

**ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ԵՒ ՔՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅԱՆ ԵՐԿԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆԸ ՆԱՅ
ԵԿԵՂԵՅՈՒ ՎԵՐԱՆՈՐՈԳՈՒԹՅԱՆ ԾՐԱԳՐԻ ԼՈՒՅՍԻ ՆԵՐՔՈ
(ԸՍՏ ԵՐՎԱՆԴ ՎՐԴ. ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆԻ)**

Ա. Ե. Տեր-Մինասյանի՝ Եկեղեցու վերանորոգության ծրագրի սրբեղծման եկեղեցա-
պարմական նախադրյալները

Մեր հոգվածը նվիրված է Ե. Տեր-Մինասյանի՝ Եկեղեցու բարենորոգության
ծրագրում առաջադրված քրիստոնեության եւ մշակույթի երկխոսության հարցին:
Այսպես ի մասնավորի ներկայացնելու ենք պարմական այն շրջագիծը, որն ազդել
է նրա փեսակերի ձեւավորմանը: Զուգահեռ անդրադառնալու ենք այն անձնական,
գաղափարական ներեկեղեցական նախադրյալներին, որոնք կարող էին կրքեր
արթնացնել Երվանդ վարդապետի բարենորոգության ծրագրի դեմ, վերլուծելու ենք
քրիստոնեության եւ մշակույթի միջեւ երկխոսություն հաստատելու Երվանդ վար-
դապետի փեսակերը, ապա անդրադառնալու ենք նաեւ այն հարցին, թե ժամա-
նակի հայկական մամուլում ինչ ընդունելություն գտավ Երվանդ վարդապետի այդ
առաջարկությունը:

Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը 1908 թ. Մայր Աթոռի պաշտոնական «Արա-
րապ» ամսագրում Նայոց Եկեղեցու վերանորոգությանը նվիրված երկու հոդված է
տպագրել¹: Իր հոդվածներում, սակայն, նա խոսում է նաեւ Նայոց Եկեղեցու պաշ-
տամունքի, նվիրապետության եւ դավանանքի մասին: Այս հոդվածները երկրորդը
ժամանակին մեծ աղմուկ է հանել հայկական մամուլում եւ ինչպես Տեր-Մինաս-
յանն է նշում իր հուշերում, ճակատագրական նշանակություն է ունեցել եկեղեցա-
կան ասպարեզից հեռանալու իր որոշման համար²: Խնդիրը ծագել է «Արարապ»
ամսագրի խմբագիր Գարեգին վրդ. Նովսեփյանի 1908 թ. հունվարի համարում
առաջնորդող հոդվածի տպագրումից, որում հեղինակն աշխատել է ցույց տալ
Նայոց Եկեղեցու՝ բարեփոխության խնդիրները³: Նշված հոդվածի պահանջների
դեմ Գեորգ արքեպս. Սուրենյանցի առաջարկով⁴ միեւնույն ամսագրում հանդես է
եկել արեւմտահայ մի բարձրաստիճան հոգեւորական՝ «Բացակա միաբան» սրո-
րագրությամբ: Վերջինս մի քանի դիտողություն է անում Գարեգին վարդապետի
արարահայրած մտքերին՝ դրանք համարելով «Օրմանյանական հովերի արդ-

1 Երուանդ վարդապետ, Վերանորոգութեան կարիքը Նայոց Եկեղեցու համար, «Արարապ»,
1908, էջ 462-486:

2 Ե. Տեր-Մինասյան, Հուշեր իմ կյանքից, Երեւան, 2005, էջ 75:

3 Գ. Նովսեփեանց, Նայոց Նայրապետական Աթոռը, «Արարապ», 1908, էջ 27-35:

4 «Վավերագրեր Նայոց Եկեղեցու պաշտմության», Գիրք Ը, Մարթնոս Բ Իզմիրլեան Կաթողիկոս
Ամենայն Նայոց (1908-1910), կազմեց Ս. Բեհրուդեան, Եր., 2001, էջ 227:

յունք»⁵: «Բացակա միաբանի» հոդվածը բացահայտ հարձակում դիպելով ճանաչմանավարժ հոգեւորականների դեմ՝ Երվանդ վարդապետը որոշում է հանդես գալ պատասխան հոդվածով: Ինչպես նա է նշում, իր առաջին հոդվածի դեմ որեւէ քննադատություն չի հնչում հրապարակումից հետո, շարերը դրական են արձագանքում իր արտահայտած մտքերին⁶: Ամիսներ անց նույն հարցի շուրջ ավելի ընդարձակ մեկնաբանությամբ երկրորդ հոդվածով հանդես է գալիս Երվանդ վարդապետը: Երկրորդ հոդվածը, սակայն, բոլորովին այլ ճակատագրի է արժանանում: Կաթողիկոսական փեղապահ Գեորգ արքեպս. Սուրենյանցի կարգադրությամբ այն, որպես Հայոց Եկեղեցու ավանդության ոգուն հակասող գրություն, «Արարապ» ամսագրի էջերից մկրարվում է եւ հրապարակավ այրվում: «Մշակի» խմբագրությունն այդ առիթով գրում է. «Այսօր հայր փեղակալ Սուրենյանի կարգադրութեամբ հանդիսաւոր աուրօղաֆէի ենթարկուեց հոկտեմբեր ամսուայ գրուած «Արարապից» պոկուած այդ թերթերը, որոնք պարունակում էին Երուանդ վարդապետի յօդուածը՝ «Հայոց Եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը»⁷:

Այս շրջանում Էջմիածնի միաբանությունը բաժանվել էր երկու հակառակ հոսանքների⁸, որոնց պայմանականորեն «պահպանողական» եւ «ազատամիտ» բնորոշումներն ենք փալիս (այս բնորոշումները վերցրել ենք Երվանդ վարդապետի վերոհիշյալ հոդվածներից, որպէս բարեփոխության կողմնակիցները ազատամիտներ են կոչվում, իսկ հակառակորդները՝ պահպանողականներ)⁹: Առաջինը ներկայացնում էին Կարապետ Ժ. վրդ. Տեր-Մկրտչյանը, Գարեգին վրդ. Նովսեփյանցը, Բենիկ վարդապետը, Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը, իսկ երկրորդը՝ Գեորգ արքեպս. Սուրենյանցը, Մեսրոպ վրդ. Մովսիսյանը, Մարթնոս վրդ. Պողոսյանը¹⁰:

Երվանդ վարդապետի հոդվածի վերաբերյալ սկիզբ առած աղմուկը երկու հիմնական նախադրյալներով պետք է պայմանավորել՝ անձնական եւ գաղափարական:

5 Բացակայ միաբան, Նորութիւնք, «Արարապ», 1908, էջ 364-367: Ի դեպ, Խ. Ղազարյանն իր դոկտորական աշխատության մեջ առանց հիմնավորման Գեորգ արքեպս. Սուրենյանցին նույնացնում է «Բացակա միաբանի» հետ: Այս ենթադրության համար միակ ելակետ կարող էր լինել այն փաստը, որ Երվանդ վարդապետի գրությունները Գեորգ արքեպիսկոպոսի հրամանով էին այրվել, սակայն ուսումնասիրողը դա բավարար ապացույց չափի համարէր այդպիսի նույնացում անելու համար: Տե՛ս Խ. Ղազարյան, Բարենորոգչական նախաձեռնությունները Հայ Առաքելական Եկեղեցում 19-րդ դարի վերջին քառորդին եւ 20-րդ դարի առաջին կեսին, Էջմիածին, 1999, էջ 135: Տեր-Մինասյանի հուշերից տեղեկանում ենք, թե ով է հանդես եկել «Բացակա միաբան» ծածկանունով: Խոսքը վերաբերում է Վահրամ եպս. Մանկունուն: Տե՛ս Ե. Տեր-Մինասյան, Հուշեր իմ կյանքից, էջ 75: Ավելին: Եթե Խ. Ղազարյանը ուշադիր ընթերցեր Երվանդ վարդապետի Եկեղեցու բարենորոգությանը նվիրված առաջին հոդվածի առաջաբանը («Վերանորոգութեան կարիքը Հայոց Եկեղեցու համար», «Արարապ», 1908, էջ 462-486), ապա կտեսներ, որ «Բացակա միաբանը» չէր կարող լինել Սուրենյանցը: Այն ժամանակ արդեն հոդվածագրին հայտնի էր, որ «Բացակա միաբանը» «Տաճկահայոց բարձրաստիճան մի եկեղեցական» է, իսկ Սուրենյանցը փոփոխեցի էր: Տե՛ս Երուանդ վարդապետ, Վերանորոգութեան կարիքը Հայոց Եկեղեցու համար, էջ 462:

6 Ե. Տեր-Մինասյան, նշվ. աշխ. էջ 77:

7 «Մշակ», 1907, թ. 261:

8 Տե՛ս «Վավերագրեր Հայոց Եկեղեցու պատմության», գիրք Ը, էջ 269:

9 Երուանդ վարդապետ, Վերանորոգութեան կարիքը Հայոց Եկեղեցու համար, էջ 472:

10 Տե՛ս «Վավերագրեր Հայոց Եկեղեցու պատմության», գիրք Ը, էջ 269:

Անձնական նախադրյալը պայմանավորված է վերոհիշյալ երկու եկեղեցական հոսանքների միջև գոյություն ունեցող հակասությամբ, որը ժամանակի ընթացքում աստիճանաբար խորացել էր, բարդացել: Երվանդ վարդապետի («Նովիս» 1907 թ., թ. 9) «Ներսէս վարդ. Մելիք-Թանգեանի մի նոր սխրագործութիւնը» հոդվածից փեղեկանում ենք, որ անձնական լարվածություն է առաջացել հոդվածագրի եւ Գեորգ արքեպս. Սուրենյանցի միջև այն պատճառով, որ Տեր-Մինասյանն «Արարար» ամսագրում Արիստակես արքեպս. Մեղրակյանի մահախոսականում գրել է, թե «հանգուցեալ սրբազանը համարուել է Տփիսիսի ամենալաւ առաջնորդը, մանաւանդ իւր անմիջական յաջորդների ժամանակ»¹¹: Գեորգ արքեպս. Սուրենյանցը հանգուցյալ Մեղրակյան արքեպիսկոպոսի անմիջական հաջորդն էր Վիրահայոց թեմում: Սուրենյանցը թեմից հեռացվել էր ցարական կառավարության հրամանով 1903 թ. եկեղեցական կալվածքների բռնագրավմանն ընդդիմանալու պատճառով¹²: Բնականաբար, Երվանդ վարդապետի նման երիտասարդ հոգեւորականի անհեռաբեւ համեմատությունը վիրավորական պիտի լիներ հանուն հայ դպրության եւ լուսավորության կյանք դրած Գեորգ արքեպս. Սուրենյանցի պես վաստակաշատ հոգեւորականի համար: Ներքեպար մինչ Երվանդ վարդապետի հոդվածների հրապարակությունը՝ արդեն հակասություն կար նրա եւ Գեորգ արքեպս. Սուրենյանցի միջև:

Երկրորդ գաղափարական նախադրյալը, որը ենթադրաբար պատճառ կարող էր դառնալ Երվանդ վարդապետի հոդվածի շուրջ աղմուկի բորբոքման, հարկապես պայմանավորված էր քրիստոնեական Եկեղեցու դավանանքի վերաբերյալ արտահայտված նրա արմատական փեսակետներով: Երվանդ վարդապետն առաջարկում էր նոր քրիստոնեական դավանանք կազմել, քանի որ ներկա դավանանքը Ե դարի Եկեղեցու համոզումն էր արտահայտում¹³: Սա, իհարկե, կասկածի փակ էր առնում քրիստոնեական Նայրնությունը՝ Սուրբ Գրքի հեղինակությունը, Եկեղեցու ավանդությունը: Այս մոտեցումն ազդված էր իր ուսուցչապետ Ադոլֆ Նաունակից: Նաունակը եկեղեցական դավանանքը քրիստոնեության հելլենացման արդյունք էր դիտում, որից, նրա կարծիքով, պետք էր ազատագրել Քրիստոսի քարոզը¹⁴: Նաունակն իր արմատականության պատճառով ընդունված չէր նույնիսկ բողոքական շրջանակներում¹⁵, էլ ուր մնաց, որ Երվանդ վարդապետի «Նավարո հանգանակը» վերացնելու կոչն ընդդիմության չարժանանար Նայոց Եկեղեցուն, որը պատմությունից հայտնի էր իր դավանանքի պահպանողականությամբ, ավանդության խստա-

¹¹ Երուանդ վարդապետ, Ներսէս վարդ. Մելիք-Թանգեանի մի նոր սխրագործութիւնը, «Մշակ», 1907, թ. 9:

¹² Ա. Կարապետյան, Ամենայն Նայոց Կաթողիկոս Տ. Տ. Գեորգ Ե Տփիսիսեցի Սուրենյանց (1847-1930), «Նշանավոր ճեմարանականներ», պրակ Ա, Էջմիածին, 2005, էջ 69-80:

¹³ Տես Երուանդ վարդապետ, նշվ. աշխ. էջ 479-481:

¹⁴ M. Rumscheidt, ed. "Introduction" to Adolf von Harnack: Liberal Theology at Its Height, Minneapolis: Fortress Press, 1991, p. 110, A. Harnack, History of Dogma, I, trans. From 3d German edition by Neil Buchanan, New York, 1958, 1:

¹⁵ Տես H. Schwarz, Theology in a Global Context, Eerdmans: Cambridge, 2005, էջ 129.

պահանջությամբ: Ուստի մեր համոզումն է, որ Երվանդ վարդապետի հողվածն «Արարարից» հանելու կաթողիկոսական փեղակալ Գեորգ արքեպս. Սուրենյանցի կարգադրությունը նրա անձնական դիրքորոշումն էր արտահայտում: Գեորգ արքեպսիսկոպոսը Նայոց Եկեղեցու եւ ազգի շահերով ապրող անձ էր, հետեւաբար նրա քայլերը պիտի թելադրված լինեին Եկեղեցու պահանջներով¹⁶:

Այն, որ Երվանդ վարդապետի հողվածը արմատական փեսակետ է պարունակում քրիստոնեական Եկեղեցու դավանանքի, ավանդության վերաբերյալ, վեր է ամեն կասկածից, թեւս դրա դեմ կիրառված մեթոդը եւս որեւէ կերպ չի կարող քաջալերվել: Այնուամենայնիվ որոշ ուսումնասիրողներ կարող են պնդել, թե դժվար է պարզել՝ արդյո՞ք Գեորգ արքեպիսկոպոսի հրամանն առաջնորդվում էր Եկեղեցու գոյությանն սպառնացող վրանգի չեզոքացման գաղափարով, թե՛ խմբակցական շահերով, ինչպես Երվանդ վարդապետն է շեշտում:

Բ. Լիբերալ բողոքական դպրոցի հիմնական աստվածաբանական դրույթները

Երվանդ վարդապետը Եկեղեցու դավանանքը վերացնելու եւ նորը կազմելու իր առաջարկը հիմնել է լիբերալ բողոքական դպրոցի ներկայացուցիչ Ադոլֆ Նառնակի դավանանքի պարմության վերլուծության վրա: Նախքան համադրության միջոցով ցույց տալը, թե Երվանդ վարդապետն ինչ գաղափարական ազդեցություններ է կրել Ա. Նառնակից՝ մի քանի խոսքով ներկայացնենք նշված դպրոցի հիմնական դրույթները:

Լիբերալ բողոքականությունը այդ ժամանակաշրջանի քրիստոնեական մտածողության ամենակարեւոր շարժումներից մեկն էր: Վերջինիս ծագումը խճճված է: Այնուամենայնիվ, ըստ որոշ ուսումնասիրողների, այն երեւան է եկել ի պատասխան Ֆ. Դ. Շլայերմախերի աստվածաբանական ծրագրի, հապկապես մարդկային «զգացումի» վրա նրա շեշտին եւ քրիստոնեական հավաքը մարդկային իրավիճակի հետ կապակցելու անհրաժեշտությանը: Լիբերալ բողոքականության արմատներն սկիզբ են առել ԺԹ դարակեսի Գերմանիայում, որպեսզի գերիշխում էր այն մտայնությունը, որ գիտության լույսի ներքո քրիստոնեական հավաքն ու աստվածաբանությունը հավասարապես պահանջում են վերախմաստավորում: Անգլիայում Չառլզ Դարվինի *բնական ընտրության* փեսության նկատմամբ աճող հավաքը («Էվոլուցիայի դարվինյան փեսություն») սրելոճեց մի մթնոլորտ, որպեսզի ավանդական աստվածաբանության որոշ փարրեր (ինչպիսին է յոթօրյա արարչագործության դոգման) ավելի ու ավելի անարամաբանական թվացին: Իր սկզբնավորումից անդի լիբերալիզմը նպատակադրված էր կամրջել քրիստոնեական հավաքի եւ ժամանակակից գիտելիքի միջեւ անդունդը: Լիբերալիզմի ծրագիրը պահանջում էր մեծ ճկունությամբ վերաբերվել քրիստոնեական աստվածաբանությանը: Նրա առաջադրար ներկայացուցիչները պնդում էին, որ հավաքի վերախմաստավորու-

16 Տե՛ս Ա. Կարապետյան, նշվ. աշխ., էջ 69-80:

մը պարպադիր է ժամանակակից աշխարհում, եթե քրիստոնեությունը շարունակեր մնալ որպես լուրջ գաղափարական այլընտրանք: Այս իսկ պարճառով, նրանք մի կողմից որոշակի ազատություն պահանջեցին քրիստոնեության դոգմափիկ ժառանգության, իսկ մյուս կողմից՝ սուրբգրային մեկնությունների ավանդական մեթոդների հարցերում: Նրանայական համարվեց նաեւ Սուրբ Գիրքը մեկնաբանելու ավանդական ձեւերից հրաժարվելու, կամ ճիշտ կլինի ասել՝ նորովի մեկնաբանելու պահանջը: Մեծապես կարեւորվեցին ավանդական համոզումները, որոնք թվում էր, թե զիջում էին մարդկային մտքի զարգացումներին, աշխարհի վերաբերյալ ժամանակակից գիտությանը համապատասխանեցնելու խնդիրը: Նշված փոփոխության աստվածաբանական ենթադրություններն այս ուղղությամբ նշանակալից են: Մի շարք քրիստոնեական համոզումներ արդի մշակութային նորմերի հարաբերությամբ լրջորեն ժամանակավրեպ համարվեցին. նշվածի համար երկու լուծում էր առաջարկվում.

1. Դրանք *մոռացվում էին*, քանի որ ժամանակավրեպ էի սխալ ենթադրությունների վրա էին հիմնված: Այդպես է սկզբնական մեղքի դոգմայի պարագան. այն վերագրվեց Նոր Կտակարանի սխալ մեկնաբանությանը Օգոստինոսի գրվածքների հետետողությամբ, ում դատողություններն այս հարցերի վերաբերյալ մշուշապար էին ֆապալիստական աղանդի (մանիքեականների) մեջ չափազանց ներքաշված լինելու պարճառով:

2. Դրանք *նորովի էին մեկնաբանվում*՝ դարի ոգուն ավելի նպաստավոր ձեւով: Նիսուս-Քրիստոսի անձի հետ կապվող մի շարք առանցքային դոգմաներ կարող են ընդգրկվել այս կատեգորիայի մեջ, ներառյալ նրա աստվածությունը (որը նորովի մեկնաբանվեց՝ իբրեւ հասարարում Նիսուսի օրինակելի հարկանիշների, որոնք մարդկությունը իբրեւ մի ամբողջություն կարող էր նմանակել):

Դոգմափիկ վերաիմաստավորման (որը շարունակվեց «դոգմայի պարմություն» շարժման մեջ) այս գործընթացին զուգահեռ նոր միտում նկատվեց՝ քրիստոնեական հավաքը հիմնելու մարդկային աշխարհի, նախ եւ առաջ մարդկային փորձառության եւ ժամանակակից մշակույթի վրա: Պարենցիալ դժվարություններ զգալով՝ քրիստոնեական հավաքը բացառապես Սուրբ Գրքով կամ Նիսուս-Քրիստոսի անձով հիմնավորելու գործում լիբերալիզմը փորձեց խարսխել այդ հավաքը մարդկային ընդհանուր փորձառության վրա եւ այն ձեւերով մեկնաբանել, որոնք հարիր էին ժամանակակից աշխարհայացքին: Լիբերալիզմը ոգեշնչված էր մարդկության այն տեսիլքով, որը բարձրանում էր վեր՝ դեպի առաջընթաց, ու բարգավաճում: Էվոլուցիայի տեսությունը նոր կենսունակություն տվեց այս համոզումին, որը ուշ ժԹ դարում Արեւմտյան Եւրոպայում սնվում էր մշակութային կայունության եւ առաջընթացի ակներեւ իրողությամբ: Նամարվում էր, որ կրոնը մեծապես կապվում է ժամանակակից մարդու հոգեւոր կարիքների հետ եւ բարոյական ուղղություն է տալիս հասարակությանը: Լիբերալ բողոքականության մեծ բարոյական ուղղվածությունը հարկապես ակներեւ է Ալբերտ Բենջամինի գրվածքներում: Ռիպչի համար «Աստծու արքայության» գաղափարը կենտրոնական նշանակություն ուներ:

Նա մտածում էր, որ այն բարոյական արժեքների մի քարացած թագավորություն է, որը կխանգարի գերմանական հասարակության զարգացումը իր պայմանության այս ժամանակահատվածում: Պայմանությունը, պնդում էր նա, աստվածայնորեն դեպի կարարելություն առաջնորդող գործընթացի մեջ է: Մարդկային պայմանության ընթացքում ի հայտ են գալիս մի շարք անհարականություններ, ովքեր հապուկ աստվածային գաղափարների կրող են հանդիսանում: Այսպիսի անհարներից էր Նիսուսը: Ներելով նրա օրինակին՝ մյուս մարդիկ ի վիճակի են դառնում զարգանալու: Այս շարժումը հսկայական է անսահմանափակ լավարեսություն էր ցուցադրում՝ հանդեպ մարդկային կարողությունն ու ներուժը: Պնդում էին, որ կրոնն ու մշակույթը իրականում նույնական են: Ներագա քննադատները կոչեցին այն «մշակութային բողոքականություն» (Kulturprotestantismus)՝ ելնելով այն համոզումից, որ կախման մեջ է գտնվում ընդունված մշակութային նորմերից¹⁷:

Ինչպես տեսնում ենք, լիբերալ բողոքական աստվածաբանության Սուրբ Գիրքը կամ Եկեղեցու սահմանած հավատարմքները մեկնաբանելու մեթոդները հիմնովին փարբերվում են ավանդական մոտեցումներից. դրանք ծայրահեղորեն արմատական են: Լիբերալ բողոքական դպրոցի հիմնադիրներից համարվող Ալբերտ Ռիպլը, որը Ադոլֆ Նաունակի ուսուցիչն էր եղել, չէր ընդունում Զրիստոսի աստվածության դավանանքը: Դա հապուկ էր նաև Ա. Նաունակին: Զրիստոսը զուր բարոյական ուսուցիչ է նրանց համար եւ ոչ թե Նորը համագոյ Որդի Աստված: Երվանդ վարդապետը թեև բառացի չի արտահայտվում, սակայն լինելով Նաունակին գաղափարակից՝ ենթադրաբար միեւնույն մոտեցումն ունի Զրիստոսի հանդեպ, երբ առաջարկում է նոր դավանանք կազմել: Լինելով Լուսավորականության ոգու ժառանգորդը՝ լիբերալ բողոքականությունը նույնպես խիստ ռացիոնալ քննադատության էր ենթարկում քրիստոսաբանական եւ Երրորդության վարդապետության հավատարմքները¹⁸: Այժմ անդրադառնանք այն հարցին, թե Երվանդ վարդապետի առաջարկած քրիստոնեության եւ մշակույթի երկխոսությունը որքանով է ազդված Ադոլֆ Նաունակի միեւնույն գաղափարներից:

Գ. Ե. Տեր-Մինասյանի եւ Ա. Նաունակի հայացքների գաղափարական նույնության եւ փարբերության համադրական վերլուծություն

Առաջին խնդիրը, որին անդրադառնում է Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը բարենորոգության իր առաջարկներում, վերաբերում է ժամանակակից մշակույթի լույսի ներքո քրիստոնեական կրոնի վերախմաստավորմանը: Ինչպես նշեցինք լիբերալ բողոքականության ընդհանուր դրույթների նկարագրության մեջ, այս դպրոցի ծրագրի համաձայն, որպեսզի քրիստոնեությունը կարողանա գաղափարական

17 St'u W. Pauck, The Heritage of the Reformation, Glencoe, Ill.: Free Press, 1961, M. Rumscheidt, ed. "Introduction" to Adolf von Harnack: Liberal Theology at Its Height, Minneapolis: Fortress Press, 1991:

18 St'u C. Gunton, The Christian Faith: An Introduction to Christian Doctrine, Blackwell Publishing: Oxford, 2004, էջ 91-96:

այլընտրանք մնալ ժամանակակից մարդու համար, պետք է համահունչ լինի ժամանակակից գիտությանը, մշակույթի պահանջներին: Նույն միտքն է արտահայտում Երվանդ վարդապետը, երբ գրում է, թե փեզերական պարմական զարգացումը մարդկությանը հասցրել է մի կետի, որն անխուսափելի է դարձնում քրիստոնեական որոշակի հայացքների վերանայումն ու ժամանակակից գիտությանը համապարասխանեցումը¹⁹:

Երվանդ վարդապետը Եկեղեցում ստեղծված բարենորոգության կարոտ ճգնաժամային վիճակը²⁰ գերմանացի հայրնի փիլիսոփա Օյկենի հետեւողությամբ պայմանավորում է այն հնավանդ մրաժողությամբ, որը գերպարմական ճշմարտությունը կապում է միայն պարմական որոշակի շրջանի հետ եւ Եկեղեցու գերխնդիրը փեսնում է այդ ճշմարտությունն անփոփոխ պահելու մեջ: Այս դեպքում, ինչպես եզրակացնում է հոդվածագիրը, «պարմութիւնը դառնում է ոչ թէ ձգքումն դէպի նոր ճշմարտութիւն, այլ անընդհատ վերադարձ դէպի հինը»: Երվանդ վարդապետը նշում է, որ հասարակական կյանքի պարմական զարգացման շնորհիվ այնպիսի փոփոխություններ են տեղի ունեցել մարդկության մրավոր կյանքում, որ վրանգավոր կլինի կրոնի համար հաշվի չնստել վերոհիշյալ զարգացումների հետ: Այդ իսկ պարմառով նա համոզված է, որ մենք չենք կարող այժմ առաջվա նման հավիտեական ճշմարտությունը կապել պարմական որոշակի ժամանակաշրջանի հետ՝ հետագային թողնելով այն անաղարտ պահելու եւ վերարտադրելու իրավունքը: Միով բանիվ, նա առաջարկում էր սրբագրել քրիստոնեության պարմությունը, ազատել այն իր պարմական ձեւերից: Ըստ նրա՝ քրիստոնեության հարաշարժությունն իր հարմարվողականության մեջ պետք է փնտրել. արդյո՞ք այն կարողացել է հարմարվել դարի մշակույթին ու ձգքումներին: Արդի քրիստոնեության ճգնաժամը նա պայմանավորում է հարկապես այն իրողությամբ, որ նրա պարմական ձեւերից մեկն է իշխող դարձել, մինչդեռ ամեն դարաշրջան իր ձեւն է թելադրում: Եթե մենք ուզում ենք, որ քրիստոնեությունը լուրջ գաղափարական այլընտրանք մնա, եզրակացնում է նա, պետք է վերակենդանացնենք քրիստոնեության այդ ոգին: Երվանդ վարդապետը պնդում է, որ «Միայն այն, ինչ որ էական է եւ կարելու, պիտի անմիջական

19 Ե. վրդ. Տեր-Մինասեան, Հայոց Եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը, էջ 872-873:

20 Ի դեպ, Ա. Ստեփանյանն իր «Կրոնական ճգնաժամը որպէս ռադիկալ աստվածաբանության առաջացման նախադրյալ» հոդվածում մի շարք նշանավոր եւրոպացի աստվածաբանների անուններ է թվում, որոնք նպաստել են ռադիկալ աստվածաբանության ձեւավորմանը, սակայն նա անտեսում է Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասեանին, որի աստվածաբանության ստեղծումը նույնպես ուղղված էր կրոնական ճգնաժամի հաղթահարմանը: Ավելին: Նա չի անդրադառնում լուսավորության շրջանով սկսված կրոնի քննադատությանը, որը ռադիկալ աստվածաբանության հիմքերն էր դնում, վերջապես լիբերալ բողոքական դպրոցի ուսմունքին, որը կրոնի ճգնաժամը հաղթահարելու խնդիր էր դրել իր առջեւ: Ստեփանյանը գրում է նաեւ, թե կրոնի ճգնաժամ կոչվածը վերաբերում էր բոլոր կրոններին: Մենք համաձայն չենք նրա տեսակետին, քանի որ կրոնի ճգնաժամն ինքնին եւրոպական երեւոյթ էր: Կրոնի քննադատությունն սկզբնավորվել էր լուսավորության շրջանից, իսկ լուսավորիչները հիմնականում Աստվածաշնչին եւ եկեղեցական դավանանքին էին ուղղել իրենց քննադատության սլաքները: Տե՛ս Ա. Ստեփանյան, Կրոնական ճգնաժամը որպէս ռադիկալ աստվածաբանության առաջացման նախադրյալ, «Փիլիսոփայության պարմություն եւ արդիականություն», Եր., 2009, էջ 32-35:

կեանք դառնայ եւ իւր գործունէութիւնը ազատ կերպով ծաւալէ, առանց երկրորդականի ու մասնատրի հետ խառնուելու կամ կապուելու»²¹: Պապմական որոշակի ժամանակում հավիտենական ճշմարտությունը չսահմանափակելու մասին Երվանդ վարդապետի արտահայտած միտքը ուղղակիորեն ազդված է Ա. Նառնակի պապության ընկալման լիբերալ քննադատական հայեցակարգից: Ինչպես նկատել են վերլուծաբաններից շարերը, հաճախ Նառնակը մեկնաբանվել է որպես «պրիմիտիվիստ», քանի որ նա քննադատորեն էր մոտենում քրիստոնեության ողջ պապությանը՝ նորմատիվ սրանդատից մինչեւ իր վաղագույն արտահայտությունները: Բանն այն է, որ պապմական աստվածաբանության դիրքերից ելնելով՝ Նառնակը շատ ուշադիր էր այն փաստի առնչությամբ, որ քրիստոնեության որեւէ մասնավոր պապմական «ձեռ» կարող է որոշակիորեն ներկայացնել նրա իրականությունը եւ միեւնոյն ժամանակ, որ քրիստոնեության իրականությունը մեզ հասանելի է միայն պապմական ավանդությունների միջոցով: Նա հավատում էր, որ քրիստոնեության եզակի իսկությունը կարելի է հեռացնել իր բոլոր պապմական ձեւերից, որոնք եկել եւ գնացել են: Նառնակն այս իմաստով պնդում էր, որ Եկեղեցու պապությունն իր սկզբնավորության մեջ ցույց է տալիս, որ «պարզունակ քրիստոնեությունը» պիտի անհետանա, որպեսզի «քրիստոնեությունը» կարողանա մնալ, եւ միեւնոյն ձեռով ավելի ուշ դարերում մի փոխակերպությունը հետեւում էր մյուսին: Նառնակը համոզված էր, որ քրիստոնեությունը կարող է հասկացվել միայն իբրեւ պապմական շարժում պապմական մեկնաբանության մեթոդների միջոցով²²: Ինչպես տեսնում ենք, թե՛ Երվանդ վարդապետը եւ թե՛ Ա. Նառնակը դեմ են, որ քրիստոնեությունը որեւէ մասնավոր ժամանակաշրջանի հետ կապվի, կամ նախապապություն տրվի քրիստոնեության որեւէ պապմական ձեռի, քանի որ ըստ նրանց՝ քրիստոնեությունը ժամանակից վեր է, այն պիտի համապատասխանեցվի յուրաքանչյուր դարաշրջանի պահանջներին:

Ըստ Տեր-Մինասյանի՝ Եկեղեցու եպիսկոպոսը պետք է կարողանա ըմբռնել իր ժամանակաշրջանի ոգին եւ ընթացքը, պետք է հասկանա, թե որ կողմից է փչում քամին եւ ըստ այդմ ուղղի իրեն վարահված նավի դեկը՝ զերծ մնալով ժամանակի վաղանցիկ հոսանքներից: Եկեղեցու առաջնորդը պետք է այնքան ճկուն լինի, որ կարողանա յուրաքանչյուր նոր մտավոր շարժում եւ գիտության նվաճումներ օգտակար դարձնել քրիստոնեական վարդապետության համար, վերցնել նրանցից այն դրականը, որը կօգնի արդի մարդկությանն ավելի հանրամարչելի ձեռով ներկայացնել Քրիստոսի քարոզած սիրո Ավետարանը: Երվանդ վարդապետն իր ասածը հիմնավորում է՝ մատնանշելով քրիստոնեական պապմական փորձառությունը: Խոսքը Գ. Դ եւ Ե դարերի Եկեղեցու մասին է, որն ինքնապաշտպանությունից դրդված՝ երկխոսության մեջ է մտել ժամանակակից մտավոր հոսանքների հետ, նրանց առողջ եւ դրական գծերը յուրացրել՝ «ասպարեզի վրա մնալով միակ յաղթականը»: Երվանդ

21 Երուանդ վարդապետ, «Վերանորոգութեան կարիքը Նայոց Եկեղեցու համար, էջ 467-471:

22 St'is J. Livingston, *Modern Christian Thought: the Enlightenment and the Nineteenth Century*, Second ed. V. 1, Minneapolis: Fortress Press, էջ 288:

վարդապետը շեշտում է, որ իր օրերի քրիստոնեական աշխարհայացքը կազմված է նորալսարոնական փիլիսոփայության հիմքով, որ ժամանակակցի համար հնացած է: Նա համոզված է, որ Եկեղեցին անցյալի փորձառության հիման վրա պետք է իրավունք վերապահի իրեն մեր ժամանակի համապատասխան նոր քրիստոնեական աշխարհայացք կազմել²³: Քրիստոնեությունը ժամանակի ոգուն համապատասխանեցնելու նույն փնտրելուն էր արտահայտել Նառնակը, որն այդ պարտականությունը, սակայն, ոչ թե Եկեղեցու առաքելության հետ էր կապում որպես կառույցի, այլ լուծերական մրայնությամբ՝ որպես քրիստոնյաների ժողովի: Ուստի նրա համար քրիստոնյայի պարտականությունն է այն, ինչը Երվանդ վարդապետը Եկեղեցու բարձրագույն ղեկավարությանն է վերագրում: Նառնակը քրիստոնյաներին կոչ է անում վերցնել կրոնական ժառանգությունը քննադատաբար յուրացնելու եւ սեփականացնելու պարտական պարտասխանաբարությունը: Ըստ Նառնակի՝ մենք պարտությունն ուսումնասիրում ենք, որպեսզի միջամտենք պարտության ընթացքին: Եւ մենք իրավունք ու պարտականություն ունենք այդպես վարվելու, քանի որ առանց պարտության իմաստի ըմբռնման մենք կան ակամա ներքաշվում ենք պարտական գործընթացի մեջ, կան հակվում ենք մարդկանց սխալ ճանապարհով առաջնորդելու: Նա կարծում է նաեւ, որ պարտությանը միջամտել՝ նշանակում է մերժել անցյալը, երբ այն սահմանափակում է մեզ, ինչպես Երվանդ վարդապետն է մարնանշում Եկեղեցու դավանանքի պարագային: Նառնակի համար այս վերաբերմունքը բնավ արհամարհանք չի ենթադրում անցյալի նկատմամբ: Ըստ նրա՝ պարտաբանը դարավորի գործառույթն է սրանձնում, որպեսզի որոշի, թե անցյալից ինչը պիտի շարունակվի իրականում եւ ինչը պիտի ոչնչացվի կամ վերափոխվի: Եթե Երվանդ վարդապետը Եկեղեցու եպիսկոպոսին է վերապահում դարավորի հառնակյան գործառույթը, ապա ըստ Նառնակի՝ պետք է պարտաբանը դարավորի գործառույթ սրանձնի: Նառնակին ուսումնասիրողները նկատում են, որ նա համամիտ է իր ուսուցիչ պարտաբան Էռնստ Տրեուչի հետ, որը հաճախ էր հիշեցնում՝ «պարտությունը պետք է պարտությամբ հաղթահարվի», այսինքն՝ պետք է ճանաչել ժառանգությունը, ընդունել, եւ ապա այն ներկայի եւ ապագայի համար դարձնել կենդանի հնարավորություն²⁴:

Դ. Ե. վրդ. Տեր-Մինասյանի՝ քրիստոնեության եւ մշակույթի երկխոսության հիմնահարցի վերլուծությունը

Ընդհանուր գծերով ներկայացնելով խնդրո առարկա հիմնահարցի փերմինասյանական եւ հառնակյան մոտեցման բնութագրական գծերը՝ հարկ ենք համարում նշել՝ հայ վարդապետը զերծ չմնաց լիբերալ բողոքական աստվածաբանության հիմնական դրույթներից: Ասվածն առավել առարկայական կդառնա, եթե համա-

23 Երուանդ վարդապետ, նշվ. աշխ., էջ 479:

24 Տե՛ս J. Livingston, Modern Christian Thought: the Enlightenment and the Nineteenth Century, Second ed. V. 1, Minneapolis: Fortress Press:

պապասխան վերլուծության ենթարկենք մշակույթի հետ քրիստոնեության երկխոսության հնարավորությունների հիմնահարցի տերմինասյանական ըմբռնումը: Քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ քրիստոնեական ավանդությունից բացի գաղափարական այլ աղբյուրների դիմելու փորձառությունը, որը վկայակոչում է Երվանդ վարդապետը, հասնում է մինչև վաղ շրջանի քրիստոնեություն: Նշված մոտեցումը քրիստոնեական մտածողության մեջ բնութագրվում է որպես *ancillia theologiae*: Վերջինիս հիմքում այն մոտեցումն է, որ փիլիսոփայական համակարգերը կարող են նպաստել քրիստոնեական աստվածաբանության զարգացմանը, որը կօգնի քրիստոնյա մտածողներին երկխոսության մեջ մտնելու իրենց շրջապատող մշակույթի հետ²⁵: Քրիստոնեությունն իր տարածման ընթացքում բախվեց հակադիր գաղափարական հոսանքների, որոնցից ուշագրավը պլատոնականությունն էր: Քրիստոնեական մտքի առաջին հինգ դարերի պատմությունը վկայում է, որ հունական մտքի, մասնավորապես պլատոնական փիլիսոփայության հետ երկխոսությունն էական նշանակություն ուներ քրիստոնեական հավատի զարգացման համար: Քրիստոնեական աստվածաբանության խնդիրները, որոնց վերջինս բախվում է իր գաղափարները զարգացնելու ճանապարհին, հաճախ իրենց զուգահեռներն ունեն այլ գիտակարգերում²⁶: Էությամբ փիլիսոփա, երկրորդ դարի եկեղեցական մտածող Նուսրինոս Վկան, որը քրիստոնեությունն ընդունելուց հետո մի կողմ չէր դրել փիլիսոփայի իր պատմուճանը, հայտարարում է, որ քրիստոնեության մեջ է գրել ճշմարիտ փիլիսոփայությունը: Նա համոզված էր, որ շատ պլատոնականների այնքան կոգետորեն քրիստոնեության եւ պլատոնականության նմանությունները, որ վերջիններս դարձի կգան²⁷: Ժամանակակից մշակույթի հետ երկխոսության մեջ մտնելու Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի առաջարկում անկասկած կա տրամաբանություն, որը հաստատվում է նաեւ քրիստոնեական եկեղեցու պատմական փորձառությամբ: Նայանի ճշմարտություն է, որ պետք է պատմությունից դասեր քաղել: Անտեսելով Երվանդ վարդապետի ձայնը՝ կարծես արդարացվում է գերմանացի նշանավոր փիլիսոփա Նեգելի այն խոսքը, որ մենք պատմությունից քաղում ենք մի դաս՝ որ երբեք ոչ մի դաս չենք քաղում պատմությունից²⁸: Սակայն վերոհիշյալ գաղափարական ուղղությունները, այդ թվում նաեւ պլատոնականությունը, կարող էին ոչ միայն դրական, այլեւ բացասական հետեւանքներ ունենալ. դրանք թե՛ երկխոսության եւ մտավոր հարստացման հնարավորությունների դուռ էին բացում, թե՛ վրանգում էին քրիստոնեության իսկությունը. մի հանգամանք, որն անտեսում է Երվանդ վարդապետը քրիստոնեության եւ նորապլատոնականության երկխոսության իր քննարկումներում: Օրինակ՝ եկեղեցական մտքի պատմության հետազոտողներ-

25 Տե՛ս A. McGrath, *Introduction of Christian Theology*, Oxford: Blackwell Publishing, 2001, էջ 222-261:

26 Տե՛ս A. McGrath, *Theology: The Basics*, Oxford: Blackwell Publishing, 2008, էջ xxv-xxii:

27 Տե՛ս J. Gonzales, *A History of Christian Thought: From the Beginning to the Council of Chalcedon*, Volume I, rev. ed., Nashville: Abingdon Press, 1987, էջ 101-109:

28 Гегель Г. В. Ф., *Философия истории*, «Философия от античности до современности», Электронная библиотека, ООО ДиректМедиа Паблшинг, М., էջ 61:

ընկալում են, որ քրիստոնեական մրաժողության մեջ կարող էին ներթափանցել քրամաբանական կշռադատության ճշգրիտ եղանակների մասին արիստոտելյան գաղափարները, որոնք մի դեպքում կարող էին չեզոք զարգացում դիտվել, իսկ մեկ ուրիշ դեպքում բացասական հետեւանքներ ունենալ քրիստոնեական աստվածաբանության համար: Մա խոսում է այն մասին, որ Երվանդ վարդապետը միակողմանիորեն է վերաբերվում պապությանը, վերցնում է պապությունից այն, ինչ համապատասխանում է իր փեսակերի հիմնավորմանը: Նա մոռանում է, որ այնպիսի եկեղեցական հայրեր, ինչպիսիք են Նուսարիսոս Վկան եւ Կղեմես Ալեքսանդրացին, չէին սահմանափակվում զուր քրիստոնեության եւ հունական մարքի նմանությունները մաքնանշելով: Նրանք փորձում էին որոշակիացնել, թե ինչ չափով պետք է օգտվել պապության փիլիսոփայությունից, որը չէր խաթարի քրիստոնեության ամբողջականությունը²⁹: Տեր-Մինասյանը միջնադարն է հաճախ մաքնանշում՝ ցույց տալու համար, որ քրիստոնեական աշխարհայացքը հարմարվել է ժամանակի գերիշխող փիլիսոփայական մրաժողությանը: Նա մոռանում է միջնադարում փրապետող այն մտքերը, որ աստվածաբանությունը բոլոր գիտությունների թագուհին է, իսկ փիլիսոփայությունը այս պարագային եկեղեցական մրաժողների համար ընդամենն աղախնի դերում է: Եկեղեցու պապական փորձառությունը ցույց է տալիս, որ քրիստոնեական վարդապետությունն օգտվում էր մյուս գիտակարգերից այնքանով, որքանով օգնում էր ավելի մաքնելի եւ հիմնավորված փոխանցել քրիստոնեական հավատը ժամանակի մշակույթին: Այնպես որ, Երվանդ վարդապետը քրիստոնեության եւ մշակույթի երկխոսությունը չափազանցված է ներկայացնում: Պետք չէ երբեւէ այն պալավորությունն սրելով, որ քրիստոնեական Եկեղեցին ջանում էր ամեն կերպ հարմարվել իր ժամանակի մշակույթին, ինչպես փորձում է ցույց տալ Երվանդ վարդապետը: Եկեղեցին վերցնում էր այն, ինչ չէր հակասում քրիստոնեական ավանդության ոգուն, իսկ ընդհանուր առումով նա ոչ թե հարմարվելու քաղաքականություն էր վարում, այլ հարմարեցնելու: Եկեղեցու առաջադրանքն էր մշակույթը հարմարեցնել Քրիստոսի Ավետարանին, դառնալ մշակույթ եւ ոչ թե Ավետարանը հարմարեցնել մշակույթի սկզբունքներին: Երվանդ վարդապետն անտեսում է Եկեղեցու նշանավոր հայր Եզնիկ Կողբացու նորապապական փիլիսոփայության քննադատությունը, որն ամենայն հավանականությամբ վերաբերում էր նաեւ այն քրիստոնյա մրաժողներին, որոնք հաճախ չափից ավելի էին փարվում հունական փիլիսոփայության եւ քրիստոնեության նմանություններով³⁰: Տեր-Մինասյանը, հիշելով քրիստոնեության եւ փիլիսոփայության նմանությունները շեշտող վաղ Եկեղեցու հայրերից ոմանց, անտեսում է Գ դարի եկեղեցական նշանավոր մրաժող Տերպուղիանոսի այն արտահայտությունը, թե «Ի՞նչ առնչություն կա Աթենքի ու Երուսաղեմի միջեւ, կամ Ակադեմիայի ու Եկեղեցու»: Տերպուղիանոսի համար քրիստոնյա աստվածաբանները փարբեր աշխարհայացքներ ունեին, ի հակադրություն նրանց հեթանոս հակառակորդների: Ուստի, ըստ Տերպուղիանո-

29 Stn McGrath, Introduction of Christian Theology, էջ, 222-261:

30 Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց, Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, էջ 485-497:

սի, ինչպե՞ս կարող էր երկխոսություն լինել նրանց միջև: Տերփուղիանոսի հիմնական հարցը վերաբերում էր քրիստոնեական աստվածաբանության եւ աշխարհիկ փիլիսոփայության, հապկապես պլապոնականության հարաբերությանը³¹: Մա մեկ անգամ եւս ցույց է տալիս, որ Երվանդ վարդապետի վերաբերմունքը միակողմանի է, նա ոչ թե ամբողջական փաստերի վրա է կառուցում իր դատողությունները, այլ մասնավոր: Տեղին է նշել նաեւ, որ ժամանակակից աստվածաբանության հայրնի որոշ մտածողներ այսօր քննադատաբար են խոսում քրիստոնեության եւ նորապլապոնական փիլիսոփայության երկխոսության եւ ազդեցությունների մասին: Նրանց կարծիքով հունական մտածողությունն աղավաղել է քրիստոնեական ուղերձի բուն ոգին, որն, ի դեպ, նկատում էր նաեւ Ադուլֆ Նառնակը, սակայն այլ տեսանկյունից: Որպես օրինակ՝ կարելի է առանձնացնել նյութի եւ հոգու երկսայրությունը, որը բնորոշ էր նորապլապոնական մտածողությանը եւ որը Եկեղեցու հայրերը հետեւողականորեն շեշտում են իրենց ասկետիկ գրվածքներում: Այսօր միտում է նկատվում նաեւ մաքրելու հունական ազդեցություններից քրիստոնեական ուսմունքը: Այնպես որ մերօրյա աստվածաբաններից բոլորը չէ, որ համաձայն են այդ ազդեցությանը, ինչպես, օրինակ, Յորգեն Մուլմանը³²:

Ե. Ե. վրդ. Տեր-Մինասյանի՝ մշակույթի եւ քրիստոնեության երկխոսության տեսակետի թեր եւ դեմ կողմերը

Երվանդ վարդապետի տեսությունն ավելի կառուցողական կլիներ, եթե նա առաջարկեր ուսումնասիրել մշակույթի հետ երկխոսության մեջ մտնելու քրիստոնեական Եկեղեցու ընդհանուր պատմական փորձառությունը, եւ ոչ թե մի մասնավոր շրջանի, քանի որ Եկեղեցու վերաբերմունքը բացարձակապես նույնը չէ բոլոր շրջաններում: Զարագովական շրջանում Եկեղեցու հայրերն այլ առաջադրանք էին իրականացնում մշակույթի հետ երկխոսության մեջ մտնելով, իսկ ուշ միջնադարում, ինչպես, օրինակ, սխոլաստիկ աստվածաբանության շրջանում՝ բոլորովին տարբեր: Այդ ուսումնասիրության հիման վրա այնուհետեւ Երվանդ վարդապետը կարող էր ցույց տալ, թե ժամանակակից Եկեղեցու համար բարեփոխության կարոտ որեւէ հարցի հավասարակշիռ եզրակացության համար արդիականության շրջագծում ինչպես կարելի է օգտվել անցյալի փորձառությունից, կամ թե ժամանակակից գիտության ո՞ր նվաճումները կարելի է հարմարեցնել քրիստոնեական վարդապետությանը, կամ նվաճումների լեզուն եւ ընդհանուր հասկացությունները ինչպես կարելի է կիրառել քրիստոնեական բարոզչության մեջ: Երվանդ վարդապետը, մասնանշելով մշակույթի հետ երկխոսության մեջ մտնելու Եկեղեցու պատմական փորձառությունը մոռացության է տալիս այն աստվածաբանական դրույթը, որ քրիստոնեական Եկեղեցին գործելով ժամանակի եւ տարածության մեջ, չի կարող նրանցից

31 St'u J. Gonzales, A History of Christian Thought: From the Beginning to the Council of Chalcedon, Volume I, rev. ed., էջ 171-185:

32 St'u J. Moltmann, Theology of Hope: On the Ground and Implications of a Christian Eschatology, Minneapolis: Fortress Press, 1993, էջ 261-265:

դուրս գրնվել: Այսպես թե այնպես, նա երկխոսության մեջ է մշակույթի հետ, քանի որ աշխարհ է առաքված: Աշխարհի եւ Եկեղեցու միջեւ այդ երկխոսությունը միշտ առկա է, մի հանգամանք, որը միանշանակորեն անպետում է Երվանդ վարդապետը: Այս իմաստով թերեւս չափավոր լիբերալ բողոքականության ներկայացուցիչ Փոլ Թիլլիխի գաղափարները կարող են կառուցողական նշանակություն ունենալ մշակույթի հետ երկխոսության մեջ մտնելու Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի առաջարկը կազմաքանդելու համար: Թիլլիխը նույնպես լիբերալ բողոքական դպրոցի հետքերով է համարվում ժամանակակից աստվածաբանության մեջ, սակայն ոչ ծայրահեղ լիբերալ, այլ չափավոր: Թիլլիխի աստվածաբանական տեսությունը կարող է ամփոփվել «հարաբերակցություն» եզրով: «Նարաբերակցության մեթոդով» Թիլլիխը ենթադրում է, որ ժամանակակից աստվածաբանության գերխնդիրը մարդկային մշակույթի եւ քրիստոնեական հավաքի միջեւ երկխոսություն հաստատելու մեջ է: Նա ոչ թե Երվանդ վարդապետի նման առաջարկում է համապատասխանեցնել քրիստոնեական վարդապետությունը աշխարհին, այլ հարաբերակցել, որը հիմնովին փարբեր է: Թիլլիխի համար գոյութենական կամ «հիմնական խնդիրները», ինչպես նա է հաճախ բնորոշում, բացահայտվել եւ առաջ են քաշվել մարդկային մշակույթի միջոցով: Ժամանակակից փիլիսոփայությունը, գրական ստեղծագործությունը եւ ստեղծագործական արվեստներն այն խնդիրներն են նշում, որոնք մտահոգում են մարդկանց: Ներելաբար աստվածաբանությունը պատասխաններ է ձեռակերպում այս խնդիրների վերաբերյալ, եւ այս կերպ վարվելով՝ Ավետարանը հարաբերակցում է ժամանակակից մշակույթին: Ավետարանը պետք է դիմի մշակույթին, եւ այն կարող է այդպես անել միայն, եթե փվյալ մշակույթի կողմից բարձրացված հարցերը լսելի են: Այսպիսով, սերտ հարաբերություն գոյություն ունի աստվածաբանության եւ ջապագավության միջեւ, որտեղ աստվածաբանության առաջադրանքն ընկալվում է քրիստոնեական ուղերձը մշակութային վերլուծության միջոցով բացահայտված մարդկային կարիքների համեմատ մեկնաբանելու իմաստով³³: Եթե Թիլլիխն իր հարաբերակցության մեթոդով հաստատում է քրիստոնեությունը, ապա Երվանդ վարդապետն արդարացնում է Ֆոյերբախի այն հայրենի արտահայտությունը, թե քրիստոնեությունը մերժվում է նույնիսկ նրանց կողմից, ովքեր արտաքինապես դեռ պահպանում են այն³⁴: Թիլլիխը Երվանդ վարդապետի նման շեշտում է ջապագավական շրջանի հայրերի մոտեցումը մշակույթին, սակայն, ի փարբերություն Տեր-Մինասյանի, այդ երկխոսությունը նրա համար արմատական փոփոխություն չի ենթադրում քրիստոնեական վարդապետության համակարգում, այլ մարնանշում է այն ընդհանուր առաջադրանքը, մարդկությանը հուզող էգոյութենական խնդիրները, որը երկխոսության եւ համագործակցության հող է ձեւավորում քրիստոնեության եւ մշակույթի միջեւ: Այսպիսով, նրանք ծառայում են միեւնույն նպատակին:

33 Տե՛ս P. Tillich, Systematic Theology, volume I, Reason and Revelation Being and God, The University of Chicago Press, London, 1973, էջ 59-66:

34 Տե՛ս Фейербах, Избранные философские произведения, Словарь, т. 1, էջ 108:

Զ. Ե. վրդ. Տեր-Մինասյանի՝ քրիստոնեության և մշակույթի երկխոսության դրույթի քննարկումը ժամանակի հայ մամուլում

Թեև Երվանդ վարդապետն իր հոդվածներում բնավ չի հիշատակում Նառնակի անունը, այնուամենայնիվ համեմատությունը ցույց է տալիս, որ նրա գաղափարները հիմնականում Նառնակի ազդեցությունն են իրենց վրա կրում: Չի բացառվում նաև, որ Նառնակի անունը միությունավոր է շրջանցում նա՝ հակառակորդներին ավելորդ կասկածի տեղիք չտալու համար: Այժմ անդրադառնանք մասնավորապես այն հարցին, թե ինչ ընդունելություն գտավ Երվանդ վարդապետի առաջարկն իր ժամանակում:

Չնայած կարծիքներ էին զարգացվում Երվանդ վարդապետի տեսության վերաբերյալ, այնուամենայնիվ, տեղին է նկատել, որ մեզ ծանոթ հրապարակումներում չի հանդիպում համակարգված պատմական աստվածաբանական վերլուծություն: Տիշյալ հոդվածները հիմնված են անհատական դիրքորոշումների վրա, որոնք դրական կամ բացասական գնահատական են տալիս հեղինակի առաջարկին: Մա հիմնականում պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ բանիմաց հոգեւորականների մասնակցությունն այդքան էլ ակտիվ չէր Երվանդ վարդապետի հոդվածների շուրջ ծավալված քննարկմանը, ուստի աստվածաբանական վերլուծական մոտեցում երբեմն չի ցուցաբերվել քրիստոնեական հավատի համար հիմնարար նշանակություն ունեցող հարցերին (օրինակ՝ մշակույթի հետ երկխոսությանը, կամ նոր քրիստոնեական դավանանք կազմելու նրա առաջարկներին): Այս երևույթի դեմ բողոքում է բանավեճի մասնակիցներից Ի. Պիչիկյանը՝ ասելով. «Ես և Երուանդը երկու տարի է՝ սպասում էինք, որ հրապարակ դուրս կգայ մեր դեմ մի հոգեւորական, կըպաշտպանի Եկեղեցու հին աւանդութիւնները, սովորութիւնները, ծեսերը: Մենք իզուր սպասեցինք: Նոգեւորականութիւնը մեզ պատասխանեց կատարեալ լռութեամբ»³⁵: Իսկ աշխարհականները կամ ժամանակի գրագետ համարվող քահանաները, որոնցից ոմանք, ի դեպ, հանդես էին գալիս փոքր հրապարակումներով, իրենց հերթին խորությամբ չէին փորապետում նյութին, ուստի անդրադառնում էին հարցերին այնքանով, որքանով դա իրենց կարծիքով հրապարակ է Եկեղեցու և հասարակության համար:

Իսկ ինչպես էին բանավեճի մասնակիցները վերաբերվում Երվանդ վարդապետի այն մտքին, թե քրիստոնեական Եկեղեցին պետք է երկխոսության մեջ մյուսի ժամանակի մշակույթի հետ, ժամանակակից գիտության նվաճումների հիման վրա նոր քրիստոնեական աշխարհայացք ձևավորելու համար: Ինչպես նշեցինք, Երվանդ վարդապետի բարենորոգությունների շուրջ թեր և դեմ բավական ընդարձակ վիճաբանություն ծավալվեց ժամանակի մամուլում: Նրա առաջարկած՝ քրիստոնեության և մշակույթի միջև երկխոսությանն անդրադարձել են մասնավորապես Եղիա վրդ. Նասան Զալալյանը³⁶ և բժիշկ Ս. Շահ-Նազարյանը³⁷:

35 Տե՛ս Ի. Պիչիկյան, Մի բանակոտի առիթով, «Մշակ», 1910, թ.91:

36 Տե՛ս Ե. վարդ. Նասան-Զալալյան, Երուանդ վարդապետ Տեր-Մինասեանի պատասխան, Թիֆլիզ, 1910:

37 Տե՛ս Ս. Շահ-Նազարեանց, Երուանդ վարդապետի յօդուածների առթիւ, «Նովիտ», 1909, թ.

Երվանդ վարդապետի դեմ գրված ամենածավալուն «հակաճառության» հեղինակը նրա ժամանակակից Եղիա վարդապետ Նասան Զալալյանն է՝ իր «Երուանդ վարդապետ Տեր-Մինասեանի պապասխան» գրքով: Տեր-Մինասյանի հասցեին հնչած ամենաթույլ քննադատությունների շարքում կարելի է դասել այս գրությունը՝ իր բացարձակ միակողմանի վերաբերմունքի համար: «Պապասխանը» շարադրված է նեղ կրոնական ոգով, հեղինակի դատողությունները սահմանափակվում են Սուրբ Գրքի եւ եկեղեցական ավանդության շրջանակներում, նա բացարձակապես չի ընդունում Երվանդ վարդապետի այն միտքը, թե ժամանակակից գիտությունն ու կրոնը կարող են շփման եզրեր ունենալ: Ընդդիմախոսը կարուկ մերժում է Երվանդ վարդապետի այն տեսակետը, թե պետք է շփման եզրեր որոնել ժամանակակից գիտության եւ քրիստոնեական կրոնի միջեւ, որ ճիշտ չէ գիտությունն ու կրոնը դիպարկել որպես իրար հակառակ ուժեր: Ըստ Եղիա վարդապետի դիպարկման՝ կրոնի եւ գիտության ցանկացած համադրում ենթադրում է բաժանում, հեռացում Եկեղեցուց: «Ներկայ գիտութիւն ասացեալը հակառակ է սպառսպուռ, թէ՛ հաւաքոյն եւ թէ՛ ամբողջ հոգեւորին. որով եւ Եկեղեցոյ դաւանութեանը... նա ոչինչ մասն չունի հաւաքոյ հետ...»³⁸: Իսկ ժամանակի գիտության համապապասխան նոր քրիստոնեական աշխարհայացք կազմելու Երվանդ վարդապետի առաջարկությունը նա «հերձուածողութիւն» է դիպում՝ շարունակելով դաւապարտություններ մեջբերել Սուրբ Գրքից անհավաստների հետ դաշնակցողների, գայթակղության քար հանդիսացողների հասցեին³⁹: Ահա թե ինչպիսի ոգով է գրված «Պապասխանը», որն ավելի ընդունելի կլիներ, եթե ներկայացվեր պարմական տեսանկյունից, վերլուծվեր ոչ հուզական եւ պարզաբանվեր՝ քրիստոնեական Եկեղեցու ինքնության համար ինչո՞ւ է վրանգավոր արդի գիտությունը: Երվանդ վարդապետի տեսակետին հակառակ այլ տեսակետներ եւս հնչում էին բանավեճի մասնակիցների կողմից հենց այս հարցի կապակցությամբ, ուստի Եղիա վարդապետի մոտեցումը միանշանակ եւ գերիշխող չէր:

Բանավեճի մեկ այլ գործուն մասնակից՝ բժիշկ Ս. Շահ-Նազարյանը պաշտպանում է Երվանդ վարդապետի շեշտած կրոնի եւ գիտության միջեւ անջրպետը հաղթահարելու խնդիրը: Ի դեպ՝ միեւնույն անձը հետագայում առանձին գրքով է անդրադառնում Երվանդ վարդապետի՝ Եկեղեցու բարենորոգության հոգվածների առիթով սկզբնավորված վիճաբանությանը: Նրա կարարած աշխատանքից կարելի է եզրակացնել, որ նա Նայոց Եկեղեցու ապագայով ապրող ու մտահոգվող անձ էր: Նա իր հոգվածներում բազմիցս մեջբերում է Երվանդ վարդապետի այն միտքը, թե «քրիստոնեութիւնը ոչինչ չի կարող ասել, որ հակառակ լինէր արդի գիտութեանը»⁴⁰: Բժիշկ Ս. Շահ-Նազարյանի համար գիտությունը հավասար է դարվիճյան բարեշրջման տեսությանը: Եթե Երվանդ վարդապետը կարեւորում է ներկա բնագիտության ձեռքբերումները, շեշտում, որ նոր քրիստոնեական աշխարհայացք կազ-

31, թ. 32:

38 Տե՛ս Ե. վարդ. Նասան-Զալալյան, նշվ. աշխ., էջ 34:

39 Տե՛ս անդ:

40 Տե՛ս Ս. Շահ-Նազարեանց, Երուանդ վարդապետի յօդուածների առթիւ, «Նովիպ», 1909 թ., թ. 31:

մելիս պիտի հաշվի նստել դրանց հետ, ապա բժիշկ Ս. Շահ-Նազարեանցը հստակեցնում է, թե ինչ է հասկանում գիտություն ասելով, կամ լուսաբանում է, թե Երվանդ վարդապետի գիտություն ասածի փակ ինչ պետք է նկատի ունենալ: Ըստ նրա՝ դարվինիզմը մի տեսություն է, որը ժամանակի ընթացքում «բնութեան օրգանիքական մասի երևույթների-մարմինների կապակցության եւ պէս-պէս փոխադարձ ազդեցությունների նկատմամբ ընդունում է գրեթէ ակսիոմայի անժխտելի յարկանիշ»⁴¹: Ո՞րն է ստեղծված կրոնական ճգնաժամի փակուղուց դուրս գալու ելքը, արդյո՞ք պետք է կադապարվել քրիստոնեական հին մրաժողության մեջ, նկատում է բժիշկ Ս. Շահ-Նազարյանցը, թե Երվանդ վարդապետի հորդորին անսալով՝ պետք է ընդառաջ գնալ գիտության նվաճումներին: Քրիստոնեությունը, մանավանդ Նայոց Եկեղեցին, այս ճգնաժամից դուրս բերելու համար բժիշկ Ս. Շահ-Նազարյանցն առաջարկում է հաղթահարել դարվինյան տեսության եւ քրիստոնեական կրոնի միջեւ առկա հակասությունը. մեկը համապատասխանեցնել մյուսին, քանի որ «կրոնական քրիստոնեական աշխարհայացքը ոչ միայն յարմարեցնում է գիտության արդյունքները եկեղեցական կեանքի համար, այլ՝ դոյն այդ եկեղեցական կեանքը եւս յարմարեցնում է գիտության արդյունքներին: Այսպէս, զորօրինակ, այլուր եւ մեզանում արդէն մուտք է գործել բժշկական վկայագրերի անհրաժեշտությունն ամուսնացողների համար»⁴²: Բժիշկ Ս. Շահ-Նազարեանցը, ընդունելով Երվանդ վարդապետի այն դրույթը, թե բուն Ավետարանի քարոզը մարդկանց եղբայրներ եւ աստծու որդիներ լինելու մասին է, հայտարարում է, որ «գիտութիւնը չի սպանում քրիստոնեական հաւատը: Գիտութիւնն ի դէմս դարվինիզմի չի հարուածում Յիսուսի քարոզը մարդկանց Աստուծոյ որդիներ լինելու մասին, չի ժխտում քրիստոնեական գաղափարը մարդկանց եղբայրության մասին»⁴³: Սա միակողմանի վերաբերմունք էր ենթադրում քրիստոնեական կրոնի նկատմամբ: Եթե բուն քրիստոնեությունն ընդամենը կադապարում են նշված երկու գաղափարների մեջ, նշանակում է մնացած ուսմունքը երկրորդական է: Ելնելով այն իրողությունից, որ դարվինյան բարեշրջման տեսությունն անհամապետելի է ողջ քրիստոնեական փրկության պատմության հետ, հարկապես «հատուկ արարչագործության» հավատամքի, իհարկե քրիստոնյաներն իրավունք ունենին վրդովվելու գիտության եւ կրոնի այս մերձեցումից: Եղիա վարդապետը հավանաբար այս նկատի ուներ, երբ շեշտում էր, որ ժամանակակից գիտությունը մարդուն կտրում է Աստծուց եւ Եկեղեցուց: Կրոնական այս ճգնաժամը, որը վկայակոչում էին Երվանդ վարդապետը եւ նրան համամիտ բանավեճի մի շարք մասնակիցներ, պայմանավորված էր հիմնականում դարվինյան բարեշրջման տեսության նկատմամբ կրթված խավի աճող հեղափոխությամբ: Միեւնուն հակասությունը բնորոշ էր նաեւ Արեւմուտքին, որտեղ դարվինյան տեսությունն առաջացավ եւ զարգացավ⁴⁴: Յավոք, դարվինյան տեսության վերաբերյալ առկա զարգա-

41 Անդ:

42 Անդ:

43 Անդ:

44 Սակայն ի տարբերություն հայկական միջավայրի, որտեղ բանավեճի մասնակիցները

ցումները չեն քննարկվում Երվանդ վարդապետի՝ գիտության եւ կրոնի համալսարանի առաջարկի շուրջ ստեղծված բանավեճի մեջ: Ավելին, Երվանդ վարդապետը որեւէ ձեռով չի նշում, թե գիտության նվաճումն ասելով՝ հասկապես ինչ նկատի ունի: Ինչ վերաբերում է բանավեճի մյուս մասնակիցներին, որոնցից այս պարագային առանձնանում է հասկապես բժիշկ Ս. Շահ-Նազարյանը, ապա նա ջարագովելով դարվինյան տեսությունը՝ ցույց չի տալիս, թե քրիստոնեական կրոնի համար օգտակար ինչ ընդհանուր հասկացություններ կան այնպեղ, ինչպես օրինակ պարզաբանում է անգլիացի մտածող Օբրի Մուրը, կամ դարվինյան լեզվամտածողությունն ինչ առումով կարող է օգնել քրիստոնյա հեղինակներին՝ ժամանակակից լեզվով բացատրելու արարչագործության դավանանքը: Ամեն դեպքում այս բանավեճը բավականին հեղափոխիչ է: Այն ցույց է տալիս, որ հայկական մտավորականությունը կտրված չէր ընդհանուր գիտության քննարկումներից, արագ արձագանքում էր գիտության զանազան բնագավառներում տեղի ունեցող զարգացումներին՝ տեղափոխելով այն սեփական շրջագիծը:

Այսպիսով՝ ներկայացրեցինք այն եկեղեցապարմական շրջագիծը, որ նպաստել է Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի՝ Եկեղեցու բարենորոգության ծրագրի ստեղծ-

հիմնականում չունենին մասնագիտական պատրաստվածություն, որի պարզապես քննարկումը հեղափոխում չունեցավ տրամաբանական զարգացում, Անգլիայում այդ թեմայով հավասարապես գրում էին բնագետը, կենսաբանն ու աստվածաբանը: Սկզբնապես դարվինյան տեսությունը քննադատում էին հասկապես կարգավորության տեսության ջարագով բնագետները, քանի որ այն մերժում էր աստվածաբանությունը: Դարվինի ուսուցիչը՝ Ադամ Սեդգվիկը, ընթերցելով իր աշակերտի «Տեսակների ծագումը», գրում է նրան. «Օրգանական գիտության նպատակն է վերջնական պարզաբանի միջոցով նյութականը կապել բարոյականին, բայց դու անտեսել ես այս կապը, արել ես ամեն ինչ այն ոչնչացնելու համար»: Ժամանակի ընթացքում դարվինյան տեսության նկատմամբ աստիճանաբար կարծիքներն սկսեցին երկփեղկվել: Ավելի ուշ հասկապես քրիստոնյա մտածողների կողմից փորձ արվեց համալսել այն քրիստոնեական ուսմունքի հետ. այդպիսի միտում նկատվում էր Քեմբրիջի աստվածաբանական դպրոցի ներկայացուցիչների շրջանում: Հիմնական միտքն այն էր, որ Աստված կարող էր ստեղծել հիմնական տեսակներ, որոնք ի վիճակի էին ինքնագարգացման: Մասնավորապես Օքսֆորդի աստվածաբանության դասախոս Օբրի Մուրի անվան հետ է կապվում քրիստոնեական դարվինիզմը: Մուրը քննադատորեն էր վերաբերվում իր ժամանակի մի շարք աստվածաբանների եւ մտածողների, որոնք թեպետ ընդունում էին բարեշրջման հիմնական գաղափարը, բայց շարունակում էին շեշտել կարգավորության փաստարկը: Մուրը հասկապես համաձայնում էր Դարվինի հետ, ըստ որի «հատուկ արարչությունը» ոչ միայն դեմ է գիտական փաստերին, այլեւ ենթակա է աստվածաբանական քննադատության: Քրիստոնեական արարչագործության դոգման, ըստ նրա, առանձին արարչության գաղափարն է շեշտում: Առանձին արարչությունը բացեր է ենթադրում բնության եւ բացակա Աստծու պարզունակ հայեցակարգի մեջ, որը գերբնական ձեռով ժամանակ առ ժամանակ միջամտում է բնական աշխարհի գործերին: Ըստ Մուրի՝ դարվինյան տեսությունը շատ ավելի քրիստոնեական է, քան «հատուկ արարչությունը»: Քանի որ դարվինյան տեսությունը ենթադրում է Աստծու իմանենությունը բնության մեջ, ինչպես նաեւ նրա ստեղծագործ ուժի ամենակարողությունը: Սրա կողքին, ի տարբերություն Մուրի, շատ աստվածաբաններ էլ արմատապես հակառակ կարծիքն արտահայտեցին Եղիա վարդապետ Նասան Զալալյանի նման՝ վրանգավոր համարելով դարվինյան տեսությունը քրիստոնեության համար, ինչպես օրինակ՝ Պրինստոնի աստվածաբանական դպրոցի նշանավոր աստվածաբանության պրոֆեսոր Չառլզ Հոդջը: Դարվինիզմի՝ նրա հիմնական քննադատություններից մեկն այն էր, որ վերջինս ֆանտաստիկ տեսություն է, որտեղ բացակայում է ամբողջական փաստական ապացույցը: Երկրորդ, ըստ նրա, այն պետք է աստվածաբանորեն մերժվի, որովհետեւ անարդար կերպով մերժում է թե՛ մարդու եզակիությունը եւ թե՛ Աստծու նախախնամությունը:

մանը, անդրադարձանք այն գաղափարական եւ անձնական նախադրյալներին, որոնցով կարող է պայմանավորված լինել Եկեղեցու բարենորոգության թեմայով գրված նրա երկրորդ հոդվածի շուրջ սպեղծված աղմուկը: Նոդվածը գրված էր նույնիսկ բողոքականության համար անընդունելի արմատական տեսանկյունից, որը կասկածի փակ էր դնում քրիստոնեական Եկեղեցու դավանաբանական ինքնությունը: «Ազատամիտ» եւ «պահպանողական» ներեկեղեցական հոսանքների միջեւ ծագած այս բախումը մեզ սովորեցնում է, որ նման բաժանումները հակասում են Քրիստոսի Եկեղեցու միությանը, մինչդեռ Եկեղեցու շահը թելադրում է, որ երկու կողմերն էլ ջանք գործադրեն՝ հաղթահարելու անձնական անհանդուրժողականությունը: Երբեք գաղափարական տարբերությունը չպետք է գայթակղության քար դառնա ընդդիմախոսի համար: Պողոս առաքյալի արտահայտած այս պարզ միտքն անտեսել է Երվանդ վարդապետը: Ուսումնասիրության նյութ ընտրելով մասնավորապես քրիստոնեության եւ մշակույթի միջեւ երկխոսություն հաստատելու Երվանդ վարդապետի դրույթը՝ պարզեցինք, որ վերջինս այս հարցում գաղափարական կախման մեջ է գտնվել Ադոլֆ Նաունակից: Ե. Տեր-Մինասյանը միակողմանի վերաբերմունք է դրսևորել քրիստոնեական հավաքի պարմական փորձառության նկատմամբ, վերցրել է Եկեղեցու պարմությունից այն, ինչ անհրաժեշտ է եղել իր տեսակետը հիմնավորելու համար: Ի մասնավորի քննարկելով, թե Ե. Տեր-Մինասյանի առաջադրած քրիստոնեության եւ մշակույթի երկխոսությունն ինչպես ընկալվեց, մեր եզրակացությունն այն է, որ թե՛ կողմ եւ թե՛ դեմ կարծիքները հիմնված չէին մասնագիտական ծանրակշիռ վերլուծության վրա, ինչպես, օրինակ, անգլիական միջավայրում: Դրանք պարկերացում են սպեղծում, թե փվյալ ժամանակաշրջանում աստվածաբանական ինչ թեմաներ էին զբաղեցնում հայ հասարակության միտքը: