

ՅԱՅՏՏՆՈՒԹԵԱՆ ԱՍՏՈՒԱԾԸ ԸՍՏ ՓԻԼՈՆԻ ԵՒ ՎԵՐՋԻՆ ԺԱՄԱՆԱԿՆԵՐՈՒ ԶԻՆՔ ՈՒՐԱՅՈՂՆԵՐԸ

Անոնց համար հարցը, տրամաբանորեն առնուած, կը ներկայանայ իբրեւ երկուս-րաբանութիւն: Սփինոզա, ընդհանրապէս քննելով տրեղերքի հունաւորութիւնը՝ որուն մէջ կ'իյնայ նաև Չարի հարցը, երկ-սայրաբանութիւնը կը բացատրէ այսպէս. «Եթէ անիկա հունաւոր է իր պատմաորն պատճառաւ, առիկա կրնայ ըլլալ միայն կամ որովհետև Անիկա չէր կրնար աւելիլ» և կամ չէր ուզեր աւելիլն տալ: Թէ Ա-նիկա անկարող էր աւելիլն տալու՝ պիտի հակասէ իր ամենակարողութեան, կամ թէ չէր ուզեր աւելի տալ հակառակ իր կարողութեան՝ պիտի հակասէ իր բարութեան և կատարելութեանը»⁽⁴⁵⁾: Հյուսիս, ուղղակիութեն շօշափելով Չարին հարցը, հակասու-թիւնը կը բացատրէ մօտաւոր եզրերով. «Եթէ Անիկա կ'ուզէ արգելիլ Չարը բայց անկարող է, ուրեմն ամենակարող չէ: Իսկ եթէ Անիկա կարող է և չուզեր, ուրեմն բարեացակամ չէ»⁽⁴⁶⁾: Երկուքն ալ ի վերջոյ կը յանդին Սովորաբար նախադրեալին լուծումին, ըստ որում մէկը չի կրնար գտնել Աստուծոյ վերաբերեալ խո-րունկ բաները և կամ հասնել Ամենակարողին նպատակներուն: Բայց Սփինոզա ար-համարհանքով կը բանաձևէ իր անկարողութիւնը. — «Եւ այսպէս գտնեմք թուիլս զէպի Աստուծոյ կամքը, այսինքն ազդեալութեան ապաստանարանը»⁽⁴⁷⁾: Հյուսիս ալ ար-համարհանքով կը նշէ թէ կ'ուզէ զազրե-ցնել վէճը, որովհետև «այս նիւթը կը գե-րազանցէ մարդկային կարողութիւնը և մեր չափանիշը ճշմարտութեան ու կեղծիքի կե-րարիքի չէ անոր»⁽⁴⁸⁾: Բայց ձոն Սփինոզա Միլլ լրջութեամբ կ'եզրակացնէ. — «Եթէ երջանկութիւնն էր շարժառիթը Աստու-»

ծութեան զգայական և բանական էականը ստեղծելուն, ապա իր նպատակը պէտք է յայտնուէր, հետև ճիշտաւ համար ձախ-ղանք նկատուելէն»⁽⁴⁹⁾:

Այս բոլորին զմիաց, մեր Ս. Գրական իմաստասէրը պիտի եզրակացնէ թէ օրոյորն ալ, վերջին յայտարարութեամբ մը՝ մար-դուն տգիտութեան մասին, Աստուծոյ նպա-տակին և Միջոցներուն վերաբերեալ հար-ցերուն մէջ, կ'ուզեն փակել հարցը: Բայց, հարց պիտի տայ ան. «Կա՞ն մէկը աւելի լաւ լուծում գտնող, մասնաւոր որ այդ հարցը քննելէ հրաժարելու կապակցու-թեամբ, հաւատքի պակասէն նախընտրելի չէ երբեք յոյսի չգոյութիւնը»:

Անոնք կը մերժեն նաև Աստուծոյ ան-հունութիւնը իբրեւ անհուն ոյժ՝ որուն մէջ կ'իյնայ անշուշտ անհուն բարութիւնը՝ իրեն յարակից Կամքով և Միջոցով, անոնցմէ իւրաքանչիւրը իւրայատուկ բանաձև մը ունի այդ հարցին գէմ:

Սփինոզա կը մատնանշէ հակասութիւն մը Ս. Գրական իմաստասէրներու Աստու-ծոյ ամենակարողութեան մասին յայտնած տեսակետին մէջ: Բացայայտորէն եզրա-կացնելով Ս. Թովմասի և Մայմոնիտսի (բուն անուամբ՝ Մովսէս Քէն Մայմոն (1135-1204), Միջնադարու հրեայ փիլիսոփայ տե-սաբաններէն, որ մեծ ազդեցութիւն ունէր ոչ միայն հրեաներու՝ այլ նաև ԺԳ. դարու Սքոլաստիք փիլիսոփաներու վրայ — Մ. Թ.) հաստատումներէն թէ Աստուծած անկարող էր անկարելիին նկատմամբ, օրինակի հա-մար, գոյութիւն տալ իրողութեան մը, ներհակ երևոյթներու մէջ և միևնույն ժա-մանակ՝ «երկրորդ» մարմնաւոր (որովհետև անհուն էր), և յետոյ քառակուսի մը «ստեղ-ծել», որուն անկիւնակապը հաւասար ըլ-լար իր կողմերէն որեւէ մէկուն և տակաւին Անցեալը չեղած ճշմարտ»⁽⁵⁰⁾: Ան կ'եզրա-

(45) Short Treatise I, 2, 5 (Op. I, p. 20, 11.

(46) Op. cit. (501; cf. p. 505).

[18 ff.).

(47) Eth. I, Appendix (? p. II, p. 81, 11; 10-11).

(48) Op. cit. (p. 505).

(49) Op. cit. (p. 192).

(50) Moreh Nebukim

II, 13 (3); Contra Gentiles II, 25.

կազմէն թէ ասիկա բացայայտորէն պիտի հա-
կասէ իրենց իսկ գաւառնած հաւատքին թէ
«ամէն բան Աստուծոյ համար կարելի է»:
Նշմարուած սոյն հակասութիւնը շեշտուած
է իր հաստատումին մէջ ուր կ'ընէ թէ «Աս-
տուած եթէ կամենաւ՝ կրնար չստեղծել
աշխարհը» հաստատումը չի նմանիր եռան-
կիւնի մը գոյութեան սկզբունքին, ըստ ու-
րում եռանկիւն մը կայ որովհետեւ երեք
անկիւններու, որոնք իրար միացած գիծե-
րով գոց պատկեր մը կը կազմեն, զուտաբ-
ար հաւասար է երկու ուղիղ անկյանն⁽⁵¹⁾: Ու-
րիշ խօսքով, եռանկիւն մը չի կրնար գո-
յութիւն չունենալ եթէ գոց պատկերին
երեք անկիւններուն զուտաբար հաւասար է
երկու ուղիղ անկիւններու, մինչդեռ Աս-
տուած միմիայն իր կամքէն բխած ուժով
է որ ստեղծեց աշխարհը և ոչ ըստ հարկի,
որովհետեւ ինքն իսկ էր սկզբունքը: Աւելի
մանրամասնելով, Սփինոզայ իր հաստա-
տումները կը բանաձեւէ այնպէս որ ան կը
համաձայնի սա տեսակէտին հետ թէ «Աս-
տուած ամենակարող է»: Ասիկա՝ ըսելու
համար թէ տիեզերքը, միևնոյն այս տիե-
զերքը յաւերժօրէն կը բխի Աստուծմէ ան-
հրաժեշտօրէն և միևնոյն ձեւով՝ ինչպէս
եռանկեան մը երեք անկիւնները անհրա-
ժեշտօրէն հաւասար են երկու ուղիղ ան-
կյան, փոխանակ ըսելու թէ այս տիեզերքը
ստեղծուեցաւ Աստուծոյ բացարձակ կամքի
որոշումով, կարելի բոլոր տիեզերքներէն
իբրեւ լաւագոյնը՝ զոր ինք կրնար ստեղ-
ծել⁽⁵²⁾: Այս երկու տեսակէտներն ալ Ս.
Գրական իմաստասէրներուն՝ որոնք հաս-
տատ կը կենան Աստուծոյ անհուն ըլլալու
իրենց տեսակէտին վրայ, կը պարտադրին
ընդունիլ թէ Աստուծած կարողութիւնն ունի
այն բաներուն վրայ ալ՝ զորս անոնք ան-
կարելի նկատած էին: Տեսնենք թէ ի՞նչ
անդրադարձ պիտի ունենայ այս քննադա-
տութիւնը մեր իմաստասէրին մօտ: Անոնց
քննադատութեան ակնարկելով պիտի ըսէ
ան թէ ոչ միայն Ս. Թովմաս և Մ'ամոնի-
տէն, որոնց բացայայտօրէն կ'ականարիչ մա-
նաւանդ Սփինոզայ, այլև միւս Ս. Գրական
իմաստասէրները կ'ընդունին թէ Աստուած

կրնայ փոխել անկարելիութիւնները, եւ
այս տեսակէտին իբրեւ պաշտպան պիտի
յիշէ քրիստոնէայ իմաստասէրներէն Որո-
գինէտի⁽⁵³⁾ և Ս. Օգոստինոսի⁽⁵⁴⁾, իսլամ
իմաստասէրներէն Մութազալիմիեի⁽⁵⁵⁾
անունները, Հրեաներէն ալ Ոսատիարի⁽⁵⁶⁾
անունը: Անկապ պիտի աւելցնէ նաև թէ
Ս. Գրական իմաստասէրները պարզապէս
կ'արձագանգեն արտայայտուած տեսակէտը
Աղեքսանդրի⁽⁵⁷⁾, Պրոտինի⁽⁵⁸⁾ և ուրիշ հե-
թանոս իմաստասէրներու⁽⁵⁹⁾:

Յետոյ անկապ կը փորձէ ապացուցանել
թէ Ս. Գրական իմաստասէրները քաջ գի-
տէին իրենց հաւատքին մէջ հակասական
կէտերու գոյութիւնը: Այսպիսի գիտական-
ութիւն մը Որոգինէն արտայայտուած տեսակէտը
կորէն կը ցուցուի: Այդ նոյն գրութեան
մէջ Որոգինէն կը յիշատակէ Սիլվիուսի
Քրիստոսի վերագրած խօսքը. — «կարծես
թէ մենք ըսած ըլլալինք, թէ ակասուած
գիտելու ունենալ կարողութիւնը ամէն բան
ընելու» (δυνάμετα πάντα ὅθεός)⁽⁶⁰⁾: Որոգի-
նէն անուղղակիօրէն կը սեփականացնէ վե-
րոյիշեալ տեսակէտը: Իր ականարկութիւնը՝
«կարծես թէ մենք ըսած ըլլալինք», յստա-
կօրէն կը ցուցնէ որ նոր կտակարանէն
քաղուած բացատրութիւն մը չէ վերոյիշ-
եալը, ընդհակառակը, ուրիշ տեղ մը նոյն
գործին մէջ կը վերահաստատէ «ամէն բան
Աստուծոյ համար կարելի է» (πᾶν δύνατον τῷ
Θεῷ)⁽⁶¹⁾, որ մեկնաբանութիւն է Նոր կտա-
կարանի «ամէն բան կարելի է Աստուծոյ
համար» (πᾶνα δύνατὰ παρὰ τῷ Θεῷ)⁽⁶²⁾ հա-
ւաստումին: Բայց մինչ ան համակարծիք է

⁽⁵³⁾ Contra Celsum III, 70; V, 23.

⁽⁵⁴⁾ Contra Faustum XXXVI, 4-5.

⁽⁵⁵⁾ Ibn Hazm, Fisal fi al-Milal wa'l-Mihal (Cairo, A. H. 1317-27) IV, p. 192, II, 13-14; Ghazali, Tahafut al-Falasifah, XVII, 24, p. 292, II, 2 ff. (ed. M. Bouyges); Maimonides, Moreh Nebukim I, 73, Prop. 10.

⁽⁵⁶⁾ Emunt ve-De'ot II, 13, p. 110, II, 4-7.

⁽⁵⁷⁾ De Fato, 30.

⁽⁵⁸⁾ Enn. VI, 8, 21.

⁽⁵⁹⁾ Cf. chapter on «Omnipotence» in R. M. Grant, Miracles and Nature Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought, pp. 127-134.

⁽⁶⁰⁾ Contra Celsum III, 70.

⁽⁶¹⁾ Ibid., V, 23.

⁽⁶²⁾ Mark 10:27; cf. Matth. 19:26.

⁽⁵¹⁾ Eth. I, Prop. 17, Schol. (Op. III, p. 61, II,

⁽⁵²⁾ Ibid. (p. 62, II, 10-30). [27-32].

ԳՐԱԽՈՍՏԱԿԱՆ

“ԼԻԱԿԱՏԱՐ ՔԵՐԱԿԱՆՈՒԹԻՒՆ
ՀԱՅՈՑ ԼԵԶՈՒԻ

ՀԱՄԵՄԱՏՈՒԹԵԱՄԲ 562 ԼԵԶՈՒՆԵՐԻ”

ՆԵՐԱԽՈՒԹԻՒՆ

ՀՐԱԶԵԱՅ ԱՃԱՌՈՒՄՆ — Երևան — 1955, էջ 655

Աճառեան չի յիշատակեր հետեւել լեզուները. — 1) Մոհենճո-Տարոյի լեզուն, 2) Էթոսկ-Պուռնուլի և 3) Պիպլոսի փարկո-բողմերու լեզուները, 4) Կուսնեհեհեր:

● Մոհենճո-Տարոյի լեզուն. — Մոհենճո-Տարոյի, Ինդոսի աւազանին և Հարափայի մէջ կատարուած կարեւոր յայտնագործումները երեւան բերին նախահնդկական մշակութիւնը, որ ծաղկած է Ն. Բ. 4րդ դարու կիսուն: Գիւտերը մեզի կը փայտեն նաեւ որ, այդ շրջանէն սկսեալ, սերտ յարաբերութիւններ գոյութիւն ունեցած են Հնդկ-կաստանի հիւսիս-արեւմտեան մասի և Միջագետքի միջև: Մասնաւորաբար արտա-

հոգուած են 700է աւելի կնիքներ՝ այլուր անծանօթ գաղափարանիշերու գրութեամբ մը, ալէն ձախ գրուած, երբեմն ալ հակառակ ուղղութեամբ: Տակաւին չէ լուծուած այս գրութիւնը. որոշ նշաններ կը յիշեցնեն կամ նախա-էլամական կամ ձէմտէտ-Նասրի սուհրական պատկերանշանները, կամ կիպրական կամ կրետական նշաններ. բայց այս բաղդատութիւններու զանազանութիւնն իսկ մեզ կը ձգէ անկայուն գետնի մը վրայ, այս լեզուի ծագման մասին որոշ եզրակացութեան մը յանգեղէ: Տես J. Marshall, Mohendjo-Daro and the Indus Civilization, 3 հատոր, London, 1931; P. Meriggi, Zur Indus-Schrift (Z. D. M. G., XII, 1933, էջ 198-241); G. R. Hunter, The script of Harappa and Mohendjo-Daro and its connection with other scripts, London, 1934.

2) Էթոսկ-Պուռնուլի փարկոբողի լեզուն. — Զէնճիրլիի մօտ՝ (Ամանուսի վրայ, Սուրիոյ և Կիլիկիոյ սահմաններուն) Էթոսէք-Պուռնուլի մէջ գտնուած քարկոթող մը, որ կը թուի ըլլալ Ն. Բ. 9րդ դարէն, կը կրէ, կրօնական քնոյթ ունեցող տեսարանի մը ներքեւ, բաւական երկար քաղցր մը՝ հնատիպ արամբէն տառերով, որուն մի

այդ տեսակէտին, կ'ընդունի նաեւ թէ Սելսուս կը ժխտէ զայն տրամաբանելու փորձով⁽⁶³⁾, թէ և չի բացատրեր թէ ի՞նչպէս Սելսուս կրնայ ժխտել, այն ալ ստորաւաճանելու փորձով: Բայց իր այլ տեղ ըրած հաստատումը թէ քրիստոնեաները «բոլոր» եղբւր կ'առնեն ոչ իբրեւ հաստատում մը որ կը պարունակէ նաեւ «Անըմբռնելի» բաները (τῶν ἀδυστηγῶν)⁽⁶⁴⁾, կրնայ յառաջադրած ըլլալ որ նշանակութեամբ թէ Սելսուս կրնար ժխտել հաստատումը սա պատճառով թէ անիկա հակասական է քրիստոնեաներու այն հաւատքին՝ ըստ որում Աստուած կարողութիւն չունի «Անըմբռնելի» բաներուն վրայ: «Անըմբռնելի բաներ» ըսելով, անիկա կ'անկարելի է այն բաներուն որոնք կը բռնաբարեն արամբանութեան կանոնները, ինչպէս հակասութիւնը, կամ մաթեմատիքական և երկրաչափական կանոնները:

Մեր իմաստասէրը պիտի նշէ որ այս

առարկութիւնը ճշգրիտ կերպով մէջբերուած է կեղծ-Դիոնիսիոսէն՝ երեւակայական ելլիմաս կախարհի մը անուան տակ (cf. Acts, 13; 8), որ կը գտնէ հակասութիւն մը քրիստոնէական հաւատքին թէ օԱստուած ամենակարող է» և Պօղոսի հաստատումին միջև թէ օԱստուած չի կրնար ուրանալ ինքզինք» (Թ. Տիմ., Թ. 13)⁽⁶⁵⁾.

Թրգմ. Վ. Ա. Գ. H. A. WOLFSON
Էւ Ա. Ս. Պ. Harvard University

(Մնացեալը յաջորդիւ՝ 4)

(63) Contra Celsum III, 70. Պատահականորէն, Սելսուսի հաստատումը յարառութիւն մը կը թուի Եօթանիսից քաղցրի, Եթի Աստուծոյ ուղղած «Գիտած զի Բարդէա յամենայնի և ակարանայ ինչ ոչ Թեզն (Եթ. Թ. 1) πάντα δύνασαι ποιεῖν»:

(64) Ibid., V, 23.

(65) De divinis nominibus VIII, 6.