



Doi: 10.56737/2953-7843-2025.03-18

ԷԴՎԱՐԴ ՍԱՐԿԱՎԱԳ ՔԵՇԻՇՅԱՆ

ՍԻՐՈ ՏԵՂԸ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍԻ Ա. ԹՂԹԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ

Սկիզբը՝ թիվ Գ.

ՍԵՐ ԵՒ ԵԿԵՂԵՑԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

«Զոր տեսաքն եւ լուաք, պատմեմք եւ ձեզ, զի եւ դուք հաղորդութիւն ունիցիք ընդ մեզ, եւ մեր հաղորդութիւնն իցէ ընդ Հօր եւ ընդ Որդույ իւրում Յիսուսի Քրիստոսի» (Ա. Հովհ. Ա. 3): Այս տողերով է Հովհաննէսը բացատրում թղթի գրութեան նպատակը: Այստեղ հիմնաբառը հաղորդութիւնն է (κοινωνία): Այս հաղորդութիւնը չպետք է շփոթել հաղորդութեան խորհրդի հետ, որն արտահայտվում է հունարեն εὐχαριστία բառով: Κοινωνία բառն այստեղ նշանակում է «մասնակցութիւն, ընդհանրութիւն»¹: Եկեղեցաբանական պարտադիր պայմաններից մեկը հավատի ընդհանրութիւնն է: Այստեղ եւս, Հովհաննէսն իր պատմելու (քարոզութեան) հիմնավորումը տալիս է հետեւյալ կերպ. թղթի հասցեատերերը պետք է Հովհաննէսի հետ կիսեն նույն հավատը, որի միջոցով միայն մասնակից եւ հաղորդակից կլինեն միմյանց, իսկ ապա՝ նաեւ Հորը եւ Որդուն՝ Հիսուս Քրիստոսին: Այս հաղորդութիւնը, որը ոչ միայն հավատացյալների միջեւ է, այլեւ հավատացյալների եւ Հոր եւ Որդու, ցանկացած հավատացյալի դարձնում է անդրանցական խմբի մի մաս²: Այսպիսով, մեր առջեւ հառնում ոչ թե սովորական պատկեր, քան՝ եկեղեցու պատկերը:

¹ Տե՛ս W. BAUER, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (BDAG), 4th Edition, Chicago, 2021, էջ 489:

² Տե՛ս J. G. VAN DER WATT, On Ethics in 1 John // Communities in Dispute: Current Scholarship on the Johannine Epistles, ed. R. A. Culpepper and P. N. Anderson, էջ 202:

Հետաքրքրական է, որ Հովհաննեսի համայնքից կտրվածները եւս պնդում էին, որ հաղորդություն ունեն Աստծու հետ (Ա. Հովհ. 1:6ա): Սակայն Աստծո հետ հաղորդություն ունենալու համար նրանք հավանաբար անհրաժեշտ չեն համարել պահպանել հաղորդությունը Հովհաննեսի համայնքի հետ, որովհետեւ ոչ մի ակնարկ չկա, որ հակառակորդները իրենց համայնքին մասնակից են համարել: Նրանք ավելի շուտ որդեգրել են Հովհաննեսի ավետարանի լեզուն եւ նախընտրությունը տվել Աստծո մեջ «լինել» եւ «բնակվել» (εἶναι ἐν τῷ μένειν ἐν) եզրերին³: Թղթի ընթացքում հեղինակն այդ եզրերին անդրադառնալով դրանց ճիշտ ընկալումը եւս տալիս է (Ա. Հովհ. Բ. 3, Բ. 24–28, Գ. 6, Գ. 9, Գ. 17, Գ. 24, Դ. 12–13, Դ. 15–17):

Սակայն Հովհաննեսի Ա. թղթի եկեղեցաբանությունն ունի եւս մի յուրահատկություն, որի միջոցով ավելի ակնառու կդառնա սեր-եկեղեցաբանություն կապը: Դա թղթում առկա ընտանեկան բառապաշարն է ու ընտանիքին վերաբերող պատկերները: Այս հանգամանքին առանձնահատուկ անդրադարձ է կատարել Յան վան դեր Վատտը: Նախ, պետք է ուշադրություն դարձնել հետեւյալ տողին. «Ամենայն որ յԱստուծոյ է ծնեալ՝ մեղս ոչ առնէ, զի սերմն նորա ի նմա մնայ. եւ ոչ կարէ մեղանշել, զի յԱստուծոյ է ծնեալ» (Ա. Հովհ. Գ. 9, հմմտ. Ա. Հովհ. Բ. 29, Գ. 10, Դ. 7, Ե. 1–2, Ե. 18): Այս համարներից երեւում է, որ Աստծուց ծնված լինելը եւ Աստծու որդի լինելն իրենից ենթադրում է նաեւ ծնված լինել որոշակի բարոյական ինքնությամբ եւ գործել այդ ինքնությունը համապատասխան: Այս եզրաբանությունն Աստծու եւ հավատացյալի հարաբերությունն այլաբանորեն համեմատության մեջ է դնում հին աշխարհի ամենանվիրական հանրային միավորի՝ ընտանիքի հետ: Այստեղ հավատի միջոցով ձեւավորվում է նոր ընտանիք, որտեղ Աստված Հայր է, իսկ հավատացյալները զավակներն են: Աստված հավատացյալներին շնորհում է հավիտենական կյանք, այսինքն՝ մասնակցություն այս նոր ընտանիքին (Ա. Հովհ. Բ. 25, Գ. 14–15, Ե. 11–13)⁴:

Հունահռոմեական աշխարհում տունը՝ ընտանիքը, համարվում էր պետության հիմնաքարը: Քաղաքները նրանք դիտարկվում էին որպես ընտանիքներից կազմված միավորներ, իսկ պետությունը եւ օրենքը

³ See R. BROWN, The Epistles of John, էջ 232:

⁴ See JAN G. VAN DER WATT, Ethics in First John: A Literary and Socioscientific Perspective // The Catholic Biblical Quarterly, vol. 61, No. 3 (July 1999), էջ 494:

կոչված էին այդ փոքր միավորների միջև հարաբերությունների կարգավորում մտցնել⁵: Հինկտակարանյան ժամանակների Խորայելում եւս, հանրային հիմնական միավորը ընտանիքն էր, իսկ ավելի որոշ՝ «հայրական տունը»⁶: Որեւէ ընտանիքի անդամ հանդիսանալով՝ անհատը ժառանգում էր այդ ընտանիքի արժեքային համակարգը, հասարակական դիրքը, եւ այլն: Այսինքն, ընտանիքը անհատի ինքնության ձեւավորման առաջին եւ ամենակարեւոր միջավայրն էր: Հռոմեական ընկալմամբ, ընտանիքը (familia) միայն արյունակցական հարաբերություններով կապված մարդկանց չէ, որ ներառում էր: Ընտանիքի մաս էին հանդիսանում նաեւ ստրուկները, երբեմն նաեւ ընտանիքի հորից (paterfamilias) կախման մեջ գտնվող ազատները եւ որդեգիր զավակները⁷: Կարելի է նաեւ փաստել, որ այդ ընտանիքներն ունեին հստակ ներքին կառուցվածք եւ դերաբաժանում: Հայրիշխանական սկզբունքից ելնելով՝ ընտանիքի գլուխը եւ առաջին հեղինակությունը հայրն էր: Մնացած անդամները՝ մասնավորապես զավակները, գտնվում էին հոր ենթակայության ներքո եւ պարտավոր էին հնազանդություն ցուցաբերել նրան: Հատկապես քրիստոնեական միջավայրում շատ էր կարեւորվում «հայր ընտանեաց»-ի հանդեպ հնազանդությունը⁸:

Ըստ Յ. վան դեր Վատտի, «ծնունդ», «կյանք», «հայր», «որդի», «զավակ» բառերը տալիս են ընտանիքի այլաբանական պատկերը, որն այն ելակետն է հանդիսանում, որտեղից Հովհաննեսն սկսում է իր փրկաբանական եւ բարոյագիտական փաստարկումները⁹:

Աստված-Եկեղեցի հարաբերությունները միայն Հովհաննեսի Ա. թղթում չէ, որ ընտանեկան եզրաբանությամբ է ընկալվում: Եփես. Ե. 23 հատվածում Պողոս առաքյալը գրում է. «Զի այր է գլուխ կնոջ. որպէս եւ Քրիստոս է գլուխ եկեղեցւոյ»: Հայտնության գրքում եւս Եկեղե-

⁵ Տէս J. STAMBOUGH, D. BALCH, The Social World of the First Christians, London, 1986, էջ 123:

⁶ Իմա' երբ. beth ab. տէս E. M. LASSEN, Family as Metaphor: Family Images at the Time of the Old Testament and Early Judaism // Scandinavian Journal of the Old Testament: An International Journal of Nordic Theology, vol. 6, 1992, էջ 247:

⁷ Տէս B. RAWSON, The Roman Family // The Family in Ancient Rome: New Perspectives, Edited by B. Rawson, Ithaca, 1986, էջ 7:

⁸ Տէս K. COOPER, The Household as a Venue for Religious Conversion: The Case of Christianity // A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds, Edited by B. Rawson, Oxford, 2011, էջ 190–191:

⁹ Տէս J. G. VAN DER WATT, Ethics in First John: A Literary and Socioscientific Perspective // The Catholic Biblical Quarterly, vol. 61, No. 3 (July 1999), էջ 495:

ցին՝ երկնային Երուսաղեմը, նույնացվում է հարսի հետ (Հայտն. ԻԱ. 2): Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու ծիսակարգում եւս առկա են նմանատիպ համեմատություններ: Դրա ամենավառ օրինակը Սահակ Գ. Ձորոփորեցի կաթողիկոսի՝ Խաչվերացին հաջորդող չորեքշաբթի օրվա «Ուրախ լեր սուրբ Եկեղեցի» Օրհնություն շարականն է: Ի դեպ, ըստ Տոնացույցի, այդ չորեքշաբթին համարվում է Եկեղեցուն նվիրված տոն¹⁰: Շարականում գրված է. «Ուրախ լեր, սուրբ Եկեղեցի. քանզի Քրիստոս արքայն երկնից այսօր պսակեաց զեզ խաչին Իւով», «Ուրախ լեր, հա՛րսն անառատ անքնին քո խորհրդով», «Խնդա՛ եւ զուարճացի՛ր, հա՛րսնացեա՛լդ յԱստուծոյ Եկեղեցի», «Ուրախ լեր, Եկեղեցի սուրբ, հա՛րսն երկնաւոր խորհրդոյն», եւ այլն¹¹: Հետաքրքրական է, որ այս շարականը գետեղված է նաեւ «Մաշտոց» ծիսամատյանում՝ պսակի խորհրդի ծիսակարգում¹²: Այսինքն, թե՛ Եկեղեցուն նվիրված տոնի, թե՛ այն խորհրդի ընթացքում, որի ժամանակ Եկեղեցու ծոցում նոր ընտանիք է կազմվում, նույն ծիսական խորհրդաբանությունն է կիրառված: Սա վկայում է, որ մեր Եկեղեցու վարդապետական մտքում առկա է եղել եկեղեցաբանական այս համակարգը, որտեղ Եկեղեցին դիտարկվում է ընտանեկան հարաբերությունների շրջանակում:

Սակայն ոչ մի տեղ այնքան արտահայտված չէ վերոնշյալ այլաբանությունը, որքան Երգ Երգոց գրքի՝ վաղքրիստոնեական եւ միջնադարյան շրջանում գրված մեկնություններում¹³: Հայ մեկնարվեստում Երգ Երգոցի նմանատիպ մեկնություն տվել է Գրիգոր Նարեկացին: Իր նախաբանում Նարեկացին գրում է, որ Սողոմոն թագավորը Երգ Երգոցը գրել է առակի ձեւով՝ նկարագրելու համար Եկեղեցու պայծառազարդությունը «...մարմնով՝ եւ արեամբն Տեառն Սուրբ աւագանաւն, եւ իւղովն սրբով...», որովհետեւ Սողոմոնը «...ճշմարտապէս ոչ ծանեաւ զբովանդակն եւ ոչ մեզ ծանուցանել մարթաց, եւ ոչ զոր ինքն գիտաց, մեզ յայտնի ի յայտ եբեր, այլ առակաւ»¹⁴:

¹⁰ «Տօնացոյց», հտ. առաջին, Ս. Էջմիածին, 1862, էջ 75:

¹¹ «Զայնքաղ Շարական», էջ 377–378:

¹² «Մաշտոց յորում աւանդին սրբազան արարողութիւնք ազգիս ըստ սահմանադրութեան Սուրբ Եկեղեցոյս Հայոց», Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 135–136:

¹³ Տէս R. A. NORRIS JR., The Song of Songs: Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators, Grand Rapids, 2003, էջ 1.

¹⁴ Սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգորի Նարեկացոյ Մեկնութիւն Երգոց երգոյն Սողոմոնի, Վէնետիկ, 1789, էջ 10:

Մենք տեսնում ենք, որ Հովհաննեսի Ա. թղթում առկա Աստծու ընտանիքի՝ Եկեղեցու կառուցապատկերը, թեև որոշակի տարբերություններով, բայց կիրառական է եղել քրիստոնեական եկեղեցաբանական գիտակցության մեջ: Իսկ ի՞նչ է ընտանեկան կյանքի առաջին եւ ամենակարեւոր տարրը. սերը: Ինչպես ընտանիքում է անհրաժեշտ սեր բոլոր անդամների միջեւ, այնպես եւ Եկեղեցում: Հռոմի Բենեդիկտոս ԺԶ. պապը գրում է իր «Աստված սեր է» (Deus Caritas Est) շրջաբերականում. «Եկեղեցին Աստծու ընտանիքն է աշխարհում: Այդ ընտանիքում չպետք է լինի մեկը, որ կտառապի անհրաժեշտ բաների պակասից: Սակայն, միեւնույն ժամանակ, սեր-ազապեն (caritas-agape) գերազանցում է Եկեղեցու սահմանները. բարի սամարացու պատմությունը խորհրդանշել է, որը պահանջում է գործվալից վերաբերվել բոլոր «պատահական» հանդիպած կարիքավորներին, (Ղուկ. Ժ. 31), ով էլ որ լինեն»¹⁵: Եկեղեցին պետք է լինի աստվածային սիրո կրողը եւ դրա տարածողը աշխարհում: Այս համապատկերում ավելի է կարեւորվում սիրո պատգամի համընդհանրականությունը: Սիրո տարածումը կարող է արտահայտվել թե՛ ավետարանի քարոզով, թե՛ ցանկացած կարիքավորի հատկացված նյութական օգնությամբ: Եկեղեցին, ինչ-որ առումով նաեւ սիրո կազմակերպիչն է աշխարհում: Զուր չէ, որ Հովհաննեսն իր ունկնդիրներին բազմիցս դիմում է «սիրելիներ» (ἀγαπῆτοί) կոչականով (Ա. Հովհ. Բ. 7, Գ. 2, Գ. 21, Դ. 1, Դ. 7, Դ. 11): Հովհաննեսի քարոզությանը հավատարիմ մնացած հավատացյալներն արդեն իսկ գտնվում են սիրո հարաբերության մեջ: Է. Յունգելը կապ է տեսնում Ա. Հովհ. դ. 1–2 հատվածում «սիրելիներ» դիմելաձևի եւ «ամենայն հոգի որ խոստովանի զՅիսուս Քրիստոս մարմնով եկեալ՝ յԱստուծոյ է նա» հաստատման միջեւ: Այսինքն, Հիսուս Քրիստոսին որպես Աստված չընդունողները չեն կարող լինել համայնքի եւ Աստծու հետ սիրո դաշտում, հետեւաբար՝ Եկեղեցուց դուրս են մղվում¹⁶:

Այսպիսով, ամփոփելով Հովհաննեսի Ա. թղթում սիրո եւ եկեղեցաբանության նյութը, կարող ենք ասել, որ այն եկեղեցաբանական կառուցապատկերը (ընտանիքի նմանողությամբ), որ տալիս է Հովհաննեսը, առավելագույնս բացահայտում է Եկեղեցում սիրո առկայության անհրա-

¹⁵ SŒU BENEDICT XVI, Deus Caritas Est, 25b, Vatican City, 2006, էջ 32:

¹⁶ SŒU E. JÜNGEL, God as the Mystery of the World: On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute Between Theism and Atheism, էջ 326–327:

ժեշտությունը, ինչպես նաեւ, ավելի է ընդգծում սիրո քրիստոսաբանական կողմը Եկեղեցու կյանքում: Եթե սրան ավելացնենք մեր կարծիքը սիրո համընդհանրական բնույթի վերաբերյալ, ապա եկեղեցաբանական առումով սիրո դրսեւորում կարող ենք համարել նաեւ քրիստոնեության քարոզն աշխարհում, այսինքն՝ միսիոներությունը, որը Եկեղեցու նվիրական առաքելություններից մեկն է:

ՍԵՐ ԵՒ ՎԱԽՃԱՆԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Հովհաննեսի ավետարանը եւ թղթերը աչքի են ընկնում յուրատեսակ վախճանաբանական ընկալումներով: Թղթում, ինչպես եւ ավետարանում, հավիտենական կյանքի մասին միշտ խոսվում է ներկա ժամանակով: Ա. Հովհ. Գ. 14ա հատվածում ասվում է. «Մեք գիտեմք զի փոխեցաք ի մահուանէ ի կեանս»: Ա. Հովհ. Ե. 13ա-ում էլ գրված է. «Զայս գրեցի ձեզ զի գիտասցիք եթէ կեանս յաւիտենական ունիք»¹⁷: Տպավորություն է ստեղծվում, որ Հովհաննեսի վախճանաբանական ընկալումը զուրկ է դեպի ապագա միտվածությունից: Կարծես այն, ինչ սովորաբար պետք է որ սպասվի ապագայում (հավիտենական կյանք, դատաստան), հավատացյալներն արդեն իսկ անցել են դրա միջով: Հապա զոր է մնում Քրիստոսի երկրորդ գալստյան (παρουσία) հույսը:

Ինչպես արդեն նկատել ենք, Հովհաննեսի մտքին հատուկ է մի երեւույթի բազմակողմանի ներկայացումը, ինչը հաճախ տալիս է հակասությունների եւ թյուրընկալումների տեղիք: Նրա վախճանաբանական հայացքները եւս բացառություն չեն այս առումով: Օրինակ, Ավետարանում միաժամանակ երեւում են վախճանաբանության գաղտնաբան (արդեն առկա) եւ ապագային վերաբերող (ապագայում սպասվելիք) կողմերը, եւ դրանք միմյանց չեն հակասում:¹⁸ Օրինակ, Հովհ. Գ. 18–19-ում ասվում է. «Որ հաւատայ ի Նա՝ ոչ դատապարտեսցի. եւ որ ոչ հաւատայ ի Նա՝ արդէն իսկ դատապարտեալ է, զի ոչ հաւատաց յանուն միածնի Որդւոյն Աստուծոյ: Եւ այս իսկ է դատաւատան, զի լոյս եկն յաշխարհ, եւ սիրեցին մարդիկ զխաւար առաւել քան զլոյս, զի էին գործք իւրեանց չարութեան»: Հիսուս Քրիստոս կարծես բաժանարար գիծ է անցկացնում մարդկանց

¹⁷ Сѣу ДЖ. ЛѳДД, Богословие Нового Завета, էջ 700:

¹⁸ Մանրամասն տե՛ս W. F. HOWARD, Christianity According to St. John, Philadelphia, 1946, էջ 106–128:

միջեւ՝ դատապարտվածներ եւ արդեն փրկվածներ (հմմտ. Հովհ. Ե. 24): Հավատացյալ համայնքի համար արդեն իսկ ներկա է հավիտենական կյանքը: Դատաստանն ապագայում կայանալիք իրողությունն չէ: Այդ իսկ պատճառով է Հիսուս ասում. «Ես իսկ եմ յարութիւն եւ կեանք» (Հովհ. ԺԱ. 25): Իսկ այդ պնդմանը հաջորդում է Ղազարոսի հարությունը: Այսինքն՝ Հիսուսի դեմ մահն անգոր գտնվեց¹⁹:

Այս մոտեցումը նոր իմաստ է հաղորդում «մահ» եւ «կյանք» հասկացություններին: Դրանք այլեւս ոչ թե ժամանակի մեջ տեղի ունեցող գործընթացներ են, այլ՝ կեցության ձեւեր: Դատաստանը, կյանք ստանալը եւ մահը ժառանգելը տեղի է ունենում ցանկացած պահի եւ ցանկացած վայրում, ուր քարոզվում է Հիսուս Քրիստոս: Հովհաննեսն այս մոտեցմամբ շնչում է հավիտենական կյանքի տարածաժամանակային սահմանները: Այսինքն, հավիտենությունն ուղղակի ժամանակային ընթացք չէ, որը վերջ չունի: Այն ավելին է, քան ժամանակը, այն դուրս է ժամանակից:

Սակայն չպետք է կարծել, թե ավետարանը գուրկ է ապագայի հանդեպ հույսից եւ գալստյան սպասումից: Հովհաննեսի ավետարանում կան հատվածներ, որոնք փաստում են այդ: Տվյալ հատվածները թույլ չեն տալիս, որ ընթերցողը գնոստիցիզմի մեջ ընկնի՝ իրեն ամբողջովին հավիտենության մեջ գտնվող համարելով: «Ընդ այն զի՝ զարմանայք, զի եկեացէ ժամանակ յորում ամենեքին որ ի գերեզմանս կայցեն՝ լուիցեն ձայնի Նորա: Եւ եկեացեն արտաքս. որոց զբարիս գործեալ իցէ՝ ի յարութիւն կենաց. եւ որոց զշար արարեալ՝ ի յարութիւն դատաստանաց» (Հովհ. Ե. 28–29):

Գաղտնաբանական եւ ապագայատես (futurist) վախճանաբանական ընկալումները կողք-կողքի են դրված Հովհ. Զ. 54–55 հատվածում. «Ամէն, ամէն ասեմ ձեզ, եթէ ոչ կերիջիք զմարմին Որդույ մարդոյ եւ արբջիք զարիւն նորա, ոչ ունիք կեանս յանձինս: Որ ուտէ զմարմին Իմ եւ ըմպէ զարիւն Իմ, ունի զկեանս յաւիտեանականս, եւ Ես յարուցից զնա յաւուրն յետնում»: Ինչպես Ռ. Բրաունն է նշում, Հիսուսի քարոզության մեջ վերոնշյալ երկու վախճանաբանությունները համադրվում են²⁰:

Հովհաննեսի ավետարանում առկա նույն տրամաբանությունը գործում է նաեւ Ա. Թղթի պարագայում: Եթե Ա. Հովհ. Ե. 13-ը հավատացյալներին հավաստիացնում է, որ, ի տարբերություն գնոստիկների,

¹⁹ Сёу Р. Хейз, Этика Нового Завета, էջ 194–195:

²⁰ Сёу R. E. BROWN, The Gospel According to John (I–XII), New York, 1966, cxix:

ներանք արդեն իսկ ունեն հավիտենական կյանք, ապա Ա. Հովհ. Բ. 17-ում գրված է. «Եւ աշխարհս անցանէ եւ ցանկութիւնն, իսկ որ առնէ զկամս Աստուծոյ՝ մնայ յաւիտեան»։ Հավիտենական կյանքը լիովին ապրվում է միայն ապագայում։ Նույնկերպ, Ա. Թղթում երկու՝ արտաքինից իրար հակասող հաստատում կա մեղքի մասին։ «Եթէ ասիցեմք եթէ մեղս ինչ մեք ոչ ունիմք, զանձինս խաբեմք» (Ա. Հովհ. Ա. 8) եւ «Ամենայն որ յԱստուծոյ է ծնեալ՝ մեղս ոչ առնէ, զի սերմն նորա ի նմա մնայ. եւ ոչ կարէ մեղանշել» (Ա. Հովհ. Գ. 8)։ Կատարյալի ձգտման կողքին միշտ առկա է իրական վիճակը։ Պետք է ձգտել առ կատարելություն՝ առանց մոռանալու ներկա, մեղսավոր վիճակի մասին։ Այսպիսին է Հովհաննեսի համադրությունը։

Իսկ գալստյան հույսի մասին գրված է Ա. Հովհ. Բ. 28-ում. «Եւ այժմ, որդեանկք, կացէք ի նմին, զի եթէ յայտնեսցի, ունիցիմք համարձակութիւն (παρρησία), եւ մի՛ ամաչեսցուք ի նմանէ ի գալստեան (παρουσία) նորա» (հմմտ. Ա. Հովհ. Գ. 17)։ Ակնհայտ է, որ Թղթի հեղինակը կոչ է անում ապրել ապագա վախճանի սպասումով։ Թեեւ մենք արդեն ստացել ենք կյանքը, սակայն դեռեւս ամբողջովին չենք նմանվել Քրիստոսին²¹։ Հետեւաբար, Հովհաննեսը հավիտենական կյանքը կապում է նրա հետ, թե ինչպէս է մարդն ապրում իր ներկա, երկրավոր կյանքը։

Ա. Հովհ. Գ. 14 հատվածում ասվում է. «Մեք գիտեմք զի փոխեցաք ի մահուանէ ի կեանս, քանզի սիրեմք զեղբարս. իսկ որ ոչն սիրէ, անդէն ի մահու մնայ»։ Սերն է հավիտենական կյանքի առարկայացումը, որի միջոցով «մահվան մեջ մնալը» հաղթահարված է. «Եւ որ կայ ի սէրն՝ բնակեալ է յԱստուած» (Ա. Հովհ. Գ. 16)²²։ Սիրո միջոցով է, որ հավատացյալը վերջապես կարող է նմանվել Հիսուս Քրիստոսին (հմմտ. Ա. Հովհ. Գ. 16), իսկ այդ նմանության շնորհիվ էլ ձեռք բերել հավիտենական կյանքն իր ամբողջությամբ։

Այսպիսով, գալիս ենք այն համոզմանը, որ Հովհաննեսի Ա. Թղթի բարոյագիտության կենտրոնական գաղափարը սերն է։ Սերը կարմիր թելի նման անցնում է ողջ Թղթի շարադրանքում՝ վերարժեւորելով բարոյականությունը ցանկացած աստվածաբանական գաղափարի շրջանակում։ Հովհաննեսի սիրո գաղափարը, ինչպես ողջ աստվածաբանական համա-

²¹ Сёу Дж. Лэдд, Богословие Нового Завета, էջ 700–701։

²² Сёу R. OXENBERG, Love and Death in the First Epistle of John: A Phenomenological Reflection, 2010 // <https://www.researchgate.net/publication/316551693>, էջ 11։

կարգը, միաժամանակ ե՛լ կատարելապաշտական է, ե՛լ խիստ իրատեսական: Հովհաննեսի Ա. թղթի քրիստոսաբանությունը կատարելապես ներկայացնում է Քրիստոսի աստվածային եւ մարդկային բնությունների միությունը: Եկեղեցաբանությունը կատարյալ հաղորդություն է ստեղծում համայնքի եւ Աստծու միջեւ՝ միավորելով նրանց մի «ընտանիքի» գաղափարի ներքո: Վախճանաբանությունը համադրում եւ ներդաշնակում է ժամանակային եւ անժամանակյա դատաստանն ու կյանքը: Նույնկերպ էլ սերն է. այն տարածվում է կյանքի բոլոր ոլորտներում եւ ներկայանում է՝ սկսած պատվիրանապահությունից, վերջացրած՝ Աստծու գոյաբանական հատկությամբ: Սակայն սերը նաեւ ինչ-որ առումով այն շաղախն է, որով Հովհաննեսը միմյանց է կապում իր երկբեւեռ, երբեմն՝ աստվածաբանության՝ հակասական թվացող դրույթները: Սերը Հովհաննեսի Ա. թղթի ողջ աստվածաբանության մեջ գործուն է միավորող դերակատարություն ունի: Եթե փորձենք շատ ամփոփ բնութագրել Հովհաննեսի Ա. թղթի ողջ աստվածաբանական միտքը, հազիվ թե գտնենք ավելի դիպուկ արտահայտություն, քան՝ «Սեր յամենայնի» կարգախոսը: Այս «Սեր յամենայնի»-ն լիովին համադրվում է Հովհաննեսի Ա. թղթին տրված «Սիրո թուղթ» անվան հետ՝ տալով այդ անվանը նաեւ աստվածաբանական բովանդակային խորություն:

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Հովհաննեսի Ա թուղթ, սեր, աստվածաբանություն, ունիվերսալ սեր, քրիստոսաբանություն, եկեղեցաբանություն, վախճանաբանություն, Հովհաննեսյան ավանդություն, բարոյագիտություն, քարոզչություն, համայնք, թշնամու սեր, Հովհաննեսի ավետարան, դոկետիզմ, երրորդություն, փրկագործություն, հավիտենական կյանք:

РЕЗЮМЕ

Первое послание Иоанна – это книга Нового Завета, в которой наиболее полно раскрывается тема любви. Современные исследователи Евангелия и посланий Иоанна по-разному трактуют и интерпретируют идею любви. Цель на-

стоящей статьи — раскрыть богословское значение любви в Первом послании Иоанна, а также прояснить её взаимосвязь с другими разделами догматического богословия.

SUMMARY

The First Epistle of John is a book of the New Testament that most fully reveals the theme of love. Contemporary scholars of the Gospel and the Epistles of John hold different views regarding the interpretation and meaning of love. The purpose of this article is to reveal the theological significance of love in the First Epistle of John, as well as to clarify its relationship with other branches of the dogmatic theology.

