



ԽՈՍՔ ԹԱՐԳԱՆՉԻ

1. Ժամանակակից աստվածաբանության մեջ “Nouvelle théologie” (Նոր աստվածաբանություն) անվամբ հայտնի կաթոլիկ շարժումն արդեն կեսդարյա երեւոյթ է: 1946 թ. Հռոմի Պիոս ԺԲ. պապը, Հիսուսական միաբանության անդամներին ուղղված իր պատգամում խոսելով ժամանակի մոդեռնիստական ճգնաժամի մասին, սահմանում է «նոր աստվածաբանություն» եզրն իբրեւ անընդհատ փոփոխությունների ու վերափոխումների ենթակա աստվածաբանական մտածողություն¹: Սակայն չորս տարի անց “*Humani generis*” կոնդակում պապը քննադատում է նոր աստվածաբանության եւ ընդհանրապես աստվածաբանության ոլորտում նորարարությունների հակված աստվածաբաններին²:

Հռոմեակաթոլիկ եկեղեցու գերագույն իշխանություններին այսքան խիստ անհանգստացրած աստվածաբանական նոր շարժումը՝ “Nouvelle théologie”, սկիզբ առավ Երկրորդ աշխարհամարտից անմիջապես հետո՝ իբրեւ գաղափարական բնօրրան ունենալով ֆրանսիական կաթոլիկ համալսարանական շրջանակը: Արդեն 1949 թ. իսպանացի հայտնի փիլիսոփա Օրտեգա ի Գասսետը Մադրիդում կայացած գիտաժողով-դասախոսություններից մեկի ժամանակ խոսում էր կաթոլիկ եվրոպական մտածողության մեջ՝ ի հակակշիռ իդեալիզմի ու արիստոտելիզմի առաջացող նոր կրոնափիլիսոփայական ուղղության մասին, որի հիմնական առանձնահատկությունն էր վերադարձը դեպի վաղ Եկեղեցու հայրերին³: Եվ իրոք, այսօր էլ շարժման ամենատարածված ընկալումն ու բացատրությունը կապվում է հայրաբանական ուսումնասիրությունների նոր մեթոդների ու տեսությունների հետ⁴:

¹ Տե՛ս **D. Greenstock**, T. O. P., Thomism and the New Theology, Thomist: a Speculative Quarterly Review, 13 (1950), էջ 567-568:

² Տե՛ս http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani_generis.html:

³ Տե՛ս **D. Greenstock**, նշվ. աշխ., էջ 568:

⁴ Աստվածաբանական վերաթեւորման ու գնահատականների մասին տե՛ս **J. Mettelpenningen**, Nouvelle Théologie - New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II, T & T Clark, 2010:

“Nouvelle théologie” շարժման իրական զարգացումն ու ծաղկումն սկսվեց 1960-ական թվականներին, երբ Վատիկանի Բ. ժողովից հետո նոր աստվածաբանության կողմնակիցներին այլևս չարգելվեց դասավանդել⁵, իսկ նրանցից ոմանք նույնիսկ մասնակցում էին Վատիկանի Բ. ժողովին՝ իբրեւ աստվածաբանական խորհրդատուներ ու դիտորդներ (լատ.՝ peritus): Վատիկանի Բ. ժողովից հետո “Nouvelle théologie”-ին կաթոլիկ աշխարհին ներկայացավ հայտնի աստվածաբաններ ընդգրկող իր երկու հիմնական հոսանքներով ու գիտական պարբերականներով՝ “Concilium” (հիմն.՝ 1965 թ.), որը ներառում էր Կառլ Ռաներին, Իվ Կոնգարին, Էդվարդ Շիլլեբեքսին, Հանս Բյունզին եւ Մարի-Դոմինիկ Շենույին, “Communio” (հիմն.՝ 1972 թ.), որի շուրջ համախմբված էին Անրի դե Լյուբակը, Հանս Ուրս ֆոն Բալթազարը, Յոզեֆ Ռատցինգերը (հետագայում՝ Հռոմի պապ Բենեդիկտոս ԺԶ.), Ժան Դանիելուն եւ Վալտեր Կասպերը: Նշանավոր աստվածաբանների այս երկու համաստեղությունների գլխավոր նպատակն էր նոր աստվածաբանական մեթոդների եւ մոտեցումների հիման վրա կերտել նոր *քրիստոնեություն*, ինչպես նշել էր Ժ. Մարիտենը, որի նպատակակետն ու առարկան փողոցում քայլող հասարակ մարդն է՝ իր ժամանակակից հիմնահարցերով ու խնդիրներով: Այլ խոսքով՝ “Nouvelle théologie”-ի գաղափարական առանցքը քրիստոնեական հավատը նոր ժամանակների ոգուն եւ բարքերին համապատասխան քարոզելն էր՝ հաշվի առնելով հումանիտար եւ ճշգրիտ գիտությունների ձեռքբերումներն ու զարգացումները:

2. Ահա այսպիսի միջավայրում ձեւավորվեց ու հասունացավ կարդինալ Ժան Դանիելուի կերպարն այնպիսին, ինչպիսին նա հայտնի է ողջ աշխարհին՝ իբրեւ հայրաբան, աստվածաբան, փիլիսոփա եւ եկեղեցական գործիչ:

Ժան Գվենոլե Լուի Մարի Դանիելուն ծնվել է 1905 թ. Նեյի սյուր Սեն քաղաքում՝ քաղաքական գործիչ, նախարար Շառլ Դանիելուի եւ կաթոլիկ հասարակական գործիչ, օրիորդաց Ազատ համալսարանի հիմնադիր Մադլեն Կլամորգանի ընտանիքում: Նախնական կրթությունը ծննդավայրում ստանալուց հետո Դանիելուն սովորում է 1927 թ. ավարտում է Սորբոնի համալսարանի գրականության եւ փիլիսոփայության ֆակուլտետը: Երկու տարի անց՝ 1929 թ., ընդունում է Հիսուսյան միաբանության ուխտը, շարունակում բարձրագույն կրթությունը Լիոնի համալսարանի կաթոլիկ աստվածաբանության ֆակուլտետում, իսկ 1938 թ.՝ ձեռնադրվում քահանա: 1940 թ. զորակոչվելով բանակ՝ երկու տարի անց զորացրվում է եւ 1942 թ. ստանում աստվածաբանության դոկտորի գիտական աստիճան: Այդ նույն տարիներին սկսվում է նրա համագործակցությունն Անրի դը

⁵ Խոսքը մասնավորապես Պիոս ԺԲ. պապի՝ 1950 թ. հրապարակված կոնդակից հետո Ֆրանսիայում Փարիզի Ֆուլյիեր թաղամասի հիսուսական եւ Սուլշուարի դոմինիկյան միաբանության՝ նոր աստվածաբանության կողմնակիցների հալածանքների մասին է: Նրանցից շատերին արգելվեց դասավանդել կաթոլիկ համալսարաններում. նրանք փաստացիորեն գտնվում էին տնային կալանքի տակ:

Լյուբակի հետ՝ իբրեւ առաջին արդյունք արձանագրելով հանրահայտ “Sources chrétiennes” (Քրիստոնեական սկզբնաղբյուրներ) հայրաբանական բնագրերի հրատարակության շարքը: Ըստ էության՝ այս շարքով է պայմանավորվում կաթոլիկ աշխարհում հայրաբանական ուսումնասիրությունների եւ հայրախոսության վերածնունդը Երկրորդ աշխարհամարտից հետո: 1943 թ. պաշտպանում է դոկտորական ատենախոսությունը՝ “Platonisme et théologie mystique: essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse” (Պլատոնականություն եւ միստիկ աստվածաբանություն. Ս. Գրիգոր Նյուսացու ոգեկանության վարդապետության ուսումնասիրության փորձ): Կարճ ժամանակ անց Դանիելուն ստանձնում է նաեւ նշանավոր “Etudes” պարբերականի խմբագրապետի պաշտոնը, որտեղ աշխատում է մինչեւ 1969 թ.: 1944 թ. նրա ջանքերով եւ գործուն մասնակցությամբ Փարիզի կաթոլիկ համալսարանում բացվում է Վաղ քրիստոնեության պատմության ամբիոն (հետագայում՝ ֆակուլտետ): Հետայսու Դանիելուի գիտական գործունեությունը մեծապես պայմանավորվում է Ֆրանսիայի կաթոլիկ բարձրագույն ամենամեծ այս հաստատության կյանքով. 1962 թ. նա ընտրվում է իր իսկ հիմնած ֆակուլտետի դեկան: Վատիկանի Բ. ժողովի գումարման նախօրեին Հռոմի Հովհաննես ԻԳ. պապի առաջարկով դառնում է ժողովի աստվածաբանական խորհրդատուներից մեկը: 1969 թ., Վատիկանի Բ. ժողովի բարերար ազդեցությամբ, ի շարս *նոր աստվածաբանության* հոսանքի այլ ներկայացուցիչների, Դանիելուն եւս նախ ձեռնադրվում է եպիսկոպոս, ապա եւ ստանում կարդինալի տիտղոս 1969 թ.՝ Պողոս Զ. պապի ձեռամբ:

Սակայն Կաթոլիկ եկեղեցու նվիրապետությամբ այս՝ ինչ-որ իմաստով անսպասելի «բարձրացումը» սրում է Դանիելուի հարաբերությունները Հիսուսյան իր միաբանակից եղբայրների հետ: Խոսքը մասնավորապես 1972 թ. Դանիելուի կողմից Վատիկանի ռադիոյին տրված բավական ծավալուն հարցազրույցի մասին է, որտեղ նա սուր քննադատության է ենթարկում կաթոլիկ վանական հաստատություններում սկսված ճգնաժամը, կարգաթողություններն ու ազատության եւ վանական կարգուկանոնի սխալ ընկալումը: Դանիելուի այս քննադատությունը դիտարկվում է իբրեւ *հարձակում* Հիսուսյան միաբանության ընդհանուր մեծավոր Պեդրո Առուպեյի դեմ, որն այդ ժամանակ նաեւ Կաթոլիկ եկեղեցու վանական միաբանությանց վանահայրերի ընդհանուր միության ատենապետն էր: Դանիելուի հարաբերություններն ըստ այսմ խիստ սրվում են միաբանակից հիսուսյանների, հատկապես “Etudes” պարբերականի գլխավոր խմբագիր Բոու-նո Ռիբբի հետ: Ինչ-որ իմաստով հենց այս հակասություններն են հետագայում առիթ դառնում նշանավոր աստվածաբանի մահվան շուրջ ծագած զրույցների համար: Դանիելուն մահանում է 1974 թ. մայիսի 20-ին (սրտի կաթվածից, փարիզյան մարմնավաճառուիներից մեկի տանը): Պաշտոնական տեսակետի համաձայն՝ Դանիելուն դրամական օգնություն էր բերել մարմնավաճառուիուն՝ վերջինիս ամուսնու դատապաշտպանին փոխանցելու համար: Սակայն Հիսուսյան

միաբանությունն իր հերթին սկսում է նոր դատաքննություն, որի ընթացքում առկա խորհրդավոր լուծությունն ու մեկնաբանությունները մինչ օրս հանելուկային են դարձնում կարդինալ Ժան Դանիելուի մահվան հանգամանքները⁶:

3. Դանիելուի աստվածաբանական հայացքներն ամփոփված են նրա բազմաթիվ մենագրություններում եւ հոդվածներում: Հաշվի առնելով հայրախոսության եւ հայրաբանական ուսումնասիրությունների, ինչպես նաեւ վաղըրիստոնեական պատմության ու գրականության հանդեպ նրա յուրահատուկ, ինքնուրույն մեթոդական մոտեցումը՝ կարելի է նրա աստվածաբանության ամենակարեւոր եւ առանձնահատուկ գծերից մեկը համարել պատմության, այսինքն՝ քրիստոնեության պատմության աստվածաբանական մեկնաբանությունը: Այս իմաստով հատկապես անհրաժեշտ է շեշտել «ի լրումն ժամանակի» հասկացության նրա քրիստոսաբանական ընկալումը: Այլ խոսքով՝ Դանիելուն քրիստոսակենտրոն հայեցակետից ելնելով է բացատրում պատմության խորհուրդն ու իմաստը քրիստոնյայի համար⁷:

Դանիելուի մյուս կարեւոր ներդրումը վաղքրիստոնեական ու հայրաբանական աստվածաբանության եւ ոգեկանության արդիական մեկնաբանությունն էր՝ “nouvelle théologie”-ին բնորոշ մեթոդական մոտեցմամբ ու գաղափարական նպատակայնությամբ: Պատմական հղացք ու համատեքստ ունեցող այս գիտությունների ուսումնասիրությունից Դանիելուն ժամանակակից ընթերցողի համար բխեցնում է արդի քրիստոնեական կյանքի եւ հիմնախնդիրների համար շատ կարեւոր եզրակացություններ, որոնք հետագայում դառնալու էին քրիստոնեական աստվածաբանության պատմության ուսումնասիրողների քննության առարկա⁸:

4. Ստորեւ տալիս ենք նաեւ կարդինալ Դանիելուի մի քանի հիմնական երկերի համառոտ մատենագիտությունը.

1. “Platonisme et théologie mystique: essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse”, Paris, Aubier, 1953.

2. “Sacramentum futuri: études sur les origines de la typologie biblique” (Ապագայի խորհուրդը. ուսումնասիրություններ սուրբգրային տիպաբանության վերաբերյալ), Paris, Beauchesne, 1950.

⁶ Այս մասին տես **J. Bogle**, The holy cardinal who died in a prostitute's home, Catholic Herald, 9/04/2015. **S. Magister**, Fin de la quarantaine pour le cardinal mis à l'écart, www.chiesa.espressonline.it, 12/07/2017. **M. Schmitz**, Despising Jean Daniélou, First Things, 3/14/15:

⁷ Տես **A. Guggenheim**, La théologie de l'accomplissement de Jean Daniélou, Nouvelle revue théologique 2006/2 (tome 128), էջ 240-257:

⁸ Դանիելուի աստվածաբանական ժառանգության եւ հայացքների ուսումնասիրությունը, կարելի է ասել, նոր-նոր ձեւավորվող մի ձեռնարկ է: Իբրեւ լավագույն օրինակներից մեկը կարելի է նշել հետեւյալ մենագրությունը՝ **M. Nicholas**, Jean Daniélou's Doxological Humanism: Trinitarian Contemplation and Humanity's True Vocation, James Clark & Co., 2013:

3. “Bible et liturgie: la théologie biblique des sacrements et des fêtes d’après les Pères de l’Église” (Աստվածաշունչ եւ ծես. Եկեղեցու խորհուրդների եւ տոների սուրբգրային ընկալումն ըստ Եկեղեցու հայրերի), Paris, Éd. du Cerf, 1951.

4. “Essai sur le mystère de l’histoire” (Էսսե պատմության խորհրդի մասին), Paris, Éd. du Seuil, 1953.

5. “Dieu et nous” (Աստված եւ մենք), Paris, Grasset, 1956.

6. “Les saints «païens» de l’Ancien Testament” (Հին Կտակարանի սուրբ «հեթանոսները»), Paris, Éd. du Seuil, 1956.

7. “Les manuscrits de la mer Morte et les origines du christianisme” (Մեռյալ ծովի ձեռագրերն ու քրիստոնեության ծագումը), Paris, Éd. du Seuil, 1974.

8. “Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. 1, Théologie du judéo-christianisme” (Նախանիկիական վարդապետությունների պատմությունից, մաս Ա., Հուդայաքրիստոնեության աստվածաբանությունը), Paris, Desclée, 1974.

9. “Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. 2, Message évangélique et culture hellénistique aux iie et iiie siècles” (Նախանիկիական վարդապետությունների պատմությունից, մաս Բ., Ավետարանական պատգամն ու հելլենիստական մշակույթը Բ.-Գ. դարերում), Paris, Desclée, 1961.

10. “L’être et le temps chez Grégoire de Nysse” (Գոյն ու ժամանակն ըստ Ս. Գրիգոր Նյուսացու), Leyde, Brill, 1970.

11. “Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. 3, Les origines du christianisme latin” (Նախանիկիական վարդապետությունների պատմությունից, մաս Գ., Լատինական քրիստոնեության ծագումը), Paris, Éd. du Cerf, 1978.

Սույն թարգմանությունը Դանիելուի “Dieu et nous” (Աստված եւ մենք) գրքի Ա. գլուխն է, որտեղ նա քննարկում է քրիստոնեության եւ հեթանոսական կրոնների միջեւ առկա տարբերությունների կրոնափիլիսոփայական հիմքերը՝ կրոնների պատմության ուսումնասիրության ֆենոմենոլոգիական տեսանկյունից: Թարգմանության ժամանակ օգտագործել ենք նաեւ գրքի անգլերեն թարգմանությունը՝ “God and the ways of knowing”, Ignatius Press, 1957՝ անհրաժեշտ ճշգրտումների եւ ծանոթագրությունների նպատակով:

ԿՐՈՆՆԵՐԻ ԱՍՏՎԱԾ⁹

Մարդու եւ Աստծո հանդիպման առաջին նախանշանի արտահայտումն առկա էր հեթանոսական կրոնում: Ժամանակագրական առումով, աստվածաշնչյան կրոնում դրա առաջին դրսեւորումը, նեղ իմաստով, Աբրահամն էր: Ըստ էության՝ կիրառման տեսանկյունից այն նաեւ կրոնի առաջին ընդհանուր ձեւի կրողն էր: Այստեղ նախընտրում ենք «հեթանոսական կրոն» արտահայտությունը «բնական կրոնից»՝ մասնանշելու համար այն իր որոշակի եւ մասնավոր իրականություն մեջ, որ է՝ ոչ աստվածաշնչյան կրոնների ամբողջությունը: Այս կրոնները «բնական» չեն, քանի որ նախեւառաջ չեն արտահայտում Աստծո հայտնությունը բնության միջոցով՝ իր մաքուր եւ անաղարտ վիճակով, այլ գրեթե միշտ համադրություններ են: Նրանք բնական չեն կարող համարվել նաեւ այն իմաստով, որ պատմականորեն մարդկային ծագում ունեն (մարդիկ, որոնք հենց սկզբից հայտնվեցին մեղքի ու շնորհի աշխարհում):

Այս կրոնների տեղն ու դերը քրիստոնեական տեսանկյունից լուրջ հիմնահարց է, որը, սակայն, շատ քիչ է ուսումնասիրվել¹⁰: Կարելի է նույնիսկ ասել, որ փողոցում քայլող մարդն այս իմաստով առավել տեղեկացված է... Մեր ժամանակներում շատերի համար այս կրոններն էականորեն չեն տարբերվում աստվածաշնչյան կրոններից: Քրիստոնեական եւ հեթանոսական ծիսակարգերի ու վարդապետության միջեւ համանմանություններ գտնելու միջոցով կրոնի պատմության մասնագետները հաճախ քրիստոնեությունը դիտարկում են իբրեւ մարդու կրոնական զարգացման մի փուլ՝ դրանով իսկ ստորակարգելով այն կրոնի պատմության ոլորտում՝ իբրեւ այդ գիտակարգի ճյուղերից մեկը: Առավել հոգեւոր անձինք, ոգեկան ներքին փորձառության փնտրտուքով, հաճախ Ծայրագույն Արեւելքի կրոններում են գտնում հոգեւոր սնունդ եւ հարուստ փորձառություն՝ դրանք գրեթե նույնացնելով քրիստոնյա հեղինակների երկերում առկա գաղափարների հետ ու տարբեր կրոններում (ներառյալ քրիստոնեության մեջ) գտնելով կրոնի «անդրանցական միություն» միեւնույն երեւույթը:

⁹ Բնագրում՝ «Dieu des religions». նպատակահարմար նկատեցինք առավել ընդհանրական խորագրով տալու գլխի վերնագրի թարգմանությունը՝ «Կրոնների Աստված» (ծանոթ.՝ թարգմ.):

¹⁰ Տե՛ս J. Wach, Types of Religious Experience, Chicago, 1951, էջ 3-29:

Մենք կտրականապես դեմ ենք բարեշրջական (*evolutionist*) ու սինկրետիկ նմանատիպ տեսություններին: Քրիստոնեությունը եւ հուդայականությունը չեն կարող ներկայացվել իբրեւ մարդկության կրոնական հանճարի զարգացման դրսեւորում, որի՝ համեմատաբար ավելի բարձրակարգ արտահայտումներն են այդ երկու կրոնները: Վերջիններս անդրանցական Աստծո միջամտությունն են պատմության մեջ, ով մարդուն ներմուծում է իրեն առավել մոտ մի ոլորտ: Այս իմաստով, Ռոմանո Գվարդինի¹¹ հետեւողությամբ, կարելի է հակադրել կրոնն ու հայտնությունը: Աստվածաշունչը վկայում է բոլոր կրոնների մարդկանց հասցեագրվող աստվածային հայտնության մասին:

Հարցը, ըստ էության, այն է, թե հնարավոր է ոչ քրիստոնեական կրոններում էլ գտնել քրիստոնեականի նման ոգեկան հարուստ փորձառություն: Կրոնի հնարավորությունների սահմանը մարդկային տվյալներն են: Ըստ որում, դրանք կարող են առկա լինել ինչպես ոչ քրիստոնեական կրոններում, այնպես եւ քրիստոնեության մեջ: Բուդդան եւ Մուհամմեդը կրոնական իրենց հանճարով համեմատելի են Ս. Պետրոսի եւ Կյուրե դ'Արսի (*Curé d'Ars*)¹² հետ: Բայց մեզ փրկողը ոչ թե կրոնական փորձառությունն է, այլ՝ հավատն Աստծո Խոսքի հանդեպ: Ինչպես մի առիթով գեղեցիկ ձեւակերպել է Ռ. Գվարդինին՝ «Մենք կրոնական նշանավոր անձինք չենք, այլ՝ Աստծո ծառաներ»: Հարցն այստեղ հետեւյալն է՝ փրկության միջոցները տրված են Հիսուս Քրիստոսով ու Նրա հանդեպ հավատով:

Հետեւաբար՝ քրիստոնեության տարրալուծումը եւ դասակարգումը ոչ քրիստոնեական կրոնների հետ պարզապես չփոթություն է: Եվ այնուամենայնիվ, կարելի է արդյոք դատապարտել այդ կրոններն առանց որոշակի տեղեկացվածության: Համենայն դեպս, այդպիսին էր վաղքրիստոնեական մոտեցումը: Դասական փիլիսոփայության այնպիսի գիտակ, ինչպիսին էր Կղեմես Ալեքսանդրացին, զարմանալիորեն բացասական վերաբերմունք ուներ հեթանոսական կրոնի նկատմամբ: Մեր օրերում նույն

¹¹ Romano Guardini՝ ծնունդով իտալացի, գերմանախոս աստվածաբան-փիլիսոփա (1885-1968 թթ.), հայտնի է հատկապես ծեսին ու քրիստոնեական ոգեկանությանը նվիրված իր գրքերով: Նրա աշակերտների թվում են եղել Յոզեֆ Ռատցինգերը (Բենեդիկտոս ԺԶ.) եւ Խորխե-Մարիա Բերգոլիոն (Ֆրանցիսկոս, Հռոմի ներկայիս պապը. ծանոթ.՝ թարգմ.):

¹² Ժան-Մարի-Բատիստ Վիաննի՝ առավել հայտնի իբրեւ Կյուրե դ'Արս (1786-1859 թթ., *Curé d'Ars* թարգմանվում է «Արս քաղաքի հովիվ»), որով եւ այն ընդհանրացած անվանումն է դարձել կաթոլիկ բոլոր քահանաների ու հովիվների այս հովանավոր սուրբի (ծանոթ.՝ թարգմ.):

այս մոտեցումն առկա է օրթոդոքս բողոքականություն¹³ մեջ՝ թերեւս ի հակադրություն լիբերալ բողոքական մտածողության եւ վերջինիս սինկրետիզմի: Կառւ Բարթի համար, օրինակ, հեթանոսական կրոնների աստվածը մարդու կողմից կերտված կուռք է, որի մեջ մարդ պաշտում է ինքն իրեն: Այն պետք է ամբողջությամբ վերացվի՝ տեղ բացելով Աստծո միակ տնօրինությունը հանդիսացող Հիսուս Քրիստոսի հայտնության համար: Հենդրիկ Կրամմերը¹⁴ նույն այս բարթյան մոտեցումն է կիրառում միսիոներական քարոզչության աստվածաբանական ընկալման մեջ՝ հեթանոսությունը դիտարկելով իբրեւ հիմնական խոչընդոտ, որը պետք է ամբողջությամբ վերացվի ու փոխարինվի Հիսուս Քրիստոսի հանդեպ հավատով:

Կաթոլիկ ավանդությունը, հատկապես վերջին հարյուրամյակի ընթացքում, որդեգրել է պակաս ժխտողական մոտեցում. դրա հիմքն այն գաղափարն է, որի համաձայն՝ մարդու բնությունը, թեեւ մեղքով աղավաղված, բայց եւ ամբողջությամբ այլասերված չէ: Այնուամենայնիվ, Եկեղեցին խստորեն դատապարտել է հեթանոսական կրոններում տարածված այլասերումները՝ կռապաշտություն, պանթեիզմ, մանիքեականություն եւ այլն: Դրանք բոլորն էլ, Եկեղեցու տեսակետի համաձայն, առ ոչինչ են՝ Քրիստոսի՝ մեզ հայտնված բարձրագույն ճշմարտության հետ համեմատած: Սակայն, այսուհանդերձ, Եկեղեցին չի ժխտում, որ այդ կրոններում կան նաեւ հոգեւոր իրական արժեքներ՝ ապացույցն այն բանի, որ Աստված երբեք չի դադարել մարդուն օգնելուց՝ իբրեւ ուղենիշ տալով դեպի հոգեայականություն եւ քրիստոնեություն տանող ճանապարհը: Գործք Առաքելոց գրքում Ս. Պողոսն ասում է. «Աստված անցյալում բուլոր հեթանոս ազգերին թույլ տվեց, որ զնան իրենց ճանապարհներով: Եվ սակայն՝ Նա իրեն առանց վկայության չթողեց, այլ իր բարերարությամբ երկնքից ձեզ անձրեւներ տվեց ու պտղաբեր եղանակներ՝ լիացնելով ձեզ կերակուրներով, իսկ ձեր սրտերը՝ ուրախությամբ» (Գործք ԺԴ. 16-17):

¹³ Օրթոդոքս բողոքականություն անվանումը որեւէ կապ չունի Օրթոդոքս բյուզանդական եկեղեցական ընտանիքի հետ: Օրթոդոքս անվանումը տրվել է բողոքական բավական ծավալուն շարժմանը, որի հիմնական նպատակն էր պահպանել ուղիղ, օրթոդոքս հավատը՝ ի հակակշիռ բողոքականության ծոցում առաջացած բազմաթիվ աղանդների: Օրթոդոքս բողոքականության հիմնադիր տեսաբաններից է Թեոդոր Բեկա (1519-1605 թթ.) հայտնի աստվածաբանն ու աստվածաշնչագետը (ծանոթ.՝ թարգմ.):

¹⁴ Hendrick Kremmer՝ հոլանդացի հայտնի քարոզիչ, միսսիոներական եւ միջեկեղեցական շարժման տեսաբաններից (1888-1965 թթ., ծանոթ.՝ թարգմ.):

Պետք է նաեւ նշել, որ կրոնի պատմության մասնագետների, հատկապես Գեորգ վան դեր Լյովի¹⁵ եւ Միրկեա Էլիադեյի¹⁶ աշխատությունները մեծապես նպաստեցին այս քրիստոնեական ավանդական մոտեցման ամրապնդմանը: Ըստ այսմ՝ առավել լավ ընկալումը վարդապետությունների եւ ծիսակարգի, որոնք առաջին հայացքից թվում են ստորակարգ ու թերզարգացած հասարակության արտահայտումներ, ցույց տվեց, որ դրանք, ընդհակառակը, հաճախ յուրօրինակ եւ ինքնատիպ կրոնի դրսեւորումներն են: Հեթանոսները, արեւի կամ փոթորկի Աստծուն պաշտելիս, ոչ միշտ են այդ երկրպագությունն ընկալել բնական երեւույթի իմաստով: Ըստ Էլիադեյի արտահայտության՝ դրանք նրանց հայտնվել են իբրեւ *hierophanie*-ներ՝ սրբազան հայտնություններ, այսինքն՝ միաստիկ զորության հայտնություններ, եւ հենց այս վերջիններս են նրանց կողմից արժանացել երկրպագության¹⁷: Անշուշտ, անհնար է տարբերակել, թե այս հավատալիքներին ի՞նչ չափով են խառնված եղել կոապաշտությունն ու բազմաստվածությունը: Դրանք գրեթե միշտ թունավորված են եղել կոապաշտությամբ, ինչը, սակայն, չի բացառում ճշմարիտ Աստծո որոշակի ճանաչողությունն ու պաշտամունքը:

Ինչպե՞ս, ուրեմն, բացատրել այս արժեքների առկայությունը հեթանոսական կրոններում: Հենց այս հարցն է իմաստավորում «կրոնների պատմություն» առարկայի աստվածաբանական բովանդակությունը՝ փրկության պատմության մեջ կրոնների պատմության տեղը: Ահա ա՛յս է քրիստոնեական տեսանկյունից հարցին մոտենալու ճիշտ ձևը: Վաղ Եկեղեցու հայրերն արդեն առնչվել էին այս խնդրին, եւ նրանց պատասխանը խտացած է այսպես կոչված «փոխառությունների» տեսության մեջ: Հեթանոսական կրոններում առկա ճշմարտությունները դիտարկվել են իբրեւ Հայտնությունից՝ Մովսեսից կամ Ավետարաններից արված փոխառություններ: Ինչպիսին էլ լինեն անցյալում եղած ազդեցությունները, պարզ է, որ այսպիսի մեկնաբանությունն անընդունելի է: Ավելին՝ իրենց տեսությունները հիմնավորելու համար Եկեղեցու հայրերն ստիպված էին փաստերը հիմնել ժամանակագրական կամայական ենթադրությունների վրա:

¹⁵ Gerardus van der Leeuw՝ հոլանդացի պատմաբան եւ կրոնի փիլիսոփայության մասնագետ (1890-1950 թթ.): Հայտնի է հատկապես կրոնի ուսումնասիրության ֆենոմենոլոգիական իր մեթոդի կիրառությամբ (ծանոթ.՝ թարգմ.):

¹⁶ Mircea Eliade՝ ռումինացի հայտնի փիլիսոփա, կրոնագետ եւ գրող (1907-1986 թթ.): Համարվում է կրոնների պատմության նորագույն մեթոդի հիմնադիրներից մեկը (ծանոթ.՝ թարգմ.):

¹⁷ Sŕu "Traité d'histoire des religions. Morphologie du sacré", Paris, 1949, էջ 145:

ԺԹ. դարում ընդհանրացած «նախնական հայտնություն» տեսությունները կապված է Լամբների անվան հետ¹⁸: Հեթանոսական կրոններում առկա ճշմարտությունները, ըստ այսմ, դիտարկվում էին իբրեւ դրախտում Ադամին տրված դրական հայտնություն¹⁹ մնացորդներ: Հայր Վ. Շմիդտը²⁰ փորձեց դիտականորեն հիմնավորել այս տեսությունը՝ իր փաստարկը հիմնելով մշակույթի պարզունակ բնույթի եւ դրանից ածանցված կրոնի մաքրություն՝ իր կարծիքով հայտնաբերված կապի վրա: Բայց տեսությունները չդիմացավ վան դեր Լյովի քննադատությանը²¹: Հարցի բազմակողմանի քննությունն ավելի ուշ իրականացրեց Շմիդտի աշակերտը՝ Ֆրից Բորնմանը²²: Ինչպիսին էլ որ լինի Աստվածաշնչում վկայված նախնական հայտնության մնացորդը, դժվար է այն կապել տարբեր կրոններում առկա ու սփռված ճշմարտությունների հետ: Ավելին՝ անհնար է Ադամի եւ Աբրահամի միջեւ վերականգնել մարդկության պատմության միջոցով անցնող նախնական, հնագույն պատմությունը:

Այնուամենայնիվ, Աստվածաշունչը մեկ այլ լուծում է առաջարկում: Հին Կտակարանում ազդարարվում է, որ դրական տարբեր հայտնություններին բացի, Աստված նախախնաբար բազմիցս Իրեն հայտնել է բնություն մեջ: Սաղմոսերգուն վկայում է. «Երկինքը պատմում է Աստծո փառքի մասին... չկան բառեր, ոչ էլ խոսքեր, դրանց հնչյունները լսելի չեն: Ողջ երկիրն է բռնել ձայնը նրանց, եւ մինչեւ աշխարհի ծայրն են հասել խոսքերը նրանց» (Սաղմ. ԺԸ. 1-5): Արդ, Աստծո խոսքը տարածվել է ողջ տեսանելի աշխարհում: Եվ միայն անզգամն է իր մտքում ասում, որ

¹⁸ Hugues-Félicité Robert de Lamennais (1782-1854 թթ.)՝ ֆրանսիացի հոգեւորական, փիլիսոփա, գրող եւ քաղաքական գործիչ: Նրա անվան հետ է կապվում “révélation primitive” եզրը (ծանոթ.՝ թարգմ.):

¹⁹ Կաթոլիկ աստվածաբանության համաձայն՝ Հայտնությունը ներկայանում է երեք հիմնական կողմով՝ ա. բնական օրենքի ճշմարտություն, բ. հավատի խորհուրդ, գ. դրական նախանշումներ, այսինքն՝ աստվածային պաշտամունքի նախնական տարրեր: Դանիելյոյի օգտագործած արտահայտությունը նկատի ունի երրորդ կետը (ծանոթ.՝ թարգմ.):

²⁰ P. W. Schmidt (1868-1954 թթ.)՝ ավստրիացի կաթոլիկ քահանա, լեզվաբան, մարդաբան եւ ազգագրագետ: Կրոնների պատմության մեջ նա հայտնի դարձավ իր տասներկու հատորանոց աշխատությամբ՝ “Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie” (Աստծո գաղափարի ծագումը. Պատմաքննական եւ պոզիտիվ ուսումնասիրություն), 1912-1955, Aschendorff, Münster (ծանոթ.՝ թարգմ.):

²¹ Տե՛ս “Religion in Essence and Manifestation”, New York: Macmillan and Co., 1938, էջ 157:

²² Տե՛ս նրա ուսումնասիրությունը “P. W. Schmidts Vorlesungen über den Entwicklungsge-danken in der ältesten Religionen”, Anthropos, 1954, էջ 670-732: Ֆրից Բորնմանի գրչին է պատկանում նաեւ Ժան Դանիելյոյի “Dieu et nous” գրքի գրախոսականը՝ F. Bornemann, Anthropos, Bd. 53, N 314 (1958), էջ 641-642:

չկա Աստված (Հմմտ. Սաղմ. ԾԲ. 1): Աստծո այս տիեզերական հայտնությունը նկարագրված է Հոբի գրքում (ԼԸ. 39), իսկ Ծննդոց գիրքը ներկայացնում է ասվածի հաստատումը՝ տիեզերական շրջագծերի, աստղերի շարժման եւ եղանակների փոփոխության միջոցով՝ Աստծո՝ Նոյին տրված հավատարմության ուխտի նշանը (Հմմտ. Ծննդ. Ը. 12): Հին Կտակարանը նաեւ վկայում է, որ Իսրայելին ազգությունը կամ կրոնով չպատկանողները, այլ խոսքով՝ անհավատները, ճանաչում եւ երկրպագում էին ճշմարիտ Աստծուն: Այսպես՝ Նոյը, ջրհեղեղից հետո զոհասեղան կառուցելով, ըստ Սուրբ Գրքի, զոհաբերության շնորհիվ վայելում էր Աստծո բարեհաճությունը: Նույնը կարելի է ասել նաեւ Աստծո հետ ընթացող Ենոքի (Հմմտ. Ծննդ. Ե. 24), Մելքիսեղեկի՝ Էլոհիմի քահանայի եւ ամենագոր Աստծո սպասավորի մասին, որի զոհաբերությունը Ս. Պատարագի ժամանակ ներկայացվում է իբրեւ Բրիստոսի նախօրինակ, Ղովտի՝ Աբրահամի եղբորորդու մասին, որը նույնպես ծանոթ էր հրեական կրոնին, բայց Մովսեսը բնակվող քրիստոնյաները Դ. դարում նրան համարում էին սուրբ՝ անունը մեկընդմիջտ ներառելով «Յայանաուրք»-ում, Սաբբայի թագուհու մասին, որին Բրիստոս համարեց վերջին օրերին անհավատ հրեաների դատավոր, վերջապես Հոբի՝ Եդոմի պատվելի իմաստունի մասին, որին սրբազան հեղինակը ներկայացնում է իբրեւ հեթանոս, բայց որը ճշմարիտ կրոնի կրողն էր²³:

Նոր Կտակարանում այս մոտեցումն առավել հստակ է. հեթանոսներին բարի լուրի ավետումը վկայում է, որ Աստված նրանց երբեք չի լքել, եւ հենց այդ պատճառով նրանք իրենց անհավատության համար չպետք է մեղադրվեն: Գործք Առաքելոց գրքում Պողոսը դիմում է աթենացիներին. «Մեկ արյունից ստեղծեց մարդկանց բոլոր ազգերը, որ բնակվեն ամբողջ երկրի վրա, հաստատեց նախակարգյալ ժամանակները եւ դրեց նրանց բնակության սահմանները, որ փնտրեն Աստծուն ու խարխափելով թերեւս գտնեն նրան. թեեւ նա մեզնից յուրաքանչյուրիցս հեռու չէ» (Գործք ԺԷ. 26-27): Աստծո նախախնամությունը, հետեւաբար, հասնում է բոլոր ազգերին, եւ նախախնամության միջոցով ամեն մարդ կարող է հասնել աստվածանաչողության: Բայց դրանից հետո նույնիսկ նրանք, առանց դրական հայտնության, իրենց էլի անօգնական էին զգում: Ահա թե ինչու Աստծո մասին նրանց գաղափարները մշուշոտ եւ անորոշ էին²⁴:

²³ Sŕu J. Daniélou, Les saints païens de l'Ancien Testament, Paris, 1956:

²⁴ Sŕu B. Gartner, The Areopagus Speech and Natural Revelation, Uppsala: C. W. K. Gleerup, 1955:

Արդեն իսկ Լյուստրա քաղաքում այն հեթանոսներին, որոնք կամենում էին իրեն երկրպագել, Պողոսը նույն ցուցումն է տալիս. «Նա անցյալ ժամանակներում բոլոր հեթանոս ազգերին թույլ տվեց, որ գնան իրենց ճանապարհներով: Եվ սակայն Նա իրեն առանց վկայության չթողեց, այլ իր բարերարությունը երկնքից ձեզ անձրեւներ տվեց ու պտղաբեր եղանակներ՝ լիացնելով ձեզ կերակուրներով, իսկ ձեր սրտերը՝ ուրախությամբ»: Եվ այս ասելով՝ հազիվ հանդարտեցրին ժողովրդի բազմությունը, որ իրենց զոհ չմատուցեն, այլ յուրաքանչյուրը գնա իր տեղը» (Գործք ԺԴ. 15-17): Իրողությունը, որ Աստված իրեն պարբերաբար հայտնում է ազգերին, կարելի է գտնել անձրեւի ու բերքի հաճախականության մեջ, որը, ինչպես արդեն նշեցինք, տիեզերական ուխտի նշանն է: Ուշագրավ է, որ հեթանոսական կրոնի հիմքերը, ըստ էության, բնության մեջ առկա աստվածաճանաչողությամբ են պայմանավորված, որոնք իրենց հերթին արտահայտվում են եղանակներով նշվող տոնախմբություններով:

Առ Հռոմեացիս թուղթն առավել մասնավորեցնում ու շեշտում է անտեսանելի Աստծո հայտնությունը տեսանելի գործերում (Հմմտ. Հռոմ. Ա. 20): Պողոսը շեշտում է մարդկանց պատասխանատվությունն առ այն, որ «ճանաչեցին Աստծուն, բայց իբրեւ Աստված չփառավորեցին կամ գոհություն չմատուցեցին Նրան, այլ իրենց մտածումների մեջ նանրացան, եւ Նրանց սրտերը անմտությամբ խավարեցին: Իրենք իրենց իմաստունների տեղ էին դնում եւ հիմարացան: Եվ անեղծն Աստծո փառքը փոխեցին՝ այն նմանեցնելով մարդու եղծելի պատկերի եւ թռչունների եւ չորքոտանիների եւ սողունների» (Հռոմ. Ա. 21-23):

Այս կռապաշտությունը հենց այն տիեզերական հայտնության մեղսական հետքն է, որի միջոցով մարդ կարող էր հասնել ճշմարիտ Աստծո ճանաչողությանը: Ավելին՝ այդ է նաեւ Վատիկանի Բ. ժողովի վարդապետությունն ընդդեմ Ֆիդելիստական ու պահպանողական սխալ հայացքների: Աստծո ճանաչողությունը հասանելի է յուրաքանչյուր մարդու²⁵:

Առ Հռոմեացիս թուղթը եւս մի կարեւոր գաղափար է առաջադրում՝ հաստատելով, որ Աստված իրեն հայտնում է ոչ միայն տեսանելի աշխարհի ձայնի, այլ նաեւ բարոյական գիտակցության միջոցով. «Եվ ուրեմն հեթանոսները, որ օրենք չունեն, բնականորեն են օրենքի գործերը կատարում. նրանք, օրենք չունենալով, իրենք իրենց համար իսկ օրենք

²⁵ Sŕu P. d'Elia, Il Concetto di Dio in alcuni antichi testi cinesi, Revista degli Studie orientali, 1954, էջ 128:

են: Նրանք ցույց են տալիս, թե Աստծո օրենքի պահանջները գրված են իրենց սրտերում՝ իրենց խղճի վկայությամբ եւ իրենց խորհուրդների մեջ միմյանց մեղադրելով կամ արդարացնելով» (Հռոմ. Ա. 14-15): Այսպիսով, առկա են ոչ միայն Սինայում Մովսեսին տրված գրավոր քարե տախտակները. աստվածային կամքն Աստծո մնացած՝ Ս. Հոգով փորագրված է նաեւ մարդկային սրտի վրա: Բարոյական օրենքի բացարձակության միջոցով մարդ կարող է ճանաչել իր եւ իր բնության գոյությունը, որով միայն ի դուրս է դառնում բացարձակ հնազանդությունն այնպես, որ բարոյական օրենքին հետեւողությունն արտահայտում է պաշտամունքին պատրաստ կամքը:

Սուրբգրային այս բոլոր տեղիներից ծագում է հեթանոսական կրոնների բնույթի վերաբերյալ մի վարդապետություն: Նախքան Մովսեսը եւ Հիսուսն Քրիստոս՝ Աստված բոլոր մարդկանց հետ խոսեց տիեզերքի եւ խղճի միջոցով: Ս. Պողոսը հաստատում է, որ հեթանոսական կրոնները հենց այս առաջին հայտնության արդյունքն են: Սակայն դրանք մարդկության կողմից ընկալվելով (մարդկություն, որի միտքն ու խիղճն ազդու ազդած էին ադամական մեղքի հետեւանքով, որին պակասում էր դրական հայտնության եւ ներքին, ներգործուն շնորհի օգնությունը, եւ որը, սակայն, զրկված չէր գերբնական աջակցությունից)՝ բախվում են որոշակի դժվարությունների եւ ամբողջությամբ չեն թափանցում մարդկանց հոգիներից ներս: Այնուամենայնիվ, ոմանք կարողացան դրանք ընդունել. ահա թե ինչու հենց նրանք էլ ընդունվեցին Աստծո կողմից, իսկ ոմանց անտարբերությունն էլ պարզապես դատապարտվեց: Փաստ է, որ մարդը միշտ փնտրում է այդ հայտնությունը՝ անընդհատ կորցնելով այն: Այնպես որ հեթանոսական կրոնները նման են տիեզերական հայտնության ճառագայթների, որոնք բեկվում են մեղքով ապականված մարդկության միջով անցնելիս՝ այդպես էլ չկարողանալով նրան լուսավորել դրական հայտնությամբ: Հասկանալի է այժմ, թե ինչու, է. Բրունների²⁶ խոսքով, սխալը միշտ միախառնված է ճշմարտությանը: Այնուամենայնիվ, այս տիեզերական հայտնությունը, որի աղճատված նշաններն են հեթանոսական կրոնները, նույնպես անկատար ու պակասավոր է: Մովսիսական եւ քրիստոնեական հայտնություններն անասելիորեն գերազանցում են այն, քանի որ վերջինս ներկայացնում է հայտնության պատմության ար-

²⁶ Emil Brunner (1889-1966 թթ.)՝ շվեյցարացի բողոքական աստվածաբան, օրթոդոքս բողոքականության հիմնադիրներից: Կառլ Բարթի ամենամտերիմ ընկերներից ու համախոհներից էր՝ պաշտպանելով լիբերալ բողոքականության դեմ նրա քննադատությունները (ծանոթ.՝ թարգմ.):

դեն անցած շրջանը: Բայց եւ կասկածելի է, թե ի՞նչն է հնարավոր դարձնում հեթանոսական կրոններն անկատար համարելը: Դրանք ամենից առաջ փրկագործութեան պատմութեան մի շրջանի անպետք մնացորդներ են, որոնք այլեւս մեզ չեն պատկանում: Դրանց մակարդակի վրա մնալն իսկ մեղք է: Ահա այս իմաստով է, որ դրանք կարող են մասամբ ճիշտ, բայց եւ անընդունելի լինել: Բուդդան, Զրադաշտը եւ Կոնֆուցիոսը կարող են Քրիստոսի նախընթացները համարվել: Բայց, ինչպես ցույց է տվել Գվարդիսին, նախընթացի գործառույթն է ինքն իրեն խաղից դուրս հայտարարելը, երբ հայտնվում է նա, ում սպասում էին բոլորը: Եվ եթե նախընթացը չի հաջողում, ապա դառնում է թշնամի:

Մինչ այս պահը փորձում էինք սահմանել հեթանոսական կրոնների տեղն ու դերը քրիստոնեությունից: Նշեցինք, որ դրանք միաթամանակ ունեն դրական կողմեր եւ հիմնարար բացեր: Ահա այս երկու կետն է անհրաժեշտ քննել ստորեւ: Նախ՝ ի՞նչ են պատմում մեզ հեթանոսական կրոնները ճշմարիտ Աստծո մասին, եւ երկրորդ՝ որո՞նք են խորքային այն երկիմաստությունները, որոնցով բնորոշվում են այդ հաստատումները: Այս իմաստով բավական կարեւոր է կրոնի ֆենոմենոլոգիական ուսումնասիրության մեթոդի ներդրումը, մասնավորապես արժեքավոր են Մ. Էլիադեյի եւ Վան դեր Լյովի աշխատությունները: Վերջիններս անցած երկու դարերի ընթացքում հավաքված ծավալուն նյութից առանձնացրին այն ընդհանրական կառուցվածքները, որոնց հիման վրա այժմ հնարավոր է դարձել նկարագրել կրոնի հիմնական ձեւերն ու դրսևորումները:

Տիեզերական-բնական կրոնի առաջին հատկանիշն այն է, որ Աստված, ինչպես նշում է Պոդոս առաքյալը առ Հռոմեացիս թղթում, ճանաչելի է տիեզերքում՝ տեսանելի իրերի միջոցով: Այսպիսով, ամբողջ տիեզերքը ձեռք է բերում խորհրդանշական իմաստ: Տիեզերքը կազմող իրականությունները՝ աստղերը եւ դրանց ընթացքի պարբերականությունը, լեռն ու դրա մեծությունը, ցողը եւ դրա օրհնությունը, բոլորն էլ սրբազան հայտնություններ են (*hierophanie*), տեսանելի իրականություններ, որոնցից յուրաքանչյուրի միջոցով հայտնվում է Աստծո որեւէ հատկություն: Այս հայտնությունն ունի նաեւ մետաֆիզիկական (բնագանցական) նշանակություն՝ գոյի ընդհանրական համանմանության մեջ (*analogie*), որի համաձայն՝ ամեն գոյություն մասնակցություն է Աստծո բնությանը եւ նրա հետքն է կրում իր վրա: Աշխարհը, այսպիսով, մի

գիրք է, որ մեզ պատմում է Աստծո մասին, եւ հեթանոս մարդկությանը հասանելի էր միայն ու միայն ա՛յս գիրքը:

Գիտելիքի այսպիսի խորհրդանշական, սիմվոլիկ բնույթը հաճախ կամայական ու հեքիաթային է թվում դեդուկտիվ մեթոդի նախանձախնդրությամբ կերտված ժամանակակից ռացիոնալիզմին: Սակայն կրոնի ֆենոմենոլոգիան ի զորու եղավ վերականգնելու դրա իմացաբանական որոշ արժեքներ: Մատնանշվեցին նույն սիմվոլների (հուր, խավար եւ ցող) ունեցած իմաստային նմանությունները: Այսպիսով, շատ դեպքերում խոսքը խորհրդանշանի ու դրա առարկայի միջեւ առկա օբյեկտիվ փոխհարաբերության եւ ոչ թե պատահական մեկնության մասին է: Խորհրդանիշը կատարյալ օբյեկտիվ գիտելիքի միջնորդ է: Ավելին՝ Յունգի՝ ենթագիտակցականի հոգեբանությունը ցույց տվեց, թե ինչպես է սիմվոլիզմի օբյեկտիվ արժեքը կապված նույնիսկ ոգու կառուցվածքի հետ, քանի որ խորհրդանիշերն արտահայտում են մշտական՝ ինտելեկտուալ եւ զգայական բնույթի բովանդակություն:

Այս սրբազան հայտնություններից մի քանիսը կարելի է դիտարկել Մ. Էլիադեյի գրքի շնորհիվ²⁷: Օրինակ՝ Օվկիանիայի, Ջինաստանի, Հնդկաստանի, Իրանի եւ Հունաստանի բազմաթիվ կրոններում երկինքը կարեւորագույն տեղ է զբաղեցնում՝ հանդես գալով իբրեւ գերագույն աստծո նշան: Հնադարյան մարդու համար երկինքն ունի անդրանցականության եւ անհասանելի ու փակ աշխարհի իմաստ, որտեղ ինքը երբեք չի կարող մուտք գործել: Ավելին՝ ի հակադրություն երկրավոր իրերի եւ հատկապես մթնոլորտի փոփոխականության՝ երկինքը մարդուն տալիս է անփոփոխ շարժման ու հավիտենականության խորհուրդը: Ի վերջո, երկինքն է լույսի ու անձրեւի խորհրդավոր աղբյուրը, արարիչ Աստծո հզորության եւ պտղաբերության խորհրդանիշը:

Երկնային ձևերի շարքում արեգակն ունի գերակա դիրք. արդեն քաջածանոթ է արեւի պաշտամունքին տրված կարեւորությունն ինկերի կրոնում եւ միթրայականության մեջ: Արեւի պաշտամունքով է փակվում նաեւ հռոմեական հեթանոսությունը: Արեգակը հանդես է գալիս իբրեւ ուժ, որը խավարը վերածում է լույսի՝ այդ իմաստով խորհրդանշելով աստվածությունը՝ որպես գիտելիքի աղբյուր: Այն նաեւ տիեզերքին կյանք տվող սկզբունքն է, որով Աստված հայտնվում է իբրեւ կենսատու աղբյուր: Լուսնի սրբազան հայտնությունը նույնպես աղբյուրվում է պտղաբերության եւ արգասաբերության ուժերի հետ: Լուսինը նաեւ

²⁷ Sŕu “ Traité d’histoire des religions”, Paris: Payot, 1949:

առավել սերտորեն է առնչվում բուսական առատությունը եւ բուսական աշխարհին: Հաճախ դիտարկվել է նրա հարաբերակցությունը ջրի եւ օձի հետ, իսկ նրա հովանավորչական բնույթը, որով տարբերվում է արեգակից, ընկալվել է իբրեւ աստվածային պաշտպանություն ներկայություն:

Ամեն կրոնում փոթորիկն ունի կրոնական գերակա երանգ: Նույնիսկ ժամանակակից մարդու համար նրա մոտալուտ գալուստն ուղեկցվում է սրբազան երկյուղով, ինչը երբեմն կապված է փոթորկի ներկայացրած վտանգով, չնայած գլուղական վայրերում դրա վերահաս վտանգի դեպքում կանայք հաճախ խաչակնքում են: Ըստ էության՝ փոթորկի մեջ առկա տարբեր տարրերը՝ մութ ամպեր, կայծակ, որոտ, ներկայանում են, իրենց ներչնչած սարսափով հանդերձ, իբրեւ աստվածային բարկության սրբազան հայտնություններ (hierophanies), այսինքն՝ Աստծո գոյություն ու ներկայության կենտրոնացված դրսեւորում, ինչը մարդն ընդունակ է տանելու եւ նույնիսկ դրան մոտենալու: Ամբակում մարգարեն փոթորկի խորհրդաբանությամբ է ներկայացնում Յահվեի հայտնությունը.

«Քեզ կտեսնեն ժողովուրդները (եբր.՝ լեռները)

եւ երկունքի ցավեր կունենան.

դու եւ հասարարում ջրերի ընթացքը:

Անդունդները ձայն տվեցին աստիկ բարձրությամբ:

Բարձրացավ արեգակը, եւ լուսինը կանգնեց իր տեղում:

Քո նետերը կթոչեն լույսի մեջ,

եւ Քո զենքերի փայլը կլինի փայլաբազմաների պես» (Ամբ. Գ. 10-11)²⁸:

Տիեզերական խորհրդապաշտությունը վերաբերող աստվածաշնչյան օրինակները սրանով չեն սահմանափակվում: Ըստ էության՝ սա արտահայտում է հայտնությունների հաջորդականությունը, որոնք ոչ թե ոչնչացվում, այլ իրենց նախորդ արժեքներով ներառվում են առկա հայտնության մեջ: Քրիստոս չքանդեց օրենքը, այլ ընդհակառակը, լրացրեց այն: Ուրեմն՝ դրանից առաջ էլ, օրենքը ոչ թե քանդեց, այլ լրացրեց տիեզերական կրոնը: Զատիկի, Պենտեկոստի ու Տաղավարահարաց հրեական տոները փոխարինելու եկան երկրագործական տոնախմբություններին, եւ Նդիայի աշակերտները փոխարինեցին Կարմեղոս լեռան վրա եղած Աստարտե դիցուհու քրմուհիներին: Քրիստոնեությունն առանց երկմտան-

²⁸ Հմմտ. նաեւ J. Daniélou, Essai sur le mystère de l'histoire, Ed. du Seuil, Paris, 1953, էջ 150-164:

քի ընդունեց ձմեռային գիշերահավասարի «Անհաղթ արեգակի ծնունդ» (*Natali Solis invicti*) տոնն իբրեւ Քրիստոսի Ծննդյան հիշատակություն՝ դրանով իսկ ցույց տալով, որ Քրիստոս է նոր արարչության հավիտենապես ծագող արեգակը, որտեղ, ըստ Հայտնության գրքի, «քաղաքին պետք չէին արեգակ ու լուսին, որպեսզի լուսավորեն այն, քանզի Աստծո փառքն էր լուսավորում այն» (Հայտն. ԻԱ. 23):

Այս ամենը սերտ կապ ունի մյուս երկու սրբագան Հայտնությունների հետ, որոնց անդրադառնում ենք ստորեւ: Առաջինը լեռան պատկերի Հայտնությունն է: Մ. Էլիադեն ուշագրավ կերպով է վերլուծում այս պատկերը. «Ոչինչ այնքան անմիջական եւ ինքնիշխան չէ իր գործության ամբողջականության մեջ, այնքան վեհ ու սարսափելի, որքան՝ հսկա լեռը: Այն հայտնվում է իբրեւ մարդու անպատրաստ վիճակն անդրանցնող մի բան, իբրեւ բացարձակ գոյության ձեւ: Նրա գիմադրությունը, ինքնուրույն, չափերը, նույնիսկ տարօրինակ ձեւերը մարդկային չեն, եւ վկայում են մի բանի ներկայության մասին, որը չլացնում, սարսափեցնում, գրավում ու հմայում է»²⁹:

Եվ հետաքրքիր է, որ հեթանոսական կրոնում կարեւոր տեղ զբաղեցնող լեռն Աստվածաշնչում Աստծուն բնորոշելու համար ընտրված խորհրդանշաններից մեկն է: Այս անունով է այն վկայակոչվում Երկրորդ Օրենք գրքում՝ Մոսեսի օրհներգության մեջ. «Լեռը, որի գործերը ճշմարիտ են, եւ նրա ուղիները՝ օրինավոր: Աստված հավատարիմ է, եւ Նրա մեջ անիրավություն չկա, Տերն արդար է ու անարատ» (Բ. Օր. ԼԲ. 4): Բնագիրն ինքնին այս խորհրդանշանին նոր նշանակություն եւ իմաստ է հաղորդում. խորհրդանշանը համապատասխանում է Աստծո ճշմարտությանը (եբր.՝ *emet*): Աստվածաշնչում ճշմարտությունը ոչ թե Աստծո կողմից մարդու բանականության լուսավորման իրողությունն է, այլ այն, որ մարդն այդ ճշմարտությանը կարող է ապավինել իր ամբողջ ուժով: Սա չափազանց կարեւոր է. ճշմարտության վերաբերյալ աստվածաշնչյան ընկալումը հենվում է ոչ թե արդեն հայտնի որեւէ բանի առկայության (ինչպես որ է հույների պարագայում, որտեղ ճշմարտության խորհրդանիշը լույսն է), այլ այն փաստի հաստատունության վրա, որն ընձեռնում է իմանալու եւ ճանաչելու հնարավորությունը:

Նոր Կտակարանն իր հերթին այս փոխաբերույթը կիրառում է Քրիստոսի համար. Ս. Պողոս առաքյալը վկայում է. «Վեմն ինքը՝ Քրիստոս էր» (Ա. Կորնթ. Ժ. 4): Այսպիսով, փոխաբերույթը նոր իմաստ ու նշա-

²⁹ Անդ, էջ 190:

նակությունն է ձեռք բերում՝ գերազանցելով նախորդներին: Այժմ Քրիստոսի անձն է դառնում վեմը, լեռը՝ այն աստիճան, որ դրա վրա է հենվում Եկեղեցու նոր արարչությունը, հաստատունն եւ անխախտ մի վեմ, որի վրա է հիմնված Եկեղեցու ողջ կառույցը: Նրանից է կախված նաեւ առաքյալների ու մարգարեների հիմքը: Իսկ դրանցից վեր տարածվում է կենդանի հոգիներից բաղկացած Հոգու տաճարը, որտեղ եւ բնակվում է Սուրբ Երրորդությունը. «...որի մեջ դուք էլ նրա հետ կառուցվում եք որպես բնակարան Աստծո՝ Սուրբ Հոգու միջոցով» (Եփ. Բ. 22):

Մեկ այլ՝ զուգահեռ զարգացող խորհրդանիշ է անձրեւը: Հեթանոսական կրոնում չորացած հողին կյանք եւ ուրախություն պարգևող ու երկար սպասված ցանկալի անձրեւն Աստծո օրհնությունն էր: Այն աղերսվում էր լիալուսնի հետ, որը եւ փոխանցում էր արեւից ստացած ճառագայթները: Աստվածաշունչը, սակայն, այս խորհրդանիշն օգտագործում է հոգեւոր օրհնության իմաստով՝ *“et nubis pluant iustum”* - «ամպք ցօղեն զարդարութիւն» (Ես. ԽԵ.), մասնավորապես, ըստ Աստծո խոսքի, համեմատելով անձրեւի կենսաբեր հատկության հետ. «Ինչպես որ, ասենք, երբ անձրեւ կամ ձյուն է իջնում երկնքից եւ կրկին այտեղ չի վերադառնում, քանի դեռ չի ոռոգել երկիրը, չի ծլեցրել ու պտղաբերել այն, սերմանողին սերմ եւ ուտելու հաց չի տվել, այդպես էլ պիտի լինի իմ խոսքը, որ ելնում է իմ բերանից» (Ես. ԾԵ. 10-11): Իսկ Դիոնիսիոս Արեոպագացին, Աստծո անունները թվարկելիս, գրում է. «Նա արեւն է, աստղը եւ հուրը, ջուրը, քամին ու ցողը, ամպը, նախօրինակ քարը եւ վեմը, քանի որ նա ամեն ինչ է ու ոչինչ»³⁰:

Ինչպես որ տիեզերական կրոնը ճանաչում է Աստծուն աշխարհում՝ Նրա հայտնության միջոցով, այդպես եւ բնական իրողությունների մակարդակով պատկերում է Նրա ներգործությունը: Այս իմաստով Նա, ըստ էության, տիեզերքի Տիրակալն է, քանի որ Նա՝ է դրա հաստատիչն ու խնամարկուն: Մարդը բնական աշխարհի մի մասն է, եւ ինչ որ ականակում է Աստծուց՝ իբրեւ իր կրոնի առարկա, երկրային բարեկեցությունն է: Ննջեցյալների աշխարհը ներկայանում է իբրեւ խորհրդավոր, անիրական մի լուսապսակ, որը չըջափակել է տիեզերական կյանքի ոլորտները: Այնուամենայնիվ, հենց այս վերջիններս են ինքնուրույն իրականություն, քանի որ մեկ այլ ներկայից առավել լավ կյանքի սպասումը

³⁰ «Յաղագս աստուածային անուանց», 1, 6 (հղումն ըստ գրաբար թարգմանության՝ “The Armenian Version of the Works attributed to Dionysius the Areopagite”, ed. by Robert W. Thomson, Lovanii, in Aedibus E. Peeters, 1987, էջ 134-135. ծանոթ.՝ թարգմ.):

ծագում է միայն անձնական բարեպաշտության առանձին բնորոշում՝ այն էլ այնքանով, որքանով վերաբերում է հեթանոսությանն ինքնին: Եվ միայն քրիստոնեությունն է դրան տալիս առաջնակարգ արժեք ու նշանակություն:

Աստծո եւ տիեզերքի միջեւ այս հարաբերությունը միաժամանակ հայտնվում է թե՛ այն բացատրող առասպելում եւ թե՛ այն գործադրող ծիսավայրում: Աշխարհի հանդեպ Աստծո հարաբերության արտահայտման համար, տիեզերական համատեքստում, միֆը կամ առասպելը սովորական ձևն է, քանի որ ունի գոյությունը հաստատելու իմաստ՝ արքետիպերի ու մարդկային իրականությունից աշխարհում: Արքետիպերն անշարժ մոդելներ են, եւ դրանց մեջ իր մասնակցությունն է բերում ցանկացած իրականություն: Իսկ դրանք սկզբնավորվում են Գ. Վան դեր Լյովի կողմից «միֆական» կամ «նախաարարչական» անվանված ժամանակի մեջ, որը տվյալ, որոշակի ժամանակի փոփոխականության վերացարկումն է³¹: Այս իրողության ծիրից ներս աստվածներն ու հերոսները հավերժական սխրագործությունների հեղինակներն են, իսկ մարդիկ միայն ընդօրինակում են նրանց: Մարդկային արարքներն էլ իրենց հերթին իրական են միայն այնքանով, որքանով հավատարմորեն վերարտադրում են այդ նախաարարչական թեմաները:

Ահա այսպիսի առասպելներ է բովանդակում տիեզերական-բնական կրոնի աստվածաբանությունը: Նրանց մեծ մասը տիեզերածնությանը վերաբերող միֆեր են՝ աշխարհի ծննդյան ու արարման մասին: Օրինակ՝ Ավստրալիայի աբորիգենների կրոնում կարելի է գտնել տիեզերական հավիթի մասին առասպելը, որը բովանդակում է ողջ արարչությունը, բաբելոնյան կրոնում՝ Մարդուկի ու Թիամաթի՝ արեւ աստծո եւ անդնդային վիշապի վերաբերյալ առասպելը, որտեղ Մարդուկի ու Թիամաթի տիեզերական պայքարը խորհրդանշում է լույսի եւ հաստատունության հաղթանակը քաոսի նկատմամբ, հրեական կրոնում՝ նախնական պատկերացում “tohu v’bohu” (հայ.՝ թոհուբոհ)-ի մասին, անտիկ Հունաստանում՝ Քրոնոսի միֆը, որին սպանեց իր իսկ որդի Զևսը՝ իր սերմով ծնունդ տալով ողջ մարդկությանը...

Այստեղ նպատակ չունենք, հույն փիլիսոփաների նման, գիտական նորահայտ մեթոդը մետաֆիզիկական իրականությունների համար կիրառելով, տալու պատճառական բացատրություններ, եւ ոչ էլ կամենում ենք վերլուծել Աստվածաշնչի՝ արարչության մասին հռչակած պարա-

³¹ Stju Van der Leeuw, “Religion in Essence and Manifestation”, էջ 560-563:

դոքսալ հայտնությունը: Հարցն այստեղ ասդենական ու նախագո աշխարհների հարաբերությունների ընկալման մասին է՝ ըստ միֆերի տրամադրած տվյալների: Ընդ որում, քննության չեն առնվում նախագո աշխարհի ծագումն ու բնույթը:

Այնուամենայնիվ, միֆերը չեն վերաբերում բացառապես իրերի ու աշխարհի ծագումնաբանությանը: Կյանքի բոլոր էական իրողությունները՝ երկրագործություն, խաղեր, ջուլհակագործություն եւ դարբնություն, նորածին մանկան աշխարհ գալն ու խնամքը, ամուսնություն, որդեծնություն, մահ եւ հուղարկավորություն, այլ խոսքով՝ մարդկային կյանքն իր ամենաիրական դրսեւորումներով, աշխարհային վերացարկումն է: Այն կրողը եւ մասն է միֆական ժամանակի մեջ թաղված սրբազան արքետիպերի, քանզի միֆական աշխարհում աստվածներին ու հերոսներին բնորոշ աշխատանքի, սիրո, պատերազմի եւ մահվան դրսեւորումները հավիտենական են³²: Ահա թե ինչու են միֆերում կրկնվում մարդուն այդքան բնորոշ հերոսությունները՝ չնայած մարդկային հերոսագործությունները դրանց միայն տկար ընդօրինակումներն են:

Այս իմաստով, ամենապարզ ձեւաչափում իսկ, տիեզերական միֆերի եւ աստվածաշնչյան հայտնության փոխհարաբերության հիմնահարցն առաջադրում է քրիստոնեության եւ հեթանոսական կրոնի հարաբերության խնդիրը: Ոմանց կարծիքով՝ քրիստոնեական խորհուրդները, ըստ էության, չեն տարբերվում տիեզերական այս միֆերից: Պորփյուրոսն ու Կելսոսն³³ արդեն իսկ նկատել են Քրիստոսի կուսական ծննդյան ու դիցաբանության մեջ տարածված ծնունդների, Քրիստոսի եւ Ադոնիսի հայտնության միջեւ առկա նմանությունները: Ժամանակակից սինկրետիկ մտածողությունը պարզապես վերականգնացրեց դրանք: Իր «Նամակ քահանային» երկում Սիմոնե Վեյլը³⁴ մատնանշում է Դիոնիսիոսի եւ Ս. Հովհաննեսի զինու, տիեզերական ծառի ու Քրիստոսի խաչափայտի նմանությունները³⁵: Նման միաձուլման փորձերից խուսափելու նպատա-

³² Տե՛ս M. Eliade, նշվ. աշխ., էջ 366:

³³ Պորփյուր կամ Պորփյուրոս (Ք. հ. 234-305 թթ.)՝ նեոպլատոնական փիլիսոփա, հայտնի է հատկապես նեոպլատոնականության հիմնադիր եւ իր ուսուցիչ Պլոտինոսի «Էն-նետադներ» երկի մեկնությամբ: Կելսոս կամ Յելսոս (Ք. հ. Բ. դար)՝ հռոմեացի հունախոս փիլիսոփա, հայտնի է հատկապես ընդդեմ քրիստոնեության գրված իր «Բան ճշմարիտ» երկով (Ք. հ. 178 թ.): Հենց նրա դեմ է ուղղված Որոգինեսի նշանավոր «Ընդդեմ Կելսոսի» ջատագովական նշանավոր աշխատությունը (ծանոթ.՝ թարգմ.):

³⁴ Ֆրանսիացի կին փիլիսոփա (1909-1943 թթ.)՝ փիլիսոփայական եւ կրոնափիլիսոփայական երկերի հեղինակ (ծանոթ.՝ թարգմ.):

³⁵ Տե՛ս “Lettre à un religieux”, էջ 21-33:

կով Ռ. Բուլտմանը³⁶ նախանձախնդրորեն ճիշդ ու ջանք չխնայեց քրիստոնեությունը միֆագերծելու (*demythologize*) համար՝ ընդունելով, որ այն պատկերները, որոնցով իրականում արտահայտվում են միֆերը՝ մարդեղություն լինի թե հարություն, կամ՝ վերջին դատաստան, ստորակարգ են հավատին եւ Քրիստոսի փրկության հանդեպ հավատարմությունը:

Իրականում, սակայն, խնդիրն այստեղ այնքան լուրջ է, որքան խորհրդապաշտության պարագայում: Աստվածաշնչի քրիստոնեական հայտնությունը ոչինչ չի փոխառել միֆերից ու դիցաբանությունից, քանի որ այն աղերսվում է մարդկային կյանքում աստվածային աննախադեպ եւ անօրինակ տնօրինությունների հետ: Աստվածածնի պաշտամունքը չի առնչվում աստվածության մեջ իգական տարրին, ինչպես պնդում է Յունգը՝ ի նմանություն հելլենիզմի եւ հինդուիզմի մեջ տարածված կույս մայրերի, այլ ավելի շուտ հենվում է փրկագործության պատմության մեջ Աստվածածնի ունեցած բացառիկ ու անկրկնելի դերի վրա: Քրիստոսի խաչափայտը չորս կողմերի կամ տարրերի տիեզերական խորհրդանիշը չէ, այլ՝ մի պարզ «կախաղան», որի վրա կախվեց աշխարհի Փրկիչը: Գինին ոչ թե դիոնիսոսյան անմահության, այլ Յահվեի կողմից «տնկված» Իսրայելի ժողովրդի խորհրդանիշն է: Հարությունը մահվան նկատմամբ՝ ամեն զարնան տեղի ունեցող կյանքի շրջափուլային հաղթանակի խորհրդանիշը չէ, այլ՝ միանգամընդմիջ տեղի ունեցած բացառիկ իրադարձություն, որով մարդ մոտք է գործում Սուրբ Երրորդության ներաստվածային ոլորտից ներս³⁷:

Այս առումով կարելի է նշել, որ տիեզերական-բնական եւ աստվածաշնչյան կրոնների միջեւ առկա ամենաբնորոշ հակասությունը նախեւառաջ հետեւյալն է. տիեզերական-բնական կրոնում Աստված հայտնվում է եղանակային շրջափուլերի պարբերությամբ, մինչդեռ աստվածաշնչյան կրոնի համաձայն՝ պատմական անկրկնելի իրադարձությունների մեջ: Տիեզերական կրոնը կապված է մշտական երեւոյթների հետ, եւ նրա համար անիրական են պատմականն ու բացառիկը. միակ վավերականը կրկնելին է: Աստվածաշնչյան հայտնությունը, ընդհակառակը, մեզ դնում է աստվածային նոր եւ մասնավոր տնօրինությունների ներկայություն մեջ, որոնք որոշակիորեն ու անդառնալիորեն փոխում են մարդկային կյանքը՝ առանց պարբերաբար կրկնվելու: Քրիստոս մեռավ եւ հարություն

³⁶ Գերմանացի աստվածաբան, փիլիսոփա (1884-1976 թթ.), դիալեկտիկ աստվածաբանության հիմնադիրներից (ծանոթ.՝ թարգմ.):

³⁷ St̃eu J. **Daniélou**, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Éd. du Seuil, 1953, էջ 113-116:

յուն առավ մեկանգամընդմիշտ՝ բոլորի փոխարեն: Իսկ ահա Ադոնիսը՝ կենսաբանական կյանքի խորհրդանիշը, մեռնում է ամեն աշուն՝ հարույթ-յուն առնելով ամեն գարնան հետ: Քրիստոնեություն ի հայտ գալով է, որ ժամանակն ստացավ աստվածային տնօրինություն իրականացման վայրի արժեք:

Այսպիսով, այն դիցաբանական բնույթը, որից ձերբազատվելով՝ Բուլտմանը փորձում էր լուսաբանել քրիստոնեական խորհուրդները, խորթ է դրանց բնույթին: Բայց ճիշտ է նաեւ, որ իրենց ծագումով միֆերի հետ որեւէ ընդհանրություն չունեցող այդ իրադարձությունները հետագայում սկսեցին արտահայտվել միֆերից փոխառված պատկերների միջոցով: Քրիստոնեությունը չոչնչացրեց, այլ ընդունեց դրանցում առկա ճշմարտության հատիկները: Այսպես՝ Եկեղեցու հայրերն ընդունեցին Քրիստոսի խաչափայտին վերաբերող խորհրդաբանությունը, որի համաձայն՝ իբրեւ տիեզերական չորս տարրերի խորհրդանիշ՝ այն նաեւ համընդհանուր փրկագործության նշանն է: Քրիստոսի հարությունը, ծիսականորեն համապատասխանեցվելով ծլարձակող սերմի սեզոնային պարբերաշրջանին, ասես ամբողջովին իմաստավորվեց՝ իբրեւ գարնան խորհրդաբանություն: Ի վերջո, Քրիստոսի էջքը դժոխք, որն ի սկզբանե նկատի էր առնվում իբրեւ հինկտակարանյան սրբերին ազատություն պարգևող արարք, ձեռք բերեց Քրիստոսի եւ խավարի իշխանի միջեւ տիեզերական պայքարի նշանակություն³⁸:

Եթե միֆը բացատրում է Աստծո եւ տիեզերքի միջեւ փոխհարաբերությունը, ապա ծեսը գործնականացնում է այն: Տիեզերական-բնական կրոնները ներառում են անթիվ անհամար ծեսեր, որոնք, իբրեւ խորհրդանշական արարքներ, տեղի են ունենում հստակ, ներքին ուժով (*dynamis*)՝ դրսևորելով նաեւ միստիկ, խորհրդագագացական ազդեցություն: Այսպես՝ ջուր հեղելը թե՛ անձրեւի նմանակումն է եւ թե՛ խնդրանք՝ անձրեւ տեղալու համար, զոհաբերությունը նշանակում է վերահաստատում է յուրահատուկ կախյալ վերաբերմունք աստվածության նկատմամբ, գարնանային ծեսերը նմանակում էւ գործադրելի են դարձնում աշխարհի նոր արարչությունը, ջրի մեջ ընկղմումը խորհրդանշում էւ դրանով իսկ դառնում է մաքրագործություն, արդեն կատարված իրականություն...

³⁸ Տե՛ս **H. Rahner**, *Les Mystères chrétiens dans leur intepretution chrétienne*, trad. Fr. Payot, 1953 (գերմ. հրատարակությունը՝ *“Griechische Mythen in christlicher Deutung”*, Zürich, 1957):

Այս ծեսերը, իհարկե, տարբեր կերպ են մեկնաբանվել: Քրիստոնյաները հաճախ այս ծիսակարգերն ընկալել են իբրեւ գիվական ուժերի դեմ պաշտպանող մոգական աղոթքներ. ըստ էության՝ նման մոտեցման մեջ առկա է մոգական տարր, որը, սակայն, տիեզերական-բնական կրոնի՝ հետընթաց ապրած մնացուկն է: Ծեսերը նաեւ մեկնաբանվել են իբրեւ տիեզերական համադրության միջոցով դրա տարբեր մասերի միջեւ առկա հաղորդակցության նշան: Վերջինս առաջացնում էր համանմանություն պատճառականություն, որի համաձայն էլ իրականացվում էր ծիսական արարողությունը՝ կարծես մեխանիկորեն վերարտադրելով համապատասխան արդյունք: Բայց մետաֆիզիկական այս մեկնաբանությունը ասես հաշվի չի առնում տիեզերական-բնական կրոնում առկա զուտ հոգեւոր-կրոնական նշանակությունը, քանի որ վերջինս ենթադրում է նաեւ երկնային ուժի միջամտություն:

Էլիադեն կարծես թե իրավացի էր՝ միֆը ծեսի կամ ծիսակարգի հետ առնչելով: Ծեսը նմանություն է ոչ թե տիեզերքի իրողություններին, այլ նախաարարչական ժամանակի մեջ տեղի ունեցած աստվածային իրադարձություններին ու դեպքերին:

«Ծեսն ու այն իմաստավորող արարողությունները որեւէ նշանակություն չունեն. նախնականը մոտք է գործում միֆական ժամանակի մեջ, քանի որ միֆի տարիքը չպետք է չափել անցյալ ժամանակաշրջանով, այլ ավելի շուտ՝ իբրեւ ներկա եւ նույնիսկ ապագա, իբրեւ վիճակ, քան թե՝ պարբերաշրջան: Վերջինս իր բնույթով արարչագործ է այն իմաստով, որ տեղի է ունեցել արարչության եւ արարչակարգի առաջացում տիեզերքում, եւ միաժամանակ՝ արքետիպային ներգործությունների հայտնություն: Այսպիսով, ծեսը նախաարարչական ժամանակի կրկնությունն է»³⁹:

Այստեղ նույնպես ապացուցիչ կերպով ի հայտ է գալիս տիեզերական եւ աստվածաշնչյան ծիսակարգերի միջեւ առկա նմանությունը: Այս երկուսի մեջ ընկղմումը նշանակում է մաքրագործում, կերակուրը՝ հաղորդություն աստվածության հետ, զոհաբերությունը՝ աստվածության իշխանության ճանաչում... Եվ ոչ միայն ծիսակարգերը, այլ նույնիսկ պաշտամունքային ժամերն ու վայրերն են նույնական բոլոր կրոններում: Զատիկը տիեզերական գարնանային տոնաշրջանի առաջին տոնն է, այնուհետեւ դառնում է Եգիպտոսից հրեաների ելքի տոն, եւ վերջապես՝ քրիստոնեական Հարություն տոն: Երուսաղեմը, նախքան Յահվեի պաշտամունքավայր եւ Քրիստոսի զոհաբերության սրբավայր դառնալը, Քա-

³⁹ M. Eliade, նշվ. աշխ., էջ 338-339:

նանի բարձրագույն ազդեցություններից էր: Հետաքրքիր է, որ Աստվածաշունչը, այս վայրը շրջանցելու փոխարեն, շեշտում է դրա հետ ունեցած շարունակականությունը:

Այնուամենայնիվ, եթե արարողությունները նույնն են՝ դրանով իսկ հաստատելով փրկագործության պատմական միությունը, ապա բովանդակության իմաստով ունեն բոլորովին նոր նշանակություն եւ իմաստ: Տիեզերական ծեսերը մեծավ մասամբ կապված են բնության կյանքի հետ: Դրանց հիմնական նպատակն է ապահովել տիեզերքի պահպանությունը, անձրեւի ու բերքահավաքի հաճախականությունը, հոտերի եւ ընտանիքների բերրիությունն ու առատությունը: Ջրհեղեղը խորհուրդ է՝ իբրեւ բարեբեր անձրեւի նմանակում, անդամակցության ծեսը մարդուն դարձնում է ցեղային համայնքի մի մաս, գարնանային տոնը նպատակ ունի ապահովելու տարեսկզբին երկրի վերանորոգումը, իսկ զոհաբերությունը՝ Աստծո պաշտպանությունը բերքին եւ ընդդեմ չար ուժերի: Տիեզերական ծիսակարգը հենվում է այն գաղափարի վրա, որ տիեզերակարգը կախված է աստվածային ուժից: Ահա այս իմաստով է Աստվածաշունչը մեզ ուսուցանում, որ տիեզերական ուխտն անձրեւաբեր ու բերքառատ եղանակ ուղարկելու համար Աստծո խոստումն է: Ծեսի նպատակն է հիշեցնել Աստծուն այս խոստման մասին:

Մյուս կողմից՝ քրիստոնեական խորհուրդը եւ հրեական ծեսը կապված են Աստծո պատմական արարքների հետ, որոնք, իբրեւ միջամտություններ, բացառիկ ու անկրկնելի են: Եգիպտոսից փախուստը, ինչպես նաեւ Հարությունը տեղի են ունեցել մեկանգամընդմիջ: Իսկ ահա ծեսը, այն հիշատակելով հանդերձ, դարձնում է արդի այնպես, որ այդ իրադարձությունը ներգործուն լինի բոլոր ժամանակներում եւ վայրերում: Բայց քրիստոնեական ծեսը ոչ մի կապ չունի տիեզերական իրողության հետ: Նրա նպատակը ոչ թե նյութական, այլ հոգեւոր օգուտն է: Այն վախճանաբանական իրողությանց նախընթացն ու մարգարեությունն է, որի մեջ արդեն իսկ այն ներկա է՝ իբրեւ մասնակից: Դրա միջոցով, ներկա աշխարհը պահպանելու փոխարեն, բացվում է ճանապարհ դեպի մեկ այլ աշխարհ: Տիեզերական բնական կրոնի ծիսակարգերի տարրերը պահելով՝ քրիստոնեական ծեսը հաստատում է, որ նույն Աստված էր թե՛ նախկինում բնական կյանքի եւ թե՛ ներկայում հոտերի բաշխողը:

Տիեզերական խորհրդապաշտությունը, միֆերն ու ծեսերը մեր առջեւ բացում են ոչ աստվածաշնչյան կրոնների ընդհանուր կառուցվածքը: Բայց հոգեւորի համայնքային այս փորձառության կողքին առկա է

նաեւ անհատական հոգեւոր փորձառութեան իրողութիւնը՝ Աստծո հետ հոգու անձնական հարաբերութիւնը: Սա արդեն տիեզերական-բնական կրօնի լուսանցքային իրականութիւնն է, որը շատ հաճախ շփոթութիւնների առիթ է տալիս: Այստեղ արդեն խնդիրը ոչ թե աստվածութեան կողմից բնութեան եւ ազգի պահպանութիւնն է, այլ աստվածութեան հետ անձնական հարաբերութեան մեջ մտնելը՝ բնութիւնից ու ազգութիւնից էլ վեր: Մեզ հասանելի եւ պատմական քննութեան ենթակա այսպիսի ձգտումները նկատելի են “nabi” եւ “bhiksu” դպրոցներում, որտեղ ուսուցանում էին ճգնակեցութիւն եւ միստիցիզմի գործադրելիութիւնը: Դրանց կարելի է հանդիպել նաեւ ճապոնական բուդդիզմում, հունական օրփեոսականութեան եւ սեմական շամանիզմի մեջ:

Աստվածութեան հետ անձնական հարաբերութեան ամենաընդհանրականացած ձեւը bhakti-ն է՝ հույների eusebia-ն եւ լատինների pietas-ը: Սրանք ի հայտ են գալիս բոլոր այն դեպքերում, երբ աստվածութիւնն ընկալւում է ոչ թե իբրեւ նյութական բարիքի աղբյուր դարձած ուժ, այլ՝ սիրո առարկա: Հեթանոսական շրջանի կրօնական գրականութիւնը նման բարեպաշտութեան բազմաթիւ գեղեցիկ օրինակներ է պահպանել: Բարեպաշտութեան համար արտահայտւելու ձեւն այստեղ աղոթքն է, որը կրօնի ամենահիմնարար կառուցվածքներից է: Աղոթքն ունի բազմաթիւ ձեւեր՝ գոհաբանութիւն, փառաբանութիւն, աղաչանք: Անձնական կրօնի ամենակարեւոր գործառույթը հենց սա է, որտեղ այն ճանաչում է աստվածութիւնն իբրեւ մի բան, որի հետ հոգին կարող է մտնել հաղորդակցութեան եւ հաղորդութեան մեջ՝ ընդունելով նրա գերակա արժեքները:

Անշուշտ, թե՛ հեթանոսական կրօններին եւ թե՛ քրիստոնեութեանը բնորոշ է բարեպաշտութիւնը: Բայց այս պարագայում նույնպէս անհրաժեշտ է հարցը ճիշտ ձեւակերպել: Կրօնական բնազդի առկայութիւնը համամարդկային երեւոյթ է: Քրիստոնեութիւնից դուրս նույնպէս կան եւ եղել են կրօնական հանճարներ, բայց, ինչպէս արդեն նշել ենք, կրօնական զգացումը չէ, որ մարդկանց փրկութիւն է պարգեւում: Աստվածաշնչի միակ ու բացառիկ հայտնութիւնն այն է, որ փրկութիւնը մոտալուտ է, եւ ժամանակի այս սպասումով փրկութեան հանդեպ ա՛յս հավատն է դառնում կրօնի էական հատկանիշներից մեկը: Բայց սա արդէո՞ք նշանակում է, որ, ինչպէս պնդում են բողոքականները, կրօնական զգացումն արդէունք է հեթանոսութեան կողմից քրիստոնեութեան «վարակման»: Այս իմաստով կրկին անհրաժեշտ է անդրադառնալ քրիստոնեական հայտնութեան եւ տիեզերական կրօնի փոխհարաբերութեան

ընդհանուր օրենքին: Հավատի նոր ծնունդի մասին ազդարարելով՝ աստվածաշնչյան կրոնը չի վերացնում կրոնական հոգու նորարարությունները, այլ ավելի շուտ ներառում է դրանք: Մինչ հեթանոսական աղոթքը շեղվում է ուղիղ ճանապարհից՝ ինչ-որ առարկայի կամ իրի փնտրտուքով եւ այն մարմնավորում կեղծ աստծո մեջ, քրիստոնեական բարեպաշտությունն ուղղված է Աստծուն՝ Հիսուս Քրիստոսի Հորը, Եռամիասնությունը: Եվ այնուամենայնիվ, միայն ու միայն կրոնական բնագրի՝ դեպի իրական նպատակը ճիշտ ուղղորդումն է բերում այն իր լրումին:

Ըստ էության՝ անհատական կրոնի գերագույն նպատակը ոչ թե բարեպաշտությունն է, այլ՝ միությունն աստվածության հետ: Հենց այս իրողությունն ենք անվանում միստիցիզմ կամ ոգեկանություն, երբ հոգիներն անհամբեր սպասում են իրենց հիմքն Աստծո մեջ գտնելուն՝ իրենցից ու աշխարհից էլ անդին: Այս փաստը մեզ բերում է մեկ այլ անձնական-անհատական կրոնի, որ է *dharma*-ն կամ հունական *askesis*-ը: Այստեղ խնդիրն արդեն ոչ թե աղոթքն է, այլ խիստ համակարգված գործնական բարեպաշտությունը, ներքին ոգեկան տեխնիկան: Վերջինս ենթադրում է մտակենտրոնացման հաղորդական մի քանի վարժություններ, որոնք հոգին ազատագրում են պատկերների ու ցանկությունների հարձակումից, վերականգնում նրա բնականոն վիճակը՝ սեփական անձը հաղթահարելու եւ աստվածության հետ էքստազի միջոցով միանալու նպատակով:

Այդ իմաստով է առաջ գալիս հեթանոսական ու քրիստոնեական միստիցիզմների խնդիրը, որի մասին խոսեցինք վերը: Պարզ է եւ անժխտելի, որ մաքրագործման մեթոդներն ու միություն փորձառությունը, որոնք հավասարապես նկարագրվել են Պլոտինոսի եւ Հովհաննես Բոկոտտի կողմից (*Juan de la Cruz*), ունեն ապշեցուցիչ նմանություններ. սակայն, առկա տարբերությունն էլ պակաս էական չէ: Տիեզերական-բնական կրոնի ներքին-ոգեկան փորձառությունը, ինչպես արդեն նշեցինք, ձեռք է բերվում համապատասխան վարժությունների միջոցով: Քրիստոնյա միստիկները եւս կիրառում են դրանք՝ առանց, սակայն, դրանք միստիկ-խորհրդագրական փորձառության հետ կապելու: Վերջինս ավելի սահմանվում է հոգու մեջ Աստծո ներգործությամբ եւ ոչ ավելին⁴⁰: Այս իմաստով նույնիսկ «ոգեկանություն» (*spiritualité*) եզրն է դառնում ոչ միանշանակ:

Արեւելյան միստիցիզմի պարագայում դա նշանակում է ընտրողության արվեստի միջոցով մարդկային գիտակցության կողմից իր իսկ հոգեւոր ու անմարմնական սկզբունքի ընկալում: Բայց ահա քրիստոնյա

⁴⁰ Տե՛ս J. Daniélou, *Le saint et le yogi*, Etudes, 1948, Դեկտեմբեր, էջ 301:

Հետեւորդի համար ոգեկանությունն ամբողջությամբ աստվածային ներգործությամբ մարդկային հոգին Ս. Հոգու կողմից շարժման մեջ դնելն է:

Արդ, թվում է՝ միստիցիզմը էական տարբերություններ չունի տիեզերական-բնական կրոնի ամենատարբեր ձեւերում, այն տիեզերական գործընթացի ներքին զարգացումն է: Տեսանելի խորհրդանշանների միջոցով հայտնվելու փոխարեն Աստված այժմ ի հայտ է գալիս իր անհասանելի պատկերի՝ մարդկային հոգու միջոցով: Այս իմաստով տեղին է խոսել իրական ու համընդհանուր «բնական» միստիցիզմի մասին⁴¹: Միստիցիզմը, այսպիսով, գրասեւորվում է իբրեւ մի նոր ճանապարհ, որի միջոցով տիեզերական կրոնը կարող է ճանաչել Աստծուն: Տիեզերական խորհրդանշանից ու գիտակցության վկայությունից հետո այն հանդես է գալիս իբրեւ հոգու գործողություն: Վերջինս Աստծո պատկերն է, որով եւ մեզ ուսուցանում է այն ամենը, ինչն անդրացնում է ի բնե մեր մեջ առկա փորձառությունը: Սակայն, ինչպես տիեզերական-բնական կրոնն է սրբազան հայտնությունների միջոցով հաղորդակցվել Աստծուն եւ այնուհետեւ հետընթաց ապրել՝ Նրան արեւի կամ ծառի նմանեցնելով ու կռապաշտության մեջ ընկնելով, այդպես եւ նույն վտանգն առկա է միստիցիզմի մեջ, երբ օրակարգային է դառնում մարդու հոգու աստվածացումը, *noëton*-ի (մտավոր) նույնացումը *theion*-ի (աստվածային) հետ: Այս նույն ճանապարհով են ընթացել Բուդդան եւ Պլոտինոսը՝ նյութական կուռքերի պաշտամունքից ձերբազատվելուց հետո գերեզմարվելով ավելի բազմաթիվ ու դարանակալ կուռքի՝ մարդկային հոգու կողմից:

Քրիստոնեական միստիցիզմը չի կարող որեւէ կերպ հերքել բնական միստիցիզմին բնորոշ գրասեւորումները: Այն միայն նոր բովանդակություն կարող է հաղորդել դրանց: Քրիստոնեական միստիցիզմի համար հայելի է ոչ միայն հոգու բնական գործողությունը, որի մեջ տեսանելի է արարիչ Աստված, այլ նաեւ հոգու մեջ բնակվող եւ Սուրբ Երրորդության կողմից իրագործվող գործողությունների շնորհիվ է, որ քրիստոնյա միստիկը խորհրդագագաականորեն զգում է Աստծո ներկայությունը: Ս. Գրիգոր Նյուսացին եւ Ս. Օգոստինոսը Պլոտինոսից փոխառեցին մաքուր հոգու մեջ հայելային անդրադարձումով ներկա Աստծո գիտության մասին գաղափարը՝ տալով դրան բոլորովին նոր բովանդակություն⁴²:

⁴¹ Sté J. Maritain, L'Expérience mystique naturelle et le vide, Etudes carmélitaines, 1938, Հոկտեմբեր, էջ 116-139:

⁴² Sté J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique, II, Paris, Aubier, 1953, էջ 210-215. Ch. Boyer, L'image de la Trinité dans Saint Augustin, Grégorianum, 1946, էջ 148-149:

Նախորդ էջերում փորձեցինք հեթանոսական կրոնները ներկայացնել աստվածաշնչյան եւ ավելի դրական տեսանկյունից՝ վերհանելով դրանցում առկա կրոնական արժեքներն ու ցույց տալով դրանց ունեցած տարբերությունները սուրբգրային կրոնական աշխարհընկալումից: Եզրակացությունն այն է, որ դրանք կարող են հանդես գալ իբրեւ փրկագործություն չափազանց մի շրջափուլ, տիեզերական ուխտի ձեւ, որը, սակայն, կորցրեց իր նշանակությունը՝ Աբրահամի հետ Աստծո կնքած ուխտի նոր զարգացմամբ: Այնուամենայնիվ, հարցին նման մոտեցումը վերացական ու կիսատ է: Ըստ էության՝ տիեզերական-բնական կրոնները երբեք չեն ներկայանում իբրեւ հայտնություն՝ իրենց անադարտ ձեւով, այլ հանդես են գալիս առավել կամ պակաս չափով աղավաղված: Այստեղ արդեն մարդ, ըստ Ս. Պողոսի, «փնտրում է Աստծուն»՝ առանց, սակայն, հայտնություն լույսի: Արդյունքում՝ եթե նա նույնիսկ փնտրում է ճշմարիտ Աստծուն, ապա վերջինիս պատկերը մարդուն տրվում է եղծված ձեւով:

Ստորեւ անհրաժեշտ է անդրադառնալ այս կրոններում Աստծո գաղափարի աղավաղումներին: Դրանք կարելի է դասակարգել ըստ հետեւյալ խմբերի՝ բազմաստվածություն (polytheism), համայնաստվածություն (pantheism) եւ երկարմատականություն (dualism): Պոլիթեիզմը կամ բազմաստվածությունը նախնական կրոնական ոգու աղավաղումն է, որի համար տիեզերքը ներկայանում է իբրեւ «աստվածահայտնություններով» կամ «սրբազան հայտնություններով» (hierophanie) լցված տարածք: Աղբյուրից թխող ջուրը, երկնքում փայլող ու շողացող կայծակը, գիշերը լուսավորող լուսինը, դրանք բոլորն էլ, ըստ բազմաստվածության, մարդուց առավել խելացի եւ զորավոր, խորհրդավոր ուժերի նշաններն են: Արդ, աշխարհը բնակեցված է աստվածներով: Ապոլլոնը արձակում է Արեգակի նետերը, Նեպտուն-Պոսեյդոնը՝ կառավարում օվկիանոսի ալիքները, Դեմետրան՝ բերքառատությունը, նայադները՝ բխեցնում աղբյուրների ջուրը, իսկ դրիադները՝ բնակվում կաղնիների տերեւների տակ:

Հունահռոմեական գրականությունը մեզ համար սովորական է դարձրել հելլենիստական եւ հռոմեական աշխարհների աստվածներին: Շաբաթվա օրերը, տարվա ամիսները տարբեր լեզուներով հիշողության մեջ կենդանի են իբրեւ Մարս եւ Վենուս, Յուպիտեր ու Սատուրն, Յանուս եւ Մայյա... Սակայն բոլոր հեթանոսական կրոնները, նույնիսկ ամենազարգացածները, ունեն իրենց բնորոշ բազմաստվածությունը: Հնդկաստանում մասնավորապես հայտնի են Վիշնուն՝ բարյացակամ ու բարի

աստված, Շիվան՝ Հիմալայան լեռնաշղթայի վայրի աստված, Կրիշնան՝ Հովվուհիների գիշերային երազներին հայտնվող աստված, որի պատվին է հյուսված նշանավոր Բհագավադգիտտան, Ռադհան՝ իգական աստվածությունը, Իշվարան՝ bhakti-ի կենդանի աստվածը եւ այլն⁴³։ Այս թեմաների շուրջ բարդ-բարդ զարգացող աստվածաբանական պրպտումները, կենսական ուժերի հետ իրենց կապով ու կենսականությունը նույնչափ պարզ են, որքան հունական Դեմետրայի կամ Զեւսի մասին առասպելները։

Անշուշտ, այս բազմաստվածությունը հաճախ դասակարգված է նվիրապետական կարգով. արդեն իսկ ավստրալիական ցեղերի կրոնական տարրական պատկերացումներում ի հայտ է գալիս գերագույն աստվածությունից բաղկացածը։ Հնդկաստանում, առկա բազմաթիվ աստվածությունների կողքին, գոյություն ունի մեկ ու միակ սկզբունքի գաղափարը։ Ք. հ. Գ. դարում հռոմեական կրոնը գերագույն Աստծո գաղափարը նույնացնում էր Արեգակի հետ, որին հետեւում էին մնացած՝ ստորակարգ աստվածությունները՝ ձեւավորելով երկնային պանթեոնը։ Դրանցից բացի՝ կան նաեւ անթիվ-անհամար diva-ները (հուն.՝ daimones)՝ աստվածությունների բանականները, որոնք ղեկավարում են կյանքի բոլոր գործառնությունները, բնական տարերքները, ընտանեկան կյանքի իրադարձությունները, մի խոսքով՝ տան ամեն անկյունը։ Ս. Օգոստինոսը, սուր հեգնանքով խոսելով առանձին ու տեղական այս աստվածությունների մասին, նրանց նմանեցնում է մեր քրիստոնեական հրեշտակներին։

Առավել հստակ արտահայտվելու համար (ինչպես դա անում է Կելսոսին ուղղված իր պատասխանում Որոգիներսը⁴⁴)՝ սխալը հենց նրանց իբրեւ աստված ընդունելն է։ Քրիստոնյան եւս հավատում է, որ աղբյուրներն ու անտառները, ընտանիքները եւ քաղաքները, երեխաները ղեկավարվում, հովվում եւ պաշտպանվում են գերբնական էակների կողմից, որոնք նաեւ դեպի դրախտ են առաջնորդում մեր հոգիները։ Բայց քրիստոնյան նաեւ զգուշանում է՝ դրանց աստվածության չվերածելուց։ Նրանք հրեշտակներ են, մարդկանց նման արարածներ⁴⁵։ Կաթոլիկությունը հաճախ մեղադրել են հեթանոսությունը վերականգնելու մեջ՝ հասարակ մարդկանց բազմաստվածյան պատկերացումներին գոհացում տալու համար (Կուլյսի

⁴³ Տե՛ս Ch. Vaudeville, Etudes sur les sources et la composition du Ramayana de Tulsi-das, 1955:

⁴⁴ Տե՛ս “Contra Celsum”, VIII, 42:

⁴⁵ Տե՛ս J. Daniélou, Les Anges et leur mission (collection Irénikon, n. s. 5), Editions de Chèvotogne, 1956, էջ 25-26:

պաշտամունք, հրեշտակներ եւ սրբեր): Բայց մի բան է մարդկությանը շրջապատող անթիվ-անհամար պաշտպանիչ ներկայությանց գոյությունն ընդունելը, մեկ այլ բան՝ դրանք իբրեւ աստվածություն ճանաչելը:

Այսպիսով, բազմաստվածյան նվիրապետությունը մնում է սահմանափակված նույն բազմաստվածյան համակարգում: Անհնար է այն համարել միաստվածյան հենց միայն այն պատճառաբանությամբ, թե համակարգում առկա է գերագույն աստվածություն: Որքան էլ բավարար համարենք այս վերջին փաստը, միեւնույն է, հեթանոսական նվիրապետությունը դեռեւս աղավաղված է պոլիթեիզմի սխալների պատճառով: Որքան էլ այս սխալները կրոնական ոգու հետընթացն են, եւ մարդկանց համար սովորական է աստվածություններով լցված աշխարհը, այնքան ավելի ճշմարիտ է ներկայանում հրեաների պատմությունը: Երկու հագար տարվա ընթացքում միաստվածության արմատները հիմնավորապես տարածվեցին մի ժողովրդի մեջ, որն ամեն վայրկյան պատրաստ էր բարձունքներում եւ սրբազան անտառներում Աստարտեի համար խորաններ կառուցել: Մի՞թե ֆիզիկապես հասանելի եւ առավել ընկալելի չէր այդ հարեւան, պարզ, բայցեւ խորհրդավոր ու զորեղ աստվածությունը՝ անտառների ամենակալ սուվերների եւ լուսնյան մեջ:

Ահա թե ինչու է հասկանալի դառնում հեթանոսության նման տարրերի դեմ Եկեղեցու հայրերի կատաղի պայքարը: Եվ նույնիսկ եթե միֆերն ու ծեսերն աստվածային իրողության կրողներն են, միեւնույն է, բազմաստվածությունը, որով ծածկված են դրանք, ամբողջությամբ կեղծելու է դրանց բովանդակությունը: Իսկ որքան դժվար է այդ տարրերն արմատախիլ անել մարդկանց հոգիներից: Ավետարանի համար մեծագույն խոչընդոտը հենց այդ բարեպաշտական-սովորութային բազմաստվածությունն էր: Նույնիսկ «հեթանոս, լատ.՝ *paganus*» բառը ներծծված է գյուղական սովորութենական կրոնով՝ իր բոլոր բազմաշերտ անհավատություններով հանդերձ⁴⁶: Եվ նույնիսկ մենք, որ հավատի ուժով մերժել ենք կեղծ աստվածներին, ինչպիսի՞ դժվարություններ ենք ձերբազատվում հեթանոսական հրաշապատում առասպելներից, որոնք դեռ այցելում են մեզ երազներում...

Եթե պոլիթեիզմը բնական-տիեզերական կրոնի սխալի արդյունքն է, պանթեիզմը դրա մետաֆիզիկական փորձությունն է: Կարելի է ասել, որ այստեղ է աղետալի դառնում ոչ աստվածաշնչյան բոլոր կրոնների

⁴⁶ Դանիելյուն այստեղ նկատի ունի լատ. *“paganus”* բառի նախնական նշանակությունը՝ գյուղական, գյուղացիական (ծանոթ.՝ թարգմ.):

վիճակը՝ Շանկարա հինդուիզմից մինչև Պրոտինոսի նոր-պլատոնականություն: Ըստ էության՝ դեպի միություն ռեդուկցիան մետաֆիզիկական ոգու անխուսափելի հակումն է, ինչպես որ է պարագան նաեւ միատիկ-կրոնական զգացումի դեպքում: Բազմակիությունն այստեղ թվում է տարրալուծման ենթակա մի ստորակարգություն: Հենց այս պատճառով է մեծագույն պարադոքս թվում քրիստոնեական այն պնդումը, որ Երեքը Մեկին հավասար պարզ ու անբաղադրյալ հասկացություն է: Աստծո մեջ առկա Երրորդության փաստն է, որ երաշխավորում է արարչության մեջ մարդ էակի գոյության իրողությունը:

Պանթեիզմի բնորոշ հատկությունն է՝ քանդել Աստծուն եւ ոչ աստվածային իրարից բաժանող պատնեշները, թյուրըմբռնել միաժամանակ Աստծո բացարձակ անդրանցականությունը (այն իմաստով, որ ամեն բան որոշ չափով աստվածային է) եւ արարչության գոյությունը (արարչությունը չի կարող գոյություն ունենալ Աստծուց դուրս, այլ, ի վերջո, վերադառնում է Նրան): Պանթեիզմն այսպիսով կարող է բազմաթիվ ձևեր ու կերպեր ընդունել: Պյութագորասականության եւ պլատոնականության համար, որոնց հետ կապված է նաեւ գնոստիցիզմը, այն հանդես է գալիս իբրեւ բանականի ու աստվածայինի նույնացում: Զգացական աշխարհում բանտարկված ամեն հոգի, ըստ այսմ, աստվածության մի մասնիկ է՝ ձգտելով ձերբազատվել ու շուտափույթ վերադառնալ իր իրական կացարանը: Պրոտինոսի փիլիսոփայության համաձայն՝ այս միությունը ձեռք է բերում հարաճուն, շարժուն կերպ՝ առանձնավորությունների նվիրապետություն, որոնք միաժամանակ Մեկի անբաժան ստորակարգություններն են ու դեպի Նա են վերադառնում համախմբման ճանապարհով (*epistrophè*): Իսկ պանթեիզմի իրական հայրենիքը, ըստ էության, Հնդկաստանն է: Համայնի էական միության հանդեպ զգացումն աշխարհում որեւէ այլ տեղ այդպես չի արտահայտվել, ինչպես Հնդկաստանում: Մարդկային յուրաքանչյուր հոգի՝ *âtman*, հիմնականում տիեզերական հոգու՝ *Brahman*-ի մի ձեւ է: Երբ մարդ ներփակվում է ինքն իր մեջ, իրենից վեր մեկ այլ հոգու՝ տիեզերականի հետ է նույնանում՝ իբրեւ վերջնական ձեռքբերում: Շանկարայի փիլիսոփայությունն այս հայեցակարգը դիտարկում է ֆունդամենտալ ակոսմիզմի տեսքով, որի համաձայն՝ աշխարհը, տիեզերքը հիմնականում պատրանք են, երազ, որից պետք է արթնանալ, եւ որտեղ միակ իրականն այդ նույնացում-միությունն է: Սակայն նաեւ հայտնությունների թվացյալ աշխարհում այն հանդես է գալիս որպես *maya*՝ իբրեւ նրա տիեզերական զգեստի ծովի:

Այս առումով Աստված իրականում անդրանցական չէ, որովհետեւ չկա Նրանից առանձնացված որեւէ բան. Նա է թվացյալ բազմազանության մեջ միակ, ճշմարիտ ինքնությունը: Սրանով ի հայտ է գալիս տիեզերական եւ աստվածաշնչյան միաստիցիզմների միջեւ առկա տարբերությունը լուսաբանող մի հավելյալ փաստ եւս: Տիեզերամետ միաստիցիզմի համար փորձաքարը պանթեիզմն է, որը հոգուն ներշնչում է նրա աստվածային լինելը: Հետեւաբար՝ միաստիկ պայքարն այստեղ կենտրոնանում է հոգում առկա հիմնականը, որն Աստված ինքն է, ծածկույթից եւ արտաքին շերտից ձեռքազատելու վրա: Սակայն Աստծուն գտնել արդեն նշանակում է ինքն իր մեջ հայտնաբերել աստվածայինը: Մյուս կողմից՝ աստվածաշնչյան միաստիցիզմի համաձայն՝ Աստված անհասանելի է, մարդուց բաժանված իր անդրանցականությամբ, եւ Աստծուն ամբողջությամբ ընկալելու համար մարդկային ամեն ջանք դատապարտված է անհաջողություն: Տրվելով հանդերձ՝ Աստված ոչինչ չի կորցնում, եւ միշտ ինքն իրեն հայտնում է սիրո միջոցով: Այսպիսով, գլխավայր շրջելով իմաստներն ու բովանդակությունը՝ պետք է նշել, որ կենսական է ոչ թե դեպի Աստված բարձրացող մարդկային ցանկությունը՝ էրոսը (*erôs*), այլ՝ Աստծուց դեպի մարդն իջնող ազապեն (*agapè*):

Եվ մի կարեւոր դիտարկում եւս: Եթե Աստված մարդուց դուրս գոյություն չունի, մարդն ինքը անկախաբար չի կարող գոյություն ունենալ Աստծուց դուրս:

Հիմնավորապես նույնական լինելով Աստծո հետ՝ մարդը, ուրեմն, վերջնական իմաստով հենց Նրա մեջ է լուծվելու: Սա հանգեցնում է քրիստոնեական եւ տիեզերամետ միաստիցիզմների մեկ այլ տարբերակիչ առանձնահատկության: Տիեզերամետ միաստիցիզմի պարագայում մարդ տարրալուծվում է Միակի մեջ, որով եւ անձնականությունը, հակառակ իր առանձնակի գոյությունը, ունի կեցության սահմանափակում: Այնտեղ, որտեղ Աստված այլեւս անձնավոր չէ (օրինակ՝ Ishvara-ն՝ անձնավոր աստված, անանձն Brahman-ի երկրորդ առանձնավորությունն է՝ *hypostasis*), մարդ նույնպես կորցնում է իր անձնավորականությունը: Քրիստոնեական միաստիցիզմը, ընդհակառակը, սիրո միություն է, որը ենթադրում է անձերի առանձին գոյություն եւ տարբերություն: Աստծո արարչական սերն է մարդուն Նրա առջեւ դարձնում սիրո առարկա. մարդու կողմից ազատարար Աստծուն տրվածը, որին ընդունում է իբրեւ իր գոյության հիմք, վերադառնում է մարդուն սիրո տեսքով:

Այս ամենից կարելի է եզրակացնել, որ տիեզերական-բնական կրոններում առկա է արարչություն մասին որեւէ հստակ պատկերացում այնքանով, որքանով վերջինս ենթադրում է Աստծուց արարածի առանձին, տարբեր գոյություն՝ չմերժելով դրանով արարչության մշտամնայությունը:

Մյուս կողմից՝ պանթեիզմի համար, ըստ Պոլ Վալերիի⁴⁷, «տիեզերքը միայն մի սխալ է՝ չգոյություն մաքրություն մեջ», այլ խոսքով՝ ամբողջապես անորոշ Գոյին պատկանող մի բան: Տիեզերական-բնական կրոնների տիեզերածնության գաղափարները ոչ թե արարչապատումներ են (*récits de creation*), այլ բնության բազմազանության խառը պատումներ՝ իբրեւ հիմք ունենալով նախաարարչական սերմը, հավկիթը կամ *tohuu'bohu*-ն: Հետաքրքիր է, որ Ծննդոց Ա. գլխում տիեզերածնության վերաբերյալ քաղդեական ու քանանական պատկերացումներին տրված է հիմնավորապես մի նոր իմաստ՝ արարչություն-*bara*, այսինքն՝ ոչ թե արդեն հավերժապես գոյություն ունեցած նախանյութից, այլ ոչնչից ծնունդ տվող աստվածային մի գործողություն:

Այսպիսով, միստիցիզմի վերջնակետ հանդիսացող պանթեիզմը համապատասխանում է դիցաբանական պանթեիզմի առաջին ու հնագույն ձևին, կամ այլ կերպ ասած՝ դեպի նվազում շարժումը հավասարազոր է դառնում ծավալմանը: Այս իմաստով նախնադարյան տիեզերածնության եւ արդեն առավել զարգացած հեթանոսական միստիցիզմի՝ Աստծո մասին ունեցած պատկերացումները ոչնչով չեն տարբերվում իրարից: Յուրաքանչյուրում առկա է մտածումների առկախում, աստվածության սահմանների ճշգրտման մեջ՝ երկմտություն, անցման շրջափուլերի տիրող միեւնույն խառնաշփոթ... Մի խոսքով՝ միայն աստվածաշնչյան հայտնությանն էր վերապահված Աստծո խոսքի սրով ցրելու այդ խավարը եւ կատարելապես ի ցույց դնելու աստվածայինի ու արարչականի տիրույթները: Որեւէ տեղ այդքան հստակությամբ տեսանելի չեն Աստծո փնտրտուքում իր իսկ անգործությանը թողնված եւ իրեն արժանի գաղափարի համար պայքարի ելած մարդկային հոգու դժվարությունները:

Վերջապես պետք է նշել, որ պանթեիզմը ներքին զգացողության՝ ինտուիցիայի այլասերումն ու թյուր մեկնաբանությունն է: Այնպես, ինչպես պաշտամունքի առարկայի փնտրտուքում մինչեւ անվերջության

⁴⁷ Ֆրանսիացի պոետ, արվեստաբան, գրաքննադատ եւ էսսեյիստ (1871-1945 թթ.): Հայտնի է հատկապես նացիստների հետ համագործակցող Հարավային Ֆրանսիայի այսպես կոչված Վիշիի կառավարության դեմ մղած իր գրական-գաղափարական պայքարով (ծանոթ.՝ թարգմ.):

ձգտող պոլիթեիզմն է *bhakti*-ի՝ բարեպաշտության ձեւափոխումը, այդպես եւ պանթեիզմն է աստվածային հաստատունության իրողության այլասերումը: Քանզի, ամեն ինչից վեր լինելով, Աստված նաեւ ամենայնի մեջ է, եւ ճիշտ է, որ տիեզերքը Նրա տաճարն է՝ իբրեւ Նրա ներկայությամբ լցված վայր: Աթենքի հեթանոսներին հենց այս միտքն էր բացատրում Ս. Պողոսը. «...քանի որ նրանով ապրում ենք եւ շարժվում ենք եւ կանք» (Գործք ԺԷ. 28): Ավելին՝ նա ներկա է յուրաքանչյուր հոգում եւ «մեզանից յուրաքանչյուրիցս հեռու չէ» (Գործք ԺԷ. 27): Սակայն աստվածային ներկայության այս փաստը անհասկանալի է պանթեիզմի համար, որովհետեւ վերջինս անկարող է այն ճանաչել անձնավոր Աստծո իրողության մեջ, «որ գոյերի ու չգոյերի՝ ամեն ինչի մեջ է»:

Տիեզերական-բնական կրոնների երրորդ այլասերումը երկարմատականությունն է՝ դուալիզմ (*dualism*): Չնայած դրա տարրերը կարելի է գտնել հեթանոսական բազմաթիվ կրոններում, այնուամենայնիվ, իր հիմնարար սկզբունքներով այն հանդես է գալիս դրանցից միայն մի քանիսում: Նախեւառաջ դուալիզմը բնորոշ է պարսկական զրադաշտականությանը, որտեղ լուսեղեն սկիզբը՝ Ահուրամազդան, հակադրվում է խավարի սկզբին՝ Ահրիմանին: Երկարմատականությունը, սակայն, լայն թափ է հավաքում ու դառնում համաշխարհային կրոն ի դեմս գնոստիցիզմի, որը ժամանակակից էր քրիստոնեությունը, եւ մանիքեականության անվան տակ տարածվում է Հյուսիսային Աֆրիկայից մինչեւ Չինական Թուրքեստան՝ Դ.-Ե. դարերում⁴⁸: Այն դեռ շարունակում է գրավիչ մնալ ժամանակակից մտածողության համար: Սիմոնե Վեյլը, օրինակ, մնացյալ կրոններից իրեն առավել սրտամոտ էր համարում գնոստիցիզմը:

Դուալիզմի վերաբերյալ, սակայն, պետք է հստակ պատկերացում ունենալ: Խոսքն այստեղ երկու՝ համահավասար ու հակադիր աստվածների գոյությունը պաշտպանելու մասին չէ: Ինչպես լավագույնս լուսաբանում է Սիմոնե Պետրեմենը՝ դուալիստներն իրականում միաստվածության պաշտպաններն են, քանի որ ըստ նրանց՝ Աստված չարի պատճառ չէ, այլ «աշխարհում առկա է բարուն բացարձակապես խորթ մի սկզբունք, մի էություն, որը չի ծագում Աստծուց եւ, եթե նույնիսկ չար չէ, ապա չարի պատճառ է»⁴⁹: Պարզ է, ուրեմն, որ դուալիզմի ինդիվիդուալ զուգորդության հարցն է: Այն իրականություն է, փաստ, որը, սակայն, չի կարելի

⁴⁸ Տե՛ս G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, 1953. H. Ch. Puech, *Le Manichéisme*, 1949:

⁴⁹ Տե՛ս S. Pétrement, *Le Dualisme dans l'histoire des philosophies et des religions*, Gallimard: Paris, 1946, էջ 12:

վերագրել Աստծուն: Արդ, ինպե՞ս կարելի է այն բացատրել: Նորալատոնականությունը եւ հինդուիզմի համաձայն՝ չարը պարզապէս պատրանք է: Իսկ գիտելիքի շնորհիվ կարելի է ստիպել, որ այն վերանա, ինչը, այնուամենայնիվ, ամբողջովին չի լուծում չարի ծագման հարցը: Քրիստոնեությունը համաձայն՝ այն արդյունք է ի բնե բարի ստեղծված հրեշտակների եւ մարդու ազատության. վերջիններս, սակայն, հեռանալով Աստծուց, ձեռք են բերել չարի որակական հատկանիշներ: Հետեւաբար՝ սխալն ի գորու է երկփեղկում մտցնել բարու եւ գոյության միջեւ, եւ հենց այդ սխալն է չարի ողջ գորությունը: Չարը հավանական իրադարձություն, այսինքն՝ արարչության արդյունք է: Այն կարող է առաջանալ միայն այնտեղ, որտեղ արարածը հեռանում, բաժանվում է Աստծուց: Ահա այս համատեքստն է, որ արարչության գաղափարը մեկ անգամ եւս դառնում է աստվածաշնչյան հայտնության անկյունաքարերից մեկը:

Դուալիզմի տրամադրած լուծումը տարբեր է. չարն իրողություն է, որն ունի իր առանձին գոյությունն ու ոչնչով կապված չէ Աստծուն եւ մարդուն: Այն գոյության մի մասն է, այսպէս կոչված “*sui generis*” սկզբունքը: Գնոստիկներն այն կարծես թե ընդհանրական կերպով նույնացնում էին նյութի՝ մատերիայի հետ, որն Աստծո կողմից արարված չէր եւ ուներ իր առանձին գոյությունը: Վալենտինիանոսի գնոստիկյան ուսմունքի համաձայն՝ տիեզերքը չար աստծո եւ չհաջողված արարչության հեղինակ Դեմիուրգի ստեղծագործությունն է, որը նույնացվում է հինկտակարանյան Աստծո հետ: Հետեւաբար՝ մարդ ծնվում է ոչ ճիշտ կերպով արարված աշխարհում, բայց նրա մեջ, այնուամենայնիվ, առկա է *pleroma*-ից ընկած մի նշույլ, մասնիկ: Գնոստիսի նպատակն է արթնացնել այդ մասնիկը, հնարավոր դարձնել նրա ելքն այս աշխարհից՝ *cosmokrator*-ների (մոլորակային հրեշներ) բռնապետությունից՝ էոնների լուսավոր աշխարհի՝ ճշմարիտ Աստծո ստեղծագործությունը հանդիսացող իրական արարչությանը վերամիավորվելու համար:

Դուալիզմը պարզ ու տարրական կրոն չէ, քանզի այն ի հայտ է գալիս մի աշխարհում, որտեղ տիեզերական-բնական կրոնն ամեն կերպ խուսափում է չարի իրականությունից: Դուալիզմը հենց այս կրոնի հակալիւն է: Հեթանոսական տաճարում պաշտփող սրբազան բոլոր իրերն ու նյութերը տիեզերական բանտի ողորմելի գործիքներն են, իսկ բազմաստվածության տնային աստվածները վերածվում են այլեւս զազրելի հրեշների: Դուալիզմն այս առումով մեղավոր խղճի արձագանքն է, որն իր հետ բերում է փրկության հույսը: Ահա թե ինչու է նրանում այդքան

խորն արձագանքում մարդկայինը. այն չարին տրված ամենապարզ եւ ամենահստակ պատասխանն է: Պուեշի մենագրությունն ապացուցել է, որ դուալիզմը ներկայացնում է այն միջոցների հիմնական կառուցվածքը, որոնց համաձայն պետք է ընկալվեին աշխարհի հարաբերություններն Աստծո հետ:

Սուրբգրային կրոնը որոշ ճշմարտություն քաղել է մանիքեականությունից: Այն բացերեաց հայտարարում է, որ չարի խնդրի լուծումը չի կարող իրականացվել մարդու կողմից, այն անդրանցնում է մարդուն: Վերջինս ներկայացնում է իբրեւ «այս աշխարհի իշխանի» կողմից գերեվարված եւ կարող է ազատագրվել միայն Քրիստոսի կողմից: Սակայն սուրբգրային կրոնը մերժում է չարի ինքնագոյ, առանձին բնության մասին պնդումը՝ այն դիտարկելով միայն իբրեւ մարդկային կամքի պարզ անկարգություն: Չարն ըստ այսմ ընկալվում է իբրեւ խորհուրդ, թունալից աղբյուր, որտեղից թունավորում է մարդուն եւ, իբրեւ այդպիսին, մուտք է գործում նաեւ Աստծո արարչության մեջ՝ որպես հիմք ունենալով մարդկային ազատությունը: Չարը նաեւ ի բնե բարի ստեղծված, բայց իր փայլով շլացած անկյալ հրեշտակի՝ Արուսյակի (*Lucifer*) խորհուրդն է: Ուստի, սխալ է խոսել, ինչպես ցույց է տալիս Ս. Պետրեմանը, Աստվածաշնչում կամ Ս. Պողոսի թղթերում առկա դուալիզմի մասին: Կարող ենք միայն նշել, որ որոշ տեղիներում առկա են հուդայականություն ներթափանցած դուալիստական ազդեցություններ, որոնք հատկապես զգալի են հասանացիների վարդապետության մեջ (օրինակ՝ «Բառգիրք վարդապետության»՝ “*Manuel de discipline*”), որտեղ Աստված ի սկզբանե ստեղծում է խավարի հրեշտակին՝ ի հակադրություն լուսո հրեշտակի:

Հետեւաբար՝ դուալիզմն ասես մտքի սայթաքում է, որին, ինչպես պանթեիզմի պարագայում, չի հաջողվել ճիշտ ուրվագծել Աստծո եւ տիեզերքի հարաբերությունը: Այս հարցում իր բնույթով այն առավել պարզ է աստվածաշնչյան մոտեցումից, սակայն միեւնույն ժամանակ անկարող է ճիշտ ներկայացնել Աստծո եւ աշխարհի փոխհարաբերությունը, ինչպես նաեւ չարի գոյության փաստը: Դուալիզմի համաձայն՝ չարը հենց մարդկային մտքին անհասանելի այն «սահմանափակող հիմնախնդիրներից» է, որ ստիպում է վերջինիս միշտ լինել գոյության եւ պատմության գերագույն գաղտնիքը:

Այսպիսով, հետեւեցինք հեթանոսական կրոնական ոգու զարգացումներին՝ միաժամանակ, մեզ այդքան մոտ եւ մեզանից դեռ այդքան հեռու կենդանի Աստծուն փնտրելու նպատակով, խարխափելով հեթանոսական

կրոնի խավար ու մոլթ կետերում: Այս խարխափումները մեզ արժեքավոր ու հաստատուն հիմք են տալիս Աստծո ճշմարտության վերաբերյալ: Այսպիսի ծիսապաշտամունքային, վարդապետական ու խորհրդագգացական հակոտնյա մտքերի մեջ պետք է ընդունել Աստծո հայտնության արտահայտության մի ձևը, որով Նա տիեզերքի միջոցով խոսում է մարդկային յուրաքանչյուր հոգու, գիտակցության եւ ոգու հետ: Այնուամենայնիվ, Աստծուն փնտրելու ճանապարհին հեթանոսական ոգին կորցնում է իր ճիշտ ուղին: Առանց աստվածային հայտնության՝ այն աղավաղված է ներկայացնում իր տեսածը, սխալվում եւ հիասթափվում է: Հենց այս երկիմաստ բնույթի պատճառով է հեթանոսական ոգու կրոնական պատմությունը դառնում հաղթական, բայցեւ՝ հիասթափեցնող: Այն նաեւ բացատրում է իր իսկ խոր աղերսը դեպի Հիսուս Քրիստոսի լիության մեջ ապագայում հայտնաբերվելիք լույսը սլացող մարդկային կրոնականության խորքի հետ:

Թարգմանիչ՝

Տ. ՇԱՀԵ Ծ. ՎՐԴ. ԱՆԱՆՅԱՆ

Լեզվադասկան իմքագիր՝

ԱՐՄԻՆԵ ՍԱՀԱԿՅԱՆ

