

ԽՈՍՔ ԹԱՐԳԱՆՉԻ

ԱՐԵԻՆԵՆՅԱՆ ուղղափառ աստվածաբանական ավանդույթյան մեջ, էկոլոմենիկ շարժման ծնունդով պայմանավորված, աստիճանաբար ի հայտ եկան նշանավոր ու կարեւոր բազմաթիվ տեսաբաններ եւ աստվածաբաններ, որոնք կազմեցին Ի. դարի Արեւելյան ուղղափառ աստվածաբանական մտքի հիմքը: Այդ աստվածաբաններից էր երջանկահիշատակ մետրոպոլիտ Պաուլոս Մար Գրեգորիոսը (ավագանի անունը՝ Պոլ Վարգիս, 1922–1996 թթ.)՝ Հնդկաստանի Մալանկարա Ուղղափառ Ասորի եկեղեցու Դելիի թեմի հիմնադիր առաջնորդը: Պաուլոս Մար Գրեգորիոսը, իբրեւ իր ավանդական քրիստոնեական ընտանիքի հավատարիմ զավակ, մինչեւ կյանքի վերջը ստեղծագործեց եւ ներշնչվեց հենց քրիստոնեական հնագույն, ավանդական արժեքներով՝ ձեռք բերելով նաեւ միջազգային մակարդակի հասարակական հմուտ գործչի եւ դիվանագետի համբավ:

Մար Գրեգորիոսը ծնվել է Հնդկաստանի հարավում գտնվող Քերալա նահանգի մայրաքաղաք Քոչիի Տրիպունիտուրա արվարձանային փոքրիկ ավանում՝ 1922 թ. օգոստոսի 9-ին: Համալսարանական կրթություն ստանալու համար անհրաժեշտ նյութական միջոցներ չունենալը նրան չի խանգարում դեռեւս երիտասարդ տարիքից սկսելու լրագրողի իր գործունեությունը (թղթակցում էր Քոչիի եւ Մալաբարի տարբեր պարբերականներին), որից հետո Քոչիի հեռահաղորդակցության ընկերությունում զբաղեցնում է նաեւ ավագ մասնագետի պաշտոնը: 1940-ականների՝ հեղափոխությամբ եւ քաղաքական տարբեր հայացքներով փոթորկվող Հնդկաստանում է ձեւավորվում երիտասարդ Պոլ Վարգիսի համոզումը՝ ծառայել մարդկությանը՝ անկախ ազգությունից, սեռից ու մաշկի գույնից: Բոլորովին պատահական մի առիթով 1947 թ. նրան առաջարկում են ուսուցչի աշխատանք Եթովպիայում, որտեղ նա, իբրեւ խոստումնալից երիտասարդ, հայտնվում է Եթովպիայի նշանավոր կայսր Հայլե Սելասիե Ա.-ի (1892–1975 թթ.) ուշադրության կենտրոնում: Հենց նրա գործուն միջամտությամբ երեք տարի անց երիտասարդ ուսուցիչը մեկնում է Միացյալ Նահանգներ՝ լրացնելու համալսարանական կրթությունը: Ինդիանա նահանգի Գոշեն քոլեջում բակալավրի աստիճան ստանալուց հետո (B.A.) նա շարունակում է աստվածաբանական կրթությունն Օկլահոմայի, Նյու

Յորքի Միացյալ աստվածաբանական եւ Յեյլի համալսարաններում՝ իբրեւ աստվածաբանությունից մագիստրոս (Master of Divinity and Sacred Theology), այնուհետեւ լրացնում է դոկտորական աստիճանի համար անհրաժեշտ կրթությունն Օքսֆորդում եւ Մյունստերում. դոկտորական ատենախոսությունը պաշտպանում է Սերամպուրի համալսարանում (Հնդկաստան)։ Հայրենիքում Պոլ Վարգիսը դասավանդում է Ալվայի Միացյալ քրիստոնեական քոլեջում, գործուն կերպով ներգրավվում նաեւ քրիստոնեական-հասարակական աշխատանքում՝ իբրեւ Քրիստոնեական ուսանողական շարժման գլխավոր քարտուղարի օգնական (1954-1956 թթ.) եւ Օրթոդոքս ուսանողական շարժման գլխավոր քարտուղար (1955-1957 թթ.)։ 1956 թ. Հնդկաստան կատարած իր պաշտոնական այցի ժամանակ կայսր Սելասիեն նրան համոզում է վերադառնալ Եթովպիա՝ միաժամանակ Պոլ Վարգիսին վստահելով կրթության հարցերով անձնական խորհրդականի եւ հնդկա-Եթովպական դիվանագիտական հարաբերությունների պատասխանատուի, ինչպես նաեւ Ադիս Աբեբայի համալսարանի պրոֆեսորի կարեւոր պաշտոնները։ 1956-1959 թթ. Եթովպիայում ծառայելուց հետո ապագա մետրոպոլիտը վերադառնում է Հնդկաստան եւ 1961 թ., ձեռամբ Մալանկարա Օրթոդոքս եկեղեցու կաթողիկոս Բասիլիոս Գիվարգիս Բ.-ի, ձեռնադրվում կուսակրոն քահանա։ Շուտով նորած եկեղեցականը դառնում է միջեկեղեցական շարժման գործուն մասնակիցներից՝ հետագայում Եկեղեցիների համաշխարհային խորհրդում զբաղեցնելով կարեւոր ու պատասխանատու պաշտոններ՝ էկումենիկ գործունեության հանձնախմբի գլխավոր քարտուղարի օգնական, Կենտրոնական եւ գործադիր հանձնախմբի անդամ, Եկեղեցի-հասարակություն հանձնախմբի ատենապետ (1975-1983 թթ.), ԵՀԽ համանախագահ (1983-1991 թթ.)։ Իր գործունեությամբ աչքի էր ընկնում նաեւ միջազգային հասարակական այնպիսի կազմակերպություններում, ինչպիսիք էին Խաղաղության քրիստոնեական համաժողովը (փոխնախագահ՝ 1970-1990 թթ.) եւ «Հավատքի ու գիտության ապագան» խորագրով համաշխարհային գագաթնաժողովը (նախագահող՝ 1979 թ., Քեմբրիջ, ԱՄՆ)։

1975 թ. Հայր Պոլ Վարգիսը ձեռնադրվում է Դելիի նորաստեղծ Թեմի եպիսկոպոս՝ Մար Գրեգորիոս անվամբ։ Միաժամանակ նա ստանձնում է Մալանկարա Օրթոդոքս եկեղեցու ուսումնական գլխավոր հաստատության՝ Քոթթայամի աստվածաբանական ճեմարանի տեսչի պարտականությունները՝ այն վերածելով աստվածաբանական բարձրագույն

ուսումնական կրթարան-համալսարանի: Հասարակական-միջեկեղեցական գործունեությունը զուգահեռ՝ Մար Գրեգորիոսը նաեւ այցելու պրոֆեսոր էր առաջատար այնպիսի կրթական հաստատություններում, ինչպիսիք են Դենվերի, Հարվարդի եւ Փրինսթոնի համալսարանները: Նա նաեւ երկար տարիներ զբաղեցնում էր Հնդկաստանի փիլիսոփայական միություն-կոնգրեսի նախագահի պաշտոնը:

Մար Գրեգորիոսը տիրապետում էր մի շարք լեզուների եւ գիտության տարբեր ճյուղերին վերաբերող հմտությունների: Նրա գրական ողջ ժառանգությունն առանձնանում է բազմոլորտ եւ բազմալեզու խորքով: Ազգային ու միջազգային տարբեր պարբերականներում աստվածաբանության, կրոնների երկխոսության, գիտության եւ աստվածաբանության, բժշկության ու կրոնի եւ այլ թեմաներով գրված շուրջ 560 հոդվածների հետ մեկտեղ Մար Գրեգորիոսը հեղինակել է նաեւ բազմաթիվ գրքեր անգլերեն եւ իր մայրենի մալայալամ լեզուներով: Մար Գրեգորիոսին միջազգային աստվածաբանական շրջանակում մեծ ճանաչում բերեց նրա դոկտորական ատենախոսությունը (*“Cosmic Man. The Divine Presence: An Analysis of the Place and Role of the Human Race in the Cosmos, in relation to God and the Historical World, in the thought of St. Gregory of Nyssa (ca 330 to ca 395 A.D.)”*, New Delhi/Kottayam: Sophia Publications, 1982), որը Ս. Գրիգոր Նյուսացու մարդաբանական հայացքների արդիականացման յուրօրինակ մի փորձ էր: Հետագա իր գրքերում եւ հոդվածներում Մար Գրեգորիոսը գրեթե միշտ հենվել է կապադովկյան հայրերի մեծ եռյակի՝ Ս. Բարսեղ Կեսարացի, Ս. Գրիգոր Նյուսացի ու Ս. Գրիգոր Նազիանզացի, հայացքների եւ աստվածաբանական վերլուծությունների վրա: Ստորեւ ներկայացնում ենք Մար Գրեգորիոսի կրոնափիլիսոփայական եւ աստվածաբանական գրքերի մատենագիտության մի ընտրանի՝ նրա գիտական հետաքրքրությունների մասին համառոտ պատկերացում տալու նպատակով.

- *The Joy of Freedom: Eastern Worship and Modern Man*, London: Lutterworth Press/Richmond, Virginia: John Knox Press, 1967, Madras: CLS, 1986.
- *The Freedom of Man*, Philadelphia: Westminster, 1972.
- *The Human Presence: An Orthodox View of Nature*, Geneva: WCC, 1978.
- *Science for Sane Societies: Reflections of Faith, Science and the Future in the Indian Context*, Madras: CLS, 1980/ NewYork: Paragon, 1987.

- *The Meaning and Nature of Diakonia*, Geneva: WCC, 1988.
- *Enlightenment East and West: Pointers in the Quest for India's Secular Identity*, Shimla: Indian Institute of Advanced Study/NewDelhi: B. R. Publishing Corporation, 1989.
- *A Light Too Bright*, Albany, New York: State University of NewYork Press, 1992.
- *A Human God*, Kottayam: MGF, 1992.
- *Healing: A Holistic Approach*, Kottayam: Current Books/ MGF, 1995.
- *Global Peace and Common Security*, Kottayam: MGF / NewDelhi: ISPCK, 1998.
- *Disarmament and Nuclear Weapons*, Kottayam: MGF / NewDelhi: ISPCK, 1998.
- *Religion and Dialogue*, Kottayam: MGF / NewDelhi: ISPCK, 2000.
- *The Church and Authority*, Kottayam: MGF / NewDelhi: ISPCK, 2001.
- *Worship in a Secular Age*, Kottayam: MGF / Thiruvalla: CSS, 2003.

Սույն թարգմանությունը ներկայացնում է Մար Գրեգորիոսի հոդվածների եւ բանախոսությունների հիման վրա կազմված “A Human God” գրքի Ա. եւ Գ. գլուխները (“God-Who Is He? An Esatern Christian Perspective” եւ “On God’s Death: An Orthodox Contribution to the Problem of Knowing God”): Այս թարգմանության մեջ մեր կողմից կատարվել են նաեւ անհրաժեշտ ծանոթագրություններ եւ լրացումներ՝ հաշվի առնելով, իհարկե, Մար Գրեգորիոսի առանձնահատուկ մոտեցումն ու աստվածաբանական մեթոդաբանությունը:

ՊԱՌԻԼՈՍ ՄԱՐ ԳՐԵԳՈՐԻՈՍ

ՌՎ Է ԱՍՏՎԱԾ¹

Արեւելաֆրիստոնեական մոտեցում

Մեզ հատկացված նյութի խորագիրը «Աստծու քրիստոնեական ընկալում»-ն է: Եթե խոսեինք այս նյութի մասին, ապա սույն վերնագիրը քիչ թե շատ ընթերցելուց հետո ստիպված կլինեինք բավական երկար ժամանակ լռություն պահպանել, ապա եզրափակել հետևյալ խոսքերով՝ «Շնորհակալ եմ, ընկերներ, Աստծու քրիստոնեական ընկալման մասին ինձ հետ կիսվելու համար», քանզի ձեր լռությամբ դուք նույնպես կարտահայտեիք Աստծու վերաբերյալ քրիստոնեական ընկալումը: Եւ, ի սեր Աստծու, չպատկերացնեք, թե մեր տեւական լռությունը պայմանավորված է անձիս հանդեպ ինքնահափշտակությամբ կամ նման այլ բանով: Պարզապես լինում են դեպքեր, երբ լռությունը լավագույն միջոցն է՝ Աստծու առնչությամբ մեր անգիտությունն արտահայտելու համար, իսկ այդ անտեղյակությունը համապատասխանաբար դրսևորելու համար պահանջվում է որոշակի ժամանակ:

Այնուամենայնիվ, նման անգիտությունը կարող է լինել երկու տեսակի՝ բնական եւ իմացական: Բնական անգիտությունը, իմացականի կամ տնկականի համեմատ, հարկավոր չէ դիտարկել որպես ինչ-որ գերակայություն: Այս մասնավոր պարագայում բնական անգիտությունից առ իմացական (լատ.՝ *docta ignorantia*) զարգացումն ինքնին աճի եւ ինքնիրացման մի գործընթաց է, որն Աստծու անըմբռնելիության վերաբերյալ գիտելիքի ձեռքբերումը դարձնում է նշանակալի արժեքի ստեղծարար մի գործընթաց:

Սակայն մենք՝ հատկապես հոգեւոր առաջնորդներս, շատ ենք խոսում Աստծու մասին՝ երբեմն չընկալելով, թե ինչի՜ շուրջ են մեր բանախոսությունները: Այստեղ՝ գիտական այս զեկույցում, կանդրադառնանք հետևյալ երեք հիմնահարցին.

ա. Արդյո՞ք Աստված ընկալելի իրողություն է: Աստծու առնչությամբ ի՞նչն է թույլատրելի քննարկման համար:

¹ Գիտական սույն զեկույցն առաջին անգամ ներկայացվել է «Մետաֆիզիկայի միջազգային հասարակություն» կազմակերպությունում:

բ. Ինչին է վերաբերում եռամիասնական Աստծու՝ քրիստոնեական վարդապետությունը:

գ. Իրականում ի՞նչ է նշանակում խոսել Աստծու անդրանցականության (transcendence) եւ ներհատկության (immanence) մասին:

Տեսանկյունը, որի մասին խոսում ենք, Արեւմուտքում ուսուցանվող արեւելաքրիստոնեական մոտեցումն է: Սա ինքնին կարող է հանգեցնել հակասությունների, որոնք մեր գործընկերները կարող են բացահայտել եւ ուղղել մեզ, սակայն հիմնական պատկերացումները բխում են մի ավանդությունից, որն արեւելյան քրիստոնյաները համարում են քրիստոնեական ճշմարիտ ավանդություն: Վերջինս չի հետեւում Օգոստինոս Երանելու կամ Թովմաս Աքվինացու ու Կարլ Բարթի մտածողությանը, այն ձեւավորվել է դարերի ընթացքում եւ սահմանվել է հիմնականում կապադովկյան երեք հայրերի՝ Ս. Բարսեղ Կեսարացու (մահ. մոտ 379 թ.), նրա երիտասարդ եղբոր՝ Ս. Գրիգոր Նյուսացու (մահ. մոտ 395 թ.) եւ նրանց ընկեր ու գործակից Ս. Գրիգոր Նազիանզացու (մահ. մոտ 390 թ.) կողմից: Նրանք Ասիայի այն հատվածից էին, որը ներկայումս համապատասխանում է Թուրքիայի հյուսիսարեւելյան մասին: Նրանց ձեւավորած աստվածաբանական համակարգի հիմամբ ստեղծագործել են արեւելաքրիստոնեական հետեւյալ մտածողները՝ բյուզանդացիներից Մաքսիմոս Խոստովանողն ու Գրիգոր Պալամասը, իսկ սլավոնական միջավայրում՝ Խոմյակովն ու Սոլովյովը: Սույն հիմքը դեռեւս արդիական է ներկա դարի պահանջները բավարարելու համար, եւ այն, ինչ ներկայացնում ենք այստեղ, հիմնականում վերաբերում է արեւելյան հենց այս ժառանգությանը:

ա. Աստծու անըմբռնելիությունը

Ս. Գրիգոր Նազիանզացին աստվածաբանական իր Բ. ճառում հղում է Պլատոնին, համաձայն որի՝ դժվար է հասկանալ Աստծուն², եւ անհնար է բառերով սահմանել Նրան: Ապա Եկեղեցու հայրը շարունակում է զվարճաբանել՝ ասելով, թե վերոգրյալը փիլիսոփայի ճարտարությունն է՝ այն իմաստով, որ վերջինս մեզ վրա թողնում է տպավորություն, ըստ որի՝ թեեւ Պլատոնն ի վիճակի է եղել Աստծուն դժվարությամբ ընկալելու, սակայն

² Հ. Դ. Պ. Լիթի՝ «Տիմեոս» երկխոսության 28 Ե հատվածի անգլերեն թարգմանության մեջ կարգում ենք. «Այս աշխարհի Արարչին ու Հորը բացահայտելը, իսկապես, դժվարին խնդիր է, իսկ Նրան հայտնաբերելուց հետո որեւէ մեկին Նրա մասին պատմելը կլինի անհնար» (տե՛ս H. D. P. Lee, Plato, Timaeus and Critias, London, 1965):

նա պարտավոր չէր պատմել մեզ այն, ինչ ըմբռնել էր, քանի որ, նրա տեսակետի համաձայն, անհնար է «ամեն մեկին պատմել Նրա մասին»: Այնուհետև Ս. Գրիգոր Նազիանզացին հավելում է. «Սակայն, ըստ իս, անհնար է նկարագրել Աստծուն, բայց առավել անհնար է ընկալել Նրան»³:

Ս. Գրիգոր Նազիանզացին շարունակում է հաջորդ դրվագում. «Մի բան է համոզված լինել ինչ-որ բանի գոյության մեջ, եւ միանգամայն այլ բան՝ ընկալել, թե ինչ է դա»⁴:

Ս. Գրիգոր Նյուսացին փրկիսոփայական առումով հստակեցրեց այս գրույթը: Գրիգոր Նազիանզացին կարծում էր, որ ընկալելու անկարողության պատճառը մեր մարմնական տկարությունը, մեր մտքի սահմանափակ բնույթն է: Նա նույնիսկ հույս էր հայտնում, որ մի օր մենք կհաղթահարենք այդ անկարողությունը եւ կճանաչենք Աստծուն, կիմանանք Նրան ճիշտ այնպես, ինչպես մենք ենք իմանալի⁵: Նրա համագործակից Ս. Գրիգոր Նյուսացին առավել հեռուն գնաց եւ կատարեց մի քանի հիմնական պարզաբանումներ.

ա. Աստված ունի կեցության այլ վիճակ, քան ցանկացած այլ բան, եւ Նրա անըմբռնելիությունը վերաբերում է ոչ այնքան մեր մտքի սահմանափակությանը, որքան Աստծու բուն էությունը:

բ. Արարչագործության մեջ առկա է տարբերություն Արարչի էության կամ Նրա կեցության եւ Նրա զորությունների կամ ներգործությունների միջև:

գ. Աստվածգիտությունը, երբ այն ի հայտ է գալիս, երբեք էլ զուտ բանական բնույթի չէ, ո՛չ էլ՝ խորհրդապաշտական, այլ ինքնաճանաչողության մի ձև է, որն իրականանում է այն դեպքում, երբ այդ «ինքը» վերածվում է Աստծու առավել ճշմարիտ պատկերի կամ Նրա կողմից արարված վերջնական գրսեւորման:

Ս. Գրիգոր Նյուսացին համամիտ է, որ Աստծուն՝ Ինքն Իր մասին որեւէ բան հայտնած լինելու վերաբերյալ մեր դատողությունների պատճառով կարող ենք Նրա բնության առնչության մեջ ունենալ թյուր եւ ոչ հիմնավոր պատկերացում, սակայն դա դեռ չի ենթադրում որոշակի ընկալում⁶:

³ *Steu* J.-P. MIGNE, Patrologiae Graecae, t. XXXVI (36): Oratio XXVIII. Theologica Secunda, Paris, 1858, էջ 29–31, պրբ. IV:

⁴ *Անդ*, էջ 31–32, պրբ. V:

⁵ *Անդ*, էջ 47–50, պրբ. XVII:

⁶ *Steu* “Contra Eunomium” II:130. J.-P. MIGNE, Patrologiae Graecae, t. XLV (45), Paris, 1863, էջ 953B (այսուհետ՝ PG, t. XLV):

Այս անըմբռնելիությունը, սակայն, միայն Աստծու եզակի հատկանիշը չէ. արարչագործությանն ինքնին բնորոշ է այս անճանաչելիությունը: Ս. Գրիգոր Նյուսացին հարցադրում է՝ արդյո՞ք կարող ենք պնդել, թե բացարձակապես ընկալում ենք այնպիսի հասկացությունները, ինչպիսիք են տիեզերքը կամ ժամանակը, կամ՝ նույնիսկ մարդկային միտքը: Մենք կարող ենք ինչ-որ պատկերացումներ ունենալ դրանց մասին, սակայն գիտենք նաեւ, որ այս հասկացությունները մշտապես փոփոխվում են փորձառության լույսի ներքո:

Գրիգոր Նյուսացին շեշտադրում է ինքնագոյություն ու պատահականության, Անեղի եւ եղականի միջեւ առկա հիմնարար տարբերակումն ու տարբերությունը: Նա, ինչպես նաեւ կապադովկյան մյուս հայրերն ակնհայտորեն մերժում էին Արարչի եւ արարչագործության համահավիտենականության վերաբերյալ պլատոնյան ենթադրությունը: Ս. Բարսեղ Կեսարացին պնդում էր, որ տիեզերքն ունի սկիզբ, եւ այդ սկզբնավորությունը նաեւ ժամանակի սկիզբն է. ժամանակն ու աշխարհը, ինչպես մեզ այժմ հայտնի է, նույնպես հանգելու են իրենց վախճանին⁷: Նույնիսկ երկինքը հավիտենակից չէ Աստծուն, այլ արարված է, հետեւաբար՝ ունի սկիզբ:

Ս. Գրիգոր Նյուսացին այդպեւեւ տարբերակում է նաեւ «Նա, Ով է» եւ «իրեր, որոնք կան» հասկացությունները (“ho ontos on” եւ “ta onta”): «Նա, ում կեցությունն է է-ն» եւ «նրանք, որոնք լոկ գոյություն ունեն» չեն պատկանում միեւնույն աստիճանակարգին:

Փաստորեն, Գրիգոր Նյուսացին ունի երեք դասակարգում՝

ա. Կեցություն, որ առկայություն է իր իսկ բնությամբ⁸.

բ. Անգոյություն, որն առկա է միայն լինելության ի հայտ գալով⁹, եւ այս երկուսի միջեւ է.

գ. Իրեր, որոնք ունակ են շարժման՝ կեցության կամ անգոյության համեմատությամբ¹⁰:

Վերջին երկու դասակարգումներն առաջինի ժխտումն են կամ բխում են դրանից, այսինքն՝ Նրանից, Ով է:

⁷ *Տէս* “Hexaemeron” I:3:

⁸ “To on ho teihe autou phusei to einai echei”.

⁹ “To me on ho entoi dokein einai mononestin”.

¹⁰ *Տէս* “De Vita Mosis”, *Patrologiae Graecae*, t. XLIV (44), Paris, 1863, էջ 333. նաեւ՝ Gregorii Nysseni Opera, vol. VII. I: “Gregorii Nysseni De Vita Moysis”, Leiden, 1964, էջ 40:

Ս. Գրիգոր Նյուսացու երկերում եղականի ու Անեղի միջեւ առկա տարբերությունը կարելի է ամփոփել այսպես.

	Անեղ Կեցություն	Եղական գոյություն
1.	Ինքնաբուխ է.	Բխում է մեկ ուրիշից.
2.	Ինքնագո է.	Գոյում է մեկ ուրիշից.
3.	Ինքնաբավ է.	Կախված է Արարչի կամքից.
4.	Ենթակա չէ անգոյություն.	Ունակ է շարժման առ Կեցություն կամ անգոյություն.
5.	Բացարձակ Բարի է.	Ընդունակ է բարիքի եւ չարիքի.
6.	Այն է, ինչ Նա կամենում է, եւ կամենում է այն, ինչ է, հետեւաբար ստիպված չէ սկզբից (հուն.՝ ἀρχή) մինչեւ վերջ (հուն.՝ τέλος) շարժվել, ոչ էլ կայացման գործընթացում լինել:	Միշտ ստիպված է դառնալ այն, ինչ է, կամ ընթանալ առ անգոյություն, հետեւաբար միշտ զարգանում է, կամ՝ մեռնում:
7.	Պարզ է.	Բաղադրյալ է.

Աստծու պարզությունը, այնուամենայնիվ, չի բացառում ո՛չ գաղափարական տարբերություններ, ո՛չ էլ անձերի տարբերակում: Գրիգոր Նյուսացու՝ արեւելյան մտածողության համար դասական դարձած գաղափարական տարբերակումներից մեկը «ousia» (հայ.՝ «էություն») եւ «energia» (հայ.՝ «ներգործություն») հասկացությունների իմաստային զատորոշումն է. վերջինս նրա ստեղծած տարբերակումը չէ, այլ, ամենայն հավանականությամբ, դրանց հեղինակն էր նրա հակառակորդը՝ Եւնոմիոս Կիզիկացին (մոտ 335–394 թթ.): Ս. Գրիգոր Նյուսացին սույն տարբերակումը կիրառում է իբրեւ հիմնական միջոց՝ իրեն ընդդիմադիր արիոսական հերետիկոսին պարտության մատնելու համար: Եւնոմիոսը զարգացրել է «էություն», «ներգործություն» եւ «գործողություն», այսինքն՝ «ousia», «energeia» ու «erga» եզրերի միջեւ առկա տարբերությունը: Նշյալ տարբերակումն ունի իմացաբանական գործառույթ, այսինքն՝

մարդկային բանականությունը կարող է գործողության ընկալումից բխեցնել ներգործության բնույթը, իսկ ներգործության ըմբռնումից եզրահանգել իր իսկ էության առանձնահատկությունը: «Erga»-ն կամ գործողությունը կարող է լինել մեր տրամախոհության առարկան, որն այնուհետեւ դառնում է առաջին քայլը՝ ներգործության ընկալման երկրորդ եւ էության ըմբռնման երրորդ քայլերին հասնելու համար: Գիտությունը, այսպիսով, համաձայն Եւնոմիոսի՝ արարված իրերից ընթանում է դեպի Աստծու բուն էություն¹¹:

Հենց սա է հերքում Ս. Գրիգոր Նյուսացին: Նա պնդում էր, որ գոյություն չունի «erga»-ից դեպի «energia» եւ առ «ousia» տանող պարզ ճանապարհ. քամին զորություն է, որն իրականացնում է ավազաթումբ գոյացնելու գործողություն, սակայն եթե չգիտեք, թե ինչ է քամին, ինչպես կարող եք ավազաթմբի վերաբերյալ ունեցած գիտելիքից ընթանալ դեպի քամու մասին գիտություն: Կամ առկա պայմաններում արդյո՞ք լուսանկարիչն ու կանաչ տերեւը կարող են բավարար հիմք հանդիսանալ՝ ընկալելու համար լույսի բնույթը: Ի զորո՞ւ եք հասկանալ մարդկային էությունը՝ հիմնվելով նրա «արտազատումների» կամ նրա կառուցած նավի վրա, որոնք վերջինիս գործողության հետեւանք են:

Ս. Գրիգոր Նյուսացին, այսպիսով, ժխտում է այն ենթադրությունը, ըստ որի՝ մենք կարող ենք արարչագործության մասին ունեցած գիտելիքից հանգել Արարչի ճանաչողությանը:

Նա ժխտում է նաեւ «analogia entis»-ի (հայ.՝ «կեցության համանմանություն») կամ «analogia fidei»-ի (հայ.՝ «հավատի համանմանություն») սկզբունքը: Միակ համանմանությունը, որ Գրիգոր Նյուսացին ընդունում է, «analogia metousias»-ն (հայ.՝ «մասնակցության համանմանություն») է, սակայն սա չի առաջնորդում դեպի Աստծու էության ճանաչողություն: «Analogia metousias»-ն օգնում է միայն համեմատել արարված էությունների կեցության աստիճանը՝ Աստծու ներգործության մեջ դրանց ունեցած մասնակցության մակարդակի առումով: Մասնակցության աստիճանը չափորոշվում է յուրաքանչյուրի՝ առ բարին ունեցած կամային մղմամբ՝ բարուն համապատասխանելու մակարդակով: Ներգործությունը, այսպիսով, չի հանգեցնում Աստծու կեցության ճանաչողությանը. այն միայն Աստծու ներգործությունն է, որը մենք ի զորու ենք ճանաչել կամ ընկալել:

¹¹ Տե՛ս «Contra Eunomium» I:274–275. PG, t. XLV, էջ 33 D. նաեւ՝ GNO I:106–107:

Աստծու վերաբերյալ բառերը կարող են օգտակար նպատակի ծառայել այնքանով, որքանով դրանք նպաստում են Աստծու երկրպագությանը, կամ՝ Բարու մեջ առավել մեծ մասնակցությանը¹²։ Սակայն դրանք չեն կարող բովանդակել կամ արտահայտել Աստծուն, ոչ էլ ի զորու են պատշաճաբար արտացոլելու Նրա կեցությունը։ Ինչպես Ս. Գրիգոր Նյուսացին է ասում՝ «Ի վերջո, Աստված լուկ բառ չէ, ոչ էլ Նրա կեցությունն է առկա ձայնի ու խոսքի մեջ։ Աստված Ինքն Իր մեջ է, քանի որ Նա միշտ համարվել է լինելություն, սակայն Նա անվանակոչվել է նրանց կողմից, ովքեր խնդրել են Նրան. անունը նույնը չէ, ինչ-որ է Նա (քանզի բնությունն անճառելի է), բայց Նա ունի Իրեն տրված անուններ՝ համաձայն այն մտքի, թե ինչպե՞ս են ընկալվում Նրա գործողությունները մեր կյանքի առնչությամբ»¹³։

Այս պարագայում ամփոփ կարելի է ասել, որ Աստծուն վերաբերող բառերն անտարակուսելիորեն ոչ թե բնութագրող, այլ հիշեցնող, վերակոչական բնույթի են։ Դրանց հիմնական նպատակը ոչ թե իմացություն ապահովելն է, այլ առ [Աստված] երկրպագության առաջնորդելը։ Նրա անունները, ինչպես նաեւ Աստծու մասին մեր բոլոր նկարագրությունները մեր ստեղծագործություններն են, որոնք վերաբերում են Նրա գործողությունների առնչությամբ մեր ունեցած փորձառությանը։ Նրա էությունը կամ կեցությունը վեր է ամեն տեսակ ընկալումից, քանզի Նա նման չէ առարկաներին, որոնցից բաղադրվում է արարչակարգը։ Նրա կեցությունը յուրահատուկ է (լատ.՝ «sui generis») եւ որեւէ համանմանություն կամ դատողություն չի կարող ըմբռնել այն։ Գոյություն չունի համապատասխան որեւէ հասկացություն՝ Աստծու ճշմարտությունն ընկալելու համար։

բ. Երրորդության վարդապետությունը.

Բոլոր ուսմունքները բառային բնույթի են։ Եւ սա վերաբերում է նաեւ Սուրբ Երրորդության վարդապետությանը, որը, ի վերջո, բառերից կազմված ուսմունք է։ Այն Աստծու՝ մեզ հասանելի ներգործության ընկալման հիման վրա զարգացած մարդկային մի ստեղծագործություն է։

Հիմնական ներգործությունը, որը հասանելի է դարձել մեզ, Քրիստոս անձնավորությունն է, քրիստոնյաների հավատքը։ Կարեւորագույն

¹² Տե՛ս «Contra Eunomium» II:136 եւ PG, t. XLV, էջ 956։

¹³ Անդ, II: 149. նաեւ՝ PG, t. XLV, էջ 956։

միջոցը, որով Աստծու էությունն իր ներգործությամբ ազդում է մեզ վրա, երկու հազար տարի առաջ ծնունդ առած մարդկային կերպարանքն է: Այս իրողությունն առանցքն է քրիստոնեական հավատքի ու փորձառության եւ հենց այստեղից է ձեւավորվում Սուրբ Երրորդության մասին վարդապետությունը:

Սակայն այս ուսմունքը թյուր կերպով են ընկալել ո՛չ միայն մուսուլմաններն ու հրեաները՝ իրենց առավել խիստ միաստվածությամբ հանդերձ, այլ նաեւ՝ բազմաթիվ քրիստոնյաներ: Բարսեղ Կեսարացին պարզաբանում է՝ որեւէ մեկը չի կարող թիվ վերագրել աստվածությանը, քանի որ աստվածային էությունը՝ առանց քանակի ու թվի, վերաբերում է քանակականին. «Ի պատասխան նրանց, որոնք զրպարտում են մեզ եռաստվածության համար, հարկ է ասել, որ մենք դավանում ենք մի՛ Աստծուն՝ ոչ թե ըստ թվի, այլ՝ ըստ բնության («ou toi arithmoi, alla tei phusei»): Քանզի ամեն բան չէ, որ ըստ թվի կոչվում է մի՛ եւ մի՛ է իրականում, ոչ էլ պարզ է իր իսկ բնությամբ, այլ Աստված համընդհանուր խոստովանությամբ է պարզ ու անբաղադրյալ: Հետեւաբար՝ նույնիսկ Աստված մի՛ չէ՝ ըստ թվի... Թիվը վերաբերում է քանակականին. այժմ քանակը, որպես հատկություն, համակցված է նյութական բնությանը, ուստի թիվը նյութական էության հատկանիշ է»¹⁴:

Այստեղ մեր տրամաբանությունը, այնուամենայնիվ, լքում է մեզ: Կապադովկացիները պնդում են, որ իրենք եռաստվածություն պաշտողներ չեն եւ դեռ չեն ցանկանում մեկ թիվն անվերապահորեն վերագրել Աստծուն: Հերոսական ջանքեր են գործադրվել՝ սույն խնդիրը Բարսեղ Կեսարացուն վերագրվող ԼԼ. հայտնի թղթում պարզաբանելու ուղղությամբ, որը, սակայն, հավանաբար նրա եղբոր՝ Գրիգոր Նյուսացու գրչի արգասիքն է: Վերջինս եւս մեկ այլ վճռական փորձ է կատարել իր «Յադագս ոչ երեւ աստուածի ասելոյ» (հուն.՝ «Περὶ Του Μη Οιεσθαι Λεγειν Τρεις Θεους») ճառում՝ եռաստվածության մեղադրանքից պաշտպանվելու համար, սակայն արդյունքը կարծես թե բավարար չէ:

Եթե աստվածային միությունը նույնաբնույթ է ոսկու միությունը՝ ոսկյա երեք մետաղադրամների պարագայում, ապա լեզվի պարզ կիրառման միջոցով կարող ենք արդարացիորեն խոսել երեք աստվածների մասին այնպես, ինչպես՝ երեք մետաղադրամների:

¹⁴ Epist. VIII: Tr. Roy J. Deferrari, St. Basil, The Letters, Loeb Classical Library, vol. I, London, 1926, էջ 52:

Սակայն սույն ձեւակերպումը, անշուշտ, կապագովկյան հայրերի մտադրությունը չէր: Գրիգոր Նյուսացին առավել հղկված մի տեսակետ է արտահայտել իր «Ընդդեմ Եւնոմիոսի» առաջին գրքում. նա արդեն սահմանել էր Աստծու՝ «ad extra»¹⁵ գործողության եւ աստվածությանը ներհատուկ բնութենական հարաբերությունների միջեւ առկա տարբերությունը: Նշյալ երկում նա նաեւ հստակեցնում է, որ թվարկումը հնարավոր է միայն սահմանափակ, վերջավոր իրողությունների համար: Աստվածային կյանքում չկան ձեւեր կամ սահմաններ: Անունները, որոնք տալիս ենք Աստծուն, այդ թվում նաեւ «Հայր»-ը, «Որդի»-ն եւ «Սուրբ Հոգի»-ն, ունեն «մարդկային հնչողություն, բայց ոչ՝ մարդկային բովանդակություն»¹⁶:

«Գոյություն չունի որեւէ բան, որով կարող ենք չափորոշել աստվածային ու երանելի կյանքը: Այն ժամանակի մեջ չէ, բայց ժամանակը հոսում է դրանով... Գերագույն ու Երանելի կյանքը չունի իր ընթացքն ուղեկցող ժամանակային ծավալում, հետեւաբար նաեւ՝ չափ ու տեւողություն»¹⁷:

«Նրա մեջ առկա չէ ո՛չ ձեւ (eides), ո՛չ տեղ, ո՛չ չափ, ո՛չ ժամանակի տեւողություն, ո՛չ էլ ինչ-որ այլ բան այն իրողություններից, որոնք կարող են ընկալելի լինել»¹⁸:

Թիվ, չափ, երկակիություն կամ աներկակիություն, միակություն կամ անմիակություն. մեզ համար գործածական բոլոր ստորոգելիներն անհրաժեշտ է մեկտեղել եւ մի կողմ դնել: Ներեցեք մեզ, որ ձախողել ենք «Երեքը մեկում» բանաձեւի առնչությամբ բնազանցական գոհացուցիչ մեկնաբանություն տալու գործընթացում: Մենք որեւէ ընկալում չունենք սույն խորհրդի վերաբերյալ: Վարդապետությունը վկայում է ահեղ խորհրդի մասին, որն անվերապահորեն ընդունում ենք ըստ մեր հավատի: Սակայն չունենք պատկերացումներ, համանմանություններ կամ հիմնավորումներ, որոնց օգնությամբ ի գործ կլինեինք բացատրելու Սուրբ Երրորդությունը: Այդ ուսմունքից հասկացել ենք հետեւյալը, «որ Աստված սեր է, եւ որ աստվածային կեցության մեջ առկա են երեք առանձնավորություններ կամ կենտրոններ, որոնք պատասխանում են ամենքին՝ ըստ ազատության եւ սիրո, Աստված ազատության ու սիրո

¹⁵ "On Not Three Gods", Nicene and Post-Nicene Fathers: Series II, vol. V, New York, 1893, էջ 334 (այսուհետ՝ NPNF: Series II, vol. V):

¹⁶ Տէս "Contra Eunomium" I: 39, անդ, էջ 93:

¹⁷ Տէս "Contra Eunomium" I: 26, անդ, էջ 69:

¹⁸ Տէս "Contra Eunomium" I: 26, անդ:

հաղորդություն է, եւ սույն ազատության ու սիրո մեջ է նաեւ բարին՝ գոյություն ունեցող ամեն բանի ճշմարիտ կեցությունը»¹⁹։

Հայրախոսական ավանդույթն ուսումնասիրել է բոլոր փորձերը՝ Սուրբ Երրորդությունն արարչագործության մեջ առկա համանմանությունների իմաստով մեկնաբանելու համար, սակայն մերժել է դրանք՝ որպես անբավարար միջոցներ։ Նույնիսկ Գրիգոր Նազիանզացին, որը Հոր եւ Որդու միջեւ առկա հարաբերությունն արտահայտելու նպատակով ժամանակ առ ժամանակ կիրառում էր մարդկային մտքի եւ խոսքի համանմանությունը, ստիպված էր խոստովանել հետեւյալը. «Սույն խնդիրն առավել զգուշությամբ եմ քննարկել իմ մտքում եւ այն դիտարկել ամեն տեսանկյունից, որպեսզի գտնեմ որոշ հիմնավորումներ՝ կարեւորագույն այս հարցի (Սուրբ Երրորդության) վերաբերյալ, սակայն ես չկարողացա երկրի վրա հայտնաբերել ինչ-որ բան, որի հետ կարելի կլիներ համեմատել աստվածության էությունը»²⁰։

Նա հստակորեն բերում է ակունքի, դրանից բխող ջրի ու գետի, ինչպես նաեւ՝ արեւի, դրա ճառագայթի եւ լույսի օրինակները²¹, իսկ հետո եզրահանգում. «Ի վերջո, ըստ իս, այս դեպքում լավագույնն այն է, որ թույլ տամ պատկերներն ու ստվերները շրջանցեն միտքս, քանի որ դրանք խաբկանք են եւ շատ են հեռու ճշմարտությունից»²²։

Գրիգոր Նազիանզացին, ինչպես նաեւ Գրիգոր Նյուսացին, որ միանգամայն բարձր կարծիք ունեին փիլիսոփայության կիրառման առնչությամբ, խոստովանում էին, որ փիլիսոփայական բառապաշարն այլեւս պատշաճ չէ Աստծու մասին դատողություններ անելու համար։ Ավելի լավ է պահպանել լուրջություն կամ, եթե անհրաժեշտ է որեւէ բան ասել, գործածել փառաբանական օրհներգեր։ Եւ հենց ինքը՝ Ս. Գրիգոր Նազիանզացին է մեզ ավանդել նմանատիպ բազմաթիվ օրհներգեր.

«Ամեն ոք բնակվում է Քո՛ մեջ, ամեն ոք հետեւում է Քե՛զ,
Դո՛ւ ես վախճանն ամեն բանի,
Դո՛ւ ես Մեկը, Դո՛ւ ես ամենքը,
Դո՛ւ ես «ոչինչը»՝ Դո՛ւ ոչ Մեկն ես եւ ոչ՝ ամենքը,
Ինչպե՛ս պետք է կոչեմ Քեզ,

¹⁹ Վերոնշյալը սույն ուսումնասիրության հեղինակի անձնական բանաձեւումն է։

²⁰ “Oratio Theologica V”, NPNE, vol. VII, New York, 1894, էջ 328 A, պրբ. XXXI (այսուհետ՝ NPNE, vol. VII)։

²¹ Անդ, էջ 328 A, պրբ. XXXI, XXXII։

²² Անդ, էջ 328 A, պրբ. XXXIII։

Ո՛վ Դու, որին պատշաճ են բոլոր անունները,
Եւ դեռ Միական ես, որը չի կարող անվանակոչվել»²³:

գ. Աստծու անդրանցականությունն ու ներհատկությունը.

Եթե Աստված մարմին չէ, ապա Նրա անդրանցականության եւ ներհատկության մասին խոսելու առնչությամբ առկա է ինչ-որ անհարմարություն, որովհետեւ դրանք վերաբերում են տեղագրությանը, իսկ ոչ տարածական էությունների համար անհնար է պատկերացնել տեղագրության առկայությունն առհասարակ:

Ոչ տարածական կամ ժամանակավոր անդրանցականություն գտնելու՝ Ուայթհեդի²⁴ փորձը դեռեւս հաջողությամբ չի պսակվել: Արքայությունը, որը միշտ ապագայում է, մատնացույց է անում միայն ինքնին պատմության անդրանցականությունը: Նրանք, որոնք խոսում են Աստծու ապագայի՝ որպես պատմության գալիքի մասին, Աստծուն մարդկային պատմության հետ նույնացնելու, եւ մարդկային պատմությունը որպես տիեզերքի ամբողջականություն դիտարկելու կրկնակի ու անօրինական զանցանք են գործում:

Մյուս կողմից՝ նրանք, որոնք պնդում են, թե Աստծու կեցությունն անկախ է տիեզերքի կեցությունից, իրենց ուսերին են վերցնում տիեզերքի վերաբերմամբ այդ ինքնուրույն կեցության վիճակը բացատրելու ծանր բեռը: Մեզ համար դժվարությունն Աստծու առնչությամբ կիրառվող «ինքնուրույն» կամ «ինքնաբավ» եզրույթների ընկալումն է: «Բավարարություն» եւ «կախվածություն» բառերը եզրույթներ են, որոնք արարված աշխարհում վերաբերում են քանակությանն ու փոխհարաբերությանը եւ Անեղ Կեցության առնչությամբ դրանց՝ նույնիսկ բացասական իմաստով կիրառումը կարծեք թե դյուրին չէ:

Նախեւառաջ, ինչպես Գրիգոր Նյուսացին է ձեւակերպում, անսահման լինել նշանակում է գերազանցել թե՛ հայեցակարգի եւ թե՛

²³ Մեջբերումը արված է ըստ հետևյալ ուսումնասիրության՝ J. PLAGNIEU, S. Gregoire de Nazianze, Theologien, Paris, 1951, էջ 333. հատուկ ուշադրության է արժանի նաեւ սույն հատվածի՝ Բոսսյունի կատարած ֆրանսերեն թարգմանությունը՝

“Tout demeure en Vous, tout court après Vous // Vous êtes la fin de toutes choses; // Vous êtes un, vous êtes tout; // Vous êtes rien: vous n’êtes ni un, ni tout; // Comment Vous appellerai-je, Ô Vous // A qui tout nom peut convenir // Et le seul qu’on ne peut nommer”:

²⁴ Ալֆրեդ Նորթ Ուայթհեդ (Alfred North Whitehead, 1861–1947 թթ.)՝ անգլիացի մաթեմատիկոս եւ փիլիսոփա: Մաթեմատիկական տրամաբանության եւ փիլիսոփայության ի. դարի հայտնի տեսաբաններից է, այսպես կոչված “Process philosophy” շարժման հիմնադիրը (ծանոթ.՝ թրգմ.):

Ժամանակի ու տարածության բոլոր սահմանները: Անսահման մեկը չի կարող կանգ առնել որեւէ սահմանափակման առջեւ եւ, ըստ անհրաժեշտության, պետք է հաղթահարի ամենայն ինչ՝ անկախ նրանից, թե դրանք ինչ բնույթի են՝ գիտակցական, քանական, թե՞ որակական: Եւ Գրիգոր Նյուսացին հաստատում է, որ յուրաքանչյուր վերջավոր էություն, անհրաժեշտության դեպքում, պետք է հանգի իր իսկ վերջավորության սահմաններին՝ ըստ հայեցակարգի կամ կեցության, իսկ անսահմանությունը միշտ ընդարձակվում է դեպի անդենականություն: Անսահմանի սահմանումը չի նշանակում ինչ-որ բան, որի սահմաններից դուրս գոյություն չունի որեւէ բան, այլ՝ այն, որ յուրաքանչյուր սահմանից անդին առկա է կեցություն:

Հետեւաբար՝ Աստծու անդրանցականությունը զուտ հայեցակարգային բնույթի չէ, ոչ էլ՝ որակական, ժամանակավոր կամ տարածական: Ամեն մի սահմանի հաղթահարման միջոցով է, որ դրսևորվում է Աստծու անսահմանությունը:

Բայց եկեք շրջահայաց լինենք կեղծ հայտարարությունների առնչությամբ, համաձայն որոնց՝

ա. Աստված արարչագործությունից անդին է, կարծես թե Աստված ստեղծագործության սահմանի գոյություն չունեցող այս կողմն էր.

բ. Աստված «ամբողջովին այլազան» է, այնպես որ բովանդակ արարչագործությունը կարող է գոյություն ունենալ Աստծու կողքին՝ իբրեւ նրա «այլազանություն»:

Վերոնշյալ երկու գաղափարները, որոնք պրոֆեսոր Բոյս Գիբսոնը հղում է պրոֆեսոր Ջոն Սմիթի խմբագրությամբ լույս տեսած ակնարկների փոքրածավալ հատորյակում, այսինքն՝ մի կողմից Աստծու ինքնաբավության եւ անկախության վերաբերյալ գաղափարը, իսկ մյուս կողմից՝ նրա «ամբողջական այլազանությունը»՝ տիեզերքում իր պատահական արշավների հետ միասին, նմանապես անընդունելի են Արեւելյան ավանդության համար: Անընդունելի են նաեւ Աստծու՝ թե՛ «անշարժության» եւ թե՛ «միջնորդության» վերաբերյալ տեսակետները²⁵: Բոյս Գիբսոնը լիովին սխալ է ըմբռնում արարչագործության՝ քրիստոնեական իրական ավանդությունը, երբ պնդում է՝ «Պարզապես անհնար է ասել, որ տարբերություն չկա արարչագործության եւ Արարչի միջեւ, քանի որ այն, ինչ

²⁵ Տե՛ս BOYCE GIBSON, "The Two Ideas of God" in: Philosophy of Religion, ed. by John E. Smith, New York-London, 1965, էջ 61 (այսուհետ՝ "The Two Ideas of God"):

գոյություն ունի, բայց նախկինում չուներ, կապակցված է նրան: Նա կապակցվում է այնտեղ, որտեղ չի եղել կապակցված»²⁶:

Բոյա Գիբսոնի սխալն այն է, որ նա կիրառում է «նախկինում» մակբայը, մինչդեռ վավերական ավանդության համաձայն՝ ժամանակն սկզբնավորվում է հենց արարչագործությունից, իսկ «գոյություն չունեն» արտահայտությունն արիստական՝ «այն ժամանակ, երբ առկա չէր արարչագործությունը» բանաձևի ծաղրապատճենն է, չնայած որ արարչությունը ոչ կեցությունից է կոչվել կեցության: Ամենայն հավանականությամբ, հեղինակի առավել մեծ սխալը նրա համառ պնդումն է, ըստ որի՝ աստվածաբանությունը «պարտավոր է կանոնակարգված վերլուծություն ունենալ»²⁷: Ինչպիսի՜ կանխավարկած...

Աստծու անդրանցականության ու ներհատկության վերաբերյալ վերլուծությունը չի կարող կանոնակարգվել նման ստորոգությունների միջոցով, քանի որ դրանք կիրառելի են արարչագործության սահմաններում՝ հարաբերությունների առնչությամբ:

Գրիգոր Նյուսացին առավել տրամախոսական է հնարքը կիրառում, քան ժամանակակից փիլիսոփաներից շատերը: Տարածաժամանակային արարչագործության առնչությամբ գործածվող տրամաբանության սկզբունքները չեն կարող կիրառվել աստվածության նկատմամբ: Այստեղ կարող ենք միայն ասել, որ տիեզերքի կողմից փորձառում ենք ե՛լ Աստծու հետ ընդհատություն, ե՛լ Աստծու մեջ մասնակցություն. թե ինչպիսին այն կլինեն Աստծու կողմից, չենք կարող հասկանալ:

Աստծու ներհատկությունը եւս Գրիգոր Նյուսացին ըմբռնել է հիասքանչ ճարտարամտությամբ: Կարող ենք միայն բավականին հապճեպ մի սղագրությամբ ընդգծել այդ ընկալումը: Աստծու ներգործությունն արարչագործության հիմքն է. միայն Աստծու կամքի ու խոսքի զորությամբ է այն սկիզբ առնում, շարժվում եւ հասնում իր իսկ նախասահմանությանը: Ստեղծագործությունն Աստծու կամքն ու խոսքն է, եւ սա է ներհատկության սկզբունքը: Գոյությունը միշտ Աստծու կամքի ու խոսքի համաձայն է, իսկ երբ Աստված զրկում է իր կամքից ու խոսքից, սկսվում է անէությունը: Հետեւաբար՝ քրիստոնեական վավերական ավանդությունը տիեզերքը չի դիտարկում իբրեւ Աստծու մարմին կամ նրանից դուրս գտնվող ինչ-որ այլ բան, քանի որ Աստծուց դուրս առկա է միայն

²⁶ Անդ, էջ 65:

²⁷ Անդ, էջ 67:

չգոյություն: Աստծու կամքի եւ խոսքի միջոցով է, որ գոյություն ունի տիեզերքը, եւ կամքի ու խոսքի շնորհիվ է, որ Աստված ներհատուկ է արարչագործութեանը:

դ. Հայեցակարգ եւ իրականություն.

Բանականությունը կամ «ratio»-ն միշտ համամասնություն է իրականության եւ իմացության միջեւ: Իրականության ու իմացության միջեւ առկա դուալիզմն ինքնին հիմնված է մեկ այլ՝ սուբյեկտի եւ օբյեկտի դուալիզմի վրա, որն իր հերթին առաջ է բերում «pour-soi»-ի («օբյեկտը գիտակցության մեջ») եւ «en-soi»-ի («օբյեկտն ինքն իր մեջ») հայեցակարգը:

Բոլոր այս դուալիզմներն աղաղակող ականայտություն են դառնում հաղթահարվելու համար: Սակայն դրանք չեն հաղթահարվի բանականության կամ «ratio»-ի կողմից, քանի որ վերջինս երկիմաստ է: Բանականության իռացիոնալությունը, որն օրինակ է ծառայել էմմանուել Կանտի դասական անտինոմիաների միջոցով, չի կարող հաղթահարվել բանականությամբ:

Հայեցակարգը, որպես այդպիսին, պատկանում է բանականության ոլորտին եւ հաղթահարվելու կարիք ունի: Դա մի տեսակ մանկական պարզամտություն է, որը դրդում է տրամաբանության «ճարտարներին» ու փրկսոփաներին իրականությունը պարփակել հայեցակարգերի ցանցով: Մենք այդ իրականության մի մասն ենք կազմում եւ մեր ունեցած կարողություններից որեւէ մեկն ընդունակ չէ ուղեղի միջոցով «կլանելու» իրականությունը: Եկեք մի կողմ թողնենք խելացնոր այդ նախաձեռնությունը:

Մտածող անձնավորության համար «Աստված» բառը չպետք է նշանակի հայեցակարգ: Այն խորհրդանիշ է, որը մատնացույց է անում բազմաթիվ իրողություններ.

ա. Պատահականության, այսինքն՝ մեր սեփական գոյության ոչ ինքնաբավ եւ կախյալ բնույթի, ինչպես նաեւ իրականության, որին մասնակից ենք, հաստատում. իրականություն, որն անվանում ենք տիեզերք.

բ. Պնդում, ըստ որի՝ «ամենայն պատճառաց» պատճառն այլաբնույթ է, քան՝ պատճառական շղթայում կապակցող օղակները.

գ. Սահմանում, համաձայն որի՝ արարված բոլոր առարկաները պետք է ընթանան դեպի նպատակը, որը, վերջին հաշվով, Բարին է:

Ահա թե ինչ նկատի ունեին նաեւ կապադովկյան հայրերը «Արարիչ» ասելով: Արարիչը, որն Իր կեցության համար պարտական չէ որեւէ մեկին, սկզբնապատճառն է այս տիեզերքի, պահպանում է դրա ընթացքը եւ այն հանգեցնելու է նախասահմանված ավարտին: Մեկը, որ գործում է այդ ամենը, ունի անձնային հատկանիշ, այսինքն՝ ունակ է, ըստ ազատության, մյուսներին արձագանքելու: Նա նաեւ սեր ու իմաստություն է: Նա չի կարող պարփակվել հայեցակարգերով, սակայն կարող է լինել սիրված եւ միավորված: Այստեղ բոլոր տեսակի երկակիությունները տեղի են տալիս սիրո միությանը:

Իրականում Աստծու ազատությունն է Նրան տեղափոխում մեր լավագույն ընկալման փնտրտուքից անդին: Մարդը, հասկանալու իր մեծ կարողությանը զուգահեռ, օժտված է նաեւ իր իսկ ըմբռնած իրողությունների վրա սեփական վերահսկողությունը սահմանելու ունակությամբ: Յուրաքանչյուր գիտություն ստեղծում է իր եղանակներն ու միջոցները: Եթե մենք ընկալենք Աստծուն, կհնարենք նաեւ Նրան «վերահսկելու» եւ «օգտագործելու» միջոցը, այսինքն՝ «կստրկացնենք» Նրան: Գրեթե մյուս բոլոր իրողությունների ազատությունն այնպիսին է, որ այն, հակառակ դրանց ազատ վիճակին, կարող է մեր վերլուծական բանականության միջոցով առնվազն ինչ-որ աստիճան ենթակայական կախման մեջ դրվել: Հասկանալու, վերահսկելու եւ շահարկելու նույնպիսի ձգտում առկա է նույնիսկ մարդու՝ արարչագործության բարձրագույն եւ առավել դժվարըմբռնելի մասնիկի առնչությամբ: Մի՞թե փրկաստիաները կարծում են, թե Աստված ինքն Իրեն կդարձնի մեր ընկալման առարկան՝ այնպես, որ Նրան նույնպես հնարավոր լինի «ստրկացնել»: Պատասխանի փոխարեն սեր խնդրեք...

Շարունակելի

Անգլերենից թարգմանությունը՝
ՅՈՒՆԿ ՍՐԿ. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆԻ

