանումը («դեմքը անձի հատկանիշների ամբողջությունն է») կապադովկյան հայրերի գործերում, նկատենք, որ այն սահմանվում է անձ հասկացության նկատմամբ: Մակայն սրանով դեռ պարզ չէ, թե այն ինչպիսի հարաբերակցության մեջ է աստվածաբանական մյուս կարևոր հասկացության՝ Էության հետ: Կապադովկյան հայրերը տալիս են նաև դեմքի հարաբերակցությունը Էության նկատմամբ, որով դեմք հասկացությունն ավելի ամբողջական է դառնում: Մասնավորապես, ըստ սբ. Բարսեղի՝ «Հետևապես անձնությունը Էության գոյության կերպն է և ոչ թե Էությունը»<sup>20</sup>: Նմանապես Աստվածության դեմքերը որոշող մյուս հատկանիշները՝ ծնվածությունը և էությունը, Աստծո Էության գոյության մյուս կերպերն են:

Պետք է կրկին նշել, որ դեմքի նկատմամբ այս մանրակրկիտ մոտեցումն առաջացել է սաբելականության և արիոսականության դեմ անհաշտ պայքարի համատեքստում: Մաբելականները պնդում էին, որ Հայրը, Որդին և Սուրբ Հոգին ոչ թե առաձին գոյացություններ են, այլ միևնույն Անձի դիմակները: Այս ադանդին հակառակ՝ կապադովկացիները պնդում էին, որ Հայրը, Որդին և Սուրբ Հոգին առանձին գոյացություններ են և ունեն գոյության առանձին կերպեր՝ դեմքեր: Այս բնորոշումը, փաստորեն, ամբողջացնում է դեմք հասկացության տեղը կապադովկյան հայրերի աստվածաբանության մեջ՝ այն կապելով ոչ միայն անձ հասկացությանը, այլև Էություն ընդհանուր հասկացությանը: Նույնը գտնում ենք նաև սբ. Կյուրեղի գործերում:

Հայոց եկեղեցին, անադարտ պահելով կապադովկացի հայրերի ընկալումները դեմք հասկացության մասին, ինչպես նաև սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու ընկալումները Բանի մարմնավորումը դեմք եզրով նկարագրելու հարցում՝ միշտ ջանացել է իր աստվածաբանության ողջ կառույցը ներդաշնակորեն զարգացնել այդ ընկալումների հիման վրա:

<sup>19</sup> Գ ա բ է գ ի ն վ ր դ . Յ ո վ ս է փ է ա ն . նշվ. աշխ., էջ 16:

<sup>20</sup> Patrologiae Graecae, v. 29, 1857, p. 681.

ПОНЯТИЕ «ИПОСТАСЬ» В РАБОТАХ  
ДОХАЛКИДОНСКИХ ОТЦОВ

ХАЧИК ГРИГОРЯН

Р е з ю м е

Понятия «ипостась», «лицо», «природа», «сущность» были среди тех, которыми велась борьба против савеллианских и арианских еретиков каппадокийскими отцами. В дальнейшем из-за разного понимания термина «ипостась» халкидонскими и дохалкидонскими церквями, по-разному понималась формула св. Кирилла Александрийского «Единая природа воплощенного Слова». Однако в работах св. Василия и св. Григория Нисского есть по крайней мере два определения понятия «ипостась», которые показывают разницу понятий «ипостась» и «лицо». Одно определение дается в отношении к лицу, другое – в отношении к сущности. Первое определение используется св. Кириллом Александрийским в видоизмененной форме для более полного объяснения воплощения Бога Слова. Это же определение используется известным богословом Армянской церкви VIII века Хосровиком Таргманичем в контексте полемики с халкидонским оппонентом о различии понятий «ипостась» и «лицо», которое было одним из основных пунктов несогласия. Согласно этому использованию Хосровиком понятия «ипостась», Армянская церковь сохранила начальное понимание «ипостаси» каппадокийцев и св. Кирилла.

THE NOTION “HYPOSTASIS” IN THE WORKS  
OF SOME PRE-CHALCEDONIAN FATHERS

KHACHIK GRIGORYAN

S u m m a r y

The notions “hypostasis”, “person”, “nature”, “essence” were among those, which were used by the Cappadocian Fathers to struggle against Sabellian and Arian heretics. Subsequently due to different understanding of the term “hypostasis” by Chalcedonian and pre-Chalcedonian churches, the formula of St. Cyril of Alexandria “One Nature of the Incarnate Word” was understood differently. Nevertheless, in the works of St. Basil and St. Gregory of Nyssa there are at least two definitions of the notion “hypostasis”, which show the difference of notions “hypostasis” and “person”. One definition is with respect to the “person”, another one is with respect to the “essence”. The first definition is used also by St. Cyril in a modified form to more thoroughly explain the incarnation of the Word God. The same definition is used also by the famous theologian of the Armenian Church of the 8th century Khosrovik Targmanich, in the context of polemics with a Chalcedonian opponent on the difference between notions “hypostasis” and “person”, which was one of the main grounds of disagreement. According to this usage of the term “hypostasis” by Khosrovik, the Armenian Church preserved the initial understanding of “hypostasis” of Cappadocians and of St. Cyril.