

ՎԱԶՐԻԿ ԲԱԶԻԼ

Փիլիսոփայական գիտ. դոկտոր, Գերմանիա

ՀԱՅ ԱՍՏՈՒԱԾԱՐԱՆԱԿԱՆ ՄՏՔԻ ԴՊՐՈՑ

«Դպրոց» այստեղ շէնք չի նշանակում, այլ մտածելու մի ուղղութիւն, որը հիմնուած է ինչ-որ սկզբունքների վրայ: Սոյն յօդուածն անդրադառնում է այդ սկզբունքներին: Դժբախտաբար, դեռեւս չէ գրուած հայ աստուածաբանական մտքի պատմութիւնը, որը ոչ թէ պատահարների շարահիւսումն է, այլ գաղափարների իմաստային ընդլայնումների եւ սեղմումների վերլուծութիւնն ու դրանց առնչակցումը գրական եւ արուեստի այլ բնագաւառների ստեղծագործութիւնների, նաեւ երկրի տնտեսական ու քաղաքական զարգացումների հետ: Նման մի հետազօտութիւն թոյլ է տալու տեսնել աստուածաբանութեան կշիռը հայ հոգեւոր կեանքում եւ նրա ազդեցութիւնը հայ մշակոյթի վրայ: Այսօր լինի հոգեւորականների կրթութեան հարցը թէ այդ կրթութեան որակը, նշեալ երկուսը կախեալ են նրանից՝ ինչ է աստուածաբանութեան դերը հոգեւոր կեանքում:

ա. Ի՞նչ է աստուածաբանութիւնը

Ըստ երեւոյթին՝ աստուածաբանութիւնը մի գիտութիւն է, որի առարկան «Աստուած» է. այնպէս, ինչպէս բնագիտութեանը «բնութիւն»-ն է, տարրալուծութեանը՝ «տարրեր»-ը, պատմութեանը՝ «պատմութիւն»-ը, ուսողութեանը՝ «թիւ»-ը, «գիծ»-ը, «մակերեւոյթ»-ը եւ այլն: Այսպիսով՝ գիտութիւնն էակաները զանազանում է իրարից եւ իւրաքանչիւրը հետազօտում ըստ իր եղանակի, որը կարող է լինել փորձառական, ուսողական, նշանաբանական եւ այլն¹: Թէ ինչ է գիտութիւնը, եւ որ իմացութիւնն է,

¹ «Բնական» եւ «մարդկային» գիտութիւնների միջեւ եղած զանազանութիւնը խնդրայարոյց է եւ սերում է René Descartes-ի (1596–1650) «res extensa» եւ «res cogitans»-ի զանազանումից:

որ գիտություն է կոչում, պատմութեան ընթացքին տարբեր է մեկնաբանուել: Նախասոկրատեան ու պղատոնական անհրաժեշտ, յաւիտենական, ճշմարիտ ու ընդհանրական իմացությունից եւ արիստոտէլեան եզրայանգումներից մինչեւ արդիական փորձառական ու համակարգային գիտությունն ու ժամանակակից պայմանական համակարգերը եւ փորձառութեան վրայ հիմնուած համաձայնական (գիտնականների հաղորդակցութեան հիման վրայ) իմացությունը, գիտությունն ստացել է տարբեր բնութագրումներ: Նորադարեան գիտությունն էլ տարբերում է հնադարեան կամ միջնադարեան գիտությունից: «Ենթակայ»-ի կազմաւորումը, «եղանակ»-ի հարցը եւ «փորձառական եղանակ»-ի կիրառումը նորադարեան գիտութեան իւրայատկություններն են, որոնց այստեղ կարելի չէ աւելի մանրամասնօրէն անդրադառնալ²:

Կարելոր է առնուազն անդրադառնալ, այսպէս կոչուած, «բնական աստուածաբանութեանը» (theologia naturalis)՝ ի տարբերութիւն «գերբնական աստուածաբանութեան» (theologia supranaturalis): Արիստոտէլը «Բնագանցություն» խորագիրը կրող իր երկում զանազանում է երեք «տեսական իմաստասիրություններ»՝ ուսողություն, բնագիտություն եւ աստուածաբանություն, որի բովանդակությունը, ըստ նրա, յաւիտենականն է, անշարժը եւ ինքնագոյն³: «Բնական աստուածաբանութեան» հիմնական վարկածն այն է, որ մարդն ի վիճակի է Աստծուն բանականօրէն ճանաչել, իհարկէ ոչ այն Աստծուն, որն իրեն Բանի յայտնութեամբ բացայայտեց: Իսկ «բնական» կամ «բանական» այս կարելիութեան հիմքը մարդու աստուածապատկեր լինելն է: Սուրբգրային համապատասխան յղումներն են՝ Հռոմ. Ա. 18–23, Բ. 14 շար. եւ Գործք Ժէ. 22–31: Արդի շրջանի բնական կամ բանական աստուածաբանութեան գլխաւոր երկը Կարլ Րանրի «Հաւատքի հիմնական տասընթացք»-ն է⁴, ուր նա բացատրում է, թէ ինչպէս մարդը «փորձնական փորձառութեան» մէջ ունի նաեւ «գերանցական փորձառություն», որը կապուած է Աստծու հետ:

Աստուածաբանությունը բնագիտութեան կամ տարրալուծութեան նման փորձառական գիտություն չէ, որ փորձարկման եւ արտածական

² Այս հարցի շուրջ հմմտ. MARTIN HEIDEGGER, Die Frage nach dem Ding, Tübingen, 1987, էջ 66–86:

³ Տէս ARISTOTELES, Metaphysik, Bücher I–VI, Hamburg, 1982, 1026a10 շար.:

⁴ Տէս KARL RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. B., 1984:

կամ մակաժական եզրահանգումներով հասնի քրիստոնէական Աստծուն: Այստեղ էականը Յայտնութիւնն է եւ Աստծու ինքնաբացայայտումը Բանի մէջ: Աստուածաբանութիւն նշանակում է «խօսել զԱստուած»⁵: Սակայն այս հակիրճ բանաձեւն ամբողջական չէ, որովհետեւ ըստ Յայտնութեան՝ Աստուած եռադէմ է՝ Ս. Երրորդութիւն, եւ աստուածաբանութիւնը խորքում «խօսել զԵրրորդութիւն» է: Այս բնութագրումն էլ պէտք է լրացնել, որովհետեւ մենք Ս. Երրորդութեան մասին «լուր» ունենք միայն Աստծու մարդեղութեան շնորհիւ: Աստուածաբանութեան բնագաւառը, ուրեմն, նախ Յիսուս Նազովրեցին է, Նրա ժամանակը եւ Նրան վերաբերող գրային վկայութիւնները: Այսպիսով՝ աստուածաբանութիւնը նախ պատմական գիտութիւն է, որը պատմաբանօրէն, հնաբանօրէն եւ բանասիրօրէն ուսումնասիրում է Յիսուս Նազովրեցիի երեւոյթը: Սակայն սա հարցի միայն մէկ մասն է: Միւս՝ աւելի էական մասն այն է, որ քրիստոնէայ աստուածաբանութեան համար Յիսուս Նազովրեցին ոչ միայն պատմական մի կերպար է, օրինակ՝ Յովիոս Կեսարի նման, այլ Քրիստոս է՝ մարդեղացած Բանը: Սա այլեւս պատմական երեւոյթ է միայն հաւատքի շնորհիւ: Հաւատքը վերաբերում է Յիսուսին իբրեւ Քրիստոս, որը յայտնուել է մարդկային պատմութեան մէջ՝ ի տարբերութիւն միաստուածեան միւս կրօնների, որոնք մարգարէներ ունեն, բայց նրանց «Աստուած» պատմութեան մաս չի կազմում: Քրիստոնէութիւնն է, որ իր մարդեղութեան խորհրդով մեծապէս արժեւորում է պատմութիւնը⁶: Միայն Փրկիչի միջոցով է հաւատացեալն իմանում քրիստոնէական Աստծու եւ Սուրբ Հոգու մասին: Ուրեմն՝ աստուածաբանութիւնը, պատմական լինելուց բացի, հաւատքի գիտութիւն է, որը ներառում է Նկեղեցին՝ իբրեւ մարմին Քրիստոսի⁷: Այստեղ, սակայն, անշրջանցելի անշրպետ կայ «հա-

⁵ Հմմտ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ՍԱՐԳԻՍԵԱՆ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ, Համառօտ ձեռնարկ հովուական աստուածաբանութեան, Անթիւրիաս, 1979, էջ 6:

⁶ Մովսէս Խորենացու պատմութեան ըմբռնման համար հմմտ. ԼԵՒՈՆ ԶԷՔԻԵԱՆ, «Մովսէս Խորենացու աշխարհայեացքը եւ պատմութեան ըմբռնումը» նոյն հեղինակի «Հայապատում... Ներտողային», Լոս Անջելէս, 2001, էջ 169–175:

⁷ Արդեօք անաստուածներն էլ են կարող աստուածաբանութիւն դասաւանդել կամ համալսարաններում եկեղեցական ծիրից դուրս աստուածաբանական ամբիոններ հիմնադրել: Անհատները, բնականաբար, չեն կարող դասաւանդել հաւատքի գիտութիւնը, սակայն նրանք կարող են զբաղուել կրօնների պատմութեամբ, կրօնների հոգեբանութեամբ կամ կրօնների ընկերաբանութեամբ եւ այլն, որովհետեւ «կրօնը»՝ իբրեւ երեւոյթ, ի տարբերութիւն «Աստծուց», փորձնական տուեալ է, որը կարելի է հետազօտել: Հաւատքը երկրորդական է այս ճիւղերը սովորելու կամ դասաւանդելու, սակայն ոչ աստուածաբանութեան համար:

ւատք»-ի ու «գիտութեան» միջեւ, նոյնիսկ եթէ աստուածաբանութիւնն ինչ-որ համակարգային մի կառոյց է, ուր վարդապետութիւնը փորձում է ներդաշնակ լինել եւ հակասութիւններից խուսափել: Գիտութիւնը, բնականաբար, չի կարող հաւատքն իբրեւ հետազօտման ելակէտ ընդունել, նոյնիսկ եթէ այսօր ընդունուած է, որ գիտութիւնն էլ իր յառաջագոյն նախադրեալներն ունի, որոնք դուրս են վերջինիս ծիրից: Թէ ինչպէս է բնագիտութիւնն ընկալում «բնութիւն»-ը, դա այլեւս բնագիտական հարց չէ, այլ՝ իմաստասիրական: Թէ ինչ է «թիւ»-ը, ուսողական հարց չէ այլեւս, այլ՝ իմաստասիրական, թէ ինչ է պատմութիւնը, պատմաբանութեան հարց չէ, այլ՝ իմաստասիրական: Մինչ, սակայն, բնութիւնը, թիւը, մարդը էականեր են, Աստուած, որ աստուածաբանութեան բնագաւառն է, փորձառական էակ չէ, եւ Նրա գոյութիւնը՝ իբրեւ աստուածաբանութեան ելակէտ, հիմնուած է հաւատքի վրայ: Այսինքն՝ այն իմաստասիրութիւնը, որը պիտի քննէր «Աստծուն», ինչպէս քննում է «բնութիւն»-ը կամ «թիւ»-ը, վերածում է «բնական աստուածաբանութեան», որի մասին վերը նշեցինք: Եթէ գիտութեան հիմքը «տեսութիւն»-ն է, աստուածաբանութեան համար «լսողութիւն»-ն է: Բնական գիտութիւնը հիմնուած է «տեսութեան» վրայ, մինչ հաւատքի հիմքը «լսողութիւն»-ն է, որ սերում է աւանդութիւնից, «հայրերից»: Աստուածաբանութեան հարցն այն է, թէ ինչպէս կարելի է համադրել տեսողական եւ լսողական այս երկու մշակոյթը⁸: Եթէ նոյնիսկ գիտութիւնն աստուածաբանական շատ նախադրեալներ չի ընդունում, այդուամենայնիւ, աստուածաբանութիւնը միշտ նպաստել է գիտութեան զարգացմանը: «Արարչագործութիւն»-ը բնագիտութեան, «հոգու անմահութիւնը» հոգեբանութեան պարագային կամ «պատմութեան վախճանաբանութիւնը» ցուցողական կամ վարկածային բնոյթ ունեն եւ խթանում են գիտութիւնն ու գիտարարութիւնը:

Աստուածաբանութիւնը հիմնուած է հաւատքի վրայ, որն ընդգրկում է ոչ միայն քրիստոնէական վարդապետութիւնը, այլ նաեւ մարդու ամբողջական կեանքն իր տեղատուութիւններով ու մակընթացութիւններով, ելեւէջներով ու երերումներով: Արդ, Արիստոտէլը «կեանք»-ը (ոչ միայն մարդկային, այլ նաեւ բուսական ու կենդանական) կոչում է *πρᾶξις*, «գոր-

⁸ Հմմտ. HANS BLUMENBERG, „Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung“, նոյն հեղինակի *հետեւեալ գրքում*՝ „Ästhetische und metaphorologische Schriften“, Frankfurt am Main, 2001, էջ 139–171, 159–164:

ծողություն»։ «Կեանք»-ը լիովին գործողություն է⁹։ մարդը, ուրեմն, գործական էակ է։ «Գործական» այստեղ չի նշանակում «գործնական մի մարդ», որ մեքենայ է նորոգում, ճարտար վաճառական է կամ դրամատնային գործերի իրազեկ անձ, այլ մարդը գործական է իբրեւ ապրող էակ։ Եթէ, ուրեմն, աստուածաբանությունը հաւատքի գիտություն է, եւ հաւատքն առնչւում է կեանքին, որը գործական է, ապա աստուածաբանությունը, պատմական գիտություն լինելուց բացի, նաեւ գործնական գիտություն է, որը վերաբերում է բանականութեանը, զգայարաններին, զգացումին, երեւակայութեանը եւ այլն։

Եւ քանի որ աստուածաբանությունը զբաղւում է Բարձրագոյն էակով, միաժամանակ բարձրագոյն տեսություն է։ Արիստոտէլեան այս ստորաբաժանման մէջ տեսականը չի հակադրւում գործականին, այլ ընդհակառակը՝ տեսականը եւ այստեղ բարձրագոյն տեսականը միաժամանակ գործական են, վերջինս էլ՝ բարձրագոյն գործական։ Աստուածաբանությունը, ուրեմն, իբրեւ հաւատքի գիտություն թէ՛ պատմական, թէ՛ գործնական եւ թէ՛ տեսական է¹⁰։ Այս եռասեռ ճիւղաւորումով աստուածաբանությունը պարփակում է այն հիմնական դասընթացները, որոնք ուսանողները համալսարաններում «աստուածաբանություն» անուան ներքոյ ուսանում են՝ Հին եւ Նոր Կտակարաններ, Եկեղեցւոյ պատմություն, համամիութենական աստուածաբանություն, հովուական աստուածաբանություն, հայրաբանություն, ծիսագիտություն, քարոզախօսություն, համակարգային աստուածաբանություն, դաւանաբանություն եւ այլն¹¹։

Այստեղ շահեկան է անդրադառնալ Ներսէս Շնորհալիի երկու մտքերին, որոնք առնչւում են աստուածաբանութեան հետ։ Երբ ընթերցում

⁹ Հմմտ. ARISTOTELES, Politik, Stuttgart, 1989, էջ 1254a7։

¹⁰ Ուրիշ մի հիմնական կէտ, որն այստեղ փակագծում եմ, սակայն աստուածաբանութեան համար էական է, դա իմաստասիրութեան հարցն է։ Քրիստոնէական աստուածաբանությունը ներմանուած է իմաստասիրութեան հետ, ուստի պէտք է անդրադառնալ նաեւ վերջինիս, երբ աւելի լայն իմաստով խօսենք աստուածաբանութեան մասին։ Այս առումով շահեկան է ընթերցել J. RATZINGER, Gesammelte Schriften: Glaube in Schrift und Tradition, Freiburg im Breisgau, 2016, էջ 109–125. M. HEIDEGGER, Phänomenologie und Theologie, in: Wegmarken, Frankfurt am Main, 1978, էջ 45–77. K. RAHNER, Philosophie und Philosophieren in der Theologie, in: Schriften zur Theologie, Band VIII, էջ 66–87։

¹¹ Այսօր աստուածաբանութեան ճիւղաւորումը խիտ է եւ ներառում է նաեւ նոր առարկաներ՝ «Ազատագրութեան աստուածաբանություն», «Խաչի աստուածաբանություն», «Փորձառութեան աստուածաբանություն», «Կրօնների աստուածաբանություն», «Գերանցական աստուածաբանություն», «Իգապաշտական աստուածաբանություն», «Յեղափոխութեան աստուածաբանություն» եւ այլն։

ենք Ներսէս Շնորհալիի ստեղծագործութիւնները, հանդիպում ենք հետեւեալ երեք տարօրինակ արտայայտութիւններին՝ «Գրիգոր աստուածաբան»¹², «Մովսէս աստուածաբան»¹³ եւ «Սա մարգարէ աստուածաբան»¹⁴: Այս արտայայտութիւնները տարօրինակ են, որովհետեւ թէ՛ Նազիւնգացիին է աստուածաբան կոչուում եւ թէ՛ Մովսէս մարգարէն ու Սողոմոն իմաստունը: Իսկ կարող են մարգարէները, որոնք ոչ մէկ գիտական երկ են գրել եւ ոչ մէկ տեսութիւն են մշակել, նոյնպէս աստուածաբան կոչուել, ինչպէս Նազիւնգացիին (կամ Նիւսացիին, Ոսկեբերանը, Օգոստինոսը եւ այլն): Այս հարցումի պատասխանը կգտնենք Դիոնիսիոս Արիսպագացիի երկերում. նա թեոլոգիա բառը գործածում է յունական սկզբնական իմաստով՝ ոչ թէ խօսք Աստծու մասին, այլ «Աստծու խօսք»: Դիոնիսիոս Արիսպագացիից առաջ Արիստոտէլը զանազանում է թեոլոգիա-ն եւ թեոլոգիչ-ն՝ առաջինը «Աստծու խօսքն» է, իսկ երկրորդը՝ «Աստծու մասին խօսքը»¹⁵: Աստծու խօսքը նրա շունչն է՝ «Աստուածաշունչ»-ը, ուր Աստուած մարգարէների եւ աւետարանիչների միջոցով խօսում է մարդկանց հետ, ու միայն այս իմաստով Մովսէսը եւ Սողոմոնն էլ «աստուածաբաններ» են, ինչպէս մարգարէները, աւետարանիչներն ու առաքեալները: Ներսէս Շնորհալին որդեգրում է աստուածաբանութեան երկու ըմբռնումները՝ «Գրիգոր աստուածաբան» («խօսել զԱստուած»), «Մովսէս աստուածաբան» եւ «Սա մարգարէ աստուածաբան» («Աստուծոյ խօսք»): Աստուածաբանութիւնը, ուրեմն, նրա համար նշանակում է «խօսել զԱստուած խօսքիւ Աստուծոյ»:

Այսպիսով՝ հասնում ենք երկրորդ կէտին: Բան հաւատոյ»-ի յիշատակարանում կարդում ենք՝

Պարտ է սրբոյն սուրբ բնակարան,
Եւ մաքրելոյն մաքուր կայեան.
Ապա լինել աստուածաբան,
Եւ անճառիցն վիպասան¹⁶:

Աստուածաբանութիւնն Աստծու խօսքն է, «սրբութիւն»-ը եւ «մաքրութիւն»-ը նրա նախապայմաններն են. այն նաեւ, իբրեւ հաւատքի գիտութիւն, հաւատք է, իսկ վերջինս՝ կեանք: Մինչ միւս գիտութիւնների համար

¹² Տէս ՆԵՐՍԷՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ, Բանք չափաւ, Վենետիկ, 1928, էջ 240:

¹³ Տէս անդ, էջ 301:

¹⁴ Տէս անդ, էջ 380:

¹⁵ Հմմտ. Բատցիւկէրի վերոյիշեալ երկը, էջ 293:

¹⁶ Տէս ՆԵՐՍԷՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ, Բանք չափաւ, էջ 239:

գիտնականների վարած կեանքը երկրորդական է ու անկարելի, աստուածաբանութեան համար դա էական է: Հոգեկանութիւնը, որին աւելի ուշ կ'անդրադառնանք, աստուածաբանութիւնը սնուցանող հոգն է, որովհետեւ սրբութիւնը հոգին պարարտաւորում է Սուրբ Հոգու ներգործումն ընկալելու համար: «Խօսել զԱստուած խօսքիւ Աստուծոյ» նշանակում է նաեւ, որ իրաւ աստուածաբանելը միայն մարդու գործը չէ, այլ նաեւ Սուրբ Հոգու ներգործումն է: Այստեղ եւս գիտութիւնը տարբերում է աստուածաբանութիւնից:

Իսկ ըստ Ներսէս Շնորհալիի՝ ի՞նչ է անում աստուածաբանը. նա «վիպասանում» է: Իսկ ինչի՞ մասին է վիպասանում. Անճառելի: Վիպասանել չի նշանակում այսօրուայ առումով «վէպ» յղանալ ու գրել: Վիպասանութիւնն այստեղ գրական մի սեռ չէ՝ ի տարբերութիւն պատմութեան, աստուածաբանել՝ անճառելին պատմել: Իսկ քրիստոնեան ի՞նչ է պատմում. այն, ինչ, ըստ Ներսէս Շնորհալիի, Պետրոս առաքեալն էր պատմում. «Ի դաս անդամոց դարձեալ գլուխ փոքու հօտին, /Պատմէր զյարութիւն փրկչին զՅիսուս միածնին»¹⁷: Լայն իմաստով «վիպասանը», իմա՝ աստուածաբանը, պատմում է փրկագործութեան մասին եւ հաղորդում քրիստոնէական Աւետիսը¹⁸: Եւ եթէ Աստուածաշունչը Աստծու ինքնակենսագրականն է («խօսք Աստուծոյ»), ապա աստուածաբանները («խօսել զԱստուած») պատմում են Նրա ինքնակենսագրականը, որը գրել են նոյն աստուածաբանները («խօսք Աստուծոյ»): Իսկ թէ ինչպէս են աստուածաբանները պատմում անճառելին, այսինքն՝ անպատմելին, սա վերաբերում է «բացասական աստուածաբանութեանը» եւ հանգիստական «ճառումներին», որոնց պէտք է առանձին անդրադառնալ:

բ. Հայկական աստուածաբանական մտքի դպրոց

Այսօր Հայ Եկեղեցին ունի աստուածաբանական բանասիրութիւն, բայց ոչ աստուածաբանական մտածողութիւն¹⁹: Եթէ անցեալում աս-

¹⁷ Տէս անդ, էջ 423:

¹⁸ Այսօր գոյութիւն ունի նաեւ աստուածաբանական մէկ այլ ճիւղ, որը կոչում է «պատմողական աստուածաբանութիւն» („Narrative Theologie“): Տէս, օրինակ, JOSEF-MEYER ZU SCHLOCHTER, Erzählung als Paradigma einer alternativen theologischen Denkform. In: Josef Pfammater; Franz Furger (Hrsg.): Wege theologischen Denkens. Einsiedeln: Benziger, 1979 (Theologische Berichte; 8), 35–70:

¹⁹ Բանասիրութիւնը կարող է մտածումի նեցուկ հանդիսանալ, դրան ատաղձ հայթայթել, բայց ոչ փոխարինել:

տուածաբանական միտքը արտայայտում էր հիմնականում գրականութեան մէջ, այսօր դա էլ է պակասում: Մինչ բիւզանդական եւ կաթողիկէ աստուածաբանութեան մէջ իմաստասիրութիւնը որոշիչ ազդեցութիւն ունի, հայկական աստուածաբանութեան մէջ բացակայ է նրա կշիռը: Իսկ եղածները կամ քիչ են, կամ աւելի ընդօրինակութիւններ են, քան ինքնուրոյն յղացումներ: Բնականաբար, կարելի է աստուածաբանութեան եւ իմաստասիրութեան յարաբերութիւնների մասին խօսել ու վերջինի դերն աստուածաբանութեան մէջ ճշտել: Թերեւս կարելի է նոյնիսկ փորձել առանց իմաստասիրութեան աստուածաբանութիւն մշակել (հմմտ. «վիպասանութիւն»), սակայն ամբողջովին անհնար է չակերտել իմաստասիրութիւնը: Յովհաննէս աւետարանչի «Բան»-ի, դաւանաբանական բանաձեւումների ու Եկեղեցու հայրերի շնորհիւ իմաստասիրութիւնը կազմում է աստուածաբանութեան անքակտելի մասը:

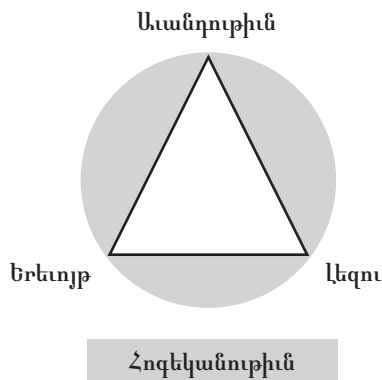
Անկախ այս հարցից՝ կարելի է ակնկալել, որ Հայ Եկեղեցին բարեպաշտական, ջատագովական կամ դաւանաբանական խնդիրներից բացի, աստուածաբանական մտածողութեան առարկայ դարձնի կեանքն իր ամբողջութեան մէջ: Սակայն լինի դաւանաբանական կամ ջատագովական թէ կեանքի երեւոյթների պարագային, պէտք չէ աստուածաբանութիւն, այլ աստուածաբանել սովորել: Աստուածաբանել նշանակում է խնդիրների շուրջ աստուածաբանօրէն մտածել՝ «միտք» ածել, մտքի վերածել: Եւ եթէ կեանքը գործական է, ու հաւատքն ընդգրկում է ամբողջ կեանքը, ապա մտածուած հաւատքը նպաստում է նաեւ գործական աստուածաբանութեանը²⁰, մանաւանդ որ հաւատացեալների պահանջներն էլ փոխում են²¹: Եթէ աստուածաբանական մտածողութիւնը բացակայում է, ապա, օրինակ, Եկեղեցու, այսպէս կոչուած, «բարեկարգումը» վերածում է կազմակերպչական, վարչական ու management-ային հարցի, մինչդեռ այն էապէս աստուածաբանական հարց է եւ ոչ «գործնական»՝ մի քանի փոփոխութիւնների: Իսկ քանի որ Հայաստանում արեւմտեան

²⁰ Մեծ թիւրմբոնում է, որ աստուածաբանութիւնը «օգային» հարցերով է զբաղուած, հոգեւորականները, սակայն, «գործնական» մարդիկ են, որոնք գործական հարցերով են զբաղում: «Տեսական»-ը եւ «գործնական»-ը փոխադարձ ազդում են իրար վրայ: Առանց Փրանկիսկեան եւ Դոմինիկեան միաբանութիւնների միջնադարեան վիճարկման՝ կամքն է առանցնահերթ, թէ՛ «բանականութիւնը» (լրիւ տեսական մի հարցում), այսօր Wall Street-ը (գործնական) նիւ Եօրքում հաւանաբար գոյութիւն չունենար (գործնական):

²¹ Այսօր երիտասարդութեան հարցումներն ու մտահոգութիւնները եւս փոխում են, եւ Հայ Եկեղեցին չի կարող միայն ջատագովութեամբ արծարծել այդ հարցերն ու պատասխանել դրանց:

մտքի պատմութեան եւ պատմականութեան ծանօթութիւնն ընդհանրապէս նուազ է, կրթական այս թերութիւնը մղում է նշանաբանային (լոզունգ) արտուղութեան: «Ռացիոնալ» կամ «մոդեռն» բառերը հոլովել ու կարծել, որ ճշմարտութեան լոյսն արդէն ճաճանչում է, միամտութիւն է: Բայց թէ ի՞նչ է նշանակում «բանական» լինելը, ո՞րն է Եկեղեցու ներքին «բանականութիւնը», որո՞նք են «բանականութիւնների» զանազանութիւնները, ո՞րն է զգացումների «բանականութիւնը», եւ ո՞ւր է «բանականութեան» զգացական տարողութիւնը, նոյնքան անպատասխան են մնում, որքան «արդիութեան» իմաստը, անհրաժեշտութիւնը, ժխտական ու դրական հետեւանքները: Նման կարգախօսային եւ շմտածուած պիտակներին հետեւելը նշանակում է զարտուղիներով ընթանալ:

Սոյն պատճառներով պէտք է հիմնադրել Հայ Եկեղեցու աստուածաբանական մտքի մի դպրոց: Նման դպրոցը կարող է ունենալ հետեւեալ ուրուագիծը՝



Աւանդութիւնը Սուրբ Գիրքն է, Եկեղեցու վարդապետութիւնը, աւանդութիւնները՝ լեզու, ծէս, տարեցոյց, պաշտամունք, պատմութիւն, սովորոյթներ եւ հոգեկանութիւն²²: Աւանդութիւնն անցեալը չէ, այլ՝ «ակունքը»: Ակունքն անցեալի այն մասն է, որն անանց է՝ ի տարբերութիւն «սկզբի», որն անցաւոր է: Ակունքն անանց անցեալն է: Աւանդապահը պահում է ոչ թէ սկիզբը, այլ ակունքը: Որ հաւատքի ժամանակը իւրայատուկ է, տեսնում ենք Ս. Պատարագի մէջ: Ամէն Պատարագ, որ կատարուում է ի յիշատակ Քրիստոսի խաչելութեան եւ յարութեան, կրկնումն է

²² Աւանդութեան մասին տես HANS URS VON BALHASAR, Klarstellungen, Freiburg, 2008, էջ 72–80. Բաղցրինկէրի վերոյիշեալ երկը՝ էջ 391–550 եւ KRIKOR BELEDIAN, Le pouvoir de la tradition. La force de l'innovation, Dissonanze. Images pour une culture arménienne, Milano, 1984 գրքում:

նույն զօհաբերման, որ կատարուեց 2000 տարի առաջ: Եւ քանի որ Ս. Պատարագի այդ կրկնութիւնը²³ ոչ թէ խորհրդանշանային է, այլ իրաւ, անցեալը, ներկան ու ապագան նոյնանում են իրար հետ: Ս. Պատարագի այս կրկնութիւնը զանցում է ժամանակի սահմանները եւ բոլոր հաւատացեալներին՝ թէ՛ ննջեցեալներին (որոնց շարքին են պատկանում առաքեալները, աւետարանիչները, Եկեղեցու հայրերը, սրբերն ու մարտիրոսները), թէ՛ ապրողներին եւ թէ՛ ապագայում ծնուողներին ժամանակակից է դարձնում: Ժամանակը զանցում է նաեւ այն եռանկիւնու կողմից, որի համաձայն՝ ապրողներն Աստծուց խնդրում են ննջեցեալների հոգիների փառաւորութիւն, ննջեցեալներից՝ Աստծու մօտ բարեխօսել իրենց համար եւ ամբողջ տիեզերքից (ներառեալ ապրողներին ու ննջեցեալներին)՝ փառաբանել Աստծուն: Ս. Պատարագի մէջ ոչ միայն Քրիստոս ու Իր հօտն են ժամանակակից դառնում, այլ նաեւ կենդանիներն ու ննջեցեալները, իսկ տիեզերական փառաբանութեան մէջ նաեւ հրեշտակները: Աւանդութիւնները կարգաւորում ու կանոնաւորում են հաւատացեալի միջոցն ու ժամանակը: Այսպիսով՝ հաւատացեալը միաժամանակ երեք՝ ա. իրական, այսինքն՝ հոգեկան (հասունութեան կամ ձանձրոյթի զգացումները հոգեկան ժամանակի հետեւանքներն են), բ. ժամացոյցի եւ օրացոյցի վերացական եւ գ. հաւատքի ժամանակներում է ապրում: Հաւատացեալի համար այս երեք ժամանակների հովանին երրորդն է, որի երաշխաւորն աւանդութեան հեղինակութիւնն է: Միջոցի պարագային եւս հարցը նման է ժամանակին: Ի տարբերութիւն նորադարից՝ միջոցը հաւատացեալի համար քանակական ամբողջականութիւն չէ, այլ որակական աստիճանաւորում: Բնակարանը, եկեղեցին եւ փողոցը նոյն որակային միջոցները չեն: Մտերմիկ, սուրբ եւ սովորական միջոցներն իրարից որակապէս տարբերում են: Այն աստուածաբանութիւնը, որը հիմնւում է աւանդութեան վրայ, ուշադրութիւն է դարձնում թէ՛ մտքին (վարդապետութիւն), թէ՛ խօսքին (լեզու), թէ՛ գործին (ծէս) եւ թէ՛ զգայարանքներին (միջոց ու ժամանակ):

Երեւոյթը աշխարհն է իր հեւքով՝ աճ, խաղ, յոյս, սփոփանք, կարեկցանք, բնութիւն, առանձնութիւն, հիացում, շնորհակալութիւն եւ այլն: Երեւոյթը «առերեւոյթը» չէ, այլ այն, որ ի յայտ է գալիս: «Սփոփանքը»

²³ Կրկնութեան մասին Ս. Գրիգոր Նարեկացիի եւ Ինտրայի պարագային տե՛ս Գրիգոր Պըլտեանի «Երկխօսութիւն Նարեկացիի հետ», Երեւան, 2008, էջ 58–63 եւ «Տրամ», Պէյրութ, 1980, էջ 250–251 երկերը:

երեւոյթ է, ինչպէս «շնորհակալութիւնը», «ուշադրութիւնը», «խաղը» եւ այլն: Այս բոլորը երեւոյթներ են, ինչպէս «Սուրբ Գիրքը» կամ «աստուածաբանութիւնը»: Այս երեւոյթներին նայում ու լսում ենք, բայց յաճախ դրանք ոչ տեսնում ենք եւ ոչ էլ ունենդրում: Եթէ աստուածաբանութիւնը հաւատքի գիտութիւն է, եւ հաւատքը վերաբերում է կեանքի ամբողջութեանը, ապա կեանքի բոլոր երեւոյթները կարող են աստուածաբանելու առարկայ դառնալ: Ոչ միայն սերտել, թէ Եկեղեցու հայրերն ինչ են ասել «սփոփանքի» մասին, այլ աւանդութեան լոյսի ներքոյ մտածել «սփոփանք», «շնորհակալութիւն», «պետութիւն», «դրամ» եւ այլ երեւոյթների մասին: Երեւոյթների մասին աստուածաբանելը կձեռքազատի հայ հոգեւոր (ոչ միայն հոգեւոր) մշակոյթը բանասիրութեան նեղ շրջանակից ու կբացի մտածումի նոր հեռանկարներ: Երեւոյթն ու աւանդութիւնը միշտ պրկուած յարաբերութիւններ են ունենալու, որովհետեւ երեւոյթների մասին կարելի է նաեւ այլ կերպ՝ անհաւատների կամ թերահաւատների տեսանկիւնից մտածել. այդ պրկումը, սակայն, բերրի ու բարեբեր է, քանի որ երեւոյթների շուրջ խորհելով՝ աւելի ենք խորամուխ լինում աւանդութեան մէջ ու վերջինիս լոյսի ներքոյ տարբեր ձեւով ճանաչում երեւոյթները:

Լեզուն հայերէնն է իր ամբողջութեան մէջ՝ գրաբարով, աշխարհաբարով եւ բարբառներով (բարբառներն էլ ունեն իրենց «աստուածաբանութիւնը»): Հայ աստուածաբանական մտքի դպրոցում պէտք է ոչ միայն հայերէնով, այլ նաեւ հայերէնի մէջ աստուածաբանել, որպէսզի մտքի նոր արահետներ բացուեն: Յունարէնը, լատիներէնը, գերմաներէնը կամ անգլերէնն ընթացել ու ընթանում են իրենց մտքի իւրաքանչիւր արահետներով: Հայ աստուածաբանական դպրոցը պէտք է օգտագործի հայերէնի մտային քարտէզները՝ թափանցելու երեւոյթների մէջ: Հայ իրականութեան մէջ լեզուի նկատմամբ ցուցաբերած անհոգութիւնն ու թերացումները սերում են այն սխալ, բայց, դժբախտաբար, տարածուած նախապաշարումից, որ լեզուն «հաղորդակցութեան միջոց» է: Ըստ այս ըմբռնումի՝ մարդն ընկալում, զգում եւ մտածում է, ապա իր մտածածը, զգացածն ու ընկալածը «արտայայտելու» համար «միջոց» է փնտրում, եւ քանի որ այդ միջոցը ոչ մուրճն է, ոչ աղը եւ ոչ էլ օճառը, կիրառում է գիրը: Յետոյ մարդը «գործածում» է գիրը, արտայայտում է, որից յետոյ այդ «միջոցը» պահարանի մէջ է դնում եւ մինչեւ յաջորդ «գործածութիւնը» ապահով պահում: Նման մօտեցու-

մը, թերեւս, կայտառ երեւակայութեան արդիւնք է, սակայն մարդաբանութեան հետ առնչութիւն ունի: Իբրեւ «միջոց» օգտագործուած լեզուն աստուածաբանութեան ատակ չէ, որովհետեւ նման մի լեզու բնօրինակ չէ, այլ թարգմանական է, պատճէն: Հայ աստուածաբանական մտքի դպրոցը պէտք է երեւոյթներու մասին աստուածաբանի հայերէնի մէջ եւ աստուածաբանելով գտնի ու բացի մտային ծածկուած եւ նոր արահետներ: Եւ սա կ'ազդի նաեւ թարգմանութեան վրայ, որովհետեւ աստուածաբանական կամ իմաստասիրական մի երկ թարգմանել (սեպենք՝ գերմաներէնից հայերէն) չի նշանակում բառարաններով զբաղուել, այլ աստուածաբանել կամ իմաստասիրել հայերէնի մէջ:

Ամփոփենք: Հայ աստուածաբանական մտքի դպրոցն աւանդութեան լոյսի ներքոյ մեկնաբանում է երեւոյթները հայերէնի մէջ եւ հայերէն ամբողջական լեզուով վերջիններս վերծանելով՝ մեկնաբանում աւանդութիւնը: Աւանդութիւն, երեւոյթ ու լեզու եռեակը համապատասխանում է Աստուած, աշխարհ ու մարդ եռեակին: Աւանդութեան հիմքը Բանի յայտնութիւնն է, երեւոյթը՝ արարուած աշխարհը, իսկ լեզուն՝ մարդը: Հայ աստուածաբանական մտքի դպրոցը զբաղւում է այս երեքի առնչութիւններով, որոնցով մարդկութիւնն արդէն դարերից ի վեր փորձել է հասկանալ ու լուսաբանել այս եռաբեւեռը:

Սակայն այս երեքի մտածողական ներմանումը վաւերական է միայն հոգեկանութեան մէջ, այսինքն՝ աղօթքով ու հոգեւոր կեանքով: Նման կեանքում, գոնէ հաւատացեալների համար, ներգործուն է Սուրբ Հոգին²⁴: Ներսէս Շնորհալին վերոյիշեալ չորս տողերում խօսում է սրբութեան ու մաքրութեան մասին՝ իբրեւ աստուածաբանութեան նախադրեալների: «Ապա» մակբայը («ապա լինել աստուածաբան») միայն «յետոյ»-ի իմաստ չունի, այլ նաեւ «պայման»-ի, սրբութիւնն ու մաքրութիւնը պայման են աստուածաբանելու համար եւ կազմում են հոգեկանութեան հիմքը: Եւ սրանով, ինչպէս վերը նշուեց, աստուածաբանութիւնը տարբերւում է բոլոր միւս գիտութիւններից, որոնց համար մարդկանց կենցաղը կարեւոր չէ:

Նոյն հոգեկանութիւնը հիմքն է նաեւ, այսպէս կոչուած, «բարեկարգութեան»:

²⁴ Այն «բարեկարգողներ»-ը, որոնք ցանկանում են նուազեցնել վանական կեանքի արժէքը, որովհետեւ սա իբրեւ թէ «արդիական» չէ, մոռանում են վանքերի ինքնամփոփ ու ներանձնացեալ կեանքի արգասիքը հոգեկանութեան թրծման, Եկեղեցու դալարացման եւ աստուածաբանութեան սատարման համար:

գ. «Բարեկարգութիւն» եւ աստուածաբանութիւն

«Բարեկարգութիւն» կամ «բարեփոխութիւն»²⁵ բառերը պատշաճ չեն բնութագրելու համար այն հոլովոյթը, որին Եկեղեցին ամէն օր պէտք է հետամուտ լինի եւ ոչ միայն պարբերաբար՝ ամէն մի քանի տասնամեակ մէկ: Այս բառերը երկու տեսակէտից անպատշաճ են՝ ա. դրանց մէջ միշտ հնչում է Աւետարանական Եկեղեցու հիմնադրման Reformation-ը, բ. «բարեկարգութիւն»-ը մղում է այն թիրիմացութեանը, որ մարդն է Եկեղեցու բուն բարեկարգողը:

Ըստ մեզ՝ նախընտրելի է, որ Հայ Եկեղեցին «բարեկարգութիւն» կամ «բարեփոխութիւն» բառերը փոխարինի այն բառով, որը յաճախ կարդում ենք շարականներում՝ «նորոգութիւն»: Այս բառը միւս երկուսի նկատմամբ մի քանի առաւելութիւն ունի՝ ա. Հայ Եկեղեցու անմիջական աւանդութիւնից բխող բառ է, բ. այս վերացական գոյականը խուսափում է մարդակեդրոն լինելու արտուղիից՝ Եկեղեցու բուն «նորոգողը» Աստուած է՝ «Որ զարդարեալ նորոգեաւ միշտ զնոր Քո զԵկեղեցի»²⁶, գ. նորոգութիւնը նախ հոգեւոր բնոյթ ունի եւ առաքելութեան ու փրկագործութեան անքակտելի մասնիկն է՝ «Նորոգեաւ զմեզ ի հնութենէ մեղաց»²⁷ եւ չի սպառնում կանոնադրական կամ «արդիականացման» փոփոխութիւններով: Եթէ Կաթողիկէ Եկեղեցին խօսում է *ecclesia semper reformanda*-ի մասին, Հայ Եկեղեցին էլ կարող է խօսել «մշտադաւար» Եկեղեցու մասին՝ «Գարուն հոգեւոր դաւարացոյց զհոգիս»²⁸: Եկեղեցու նորոգութիւնը դաւարացնում է Եկեղեցին եւ մարդկանց հոգին: Մինչ բարեկարգութիւնն այն տպաւորութիւնն է ստեղծում, որ մարդն է «բարեկարգողը», շարականային «նորոգել»-ը յիշեցնում է՝ դաւարութեան ու թարմութեան ակունքն Աստուած է եւ ոչ թէ մարդը, որը երբեմն նորոգութիւնը նոյնացնում է *management*-ի հետ: Վերջին պարագա-

²⁵ Օրմանեան Պատրիարքը Reformation-ը թարգմանում է «բարեփոխութիւն» բառով, իսկ բարեկարգութիւնը սահմանում է հետեւեալ կերպով՝ «Բարեկարգութեան բուն իմաստն է եղած կարգ ու կանոնը ճշդութեամբ եւ լրութեամբ գործադրել ու պահել, զանցառութենէ զգուշանալ, զեղծումէ խորշիլ, հաւատարմութեամբ հետեւիլ:» (Խոհր եւ խօսք. Երուսաղէմ, 1929, էջ 305):

²⁶ Տէս «Կարգաւորութիւն հասարակաց աղօթից Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ արարեալ սրբոյն Սահակայ հայրապետին եւ Մեսրոպայ վարդապետին, Գիւտայ եւ Յովհաննոս Մանդակունոյ», Վենետիկ, 1989, էջ 1235:

²⁷ ՆԵՐՍԷՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ, նշ. աշխ., էջ 473:

²⁸ Տէս անդ, էջ 476:

յին որեւէ իմաստ չունի շարականի հետեւեալ խօսքերը մարտիրոսների մասին՝ «...եւ հեղին զարինս իւրեանց ի նորոգումն Եկեղեցւոյ»²⁹։ Թէ մարտիրոսութիւնն էլ նորոգում է Եկեղեցին, իմաստաւորւում է միայն նորոգութեան եւ ոչ բարեկարգման շրջաժիրում։ Նորոգութիւնն Աստծու (Սուրբ Հոգու) ներգործութիւնն է³⁰ մարդու գործակցութեամբ։ Ամէն վարչական ու կազմակերպչական թարմացում, նոյնիսկ եթէ, Մաղաքիա արք. Օրմանեանի խօսքերով, զուտ «բարեկարգութիւն» է, պէտք է կատարուի «նորոգութեան» լոյսի ներքոյ։

Իր «Սպանիա» երկում Կոստան Զարեանը գրում է. «Մեր աստուածները տարբեր են։ Հայը.... բնապաշտ է։ Յիսուս եւ նոյնիսկ իր խաչը, մեզ համար արեւ է։ Մեր երկիրը լոյս է։ Մեծ, հսկայական մի լոյս, որի ճառագայթներից կախուած է մեր կեանքը։ Արեւդ վկայ։ Լոյսիդ մատաղ։ Արեւ արեւի, լոյս լոյսի.... Մեր երկիրը, մեր անհունը կանգնած է մեր լեռների կատարին։ Այնտեղ, ուր դեռ ապրում են մեր աստուածները։ Ուր նրանք սպասում են։ Սպասում են մեծ հոգեկան դէպքերի, մեծ հոգեկան մի դիւցազներգութեան, որի համար հայը դեռ անպատրաստ է, բայց որի ներշնչումով շարադրւում է իր պատմութիւնը.... մեր աստուածաբանութիւնը դեռ գրուած չէ»³¹։ Զարեանի «աստուածները» քրիստոնէական Աստուածը չեն, եւ նրա նշած աստուածաբանութիւնը քրիստոնէականը չէ։ Սակայն հայ աստուածաբանական դպրոցը, որը հիմնւում է աւանդութեան, երեւոյթների ու լեզուի վրայ, թերեւս կկարողանայ ոչ միայն դալարեցնել հայ աստուածաբանական միտքը, այլ նաեւ ներառել այն դիւցազներգութիւնը, որին անդրադառնում է Կոստան Զարեանը։

²⁹ Տէն «Կարգաւորութիւն հասարակաց աղօթից Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ...», էջ 1235։

³⁰ Ուստի, կարելի է խօսել «ներշնչման» մասին, որն անհաւատի կամ թերահաւատի համար ոչ մէկ իմաստ ունի, բայց Եկեղեցու համար անշրջանցելի նախադրեալ է։ Մաղաքիա արք. Օրմանեանը գրում է. «...մեր ազգին մէջ ալ Եկեղեցական բարեկարգութեան խնդիրն ընդարձակուեցաւ, եւ ամէն կողմէ խօսակցութիւններ եւ խմբագրութիւններ, ծրագիրներ եւ առաջարկներ սկսան երեւան գալ.... Այս խոռոն ու բոռն արտայայտութեանց մէջ ես սիրեցի յամառ լռութիւն պահել՝ գիտնալով, որ բոլոր գրողներ եւ խօսողներ զհոգմա արածեն.... քանի որ իրենց համար հաստատուն հիմք մը չունէին, եւ բոլոր փաստերնին ժամանակին պահանջին, ժամանակակից հոգւոյն եւ ժամանակներու փոփոխութեան վրայ հիմնուած էր, որոնք.... հաստատուն գետին չեն ընձեռեր»։ ՄԱՂԱՔԻԱ ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, *Խոհք եւ խօսք*. Իր կեանքին վերջին շրջանին մէջ (Յետմահու հրատարակութիւն), Երուսաղէմ, 1929, էջ 305։ Մաղաքիա արք. Օրմանեանի նշած «հաստատուն հիմքը» Եկեղեցին է՝ իբրեւ Քրիստոսի մարմին եւ ոչ թէ լոկ կազմակերպութիւն։ Եթէ մարդիկ, նոյնիսկ հոգեւորականները, Եկեղեցին միայն իբրեւ մի «կազմակերպութիւն» են ընկալում, ապա նման կեցուածքի մէջ նշմարելի են անհաւատութեան հետքերը։

³¹ ԿՈՍՏԱՆ ԶԱՐԵԱՆ, *Սպանիա*, Երեւան, 1998, էջ 182–183։

РЕЗЮМЕ

Сегодня в Армянской Церкви существует теологическая филология, но нет богословского мышления. Однако подобное мышление необходимо для вечного процветания и развития Церкви. Школа армянской богословской мысли основана на предании, явлениях и языке. В свете предания богословие истолковывает явления на армянском языке и трактуя, истолковывает предание. Эта триада – предание, явление и язык, соответствует троице «Бог, мир и человек». Основой предания является откровение Слова, а явление – сотворенный мир, язык – человек. Армянская школа богословской мысли занимается этими тремя вопросами. Это важно и для так называемого «благоустройства», которое в традиции Армянской Церкви называется «обновлением». Это слово более уместно, потому что не только человек благоустраивает Церковь, но Бог есть основа обновления Церкви.

SUMMARY

Today the Armenian Church has theological philology, but not theological thinking. Such thinking, however, is necessary for the Church to remain evergreen and everlasting. The school of Armenian theological thought is based on the tradition, phenomena and language. In the light of the tradition, theology interprets the phenomena in the Armenian language, and it interprets the tradition by deciphering the phenomena in the Armenian language as a whole. This triad of tradition, phenomenon and language corresponds to the triad of God, world and man. The basis of the tradition is the revelation of the Word, the phenomenon corresponds to the created world, and the language corresponds to man. The Armenian School of Theological Thought deals with the relations of these three. This is also important for the so-called “reformation”, which is named as “renewal” by the tradition of the Armenian Church. This word is more appropriate, because it is not only man that reforms the Church, but God is the basis of the Church renewal.