

ՀԻՆ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ
ԱՍՏՎԱԾՊԱՇՏԱԿԱՆ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ
ՀԻՄՆԱԿԱՆ ԳԾԵՐԸ*

Յուրաքանչյուր կրոն եմթադրում է Աստվածության հետ մերձավորագույն հարաբերություն: Վերջինս իբրև սկզբունքորեն ներակա ապրում, իր մեջ պարունակում է խորհրդավոր պահ: Բացառություն չի կազմում քրիստոնեությունը նմանապես: Նրա վարդապետության շատ կողմերն ուղղակիորեն նպաստում են աստվածապաշտությանը (**միստիկային**), Հոգու, որպես Աստծո պատկերի, մարդու փրկության բառար Աստծո Որդու մարմնացման, մարդու նվիրական բարության, Հոր և Որդու միության օրինակով Աստծո որդին դառնալու և աստվածանալու (Տոմհ. ԺԷ 21—23) մասին նրա ուսմունքը, ինչպես նաև՝ վախճանաբանական գաղափարները (Ա. Կորնթ. ԺԵ 28) այն հիմքը դարձան, որի վրա աճեց ու բարձրացավ քրիստոնեական աստվածապաշտությունը: Նշանակալի և արգասավոր էր մասնավորաբար Արևելաքրիստոնեական աստվածաբանության հիմնական գաղափարը՝ «աստվածացումը» (**թեիոսիս**), որն Արևելքի կրոնական կյանքի առանցքն էր: Նրա շուրջն էին պտտվում աստվածապաշտության, դավանաբանության և բարոյագիտության բոլոր հարցերը: Եկեղեցու հայրերի համար «աստվածացումը» ոչ գաղափար է, ոչ տեսություն, ոչ էլ դավանություն, այլ՝ ամենից առաջ ներքին կեցություն: Այս իրողության, իբրև անխորտակելի նեցուկի վրա էին նրանք հենվում բոլոր այն պարագաներին, երբ հարկ էր լինում լուծել ժամանակի վիճելի խնդիրները: Իրենց փրկաբանական, բարոյագիտական և վախճանաբանական ուսմունքը նրանք հիմնավորում էին ելնելով այս փաստից: Օրինակ. մենք երբեք չենք կարող հասկանալ այն սկզբունքայնությունն ու հետևողականությունը, որով Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացին և նրա համախոհները հաստատագրում և պաշտպանում էին Քրիստոսի Աստվածության մասին ուսմունքը, եթե հաշվի չառնենք այդ ուսմունքի աստվածապաշտական հիմունքները: Քրիստոսի Աստվածության հարցը Ս. Աթանասի համար մոռացնական (սպեկուլիատիվ), հայեցողական հարց չէր, այլ՝ էա-

* См. П. Минин, Главные направления Древне-церковной мистики—«Богословский вестник», 1911, № 12, с. 823—838.

այս բարոյաւորիչ արքանական նշանակութիւն ունեցող կյանքի, մարդկային կեցութեան գերխնդիր: Ընդունել կամ մերժել էութիւնը (iota) նրա համար նշանակում էր քննել մարդ ստարածի կյանքի և մահվան խնդիրը, քանզի մարդկային կյանքը ոչ այլ բան է, քան «աստվածացման» գործընթաց: Իսկ այդ «աստվածացումը» անընկալելի է ստանց Քրիստոսի Աստվածութեան ճանաչման: Ո՛չ դավանարանական ուսմունքը, ո՛չ բարոյագիտութիւնը, ո՛չ պաշտամունքը և արարողակարգն իր նշանագիտութեամբ, ո՛չ կրոնական կյանքի հիմնական ձևերը (նգնակեցութիւն, վանականութիւն) չեն կարող իմաստաւորուիլ ստանց Արևելքի հոգևոր կյանքի աստվածաշնչական աւելումների բացահայտման: Աստվածաշնչական փորձի հիմնական միտումը Աստծո հետ մարդկային հոգու անմիջական հաղորդակցումն է: Բոլոր աստվածաշնչները Աստծո հետ հաղորդակցման միակ և հիմնական ուղին մարդկային կեցութեան «բացարձակութեան» հաղթահարումն են համարում: Այս միտումը ստանց բացառութեան ընդհանուր է բոլոր ժամանակների և երկրների աստվածաշնչների համար անկախ նրանց ազգային և կրոնական պատկանելութիւնից: Քրիստոնեական աստվածաշնչութիւնը ևս բնութագրվում է նույն այս միտումով: Սակայն ունենալով այսօրինակ ընդհանրութիւններ ոչ քրիստոնեական աստվածաշնչական ուսմունքների հետ՝ քրիստոնեական աստվածաշնչութիւնն իր ինքնահատուկ կողմերն ունի: Նրա տարբերութիւններն ոչ քրիստոնեական աստվածաշնչութեան նկատմամբ սկսվում են հատկապէս այնտեղ, ուր ներքին, հոգևոր փորձի իրողութիւնները նա աշխատում է կապել քրիստոնեական վարդապետութեան հիմնադրութեան, դրանք մեկնաբանել աստվածային հայտնութեան լույսի ներքո: Նշենք ոչ քրիստոնեական աստվածաշնչութեան՝ քրիստոնեականի նկատմամբ ունեցած հիմնական տարբերութիւնները: Ոչ քրիստոնեական աստվածաշնչութիւնը բացահայտորեն հակված է դեպի բնութենապաշտութեան (պանթէիզմ): Այս միտումը իրենով որոշարկում և հատկորոշում է աստվածաշնչի ինչպէս Աստվածութեան նկատմամբ ունեցած հայացքների կամ հայեցութեան բնութագրական կողմերը, այնպէս էլ Աստվածութեան հետ լիակատար միութեան միջոցները: Աստվածութիւնը իր էութեան մեջ այստեղ ընկալվում է որպէս տիեզերական անդէմ ուժ, անորակ Մոնադա (նորպատոնականների էն-ը և բրահմայականների «ՕՊՈ»-ն): Այն մշտական առաջընթաց զարգացման և ետադարձ զարգացման (ինվոլյուցիա) գործընթաց է: Մարդկային հոգին բացարձակի զարգացման պահերից մեկն է: Նրա՝ Մոնադայից դուրս գալը կամ վերադարձը դեպ Աստվածութեան ըստ էութեան զուտ տիեզերական գործընթաց է: Անկախ այն պարագայից, թե մարդը կձգտի ձուլվել Աստվածութեանը կամ ոչ, Բացարձակի ընդերքում կատարվող տիեզերական գործընթացը շարունակում է իր բնականոն շարժումը և մարդ անկարող է ազդել նրա բնույթի կամ ընթացքի վրա: Վաղ թե ուշ այն ավարտվելու է կեցութեան լիակատար ապոկատաստասիսով, այսինքն՝ բովանդակ կեցութեան, ըստ որում նաև՝ մարդկային հոգու դեպ իր նախասկզբ վերադարձով և վերամիավորումով իր անորակ նախասկզբին: Այդ տիեզերական շարժման մեջ մարդու դերն աննշան է: Այս պարագային տեղ չունի ո՛չ մարդկային անհատականութիւնը (աստվածաշնչի պարտքն է ի չիք դարձնել անհատականութիւնը շեշտող կամ ինքնորոշող բոլոր սահմանները), ո՛չ ազատութիւնը, ո՛չ էլ բարոյական սխրանքը: Անձնական սխրանքը, բարոյական ջանքն ու փութեռանդութիւնը փոխարինվում են «սրբազան կեցվածքով, նվիրական բանաձևերի

միօրինակ կրկնությամբ» և նման արհեստական միջոցներով, որոնք նպատակ են հետապնդում մարդկային հոգին հասցնել պասսիվ, անդորրապատական (քվիետիկ), այսինքն՝ անպտուղ հայեցողական վիճակի:

Քրիստոնեական աստվածապաշտությունը, որքանով այն ջատագովում է թեիզմի տեսակետը, Աստվածությունը ներկայացնում է ոչ թե անդեմ Մոնադայի, այլ կատարելագույն Անձնավորության, դիմավոր (իպոստասային) Սիրո կերպարի ձևով: Այսօրինակ Անձնավորության մասին կենդանի պատկերացումը աստվածապաշտի սիրտը լցնում է անճառելի հիացումով և գործուն խթան է դառնում մերձավորագույն հարաբերության մեջ մտնելու Աստվածության հետ: Ինչպես ոչ քրիստոնյա աստվածապաշտը, այնպես էլ քրիստոնյա աստվածապաշտը իր նպատակը տեսնում է աստվածացման մեջ: Բայց այդ աստվածացումը տարբեր կերպ է ընկալվում նրանց կողմից: Ոչ քրիստոնյա աստվածապաշտի համար աստվածացումը նույնական է Աստվածության հետ լիակատար ձուլման, նրա հետ լիակատար նույնացման: Այդ աստվածացմանը նա հասնում է իր անհատականության ժխտման ճանապարհով: Իր աստվածապաշտական ուղու վերջում նա իրեն ոչ թե մարդ, այլ Աստված է գիտակցում: «Ես Բրահման եմ— ես Աստված եմ, ես ճշմարտություն եմ, Փառք ինձ, ես վեր եմ բոլոր իրերից: Ես Դու եմ և Դու ես եմ»: Այսպիսին է նրա ինքնագիտակցությունը, երբ նա հասնում է կատարյալ աստվածացման վիճակին: Քրիստոնյա աստվածապաշտը նույնպես ձգտում է աստվածացմանը, նույնպես ցանկանում «Աստված դառնալ»: Բայց նրա շուրթերի վրա այդ արտահայտությունները այլ ենթիմաստ ունեն: Ծիշտ է, նա էլ աստվածածման մեջ ընդունում է իր բնության խորհրդավոր-բնագանգական վերափոխման պահը, իր բնության ժամանակային և տարածքային սահմանների հաղթահարումը, այսուամենայնիվ «Աստված դառնալ», բայց նրա, չէր նշանակում ամբողջովին կորցնել իր անհատականությունը և նույնանալ Աստվածությանը: Նրա համար աստվածացումը ոչ այլ ինչ է, բայց եթե գերագույն հաղորդակցումն աստվածային կատարելությանը, որին նա հասնում է ոչ թե իր անհատականության ժխտումով, այլ իր անձը նմանեցնելով աստվածային Անձնավորությանը: «Աստված դառնալ,—գրում է պրոֆ. Ի. Պոպովը,— այն ժամանակների համար չէր նշանակում հասնել Բացարձակի մեծությանը, Նրա կատարելության անսահմանությանը: «Աստված» հասկացության մեջ անհրաժեշտորեն գիտակցվում էին միայն անմահությունը, երանությունը և կյանքի գերմարդկային լիարժեքությունն ու ինտենսիվությունը: Աստվածապաշտական կեցության ամենաբարձր աստիճաններում, երբ նա ամբողջովին ներթափանցված է «Աստծո փառքի» **դոքսաստու թեու** հայեցողությամբ, նրան չի լքում իր վերջավոր «ես»-ի և Աստվածության միջև ընկած տարբերության գիտակցությունը: Վերջինս իր դրսևորումը գտնում է այն իրողության մեջ, որ հայեցվող փառքը աստվածապաշտը ոչ թե իրեն է վերագրում (ինչը ոչ քրիստոնյա աստվածապաշտի պարագան է), այլ՝ Աստծո: Ըստ քրիստոնեական աստվածապաշտական ուսմունքի աստվածացումը նույնպես Աստծո շնորհն է, ընծան (**խարիզմա**), բայց այն սովորեցնում է, որ մարդու ազատությունից է կախված ընդունել այդ շնորհը կամ մերժել: Աստվածացումը իրականացվում է շնորհով, որ տրվում է որոշակի պայմաններում. մարդու խնդիրն է իրեն դնել այդ պայմանների մեջ: Այստեղ իրենց դերն ունեն և մարդու ազատությունը, և նրա բարոյական ջանքերը, և նրա սխրանքները: Որքանով քրիստոնեական աստվածապաշտությունը պահպանում է մարդու համար ամենակարևորն ու արժեքա-

լորը նրա ազատությունը, անձնավորական անհատականությունն է, և որ-
քան այն նույնիսկ իր ամենախորհրդավոր, ներհոգեկան կողմով հաղորդակ-
ցումն է Աստվածության հետ, այն ոչ այլ բան է, քան **անձնավորություն-
ների հարաբերություն**: Վերջինս, ի տարբերություն հեթանոսական բնաաստ-
վածապաշտությանը (նատուրմիստիկա) կարող է համարվել, և է **անձնավո-
րությունների աստվածապաշտություն** (կամ, զուտ աստվածաբանական առու-
մով, **դեմքերի աստվածապաշտություն**):

Զգալի են նաև նյութական-զգայական կեցության մասին քրիստոնեա-
կան և ոչ քրիստոնեական աստվածապաշտության որդեգրած տեսակետների
տարբերությունները: Ոչ քրիստոնյա աստվածապաշտը բնապաշտական իր
միտումով հակված է զգայական կեցությունը (նյութը, մարմինը) բնազան-
ցական չարիք համարել: Այստեղից աստվածապաշտական վերամբարձումն
առ Աստված ոչ քրիստոնյա աստվածապաշտի համար կատարվում է խստո-
րեն հետևողական **կատարսիս**-ի, այն է՝ աշխարհորացմամբ, ճգնակեցա-
կան ինքնաժխտմամբ: Քրիստոնյա աստվածապաշտի համար ևս **կատարսիս**-ի
երևույթը նույն գծերով է բնութագրվում: Բայց **կատարսիս**-ը այստեղ իր
ինքնօրինակությունն ունի և այլ հիմքերի վրա է ամրակալված: Եկեղեցա-
կան աստվածապաշտության հիմքում ընկած քրիստոնեական վարդապետու-
թյան համաձայն Աշխարհը Աստծո արարչագործության արդյունքն է և,
միաժամանակ, Աստծո թագավորության իրականացման միջավայրը, Աստ-
ծո Որդու մարմնացումը կատարվում է աստվածային Անձնավորության հետ
սերտ միասնության մեջ, մարդու մարմինը Ս. Հոգու բնակատեղին է (Ա
Կորնթ. Զ 19): Այս պատճառով հասկանալի է, որ քրիստոնյա աստված-
ապաշտը նյութը և մարմինը չի համարում բնազանցական չարիք: Այսու քրիս-
տոնյա աստվածապաշտի խնդիրն է ոչ թե հրաժարվել Աստծո ստեղծագոր-
ծությունը հանդիսացող Աշխարհից, այլ՝ այնտեղ եղած չարիքից (Ա Յովհ.
Ե 19, Բ 16), ոչ թե նյութից, այլ նյութի, նյութավոր առարկաների նկատ-
մամբ կրքից, հոգևոր-բանական կյանքի նկատմամբ զգայական-նյութական
կյանքին նախապատվություն տալուց: Չարիքը ոչ թե իրերն են, այլ նրանց
ոչ ճիշտ կիրարկումը: Այս կապակցությամբ ուշագրավ է Ս. Մեթոդիով Պա-
տարացու միտքը. «Ոչինչ, ոչինչ չար չէ բնությամբ, բայց կիրառման ձևով
չարը դառնում է չար» (Migne, PG, t. 18, col. 264 A տե՛ս Օ. Ս. Флорен-
ский, Столп и утверждение истины, М., 1914, с. 263): Սակայն չարիքը
աշխարհ եկավ կամքի միջոցով: Դա բնություն չէ, այլ՝ վիճակ: «Բարի բնու-
թյունը ուժեղ է չար հակումից (կամ սովորությունից),—ասում է Դիողորբոս
Փոտիկիացին,— քանզի բարին կա, իսկ չարը չկա, կամ ավելի ճիշտ այն
կա միայն այն պահին, երբ դրսևորվում է» (տե՛ս V. Lossky, Essai sur la
théologie mystique de l'Église d'Orient, Paris, 1944, p. 123):

Ս. Հովհան Ոսկեբերանը ևս, անդրադառնալով այս խնդրին, Գաղա-
տացվոց թղթի մեկնության մեջ գրում է. «Եւ արդ, ո՞ր իցեն, որ յանդգնե-
ցան անձամբ յանձանց հատանել զճննդական զտերմունսն և զայսպիսի ա-
նէծս ընդունել, և Աստուծոյ արարչութիւն խոտեցին և մանիքեցոց գործա-
կից լինին, զի նոքա զմարմինն վնասակար և անգիշս ասեն և՛ ի հիղէէ
իմն չարէ, այսինքն՝ ի նիւթոյ: ...Թէ այդպէս իցէ, ապա պարտ է զակն և
զականջ և զլեզու և զունչս հատանել, որ է կատարեալ ամբարշտութիւն, զի
ոչ թէ սոքա են պատճառք չարի, այլ կամք չար և յօժարութիւն մտաց»
(Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. № 6453, թ. 56ա): Չարիքի կամ
մեղքի ինքնակա անգոյության մասին է խոսում նաև Ս. Աթանաս Ալեքսան-

նր: Հակառակ երբեմն Հոր մեջ «անհանալուն», այն իր հիմքում Որդու աստվածապաշտություն է: Այն ձգտում է հոգին դարձնել աստվածային զենք, աստվածային ուժի՝ Քրիստոսի մարմնավորման և գործողության վայր»: Այսպիսով քրիստոնեական աստվածապաշտությունն առհասարակ և եկեղեցականը մասնավորաբար Լոգոս, Քրիստոսի, Աստծո Որդու աստվածապաշտությունն է:

Քրիստոնեական և ոչ քրիստոնեական աստվածապաշտության մեջ արձանագրված այս տարբերությունները հնարավորություն են ապիս առավել համակողմանիորեն բացահայտել համաշխարհային մտքի պատմության մեջ քրիստոնեական աստվածապաշտության տեղն ու յուրահատկությունները: Այն կարելիություն է ընձեռում վերհանել եկեղեցական դավանաբանությունից շեղված գնոստիկների, մոնոտեանականների, մեսալյանների, պավլիկյանների, բոգոմիլների, ինչպես նաև՝ մասնավորաբար հայ միջավայրում Թ—ԺԱ դդ. երևան եկած թոնդրակեցիների և «ներքինացյալների» աղանդավորական գաղափարախոսության մեջ քրիստոնեական աստվածապաշտության շեղ մեկնաբանումները: Հաճախ քրիստոնեական վարդապետությունը զոհաբերվում է այդ հոսանքներին և դրանց վրա հիմնված մտակառուցումներին: Սակայն ներեկեղեցական աստվածապաշտության ներկայացուցիչների մոտ ևս մենք տեսնում ենք աստվածապաշտական փորձի մեկնաբանման նշմարելի տարբերություններ: Զանց առնելով դրանք՝ կանգ առնենք Արևելաքրիստոնեական աստվածապաշտության մեջ առկա երկու հոսանքների. **վերացարկված-մտահայեցողական և բարոյագործնական աստվածապաշտության** վրա: Առաջին հոսանքի առավել համբավավոր ներկայացուցիչը Ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացին է: Երկրորդ հոսանքն իր վառ դրսևորումը գտավ Ս. Մակարիոս Եփեսացու, Սիմեոն Նոր Աստվածաբանի, և հայ իրականության մեջ, Անանիա ու Գրիգոր Նարեկացիների երկերում: Երկու հոսանքներն էլ «աստվածացման» նպատակն են հետապնդում: Բայց այդ վիճակին հասնելու ճանապարհները նրանք տարբեր կերպ են հասկանում:

Վերացարկված-մտահայեցողական ուղղությունը մարդու աստվածապաշտական կատարելագործումը (**տելեոսիս**) ենթադրում է **հապլոսիս**-ի հասնելու վիճակի մեջ, և աստվածացումը ըմբռնում է Աստվածության հետ անմիջական **էնոսիս**-ի իմաստով: Խորհրդապաշտական «վերադարձի» ողջ ճանապարհը երեք պահի է բաժանվում. 1) **կատարսիս**, 2) **ֆոտիսմոս** և 3) **անտիսիս**. «**Կատարսիս**-ը,—կարդում ենք Ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու «Յաղագս երկնային քահանայապետութեան» մեջ,—Ոգու ձերբազատումն է այլազան խառնուրդից»: Այն աչքի է ընկնում աշխարհուրացության, աշխարհամերժման բավական հետևողական բնույթով: **Ֆոտիսմոս**-ը Ոգու պայծառացումն է աստվածային լույսով: **Տելեոսիս**-ը «Ծանաշողությունը կատարելագործող հայեցվող խորհուրդներին հաղորդակից» լինելն է: Աստվածապաշտական կեցության կիզակետը իմացությունն է: Աստվածացման ընթացքը իրականացվում է գլխավորապես մտքի վերացարկված-հայեցողական գործողության ճանապարհին:

Բարոյագործնական աստվածապաշտությունը աստվածացումը ենթադրում է տեսնում է ոչ այնքան հոգու գերագույն **պարզեցման (հապլոսիս)**, որքան մարդկային բնության բնազանցական վերափոխման մեջ: Այն իրականացվում է Աստծո նկատմամբ անպարագիծ սիրո միջոցով: Սեր, որ աստվածապաշտը նմանեցնում է հարսի նկատմամբ փեսայի սիրուն: Խորհրդապաշտական ճանապարհն այստեղ երկու հիմնական փուլերի է բաժանվում

ները կարծեք իրենց սպառել էին: Կեցության նվիրական խորքերը ներթափանցելու իր անկարողությունը խոստովանած քննաբան միտքը (ռացիոնալիզմ) իր տեղը զիջեց առավել բարձր կարգի մի իրականության՝ պայծառացմանը (ինտուիցիա): Եվ իրապես, ճգնաժամային այս իրադրության մեջ մարդկային միտքը ծարավի էր Աստծո օգնությանն ու աստվածային հայտնությանը: Հուսալքումով և տենդագին փնտրտությով բնորոշվող այս շրջափուլը ծնունդ տվեց մոգական նշանակություն իրեն վերագրող գնոստիկյան ուսմունքի: Վերջինս արդյունք էր Արևելքի զանազան հավատալիքների և խորհրդապաշտական փորձի խթանաձածուկ մեկտեղման: Գնոստիկյան միտքը հավակնում էր իրեն գերագույն իմաստության դրոշակակիր համարել: Այն արհամարհում էր քրիստոնեությունն ու քրիստոնեական հավատն իբրև պարզամիտ զանգվածի կրոն: Ուստի անհրաժեշտ էր աղանդավորական այդ գնոստիցիզմին հակադրել ճշմարիտ գնոսիսը, և ապացուցել, որ քրիստոնեությունը ոչ միայն ժողովրդական զանգվածների հավատ է, այլև ճշմարիտ փիլիսոփային վայել ու անհրաժեշտ գիտություն, որն իր խստորեն որոշարկված համակարգն ունի: Ահա այս գիտական, իմաստասիրական համակարգի կառուցման գաղափարով իռանդավառ Կղեմես Ալեքսանդրացին ձեռնարկում է քրիստոնեական վարդապետության, այսպես կոչված, գիտականացման, համակարգայնացման աշխատանքը: Առաջ տանելով քրիստոնեության «փիլիսոփայացումը» «հունական իմաստասերի թիկնոցով» այդ քրիստոնյա աստվածաբանը առատորեն օգտվում է պլատոնյան և ստոիկյան փիլիսոփայության փաստարկներից ու դատողական մտակառուցումներից՝ ոչ հազվադեպ անմասն չմնալով հին հունական փիլիսոփայության ազդեցությունից: Քրիստոնեական գնոսիսը հակադրելով աղանդավորական սնոսիսին՝ Կղեմես Ալեքսանդրացին ձգտում է ցույց տալ, թե ճշմարիտ քրիստոնյան նա չէ, որ բավարարվում է միայն հավատով, այլ՝ նա, ով այդ հավատը բաժրացնում, հասցնում է աստվածապաշտական իմացության: Տիպար քրիստոնյան նրան ներկայացնում է ստոիկյան ճգնակյաց իմաստունի կերպարանքով: Նրա գլխավոր առաքիճությունը հեղինակը տեսնում է ոչ թե քրիստոնեական սիրո, այլ գերագույն իմացությանը օժտված լինելու մեջ: Սակայն իրենից ի՞նչ է ներկայացնում Կղեմես Ալեքսանդրացու գնոսիսը: Ըստ նրա ուսմունքի գնոսիս-ը (իմացություն) ավելին է քան պիստիս-ը (հավատք): Պիստիս-ը չմտածող ամբոխի հավատն է, իսկ գնոսիս-ը՝ իմաստասիրության լույսով պայծառացած փոքրամասնության հավատը: Գնոսիս-ը ավելին է քան նույնիսկ «գիտական» հավատը: Իր այս հիմունքով գնոսիսը ճշմարիտ հայեցողություն է, պայծառակերպական ներթափանցումն ճանաչվող էության մեջ, մարդկային ոգու գերագույն ֆունկցիա և Աստվածությանը մերձենալու, հաղորդ լինելու միակ միջոց: Հոգեբանական հայեցակետից դիտվող այս միճակը ոչ այլ բան է, քան մտքի վերացարկվող գործողություն, որն աստիճանական վերացման կամ վերհատնումի ճանապարհով մարդուն հասցնում է «թվաբանական կեանք», առավելագույն պարզեցման (հապլոսիս): Կղեմես Ալեքսանդրացու դիտումով հենց այս իրավիճակն է մարդու կատարելագործման վերջնատախտանը, նրա աստվածացման սկիզբը: «Վերլուծման ճանապարհով մենք բարձրանում ենք մինչև նախապատճառի հայեցողություն,—ասում է հեղինակը,— վերլուծման միջոցով մենք աստիճանաբար բարձրանում ենք նախասկզբնական Պատճառի իմացությանը՝ սկսելով արարածներից, որոնք ենթակա են նախապատճառին և վերջացնելով մարմնին հատուկ բնական հատկություն-

ներից ձերբազատումով: Օրինակ. նվագեցնենք երեք չափումները. խորությունը, լայնությունը և երկարությունը: Դրանից հետո կմնա լոկ կրճատված միավոր, այսպես կոչված՝ կետ, որ չի ենթարկվում ծավալի կամ տարածքի չափմանը: Ի չիք դարձրեք. ոչնչացրեք այդ կետը, և դուք կընկնեք միավորի վերացարկման կամ վերացության մեջ: Եթե մարմինն ազատենք իրեն հատուկ բնույթից և նրանցից, ովքեր անմարմինների անունն են կրում, խորասուզվենք Քրիստոսի վեհության հայումի մեջ և սրբության միջոցով համբարձվենք, շոգիանանք անսահմանության մեջ, ապա մենք ինչ որ ձևով կբարձրանանք մինչ Ամենագորը, թեպետ այդ դեպքում մենք տակավին չենք կարող հասնի լինել այն բանին, թե ինչ կա նրա մեջ—այլ՝ միայն այն՝ ինչ չկա նրա մեջ»: «Մենք կարող ենք,—շարունակում է նա,—բացահայտել և տեսնել Աստծո՝ նրան հայելով իր Մտքի մեջ, եթե, ազատագրելով մեր հոգին զգացումների կամայականությունից, ձգտենք **միակ բանականության ջանքերով** ներթափանցել յուրաքանչյուր իրի էության մեջ՝ ետ չմնալով և երբեք չբաժանվելով իրից, քանի դեռ չենք վերացել իրերին կարգադրող ոլորտը, քանի դեռ մեր բանականությամբ չենք հասել ճանաչողության գերագույն և վերջին նպատակը կազմող ճշմարիտ Բարիքին...»: Մի այլ տեղ կարդում ենք. «Երբ գնոստիկի հոգին, վերանալով բովանդակ նյութականից, դիմում է ինքն իրեն և, սահմանափակվելով լոկ իր անձնական կեցությամբ, հարաբերություն է հաստատում **միայն գաղափարների աշխարհի հետ**՝ նա (հոգին—Հ. Ք.) հասնում է երանելի վիճակի (Մատթ. ԻԲ 30), իր կյանքով սուզվում է Քրիստոսի մեջ և, ուղղված լինելով Աստծո հայեցողությանը՝ երկրպագում է միայն նրա կամքը»: Իր էության մեջ լինելով միտքը վերացարկող ուժ՝ գնոսիսը, սակայն հրաշագործ, մոգական հատկություններով է օժտված, ով տիրապետում է այդ հատկությունները՝ վերանում է մարդկային թուլություններից և արատներից: Գնոսիսը սիրտը մաքրող, սրբացնող ուժ է: Այն մարդուն ձերբազատում է զգայականությունից, որի ժխտումն իրականացվում է հայեցողականին վերադառնալու շնորհիվ: Գնոսիսը մարդուն դարձնում է հրեշտակներին հավասար, Աստվածության հետ միասնական, աստվածանման, աստվածային և նույնիսկ՝ Աստված: Գնոստիկը ինչ էլ խնդրի Աստծուց, «Տերը միայն նրան է շնորհում...»: Սակայն Կղեմես Ալեքսանդրացու գնոսիսը լոկ մտային (ինտելեկտուալ) բնույթ չունի. այն աչքի է ընկնում նաև իր բարոյաբանական նկարագրով: Սրանով նա, ի դեպ, տարբերվում է աղանդավորական գնոստիցիզմից: Ծիշտ է աստվածալաշտական կյանքը ամենից առաջ և ամենից վերջ իմացության տեսություն է, սակայն իր ամբողջության մեջ, այն աստվածալաշտական հոգեկրթանք է: Կղեմեսը ոչ հազվադեպ գնոսիսը ներկայացնում է որպես առաքինություն: Վերջինիս կողքին նա դնում է սերը, իբրև մարդկային կյանքի տեսանելի, իրավահավասար սկիզբ: Հեղինակը նույնքան բարձր է գնահատում բարոյական կատարելությունը, որքան մտայինը: Հաճախ նա երկընտրանքի մեջ է. որի՞ն տալ նախապատվությունը, իմացությանը, թե սիրուն: Այսուամենայնիվ նրա հայացքների ողջ համակարգը վկայում է այն մասին, որ այդ տատանումների մեջ նա փաստորեն հակվում էր գնոսիսի՝ իմացության կողմը: Սերը (ազապե), ըստ նրա, ոչ այնքան քրիստոնեական կյանքի առանցքը կամ ինքնությունն սկիզբն է, որքան իմացության պայմաններից մեկը: Նրա համար հենց գիտությունն ու անգիտությունն են բարիքի և չարիքի ծայրափետները: Փրկությունը նախ և առաջ ճշմարիտ գիտելիքի կամ իմացության ձեռքբերումը այնուհետ մտքի

հայեցողական գործունեության շնորհիվ դեպի նախասկզբնական միասնության վերադարձով ներքին սիմետրիայի վերականգնումն է: Եթե գնոստիկին առաջարկվեր ընտրել իմացությունը կամ հավիտենական փրկությունը՝ նա առանց տատանման կընտրեր իմացությունը: Կղեմեսն աներկբայորեն վստահ է, որ Քրիստոս Ինքը ամենից առաջ և ամենից ավելի **Ուսուցիչ** և **Մանկավարժ** է, և նրա իրագործած փրկությունը Տիրոջ՝ մեզ հաղորդած ճշմարիտ իմացության ու գիտության մեջ է:

Այսպիսով, Կղեմես Ալեքսանդրացու մոտ մենք հայտանշում ենք ոչ միայն քրիստոնեական աստվածապաշտության սկիզբը, այլև՝ վերացարկված-մոտահայեցողական ուղղության գլխավոր գծերը: Միով բանիվ, «Ալեքսանդրյան գնոսիսը,—ինչպես նշում է Stoffels-ը,— արդեն ակնհայտորեն քրիստոնեական աստվածապաշտական աստվածաբանություն է: Գնոստիկը, Կղեմեսի պատկերացմամբ, փաստորեն աստվածապաշտ է»: Դեռ ավելին, նրա ուսմունքի մեջ մենք տեսնում ենք Արևելաքրիստոնեական աստվածապաշտության ուղղություններից մեկի՝ իսիսազմի (խաղաղարարության) ակունքները: Այն դրսևորվում է նրա՝ աղոթքի, որպես Աստծո հետ ներքին անբարբառ ու անընդմեջ զրույցի՝ «մտային աղոթքի» մասին ուսմունքի, ինչպես նաև՝ աղոթքի, որպես զոհաբերության և Աստծո հետ ուղղակի միավորման վերաբերյալ նրա գաղափարներում. «Զգտելով Աստծո հետ ապրել, միասնաբար,—ասում է Կղեմեսը,— ճշմարիտ իմաստունն իր բովանդակ կյանքը անցկացնում է աղոթքի մեջ»: «Նրա առտնին զոհաբերությունը աղոթքի էությունն է», այդ աղոթքի մոգական, ամենագոր ներգործությունը դրսևորվում է գնոստիկյան տիպարի շեշտված անհատականությամբ: Վերջապես, իմացության պարզևած երանությունը, **ոգու լիակատար հանգիստը**, իբրև քրիստոնեական կյանքի վերջնական հանգրվան իրականացվում է կյանքի մյուս կողմում, անդենականի մեջ, երկնային եկեղեցում, որտեղ իմաստասերներն Աստծո առջև կկանգնեն: Այնտեղ մենք կճանաչենք Աստծո, ինչպես Որդին է ճանաչում (սակայն դիմակայելով աղանդավորների և ստոիկների՝ Կղեմեսը նկատում է, որ այդ ճանաչողությունը հավասարաթեք չէ Որդու ճանաչողությանը. քանզի ոչ մի աշակերտ իր ուսուցչից ավելին չէ): Այս բոլոր գծերը ընկալվելով իսիսաստական աստվածապաշտության մեջ առավել համակողմանի և խոր մշակման ենթարկվեցին՝ բացահայտելով նրբագծերը, որոնք, ի դեպ, ավելի ուշ Արևմտաեվրոպական աստվածապաշտության մեջ անդորրապաշտական ուղղության ակունքը դարձան: Կղեմեսյան աստվածապաշտությունը իր որոշակի դրսևորումը գտավ հա եկեղեցու մեջ նմանապես: Հիշենք թեկուզ Ս. Գրիգոր Նարեկացու՝ Աղոթամատյանի «որպես անարյուն զոհաբերություն» որակումը, Անանիա Նարեկացու՝ աղոթքի տեսությունը, ուր շեշտվում է «մտային աղոթքի» կարևորությունը, Անանիա Սանահնեցու՝ Վաղարշապատի ներբողում «անձայն ձայնիք» տարփողելու մասին հաղորդած միտքը և այլն:

Լինելով խորհրդական աստվածաբանության հայրը՝ Կղեմեսն իրապես խորհրդապաշտ չէր: Նրա առաջարկած կատարսիսը չափավոր բնույթ էր կրում: Նա խոսում է ոչ այնքան արտաքին աշխարհությունացության, որքան աշխարհի ներքին հաղթահարման մասին: Այստեղից էլ՝ նրա դրական վերաբերմունքը կյանքի գործնական խնդիրների նկատմամբ: Վերաբերմունք, որ շատ ավելի դրական էր քան վաղ քրիստոնեական աստվածապաշտության որևէ ներկայացուցչի դիրքորոշումը: Եթե նա խոսում է Լոգոսի միատերիանների (գաղտնածիսության) վերաբերյալ՝ այն հակադրելով հեթանոսակա-

նին կամ Էպոպոիայի՝ մենաշնորհյալ հայեցողության տեսիլքի մասին, ապա դա ավելի շատ նրա դպրոցի լեզուն է քան նրա անձնական կյանքի իրողությունը: Գնաստիկը ոչ վիզիոներ է՝ տեսանող, ոչ թեորգիստ և ոչ էլ հակօրինական (անտիկոմիստ): Նրան օտար են աղանդավորական աստվածաշտության էքսցեսները՝ ծայրահեղորեն անկարգ հուզումներ և ոգու այն հիացում-սքանչացումները, որ Պլուտին ունեցավ: Ըստ Կղեմես Ալեքսանդրացու գնաստիկին դեպի ոգու գերագույն իրավիճակ առաջնորդող ճանապարհը ոչ թե տրանսը՝ հիացում-ներպայծառացումն է, այլ կանոնակարգող բանականությունը: Եվ այսուամենայնիվ Կղեմեսի աստվածաբանության նշանակությունը քրիստոնեական աստվածաշտության մեջ խիստ մեծ է: Իր ուսմունքով նա կանխանշեց այն հունը, որով ընթանալու էր վաղ քրիստոնեական աստվածաշտության գլխավոր հոսանքներից մեկը: Նա առաջինը մշակեց հասկացությունների այն համակարգը, որոնք լայնորեն պիտանվեցին ուշ շրջանի աստվածաշտների կողմից:

Սակայն քրիստոնեական աստվածաշտության վերացարկված-մոազրնական ուղղության ամենաբնորոշ ներկայացուցիչը Ս. Դիոնիսիոս Արիպագացին է:

(Ծարունակելի)