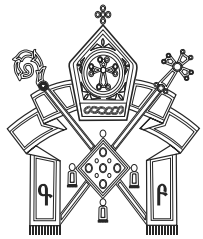
ԴԱՆԻԵԼ ՊԱՏՐԻԱՐՔ

ՌՈՒՄԻՆԻԱՅԻ ՕՐԹՈԴՈՔՍ ԵԿԵՂԵՑՈՒ

ԽՆԴՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՀԱՎԱՏԱՐՄՈՒԹՅՈՒՆ

Ասուլիսներ/խորհրդաժողովներ

ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆ



ՀՐԱՄԱՆԱՒ
ՆՈՐԻՆ ՍՈՒՐԲ ՕԾՈՒԹԻՒՆ
Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ
ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ ԵՒ ՎԵՀԱՓԱՌ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

CATHOLICOSATE OF ALL ARMENIANS

HIS HOLINESS
DANIEL
PATRIARCH OF THE ROMANIAN ORTHODOX CHURCH

JOY AND FAITHFULNESS

THEOLOGICAL REFLECTIONS

Publishing House of Mother See of Holy Etchmiadzin
Holy Etchmiadzin – 2022

КАТОЛИКОСАТ ВСЕХ АРМЯН

ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВО
ДАНИИЛ
ПАТРИАРХ РУМЫНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

РАДОСТЬ И ВЕРНОСТЬ

БОГОСЛОВСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ

Издательство Первопрестольного Святого Эчмиадзина
Св. Эчмиадзин – 2022

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹՅՈՒՆ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

ՆՈՐԻՆ ՍՐԲՈՒԹՅՈՒՆ
ԴԱՆԻԵԼ
ՊԱՏՐԻԱՐՔ ՌՈՒՄԻՆԻԱՅԻ ՕՐԹՈԴՈՔՍ ԵԿԵՂԵՑՈՒ

ԽՆԴՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՀԱՎԱՏԱՐՄՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ԽՈՐՀՐԴԱԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾՆԻ
ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
Սուրբ Էջմիածին
2022

ՀՏԴ 27-1
ԳՄԴ 86.37-4
Դ 171

Տպագրվում է երաշխավորությամբ
Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի
Հրատարակչական խորհրդի

ԴԱՆԻԵԼ ՊԱՏՐԻԱՐՔ
Դ 171 ԽՆԴՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՀԱՎԱՏԱՐՄՈՒԹՅՈՒՆ: Աստվածաբանական խորհրդածություններ / Դանիել Պատրիարք; Թարգմ. անգլ.՝ Միջեկեղեցական հարաբերությունների բաժին; Պատասխանատու խմբ.՝ Շահե Ծ. վրդ. Անանյան.– Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի հրատարակչություն, Ս. Էջմիածին, 2022.– 232 +1 ներդիր էջ:

Ռումինիայի Օրթոդոքս եկեղեցու պատրիարք Ն. Ս. Դանիելի «Խնդություն և Հավատարմություն. աստվածաբանական խորհրդածություններ» գիրքը ներկայացնում է հեղինակի՝ օրթոդոքս հավատի, ծեսի ու աստվածաբանության վերաբերյալ տարբեր տարիների խորհրդածություններն ու հոդվածները: Գրքում Նորին Սրբությանը բնորոշ ոճով ի մի են բերված հայրաբանական մեկնություններն ու արդի կրոնափիլիսոփայական տեսությունները: Գիրքը նախատեսված է արդի աստվածաբանությամբ հետաքրքվողների, ինչպես նաև ընթերցող լայն շրջանակների համար:

ՀՏԴ 27-1
ԳՄԴ 86.37-4

Տպագրվում է մեկենասությամբ
«Սարգիս Գաբրիելյան» *հիմնադրամի*

ISBN 978-9939-59-287-9
© Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2022

ԵՐԿՈՒ ԽՈՍՔ

Մեծավ ուրախությամբ ընթերցողին ենք ներկայացնում Ռումինիայի Օրթոդոքս Եկեղեցու պատրիարք, Նորին Սրբություն Դանիելի՝ «Խնդություն և Հավատարմություն: Աստվածաբանական խորհրդածություններ» գրքի հայերեն թարգմանությունը: Որպես օրթոդոքս աշխարհի հայտնի աստվածաբաններից մեկը՝ Նորին Սրբությունը երկար տարիներ դասավանդել և ուսուցանել է Օրթոդոքս ամենատարբեր համալսարաններում, ուսումնասիրել և հետազոտել Օրթոդոքս հարուստ աստվածաբանությունն ու հոգևոր ժառանգությունը: Ներկա հրատարակությունն ամփոփում է Դանիել պատրիարքի աստվածաբանական ժառանգության զգալի մասը:

Նորին Սրբություն Դանիել պատրիարքի այս աշխատությունը տարբեր տարիներին աստվածաբանական, հովվական-հոգեխնամական, միջեկեղեցական ևն հարթակներում արտասանած բանախոսությունների ու խորհրդածությունների, գիտական պարբերականներում լույս տեսած հոդվածների ժողովածու է: Դրանց մեծ մասն ըստ էության ունի ծրագրային բնույթ և ներկայացնում է օրթոդոքս աստվածաբանության ու հոգևոր ավանդության ապագա անելիքները՝ ժամանակակից հասարակության հիմնախնդիրների համատեքստում: Այս իմաստով ընթերցողը ծանոթանալու է ոչ այնքան խիստ ակադեմիական, գիտական ոճով գրված հոդվածների, որքան, և դեռ ավելի, արդի քրիստոնեության ու աստվածաբանության առաջ ծառացած մարտահրավերների վերհանմանն ու դրանց հաղթահարմանն ուղղված լուծումների: Գրքի կարևոր առանձնահատկություններից է նաև վարդապետական աստվածաբանության ու եկեղեցու հոգևոր փորձառության կապի շեշտադրումը, որն առավել ակնառու է դառնում եկեղեցական հովվապետի անձնական փորձի ու հայացքների հմուտ համադրությամբ: Ֆրանսիայում հրատարակված այս գրքում Նորին Սրբությունը մատչելի կերպով ներկայացնում է օրթոդոքս հավատի իր ըմբռնումը՝ որպես հոգևոր իմաստության ու սրբության ճանապարհ՝ շոշափելով աստվածաբանության ամենակարևոր թեմաները՝ քրիստոսաբանություն, մարդաբանություն, եկեղեցաբանություն, հոգևոր ու ծիսական կյանք, աստվածաբանական կրթություն...Եվ այս բոլոր խորհրդածությունները միահյուսված են Դանիել պատրիարքի՝ որպես քրիստոնյա հավատացյալի ու եկեղեցական նվիրապետի անձնական-եկեղեցական շուրջ կեսդարյա փորձառությամբ:

Գրքի հայերեն թարգմանության գաղափարը ծնվեց Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Միջեկեղեցական հարաբերությունների պատասխանատու, Մայր Աթոռիս միաբան Շահե Ծ. վրդ. Անանյանի հետ մտերմիկ զրույցի

ժամանակ՝ 2018 թ.: Այդ ժամանակ մեր քննարկման հիմնական նյութն էր Հայաստանյայց Առաքելական և Ռումին Օրթոդոքս եկեղեցիների միջև առկա պատմական ու բարեկամական կապերի զարգացումը ոչ միայն թեմական-միջեկեղեցական, այլ նաև աստվածաբանական ոլորտներում: Հոգեշնորհ Հայր սուրբի համաձայնությամբ և մեր առաջարկով էլ ծնունդ առավ այս գրքի՝ ֆրանսերենից հայերեն թարգմանության գաղափարը, որն այսօր արդեն ներկայացվում է հայ ընթերցողին՝ որպես Ռումին Օրթոդոքս աստվածաբանական մտքի յուրօրինակ արտահայտումներից մեկը: Մեր օրհնությունն ու շնորհակալությունն ենք բերում գրքի հայերեն թարգմանության համար տքնած Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Միջեկեղեցական բաժնի աշխատակիցներին՝ Շահե Ծ. վրդ. Անանյանի գլխավորությամբ, լեզվաոճական խմբագիրներին ու սրբագրիչներին, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Հրատարակչական բաժնին՝ ի դեմս Արարատ քահանա Պողոսյանի, որոնց ազնիվ ջանքերով հնարավոր դարձավ այս գրքի լույս ընծայումը: Ի վերջո, որդիական մեր երախտագիտությունն ենք արտահայտում ազգիս Վեհափառ Հայրապետին՝ Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց կաթողիկոսին, որի հայրական օրհնությամբ է հրատարակվում այս թարգմանությունը: Հավատացած ենք, որ Ռումին Օրթոդոքս եկեղեցու աստվածաբանական հարուստ գանձարանից հայացված այս աշխատությունը կարևոր ներդրում է լինելու հայ-ռումինական եկեղեցական կապերի հետագա զարգացման ու առավել ամրապնդման աստվածահաճո գործում:

Տաթև եպիսկոպոս Հակոբյան
Առաջնորդ Ռումինահայոց թեմի
Առաջնորդական տեղապահ Բուլղարահայոց թեմի

9 հոկտեմբերի, 2021
Ի տօնի սրբոց թարգմանչաց
վարդապետացն մերոց
Բուխարեստ, Ռումինիա

Prefață

Ne face plăcere să le prezentăm cititorilor traducerea în limba armeană a cărții „Bucurie și credincioșie. Studii teologice” de Preafericirea Sa Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, unul dintre cei mai proeminenți teologi ortodocși din lume. Timp de ani de zile, Preafericirea Sa a ținut prelegeri în multe universități ortodoxe, hrănite din bogăția teologiei ortodoxe și din patrimoniul ei duhovnicesc. Ediția de față sintetizează o bună parte din moștenirea teologică a Patriarhului Daniel.

Această lucrare a Preafericitului Patriarh Daniel este o culegere de predici și reflecții apărute de-a lungul anilor pe diferite platforme teologice, pastoral-psihologice și inter-bisericești, precum și articole apărute în publicații academice. Cele mai multe sunt cu adevărat programatice prin natura lor, prezentând planurile de viitor ale teologiei ortodoxe și ale tradiției spirituale în contextual problemelor societății moderne. În acest sens, cititorul va găsi aici nu atât articole scrise într-un stil academic rigid, științific, ci în mai mare măsură soluții care urmăresc să evidențieze problemele creștinismului și teologiei modern și să le depășească. Una dintre cele mai însemnate însușiri ale cărții este accentul pus pe legătura dintre teologia patriarhului și experiența duhovnicească a Bisericii, vădită prin îmbinarea meșteșugită între experiența personală și viziunea de păstor bisericesc. În această carte, apărută în Franța, Preafericirea Sa prezintă în mod limpede modul în care înțelege credința ortodoxă ca pe o cale spre înțelepciune duhovnicească și sfințenie, acoperind în același timp cele mai importante aspecte ale teologiei: hristologia, antropologia, ecleziologia, viața duhovnicească și cultul, învățământul teologic. Și toate aceste reflecții se întrețes cu aproape jumătate de veac de experiență personală și eclezială a Patriarhului Daniel, în calitate de credincios creștin și conducător bisericesc.

Ideea de a traduce cartea în limba armeană a luat naștere la Sfântul Scaun de la Ecimiadzin în 2018, în timpul unei convorbiri de la inimă la inimă cu directorul Departamentului pentru Relații Inter-Bisericești, protoarhimandritul Shahe Ananyan. Principalul subiect al convorbirii noastre de atunci era Biserica Apostolică Armeană: dezvoltarea legăturilor istorice și prietenești vii între Bisericile Ortodoxe din România, nu doar la nivel diocezan inter-bisericesc, ci și în sferele teologice. Cu aprobarea Preafericitului Părinte și la propunerea noastră a apărut ideea de a traduce această carte din franceză în armeană, așa cum îi este prezentată astăzi cititorului armean, ca expresie unică a gândirii teologice ortodoxe românești.

Binecuvântăm și le aducem mulțumiri celor de la Departamentul Inter-Bisericesc al Sf. Scaunul de la Ecimiadzin pentru traducerea armeană, mai ales

protoarhimandritului Shahe Ananyan, redactorilor lingvistici și corectorilor, Departamentului Editorial al Sfântului Ecimiadzin, reprezentat de părintele Ararat Poghosyan, cu ale căror strădanii oneste apariția acestei cărți a devenit posibilă. În sfârșit, ne exprimăm recunoștința credincioasă față de KAREKIN AL II-LEA, PATRIARH SUPREM ȘI CATOLICOS AL TUTUROR ARMENILOR, cu a cărui binecuvântare părintească apare această carte. Suntem convinși că lucrarea de față, transpusă în graiul armenesc din tezaurul teologic bogat al Bisericii Ortodoxe Române, va reprezenta o contribuție solidă la dezvoltarea și întărirea legăturilor bisericești între armeni și români.

EPISCOP DATEV HAGOPIAN
PRIMAT AL DIOCEZEI BISERICII
APOSTOLICE ARMENE DIN ROMÂNIA

9 OCTOMBRIE 2021
DE SĂRBĂTOAREA SFINȚILOR TĂLMĂCITORI
BUCUREȘTI, ROMÂNIA

ԱՌԱՋԱԲԱՆԻ ՓՈԽԱՐԵՆ

1. Մի քանի տարի առաջ Փարիզի գրախանութներից մեկից գնեցի ռումինացի օրթոդոքս նշանավոր աստվածաբան Հ. Դումիտրու Ստանիլոայեյի «Օրթոդոքս դավանական աստվածաբանություն» գրքի Ա հատորի ներածության ֆրանսերեն թարգմանությունը (ֆրանսերեն թարգմանության խորագիրը՝ «Le génie de l'Orthodoxie»): Գրքի ֆրանսերեն հմուտ թարգմանությունն «ստիպեց» ինձ հավելյալ տեղեկություններ քաղելու թարգմանչի՝ Դան Իլի Չիոբոտեյայի (ռումիներեն՝ Dan Ilie Ciobotea) մասին: Եվ որքան մեծ եղավ զարմանքս, երբ տեղեկացա, որ գրքի թարգմանիչը Ռումինիայի Օրթոդոքս եկեղեցու պատրիարք Նորին Սրբություն Դանիելն է: Իմ հետագա «հետաքննությունը» հիմնականում ծավալվեց նրա աստվածաբանական-կրթական գործունեությանը և աստվածաբանական ուսումնասիրություններին առավել հանգամանորեն ծանոթանալու ուղղությամբ, հատկապես Ռումինիա իմ այցելություններից հետո... 2018 թվականի վերջին, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Վանատանը Ռումինիայի Հայոց թեմի բարեխնամ առաջնորդ Տ. Տաթև եպիսկոպոս Հակոբյանն ինձ հանձնեց Փարիզում 2009 թ. ISTINA միջեկեղեցական կենտրոնի նախաձեռնությամբ հրատարակված «La joie de la fidelité» («Հավատարմության խնդությունը») խորագրով Դանիել պատրիարքի աստվածաբանական ուսումնասիրությունների և խորհրդածությունների ժողովածուն՝ առաջարկելով նաև մտածել հետագային այդ գրքի հայերեն թարգմանության մասին: Այսօր Սրբազան Հորն ուղղված շնորհակալությամբ եմ արձանագրում, որ այդ բարի ցանկությունն իրականություն դարձավ՝ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Միջեկեղեցական բաժնի աշխատակիցների նվիրյալ ջանքերի շնորհիվ և Ռումինահայոց թեմի ու բարեխնամ առաջնորդի ազնիվ մեկենասությամբ: Մոտավորապես երեք տարի տևած թարգմանական, խմբագրական և մուտքագրման աշխատանքներն արդեն ընթերցողին են ներկայանում՝ որպես օրթոդոքս աստվածաբանական ժառանգության ևս մեկ հմուտ մեկնաբանի՝ Դանիել պատրիարքի աստվածաբանական հայացքների խտացում:

2. Գրքի թարգմանությանը նախաձեռնելուն նպաստել են մի քանի կարևոր հանգամանքներ:

Նախ՝ հայ-ռումինական եկեղեցական դարավոր կապերը: Ավելորդ է նշել, որ արդեն ԺԵ դարասկզբից ռումինական իշխանապետության տարածքներում Ռումինահայոց թեմը կարևոր դերակատարություն ուներ ռումինական հասարակության մշակութային, քաղաքական, տնտեսական ևն կյանքում: Հայ Եկեղեցու կապերը Ռումինիայի Օրթոդոքս եկեղեցու հետ առավել սերտացան ռումինահայոց ականավոր ներկայացուցիչ՝ Վազգեն Ա Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի ընտրությունից հետո: Գարեգին Ա և Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կա-

թողիկոսների ժամանակ Ռումինիայի Օրթոդոքս եկեղեցու գահակալ Նորին Սրբություն Թեոկտիստի (1986-2007) այցելությունները Հայաստան և Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին (1996 և 2001 թթ.) նշանավորեցին երկու եկեղեցիների միջև համագործակցության նոր շրջանը:

Երկրորդ՝ Ռումինիայի Օրթոդոքս և Հայ Առաքելական եկեղեցիների նորագույն շրջանի կրոնական-աստվածաբանական մտքի զարգացման ճանապարհին առկա պատմական-քաղաքական միևնույն մարտահրավերների առկայությունը: Խոսքը մասնավորապես կոմունիստական տոտալիտար համակարգի ներքո երկու եկեղեցիների քրիստոնեական վկայության և ԽՍՀՄ փլուզումով հոգևոր-ազգային վերազարթոնքի գործոնն է, որով էլ պայմանավորված է հայ և ռումին քրիստոնյա ժողովուրդների՝ հոգևոր կյանքում ներկա մարտահրավերների և դրանց հաղթահարման ճանապարհների նույնությունը: Դանիել պատրիարքի աստվածաբանական խորհրդածություններից շատերում նկատելի է կոմունիստական վարչակարգի թողած մշակութային, հասարակական և նույնիսկ կենցաղային ազդեցություններից ձերբազատվելու անհրաժեշտությունը՝ որպես քրիստոնեական հոգևոր կյանքի զարթոնքի գրավական, ինչը դեռ այսօր էլ այդքան օրակարգային է Հայաստանում...

Եվ վերջապես, գրքի հրատարակության հարցում կարևոր դեր խաղաց Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Միջեկեղեցական բաժնի որդեգրած հրատարակչական քաղաքականությունը՝ հայ ընթերցողին ներկայացնել քրիստոնեական հարանվանական ընտանիքների առավել հայտնի աստվածաբանների երկերը հայերեն թարգմանությամբ. այդ ուղղությամբ արդեն առկա են որոշակի շոշափելի արդյունքներ[1]:

Այս բոլոր հանգամանքները հաշվի առնելով՝ պետք է նշել նաև, որ գրքի թարգմանության ու հրատարակության կարևոր առանձնահատկությունն է Օրթոդոքս եկեղեցու հավատի և աստվածաբանության վերաբերյալ հնարավորինս ամփոփ ու ամբողջական շարադրանքը, որն ընթերցողին տալիս է պակաս կամ առավել չափով լիարժեք տեղեկություններ Օրթոդոքս աստվածաբանական արդի մտածողության վերաբերյալ:

3. Ո՞վ է Դանիել Չիոբոտեա աստվածաբանը, ի՞նչ ժառանգության ու աստվածաբանական դպրոցի կրող է, որտե՞ղ են ձևավորվել նրա եկեղեցական ու աստվածաբանական հայացքները...այս բոլոր հարցերի պատասխանն ամփոփված է, ինչպես հեղինակն ինքն է բազմիցս շեշտել իր հրապարակային ելույթներում, օրթոդոքս հոգևոր փորձառության ու աստվածաբանական ժառանգության իր սեփական համադրման մեջ: Կարելի է նույնիսկ նշել, որ Դանիել պատրիարքի ու աստվածաբանի երկերում հոգևոր փորձառության

[1] Տե՛ս մասնավորապես «Ընտրանի ժամանակակից աստվածաբանական մտքի, հտ. Ա, Տեսական աստվածաբանության հարցեր», կազմող և խմբագիր՝ Շահե Ծ. վրդ. Անանյան, Ս. Էջմիածին, 2020; **Մար Ավա եպիսկոպոս Ռովել,** Արքայության գաղտնիքները. Արևելքի ասորական եկեղեցու Սուրբ Խորհուրդները, թարգմ. անգլերենից՝ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Միջեկեղեցական բաժնի, պատասխանատու խմբագիր՝ Շահե Ծ. վրդ. Անանյան, Էջմիածին, 2021 (հեղինակային հրատարակություն):

ու աստվածաբանական մտածողության կապն արտացոլված է յուրատեսակ, ազգային-հոգևոր նրբերանգով:

Դանիել պատրիարքը ծնվել է 1951 թ. Ռումինիայի արևմուտքում գտնվող Դոբրեշտի փոքրիկ գյուղում՝ մանկավարժի հավատացյալ ընտանիքում: Մանկության, պատանեկության և երիտասարդության տարիները (1951-1976) ապագա պատրիարքն անցկացրել է Ռումինիայի բազմազգ ու բազմամշակութային տարածաշրջանում՝ Հունգարիային և Սերբիային սահմանակից Բատան նահանգի Լուգոյ և Տիմիշոարա քաղաքներում[2]: Միջնակարգ կրթությունը Լուգոյ քաղաքի պատմական նշանավոր լիցեյում ավարտելուց հետո, 1970-1974 թթ. նա սովորում է Սիբիու քաղաքի համալսարանի Աստվածաբանության ֆակուլտետում, իսկ 1974-1976 թթ.՝ շարունակում աշխատել դոկտորական ատենախոսության վրա Բուխարեստի համալսարանի Աստվածաբանության ֆակուլտետում: Հենց այստեղ է ծանոթանում ռումին նշանավոր աստվածաբան Հայր Դումիտրու Ստանիլոայեյի հետ, որի աստվածաբանական հայացքները մեծ ազդեցություն են թողնում Դան Իլի Չիոբոտեայի վրա: Մեջբերենք անձնական վկայությունից մի հատված. «Եկեղեցու հայրերի գործերն ինձ թվում էին հոգևոր կյանքի համար հարուստ ու սնուցանող, բայց Հայր Ստանիլոայեյի գրքերը և ուսումնասիրություններն ինձ համար հատկապես գրավիչ էին, քանի որ նա եկեղեցու հայրերի երկերն օգտագործում էր առավել խորն ու նորարարական մոտեցմամբ»[3]: 1976-1978 թթ. Ռումինիայի Յաշի քաղաքի մետրոպոլիտ Հուստինոս Մոյիսեսկուի ջանքերով և Հ. Դումիտրու Ստանիլոայեյի երաշխավորությամբ, որպես Բուխարեստի համալսարանի Աստվածաբանական ֆակուլտետի ասպիրանտ, մեկնում է Ստրասբուրգ՝ շարունակելու իր բարձրագույն աստվածաբանական կրթությունը տեղի Բողոքական աստվածաբանության ֆակուլտետում (1976-1978): 1979 թ. Ստրասբուրգի համալսարանում պաշտպանած դոկտորական ատենախոսության խորագիրը՝ «Մտահայումը և արդի քրիստոնեական կյանքը. աստվածաբանության և հոգևորության փոխհարաբերությունների ուսումնասիրության փորձ» («Réflexion et vie chrétienne aujourd'hui. Essai sur le rapport entre la théologie et la spiritualité», 424 էջ), լավագույնս էր բացահայտում ապագա աստվածաբանի ու պատրիարքի աստվածաբանական հետաքրքրությունների շրջանակը[4]: Ընդ որում, բողոքական աստվածաբանության

[2] Ինքնակենսագրական բավական հետաքրքիր տեղեկություններ են առկա կաթոլիկ դոմինիկյան միաբան, Օրթոդոքս եկեղեցիների պատմության մասնագետ Հ. Հիակինթոս Դեստիվելին Նորին Սրբության տված ծավալուն հարցազրույցում (տե՛ս *La Joie de la fidelité,* Paris, 2009, էջ 8-37):

[3] La Joie de la fidelité, էջ 13:

[4] 1980 թ. նույն ատենախոսության լրամշակված ու վերանայված տարբերակը Հ. Դումիտրու Ստանիլոայեյի ղեկավարությամբ ներկայացվում է Բուխարեստի համալսարանի Աստվածաբանական ֆակուլտետի մասնագիտական խորհրդին՝ ատենախոսության հեղինակին արժանացնելով բարձր գնահատականի ու Օրթոդոքս աստվածաբանության դոկտորի գիտական աստիճանի (ատենախոսության վերնագիրն էր՝ «Աստվածաբանություն և քրիստոնեական հոգևոր կյանք. փոխհարաբերությունները և արդի վիճակը», ռումիներեն՝ «Teologie și spiritualitate creștină. Raportul dintre ele și situația actuală»):

համալսարանական ավանդությանը զուգահեռ Չիոբոտեյան նաև մեկ տարի անցկացնում է Գերմանիայի Ֆրայբուրգ-ան-Բրիզգաու քաղաքում («Ալբերտ Լյուդվիգ» համալսարան)՝ Մայնց և Ֆրայբուրգ քաղաքների համալսարաններ-ի պրոֆեսոր, Մայնցի եպիսկոպոս, կարդինալ Կառլ Լեհմանի (1936-2018) գիտական առաջնորդության ներքո: Աստվածաբանության և քրիստոնեական հոգևոր կյանքի միջև առկա փոխհարաբերությունների ուսումնասիրության հանդեպ իր մասնավոր ուշադրության մասին Դանիել պատրիարքը գրում է. «Կարծում եմ՝ աստվածաբանական խոսույթը չպետք է առանձնացնել հոգևորությունից և հոգևոր կյանքից: Վստահություն ներշնչելու և նաև ժամանակակիցների հետ ճիշտ հաղորդակցվելու համար աստվածաբանի փորձառությունը չպետք է տարբերակվի նրա եկեղեցական հավատի գործադրումից: Եկեղեցու հայրերի, ինչպես նաև Հայր Ստանիլոայեյի օրինակներն ինձ օգնեցին, որ նկատեմ Եկեղեցու առաքելության և կյանքի համար կարևոր՝ աստվածաբանության և հոգևորության միջև առկա խոր կապը, հատկապես աշխարհայնացման այս դարաշրջանում»[5]:

1980-1988 թթ. Եկեղեցիների Համաշխարհային Խորհրդին կից Բոսսեյի (Շվեյցարիա) Էկումենիկ ինստիտուտում որպես դասախոս անցկացրած տարիներն ավելի են հղկում Չիոբոտեայի՝ որպես քրիստոնեական այլ հարանվանությունների հետ ակտիվ երկխոսության մեջ մտնող ու քրիստոնեական եկեղեցիների միության համար տքնող աստվածաբանի աշխարհայացքը: Այս տարիներին են գրվում նրա ֆրանսերեն հոդվածների և ուսումնասիրությունների ճնշող մեծամասնությունը:

1987 թ. Ռումինիայի Օրթոդոքս եկեղեցու պատրիարք Թեոկտիստի օրհնությամբ Դան Իլի Չիոբոտեյան Սիհաստրիայի վանքում ընդունում է վանական ուխտ՝ «Դանիել» վանական նոր անունով: Դասավանդման ու գիտական աշխատանքի բավական լուրջ փորձ ունեցող 36-ամյա աստվածաբանը, վանականի և աբեղայի իր նոր կոչումով, շատ շուտով զբաղեցնում է կարևոր ծառայական ու վարչական պաշտոններ՝ 1988 թ.՝ պատրիարքի խորհրդական ժամանակակից աստվածաբանության և միջեկեղեցական հարցերի գծով, միաժամանակ՝ Բուխարեստի համալսարանի Աստվածաբանության ֆակուլտետի դոցենտ, 1990 թ.՝ Տիմիշուարայի մետրոպոլիտության օգնական եպիսկոպոս, նույն թվականին՝ Յաշի քաղաքի արքեպիսկոպոս և Մոլդովիայի ու Բուկովինայի մետրոպոլիտ, 1992-2007 թթ.՝ Յաշի քաղաքի՝ Դումիտրու Ստանիլոայեյի անվան համալսարանի Օրթոդոքս աստվածաբանության ֆակուլտետի պրոֆեսոր, 2007 թ.՝ Բուխարեստի արքեպիսկոպոս, Մունտենիայի և Դոբրուդգեայի մետրոպոլիտ և Ռումին Օրթոդոքս եկեղեցու պատրիարք:

Աստվածաբանական ուսումնասիրություններին և պրոֆեսորական աշխատանքին զուգահեռ՝ Դանիել պատրիարքը մեծ ներդրում է ունեցել նաև Ռումին Օրթոդոքս եկեղեցու քարոզչական, կրթական, սոցիալական-հովվական ևն առաքելությունների զարգացման ու նորացման գործում[6]: 1990

---

[5] *La Joie de la fidelité,* էջ 19:

[6] Այս մասին ավելի մանրամասն տես http://patriarhia.ro/biography-6053-en.html (2 փետր-

թվականից՝ Յաշի քաղաքի մետրոպոլիտ ընտրվելուց մինչ օրս նրա ջանքերով հիմնվել, տպագրվել, կառուցվել և իրականություն են դարձել հովվական խնամքի, գիտակրթական և համալսարանական բնույթի շուրջ 100 ձեռնարկներ...Նրա բեղմնավոր գրչի արդյունք են 53 գրքույկներ, շուրջ 900 հոդվածներ, ուսումնասիրություններ և ելույթներ ռումիներենով, 100-ից ավելի հոդվածներ և ուսումնասիրություններ ֆրանսերենով, անգլերենով, գերմաներենով և այլ լեզուներով:

4. Գրքի թարգմանության շարժառիթների ու հեղինակի մասին այս համառոտ ներածականից հետո հուսկ մի քանի դիտողություն էլ՝ կատարված թարգմանության առանձնահատկությունների և հանգամանքների վերաբերյալ:

Ինչպես արդեն նշեցինք, թարգմանությունը կատարվել է *La Joie de la fidelité*, (Paris, 2009) գրքի հիման վրա: Վերջինս, ըստ էության, Դանիել պատրիարքի՝ տարբեր տարիներին հրատարակած ու անտիպ ելույթների, բանախոսությունների և հոդվածների լրամշակված տարբերակների ժողովածուն է: Այն կազմվել է ծրագրային-թեմատիկ որոշակի տրամաբանությամբ.

Մաս Ա. **-** Հիսուս Քրիստոս՝ կյանքն աշխարհի

Մաս Բ. **-** Մարդու հաստատումն Աստծո մեջ և Աստծո կողմից

Մաս Գ. - Եկեղեցին որպես երկնային արքայության պատկեր

Մաս Դ. - Հավատարիմ եկեղեցի

Մաս Ե. - Կյանքի սրբությունն ու եկեղեցական իշխանության գործադրումը

Մաս Զ. - Ժողովականությունը որպես հաղորդության ու պատասխանատվության վիճակ

Մաս Է. - Աստվածաբանությունն իբրև փրկության մասին գիտություն և հաղորդություն Աստծո հետ

Մաս Ը. **Ժ.** Ռումինական օրթոդոքս հավատի առերեսումը նոր մարտահրավերներին

Հայերեն թարգմանությունը չի հետևում այս բաժանման տրամաբանությանը: Ավելին, որոշ հատվածներ չեն թարգմանվել հայերեն՝ մեր հետապնդած նպատակի շրջանակներից դուրս գտնվելու պատճառով: Բացատրենք: Գրքի հայերեն թարգմանությունն ի սկզբանե ծրագրված էր՝ որպես ժամանակակից օրթոդոքս աստվածաբանության համառոտ, բայց ամբողջական շարադրանքի ներկայացում հայ ընթերցողին: Հետևաբար, այն հոդվածները, խորհրդածությունները և հարցազրույցները, որոնք ավելի շուտ վերաբերում էին Ռումինիայի Օրթոդոքս եկեղեցու ներքին կյանքին, արդի մարտահրավերներին ու դժվարություններին, դուրս են թողնվել հայերեն թարգմանությունից[7]: Այս մոտեցմամբ, բնականաբար, հայերեն թարգմանությունը պետք

վարի, 2022 թ. դրությամբ):

[7] Հայերեն չեն թարգմանվել հետևյալ հատվածները (էջերի հղումը՝ ըստ *La Joie de la fidelité* ֆրանսերեն հրատարակության).

1. «Un amour qui est bonté. Entretien» («Սեր, որը բարություն է: Հարցազրույց», էջ 251-258).

է որդեգրեր առկա նյութի նոր բաժանում, որն ավելի հստակ կարտահայտեր այս գրքի՝ իբրև աստվածաբանական ուսումնասիրությունների ամփոփ ժողովածուի կառուցվածքը:

Լիահույս ենք, որ Դանիել պատրիարքի՝ գիտական-ակադեմիական, հովվական ու փորձառական դիտարկումներով հարուստ հայերեն այս թարգմանությունը կգտնի իր ընթերցողին: Իր յուրահատկությամբ հանդերձ՝ արդի Օրթոդոքս աստվածաբանական միտքը շատ ու շատ հարցերում գրեթե նույնական է Հայ եկեղեցու աստվածաբանական մոտեցումներին ու դավանական սկզբունքներին, հատկապես ժամանակակից մարտահրավերների ու հիմնահարցերի քննարկման համատեքստում: Մենք հենց այս մտադրությամբ ենք թարգմանությունը ներկայացնում հայ ընթերցողի դատին:

Շահե Ծ. վրդ. Անանյան
Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի
Միջեկեղեցական հարաբերությունների պատասխանատու
Գևորգյան հոգևոր ճեմարանի տեսուչ

---

2. «L'Orthodoxie à l'ère de la construction européenne : préjugés et réalités, expérience œcuménique et perspectives» («Օրթոդոքս իրականությունը եվրոպական վերակառուցման ժամանակաշրջանում. կանխակալություն և իրականություն, միջեկեղեցական փորձառություն և հեռանկարներ», էջ 259-266).
3. «Le sacrement du frère» («Եղբոր խորհուրդը», էջ 287-295).
4. «La participation des baptisés au processus préconciliaire» («Մկրտվածների մասնակցությունը նախաժողովական պատրաստությանը», էջ 299-317).
5. «L'heure de vérité pour les Églises orthodoxes. Entretien à propos de la 3e Conférence panorthodoxe préconciliaire (28 octobre-6 novembre 1986, Chambésy)» («Ճշմարտության պահն օրթոդոքս Եկեղեցիների համար: Հարցազրույց Օրթոդոքս համագումարի նախապատրաստական հանդիպման առիթով» (28 հոկտեմբերի-6 նոյեմբերի, 1986 թ., Շամբեզի), էջ 319-328)».
6. «Le père Dumitru Stăniloae : la dimension ultime de la foi» («Հայր Դումիտրու Ստանիլոայե. հավատի բարձրագույն չափումը», էջ 371-374).
7. «L'Église orthodoxe en Roumanie : son rôle passé, présent et futur» («Օրթոդոքս եկեղեցին Ռումինիայում և նրա դերն անցյալում, ներկայում և ապագայում», էջ 377-387).
8. «Les défis de l'Église orthodoxe roumaine. Entretien» («Ռումին օրթոդոքս եկեղեցու դիմագրաված մարտահրավերները: Հարցազրույց», էջ 389-396).
9. «Communion fraternelle dans l'Église et mission spirituelle dans la société» («Եղբայրական հաղորդությունը Եկեղեցում և հոգևոր առաքելությունը հասարակության մեջ», էջ 397-404).
10. «Liberté et responsabilité pour la communion dans l'Église. Présentation du nouveau «Statut pour l'organisation et le fonctionnement de l'Église orthodoxe roumaine»» («Ազատություն և պատասխանատվություն Եկեղեցում հաղորդության համար: «Ուղենիշեր Ռումին օրթոդոքս եկեղեցու կազմակերպման ու գործունեության համար» փաստաթղթի ներկայացում», էջ 405-412):

ՄՈՒՏՔ

Ա.
ՕՐԹՈԴՈՔՍ ՀԱՎԱՏԻ ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՎԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ

1. *«Օրթոդոքս» անվան նշանակությունը*

Հունարեն «orthos»՝ նշանակում է ուղիղ, արդար, իսկ «doxa»՝ «կարծիք», ինչպես նաև «փառք»։ Հետևաբար, «օրթոդոքս» նշանակում է «ուղիղ, ճշմարիտ կարծիք, տեսակետ», կամ՝ «ճշմարիտ փառք»։ Հավատի մեջ ուղիղ և արդար տեսակետ ունենալ, ուրեմն, նշանակում է նաև Աստծուն պաշտել ճշմարտությամբ և արդարությամբ։

Ընդհանրական եկեղեցում «օրթոդոքս» որակումը տրվել է Եկեղեցու ամբողջությանը՝ ի հակադրություն հերետիկոսությունների, որոնք կամայական ու սխալ տեսակետի արդյունք են։

2. *Օրթոդոքս եկեղեցական ընտանիքի ժողովական համակարգն ու ներկայիս կառուցվածքը*

Իբրև միևնույն ուղղափառ հավատի դավանությամբ միմյանց կապված եկեղեցիների հաղորդություն՝ Օրթոդոքս ընտանիքն այսօր կազմված է բազմաթիվ ինքնակառավարվող (autocéphale) և ինքնավար (autonome) եկեղեցիներից։

Ինքնակառավարվող եկեղեցին ազատ է ու ինքնիշխան՝ եպիսկոպոսներ ընտրելու և ձեռնադրելու, եկեղեցական վարչարարության, աստվածաբանական կրթության, հովվական ծառայության և քարոզչության, սոցիալական խնամքի, միջեկեղեցական և ազգային պետական իշխանությունների հետ հարաբերությունների հարցերում։ Ինքնակառավարվող եկեղեցիները միմյանց որակում են որպես քույր Եկեղեցիներ։

Ինքնավար եկեղեցին տեղական, անկախության որոշակի աստիճան վայելող եկեղեցի է, որը, սակայն, դեռևս չի հասել ինքնակառավարման լիակատար վիճակին։ Օրինակ՝ եպիսկոպոսների ընտրության ու ձեռնադրության և կամ եկեղեցու առաջնորդի (առաջինը՝ եպիսկոպոսների մեջ) ընտրության հարցերը լուծվում են ինքնակառավարվող եկեղեցու հետ համաձայնությամբ։ Վերջինից ինքնավար եկեղեցին ունի հարաբերական կախվածություն։

Եվ, այնուամենայնիվ, ինքնակառավարվող Եկեղեցու անկախությունը նման չէ ինքնիշխան ու անկախ պետությունների կարգավիճակին, որոնք կարող են և փոխել իրենց կառավարման համակարգը (régime). ինքնակառավարվող եկեղեցիները պարտավորված են դավանելու միևնույն հավատն ու կիսելու նույն խորհրդական կյանքը։ Ինքնակառավարվող եկեղեցիները, առանձնաբար և հավաքականաբար, պատասխանատու են ընդհանրական հավատը դավանելու և այն ապրեցնելու առումով։ Այսպիսով, Օրթոդոքս ընտանիքի համար «հաղորդությունը» (koīnonia) նշանակում է միաժամանակ եկեղեցական վարչարարության և հովվական խնամքի հարցերում տեղական Եկեղեցու ազատության, ինչպես նաև՝ այլ քույր եկեղեցիների հետ ունեցած հավատի խոստովանության և խորհրդական կյանքի ամբողջությունը պահպանելու պարտականություն։

Արդ, ինքնակառավարվող է կայացած այն Եկեղեցին, որն ունակ է պահպանելու, զարգացնելու և ապրելու օրթոդոքս հավատը՝ առանց արտաքին միջամտության և կառավարման։ Սակայն այդ ինքնակառավարումը իրավունք չի տալիս մի Եկեղեցու՝ օգտագործելու իր ազատությունը՝ ի վնաս այդ հավաքականության մեջ գտնվող մյուս եկեղեցիների հետ հաղորդության։

Օրթոդոքս ընտանիքի համար հավատի և խորհրդական կյանքի միությունն ունի նաև կանոնական-իրավական կողմ, որը, չնայած, իրական է, այնուամենայնիվ երկրորդական բնույթ ունի։ Այսպիսով, Օրթոդոքս ընտանիքը, իր անդամների եկեղեցական և աստվածաբանական գիտակցության համաձայն, չի կարող ձուլվել առանձին համակարգով՝ ո՛չ Ռեֆորմացիայից հետո առաջացած Եկեղեցիների, ո՛չ էլ առաքելական առանձին աթոռի շուրջ կենտրոնացած մեկ այլ ընդհանրական Եկեղեցու հետ, որին, սակայն, ի հոգևորս ենթակա են տեղական եկեղեցիները։

Տեղական օրթոդոքս եկեղեցիներն իրենք իրենց ճանաչում են իբրև որոշակի տարածքի վրա սփռված ընդհանրական և կաթողիկե եկեղեցու ամբողջություն։ Այսպիսով հաստատվում է նաև հավասարության և միության մասին նրանց ընկալումը՝ որպես «հաղորդություն» (koīnonia)։ Օրթոդոքս ընտանիքը, ըստ օրթոդոքս գիտակցության, ոչ թե հերթական խոստովանությունն է մյուս հարանվանությանց կողքին, այլ մի ու անբաժան Եկեղեցու պատմական շարունակությունը՝ մշտապես պահպանելով հավատի բովանդակության և խորհրդական ու հոգևոր կյանքի նույնությունը։ Ավելին, այն առաքյալների, հայրերի ու տիեզերական ժողովների եկեղեցուց որևէ վարդապետության կամ եկեղեցական կանոնադրության մեկնաբանության պատմական հետևանքով առանձնացած ու տարանջատված եկեղեցի չէ։ Այս մասին է վկայում նաև այն փաստը, որ, չնայած պատմական հանգամանքների բերումով ծագած անորոշությունների, նրա ժողովական և կոլեգիալ հիմնարար կառուցվածքը համաշխարհային մակարդակով ընդհանրապես չի բացառում որևէ եպիսկոպոսի գահերեցությունը կամ որևիցե տեղական եկեղեցու նախամեծարությունը՝ դրանով իսկ, սակայն, երբեք այդ առաջ-

նայնությունը բարձր չդասելով նույն ժողովական-կոլեգիալ եղբայրակցությունից։

Յուրաքանչյուր օրթոդոքս եկեղեցի ունի սինոդալ կառուցվածք։ «Սինոդը» կամ «եպիսկոպոսաց ժողովը» նախագահում է պատրիարքը կամ արքեպիսկոպոսը, որը միաժամանակ հանդիսանում է նաև տվյալ եկեղեցու նվիրապետը (տե՛ս «Կանոնք Առաքելականք», ԼԴ.)[8]։

Վարդապետության ու կանոնական հարցերում եպիսկոպոսական բարձրագույն իշխանությունն ինքնակառավարվող օրթոդոքս եկեղեցում տվյալ եկեղեցու եպիսկոպոսաց ժողով-սինոդն է, իսկ Ընդհանրական Օրթոդոքս եկեղեցում՝ տիեզերական եկեղեցու ողջ եպիսկոպոսաց դասը։

Անցյալում տիեզերական ժողովներ գումարվում էին այն ժամանակ, երբ կարիք էր առաջանում լուսաբանելու հավատի կյանքին և խոստովանությանը և դրանով իսկ՝ Եկեղեցու միությանը սպառնացող որևէ հարց։ Տիեզերական ժողովն ինքնըստինքյան չի հռչակվում «տիեզերական» հենց միայն այն պատճառով, որ ինքն իրեն հռչակել է տիեզերական։ Միայն Եկեղեցու ամբողջության մեջ տեղի ունեցող ընդունելության ընթացակարգից հետո է այն ճանաչվում որպես այդպիսին։ Վերջինիս որոշումներն ու հավատի մասին սահմանումները պետք է համապատասխանեն Եկեղեցու ուղղափառ գիտակցությանը՝ դարերով եկած իր անընդմիջելի շարունակության մեջ, և որի համար հավատի բովանդակությունը պետք է պահպանի իր նույնականությունը՝ հակառակ պատմության ժամանակաշրջաններում պարտադրված նոր սահմանումների։

Օրթոդոքս ընտանիքը ճանաչում է տիեզերական հետևյալ յոթ ժողովները՝ Նիկիա (325), Կոստանդնուպոլիս (381), Եփեսոս (431), Քաղկեդոն (451), Կ. Պոլիս (553), Կ. Պոլիս (680-681), Նիկիա (787)։ Մինչ այժմ Օրթոդոքս եկեղեցում գումարվել են բազմաթիվ տեղական ժողովներ, իսկ վերջին ժամանակներում՝ նաև համաօրթոդոքս խորհրդաժողովներ (conférences panorthodoxes)՝ Հռոդոս (Հունաստան, 1961, 1963, 1964), Բելգրադ (Սերբիա, 1966), Շամբեզի (Շվեյցարիա, 1968, 1976, 1982)։ Մոտ ապագայում Օրթոդոքս եկեղեցին ծրագրում է համաօրթոդոքս սինոդի գումարում, որի նախապատրաստական աշխատանքները, հակառակ առկա լարվածությանը, շարունակվում են[9]։

---

8 Տես *Les constitutions apostoliques,* II, 34, coll. Sources Chrétiennes 320, t. I, livres I et II, introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Metzger, Paris, 1985 (ծանոթ. խմբ.):

9 «Համաօրթոդոքս ժողովը» (հունարեն՝ «Ἁγία καὶ Μεγάλη Σύνοδος τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας»), որը հայտնի է նաև որպես «Կրետեի ժողով» կամ պարզապես «Synaxis 2016», գումարվեց 2016 թ. հունիսի 19-26-ին: Օրթոդոքս ինքնակառավարվող եկեղեցիներից ժողովին մասնակցում էին թվով տասը եկեղեցիներ՝ Կոստանդնուպոլսի, Ալեքսանդրիայի, Երուսաղեմի պատրիարքությունները և Սերբիայի, Ռումինիայի, Կիպրոսի, Հունաստանի, Լեհաստանի, Ալբանիայի ու Չեխական հողերի և Սլովակիայի օրթոդոքս եկեղեցիները: Անտիոքի պատրիարքությունը և Ռուսաստանի, Բուլղարիայի,

Ժողովական այս համակարգի ներսում, համաշխարհային մակարդակով, Օրթոդոքս եկեղեցում պատվո առաջնայնության կամ նախամեծար դիրք ունի Կոստանդնուպոլսի պատրիարքը՝ իբրև առաջինը հավասարների մեջ (primus inter pares), ինչը, սակայն, չի ենթադրում ստորադասություն քույր եկեղեցիների պարագային։ 1054 թ. Հռոմի և Կոստանդնուպոլսի միջև առաջացած հերձվածից առաջ օրթոդոքս եկեղեցիներն աշխարհով մեկ ճանաչում էին Հռոմի եկեղեցու նախամեծարությունը եկեղեցական հաղորդակցության մեջ։ Այս նույնը կարելի է վերականգնել նաև այսօր, միայն այն պայմանով, որ Հռոմի ու Օրթոդոքս ընտանիքի միջև կնքված համապարփակ համաձայնագրով հավատի և ժողովական եկեղեցաբանության կիրառումով միապետական նախագահությունը (ընդհանրական իշխանության իմաստով) իր տեղն է զիջելու ժողովական համակարգի առաջնայնությանը։

Ինքնակառավարվող և ինքնավար օրթոդոքս եկեղեցիներն ստեղծվել են կա՛մ հնագույն պատրիարքությունների (Կոստանդնուպոլիս, Ալեքսանդրիա, Անտիոք, Երուսաղեմ և Հռոմ՝ որպես հինգերորդ աթոռն Արևմուտքում), և կա՛մ ազգային պետությունների հիմքի վրա (Ռուսաստան, Սերբիա, Ռումինիա ևն)։

3. Օրթոդոքս հոգևոր կյանքը

– Ծիսական և խորհրդական կյանքը –

Օրթոդոքս Եկեղեցին իր բնույթով գերազանցապես ծիսական է։ Ըստ այդմ, նրա կյանքի առանցքը ծիսական իրականությունն է, իսկ ծիսական կյանքինը՝ Ս. Պատարագը։

Ա. Ս. Պատարագը, ըստ անվան ծագման, միաժամանակ և՛ Աստծո, և՛ հավատացյալի՝ Եկեղեցու անդամի գործն է (leitourgia՝ հունարեն նշանակում է «համայնական ծառայություն հանրության համար»)։

1. Բայց քանի որ օրթոդոքս գիտակցության համաձայն՝ Հիսուս Քրիստոս ինքն է՝ Հոր և Սուրբ Հոգու հետ միությամբ, գործում և հեղինակում լեյտուրգիայի ժամանակ, այդ պատճառով էլ այն կոչվում է «Սուրբ Պատարագ»։ Հավատացյալների կողմից «Հրեշտակային» սրբասացության երգեցողության ժամանակ պատարագիչ հոգևորականը (քահանա կամ եպիսկոպոս) բավական երկար մի աղոթքով ծածուկ դիմում է Քրիստոսին. «Դու ես, որ մատուցում ես և մատուցվում, ընդունում և ընդունվում»։

2. Ս. Պատարագը պարզ արարքների մի հիշատակություն չէ, որով Քրիստոս մեզ մոտեցրեց և միացրեց Աստծուն, այլ՝ նաև խաչյալ և հարուցյալ Քրիստոսի՝ հավատացյալ Իր ժողովրդի մեջ իրական ներկայության համայնական աղոթք։ Ս. Պատարագի ժամանակ համապատարագիչ հոգևորականները միմյանց հետևյալ կերպ են ողջունում.

Վրաստանի ու Ամերիկայի Օրթոդոքս եկեղեցիները պաշտոնապես հրաժարվեցին մասնակցել ժողովին (ծանոթ. խմբ.)։

– Քրիստոս ի մէջ մեր յայտնեցաւ -

– Եղիցի եւ եղիցի -

Իսկ Ս. Հաղորդություն ստանալուց առաջ արտասանում են հավատի հետևյալ բանաձևը. «Հաւատով հաւատամ զի սա է անապական ու ամենամաքուր մարմին Քո եւ անապական արիւն Քո սուրբ... Որդի Աստուծոյ, արժանի արա զիս ի ժամուս յայսմիկ խորհրդական ընթրեաց Քոց...»։

3. Ս. Պատարագի տիեզերական բովանդակությունը դրսևորվում է նրանով, որ Եկեղեցին, ի դեմս ամենայնի և հանուն արարչության, Աստծուն է ընծայում հաց և գինի. «Եւ զՔոյս ի Քոյոց Քեզ մատուցանեմք, ըստ ամենայնի եւ յաղագս ամենեցուն»։ Ս. Պատարագի ընթացքում Եկեղեցին իր աղոթքի մեջ ընդգրկում է ամենքին ու ամեն ինչ՝ անցյալը, ներկան ու ապագան, ողջերին ու ննջեցյալներին, մարդկանց ու բնությանը, աղոթում հավատակից եղբայրների և քույրերի, հիվանդների ու ազատազրկվածների, բարեկամների և թշնամիների, հողի արգասաբերության, աշխարհի համար, որոնք բոլորն էլ պատկանում են Աստծուն։ Չնայած այլասերող մեղքի առկայությանը՝ արարչությունը կոչված է վերափոխվելու և սրբագործվելու՝ Աստծո հետ իր հաղորդությամբ։

*4. Ս. Պատարագը նաև Հոգեգալուստի շարունակությունն է Եկեղեցում։ Եկեղեցու կողմից Աստծուն մատուցվելիք ընծաներին հաջորդում են Աստծո պարգևները Եկեղեցուն։ Մատուցում ենք հաց ու գինի, և փոխարենն ստանում Իրեն՝ Աստծուն՝ Սուրբ Հոգով լցված Քրիստոսի Մարմինն ու Արյունը։ Առանց վերջինիս՝ Քրիստոսի հետ հաղորդությունը զրկված է գոյաբանական որևէ հիմքից։ Ահա թե ինչու Օրթոդոքս եկեղեցին մեծապես կարևորում է իր ծիսական ու խորհրդական կյանքում Ս. Հոգու վերակոչումը (*invocation*)՝ մասնավորապես Ս. Պատարագի ընթացքում. «Առաքեա ի վերայ մեր և ի վերայ ընծայից այսոցիկ զոր մատուցանեմք, զՀոգի Քո Սուրբ։ Որով զՀացս օրհնեալ մարմին ճշմարտապէս արասցես Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի։ Որով զբաժակս օրհնեալ արիւն ստուգապէս արասցես Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի՝ փոխարկելով Հոգւովդ Քով Սրբով... որպէսզի եղիցին հաղորդողացս ի սրբագործութիւն հոգւոց, ի քաւութիւն մեղաց եւ ի հաղորդութիւն Հոգւոյն Սրբոյ, լրումն Արքայութեանդ երկնից...»։*

5. Ս. Պատարագն այսպիսով փոփոխության խորհուրդն է, վերափոխում և վերանորոգում է՝ արտահայտելով Արքայության ներկայությունը և կանխանշելով ապագայի լրումը։ Հենց այստեղ է, որ Եկեղեցու կյանքում արտահայտվում է վախճանաբանական զգացողությունն իր ողջ խորությամբ։

6. Ս. Պատարագն Օրթոդոքս հավատի աշխարհայացքն է (գերմաներեն՝ Weltanschauung)։ Այն Օրթոդոքս ընտանիքի աստվածաբանական խորհրդածությունների և ոգեկան փորձառությունների համագումարն է։ Ս. Պատարագն Օրթոդոքս հավատի ամենախորը տեսությունն է Աստծո մասին՝ իբրև խորհուրդ սիրո և հաղորդության, մարդու վերաբերյալ՝ որպես Աստծո պատկերով ստեղծված էակ, արարչության մասին՝ իբրև Աստծո պարգև,

որը խորհրդականորեն կոչված է դառնալու Նրա ներկայության և սիրո, վերափոխության և հավերժական ուրախության խորհուրդ՝ Սուրբ և կենարար Երրորդության մեջ հաղորդությամբ։ Այստեղ են հանդիպում ժամանակն ու հավերժությունը, երկինքն ու երկիրը, Աստված և մարդ, նյութն ու Աստծո Սուրբ Հոգին՝ իբրև Աստծո ներգործություն և մարդու ակտիվ ներգրավվածություն։ Վարդապետությունն ու շարականը, խոսքն ու սիմվոլը, գործն ու փառաբանությունը, մեր կյանքի առօրյա կենցաղը և Աստծո Սուրբ Հոգով արմատական նորոգությունը, այս կյանքի լուծն ու Աստծո հետ հանդիպելու ուրախությունը,- այս ամենը Ս. Պատարագի ընթացքում մեկտեղվում են՝ օրհներգելու կենդանի Աստծուն, որը մասնակցում է մեր կյանքին՝ Իր կյանքին մեզ մասնակից դարձնելու հնարավորություն տալու նպատակով։ Ահա թե ինչու ոչինչ այդքան լավ չի բացահայտում Եկեղեցու խորհուրդն ու կոչումը, քան Ս. Պատարագը։ Օրթոդոքս եկեղեցում առկա են մի քանի պատարագներ և պատարագամատույցներ։

1. *«Պատարագամատույց Ս. Հովհան Ոսկեբերանի», որը գործածվում է ողջ տարվա ընթացքում՝ շաբաթվա բոլոր օրերի համար, ներառյալ կիրակիները։*
2. *«Ս. Բարսեղ Կեսարացու պատարագամատույց», որը գործածական է տարվա մեջ միայն տասն անգամ՝ հատկապես Մեծ Պահքի ընթացքում, և շատ չի տարբերվում Ս. Հովհան Ոսկեբերանի պատարագամատույցից։*
3. *«Նախասրբագործված ընծաների պատարագամատույց», որով Ս. Պատարագ է մատուցվում Մեծ Պահքի չորեքշաբթի և ուրբաթ օրերին, ինչպես նաև՝ Ավագ Երկուշաբթի, Երեքշաբթի և Չորեքշաբթի։*
4. *«Ս. Հակոբոս Տյառնեղբոր Պատարագամատույց», որով Ս. Պատարագ է մատուցվում տարին միայն մեկ անգամ՝ հոկտեմբերի 23-ին՝ Ս. Հակոբոս առաքյալ Տյառնեղբոր տոնին՝ այն էլ միայն առանձին համայնքներում և եկեղեցիներում։*

Ընդհանրապես, Ս. Պատարագի ընծաները՝ հացն ու գինին, եկեղեցի են բերում հավատացյալները։ Ընծաներին կից ներկայացվում են նաև ննջեցյալների ու ողջերի համար աղոթքների խնդրագիր-ցուցակներ։

Ս. Պատարագին մասնակցելու համար քահանաներն ու հավատացյալները պետք է նախապատրաստվեն՝ հաշտվեն բոլորի հետ, աղոթքի ու ծոմապահության մեջ լինեն ու խոստովանեն իրենց մեղքերը։ Հաղորդությունից առաջ պարտադիր է ծոմապահությունը, որովհետև այդ օրը չկա ավելի կարևոր ըմպելիք կամ ուտելիք՝ Քրիստոսի մարմնից ու արյունից բացի։ Ծոմապահության այս ջանքն ու ճիգն են նախապատրաստում Ս. Հաղորդությունից ծնվող հոգևոր ուրախությունը։ Ամբողջապես տրվում ենք Քրիստոսին, որն իր հերթին Ս. Հաղորդության խորհրդի մեջ ամբողջապես բաշխվում է մեզ։

Ս. Պատարագից հետո բոլոր հավատացյալները միասին ճաշակում են օրհնված հացը (հունարեն՝ antidoron), որը տարբեր է սրբագործված հացից, բայց արտահայտում է եկեղեցական ագապեի՝ սիրո ճաշի իմաստը։

Բ. Ս. Հաղորդության խորհրդից բացի, Օրթոդոքս եկեղեցին ընդունում է նաև հետևյալ եկեղեցական խորհուրդները՝ Ս. Մկրտություն, Դրոշմ, Ապաշխարություն և թողություն մեղաց, Ձեռնադրություն, Ամուսնություն (հայտնի նաև Պսակ անունով) և Օծումն հիվանդաց։

Խորհուրդների շնորհիվ Քրիստոս դառնում է մեր ժամանակակիցը և հաղորդակցվում մեզ հետ՝ Սուրբ Հոգու միջոցով։ Յուրաքանչյուր խորհրդի նպատակը Քրիստոսի աստվածամարդկային կյանքին մեր մասնակցությունն է, որով և՝ մեր փրկության և սրբագործման գրավականը։ Ս. Մկրտության ժամանակ հանդիպում ենք Հորդանանում մկրտվող, խաչյալ և հարուցյալ Քրիստոսին։ Դրոշմով՝ Քրիստոսի կողմից առաքյալների վրա ուղարկված Սուրբ Հոգուն, ապաշխարության խորհրդով՝ այն Քրիստոսին, որն իր երկրավոր կյանքի ընթացքում թողություն էր շնորհում իրենց մեղքերի համար ապաշխարած մեղավոր կանանց և տղամարդկանց։ Ձեռնադրության խորհրդի միջոցով տեսնում ենք իր առաքյալներին Ավետարան քարոզելու, մկրտելու և մկրտվածներին փրկության առաջնորդելու, այսինքն՝ Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու հաղորդության մեջ հաստատելու ուղարկող Քրիստոսին, Պսակի խորհրդի մեջ՝ Կանայի հարսանիքին մասնակցած Քրիստոսին, որը սիրող զույգի սերը վերափոխում է Աստծո հետ հաղորդակցության՝ դրանով իսկ արտահայտելով Իր և Իր Եկեղեցու միջև սիրո օրինակը. այդպե՛ս է ընտանեկան կյանքը դառնում ներերրորդութենական կյանքի մի պատկեր։ Օծումն հիվանդաց խորհուրդը մեր առաջ բացում է Քրիստոսին՝ որպես բժիշկ, մեր հոգիների ու մարմինների ապաքինող, ինչպես որ էր Իր երկրավոր կյանքի ու առաքելության ընթացքում։ Մասնավորապես (բայց ոչ միայն) խորհուրդների միջոցով է Քրիստոս մեզ հետ մինչև աշխարհի վախճանը՝ Ս. Հոգու զորությամբ սրբագործելով մեզ։

Գ. Բնության և մարդկային ամենատարբեր գործունեությանց համար արվող աղոթքներն Օրթոդոքս եկեղեցու հոգևոր կյանքի ու նրա տիեզերական առաքելության մեկ այլ երեսն են։ Եթե խորհուրդները վերաբերում են միայն մարդկանց, Եկեղեցին օրհնում և սրբագործում է նաև շրջակա միջավայրի ու բնության մեջ առկա երևույթները։

Իբրև Աստծո աշխարհ՝ բնությունը ներփակում է նաև «աստվածաբանական երևույթ» լինելու հնարավորությունը։ Ահա թե ինչու յուրաքանչյուր ձեռնարկ ու գործ պետք է դառնա Աստծուն ուղղված պատարագ և փառաբանություն, որով հատկապես վերակոչվում են Աստծո շնորհն ու սերը։

«Eucologe»[10] *կոչվող գրքում այս իմաստով առկա են բազմաթիվ աղոթքներ՝ տան հիմնարկեքի, դաշտերի ու պարտեզների օրհնության, բերքահավաքի և երախայրիքի, մեքենաների, համաժողովի բացման, ճամփորդության, երաշտի, կարկտի ու ջրհեղեղի կանխարգելման, համաճարակի վերացման ևն համար։*

---

[10] «Մաշտոց» ծիսարանի համարժեքն Օրթոդոքս եկեղեցում (ծանոթ. խմբ.)։

Օրթոդոքս մտածողությունը չի հակադրում հոգին և նյութը՝ մանիքեական ու նորպլատոնական մոտեցումների հանգույն, չի տարբերակում սուրբն ու պիղծը, այլ ավելի շուտ՝ առանձնացնում պիղծն ու սրբագործման ենթակա և արդեն իսկ սրբագործված ամեն բան։ Բնության սրբագործմանն ուղղված այս բոլոր աղոթքները հենվում են Աստծո մարդեղացման վերաբերյալ օրթոդոքս այն ընկալման վրա, որի համաձայն՝ Աստված մարդ դարձավ, որպեսզի մարդը մասնակից դառնա Աստծո կյանքին, Իր մարմնով նա ընդունեց նյութը, որպեսզի վերջինս էլ կարողանա մասնակիցը դառնալ Հոգու կյանքին։

Դ. Օրթոդոքս եկեղեցական օրացույցն սկսվում է սեպտեմբերի 1-ով։ Եկեղեցու ամենամեծ ու նշանակալի տոներն առնչվում են Քրիստոսի կողմից իրականացված փրկչական տնօրինություններին և սրբոց հիշատակություններին։ Եկեղեցական մեծ տոները Քրիստոսի և Սուրբ Կույս Աստվածածնի հիշատակների տոնախմբումն են՝ Ս. Ծնունդ (դեկտեմբերի 25), Թլփատություն Քրիստոսի (հունվարի 1), Մկրտություն և Աստվածհայտնություն Քրիստոսի (հունվարի 6), Տեառնընդառաջ կամ Ընծայումն Տաճարին (փետրվարի 2), Մուտք Երուսաղեմ կամ Ծաղկազարդ (Զատկից մեկ շաբաթ առաջ), Զատիկ կամ Ս. Հարություն (Օրթոդոքս եկեղեցու ամենակարևոր տոնը), Համբարձում (քառասուն օր Զատկից հետո), Հոգեգալուստ (Զատկից 50 օր հետո), Պայծառակերպություն Հիսուս Քրիստոսի (օգոստոսի 6), Խաչվերաց՝ կենարար ու երկրպագելի Խաչափայտի փառաբանում (սեպտեմբերի 14)։

Աստվածածնին նվիրված չորս մեծ տոները հետևյալներն են՝ Ս. Կույսի ծնունդ (սեպտեմբերի 8), Ս. Աստվածածնի ընծայումը տաճարին (նոյեմբերի 21), Ավետում (մարտի 25), Վերափոխումն Ս. Աստվածածնի (օգոստոսի 15)։

Կան նաև սրբերին նվիրված բազմաթիվ տոներ։ Հոգեգալստից հետո եկող առաջին Կիրակին ամենայն սրբոց հիշատակության օրն է, քանզի սրբությունը Ս. Հոգու գործն է Եկեղեցում։ Սրբոց պաշտամունքը, սակայն, չի նվազեցնում Աստծուն տրվող երկրպագության դերը, որովհետև սրբերի սրբությունը հենց մարդկության մեջ Աստծո շնորհի արտացոլումն է։ Սրբոց պաշտամունքը աստվածաբանության մեջ կիրառվող «հաղորդություն սրբոց» եզրի (լատիներեն՝ communio sanctorum) ծիսական արտահայտումն է։ Սրբոց պաշտամունքն ու ննջեցյալների համար արվող աղոթքները մահվանից ավելի ուժեղ սիրո արտահայտությունն են, Եկեղեցու տեսանելի ու անտեսանելի կողմերի միջև առկա կապը։

Այս իրողությունը շեշտված է նաև օրթոդոքս պատկերագրության (iconographie) մեջ։ «Պատկերը» կամ «իկոնան» (icône) նախևառաջ Աստծո մարդեղացման ճշմարտության հանդեպ հավատի ծիսական խոստովանությունն է։ Այն մաս է կազմում Աստվածաշնչում առկա հավատի սիմվոլիկ արտահայտության (տիպոլոգիա-տիպաբանություն, անալոգիա-համանմանություն, նախապատկերներ (préfiguration), նշաններ (symbole) ևն), բայց, միևնույն ժամանակ, այն այս իրողությունն արտահայտում է արմատականորեն նոր

ձևով, որ է՝ Հիսուս Քրիստոսի մեջ Աստված մարդացավ և այսուհետ ունի մարդկային դեմք։ Հին Կտակարանում տրված՝ Աստծուն պատկերելու արգելքն ուներ դաստիարակչական բնույթ, որպեսզի հետո ստանայինք Քրիստոսին՝ աներևույթ Աստծո պատկերը և կերպարանքը (հմմտ. Ա Կորնթ. Ա 15)։

Սրբապատկերը, եկեղեցական դաստիարակության առարկա կամ էսթետիկ գեղեցկության արտահայտություն լինելուց առաջ, Աստծո մարդեղացման ճշմարտության վկայությունն է, Նրա գալստյան և մեր մեջ բնակվելու իրողության հիշատակը։ Սրբապատկերն այսպիսով կուռք չէ, այն չի փոխարինում Քրիստոսին, այլ ուղղորդում է դեպի Նա, մեր և Քրիստոսի միջև ոչ թե պատ է, այլ՝ պատուհան դեպի Տերը։ Այն, ինչ որ է Աստծո խոսքն ականջի համար, նույնն է նաև սրբապատկերը՝ աչքի համար։ Եվ այս իմաստով նրանց տված պատգամը նույնն է։ Ինչպես որ Աստծո խոսքն ամենից առաջ մի հրավեր է Նրա հետ հաղորդվելու, նույնպես և սրբապատկերն է կոչ՝ հանդիպելու Աստծուն աղոթքի մեջ։ Եթե Հին Կտակարանը լսում էր Աստծո խոսքը, Նոր Կտակարանը լսում և տեսնում է այն. «...որի մասին լսեցինք, որին ականատես իսկ եղանք, որին նայեցինք և որին մեր ձեռքերը շոշափեցին, այսինքն՝ Կենաց Բանը... պատմում ենք ձեզ, որպեսզի դուք էլ հաղորդակից լինեք Նրան մեզ հետ, ինչպես որ մենք հաղորդություն ունենք Հոր հետ և Նրա Որդու՝ Հիսուս Քրիստոսի հետ» (Ա Հովհ. Ա 1-2)։

Ի հակադրություն Ը-Թ դարերի պատկերամարտ ձեռնարկների՝ օրթոդոքս աշխարհում սրբապատկերների պաշտամունքը կամ պատկերահարգությունը վերականգնվեց Նիկիայի Է. տիեզերական ժողովի կողմից (787 թ.)՝ վերահաստատվելով Կոստանդնուպոլսի ժողովում 843 թ.։

Սրբապատկերի պաշտամունքը ոչ թե երկրպագություն է, որը վերապահված է միայն Աստծուն, այլ՝ հարգանք այն նախատիպի նկատմամբ, որը ներկայացնում է սրբապատկերը։ Այս իմաստով, սրբապատկերների պաշտամունքը նույնանում է Խաչի և Ավետարանի պաշտամունքին։ Սրբապատկերը մաս է կազմում օրթոդոքս հավատի և ծիսական կյանքի։ Այն տարբերվում է կրոնական պարզ նկարից, քանի որ հանդես է գալիս իբրև ծիսական առարկա և Եկեղեցու սրբազան արվեստի մի մաս։ Սրբապատկերներում առկա իրականությունը միշտ դիտարկելի է Աստծո հետ նրա ունեցած հաղորդակցության և նրա վախճանաբանական այլակերպության մեջ։ Սրբապատկերը չի ներկայացնում եռաչափ աշխարհում ներփակված անդրանցականը, այլ, ավելի շուտ, երկրային իրականության թափանցիկությունը՝ աստվածային լույսի ներքո, պատմությունը՝ հավերժության հետ իր հաղորդակցության մեջ։ Սրանով է բացատրվում սրբապատկերի ոսկեզօծ և կապույտ գույներով զարդարված հենքը և դրանով պայմանավորված՝ նրա ողջ առանձնահատկությունը։

Ժամանակի, կամ ավելի շուտ՝ ժամանակի մեջ մեր կյանքի սրբագործումն արտահայտվում է ոչ միայն տարեկան տոների, այլ նաև օրական աղոթական ռիթմի միջոցով. սա հատկապես նկատելի է վանքերում։ Այդպիսով,

կարելի է բազմաթիվ ժամասացություններ թվարկել՝ երեկոյան, հսկումի, առավոտյան և ճաշու ժամերգություններ։ Ժամանակն ընկալելով որպես հավերժության պատկեր կամ փրկագործության պատմություն իր ամբողջության մեջ՝ այս ժամասացությունները կարելի է հարաբերակցել փրկագործության պատմության տարբեր պահերի ու ժամանակաշրջանների հետ։ Օրինակ՝ երեկոյան ժամերգությունը ներկայացնում է Հին Կտակարանի շրջանը, առավոտյանը՝ Տիրոջ մեսիական գործունեության սկիզբը՝ ներառելով նաև Ս. Պատարագը՝ իբրև լրում, Ճաշու Ա ժամերգությունն օրվա սկզբին արվող աղոթք է, Ճաշու Գ-ը խորհրդանշում է Ս. Հոգու էջքն առաքյալների վրա Հոգեգալուստին, Ճաշու Զ-ը և Թ-ը համապատասխանաբար խորհրդանշում են Տիրոջ խաչելությունն ու մահը Խաչի վրա։

– Պահք և հոգևոր ուրախություն։ Ճգնություն և աղոթք –

Ինչքան էլ հակասական հնչի, Օրթոդոքս եկեղեցին ճգնության և միաժամանակ ուրախության Եկեղեցի է։ Ուրախալի տոների, մասնավորապես՝ ծիսական զարթոնքով նշանավորվող Ս. Հարության տոնի կողքին առկա են նաև Եկեղեցու կողմից սահմանված պահքի բազմաթիվ օրեր։

Գրեթե յուրաքանչյուր մեծ տոնի նախորդում է պատրաստության կամ պահքի մի շրջան, որտեղ աղոթքը գերակշիռ տեղ ու դեր ունի։ Օրթոդոքս հոգևորության (spiritualité) համաձայն՝ ինչպես որ անհնար է բացառել խաչը Ս. Հարությունից, այդպես էլ հնարավոր չէ առանձնացնել պահքը՝ հոգևոր ուրախությունից։ Խաչն օրթոդոքս իրականության մեջ ոչ թե ստվերոտ է, այլ՝ լուսավոր, քանի որ խաչի վրա մահացածն Իր մահվամբ հաղթեց մահին։ Խաչի զորությունը, իբրև եսասիրական զգացումների, ագահության և ատելության դեմ պայքար, նախորդում է Հարությանը, ինչպես ուրախությունը՝ Աստծո հետ հաղորդությանը։ «Քո խաչի շնորհիվ ուրախությունը մուտք գործեց աշխարհ», - գրված է կիրակնօրյա առավոտյան ժամերգության աղոթքներից մեկում։ Աղոթքն ու պահքը, որպես եսասիրական զգացումների դեմ պայքար, իբրև կենդանականի հանդեպ հոգևորի գերիշխանության և որպես հոգևորապես կիսվելու մի դպրոց, նախապատրաստում են օրթոդոքս տոներից ծնվող ուրախությանը։

Օրթոդոքս ծիսական տարին պարունակում է պահքի չորս շրջան՝ Մեծ Պահք (սկսվում է Զատկից յոթ շաբաթ առաջ), Առաքելոց պահք (սկսվում է Հոգեգալստից ութ օր հետո՝ երկուշաբթի և ավարտվում հունիսի 28-ին՝ Ս. Պետրոս և Ս. Պողոս առաքյալների նախատոնակին), Ս. Աստվածածնի Վերափոխման պահք (օգոստոսի 1-14), Ս. Ծննդյան պահք (տևում է 40 օր՝ նոյեմբերի 15 - դեկտեմբերի 24)։ Հավելումն, յուրաքանչյուր չորեքշաբթի և ուրբաթ պահոց օրեր են (ի բաց առյալ Ս. Ծննդյան և Աստվածհայտնության տոների միջև ընկած ժամանակահատվածը, Զատկին և Հոգեգալուստին հաջորդող շաբաթները), ինչպես նաև՝ Խաչվերացի, Ս. Հովհաննես Մկրտչի գլխատման և Աստվածհայտնության նախատոնակները։

Ավագ Շաբաթվա ընթացքին պահեցողությունն ավելի է խստանում՝ հաշվի առնելով մեր Փրկիչ Հիսուս Քրիստոսի Զարշարանաց հիշատակությունը։

Օրթոդոքս հավատացյալների կյանքի անբաժանելի մաս է կազմում աղոթքը. այն նախատեսված է անդադար, շարունակ (հնարավորության դեպքում, իհարկե)։ «Անընդհատելի» կամ «Հիսուսի աղոթքը» հատկապես տարածված է ինչպես օրթոդոքս վանքերում, այնպես էլ՝ աշխարհիկ շատ շրջանակներում։ Աղոթքին առավել շատ անդրադարձ կատարող հայրաբանական և ճգնակեցական երկերից բաղկացած ժողովածուն կոչվում է «Ֆիլոկալիա» («Philocalie»՝ «Ծաղկաքաղ»)։ Այն ներկայացնում է Դ-ԺԴ դդ. գրված առանձին երկերից քաղված մի ժողովածու և թարգմանված է բազմաթիվ լեզուներով՝ ռումիներեն, անգլերեն, ֆրանսերեն ևն։ «Ֆիլոկալիայի» նկատմամբ հետաքրքրության աճն առկա է նաև որոշ արևմտյան քրիստոնյաների շրջանում (կաթոլիկներ, անգլիկաններ և բողոքականներ)։

4. Օրթոդոքս ժամանակակից աստվածաբանության հիմնական խնդիրներն ու մասնակցությունն էկումենիզմին

Ժամանակակից օրթոդոքս աստվածաբանությունն այսօր զարգանում է հատկապես աստվածաբանական ֆակուլտետներում, ինքնակառավարվող Օրթոդոքս եկեղեցիներում և Սփյուռքում։ Գրեթե յուրաքանչյուր օրթոդոքս ինքնակառավարվող եկեղեցի ունի մեկ կամ երկու աստվածաբանական ֆակուլտետ ու բազմաթիվ աստվածաբանական հանդեսներ։ Սփյուռքի օրթոդոքս աստվածաբանները մեծապես աջակցում են օրթոդոքս աստվածաբանության նորացմանն ու առավել խորացմանը։

Արդի օրթոդոքս աստվածաբանության հիմնական թեմաները, պակաս կամ առավել չափով, ընդգրկում են հետևյալ երեք մեծ ուղղությունները, որոնք զարգանում են ոչ թե իրարից անջատ, այլ՝ փոխկապակցված կերպով։

– Հայրաբանական աղբյուրներ –

1936 թ. Աթենքում կայացած օրթոդոքս աստվածաբանության առաջին Կոնգրեսի ժամանակ բազմաթիվ աստվածաբաններ շեշտել են այն մտահոգությունը, որ մոտ ապագայում օրթոդոքս աստվածաբանությունն իր ծրագրի մեջ անհրաժեշտաբար պետք է ներառի նաև հիմնարար հայրաբանական հիմք՝ հաստատելու համար նոր հայրաբանական՝ «նեոպատրիստիկ» (néopatristique) մի համադրում։ Վերջինս ոչ թե Եկեղեցու հայրերի պարզ կրկնությունն է, այլ՝ նրանց ոգու առավել խորացումն ու որդեգրումը։ Այն նպատակ ունի «մաքրագործելու» օրթոդոքս աստվածաբանությունը սքոլաստիկայի բացասական ազդեցություններից և արևմտյան աստվածաբանության մի քանի շարժումների թողած հետքերից, որոնք որևէ առնչություն չունեին օրթոդոքս Եկեղեցու կյանքի հետ։

*Հայրաբանական աղբյուրների ուսումնասիրությունը լայն թափ ստացավ հատկապես Հունաստանում, Սերբիայում, ինքնակառավարվող օրթոդոքս այլ եկեղեցիներում, ինչպես նաև Սփյուռքում (Ֆրանսիա, ԱՄՆ, Մեծ Բրիտանիա)։ Վերջին ժամանակներում Արևմուտքում Եկեղեցու հայրերի երկերի թարգմանությունը, հատկապես «*Sources chrétiennes*» շարքում, նույնպես կարևոր դերակատարություն ունեցավ այս հարցում։*

– Ավանդական աստվածաբանական թեմաների ընդլայնումը։ Եկեղեցու ներգրավումը սոցիալական հանձնառության և ժամանակակից մշակույթի հետ երկխոսության հարցերում–

1. *Ս. Երրորդության խորհրդի կարևորությունը եկեղեցու կյանքում և մարդկային անձնավորության գաղտնիքի ու հաղորդակցության համար խորհրդածության և հետազոտության նյութ է դարձել այնպիսի աստվածաբանների կողմից, ինչպիսիք են՝ Դ. Ստանիլուայեն (*D. Stãniloae*), Խ. Յաննարասը (*Ch. Yannaras*), Կ. Վեարը (*K. Ware*), Դ. Պոպեսկուն (*D. Popescu*), Պ. Խրիստուն (*P. Christou*) ևն։*
2. *Հոգիաբանական քրիստոսաբանությունը (la christologie pneumatologique) շեշտադրում է փրկագործության տնօրինության և Եկեղեցու կյանքում Քրիստոսի տնօրինության ու Ս. Հոգու անբաժանելիությունը (Ն. Նիսսիոտիս (*N. Nissiotis*), Ջ. Զիզիուլաս (*J. Zizioulas*) Դ. Ստանիլուայե (*D. Stãniloae*), Բ. Բոբրինսկոյ (*B. Bobrinskoy*) ևն)։*
3. *Հաղորդության եկեղեցաբանությունը (Ս. Հաղորդություն և Ս. Երրորդություն) ուսումնասիրության նյութ է դարձել Սփյուռքի մի շարք օրթոդոքս աստվածաբանների երկերում՝ Ն. Աֆանասև (*N. Afanasieff*), Ա. Շմեման (*A. Schmemann*), Ջ. Մեյենդորֆ (*J. Meyendorff *) և հատկապես՝ Ջ. Զիզիուլաս՝ իր նշանավոր «Եկեղեցական կեցություն» գրքով*[11]*։*
4. *Հավատի և ժամանակակից մշակույթի հանդիպումից ծագած հիմնախնդիրներն առիթ են տվել օրթոդոքս աստվածաբաններին անդրադառնալու այնպիսի հարցերի, ինչպիսիք են՝ հավատ, գիտություն և տեխնիկա (*N. Nissiotis*), քրիստոնեական տիեզերաբանություն և սեկուլյար գաղափարախոսություններ, ժամանակակից աշխարհ և օրթոդոքս աստվածաբանություն (Դ. Ստանիլուայե, Օլիվիե Կլեման (*O. Clément*), քրիստոնեական հավատն ու ժամանակակից բարոյականությունը (Խ. Յաննարաս, Օլիվիե Կլեման), քրիստոնեական հավատն ու արդի արվեստը (Պոլ Եվդոկիմով (*P. Evdokimov*), Լ. Ուսպենսկի (*L. Ouspensky*), օրթոդոքս առաքելություն և մշակույթ (Յ. Բրիա (*I. Bria*), Եկեղեցին և կանանց իրավունքները (Պ. Եվդոկիմով, Է. Բեր-Զիգել (*É. Behr-Sigel*)։ Մյուս կողմից՝ արդի աշխարհում Եկեղեցու ծառայության (*diaconie*) թեման ակտիվորեն քննարկվում է օրթոդոքս աստվածաբանների մեծամասնության կողմից։*

[11] Տես L'Être ecclésial, Labor et Fides, coll. Perspectives orthodoxes, Genève, 1981 (ծանոթ. խմբ.):

– Էկումենիկ շարժմանն Օրթոդոքս եկեղեցու բերած մասնակցությունը –

1. *Օրթոդոքս եկեղեցին էկումենիկ շարժման մեջ մտավ ամենասկզբից։ 1920 թ. Կոստանդնուպոլսի պատրիարքությունը հրապարակեց աշխարհի բոլոր եկեղեցիներին ուղղված նշանավոր կոնդակը, որով կոչ էր անում նրանց ընդգծելու ոչ թե միմյանց տարբերությունները, այլ՝ ջանքեր գործադրել միության հասնելու համար։ Կոնդակում խոսվում էր նաև «Եկեղեցիների լիգա» (*Koinonia*) հիմնելու անհրաժեշտության մասին, ինչը հետագայում իրականություն դարձավ 1948 թ.՝ «Եկեղեցիների Համաշխարհային Խորհրդի» հիմնադրումով։*

Ինքնակառավարվող եկեղեցիներից (ոչ բոլորից, իհարկե) ներկայացուցիչներ ուղարկվեցին հետևյալ համագումարներին ու ժողովներին՝ Լոզան, 1927 (Շվեյցարիա, «Հավատ և Կարգ հանձնախումբ»), Էդինբուրգ, 1937 (Շոտլանդիա, «Հավատ և Կարգ հանձնախումբ»), Ամստերդամ, 1948 (Հոլանդիա, ԵՀԽ հիմնադրում), Լունդ, 1952 (Շվեդիա, «Հավատ և Կարգ հանձնախումբ»), Էվանսթոն 1954 (ԱՄՆ, ԵՀԽ)։ Իսկ 1961 թ. Նյու-Դելիի ԵՀԽ գագաթնաժողովում Արևելյան Եվրոպայի եկեղեցիներն ամդամագրվեցին ԵՀԽ-ին։

Այսօր արդեն օրթոդոքս գրեթե բոլոր եկեղեցիներն անդամ են ԵՀԽ-ի՝ ներգրավված լինելով նաև տարբեր երկկողմ և բազմակողմ միջեկեղեցական երկխոսություններին (Կաթոլիկ եկեղեցու, Անգլիկան հաղորդության, Կաթոլիկ քրիստոնյա կամ Հին կաթոլիկ, Ռեֆորմիստական-Բարեկարգյալ և Լյութերական հարանվանությունների հետ)։

Էկումենիկ շարժմանն Օրթոդոքս եկեղեցու բերած հոգևոր-աստվածաբանական ներդրումը կարելի է ամփոփել ըստ այսմ.

1. *Կենդանի Աստծո կամ Ս. Երրորդության ընկալումը՝ իբրև Եկեղեցու ողջ կյանքի, նրա աստվածաբանության, ոգեկանության, աշխարհի կոչման ընկալման, քրիստոնյաների միության բնույթի ևն մասին։ Օրթոդոքս մասնակիցները հատկապես շեշտել են ԵՀԽ հիմքի ոչ միայն քրիստոսաբանական, այլև երրորդաբանական ուղղվածությունը։*

2. *Տիեզերական և հոգիաբանական քրիստոսաբանություն, որը հենվում է փրկագործության տնօրինության մեջ և Եկեղեցու կյանքում Քրիստոսի կատարած տնօրինության ու Սուրբ Հոգու անբաժանելիության վրա։ Վերջինս հնարավորություն է տալիս խուսափելու Եկեղեցու բաժանումից՝ իբրև կառույցից և այն ընկալելու որպես հաղորդություն կամ «շարժում-իրականություն»։*

3. *Քրիստոնյաների միության հաղորդութենական տեսլականը, ինչը, սակայն, չի հակադրում հոգևոր ու սոցիալական հարցերում ներգրավվածությունը։*

4. *Եկեղեցու և ընդհանրականության վերաբերյալ օրթոդոքս ընկալումը, որի համաձայն շեշտադրվում են միաժամանակ տեղական Եկեղեցին՝ իբրև տիեզերական Եկեղեցու լրում որևէ մասնավոր վայրում և անհրաժեշ-*

տություն, որպեսզի յուրաքանչյուր տեղական Եկեղեցի պահպանի հավատի միությունն ու խորհրդական կյանքն այլ Եկեղեցիների հետ, որոնք նույնաբնույթ ու հավասար են միմյանց հետ իրենց հարաբերություններում։ Եկեղեցաբանական այս մոտեցումը թույլ է տալիս ինչպես տեղական Եկեղեցիների՝ համաշխարհային որևէ կենտրոնի հանդեպ ստորադասումից խուսափելու, այնպես էլ՝ բաժանելու Եկեղեցին տարբեր հարանվանական խմբերի։

5. *Ծիսական կյանքն իբրև Եկեղեցու կյանքի կիզակետ և նրա կարևորությունը Եկեղեցու վկայության համար։*

6. *Առաքելության վերաբերյալ օրթոդոքս ընկալումն իբրև մարտիրոսություն-վկայություն։*

7. *Աստվածաբանության մեջ հոգևորության և աստվածաբանության միությունը, ինչպես նաև աստվածաբանության ժխտական (ապոֆատիկ) և գոհաբանական (դոքսոլոգիական) մոտեցումների կարևորումը։*

8. *Հավատի արտահայտման մեջ սիմվոլիկ ու պատկերագրական լեզվի, ինչպես նաև խոսքի ու պատկերի միության կարևորությունը։*

9. *Եկեղեցու հանրային գործունեության մեջ ճգնակեցական-հոգևոր կյանքի անհրաժեշտությունը։*

Մյուս կողմից, Արևմտյան քրիստոնեության հետ իրենց հանդիպումներում օրթոդոքսները պետք է ներշնչվեն նաև վերջինիս ունեցած շնորհներից, և մասնավորապես՝

– Հարցերի նկատմամբ Արևմուտքի քննական, խստապահանջ մոտեցումից.

– Պետության հանդեպ Եկեղեցու աստիճանական, տարբեր հակասությունների միջոցով անցած հավասարակշիռ ու անկախ մոտեցումից, ինչպես նաև տեղական եկեղեցիներին օգնելու համար ողջ տիեզերական Եկեղեցու ուժերի կենտրոնացման ունակությունից.

– Քրիստոնյաների բարոյական, սոցիալական ու պատմական պատասխանատվության նկատմամբ մոտեցումից.

– Առաքելության և քարոզության հանդեպ արևմտյան գերակշռող մտահոգությունից.

– Ժամանակակից գիտությունների հետ երկխոսության պատրաստակամությունից։

Իսկ ահա Աֆրիկայի, Ասիայի ու Ամերիկայի եկեղեցիների հետ Օրթոդոքս ընտանիքի հանդիպումը ինչպես ԵՀԽ հարթակում, այնպես էլ՝ Սփյուռքում, նորանոր փորձառությունների առաջ դուռ բացող իրականություն է։

Բ.
ԾԵՍԻ ՆՇԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆՆ ՕՐԹՈԴՈՔՍ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ԿՐԹՈՒԹՅԱՆ ՈԼՈՐՏՈՒՄ

1. Ակադեմիական աստվածաբանության և ծեսի փոխհարաբերությունների արդի հիմնահարցը

*1970 թ. Բրուկլինում (Մասաչուսետս)՝ Սուրբ Խաչ հունական Օրթոդոքս աստվածաբանական դպրոցում տեղի ունեցած օրթոդոքս աստվածաբանների առաջին միջազգային գիտաժողովի ժամանակ Հայր Ալեքսանդր Շմեմանն իր «Աստվածաբանություն և ծես» («*Theology and Liturgy*»)*[12] *խորագրով զեկույցում բարձրացրեց աստվածաբանության և ծեսի փոխհարաբերության հարցը։ Եզրակացությունը հետևյալն էր։ Օրթոդոքս եկեղեցու ծեսն ու աստվածաբանությունն այժմ խոր ճգնաժամ են ապրում, ինչը պայմանավորված է հետհայրաբանական շրջանում քրիստոնեական աստվածաբանության և ծեսի՝ իբրև Եկեղեցուն բնորոշ փոխառության միջև առկա ողջախոհ ու իրական հարաբերությունների խարխլմամբ՝ նախ՝ արևմտյան սխոլաստիկ աստվածաբանության, ապա՝ վերջինիս՝ օրթոդոքս աստվածաբանության վրա ունեցած ազդեցությամբ։ Այդ երևույթն ինքնին իր լուրջ հետևանքներն է թողել թե՛ օրթոդոքս Եկեղեցու և թե՛ ընդհանրապես Եկեղեցու կյանքում։*

Դիտարկենք այժմ, թե ինչպե՛ս կամ որտե՛ղ է արտահայտվում, ըստ Հայր Շմեմանի վերլուծության, արդի օրթոդոքս աստվածաբանության ու ծեսի փոխհարաբերություններում առկա ճգնաժամը։ Ըստ Շմեմանի՝ «որն էլ լինի բանալին կամ առանցքը, միևնույն է, օրթոդոքս աստվածաբանությունն այսօր կարծես մեծապես հեռացած է Եկեղեցուց, նրա կյանքից ու պահանջներից։ Չնայած եկեղեցական պաշտոնական դպրոցներում ուսուցանվում է օրթոդոքս աստվածաբանություն, ուսանողների վրա դրա ազդեցությունն անմիջապես «գոլորշիանում է» ավարտական դիպլոմների հանձնման հենց հաջորդ օրը։ Օրթոդոքս աստվածաբանությունն ընկալվում է որպես մտավոր վերացարկում, որը հնարավոր չէ որևէ տեղ գործնականում կիրառել։ Այն կարծես ինտելեկտուալ խաղ է, որը պարզապես անտեսված է Աստծո ժողովրդի՝ հոգևորականների ու աշխարհականների կողմից։ Մեր Եկեղեցում այսօր աստվածաբանները կարծես «լուսավորյալ պրոլետարիատի» (Lumpenproletariat) խավ են, և թվում է՝ իրենք էլ են գոհ այդ կար-

[12] Ա հրատարակության համար տես *The Greek Orthodox Theological Review* 17, 1 (1972), էջ 86-100: Վերահրատարկության համար տես **Alexander Schmemann**, *Church, World, Mission,* Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1979, էջ 129-146 (ստորև օգտագործում ենք այս հրատարակությունը) :

գավիճակից։ Աստվածաբանությունն այլևս Եկեղեցու ներքին զգացումն ու գիտակցությունը չէ, խորհրդածությունն ինքն իր և իր հիմնախնդիրների մասին։ Աստվածաբանությունը կորցրել է իր հովվական բնույթը՝ Եկեղեցուն առանցքային փրկաբանական չափանիշներ տրամադրելու իմաստով։ Նույն կերպ նաև դադարել է «միստիկ»՝ խորհրդազգածական լինելուց. այն այլևս Աստծո ժողովրդին չի փոխանցում Աստծո մասին ճանաչողությունը, որը հավիտենական կյանքի վավերական տարողությունն է։ Եկեղեցուց հեռացած ու խորթացած աստվածաբանությունը և իր հերթին՝ աստվածաբանությունից հեռացած Եկեղեցին են կազմում այսօրվա ճգնաժամի կարևորագույն օրակարգը»[13]*։*

Ծեսի մեջ առկա ճգնաժամը Հայր Շմեմանը հետևյալ եզրերով է բնութագրում՝ «նոմինալիզմ», «մինիմալիզմ» և «քրիստոնեական գործնական կյանքի վրա ազդեցության բացակայություն»։ «Ծիսական նոմինալիզմ» նշանակում է, որ նախկինում Եկեղեցու հոգևոր գոյության փորձառություն հանդիսացող ծիսակարգերն ու ձևերն այսօր բովանդակազրկված են՝ անցյալում գոյություն ունեցող և արդի ժամանակներում արդեն քրիստոնյաների կյանքից բացակայող այդ փորձառության պատճառով։ «Մինիմալիզմը» ենթադրում է բոլոր այն կամայական ու հատվածական գործողությունները, որոնք տեղի են ունեցել Եկեղեցու ծիսական-խորհրդական կյանքում՝ համաձայն չափանիշների, որոնք ոչ մի ընդհանուր եզր չունեն Եկեղեցու «կանոն աղոթելոյ» (Lex orandi) սկզբունքի հետ։

Շմեմանի համաձայն՝ ծեսը «Եկեղեցու կյանքի օջախն է, սրբություն սրբոցը, այն դեռ շարունակվում է մնալ Եկեղեցու կարևորագույն, եթե ոչ՝ բացառիկ «գործը»։ Այնուամենայնիվ, մանրամասն վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ այս պարագային նույնպես առկա է խորը ճգնաժամ, որը չի կարող հաղթահարվել փութանակի և անհիմն բարեփոխումներով, որոնցից շատերն այսօր արդեն օրակարգային են։ Ճգնաժամի առաջին ցուցիչներից է Եկեղեցու ծիսական կյանքում օրեցօր աճող նոմինալիզմը։ Հակառակ իր թվացյալ պահպանողականությանը և նույնիսկ՝ հնաբանությանը (արխայիզմ), այն դժվար թե հնարավոր լինի նույնացնել Եկեղեցու «կանոն աղոթելոյ» սկզբունքի հետ։ Ծիսական ավանդության ամբողջական ու կարևորագույն շերտեր, որոնք պահպանվել են ծիսական մատյաններում, աստիճանաբար անհետանում են և կորցնում իրենց գործնական նշանակությունը, կամ էլ՝ պահպանվել են խորհրդանշականորեն՝ անճանաչելիորեն եղծվելով և խաթարվելով։ Սբ. Պատարագ և խորհուրդներ, ծիսակարգեր և տոնակարգեր, կյանքի ու կենցաղի հետ կապված օրհնության կարգեր և կանոններ,- այս բոլորի մեջ նույնպես կարելի է գտնել նույն հատվածական, հավաքագրման կամայական մոտեցումը, որով որոշ հատվածներ ընդունելի են, մյուսները՝ ոչ։ Ընդ որում, այդ «հավաքագրումը» հիմնվում է ոչ թե «կանոն

---

[13] Տես **Alexander Schmemann**, նշվ. աշխ., էջ 130:

աղօթելոյ» սկզբունքի, այլ՝ այդ նույն սկզբունքին բոլորովին խորթ տարրերի վրա»[14]*։*

Հայր Ալեքսանդր Շմեմանը շարունակում է. «Եվ ինչը, սակայն, ավելի վտանգավոր է, այն իրողությունն է, որ ծեսը, որպես Եկեղեցու գործունեության առանցքներից մեկը, դադարել է Եկեղեցու կյանքի մնացած ոլորտների հետ սերտորեն կապված լինելուց, այլ խոսքով՝ այն այլևս քրիստոնեական համայնքին չի տեղեկացնում, չի ձևավորում և առաջնորդում եկեղեցական գիտակցությունը՝ միաժամանակ չլինելով նաև այդ նույն համայնքի «աշխարհայացքը»։ Կարելի է, անշուշտ, մեծապես կապված լինել Բյուզանդիայի և Ռուսիայի «հնագույն ու ճոխ» ծիսակարգերին, դրանց մեջ տեսնել փայփայված փառավոր անցյալի մասունքները, ծիսականորեն դրսևորվել որպես պահպանողական, բայց և չկարողանալ այդ ամենի՝ Եկեղեցու ամբողջական ծիսակարգի (հունարեն՝ leitourgia) մեջ նկատել կյանքը և կյանքի մասին պատկերացումները ներառող տեսլական, տարբերակելու ուժով օժտված գործոն, կեցությունն իր ամբողջությամբ վերափոխող ու ըմբռնող իրողություն, մի խոսքով՝ կյանքի փիլիսոփայություն, որը ձևավորում ու սահմանում է մեր գաղափարները, մոտեցումներն ու գործերը։ Ինչպես աստվածաբանության, այնպես էլ ծեսի պարագային կարող ենք մատնանշել կյանքի հանդեպ ծեսի խորթացումը, օտարացումը՝ թե՛ Եկեղեցու ընդհանրական և թե՛ անհատ քրիստոնյաների կյանքից։ Ծեսը սահմանափակվում է տաճարի պատերով՝ առանց դրանց սրբազան սահմաններից դուրս որևէ ներգործության և ազդեցության։ Եկեղեցական մնացած գործունեությունները՝ ծիսական, թեմական ու ներեկեղեցական կյանք, ավելի ու ավելի են հիմնվում աշխարհայնացած տրամաբանության և չափանիշների վրա, ինչպես որ են տարբեր քրիստոնյաների կողմից ընդունված «կյանքի փիլիսոփայությունները»։ Ծեսն իր հերթին ոչ մի կերպ չի բացատրվում ու ընկալվում որպես կյանքի մաս կազմող իրողություն, նոր կյանքի «պատկեր» (icône) , որը կոչված է վերահաստատելու մեր մեջ և մեր շուրջն առկա հին կյանքը։ Զգացմունքային ու կեղծ-խորհրդապաշտական ծիսակարգերի վրա հիմնված մաքրակրոնությունն ավելի շատ է առաջնորդում գրեթե ամենուր ծավալվող աշխարհայնացում-սեկուլյարիզացիայի։ Հավատացյալների հոգում նախ դառնալով իբրև ինքնին «նվիրական» երևույթ՝ ծեսն ավելի է «աշխարհայնացնում» իրական կյանքը, որն սկսվում է տաճարի պատերից դուրս»[15]*։*

Վերը նկարագրված աստվածաբանության և ծեսի երկակի ճգնաժամը ներկայացնում է իբրև հիմնական գաղափարների և դրանց վրա հիմնվող կյանքի միջև հակասություն։ Հայր Ալեքսանդր Շմեմանը հաստատում է այդ միտքը. «Եկեղեցու կյանքը մշտապես խարսխված է եղել «օրէնք հաւատա-

---

[14] Տես անդ, էջ 131:

[15] Տես անդ, էջ 131-132:

լոյ»-ի, հավատի կանոնի, աստվածաբանության (բառի ամենախորն իմաստով) և «օրէնք աղօթելոյ»-ի՝ պաշտամունքի կանոնի՝ «leitourgia»-*ի մեջ, որն էլ հենց սահմանում է Եկեղեցին՝ որպես Քրիստոսի մարմին և Սուրբ Հոգու տաճար։ Այսօր, սակայն, զարգանում է վտանգավոր մի միտում՝ իրական Եկեղեցին հեռացնելով իր կյանքի աղբյուրից»*[16]*։Այս ամենի լուծումը հայր Շմեմանը տեսնում է աստվածաբանության ծիսական և ծեսի աստվածաբանական քննությունների մեջ։*

Աստվածաբանական առումով սա նշանակում է, որ ողջ աստվածաբանությունը պետք է դառնա ծիսական, ոչ թե ծեսն իբրև ուսումնասիրության հիմնական առարկա ընկալելով, այլ, որպես Եկեղեցու հավատի բարձրագույն հղում, աչքի առաջ ունենալ ծեսի՝ ընդհանրական այդ փորձառության մեջ արտահայտված սահմանումները, որոնք այսօր պակասում են աստվածաբանությանը՝ ծեսից և ծիսականից հեռացած լինելու պատճառով։

Հետհայրաբանական շրջանի արևմտյան աստվածաբանության ազդեցությամբ աստվածաբանության օրթոդոքս դպրոցները, հաճախ առանց քննական մոտեցման, որդեգրել են աստվածաբանական կրթության կազմակերպման սկզբունքներն անկախ աստվածաբանական դիրքորոշումներում, ինչը բերում է աստվածաբանության անդամահատման։

Եթե կաթոլիկ Եկեղեցում աստվածաբանության այդ անդամահատումը, ատոմիզացիան հաղթահարվում է «magisterium»-*ի նվիրապետական իշխանությամբ՝ որպես աստվածաբանությանը հսկող արտաքին ուժ, օրթոդոքս իրականության մեջ այդ հաղթահարումը տեղի պետք է ունենա միայն ու միայն աստվածաբանության՝ Եկեղեցու հավատի վերապրման ընդհանրական տեսության մեջ վերահաստատվելով։ Այդպիսով՝ «աստվածաբանությունը միշտ «ճաշակելու և տեսնելու» հրավեր է, խոստում, որն իրականանում է հաշտության, տեսության և կյանքի մեջ։ Սուրբգրային մեկնությունը, պատմական վերլուծությունը, վարդապետական խոսույթն ի վերջո հայտնվում ու նախապատրաստվում են ծիսական արարողության մեջ՝ վկայության բերելով և մասնակից դառնալով խորհրդին՝ կյանքի այդ հայտնությանը, լույսին և ճանաչողությանը, առանց որի մարդկային բոլոր խոսքերը մնում են «անխուսափելիորեն» մարդկային, նույնիսկ՝ չափազանց մարդկային»*[17]*։*

Եվ այս բոլորն իրենց հերթին առաջ են բերում «դարձ» ոչ միայն աստվածաբանության մեթոդների մեջ, այլև՝ աստվածաբանի ներաշխարհում, որը, յուրացնելով գիտոլորտի հմտությունները, մտավոր ընդհանուր ճամփաները և բանական ցանկացած ճիգի ետևում առկա խոնարհությունը, պետք է սովորի նաև, թե ինչպե՛ս «խորասուզվել» Եկեղեցու ուրախության մեջ։ Աստվածաբանը պարտավոր է վերագտնել Եկեղեցու ամենահին, ամենանախնական լեզուն, որ է՝ «leitourgia»-*ն։ Նա պետք է դառնա ոչ միայն Եկեղեցու հավատի աշակերտը, այլ նաև՝ վկան։*

---

16 Տես անդ, էջ 132:

17 Տես անդ, էջ 143:

Ինչ-որ իմաստով մենք մինչ այժմ ամփոփ ներկայացրեցինք Շմեմանի՝ Եկեղեցու արդի կյանքում աստվածաբանության և ծեսի միջև առկա փոխհարաբերությունները։ Ստորև կկամենայինք հաստատել նրա այն պնդումը, որ յուրաքանչյուր աստվածաբան ամենից առաջ ոչ թե պետք է լինի Եկեղեցու հավատի պարզ աշակերտ, այլ նաև Եկեղեցու հավատի իրական փորձառության վկա։ Պետք է հստակեցնել, որ առանց այդ վկայության դպրոցական աստվածաբանությունը մնալու է «առաքելական հաղորդությունից» և «հայրաբանական հավատարմությունից» զուրկ, չի կարողանալու ո՛չ նկարագրել, ո՛չ ըստ էության քարոզել ի Քրիստոս Եկեղեցու ունեցած նոր կյանքը, ո՛չ էլ ուժ է ունենալու՝ մարդկային այդ նոր կյանքին հրավիրելու։ Աստվածաբանության՝ որպես Եկեղեցու փորձառության վկայության այդ կողմն է, որ բովանդակային աստվածաբանությունը փոխակերպում է առաքյալների և Եկեղեցու հայրերի աստվածաբանության։

2. Եկեղեցու ծիսական կյանքը որպես աստվածաբանական վկայության և փորձառության սկզբնաղբյուր

«Մեր վարդապետությունը համապատասխան է Սուրբ Հաղորդությանը, իսկ Սուրբ Հաղորդությունն էլ հաստատում է մեր վարդապետությունը»[18]*։*

– Քրիստոնեական հավատը պարզ մտահայեցական ուսմունք է–

Եկեղեցու առաքյալների և հայրերի համար քրիստոնեական հավատը չի ընկալվում իբրև սոսկ մտահայեցական, ուսուցանվող և դասավանդվող վարդապետություն, այլ՝ որպես ճշմարտություն և կյանք։ Այն Աստծո և մարդու միջև ազատ ընտրությամբ հաստատված կենդանի հարաբերության փորձառության մասին գիտելիք է ու ճանաչողություն։ Հավատի ցանկացած ճշմարտություն հայտնվում է ոչ թե պարզ հետաքրքրասիրությունը հագեցնելու կամ փիլիսոփայական գիտելիքն ավելացնելու նպատակով, այլ՝ մարդու և Աստծո միջև կյանքի ու սիրո գոյաբանական հաղորդություն հաստատելու տեսլականով։ Եվ միայն այս հաղորդությունից ներս է, որ հավատի ճշմարտությունը լրացվում, ամբողջանում է՝ իբրև կենսական ճշմարտություն։

Քրիստոսն Աստծո բարձրագույն հայտնությունն է այս աշխարհում հենց այն պարզ պատճառով, որ Նա այդ հայտնության մեջ հանդես է գալիս որպես կյանքի ու սիրո բարձրագույն հաղորդություն։ Քրիստոս հայտնում է կենդանի Աստծուն՝ որպես հավիտենական հաղորդություն՝ Սուրբ Երրորդություն, իսկ մարդուն՝ իբրև սիրո ու կյանքի այդ հաղորդությանն ազատ կամընտրությամբ մասնակից դառնալու նախասահմանված էակ։ Քրիստոս աշխարհի աստվածային Լույսն է, նրա գոյության վերջնանպատակը. Քրիստոսի մեջ է հայտնվում Աստծո և մարդու, արարածի ու Արարչի միջև հաստատված բարձրագույն, անքակտելի միության խորհուրդը։ Աստծո հավի-

[18] **Irénée de Lyon,** *Contre les hérésies*, IV, 18, 5M

տենական խոսքը մարդեղանալով հայտնվում է որպես այս աշխարհի բարձրագույն Թեո-Լոգոս, ոչ թե՝ իր վարդապետության մեծությամբ, այլ՝ Իր անձի միությամբ։ Հիսուս Նազովրեցու անձի միջոցով Աստված խոսում է Աստծո մասին, Աստված մեկնաբանում է Ինքն Իրեն՝ Իր իսկ գործերի ու խոսքերի միջոցով՝ առանց միջնորդի՝ մարդկության պատմության մեջ։ Այսպիսով, Եկեղեցում առկա ցանկացած իրական աստվածաբանական խոսույթ Քրիստոսի մեջ և միջոցով իրագործված աստվածաբանությունից ներշնչված խորհրդածություն է։ Սա նշանակում է, որ քրիստոնեական ցանկացած աստվածաբանություն որպես ելակետ ու նպատակակետ պետք է ունենա Քրիստոսի մեջ հայտնված աստվածամարդկային հաղորդությունը, ճիշտ այնպես, ինչպես Եկեղեցու ներքին կյանքը, իբրև Քրիստոսի մարմին, Քրիստոսի հետ հոգևոր հաղորդության փորձառությունն է՝ բոլոր առումներով և իմաստներով՝ ծիսական, խորհրդական, ճգնակեցական, ծառայական և հասարակական։

Արդ, առաքյալների հետևողությամբ կարգավորվող աստվածաբանական խորհրդածությունը նախևառաջ վկայություն է Սեր-Աստծուն, որը հայտնվում է Քրիստոսի մեջ՝ Սուրբ Երրորդության կյանքին մասնակից դարձնելու նպատակով դեպի Իրեն բերելով համայն մարդկությանը։ Սակայն Քրիստոսի մեջ հայտնված կենդանի Աստծուն առաքյալների կողմից տրված վկայության հիմնական նպատակն էր բոլոր մարդկանց՝ անկախ ազգությունից, տարիքից ու հասարակական դիրքից, հաղորդակից դարձնել Քրիստոսով հայտնված նոր կյանքին։ Նրանց աստվածաբանական խորհրդածությունը նման չէր հաղորդությամբ և մերձավորի նկատմամբ արհամարհանքով ստացված գիտելիքին. այն զարմանալիորեն խոնարհ էր ու հնազանդ՝ աշխարհի համար Աստծո ունեցած անմնացորդ սիրո, Քրիստոսի խորհրդի առաջ՝ որպես Նրան տրված համարձակ ու ցնծալի վկայություն և կոչ՝ Նրա հետ հաղորդվելու նպատակով։ Այս ամենը պարզ, բայց և խորիմաստ կերպով արտահայտել է Հովհաննես առաքյալը, որին Եկեղեցին տվել է «Աստվածաբան» տիտղոսը. «Խոսում ենք Նրա մասին, որ սկզբից էր, և որի մասին լսեցինք, որին ականատես իսկ եղանք, այսինքն՝ Կենաց Բանը։ Նա նույն ինքը կյանք էր, որ հայտնվեց, մենք այն տեսանք, վկայում ենք և պատմում ենք ձեզ այն հավիտենական կյանքի մասին, որ Հոր մոտ էր և հայտնվեց մեզ։ Ինչ որ տեսանք և լսեցինք, պատմում ենք ձեզ, որպեսզի դուք էլ հաղորդակից լինեք Նրան՝ մեզ հետ, ինչպես որ մենք հաղորդություն ունենք Հոր հետ և Նրա Որդու՝ Հիսուս Քրիստոսի հետ» (Ա Հովհ. Ա 1-3)։

Այնուամենայնիվ, աստվածամարդկային այդ հաղորդության նկարագրությունը, առաքյալների տված վկայությունը, ինչպես նաև այդ հաղորդությանը մասնակից դառնալուն բոլոր մարդկանց ուղղված կոչը,- այս բոլորի հետ միասին անհրաժեշտ է գտնել նաև ճիշտ բառեր և համապատասխան արտահայտություններ՝ առանց աղավաղելու և դավաճանելու այդ պատգամը, այն լսելի դարձնելով տարբեր համատեքստերում և ժամանակներում։

Եթե առաքելական վկայության միասնությունը պայմանավորված է իրենց ճանաչած Քրիստոսի անձի միությամբ, ապա արտահայտման ձևերի բազմազանությունը պատճառաբանված է հիմնականում տարբեր մշակութային և համայնական համատեքստերի բազմազանությամբ, որտեղ քարոզել են առաքյալները՝ իբրև Քրիստոսի երկրավոր և մեռյալներից հարություն առնելուց հետո Նրա ականատեսներ։ Որպես Քրիստոսի կողմից իրագործած դեպքերի պատմական վկաներ՝ առաքյալների անմիջական վկայության փորձառությունը եզակի է իր տեսակի մեջ։ Ահա թե ինչու այն կազմում է Եկեղեցու հավատի հիմքն ու անկյունաքարը։

Առաքելական վկայության ամենակարևոր առանձնահատկությունն այն է, որ նրանք Հիսուսի կյանքի բոլոր իրադարձությունները մեկնաբանում են Հարության և Սուրբ Հոգու էջքի՝ Հոգեգալստյան լույսի ներքո։ Այս իմաստով ամենավառ օրինակն է առաքելական առաջին քարոզը՝ Պետրոս առաքյալի ճառը Հոգեգալուստի ժամանակ։ Ըստ այսմ, Հիսուս, որին Աստված հարություն տվեց մեռելներից, և որի վկաներն են առաքյալները, համբարձվեց և նստեց Աստծո աջ կողմում, Հորից ստացավ խոստացված Սուրբ Հոգին և հեղեց առաքյալների վրա (հմմտ. Գործք Առ. Բ 14-36)։ Ավելի ուշ՝ հարուցյալ Հիսուսի հետ հրաշագործ հանդիպումն իր որոշիչ կնիքն էր դնելու Պողոս առաքյալի հետագա կյանքի ու քարոզչության վրա։ Առաքելական քարոզչության շնորհիվ Քրիստոսին հավատացողները բոլորն էլ մկրտվել են և ստացել Սուրբ Հոգու շնորհները. «Եվ նրանք հարատևում էին առաքյալների ուսուցման, հաղորդության, հացի բեկման ու աղոթքների մեջ։ ... Հավատացյալներն ամենքը միասին էին, և ինչ որ ունեին, հասարակաց էր. նրանք վաճառում էին իրենց կալվածքներն ու ինչքերը և բաժանում էին բոլորին՝ ում ինչ որ պետք լիներ։ Ամեն օր, միասիրտ, վաղ գնում էին տաճար, տներում էին հացը կտրում և ուրախությամբ ու սրտի պարզությամբ էին կերակուր ուտում։ Օրհնում էին Աստծուն և ամբողջ ժողովրդի մեջ հարգանք էին վայելում։ Եվ Տերն օրեցօր փրկվածներին նրանց թվի վրա ավելացնում էր» (Գործք Առ. Բ 41-47)։

Ի Քրիստոս հավատը նոր կյանքի սկիզբ է տալիս, որը Սուրբ Հոգով հաղորդությունն ու եղբայրական միությունն է հարուցյալ Քրիստոսի հետ։ Առաքյալների և նրանց քարոզությամբ քրիստոնյա դարձածների կյանքում ընդհանուր կետը հենց հարուցյալ Քրիստոսի՝ Իր անունով հավաքվածների մեջ այդ հոգևոր փորձառության առկայությունն է։ Վերջինս, ըստ էության, առաքյալներին Իր երկրավոր կյանքի ընթացքում և մեռելներից Հարություն առնելուց հետո Քրիստոսի տված խոստման շարունակությունն է. «Այնտեղ, որտեղ երկու կամ երեք հոգի կհավաքվեն իմ անունով, այնտեղ եմ ես՝ նրանց մեջ» (Մատթ. ԺԸ 20), «Եվ ահա ես ձեզ հետ եմ՝ մինչև աշխարհի վախճանը» (Մատթ. ԻԸ 20)։ «Մինչև աշխարհի վախճան» արտահայտությունը նշանակում է, որ այն վերաբերում էր ոչ միայն առաքյալներին, այլև՝ բոլոր նրանց, որոնք մինչև աշխարհի վախճանը հավատարիմ են մնալու

առաքելական հավատին։ Այս խոստումն արվել է Եկեղեցուն, որն իր հերթին այս աշխարհում հարուցյալ Քրիստոսի ներկայության փորձառությունն է և Նրա հետ հոգևոր հաղորդության մեջ՝ մինչև աշխարհի վախճանը, երբ Նա կգա իր փառքով։ Առանց հարուցյալ Քրիստոսի ներկայության հոգևոր փորձառության՝ Եկեղեցին կորցնում է Նրա մարմինը լինելու գիտակցությունը։ Եվ քանի որ հարուցյալ Քրիստոս այս աշխարհի արմատական նորույթն է, ինչպես նաև գալիք աշխարհի նախօրինակը, Եկեղեցին, որպես խորհուրդ, վկա և հարուցյալ Քրիստոսի պարգևած նոր կյանքի մարգարե, իր բնույթով ու կոչմամբ այս աշխարհում Աստծո արքայության նախօրինակն է, որը դեռ պետք է հասնի իր լրումին։ Հենց այս վախճանաբանական առանձնահատկությունն է Եկեղեցուն առանձնացնում և արմատապես տարբերակում աշխարհի մնացած բոլոր կրոններից ու հաստատություններից։ Եկեղեցին այս աշխարհի վախճանն է և միաժամանակ՝ նոր աշխարհի նախօրինակը։ Նրա մեջ անկյալ աշխարհն իր ավարտին է հասնում և սկսվում է մի նոր, հավիտենական կյանք, որն «այժմ ծածկված է Քրիստոսով՝ Աստծո մեջ» (Կող. Գ 3)։ Սակայն այն իր ողջ փառքով հայտնվելու է Քրիստոսի ահեղ ու փառավոր գալստյան ժամանակ։

Վախճանաբանական այս փորձառությունը սրբերին հատուկ փորձառություն է, և երբ աստվածաբանությունն այլևս չի հիմնվում այդ փորձառության վրա ու չի ներշնչվում դրանից, Եկեղեցին աստվածաբանության մեջ արդեն դժվարությամբ է ճանաչում իր սեփական ձայնն ու գիտակցությունը։

3. Հարուցյալ Քրիստոսի հոգևոր ներկայության փորձառությունը և Նրա հետ սկսվող նոր կյանքը

Վերոնշյալ փորձառությունն առկա է հիմնականում (բայց ոչ՝ բացառապես) Եկեղեցու խորհրդական կյանքում. «Ինչ որ տեսանելի էր մեր Փրկչի մեջ, փոխանցվել է խորհուրդներին»[19]*։ Ահա այսպես է սահմանում Հռոմի Լևոն Ա Մեծ պապը (440-460)։ Եվ այնուամենայնիվ, Հարուցյալ Քրիստոսի ներկայության և Նրա հետ հաղորդության բարձրագույն ու կենտրոնական ծիսական իրադարձությունը Սուրբ Պատարագն է։ Հենց Պատարագի ծիսակատարությամբ է Եկեղեցին հասնում իր լրումին՝ որպես Քրիստոսի մարմին ու գալիք Արքայության փորձառություն։*

Պատարագը հաստատվել է Քրիստոսի կողմից, որպեսզի Եկեղեցին պատմության մեջ դառնա իրականություն՝ իբրև խաչյալ և հարուցյալ Քրիստոսի մասին հիշատակություն (anamnesis), Նրա հետ հաղորդություն և գալիք Աստծո Արքայության նախաճաշակ. «Այս արե՛ք իմ հիշատակի համար» (Ղուկ. ԻԲ 19, հմմտ. նաև Հովհ. Զ 54 և 56, Մատթ. ԻԶ 29)։ Այսպիսով, Սուրբ Պատարագի մատուցմամբ Եկեղեցին հասնում է իր ճշմարիտ հավատի, բնույթի և կոչման բարձրակետին, այս աշխարհում բացառիկ վկայություն

[19] **Léon le Grand,** Sermo 74,2: PL 54, 398:

տալիս Քրիստոսի և Սուրբ Երրորդության մասին՝ արտահայտելով աշխարհի մասնակցության նախօրինակը հարուցյալ և փառավորյալ Քրիստոսի աստվածամարդկային կյանքին։ Այս իմաստով՝ Պատարագն ինքնին Եկեղեցու աստվածաբանական ամենախորն ու ամբողջական խորհրդածությունն է, Եկեղեցու հավատի, փորձառության ու վարդապետության պսակը և համապատկերը։ Այս միտքը հրաշալիորեն ձևակերպված է օրթոդոքս Եկեղեցու շարականներից մեկում, որը սովորաբար հավատացյալները երգում են Ս. Հաղորդություն ստանալուց հետո՝ կրկին աշխարհ մտնելիս, այսինքն՝ Եկեղեցուց դուրս գալուց առաջ։ Շարականը կարելի է որակել իբրև ողջ ծեսի գոյաբանական եզրափակում և աստվածաբանական վկայություն. «Տեսանք ճշմարիտ լույսը, ստացանք երկնավոր Հոգին, գտանք ճշմարիտ հավատը։ Երկրպագենք մեզ փրկած Սուրբ Երրորդությանը»[20]։ Այս խոսքերը համառոտում են այն ամենը, ինչ հավատացյալները սովորում են Պատարագի ժամանակ։ Ըստ այսմ, Պատարագն աստվածաբանական դպրոց է, կրթության հատուկ վայր, որտեղ աստվածաբանական գիտելիքը ոչ թե պարզ խոսք է Աստծո մասին, այլ նաև երկխոսություն Աստծո հետ, ոչ թե՝ պարզ խորհրդածական մտածում Աստծո վերաբերյալ, այլև՝ Աստծո հետ հանդիպում ու հաղորդություն։ Այլ խոսքով՝ Պատարագի ժամանակ և միջոցով Աստծո մասին գիտելիքը համալրվում է հենց Աստծուց ստացած ճանաչողությամբ։

4. «Տեսանք ճշմարիտ լույսը»

Եկեղեցի մուտք գործելուց մինչև Եկեղեցուց դուրս գալը, իր աղոթքներով, շարականներով և սրբապատկերներով, ծիսական բոլոր շարժումներով Ս. Պատարագը յուրատեսակ հայեցողություն է՝ Եկեղեցու աշխարհընկալման տեսիլքը։ Այն Աստծո ներկայությունից ճառագող լույսի ներքո արտացոլում է կեցությունը։ Նրանով է Եկեղեցին աշխարհին նայում՝ Քրիստոսի աչքերով։ Պատարագը ողջ արարչության և պատմության մեջ կյանքի արտացոլումն է, և դրանք այստեղ՝ Պատարագի՛ մեջ են հասնում իրենց սկզբին ու վերջին, ծագմանն ու վերջնակետին։ Այն աստվածային ողջ արարչության սկիզբն ու վերջն զգալու տեսլականն է։ Ս. Պատարագը թույլ է տալիս տեսնելու և հասկանալու գոյությունը մարդեղացյալ Աստվածորդու կերպով, այլ խոսքով՝ Եկեղեցին Պատարագի ժամանակ ցույց է տալիս, որ «ունի Քրիստոսի միտքը» (Ա Կորնթ. Բ 16)։ Այն աշխարհի լույսն է (հմմտ. Հովհ. Ը 12), դրա համար էլ Եկեղեցին աշխարհն ու կյանքը դիտարկում է Քրիստոսի լույսի ներքո, Նրա վարդապետության և գործերի, ներկայության և Նրա հետ հաղորդության միջոցով՝ որպես հարուցյալ Տեր և Ամենակալ, արարված կարգի Պահապան։

[20] Հայոց Եկեղեցում Պատարագի ժամանակ՝ Ս. Հաղորդություն ստանալուց հետո, հավատացյալները նույնպես գոհաբանում են օրհներգի հետևյալ բառերով. «Լցաք ի բարութեանց քոց, Տէր, ճաշակելով զՄարմին քո եւ զԱրիւն։ Փառք ի բարձունս կերակրողիդ զմեզ, որ եւ հանապազ կերակրես զմեզ։ Առաքեա ի մեզ զհոգեւոր քո զօրհնութիւն։ Փառք ի բարձունս կերակրողիդ զմեզ» (ծանոթ. խմբ.)։

Ս. Պատարագի կատարման, գոհաբանության բարձրակետ հանդիսացող հատվածում աշխարհի մասին իր ճանաչողությունը Եկեղեցին արտահայտում է այն ընկալումով, որ աշխարհն Աստծո պարգևն է. «Եւ զքոյս ի քոյոց քեզ մատուցանեմք, ըստ ամենայնի եւ յաղագս ամենեցուն»։

Այսպիսով, արարչակարգն Աստծո պարգևն է, Նա՛ է արարչության սկիզբը, պահպանությունը և աշխարհն ընկալում ու Իր նպատակին է տանում որպես պարգև։ Վերջինս ուղղվում է այն էակներին, որոնք կարող են ընդունել այդ պարգևը և հասկանալ դրա նշանակությունը՝ իբրև Աստծո կողմից շնորհված ու բաշխված իրականություն։ Այլ խոսքով՝ աշխարհն իբրև Աստծո պարգև հասցեագրված է մարդուն։ Ս. Պատարագը, որպես eucharistia՝ «գոհաբանություն», վիճակ է ու գործողություն, երբ մարդ տեսնում է աշխարհն ու մոտենում դրան աստվածաբանորեն՝ թե՛ աշխարհի սկզբի և թե՛ վերջի առումներով։ Քրիստոսի օրինակով, որ վերցրեց հաց և գինի Վերջին Ընթրիքի ժամանակ և գոհություն հայտնեց Հայր Աստծուն, Եկեղեցին նույնպես գոհություն է հայտնում ողջ արարչության համար՝ որպես մարդկությանը հասցեագրված Աստծո պարգև։

Այն փաստը, որ եկեղեցին աշխարհի համար «յաղագս ամենայնի և ըստ ամենեցուն» հաղորդության հացն ու գինին է մատուցում, ևս մեկ անգամ հաստատում է, որ աշխարհի վերջնանպատակն իր լրումին է հասնում մարդու՝ Աստծո պարգևների հետ ունեցած հաղորդությամբ։ Այս բոլոր պարգևներով, համայն արարչության մատուցմամբ՝ Աստված մոտենում է մարդուն, որպես ընծա՝ բաշխվում մարդկությանը։ Ս. Պատարագի մեջ Եկեղեցին ինքն իրեն դրսևորում է որպես ողջ տիեզերքի «հաղորդութենական խիղճ»։ Եվ եթե Պատարագի լույսի ներքո Եկեղեցին աշխարհը դիտարկում է իբրև Աստծո պարգև, նշանակում է՝ Աստված նույնական չէ աշխարհի հետ, բայց և աշխարհն էլ բաժանված չէ Աստծուց՝ որպես Աստծո ստեղծագործություն, Աստծո միջոցով պահպանվող մարդու և Աստծո հանդիպման մշտական ու հնարավոր միջավայր։ Թեև Աստծուց տարբեր է աշխարհը, սակայն ինքնաբավ իրականություն չէ՝ ո՛չ իր ծագմամբ, ո՛չ էլ իր վերջնանպատակով։ Ս. Պատարագի մեջ աշխարհն Աստծո մեջ է, Աստված էլ՝ ներկա աշխարհում. Շնորհատուի սերն ու գեղեցկությունն արտահայտվում են Նրա պարգևների միջոցով։ Եկեղեցում Սուրբ Աստծո՝ աշխարհում առկա հենց այս ներկայությունն է օրհնվում. «Երկինքն ու երկիրը լի են Քո փառքով»։

Պատարագի ժամանակ Եկեղեցին աշխարհը չի դիտարկում ո՛չ իբրև կուռք, այսինքն՝ որպես բացարձակ իրականություն, որն իր հերթին օժտված է ինքնաբավ գոյությամբ, ո՛չ էլ իբրև ինքնին չար իրականություն։ Այն ընկալվում է որպես իրողություն, որի միջոցով Աստված կամենում է ճանաչել տալ մարդուն Իր սերը և մարդու ազատ կամընտրությամբ սիրո հաղորդության մեջ մտնել Նրա հետ։ Իր կոչմամբ իսկ արարչությունն Աստծո սիրո թափանցիկ միջավայրն է, դեպի Աստված նայող պատուհանը և Աստծո հետ հանդիպման հարսանեկան առագաստը։ Միայն մեղքի ու մահվան

պատճառով է աշխարհը դառնում Աստծո և մարդու միջև պատ, մարդկային դամբարան։ Ս. Պատարագի լույսի ներքո դիտարկված՝ աշխարհի նմանատիպ ընկալումը ձևավորում է աստվածաբանական այն մոտեցումը, որով պետք է առաջնորդվեն քրիստոնյաներն արարչության հետ իրենց հարաբերություններում։ Հաղորդութենական այս ընկալումն էականորեն տարբեր է թե՛ հեթանոսական պանթեիստական (համայնաստվածական) կռապաշտությունից, թե՛ ժամանակակից ինքնաբավ սեկուլյարիզմից և թե՛ նիհիլիստական հոռի մտածողությունից, քանզի վերջինս պարզապես անկարող է հասկանալ արարչության մեջ Աստծո ներկայությունից ծնվող հրճվանքը։

Հաղորդութենական այս տեսությունը, որով արարչությունն ընկալվում է իբրև Աստծո պարգև և մարդու մեջ ծնում ցնծություն ու հրճվանք, ավելի է զորացնում աշխարհի հանդեպ պարտականության զգացումը՝ Եկեղեցուն և ամեն քրիստոնյայի կոչ անելով վերածել արարչության պարգևները գոհաբանության՝ eucharistia-ի, բոլոր մարդկանց հետ հաղորդության և միության[21]*։*

Խորիմաստ ու նշանակալից է այն փաստը, որ Վերջին Ընթրիքի ժամանակ Քրիստոս հացն ու գինին նույնացրեց Իր մարմնի ու արյան հետ։ Դրանով նա նախ ցույց տվեց, որ կերակրի ընդունումը, որպես Աստծո պարգև, Աստծո հետ հաղորդություն հաստատելու բացառիկ նպատակ ունի։ Քրիստոսի մարմինն ու արյունը հենց Նրա աստվածամարդկային կյանքն են։ Հետևաբար, կարելի է ասել, որ մարդու կյանքի նպատակը ոչ թե Աստծո տված անցողիկ պարգևների օգտագործումն է, այլ՝ անանց շնորհների մասնակցությունը՝ Աստծո հետ հավիտենական՝ հարուցյալ Քրիստոսի կյանքին հաղորդությունը։ Ըստ էության, Քրիստոսի մարմնի և արյան փոխարկվող հացն ու գինին դառնում են նոր արարչության, վերափոխված ու փառավորված Նոր Երուսաղեմի նախօրինակ և նախաճաշակ՝ անբիծ ու հաղթական, ինչպես որ է հարուցյալ Քրիստոսի մարմինը։ Այս նախաճաշակումը նախապատրաստում է նաև լրման սպասումն ու հույսը. «Օ՜ Քրիստոս, մեծ և ամենասուրբ Զատիկ, օ՜ իմաստություն, Աստծո խոսք ու զորություն, շնորհի՛ր մեզ հաղորդվել Քեզ հետ կատարելապես Քո Արքայության մեջ՝ լուսավոր ու հավերժական այդ օրը» (Աղոթք Ս. Հաղորդությունից հետո)։

Մյուս կողմից՝ Քրիստոս, հացի ու գինու միջոցով, որպես Պատարագի կերակուր՝ մատուցելով Իր մարմինն ու արյունը, ուսուցանում է, որ ոչ միայն նյութական տարրերը պետք է դառնան Պատարագ՝ ազատ սիրուց մղված ընծայաբերում, այլև ողջ մարդկային կյանքն է դրանով ամբողջանում, երբ մատուցվում է իբրև Աստծուն և մեզ նմաններին մատուցվող ընծա։ Քրիստոսի օրինակով և Քրիստոսի հետ միությամբ՝ քրիստոնյայի կյանքի ամեն ժամն ու վայրկյանը կոչված են լինելու ոչ թե ինքն իր ներաշխարհի մեջ առանձնացած, այլ՝ ազատ կամընտրությամբ Քրիստոսին ու մերձավորին տրվող անմնացորդ ընծա։ Եվ այսպիսով, իրական քրիստոնեական կյանքը «հաղորդութենական» բնույթ ունի, այսինքն՝ իրացվում է որպես ազատ սի-

[21] Այս մասին տես **Alexander Schmemann,** *Pour la vie du monde,* Paris, 1969:

րուց մղված ընծայաբերում։ Խաչի վրա Քրիստոսի մահը Հոր հանդեպ Նրա՝ հնազանդությամբ լեցուն սիրո արտահայտությունն է («Քո ձեռքն եմ հանձնում իմ հոգին»), ինչպես նաև մարդկանց հանդեպ (ներառյալ նաև թշնամիների) անանձնական սիրո զեղումը. «Հա՛յր, ների՛ր նրանց, քանզի չգիտեն, թե ի՞նչ են անում»։ Խաչի վրա նրա մահվամբ հաստատվեց, որ Նրա սերը մահվանից զորավոր է, Նրա Հարությամբ ապացուցվեց, որ Աստծուն անմնացորդ սիրողների հանդեպ Նրա սերն ավելի զորավոր է, քան մահն ինքը։ Ս. Պատարագը մեզ փոխանցում է Քրիստոսի սիրո ա՛յդ զորությունը՝ մատնանշելով, որ մարդկային կյանքը միայն կենսաբանական իրողություն չէ, այլ լիանում է մերձավորին տրվող անանձնական նվիրումով, մարդկային է այնքանով, որքանով սիրո միություն ու հաղորդություն է։ Ս. Պատարագը ներգործուն է դարձնում Քրիստոսի հետևյալ խոսքերի ճշմարտացիությունը. «Ով կամենում է իր կյանքը շահել, կկորցնի այն, իսկ ով իր կյանքը կորցնի ինձ ու Ավետարանի համար, կշահի այն»[22]։

Ս. Պատարագի ժամանակ Եկեղեցու կողմից ընծաների մատուցումը (հաց ու գինի) ներկայացնում է որպես մեր սիրտն ու կյանքը գոհաբանական պատարագի վերածող շարժում, և «կենդանի, սուրբ ու Աստծուն հաճելի բանական պաշտամունք», որը համապատասխանում է ոչ թե այս անկյալ ու ինքնագոհ աշխարհի մտայնությանը, այլ՝ նորոգված և Աստծո խոսքին հնազանդ մտքին (հմմտ. Հռոմ. ԺԲ 1-2)։ Այս ամենը բազմիցս արտասանվում է Ս. Պատարագի աղոթքների մեջ. «Մենք մեզ և մեկս մյուսին, մեր ողջ կյանքը հանձնենք Քրիստոսին՝ մեր Աստծուն»։ Մարդկային կյանքի իրական իմաստի վերաբերյալ Պատարագի լույսի ներքո արտահայտվող այս ընկալումը, որն ամբողջանում է որպես Աստծուն ու մերձավորին տրվող ինքնընծայում, կազմում է Եկեղեցու ճգնակեցական ու ծառայական կյանքի ողջ զորությունը՝ իբրև անհատական ու հավաքական մակարդակների վրա արտահայտվող եսասիրական կրքերի դեմ հոգևոր պայքար։ Այս կրքերով անհատներն ու համայնքները նպատակ են հետապնդում իրենք իրենց վրա կենտրոնանալու, սեփականատիրոջ եսասեր զգացումով իրենց պատկանելիքներն ի վերջո վերածելով պարզ իրի ու առարկայի։ Այս ամենը բերում է ուրիշների նկատմամբ ամբարտավան ու անտարբեր կեցվածքի, նրանց կյանքի ու իրական հաղորդակցության նկատմամբ անուշադրության։

Կյանքի վերաբերյալ Պատարագի լույսի ներքո արտահայտվող այս մոտեցումը դատապարտող կեցվածք ունի անհատական ու համայնական մակարդակի վրա գործող ոչ եղբայրատյաց ու ստրկացնող իրողությունների նկատմամբ։

Կյանքի վրա հեղվող Ս. Պատարագի լույսը մերկացնում է նյութական բարիքների կուտակման անհատ ու եսասեր վերաբերմունքով սահմանափակված կյանքի կեղծ և անմարդկային բնույթը, մերձավորի կարիքների հանդեպ անտարբերությամբ, սպառողական և եղբոր հետ կիսվելու հա-

[22] Հմմտ. Մատթ. 16:24-25, Մարկ. 8:35, Ղուկ. 9:23-24 (ծանոթ. խմբ.)։

ճույքից զուրկ զգացումով։ Հաղորդութենական ըմբռնումը դատապարտում է նաև մերձավորին ճնշելուն հակված ցանկացած մոտեցում, որովհետև միայն մերձավորին մատուցված արդարությունը, խաղաղությունը, սերն ու ծառայությունն են թույլ տալիս մարդկանց և ժողովուրդների միջև հաստատել իսկական հարաբերություններ։

Մեկ այլ նկատառում, որը վերաբերում է Եկեղեցու կողմից ողջ մարդկության նկատմամբ ունեցած հաղորդութենական ընկալմանը։ Ըստ այսմ, Եկեղեցին Ս. Պատարագը մատուցում է ոչ միայն ի հիշատակ Քրիստոսի, այլ նաև՝ Նրա հետ միացած ողջ մարդկության։ Քրիստոսի հիշատակին Ս. Պատարագ մատուցելիս Եկեղեցին աղոթում է այն Աստծուն, որն Իր արքայության մեջ հիշում է Աստծու վրա իր հույսը դրած մարդկությանը։ Աստծուն Եկեղեցու կողմից մատուցվող հոգևոր ու անարյուն պաշտամունքը կատարվում է ոչ միայն տվյալ համայնքի, այլև կաթողիկե և առաքելական Սուրբ Եկեղեցու, և, ինչու չէ, ողջ տիեզերքի համար։ Քրիստոսի պատվերի համաձայն («այս արեք Իմ հիշատակի համար»)՝ Պատարագը ոչ միայն Վերջին Ընթրիքի, այլ նաև Քրիստոսի կենդանի անձի, մարդկության համար Նրա կատարած և դեռ կատարելիք գործերի հիշատակությունն է։ Ահա թե ինչու Եկեղեցին հիշատակում է նաև Քրիստոսի Հարությունն ու Երկրորդ Գալուստը։ Արդ, Քրիստոսի կենդանի անձի հիշատակությամբ իսկ Եկեղեցին չի կարող Քրիստոսին տեսնել ու ընկալել առանձնաբար, քանզի Քրիստոս հավիտենապես միացած է ողջ մարդկությանը և հատկապես Իր Մարմնին՝ Եկեղեցուն։ Պատարագը հանդիպում է ոչ թե Christus solos-ի («միայն Քրիստոս»), այլ Christus totus-ի («համայնի Քրիստոս») հետ, որը ներկա է սրբոց հաղորդության մեջ, Իր մեջ վերագլխակարգում ու նորոգում է ողջ մարդկությանը՝ որպես նոր մարդկության «Այբ» ու «Բեն», որպես գլուխ և բացարձակ ապագա։ Սրանով է բացատրվում նաև այն փաստը, որ Պատարագի համար նշխարը պատրաստվում է ի հիշատակ մեր Տիրոջ, ինչպես նաև ի պատիվ և ի հիշատակ Աստվածածին և միշտ Կույս Մարիամի, մարգարե ու նախակարապետ Հովհաննես Մկրտչի, բոլոր սուրբ մարգարեների, աստվածուսույց ճգնավորների ու միանձնուհիների, հրաշագործ սրբերի և վկաների։ Այնուհետև հիշատակության մեջ Աստծուն ուղղված աղոթքով խնդրում ենք հիշել նաև բոլոր հոգևորականներին ու Եկեղեցին կազմող ժողովրդին՝ ողջերին ու ննջեցյալներին։ Նույն ընկալումն առկա է նաև պատարագամատույցի և հիշատակության աղոթքներում, որոնք քրիստոնյաներին սովորեցնում են մարդկությանը դիտել գոյաբանական իր ամբողջության մեջ, ժամանակն ու տարածությունն անդրանցնող կյանքի հաղորդության և սիրո լույսի ներքո՝ առանց ազգային ու անհատական, տարիքային ու հասարակական դիրքի խտրականության։ Աստծո շնորհն ու ողորմությունը բուժում են մեղքի և մահվան պատճառած բաժանումները՝ ողջ մարդկությանը հրավիրելով վերագտնելու իր գոյաբանական միությունը և համաձայնությունը կյանքի հաղորդության և սիրո գեղեցկության մեջ։ Վերջինս բխում է ոչ թե եսասեր, այլ քրիստոսասեր, հանուն

Քրիստոսի ապրված կյանքից՝ Աստծո և մերձավորի համար։ Ս. Պատարագն ուսուցանում է, որ յուրաքանչյուրի կյանքը դառնում է բոլորինը և հակառակը։ «Պատարագը բացահայտում է անհատի ու համայնքի, անդամի ու մարմնի միջև առկա իրական փոխհարաբերությունը. «Սիրի՛ր մերձավորդ քո անձի պես»... Մեր ճակատագրի կողքին են ահա մնացած բոլոր մարդկանց ճակատագրերը։ Քարոզ-հորդորները հավատացյալին հզոր ալիքների վրա բարձրացնում են իր անձից ու ընտանեկան շրջանակից էլ վեր, դեպի ներկա հավատացյալ համայնքը, ապա այդ համայնքի բացակա անդամները, դեպի նրանց, որոնք ճամփորդում են կամ վտանգի և փորձության մեջ են՝ օդում կամ ծովի վրա, դեպի ցավերի ու վշտերի մեջ գտնվողները։ Այնուհետև աղոթքն ուղղվում է իշխանություն ունեցողների համար՝ քաղաքներում, գյուղերում, տարբեր երկրներում և ազգերի ու ժողովուրդների մեջ։ Մի խոսքով՝ հանուն ողջ մարդկության, հանուն պտղաբերության և աշխարհում խաղաղության հաստատման։ Աղոթքը եզրափակվում է խաղաղության և միության տիեզերական մաղթանքներով։ Այս հաղորդակցության մեջ է մարդ վերանորոգվում, վերականգնվում սիրո ներգործուն զորությամբ, վերագտնում իր ճշմարիտ կոչումն ու իրերի իսկական բնույթը։ Մենությունը ճեղքվում է, և նույնիսկ բնությունը, ազատագրման սպասումի մեջ խորասուզված, ծաղկում է տիեզերական աղոթքով ու պատարագով[23]*»։*

Պատարագն այսպիսով դառնում է առօրյա կյանքի ներշնչման աղբյուր և հարացույց, ինչը պետք է հասկանալ «պատարագ պատարագից հետո» իմաստով։ Այն նաև Աստծո հետ վերանորոգված միության օրինակն է, միություն, որը ո՛չ ստրկական ստորակարգում է, ո՛չ էլ համահարթեցում, այլ աղոթք՝ մեկս մյուսիս համար, փոխադարձ հաշտեցում, եղբայրական սեր և ծառայություն։

Ս. Պատարագի լույսի ներքո դիտարկելով՝ մարդկությունը դառնում է Աստծո սիրո և սպասումի առանցքը. «Դու մեզ ոչնչից գոյության բերեցիր, մեզ՝ ընկածներիս բարձրացրիր և չդադարեցիր, մինչև որ մեզ երկինք հանեցիր՝ մասնակից դարձնելով Քո գալիք Արքայությանը»։ Եվ քանի որ Պատարագն աշխարհի համար խաչյալ և հարուցյալ Քրիստոսի հիշատակությունն է, Եկեղեցին ըստ այդմ չի մոռանում իր ծեսի ժամանակ աշխարհի համար Աստծուց կյանք հայցել։ Եվ դրանով իսկ Պատարագը Եկեղեցուն ներկայացնում է որպես կենդանի Աստծո առաջ մարդկության հիշողություն։ Հստակ է, որ Եկեղեցու և աշխարհի կյանքի վերաբերյալ հաղորդութենական այս մոտեցումը քննադատական է վերաբերվում աշխարհում Եկեղեցու կյանքին անտարբեր ցանկացած աստվածաբանությանը։ Մյուս կողմից, սակայն, որքան էլ հակասական թվա, Պատարագը մատնանշում է, որ Եկեղեցին կարող է նաև հիշել աշխարհի մասին, եթե վերջինիս չի շփոթում Աստծո արքայության հետ։ Աստծո արքայությունն այս աշխարհից չէ. այս միտքը «թողնենք

[23] **Paul Evdokimov,** *L'Orthodoxie, Neuchâtel,* 1965, էջ 240:

այս աշխարհի բոլոր հոգսերը» արտահայտության իմաստային առանցքն է։ Եվ աշխարհն էլ կոչված է Աստծո Արքայության մեջ մտնելու։

Պատարագի լույսը մեզ համար հստակեցնում է, որ աշխարհը, որպես աստվածային սիրո առարկա, պետք է նաև լինի Եկեղեցու առաքելության առանցքում։ Աշխարհն ինքը, որպես ամբարտավանության, մեղքի, եսասիրության և հպարտ ինքնաբավության արտահայտություն, կոչված է դարձի (հունարեն՝ metanoia) , առանց որի այն չի կարող մուտք գործել Աստծո արքայություն, որը «արդարություն է, խաղաղություն և ուրախություն Սուրբ Հոգով» (Հռոմ. ԺԴ 17)։

5. «Ստացանք երկնավոր Հոգին»

Պատարագը պարգևում է ոչ միայն մարդկության իրական կոչումը հասկանալու կամ Քրիստոսին տեսնելու համար աչքերը բացող լույս, այլ նաև փոխանցում է Սուրբ Հոգու փորձառությունը, որը մեզ թույլ է տալիս այս աշխարհում ապրել Քրիստոսի հետ և Նրա օրինակով՝ միաժամանակ հաղորդակցվելով հարուցյալ Քրիստոսի պարգևած ուրախությանը։ Ս. Պողոսն ասում է. «Ով չունի Քրիստոսի Հոգին, նա Քրիստոսին չի պատկանում» (Հռոմ. Ը 9), ինչպես նաև՝ «Հոգին ինքն է վկայում մեր հոգուն, որ մենք Աստծո զավակներն ենք» (Հռոմ. Ը 16)։ Եկեղեցին Հոգեգալուստից սկսած Սուրբ Հոգու միջոցով է հաստատվում որպես Քրիստոսի մարմին՝ մինչև աշխարհի վախճանը։ Եկեղեցու բոլոր բարեխոսական ու շնորհաբաշխական աղոթքները վկայում են, որ այն շնչում ու ապրում է հենց այդ շնորհով։ Այդպիսով, ամեն իրական քրիստոնեական աղոթք ամբողջանում է Սուրբ Հոգով, որը «բարեխոսում է անմռունչ ու անբարբառ կերպով» (Հռոմ. Ը 26)։

Պատարագի ընծաների վրա Սուրբ Հոգու վերակոչումը, որով դրանք փոխակերպվում են Քրիստոսի Մարմնի և Արյան, իբրև այդպիսին՝ ինքնանպատակ չէ, այլ հաղորդակցում է հարուցյալ Քրիստոսի նոր կյանքին, երկնքի Արքայությանը. «Որպեսզի դրանք (իմա՛ ընծաները) արժանավորապես ընտրողների համար դառնան մեղքերի թողություն, Քո Սուրբ Հոգու հետ հաղորդություն և երկնքի Արքայության լրում» («Վերակոչումից հետո արտասանվող աղոթք»)։ Սուրբ Հոգին Եկեղեցուն հաղորդակից է դարձնում Քրիստոսի նոր կյանքին՝ իբրև սրբություն և որպես Աստծո գալիք թագավորությանը համապատասխանող կյանք։ Եկեղեցու բազմաթիվ հայրեր, Հռոմեացիս թղթի հետևողությամբ (հմմտ. ԺԴ 17), գալիք Արքայության ներկայությունն այս աշխարհում նույնացրել են Սուրբ Հոգու փորձառության հետ[24]*։*

Պատարագի ժամանակ Սուրբ Հոգին վերակոչվում է ոչ միայն ընծաների վրա՝ դրանք Քրիստոսի մարմնի և արյան փոխակերպելու նպատակով, այլ նաև Պատարագին ներկա հավատացյալ համայնքի վրա։ Դրանով իսկ Սուրբ Հոգին ներգործում է մեր մտքի ու սրտի վերափոխման վրա, որպեսզի սիրտն

[24] Տես **Évagre le Pontique,** De orat. 58; **Grégoire de Nysse,** De orat. Dom., PG 44, 1157 C; **Maxime le Confesseur,** Expl. Orat. Dom., PG 90, 884 13:

ու միտքը կարող լինեն ընկալելու և հասկանալու Քրիստոսին՝ իբրև իրենց կյանքի աղբյուր։ Մտքի հենց այս դարձը, վերափոխումն ու նորոգումն են քրիստոնյային դարձնում Քրիստոսով նոր կյանքի վկա և աստվածաբան՝ ձկնորս-առաքյալների օրինակով։ Սուրբ Հոգով Աստծո հետ հաշտությունը, հետևաբար, կենդանի Աստծուն վկայող աստվածաբանության (հմմտ. Ա Կորնթ. Բ 13-14) համար գերակա պայման է։ Այս առումով Եվագրիոս Պոնտացու կողմից աստվածաբանի համար տրված սահմանումը («Եթե աստվածաբան ես, կաղոթես ի սրտե, եթե աղոթում ես, ուրեմն աստվածաբան ես»[25]) միայն պարզ բարեպաշտական հաստատում չէ։ Եվագրիոսն ավելի շուտ նկատի ունի, որ կենդանի Աստծո հետ հաղորդության մեջ չեղող աստվածաբանությունը չի կարող վկայել Աստծո մասին, չի կարող ճանաչել Աստծուն, այլ ավելի շուտ սպառնում է դառնալ Աստծո մասին մտավոր և փիլիսոփայական պարզ գիտելիք։ Անշուշտ, դրանով նկատի չունենք, թե մտավոր ջանքը և գիտական փնտրտուքի ճիգն ու խստապահանջությունն անհրաժեշտ չեն։ Դրանք կարևոր են՝ կարողանալու համար հասկանալ Եկեղեցու՝ դարերի խորքից եկող իրական փորձառությունը և միաժամանակ ձևավորելու տվյալ ժամանակաշրջանին բնորոշ լեզուն, որպեսզի ժամանակակիցները հեշտությամբ հաղորդ դառնան Եկեղեցու վկայության փորձառությանը։ Բայց եթե այս աշխարհում Եկեղեցին չի վերապրում Քրիստոսով նոր կյանքի փորձառությունը, և եթե Եկեղեցու աստվածաբանները չեն մասնակցում այդ գործընթացին, նրանք, ուրեմն, չունեն աստվածաբանություն ծնող ներշնչումը, որն ի զորու է մարդկանց բերելու դեպի Քրիստոս և նրանց ներշնչելու նոր կյանքի հանդեպ ծարավը։ Քրիստոսի Հոգու հետ հաշտությունը Եկեղեցու ողջ կյանքը վերածում է մշտական աստվածաբանության։ Անտիոքի պատրիարք, Նորին Ամենապատվություն Իգնատիոս Դ-ն (1920-2012) այսպես է նկարագրում Սուրբ Հոգու ներկայության եկեղեցական փորձառությունը. «Սուրբ Հոգին անձնապես ներգործուն Նորույթ է այս աշխարհում։ Նա «Աստված մեզ հետ»-ի՝ էմմանուելի ներկայությունն է՝ «միացած մեր հոգուն» (հմմտ. Հռոմ Ը 16)։ Առանց Նրա Աստված հեռու է, Քրիստոս՝ անցյալի պարզ իրողություն, Ավետարանը մեռած տառ է, Եկեղեցին՝ հասարակ կազմակերպություն, իշխանությունը՝ բռնություն, առաքելությունը՝ պարզ գաղափարական քարոզչություն, պաշտամունքը՝ ձևականություն և քրիստոնեական վարքուբարքը՝ արդիական բարոյականություն։ Մինչդեռ Նրա մեջ և Նրա հետ անբաժան գործակցությամբ՝ տիեզերքը հեծեծում ու տնքում է Արքայության երկունքի մեջ, մարդը պայքարի մեջ է «մարմնի» դեմ, այնտեղ է նաև հարուցյալ Քրիստոս, Ավետարանը կյանքի զորությունն է, Եկեղեցին՝ երրորդութենական Հաղորդություն, իշխանությունը՝ ազատագրող ծառայություն, առաքելությունը՝ Հոգեգալուստ, ծեսը՝ հիշատակություն և նախօրինակ, մարդկային վարքուբարքը՝ աստվածանմանություն»[26]։

---

[25] **Évagre le Pontique,** *Traité de l'oraison,* 60:

[26] **Ignace IV, patriarche d'Antioche,** *La Résurrection et l'Homme d'aujourd'hui,* Paris, DDB,

Բանափոխելով այս նկարագրությունը՝ կարող ենք ասել, որ Քրիստոսի Հոգու փորձառությունից չբխող աստվածաբանությունն սպառնում է դառնալ կամ ագրեսիվ ու պաշտպանվող կրոնական գաղափարախոսություն, որն ըստ պաշտպանվելու անհրաժեշտության՝ ջատագովում է ոչ թե Ճշմարտություն-Հաղորդությունը, այլ՝ սեփական կազմակերպության շահերը, կամ էլ՝ պատմական փաստերի հավաքագրում և պատասխանների ժողովածու՝ Եկեղեցու իրական կյանքին չվերաբերող հարցերին։ Բայց երբ այն բաց է Քրիստոսի Հոգու առաջ, այդ ժամանակ աստվածաբանական վերլուծությունը վերածվում է նոր կյանքի մասին ուրախալի ավետիսի, մարդկանց և հաստատությունների մշտական դարձի համար ազդարարվող քննադատական կանչ ու մարգարեական հույսով լեցուն խոսք։

6. «Գտանք ճշմարիտ հավատը»

Օրթոդոքս Եկեղեցու ծիսական կյանքը նոր ապրված ողջ հավատի համագումարն է, խտացումն ու համադրումը։ Պատմության ընթացքում բազմիցս, հարյուրամյակներ շարունակ ծիսական կյանքը և հատկապես Ս. Պատարագն են եղել օրթոդոքս հավատացյալ ժողովրդի միակ աստվածաբանական դպրոցը։ Օրթոդոքս հավատի սերտողությունը ծիսական կյանքի մասնակցությամբ դարձել է, ըստ էության, օրթոդոքս իրականության ծոցում միակ ապահով ու հասանելի ճանապարհը։ Եվ հատկապես՝ Ս. Պատարագն է բյուզանդական ողջ դարաշրջանի ընթացքում մնացել օրթոդոքս հավատի ճշմարիտ մեկնության ելակետը։ Այս առումով Հայր Իոան Մեյենդորֆը հետևյալ դիտարկումն է անում. «Արևմուտքում իրավաբանորեն հիմնավորված իշխանությամբ աստիճանաբար զարգացող պապականությունը հանգեց խորհուրդների այնպիսի ընկալման, ըստ որի՝ ծիսակարգերը Եկեղեցու տրամադրության տակ գտնվող և նույն Եկեղեցու կողմից հեշտությամբ փոփոխվող ու կարգավորվող արտաքին նշաններ են։ Մինչդեռ Արևելյան քրիստոնեության համար ծեսը դիտարկվեց իբրև հավատի ու բարոյականության համար անհրաժեշտ ինքնուրույն և հեղինակավոր աղբյուր։ Անշուշտ, այս տարբերակումն իբրև այդպիսին երբեք էլ չպաշտոնականացվեց ու չգիտակցվեց ո՛չ Արևմուտքի, ո՛չ էլ Արևելքի կողմից, բայց պատմական տեսանկյունից այն որոշիչ նշանակություն ունի բյուզանդական քաղաքակրթության համար»։ Իսլամի նվաճած տարածքներում «ծիսական կյանքը ծառայում էր որպես քրիստոնեական Սուրբ Գրքի և վարդապետության գործնականում միակ աղբյուր։ Այն էսթետիկ, մտավոր, երաժշտական, բանաստեղծական ու տեսողական զգացումների գրեթե միակ միջոցն էր։ Եվ այս առումով ծիսական կյանքի բովանդակային հարստությունն ու բազմաձևությունը նրան դարձրեց վարդապետության և քարոզչության կարևորագույն գործոն»[27]։

1981, էջ 36-37:

[27] **John Meyendorff,** «The Liturgy: a clue to Orthodoxy», /*Orthodox Theology and Diakonia,*

Սակայն եթե անցյալում ծեսը փոխարինում էր աստվածաբանական դպրոցին, ոչ մի աստվածաբանական դպրոց չի կարող այսօր փոխարինել Եկեղեցու ծեսը, քանզի այն հավատի մասին մի պարզ տեղեկություն չէ, այլ՝ Եկեղեցու գործուն, խոստովանվող և տոնախմբվող հավատ՝ կենդանի Աստծո հետ հարաբերությամբ։ Ծեսն Աստծո մասին վարդապետությունն է, որը լրացվում է Աստծո հետ հաշտությամբ։ Ծեսը Եկեղեցու վարդապետությունն է, որը վերածվում է եկեղեցական իրական փորձառության՝ Եկեղեցու հայրերի ընկալած իմաստով. «Ես փորձառություն եմ անվանում,- ասում է Մաքսիմոս Խոստովանողը,- գործուն այն գիտելիքը, որը հասնում է ցանկացած հայեցակարգից անդին,... մասնակցության օբյեկտին, որը հայտնվում է մտքից ու մտածողությունից էլ անդին»[28]*։*

Աստծո հետ հաղորդության այս փորձառությունն է Եկեղեցու հավատը դարձնում ճշմարիտ ու իրական՝ թույլ տալով, որպեսզի հավատի կրթական հատկությունը ձևափոխվի մտավոր գիտելիքի՝ ի փառաբանություն Նրա, որի խորհրդավոր ներկայությամբ ու հաղորդությամբ է լցված Եկեղեցին։

Եբրայեցիներին ուղղված թղթի համաձայն՝ «հավատ նշանակում է վստահ լինել այն բաներին, որոնց հանդեպ հույս ունենք, և համոզված լինել այն բաներին, որոնք չեն երևում» (հմմտ. ԺԱ 1)։ Եկեղեցում մատուցվող Ս. Պատարագը հաստատում է հավատի հենց այս կողմը, ըստ որում՝ այն ճշմարիտ լույսի տեսությունն է մարմնավոր աչքերի համար, հաղորդությունն է երկնավոր Հոգու հետ՝ «ճշմարտության Հոգին, որին աշխարհը չի կարող ընդունել, քանի որ ոչ տեսնում է և ոչ էլ ճանաչում է Նրան» (Հովհ. ԺԴ 17)։

Ինչպես որ ճշմարիտ հավատն է Աստծո հետ իրական սիրո հարաբերություն, այդպես էլ օրթոդոքս հավատի ճշմարտությունն է ամբողջանում Աստված-Սիրո՝ Սուրբ Երրորդությանն ուղղված երկրպագության մեջ. «Երկրպագենք մեզ փրկող Սուրբ Երրորդությանը»։ Պատարագի ներկայացրած աստվածաբանությունը Սուրբ Երրորդության մասին սպեկուլյատիվ-վերացական խորհրդածություն չէ, այլ՝ Նրա մարդասիրական անսահմանության հանդեպ նկարագրական փառաբանություն և խորհրդածության, Սուրբ Երրորդության սիրո և փրկչագործության համար գոհաբանություն։ Այսպիսով՝ Պատարագը ներառում է իրական աստվածաբանության խորհուրդը, այլ խոսքով՝ աստվածաբանությունը որպես փրկության գիտություն և Աստծո հետ հաղորդություն՝ «այժմ և միշտ և հավիտյանս հավիտենից»։ Մշտական ու բազմաբնույթ (պատմաաստվածաշնչային ու բանաստեղծական, մտավոր և երաժշտական, քարոզչական ու պատկերագրական) գոհաբանության վերածվող այսպիսի աստվածաբանությունը միևնույն ժամանակ մարդու անկրկնելի արժեքի հաստատումն է՝ որպես արարված էակ, որը կոչված է դառնալու Աստծո գործընկերն ու հավիտենական խոսակիցը։ Այսպիսով,

---

Խմբ. **Demetrios J. Constantelos,** Hellenic College Press, Brookline, Massachusetts, 1981, էջ 86-87:

[28] **Saint Maxime le Confesseur,** Quaest and Th. 60, PG 90, 624 A:

աստվածամարդկային անբաժանելի և հավիտենական հաղորդությունը, որն արդեն իսկ հաստատվել է խաչյալ և հարուցյալ Քրիստոսով, գոհաբանական աստվածաբանության առանցքն է, իսկ հաղորդութենական կապը՝ Ս. Պատարագը, մատնանշում է մարդու դինամիկ աստվածացման գործընթացը։ Սա նշանակում է, որ Պատարագը քրիստոնեական աստվածաբանության հումանիզմի ամենահիմնավոր շեշտադրումն է։ Ծեսի օրինակով՝ համալսարանական աստվածաբանությունն այսօր, առավել քան երբևէ, պետք է հաշվի առնի ու հաստատի Աստծո մեջ մարդու փառավորման փաստը, քանզի, ինչպես նկատում է Հայր Դիմիտրու Ստանիլուայեն՝ «քրիստոնեությունը որևէ դարաշրջանում, նաև այսօր ոչ մի օգտակարություն չի կարող բերել, եթե տվյալ ժամանակին նա չի տալիս հարկ եղածը, այսինքն՝ մարդեղացած Աստծո զորության անվերջանալի աղբյուրի հետ կապը։ Միայն այսպես է հնարավոր նպաստել առաջընթացին՝ մշտական հոգևորության ներշնչմամբ (ֆրանսերեն՝ pneumatisation)։ Մենք՝ այսօրվա աստվածաբաններս, կարող ենք և պարտավոր ենք անցյալից ավելի ներկա ժամանակներում ցույց տալու Քրիստոսի մեջ իրենց լրումին հասած Հայտնության առանցքային իրողությունների քրիստոնեական հումանիստ ոգու օգտակարությունը, ինչպես, օրինակ, Աստվածորդու մարդեղացումը, խաչի վրա Նրա զոհաբերությունը, Հարությունն ու Համբարձումը՝ որպես մարդ։ Այս բոլորից է բխում առաջընթացին և ընդհանրապես հոգևորությանը նպաստելու անխուսափելի մղումը... Մարդեղության, Հարության և աստվածացման դոգմաները մեծ ներդրում ունեն մարդկային իրական առաջընթացին նպաստելու գործում։ Քրիստոսի մեջ երկու բնությունների առանձնավորական միությունը... այլ բան չէ, քան հարաբերականի, այսինքն՝ արարվածի հավիտենական զորացումը բացարձակի կողմից»[29]*։*

Մյուս կողմից՝ այսօր արդեն բացարձակ անհրաժեշտություն է աստվածաբանական դպրոցներում ծեսը բացատրել ոչ թե իբրև խորհրդանշական իրեր պարունակող և շատ հաճախ բարդ ու անհասկանալի իրողություն, այլ որպես առօրյա կենցաղի հետ սերտ կապ և հարաբերություն ունեցող իրականություն։ Միայն իր էսբանական ու աստվածաբանական խորքի մեջ ընկալվելով ծեսը կարող է դառնալ աստվածաբանական կրթության վայր՝ եկեղեցական բոլոր ոլորտներում նոր շունչ հաղորդելով աստվածաբանական մտքին։ Այս ուղղությամբ կարևոր մի քայլ էր ռուսերենով և ֆրանսերենով Հայր Ալեքսանդր Շմեմանի հրատարակած «Պատարագ, արքայության խորհուրդ» գիրքը[30]*։*

Համոզված ենք, որ Օրթոդոքս Եկեղեցու կյանքի ու աստվածաբանության վերանորոգումն այս կամ այն կերպ կապված է լինելու նրա Զատկական առանցքի և կենդանարար աղբյուրի՝ Սրբազան Պատարագի հետ։ Վերջինիս

---

29 **Դիմիտրու Ստանիլուայե,** Օրթոդոքս դավանական աստվածաբանություն (ռումիներեն՝ **Dumitru Stăniloae,** *Teologia Dogmatică ortodoxă*), հտ. Ա, Բուխարեստ, 1978, էջ 105։

30 Փարիզ, 1984 (ռուսերեն) և 1985 (ֆրանսերեն)։

միջոցով է նորոգվում Օրթոդոքս հավատի հավերժական երիտասարդությունը, երբ այն չի վերածվում պարզ ծիսականության, այլ ապրվում է իբրև «ամբողջական աստվածաբանություն»։

Պատմական փորձառությունը ցույց է տալիս, որ տեղական օրթոդոքս այս կամ այն համայնքի կամ Եկեղեցու՝ Պատարագի տոնախմբումից և ընկալումից է կախված տվյալ համայնքի կամ Եկեղեցու կյանքի «խեղաձևումը» կամ «վերափոխումը»։

Եզրակացության փոխարեն նշենք, որ Եկեղեցու ծեսը շարունակում է մնալ բոլոր հավատացյալների աստվածաբանական կրթության նախընտրելի վայրը։ Ծեսն աշխարհի ու կյանքի մասին աստվածային ընկալման տեսլականն է, հարուցյալ Քրիստոսի հետ հաշտության ամենախորքային փորձառությունը, ճշմարիտ հավատի խոստովանությունը, երկրպագությունն ու վկայությունը, որը Քրիստոսին միացած մարդկությունը մատուցում է ճշմարիտ եռամիասնական Աստծուն։

Գ.
ԻՆՉ ՊԵՏՔ Է ԱՆԻ ՕՐԹՈԴՈՔՍ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՈՒՆՆ ԱՅՍՕՐ

Արդի օրթոդոքս աստվածաբանության անելիքներն ու խնդիրները տարբերվում են ըստ տեղական Եկեղեցիների կարիքների և այն մշակութային ու հասարակական-քաղաքական համատեքստերի, որոնց մեջ ապրում են այդ եկեղեցիները։ Այնուամենայնիվ, անելիքներից ու խնդիրներից ոմանք ընդհանուր են բոլոր Օրթոդոքս եկեղեցիների համար, և այստեղ անդրադառնալու ենք դրանցից մի քանիսին։

1. Ազատվել պաշտպանական նեղ մոտեցումից

Պետք է նախևառաջ ձերբազատվել պաշտպանողական մոլուցքից և, մի պահ սթափվելով, ինքնաքննադատականով հայել ինքներս մեզ։

Տեղական յուրաքանչյուր եկեղեցի պետք է քննադատական մոտեցմամբ վերանայի իր անելիքները, այսինքն՝ ինչպե՞ս և ի՞նչ չափով է առկա դասավանդվող աստվածաբանությունը տարբեր դպրոցներում համարժեք Եկեղեցու այսօրվա կյանքին և որքանո՞վ է այն նպաստում այդ կյանքի առավել սթափ ընկալմանը, ժամանակակից աշխարհում Քրիստոսի մարմնի՝ Եկեղեցու զորացմանն ու Նրա առաջ ծառացած հիմնախնդիրների լուծմանը։ Այլ խոսքով, անհրաժեշտ է հասկանալ՝ մերօրյա օրթոդոքս աստվածաբանությունն իսկապե՞ս ծառայում է Եկեղեցուն, արտահայտո՞ւմ է Եկեղեցու մասին իր իսկ ունեցած գիտակցությունը, թե՞ ոչ, ինքն իրեն նույնացնո՞ւմ է այդ գիտակցության հետ։

Սրանք են այն հիմնական պատմական պատճառները, որոնք անցյալում ստիպել են օրթոդոքս աստվածաբանությանը հանդես գալու ջատագովական ու պաշտպանողական դիրքերից։

Հերետիկոսությունների, իսլամական տիրապետության պայմաններում ունիթորականության և արևմտյան մարդաբանության դեմ իր պայքարում օրթոդոքս աստվածաբանությունն ինքն իրեն հիմնականում ընկալել է որպես «Ավանդության պաշտպան ու պահապան»[31]*։ Նման ընկալումը, անկասկած, հենվում է այն համոզման վրա, որ Ավանդությունն ու ատվածաբանությունն անբաժանելի են, առաջինը՝ որպես դարերի ընթացքում ընկալված ավետարանական փորձառություն, իսկ երկրորդը՝ իբրև Ավետարանն*

[31] Տես **Athanase Jevtic,** «Théologie et Tradition. La Théologie en tant que gardienne et protectrice de la Tradition», / *La Théologie dans l'Église et dans le monde,* éd. du Centre Orthodoxe de Chambésy, 1984, էջ 336-342:

ամենուր և հարաժամ արդյունավոր ու ներկա դարձնելու նպատակին ծառայող միտում։

Սակայն «Ավանդության պաշտպանի ու պահապանի» այս մեծ դերը բազմաթիվ աստվածաբանների մոտ ստեղծել է այն մտածումը, ըստ որի՝ չափազանցված եզրերով է արտահայտվել և շարունակում է արտահայտվել ջատագովությունը։ Վերջինս այսօր էլ դեռ քննական և նորարական աստվածաբանություն կերտելու ճանապարհին առկա գլխավոր խոչընդոտն է։

2. Նորոգված մոտեցում Առաքելական Ավանդությանը

1936 թ. Աթենքում գումարված օրթոդոքս աստվածաբանական դպրոցների Ա համագումարը որպես աստվածաբանության գերակա ծրագիր հռչակեց արևմտյան սխոլաստիկ ազդեցությունից ձերբազատվելը և դարձը դեպի Եկեղեցու հայրեր։ Մինչ օրս այդ ուղղությամբ նշանակալի աշխատանք է կատարվել՝ նպատակ ունենալով ժամանակակից օրթոդոքս աստվածաբանությունը դարձնել «նեոպատրիստիկ» (neopatrisique)՝ նոր հայրախոսական աստվածաբանություն։ Այնուամենայնիվ, աստվածաբանական շատ դպրոցներում այս գործընթացն սահմանափակվում է միայն Եկեղեցու հայրերի երկերից մեջբերումներ անելով ու իրար վրա կուտակելով, ինչն այսօր պարզապես բավարար չէ։ Անհրաժեշտ է ոչ միայն մեջբերել Եկեղեցու հայրերին, այլ նաև ընկալել նրանց փորձառությունը, ապրել նույն Հոգով և մեր ժամանակի համար լինել այն, ինչ էին Եկեղեցու հայրերն իրենց ժամանակ։

Արդ, անհրաժեշտ է հասկանալ, որ աստվածաբանությունն այսօր նախևառաջ նորոգված մոտեցում է Առաքելական ու հայրաբանական Ավանդությանը։ Աստվածաբանությունը, ըստ էության, չի կարող լինել ու մնալ սուրբ և կենդանի Ավանդության իրական պահապանը, եթե նրա հետ չի դառնում «համաբնույթ», չի ներշնչվում ու սնվում միևնույն Հոգով։ Առաքելական և հայրաբանական քարոզության (kerygma) ու աստվածաբանության հիմնական առանձնահատկություններից մեկն այն էր, որ դրանք սերտորեն կապված էին Եկեղեցու կյանքին ու դրանից ածանցվող մասնավոր հիմնահարցերին։ Հայր Ալեքսանդր Շմեմանը մեզ հստակ հիշեցնում է, որ «ցանկացած իրական աստվածաբանություն միշտ եղել է հովվական, առաքելական ու մարգարեական բնույթի։ Եվ ամեն անգամ այս երեք հատկությունները կորցնելիս աստվածաբանությունը դարձել է մտավոր պարզ մի խաղ, որն արդարացիորեն անտեսվել է «ճշմարիտ Եկեղեցու» կողմից։ Աստվածաբանության նպատակը ժամանակի որոշակի պահին սահմանվում է եկեղեցական համայնքի կարիքներով ու անհրաժեշտությամբ, և աստվածաբանն էլ ըստ այդմ իր աշխատանքը պետք է միշտ սկսի այդ կարիքները ճանաչելուց ու տարբերակելուց՝ ընդունելով Եկեղեցու՝ իրենից ունեցած սպասելիքները»[32]։

---

[32] Տես **Alexander Schmemann**, *Church, World, Mission,* էջ 118:

Նույն աստվածաբանն օրթոդոքս աստվածաբանության վերաբերյալ իր քննադատությունը շարունակում է հետևյալ բառերով. «Հայրաբանական շրջանի ավարտից սկսած, մեր աստվածաբանությունը վերածվեց բացառապես «ակադեմիական» իրողության, բառի բուն իմաստով՝ «սխոլաստիկայի»՝ արևմտյան ազդեցության ներքո։ Աստվածաբանությունը տարածվում է մասնագիտացած մտավորականների նեղ շրջանակում, որտեղ գրում ու աշխատում են միայն մեկը մյուսի համար։... [Աստվածաբաններն] ավելի շուտ մտահոգվում են ժամանակի ընթացքում պատասխանելու և հաճոյանալու այլ գիտաշխատողների հարցերին ու հարցադրումներին, քան թե ուղղվելու դեպի Եկեղեցին, որն իր հերթին ավելի քիչ է սկսում հետաքրքրվել աստվածաբանությամբ[33]»։

Օրթոդոքս աստվածաբանության համար ինքնաքննադատականի առկայությունը չի նշանակում մեթոդաբանության, գիտական հետազոտության ու ակադեմիականի անտեսում, այլ ավելի շուտ՝ տարբերակում ու ճշգրտում, թե ո՛ր չափով է համալսարանական աստվածաբանությունը շարունակում մնալ եկեղեցական ծիրից ներս։ Այլ խոսքով՝ Եկեղեցին հստակեցնում է, թե որքանո՛վ է աստվածաբանական դպրոցն արտահայտում այսօրվա Եկեղեցու մտածողությունը, որքանո՛վ է այն համապատասխանում Եկեղեցու գիտակցությանը և Եկեղեցու՝ իր մասին ունեցած տեսլականին, և կամ՝ արդյո՞ք աստվածաբանությունը խարսխված է Քրիստոսի մարմնի՝ Եկեղեցու կյանքի վրա, հետաքրքրվա՞ծ է արդի աշխարհում Եկեղեցու կոչման ու առաքելության հարցերով։

3. Կենդանի եկեղեցի և կենդանի աստվածաբանություն

1976 թ. Աթենքում կայացած օրթոդոքս աստվածաբանական դպրոցների Բ Համագումարի ժամանակ մասնակիցներից մեկը՝ Դեմետրիոս Կոնստանտելոսը, հստակորեն սահմանեց կենդանի Եկեղեցու և կենդանի աստվածաբանության՝ միմյանց միացնող կապը. «Կենդանի եկեղեցին երբեք չի կարող գոյություն ունենալ առանց կենդանի աստվածաբանության, որը եկեղեցու սպասելիքներին համապատասխան արդյունք է տալիս, կարող է Եկեղեցու հավատի և հույսի լեզվով արտահայտվել ժամանակակից համատեքստում։ Մենք կարիք ունենք կենդանի Եկեղեցու, որն արտահայտվում է կենդանի աստվածաբանության միջոցով։ Կենդանի Եկեղեցին հարատև նորոգվում է Աստծո Հոգով այնպես, ինչպես այն հայտնված է Աստվածաշնչում և Եկեղեցու մտածողության ու ընկալման մեջ։ Այդպիսի Եկեղեցին չի վախենում ինքնաքննադատությունից, ինքնաճանաչողությունից (հունարեն՝ autognosia) և դարձի միջոցով նորոգումից (հունարեն՝ metanoia)։ Ընդ որում՝ վերջինս չի նշանակում արթնանալ ու հանկարծ փոխել տեսակետը, այլ նաև՝ հարցադրման ու տարբերակման-ընտրության միջոցով՝ անձի, անհատի և համայն-

[33] Տես անդ, էջ 120:

քի ուղղորդման փոփոխություն... Օրթոդոքս իրականությունը հետահայացի կարիք ունի, եթե կամենում է վերագտնել կամ ծնունդ տալ ապագայի նոր հեռանկարների: Մեր Եկեղեցին, աստվածաբանությունն ու ինքներս մեզ հարցադրումի տակ պահելուց դադարելով, կորցնում է նաև արարող, նորարար լինելու հատկությունը»[34]*:*

Փորձենք ավելի հստակեցնել վերն ասվածը: Օրթոդոքս աստվածաբանության ինքնաքննադատությունը, հայրաբանական ընկալման լույսի ներքո և Եկեղեցու կարիքների հստակ գիտակցմամբ, մեզ բերում է արդի աստվածաբանությանը հուզող մի քանի այլ կետերի քննությանը:

4. Ստրծո Խոսքին համահունչ դպրոցություն

Անհրաժեշտ է նաև ավելի ուշադիր լինել աստվածաշնչական և ծիսական-մեկնողական առանձնահատկություններին: Եկեղեցու հայրերի աստվածաբանության կարևոր յուրահատկություններից էր Աստվածաշնչի և նրանց անձնական խորհրդածության միջև առկա սերտ կապը: Նրանք ոչ միայն մեջբերում, այլև «տարրալուծում» էին սուրբգրային տեղիները, կամ՝ այլ խոսքով՝ իրենք իրենց մտածողությունը հարմարեցնում էին աստվածաշնչային բնագրերի Հոգուն: Նրանց միտքը, դատողությունը համահունչ էին դառնում Աստվածաշնչին, նույնիսկ երբ օգտագործում էին իրենց ժամանակի մշակույթին բնորոշ խրթին դարձվածներն ու արտահայտությունները:

Հայրերի ողջ աստվածաբանությունն ըստ էության Աստվածաշնչի կենդանի մեկնություն էր՝ քարոզխոսություն, դավանաբանություն, հովվական ու ծիսական աստվածաբանություններ: Աստվածաշնչի ընթերցումը նրանց համար մարդեղացած Լոգոսի՝ Խոսքի հետ խորհրդական, անձնական հանդիպում էր: Ավետարանի նմանատիպ ընկալումը, ամբողջապես եկեղեցականացած այդպիսի աստվածաբանությունն այսօր էլ պահպանվել են օրթոդոքս Եկեղեցու ծեսի մեջ: Քրիստոսի խորհրդի, Նրա անձի մեջ է իրականանում Աստվածաշնչի տարբեր տեղիներում առկա վկայությունների միությունը:

5. Կառուցողական երկխոսություն քննական մեկնության հետ

Հետևաբար, ամբողջությամբ նեոպատրիստիկ, այսինքն՝ Եկեղեցու հայրերի ոգուն համահունչ դառնալու համար օրթոդոքս աստվածաբանությունն այսօր պետք է վերհանի այն խորունկ հարաբերությունը, որ Եկեղեցու հայրերն ունեին Աստվածաշնչի հետ՝ միաժամանակ հաշվի առնելով ժամանակակից արևմտյան մեկնողական ավանդույթի ձեռքբերումները: Վերջիններս կարող են նպաստել, որպեսզի ավելի լավ ճանաչենք Հիսուս Քրիստոսի անձը, խոսքերն ու գործերն այնպես, ինչպես ընկալում էին նրա

[34] Տես **Demetrios J. Constantelos,** /Procès-verbaux du IIe Congrès de théologie orthodoxe (Athènes, 19-29 août 1976), հրատ.՝ **Sava Agouridès,** Athènes, 1978, էջ 447:

ժամանակակիցները, մասնավորապես՝ առաքյալներն իրենց ապրած հասարակական-մշակութային համատեքստում։

Օրթոդոքս աստվածաբանությունն այսօր անհրաժեշտորեն պետք է հասկանա, որ Եկեղեցու հայրերի՝ գերազանցապես սուրբգրային մտածողությունը պետք է մեր ժամանակներում նույնությամբ որդեգրվի Եկեղեցու կողմից։ Պետք է նաև ձերբազատվել այն թյուր ու հնարովի գաղափարից, որի համաձայն՝ Աստվածաշնչի խորին իմացությունը և դրանից սնվող քարոզչությունը բողոքականների մասնագիտությունն ու մենաշնորհն են։

Օրթոդոքսները, միաժամանակ, պետք է ոչ թե հակադրվեն արևմտյան պատմաքննական մեկնությանը, այլ կառուցողական ու արժանավայել երկխոսության մեջ մտնեն վերջինիս հետ՝ ձեռք բերելով Աստվածաշնչի գիտական ու հոգևոր-խորհրդական երկու ընթերցումները միավորող միջոցներ։ Միայն այսպես կարող ենք տարբերակել արդի Եկեղեցու կյանքում ավետարանական պատգամի առանցքի կարևորությունը։

6. Հաղորդություն Քրիստոսի փորձառությանը

Խորհրդական տեսանկյունից՝ Ավետարաններում վկայված Քրիստոսի փորձառությունը միայն պատմության որոշակի պահին հայտնված իրողություն չէ, այն նաև ուղղակիորեն հասանելի է ներկա ժամանակների Եկեղեցուն։ Եվ դա՝ ոչ միայն իբրև պատմական դեպք կամ հիշողություն, այլ՝ որպես նույն Հոգով հաղորդություն։ Հենց այս վերջինս է Եկեղեցուն բոլոր ժամանակներում տալիս զորություն՝ վերապրելու այն հաստատումը, որ «Հիսուս Քրիստոս նույնն է՝ երեկ, այսօր և հավիտյանս հավիտենից»։

Միասնաբար համադրել պատմաքննական ընթերցումն ու Աստվածաշնչի խորհրդական ընկալումը՝ նշանակում է ընդունել, որ Աստծո Խոսքը մարմնացել է պատմականորեն սահմանված մարդկային լեզվի մեջ՝ միաժամանակ հաստատելով առաքյալների հոգևոր փորձառության համամարդկային բնույթը բոլոր ժամանակների համար։ Այդ փորձառությունն է նաև դառնում Եկեղեցուն վավերական, բնորոշ (sui generis), այսինքն՝ միստիկ հաղորդություն Աստծո Խոսքի՝ որպես Ավետարանում նկարագրված կենդանի Անձնավորության հետ։

Օրթոդոքս Եկեղեցական աստվածաբանությունը, մեծավ մասամբ, խորհրդական է, քանի որ հիմնվում է Քրիստոսով ձեռք բերած նոր կյանքի վրա, որը պատմության ընթացքում իրենց վրա կրել են նաև առաքյալները, մարգարեները և սրբերը։ Աստվածաբանության խորհրդական բնույթն ըստ էության Եկեղեցու իսկ խորհրդածությունն է իր սեփական վախճանաբանական բնույթի վերաբերյալ՝ իբրև պատմության մեջ հայտնված և հավատացյալներին Սուրբ Հոգով հաղորդակցված Քրիստոսի աստվածամարդկային կյանքի փորձառություն։ Եվ ոչ մի աստվածաբան, ըստ էության, չի դառնում խորհրդականի մասին խորհրդածող, եթե չի յուրացնում Եկեղեցու՝ որպես

Քրիստոսի Մարմնի ու Նրա հետ հաղորդության մեջ գտնվող իրականության փորձառությունը։ Ահա այս իմաստով պետք է ընկալել հետևյալ հնագույն աստվածաբանական սահմանումը. «Եթե աղոթում ես, ուրեմն աստվածաբան ես, եթե աստվածաբան ես, ուրեմն պետք է աղոթես»։

Մտավոր հենքի վրա կառուցված և Եկեղեցու հավատը որպես վերացական վարդապետություն ու ճշմարտությունների ավանդական համահավաքում ներկայացնող աստվածաբանությունը շտկելու համար խորհրդական օրթոդոքս դավանաբանությունը պետք է հստակեցնի նաև հավատի հրամանակարգ դրույթների հոգևոր բովանդակությունը։ Սա նշանակում է, որ այն պետք է ցույց տա, թե ինչպե՛ս են հավատի հրամանակարգ դրույթները կապված Քրիստոսի կենդանի անձին և ի՛նչ առումով են առնչվում Եկեղեցու իրական կյանքին ու նրա անդամներին։

Այս մասին Հայր Դ. Ստանիլուայեն նշում է, որ այսօր աստվածաբանության գործերից մեկն է «ներկայացնել հավատի դրույթները՝ ոչ թե որպես անգիր սովորելու համար սահմանված վերացական հոդվածներ, այլ՝ իբրև Աստծո հետ անձնական հարաբերության օրինակներ... Մենք՝ աստվածաբաններս, չպետք է մնանք հավատի հրամանակարգ դրույթների՝ քրիստոսաբանության, երրորդութենաբանության, աստվածային բնության և անեղ ներգործությունների մասին պարզ դասավանդման մակարդակի վրա։ Պետք է նայել դավանական սահմանումներից անդին և հասնել բուն իրականությանը՝ հավատի դրույթների բովանդակության հետ մեր ունեցած անմիջական և կենդանի հարաբերությամբ, Սուրբ Երրորդության անձերի հետ կենդանի հաշտությամբ... Պետք է մենք մեր մեջ զգանք Քրիստոսի ներկայությունը, որն Իր մարդեղությամբ և Խաչի վրա չարչարանքներով մեկընդմիշտ բնակվեց մեր մեջ։ Մեր հանդեպ Իր չարչարակցությամբ, Իր Մարմնի ու Արյան՝ մեզ հետ ունեցած հաղորդությամբ՝ Նա մեզ չարչարակից ու մասնակից է դարձնում մեր նմանների վշտերին և տառապանքներին»[35]*։*

Խորհրդական այս մոտեցումն ըստ էության արտահայտում է աստվածաբանության գոյաբանական առանձնահատկությունը։ Դրա կարիքը մենք ունենք ոչ միայն դավանաբանության, այլև մեր աստվածաբանական խորհրդածությունների համար, որոնք վերաբերում են Եկեղեցու կյանքին իր ամբողջության մեջ՝ ծիսական աստվածաբանություն, քարոզխոսություն և հովվագիտություն, եկեղեցաբանություն, կանոնագիտական ընկալում, մի խոսքով՝ այն ամենը, ինչը մշակութային-հասարակական առումով անանց հոգևոր արժեք է մեզ համար։

7. Պատմական և մշակութային համատեքստի կարևորությունը

Անհրաժեշտ է նկատի ունենալ նաև մասնավոր պատմական համատեքստը և ժամանակակից մշակույթը։

---

35 **Dumitru Stăniloae,** «Tâche actuelle de la théologie», / *Service orthodoxe de Presse,* Paris, n 70 (1982), էջ 18:

Արդի օրթոդոքս աստվածաբանությունը շատ հաճախ տպավորություն է թողնում, որ չափազանց ուղղորդված է դեպի անցյալ, դեպի «Սրբազան Բյուզանդիա», և «Եկեղեցու հայրերի ոսկեդար»։ Եվ շատ հաճախ էլ մեր հղումն այս վերջիններին հաշվի չի առնում պատմական հեռանկարը։ Մենք բավականաչափ ծանոթ չենք դավանաբանության, ծեսի, կանոնագիտության պատմական զարգացումներին՝ հաճախ նույնիսկ անտեսելով դրանք։ Սակայն, առանց այդ պատմաքննական հեռանկարի, աստվածաբանությունը չի կարող լինել միաժամանակ նորարար ու ավանդությանը հավատարիմ։ Ժամանակակից արևմտյան քաղաքակրթության հետ օրթոդոքս աշխարհի դժվարությունը՝ երկխոսություն զարգացնելու տեսանկյունից, մնում է ծանր ու արդիական։ Մետրոպոլիտ Պաուլոս Մար Գրեգորիոսն այս մասին արտահայտվում է հետևյալ կերպ. «Հռոմեականթոլիկ և բողոքական եկեղեցիները երկուսն էլ մի կարևոր առավելություն ունեն՝ արևմտյան քաղաքակրթության մեջ նրանք տանուտեր են, քանի որ ծնվել և մեծացել են Արևմուտքում։ Մինչդեռ օրթոդոքսները դժվարությամբ են հարմարվում ժամանակակից աշխարհին ու ռացիոնալիզմի, անհատապաշտության, իշխանության վրա հիմնված համակարգին, որտեղ ճշմարտությունը ծագում է հարատև աճող տրամաբանությունից։ Օրթոդոքսները ժամանակակից աշխարհում ապրելու համար մեծ ճիգեր են գործադրում։ Նրանք ամբողջությամբ չեն ընդունել այս ժամանակակից աշխարհը և կարծես այդ աշխարհի համար էլ ստեղծված չեն»[36]։

Օրթոդոքս աշխարհը չի հաղթահարի այդ մեծ դժվարությունն արևմտյան քաղաքակրթության հետ հանդիպման ժամանակ, եթե քննական տարբերակում չդնի համընդհանուր հավատի և օրթոդոքս ավանդության մեջ առկա այս կամ այն մշակութային մասնավոր երևույթի միջև։

Մյուս կողմից, այսօր օրթոդոքս աստվածաբանության առաքելությունն է օգնել Եկեղեցուն, որպեսզի վերջինս դիմագրավի աշխարհայնացմանը, մեկնի իր գոյության իմաստն աշխարհայնացած մշակույթի մեջ և ստեղծի «աշխարհի աստվածաբանություն», որը կօգնի Եկեղեցիներին զարգացնելու իրենց ծառայությունն ու առաքելությունը։ Եթե օրթոդոքս աստվածաբանությունը լրջությամբ չվերաբերվի այն մշակութային համատեքստին, որի մեջ այսօր ապրում են եկեղեցիները, և եթե հոգ չտանի ու չանհանգստանա ավետարանման, փրկության և աշխարհի սրբագործման մասին,- նա չի կարող հավակնել «նեոպատրիստիկ» լինելու պատվին։

8. Արդի մարդու պահանջներին ընդառաջ

Աստվածաբանությունը պետք է դառնա ավելի հովվական, հետաքրքրվի ավելի շատ հոգևոր ու էթիկական իրական այն հիմնահարցերով, որոնց այսօր առնչվում են քրիստոնյաներն արժեհամակարգերի ու գիտական խելա-

[36] **Paulos Mar Gregorios,** «The Orthodox Families», / *Christianity, A World Faith,* **Robin Keely** (ed.), Lion Publishing, Tring, Merts, 1985, էջ 51:

հեղ արագությամբ զարգացող իրողությունների առկայությամբ հատկանշվող աշխարհում։ Օրթոդոքս աստվածաբանությունը չի կարող անտարբեր մնալ բիոէթիկայի ոլորտի հարցերի նկատմամբ՝ փորձարկումներ մարդու վրա, հակաբեղմնավորում, արհեստական վիժեցում և աբորտ, ստերջացում, տրանսպլանտացիա, եվթանազիա և այլն[37]*։ Ինչպիսի՞ վերաբերմունք պետք է որդեգրի Եկեղեցին ալկոհոլիզմին, ինքնասպանությանը, սեռականությանն առնչվող հարցերի նկատմամբ, որոնց այսօր բախվում են գերազանցապես աշխարհայնացած, շատ դեպքերում՝ մարտականորեն տրամադրված երիտասարդները։*

Եվ քանի որ սրանք Եկեղեցու հովվական ծառայությանն առնչվող իրական հիմնախնդիրներ են, աստվածաբանությունը, որպես Եկեղեցու գործառույթ և Եկեղեցու կյանքում ապրող ծառայություն, պետք է ավելի լրջորեն մտածի դրանց մասին և օգնի Եկեղեցուն, որպեսզի վերջինս գտնի համապատասխան լուծումներ։ Հովվական գործառույթի բացակայությամբ օրթոդոքս աստվածաբանությունը կդադարի «նեոպատրիստիկ» լինելուց։

9. Հասարակական ներգրավվածության եկեղեցական հատկությունը

Անհրաժեշտ է վերագտնել աշխարհում քրիստոնյաների հասարակական ներգրավվածության եկեղեցական հատկությունը։ Օրթոդոքս աստվածաբանության գործն է վերագտնել, թե ի՛նչ է նշանակում Եկեղեցու համար լինել Քրիստոսի կենդանի մարմինն աշխարհում կամ Աստծո Արքայության խորհուրդը։ Ո՞րն է աշխարհում քրիստոնյաների հասարակական ներգրավվածության աստվածաբանական ու եկեղեցաբանական նշանակությունը։

Եկեղեցու հայրերի համար աշխարհում ծառայությունն ուներ միստիկ ու խորհրդական ուղղվածություն, այսինքն՝ այն Քրիստոսին գաղտնաբար մեզ նմանների մեջ հանդիպելու մի ձև էր։ Օրթոդոքս մտքին համահունչ չէ այն պնդումը, թե սոցիալական արդարության, խաղաղության, բնապահպանության համար մղվող պայքարը միայն քաղաքական ու քաղաքացիական պարտականություն է, առանց որևէ եկեղեցաբանական կամ փրկաբանական նշանակության։

Այս ոլորտում նույնպես օրթոդոքս աստվածաբանությունն այսօր պետք է հարցերին մոտենա ինքնաքննադատությամբ։ Օրթոդոքս աստվածաբանական դպրոցների Բ համագումարի մասնակիցներից մեկն այդ միտքն արտահայտել է հետևյալ կերպ. «Մենք հարմար չնկատեցինք դատապարտել աղքատների շահագործումը, քաղաքական իշխանության ամբարտավանությունը, եկեղեցական «վարչակարգի» մեկուսացվածությունն ու առանձնացումը, որովհետև չկարողացանք պատմության ընթացքում քննա-

[37] Տես **Stanley S. Harakas,** «Christian Faith Concerning Creation and Biology»/ *La théologie dans l'Église et dans le monde,* Chambésy: Du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecumenique, 1984, էջ 226-227:

կան մոտեցմամբ զարգացնել մեր աստվածաբանության բարոյախոսական ուղղվածությունը։ Հստակ է, որ Օրթոդոքս հավատը միշտ շեշտել է հոգևորության և անդրանցականության, անձնական ճգնության ու սրբության կարևորությունը։ Բայց պատմության ընթացքում այն երբեք չի տարբերել անդրանցականությունն ասդենականից, հոգևորությունը՝ սոցիալական առաջնություններից։ Ս. Բարսեղ Մեծը, Ս. Հովհան Ոսկեբերանը, Աթանաս Կոստանդնուպոլսեցին և Եկեղեցու շատ այլ հայրեր ու սրբեր խարազանել են սոցիալական անարդարությունը, քրիստոնյաների անտարբերությունն ու անգգամությունը։ Եկեղեցու հայրերի, ինչպիսիք են, օրինակ, Ս. Իգնատիոս Անտիոքացին, Ս. Բարսեղ Մեծը, Ս. Հովհաննես Ոսկեբերանը, Հովհաննես Ողորմած Ալեքսանդրացին (Ալեքսանդրիայի օրթոդոքս պատրիարք, 901-907, 912-925), Նիկողայոս Միստիկոսը (Կոստանդնուպոլսի պատրիարք, 606-616), Աթանաս Կոստանդնուպոլսեցին (Կոստանդնուպոլսի պատրիարք, մահ. 1453 թ.), Թեոլեպտոս Ֆիլադելֆացին (1250-1322) և այլք,- նպատակը չէ՞ր աստվածաբանությունը հավատի բովանդակության մեկնիչի վերածելը, մարդկանց կյանքում նորարարական գործընթացը և Եկեղեցին իրական ավետարանի, սիրո արտահայտություն դարձնելը՝ նվիրվելով հասարակության համար մղվող անանձնական պայքարին»[38]։

10. Դեպի ավելի էկումենիկ աստվածաբանություն

Օրթոդոքս աստվածաբանությունը պետք է դառնա ավելի էկումենիկ։ Օրթոդոքս եկեղեցին, իր իսկ աստվածաբանական սահմանման համաձայն, ոչ թե այլ հարանվանություններից մեկն է, այլ՝ մի, սուրբ, ընդհանրական ու առաքելական Եկեղեցին[39]։ Այս ընկալումն ստիպում է մեզ էկումենիկ շարժմանն օրթոդոքս մասնակցությունը հասկանալ որպես առաքելություն, քրիստոնեական միության վերականգմանը ծառայելուն և դրա մասին վկայելու հրամայական, շարժիչ ուժ։

Այնուամենայնիվ, օրթոդոքս Եկեղեցու՝ միակ և ճշմարիտ Եկեղեցի լինելու խոր համոզումը շատ հաճախ դրսևորվում է ամբարտավան կեցվածքով, որպես ինքնահավան մի գաղափարաբանական-կրոնական մանիֆեստ, չնայած որ մնացած եկեղեցիների, տարբեր օրթոդոքս եկեղեցիների միությունը բավարար չափով հաստատված ու տեսանելի չէ։

Օրթոդոքս աստվածաբանությունը, հետևաբար, այսօր պետք է մատնանշի Եկեղեցու իրական բնույթն ու կոչումը։ Միաժամանակ, այն պետք է քննադատաբար մոտենա այն ամենին, ինչը հակասում է Եկեղեցու վերաբերյալ օրթոդոքս ընկալմանը՝ որպես «Una Sancta» («Մի և սուրբ»), համաօրթոդոքս ժողովականությանն ու ծառայական համերաշխությանը։ Պետք է

---

38 **Demetrios J. Constantelos,** նշվ. աշխ., էջ 447-448:

39 Տես «Consultation of New-Valamo: The Ecumenical Nature of the Orthodox Witness», WCC, Genève, 1977, էջ 19-20:

հստակորեն տեսնել ու ընկալել բոլոր՝ օրթոդոքս մտածողության համար մարտահրավեր հանդիսացող տարրերը։ Հայր Ալեքսանդր Շմեմանի համաձայն՝ «մենք շատ հաճախ շփոթում ենք Եկեղեցու տիեզերական ճշմարտությունը միամիտ «գերակայության բարդույթի», ամբարտավանության ու ինքնագոհության, մանկական այն վստահության հետ, որ ողջ աշխարհը պետք է մեզ հետ միասին հիանա «բյուզանդական ճոխությամբ», «մեր այդքա՜ն հին ու գեղեցիկ» ծեսերով, մեր եկեղեցիների ճարտարապետական կառուցվածքով... Ցավով պետք է նշել, որ Օրթոդոքս հավատի ընկալման և ըմբռնման ճանապարհին գավառականությունից, մարդկային գոռոզությունից և օրթոդոքս հավատացյալների ինքնավստահ կեցվածքից ավելի մեծ խոչընդոտներ չկան։ Օրթոդոքս հավատացյալներին գրեթե ամբողջությամբ պակասում են խոնարհությունը և ինքնաքննությունը, մինչդեռ Ճշմարտությունը միշտ խոնարհեցնում է գոռոզությունն իր բոլոր ձևերով և արտահայտումներով որը, իբրև մեղք ու մեղսականություն, թշնամի է Ճշմարտությանը»[40]*։*

Խոնարհությունն իրական քրիստոնեական սիրո և ծառայության գերակա նախապայմանն է թե՛ Եկեղեցում և թե՛ աշխարհում։

Ինչ վերաբերում է օրթոդոքսների՝ էկումենիկ շարժմանն ունեցած մասնակցությանը, պետք է հիշել, որ քրիստոնյաների տեսանելի միության վերականգնումը, որը նաև ընդունելի կլինի աշխարհում, չի կարող սահմանափակվել դավանաբանական վերացարկված միությամբ։ Այն ավելի շուտ ներառում է քրիստոնյաների միջև խզված հաղորդության վերականգնումը, բոլոր Եկեղեցիների հոգևոր կյանքի վերանորոգումը, որպեսզի այդ միությունը դառնա Քրիստոսի հանդեպ նրանց սիրո արտահայտությունը։ Եկեղեցու միության խորհրդի փորձառության և հասկացողության մեջ Ճշմարտության և Սիրո միջև առկա է խորը մի կապ։ Այս մասին Անտիոքի պատրիարք Իգնատիոս Դ-ն նկատում է. «Յուրաքանչյուր խզման հիմքում ընկած է սիրո հաղորդությանը պատճառված վերք, որն էլ իր հերթին օրինականացվում ու շարունակական է դառնում հավատի սահմանման մեջ առկա ընդդիմությամբ»[41]*։*

Արդ, օրթոդոքս աստվածաբանության ապագայի անելիքները մեկ հիմնական հարցի շուրջ են կենտրոնանում՝ ինչպե՞ս կարող է աստվածաբանությունը նպաստել Եկեղեցու այսօրվա վերանորոգությանը՝ միշտ հավատարիմ մնալով Քրիստոսի հանդեպ ունեցած իր սիրուն։

---

40 **Alexander Schmemann,** *Church, World, Mission,* էջ 124-125:

41 **Ignace Hazim,** «Une vision antiochienne de l'unité de l'Église», /*Service orthodoxe de presse,* Paris, supplément n 41-A (1979), էջ 3:

ՄԱՍ Ա.
ՀԻՍՈՒՍ ՔՐԻՍՏՈՍ

ԳԼՈՒԽ Ա.
ԿՅԱՆՔ ԱՇԽԱՐՀԻ ՀԱՄԱՐ

1. Հիսուս Քրիստոս՝ Աստծո Որդին՝ աշխարհի կյանքի արարիչը

Հաստատելուց առաջ, որ Քրիստոս, ինչպես Իր մարդեղացմամբ, այնպես էլ մահվամբ, աշխարհի կյանքն է, պետք է նշել, որ Նոր Կտակարանը նրան խոստովանում է Աստված՝ Բան և Որդի Աստծո։ Արդեն իսկ իր Ավետարանի նախաբանում Ս. Հովհաննես Ավետարանիչը, որ ամենից ավելի է շեշտում Աստծո և աշխարհի կյանքի միջև առկա կապը, նախ հաստատում է Քրիստոսի աստվածությունը, այնուհետև բացատրում Նրա՝ կյանք լինելու բացառիկությունը. «Սկզբից էր Բանը, և Բանն Աստծո մոտ էր և Բանն Աստված էր։ Նա սկզբից Աստծո մոտ էր։ Ամեն ինչ Նրանով եղավ, և առանց Նրա չեղավ ոչինչ, որ եղել է։ Կյանքը Նրանով էր, և այդ կյանքը լույս էր մարդկանց համար» (Հովհ. Ա 1-5)։ Իր Ա թղթի նախաբանում Ս. Հովհաննեսը Քրիստոսին անվանում է «Կենաց Բան», «հավիտենական կյանք, որ Հոր մոտ էր և հայտնվեց մեզ» (Ա Հովհ. Ա 2)։ Ս. Պողոս առաքյալը նույնպես միաժամանակ խոստովանում է Քրիստոսի աստվածությունը և Նրա արարչագործ իշխանությունը, որն աշխարհի հաստատումն ու նպատակն է. «Նա պատկերն է աներևույթ Աստծո... Նրանով ստեղծվեց այն ամենը, ինչ որ երկնքում է և ինչ որ՝ երկրի վրա, ինչ որ երևում է և ինչ որ չի երևում... ամեն ինչ Նրանո՛վ և Նրա՛ համար ստեղծվեց։ Եվ Նա կար առաջ, քան ամեն ինչ, և ամեն ինչ Նրանո՛վ է կանգնած հաստատ։ Եվ Նա է գլուխը մարմնի, որ եկեղեցին է, Նա՛, որ սկիզբ է, անդրանիկը մեռյալների միջից, որպեսզի Ինքը լինի ամեն ինչում նախապատիվը, որովհետև Աստվածության լրիվ ամբողջությունը Նրա՛ մեջ հաճեց բնակվել և Նրանո՛վ հաշտեցնել ամեն ինչ Իր հետ՝ խաղաղություն անելով խաչի վրա թափած Իր արյամբ և՛ երկրի վրա, և՛ երկնքում եղածների համար» (Կող. Ա 15-20)։ Հիսուս Քրիստոս աշխարհի կյանքը չէ լոկ այն պատճառով, որ ինչ-որ վարդապետության, կրոնի կամ ծրագրի հեղինակ է, որի գործադրումով ծաղկելու է կյանքը, և պատմությունն առաջընթաց է ապրելու՝ առանց, սակայն, Հիսուս Քրիստոսի անձի հետ հաղորդության մեջ գտնվելու։ Քրիստոնեական հավատի հիմնարար ու արմատական պնդումն այն է, որ Քրիստոսի՛ անձն է՝ որպես Աստված, աշխարհի կյանքը։ Հիսուս Քրիստոս՝ Աստծո Որդին՝ աշխարհի արարիչն է, ողջ տիեզերքի գոյության

աղբյուրը՝ նախքան որ Նրա վարդապետությունը կդառնար մի ծրագիր՝ ի ծառայություն աշխարհի կյանքին։ Այլ խոսքով՝ կյանքի աղբյուրը կամ գոյության բարձրագույն հիմքն աստվածային և հավիտենական անձն է։ Գոյության ծագումն ու վերջնանպատակը ո՛չ պատահականության, ո՛չ որևէ սկզբունքի, ո՛չ էլ անանձն մոտեցումների ամփոփման ծնունդ են։ Արարված գոյության ծագումն այն Անձի մեջ է, որն էլ հենց մտածել, ստեղծել է և շարունակում է հաստատուն պահել ու առաջնորդել վախճանի, որի մանրամասները հայտնի են միայն Նրան։ Սա նշանակում է, որ պատմության վերջնանպատակն ու տիեզերքի վախճանն ամբողջությամբ գտնվում են հավիտենապես կենդանի Անձի ձեռքերում՝ առանց կույր ու անկենդան և անպատասխանատու սկզբունքի վրա հենվելու։

Ահա այս պատճառով է, որ քրիստոնեական հավատի պնդումը, թե աշխարհն ամբողջանվեր կերպով հենվում է աստվածային Անձի վրա, նաև ծնունդ է տալիս ապագայում գոյության վերաբերյալ քրիստոնեական սպասմանը՝ հակառակ հնարավոր բոլոր պատահարներին։

Մեկ այլ կարևոր դիտարկում ևս։ Պետք է շեշտել, որ աշխարհի արարիչը կամ աստվածային Բանը հավերժական առանձին, միայնակ սուբյեկտ չէ, այլ՝ հաղորդության մեջ գտնվող Անձ։ Ըստ էության, «անձ» հասկացության կիրառությունն ինքնին ենթադրում է հարաբերություն մեկ այլ սուբյեկտի հետ։ Աշխարհի հաստատողն ու արարիչն աստվածային Բանն է, որը, սակայն, հայտնվում է Աստվածաշնչում, մասնավորապես Նոր Կտակարանում՝ իբրև Ս. Երրորդության Անձ։ Աշխարհի արարիչ Լոգոսը Հայր Աստծո Որդին է՝ Ս. Հոգի Աստծո հետ հաղորդությամբ։ Մարդեղացած Բանն ինքն իրեն հայտնում է իբրև աստվածային Անձ՝ երկու այլ աստվածային անձերի հետ հաղորդությամբ։ Ըստ այսմ, Բանի արարչագործությունը պետք է մշտապես դիտարկել երրորդութենական արարչագործության ծիրից ներս։ Այս պնդումն ունի հիմնարար նշանակություն՝ հասկանալու համար կյանքի ու աշխարհի վերաբերյալ քրիստոնեական տեսլականի միությունն ու առանձնահատկությունը։

Աշխարհի անեղական հաստատողի անունն է «Բան»՝ «Logos»։ Հունարեն ծագմամբ այս բառը նշանակում է և՛ «խոսք», և՛ «միտք»։ Սակայն թե՛ խոսքը և թե՛ միտքն արտահայտում են հայտնվող անձին։ Խոսքն արտահայտում է հայտնության, բացահայտության մեջ գտնվող անձին, բայց ավելի շատ՝ մատնանշում անձի հարաբերությունը մեկ այլ անձի հետ, որին ուղղված է խոսքը՝ պատասխանի ակնկալիքով։ Խոսքը հասցեատեր անձի արտահայտությունն է՝ հաղորդակցության կամ երկխոսության մեջ։ Խոսքի հիմնարար գործառույթը, այսպիսով, առնչվում է հաղորդակցությանն ու հաղորդությանը։ Միտքը, որպես հիմնարար գործառույթ, նպատակ ունի բացահայտելու իրականության իմաստը, ընկալելու այն և արտահայտելու այնպես, որպեսզի վերջինս դառնա հաղորդակցելի, փոխանցելի և տրամադրելի՝ մյուս անձերին։ Նրա գործառույթներից է նաև սուբյեկտների կողմից իրեն ուղղված բազմաթիվ հասցեագրումները հավաքագրելը՝ երկխոսություն և հա-

ղորդակցություն հաստատելու նպատակով։ Միջանձնային հաղորդակցությունը նշանակում է տարբեր անձանց ներաշխարհի փոխանակում, անձինք, որոնք ամբողջությամբ տրվում են միմյանց։ Մտքի ու խոսքի նպատակը հենց այս հաղորդակցության արտահայտման իրականացումն է։

Աստվածային Բանն արտահայտում է Հայր Աստծո աստվածային կյանքը՝ իբրև ինքն իրենից տրված մի պարգև և որպես այդ պարգևին ուղղված խոսք-պատասխան։

Հավիտենությունից սկսած՝ Բանն ուղղված է դեպի Հայրը՝ Սկզբնապատճառը, որից էլ հավիտենապես ստանում է իր գոյությունը։ Հավիտենությունից սկսած՝ նա դեմառդեմ է Հոր հետ՝ Նրա կյանքին կապվելով ամենամերձավոր կապով և հաղորդությամբ։ Բանն արտահայտում, մատնանշում է Հորը՝ իբրև Աստված կենդանի, որն այդպիսին է՝ Որդուն հավիտենապես ծնունդ տալու շնորհիվ։ Իր գոյությամբ իսկ Բանը մատնանշում է Հոր «գոյության պատճառը» (raison d'être), որ է՝ լինել Հայրը Որդու, որին Նա հաղորդում է իր ողջ գոյությունն ու կյանքը։ Հենց այս հավերժական ու անմնացորդ տվչության շնորհիվ է Աստված կենդանի և կենդանարար։ Որդին Աստծո հավիտենական արտահայտությունն է, խոսքը՝ իբրև ինքն իրենից տրված մի պարգև։ Նրա մեջ կյանքն արտահայտվում է իբրև Աստծո կողմից տրված ամբողջանվեր պարգև։ Ահա այս պատճառով է նա կոչվում «Բան» կամ «Կենաց Բան»։ Եվ քանզի Որդին անեղ ու անժամանակ խոսքն է, որն արտահայտում է կյանքն իբրև Աստծո պարգև, Աստծուն հաճելի թվաց Բանին հաստատելու որպես աշխարհի անեղ հիմք ու նպատակ։ Այլ խոսքով՝ և՛ իր ծագմամբ, և՛ իր նպատակով արարված աշխարհի ողջ կառուցվածքը պետք է արտահայտի կյանքն իբրև պարգև և հաղորդություն։

Տարբեր աստիճաններում և ձևերում կյանքը հանդես է գալիս միշտ իբրև անձնդիր, սիրելու միտված երևույթ (հմմտ. Հովհ. Բ 24)։ Նախ, կյանքը, որպես անձնդիր պարգև և աստվածային առանձնավորությունների փոխառնչակցություն, մասնավորվում է Աստծո մեջ։ Հայրն իր էությունն անմիջապես, անժամանակայնորեն հաղորդում է Որդուն՝ ծննդյան միջոցով և Սուրբ Հոգուն՝ բխմամբ։ Իրենց հերթին՝ Որդին և Սուրբ Հոգին առնչվում են Հորը՝ ներերրորդութենական կյանքի փոխառնչակցությամբ (périchorèse), որով և առանձնավորությունները փոխներթափանցվում են։

Աշխարհի կյանքը նույնպես հիմնվում է անձնդիր արարքի ու երևույթի վրա, քանզի Աստված է նրան գոյություն տվել և պահպանում է Իր շնորհի պարգևաբաշխմամբ՝ Իր անեղ ներգործությանց շնորհումով, որով Աստված արարածներին է հաղորդում իր կյանքը (հմմտ. Սաղմ. ՃԴ (ՃԳ) 29-30), քանզի «Նրանով ապրում ենք և շարժվում ենք և կանք» (Գործք Առ. ԺԷ 28)։ Արարչության անձնդիր այս առանձնահատկությունը, որը թույլ է տալիս ինքն իր անձով կյանք պարգևել, ինչպես նաև նրա հաղորդութենական (eucharistique) նպատակը (աստվածային պարգևին իբրև պատասխան հանդես գալու կարողություն և կոչում) արարչության մեջ արտահայտում

են ոչ միայն Արարչի մտադրությունը, այլև, ինչ-որ իմաստով, Աստծո կյանքի խորհուրդը։

Պետք է այստեղ նշել նաև, որ Ս. Երրորդության մեջ կենաց ճշմարտությունը համակարգված է իբրև առանձնավորությունների հավիտենական ու կատարյալ հաղորդություն, ընդ որում՝ առանձնավորությունները հավիտենապես տարբեր են, այսինքն՝ պահպանում են իրենց առանձնավորական ինքնությունը։

Իրարից տարբեր, բայց կատարյալ միության մեջ գտնվող աստվածային առանձնավորությունների բացարձակ միության վրա է հիմնվում տարբեր էակների բազմազանության մեջ արտահայտված աշխարհի միությունը։ Նա՛ է հիմքը մեկ և միասնական մարդկային միության, որն արտահայտվում է տարբեր անձերի բազմազանության միջոցով։

Կյանքն իր լիությամբ արտահայտվում է միայն այնտեղ, որտեղ միությունը չի դառնում միայնակություն և ոչ էլ՝ միայնություն, և որտեղ տարբերությունները ծնունդ չեն տալիս բաժանումների՝ դառնալով խոչընդոտներ միություն-հաղորդության ճանապարհին։ Ներերրորդութենական փոխառնչակցությունը (périchorèse) «կեանք ի հաղորդութեան» հասկացության կատարելատիպն ու բարձրագույն ձևն է, որտեղ ամբողջապես և միաժամանակ արտահայտվում են միությունն ու տարբերությունը (հմմտ. Հովհ. ԺԴ 12)։ Ահա թե ինչու հենց այս է Քրիստոսի կողմից տրվում՝ իբրև Իր իսկ եկեղեցու միության օրինակ, որպես Աստծո շուրջ համախմբված մարդկության մոդել (հմմտ. Հովհ. ԺԷ 21-24՝ «որպեսզի ամենքը մի լինեն, ինչպես դու, Հայր, իմ մեջ, և ես՝ քո մեջ, որպեսզի նրանք էլ մեր մեջ լինեն...»)։ Ավելին, արարչագործությունն ու աշխարհի կյանքն արդյունք են հենց այս միություն-հաղորդության՝ Ս. Երրորդության կյանքի ու ներգործության միջոցով։

Արդեն իսկ արարչության և դրա համար անհրաժեշտ կյանքի պահպանության մասին վկայող սուրբգրային տեղիներում Եկեղեցու հայրերը մատնանշել են Ս. Երրորդության ներկայությունը։

Այսպես, Ծննդոց գրքի համաձայն՝ արարչությունն իրականանում է Աստծո խոսքի միջոցով։ Երբ խոսում է Աստված, Նրա ներգործությամբ ի հայտ է գալիս Բանը՝ Լոգոսը։ Սակայն Աստծո խոսքը ներգործում է Աստծո Հոգու կամ Շնչի ներգործությամբ (Ծնն. Ա 1 շրնկ.)։ Սաղմ. ԼԲ 6-ը նշում է, որ «Տիրոջ խոսքով հաստատվեց երկինքը, և Նրա զորությունը պահվում է Տիրոջ բերանի շնչով»։

Ս. Բարսեղ Կեսարացին այստեղ նկատում է Ս. Երրորդության մասնակցությունն արարչության ողջ ընթացքին. «Հայրն սկիզբն է ամենայնի, Որդին՝ իրագործողը, Ս. Հոգին՝ ամեն բան լրացնողը։ Ամենայն ինչ հաստատվում է Հոր կամքով, գոյանում՝ Որդու ներգործությամբ և կատարյալ դառնում՝ Ս. Հոգու ներկայությամբ... «Տիրոջ խոսքով հաստատվեց երկինքը, և Նրա զորությունը պահվում է Տիրոջ բերանի շնչով» (Սաղմ. ԼԲ 6) խոսքն այստեղ ի սկզբանե Աստծո հետ եղած Բանի մասին է, որն Աստված է։ Ինչ վերաբերում

է «Տիրոջ բերանի շնչին», դա «Ճշմարտության Հոգին է, որ ելնում է Հորից» (Հովհ. ԺԵ 26)։ Այստեղ անմիջապես աչքի է զարնում «երեք» թիվը, Տերը, որ հաստատում է, Բանը, որ արարում է, Հոգին, որ լրացնում է։ Արդ, ի՞նչ է նշանակում լրացնել, եթե ոչ՝ կատարյալ դարձնել սրբության մեջ»[42]*։*

Մարդկային գոյությունը կամ մարդկային կյանքի արարումը մասնավորապես երրորդութենական հաղորդության մեջ առնված որոշում է, որով և բացատրվում են աստվածային կյանքի հստակ հաղորդակցությունը և կամ Աստծուց եկող կենդանարար շունչը (հմմտ. Ծննդ. Բ 7)։

«Մարդ ստեղծենք մեր պատկերով և մեր նմանությամբ» (Ծննդ. Ա 26) հոգնակիով դրված արտահայտության մեջ արդեն Վաղ Եկեղեցին նկատել էր Ս. Երրորդության ներկայությունը՝ մարդու արարման գործընթացում[43]*։ Այս առումով Ս. Իրինեոս Լուգդունացին նշում է. «Հոր հետ են միշտ Բանը և Իմաստությունը, Որդին և Հոգին։ Հենց նրանց է Հայրը դիմում՝ ասելով. «Մարդ ստեղծենք մեր պատկերով»*[44]*։ Իսկ Ս. Գրիգոր Նյուսացին էլ համարում է, որ ոչ միայն մարդը, այլև ողջ մարդկությունն ստեղծվեց Աստծո պատկերով. «Աստծո պատկերով ստեղծված մարդը որպես ամբողջություն ընկալված բնությունն է։ Հենց այս է աստվածային նմանության նշանակությունը»*[45]*։*

Ստեղծված լինելով Ս. Երրորդության, կյանքի հաղորդության գերագույն խորհրդի և կամ տարբեր առանձնավորությունների կատարյալ միության պատկերով՝ մարդկային կյանքը նմանվում է Աստծուն այնքանով, որքանով հաղորդության մեջ է Նրա հետ։ Հաղորդությունից զրկվելն արդեն իսկ կյանքից հեռացում է և մերձեցում մահվանը։

Աշխարհն ստեղծվել է՝ դառնալու համար մշտական երկխոսություն և խորհուրդ աստվածային առանձնավորությունների և մարդկային անձնավորությունների, ինչպես նաև բոլոր մարդկանց միջև։ Ռումինացի օրթոդոքս աստվածաբան Հայր Դիմիտրու Ստանիլուայեն, Եկեղեցու հայրերի հետևողությամբ, զարգացրեց աշխարհի մասին մի աստվածաբանական տեսություն, որի համաձայն՝ աշխարհի բանականությունը կամ, այլ խոսքով՝ աշխարհի կառուցվածքը, որը թույլ է տալիս մարդկային մտքին ընկալելու այն, աստվածային մտքի՝ Լոգոսի արարչագործության արդյունք է՝ կոչված լինելով իրականացնել Աստծո և Աստծո կողմից կանչված էակների միջև երկխոսություն-հաղորդությունը։ Այլ կերպ ասած՝ այդ բանականությունն իր նպատակին է հանգում կյանքի հետ հաղորդությամբ։ Էակների բանական տարրերը (հունարեն՝ logoi, ֆրանսերեն՝ raisons) ըստ էության հաղորդակցության, հաղորդության կամ կյանքի բանական տարրերն են՝ «կենաց Բանի» մտքերի առավել ճկուն արտահայտումները։

---

42 **Basile de Césarée,** Traité du Saint Esprit, 16 ; PG 32, 136:

43 Տես **Justin**, *Dialogue* 62 ; **Basile de Césarée,** *Hexaéméron*, hom. 9,6:

44 **Irénée de Lyon,** *Contre les hérésies,* IV, 35: Հմմտ. նաև նույնի, IV, 20, 1 ; VI, 6, 1:

45 **Grégoire de Nysse,** *Sur la création de l'homme,* XVI; PG 44, 204. մեջբերումն ըստ՝ **V. Lossky,** *Théologie mystique de l'Église d'Orient,* Paris, 1944, էջ 115:

Հայր Դիմիտրու Ստանիլուայեն գրում է. «Բանականորեն համակարգված ամեն օբյեկտ միջանձնային երկխոսության միջոց է։ Հետևաբար, աշխարհն իբրև բանական առարկա, օբյեկտ երկխոսության մի միջոց է՝ ինչպես մտքի և սիրո գործերի մակարդակով, բանական բարձրագույն առանձնավորության և մարդկային բանական անձերի, այնպես էլ՝ վերջիններիս միջև»[46]*։ Կյանքի մասնավոր որևէ դրվագի համար այս խորհրդածությունը կիրառելիս ակնհայտ կդառնա, որ ամեն անգամ աշխարհի իրերը, ինչքերն ու հնարավորությունները հաղորդության համար չծառայեցնելիս, կյանքն աղքատանում և կործանվում է։ Երբ մարդկային միտքը դադարում է իբրև հաղորդության ճանապարհ հանդես գալուց, զրկվում է «կենաց բան» լինելու իր վիճակից։ Այդ ժամանակ նա կառուցում է եսասիրական զգացումով լցված պատեր ու հորինում կենսակործան զենքեր։*

Ինչքան որ կյանքը հորդում ու առատանում է, այնքան ավելի արարիչ Բանն արտահայտում է իր ներկայությունն ու ներգործությունը, որն անմիջականորեն բխում է աստվածային Կյանքից։ Սեր, ուր հորդում է կյանքը, այնտեղ է նաև առատանում Աստծո շնորհը և Նրան մատուցվող գոհաբանությունը։ Այս իմաստով Ս. Դիոնիսիոս Արեոպագացին նշում է. «Այժմ պետք է սկսենք այդ հարամնա կյանքի պաշտամունքը, որից բխում է ամեն կյանք, և որով ամեն կենդանի արարած, իր հնարավորության սահմաններում, կյանք է ստանում... Հոգևոր, բանական թե զգացական, սնուցող թե աճեցնող, ինչ տեսակ կյանք էլ լինի, իրականություն է դառնում այն Կյանքի շնորհիվ, որն անդրացնում է Իր ապրած և Իր իսկ կենսագործած կյանքը... Քանզի բավարար չէ ասել, թե այս կյանքը կենդանի է։ Այն կյանքի սկիզբն է, կյանքի միակ աղբյուրը։ Նա է լրացնում և տարբերակում ամեն կյանք, և յուրաքանչյուր կյանքից ելնելով պետք է փառաբանել Նրան... Կենսապարգևող և առավել, քան կյանքը՝ Նա արժանի է ամեն անվան ու փառաբանության, որ մարդիկ կարող են տալ այդ անիմանալի Կյանքին»[47]*։ Մաքսիմոս Խոստովանողը (մահ. 662), խոսելով աշխարհում «Կենաց Բանի» ներկայության մասին, ընդգծում է, որ Բանն աշխարհին ներկայանում է ոչ միայն պատմության մեջ Իր մարդեղությամբ, այլ նաև՝ Աստվածաշնչի խոսքերով և Իր իսկ կողմից արարված ու պահպանվող արարածների միջոցով։ Տարբեր ձևերով աշխարհին ներկայանալով՝ կենարար Բանը միայն մեկ նպատակ ունի. մեզ մասնակից դարձնել «կեանք ի հաղորդութեան»-ին. «Բանը խտանում և մարմին է առնում։ Սա կարող է նախ հետևյալ կերպ ընկալվել... որ Նա պատշաճ համարեց, մարմնի մեջ իր գալստյամբ, խտանալու և մարմին առնելու և մեզ մարդկային մեր լեզվով ուսուցանելու՝ ըստ առակների, - գիտելիք, որ ամեն լեզվից, սուրբ ու թաքնված ամեն բանից վեր է... Սա կարող է*

---

[46] **Dumitru Stăniloae,** «Teologia Dogmatică ortodoxă» («Օրթոդոքս դավանական աստվածաբանություն»), հտ. Ա, Բուխարեստ, 1978, էջ 20: Տես նաև **D.-I. Ciobotea,** *«Une dogmatique pour l'homme d'aujourd'hui»,* Irénikon, 4 (1981), էջ 472-484:

[47] **Denys l'Aréopagite**, *Noms divins,* 1-3, PG 3, 856-857:

հասկացվել նաև ըստ այմ։ Հանուն մեզ համար Իր Սիրո՝ Նա խորհրդավոր կերպով թաքնվում է արարածների հոգևոր էությանց մեջ՝ ասես տարրերի միջով ներկա լինելով թե՛ մասնավորաբար և թե՛ համալրաբար։... Մի խոսքով, ամեն տարբեր բանի մեջ թաքնված է Նա, Ով հավիտենապես անփոփոխ է և մեկ, բաղադրյալ բաների մեջ՝ Նա, Ով պարզ է ու անբաղադրյալ, մի օր սկսվելու պատրաստ բաների մեջ՝ Նա, Ով անսկիզբ է, տեսանելիների մեջ՝ անտեսանելին, շոշափելիների մեջ՝ անշոշափելին... Վերջապես, սա կարող է հասկացվել նաև այս իմաստով, որ մեզ համար ունեցած Իր սիրով (մենք, որ դանդաղամիտ ենք հասկանալու մեջ) Նա պատշաճ համարեց Ինքն Իրեն հայտնելու Աստվածաշնչի տառերի, հանգերի ու հնչյունների մեջ՝ մեզ Իր հետևորդը դարձնելու և մեզ հոգով միացնելու նպատակով»[48]*։ Այսպիսով, «էակների և իրերի կողմից անդրադարձվող աստվածային զորությունները (énergies) ոչ թե ուղղորդվում են դեպի անանուն մի աստվածայինի, այլ՝ պայծառակերպված Քրիստոսի կերպարին...»*[49]*։*

Արարչության պարգևների մեջ Իր կենարար ներկայությամբ մեզ Իր հետ միացնելով՝ Կենաց Բանը մեզ միացնում է նաև ներերրորդութենական կյանքի հաղորդությանը։

Այս իմաստով շատ խոսուն է հայրաբանական գրականության մեջ պահպանված հետևյալ օրհներգը. «Ո՜վ Քրիստոս, Քո անքննելի ծնունդը նախորդեց դարերի սկզբնավորմանը։ Դու ես լույսի աղբյուրը, ճառագայթ, որ փայլում է Հոր հետ։ Դու ցրում ես խավարը՝ սրբերի հոգիները լուսավորելով։ Դու ես ստեղծել աշխարհը, աստղերի համաստեղությունը և դու ես հաստատուն պահում երկրի առանցքը և փրկում բոլոր մարդկանց։ Քեզանով է արեգակն սկսում իր ընթացքը և լուսավորում մեր օրերը, Քեզանով է լուսնի շողը լուսավորում գիշերվա խավարը, Քեզանով են հաստատվում սերմերն ու փթթում դաշտերը, Քո անսպառ աղբյուրից է բխում կյանքի առատությունը, և տիեզերքին բեղմնավորում պարգևում։ Քո ծոցից է ծնվում մարդու բանականությունը լուսավոր... Քո փառքը երգելով՝ օրհնաբանում եմ նաև Քո Հորն Իր անասելի մեծության մեջ։ Նույն գահի վրա եմ փառաբանում նաև Ս. Հոգուն՝ Սկզբի ու Ծնունդի միջև... Ով Քրիստոս, Հոր հետ միասին ինձ վրա ուղարկիր Ս. Հոգին, որպեսզի իմ հոգու համար դառնա վարդ ու շողացնի Քո պարգևների ճառագայթները»[50]*։*

Իր բնությամբ իսկ Աստծո սերը միշտ հաղորդակից ու մասնակից է, հենց այս պատճառով է Աստված ստեղծել աշխարհը։ Այսպիսով, կյանքը ծնվում է սիրուց՝ Իր լրման մեջ արտահայտելով այդ սերը։ «Աստված՝ բացարձակ լիությունը, բնավ կարիք չուներ գոյության բերելու Իր արարածներին։ Բայց Նա արարեց, որպեսզի Իր արարածները երջանկանային՝ Նրա նմանությա-

---

48 **Maxime le Confesseur,** *Ambigua*, PG 91, 1285-1288:

49 **Olivier Clément,** *Sources. Les mystiques chrétiens des origines. Textes et commentaires,* Paris, Stock, 1982, էջ 35:

50 **Synésius de Cyrène,** *Hymnes*, 5, PG 66, 1608-1609:

նը մասնակից դառնալով, և որպեսզի Տերն Ինքն էլ հրճվեր Իր արարածների ուրախությամբ՝ տեսնելով, որ նրանք անբավորեն սնվում են Անսպառ աղբյուրից», - գրում է Մաքսիմոս Խոստովանողը[51]*։*

2. Հիսուս Քրիստոս աշխարհի կյանքն է, որովհետև Նրա մեջ է աստվածային կյանքը բացարձակաբար մասնակից դառնում աշխարհի կյանքին, իսկ մարդկային կյանքն էլ՝ աստվածայինին։

«Աստված այնքան սիրեց աշխարհը, որ Իր միածին Որդուն տվեց, որպեսզի ամեն մարդ, որ հավատա Նրան, չկորչի, այլ հավիտենական կյանք ունենա» (Հովհ. Գ 16)։ «Հավիտենական կյանքն այն է, որ մարդիկ հավատան քեզ, միակ ճշմարիտ Աստված և Նրան, ում ուղարկեցիր՝ Հիսուս Քրիստոսին» (Հովհ. ԺԷ 3)։

Ողջ արարչության վերջնանպատակն է՝ մասնակցել աստվածային կյանքի լիությանը և բաժնեկից լինել Աստծո ուրախությանը։ Կենաց Բանը, որի մեջ է ստեղծվել նաև աշխարհը, Նա՛ է աստվածային և մարդկային կենաց միության ամենանվիրական վայրը։ Քրիստոսի՝ Բան-Լոգոսի կյանքի մարդեղացման խորհրդի մասին խոսելիս Մաքսիմոս Խոստովանողն ասում է. «Քրիստոս մեծ ու թաքնված խորհուրդն է, երանելի վախճանը, նպատակը, որի համար է արարվել ամենայն ինչ... Հենց այս նպատակի վրա իր հայացքը սևեռելով է, որ Աստված գոյության կոչեց ամենայն ինչ։ Սա է այն սահմանագիծը, դեպի որը ձգտում են Նախախնամությունը և Նրա խնամքի տակ գտնվողները, և որտեղ իրերն ավարտում են իրենց դարձը դեպի Աստված։ Սա բոլոր գոյերը նկարող խորհուրդն է... Քանզի Քրիստոսի՝ դրա խորհրդի համար է, որ գոյություն ունեն գոյերը և դրանց բովանդակությունը։ Քրիստոսի՛ մեջ են նրանք ստացել իրենց սկիզբն ու վախճանը։ Այս համակեցությունը նախասահմանված էր ի սկզբանե, համակցում սահմանականի ու անսահմանի, չափավորի ու անչափի, սահմանավորի ու անեզրի, Արարչի ու արարչության, հավատի ու շարժման։ Երբ եկավ ժամանակների լրումը, այս համակցումը տեսանելի դարձավ Քրիստոսի մեջ՝ իր լրումին հասցնելով նաև Աստծո տնօրինությունը»[52]*։ Արդ, մարդը միակ էակն է երկրի վրա, որ ստեղծվել է կենաց Բանի կամ ներերրորդութենական կյանքի հաղորդության պատկերով։ Հետևաբար, նրա գոյության հիմնական կոչումն էր՝ մարմնով ու հոգով նմանվելու հավիտենապես կենդանի Աստծուն և մասնակցելու աստվածային կյանքի լիությանը։ Սակայն Ադամի մեղքի պատճառով վրա հասած մահը խզեց Աստծո հետ հաղորդությունը՝ դառնալով տարբերություն (ֆրանսերեն՝ dissemblance)։ Հետևաբար, փրկել մարդուն՝ նշանակում է ապաքինել նրան ապականությունից և մահվանից ու հավիտենապես մաս-*

---

[51] **Maxime le Confesseur**, *Centuries sur la charité,* III, 46, PG 90, 434:

[52] **Maxime le Confesseur,** *Questions à Thalassius,* 60, PG 90, 612:

նակիցը դարձնել աստվածային կյանքին։ Ս. Իրինեոս Լուգդունացին նույնպես վկայում է այս մասին. «Հենց այստեղ է ահա պատճառը, որի համար Աստծո Բանը մարմնացավ, և Աստծո Որդին մարդեղացավ, որպեսզի մարդ հաղորդության մեջ մտնի Բանն Աստծո հետ և, որդեգրություն ստանալով, դառնա Աստծո Որդի։ Անհնար է ըստ այսմ մասնակցել անմահությանը՝ առանց Անմահի հետ սերտ հաղորդության։ Ինչպե՞ս կարող ենք միանալ անմահությանը, եթե Նա մեզ նման մեկը չդառնար, որպեսզի մահկանացուն կլանվեր Նրա կողմից՝ դրանով իսկ մեզ որդեգրելով և Աստծո զավակ դարձնելով»[53]։

Այնուամենայնիվ, մեզ Իր հավիտենական կյանքին մասնակից դարձնելու համար Որդին իր սիրո մեջ որոշեց Ինքն էլ մասնակցելու մեր մարդկային վիճակին, քանզի Աստծո սերը (agapè) իր բնույթով իսկ խոնարհական է (kenotique)՝ իբրև անձնազոհ պարգև։ Մարդեղացած Աստծո այս խոնարհման մեջ արտահայտված է ամբողջապես ազատ սիրո հաղորդությունը, որը կարող է խոնարհվելու կամ տեղ զիջելու մեկ ուրիշի՝ վերջինիս կյանքը հարստացնելու նպատակով։ Սա «իրենը չփնտրող սերն է» (Ա Կորնթ. ԺԳ 5)՝ կենդանարար սերը։ Բ դարասկզբի քրիստոնեական մի օրհներգ այսպես է բնութագրում այդ սերը.

«Իմ հանդեպ Նրա սերը խոնարհեցրեց Նրա իսկ մեծությունը։
Նա ինձ նման դարձավ, որպեսզի ես Նրան ստանամ,
Որպեսզի ես Նրանով զգեստավորվեմ։
Ես վախ չեմ զգում Նրան նայելիս,
Քանզի նա ինձ համար ողորմությունն է։
Նա իմ բնությունն առավ, որպեսզի ես Նրան հասկանամ,
Իմ պատկերն առավ, որպեսզի ես չհեռանամ Նրանից»[54]։

Այսպիսով, իր մարմնացումով աստվածային Բանն ընդունում է մեր մարդկային բնությունը՝ մեզ բացարձակ կերպով մոտենալու համար։ Կենաց Բանի խոնարհման նպատակը մեզ բարձրացնելն է, Նրա սերը ոչ միայն պարզապես կարեկցող է. Նա ընդունում է մահվամբ խառնված մեր կյանքը՝ մեզ իր հավիտենական կյանքին մասնակից դարձնելու համար։

Քրիստոս ընդունում է մեր մարդկային բնությունը՝ այն փրկելու նպատակով։ Եվ փրկում է այն՝ Աստծո հետ միության շնորհիվ։ Քանզի, ինչպես նշում է Ս. Գրիգոր Նազիանզացին, «այն, ինչ ընկալված չէ, փրկված չէ, և բժշկված է այն, ինչ միացած է Աստծուն»[55]։

Մեղքով՝ Ադամի բնության մեջ ներմուծված ապականությունը փոխանցվեց ողջ մարդկային ցեղին։ Արևելքի եկեղեցական հայրերն ավելի շատ խոսում են այդ մահացու ապականության ժառանգականության, քան

---

53 **Irénée de Lyon,** *Contre les hérésies,* III, 19, 1, SC 211, էջ 374։

54 *The Odes and Psalms of Salomon,* R. Harris and A. Mingana (ed.), II, էջ 240-241. մեջբերումն ըստ՝ **Olivier Clément,** նշվ. աշխ., էջ 37։

55 **Grégoire de Nazianze,** *Epist.* 101, PG 37, 181C-184A։

թե ողջ մարդկանց փոխանցված Ադամի անձնական մեղավորության մասին։ Այս մասին է վկայում Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացին. «Մեկի, այսինքն՝ Ադամի անհնազանդությամբ ծնված մեղքի պատճառով (հմմտ. Հռոմ. Ե 19) բնությունը հիվանդացավ։ Եվ բազմաթիվ մարդիկ մեղավոր դարձան, ոչ թե որովհետև մասնակից էին Ադամի սխալին, քանզի դեռևս նրանք ծնված էլ չէին, այլ որովհետև նրանք էլ էին մասը կազմում մեղքի օրենքի տակ հայտնված Ադամի բնության (հմմտ. Հռոմ. է 23, Ը 2)։ Հետևաբար, ինչպես որ Ադամի մեջ մարդու բնությունը հիվանդացավ ապականությամբ..., անհնազանդությամբ, որովհետև այդպիսով կրքերը մտան նրա մեջ, այդպես էլ Քրիստոսի մեջ նա վերագտավ իր սրբությունը՝ դրանով իսկ հնազանդվելով Աստծուն և Հորը և այլևս մեղք չգործելով (հմմտ. Ա Պետր. Բ 22, Ես. ԾԳ 9)»[56]։

Այլ խոսքով, Քրիստոսի միջոցով իրականացած մարդու փրկությունը (Նոր Ադամ) հիմնականում անստգյուտ մի առանձնավորության՝ Լոգոսի անձի կողմից կամավորաբար առնված մասնավոր ապականվածության մեջ գտնվող մարդկային բնության փաստն է. ապականություն, որն իր հետևից բերում էր մահ։ Հարության միջոցով ըստ էության վերականգնվեց Աստծո հետ եղած նախկին հարաբերությունը. «Քրիստոսի մեջ մարդ կրկին մասնակիցն է դառնում Աստծո կողմից սահմանված հավիտենական կյանքին»[57]։

Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացին ընդգծում է. «Քրիստոսի մարմինը բոլոր մարդկանց բնությունից էր առնված... և նրա մահն էլ նման էր բոլոր մարդկանց վախճանին... Բոլորի մահն իր լրումը գտավ Տիրոջ մարմնի մեջ, և մյուս կողմից էլ՝ մահն ու ապականությունն իրենց վախճանը գտան Բանի կողմից, որը բնակվում էր այդ մարմնի մեջ»[58]։

Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացին առավել ուժգնորեն է շեշտում այն փաստը, թե ինչպե՛ս է Կենաց Բանն Իր մարդեղությամբ հավիտենական կյանքի մասնակից դարձնում Իր իսկ կողմից առած մարդկային բնությանը. «Մահվան ենթակա մարդն այս երկրի վրա ինչպե՞ս կարող է հասնել իր լրումին։ Անհրաժեշտ էր մեռած մարմնին մասնակից դարձնել Աստծո կենարար զորությանը, իսկ Աստծո կենարար զորությունը հենց Բանն է՝ Աստծո միածին Որդին։ Հետևաբար, հենց Նա է մեզ ուղարկվել իբրև Փրկիչ ու ազատարար...։ Իր բնությամբ իսկ կյանք լինելով՝ Բանն առավ ապականության ենթակա մարմինը, որպեսզի դրա մեջ կործանի մահն ու այն վերափոխի կյանքի։ Ինչպես երկաթը, հրի հետ հաղորդակցվելով, ստանում է վերջինիս գույնը, այդպես էլ մարմինը, կենարար Բանն իր մեջ ընդունելուց հետո, ազատվում է ապականությունից։ Այսպիսով, Նա զգեցավ մեր մարմինը՝ մահվանից մեզ ազատելու համար»[59]։

---

56 **Cyrille d'Aléxandrie,** *In Rom.*, PG 74, 789AB: Տես նաև **Jean Meyendorff,** *Le Christ dans la théologie byzantine,* Paris, 1969, էջ 154-155:

57 **Jean Meyendorff,** նշվ. աշխ., էջ 155:

58 **Athanase d'Aléxandrie**, *De incarnatione,* 20 ; PG 25, 132B:

59 **Cyrille d'Aléxandrie,** *Homélie sur Luc,* V, 19 ; PG 72, 172:

Եթե Խաչի վրա Քրիստոսի մահն ու Նրա էջքը դժոխք Աստծո Որդու՝ մարդկային իրավիճակին մասնակցության արմատական ու բարձրագույն արտահայտությունն են, ապա Քրիստոսի Հարությունն ու Համբարձումը Բանի կողմից առած մարդկային բնության՝ աստվածային կյանքին ունեցած մասնակցության գագաթնակետն են։

Այնուամենայնիվ, պետք է նշել, որ Քրիստոսի Խաչը ոչ թե միայն Նրա կյանքի մի պահն է խորհրդանշում, այլ արտահայտում է Նրա կյանքի մշտական վիճակը՝ իբրև անձնդիր պարգև։ Ահա թե ինչու է Ս. Պողոս առաքյալը գրում. «... կորստյան մատնվածների համար խաչի քարոզությունը հիմարություն է, իսկ մեզ՝ փրկվածներիս համար՝ Աստծո զորություն» (Ա Կորնթ. Ա 18)։ Կենաց Բանը դարձել է մարդ ոչ թե պարզապես մարդկային վիճակին մասնակից դառնալու ցանկությունից դրդված, այլ որպեսզի մարդկային վիճակի ներսում իր լրումին հասցնի սիրո օրենքը, որպեսզի ցույց տա, որ միայն սերն է հատուկ՝ Աստծո ստեղծած կյանքին։ Ըստ էության, Քրիստոսի ողջ կյանքն անձնդիր, մշտամնա ու անսպառ զոհաբերություն է Աստծուն և մարդկանց։ Նա այդ ամենը զոհաբերում է Հայր Աստծուն՝ իբրև Աստվածորդի և իբրև մարդ։ Նույն կերպ նաև զոհաբերում է ինքն իրեն մարդկանց՝ որպես Աստվածորդի և որպես մարդկանց նմանակից եղբայր ու մարդ։ Իր կյանքի ու մահվան իմաստը գիտակցելով՝ Քրիստոս այսպես է արտահայտվում. «Նրա համար է իմ Հայրն ինձ սիրում, որ ես իմ կյանքն եմ տալիս, որպեսզի վերստին այն առնեմ։ Այն ինձնից ոչ ոք չի վերցնի, այլ ես ինքս եմ այն տալիս. իշխանություն ունեմ այն տալու և իշխանություն ունեմ այն վերստին առնելու. այս պատվերը իմ Հորից ստացա» (Հովհ. Ժ 17-18)։ Հենց այս է բարձրագույն խոնարհությունը (kénose), որ բխում է բացարձակապես ազատ սիրուց։ Այս պատճառով է օրթոդոքս հոգևորությունը Քրիստոսի խաչն անվանում «կենարար»։ Եվ ըստ էության, Քրիստոսի Հարությունն Աստծո պարգևն է Որդու խաչված մարդկային բնությանը, որն ամբողջությամբ տրվում է Աստծուն և մարդկանց։ Որդու այդ մարդկային բնությունը, որը մինչև մահ և հակառակ մահվան, ապրեց Աստծո և մարդկանց հանդեպ սիրո օրենքը (Ղուկ. ԻԳ 46, ԻԳ 34, Հովհ. ԺԳ 1)։ Նրա համար սիրո օրենքը հենված է «ինքնապահպանության բնազդի» վրա (հմմտ. Հովհ. ԺԲ 25, Մատթ. Ժ 39)։ Եթե կյանքը դադարում է սեր լինելուց, այն այլևս իրական կյանք չէ։ Կյանքը հաղորդություն է, իսկ հավիտենական կյանքը՝ հաղորդություն Աստծո հետ։ Հիսուսի ողջ կյանքն անձնդիր զոհաբերություն էր երկնավոր Հորն ու մարդկանց։ Իր բոլոր գործերի մեջ Հիսուս սեր է դնում, Խաչի վրա Քրիստոսի մահն այն կյանքի բարձրագույն զոհաբերությունն է, որն անդադար պատարագ և հաղորդություն է, ծառայություն մարդկանց և գոհաբանություն Հորը։

Իր մարդեղությամբ Աստծո Որդին առավ մեր անկյալ բնությունը՝ իր բոլոր թուլություններով և կրքերով, առավել լայն իմաստով, այսինքն՝ քաղց, հոգնություն, չարչարանք, վախ ցավի հանդեպ ու մահ։ Բայց ամբողջութ-

յամբ ապրելով մեր իրավիճակի մեջ՝ Նա երբեք մեղք չգործեց, այսինքն՝ մարդկային կրքերը երբեք առիթ չդարձան Նրա համար՝ Աստծո կամքից շեղվելու և նյութական բաներին կապվելու, ոչ էլ խախտելու Աստծո և մերձավորի հանդեպ սիրո օրենքը, որը մարդկային անձի, իբրև Աստծո պատկերով ստեղծված և երրորդութենական հաղորդությանը մասնակից, հիմնարար հատկությունն է։

Մաքսիմոս Խոստովանողի համաձայն՝ անապատում Քրիստոսի հաղթահարած փորձությունները, որոնք վերաբերում են մարդ-Աստված, մարդ-զգայական աշխարհ և մարդ- պատմություն հարաբերություններին (հմմտ. Մատթ. Դ 1, Ղուկ. Դ 1), նպատակ ունեին Նոր Ադամին շեղելու Աստծո կամքից՝ սեր-հաղորդությունից դուրս գտնվող հաճույքի և եսասիրության արծարծումով։ Քրիստոսի դեմ թշնամիների լարած խարդավանքները, իրենց հերթին, Քրիստոսին հասցրին խաչի վրա մահվան՝ ցավի ու մահվան երկյուղի միջոցով փորձելով տարաշեղել սիրո օրենքը։ Հիսուս մերժում է և՛ առաջին, և՛ երկրորդ փորձությունները։ Այդպիսով, Նա մերկացրեց սատանայական Իշխանություններին ու Տերություններին (Կող. Բ 15), որոնք օգտվում էին մարդկային բնության թուլություններից (քաղց, ինչք ձեռք բերելու ցանկություն, վախ տանջանքից ու մահվանից)՝ մարդուն Աստծո և մերձավորի հանդեպ սիրուց հեռացնելու համար։ Հիսուս ընդունեց մարդկային բնության թուլությունները, սակայն Նա հաղթահարեց դրանք ու մեղքի հանդեպ անկարող և անզգա դարձրեց[60]*։*

Աստծո Որդու կողմից ընդունած մարդկային բնությունը բժշկվեց ու վերականգնվեց ըստ աստվածային կամքի նրա զգայարանների վերափոխման միջոցով, որն ըստ էության կենարար սիրո արտադրությունն էր։ Քրիստոսի կողմից իր ազատ կամքով ընդունված մահը նպատակ ուներ պահպանելու սիրո վիճակը, ինչը նշանակում է, որ մեր գոյության պայմաններում անձնդրությունն իրականացվում է այն խոչընդոտների միջով, որտեղ սերը ենթադրում է խաչ և խաչելություն (Մատթ. Ժ 38, ԺԶ 33)։

Քրիստոսի կյանքն ու խաչն արտահայտում են սիրո պատվիրանի լրումը մի վիճակում կամ այս աշխարհում մի գոյության մեջ, որը լի է ստով ու դավաճանությամբ, ընչաքաղցությամբ և բռնակալությամբ, ատելությամբ ու բռնությամբ, վախով ու մահվամբ։ Այստեղ է, որ խաչը հաստատում է սերը։ Այն կարող է մեզ կա՛մ հեռացնել սիրուց, կա՛մ էլ դառնալ այդ սերն ամրացնող ու հաստատող ավելի խորն իրականություն։ Առաջին դեպքում խաչը «հիմարություն է և կորուստ», երկրորդ դեպքում՝ կյանքի հաղորդության ուժ և զորություն։

Քրիստոս ընդունեց մահը, որն Ադամի համար նրա՝ առանց հաղորդության ինքնուրույնության հաստատման արդյունքն էր։ Մինչդեռ Քրիստոսի պարագային՝ մահը դարձավ Նրա՝ Աստծո և մերձավորի հետ Իր հարաբե-

[60] Տես **Maxime le Confesseur**, *Questions à Thalassius,* 21: Նույնի, *Liber asceticus*, 11-13; PG 90, 920C-921C:

ությունները խզել չկամենալու հետևանք, այլ խոսքով՝ Քրիստոսի մեջ մահը հաղթվեց մահի կողմից, այսինքն՝ վերափոխվեց Զատկի («զատվել» բառից)՝ զատվելով Աստծո հետ մարդու հավիտենական հաղորդության համար։ Ուրեմն, այս իմաստով է, որ Քրիստոսի մահը, իբրև իր մերկությունն Աստծուն ընծայող անձնդրություն, նախապատրաստում է Աստծուն մատուցվող զոհաբերությունը, որն էլ, իր հերթին, արվում է հանուն մարդկային բնության։ Այստեղ արդեն ի հայտ է գալիս Հարության զորությունը՝ հավիտենական դարձնելով այն հաղորդությունը, որի համար Իր ազատ կամքով իբրև մարդ ինքն իրեն զոհաբերեց Հիսուս՝ ընդհուպ մինչև մահ։

«Աստվա՛ծ իմ, Աստվա՛ծ իմ, ինչո՞ւ թողեցիր ինձ» (Մատթ. ԺԵ 34, Սաղմ. ԻԲ (ԻԳ.), - Խաչի վրա Հիսուսի արձակած աղաղակը, օրթոդոքս հավատի համաձայն, Քրիստոսի աստվածային և մարդկային բնությունների առանձնավորական բաժանումը կամ անջատումը չէ, ոչ էլ՝ մարդեղացած Որդու հաղորդության խզումը Հոր հետ։ Այս առումով Ս. Գրիգոր Նազիանզացին գրում է. «Հիսուս չի լքվել ո՛չ իր Հոր, ո՛չ էլ, ինչպես կարծում են ոմանք, Իր Աստվածության կողմից, ասես Նա վախեցել էր չարչարանքներից ու լքել սեփական մարմինը։ Քանզի նախ, ոչ ոք Նրան ուժով չէր ստիպել այստեղ՝ երկրի վրա ծնվելու և ապա խաչ բարձրանալու, այլ Նա, ինչպես արդեն ասացի, մեր «ներկայացուցիչն» է։ Մենք սկզբում լքված էինք ու անտեսված (հմմտ. Ես. ԾԳ. 6), իսկ այժմ՝ փրկված ու փառավորված չարչարանքներով Նրա, ով ենթակա չէ տառապանքների»[61]*։ Լքվածության զգացումը, որ Հիսուս ունեցավ Խաչի վրա Իր կենսաբանական մահվանից առաջ, ունի միաժամանակ գոյաբանական ու փրկաբանական նշանակություն։*

Խաչի վրա Հիսուսի արտասանած բառերը հենց արտահայտում են Քրիստոսի մարդկային մահվան իրականությունը, Նրա խոնարհության բարձրակետը, մարդկային գոյությանն ունեցած Նրա մասնակցությունը, վիճակ, որ Նա առավ Իր մարդեղությամբ և կրեց մինչև վերջ։ Իր սիրո ամենազորությամբ է Աստվածորդին անզոր դառնում մահվան առաջ՝ ազատ կամքով բաժնեկից դառնալու համար մարդկային վախճանին։ Քանզի ամեն մարդ, իր մահվան շեմին, դեմ հանդիման է գալիս իր սեփական միայնությանն ու անզորությանը՝ անկարող լինելով ինքնուրույն կերպով հաստատվելու հավիտենության մեջ։ Դրանով իսկ մարդը հաստատում է, որ կյանքի լիությունը չի կարող հաստատվել միայն մարդկային ինքնուրույն էակի միջոցով։ Մեզ հատուկ է հավերժ ապրելու բաղձանքը (այն արտահայտում է նաև Աստծուն նմանվելու մեր ցանկությունը՝ հավիտենապես ապրելու այն պատկերով, որի համաձայն ստեղծվել ենք), բայց մեր կյանքի հավիտենական հաստատիչը մենք ինքներս չենք, այլ Աստված է։ Ահա թե ինչու Խաչի վրա Քրիստոսի վերջին խոսքերն էին. «Հա՛յր, Քո ձեռքն եմ ավանդում իմ Հոգին» (Ղուկ. ԻԳ 46)։

«Աստվա՛ծ իմ, Աստվա՛ծ իմ, ինչո՞ւ թողեցիր ինձ», - այս խոսքերով մարդկային արարածն Արարչին է դիմում՝ մահվան իմաստն ու բացատրությունն

[61] **Grégoire de Nazianze**, Orat. XXX, 5; PG 36, 109AB: Տես նաև SC 250, էջ 235:

ստանալու ակնկալիքով։ Բայց չիք պատասխան, չիք ոչինչ՝ Աստծո կողմից, քանզի մահը նշանակություն ու իմաստ չունի կենդանի Աստծո մեջ։ Մահը մարդկային ազատության ողբերգական պատահարն է, և ոչ թե՝ Հավիտենական պատկերով ստեղծվածի բնականոն վիճակը։ Երբ մարդեղացած Կենաց Բանը մահանում է խաչի վրա, Աստված լռում է։ Այնուամենայնիվ, չնայած Քրիստոս՝ Նոր Ադամը, կրում է մարդկային ամենախորը միայնության փորձառությունն ու ինքն իրեն Աստծո կողմից լքված զգում, Նա, սակայն, տարօրինակ կերպով չի լքում Աստծուն, քանզի չկա այլ հիմք ու կյանքի աղբյուր, որտեղ կկարողանար հաստատվել Նրա մարդկային բնությունը։ Դրախտի ծառի տակ առաջին Ադամը՝ մտածելով, որ Աստված հեռու է և բացակա, հեռացավ Նրանից ու խզեց իր հաղորդությունն Աստծո հետ։ Խաչափայտի վրա Նոր Ադամը կատարեց Աստծո կամքը՝ մնալով Նրա հետ հաղորդության մեջ։ Հիսուս մահացավ Աստծո ձեռքերի մեջ։ Նրա մարդկային բնությունը մահը ճաշակեց իր նման մարդկանց ձեռքով, բայց Նրա հոգին չտրվեց մահվան, այսինքն՝ չկտրվեց սիրո հաղորդությունից։ Նոր Ադամի համար Աստված ավելի կարևոր է, քան երկրավոր այս կյանքը՝ «բարձր է նրա սերը կյանքից ավելի» (Սաղմ. ԿԳ (ԿԲ) 4), քանզի Նա է կյանք բաշխողը։ Քրիստոսի մահը տեղի է ունենում Աստծո և մարդկանց հանդեպ Նրա ունեցած սիրո մեջ՝ նույնիսկ իր թշնամիների նկատմամբ։ Ահա թե ինչու խաչելության օրթոդոքս պատկերը ներկայացնում է Քրիստոսի չարչարանքները՝ մեծախորհուրդ մի փառքով, որն իր հերթին ինչ-որ իմաստով արդեն կանխագուշակում է Զատկական խաղաղությունը, ինչպես նաև՝ Նրա մահվան ու կամավորապես ընդունած չարչարանքների մեջ բացում Նրա արքայական մեծությունը։ Այս իմաստով ժամանակակից օրթոդոքս մի աստվածաբան գրում է. «Խաչափայտի վրա կախված՝ Տերը հանգչում է, երբ այդ խաչելությունը սիրո մի զոհաբերություն է ուրիշների համար... Այն ներառում է ամեն ինչ, և ամեն բան Նրա համար սեփական է, յուրային, քանզի Նա խաչվել է ամեն ինչի համար։ Նա ընդհանրական է, կաթողիկե, այսինքն՝ ամբողջովին բաց, սիրո ամբողջական լրումն իր մեջ կրող, հանդիսավոր... Խաչի վրա գամված՝ Նա ինքն իրեն տալիս է կյանքի ու աշխարհի փրկության համար»[62]։

Խորապես կապված աստվածությանը՝ Քրիստոսի հոգին, որը թվում է, թե հաղթվել էր խաչի վրա, իջնում է դժոխք՝ մեռյալներին բաժնեկից դառնալու, այսինքն՝ մասնակցելու մահվանից հետո հոգու գոյության այն վի-

[62] **Basile de Stavronika**, *Chant d'entrée,* Genève, Labor et Fides, 1980, էջ 100-101: Մեկ այլ օրթոդոքս աստվածաբան՝ Պավել Եվդոկիմովը, գրում է. «Արևելքում Խաչյալը երբեք չի արտացոլում տանջված ու մահացած մարմնի իրականությունը, ոչ էլ՝ չարչարանքների ողբը: Խաղաղ մահով ննջած՝ Նա բնավ չկորցրեց Իր արքայական մեծությունն ու ազնվականությունը, ինչպես ասում է Սուրբ Հովհան Ոսկեբերանը. "Տեսնում եմ Նրան խաչված և որպես Թագավորի եմ դիմում Նրան" (PG 49, 113): ...Խաչի վրայի Խաչյալը ոչ միայն մահացած Քրիստոսն է, այլ՝ Տերը, Իր իսկ մահվան Տերն ու կյանքի Տիրակալը: Չարչարանքների արդյունքում Նա ոչ մի փոփոխություն չկրեց՝ մնալով Աստծո Խոսք, մահվամբ մահին հաղթած հավիտենական Կյանք» (*L'Art de l'icône. Théologie de la beauté,* Paris, 1972, էջ 262-263):

ճակին, երբ միայնությունը հասնում է իր բարձրակետին: Նա, Իրենից առաջ եղած մարդկության հետ միանալով, ընդունում է դժոխքի այդ վիճակը (Ա Պետր. Գ 18-19, Դ 6)՝ այն հաղթահարելու և վերացնելու նպատակով: Նա մտնում է դժոխք՝ անջատման մեջ, այնտեղից հաղթականորեն դուրս գալու, սիրո հաղորդությունը հռչակելու նպատակով: Քրիստոսի աստվածացված հոգին անմիջական հարաբերության մեջ է մտնում դժոխքում կայանած հոգիների հետ՝ դրանով իսկ հաղթելով դժոխքին: Այդ հաղթանակն իրականանում է սիրո այն նոր հաղորդությամբ, որը Քրիստոս հաստատում է իրենից առաջ եղած մարդկության հետ, որը հույսով բաղձում էր Նրան՝ կյանքի լրումին: Քրիստոսի էջքը դժոխք, ըստ էության, մարդկության վերականգնումն է՝ տարածության ու ժամանակի հասկացություններից անդին: Այս առումով Ս. Իրինեոս Լուգդունացին նշում է. «Քրիստոս չեկավ միայն նրանց համար, ովքեր Տիբերիոս կայսեր ժամանակներից սկսած հավատացել էին նրան: Եվ Հայր Աստված Իր նախախնամությունը չտարածեց միայն նրանց վրա, ովքեր ապրում են ներկայում, այլ բոլոր մարդկանց վրա, առանց բացառության, ովքեր ի սկզբանե, իրենց կարողության չափով և համաձայն իրենց ապրած ժամանակաշրջանի, Աստծուց երկյուղել են և սիրել Նրան, արդարություն են գործել ու մերձավորի հանդեպ՝ բարություն, նրանք ցանկանալով ցանկացել են տեսնել Քրիստոսին և լսել Նրա ձայնը»[63]: Ահա թե ինչու Տերը «նախ իջավ երկրի ստորին կողմը» (Եփես. Դ 9)՝ բոլոր ննջեցյալներին ավետելու իր գալստյան բարի լուրը, որ է՝ թողություն մեղաց բոլոր Իրեն հավատացողների համար[64]: Դժոխք էջքը համընկնում է դրախտի՝ իբրև Աստծո մեջ հաղորդության հաստատման փաստի հետ: Իր մահվան օրն իսկ Քրիստոս ասաց ավազակին. «Այսօր իսկ ինձ հետ դրախտում կլինես» (Ղուկ. ԻԳ 43): Այս իմաստով՝ Հարության զորությունն իբրև հաղորդության ուժ արդեն իսկ ներգործուն է դժոխք էջքի ժամանակ: Ահա թե ինչու Ս. Հարությունը պատկերող օրթոդոքս սրբապատկերը Քրիստոսի էջքը դժոխք պատկերում է իբրև Ադամի և Եվայի հետ հաղորդության վերականգնում:

Օրթոդոքս աստվածաբանությունն ընդգծում է, որ դժոխքում եղած ժամանակ Քրիստոս կրավորական վիճակում չէր, որից Նա դուրս եկավ միայն Կիրակի օրը՝ Հայր Աստծո կողմից: Քրիստոս, ավելի ճիշտ, հաղթեց դժոխ-

---

63 **Irénée de Lyon,** *Contre les hérésies,* IV, 22, 2, SC 100 *bis*, էջ 688:

64 Տես անդ, IV, 27, 2; SC 100 bis, էջ 738: Նմանատիպ գաղափար են արտահայտում նաև Սուրբ Հուստինոս Վկան և Որոգինեսը. «Քրիստոս Աստծո առաջնեկն է, Նրա Խոսքը, որին մասնակից են բոլոր մարդիկ: Այս ենք սովորել և սրա մասին ենք վկայում...Խոսքի համաձայն ապրածներն ո ապրողները քրիստոնյաներն են, նույնիսկ եթե նրանց ժամանակին դատապարտել են որպես անաստվածների, ինչպես, օրինակ, հույների մոտ Սոկրատեսին, Հերակլիտոսին և նրանց նման շատերին...» (**Justin**, *Apologie*, I, 46, PG 6, 397): «Երբեք չի եղել այնպես, որ Հիսուս Քրիստոսին ուղղված հոգևոր փրկության տարածումը շրջանցի սրբերին: Ժամանակների վախճանին Բանը մարմին առավ, դարձավ Հիսուս Քրիստոս, բայց նույնիսկ նախքան մարդեղացումը նա, առանց մարդ լինելու, մարդկանց միջնորդն էր» (**Origène**, *Commentaire sur l'évangile de Jean*, 20, 12 ; GCS 4, 342; *Fragment sur l'épitre aux Colossiens*, PG 14, 1297):

քին գլխավորապես իր Հոգով, քանզի Սուրբ Հոգին, միավորվելով Քրիստոսի աստվածային առանձնավորությանը, նախ աստվածացրեց կամ կատարելապես հոգևոր դարձրեց Նրա հոգին այն բանից հետո, երբ Քրիստոս կրեց Աստծո և մարդկանց համար մահը՝ մտնելով Աստծո հետ կատարյալ հաղորդության մեջ և իր մեջ բացարձակապես տեղ տալով Սուրբ Հոգուն։ Սուրբ Հոգով լցված Նրա հոգուց է, որ դժոխքում գտնվող և Քրիստոսին հուսացած ննջեցյալների հոգիները զորություն ստացան՝ դրանով իսկ ազատագրվելով դժոխքի տիրապետությունից։ Ամբողջությամբ աստվածացված ու հոգևորված Քրիստոսի հոգուց է այնուհետև ճառագել այն զորությունը, որը հոգևորել և հարություն է տվել գերեզմանի մեջ գտնվող մարմիններին։ Ահա այս պատճառով է Հարությունն սկսվում դժոխքից[65]*։ Մեռյալներից Քրիստոսի հարությունը ոչ թե դիակի վերակենդանացումն է, այլ արմատապես նոր մի գոյաձև, կեցութաձև, որտեղ մարդը, մարմին ի հոգի, բնակվելու է հավիտենապես։ Հարությունը ոչ թե բնական օրենքների արդյունք է, այլ՝ նոր արարչություն, այսինքն՝ ամբողջապես Աստծուց եկող պարգև։ Հարություն առած Քրիստոսի մարմինն այլևս ենթակա չէ ապականության օրենքներին։ Ազատված լինելով բաժանարար տարածությունից ու ժամանակից, պատմության մեջ մարդկանց դրսևորվող անձնասիրությունից, առարկայական ու սպանիչ ներգործությունից, մահվանից՝ հարություն առած մարդկային էակի կյանքը բացարձակ ազատ է հաղորդության համար և միայն ու միայն սնվում է աստվածային կյանքից։ Առանց դադարելու մարդկային լինելուց՝ հարուցյալ մարդու կյանքը նույնանում է հավիտենապես կենդանի Աստծո հետ։ Հարուցյալ ու Համբարձյալ Քրիստոսի մեջ իրականություն է դառնում արարչականի ամենախորն ու անմիջական մասնակցությունն անեղ ու աստվածային ներերրորդութենական կյանքին։ «Քրիստոս, մեզ համար Իր փրկագործական տնօրինությունն ավարտելուց և մեզանից առած մարմնով երկինք համբարձվելուց հետո Ինքն Իր մեջ իրականացնում է երկնքի ու երկրի, զգացական ու հոգևոր էակների միավորումը՝ դրանով իսկ մատնանշելով արարչության երկու բևեռների միությունը», - գրում է Մաքսիմոս Խոստովանողը*[66]*։ Նրա հետ հաղորդության մեջ գտնվելու շնորհիվ է մարդկային բնությունը մասնակցում հավիտենական կյանքին, որը ոչ թե մի պարզ կյանք է՝ մահվանից հետո, այլ կյանք՝ Աստծո հետ։ Եվ այս իմաստով այդ կյանքն արդեն իսկ ձևավորվում է այս երկրի վրա՝ ներկա գոյության պայմաններում՝ որպես աստվածային կյանքի լիությանը մասնակցելու նախապատրաստություն։ Քանզի «Բանն Աստված մարդացավ, որ մարդը դառնա Աստծո որդի»*[67]*։*

Այնուամենայնիվ, Քրիստոսի՝ երկինք համբարձվելը դեռևս չի նշանակում, որ այս երկրավոր կյանքին մասնակցությունը դադարել է, որով-

---

65 Տես **Dumitru Stăniloae,** նշվ. աշխ., հտ. Բ, էջ 171-172:

66 **Maxime le Confesseur,** *Ambigua*, PG 91, 1308-1309:

67 **Irénée de Lyon,** *Contre les hérésies,* III, 19, 1:

հետև երկինք համբարձվելուց առաջ հարուցյալ Քրիստոս խոստացավ Իր աշակերտներին. «Եվ ահավասիկ ես ձեզ հետ եմ ամեն ժամ, մինչև աշխարհի վախճանը» (Մատթ. ԻԸ 20)։ Քրիստոս ներկա է աշխարհում հատկապես Սուրբ Հոգու միջոցով, որին Նա ուղարկեց աշխարհ Իր Համբարձումից հետո։ Հենց Ս. Հոգին է, որ բոլոր ժամանակներում և ամենուր մարդկանց հաղորդակից է դարձնում Քրիստոսի աստվածամարդկային կյանքին։ Ահա այս պատճառով ենք Ս. Հոգուն անվանում «կենարար Հոգի» (Հռոմ. Ը. 2), Նրանով ենք Ս. Մկրտության միջոցով դառնում քրիստոնյա, և միայն Նրանով ենք կարող Եկեղեցում և աշխարհում, զոհասեղանի ու եղբայրասիրության խորհուրդների մեջ զգալ Քրիստոսի՝ Կենաց Բանի ներկայությունը։ Ս. Հոգին է Կենաց Բանի՝ Քրիստոսի մեջ հավաքում ցրված ու սփռված աշխարհը՝ Ս. Երրորդության կենարար հաղորդության բերելու համար։ Այս իմաստով ենք Նրան կոչում «Որդու Հոգի» «Ճշմարտության Հոգի», որն էլ իրականացնում է հաղորդությունը («koinonia»)։ «Արդ, Աստված իր մարգարեների բերանով խոստացավ Սուրբ Հոգին հեղել վերջին ժամանակներում իր ծառաների ու աղախինների վրա, որպեսզի նրանք ևս մարգարեանան։ Սուրբ Հոգին, հետևաբար, հանգչեց նաև Աստծո Որդու վրա, որն արդեն դարձել էր մարդու Որդի, որպեսզի Նրա հետ բնակվի մարդկային ցեղի մեջ, հանգչի մարդո՛ւ վրա, բնակվի Աստծո արարչության մեջ՝ դրանով իսկ իրականացնելով Հոր կամքը և մարդկանց հնությունը Քրիստոսի նորոգության բերելու... Ըստ Ս. Ղուկասի՝ Ս. Հոգին, ուրեմն, Համբարձումից հետո, զորությամբ իջավ առաքյալների վրա՝ բոլոր ազգերին կյանք պարգևելու և նրանց համար Նոր Կտակարանը բացելու նպատակով։ Այդպիսով բոլոր մարդիկ միավորվեցին՝ Աստծուն օրհներգելու համար։ Ցրված ցեղերին միավորում է Ս. Հոգին և իբրև երախայրիք՝ մատուցում Հորը, քանզի Տերը խոստացել էր ուղարկել Ս. Հոգին՝ մեզ Աստծուն միացնելու համար։ Ինչպես որ չոր ալյուրով, առանց ջրի անհնար է կերակուր կամ հաց պատրաստել, այդպես էլ մենք, թվով բազում, չենք կարող Քրիստոսի մեջ միավորվել՝ առանց երկնքից իջած ջրի... Ահա թե ինչու մեր մարմինները Ս. Մկրտությամբ ստանում են այն միությունը, որը մեզ տանում է անապական կյանքի, իսկ մեր հոգիներն այն ստանում են Ս. Հոգու միջոցով։ Այս է պարգևը, որ Տերն ստացավ Իր Հորից և բաշխեց այնուհետև նրանց, ովքեր միացել էին Նրան՝ Ս. Հոգին ուղարկելով ողջ երկրի համար»[68]։

Աշխարհի կյանքին Քրիստոսի մասնակցությունն իրականանում է սիրո երկակի շարժմամբ, մի կողմից՝ Նրա մարդկային սիրտը, որն այժմ դարձել է այլևս Աստծո մարդկային սիրտ, ընդունարանն է բոլոր չարչարանքների ու պատմության մեջ առկա ողջ մարդկային կյանքի, իսկ մյուս կողմից էլ՝ խաչյալ և հարուցյալ Քրիստոսի աստվածամարդկային կյանքն աշխարհին հաղորդվում է իբրև մի զորություն կամ ուժ, որը մեզ հնարավորություն է տալիս պատմության մեջ Նրա հետ ու Նրա պես, այլ խոսքով՝ Աստծո կամքի համաձայն ապրելու, մտածելու և գործելու։

[68] Տես անդ, III, 18, 1-2:

Եվ քանի որ բոլոր դարերն ու տարածություններն ընդգրկող և անդրանցնող անվերջ ու հավիտենական աստվածային Բանի առանձնավորությունը Քրիստոսի մեջ մարդեղությամբ ընկալյալ մարդկային բնության հենարանն է, Քրիստոս ինքը զորություն և իշխանություն ունի՝ մասնակիցը դառնալու բոլոր ժամանակների ու վայրերի մարդկանց կյանքին՝ նրանց հաղորդ դարձնելով աստվածամարդկային կյանքին։ Այդպիսով պոնտացի Պիղատոսի ժամանակ խաչված սիրտը նույնանում է բոլոր խաչյալների և պատմության բոլոր վշտակիրների, բոլոր քաղցածների ու աղքատների, գերյալների ու արդարության համար հալածվողների հետ։ Պասկալի խոսքերով՝ «հենց նրանց մեջ է Նա կրկին շարշարվում մինչև ժամանակների վախճանը»։ Իսկ Պասկալից առաջ նույնն է հաստատել Մաքսիմոս Խոստովանողը. «Աստված աղքատացավ մեր հանդեպ ունեցած գթասրտության պատճառով...՝ խորհրդականորեն իր բնությամբ շարշարվելով մինչև աշխարհի վախճանը՝ ըստ յուրաքանչյուրի վշտերի ու շարշարանքների»[69]։

Կյանքը փոթորկող և վտանգող այս բոլոր շարշարանքների միջով է, որ Քրիստոս՝ Կենաց Խոսքը, մեզ է փոխանցում մշտական ու արդիական կոչ՝ մեզ մղելու կյանքի խորհրդի ու պարգևի հանդեպ պատասխանատվության զգացման։ Ահա այս պատճառով է Հայր Աստված մարդկային սրտի մեջ հաստատել Քրիստոսին՝ աստվածային Բանին՝ իբրև դատավոր աշխարհի, երբ վերջինս ամբողջությամբ մուտք կգործի աստվածային կյանքի մեջ, քանզի Աստվածային Բանն է միաժամանակ աստվածայնորեն և մարդկայնորեն ընդգրկում աշխարհի կյանքը։ Քրիստոս՝ Կենաց Բանը և աշխարհի դատավորը, մեզ հայտնում է սերն իբրև միաժամանակ դատաստանի ու փրկության սկզբունք (հմմտ. Մատթ. Իե. 31-46)։ Հավիտենական կյանքը ժառանգելու են միայն նրանք, ովքեր պատմության ընթացքում ստեղծել են կյանքի սրբազան խորհուրդը, զգացել ու ապրել են այն՝ որպես Աստծո պարգև ու ներկայություն։ Բայց և այնպես, Քրիստոս ներկա է ոչ միայն նրանց մեջ, ովքեր տանջվում են, և նրանց համար կյանքը խաչված է ու մեռյալ, այլ նաև նրանց մեջ, որ ապրում են կյանքն իբրև անձնուրաց սիրո հաղորդություն, անձնդիր պարգև, նրանց մեջ, որոնք պայքարում են եսասիրական զգացումների ու անարդարության դեմ։ Քրիստոս ներկա է հոգով խոնարհների, ողորմածների, խաղաղարարների, ապաշխարողների ու իրենց ատելության համար զղջացողների, բոլոր անկեղծ մարդկանց մեջ, որոնց սրտերն ու խիղճը մաքուր են։ Նրանք բոլորը, իրենց կարողությունների չափով, Քրիստոսի հետ հաղորդության մեջ են և իրականացնում են Նրա՝ իբրև Կենաց Բանի ներգործությունն աշխարհում (հմմտ. Մատթ. Ե 3-18)։ Նրանց միջոցով ենք հասկանում և ընկալում, որ Խաչյալ-Հարուցյալն Իր սիրո զորությունը բաշխում է Իր հետևորդներին։

Մեղքին ու կրքերին հաղթած Քրիստոս Իր զորությունը հաղորդում է նահատակներին ու սրբերին. «... որովհետև ինչպես որ ինքն իսկ շարշարվեց՝ փորձության մատնվելով, այնպես էլ կարող է օգնել փորձության են-

[69] **Maxime le Confesseur,** *Mystagogie*, 24, PG 91, 713:

թարկվածներին» (Եբր. Բ 18)։ Նրա՛նց միջոցով է Քրիստոս վերանորոգում մարդկային կյանքը և մեզ զգալ տալիս իր արքայության նախաճաշակը, որ է «արդարություն և խաղաղություն և խնդություն Սուրբ Հոգով» (Հռոմ. ԺԴ 17)։ «Սրբերը կենդանի են, իսկ կենդանի մարդիկ՝ սրբեր»[70], և «Աստված ինքը նրանց կյանքն է, ովքեր Աստծո մեջ են»[71]։

Մեր նմանների միջոցով Քրիստոսի ներկայությունն աշխարհում այնպիսի մի երևույթ է, որից չի կարելի խուսափել։ Դրա հանդեպ վերաբերմունքը կյանքի ու մահվան հարց է։ Վաղ եկեղեցին այս գաղափարն արտահայտել է բավական խիստ շեշտադրումով, ինչպես, օրինակ. «Աբբա Անտոնը դարձյալ ասաց. “Կյանքն ու մահը կախված են մեր մերձավորից, և ըստ այդմ, եթե մենք շահենք մեր մերձավորին, կշահենք նաև Աստծուն։ Իսկ եթե գայթակղեցնենք մեր եղբորը, Քրիստոսի դեմ մեղք գործած կլինենք”»[72]։

Բայց մերձավորի մեջ Քրիստոսին տեսնելու և նրա հանդեպ Քրիստոսի սիրո պատասխանատվությունն ունենալու համար անհրաժեշտ է սիրո հաղորդության մեջ լինել Աստծո հետ՝ հանապազ ավելի խորացնելով ու ամրապնդելով այդ կենարար կապը։ «Ահա այդպիսին է սիրո բնույթը. այն չափով, որքանով մենք հեռանում ենք շրջագծի կենտրոնից և չենք սիրում Աստծուն, այդքանով էլ հեռանում ենք մեր մերձավորից։ Բայց եթե սիրում ենք Աստծուն, ինչքան որ մոտենում ենք Նրան, այդքան էլ սիրով միանում ենք մեր մերձավորին»[73], - գրում է Դորոթեոս Գազացին (Զ. դար)։ Հոգևորության նշանավոր ներկայացուցիչները բոլորն էլ անցել են այս ճշմարտության փորձառությամբ, որի համաձայն՝ Աստծո հետ հաղորդությունը հաստատում և աճեցնում է սիրո մեր անանձնական զորությունը, միակ ճշմարիտ կենսականը, որին անհնար է հասնել առանց հոգևոր պայքարի։ Դիադոխոս Ֆոտիկիացին (400-486) գրում է. «Երբ ամբողջապես զգում ենք Աստծո սերը, Հոգու տված զորությամբ սկսում ենք սիրել նաև մեր մերձավորին։ Հենց այս է այն սերը, որի մասին խոսում է Սուրբ Գիրքը։ Քանզի ընկերությունն ըստ մարմնի շատ հեշտ է ձեռք բերել, բայց այն չունի Հոգու տված այդ զորությունը։ Արդ, նույնիսկ այն դեպքում, երբ հոգու տվայտանքներին ազդում է Աստված, այն, միևնույն է, չի խզում սիրո կապը, քանզի, կրկին զորանալով աստվածային սիրո հրով, այն մեծ ուրախությամբ նորից ու նորից դառնում է դեպի մերձավորի հանդեպ ունեցած սերը՝ հակառակ վերջինիս կողմից կրած սխալ ու անարդար վերաբերմունքին։ Ըստ էության, Աստծո քաղցրությամբ նա մոռացության է մատնում վեճից ծագած դժվարություններն ու դժգոհությունը»[74]։

---

70 **Origène**, *Commentaire sur l'évangile de Saint Jean,* 2, 11:

71 **Irénée de Lyon,** *Contre les hérésies,* V, 7, 1 ; SC 153, էջ 86-88:

72 **Antoine**, *Apophtegmes*, 9 ; PG 65, 77:

73 **Dorothée de Gaza,** *Instructions*, SC 92, էջ 286: **Diadoque de Photicé**, *Chapitres gnostiques,* 15, SC 5 *bis*, էջ 92:

74 **Diadoque de Photicé,** *Chapitres gnostiques,* 15, SC 5 *bis*, էջ 92:

Անապատի մի ծեր ասում է. «Ես քսան տարի պայքարեցի, որպեսզի բոլոր մարդկանց մեկ մարդու պես տեսնեմ»[75]։ Այդպիսով, հոգևոր կյանքն ու հասարակական գործունեությունը չեն հակադրվում, այլ նույնանում են։ Ջապաքինված եսասիրական կրքերից առաջացած սիրո պակասն աղքատացնում է կյանքը, ոչնչացնում ու դարձնում դրա խորհրդին անմասն և անտարբեր։ Այս մասին Մաքսիմոս Խոստովանողն ասում է. «Մենք, որ մեկ ու միակ բնությունից ենք, իրար խայթում ենք օձերի նման»[76], և «միայն սերն է, որ հաղթահարում է մարդկային բնության մասնատվածությունը»[77]։ Այս պատճառով Ավետարանի գլխավոր պատգամը սերն է, և Ավետարանն էլ, իր հերթին, կյանքին ամենախորն ու ամենաիրական կերպով առնչվող պատգամն է։ Քանզի Ս. Պողոսի համաձայն՝ ամեն գիտելիք, հավատ, իմաստություն, սոցիալական աշխատանք ու վկայություն վավերական են այնքանով, որքանով ծագում են սիրուց ու արտահայտում այն (հմմտ Ա Կորնթ. ԺԳ 1-3)։ Աղոթքն ու ծառայությունը նույնարժեք են, երբ արտահայտում են նույն կենարար, աստվածաբուխ ներգործությունը։

Ահա թե ինչու Քրիստոսին նկատում ենք թե՛ առօրյա կյանքում Նրա պատվիրաններն իրականացնելիս և թե՛ Եկեղեցու խորհուրդների և աղոթասացության մեջ։ Անապատի հայրերն ասում են. «Եթե տեսար եղբորդ, ուրեմն տեսար և Քրիստոսին»։ Հռոմի պապ Լևոն Ա Մեծը, Եկեղեցու խորհուրդների մասին գրելիս, ասում է. «Այն, ինչ տեսանելի էր մեր Փրկչի մեջ, անցավ խորհուրդներին»[78]։ Եվ իրոք, Մկրտության ժամանակ մենք հանդիպում ենք Հորդանան գետում մկրտված, մեզ համար մահացած և Հարություն առած Քրիստոսին, Դրոշմի մեջ՝ Ս. Հոգին աշխարհ ուղարկող Քրիստոսին, Ս. Հաղորդության մեջ՝ «աշխարհի կյանքի համար» իրեն զոհաբերող Քրիստոսին, ինչպես նշված է Ս. Բարսեղ Կեսարացու Պատարագամատույցում։ Ս. Պսակի խորհրդի մեջ մեր առաջ հառնում է Կանայի հարսանիքին ներկա Քրիստոս, որը սիրում է Իր Եկեղեցին՝ ինչպես փեսան՝ հարսին, Ապաշխարության խորհրդի մեջ տեսնում ենք մեղքերին թողություն պարգևող Քրիստոսին, Ջեռնադրության խորհրդի մեջ՝ Իր առաքյալներին Ավետարանն ուսուցանելու, ազգերին քարոզելու և սիրո պատգամների համաձայն առաջնորդելու ուղարկող Քրիստոսին, Հիվանդաց օծման խորհրդի մեջ՝ մեր վերքերը բժշկող Քրիստոսին։ Բոլոր նրանք, որոնք Քրիստոսի երկրավոր կյանքի ժամանակ Նրա ժամանակակիցները չէին, այդպիսին են դառնում Եկեղեցու ծոցում՝ խորհրդական ու հոգևոր կյանքի միջոցով՝ Ս. Հոգու հաղորդությամբ։ Բոլոր այս խորհուրդները Քրիստոսի կողմից տրվող անձնդիր պարգևն են մեզ, որպեսզի Նրա կյանքի մեջ լիանա մեր կյանքը, մեր կյանքը պատմության

---

75 «Apophtegmes de ceux qui vieillissent dans l'ascèse», *Spiritualité orientale* (éditée par l'abbaye de Bellefontaine), n 1, էջ 407։

76 **Maxime le Confesseur,** *Questions à Thalassius*, PG 90, 260։

77 **Նույնի**, *Lettre sur la charité*, PG 91, 396։

78 **Léon le Grand,** Sermo 74, 2; PL 54, 398։

մեջ մասնակից դառնա Նրա հավիտենական կյանքին։ Այսպիսով, բոլոր եկեղեցական խորհուրդներն ունեն կենսական նշանակություն, քանզի դրանց շնորհիվ հանդիպում ենք Նրան, Ով հավիտենապես կրում է պատմության մեջ Իր իսկ կյանքի փորձառությունը և այս կյանքում մեզ նախապատրաստում Իր հետ հարության միջոցով հանդիպելուն։ Այս իմաստով է Ս. Պողոս առաքյալն ասում, որ մեր կյանքը «պահված է Քրիստոսի հետ՝ Աստծո մոտ» (Կող. Գ 3), և կամ՝ «ոչ թե ես, այլ Քրիստոս, որ բնակվում է իմ մեջ» (Գաղ. Բ 20)։

Եկեղեցու հոգևորության նշանավոր ներկայացուցիչները մշտապես Քրիստոսի մեջ են նույնացրել սիրո խորհուրդը և լիակատար կյանքը։ Ս. Իսահակ Ասորին (613-700) այսպես է բնութագրում այն. «Դրախտն Աստծո սերն է, որն ունի բոլոր երանությունների ճաշակը... Կենաց ծառն Աստծո սերն է, իսկ Ադամն իր անկումով կորցրեց այն՝ այլևս երբեք ուրախություն չգտնելով... Սեր գտնելով՝ մենք ճաշակում ենք երկնային հացից..., որ է Քրիստոս, Նա, որ իջավ երկնքից ու աշխարհին կյանք պարգևեց... Աստված սեր է, և հետևաբար, ով բնակվում է սիրո մեջ, Աստծուց առնում է կյանքի պտուղը։ Նա այս կյանքում արդեն իսկ շնչում է հարության օդը, որից ճաշակում են հարուցյալ արդարները։ Սերն Արքայությունն է... Սիրուն հասնելով՝ հասնում ենք նաև Աստծուն»[79]*։*

Նույն ճշմարտությունն ու պատգամն արտահայտված են Արևելքի Եկեղեցու մեկ այլ նշանավոր աղոթողի՝ Սիմեոն Նոր Աստվածաբանի (մահ. 1022) օրհներգերից մեկում.

«Դու ես երկնքի Արքայությունը, ո՜վ Քրիստոս, հեզերին խոստացված Ավետյաց երկիրը.

Դու՝ դրախտի բերրի արոտավայր, Դու՝ աստվածային խնջույքի սրահ,

Դու՝ անապական հարսանիքի սենյակ, Դու՝ ամենքի համար բացված սեղան,

Դու՝ կենաց հաց, Դու՝ անսպառ ըմպելիք,

Դու՝ ջրի աղբյուր և կենաց ջուր,

Դու՝ ամեն սրբի համար անշեջ կանթեղ,

Դու՝ զգեստ և պսակ, և պսակադիր,

Դու՝ ուրախություն և հանգիստ, Դու՝ ճաշակումն և փառք,

Դու՝ հրճվանք և երանություն...»[80]*։*

Եկեղեցին Քրիստոսին խոստովանում, Նրան աղոթում և գոհաբանում է իբրև տիեզերքի Կյանք, որպես հանուր մարդկության և մեզանից յուրաքանչյուրին տրվող կենդանություն։ Եզրակացության փոխարեն մի օրինակ բերենք։ Խոսքը մասնավորապես օրթոդոքս հոգևորության մեջ տարածված շարականի՝ Տեր Հիսուս Քրիստոսին նվիրված Օրհներգության մասին է[81]*.*

---

79 **Isaac le Syrien,** *72e discours ascétique,* / *Oeuvres spirituelles,* trad. française par J. Touraille, Paris, DDB, coll. *Théophanie*, 1981, էջ 366-367:

80 **Syméon le Nouveau Théologien,** *Hymnes*, 1, SC 156, էջ 169:

81 «Acathiste» հունարեն նշանակում է «հոտնկայս» (բոց.՝ «չնստած»): Օրհներգի այս ժան-

«Հիսո՛ւս, Դու ես երկնավորների Արարիչը...
Հիսո՛ւս, Դու ես երկրավորների Փրկիչը,
Հիսո՛ւս, Դու ես դժոխքի հաղթողը» (Պատկեր Դ)։
«Հիսո՛ւս, սքանչելագործ, Դու ես հրեշտակներին զարմացնողը,
Հիսո՛ւս, ամենազոր, Դու ես մեր նախահայրերին ազատագրողը» (Պատկեր Ա)։
«Հիսո՛ւս, Դու ես մեռյալների ու կենդանիների դատավորը,
Հիսո՛ւս, Դու ես անհույսների հույսը,
Հիսո՛ւս, Դու ես ողբացյալների մխիթարությունը,
Հիսո՛ւս, Դու ես աղքատների փառքը» (Պատկեր Թ)...
«Հիսո՛ւս, Դու ես այրիների պաշտպանը,
Հիսո՛ւս, Դու ես աղքատների դատապաշտպանը,
Հիսո՛ւս, Դու ես չարչարվողների հանգիստը,
Հիսո՛ւս, Դու ես ճանապարհորդների առաջնորդը,
Հիսո՛ւս, Դու ես փոթորկյալների խաղաղությունը» (Պատկեր Ժ)։
«Հիսո՛ւս, Դու ես իմ սրտի ուրախությունը,
Հիսո՛ւս, Դու ես իմ մարմնի կենդանությունը,
Հիսո՛ւս, Դու ես իմ հոգու լույսը,
Հիսո՛ւս, Դու ես իմ հոգու միտքը,
Հիսո՛ւս, Դու ես իմ մտքի ուրախությունը» (Պատկեր Ը)։
«Հիսո՛ւս, Դու ես պահապանն իմ մանկությունից սկսած,
Հիսո՛ւս, Դու ես իմ երիտասարդության առաջնորդը,
Հիսո՛ւս, Դու ես իմ ծերության փառքը,
Հիսո՛ւս, Դու ես իմ հույսն իմ վշտերի մեջ,
Հիսո՛ւս, Դու ես իմ կյանքը մահվանից հետո,
Հիսո՛ւս, Դու ես իմ վստահությունը դատաստանի ժամանակ,
Հիսո՛ւս, Որդի՛ Աստծո, ողորմի՛ր ինձ» (Պատկեր Ե)։

ը (հունարեն՝ ὁ Ἀκάθιστος ὕμνος) Օրթոդոքս եկեղեցում մեծավ մասամբ նվիրված է Սուրբ Կույս Աստվածածնին, չնայած կան նաև հավատացյալի պահապան հրեշտակին, Սուրբ Երրորդությանը, Սուրբ Հոգուն, Քրիստոսի չարչարանքներին նվիրված «ակաթիստներ» (ծանոթ. խմբ.)։

ԳԼՈՒԽ Բ.
ՀԻՍՈՒՍ ՔՐԻՍՏՈՍ՝ ԱՆՏԵՍԱՆԵԼԻ ԱՍՏԾՈ ՊԱՏԿԵՐԸ

1. Երևելի և աներևույթ աշխարհի արարիչը

Նիկիակոստանդնուպոլսյան հանգանակի մեջ մենք մեր հավատը խոստովանում ենք «եւ ի մի Աստուած, ի Հայրն ամենակալ, յարարիչն երկնի եւ երկրի, երեւելեաց եւ աներեւութից» բառերով։ Հավատո խոստովանությունը շարունակվում է նաև «եւ ի մի Տէր Յիսուս Քրիստոս, յՈրդին Աստուծոյ, ծնեալն յԱստուծոյ Հօրէ՝ միածին, այսինքն՝ յէութենէ Հօր...որով ամենայն ինչ եղեւ...», «եւ ի Սուրբ Հոգին, ի Տէր եւ կենդանարար...» արտահայտություններով[82]*։*

Հետևաբար, ակնհայտ է, որ աշխարհը Ս. Երրորդության միասնական ներգործության արդյունքն է։ Եվ այնուամենայնիվ, Ս. Երրորդության ամեն առանձնավորություն յուրովի է մասնակցում աշխարհի արարչությանը։ Հայր Աստված ստեղծում է աշխարհը՝ Որդու և Ս. Հոգու միջոցով՝ ըստ ԼԳ (ԼԲ) Սաղմոսի խոսքի. «Իր խոսքով Տերը հաստատեց երկինքն ու նրա զորությունները, Իր բերանի շնչով ու զորությամբ»։ Ս. Բարսեղ Կեսարացին հետևյալ կերպ է մեկնում այս արտահայտությունը. «Խոսքը Բանն է, որն ի սկզբանե Աստծո հետ էր (Հովհ. Ա 1), իսկ շունչը՝ Ս. Հոգին» (Մեկնություն Սաղմոսաց ԼԲ 6)։

Նոր Կտակարանի համաձայն՝ Աստծո Որդին մասնավոր հարաբերության մեջ էր արարչության հետ, ինչը պայմանավորված էր Նրա մարդեղության խորհրդով, քանզի Աստծո Որդու մարդեղության նպատակետը հենց արարչությունն էր (հմմտ. Եփես. Ա 4, Բ Տիմ. Ա 9)։ Այս իմաստով Աստծո Որդու հարաբերությունն արարչության հետ խիստ շեշտված է Կողոսացիս թղթում. «Գոհություն Հորը, որ մեզ արժանացրեց մասնակից լինելու լուսաբնակ սրբերի վիճակին, Նա փրկեց մեզ խավարի իշխանությունից և մեզ փոխադրեց արքայությունն Իր սիրելի Որդու, որով փրկություն ունենք Նրա արյամբ ե մեղքերի թողություն՝ Նրա մարմնով։ Նա պատկերն է աներևույթ Աստծո, անդրանիկը բոլոր արարածների, որովհետև Նրանով ստեղծվեց այն ամենը, ինչ որ երևում է և ինչ որ չի երևում, թե՛ գահեր, թե՛ տերություններ, թե՛ պետություններ, թե՛ իշխանություններ,- ամեն ինչ Նրանո՛վ և Նրա՛ համար ստեղծվեց։ Եվ Նա կար առաջ, քան ամեն ինչ, և ամեն ինչ Նրանո՛վ է կանգնած հաստատ։ Եվ Նա՛ է գլուխը մարմնի, որ եկեղեցին է» (Կող. Ա 12-18)։

---

[82] Հայոց եկեղեցում Հանգանակի այդ հատվածն ունի տարբեր ընթերցում. «Հաւատամք եւ ի Սուրբ Հոգին, *յանեղն եւ ի կատարեալն* (ընդգծումը մերն է - խմբ.), որ խօսեցաւ յօրէնս եւ ի մարգարէս եւ յաւետարանս։ Որ էջն ի Յորդանան, քարոզեաց յառաքեալն եւ բնակեցաւ ի սուրբսն» (ծանոթ. խմբ.)։

Ս. Պողոսը նշում է, որ Որդին «աներևույթ Աստծո պատկերն է , անդրանիկը բոլոր արարածների, որովհետև Նրանով ստեղծվեց ամեն բան»։ Սա նշանակում է, որ Որդին կոչումն ունի արարված աշխարհի միջոցով արտահայտելու Հոր նախաձեռնությունն ու կամքը։

Աստծո Որդին, իբրև «անդրանիկը բոլոր արարածների», ինքը արարած չէ, այլ հավիտենական, նախասկզբնական ու հավերժական Տերն է՝ ավելի բարձր, քան երևելի և աներևույթ արարչությունը։

Կարևոր է հատկապես անդրադառնալ «Նրանո՛վ ստեղծվեց ամեն բան», և «Նրանո՛վ է հաստատ ամեն ինչ» արտահայտություններին։ Այս առումով արարված աշխարհը տարբերակելի է հավիտենական Որդուց, բայց Նրանից բաժանված և դուրս չէ։ Աշխարհը ներքնապես Որդու մեջ է, քանզի հաստատուն ու կանգուն է Նրա սիրո միջոցով։ Ինչո՞ւ, որովհետև Հայր Աստված որոշեց և ստեղծեց երևելի ու աներևույթ աշխարհը Որդու համար։ Աշխարհը Հոր պարգևն է Որդուն, քանզի Հայր Աստծո տնօրինության համաձայն մարմնացած Որդին պետք է Ինքն Իրեն հայտներ՝ իբրև աշխարհին Աստծո կողմից տրվելիք պարգև (Հովհ. Գ 16)։ Աշխարհն ստեղծվել է Որդու մեջ, որովհետև Որդին պետք է աշխարհ գար և աշխարհում բնակվեր իբրև Աստված-մարդ՝ Իր անմիջական, մարդկային անձնավորությամբ և Իր ծայրագույն խոնարհությամբ՝ ընդհուպ մինչև մահ ու դժոխք՝ վերանորոգելու համար արարչությունը։ Եթե իր արարված վիճակով աշխարհը բնակվում է Որդու մեջ, Որդին, Իր մարդեղությամբ և Իր մարմնով, բնակվում է աշխարհում։

Արարված աշխարհի հետ Որդու հարաբերությունը սերտորեն կապված է այն կոչմանը, որի համաձայն՝ Որդին արտահայտում է աշխարհի հանդեպ Հոր ունեցած սերը՝ աշխարհը մշտապես պահելով Հոր սիրո մեջ։ Ավելին, Աստծո աներևույթ պատկեր Որդու մեջ արարված աշխարհը նույնպես կոչում ունի՝ դառնալու Հոր՝ Որդու հանդեպ ունեցած և Որդու՝ Հոր հանդեպ ունեցած անտեսանելի սիրո անտեսանելի արտահայտությունը։ Այսպիսով, արարված աշխարհն ի սկզբանե նախասահմանված է դառնալու ընծա և գոհաբանություն, այսինքն՝ Ս. Պատարագ (Eucharistie)։

Այնքանով, որքանով աշխարհն ստեղծվել է աներևույթ Աստծո պատկեր Որդու մեջ, այն նաև ունի պատկերային կամ խորհրդանշական կոչում, որ է՝ ներառել Աներևույթի ներկայության խորհրդի նշանակությունը, Նրա փառքն ու ներգործությունը, անեղ ազդեցություններն ու հրաշալի գործերը։ Սաղմոսերգուն այս իմաստով աղոթում է. «Երկինքը պատմում է Աստծու փառքը, և երկնքի հաստատությունը հայտնում է Նրա ձեռքի գործերը» (Սաղմ. ԺԹ (ԺԸ) 1)։ Հեթանոսաց առաքյալն իր հերթին հաստատում է. «Արդարև ի սկզբանե աշխարհի Աստծու աներևույթ հատկությունները, այն է՝ Նրա մշտնջենավոր զորությունը և աստվածությունը, իմանալի կերպով տեսանելի են Նրա ստեղծածների մեջ» (Հռոմ. Ա 20)։ Անշուշտ, Աստված չի նույնանում աշխարհի հետ, բայց այն Աստծու ձեռքի գործն է և անբաժանելի է Աստծուց, որովհետև հաստատուն պահվում է Որդու մեջ։ Աշխարհը

տարբերակվում է Աստծուց, քանզի աշխարհն ինքն արարված է, իսկ Նրա արարիչն անստեղծ է։ Եվ այնուամենայնիվ, աշխարհը պատկանում է Աստծուն ինչպես իր ծագմամբ՝ արարչությամբ, այնպես էլ՝ իրեն նախասահմանված կոչմամբ՝ վերափոխությամբ (Գործք Առ. ԻԱ 1-6)։

Աստծո աներևույթ պատկեր Որդու մեջ աշխարհի արարումը միաժամանակ արարչություն է Որդու՝ Բանի կամ Աստծո Խոսքի մեջ (հմմտ. Հովհ. Ա 1-3)։ Դրանով իսկ արարված աշխարհն իր մեջ կրում է Աստծո Որդու պատկերով ստեղծված երևելի արարածների համար աներևույթ Աստծո խոսքը լինելու կոչումն ու հնարավորությունը։ Աշխարհի ողջ կարգը, օրենքներն ու լուսատուները՝ երևելի և աներևույթ, խորհրդավոր ու պատկերային մի լեզու են, որոնք խարսխվում և իրենց լրումին են հասնում Որդու՝ արարիչ Բանի, Աստծո Խոսքի ու աստվածային մտքի առանձնավորության մեջ։ Բայց այդ պատկերային խոսքը կարելի է լսել միայն Հորից բխող (հմմտ. Հովհ. ԺԵ 26) և Որդու մեջ հանգչող (հմմտ. Մարկ. Ա 3) Ս. Հոգու միջոցով, որի կոչումն է հարատև դարձնել Հոր և Որդու միջև առկա հաղորդության ճշմարտացիությունը (հմմտ. Հովհ. ԺԴ 11, ԺԵ 26, ԺԶ 13, Ա Կորնթ. Բ 10) և արարչությունն առաջնորդել դեպի իր Արարիչը (հմմտ. Ա Կորնթ. Զ 19, Գաղ. Դ 6)։

2. Մարդն իբրև անստեղծ Պատկերի համաձայն ստեղծված պատկեր

Վաղ Եկեղեցու աստվածաբաններն իսկ արդեն նկատել էին, որ Որդին աներևույթ Աստծո պատկերն է, մինչդեռ մարդը պատկերն է Պատկերի, այսինքն՝ Որդին է այն նախատիպը, որի համաձայն արարվել է մարդը[83]*։*

Որդին Աստծո անստեղծ պատկերն է, իսկ մարդն արարվել է ըստ հավիտենական Որդու պատկերի, որը հետո իր մարդեղությամբ էր դառնալու մարդ։

Այնուամենայնիվ, ինչպես որ Աստծու Հավիտենական Որդին էր կոչված արտահայտելու եռյակ աստվածության կյանքը, այդպես էլ մարդն է ստեղծվել ըստ Երրորդության պատկերի։ «Մարդ ստեղծենք մեր պատկերի ու մեր նմանության համաձայն» (Ծնն. Ա 27), - այս խորհրդավոր հոգնակին եկեղեցու հայրերի կողմից բացատրվել է իբրև Ս. Երրորդության մասին հայտնություն։ Այս իմաստով մարդն ստեղծվել է Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու հավիտենական հաղորդության պատկերի համաձայն՝ աշխարհին հայտնելու ներերրորդութենական սերը և իր լրումին հասնելու սիրո այդ հաղորդության միջոցով։

«“Ստեղծենք” հոգնակին կիրառված է, որպեսզի դու ճանաչես Հորը, Որդուն և Սուրբ Հոգուն»,- գրում է Ս. Բարսեղ Կեսարացին[84]*։*

Պատկերի և նմանության միջև արված նուրբ տարբերակումը, որն առկա է եկեղեցական որոշ հայրերի երկերում, ցույց է տալիս մարդու՝ Աստծո և իր նմանների հետ հաղորդությունն իրականացնելու ազատ ընտրության կարևորությունը։ Այս առումով կրկին Ս. Բարսեղ Կեսարացին գրում է. «“Մարդ

---

83 Տես *L'Homme, icône de Dieu. La Genèse relue par l'Église des Pères,* textes traduits par A.-G. Hamman et alii., Paris, Migne, 1998, էջ 31:

84 Անդ, էջ 179:

ստեղծենք մեր պատկերով և մեր նմանությամբ". մեկն ունենք արարչության միջոցով, մյուսը ձեռք ենք բերում մեր կամքով... Աստված իրականում մեզ ստեղծել է զորությամբ և Իրեն նմանվելու կարողությամբ... Պատկերի համաձայն՝ ես հոգևոր էակ եմ, բայց ես նմանվում եմ՝ քրիստոնյա դառնալով»[85]։

Ստեղծված լինելով հավիտենական Աստծո պատկերի համաձայն՝ մարդը կոչված է ձեռք բերելու անմահություն և հավիտենական կյանք՝ Աստծո հետ Իր հաղորդությամբ։ «Աստծո փառքը՝ կենդանի մարդն է, իսկ մարդու կյանքը՝ Աստծո տեսլականը»,- գրում է Իրինեոս Լուգդունացին[86]։

Աստծո հետ մարդու՝ ազատ ընտրությամբ կատարված հաղորդությունն էական է՝ Աստծուն նմանվելու, այսինքն՝ սրբության և հավիտենական կյանքի հասնելու համար, մինչդեռ Աստծու հետ հաղորդության խզումը մեղքի միջոցով ծնեց մահ և ապականություն, որոնք հակառակ են կենդանի Աստծու պատկերի համաձայն ստեղծված մարդու կոչմանը (հմմտ. Ծնն. Գ 19, Հռոմ. Զ 23, Ա Կորնթ. ԺԵ 21-22)։ Ահա այս է պատճառը, որ Նոր Կտակարանը մահը չի համարում բնական երևույթ, այլ՝ մարդու թշնամի, որից մեզ ազատեց Քրիստոս Իր Հարությամբ (հմմտ. Ա Կորնթ. ԺԵ 26, Հայտն. ԻԱ 4)։

3. Հիսուս Քրիստոս որպես աշխարհի համար հավիտենական կյանքի աղբյուր և պատկեր

Ամբողջ Հին Կտակարանն Անտեսանելին տեսնելու բազմաձև ու աստիճանական մի նախապատրաստություն է մարդկության համար։ Նույնիսկ «Իսրայել» անվան իմաստը («մարդ, որ տեսավ կամ կտեսնի Աստծուն») խորհրդականորեն կրում է հիմնարար մի կոչում և նպատակ՝ տեսնել անտեսանելի Աստծուն։ Բոլոր պատկերներն ու իրողությունները՝ խորհրդանշական թե մարգարեական, Աբելից մինչև Եղիա և Մովսես, բոլոր մարգարեությունները ունեն դաստիարակչական և տնօրինական բնույթ՝ իր ավարտին հասցնելու Քրիստոսի մարդեղության իրողությունն ու Աստծո արքայության գալուստը մարդկանց մեջ։ Ս. Իրինեոս Լուգդունացին, որը հրաշալիորեն դիտարկում է հավիտենական կյանքի խորհրդին մարդու նախապատրաստվելու աստվածային «դաստիարակությունը», գրում է. «Մարգարեները մարգարեանում էին ոչ միայն լեզվով, այլ նաև իրենց տեսիլքներով, վարքով, Ս. Հոգու խորհուրդների համաձայն կատարած իրենց գործերով։ Այս կերպ էին ուրեմն նրանք տեսնում անտեսանելի Աստծուն, ինչպես ասում է Եսայի մարգարեն. "Իմ աչքերով տեսա Թագավորին՝ Տեր Սաբավոթին" (Ես. Զ 5)՝ դրանով իսկ ակնարկելով, որ մարդ իր աչքերով կտեսնի Աստծուն և կլսի Նրա ձայնը։ Այս կերպ էին նաև նրանք տեսնում մարդկանց մեջ մարդու տեսքով բնակվող Աստվածորդուն (հմմտ. Բարուք Գ 38), ինչ որ կատարվելու էր, դրա մասին նրանք մարգարեանում էին, ինչ որ դեռևս չկար, դրա մա-

[85] Անդ, էջ 190-191:

[86] *Contre les hérésies,* IV, 20, 7:

սին նրանք ներկայով էին խոսում, Նա, որ անկիրք էր, կրքերի տակ էին ներկայացնում, Նա, որ երկնքում էր, ներկայացնում էին իբրև երկնքից իջած՝ "մահվան ստվերների մեջ" (Սաղմ. ԻԱ 16)։ Նույն կերպ՝ նաև մնացած բոլոր տնօրինությունների և գլխակարգությունների մասին»[87]*։ Ս. Իրինեոսն անմիջապես էլ ավելացնում է. «Մարգարեներն Աստծո դեմքը բացեիբաց չէին տեսնում, այլ "նկարում" էին այն տնօրինություններն ու խորհուրդները, որոնց շնորհիվ մարդ մի օր տեսնելու է Աստծուն»*[88]*։*

Մարդուն մահվանից և ապականությունից փրկելու համար Որդին՝ անտեսանելի Աստծո պատկերը, դառնում է մարդ, մարդուն վերականգնում Աստծո պատկերի մեջ և բերում Աստծո հետ նմանության, այսինքն՝ շնորհի միջոցով աստվածացման։

Կրկին Ս. Իրինեոսը նկատում է. «Վաղնջական ժամանակներից գրված է, որ մարդ ստեղծվել է Աստծո պատկերով, բայց դա տեսանելի չէր, քանզի Բանն ինքնին անտեսանելի էր, որի համաձայն էր մարդ արարվել։ Ահա թե ինչու այդքան հեշտությամբ կորսվեց Աստծո հետ նմանությունը։ Բայց երբ Աստծո Բանը մարմնացավ, հաստատեց և՛ մեկը, և՛ մյուսը՝ բացահայտելով իրական պատկերը և վերցնելով այն Իր վրա, ինչպես նաև հաստատուն կերպով վերահաստատելով Աստծո հետ նմանությունը և տեսանելի Բանի միջոցով մարդուն նմանակից դարձնելով անտեսանելի Հորը»[89]*։*

Քրիստոս մարդուն ամբողջացրեց Աստծո հետ իր նմանության մեջ՝ նրան վերահաստատելով Ս. Երրորդության պատկերի հետ հաղորդության մեջ, որի համաձայն էր մարդն ստեղծվել։ Դրանով է բացատրվում մարդեղության խորհրդի մեջ Ս. Երրորդության ամբողջական մասնակցությունը։ Ս. Կույսին այդ նույն բանն է ասում նաև Գաբրիել հրեշտակապետը. «Սուրբ Հոգին կգա քեզ վրա, և Բարձրյալի զորությունը հովանի կլինի քեզ, որովհետև նա, որ քեզնից է ծնվելու, սուրբ է և Աստծո Որդի կկոչվի» (Ղուկ. Ա 35)։

Հորդանանում Քրիստոսի մկրտությամբ առավել բացահայտորեն է մեկնվում այն փաստը, որ մարդու կոչումն է մասնակից դառնալ Ս. Երրորդության՝ կյանքի և սիրո հաղորդությանը. «Եվ երբ Հիսուս մկրտվեց, իսկույն ջրից դուրս եկավ, և ահա երկինքը բացվեց Նրան, և Նա տեսավ Աստծո Հոգին, որն իջնում էր ինչպես աղավնի և գալիս իր վրա։ Եվ ահա մի ձայն երկնքից, որ ասում էր. «Դա՛ է իմ սիրելի Որդին, որն ունի իմ ամբողջ բարեհաճությունը» (Մատթ. Գ 16-17)։

Քրիստոսի քարոզչության և գործունեության, խաչի Հարության միջով հայտնվում է մարդու համար Ս. Երրորդության ունեցած խոնարհ ու փառավոր սերը և Ս. Երրորդության հավիտենական կյանքին մասնակցելու հնարավորությունը։ Այս առումով Ս. Պողոսն ասում է, որ խաչված և հարուցյալ Քրիստոսի միջոցով Աստված «հարություն տվեց մեզ և Նրա հետ նստեցրեց

---

87 Տես անդ, IV, 20, 8:

88 Տես անդ, IV, 20, 10 :

89 Տես անդ, V, 16, 1, 2: Հմմտ. նաև *L'Homme, icône de Dieu,* էջ 106-107:

երկնքում Քրիստոս Հիսուսով» (Եփես. Բ 6), «որովհետև Նրանով է, որ երկուսս էլ արտոնություն ունենք մերձենալու Հորը մե՛կ Հոգով» (Եփես. Բ 18)։

Ահա թե ինչու խաչակնքելիս մենք վերակոչում ենք Ս. Երրորդության և ոչ միայն Քրիստոսի անունը։ Ինչպես որ Քրիստոսի մարդեղությունն էր Ս. Երրորդության գործը, այդպես էլ Քրիստոսի մարդկային բնության Հարությունն իրականացավ Ս. Երրորդության գործակցությամբ (հմմտ. Գործք Առ. Բ 24, Մատթ. Ի 19, Հովհ. Բ 19, Ժ 18, Հռոմ. Ա 4, Ա Պետր. Գ 18-19)։

Եթե Իր մարդեղությամբ-մարդացմամբ Աստծո հավիտենական Որդին մտնում է երկրավոր ու անցողիկ մարդու կյանք, Քրիստոսի Հարությամբ էլ մարդն է մտնում Ս. Երրորդության արքայության երկնային և հավիտենական կյանք։ Ահա թե ինչու Քրիստոս Իր Սուրբ Հոգին առաքյալներին է տալիս միայն Իր Հարությունից հետո (հմմտ. Հովհ. Ի 19-23, Գործք Առ. Բ 1-47)։

Հարուցյալ Քրիստոս Սուրբ Հոգու մեջ է հաստատում Իր եկեղեցին, որպեսզի Սուրբ Հոգին մարդկանց հաղորդի հարուցյալ Քրիստոսի մարդկային բնության հավիտենական կյանքը. «Եթե ձեր մեջ բնակվում է Նրա Հոգին, ով հարություն տվեց Հիսուսին մեռելներից, ապա և, ով հարություն տվեց Քրիստոսին մեռելներից, կկենդանացնի ձեր մահկանացու մարմինները ձեր մեջ բնակվող Իր Հոգով» (Հռոմ. Ը 11)։

Ամեն մարդ ստեղծված է Աստծո Որդու պատկերով, բայց Աստծո հետ նմանության հասնում է միայն ու միայն Ս. Հոգու հետ գործակցությամբ. «Երբ Հոգին պակասում է մարդու հոգուն,- գրում է Ս. Իրինեոսը,- մարդ դառնում է անկատար, չնայած նա ունի ըստ իր արարված վիճակի Աստծո պատկերը, բայց նա դեռևս Հոգու միջոցով չի ստացել նմանությունը»[90]։

4. Հարուցյալ Քրիստոսի եկեղեցին՝ իբրև Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու արքայության պատկեր

Քրիստոսի Հարությունը որևէ դիակի վերակենդանացում չէ, ինչպես որ էր, օրինակ, Ղազարոսի պարագային, այլ՝ սրբազան Ջատիկ՝ ապականության և մահվան ենթակա կենսական վիճակից անցում դեպի արմատապես նոր, երկնային գոյաձևի, որը չի գործում ըստ ներկայումս հայտնի կենսաբանական ու երկրային օրենքների տրամաբանության։

Քրիստոսի մահվան և Հարության մասին հայտնությունը (Մատթ. ԺԷ 21-24, Մարկ. Ը 31-33, Ղուկ. Թ 22) Ավետարաններում ուղեկցվում է ևս մի կարևոր իրադարձությամբ՝ Պայծառակերպությամբ (Մատթ. ԺԷ 1-9, Մարկ. Թ 2-9, Ղուկ. Թ 28-36)։

Ըստ Նոր Կտակարանի՝ Հիսուս պայծառակերպվեց իր առաքյալների՝ Պետրոսի, Հակոբոսի և Հովհաննեսի առաջ. «Եվ ահա նրանց երևացին Մովսեսն ու Եղիան, որ խոսում էին Նրա հետ, և Նրա դեմքը փայլեց ինչպես արեգակը, և Նրա զգեստները դարձան սպիտակ, ինչպես լույսը» (Մատթ. ԺԷ 2-3)։

---

90 **Irénée de Lyon,** *Contre les hérésies,* V, 6, 1:

Ավետարանիչները երբեք չեն նկարագրել Քրիստոսի դեմքը՝ մաշկի գույնը, մազերը, աչքերը, դիմագծերը. ո՞րն է այս լռության, վերապահման պատճառը։ Որպեսզի մեր հայացքը չկենտրոնանա Նրա երկրավոր դեմքի վրա, քանզի «այս աշխարհը, այնպես, ինչպես որ է, անցնելու վրա է» (Ա Կորնթ. է 31)։ Այն, ինչ երբեք չի անցնելու, հենց հավիտենական փառքն է, որը ճառագում է հարուցյալ Քրիստոսի դեմքից ու մարմնից՝ իբրև Աստծո արքայության փառքը։

Պայծառակերպված Քրիստոս պատմության և արարչության գոյաբանական Զատկի խորհուրդն է, նրանց անցում-փոխակերպումը Աստծո հավիտենական արքայության, Նրա փառքը հարուցյալ Քրիստոսի փառքի նախօրինակն է ճիշտ այնպես, ինչպես վերջին Ընթրիքը դարձավ նախօրինակ-խորհուրդը Քրիստոսի Խաչի։

Քրիստոսի պայծառակերպությամբ փոխակերպվում են նաև ժամանակն ու տարածությունը, քանզի Պետրոս, Հակոբոս և Հովհաննես առաքյալները դարձան Եղիա և Մովսես մարգարեների ժամանակակիցները, պատմությունն ու հավիտենությունը, երկիրն ու երկինքը, նյութն ու Հոգին փոխներթափանցվեցին, մարմնավոր աչքերին անտեսանելի աստվածային փառքը տեսանելի դարձավ մարդկային հոգու հոգևոր աչքերին։ Քրիստոսի դեմքի և հագուստի նյութը դարձավ անտեսանելի, քանզի, բացարձակապես թափանցիկ լինելով Սուրբ Հոգու համար, արարված նյութը մտավ անեղ լույսի մեջ՝ հանգչելու համար Հոր, Որդու և Ս. Հոգու արքայության հրճվանքում, որ է «արդարություն, խաղաղություն և ուրախություն՝ Սուրբ Հոգու մեջ» (Հռոմ. ԺԴ 17)։

Իբրև Ս. Հոգու նշան[91]՝ լուսեպսակը պատեց առաքյալներին, և երկնքից հնչեց Հոր ձայնը. «Դա է իմ սիրելի Որդին, որն ունի իմ ողջ բարեհաճությունը. Նրա՛ն լսեցեք»։ Այս ամենն ինչ-որ իմաստով Աստծո արքայության պատկերն է։ Այս հրճվանքի և խաղաղության նախաճաշակն է ստիպում Պետրոսին ասելու. «Լավ է մեզ այստեղ լինել» (Մատթ. ԺԷ 4)։

Պայծառակերպության խաղաղությունն ու հրճվանքը փոխանցվելու էր նաև Քրիստոսի Հարության օրը յուղաբեր կանանց (հմմտ. Մատթ.ԻՀ 9-10) և առաքյալներին (հմմտ. Հովհ. Ի 21)։ Հարուցյալ Քրիստոսի մարմինը հոգևորված էր, փառավորյալ՝ չնայած որ իր վրա կրում էր Խաչի վերքերը։ Նա անցնում էր փակ դռների միջով և ազատ էր ժամանակի ու տարածության սահմանափակումներից (հմմտ. Հովհ. Ի 19-28)։ Հարուցյալ Քրիստոս տեսանելի կամ անտեսանելի է դառնում Իր ազատ կամքի համաձայն (հմմտ. Ղուկ. ԻԴ 31), Նա «այսուհետև չի մեռնի, և մահը Նրան այլևս չի տիրի» (Հռոմ. Զ 9), հավիտենապես կենդանի է (Գործք Առ. Ա 17-18, Բ 8), խաչյալ և հարուցյալ Քրիստոս նույն փառավորյալ Քրիստոսն է (հմմտ. Ղուկ. ԻԴ 26, Գործք Առ. Գ 13, Հռոմ. Զ 4, Փիլ. Բ 8-11, Ա Տիմ. Գ 16, Ա Պետր. Ա 21)։

---

91 Տես *Joie de la Transfiguration d'après les Pères d'Orient,* textes présentés par Michel Coune, abbaye de Bellefontaine, coll. *Spiritualité orientale,* 1985, էջ 30:

Աստծո փառքն անդրադարձնելու նպատակով՝ Աստծո իսկ պատկերով ստեղծված Ադամը՝ առաջին մարդը (հմմտ. Ա Կորնթ. ԺԱ 7), կորցրեց իր համար նախասահմանվածն ու Աստծո փառքն անդրադարձնելու շնորհը (Հռոմ. Գ 13)։ Հետևաբար, նոր Ադամը՝ Քրիստոս, նորոգեց և լրումին հասցրեց մարդուն՝ նրան կրկին Աստծո փառքն անդրադարձնելու կարողությունը տալով։ Այդպիսով հարուցյալ Քրիստոսի ներսից ճառագող Աստծո՝ պայծառակերպված ու մաքուր փառքը հաղորդվում է նաև Նրա Եկեղեցուն։ Աշխարհը լուսավորող Ավետարանին Ս. Պողոսն անվանում է «Քրիստոսի Ավետարանի լույսը, Քրիստոսի, որ պատկերն է աներևույթ Աստծո» (Բ Կորնթ. Դ 4, հմմտ. Ա Տիմ. Ա 11)։ Աստծո Որդին, որ «լույսն է Նրա փառքի և բուն պատկերը Նրա էության, որ Իր Խոսքի զորությամբ հաստատ է պահում տիեզերքը...մեր մեղքերի մաքրումը կատարելուց հետո նստեց Աստծո մեծության աջ կողմում՝ բարձունքներում» (Եբր. Ա 3), Նա իր փառքին մասնակից է դարձնում նաև իրեն հավատացողներին (Ա Պետր. Ե 10, Բ Կորնթ. Գ 18, Փիլ. Ա 26, Ա Տիմ. Բ 12, Բ Տիմ. Բ 14)։ Պայծառակերպության և Հարության իրողությունների լույսի ներքո Նոր Կտակարանն ուսուցանում է, որ մարդկային էակները կոչված են մասնակցելու ոչ միայն հարուցյալ Քրիստոսի փառքին, այլ որ Քրիստոս ժամանակների ավարտին «փառավորվելու է իր սրբերի մեջ, հիացմունքի արժանի դառնալու բոլոր հավատացյալների մեջ» (Բ Թեսաղ. Ա 10, հմմտ. Սաղմ. ԼԹ 9, ԿԸ 35)։

Սրբերի անձերի մեջ փառավորված և հիացմունքի արժանացած Քրիստոս,- ահա այս է Եկեղեցում սրբոց պաշտամունքի հիմնական գաղափարը, քանզի Եկեղեցին սրբերի մեջ պաշտում է ոչ թե չարչարանքի ենթակա մարդկային բնությունը, այլ՝ հարուցյալ Քրիստոսի ներգործող ներկայությունն ու Նրան հավատացող մարդկային բնության մեջ գործող Ս. Հոգին։

Արդ, Եկեղեցու ծիսական-խորհրդական ու վանական ողջ հոգևորությունը՝ պատկերահարգության և առաքելության գաղափարներով հանդերձ, Իր զորությունն ու լույսն է առնում Քրիստոսի Հարություն-Պայծառակերպություն իրողությունից։ Առանց Աստծո արքայության այդ լույսի ու փառքի՝ Խաչը կդառնա հիմարություն և գայթակղություն, Ավետարանը՝ ստրուկների բարոյականություն, ծեսը՝ անպետք մի արարողակարգ, սոցիալական դիակոնիան՝ կամավորական սկզբունքի վրա հիմնված և անցողիկ այս աշխարհի ընթացքն արդարացնող երևույթ, առաքելությունը՝ տարածքների զավթում, ողջ տիեզերքը՝ ամենուր, սակայն ինքնանպատակ ձգվող մի շարժում։

Հարություն-Պայծառակերպություն լույսը ներկա է սրբերի մեջ ու նրանց դեմքի վրա, ինչպես որ է Քրիստոսի երեսից[92] *ճառագող լույսը, քանզի իրական առաքյալներն առել են այդ փառքի լույսի նախաճաշակը. «Տեսանք Նրա փառքը» (Հովհ. Ա 14), «նա հայտնեց Իր փառքը, և Նրա աշակերտները հավատացին Նրան» (Հովհ. Բ 11), իրական մարտիրոսները՝ սկսած Ս. Ստեփանոսից, որ «տեսավ Աստծո փառքը և Հիսուսին, որ կանգնած էր Աստծո*

[92] Տես **Daniel Rousseau,** *L'icône, splendeur de ton visage,* DDB, coll. Théophanie, 1982:

աջ կողմը» (Գործք Առ. է 55), և մինչև մեր օրերը,- բոլորն էլ ուժ ու կյանք են ստանում կենդանի Աստծուց բխող այդ կենդանարար լույսից։

Քրիստոնեության բոլոր իրական խորհրդագգած (ֆրանսերեն՝ mystique) անձինք՝ սկսած Պողոս առաքյալից, որ «հափշտակվեց մինչև դրախտ և լսեց անպատում խոսքեր» (Բ Կորնթ. ԺԲ 4), մինչև մերօրյա խորհրդագգած աղոթողներ, բոլորն էլ, Աստծո շնորհով, տեսել են Անտեսանելին և դարձել Աստծո արքայության մարգարեներ. «ինչ որ աչքը չտեսավ, և ականջը չլսեց, և մարդու սիրտը չընկավ, Աստված այն պատրաստեց իր սիրելիների համար» (Ա Կորնթ. Բ 9)։

Հենց հարուցյալ Քրիստոսի փառավորյալ մարմնից է սկսում Հարությունից հետո Քրիստոսի առաքյալների վրա Ս. Հոգու էջքը (Հովհ. Ի 19-23), ինչպես նաև՝ Համբարձումից հետո, այսինքն՝ Հոգեգալստի օրը (Գործք Առ. Բ 1-4)։

Իր Հարության օրը Քրիստոսի՝ դեպի Աստծո արքայություն անցումն սկիզբն է Հոգեգալուստի նախապատրաստության։ Նույն կերպ նաև Հոգեգալստյան Կիրակին լրումն է Զատկի կիրակիի։ Սրանով է բացատրվում նաև այն իրողությունը, որ վաղ Եկեղեցում երախաների մկրտությունը տեղի էր ունենում կա՛մ Զատկի, կա՛մ Հոգեգալստի կիրակի օրը։ Հոգեգալստի օրը Քրիստոսի առաքյալների վրա Ս. Հոգու էջքն իրականացումն է այն խոստման, որ Հիսուս տվեց իր առաքյալներին Հարությունից առաջ (Հովհ. ԺԴ 15)։ Աստծո արքայության հավիտենական կյանքը նախ պատել է հարուցյալ Քրիստոսի մարմինը, որով և խորհուրդների՝ մասնավորապես Ս. Մկրտության և Ս. Հաղորդության միջոցով հաղորդվել Իր Եկեղեցուն։ Այս է պատճառը, որ ողջ Եկեղեցին հայում է դեպի մեռյալների հարություն և հարուցյալ Քրիստոսի փառք, որը գալու է՝ վերականգնելու Աստծո արքայության լիությունը և ազատագրելու արարչությունը մահվանից ու ապականությունից (հմմտ. Եփես. Բ 6, Հովհ. Զ 54, Ի 63, Հռոմ Ը 11, 29, Ա Կորնթ. ԺԵ 45-47)։ Ընդ որում, նույնն արձանագրված է նաև Հավատո հանգանակում. «ի յարութիւն մեռելոց եւ ի կեանսն յաւիտենական»։

Ամեն կիրակի, այսպիսով, Եկեղեցում Հարության օրն է՝ հանդիպում հարուցյալ Քրիստոսի հետ՝ հատկապես Ս. Հաղորդության խորհրդի մեջ՝ ըստ Քրիստոսի խոստման. «Եվ ահավասիկ ես ձեզ հետ եմ մինչև աշխարհի վախճանը» (Մատթ. ԻԸ 20)։ Եվ այնուամենայնիվ, Եկեղեցում հարուցյալ Քրիստոսի ներկայությունը իրականանում է Ս. Հոգու միջոցով. Ս. Հոգին բնակվում է հարուցյալ Քրիստոսի մեջ, և վերջինս էլ՝ Ս. Հոգու մեջ։ Ս. Հոգով և մասնավոր մարդկային անձից ու անհատից՝ կույս Մարիամից է ձևավորվել Քրիստոսի կենսաբանական մարմինը (Ղուկ. Ա 35), Սուրբ Հոգով և բազմաթիվ մարդկային անհատներից ու անձերից է ձևավորվել նաև Քրիստոսի խորհրդական մարմինը՝ Եկեղեցին՝ Հոգեգալստի օրը (Գործք Առ. Բ 4, 41), և Սուրբ Հոգու՝ Եկեղեցու վրա ներգործությամբ, մասնավորապես հացի ու գինու փոխակերպումով ենք ստանում խաչյալ և հարուցյալ Քրիստոսի հաղորդութենական մարմինը (տե՛ս Օրթոդոքս եկեղեցու Ս. Պատարագի վերակոչման և սրբագործման բանաձևը)։ Հարուցյալ Քրիստոսի կողմից յուղաբեր կանանց

(Մատթ. ԻԸ 9-10) և առաքյալներին (Հովհ. Ի 21) տրված ուրախությունը լցնում է նաև Եկեղեցու հավատացյալների սրտերը՝ նրանց հոգևոր կյանքի խորքին համապատասխան (Ա Պետր. Ա 3-5, 8-9)։

Սուրբ Հոգին է անտեսանելին դարձնում տեսանելի, և տեսանելին՝ անտեսանելի։ Էմմավուսում (Ղուկ. ԻԴ 13-35) Քրիստոսի աշակերտների ունեցած փորձառությունը մեզ համար մատնանշում է քրիստոնեական կյանքում հարուցյալ Քրիստոսի ներկայության ձևը։ Նա մեզ հաճախ ուղեկցում է մեր ուխտագնացության ընթացքին՝ մեր իմացությունից էլ անկախ։ Նա մեր երկրավոր, արտաքին ճամփորդությունը փոխարկում է ներքին ճամփորդության, դեպի Աստվածաշնչի սրբազան վայրեր ուխտագնացության, քանզի Աստվածային Բանը խորհրդականորեն ներկա է Աստվածաշնչի այն բոլոր խոսքերում, որոնք բացահայտում են Քրիստոսի խորհուրդը (Ղուկ. ԻԴ 31)։ Նա հայտնվում է այնտեղ, որտեղ կա կյանքի հաղորդություն։ Իր անտեսանելի դառնալով՝ Նա, սակայն, չի հեռանում, այլ դառնում է ներքին, ներքնայնանում է, «թաքնվում» կամ ներթափանցում հաղորդության հացի մեջ՝ դառնալու համար մեր կյանքի կյանքը, տխրության մեջ՝ ուրախությունը, մենության մեջ՝ մեզ հաղորդակիցը, անհանգստության մեջ՝ անդորրը, մահվան մեջ՝ հարությունը, մեր երեսի հավիտենական լույսը։

Հարուցյալ Քրիստոսի Հոգին աղոթքի մեջ մեզ դարձնում է դեպի Հայր Աստված (Հռոմ. Ը 15-16, Գաղ. Դ 6), իսկ գործերի միջոցով՝ դեպի մերձավորը՝ մեր քույրերն ու եղբայրները (Մատթ. ԻԵ 31-46)։ Հարուցյալ Քրիստոսի Հոգին օգնում է մեզ տեսնելու անտեսանելին, եկեղեցում ապրելու Ս. Երրորդության ներկայության մեջ (հմմտ. Եփես. Դ 2-6)։ Հարուցյալ Քրիստոսի Հոգին օգնում է մեզ հայելու արարչությանը ոչ թե իբրև գործածության ենթակա մի նյութ, այլ՝ որպես հաղորդութենական բաշխում։

Անտեսանելի Աստծո պատկեր հարուցյալ Քրիստոսի մեջ բնակվող Ս. Հոգին մեզ կարող և զգայուն է դարձնում՝ յուրաքանչյուր մարդկային էակի դեմքի մեջ տեսնելու Քրիստոսի պատկերը, որով և յուրաքանչյուր մարդ կոչված է դառնում հաղորդակցվելու հարության ուրախությանն ու հավիտենական կյանքին՝ մեռյալների միջից անդրանիկի՝ Քրիստոսի մեջ։ Հարության լույսի ներքո և Հոգեգալուստի սպասման մեջ է, որ քրիստոնյաներն այսօր պետք է խոստովանեն խաչյալ, հարուցյալ և պայծառակերպյալ Քրիստոսին, մեղքի հանդեպ՝ սրբության, եսասիրության հանդեպ՝ սիրո, բռնության հանդեպ՝ խաղաղության, անարդարության հանդեպ՝ արդարության, խավարի հանդեպ՝ լույսի հաղթանակներին։

Աղոթենք հարուցյալ Քրիստոսին, որ մարդկանց սրտերը լցնի հարության ուրախությամբ և խաղաղությամբ, պայծառակերպի մեր եկեղեցիների կյանքը, որպեսզի մեր եկեղեցիները դառնան զատկական ճրագներ, հոգեգալստյան հրե լեզուներ և Քրիստոսի առաքյալներ, հատկապես՝ այնտեղ, որտեղ կարիք կա Նրա սերն ավելի տեսանելի ու կենդանանար դարձնելու։

ՄԱՍ Բ.
ԱՍՏՎԱԾ ԵՎ ՄԱՐԴ

ԳԼՈՒԽ Ա.
ՄԵՂՔ ԵՎ ՄԵՂՍԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ. ՕՐԹՈԴՈՔՍ ՄՈՏԵՑՈՒՄՆԵՐ ԵՎ ՀԵՌԱՆԿԱՐՆԵՐ

Ներածություն

Մեղքի և դրա բժշկության առումով չկա մեկ միասնական օրթոդոքս մոտեցում, այլ ավելի շուտ առկա են հեռանկարներով ու բովանդակությամբ հարուստ մոտեցումներ: Օրթոդոքս ավանդության մեջ մասնավորապես, մեղքը չի դիտարկվում իրավական տեսանկյունից, ինչպես Արևմուտքում, այլ՝ խորհրդական մոտեցմամբ, այսինքն՝ մեղքն ու դրա բժշկումը հասկանալու համար անհրաժեշտ է հաղթահարել դրանցում պարփակված իմաստային դժվարությունը: Օրթոդոքս մոտեցման համաձայն՝ մեղքը բնական երևույթ չէ, չնայած, մեղքի հանդեպ մեր ունեցած չափազանց ընտանիության պատճառով, այն դարձել է մեր «երկրորդ բնությունը»: Ընդհակառակը, մեղքը, ինչպես և մահը, բնությանն անհարիր երևույթներ են: Մեղքը հակառակ է մարդկային բնությանը, ահա թե ինչու մեղքից ազատվելն ու սրբությանը դառնալը նշանակում են դարձ դեպի իրական՝ Աստծո սրբազան պատկերով ստեղծված բնություն: Այս իմաստով՝ ավելի մանրամասն տեղեկությունների համար խորհուրդ կտայինք ընթերցել Ժ.-Կ. Լարշեյի՝ «Հոգևոր հիվանդությունների թերապիան» մենագրությունը[93], որը շոշափում է մարդաբանության, քրիստոսաբանության և խորհրդական կյանքի հարցերը՝ ըստ մեղսական հոգու բժշկությանն անհրաժեշտ պայմանների: Մեղքի հանդեպ այսպիսի բժշկական կամ բժշկագործական մոտեցումը պայմանավորված է փրկության ապաքինող բնույթով:

Հունարեն «sôtēr-փրկիչ»՝ նշանակում է նաև «բժշկող», իսկ լատիներեն «salvator» բառը մատնանշում է փրկություն, ազատություն և առողջություն բերողին: Նույն իմաստն առկա է նաև գերմաներենում՝ «Heiland»: Աստծո պարգևած թողությամբ բժշկվում է նաև հոգին: Աստված առողջացնում է այն, ազատում անբնական բոլոր երևույթներից: Մարդու հոգևոր առողջությունը, հետևաբար, Աստծուն և մերձավորին սիրելու նրա կարողությունն է:

[93] **Jean-Claude Larchet,** *Thérapeutique des maladies spirituelles,* Éd. de l'Ancre, 1991; Éd. du Cerf, 1997:

Ինչքան ավելի շատ ենք կարողանում սիրել Աստծուն և մերձավորին, այնքան ավելի առողջ ենք դառնում հոգով, և ինչքան ավելի ենք թերանում այդ սիրո մեջ, այնքան ավելի է խորանում մեր հոգևոր հիվանդությունը: Մեղքն իբրև հոգևոր հիվանդություն ընկալելու փորձառությունն առկա է թե՛ Աստվածաշնչում, թե՛ Եկեղեցու հայրերի երկերում և թե՛ Օրթոդոքս եկեղեցու խորհրդական-ծիսական կյանքում: Եվ շատ հաճախ Ապաշխարության կարգի կատարումն արտահայտված է հենց բժշկությանը բնորոշ եզրերով: «Մեղքը որպես հիվանդություն» և «փրկությունն իբրև ապաքինում» հասկացությունների հանդեպ օրթոդոքս մոտեցումը հիմնվում է հենց այդ յուրահատուկ՝ հոգևոր և բժշկող ընկալման վրա:

Բայց դա բնավ չի նշանակում, որ Աստվածաշնչում և Եկեղեցու հայրերի գրվածքներում իսպառ բացակայում են իրավական բնույթի եզրեր ու արտահայտություններ, ինչպես, օրինակ, «փրկագնում» և «հաղթանակ մահվան նկատմամբ» հասկացությունները:

1. Հիմնարար սկզբունքներ

Մեղքի մասին օրթոդոքս ընկալմանն անդրադառնալուց առաջ ներկայացնենք հիմնարար մի քանի սկզբունքներ:

Ա. Մարդը կոչված է սրբության, աստվածացման, հավիտենական կյանքին մասնակցության, քանզի ստեղծված է հավիտենական Սիրո՝ Աստծո սրբազան պատկերի համաձայն: Աստծո հետ մարդու նմանությունն իրականանում է Աստծո հետ մարդու ազատ հաղորդակցության միջոցով:

Բ. Ժառանգական կամ ադամական մեղքը մարդու և հավիտենական Աստծո միջև սիրո խզումն է: Իբրև այդպիսին՝ մեղքը մարդու բնությունը դարձրել է հիվանդ, ապականացու և մահկանացու: Հետևաբար, ոչ թե Ադամի մեղքն է փոխանցվել մարդկային ողջ ցեղին, այլ՝ մեղսական վիճակը, այսինքն՝ ապականությունն ու մահկանացու բնությունը: Եկեղեցու հունալեզու հայրերն այս պարագային հստակորեն տարբերվում են Օգոստինոսից և նույնիսկ Աստվածաշնչի լատինական ավանդույթից, որտեղ Ս. Պողոսի՝ Հռոմեացիներին ուղղված թղթի հայտնի հատվածը (Ե 18) այնպիսի տպավորություն է թողնում, թե ամենքը մեղանչել են Ադամի մեջ, և Ադամի մեղքն է փոխանցվել մարդկային սերնդին: Ըստ Եկեղեցու հունալեզու հայրերի, ընդհակառակը՝ ոչ թե մեղսականությունը, այլ ապականությունը, մեղսական բնությունն են փոխանցվել՝ որպես Ադամի անձնական սխալի հետևանք:

Գ. Փրկությունը Քրիստոսով նախևառաջ ապաքինումն է մեղքից և մահվանից, ինչպես նաև մարդկային բնության աստվածացումն անստեղծ շնորհի միջոցով: Նոր Ադամը՝ Քրիստոս, շատ ավելին է, քան հին Ադամի վերականգնումը: Քրիստոսի փրկագործությունը ոչ միայն հաշտությունն է Խաչի միջոցով, ինչը կարևորագույն պայման է, այլ նաև բժշկություն մահվանից՝ Սուրբ Հարության շնորհիվ: Այս երկու իրողություններն անբաժա-

նելի են: Հոգեգալուստի օրը Սուրբ Հոգու էջքով է, որ խաչյալ և հարուցյալ Քրիստոսի կյանքին հաղորդակից է դառնում Եկեղեցին, որի մեջ է իրականանում փրկության տնօրինությունը: Օրթոդոքս ավանդության մեջ Խաչն ու Հարությունն անբաժանելի են: Ըստ այսմ, Հարությունը ծագում է Խաչից, քանզի Հարության զորությունը թաքնված է Խաչի մեջ, իսկ Հարությունն էլ, իր հերթին, բացահայտում է Խաչի զորությունը: Այսպիսով, Քրիստոսով փրկությունը ներառում է նաև մարդու աստվածացումը, նրա փառավորումն Աստուծով և Աստծո հետ հաղորդակցությամբ:

Դ. Դարձի և ապաշխարության հիմնական նպատակը կյանքի սրբագործումն ու հոգևոր նորոգությունն են: Աստծո սրբության առաջ խոնարհումն իբրև դարձ բնորոշ է ոչ միայն մեղավորներին, այլ նաև՝ սրբերին:

Մահվանից առաջ Անտոն Մեծին տրված հարցին, թե ի՞նչ կաներ, եթե կյանքը երկարեր, սուրբը պատասխանում է. «Ավելի շատ կապաշխարեի»: «Ապաշխարել» նշանակում է խորացնել Աստծո հետ հաղորդակցությունը, մեղքերի դեմ պայքարել մտածումների և ոչ միայն՝ արարքների մեջ, և աղոթքով հոգու ու մարմնի մեջ ընդունել Աստծո սրբությունը: Շարունակական ապաշխարությամբ և դարձով մենք զորացնում ենք Աստծո հետ հաղորդակցության մեջ մեր հոգևոր աճը: Ինչքան ավելի է մեղավոր լինելու մեր գիտակցումը, այնքան ավելի ենք ձգտում սրբության՝ իբրև Աստծո սրբազան պատկերով արարված իրական կյանքի: Ամենամեծ հրաշքն այն է, երբ սրբերը չգիտեն, որ իրենք սուրբ են: Ինչքան որ սուրբ են, այնքան ավելի մեծ է նրանց՝ մեղավոր լինելու գիտակցումը, քանզի նրանք իրենք իրենց համեմատում են ոչ թե մարդկանց, այլ՝ Աստծո սրբության հետ, ով սուրբ է իր բնությամբ և ոչ թե՝ հաղորդակցությամբ՝ սրբագործված արարածների նմանությամբ: Ահա թե ինչու է Ս. Պողոսն ասում. «Քրիստոս Հիսուս աշխարհ եկավ՝ փրկելու մեղավորներին, որոնց գլուխը ես եմ» (Ա Տիմ. Ա 15): Ոչ թե՝ Ս. Պետրոսն ու Ս. Հակոբոսը, այլ՝ «ես եմ մեղավորների գլուխը»: Սա նշանակում է, որ Ս. Պողոսը լցված էր աստվածային Առանձնավորությունների սրբությամբ: Աստված յուրաքանչյուր մարդու՝ կին թե տղամարդ, սիրում և հարգում է անհատապես: Այս պատճառով ենք Սուրբ Պատարագի ժամանակ երգում. «Միայն սուրբ, միայն Տէր, Յիսուս Քրիստոս ի փառս Հօր Աստուծոյ»:

Ե. Խոստովանեցնող քահանան նաև հոգիների բժիշկն է և ոչ միայն՝ մեղքերին ինքնաբերաբար թողություն տվող մեկը: Նա պետք է դառնա սրբության ճանապարհի վրա գտնվող մարդու խորհրդատուն: Այս է պատճառը, որ նույնիսկ քրիստոնեական կյանքի մեջ իրենց փորձառությամբ զարգացած մարդիկ ունեն հոգևոր հոր կարիք, որին խոստովանում են իրենց մեղքերն ու որի հետ՝ խորհրդակցում: Եվ նույնիսկ, եթե մարդն ապրում է անապատում, նա պետք է ժամանակ առ ժամանակ խոստովանի՝ հաղորդակից դառնալու Եկեղեցու հոգևոր հայրերի կյանքին ու մտածողությանը: Ըստ էության՝ նույնիսկ եթե մարդ սրբության վիճակում է, նա պետք է միշտ հաղորդության մեջ լինի մեկ, սուրբ, ընդհանրական ու առաքելական Եկեղեցու հետ:

Հետևաբար՝ մենք ամենքս կարիք ունենք քահանաների՝ Քրիստոսի կողմից Եկեղեցու միջոցով մեր մեղքերին թողություն ստանալու, ինչպես նաև՝ քրիստոնեական կյանքում ու եկեղեցական հաղորդության մեջ առաջ ընթանալու համար։ Հոգեւոր հայրն իր մեջ Սուրբ Հոգին կրողն է և քրիստոնյային առաջնորդում է սրբոց փորձառությամբ՝ մշտապես ավելի խորացնելով Աստծո և մերձավորի հետ հաղորդությունը։

Զ. Թողությունն իր ետևից բերում է հոգևոր նորոգություն. այն Աստծուն ու մերձավորին սիրելու ավելի զորավոր ուժ է տալիս։ Ապաշխարության հիմնական նպատակն է օգնելու մեզ՝ ավելի լավ կատարել Աստծուն և մերձավորին սիրելու պատվիրանները։ Եվ պետք է հաշվի առնել, որ մենք դատաստանի օրը դատվելու ենք ոչ միայն մեր կյանքում գործած մեղքերի, այլ նաեւ՝ բոլոր չիրականացրած բարի գործերի համար, ըստ Քրիստոսի խոսքի՝ «...որովհետև քաղցած էի, և ինձ ուտելիք չտվիք, ծարավ էի, և ինձ ջուր չտվիք, օտար էի, և ինձ ձեր մեջ չառաք, մերկ էի, և ինձ չհագցրիք, հիվանդ էի ու բանտի մեջ, և ինձ տեսնելու չեկաք» (Մատթ. Իե 42-44)։ Վերջին դատաստանի միակ չափանիշը սերն է, և այս իմաստով ենք ապաշխարում ու նորոգում մեր կյանքը՝ Աստծուն և մերձավորին ավելի զորավոր կերպով սիրելու համար։

2. Մեղքը մարդու մեջ խամրեցնում է Աստծո պատկերը և խանգարում մարդուն՝ նմանվելու Աստծուն։

Հավիտենական կյանքը մարդու կոչումն է։ Աշխարհաստեղծման նպատակն է արարածների մասնակցությունն աստվածային Անձերի կյանքին և ուրախությանը։ Հետևաբար՝ Աստված աշխարհն ստեղծել է ո՛չ անհրաժեշտության և ո՛չ էլ կարիքից ելնելով. Նա պարզապես կամենում էր, որ մարդը նույնպես մասնակցի Իր հավիտենական ուրախությանն ու խնդությանը։ Մաքսիմոս Խոստովանողն ասում է. «Աստված՝ բացարձակ լիությունը, ամենևին էլ կարիքից չէ, որ գոյության է բերել իր արարածներին, այլ որպեսզի վերջիններս երջանկանան՝ մասնակցելով Նրա նմանությանը, և Աստված էլ, իր հերթին, ցնծա՝ տեսնելով իր ուրախությանն արարածների ունեցած մասնակցությունը, երբ նրանք հարատևորեն կսնվեն Անսպառից»[94]։ Այս պատճառով է ասվում, որ մեղավորի դարձի ժամանակ երկնքում ցնծում են հրեշտակները. Աստված ուրախանում է դեպի իրեն դարձող ամեն մարդու համար (հմմտ. Ղուկ. ԺԵ 7, 10)։ Դա հենց Անառակ որդու առակի մեջ նշված հոր ուրախությունն է, որը չի դատապարտում, այլ ընդհակառակը՝ ցնծում է, քանզի կորածը գտնվեց (հմմտ. Ղուկ. ԺԵ 11-32)։

Եկեղեցու հունախոս հայրերը հստակորեն տարբերակում են մարդու մեջ Աստծո պատկերն ու նմանությունը։ Մարդկային անձն օժտված է բա-

[94] **Maxime le Confesseur,** *Centuries sur la charité,* III, 46, PG 90, 434: Տես նաև **O. Clément,** *Sources*, էջ 32:

նականությամբ՝ Աստծուն ճանաչելու համար, կամքով՝ դեպի Աստված ամբողջությամբ դառնալու և սիրով՝ իր ամբողջ էությամբ Աստծուն և մերձավորին սիրելու համար: Այնուամենայնիվ, պատկերի և նմանության միջև առկա է էական մի տարբերություն: Պատկերը տրված է Աստծո կողմից, իսկ նմանությունը ձեռք է բերվում ազատ կամքով ու մարդու՝ աստվածային և նորոգող շնորհի հետ ազատ գործակցությամբ: Մարդու մեջ Աստծո հետ նմանությունը ենթադրում է հոգևոր աճ՝ Աստված-մարդ հաղորդակցության մշտական ու հարաճուն ընթացքի մեջ:

Երբ Աստված խոսում է մարդու արարման մասին, ասում է. «Մարդ ստեղծենք մեր պատկերով և նմանությամբ» (Ծննդ. Ա 26-27): Իսկ երբ արդեն պետք է պատմվի բուն արարչության ընթացքի մասին, նշվում է. «Աստված մարդուն ստեղծեց Իր պատկերով» (Ծննդ. Ա 27), որին կարելի է նաև ավելացնել՝ «և Իր նմանությամբ»: Հստակ է, որ խոսքն այստեղ պատկերի ու նմանության մասին է, իսկ արարման ժամանակ՝ միայն պատկերի: Հետևաբար՝ նախախնամության և տնօրինության տարբերության մեջ են Եկեղեցու հայրերը նկատել, որ պատկերը տրված է արարչությամբ, իսկ նմանությունը պետք է ձեռք բերվի Աստծո հետ մարդու ազատ գործակցությամբ: Ս. Բարսեղ Կեսարացին բացատրում է. «Մարդ ստեղծենք մեր պատկերով և նմանությամբ: Առաջինը մենք ունենք ըստ արարչության, իսկ երկրորդը ձեռք ենք բերում ըստ մեր կամքի... Աստված, մեզ տալով Իրեն նմանվելու զորությունը, թույլ է տվել նաև, որ դառնանք Աստծուն նմանվելու ճարտարապետները, որպեսզի մեզ վարձատրի մեր աշխատանքի համաձայն»[95]:

Խոսքն այստեղ ոչ թե համակարգված աստվածաբանական, այլ կենսական, գործնական մարդաբանության մասին է, այսինքն՝ Աստված-մարդ գործակցության, բայց նաև՝ մարդու ազատությանն ուղղված անսահման ու անչափ աստվածային հարգանքի: Անկումից առաջ մարդու վիճակը կարելի է բնութագրել որպես Աստծո հետ հաղորդակցության մեջ գտնվելու աճի սկիզբ: Մարդկային բանականությունն արարչության մեջ հայում էր Աստծո ներկայությունը, և արարածների հոգևոր բնության միջոցով մարդը հոգևորապես ընթանում էր դեպի Արարիչը: Մարդու կամքն ըստ այսմ միացած էր Աստծո կամքին, իսկ մարդու սերը դարձած էր դեպի Իր Արարիչն Աստված: Ըստ այդմ՝ մարդն Աստծո հետ անմիջական, մտերմիկ հարաբերության մեջ էր: «Մարդն ապրում էր հրճվանքի և ուրախության մեջ՝ Արարչի ու արարածների հետ ներդաշնակությամբ: Նա ապրում էր իր իսկական կյանքով: Այս վիճակով Ադամն Աստծո մեջ էր, Աստված՝ Ադամի», - գրում է Հովհան Դամասկացին[96]: Աստված հեռու չէր Ադամից, Ադամն էլ՝ Աստծուց, Իր շնորհով Աստված ներկա էր մարդու մեջ, հետևապես մարդն էլ՝ Աստծո մեջ:

---

[95] **Basile de Césarée,** *Homélies sur l'origine de l'homme,* I, 16, մեջբերումն ըստ՝ **Jean-Claude Larchet,** *Thérapeutique des maladies spirituelles,* էջ 19-20:

[96] **Jean Damascène,** *Exposé exact de la foi orthodoxe,* II, 11:

Այդպիսով, Աստված և մարդ փոխադարձաբար, հոգևոր կերպով իրար մեջ էին՝ աստվածային շնորհով: Վերջինս բնակվում էր մարդու սրտի մեջ, ներաշխարհում՝ արտաքնապես մարդուն ծածկելով լույսի շղարշով: Երբ մարդու հոգին լի էր Աստծո ներկայությամբ, մարդու մարմինը մերկ չէր, այլ՝ ծածկված Աստծո լուսավոր ներկայությամբ: Այս է պատճառը, որ Ռումինիայի մոլդովական վանքերում, Ֆիլոկալիայի ազդեցությամբ, մարդու արարչությունը ներկայացված է լույսի մեջ, մինչդեռ անկումից հետո այդ լույսն այլևս տեսանելի չէ:

Անկումից հետո, երբ մարդու սիրտը հեռացավ աստվածային ներկայությունից անհնազանդության պատճառով, մարդը նույնպես կորցրեց իր լուսավոր պատմուճանը և զգաց իր մերկությունը: Մարդու մարմինը մերկացավ անմիջապես, երբ նրա սիրտը դատարկվեց Աստծո հանդեպ սիրուց:

Պատահական չէ, ուրեմն, որ սրբոց հոգևոր փորձառության մեջ աղոթքի պահին նրանք նույնպես զգեստավորվում են մարմնական աչքերի համար անտեսանելի ու անստեղծ, Քրիստոսի Պայծառակերպության շնորհաբաշխ լույսով: Ահա թե ինչու պայծառակերպված Քրիստոս մարդու լրումն է Աստծո նմանության մեջ:

Մկրտության միջոցով մարդն ստանում է դեպի Աստծո նմանությունը, դեպի Պայծառակերպություն ընթանալու շնորհը: «Դուք բոլորդ, որ մկրտվեցիք Քրիստոսով, Քրիստոսով եք զգեստավորվել» (Գաղ. Գ 27): Վաղ Եկեղեցում այս իմաստով էր մկրտությունը կրում նաև «խորհուրդ լուսավորության» անվանումը:

Ադամական մեղքի հետ կապված ևս մեկ դիտարկում: Այն ոչ միայն Աստծո հետ մարդու հաղորդակցության խաթարումն է, այլ նաև՝ մարդու բնության, մարդկային հարաբերությունների և բնության հետ մարդու կապի աղավաղում: Քանի դեռ մարդ հնազանդ էր Աստծուն, ներդաշնակության մեջ էր իր Արարչի, հետևաբար նաև իր կնոջ և ողջ բնության հետ: Բայց մեղքից հետո, երբ մարդ խուսափեց պատասխանատվությունից և Աստծո տված հարցից («Ո՞ւր ես, Ադամ», այսինքն՝ ի՞նչ վիճակում ես հիմա), մարդը պատասխանեց. «Թաքնվեցի, որովհետև մերկ էի»: Դարձյալ, երբ Աստված մարդուն հարցրեց, թե ինչո՞ւ ճաշակեց արգելված ծառի պտղից, նա պատասխանեց. «Կինը, որ ինձ տվեցիր, նա է մեղավոր»: Այսպիսով, մարդն արդարանում էր՝ մեղադրելով ուրիշին, խուսափում էր պատասխանատվությունից՝ մերժելով ճանաչել իր մեղքն ու ապաշխարել: Նա մեղքի իր բաժինն ուրիշի ուսերին էր դնում: Արդյունքում՝ նույնիսկ անդեմ բնությունն էր նրա հետ թշնամանում:

Նկատելի է, որ Աստծո հետ մարդու հարաբերության խաթարումը ներազդում է նաև մարդու հասարակական գոյությանն ու բնական միջավայրին: Եվ, ի վերջո, ծնունդ է տալիս ապականությանն ու ավարտվում մահվամբ: Աստվածաշնչի վրա հիմնված այս գոյութենական, օնտոլոգիական մոտեցումը ցույց է տալիս, որ մեղքը միայն մարդու և տիեզերքի բնությա-

նը եկամուտ օրենքի շրջանցում չէ: Ընդ որում, Աստվածաշնչի իրավական բնույթ կրող բոլոր արտահայտությունները պետք է ընկալվեն որպես փոխաբերություններ, որոնց տակ նկատի է առնվում ավելի խորունկ և գոյութենական մի իրավիճակ:

3. Մահն իբրև մեղքի արդյունք ու աստվածային ողորմության իրատ

Ըստ Մաքսիմոս Խոստովանողի՝ «մահն այլ բան չէ, քան բաժանում Աստծուց.... մարմնի անհրաժեշտ հետևանք ու արդյունք»[97]*: Օրթոդոքս ավանդության մեջ Ադամի մեղքը չի ընկալվում իբրև հպարտության պատճառով Աստծուն նմանվելու, Աստված դառնալու ցանկության հետևանք, ինչպես կարելի է գտնել արևմտյան ավանդության բազմաթիվ գրքերում: Արևելյան հայրերն այդպես չեն հասկացել Ադամի ցանկությունը: Վերջինս արդեն իսկ առկա էր Աստծո տնօրինական ծրագրում. «Մարդ ստեղծենք մեր պատկերով և նմանությամբ» (Ծննդ. Ա 26): Հետևաբար՝ Աստված դառնալու մարդու ցանկության մեջ ժխտական ոչինչ չկա: Ընդհակառակը՝ այդ ցանկությունն իրականացնելու Ադամի ընտրած ճանապարհն էր սխալ. Ադամը սխալ գործեց՝ սատանայի կողմից առաջարկվածին հավատալով (մարդու հետ խոսող օձը սատանայի փոխաբերական կերպարն է): Օձն ու Փորձիչն ավետարանիչների կողմից, հատկապես Հովհաննու Ավետարանում (Ը 44) նույնացվում են սատանայի՝ մարդկության թշնամու հետ: Եկեղեցու հայրերի համաձայն՝ սատանան ընդունում է օձի՝ մարդուց ավելի ստորակարգ մի արարածի կերպարանք: Նրա տված խորհուրդը, ուրեմն, կարող էր նաև մերժվել մարդու կողմից: Աստված թույլ էր տալիս փորձությունը, որպեսզի մարդ սովորեր տարբերակել Արարչի խրատը (չճաշակել չարի ու բարու գիտության ծառից) իրենից ավելի ստորակարգ մի արարածի տված խորհրդից: Մարդը պետք է ընտրեր աստվածային պատվիրանի ու մեկ այլ արարածի՝ օձի տված խորհուրդի միջև:*

Բայց ինչպե՞ս է սատանան հայտնվում դրախտում: Ո՞վ է նա, որ նախանձի պատճառով մարդուն փորձում է շեղել Աստծո նման դառնալու նրա ճանապարհից: Նա Արուսյակն է՝ անկյալ հրեշտակը: Իբրև այդպիսին՝ Արուսյակն այլևս չէր կարող հանդես գալ որպես լուսո հրեշտակ և նախանձում էր մարդու՝ Աստծուն նմանվելու կոչմանը: Եկեղեցու հայրերի համաձայն՝ չարի ու բարու գիտության ծառից ճաշակելու արգելքն Աստծո կողմից տրվել էր ոչ թե նախանձի պատճառով, այլ իբրև նախնական ու խրատիչ մի արգելք, որպեսզի մարդ կարողանա տարբերակել Արարչին արարչությունից, Պարգևատուին՝ պարգևից: Մարդ պետք է սովորեր արարչությանը մոտենալ գոհաբանական, հաղորդութենական կերպով, երախտագիտությամբ և ոչ թե՝ օգտագործողի հոգեբանությամբ: Մարդ, ըստ այդմ, պետք է սովորի ոչ թե խլել, այլ՝ ստանալ նմանության պարգևը՝ Աստծուն նմանվելու շնորհը, ոչ

[97] **Maxime le Confesseur,** *Centuries sur la charité,* III, 93 ; PG 90, 425: Հմմտ. նաև **O. Clément,** *Sources*, էջ 80:

թե դիտարկել արարչությունն իբրև կերակուր, այլ որպես խորհուրդ՝ Աստծո հետ հանդիպելու տարածք ու պարգև: Այսպիսով, փորձությունը մարդու ազատության մի յուրատեսակ քննություն էր: Աստվածային այդ դաստիարակությունը նպատակ ուներ հասունացնելու մարդու ազատ ընտրությունը, որպեսզի մարդ երբեք Արարչին չստորադասեր իր արարածներին, որոնք չեն կարող հանդես գալ իբրև հավիտենական կյանքի աղբյուր: Եվ մենք նմանվում ենք Ադամին՝ օգտագործելով արարչությունը և մոռանալով Արարչի մասին: Մենք չէ, որ ստեղծել ենք արեգակը, օդն ու ջուրը, դրանք Աստծո պարգևներն են, որոնք, սակայն, մեր կողմից օգտագործվում են այնպես, կարծես Աստված գոյություն չունի: Եվ հենց այստեղ է թաքնված սեկուլյարիզացիայի (աշխարհայնացման) սերմը՝ ապրել Աստծո ստեղծած աշխարհում՝ առանց մտաբերելու Աստծուն: Աստծո այս դաստիարակչական ու խրատիչ արգելքի մասին Մաքսիմոս Խոստովանողն ասում է. «Աստվածացման շնորհիվ մարդը կարող էր հայել Աստծո հետ Նրա իսկ ստեղծած արարածներին, որոնց նա կճանաչեր հենց Աստծո մեջ... Բայց մարդը նախընտրեց առանձնանալ Աստծո արարածներից՝ առանց Աստծո, Աստծուց առաջ ընկնելով ու առանց Աստծո համաձայնության»[98]:

Ս. Իրինեոս Լիոնացու համաձայն՝ մեղքի արդյունք հանդիսացող մահը (Հռոմ. Զ 23) նույնպես աստվածային դաստիարակիչ խրատ է, Աստծո ողորմածության նշան: Աստված թույլ է տալիս մահը՝ իբրև մարմնի ու հոգու բաժանում, որպեսզի մեղքը չդառնա հավիտենական, և որպեսզի մարդ հավերժապես չկապվի մարմնավոր իրերին: Ս. Իրինեոսն այս առիթով գրում է. «Աստված գործեց ըստ իր ողորմության, որպեսզի մարդ հավիտենապես չմնա մեղանչական վիճակում, որպեսզի ծանր մեղքը չդառնա անմահ, և որպեսզի մեղքը չդառնա անվերջ ու անբժշկելի: Աստված, հետևաբար, վերջ դրեց մեղանչականությանը՝ մահվամբ... մարմնի ոչնչացմամբ, հող դառնալով, որ մարդ, "մեղքի մեջ մեռնելով" (Հռոմ. Զ 2), մի օր սկսի ապրել նաև Աստծո համար»[99]:

Մահվան այս գաղափարը, իբրև Աստծո ողորմածությունից բխող խրատ մարդու համար, որը մշտապես հակված է երկրավոր իրերին՝ հավիտենական կյանքի աղբյուր Աստծո փոխարեն, առկա է նաև Օրթոդոքս եկեղեցու թաղման կարգի մեջ:

4. Ադամի մեղքով հիվանդացած մարդկային բնությունը բժշկվեց Քրիստոսի կողմից և Քրիստոսի միջոցով:

Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացին (մահ. 444 թ.), նկարագրելով մարդկային ողջ ցեղին Ադամի անկյալ ու մեղավոր բնության մահկանացու վիճակի փո-

---

98 **Maxime le Confesseur,** *Questions à Thalassius, Prologue*, PG 91, 257 ; **Նույնի**, *Ambigua*, PG 91, 1156: Հմմտ. նաև **O. Clément,** *Sources*, էջ 79-80:

99 **Irénée de Lyon,** *Contre les hérésies,* III, 23, 6, SC 211, էջ 460-462: Հմմտ. նաև **O. Clément,** *Sources*, էջ 80:

խանցումը, հստակեցնում է, որ խոսքն այստեղ ոչ մի կերպ չի կարող վերաբերել Ադամի անձնական սխալին ու մեղքին։ Ս. Կյուրեղի համաձայն՝ Քրիստոս Փրկիչն է, Ապաքինողն ու Բժիշկը մարդկային բնության. «Մարդկային բնությունը հիվանդացավ մեկի՝ Ադամի անհնազանդության մեղքի պատճառով, և չնայած որ մեղավոր դարձած մարդկանց մի զգալի մասը որևէ մաս չուներ Ադամի սխալից, այնուամենայնիվ, նրանք բաժնեկից են Ադամի՝ մեղքի օրենքի տակ հայտնված անկյալ բնությանը։ Հետևաբար, ինչպես Ադամի մեջ, մարդու բնությունը հիվանդացավ անհնազանդությամբ առաջ եկած ապականությամբ, քանզի դրանով կրքերը մտան մարդու մեջ։ Մինչդեռ Քրիստոսի մեջ մարդկային բնությունը վերագտավ իր առողջությունը, հնազանդվեց Հայր Աստծուն և այլևս մեղք չգործեց»[100]։ Ադամի անհնազանդության պատճառով հիվանդացած մարդկային բնության այս ընկալումը իր բնույթով իրավական չէ, այլ ավելի շուտ՝ գոյաբանական ու բժշկական։ Մինչև մահ Քրիստոսի հնազանդությունը խաչի վրա և Նրա Հարությունը ցույց են տալիս, որ Նրա պարգևած փրկությունը մարդու բնության բժշկությունն է։ Քրիտոս՝նոր Ադամը, ուղղում և բժշկում է հին Ադամին՝ Աստծո հանդեպ իր կատարյալ հնազանդությամբ՝ որպես Իրենից տրված որդիական սիրո պարգև։ Աստված էլ, Իր հերթին, Ինքն իրեն պարգևում է այն հնազանդ մարդկությանը։ Այս ամենը մարդո՛ւ Հարությունն է ու Համբարձումն առ Աստված։

Եվ դեռ ավելին, մարդկային բնությունը բժշկվել է նաև մեղքի և եսասիրական կրքերի փորձությունների դեմ Քրիստոսի մղած պայքարի արդյունքում։ Քրիստոս հաղթական է դուրս գալիս եսասիրական անձնահաճության և անհուսության ցավի դեմ պայքարից։ Մկրտությունից հետո Քրիստոս տարվում է անապատ և այնտեղ անցնում երեք տեսակի փորձություններով։

Ա. Սեփականաշնորհելու-վատնելու փորձությունը, այսինքն՝ հրամայել քարերին փոխվելու հացի, ինչը հաջողություն է առանց չարչարանքի, օգուտ՝ առանց աշխատանքի, վատնում՝ առանց բաշխելու։ Քրիստոս մերժում է այդ փորձությունը և նշում, որ մարդ միայն հացով չի ապրում, այլ նաև՝ Աստծո խոսքով և ներկայությամբ։ Ունենալու և առանց որևէ չարչարանքի ու աշխատանքի և որևէ մեկի հետ ունեցածը չկիսելու այդ փորձությունը ներկա է եղել և է պատմության ընթացքում՝ բոլոր անհատների ու ժողովուրդների կյանքում։

Բ. Նյութական աշխարհում ի հաշիվ հոգևոր ստրկության տարածվող իշխանության փորձությունը։ Փորձիչը Քրիստոսին խոստանում է տալ աշխարհի բոլոր թագավորությունները, եթե Նա հնազանդվի իրեն։ Սա աշխարհի վրա առանց Աստծո տերության, առանց Արարչի ներկայության իշխելու սկզբունքն է այնպես, կարծես Աստված չկա։ Քրիստոս այս փորձությունն էլ

---

[100] **Saint Cyrille d'Aléxandrie,** *In Rom.* V, 18, PG 74, 788C-789B: Տես նաև **Boris Bobrinskoy,** «L'hérédité adamique selon le père Jean Meyendorff», / **Joseph Doré** (éd.), *Le Péché, Paris,* Cerf, 2001, էջ 250:

է մերժում, քանզի միայն Աստված է արժանի երկրպագության՝ որպես գոյության, անսահման ու հավիտենական կյանքի, ազատություն-հաղորդակցության միակ աղբյուր։

Գ. «Ես»-ի սնափառության հաստատում։ Փորձիչը համոզում է Քրիստոսին՝ իրեն ցած նետել Տաճարի աշտարակից, քանի որ հրեշտակները պաշտպանելու են Նրան։ Սա նշանակում է ինքնահաստատման նպատակով գործել հրաշքներ՝ նարցիսական միայնության և եսասիրական ձգտման մղումով։ Քրիստոս այս փորձությունը նույնպես մերժում է. Նա երբեք հրաշքներ գործելու հրաման չի տալիս իր հանդեպ հիացմունք առաջացնելու նպատակով, այլ հրաշագործում է ուրիշների նկատմամբ ունեցած վշտակցությամբ և սիրով։

«Վայելքի» այս երեք փորձությունները հաղթահարելուց հետո տեսնում ենք, որ Քրիստոս իր երկրավոր կյանքի վերջում կրում է ցավի ու չարչարանքների փորձությունները։ Մաքսիմոս Խոստովանողը բացատրում է այդ փորձությունները։ Ըստ այսմ՝ դևերը, հռոմեական քաղաքական իշխանությունների միջոցով, համոզեցին հրեա հոգևոր իշխանավորներին՝ խաչել Քրիստոսին։ Սակայն, առ Աստված Իր խոնարհ հնազանդությամբ և թշնամիների հանդեպ սիրով, Քրիստոս հաղթանակեց խավարի ուժերին՝ դրանք մեխելով խաչի վրա (հմմտ. Կող. Բ 15)։ Հենց չարչարանքների ու ցավի միջոցով էին Քրիստոսի դեմ մեքենայություններ լարող դևերը կամենում, որ Նա Աստծո դեմ անհնազանդություն դրսևորի, Ինքն իրեն փրկելու համար ստի և կործանի Իր թշնամիներին։ Բայց, չնայած լքվածությանը, Քրիստոս մնաց հաստատուն ու հավատարիմ Աստծո և մարդկանց նկատմամբ Իր սիրո մեջ. «Քո ձեռքն եմ հանձնում իմ հոգին» (Ղուկ. ԻԳ 46)։ Նա չմահացավ Աստծուց առանձնացած, այլ՝ Նրա հետ հաղորդության մեջ։ Հիսուս չանիծեց Իր թշնամիներին, այլ աղոթեց նրանց համար. «Հա՛յր, ների՛ր նրանց, քանզի չգիտեն, թե ի՞նչ են անում» (Ղուկ. ԻԳ 34)։ Այդպիսով, Քրիստոս հաղթում է մեղքին և Իր Հարությամբ՝ նաև մարմնավոր մահին։

Ավետարանների համաձայն՝ մարդկային բնության բժշկումն իրագործվում է Քրիստոսի անձով՝ հավատով ու խորհուրդներով հաղորդվելով բոլոր հավատացյալներին։ Ինչպես նշում է Հռոմի պապ Լևոն Մեծը՝ «այն, ինչ տեսանելի է մեր Փրկչի մեջ, անցավ խորհուրդներին»[101], որով և մենք հաղորդվում ենք Նրա կյանքին։ Երկրավոր Իր կյանքի ընթացքում Քրիստոս մարդկային բնությունը բժշկեց խոսքով ու գործով։ Նա ներեց բազմաթիվ անձանց՝ մեղավոր կնոջը, շնացող կնոջը, որին ոչ թե դատապարտեց, այլ վերափոխեց, ոչ թե քննադատեց, այլ բժշկեց։ Նա անսպասելիորեն մարդկանց մեջ դարձի զգացում էր արթնացնում։ Օրինակ՝ Զակքեոսը դարձի եկավ ոչ թե քարոզի կամ պատժի, այլ՝ պարզ խնդրանքի արդյունքում. Քրիստոս պարզապես կամեցավ նրա տանը հյուրընկալվել։ Եվ Զակքեոսը, իրեն անարժան

[101] Sermo 74, 2, PL 54, 398:

համարելով հանդերձ, լցվեց ուրախության ու պատվի զգացումով, որովհետև Աստծո բարեգթությունը նրան ցնցեց ու դարձի բերեց: Ագահ մի մարդ հանկարծ դարձավ բարեգործ, որն իր ողջ ունեցվածքը բաշխեց աղքատներին: Մեկ այլ օրինակ ևս: Սիմոն փարիսեցու տանը վատ վարքի ու անվան տեր մի կին էր արտասվում, մինչդեռ Քրիստոս նրա մեջ միայն մեղք չտեսավ, այլ՝ մարդու պատկերի մեջ նկատեց Աստծուն, պատկեր, որը պետք է բժշկվեր, վերականգնվեր ու փրկվեր: Սիմոնը քաջատեղյակ էր այդ կնոջ գործած մեղքերին, իսկ Քրիստոս տեսնում էր նաև կնոջ արցունքներն ու կյանքը փրկելու ազնիվ ցանկությունը:

Կարելի է խորհրդածել՝ ո՞րն է մեղավոր կնոջ դարձի պատճառը. Քրիստոս ո՛չ քարոզ խոսեց, ո՛չ էլ նրա առաջ հրաշք գործեց: Ինչո՞ւ, ուրեմն, Քրիստոսին հանդիպելիս կինն սկսեց իր մեղքերի համար արտասվել: Թերևս այն պարզ պատճառով, որ մեղավոր կինն առերեսվել էր Քրիստոսի լուռ սրբությանը, որն էլ նրա մեջ դարձի գալու ցանկություն էր առաջացրել: Հետևաբար՝ հնարավոր է մարդկանց դարձի բերել պարզապես բոլորովին տարբեր մի ներկայությամբ: Ահա այս է Քրիստոսի շնորհած թողության խորհուրդը, որը հաճախ փոխանցվում է նաև Սուրբ Հոգով լցված սրբակյաց հայրերի միջոցով: Նրանց սրբությունը հոգևոր զորություն է, որը փոխում է անկեղծ ապաշխարողների կյանքը:

Վերջաբանի փոխարեն

Մեղքն ու մահը հաղթվեցին Քրիստոսի կողմից, Քրիստոսի մեջ, իսկ Նրա Եկեղեցում մեղքը ներվում է և թողության արժանանում խոնարհությամբ ու ապաշխարությամբ, դարձով և խոստովանությամբ: Թողությունն ու հաշտությունը վերանորոգում են կյանքը, ուրախություն և խաղաղություն պարգևում, զորացնում Աստծո և մերձավորի հետ սիրո հաղորդությունը: Ուրախությամբ ընդունված աստվածային ողորմածությունը վերականգնում է մարդկային արժանապատվության ամբողջությունը, փրկում մարդկայինը՝ այն միացնելով Աստծուն:

ԳԼՈՒԽ Բ.
ԱՇԽԱՐՀԱՅՆԱՑՈՒՄ-ՍԵԿՈՒԼՅԱՐԻԶԱՑԻԱՆ ՈՐՊԵՍ ՀԻՄՆԱԽՆԴԻՐ ԵՎ ՀՆԱՐԱՎՈՐՈՒԹՅՈՒՆ

Ինչպիսի՞ն պետք է լինի քրիստոնեական հավատի վկայությունն աշխարհում, որը փոփոխական է ու սեկուլյարիզացված, բայց որը, միևնույն ժամանակ, ունի Աստծո սիրո և Եկեղեցու ներկայության կարիքը։

Արդի հասարակությունն աշխարհայնացած է հատկապես եվրոպական ու հյուսիսամերիկյան տարածաշրջաններում։ Ընդ որում, Եվրոպան միակ աշխարհամասն է, որտեղ ծնվողների թիվն ավելի նվազ է, քան մահացողներինը։ Արդյո՞ք այս երկու երևույթները փոխկապակցված են։ Եվրոպան քրիստոնեական առաքելության օրորոցն էր, իսկ այսօր արդեն դարձել է ավետարանումի և քարոզության պարարտ հող...

Հարկ է նշել, որ աշխարհայնացումն ինչ-որ իմաստով սկսվում է մարդու անկումից։ Աշխարհայնացման առաջին դրսևորումը տվեց Ադամը, երբ Աստծո կողմից ստեղծված աշխարհում գործեց այնպես, ասես Աստված նրան չէր տեսնում, կարծես Աստված բացակա էր և գոյություն չուներ։ Այս իմաստով մենք նմանվում ենք Ադամին, երբ դժվարություն ենք ունենում հասկանալու, որ Աստված մեզ տեսնում է, ներկա է՝ չնայած որ հանուն մեր ազատության երբեմն բացակայության տպավորություն է թողնում։

1. Քրիստոնյայի համար աղոթքի ժամը հավերժության մեջ է։

Հակառակ կատարելիք հսկայական աշխատանքին, հույսի նշաններն իրենց հերթին սպասեցնել չեն տալիս։ Արևմտյան աշխարհում ապրող օրթոդոքսները (այս եզրն օգտագործում ենք «սփյուռք» հասկացությունից խուսափելու նպատակով) ավելի լավ գիտեն, թե ինչ է նշանակում աշխարհայնացում-սեկուլյարիզացիան, քան ավանդաբար օրթոդոքս համարվող հասարակությունների ներկայացուցիչները։ Եվ իրոք, մեր երկրներում մեզ ինչ-որ չափով օգնում են մշակույթը, սովորույթները, ավանդական միջավայրը, մինչդեռ արևմտյան երկրներում հոգևոր համատեքստը շատ ավելի թույլ է։ Ժամանակակից աշխարհայնացած հասարակությունը ձևավորվել ու զարգացել է առանց կրոնական գիտելիքներին ունեցած որևէ աղերսի։ Անշուշտ, աշխարհայնացած հասարակության մեջ կրոնը թույլատրելի է, հանդուրժելի, բայց այլևս չունի նախկին որոշիչ ուժը հասարակական, բարոյական, մշակութային և քաղաքական կյանքում։

Թույլատրելի և հանդուրժելի լինելով՝ կրոնը հայտնվել է լուսանցքում, հավատը դրսևորվում է որպես ավելի շուտ անհատական, անձնական, քան համայնքային երևույթ։

Աշխարհայնացած մարդը ոչ միշտ է աթեիստ։ Նա պարզապես չի զգում և ըմբռնում Աստծո ներկայությունն աշխարհում և իր հոգևոր կյանքում, հետևաբար, չի զգում նաև աղոթքի և հոգևոր կյանքի անհրաժեշտությունն ու արդյունավետությունը։ Նրա կարծիքով՝ աղոթքի վրա ծախսվող ժամանակը կորսված մի բան է, ապարդյուն, քանի որ չի օգնում ստեղծելու ակնհայտ ու անմիջական որևէ բան։ Քրիստոնյայի համար, ընդհակառակը, աղոթքի ժամանակը ոչ թե կորսված, այլ՝ հավերժացած, հավիտենության մեջ մտած, դեպի հավիտենություն տանող միջոց է։ Աղոթքի վրա ծախսած ժամանակը դրամ չի բերում... այս պարագային «Ժամանակը ոսկի է» (անգլերեն՝ «Time is money») ասացվածքը չի գործում։ Աղոթքը ոչ թե աշխարհի, այլ անձի՝ ինքն իր վրա կատարվող աշխատանք է, այլ խոսքով՝ ոչ թե արտաքին, այլ ներքին ձեռնարկում է։ Ներաշխարհի առումով՝ աշխարհայնացած հասարակությունը խիստ կարիքի մեջ է։ Նույնիսկ եթե այն ընդունում է Աստծո գոյությունը, այնուամենայնիվ, Նրա հետ անձնական հարաբերություն չի կառուցում։ Այստեղ արդեն առկա է Աստծո մասին դեիստական ընկալումը. Աստված կա, Նրա գոյության փաստն ընդունելի է, բայց Նա ինչ-որ տեղ է... Երբ մի լրագրող Ֆրանսուա Միտերանին հարց է տալիս՝ արդյո՞ք նա հավատում է Աստծուն, Միտերանը պատասխանում է. «Ընդունում եմ, որ ինչ-որ տեղ ինչ-որ ուժ կա...»։ Այս «ինչ-որ տեղը» ենթադրում է աշխարհից կտրված Աստված, Որն Իր ներկայացուցիչներին է հանձնել աշխարհի կառավարումը և Որը թերևս մի օր կգա՝ աշխարհը դատելու։ Այդպիսի Աստված չի մտնում պատմության մեջ, չի գործում և ներկա չէ։ Կարելի է Նրան ընդունել որպես սկզբունք, իբրև Արարիչ, որը, սակայն, կտրված է արարչությունից, իսկ «նահանջող», «թաքնված», «անհաղորդ» և «բացարձակի մեջ թողնված» Աստծո հետ անհնար է կառուցել անձնական հարաբերություն։ Դրանով արդեն աղոթքն էլ է կորցնում իր իմաստը։

2. Սահմանափակ իրերի մեջ անսահման ցանկությամբ Անվերջը փնտրելու փորձությունը

Ահա այս է աշխարհայնացած հասարակության անհատապաշտական, նարցիսական ու ինքնաբավության մոլուցքով տառապելու պատճառը։ Վերջին ուսումնասիրությունները ցույց են տվել, որ մեր արդի հասարակությունը մարդկության պատմության մեջ ամենանարցիսականն է, քանի որ այլևս տեսանելի չեն Աստծո ու սրբերի պատկերները։ Մեդիայի կերտած կերպարը փոխարինել է բոլոր սրբազան պատկերներին։ Աշխարհայնացած մարդու ծայրահեղ անհատապաշտությունը հաճախ արտահայտվում է մենության, նույնիսկ ինքնասպանության, և կամ էլ՝ ամեն անդրցականն սպանող փնտրտուքի մեջ, ինչպես, օրինակ, թմրանյութը, էզոթերիզմը և բնապահպանական փորձությունների պարբերաբար կրկնվող բռնկումները (ֆրանսերեն՝ paroxysme)։ Առաջընթացի, իշխանության, հաճույքի երևակա-

յական կուռքերը, ամենազոր ու հրաշագործ գիտությունը մարդուն մղում են ինքնահավերժացման, հավիտենական ու անմահ կյանքի՝ ժամանակի մեջ սահմանափակված ու անցողիկ իրականությունների միջոցով։ Անսահման ցանկությամբ անվերջը փնտրվում է սահմանավոր իրերի մեջ։

Աշխարհայնացած հասարակությունը, որտեղ գոյության չափանիշը մարդն է, կա՛մ անտարբեր է, կա՛մ էլ՝ հոգևոր կյանքի նկատմամբ թշնամաբար տրամադրված։ Ինքնաբավ և միայնակ այս հումանիզմն առերեսվում է հոգևոր վերլուծության խնդիրներին, քանզի տառապում է անդրանցականի ու ներաշխարհայինի սուր դեֆիցիտով։ Աշխարհայնացման ստեղծած հոգևոր դատարկությունն անիրագործելի է երկարաժամկետ հեռանկարում, և գիտենք, որ 1960-ականների դատարկությունը, երբ մերժվում էր ավանդական կրոնը, նախ սկսեց լցվել աղանդներով, ինչպես նաև ամենատարբեր կրոնական և սինկրետիկ երևույթներով։ Հիրավի, շատ զարմանալի է, որ նույնիսկ մեծ մտածողներն ու գիտնականները խորհրդակցում են գուշակների հետ։ Ծայրահեղ ռացիոնալիզմին հակադրվում է խոր կրոնական զգացումների ծարավը՝ խայտաբղետ ու խառնիխուռն իր բնույթով։ Աշխարհայնացումն այս առումով ավելի շուտ հիմնախնդիր է, քան լուծում։

Հոգևոր դատարկությունը երբեմն լցվում է «աշխարհիկ կրոնով», երբ կրոնը պարզապես նմանակվում է՝ առանց Աստծո հետ որևէ աղերսի։ Այս երևույթը նկատելի է մինչև բոլշևիկյան հեղափոխություն և դրանից հետո էլ՝ Արևելյան երկրների կոմունիստական հասարակարգի ժամանակ։ Գերմանիայի Դեմոկրատական Հանրապետությունում (ԳԴՀ), օրինակ, բնակչության մեծ մասը, մինչև կոմունիստական հասարակարգի հաստատվելը, ուներ բողոքական հարանվանական կողմնորոշում, և, բնականաբար, առկա չէր սրբապատկերների պաշտամունքը։ Բայց կոմունիստական հասարակարգի հաստատման պատճառով հանրային բոլոր վայրերում հանկարծ սկսեցին կախել առաջնորդների և հատկապես՝ մեծ եղյակի՝ Մարքսի, Էնգելսի և Լենինի նկարները։ Տասներկու առաքյալների փոխարեն առաջ էին եկել քաղբյուրոյի տասներկու անդամները, մուրճն ու մանգաղը փոխարինել էին խաչին, իսկ հոգևոր-կրոնական տարրերը փոխարինվել էին ու իրենց կրոնական խորհրդաբանությամբ ձևափոխվել։ Այդպիսով էր ձևավորվել կոմունիստական իշխանության միֆը՝ աշխարհիկ կրոնի մեջ։ Ռումինիայում կոմունիստական վարչակարգի օրոք պոեզիայի և լոզունգների միջոցով կուսակցությունն օժտվում էր աստվածային որակներով. «Կոմունիստական կուսակցությունն ամենուր է և լցնում է ամեն ինչ»։ Անշուշտ, կոմկուսն ամենուրեք էր՝ գաղտնի ոստիկանության (ռումիներեն՝ Securitute) և քաղաքական վարչության (КГБ-ի ռումինական համարժեքը) շնորհիվ։ Բայց որ ամենակարևորն է՝ կուսակցությունը ներկայացվում էր որպես «կյանքի և լույսի աղբյուր»։ Ահա այս աստվածային որակումներն էին կրոնից անցել քաղաքականությանը՝ դառնալով աշխարհայանացման արտահայտությունը։

3. Ճգնաժամն իբրև վերանորոգման հնարավորություն

Աշխարհայնացումը, հետևաբար, հոգևոր ճգնաժամ է: Այս տեսակետից պետք է նշել, որ ճգնաժամ ասելով՝ չենք խոսում դատապարտող եզրերով, քանի որ դատապարտելի է կիսատ և վատ արված գործը: «Crisis» բառը հունարեն նշանակում է «դատաստան»: Սակայն «դատելուց» ելնելով՝ կարելի է նաև նոր մեկնարկի սկիզբ տալ, քանի որ առկա է փոփոխության, վերանորոգության հնարավորություն. ամեն մեղք ներկայացնում է ճգնաժամային իրավիճակ: Հետևաբար, ամեն բան կախված է մեզանից. հուսահատությամբ տրվո՞ւմ ենք ճգնաժամին, թե՞ նոր մեկնարկի որոշում ենք կայացնում: Եվ ուրեմն, աշխարհայնացմանը պետք է լուրջ վերաբերվել, որովհետև այն վերանորոգման հնարավորություն է: Այսօր մենք՝ օրթոդոքսներս, չպետք է տուրք տանք ֆատալիզմին, ոչ էլ սպասենք, որ Եվրոպայում աշխարհայնացման խնդիրը կլուծվի կրոնական զանգվածային ներհոսքով, ինչպես, օրինակ, իսլամը, որը կարծես ավելի հաստատուն է իր հավատի տարածման մեջ, քան քրիստոնեությունը: Վերանորոգությունը մեզ պետք է հենց հիմա...

Հոգևոր խորը և ճշմարիտ վերանորոգությունն է մեր այսօրվա հոգևոր ճգնաժամին տրվելիք վավերական պատասխանը: Միայն սրբությունը կարող է հակադրվել և ընդդիմանալ աշխարհայանացմանը: Սա կատարսիս է, դժվար ու ցավալի մաքրագործում, որի մեջ պետք է տարբերակել էականն ու խորքայինը երկրորդականից, իրականը՝ արհեստականից՝ մեր անձնական և համայնքային կյանքում: Այս իմաստով աշխարհայնացումն Աստծո կոչն է՝ ի խնդիր մեր հավատի զորացման: Այսօր արդեն, եթե համեմատական կարգով դիտարկենք, անապատը տեղափոխվել է քաղաք, անապատի հայրերը հաջողեցին հոգևորությամբ լցնելու անապատը, զարդարելու այն Աստծո ներկայությամբ...

Համեմատենք Եգիպտոսի անապատը մեր ժամանակակից քաղաքների հետ: Անապատում հնարավոր չէր հուսալ հասարակության օգնությանը, այլ միայն՝ ապավինել Աստծուն: Այնտեղ ավելի մեծ ճիգ ու ջանք էր պահանջվում՝ միայնությունը հաղորդակցության վերափոխելու, քանզի մեզ այլևս չեն օգնում ո՛չ մշակույթը, ո՛չ էլ մերձավորների ներկայությունը: Միակ հույսն Աստված է, և միայն աղոթքի կարիք կա՝ Աստծո օրհնությունը, ներկայությունը, կանչն ու պատասխանը լսելու և ստանալու համար: Եվ եթե անապատի հայրերը կարողացան անապատում խորացնել ու իմաստավորել քրիստոնեական կյանքը և դրանով իսկ աշխարհում ապրող մարդկանց ուղղորդելու դեպի անապատ, պատճառը զարմանալիորեն այն էր, որ նրանք փախչում էին աշխարհից: Նրանք Աստծուն իրենց վրա կրելու, իրենց անձի, կյանքի, շնորհի ու աղոթքի միջոցով իրենց սրտի մեջ կրելու աստիճան խորացրին հոգևոր կյանքը: Աշխարհը նրանց փնտրում էր որպես աստվածային շնորհների ու ներկայության կրողներ: Այս համեմատությամբ կարելի է նշել, որ եթե քաղաքն այսօր անապատացել է, մենք, ուրեմն, ամենից առաջ պետք

է զորացնենք Աստծո հետ մեր հարաբերությունը, սովորենք զգալ Նրա ներկայությունը, նույնիսկ եթե առաջին հայացքից հոգևորի՝ մեզ շրջապատող պակասը վկայում է Նրա բացակայության մասին։

4. Զորացնել քրիստոնեական համայնքների հոգևոր կյանքը

Ի՞նչ անել աշխարհայնացման այս համատեքստում։ Նախևառաջ՝ հաստատել Աստծո ու Եկեղեցու հանդեպ հավատը։ Ինչքան որ մեծ է անապատը, այդքան ավելի մեծ և զորավոր պետք է լինի հավատի ուժականությունը։ Պետք է ըստ այդմ զորացնել քրիստոնեական համայնքների հոգևոր կյանքը։ Եվ շատ կարևոր է համայնքին կապված լինելը. տան մեջ կատարվող անհատական աղոթքը, որքան էլ կարևոր, սակայն բավարար չէ։ Կարելի է նույնիսկ անհատապաշտությանը և Եկեղեցու խորհուրդը մերժելուն տուրք տալով կորցնել փրկության ճանապարհը։ Տերտուղիանոսը նշում է. «Միայնակ քրիստոնյան քրիստոնյա չէ»։ Ըստ էության՝ քրիստոնյան մուտք է գործում եկեղեցական և հաղորդութենական համայնք, և քրիստոնեական ընտանիքն ինքն էլ կոչվում է «տնային եկեղեցի» (լատիներեն՝ ecclesia domestica)։

Քրիստոնեական առաքելության առաջին հանգրվանը, հետևաբար, անհատ քրիստոնյայի հոգևոր կյանքը եկեղեցական համայնքից ներս զորացնելն է, կոչումը, ընտրությունն առավել ակտիվ ներգրավվածությամբ հաստատելը՝ ինչպես համայնքային, այնպես էլ՝ անհատական մակարդակի վրա։

Երկրորդ՝ զորացնել հոգևոր կյանքն ընտանիքում։ Եթե մենք ոչ միշտ ենք նախանձախնդիր մեր հոգևոր կյանքում, կարող ենք մշտապես ներշնչվել այն ընտանիքներից, որոնք ավելի ուժգին և խորապես են ապրում իրենց քրիստոնեական հավատը, և նրանց խնդրել՝ աղոթելու մեզ համար։ Հովհան Դամասկացին բերում էր հետևյալ օրինակը՝ ածուխը վառվում է մեկ այլ ածուխի կայծից։ Ճիշտ այդպես է նաև հավատի տարածումը։

5. Եկեղեցում յուրաքանչյուր ոք մեկը մյուսից սովորելու բան ունի։

Իմ ուսանողության տարիներին նկատում էի, որ ոմանք, կրթական-ուսումնական առումով այդքան էլ չփայլելով, ավելի նախանձախնդիր էին, սակայն, աղոթքի մեջ։ Եվ հաճախակի աղոթողների բարեկամությունը մեծապես օգնեց շատերին։ Իսկապես, ուրիշներից միշտ էլ սովորելու բան կա, քանզի չենք ուսանում միայն գրքերով, այլ նաև՝ վկայություններով, հավատի հանդեպ նախանձախնդրությամբ և ուրիշների նկատմամբ դրսևորած խոնարհությամբ։

Իմ առաջնորդանիստ քաղաք Յաշի և ողջ Մոլդովայի հովանավոր Սուրբ Պարասկևան շատ ճանաչված է Բալկանյան երկրներում։ ԺԱ դարում ապրած և 25 տարեկանում մահացած այդ երիտասարդ աղջիկը դարձել էր միանձնուհի, որին շատ հաճախ էին իրենց աղոթքներում դիմում ուսանող-

ները քննությունների ժամանակ: Ս. Պարասկևայի հիշատակի օրը, ի նշան նրա պաշտամունքի տարածման, Յաշ քաղաքում եռակի ավելի մարդ է հավաքվում՝ ամեն տարի հոկտեմբերի 14-ին հասնելով 1.5 միլիոնի: Հավատացյալները ժամանում են բոլոր հարևան ու մերձակա երկրներից, հաճախ 7, 8 և 10 ժամ սպասում հերթի մեջ՝ Յաշ քաղաքի հավատացյալների հետ միասին համբուրելու համար նրա մասունքները: Մենք՝ եպիսկոպոսներս, այդ ողջ բազմությանը հանդիման, տպավորվում ենք և սովորում նրանց խոնարհությունից, համբերությունից և անօրինակ հավատից: Այդտեղ նույնպես արձանագրելի է, որ Եկեղեցում յուրաքանչյուր ոք մեկը մյուսից սովորելու բան ունի:

Երրորդ՝ քրիստոնյան պետք է զորացնի իր հավատն ամեն օր և ոչ միայն՝ կիրակի օրերին: Մեր թեմում «Radio-Trinitas»*-ը*[102] *հեռարձակում է առավոտյան աղոթքները, պատարագը, երեկոյան ժամերգությունները, գիշերային հսկումները, այսինքն՝ օրական չորս անգամ աղոթք՝ Ս. Պարասկևա Մայր տաճարից: Նույնիսկ արտասահմանում ապրող ռումինացիների համար սա մեծ մխիթարություն է, որովհետև նրանք կարող են աղոթքներին հետևել համացանցով: Հիրավի, պետք է աղոթել այն հստակ գիտակցությամբ, որ կարևոր է ոչ թե քանակը, այլ՝ անընդհատությունն ու հաճախակիությունը: Կարևոր է աղոթքը զորացնել նաև հոգևոր երաժշտությամբ՝ տանը, մեքենայի մեջ և այլուր, ապրել սրբապատկերներով շրջապատված, որոնք մեզ հիշեցնում են Աստծո ներկայության մասին՝ հակառակ կյանքում առկա դժվարություններին:*

Մենք ապրում ենք տեխնիկական և թվային քաղաքակրթության մեջ, որը շատ հաճախ մարդուն «նետում» է ընկճախտի մեջ՝ աղոթելու ցանկության իսպառ բացակայությամբ: Սակայն աղոթքը, մասնավորապես սրտի աղոթքը՝ Հիսուսի անվան վերակոչմամբ, բարերար ազդեցություն գործող սովորույթ է՝ ընդդեմ ամեն տեսակ ընկճախտի: Չնայած այս աղոթքը, հիմնականում, վանականների առօրյա գործն է, այն կարող է նաև մեծապես օգնել նույնիսկ գրասենյակում աշխատող կամ մետրոյում սպասող մարդուն: Հիսուսի աղոթքը կարճ է ու պարզ, բայց հարմար է մեր հատուկտոր կյանքին՝ երբեմն-երբեմն մեր հոգուն հիշեցնելով Աստծո սիրո կենդանության մասին: Մեր եկեղեցական պաշտամունքները նույնպես խաղաղություն են շնորհում, իսկ ժամասացության աղոթքներն ու քարոզները կլանում են մեր լարված կյանքի հատվածականությունը՝ ծածկելով դրանք իրական հոգևոր խաղաղությամբ: Մարդկանց դեմքերը հստականում են, տխրությունն ու լարվածությունն իրենց տեղը զիջում են լույսին և ուրախությանը՝ իրենց

[102] «Radio Trinitas»-ը հիմնադրվել է 1996 թ.՝ այդ ժամանակ Մոլդովայի և Բուկովինայի մետրոպոլիտ Դանիելի (ներկայումս՝ Ռումեն Օրթոդոքս եկեղեցու պատրիարք) եռանդուն ջանքերով: Առաջին անգամ այն եթեր է դուրս եկել 1996 թ. հուլիսի 9-ին՝ Ռումինիայի Յաշի քաղաքում: Մեր օրերում «Radio Trinitas»-ը հեռարձակվում է ինչպես ռումինախոս, այնպես էլ եվրոպական այլ երկրների օրթոդոքս հավատացյալների համար: Ավելի մանրամասն տես http://www.radiotrinitas.ro/despre-noi/ (ծանոթ. խմբ.):

հետ խաղաղեցնելով նաև մարդկանց: Աղոթքին իսկապես մասնակցողների վրա ճառագում է Քրիստոսի խաղաղությունը: Աղոթքը Աստծո պարգևն է, որը պետք է մշակել՝ ինչպես նշում է Գրիգոր Պալամասը. «Աղոթքը Աստծո կողմից մեզ տրված պարգև է»:

6. Հաղորդվել՝ Խաչի ու Հարության զորությունը ստանալու համար

Չորրորդ՝ մեղքերի խոստովանությունն ու հաղորդությունը կենսական և պարբերական դարձնելը նույնպես օգնում է: Ինչպես ասում էր հայր Դիմիտրու Ստանիլուայեն՝ Ս. Հաղորդության ընդունումով ստանում ենք Քրիստոսի սիրո ուժը, որն իր վրա կրում է Խաչը. մենք ստանում ենք և՛ Խաչի, և՛ Հարության զորությունը: Ավելին՝ մենք ստանում ենք դժվարություններին դիմակայելու կամ դրանց միջով անցնելու՝ քրիստոնեաբար ապրելու հոգևոր ուժը: Ս. Հաղորդությունը ոչ միայն մեղքերի թողություն է, այլև՝ մեզ ներշնչող, քաջալերող և հուսահատությունից ձերբազատող հոգևոր զորություն: Կյանքի միայնությունը, դժվարություններն այսօր հաճախ առաջացնում են անիմաստություն՝ աբսուրդի և հուսահատության զգացումներ: Իսկ աղոթքը, մասնավորապես՝ Ս. Հաղորդությունը, ուժ են տալիս մեզ՝ Խաչի միջոցով նկատելու հարության և ուրախության սերմերը:

Ս. Հաղորդության զորության փորձառությունն ամենից ավելի նկատելի է մարտիրոսների և նահատակների պարագային: Ահա թե ինչու Եկեղեցու հիմնարկեքի և օծման ժամանակ խորանի տակ տեղադրվում են սրբերի մասունքներ, որովհետև նահատակության մեջ է բացահայտվում մահվանից ավելի զորավոր սիրո ուժը, սեր, որը կարող է ներել նույնիսկ թշնամուն՝ առանց որևէ վրեժխնդրության: Այդտեղ է ահա խաչված և հարություն առած Քրիստոսի ներկայության հոգևոր ուժը: Օրթոդոքս հավատը երբեք չի տարանջատել Խաչը Հարությունից և՝ հակառակը: Սուրբ Հարության գիշերը Խաչը մշտապես ներկա է՝ լուսավորված Խաչին իմաստ ու փառք պարգևող Հարության մոմով: Եվ եթե Հարության զորությունը թաքնված է Խաչի մեջ, ապա Ս. Պատարագի ժամանակ ներկա են երկուսն էլ: Համապատասխան պատրաստությամբ և մեղքերի թողությունից հետո հաճախակի կատարվող Հաղորդության խորհուրդը շատ էական է, ինչի մասին խոսում է նաև Ս. Հովհան Ոսկեբերանը. «Խորհուրդ չեմ տալիս ո՛չ հաճախակի հաղորդություն ստանալը, ո՛չ էլ երբեմն-երբեմն հաղորդվելը, այլ՝ պատրաստությա՛մբ Ս. Հաղորդություն ստանալը»: Հոգևոր պատրաստությունը կարևոր է, որովհետև դրանով մենք մեզ դնում ենք հաշտության և խոնարհության վիճակում:

7. Մեզ հավատ փոխանցող և այն կենսականացնող անձի մեծ խորհուրդը

Հոգևոր կյանքի զորացման հիմնական միջոցը Մեծ Պահքն է, դպրոց, որտեղ սովորում ենք լավագույնս պայքարել աշխարհայնացման դեմ: Այս

շրջանն ամենահարմարն է հոգևոր հայրերի ու խոստովանահայրերի, հավատացյալ ընտանիքների ու ընկերների հետ հանդիպելու, ինչպես նաև՝ ճանաչելու հասուն տարիքում հավատը բացահայտած և այդ դարձի ուրախության մասին վկայող մարդկանց: Հոգևոր զրույցները շատ կարևոր են, քանի որ գրքերը բավարար չափով չեն կարող վկայել մարմնացած հավատի մասին: Նույնիսկ հմուտ աստվածաբանը կարող է ինչ-որ բան սովորել մեկ այլ անձի կողմից բարձրաձայն ընթերցվող տեքստից, քանի որ տեքստը լսելու պարզ փաստն ստեղծում է մեր անձնական ընթերցումից տարբեր մի փորձառություն: Հենց սա է մեզ հավատ փոխանցող և այն կենսականացնող անձի մեծ խորհուրդը:

Արդ, աշխարհայնացած հասարակության մեջ հոգևոր կյանքն ուժականություն է ձեռք բերում քաջությամբ և իմաստությամբ՝ առանց ծայրահեղության, հավատարմությամբ և դրանով հավատը վերանորոգող առաքելության վկայությամբ: Եվ այս առումով անհրաժեշտ է հատկապես առավել զարգացնել երիտասարդության հետ տարվող աշխատանքը, որոնք Եկեղեցու կյանքի մեծ հարստությունն են: Այս փորձառությունը մենք վերապրում ենք այսօր Ռումինիայում, մանավանդ հանրային դպրոցներում կրոնական կրթության վերահաստատումից հետո: Ռումինիայում հանրային դպրոցներում դասավանդելու իրավունք պաշտոնապես ունեն 18 հարանվանություններ, այդ թվում՝ հուդայականությունը և իսլամը: Ուսուցիչները վճարվում են պետության կողմից, կրթական ծրագրերն ստեղծվում են տարբեր կրոնական և հարանվանական համայնքների կողմից և, ի վերջո, հաստատվում՝ կրթության նախարարության հրամանով: Սա կարելի է համարել հարանվանական և կրոնական համայնքների ներգրում հասարակության հանրային, մշակութային և բարոյական կյանքում: Այս իրավիճակն առաջացրել է նաև աստվածաբանական ֆակուլտետների թիվը շատացնելու անհրաժեշտություն՝ նոր ուսուցիչներ պատրաստելու նպատակով:

8. Տերը Հոգին գործում է երիտասարդների միջոցով:

Հանրային դպրոցներում կրոնական դաստիարակություն ստացած երեխաները փոքրիկ առաքյալներ են դառնում իրենց ընտանիքներում: «Ինչո՞ւ չես աղոթում հաց ուտելուց կամ քնելուց առաջ», - հարցնում են նրանք իրենց ծնողներին: Աստված գործում է լուռ ու անտեսանելիորեն, չէ՞ որ Հիսուս ինքն է ասել. «Թողե՛ք երեխաներին ու մանուկներին ինձ մոտ գալ»: Ծնողներն սկզբից մի փոքր շփոթվում են, ապա սկսում աչքի անցկացնել ու թերթել իրենց զավակների կրոնական դաստիարակության դասագրքերը: Այսպիսով, երեխաներն իրենց ծնողների ուսուցիչներն են դառնում, ծնողներ, որոնք կոմունիստական վարչակարգի ժամանակ առիթ չեն ունեցել կրոն ուսանելու և կրոնական դաստիարակություն ստանալու: Հավատացյալներ շատ կան, բայց եթե նրանց մի պարզ հարց ուղղենք, ինչպես, օրինակ, Սուրբ

Երրորդության ուղղափառ հավատի մասին, կտեսնենք, որ նրանց իմացածը միայն սնահավատության դրսևորում է: Նրանք ավելի շուտ հավատացյալ են մնացել ոչ թե իրենց անձնական, այլ՝ Եկեղեցո՛ւ հավատի շնորհիվ: Հետևաբար, Սուրբ Հոգին վերանորոգող ուժով է գործում երիտասարդների միջոցով: Գոհունակությամբ ենք արձանագրում նաև, որ այստեղ՝ Ֆրանսիայում[103]*, դուք արդեն ունեք երեխաների ու դեռահասների հետ եկեղեցական համագործակցության ավանդույթ՝ ծխական դպրոցներում և երիտասարդների համար նախատեսված ամառային ճամբարներում:*

Վերջապես, անհրաժեշտ է ծեսը միացնել բարեգործական աշխատանքին, հոգևորը՝ սոցիալական ծառայությանը: Եթե ծեսը չի փայլում բարի գործերի մեջ, այն մնում է անկատար, եթե բարեգործությունն արմատավորված չէ հոգևոր կյանքում, արագորեն աշխարհայնացվում է՝ սպառնալով վերածվել եկեղեցական կառույցի արտաքին տեսքն ապահովող սովորույթի: Պետք չէ, ուրեմն, երբեք տարանջատել ծեսն ու բարեգործությունը: Եթե հոգևորությունը չի կատարվում եղբորը սիրելու խորհրդի մեջ, սոցիալական փոխօգնության, համերաշխության միջոցով, այն դառնում է մաքրակրոնության տեսական դրսևորում: Կոմունիզմով անցած մեր երկրներում, որտեղ մարդասիրությունը բացարձակապես անընդունելի էր, անհրաժեշտ է պահպանել հոգևորի ու հասարակականի միասնությունը:

---

[103] Հիշյալ հոդվածը լրամշակված տարբերակն է այն ժամանակ դեռ Մոլդովայի և Բուկովինայի մետրոպոլիտ Դանիել Չիոբոտեայի՝ 9/03/2005 թ. Նիցցա (Ֆրանսիա) քաղաքի Սուրբ Նիկողայոս օրթոդոքս եկեղեցու համայնքի հավատացյալների համար քրիստոնեական դաստիարակության շրջանակներում կարդացած դասախոսության (ծանոթ. խմբ.):

ԳԼՈՒԽ Գ.
ՍՐԲՈՒԹՅԱՆ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԿՈՉՈՒՄԸ

Սրբության օրթոդոքս ընկալումը հիմնված է Եկեղեցու հայրերի կողմից մեկնված Սուրբ Գրքի և օրթոդոքս Եկեղեցու միստիկ-խորհրդազգածական (ծիսական և Ֆիլոկալիայի ազդեցությամբ) փորձառության վրա։

1. «Միայն Սուրբ» և «Մի և Սուրբ». Հիսուս Քրիստոս Սուրբ Երրորդության և Եկեղեցու միջև կապն է։

«Սրբություն» գոյականը, «սուրբ» ածականը, ինչպես նաև «սրբացնել» բայն ընդհանրապես Եկեղեցու և մասնավորապես Օրթոդոքս եկեղեցու ամենատարածված ու ամենահայտնի բառապաշարի մասն են կազմում։ Այնուամենայնիվ, «ի՞նչ է սրբությունն ինքնին» հարցին պատասխանելիս հասկանում ենք, որ դժվար է պարզ սահմանումով բացատրել այն։ Սրբությունը գովերգվում է, օրհներգվում, դառնում ցանկալի, ընկալվում երբեմն գոյաբանորեն, բայց դրա հայեցակարգային սահմանումը շարունակում է մնալ դժվար մի խնդիր, որովհետև այն կարելի է նկարագրել իր դրսևորումներից և արդյունքներից ելնելով, սակայն գրեթե անհնար է «սրբությունը» սահմանել ու նկարագրել ըստ էության։

Սրբությունը առկա է աշխարհում՝ Աստծո արարչության մեջ, բայց այն այս աշխարհից չէ, Աստծո սրբությունն ինքնին ներկա է աշխարհում, բայց նույնպես այս աշխարհից չէ։ Ահա թե ինչու այս աշխարհում «սուրբ» կամ «սրբություն» ներկայացնող ամեն բան իբրև բացառիկ աղբյուր ունի Աստծուն, որն ինքնին միակ Սուրբն է՝ ինքնաբավ ու ինքնակա։

Այս ճշմարտությունն արտահայտված է օրթոդոքս ծեսի մեջ՝ Ս. Պատարագի խորհրդակատարության ժամանակ՝ քահանայի և հավատացյալների երկխոսությամբ.

«Քահանա – Ի սրբութիւն սրբոց (Հայր Աստծո պարգևը սրբերին)։

Հավատացյալ ժողովուրդ- Միայն Սուրբ, միայն Տէր Յիսուս Քրիստոս ի փառս Հօր Աստուծոյ»։

Այլ խոսքով՝ միայն Քրիստոսի մեջ է արտահայտված մարդկանց հայտնվող Աստծո սրբության լրումը. «Քանզի նրա մեջ է մարմնապես բնակվում Աստվածության լրումը» (Կող. Բ 9)։ Պետք է նաև շեշտել, որ Քրիստոսի միջոցով է մարդկային բնությունը հաղորդակցվում ոչ միայն Աստծո, այլ նաև անբաժանելի Սուրբ Երրորդության սրբությանը։

Գաբրիել հրեշտակապետը հայտնում է այս ճշմարտությունը Կույս Մարիամին, երբ ազդարարում է, որ նրա Որդին, իբրև մարդ, Մարիամի մեջ Սուրբ Երրորդության ներկայությամբ և տնօրինությամբ, միայն Սուրբն է՝

որպես Աստծո Միածին ու հավիտենական Որդի. «Սուրբ Հոգին քեզ վրա կգա, և Բարձրյալի զորությունը քեզ հովանի կլինի, և քեզանից ծնված սուրբը Աստծո Որդի կկոչվի» (Ղուկ. Ա 35)։ Եվ երբ Քրիստոս մկրտվեց Հորդանանի ջրերում, նրա մարդկային բնությունը դարձավ Սուրբ Երրորդության սիրո և բարեհաճության առարկան (հմմտ. Մատթ. Գ 16-17)։

Քանի որ Ամենասուրբ Երրորդությունը (հունարեն՝ Panaghia Trias) տնօրինեց ու լրացրեց Որդու մարդեղության խորհուրդը Կույս Մարիամից, Եկեղեցին վերջինիս հռչակեց ամենասուրբ Աստվածամայր (հունարեն՝ Panaghia Theotokos)։ Աստվածածնի սրբությունը բխում է այն փաստից, որ նա իր մեջ կրեց ու մարդկությանը հայտնեց սրբին՝ Հիսուս Քրիստոսին, որով մարդկանց հայտնվեց Սուրբ Երրորդության խորհուրդն ու սերը։ Սուրբն Աստված Ամենասուրբ Երրորդությունն է, որի սրբությունն ինքնին բացարձակ է՝ որպես սիրո մեջ կյանքի լրում և ամբողջացում՝ Ս. Երրորդության առանձին, հավիտենական ու համագո անձերի հաղորդության մեջ։ Սերն իբրև կյանք ուրիշի համար, որպես Սուրբ Երրորդության անձերի ամբողջական նվիրում՝ հաղորդակցվում է իրենց անհասանելի էությունից դուրս՝ իբրև անեղ ներգործություն և շնորհ։

Սուրբ Երրորդության սրբությունն Աստվածածնին տրվում է շնորհի լիության տեսքով։ Այդպիսով Աստվածամայրը նույնպես դառնում է «ամենասուրբ»՝ որպես շնորհով լցված և շնորհընկալ (հմմտ. Ղուկ. Ա 28)։ Նրա սրբությունը հաղորդական է, բաշխվող և փոխադարձ, այդ սրբությունն ինքնաբավ չէ, այլ մասնակից է Աստծո սրբությանը։

Աստվածամոր սրբությունն սկիզբ է առնում մասնավորապես Աստվածորդուց՝ Աստծուց, որին նա կրում էր իր մեջ հղությունից սկսած՝ որպես մարդու, և նրա աշխարհ գալով հայտնեց Նրան մարդկանց։

Աստվածամոր շնորհիվ արդեն իսկ հայտնվել է Եկեղեցու կոչումը՝ Քրիստոսին՝ Սրբին և Սուրբ Երրորդությունից մեկին իր մեջ կրելով հայտնել Նրան աշխարհին։ Ահա թե ինչու Ամենասուրբ Աստվածամայրը Եկեղեցու պատկերն է (լատիներեն՝ Figura Ecclesiae), իսկ Քրիստոսի Եկեղեցին՝ մի է, սուրբ, ընդհանրական ու առաքելական։ Միայն Սուրբը՝ Քրիստոս (լատիներեն՝ Unus Sanctus) մի և սուրբ Եկեղեցու (լատիներեն՝ Una Sancta) գլուխն է, և Նրա սրբությունն անընդհատաբար հաղորդվում է Եկեղեցուն, որպեսզի վերջինս միշտ լինի Քրիստոսի սուրբ և խորհրդավոր մարմինը։ Այսպիսով, Եկեղեցու սրբությունը Քրիստոսի կողմից ստացված սրբությունն է, Սուրբ Երրորդության Սուրբը, որն Իր շնորհով սրբություն է պարգևում Եկեղեցուն։ Բայց ինչպես որ Միայն Սուրբը՝ Հիսուս Քրիստոս, մարդեղացավ Սուրբ Կույսից՝ մարդկային անձի վրա Սուրբ Հոգու էջքով՝ Հոր ներկայությամբ, այդպես էլ մի և սուրբ Եկեղեցին հաստատվեց Հոգեգալուստի օրը՝ Հոր և Որդու ներկայությամբ և Սուրբ Հոգու էջքով բազմաթիվ անձերի՝ թե՛ լեզուներով շնորհազարդված առաքյալների (Գործք Առ. Բ) և թե՛ Քրիստոսին հավատացողների վրա, որոնց մկրտեցին առաքյալները Հոր, Որդու և Սուրբ Հո-

գու անունով (հմմտ. Մատթ. ԻԸ 19)։ Աստվածամարդ Քրիստոսի պատկերը շնորհվել է Եկեղեցուն, որպեսզի մարդիկ կարողանան իրականացնել սիրո Սուրբ Հաղորդությունն Ամենասուրբ Երրորդության հետ։ Այս իմաստով է, որ կարող ենք Որոգինեսի հետևողությամբ ասել, թե՝ «եկեղեցին լցված է Սուրբ Երրորդությամբ», և Եկեղեցու կյանքին մասնակցությունը կյանքի ու սիրո հաղորդություն է Սուրբ Երրորդության հետ։ Հետևաբար, պատահական չէ, որ Սուրբ Երրորդության՝ Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու հանդեպ հավատը խոստովանելուց հետո, անմիջապես խոստովանում ենք Եկեղեցու հանդեպ մեր հավատը՝ մի, սուրբ, ընդհանրական և առաքելական։ Իսկ Սուրբ Երրորդության սրբությունը Եկեղեցուն է փոխանցվում որպես մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի շնորհի, Հայր Աստծո սիրո և Սուրբ Հոգու հաղորդության միություն (հմմտ. Բ Կորնթ. ԺԳ 13)։

Սուրբ Երրորդության և Եկեղեցու կապը տեղի է ունենում Տեր Հիսուս Քրիստոսի՝ միայն Սուրբի սուրբ և աստվածացած մարդկային բնության միջոցով, որտեղ Աստծո պատկերով ստեղծված մարդը հասել է Աստծո հետ իր նմանության կատարյալ վիճակին, կատարյալ թափանցիկության, որպեսզի արարված աշխարհին Իր միջոցով փոխանցի Արարիչ Աստծո հավիտենական փառքը։

Մարդկային բնության միջոցով աստվածային սրբության կատարյալ արտահայտումը հատկապես նկատելի է պայծառակերպված Քրիստոսի մեջ, որը հարություն առավ, երկինք համբարձվեց՝ իր մարդկային բնությամբ, փառքով և Սուրբ Երրորդության հավերժական կյանքով։ Քրիստոսի Եկեղեցու ծոցում մարդկային սրբացումը, այսպիսով, նշանակում է նրանց աստվածացումը շնորհով, մասնակցությունը՝ Սուրբ Երրորդության սիրուն և հավերժական կյանքին։

Այս իմաստով է Ս. Պողոս առաքյալը նկարագրում սրբության քրիստոնեական կոչումն իր թղթերում։ Եփեսացիս թղթում առաքյալն ուսուցանում է, որ յուրաքանչյուր քրիստոնյա կոչված է Հաղորդության մեջ ապրելու Սուրբ Երրորդության հետ՝ «Հայր Աստծո տունը դառնալու համար», որովհետև «Նրանով է, որ երկուսս էլ արտոնություն ունենք մերձենալու Հորը մեկ Հոգով։ Ապա ուրեմն, օտար և պանդուխտ չեք, այլ համաքաղաքացի՝ սրբերին և ընտանի՝ Աստծուն՝ կառուցված առաքյալների և մարգարեների հիմքի վրա, որի անկյունաքարը Քրիստոս Հիսուսն է։ Նրա վրա ներդաշնակությամբ հաստատված ամբողջ կառույցը Տիրոջով վերաճում է մի սուրբ տաճարի, որի մեջ դուք էլ Նրա հետ կառուցվում եք որպես բնակարան Աստծո՝ Սուրբ Հոգու միջոցով» (Եփես. Բ 18-22, հմմտ. նաև Դ 1-7)։ Քրիստոնյաների սրբությունը հիմնված է Քրիստոսի մեջ հավատով՝ նրանց սրտի մեջ սիրո շաղախով բնակվելու վրա (հմմտ. Եփես. Գ 17)։

Հռոմեացիներին ուղղված պատգամի մեջ սրբության կոչը ձևակերպված է հետևյալ կերպ. «Պատրաստե՛ք ձեր մարմինները որպես զոհ կենդանի, սուրբ, աստվածահաճո, այդ է ձեր բանական պաշտամունքը։ Եվ այս աշխար-

հի կերպարանքով մի՛ կերպարանվեք, այլ նորոգվեցե՛ք ձեր մտքի նորոգությամբ, որպեսզի դուք քննեք լավը և թե ի՞նչ է Աստծո կամքը՝ բարին և հաճելին և կատարյալը» (Հռոմ. ԺԲ 1-2)։ Սրբության կոչն ավելի ուժականորեն է արտահայտված Եբրայեցիս թղթում. «Բոլորի հետ ջանացե՛ք ապրել խաղաղությամբ և սրբությամբ, առանց որի ոչ ոք Տիրոջը չպիտի տեսնի » (Եբր. ԺԲ 14)։

Ողջ Աստվածաշունչն ինքնին բազմաշերտ ու զորավոր սրբության կոչ է՝ սկսած Ղևտական գրքից, որտեղ Աստված հորդորում է՝ «քանզի ես եմ Տերը՝ ձեր Աստվածը։ Դուք սուրբ եք և դարձել եք սուրբ, որովհետև ես սուրբ եմ» (Ղևտ. ԺԱ 44, հմմտ. Ա Պետր. Ա 15), վերջացրած Հայտնության գրքով՝ «ով սուրբ է, թող սուրբ լինի» (Հայտն. ԻԲ 11)։ Ահա թե ինչու Եկեղեցու առաջին ու վերջին, մշտական և ամենակարևոր կոչը սրբության հորդորն է, կոչ՝ սիրո և կյանքի հաղորդության մեջ մնալու Քրիստոսի և միմյանց հետ. «Քանզի նա, որ սրբացնում է, և նրանք, որ սրբացվում են, բոլորն էլ մեկից են։ Ահա թե ինչու ամոթ չի համարում եղբայրներ անվանել նրանց և ասել. “Քո անվան մասին պիտի պատմեմ իմ եղբայրներին, քո ժողովրդի հավաքույթի մեջ պիտի գովաբանեմ Քեզ”» (Եբր. Բ 11-12)։

2. Սրբության փնտրտուքը, ընդունումն ու պահպանումը

Ռումինացի օրթոդոքս աստվածաբան Դիմիտրու Ստանիլուայեն Աստծո սրբությունը նկարագրում է միաժամանակ թե՛ որպես անդրանցական և թե՛ իբրև հայտնութենական-ճանաչելի. «Աստծո սրբությունը մի կողմից արտահայտում է Աստծո որակը, այսինքն՝ Սուրբ Երրորդության հատկությունը, իսկ մյուս կողմից՝ հայտնվում աշխարհին և դառնում հաղորդակցական, մասնակից հատկություն՝ մարդկային էակների համար։ Առաջին դեպքում այն ամբողջովին անճանաչելի է ու աննկարագրելի, երկրորդ պարագայում՝ ըմբռնելի է ռացիոնալ տեսակետից, բայց ոչ երբեք՝ ամբողջականորեն»[104]։

«Աստծո սրբությունը մարդկությանն է հայտնվում Նրա՝ աշխարհ էջքով, անեղ էներգիաներով, այսինքն՝ Արարիչն Աստված հարմարեցնում է այս ամենն Իր արարածների՝ սրբությունն ընդունելու կարողունակությանը»[105]։ Հայր Ստանիլուայեյի դիտարկմամբ՝ «աշխարհին հայտնված սրբությունն արտահայտում է Աստծո բարձրության և էջքի, անդրանցականության ու հայտնության նույն համադրումը»[106]։ Այլ խոսքով՝ սրբությունը, թեև հակասական կերպով, բայց միաժամանակ արտահայտում է Աստծո փառքն ու խոնարհումը։ Հայր Ստանիլուայեն այնուհետև հստակեցնում է, որ «սրբությունն ինքնին անդրանցական մի բան է այս աշխարհում, և մենք հենց այդպես էլ բաղձում ենք այն՝ չնայած փաստին, որ նա իջել է մեզ մոտ և մեզ

---

[104] **Dumitru Stăniloae,** *«Teologia Dogmatică ortodoxă»* («Օրթոդոքս դավանական աստվածաբանություն»), հտ. Ա, էջ 256։

[105] Նույն տեղում։

[106] Անդ, էջ 257։

դեպի վեր է բարձրացնում։ Աշխարհում ներկա սրբությունը անդրանցական կարգի գոյության մի ապացույց է։ ...Մենք հայտնված աստվածությունը մոտավորապես նույնականացնում ենք սրբության հետ։ Կարելի է հաստատել, որ սրբությամբ մեզ են հայտնվում, կենտրոնացված ձևով, աստվածային բոլոր բնորոշումները։ Սրբությունն է լուսավոր խորհուրդը և աստվածային ներկայության ներգործումը»[107]*։*

Եկեղեցու սուրբ հայրերը հաճախ սրբությունը բնութագրում են որպես ամբողջական մաքրություն, որը մարդու մեջ արթնացնում է մեղքից հրաժարվելու, ապաշխարության զգացում, հրաժարում այն ամենից, ինչը սուտ է, եղկելի, զուրկ՝ վավերական ու անկրկնելի սիրուց։ Աստծո սրբությունը, որպես մաքրություն, հավատացյալի հոգու մեջ ծնում է մաքրվելու և սրբվելու ցանկություն[108]*։ Այս իմաստով ապաշխարության ուժգնությունն ուղիղ համեմատական է մարդու մեջ Աստծո սրբությունն ընդունելու նպատակով արվող նախապատրաստություններին։ Ուժգին ապաշխարության զգացումն ու անընդհատ աղոթքը մարդու մեջ առաջ են բերում Աստծո հետ խոնարհ ընտանիության զգացում, որն էլ իր հերթին նպաստում է մարդու կողմից Աստծո սրբությունն ընդունելու կարողությանը։*

Մյուս կողմից՝ Աստծուց մեզ եկող սրբությունն ըստ էության հարուցյալ Քրիստոսի աստվածամարդկային կյանքն է, որը մարդկանց փոխանցվում է Սուրբ Հոգով, քանզի ամեն առաքինության աղբյուրը մեր Տեր Հիսուս Քրիստոս է՝ ըստ Մաքսիմոս Խոստովանողի[109]*։ Առաքինությունների պսակը սերն ու բարությունն են։ Սրբությունն այսպիսով մարդու կյանք թափանցող աստվածային արարք է, երբ մարդ իր մտքով, կյանքով ու գործերով հարատև հաղորդության մեջ է Աստծո հետ։*

Աստծո այս մաքուր և աստվածային սերը պետք է փնտրել, ընդունել ու մշակել։ Հենց սա է մարդու սրբացման ընթացքը։ Եկեղեցու ողջ ծիսական կյանքը, ճգնակեցական ջանքերը, մարդասիրական գործունեությունը, քարոզությունը,- սրանք բոլորը պետք է փնտրվեն, ընկալվեն՝ որպես այս աշխարհի հանդեպ Աստծո ունեցած սիրո արտահայտություն, որն արտահայտվել է Քրիստոս աստվածամարդու միջոցով և մեզ է հաղորդվում Սուրբ Հոգով։

Ահա թե ինչու քրիստոնյայի կյանքն ստացել է «կյանք ի Քրիստոս» կամ «կյանք Սուրբ Հոգով» անվանումը (Նիկողայոս Կավասիլասի համաձայն), քրիստոնյայի կյանքի նպատակը «Սուրբ Հոգին ձեռք բերելն» է (ըստ Սերաֆիմ Սարովցու)։

Նախնականորեն սրբության շնորհը տրվում է մկրտության խորհրդով՝ ջրով և Սուրբ Հոգով, այն պահին, երբ մարդ հաշտության վրա հենված հարաբերության մեջ է մտնում Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու հետ։

---

107 Անդ, էջ 258-259:

108 *Ambigua,* PG 91, 1081, մեջբերումն ըստ՝ **Dumitru Stăniloae,** նշվ. աշխ., էջ 262:

109 Տես **Thomas Špidlik,** *La spiritualité de l'Orient chrétien* (մեջբերումն ըստ երկի ռումիներեն թարգմանության՝ թարգմ. Իոան սարկավագ Իկա, Սիբիու, 1997, էջ 265-314):

Օրթոդոքս ավանդության համաձայն՝ դրոշմը կատարվում է մկրտությունից անմիջապես հետո՝ հաստատելու համար, որ նորոգ մկրտվածն ստանում է Սուրբ Հոգու շնորհը՝ սրբության մեջ հոգևորապես աճելու նպատակով։ Հետևաբար դրոշմի խորհուրդը կատարելիս արտասանում ենք հետևյալ բանաձևը. «Կնիքս այս՝ որպես Սուրբ Հոգու պարգև»։ Եվ ապա նորոգ դրոշմվածն ստանում է Սուրբ Հաղորդություն՝ որպես Եկեղեցու, այսինքն՝ Քրիստոսի Սուրբ Հոգով լցված խորհրդավոր մարմնի լիիրավ անդամ։

Այս կերպ օրթոդոքս մկրտությունն ամբողջությամբ ներառում է քրիստոնեական կյանքի հիացական-հոգևոր ծրագիրը՝ հաշտություն Սուրբ Երրորդության հետ, Սուրբ Հոգու շնորհների ու պարգևների ընդունում և հոգևոր աճ՝ որպես հաշտութենական-եկեղեցական համայնքի անդամ։ Այսպիսով յուրաքանչյուր քրիստոնյա դառնում է սուրբ, եթե լրջությամբ է վերաբերվում իր մկրտությանը և իր մեջ հարատև մշակում է այդ մկրտությամբ ստացած պարգևները։

Փաստը, որ Հորդանանում Իր մկրտությունից անմիջապես հետո Փրկիչը Սուրբ Հոգուց տարվեց անապատ սատանայից փորձվելու, ապացուցում է, թե քրիստոնեական կյանքը նաև ներառում է ճգնություն ու պայքար մեղքի դեմ, փորձություններ և դժվարություններ։ Հորդանանում Իր մկրտությունից հետո Քրիստոս մերժեց հետևյալ երեք գայթակղությունները.

– միայն կենսաբանորեն և ոչ թե աստվածաբանորեն ապրելու, այլ խոսքով՝ միայն տեսանելի, նյութական աշխարհի հետ հարաբերությամբ Արարիչ Աստծուն մոռանալով ապրելու գայթակղությունը (աշխարհայնացման փորձությունը).

– ծառայելու և տրվելու փոխարեն իշխելու և ունենալու գայթակղությունը (ագահության և ամբողջատիրության փորձությունը).

– մերձավորի հանդեպ անմնացորդ սիրո փոխարեն եսասիրության գայթակղությունը (նարցիսական փառասիրության փորձությունը)։

Փրկչի օրինակի համաձայն և աստվածային շնորհի հանապազ արծարծումով Եկեղեցու սրբերը «կյանք սրբության մեջ» գաղափարը հասկացել են որպես եսասիրական կրքերի դեմ մշտական հոգևոր պայքար՝ դրանց փոխարեն առաքինությունները, այսինքն՝ մաքուր և խոնարհ, անձնդիր և զոհաբերվող, վշտակցող և բարությամբ լեցուն սերը մշակելու նպատակով։ Սրբությանը հասնելու և այն մշակելու համար անհրաժեշտ հոգևոր պայքարը՝

– պատերազմ է դևերի դեմ. այս է պատճառը, որ օրթոդոքս ավանդությունը մկրտությունից առաջ դրել է դիվահարության՝ որպես Սատանայից հրաժարվելու և նրա ու նրա դասակիցների դեմ պատերազմ հայտարարելու ծիսակարգ. «Հրաժարվում եմ Սատանայից և միանում Հիսուս Քրիստոսին»,- արտասանում է մկրտվող երախան։

– Պատերազմ է վատ մտքերի դեմ, որպեսզի դրանք չդառնան հոգու չար վիճակներ ու հոռի ձևեր։ Այս պատերազմը ներառում է նաև պարբերական խոստովանությունը՝ որպես չար մտքերի բացահայտում և սրտի մեղքերից

հրաժարում։ Չար մտքերի հիմնական խմբերը, որոնք եսասիրական զգացումների աղբյուրն են և հակասում են աստվածային սիրուն, հետևյալներն են (ըստ արևելյան վանական ավանդության՝ որկրամոլություն, պոռնկություն, ագահություն, հուսահատություն, բարկություն, ծուլություն, փառասիրություն և գոռոզություն։ Այս բոլորի արմատը միայն ու միայն եսասիրական մոլուցքն է[110]*։*

Եսասիրական մտքերից ու զգացումներից ազատվելու՝ մարդու ջանքերի հիմնական նպատակն աստվածային սիրո համաձայն սիրելու, իր մեջ Աստծո սերն ընդունելու և այն իր շուրջը տարածելու կարողության զգացումն է։

«Եսասիրական կրքերով,– գրում է օրթոդոքս աստվածաբան Օլիվյե Կլեմանը,- մարդ ինքնաբացահայտվում է երիցս՝ որպես անվերջորեն ագահ և անգետ։ Նա ինքն իրեն և՛ սիրում է, և՛ անվերջորեն ատում, փնտրում է անսահմանը, բայց գրկում միայն՝ ոչինչը... Երբեք չհագեցող ծարավով եսասիրությունը մարդուն դնում է անընդհատ կրկնվող նոպաների ու ընկճախտի, հաճույքի և ցավի, փորձության ու ձանձրույթի անվերջանալի շրջանի մեջ։ Նա խաչում է բանականությունն ու զգացմունքները, և վերջիններս այլևս ճանաչում են միայն այն, ինչը հարմար է իրենց։ Եսասիրությունը թմրանյութ է, որի պատճառով հավասարակշռված միտքն ավելի ու ավելի քիչ է սկսում ըմբոստանալ, իսկ արդարացող և ամեն ինչին դիտավորությամբ մոտեցող միտքն աճում է ավելիով։ Բանականությունը ցրվում է, մարդկային հարաբերությունները՝ վերածվում քաոսի։ Հոգին ազատվում է «ստից», իսկ խորունկ սիրտը՝ լցվում խավարով... Մարդը դառնում է անզգամ, մոռանում սիրել ու հիանալ՝ ամենուրեք նկատելով միայն բռնությունն ու կոպտությունը»[111]*։*

Մեղքից ազատումն սկսում է զգացումների կերպարանափոխությամբ՝ «metanoia»*-ով՝ սրտի դարձով, մարդու՝ դեպի Աստված ուղղորդմամբ, դեպի աստվածային անսահման Անձի հավերժական սեր, որը հայտնվել է Քրիստոս Աստվածամարդու միջոցով։*

Այս դարձը ներառում է հնազանդություն Աստծո կամքին և հոգևոր հորը (խոստովանահայր), սրբազան ու աստվածային կանոններին։ Այն նշանակում է կրավորական, եսասիրական զգացումների ներգործության փոխակերպում առաքինությունների, մերձավորի հանդեպ սիրուն՝ որպես աստվածանմանություն, քրիստոսանմանություն, որով Տերն ինքն իրեն տվեց մարդկության փրկության համար։ Դարձն այսպիսով աստվածային սիրո հաղորդության նախաճաշակումն է։ Ահա թե ինչու խոստովանությունն ու մեղքերի թողությունը Եկեղեցում նախորդում են Ս. Հաղորդությանը, սրբության արտահայտության պայմանն էլ խոնարհությունն է։

Միայն աստվածային սիրո շնորհիվ է մարդ նմանվում Աստծուն՝ դառնում սուրբ. «Մենք՝ մարդիկս, ստեղծված ենք Աստծո պատկերով,- նշում է

---

110 Տես **Olivier Clément,** *Philocalie des Pères neptiques,* notices et traduction par Jacques Touraille, Paris, DDB, t. I, 1995, էջ 13։

111 Նույն տեղում։

Դիադոքոս Փոտիկիացին,- բայց աստվածանմանությունը բնորոշ է միայն նրանց, ովքեր մեծագույն սիրով իրենց ազատությունը միացրել են Աստծուն»[112]։ Ըստ այսմ, սրբությունը մարդկայնության լրումն է, և այդ է պատճառը, որ Հայր Ստանիլուայեյի խոսքով՝«սուրբի մեջ չկա կոպիտ, կեղտոտ ու կեղծ ոչինչ»[113]։

Եզրակացություն

Մարդիկ ամենքն էլ հրավիրված ու կոչված են սրբության, բայց սուրբ են դառնում միայն նրանք, ովքեր պատասխանում են Նրա կանչին և մշակում իրենց հաղորդությունը Միակ Սուրբի հետ։ Ահա թե ինչու օրթոդոքս ավանդության մեջ Ամենայն Սրբոց տոնի Կիրակին դրված է Հոգեգալուստից անմիջապես հետո։ Դրանով է բացատրվում այն իրողությունը, որ Սուրբ Հոգու՝ աշխարհ էջքի նպատակն է մարդկանց սուրբ դարձնելը. Քրիստոսի Եկեղեցու՝ Սուրբ Հոգով հաստատված գոյության իմաստն իսկ մարդկանց սրբացումն է։ Վերջինս, որպես մարդկության լրում, արտահայտված է Եկեղեցու այն մոտեցման մեջ, որով սրբերը պաշտամունքի են արժանանում իբրև Սուրբ Հոգու ստեղծած պատկերներ, որպես մարդկանց ամենավստահելի իշխաններ ու բարեկամներ, քանզի նրանք են Քրիստոս Աստվածամարդու ամենամերձավոր բարեկամները։ Մեր օրերում, աշխարհայնացման միտումներին ի պատասխան, սրբերն ուսուցանում են մեզ, որ Աստծուն մոռանալով անգիտանալու և մոռացության ենք մատնելու նաև մարդկային կյանքի սրբությունը։

Ուրիշներին իշխելու փորձությանն ի պատասխան՝ սրբերը սովորեցնում են մեզ Քրիստոսին տալու և նվիրվելու հոգևոր ուժի մասին։ Եսասիրության մեջ ինքնահաստատվելու գայթակղությանն ի պատասխան՝ սրբերն ուսուցանում են մեզ՝ մարդկանց հանդեպ Քրիստոսի խոնարհ սիրո և այդ բարության մեջ գեղեցիկի ձեռքբերման արվեստը։

Կենդանի և սուրբ Աստծո կյանքը և սրբությունն անդրադառնում են սրբերի մեջ. հոգևոր կյանքի տեսանկյունից՝ միայն սրբերը կարող են համարվել կենդանի, ինչը հաստատվում է վաղ Եկեղեցու խոսքերից մեկում. «Սրբերն իրականում չեն մահացել, և, ըստ էության, միայն նրանք են հաղորդ կենդանությանը»[114]։

---

112 **Diadoque de Photicé,** *Chapitres gnostiques,* 4, SC 5 bis, էջ 86, մեջբերումն ըստ հետևյալ հրատարակության՝ **Olivier Clément,** *Les mystiques chrétiens des origines,* էջ 82-83:

113 **Dumitru Stăniloae,** «Teologia Dogmatică ortodoxă», հտ.Ա, էջ 269:

114 **Origène,** *Commentaire à l'Evanglie de Jean* 2, 11, մեջբերումն ըստ հետևյալ հրատարակության՝ **Olivier Clément,** *Les mystiques chrétiens des origines,* էջ 238:

ԳԼՈՒԽ Դ.

ԼՈՒՍԱՎՈՐՈՒԹՅԱՆ ՇՐՋԱՆԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՖԻԼՈԿԱԼԻԱՅԻ ԼՈՒՅՍԸ. ԻՆՔՆԱԲԱՎ ԵՎ ԱՂՈԹՈՂ ԲԱՆԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԺԸ ԴԱՐՈՒՄ

Ներածություն

Ֆիլոկալիայի 1995 թ. ֆրանսերեն հրատարակության իր առաջաբանում Օլիվյե Կլեմանը հստակեցնում է. «Ֆիլոկալիան հրատարակվել է հունարենով 1782 թ. Վենետիկում, քանի որ քրիստոնեական գիրքը չէր կարող տպագրվել Օսմանյան կայսրությունում: Գրքի խմբագրումը կապված է հունախոս աշխարհում և Մոլդովիայում զարգացող հոգևոր զարթոնքի, աստվածաբանական գիտակցության, հոգևորության և օրթոդոքս խորհրդական կյանքի վերածնման հետ»[115]*: Օ. Կլեմանն այնուհետև անդրադառնում է ֆիլոկալիայի հրատարակության առիթով մեկ այլ, փիլիսոփայական ու գաղափարական նոր շարժման՝ «Լուսավորության» (ֆրանսերեն՝ Les Lumieres). «Ֆիլոկալիայի գիրքը կազմող վարդապետները, խիստ անհանգստացած կիրթ հույների վրա «Լուսավորության» (գերմաներեն՝ Aufklärung) ունեցած աճող ազդեցությամբ, ցանկացան լուսավորականների ֆրանսիական Հանրագիտարանին հակադրել անեղծ լույսի մեկ այլ հանրագիտարան»*[116]*:*

Ֆիլոկալիան կազմող ուսուցիչների՝ Նիկոդիմոս Ագիորիտիսի (Սուրբ-լեռնցի) և Մակարիոս Կորնթացու հովվական-քարոզչական ձեռնարկն ավելի լավ հասկանալու համար (հենց նրանք են հավաքել ու կազմել անապատի և Եկեղեցու հայրերի հոգևոր-աստվածաբանական երկերի ընտրանին) անհրաժեշտ է նախ ստորև ներկայացնել «Լուսավորության» ներկայացուցիչների վերաբերմունքը քրիստոնեական հավատի նկատմամբ, ինչպես նաև բանականության ու մտքի տեղը հեզիխաստ[117] *կամ ֆիլոկալիայի հոգևորության մեջ:*

---

[115] **Olivier Clément,** *Philocalie des Pères neptiques,* էջ 7:

[116] Անդ, էջ 8:

[117] «Հեզիխազմը» (հունարեն՝ Ησυχασμός) ծագում է հունարեն *ἡσυχία* («միայնություն, անդորր, լռություն») բառից: Այս իմաստով բառն ու դրանից ածանցված բառակապակցությունները լայնորեն կիրառված են Հին ու Նոր Կտակարաններում (71 անգամ): Արդեն Դ դարից սկսած այն նաև կիրառվում էր Եգիպտոսի անապատական-վանական գրականության մեջ՝ որպես վանական-աղոթական փորձառության ձևերից մեկը: 1351 թ., երկար բանավեճերից ու հակասություններից հետո, բյուզանդական Հովհաննես Ժ Կանտակուզենոս կայսեր (1292-1383) նախագահությամբ գումարված Սինոդը «հեզիխազմը» և դրա վրա հիմնված վանական փորձառական աստվածաբանությունը վերջ-

1. Մարդկային միտքը՝ որպես ճանաչողության միակ չափանիշ

ԺԸ դարում Լուսավորության շրջանի փիլիսոփաների վերաբերմունքը կրոնի նկատմամբ միանշանակորեն լցված էր մտքով անըմբռնելի ու անճանաչելի ամեն բան որպես «սնահավատություն» որակելու մղումով։ Այսպիսով, սնահավատություն են դոգմաները, ծիսական պաշտամունքը, խորհուրդները, որովհետև դրանք չունեն բանական հիմնավորում։ Քրիստոնեական հայտնության մեջ էական է այն, ինչը համահունչ է փորձի և փորձառական դիտարկմանը ենթակա բնական-տիեզերական կարգին։ Հետևաբար, հայտնությունը կրճատվում է այնքանով, որքանով համահունչ է բանականությանը։ Նմանատիպ քրիստոնեությունը, որը զուրկ է խորհրդից, կոչվում է ռացիոնալ (բանական) և հանդես է գալիս որպես «բնական կրոն» հասկացության հոմանիշ։ 1764 թ. հրատարակած իր Հանրագիտարանում Վոլտերը հետևյալ կերպ է սահմանում սնահավատությունը. «Դրեթե ամեն ինչ, որ դուրս է Գերագույն էակի պաշտամունքից և չի ընդունում սրտի ենթակայությունը հավիտենական կարգերին, սնահավատություն է» (տե՛ս «Սնահավատություն» հոդվածը)։ Այսպիսով, այն ամենը, ինչ չի կարող ընկալվել բանականությամբ և մտքով, սնահավատություն է։ Դարձյալ ըստ Վոլտերի՝ «ես պաշտում եմ Աստծուն, սիրում իմ բարեկամներին, չեմ ատում իմ թշնամիներին, բայց ատում եմ սնահավատությունը»[118]։ «Հանրագիտարանի» հեղինակները (Հանրագիտարանի 17 հատորները հրատարկվել են 1751-1765 թթ., այնուհետև լրացվել մինչև 1782 թ.), ինչպես, օրինակ, Դենի Դիդրոն, Ժան դը Ալամբերը, Վոլտերը, Մոնտեսքյուն, Ռուսսոն, Կոնդորկեն[119] և ուրիշներ հայտնութենական կրոնը սահմանափակում էին միայն հավատքի մի քանի ձևերով՝ կիրառության համար սահմանված սակավաթիվ սկզբունքներով։ Դը Ալամբերի համար հայտնութենական, այսինքն՝ հայտնության

նականապես հռչակեց որպես Օրթոդոքս եկեղեցու վարդապետության անբաժանելի ու պաշտոնական մաս: Ավելի մանրամասն տես **Christopher Johnson D. L.,** *The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer: Contesting Contemplation,* A&C Black: London-New York, 2010 (ծանոթ. խմբ.):

118 Տես **Norman Devies,** *A History of Europe,* Oxford-New York, Oxford University Press, 1996, էջ 606:

119 1. Դենի Դիդրո (1713-1784), ֆրանսիացի փիլիսոփա, արվեստի տեսաբան, նշանավոր 28 հատորանոց *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* հանրագիտարանի գլխավոր խմբագիր:
2. Ժան Բատիստ լը Ռոն դը Ալամբեր (1717-1783), ֆրանսիացի մաթեմատիկոս, ինժեներ, ֆիզիկոս և երաժշտության տեսաբան, *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* հանրագիտարանի խմբագիր:
3. Շառլ-Լուի դը Սեկոնդա, Լա Բրեդի և Մոնտեսքյուոյի բարոն (1689-1755, ավելի հայտնի որպես Մոնտեսքյու), ֆրանսիացի իրավաբան, դատավոր, գրականագետ, պատմաբան և քաղաքական փիլիսոփա:
4. Նիկոլա դը Կոնդորկե (1743-1794), ֆրանսիացի մաթեմատիկոս,փիլիսոփա, քաղաքական գործիչ (ծանոթ. խմբ.):

վրա հիմնված աստվածաբանությունն առկա փաստի նկատմամբ կիրառվող բանականությունն է. «Փիլիսոփայական բառարան» իր երկի «Քրիստոնեություն» հոդվածում Վոլտերը գրում է. «Նա (իմա՛ Հիսուս) երբեք չխոսեց խորհրդի մասին, իր կենդանության օրոք չհարգեց եկեղեցական նվիրապետությունը: Իր ժամանակակիցներից Նա անգամ թաքցրեց Իր՝ Աստծո Որդի լինելու հանգամանքը, որ Ինքը հավիտենական ծնունդ է, համագոյակից Աստծուն, և որ Սուրբ Հոգին բխում է Հորից և Որդուց: Երբեք չասաց նաև, թե Իր Անձը բաղկացած է երկու բնություններից»:

Այս ամենից կարելի է եզրակացնել, որ Լուսավորության փիլիսոփաների լուսավորյալ բանականությանը չհամապատասխանող ամեն բան անարժանահավատ է: Լուսավորյալ այլ փիլիսոփաներ ավելի արմատական էին տրամադրված քրիստոնեական հավատի ու բարոյականության դեմ, ինչպես, օրինակ, Ժյուլիեն Օֆրե դը Լամետրին իր՝ «Մարդ մեքենան» գրքով (1748) և «Ճառեր երջանկության մասին երկով (1750), Կլոդ-Ադրիան Հելվեցիուսը «Հոգու մասին» աշխատությամբ (1754) և Պոլ-Անրի Թիրի դը Հոլբախը[120]*՝ «Մերկացված քրիստոնեություն» (1761) և «Բնության համակարգերը» (1770) գրքերով*[121]*: Առանց դոգմաների ու ծեսի, Լուսավորության փիլիսոփաների կողմից հղացված այս կրոնը «դեիզմն» էր, որի համաձայն՝ Աստված կա, Նա է ստեղծել աշխարհը, բայց Նա ներկա չէ աշխարհում և չի միջամտում պատմությանը, որով և ի չիք են դառնում թե՛ նախախնամությունը, թե՛ հրաշքը և թե՛ հայտնությունը: Դեիզմը հիմնված է անհատական ազատ մտածողության վրա՝ որպես համամարդկային մտքին ու բանականությանը ծառայող երևույթ: Դրանով է նշանավորվում ողջ Եվրոպայում ժամանակակից աշխարհայնացման (secularism) սկիզբը*[122]*: Դեիզմը մինիմալիզմի հասցված կրոն է, որը միաժամանակ ծառայում է իբրև գաղափարական զենք ընդդեմ ֆեոդալիզմի, կղերականության ու թագավորական իշխանության: Այն նաև նպատակ ուներ հասարակությանը դուրս բերել առկա կրոնական առճակատումներից ու հակամարտություններից:*

Արդեն նկատեցինք, որ Լուսավորության ողջ փիլիսոփայությունը, կամ ավելի ճիշտ՝ գաղափարախոսությունը, նույնիսկ աստվածաբանության տեսանկյունից, իշխանության գաղափարական զենքն էր: «ԺԸ դարասկզբի անհատապաշտական բուրժուազիան այդ փիլիսոփայական զենքի կարիքն ուներ՝ սրբազերծելու (ֆրանսերեն՝ démystifier) համար գաղափարական, քա-

---

[120] 1. Ժյուլիեն Օֆրե դը Լամետրի (1709-1751), ֆրանսիացի ֆիզիկոս և մատերիալիստ փիլիսոփա:
2. Կլոդ-Ադրիան Հելվեցիուս (1715-1771), ֆրանսիացի փիլիսոփա և գրականագետ:
3. Պոլ-Անրի Թիրի դը Հոլբախ (1723-1789), գերմանացի-ֆրանսիացի փիլիսոփա-էնցիկլոպեդիստ, աթեիզմի տեսական հիմնադիրներից (ծանոթ. խմբ.):

[121] Տես **Mircea Eliade** (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy,* New York, 1995, vol. 5, էջ 111 («Enlightenment» հոդվածում):

[122] Տես **Mircea Eliade** (ed.), նշվ. աշխ., հտ. Ա-Բ, էջ 326-336 («Deism» հոդվածում):

դաքական ու կրոնական խոչընդոտները»[123]*։ Կարելի է ուրեմն եզրակացնել, որ Լուսավորության փիլիսոփայությունը փորձում էր շրջանառության մեջ դնել հավատի խորհրդի բանականացումը, բնական գիտությունների վրա հիմնված մի ռեդուկցիա՝ հասարակության մեջ գաղափարախոսություն ձևավորելու հստակ նպատակով։ Լուսավորության փիլիսոփայության համար Եկեղեցին նույնպես խոչընդոտ էր, հատկապես անդրանցականի ու գերբնականի իր ավանդությամբ, որով հավատն ու հայտնությունը գերակա էին մարդկային բանականությանը։ «Փիլիսոփայության բառարանում» «Փիլիսոփա» հոդվածի ներքո այդ իմաստով առկա է դիտումնավոր մի նախադասություն. «Բանականությունը փիլիսոփայության համար ունի նույն նշանակությունը, ինչ շնորհը՝ քրիստոնյաների համար»*[124]*։ Այսպիսով հստակորեն տարբերվում են ինքնաբավ մարդկային բանականությունն ու աստվածային շնորհը։ Լուսավորության ոգու համաձայն՝ Աստծո հանդեպ հավատը փոխարինվում էր ինքնիրավ մարդկային բանականության հանդեպ հավատով, այն աստիճան, որ 1794 թ. Ռոբեսպիերը հաստատեց բանականության պաշտամունքը՝ քրիստոնեականի փոխարեն*[125]*։ Գիտամշակութային առաջընթացին ուղղված իրենց ջանքերով հանդերձ լուսավորականները չկարողացան տարբերակել կրոնի էությունը՝ կրոնից ածանցված որոշ երևույթներից։ Նրանք կրոնը սահմանափակեցին սնահավատությամբ, իսկ քրիստոնեական հավատը փոխարինեցին բանականությամբ՝ որպես ճանաչողության միակ ու բացառիկ չափանիշ*[126]*։ Նույնիսկ կրոնին կողմնակից այնպիսի փիլիսոփա, ինչպիսին է Իմանուիլ Կանտը, ընդունում էր միայն «Բանականությամբ սահմանված կրոն» (նրա գրքերից մեկի խորագիրը), որը լույս տեսավ 1793 թ., ճիշտ այն ժամանակ, երբ ռումինական Նեամտ վանքում Պաիսիոսը*[127] *վերջացրել էր «Ֆիլոկալիայի» թարգմանությունը հունարենից ու սլավոներենից՝ հաջորդ տարի Մոսկվայում հրատարակելու նպատակով։ Ի պատասխան լուսավորականների քննադատության՝ Եկեղեցին ու աստվածաբանությունը զարգացրին կրթության, հովվական խնամքի և առաքելության նոր մեթոդներ, որոնց հաջողվեց քիչ թե շատ պահպանել քրիստոնեության հիմքը։ Համենայն դեպս, լուսավորականության ժառանգությունը, որպես աշխարհայնացման սերմ, դեռևս ներկա է արդի եվրոպական մշակույթում։*

---

123 *Encyclopédie française,* Librairie Larousse, Paris, 1974, հտ. ԺԲ, էջ 7365 («Lumières» հոդվածում):

124 *The Encyclopedia of Philosophy,* New York-London, Collier-Macmillan, հտ. Ա-Բ, 1972, էջ 520 («Enlightenment» հոդվածում) :

125 Անդ, էջ 520 և 522:

126 *New Catholic Encyclopedia,* Բ հրատարակություն, Thomson & Gale, USA, 2003, հտ. Ե, էջ 261 և 263:

127 Հայր Պաիսիոս (Վելիչկովսկիյ, 1722-1794), ռուս օրթոդոքս վանական, աստվածաբան, Օրթոդոքս վանականության նոր շրջանի վերածննդի հիմնադիրներից (ծանոթ. խմբ.):

2. Բանականության տեղը «Ֆիլոկալիայում»

«Ֆիլոկալիա» նշանակում է «սեր առ գեղեցիկը», որը քրիստոնեական հոգևորության մեջ դարձավ սեր առ Քրիստոս և նրա անեղ լույսն ու անպատմելի փառքը: Անտիկ ժամանակներում «Ֆիլոկալիա» նշանակում էր էսթետիկ գեղեցկություն, տիեզերական ու բարոյական սերն ընդհանրապես: Սակայն քրիստոնեական հոգևորության մեջ իրական գեղեցկությունն Աստծո փառքն է: Հետաքրքիր է, որ ճգնակեցական քրիստոնեական հոգևորության այս «Ֆիլոկալիայում» գեղեցկության հանդեպ սերը ոչ մի կապ չունի ֆիզիկական, էսթետիկ և մշակութային գեղեցկության հետ: Ընդհակառակը, այն ավելի շատ նկատի ունի ներքին՝ հոգևոր գեղեցկությունը, Աստծո անեղ ու հավիտենական լույսը, որը հավատացյալ մարդկանց է հաղորդվում պարբերական ու մշտական աղոթքի շնորհիվ: Կարելի է հետևաբար նշել, որ «Ֆիլոկալիան» հոգևոր անեղ գեղեցկության հանդեպ սերն է, որը երբեք չի հնանում, քանզի ծագում է Աստծուց: Ֆիլոկալիայի ֆրանսերեն թարգմանության հրատարակիչ Ժակ Տուրայը գրում է. «Ավետարանական «Ֆիլոկալիան» մատնանշում է ներքին, ներաշխարհի խորությանը հատուկ երևույթները, ավելին՝ կյանքի ձևերը, փորձության պատճառներն ու արդյունքները, այնտեղ, որտեղ բացվում են անձայնն ու լռությունը՝ անջատելով ու միացնելով եղականն ու անեղը, սերմն ու բերքը, սկիզբն ու հնարավոր վախճանը: Ոչ ավելին և ոչ պակաս՝ անսահման մի նախաբան»[128]:

Ի տարբերություն Լուսավորականության ոգու, որտեղ մարդկային բանականությունն ինքնաբավ է՝ առանց Աստծո հետ հաղորդության, Ֆիլոկալիան մեզ է ներկայացնում մարդկային միտքն իբրև աստվածային Մտքի պատկեր ու Աստծո հետ հաղորդության տանող ճանապարհ, քանզի մարդ արարվել է աստվածային Խոսքի՝ Լոգոսի պատկերին համաձայն: Հունարեն «logos»՝ նշանակում է ոչ միայն խոսք, այլ նաև՝ միտք: Մարդկային բոլոր անձնավորություններն ստեղծվել են անձնավոր Աստծո պատկերով և հետևաբար, բանական են, մտավոր, արարող, Աստծո հետ հաղորդվելու և հաղորդակցվելու կարողունակ: Աստծո պատկերը մարդու մեջ վերաբերում է հատկապես նրա՝ մտածող և սիրող անձ լինելու կարողությանը: Այնուամենայնիվ, նույնիսկ եթե բոլոր մարդիկ ստեղծվել են ըստ պատկերի, մարդն Աստծո նմանությանն է հասնում միայն Նրա հետ ունեցած կենսական, ազատ ու մշտական հաղորդության շնորհիվ: Այլ խոսքով՝ մարդու նմանությունն Աստծուն՝ իրականանում է մարդու մեջ Աստծո ներկայությամբ, մարդու կողմից աստվածային շնորհին արված կանչով: Ահա թե ինչու սրբությունը համարվում է որպես մարդու նմանությունն Աստծուն և մարդկային մտքի լրումը՝ Աստվածային Մտքի հետ հաղորդությամբ: Օրթոդոքս պատկերագրության մեջ գլխի շուրջ պատկերված լուսապսակը խորհրդանշում է, որ մարդ հասել է Աստծո նմանողությանը, Նրա ներկայության անդրադարձմանը՝ Աստծո

[128] *Philocalie des Pères neptiques,* հտ. Բ, էջ 837:

հետ հաղորդության շնորհիվ։ Այսպիսով, սրբությունն Աստծո հետ մարդու հարաբերության դինամիկ խորացումն է՝ ըստ Բ Կորնթ. Գ 18-ի. «Աստծո փառքը հայելով՝ փառքից փառք ենք անցնում», ինչը նշանակում է մարդու մասնակցությունն Աստծո սրբությանը, որն արդեն հաղորդվել է մարդ էակին։ Աստծուն միանալով՝ մարդկային միտքը լուսավորվում և բարձրանում է ճանաչողության վերին աստիճաններին, որոնցից բարձրագույնը սահմանավոր արարածներից անդին «ճանաչողություն-փոփոխությունն է»։ Եվ ուրեմն, ճշմարտություն փնտրող միտքը դառնում է Աստվածային հայտնությունն ընդունող միտք՝ նախաարարչական և վախճանաբանական իմաստներով։ Ֆիլոկալիայի մեջ մտքի բարձրագույն գործիքը (մասի, տարրի իմաստով) հունարեն կոչվում է «nous», *որը լատիներեն թարգմանվում է* «mena», «mentis» *(լատիներեն* «mens» *բառը չունի ֆրանսերեն համարժեք, ահա թե ինչու հունարեն* «nous»*-ը թարգմանում ենք «միտք» բառով)։ Վերջինիս արժեքն ու կարևորությունը հիմնարար նշանակություն ունեն։ Գրիգոր Պալամասը (մահ. 1359) այս առումով նշում է. «Մեր մեջ լավագույն մասը խելքն է («միտք» իմաստով)։ Այն, ըստ Աստվածային պատկերի է և արարվել է Աստծո կողմից»*[129]*։ Գրիգոր Պալամասն Աստծո պատկերը տեղադրում է մարդու մտքի և բանականության, իսկ Աստվածային նմանությունը՝ Աստծո հետ հաղորդության մեջ. «Բանականությամբ և խոսքով օժտված հոգին, որը միայն ունի բանականություն, խոսք և կենարար հոգի, ավելին է, քան անմարմին հրեշտակները, քանի որ արարվել է Աստծո կողմից՝ ըստ Նրա պատկերի։ Այս ամենը հոգին կրում է անշարժ հաստատունությամբ, չի մտածում և իրեն չի պահում Նրա պատկերի համաձայն ստեղծված լինելուն համահունչ։ Արդ, նույնիսկ դրախտում գիտության ծառից պտուղ քաղելու և մեր նախնիների մեղսագործությունից հետո, մենք մարմնական մահվան հետ կրեցինք նաև հոգևոր մահվան հետևանքները՝ մեր հոգին բաժանելով Աստծուց։ Միևնույն ժամանակ, կորցնելով Աստվածային նմանությունը, շարունակեցինք մնալ ըստ Աստծո պատկերի։ Հետևաբար, եթե հոգին իր հարաբերությունների մեջ խուսափում է ամենավատից և սիրով հակվում դեպի լավագույնը՝ գործերով և առաքինություններով ենթարկվելով Նրան, մխիթարվում է Աստծո լույսով և գեղեցկությամբ, հաստատվում և պահվում Նրա խորհուրդներով և հորդորներով, որոնց շնորհիվ էլ ստանում է հավիտենական կյանքը։ Այս ամենով հանդերձ, երբ ժամանակը հասնի, հոգին անմահացնելու է մարմինը հարության խոստումով և հավերժական փառքին մասնակցությամբ։ Բայց եթե հոգին չի մերժում դեպի վատագույնը տանող և Աստծո պատկերն անարգող գայթակղությունն ու չարը, բաժանվում և հեռանում է Աստծո իրական, երանելի կյանքից, որով և զրկվում է իր լավագույն բաժնից»*[130]*։ Գրիգոր Պալամասը նշում է նաև, որ ճանաչելու անհագ ցանկությունն Աստ-*

[129] **Saint Grégoire Palamas,** *150 Chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques,* 27, մեջբերումն ըստ՝ *Philocalie*, հտ. Բ, էջ 490:

[130] Անդ, էջ 495:

ծո պատկերով ստեղծված մարդու մտքի մեջ ցույց է տալիս, թե ստեղծվել է Աստծո և այլ բանական արարածների հետ անսահման հաղորդության մեջ լինելու համար. «Աստծուն մոտենում ենք մտքի միջոցով, կանխագգում, թե Տերը բարի է, ինչպես ասում է սաղմոսերգուն. "Ճաշակեցեք և տեսեք, որ քաղցր է Տերը" (Սաղմ. ԼԴ 9)[131]»: Հստակ է, ուրեմն, որ ճանաչողության ցանկության նպատակը ոչ թե պարզապես գիտելիքն է, այլ՝ հաշտությունը, քանի որ ճշմարիտ ճանաչողությունն իր լրումին է հասնում հաղորդության մեջ. «Միտքը միջնորդ է Աստծո շնորհի և մարմնի խորության միջև»[132]: Այսպիսով, միտքը միջնորդն է աստվածային շնորհի ու մեղավոր մարդու միջև, ով հաճախ հակված է մոռանալու Աստծուն և ինքն իր մեջ փակվելու: Սակայն մարդկային միտքը կամ բանականությունն ինքն իրենով, առանց Սուրբ Հոգու օգնության և շնորհի ներգործության, չի կարող միանալ աստվածային մտքին: Այս իմաստով Գրիգոր Սինայեցին գրում է. «Իմացի՛ր, որ ոչ ոք ինքնուրույն չի կարող կառավարել իր միտքը, քանի դեռ չի կառավարվում Սուրբ Հոգուց: Ոչ թե որ իր հոգևոր շարժման մեջ բնականորեն անկանոն է դառնում, այլ, իր անգիտությամբ մտնելով շրջապտույտի մեջ, հենց այդպես էլ շարունակում է իր ծննդից սկսած: Քանի որ մեզ վերածնողի պատվիրանների խախտումով բաժանվել ենք Աստծուց, կորցրել ենք նաև մեր բանական զգացողությամբ Աստծուն ընկալելու կարողությունը և Աստծո հետ միությունը: Եվ դրանից հետո Աստծուց բաժանված միտքն ամենուր շրջում է որպես գերյալ: Նրա համար այլևս անհնար է հանգիստ մնալը, բայց միայն՝ Աստծուն հանձնվելով, Նրան մերձենալով և ուրախությամբ միանալով, հարատև աղոթելով, ամեն անգամ ընկնելիս՝ յուրաքանչյուր օրը նրան հանձնելով, քանզի Նա անմիջապես ներում է նրանց, ովքեր խնդությամբ և զգաստությամբ աղոթում ու վերակոչում են Նրա սուրբ անունը»[133]:

Ֆիլոկալիայում ըստ նույն այս եկեղեցական հոր՝ քրիստոնյայի և նրա բանական ու սիրող հոգու հոգևոր զարգացումը տեղի է ունենում ըստ Քրիստոսի կյանքի հանգրվանների՝ ներքնապես ու խորհրդավորապես. «Ի Քրիստոս բոլոր մկրտվածները պետք է անցնեն Քրիստոսի կյանքի հանգրվաններով, քանի որ դրանցից են ստացել իրենց զորությունը: Իսկ պատվիրանների միջոցով կարող են դրանք բացահայտել ու սովորել: Ընկալումն է հենց Հոգու առհավատչյան, ծնունդը՝ ուրախության կենսականությունը, իսկ մկրտությունը Հոգու կրակը մաքրագործող զորությունն է: Քրիստոսի պայծառակերպությունն աստվածային լույսի անդրադարձն է, խաչելությունը՝ աշխարհի համար մահանալը, Քրիստոսի՝ խաչից իջեցումն ու

---

131 **Saint Grégoire Palamas,** *Sur la prière et la pureté du coeur,* 2, մեջբերումն ըստ՝ *Philocalie*, հտ. Բ, էջ 480:

132 **Saint Grégoire Palamas,** *Lettre à la moniale Xénée,* մեջբերումն ըստ՝ *Philocalie*, հտ. Բ, էջ 460:

133 **Grégoire le Sinaïte,** *Comment l'hésychaste doit être assis en prière et ne pas se hâter de se relever,* մեջբերումն ըստ՝ *Philocalie*, հտ. Բ, էջ 425-426:

թաղումը՝ սրտում աստվածային սիրո պահպանությունը, հարությունը՝ հոգու կենդանարար արթնությունը, և համբարձումը՝ դեպի Աստված ելքն ու մտքի հրճվանքը։ Նա, ով չի բացահայտել ու զգացել այս հանգրվաններով անցումը, դեռևս երեխա է իր մարմնում և հոգում՝ չնայած հաչս մնացած բոլորի՝ տարիներով ու գործերով լիացած է»[134]*։ Սակայն Գրիգոր Սինայեցին նաև հստակեցնում է, որ քրիստոնյայի հոգևոր կյանքը կազմակերպվում ու իրականանում է Սուրբ Հոգու ազդեցությամբ. «Հոգու միջոցով հասունացած իմաստությունը, ըստ աստվածաբանների, մտավոր աղոթքի զորությունն է՝ մաքուր ու հրեշտակային, որի նշանն առկա է մտքում։ Վերջինս աղոթքի ժամանակ նայում է բոլոր տեսակի ձևերից անդին՝ ոչ մի նյութական կերպով չտեսնելով ո՛չ ինքն իրեն, ո՛չ էլ՝ որևէ այլ բան։ Նույն կերպ նաև ձայներն են հաճախ ծրարվում այդ լույսով, քանի որ միտքն այդ ժամանակ դառնում է աննյութ ու լուսավոր։ Նա միակ Հոգով անբաժանելիորեն միանում է Աստծուն»*[135]*։ Շնորհով զորացած աղոթքը պարզարար է, այսինքն՝ վերափոխում, վերանորոգում և այլակերպում է քրիստոնյայի հոգին, միտքը բացում և ընկալունակ դարձնում աստվածային անեղ լույսի ու մարգարեական տեսության նկատմամբ. «Աղոթքը ծնում է հեզիխիան, հեզիխիան՝ մտահայումը, մտահայումը՝ ճանաչողությունը, ճանաչողությունը՝ խորհուրդների գիտությունը, վերջինս էլ՝ աստվածաբանությունը։ Աստվածաբանության պտուղը կատարյալ սերն է, սիրո պտուղը՝ խոնարհությունը, խոնարհության պտուղը՝ կրքերից ազատվելը, կրքերից ազատվելու պտուղը՝ տեսությունը, մարգարեությունն ու կանխագիտությունը։ Քանի որ այս աշխարհում ապրողներից ոչ ոք կատարյալ չէ առաքինությամբ, ոչ էլ ընդմիշտ կարող է հաղթել մեղքերին, մինչդեռ առաքինության աստիճանական զարգացումով մեղքն առ ոչինչ է դառնում»*[136]*։ Մաքսիմոս Խոստովանողն ընդգծում է մտքի ներգործությունը նույնիսկ մարմնի մահվանից հետո. «Հոգին իր էությամբ իսկ օժտված է բանականությամբ և մտքով, և ամեն կերպ հենվում է ինքն իր վրա։ Եվ եթե այդպես է, ուրեմն բնական է, որ գործում է ինքն իրենով՝ մարմնի մեջ, ըստ բնության, խորհրդածելով՝ առանց զրկվելու իրեն բնականորեն կապված բանական հատկություններից, քանզի այն, ինչ բնականորեն կապված է որևէ կեցության, չի կարող դրանից անջատվել, քանի որ գոյի մեջ է։ Հոգին այդպիսով, որն իր արարումից և Աստծո մեջ գոյությունից սկսած ապրում է, չի դադարում խոստովանելուց, մտածելուց և ճանաչելուց։ Եվ այս ամենն անում է ինքն իրենով՝ մարմնի մեջ՝ իր սեփական բնությամբ։ Հետևաբար, որևէ պատճառ չկա, որ կարողանա հոգին բաժանել իրեն բնականորեն պատկանողից՝ նույնիսկ մարմնի կորստից հետո։ Արդ, գիտենք, ըստ սրբերից ուսանածի, որ բանականությունը և մտածողությունն Աստծո*

---

134 **Grégoire le Sinaïte,** *Autres chapitres,* 1, մեջբերումն ըստ՝ *Philocalie*, հտ. Բ, էջ 408:

135 **Grégoire le Sinaïte,** *Sentences diverses,* 116, մեջբերումն ըստ՝ *Philocalie*, հտ. Բ, էջ 398-399:

136 **Grégoire le Sinaïte,** *Autres chapitres* 5, մեջբերումն ըստ՝ *Philocalie*, հտ. Բ, էջ 409:

շուրջն են տարածվում և Նրա հետ բացվում՝ ինչպես ներկա, այնպես էլ՝ գալիք դարաշրջանում, իսկ մյուս զգայարանները գործում են միայն ներկա դարաշրջանում, քանի որ բնորոշ են միայն վերջինիս։ Պետք է, ուրեմն, որ հոգին, որպես հմուտ օդաչու և զգայարանների վրա ունեցած իր իշխանությամբ գործելով, ոչ միայն այս, այլև գալիք ժամանակների ու դարաշրջանի համաձայն ճիգ գործադրի, ջանա Աստծուն տանելու և միացնելու բանականությունը և մտածողությունը մաքուր աղոթքի ժամանակ, մտավոր միակ ու պարզ աշխատանքի ընթացքում՝ դրանով իսկ առանձնացնելով բանականությունն ընդհանրապես երևակայությունից և մյուս զգայարաններից»[137]*։*

Ֆիլոկալիայում հայրերը հստակ սահմանում են, թե ինչ են նշանակում՝ «մաքուր բանականություն», «մաքուր հոգի» և «մաքուր սիրտ»։ Ըստ այդմ, բանականության հիմնական գործառույթը մաքուր աղոթքն է՝ աստվածային մտքի ամբողջական հաղորդության վիճակը, այլ խոսքով՝ հաղորդություն Սուրբ Երրորդության հետ։ Մեջբերենք մի քանի սահմանումներ. «մաքուր բանականությունն անգիտությունից անջատված և Աստծո լույսի մեջ բոցավառվող բանականությունն է»[138]*։ Դարձյալ՝ «մաքուր հոգին եսասիրական կրքերից ձերբազատված ու անընդհատ Աստծո սիրո մեջ հրճվող հոգին է»*[139]*։ Մինչդեռ մաքուր սիրտը՝ «Աստծո առաջ իր հիշողությունը կրող, ամեն տեսակ ձևից ազատված ու պատկերներից ձերբազատված, միայն ու միայն այն նշաններով լցված սիրտն է, որոնց միջից հայտնվել է Աստված»*[140]*։ Աղոթքի ժամանակ բանականություն/միտքը վերանում է արարածներից դեպի Արարիչը՝ Նրա հետ միանալու համար։ Այս մասին Թեոլեպտոս Ֆիլադելֆիացին գրում է. «Միտքն սկսում է փնտրտուքով և ի վերջո գտնում է։ Այնուհետ միանում է Նրան, ում գտել է։ Իսկ փնտրտուքն իրականանում է բանականությամբ, մինչդեռ միությունը՝ սիրով։ Բանականության փնտրածը նրան ուղղորդում է ճշմարտության՝ խստորեն պահելու համար սիրո միությունը»*[141]*։ Նույն հեղինակի համաձայն՝ եթե աղոթքը լսելի է և ընդունելի Աստծո կողմից, այն դառնում է անվերջ ուրախության աղբյուր. «Երբ Աստված ընդունում է աղոթքի խոսքերը, երբ սիրված է, կանչված՝ օգնության, Նա հոգուն պարգևում է անսահման ուրախության մեջ աղոթք, քանզի հոգին էլ, իր աղոթքի մեջ հիշելով Աստծուն, լցվում է Տիրոջ ուրախությամբ, ըստ հետևյալ խոսքի՝ "Հիշեցի Աստծուն և ուրախացա"»*[142]*։*

---

137 **Maxime le Confesseur,** *Des cinq puissances de l'âme,* մեջբերված հետևյալ երկում՝ **Callitse et Ignace Xantopouloi,** *Centurie spirituelle,* 69, *Philocalie*, հտ. Բ, էջ 608:

138 **Maxime le Confesseur,** *Sur l'amour,* I, 33, մեջբերված հետևյալ երկում՝ **Callitse et Ignace Xantopouloi,** նշվ. աշխ., էջ 608:

139 Տես նույն տեղում:

140 **Maxime le Confesseur,** *Sur la théologie,* II, 82, մեջբերված հետևյալ երկում՝ **Callitse et Ignace Xantopouloi,** նշվ. աշխ., էջ 608:

141 **Théolepte de Philadelphie,** *Neuf chapitres,* 7, մեջբերումն ըստ՝ *Philocalie*, հտ. Բ, էջ 359:

142 Տես անդ, էջ 357:

Ավելին, աղոթելը հոգուն պարգևում է քնքշություն, խոնարհություն և սեր։ Սուրբ Երրորդության հետ հանդիպումը մտքին դարձնում է կենսուրախ. «Բանականությունը, միտքն ու հոգին ներփակող մաքուր աղոթքը բանականությամբ վերափոխում է անունը, մտքով առանց կանգնելու սլանում դեպի վերակոչվող Աստված, և հոգով էլ արտահայտում քնքշություն, խոնարհություն և սեր։ Նա այսպիսով աղաչում է անսկիզբ Երրորդությանը՝ Հորը, Որդուն և Սուրբ Հոգուն՝ մեկ ու միակ Աստծուն։ Եվ ինչպես որ սննդի բազմազանությունը մղում է դրանք մարսելու, այդպես էլ առաքինությունների տարբեր տեսակներն են բարձրացնում մտքի կենսունակությունը»[143]*։ Իսկ Գրիգոր Պալամասը հստակեցնում է. մեր կյանքի աղբյուրը Սուրբ Երրորդությունն է. «Մեզ պատկանող և կենդանություն պարգևող այս կյանքն այլ բան չէ, քան՝ Հայր, Որդի և Սուրբ Հոգի։ Այս պատճառով է, որ եռանձն Տեր Աստված "մեր կյանք" է կոչվում»*[144]*։ Սակայն մաքուր ու շարունակական աղոթքը ոչ միշտ է հեշտ՝ ցրվածության պատճառով։ Թեոլեպտոս Ֆիլադելֆիացին այս երևույթը բացատրում է իր բառերով. «Բայց կամենում եմ, որ իմանաս։ Մինչդեռ կարծում ես, թե աղոթում ես, հնարավոր է՝ աղոթքից բավական հեռացել ես՝ ջանքերիդ դիմաց ոչինչ չշահելով և դրանք իզուր վատնելով։ Մինչդեռ բերանն օրհնություններ է երգում, միտքը, առտնին գործերով ու կրքերով բաժանված, թափառում է այլուր՝ բացարձակապես սաղմոսերգությանն անհաղորդ լինելու աստիճան։ Եվ մտածումն ինքնին վնասվում է, քանզի հաճախ, երբ այն աղոթքի բառերն է արտաբերում, միտքը նրան չի հետևում, դեպի աղոթքի հասցեատիրոջը՝ Աստծուն չի ուղղվում։ Միտքն այդպիսով գաղտնաբար ուղղվում է դեպի այլ մտահոգություններ, իսկ մտածումն աղոթքի բառերն արտաբերում է սովորույթի ուժով։ Եվ միտքը բացարձակապես անհաղորդ է Աստծո գիտությանը, այսինքն՝ ճանաչողությանը։ Այդ ժամանակ, երբ միտքը բաժանված է աշխարհական պատկերներով և սլանում է իր ուզած, բաղձալի վայրը, հոգին է կորցնում իր տրամադրվածությունն ու ընկալունակությունը»*[145]*։ Եվ ուրեմն, եթե աղոթքի մեջ բացակայում է ճանաչողությունը, եթե աղոթողը մտադրված չէ Աստծուն կանչելու, ինչպե՞ս կարող է հոգին լցվել քնքշությամբ։ Ինչպե՞ս կարող է հրճվել սիրտը, երբ նա, իրական աղոթք անելու փոխարեն, միայն ձևացնում է ։*

Իսկ ահա իրական աղոթքը՝ Աստծո հետ ճշմարիտ հանդիպումը, նախևառաջ մտածողության համահավաքումն ու կենտրոնացումն է։ Բարսեղ Կեսարացու խոսքերով՝ «արտաքին իրերի պատճառով չցրվող միտքը, որն արտաքին աշխարհում չի թափառում իր զգայարաններով, ինքն իր մեջ է վերադառնում և այդպիսով դեպի Աստված բարձրանում»[146]*։ Ֆիլոկալիա-*

---

143 **Théolepte de Philadelphie,** *Sur la profession monastique,* մեջբերումն ըստ՝ *Philocalie*, հտ. Բ, էջ 353։

144 **Saint Grégoire de Palamas,** *150 chapitres,* 114, մեջբերումն ըստ՝ *Philocalie*, հտ. Բ, էջ 522։

145 **Théolepte de Philadelphie,** *Sur la profession monastique,* էջ 352։

146 **Saint Basile le Grand,** *Lettres* II, 2, մեջբերումն ըստ՝ **Callitse et Ignace Xantopouloi,**

յի հայրերն այդպիսով հաստատում են, որ աղոթքին պետք է ընկերակցեն ճգնությունը (ջանք գործադրելու իմաստով), պահքը, ապաշխարությունը և Քրիստոսի պատվիրանների պահպանումը։ Այս մասին Նիկետաս Ստեթատոսը գրում է. «Առաքինությանը նվիրված մեկը չի կարող Աստծուն նմանվել (այնքանով, որքան թույլատրելի է), քանի դեռ չի փափկել արտասուքների ջերմությամբ, մեղքերի տգեղ բազմության գիտակցումով, որոնք աղճատում են լույսը, և քանի դեռ չի մոտեցել Քրիստոսի սուրբ պատվիրանների իրագործմանը (hiérurgie)։ Այլ կերպ պարզապես անհնար է դառնալ Աստծո ծածուկ բարիքների բաժնեկիցը։ Նա, ով կամենում է հոգով ճաշակել աստվածային քաղցրությունը և հոգևոր բաների հաճույքը, պետք է հեռանա աշխարհի բոլոր զգայնություններից և սուրբերին վերապահված բարիքների հանդեպ մղումով հարատև մտահայի էականին»[147]*։ Ֆիլոկալիայի հայրերն Աստծո հետ մտքի միության վիճակի փորձառությունը սահմանում են անեղ շնորհի լույսի իմաստով. «Աստվածային լույսի ներկայությունը պարզ է ու անմեկին։ Այն իր մեջ է ներփակում իրեն ընդունող հոգիներին, այնուհետև ինքն իր մեջ է ծրարվում։ Նույն իր միությանն է բերում բոլոր իրեն ընդունող հոգիներին՝ կատարելագործելով իր կատարելությամբ և այդ հոգիների մտածողությունն ուղղորդելով դեպի Աստծո խորքերը։ Աստվածային լույսը նրանց մտահայել է տալիս մեծամեծ խորհուրդները »*[148]*։ «Երբ ինչ-որ մեկը տեսնում է, որ ներքին հավատի և Աստծո սիրո մեջ աճել է իր հոգու նախանձախնդրությունը, թող իմանա նաև, որ իր վրա է կրում Քրիստոսին. Նա է նրա հոգին բարձրացնում այս աշխարհից ու տեսանելի իրերից՝ երկնքում նրա համար օթևան պատրաստելով։ Երբ տեսնում է, որ իր սիրտը լցված է ուրախությամբ և Աստծո ծածուկ բարիքների վայելքի ցանկությամբ, թող իմանա, որ նրա մեջ գործում է Հոգին։ Եվ վերջապես, երբ տեսնում է, որ իր միտքը պարուրված է անեղ լույսով և իմաստուն մտքերի խորախորհուրդ ներկայությամբ, թող իմանա, որ Միածարիչը նրա հոգում է, նրան այցելել է՝ հայտնելու համար Երկնքի արքայության Իր ծածուկ գանձերը։ Այդ ժամանակ նա պետք է ինքն իրեն պահպանի՝ որպես Աստծո պալատ և Հոգու բնակարան»*[149]*։ «Երբ շնորհի միջոցով սիրտը միավորվում է մտքի մեջ, վերջինս անսխալականորեն է տեսնում հոգևոր լույսի մեջ՝ ձգտելով բարձրյալ Աստծուն։ Միտքն ամբողջությամբ դուրս է զգացումների շրջանակից՝ զերծ ամեն տեսակ գույնից, դավից ու երևակայությունից։ Նա հանդարտվում է զգայականի երևակայությունից։ Մեր միտքը նման է աստվածային անոթի, որն Աստծո գեղեցկության առատությունից ստանում է իր կարողացածի չափով։ Սքանչելի մի անոթ, որն ավելի ու ավելի է ծավալվում աստվածա-*

նշվ. աշխ., էջ 607:

[147] **Nicétas Stèthatos,** *Chapitres gnostiques,* 34, մեջբերումն ըստ՝ *Philocalie*, հտ. Բ, էջ 323-324:

[148] Անդ, էջ 321:

[149] Նույն տեղում:

յին Հոգու առատությունից, երբ Հոգին նրա մեջ է լցվում։ Եվ ինչքան Հոգին ավելի է ներթափանցում, այնքան անոթը մեծանում է, իսկ եթե Հոգին քիչ չափով է ներկա, անոթն այնքան ավելի է փոքրանում։ Դեռ ավելին, ինչքան մեծ է նրա ներթափանցումը, այնքան ավելի ամուր է անոթը, և հավատքը, ինչքան քիչ, այնքան՝ ավելի փխրուն։ Երբ Հոգին նրա մեջ ուժգնությամբ է թափանցում, անոթն ընկալում է այն և պահում ստացածը։ Շատ ստանալու դեպքում անոթն ավելի է թեթևանում, քիչ ստանալու պարագային՝ ավելի ծանր է դառնում, հոգին՝ ծանր ու հողեղեն, ավելի հակված շատ, քան քիչ տանելու։ Ճիշտ հակառակն է փխրուն անոթների դեպքում, որոնք ավելի կարող են քիչ, քան թե շատ տանելու»[150]*։*

Սիմեոն Նոր Աստվածաբանը նկարագրում է անստեղծ լույսի փորձառությունը որն ունեցավ մի երիտասարդ՝ Աստծո շնորհով և իր հոգևոր հոր աղոթքներով. «Մի երեկո, երբ նա (իմա՛ երիտասարդը) իր մտքում աղոթում էր՝ "Աստված, ողորմի՛ր ինձ մեղավորիս", աստվածային լույսի պայծառությունը հանկարծ փայլեց նրա վրա՝ լցնելով ողջ շրջակայքը։ Մտահափշտակության մեջ անգիտակից՝ երիտասարդը մոռացավ, որ գտնվում էր տան մեջ։ Եվ քանի որ ամենուրեք միայն լույս էր տեսնում, չգիտեր՝ գետնի վրա ոտքեր ունի՞, թե՞ թռչում է օդում... որովհետև իր մտքում բնավ մտահոգված չէր մարմնով։ Նա մոռացել էր աշխարհի մասին, միացել լույսին և կարծես ինքն էլ լույս էր դարձել։ Նա ողողվել էր արտասուքներով և լցվել անբացատրելի ուրախությամբ։ Եվ ապա նրա միտքը երկինք բարձրացավ, որտեղ ավելի պայծառ մի լույս տեսավ, որի միջից էլ նրան հայտնվեց սուրբ ծերունին ու նրան տվեց, ինչպես արդեն ասացինք, Աբբա Մարկոսի գիրքն ու կանոնները»[151]*։ Հետագա շարադրանքում Սիմեոնը մեկնաբանում է այդ փորձառությունը. «Աստծո հանդեպ սերն ու բաղձանքը, որ ունեցավ այդ երիտասարդը, նրան հոգով հանեցին այս աշխարհից, մոռացրին մարմնի ու այս կյանքի անցողիկ բաների մասին՝ մերձեցնելով Աստծուն։ Նա բացարձակապես հոգևոր դարձավ՝ ամբողջությամբ լույս։ Եվ չնայած որ ապրում էր քաղաքում, ժամանակն անցկացնում արքայական պալատներում, արքայական տան հոգսերով ու ծառաներով և այլ զբաղումներով էր ծանրաբեռնված, այնուամենայնիվ ճանաչեց ու ճաշակեց այդ մտահայումը և հրճվանքը»*[152]*։*

Անընդհատական ու նախանձախնդիր աղոթքի պտուղն անկրքությունն է, այսինքն՝ ազատագրումը եսասիրական կրքերից։ Եղիա Էկդիկոսը («ecdicos» հունարեն նշանակում է «քաղաքի փաստաբան») այս առումով գրում է. «Կրքերը հոգուց վերանում են պահքի և նախանձախնդիր, ջերմ աղոթքի միջոցով, ծուլությունը՝ հակումով և լռությամբ, մեղքի հանդեպ

---

150 **Calliste le Patriarche,** *Chapitres sur la prière,* 48, մեջբերումն ըստ՝ *Philocalie*, հտ. Բ, էջ 680:

151 **Symeon le Nouveau Théologien**, *Discours sur l'enseignement,* մեջբերումն ըստ՝ *Philocalie*, հտ. Բ, էջ 807:

152 Անդ, էջ 808-809:

մղումները՝ հեզիխիայի և ուշադրության միջոցով, իսկ անկրքությունը ծագում է Աստծո մասին հիշողությունից»[153]*։ Նույն կերպ նաև աղոթքն իր հետ բերում է խոնարհություն, սեր և ներողամտություն։ Ճշմարտապես աղոթողը երբեք վրիժառու չի դառնում, չարին չարությամբ չի պատասխանում և ներողամիտ է բոլորի հանդեպ։ Աղոթողը, հետևաբար, հզոր հոգևոր աղբյուր է, որից էլ բխում է ներելու ուժը։ Խոնարհության, սիրո և ներողամտության մեծ առաքինությունների մասին Կալիստոս և Իգնատիոս Քսանթոպուլոսները հետևյալ եզրերով են արտահայտվում. «Խոնարհությունը, սերը և ներողամտությունը Սուրբ Երրորդության կողմից մեզ տրված անհաղթելի զենքեր են՝ ընդդեմ սատանայի։ Դևերի ողջ զինանոցն անկարող է դրանց դիմադրելու, որովհետև նրանց մեջ խոնարհության նշույլ անգամ չկա, քանզի ինքնագոհությունը նրանց ծածկել է խավարով (հմմտ. Հուդա 6)։ Հետևաբար խոնարհությունը սարսափեցնում է սատանային, որը պատված է ինքնագոհության խավարով։ Նրանք (իմա՛ դևերը) չեն կարող փրկվել, որովհետև չեն կամենում ապաշխարել։ Նույն կերպ նաև ոչ մի էակ չի կարող փրկվել առանց ապաշխարության»*[154]*։ Ըստ այսմ, առանց անկեղծ ու խոնարհ ապաշխարության, առանց մեր մտածողության և կենցաղի վերանորոգության՝ չիք փրկություն մարդ էակի համար։ Հիշենք դիվական ոգիների ինքնագոհության մասին սրբերի խոսքերը. «Ինքնագոհությունը նրանց ծածկել է խավարով»։ Հետևաբար, խնդությամբ արված ճշմարիտ աղոթքը հոգին ազատում է ինքնագոհ ու գոռոզ վիճակից, և նրան տալիս Աստծուն ու մերձավորին սիրելու հոգևոր ուժ՝ Քրիստոսի Ավետարանը Հարության ու հավերժական կյանքի մեջ իրապես ապրելու համար։*

3. Ինքնաբավ փիլիսոփայական միտքը՝ Ֆիլոկալիայի քննադատության լույսի ներքո

Մարդու բանականության տեղն ու արժեքը հասկանալու իրենց բոլորովին տարբեր և առանձնահատուկ ոճով Ֆիլոկալիայի հայրերն անուղղակիորեն քննադատում են նաև ինքնուրույն և ինքնաբավ փիլիսոփայական միտքը։

Աստվածային անսահման ու հավերժական Առանձնավորությունների պատկերի համաձայն ստեղծված մարդկային անձը (հմմտ. Ծննդ. Ա 26-27) կոչված է եռամիասնական Աստծո հետ հաղորդության։ Այդպիսով արարված բանականությունը ձգտում է դեպի աստվածային Միտքը, որն էլ ստեղծել է բանական էակներին ու ողջ տիեզերքը՝ հավիտենական ու աստվածային Անձերի կյանքին և ուրախությանը մասնակից դարձնելու նպատակով. «Աստված Միտք է և տիեզերքի շարունակական շարժման պատճառը։ Բոլոր բանականությունները Նրա մեջ են և, որպես առհավետ ու անվերջ շարժում, իբրև հիմք

[153] **Élie l'Ecdicos,** *Florilège*, I 73, մեջբերումն ըստ՝ **Callitse et Ignace Xantopouloi**, նշվ. աշխ., էջ 630:

[154] **Callitse et Ignace Xantopouloi,** նշվ. աշխ., էջ 617:

ունեն առաջին Բանականությունը»,- նկատում է Նիկետաս Սթեթատոսը[155]*։*

Ֆիլոկալիայի հայրերի համաձայն՝ ճանաչողության մեջ մարդկային միտքն անցնում է տարբեր մակարդակներով. «Առաջընթացի ձգտողների միակ և առաջին հիմքը գոյերի ճանաչողությունն է, որը նրանք ստանում են ներգործուն փիլիսոփայությունից։ Երկրորդը՝ Աստծո ծածուկ խորհուրդների ճանաչողությունն է, որին նրանք ծանոթանում են բնական հայեցողության շնորհիվ։ Երրորդը՝ սկզբնական լույսին մերձեցումն ու դրա հետ միությունն է, լույս, որի մեջ են ի վերջո հանգչում փիլիսոփայական բոլոր առաջընթացներն ու հայեցողությունները»[156]*։ Խոսքը, ուրեմն, կատաֆատիկ (բանական) ճանաչողությունն ապոֆատիկին (գերբանական) համադրող մոտեցման մասին է։*

Ֆիլոկալիայի հայրերը միաժամանակ մատնանշում են, որ արարված բանականության միությունն անեղ բանականության հետ ամբողջացնում է բոլոր ձևերը, խոսքերն ու հասկացողությունները։ Այն աստվածային շնորհի կամ անստեղծ Սիրո արդյունք է, որը հարմարվում է արարածին՝ վերջինիս աստվածային ու հավիտենական կյանքին բարձրացնելու և, միևնույն ժամանակ, նրա ինքնությունը պահպանելու նպատակով։ Այս մասին Կալիստոս Կատաֆիգիոտեսը գրում է. «Աստվածայինը ո՛չ ամբողջությամբ հոգով է, ո՛չ էլ՝ ամբողջությամբ ծածուկ, այն հստակորեն հայտնվում է իր գոյությամբ, բայց բուն էությունը մնում է ծածկված։ Եվ գոյությունն ու էությունը ճանաչելու միջև տարբերությունը մեծ է։ Էության մասին նույնիսկ հրեշտակները չեն կարող իմանալ, մինչդեռ գոյությունը հայտնվում է էներգիայի (ներգործության) միջոցով։ Ինքն Աստված անսահմանորեն շատ ավելի բարձր է բոլոր էակներից, բանականությունից ու մտքից։ Եվ ուրեմն, երբ մտքին հայտնվում է այն, ինչ որ է Աստված, բանականությունն ի զորու է դառնում խոսելու և փիլիսոփայելու։ Այդ իմաստով փիլիսոփան դառնում է նաև աստվածաբան։ Բայց երբ միտքը շարունակում է և ավելի հեռուները գնում՝ Աստծո գաղտնիքներով պարուրված լինելու իրողությամբ պայմանավորված, նա դառնում է էության տեսության կրողը։ Շնորհը նրան բնական կեցության հնարավորություն է տալիս՝ առանց ձևի, կապի ու հաճույքի, Աստծո մասին արտաբերվող ամեն խոսք դատապարտվում է լռության։ Միության հասած բանականությունը դառնում է անշարժ՝ մտնելով անըմբռնելիության մեջ։ Նա ամբողջությամբ տրվում է ամեն ինչից վեր իրականությանը, որտեղ այլևս չկան ո՛չ խոսք, ո՛չ մտածողություն, ո՛չ փիլիսոփայական խորհրդածություն, այլ՝ պարզություն, անըմբռնելիություն, լռություն և գեղեցկություն։ Նա տեսնում է անձև ու անվերջ անսահմանը։ Իսկ ահա տեսությունը զգացմունքների համար դառնում է խորթ, քանի որ ուղղակիորեն կապված է անորոշ ձևին։ Նա ինքն այլևս դարձել է բացարձակ՝ ամեն տեսակ կերպից դուրս։ Հետևելով փակ աչքերով անտեսանելիորեն մտածածին՝ նա,

155 **Nicétas Stèthatos,** նշվ. աշխ., էջ 322:

156 Անդ, էջ 321:

այլ խոսքով, հափշտակվում է գերբնական գեղեցկությամբ՝ փառավորելով այդ գեղեցկության արարիչ Աստծուն։ ... Ըստ էության, նա բացարձակապես բոլորին հայտնվում է որպես պարզ Բանականություն՝ առանց ձևի, կերպի, գույնի, առանց որևէ էակի հետ կապի, հավիտենապես բացարձակ, անվերջությունից էլ անդին՝ սահմաններից, ժամանակից, տարածությունից, բնությունից և դրա մեջ առկա իրերից դուրս, և պահանջելով, որ իրեն մտահայեն պարզության, բանական միությունից վեր իրողության մեջ»[157]*։ Նույն հեղինակը պնդում է. «Երբ արդեն հասունացած միտքը Հոգու հետ հաղորդության մեջ և Աստծո առաջ հայելու պատրաստակամությամբ վայելում է (ինչքան որ թույլատրելի է) Աստծո երեսից ճառագող փառքն ու փայլը, նա պետք է պարզապես լռի և անաղմուկ մտահայի այդ լռության մեջ»*[158]*։ Կարող ենք հաստատել, որ Ֆիլոկալիայի հայրերը երբեք մարդկային միտքը չեն ընկալում որպես ճանաչողության միակ չափանիշ, չնայած որ ամեն հարմար առիթի շեշտում են մարդկային գոյության ճշմարտությունը փնտրելու հարցում մտքի ունեցած արժեքն ու պարգևը։ Ըստ նրանց՝ մարդկային բանականության մեծությունն անսահման, անըմբռնելի ու անբացատրելի Աստծո հետ հաղորդության մեջ ունեցած լրումն ու անդրանցականությունն է։ Այսպիսով, ի տարբերություն ինքնաբավ բանականության, աղոթող միտք-բանականությունը չի սահմանափակվում և աղքատացնում գոյության խորհուրդը, այլ այն բացում, ընկալում և ընդունում է իբրև անեղ, անդրանցական, հավերժական ու անսահման լույսի տաղավար։ Այս է պատճառը, որ Ֆիլոկալիայի հայրերը՝ աստվածային հայտնության և անեղ լույսի փորձառության փիլիսոփաներն ու աստվածաբանները, հաճախ են հերքում մարդկային ինքնաբավ և անսահմանափակ բանականության ցանկացած դրևորում, բանականություն, որը նարցիսական է, ինքնապարփակ, չափազանց ինքնավստահ և անկարող է ճանաչելու Աստծո հետ հաղորդության մեջ գտնվող մարդու ներաշխարհիկ խորքը։ Այս իմաստով Գրիգոր Սինայեցին ռացիոնալիստ փիլիսոփայի փոխարեն տալիս է ճշմարիտ իմաստասերի նկարագրությունը. «Ճշմարիտ փիլիսոփան նա է, ով, էականից ելնելով, ճանաչում է դրանց պատճառին, կամ նա, ով, պատճառից մեկնելով, ճանաչում է էակներին ըստ միտքը գերազանցող և ըստ հավատի ուղղակի արտահայտման միության։ Նա ոչ միայն հասկանում, այլ նաև հաստատում է այն, ինչ աստվածային է։ Եվ դարձյալ, ճշմարիտ փիլիսոփան քաղաքում ապրող ներգործուն և մտահայող հոգին է։ Կատարելապես փիլիսոփայական է այն հոգին, որը մեծ հաճույքով ու երջանիկ կերպով տրվում է բացարձակ, բնական ու աստվածաբանական փիլիսոփայությանը, կամ ավելի շուտ՝ աստվածային սիրուն՝ բարոյական փիլիսոփայության մեջ գտնելով գործողություններ, բնականի մեջ՝ պատճառներ, իսկ աստվածաբանականի մեջ՝ մտահա-*

[157] **Calliste Cataphygiotès,** *Sur l'union divine et la vie contemplative,* 41-42, մեջբերումն ըստ՝ *Philocalie*, հտ. Բ, էջ 754-755:

[158] Անդ, էջ 761:

յում՝ ըստ Աստծո կողմից տրված դոգմաների ճշմարտության։ ...Նա սահմանում է մտավորն ու անտեսանելին՝մեկնելով զգացականից ու տեսանելիից, և զգացական ու տեսանելի պատկերը՝ անտեսանելիից ու մտավորից. մեկը՝ իբրև անտեսանելիի տեսանելի պատկեր, մյուսը՝ իբրև տեսանելիի անտեսանելի կատարելատիպ։ Ասում են նաև, թե պատկերներն ու կերպարներն այս դեպքում ծնվում են պատկեր ու կերպար չունեցողի կողմից։ Եվ ինչպես որ վերջիններիս շնորհիվ հայտնվում են առաջինները և հակառակը, ապա ճշմարիտ փիլիսոփան առաջինների մեջ հոգևոր հստակությամբ տեսնում է երկրորդները, իսկ երկրորդների մեջ՝ դրանք դարձնում ճշմարտության խոսք։ Նա ոչ թե համանմանական ու փոխաբերական բառերով է ձևավորում արեգականման ճշմարտության մասին ճառագող գիտելիքը, այլ հոգևոր գիտության զորությամբ վերհանում է երկուսի ճշմարտության պատճառները՝ հստակորեն ցուցադրելով, որ մեկը մեր դաստիարակն է, իսկ մյուսը՝ Աստծո արքայության մեջ ուսանած դպիր, ով իր գործով նվիրվում է Աստծո մտահայմանը և հարատևում լռության ու խաղաղության մեջ՝ իր սրտի գանձերից հանելով հինն ու նորը, այսինքն՝ ավետարանականն ու մարգարեականը, կամ, այլ խոսքով, նորկտակարանյանն ու հինկտակարանյանը, այն, ինչ վերաբերում է ուսմունքին և գործին առանձնաբար՝ Օրենքից ու Առաքյալներից եկող երկու իրողությունները։ Այսպիսին են հին ու նոր խորհուրդները, որը դպիրը դուրս է բերում իր գանձարանից և ուսուցանում աստվածահաճո կյանքով։ ... Իսկ գործուն դպիր է նա, ով, մարմնի մեջ լինելով, նվիրված է իր գործին։ Աստվածային ճարտասան է նա, ով գիտելիքի բնական ճանապարհի վրա է՝ իմացություն-ճանաչողության և էակների պատճառների միջև, և իր մտքի վերլուծական ուժով ամեն բան պարզում է հոգով։ Եվ վերջապես, ճշմարիտ փիլիսոփա է նա, ով անմիջական ճանապարհով իր մեջ ունի Աստծո հետ գերբնական միությունը»[159]*։*

Հուսկ, կարող ենք նշել, որ Ֆիլոկալիայի հայրերի համար Աստծո հետ մարդու միությունն է ճշմարիտ փիլիսոփայությունը, իրական գիտելիքն ու մարդկային մտքի վավերական ազատությունը և ոչ թե՝ բաժանումն Աստծուց, Նրա դեմ հակառակությունն ու Աստծուն մոռանալը։

Եզրափակիչ դրույթներ

Լուսավորության շրջանի ռացիոնալիզմը ԺԸ դարում իրապես ներազդեց Եվրոպայի և Հյուսիսային Ամերիկայի վրա՝ շարունակական ու առանցքային կերպով նախադուռ բանալով արդի արևմտյան քաղաքակրթության մեջ և դրա սահմաններից էլ դուրս տարածվող ներկա և ներգործուն աշխարհայնության համար։

---

159 **Grégoire le Sinaïte,** *Sentences diverses,* 127, մեջբերումն ըստ՝ *Philocalie*, հտ. Բ, էջ 403-404:

Որոշ փիլիսոփաների ու գիտնականների դեիստական և աթեիստական գաղափարներով սնված աշխարհայնացման այս գործընթացին ընդառաջ Օրթոդոքս եկեղեցին անհրաժեշտ համարեց հրապարակել «Ֆիլոկալիան», որի համաձայն՝ մարդկային բանականության տեղն էականորեն տարբերվում էր Լուսավորական գաղափարախոսության մեջ դրան տրված արժեքից։

Այսօր արդեն կարելի է հաստատել, որ ներկայիս բնապահպանական ճգնաժամի հիմնական պատճառներից մեկն անհատապաշտ ու ինքնաբավ, ավելի ու ավելի ծավալվող բանականությունն է։ Աշխարհայնացված մարդն այս աշխարհն ընկալում է իբրև վերջնանպատակ՝ օգտագործելով այն ասես Աստծո բացակայությունից ներշնչվելով։ Այդպիսով մարդն այլևս պատասխանատու չէ Արարչի առաջ և արարչության մեջ իրեն պահում է եսասիրական, ծայրահեղ օգտապաշտական ու անպատասխանատու մղումներով՝ առանց ապագա սերունդների մասին մտահոգվելու։

Աստծուն չառնչվող ինքնաբավ մարդկային մտքի համար մարդն այլևս Աստծո պատկերը չէ, իր մեջ չունի անդրանցականի ու հավիտենականի որևէ նշույլ։ Նա դատապարտված է գոհանալու մշուշոտ գոյությամբ ու սահմանափակ երջանկությամբ, որոնք ձեռք է բերում ագահորեն և ամեն գնով՝ սահմանափակ ու անցողիկ աշխարհում։ Եվ այս ամենը տեղի է ունենում աշխարհայնացված հասարակության մեջ, որն ինքնաբավ է, ինքնապարփակված, և անշուշտ վերածվում է ամբողջատիրական ու անհանդուրժողական իրականության՝ իբրև գաղափար կամ ենթատեքստ կիրառելով այնպիսի հասկացություններ, ինչպես, օրինակ, ազատությունը, հավասարակշռությունը, միությունը, առաջընթացը, պրագմատիզմը ևն՝ դրանք արագորեն վերածելով կուռքերի ու իշխանական գաղափարախոսությունների։

Հավատացյալ և աղոթող բանականությունը բաց է ու ազատ, քանի որ ողջ արարչությունը դիտում է որպես մշակման ու բաշխման համար Աստծուց տրված պարգև։ Այն, հետևաբար, գոհաբանող ու փառաբանող բանականություն է՝ աշխարհն ստեղծած աստվածային Մտքի առաջ։ Ավելին, աղոթող բանականությունը յուրաքանչյուր մարդ էակի համարում է Քրիստոսի պատկեր և դեմք։ Աղոթքի մեջ այդ բանականությունը մտահայում է արարչությունն Աստծո սիրո և ողորմության, և ոչ թե՝ միայնության, ինքնաբավության, անորոշության ու պատահականության մեջ։ Քրիստոս մեզ պատվիրել է սիրել մեր մերձավորին Իր ներկայության մեջ և այն սիրով, որը Քրիստոս մեզ բաշխում է Սուրբ Հոգով։ Ահա թե ինչու են Ֆիլոկալիայի հայրերը տարբերակում մեղքով կնքված բնական, եսասիրական սերը՝ աղոթքի ու Եկեղեցու ողջ խորհրդական կյանքի մեջ հաղորդվող և Սուրբ Հոգով պարգևվող սիրուց։ Հետևաբար, չի կարելի մերձավորին սիրել օգտապաշտ ու անձնական սիրով, այլ՝ գոհաբանությամբ՝ որպես սուրբ և փրկչական հաղորդության համար (հմմտ. Մատթ. ԻԵ 31-46) ներկայություն ու պարգև, իբրև մեր մերձավորի մարդկային դեմքի միջոցով հանդիպում Քրիստոսի հետ։ Աղոթական հավատով լուսավորված բանականությունը հաղորդում է

այն ճշմարտությունը, ըստ որի՝ մարդ էակն ստեղծված է հավիտենության, հարության համար, Աստծո անսահման սիրուն և երջանկությանը մասնակցելու նպատակով, քանզի Քրիստոսին սիրողը հավիտենապես հարատևելու է Քրիստոսի այդ աստվածամարդկային սիրո մեջ։

Արդ, քրիստոնեական դոգմաները հավիտենական կյանքի ու անսահման ազատության դոգմաներն են, քանի որ դրանց ներքին բովանդակությունն ու վերջնանպատակը խաչյալ և հարուցյալ Քրիստոսի սերն է, որը մեզ հայտնում և հաղորդում է Սուրբ Երրորդության անսահման ու հավիտենական կյանքը։ Իր «Օրթոդոքս դավանաբանություն» երկում Հայր Ստանիլուայեն նշում է, թե հավատի դոգմաները մեզ ազատագրում են[160]։ Հարության մասին դոգման ազատում է մահվան ճակատագրականությունից, իսկ Սուրբ Երրորդության դոգման՝ ձերբազատում մեզ եսասիրությունից և անհույս միայնությունից։

Անձի և հասարակության գոյաբանական կյանքում ոչինչ չի կարող փոխարինել հոգևորությանը, հավատքին ու աղոթքին։ Այս իմաստով Ֆիլոկալիայի հայրերի և այլ սրբերի հոգևոր փորձառությունը մեզ անհրաժեշտ է հատկապես Գ հազարամյակում, երբ գիտության և հավատքի միջև երկխոսության հիմնական ու էական կետը շուտով դառնալու է արարվածի և անեղի միավորումը, որտեղ հանդիպում են եղական ու անեղ էներգիաները։ Ինչքան ավելի ենք ուսումնասիրում նյութի կառուցվածքը, այնքան ավելի ենք համոզվում տեսանելի, անդառնալի ու արարված աշխարհի ողջ կառուցվածքի մեջ էներգիայի իրողության հարցում։ Հետևաբար, հոգեբանության այս ժամանակաշրջանում, ատոմային ֆիզիկայի կողքին, որով ուսումնասիրվում է մեծ և փոքր անվերջությունների միջև առկա կապը,- մենք կարիքն ունենք խորքային հոգևորության, որ է՝ սրբերի հոգևոր փորձառությունը, խորությամբ և ազատությամբ բանական և խոնարհ արարածի՝ սուրբ ու ողորմած Արարչի՝ արարվածի և անեղի միջև շնորհընկալ հանդիպում։ Ֆիլոկալիան, չնայած իր պարունակած հնագույն տեքստերի, այսօր էլ խիստ արդիական է՝ որպես Աստծո հետ իրենց ունեցած կապի մեջ արարչության և մարդկային բնության շուրջ խորհրդածելու առումով վերանորոգության ու ոգեշնչման կարևորագույն աղբյուր, ինչպես նաև անհատական, ընտանեկան, եկեղեցական ու հասարակական կյանքում վերանորոգության նպատակով։

---

160 *Teologia Dogmatică ortodoxă,* հտ. Ա, էջ 77-78: Հմմտ. նաև **Dumitru Stăniloae,** *Le génie de l'Orthodoxie*, ռումիներենից թարգմանեց՝ **Dan-Ilie Ciobotea,** DDB, Paris, 1985, էջ 108-110:

ԳԼՈՒԽ Ե.
ԻՆՉՊԻՍԻ ՀՈՒՄԱՆԻԶՄ Է ԱՆՀՐԱԺԵՇՏ ԵՐԲՈՐԴ ՀԱԶԱՐԱՄՅԱԿՈՒՄ. ՕՐԹՈԴՈՔՍ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՏԵՍԱՆԿՅՈՒՆ

1. Հումանիզմի հիմնական սկզբունքները

Վերածննդի շրջանի հումանիզմը փիլիսոփայական և գրական շատ հարուստ ու բազմաբնույթ շարժում էր, որը ձևավորվել էր ԺԵ դարի երկրորդ կեսի քրիստոնեական Իտալիայում՝ շատ արագ տարածվելով Արևմտյան ու Կենտրոնական Եվրոպայի երկրներում։

Ի սկզբանե հումանիզմը հակազդեցության և նորարարության շարժում էր։ Հակազդեցություն՝ ընդդեմ մտածողության և ողջ հասարակության վրա միջնադարյան եկեղեցու ունեցած մենատիրության։ Վերածննդի շրջանի հումանիզմի ներկայացուցիչները, սակայն, իրենք իրենց համարում էին քրիստոնյա։ Նրանց մտածողությունը տարված էր մարդու ազատությունն ու արժանապատվությունը հաստատող աստվածաշնչյան և աստվածաբանական փաստարկների փնտրտուքով՝ կիրառելով նաև անտիկ փիլիսոփայության և գրականության՝ Պլատոնի ու Արիստոտելի, Հոմերոսի և Ցիցերոնի գաղափարները։

Հումանիզմը հակազդեցություն էր նաև ընդդեմ մեղքի ու եսասիրության դեմ պայքարի վրա հիմնված միջնադարյան ճգնակեցության՝ ավելի հաստատելով ու ընդգծելով մարմնական գեղեցկությունն ու հաճույքի արժեքը։ Ազատության հումանիստական իդեալը շատ հաճախ փոխարինում էր սրբության կատարելատիպին, ինչը նկատելի էր նաև ավանդական պատկերագրության և սրբանկարչության հետ իր կապերը խզած Վերածննդի արվեստի մեջ։

Քաղաքական ոլորտում հումանիզմը պայքարում էր պապի իշխանության ներքո կենտրոնացած քրիստոնեական միության դեմ և հանուն ինքնիշխան պետության ու անհատի իրավունքների։ Այս առումով Վերածնունդն ինչ-որ իմաստով նախապատրաստեց Ռեֆորմացիան, չնայած այս երկու շարժումներն իրարից բավականին տարբերվում էին։ Եվ այնուամենայնիվ, Վերածննդի կողմից հաստատված մտքի ինքնավարության սկզբունքը նպաստեց բողոքականների շրջանում խղճի ազատության գաղափարի խիստ շեշտված առկայությանը[161]*։*

Որպես մտքի ազատագրման շարժում՝ ի հակադրություն միջնադարյան ավանդությամբ պարտադրված նորմերի, հումանիզմը միաժամանակ ար-

[161] Տես **David Norman,** նշվ. աշխ., էջ 477-482:

վեստի նորարարական շարժում էր՝ ճարտարապետության, երաժշտության, նկարչության, գրականության ոլորտներում, որոնք ամենքն էլ, պահպանվելով հանդերձ կրոնի հետ իրենց ամուր կապը, հեռանում էին նվիրականության և գերբնականի մասին ավանդական Եկեղեցու ընկալումից։

Հենց Վերածննդի հումանիզմով սկսվեց նաև հնագույն բնագրերի, նեռայալ եբրայական և հունական աստվածաշնչական ձեռագրերի գիտաքննական ուսումնասիրությունը։ Ինչ-որ չափով հումանիզմն իր ներդրումն ունեցավ իրականության վերաբերյալ արիստոտելյան ընկալումից տարբեր գիտության զարգացման գործում՝ մեծապես ամրապնդելով մարդու հանդեպ վստահությունը՝ որպես պատմության և բնության տիրակալ։

Վերածննդի հումանիզմը մշակեց նաև աշխարհի տարբեր կրոնների ու փիլիսոփայական ուսմունքների միջև հանդուրժողականության և հաշտության սկզբունքը։ Այս իմաստով Պիկո դե լա Միրանդոլայի (1463-1494) «Ճառ մարդու արժանապատվության մասին» գիրքը (հայտնի նաև «Խաղաղության օրհներգ» անունով) ներշնչել է բազմաթիվ հումանիստների։ Ավելի ուշ՝ ԺԶ դարում հանդուրժողականության և հաշտության այդ գաղափարը զարգացրեցին Էռազմ Ռոտերդամցին (1469-1536) և Թոմաս Մորը (1478-1535)՝ «Ուտոպիա» խորագրով իր հայտնի երկում[162]։ Հումանիզմի հիմնական առանձնահատկությունն աստվածակենտրոն աշխարհից դեպի մարդակենտրոնի անցումն էր, և սա միաժամանակ նշանակում էր եվրոպական քրիստոնեության աշխարհայնացման գործընթացի սկիզբնավորումը։

Իր զարգացման ընթացքում նախնական հումանիզմը ձեռք բերեց տարբեր ձևեր՝ արտահայտվելով հաճախ նույնիսկ իրար հակասող տարբեր փիլիսոփայական ուսմունքների միջոցով՝ իդեալիզմ, պոպուլիզմ, կոմունիզմ, պերսոնալիզմ և էքզիստենցիալիզմ։ Սրանց հարաբերությունն Աստծո հանդեպ հավատի նկատմամբ նույնպես տարբեր է։ Այսպես, օրինակ, Ֆոյերբախի, Մարքսի, Կանտի, Նիցշեյի աթեիստական հումանիզմին հակադիր է Տեյար դը Շարդենի[163], Ժակ Մարիտենի[164], Ժ. Լակրուայի, Է. Մունիեյի, Մ. Նեդոնսելի, Ա. դը Լյուբակի[165], Նիկոլայ Բերդյաևի, Օլիվիե Կլեմանի[166] քրիստոնեական-փիլիսոփայական մարդաբանությունը։

1943 թ. հրապարակած իր «Le Drame de l'humanisme athée» *(«Աթեիստական հումանիզմի դրաման») երկում Ա. դը Լյուբակը գրում է. «Պոզիտիվիստական, մարքսիստական, նիցշեյական,- այս բոլոր հումանիզմներն ավելի*

---

[162] Տես **Paul Edwards** (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York-London, Collier Macmillan, հտ. Գ, էջ 69-72 («Enlightenment» հոդվածում)։

[163] Տես *Le Phénomène humain,* Paris, Seuil, 1955։ Հայերեն թարգմանության համար տես **Պիեռ Տեյար դը Շարդեն,** Մարդու ֆենոմենը, Երևան, Սարգիս Խաչենց, 1998 (ծանոթ. խմբ.)։

[164] Տես *L'Humanisme intégral,* Paris, Montaigne, 1968։

[165] Տես *Athéisme et sens de l'homme,* Paris, Cerf, 1968։

[166] Տես *Questions sur l'homme,* Paris, Stock, 1972։

*շատ ոչ թե աթեիզմ են բառի բուն իմաստով, այլ, դրանցից յուրաքանչյուրի ժխտողական հենքը նկատի ունենալով, անաստվածություն (*antitheisme*), հակաքրիստոնեություն (*antichrisianisme*)... Ճիշտ այնպես, ինչպես իրենց ընդհանուր հիմքում դրանք մերժում են Աստծուն, այդպես էլ գտնում են և հանգում համանմանությունների, որոնցից հիմնականն է մարդկային անձի ոչնչացումը»*[167]*։*

Մարդկային Անձի ոչնչացումն աթեիստական հումանիզմի կողմից առավել չափով զգալի էր այն երկրներում (համապատասխանաբար նաև՝ այդ երկրների եկեղեցիներում), որտեղ կես դարից ավելի մարքսիզմը կոմունիստական պետության պաշտոնական գաղափարախոսությունն էր։ Այդպիսով Օգյուստ Կոնտի ծրագիրը, որի համաձայն՝ «Աստծո կրոնը փոխարինվեց մարդու կրոնով», դարձավ մարդկային ազատությունն ի չիք դարձնող տեռոր[168]*։ Ամբողջատիրական ու քաղաքական տարբեր գաղափարախոսությունների աթեիստական հումանիզմն ապացուցեց, որ հանուն մարդկային ազատության մարդու ապստամբությունն Աստծո դեմ կարող է վերափոխվել մարդու ստրկության։*

2. Ինչպիսի հումանիզմ է անհրաժեշտ ապագային։

Քանի որ արդի ժամանակների հումանիզմի հիմնահարցը նրա աշխարհայնացումն է, մենք ստորև նպատակ չունենք փիլիսոփայական հատուկ համակարգ ներկայացնելու, այլ ավելի շուտ՝ «աստվածամարդկային հաղորդության հոգևորություն»՝ որպես անհատական ու հասարակական կյանքի չափանիշ։ Այսինքն՝ առավելագույնս համընդգրկուն հումանիզմ, որով մարդ հաստատվում է Աստծո մեջ և Աստծո միջոցով, և ոչ թե՝ առանց Աստծո և ընդդեմ Նրա[169]*։ Աշխարհի մեծ կրոններից շատերում մարդն Աստծո պատկերով ստեղծված միակ էակն է, և այս առումով մարդու սահմանումն ու կոչումը սերտորեն կապված են Աստծո հետ։ Մարդը չի կարող հասկացվել և ինքն իրեն լրացնել առանց Աստծո։*

Ա. Ապագայի հումանիզմը պետք է հաստատի յուրաքանչյուր մարդկային էակի հավիտենական, բացառիկ ու անսահման արժեքը։ Աստծո պատկերով ստեղծված մարդը կոչված է հավիտենական կյանքի՝ այն իրողությամբ, որ նա արարվել է Հավերժականի պատկերով։ Այս տեսանկյունից մարդու համար մահը բնական երևույթ չէ, այլ՝ դեպք և «թշնամի» (հմմտ. Ա Կորնթ. ԺԵ 26)։ Ահա այս պատճառով է աթեիստական հումանիզմն անավարտ ու անբավարար։ Մենք կարիք ունենք հարությա՛ն վրա հիմնված տեսլականի,

---

[167] *Le drame de l'himanisme athée,* Paris, Spes, 1945 (Բ հրատարակություն), էջ 10։

[168] Տես **Olivier Clément,** *L'Esprit de Soljenitsyne,* Paris, Stock, 1974։

[169] Նիկոլայ Բերդյաևի համաձայն՝ մարդու ինքնավարության և Աստծուց նրա լիակատար խզման համար մարտնչող հումանիզմը «ժամանակակից պատմության ողբերգության աղբյուրն է»։ Տես **David Normann,** նշվ. աշխ., էջ 479։

հարութենական հումանիզմի։ Հայտնությամբ հռչակված մեռելներից հարությունն ու հավիտենական կյանքը մեզ ցույց են տալիս յուրաքանչյուր մարդ անհատի արժանապատվությունը և անսահման արժեքը։

Հավերժականի պատկերով ստեղծված մարդու հավիտենական ապագան, սակայն, կախված է Արարիչ Աստծուն տրված նրա պատասխանից և պատմության մեջ՝ երկրի վրա նրա գոյության ընթացքում մարդկության հետ ունեցած հարաբերությունից։ Եվ քանի որ մարդու համար նախատեսված է հավիտենական կյանք, այդպիսով այս աշխարհում մարդու երկրային կյանքն ունի բացառիկ ու անսահման արժեք։ Ամեն ինչ, որ մարդը պատմության մեջ իրագործում է իր հոգում ու մարմնում՝ մահվանից առաջ, նախապատրաստում է նրա հավիտենական գոյությունը։

Բ. Ապագայի հումանիզմը պետք է վերագտնի ազատության և սրբության միջև առկա խոր կապը։ Աստծո պատկերով ստեղծված մարդու և Աստծո միջև սրբության ու սիրո հաղորդության մեջ Աստծո անսահման սերը դառնում է մարդու ազատության համար տարածք այնքանով, որքանով մարդն ազատվում է եսասիրության՝ բացառապես ինքն իր վրա հենվելու մեղքից։ Եվ եթե Աստծո դեմ ապստամբող հումանիզմը հաստատում է մարդու ազատությունն Աստծուց հեռանալու և Նրան մոռանալու միջոցով, համընդգրկուն հումանիզմը նույնականացնում է ազատությունն ու սերը, մարդկայնացումն ու սրբությունը։ Ինչքանով մեղքն է մարդկային բնությունից հեռացում, այնքանով էլ սրբությունն է նրա վերջնանպատակը։

Այսպիսով, համընդգրկուն հումանիզմը վերագտնում է մարդու աստվածացման կոչումն ու կատարելատիպը կամ, այլ խոսքով, մարդու նմանությունն Աստծուն (հմմտ. Ծննդ. Ա 26)։ Մարդը շնորհով է դառնում Աստված, երբ ազատորեն մասնակից է հավիտենական Աստծո կյանքին ու սրբությանը։ Մարդկային էակների պարադոքսն այն է, որ նրանք միաժամանակ և՛ մեղավոր են, և՛ կոչված՝ սուրբ դառնալու։ Ահա թե ինչու դարձն ու ապաշխարությունը հոգևոր մարդկայնացման (humanisation) վերանորոգմանն ուղղված արարքներ են։ Քրիստոնեական հայտնության համաձայն՝ Քրիստոսի մեջ Աստծո մարդեղացումը նպատակ է հետապնդում աստվածացնելու աստվածային երրորդութենական հաղորդության պատկերի համաձայն արարված մարդուն (հմմտ. Ծննդ. Ա 26)։ «Աստված մարդացավ, որպեսզի մարդն աստվածանա»,- նշում են Եկեղեցու հայրերը։

Գ. Վաղվա հումանիզմը պետք է վերագտնի աղոթքը՝ իբրև կյանքի աղբյուր։ Հավերժական Աստծո պատկերով արարված մարդու հումանիզմը հաստատում է պատկերի հարաբերությունը Նախապատկերի հետ՝ որպես հաշտության մշտական հարաբերություն, որն արտահայտվում է աղոթքի մեջ՝ իբրև դրա ամենաանհրաժեշտ ու բնական ձև։ Աղոթքը Նախատիպին ուղղված պատկերն է, մինչդեռ մեղքը՝ Նախատիպի մոռացությունը։

Անձնավորական ու հավիտենական Աստծո պատկերի համաձայն ստեղծված սահմանավոր մարդկային անձնավորությունը կոչված է մաս-

նակցելու աստվածային հավերժական կյանքին և սիրո ու գեղեցկության անսահմանությանը։ Աստվածային պաշտամունքն այսպիսով արարված պատկերի՝ իր հավիտենական Աստծո հետ ունեցած կենդանի հարաբերության արտահայտությունն ու փառաբանումն է։ Սուրբ Հովհան Ոսկեբերանի խոսքերով՝ «երբ մարդ դադարում է աղոթել, սկսում է մեղսագործել»։

Դ. Ազատությունն ու սիրո հաղորդությունը նույնականացնող իրական, համընդգրկուն հումանիզմը չպետք է տարանջատի ազատությունը պատասխանատվությունից, քանզի արարիչ Աստծո պատկերի համաձայն ստեղծված մարդը կոչված է պահելու և շարունակելու Աստծո արարչությունը։ Աստծո հետ մարդու սիրո հաղորդությունը մեծացնում է մարդու պատասխանատվությունն այն ամենի հանդեպ, ինչն ստեղծվել է Աստծո կողմից, և որոնց սիրում է Աստված, այսինքն՝ մարդուն և ողջ արարչությանը։

Համընդգրկուն հումանիզմն ամեն մարդու ընկալում է որպես պատկեր Աստծո, իսկ աշխարհը՝ իբրև Աստծո ստեղծած գաղտնաբառերով լեցուն լեզու, որպեսզի մարդն այնտեղ գաղտնազերծի Արարչի հարուստ միտքը՝ մշտական և անխուսափելի երկխոսության հասնելու նպատակով։

Եվ մի՞թե չի կարելի հարցնել այսօր, թե արդյո՞ք կյանքի սրբությունը՝ Աստծո պատկերի զգացումը կորցրած հումանիստները չեն նպաստել բնության կործանմանը, քանի որ վերջինս այլևս չէր ընկալվում իբրև Աստծո պարգև, այլ՝ որպես օգուտ բերող գործունեության տարածք։ Կյանքի և արարչության սրբության զգացումը չվերագտած հումանիզմը չի կարող հուսալի ապագա պարգևել հաջորդ սերունդներին։ Այս իմաստով է, որ ժամանակակից բնապահպանական ճգնաժամը բնորոշվում է որպես հոգևոր խնդիր։ Եվ բարոյականության, տնտեսության և բնապահպանության առումներով հոգևոր ճգնաժամի մեջ գտնվող աշխարհում Աստծո հանդեպ հավատքն ու Նրա հետ հաղորդությունը հույսի աղբյուր ու հոգևոր զորություն են՝ հանուն միասնության, մեղքի դեմ պայքարի, հանուն աղքատության և թշվառության, միայնության և հուսահատության, բաժանման ու ամեն տեսակ հակամարտությունների հաղթահարման։

Եզրակացություն

Գնալով ավելի ու ավելի պարզ է դառնում, որ ավարտին է մոտենում փիլիսոփաների հումանիզմը։ Աշխարհիկացում (ֆրանսերեն՝ laïcité)՝ անպայմանորեն չի նշանակում անհավատություն և աթեիզմ։ Աշխարհայնացած հումանիզմի վրա հենվող արևմտյան քաղաքակրթությունը նախևառաջ կարիք ունի հոգևոր նորոգության, և այս իմաստով մեզ մնում է վերագտնել **սրբերի հումանիզմը**։ *Եվ քանի որ գեղեցիկ գաղափարներ ունենալը բավարար չէ, պետք է ուրեմն հոգևոր ուժ՝ որպես Աստծո պատկերով ստեղծված էակներ ապրելու համար։*

Աստծո հետ հաշտությունը չի կարող անտեսվել. այն պետք է դառնա անհատական ու հասարակական կյանքի առանցքը։ Մարդկային ողջ կյանքը կոչված է որպես հոգու շնչառություն աղոթքով սնվելու Աստծո ներկայությունից՝ մարդկության և արարչության աստվածամարդկային տեսլականով։

Հետևաբար, պետք է անդադար աղոթենք և խնդրենք Աստծուն՝ տալ մեզ հոգևոր ուժ՝ մեր և ամեն մարդու մեջ հարգելու և մշակելու համար Նրա պատկերը։ Աղոթենք, որ Աստված Իր Հոգով բնակվի մեր մեջ և մեզ ուժ տա՝ եսասիրությունը միասնականությամբ, սեփականատիրական նկրտումները՝ ուրախությամբ բաժանելու, վախը՝ վստահությամբ, բռնությունը՝ խաղաղությամբ, հուսահատությունը՝ լիահուսությամբ փոխարինելու համար։

ՄԱՍ Գ.

ԵԿԵՂԵՑԻՆ ՈՐՊԵՍ ԵՐԿՆԱՅԻՆ ԱՐՔԱՅՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏԿԵՐ

ԳԼՈՒԽ Ա.
ԱՐԱՐՎԱԾ՝ ԸՍՏ ԱՍՏԾՈ ՊԱՏԿԵՐԻ ԵՎ ՄԻԱՑԱԾ ԱՍՏԾՈ ՊԱՏԿԵՐԻՆ. ՄԱՐԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՄԻՈՒԹՅՈՒՆ

1. Քրիստոնյաների միության հարցն ամենից առաջ հոգևոր բնույթ ունի:

Խաչելությանը նախորդող գիշերը՝ Հաղորդության հաստատումից շատ չանցած, Հիսուս Աստվածամարդը խոսեց Եկեղեցու միության մասին: Այդ հիմնահարցին նա անդրադարձավ ճիշտ այն գիշեր, երբ սկսվելու էին չարչարանքները: Իր մարմնի վերքերը ցույց տալու պահին Նա ասես նաև մատնանշում էր այն վերքերը, որոնցով պատմության ընթացքին պատվելու էր Նրա խորհրդավոր մարմինը՝ Եկեղեցին:

Եկեղեցու միության մասին Հիսուսի խոսքերը ո՛չ պարզ խորհրդածություն էին, ո՛չ էլ նույնիսկ քարոզ, այլ՝ նախևառաջ աղոթք: Հենց այն պահը, երբ Հիսուս խոսում է Եկեղեցու միության և դրան հասնելու Իր ձևի մասին, արդեն իսկ արտահայտում է հարցի բարդությունը: Հիսուս Եկեղեցու միության մասին խոսում է Հայր Աստծուն ուղղված աղոթքի կամ Նրա հետ ունեցած տեսանելի սիրո հաղորդության մեջ: Այս ամենը մատնանշում է Եկեղեցու միության հիմնախնդրի՝ նախևառաջ հոգևոր-աստվածաբանական բնույթը: Իր խոսքերում Հիսուս ամենից հաճախ կիրառում է «սեր» և «սիրել» բառերը:

Հետևաբար, Եկեղեցու միությունն Աստծո հանդեպ և միմյանց միջև քրիստոնյաների սիրո հիմնահարցն է: Իրենց նպատակաուղղվածությամբ հանդերձ Եկեղեցում բաժանումները միշտ սիրո և հաղորդության վիճակից անկման արդյունք են: Իգնատիոս Դ Անտիոքացի պատրիարքի խոսքերով՝ «ամեն բաժանման հիմքում ընկած է սիրո հաղորդության մեջ առկա վերքը, որին հաջորդում է այդ վիճակն արդարացնող և դրան հակադրվող հավատքի բանաձևումը»[170]: Պատմության ընթացքում Եկեղեցում բաժանումների և պառակտումների պատասխանատվությունները տարբեր են, սակայն քրիս-

[170] «Une vision antiochienne de l'unité de l'Église», /*Proche-Orient chrétien,* 28, 1978, fascicule 3-4, էջ 204:

տոնյաների տեսանելի միության համար աշխատելու պատրաստականությունը նույնն է բոլորի համար, քանզի սերը բոլոր քրիստոնյաների ինքնության հիմնահարցն է. «Եթե դուք ամենքդ սիրեք միմյանց, բոլորը կիմանան, որ դուք իմ աշակերտներն եք» (Հովհ. ԺԳ 35)։ Բոլոր նրանք, ովքեր իրենց աղոթքով, ապրելակերպով և գործունեությամբ ներգրավված են քրիստոնյաների միության առաքելության մեջ, միանում են Եկեղեցու միության համար արտասանված աղոթքին՝ Սուրբ Հոգով դառնալով Հայր Աստծո գործակիցները՝ այդ աղոթքի պատասխանը կերտելու համար։ Եվ յուրաքանչյուր աշխատանք գնահատվելու է ըստ միության համար Քրիստոսի արտասանած աղոթքի իմաստն ըմբռնելու ուժգնության և Քրիստոսի Եկեղեցու հանդեպ ունեցած սիրո չափով։

Քրիստոնյաների միության համար Իր աղոթքում Հիսուս նաև բացահայտում է այդ միության աղբյուրն ու ձևը։

2. Սուրբ Երրորդությունը՝ որպես Եկեղեցու միության աղբյուր և մոդել

Երբ մարդն ստեղծվեց, նա այս աշխարհի ոչ մի տարրի, այլ միայն ըստ Աստծո պատկերի արարվեց։ «Մարդ ստեղծենք ըստ մեր պատկերի և նմանության» (Ծննդ. Ա 26) նախադասության հոգնակի ձևով Վաղ Եկեղեցին արդեն իսկ ճանաչել է մարդու արարչության մեջ Սուրբ Երրորդության ներկայությունը[171]։ Ս. Իրինեոս Լուգդունացին այս մասին գրում է. «Հոր հետ են միշտ Բանն ու Իմաստությունը՝ Որդին և Հոգին։ Հենց նրանց է ասում՝ "մարդ ստեղծենք մեր պատկերով"»[172]։ Ս. Գրիգոր Նյուսացին շեշտում է, որ ոչ միայն մարդն է իբրև անհատականություն Աստծո պատկերի համաձայն ստեղծվել, այլ՝ համայն մարդկությունը. «Աստծո պատկերով ստեղծված մարդը բնությունն է՝ իր ամբողջական ընկալմամբ։ Հենց այսպես է առաջանում աստվածային նմանությունը»[173]։ Այլ խոսքով՝ անձերի բազմությունը, որը չի հակադրվում մարդկային բնության օնտոլոգիական միությանը։ Ստեղծված լինելով Սուրբ Երրորդության կամ հաղորդության բարձրագույն խորհրդի՝ տարբեր անձնավորությունների կատարյալ միության համաձայն՝ մարդկությունը նմանվում է Աստծուն այնքանով, որքանով ինքն է հաղորդություն։ Բոլոր բաժանումները, ինչպես նաև ստորակարգ ու ստորադաս միությունը, նմանություններ չեն Աստծուն։ Միայն սիրո և հաղորդության մեջ գտնվելով է մարդն ամբողջությամբ՝ Աստծո պատկերով ստեղծված մարդ։ Ս. Գրիգոր Նյուսացու խոսքերով՝ «Եթե պակասում է սերը, Աստծո պատկերի բոլոր տարրերը խեղաթյուրվում են ձեր մեջ»[174]։

---

171 **Justin**, *Dialogue*, 62 ; **Basile le Grand,** *Hexaéméron*, 9:6:

172 **Iréné de Lyon,** *Contre les hérésies,* IV 35, IV 20, 1 ; 6, 6, 1:

173 *Sur la création de l'homme,* XVI, PG 44, 204:

174 Անդ, PG 44, 137 C:

Քրիստոս բժշկեց ու ամբողջացրեց Իր կողմից ընդունած մարդկային բնությունը, որովհետև Նա հարատևորեն ապրեց Աստծո և մերձավորի նկատմամբ սիրո մեջ։ Խաչի վրա Նրա մահն Աստծո և մարդկանց հանդեպ սիրո օրենքի կատարումն էր՝ մեղքով, ատելությամբ, պառակտումով և մահվամբ լցված աշխարհում։

Իբրև Քրիստոսի խորհրդական մարմին ու վայր, որտեղ մարդիկ գտնում և իրականացնում են Աստծո հետ և միմյանց միջև հաղորդությունը՝ Եկեղեցին իր միության համար չի կարող ունենալ Սուրբ Հաղորդությունից բացի այլ աղբյուր և մոդել։ Ահա թե ինչու, երբ Հիսուս աղոթեց քրիստոնյաների միության համար, Նա որպես օրինակ բերեց ոչ թե Հռոմեական կայսրությունը, կամ Հունական հանրապետությունը, կամ էլ՝ հասարակության ուրիշ մոդել, այլ՝ հաղորդության այն հարաբերությունները, որոնք իշխում են Սուրբ Երրորդության ներսում։

Իր մարդեղությամբ Աստվածորդին մարդկային բնությունը ներմուծեց Սուրբ Երրորդության ներքին կյանքի ամենախոր անկյունները՝ Իրեն հավատացողներին հնարավորություն տալով շնորհի միջոցով հավիտենապես մասնակցելու ներերրորդութենական կյանքին։ Այս է պատճառը, որ Քրիստոս Եկեղեցու գլուխն է, իսկ Եկեղեցին՝ Նրա մարմինը (հմմտ. Եփես. Ա 22)։ Քրիստոսի մարմին Եկեղեցին լցված է Սուրբ Հոգով, ուստիև՝ ներերրորդութենական կյանքով։ Արդեն իսկ Որոգինեսն էր ասում՝ «Եկեղեցին լցված է Սուրբ Երրորդությամբ»[175]*, իսկ Մաքսիմոս Խոստովանողը Եկեղեցին անվանում է «տիպ և պատկեր Աստծո»*[176]*։*

Ըստ էության, քրիստոնյա դառնալիս մենք մեր հաղորդությունն ենք կառուցում Սուրբ Երրորդության հետ։ Ջրով և Հոգով մենք մկրտվում ենք Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու անունով, ինչը նշանակում է՝ մենք հարաբերության մեջ ենք մտնում Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու անձնավորությունների հետ։ Եկեղեցին ապրում և զարգանում է Սուրբ Երրորդության հետ՝ այդ հաղորդությամբ մարդկանց անընդհատ տանելով դեպի Հայրը՝ Որդու և Սուրբ Հոգու միջոցով։ Իսկ Եկեղեցու քրիստոնեական կյանքի նպատակն է ավելի խորացնել Սուրբ Երրորդության հետ հաղորդությունը՝ այն տարածելով ողջ աշխարհում։ Հովհաննես Ավետարանչի համաձայն՝ Քրիստոսի փառքը ո՛չ իշխանությունն է, ո՛չ հարստությունը, ո՛չ էլ նույնիսկ՝ գիտելիքը, այլ՝ Աստծո հետ և միմյանց միջև հաղորդությունը։ Այսպիսով, քրիստոնյաների բաժանումները եռամիասնական Աստծո հետ նմանության եղծումն են՝ քրիստոնեական փառքի և ինքնության տկարացումը։ Մինչդեռ Եկեղեցում միության, ժողովականության, եղբայրության և միասնականության փնտրտուքը գիտակցորեն կամ անգիտակցաբար Սուրբ Հոգո՛ւ փնտրտուքն է, որի միջոցով է գործում երրորդութենական սիրո գաղտնի և անդիմադրելի զորությունը։ Դեռ ավելին, ընտանիքում, հասարակության և ազգերի մեջ ներդաշ-

175 *Selecta in Psalm.*, XXIII 1, PG 12, 1265:

176 *Mystagogia*, PG 90, 664 C-D:

նակության հասնելու ձգտումը, գիտակցաբար կամ անգիտակցաբար մեր Նախատիպի կարոտալից բաղձանքն է, այսինքն՝ ներերրորդութենական կյանքի հանդեպ տենչը, որի մեջ անձնավորություններն ապրում են առանց բաժանման ու մեկուսացման, առանց ստորադասման և խառնաշփոթի։ Այնուամենայնիվ, այս տենչանքը կամ իղձը չի կարող իրականանալ առանց Սուրբ Երրորդության հետ հաղորդության խորացման, առանց ներերրորդութենական կյանքին ունեցած ազատ և ինքնակամ մասնակցության։

Արդ, այսօր արդեն քրիստոնյաների միությունը վերականգնելը նշանակում է ավելի զարգացնել ու խորացնել հոգևոր կյանքը, Սուրբ Երրորդության հետ հաղորդությունը։ Համատեղ աղոթքի ժամանակ հեռավորությունը կրճատվում է, իսկ աստվածաբանական բանաձևերը՝ դառնում ավելի թափանցիկ ու հասկանալի։ Աղոթքի համայնական ձևի մեջ ժամանակի ընթացքում ձևավորվում է համայնական մտածողությունը։ Շատ հաճախ այս կամ այն բանաձևումը մերժվում է, որովհետև գալիս է մեր հակառակորդից, մինչդեռ այդ նույն բանաձևումի նկատմամբ որդեգրվում է բոլորովին այլ մոտեցում, եթե գալիս է մեզ սիրելի անձնավորության կողմից։ Այնտեղ, որտեղ առկա է հաղորդության և խորը հոգևոր կյանքի պակաս, այդտեղ բառերը շարունակում են մնալ անձև ու դատարկ։ Բայց փաստ է, որ իրական քրիստոնեական հավատը պետք է իրականանա հոգևորության մթնոլորտում, եղբայրասիրության մեջ՝ հակառակ ամեն տեսակ տարբերություններին։ Եվ հոգևոր երկխոսությունն էլ, իր հերթին, պետք է զարգանա աստվածաբանական կարգի համաձայնությունների հիման վրա։

Մեր սրտագին ցանկությունն է, որ քրիստոնեական մարդաբանության էկումենիկ հետազոտությունը տեղի ունենա մեր հոգևոր կյանքի զարգացման և փոխադարձ հոգևոր ճանաչողության հիման վրա, որպեսզի ամեն բան դառնա Սուրբ ու կենարար Երրորդության հետ հաղորդության իղձ, որը Եկեղեցիների միության միակ աղբյուրն ու մոդելն է. «Եկեղեցիները պետք է միավորվեն ոչ թե տարրալուծվելու, այլ փոխադարձաբար պարունակելու նպատակով՝ դրանով իսկ բոլորն էլ գտնվելով Աստվածային Սիրո ներերրորդութենական փոխադարձ ներկայության մեջ»[177]*։*

Ամենասուրբ Երրորդությո՛ւն, օգնի՛ր մեզ ավելիով հասկանալու Քո սիրո խորհուրդը և այն տարածելու Եկեղեցում ու աշխարհում, քանզի Քո փառքը երկրի վրա հաշտության մեջ գտնվող կենդանի մարդկությունն է. ամեն։

---

177 **Paul Evdokimov,** *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe,* Paris, Cerf, 1969, էջ III:

ԳԼՈՒԽ Բ.
ԵԿԵՂԵՑԻՆ ՈՐՊԵՍ ՄԵՂՔՈՎ ՈՒ ՍԱՀՄԱՆԱՓԱԿՈՒՄՈՎ ԿՆՔՎԱԾ ԱՇԽԱՐՀՈՒՄ ՀԱՂՈՐԴՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԱՏՈՒԹՅԱՆ ԽՈՐՀՈՒՐԴ. ՕՐԹՈԴՈՔՍ ՄՈՏԵՑՈՒՄ

Ազատության թեման օրթոդոքս ավանդության մեջ այդքան ծավալուն չի քննարկվել, որքան Արևմտյան աստվածաբանության մեջ, որտեղ պատմության ընթացքում շատ են շոշափվել ազատության և շնորհի կամ անհատի ազատության ու իշխանության միջև հարաբերությունները։ Ավելին, օրթոդոքս ավանդությունը երբեք փիլիսոփայական կատեգորիաներով չի անդրադարձել ազատությանը։ Պատճառը թերևս այն է, որ իրականում օրթոդոքս եկեղեցական աստվածաբանությունը հիմնականում հաղորդութենական է՝ առնչվելով Եկեղեցու կյանքի բոլոր ոլորտներին, որտեղ էլ ազատությունն ընկալվում է Աստծո, մերձավորի և արարչության հետ մարդու շոշափելի հարաբերության մեջ։

Հետևաբար, օրթոդոքս մոտեցումը համապարփակ է, որով և բնազդարար վերապահ մոտեցում ունի Եկեղեցու այս կամ այն առանձնահատկությունն առանձնաբար քննող, Եկեղեցու ընդհանրական իմաստն իր ամբողջության մեջ՝ որպես աստվածամարդկային հաղորդության խորհուրդ հաշվի չառնող բոլոր ձեռնարկների նկատմամբ։ Ահա թե ինչու որոշեցինք ազատության հիմնահարցին անդրադառնալ եկեղեցական հաղորդության խորհրդին դրա ունեցած սերտ կապի փորձառության տեսանկյունից։ Համապարփակ այս մոտեցումը, որով բնորոշվում է ավանդության և եկեղեցական կյանքի նկատմամբ Օրթոդոքս աշխարհի միասնական զգացումը, իրականում ռիսկային է. տեսադաշտից հնարավոր է բաց թողնել Եկեղեցու կյանքի այս կամ այն կարևոր կողմը, որոնցից մեկն է ազատությունը։

Այնուամենայնիվ, այսօր կոչված ենք ոչ միայն միմյանց ավելի լավ ճանաչելու և ուրիշների համապարփակ և վերլուծական մոտեցումը հասկանալու, այլ նաև պատասխանելու արդի և ընդհանրական բոլոր հարցերին այս աշխարհում, որտեղ ներեկեղեցական մակարդակի վրա ավելի զգայուն են ընկալվում ժողովականությանը, եկեղեցական անդամակցությանը, հաղորդությանը և պատասխանատու ազատությանն ու հնազանդությանն առնչվող հարցերը։ Այս ամենով հանդերձ, պետք է նկատի ունենալ նաև, որ Եկեղեցին այլևս հասարակության մեջ ազգի կյանքն ու մշակույթը գերիշխող հաստատություն չէ, և ուրեմն ավելի ու ավելի է ստիպված վկայելու, թե ի՛նչ է իրականում քրիստոնեական ազատությունն այն բոլոր համատեքստերում, որոնք կա՛մ անտարբեր են, կա՛մ թշնամաբար են տրամադրված

Ավետարանի նկատմամբ, կա՛մ էլ՝ տարբեր դիրքորոշումներ ունեն արդեն գոյություն ունեցող կրոնական ուղղությունների հանդեպ։

Այս տեսանկյունից ընտրել ենք ազատության մասին եկեղեցական փորձառության առաջադրած հիմնահարցի վեց հայեցակետեր։ Դրանք փոխկապակցված են այնքանով, որքանով ազատության հարցը մշտապես դիտարկվում է իբրև մեղքով ու հաղորդակցության պակասով, մահվան ճակատագրական անխուսափելիությամբ լեցուն աշխարհում Աստծո և մարդկանց հետ եկեղեցական հաղորդությանը սերտորեն կապված խնդիր։ Վերոնշյալ վեց հայեցակետերի վրա հիմնված մոտեցումը թե՛ աստվածաբանական է և թե՛ հոգևոր՝ հենվելով սուրբգրային տվյալների և Եկեղեցու հոգևոր փորձառության վրա։

Այդ վեց կետերն են.

Ա. Մարդու ազատությունն օրթոդոքս հոգևոր և աստվածաբանական մարդաբանության լույսի ներքո.

Բ. Ճգնություն և ազատություն՝ Եկեղեցու հոգևոր կյանքում.

Գ. Պատասխանատվություն և ազատություն՝ Եկեղեցու հաստատությունից ներս.

Դ. Հնազանդություն և ազատություն՝ Եկեղեցում աստվածաբանելու առաքելության մեջ.

Ե. Միությունը և ազատությունը՝ տեղական և տիեզերական Եկեղեցիների փոխհարաբերության դիտանկյունից.

Զ. Եկեղեցին աշխարհում և աշխարհը Եկեղեցում. ազատության հիմնահարցն աշխարհայնացած հասարակության մեջ։

1. Մարդու ազատությունն օրթոդոքս հոգևոր և աստվածաբանական մարդաբանության լույսի ներքո

Ինչպես որ օրթոդոքս ավանդությունը չի կարող սահմանել մարդուն առանց նրան Իր պատկերի համաձայն ստեղծած Աստծո հետ առնչելու, այնպես էլ մարդու ազատության հիմնահարցը չի կարելի աստվածաբանորեն քննարկել մարդ-Աստված հարաբերության սահմաններից դուրս։ Սա ավելի ակնհայտ է մարդու ազատության հիմնահարցը Քրիստոսի մարդեղության խորհրդի և Նրա ազատարար փրկաբանության լույսի ներքո քննելիս. «Ազատ մնալու համար է, որ Քրիստոս մեզ ազատեց... Եղբայրնե՛ր, դուք կոչված եք ազատության» (Գաղ. Ե 1,13, Դ 26, 31, Ա Կորնթ. է 22, Բ Կորնթ. Գ 17), «Ճշմարտությունը ձեզ կազատի...եթե Որդին ձեզ ազատի, դուք իսկապես ազատ կլինեք» (Հովհ. Ը 32, 36)։ Բայց Քրիստոսի կողմից մարդուն տրված ազատության փորձառությունն իրականանում է մարդեղացած Որդու և Երկնավոր Հոր կողմից աշխարհ ուղարկված Սուրբ Հոգու մեջ (հմմտ. Հովհ. ԺԴ 26, ԺԵ 26)։ Ս. Պողոսն այս առումով հստակեցնում է. «Այնտեղ, որտեղ Տիրոջ Հոգին է, այդտեղ ազատությունն է» (Բ Կորնթ. Գ 17)։ Եվ քանի

որ օրթոդոքս աստվածաբանական մարդաբանությունը հաղորդութենական է, մարդու ազատության հարցն իր բազմաթիվ կողմերով, հետևաբար, լուսաբանվում է հենց այդ հաղորդութենական մարդաբանության ծիրից ներս։

Վերոնշյալ հաստատումը բխում է հաղորդութենական մարդաբանության աստվածակենտրոն ուղղվածությունից, որի համաձայն մարդկային ազատությունը մարդու՝ որպես անձնավոր Աստծո պատկերի համաձայն ստեղծված էակի համար հիմնարար գործոն է։ Ազատությունն այդպիսով մարդու մեջ Աստծո պատկերի բովանդակային մի մասն է, որով և՝ ինչպես աստվածային, այնպես էլ մարդկային անձնավոր գոյության անսահման ու անբաժանելի մասը։ Ս. Գրիգոր Նյուսացին բացատրում է այս միտքը հետևյալ եզրերով. «Ազատությունը նմանությունն է Նրա հետ, ով առանց տիրոջ է (հունարեն՝ adéspotos) և ինքնիշխան (հունարեն՝ autokratès), նմանություն, որը մեզ տրվել է Աստծո կողմից ի սկզբանե»[178]։ Եվ դարձյալ՝ «հետևաբար, ազատությամբ է մարդն աստվածաձև և երջանիկ»[179]։

Որպես Աստծո պատկերով ստեղծված էակ՝ մարդու աստվածաբանական սահմանումը ներառում է այն փաստը, որ մարդու մեջ առկա ամենաէականն ու ամենայուրահատուկը սահմանվում են ոչ թե այս աշխարհի՝ որպես մարդու արարման վայրի որևիցե եղանակով ու ձևով, այլ միայն՝ Աստծո հետ իր սահմանումով։ Այն արտահայտում է մարդուն իբրև երկրի վրա ապրող աստվածակենտրոն էակ, դեպի Աստված ուղղված աշխարհի տեսանելի խիղճը, հոգևորն ու զգացականն իր մեջ միացնող էակ, որի ամենաառաջին կոչումն է տեսանելի արարչության մեջ լինել իր երկնավոր և բարձրագույն նախատիպի (Archétype) արարված պատկերը, այսինքն՝ «պատկեր Աստուծոյ»։

Որոշ իմաստով մարդու արարումն արդյունք է Աստծո կողմից ազատ որոշման ու անձնական խորհրդածության. «Մարդ ստեղծենք մեր պատկերով և մեր նմանությամբ» (Ծննդ. Ա 26)։ Անձնավոր և անձնիշխան Աստծո և Նրա պատկերով արարված մարդու խորհուրդների միջև առկա սերտ կապը փաստում է, որ պատմության մեջ Աստծո հայտնությունը լուսավորում է նաև Նրա պատկերով ստեղծված էակի խորհուրդը։ Հետևաբար, փրկագործության պատմության մեջ հայտնված աստվածային ազատությունը լուսավորում է մարդկային ազատության իրական բնույթն ու նպատակը։

Ազատությունը որպես անձնական ու վավերական հաղորդության երախայրիք

Այս միտքը հենվում է հաղորդութենական օրթոդոքս մարդաբանության երրորդութենաբանական ուղղվածության վրա (անդրանցական և անձնավորական), որի համաձայն՝ մարդ ոչ թե ստեղծվել է ըստ Աստծո պատկերի՝ հավերժական միայնության մեջ, այլ՝ ըստ կյանքի ու սիրո հավիտենական

178 *De anima et resurrection,* PG 46 101 C: Հմմտ. նաև **J. Garth,** *La Conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953, էջ 17 շրնկ.:

179 *De mortuis,* PG 46 524 A:

Հաղորդության, որը հայտնվում է պատմության մեջ իբրև երեք առանձնավորությունների՝ Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու կատարյալ միություն։

Մեկ Աստծո կողմից մարդուն արարելու համար հոգնակիով կիրառված խորհրդավոր արտահայտությունը՝ «մարդ ստեղծենք մեր պատկերով և մեր նմանությամբ», Եկեղեցու հայրերի համար ո՛չ մեծության, ո՛չ էլ հրեշտակների հետ երկխոսության (վերջիններս, ի դեպ, արարչակից չեն Աստծուն) հոգնակի թիվն է, այլ՝ եռամիասնական Աստծուն արված ակնարկ կամ Նրա հայտնության նախօրինակը։ Վերջինս հասկանալի չէր ո՛չ հրեաներին, ո՛չ էլ՝ հեթանոսներին, բայց իրականություն էր դարձել մարդեղացած Աստվածորդու միջոցով։ Այս մեկնությունն առկա է ոչ միայն Բարսեղ Կեսարացու նշանավոր «Արարչության վեց օրերի մեկնութեան» մեջ (Ճառ Թ, 6), այլ դրանից էլ առաջ՝ Հուստինոս Վկայի և Ս. Իրինեոս Լիոնացու երկերում։ Հուստինոս Վկան գրում է. «Այս հոգնակիով Աստված ոչ միայն Ինքն իրեն է դիմում, ո՛չ էլ երկրին ու հրեշտակներին, այլ՝ Իր Որդուն»[180]։ Ս. Իրինեոսի համաձայն՝ «արդ, ի սկզբանե Հոր մոտ են Բանն "Իմաստությունը", Որդին և Հոգին։ Նրանց միջոցով և նրանց մեջ է Նա ստեղծել ամեն բան՝ անձնիշխանաբար և ինքնաբավորեն, և հենց նրանց է դիմում՝ ասելով. "Մարդ ստեղծենք մեր պատկերով և նմանությամբ"»[181]։

Աստվածաբանական մարդաբանությանն արված այս երրորդութենաբանական մոտեցումը շատ կարևոր է, քանի որ հնարավորություն է տալիս սահմանելու Աստծո պատկերով ստեղծված մարդուն՝ որպես երեք անձերի կատարյալ միության անդրադարձում։ Նրա գոյության միակ ձևը կյանքի ու սիրո կատարյալ հաղորդությունն է, որտեղ Անձերի բազմությունը չի բաժանում բնությունը և բաժանումով ու առանձնացումով չի աղքատացնում կյանքը։ Ս. Գրիգոր Նյուսացու համար Ադամը տիեզերական մարդն է, որը բովանդակում է ողջ մարդկային բնությունը. «Պատկերը բնության մի մասը չէ, ոչ էլ անհատի մեջ առկա և նրան վերաբերող շնորհներից մեկը, այլ այդ առաքինությունը տարածվում է ողջ մարդկային տեսակի վրա։ ... Հետևաբար, Աստծո պատկերով ստեղծված մարդն իբրև ամբողջություն ընկալված բնությունն է։ Հենց նա է կրում աստվածանմանությունը»[182]։

Վերն արդեն տեսանք, որ ազատությունը մարդու մեջ Աստծո պատկերի ընկալման համար հիմնարար նշանակություն ունի։ Այնուամենայնիվ, Ս. Գրիգոր Նյուսացին Աստծո պատկերը չի սահմանափակում միայն ազատությամբ։ Ըստ էության, պատկերի բովանդակությունը միշտ մնում է անսահմանելի, քանզի այն մարդկային անձի խորհուրդն է՝ իր արտահայտության մեջ իսկ ամենաանհասանելի իրականությունը։

---

180 *Dialogue*, 62:

181 *Contre les hérésies,* IV, 20, 1, tr. française par **Adelin Rousseau**, Paris, Cerf, 1984, էջ 469:

182 *Sur la création de l'homme,* XVI, PG 44, 185-204, մեջբերումն ըստ՝ **Vladimir Lossky,** *Théologie mystique de l'Église d'Orient,* Paris, 1944, էջ 115:

Մարդու մեջ Աստծո պատկերի մեկ այլ կարևոր գործոն է մարդու՝ բանական արարած լինելու փաստը։ Սակայն ո՛չ ազատությունը և ո՛չ էլ բանականությունը, ինչքան էլ կարևոր լինեն, մարդու՝ իբրև Աստծո ստեղծած պատկերի մեջ ամենաէական գործոնները չեն, քանզի դրանց հիմնական գործառույթն այլ անձերի հետ անձնական հաղորդություն հաստատելու կարողությունն է։

Այլ խոսքով, մարդու մեջ Աստծո պատկերը սիրո միջոցով է ամենից ավելի ներգործուն և կատարյալ արտահայտվում։ Ս. Գրիգոր Նյուսացին գրում է. «Հենց ձեր մեջ դուք տեսնում եք բանականությունն ու միտքը՝ որպես նմանություն Նրան, ով ճշմարիտ Հոգի է և Խոսք (Լոգոս)։ Աստված Սեր է և սիրո աղբյուր... Հետևաբար, եթե բացակայում է սերը, պատկերի բոլոր գործոնները մեր մեջ խեղվում են։ ... Մեր Արարիչը մեզ տվել է սերը՝ որպես մեր մարդկային դեմքի արտահայտություն»[183]*։ Ս. Գրիգոր Նյուսացու այս հաստատումը հիմնարար նշանակություն ունի, որովհետև հենվում է քրիստոնեական հայտնության ամենախորունկ ընկալման՝ Աստծո սիրո և մարդկային էակի խորհրդի վրա, որն իր լրումին է հասնում Աստծո և մերձավորի հետ հաշտության մեջ և միջոցով։ Այս իմաստով բանականության և ազատության վերջնանպատակը սիրո հաղորդությունն է։ Ահա թե ինչու ազատությունն իր ամենավավերական արտահայտությամբ և բնույթով դրսևորվում է հաղորդության մեջ։*

Երբ մարդկային անձը սիրում է ողջ աշխարհը, սկսում է դառնալ իրապես ազատ, քանզի արդեն վերանում են նրա ազատությանը խոչընդոտող ներքին բոլոր սահմանները։ Նույնիսկ թշնամիներին սիրելու ավետարանական պատգամը նշանակում է՝ լինել իսկապես ազատ և անսահմանափակ։ Այսպիսի սերը նմանություն է շնորհով Աստծուն մեր մասնակցության նշան հանդիսացող անսահման սիրուն (հմմտ. Հռոմ. Ը 35 շրնկ.)։ Եսասիրական իր բոլոր կրքերով մարդը սահմանափակված է իր իսկ բնությամբ, բայց երբ նրա սերն անանձնական պարգևի է վերածվում, իր բնության հետ համեմատությամբ նա դառնում է ազատ, բնություն, որից, սակայն, մարդը չի կարող բաժանվել։ Այդպիսով նա ամբողջովին այլի, ուրիշի համար է, նրա ազատությունը նմանվում է երրորդութենական հաղորդության ազատությանը, որտեղ աստվածային Անձերից յուրաքանչյուրն ապրում է մյուսների համար՝ ինքն իրեն ուրիշին տալու և ուրիշի կյանքն իր մեջ առնելու կարողությամբ։

Սուրբ Երրորդության Անձերն ազատ չեն մեկը մյուսից բաժանվելու կամ առանձնանալու առումով, որովհետև Նրանք ամբողջությամբ բաց կամ թափանցիկ են մեկը մյուսի նկատմամբ, կարող են մեկը մյուսին փոխադարձաբար պարունակել՝ պահպանելով իրենց առանձնավորական ինքնությունը։ Կյանքի և սիրո հաղորդության հենց այս ճշմարտությունը հայտնեց Քրիստոս, և այդ հնազանդությունն է մեզ ազատագրում։ Իսկ այս ազատութ-

[183] *Sur la création de l'homme,* XVI, PG 44, 137 C: Հմմտ. նաև **Thomas Špidlik,** «La libertà come riflesso del mistero trinitario nei Patri Greci», /*Augustinianum*, 13 (1973), էջ 515-523:

յունը մեզ փոխանցվում է Սուրբ Հոգով, որի՝ մարդու մեջ ներկայությունն ամենաանմիջական հենքն է, որպեսզի մարդ կարողանա մնալ ըստ Աստծո պատկերի և հասնի աստվածանմանության։

Ազատությունն Աստծո պարգևն է և իր լրումին է հասնում մշտական հոգևոր հասունության ու աճի միջոցով:

Օրթոդոքս աստվածաբանական մարդաբանության հոգևոր կամ հոգիաբանական (ֆրանսերեն՝ pneumatologique) առանձնահատկությունից բխող այս հաստատման համաձայն՝ Աստծո պատկերով ստեղծված մարդն իր արարումից ի վեր «Աստծո շնչի» կամ Սուրբ Հոգու կրողն է, որն էլ սիրո հաղորդության մեջ նրա հոգևոր աճի միջավայրն է։ Մարդու մշտական հոգևոր աճի համար հիմնարար նշանակություն ունեցող հաղորդութենական մարդաբանության այս հոգիաբանական ուղղվածությունը բացատրում է նաև ազատության՝ իբրև իրական հաղորդության երախայրիքի կենսական (ֆրանսերեն՝ dynamique) բնույթը։ Ավելին, այն նաև հիմնավորում է մարդու մեջ աստվածային պատկերի՝ որպես աստվածային կյանքին մասնակցության կամ հաղորդակցության ու այդ կյանքն ընդունելու և աշխարհում ծագեցնելու կարողություն, և աստվածանմանության՝ իբրև այդ կարողության արդիականացման ու կենսական լրման հնարավորության միջև հայրաբանական աստվածաբանության կատարած տարբերակում։

Մարդու մեջ Սուրբ Հոգու ներկայությամբ պարգևված ազատությունն արտահայտվում է այն անմիջականությամբ, որը հաստատվում է մարդու և Աստծո միջև՝ փոխադարձ հոգևոր ներբնակությամբ (ֆրանսերեն՝ inhabitation) և ամբողջովին ու անբաժանելիորեն պահպանելով արարածի՝ Արարչից ունեցած արմատական տարբերությունը։ Աստծո հետ անմիջականության և ընտանիության մեջ այդ հոգևոր աճը հենց Աստծո զավակների ազատության փորձառությունն է կամ աստվածային անեղ շնորհով որդեգրման իրողությունը։

Մարդու արարման պատումի համաձայն՝ «Տեր Աստված մարդուն ստեղծեց երկրից վերցված հողից։ Նա նրա դեմքին կենդանություն փչեց, և մարդը դարձավ կենդանի էակ» (Ծննդ. Բ 7)։ Ըստ եկեղեցու հայրերի՝ այս կենդանության շունչը Սուրբ Հոգին է, հետևաբար Նրա ներկայությունը մարդու մեջ մարդու իսկ համար որոշիչ է՝ որպես ըստ Աստծո պատկերի և նմանության ստեղծված էակ։

Ս. Իրինեոսն իր բառերով է նկարագրում այս պատումը. «Հոր ձեռքերով, այսինքն՝ Որդու և Հոգու միջոցով է ոչ թե մասամբ, այլ ամբողջությամբ մարդը դառնում Աստծո պատկերով և նմանությամբ։ Եվ այնուամենայնիվ, հոգին ու Սուրբ Հոգին կարող են մարդու մի մասը լինել, բայց ոչ երբեք՝ ամբողջությամբ մարդ։ Կատարյալ մարդն ըստ Աստծո պատկերի ձևավորված և մարմնին խառնված Հոր Հոգու միությունն է։ ... Երբ Հոգին խառնվում է մարդկային հոգուն, միանում է ձևավորված արարածին, և շնորհիվ Հո-

գու այդ միության՝ իրականություն է դառնում հոգևոր և կատարյալ մարդը՝ ըստ Աստծո պատկերի և նմանության։ Երբ, ընդհակառակը, Հոգին առկա չէ մարդու հոգում, այդպիսի մարդը, ամբողջությամբ մնալով ֆիզիկական ու մարմնավոր, դառնում է անկարող՝ չնայած պահպանելով Աստծո պատկերն իր ձևի մեջ, կորցնում է, սակայն, Հոգու միջոցով տրվող աստվածանմանությունը»[184]*։ Իրինեոսն ավելի է շեշտում այդ գաղափարը. «Առանց մարմնի հոգիները երբեք հոգևոր մարդ չեն լինելու. միայն մեր էությունն է, այսինքն՝ հոգուց ու մարմնից բաղկացածը, որ, Աստծո Հոգին ստանալով, կազմում է հոգևոր մարդուն»*[185]*։*

*Արարչության պատումից հստակ է, որ մարդը բնությանը կամ հողին՝ կենդանի էակներ ստեղծելու համար Աստծո կողմից տրված պարզ հրամանի արդյունք չէ։ Մարդու արարումն Աստծո հստակ միջամտության հետևանք է, միջամտություն, որն առավել քան անձնական է, ավելի նման Աստծո խոնարհմանը (*kenose*) և Հոգեգալուստի՝ Իր իսկ ձեռքի գործի վրա կենդանության շնչի էջքը։ Աստծո կողմից ձևավորված հողանյութ զանգվածը կարող է կրել Նրանից եկած շունչը։ Մարդու՝ Աստծո պատկերով ստեղծված բաղադրությունը խարսխված է Աստծո Հոգու մեջ։ Մարդը՝ Աստծո պատկերը, իրապես կենդանի է, քանի որ այդ կենդանության շնչով կապված է Աստծուն։ Աստծո Հոգին ինչ-որ իմաստով ընկած է մարդկային բնության հիմքում այնպես, որ երբ մարդն ապրում է Աստծո հետ հոգևոր հաղորդությամբ, այդպիսի կյանքը դառնում է նրա ամենաբնական վիճակը։ Աստծուց եկած այդ շունչը չի հավելվում մարդկային բնությանը, ասես օտարածին մի բան, այլ այդ շունչի շնորհիվ է մարդը կենդանանում, այսինքն՝ դառնում իսկական մարդ։ Դրանով է բացատրվում այն փաստը, որ երբ մարդն Աստծո Հոգու հետ հաշտության մեջ է, գործում է ամենաազատ, Աստծո պատկերով ստեղծված իր բնությանն ամենահարիր և Աստծո Հոգու կրող լինելու իր նախնական առաքելությանը հավատարիմ կերպով։ Այս իմաստով է պետք հասկանալ հետևյալ արտահայտությունը՝ որտեղ Տիրոջ Հոգին է, այնտեղ ազատություն է» (Բ Կորնթ. Գ 17)։ Շնորհը, այսպիսով, մարդու բնության՝ բնական վիճակի մեջ բաղկացուցիչ տարր է, այսինքն՝ իր բնականությամբ համաձայն է Արարչի կամքին։ Պ. Եվդոկիմովի խոսքերով՝ «բնության ճշմարտությունն է լինել գերբնական, որտեղ "գեր"- նշանակում է իր ծագումով աստվածաձև ու աստվածակիր։ Իր էությամբ իսկ մարդը կնքված է Աստծո պատկերով, և գոյաբանական այդ աստվածաձևությամբ է բացատրվում այն փաստը, որ շնորհը բնութենակից է մարդու բնությանը, և հակառակը՝ բնությունն ինքը համահունչ է շնորհին։ Նրանք փոխլրացնող են և փոխներթափանցող իրենց մասնակցությամբ՝ մեկը գոյում է մյուսի մեջ... Այնուամենայնիվ, դրախտային երանությունն իր նպատակին՝ աստվածացած վիճակին ծառա-*

---

184 *Contre les hérésies,* V, 6, 1, tr. française par **Adelin Rousseau**, էջ 582-583:

185 Անդ, V, 8, 2, 15 588:

յող մի սերմնահատիկ է միայն»[186]*։ Շնորհով կամ Սուրբ Հոգու մեջ է, որ մարդը պետք է աճեր հոգևորապես ու ազատորեն վայելեր Աստծո հետ հաշտության կամ Աստծո կյանքին մասնակցության փորձառությունը՝ արևի ստացած լույսն անդրադարձնող հայելու պես Աստծուն նմանվելու նպատակով։*

Աստծո պատկերով ստեղծված մարդու և Սուրբ Հոգով, Աստծո հետ ազատ հաղորդությամբ աստվածանմանության կոչին հասնելու միջև առկա խոր կապը հետևյալ կերպ է նկարագրվել Մաքսիմոս Խոստովանողի կողմից. «Ի սկզբանե մարդն ստեղծվեց Աստծո պատկերով, և ավելին, ստացավ ծնունդ Հոգու մեջ՝ ըստ ազատ ցանկության հասնելու համար նմանությանը՝ աստվածային պատվիրանների պահպանմամբ, որպեսզի նույն մարդը լինի Աստծո արարած՝ ըստ բնության, բայց Աստծո որդի և աստված՝ ըստ Հոգու շնորհի։ Բնականաբար, անհնար էր, որ առանց ազատ ցանկության, ինքնիշխան, բնական ու Աստծուն միացող անկախ զորությամբ Հոգու մեջ ծնվելու, մարդը կարող լիներ դառնալ աստված և Աստծո որդի՝ աստվածացման միջոցով»[187]*։*

Եթե Աստծո պատկերով ստեղծված մարդն Աստծո հետ ազատ հաղորդությամբ և դեպի Աստված կատարյալ ազատությամբ չի հասնում աստվածանմանության, այդ փաստն ինքնին կարևորում է ազատ ցանկությունը՝ որպես մարդու՝ հաղորդութենական էակի լրման բաղադրիչ։ Ս. Բարսեղ Կեսարացին այս առումով գրում է. «Արարչությամբ մենք ստանում ենք պատկերը, կամքով՝ նմանությունը։ Առաջինի դեպքում մեզ տրված է ծնվել ըստ Աստծո պատկերի, իսկ կամքի շնորհիվ մեր մեջ ձևավորվում է աստվածանմանությունը։ ... Այսպիսով, դու ունես այն, ինչ ըստ պատկերի է, որովհետև դու բանական ես, իսկ նմանությունն էլ ձեռք ես բերում՝ բարություն դրևորելով»[188]*։*

Ադամի մեղքը՝ որպես հաղորդութենական վիճակից ու ազատությունից օտարանալու անկյալ վիճակ

Այնքան ժամանակ, քանի դեռ մարդը պահպանում էր Աստծո պատվիրանը, և նրա հոգին ներդաշնակության մեջ էր Աստծո Հոգու հետ, նա ապրում էր Աստծո հետ ընտանիության վիճակում, առանց ամոթի ու երկյուղի, հեշտությամբ ընկալում էր անտեսանելի և դրախտում ամեն օր շրջող Աստծո ներկայությունը։ Աստված Ադամի համար մերձավոր բարեկամ էր և ոչ թե՝ արտաքին իշխանություն։ Աստծո հետ ամբողջական հաղորդության այս վիճակով է բացահայտվում նաև կատարյալ ազատությունը, քանզի վերջինս ոչ թե մարդկային հոգու պարզ գործառույթ է, այլ, ավելի շուտ, ոչ մի դետերմենիզմի չենթարկվող հոգեվիճակ։

Ս. Գրիգոր Նյուսացին տարբերակում է ազատությունն իբրև հոգեվիճակ (հունարեն՝ eleutheria) և որպես ազատ ընտրություն կամ ընտրության

186 *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1965, էջ 88:

187 *Ambigua*, PG 91, 1345 D:

188 *Sur l'origine de l'homme,* 1, 16, PG 44, 273 A ; 1, 17, PG 44, 273 C:

ազատություն (հունարեն՝ proairesis*)։ Մարդու անկումից առաջ* «eleutheria»-*ն նշանակում էր, որ մարդն ազատ էր չարից ու մեղքից։ Իր անապականությամբ և անմահությամբ մարդը վեր էր կանգնած տիեզերական ու կենսաբանական պայմաններից։* «Apatheia»-*ն նշանակում է հոգու ազատությունն ու անկախությունը մարմնական կրքերից, հաղթանակը՝ զգացմունքների և սեռականության նկատմամբ։* «Autokrates»՝ *«ինքնիշխան» եզրը մատնանշում է անկախության արքայական բնույթը՝ կյանքի անխախտ օրենքներին ենթակա այլ էակների հետ համեմատությամբ։* «Theoria»-*ն մտքի ազատությունն է, ճշմարտության անմիջական և ուղղակի ընկալումը՝ առանց որևէ երևակայական իրողության։ Այս ազատությունն արտահայտված է* «parresia» *եզրով՝ որպես Աստծո հետ անկեղծ խոսք, աստվածային տեսության հետ դեմ առ դեմ հանդիպումից բխող վստահություն*[189]*։ Մարդու անկումից առաջ հոգեվիճակին կապված այդ ազատությունը փոխվեց մարդու՝ մեղքի մեջ անկումով և Աստծո հետ հաղորդության խզումով։* «Eleutheria»-*ն կամ սրբության վիճակին բերող ազատությունը, որը բխում էր Սուրբ Հոգու հետ ունեցած լիակատար հաղորդությունից, այլևս ընտանի չէր մեղավոր մարդուն։ Արդ, ինչպես որ մեղքի պատճառով մարդու մեջ Աստծո պատկերը ոչ թե ամբողջությամբ կորսված, այլ աղավաղված է, խեղված, օտարացած ու թուլացած, այդպես էլ մարդու ազատության պարագային է այն ենթարկվել խորթացման, մեղքի պատճառով ներմուծված գոյաբանական ստրկության արդյունքում՝ նվազման ու տկարացման (հմմտ. Հռոմ. Ե 12 շրնկ.)։ Եվ այնուամենայնիվ, մեղավոր մարդը պահպանում է ազատ ընտրության իր կարողությունը՝ բարու և չարի միջև ընտրելու ազատությունը։ Վերջինս այնքան է սերտաճած մարդու մեջ Աստծո պատկերին կամ անձնական ոգուն, որ առանց դրա՝ պատկերն այլևս պատկեր չէ, անձն էլ՝ անձնավորություն։*

Ընտրելու ազատությունը հիմնարար բնույթ ունի, քանզի դրա գործադրմամբ է մարդ կարողանում իրականացնել անսահման հոգևոր զարգացումը, «ինքնաչնչացվել», բացվել հավերժական հաղորդակցության առաջ, կամ էլ՝ փակվել ինքն իր ու իր հավերժական միայնության մեջ։ «Proairesis»-*ի գործադրումն է մարդուն առաջնորդում կա՛մ այլակերպության, կա՛մ այլախեղման. նա կա՛մ նմանվում է Աստծուն, կա՛մ էլ՝ տարբերվում նրանից։* «Proairesis»-*ի գործադրմամբ մարդը կա՛մ ավելի մարդկային է դառնում, կա՛մ՝ սատանայական։* «Proairesis»-*ն է նաև մարդուն դարձնում պատասխանատու էակ. առանց այդ ազատության ինչպե՞ս կարելի է բացատրել մեղավորի դարձը։*

Ադամի անկման ողջ ողբերգությունը սերտորեն կապված է հենց անձին բնորոշ՝ ընտրելու այդ ազատության հետ։ Աստծո հետ մարդու հաղորդությունն անկումից առաջ մարդուն իր արարչությամբ տրված և ոչ թե՝ ընտր-

---

189 Տես *De anima et resurrectione,* PG 46, 81B ; De homo, PG 44, 182 AB: Հմմտ. նաև **J. Garth,** նշվ. աշխ., էջ 62, 64, 73; **Thomas Špidlik,** *La spiritualité de l'Orient chrétien,* Rome, 1978, էջ 102:

ված իրողություն էր։ Մարդը ոչնչից գոյության կոչվեց արդեն իսկ այդ հաղորդության մեջ, նա ձևավորվեց Աստծո «ձեռքերով» և կենդանացավ Աստծո շնչով։ Դրախտում մարդուն շրջապատող ամեն բան Աստծո շնորհն էր, և ոչինչ մարդու կողմից ստեղծված չէր։ Մարդուն ամեն բան շնորհվել էր, և նա կարգվել էր երկրի վրա արարված ամեն ինչի տեր։ Իսկ այդ իշխանությունը նա պետք է գործադրեր ըստ Աստծո պատկերի, քանի որ արարված էր հենց այս պատկերի համաձայն։

Աշխարհը մարդու և Աստծո հանդիպման ու հաղորդության վայրն է. այն, ինչ-որ իմաստով, ի սկզբանե հաղորդության և սիրո խորհուրդն է։ Հենց այստեղ է թաքնված աշխարհի խոր նշանակությունն ու նրա վերջնանպատակը։ Աստծո կողմից արարված աշխարհը մնում է որպես սիրո հաղորդության խորհուրդ, ինչպես պարգևների, որոնց մեջ մարդ տեսնում է Պարգևատուի ներկայությունը, այնպես էլ՝ արարածների միջոցով, որոնց մեջ մարդ լսում է Արարողի կանչն ու խոսքը։ Պարգևների մեծագույն արժեքը ոչ թե հենց պարգևի, այլ, որ ավելի կարևոր է, սիրո հաղորդության մեջ մտնելու նպատակով ընծայաբերում կատարող անձի մեջ է։ Այս ընկալմամբ՝ արարչությունը մարդու մեջ ծնում է գոհաբանության և երախտիքի զգացումներ։

Արդեն նշեցինք, որ անկումից առաջ մարդու՝ Աստծո հետ ունեցած հաղորդությունը կամընտրական չէր։ Սակայն ծառի պտուղը չճաշակելու՝ մարդուն ուղղված Աստծո պատվիրանը, ինչպես նաև օձի փորձությունն ստեղծում են մի այնպիսի իրավիճակ, որտեղ մարդու ազատությունը դրվում է հարցականի տակ. այն կա՛մ գործադրելի է, կա՛մ էլ՝ կրավորական։ Մարդ հայտնվում է Աստծո հետ իր հաղորդությունն ազատորեն ընտրելու իրադրության առաջ՝ կատարելու համար Արարչի և արարածի, Պարգևատուի և պարգևի միջև գոյաբանական նշանակության ընտրությունը։ Ավա՜ղ, Ադամն իր ընտրությունը կատարում է զգացական աշխարհին իր լիակատար կապվածությամբ՝ մոռանալով Աստծուն և չհնազանդվելով Նրան, այլ խոսքով՝ մնալով հաղորդության խզման ու բաժանման մեջ։ Ադամի մեղքը հոգևոր վերաբերմունքի կամ հարաբերության արմատական փոփոխությունն է։ Աստծո հետ նրա ներդաշնակությունը խաթարված է. Ադամն ամաչում է, վախենում Աստծուց և թաքնվում Նրանից՝ կորցնելով Աստծո հետ ունեցած նախկին մտերմությունը։ Պատասխանատվության զգացումն Ադամի մեջ տկարացած է ու խեղված, նա մեղադրում է ուրիշին՝ Եվային, վերջինս էլ՝ օձին...

Աստծո հետ մարդու հաղորդության խաթարումը, հետևաբար, առաջացնում է մարդկանց միջանձնային հարաբերությունների և բնության նկատմամբ վերաբերմունքի աղավաղում։ Մեղավոր մարդը մոռանում է Աստծուն՝ մեղադրելով կամ իշխելով իր մերձավորին, իսկ նյութական բարիքների պարագային՝ դրանք մարդու համար կորցնում են իրենց նվիրական բնույթը, սիրո հաղորդությունն արտահայտելու կոչումը։ Անկյալ մարդն այլևս չի հաղորդվում այդ բարիքներին, այլ տիրում է դրանց՝ իր հերթին դառնալով նյութի ստրուկը։ Եվ ինչքան ավելի շատ է նա կուրորեն փարվում նյու-

թին, այնքան ավելի է փակվում Աստծո հետ հաղորդության համար։ Երևելի ու սահմանափակ արարածներից մարդու լիակատար կախվածությունը դրսևորվում է ամենատարբեր տեսակի կռապաշտությունների մեջ։ Մերձավորին ու աշխարհին մարդն այլևս մոտենում է ոչ թե հաղորդության, այլ՝ տիրապետման ձգտումով։ Ինքնաբավությունը և արարված աշխարհի հանդեպ փակվածությունն ուղեկցվում են Սուրբ Հոգու կամ շնորհի դեմ մարդու դիմադրությամբ։ Մեղավոր մարդու եսասիրական կրքերն արարածների հետ հարաբերության մեջ, որոնց մարդը փարվում է որպես գերագույն արժեք և իրողություն, սահմանափակում են նրա ազատությունը։ Աստծո անսահման Հոգու մեջ կատարյալ ու հոգևոր հաղորդությունը մարդուն տալիս էր բացարձակ ազատություն. «eleutheria»*-ն մարդուն հնարավորություն էր տալիս լինել աշխարհում՝ առանց, սակայն, աշխարհի տարրերի կողմից նրա ազատության սահմանափակման։ Մինչդեռ մարդու անկումով* «eleutheria»*-ի այդ վիճակը փոխվեց. «Կենսաբանական ու տիեզերական օրենքներին ենթակա մարդը դատապարտված է մահվան, ֆիզիկական տանջանքների, կրքերը գլուխ են բարձրացնում ու մթագնում նրա հոգին՝ առնելով ողջ զորությունը։ Սիրո բացակայությունը տանում է սոցիալական ստրկության։* «Theoria»*-ն՝ աստվածատեսությունը, մթագնում է կուրությամբ՝ խպառ վերացնելով Աստծո հետ ունեցած պարզ վստահությունը»*[190]*։*

Նոր Ադամի՝ Քրիստոսի գործը փրկչական ու ազատագրական էր՝ մարդուն մեղքի արդյունքում պատած այդ ստրկությունից բժշկելու և ազատելու իմաստով։ Ստրկություն, որի եզրափակումը մահն է։

Ադամի մեղքը նաև ձախողում էր, քանզի ծառի արգելված պտղից ուտելով՝ նա չդարձավ աստված, ինչպես խոստացել էր օձը։ Օրթոդոքս հայրաբանական աստվածաբանությունը մարդու՝ «Աստծո նման» դառնալու ցանկության մեջ դատապարտելի ոչինչ չի տեսնում, քանի որ այդ ցանկությունը հենց մարդու կառուցվածքի մեջ է՝ որպես Աստծո պատկերով ստեղծված և աստվածանմանության կոչված էակ։ «Դառնալ Աստծո նման, նմանվել Աստծուն»,-մարդու ամենաբնական ու կենսական, նրան լրացնող իրագործումն է։ Քրիստոս ասում է. «Կատարյալ եղեք, ինչպես որ Ձեր երկնավոր Հայրն է կատարյալ» (Մատթ. Ե 48)։ Քրիստոսին ստացողները կկարողանան Աստծո որդիներ դառնալ (հմմտ. Հովհ. Ա 12)։

Ադամի մեղքը, հետևաբար, ոչ թե Աստծո նման դառնալու ցանկության, այլ՝ դրան հասնելու համար ընտրած սխալ ճանապարհի մեջ էր։ Աստծուն նմանությունը նա ոչ թե համարեց իբրև հաղորդության մեջ ստացվող պարգև, այլ՝ որպես ինքն իր համար ձեռք բերված՝ խզելով հաղորդությունն Աստծո հետ։

---

190 **Thomas Špidlik,** նշվ. աշխ., էջ 102, որտեղ մեջբերված է Սուրբ Գրիգոր Նյուսացու հետևյալ երկից՝ *De anima et resurrectione,* PG 48, 81: Հմմտ. նաև **J. Garth,** նշվ. աշխ., էջ 118 շրնկ.:

Մաքսիմոս Խոստովանողն արդարացիորեն նկատում է, որ Ադամի մեղքը «առանց Աստծո, Աստծուց առաջ և ոչ ըստ Աստծո իրերը հափշտակելու ցանկությունն էր»[191]*։*

Ընտրելու ազատությունը մարդը կիրառեց՝ Աստծո հետ հաղորդությունը խզելու համար՝ մտածելով, որ կարող է կայանալ ու ամբողջականանալ սիրո այդ հաղորդությունից դուրս։ Հենց այս էր նրա անկումն ու ձախողումը։ Ի դեպ, եբրայերենում «մեղք» հասկացությունը (heth, awon) վերաբերում է Աստծո հետ մարդու ունեցած հարաբերությանը[192]*։ Ըստ այսմ, մեղք գործել՝ նշանակում է անտարբերություն դրսևորել Ուխտի հանդեպ, դավաճանել սիրուն և բաժանվել համայնքից։ Մինչդեռ հունարեն* «hamartia»*-ն ծագում է* «hamartanô» *բայից, որը նշանակում է «շեղվել նպատակից»*[193]*։ Ադամի մեղքը ձախողում էր, քանզի խզեց նրա հաղորդությունը սիրո և կյանքի հետ։ Եկեղեցու որոշ հայրերի համար Ծննդոց գրքում նշված «չարի և բարու գիտության ծառը» նշանակում է արարչության հանդեպ երկու տարբեր ճանաչողության կամ մոտեցման ձև՝ Աստծո հետ հաղորդությամբ և առանց Աստծո։ Այս իմաստով Մաքսիմոս Խոստովանողը համարում է, թե «չարի և բարու գիտության ծառից» կամ «բարուց և չարից» չճաշակելու պատվիրանը մանկավարժական բնույթի էր. այն նախևառաջ նկատի ուներ Աստծո հետ հոգևոր հաղորդության մեջ մարդու աստիճանական զարգացումը, հաղորդություն, որի համար որոշումը մարդը պիտի կայացներ ազատորեն և արդեն այդ աստիճանական գործընթացին հասնելով, որը համարժեք է հաղորդության մեջ հաստատունությանը և կայունությանը։ Միայն դրանից հետո մարդը հնարավորություն կունենար մոտենալու նաև այդ ծառին։ Հետաքրքիր է, որ Մաքսիմոսի համար Ադամի մեղքը հիմնականում Աստծո հետ նմանությանը կամ շնորհով աստվածացմանը հասնելուն ուղղված ջանքերի ձախողումն էր։*

---

191 *Ambigua*, PG 91, 1156 C:

192 «ʼāven» բառը Հին Կտակարանում ունի հետևյալ աստվածաբանական նշանակությունները՝

1. մարդկային սխալ արարքներ ու մոտեցումներ.
2. սոցիալական անարդարության, ծիսական սխալների, քաղաքական կոռուպցիայի արդյունքում ծնված մեղքեր, որոնք ուղղակիորեն հակադրվում են Աստծո կամքին.
3. մարդկային իշխանության չարաշահման արդյունքում առաջացած սխալներ ու մեղսագործություններ (տես **Johannes G. Botterweck, Helmer Ringgren** (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament,* vol. I, Eerdmans Publishing Co., 1997, էջ 134):

«ḥāṭâ»-ն մեծավ մասամբ կիրառվում է որպես կրոնական համատեքստում մեղքն ու մեղսագործությունը բնորոշող բառ: Սաղմ. ԼԲ-ում և ԾԱ-ում այս բառարմատն օգտագործված է մատնանշելու համար Աստծո դեմ գործված մեղքն ու զանցանքը: Մարգարեական գրականության մեջ բառը հիմնականում կիրառվում է բնութագրելու համար Աստծուն ուրանալու և Նրանից հեռանալու՝ Իսրայելի որդիների պատմական սխալը: Այս մասին ավելի մանրամասն տես **Johannes G. Botterweck, Helmer Ringgren** (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament,* vol. IV, Eerdmans Publishing Co., 1997, էջ 309-320 (ծանոթ. խմբ.):

193 Տես **Xavier Léon-Dufour**, *Dictionnaire du Nouveau Testament,* Paris, Seuil, 1975, էջ 416:

«Տեսանելի արարչությունը,- գրում է Մաքսիմոսը,- կոչվում է «չարի և բարու ծառ», քանի որ մի կողմից բովանդակում է հոգին սնող հոգևոր սկզբունքներ, և մյուս կողմից էլ՝ բնական տարրեր, որոնք միաժամանակ դյութում են զգայարաններն ու կախարդում հոգին։ Հոգևոր տեսանկյունից ընկալված՝ այն բարու ճանաչողության ծառն է, նյութական իմաստի լույսի ներքո՝ չարի գիտությունը։ Այսպիսով այն վերածվում է ուսուցչի, որը դասավանդում է կրքերի մասին և առաջնորդում Աստծո մասին մոռացության նրանց, ովքեր նույն այդ ուսուցչի հետ ունեն միայն մարմնական կապեր։ Ահա թե ինչու է Աստված մարդուն արգելում այդ տեսանելի արարչությունը՝ դրանից բխող հրճվանքը թողնելով ավելի ուշ մի ժամանակի համար, երբ մարդ ձեռք կբերի իր Արարչի մասին ճանաչողությունը, անտեսանելի աշխարհի հետ միասին կհասնի անմահության՝ շնորհի միջոցով, կաստվածանա՝ դրանով իսկ չունենալով ո՛չ կրավորականություն, ո՛չ էլ փոփոխականություն։ Աստված ճիշտ էր նկատել. մարդն այնուհետև, Աստծո թույլտվությամբ, կարող էր մտահայել արարածներին՝ առանց տրտմության և ի դեմս նրանց՝ ստանալ Աստծո իմացությանը նման գիտելիք և տեղեկություն, քանզի իր հոգու աստվածացմամբ և զգայարանների վերափոխությամբ, մարդն այլևս շնորհի միջոցով կդառնար ոչ թե մարդ, այլ՝ աստված»[194]*։*

Հիսուս Քրիստոս կամ ազատության լրումն ապրվածամարդկային սիրո մեջ

Աստծո հետ հաղորդության և մարդու ազատության միջև առկա սերտ կապը նկատելի է փրկագործության ողջ պատմության ընթացքում, որը նաև մեղքի՝ բազմաբնույթ ու բարդ ստրկությունից մարդու ազատագրման պատմությունն է։

Իրենց ժամանակակիցներից տարբեր մտայնությամբ կամ վերաբերմունքով՝ մարգարեների ազատությունը բխում էր Աստծո կամքին նրանց ունեցած խիստ կապվածությամբ։ Արդարների ազատությունն իր աղբյուրն ու զորությունը դրսևորում է Աստծո պատվիրանների կատարման մեջ՝ բարու և բարիքի իրագործմամբ։ Նրանց ազատությունն ամրանում ու հաստատվում է բարու և չարի միջև նրանց կատարած ընտրությամբ։ Ավելին, Իսրայելի ժողովրդի պատմությունը ցույց է տալիս կռապաշտությանն ի հակադրություն՝ ընտրյալ ժողովրդի հավատարմության և նրանց շրջապատող ժողովուրդների հետ հարաբերության միջև առկա սերտ կապը։ Բայց երբ Աստծո հետ գաղտնիքը կամ հաղորդությունը թուլանում է, Իսրայելը կորցնում է նաև իր ազատությունը։ Գերությունը միշտ հաջորդում է Աստծո հանդեպ անհավատարմությանը, Նրա հետ հաղորդության թուլացմանը, Աստծուն անհնազանդ լինելուն, մինչդեռ ազատագրումը՝ ժողովրդի դարձին։ Ազատությունը դրսևորվում է Աստծո կողմից տրված թողության ուժի և բռնատիրության ու

[194] *Quest. ad Thal.*, PG 90, 275 C-260 A:

հալածանքի տարբեր ձևերի նկատմամբ հաղթանակի մեջ, որոնք հետևանք էին անհատական կամ համայնական մակարդակով գործված մեղքերի։

Այնուամենայնիվ, սիրո հաղորդության և ազատության միջև առկա կապի ամենաարմատական, ամենակատարյալ, բարձրագույն ու բացառիկ արտահայտությունը հայտնվել է Քրիստոսի՝ Նոր Ադամի և կատարյալ մարդու անձի և գործի մեջ։ Մեղքի ստրկությամբ և մահվամբ լեցուն աշխարհում Քրիստոսի կողմից ընտրության ազատության կիրառման ձևը բացահայտում է Աստծո պատկերով ստեղծված մարդու իրական բնությունն ու ազատության նպատակը։ Եվ քանի որ միայն մարդացած Աստծո Որդին է ի զորու մարդուն ազատելու մեղքից ու մահվանից և նրան տալու Սուրբ Հոգու շնորհով Աստծո որդի դառնալու կարողություն, ազատության քրիստոնեական աստվածաբանությունն սկսվում է միայն Քրիստոսից և Նրա հետ հաղորդությունից, իսկ քրիստոնեական մարդաբանությունն էլ իր հերթին պետք է հենվի Աստվածորդու մարդկային բնության վրա։

Քրիստոսի ազատությունը, ինչպես Աստծո, այնպես էլ արարածների ու մարդկանց պատմության հետ հարաբերությամբ, հիմնականում և բացառապես սիրո հաղորդության ազատությունն է՝ ընտրության ազատության մեջ միշտ բարին ընտրելու և մեղքից խուսափելու դիտավորությամբ։ Մարդկային ազատությունը հաստատելու իր բոլոր գործերում Նոր Ադամն ուղղում և բժշկում է Հին Ադամին, Քրիստոս, «որը Աստծո կերպարանքով էր, բայց Աստծուն հավասար լինելը հափշտակություն չհամարեց, այլ իր անձը ունայնացրեց՝ ծառայի կերպարանք առնելով... հնազանդ լինելով մինչև մահ և այն էլ մահվան՝ խաչի վրա» (Փիլ. Բ 7-8)։ Աստծո հանդեպ հնազանդ և որդիական, մահվանից ավելի զորավոր սիրո մեջ է արտահայտվում Քրիստոսի ազատությունը՝ որպես բարձրագույն հաղորդության ազատություն։ Հնազանդ այդ սերը, ըստ էության, մարդու լիակատար բացվածությունն է Աստծուն, և Աստված էլ Իր հերթին մարդուն բարձրացնում է Իր փառքին. «Դրա համար էլ Աստված նրան առավել բարձրացրեց... որպեսզի ամեն լեզու խոստովանի, թե Հիսուս Քրիստոս Տերն է՝ ի փառս Հայր Աստծո» (Փիլ. Բ 9 և 11)։ Հակամարտությունը, որի մեջ Հիսուս էր իր ժամանակի հոգևոր բարձրագույն իշխանությունների հետ, և որն ի վերջո պատճառ դարձավ նրա դատապարտման, վերաբերում էր նրա առաքելության բնույթին ու ինքնությանը։ Հիսուս դավանում էր, որ Ինքն Աստծո մարդացած Որդին է, և Իր միջոցով Աստված, աշխարհի հանդեպ սիրով, իրականացնելու է աշխարհի փրկությունը և տալու է լիարժեք կյանք (Հովհ. Գ 16)։ Հետևաբար, Հիսուս Ինքն աշխարհ է եկել այդ ճշմարտությունը հռչակելու և Հոր կամքը կատարելու համար։

Մահվան հանդիման՝ Հիսուս ընտրության առաջ է. կա՛մ դավաճանել Հոր հանդեպ Իր սիրուն՝ մահից խուսափելու համար, կա՛մ էլ՝ ընդունել մահը։ Եվ կա՛մ, օգտագործելով Իր ամենազորությունը, ոչնչացնել թշնամիներին՝ կյանքը փրկելու նպատակով։ Ընտրության այս ազատության մեջ Հիսուս

ընտրում է Հոր սերը՝ ի հեճուկս մահվան, և մերժում նաև հեռանալ թշնամուն սիրելու Իր վիճակից. «Հա՛յր, ների՛ր նրանց, որովհետև չգիտեն՝ ինչ են անում»։ Այնուամենայնիվ, Քրիստոսի կողմից ազատությամբ ընդունված մահը նաև ցույց է տալիս, մարդկային հոգեվիճակի ամենախորը ծալքերում, մասնակցություն Նրա կատարյալ ազատությանը, որի ամենաողբերգական կետը մահն է, քանզի միայն լիարժեքորեն ազատ մարդը կարող է ինքն իրեն տալ ուրիշների համար։

Աստծուն տրվելու Քրիստոսի լիակատար ազատությամբ է բացատրվում նաև մարդկանց տրվելու նրա ամբողջանվեր ազատությունը՝ ընդհուպ մինչև մարդկային կյանքն ընդունելը՝ նրանց Իր աստվածամարդկային կյանքին մասնակից դարձնելու նպատակով։ Քրիստոսի այդ ազատությունը՝ որպես անձնվեր պարգև, արտահայտված է Նրա հետևյալ խոսքերում. «Նրա համար է իմ Հայրն ինձ սիրում, որ ես իմ կյանքն եմ տալիս, որպեսզի վերստին այն առնեմ։ Այն ինձնից ոչ ոք չի վերցնի, այլ ես ինքս եմ այն տալիս, իշխանություն ունեմ այն տալու և իշխանություն ունեմ վերստին այն առնելու. այս պատվերը իմ Հորից ստացա» (Հովհ. Ժ 17-18)։ Այնուամենայնիվ, Աստծո և մարդկանց հանդեպ Քրիստոսի ունեցած ամբողջանվեր սերը նրան նաև ազատություն է տալիս Հորից խնդրելու Իր կամեցած ամեն բան, կարեկից լինելու խոնարհ ու անտեսված մեղավորների նկատմամբ, ներելու նրանց՝ հանդիմանելով ու մարտնչելով բոլոր ինքնահավանների հպարտության, կեղծավորության և ամբարտավանության դեմ։

Այս աշխարհի բարիքների նկատմամբ Քրիստոսի ազատությունն զգալի է անապատում փորձության դրվագում (Մատթ. Դ 10)։ Հիսուս մերժում է տիրել այս աշխարհի բարիքներին՝ ի գին Աստծուն մոռանալու կամ Նրա հետ հաղորդությունը խզելու։ Քրիստոսի համար Աստծո պարգևներն օգտագործելու առումով գերակա սկզբունք է Աստծո հետ ունեցած հաղորդությունը։

Հիսուսի համար ճգնությունը ոչ թե ազատության սահմանափակումն է, այլ այդ նույն ազատության գործադրությունը՝ Աստծո հետ հոգևոր հաղորդություն հաստատելու նպատակով։ Արարածների հանդեպ Նրա վերաբերմունքն ունի գոհաբանական բնույթ (հմմտ. Մատթ. ԺԴ 19), Նրա ողջ գոյությունն իսկ գոհաբանություն է՝ անձնվեր ընծա Աստծուն և մարդկային էակներին։

Քրիստոսի խաչը խորհրդանշում է Նրա ամբողջանվեր ընծան Աստծուն՝ մինչև վերջ գնացող Աստծո հետ հաղորդության սիրո և ազատ գործադրման մեջ։ Քրիստոսի Հարությունն իր հերթին խորհրդանշում է Աստծո ամբողջանվեր և ազատ ընծան Քրիստոսի հնազանդ ու խոնարհ մարդկայնությանը։ Հարությունը նաև եղծման կենսաբանական ու տիեզերական օրենքների հանդեպ մարդու ազատության ամենաարմատական հաստատումն է։ Հարուցյալ Քրիստոս հավիտենապես և ամբողջապես (հոգով ու մարմնով) ապրող ազատ մարդն է այն հաղորդության մեջ, որի համար իր ազատ կամքով վճռականորեն հաստատվել է մարդկության պատմության մեջ։

Որպես հաղորդության ազատություն՝ Քրիստոսի ազատությունն այն աղբյուրն է, որը զորացնում ու ամրացնում է քրիստոնյայի ազատությունը։ Այս իմաստով՝ քրիստոնյայի ամբողջ կյանքը պայքար է ազատության համար այնքանով, որքանով ճիգ ու ջանք չի խնայում իրականացնելու Աստծո և մերձավորի հանդեպ սիրո պատվիրանն անվերջանալի դժվարությունների միջավայրում։ Հակառակ ամեն խոչընդոտի՝ Քրիստոսի հետ հաղորդությունը պահպանելու այս ազատությունը կազմում է ազատության հարցում առաքելական փորձառության առանցքը. «Արդ, ո՞վ պիտի բաժանի մեզ Քրիստոսի սիրուց. տառապա՞նքը, թե՞ անձկությունը, թե՞ հալածանքը, թե՞ սովը, թե՞ մերկությունը, թե՞ վտանգները, թե՞ սուրը... ո՛չ մահը, ո՛չ կյանքը, ո՛չ հրեշտակները, ո՛չ իշխանությունները, ո՛չ այլ բաներ, որ այժմ կան, ո՛չ գալիքները, և ո՛չ զորությունները, ո՛չ բարձրություն, ո՛չ խորություն, և ոչ մի ուրիշ արարած չի կարող բաժանել մեզ Աստծո այդ սիրուց, որ կա մեր Տեր Քրիստոս Հիսուսով» (Հռոմ. Ը 35 և 38-39)։

Քրիստոնյայի համար ազատության հիմնահարցը միշտ աղերսվում է դրա նպատակին. ի՞նչ արեցինք մենք մեր ազատության հետ։ Ո՞րն է այդ ազատությունը, որի մեջ մեր միջոցով փառավորվում է Աստված, կամ որի մեջ մենք նմանվում ենք Քրիստոսին։

2. Ճգնություն և ազատություն՝ Եկեղեցու հոգևոր կյանքում

Առաջին հայացքից՝ օրթոդոքս Եկեղեցու հոգևոր կյանքը կարծես ճգնակեցական ու ծիսական դրույթների և կանոնների համագումար լինի, որը մեծապես հակասում է ժամանակակից աշխարհայնացած մարդու մտայնությանը և դրանով իսկ սպառնում վերածվելու ֆորմալիզմի ու ծիսական չափազանցության։ Ինչպե՞ս կարելի է այդպիսի Եկեղեցում ունենալ ազատության փորձառություն։ Եվ իրոք, օրթոդոքս Եկեղեցում առկա են պահոց և խիստ ծոմապահության մեծ թվով օրեր ու շաբաթներ, և գրեթե յուրաքանչյուր տոնի նախորդում է նախապատրաստության որոշակի շրջան, որտեղ կարևոր են հատկապես պահքն ու աղոթքը։ Օրթոդոքս ծիսական տարին բովանդակում է պահոց չորս շրջան՝ Մեծ Պահք (սկսվում է Զատկից յոթ շաբաթ առաջ), Առաքելոց պահք (սկսվում է Հոգեգալստից ութ օր հետո՝ երկուշաբթի, և ավարտվում հունիսի 28-ին՝ Ս. Պողոս և Ս. Պետրոս առաքյալների տոնի նախատոնակին), Աստվածամոր Վերափոխման պահք (օգոստոսի 1-14), Սուրբ Ծննդյան պահք (տևում է 40 օր՝ նոյեմբեր 15- դեկտեմբեր 24)։ Ավելին, շաբաթվա ամեն չորեքշաբթի և ուրբաթ օրերը պահք են, բացի Սուրբ Ծննդյան և Աստվածահայտնության, Զատկին և Հոգեգալստին հաջորդող շաբաթներից։ Պահոց են նաև Սուրբ Խաչի, Հովհաննես Մկրտչի գլխատման և Աստվածահայտնության տոների նախատոնակները։ Ավագ Շաբաթվա ընթացքում պահքն ավելի խիստ է, քանզի հիշատակվում են մեր Փրկչի՝ Հիսուս Քրիստոսի չարչարանքները։

Ընդհանրապես, պահքը պարտադիր է յուրաքանչյուր Եկեղեցական խորհրդի մասնակցելիս՝ մկրտությունից, դրոշմից, ապաշխարությունից և մեղքերի թողությունից, ձեռնադրությունից և հատկապես Ս. Հաղորդությունից առաջ։

Ինչո՞ւ է անհրաժեշտ պահքը՝ խորհուրդներին մասնակցելուց առաջ։ Պահքն ու ճգնությունն ինքնանպատակ չեն. դրանց նպատակն է մեղավոր մարդու մեջ ստեղծել խոնարհության հոգեվիճակ, որն Աստծո և մերձավորի հետ հաղորդության միակ պատշաճ նախապայմանն է։ Եվ Եկեղեցին հենց մարդկային էակների՝ Քրիստոսով և Սուրբ Հոգու մեջ Հայր Աստծո հետ հաղորդությունն է, որին մասնակից ենք դառնում եկեղեցական մկրտությամբ՝ որպես ինքնաբավ անհատի կյանքից անցում դեպի Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու հետ կյանքի և հավերժական սիրո հաղորդության։ Իսկ ինչպես որ Եկեղեցու ողջ կյանքն է խորհրդական, խորհուրդներին հաղորդվելն էլ միշտ ներառում է «metanoia»-ի՝ ապաշխարության վիճակ՝ եսակենտրոն կյանքից դարձ դեպի իրական հաղորդութենական կյանք։

Պահոց շրջաններն այդպիսով նախատեսված են իբրև ապաշխարության ժամանակաշրջան, չնայած ապաշխարությունը պետք է դրսևորվի ամեն օր և ամեն վայրկյան։ Բայց ապաշխարությունը նաև մեր մեղքերի՝ որպես հաղորդության գալու ջանքերի ձախողման ազատ ճանաչումն է, գիտակցումը՝ Աստծո ու մեր մերձավորի հետ այդ հաղորդությունը վերագտնելու նպատակով։ Հետևաբար, Եկեղեցին մեղավորների ապաշխարող համայնքն է, իսկ սրբերի հաղորդությունը կազմված է դեպի Աստված դարձած ու ապաշխարած մեղավորներից։

Եկեղեցում ցանկացած կարևոր աղոթքի նախորդում է կամ ընկերակցում պահքը, և այս իմաստով օրթոդոքս Եկեղեցին շատ նման է Վաղ և հայրաբանական շրջանի Եկեղեցուն։

Պահքի, աղոթքի և ճգնության կարևորությունն ընդհանրապես շեշտված է օրթոդոքս Եկեղեցու ճգնակեցական բազմաթիվ երկերում, ինչպես, օրինակ, «Ֆիլոկալիայում»։ Բայց, մյուս կողմից, հակասական կարող է հնչել այն պնդումը, որ այդ Եկեղեցին նաև չափազանց խնդալից է ու հարության ուրախությամբ պատված։ Ճգնության և հոգևոր հաղորդության ուրախության միջոցով է օրթոդոքս Եկեղեցին փորձառում Խաչի և Քրիստոսի Հարության միջև առկա խոր կապը։ Հենց այս փորձառությունն է բացատրում, թե ինչո՛ւ օրթոդոքս ճգնակեցությունը չի նետվում ո՛չ չափազանցված ողբասացության, ո՛չ էլ իր խաղաղ ու խորն ուրախությամբ վերածվում զգացմունքային ավելորդաբանության։ Ինչպես որ օրթոդոքս պատկերագրության մեջ Խաչը լուսավոր է, որովհետև Քրիստոս իր կամքով ինքն իրեն ընծայեց աշխարհի կյանքի համար (հմմտ. Հովհ. Ժ 18), այդպես էլ քրիստոնեական ճգնությունը պետք է լինի ուրախալի և լուսավոր, քանզի ազատությամբ է ընդունում ավելի խորը հաղորդության մեջ մտնելու հեռանկարը։

«Ascèse» («ճգնություն») բառը ծագում է հունարեն «askeo» բայից ու «askesis» բառից և ունի վարժություն կատարելու իմաստ, այսինքն՝ մարմնամարզիկի և զինվորի ֆիզիկական վարժությունը, մարզանքը, ինչպես նաև, բարոյական իմաստով, մտքի ու կամքի, պաշտամունքի և կրոնական կյանքի մարզանքը, վարժանքն ու վարժությունը։

Ս. Պողոս առաքյալը «askô» բառը կիրառում է մեկ անգամ (Գործք Առ. ԻԴ 16), բայց այդ գաղափարը բազմիցս օգտագործում է իր խոսքերում. սրբության կյանքի վարժությունը նա անվանում է «gymnasia» (Ա Տիմ. Դ 6-7), որով քրիստոնեական հոգևոր կյանքում ճգնությունը ենթադրում է գիտակից ու մշտական վարժանք։ Այն նաև ներառում է ինքնազսպումի, հրաժարվելու և եսասիրական կրքերը «խաչելու» իմաստները (հմմտ. Ղուկ. ԺԴ 33, Կող. Գ 9, Հռոմ. Ը 13, Մատթ. ԺԶ 24-26, Մարկ. Ը 34-36, Ղուկ. Թ 23-25)՝ մշտական դարձ՝ կյանքի վերանորոգության նպատակով։ Վանական կյանքում ճգնությունը ենթադրում է հրաժարումի երեք աստիճաններ՝ մարմնական=սեփականությունից հրաժարում, ֆիզիկական= կրքերի ու ցանկությունների զսպում, հոգևոր=երևակայական գաղափարներից ու կարծիքներից հրաժարում[195]*։*

Այնուամենայնիվ, քրիստոնեական ճգնությունն ավելին է, քան պարզ վարժանքը (ֆրանսերեն՝ gymnastique)։ Այն Աստծո հետ կյանքի փնտրտուքն է և դրան հակադրվող ամեն ինչի դեմ պայքարը։ Ճգնությունը հենվում է նաև աստվածայինի և մարդկայինի գործակցության արդյունավետության հանդեպ հավատի, սիրո հաղորդության կյանքում ազատության գործադրման կարևորության վրա։ Եթե ճգնության կատարյալ նպատակը եսասիրական կրքերից ազատվելն ու «apatheia»-ին հասնելն է, վերջինս բոլորովին էլ չի նշանակում անզգայություն, այլ, ընդհակառակը, կրքերին դիմադրելու ունակ ներքին ուժ։ Իսահակ Ասորին այս մասին գրում է. «Ի՞նչ է մարդկային "apatheia"-ն։ Այն չի նշանակում չզգալ կրքերը, այլ՝ դրանք չընդունելն ու չընկալելը»[196]*։ Մաքսիմոս Խոստովանողի համաձայն՝ «apatheia»-ն ներքին ազատությունն է, որն ի զորու է տարբերակելու կրքերը դրանց արտահայտումներից*[197]*։*

Ցանկացած եսասիրական կիրք նույնիսկ մտքում հաղթահարելու դեպքում հստակեցվում է մի բան. դրանք խորթ են Աստծո պատկերով ստեղծված մարդկային բնությանը։ Այլ խոսքով՝ եսասիրական կրքերից ազատվելը մի նպատակ է հետապնդում. այն պետք է առաջնորդի իսկական, իրական հաղորդութենական ազատության կամ «agapè»-ի։ Եվագրիոս Պոնտացու հա-

---

195 Տես **Thomas Špidlik,** նշվ. աշխ., էջ 175-180:

196 **Isaac le Syrien,** *Oeuvres spirituelles,* 81, tr. française Jacques Touraille, Paris, DDB, 1981, էջ 399:

197 *Centuries sur la charité,* III, SC 9, Paris, 1943: Հմմտ. նաև **Thomas Špidlik,** նշվ. աշխ., էջ 266:

մաձայն՝ «սերն “apatheia”-ի դուստրն է»[198]։ Մեկ ուրիշ ճգնավոր չար մտքերի դեմ պայքարն անվանում է «պայքար հանուն Աստծո հանդեպ սիրո»[199]։ Բայց այս պայքարը քրիստոնյայի կյանքում երբեք չի ավարտվում, քանզի նույնիսկ ամենահոգևոր մարդկանց մոտ առաջանում է եսասիրության մեկ այլ ձև՝ հպարտության փորձությունը (գոռոզության իմաստով)։ Եվ ուրեմն, անհրաժեշտ է տարբերակել «apatheia»-ն անսխալականությունից (վիճակ, երբ մարդն ունակ չէ մեղք գործելու)։ Եթե եսասիրական կրքերի դեմ պայքարը նկատի է առնում ճշմարիտ սիրո մեջ գործադրվող ազատության վարժանքը, ճիշտ է նաև, որ «agapè»-ն օգնում է եսասիրական կրքերից ազատագրվելուն. «Եթե անկեղծորեն սիրում ենք Աստծուն,-նշում է Մաքսիմոսը,- հենց մեր այդ սերն է վռնդում կրքերին»[200]։ Մաքսիմոսը շարունակում է. «Այն մարդու մեջ, որի հոգին ամբողջությամբ շրջված է դեպի Աստված, նույնիսկ անհուն ցանկությունն է Աստծո համար այրող սերը զորացնում, և նույնիսկ բարկության ուժը շարժվում է միակ ուղղությամբ՝ դեպի աստվածային սերը։ Պատճառն այն է, որ աստվածային լույսին նրա անընդհատ մասնակցությունը նրան դարձրել է ամբողջությամբ լույս, և, տարրական ուժերի զորության համախմբումով, նրան վերափոխել է անասելի ու այրող սիրո... ։ Հոգին կատարյալ է, երբ նրա զգացմունքների զորությունն ամբողջությամբ շրջված է դեպի Աստված»[201]։

Ճգնությունը, հետևաբար, նպատակ ունի վերափոխելու եսասիրական կրքերը՝ դրանք փոխակերպելով սիրո զորության։ Եսասիրական ցանկացած կիրք սահմանափակության մեջ անսահմանի անմիտ փնտրտուքն է, իրական, անձնական հարաբերությունների խաթարումը։

Քրիստոնեական ճգնության առանձնահատկությունը հենց այն փաստի մեջ է, որ ճգնությունը քրիստոնյային է վերադարձնում Աստծո հետ խորն ու հարատև հարաբերության համար սահմանված ներքին ազատությունը (սրանով է բացատրվում օրթոդոքս ավանդության մեջ սրտի աղոթքի և սրտի հսկման վրա կատարվող շեշտադրումը), ինչպես նաև՝ վշտակցության, ներողամտության, հյուրընկալության և մերձավորին ծառայելու մեջ «agapè»-ի արտահայտման կարողունակությունը։

Օրթոդոքս ճգնակեցական ավանդույթի համաձայն՝ կատարված բարոյական արարքների թիվը կարևոր չէ. ամենաէականը մարդկային հոգու վիճակն է, նրա մշտական տրամադրվածությունը՝ «katastasis»-ը։ Բնական է, որ այն արտահայտվում է նաև մերձավորների հետ հարաբերություններում, սակայն առանց «agapè»-ի՝ հոգևորությունը պարզապես վերածվում է բարոյականության (հմմտ. Ա Կորնթ. ԺԳ)։ Նախքան մարդուն շրջապատող աշխարհում աշխատանքի ձեռնարկելը՝ ճգնությունը նախ նպատակա-

198 *Le Traité pratique,* 81:

199 Խոսքը Դադիշո Քատարացու մասին է, տես **Thomas Špidlik,** նշվ. աշխ., էջ 267:

200 *Centuries,* III, 50, PG 90, 1002:

201 Անդ, II, 48, PG 90, 1000; III, 98, PG 90, 1048:

յին է համարում աշխարհի դարձը կամ վերափոխումը հենց մարդու ներքին «ես»-ից, և այս փոփոխությունը դիտարկվում է հոգևոր հաղորդության կարողունակության աստիճանի բարձրացման մեջ։ «Առաքինության գործն է պահել Տիրոջ պատվիրանները,- գրում է Իսահակ Ասորին,- բայց դրանից ավելի կարևոր է հոգու խորհրդածության ճիշտ կարգը, որն ապահովվում է խոնարհությամբ և հսկումով։ ... Քրիստոս ավելի շուտ պահանջում է հոգու վերափոխում, քան պատվիրանի կատարում, քանի որ հենց հոգու վերափոխման համար է Նա տվել օրենքի պատվիրանները»[202]*։*

Հոգու վերափոխման նշաններն են խոնարհությունը, ուրախությունը և հաղորդակցվելու ազատությունը։ Ժամանակակից օրթոդոքս մի աստվածաբան նկատում է. «Քրիստոնեական ճգնությունը տարբեր է ինքնատիրապետման "տեխնիկայից", վեհանձնությունից, ներաշխարհայնությունից, քրիստոնեական ճգնությամբ մարդ վայելում է մեթոդականորեն նվաճվող հրճվանքը, քանի որ ծառայում է անձնական հարաբերությանը։ Հավատն ու խոնարհությունը՝ որպես թաքնված և միաժամանակ հայտնված անձնական հարաբերությանը տրվող կամավոր հնազանդություն, դառնում են գերակա իրողություններ։ "Խոնարհություն" չի նշանակում ամեն ինչ դառնալու նպատակով ոչնչի վերածվելու կամք, այլ՝ ինքն իրեն ընդունող իրողություն՝ Այլի մեջ բացվելով... մեկը, որ դեպի ինձ է գալիս Իր սիրո ինքնակալ ազատությամբ։ Շնորհը հրամանների չի ենթարկվում, կարելի է միայն պատրաստվել՝ այն ընդունելու համար, ավելի ուշադիր լինել՝ սպասվող հանդիպմանը մասնակցելու նպատակով»[203]*։*

Այն գաղափարը, որ ճգնությունն ինքնին նպատակ չէ, այլ՝ եսասիրության դեմ պայքարելու և Աստծո սիրո համար բացվելու ծրագիր, հոգեհարազատ է օրթոդոքս ավանդության հոգևոր հայրերին։ «Աղոթքը,-գրում է Սերաֆիմ Սարովցին (մահ. 1833 թ.),- պահքը, հսկումը և քրիստոնյայի բոլոր գործերը, ինչքան էլ որ ինքնին մեծ են և գերազանց, քրիստոնեական կյանքի նպատակը չեն, չնայած դրան հասնելու անբաժանելի միջոց են։ Մեր քրիստոնեական կյանքի իրական նպատակն Աստծո Սուրբ Հոգին ստանալն է»[204]*։ Իսկ Աստծո Հոգին հենց ազատությունն է, քանի որ այն հաղորդության Հոգին է։*

Քրիստոնեական ճգնությունն արտահայտում է ազատորեն ընտրված ճանապարհով առաջ ընթանալու ցանկությունն ու ջանքը՝ ապրել աշխարհում Քրիստոսի հետ և ըստ Քրիստոսի Ավետարանի։ Ճգնությունը ներգործում է ցանկացած պահի՝ ըստ կատարված ազատ ընտրությունների, առաքելական չափանիշի համաձայն՝ «ամեն ինչ ինձ արտոնված է, բայց պետք չէ, որ որևէ բանի իշխանության տակ լինեմ» (Ա Կորնթ. Զ 12)։ Ճգնությունն արգելքների շարք չէ, այլ՝ Աստծուն բոլոր արարածներից նախընտրող և

---

202 **Isaac le Syrien,** նշվ. աշխ., էջ 224-225:

203 **Olivier Clément,** *Les mystiques chrétiens,* էջ 135:

204 **Thomas Špidlik,** «Spiritualité orthodoxe», /*Dictionnaire de spiritualité*, XI, Paris, 1982, col. 994:

արարչությունն Աստծո հետ հաղորդության լույսի ներքո դիտարկող մշտապես նորոգվող կենցաղի ձև, որը վերաբերում է թե՛ մարմնին և թե՛ հոգուն՝ իրենց փոխադարձ շաղկապվածության մեջ։

Այնուամենայնիվ, Աստծո և մարդկանց հետ միշտ ավելի խորը հաղորդության իրականացմանը նպատակաուղղված քրիստոնեական ճգնությունն առավելապես եկեղեցական բնույթ ունի։ «Քրիստոնեական ճգնությունը նախևառաջ հաղորդութենական և փոխհարաբերակցական է, իրողություն, Եկեղեցու մարմնի մեջ և համայնքային կյանքից ներս մուտք գործելու կենսունակ հնարավորություն։ Ճգնության նպատակն է ցանկությունների և բնական կրքերի այլափոխումը, անդեմ իրողությունների փոխարկումը՝ անձնական ազատ կամքի արտահայտությամբ, որն իրագործում է սիրո «իրական կյանքը»։ Այսպիսով, սնվելու բնազդային քաղցը եկեղեցական պահքի միջոցով վերափոխվում է Եկեղեցու համայնական գործողության, հարաբերության և հաղորդության իրողության։ Քրիստոնյան պահք չի պահում նյութը հոգուն ենթարկելու նպատակով, ո՛չ էլ՝ մաքուր և անմաքուր կերակուրների պատճառով, այլ որովհետև դադարում է կարծել, թե սնվելը ինքնանպատակ է՝ դրանով իսկ, համայնական կամքին և Եկեղեցու ընկալյալ կարգին հնազանդությամբ, վերափոխելով այն և իր նախասիրություններն ու անհատական ընտրությունները դնելով սննդակարգը որոշող եկեղեցական կանոնների տակ։ Իսկ ազատ կամքով արված հնազանդությունը միշտ էլ ենթադրում է սեր. այն մշտապես հաղորդութենական արարք և իրողություն է»[205]*։*

Խ. Յաննարասի դիտարկման համաձայն՝ ուտելիքների միջև պահքի մասին եկեղեցական կանոնների տարբերակումը ինքնանպատակ չէ, այլ հիմնվում է մարդու երկարատև փորձառության և սրբերի կողմից՝ վերջինիս սահմանած սկզբունքների վրա։ Նմանատիպ փորձառությանը քաջածանոթ է մարդկային բնության անհնազանդությունը, և այդ փորձառությամբ է հնարավոր տարբերակել այն ուտելիքի կիրառությունը, որը նվազեցնում և հնազանդեցնում է ինքնաբավ անհնազանդության պոռթկումները։ Քրիստոնեական ճգնության պայքարն ինքնին նյութի դեմ չէ, այլ՝ նյութի վրա հիմնված անհատականության ընդվզման, ինքնաբավ ու եսակենտրոն գոյության պոռթկման, որը հեռու է իրական սիրո հաղորդություն և երրորդութենական կյանքին հաշտություն ու մասնակցություն լինելուց։

Այս նույն սկզբունքից ելնելով՝ կարելի է բացատրել նաև եկեղեցական ճգնության մյուս ձևերը, ինչպես, օրինակ, սեռական ցանկության զսպումը, մարմնի մասնակցությունն աղոթքին (երկրպագություն), խոնարհությունը զորացնող ծառայական աշխատանքները, անհատական կամքը հնազանդության բերող արարքները, եղբայրասիրական օգնության օրինակները, ծիսական կարգուկանոնին հավատարմությունը, մասնակցությունը խորհրդական կյանքին։

---

205 **Christos Yannaras,** *La Liberté de la morale,* Genève, Labor et Fides, 1982, էջ 97-98:

Ճգնակեցական այս բոլոր ձևերը մարմնի հետ նույնացող եսասիրական անհատապաշտության վրա հիմնված կամքի դեմ պայքարի միջոցներ են, որոնց նպատակը կենսաբանական բնության անդեմ, անանձն տարրերի հաղթահարումն է, որպեսզի մարդը վերագտնի հաղորդության իր անձնական ազատությունը՝ ի հեճուկս բնության կանխորոշիչ բնույթի։

Այս իմաստով՝ ճգնությունը ո՛չ կյանքի նվազեցումն է, ո՛չ թշնամություն՝ մարմնի նկատմամբ, ո՛չ էլ արհամարհանք՝ նյութի նկատմամբ, ինչպես կարծում էին բոլոր ժամանակների մանիքեականներն ու պուրիտանները, այլ՝ մարդու կյանքի կոչման վերականգնումն իր ճշմարիտ վիճակի մեջ՝ Աստծո կյանքի ու ինքն իր հետ ունեցած անձնական հաղորդությամբ[206]*։*

Որպես անհատական կամքի ազատագրում և փոխակերպում, որն իր ամբողջությամբ արտահայտված է սրբություններին հաղորդության մեջ առկա եսասիրության դեմ ընդվզումով, եկեղեցական ճգնությունը հասու է բոլոր հավատացյալներին։ Եկեղեցու յուրաքանչյուր անդամ, սակայն, անհատական իր նրբերանգն է ավելացնում համայնական և ընդհանուր առմամբ վավերական այդ փորձառությանը։ Ճգնությանը մասնակցությունն ազատ է, և դրա պարբերականության ուժգնությունն էլ իր հերթին կապված է ամեն անձի յուրահատկությանը, ինչը եկեղեցական-համայնական կյանքը ոչ թե անտեսում, այլ համալրում է։

Ըստ էության, եկեղեցական ճգնության կանոնները, բոլորի համար միևնույն նպատակակետով հանդերձ, երբեք բացարձակեցված չեն, քանի որ օրթոդոքս հոգևորությունն ամենից առաջ հաստատում է անձի կարևորությունը կանոնի նկատմամբ։ Եկեղեցական կանոնների նպատակն է իրականացնել հաղորդությունը, ի վերջո՝ կանոնների ազատ գործադրմամբ է կայունանում եսակենտրոն կյանքը հաղորդութենականի փոխելու գործընթացը։ Կանոնների գործադրումը զորացնում է նաև եկեղեցական պատասխանատվության զգացումը՝ նույն այդ փորձառության հետ համամիասնության մեջ գտնվելով։ Բայց երբ կյանքի կամ առողջական վիճակի պատճառով դժվարանում և անհնարին է դառնում ընկալյալ կանոնների գործադրումը, անձի ազատությունը, կանոններին ընդառաջ, չպետք է մերժվի՝ ի շահ եկեղեցական հաղորդության և սիրո։ Անհրաժեշտ է նաև տարբերակել ներհամայնական կյանքում ընդունված կանոնը՝ հաղորդությունը ժխտող ոգուց, որն էլ արդարացնում է այդ կանոնի գոյությունը։

Հենց այս առումով է կարևոր հոգևոր նոր ընտրողությունը, որը մարդուն հնարավորություն է տալիս ազատության, ինչը ո՛չ կանոնի հանդեպ արհամարհանք է, ո՛չ բացարձակեցում, ո՛չ շռայլություն, ո՛չ չափազանց արմատականություն. այն պետք է հաշվի առնի, որ ճգնության և ապաշխարության նպատակը մեղավորին պատասխանատու սիրո հաղորդությանը բերելն է։

Ինչպես նկատում է Տրանսիլվանիայի մետրոպոլիտ Անտոնին՝ «Ավանդությունը և ազատությունն օրթոդոքս հոգևորության մեջ» խորագրով իր

[206] Տես անդ, էջ 98-99:

գրքում[207]՝ Եկեղեցու փորձառության մեջ հոգևոր հոր անձի առաջնայնությունը կանոնների նկատմամբ հարատև ու կարևոր երևույթ է օրթոդոքս ճգնակեցական գրականության համար։ Սակայն և այս առաջնայնությունը չպետք է հասկանալ հոգևոր հոր ու կանոնի հակադրությամբ։ Հոգևոր հայրը, որպես եկեղեցական փորձառության կրող և դրա խորքերին ծանոթ մեկը, կարող է տարբերակել ու քննել ներհամայնական կյանքում ընդունված կանոնները՝ ըստ յուրաքանչյուր անձի առանձնահատկությունների։ Նրա ազատությունը, հետևաբար, միշտ եկեղեցական հաղորդության ծոցից է ելնում՝ նպատակ ունենալով դրա իրականացումը համընդհանուր մասնակցությամբ։ Եվ քանի որ քրիստոնեական ճգնակեցական կյանք չկա առանց աղոթքի, հարկ է ճշտել աղոթքի և ազատության միջև առկա կապը։ Այս իմաստով կամենում ենք ստորև ներկայացնել աղոթքի մեջ ազատության իրագործման՝ Հայր Դ. Ստանիլուաեյի կողմից նկարագրված ձևը. «Աղոթքը նաև մարդու բարձրացումն է ինքն իր նկատմամբ. միայն ինքն իրենից խուսափելով, այսպես կոչված՝ «բռնի գործադրվող ազատությամբ» է մարդ խուսափում բնությունից և մահվանից։ Միայն ինքն իրեն իր անձից ազատելով է մարդ դառնում ազատ՝ բառիս բուն իմաստով, և ձերբազատվում բոլոր կրքերի գերիշխանությունից...

Իրական ազատությունը հաստատվում և շարունակական է դառնում մեկ այլ անձի հետ սիրո մաքուր հարաբերության մեջ և ի վերջո՝ բարձրագույն անձնավորության հետ, քանզի վերջինս երբեք չի ենթարկվի որևէ այլ բնության և երբեք չի փորձի իշխել՝ իշխանության տակ չլինելու նպատակով։

Աստծո հետ հարաբերության մեջ մենք կատարելապես ազատ ենք, քանզի Աստված, որ որևէ բանի իշխանության տակ չէ, չի փորձում գերիշխել։ Նա կարիք չունի իր ազատությունն իշխանությամբ պաշտպանելու։ ... Անձնական ազատությունը երբեք իշխելով չի իրագործվում, քանի որ մեկուսացման մեջ չի կարող լինել իրական ազատություն։ Մեկուսացման մեջ հայտնվում և հարատևում են ինքն իրենից ազատվելու անհնարինության դեպքում։ ...Միայն անձեռնմխելի ազատություն ունեցող գերագույն անձի հետ իմ հարաբերությունն է ապահովում իմ ամբողջական ազատությունը...

Ճշմարիտ ազատությունը ծնում և ստեղծում է նաև ուրիշի ազատությունը. իմ ազատության մեջ ես զգում եմ ինձ հետ հարաբերության մեջ գտնվողի ազատությունը։ Եվ այդ ազատությունը ո՛չ իմ հանդեպ անտարբեր է, ո՛չ էլ ինձ գերիշխող, այլ՝ սիրուց, իմ ու իմ ազատության նկատմամբ հարգանքից խթանված ազատություն...

Աղոթքը հակադրվում է իշխելու կամքին ու ցանկությանը։ Հենց դրանով է նա հաստատում մարդու ազատությունը՝ մատնանշելով մեկ այլ՝ աղոթողի ազատություն։ Իրական աղոթքն Աստծուն հասցեագրվածն է. այն հանդիպում է բացարձակ ներքին ազատությանը, որն անսահման է և որին ոչինչ չի

[207] Տես **Անտոնիյ Պլամադեալա**, *Ավանդություն և ազատություն օրթոդոքս հոգևորության մեջ* (ռումիներեն՝ *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*), Սիբիու, 1983:

սպառնում, և ինքն էլ իր հերթին սպառնալիք չի գործադրում։ ...Որպես Աստծո հետ ազատ հարաբերության արտահայտություն, այսինքն՝ Հոգու արտահայտում, աղոթքն ինքնին ունի Աստծո Հոգու զորությունը, որը զորացնում է մարդու հոգին, իրագործում մարդու և Աստծո փոխհարաբերությունը (հմմտ. Հռոմ. Ը 26)։ ...Հոգու մեջ մենք անձնուրաց ենք, այնքան ամբողջականորեն ենք դուրս գալիս ինքներս մեզանից, որ այլևս դժվարանում ենք տարբերակել մեր գործն Աստծո Հոգու գործերից։ Աստծո Հոգու ազատությունն այդպիսով դառնում է մերը, իսկ մեր տկարությունը՝ Աստծունը։ ...Աղոթքի տկարության մեջ է հաստատվում Աստծո ազատության զորությունը, որն արդեն դարձել է մերը, մեր անձնուրացության մեջ է դրսևորվում Աստծո անձնուրացությունը Հոգով։ ...Աղոթքի մեջ մենք ամբողջանվեր տրվում ենք Աստծուն, Աստված էլ՝ մեզ՝ ինչպես Հայրն իր զավակներին։ Մենք մեր մեջ այդպիսով ունենք ոչ թե Աստծո կողմից իշխվող ստրուկներ, այլ՝ Նրա ազատությունից ծնված և այդ ազատության մեջ ապրող ազատ ժառանգներ»[208]*։*

3. Պատասխանատվությունն ու ազատությունը ներեկեղեցական կառուցվածքում

Ինչպե՞ս կարող են նվիրապետական համակարգով Եկեղեցու կառուցվածքներն իրենց ներդրումն ունենալ ազատության փորձառության մեջ։ Հարցադրումը կապված է այն ձևի հետ, որի համաձայն ենք հասկանում Եկեղեցին ու սահմանում ազատությունը։ Եթե Եկեղեցին ընկալվում է իշխանության և կառավարման եզրերով, ուրեմն ազատությունը Եկեղեցում սահմանվում է հենց այդ իշխանության հետ հարաբերությամբ։ Սակայն եթե Եկեղեցին մարդկանց հաղորդակցվող Սուրբ Հոգու կյանքն է, ազատությունն էլ Սուրբ Հոգու այդ փորձառությունն է. «ուր Տիրոջ Հոգին է, այնտեղ ազատությունն է» (Բ Կորնթ. Գ 17)։ Հետևաբար, Եկեղեցում ազատության առկայության վերաբերյալ հարցադրումը տեղին չէ. անհրաժեշտ է քննարկել Եկեղեցին՝ որպես ազատություն։

Բազմաթիվ օրթոդոքս աստվածաբանների պնդմամբ՝ քրիստոնեական տեսանկյունից ազատությունը չի կարող սահմանվել արտաքին իշխանության հետ հարաբերությամբ, քանզի նմանատիպ ձեռնարկն անխուսափելիորեն բերում է այն եզրակացության, որի համաձայն՝ «առանց իշխանության՝ չիք ազատություն», և ազատության միակ ձևը, հետևաբար, ընդդիմությունն ու ընդվզումն են։

Այս սկզբունքը, սակայն, բնորոշ է մեղավոր ու անկյալ աշխարհին։ «Եկեղեցին,- գրում է Հայր Ալեքսանդր Շմեմանը,- իշխանության և ազատության, սահմանափակ կառավարման ու սահմանափակ ազատության համադրություն չէ, որի առկայության դեպքում այն խեղաթյուրում է երկուսն էլ միաժամանակ։ Եկեղեցին իշխանություն չէ, ահա թե ինչու ոչ թե Եկեղեցում,

---

208 **D. Stãniloae,** *Prière de Jésus et expérience du Saint Esprit,* Paris, DDB, 1981, էջ 63-69:

այլ հենց Եկեղեցին է միակ ազատությունը։ Մարդու անկյալ ազատության և "Եկեղեցին որպես ազատություն" հասկացության միջև չկա շարունակականություն, քանզի չիք իրական ազատություն՝ Եկեղեցուց դուրս։ Եկեղեցու սահմաններից դուրս առկա է միայն իշխանությունների զգացման անիմաստ և միմյանց ոչնչացնելու ցանկությունը։ Այս է պատճառը, որ Եկեղեցուն ազատության վերացական ու բնական հայեցակարգով բնորոշելիս դժվար է հասկանալ ազատությունը Եկեղեցում։ Իսկ ահա Եկեղեցու խորհրդի մեջ մտնելով հնարավոր է դառնում այն ընդունելը՝ որպես "խորհուրդ ազատության"։ Ըստ էության, եկեղեցաբանությունն է ազատության աստվածաբանության ելակետը»[209]*։ Շմեմանի համաձայն՝ «եթե եկեղեցաբանությունը, իբրև աստվածաբանական գիտաճյուղ, թերացել է Եկեղեցու կյանքը որպես խորհուրդ և ազատության պարգև ներկայացնելու հարցում, պատճառը նրա ամենամեծ բացթողումներից մեկն է՝ Սուրբ Հոգու՝ Եկեղեցու հետ ունեցած հարաբերության անտեսումը։ ...Սուրբ Հոգու մասին վարդապետությունն ամենատարբեր ձևերով միշտ դիտարկվել է եկեղեցաբանությունից անջատ։ ...Ի սկզբանե ընկալվելով որպես Եկեղեցու վավերական կյանք՝ Սուրբ Հոգին աստիճանաբար սկսել է դիտարկվել իբրև վճիռ ու երաշխիք։ Այնտեղ, որտեղ շեշտվել է իշխանությունը՝ որպես Եկեղեցին ձևավորող սկզբունք, Սուրբ Հոգին ներկայացվել է այդ իշխանության երաշխիքի լույսի ներքո։ Իսկ որտեղ ընդգծվել է անհատական ազատությունը՝ ընդդեմ իշխանության, Սուրբ Հոգին դարձել է ազատության գրավականը։ ... Զարմանալի չէ, ուրեմն, որ Սուրբ Հոգին, իբրև ոչ միայն աղբյուր, այլև "Եկեղեցին որպես ազատություն" հասկացության բովանդակություն, միաժամանակ պարգև ու ազատության լրում, կամ՝ պարզապես ազատությունը,- մոռացվել է»*[210]*։*

Եկեղեցու կյանքը, որպես հաղորդություն Սուրբ Հոգու մեջ, հիմնարար նշանակություն ունի ազատության փորձառության առումով, քանզի «առանց Սուրբ Հոգու արտահայտության, Նրա հետ հաղորդության, Աստված դառնում է գերագույն իշխանություն (բռնատիրության իմաստով), որի դեմ ըստ այդմ ոչինչ չի մնում անելու, բացի ընդվզումից՝ Դոստոևսկու "Կարամազով եղբայրներ" վեպի հերոս Կիրիլի օրինակով։ Ավելին, առանց Սուրբ Հոգու ոչ միայն Աստված, այլև ողջ իրականությունը, գոյություն ունեցող ամեն բան դառնում է բռնատիրություն՝ արտաքին, եկամուտ մի կարգ, որը նաև օբյեկտիվ է, հակասական, այլ խոսքով՝ Ն. Բերդյաևի մեղադրանքում ներկայացրած "օբյեկտիվացման աշխարհ"։ Ճշմարտությունը, ինչպես նաև արդարությունը, կարգուկանոնը, հավասարությունը ևն, կարող են վերածվել "իշխանության"։ Ըստ էության, բոլոր այս արժեքներն "իշխանություն" են անկյալ այս աշխարհում, ներառյալ՝ ազատությունն ինքը՝ ընտրելու և տարբերակելու դատարկ և անիմաստ սկզբունք, ոչ մի տեղ չտանող "իրավունք"։ Այնուամենայնիվ, Սուրբ Հոգու գործառույթն է քանդել ամեն տեսա-

[209] Տես **Alexander Schmemann,** *Church, World, Mission,* էջ 184-185:

[210] Տես անդ, էջ 187:

կի իշխանություն, կամ ավելի շուտ՝ անդրանցնել դրանք. այս ամենը Սուրբ Հոգին անում է՝ արտաքնայնությունը խորտակելով, արտաքնայնություն, որն իշխանության բնույթն է և այս անկյալ ու պառակտված աշխարհի բնորոշիչը։ Սուրբ Հոգու իրական դերակատարությունն է իրար մերձեցնելն ու միավորելը ոչ թե օբյեկտիվ կապի ձևով, այլ՝ գոյություն ունեցող ամեն բանի ներքնայնությունը բացահայտելով, "օբյեկտը" "սուբյեկտի" վերահաստատելով ու ձևափոխելով ("այս"-ը փոխելով "դա"-ի՝ ըստ Մարտին Բուբերի արտահայտության)։ Սուրբ Հոգին սա իրագործում է ոչ թե արտաքնապես՝ իբրև "պատժամիջոց" կամ "գրավական", ո՛չ էլ որպես "իշխանություն", այլ՝ ներքնապես, քանզի Սուրբ Հոգին ինքը "ներքնայնությունն է գոյություն ունեցող ամեն բանի՝ կենաց կյանքը, կեցության պարգևը։ ... Սուրբ Հոգին մեզանից դուրս չէ, այլ մեր մեջ է՝ իբրև լույս, սեր և ճշմարտություն, որպես համայնի հետ հաղորդություն»[211]։

Օրթոդոքս մեկ այլ աստվածաբան՝ Իգնատիոս Դ Անտիոքացի պատրիարքը, նույնպես շեշտում է Սուրբ Հոգու ներկայության և ներգործության կարևորությունը Եկեղեցու կյանքում։ Պատրիարքն ավելի մանրամասն է նկարագրում Եկեղեցու կյանքում Սուրբ Հոգու բերած փոփոխությունն ու վերանորոգումը, մասնավորապես՝ թե ի՛նչ կերպ է այն ընկալում ներեկեղեցական կյանքն իբրև հաղորդություն իր բոլոր աստիճաններով ու դրսևորումներով. «Սուրբ Հոգին մեզ հետ եղող Աստծո ներկայությունն է՝ "մեր հոգուն միացած" (Հռոմ. Ը 16)։ Առանց Նրա՝ հեռու է Աստված, Քրիստոս հեռավոր անցյալում է, Ավետարանը՝ մեռած գիր, Եկեղեցին՝ պարզ մի հաստատություն, իշխանությունը՝ լուծ, առաքելությունը՝ քարոզչություն, պաշտամունքը՝ պարզապես խոսք, իսկ քրիստոնեական գործը՝ բարոյականության ստրուկ։ Իսկ Նրա մեջ ու Նրա հետ անբաժանելի գործակցությամբ տիեզերքը հառնում է ու հառաչում Արքայության երկունքի մեջ, մարդը մարտի մեջ է մտնում ընդդեմ մարմնի, հայտնվում է հարուցյալ Քրիստոս, Ավետարանը՝ դառնում կյանքի ուժ, Եկեղեցին՝ ձեռք բերում երրորդութենաբանական հաղորդության նշանակություն, իշխանությունը դառնում ազատագրող, առաքելությունը՝ Հոգեգալուստ, Պատարագն ու ծեսը՝ աստվածացում»[212]։

Մեջբերումից հստակ է, որ Սուրբ Հոգու հետ հաղորդությանը դիմադրելը և Նրա հետ հաղորդության պակասը պատճառ են դառնում, որպեսզի իշխանությունը դառնա լուծ, իսկ եկեղեցական կառույցներն էլ, որոնց նպատակը հաղորդությունն արտահայտելն է, վերածվում են իրական ազատությանը խոչընդոտող հաստատություններ։ Ավելին, Տեր Հիսուս Քրիստոս Ինքն է զգուշացրել եկեղեցական հարաբերություններում անկյալ աշխարհի ոգու պարբերական ներթափանցման մասին. «Ազգերի թագավորները տիրում են իրենց ժողովուրդների վրա, և նրանք, որ իշխում են նրանց վրա, բարերարներ են կոչվում։ Բայց դուք այդպես չլինեք, այլ՝ ով որ մեծ է ձեր մեջ, թող լի-

[211] Տես անդ, էջ 187-188։

[212] Տես *La Résurrection et l'homme d'aujourd'hui*, էջ 36-37։

նի ինչպես կրտսերը, իսկ առաջնորդը՝ ինչպես սպասավորը» (Ղուկ. ԻԲ 25)։

Եկեղեցական կառույցները, հետևաբար, պետք է լինեն հաղորդության և ծառայության հաստատություններ։ Եկեղեցական ծառայության և հաստատության նպատակը ոչ թե իրավական տիպի կարգուկանոնի կամ բացարձակ վարչական միության հաստատումն է, այլ՝ եղբայրական սիրով համերաշխությունը և դրանով իսկ՝ հաղորդություն-միության կայացումը՝ որպես անձնդիր ընծա, Սուրբ Երրորդության անձերի միջև առկա փոխհարաբերության անդրադարձում («որպեսզի մի լինեն, ինչպես և մենք մի ենք» (Հովհ. 17։22))։ Եկեղեցու կյանքում անձնդիր այս ընծայաբերման միջոցով է իր լրումին հասնում ազատությունը, և նվիրապետությունն ու տարբեր ծառայություններն արտահայտում են իրենց իրական բնույթն ու վերջնանպատակը։ Ա՛յս է Եկեղեցու՝ առաքելության մասին ընկալումը. «Եղբայրնե՛ր, դուք կոչված եք ազատության... սիրո՛վ ծառայեցեք միմյանց» (Գաղ. Ե 13)։

Անձնդիր այս ընծայաբերումը Եկեղեցու հոգևոր և ծառայական կյանքում մատնանշում է Եկեղեցու անդամների մեջ, անկախ իրենց առաքելությունից և զբաղեցրած դիրքից, Քրիստոսի Հոգու ներկայությունը։ Սրանով է բացատրվում այն փաստը, որ օրթոդոքս եկեղեցում շատ կարևոր պատասխանատվության կոչվածների ձեռնադրությունը երբեք տեղի չի ունենում առանց Ս. Պատարագի։ Դրանով, Սուրբ Հոգու ներգործությամբ, այն «արդիականացնում» է Քրիստոսի զոհաբերությունն աշխարհի համար, որպեսզի ընդունողներին հաղորդակից դարձնի փոխադարձ անձնազոհությանը՝ աղոթքի ու սպասավորության միջոցով։

Սուրբ Պատարագը նաև Եկեղեցու ամենազորավոր ու կարևորագույն աղոթքն է և ծիսակատարությունը՝ որպես ամբողջ համայնքի՝ մեկը մյուսի համար կատարվող ընդհանուր աղոթասացություն, երևելի ու աներևույթ քահանայագործության միությամբ իրագործվող խորհուրդ։ Պատարագի միջոցով համայնքը հոգևորապես ինքն իրեն ամբողջությամբ նվիրում է Աստծուն և մատուցում ընծաներ «ըստ ամենայնի և յաղագս ամենեցուն»՝ արարչագործության և ողջ տիեզերքի համար, որպեսզի Սուրբ Հոգով ստանա Քրիստոսի ամբողջանվեր պարգևը։ Ձեռնադրության ժամանակ ձեռնադրվողը վստահվում է համայնքին, համայնքն էլ՝ ձեռնադրվողին. ծիսական աղոթքներից մեկի համաձայն՝ ձեռնադրվողը հաղորդութենական մարմնի ու համայնքի համար պատասխանատու է լինելու Վերջին դատաստանի ժամանակ։

Անհրաժեշտ է նշել, որ ձեռնադրյալ ծառայության բնույթի ամենախոր ըմբռնումը բխում է հենց այս աղոթքներից, որոնք շեշտադրում են ոչ թե քահանայական իշխանությունը, ո՛չ էլ այդ իշխանության ուժը, այլ՝ հավատի վարդապետության մեջ համայնքին տրվող անձնազոհությունը, հովվական առաջնորդությամբ համայնքն Աստծո սիրուն ու միմյանց միջև եղբայրասիրության առաջնորդելու պարգևը։

Այսպես, օրինակ, եպիսկոպոսական ձեռնադրության աղոթքը շեշտում է. «Այնպես արա, Քրիստո՛ս, որ եպիսկոպոսական շնորհի բաշխմանը կոչ-

ված այս մարդը դառնա Քեզ համանման՝ որպես իր հոտի համար կյանքը զոհաբերող Բարի Հովիվ։ Նրան դարձրո՛ւ առաջնորդ կույրերի, խավարի մեջ գտնվողների համար՝ լույս, վարդապետ՝ տգետներին, ուսուցիչ՝ ամբարտավաններին, նախանձախնդիր ջահ՝ այս աշխարհում, որպեսզի իրեն վստահված հոգիները կատարելության հասցնելուց հետո կարողանա պարզերես դուրս գալ Քո դատաստանին և ստանա հանուն Ավետարանի քարոզչության տքնածների համար Քո պատրաստած պարգևը»։

Ձեռնադրությունը խորհուրդ է, քանի որ ձեռնադրյալին այդ խորհրդի միջոցով տրվում է Սուրբ Հոգու զորությունը, որպեսզի Քրիստոսի հետ միությամբ իր կյանքը դարձնի Քրիստոս Հովվի ու Քահանայապետի (Ա Պետր. Բ 25, Ե 4) կյանքի հետևողություն և օրինակ՝ իրեն վստահված հոտի մեջ աստվածամարդկային սիրո հաղորդությունն իրականացնելու նպատակով։

Վաղ Եկեղեցում Ս. Իգնատիոս Անտիոքացին արդեն մեծապես կարևորում էր եկեղեցաբանության դերը, որին կապված էր համայնքը, ինչպես նաև շեշտում այն եղանակը, որով եպիսկոպոսն ինքն էր կապվում համայնքին։ Անտիոքի եպիսկոպոսի այս հորդորներում առկա է հաղորդության աստվածաբանական մտածողություն, որն ընդհանուր ոչինչ չունի իշխանության և ուժի գաղափարի հետ։ Օրինակ՝ Մագնեսիացիներին ուղղված իր թղթում նա գրում է. «Խնամքով դուք ձեզ հաստատեցե՛ք Տիրոջ և առաքյալների վարդապետության մեջ, որպեսզի "ամեն բան, ինչ էլ որ անեք, հաջողվի ձեզ" (հմմտ. Սաղմ. Ա 3) մարմնով ու հոգով, հավատով ու սիրով, Որդու և Հոր և Սուրբ Հոգու շնորհով, սկզբում և վերջում՝ ձեր արժանավոր եպիսկոպոսի հետ՝ ի պսակումն հոգևոր ձեր երեցների և սուրբ սարկավագների։ Հնազանդվեցե՛ք եպիսկոպոսին և միմյանց (հմմտ. Եփես. Ե 21), ինչպես որ Քրիստոս մարմնով հնազանդվեց Հորը, առաքյալներն էլ՝ Քրիստոսին, Հորը և Սուրբ Հոգուն, որպեսզի միությունը լինի թե՛ մարմնավոր և թե՛ հոգևոր» (ԺԳ 1)։

«Թուղթ առ Պողիկարպոս Զմյուռնիացի» նամակում Իգնատիոսը խորհուրդներ է տալիս թղթի հասցեատիրոջը. «Եպիսկոպոսական պատիվդ հաստատի՛ր մարմնի և հոգու բոլորանվեր համաձայնությամբ, ամենից առավել ձեռնամո՛ւխ եղիր միությանը. դրանից ավելի պատվական ոչինչ չկա՛։ Համբերությա՛մբ վարվիր բոլոր եղբայրների հետ, ինչպես Քրիստոս է երկայնամիտ քո հանդեպ։ Նրանց բոլորին օգնի՛ր սիրով, ինչպես որ արդեն անում ես էլ։ Անդադար հարատևի՛ր աղոթքի մեջ, ունեցած իմաստությունից ավելին խնդրի՛ր, անդադար հսկի՛ր արթուն մտքով։ Խոսի՛ր յուրաքանչյուրի հետ ըստ Աստծո բարոյական պատվիրանների, բոլորի վերքերը կրի՛ր՝ որպես հմուտ մարզիկ, քանզի որտեղ շատ ցավ, այնտեղ էլ՝ շատ շահ։ Եթե սիրում ես միայն բարիներին, քո առավելությունը ո՞րն է. չէ՞ որ քաղցրությամբ պետք է վերաբերվել հատկապես ամենավիրավոր ու հիվանդ եղբայրներին։ Ամեն վերք իր սպեղանին ունի, ծանր ցավերը թաց թրջոցներով հանգստացրո՛ւ... Պահն արդեն հասունացել է» (Ա 2-Բ 3)։

Եպիսկոպոսության մասին այս ընկալումից պարզ է դառնում, որ եպիսկոպոսը («վերատեսուչ») ոչ թե թիվ 1 վարչական գործիչն է կամ իրավական կառույցի ղեկավարը, ոչ թե, ոստիկանի օրինակով, անհատներին ու հասարակական կարգը հսկողը, այլ՝ ուղեղի պես կենդանի մարմնի կարիքները գրանցող և դրանց անդրադարձող տեսուչ, որն անմիջապես զգում է տարբեր անդամների՝ կա՛մ բնականոն, կա՛մ էլ խաթարված վիճակները։

Ծիսական հովվի համար խնամքը, աղոթքն ու աղոթակցությունը բոլորի հետ սիրո հաղորդությունն ազատության մեջ և ազատությունը սիրո հաղորդության մեջ իրականացնելու ճանապարհին անքակտելի ու որոշիչ առաքինություններ են։ Այս իմաստով Միլանի եպիսկոպոս Ամբրոսիոսն աղոթում է Աստծուն. «Քանի որ ինձ ես շնորհել Եկեղեցուդ տնտեսությունը, պաշտպանի՛ր իմ աշխատանքի պտուղները։ Դու ինձ կանչել ես քահանայության, երբ ես մոլորյալ զավակ էի։ Թույլ մի՛ տուր, որ այդ մոլորյալ զավակն այժմ էլ կորչի, երբ արդեն քահանա է Քո շնորհով։ Ամենից առաջ ինձ մեղավորների հանդեպ վշտակցող սի՛րտ շնորհիր, որ է գերագույն առաքինությունը» («Ապաշխարություն», Բ 8)։

Համայնքում բնակվող եպիսկոպոսը, վարդապետը, քահանան թե վանականը,- բոլորն էլ որպես իրենց առաքելության նպատակ պետք է ունենան համայնքի անդամներից յուրաքանչյուրի հոգևոր շինությունը։ Այս առումով Բենեդիկտոսի Կանոնի մի հատված (Գլուխ ԿԴ) հատկանշական է. «Թող վանահայրը լինի ողջախոհ, համեստ, ներողամիտ, թող միշտ ողորմությունը նախընտրի արդարությունից, որպեսզի ինքն էլ նույն վերաբերմունքին արժանանա։ Թող ատի մոլությունները և սիրի եղբայրներին։ Նույնիսկ հանդիմանելիս թող գործի իմաստությամբ. հանդիմանության մեջ թող չափը չանցնի, քանզի ժանգը մաքրելիս չափից ավելի ջանասիրությունը կարող է անոթը փշրել։ Միշտ աչքի առաջ թող ունենա իր անձնական տկարությունը, և հիշի, որ ջախջախված եղեգը պետք չէ վերջնականապես կոտրել։ Այս ամենով նկատի չունենք, թե պետք է թույլ տա չարիքին ճարակելու, այլ սիրով ու զգոնությամբ վերացնի այն՝ ըստ յուրաքանչյուրին պատշաճ ձևի... առավել թող ջանա, որ սիրեն և ոչ թե երկյուղեն։ Թող խռովարար ու անհանգիստ, համառ ու ինքնահավան չլինի, խուսափի ծայրահեղությունից և կասկածներից ու կասկածամտությունից. հակառակ դեպքում երբեք հանգիստ չի ունենա»։

4. Հնազանդությունը և ազատությունը եկեղեցու ապրվածաբանական խոսույթում

Սուրբգրային հոգևորության և հատկապես քրիստոնեական հոգևոր ողջ գրականության մեջ, մասնավորապես ճգնակեցական-վանական փորձառության մեջ, հնազանդությունը համարվում էր ոչ միայն համայնական կառույցի համար անհրաժեշտություն, այլ նաև՝ շատ կարևոր առաքինություն, կամ ավելի շատ՝ որպես խոնարհության վավերական և ամենազորեղ

արտահայտություն։ Խոնարհությունն իր հերթին ընկալվում էր իբրև քրիստոնեական բոլոր առաքինությունների հիմք ու արմատ՝ այն աստիճան, որ առանց խոնարհության չէր կարող լինել ճշմարիտ սեր։

Սակայն այօրվա մարդկանց մեծամասնության համար «հնազանդություն» բառը թերևս դարձել է եթե ոչ կասկածելի, ապա գոնե երկիմաստ. համենայն դեպս այն կորցրել է իր նախնական, իրական և խորը հոգևոր նշանակությունը։ Շատ հաճախ հնազանդությունը տարրալուծվում է անձի ոչնչացման ու խորթացման գործընթացի մեջ, կամ էլ՝ խթանում բռնակալությունն ու բռնատիրությունը։

Հնազանդության իրական ու ճշմարիտ իմաստի խեղաթյուրումը, հավանաբար, մեծավ մասամբ կապված է հնազանդության մասին բառապաշարի չարաշահման և անցյալի եկեղեցական կյանքում դրա եղծման հետ, երբ հնազանդության պարտականության տակ շատ հաճախ թաքնված էր «libido dominandi»*-ն՝ ուրիշներին իշխելու ցանկությունը կամ նախաձեռնություն ու մասնակցություն ունենալու հանդեպ վախը, անկեղծ երկխոսություն սկսելու երկյուղը, ծառայության մեջ պատասխանատվություն ստանձնելու անկարողությունը, իշխանության և նվիրապետության աստիճանների նկատմամբ բարդույթները, մի խոսքով՝ միմյանց հանդեպ եղբայրասիրության իրական ու ճշմարիտ հարաբերություն հաստատելու անկարողությունը։ Նման պայմաններում կրավորական կերպով ընկալված հնազանդությունը, որը ծնունդ է տալիս ընդդիմության և ապստամբության, բնականաբար համայնքում կարող է հաստատել զորանոցային կարգուկանոն, բայց ոչ երբեք՝ իրական եկեղեցական հաղորդություն, որտեղ էլ փորձառվում է ազատությունը։*

Սակայն պետք է նշել, որ եկեղեցական հնազանդության իրական, քրիստոնեական իմաստը պատասխանատու սիրո հանդեպ ականջալուր և ազատությամբ դրսևորված հավատարմության մեջ է, սեր, որն արտահայտվում է անհատի կամ մի խումբ անձանց միջոցով, որոնց կարևորագույն առաքելությունն է իրենց կյանքում ու համայնքում կատարել Աստծո կամքը։ Համայնքի համար նրանց պատասխանատվությունն է սիրո մեջ հաստատել ամենքին, ինչի մասին Ս. Պողոսը գրում է կորնթացիներին ուղղված իր առաջին նամակում (ԺԳ 4-7)։

Երբ հնազանդությունը վերածվում է սիրո վրա խարսխված քայլի, թույլ է տալիս ուղղելու մերձավորին մոռացող եսասիրական նկրտումները, կատաղի ու աղքատացնող անհատապաշտության գնով հաստատվելու ցանկությունը։

Հետաքրքիր է, որ Նոր Կտակարանում հունարեն «hypakoè» *(«հնազանդություն») բառն արտահայտված է «պառկել, խոնարհվել՝ ձայնը լսելու համար» իմաստով*[213]*։ Հնազանդությունը, հետևաբար, ենթադրում է անձին լսելու*

---

213 Տես **Xavier Léon-Dufour** (խմբ.), *Vocabulaire de théologie biblique*, էջ 853-856: Հմմտ. նաև «Obéissance»,/ *Dictionnaire de la vie spirituelle,* **Stefano De Fiores** և **Tullo Goffi** (խմբ.), Paris, Cerf, 1983, էջ 755-766:

և նրա հետ հաղորդակցություն հաստատելու կարողություն։ Այս իմաստով՝ հնազանդությունը փոխըմբռնման և անձնվիրության տեսակետից բնորոշ է իրական հաղորդությանը, որի սահմանումը տվել է անապատի հայրերից Աբբա Միոս Բելեացին. «Հնազանդություն՝ հնազանդության դիմաց։ Եթե մեկը հնազանդվում է Աստծուն, Աստված էլ հնազանդվում է նրան»[214]*։*

Քրիստոնեական կյանքում հնազանդություն ակնկալողն ինքը պետք է տա առաջին օրինակը։ Մի վանականի, որն Աբբա Պոամենեից հետաքրքրվում էր, թե արդյո՞ք պետք է ստանձնի եղբայրների մեծավոր լինելու պատասխանատվությունը, աբբան պատասխանում է. «Ոչ մի դեպքում։ Նրանց համար ավելի շուտ օրինակ, քան օրենսդիր դարձիր»[215]*։*

Քրիստոնեական հնազանդությունը հիմնվում է Հիսուսի օրինակի վրա, որն ամբողջությամբ հնազանդվելով իր ծնողներին (հմմտ. Ղուկ. Բ 51) և իշխանություններին (հմմտ. Մատթ. ԺԷ 27)՝ Հայր Աստծու հանդեպ իր ազատ հնազանդությունը դարձրեց երկրավոր իր կեցության չափանիշ ու կյանքի կիզակետ (հմմտ. Եբր. Ե 8, 7 5-10)։ Աստծո հանդեպ այս կատարյալ հնազանդությունը դարձավ մարդկա՛նց նկատմամբ հնազանդության չափանիշն ու սահմանը։

Հենց այս սկզբունքն էր առաքյալների համար առաջնորդող («ավելի լավ է հնազանդվել Աստծուն, քան մարդկանց», Գործք Առ. Ե 29), ինչպես նաև մարտիրոսների համար՝ գերակա, իսկ ահա ներեկեղեցական կյանքում հերետիկոսության մեջ ընկած համայնքի ղեկավարն այլևս արժանի չէր հնազանդության, քանի որ հերետիկոսությունը համարվում էր «բաժանում Աստծուց»[216]*։*

Ըստ Ավետարանի և եկեղեցական գիտակցության՝ համայնքի համար հովվական խնամքի պատասխանատու իշխանությունը պետք է արտացոլի Աստծո կամքը և ոչ թե փոխարինի կամ աղճատի այն մարդկային չափանիշներից ներշնչված կամայական որոշումներով։

Եկեղեցում հնազանդության նպատակն է ոչ թե կարգուկանոնի հաստատումն ի հաշիվ եղբայրասիրության կամ «փոքրիկների» (հմմտ. Մատթ. ԻԵ 40) անձի անտեսման, ոչ թե հրամայողի բարձրացման ու հնազանդվողի ցածրացման, այլ՝ փոխադարձ ծառայության և ազատագրման միջոցով և Քրիստոսի կյանքը ճառագող Եկեղեցու պայծառության համար փոխադարձ պատասխանատվությամբ երկուսի կյանքն էլ վերածելու անձնուրաց պարգևի։

Օրթոդոքս եկեղեցական աստվածաբանության պատմության մեջ հնազանդությունը և ազատությունը երբեք հիմնահարց չեն եղել. շատ հազվադեպ են արձանագրվել եկեղեցական նվիրապետության ու աստվածաբանների միջև առկա լարվածության օրինակներ։ Այս փաստը պայմանավորված

[214] Տես *Abba, dis-moi une parole,* paroles mémorables des Pères du désert choisies et traduites par Lucien Regnault, Solesmes, 1984, էջ 64:

[215] PG 65, 363, մեջբերումն ըստ՝ *Dictionnaire de la vie spirituelle,* էջ 766:

[216] Տես **Jean Climaque**, *L'Échelle,* xxv, 8; *Apophtegmes*, 5:

է բազմաթիվ գործոններով և մասնավորապես եկեղեցում աստվածաբանների հնազանդության մասին տարբեր ընկալումով։ Այս մասին Հայր Դ. Ստանիլոայեն բերում է բազմաթիվ հաստատումներ իր «Օրթոդոքս դավանական աստվածաբանություն»[217] *գրքում՝ ուսումնասիրելով դոգմաների, վարդապետության և եկեղեցական ուսմունքի միջև առկա հարաբերությունները։ Ըստ այսմ, տիեզերական և տեղական միաձայն ընդունված պաշտոնականացած դոգմաները, որոնք ամենաբարձր իշխանությունն ունեն, վերացական առաջարկներ չեն, այլ արտահայտում են Աստծո հետ հաղորդության մեջ գտնվող Եկեղեցու հավատն ու փորձառությունը։ «Քրիստոնեական դոգմաներն իրենց նպատակով և կիրարկմամբ մարդակենտրոն սահմանափակումով վարդապետությունների համակարգ չեն. դրանք մարդկանց հաղորդակցվող Քրիստոսի իրականության մեկնությունն են... Քրիստոս, այսպիսով, ինքն է կենդանի ու ամբողջական փրկագործության լրման համար ներգործուն դոգման։ Քրիստոսի անձով ամբողջությամբ հայտնվում է Սուրբ Երրորդությունը, քանզի Քրիստոս իրենով հայտնում է Հորը և Սուրբ Հոգուն՝ դրանով իսկ մարդկությանը բերելով նրանց հետ հավիտենական հաղորդության... հետևաբար, դոգմաները թեև շատ, բայց մեկ են, որովհետև Քրիստոս ինքը մեկ է, և նրա մեջ են դրված մեր աստվածացման բոլոր պայմաններն ու միջոցները»*[218]*։ Չնայած իրենց համառոտ ձևակերպմանը՝ քրիստոնեական հավատի դոգմաներն ունեն հոգևոր անսահման հարստություն, որը պետք է շարունակ մատնանշվի։ Իսկ այդ գործընթացն իրականանում է Եկեղեցում՝ աստվածաբանության միջոցով։ «Հավատացյալները չեն կարող պարտադրաբար կրկնել դոգմաների սխեմատիկ բանաձևումները, այլ պետք է փնտրեն ու թափանցեն նրանց նշանակության անսահման խորքերի մեջ՝ Ավանդության վրա հենված և Սուրբ Գրքով առաջնորդվող մեկնության օգնությամբ։ Աստվածաբանությունն այդպիսով եկեղեցուն պարտադրված անհրաժեշտություն է, որը պայմանավորված է հավատի հիմնարար դրույթները հավատացյալներին բացատրելու կարիքով»*[219]*։*

Հայր Ստանիլուայեն բացատրում է նաև աստվածաբանության և եկեղեցական վարդապետության կամ Ավանդության (բառի լայն իմաստով) տարբերությունը. «Եկեղեցու մշտական գործածություն դարձած աստվածաբանական բացատրության արդյունքները դառնում են նրա վարդապետությունը, իսկ վերջինս էլ նույնական է Ավանդությանը՝ բառիս ամենալայն իմաստով։ Իսկ Ավանդությունը մշտապես ենթադրում է Աստվածաշնչի ու առաքելական ավանդության հարստացնող ընկալում՝ ի ծառայություն քարոզության և եկեղեցու սրբացնող հոգեխնամության ու հովվության»[220]*։*

---

[217] Տես գրքի առաջին մասի ֆրանսերեն թարգմանությունը՝ *Le Génie de l'Orthodoxie,* Paris, DDB, coll. «Théophnie», 1985:

[218] Անդ, էջ 110-111:

[219] Անդ, էջ 125:

[220] Նույն տեղում:

Աստվածաբանի հաստատմամբ՝ «դոգմաների և եկեղեցու վարդապետության միջև մի կողմից առկա է խորքային նույնություն, մյուս կողմից՝ ձևական տարբերություն։ Վարդապետությունն ինքնին ծագում է դոգմաներից՝ որպես վերջիններիս բովանդակության բացատրություն։ Սակայն իբրև տիեզերական ժողովների կողմից պաշտոնապես չսահմանված և տեղական ժողովներով միաձայն չյուրացված՝ այն մնում է միայն եկեղեցական ուսմունք՝ բառի բուն իմաստով[221]» և հետևաբար՝ ստորակարգ՝ դոգմաներին։

Այլ խոսքով՝ աստվածաբանությունը, ընդհանուր իմաստով, ողջ եկեղեցու գործն է. «Աստվածաբանությունը խորհրդածում է Աստվածաշնչում և Առաքելական ավանդության մեջ առկա վկայության և Հայտնության մասին մեր վերապրումի շուրջ՝ այդ նույն վկայությունը հավատացյալների ամեն սերունդի համար փրկության գործիք դարձնելու նպատակով։ Այս իմաստով՝ Եկեղեցու բոլոր անդամներն էլ աստվածաբաններ են։ Հայտնություն ստացած ու փոխանցած, իրենց դարաշրջանին բնորոշ կերպով այն վերապրած ու մատչելիորեն ներկայացրած առաքյալներն աստվածաբանել են, նույն կերպ՝ նաև եկեղեցու հայրերը, և այդ իմաստով՝ յուրաքանչյուր քահանա, որը մեկնում է Հայտնությունը՝ հավատացյալների կողմից այն վերապրելու նպատակով։ Այնուամենայնիվ, աստվածաբանության ոչ բոլոր մասերն են դառնում եկեղեցու ուսմունք և վարդապետություն, այլ՝ միայն նրանք, որոնք ներառվում են Եկեղեցում միաձայնությամբ՝ ժամանակի ու տարածության մեջ։ Եկեղեցին, իր հերթին, ընդունում ու ներառում է միայն այն աստվածաբանությունը, որը ժամանակի ընթացքում ապացուցում է Քրիստոսի՝ իբրև սկզբնաղբյուրի հետ իր ունեցած օրգանական շարունակությունը, միայն այն աստվածաբանությունը, որը ժամանակի ընթացքում հաստատում է Քրիստոնեական Հայտնության վերապրումի իրական և ճշմարիտ մեկնիչ լինելը։ Այսպիսով ժամանակի ընթացքում ստեղծված աստվածաբանական տեսություններից շատերը չեն ընդունվել Եկեղեցու վարդապետության կողմից՝ դրանով իսկ դառնալով ժամանակավրեպ»[222]։ Հետևաբար, Եկեղեցու վարդապետությունը ներկայացնում է միայն Եկեղեցու՝ որպես միասնական մարմնի կողմից ներառած աստվածաբանությունը, մինչդեռ իր ծագմամբ այդ աստվածաբանությունն անհատական բնույթի է՝ որպես եկեղեցու անդամների (եպիսկոպոսներ, քահանաներ, աշխարհականներ) մտքի արդյունք։ Եկեղեցական մշտական ու պարտադիր վարդապետություն դարձած աստվածաբանությունն է միայն վավերականորեն բացատրում մարդու հաղորդությունն Աստծո հետ և մարդու աստվածացումն Աստծո շնորհով[223]։

Եթե օրթոդոքս իրականության մեջ չկա լարվածություն «մագիստերիումի» կամ եպիսկոպոսական իշխանության և աստվածաբանների միջև, դա ոչ միան բացատրվում է նրանով, թե իբր օրթոդոքս իրականությունը չունի

[221] Տես անդ, էջ 131։

[222] Անդ, էջ 132։

[223] Տես անդ, էջ 133։

աշխարհի տարբեր աստվածաբանական դպրոցների ներկայացուցիչների հանդեպ կենտրոնացած, համընդհանուր վերահսկողություն՝ նրանց աստվածաբանական հայացքները եկեղեցական պաշտոնական վարդապետության հետ համաձայնացնելու նպատակով, այլ որովհետև Եկեղեցու վարդապետությունն ու Աստվածաբանությունը կառուցվում են մասնագետ աստվածաբանների հիման վրա, իսկ եկեղեցական վարդապետությունը՝ հաստատվում «մագիստերիումի» կամ նվիրապետության կողմից[224]*։*

Եպիսկոպոսների մեջ միշտ էլ եղել են աստվածաբաններ, և տիեզերական ժողովներին մասնակցող աստվածաբանների գերակշիռ մասը եպիսկոպոսներ ու երեցներ էին։ Բայց եթե եպիսկոպոսի առաջին հանձնառությունը, որպես եկեղեցու նվիրապետ, հավատի ուսուցանումն է, հավատի պահապանը, սակայն, ժողովուրդն ինքն է։ «Ճշմարտության հոչակումը նույնը չէ, ինչ այդ ճշմարտության կրող լինելը։ Ճշմարտության պահապանն ամբողջությամբ Աստծո ժողովուրդն է, մինչդեռ եպիսկոպոսի մասնավոր ծառայությունն այդ ճշմարտությունը քարոզելն է»[225]*։*

Անսխալականությունը պատկանում է Եկեղեցուն՝ իր ամբողջականության մեջ, և ոչ թե՝ եպիսկոպոսաց դասին՝ իր մասնավոր հանգամանքով։ Այս միտքն արտահայտված է Հռոմի Պիոս Ժ պապին օրթոդոքս պատրիարքների կողմից 1848թ. հասցեագրված թղթում. «Մեր ավանդության մեջ ո՛չ պատրիարքները, ո՛չ էլ ժողովները երբեք չեն կարող նոր վարդապետություններ ներմուծել, քանզի ճշմարտության պահապանը Եկեղեցու ամբողջական մարմինն է, այսինքն՝ ժողովուրդը (հունարեն՝ laos)»։

Քննարկելով հնազանդության և ազատության հիմնահարցը Եկեղեցում՝ մեկ այլ օրթոդոքս աստվածաբան՝ Սերգեյ Բուլգակովը նշում է. «Դոգմայի հարցերում անսխալական իշխանության բացակայությունը, որը կարելի է օգտագործել՝ միաձայն անսխալականությամբ Եկեղեցու ընդհանրական գիտակցությունն արտահայտելու և քարոզելու համար,- օրթոդոքս իրականության մեջ ներկայանում է որպես եկեղեցական ընկալմանն ուղեկցող ազատության պատվեր»[226]*։*

Եպիսկոպոսական իշխանության հանդեպ հնազանդությունը պայմանավորված է եպիսկոպոսների՝ որպես հովիվների՝ ուսուցման ու հավատի մաքրության համար ունեցած պատասխանատվության գիտակցմամբ։ Սակայն այդ հնազանդությունը չի կարող լինել կույր, ստրկական, այլ պետք է նպատակաուղղվի գիտակցության և ոչ թե երկյուղի միջոցով. այն պարտադիր է միայն այն դեպքում, երբ ինքնին հակասական չէ... Հաճախ պատահում է, որ Եկեղեցին գնահատում է հերետիկոսության մեջ հայտնված իշխանության կամ ժողովի նկատմամբ անհնազանդությունը, ինչպես, օրի-

---

224 Տես **D. Stăniloae,** *Teologia Dogmatică ortodoxă,* հտ. Ա, էջ 100:

225 **Timothy Ware,** *The Orthodox Church,* Penguin Books, 1980, էջ 225:

226 Տես *L'Orthodoxie,* Lausanne, L'Âge d'Homme, 1980, էջ 94:

նակ, արիոսականների, նեստորականների ու պատկերամարտների խռովյալ ժամանակներում»[227]*։*

Մի վերջին դիտարկում ևս։ Հավատի հարցերում ազատ եկեղեցական հնազանդությունը չի ենթարկվում արտաքին ուժի, այլ Եկեղեցու վավերական, հավատարիմ ավանդության փորձառությամբ անցած ազատ հաղորդությանը։ Սուրբ Հոգով ընդհանրացած և այդ փորձառության վրա կենտրոնացած անձնական ներաշխարհային իրողությունն է մշտապես նորոգվող ավանդության հանդեպ հավատարմությունը։

Դարձյալ, Ս. Բուլգակովի խոսքերով՝ «ավանդության նկատմամբ հավատարմությունն արտահայտվում է եկեղեցական վարդապետության ոգուն համապատասխանելու ջանքերով, այնքանով, որքանով այդ վարդապետությունը հստակ է ու ակնհայտ։ Հետևաբար, այդ հավատարմությունը նախ չի զեղչում ազատությունը, ստեղծագործ աշխատանքը, ինչն ինքնին ենթադրելի է։ Այնուհետև, այն չի թերագնահատում իր ժամանակի միտքը, չի մերժում ու խեղդում այն, այլ՝ դարձնում է արդյունաբեր և պտղաբեր...

Ավանդությունը ներկան անցյալի ստվերի հետ կապող հնագիտություն չէ և ոչ էլ՝ օրենք. այն եկեղեցական կյանքի հոգևոր միության ինքնությունն է, որի գործադրությամբ էլ հենց ստանում է նորմատիվ-իրավական արժեք։ Եվ քանի որ ամեն մարդու մեջ նույն Հոգին է բնակվում, յուրաքանչյուր մարդ, ուրեմն, ոչ միայն հաղորդակից է Ավանդությանը, այլ, դեռ ավելին, հենց Ավանդության մեջ է՝ եկեղեցականացած լինելու իր աստիճանի համաձայն։ Հենց այս չափանիշն է գործում նաև սրբության դեպքում։ Սրբությունն ինքնին այն ներքին չափորոշիչն է, որը սահմանում է եկեղեցական Ավանդությունը։ ...Վերջինս հետևաբար ոչ թե եկեղեցական կյանքի զարգացման մի աստիճանի հասած ու կնքված գիրք է, այլ շարունակում է կազմվել-համալրվել եկեղեցու կյանքի ողջ ընթացքում։ Ավանդությունը հարատև շարունակություն է, և այսօր, ոչ պակաս քան անցյալում, մենք ապրում ու ստեղծագործում ենք դրա մեջ»։[228]

Այս հնազանդություն-մասնակցությունը կամ հաղորդությունը Եկեղեցու կենդանի Ավանդությանը՝ եկեղեցական աստվածաբանական գործունեությանը տրամադրում է ազատ տարածք, որտեղ էլ հաստատվում է հաղորդությունը։ Այս առումով Ս. Բուլգակովը հաջորդ դիտարկումն է անում. «Ազնիվ ու անաչառ աստվածաբանությունը չի կարող կտրված լինել ազատությունից։ Վերջինս չի նշանակում պարզապես եկեղեցական Ավանդությունն անտեսող և ընդհանրապես յուրովսանն հաստատված կամ միայն խոսքով «ազատություն»։ Ազատությունն աստվածաբանության մեջ նախևառաջ ներշնչումն է, Եկեղեցու վարդապետության մեջ բյուրեղացածի անձնական ընկալումը, զարգացման թափը՝ մարմին տալու համար եկեղեցական փորձառությանը և անձնական մտքին ու զգացմունքներին։ Եվ բնական է այս

[227] Անդ, էջ 92:

[228] Անդ, էջ 33-34:

ամենը, քանի որ եկեղեցու Ավանդությունը նաև անձերի մեջ իրականացվող փորձառություն է»[229]*։*

Հավատի ճշմարտությունը չի հորինվում, այլ տրվում է՝ որպես Եկեղեցու փորձառություն, հաղորդությանը նույնական երևույթ. «Օրթոդոքս եկեղեցու անդամի համար եկեղեցական ճշմարտությունը գոյություն ունի, որին նա ձգտում է հասնել իր անձնական ջանքերով։ Նա պետք է իր համաձայնությունը հաստատի եկեղեցու հետ իր իսկ սուբյեկտիվ, անձնական ու ներեկեղեցական փորձառությամբ, առանց որի ըստ էության անհնար է մոտենալ ինչպես եկեղեցու ճշմարտությանը, այնպես էլ ուղղակի Ավանդությանն իր ամբողջության մեջ։ Առաջինը փրկում է ամուլ ռացիոնալիզմից, երկրորդը՝ անհատական գիտակցությունը ներառում եկեղեցու ընդհանրական կյանքի մեջ։ Ճշմարտության փնտրտուքի համար անհրաժեշտ ներքին չափանիշը սեփական կարծիքը եկեղեցական Ավանդությամբ դատելն է»։[230] *Եթե առկա է այն գիտակցությունը, որ թե՛ եկեղեցական կյանքի հիմնարար փորձառությունը՝ իբրև հետևումն կենդանի Ավանդության, և թե՛ հավատացյալների հոգիների փրկության համար պատասխանատվությունը նույնական են նվիրապետությանն ու դասավանդող աստվածաբաններին, ազատությունը, հետևաբար, իրականություն է դառնում փոխադարձ ըմբռնման ու ընդհանուր խոնարհության միջոցով՝ որպես Քրիստոսի հանդեպ ունեցած հնազանդության և Սուրբ Հոգով ազատության նշան։*

5. Միությունը և ազատությունը տեղական ու ընդհանրական Եկեղեցիների փոխհարաբերության համատեքստում

Ինչպե՞ս իրականացնել միությունն ազատության մեջ։ Հենց այս է այն հիմնահարցը, որին առերեսվում են բոլոր մեծ ու փոքր համայնքները և Եկեղեցիները։

Մատնանշվող թեման ունի նաև միջեկեղեցական մեծ կարևորություն։ Հաղորդության մեջ գտնվող եկեղեցիների միության և ազատության հարցը Օրթոդոքս ու Հռոմեականթոլիկ եկեղեցիների երկխոսության թերևս ամենանուրբ խնդիրներից է։ Պատճառը հռոմեականթոլիկ և օրթոդոքս եկեղեցիների եկեղեցաբանությունների սերտ նմանությունն է (նկատի ունեմ Եկեղեցու խորհրդական բնույթն ու եպիսկոպոսական կառուցվածքը), ինչպես նաև այդ երկու եկեղեցիների միությանը խոչընդոտող եկեղեցաբանական բնույթի հարցերը՝ տիեզերական կանոնական իրավասություն և անսխալականություն։

Հավատո հանգանակի մեջ «Filioque»*-ի առկայության խնդրից բացի՝ երկու եկեղեցիների բաժանման հարցում մեծ դերակատարություն է ունեցել նաև եկեղեցու ընկալումների մասին մոտեցումների տարբերությունը։*

229 Անդ, էջ 63:

230 Անդ, էջ 96:

Անշուշտ, մշակութային, քաղաքական, սոցիոլոգիական, հոգեբանական ևն գործոնները նույնպես կարևոր են եկեղեցիների բաժանման հարցում, որոնք պետք է նկատի ունենալ՝ կարողանալու համար տարբերակել կարևորը երկրորդականից։ Ավելին, պետք է նաև խոստովանել, որ նույնիսկ ընդհանրական, անբաժանելի եկեղեցու ժամանակ միության խնդիրն այդքան էլ հեշտ լուծելի չէր։

Ազատությունը տրված է, բայց այն կարիք ունի մշտական նորոգության. այն և՛ պարգև է, և՝ պատասխանատվություն, քանի որ մշտապես վտանգված է բաժանումով, մեղքով ու սահմանափակումով։ Հետևաբար, պետք չէ գերագնահատել անցյալը։ Սակայն, քանի որ միությունը Եկեղեցուն տրված է նրա մեջ բնակվող ճշմարտության և ազատության Սուրբ Հոգու հաղորդությամբ, իրավաչափ է ուրեմն եկեղեցական միության և ազատության փոխհարաբերության խնդրին վերաբերող հարցադրումը, և անհրաժեշտ է նաև դիտարկել այս երկուսի միջև առկա խորը կապի վերափոխումը եկեղեցաբանական վավերական ու հիմնարար սկզբունքի։

Քրիստոսին հավատացողների միությունը պարգև է, որ պետք է միշտ պահպանել ու պահանջել՝ արտահայտելով այս աշխարհում։ Դա բխում է նաև Հիսուսի՝ Եկեղեցու միության համար աղոթքից։ Այն փաստը, որ Հիսուս ոչ թե պարզ քարոզ խոսեց Եկեղեցու միության մասին, այլ աղոթեց Եկեղեցու համար, ցույց է տալիս, որ միությունը ենթադրում է նաև մշտական աղոթք և հաղորդություն Աստծո հետ, ընդհանրական ջանք՝ աշխարհում այդ միությունն արտահայտելու համար, այսինքն՝ հարատև հաղորդություն Քրիստոսին հավատացողների միջև։ Եկեղեցու միությունը ներերրորդութենական կյանքի հաղորդությունն է, որը Սուրբ Հոգով փոխանցվում է Քրիստոսին հավատացողներին՝ Հոր հետ հաղորդության հասնելու համար։ Այս իմաստով աստվածային հաղորդության ներերրորդութենական կյանքը միաժամանակ եկեղեցական հաղորդության աղբյուրն ու մոդելն է. «Որպեսզի ամենքը մի լինեն, ինչպես դու, Հա՛յր, իմ մեջ, և ես՝ քո մեջ, որպեսզի նրանք էլ մեր մեջ լինեն» (Հովհ. ԺԷ 21-22)։

Այնպես, ինչպես մարդուն արարելիս Աստված Ինքն է որպես օրինակ ծառայում, այդպես էլ Հիսուս Եկեղեցու միության կամ Աստծու շուրջ համայն մարդկության համախմբվելու մասին խոսելիս չի բերում այս աշխարհում առկա ոչ մի այլ համակարգ և օրինակ, բացի Աստծո մեջ գոյություն ունեցող կյանքից, որը հայտնվում է երրորդութենական հաղորդության մեջ։

Մյուս կողմից՝ հետաքրքիր է, որ երրորդութենականությունը չի բխում ամբողջի՝ մեկի հանդեպ գերակայության սկզբունքից, այսինքն՝ թվաբանական ընկալմամբ միությունից, այլ՝ փոխադարձ հոգևոր ներկայությունից, որը հաղորդության ամենակատարյալ ձևն է։ Անշուշտ, այդ հաղորդության ներսում առկա է նաև Անձերի տարբերակմամբ պայմանավորված որոշակի կարգ, և Անձերն իրենց հերթին նույնիսկ ամենակատարյալ ու բարձրագույն միության մեջ պահպանում են իրենց բնորոշ ինքնությունը։ Բայց

այդ կարգը ոչ մի կերպ չի հերքում Անձերի հավասարության իրողությունը, համագոյությունն ու նրանցից յուրաքանչյուրի ամբողջականությունը, որն իր հերթին երեք Անձերի ընդհանուր հատկությունն է։ Եվ ինչքան ընդարձակում ենք Սուրբ Երրորդության խորհրդի մասին մեր գիտելիքները, այդքան ավելի լավ ենք ըմբռնում Եկեղեցու միության խորհուրդը՝ որպես հենց մկրտությունից Սուրբ Երրորդության անձերի հետ հաղորդությամբ միավորված մարդկային անձերի միություն։

Եթե Սուրբ Երրորդության մեջ հաղորդությամբ Հայրն առանձնապատճառ է, ինչ որ նա ասում է կամ որոշում է, կատարում է Որդու և Սուրբ Հոգու հետ համաձայն։ Այն ամենը, ինչ որ նա ունի, տալիս է Որդուն և Սուրբ Հոգուն, նրանք էլ իրենց հերթին՝ Հորը։ Փրկագործության պատմության մեջ հայտնված փոխներկայականությունը (հունարեն՝ perichoresis, լատիներեն՝circumincessio) ունի երկու հատկություն՝ միություն և ազատություն, առանց որոնց վավերական չէ հաղորդությունը՝ «koïnonia»-իմաստով։ Վերջինիս ճառագումը Եկեղեցու կյանքում և կառույցներում ինքնաբուխ և ինքնանպատակ երևույթ չէ։ Դրան շատ հաճախ հակադրվում են եսասիրական, անձնական ու հավաքական զգացմունքները։ Ահա թե ինչու մարդկային մասնավոր պատմության մեջ Եկեղեցու միության իրականացումը մշտապես ներառում է հոգևոր ջանք, ի Քրիստոս հոգևոր կյանքի ջերմացում, «agape»-ի առկայություն։ Ստորև կկամենայինք ներկայացնել koïnonia-ի ընկալման և գործադրման որոշ առանձնահատկություններ, որոնցով առաջնորդվում է Օրթոդոքս եկեղեցին։

Նախևառաջ Օրթոդոքս իրականությունն ընկալվում է որպես իրավահավասար, քույր, «համաբնութենակից» Եկեղեցիների հաղորդություն, այսինքն՝ Եկեղեցիներ, որոնք մասնավորապես և ամբողջապես կրում են հավատի և խորհրդական կյանքի ճշմարտության ամբողջությունը։ Տեղական յուրաքանչյուր Եկեղեցի, որի աթոռակալը եպիսկոպոս է, ունի նույն ուղղափառ հավատն ու խորհրդական, աստվածամարդկային կյանքի նույն փորձառությունը, այն պարզապես տեղական կամ ընդհանրական եկեղեցու մասնավոր մի հատվածը չէ, այլ՝ ընդհանրական եկեղեցու արտահայտությունը մասնավոր վայրում, ճիշտ այնպես, ինչպես Երրորդության յուրաքանչյուր Անձ ոչ թե մասնակիորեն, այլ լիությամբ է կրում աստվածությունը, և կամ՝ Սուրբ Հաղորդության հացի ամեն մասնիկով մենք ստանում ենք ոչ թե Քրիստոսի մի մասը, այլ՝ Նրա ողջ մարմինը։

Տեղական յուրաքանչյուր Եկեղեցում ընդհանրական հավատի լիությունը հաստատում է տեղական տարբեր Եկեղեցիների՝ հաղորդությամբ և եղբայրությամբ իրավահավասարությունը՝ անկախ իրենց մեծությունից և վաղեմությունից։ Սրանով է բացատրվում այն փաստը, թե ինչո՞ւ տեղական Եկեղեցու գլուխ համարվող եպիսկոպոսը չի կարող ստորակարգվել մեկ այլ եպիսկոպոսի։ Անշուշտ, ժամանակի ընթացքում ընդարձակ տարածք ունեցող շրջաններում տարբեր թեմերի կառուցվածքային հաղորդակցութ-

յան մեջ զարգացել և առաջացել են «եպիսկոպոս» եզրի տարբերակումներ՝ արքեպիսկոպոս, մետրոպոլիտ, պատրիարք, որոնց հիմնական նպատակը վարչական համակարգումն էր, բայց այն չի կարող խաթարել եպիսկոպոսների միջև առկա հավասարության էական սկզբունքը: Հետևաբար, որևէ եպիսկոպոս չի կարող մյուս եպիսկոպոսի վրա գործածել իրավական իշխանություն, ոչ էլ՝ միանձնյա կերպով նշանակել կամ արձակել որևէ եպիսկոպոսի: Եվ նույնիսկ եթե այսպիսի դեպքեր տեղ են գտել պատմության մեջ, դրանք ուղղակիորեն հակասում են Օրթոդոքս ընդհանրական հավատի կանոնական սկզբունքներին:

Որևէ շրջանի կամ ազգի՝ տարբեր Եկեղեցիների «koïnonia»*-ի կազմակերպության դեպքում կարելի է արձանագրել գերագահությունը ժողովականության հետ կապելու (փոխկապվածության առումով) ջանքը՝ խուսափելու համար ինչպես մյուսների վրա միություն-գերիշխանությունից, այնպես էլ՝ ազատություն-մեկուսացումից՝ այլ եկեղեցիների հետ հարաբերություններում:*

Հայտնի Առաքելական կանոնախմբի (Դ դար) ԼԴ կանոնը «koïnonia»*-ի նմանատիպ ընկալման ամենավառ օրինակն է: Օրթոդոքս իրականության համար հենց այս կանոնն է որևէ երկրի տեղական Եկեղեցում* «koïnonia»*-ի գաղափարն իրագործելու հիմքը: «Յուրաքանչյուր ազգի եպիսկոպոս պետք է իմանա, որ իր եղբայրների (իմա՛ եպիսկոպոսների) մեջ կա մեկը, որն առաջինն է, և նրան ընդունի իբրև իրենց գլուխ: Նրանք որևէ կարևոր բան չպետք է անեն առանց այդ առաջնորդի գիտության: Յուրաքանչյուր եպիսկոպոս պետք է գործի իր տարածքի՝ թեմի և դրա շրջանակներում գտնվող ծուխերի սահմաններում: Իսկ գլուխը և առաջնորդը պետք է չգործի առանց մնացած բոլորի կարծիքն իմանալու: Եվ այդպիսով համերաշխությունը կհաստատվի, և Աստված կփառավորվի Քրիստոսով՝ Սուրբ Հոգու մեջ»:*

Հայր Իվ Կոնգարը հետևյալ կերպ է մեկնաբանում այս կանոնը. «Այս հիասքանչ տեքստը, երրորդութենական գոհաբանության մթնոլորտում, մատնանշում է երկու հավելյալ կանոն՝ մեկը՝ դերերի և կարողությունների բաշխման առումով, մյուսը՝ եպիսկոպոսական դասի և նրանց առաջնորդի փոխադարձ հասկացողության իմաստով, ինչն իրականանում է ամբողջից՝ յուրաքանչյուրին և յուրաքանչյուրից՝ ամբողջին սկզբունքով: Այս չէ՞ արդյոք այն ամբողջ հիմքը, որից էլ մեկնելով հույն Աթանասը՝ 1357 թ. պատասխանում է պապական նվիրակ Պետրոս-Թովմասին: Վերջինս առարկում էր, թե Եկեղեցուն անհրաժեշտ է մեկ բացառիկ գլուխ, բայց 12 առաքյալների առկայությամբ մի՞թե պետք է 12 գլուխ ընդունել: Աթանասն էլ իր հերթին պատասխանում է. 12 առաքյալները (եպիսկոպոսաց դասը) ձևավորում են այդ մեկ գլուխը ճիշտ այնպես, ինչպես Երրորդության անձերն են մեկ, և կամ՝ բոլոր հավատացյալները միասին մեկ եկեղեցի են կազմում: Ապա Աթանասը մեջբերում է Հովհ.

Ժէ 1 և 20-22 համարները. "Որպեսզի մեկ լինեն, ինչպես որ մենք են մեկ"։ Սա հենց երրորդութենական փոխներկայականության մոդելն է»[231]*։*

Առաքելական ԼԴ կանոնի լույսի ներքո օրթոդոքս աստվածաբանությունը բացատրում, որ «primus»*-ը՝ առաջինը, որը կոչված է* «koïnonia»*-ի ծառայության,* «primus inter pares» *է («առաջինը հավասարների մեջ») և ոչ թե՝* «unus super omnes» *(«միակը բոլորի մեջ»)։ Նա հաղորդության իրականացման գործոնն ու ծառայությունն է, բայց ոչ թե՝ միության ծայրագույն սկզբունքը, քանի որ միությունը հենց նույն* «koïnonia»*-ն է և առկա է փոխադարձ հնազանդության հարաբերություններում, ընդհանուր պատասխանատվության և մասնակցության մեջ՝ ի շահ* «koïnonia»*-ի իրականացման։* «Koïnonia»*-միությունը ոչ թե ենթադրվող, այլ անձնվիրության և փոխադարձության մեջ իրականացվող երևույթ է։*

Ահա թե ինչու միության, ինչպես նաև իշխանության գերագույն արտահայտությունն ինքնիշխան (ավտոկեֆալ) տեղական եկեղեցում ոչ թե պատրիարքն է, այլ՝ Սուրբ Սինոդը, այսինքն՝ տարբեր թեմերի եպիսկոպոսների «koïnonia»*-ն։*

Եվ եթե իր ծառայության մեջ մետրոպոլիտի հաստատման նամակն ստորագրում է պատրիարքը՝ որպես ազգային եպիսկոպոսաց դասի առաջնորդ և եպիսկոպոսինն էլ՝ մետրոպոլիտը՝ իբրև տվյալ շրջանի եպիսկոպոսաց դասի առաջնորդ, պատրիարքի հաստատման նամակն ստորագրվում է Սուրբ Սինոդի կողմից՝ որպես տվյալ ժողովրդի բոլոր եպիսկոպոսների «koïnonia»*։*

«Ավտոկեֆալիան» նույնպես «koïnonia»*-ի օրթոդոքս ընկալման ձևերից մեկն է՝ որպես Եկեղեցիների միություն և ազատություն իրենց փոխհարաբերություններում։ «Ավտոկեֆալ» է այն Եկեղեցին, որն ունի իր սեփական կառավարման համակարգը։ Օրթոդոքս աշխարհը բաղկացած է այսօր 14 ավտոկեֆալ կամ ինքնակառավարվող քույր եկեղեցիներից, որոնք իրավահավասար են, միացած՝ միևնույն հավատով, խորհրդական նույն կյանքով ու կանոնական կառույցներով, բայցև՝ ազատ իրենց հարաբերություններում, ինչ վերաբերում է եպիսկոպոսների ընտրությանն ու ձեռնադրությանը, վարչարարությանը, հովվական կյանքին, միջեկեղեցական հարաբերություններին և այլն։*

«Ավտոկեֆալ» եկեղեցին ըստ էության հոգևոր հասունություն և ինքնակառավարվելու կարողություն ձեռք բերած Եկեղեցին է՝ առանց իր միսիոներական գործունեությամբ նույն այդ ավտոկեֆալ եկեղեցուն ծնունդ տված Մայր Եկեղեցու միջամտության։ Մայր Եկեղեցու կողմից «ավտոկեֆալ» կարգավիճակի ձեռքբերումով Եկեղեցին այլևս ազատ է Մայր Եկեղեցուց՝ իր ներքին կյանքի կազմակերպման հարցերում։

Ավտոկեֆալիայի ձեռքբերման համար անհրաժեշտ են մի քանի կարևոր նախապայմաններ՝ մի ամբողջ ժողովրդի ուղղափառ հավատը վարդա-

[231] «Autorité et pouvoir central dans l'Église, vus par la théologie catholique», /*Irenikon*, n. 3 (1980), էջ 307։

պետելու և եկեղեցական կյանքը կազմակերպելու տեղական Եկեղեցու հոգևոր և նյութական հասունություն, տիտղոսակիր եպիսկոպոսների՝ սինոդ կազմելու համար նվազագույն անհրաժեշտ թվի առկայություն (առնվազն 3 եպիսկոպոս), երկրի եպիսկոպոսների ու թեմերի՝ ավտոկեֆալ եկեղեցի դառնալու ցանկության առկայություն, հստակ սահմանված տարածք ու էթնիկ-մշակութային համատեքստ, որի մեջ տեղական Եկեղեցին արտահայտել է իր ծառայության և Քրիստոսի Ավետարանի առաքելության ոգին, քաղաքական կամ պետական անկախություն, որով հաճախակիորեն պայմանավորվել է խնդրո առարկա տեղական Եկեղեցու ավտոկեֆալիան, և ի վերջո՝ տեղական Եկեղեցու նկատմամբ կանոնական ու հովվական պատասխանատվություն կրող Մայր Եկեղեցու կողմից ավտոկեֆալիայի տրամադրման հնարավորությունն ու անհրաժեշտությունն ընդունելու պատրաստակամությունը: Ավտոկեֆալիան տրամադրող «Տոմարի» (հունարեն՝ Tomos) մեջ սովորաբար սկզբունքորեն հստակեցվում են քույր, այսինքն՝ ավտոկեֆալ դարձող եկեղեցու իրավունքներն ու պարտականությունները: Մայր Եկեղեցին նաև պետք է տեղեկացնի մյուս ավտոկեֆալ եկեղեցիներին իր կանոնական իշխանության տակ գտնվող Եկեղեցուն ավտոկեֆալիա տրամադրելու մտադրության մասին:

Ավտոկեֆալիայի ճանաչումը պետք է տեղի ունենա ոչ թե բաժանումով ձեռք բերված ազատությամբ, այլ՝ հոգևոր հաղորդությունը չխզող համաձայնությամբ:

Ավտոկեֆալ եկեղեցին պարտավորվում է պահպանելու հավատի միությունը, խորհրդական կյանքն ու կանոնական կարգը մյուս քույր ավտոկեֆալ եկեղեցիների հետ, ինչպես նաև եպիսկոպոսների ու իր նվիրապետի կողմից Սուրբ Պատարագ մատուցելիս՝ հիշատակել քույր եկեղեցիների պետերին (պատրիարք կամ մետրոպոլիտ): Այս փաստը տիեզերական Օրթոդոքս հավատի հետ նրա միության ծիսական-խորհրդական նշանն է, իսկ քույր եկեղեցիների ցուցակը (հունարեն՝ dyptika) և դրանց հիշատակությունը՝ այդ հաղորդության պաշտոնական արտահայտությունը: Յուրաքանչյուր ավտոկեֆալ Եկեղեցու պետ հետևում է հենց այդ «dyptika»*-ին:*

Ո՞րն է ավտոկեֆալիայով տեղական եկեղեցուն տրված ազատության բնույթը: Առկա են մի քանի առանձնահատկություններ՝ տեղական եպիսկոպոսներից բաղկացած սեփական սինոդի կազմության իրավունք, որը նրա կանոնական միակ բարձրագույն իշխանությունն է, առաջնորդին առանց արտաքին եկեղեցական իշխանության հաստատման ընտրելու իրավունք, եպիսկոպոսներ ընտրելու և նրանց ձեռնադրելու իշխանություն, իր կանոնական իշխանության տակ գտնվող համայնքներից սինոդների ու եկեղեցաժողովների գումարման իրավունք, տեղական նշանակության եկեղեցական կանոնների ու օրենքների ընդունման իրավունք, կանոնական-եկեղեցական դատարանների ստեղծման իշխանություն, Ս. Դրոշմի խորհրդի ժամանակ օգտագործվող Սուրբ Յուղի (Մյուռոնի) օրհնության իրավունք, տեղական

սրբերին սրբադասելու իշխանություն, նոր շարականների ու եկեղեցական օրհներգերի հաստատման իրավունք, այլ ավտոկեֆալ քույր եկեղեցիների կամ քրիստոնեական հարանվանությունների և տվյալ երկրի քաղաքական-պետական իշխանությունների հետ ազատորեն երկխոսելու և հարաբերվելու իրավունք և այլն:

Այնուամենայնիվ, ավտոկեֆալիան չի կարելի մեկնաբանել անկախ պետությունների ինքնիշխան օրինակով. այն ինքնին ենթադրում է նաև հավատի միությունը, որովհետև ավտոկեֆալիան քույր Եկեղեցիներին հարգելու և համայն Օրթոդոքս աշխարհի կյանքին ու վկայությանը հաղորդակից լինելու պատասխանատվությունն է:

Վերջին երկու տասնամյակներին գումարված համաօրթոդոքս ժողովները նպատակ ունեն շեշտելու տեղական ինքնակառավարվող Եկեղեցիների հենց այս ընդհանրական պատասխանատվությունը, որը շատ հաճախ, պատմական հանգամանքների բերումով, ձեռք էր բերել ինքնապարփակված ու փակ բնույթ: Կոստանդնուպոլսի տիեզերական պատրիարքությունը, որը Հռոմի և Կոստանդնուպոլսի միջև 1054 թ. հերձվածից հետո ստացավ «առաջինը հավասարների մեջ» (լատիներեն՝ primus inter pares) կարգավիճակը, կարևոր դերակատարություն ունի՝ համաօրթոդոքս ժողով գումարելու գործում: Մեր օրերում օրթոդոքս սփյուռքում առկա ամենամեծ հիմնահարցը հետևյալն է՝ ինչպե՞ս գտնել միջոցներ և լուծումներ, որպեսզի տարբեր կանոնական իշխանությունների ազատությունը ծառայի ավելի շոշափելի, հովվական ու ծառայական միությանը:

Համենայն դեպս, «ավտոկեֆալիան», որպես հաղորդության մեջ գտնվող տարբեր տեղական եկեղեցիների ազատության ճանաչում, չի կարող սահմանափակվել միայն իրավական-կանոնական շրջանակներով: Այն ունի նաև եկեղեցական-հոգևոր խորը նշանակություն, քանի որ Եկեղեցիների հաղորդության մեջ արտահայտում է քրիստոնեական ազատությունը: Այստեղ հարկ ենք համարում մեջբերել Եփեսոսի Գ տիեզերաժողովի (431 թ.) Ը կանոնը, որը պաշտպանում էր Կիպրոսի եկեղեցու ինքնակառավարման իրավունքն ընդդեմ Անտիոքի եպիսկոպոսների նկրտումների. վերջիններս իրենք էին կամենում ձեռնադրել այդ եկեղեցու եպիսկոպոսներին՝ առանց այդ տարածքում կանոնական որևէ իրավասության առկայության: Կանոնը հստակեցնում է, որ Եկեղեցիների միջև հարաբերություններում «պետք է խուսափել քահանայական ներգործության առիթով աշխարհիկ իշխանության դրսևորման հպարտությունից, քանի որ այդպիսով աստիճանաբար վտանգի տակ է հայտնվում բոլոր մարդկանց Ազատագրողի՝ մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի արյամբ մեզ տրված ազատությունը»:

Քրիստոնեական տեսանելի միության փնտրտուքի մեջ, ուրեմն, կարևոր է ուրվագծել հաղորդութենական եկեղեցաբանությունը, *որտեղ միության հրամայականն ուղիղ համեմատականի մեջ է ճշմարիտ* «koïnonia»*-ից բխող ազատության հետ:*

Հենց այս ուղղությամբ պետք է զարգանա Օրթոդոքս-Հռոմեականթոլիկ եկեղեցիների երկխոսությունը՝ արտահայտելու համար մի այնպիսի «koïnonia», որտեղ առկա են և՛ ծառայության գերագահությունը և՛ իրական ժողովականությունը, որտեղ հաստատվում են թե՛ քույր Եկեղեցիների ազատությունը և թե՛ պատասխանատվությունը, որպեսզի աշխարհն էլ տեսնի, որ մենք ապրում ենք երրորդութենական հաղորդության մեջ։ Օրթոդոքս աստվածաբան Ալեքսանդր Շմեմանը գրում է. «Եկեղեցուն համեմատական կարգով կարելի է վերագրել երրորդութենական աստվածաբանություն։ Այնպես, ինչպես Սուրբ Երրորդության երեք առանձնավորությունները չեն բաժանում աստվածային բնությունը, քանի որ նրանցից յուրաքանչյուրն այն իր մեջ ունի ամբողջությամբ, այդպես էլ Քրիստոսի Մարմին-Եկեղեցին բաժանված չէ եկեղեցիների բազմազանությամբ։ Բայց այնպես, ինչպես աստվածային առանձնավորությունները «թվարկվում են», ըստ Ս. Բարսեղ Կեսարացու արտահայտության, այդպես էլ՝ Եկեղեցիները, և նրանց մեջ առաջանում է նվիրապետությունը։ Վերջինիս մեջ կա առաջին Եկեղեցի և առաջին եպիսկոպոս, այն չի նվազեցնում Եկեղեցիներին, նրանց միջև չի առաջացնում ստորակարգություն. նվիրապետությունը միայն ու միայն նախասահմանված է ապրեցնելու Եկեղեցուն՝ "մեկը՝ բոլորից և բոլորը՝ մեկից" սկզբունքով։ Ըստ այդմ Քրիստոսի Մարմնի խորհուրդը, ամեն բան՝ բոլորի մեջ լցնող ամբողջությունն է դառնում իրական կյանք»[232]։

6. Եկեղեցին աշխարհում և աշխարհը՝ Եկեղեցում. Եկեղեցու ազատության խնդիրն աշխարհայնացած հասարակությունում

Աշխարհի հետ հարաբերության մեջ Եկեղեցու ազատությունը չի սահմանափակվում իբրև հասարակության մեջ երկու տարբեր համակարգերի՝ Եկեղեցի-Պետություն հարաբերություններով, ոչ էլ կարող է վերլուծվել միայն սոցիոլոգիական, քաղաքական կամ իրավական տեսանկյունից՝ հաշվի առնելով հարցի բարդ ու համընդգրկուն բնույթը։ Նույնն է պարագան նաև քրիստոնեական ազատության դեպքում, որը նման չէ աշխարհի կամ արդի պետության քաղաքացիական ազատությանը։ Աշխարհում Եկեղեցու ազատության հիմնահարցն անհրաժեշտ է դիտարկել աստվածաբանական ու հոգևոր մոտեցմամբ։ Բնականաբար, այստեղ նպատակ չունենք անդրադառնալու հարցի մանրամասն քննությանը, բայց ստորև կներկայացնենք թեմային առնչվող մի քանի դիտարկումներ։

Սուրբ Հոգով և Սուրբ Հոգու կողմից հաստատված Եկեղեցին՝ որպես Քրիստոսի մարմին, գոյության մի նոր ձև է՝ մարդկությանը հաղորդվող Քրիստոսի աստվածամարդկային կյանքը։ Այս իմաստով Եկեղեցին Սուրբ Հոգին է, որն ապրում է մարդկության մեջ։ Իբրև աստվածամարդկային հաղորդություն՝

[232] «La notion de primauté dans l'Église orthodoxe»/ **N. Afanasieff et autres**, *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel-Paris, 1960, էջ 143:

Եկեղեցին հաստատող Հոգեգալուստով է պայմանավորվում այն փաստը, որ Եկեղեցին իր տարբերակիչ ու հիմնարար բնույթով այս աշխարհից չէ, չնայած ապրում է աշխարհում: Եկեղեցում բնակվող և Եկեղեցին տեսանելի աստվածամարդկային հաղորդություն դարձնող Սուրբ Հոգին բաժանյալ գոյության մեջ ներմուծում է կեցության նոր ձև, որը հակադրվում է ոչ թե աշխարհի բնությանը, այլ՝ անկյալ վիճակին ու մեղքին՝ որպես Աստծուց բաժանում և սիրո հաղորդության իրականացման ձախողում: Այս իմաստով է աշխարհը հակադրվում Աստծուն, աշխարհի ոգին էլ՝ Աստծո Հոգուն: Եթե Աստվածաշնչում աշխարհը ներկա է կա՛մ որպես Աստծո սիրո առարկա (հմմտ. Հովհ. Գ 16), կա՛մ իբրև Աստծուն հակադրվող գոյության ձև (հմմտ. Ա Հովհ. Բ 15-17), դա չի նշանակում, որ, հակառակ մեղքի առկայությանը, աշխարհը դադարում է Աստծո ստեղծագործությունը լինելուց: Մեղքն ու մահը չեն աշխարհի իրական բնույթը, ո՛չ էլ՝ վավերական նպատակը:

Քրիստոնյայի և Եկեղեցու ազատությունն աշխարհում նույնական են Քրիստոսի ազատության հետ. Աստծո Հոգու և աշխարհի ոգու միջև այն ընտրում է խաչը:

Զոհ գնալով ատելությանը՝ Հիսուս մահացավ աշխարհում, բայց հաղթեց աշխարհին, քանի որ չէր հարմարվել աշխարհին՝ որպես բաժանյալ գոյության ձև, որտեղ կյանքի ճշմարտությունն այլևս չի համընկնում հաղորդության հետ: Քրիստոսի ազատությունը նկատելի է մեղքի հանդեպ Նրա մերժման և նույնիսկ Իր թշնամիներին սիրելու մեջ: Քրիստոնյայի և Եկեղեցու համար նմանատիպ փորձառությունը Քրիստոսի Հոգու հետ հաղորդության փորձառությունն է: Ատելի ու չհասկացված (հմմտ. Ա Հովհ. Գ 13, Մատթ. Ժ 14), նույնիսկ աշխարհում հալածված քրիստոնյան, Քրիստոսի հանդեպ ունեցած իր հավատարմության չափով ու հավատով, ապրում է Հոգով, որն այս աշխարհը չի տեսնում և չի ճանաչում (հմմտ. Հովհ. ԺԴ 17):

Քրիստոնյայի և Եկեղեցու ազատությունն աշխարհում իրականանում է Երանիների «ծրագրի» իրագործմամբ (հմմտ. Մատթ. Ե): Ավելի պարադոքսալ ու իրատեսական ոչինչ չկա, ինչ վերաբերում է նոր կյանքի ձևերին, որը տեղադրվում է մեղքով ու սահմանավորությամբ պատված աշխարհի սրտում:

Օտար իշխանության տակ գտնվող աշխարհում ծնվելով, մարգարեություններով իր լրումին հասած, բայց Սուրբ Հոգու առաջ բացվելու անկարող կրոնի կողմից հալածվելով, կոչված լինելով կռապաշտ աշխարհում ապաշխարելու, որտեղ ամեն բան աստված է՝ իրական Աստծուց բացի, առաքյալների ու նահատակների փորձառությամբ քրիստոնեությունն իրեն դրսևորեց որպես մարդու ազատագրման բացառիկ ու առանձնահատուկ շարժում, քանզի այն մարդուն նախևառաջ ազատագրում է նրա բնույթին ոչ հարիր ցանկացած բանի հետ հարաբերությունից, ինչպես, օրինակ, մեղքը, որը սիրո հաղորդությանը հակադիր իրողություն է:

Հոգեգալուստն ու առաքյալների կյանքում Սուրբ Հոգու բերած վերափոխությունը հիմնարար նշանակություն ունեն՝ հասկանալու համար քրիս-

տոնությունը՝ որպես ազատություն՝ կյանք-հաղորդության համար։ Հոգեգալուստը ո՛չ բյուզանդական սյոմֆոնիայի ազդարարումն է, ո՛չ հրեական Սինհեդրիոնի հետ կնքած համաձայնագիր, ո՛չ էլ Հռոմեական կայսրության հետ ձեռք բերված համաձայնություն, որպեսզի վերջիններս ապահովեին նոր-նոր ծնվող հաստատության ազատությունը, այլ՝ նոր կյանք («զօրութիւն ի բարձանց»), որն ալեկոծում է բաժանյալ աշխարհը։ Ումի՞ց և ինչի՞ց է առաքյալներին ու քրիստոնյաներին ազատագրում Սուրբ Հոգին։ Հենց իրենցից՝ վախի, ագրեսիվ պահվածքի ու իշխանատենչության մեջ դրսևորվող եսասիրությունից։ Առաքյալների մոտ վախից ազատագրումն արտահայտվում է քրիստոնյա լինելու քաջությամբ և Աստծո Սերը խոստովանելով, որի փորձառությունն ունեն առաքյալները, ինչպես նաև քարոզչական նախանձախնդրությամբ՝ որպես ոչ թե աշխարհին տիրելու, այլ աշխարհի հետ պարգևները կիսելու և աշխարհին մինչ այդ անտեսված նոր կյանքի հրավիրելու ցանկությամբ։

Սակայն Սուրբ Հոգու մեջ նոր կյանքի այդ փորձառությունն աշխարհում ծնվում է Աստծո ներկայությունից կամ Աստծուն բացվող աշխարհի վրա Նրա ունեցած իշխանությունից։ Սրանով է բացատրվում այն ազատությունը, որով առաքյալները հարաբերվում էին ցանկացած իշխանության հետ. «Ավելի պետք է հնազանդվել Աստծուն, քան մարդկանց»։

Որպես նոր կյանքի արդյունք, որտեղ սիրո հաղորդությունը հաղթում է կենսաբանական գոյության բնազդին՝ վախից ազատագրումն արտահայտվում է նաև իբրև Քրիստոսին մինչև նահատակություն (անտեսելով չարչարանքները) հավատարիմ մնալու կարողություն։ Հենց այս է ազատության առավելագույն հաստատումը՝ որպես կատարյալ սիրո ազատագրություն։ Եվ քրիստոնյա նահատակն ինքնասպան չէ, ո՛չ էլ՝ որևէ գաղափարի զոհ, այլ՝ անձնանվիրումի և Քրիստոսի կենդանի անձին հավատարմության մարմնավորում, որից չի կամենում բաժանվել հավատուրացությամբ։

Կռվազանությունից ազատագրումը (Հոգեգալուստից հետո Պետրոսն այլևս կարիք չուներ սրի) և իրեն ընդունողների վրա իշխելու՝ Հոգու պարգևած հրաժարումը Եկեղեցուն դարձնում են ոչ թե իշխանության կրող, հաստատություն կամ սոցիալ-քաղաքական հերթական համակարգ, այլ՝ մի նոր կյանքի արտահայտություն, որն աշխարհի ու մարդկության առաջ բացում է արքայության դռները, արքայություն, որն այս աշխարհից չէ, այլ արդեն իսկ, կանխահասորեն, ալեկոծվում է ու ալեկոծում այս աշխարհը։ Ահա թե ինչու Սուրբ Հոգով քրիստոնեական ազատությունը հույսի ազատությունն է։

Բայց քանի որ այդ նոր կյանքը՝ ուրիշների վրա իշխելու ցանկությունից ազատագրվելը և Քրիստոսի օրինակով ուրիշներին սիրելու կարողությունը հիմնականում Աստծուց մեզ տրված պարգևներն են, նրանց ծնած ազատությունն էլ, հետևաբար, ունի հաղորդութենական՝ Աստծո հանդեպ գոհաբանության բնույթ։ Հենց այդ ազատությունը հնարավորություն տվեց

առաքյալներին՝ Քրիստոսին իբրև իրենց կյանքի Տեր ճանաչելու և ունենալու Նրա հետ հաղորդության փորձառությունը ոչ միայն հաջողության, այլ նաև՝ ձախողումների մեջ։ Ի միջի այլոց, Սուրբ Հոգու տրամադրած ազատագրումը մարդուն ազատում է նաև հաջողության հանդեպ մոլի կրքից, որը ձախորդության դեպքում, խաչի սխալ ըմբռնումով, մարդուն տանում է հուսահատության։

Այս տեսանկյունից աշխարհի հետ հարաբերությամբ Եկեղեցու ազատությունը նախևառաջ հոգևոր հիմնախնդիր է, որով և ազատության համար պայքարը, ի հակադրություն այս աշխարհի ոգուն, սկսվում է հենց մեր մեջ՝ որպես աշխարհից մեզ ազատելու և Քրիստոսի Հոգով հաստատելու մշտական պայքար։ Աշխարհը փոխելու գործընթացը յուրաքանչյուրիս համար միշտ սկսվում է մեր սեփական դարձով։

Բայց աշխարհի ոգու դեմ քրիստոնեական ազատության համար մղվող պայքարը վերաբերում է նաև Եկեղեցու կառույցներին, և մասնավորապես առաջ է գալիս հետևյալ հարցը՝ որքանո՞վ է Եկեղեցուն՝ որպես հաստատություն, հաջողվում դիմակայել անկյալ աշխարհի ոգուն և մերժո՞ւմ է արդյոք Եկեղեցին՝ ընդօրինակել այդ ոգին։

Եթե «հասարակության աշխարհայնացում» ասելով՝ այսօր հասկանում ենք առանց կրոնական սկզբունքների էթիկական կամ սոցիալ-քաղաքական համակարգ ստեղծելու փաստը, «Եկեղեցու աշխարհայնացումը» նշանակում է Եկեղեցու ձուլումը պետական որևէ համակարգի, մասնավորապես՝ Եկեղեցու գործունեության մեջ աշխարհային մտայնության ու մեթոդների օգտագործումը։ Այս իմաստով կարող ենք արձանագրել, որ Եկեղեցու՝ որպես հաստատության աշխարհայնացումն սկսվել է հասարակության աշխարհայնացումից շատ ու շատ առաջ։ Վանականությունը հենց այդ աշխարհայնացման դեմ ուղղված դիմադրությունն էր ճիշտ այն ժամանակ, երբ արդեն դադարել էին քրիստոնյաների հալածանքները։

Այստեղ առկա է ուշագրավ մի պարադոքս. ժամանակակից հասարակության աշխարհայնացումը, համենայն դեպս իր սկզբնավորմամբ, արտահայտում է վերջինիս՝ Եկեղեցու խնամակալությունից ձերբազատվելու ցանկությունը, ինչը դրսևորվում է թշնամական, երբեմն նաև կասկածամիտ ու անտարբեր մոտեցմամբ։ Մինչդեռ Եկեղեցու աշխարհայնացումը, մեծավ մասամբ, պայմանավորված է եկեղեցու կողմից պետության՝ իբրև հաստատության նմանակմամբ։

Պատմությունը վկայում է, որ Եկեղեցու աշխարհայնացումը վերը քննարկված քրիստոնեական ազատության հասնելու լուծում չէ։ Բայց, մյուս կողմից, արդարացի է այն հարցադրումը, թե արդյո՞ք Ավետարանի նկատմամբ թշնամությամբ և անտարբերությամբ արտահայտվող հասարակության աշխարհայնացումը մեզ չի պարտադրում վերագտնելու քրիստոնեական ազատության խոր իմաստը և Եկեղեցիները դարձնելու ազատության

ծառայակիցներ՝ ինչպես ներեկեղեցական կյանքում, այնպես էլ՝ աշխարհում ընդհանրապես։

Իր՝ «Հոգի և ազատություն» գրքում Նիկոլայ Բերդյաևը խոսում է նաև այն մասին, որ քրիստոնեական աշխարհը բավարար չափով չի «թարգմանել» ազատության մասին Ավետարանի պատգամը։ Նրա խոսքով՝ «Կոստանդիանոս Մեծ կայսրից առաջ, մեծ հալածանքների ժամանակ, քրիստոնեությունը, ի դեմս ջատագովների և եկեղեցական ուսուցիչների, պաշտպանում էր կրոնական գիտակցության և դավանանքի ազատությունը։ Բայց հենց քրիստոնեությունը դարձավ գերիշխող կրոն, այլևս անհետացան կրոնական ազատության մասին փաստարկները, բազմացան հերետիկոսների ու այլախոհների դեմ բռնության կոչերը, պետությունը հնարավոր լծակներով սկսեց միջամտել հավատի հարցերին ու խնդիրներին։ Պատմականորեն հենց այսպես է ձևակերպվել հիմնահարցը՝ ծնունդ տալով բազմաթիվ կեղծիքների, երկերեսանիության և օգտապաշտական հոռի դրսևորումների»[233]*։ Բերդյաևի պնդմամբ՝ խղճի ազատության և կրոնական հանդուրժողականության հարցն ունի արյունոտ ու ողբերգական պատմություն. «Հանուն կրոնի, սիրո և ազատության ականատես դարձանք կոտորածների բռնկման, արյունահեղության, ատելության ծավալման և անասելի բռնությունների կիրառման։ Կրոնի հանդեպ ընդհանրապես անտարբեր մարդիկ են, որ ստանձնեցին խղճի ազատության և կրոնական հանդուրժողականության պաշտպանությունը»*[234]*։ Բերդյաևի հետագա շարադրանքում բացատրվում է, որ նրանց համար, ովքեր անտարբեր են ճշմարտության հանդեպ և ոչնչի չեն հավատում, ավելի հեշտ է հանդուրժող լինել ամեն ինչի նկատմամբ։ Բայց եթե ճշմարտության հանդեպ անտարբերությամբ պայմանավորված նմանատիպ պաշտոնական ազատականությունը խորթ է քրիստոնեությանը, այնուամենայնիվ իր բնույթով իսկ քրիստոնեությունը պարտադրում է հարգանք խղճի ազատության և կրոնական հանդուրժողականության նկատմամբ. «Միայն քրիստոնեության մեջ է խղճի ազատությունը ձեռք բերում ներքին իմաստ և կրոնական արդարացում։ Քրիստոնեությունը պարտադրում է հարգանք մարդկային հոգու, նրա ներաշխարհիկ փորձառության և հոգևոր ճանապարհի նկատմամբ, քանի որ ազատությունը քրիստոնեական հավատի մի մասն է, իսկ քրիստոնեությունը՝ ազատության կրոն։ Աստված ինքն անսահմանորեն հանդուրժող է աշխարհում առկա չարի նկատմամբ։ Նա հանդուրժում է նաև, հանուն ազատության, աշխարհի ամենամեծ չարագործներին։ Քրիստոնեությունը նյութականորեն և ոչ թե ձևականորեն է հաստատում խղճի ազատությունը, ոչ թե ճշմարտության հանդեպ անտարբերությամբ և կեղծիքի նկատմամբ հանդուրժողականությամբ, այլ՝ ճշմարտության հանդեպ իր հավատով, որը մարդկային հոգու անսահման*

233 *Espirit et liberté,* Paris, DDB, 1984, էջ 152։

234 Նույն տեղում։

ազատության արտահայտությունն է։ Քրիստոս Իր արյամբ հավիտենապես հաստատում է այդ ազատությունը»[235]։

Այս ընկալումից ելնելով՝ Բերդյաևը կատարում է հետևյալ մարգարեական հաստատումը. «Ժամանակը գալու է, և արդեն իսկ է, որ ազատությունը միայն քրիստոնեության մեջ է պահպանվելու, երբ Քրիստոսի Եկեղեցին է պաշտպանելու մարդու ազատությունն ընդդեմ այս աշխարհի թագավորության բռնապետությունների։ ... Քրիստոսի ազատության ոգին դեմ է ամեն տեսակ բռնատիրության։ ... Այն ոչ թե մշտապես ճշմարտության նկատմամբ անտարբեր ազատականության ոգին է, այլ՝ սրբագործված սիրո՛ ազատությունը»[236]։

---

235 Անդ, էջ 153:

236 Անդ, էջ 156-157:

ԳԼՈՒԽ Գ.
Ս. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ Ս. ՋԱՏԻԿՆ ՕՐԹՈԴՈՔՍ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՁԱՅՆ

1. Ս. Ջատկի տոնակատարությունն Օրթոդոքս հավատի սիրտն է:

«Քրիստոսի Հարությունը քրիստոնյա համայն աշխարհի տոնն է, բայց ուրիշ ոչ մի տեղ այն այդքան լուսավոր ու պայծառ չէ, որքան Օրթոդոքս իրականության մեջ»։[237]

Հիրավի, Զատիկը, որպես Քրիստոսի Հարության տոնախմբում, օրթոդոքս ծիսական կյանքի գագաթնակետն է։ Այն լրացնում, վերակարգում ու խորապես իմաստավորում է Օրթոդոքս եկեղեցու մնացած բոլոր տոները։ Ավելին, օրթոդոքս ավանդության համաձայն՝ ամեն կիրակի Հարության տոնն է, «տոների տոնը»։ Ս. Հարության տոնի լույսի ներքո են իրենց ողջ նշանակությամբ ամբողջանում Սուրբ Ծննդյան, Աստվածահայտնության և Ավագ Ուրբաթ օրվա տոները։ Քրիստոսի Հարության տոնի մեջ է արմատավորված նույնիսկ Նրա երկինք համբարձման հիշատակությունը՝ որպես Հարության խորհրդի եզրափակում։ Հարուցյալ Քրիստոսի կողմից ուղարկված Սուրբ Հոգին ծավալվում է իրեն հավատացողների կյանքում։ Զատիկը, մի խոսքով, օրթոդոքս ապրված հավատի կենտրոնական պատգամն է։ Հարությա՛ն լույսի ներքո է Օրթոդոքս հավատն ընկալում Խաչի իմաստն ու զորությունը, մահվան՝ ասդենականից անդենականի անցնելու, մարդու իրական վախճանը լինելու սրբազան բնույթը, մարդու աստվածացումը, ինչպես նաև քննում եկեղեցու և Ս. Հարության խորհուրդները՝ որպես անմահության դեղ և նախատեսում պատմության ու տիեզերքի վերջնանպատակը։

«Այժմ ամեն բան լցված է լույսով՝ երկիրը, երկինքը ու դժոխքը, և թող ուրեմն բոլոր արարածները տոնախմբեն մեր զորության՝ Հիսուս Քրիստոսի Հարության հիշատակը» (Ս. Հարության առավոտյան ժամերգություն, Գ ձայն, Ա պատկեր)։

2. Խաչի և Հարության միջև առկա առանցքային միությունը

Ո՛չ օրթոդոքս աստվածաբանության, ո՛չ էլ հոգևորության ոլորտներում Խաչի խորհուրդը բաժանված չէ Ս. Հարությունից։ Այս իմաստով՝ խոսքը մեր միասնական աստվածամարդկային սիրո խորհրդի մասին է, որի մեջ է հենց իրականանում և իր լրումին հասնում Աստվածամարդու կողմից ըն-

---

[237] **Serge Boulgakov,** *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, էջ 184:

դունած մարդկային բնության աստվածացումը։ Տիրոջ ուժը ներկա է ու ներգործուն ինչպես Խաչի, այնպես էլ՝ Հարության մեջ։ Արդեն իսկ խաչելության արարքի՝ որպես սիրո լիակատար ու կամավոր զոհողության մեջ է առկա Հարության զորությունը։ Մյուս կողմից, Խաչի այս հոգևոր նշանակությունը մեկընդմիշտ ներկայանում է Ս. Հարությամբ՝ որպես մեռելներից հարություն առած Քրիստոսի մարմնի վրա դրված նշան։

Քրիստոսի մահվան ու Հարության միջև առկա սերտ կապի ընկալման վերաբերյալ ծիսական-հոգևոր օրթոդոքս պատկերացումները բազմանշանակ են ու առատ։ Ստորև ներկայացնենք դրանցից մի քանիսը.

Ա. Խաչելության սրբապատկերը ներկայացնում է չարչարվող Քրիստոսին, բայց այդ չարչարանքը պատված է վերափոխիչ և խորը վեհությամբ՝ որպես զատկական խաղաղության կանխազգացում և իբրև կամավորաբար ընդունած մահվան ու չարչարանքի մեջ թագավորական իշխանության արտահայտություն։

Բ. Իր ավանդական ձևով՝ Հարության սրբապատկերը Քրիստոսին չի ներկայացնում գերեզմանից դուրս գալիս. այն ավելի շատ պատկերում է Քրիստոսի էջքը դժոխք և Նրա հաղթանակը մահվան նկատմամբ։ Այսպիսով, Օրթոդոքս հավատի համաձայն՝ Հարության զորությունն սկսում է արտահայտվել հենց Խաչի վրա Քրիստոսի մահվան պահից սկսած։ Շատ հաճախ նմանատիպ սրբապատկերներում դեպի դժոխք Քրիստոսի էջքը պատկերող դրվագի հետին պլանում նկատելի է Խաչի նշանը։

Գ. Ավագ Ուրբաթ և Շաբաթ օրերի ծիսակարգերը, որոնց հիմնական առարկան Քրիստոսի չարչարանքներն ու թաղումն են, տխրությունը և թախիծը ներկայացնում են Հարության հույսով և կանխազգացողությամբ միախառնված։ Շեշտելով հանդերձ Քրիստոսի մահվան իրականությունը՝ Ավագ Շաբաթվա ծիսակարգը չի թաղվում վշտի անընդմեջ կրկնության մեջ, այլ ընդգծում է, որ հիշատակվում է ոչ թե «հաղթված, արքայական իշխանությունից զրկված» մեկի մահը, այլ՝ նրա, ով նույնիսկ գերեզմանում չի դադարում Աստծո Որդի լինելուց։ Քրիստոսի չարչարանաց և մահվան ծեսերը ներշնչված են Հարության կանխազգացողությամբ՝ դրանով իսկ արտահայտելով հավատարմությունն Ավետարանական ոգուն. չէ՞ որ ինքը՝ Քրիստոս, հայտնելով իր չարչարանքների մասին, խոսում է նաև երրորդ օրը Հարության առնելու վերաբերյալ (հմմտ. Մատթ. ԺԶ 21; ԺԷ 23։ Մարկ. Ը 31; Ժ 34; Ղուկ. Թ 22; ԺԸ 33; ԻԴ 7)։

Դ. Ս. Հարության գիշերը քահանան բարձրացնում է խաչը և հայտարարում. «Քրիստոս յարեաւ ի մեռելոց», քանի որ Հարությունը Խաչի զորության արտահայտությունն է (հմմտ. Ա Կորնթ. Ա 18)։

Ե. Զատկական և Կիրակի օրերի առավոտյան ժամերգության ժամանակ Օրթոդոքս եկեղեցին հետևյալ խոսքերով է հրավիրում աղոթքի. «Մտահայելով Հարությունը Քրիստոսի՝ երկրպագենք Սուրբ Տիրոջը՝ Հիսուսին, ով

միակն է ու բացառիկը՝ մեղքից բոլորովին զուրկ։ Երկրպագում ենք Քո խաչին, ո՜վ Քրիստոս, և օրհնաբանում ու փառաբանում ենք Սուրբ Հարությունը... քանզի Խաչով աշխարհ եկավ ուրախությունը։ Անդադար Տիրոջը փառաբանելով՝ օրհներգենք Սուրբ Հարությունը, քանզի Խաչի վրա մեզ համար տառապելով՝ Նա մահվամբ հաղթեց մահվանը»։

Զ. Արևելքի եկեղեցին այնքան սերտորեն է կապում Խաչի գաղափարը Հարության հետ, որ նույնիսկ Մեծ Պահքի ընթացքում է օրհներգում զատկական ուրախ «Ալէլուիա» շարականով։

Է. Խաչի և Հարության միջև կապը գերակա է օրթոդոքս հոգևորության, ներառյալ նաև՝ ճգնակեցական ավանդության մեջ։ Օրթոդոքս իրականությունը թե՛ պահքի և թե՛ փառաբանության, թե՛ ճգնության, և թե՛ տոնախմբության եկեղեցին է։

Եվ եթե նրա ասկետիզմը հոռետեսական չէ, ուրախությունն էլ չափազանց զգացմունքային չէ, իրատեսական է. պատճառը Խաչի ու Հարության խորհուրդների միջև առկա անբաժանելի կապն է։

3. Հարությունը՝ որպես արարված բոլոր իրողությունների լրում ու գերագույն նպատակ

Մաքսիմոս Խոստովանողը գրում է. «Մարդացյալ Բանի խորհրդի մեջ առկա են հրաշագործությունների զորությունը և Աստվածաշնչի պատկերները, ինչպես նաև՝ զգայական և բանական արարածների գիտությունը։ Խաչի ու գերեզմանի խորհուրդը ճանաչողը գիտի նաև արարածների գոյության պատճառը։ Իսկ Հարության ծածուկ զորությանը հաղորդակից դարձողը ճանաչում է այն վերջնական հիմքը, որի վրա Աստված, Իր նախախնամական ծրագրով, հիմնում է ամեն բան»[238]։

Հարություն և մարդկային անձնավորություն

Հարությունը մարդու աստվածացումն է։ Հարուցյալ Քրիստոս ապրում է միաժամանակ մարդկային ու հավիտենական կյանքով։ Ամբողջական մարդկային բնությունը՝ հոգի և մարմին, որոնք կենդանի են հավերժապես, Աստծուն նմանվելու գործընթացի իրականացումն է։ Հարություն առած մարդը նմանվում է կենդանի Աստծուն, որի պատկերն իսկ է ինքը՝ մարդը։ Քրիստոսի հարությունը ոչ թե դիակի վերակենդանացումն է, այլ՝ հաղթանակն ապականության նկատմամբ։ Հարությունն Աստծո մեջ մարդու հաղթանակն է, քանզի, ինչպես ասում է Ս. Իրինեոս Լուգդունացին՝ «անապականությունը բնութենակից է Աստծուն»[239]։ Հարությունը եկեղեցու՝ հումանիզմի ընկալման բարձրագույն աստիճանն է և այն գերազանցում է մնացած բոլոր հու-

[238] **Maxime le Confesseur,** *Chapitres sur la théologie et l'économie du Fils de Dieu incarneé,* 66:

[239] **Irénée de Lyon,** *Conre les hérésies,* IV, 38, 3:

մանիզմները, որոնք անճար են մահվան վճռորոշ իրողության առաջ՝ իրենց ընթացքն ավարտելով գերեզմանում։ Հարությամբ է, որ Աստված անաչառորեն բարձրացնում ու գնահատում է մարդկային անձնավորությունը, ինչպես նաև ազատությունը՝ բնության և պատմության հակադիր օրենքների հետ հաղորդության մեջ։

Հարությունը՝ որպես նյութ ու կյանք մարմնի մեջ

Հարություն՝ նշանակում է ոչ թե արհամարհանք նյութի նկատմամբ, այլ՝ դրա սրբագործում։ Հարությամբ վերականգնվում և վերահաստատվում, թափանցիկ է դառնում մարմնի հիմնարար հատկությունը, արարչական նյութը, նվիրական բնույթը, այսինքն՝ աստվածային կյանքին ամբողջապես ու հավիտենապես մասնակցելու մարմնի կարողությունը։ Քրիստոսի Հարությամբ բացահայտվում է, որ մարդու հոգեբանական, կենդանական ու ֆիզիկական կյանքը կարող է ենթարկվել արմատական փոփոխության, նրա վերջնական փոխպատվաստումը հոգևոր-աստվածային կյանքի մեջ՝ առանց կորցնելու մարդկային արարված բնության ինքնությունը։ Որպես օնտոլոգիական իրողություն՝ Սուրբ Հարությունը ներկայացնում է այն ճշմարտությունը, որի համաձայն՝ արարված իրերի բարձրագույն միտք-գաղափարները (հունարեն՝ logoï) ներկայանում են իբրև հավիտենության համար միջանձնային հարաբերությունների պատճառներ։ Հարությամբ մարմինը ոչ թե ազատվում է, այլ՝ փառավորվում Աստծով։ Հարուցյալ Քրիստոսով մարմնի «հողը», որի մասին նշվում է Հին կտակարանում (հմմտ. Սաղմ. Լ 10, Ծննդ. Գ 19) ոչ թե հողին է դառնում՝ կորստյան մատնվելու, այլ՝ կենդանանում է հավիտենապես, բարձրանում երկինք՝ հավիտենապես մնալով երրորդութենական կյանքի անմիջականության մեջ ՝ որպես Աստվածորդու մարմին։

Հարությունը, այսպիսով, մեզ համար բացահայտում է մեր մարմնի մեջ ունեցած անչափելի կարևորությունը, մեր կյանքը՝ պատմության մեջ, քանզի մարմնով է մարդկային անձնավորությունը մտնում պատմության մեջ։ Հստակ է, ուրեմն, որ մեր կյանքի ընթացքում մեր գործած արարքներն ունեն հավիտենական արժեք ու հնչողություն։

Հարություն, պատմություն, փրեզերք

Մարդկանց կողմից խաչված և Աստծո կողմից հարություն առած Քրիստոսի մարդկային բնությունը մնում է Երրորդության մեջ՝ որպես պատմության բոլոր շարչարանքների ընդունարան և միաժամանակ՝ իբրև հոգևոր զորություն և հույսի աղբյուր բոլոր նրանց համար, ովքեր պատմության ընթացքում հետևել են Քրիստոսին։ Նա է իմաստ և ուժ տալիս սրբության համար մղվող ամեն հոգևոր պայքարին, արդարության և ճշմարտության, այս աշխարհում խաչված բոլոր արդարների ու անանձնական սիրով կապված ծառայությունների համար։ Նա է իմաստ ու կյանք տալիս ողջերի և մեռածների համար մեր աղոթքներին։ Օրթոդոքս ավանդության մեջ Հարության

ճրագալույցին Հարության իրողությունը սերտորեն կապված է պատմության դատաստանի գաղափարի հետ։ Եվ այն հավատարիմ է Աստվածաշնչյան ոգուն (հմմտ. Հովհ. Ե 29, Գործք Առ. ԻԴ 15, Ժ 42)։ Խաչյալի Հարությունն արդարության և պատմության դատաստանի նշանն է։ Եվ դատաստանի սկիզբը լինելով հանդերձ՝ այն նաև ապագայի կանխազգացումն է։ Խաչյալի Հարությունը գործնական ներգործությամբ սկսվող դատաստանն է, որն առարկայական է դարձնում մարդկային անձնավորությունը, իշխանության դատաստանի կիրառումը, որն արդեն ծառայում է ոչ թե սիրո, այլ՝ արդարության նպատակին։ Բայց, միևնույն ժամանակ, փաստը, որ Հարություն առած Խաչյալն Աստծո կողմից հաստատվել է որպես պատմության դատավոր (Գործք Առ. Ժ 42), ցույց է տալիս սիրո՝ դատաստան ու փրկություն իրականացնելու հատկությունը (Մատթ. ԻԵ 31-46)։ Հարուցյալ Քրիստոսի մեջ արդեն սկսված է մահաբեր պատմության խորտակումը (Գործք Առ. ԻԱ 4)՝ վերափոխելով այն աստվածամարդկային սիրո արգասաբեր դաշտի։

Հարուցյալ Քրիստոսի մեջ արդեն ներկա է տիեզերքի ապագա այլափոխումը, պայծառակերպումը՝ ազատվելու համար ապականության ծառայությունից (Հռոմ. Ը 19-22)։ Նույն Քրիստոս, որն Իր Հարությամբ արդեն արմատապես վերանորոգել է Իր ընդունած մարդկային բնությունը, նույն կերպ վերանորոգելու է ամեն բան տիեզերքում (հմմտ. Հայտն. ԻԱ 5)։ Իգնատիոս Դ Անտիոքացի պատրիարքի խոսքերով՝ «Հիսուսի Ջատիկը նոր իրողության ազդարարն է»։ Ահա թե ինչու օրթոդոքս ծիսական ավանդության մեջ Հարության տոնը խորհրդանշվում է որպես տիեզերական ուրախություն (Ս. Հարության Կիրակիի առավոտյան ժամերգություն, Ա ձայն)։

Եկեղեցին որպես լաբորատորիա, որտեղ պատրաստվում են հավիտենական կյանքին ու հարությանը։

Իր վերջնանպատակի համաձայն՝ քրիստոնեական կյանքն այլ բան չէ, քան պատրաստություն հարությանն ու հավիտենական կյանքին (հմմտ. Բ Կորնթ. Ե 15, Փիլ. Գ 10-11)։ Բայց հավիտենական կյանքը միայն մահվանից հետո իրողություն չէ, այլ կյանք է Աստծո հետ. այն սկսվում է ֆիզիկական մահվանից առաջ և պատմության մեջ։ Հավիտենական կյանքը զորանում և հաստատվում է մկրտությամբ, որով մենք խորհրդականորեն սկսում ենք մասնակցել խաչյալ և հարուցյալ Քրիստոսի կյանքին (հմմտ. Հռոմ. Զ 3-13, Կորնթ. Բ 12)։

Եվ Սուրբ Հոգին, որով Քրիստոս մեզ հետ է մինչև աշխարհի վախճանը, եկեղեցում մեզ հաղորդակից է դարձնում Քրիստոսի կյանքին, Նրա Խաչի և Հարության խորհրդին՝ նախապատրաստելով մեզ ժամանակների վախճանին տեղի ունենալիք մեծայալների հարությանը (հմմտ. Հռոմ. Ը 11)։ Սուրբ Հոգու շնորհիվ Եկեղեցում Խաչն ու Հարությունը դադարում են միայն անցյալի իրողություններ լինելուց. դրանք «արդիականանում են» այնպես, որ մենք դառնում ենք Հիսուսի ժամանակակիցները։ Ջատկի առավոտյան օր-

թոդոքս հավատացյալները երգում են. «Երեկ ես քեզ հետ գերեզման դրվեցի, ո՜վ Խաչյալ, երեկ խաչվեցի Քեզ հետ, ո՜վ Փրկիչ, փառավորի՛ր ինձ Քո արքայության մեջ» (Առավոտյան ժամերգության Գ ձայն)։

Եկեղեցու գիտակցությունը, իբրև Հարության և Աստծո արքայության գալստյան «լաբորատորիա», առավել չափով արտահայտվում է Եկեղեցու խորհուրդներում։ Ս. Իգնատիոս Անտիոքացին Ս. Հաղորդությունն անվանում է «pharmacon athanasis» *(«անմահության դեղ», հմմտ. Հովհ. Զ 54)։*

Այս իմաստով պետք է նշել, որ Հաղորդություն ստանալուց հետո քահանան արտասանում է Ս. Զատկի Ճրագալույցի աղոթքները, ինչպես, օրինակ. «Ո՜վ Քրիստոս, Մեծ և Սուրբ Զատիկ, ո՜վ Իմաստություն, Բան և Զորություն Աստծո, շնորհի՛ր մեզ՝ քեզ ավելիով հաղորդվելու Քո արքայության մեջ, որտեղ բնավ չկա խավար»։ Սա ցույց է տալիս, որ եկեղեցին միաժամանակ կանխազգացումն ու գուշակումն է դեպի Աստծո Արքայություն տանող ճանապարհի, դեպի ընդհանրական Հարություն։ Եվ «արքայությունն այլ բան չէ, քան Խաչյալ Քրիստոսի փառավոր մարմինը, որի մեջ ամեն օր մարդկությունը Հաղորդության մեջ է .... Այդ պահից սկսած՝ Աստված ամեն ինչ է՝ ամենքի մեջ»[240]*։*

[240] Ignace IV, Patriarche d'Antioche, La Résurrection et l'homme d'aujaurd'hui, էջ 84 և 85:

ԳԼՈՒԽ Դ.
ՍՐԲՈՒԹՅՈՒՆՆ ԻԲՐԵՎ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԻՇԽԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՎԱՐԴԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐՈՂՈՒԹՅՈՒՆ ՈՒ ՆՊԱՏԱԿ

Իշխանության և վարդապետության լիազորությունների խնդիրը Եկեղեցում մշտական հիմնահարց է եղել աշխարհում եկեղեցու առաքելության և կյանքի համար, և այն ձեռք է բերում առանցքային նշանակություն՝ ժամանակակից միջեկեղեցական երկխոսության համատեքստում՝ Եկեղեցու միության բնույթը հասկանալու տեսանկյունից: Եկեղեցում իշխանության վերաբերյալ աստվածաբանական վերլուծությունները շատ հաճախ ազդված են իշխանության վերաբերյալ եկեղեցական գաղափարախոսության կամ ինքնաբավ կոնֆեսիոնալիզմի տարրերից: Իսկ արդի հասարակության աշխարհայնացումը, կրոնական պլյուրալիզմն ու մեր քաղաքակրթության հոգևոր ճգնաժամն ավելի են խորացնում այդ միտումները՝ դժվարացնելով նաև եկեղեցական իշխանության տարողության ու նպատակի մասին ընկալումները:

Այնուամենայնիվ, Եկեղեցու հեղինակության և վարդապետական իշխանության ծագման, բովանդակության, նպատակի ու արտահայտման վերաբերյալ մանրամասն ուսումնասիրությունը հաստատում է, որ առաքյալների և Եկեղեցու հայրերի «մի, սուրբ և ընդհանրական» Եկեղեցու գիտակցության համաձայն՝ իշխանության բովանդակությունը և նպատակը սրբությունն է, որն էլ հենց բացառապես առաջնորդում է դեպի իրական, վավերական իշխանության ընկալում:

1. Կյանքի սրբությունը՝ որպես եկեղեցական իշխանության գործադրման գլխավոր նպատակ

Եկեղեցու կյանքում սրբության փնտրտուքի նվազման հետ պակասում է նաև վավերական, իրական իշխանության գործադրման հաճախականությունը, քանի որ հենց կյանքի սրբության գաղափարն է եկեղեցական իշխանության գործադրման բուն նպատակը: Նոր Կտակարանի համաձայն՝ Եկեղեցում իշխանությունն անբաժանելիորեն ու անքակտելիորեն կապված է Եկեղեցու գլխի՝ Քրիստոսի հետ: Հետևաբար, Քրիստոսի ուսմունքի ավելի խորն ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ Քրիստոսի գործադրած իշխանության ակունքները հասնում են մինչև ներերրորդութենական կյանքի սրբազան խորհուրդ: Այլ խոսքով՝ իշխանությունը ծագում է Հորից, Եկեղեցում արտահայտվում և հաստատվում է մարմնացյալ Որդու կողմից և հաղորդակցվում Եկեղեցու կյանքում Սուրբ Հոգով:

Այն պահին, երբ Քրիստոսի իշխանությունը գործադրվում է Հոր և Սուրբ Հոգու հետ հաղորդությամբ և գործակցությամբ, այդ իշխանությունը դառնում է Սուրբ Երրորդության սիրո և աստվածային հավերժական կյանքի արտահայտություն ու հաղորդություն: Ավետարանում հայտնվում է աշխարհի փրկության համար Սուրբ Երրորդության նախագիծն ու տնօրինությունը: Քրիստոսի գործած հրաշքների և բժշկությունների մեջ արտահայտվում է մարդկանց փրկության սկիզբը՝ որպես մասնակցություն Սուրբ Երրորդության սիրուն և հավիտենական կյանքին: Ահա թե ինչու առաքելական իշխանության հաստատումը Եկեղեցում (Մատթ. ԻՀ 19) պարունակում է նաև պատգամ՝ աշակերտներ դարձնելու բոլոր ազգերին, մկրտելու «Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու անունով» և նրանց բերելու փրկության ճանապարհին, այսինքն՝ հավիտենական կյանքի:

2. Գործել հանուն բոլոր ազգերի ու ժողովուրդների փրկության

Հորից Քրիստոսի ստացած և Եկեղեցուն Հոգու միջոցով հաղորդակցվող իշխանության զորությունը ցույց է տալիս, որ Աստծո մեջ իշխանությունը մասնակցություն-բաշխում է, պատասխանատվության և համագործակցության միասնություն: Քրիստոսի իշխանությունը մասնակցություն-բաշխում է Հոր հետ՝ բացահայտելով Հոր իշխանությունը (հմմտ. Հովհ. Ե 17, 19, 21, 26, Ժ 28-30, 36-38): Քրիստոսի իշխանությունը նաև փրկարար զորություն է (հմմտ. Ղուկ. ԻԳ 42-43, Հովհ. Ժ 28, ԺԴ 2-3, Եբր. է 25): Աշխարհի փրկությունը նշանակում է մարդկության և Աստծո միջև հաղորդության վերականգնում, Աստծո, որ մարդկանց ստեղծել է Իր պատկերով ու նմանությամբ, այսինքն՝ ըստ երրորդութենական հաղորդության մոդելի (Ծննդ. Ա 27): Սուրբ Հոգու մասնակցությունը Քրիստոսի փրկագործությանը հստակորեն նշված է Աստվածաշնչում՝ Քրիստոսի մարդեղությունից սկսած (Մատթ. Ա 18-20, Ղուկ. Ա 35), հրաշքների ու Հարության մեջ (Մատթ. ԺԲ 28, Գործք Առ. Ժ 38, Հռոմ. Ա 4, Ա Պետր. Գ 18): Սուրբ Հոգին հաղորդում է Եկեղեցուն Քրիստոսի ճշմարտության խորհուրդը՝ Քրիստոսի վկայությամբ առաջնորդելով ճշմարտության լրման (Հովհ. ԺԴ 26, ԺԵ 26): Սուրբ Հոգին մարդկության և Սուրբ Երրորդության միջև ճշմարտության և հաղորդության Հոգին է (Բ Կորնթ. ԺԳ 13):

3. Եկեղեցում Քրիստոսի ծառաները կոչված են լինելու սրբության օրինակներ:

Սուրբ առաքյալների վարդապետական իշխանության տարողությունը՝ որպես Քրիստոսի Ավետարանի սպասավորներ, (Եփես. Գ 7, Կող. Ա 23), ամենից առաջ Աստծո հետ հաղորդության փնտրտուքն է (Ա Հովհ. Ա 1-2), կյանի սրբության հասնելու ճանապարհը (Եբր. ԺԲ 4, Ա Պետր. Ա 14-16), որոնք ար-

տահայտվում են աղոթքի խորհրդական կյանքի և բոլոր մարդկանց հանդեպ եղբայրական սիրո մեջ (Ա Տիմ. Զ 17, Տիտ. Գ 1, 8, 14; Եփես. Դ 2, Փիլ. Ա 9, Եբր. ԺԳ 1, Բ Պետր. Ա 7)։ Եկեղեցական համայնքների հովիվները՝ եպիսկոպոս և քահանա, Եկեղեցում Քրիստոսի իշխանության ծառաներն են՝ որպես Քրիստոսի փրկարար սերը մարդկանց փոխանցողներ։ Այս նպատակով են նրանք իշխանությունն ստանում՝ նշանակվելով Սուրբ Հոգու կողմից (Գործք Առ. Թ 15, Եփես. Գ 7-8, Գործք Առ. Ի 28, ԻԱ 4, Բ Տիմ. Ա 14)։ Նրանք ձեռնադրվում են Սուրբ Խորհուրդներ կատարելու և մատակարարելու և Եկեղեցում Աստծո իշխանության մասին վկայելու նպատակով (Բ Տիմ. Բ 21, Ա Տիմ. Դ 8), առաքյալների օրինակով՝ նրանք մարդկանց փրկության համար Աստծո հետ համագործակցողներն են (Ա Կորնթ. Գ 6-9, Ե 10, Բ Կորնթ. Զ 1)։

Հովիվների իշխանությունը չի բխում միայն այն իրողությունից, որ նրանք ընտրվել են համայնքներում կամ նշանակվել եկեղեցական բարձրագույն իշխանության կողմից։ Այն ավելի շատ հիմնված է ձեռնադրության և օծման շնորհաբաշխ խորհրդի վրա (Բ Տիմ. Բ 21), որով նրանք շնորհ են ստացել իրենց վստահված հավատացյալների սրբության և փրկության համար տքնելու, ճիշտ այնպես, ինչպես Հիսուս Քրիստոս պահպանեց և սրբացրեց Հայր Աստծո կողմից Իրեն վստահվածներին։ Հիսուս նաև աղոթեց նրանց համար, որպեսզի հանուն Աստծո նրանք հաստատվեն ու մնան ճշմարտության մեջ. «Նրանք քոնն էին, և ինձ տվեցիր նրանց, ու նրանք Քո խոսքը պահեցին։ ... Սրբացրո՛ւ նրանց Քո ճշմարտությամբ, որովհետև Քո խոսքը ճշմարտություն է... Եվ ես ինձ սրբացնում են նրանց համար, որպեսզի նրանք էլ սրբացվեն ճշմարտությամբ» (Հովհ. ԺԷ 6, 11, 17, 19)։ Ձեռնադրությամբ՝ խորհրդի և ծեսի միջոցով սրբացվելով (Բ Տիմ. Բ 21)՝ հովիվները, իրենց ճշմարիտ հավատով ու կյանքի մաքրությամբ, պետք է լինեն սրբության օրինակներ (Ա Տիմ. Դ 12)։ Եվ ըստ այսմ, նրանք պետք է առաջնորդեն բոլոր նրանց, ովքեր ձգտում են սրբության (Փիլ. Բ 15, Ա Պետր. Ա 14-16), և աղոթեն հավատացյալների սրբության համար (Ա Տիմ. Գ 12-13, Ե 23)։ Այս սրբագործմամբ Եկեղեցին ինքն է դրսևորվում որպես սուրբ՝ «առանց արատի ու ատելության» (Եփես. Ե 26-27)։

4. Պահպանել Եկեղեցու միությունը՝ իբրև հաղորդություն սրբոց

Երբ Եկեղեցու հովիվները (առաքյալները, այնուհետև՝ եպիսկոպոսները) հավաքվում են և, Սուրբ Հոգուց ներշնչված, հռչակում են ճշմարիտ հավատը, նրանց վարդապետությունը դառնում է պարտադիր ու կանոնական, իսկ հավատքն էլ՝ վերափոխվում ժողովների։ Աստվածաշնչի կանոնական գրքերում առկա՝ Քրիստոսի և նրա առաքյալների իշխանության հիման վրա է, որ Եկեղեցու հայրերն իրենց գրվածքներով ու եպիսկոպոսները ժողովների միջոցով ծառայում են Եկեղեցուն՝ հերքելով սխալ վարդապետությունները և հռչակելով ուղղափառ հավատը՝ «հավատի հանգանակներում», իսկ

քրիստոնեական կյանքի ճշմարտությունները՝ կանոններում։ Ահա թե ինչու Եկեղեցու գիտակցության մեջ միայն հավատի սահմաններն ու քրիստոնեական կյանքի կանոններն են կրում իրավական և կանոնական ուժ, քանի որ բացահայտում և մեկնում են Քրիստոսի Ավետարանը պատմության ամենատարբեր ժամանակաշրջաններում ու համատեքստերում։ Եվ պատմության ողջ ընթացքում Եկեղեցու բազմաթիվ հովիվներ, հավատով, հավատացյալների աղոթքով ու սրբությամբ, մարտիրոսների վկայությամբ և վանականների ու միանձնուհիների սրբակենցաղությամբ, ճշմարտության հանդեպ իրենց նախանձախնդրությամբ, տքնել են Եկեղեցու կյանքի միության և սրբության համար՝ շեշտադրելով վարդապետության որակական կողմը։

Այսպիսով, հոգևոր իշխանությունը, ծագելով բոլոր հավատացյալների սրբակենցաղությունից (և ոչ միայն՝ եպիսկոպոսների ու քահանաների), խոնարհության և վշտակցության, ապաշխարության և ողորմության բարի գործերով հասարակության մեջ դրսևորվում է ոչ միայն իբրև հովվական բարձրագույն իշխանության մի հավելում, այլ՝ նաև նշան, որի համաձայն՝ իշխանությունն ամենից առաջ պետք է ընկալել որպես ծառայություն՝ ի խնդիր Աստծո և մերձավորի հետ հաղորդության, ի շահ Եկեղեցու միության պահպանման՝ սրբոց հաղորդությամբ։ Այս իմաստով է Օգոստինոս Երանելին (354-430) նշում. «Ես ձեզ համար եպիսկոպոս եմ և ապաշխարող մեղավոր՝ ձեզ հետ միասին»։ Նույնը կրկնում է և Լակտանտիոսը (250-325). «Իրական Եկեղեցին այն Եկեղեցին է, որը պահպանել է ապաշխարության գործադրման ավանդությունը»։ Այս իմաստով պետք է նշել, որ ոչ միայն ամեն Եկեղեցու ներսում, այլև եկեղեցական իշխանությանը վերաբերող յուրաքանչյուր միջեկեղեցական երկխոսության ժամանակ է անհրաժեշտ չտարբերակել իշխանության գործադրման առաջնայնությունը հոգևոր դարձից, վերանորոգումից ու հաշտությունից՝ իբրև Եկեղեցու սրբության և միության համար տարվող փնտրտուքի արտահայտություն։ Եթե եկեղեցական՝ վարչական-վարդապետական իշխանության նպատակն ու տարողությունը սրբությունը չէ, ապա այդ նույն իշխանությունն անխուսափելիորեն հայտնվելու է աշխարհայնացման վտանգի առաջ՝ աստիճանաբար կորցնելով նվիրականի ու սրբազանի հանդեպ զգացումը և իշխանությունը Եկեղեցում վերածելով ինքնանպատակ, իշխանատենչությամբ համակված իրողության։

5. Իշխանությունն ինքնանպատակ չէ։

Իշխանությունը փոխանցվում է հատուկ առաքելությամբ՝ ի ծառայություն Աստծո և մերձավորի հետ հաշտության, Եկեղեցու կյանքի միության և սրբության համար։ Իշխանությունը պարգև է ու պարտականություն, որը պետք է մշակվի, բաշխվի ու հաշտության մեջ դրվի մեր մերձավորների հետ՝ ժողովական ձևով և ըստ Սուրբ Երրորդության օրինակի, այն, որպես պար-

տականություն, պետք է իրականացվի մերձավորների հետ ու համար՝ կիսելով համատեղ պատասխանատվությունը։

Իշխանությունն աճում կամ պակասում է իր տարողության և արտահայտության համեմատ, այն պայքար է և ծառայություն՝ ճշմարտության և սրբության, բժշկության ու հաշտության, համայնքի ու միության ամրապնդման, Սուրբ Հոգու՝ Եկեղեցու կյանքում և հասարակության մեջ ուրախության առկայության համար։

Իշխանությունն ինքնանպատակ չէ, այլ մարդկանց համար Աստծո սերը փառաբանելուն ուղղված օրինակ է ու ճանապարհ։ Այն մարդկային արժանապատվությունը պաշտպանելու, անձանց միջև հաշտությամբ արտահայտված գեղեցկության ու սրբության, Եկեղեցում իրենց ողջ տարբերությամբ հանդերձ համախմբված բոլոր մարդկանց և ազգերի հաշտության ամրապնդման գործիք ու միջոց է։ Եկեղեցական իշխանության գործադրումը թե՛ դժվար է և թե՞ անհրաժեշտ, քանի որ պայքար է մեղքով ու մահվամբ ծանրաբեռնված աշխարհում ծագած բոլոր տեսակի հատվածական դրսևորումների, բաժանումների ու խորթացումների դեմ։

ԳԼՈՒԽ Ե.
ԵՊԻՍԿՈՊՈՍԸ ՈՐՊԵՍ ՏԵՂԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՀՈՎԻՎ ԵՎ ԸՆԴՀԱՆՐԱԿԱՆ ՀԱՎԱՏԻ ՊԱՀԱՊԱՆ

Ընդհանուր համատեքստը, որի մեջ կոչված է իր առաքելությունն իրականացնելու եկեղեցին, բնորոշված է արագընթաց ու իրարահաջորդ փոփոխություններով: Վերջիններս իրենց հերթին պարտադրում են, որ եկեղեցիներն իրենց հովվական առաքելության մեջ ստեղծեն համապատասխան մեթոդներ ու միջոցներ՝ դրսևորելու համար իրենց հավատարմությունը Քրիստոսին ու Ավետարանին: Ի՞նչ է նշանակում այսօր լինել տեղական եկեղեցու հովիվ և ընդհանրական հավատի պահապան: Այս հարցին մենք փորձելու ենք պատասխանել երեք հիմնական սկզբունքներով, որոնք նաև էական դերակատարություն ունեն հովվական առաքելության մեջ: Ըստ այսմ, եպիսկոպոսը նախ Հիսուս Քրիստոսի վկան է, խոստովանողը, քրիստոնեությունից աստիճանաբար «զրկվող» այս աշխարհում՝ միջնորդ՝ Աստծո և մարդու միջև: Եպիսկոպոսը նաև հաղորդության և միության ծառան է *անհատապաշտ և հաղորդությունից զուրկ ու բաժանված աշխարհում: Եվ վերջապես, նա համահարթեցնող այս հասարակության մեջ* անձերի ու մարդկանց ինքնության և արժանապատվության պաշտպանն է:

1. Վկա Հիսուս Քրիստոսի

Եպիսկոպոսի ամենամեծ պատիվն ու միաժամանակ պարտականությունն է լինել եկեղեցում Քրիստոսի ներգործուն քահանայության ծառան և խոստովանողը Սուրբ Հոգու շնորհով՝ ըստ Փրկչի խոստման. «Եվ ահավասիկ ես ձեզ հետ եմ մինչև աշխարհի վախճանը» (Մատթ. ԻԸ 20), և ըստ Գործք Առաքելոց գրքում արձանագրված իրողության՝ «Սուրբ Հոգին ձեզ հաստատել է տեսուչներ՝ Աստծո Եկեղեցին հովվելու համար» (Գործք Առ. Ի 28):

Մարմնացյալ Բանն Աստված ներկա է Աստվածաշնչում, մասնավորապես Իր Սուրբ Ավետարանում և Սուրբ Հաղորդության մեջ: Ահա թե ինչու օրթոդոքս եկեղեցում եպիսկոպոսը տեղական եկեղեցու գլուխն է՝ նրան որպես հովիվ ու հայր առաջնորդելու համար դեպի փրկություն: Եպիսկոպոսը, միաժամանակ, Ավետարանի առաջին ուսուցանողն է և Ս. Հաղորդության ժամանակ՝ հանդիսադիրը. վերջին դեպքում նա հանդիսապետում է կամ ուղղակիորեն, կամ էլ՝ լիազորելով որևէ քահանայի (այս պարագային քահանան կրում է եպիսկոպոսի կողմից օրհնված հատուկ քող (հունարեն՝ antimension)՝ սրբոց նշխարներով և պատկերներով, որը Ս. Պատարագի ժամանակ դրվում է խորանին: Քահանան, որպես եպիսկոպոսի լիազոր անձ,

կրում է նաև եպիսկոպոսի տարբերանշանը։ Եպիսկոպոսն իր թեմում նաև միակ լիազորված անձն է՝ քահանաներ ու սարկավագներ ձեռնադրելու, թեմից ներս եկեղեցական առաքելության համար այլ ծառայողներ ներգրավելու, ինչպես, օրինակ, ստեղծելով աստվածաբանական դպրոցներ ու քարոզչական, մշակութային և սոցօգնության կենտրոններ ևն։

Հավատի խոստովանության, խոսքով ու գործով Քրիստոսի՝ Եկեղեցու Քահանայապետի ու հավիտենական Եպիսկոպոսի տնօրինական ծրագրին ծառայելու և Նրան նմանվելու այդ մեծագույն պատիվն ու պատասխանատվությունը կրելու համար է, որ դեռևս Եկեղեցու գոյության առաջին դարերից եպիսկոպոսին կոչել են «Աստծո մարդ» (Ա Տիմ. Զ 11), Քրիստոսի և Աստծո փոխանորդ (Ս. Իգնատիոս Անտիոքացի)։ Դրանով իսկ ըստ էության ակնարկվել է այն իրողությունը, որ եպիսկոպոսը ոչ թե փոխարինում, այլ հոգևոր հաղորդություն է հաստատում Քրիստոսի հետ՝ վկայելու Նրա ներկայությունը եկեղեցում և խոսքով աշխարհին դեպի Քրիստոս առաջնորդելու համար՝ իր խոսքով ու գործով հանդես գալով որպես տեղական եկեղեցու հովիվ ու տիեզերական եպիսկոպոսության անդամ։ Այս է պատճառը, որ Քրիստոս Աստծո առաջին վկայի իր կարգավիճակում, եպիսկոպոսն իր ձեռնադրությունից առաջ արտասանում է հավատո գրավոր և իր իսկ ձեռամբ ստորագրված խոստովանությունը՝ ձեռնադրող եպիսկոպոսների, քահանաների, սարկավագների ու ողջ հավատացյալ ժողովրդի ներկայությամբ։

2. Միավորյալ եկեղեցու պատասխանատու

Եպիսկոպոսի հետ քահանաների, սարկավագների ու բոլոր ծխերի և վանքերի հավատացյալ ժողովրդի հաղորդությունը նշան է, որ եպիսկոպոսն ուղղափառ հավատի և բոլոր ժամանակների ու վայրերի ընդհանրական եկեղեցու հաղորդության մեջ է։ Պատվի բոլոր առանձնահատկություններն արտահայտելու նպատակով եպիսկոպոսը կրում է վարդապետի, ուսուցչապետի վերարկուն և հավատի մեջ աշակերտներ ջամբող հոգևոր հոր թիկնոցը։ Թագի խույրի վրա եպիսկոպոսը կրում է Ամենակալ Քրիստոսի՝ հավիտենական եպիսկոպոսի, եկեղեցու պատկերը ներկայացնող Աստվածամոր, ինչպես նաև՝ չորս ավետարանիչների սրբապատկերները։

Եպիսկոպոսի ձեռնադրության ժամանակ ձեռնադրող եպիսկոպոսները նրա գլխին են դնում իրենց ձեռքերն ու Սուրբ Ավետարանը։ Այսպիսով խորհրդանշականորեն հաստատվում է նոր եպիսկոպոսի կապը Քրիստոսի և նրա Ավետարանի հետ, ինչպես նաև Քրիստոսի եկեղեցու համար նրա ունեցած պատասխանատվությունը՝ որպես հովիվ և ընդհանրական եկեղեցու եպիսկոպոսաց դասի անդամ։ Ձեռնադրության ժամանակ այս վերջին պարագան խորհրդանշվում է ոչ թե մեկ (ինչպես որ է քահանայի կամ սարկավագի ձեռնադրության դեպքում), այլ մի քանի եպիսկոպոսների ներկայությամբ։

Պետք է նշել նաև, որ Եկեղեցու բոլոր դոգմաներն ու կանոնները ձևավորվել են տեղական և ընդհանրական ժողովների ժամանակ ներկա գտնված եպիսկոպոսների՝ Եկեղեցու հովիվների կողմից: Այսպիսով, եպիսկոպոսը, լինելով իր թեմի հովիվը, միևնույն ժամանակ նաև Քրիստոսի՝ մի, սուրբ, ընդհանրական ու առաքելական Եկեղեցու ծառան է:

Եպիսկոպոսը տեղական Եկեղեցու անդամների մեջ Քրիստոսի առաջին ծառան է: Ընդ որում, տեղական Եկեղեցին ընկալվում է ոչ թե մասնավոր, հատվածական իմաստով, այլ որպես բոլոր ժամանակներում ու վայրերում առկա՝ Քրիստոսի ընդհանրական եկեղեցու ամբողջական արտահայտություն, ճիշտ այնպես, ինչպես Ս. Հաղորդության մեջ Քրիստոս ոչ թե մասնատվում, կիսվում է, այլ Հաղորդության յուրաքանչյուր մասնիկ կրում է Քրիստոսի մարմնի ու արյան ամբողջականությունը: Պատարագի ժամանակ աղոթում ենք. «Քրիստոս բաշխվում է առանց բաժանվելու»: Սա նշանակում է, որ Նա բաշխվում է յուրաքանչյուրին՝ առանց բացառության, նույնիսկ եթե Նա չի կիսվում, մասնատվում որպես աստվածամարդկային անձ: Իր թեմում եպիսկոպոսի ունեցած ինքնավարությունն ու ազատությունը, սակայն, չպետք է վերածվի ինքնամեկուսացման, ինքնաբավության և մեկուսի վիճակի, այլ՝ առավելագույն պատասխանատվության, հայրական մշտամնա խնամքի և ամբողջանվեր անձնդրության հոտի հավատացյալների համար՝ Քրիստոս Բարի հովվի օրինակով (հմմտ. Հովհ. Ժ): Այս խորհրդի պատկերմամբ է եպիսկոպոսն իր պարանոցին կրում Քրիստոսի զոհաբերական խաչի ու Ամենակալ Քրիստոսի կամ էլ Եկեղեցու խորհուրդը պատկերող «Աստվածածինը մանկան հետ» սրբապատկերները՝ որպես աշխարհում Քրիստոսի հետ լինելու և Նրա մասին վկայելու տարբերանշան:

3. «Համաոտքել զբանն ճշմարտութեան»

Նոր Կտակարանում «episkopos» *հունարեն բառը մատնանշում է տեսուչին, պահապանին, հսկիչին, իսկ վերջինիս առաքելությունը՝* «episkopè» *բառով: Այսպիսով, եպիսկոպոսությունը հորդորելու, հայրական խնամք տածելու և մարդկանց կյանքի ու փրկության համար պատասխանատվություն ստանձնելու հովվական-ծառայական պաշտոն է (հմմտ. Եբր. ԺԳ 17): Հին Կտակարանում* «episkopè»*-ն ունի նաև Աստծո կողմից իր ժողովրդին այցելելու և արդարներին օրհնություն բաշխելու նշանակություն: Այս առումով եպիսկոպոսությունը նախևառաջ ոչ թե վարչական աշխատանք է, այլ՝ եպիսկոպոսի հոգևոր խնամքին վստահված անձանց փնտրտուքի և նրանց այցելելու, Տիրոջ անունից օրհնություն փոխանցելու հոգևոր աշխատանք: Այս է պատճառը, որ եպիսկոպոսն օրհնում է երկու ձեռքով՝ հանուն և ի ներկայություն Տեր Հիսուս Քրիստոսի, որին առաքյալներն անվանում են «ձեր հոգիների հովիվ և տեսուչ» (Ա Պետր. Բ 25, հմմտ. նաև Բ 45 և Եբր. ԺԳ 13): Սուրբ Հոգու այս պարգևը և մեր հոգիների տեսուչ ու հովիվ Քրիստոսին եկեղեցում*

ներկայացնելու մեծ պատասխանատվությունը՝ Ավետարանը քարոզելու և մեկնելու, ինչպես նաև եկեղեցու փրկչական հավատը թեմի հոգևորական և աշխարհական անդամների համար պահպանելու նպատակով,-արդեն իսկ հստակեցնում են, թե ինչո՛ւ են տեղական եկեղեցում պատարագների և հավաքական աղոթքների ժամանակ հիշատակում եպիսկոպոսի անունը՝ Աստծուն ուղղված հատուկ աղոթքով. «Քո սուրբ եկեղեցիներին շնորհի՛ր, որ նա (իմա՛ եպիսկոպոսը) ապրի երկար ու խաղաղ, անսասան ու առողջ՝ լինելու ճշմարտության խոսքի հավատարիմ տարածողը» (հմմտ. Բ Տիմ. Բ 15)։

Եպիսկոպոսի՝ խոսքն արդարությամբ և ճշմարտությամբ քարոզելու հիմնական պարտականությունն այսօր պահանջում է աստվածաբանական ու հովվական մշտական պատասխանատվություն, հոգևոր ընտրողության արվեստ, որը տրված էր իրենց ժամանակի իրական հոգևոր հովիվներին՝ ըստ եկեղեցու հայրերի վարքերում և վարդապետության մեջ առկա վկայությունների։ Կարևոր է նաև, որ եպիսկոպոսը խորհրդակցի իր մյուս լծակից եղբայրների՝ եպիսկոպոսների, աստվածաբանների ու խոստովանահայրերի հետ, որոնք ունեն այսօրվա պայմանների համար անդավաճան կերպով Քրիստոսի Ավետարանն ու Ավանդությունը պարզ, հասկանալի լեզվով փոխանցելու կարողություն։

4. Հաղորդությունն ու միությունն ի ծառայության

Դավանել Հիսուս Քրիստոսին որպես ճշմարիտ Աստված և ճշմարիտ մարդ՝ այսօր արդեն առերեսվում է անընդհատ աշխարհայնացող ու քրիստոնեությունից հեռացող համատեքստին։ Կապիտալիստական տիպի հասարակության մեջ մարդը տրվում է ավելի ու ավելի անհատապաշտ կեցվածքի։ Քաղաքական, մշակութային, կրոնական պլյուրալիզմները, շահառու խմբերի միջև բախումները, հասարակության տարբեր խավերի միջև լարվածությունները, որոնք շատ հաճախ նաև անկեղծ մտադրություն ունեն օգնելու Եկեղեցու առաքելությանը, - այս ամենը պարտադրում է տեղական եկեղեցու հաղորդության և միության գլխավոր պատասխանատու եպիսկոպոսին տարբերակել համայնքը հարստացնող զանազանությունը հակադրությունից, որը թուլացնում է հաղորդությունը, հարաբերականացնում քրիստոնեական հավատն ու հոգևոր ուղուց շեղում այն՝ վտանգի տակ դնելով հավատացյալների փրկությունը։

Ահա այս պատճառով եպիսկոպոսը պետք է գործադրի տեսչի և հսկողի իր պարտականությունները թեմի բոլոր հոգևորականների ու կառույցների (ծուխեր, վանքեր, դպրոցներ, մշակութային կենտրոններ, աշխարհականներից կազմված շարժումներ) հետ միասին՝ խուսափելու համար աղանդավորական սխալներից ու մոտեցումներից և Քրիստոսի փրկչական սիրուն կոչելու բոլոր նրանց, որոնք հեռացած-բաժանված են Աստծուց։ Եպիսկոպոսի պարտականությունն է նաև հոգևորականների ու հոգևորապես առավել

փորձառու աշխարհականների հետ միասին տարբերակելու և ճանաչելու այն նոր շնորհներն ու իրական պարգևները, որոնք Սուրբ Հոգին բաշխում է Եկեղեցուն՝ տարբեր մասնագիտությունների և գործերի տեր աշխարհականների ու հոգևորականների ձեռամբ։

Եկեղեցական միությունն ամրացնելու, զորացնելու և կամ հոգևոր զարթոնք ապահովելու համար այսօր, այսպես թե այնպես, հովվական ծառայության համար մեդիան ու հեռուստատեսությունը դառնում են պահանջարկ։ Հոգևորականներն ու աշխարհականները կոչված են աճելու հավատի մեջ, նոր ու առավել արժանահավատ կերպով փոխանցելու Հիսուս Քրիստոսի վարդապետությունը, և այս առումով անհրաժեշտ է մեծ հմտություն ու խորագիտություն։ Եպիսկոպոսը և քահանան միայնակ չեն կարող քարոզել ու իրականացնել իրենց առաքելությունը։ Բոլորը՝ թեմական խորհուրդն ու ժողովը, ծխական վարչությունն ու պատգամավորական ժողովը, քրիստոնեական-եկեղեցական եղբայրակցություններն ու շարժումները, հասարակական կյանքում դերակատարություն ունեցող անձերը, որոնք կարող են ու ցանկություն ունեն գործել ի նպաստ Եկեղեցու առաքելության, - պետք է աշխատեն ու տքնեն միասնական ու միախորհուրդ՝ դրանով իսկ կիսելով քրիստոնեական հավատի և վկայության տարածման պատասխանատվությունը մի հասարակության մեջ, որն այսօր առավել քան երբևէ հոգևոր առումով երկատված է ու բաժանված։

5. «Աշխարհայնացման փոխարեն՝ արդարություն»

Մանուկների, երիտասարդների՝ ընտանեկան շրջանակներում իրականացվող առաքելությունն այսօր դարձել է առաջին անհրաժեշտության աշխատանք, որովհետև եկեղեցական հոգևոր ողջ բառագանձն ունի ընտանիքից բխող ծագում՝ «հայր», «մայր», «որդի», «դուստր», «եղբայր», «քույր», ինչը հաճախ բնորոշվում է որպես «տնային, ընտանեկան եկեղեցի» (լատիներեն՝ ecclesia domestica)։ Վերջինս, իր հերթին, հավատի ու քրիստոնեական կյանքի հոգևոր դպրոց է։ Ընտանեկան և վանական կյանքի սրբություններն այսօր կազմում են եկեղեցու առաքելության համար երկու կարևորագույն պարգևները։

Ծիսական և վանական հոգևորության մասին գիտելիքների փոխանցումը, որոնց միջոցով մարդ ուրիշների հետ հարաբերության միջոցով վերագտնում է ինքն իրեն, ինչպես նաև ուխտագնացությունների, հոգևոր հանդիպումների և խոկումների կազմակերպումն այսօր եպիսկոպոսի ու քահանայի հովվական առաջնահերթ գործերից մեկն է։

Ժամանակակից սրբերի, եկեղեցականների ու աշխարհականների, վանականների ու միանձնուհիների, ընտանիքների վկայությունները փաստում են, որ Սուրբ Հոգու շնորհը գործում է այս աշխարհում՝ անկախ ժամանակաշրջանից։ Ըստ էության, աշխարհայնացմանը պետք է որպես պա-

տասխան տրվի «սրբությունը»։ Աշխարհայնացումն ստեղծում է հոգևոր դատարկություն, այն ներկա աշխարհի համար իրական խնդիր է, քանի որ մարդուն՝ որպես հոգևոր էակ ամբողջացնելու համար որևէ կոնկրետ լուծում չի առաջադրում։

6. Պաշտպանել մարդու ինքնությունն ու արժանապատվությունը

Գիտությունների սրընթաց զարգացումը և մեդիայի աննախընթաց ծավալումն այսօր արդեն բերում են զգալի փոփոխություններ, որոնք շատ հաճախ ունեն անկանխատեսելի հետևանքներ՝ մարդկային կյանքին, հարաբերություններին և բնության հանդեպ մարդու վերաբերմունքին առնչվող հարցերում։ Բժշկության զարգացումն ու գենային ինժեներիան նոր հույսեր են արթնացնում, բայց նաև՝ ստեղծում նորանոր խնդիրներ։ Առաջանում են ոչ միայն մարդկային բնությունը բուժելու, այլև նրա ինքնությունը փոխելու փորձեր։ Արդյունքում՝ աշխարհի գրեթե բոլոր եկեղեցիներն այսօր արդեն առերեսվում են, հոգևոր աշխարհայացքի սահմաններից դուրս, մարդկային արժանապատվության վրա ուղղակի ներգործող հիմնախնդիրներին, որոնք արդյունք են գիտական նվաճումների և կիրառական տեխնոլոգիաների զարգացման։

Կլոնավորման և էվթանազիայի օրենսդրական վավերացումն առաջ է բերում հովվական-հոգեխնամական բնույթի բազմաթիվ հարցեր։ Այս առումով առաջնային նշանակություն ունի Եկեղեցու պատասխանատուների և հավատացյալ գիտնականների միջև երկխոսության և համագործակցության աշխուժացումը՝ մարդկային բնությունն ու կյանքը՝ որպես աստվածային պարգև պահպանելու ու պաշտպանելու նպատակով գտնելու համար նոր պարագաներ, փաստարկներ և համապատասխան բառագանձ։ Այսօր արդեն կենսաբանական գիտությունների կողմից ընդունված մարդու գենետիկ միասնության գաղափարն աստվածաբանական տեսանկյունից նշանակում է՝ վերահաստատել յուրաքանչյուր մարդկային անձի բացառիկությունը և Արարիչն Աստծո առաջ նրա պատասխանատվության ու արժեքի յուրօրինակությունը։

7. Աշխարհում դժվարությունների և չարչարանքների համապատասխան ընդհանրական ու միասնական մտածողության կարևորությունը

Մյուս կողմից՝ միօրինակ և համահարթեցնող մտածողության վրահիմնված գլոբալ միտքը, որը մեծապես պայմանավորված է տեղեկատվական տեխնոլոգիաների զարգացմամբ, պետք է վերլուծվի խոհեմությամբ և իմաստությամբ։ Սա անհրաժեշտ նախապայման է, որպեսզի համաշխարհային տնտեսական միությունն ու ձևավորումը (անգլերեն՝ global-market) չդառնան տոտալիտար գաղափարախոսություն, հանուն որի կզոհաբերվեն ազգերի

ու մշակույթների արժանապատվությունը և ինքնությունը՝ ի գին նյութական բարօրության փնտրտուքի։ Իրական միությունն ամենից առաջ ենթադրում է փոխադարձ հարգանք և փոխըմբռնում մեզանից տարբերների հետ, փոխօգնություն՝ թույլին ու տկարին։ Եպիսկոպոսն արդի ժամանակներում պետք է մտածի աշխարհում առկա դժվարություններին և չարչարանքներին համապատասխան միասնական և ընդհանրական կերպով՝ նույնիսկ եթե նրա գործունեության շրջանակը սահմանափակվում է իր թեմի տարածքով։ Եպիսկոպոսը միայն իր թեմի համար չէ, որ պատարագ է մատուցում։ Ս. Պատարագից բխող հոգևոր պարգևները ողջ աշխարհի, ընդհանրական եկեղեցու և համայն տիեզերքի համար են նախատեսված։ Պատասխանատու ազատությամբ չարժևորված միությունը չի արտահայտում իրական հաղորդությունը։ Եպիսկոպոսական ծառայության պատիվը սուրբ է և գերազանց, դժվարություններն էլ՝ բազմազան, թերևս ավելին, քան անցյալում էին։ Դրանք այսօր իրական մարտահրավեր են մեզ համար՝ մղելով մեզ մեր կյանքում ու գործերի մեջ աղոթական կեցվածքի, եկեղեցու միակ գլխի՝ Քրիստոսի խաչից ճառագող Հարության ուրախությամբ անցնելու Աստծուն և մարդկանց անձնդիր ծառայության՝ փորձառությամբ։

«Ահավասիկ, խաչով ամբողջ աշխարհին շնորհվեց ուրախությունը», - ամեն կիրակի երգում ենք օրթոդոքս եկեղեցիներում, որպեսզի ամենքս՝ հոգևորական թե աշխարհական, հարաժամ զգանք քրիստոնյա լինելու ուրախությունը։

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ՏՎՅԱԼՆԵՐ[241]

1. **«Օրթոդոքս հավատի ինքնությունը և վկայությունը»**
   Հրատարակվել է որպես դասախոսություն **D. Cobotea et I. Bria,** *Regards sur l'Orthodoxie* (fascicule), Conseil oecuménique des Eglises, Genève, 1993 ժողովածուում (էջ 1-14):
2. **«Ծեսի նշանակությունն օրթոդոքս աստվածաբանական կրթության ոլորտում»**
   Հրատարակվել է՝ *Contacts*, n° 134, 1986, էջ 198-223:
3. **«Ի՞նչ պետք է անի օրթոդոքս աստվածաբանութունն այսօր»**
   Ընթերցվել է Ֆինլանդիայի Օրթոդոքս եկեղեցու աստվածաբանների ու հոգևորականների համաժողովում, Կուոպիո, Ֆինլանդիա, 23-26 սեպտեմբերի, 1986:
4. **«Կյանք աշխարհի համար»**
   Հրատարակվել է՝ *Contacts*, n° 122, 1983, էջ 99-126:
5. **«Հիսուս Քրիստոս՝ անտեսանելի Աստծո պատկերը»**
   Ընթերցվել է Եվրոպայի Եկեղեցիների Կոնֆերանսի և Եվրոպայի Եպիսկոպոսների կոնֆերանսների խորհրդի համատեղ գումարած խորհրդաժողովի ընթացքում, Ստրասբուրգ, Ֆրանսիա, 19-22 ապրիլի, 2001:
6. **«Մեղք և մեղսականություն. օրթոդոքս մոտեցումներ և հեռանկարներ»**
   Ընթերցվել է Միջերկրյաքի Համալսարանական կենտրոնի կազմակերպած «Bible et vie» («Աստվածաշունչ և կյանք») խորագրով համաժողովին, Նիցցա, Ֆրանսիա, 10 մարտի, 2005:
7. **«Աշխարհայնացում-սեկուլյարիզացիան որպես հիմնախնդիր և հնարավորություն»**
   Ընթերցվել է քրիստոնյա նորադարձների պատրաստության շրջանակներում, Կոստանդնուպոլսի Տիեզերական պատրիարքությանը ենթակա ռուսալեզու համայնքների Սուրբ Նիկողայոս Մայր Տաճարում, Նիցցա, Ֆրանսիա, 9 մարտի, 2005:
8. **«Սրբության քրիստոնեական կոչումը»**
   Ընթերցվել է Բարի քաղաքի (Իտալիա) Սուրբ Նիկողայոս էկումենիկ ինստիտուտի կազմակերպած դասախոսությունների շրջանակներում, 26 հունվարի, 2002:
9. **«Լուսավորության շրջանի փիլիսոփայությունը և Ֆիլոկալիայի լույսը. ինքնաբավ և աղոթող բանականությունները ԺԸ դարում»**
   Ընթերցվել է Մոլդավիայի ու Բուկովինայի մետրոպոլիտության, «Pro Oriente» հիմնադրամի և Ռումինիայի Կրոնի ու մշակույթի նախարարության համատեղ ջանքերով կազմակերպված «Les Lumières et Hésychasme» («Լուսավորությունը և Հեզիխազմը») խորագրով համաժողովին, Դուրաու, Ռումինիա, 5-7 սեպտեմբերի, 2001:

---

[241] Ներկայացվում է ըստ այս գրքում առկա ուսումնասիրությունների հերթականության:

10. **«Ինչպիսի՞ հումանիզմ է անհրաժեշտ երրորդ հազարամյակում. Օրթոդոքս քրիստոնեական տեսանկյուն»**
Ընթերցվել է «Սենտ Էջիդիո» կաթոլիկ միաբանության կազմակերպած «Hommes et religions» («Մարդիկ և կրոններ») խորագրով համաժողովին, Բուխարեստ, Ռումինիա, 29 օգոստոսի-2 սեպտեմբերի, 1998:

11. **«Արարված՝ ըստ Աստծո պատկերի և միացած Աստծո պատկերին. մարդաբանություն և եկեղեցու միություն»**
Ընթերցվել է իբրև սուրբգրային խորհրդածություն Բոսսեյի Էկումենիկ ինստիտուտում (Շվեյցարիա), օրթոդոքս աստվածաբանությանը և հոգևոր կյանքին նվիրված սեմինարների շրջանակում, 14 հոկտեմբերի, 1981:

12. **«Եկեղեցին որպես մեղքով ու սահմանափակումով կնքված աշխարհում հաղորդության և ազատության խորհուրդ. Օրթոդոքս մոտեցում»**
Դասախոսությունների շարք Լիոնի համալսարանի Կաթոլիկ աստվածաբանության ֆակուլտետում (Ֆրանսիա), հրատարակվել է՝ *Unité chrétienne* n° 80, 1985, էջ 1-34:

13. **«Ս. Հարությունը և Ս. Ջատիկն Օրթոդոքս ավանդության համաձայն»**
Ընթերցվել է իբրև դասախոսություն Բոսսեյի Էկումենիկ ինստիտուտում (Շվեյցարիա), օրթոդոքս աստվածաբանությանը և հոգևոր կյանքին նվիրված ամենամյա սեմինարի շրջանակում, 5-18 ապրիլի, 1982:

14. **«Սրբությունն իբրև եկեղեցու իշխանության և վարդապետության տարողություն ու նպատակ»**
Ընթերցվել է «Autorité et magistère dans l'Église» («Իշխանությունը և մագիստերիումը Եկեղեցում») խորագրով համաժողովին, Դուրաու, Ռումինիա, 2003, ռումիներենից ֆրանսերենի թարգմանիչ՝ Մարիան Գրոսու:

15. **«Եպիսկոպոսը որպես տեղական եկեղեցու հովիվ և ընդհանրական հավատի պահապան»**
Ընթերցվել է «Être évêque aujourd'hui : la dignité et la difficulté d'une mission» («Եպիսկոպոսն այսօր. ծառայության արժանապատվությունն ու դժվարությունը») խորագրով Եկեղեցիների Համաշխարհային Խորհրդի կազմակերպած միջեկեղեցական գիտաժողովին, Դուրաու, Ռումինիա, 17-19 սեպտեմբերի, 2002, ռումիներենից ֆրանսերենի թարգմանիչ՝ Մարիան Գրոսու:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

Ա. Սկզբնաղբյուրներ

1. «Abba, dis-moi une parole», paroles mémorables des Pères du désert choisies et traduites par Lucien Regnault, Solesmes, 1984
2. «Apophtegmes de ceux qui vieillissent dans l'ascèse», *Spiritualité orientale* (éditée par l'abbaye de Bellefontaine), n 1
3. **Diadoque de Photicé**, *Œuvres spirituelles*, introduction, texte critique, traduction et notes par É. des Places, s.j., Sources chrétiennes 5 *bis*, Paris, 1953
4. **Dorothée de Gaza**, *Oeuvres spirituelles*, introduction, texte grec, traduction et notes par Lucien Regnault, o.s.b., et Jacques de Préville, o.s.b., Sources chrétiennes 92, Paris, 1963
5. **Evagre le Pontique,** *Traité pratique ou le Moine*, introduction, édition critique du texte grec, traduction, commentaire et tables par Antoine et Claire Guillaumont, Sources chrétiennes nos 170 et 171, Paris, Cerf, 1971
6. **Grégoire de Nysse**, *La création de l'homme*, introduction et traduction par Jean Laplace, s.j. , notes par Jean Daniélou, s.j., Sources chrétiennes 6, Paris, 1944
7. **Iréné de Lyon**, *Contre les hérésies*, IV, édition critique d'après les versions arménienne et latine sous la direction de Adelin Rousseau, o.c.s.o., avec la collaboration de Bertrand Hemmerdinger, Louis Doutreleau, s.j., et Charles Mercier, Sources chrétiennes 100.2, Paris, 1965
8. **Նույնի,** *Contre les hérésies*, III, édition critique, texte et traduction par Adelin Rousseau, o.c.s.o., et Louis Doutreleau, s.j., Sources chrétiennes 211, Paris, 1974
9. **Նույնի,** *Contre les hérésies*, V, édition critique d'après les versions arménienne et latine par Adelin Rousseau, o.c.s.o., Louis Doutreleau, s.j., et Charles Mercier, Sources chrétiennes 153, Paris, 1969
10. **Isaac le Syrien**, *72e discours ascétique*, / *Oeuvres spirituelles*, trad. française par J. Touraille, Paris, DDB, coll. *Théophanie*, 1981
11. **Jean Damascène**, *La Foi orthodoxe*, 1 – 44, texte critique de l'édition B. Kotter (PTS 12), introduction, traduction et notes par Pierre Ledrux, avec la collaboration de Vasconcelos Kontouma-Conticello et G.-M. de Durand (†), Sources chrétiennes 535, Paris, 2010
12. **Նույնի,** *La Foi orthodoxe*, 45-100, texte critique de l'édition B. Kotter (PTS 12). Traduction et notes par Pierre Ledrux, avec la collaboration de † G.-M. de Durand. Sources chrétiennes 540, Paris, 2011
13. **Origenes**, *Commentarius in Iohannem* /**Origenes Werke** IV, Bd. der Johanneskommentar, **Die Griechischen christlichen Schriftsteller** IV, Berlin, 1903
14. **Sancti Athanasi Archiepiscopi Alexandrini**, *Oratio de incarnatione Verbi*, Patrologiae Graeca 25, t. 1, Parisiis, 1857
15. **Sancti Basilius Magnus,** *Liber de Spiritu sancto*, Patrologiae Graeca 32, t. 4, Parisiis, 1857

16. **Նույնի**, *Homélies sur L'Hexaéméron*, texte grec, introduction et traduction de Stanislas Giet, Sources chrétiennes 26, Paris, 1968
17. **Sancti Cyrilli Alexandriae Archiepiscopi**, *Explanatio in Epistolam ad Romanos*, Patrologiae Graeca 74, t. 7, Parisiis, 1863
18. **Նույնի,** *Commentarius in Lucam*, Patrologiae Graeca 72, t. 5, Parisiis, 1864
19. **Sancti Dionysii Aeropagitae,** *De divinis nominibus*, Patrologiae Graeca 3, t. 1, Parisiis, 1857
20. **Sancti Gregorii Nysseni**, *De oratione Dominica*, Patrologiae Graeca 44, Parisiis, 1863
21. **Sancti Gregorii Theologi,** *Epistolae*, Patrologiae Graeca 37, t. 3, Parisiis, 1857
22. **Նույնի,** *Orationes XXVII-XLV*, Patrologiae Graeca 36, t. 2, Parisiis, 1858
23. **Sancti Justini Philosophi et Martyris**, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, Patrologiae Graeca 6, Parisiis, 1857
24. **Sancti Leonis Magni**, *Opera omnia*, Patrologiae Latina, 54, Parisiis, 1846:
25. **Sancti Maximi Confessoris**, *Orationis Dominicae expositio*, Patrologiae Graeca 90, t. 1, Parisiis, 1865
26. **Նույնի**, *Quaestiones ad Thalassium de Scriptura sacra*, Patrologiae Graeca 90, t. 1, Parisiis, 1865
27. **Նույնի**, *Capita de Charitate*, Patrologiae Graeca 90, t. 1, Parisiis, 1865
28. **Նույնի**, *Liber asceticus*, Patrologiae Graeca 90, t. 1, Parisiis, 1865
29. **Նույնի**, *Mystagogia*, Patrologiae Graeca 90, t. 1, Parisiis, 1865
30. **Նույնի**, *Ambiguorum liber*, Patrologiae Graeca 91, t. 2, Parisiis, 1865
31. **Syméon le Nouveau Théologien**, *Hymnes*, tome I (1-15), introduction, texte critique et notes par Johannes Koder, traduction par Joseph Paramelle, s.j., Sources chrétiennes 156, Paris, 1969
32. **Synesii Cyrenes**, *Hymni*, Patrologiae Graeca 66, Parisiis, 1864

Բ. Բառարաններ և հանրագիտարաններ

1. **Devies Norman**, *A History of Europe*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1996
2. **Eliade Mircea** (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. V, New York, 1995
3. *Encyclopédie française*, Librairie Larousse, vol. XII, Paris, 1974
4. *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. I-II, New York-London, Collier-Macmillan, 1972
5. *New Catholic Encyclopedia*, vol. V, Thomson & Gale, USA, 2003
6. **Paul Edwards** (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. III, New York-London, Collier Macmillan, 1967
7. **Xavier Léon-Dufour**, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1975

Գ. Ուսումնասիրություններ

1. **Basile de Stavronika**, *Chant d'entrée*, Genève, Labor et Fides, 1980
2. **Berdiaev Nicolas,** *Espirit et liberté*, Paris, DDB, 1984

3. **Bobrinskoy Boris**, «L'hérédité adamique selon le père Jean Meyendorff», / **Joseph Doré** (éd.), *Le Péché*, Paris, Cerf, 2001
4. **Boulgakov Serge,** *L'Orthodoxie*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1980
5. **Chardin Pierre Teilhard de,** *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955
6. **Ciobotea D.-I.**, «Une dogmatique pour l'homme d'aujourd'hui», *Irénikon*, 4 (1981)
7. **Clément Olivier**, *Sources. Les mystiques chrétiens des origines. Textes et commentaires*, Paris, Stock, 1982
8. **Նույնի,** *Philocalie des Pères neptiques*, notices et traduction par Jacques Touraille, Paris, DDB, t. I, 1995
9. **Նույնի,** *L'Esprit de Soljenitsyne*, Paris, Stock, 1974
10. **Նույնի,** *Questions sur l'homme*, Paris, Stock, 1972
11. **Congar Yves,** «Autorité et pouvoir central dans l'Église, vus par la théologie catholique», /*Irenikon*, n. 3 (1980
12. **Constantelos Demetrios J.**, «Procès-verbaux du IIe Congrès de théologie orthodoxe» (Athènes, 19-29 août 1976), հրատ.՝ **Sava Agouridès**, Athènes, 1978
13. **Coune Michel (éd.)**, *Joie de la Transfiguration d'après les Pères d'Orient*, abbaye de Bellefontaine, coll. *Spiritualité orientale*, 1985
14. **Evdokimov Paul**, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1965
15. **Նույնի**, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris, Cerf, 1969
16. **Նույնի,** *L'Art de l'icône. Théologie de la beauté*, Paris, 1972
17. **Garth J.,** *La Conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953
18. **Hamman A.-G. et alii. (tr.),** *L'Homme, icône de Dieu. La Genèse relue par l'Église des Pères*, Paris, Migne, 1998
19. **Harakas Stanley S.**, «Christian Faith Concerning Creation and Biology»/ *La théologie dans l'Église et dans le monde*, Chambésy: Du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecumenique, 1984,
20. **Ignace IV, patriarche d'Antioche**, *La Résurrection et l'Homme d'aujourd'hui*, Paris, DDB, 1981
21. **Նույնի,** «Une vision antiochienne de l'unité de l'Église», /*Service orthodoxe de presse*, Paris, supplément n 41-A (1979)
22. **Jevtic Athanase**, «Théologie et Tradition. La Théologie en tant que gardienne et protectrice de la Tradition», / *La Théologie dans l'Église et dans le monde*, éd. du Centre Orthodoxe de Chambésy, 1984
23. **Larchet Jean-Claude**, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Éd. de l'Ancre, 1991; Éd. du Cerf, 1997
24. **Lossky Vladimir**, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944
25. **Lubac Henri de,** *Athéisme et sens de l'homme*, Paris, Cerf, 1968
26. **Նույնի,** *Le drame de l'himanisme athée*, Paris, Spes, 1945
27. **Maritain Jacques,** *L'Humanisme intégral*, Paris, Montaigne, 1968
28. **Meyendorff John**, «The Liturgy: a clue to Orthodoxy», /*Orthodox Theology and Diakonia*, **Demetrios J. Constantelos (ed.)**, Hellenic College Press, Brookline, Massachusetts, 1981
29. **Նույնի**, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969
30. **Paulos Mar Gregorios**, «The Orthodox Families», / *Christianity, A World Faith*,

Robin Keely (ed.), Lion Publishing, Tring, Merts, 1985
31. **Plămădeală Antoni (mitropolit)**, *Tradiţie şi libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu, 1983
32. **Rousseau Daniel**, *L'icône, splendeur de ton visage*, DDB, coll. Théophanie, 1982
33. **Schmemann Alexander**, *Church, World, Mission*, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1979
34. **Նույնի,** «Theology and Liturgy» /*The Greek Orthodox Theological Review* 17, 1 (1972), էջ 86-100:
35. **Նույնի,** *Pour la vie du monde*, Paris, 1969
36. **Նույնի**, «La notion de primauté dans l'Église orthodoxe»/ **N. Afanasieff et autres**, *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel-Paris, 1960
37. **Špidlik Thomas,** *La spiritualité de l'Orient chrétien*, Pontificium institutum orientalium studiorum, 1978
38. **Նույնի,** «La libertà come riflesso del mistero trinitario nei Patri Greci», /*Augustinianum*, 13 (1973)
39. **Նույնի**, «Spiritualité orthodoxe», /*Dictionnaire de spiritualité*, XI, Paris, 1982
40. **Stăniloae Dumitru,** *Teologia Dogmatică ortodoxă*, vol. I, Bucureşti, 1978
41. **Նույնի**, «Tâche actuelle de la théologie», / *Service orthodoxe de Presse*, Paris, n 70 (1982)
42. **Նույնի,** *Prière de Jésus et expérience du Saint Esprit*, Paris, DDB, 1981
43. **Ware Timothy**, *The Orthodox Church*, Penguin Books, 1980
44. **Yannaras Christos**, *La Liberté de la morale*, Genève, Labor et Fides, 1982

ԱՆՎԱՆԱՑԱՆԿ

Անձնանուններ և տեղանուններ

Աբբա Անտոն (Մեծ) – 77, 93
Աբել – 84
Ադամ – 66, 67, 68, 70, 72, 73, 79, 88, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 150, 154, 155, 156, 157, 158, 160,
Աթանաս Ալեքսանդրացի – 68
Աթանաս Կոստանդնուպոլսեցի – 57, 185,
Աթենք – 25, 50, 51
Ալամբեր, Ժան դը – 120
Ամստերդամ – 27
Անտիոք – 18, 44, 58, 188,
Անտոնիյ Պլամադեալա (մետրոպոլիտ) – 168, 169
Արիստոտել – 137
Աֆանասև, Ն. – 26

Բարուք – 84
Բարսեղ Կեսարացի (Մեծ – 20, 57, 62, 78, 81, 83, 95, 128, 150, 154, 189
Բելգրադ – 17
Բենեդիկտոս – 175
Բեր-Զիգել, Է. – 26
Բերդյաև, Նիկոլայ – 138, 139, 171, 193, 194
Բլեզ Պասկալ – 76
Բոբրինսկոյ Բ. – 26
Բուլգակով, Սերգիյ – 180, 181,
Բրիա, Յ. – 26
Բրուկլին – 29

Գաբրիել (հրեշտակապետ) – 85
Գրիգոր Նազիանզացի – 67, 71
Գրիգոր Նյուսացի – 63, 144, 149, 150, 151, 154, 157
Գրիգոր Պալամաս – 108, 124, 128
Գրիգոր Սինայեցի – 133

Դը Լամետրի, ժյուլիեն Օֆրե – 121
Դը Լյուբակ, Անրի – 138
Դը Հոլբախ, Պոլ-Անրի Թիրի – 121
Դը Շարդեն, Պիեռ-Տեյար – 138
Դիադոխոս Ֆոտիկիացի – 77
Դիդրո, Դենի – 120
Դիոնիսիոս Արեոպագացի – 64
Դոստորսկի, Ֆ. – 171
Դորոթեոս Գազացի – 77

Եղիա (մարգարե) – 84, 87
Եսայի (մարգարե) – 84
Եվագրիոս Պոնտացի – 44, 164
Եվդոկիմով, Պ. – 26, 72, 153
Երուսաղեմ – 18, 22, 39
Եփեսոս – 17, 188

Զակքեոս – 100
Զիզիուլաս, Ջ. – 26

Էդինբուրգ – 27
Էռազմ Ռոտերդամցի – 138
Էվանսթոն – 27

Թեոլեպտոս Ֆիլադելֆացի – 57, 127
Թոմաս Մոր – 138

Իգնատիոս Անտիոքացի – 57, 174, 200, 207
Իգնատիոս Դ (Անտիոքի պատրիարք) – 44, 58, 143, 172, 199,
Իսահակ Ասորի – 79, 164, 166
Իրինեոս Լուգդունացի (Լիոնացի) – 63, 67, 73, 84, 85, 86, 98, 144, 150, 152, 153, 197
Լակտանտիոս – 204
Լակրուա, Ժան – 138
Լարշե, Ժ.-Կ. – 91
Լևոն Մեծ (Հռոմի պապ) – 36, 78, 100
Լոզան – 27
Լունդ – 27

Խրիստու, Պ. – 26
Կանա – 21, 78
Կանտ, Իմանուիլ – 122, 138
Կլեման, Օ. – 26, 117, 119, 138
Կյուրեղ Ալեքսանդրացի – 68, 98, 99
Կոնդորկե, Նիկոլա դը – 120
Կոնստանտելոս, Դ. – 51

Կոնտ, Օգյուստ – 139
Կոստանդնուպոլիս – 17, 18

Հակոբոս Տյառնեղբայր (առաքյալ) – 20, 86, 87, 93
Հելվեցիուս, Կլոդ-Ադրիան – 121
Հոմերոս – 137
Հովհան Դամասկացի – 95, 106
Հովհան Ոսկեբերան – 20, 57, 72, 108, 141
Հովհաննես Ալեքսանդրացի (Ողորմած) – 57
Հովհաննես Ավետարանիչ (առաքյալ) – 34, 59, 86, 87, 145,
Հովհաննես Մկրտիչ – 24, 41, 162
Հուստինոս Վկա – 73
Հռոդոս – 17
Հռոմ – 18, 36, 78, 100, 180, 188

Ղազարոս – 86

Մակարիոս Կորնթացի – 119
Մասաչուսետս – 29
Մարիտեն, Ժակ – 138
Մարքս, Կառլ – 104, 138
Մաքսիմոս Խոստովանող – 46, 64, 66, 70, 74, 76, 78, 94, 97, 98, 100, 115, 126, 145, 154, 158, 159, 164, 165, 197
Մեյենդորֆ, Ջ. – 26, 45
Միտերան, Ֆրանսուա – 103
Մոնտեսքյո, Շառլ Լուի – 120
Մովսես – 84, 86, 87
Մունիե, Էդվարդ – 138

Յաննարաս, Խ. – 26, 167
Յաշի – 106, 107

Նիկիա – 17, 23,
Նիկոդիմոս Ագիորիտիս (Սուրբլեռնցի) – 119
Նիկողայոս Կավասիլաս – 115
Նիկողայոս Միստիկոս – 57
Նիսսիոտիս, Ն. – 26
Նիցշե, Ֆրիդրիխ – 138

Շամբեզի – 17
Շմեման, Ա. – 26, 29, 30, 31, 32, 33, 47, 50, 58, 170, 171, 189

Որոգինես – 73, 113, 145
Ուսպենսկի, Լ. – 26

Պաիսիոս (Վելիչկովսկիյ) – 122
Պաուլոս Մար Գրեգորիոս, մետրոպոլիտ – 55
Պարասկևա – 106, 107
Պետրոս (առաքյալ) – 24, 35, 86, 87, 93, 162, 191
Պետրոս-Թովմաս (պապական նվիրակ) – 185
Պիկո դե լա Միրանդոլա – 138
Պիղատոս Պոնտացի (կուսակալ) – 76
Պիոս Ժ (Հռոմի պապ) – 180
Պլատոն – 137
Պողոս (առաքյալ) – .24, 35, 43, 59, 69, 78, 79, 82, 85, 88, 89, 92, 93, 113, 148, 162, 164, 176
Պոպեսկու, Դ. – 26

Ռոբեսպիեր, Մաքսիմիլիան – 122
Ռուսսո, Ժան-Ժակ – 120

Սերաֆիմ Սարովցի – 115, 166
Սիմեոն Նոր Աստվածաբան – 79, 130
Սիմոն (փարիսեցի) – 101
Ստանիլուայե, Դ. – 9, 11, 12, 14, 26, 47, 54, 63, 64, 108, 114, 118, 136, 169, 178

Վեբր, Կ. – 26
Վենետիկ – 119
Վոլտեր – 120, 121
Տերտուղիանոս – 106
Տուրայ, Ժակ – 123

Ցիցերոն – 137

Փարիզ – 9, 47

Քաղկեդոն – 17

Օգոստինոս Երանելի – 92, 204

ՍՈՒՐԲԳՐԱՅԻՆ ՏԵՂԻՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

ԾՆՆԴՈՑ

Ծննդ. Ա 1..... 62
Ծննդ. Ա 26-27.....95, 131
Ծննդ. Ա 26 ... 63, 97, 140, 144, 149
Ծննդ. Ա 27.....83, 95, 202
Ծննդ. Բ 7.. ..... 63, 152
Ծննդ. Գ 19.....84, 198

ՂԵՎՏԱԿԱՆ

Ղևտ. ԺԱ 44.....114

ՍԱՂՄՈՍՆԵՐ

Սաղմ. Ա 3.....174
Սաղմ. ԺԹ (ԺԸ) 1. 82
Սաղմ. ԻԱ 16.. 85
Սաղմ. Լ 10.....198
Սաղմ. ԼԲ 6..... 62
Սաղմ. ԼԴ 9.....125
Սաղմ. ԼԹ 9..... 88
Սաղմ. ԿԳ (ԿԲ) 4.....72
Սաղմ. ԿԸ 35..... 88
Սաղմ. ՃԴ (ՃԳ) 29-30...61

ԵՍԱՅԻ

Եսայի Զ 5 84
Եսայի ԾԳ 6 71
Եսայի ԾԳ 9 68

ԲԱՐՈՒՔ

Բարուք Գ 38..... 84

ՄԱՏԹԵՈՍ

Մատթ. Ա 18-20. 202
Մատթ. Գ 16-17.....85, 112
Մատթ. Դ 1.. 70
Մատթ. Դ 10. 161
Մատթ. Ե 3-18.. 76
Մատթ. Ե 48.....157
Մատթ. Ժ 14. 190
Մատթ. Ժ 38 70
Մատթ. Ժ 39 69
Մատթ. ԺԲ 28. 202
Մատթ. ԺԴ 19.. 161
Մատթ. ԺԵ 34. 71
Մատթ. ԺԶ 21. 196
Մատթ. ԺԶ 24-25..... 40
Մատթ. ԺԶ 24-26.....164
Մատթ. ԺԶ 33.. 70
Մատթ. ԺԷ 1-9.. 86
Մատթ. ԺԷ 2-3..... 86
Մատթ. ԺԷ 4..... 87
Մատթ. ԺԷ 21-24..... 86
Մատթ. ԺԷ 23.....196
Մատթ. ԺԷ 27.. 177
Մատթ. ԺԸ 20 35
Մատթ. Ի 19 86
Մատթ. ԻԵ 31-46. . 76, 90, 135, 199
Մատթ. ԻԵ 40. 177
Մատթ. ԻԵ 42-44..... 94
Մատթ. ԻԶ 29..... 36
Մատթ. ԻԸ 19. .....113, 202
Մատթ. ԻԸ 20 .....35, 75, 89, 206
Մատթ. ԻԸ 9-10... . 87, 90

ՄԱՐԿՈՍ

Մարկ. Ա 3..... 83
Մարկ. Ը 31-33..... 86
Մարկ. Ը 31.....196
Մարկ. Ը 34-36.. 164
Մարկ. Ը 35 40
Մարկ. Թ 2-9.. 86
Մարկ. Ժ 34.. 196

ՂՈՒԿԱՍ

Ղուկ. Ա 28. 112
Ղուկ. Ա 35 .....85, 89, 112, 202
Ղուկ. Բ 51. 177
Ղուկ. Դ 1. 70
Ղուկ. Թ 22.....86, 196
Ղուկ. Թ 23-24..... 40
Ղուկ. Թ 23-25.....164
Ղուկ. Թ 28-36 86
Ղուկ. ԺԴ 33.. 164
Ղուկ. ԺԵ 7 94
Ղուկ. ԺԵ 10. 94
Ղուկ. ԺԵ 11-32 94
Ղուկ. ԺԸ 33. 196
Ղուկ. ԻԲ 19..... 36
Ղուկ. ԻԲ 25.. 173
Ղուկ. ԻԳ 34. .....69, 100
Ղուկ. ԻԳ 42-43.. 202
Ղուկ. ԻԳ 43. 73
Ղուկ. ԻԳ 46....69, 71, 100
Ղուկ. ԻԴ 13-35.. 90
Ղուկ. ԻԴ 26. 87
Ղուկ. ԻԴ 31. ..... 87, 90
Ղուկ. ԻԴ 7. 196

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ

Հովհ. Ա 1. 81
Հովհ. Ա 1-3.. 83
Հովհ. Ա 1-5. 59
Հովհ. Ա 12.. 157
Հովհ. Ա 14. 88
Հովհ. Բ 11 88
Հովհ. Բ 19. 86
Հովհ. Բ 24. 61
Հովհ. Գ 16 ..... 66, 82, 160, 190
Հովհ. Ե 17. 202
Հովհ. Ե 19. 202
Հովհ. Ե 21 202
Հովհ. Ե 26..... 202
Հովհ. Ե 29. 199
Հովհ. Զ 54. ..... 89, 200
Հովհ. Զ 54-56 36
Հովհ. Ը 12 37
Հովհ. Ը 32.....148
Հովհ. Ը 36.....148
Հովհ. Ը 44..... 97
Հովհ. Ժ 17-18..... 69, 161
Հովհ. Ժ 18 .....86, 163

Հովի. Ժ 28-30..... 202
Հովի. Ժ 28..... 202
Հովի. Ժ 36-38. 202
Հովի. ԺԲ 25. 69
Հովի. ԺԳ 1..... 69
Հովի. ԺԳ 35 144
Հովի. ԺԴ 2-3 202
Հովի. ԺԴ 11 83
Հովի. ԺԴ 12..... 62
Հովի. ԺԴ 15..... 89
Հովի. ԺԴ 17..... 46, 190
Հովի. ԺԴ 26.. .... 148, 202
Հովի. ԺԵ 26. ..... 63, 83, 148, 202
Հովի. ԺԶ 13. 83
Հովի. ԺԷ 1. 186
Հովի. ԺԷ 3..... .66
Հովի. ԺԷ 6..... 203
Հովի. ԺԷ 11.. 203
Հովի. ԺԷ 17. 203
Հովի. ԺԷ 19 203
Հովի. ԺԷ 20-22 186
Հովի. ԺԷ 21-22.....183
Հովի. ԺԷ 21-24. ..... .62
Հովի. ԺԷ 22. ..... .173
Հովի. Ի 19-23. .... . 86, 89
Հովի. Ի 19-28 87
Հովի. Ի 21..... 87, 90
Հովի. Ի 63..... .89

ԳՈՐԾՔ ԱՌԱՔԵԼՈՑ

Գործք Առ. Ա 17-18..... 87
Գործք Առ. Բ 112
Գործք Առ. Բ 1-4. 89
Գործք Առ. Բ 1-47. ..... .86
Գործք Առ. Բ 4..... 89
Գործք Առ. Բ 8 87
Գործք Առ. Բ 14-36 35
Գործք Առ. Բ 24..... 86
Գործք Առ. Բ 41 89
Գործք Առ. Բ 41-47..... 35
Գործք Առ. Գ 13..... 87
Գործք Առ. Ե 29..... 177
Գործք Առ. Է 55.. 89
Գործք Առ. Թ 15 203
Գործք Առ. Ժ 38. ..... .202
Գործք Առ. Ժ 42.....199
Գործք Առ. ԺԷ 28.....61
Գործք Առ. Ի 28..203, 206
Գործք Առ. ԻԱ 1-6..... 83
Գործք Առ. ԻԱ 4 .199, 203
Գործք Առ. ԻԴ 15.....199
Գործք Առ. ԻԴ 16.....164

ՀՌՈՄԵԱՑԻՆԵՐ

Հռոմ. Ա 4.....86, 202
Հռոմ. Ա 20..... 82
Հռոմ. Գ 13 88
Հռոմ. Ե 12.....155
Հռոմ. Ե 18 92
Հռոմ. Ե 19 68
Հռոմ. Զ 2 98
Հռոմ. Զ 3-13 199
Հռոմ. Զ 23 ..... 84, 98
Հռոմ. Զ 4..... 87
Հռոմ. Զ 9..... 87
Հռոմ. Է 23 ..... .68
Հռոմ. Ը 2..... 68, 75
Հռոմ. Ը 9..... 43
Հռոմ. Ը 11 .....89, 199, 86
Հռոմ. Ը 13. 164
Հռոմ. Ը 15-16 90
Հռոմ. Ը 16 .....43, 44
Հռոմ. Ը 19-22.....199
Հռոմ. Ը 26. ..... 43, 170
Հռոմ. Ը 29..... 89
Հռոմ. Ը 35 .....151, 161
Հռոմ. Ը 38-39..... .161
Հռոմ. ԺԲ 1-2 .....40, 114
Հռոմ. ԺԴ 17..... 77, 43, 87

Ա ԿՈՐՆԹԱՑԻՆԵՐ

Ա Կորնթ. Ա 15..... 23
Ա Կորնթ. Ա 18 .....69, 196
Ա Կորնթ. Բ 9 89
Ա Կորնթ. Բ 10..... 83
Ա Կորնթ. Բ 12. 199
Ա Կորնթ. Բ 13-14 44
Ա Կորնթ. Բ 16..... 37
Ա Կորնթ. Գ 6-9..... 203
Ա Կորնթ. Ե 10..... 203
Ա Կորնթ. Զ 12. 166
Ա Կորնթ. Զ 19..... 83
Ա Կորնթ. Է 22. 148
Ա Կորնթ. Է 31. ..... .87
Ա Կորնթ. ԺԱ 7..... .88
Ա Կորնթ. ԺԳ 165
Ա Կորնթ. ԺԳ 1-3 78
Ա Կորնթ. ԺԳ 4-7.....176
Ա Կորնթ. ԺԳ 5 67
Ա Կորնթ. ԺԵ 21-22..... 84
Ա Կորնթ. ԺԵ 26. . .84, 139
Ա Կորնթ. ԺԵ 45-47 89

Բ ԿՈՐՆԹԱՑԻՆԵՐ

Բ Կորնթ. Գ 17. ...153, 148, 170
Բ Կորնթ. Գ 18..... .88
Բ Կորնթ. Դ 4.. 88
Բ Կորնթ. Ե 15 199
Բ Կորնթ. Զ 1. 203
Բ Կորնթ. ԺԲ 4..... 89
Բ Կորնթ. ԺԳ 13 ..113, 202

ԳԱՂԱՏԱՑԻՆԵՐ

Գաղ. Բ 20 79
Գաղ. Դ 6 90
Գաղ. Դ 26 148
Գաղ. Գ 27..... 96
Գաղ. Դ 6. 83
Գաղ. Դ 31.....148
Գաղ. Ե 11..... 48
Գաղ. Ե 13 .....148, 173

ԵՓԵՍԱՑԻՆԵՐ

Եփես. Ա 22 145
Եփես. Ա 4. 81
Եփես. Բ 6..... 86, 89
Եփես. Բ 18 86
Եփես. Բ 18-22. 113
Եփես. Գ 7..... 202
Եփես. Գ 7-8..... 203

Եփես. Գ 17 113
Եփես. Դ 1-7 113
Եփես. Դ 2..... 203
Եփես. Դ 2-6..... 90
Եփես. Դ 9. 73
Եփես. Ե 21..... 174
Եփես. Ե 26-27. 203

ՓԻԼԻՊԵՑԻՆԵՐ

Փիլ. Ա 9..... 203
Փիլ. Ա 26..... 88
Փիլ. Բ 7-8 160
Փիլ. Բ 8-11. 87
Փիլ. Բ 9. 160
Փիլ. Բ 11 160
Փիլ. Բ 15..... 203
Փիլ. Գ 10-11 199

ԿՈՂՈՍԱՑԻՆԵՐ

Կող. Ա 12-18.....81
Կող. Ա 15-20 59
Կող. Ա 23..... 202
Կող. Բ 9. 111
Կող. Բ 15.. .....70 ,100
Կող. Գ 3 ..... 36, 79
Կող. Գ 9. 164

Բ ԹԵՍԱՂՈՆԻԿԵՑԻՆԵՐ

Բ Թեսաղ. Ա 10 88

Ա ՏԻՄՈԹԵՈՍ

Ա Տիմ. Ա 11. 88
Ա Տիմ. Ա 15..... 93
Ա Տիմ. Բ 12..... 88
Ա Տիմ. Գ 12-13 203
Ա Տիմ. Գ 16..... 87
Ա Տիմ. Դ 6-7.....164
Ա Տիմ. Դ 8..... 203
Ա Տիմ. Դ 12..... 203
Ա Տիմ. Ե 23. 203
Ա Տիմ. Զ 11.....207
Ա Տիմ. Զ 17 203

Բ ՏԻՄՈԹԵՈՍ

Բ Տիմ. Ա 9 81
Բ Տիմ. Ա 14..... 203
Բ Տիմ. Բ 14 88
Բ Տիմ. Բ 15. 209
Բ Տիմ. Բ 21 203

ՏԻՏՈՍ

Տիտ. Գ 8 203
Տիտ. Գ 1 203
Տիտ. Գ 14 203

ԵԲՐԱՅԵՑԻՆԵՐ

Եբր. Ա 3 88
Եբր. Բ 11-12.....114
Եբր. Բ 18 77
Եբր. Ե 5-10 ..... .177
Եբր. Ե 7..... 177
Եբր. Ե 8 177
Եբր. Է 25 202
Եբր. ԺԱ 1. 46
Եբր. ԺԲ 4 202
Եբր. ԺԲ 14.....114
Եբր. ԺԳ 1 203
Եբր. ԺԳ 13 208
Եբր. ԺԳ 17..... 208

Ա ՊԵՏՐՈՍ

Ա Պետր. Ա 2.....187
Ա Պետր. Ա 3-5..... 90
Ա Պետր. Ա 8-9 90
Ա Պետր. Ա 14-16..... 202, 203
Ա Պետր. Ա 15 114
Ա Պետր. Բ 22. 68
Ա Պետր. Բ 25.... 174, 208
Ա Պետր. Բ 45 208
Ա Պետր. Գ 18 202
Ա Պետր. Գ 18-19... 73, 86
Ա Պետր. Դ 6. 73
Ա Պետր. Ե 4..... 174
Ա Պետր. Ե 10. 88

Բ ՊԵՏՐՈՍ

Բ Պետր. Ա 7..... 203

Ա ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ

Ա Հովհ. Ա 1-2.....23, 202
Ա Հովհ. Ա 1-3..... 34
Ա Հովհ. Ա 2 59
Ա Հովհ. Բ 15-17.....190
Ա Հովհ. Գ 13.....190

ՀՈՒԴԱ

Հուդա 6..... 131

ՀԱՅՏՆՈՒԹՅՈՒՆ

Հայտն. ԻԱ 4..... 84
Հայտն. ԻԱ 5.....199
Հայտն. ԻԲ 11 114

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ԵՐԿՈՒ ԽՈՍՔ (*Տաթև եպիսկոպոս Հակոբյան*) 5
Prefață (*episcop Datev Hagopian*)..... 7

ԱՌԱՋԱԲԱՆԻ ՓՈԽԱՐԵՆ 9

ՄՈՒՏՔ
Ա. ՕՐԹՈԴՈՔՍ ՀԱՎԱՏԻ ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՎԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ

1. «Օրթոդոքս» անվան նշանակությունը 15
2. Օրթոդոքս եկեղեցական ընտանիքի ժողովական համակարգն ու ներկայիս կառուցվածքը.....15
3. Օրթոդոքս հոգևոր կյանքը.....18
– *Ծիսական և խորհրդական կյանքը* – 18
– *Պահք և հոգևոր ուրախություն: Ճգնություն և աղոթք* – 24
4. Օրթոդոքս ժամանակակից աստվածաբանության հիմնական խնդիրներն ու մասնակցությունն էկումենիզմին 25
– *Հայրաբանական աղբյուրներ* – 25
– *Ավանդական աստվածաբանական թեմաների ընդլայնումը: Եկեղեցու ներգրավումը սոցիալական հանձնառության և ժամանակակից մշակույթի հետ երկխոսության հարցերում* – 26
– *Էկումենիկ շարժմանն Օրթոդոքս եկեղեցու բերած մասնակցությունը* –.. 27

Բ. ԾԵՍԻ ՆՇԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆՆ ՕՐԹՈԴՈՔՍ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ԿՐԹՈՒԹՅԱՆ ՈԼՈՐՏՈՒՄ

1. Ակադեմիական աստվածաբանության և ծեսի փոխհարաբերությունների արդի հիմնահարցը 29
2. Եկեղեցու ծիսական կյանքը որպես աստվածաբանական վկայության և փորձառության սկզբնաղբյուր 33
– *Քրիստոնեական հավատը պարզ մտահայեցական ուսմունք է*– 33
3. Հարուցյալ Քրիստոսի հոգևոր ներկայության փորձառությունը և Նրա հետ սկսվող նոր կյանքը 36
4. «Տեսանք ճշմարիտ լույսը» 37
5. «Ստացանք երկնավոր Հոգին» 43
6. «Գտանք ճշմարիտ հավատը» 45

Գ. ԻՆՉ ՊԵՏՔ Է ԱՆԻ ՕՐԹՈԴՈՔՍ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՈՒՆՆ ԱՅՍՕՐ

1. Ազատվել պաշտպանական նեղ մոտեցումից 49
2. Նորոգված մոտեցում Առաքելական Ավանդությանը 50
3. Կենդանի եկեղեցի և կենդանի աստվածաբանություն..... 51
4. Աստծո Խոսքին համահունչ դատողություն..... 52
5. Կառուցողական երկխոսություն քննական մեկնության հետ 52
6. Հաղորդություն Քրիստոսի փորձառությանը..... 53
7. Պատմական և մշակութային համատեքստի կարևորությունը 54
8. Արդի մարդու պահանջներին ընդառաջ 55
9. Հասարակական ներգրավվածության եկեղեցական հատկությունը..... 56
10. Դեպի ավելի էկումենիկ աստվածաբանություն..... 57

ՄԱՍ Ա. - ՀԻՍՈՒՍ ՔՐԻՍՏՈՍ

ԳԼՈՒԽ Ա. - ԿՅԱՆՔ ԱՇԽԱՐՀԻ ՀԱՄԱՐ

1. Հիսուս Քրիստոս՝ Աստծո Որդին՝ աշխարհի կյանքի արարիչը. 59
2. Հիսուս Քրիստոս աշխարհի կյանքն է, որովհետև Նրա մեջ է աստվածային կյանքը բացարձակաբար մասնակից դառնում աշխարհի կյանքին, իսկ մարդկային կյանքն էլ՝ աստվածայինին: 66

ԳԼՈՒԽ Բ. - ՀԻՍՈՒՍ ՔՐԻՍՏՈՍ՝ ԱՆՏԵՍԱՆԵԼԻ ԱՍՏԾՈ ՊԱՏԿԵՐԸ

1. Երևելի և աներևույթ աշխարհի արարիչը..... 81
2. Մարդն իբրև անստեղծ Պատկերի համաձայն ստեղծված պատկեր..... 83
3. Հիսուս Քրիստոս որպես աշխարհի համար հավիտենական կյանքի աղբյուր և պատկեր..... 84
4. Հարուցյալ Քրիստոսի եկեղեցին՝ իբրև Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու արքայության պատկեր 86

ՄԱՍ Բ. - ԱՍՏՎԱԾ ԵՎ ՄԱՐԴ

ԳԼՈՒԽ Ա. ՄԵՂՔ ԵՎ ՄԵՂՍԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ. ՕՐԹՈԴՈՔՍ ՄՈՏԵՑՈՒՄՆԵՐ ԵՎ ՀԵՌԱՆԿԱՐՆԵՐ

Ներածություն 91
1. Հիմնարար սկզբունքներ 92

2. Մեղքը մարդու մեջ խամրեցնում է Աստծո պատկերը և խանգարում մարդուն՝ նմանվելու Աստծուն:..... 94
3. Մահն իբրև մեղքի արդյունք ու աստվածային ողորմության խրատ..... 97
4. Ադամի մեղքով հիվանդացած մարդկային բնությունը բժշկվեց Քրիստոսի կողմից և Քրիստոսի միջոցով:..... 98
Վերջաբանի փոխարեն 101

ԳԼՈՒԽ Բ.
ԱՇԽԱՐՀԱՅՆԱՑՈՒՄ-ՍԵԿՈՒԼՅԱՐԻԶԱՑԻԱՆ ՈՐՊԵՍ ՀԻՄՆԱԽՆԴԻՐ ԵՎ ՀՆԱՐԱՎՈՐՈՒԹՅՈՒՆ

1. Քրիստոնյայի համար աղոթքի ժամը հավերժության մեջ է: 102
2. Սահմանափակ իրերի մեջ անսահման ցանկությամբ Անվերջը փնտրելու փորձությունը 103
3. Ճգնաժամն իբրև վերանորոգման հնարավորություն 105
4. Զորացնել քրիստոնեական համայնքների հոգևոր կյանքը 106
5. Եկեղեցում յուրաքանչյուր ոք մեկը մյուսից սովորելու բան ունի: 106
6. Հաղորդվել՝ Խաչի ու Հարության զորությունը ստանալու համար.....108
7. Մեզ հավատ փոխանցող և այն կենսականացնող անձի մեծ խորհուրդը...108
8. Սուրբ Հոգին գործում է երիտասարդների միջոցով: 109

ԳԼՈՒԽ Գ.
ՍՐԲՈՒԹՅԱՆ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԿՈՉՈՒՄԸ

1. «Միայն Սուրբ» և «Մի և Սուրբ». Հիսուս Քրիստոս Սուրբ Երրորդության և Եկեղեցու միջև կապն է: 111
2. Սրբության փնտրտուքը, ընդունումն ու պահպանումը.....114
Եզրակացություն 118

ԳԼՈՒԽ Դ.
ԼՈՒՍԱՎՈՐՈՒԹՅԱՆ ՇՐՋԱՆԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՖԻԼՈԿԱԼԻԱՅԻ ԼՈՒՅՍԸ. ԻՆՔՆԱԲԱՎ ԵՎ ԱՂՈԹՈՂ ԲԱՆԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԺԸ ԴԱՐՈՒՄ

Ներածություն 119
1. Մարդկային միտքը՝ որպես ճանաչողության միակ չափանիշ.....120
2. Բանականության տեղը «Ֆիլոկալիայում» 123
3. Ինքնաբավ փիլիսոփայական միտքը՝ Ֆիլոկալիայի քննադատության լույսի ներքո 131
Եզրափակիչ դրույթներ.....134

ԳԼՈՒԽ Ե.
ԻՆՉՊԻՍԻ՞ ՀՈՒՄԱՆԻԶՄ Է ԱՆՀՐԱԺԵՇՏ ԵՐՐՈՐԴ ՀԱԶԱՐԱՄՅԱԿՈՒՄ. ՕՐԹՈԴՈՔՍ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՏԵՍԱՆԿՅՈՒՆ

1. Հումանիզմի հիմնական սկզբունքները 137
2. Ինչպիսի՞ հումանիզմ է անհրաժեշտ ապագային: 139
Եզրակացություն 141

ՄԱՍ Գ.
ԵԿԵՂԵՑԻՆ ՈՐՊԵՍ ԵՐԿՆԱՅԻՆ ԱՐՔԱՅՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏԿԵՐ

ԳԼՈՒԽ Ա.
ԱՐԱՐՎԱԾ՝ ԸՍՏ ԱՍՏԾՈ ՊԱՏԿԵՐԻ ԵՎ ՄԻԱՑԱԾ ԱՍՏԾՈ ՊԱՏԿԵՐԻՆ. ՄԱՐԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՄԻՈՒԹՅՈՒՆ

1. Քրիստոնյաների միության հարցն ամենից առաջ հոգևոր բնույթ ունի 143
2. Սուրբ Երրորդությունը՝ որպես Եկեղեցու միության աղբյուր և մոդել 144

ԳԼՈՒԽ Բ.
ԵԿԵՂԵՑԻՆ ՈՐՊԵՍ ՄԵՂՔՈՎ ՈՒ ՍԱՀՄԱՆԱՓԱԿՈՒՄՈՎ ԿՆՔՎԱԾ ԱՇԽԱՐՀՈՒՄ ՀԱՂՈՐԴՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԱՏՈՒԹՅԱՆ ԽՈՐՀՈՒՐԴ. ՕՐԹՈԴՈՔՍ ՄՈՏԵՑՈՒՄ

1. Մարդու ազատությունն օրթոդոքս հոգևոր և աստվածաբանական մարդաբանության լույսի ներքո 148
Ազատությունը որպես անձնական ու վավերական հաղորդության երախայրիք 149
Ազատությունն Աստծո պարգևն է և իր լրումին է հասնում մշտական հոգևոր հասունության ու աճի միջոցով 152
Ադամի մեղքը՝ որպես հաղորդութենական վիճակից ու ազատությունից օտարանալու անկյալ վիճակ 154
Հիսուս Քրիստոս կամ ազատության լրումն աստվածամարդկային սիրո մեջ 159
2. Ճգնություն և ազատություն՝ Եկեղեցու հոգևոր կյանքում 162
3. Պատասխանատվությունն ու ազատությունը ներեկեղեցական կառուցվածքում 170
4. Հնազանդությունը և ազատությունը եկեղեցու աստվածաբանական խոսույթում 175
5. Միությունը և ազատությունը տեղական ու ընդհանրական Եկեղեցիների փոխհարաբերության համատեքստում 182

6. Եկեղեցին աշխարհում և աշխարհը՝ Եկեղեցում. Եկեղեցու ազատության խնդիրն աշխարհայնացած հասարակությունում 189

ԳԼՈՒԽ Գ.
Ս. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ Ս. ԶԱՏԻԿՆ ՕՐԹՈԴՈՔՍ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՁԱՅՆ

1. Ս. Զատկի տոնակատարությունն Օրթոդոքս հավատի սիրտն է.....195
2. Խաչի և Հարության միջև առկա առանցքային միությունը 195
3. Հարությունը՝ որպես արարված բոլոր իրողությունների լրում ու գերագույն նպատակ.....197
Հարություն և մարդկային անձնավորություն.....197
Հարությունը՝ որպես նյութ ու կյանք մարմնի մեջ.....198
Հարություն, պատմություն, փիեզերք.....198
Եկեղեցին որպես լաբորատորիա, որտեղ պատրաստվում են հավիտենական կյանքին ու հարությանը 199

ԳԼՈՒԽ Դ.
ՍՐԲՈՒԹՅՈՒՆՆ ԻԲՐԵՎ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԻՇԽԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՎԱՐԴԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐՈՂՈՒԹՅՈՒՆ ՈՒ ՆՊԱՏԱԿ

1. Կյանքի սրբությունը՝ որպես եկեղեցական իշխանության գործադրման գլխավոր նպատակ.....201
2. Գործել հանուն բոլոր ազգերի ու ժողովուրդների փրկության 202
3. Եկեղեցում Քրիստոսի ծառաները կոչված են լինելու սրբության օրինակներ: 202
4. Պահպանել Եկեղեցու միությունը՝ իբրև հաղորդություն սրբոց 203
5. Իշխանությունն ինքնանպատակ չէ 205

ԳԼՈՒԽ Ե.
ԵՊԻՍԿՈՊՈՍԸ ՈՐՊԵՍ ՏԵՂԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՀՈՎԻՎ ԵՎ ԸՆԴՀԱՆՐԱԿԱՆ ՀԱՎԱՏԻ ՊԱՀԱՊԱՆ

1. Վկա Հիսուս Քրիստոսի 206
2. Միավորյալ եկեղեցու պատասխանատու..... 207
3. «Համառոտել զբանն ճշմարտութեան» 208
4. Հաղորդությունն ու միությունն ի ծառայության 209
5. «Աշխարհայնացման փոխարեն՝ արդարություն».....210
6. Պաշտպանել մարդու ինքնությունն ու արժանապատվությունը 211
7. Աշխարհում դժվարությունների և չարչարանքների համապատասխան ընդհանրական ու միասնական մտածողության կարևորությունը.....211

ՑԱՆԿԵՐ

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ՏՎՅԱԼՆԵՐ 213
ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ 215
Ա. Սկզբնաղբյուրներ 215
Բ. Բառարաններ և հանրագիտարաններ 216
Գ. Ուսումնասիրություններ 217

ԱՆՎԱՆԱՑԱՆԿ 219

ՍՈՒՐԲԳՐԱՅԻՆ ՏԵՂԻՆԵՐ 221

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ 225

ՆՇՈՒՄՆԵՐԻ ՀԱՄԱՐ

ԴԱՆԻԵԼ ՊԱՏՐԻԱՐՔ

ՌՈՒՄԻՆԻԱՅԻ ՕՐԹՈԴՈՔՍ ԵԿԵՂԵՑՈՒ

ԽՆԴՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՀԱՎԱՏԱՐՄՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ԽՈՐՀՐԴԱԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Թարգմանությունն անգլերենից՝
Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի
Միջեկեղեցական հարաբերությունների բաժնի

Պատասխանատու խմբագիր՝
Շահե Ծ. վրդ. Անանյան
Միջեկեղեցական հարաբերությունների
բաժնի պատասխանատու

ԷՋՄԻԱԾԻՆ – 2022

Հրատարակչութեան տնօրեն՝ Տ. Արարատ քահանա Պողոսյան
Հրատարակչության գլխավոր խմբագիր՝ Սարգիս Մելքոնյան

Հրատարակչական խորհրդի անդամներ՝ Տ. Մկրտիչ եպս. Պռոշյան,
Տ. Ռուբեն վրդ. Զարգարյան,
Տ. Ասողիկ աբդ. Կարապետյան,
Տ. Արարատ քհն. Պողոսյան,
Տ. Գաբրիել քհն. Վարդանյան,
Գևորգ Տեր-Վարդանյան,
Կարեն Մաթևոսյան

Սրբագրիչ՝ Ն. Գրիգորյան
Էջադրումը՝ Տ. Ղևոնդ ավ. քհն. Մայիլյանի

ISBN 978-9939-59-287-9

9 789939 592879