

ԽՈՍՔ ԹԱՐԳԱՆՉԻ

Արդի կաթուղիկ աստվածաբանությունն նշանավոր ներկայացուցիչների շարքում Յոզեֆ Ռաթցինգերը (Բենեդիկտոս Ժ.Զ.) զբաղեցնում է թերեւս հիմնաքարային ու կարեւոր տեղ: Երեք տասնամյակից ավելի նա ուղղորդել է կաթուղիկ աստվածաբանության զարգացման ուղին՝ թե՛ իբրեւ բարձրաստիճան եկեղեցական, թե՛ իբրեւ նշանավոր աստվածաբան:

Յոզեֆ Ալոիս Ռաթցինգերը ծնվել է 1927 թ. ապրիլի 16-ին բավարական Մարկտըյլ-ամ-Ինն բնակավայրում՝ ոստիկանության կոմիսար Յոզեֆ Ռաթցինգերի ընտանիքում: 1941 թ. պարտադրված ծառայության է զորակոչվել 14-ամյա պատանիների համար նախատեսված «Հիտլերյուգենդ» նացիստական կազմակերպությունում, իսկ Երկրորդ աշխարհամարտի ընթացքում ծառայությունը շարունակել է գեներթաւհրոային գումարտակում: 1944 թ. տեղափոխվել է Ավստրիական լեգիոնի Մյունխենի հակաօդային պաշտպանության ստորաբաժանում, սակայն 1945 թ. ամերիկյան զորքերի առաջխաղացման պայմաններում դարձել է դասալիք: Պատերազմի ավարտից ամիսներ անց տուն վերադառնալով՝ ձերբակալվել եւ որոշ ժամանակ անց է կացրել ռազմագերիների համար նախատեսված ճամբարում:

Ազատ արձակվելուց հետո՝ 1946-1951 թթ., փիլիսոփայություն եւ աստվածաբանություն է ուսանել Ֆրայզինգի Փիլիսոփայության եւ աստվածաբանության բարձրագույն դպրոցում, այնուհետեւ կրթությունը շարունակել Մյունխենի համալսարանում:

1951 թ. հունիսի 29-ին Ֆրայզինգի մայր եկեղեցում, Մյունխենի եւ Ֆրայզինգի կարդինալ Միքայել Ֆոն Ֆաուլհաբերի ձեռամբ, ստացել է քահանայական ձեռնադրություն:

1952-1959 թթ. դոգմատիկ եւ ֆունդամենտալ աստվածաբանություն է դասավանդել Ֆրայզինգի Փիլիսոփայության եւ աստվածաբանության բարձրագույն դպրոցում, իսկ 1953 թ. հուլիսի 11-ին պաշտպանել դոկտորական ատենախոսություն՝ «Ժողովուրդն ու Աստծո Տունը՝ ըստ Ս. Օգոստինոսի՝ Եկեղեցու մասին ուսմունքի» վերնագրով. ստանալով դոկտորի աստիճան՝ շուտով լրացրել է Գերմանիայի լավագույն աստվածաբանների շարքը:

1957 թ. մեկ այլ ատենախոսություն է պաշտպանել՝ «Սուրբ Բոնավենտուրայի Պատմության աստվածաբանությունը» թեմայով:

1959-1963 թթ. դասավանդել է Բոննի համալսարանում:

1962-1965 թթ. գործուն մասնակցել է Վատիկանի Բ. ժողովին՝ որպես Քյոլնի արքեպիսկոպոս Յոզեֆ Ֆրինգսի խորհրդատու աստվածաբան:

1963-1966 թթ. դասավանդել է Մյունստերի համալսարանի դոգմատիկ աստվածաբանություն էլ դոգմայի պատմություն ամբիոնում, իսկ 1966-1969 թթ.՝ Թյուբինգենի համալսարանում:

1969-1977 թթ. դասախոսություններով է հանդես եկել Ռեգենսբուրգի համալսարանում, որտեղ զբաղեցրել է նաև համալսարանի փոխռեկտորի պաշտոնը. նույն ժամանակահատվածում եղել է Վատիկանի միջազգային աստվածաբանական հանձնախմբի անդամ:

1970 թ., Կաթոլիկ եկեղեցում բարեփոխումներ անցկացնելու պահանջով, ստորագրել է գերմանացի 9 աստվածաբանների կողմից կազմված հուշագիրը, որով հատկապես կուսակրոնություն պարտադիր լինելը վերացնելու առաջարկ էր կատարվում: Սակայն Յոզեֆ Ռաթցինգերը հետագայում փոխել է իր հայացքներն այս հարցի առնչությամբ. 1977 թ. նա գրում էր. «Եթե կուսակրոնությունը պարտադիր չլինի բոլոր հոգեւորականների համար, այլ պայմանավորված լինի անհատական ընտրությամբ, ապա այն կզրկվի իր աստվածաբանական էությունից: Դրա նշանակությունը կվերանա, եւ այն կդիտարկվի որպես հասարակ տարօրինակություն»¹:

1972 թ., ի հակադիմ հակաեկեղեցական հրատարակությունների, հիմնադրում է աստվածաբանական «Communio» («Համայնք») ամսագիրը, որը 17 լեզվով լույս է տեսնում նաև այսօր:

1977 թ. մարտի 24-ին Յոզեֆ Ռաթցինգերը դառնում է Մյունխենի ու Ֆրայզինգի արքեպիսկոպոս, իսկ նույն թվականի հունիսի 27-ին ստանում է «կարդինալ հոգեւորականի» տիտղոս²:

1981-2005 թթ. գլխավորել է Հավատո վարդապետության հանձնախումբը (նախկինում կոչվել է «Սուրբ ինկվիզիցիա» (հավատաքննություն). անվանափոխությունը կատարել է Պիոս Ժ. պապը (1903-1914 թթ.)՝ 1908 թ.):

1986-1992 թթ. գլխավորել է նաև Կաթոլիկ եկեղեցու Քրիստոնեականի հրատարակության նախապատրաստական հանձնախումբը, իսկ 1993 թ. ապրիլի 5-ին նշանակվում է Վելլետրի-Սենյիի թեմի կարդինալ-եպիսկոպոս:

1 Տե՛ս <http://www.sueddeutsche.de/politik/debatte-um-zoelibat-in-der-katholischen-kirche-ratzingers-brandbrief-1.1052132>.

2 Յոզեֆ Ռաթցինգերի կենսագրական առավել մանրամասն տեղեկությունները տե՛ս Joseph Ratzinger (=Benedikt XVI - autobiographical), Aus meinem Leben (1927-1977), Stuttgart, 1998. J. L. Allen, Pope Benedict XVI: A Biography of Joseph Ratzinger, New York, 2005:

1998 թ. դառնում է Կարդինալների կոլեգիայի փոխդեկան, իսկ 2002-2005 թթ.՝ Կարդինալների կոլեգիայի դեկան:

2005-2013 թթ., որպես Հռոմի 265-րդ գահակալ, առաջնորդում է Հռոմի Կաթոլիկ եկեղեցին, իսկ 2013 թ. փետրվարի 28-ին հրաժարվում է պապական աթոռից. վերջին 600 տարվա ընթացքում (Գրիգոր ԺԲ. (1406-1415 թթ.) պապից հետո) նա առաջին պապն էր, որ հրաժարվեց աթոռից³:

Բացի գերմաներենից՝ Բենեդիկտոս ԺԶ. պապն ազատ տիրապետում է իտալերենին, լատիներենին, անգլերենին, իսպաներենին, բնագրեր է կարդում հին հունարենով ու եբրայեցերենով:

Հեղինակ է բազմաթիվ գրքերի եւ ուսումնասիրությունների, շրջաբերական 3 նամակների եւ առաքելական 3 հորդորների: Ստորեւ ներկայացվում են նրա երկերից մի քանիսը.

Գրքեր և ուսումնասիրություններ.

1. “Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche” («Ժողովուրդն ու Աստծո Տունը՝ ըստ Ս. Օգոստինոսի՝ Եկեղեցու մասին ուսմունքի»), München, 1954.
2. “Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura” («Սուրբ Բոնավենտուրայի Պատմության աստվածաբանությունը»), München, 1959.
3. “Die christliche Brüderlichkeit” («Քրիստոնեական Եղբայրություն»), München, 1960.
4. “Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie” («Դոգմայի պատմության խնդիրը կաթոլիկ աստվածաբանության տեսանկյունից»), Köln, 1966.
5. “Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis” («Ներածություն քրիստոնեության. դասախոսություններ Առաքելական հանգանակի վերաբերյալ»), München, 1968.
6. “Glaube und Zukunft” («Հավատք եւ ապագա»), München, 1970.
7. “Dogma und Verkündigung” («Դոգմա եւ քարոզչություն»), München, 1973.
8. “Prinzipien christlicher Moral” («Քրիստոնեական բարոյախոսության սկզբունքներ»), Einsiedln, 1975.
9. “Der Gott Jesu Christi: Betrachtungen über den Dreieinigen Gott” («Հիսուս Քրիստոսի Աստված. խորհրդածություններ եռամիասնական Աստծո մասին»), München, 1976.
10. “Eschatologie: Tod und ewiges Leben” («Վախճանաբանություն. մահ եւ հավիտենական կյանք»), Regensburg, 1977.

3 Բենեդիկտոս ԺԶ. պապի ծավալած գործունեության մասին տես A. Kissler, *Papst im Widerspruch: Benedikt XVI und seine Kirche 2005-2013*, Pattloch, 2013:

11. “Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie” (*«Ուսմունք աստվածաբանական սկզբունքների մասին. Ֆունդամենտալ աստվածաբանություն ժողովածու»*), München, 1982.

12. “Auf Christus schauen: Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe” (*«Հայելի Քրիստոսին. վարժանք Հավատքի, Հույսի եւ սիրո մեջ»*), Freiburg im Breisgau, 1989.

13. “Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund” (*«Բազում կրոններ եւ մեկ Ուխտ»*), Hagen, 1998.

14. “Einführung in den Geist der Liturgie” (*«Պատարագի Ոգին»*), Freiburg im Breisgau, 2000.

15. “Glaube–Wahrheit–Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen” (*«Հավատք, ճշմարտություն եւ հանդուրժողականություն. քրիստոնեական Հավատքն ու համաշխարհային կրոնները»*), Freiburg im Breisgau, 2003.

Շրջաբերական նամակներ.

1. “Deus caritas est”, 2006.

2. “Spe salvi”, 2007.

3. “Caritas in veritate”, 2009.

Առաքելական հորդորներ.

1. “Sacramentum caritatis”, 2007.

2. “Verbum Domini”, 2010.

3. “Africae munus”, 2011.

Ստորեւ Հայերեն թարգմանությունամբ ներկայացված է Յոզեֆ Ռաթ-ցինգերի կողմից 1968 թ. Մյունխենում հրատարակված «Ներածություն քրիստոնեության. դասախոսություններ Առաքելական Հանգանակի վերաբերյալ» ուսումնասիրության՝ «Հավատքի Աստված եւ փրկիստիանների Աստված» եւ «Աստծո ղավանությունը ներկա ժամանակներում» խորագրերը կրող Գ. ու Դ. գլուխները: Կատարված աշխատանքով փորձել ենք կրոնափրկիստիայական, աստվածաբանական խնդիրներով հետաքրքրվող ուսանողներին ու մասնագետներին ծանոթացնել քրիստոնեական եւ փրկիստիայական աստվածընկալումների փոխհարաբերության առնչությամբ կաթոլիկ այս աստվածաբանի դիտարկումներին, ինչպես նաեւ նրա՝ Առաքելական Հանգանակի բնագրում դրանց հաշտեցման ընդհանուր եզրերի հայտնաբերման ու վերհանման փորձերին:

ՅՈՁԵՖ ՌԱԹՅԻՆԳԵՐ

ՀԱՎԱՏՔԻ ԱՍՏՎԱԾ ԵՎ ՓԻԼԻՍՈՓԱՆԵՐԻ ԱՍՏՎԱԾ

1. Վաղ Եկեղեցու՝ հոգուս փիլիսոփայության ընդունած որոշումը.

Աստծո՝ սուրբգրային պատկերով կատարված ընտրությունը կրկին պետք է վերահաստատվեր քրիստոնեություն ու Եկեղեցու ընդարձակման վաղ շրջանում. ըստ էության՝ հոգեւոր նոր ցանկացած իրավիճակում այն մի անհրաժեշտություն է, որը միշտ որքան խնդիր, նույնքան եւ պարզեւ է: Վաղ քրիստոնեական քարոզչությունն ու հավատքը հանդես են գալիս աստվածներով լեցուն միջավայրի դեմ եւ դրանով իսկ կանգնում մի խնդրի առջեւ, որին Իսրայելը դիմակայել էր իր ծագման սկզբնական շրջանում եւ որի շուրջ մարտնչել էր գերության ու հետգերության ժամանակաշրջաններում գոյություն ունեցած մեծ տերությունների դեմ: Կրկին անհրաժեշտ էր պարզաբանել, թե ո՞ր Աստծուն իրականում նկատի ունի քրիստոնեական հավատքը: Սույն խնդրի վաղքրիստոնեական լուծումը, իրավամբ, կարող էր խարսխվել իրեն իսկ նախորդած պայքարի, հատկապես դրա զարգացման վերջին շրջափուլի, Բ. Նսայու խոսքերի, Իմաստության գրքերի, Հին Կտակարանի հունարեն թարգմանության մեջ գետեղված ընկալման եւ, ի վերջո, նորկտակարանյան գրվածքների՝ հատկապես Հովհաննու Ավետարանի վրա: Հսկայածավալ այս պատմության հետեւողությամբ՝ վաղ շրջանի քրիստոնեությունը վճռական ու համարձակ կատարեց իր ընտրությունը եւ փիլիսոփաների Աստծո առնչությամբ ու տարբեր կրոնների աստվածների դեմ ընդունած որոշմամբ հստակեցրեց այն: Երբ հարց էր բարձրացվում՝ ո՞ր աստծուն է համապատասխանում քրիստոնեական Աստվածը՝ Զեւսին, Հերմեսին, Դիոնիսիոսին, թե՞ մեկ այլ աստծու, հնչում էր հետեւյալ պատասխանը. «Նրանցից եւ ո՛չ մեկին. ո՛չ մեկին այն աստվածներից, որոնց աղոթում եք դուք, այլ միայն ու միայն նրան, ում չեք աղոթում, Բարձրյալին, որի մասին խոսել են ձեր փիլիսոփաները»:

Վաղ Եկեղեցին վճռականորեն մերժեց հին կրոններում առկա՝ ամբողջական տիեզերքի գաղափարը՝ այն խաբեություն եւ պատրանք համարելով, իսկ իր հավատքը բացատրեց այսպես. «Երբ ասում ենք Աստված,

չենք պաշտում եւ հավատում այս ամենին, այլ միայն ինքնին Կեցությանը, Նրան, ում փիլիսոփաները բնորոշեցին որպէս ամեն տեսակ կեցության հիմք, քանի որ զորութիւններից վեր գտնվող աստվածն է միայն Աստված մեզ համար»:

Այս զարգացումը ներկայացնում է որոշակի ընտրութիւն, որոշում՝ դարեր շարունակ տեւած բախտորոշ եւ կազմավորող այնպիսի նշանակութեամբ, ինչպիսին ժամանակին Մողոքի ու Բահադի դեմ «էլ»-ի եւ «Յահ»-ի ընտրութիւնն ու զարգացումն էր՝ «էլոհիմ», «Յահվէի», այսինքն՝ Կեցութեան գաղափարի: Այսպիսի ընտրութիւնը հանուն Լոգոսի ընտրութիւն էր՝ ընդդէմ առասպելի ցանկացած տեսակի. այն աշխարհի ու կրօնի վճռորոշ մի առասպելագերծում էր: Արդյո՞ք ճիշտ միջոց էր հանուն Լոգոսի եւ ընդդէմ առասպելի առաջադրված այս լուծումը: Սույն հարցի պատասխանը գտնելու համար պետք է դիտարկել Աստծո սուրբգրային ընկալման ներքին զարգացման վերաբերյալ նախկինում կատարված անդրադարձները. խնդրի զարգացման վերջին շրջափուլն այս իմաստով արդեն նախասահմանել էր քրիստոնեական դիրքորոշումը հելլենիստական աշխարհում: Մյուս կողմից հարկ է նշել, որ հին աշխարհը լավագոյնս քաջատեղյակ էր հավատքի Աստծո եւ փիլիսոփաների Աստծո միջեւ դրված դժվարին ընտրութեան խնդրին: Պատմութեան ողջ ընթացքում կրօնների առասպելական աստվածների ու փիլիսոփայական աստվածընկալման միջեւ միշտ զարգացվել է առավել հուժկու լարվածութիւն, որն առկա է փիլիսոփաների առասպելաքննադատութեան մեջ՝ սկսած Քսենոփանեսից մինչեւ Պլատոն, որը նույնիսկ փորձեց համերոսյան դասական առասպելը փոխարինել Լոգոսին համապատասխան ինչ-որ նոր առասպելաբանութեամբ: Արդի ուսումնասիրութիւնները հանգում են այն բացահայտմանը, որ ժամանակային ու բովանդակային առումով միանգամայն զարմանալի գուգահեռ է առկա Հունաստանում փիլիսոփաների առասպելաքննադատութեան եւ Իսրայելում մարգարեների կողմից աստվածների մերժման միջեւ: Չնայած որ այս երկու շարժումներն սկզբնավորվել են միանգամայն տարբեր պայմաններում եւ հետապնդել բոլորովին տարբեր նպատակներ, այնուամենայնիւ, ընդդէմ առասպելի սկիզբ առած Լոգոսի շարժումը, ինչպէս որ զարգացել էր փիլիսոփայական լուսավորութեան շրջանի հունական մտքում, եւ որը պետք է հանգեցներ աստվածների վերջնական անկմանը, ներքին զուգահեռներ ունէր լուսավորութեան շրջանի հետ. վերջինս, հօգուտ միակ Աստծո, աստվածային ուժերի առասպելագերծմամբ զարգացրել էր մարգարեական եւ

իմաստության գրականությունը: Հակառակ տարբերություններին՝ երկու շարժումները միավորված են Լուգոսի հանդեպ ունեցած ձգտումով: Փիլիսոփայական լուսավորությունը եւ գոյությունը նրա «Ֆիզիկական» դիտարկումը առավել շատ էր ստվերում առասպելական պատկերը՝ չբացառելով, իհարկե, աստվածապաշտության կրոնական ձեւը: Հին կրոնը, բանականության ու բարեպաշտության միջեւ առկա ամբողջական զատորոշմամբ, նաեւ անջրպետ էր դնում հավատքի Աստծո եւ փիլիսոփաների Աստծո միջեւ: Երկուսն ի մի բերելու փորձը ձախողվեց, որովհետեւ բանականությունն ու բարեպաշտությունը խորապես տարբերվում էին իրարից. հավատքի Աստված եւ փիլիսոփաների Աստված զատորոշված էին միմյանցից, որը նշանավորում էր հին կրոնի ներքին տարրալուծումը: Քրիստոնեությունը նույն բախտին կարժանանար, եթե մի կողմ դներ բանականությունը եւ համապատասխանաբար սահմանափակվեր զուտ կրոնականով, ինչպես սովորեցնում էր Փ. Շլայերմախերը, եւ ինչպես այն որոշակի իմաստով ու հակասականորեն առկա էր նաեւ վերջինիս մեծագույն քննադատ ու հակառակորդ Կառլ Բարթի երկերում:

Առասպելի եւ Ավետարանի հակադրությունը հին աշխարհում, առասպելի անկումն ու Ավետարանի հաղթանակը դիտարկում է մտքի պատմությունը՝ դրանք հիմնովին բացատրելով հակադիր հարաբերություններով, որոնք երկու դեպքում էլ հաստատվել են կրոնի եւ փիլիսոփայության, հավատքի ու բանականության միջեւ: Անտիկ փիլիսոփայության հակասականությունը կրոնի պատմության տեսանկյունից այն է, որ մտավոր առումով ոչնչացրել է առասպելը, բայց միեւնույն ժամանակ փորձել է վերահաստատել դրա կրոնական կողմը. ասել է թե՛ կրոնական տեսանկյունից այն ոչ թե հեղափոխիչ, այլ մեծավ մասամբ բարեշրջիչ բնույթ էր կրում, քանզի այն կրոնը դիտարկել է որպես կյանքի կանոնակարգման, բայց ոչ ճշմարտության հարց: Պողոս առաքյալը, հետեւելով իմաստության գրքերին, այս իրադարձությունն ամենայն ճշգրտությամբ նկարագրել է մարգարեական քարոզխոսական լեզվի (ավելի ստույգ՝ հինկտակարանյան իմաստության ճառի) միջոցով՝ առ Հռոմեացիս թղթում (Ա. 18-31): Արդեն իմաստության գրքի ԺԳ.-ԺԴ. գլուխներում կարելի է հղումներ գտնել հին կրոնի վախճանի եւ այն հակասականության վերաբերյալ, որը, ենթադրաբար, ընկած է ճշմարտության ու բարեպաշտության այդ բաժանման հիմքում: Իմաստության գրքում մանրամասն նկարագրված ամեն բան Պողոս առաքյալն ամփոփում է մի քանի տողերում, որոնցով նա հին կրոնի ճակատագիրն այս

Համատեքստում բնութագրում է որպես Լոգոսի եւ առասպելի բաժանման արդյունք. «Ինչ որ կարելի է իմանալ Աստծո մասին, հայտնված է նրանց, քանզի Աստված ինքը հայտնեց այն նրանց... Թեեւ նրանք ճանաչեցին Աստծուն, բայց իբրեւ Աստված չփառավորեցին ու գոհություն չմատուցեցին նրան... Եւ անեղծն Աստծու փառքը փոխեցին՝ այն նմանեցնելով մարդու եղծելի պատկերի եւ թռչունների եւ չորքոտանիների եւ սողունների» (Հռոմ. Ա. 19-23):

Կրոնը չէր հետեւում Լոգոսի ընթացքին, այլ գոյատևում էր իրականությունից զուրկ առասպելում, այդ իսկ պատճառով անկումն անխուսափելի էր, որը բխում էր իր եւ ճշմարտության տարանջատումից. այս ամենը հանգեցրեց նրան, որ այն համարվեց սոսկ իբրեւ «*institutio vitae*», այսինքն՝ զուտ կենսական անհրաժեշտություն ունեցող հաստատություն: Այս իրավիճակին հակադրված քրիստոնեական դիրքորոշումը հիասքանչ, համարձակ շեշտադրված խոսքով արտահայտում է Տերտուղիանոսը. «Քրիստոս իրեն անվանեց Ճշմարտություն, այլ ոչ՝ սովորություն»⁴: Կարծում եմ՝ սա, իսկապես, հայրաբանական աստվածաբանության կարեւորագույն դատողություններից է: Վաղ եկեղեցու պայքարը եւ մշտական խնդիրը, որին քրիստոնեական հավատքը դիմադրավել է ինքնություն պահպանման կամքով, յուրօրինակ հակիրճությամբ ընդհանրացված են այստեղ: «*Consuetudo Romana*»-ի, այսինքն՝ Հռոմ քաղաքի «սովորության» պաշտամունքը, որը սեփական սովորությունները վերածեց ինքնաբավ վարքականոնների, վիճարկվեց ճշմարտության պահանջարկով: Քրիստոնեությունը վճռականորեն պաշտպանեց Ճշմարտությունը եւ, այսպիսով, հեռացավ կրոնական պատկերացումներից՝ բավարարվելով արտաքին ձեւակերպմամբ, որպեսզի մեկնաբանության միջոցով, ի վերջո, կարողանար նաեւ որոշակի իմաստ հաղորդել դրան:

Ասվածը կարելի է հստակեցնել մեկ այլ բացատրությամբ: Ի վերջո, անտիկ աշխարհը ներկայացնում էր սեփական կրոնի երկընտրանք, մեկուսացում Ճշմարտության փիլիսոփայական ընկալումից՝ կազմավորված աստվածաբանության երեք դասակարգումների (բնական, քաղաքական եւ առասպելական) գաղափարով: Մարդկանց զգացմունքների եւ պետության շահի դիտարկման հետ մեկտեղ այն արդարացնում էր առասպելի ու Լոգոսի միջեւ առկա տարբերությունն այնքանով, որքանով առասպելների վրա հիմնված աստվածաբանությունը թուլատրում

4 «*Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit*». De virginibus velandis I, 1 in: Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio (CChr) II, 1209.

էր քաղաքական աստվածաբանությունյան միաժամանակյա գոյությունը: Այլ կերպ ասած՝ այն, փաստորեն, ճշմարտությունը հակադրեց սովորությունը, օգտակարությունը՝ ճշմարտությանը: Նորպլատոնական փիլիսոփայության ներկայացուցիչները մեկ քայլ հեռու գնացին՝ գոյաբանական մեկնություն տալով առասպելին, եւ փորձեցին այդ եղանակով միջնորդ հանդիսանալ նրա ու ճշմարտության միջեւ: Բայց այն, ինչ կարող էր մեկնությունամբ դեռեւս գոյություն ունենալ, իրականում դադարեց գոյություն ունենալուց: Մարդկային միտքը, իրավացիորեն, անդրադառնում է բուն ճշմարտությանը, այլ ոչ նրան, ինչը կեղծ մեկնության մեթոդով կարելի է ներկայացնել որպես ճշմարտության հետ մի համատեղում, չնայած ինքնին գուրկ է որեւէ տեսակի ճշմարտությունից:

Նրկու գործընթացները կարծես ճնշող ներկայություն են բովանդակում: Ինչ-որ իրավիճակում, որտեղ, թվում է, վերանում է քրիստոնեական ճշմարտությունը, հանուն քրիստոնեության ծավալված պայքարի ընթացքում պարզապես եւս մեկ անգամ ի հայտ են բերվում երկու մեթոդներ, որոնցով անտիկ շրջանի բազմաստվածությունն իր հոգեվարքից հրաժարվելու փորձեր է կատարում, բայց անհաջողության է մատնվում: Մի կողմից նահանջում ենք դեպի պարզ բարեպաշտության, հավատքի ու հայտնության ոլորտ. նահանջ, որը կամա թե ակամա, ընդունելի կամ անընդունելի կերպով, իրականում ճակատագրական նմանություն ունի հին կրոնի նահանջին՝ Լոգոսի առջեւից, գեղեցիկ սովորության փախուստին՝ ճշմարտությունից, քաղաքականության նահանջին՝ բնությունից: Մյուս կողմից՝ գոյություն ունի մի մոտեցում, որը կրճատ կանվանենք «մեկնողական քրիստոնեություն» (*Interpretationschristentum*): Այստեղ քրիստոնեական վեճերը լուծվում են մեկնողական մեթոդով, եւ այդ ամենը կատարվում է առանց առարկության՝ միաժամանակ սեփական խնդիրը վերածելով ոչ պարտադիր ձեւակերպման. տարրական բան ասելու համար կատարված ոչ անհրաժեշտ շրջանցում, որն այստեղ խճճված մեկնությունների միջոցով բացատրում է դրա իմաստը:

Վաղ քրիստոնեությունը, ի տարբերություն այս ամենի, բացարձակ այլ բան էր ներկայացնում: Քրիստոնեական հավատը, ինչպես տեսանք, հանուն փիլիսոփաների Աստծո հանդես էր գալիս կրոնների աստվածների դեմ, այսինքն՝ ընդդեմ սովորության առասպելի ընտրում էր միայն բուն Կեցության ճշմարտությունը: Այս գործընթացի պատճառով աթեիզմի մեղադրանք է առաջադրվում վաղ Եկեղեցու հետեւորդներին: Այն ձեւավորվում է այն պատճառով, որ վաղ Եկեղեցին իրականում մերժում

էր հին կրոնական ողջ աշխարհը՝ նրան պատկանող ամեն բան համարելով անընդունելի եւ, որպէս ճշմարտությանը հակադիր դատարկ սովորութիւն, մի կողմ դնում: Փիլիսոփաների Աստված, որից մնացել էին նշխարներ, իբրեւ կրոնական կարեւորութիւն, այնուամենայնիւ, լիապէս արժեւորված չէր հին աշխարհում, այլ միայն՝ որպէս ակադեմիական, կրոնական ծիրից դուրս հավելյալ իրականութիւն: Ընդունել միայն նրա վիճակն ու անհամեմատելիութիւնը, դավանել միայն նրան նշանակում է հայտնվել անհավատության, կրոնական ժխտման եւ աստվածմերժության մեջ: Աստվածմերժության մեղադրանքը, որի դեմ պայքարում էր վաղ քրիստոնեութիւնը, հստակ շոշափելի է դարձնում նրա բանական կողմնորոշումը, հանուն Կեցութեան ճշմարտութեան եւ կրոնի ու դրա ճշմարտագոյնի սովորութիւնների դեմ կատարված ընտրութիւնը:

2. Փիլիսոփաների Աստծո կերպարանափոխությունը.

Սույն գործընթացների մյուս կողմերը, իհարկե, չպետք է անտեսվեն: Քրիստոնեական հավատը, հօգուտ փիլիսոփաների Աստծո կայացրած որոշմամբ եւ տրամաբանորեն որպէս աղոթքնկալ ու մարդկանց հետ խոսող Աստված հայտարարելով, բոլորովին նոր իմաստ հաղորդեց փիլիսոփաների այս Աստծուն՝ վերջինիս պարզապէս ակադեմիական ոլորտից դուրս հանելով եւ խորապէս փոխակերպելով: Այս Աստված, որ նախկինում գոյում էր չեզոք վիճակում, որպէս բարձրագույն Կեցութիւն, վերածվում է ամփոփիչ ընկալման: Աստված, որն ընկալվել է որպէս ճշմարիտ Կեցութիւն կամ բացարձակ Միտք, մեկուսացած հավերժ պատվել է ինքն իր շուրջը եւ հասանելի չի եղել մարդուն կամ նրա փոքրիկ աշխարհին: Փիլիսոփաների Աստված, ում բացարձակ հավերժութիւնն ու անփոփոխելիութիւնը բացառում է որեւէ հարաբերութիւն փոփոխականի եւ ժամանակավորի հետ, այժմ հանուն հավատի հանդէս է գալիս որպէս մարդկանց Աստված, որը ո՛չ միայն մտաց Միտքն է, տիեզերքի հավերժական մաթեմատիկական, այլ նաեւ Ագապեն՝ արարչական սիրո զորութիւնը: Այս առումով քրիստոնեական հավատի մեջ առկա է այն, ինչ վերապրեց Պասկալն այն գիշեր, երբ թղթի վրա կատարեց մի գրառում եւ ամրացնելով իր բաճկոնի պաստառին՝ մինչեւ մահ կրեց այն. նա գրել էր. «Հուր՝ Աբրահամի Աստված, Իսահակի Աստված, Հակոբի Աստված, այլ ոչ՝ փիլիսոփաների եւ ուսյալների»⁵: Վերջինս, որպէս հակադրութիւն մաթեմա-

5 Թղթի վրա կատարված վերոնշյալ գրառումն ստացել է «Հիշողության գիր» անվանումը. այն առկա է հետեյալ հեղինակի երկում՝ R. Guardini, *Christliches Bewusstsein, München, 1950*,

տրիակական ոլորտում հիմնովին հայտնված Աստծո, վերապրել էր այրվող մորենու փորձառությունը եւ հասկացել, որ միայն տիեզերքի հավերժական երկրաչափություն համարվող Աստված կարող է այդ [հոլերը] լինել, քանի որ Նա է արարչական սերը, Նա է բոցավառված մորենին, որից սույն անունն է առաջացել, եւ որի միջոցով Նա մուտք է գործել մարդկային աշխարհ: Այս իմաստով առկա է նաեւ մեկ այլ փորձառություն, ըստ որի՝ փրկսոփաների Աստված լիովին տարբերվում է իմաստասիրության մեջ առկա Աստծո ընկալումից, չնայած որ Նա, այդպիսով, չի դադարում լինելուց այն մեկը, ում մտահանգել են փրկսոփաները. Նրան իսկապես ճանաչում են միայն այն ժամանակ, երբ գիտակցում են, որ Նա իրական ճշմարտություն եւ բոլոր կեցությունների պատճառ լինելուց զատ, միեւնույն ժամանակ հավատի՝ եւ մարդո՛ւ Աստված է:

Տեսնելու համար փոխակերպումը, որը փրկսոփայական աստվածընկալումը փորձառում է՝ հավասարեցման նշան դնելով իր եւ հավատի Աստծո միջեւ, անհրաժեշտ է միայն դուրս գրել սուրբգրային այն հատվածները, որտեղ խոսվում է Աստծո մասին: Պատահական ընտրենք Ղուկ. ԺԵ. 1-10 հատվածը, որը պատմում է կորած ոչխարի եւ կորած դրամի առակը: Մեկնակետը հիմք է հանդիսացել դպիրների ու փարիսեցիների բերած փաստարկի հիման վրա ձեւավորված մեղադրանքի համար, համաձայն որի՝ Հիսուս սեղան էր նստել մեղավորների հետ: Որպես պատասխան, այնուհետեւ հաջորդում է ակնարկ բովանդակող առակն այն մարդու մասին, որն ուներ հարյուր ոչխար, կորցնում է դրանցից մեկին, գնում է կորածի հետեւից, փնտրում ու գտնում է դրան. նա ավելի շատ ուրախանում է գտնվածի, քան թե իննսունինի համար, որոնց փնտրելու կարիք չկար: Կորցրած դրամի պատմությունը եւս ընթանում է նույն ուղղվածությամբ. այն վերստին գտնվում է եւ, ի տարբերություն չկորսված դրամների, մեծ ուրախության պատճառ է դառնում. «Ասում եմ ձեզ, որ այսպես ուրախություն կլինի երկնքում մի մեղավորի համար, որն ապաշխարում է, քան իննսունինը արդարների համար, որոնց ապաշխարություն պետք չէ» (Ղուկ. ԺԵ. 7): Այս առակում, որտեղ Քրիստոս, որպես Աստծուց ուղարկված, հիմնավորում եւ ներկայացնում է իր գործունեությունն ու նպատակը, Աստծո եւ մարդու միջեւ առկա հաղորդակցության լեզվի խնդրի հետ մեկտեղ ի հայտ է գալիս Նրա ով լինե-

էջ 47 շրնկ.: Նույն տեղում ներկայացված է բնօրինակի ճշգրիտ համառոտագրությունը (էջ 23), ինչպես նաեւ Ռ. Գուարդինիի վերլուծությունը (էջ 27-61): Հավելումների եւ ուղղումների համար տե՛ս H. Vargrimler, *Marginalien zur Kirchenfrömmigkeit Pascals*, in: J. Daniélou-H. Vargrimler, *Sentire ecclesiam*, Freiburg, 1961, էջ 371-406:

լու հարցը: Եթե փորձենք վերլուծել այս հատվածը, ստիպված պետք է ասենք, որ մեր հանդիպած Աստված այստեղ հայտնվում է ճիշտ այնպես, ինչպես ներկայացել էր հինկտակարանյան բազմաթիվ տեղիներում, այսինքն՝ բացարձակ անթրոպոմորֆ, ոչ փիլիսոփայական ձևով. Նա ուներ մարդկային կրքեր, ուրախանում էր, փնտրում եւ սպասում, ընդառաջ էր գալիս: Նա տիեզերքի անզգա երկրաչափությունն չէ, ոչ էլ՝ չեզոք արդարություն, որն անտարբեր է աշխարհում տեղի ունեցող դեպքերի հանդեպ, այլ Նա ունի սիրտ, հանդես է գալիս որպես սիրող [Անձ]՝ սիրողի ողջ հիասքանչությունը հանդերձ: Այնպես որ, սույն տեղիում հստակ է զուտ փիլիսոփայական մտքի կերպարանափոխումը. բացի այդ՝ ակնհայտ է դառնում, թե սկզբունքորեն որքան հեռու ենք հավատքի Աստծո եւ փիլիսոփաների Աստծո նույնացումից, որքան անկարող ենք դրան հասնել եւ, միաժամանակ, ինչպես են Աստծո մասին մեր ունեցած պատկերացումն ու քրիստոնեական իրականության ընկալումը մատնվում անհաջողության:

Մարդկանց մեծ մասն այսօր եւս այս կամ այն կերպ ընդունում է, որ, հավանաբար, գոյություն ունի ինչ-որ բան՝ որպես «բարձրագույն Կեցություն»: Սակայն ոմանք անհեթեթություն են համարում այս Կեցության՝ մարդկանց հետ առնչություն ունենալը: Զգացում ունենք (այս երեւույթը շարունակաբար համակել է նույնիսկ նրանց, ովքեր փորձել են հավատալ), որ նման բաները պարզամիտ անթրոպոմորֆիզմի դրսեւորում են, վաղ չըջանի մարդկային մտապատկերներ, որոնք ընկալելի են այն պայմաններում, երբ մարդն ապրում էր դեռեւս փոքր աշխարհում, որտեղ հարթ երկրագունդը կենտրոնն էր ամեն բանի, իսկ Աստված, նրանց նայելուց զատ, անելու այլ բան չուներ: Սակայն, մեր կարծիքով, ինչ-որ ժամանակաշրջանում հասկացանք, թե անվերջանալիորեն որքան տարբեր է ամեն բան, որքան աննշան է երկրագունդն այս անսահման տիեզերքում, հետեւաբար՝ որքան աննշան է տիեզերական տարածության համեմատությամբ փոշու հատիկ թվացող մարդը. ահա նման մի դարաշրջանում էլ մեզ անհեթեթ է թվում այն, թե ինչո՞ւ այս բարձրագույն Կեցությունը պետք է առնչվի մարդու, նրա փոքր, թշվառ աշխարհի, նրա հոգնությունների, մեղքերի եւ անմեղ արարքների հետ: Սակայն այսկերպ կարծելով կամ այսպես խոսելով Աստծու՝ որպես ճշմարիտ աստվածության մասին, իրականում շատ մակերեսային ու մարդկային կերպով ենք խորհում, կարծեք թե Նա պետք է ընտրություն կատարեր՝ նկարագրիր չկորցնելու համար: Այս առումով Նրան զնում ենք մեզ նման սահմանա-

փակ գիտակցություն մեջ, որն ինչ-որ տեղ պետք է դադարի եւ երբեք չի կարողանա ամբողջը բովանդակել:

Ի տարբերություն նման սահմանափակումների՝ Ֆ. Հյուդեպոլինի «Հիպերիոնի» նախաբանում առկա աֆորիզմը մի հիշեցում է Աստծո ճշմարիտ մեծության վերաբերյալ քրիստոնեական ընկալման մասին. «Զսահմանափակվել մեծագույնով, այլ՝ փոքրագույնով. ա՛յս իսկ է աստվածայինը» (լատ.՝ *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*): Անսահմանափակ Հոգին, որը կրում է Կեցության ամբողջականությունը, դուրս է գալիս «մեծագույնի» սահմաններից, քանի որ վերջինս փոքր է Նրա համար, եւ պարուրվում է փոքրագույնով, որովհետեւ ոչինչ փոքր չէ Նրա համար: Մեծագույնին գերազանցելու եւ փոքրագույնին հասնելու մեջ է բացարձակ Հոգու էությունը: Միեւնույն ժամանակ այստեղ ներկայացվում է առավելագույնի ու նվազագույնի, մեծագույնի եւ փոքրագույնի գերարժեւորում, ինչը բնորոշ է իրականության քրիստոնեական ընկալմանը: Նրա համար, ով, որպես Հոգի, պահպանում եւ ընդգրկում է համայն տիեզերքը, ոգին՝ մարդու սիրտը, սիրելու կարողությամբ հանդերձ, առավել մեծ է, քան Ծիր Կաթինի ողջ համակարգը: Քանակական չափորոշիչները համարվում են հնացած. ներկայացվում են վեհագույն այլ կարգեր, որոնց մեջ անսահման փոքրն իրականում բովանդակելի ու մեծ է⁶:

Այստեղից, որպես կանխակալ կարծիք, ի հայտ է բերվում մեկ այլ նախապաշարմունք: Մեզ համար, ի վերջո, ակնհայտ է, որ անսահման Մեծը՝ բացարձակ Հոգին չի կարող լինել զգայություն եւ ցանկություն, այլ զուտ՝ տիեզերքի մաթեմատիկա: Անհակադարձորեն կարծում ենք, որ անարատ միտքն ավելի մեծ է, քան սերը, մինչդեռ ավետարանական ուղերձն ու դրանում առկա քրիստոնեական աստվածընկալումը սրբազրում են փիլիսոփայությունը եւ թույլ տալիս մեզ հասկանալ, որ սերն առավել բարձր է, քան պարզ միտքը: Բացարձակ միտքը սեր է. այն ոչ թե

6 Ֆ. Հյուդեպոլինի կողմից հղված «Լոյոլայի տապանագրի» ծագումը բացատրել է Հ. Ռաները՝ հետեւյալ ուսումնասիրության մեջ՝ *“Die Grabschrift des Loyola”, in: Stimmen der Zeit, 72 Jahrgang, Band 139, Februar-1947, էջ 321-337*: Սույն արտահայտությունը փոխառվել է *“Imago primi saeculi Societatis Jesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis repraesentata”, Antwerpen, 1640* երկից. այս աշխատության 280-282 էջերը բովանդակում են ֆլանդրիացի անանուն ճիզվիտ հեղինակի՝ Ս. Իգնատիոսին նվիրված երկտող մի դամբանական, որտեղից եւ քաղվել է վերոնշյալ միտքը (հմմտ. *F. Hölderlin, Werke III (ed. F. BeiBner, Sonderausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt), Stuttgart, 1965, էջ 346* շրնկ.): Սույն միտքն ընդգծված է նաեւ ուշ շրջանի երբայեցերեն բազմաթիվ քննադրերում (հմմտ. *P. Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen, München, 1968, էջ 13-22*):

անզգա գաղափար է, այլ՝ արարչական, որովհետեւ այն սեր է:

Ամփոփելով՝ կարող ենք ասել, որ փիլիսոփաների Աստծո հետ հավատքի միջոցով հաստատված գիտակցական կապի արդյունքում բացահայտվեցին զուտ փիլիսոփայական մտքի հետեւյալ երկու հիմնարար չափազանցումները՝

ա. Փիլիսոփաների Աստված, ըստ էության, միայն ինքնաբավ է, քանի որ խորհում է ինքնահայեցողությամբ: Հավատքի Աստված հիմնովին սահմանված է փոխհարաբերության (փոխառնչություն) ստորոգույթյան միջոցով: Նա ամբողջն ընդգրկող արարչական լիություն է: Այսպիսով, բացարձակ նոր աշխարհայացք եւ աշխարհակարգ է ձեւավորվում, քանզի Կեցության բարձրագույն հնարավորությունն այլեւս չի համարվում առանձնացումը նրա, ով միայն ինքն իր կարիքն ունի եւ գոյություն ունի ինքն իրենով: Ընդհակառակը, Կեցության բարձրագույն միջոցը բովանդակում է նաեւ փոխառնչության տարր: Հավանաբար, ոչ առանձնահատուկ կերպով անհրաժեշտ է նշել, թե ինչպիսի հեղափոխիչ նշանակություն կետք է ունենար այս հանգամանքը մարդկության գոյության համար, երբ գերագույնն այլեւս չէր հայտնվում որպես բացարձակ, ներփակ ինքնաբավություն, սակայն միաժամանակ այն փոխկապակցվածություն է, արարչական զորություն, որն արարում, պահպանում եւ սիրում է:

բ. Փիլիսոփաների Աստված բացարձակ միտք է. այս պնդումը խարսխված է այն գաղափարահենքի վրա, ըստ որի՝ միտքը եւ միայն մի՛տքն է աստվածային: Հավատքի Աստված, որպես միտք, նաեւ սեր է. նշյալ ըմբռնումը հիմնված է այն համոզմունքի վրա, ըստ որի՝ սիրելն է աստվածային:

Համայն աշխարհին պատկանող Լոգոսը՝ արարչական նախամիտքը, միեւնույն ժամանակ սեր է. այո՛, այս միտքն արարչական է, որովհետեւ այն, որպես միտք, սեր է եւ որպես սեր՝ միտք: Սա խոսում է ճշմարտության եւ սիրո նույնացման մասին այնտեղ, որտեղ նրանք ամբողջովին իրագործվել են ոչ որպես զուգահեռ կամ հակադիր բեւեռներում գտնվող իրականություններ, այլ՝ իբրեւ մեկ, միակ բացարձակություն: Այս առումով միաժամանակ նշմարելի է դառնում եռամասնյա Աստծո դավանության մեկնակետը, որին կանգրադառնանք ավելի ուշ:

3. Հարցի արտացոլումը Հավատո հանգանակի բնագրում.

Մեր դատողությունների ելակետը՝ հավատքի Աստծո եւ փիլիսոփաների Աստծո հակասական միությունը, որի վրա խարսխված է քրիստո-

նեական աստվածընկալումը, Առաքելական Հանգանակում դրսևորվում է «Հայր» եւ «Ամենազոր» («Ամենատեր») միմյանց հակադիր երկու հատկությունների համադրությամբ: Երկրորդ եզրը (հուն.՝ «παντοκράτωρ», հայ.՝ «ամենատեր, ամենակարող, ամենազոր») մատնացույց է անում հինկտակարանյան «Յահվէ Սաբաոթ» բառակապակցությունը, որի իմաստն ամբողջությամբ այլեւս մեկնելի չէ: Տառացի թարգմանությամբ այն նշանակում է «Աստուած զօրաց», «Աստուած զօրութեանց», որը Սուրբ Գրքի հունարեն բնագրում երբեմն թարգմանված է «Տէր զօրութեանց»: Եզրի ծագումնաբանության հետ կապված, բոլոր անորոշություններով հանդերձ, այնուամենայնիվ, բազմիցս նշմարելի է, որ այն Աստծուն նկարագրում է որպես երկնքի ու երկրի Տեր: Հավանաբար, բանավեճի ընթացքում ամենից առաջ միտում է եղել բաբելոնյան աստղաբաշխական կրոնը, իբրեւ Աստված, հակադրել նրան, ում պատկանում են նաեւ աստղերը, ում կողքին աստղերը՝ որպես աստվածային ինքնություն զորություններ, չեն կարող գոյություն ունենալ. աստղերն աստվածներ չեն, այլ՝ նրա միջոցները, որոնց տնօրինում է այնպես, ինչպես զորահրամանատարն իր զորքին: Հետեւաբար՝ «παντοκράτωρ» բառը նախապես ունեցել է տիեզերաբանական, իսկ ավելի ուշ՝ նաեւ քաղաքական նշանակություն. այն Աստծուն բնութագրում է որպես «Տէր տէրանց»⁷: Աստծուն միաժամանակ «Հայր» եւ «Ամենազոր» կոչելով՝ Հավաքաւ՝ քում, որպես միակ Աստծո բնութագրում, համատեղվում են ընտանեկան ու տիեզերական զորության ընկալումները: Այսպիսով, այն ճշգրիտ արտահայտում է այն, ինչն առկա է Աստծո պատկերի քրիստոնեական ընկալման մեջ՝ լարվածություն բացարձակ զորության եւ բացարձակ սիրո, բացարձակ տարածության ու բացարձակ մերձավորության, բուն Կեցության եւ մարդկայինի ուղղակի նմանության միջեւ, մեծագույնի եւ փոքրագույնի փոխազդեցություն, ինչի մասին խոսել ենք վերը:

«Հայր» բառը, որն իր հարաբերակցության չափանիշի տեսանկյունից դեռեւս մնում է լիովին բաց, միեւնույն ժամանակ Հանգանակի առաջին կետը կապում է երկրորդի հետ. այն ուղղորդում է քրիստոնաբանությունը եւ, այսպիսով, երկու մասերն այնպես է հյուսում միմյանց, որ Աստծո մասին ասված որեւէ բան լիովին հասկանալի է դառնում միայն այն դեպքում, երբ այն միաժամանակ դիտարկվում է նաեւ Որդու միջոցով: Այս-

7 Kattenbusch II. 526, P. van Imschoot, Heerscharen, in: H. Haag, Bibellexikon, Einsiedeln, 1951, էջ 667-669: Բ. հրատարակության մեջ (1968, էջ 684) սույն հոդվածն զգալիորեն կրճատված է:

պես օրինակ՝ «Ամենագոր», «Ամենիշխան» եզրերի իմաստներն ըմբռնելի են դառնում միայն մսուրի եւ խաչի նկատմամբ որդեգրված քրիստոնեական մոտեցմամբ: Միայն այստեղ է, որ Ամենատեր Աստված կամավոր ընտրել է իր՝ փոքրագույն արարածով պարփակվելու ծայրահեղ «անգորությունը», որպեսզի իրականում հնարավոր դառնար Աստծո ամենագորությունից քրիստոնեական հայեցակարգի ձեւակերպումը: Այս առումով միեւնույն ժամանակ ի հայտ են գալիս «Զորություն», «Տերություն» եւ «Իշխանություն» նոր հայեցակարգեր: Գերագույն Զորությունը դրսեւորվում է նրանով, որ կարող է կատարելապես հրաժարվել ամենիշխանությունից, որ նրա զորությունը պայմանավորված է ոչ թե բռնությամբ, այլ միմիայն սիրո ազատությամբ, որը, նույնիսկ հերքման դեպքում, ավելի ուժեղ է, քան երկրային ուժերի հաղթական զորությունները: Միայն այստեղ է, վերջապես, իր նպատակակետին հասնում չափորոշիչների ու խորությունների այն ճշգրտումը, որը նախապես ուրվագծված էր առավելագույնի եւ նվազագույնի հակադրության մեջ:

ԱՍԾՈՒ ԴԱՎԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՆԵՐԿԱ ԺԱՄԱՆԱԿՆԵՐՈՒՄ

Ի՞նչ նշանակություն ունեն այսօր Եկեղեցու հավատամքի միջոցով մարդու արտասանած հետեւյալ խոսքերը. «Ես հավատում եմ Աստծուն»: Այս բառերն արտաբերող ամեն ոք նախեւառաջ որոշում է կայացնում արժեքների ու կարեւորությունների վերաբերյալ, որը իրականում բացարձակապես ընկալվում է որպես ճշմարտություն (այո՛, ինչ-որ առումով այն պետք է համարել որոշում հանուն ճշմարտության), սակայն այն կարող է ընդունվել միայն որպես որոշում: Այն, ինչ տեղի է ունենում այսպես, որոշում է նաեւ այն իմաստով, որ տարբերակում է մտցնում տարաբնույթ հնարավորությունների միջեւ: Այն, ինչ Իսրայելն է արել իր պատմության վաղ շրջանում, եւ ինչ Եկեղեցին է գործել իր պատմության ընթացքում, պետք է նորովի իրագործվի յուրաքանչյուրի կյանքում: Ինչպես այն ժամանակ պետք է վճռական որոշում կայացվեր Մողոքի ու Բահաղի հնարավորությունների դեմ, հօգուտ ճշմարտության՝ սովորության դեմ, այնպես եւ «Ես հավատում եմ Աստծուն» քրիստոնեական պնդումը փարսերական, ընդունման, մաքրագործման եւ կերպարանափոխության մի մշտական գործընթաց է: Միակ Աստծո քրիստոնեական դավանությունը միայն այսպես կարող էր պահպանվել անցյալ ժամանակաշրջաններում:

Սակայն ինչպիսի՞ ուղղվածություն ունի այդ գործընթացն այսօր:

4. Լոգոսի գերակայությունը.

Առ Աստված քրիստոնեական հավատն առաջին հերթին նշանակում է որոշում հօգուտ Լոգոսի գերակայության՝ ընդդեմ պարզ նյութի: «Ես հավատում եմ, որ Աստված կա» արտահայտությունը բովանդակում է ընտրություն, ըստ որի՝ Լոգոսը, որը կոչվում է Միտք⁸, Ազատություն, Սեր, ներկա է ո՛չ միայն վերջում, այլ նաեւ սկզբում, եւ Նա է աղբյուրն ու պարփակյալ գորությունը բոլոր կեցությունների: Այլ կերպ ասած՝ հավատ նշանակում է որոշում հանուն այն բանի, որ Միտքն ու Իմաստը ո՛չ միայն կեցությանը հարակից ինչ-որ պատահական արդյունք են, այլեւ ամեն տեսակ կեցություն արդյունք է Մտքի, ավելին՝ իր ներքին կառուցվածքով ինքնին Միտք է:

Այդ իսկ պատճառով հավատ, առանձնակի իմաստով, նշանակում է որոշում հանուն ճշմարտության, քանզի նրա համար կեցությունն ինքնին ճշմարտություն է, ընկալունակություն, իմաստ. այս ամենը ո՛չ միայն կեցության երկրորդական արդյունքն է, որն ի հայտ է եկել ինչ-որ տեղ, այլեւ այս դեպքում կարող է ունենալ չհամակարգված, հեղինակավոր իմաստ իրականի՝ որպես ամբողջի համար:

Հանուն կեցության մտավոր կառուցվածքի այս որոշման մեջ, որը բխում է իմաստից ու ընկալումից, համաչափության հետ մեկտեղ առկա է նաեւ հավատ արարչության նկատմամբ: Այն ոչ այլ ինչ է, քան համոզմունք, ըստ որի՝ օբյեկտիվ (ընդհանրական) Միտքը, որը տեսնում ենք բոլոր իրերում, ինչպես սովորում ենք դրանք առավել խորությամբ հասկանալ, արտացոլանքն ու դրսեւորումն է սուբյեկտիվ (մասնավոր) Մտքի, եւ մտավոր կառուցվածքը, որ ունի կեցությունը, եւ որը կարող ենք մտահայել, արտահայտությունն է արարչական Նախաանրքի, որի շնորհիվ գոյություն ունեն դրանք:

Եկեք պարզաբանենք. երկրաչափություն փորձառնող Աստծո վերաբերյալ հին պոլեմիկայի բառը կեցության մաթեմատիկական կառուցվածքով արտահայտում է մտայնություն, որը փորձում է կեցությունն ընկալել որպես մտավոր ու մտահամակարգյալ. այն դրսեւորում է մի ըմբռնում, ըստ որի՝ նախանյութը ո՛չ միայն պարզ անիմաստություն է,

8 Գերմաներեն բնագրում առկա “der Gedanke” բառը, բացի «միտք» իմաստից, ունի նաեւ «գաղափար, կարծիք, մտադրություն» իմաստները, սակայն հաշվի առնելով բնագրի բովանդակային առանձնահատկությունները՝ առավել հարմար ենք նկատել սույն բառի «միտք» թարգմանությունը (ծնթգր. թրգմն.):

որը բացառում է ճանաչողությունը, այլ նաեւ կրողն է ճշմարտության եւ ընկալունակության, որոնք հնարավոր են դարձնում վերջինիս մտավոր յուրացումը: Մեր օրերում այսպիսի ընկալումը նյութի մաթեմատիկական կառուցվածքի ուսումնասիրության, իր մտածողության ու կիրառման հնարավորության շնորհիվ ձեռք է բերել աննախադեպ կարծրություն: Մի առիթով Ալբերտ Այնշտայնն այս մասին ասել է, որ բնության օրինաչափություններում «հայտնվում է այնպիսի գերագույն բանականություն, որ նրա առջեւ միանգամայն ունայն արտացոլանք է մարդկային մտքի ու կարգի ողջ բովանդակությունը»⁹: Սա, վստահաբար, նշանակում է, որ մեր ողջ մտածողությունը լոկ խորհրդածումն է այն բանի, ինչն իրականում կանխամտածված է արդեն: Կարելի է միայն կցկտուր փորձեր կատարել՝ առարկաների հետ նույնացող այդ մտավոր կեցությունը մտովի վերականգնելու եւ այդպիսով ճշմարտությունը բացահայտելու ուղղությամբ: Այստեղ մաթեմատիկական աշխարհընկալումը, խնդրահարույց բոլոր ավելորդություններով հանդերձ, այնուամենայնիվ, հայտնաբերվել է «տիեզերքի մաթեմատիկայի», այսպես ասած՝ «փիլիսոփաների Աստծո» միջոցով, ինչը հստակ է այն դեպքում, երբ Ա. Այնշտայնը կրկին ու կրկին ժխտում է առանձնավորական Աստծո մասին հղացքը՝ այն համարելով «մարդակերպական» եւ դասելով «վախի կրոնի» ու «բարոյական կրոնի» կարգերին. վերջինիս, որպես միակ պատշաճություն, հակադրում էր «տիեզերական կրոնականությունը», ինչն արտահայտվում է «բնական օրենքների ներդաշնակության հանդեպ հիացմունքով», «արարչագործության բանականության հանդեպ խորագույն հավատով» եւ «ընկալման հանդեպ փափագով, եթե նույնիսկ այն այս աշխարհում դրսևորված բանականության աննշան արտացոլանքն է միայն»¹⁰:

Այստեղ մեր առջեւ ծառանում է առ Աստված հավատի ողջ խնդիրը: Մի կողմից նկատելի է կեցության հստակությունը, որը, որպես մտավոր, հակված է բանականությանը, մյուս կողմից, սակայն, բախվում ենք կեցության այս բնույթը մարդու հետ հարաբերակցելու անհնարինությանը: Շոշափելի է այն արգելքը, որը, «հավատքի Աստծո» եւ «փիլիսոփաների Աստծո» միջեւ հավասարեցման նշան դնելու առումով, ներկայացնում է

9 A. Einstein, *Mein Weltbild*, herausgegeben von C. Seelig, Zürich-Stuttgart-Wien, 1953, էջ 21 (այսուհետ՝ «*Mein Weltbild*»):

10 Անդ, էջ 18-22. այսուհետև «Բարոյագիտական մշակույթի անհրաժեշտությունը» գլխում (էջ 22-24) բնագիտական ճանաչողության ու կրոնական հիացմունքի միջև մինչ այդ առկա այդքան մտերմիկ կապի թուլացում է նկատվում. նախկինում վերապրած ողբերգական փորձառությունների պատճառով կարծեք լարվել է մասնավոր կրոնականության հանդեպ նրա վերաբերմունքը:

անձի՝ նեղ ու անբավարար կերպով արտահայտված մի ընկալում: Նախքան առաջ անցնելը՝ փորձենք ներկայացնել գիտնականներից մեկի երկում առկա նման մեկ այլ պնդում: Մի առիթով Զեյմա Զինսն ասել է. «Մենք հայտնաբերել ենք, որ տիեզերքը ղրսեւորում է նշույլներ, որոնք պատկանում են կանխորոշող ու վերահսկող Զորությանը, որն ինչ-որ ընդհանրություններ ունի մեր անհատական մտքի հետ. այն, որքանով որ բացահայտել ենք ցայտմ, ոչ թե զգայություն, բարոյականություն կամ էսթետիկ կարողություն է, այլ՝ միտում առ մտածողության կերպը, որը, պատշաճ բառի բացակայության պարագայում, անվանել ենք Երկրաչափություն»¹¹: Կրկին բախվում ենք նույն իրողությանը. մաթեմատիկոսը բացահայտում է տիեզերքի մաթեմատիկան, առարկաների մտավոր կեցությունը, բայց ոչ ավելին: Նա բացահայտում է միայն փիլիսոփաների Աստծուն:

Մի՞թե սա իրականում զարմանալի է... Կարո՞ղ է արդյոք մաթեմատիկայի տեսանկյունից աշխարհն ուսումնասիրող մաթեմատիկոսը, բացառությամբ մաթեմատիկայի, որեւէ այլ բան գտնել տիեզերքում: Ավելի շուտ հարկավոր է նրան հարցնել՝ մի՞թե նա աշխարհին երբեւէ նայել է այլ դիտանկյունից, քան մաթեմատիկայի: Արդյո՞ք նա երբեք չի տեսել ծաղկած խնձորենի եւ չի հիացել նրանով, որ մեղվի ու ծառի փոխազդեցությամբ պայմանավորված բեղմնավորման գործընթացը չի իրականանում այլ եղանակով, քան ծաղկի շրջանցմամբ, եւ, այսպիսով, այն ներառում է գեղեցկության բարձրակարգ, չնաշխարհիկ հիասքանչություն, որը, անշուշտ, կարելի է ընկալել միայն կիրարկմամբ, հարաբերակցմամբ այն բանի, ինչն արդեն գեղեցիկ է առանց մեզ: Եթե Զինսը մտածում է, որ նման բան ցայտմ չի հայտնաբերվել, ապա կարելի է նրան վստահաբար հակադարձել՝ ասելով, որ այն երբեք չի բացահայտվի եւ չի կարող բացահայտվել Ֆիզիկայի միջոցով, քանզի իր հարցադրումներում էապես վերացարկվում է էսթետիկ զգայությունից ու բարոյական մոտեցումից, բնությունը դիտարկվում է զուտ մաթեմատիկական մտածելակերպով, հետեւաբար, հայացքը կարող է միայն բնության մաթեմատիկական կողմի վրա սեւեռել: Պատասխանն այժմ ուղղակիորեն կախված է հարցից: Սակայն ամբողջական մտահայեցողություն փնտրող մարդն ավելի շուտ պետք է հաստատի, որ, անկասկած, աշխարհում գտնում ենք ընդհանրական մաթեմատիկայի առկայություն. աշխարհում, սակայն, ոչ պակաս

11 Հղումն ըստ հետեյալ երկի՝ W. van Hartlich, *Das Christentum und die Gegenwart*, Stifterbibliothek, Band 21, Salzburg, 1953, էջ 18 շրնկ.:

չափով բացահայտում ենք գեղեցիկի՝ չլսված ու չտեսնված հիասքանչուլթյունը. կամ ավելի ստույգ՝ դրանում առկա են գործընթացներ, որոնք գեղեցիկի միջոցով այնպես են հայտնվում մարդկային ընկալյալ մտքին, որ նա ստիպված է հաստատել, թե այս գործընթացները ձեւավորած մաթեմատիկոսն ստեղծագործական աննախագեղ երեւակայություն է դրսեւորել:

Եթե ամփոփենք մեր ուրվագծած ու հատվածաբար համադրած դիտարկումները, կարող ենք ասել, որ աշխարհն օբյեկտիվ Միտք է. այն մեզ հանդիպում է մտավոր կառուցվածքով, այսինքն՝ մեր մտքին ներկայանում է մտահայելի ու ընկալելի կերպով: Այստեղից բխում է հաջորդ քայլը: «Ես հավատում եմ Աստծուն» (*Credo in Deum*) արտահայտությունը ներկայացնում է այն համոզմունքը, ըստ որի՝ օբյեկտիվ Միտքն արդյունք է սուբյեկտիվ Մտքի եւ, ընդհանրապես, կարող է միայն գոյություն ունենալ որպես նրա փոխակերպում. այլ կերպ ասած՝ մտավոր կեցությունը (որը հայտնաբերում ենք որպես աշխարհի կառուցվածք) հնարավոր չէ առանց մտածողության:

Թերեւս օգտակար կլինի մի փոքր հստակեցնել եւ միեւնոյն ժամանակ ամրապնդել վերը ասվածը, որպեսզի մենք ընդհանուր գծերով միայն այն կրկին զետեղենք պատմական մտքի ինքնաքննադատության կերպի մեջ: Երկուսուկես հազարամյա փրկիսոփայական մտածողությունից հետո միանգամայն անհնար է խոսել բուն հարցի մասին, կարծես, առանց անհաջողության, նման փորձեր չեն արվել նախկինում: Ավելին՝ երբ ուսումնասիրում ենք վարկածների խախտւո ոլորտը, որ մեզ ներկայացնում է պատմությունը, նկատում ենք անօգուտ խորաթափանցություն եւ անբովանդակ տրամաբանություն. այդժամ կամենում ենք համակվել լիարժեք քաջությամբ՝ ակնհայտը գերազանցող իրական, քողարկյալ ճշմարտության մի մասնիկը բացահայտելու ձգտումով: Այդուհանդերձ, անելանելիությունն այդքան անսահման չէ, որքան թվում է առաջին հայացքից: Չնայած հակադիր բեւեռներում գտնվող փրկիսոփայական մոտեցումների անհաշվելի բազմազանությանը, որի միջոցով մարդը փորձել է մտահայել Կեցությունը, միայն վերջերս առաջարկված հիմնարար մի քանի հնարավորություններով է մեկնաբանելի Կեցության խորհուրդը: Հարցը, որին ի վերջո հանգում է ամեն բան, կարող է ձեւակերպվել այսպես՝ առանձին առարկաների բազմազանության մեջ ո՞րն է կեցության ընդհանուր հիմքը, եւ ի՞նչ է գոյություն ունեցող բազմաթիվ առարկաների ետեւում թաքնված ընդհանրական Կեցությունը, որը, այնուամեն-

նայնիվ, բոլոր կեցուցությունների հիմքն է: Պատմություն ընթացքում առաջադրված տարրաբնույթ պատասխանները, ի վերջո, կարելի է հանգեցնել հիմնարար երկու հնարավորությունների: Առաջին պարզագույն հնարավորությունը գրեթե այսպես կհնչի՝ մեզ հանդիպած ամեն բան, վերջին հաշիվով, նյութ է, մատերիա. այն միակ բանն է, որ միշտ մնում է որպես ապացույցելի իրականություն, հետևաբար ներկայացնում է գոյերի բուն կեցությունը՝ մատերիալիստական հնարավորությունը: Մյուս հնարավորությունը մատնանշում է հակընդդեմ ուղղություն, ըստ որի՝ նա, ով մինչև վերջ ուսումնասիրի նյութը՝ մատերիան, կբացահայտի, որ այն մտավոր կեցություն, ընդհանրացված Միտք է. այնպես որ, այն չի կարող վերջնական լինել: Դրան նախորդում է միտքը, գաղափարը. բովանդակ կեցությունը, վերջիվերջո, մտավոր կեցություն է եւ վերագրվում է Մտքին՝ որպես նախասկզբնական իրականության. այստեղ առնչվում ենք «իդեալիստական» հնարավորության հետ:

Որոշակի դատողության համար հարկավոր է ճշգրիտ հարցադրում կատարել՝ իրականում ի՞նչ է մատերիան եւ ի՞նչ է միտքը: Համառոտ կարող ենք ասել՝ մատերիա անվանում ենք կեցությունը, որն ինքնին չի ընկալում կեցությունը, այսպիսով, թեեւ «գոյություն» ունի, սակայն չի հասկանում ինքն իրեն: Բովանդակ կեցության իջեցումը մատերիայի՝ որպես իրականության սկզբնական կերպի մակարդակին, հաստատում է, որ ամբողջ կեցության սկիզբն ու պատճառը կազմավորում են կեցության այն կերպը, որտեղ այն ինքնուրույնաբար ընկալված չէ: Սա նշանակում է նաեւ, որ կեցության ընկալումը սահմանվում է լուկ որպես զարգացման գործընթացի երկրորդական, պատահական արդյունք: Դրա հետ մեկտեղ միեւնույն ժամանակ տրված է «Մտքի» սահմանումը. այն բնութագրված է որպես ինքնուրույնաբար ընկալված կեցություն. կեցություն, որն ինքնաբավ է: Կեցության հիմնախնդրի իդեալիստական լուծումը համապատասխանաբար արտահայտում է մի պատկերացում, համաձայն որի՝ բովանդակ կեցությունը միեւնույն գիտակցության մտավոր կեցությունն է: Կեցության ամբողջականությունը գիտակցության ինքնության մեջ է, որի ազդակները բազմաքանակ գոյերն են: Առ Աստված քրիստոնեական հավատը չի համապատասխանում ո՛չ առաջին, ո՛չ էլ երկրորդ լուծմանը: Անկասկած, այն կասի հետեւյալը՝ կեցությունը մտավոր է: Նյութն իրեն վերագրում է իր սահմաններից դուրս գոյություն ունեցող մտածողություն՝ որպես նախագո եւ նախասկզբնական հանգամանք: Սակայն, ընդդեմ իդեալիզմի, որը բովանդակ կեցությունը վերածում է համապար-

փակ գիտակցությունների, Աստծո հանդեպ քրիստոնեական հավատի ընկալումն այս է՝ կեցությունը մտավոր է, սակայն ո՛չ այն կերպ, որ հանդես է գալիս միայն որպես միտք եւ ինքնակամություն դրսեւորումը առավել մանրակրկիտ դիտարկող որեւէ մեկի կողմից համարվում է լուրջ դրսեւորում: Աստծո հանդեպ քրիստոնեական հավատն առավելապես նշանակում է, որ առարկաներն արարչական ինչ-որ գիտակցության, արարչական ազատության մտավոր կեցություն են, եւ այդ առարկաների կրած արարչական գիտակցությունն իրենից է բխեցրել անհատական, ինքնակամ Կեցության՝ ազատության մտածվածը: Դրանով նա գերազանցում է ցանկացած տեսակի իդեալիզմի: Թեեւ այս ձեւակերպումը, ինչպես տեսանք քիչ առաջ, իրական ամեն բան մեկնաբանում է որպես մեկ գիտակցության բովանդակություն, քրիստոնեական ընկալման համար, այնուամենայնիվ, այդ ամենին նպաստողն արարչական ազատությունն է, որը մտածվածը կրկին տեղակայում է անհատական Կեցության ազատության մեջ այնպես, որ մի կողմից այն գիտակցության մտավոր կեցություն է, իսկ մյուս կողմից՝ իրապես ինքնակեցություն:

Այդուհանդերձ, միեւնույն ժամանակ հստակեցվում է նաեւ «արարչագործություն» հասկացության էությունը. նախօրինակը, որի միջոցով հարկավոր է ընկալել արարչագործությունը, ոչ թե ձեռագործն է, այլ՝ արարչական Ոգին, Միտքը: Միաժամանակ պարզ է դառնում, որ ազատության գաղափարը քրիստոնեական հավատը բնութագրող նշան է՝ ընդդեմ մոնիզմի ցանկացած տեսակի: Ամեն տեսակ կեցության սկզբնավորման հիմքում այն զետեղում է ոչ թե ինչ-որ գիտակցություն, այլ՝ արարչական ազատություն, որով վերստին ստեղծվում է ազատությունը: Այդ իսկ պատճառով քրիստոնեական հավատը կարելի է բարձր մակարդակով բնորոշել որպես փիլիսոփայություն ազատության մասին: Քրիստոնեության համար համապարփակ գիտակցությունը կամ ինչ-որ եզակի նյութականությունն ընդհանուր առմամբ չի կարող իրականության բացատրություն հանդիսանալ. ընդհակառակը, բարձրագույն կետն ազատությունն է, որը մտածում եւ մտածելով արարում է ազատություններ՝ այդպիսով ազատությունը դարձնելով ամեն տեսակ կեցության կառուցվածքային ձեւ:

5. Անձնավորյալ Աստված.

Եթե Աստծո նկատմամբ քրիստոնեական հավատն առաջին հերթին ընտրություն է հանուն Լոգոսի գերակայության, հավատ նախագո եւ

աշխարհ պահպանող արարչական Մտքի իրականության հանդեպ, ապա այդ իմաստով, որպես Մտքի առանձնավորության հանդեպ հավատք, նաեւ մի համոզմունք է, ըստ որի՝ նախասկզբնական Միտքը, որի մտավոր կեցությունն արտացոլված է աշխարհում, ոչ թե ինչ-որ անհայտ, չեզոք Գիտակցություն է, այլ՝ Ազատություն, արարչական Սեր, Անձնավորություն: Համապատասխանաբար, եթե հանուն Լոգոսի քրիստոնեական ընտրությունը նշանակում է ընտրություն հօգուտ առանձնավորական, արարչական Մտքի, ապա այն նաեւ ընտրություն է հանուն ընդհանուրի նկատմամբ Մասնավորի գերակայության: Բարձրագույնն ընդհանուրը չէ, այլ՝ մասնավորը. քրիստոնեական հավատը, հետեւաբար, նախեաւ ընտրություն է նաեւ հօգուտ մարդու՝ որպես անվերժանելի, անսահմանության հետ հարաբերակցվող կեցության: Եվ դրանով հանդերձ՝ այն կրկին ընտրություն է հանուն Ազատության գերակայության՝ ընդդեմ տիեզերական, բնական ինչ-որ օրենքների անհրաժեշտության: Այս իմաստով՝ ներկայումս քրիստոնեական հավատի առանձնահատկությունները, ի տարբերություն մարդկային մտքի որոշման այլ ձեւերի, առանձնանում են լիակատար հստակությամբ: Քրիստոնեական հավատի առնչությամբ մարդու որդեգրած վերաբերմունքն ակնհայտորեն դառնում է առավել հստակ:

Այստեղ կարելի է մատնանշել, որ առաջին, այսինքն՝ հանուն Լոգոսի գերակայության՝ ընդդեմ պարզ նյութի կատարված ընտրությունն անհնար է առանց երկրորդի եւ երրորդի, կամ, ավելի ստույգ, առաջինը, առանձին վերցրած, ինքնին պարզ իդեալիզմ է. միայն երկրորդի, այսինքն՝ Մասնավորի գերակայության, եւ երրորդի՝ Ազատության գերակայության հավելումն է ջրբաժան հանդիսանում իդեալիզմի ու քրիստոնեական հավատի միջեւ, որն այժմ պարզ իդեալիզմից տարբերվող այլ բան է ներկայացնում:

Այս մասին կարելի է երկար խոսել. սահմանափակվենք անհրաժեշտ պարզաբանումներով՝ առաջին հերթին ինքներս մեզ հարցնելով, թե ի վերջո ինչ է նշանակում այս ձեւակերպումը, ըստ որի՝ Լոգոսը, որի օբյեկտը աշխարհն է, Անձնավորություն է, հետեւաբար հավատն ընտրություն է հօգուտ ընդհանուրի նկատմամբ մասնավորի գերակայության: Կարելի է միանգամայն պարզորոշ պատասխան տալ. վերջիվերջո, այն ոչ այլ ինչ է, քան արարչական Միտք, որին ընդունեցինք որպես ամեն տեսակ կեցության նախադրյալ ու պատճառ. այն, իրապես, Նրա գիտակցական մտածողությունն է, որը ո՛չ միայն ինքն իրեն, այլ նաեւ սեփական

մտքերն է ըմբռնում: Բացի այդ՝ նշանակում է, որ մտածողությունը ո՛չ միայն ճանաչում, այլ նաեւ սիրում է այն, ինչ արարչական է, քանզի այն Սեր է. Նա կարող է ո՛չ միայն մտածել, այլ նաեւ սիրել, այդ իսկ պատճառով իր միտքը հաստատել է ինքնակեցության ազատությանմբ, ընդհանրացրել եւ թողել է ինքնակեցության վիճակում: Նշանակում է, որ այս մտածողությունն իր միտքն ընկալում է իր իսկ ինքնակեցությամբ եւ սիրում ու պահպանում է այն: Այստեղ կրկին հանգում ենք այն խոսքերին, որոնց մշտապես հակված են մեր մտածումները. «Չսահմանափակվել մեծագույնով, այլ՝ փոքրագույնով. ա՛յս իսկ է աստվածայինը»:

Բայց եթե ամեն տեսակ կեցության Լոգոսը, Կեցությունը, որը պահպանում եւ պարփակում է ամեն բան, Գիտակցություն, Ազատություն ու Սեր է, ապա ինքնաբերաբար կարելի է հետեւություն անել, որ աշխարհում գերագույնը ո՛չ թե տիեզերական անհրաժեշտությունն է, այլ՝ Ազատությունը: Դրա հետեւանքները հեռանկարային են, քանզի հանգեցնում են նրան, որ Ազատությունը միաժամանակ հանդես է գալիս որպես աշխարհի անհրաժեշտ կառուցվածք, ինչն իր հերթին նշանակում է, որ աշխարհը կարող է միայն ըմբռնվել որպես անընկալելի, այն պետք է լինի անընկալելիություն, քանզի եթե աշխարհի կառուցվածքում գերագույնն Ազատությունն է, որն ամբողջ աշխարհը պահպանում, կամենում, ճանաչում եւ սիրում է որպես ազատություն, ապա ազատության հետ միասին նրան բնորոշ անկանխատեսելիությունն էապես վերաբերում է աշխարհին: Անկանխատեսելիությունն Ազատության ներքին իմաստն է. աշխարհը չի կարող ամբողջությամբ հանգեցվել մաթեմատիկական տրամաբանության: Ազատության համակարգի կողմից ուրվագծված հանդուգն ու մեծ աշխարհի հետ միասին ի հայտ է գալիս նաեւ զիվայինի մոայլ խորհուրդը, որ բխում է նրանից՝ մեզ հակադրվելու նպատակով: Ազատության եւ Սիրո «վտանգի» ներքո արարված ու կամեցված աշխարհն այլեւս պարզ մաթեմատիկա չէ: Այն Սիրո, Ազատության ոլորտ է, եւ դրա հետ մեկտեղ ի հայտ է գալիս չարի վտանգը: Հանուն մեծագույն Լույսի՝ Ազատության ու Սիրո՝ այն կամենում է վտանգել խավարի խորհուրդը:

Այստեղ եւս մեկ անգամ ակնհայտ է դառնում, թե ինչպե՛ս են առավելագույնի ու նվազագույնի, մեծագույնի եւ փոքրագույնի ստորոգությունները փոփոխվում նմանատիպ գործընթացներում: Աշխարհում, որն ի վերջո ոչ թե մաթեմատիկա է, այլ՝ Սեր, նվազագույնն առավելագույն է, սիրելու ունակ փոքրագույնը՝ մեծագույն, մասնավորն ավելին է, քան

ընդհանուրը, անձը, եզակին, անգուգականը միեւնուէն ժամանակ վճռականն ու գերագույնն են: Նման աշխարհայացքում անձը ոչ թե պարզ անհատականություն, մատերիայից ներս գաղափարի ընդարձակման միջոցով արդյունավորված վերարտադրություն է, այլ՝ հենց «անձնավորություն»: Հունական մտքում առկա են առանձնահատուկ բազմաթիվ էակաների, այդ թվում նաեւ՝ մարդ արարածին վերաբերող հասկացություններ, որոնք միշտ մեկնաբանվել են միայն «անձ, անհատ» իմաստներով. դրանք առաջանում են նյութի միջոցով գաղափարի բեկանման արդյունքում: Ընդօրինակվածը միշտ երկրորդական բնույթ է կրում. իրականն է եզակի ու ընդհանրական: Քրիստոնյան մարդու մեջ տեսնում է ո՛չ միայն անհատին, այլ նաեւ անձին. ըստ մեզ՝ անհատ-անձ զարգացման հիմքում է ընկած անտիկ շրջանից դեպի քրիստոնեություն, Պլատոնից դեպի հավատք անցման ողջ ժամանակամիջոցը: Սահմանված այս գոյն այլեւս երկրորդական ինչ-որ բան է, որը թույլ է տալիս մեզ կցկտուր կերպով ենթադրել համընդհանուրը, այսինքն՝ իրականը:

Որպես նվազագույն՝ այն առավելագույն է. որպես եզակի ու անգուգական՝ այն գերագույն եւ իրական է: Այստեղից հետեւում է վերջին քայլը: Եթե անձն ավելին է, քան անհատը, եթե քանակությունն իրական է եւ ո՛չ միայն երկրորդական, եթե ընդհանուրի նկատմամբ գոյություն ունի մասնավորի գերակայություն, ապա միասնությունը միակ ու վերջնական իրողությունը է, այլ քանակը եւս ունի սեփական ու վճռական իրավունքը: Այս հայտարարությունը, որը ներքին անհրաժեշտությամբ բխում է քրիստոնեական ընտրությունից, ինքնաբերաբար հանգեցնում է նաեւ պարզ միասնություն հանդիսացող Աստծո ընկալման անդրանցականությունը: Աստծո հանդեպ քրիստոնեական հավատի ներքին տրամաբանությունը պարտադրում է պարզ միաստվածության գերազանցում եւ բերում է դեպի հավատն առ եռամիասնական Աստված:

Գերմաներենից թարգմանությունը՝
ՅՈՒՆԿ ՍԱՐԿԱՎԱԳ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆԻ

