

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ԽՈՐՀՐԴԱՊԱՇՏԱԿԱՆ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Կազմեց և ծանոթագրեց

ՀԱԿՈԲ ՔՅՈՍԵՅԱՆԸ

ԵՐԵՎԱՆ

ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ

2023

ՀՏԴ 2(07)
ԳՄԴ 86ց7
Խ 841

Խմբագիրներ՝

պ.գ.թ. Թումանյան Լուսինե

պ.գ.թ., դոցենտ Քարինյան Լիզա

Խ 841 Խորհրդապաշտական աստվածաբանություն /Կազմեց և ծանոթագրեց՝ Հակոբ Քյոսեյանը.- Եր.: ԵՂՀ հրատ., 2023.- 298 էջ:

Ձեռնարկիս պատրաստումն ու հրապարակումը նպատակ ունի, ըստ կարելիության, ուրվագծել խորհրդապաշտական աստվածաբանության ընդհանուր պատկերը՝ նրա առավել բնորոշ առանձնահատկությունների ընդգրկումով: Ըստ այսմ, ձեռնարկում ներկայացված են երևույթի գլխավոր օրինաչափությունները՝ խորհրդական իրողություններ մատնանիշ անող եզրերի ստուգաբանությամբ, վաղ Եկեղեցական (Գ-ԺԱ դդ.) խորհրդապաշտության գլխավոր հոսանքների, միջնադարի խորհրդական մտայնության մեջ կենտրոնական տեղ զբաղեցնող իսիխազմի (խաղաղարարություն), Արևմտյան Եկեղեցու, եվրոպական միջնադարում առավել տարածված խորհրդապաշտական ըմբռնումների, նոր ժամանակների խորհրդական վերացարկումների բովանդակային առանձնահատկությունների, ներքին խոհանոցի մասնահատուկ օրինաչափությունների վերհանումով: Փորձ է կատարվել առավել հանգամանալից լուսաբանել խորհրդական աստվածաբանության մեջ կարևոր դեր կատարած մտածողների վարդապետական դիտումները:

«Ծանոթագրություններ» բաժնում տրված են լրացուցիչ բացատրություններ, արձանագրված խորհրդական մտածողության այն պահերը, որոնք մերձավորագույնս հարաբերվում են Հայ Եկեղեցու խորհրդապաշտական հայեցակարգին:

Այս ձեռնարկը բացառապես հետապնդում է ուսումնական նպատակներ: Այն կարող է կիրառվել «Խորհրդապաշտական աստվածաբանություն» առարկայի դասավանդման համար:

ՀՏԴ 2(07)
ԳՄԴ 86ց7

ISBN 978-5-8084-2639-9

<https://doi.org/10.46991/YSUPH/9785808426399>

© ԵՂՀ հրատ., 2023

© Կազմողի համար, 2023

Բովանդակություն

ՄՈՒՏՔ	5
ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԱԿՆԱՐԿ	7
Խորհուրդ	11
Կատաֆատիզմ	14
Ապոֆատիզմ սքանչացում (էքստազ)	28
Սքանչացումը Նոր Կտակարանում	32
Պլոտինի ուսմունքը սքանչացման մասին	38
ՎԱՂ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԽՈՐՀՐԴԱՊԱՇՏԱԿԱՆ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ԳԼԽԱՎՈՐ ՀՈՍԱՆՔՆԵՐԸ	40
Ա. Հին եկեղեցական խորհրդապաշտության վերացարկված - մտահայեցողական հոսանքը	54
Բ. Հին եկեղեցական խորհրդապաշտության բարոյագործնական հոսանքը	92
Գ. Հին եկեղեցական խորհրդապաշտության բարոյախմացաբանական հոսանքը	135
ԻՍԻԽԱԶՄ (ԽԱՂԱՂԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆ)	162
ՈՒՐՎԱԳԻԾ ԱՐԵՎՄՈՒՏՔԻ ԽՈՐՀՐԴԱԿԱՆ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ	196
ԱՄՓՈՓՈՒՄ	265
ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ	267
ՑԱՆԿ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ԵԶՐԵՐԻ	295

ՄՈՒՏՔ

Ձեռնարկի նպատակն է ըստ կարելիության ուրվագծել խորհրդապաշտական աստվածաբանության ընդհանուր պատկերը: Ձեռնարկում ներկայացված են երևույթի գլխավոր օրինաչափությունները՝ խորհրդական իրողություններ մատնանիշ անող եզրերի ստուգաբանությամբ, վաղ եկեղեցական (Գ-ԺԱ դդ.) խորհրդապաշտության գլխավոր հոսանքների, միջնադարի խորհրդական մտայնության մեջ կենտրոնական տեղ զբաղեցնող իսիխազմի (խաղաղարարություն), Արևմտյան եկեղեցու, միջնադարյան Եվրոպայի առավել տարածված խորհրդապաշտական ըմբռնումների, նոր ժամանակների խորհրդական վերացարկումների բովանդակային առանձնահատկությունների, ներքին օրինաչափությունների վերհանումով: Փորձ է կատարվել առավել հանգամանալից լուսաբանել խորհրդական աստվածաբանության մեջ կարևոր դեր կատարած մտածողների վարդապետական դիտումները:

«Ծանոթագրություններ» բաժնում տրված են լրացուցիչ բացատրություններ՝ խորհրդական մտածողության այն պահերը, որոնք սերտորեն են հարաբերվում Հայ եկեղեցու խորհրդապաշտական հայեցակարգին:

Այս ձեռնարկը բացառապես հետապնդում է ուսումնական նպատակներ: Այն կարող է կիրառվել «Խորհրդապաշտական աստվածաբանություն» առարկայի դասավանդման համար: Ձեռնարկն հայացում-փոխադրությունն է գիտության տվյալ բնագավառին կարևոր նպաստ բերած հետևյալ աշխատությունների.

П. Минин, Главные направления древнецерковной мистики. Сергиев Посад, 1916, Վերադարձված հետևյալ հրատարակությունից մեջ. Мистическое Богословие, «Путь к истине», Киев, 1991, с. 337-391.

С. Зарин, Аскетизм по Православно-христианскому учению. М., 1996, с. 408-411.

О. Т. Шпидлик, Молитва согласно преданию Восточной церкви. Перевод с итальянского (сверенный с французским оригиналом) Н. Костомаровой, изд. 2, М., СПб., 2013, с. 242-401.

Энциклопедия мистицизма. СПб., изд. «Литера», 1996.

[Аноним], Исихасты - «Христианство». Энциклопедический словарь, т. 1, М., 1993, с. 652.

Ф. И. Успенский, Очерки по истории Византийской образованности. М., 2001, с. 204-297.

И. Ф. Мейендорф, О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. –Вопросы истории русской средневековой литературы. Труды отдела Древнерусской литературы. XXIX, М., 1974, с. 291-305.

Л. П. Карсавин, Мистика и мистицизм - «Христианство». Энциклопедический словарь, т. 2, М., 1995, с. 120-127.

М. Ю. Реутин, Отрицательный метод в богословии Майстера Экхарта. - «Человек как слово». Сборник в честь Вартаана Айрапетяна, М., 2008, с. 155-184.

ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԱԿՆԱՐԿ

Խորհրդական ապրումները սերտորեն հարաբերվում են առտնին կրոնական զգացումներին, ուստի կրոնն անհրաժեշտաբար միաստիկ է, և միաստիկան՝ անհրաժեշտաբար կրոնական¹: Երկու պարագայում էլ ադամորդին ձգտում է մերձավորագույն հարաբերության մեջ մտնել Աստվածության հետ: Աստվածզգացողությունը ոչ այլ ինչ է, քան երկու բնությունների փոխհպում: Խորհրդական վերհառնումի բարձրագույն փուլում անհատական «ես»-ը անէանում է բացարձակի մեջ, վերջավոր գիտակցությունը սուզվում է անվերջի մեջ:

Որոշ ուսմունքներում միաստիկը սրան հասնում է ճգնական մենակեցության, ուշադրության կենտրոնացումի, մարմնի որոշակի դիրքի երկարատև պահպանման, շնչառության կարգավորման շնորհիվ: Խորհրդապաշտական ապրումների ներքին օրինաչափությունները խիստ մեծ դժվարությամբ են նկարագրվում: Միաստիկայի խոհանոցին բնորոշ առանձնահատկությունները միշտ չէ, որ ենթակա են բառային բնութագրության, քանզի վերջինս, իր մեջ անխուսափելիորեն կրելով այսրաշխարհային փորձառության դրոշմը, չի կարող ճշգրիտ վերարտադրությունը լինել խորհրդական գիտակցության:

Խորհրդական փորձառության դասական նկարագրությունը տրված է Պլոտինի (204/5-270) «Էննեադներում», ըստ որի՝ առաջին փուլում մարդը հրաժարվում է աշխարհից, երկրորդում՝ հրաժարվում է ներքին աշխարհից, երրորդ՝ վերջին փուլում կատարվում է ամենայն վերջավորի հաղթահարում, անցում դեպի անսահմանություն, այլ կարգի գիտակցության որ-

դեգրում: Արտաքին աշխարհի նկատմամբ իր դիրքորոշմամբ ոչ քրիստոնեական միստիկան էապես զանազանվում է քրիստոնեականից. եթե առաջինի համար աշխարհը գոյաբանորեն մերժելի է իբրև չարի այլակեցություն, ապա երկրորդի համար աշխարհն ամեննին էլ մերժելի չէ, այլ միայն ստորին տեղ է զբաղեցնում արժեքաբանական սանդղակում:

Ըստ այսմ, նույնիսկ առաքինի գործերը միստիկ հայեցակետից զիջում են կրավորական ընթացքին, այն է՝ ներհայեցողյանը, անշահողյանը, խոնարհողյանը, հեզողյանը, համբերողյանը, որոնք խորհրդական կյանքի կարևորագույն բաղադրատարրերն են: Խորհրդական կյանքի հաջողության գրավականը ուշադրության բացարձակ կենտրոնացումն է, հոգևոր բոլոր ուժերի ի սպաս դնելը մեկ նպատակի: Նույնիսկ միտքը, որն իր մեջ անխուսափելիորեն արտացոլում է աշխարհային փորձառության պատկերը, վնասակար և մերժելի է նկատվում:

Այս տեսակետից բնորոշ է ճգնակյաց հայրերից մեկի հետևյալ նկատումը. «Ով ունի մտածողություն, նա տակավին չի հաղթահարել երկակիությունը»: Կեցության բոլոր դրսևորումների նկատմամբ անտարբերությունն ու մերժողական վերաբերմունքը խթանում են խորհրդական տրամադրությունների աշխուժացումը: Սակայն ունայնացնելով իր գիտակցությունը՝ միստիկն անխուսափելիորեն հենվում է անսահմանը մտահայելու անհրաժեշտության վրա՝ համաձայն այն համաբանության, թե ինչ կգտնի իր մեջ գերգիտակցական վիճակում: Աստված չկա, եթե Նա չկա մեր հոգում: Վերջավոր, սահմանավոր «ես»-ը բարձրագույն փուլում ձուլվում է անվերջավոր, ան-

սահման «Ես»-ի մեջ: Անհատականության բնութենապաշտական այսօրինակ փոխակերպումն ամեննին էլ չի բացառում նրա ինքնակա կեցությունը: Ըստ նորալատոնականության՝ միստիկի գերագույն նպատակը աստվածացումն է:

Քրիստոնյա արևելքում նշմարվում են միստիկայի երկու հիմնական հոսանքներ՝ գնոստիկ - մտազննական և բարոյագործնական: Առաջինը դեպի գերագույն նպատակ առաջնորդում է իմացության, բարձրագույն աշխարհի ինտուիտիվ ճանաչողության, իսկ երկրորդը՝ Աստծո հանդեպ անսահման սիրո, սրտի հիացման միջոցով: Հանձին Հովհաննես և Պողոս առաքյալների՝ քրիստոնեությունն արդեն իր արշալույսին որդեգրեց այդ երկու հոսանքները:

Երրորդ՝ երկինք հափշտակված Պողոս առաքյալի համար այս աշխարհի իմաստությունը սին է: Նրա համար ամեն ինչ առկա է այնքանով, որքանով հարաբերվում է Քրիստոսի սիրուն: Հովհաննեսը հենվում է Պողոսի մտքերի վրա, սակայն իր տրամադրությունների հետևանքով շեղվում նրանից: Պողոսը խիստ մեծ կարևորություն է վերապահում Քրիստոսի մահվանը, քանզի այն մարդկանց բերեց մեղքերի թողություն և Աստծո հետ հաշտություն: Մինչդեռ Հովհաննեսի համար մահը հետաձգումն է. այն չունի փրկաբանական նշանակություն: Մեղքից ձերբազատում է ճշմարտությունը: Չորրորդ՝ Ավետարանի մեխը դարձած փրկագործող Խոսքի՝ Բանի վերաբերյալ հիմնադրույթը, հենվելով հինկտակարանյան իմաստության և փիլոսոֆիայի լոգոսի վարդապետության վրա, լուրջ խթան է դառնում հետագա ժամանակների խորհրդական աստվածաբանության հիմնական մտակառուցումների համար: Ըստ այսմ, եթե սիրո՝

պողոսյան մեկնաբանությունը հարաբերական առումով պետք է հիմքը դառնար խորհրդական աստվածաբանության բարոյագործնական հոսանքի, ապա լոգոսի հովհաննեսյան բացատրությունը՝ գնոստիկ - մտազննական հոսանքի: Այս հոսանքներին վիճակված էր կարևոր դեր կատարել եկեղեցու խորհրդական աստվածաբանության մեջ (որի վերաբերյալ տե՛ս իր տեղում):

* * *

Քրիստոնեական խորհրդապաշտության պատմության մեջ իր ուրույն դրսևորմամբ աչքի է ընկնում մոնտանականությունը, որը զարգացման վերընթաց ապրեց Բ դարում: Մոնտանականությանը բնորոշ է խորհրդական տրամադրությունների ծայրահեղ սրումը, ինչը պետք է լուրջ մտահոգություն դառնար եկեղեցու համար: Ըստ մոնտանականների՝ Մխիթարիչը, որին Քրիստոս խոստացել էր ուղարկել իր աշակերտներին (Հովհ. ԺԶ 7), խոսում է նրանց իսկ՝ մոնտանական մարգարեների շուրթերով. «Ես մարդու մեջ գտնվող Տեր Աստված եմ. Ահավասիկ մարդը քնար է, և ես դիպչում եմ նրան իբրև քնարահար. Մարդը քնում է, իսկ ես արթուն եմ, ահավասիկ Տերը բթացնում է մարդկանց սրտերը և մարդկանց «նոր» սիրտ է պարզևում»:

Տիեզերական եկեղեցու կազմավորման հետ մեկտեղ Ա դարում հրապարակ է իջնում գնոստիցիզմը: Գնոսիսը պարզևում է մեղքերի քավություն, նյութական կապանքներից ձերբազատում և նախապատրաստում աստվածանման բնակացության պլեբոմայի (լիալրություն) աշխարհում: Գնոստիկ գի-

տելիքն աչքի է ընկնում իր մասնահատուկ բնույթով. այն մոտիկ է մոգությանը, աղոթքին, մտահայեցությանը, քան բուն գիտելիքին: Գնոստիցիզմի առաջ բերած վարդապետական, կրոնական քառսը Բ դարավերջին տակավ առ տակավ նվազեց, սակայն քանի որ նրա արմատները խորն էին, եկեղեցին ամբողջապես չմերժեց այն, այլ, սանձելով նրա հախուռն ընթացքը, որդեգրեց վարդապետորեն չափավոր նրա որոշ դրույթները:

Այդ գնոստիցիզմի և նրան ուղեկցող միստիցիզմի տեսաբանները դարձան մեծանուն ալեքսանդրացիներ Կղեմեսը և Որոգինեսը: Մասնավորաբար կղեմեսյան գնոսիսը միտում է ընդհանրության շատ եզրեր ունենալ եկեղեցու կանոնակարգած վարդապետական համակարգի հետ և մասնակցել դրա կենսագործմանը: Առավել որոշակի է Որոգինեսի խորհրդական համակարգի (քրիստոնեացված գնոսիս) ազդեցությունը հայրախոսական միստիցիզմի վրա: Արևելաքրիստոնեական եկեղեցու խորհրդական աստվածաբանության շատ հոսանքների հիմքում ընկած են հենց ալեքսանդրյան աստվածաբանության օրինակարգած սկզբունքները:

Խորհուրդ

Նյութի մեջ թափանցելու առաջին կարևոր պայմանը նրա անվան ստուգաբանությունն է, ինչը հնարավորություն է տալիս ճշտել իրողության ակունքը, իմաստային սահմանները: Համաձայն Որոգինեսի՝ խորհուրդը իրական ճշմարտությունն է, դեռ ավելին՝ առաջնային իրականությունը՝ անկախ ու նախասկզբնական. լոկ այն է ճշմարտությունը: Նրա խորհրդավոր կամ խորհրդական բնույթն արտահայտվում է $\mu\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}$,

ἀπόρρητο ἡ κρυπτό ἀρμատ ունեցող բառերի մեջ: Խորհուրդն անարտահայտելի է: Եթե այն դառնում է ճանաչողության (ή νόσις) առարկա, ապա այդ ճանաչողությունն այնքան խորն (βαθύς) է, որ դառնում է անպարփակելի: Սակայն Որոգինեաի՝ խորհրդի այսօրինակ ընկալումը չի հանգեցնում փիլիսոփայական հոռետեսության. ընդհակառակը՝ այն դառնում է խթան նոր խորհրդական քրիստոնեական ճանաչողության համար:

Կրոնական փորձառության մեջ μυστήριο, μυστικός և դրանցով կազմված բառերը ցույց են տալիս Աստծո և մարդու հարաբերությունը, մարդու հաղորդակցումը աստվածային տնօրինությանը: Ըստ Պողոս առաքյալի (տե՛ս հատկապես Ա Կորնթ. Բ 7-16, Հռոմ. ԺԴ 24-26, Եփես. Գ 3-12, Կոդոս. Ա 25-27, Բ 2-9)՝ «խորհուրդը» կանխապես ծածկված, հետագայում մարդկանց հայտնված Աստծո տնօրինությունն է, որ կատարվում է Քրիստոսով: Երկու դիտանկյունների հակադրությունը («ծածկված-հայտնված», «դատապարտված լռության-հայտարարված, բացված») խիստ էական է խորհրդի ընկալման համար: Այս հակադրությունն ունի ժամանակային բնույթ (սկզբից ծածկված, իսկ այժմ հայտնված), սակայն միաժամանակ այն հաղթահարում է ժամանակը. նույնիսկ ճանաչվելով հանդերձ՝ խորհուրդը, սակայն, մնում է մասամբ ծածկված:

Հարկ է նկատել, որ Եկեղեցու հայրերը թեպետ գլխավորապես առաջնորդվել են պողոսյան հիմնադրությամբⁱⁱ, սակայն նրանցում կարելի է նշմարել ազդեցության այլ պահեր ևս: Քանի որ նրանք քրիստոնեությունը պետք է տարածեին գաղտնածիսական մշակույթով ապրող հեթանոս տարբեր ազգերի մեջ, ուստի նրանք պարտավորված էին կիրառել նրանց իսկ հոգևոր լեզուն, բառարանը՝ դրանց տալով նոր իմաստ,

ըստ որի խորհրդի կենտրոնը Քրիստոս ինքն է: Խորհուրդն ընկալվում ու բնակվում է եկեղեցում և ճանաչվում խորհուրդների (խորհրդակատարությունների) միջոցով¹: Ուրեմն խորհրդի վերջնական նպատակը պետք է բացորոշվի: Նա զարգանում է՝ սկսվելով հավատքի պարզ ճանաչողությունից և ձգտելով առավել բարձր կարգի փորձառության՝ աստվածճանաչողության, որը միաժամանակ թե՛ կյանք է և թե՛ խորհրդական ճանաչողություն: Հայտնությունը ոչ այլ բան է, քան «լուսավորում»: Մակայն հետազայում այդ խորհրդի մութ կողմը ավելի է զատորոշվելու՝ ի հաշիվ լուսավոր կողմի: Ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացին խոսում է խորհրդական աստվածաբանության մասին, որ նա բնորոշում է իբրև «Աստծո կատարյալ իմացություն, որ մատչելի է դառնում անգիտությամբ՝ անմատչելի միավորության միջոցով» (De myst. theologia I// PG, 3, 997): Դրանից հետո «խորհրդականության» մեջ է՛լ ավելի շեշտվում է «ծածուկը» և ոչ թե «հասանելին», է՛լ ավելի որոշարկվում է անճանաչելիության պարագան, ընդգծվում են պատկերները, ձևերը, նույնիսկ հասկացությունները մերժելու անհրաժեշտությունըⁱⁱⁱ, որպեսզի խորհրդական միավորության մեջ կարելի լինի հասնել Աստծուն:

Հակառակ խորհրդական մատենագրության ունեցած հարուստ կենսափորձի՝ նրա բառապաշարում կիրառվող հասկացությային միավորների գերակշիռ մասը կյանքի է կոչվել գլխավորաբար Դ դարում: Աստծո անճանաչելիության գաղափարը ծնունդ է առել ալեքսանդրյան միջավայրում: Այսպես, Փիլոն Եբրայեցին (Ալեքսանդրացի) ընդգծում է, թե Աստվա-

¹ Օրինակ՝ *մկրտվածները հաղորդակից են խորհրդին*. Greg. Naz. Or. 42, 16 (PG. 36, 477a), Giov. Crisost. In Matt. hom. 16, 9 (PG, 57, 251a):

ծաշնչի Աստված անսահմանորեն գերազանցում է մարդկային միտքն ու խոսքը (Հոբ ԽԲ 3): Աստծո անմատչելիության վերաբերյալ նրա ուսմունքը մեծապես կարևորվում է Կդեմես Ալեքսանդրացու, Գրիգոր Նյուսացու և Հովհան Ոսկեբերանի կողմից: Փիլոնը ուսուցանում է, թե «մեծագույն շնորհն ընկալումն է այն բանի, թե Աստված, ըստ իր էության (κατὰ τὸ εἶναι), անմատչելի է» (Posteritate Caini, 15):

Կատաֆատիզմ

Համաձայն Վ. Ս. Սոլովյովի բնորոշման՝ «խորհրդապաշտություն (միստիկա)² է անվանվում մարդկային զգացումի ստեղծագործական վերաբերմունքը... անդրանցական (տրանսցենդենտալ) աշխարհի նկատմամբ»: Այլ կերպ ասած՝ խորհրդապաշտությունը ոչ այլ բան է, քան մեր «ոգու անմիջական հաղորդակցումն անդրանցական աշխարհին»: Ըստ Ա. Ի. Վվեդենսկու՝ «խորհրդական ընկալումն անմիջական, այսինքն՝ առանց միջնորդ դատողությունների և եզրահանգումների ձեռք բերված այն գիտելիքն է, որ մասը չէ արտաքին աշխարհի և միաժամանակ նույնական չէ մեր ինքնությանն ու հոգեվիճակին. այն ներքին գիտելիք է, որ ծագում է առանց արտաքին զգայարանների օգնության»: Այսպիսով, խորհրդապաշտությունը (միստիցիզմ) դրսևորում է աներկբա համոզում խորհրդական ընկալման գոյության մասին: Ըստ այսմ «տակավին միստիկ չէ նա, ով ինքն իր մասին ասում է, թե ինքը հաստատապես հավատում է Աստծո գոյությանը..., քանզի

² Ձեռնարկիս մեջ հավասար իրավունքով մեկը մյուսին փոխարինում են «խորհրդապաշտություն = խորհրդականություն, խորհրդական = միստիկա, միստիցիզմ, միստիկական» համարժեքները:

միաստիկը իրեն չի համարում Աստծո գոյությանը հավատացող, այլ նրա գոյությունն իմացող, ով գիտե նրա գոյության մասին այնպիսի ստույգությամբ, ինչպես նա գիտե իրեն իսկ համակած ցավը»:

Կրոնական միաստիցիզմի վերաբերյալ ուշագրավ է ինտուիտիվիստ փիլիսոփա Ն. Լոսսկու մտածումն այն մասին, թե կրոնական խորհրդականությունը «միշտ բնորոշվում է այն բանի վերաբերյալ վարդապետությամբ, որ Աստված և մարդկային գիտակցությունը իրարից բաժանված չեն անհաղթահարելի անդունդով, որ, ծայրահեղ պարագային, հնարավոր են մարդկային գոյի և Աստծո լիակատար մեկտեղման պահեր, սքանչացման թռպեններ, երբ մարդ զգում և վերապրում է Աստծուն այնպիսի անմիջականությամբ, ինչպես իր ես-ը»:

Խորհրդապաշտության հետևյալ տարրղունակ բնութագիրն է տրված Ե. Ն. Տրուբեցկոյի կողմից. «Խորհրդապաշտությունը աստվածայինի ընկալումն ու վերապրումն է, որ արտահայտվում է ոչ թե մտքի միակողմանի գործունեությամբ, այլ ընդգրկում է մարդու բովանդակ էությունը...: Առաջ է մղվում Աստծո հանդեպ այն հարաբերությունը, երբ մարդ իրեն զգում է իբրև նոր արարած: Աստվածությունն այստեղ առավելապես ընկալվում է որպես բնազանցական ակունքը մարդու մեջ կատարվող հոգեմարմնական ընթացքի»:

Հարկ է նկատել, որ թեպետ «միաստիկ[ական]» եզրը նաև հայրերն են կիրառում իբրև հավելված Աստծո իմացության և հայեցության վերաբերյալ վարդապետության, սակայն նրանց ժառանգության մեջ այն ունի արդիականից տարբեր, այլ բովանդակություն: Հայրախոսական ժառանգության մեջ նրա

համարժեքը «խորհրդավոր» բառն է, որ դրսևորում է հայեցության բովանդակությունը, այն է՝ «խորհուրդը» (ή θεωρία, ή μυστική) (Իսահակ Ասորի, Hom 4): Իսկ հոգևոր աշխարհի անմիջական ընկալումը կամ արձանագրվում է ή αἴσθησις ή ἐσωτική (Իսահակ Ասորի, 40, 250) արտահայտությամբ, ըստ որում՝ բացատրվում է, որ «հոգևոր հայեցությունը» կատարելապես նույնական է «արտաքին զգայարանների» ընկալմանը, որով ոչ մի «վարդապետություն», ոչ մի միջնորդ չի կարող փոխարինել «զգացողությանը» (Hom. 4), կամ էլ արձանագրվում է նկարագրական զանազան արտահայտություններով, օր.՝ «շնորհական Հոգու զորությամբ հոգու անձնավորական պայծառացման» վերաբերյալ (Մակար Եգիպտացի, De liber. Mentis. 23), և որ «Տերը կարծեք դառնում է հոգի նրանց համար, որոնց այցելում է Հոգու աստվածային շնորհը, որ բնակվում է նրա մտքի նվիրական խորքերում» (անդ, 12): Այստեղից էլ, օրինակ, ըստ Իսահակ Ասորու, այն նշանակում է հենց անմիջական հայեցություն (Hom 4):

Ըստ այսմ, մերժելի է Ա. Ի. Վվեդենսկու այն միտքը, թե «քրիստոնեությունը համերաշխ չէ միաստիցիզմին»՝ այդ եզրի համապատասխան ընկալման սահմաններում: Հապացույց իր այս դիտումի՝ նա վկայակոչում է Հովհ. Ա 18, Դ 12, Ա Տիմ. 2 16, Ելք ԼԳ 20, 23 տեղիները, որոնց մեկնաբանումով հանգում է այն եզրակացության, թե աստվածային զորության արտահայտությունները կամ դրսևորումները երբեք չեն կարող համապատասխանել բուն իսկ աստվածային էությանը: Չհամաձայնելով Վվեդենսկու դիրքորոշմանը՝ Ս. Զարինը նշում է, թե այս խնդրում առավել խորն է Սոլովյովի մոտեցումը, ըստ որի՝

մենք երևույթ (արտահայտություն) ենք նկատում մեզ համար գոյություն ունեցող ամեն տեսակ գործողություն կամ մեզ համար բացորոշ իրողություն (այստեղից էլ երևույթ (τὸ φαινόμενο) եզրի φαίνεσθαι (գործողություն)-ից ծագելը), որ պայմանավորված է մի կողմից ընկալող սուբյեկտով և մյուս կողմից ընկալող սուբյեկտից անկախ արդյունավորող պատճառով, որն իբրև այդպիսին չի կարող բացորոշ լինել, այլ հայտնաբերվում է միայն իր գործողությունների կամ երևույթների մեջ: Իսկ նրանից անկախ մենք այդ պատճառին վերագրում ենք ինքն իրեն բնորոշ կեցություն և այն անվանում ենք կեցություն ինքն իր համար, ինքնագոյ կամ առարկա ինքն իր մեջ՝ Ding an Sich: Այսպիսով, «երևույթը առարկայի գործողությունն է ինքն իր մեջ, իսկ առարկան ինքն իր մեջ ոչ այլ բան է, քան երևույթն արդյունավորող պատճառ...: Թեպետ կարելի և անհրաժեշտ է զանազանել երևույթը, դրսևորումը դրսևորողից, սակայն զանազանումը բաժանում չէ...» (Соловьев, Соч. т. 1, с. 367): Ինքնակա գոյը՝ իբրև երևույթի կամ հայտնության պատճառ, ճանաչվում է իր դրսևորումների միջոցով. «Եթե բուն իսկ իմաստով ամեն երևույթ էության դրսևորումն է կամ առարկա է ինքն իր մեջ, ապա ճիշտ այդ կերպ էլ ամեն ճանաչողության մեջ ինչ-որ բան է ճանաչվում դրա էությունից»:

Այսպիսով, «երևույթը և առարկան իրենք իրենց մեջ տարբեր են առանց զանազանվելու և միավորված են առանց խառնվելու» (անդ, с. 371): Թեպետ մեր ճանաչողությունը չի կարող ամբողջապես ընդգրկել բնագանցական գոյն իր ներքին իրողությամբ կամ սուբյեկտիվ բովանդակությամբ, այդուհանդերձ կարող է և պետք է լինի համապատասխան արտացոլքը

այդ էության նրա ձևի կամ օբյեկտիվ բովանդակության մեջ, որն ինչ-որ այլ բան է իբրև դրսևորում կամ կեցություն մյուսի համար այն ներքին էության, ինչն անմատչելի է ինքն իր մեջ...: Այս կամ այն չափով երևույթը կարող է լինել ուղղակի արտահայտությունն արտահայտվողի (էջ 298-299): Այսու՝ «առարկայի զգայական ներգործությունը, որ փորձառական (եմպիրիկ) հիմքն է մեր ճանաչողության, թեպետ կատարելապես չի ընդգրկում առարկայի էությունը, բայց այս կամ այն չափով արտահայտում է այդ էությունը, բացորոշ հարաբերվում է նրան»:

Այսպիսով, «մեր զգայությունների և բուն իսկ առարկայի էության մեջ պետք է լինի ինչ-որ կապ» (անդ, տ. 2, էջ 321): Այդ կապը տեսնում և արձանագրում են եկեղեցու հայրերը և վարդապետները: Այսպես, ս. Գրիգոր Աստվածաբանը նկատում է, թե դիտելով աշխարհը՝ մարդը պետք է առանց գոհանալու տեսանելիով՝ մտքով բարձրանա դեպ Աստվածություն (Օր. 29): Ինչպես դժվար չէ տեսնել, սրբազան հայրը անուղղակիորեն կարևորում է նյութական իրականությունը՝ այն պայմանը համարելով հոգևոր վերհառնումի: Միայն այսպես «զգայությունները», «զգայական իրերը» կարող են ծառայել «հոգևոր մտահայումին»: Մարդը, թույլ տալով իր մտքին ուրախանալ զգայություններով, պետք է դրանք հասցնի այն բանի հոգևոր ըմբռնմանը, ինչ ընկալելի է դառնում այդ զգայություններով: Այս պատճառով կրոնաբարոյական կատարելության բարձրագույն աստիճաններում մարդը ոչ միայն չի կորցնում հոգևոր ճաշակը, հետաքրքրությունը բնության հայեցողության նկատմամբ, այլև այդ հատկություններն օժտում է առավելագույն վսեմությամբ, լույսով և լիալիր պայծառությամբ:

Ըստ այսմ՝ «միտքը, ձերբագատվելով կրքերից, եղական բաների հայումի մեջ պտտվում է նրբին խորհրդածությունների ու հավիտենական լույսի շուրջը» (Թալասիոս. Cent. III, 29): Նույնիսկ հոգևոր կեցության բարձրագույն աստիճանների հասած ճգնակյաց միաստիկները չեն անտեսում բնության միջնորդավորող դերն աստվածաշնորհության մեջ, Աստծո հետ հարաբերության գործընթացում: Ըստ որում, բնության միջնորդավորող դերակատարությունն անհրաժեշտ է ոչ միայն «կաթով» սնուցվող աղամորդիների, այսինքն՝ հոգևոր կեցության ստորին աստիճաններում գտնվողների, այլև հոգևորապես կայացած հասուն մարդկանց համար, որոնց «սրտի աչքերը» բաց են ոգու, աստվածային ներգործությունների ընկալման համար:

Համաձայն Իսահակ Ասորու վարդապետության՝ «հոգու հեռացումը աշխարհից և նրա անբարբառ վիճակը բնականաբար նրան մղում են հասկանալ Աստծո արարածներին», որով «նա բարձրանում է դեպ Աստված» (Hom 82): Արարածների կարգավորվածության ու նպատակահարմարության վերաբերյալ խորհրդածությունը ճգնակյացի մեջ արթնացնում է մտահայեցական սեր Աստծո նկատմամբ (Hom 40): «Երբ ճգնակյացի միտքը վերանորոգվում, և սիրտը լուսավորվում է», նրա «միտքը համակվում է արարածների մասին հոգևոր գիտությամբ», որի հետևանքով «պայծառանում է Ս. Երրորդության խորհրդի հայումը» (Epist. 4): Երբ տևական մեկուսացումից հետո ճգնակյացին «լուսավորում է լույսի գործությունը, այնժամ բացվում են նրա աչքերը, որպեսզի, ըստ մաքրության չափի, տեսնի Աստծո արարչության գործությունն ու ստեղծվածների գեղեցկությունը» (Epist. 3):

Իսահակ Աստրին ընդունում է «բնությունների երեք կարգի հայում, երբ միտքը բարձրանում է, դրսևորում իր գործունեությունն ու մարզվում»։ Բանական և անբան, հոգևոր և մարմնավոր արարածների երկու մտահայում, ինչպես նաև՝ Ս. Երրորդության մտահայում։ Սկզբում լինում է ամեն տեսակ արարածների մտահայում, և միտքն ընդգրկում է այն «իմացության հայտնությամբ» (ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς γνώσεως) (Epist. 4)։ Ըստ որում՝ աստիճանականության օրենքը պահպանվում է նաև այս դեպքում, քանզի «մի մտահայումը ճգնակյացին փոխադրում է մյուս մտահայումին»։ Մարդն ունի «երկու հոգևոր աչք», որոնք Աստծո գործողություններն ու հատկությունները մտահայում են «հավատի» կառավարությամբ։ մի աչքով մարդ կարող է տեսնել Աստծո փառքի խորհուրդները՝ քողարկված էությունների մեջ, այսինքն՝ Աստծո գործությունն ու իմաստությունը և մարդկանց մասին Աստծո՝ հավիտենական նախախնամությունը, որոնք մատչելի են դառնում նրանց հանդեպ իրականացված աստվածային կառավարման մեծությունից։ Նույն աչքով նա մտահայում է «երկնային նվիրապետությունը», «Մյուս աչքով նա մտահայում է Աստծո սուրբ էության փառքը»։

Այսպիսով, «աստվածային ու տեսանելի իրողությունների մտահայումը» ներկայացնում է «գնոսիսի առաջին աստիճանը» (Hom 23)։ Այս աստիճանում «մտահայումը աստվածային խորհուրդների զգայությունն է՝ քողարկված իրերի ու նրանց պատճառների մեջ»։ Ուստի մտահայման «սկիզբը» «գարմանքն է բանական էությունների կարգավորվածության ու նրանց վերաբերյալ Աստծո մեծ հոգածության վրա»։ Սրտում

բորբոքված Աստծո հանդեպ սերն այն ժամանակ է բոցավառվում, երբ մարդ բոլոր եղական բնությունների և իրեն հանդիպող ամեն տեսակ իրերի վերաբերյալ խորհրդածում է ողջամտորեն, կթափանցի նրանց ուսումնասիրության մեջ, նրանց մասին կխորհրդածի հոգևորապես, իր բանականությամբ կգտնվի զգայական իրերի մտահայտման մեջ: Միայն սրանից հետո և ի հետևանս սրա «մարդը սկսում է հակվել աստվածային սիրո կողմը»:

Այսպիսով, հոգևորով համակված ճգնակյաց միստիկը չի անտեսում աշխարհը՝ Աստծո գեղեցիկ ստեղծագործությունը. սա թույլ է տալիս նրան թափանցել Աստծո նվիրական մտածումների մեջ, տեսանելիի մեջ մտահայել Արարչին, որ բովանդակ գոյին տալիս է «կյանք, շնչառություն և ամեն ինչ»: Իսահակ Աստրին վառ գույներով պատկերում է անապատականի հայեցական սխրանքի բովանդակությունը, ով անմնացորդ հանձնվելով անապատական «խորագույն լռությանը»՝ դույզն իսկ ուշադրություն չի դարձնում ներկա կյանքին՝ իր զբաղումների առթած մեծ վայելքի պատճառով:

Նման խաղաղարարի համար բովանդակ աշխարհը կորցնում էր իր նշանակությունը, անհետ վերանում նրա հոգևոր տեսադաշտից, որ, ինչպես երևում է, այլևս առիթ և մղում չունեի մտահայելու արարչությունը, հոգևոր գործի բարձունքներից իջնելու մտահայության ստորին, տարրական վիճակների մակարդակին: Եվ հիրավի, խաղաղարարը «մոռանում է իրեն և իր բնույթը և կարծեք դառնում է մարդ, որ...ամենևին չի հիշում այս դարը (ժամանակը)՝ իր մտածումներով համակված լինելով Աստծո վեհությամբ»: «Մտովի պատկերացնելով

ապագա դարի փառքը և բարիքը, որոնք, համաձայն ապավինության, պատրաստված են հոգևոր կյանքում և Աստծո մեջ գտնվող արդարների համար»՝ ճգնակյացն ո՛չ իր մտքում և ո՛չ էլ հիշողության մեջ չի պահպանում այն ամենը, ինչ կա այս աշխարհում: Սակայն լիակատար վերացումից հետո խաղաղարարը դարձյալ վերադառնում է եղական աշխարհի մտահայտմին, թեպետև՝ այլ, նոր, բարձրագույն դիտանկյունից: Երբ նա «ապագա դարի» մտահայտումի մեջ հասնում է հնարավոր կատարելության, «դարձյալ մտահայտումով նա վերադառնում այս դարին (Ժամանակին), որի մեջ տակավին ապրում է»³:

Այնժամ ճգնակյացի նրբին հայացքի առջև այս աշխարհը և նրա պատմությունը ներկայանում են իրենց իրական բովանդակությամբ, մասնավորաբար կրոնաբարոյական նշանակությամբ՝ մարդու և ամբողջ աշխարհի փրկության վերաբերյալ աստվածային տնօրինության գլխավոր հանգրվաններում: «Իսկ այստեղից» խաղաղարարը մտովի հասնում է այն բանին, ինչը նախորդում է աշխարհի արարմանը, երբ տակա-

³ Համաձայն ճգնակյաց հայրերի դիտումների և գիտակցության՝ տևական և լիակատար վերացումն այս աշխարհի մտահայտումից ոչ միայն անկարելի է մարդու համար, այլև երբեմն նույնիսկ վնասակար նրան հենց նրա բարոյական կատարելության տեսակետից: Հովհան Գասպիանուսը բերում է աբբա Մովսեսի խոսքն այն մասին, թե «մարմնի տկարությանը շաղկապված մարդու համար անկարելի է անընդմեջ մտահայել Աստծուն ու լինել նրանից անբաժան» (*Collat. I, c. XIII. col. 497 BC*): Մակար Ալեքսանդրացին *Lausiaca* երկում պատմում է, թե նա, անցած լինելով բովանդակ ճգնակեցական սխրական կյանքը, որոշում է հասնել այն բանին, որ իր միտքը հինգ օրվա ընթացքին չշեղվի Աստծուց, և ոչ մի այլ բանի մասին չխորհի, այլ միայն նրանով զբաղված լինի: Սակայն արդեն երրորդ օրը նա թողնում է իր մտադրությունը՝ անկարող լինելով միտքը պահպանել անզբաղ վիճակում, և իջնում այս աշխարհի մտահայտումին (*Historia Lausiaca. c. XIX-XX. Col. 1058 CD-1059A*):

վին չկային եղական իրերը՝ ո՛չ երկինքը, ո՛չ երկիրը, ո՛չ հրեշտակները, ո՛չ էլ գոյության կոչվելիք որևէ բան, նաև այն բանին, թե ինչպես Աստված լոկ իր բարեհաճությամբ ամեն ինչ անգոյությունից գոյության կոչեց, և ամեն առարկա նրա աչքի առջև վերհառնում է իր կատարելության մեջ: Եվ դարձյալ մտովի իջնում է Աստծո բովանդակ արարչությանը, հիանում Աստծո արարչության սքանչելիության, ստեղծագործության իմաստության վրա:

Այսպիսով, խաղաղարարի հայացքն ամբողջապես ընդգրկում է ոչ միայն «ապագա դարը», այլև՝ «ներկա դարը», թեպետ երկրորդը մտահայվում է առաջինի դիտանկյունից: Այսպիսով, ճգնակյաց միստիկների մտահայտման առարկան ոչ թե դիպվածական, պատահական, ժամանակավոր երևույթն էր, այլ եղական աշխարհի հիմնական, էական, հավիտենական բովանդակությունը: Միրելով Աստծուն՝ նրանք սովորում էին նրա սիրելի արարչությունը: Եթե քրիստոնյա ճգնակյաց հայրերը երբեմն գարշում էին աշխարհից, ապա նրանք գարշում էին աշխարհում եղած անկատարություններից^{iv}, որոնք խափանում են աշխարհի ներդաշնությունը, թշնամանք բորբոքում այդ ներդաշնության հեղինակի՝ Աստծո նկատմամբ, և այսու ոչ միայն չեն օժանդակում բնության մեջ Աստծո մտահայումին, այլև, ընդհակառակը, վճռականորեն հակադրում հենց այդօրինակ «մտահայումին»: Այս է պատճառը, որ ճգնակեցական սխրագործության պատմության մեջ կարելի է հանդիպել բևեռայնորեն հակադիր երկու մոտեցումների, որոնցից մեկը մերժում է աշխարհը, իսկ մյուսը կարեկցանք է տածում աշխարհի հանդեպ:

Ամեն պարագայի անկասկած է, որ այս աշխարհում կա մի կողմ, որ, համաձայն քրիստոնյա ճգնակյացների, ոչ միայն թույլ է տալիս, այլև այնպայման պահանջում է կրոնական մտահայտում: Դա այն կողմն է, որն արտացոլում է Արարչի կատարելությունը, ինչը վկայում է Աստվածության գործության և փառքի մասին: Սակայն աշխարհի այդ կողմի մտահայտման համար անհրաժեշտ է երբեմն, նույնիսկ հաճախ վերանալ նրա էմպիրիկ (փորձառական) տեսանելի, շոշափելի կողմից: Վերջինս հաճախ ոչ թե բացում, այլ քողարկում է Աստծուն: Եթե աշխարհին նայենք այս փորձառական դիտանկյունից, ապա այս կյանքը երբեմն իր հանդեպ կարող է առաջացնել «ատելություն», քանզի «նրա անիվը պտտվում է անկարգ ձևով» (Նեդոս Մինայեցի, *Sent. abduc*, 4):

Աշխարհի ներկա կացության մեջ կան աստվածամերժ տարրեր: Սրանք պատճառ են այն բանի, որ «այս աշխարհը հակառակվում է անդենական դարին» (Մակար Մեծ, *Hom.* 24): Ահա թե ինչու երկնավոր, հոգևոր սիրո ձեռքբերումն անկարելի է այն մարդու համար, ով չի օտարանում այս աշխարհին (*Hom.* 9): Ըստ այսմ, որպեսզի մարդ կարողանա հոգով և մտքով փոխադրվել այլ աշխարհ և դար, նրան անհրաժեշտ է օտարանալ այս աշխարհին (*Hom.* 49): Ահա թե ինչու ով «ցանկանում է լինել երկնային», նա պետք է հարատև ատելություն զգա այն բանի հանդեպ, ինչ պատկանում է աշխարհին, պետք է «գարշի» նրանից: Ուստի հասկանալի է, թե ինչու ճգնակյացները, «իրենց միտքը հեռացնելով բովանդակ ներկայից ու տեսանելիից, ձգտում էին մտահայել միայն ապագան և ցանկանալ անտեսանելին» (Հովհ. Կասսիանոս, *Collat.* III, c. VI):

Անմեղ մարդկանց չարչարանքներն ու մեղավորների բարօրությունը պատճառ են դառնում ոչ միայն հոգևոր փորձառությամբ աղքատ մարդկանց կասկածել Աստծո նախախնամության վրա, այլև դրանք գայթակղության քար են դառնում հոգևորապես կատարյալ մարդկանց համար: Նույնիսկ Փրկչին մոտիկ մարդիկ, տեսնելով նրա տնօրինական ընթացքը, հաճախ տկարանալով հավատի մեջ, չէին խոստովանում նրա՝ Աստծո Որդի լինելը: Միայն նախախնամության գաղափարի գերիշխանությունն է մարդու միտքը կարող դարձնում «Աստծո արարածների ու գործերի մեջ կարգ մտահայելու» (Իսահակ Ասորի, Hom. 23):

Հետևաբար, աշխարհը հաճախ անհրաժեշտ է մտահայել ոչ թե համաձայն տեսանելի երևույթների, այլ՝ հակառակ դրանց: Եթե կյանք գտնելու համար անհրաժեշտ է մերժողական դիրք զբաղեցնել նրա՝ փորձառությամբ մատչելի, շոշափելիորեն նյութական իրողությունների նկատմամբ, ապա բնության բուն էության, Արարչի հետ խորագույն հարաբերության պայմաններում ճշմարիտ կրոնական մտահայտումի համար ոչ հազվադեպ հարկ է շրջվել բնության ընկալման անկատար փորձառությունից, նրա երևույթների մեխանիկական թվացող բնույթից: Այս տեսակետից պետք է ընկալել Իսահակ Ասորու վարդապետությունն այն մասին, թե «Տիրոջ մտահայտումի համար» միտքը պետք է հրաժարվի «այս տեսանելի աշխարհի մասին հոգ տանելուց»: Իսկ դա կատարվում է միայն այն դեպքում, եթե միտքը ոգեղենանում, բարձրանում է «իբր վրա անկատարության դրոշմը կրող մեր դարի հասկացությունների նկատմամբ» (Hom. 35):

Այս պատճառով, երբ հայումն ամբողջապես համակում է ճգնակյացին, նա «հեռանում է աշխարհից, և աշխարհը հեռանում է նրանից» (Hom. 68): Սրա հետ է ուղղակիորեն հարաբերվում մարմնական զգայություններից հրաժարվելու վերաբերյալ ճգնական վարդապետությունը: Սրա անհրաժեշտությունը հիմնավորվում էր զգայություններով հրապուրվելուց առաջ եկած վնասի ճանաչումով. զգայական պատկերներով խճողված հոգին մոռանում է հիշել Աստծուն և «տկարանում է Աստծո մտահայտումի մեջ»: Այս դեպքում միտքը չի գերիշխում զգայությունների վրա, այլ ինքը շահագործվում է նրանց կողմից (հմմտ. Նեդոս Սինայեցի, *Sermo ascet.* c. 51): Այսու զգայությունները կարող են էապես վնասել «անտեսանելի իրերի» մտահայտումով զբաղվող մտքին (Գրիգոր Նյուսացի, *De virgin.* c. VI), տկարացնել ճգնակյացի նվիրական ընթացքը, «ով իր առջև նպատակ էր դրել իր մտքի աչքը կենտրոնացնել ինքն իր մեջ» (Բսահակ Ասորի, Hom. 43):

Ուստի հասկանալի է, թե ինչու Աստծո մտահայտմը մտքից առնանգում է աշխարհի զգայությունը (Hom. 160): «Նրանք, ովքեր իրապես իրենց համար ընտրել են աշխարհից մեկուսանալը, թե՛ մարմնով, թե՛ մտքով նրանք ձգտում են իրենց մտքերը կարգավորել մեկուսի աղոթքի մեջ՝ մահանալով ամենայն տեսանելիի, աշխարհային իրերը տեսնելու և դրանց մասին հիշելու համար» (Hom. 78): Հոգին, հագնալով Աստծո հանդեպ հավատով, իր մեջ ընդունելով «հավատի գործության զգայությունը», ձգտում է «բուժել զգայությունների տկարությունը՝ ուժով խորտակելով տեսանելի նյութականությունը, որը պատնեշ է ներքինի համար» (Բսահակ Ասորի,

Hom. 1): Ներքին, ողջախոհ զգայությունները ի մի բերվելով՝ «թույլ չեն տալիս հոգուն մտնել իրերի փորձության մեջ» (Hom. 44):

«Առաքինությունը հենց նրա մեջ է, որ մարդն իր միտքը չզբաղեցնի աշխարհով: Միրտը չի կարող գտնվել լուսության մեջ նաև առանց երազանքների, քանի դեռ մարդու վրա ներգործում են զգայությունները» (Hom. 1): «Հոգևոր կյանքը գործունեություն է առանց զգայությունների մասնակցության» (Hom. 17): «Աստծո մեջ կյանքը ոչ այլ բան է, քան զգայությունների անկում: Երբ ապրում է սիրտը, ընկնում են զգայությունները: Զգայությունների ապստամբությունը սրտի մահացումն է» (Hom 73):

«Մտքի հայումը թույլ չի տալիս որևէ խախտում երկնավորի վերաբերյալ խորհրդածության մեջ»: «Նրա իմացությունն ու հայումը բնականորեն դադարում են նրանում բորբոքված աշխարհի իրերով ու երևույթներով» (Hom 24): Մինչդեռ ծառայելով զգայություններին՝ սիրտը տարտղնվում է՝ իր մեջ կորցնելով Աստծով գմայլվելու հատկությունը (Hom 1): Սրանից անհրաժեշտապես հետևում է, թե «մարդ պետք է փախչի ոչ միայն կրքերի ոտնձգությունից, այլև՝ իր զգայություններից» (Hom. 86): Այսու, կարելի է արձանագրել, թե ճգնակյաց հայրերը կարևորում են զգայությունները խորհրդական վերհառնումի առաջին փուլում, սակայն հոգևոր վերին ոլորտներում հորդորում ձերբազատվել նույն այդ զգայություններից, որոնք կարող են ապակողմնորոշել: Նյութական իրականությունից լիակատար հրաժարումը կատարվում է հոգևոր վերացումի բարձրագույն փուլում, որ անվանվում է սքանչացում (էքստազ):

Ապոֆատիզմ սքանչացում (Էքստազ)

Հոգևոր հափշտակության ժամանակ նյութական իրականության հետ կապի լիակատար խզումը պայմանականորեն կարելի է անվանել խորհրդական ապոֆատիզմ: Աղոթքի սկզբնական փուլում նյութական իրականության հետ կապը տակավին շոշափելի է (կատաֆատիզմ): Համաձայն Իսահակ Աստորու վարդապետության՝ ամեն աղոթք կատարվում է շարժման միջոցով, և սա այն պատճառով, որ «ամեն աղոթք ոչ այլ բան է, քան աղաչանք», որը բովանդակում է կամ հայց, կամ երախտագիտություն, կամ փառաբանություն» (Բան ԼԲ): Այլ կերպ ասած՝ «աղոթքը խնդրանք կամ հոգածություն է որևէ բանի վերաբերյալ կամ ինչ-որ բանի փափագ», թող որ վերջինիս առարկան լինի հավիտենական երանությունը: Ի վերջո աղոթքում ներկա է զգացումների շարժումը՝ «աղոթական գոհունակությունը», ή ήδονή προσευχής (Բան ԼԱ):

Այսպիսով, աղոթական վիճակում անձը ձգտում է Աստծուն. ըստ որում՝ նրա հիմնական կարողություններն իրենց համապատասխան մասնակցություն են բերում այդ ընթացքին՝ «միտքը և սիրտն իրենց մաքուր» խորհուրդներով, «կամքը»՝ իր ազատությամբ (Բան ՁԵ, ԼԱ, ԼԲ): Սակայն երբ «խստագույն անարատության ու մաքրության համար ոգեկան շարժումները մասնակից են դառնում Ս. Հոգու շարժմանը, այնժամ բնությունը վեհանում է, ու մարդու մեջ դադարում է որևէ շարժում կամ հիշողություն այստեղի (այսրաշխարհայինի - Հ. Ք.) մասին» (Բան ՁԵ): Այնժամ արդեն «հոգին աղոթում է ոչ թե աղոթքով, այլ զգայությամբ զգում է մարդկային ընկալումները գերազանցող այն դարի հոգևոր առարկաները, որոնց

ըմբռնումը կարող է լինել միայն Ս. Հոգու ուժով» (անդ): Այսպիսով, ներքին, «մաքուր» աղոթքի ժամանակ մարդ Ս. Հոգով հասնում է «հայեցության» (πρός θεωρίαν), որ կոչվում է «հոգևոր տեսություն» (ή πνευματική όρασις), մտային տեսություն, (ὁπτασία νοερά), իմացություն (ή γνῶσις): Ուստի «աղոթքը» էապես զանազանվում է «աղոթական հայեցությունից» (ή θεωρία τῆς προσευχῆς):

Ըստ որում՝ երկրորդը «բարձր է» առաջինից (Բան ԼԱ): Երբեմն աղոթքից ծնունդ է առնում որոշ հայեցություն, այն ընդհատում է խոսքային աղոթքը, և աղոթողը հայեցության պահին մարմնով կարողազրկվում և ընդարմանում է: Շատերը աղոթքի ժամանակ գորավորապես համակվում էին Աստծո մասին հիշողությամբ, նրա հանդեպ սիրով ու հասնում վերացման (Բան ԶԵ): Աստծո մասին տեսական հիշողության պահպանությամբ հոգին երբեմն ապշանք ու զարմանք է ապրում (Բան Ե): Սքանչացման այս վիճակում աղոթքը այլևս դադարում է, և «միտքը ոչ թե աղոթքով է աղոթում, այլ անմատչելի հայեցության պատճառով գտնվում վերացման մեջ և լռում այստեղի վերաբերյալ անգիտության մեջ:

Սակայն այս անգիտությունը վեր է գիտությունից (Բան ԼԲ): Հետևաբար, «մաքուր աղոթքից անդին ապշահարությունն է և ոչ թե աղոթքը», բովանդակ աղոթականը նահանջում է, դրա տեղը զբաղեցնում է հայեցությունը, և «միտքը այլևս աղոթքով չի աղոթում» (Բան ԼԲ): Այլ է աղոթքը, այլ՝ հայեցությունն աղոթքի մեջ. թեպետ հայեցությունը սկզբնավորվում է աղոթքում, և աղոթքն էլ՝ հայեցության մեջ (անդ): Այսօրինակ իմացության պայմաններում ճգնակյացը գտնվում է լիակա-

տար անշարժության մեջ: Մքանչացման մեջ բնությունն անուժ է վերահսկել իրեն, այլ առաջնորդվում է «ուրիշ գործությամբ՝ ինքը չիմանալով, թե ուր է գնում, և չի կարող իրականացնել մտքի շարժում, ինչ էլ որ նա փափագի»։ Նա այնպես է գերված, որ «չի գիտակցում ինքն իրեն»։ Միտքը «ապշում և կլանվում է զարմանքով, մոռանում իր սեփական խնդրանքի մասին, ու նրա շարժումները սուզվում են խորագույն զմայլանքի մեջ» (Բան ՁԵ)։ Այդ վիճակն ինքնին ներկայացնում է ապագա դարի պատկանելություն։ «Քանզի սրբերը ապագա դարում, երբ նրանց միտքը կլանված է Ս. Հոգով, ոչ թե աղոթքով են աղոթում, այլ զարմանքով մուտք են գործում նրանց խնդություն պատճառող փառքի մեջ» (անդ)։ Ուստի սքանչական վիճակը չի կարելի «հոգևոր աղոթք» անվանել. այդպիսի աղոթքը միայն նրա շարժառիթը կարող է լինել, իսկ հայեցությունը՝ նրա ծնունդը։

Այսու, ձևական-հոգեբանական տեսակետից սքանչական վիճակը բնութագրվում է «ապշահարություն», «հիացում»։ Ինչ վերաբերում է «ապշահարությանը», այն ներկայացնում է Աստծո վրա զարմանալու բարձրակետը (Բան Ե)⁴, երբ հայվում է այն, ինչ գերազանցում է մարդկային բնությանը (հմմտ. Epist, IY)։ Հիմնականում նույն իմաստն ունի «հափշտակությունը», որի մեջ բացակայում է հոգևոր ուրախության պահը (Բան ԼԲ), երկնային տեսիլներին ուղեկցվող «հիացումը», ինչը կատարվում է ապագա փառքին ի տես (Բան ԺԷ)։ «Ապշահարությունը» հոգեբնախոսական այն կացությունն է, երբ մարդ

⁴Հարությունից հետո մարդկային բնությունը չի դադարելու միշտ «զարմանալ Աստծո վրա» (Բան ԺԷ)։

դադարում է տիրապետել իր մտքին, արձագանքել ստացված տպավորություններին, վերլուծել դրանք, հիշել հաղորդվածի բովանդակությունը, հաշվի նստել անցյալ փորձառության հետ՝ ի հետևանս ընկալված առարկայի կամ երևույթի արտասովոր բնույթի ու բովանդակության:

Այդ պարագային մարդու գիտակցությունն ու կամքը անմնացորդ կերպով բևեռացվում են արտասովոր առարկային կամ երևույթին, չեն կարողանում զատվել նրանից, որպեսզի իրենք իրենց հաշվետու լինեն: Մարդու մեջ դադարում է ինքնագիտակցությունը, և նա լիովին սուզվում է ընկալվող առարկայի խորքը: Առարկան հարկադրաբար զբաղեցնում է մարդու բովանդակ գիտակցությունն այն աստիճան, որ այնտեղ ոչինչ չի մնում այլաբնույթ իրողությունների համար: Այս իրավիճակում անկարելի է դառնում տպավորությունները վերլուծել սուբյեկտիվ կերպով, և գիտակցությունը, կարծեք, անշարժորեն կանգ է առնում առարկայի կամ երևույթի վրա՝ հրաժարվելով մնացյալ ամեն ինչից: Կրոնական, խորհրդական սքանչացման վիճակում «միտքը կլանվում է Հոգու կողմից» (Բան ԼԲ): Այս վիճակը դրսևորվում է նաև մարդու մարմնի վրա՝ ուղեկցվելով անդամների ընդարմացումով, նրանց գործունեության դադարով (անդ):

Հոգեբանական դիտանկյունից այս կարգի կրոնական իրավիճակները համաբնույթ երևույթներից տարբերվում են առանձնահատուկ ուժգնությամբ և տևականությամբ: Օրինակ՝ Անտոն Մեծի մասին հայտնի է, որ «նա երբեմն աղոթքի էր կանգնում այնքան ժամանակ, մինչև որ աղոթքի պահին եթարկվում էր» «մտքի հափշտակության» (in excessu orante

mentis): Երբ բարձրացող արևը սկսում էր այրել նրան, նա ջերմեռանդորեն գոչում էր. «Արև, ինչո՞ւ ես խոչընդոտում ինձ, դու կարծես հենց դրա համար ես բարձրանում, որպեսզի ինձ շեղես այդ ճշմարիտ լույսի փայլից» (Հովհաննես Կասսիանոս, Collat. IX, c. XXXI): Դիուկ հորջորջված անապատի ճգնակյացներից աբբա Հովհանը, իր խոսքի համաձայն, հաճախ ենթարկվում էր հափշտակության: Այդ վիճակում նա մոռանում էր, որ գտնվում է ապականացու մարմնի ծանրության տակ, ու նրա միտքը հանկարծ այնպես էր վերանում արտաքին զգայություններից, կատարելապես հաղթահարում բոլոր նյութական առարկաները, որ նրա աչքերն ու ականջները ընդհատում էին իրենց գործողությունները (Collat. XIX, c. I, հմմտ. Իսահակ Ասորի բան ՁԱԳ, Նեղոս, De orat., c. XI, Մակար Մեծ, VIII, c. III, De charit, c. IX):

Մքանչացումը Նոր Կտակարանում

Մքանչացումը հանդիպում է Նոր Կտակարանում ևս՝ նախևառաջ «զարմանքի» իմաստով՝ երբեմն մեկտեղված «սարսափին», որ առաջանում է ի հետևանս առարկայի կամ երևույթի արտասովորության. սրա հայեցության պահին մարդ երբեմն այնքան խորն է համակվում կատարվածով, որ չի կարողանում բառերով արտահայտել իր տպավորությունները: Այսպես, երբ յուզաբեր կանայք իմացան Փրկչի հարության մասին, «նրանց համակեց երկյուղն ու սարսափը» (ὁ τρόμος καὶ ἡ ἐκστασις), և «նրանք ոչ մեկին ոչինչ չասացին, քանզի վախենում էին» (Մրկ. ԺԶ 8): Ժողովրդապետի դստեր հարության ականատեսները «զարմացան մեծաւ զարմանալեալք»

(ἐξέστησαν ἐκστάσει μεγάλη) և փառաբանում էին Աստծուն ու վախով համակված ասում էին. «Տեսաք այսաւր նոր զարմանահրաշ (παράδοξα) նշան» (Ղուկ. Ե 26): Երբ Պետրոս առաքյալը բուժեց ի ծնե կաղին, այդ զարմանալի իրադարձության վկաները «լցան զարմանալեալք ի վերայ նշանին» (ἐπλήσθησαν ἐκστάσεως ἐπὶ τῷ συμβεβηκότα) (Գործք Գ 10): Հայրախոսական գրականության մեջ նշված արտահայտությանը տրվում է «զարմանքի» իմաստ: Ս. Եպիփան Կիպրացին, բացատրելով Սաղմոսի (ՃԺԵ 2) ἔκστασις բառը, ասում է, որ այդ բառը մատնացույց է անում ոչ թե ցնորված մարդուն, այլ նրան, ով զարմանում է՝ խորհրդածելով դիտվածի ու կատարվածի արտասովորության վրա (Haer. XLYIII. c. VII):

Աստվածաշնչում էքստազը հարաբերվում է ոչ միայն արտասովորության առթած «զարմանքի» զգացողությանը, այլև այն իրադրությանը, երբ մարդ, անկարող լինելով ընկալել գերբնական իրողությունները, հայտնվում է առտնին իմացության ու տրամաբանության սահմաններից դուրս տարածքում ու դառնում մասնակիցը հայտնության: Այսպես օրինակ, «էքստազ» արտահայտությամբ է բնորոշվում Պետրոս առաքյալի վիճակը ադոքթի պահին, երբ «եղև ի վերայ նորա զարմացումն» (ἐπέσεν ἐπ' αὐτόν ἔκστασις) (Գործք Ժ 9-10): Իրավիճակը նույնն էր, երբ առաքյալս տեսավ ուտելիքներով լեցուն, երկնքից կախված թիկնոցը ու լսեց երկնքից հնչած ձայնը (անդ 10-16):

Պողոս առաքյալը ևս հայտնվեց «ի զարմացման» (γενέσθαι με ἐν ἐκστάσει) (Գործք ԻԲ 17), արժանացավ «տեսնել» Տիրոջը ու լսել նրա ձայնը: Իրադրությունը լիովին նույնն էր, երբ նա

հափշտակվեց մինչև երրորդ երկինք՝ դրախտ, և այդ վիճակում «լեց» բառեր, որ հետո չկարողացավ հիշել (Բ Կորնթ. ԺԲ 1-4): Այս նկարագրությունը լիովին համապատասխանում է «հափշտակություն» հասկացությանը (հմմտ. Իսահակ Ասորի, Epist. IY): Բայց այն կարող է հարաբերվել նաև սքանչական վիճակին (հմմտ. Նեղոս, De volunt. pauper. c. XXVII): Ակներևոր են նույնն է իրավիճակը, երբ Հովհաննես առաքյալն ասում է. «Եւ եղև յիս Հոգի... եւ լուայ զկնի իմ ձայն մեծ...» (Յայտ. Ա 10): Այսպիսի իրավիճակները անհրաժեշտ նախապայման են «հայտնության» (ή ἀποκάλυψις) ու «տեսիլքի» (ή ὄρασις) ընկալման համար (այս երկու հասկացությունները տարբերակված են. Իսահակ Ասորի, քան ԶԵ):

Այսպիսով, դժվար չէ տեսնել, որ Նոր Կտակարանում նկարագրված «էքստազի» ժամանակ մարդն այդուհանդերձ կարողանում է ընկալել որոշակի ճշմարտություններ, նույնիսկ մասնավոր պատկերներ: Հարկավ, այդ ճշմարտությունները հաճախ չեն թարգմանվում ու չեն գետեղվում առտնին հասկացությունների շրջանակում (հմմտ. Բ Կորնթ. ԺԲ 4), քանզի դրանց հետ հաղորդակցումն իրականացվում է ոչ թե մարմնական, այլ հոգևոր զգայություններով: Ըստ որում, «ինչ միտքն ընկալում է նյութական զգայություններով, դրանց օգնությամբ նա կարող է դրանք բացատրել դարձյալ նյութական մարզում, իսկ ինչ նա հայում է ներքին զգայությունների օգնությամբ, լսում կամ զգում է ներքուստ՝ հոգևոր մարզում. վերադառնալով մարմին՝ նա չի կարող վերարտադրել դա, այլ միայն հիշել, որ տեսել է այդ, սակայն թե ինչպես է տեսել, չի կարող որոշակիորեն վերապատմել» (Epist. IY): Ուստի սքան-

չական վիճակում առաքյալի անհատականությունը մնաց ան-
ձեռնմխելի. նրա ինքնագիտակցությունը չմթագնեց, չտկարա-
ցավ, այլ, ընդհակառակը, հասավ գերագույն լարվածության:
Եթե առաքյալը չզիտեր ու չէր կարող խոսել իր սքանչական
վիճակի, մարմնում թե մարմնից դուրս լինելու վերաբերյալ,
ապա այդ միայն կարող էր վկայել նրա գիտակցության սթափ
լինելու, նրան բացված ճշմարտությունների սթափ ընկալման
մասին:

Առավել բնութագրական է Պետրոս առաքյալի սքանչա-
կան վիճակի օրինակը (տե՛ս Գործք Ժ): Երբ նա վեցերորդ Ժա-
մին տանիք բարձրացավ՝ աղոթելու համար, «քաղցեաւ եւ կա-
մէր ճաշակել, եւ ի պատրաստելն նոցա՝ եղև ի վերայ նորա
գարմացումն» (9-10): Այսպիսով, էքստազը առաքյալի մոտ չէր
ուղեկցվում անհատականության, ինքնագիտակցության լիա-
կատար կորուստով. բանն այն է, որ առաքյալը քաղց զգաց ու
պատրաստվում էր ուտել: Այս նշանակում է, որ ֆիզիոլոգիա-
կան զգայությունները միանգամայն գիտակցվում էին: Հենց
այդ պահին էլ նա արժանացավ տեսիլքի: Առաքյալը պարզո-
րոշ տեսնում ու զանազանում է տեսիլքում երևացող առարկա-
ները: Նրա գիտակցությունն ամենևին չի մթագնվում, կամքը,
ինքնատիրապետումը, փափագը մնում են անսասան: Նա
երեք անգամ հրաժարվում է ենթարկվել երկնային պատգա-
մին: Այսպիսի կացությունը կոչվում է «էքստազ»՝ իրերի սովո-
րական կարգի նկատմամբ ունեցած արտառոցության պատ-
ճառով:

Համաձայն Եպիփան Կիպրացու՝ Պետրոսը «սքանչացման
մեջ էր ոչ այն իմաստով, որ կորցրել էր տրամաբանական

մտակառուցման շաղկապվածությունը, այլ այն, որ առտնին կարգի փոխարեն, սովորականի համեմատությամբ տեսնում էր այլ բան, քան տեսնում են մարդիկ» (Haer. XLYIII, c. YII): Համաձայն Աստվածաշնչի՝ տարաբնույթ ճշմարտությունների, մարգարեությունների ու տեսիլների ժամանակ Ս. Հոգով առաջնորդվող մարդը չի կորցնում իր անհատականությունը, այլ մնում անձեռնմխելի: Նրա բնական ուժերն ու հատկությունները չեն տկարանում, այլ ընդհակառակը, ավելի հղկվում, լուսավորվում, ազնվանում են, դառնում առավել ընկալունակ աստվածային հայտնությունների ու տեսիլների նկատմամբ: Ըստ Եպիփան Կիպրացու՝ «մարգարեն ամեն ինչ խոսել է մտքերի խաղաղ և հետևողական ընթացքով» (անդ. c. III): Հայրախոսական այսօրինակ մեկնաբանությունը լիովին համահունչ է Պողոս առաքյալի մտածումին, թե՛ «ոգիք իսկ մարգարեից՝ մարգարեից հնազանդին» (Ա Կորնթ. ԺԴ, 32):

Այսպիսով աստվածաբանությունը պետք է արձանագրի, որ Աստվածաշնչում մենք չենք գտնում էքստազի՝ իբրև լիովին մտազուրկ վիճակի գիտակցության մթագնման վերաբերող փաստեր: Այս կապակցությամբ Եպիփան Կիպրացին իրավամբ *ἐκστασις* եզրը հակադրում է *κατάστασις*-ին՝ առաջին եզրը հասկանալով հայտնություն ստացած մարգարեի վիճակի իմաստով, իսկ երկրորդը՝ գիտակցական վիճակի: Այդ հասկացությունների այսօրինակ հակադրում առկա է նաև այլ հայրերի և առհասարակ հույն մատենագիրների մոտ:

Մքանչացման աստվածաշնչական ոգուն առավել մոտ են ճգնակյաց հայրերի սխրական փորձառությունից հայտնի հետևյալ դրվագները. Աբբա Սիլուանը, մի անգամ նստած լի-

ներով եղբայրների կողքին, հայտնվեց սքանչացման մեջ ու բերանքսիվայր եղավ: Որոշ ժամանակ անց վերկենալով՝ նա իր վիճակը հետևյալ կերպ ներկայացրեց. «Ես հափշտակված էի դատաստանի ու տեսա, որ մերոնցից շատերը տառապանքի մեջ էին, իսկ աշխարհականներից շատերը քայլում էին երկնքի թագավորության մեջ» (Apophthegm. Patrum, 2 հմմտ. Verba Seniorum, III, 15): Մի անգամ նրան այցելեց իր աշակերտ Զաքարիան ու նրան գտավ սքանչացման մեջ, ըստ որում նրա ձեռքերը կարկառված էին երկինք: Երբ այդ վիճակն ավարտվեց, աշակերտի խնդրանքով աբբան նրան պատմեց. «Ես հափշտակված էի երկինք և տեսա Աստծո փառքը, այնտեղ գտնվեցի մինչև այժմ, իսկ այժմ ազատ եմ արձակված» (անդ, 3, հմմտ. Verba Sen. I, 1):

Մի անգամ աբբա Պիմենը սքանչացման մեջ էր: Այդ վիճակի ավարտից հետո ներկա գտնվող աբբա Իսահակին նա բացատրեց. «Իմ խորհուրդն այնտեղ էր, ուր սուրբ Մարիամ Աստվածածինը կանգնած լաց էր լինում Փրկչի Խաչի մոտ» (անդ, 144): Patrum spirituale անունը կրող հուշարձանում քանիցս հանդիպում ենք նման իրավիճակների, որոնք հատկորոշված են հետևյալ արտահայտություններով՝ Repente fiery in exstasi (c. XIX), in excess mentis (c. XLIIY), in exstasi effectus sum (c. CXXX): Ինչ վերաբերում է Իսահակ Ասորու ուսմունքին, ապա նրա որոշ մանրամասների մեջ դժվար է չտեսնել նորալատոնականության հետքեր, որոնց ներկայությունը, սակայն, կարելի է բացատրել Դիոնիսիոս Արիսպագացու անունով հայտնի երկերի միջնորդությամբ: Եթե այս երկերում խոսվում է «Միակի» սքանչական հայեցողության մասին, ապա Իսահակը

հակ Ասորու մոտ դա ներկայանում է իբրև աղոթքի սքանչա-
կան հայեցության գերագույն աստիճան:

Պլոտինի ուսմունքը սքանչացման մասին

Աստծո սքանչական հայեցության վերաբերյալ ուսմունքը
բավականաչափ հստակությամբ ներկայացված է տակավին
Պլոտինի մոտ: Նրա համակարգում իմացության գերագույն
աստիճանը Միակի անմիջնորդ հայեցությունն է (Enn Y, 1, 5):
Երբ ոգին հասնում է այդ վիճակին, նրանում վերանում են ոչ
միայն զգայական իմացությունը և անհատական ինքնագի-
տակցությունը, այլև շոգիանում է բանականության տիպար
ճանաչողությունը. ճանաչողության բոլոր այս ստորին աստի-
ճանները մարում են այդ հայեցության մեջ. մարդ մուտք է գոր-
ծում սքանչական հայեցության մեջ: Այդ վիճակում հոգին չի
զգում ո՛չ մարմինը, ո՛չ ինքն իրեն:

Այսպիսով Պլոտինը «սքանչացում» է համարում մարդու
այն վիճակը, երբ նրա ոգին, դուրս գալով ինքն իրենից, դադա-
րում է մտածել, կորցնում ինքնագիտակցությունը: Սքանչա-
ցումը Աստվածության իմացությունն չէ, այլ իրական հաղոր-
դակցում նրա հետ: Սքանչացման ժամանակ մարդու ոգին,
կարծեք, անմիջականորեն իր մեջ զգում է Աստվածության
ներկայությունը՝ Նրան հայելով այնպես, որ վերանում է հայո-
ղի, այն է՝ մարդկային բանականության ու հայվողի, այն է՝
Աստվածության տարբերությունը: Սքանչացման վիճակը են-
թակա չէ նկարագրության, այլ ընկալելի միայն փորձառափար:
Դրան հասնելու համար մարդկային հոգին պետք է դուրս գա

ինքն իրենից, հաղթահարի ոչ միայն ներքին, այլև արտաքին պարագաները:

Մքանչացումն աստվածաշունչ վիճակ է, երբ մարդ ինքն իր մեջ զգում է Աստվածության գործողությունը, բայց նա չի կարող ոչ որոշարկել, ոչ նկարագրել այդ գործընթացը: Այս կացության մեջ այնպիսի անվերապահությամբ է իրականացվում հայեցողի և հայեցվողի միությունը, որ գիտակցությունը ամեննին էլ չի զանազանվում իր առարկայից: Այսու, սքանչացման ժամանակ, ըստ Պլոտինի, մարդ չի տարբերում իրեն այն առարկայից, որին հայում է, այլ ամբողջովին ձուլվում է հայեցվողին: Սրա հետևանքը լիակատար հանգստությունն է: Հոգում այլևս չկան ոչ մի շարժում, գործողություն, ոչ մի մտածում, ինքնագիտակցություն: Նա գերազանցում է ոչ միայն բովանդակ կեցությունը, այլև բոլոր զգայությունները, ցանկությունները, գիտակցական բոլոր երևույթները, տեսական ու գործնական բոլոր երևույթները:

ՎԱՂ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԽՈՐՀՐԴԱՊԱՇՏԱԿԱՆ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ԳԼԽԱՎՈՐ ՀՈՍԱՆՔՆԵՐԸ

Յուրաքանչյուր կրոն ենթադրում է Աստվածության հետ մերձավորագույն հարաբերություն: Վերջինս, իբրև սկզբունքորեն ներակա ապրում, պարունակում է խորհրդավոր պահ⁵: Բացառություն չէ նաև քրիստոնեությունը: Նրա վարդապետության շատ կողմերն ուղղակիորեն նպաստում են խորհրդապաշտությանը: Հոգու՝ որպես Աստծո պատկերի, մարդու փրկության համար Աստծո Որդու մարմնացման, մարդու նվիրական հարության, Հոր և Որդու միության օրինակով Աստծո որդի դառնալու և աստվածանալու (Յովհ. ԺԷ 21-23) մասին նրա ուսմունքը, ինչպես նաև՝ վախճանաբանական գաղափարները (Ա Կորնթ. ԺԵ 28) դարձան այն հիմքը, որի վրա աճեց ու բարձրացավ քրիստոնեական խորհրդապաշտությունը:

Նշանակալի և արգասավոր էր մասնավորապես արևելաքրիստոնեական աստվածաբանության հիմնական գաղափարը՝ «աստվածացումը» (θεωσις), որն Արևելքի կրոնական կյանքի առանցքն էր: Նրա շուրջն էին պտտվում խորհրդականության, դավանաբանության և բարոյագիտության բոլոր հարցերը: Եկեղեցու հայրերի համար «աստվածացումը» ո՛չ գաղափար է, ո՛չ տեսություն, ո՛չ էլ դավանություն, այլ՝ ամենից առաջ ներքին կեցություն⁶: Այս իրողության՝ իբրև անխոր-

⁵ Կրոնի նկատմամբ խորհրդականության հարաբերության մասին տե՛ս **Պ. Մինին**, *Мистицизм и его природа* – “Богословский Вестник”, 1911, Апр. стр. 733-801: Ներկա ակնարկը ներքին աղերսի ունի այդ հոդվածի հետ:

⁶ **И. В. Попов**, *Идея обожения в Древне-восточной церкви* – “Вопросы философии и психологии”, кн. 97, с. 213.

տակելի նեցուկի վրա էին նրանք հենվում բոլոր այն պարագաներին, երբ հարկ էր լինում լուծել ժամանակի վիճելի խնդիրները: Իրենց փրկաբանական, բարոյագիտական և վախճանաբանական ուսմունքը նրանք հիմնավորում էին ելնելով այս փաստից: Օրինակ՝ մենք երբեք չենք կարող հասկանալ այն սկզբունքայնությունն ու հետևողականությունը, որով ս. Աթանաս Ալեքսանդրացին և նրա համախոհները հաստատագրում և պաշտպանում էին Քրիստոսի աստվածության մասին ուսմունքը, եթե հաշվի չառնենք այդ ուսմունքի խորհրդական հիմունքները: Քրիստոսի աստվածության հարցը ս. Աթանասի համար մտազննական (սպեկուլյատիվ) հայեցական հարց չէր, այլ էապես բարոյափրկչաբանական նշանակություն ունեցող կյանքի, մարդկային կեցության գերխնդիրն էր: Ընդունել կամ մերժել էությունը (իոտա) նրա համար նշանակում էր քննել մարդ արարածի կյանքի և մահվան խնդիրը, քանզի մարդկային կյանքը ոչ այլ բան է, քան «աստվածացման» գործընթաց: Իսկ այդ «աստվածացումն» անընկալելի է առանց Քրիստոսի աստվածության ճանաչման^{vi}:

Ո՛չ դավանաբանական ուսմունքը, ո՛չ բարոյագիտությունը, ո՛չ պաշտամունքը և արարողակարգն իր նշանագիտությամբ, ո՛չ կրոնական կյանքի հիմնական ձևերը (ճգնակեցություն, վանականություն) չեն կարող իմաստավորվել առանց Արևելքի հոգևոր կյանքի խորհրդական ակունքների բացահայտման: Խորհրդականության այդ իմաստին համապատասխան միանգամայն բնական ու բանական էր ակնկալել, որ Արևելքի կրոնական կյանքի այդ կողմը պետք է դառնար մասնահատուկ հետազոտության առարկա աստվածաբանական

մտքի պատմության մասնագետների կողմից: Սակայն այդ ակնկալությունն առայժմ չի արդարացված:

Հին եկեղեցական խորհրդապաշտության վերաբերյալ գրականությունը չափազանց սակավաթիվ է: Բացակայում են ոչ միայն այդ երևույթի ամբողջացման փորձերը, այլև զարմանալիորեն քիչ են դրա տարբեր կողմերի կամ առանձին անհատների՝ խորհրդական աստվածաբանությանը նվիրված հետազոտությունները: Վիճակն այսպիսին է ոչ միային ռուս աստվածաբանության մեջ^{vii}, այլև՝ արևմտյան: Թերևս բացառություն կարող են լինել Stoffels-ի, Holl-ի, Gass-ի աշխատությունները⁷, որոնք նվիրված են մեր նյութին⁸: Խորհրդապաշտության վերաբերյալ գրականության սակավությունը առավել ցավալի է, եթե նկատի ունենանք այն իրողությունը, որ նշված գրականությունը ընդգրկում է շուրջ տասնչորսդարյա մի շրջան (քրիստոնեական միատիկայի սկզբնավորումից մինչև նրա Եկեղեցագործումը, որ օրինակարգվեց Թաբոր լեռան լուսի վերաբերյալ ծագած պալամիտյան և բառլահամյան վեճի առիթով գումարված Կ. Պոլսի 1341, 1347 թթ. ժողովների ժա-

⁷ **L. Stoffels**, *Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik*, Bonn, 1908. **K. Holl**, *Entusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Monchthum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Leipzig, 1898. **W. Gass**, *Die Mystik des Nikolas vom Lebin in Christo*, Breiswald, 1849.

⁸ Ռուս աստվածաբանության մեջ մեր նյութի հետ մերձավորագույն աղերսի մեջ են գտնվում պրոֆ. **И. В. Попов**-ի հետևյալ հոդվածները. *Религиозный идеал св. Афанасия - «Богословский вестник»*, Декабрь. 1903, Март, Май 1904, *Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского - «Богос. вестник»*, 1904, Ноябрь, 1905, Январь: *Идея обожения в древне-восточной церкви - Вопросы философии и психологии*, кн. 97, с. 165-213:

մանակ)⁹: Մենք չենք քննարկում այս երևույթի պատճառները, սակայն, ամեն պարագայի, իրողություն է, որ Արևելյան եկեղեցու խորհրդապաշտությունը ցարդ մնացել է իբրև բացարձակապես կուսական տարածք կամ չափազանց քիչ հետազոտված: Այդ տարածքը տակավին սպասում է իր մշակներին: Ներկա ակնարկը նպատակ ունի գոնե մասամբ լրացնել այդ բացը:

Խորհրդական փորձի հիմնական միտումը Աստծո հետ մարդկային հոգու անմիջական հաղորդակցումն է: Բոլոր խորհրդապաշտները Աստծո հետ հաղորդակցման միակ և հիմնական ուղին **մարդկային կեցության «բացարձակության» հաղթահարումն են համարում**¹⁰: Այս միտումը առանց բացառության ընդհանուր է բոլոր ժամանակների և երկրների խորհրդապաշտների համար՝ անկախ նրանց ազգային և կրոնական պատկանելությունից: Քրիստոնեական խորհրդապաշտությունը ևս բնութագրվում է նույն այս միտումով: Սակայն ունենալով այսօրինակ ընդհանրություններ ոչ քրիստոնեական խորհրդապաշտական ուսմունքների հետ՝ քրիստոնեական խորհրդապաշտությունն իր ինքնահատուկ կողմերն ունի: Նրա տարբերությունները ոչ քրիստոնեական խորհրդա-

⁹ *Գրականության այդ սակավությունը արձանագրում են նաև Արևմուտքի հետազոտողները: Սյապես Stoffs-ը ասում է. «Հառնակը միակ գիտնականն է, որն իր DG (=Dogmengeschichte չ. Ք) լոկ անհրաժեշտության պարագային ուշադրություն է դարձնում քրիստոնեական վարդապետության խորհրդական գաղափարների վաղագույն դրսևորումների վրա» (նշվ. աշխ., S 21): Վաղագույն միստիկայի վերաբերյալ Stoffs-ի նկատումը կարելի է անվերապահորեն տարածել ուշ շրջանի վրա նմանապես. հմմտ J. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters, I Th., Wien, 1873, p. 80:*

¹⁰ Հմմտ. **Ս. Մինին**, *Мистицизм и его природа*, - «Богословский вестник», 1911, Май, с. 92-94:

պաշտության նկատմամբ սկսում են հատկապես այնտեղ, ուր ներքին, հոգևոր փորձի իրողությունները նա աշխատում է կապել քրիստոնեական վարդապետության հիմնադրություններին, դրանք մեկնաբանել աստվածային հայտնության լույսի ներքո:

Նշենք ոչ քրիստոնեական խորհրդապաշտության՝ քրիստոնեականի նկատմամբ ունեցած հիմնական տարբերությունները: Ոչ քրիստոնեական խորհրդապաշտությունը բացահայտորեն հակված է դեպի բնութենապաշտություն (պանթեիզմ): Այս միտումը որոշարկում և հատկորոշում է աստվածապաշտի՝ ինչպես Աստվածության նկատմամբ ունեցած հայացքների կամ հայեցության բնութագրական կողմերը, այնպես էլ Աստվածության հետ լիակատար միության միջոցները: Աստվածությունն այստեղ ընկալվում է որպես տիեզերական անդամ ուժ, անորակ Մոնադա (նորալատոնականների չՆ-ը և բրահմայականների «սում»-ն): Այն մշտական առաջընթացի (ռոտլուցիա) և ետադարձ զարգացման (ինվոլուցիա) գործընթաց է: Մարդկային հոգին բացարձակի զարգացման պահերից մեկն է: Նրա՝ Մոնադայից դուրս գալը կամ վերադարձը դեպ աստվածություն ըստ էության գուտ տիեզերական գործընթաց է: Անկախ այն պարագայից, թե մարդը կձգտի ձուլվել Աստվածությանը, թե ոչ, բացարձակի ընդերքում կատարվող տիեզերական գործընթացը շարունակում է իր բնականոն շարժումը, և մարդ անկարող է ազդել նրա բնույթի կամ ընթացքի վրա: Վաղ թե ուշ այն ավարտվելու է կեցության լիակատար ապոկատաստասիսով, այսինքն՝ բովանդակ կեցության, ըստ որում՝ նաև մարդկային հոգու, դեպ իր նախասկիզբ վերադարձով և վերամիավորումով իր անորակ նախասկզբին:

Այս տիեզերական շարժման մեջ մարդու դերն աննշան է, ուստի տեղ չունեն ո՛չ մարդկային անհատականությունը (խորհրդապաշտի պարտքն է ի չիք դարձնել անհատականությունը շեշտող կամ ինքնորոշող բոլոր սահմանները), ո՛չ ազատությունը, ո՛չ էլ բարոյական սխրանքը: Անձնական սխրանքը, բարոյական ջանքն ու փութեռանդությունը փոխարինվում են «սրբազան կեցվածքով, նվիրական բանաձևերի միօրինակ կրկնությամբ» և նման արհեստական միջոցներով, որոնք նպատակ են հետապնդում մարդկային հոգին հասցնել պասիվ, անորոքապաշտական (քվիետիկ), այսինքն՝ անպտուղ հայեցական վիճակի¹¹:

Քրիստոնեական խորհրդապաշտությունը, որքանով այն ջատագովում է թեիզմի տեսակետը, Աստվածությունը ներկայացնում է ոչ թե անդեմ Մոնադայի, այլ կատարյալ Անձնավորության, դիմավոր (իպոստասային) Սիրո կերպարի ձևով: Այսօրինակ Անձնավորության մասին կենդանի պատկերացումը խորհրդապաշտի սիրտը լցնում է անճառելի հիացումով և գործուն խթան դառնում մերձավորագույն հարաբերության մեջ մտնելու Աստվածության հետ: Ինչպես ոչ քրիստոնյա, այնպես էլ քրիստոնյա խորհրդապաշտն իր նպատակը տեսնում է աստվածացման մեջ: Բայց այդ աստվածացումը տարբեր կերպ է ընկալվում նրանց կողմից: Ոչ քրիստոնյա խորհրդապաշտի համար աստվածացումը նույնական է Աստվածության հետ լիակատար ձուլման, նրա հետ լիակատար նույնացման: Այդ աստվածացմանը նա հասնում է իր ան-

¹¹ *Տե՛ս Ս. Մинин, Мистицизм и его природа, - «Богословский вестник», Апрель, с. 815-816:*

հատականության ժխտման ճանապարհով: Իր խորհրդապաշտական ուղու վերջում նա իրեն ոչ թե մարդ, այլ Աստված է գիտակցում: «Ես Բրահման եմ, ես Աստված եմ, ես ճշմարտությունն եմ, փառք ինձ, ես վեր եմ բոլոր իրերից: Ես Դու եմ և Դու՝ ես»¹²: Այսպիսինն է նրա ինքնագիտակցությունը, երբ նա հասնում է կատարյալ աստվածացման:

Քրիստոնյա միստիկը նույնպես ձգտում է աստվածացման, նույնպես ցանկանում է «Աստված դառնալ»¹³: Բայց նրա շուրթերին այդ արտահայտությունները այլ ենթիմաստ ունեն: Ճիշտ է, նա էլ աստվածացման մեջ ընդունում է իր բնության խորհրդավոր-բնագանգական վերափոխման պահը, իր բնության ժամանակային և տարածական սահմանների հաղթահարումը, այնուամենայնիվ, «Աստված դառնալ», ըստ նրա, չի նշանակում ամբողջովին կորցնել իր անհատականությունը և նույնանալ Աստվածությանը: Նրա համար աստվածացումը ոչ այլ ինչ է, քան գերագույն հաղորդակցումն աստվածային կատարելությանը, որին նա հասնում է ոչ թե իր անհատականության ժխտումով, այլ իր անձը նմանեցնելով աստվածային Անձնավորությանը: «Աստված դառնալ,- գրում է պրոֆ. Ի. Պոպովը,- այն ժամանակների համար չէր նշանակում հասնել Բացարձակի մեծությանը, նրա կատարելության անսահմանությանը: «Աստված» հասկացության մեջ անհրաժեշտորեն գիտակցվում էին միայն անմահությունը, երանությունը և

¹² Հմմտ. *Գ. Օլդեմբերգ*, *Будда, его жизнь, учение и община*, Пер. П. Николаева, М., 1890, стр. 38, *Позднеев*, *Дервиши в мусульманском мире*, Оренбург, 1886, стр. 116-120: *Уманец*, *Очерк развития рел. философской мысли в Исламе*, СПб., 1890, с. 88-89, 100: *Суоми Бивеканаида*. *St u У. Джеймс*, *Многообразие религиозного опыта*, М., 1910, с. 503:

¹³ Հմմտ. *И. В. Попов*, *Идея обожения ... с*, 165-167:

կյանքի վերմարդկային լիարժեքությունն ու ինտենսիվությունը»¹⁴:

Խորհրդապաշտական կեցության ամենաբարձր աստիճաններում, երբ նա ամբողջովին ներթափանցված է «Աստծո փառքի» (δόξα τοῦ Θεοῦ) հայումով, նրան չի լքում իր վերջավոր «ես»-ի և Աստվածության միջև ընկած տարբերության գիտակցությունը: Վերջինս դրսևորվում է այն իրողության մեջ, որ հայեցվող փառքը խորհրդապաշտը ոչ թե իրեն է վերագրում (ինչը ոչ քրիստոնյա խորհրդապաշտի պարագան է), այլ՝ Աստծո (δόξα τοῦ Θεοῦ): Ըստ քրիստոնեական խորհրդապաշտական ուսմունքի՝ աստվածացումը նույնպես Աստծո շնորհն է, ընծան, բայց այն սովորեցնում է, որ մարդու ազատությունից է կախված՝ ընդունե՞լ այդ շնորհը, թե՞ մերժել: Աստվածացումը իրականացվում է շնորհով, որ տրվում է որոշակի պայմաններում. մարդու խնդիրն է իրեն դնել այդ պայմանների մեջ:

Այստեղ իրենց դերն ունեն և՛ մարդու ազատությունը, և՛ նրա բարոյական ջանքը, և՛ նրա սխրանքը: Քանի որ քրիստոնեական խորհրդապաշտությունը պահպանում է մարդու համար ամենակարևորն ու արժեքավորը՝ նրա ազատությունը, անձնավորական անհատականությունը, և քանի որ այն նույնիսկ իր ամենախորհրդավոր, ներհոգեկան կողմով հաղորդակցումն է Աստվածության հետ, այն ոչ այլ բան է, քան **անձնավորությունների** հարաբերություն: Վերջինս, ի տարբերություն հեթանոսական բնախորհրդապաշտությանը (նատուր-

¹⁴ **И. В. Понев**, նշվ. աշխ., էջ 166-167, հմմտ. [A] **Harnack**, *Dogmengeschichte*, Vierte Auflage, [Tübingen, 1909, p. 46, Anm. 1]:

միստիկա), կարող է համարվել **անձնավորությունների խորհրդապաշտություն** (կամ, գուտ աստվածաբանական առումով, **դեմքերի խորհրդապաշտություն**):

Շոշափելի են նաև նյութական-զգայական կեցության մասին քրիստոնեական և ոչ քրիստոնեական խորհրդապաշտության որդեգրած տեսակների տարբերությունները: Ոչ քրիստոնյա խորհրդապաշտը բնապաշտական իր միտումով հակված է զգայական կեցությունը (նյութը, մարմինը) բնազանցական չարիք համարել: Այստեղից խորհրդապաշտական վերամբարձումն առ Աստված ոչ քրիստոնյա խորհրդապաշտի համար կատարվում է խստորեն, հետևողական *κάθαρσις*-ի, այն է՝ աշխարհուրացման, ճգնակեցական ինքնաժխտման միջոցով: Քրիստոնյա խորհրդապաշտի համար ևս *κάθαρσις*-ի երևույթը նույն գծերով է բնութագրվում: Բայց *κάθαρσις*-ը այստեղ իր ինքնօրինակությունն ունի: Եկեղեցական Խորհրդապաշտության հիմքում ընկած քրիստոնեական վարդապետության համաձայն՝ աշխարհը Աստծո թագավորության իրականացման միջավայր է: Աստծո մարմնացումը կատարվում է աստվածային Անձնավորության հետ սերտ միասնության մեջ: Մարդու մարմինը Ս. Հոգու բնակատեղին է (Ա Կորնթ. Զ 19):

Այս պատճառով հասկանալի է, որ քրիստոնյա խորհրդապաշտը նյութը և մարմինը չի համարում բնազանցական չարիք: Այսու քրիստոնյա խորհրդապաշտի խնդիրն է ոչ թե հրաժարվել Աստծո ստեղծագործությունը հանդիսացող աշխարհից, այլ՝ այնտեղ եղած չարիքից (Ա Յովհ. Ե 19, Բ 16), ոչ թե նյութից, այլ՝ նյութի, նյութավոր առարկաների նկատմամբ կրքից, հոգևոր-բանական կյանքի նկատմամբ զգայական-նյու-

թական կյանքին նախապատվություն տալուց: Չարիքը ոչ թե իրերն են, այլ նրանց ոչ ճիշտ կիրարկումը^{viii}: Ուրեմն *κάθαρσις*-ն այստեղ ոչ այնքան նյութավոր իրականության բնագանցական ժխտումն է, որքան այդ իրականության նկատմամբ մարդկային կրքի բարոյական հաղթահարումը:

Քրիստոնեական և ոչ քրիստոնեական խորհրդապաշտության միջև ամենաէական տարբերությունը արձանագրելի է հատկապես հետևյալ կետում. եթե ոչ քրիստոնյա խորհրդապաշտը ձգտում է Աստծո հետ անմիջնորդ միացման, ապա քրիստոնյա խորհրդապաշտը այն ձգտում է իրականացնել Քրիստոս-Բանի (Լոգոս) միջնորդությամբ: «Քրիստոնեական խորհրդականությունը,- գրում է Delacroia-ն,- միաժամանակ ուղղված է և՛ անմատչելի Աստծուն, որի մեջ վերանում են բոլոր սահմանափակումները, և՛ Աստված-Լոգոսին (Բանին), և՛ աշխարհի բանականությանն ու Սրբությանը: Հակառակ երբեմն Հոր մեջ «անէանալուն», այն իր հիմքում Որդու խորհրդապաշտությունն է: Այն ձգտում է հոգին դարձնել աստվածային զենք, աստվածային ուժի՝ Քրիստոսի մարմնավորման գործողության վայր»¹⁵: Այսպիսով, քրիստոնեական խորհրդապաշտությունն առհասարակ և եկեղեցականը մասնավորաբար Լոգոսի, Քրիստոսի, Աստծո Որդու խորհրդապաշտություն է:

Քրիստոնեական և ոչ քրիստոնեական միստիկայի մեջ արձանագրված այս տարբերությունները հնարավորություն են տալիս առավել համակողմանիորեն բացահայտել համաշխարհային մտքի պատմության մեջ քրիստոնեական միստի-

¹⁵ *Delacroia, Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chretiens, Paris, 1908, p. XIII.*

կայի տեղն ու յուրահատկությունները: Այն կարելիություն է ընձեռում՝ վեր հանելու Եկեղեցական դավանաբանությունից շեղված գնոստիկների, մոնոանականների, մեսսայանների, պավլիկյանների, բոգոմիլների աղանդավորական գաղափարախոսության մեջ քրիստոնեական խորհրդապաշտության զարտուղի մեկնաբանումները^{ix}: Հաճախ քրիստոնեական վարդապետությունը զոհաբերվում է այդ հոսանքներին և դրանց վրա հիմնված մտակառուցումներին:

Մակայն ներեկեղեցական խորհրդապաշտության ներկայացուցիչների մոտ ևս մենք տեսնում ենք խորհրդապաշտական փորձի մեկնաբանման նշմարելի տարբերություններ: Զանց առնելով դրանք՝ կանգ առնենք Արևելաքրիստոնեական խորհրդապաշտության մեջ առկա երկու հոսանքների՝ **վերացարկված-մտահայեցողական** և **բարոյագործնական խորհրդապաշտության վրա**: Առաջին հոսանքի առավել համբավվոր ներկայացուցիչը ս. Դիոնիսիոս Արիոպագացին է: Երկրորդ հոսանքն իր վառ դրսևորումը գտավ ս. Մակար Եգիպտացու, Սիմեոն Նոր Աստվածաբանի երկերում^x: Երկու հոսանքներն էլ հետապնդում են «աստվածացման» (θεϊωσις) նպատակ: Բայց այդ վիճակին հասնելու ճանապարհները նրանք տարբեր կերպ են հասկանում:

Վերացարկված - մտահայեցողական ուղղությունը մարդու խորհրդապաշտական կատարելագործումը (τελειωσις) ենթադրում է ἄπλωσις-ի (պարզություն) հասնելու վիճակի մեջ և աստվածացումը ըմբռնում է Աստվածության հետ անմիջական ἔνωσις-ի (միություն) իմաստով: Խորհրդական «վերադարձի» ողջ ճանապարհը երեք պահի է բաժանվում. 1) κάθαρσις (մաքրություն), 2) φωτισμός (լուսավորություն), 3) τελειωσις (կատա-

րելություն)¹⁶: Κάθαρσις-ը,- կարդում ենք Ս. Դիոնիսիոս Արիոպագացու «Յաղագս երկնային քահանայապետութեան» մեջ,- ոգու ձերբագատումն է այլազան խառնուրդից¹⁷: Այն աչքի է ընկնում աշխարհուրացության, աշխարհամերժման բավականին հետևողական բնույթով: Φωτισμός-ը ոգու պայծառացումն է աստվածային լույսով¹⁸: Τελείωσις-ը «Ճանաչողության հաղորդակցումն է կատարելագործող հայեցվող խորհուրդներին» (...μετόλους γίνεθαι της των έποπτευσέτων ιρών τελειωτικής έπιστήμης)¹⁹: Խորհրդական կեցության կիզակետը իմացությունն է: Աստվածացման ընթացքը իրականացվում է գլխավորապես մտքի վերացարկված-հայեցական գործողության ճանապարհին:

Բարոյագործական խորհրդապաշտությունը աստվածացումը ենթադրում և տեսնում է ոչ այնքան հոգու գերագույն պարզեցման (ἀπλωσις), որքան մարդկային բնության բնական-ցական (մետաֆիզիկական) վերափոխման մեջ: Այն իրականացվում է Աստծո նկատմամբ անպարագիծ սիրո միջոցով: Սեր, որ խորհրդապաշտը նմանեցնում է հարսի նկատմամբ փեսայի սիրուն: Խորհրդապաշտական ճանապարհն այստեղ երկու հիմնական փուլերի է բաժանվում. 1) πράξις (փորձ) և 2) θεωρία (հայեցություն)²⁰: Πράξις-ը ընդգրկում է մի կողմից սխրագործական կամ ձգնակեցական պահը, մյուս կողմից բա-

¹⁶ *Minge*, PG, t. 3, cap. III, § 2:

¹⁷ *Սնդ*, § 3:

¹⁸ *Սնդ*:

¹⁹ *Սնդ*:

²⁰ Հմմտ. *Migne*, PG, t. 34 (*Macarii Aegyptii, De eustodia cordis, I, IX, XI*), հայկապետ col. 828-829. քու. թարգմ. преп. Макарий Египет., Беседы, послания и слова, М. 1852. гл. 1. О хранении сердца гл. 1, 9, 11 (*հայկապետ c. 470*), t. 120, or. 334. *K. Holl*, նշվ. աշխ., էջ 80-81:

ընդործությունը կամ բարոյական պահը: Բարոյական պահն այստեղ առավել նշանակալի դեր ունի, իսկ ճգնակեցությունը և *θεωρία*-ն թեպետ բնութագրվում են *κάθαρσις*-ի գծերով, ունեն նվազ բարոյաբանական (ոիգորիկ) նկարագիր: Բայց այս ուղղության առավել ակներև ինքնահատկությունը այն է, որ առաջին պլան է մղվում Բանի (Լոգոս) միջնորդությունը, ընդ որում *φωτισμός*-ը՝ աստվածային լույսով պայծառացումը, դիտվում է որպես մարդկային հոգու մեջ Քրիստոս-Բանի ներկայության հոգեզգայական նշանակ: Աստվածացման գործընթացը կատարվում է ոչ այնքան **մտքի** վերացարկված հայումով, որքան **սրտի** խորունկ ապրումով, հույզի հախուռն մալընթացությամբ:

Այսպիսով, եթե առաջին դեպքում խորհրդապաշտը մտածում է Աստծուն հասնել և միանալ նրան ավելի շատ խորհրդապաշտական **իմացությամբ**, ապա այս պարագային նպատակը իրականացվում է Աստծո նկատմամբ խորհրդական **սիրո** ուղիով: Եթե առաջին հոսանքը ներկայացնում է խորհրդական *γνώσις*-ը, ապա երկրորդը շեշտում է *ἔρος-ἀγάπη*-ի կարևորությունը Բարձրյալի հետ հաղորդակցման պահին: Խորհրդական սիրանքի դափնեպսակը երկու դեպքում էլ *ἔκστασις*-ն է: Բայց եթե առաջին դեպքում *ἔκστασις*-ը (հոգևոր սքանչացում), **մտքի** հիացումը կամ «գերգրգռվածությունն է», ապա երկրորդ դեպքում **զգացումի** հիացումն է: Արդ, այս երկու հոսանքների միջև տարբերությունը հետևանքն է խորհրդական փորձի տարբերության:

Խորհրդապաշտական ուղղությունների միջև տարբերությունների այսօրինակ զատորոշումը միանգամայն պայմանական է: Գործնականում խորհրդապաշտական յուրաքանչյուր

իրողություն առավել բարդ է: Սրանից զատ՝ խորհրդապաշտ ճգնակյացներից շատերը ձգտել են համակցել այդ երկու սկզբունքները՝ իմացությունը և սերը: Նրանք հարել են այսպես կոչված հաշտվողական ուղղությանը: Սրանց մեջ մտնում են, օրինակ՝ կապադովկյան հայրերը, մասնավորապես ս. Գրիգոր Նյուսացին, մասամբ Իսահակ Ասորին, իսկ ավելի ուշ՝ հատկապես Մաքսիմոս Խոստովանողը:

Ա

Հին եկեղեցական խորհրդապաշտության վերացարկված - մտահայեցողական հոսանքը

Վերացարկված - մտահայեցողական հոսանքի հարաճուն հետաքրքրությունն ու հակվածությունը տիպարի (իդեալ) մտայնական (ինտելեկտուալ) ընկալման նկատմամբ աղերսվում են նորալատոնյան խորհրդապաշտությանը, ընդ որում՝ իր մի շարք գծերով այն սահմանակցվում է Պրոկղի (410-485) ուսմունքին²¹։ Ընդհանրություններ ունենալով նորալատոնյան խորհրդապաշտության հետ՝ այն իր արմատներով, սակայն, որոշակիորեն կապվում է **Կղեմես Ալեքսանդրացու** (+231) իմացաբանությանը կամ գնոսիսին^{xi}։

1. Կղեմես Ալեքսանդրացու խորհրդապաշտությունը

Այս մեծանուն Ալեքսանդրացու գնոսիսը ճշմարիտ քրիստոնյային բնութագրում է այնպիսի գծերով, որոնք մեզ հնարավորություն են տալիս նրա «Գնոսիսում» ոչ միայն ընդհանրապես ավելի ուշ շրջանի խորհրդապաշտի, այլև մասնավորաբար վերացարկված-մտահայեցողական ուղղության խորհրդապաշտի նախատիպը տեսնել։ Նա հանդես է գալիս Բ-Գ դդ., երբ հունական իմաստասիրությունը անկում էր ապրում։

Այս շրջափուլում ավելի ու ավելի է խորանում իր ուժերի նկատմամբ մարդու անվստահությունից ծնված ընդհանուր

²¹ **O. Siebert**, *Die Metaphysik und Etik des PS. -Dionysius Areopagita, Iena, 1894, S. 25, SS. 44-45, H. Weertz*, *Die Gotteslehre des Pseudo Dionysious, Köln, 1908, pp. 45-46*:

ճգնաժամը: Անտիկ փիլիսոփայության մեջ իմաստասիրական բոլոր ուղղությունները, կարծեք, իրենց սպառել էին: Կեցության նվիրական խորքերը ներթափանցելու իր անկարողությունը խոստովանած քննաբան միտքը (ռացիոնալիզմ) իր տեղը զիջեց առավել բարձր կարգի մի իրականության՝ ներմբռնողականությանը (ինտուիցիա): Եվ իրապես, ճգնաժամային այս իրադրության մեջ մարդկային միտքը ծարավի էր Աստծո օգնությանն ու աստվածային հայտնությանը: Հուսալքումով և տենդագին փնտրտությամբ բնորոշվող այս շրջափուլը ծնունդ տվեց մոզական նշանակություն իրեն վերագրող գնոստիկյան ուսմունքին: Վերջինս արդյունք էր Արևելքի զանազան հավատալիքների և խորհրդապաշտական փորձի խրթնածածուկ մեկտեղման: Գնոստիկյան միտքը հավակնում էր իրեն գերագույն իմաստության դրոշակակիր համարել: Այն արհամարհում էր քրիստոնեությունն ու քրիստոնեական հավատն իբրև պարզամիտ զանգվածի կրոն:

Ուստի անհաժեշտ էր աղանդավորական այդ գնոստիցիզմին հակադրել ճշմարիտ գնոսիսը և ապացուցել, որ քրիստոնեությունը ոչ միայն ժողովրդական զանգվածների հավատն է, այլև՝ ճշմարիտ փիլիսոփային վայել ու անհրաժեշտ գիտություն, որն իր խստորեն որոշարկված համակարգն ունի: Ահա այս գիտական, իմաստասիրական համակարգի կառուցման գաղափարով խանդավառ Կղեմես Ալեքսանդրացին ձեռնարկում է քրիստոնեական վարդապետության, այսպես կոչված, գիտականացման, համակարգայնացման աշխատանքը: Առաջ տանելով քրիստոնեության «փիլիսոփայացումը» «հունական

իմաստասերի թիկնոցով»²², այդ քրիստոնյա աստվածաբանը առատորեն օգտվում է պլատոնյան և ստոիկյան փիլիսոփայության փաստարկներից ու դատողական մտակառուցումներից՝ ոչ հազվադեպ անմասն չմնալով հին հունական փիլիսոփայության ազդեցությունից: Քրիստոնեական գնոսիսը հակադրելով աղանդավորական գնոսիսին՝ Կղեմես Ալեքսանդրացին ձգտում է ցույց տալ, թե ճշմարիտ քրիստոնյան նա չէ, ով բավարարվում է միայն հավատով, այլ՝ նա, ով այդ հավատը բարձացնում, հասցնում է խորհրդապաշտական իմացության: Տիպար քրիստոնյան նրան ներկայանում է ստոիկյան ճգնակյաց իմաստունի կերպարանքով: Նրա գլխավոր առաքինությունը հեղինակը տեսնում է ոչ թե քրիստոնեական սիրո, այլ գերագույն իմացությամբ օժտված լինելու մեջ:

Սակայն ի՞նչ է ներկայացնում Կղեմես Ալեքսանդրացու գնոսիսը: Ըստ նրա ուսմունքի՝ *γνῶσις*-ը (իմացություն) ավելի է, քան *πίστις*-ը²⁴ (հավատք): *Πίστις*-ը չմտածող ամբոխի հավատն է, իսկ *γνῶσις*-ը իմաստասիրության լույսով պայծառացած փոքրամասնության հավատը: *Γνῶσις*-ը ավելին է, քան նույնիսկ «գիտական» հավատը: Իր այս հիմքով **գնոսիսը** ճշմարիտ հայեցություն է, ներըմբռնողական ներթափանցումը ճանաչվող էության մեջ, մարդկային ոգու գերագույն գործա-

²² *Stoffels*, նշվ. աշխ., էջ 51.

²³ *M. J. Daskalakis*, *Die eklektischen Anschauen des Ilemens von Alexandria und seine Abhängigkeit von der grichischen Philosophie*, Leipzig, 1908, SS, 47-48, 53-57, 97-99, *Engene De-Faye*, *Clement d'Alexandrie, Etude sur les rapposts du christianisme et de la philosophie greque au //e siecle*, Paris, 1898, p. 272-274, 276-277, 280-281 և այլն:

²⁴ *E. R. Redepenning*, *Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seinor Lehre*, I, Bonn, 1841, p. 168 (Strom, VI, 794):

ռույթ և Աստվածությանը մերձենալու, հաղորդ լինելու միակ միջոց^{xii}: Հոգեբանական հայեցակետից դիտվող այս վիճակը ոչ այլ բան է, քան **մտքի** վերացարկվող գործողություն, որն աստիճանական վերացման կամ վերհառնումի ճանապարհով մարդուն հասցնում է «թվաբանական կետի», առավելագույն պարզեցման (*ἀπλως*): Կդեմես Ալեքսանդրացու դիտումով՝ հենց այս իրավիճակն է մարդու կատարելագործման վերջնասահմանը, նրա աստվածացման սկիզբը:

«Վերլուծման (*δι' ἀναλύσεως*) ճանապարհով մենք բարձրանում ենք մինչև նախապատճառի հայումը», - ասում է հեղինակը: «Վերլուծման միջոցով մենք աստիճանաբար բարձրանում ենք նախասկզբնական Պատճառի իմացությանը՝ սկսելով արարածներից, որոնք ենթակա են նախապատճառին, վերջացնելով մարմնին հատուկ բնական հատկություններից ձերբազատվելով: Օրինակ. նվազեցնենք երեք չափումները՝ խորությունը, լայնությունը և երկարությունը: Դրանից հետո կմնա լոկ կրճատված միավոր, այսպես կոչված՝ կետ, որ չի ենթարկվում ծավալի կամ տարածքի չափմանը: Ի չիք դարձրեք, ոչնչացրեք այդ կետը, և դուք կընկնեք միավորի վերացարկման կամ վերացության մեջ: Եթե մարմինն ազատենք իրեն հատուկ բնույթից և նրանցից, ովքեր անմարմինների անտուն են կրում, խորասուզվենք Քրիստոսի վեհության հայումի մեջ և սրբության միջոցով համբարձվենք, շոգիանանք անսահմանության մեջ, ապա մենք ինչ-որ ձևով կբարձրանանք մինչ ամենագորը, թեպետ այդ դեպքում տակավին չենք

կարող հասու լինել այն բանին, թե ինչ կա նրա մեջ, այլ՝ միայն այն բանին, թե ինչ չկա նրա մեջ»²⁵:

«Մենք կարող ենք,- շարունակում է նա,- բացահայտել և տեսնել Աստծո՝ նրան հայելով իր Մտքի մեջ, եթե ազատագրելով մեր հոգին զգայությունների կամայականությունից՝ ձգտենք միակ բանականության ջանքերով ներթափանցել յուրաքանչյուր իրի էության մեջ (λόγου)՝ ետ չմնալով և երբեք չբաժանվելով իրից (τῶν ἄντων), քանի դեռ չենք վերացել իրերին կարգադրող ոլորտը, քանի դեռ մեր բանականությամբ չենք հասել ճանաչողության գերագույն և վերջին նպատակը կազմող ճշմարիտ Բարիքին, եթե միայն այդ բխում է բանական սկզբունքից, ինչի հետ համաձայն է նաև Պլատոնը»²⁶:

Մի այլ տեղ կարդում ենք. «Երբ գնոստիկի հոգին, վերանալով բովանդակ նյութականից, դիմում է ինքն իրեն և, սահմանափակվելով լոկ իր անձնական կեցությամբ, հարաբերություն է **հաստատում միայն գաղափարների աշխարհի հետ**՝ նա (հոգին - Հ. Ք.) հասնում է երանելի վիճակի (Մատթ. ԻԲ 30), իր կյանքով սուզվում է Քրիստոսի մեջ և, ուղղված լինելով Աստծո հայտումին (θεωρητικός ὢν), երկրպագում է միայն նրա կամքը»²⁷: Իր էությամբ լինելով միտքը վերացարկվող ուժ՝ գնոսիսը, սակայն, հրաշագործ, մոգական հատկություններով է օժտված, որը տիրապետում է այդ հատկություններին, վերանում է մարդկային թուլություններից և արատներից: Գնո-

²⁵ **Migne**, PG, t. 8-9, Strom, V 11, րուս. թրգմ. Строматы, пер. Н. Корсунского, Ярославль, 1892, с. 586.

²⁶ Սնր, րուս թրգմ., էջ 582:

²⁷ Strom., IV, 25, րուս. թրգմ., с. 496.

սիւր սիրտը մաքրող, սրբացնող ուժ է²⁸: Այն մարդուն ձերբազատում է զգայականությունից, որի ժխտումն իրականացվում է «հայեցողականին վերադառնալու շնորհիվ»²⁹: Գնոսիւր մարդուն դարձնում է հրեշտակներին հավասար, կարծեք աննյութական (ἄσαρκος) ³⁰ , աստվածության հետ միասնական (μοναδικός), աստվածաման, աստվածային և նույնիսկ Աստված³¹: Գնոստիկը ինչ էլ խնդրի Աստծուց «Տերը միայն նրան է շնորհում...»³²:

Սակայն Կդեմես Ալեքսանդրացու գնոսիւր լոկ մտային (ինտելեկտուալ) բնույթ չունի. այն աչքի է ընկնում նաև բարոյաբանական նկարագրով: Սրանով նա, ի դեպ, տարբերվում է աղանդավորական գնոստիցիզմից: Ճիշտ է, խորհրդապաշտական կյանքն ամենից առաջ և ամենից հետո իմացության տեսություն է (θεωρία ἐπιστημονική), սակայն իր ամբողջության մեջ այն խորհրդապաշտական հոգեկրթանք է³³: Կդեմեսը գնոսիւր հաճախ ներկայացնում է որպես առաքինություն: Վերջինիս կողքին նա դնում է սերը, իբրև մարդկային կյանքի տեսանելի, իրավահավասար սկիզբ: Հեղինակը նույնքան բարձր է գնահատում բարոյական կատարելությունը, որքան մտայինը: Հաճախ նա երկընտրանքի մեջ է. որի՞ն տալ նախապատվությունը՝ իմացությա՞նը (γνῶσις), թե՞ սիրուն (ἀγάπη) ³⁴:

²⁸ Մնր, IV 39, VI 99, VII 19, **De – Faye** նշվ. աշխ., p. 272, rem. 3:

²⁹ Մնր, IV 23, ռուս. թարգմ., c. 490:

³⁰ Մնր, VI 13, Հմմտ. **Stoffels**, նշվ. աշխ., էջ 54:

³¹ Մնր, IV 634, II 494, VII 865, 894, **Redepennig**, նշվ. աշխ., էջ 171, Anm. 5:

³² Strom., VII, 7, ռուս. թրգմ., c. 823:

³³ Մնր, VI, 9, **Stoffels**, նշվ. աշխ., էջ 52:

³⁴ **De – Faye**, նշվ. աշխ., p. 282, **Daskalakis**, նշվ. աշխ., էջ 104, **Stoffels**, նշվ. աշխ., էջ 54:

Այսուամենայնիվ նրա հայացքների ողջ համակարգը վկայում է այն մասին, որ այդ տատանումների մեջ նա փաստորեն հակվում է գնոսիսի՝ իմացության կողմը: Սերը, ըստ նրա, ոչ այնքան քրիստոնեական կյանքի առանցքը կամ ինքնություն սկիզբն է, որքան իմացության պայմաններից մեկը³⁵: Նրա համար հենց գիտությունն ու անգիտությունն են բարիքի և չարիքի ծայրաբևեռները³⁶: Փրկությունը նախևառաջ ճշմարիտ գիտելիքի կամ իմացության ձեռքբերումով³⁷, այնուհետև, մտքի հայեցողական գործունեության շնորհիվ, նախասկզբնական միասնությանը վերադարձով ներքին սիմետրիայի վերականգնումն է (μοναδικόν ἔστι γένεσθαι)³⁸: Եթե գնոստիկին առաջարկվեր ընտրել իմացությունը թե հավիտենական փրկությունը, նա առանց տատանվելու կընտրեր իմացությունը³⁹: Կղեմեսն աներկբայորեն վստահ է, որ Քրիստոս ինքը ամենից առաջ և ամենից ավելի **Ուսուցիչ** և **Մանկավարժ** է, և նրա իրագործած փրկությունը Տիրոջ՝ մեզ հաղորդած ճշմարիտ իմացության ու գիտության մեջ է⁴⁰:

Այսպիսով, տակավին Կղեմես Ալեքսանդրացու մոտ մենք հայտանշում ենք ոչ միայն քրիստոնեական խորհրդապատության սկիզբը, այլև՝ վերացարկված-մտահայեցողական ուղղության գլխավոր գծերը: Միով բանիվ, «Ալեքսանդրյան

³⁵ **E. Lehman**, *Mystik im Heidentum und Christentum*, Leipzig, 1908, p. 69.

³⁶ Storm, V, 733, **Redepenning**, նշվ. աշխ., I, էջ 168, հմմտ. [A] **Harnack**, *Dogmengeschichte*, Viert Auflage, Tübingen, 1909, I, p. 643, Anm. 1:

³⁷ Storm, V 654, **Redepenning**, I, 151-152:

³⁸ Սնր, IV 635, **Redepenning**, I, 179-180:

³⁹ Սնր, IV 22:

⁴⁰ Prot rept. I, 8, **Harnack**, *Dogmengeschichte*, II, 16/ Anm. 2, հմմտ. I, p. 660, Anm. 1, **Redepenning**, նշվ. աշխ., I, 169-170:

գնոսիսը,- ինչպես նշում է Stoffs-ը,- արդեն ակնհայտորեն քրիստոնեական խորհրդապաշտական աստվածաբանություն է: Գնոստիկը, Կղեմեսի պատկերացմամբ, փաստորեն խորհրդապաշտ է»⁴¹: Դեռ ավելին, նրա ուսմունքի մեջ մենք տեսնում ենք արևելաքրիստոնեական խորհրդապաշտության ուղղություններից մեկի՝ իսիխազմի (խաղաղարարության) ակունքները: Այն դրսևորվում է նրա՝ աղոթքի՝ որպես Աստծո հետ ներքին, անբարբառ ու անընդմեջ զրույցի⁴²՝ «մտային աղոթքի» (προσευχή νοητή) մասին ուսմունքի մեջ, ինչպես նաև՝ աղոթքի՝ որպես զոհաբերության և Աստծո հետ ուղղակի միավորման վերաբերյալ նրա գաղափարներում^{xiii}. «ձգտելով Աստծո հետ ապրել միասնաբար,- ասում է Կղեմեսը,- ճշմարիտ իմաստունն իր բովանդակ կյանքը անցկացնում է աղոթքով»⁴³:

«Նրա առտնին զոհաբերությունն աղոթքի էությունն է»^{xiv}, այդ աղոթքի մոգական, ամենագոր ներգործությունը դրսևորվում է գնոստիկյան տիպարի շեշտված անհատականությամբ⁴⁴: Վերջապես, իմացության պարզևած երանությունը, ոգու լիակատար հանգիստը՝ իբրև քրիստոնեական կյանքի վերջնական հանգրվան իրականացվում է կյանքի մյուս կողմում՝ անդենականի մեջ՝ երկնային Եկեղեցում, որտեղ իմաստասերներն Աստծո առջև կկանգնեն⁴⁵: Այնտեղ մենք կճանաչենք Աստծուն, ինչպես Որդին է ճանաչում (սակայն դիմա-

⁴¹ *Stoffs*, նշվ. աշխ., էջ 54:

⁴² *Storm.*, VII, 7:

⁴³ *Մնր, ռու. թրգմ.*, էջ 833:

⁴⁴ *Մնր, ռու. թրգմ.*, էջ 823:

⁴⁵ *Paedagog I*, 6:

կայելով ադանդավորներին և ստոիկներին՝ Կդեմեսը նկատում է, որ այդ ճանաչողությունը այնուհանդերձ հավասարաբեք չէ Ռդդու ճանաչողությանը, քանզի ոչ մի աշակերտ իր ուսուցչից առավել չէ) ⁴⁶: Այս բոլոր գծերը, ընկալվելով իսիխաստական խորհրդապաշտության մեջ, առավել համակողմանի և խորը մշակման ենթարկվեցին՝ բացահայտելով նրբագծեր, որոնք, ի դեպ, ավելի ուշ արևմտաեվրոպական խորհրդապաշտության մեջ անդորրապաշտական ուղղության ակունքը դարձան⁴⁷:

Լինելով խորհրդական աստվածաբանության հայրը՝ Կդեմեսն իրապես խորհրդապաշտ չէր: Նրա առաջարկած կատարսիսը չափավոր էր: Նա խոսում է ոչ այնքան արտաքին աշխարհուրացության, որքան աշխարհի ներքին հաղթահարման մասին: Այստեղից էլ՝ նրա դրական վերաբերմունքը կյանքի գործնական խնդիրների նկատմամբ: Վերաբերմունք, որ շատ ավելի դրական էր, քան վաղ քրիստոնեական խորհրդապաշտության որևէ ներկայացուցչի դիրքորոշումը⁴⁸: Եթե նա խոսում է Լոգոսի միստերիանների (գաղտնածիսության) վերաբերյալ՝ այն հակադրելով հեթանոսականին⁴⁹ կամ էպոպոիայի՝ մենաշնորհյալ հայեցության, տեսիլքների մասին⁵⁰, ապա դա ավելի շատ նրա դպրոցի լեզուն է, քան նրա անձական կյանքի իրողությունը⁵¹:

⁴⁶ *Storm.*, II 469, *Redepennig*, նշվ. աշխ., I, p. 174:

⁴⁷ *Bigg*, *The Christian Platonists of Alexandria*, Ford, 1886, p. 306:

⁴⁸ *R. Eucken*, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, Leipzig, 1890, p. 214:

⁴⁹ *Cohort*, 91, *Stoffels*, նշվ. աշխ., էջ 51:

⁵⁰ *Storm.*, IV, 1, 3, *Stoffels*, նշվ. աշխ.:

⁵¹ Հմմտ. *Bigg*, նշվ. աշխ., p. 98:

Գնոստիկը ոչ վիզիոներ է (տեսանող), ոչ թեուրգիստ (դի-
ցահմա) և ոչ էլ հակօրինական (անտինոմիստ)⁵²: Նրան օտար
են աղանդավորական խորհրդապաշտության էքսցեսները՝
ծայրահեղորեն անկարգ հուզումները և ոգու այն հիացում-
սքանչացումները, որ Պլոտինն ունեցավ: Ըստ Կղեմես Ալեք-
սանդրացու՝ գնոստիկին դեպի ոգու գերագույն վիճակ առաջ-
նորդող ճանապարհը ոչ թե տրանսը՝ հիացում-ներպայծառա-
ցումն է, այլ կանոնակարգող բանականությունը⁵³: Եվ այսուա-
մենայնիվ Կղեմեսի աստվածաբանության նշանակությունը
քրիստոնեական խորհրդապաշտության մեջ խիստ մեծ է: Իր
ուսմունքով նա կանխանշեց այն հունը, որով ընթանալու էր
վաղ քրիստոնեական խորհրդապաշտության գլխավոր հո-
սանքներից մեկը: Նա առաջինը մշակեց հասկացությունների
այն համակարգը, որ լայնորեն պիտառնվեց ուշ շրջանի
խորհրդապաշտերի կողմից:

Սակայն քրիստոնեական խորհրդապաշտության վերա-
ցարկված-մտազննական ուղղության ամենաբնորոշ ներկայա-
ցուցիչը **ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացին է**:

2. Դիոնիսիոս Արիսպագացու խորհրդապաշտությունը

Արիոպագիտյան երկերում ⁵⁴ առկա խորհրդապաշտու-
թյունը (երկեր, որոնք մեզ հասել են Պոդոս առաքյալի աշա-
կերտ ս. Դիոնիսիոս Արիոպագացու (=Արիսպագացի) (Գործք

⁵² *Bigg*, նշվ. աշխ., p. 98-99:

⁵³ Հմմտ. *Bigg*, նշվ. աշխ., *Harnack*, I, pp. 645-646:

⁵⁴ Այդ երկերի հավաստիության, հորինման ժամանակի վերաբերյալ տե՛ս *А. Бриллиантов, Влияние Восточного Богословия на Западное в произведениях Иоанна Скота Эригены, СПб., 1898, с. 142*:

ԺԷ 34) անունով^{xv}, սակայն Եկեղեցական մատենագրության մեջ կենցաղավարել են սկսած Ե դարի երկրորդ կեսից միայն)^{xvi} մերձավորագույն հարաբերության մեջ է դրանցում ներկա բնագանցության (մետաֆիզիկա) հետ: Այս երկերում առկա է Ժամանակի մտավորականության մեջ մեծ տարածում գտած նորպլատոնյան աստվածիմացության (թեոսոֆիա) որոշակի դրոշմը: Աստծո՝ իբրև անորակ Մոնադայի մասին ուսմունքը, «բարիքի», «չարիքի», «աստվածացման» վերաբերյալ հասկացությունները ինչպես արիոպագիտյան, այնպես էլ նորպլատոնյան խորհրդապաշտության մեջ ավելի շատ վերացարկված, բնագանցական բնույթի են, քան բարոյական: Մարդուն աստվածացման բարձրագույն աստիճանի հասցնող գլխավոր ուժն իմացական մտահայտումն է: Բուն աստվածացումն իրագործվում է ավելի շուտ մտքի վերացարկված գործունեության, քան կրոնաբարոյական կատարելագործման ընթացքում: Սրանք այնպիսի գծեր են, որոնք Դիոնիսիոսի խորհրդապաշտությունը մոտեցնում են նորպլատոնյան խորհրդապաշտությանը: Այնուհանդերձ չի կարելի գերազնահատել Դիոնիսիոսի վրա նորպլատոնյան փիլիսոփայության ունեցած ազդեցության նշանակությունը: Նրա համար նորպլատոնյան գրականությունը ոչ թե սկզբնաղբյուրի դեր է կատարել, այլ առավելագույնս ծառայել իբրև միջոց՝ մշակելու փիլիսոփայական այն նյութը, որ նա անմիջաբար քաղում էր իր խորհրդապաշտական փորձից և եկեղեցական վարդապետությունից^{xvii}:

Այսպիսով, փիլիսոփայական դրույթների համապատասխանությունը պայմանավորված էր խորհրդապաշտական

փորձի նույնականությամբ: Մյուս կողմից, Եկեղեցական վարդապետության նկատմամբ հավատարմությունը նրան հնարավորություն էր ընձեռում իր խորհրդապաշտության մեջ կարևոր տեղ հատկացնել ծիսանվիրական, խորհրդական պահին, ինչը դրան տալիս էր Եկեղեցական բնույթ:

Դիոնիսիոսի խորհրդապաշտության գլխավոր կետը մարդու աստվածացման (θεῖωση) մասին վարդապետությունն է: Եվ քանի որ այդ վարդապետությունը մերձավորագույն աղերսունի նրա բնագանցության հետ, ապա առաջինի պարզաբանման համար մեզ անհրաժեշտ է քննարկել երկրորդի հիմնադրույթները:

Արեոպագիտյան բնագանցության հանգուցակետը վարդապետությունն է Աստծո մասին, որը աչքի է ընկնում վերացարկված-մտազննական բնույթով: Դա առկա է ոչ միայն Դիոնիսիոսի անճառելի (ապոֆատիկ), այլև ճառելի (կատաֆատիկ) աստվածաբանության մեջ: Ճառելի աստվածաբանության՝ Աստվածությանը տրված կարևորագույն որակումներից են՝ Բարիքին, Գեղեցկությանը և Սիրուն վերաբերող որակումները: Աստված ոչ միայն բարիք է, այլև ինքնաբուն Բարիք՝ (αὐτοαγαθόν), ավելի քան բարիք (ὑπεραγαθότης)⁵⁵ է: Նա Բարիք է, որովհետև բովանդակ գոյին բարիք է տալիս: Բովանդակ գոյը կա և հաղորդակից է միայն նրա Բարիքի շնորհիվ: Այլ խոսքով՝ Բարիքի միակ կարելի որակումն այն է, որ Աստված սկզբնապատճառ է և բովանդակ գոյի գերագույն նպատակը: Այսպիսով, Բարիքը, համաձայն Դիոնիսիոսի, նույնանալով «պատճառականություն» հասկացությանը,

⁵⁵ De div. nom (=Յաղագու աստուածային անունն) 1, 5 (Migne, PG, t. 3):

գուրկ է բարոյական բովանդակությունից. *ἀγαθόν*-ն ունի «արարել», «գործել» իմաստը ⁵⁶: Այսպիսի բնագանցական իմաստներ ունեն նաև «գեղեցկություն» և «սեր» որակումները: Գեղեցկությունը (*τὸ καλόν*) մի կերպ է^{xviii}, որի միջոցով և որի մեջ մենք ընկալում ենք բովանդակ գոյը: Եթե բարիքի Աստվածը կյանքի է կոչում բովանդակ գոյը, ապա գեղեցկության Աստվածը բովանդակ գոյին հաղորդում է համապատասխան կերպ ու ձև:

Այստեղից հետևում է, որ գեղեցկությունը, ըստ էության, նույնական է բարիքի հետ⁵⁷: Ե՛վ գեղեցկությունը, և՛ բարիքը ընդհանրական գեղեցիկի և բարու նախապատճառն են. բարիք է՝ ըստ նյութական կողմի, և գեղեցկություն՝ ըստ կերպի, և եթե նրանց կարելի է տարբերել, ապա միայն տեսականորեն, բայց ոչ երբեք գործնականորեն: Ի վերջո Աստված սիրո Աստված է, որովհետև նա ամեն ինչի մասին հոգ է տանում և միավորում բովանդակ գոյը, կապակցում ու սատար լինում Իր հզորությամբ: Այսպիսով, վերջին հաշվով իր հիմքում աստվածային սերը նմանապես ոչ այլ բան է, քան Աստվածությունից դեպի Գոյը գնացող և Գոյից դեպի Աստվածություն վերադարձող անընդհատ շարժում: Արդ, Բարիքի, Գեղեցկության և Սիրո հասկացություններն ի վերջո գոյավորող և գոյությունը պահպանող աստվածային զորության նշանակներ են⁵⁸: Այս իմաստով Աստված անվանվում է նաև կյանք, իմաստություն, բանա-

⁵⁶ Հմմտ. **Henrich Weertz**, *Die Gotteslehre des Ps. – Dionysius, Köln, 1908, pp. 8-9*:

⁵⁷ *Յաղագս աստուածային անուանց*, IV, 7:

⁵⁸ Հմմտ. **Weertz** նշվ. աշխ., էջ 12-13, **O. Siebert**, *Die Metaphysik und Etik des Ps. – Dion. Areopagita, Iena, 1894, p. 50*:

կանություն, ճշմարտություն, արդարություն, խաղաղություն և այլն⁵⁹:

Բնագանցական միտվածքը շատ ավելի ցնցուն է արտահայտվում անճառելի աստվածաբանության մեջ: Դիոնիսիոսն անսահման շռայլ է բոլոր տեսակի կարելի որակումների թվարկման մեջ, որակումներ, որոնք չեն կարող պատշաճել Աստծուն: Ինչպիսի որակումներ էլ Նրան ընծայենք, մենք առավել մեծ իրավունքով պետք է ժխտենք դրանք իբրև Աստծո էությանն անհամապատասխան որակումներ: Ինչպես Պլոտինի⁶⁰, այնպես էլ Դիոնիսիոսի համար⁶¹ Աստված ո՛չ հոգի է, ո՛չ բանականություն, ո՛չ երևակայություն, ո՛չ մտածողություն, ո՛չ կյանք, ո՛չ էություն (οὐδὲ οὐσία), ո՛չ անուն, ո՛չ իմացություն, ո՛չ ճշմարտություն, ո՛չ իմաստություն, ո՛չ բարիք, ո՛չ շարժում, ո՛չ դադար, ո՛չ միություն, ո՛չ բազմություն, ո՛չ ոգի (οὐδὲ πνεῦμα ἔστιν), ո՛չ աստվածություն (οὐδὲ θεότης). անգոններից չէ և ոչ էլ գոյողներից, այլ վեր է բոլորից (ἐπέλεινα τῶν ὅλων):

Այսպիսով, Աստված բացարձակ անդրանցականություն (տրանսցենդենտալ) է՝ և՛ բնագանցական, և՛ իմացաբանական առումով: Աստծո անդրացականության մասին միտքը եկեղեցական միտք է, սակայն չի կարելի չարձանագրել, որ եթե քրիստոնեական վարդապետության մեջ այդ անդրանցականությունը բնորոշվում է բարոյաբանական գծերով, ապա ինչպես Դիոնիսիոսի, այնպես էլ նորալատոնյան աստվածաբանության մեջ այն ունի բացառապես բնագանցական բնույթ:

⁵⁹ Հմմտ. **Попов**, *Идея обожения...*, с. 187-188:

⁶⁰ Plotini, *Enneades*, ed. Fr. Creuzer et G. H. Moser, Parisiis, MDCCLV, VI, 2, 17, I, 7, I, V, 3, 12.

⁶¹ *De mist, theolog.* (=Յաղագս խորհրդական աստվածաբ.) V. (Migne, PG, t. 3):

Աստված տիեզերական "Εν (Միասնություն) ⁶² պարզագույն միավոր (Ένας), անորակ Մոնադա (Μόνας) է⁶³:

Լինելով անդրանցական սկիզբ՝ Աստված միաժամանակ բովանդակ գոյի նախապատճառն ու հիմքն է: Նա բոլոր իրերի արարիչն ու կազմակերպիչն է, ստեղծիչն արարածների, գոյի, բնության փուլերի սկզբունքն է, ամբողջ գոյի հավիտենությունը, ամենայն ինչի կեցությունը և Այն է, ինչ կա ու լինելու է: Ինչպե՞ս և ի՞նչ նյութից է Աստված ստեղծել ու կերպավորել բովանդակ գոյը: Աստված ամեն ինչ ունի Ինքն իրենից. այն, ինչ տակավին անգոյ է, ծագում է Աստծուց, մինչ այդ բոլորը նա ուներ իր մեջ: Բոլոր իրերի պատճառը բնակվում է Աստվածության պարզ, գերբնական բնության մեջ: Աստված ամենայն ինչ ներամփոփում, պարունակում է Իր մեջ: Եթե ամենայն ինչ Աստծո մեջ է, ապա այդ նշանակում է, որ Աստված էլ ամենայն ինչի մեջ է ոչ թե նյութապես, այլ՝ հարաշարժորեն:

«Յաղագս աստուածային անուանց» (1§§ 3-7) երկում Դիոնիսիոս Արիսպագացին պարզիպարզո հաստատում է. Աստված ներկա է աստղերի, հոգիների, մարմինների մեջ, երկնքում, երկրի վրա, ամենայն տեղ նույն Ինքը, աշխարհում, աշխարհի մոտ, աշխարհի վրա, արևի, կրակի, ջրի, քամու, ամպի, քարի մեջ, ամենայն ինչի մեջ, որ կա և գոյում է: Անշունչ առարկաները հաղորդակից են նրա էությանը, որքանով նրանք ունեն նյութական կեցություն, քանզի ամենայն ինչի կեցությունը զետեղված է Աստծո կեցության մեջ, շնչավոր առարկաները՝ որքանով նրանք հաղորդակից են Աստվածու-

⁶² Յաղագս աստուածային անուանց, XIII, 32:

⁶³ Անդ, § 1, 4; հմմտ «Յաղագս երկնային քահանայապետ...», 1, § 1:

թյան կենսատու գործությանը. նաև՝ բանավոր և հոգևոր էակները՝ որքանով նրանք հաղորդակից են Նրա կատարյալ իմաստությանը: Այսպես, լինելով անդրանցական, Աստված միևնույն ժամանակ նույնական է արարչությանը^{xix}:

Ընդհանուրը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ հենց ինքը՝ Աստվածությունը, որ բացորոշ է դառնում իր մի շարք ճառագումների մեջ: Իրենց անեղական կեցության մեջ դիտարկվող այդ ճառագումները նույնական են բացարձակ կեցությանը: Իրենց առանձնակիության մեջ քննարկվող այդ ճառագումները ըստ էության աստվածային այլակեցություններ են: Առաջին ճառագումը ինքնակա կեցություն է, որից հորդում են բացառապես կեցության շնորհիվ գոյատևող «կենարար սկզբունքները»: Այդ սկզբունքների գործունեությունից է առաջանում հետագա կեցությունը: Գառագումների այդ շարքի մեջ իրենց տեղն են գտնում և՛ անմարմին ոգիների երրորդությունը, և՛ մարդը, և՛ վերջապես անշունչ բնությունը⁶⁴: Եթե այն, ինչ գոյություն ունի, ծագում է Աստծուց, իսկ Աստված ինքնին բարիք է, ինքնին գեղեցկություն, ապա այն, ինչ գոյություն ունի, բարի և գեղեցիկ է:

Արդ, հարցադրելի է, այդ պարագային ի՞նչն է իր բնությանը չարը, և որտեղի՞ց է այն: Որ այն Աստծուց չէ, հասկա-

⁶⁴ Հմմտ. **Siebert**, նշվ. աշխ., էջ 31-37: Քանի որ *Դիոնիսիոսը* ընդունում է արարչության փաստը, նա չի կարող բացարձակ իմաստով պանթեիստ համարվել, բայց որովհետև նրա ընկալմամբ արարչությունը ոչ այնքան ազատ, ստեղծագործական գործողություն է, որքան արարչագործական անհրաժեշտ գործընթաց, ինչպես նաև՝ այն պատճառով, որ նա «արարչագործուն» (κτίσις) հասկացության հետ միասին իբրև համարժեք կիրարկում է γένεσις, λύσις բառերը, ապա չի կարելի չարձանագրել, որ նրա տիեզերաբանության մեջ նշմարվում է որոշակի հակվածություն դեպի պանթեիզմ, ինչն այնքան վատ արտահայտվեց Պլոտինի իմաստասիրական համակարգում:

նալի է, պարզ է նաև, որ այն չի գալիս հրեշտակներից, որովհետև հրեշտակներն աստվածային բարության և գեղեցկության դրսևորումներ են: Բայց նա չէր կարող առաջանալ դևերից, որովհետև եթե մենք կարծենք, որ չարը գալիս է դևերից, ապա պիտի ենթադրենք, որ նրանք իրենց բնությամբ այդպիսիք են, բայց այդպես ենթադրել չի կարելի, որովհետև նրանք մյուս բոլոր արարածների նման Աստծո արարչագործությունն են, իսկ Աստված, իբրև բարիք, կարող էր արարել և արարում է միայն բարիք: Հետևաբար, եթե դևերը չար են, ապա միայն այն պատճառով են չար, քանզի նրանք լիովին հաղորդ չեն բարիքին՝ իրենց գործունեության տկարության հետևանքով: Դևերի չարությունը իրենց նախասկզբնական վիճակից զրկվելու, անկատարության, թուլության, աստվածային գործությունից հեռանալու հետևանք է: Նրանք գոյություն ունեն այն չափով, որ չափով հաղորդ են Աստծուն և շնորհին, և այնքանով են նրանք չար, որքանով անգո են, ու նրանց չարությունը ժխտական և անհրական է: Նույն այդ հիմքով չարը չի կարող առաջանալ նաև չար հոգիներից:

Ճիշտ այդ օրինաչափությամբ էլ չարիքի սկզբնապատճառ չեն կարող լինել ո՛չ բնությունը, քանզի այն բարի Աստծո արարչությունն է, ո՛չ նյութը, քանզի եթե այն անգոյ է, ապա այն ո՛չ բարի է և ո՛չ չար: Իսկ եթե այն ինչ-որ տեղ ինչ-որ կերպ գոյատևում է, ապա այն բարիք է. որովհետև բովանդակ գոյը առաջ է եկել Աստծուց: Եթե չարը չի առաջացել ոչ Աստծուց, նյութից, այսինքն՝ գոյություն ունեցող և ոչ մի բանից, ապա այն անգոյ է (μὴ ὄν): Չար է ամեն տեսակ հոգնակին, պատահականը, մասնավորը, տրոհվածը, աննպատակը, անավար-

տը, անկատարը. միով բանիվ՝ չարը նույն կեցությունն է, բայց ոչ թե իր նախասկզբնական միասնության և կատարելության, այլ սեփական բնությունից օտարման, բազմակերպության կամ, այսպես կոչված, այլակեցության մեջ: Եվ քանի որ, համաձայն Դիոնիսիոսի, կեցությունը բարիքի հոմանիշն է, ապա չարիքը ոչ այլ բան է, քան նվազող և տրոհվող բարիք^{65xx}:

Մարդու մեղսագործումը հեռացումն է ճշմարիտ շնորհից, այսինքն՝ իր հիմքում բնազանցական հեռացումն է Աստծուց: Չարի ոչնչացումը ենթադրում է կեցության կատարելագործում, որ կատարվում է աստիճանական վերադարձով: Դեպի նախասկզբնական միություն և բացարձակ կեցություն առաջնորդող մարդու փրկությունը հրաժարումն է նյութից և հաղորդակցումն է Աստվածության հետ. «Փրկվողների համար այն այլ կերպ չի լինում, քան նրանց աստվածացումով»: Արիոպագացու արդեն քննարկված բնազանցության իմաստասիրական դրույթները մեզ հնարավորություն են տալիս տեսնելու, թե Դիոնիսիոսը ինչպես է հասկանում աստվածացման բնույթը: Աստվածացումն ըստ էության ոչ թե կրոնաբարոյական բնույթ ունի, այլ՝ բնազանցական: Այն նշանակում է անկյալ մարդու «վերադարձը» (ἐπιστροφή) դեպի Աստվածության հետ ունեցած իր նախասկզբնական միությունը (εἰς θεοεὶδὴ μονάδα):

Այդ հասկացության և աստվածացման գործընթացը կազմող պահերի ուշադիր քննությունը ցույց է տալիս, որ աստվա-

⁶⁵ Չի կարելի չնշել, որ Մ. Դիոնիսիոսի՝ չարի բնության վերաբերյալ հայացքները մոտիկ և համերաշխ են նորապլատոնական իմաստասիրությանը: Բայց եթե Պլոտինը տակավին չարը նույնացնում է նյութի հետ, ապա Պրոկղը, առաջ գնալով, Դիոնիսիոսի նման հաստատում է, որ նյութը ևս չի կարող չարի սկզբնապատճառ լինել, որովհետև այն՝ իբրև անորակ և անկերպ զանգված, ինքն. ըստինքյան ո՛չ բարի և ո՛չ չար է:

ծացումը, ըստ Դիոնիսիոսի, կատարվում է գերազանցապես վերացարկված մտահայտումի ճանապարհին՝ խորհրդապաշտական իմացության միջոցով:

Համաձայն Դիոնիսիոսի վարդապետության՝ աստվածացումն իբրև բաղկացուցիչ պահեր ներամփոփում է **աստվածանմանությունն⁶⁶ ու միավորումն Աստծո հետ**⁶⁶: Այս երկու հասկացությունները ունեն իրենց մասնավոր նշանակությունը: Եթե Աստված իր բնության մեջ անդրանցական Մոնադա է, անորակ Պարզություն է, ապա գերագույն աստվածանմանությունը ոչ այլ բանի մեջ պետք է լինի, քան մարդու բարձրագույն ձեռքբերման՝ իր ոգու պարզեցման (ἀπλότης):

Եվ իրապես, հոգեբանական հայեցակետից քննարկվող աստվածացումն Արիսպագացու երկերում միշտ կիրառվում է իբրև հոմանիշ մարդու հոգևոր պարզության: «'Ενότης»-ը որոշարկում է աստվածացման օբյեկտիվ, գոյաբանական պահը: Այդ իմաստով Դիոնիսիոսը աստվածացումն ընկալում է իբրև մարդկային հոգու իրական հաղորդակցում աստվածային բնությանը, որ կատարվում է աստվածային ուժի աջակցումով՝ մարդու կողմից զգայական կեցության բացարձակացումից հրաժարվելու միջոցով: Հոգին, ձերբագատվելով զգայականությունից և ամեն տեսակ այլաբնույթ խառնուրդից, գիտակցությունից վտարելով զանազան պատկերացումներ ու կերպարանքներ, հրաժարվելով ամեն տեսակ մտքից, պարզվում է: Նա այդ ճանապարհով վերադառնում է իր նախասկզբնական վիճակին և **իր բնության լավագույն մասով** միավորվում պարզագույն Աստվածության հետ, և **Աստված, բնու-**

⁶⁶ *Յաղագս Եկեղեց. քահ., VI, § 3, Յաղագս երկնային քահ., I, § 1:*

թենակից դարձնելով նրան, միավորում է Իրեն նրա պարզությամբ համապատասխան: Այս երկու պահերն ըստ էության ներկայացնում են աստվածացման մեկ ընդհանուր գործընթաց: Հոգին դրան հասնում է, երբ իր կյանքում իրականացնում է *ἀπλωτικήν ἔνωσιν* (պարզագույն միավորում):

Աստծուն մերձենալու խորհրդապաշտական գործընթացը բաղկացած է երեք գլխավոր փուլերից: Համաձայն Պլոտինի՝ այդ փուլերն ըստ էության *κάθαρσις*, *φωτισμός*, *τελειωσίς* (մաքրագործում, պայծառացում, աստվածացում) են: Դիոնիսիոսի մոտ այդ փուլերին համապատասխանում են *κάθαρσις*-ը, *φωτισμός*-ը և *τελειωσίς*-ը^{xxii}:

Κάθαρσις-ը մարդկային ոգու ձերբագատումն է ամեն տեսակ զգայական-նյութական բովանդակությունից^{xxiii} կամ, ըստ Դիոնիսիոսի արտահայտության, ամեն տեսակ **խառնուրդից** («Յաղագս երկնային քահ.», III, § 3): Կատարսիսը ներառում է նաև բարոյական պահ, բայց այս վերջինը հետին պլանում է և կրում է բնազանցական երանգ: Անհրաժեշտ է կատարել պատվիրանները և սիրել Աստծուն («Յաղագս Եկեղեց. քահ.», II, § 1), սակայն պետք է սրանից ավելի՝ լիովին հրաժարվել աստվածայինին անհարիր բաներից: Հարկ է խուսափել մեղքից, որը, սակայն, ոչ այնքան բարոյական չարիք է, որքան մարդու բնազանցական անկատարության հետևանք. դա «Մարդուն (Աստծո հետ) նույնակերպությունից հեռացնող բաժանում է», մարդկային ոգուն օտար այլաբնույթ «խառնուրդ»: Այսպիսով, Դիոնիսիոսի կատարսիսը, ինչպես նաև Պլոտինի **կատարսիսը** ավելի շատ մարդկային ոգուն անհարազատ զգայական-նյութական կեցության բնազանցական ժխտումն են, քան չարիքի բարոյական հաղթահարումը:

Φωτισμός-ը (պայծառացում) ոգու պայծառակերպումն է աստվածային լույսով, որը մարդուն բարձացնում է մտահայտումի վերին ոլորտները և գորացնում նրա մտահայեցողական կյանքը: Այդ լույսի, բնության և մարդու հոգու վրա նրա ազդեցության վերաբերյալ Դիոնիսիոսն այսպես է խորհրդածում. «Բոլոր լուսավորվող էակների համար Աստված իր բնությամբ, էությամբ լույսի աղբյուր է, նրա լինելության և հաջորդականության պատճառը: Ըստ Աստծո սահմանակարգումի և համաձայն Աստծո նմանության՝ յուրաքանչյուր ստորին էակի համար բարձրագույն էակը լուսավորման սկիզբ է, քանզի աստվածային լույսի ճառագայթը բարձրագույնից փոխանցվում է ստորինին» («Յաղագս երկնային քահ.», XIII, § 4): Այդ լույսը երբեք չի կորցնում իր ներքին միասնությունը, թեպետ իր շնորհական հատկությամբ տրոհվում է այն նպատակով, որպեսզի լուծվելով լուծվի (σύνκρατειν) մահկանացուների մեջ, ինչը վեհացնում է նրանց վիշտը և Աստծո հետ միացնում: Նա նաև միանում է Ինքն իր մեջ և տևապես մնում է անշարժ ու միանման նույնության մեջ, և ովքեր իրենց հայացքը պատշաճ կերպով ուղղում են Նրան, իրենց ուժի չափով փարատում է նրանց վիշտը և բնութենակից է դարձնում նրանց համաձայն այն իրականության, որ Ինքն Իր համար պարզ ու միասնական է» (անդ, I, § 2):

Այսպիսով, Φωτισμός-ը, որ քննվում է իր սուրբեկտիվ կողմով, աստվածային լույսով պայծառակերպվող և «բնութենակից դարձնող» մտահայտում (θεωρία) է, իսկ իր օբյեկտիվ կողմով կեցության բարձրագույն աստիճաններից ստորին աստիճանները հերթագայորեն բխող և նրանց՝ Աստվածության հետ

միավորող ուժ է: Երկնքում աստվածային ուժի միջնորդ ընդունողներն ու հանձնողները երկնային նվիրապետության (քահանայապետության) տարբեր աստիճաններն են, իսկ երկրում՝ գերագույն Քահանայապետ Քրիստոսի կողմից սահմանակարգված և երկնավորի արտացոլքը հանդիսացող Եկեղեցական նվիրապետության աստիճանները, որոնք օժտված են աստվածային ուժի փոխանցման այնպիսի զորավոր զենքերով, որպիսիք են Եկեղեցական խորհուրդները («Յաղագս Եկեղեց. քահ.», I, § 2, IV, § 4):

Τελειωσίς-ը մարդու մասնակցությունն է մտահայվող խորհուրդներով **կատարելագործվող ճանաչողությանը** («Յաղագս երկնային քահ.», III, § 3): Այն խորհրդապաշտական իմացության բարձրագույն վիճակն է, երբ մտահայտումի բարձրունքները հասած մարդու միտքը թափանցում է աստվածային կյանքի գաղտնիքների մեջ և հաղորդակցվում Աստվածությանը:

Τελειωσίς-ը, որ մարդկային ոգու բարձրագույն կատարելագործումն է, ըստ էության խորհրդապաշտական իմացության ավարտն է: Այս միտքն իր պարզ արտահայտությունը գտավ խորհրդական աստվածաբանության, երկնավոր էակների վիճակի՝ մարդկային կատարելության այդ նախատիպերի վերաբերյալ Դիոնիսիոսի դատողություններում:

Խորհրդական աստվածճանաչողության մասին վարդապետությունը անքակտելիորեն կապված է Արիսպագացու աստվածաբանության հետ: Եթե Աստված ո՛չ միտք է, ո՛չ խոսք, ո՛չ գիտություն, ո՛չ ճշմարտություն, ո՛չ իմաստություն, այլ՝ բոլորից վեր, ապա պարզ է, որ Նա չի կարող ճանաչվել

սովորական, բանաքննական (ռացիոնալ) եղանակով: Մարդկային միտքն անկարող է հասնել նրան, մարդկային խոսքը խիստ անբավարար է՝ արտահայտելու Նրա էությունը: Որքան միտքը բարձրանում է Աստծո ճանաչողության մեջ, այնքան այն կարողագրվում է, մինչև որ ի վերջո հնարավոր վերացարկման բարձրունքներում մարում է լռության մեջ: Բայց մարդկային բանականության համար Աստծո անմատչելիության իրողությունից չի կարելի հետևեցնել, որ Նա առհասարակ անմատչելի է: Բացի բանաքննական ճանաչողությունից՝ առկա է աստվածճանաչողության մասնավոր՝ խորհրդական եղանակ, որ Տիրոջ հետ խորհրդավոր հպումից (ἐπαφή) ծնված Աստվածության ներքին անմիջական **զգացողություն է**: Այդ պահին, երբ մարդկային միտքը հասնում է վերացարկման գագաթը, երբ միտքը հրաժարվում է ամեն տեսակ պատկերացումներից ու կերպարներից և սուզվում է խորհրդավոր լռության (κρυφίονυστη σιγή) ⁶⁷, լիակատար անգիտության մեջ (ἀλογία, ἀνοησία) ⁶⁸, այդ ժամանակ մարդու սքանչացած հոգին (καθάρὰ ἔκστασις) ⁶⁹ անմիջաբար զգում է Աստվածությունը: Իրենից և բովանդակ շրջապատից դուրս՝ անգիտության խորհրդավոր խավարի մեջ թաղված, նա համակ գտնվում է նրա մեջ, Ով վեր է ամեն ինչից. ձերբազատվելով ամեն տեսակ ճանաչողությունից՝ նա իր լավագույն կողմով միանում է կատարյալ Անճանաչելիի հետ՝ նրան ճանաչելով նաև մտքի գերբանական գործունեության միջոցով⁷⁰: Այսպես **աստվածային**

⁶⁷ Յաղագս խորհրդ. աստուածաբան, I, § 1:

⁶⁸ Յաղագս աստվածային անուանց, I, § 1:

⁶⁹ Յաղագս խորհրդ. Աստուածաբան, I, § 1:

⁷⁰ Անդ, I, § 3:

խավարը (θείος γνóφος) միաժամանակ **անմատչելի լույս** է, որի մեջ բնակվում է Ինքը՝ Աստված, նա կատարյալ անիմանալի-իմանալիություն է, Ով վեր է ամեն տեսակ իմացությունից:

Այստեղ մենք մուտք ենք գործում հակասությունների, հակադրությունների, պարադոքսների տարածք, որով հատկորոշվում է խորհրդապաշտությունն առհասարակ: Աստված միաժամանակ անանուն (*άνωνυμος*) է և բազմանուն (*πολύνυμος*), ամենայն ինչ է (*πάντα*) և ոչինչ (*οὐδέν*), գոյ է և անգոյ (*νοησία* և *ἀνοησία*): Հոգին մերթ հանգչում է լիակատար խաղաղության, անշարժության մեջ, մերթ վայելում է սքանչացումի (*ἐκστασις*), հոգևոր արբումի (*νηφάλια μέθη*) պահեր. բոլոր այն հակասությունները, որոնք ինքնըստինքյան լուծվում են խորհրդապաշտի ներքին փորձի գերագույն սինթեզի մեջ, անմատչելի են բոլոր նրանց համար, ովքեր տեղյակ չեն խորհրդապաշտական ապրումների գաղտնիքներին: Կարելի է միայն ենթադրաբար հաստատել, թե աստվածճանաչողության մարզում այդպիսի հակասությունների իմաստն (*γνóφος* – *φῶς*, *ἀγνωσία-γνώσις*) այն է, որ էմպիրիկ-բանաբնական ճանաչողության բոլոր ձևերից և տեսակներից հրաժարումը անհրաժեշտ նախապայման է խորհրդապաշտական ճանաչողության համար: Վերջինս, ամեն տեսակ մտքի գործունեությունից զատ և ավելի, հատկորոշվում է Աստվածության անմիջական ներկայության զգացողությամբ, ընդ որում Աստվածության հետ այդ անբարբառ հպումի ժամանակ մարդկային հոգին ձեռք է բերում իր համար մեծ հնարավորություն՝ հասնելու աստվածային գոյին:

Բայց ընդունելով Աստվածության հետ խորհրդապաշտական միավորումը, որ տեղի է ունենում խորհրդավոր լռության մեջ և «առանց մտքի», ինչը աստվածաճանաչողության բարձրագույն կերպ է, Դիոնիսիոսը ցույց է տալիս, որ դեպի այդ աստվածաճանաչություն տանող ճանապարհը անցնում է մտքի զննության, մտահայեցության միջով: Այստեղ իրենց տեղն են զբաղեցնում և՛ աստվածային հայտնությունը, և՛ անճառելի, և՛ ճառելի աստվածաբանությունը: Սակայն մի բան անտարակույս է. ով չի ձգտում ճանաչել Աստծուն նախ բանաքննաբար, նրա համար անկարելի կլինի նաև խորհրդապաշտական ճանաչությունը: Վերջինն առաջինի պտուղն է: Այն արդյունք է Աստվածության բանաքննական անմատչելիության պարզ գիտակցության: Սակայն հստակորեն գիտակցել և բովանդակ խորությամբ զգալ Աստվածության անմատչելիությունը միայն նա կարող է, ով կլարի իր մտքի ամբողջ ուժը բանաքննական ճանաչողության համար և փորձով կհամոզվի այդ ճանաչողության անկարելիության մեջ: Որքան խոր և համակողմանի լինի այդ փորձը, այնքան շուտ կհասունանան նրա խորհրդապաշտական պտուղները:

Այսպիսով, խորհրդապաշտական աստվածաճանաչությունը ոչ միայն չի բացառում հայտնության ուսումնասիրման անհրաժեշտությունը և նրա բանաքննական հետազոտումը, այլև, դեռ ավելին. երկրորդն առաջինի համար դարձնում է նախադրյալ⁷¹: Այսպես, իր մեջ չամփոփելով Աստվածության

⁷¹ Թե Դիոնիսիոսը որքան հեռու է հայտնության նշանակության ժխտումից և նրա համակարգված-գիտական մշակումից, կարելի է ցույց տալ այն ակներև փաստով, որ Սուրբ Գրքի հիման վրա աստվածաբանության դրական մշակ-

ճանաչողությունը՝ բանաքննական իմացությունն ունի ոչ նվազ նշանակություն իբրև արդեն հայտնի մեթոդաբանական հնարք, որ առաջնորդում է դեպի խորհրդական աստվածա-նաչողություն: Բայց այս բավական չէր: Քանի որ այն անգի-տությունը (*ἀγνοσία*), որի մեջ մարդկային հոգին ճանաչում է Աստվածությունը, թեպետ զուրկ է ամեն տեսակ բանաքննա-կան բովանդակությունից և ինքնըստինքյան լիովին մտազուրկ (*ἀνοησία*) վիճակ է մատնացույց անում^{xxiv}, այնուհանդերձ ներ-կայացնում է մտքի որոշակի կացություն, որ հատկորոշում է **մաքուր միտք** բառերով: Կարող են **իմացություն** որակվել նաև այն անկերպ ու անձև **մտահայումները** (*θεωρία*), որոնց մեջ ար-տահայտվում է Աստվածության խորհրդական տեսությունը: Այդ իմացությունը, ի տարբերություն բանաքննականի, կարող է կոչվել խորհրդապաշտական իմացություն: Սա այն նույն իմացությունն է, որն իբրև կրոնական կյանքի բարձրագույն չափանիշ առաջադրել էր տակավին Կղեմես Ալեքսանդրացին:

Ինչպես Ս. Դիոնիսիոսի, այնպես էլ Կղեմես Ալեքսանդրա-ցու մոտ այն օժտված է աստվածային կյանքի խորհուրդները բացելու և մարդուն աստվածակերտելու (*θεοποιώ*) մոգական ուժով: Տելեոսիսի նույն իմացական բնույթը Դիոնիսիոսը հաս-տատագրում է նաև երկնային աստիճանների (մտքերի) կա-տարելության մասին իր խորհրդածությունների մեջ: «Երկ-նային նվիրապետության առաջին աստիճանը,- նկատում է նա,- ինչը նվիրագործված է նախասկզբնական կատարելու-թյամբ նրանով, որ անմիջաբար ձգտում է սրբազնագույն մաք-

ման փորձին նա նվիրել է մի շարք աշխատություններ. «Յաղագս աստվա-ծային անուանց», «Յաղագս խորհրդական աստուածաբանութեան» և այլն:

րությանը, լիալիր լույսով և կատարելագույն լուսավորությամբ համակված էությանը, մաքրվում՝ լուսեղինանում և կատարելագործվում է՝ լիովին անհաղորդ լինելով երկրավորին, լիալրված է նախասկզբնական լույսով՝ մասնակից լինելով նախասկզբնական իմացությանը (γνώσις) և գիտությանը (ἐπιστήμη)»:

Արդ, պատշաճ է համառոտիվ ասել, որ **աստվածային գիտության հետ հաղորդակցումը ոչ այլ բան է, քան մաքրագործում, լուսեղինացում և կատարելագործում** (ὅτι και κάθαρσις ἔστι, και φωτισμός, και τελείωσις τῆς θεαρχικῆς ἐπιστήμης μεταλήψις), քանզի այն նվիրապետական աստիճանը ինչ-որ կերպով ախտազերծում է անգիտությունից՝ նրան արժանիորեն հաղորդելով կատարյալ խորհուրդների գիտությունը: Նույն այս աստվածային գիտությամբ (τῇ θείᾳ γνώσει), որով մաքրագործում է, միաժամանակ նա նաև լուսավորում է միտքը, որը մինչ այդ չգիտեր, թե նրան ինչ կբացվի վերին պայծառացման միջոցով: Եվ վերջապես, կատարելագործում է նույն այդ լույսով՝ ընծայելով լուսավոր խորհուրդների հաստատուն ճանաչողությունը»⁷²:

⁷² «Յաղագս երկնային քահանայապետութեան», VII, § 3: Յուրաքանչյուր քահանայապետության վերջնական նպատակը սերն է Աստծո և բովանդակ աստվածայինի նկատմամբ, հեռանալը՝ սրան հակառակ ամենայն ինչից և «գոյի ճանաչումն (γνώσις) է ինչպես այն կա, սրբազան ճշարտության գիտությունն ու իմացությունը, աստվածատուր հաղորդակցումը (μείθεξις) բացարձակ Միակի միակերպարան կատարելությանը, իմացությամբ զմայլվելը, որ մտային սնունդ է մատակարարում և աստվածակերպ է դարձնում բոլոր Նրան ձգտողներին»:

Այդպիսիք են արեոպագիտյան խորհրդապաշտության հիմնական գծերը: Ադամորդու հոգևոր կյանքի իդեալն աստվածացումն է, (θεωσις) որ մի կողմից ընկալվում է իբրև ոգու բացարձակ «պարզեցում» (ἀπλῶσις), իսկ մյուս կողմից՝ իբրև բնագանգական «միավորում» (ἐνωσις) աստվածային գոյի հետ, իբրև ինքնահատուկ «վերադարձ» (ἐπιστροφή) դեպի Աստվածության հետ նախասկզբնական միությունը (εἰς μονάδα), որ տեղի է ունենում մտքի վերացարկված-մտազննական գործունեության, խորհրդապաշտական իմացության միջոցով: Ոգու պարզության՝ իբրև աստվածացման հոմանիշի մասին իր վարդապետության մեջ Դիոնիսիոսը կարող էր հենվել իր ներքին փորձի վրա, բայց իր այդ փորձի մշակման մեջ չի կարելի չտեսնել նորալատոնական աստվածիմաստության (թեոսոֆիա) ազդեցության հետքերը: Այդ ազդեցությունը նշմարվում է նաև կատարսիսի՝ իբրև այլաբանույթ, այսինքն՝ նյութական «խառնուրդից» հոգու բնագանգական մաքրագործման վերաբերյալ դատողության մեջ:

Թերևս ենթարկվելով նույն այդ ազդեցությանը, առաջ մղելով իմացության՝ որպես աստվածկերտող ուժի գաղափարը, Դիոնիսիոսը դրա մեկնաբանության մեջ է՛լ ավելի առաջ անցավ Կղեմես Ալեքսանդրացուց: Եթե Կղեմեսի համար իմացությունը մտահեցողական աղոթք է, ապա Դիոնիսիոսի համար այն մտքի լիակատար **լռությունն է**, ἀνοησία: Աստծո՝ իբրև անդրանցական, անորակ պարզության վերաբերյալ վարդապետությունը նրան հնարավորություն է ընձեռել հոգևոր կյանքի իր իդեալին տալ գոյաբանական հիմնավորում: Դիոնիսիո-

սը Կդեմեսից առաջ է անցնում նաև իմացական իդեալի անհատական ընկալման հարցում: Կդեմեսի գնոստիկը չի մեկուսանում աշխարհից և անհաղորդ չէ կյանքի գործնական խնդիրներին. մինչդեռ Դիոնիսիոսի գնոստիկը արդեն մեկուսացած, մենակյաց (μοναχός) է⁷³, ընդ որում՝ Դիոնիսիոսը վանական կյանքին նվիրաբերվելը, ի շարս մկրտության, պատարագի, օծումի, քահանայագործման, համարում է Եկեղեցական խորհուրդ (μυστήριον μοναδικής τελείωσης):

Սակայն Դիոնիսիոսի խորհրդապաշտության մեջ կան նաև գծեր, որոնք կտրուկ տարբերվում են նորալատոնական մտագնությունից: Այդ գծերը բացորոշ են դառնում հատկապես այն պա բազային, երբ Դիոնիսիոսը սահմանակարգում է Եկեղեցական խորհրդապաշտության գլխավոր սկզբունքները: Ըստ նրա վարդապետության՝ աստվածացումը ոչ միայն արդյունք է առ Աստված կատարվող խորհրդապաշտական վերհառնումի, այլև աստվածային ուժի՝ մարդու վրա ունեցած գերբանական ներգործման: Այդ ուժի ակն ու աղբյուրը «երկնային քահանայապետ» Քրիստոսն է, միջնորդները՝ երկնային քահանայապետությունը, Եկեղեցական նվիրապետությունը և խորհուրդները: Վերջիններիս խնդիրն է աստվածային ուժի փոխանցումով օժանդակել մարդու մաքրագործմանը, լուսավորմանը և Աստծո հետ միավորմանը: Աստվածանում է ոչ միայն մարդու հոգին, այլև՝ մարմինը, որ հարության ժամանակ կարող է հաղորդակից լինել աստվածային կյանքին:

⁷³ Պլոտինը նույնպես, ի շարս այլ պայմանների, որոնք ապահովում են մարդկային հոգու «վերադարձը» դեպի Աստվածության հետ նախնական միասնություն, ընդգծում է մարդու մեկուսացման անհրաժեշտությունը. *Enn. VI, 9, 11*:

Արեոպագիտյան աշխարհայացքի իդեալիստական բնույթը, խորհրդապաշտական փորձի կրոնափիլիսոփայական հիմնավորումը, Եկեղեցական պաշտամունքի տարբեր կերպերի իմաստի խորհրդական մեկնաբանությունը Դիոնիսիոսի երկերը դարձնում են լայնորեն ընկալելի ոչ միայն Արևելքում, այլև՝ Արևմուտքում՝ հեղինակին բերելով առաքելական հոր վարկ ու համբավ: Այդ երկերի ազդեցությունը եղել է խորը և տևական: Բայց եթե արևմտյան մատենագիրները Դիոնիսիոսին մեծարում էին գերազանցապես իբրև խոր մտահայեցող և ենթարկվելով նրա իմաստասիրական գաղափարների ազդեցությանը՝ շարունակում էին զարգացնել նրա համակարգի սկզբունքները՝ երբեմն դրանք հասցնելով ծայրահեղության, և Դիոնիսիոսի խորհրդապաշտությանը տալիս ոչ Եկեղեցական բնույթ (Հովհան Սկոտ Էրիգենա), ապա Արևելքը առավելապես նրան գնահատում է իբրև «Արևելյան Եկեղեցու խորհրդական-ծիսական բնույթի դրսևորիչ, արևելյան քրիստոնեության ծիսական խորհրդապաշտության հիմանդիր»: Այնուհանդերձ, Արևելքում նույնպես Դիոնիսիոսի մտազննական խորհրդապաշտության շատ գաղափարներ խորը արմատներ ձգեցին:

Այսպես, աստվածացման մասին Դիոնիսիոսի վերացարկված-մտազննական դատողությունները զգալապես նպաստել են արևելյան ճգնալյացների կրոնական կյանքի այն տիպարին, ըստ որի՝ աստվածացումը նրանց կողմից սովորաբար ընկալվում է իբրև *ἁπλως*-ի (պարզեցում) հոմանիշ, որն իրականացվում է մտքի վերացարկված-հայեցողական գործունեության ընթացքում: **Մտքի լուռության**՝ իբրև խորհրդական աստվածա-

նաչառության պայմանի վերաբերյալ Դիոնիսիոսի վարդապետությունը հետագայում մանրամասն մշակվեց իսիխիաստների (խաղաղարարների) կողմից, որոնք իսիխիան դարձրին խորհրդապաշտական կյանքի միակ չափանիշ:

3. Գրիգոր Նյուսացու խորհրդապաշտությունը

Եզրափակելով խորհրդապաշտության վերացարկված-մտազննականն ուղղության քննությունը՝ անհրաժեշտ ենք համարում գոնե հպանցիկ կանգ առնել **Մ. Գրիգոր Նյուսացու** խորհրդապաշտության այն կողմի վրա, որով նա մերձավորագույն շփման մեջ է քննարկվող ուղղության հետ ընդհանրապես և ս.Դիոնիսիոսի խորհրդապաշտության հետ մասնավորապես: Տվյալ պարագային մեզ համար հատուկ հետաքրքրություն է ներկայացնում նրա ուսմունքը **հոգու մաքուր հայելու մեջ Աստծո հայեցողության վերաբերյալ^{xxv}**:

Բայց իր ներկա վիճակով Աստծո պատկերը մարդու մեջ մեղքի կեղտով և ապականությամբ ծածկված մետաղադրամ է: Հոգու ապականվածությունն անմիջական հետևանք է կեցության զգայական-նյութական կողմի նկատմամբ մարդու կրքոտ հակվածության: Չարն իրապես գոյություն ունեցող ինչ-որ բան չէ. այն արդյունք է մարդու ինքնախաբեության, նրա մտքի մոլորության, երբ վերջինս բարիքը ենթադրում է ոչ այն բանում, ինչի մեջ իրապես կայանում է այն: Բարիքն Աստծո մեջ է: Նյութի նկատմամբ այսօրինակ հակվածությունն է մարդու հոգևոր ապականվածության պատճառը: Դեռ ավելին. մարդկային հոգու ապականվածության պատճառը հարկ է փնտրել առավել խորքային իրողությունների մեջ. նրա

արմատները թաղված են մարդու բնության բուն երկակիության, այսինքն՝ աստվածակերպ հոգու հետ նյութական մարմնի բնագանգական միավորման փաստի մեջ: Համաձայն ս. Գրիգորի՝ մարդու բնությունն իր զգայական-նյութական կողմով թեպետ ստեղծված է Աստծո կողմից, բայց այն իր հոգևոր կողմով նրա հետ կապված է մարդու անկման հեռանկարով: Այն Աստծո արարչագործությունն է և միաժամանակ հետևանքը մարդու անկման: Նախասկզբնական իր հղացքի մեջ մարդը հրեշտականման հոգի է⁷⁴:

Որպեսզի մարդը վերադառնա հոգու նախասկզբնական մաքրությանն ու պարզությանը, նրան անհրաժեշտ է ձերբազատվել ամեն տեսակ օտար բաներից (τοῦ ἀλλοτρίου), այսինքն՝ հրաժարվել կեցության զգայական-նյութական կողմից: Այդ հրաժարումը ենթադրում է երկու պահ. առաջին՝ հոգու ձերբազատում նյութի և նյութականի նկատմամբ հակվածությունից, երկրորդ՝ հրաժարում գիտակցության էմպիրիկ-բանաքննական բովանդակությունից: Առաջինին կարելի է հասնել կատարսիսով⁷⁵, որն ունի բնագանգական նկարագիր, երկրորդին՝ մտահայեցողությամբ, որն աչքի է ընկնում մտազնական բնույթով:

Ըստ ս. Գրիգոր Նյուսացու վարդապետության՝ մեղքից, ապականությունից մաքրվելը ոչ միայն ազատագրումն է նյութի նկատմամբ հակվածությունից, այլև՝ բուն իսկ նյութից: Եվ մարդ որքան վճռականորեն և խորությամբ հրաժարվի նյութականի հետ իր կապից, այնքան նա մոտիկ կլինի հոգու նա-

⁷⁴ *Migne, PG, t. 44, cap. XVI-XVIII:*

⁷⁵ *Սնդ, PG, t. 46, col. 376:*

խասկզբնական մաքրությանն ու պարզությանը: Որպեսզի իր մեջ վերականգնի Աստծո պատկերի նախասկզբնական այդ մաքրությունը, մարդը պետք է «դուրս գա բովանդակ տեսանելիի» շրջանակից⁷⁶, «լինի նյութական աշխարհից դուրս»⁷⁷, «բովանդակ աշխարհից վեր»⁷⁸, «ձերբագատվի երկրային կեդտից»⁷⁹, «հոգու աչքերի նյութական մշուշից»⁸⁰, «մարմնական ծածկույթից»⁸¹, «դուրս գա բնությունից»⁸², «բոլոր ավելորդ, մարմնավոր բաներից», թոթափի կենցաղային հարաբերությունների լուծը՝ «աստվածայինին ու հոգևորին» անցնելու համար: Բոլոր այս արտահայտությունները լավագույնս ցույց են տալիս, որ ս. Գրիգոր Նյուսացին, ինչպես ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացին կատարսիսի պահը ընկալում էին բացասական, ընդ որում՝ խիստ բնագանցական իմաստով: Դժվար չէ ցույց տալ, որ երկրորդ պահը՝ մտահայեցողությունը, Նյուսացին նույնպես ընկալում է ճիշտ Արիսպագացու նման, այսինքն՝ գիտակցության էմպիրիկ-բանաբնական բովանդակությունից հոգու հրաժարման իմաստով:

Մովսես Նախամարգարեի վարքից քաղված հետևյալ տողերը, որոնք պարունակած գաղափարներով մերձավորագույն կապի մեջ են Արիսպագացու Խորհրդական աստվածաբանության Ա գլխի հետ, շատ լավ հաստատում են ասվածը: «Միտքը,- ասում է ս. Գրիգոր Նյուսացին,- է՛լ ավելի տարածվելով,

⁷⁶ *Մնր*, t. 44, col. 317 B:

⁷⁷ *Մնր*, col. 772 D:

⁷⁸ *Մնր*, t. 46, col. 365 CD:

⁷⁹ *Մնր*, col. 372 C:

⁸⁰ *Մնր*, t. 44, col. 1272 C:

⁸¹ *Մնր*, t. 46, col. 376 B:

⁸² *Մնր*, t. 44, col. 1028 B:

միշտ մեծացող և կատարելացող ուշադրությամբ խորանալով ճշմարտապես մատչելի ընկալման մեջ, որքան բարձրանալով մոտենում է Աստվածության մտահայեցությանը, այնքան ավելի է հասկանում աստվածային բնության ոչ մտահայեցողական լինելը: Քանզի թողնելով բովանդակ տեսանելին, ինչը ընկալվում է ոչ միայն զգացումով, այլև դիտարկվում է բանականությամբ, միտքն անդադար գնում է դեպ ներքինը, մինչև պրպտող բանականությամբ չի թափանցում անտեսանելիի և անմատչելիի մեջ և այնտեղ չի տեսնում Աստծուն: Քանզի հենց դա է մեր կողմից փնտրվողի ճշմարիտ ճանաչումը, դրա մեջ է նաև մեր իմացությունն այն մասին, ինչը չգիտենք, որովհետև փնտրվողը վեր է ամեն տեսակ իմացությունից. նա ամեն կողմից կարծեք պարուրված է անմատչելիության խավարով:

Ըստ այդմ և վեհապանծ Հովհաննեսը, որ գտնվում էր այս լուսափայլ խավարի (ἐν τῷ λαμπρῷ γνόφῳ) մեջ, ասում է. «ԶԱստված ոչ ոք ետես երբեք» (Ա 18)՝ այս խոսքերով վճռականորեն հաստատելով, որ ոչ միայն մարդկանց, այլև ամեն տեսակ բանական էակի համար Աստծո բնությունն անմատչելի է: Ըստ այսմ, երբ Մովսեսն օժտվեց գերիմացականությամբ, այնժամ խոստովանեց, որ Աստծուն տեսնում է խավարի մեջ, այսինքն՝ այնժամ իմացավ, որ Աստվածությունն իր բնության մեջ հենց այն է, ինչը վեր է ամեն տեսակ ճանաչումից և գիտությունից: Քանզի ասված է. «Մովսես եմուտ ի մեզն, ուր էր Աստված (Ելք Ի 21): Սակայն ո՞վ (ի՞նչ) է Աստված. նա (Այն) է, որ խավարը Իրեն քող դարձրեց (Սաղ. ԺԷ 22), ինչպես ասում է

Դավիթը: Այս խավարում է գտնվում խորհուրդներին հաղորդ պայծառատեսը»⁸³:

Ինչպես կարելի է տեսնել բերված տողերից, այդ խավարը հափշտակում է մարդու հոգին այն պահին, երբ միտքը Աստվածությունը ճանաչելու իր ճիգի մեջ հասնում է վերացարկման բարձունքները, հասցնում է թողնել ամբողջ տեսանելին՝ ոչ միայն այն, ինչը ընկալվում է զգացումներով, այլև այն, ինչ տեսնում է բանականությունը, այսինքն՝ երբ նա հրաժարվում է ամենայն ինչի էմպիրիկ-բնաքննական բովանդակությունից և խորասուզվում է անգիտության – գիտության լուսապայծառ խավարի մեջ: Սա մտազննական **սքանչացման** (էքստազ) պահն է. պահ, երբ միտքը դուրս է գալիս իր բնությունից, «Ինքն իրենից» և գտնվում է ընդարմացած վիճակում⁸⁴: Այս կացության մեջ մարդը հասնում է նախասկզբնական մաքրության, և նրա հոգին առավել լիակատար է իր մեջ արտացոլում նախօրինակի գծերը: Եվ «ով (այդ վիճակում) տեսնում է իրեն, նա իր մեջ տեսնում է նախօրինակին: Քանզի ինչպես նրանք, որ Արևը տեսնում են հայելու մեջ, թեպետ և իրենց հայացքը չեն հառում դեպ երկինք, բայց Արևի փայլը հայելու մեջ տեսնում են ոչ նվազ չափով, քան նրանք, որ նայում են ուղիղ Արևի սկավառակին, այդպես էլ դուք, ասում է Տերը, թեպետ անկարող եք նայել Լույսին, բայց եթե վերադառնանք պատկերի նմանության այն շնորհին, որ ձեզ տրված էր ի սկզբանե, ձեր մեջ կտեսնեք Փնտրվածը: Քանզի մաքրությունը, անապականությունը, ամեն տեսակ չարից օտարանալն ինքնին

⁸³ *Մկր, տ. 44, col. 376 D – 377 AB:*

⁸⁴ *Մկր, PG, տ. 46, col. 361:*

Աստվածություն է: Ըստ այդմ, եթե քո մեջ այդ կա, ապա «անկասկած, քո մեջ է Աստված: Երբ քո խորհուրդները զերծ են ամեն տեսակ արատից, կրքերից, հեռու են ամեն տեսակ ապականությունից, դու երանելի ես քո սրատեսության չափով, որովհետև մաքրվելով տեսար անմաքուրների համար անտեսանելին և, նյութական մշուշը ցրելով հոգևոր աչքերի վրայից, սրտի մաքուր երկնքում պարզ տեսար երանելի տեսարանը, բայց հատկապես՝ ի՛նչ մաքրություն, սրբություն, պարզություն և Աստծո բնության նմանօրինակ լուսակիր արտափայլումներ, որոնց մեջ տեսնում ենք Աստծուն»⁸⁵:

Այդ պահին մարդու հոգին իր մեջ միայն աստվածության արտացոլանք չէ, որ տեսնում է: Այդ պահին նա զգում է Իր իսկ՝ Աստվածության ներկայությունը: Քանզի Աստված, լինելով բացարձակ անդրանցականություն միաժամանակ (այստեղ ևս համերաշխություն կա Դիոնիսիոսի արդեն դիտարկված դրույթների հետ, հաղորդ (իմանենտ) է արարչությանը: Համաձայն ս. Գրիգոր Նյուսացու վարդապետության՝ «ոչ մի բան չի կարող արարչության մեջ լինել առանց Գոյի մեջ լինելու. ինքնըստինքյան նախասկզբնական Գոյը ոչ այլ բան է, քան Աստծո բնությունը: Անհրաժեշտության դեպքում, Դրան պետք է հավատալ, թե բոլոր գոյերի մեջ այն ինքնըստինքյան նրանց կեցությունն է»⁸⁶: Աստված ներկա է նաև մարդու մեջ: Սակայն տրվելով զգայական-նյութական կյանքի հորձանուտին՝ նա չի զգում Նրա ներկայությունն իր մեջ: Նրան անհրաժեշտ է հրաժարվել այդ կյանքից, որպեսզի իր մեջ զգա Աստվածության

⁸⁵ *Սնն, PG, t. 44, col. 1272 BC:*

⁸⁶ *Սնն, t. 44, col. 1269 C:*

կենդանի ներկայությունը: «Աստծո մասին որևէ բան չիմանալ, սակայն Աստծուն կրել քո մեջ. Տերն այս անվանում է երանություն, քանզի երանելի են սրտով մաքուրները, որովհետև նրանք տեսնելու են Աստծուն: Սակայն, ինձ թվում է, որ հոգևոր աչքն ախտազերծած մեկի համար Աստված չի ներկայանում իբրև **ինչ-որ տեսարան**. ընդհակառակը այս խոսքի բարձրությունը (Մտք. Ե 8) գուցե ներկայացնում է մեզ այն, ինչը բացեիքաց ասաց ուրիշներին. «Արքայություն Աստուծո ի ներքս ի ձեզ է» (Ղուկ. ԺԷ 21). որպեսզի մենք սրանից սովորենք, որ իր սիրտն ամեն տեսակ նյութականից ախտազերծած և մարմնի նկատմամբ կրքոտ հակվածությունը հաղթահարած մարդն իր մեջ կտեսնի Աստծո բնությունը»⁸⁷:

Վերոբերյալ տողերի մեջ ասված է. եթե քո մեջ կա մաքրություն, եթե հեռու ես ցանկասիրությունից, ամեն տեսակ չարից, «**ապա անտարակույս Աստված քո մեջ է**»⁸⁸: Ըստ երևույթին, Աստվածության այսօրինակ ընկալման մեջ (երբ մարդու հոգին իր «պարզությամբ» հարաբերվում է աստվածային բնության Պարզության հետ) է մարդու «աստվածացման» բարձրագույն պահը, քանզի այդ պահին մարդու հոգին, իր մեջ դրոշմելով Աստվածության բնագանգական այդ հատկությունը, նույնակերպվում է իր նախօրինակին^{xxvi}:

Ս. Գրիգոր Նյուսացու՝ Աստծո որպես գերբնական Պարզության մասին, ինչպես նաև՝ աստվածացման՝ իբրև հոգու աստիճանական մտազննական պարզեցման վերաբերյալ խորհրդածությունների մեջ (Դիոնիսիոսի համաբնույթ վար-

⁸⁷ *Մնր, t. 44, col. 1269 C:*

⁸⁸ *Մնր:*

դապետության մեջ նմանապես) հնարավոր չէ չլսել նորալատոնյան իմաստասիրության որոշ արձագանքներ⁸⁹: Սակայն, նախևառաջ հարկավոր չէ մոռանալ, որ Նյուսացու ըմբռնումով Աստված ոչ միայն Տիեզերական իրողություն է, այլև՝ գերազույն Անձնավորություն, և որ մարդու աստվածացումը կատարվում է կենդանի Աստծո միջոցով^{xxvii}, և երկրորդ՝ բարձր ձիրքով օժտված Նյուսացու անձը, սակայն, ամբողջապես չխորասուզվեց կատարսիսային մտահայումի և «լուսամթին» իմացության խորհրդապաշտության մեջ:

Վերացարկված-մտազննական խորհրդապաշտության արձագանքների հետև. Գրիգոր Նյուսացու մատենագրության մեջ լսվում են այլ կարգի շեշտեր ևս: Այս պարագային Եկեղեցու մեծահամբավ հոր հոգևոր փորձը շահեկանորեն դրական զարմանք է հարուցում ներհայեցողական ապրումների բազմազանությամբ, իսկ նրա մատենագրությունը՝ դրանց վրա հիմնված խորհրդապաշտական գաղափարների հարստությամբ: Սակայն այդ ապրումների և գաղափարների մասին ավելի հարմար ենք նկատում խոսել Եկեղեցական խորհրդապաշտության մեկ այլ՝ բարոյագործական ուղղությունը վերլուծելիս:

⁸⁹ Նորալատոնականության, ինչպես նաև Փիլոն Ալեքսանդրացու խորհրդապաշտության նկատմամբ ս. Գրիգոր Նյուսացու ունեցած վերաբերմունքի մասին տե՛ս **H. Koch**, *Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa*, «Theolog Quartal schrift», Regensburg, 1898 (Heft. III), pp. 397-420, հմմտ. **Diekamp**, նշվ. աշխ., էջ 90-101:

Հին եկեղեցական խորհրդապաշտության բարոյագործնական հոսանքը

Վերացարկված-մտազննական խորհրդապաշտության մարզից (որը հասկոորոշվում էր հոգու «պարզեցման» ձգտումով և մտազննական սքանչացման (էքստազ) պահին աստվածության հետ նրա բնագանցական միավորմամբ, երբ հոգին սուզվում է խորհրդական խավարի մեջ (γρόφος), ինչպես նաև՝ տրամաբանական վերացարկմամբ այժմ տեղափոխվում ենք բարոյագործնական խորհրդապաշտության ոլորտը, որն աչքի է ընկնում կրոնական զգացումի ջերմությամբ, զմայլված սրտի խորը և ներանձնական ապրումով, տեղափոխվում ենք «աստվածային լույսի» (φῶς) թագավորությունը, Սիրելիի առագաստը, ուր խորհրդական սիրո՝ **էրոսի** (ἔρως τῆς ἀγάπης) ժամանակ տեղի է ունենում Քրիստոսի հետ մարդկային հոգու կենդանի և աստվածակերտող հաղորդակցումը:

Ինչպես տեսանք, առաջին ուղղության կենտրոնական պահը վերացարկված-իմաստասիրական ուսմունքն է Աստծո՝ իբրև անդրանցական Մոնադայի մասին, ուսմունք, որ պարուրված է նորալատոնյան աստվածիմաստության (թեոսոֆիա) մշուշով. աստվածացումը կատարվում է κάθαρσις-ի՝ մաքրագործման, φωτισμός-ի՝ իմացական «պայծառացման», և ἁπλωσις-ի՝ հոգու «պարզեցման» միջոցով: Աստվածացումը ընկալվում է նյութական-զգայական այս աշխարհից դեպի սուբստանցիոնալ կեցության «անորակ» տարածքը փոխադրվելու իմաստով: Քրիստոսի ներգործումը հոգու վրա դիտարկվում է բացառապես իբրև մասնավոր պահ Բանի (Լո-

գոս) աղտազերծող և լուսավորող ընդհանուր գործունեության մեջ, որ կատարվում է նրա հետ միություն կազմած երկնավոր ուժերի վայրէջքով և երկրային նվիրապետության միջոցով:

Խնդրո առարկա ուղղության մեջ բացակայում է բնական-ցությունը, ետին պլան է մղված գաղափարաբանությունը. խորհրդապաշտության հիմքում ընկած է ներքին փորձը՝ հուզումը: Այստեղ բանաքննական մտքի վեհագնա սավառնումը փոխարինվում է հոգևոր սխրանքի գերլարումով, բնականցական մտակառուցումներին և կաղապարներին փոխարինելու է գալիս ներքին կյանքի հոգեբանական պատկերագրումը, որը ուղեկցվում է հոգևոր գործին վերաբերող բարոյական պատվիրաններով: Խորհրդապաշտի միտքը սնվում է հայտնութեանական վարդապետությամբ ու պտտվում սուրբգրային կերպարների և գուգորդումների ոլորտում. պատկերները դառնում են շոշափելի և զանգվածեղ, զգացվում է հոգևոր կյանքի լիալիր բաբախը, որը ձգտում է բառային (վերբալ) տարագով արտահայտել այդ: Հոգևոր կյանքի կենտրոնը Քրիստոսի աստվածային անձն է, *κάθαρσις*-ին փոխարինում է *πράξις*-ը (ձգնակեցությունը), որի մեջ ամփոփում է բարեգործության (բարի գործերի) բարոյական պահը, իսկ *φωτισμός*-ը (լուսավորումը) դիտարկվում է իբրև Քրիստոսի ներկայության հոգևոր-զգայական նշանը մարդու հոգու մեջ: Աստվածացումը ընկալվում է իբրև հավատացյալի սրտի մեջ Քրիստոսի խորհրդական «երևակում», որը տեղի է ունենում Աստված-Բանի անմիջական ներգործման շնորհիվ՝ Քրիստոսի հետ հոգու սերտ հաղորդակցման խորհրդական պահին: Այսպես, աստվածային Մոնադայի (Միակի) **մտազննական** խորհրդապաշտու-

թյունը փոխարինվում է Քրիստոս-Բանի **զգայական** խորհրդապաշտությամբ: Վերջինս «բնութենակից» դարձնող գնոսիսին (հմացությանը) հակադրում է «աստվածակերտող» էրոսի (սիրտ) զմայլելի օրհներգը:

Արդ, ե՞րբ է սկզբնավորվել այս ուղղությունը քրիստոնեության մեջ. այն պահից, երբ զգայական սքանչացումը (էքստազ) ճանաչվեց իբրև կրոնական կյանքի բարձրագույն ձև: Սքանչական (էքստատիկ) հաղորդակցումը գնահատում և իրենց հեղինակավոր հովանու տակ են վերցնում Տիեզերական Եկեղեցու այնպիսի մեծանուն վարդապետներ, որպիսիք են ս. Աթանաս Ալեքսանդրացին, ս. Բարսեղ Կեսարացին, ս. Գրիգոր Աստվածաբանը և հատկապես ս. Գրիգոր Նյուսացին: Թեև սքանչացման՝ իբրև կրոնական կյանքի բարձրագույն ձևի մասին ուսմունքը մանրամասնորեն վերլուծված է հուդայաալեքսանդրյան աստվածաբանության և նորալատոնյան աստվածիմաստության մեջ, թեև կրոնափիլիսոփայական մտքի այդ հոսանքները տարբեր ուղիներով ներթափանցում էին ժամանակի քրիստոնեական գրականության մեջ, մենք չենք կարծում, որ կրոնական կյանքի այդ կերպը, ինչպես նաև՝ նրա նշանակության գնահատումը քրիստոնեական խորհրդապաշտության մեջ եկամուտ իրողություններ են:

Խորհրդապաշտական մտքի պատմությունը վկայում է, որ սքանչացումը անխուսափելիորեն ծաղկում է այնտեղ, ուր նպաստավոր պայմաններ կան ճգնակեցության համար. հոգեբանորեն զգայական սքանչացումը արդյունք է հոգու ինքնասուզումով ուղեկցվող հոգևոր սխրանքի [ասկեզիս=վարժանք]: Անտարակույս այդպես էր նաև քրիստոնեության մեջ: Եկեղե-

ցու ծոցում շատ կանուխ սկզբնավորված ճգնակեցությունը, բացառելով որևէ արտաքին ազդեցություն իբրև իր հոգեբնախոսական վերջնարդյունքի, պետք է անխուսափելիորեն հանգեր սքանչացման: Թեբեի անապատականները միևնույն ժամանակ քրիստոնեական խորհրդապաշտության բարոյագործնական ուղղության առաջին ներկայացուցիչներն էին: Այդ անապատականների վարքը, որ ավանդված է Ռուփինոսի, Պալլադիոս Հելլենապոլսեցու, Հովհան Մոսխի պատմագրական երկերում, լեցուն է կրոնական սքանչացման տարբեր դրվագներով. սքանչացումներ, որոնց մեջ սուզվում էին քրիստոնյա ճգնակյացներն իրենց ճգնակեցական սխրանքի պահերին¹: Ճգնակեցական սխրանքի լայն տարածումը Դ դարում թույլ է տալիս հաստատել, որ այդ հարյուրամյակը բարոյագործնական խորհրդապաշտության ծաղկման շրջանն էր:

1. Որոգիների նշանակությունը հին եկեղեցական խորհրդապաշտության պատմության մեջ

Եթե Թեբեի անապատականներն իրենց սխրանքներով իբրև խորհրդապաշտական հաղորդակցման չափացույց ճանապարհի հարթեցին դեպի զգայական սքանչացում և քրիստոնյա խորհրդապաշտների կյանքում հաստատեցին խորհրդապաշտական կյանքի գործնական միջոցներն ու կերպերը, ապա այն հիմնական գաղափարները, որոնք ընկան խորհրդապաշտական այդ ուղղության վարդապետության հիմքում, հանդիպում են տակավին քրիստոնեական գրականության վաղ շրջա-

¹ *Սքանչացման, հայումի, ինչպես նաև՝ այդ վիճակներին ուղեկցող երկնային լույսի երևումի զանազան տեսիլքների մասին շատ հաճախ է խոսվում ճգնակյացների վարքերում:*

փուլում: Նախևառաջ այստեղ մենք պետք է գոնե համառոտիվ արժանի գնահատականը տանք Կղեմեսից հետո եկող մյուս նշանավոր Ալեքսանդրացու՝ Որոգինեսի վաստակին, որը քրիստոնեական խորհրդապաշտության պատմության մեջ կատարել է նույնքան կարևոր դեր, որքան իր ուսուցիչը՝ Կղեմես Ալեքսանդրացին:

Կղեմեսը և Որոգինեսը կանգնած են խորհրդապաշտական գաղափարաբանության բուն սկունքների մոտ: Հակառակ նրանց հոգևոր աղերսին՝ այդ հեղինակների մոտ տարբեր է քրիստոնեական խորհրդապաշտության գաղափարական հիմքերի ըմբռնումը: Եթե Կղեմեսը մարդու աստվածացման մեջ կարևոր տեղ էր հատկացնում **խմացությանը**, ապա Որոգինեսը սկսում է կարևորել ներքին կյանքի այլ սկիզբ՝ **քրիստոնեական սերը**: Եթե Կղեմեսն աստվածացման վերջին նպատակը տեսնում էր Աստծո՝ իբրև անորակ Մոնադայի՝ Միակի հետ մարդկային հոգու ձուլման մեջ, ապա Որոգինեսը Քրիստոս-Բանը համարում է որպես միջնորդ, իսկ աստվածացումն ընկալում իբրև Քրիստոսի ներկայություն մարդու հոգու մեջ: Այսպիսով, եթե Կղեմեսը քրիստոնեական խորհրդապաշտության **մտահայեցողական** ուղղության հայրն է, ապա Որոգինեսը՝ ամենայն իրավամբ նախակարապետը **բարոյագործնական** ուղղության:

Որոգինեսի աշխարհայացքի ելակետը հոգու և նյութի, *αἴσθητα-νοητά* հակադրության մասին ուսմունքն է: Աշխարհը ոգու անկման վայրն է. այն անկամ հետևանքով կրել է իր էությանն օտար մարմնական ծածկույթ: Մարդու կյանքն այս աշ-

խարհում ոչ այլ բան է, քան գերության մեջ գտնվող նյութակա-
նացված ոգու թախիծը իր հայրենիքի մասին:

Հոգևոր կյանքի նկատմամբ իր ձգտումի մեջ մարդը
նախևառաջ պետք է հրաժարվի կեցության զգայական-նյու-
թական կողմից: Այստեղից էլ՝ աշխարհուրացման անհրաժեշ-
տությունը, ճգնակեցական ինքնախաբազանումը և Որոգինե-
սի բարոյագիտության մաքրագործական (կատարսիսյան)
բնույթը: Սակայն ճգնակեցությունն ու ոգու նյութագերծման
անհրաժեշտությունը միայն ոգու վերելքն են բյուրեղյա այն
բարձունքները, որտեղից նա երբևէ գահավիժել էր: Իրական
վերելքը, սակայն, տեղի է ունենում հավատքի իմացության
աստիճաններով: Վերելքի սկիզբը հավատքն է: Կա *ψιλή*
πίστις՝ մեծամասնության հավատք, երեխաների հավատք.
սրանք բարին սիրում են՝ պատժից վախենալու պատճառով և
ոչ թե՝ հանուն Բարու. այդ հավատքը փրկում է, բայց չի միաց-
նում Աստծո հետ: Կա նաև խորհրդապաշտական հավատք, որ
իմացության պսակն է, փոքրամասնության հավատքը, հա-
վատքը մասնավոր կարգի մարդկանց, որոնք ներկայանում են
Եկեղեցի Եկեղեցու մեջ: Առաջին կարգի հավատքին հետևում
է գիտությունը (*ἐπιστήμη, γνῶσις*), իսկ գիտությանը՝ իմաս-
տությունը (*σοφία*), և վերջապես՝ ճշմարտության անմիջական
մտահայումը (*θεωρία*): Այդ մտահայումն ինքնին հավատք է՝
բառի գերագույն իմաստով, քանզի հավատալ նշանակում է
անմիջաբար տեսնել Բանը (Լոգոս):

Այստեղ Որոգինեսը տակավին իր ուսուցչի՝ Կդեմեսի հա-
վատարիմ աշակերտն է: Ճշմարիտ քրիստոնյայի տիպար օրի-
նակն ընդհանուր առմամբ նրան ներկայանում է իր կյանքն

աստվածճանաչողությամբ և ճշմարտության մտահայումով անցկացնող իմաստուն ճգնակյացի կերպարով: Նա Կդեմեսից տարբերվում է այն ժամանակ, երբ խորհրդապաշտական կյանքի իրողությունները փորձում է կապել Քրիստոսի Անձնավորության և քրիստոնեության բարոյական վարդապետության հետ: Ուստի պատահական չէ այն դժկամությունը, որ օգտագործվում է հերձվածող գնոստիկների կողմից՝ արժեզրկված «իմացություն» բառը նախընտրելով *σοφία* (իմաստություն). *ή θεία σοφία* (Աստծո իմաստություն) հասկացությաին միավորից: Իմացության հետ նրա համար առավել կարևոր է մեկ այլ սկիզբ՝ Մերն Աստծո նկատմամբ, որ ընկալվում է իբրև խորհրդապաշտական հայտնի վիճակ: *Θεωρία*-ն հանգչում է *πράξις*-ի վրա, իսկ *πράξις*-ը աչքի է ընկնում բարոյաբանական բնույթով:

Սակայն Որոգինեսի առավել մեծ ծառայությունը քրիստոնեական խորհրդապաշտությանը այն է, որ նա առաջինը և ընդ որում առանձնահատուկ շեշտումով հայրախոսական գրականության մեջ առաջ քաշեց Աստծո և մարդու միջնորդ Քրիստոս-Բանի գաղափարը և մանրամասնորեն զարգացրեց աստվածացման՝ իբրև հավատացյալի սրտում Քրիստոսի երևակման վերաբերյալ ուսմունքը: Ըստ նրա վարդապետության՝ հոգևոր կյանքի մտահայումի վերին ոլորտներին հասած հավատացյալը անմիջական հաղորդակցման մեջ է մտնում Բանի հետ և հիմա արդեն անձամբ նրանից ստանում ճշմարտության պատվիրանները: Այլևս կարիք չունենալով արտաքին հովանավորների և ուսուցիչների միջնորդության՝ հավատացյալը ճշմարտությունն ընկալում է ներըմբռնողաբար, ին-

տուիտիվ՝ «աստվածային զգացում» որակվող մասնավոր գործարանի միջոցով, որը Որոգիները անվանում է *ἡ αἰσθησις τοῦ ἄνθρος*²: Մտահայելով Լոգոսին՝ հոգին միանում է Քրիստոսի հետ, քանզի Քրիստոս ինքնըստինքյան քրիստոնյայի գերագույն իմացությունն ու իմաստասիրությունն է: Միայն նա է ճանաչում ճշմարտությունն ու դառնում ճշմարիտ քրիստոնյա, ով իր մեջ զգում է Քրիստոս-Բանի ներկայությունը: Հավատավոր մարդու մեջ Քրիստոսի խոսքն այն սերմն է, որից հղանում և, ինչպես մանուկը մոր որովայնում, զարգանալով հասունանում ու հոգու մեջ ծնվում է Քրիստոս Ինքը: Մտնելով հոգու մեջ և բնակվելով այնտեղ՝ նա վերակերպավորում է այն ըստ Իր կերպարի. այնպես որ մարդը ոչ միայն քրիստոնյա է դառնում, այլև՝ Քրիստոս (Contra Celsum, Lib. VI, 79):

Մարդու խորհրդապաշտական կյանքը կապելով Քրիստոսի աստվածային անձի հետ՝ Որոգիները մեծ ծառայություն մատուցեց քրիստոնեական խորհրդապաշտությանը: Այդ պահից խորհրդապաշտությունը հայրախոսական վարդապետության մեջ ձեռք է բերում քրիստոնեական մասնավոր նկարագիր և բռնում ինքնօրինակ զարգացման ուղի: Որոգիների այդ ծառայությունը ամեննին էլ չի արժեզրկվում այն պատճառով, որ Բանի միջնորդ լինելու վերաբերյալ նրա ուսմունքը մասամբ համերաշխվում է հուդայալեքսանդրյան աստվածաբանության հետ: Եվ որքան էլ ակներև լինի այդ նմանությունը հավատացյալի հոգու մեջ Բանի արտացոլման մասին Որոգիների ուսմունքի և Փիլոն Ալեքսանդրացու համաբնույթ գաղափարների միջև, այնուհանդերձ այդ նմանությունը ավելի ար-

² In Ioann, XIII, 52: Հմմտ. *անդ*, XX 27, *Hom in Lev. XIII*, 254:

տաքին բնույթ ունի, քան ներքին: Եթե Փիլոնը սովորեցնում է, որ Բանը արդարների հոգին Խոսքի անապական սերմերով՝ Ճշմարտության և Բարու սերմերով արդյունավորող աստվածային սկիզբ է, նաև Երկնավոր Փեսա, որի հետ հաղորդվելով, միություն կազմելով և ընդունելով աստվածային կյանքի սերմերը՝ հոգին բերում է Ճշմարիտ իմացության, արդարության և ամեն տեսակ առաքինության պտուղներ ու դառնում աստվածային հայտնության գործարան, դառնում մարմնացած օրենք և հաղորդվում Խոսքի բուն ակունքին, ապա պետք չէ մոռանալ, որ Փիլոնի Լոգոսն ըստ էության ոչ թե աստվածային անձնավորություն է, այլ Աստծո և մարդու հարաբերությունը միջնորդավորող ու մարդուն Աստվածության հասցնող տիեզերական անդեմ ուժ: Բուն Աստվածացումն իրագործվում է մարդկային հոգու՝ Աստվածության հետ անմիջական միասնության ու միության գործընթացում, երբ մարդը Բանի որդուց վերածվում է Աստծո որդու և ձեռք բերում Բանի համեմատ առավել բարձր դիրք:

Բանի դերը բոլորվին այլ կերպ է ներկայացնում Որոգինեսը: Համաձայն նրա՝ Բանը աստվածային Անձնավորություն է: Աստվածացումը քրիստոնյայի համար նշանակում է Քրիստոս դառնալ, քանզի Քրիստոս միաժամանակ Աստված է: Այստեղ Բանը Աստծո և մարդու միջև միայն միջնորդ չէ, այլև՝ Դեմքը, որի հետ հոգին մտնում է աստվածակերտվող սերտ հարաբերության մեջ: Սակայն Որոգինեսին Փիլոնից տարբերում է հատկապես այն, որ Փիլոնի համար Բանը միայն Λόγος ἐνδυσάμετος-ն (=ներքին Խոսք) է, մինչդեռ Որոգինեսի համար Բանը Λόγος προφορικός-ն (=արտաբերված Խոսք) է, Աստծո

մարմնացած Խոսքը, Քրիստոսի Անձը^{xxviii}: Իր խորհրդապաշտական մտածումների մեջ Որոգիներն այնքան շատ տեղ է հատկացնում Քրիստոսին, Նրա՝ խաչի չարչարանքներին, մարդասիրությանը, հեգույանը և այն շնորհներին, որոնք նա պարգևում է հավատացյալներին, որ այս հանգամանքը նրան շահեկանորեն զանազանում է ոչ միայն Փիլոնից, այլև իր ուսուցչից՝ Կղեմես Ալեքսանդրացուց, որի մոտ առաջին պլանի վրա է Քրիստոսի Անձը ներառնող հավիտենական Բանը:

Աստվածացման՝ իբրև Քրիստոսի հետ հոգու սերտ միասնության մասին Որոգիների միտքը խորը հետք է թողել քրիստոնեական խորհրդապաշտության մեջ: Որոգիներից հետո այն դառնում է քրիստոնյա գրողների խորհրդապաշտական գիտակցության անքակտելի սեփականությունը և կարևոր կանխադրույթ խորհրդապաշտական կյանքի գլխավոր փաստերի մեկնաբանման համար³:

Այս մտքի ազդեցությունն այնքան զորավոր է և ընդգրկուն, որ Որոգիներն իր Երգ Երգոցի նշանավոր մեկնության մեջ այն դարձնում է կայուն պատկեր, որը հետագայում պետք է մեծ ընդունելություն գտներ խնդրո առարկա ուղղության գրողների երկերում: Շարահյուսելով Երգ Երգոցի պատմական իմաս-

³Հմմտ. օր. վաղ քրիստոնեական մատենագիրների համաբնույթ արտահայտությունների հետ. Հիպոդիտոսի մոտ Հոր շուրթերից դուրս եկող խոսքը «Սրբերի կողմից վերստին ծնվող իրողություն է, որ անընդմեջ սրբեր է ծնում, նա Ինքը դառնում է սրբերի կողմից դարձյալ ծնված» (Dan I, 10. 18): Մեթոդիոս Պատարացու մոտ «Յուրաքանչյուր հավատացյալի մեջ հոգևորապես ծնվում է Քրիստոս, այդ պատճառով Եկեղեցին իր արգանդի մեջ կրում և տանում է երկունքի ցավերը, քանի դեռ չի կերպավորվել մեր մեջ ծնված Քրիստոս (Գաղ. Դ 19), որպեսզի սրբերից յուրաքանչյուրը, Քրիստոսին հաղորդվելով, Քրիստոս դառնա» (Conv. VIII, 8, c. 149):

տը և բացատրելով այդ գրքի այլաբանական նշանակությունը (Քրիստոսի և Եկեղեցու խորհրդական մեկանաբանությամբ)՝ նա ի վերջո սահմանակարգում է երրորդ՝ խորհրդապաշտական իմաստը, ըստ որի՝ Սիրելին Քրիստոսն է, իսկ սիրուհին՝ մարդկային հոգին. Երկնավոր Փեսայի հետ նշանված այդ հարսնացուն Քրիստոս-Բանն է՝ *ἡ νύμφη τοῦ Λόγου ψαλμ^{xxix}*: Այդ կերպարը լավագույնս ցույց է տալիս, թե Որոգիները մի կողմից որքան է առաջ անցել իր ուսուցչից՝ Կղեմեսից, քրիստոնեական խորհրդապաշտության հիմունքների ընկալման մեջ, մյուս կողմից՝ թե նա որքան մոտիկ հարաբերության մեջ է եղել քրիստոնեական խորհրդապաշտության երկրորդ ուղղության հետ:

Բարոյագործնական խորհրդապաշտության համար բնորոշ են երկու գծեր. ջերմեռանդ սեր Աստծո նկատմամբ, որ խորհրդապաշտական կյանքի գլխավոր պահն է, և աստվածացման մասին ուսմունքն իբրև Քրիստոս-Բանի հետ միավորման իրողություն, որ ձևավորում է այդ ուղղության գաղափարաբանական կարևոր ջիղը: Այս երկու գծերն առավել վառ դրսևորվում են Դ դարի եգիպտացի ճգնակյաց Մակար Մեծի, իսկ ավելի ուշ Ժ-ԺԱ դարերի հեղինակ Սիմեոն Նոր Աստվածաբանի խորհրդապաշտության մեջ:

2. Մակար Եգիպտացու խորհրդապաշտությունը

Ըստ Մակար Եգիպտացու խորհրդածության՝ Քրիստոսի նկատմամբ բոցավառ սերը բովանդակ խորհրդապաշտական սխրանքի գլխավոր հիմքն է: Այդ սերն աչքի է ընկնում իր մասնահատուկ բնույթով: Խորհրդապաշտական սերը մարդու հո-

գին համակ ինքնամոռացման հասցնող սքանչելի սեր է, որը կարելի է լավագույնս համեմատել հարս ու փեսայի փոխադարձ կրքոտ սիրո հետ. այդ սերը «Էրոս տեսագապես» է (ἔρως τῆς ἀγάπης)^{90,xxx}: Քրիստոսի նկատմամբ հոգու այդ սերը խիստ բնութագրական է Մակարի խորհրդապաշտությանը: Այդ բուցավառ սերը Ս. Մակարի խորհրդապաշտության վրա դնում է իր մասնահատուկ դրոշմը և նրան հաղորդում առանձին հնչեղություն: Այն որոշարկում է խորհրդապաշտի բովանդակ կենսակերպը, ընկած է վերջինիս բոլոր աստիճանների հիմքում և

⁹⁰ Հայրախոսական մատենագրության մեջ ἔρωτικός, ἔρως հասկացություններն ամենևին էլ այն մասնահատուկ նշանակությունը չունեն, որ նրանց տրվում է ժողովրդական խոսքի մեջ: Այստեղ դրանք կիրառվում են բացառապես պլատոնական իմաստով: Համաձայն Պլատոնի ἔրως-ը իր բնության մեջ հոգու խորքում գտնվող ներքին ձգտումն է դեպի Հավերժը, Բարին, Գեղեցիկը և անբացատրելի թախիժն ու անձկությունը կորած հայրենիքի նկատմամբ, կորուսյալ դրախտ, գերզգայական, իդեալական աշխարհ, աստվածային գեղեցկության թագավորություն վերադառնալու ծարավը (հմմտ. **Н. Я. Грот**, *Очерки философии Платона*, М., 1897, с. 53-54): "Ερως-ին ἀγάπη-ից զանազանում է նրա վառ արտահայտված զգացական բնույթը: Մարմնական էրոտիզմին օտար խորհրդապաշտական սերը բնութագրվում է արտասովոր ինտենսիվությամբ: Դա Սպինոզայի վերացարկված *amor Die intellectualis*-ը չէ, այլ՝ մարդուն ամբողջապես հափշտակող կենդանի զգացում (հմմտ. **П. П. Соколов**, *Вера*, М., 1902, с. 73, ծնթ., **И. В. Попов**, *Мистич. оправдание аскетизма в твор.*, Пр. Макария Египетского, «Богослов. вестник» 1905, I, с. 49): Խորհրդապաշտական սիրո այդ կողմը ընդգծում են և՛ ճգնա-կյացներն իրենք, և՛ քրիստոնեական խորհրդապաշտ մատենագիրները: «Միրի բոցավառ կերպով»- ասում է ս. Գրիգոր Նյուսացին, - որովհետև անմարմինների մոտ այդ կիրքը (τὸ πάθος) կատարյալ է և գերժ տոփանքից, որի հետևանքով և Բմատությունը հանձնարարում է բոցավառ սեր աստվածային սիրո նկատմամբ» (*In Cant Cant. Hom*, I, PG.44, col. 772 AB)*: Ուստի զարմանալի չէ, որ նրանք լայնորեն կիրարկում են այդ հասկացությունը այն բոլոր դեպքերում, երբ խոսում են խորհրդապաշտական սիրո մասին՝ ի տարբերություն ἀγάπη-ի՝ իբրև գերազանցապես բարոյական բնույթի սիրո (հմմտ. **С. Зарин**, *Аскетизм*, т. 1, кн. 2, СПб., 1907, с. 372-374):

մարդուն առաջնորդում է դեպի աստվածացում, որ ամուսնական միություն (*γάμος*) է Քրիստոսի հետ:

Այսպիսի սիրով Տիրոջը սիրող աղամորդին հանում այդ սիրո թողնում է աշխարհը, տունը, հարազատներին, ինքն իրեն ենթարկում խստագույն ճգնակեցության, պահպանում է իր մարմնի մաքրությունը ու կուսությունը, իր հոգին բարեզարդում առաքինություններով. «Աստծո և երկնային Ոգու սիրո խանդով խոցված հոգին Շնորհի օժանդակությամբ իր խորքում անընդմեջ բորբոքում է բոցավառ ձգտումը դեպի Երկնավոր Փեսան, հանձնարարում կատարելապես նմանվել Ոգու Սրբաբանում նրա հետ իրագործվող խորհրդավոր և անբարբառ հաղորդակցումին, Երկնավոր Փեսային տեսնում դեմ հանդիման հոգևոր, անճառելի լույսի մեջ և աներկբա վստահությամբ միավորվում նրա հետ»: Տասնյակ հազարավոր արդար գործերը, պահքը, հսկումը, պայծառատեսությունը, ծածուկ խորհուրդների իմացությունը ոչինչ են, եթե խորհրդապաշտական սիրո մեջ չենք հասել Տիրոջ հետ իրական հաղորդակցման^{xxxi}:

«Հարսնացու դարձած հարուստ օրիորդը մինչ ամուսնությունը ինչ նվերներ էլ որ ստանա՝ թող որ զարդեր, զգեստներ կամ մեծագին սպասքեղեն, չի հանդարտվի, քանի դեռ չի եկել ամուսնության պահը և չի իրագործվել ամուսնական միությունը. Ճիշտ այդպես էլ հոգին, որն իրեն նախապատրաստել է իբրև հարսնացու Երկնավոր Փեսայի համար, չի հանդարտվի մինչև չընդունի Ոգու երաշխիքը՝ շնորհները, բժշկելու կարողությունը, իմացությունը, հայտնությունը, քանի դեռ չի հասել լիակատար հաղորդակցման, այսինքն՝ սիրո, որը, լինելով

անփոփոխ և անխոցելի, սիրեցյալներին դարձնում է անձնուրաց և աննկուն»։ Այստեղ արդեն լսվում են սիրո առաքելական օրհներգի արձագանքները (Ա. Կորնթ. ԺԳ) միայն այն տարբերությամբ, որ Պողոս առաքյալը նկատի է ունեցել բարոյական սերը, իսկ Մակարը՝ խորհրդապաշտական։ Բերված բառերը միաժամանակ ցույց են տալիս, որ խորհրդապաշտական կյանքի երկու սկզբունքներից՝ իմացությունից և սիրուց, Մակարը վճռականորեն նախընտրում է սերը՝ այն բարձր դասելով ոչ միայն իմացությունից, այլև՝ բոլոր շնորհական (խարիզմատիկ) պարզևներից⁶։

«Քրիստոսի՝ որպես Երկնավոր Փեսայի նկատմամբ բոցավառ սերը ոչ միայն Մակարի խորհրդապաշտության բնութագրական գիծն է, այլև՝ իրենով ներկայացող այդ ուղղության։ Այսպես, Մեթոդիոս Պատարացու «Միմպոսիոնը», որ ըստ էության խորհրդական մի ճառ է կուսության մասին, վերջինս համարում է Քրիստոսի հետ հոգու հաղորդակցման գլխավոր պայման։ Ճառում կուսանաց խումբն օրհներգում է Տիրոջը։ Այստեղ բանաստեղծական ձևի մեջ պատկերվում է հոգու անձկալի թախիծը Եր Սիրեցյալի նկատմամբ. հանուն Սիրեցյալի՝ հոգին թողնում է ամուսնական մահիձը, թանկագին տունը, մորը, հարազատներին, հայրենիքը, աշխարհի բոլոր վայելքներն ու զվարճալիքները, որպեսզի մտնի Փեսայի երանելի առաջաստ, անընդմեջ հաղորդակցվի նրա երկնավոր գեղեցկությանը (PG t. 18, Sympos, XI, 2)։ Այդ երգի հանգուցային պահերը կարևոր տեղ են զբաղեցնում խորհրդապաշտության խնդրո առարկա ուղղության մեջ։ Համաձայն ս. Գրիգոր Նյուսացու (որը կարողանում է իմացական խորհրդապաշտությունը ներդաշնակել «զգայական» խորհրդապաշտության բռնկումների հետ)՝ Աստված Երգ երգոցի մեջ մատնացույց է անում «փրկության ամենակատարյալ ու երանելի միջոցը, այսինքն՝ հենց սերը» (Творения, ч. III, М., 1862, с. 12)։ Այդ սերը հոգու խորհրդապաշտական սերն է, հարսի սերն է Բանի՝ Լոգոսի իբրև իր սիրեցյալ Փեսայի նկատմամբ։ Որքան հոգին մոտենում է Լոգոսին, այնքան նրա մեջ զորավոր են բոցավառվում նրան դեմ հանդիման տեսնելու սերն ու ցանկությունը։ Նա իր Փեսային փնտրում է գիշերը և համակվելով սիրո գինովությամբ՝ հայտնվում «սքանչական» (էքստատիկ) կացության մեջ։ «Այդ սիրով խոցահար»՝ նա թողնում է բովանդակ «եղականը և եղականի մեջ առկա մտահայելի իրականությունները, հավատով ձեռք է բերում սիրելիին և

Մակայն, որքան էլ մեծ լինի սիրո նշանակությունը իբրև հոգևոր կյանքի բարոյախորհրդապաշտական սկզբունք, միայն սերն ըստ Մակարի վարդապետության անուժ է իրագործելու մարդու աստվածացումը: Պարունակելով անձնիշխան ինքնակառավարման բարոյաբանական պահ՝ այն լավագույն դեպքում վկայում է մարդու աստվածանալու ձգտման մասին և այդ իմաստով դառնում հոգեբանական անհրաժեշտ նախապայման: Մինչդեռ բուն աստվածացումը ոչ թե բնական, այլ **գերբնական** գործընթաց է: Միայն իր բնության վրա ծանրացած և բացառապես իր գործերին ապավինած հոգին, առանց նմանվելու աստվածային, հավիտենական կյանքին, մեռնում է: Աստվածացումը ոչ այլ ինչ է, քան աստվածային ուժի ներգործմամբ հոգու պայծառացում-այլակերպում. այն ըստ էության հաղորդակցումն է Աստվածության հետ: Բացասական հայեցակետից դիտելիս այն հոգու մաքրվելն է մեղքից և ձերբագատվելը սատանայի իշխանությունից, իսկ դրական հայեցակետից՝ հոգեկան ներուժի աստիճանական ոգեկանացումն ու իրական միավորումը Քրիստոսի հետ: Թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը իրագործվում են Քրիստոս-Բանի շնորհական գործությամբ: Քրիստոս-Բանի ներգործմամբ տեղի ունեցող աստվածացման նկարագրությունը Մակարի մոտ աչքի է ընկնում վառ արտահայտված իրապաշտական բնույթով: Այդ

գտնվածին այլևս բաց չի թողնում հավատքի գրկից, մինչ նա չհանգրվանի նրա առաքաաստի մեջ, այսինքն՝ սրտի ներսում» (անդ, էջ 158-159): Հոգու այս միավորումը Տիրոջ հետ «սրբամաքուր ամուսնություն է, ուր հոգին, փարվելով Տիրոջը, դառնում է մեկ Հոգի Տիրոջ հետ» (անդ, էջ 20):

իրապաշտության մեջ նա բավականին մոտ է ստոյիկյան բնափիլիսոփայությանը⁷:

Համաձայն ստոյիկյան ուսմունքի՝ գոյություն ունի միայն այն, ինչը գործում և կրում է: Միայն մարմինները կարող են գործել և կրել: Ուրեմն՝ լոկ այն է իրական, ինչը մարմնավոր է կամ նյութական: Բացառություն չեն Աստված և հոգիները: Սակայն տարբեր իրողություններ օժտված են ոչ նույնաստիճան նյութականությամբ: Իրերի մի մասը բաղկացած է կոպիտ և խիտ նյութից, մյուսը՝ ավելի նուրբ, եթերային, հոգեման: Հակառակ ընդգծված նյութապաշտության՝ ստոյիկների աշխարհայացքն ընդհանուր առմամբ ունի շարժուն բնույթ. նյութի վրա գերիշխում է **ուժի** հասկացությունը: Նյութն ինքնին անորակ սկիզբ է: Նրան որակ և հատկություն են հաղորդում նրա մեջ թափանցող ուժերը (οἱ λόγους): Յուրաքանչյուր ուժ գործում է երկու ուղղությամբ՝ կենտրոնից (ἡγεμονικόν) ծայրամասեր և ծայրամասերից կենտրոն: Մարդկային ոգին աշխարհ է գալիս նույնպես իբրև անորակ և անձն իրակություն: Նրա բովանդակությունը գոյանում է արտաքին տպավորությունների ներգործմամբ:

Սակայն նա ունի իր կենտրոնը (ἡγεμονικόν), որտեղից դուրս են գալիս նրա շարժումները դեպի մարմնի տարբեր գործարաններ և մասեր: Ներթափանցելով բովանդակ մարմինը, լինելով եթերային-նյութական սկիզբ՝ հոգին ունի որոշակի

⁷ Մ. Մակարի խորհրդապաշտության՝ ստոյիկյան փիլիսոփայության նկատմամբ ունեցած հարաբերության մասին տե՛ս L. Stoffers-ի հանգամանալից ուսումնասիրությունը (pp. 57-71): Հմմտ. **И. В. Попов**, *Мистич. Оправдание аскетизма в твор. Пр. Макария Египетского*, «Богослов. вест», 1904, XI, с. 557-558: Մ. Մակարի խորհրդապաշտության ներկայացվող բնութագիրը հանգուցային կենտրոնում հարում է Stoffers-ի ուսումնասիրությանը:

ձև. այդ ձևը համապատասխանում է մարդու արտաքինին: Ուժի և նյութի, հատկության և որակի, առաքինության և հոգու, ոգու և մարմնի հարաբերությունը ստոյիկները բնորոշում են *κράσις δι'όλον* (ներս թափանցել, ներթափանցում) բառերով: Սա դրսևորում է ստոյիկյան իմաստասիրության ամենաբնորոշ առանձնահատկություններից մեկը: Այս հասկացությունը մի կողմից տարբեր է մեխանիկական միացումից (*μίξις* և *παράθεσις*), քանզի իր այդ իմաստով մի մարմնի մասեր **ներթափանցում** են մեկ ուրիշ մարմնի մեջ՝ խառնվելով նրա հետ. մյուս կողմից՝ քիմիական միացումից (*σύνκλισις*), որովհետև խառնված մարմինները պահպանում են իրենց հատկությունները: Այսպիսով, *κράσις*-ը մարմինների լիակատար փոխներթափանցումն է՝ մարմիններից յուրաքանչյուրի սեփական հատկությունների և էության պահպանումով: Իբրև այդպիսի փոխներթափանցման օրինակ ստոյիկները մատնանշում էին կրակի միացումը երկաթին^{xxxii}, ջրինը՝ գինուն, հոգունը՝ մարմնին⁸:

Կեցության նյութականության մեջ հարելով ստոյիցիզմին՝ Մակարը նահանջում է միայն Աստծո բնության մասին ուսմունքի հարցում, որն իր պատկերացումով սրբամաքուր, աննյութական էություն է: Մակայն Մակարի, ինչպես նաև ստոյիկների համար Աստծուց դուրս ամեն ինչ նյութական է. նյութական են և՛ հրեշտակները, և՛ հոգիները, և՛ դևերը⁹: Հո-

⁸ Հմմտ. **Zeller**, *Philosophie der Griechen*, Aufl. 3, III, 1, p. 117 և շար., նաև՝ **Stoffels**, pp. 58-61:

⁹ *Hom.*, 4. 9. Հարկ է նկատել, որ հոգու նյութական լինելու վերաբերյալ իր ուսմունքի մեջ Մակարը միայնակ չէ վաղ քրիստոնեական եկեղեցական մատենագիրների շարքում: Նույն ստոյիցիզմի ազդեցության տակ Տերտուլիա-

գին, ներթափանցելով մարմնի բոլոր անդամների մեջ, կազմակերպելով զգացումների ընթացքը, մերվում է (συγκεκράταται) մարմնի հետ և ընդունում արտաքին մարդու կերպարանք¹⁰։ Բնույթով անորակ հոգին իր բովանդակությունը ստանում է դրսից. առաքինությունները և թերությունները, որոնք շատ հաճախ ընկալվում են իբրև կենդանի իրողություններ, նրա վրա թողնում են իրենց դրոշմը։ Մեղքի ուժը (ἀμαρτία), որ իր ծագումով սատանայի զորությունն է¹¹, հոգու մեջ ներթափանցում է իբրև թթխմոր և ապականում նրա բոլոր անդամները՝ պատճառ դառնալով ծանր ցնցումների։ Մեղքն այն անհանգստության և խուճապի աղբյուրն է, որով տառապում է աշխարհիկ մարդը։ Որքան ἀμαρτία (մեղքը) ներթափանցում է մարդկային հոգու մեջ, **մթին ծածկոցը** իջնում է հոգու վրա և պարուրում այն։

Այսպիսով հոգին և ἀμαρτία-ն լուծվում են մեկմեկու մեջ՝ κράσις δι' ὅλον (փոխներթափանցում)։ 'Αμαρτία-ի և սատանայի սերտ, անբաժանելի կապի հետևանքով կատարվող մեղքի հաստատումը հոգու մեջ միաժամանակ սատանայի թագավորության հաստատումն է այնտեղ։ Լուծվելով մեղքի հետ՝ հո-

նուր նյութական է համարում ոչ միայն մարդկային հոգին, այլև Աստծուն։ Հոգուն, հրեշտակներին և դևերին եթերային նյութականություն են վերագրում Հուստինոս Վկան, Բրիենոս Լուգդոնացին, Գրեմես Ալեքսանդրացին։ Մնտոն Մեծի վարքում (Vita Antonii, Cap. 60) ասվում է, որ նա տեսել է Ամոնիոսի երկինք բարձացող հոգին։ Ուրեմն զարմանալի չէ, որ Մակարը ևս յուրացրել է մարդկային հոգու, հրեշտակների և դևերի բնության վերաբերյալ ստոյիկյան հայացքը, հմմտ. Stoffsels, pp. 61-62։

¹⁰ Hom., 7. 7. «Բնչպես հրեշտակներն ունեն պատկեր և նմանություն, ինչպես արտաքին մարդն ունի պատկեր, այդպես էլ ներքինն ունի պատկեր, ինչպես հրեշտակը, և նմանություն (μορφήν) ըստ արտաքին մարդու»։

¹¹ Հմմտ. Hom., 15, 49, 24, 3։

գին դառնում է «չար խավարի մարմին», իր իսկ՝ սատանայի մարմինը: Այսպիսին է մարդու վիճակը անկումից հետո: Այդ վիճակը ոչ այլ բան է, քան սատանայի հետ գնալով զորացող հաղորդակցում: Այս հաղորդակցման գազաթնակետին հարաբերությունը դառնում է այնքան սերտ, որ դրա բարոյական հասկանիշները վերածվում են խորհրդաբնագանցական հասկանիշների, ինչը նման է ամուսինների սեռական համակեցությանը. «Սատանան ինչ-որ միասնություն է կազմում հոգու հետ, երկու հոգիները պղծագործման կամ սպանության ժամանակ դառնում են մեկ ամբողջ»: Այդ հարաբերության հետևանքը լինում է այն, որ հոգու թաղանթը է՛լ ավելի է խտանում, կարծրանում և դառնում նվազ ընկալունակ արտաքին ազդեցությունների համար: Խավարի կապանքները, որոնցով չար ոգիները շղթայում են հոգին, նրան արգելում են սիրել Տիրոջը, հավատալ և աղոթել: Խորհուրդները դառնում են երկրավոր և գետնաքարշ:

Հոգին, հանդես բերելով հակառակասիրություն, դառնում է թե՛ տեսանելի և թե՛ անտեսանելի ամենայն ինչին ընդդիմակայող ուժ ու հանդես բերում սատանայի բռնապետությունից ձերբազատվելու լիակատար անկարողություն: Մարդու խնդիրն է մի կողմից ազատագրվել *ἀμαρτία*-ից և սատանայի գերիշխանությունից՝ մյուս կողմից հասնել աստվածացման՝ իբրև գերագույն ոգեշնչում և Քրիստոս-Բանի հետ ամենասերտ խորհրդապաշտական հաղորդակցում: *Αμαρτία*-ից ձերբազատումը ենթադրում է տեսական և համառ պայքար կրքերի և վատ հակումների դեմ: Այդ պայքարում իրենց արժանի տեղն են գրավում և՛ *πράξις*-ը՝ իբրև բարեգործությամբ ուղեկց-

վող խստագույն ճգնակեցություն, և՛ *θεωρία*-ն՝ իբրև պայքար վատ խորհուրդների դեմ, որն ավարտվում է մաքուր, մտահայեցողական աղոթքով: Պայքարի այդ գործընթացը աչքի է ընկնում բացորոշ բարոյաբանությամբ և նպատակ ունի գորացնել բարի հակումները ու հասնել լիակատար անկրքության (*ἀπάθεια*): Բարոյական պայքարի հնարավորությունը նիրհում է մարդու աստվածակերպ հոգու հատկությունների մեջ: Թեպետ անկումից հետո մարդու բանականությունը մթագնեց, սակայն չոչնչացավ, թեպետ կամքի ազատությունը ենթարկվեց կրքերի քմահաճույքին, բայց չկորավ^{xxxiii}: 'Αμαρτία-ի գործունեությունը չոչնչացրեց այդ ազատությունը. սատանան և հոգին (քանի դեռ վերջինս լիովին ենթակա չէ առաջինի ազդեցությանը) իրարու ընդդիմարտ են իբրև հավասարազոր գուպարողներ: Այդ ազատությունն էլ պայմանավորում է հոգու անցման հնարավորությունը *ἀμαρτία*-ից դեպ *ἀπάθεια*:

Բայց *ἀπάθεια*-ն հոգևոր կյանքի վերջնական նպատակը չէ, այլ միայն նրա պայմանը: Բնական բարին թեպետ հնարավոր է, սակայն ճշմարիտ հոգևոր կյանքի համար՝ անբավարար: Հոգևոր կյանքը **գերբնական** կյանք է: Ճիշտ այն բանի նման, թե ինչպես *ἀμαρτία*-ն դրսից մուտք գործեց մարդու մեջ, թե ինչպես մեղսալից կյանքը հոգու աստիճանական մերձեցումն է սատանային՝ ընդհուպ նրա հետ «սեռական» համակեցություն, ըստ որում՝ հոգու մեջ նրա ներկայության ոգեզանցական նշանը հոգու պարուրումն է **խորհրդական խավարով**, այնպես էլ նոր կյանքը պետք է հոգու մեջ մտնի **դրսից**, Աստծուց ծնվելու միջոցով, ճիշտ այդպես էլ Աստծո մեջ կյանքը հոգու աստիճանական միացումն է Քրիստոս-Բանի հետ ընդ-

նելու պատճառով, այստեղ մեծանում է այնքան, որ հոգու և Աստծո որևէ անմիջական խորհրդական հարաբերության մասին, ըստ երևույթին, խոսք անգամ լինել չի կարող:

Հոգու և Բանի հարաբերության հնարավորությունը, ինչպես նաև՝ Քրիստոսով մարդու աստվածացման կարելիությունը հասկանալու համար անհրաժեշտ է նկատի ունենալ ս. Մակարի աստվածամտության հետևյալ երկու դրույթները.

- 1) Մարդու մեջ «երկնային պատկերի» մասին ուսմունքը,
- 2) Բանի «մարմնակերտման» կամ նրա՝ աստվածային լույսի (φωτισμός) պատկերով մարդու հոգու մեջ մտնելու վերաբերյալ ուսմունքը: **«Երկնային պատկերը»**, որ ս. Մակարը զանազանում է մարդկային բնության աստվածացման հատկություններ պարունակող Աստծո **բնական** պատկերից, նա ընկալում է իբրև մարդու հոգևոր կյանքի առանձնահատուկ գերբնական սկզբունք: **«Երկնային պատկերն»** ի վերջո ոչ այլ ինչ է, քան Բանի **բնակվելը** մարդու հոգու մեջ: Եթե առաջին մարդը՝ Ադամը, ապրում էր լիակատար հոգևոր կյանքով, եթե նա ուներ անմահություն և վայելում էր դրախտի երանությունը, ապա դա նրանով էր միայն պայմանավորված, որ նրա մեջ բնակվում էր **Աստծո խոսքը** (ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ)¹²: Եթե նա իր անկման հետևանքով «Աստծո համար մեռավ» և սկսեց ապրել իր **սեփական** բնության համաձայն, ապա այդ միայն այն պատճառով, որ զրկվեց **«երկնային պատկերից»**, այսինքն՝ Բանից¹³:

¹² Hom. 12, 6:

¹³ Մնր, 12, 2:

Սրան հակառակ՝ Տիրոջ աշխարհ գալու նպատակը «մեր հոգու մեջ երկնային պատկերի, այսինքն՝ աստվածային Ոգու զետեղումն է», որպեսզի մեզ դարձնի հավիտենական կյանքի և աստվածային բնության մասնակիցները¹⁴: Արդ, ճշմարիտ հոգևոր կյանքը ոչ այլ ինչ է, քան **կյանք Բանի մեջ** մինչև նրա մարմնացումը, և **կյանք Քրիստոսի մեջ**՝ մարմնացումից հետո: Թե՛ մեկ և թե՛ մյուս դեպքում այդ կյանքը ս. Մակարը բնորոշում է նույն գծերով: «Բանի դեռ Աստծո խոսքը և պատգամը Ադամի մեջ էր, նա ուներ ամեն ինչ, քանզի Խոսքն Ինքը նրա ժառանգությունն էր, Այն նրա զգեստն էր և նրան ծածկող փառքը»¹⁵: «Նրա մեջ առկայող Խոսքն Ինքը ամեն ինչ էր իր համար՝ և՛ տեսիլք, և՛ զգացում, և՛ ժառանգություն, և՛ ուսմունք»¹⁶: «Եվ դրսից Ադամի վրա էր հանգչում Փառքը (δόξα)¹⁷», այն Փառքը՝ **լուսապայծառ ճառագումը**, որով, ըստ երևույթին, փայլում էր Մովսեսի դեմքը¹⁸, և որին այժմ նմանվում են խորհրդապաշտական կյանքի հնարավոր բարձունքներ հասած ադամորդիները¹⁹: Իր նախասկզբնական վիճակում մարդը «թագավորում էր իր խորհուրդների վրա»²⁰, նա իշխան հռչակվեց «այս ժամանակի և բովանդակ տեսանելիի վրա»²¹: Նրան ոչինչ չէր սպառնում և ոչինչ չէր վնասում՝ ո՛չ կրակը, ո՛չ ջուրը, ո՛չ գազանները, ո՛չ թունավոր կենդանիները²²:

¹⁴ Մնդ, 44, 9:

¹⁵ Մնդ, 12, 6:

¹⁶ Մնդ, 12, 7:

¹⁷ Մնդ:

¹⁸ *Lib de patientia et diser. 4:*

¹⁹ Մնդ:

²⁰ *Hom. 15, 25:*

²¹ *Lib de patientia 3:*

²² Մնդ:

Ս. Մակարը այսպես է պատկերում առաջին մարդու հոգևոր կյանքը: Նույն այս գծերով է պատկերագրում քրիստոնյայի խորհրդապաշտական կատարելությունը: Վերջինիս հոգին «ոչ թե իր սեփական բնությունից է, այլ՝ նրա աստվածությունից, նրա սեփական Ոգուց, նրա սեփական լույսից կընդունի և՛ հոգևոր կերակուր, և՛ հոգևոր կեցություն, և՛ երկնային զգեստ, ինչը և կազմում է հոգու ճշմարիտ կյանքը»²³: «Քանզի Աստծո բնությունն ունի և՛ կենաց հաց, Որն ասաց. «Ես եմ կենաց հացը» (Հովհ. Զ 35), և՛ կենաց ջուրը (Հովհ. Դ 10), և՛ մարդու սիրտը ուրախացնող գինին (Մաղ. ԶԳ 15), և՛ ուրախության յուղ (Մաղ. ԽԴ 8), և՛ երկնային Ոգու բազմազան կերակուր, և՛ լուսակիր երկնավոր զգեստ, որ տրվում է Աստծո կողմից»²⁴: «Իրապես, ճշմարիտ և հավիտենական կյանքը այն ժամանակ է լինում, երբ հոգին դառնում է «համակ աչք», «համակ լույս», երբ այն սնվում է «Ոգու երկնային կերակուրով», հագնում «կենաց ջրով», ծածկվում «անճառելի զգեստներով», փորձառությամբ և աներկբայորեն վայելում է «այդ» բոլորը²⁵: Այն փառքը (δόξα), որ երբևէ հանգչում էր Ադամի վրա, այժմ լուսավորում է «անսուտ քրիստոնյաներին»²⁶: Անմիջաբար Բանից սովորող առաջին մարդու նման քրիստոնյա խորհրդապաշտը նմանապես կարիք չունի սովորելու մարդկանցից, քանզի անմիջաբար Աստծուց է ստանում հայտնությունը (ἀποκαλύψις)²⁷:

²³ *Hom. 1, 10*:

²⁴ *Մնր, 1, 11*:

²⁵ *Մնր, 1, 12*: *Հմմտ. de elev. m. tis 1*:

²⁶ *Lib. de patientia, 4*:

²⁷ *Hom., 7, 5, հմմտ. 15, 18*:

Այսպիսով, թե՛ Ադամի և թե՛ կատարյալ քրիստոնյայի հոգևոր կյանքի հիմքում ընկած է նույն գերբնական սկզբունքը. դա Բանի ներգործումն է մարդու հոգու վրա: Արդեն առաջին մարդը ապրում էր քրիստոնեական խորհրդապաշտության բարձունքներում. Բանը նրա համար այն էր, ինչ Քրիստոս քրիստոնյայի համար է²⁸: Քրիստոս–Բանի այս ներգործումը հոգու վրա, նրա դրոշմվելը հոգու մեջ, նրա պատկերի աստիճանական, սակայն հաստատուն արտացոլքը մարդու մեջ հենց այն են, ինչ ս. Մակարը բնորոշում է հասկացության արժեք ունեցող «Երկնային պատկեր» բառերով: Ներգործելով հոգու վրա և միանալով նրան՝ Բանի աստվածային ուժը աստիճանաբար ոգեղինացնում է հոգու եթերանյութական բաղադրությունը և այդ կերպ նախապատրաստում նրա լիակատար խորհրդական միավորումը Քրիստոսի հետ: Խորհրդապաշտական գործընթացի բարձրակետում բովանդակ հոգին վերածվում է ոգու, և այնժամ արդեն ոչինչ չի կարող խոչընդոտել նրան՝ սքանչացման (ἐκστασις) պահին լուծվելու Տիրոջ հետ «մեկ հոգու մեջ», Նրա հետ միավորվել՝ «այսպես ասած՝ հոգին՝ հոգուն և անձը՝ անձին»²⁹:

Բայց եթե մարդու մեջ «երկնային պատկերը» իր իսկ՝ Բանի բնակվելն է նրանում և նրա գործողությունը, ապա ինչպե՞ս է որ անմարմին ու աննյութական Բանը կարողանում է ներագդել մարդկային հոգու եթերանյութական բաղադրության վրա: Այս հարցի պատասխանը գտնում ենք ս. Մակարի՝ Բանի խորհրդական «մարմնակերտման» վերաբերյալ ինքնատիպ վարդապետության մեջ:

²⁸ Հմմտ. *Stoffels*, pp. 86–87:

²⁹ *Lib. de cle. ment*, cap. 6. *Hom*, 4. 10:

Տիրոջ «մարմնակերտման» վերաբերյալ խորհրդապաշտական վարդապետությունը ս. Մակարի աստվածամտության գլխավոր կետերից մեկն է: Նա հաճախ անդրադառնում է դրան, և ինքը նշում դրա կարևոր նշանակությունը. «Մտադիր եմ կարելվույս չափ բարբառել ինչ-որ նուրբ և խորախորհուրդ խոսքեր: Այդ պատճառով ունկնդիր եղեք ողջամտորեն. անսահման, անմատչելի և անստեղծ է Աստված»³⁰:

«Ինքն՝ Էությունը, ինչպես ցանկանում և ինչով ցանկանում է՝ անճառելի շնորհով և աներևակայելի բարությանը Իրեն ներկայացնում, նվաստացնում, նմանեցնում է սրբերին, արժանավոր, հավատավոր հոգիներին՝ **Իրեն մարմնակերտելով՝ համաձայն նրանց ներդաշնավորվելու ունակության**, որպեսզի Անտեսանելին նրանց համար տեսանելի դառնա, և Անզգալին, ըստ հոգու նրբին հատկության, լինի զգալի, որպեսզի հոգիները զգան Նրա բարությունն ու քաղցրությունը և փորձառությանը վայելեն անճառելի երանության լույսը»³¹: Այսպիսով, իրեն մատչելի դարձնելու համար մարդկային հոգին, որն «Իր բնությանը մարմին է» և կարող է միավորվել նրա հետ, Տերը ողորմած է մարդկային տկարությունների հանդեպ, Ինքը մարմնակերտում է Իրեն՝ համաձայն հոգու նրբին հատկության: Այդպիսի մարմնակերտում է *φωτισμός*-ը, այսինքն՝ Տիրոջ երևումը հոգու մեջ «լույսի անմատչելի փառքի կերպարանքով»³²: Այդ լույսը միջնորդավորող աստվածային ուժ է, որը գործում է եղական հոգու և անեղական Բանի միջև, ինչը և կատարում է հոգու եթերային ներուժի ոգեկանացումը:

³⁰ *Hom. 4, 9*:

³¹ *Սնդ. 4, 11*:

³² *Սնդ. 4, 13*:

Որպեսզի վերջնականապես պարզաբանենք Բանի ներգործմամբ խորհրդական աստվածաշնորհության վերաբերյալ և Մակարի ուսմունքի իմաստը, մեզ մնում է լուծել ևս մի խնդիր. եթե Բանը նրա համար է, որպեսզի մարդկային հոգուն կարելիություն տրվի՝ «հաղորդակից լինելու աստվածային կյանքին»³³, այսինքն՝ հասնել աստվածացման, մարմնակերտել քեզ, ապա ինչպե՞ս, դառնալով, այսպես ասած, **եղական մարմին**, Նա կարող է աստվածացնող ներգործում ունենալ հոգու վրա: Այս խնդիրը Մակարը լուծում է համաձայն ուժի և նրա սկզբնաղբյուրի հարաբերության վերաբերյալ ստոիկյան ուսմունքի: Ըստ այդ ուսմունքի՝ ուժի գործողությունը չի կարելի գատել նրա ակունքից, որովհետև ուժը գործում է միայն իր սկզբնաղբյուրի հետ հարաբերության պայմաններում: Այստեղից հետևում է, որ ուժը և նրա սկզբնաղբյուրը կարելի է նույնացնել: Ինչպես մարդու մեջ *ἀμαρτία*-ի գործողությունը անբաժանելի է նրա ակունքից՝ սատանայից, ինչպես հոգու հետ լուծվող խավարը սատանայի մարմնացումն է և, այդ իմաստով, մարդու մեջ իր իսկ սատանայի գերիշխելը, ճիշտ այդպես էլ Բանի գործողությունը, որ անբաժանելի է Իր իսկ Բանից, Իր իսկ՝ Բանի բնակվելն է հոգու մեջ: Այստեղից՝ այդ լույսի աստվածային լինելն ու նրա աստվածակերտող ներգործումը:

Եվ իրապես, անդրադառնալով այդ լույսի մասին Մակարի ուսմունքին, մենք տեսնում ենք, որ նա ամենուրեք այդ լույսին ընծայում է աստվածային նշանակություն, իսկ երբեմն էլ այն ուղղակիորեն նույնացնում Բանի հետ: Այսպես, այդ լույսը նպաստամատույց է «ամեն տեսակ տեսիլքի հայտնության» և

³³ *Մկր, 4, 9:*

Աստվածության ճշմարիտ ճանաչողության³⁴, օժանդակում է խորհուրդների տարբերակմանը³⁵, փրկության գոտի է, սնունդ, հանգստություն, օդ, հոգու կյանք³⁶: Նա աստվածացնում է հոգիները, քրիստոնյաների մարմինները դարձնում հոգեկիր³⁷, այդ լույսով պայծառացած՝ քրիստոնեաները «լուսավորվում են Աստծո Որդու, բնությամբ աստվածային, նույն կրակով»³⁸: Եվ վերջապես, այդ լույսը «ոչ միայն մտքերի հայտնությունն ու շնորհական լուսավորումն է», «այլև՝ Անձնավորական լույսի մշտական ու անընդմեջ պայծառությունը»³⁹:

Այսպիսով, Մակարի վարդապետության համաձայն՝ աստվածացումը մի գործընթաց է, որ կատարվում է մարդու հոգու մեջ Բանի՝ նրա վրա ունեցած ներգործմամբ: Միանալով հոգու հետ՝ նա «նրան լուծում է Իր իսկ աստվածային Ոգով», «ընդունում է նրան՝ իր սեփական ուժով աստիճանաբար փոխելով, քանի դեռ չի հասցրել իր տարիքին, ընդարձակում և բարձրացնում է նրան մինչ անսահման ու անչափելի մեծություն, քանի դեռ չի դարձել անարատ և Իրեն արժանի հարս»⁴⁰, քանի դեռ «չի վերածվել աստվածային բնության»⁴¹:

Աստվածացման վերջին պահը Մակար Եգիպտացին նկարագրում է այնպիսի շեշտված իրապաշտական գծերով, որոնք մղում են ենթադրել, որ այդ պահը նա հասկանում է **իրապաշ-**

³⁴ *De Libet, ment. cap. 23.*

³⁵ *Hom, 11, 4.*

³⁶ *Սնդ, 20. 2, 14. 7:*

³⁷ *Սնդ, 43. 1, 15. 36:*

³⁸ *Սնդ, 43. 13:*

³⁹ *De libert. ment. cap. 22.*

⁴⁰ *Hom, 47. 17.*

⁴¹ *Սնդ, 34. 2:*

տական–բնագանցական, դեռ ավելին՝ Աստվածության հետ ոգու **էական–նյութական** միավորման իմաստով: Համաձայն նրա՝ Քրիստոս «լուծվում է» հավատարիմ հոգիների հետ, «ողջագործվում նրանց հետ և, ըստ Պողոսի, նրանց հետ դառնում **մեկ հոգի** (Ս. Կորնթ. Զ 17), հոգին փարվում է հոգուն, և անձը՝ անձին»⁴², որպեսզի **«նրանք փոխակերպվեն աստվածային գոյացության՝ հնից վերածվելով նորի»**⁴³, և դառնան «աստվածային բնության մասնակիցները»: Հակառակ իր իրապաշտական բնագանցական բնույթի՝ այդ միավորումը, սակայն, հեռու է Աստվածության հետ հոգու բնութենապաշտական (պանթեիստական) ձուլումից: Հիշեցնենք, որ այդ միավորումը ս. Մակարը հասկանում է ստոիկյան *κράσις δι' ὅλον*-ի՝ փոխներթափանցման իմաստով: Այդ հասկացության իմաստն այն է, որ, հակառակ միավորված սկզբունքների փոխներթափանցված լինելուն, այդ սկզբունքները չեն նույնացվում, չեն կազմում նոր սկզբունք, և նրա բաղկացուցիչ մասերը միշտ կարող են տրոհվել:

Այսպիսով, այդ հասկացությունը Մակարի խորհրդականությունը գերծ է պահում պանթեիզմի մեջ մեղադրվելուց: Չնայած Մակարի գաղափարաբանության և ստոիկյան բնափիլիսոփայության մեջ առկա շփման կետերի՝ այդ ճգնակյացի խորհրդապաշտությունն իր հիմքում միանգամայն ինքնուրույն է: Նրա ելման կետն ու գլխավոր հիմքը ճգնակյացի անձնական փորձառությունն (*πείρα*) են, խորհրդաբարոյական հիմնական սկզբունքը՝ **սերն** իբրև *ἔρως τῆς ἀγάπης*, նպատա-

⁴² *De elevat, ment. cap. 6.*

⁴³ *Hom, 44. 8.*

կը՝ ամենասերտ **միավորումը Քրիստոս-Բանի** հետ, գլխավոր ճանապարհը՝ **ճգնակեցությունն ու բարեգործությունը**: Այստեղից կարելի է եզրակացնել, որ այն խորապես բարոյական է և միաժամանակ՝ անհաղորդ անդորրապաշտական (քվիետիզմի) ծայրահեղություններին⁴⁴:

Եթե բարոյական պահը դրանում արժևորվում է ոչ թե ինքնըստինքյան, ոչ թե որպես ինքնաբավ սկզբունք, այլ իբրև սպասարկող զենք, ապա դա է, իբրև այդպիսին, ամեն տեսակ խորհրդապաշտության առանձնահատկությունը: Բնական-բարոյական մարզի վրա է բարձրանում մաքուր հայեցողության ոլորտը, որը թեպետ հենվում է բարոյականի վրա, բայց միայն այնքան ժամանակ, քանի դեռ չի կանգնել սեփական ոտքերի վրա: Մակայն, այդ պարագային ևս առաքինությունը նա դիտում է իբրև «հոգու լավագույն զարդ», որ նրան արժանի է դարձնում հաղորդակցվելու Երկնավոր Արքայի հետ⁴⁵: Մակարը ցույց է տալիս խորհրդապաշտի բարեգործության մեջ առկա բարոյական պահի անհրաժեշտությունն ու կարևորությունը:

⁴⁴ Հմմտ. Förster, Makarius von Aegypten - Lehrbucher für Deutsche theologie, 18 Band, 3 Heft Sotha, 1873, pp. 469–470: Արդարացիորեն արձանագրելով Մակարի խորհրդապաշտության բարոյաբանական բնույթը՝ Förster-ը մեղանշում է ճշմարտության դեմ՝ հաստատելով, որ բարոյական ճանապարհը իբրև Մակարի համար մարդուն դեպի աստվածացում առաջնորդող միակ ճանապարհն է: Մինչդեռ բարոյական տարրը նրա կողմից արժևորվում է սոսկ իբրև հայեցողական կյանքի անհրաժեշտ պայման:

⁴⁵ Hom. 15. 54: Ինչպես արատ չունեցող գեղեցիկ կույսերը արքայական առաքատներում մտնում են արքայական հաղորդակցման մեջ, այնպես էլ հոգևոր առաքատի մեջ մտնում են ամեն տեսակ գեղեցիկ բարքով բարեզարդված հոգիները, որոնք արժանանում են Երկնավոր Արքայի հետ հաղորդակցմանը:

Այսպես *πράξις*-ը և *θεωρία*-ն՝ բարոյականն ու խորհրդապաշտականը, նրա մոտ ներդաշնակ հարաբերության մեջ են:

Հետևաբար զարմանալի չէ, որ Մակարի խորհրդապաշտությունը՝ իբրև քրիստոնյա ճգնակյացների մեջ իշխող խորհրդապաշտական առողջ գիտակցություն, արժանացավ Եկեղեցու լիակատար հավանությանը և դարձավ չափօրինակ հետազալի քրիստոնյա խորհրդապաշտների համար: Նրա երկերը վայելում էին լայն ժողովրդականություն: Հատկապես մեծ էր դրանց վարկը հույն վանականների մեջ: Նրա գաղափարները թափանցում էին քրիստոնյա խորհրդապաշտների կյանքի և մատենագրության մեջ: *Πράξις*-ի անհրաժեշտության մասին նրա ուսմունքը, հանձին Իսահակ Ասորու, գտավ իր գորավոր պաշտպանին, աստվածալին լույսի մասին նրա վարդապետությունը՝ իբրև հոգու մեջ Քրիստոսի ներկայության հոգևոր տեսանելի նշան, իր վառ արտացոլքը գտավ Սիմեոն Նոր Աստվածաբանի խորհրդապաշտության մեջ և նրա միջոցով ճանապարհի հարթեց դեպի ուշ շրջանի (ԺԴ դ.) իսիխաստական (խաղաղարարական) խորհրդապաշտություն:

3. Սիմեոն Նոր Աստվածաբանի խորհրդապաշտությունը

Ի շարս Եկեղեցական խորհրդապաշտության հետազա ներկայացուցիչների՝ բարոյագործական հոսանքի առանձնահատկություններն առավել լիարժեք արտահայտում է Սիմեոն Նոր Աստվածաբանը (+1038-1043 թթ.): Նրա խորհրդապաշտությունը ընդհանրության շատ եզրեր ունի Մակար Եգիպտացու խորհրդապաշտության հետ: Մակար Եգիպտացու նման Սիմեոնը ևս իր խորհրդապաշտության միջոցով մեզ

է ներկայանում իբրև Աստծո նկատմամբ տարփագին սիրո երգիչ, հանգամանք, ինչը լավագույնս աջակցում է մարդու աստվածացմանը: Մակարի նման նա կարևոր տեղ է հատկացնում *πράξις*-ին: Եզիպտական ճգնակյացի պես նա ևս խոնարհությունը՝ իր էությունմբ գերազանցապես քրիստոնեական այդ առաքինությունը, համարում է բովանդակ խորհրդապաշտական կյանքի հիմքը, աստվածային լույսով հոգու պայծառացման մեջ տեսնում քրիստոնյայի ներքին կյանքի կարևոր պահերից մեկը: Այդ պայծառացումը նա ընկալում է իբրև մարդու մեջ Քրիստոսի ներկայության հոգևորապես շոշափելի նշան: Վերջապես, ս. Մակարի նման աստվածացումը նա ըմբռնում է իբրև հոգու անձնավորական (իպոստասային) միավորում Քրիստոս – Բանի հետ, որն ուղեկցվում է մարդու էության լիակատար վերափոխությամբ:

Սակայն Սիմեոնի խորհրդապաշտության մեջ կան նաև բնութագրական գծեր, որոնք ամբողջացնում են բարոյագործական խորհրդապաշտության առանձնահատկությունների ընդհանուր պատկերը: Սիմեոնի բովանդակ մատենագրության միջով անցնող, իր իսկ կողմից առանձնահատուկ ուժգնությամբ և հետևողականությամբ առաջ մղվող նրա վարդապետության հիմնական գաղափարն այն էր, որ իրական քրիստոնեությունը ոչ թե դավանության և ծեսի մեջ է, այլ **քրիստոնյայի ներքին ճշմարիտ կյանքն է Աստծո մեջ**: «Ով իրեն անվանում է քրիստոնյա և ասում, որ ինքը դավանում է Քրիստոսին որպես Աստված, հավատում է նրան և մտածում, թե լոկ դավանանքի շնորհիվ նա քրիստոնյա է և իր մեջ կրում է Քրիստո-

սի արքայությունը, նա խաբված է»⁴⁶: Այդպիսի մարդու համար օգուտ չունի քրիստոնյա հորջորջվելը, թեկուզ և նա մեկնաբաներ Սուրբ Գիրքը, աստվածաբաներ և քարոզեր ուղղափառ տեսակետներ. «քանզի բանն այդ չէ» (Բան 10, էջ 66. 11 ռուս. թրգմ. I c. 80):

Քրիստոնյան նա է, ով փորձառությամբ ճանաչել է Աստվածության շնորհը (անդ), ով հոգու բանական զգացումով գիտակցել է, որ Աստված նրա մեջ իրականացնում է Իր կամքը Հիսուս Քրիստոսի միջոցով (Բան 29, էջ 146, ռուս. թրգ. 1, էջ 223), ով Քրիստոսի շնորհը ճանաչել է **իր հոգուն ներհատուկ բանախոհությամբ**. միով բանիվ՝ ով ոչ թե բառերով, այլ **փաստորեն** հոգևոր կյանքով հաղորդակցվել է Աստծո մեջ: Ով ասում է, որ իր մեջ կրում է Ս. Հոգին, բայց չի զգում այդ, նա հայհոյում է Աստծուն (Բան 18, էջ 106, 1 ռուս, 1, էջ 155): Աստծո մեջ ներքին կյանքը բնութագրվում է մտավորական մարզում՝ մարդու մեջ **հավիտենական կյանքի զգացողության** արթնացումով, մեկ այլ աշխարհի իրողությունների հետ հաղորդակցվելու զգացողությամբ, զգացումային մարզում՝ Աստծո նկատմամբ **տարփազին սիրով**, կամային մարզում՝ Աստծո կամքի նկատմամբ **խոր հնազանդությամբ** և լիակատար նվիրվածությամբ:

Հոգևոր կյանքի սկիզբը ենթադրվում է մկրտության մեջ, սակայն մկրտության շնորհը ներգործուն է միայն նրանց համար, ովքեր այն ընկալել են **գիտակցաբար** և կարողացել են

⁴⁶ *Բանք Միմեռնի նոր Աստվածաբանի (հրատ. 1886, հունարեն), Բան 30, էջ 153. II. նոր հունարենից ռուս. թարգմանությունը. Слова преп. Симеона Нового Богослова в перев. с новогреч. Еписк. Феофана, вып. I., М., 1879, сл. 30, с. 243 (այսուհետև կհղվի շարադրանքում):*

այն **պահպանել** իրենց հոգու մեջ (Բան 57, էջ 294, II; հմմտ. ռուս. Բ թողարկ, М., 1882, էջ 42): Ուրբեր մկրտվելով ապրում են ոչ թե մկրտության պատվիրաններով, այլ՝ այս աշխարհի օրենքներով, կորցնում են մկրտության շնորհը, քանզի կրքերն ու անձնական մեղքերը թուլացնում են այն (Բան 64, էջ 337 II ռուս. II, 117. Հմմտ. Բան 16, էջ 95, ռուս. I 135): Այդ մարդիկ, թեպետ կրում են քրիստոնյա անունը, նման են անհավատների (Բան 29, էջ 149 II ռուս. 236)⁴⁷: Նրանք սուզված են հոգևոր անզգայության մեջ (*ἀναισθησία*), և այդ անզգայությունը քրիստոնյայի ամենածանր մեղքն է⁴⁸: Քրիստոնյային հոգևոր կյանք

⁴⁷ «Ով սրբվել է, պայծառագործվել և արդարացվել, նա կամ լիովին անընդունակ է չար գործերի, կամ թերընդունակ: Իսկ ով ընդունակ է չար գործերի, նա բացահայտորեն դարձյալ պղծվում է, դարձյալ գրկվում Ս. Հոգու շնորհներից, որ ստացել էր մկրտության ժամանակ, դարձյալ կորցնում արդարացումը» (հմմտ. Բան 19, էջ 103, ռուս. 160): Երբ մենք մկրտվում էինք, տակավին անմիտ մանկիկներ էինք և՛ հասակով, և՛ բանականությամբ, և չէինք հասկանում, թե ինչ մեծ սրբություն ենք ստացել, իսկ հետո, թեպետև իմացանք այն, սակայն հրապուրվելով պատանությամբ, մեր մեղքերով ապականեցինք մեզ, **կորցրինք սուրբ մկրտության շնորհը** և շարունակում ենք ամեն օր պղծել մեր հոգին և մարմինը՝ խախտելով պատվիրանները (հմմտ. Բան 35, էջ 169–170, ռուս. I, 273–275):

⁴⁸ Բան 18, էջ 106, ռուս. I, 155, հմմտ. **K. Holl**, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechen Mönchthum, Leipzig, 1898*, p. 53, «Միմեննի բովանդակ աշխարհայացքի հիմքում ընկած է այն դրույթը, որ ամեն շնորհ կարող է իրական լինել որպես լոկ գիտակցաբար ընկալված և մարդու մեջ հաստատորեն ամրացված փաստ: Միմեննը չի ժխտում, որ խորհուրդը միշտ ներգործում է. նա պնդում է, որ շնորհը իրական ուժ է, որ միայն խորհուրդը կարող է հաղորդել այն, կարող է սկիզբ առնել հոգևորապես յուրացված որևէ իրողությունից: Ահա թե ինչու ծիսական խորհրդի մեջ բնակվող շոշափելի–նյութական ուժի գիտակցումից զատ, Միմեննի համար էական է նաև այն միտքը, որ (շնորհը – Հ. Ք.) Աստծո ռոդրմամբության հայտնությունն է առանձին աղամորդիների մեջ: Այսու բնականաբար կարելի էր ենթադրել, որ Միմեննը դեմ է մանկահասակների մկրտությանը, սակայն Եկեղեցու կողմից սրբագործված այդ խորհրդակատարության դեմ ոչ մի ակնարկ չենք գտնում նրա մոտ: Քրիս-

վերադարձնելու համար անհրաժեշտ է նախևառաջ մարդու արթնացումը հոգևոր քնից, գղջում կամ դարձ, իսկ հետո՝ նրա աստիճանական վերադաստիարակման մի ամբողջ համակարգ (հմմտ. Բան 29, 148): Վերադաստիարակման այս համակարգի մեջ իր պատշաճ տեղն է զբաղեցնում նախևառաջ հավատքի ճշմարտության մասին խոսող **պատվիրանը**, սակայն ոչ այնքան տեսական ուսուցման առումով (ինչին արդեն տեղյակ է քրիստոնյան), որքան նրա մեջ այդ ճշմարտությունների ներըմբռնողական (ինտուիտիվ) յուրացման կամ այդ ճշմարտությունների առարկան կազմող հոգևոր կյանքի զգացողության:

Սակայն միայն պատվիրանը բավարար չէ մարդու մեջ հոգևոր կյանքը զորացնելու համար: Պատվիրանը կարող է սոսկ ցույց տալ մարդուն աշխարհային կյանքի ունայնությունը, բայց այն չի կարող արմատախիլ անել մարդու միջից աշխարհայինի հետ ունեցած այդ կապը, ձերբագատել մարդուն այդ կրքերից: Անհրաժեշտ է տեսական և համառ պայքար այդ կրքերի դեմ. «Աստված անկիրք է և չի մոտենում կրքոտներին» (հմմտ. Բան 19, էջ 103 II, ռուս. 1, 160, Բան 35, էջ 169–170, ռուս. 1274–275, Բան 37, էջ 178, ռուս. 1, 289)⁴⁹: Կրքերի դեմ պայքարում կհաղթի նա, ով պարտության կմատնի իր մեջ նստած **հպարտությունը** և **ինքնահավանությունը**, որ արմատն է բոլոր կրքերի, և այդ արատին հակառակ՝ իր հոգու մեջ կսերմանի

տոնյաների մեծ մասի մեջ մկրտության շնորհի անհայտացումը նա ընկալում է իբրև անխուսափելի իրողություն և այստեղից հետևյալն է դնում այն վերադառնալու անհրաժեշտությունը: Մկրտությունից հետո նա պահանջում է դարձ, որ անհրաժեշտ նախապայման է հետագա հոգևոր կյանքի հաջողության համար»:

⁴⁹ Հմմտ. **K. Holl**, նշվ. աշխատ., էջ 54–61:

առաքինություն՝ խոնարհություն, հեգություն (ταπεινοφροσύνη) (Բան 55, էջ 280, ռուս. II 17), ով անընդհատ իր մեջ կրորբոքի աստվածային սիրո կրակը՝ այդ հրաշագործ ուժը, որ կարող է ոչնչացնել ամեն տեսակ կիրք և հոգու մեջ առաջացնել բարեփոխում (Բան 3, էջ 36 II, ռուս. 1, 30, Բան 31, էջ 155 II, ռուս. Կ, 246–247, Բան 47, էջ 241 II, ռուս. I, էջ 399), ով անձանձիր կկատարելագործվի մարդու մեջ բարու սկիզբը գորացնող **քրիստոսական պատվիրանների կենսագործման մեջ** (Բան 20, էջ 113–114, ռուս. I, էջ 167–168, Բան 53, էջ 272–273, ռուս. II, էջ 3–5): Սակայն թե՛ խոնարհությունը, թե՛ սերը և թե՛ բարի գործերը ոչ մի արժեք չունեն (Բան 29, էջ 147, ռուս. 1, 232, Բան 3, էջ 38, ռուս. 1, 32): Դրանք միայն հոգին նախապատրաստում են շնորհի ընկալմանը: Մարդու իրական վերածնունդը և վերափոխումը կատարվում են քրիստոսական շնորհի ուժով (Բան 18, էջ 105, II ռուս. I, 154, Բան 16, էջ 96, I–II ռուս. I, 137): Այդ շնորհի տեսանելի նշանը աղոթական սքանչացման պահին մարդուն պայծառագործող **հոգու լուսավորումն է աստվածային լույսով** (Բան 16, էջ 96, II ռուս. 1, 137)^{xxxiv}:

Հոգու վրա աստվածային լույսի ներգործումը Միմեոնը պատկերում է այնպիսի գծերով, որոնք նրա ուսմունքը մոտեցնում են ս. Մակարի ուսմունքին: Աստվածային պայծառացումը հոգին մաքրում է անմաքուր խորհուրդներից և կրքերից (Բան 63, էջ 331–332, ռուս. II, 107–108), գիտելիք է պարգևում Քրիստոսի պատվիրանների մասին: Պայծառացած հոգին այլևս կարիք չունի գրավոր օրենքի, քանզի շնորհը փոխարինում է օրենքին (Բան 19, էջ 108, I, ռուս. 1, 158, Բան 63, էջ 332, ռուս. II, 108), այն ուժ է տալիս նրան՝ կատարելու Աստծո

կամքը դյուրությամբ և ազատորեն, առանց որևէ լարվածության և տքնության (Բան 2, էջ 33, I, ռուս. I 24–25), այն բերում է սեփական և այլոց վիճակի ճշմարիտ ճանաչողության (Բան 4, էջ 44, II, ռուս. I 44), պայծառագործված մարդը գիտե, թե ինքը և բոլոր սրբերը ինչ կլինեն ընդհանուր հարությունից հետո, նաև՝ ինչպիսի հատուցում և պսակ կստանան նրանք մյուս կյանքում (Բան 45, էջ 232, I–II, ռուս. I, 384–385). առանձին իմացությունը կատարվում է լույսը տեսնելու միջոցով, որով ճանաչվում է, թե ինչ է Աստված, քանզի «Լույսը Աստված է, և նրան հայելը ինքնին լույս է» (Բան 63, էջ 332, ռուս. II, 108), և սա ոչ միայն ճանաչողություն է, այլև ինքնին հոգու մեջ բնակվող Աստծուն տեսնել է (Բան 63, էջ 331 II, ռուս. II, 107):

Այս լույսի միջոցով տեղի են ունենում մարդու աստվածացումը, նրա փոխվելը, հոգևոր լիակատար այլակերպումը, երբ աղամորդին դառնում է «Աստծո բարեկամը և Որդին, նաև՝ Աստված, որքան այն մատչելի է մարդու համար» (Բան 35, էջ 170, II, ռուս. I, 275): Աստվածացման մեջ է քրիստոնեական կյանքի վերջնական նպատակը և քրիստոնեության բուն իսկ իմաստը իբրև կրոն. «Եթե քրիստոնյան չգիտի, որ փրկության համար անհրաժեշտ է լինել նորոգված և նորակերտված, աստվածացված վիճակի մեջ մուտք գործել Քրիստոս Փրկչի շնորհի ուժով և գործողությամբ, որի համար տնօրինականացված են և՛ հավատքը, և՛ սուրբ մկրտությունը՝ նա իզուր է քրիստոնյա հորջորջվում: Որովհետև եթե նրա մեջ տեղի չի ունեցել այդպիսի փոփոխություն, ապա մնացյալ ամենայն ինչ ոչ մի բանի չի ծառայի. իզուր են նրա աղոթքները, իզուր են նաև սաղմոսերգությունները» (Բան 18, 108, II):

Բուն աստվածացումը Միմեոնը հասկանում է իբրև մարդկային բնության լիակատար այլակերպում, որ կատարվում է Քրիստոսի հետ քրիստոնյայի սերտ միության միջոցով, ընդ որում՝ այդ միության բուն խորհրդական գործընթացը նա պատկերում է **մերթ իբրև Աստված–Բանի ծնունդ հոգու մեջ, մերթ իբրև հոգևոր հարություն Քրիստոսի մեջ**: Այն բանից հետո, երբ Աստծո Որդին և Աստված մտան սուրբ Կույսի արգանդի մեջ և նրանից ընդունելով մարդկային բնություն և դառնալով մարդ՝ նրանից ծնվեց իբրև կատարյալ մարդ և կատարյալ Աստված, մնալով մեկ և նույն Աստվածը և մարդը անխառն կերպով, որից հետո որքան շուտ մենք հավատանք Աստծո Որդուն և հավերժ կույս Մարիամ Աստվածածնին և հավատալով մեր սրտերի մեջ ընդունենք խոսքը ու բանավոր դավանենք այն՝ ըստ որում՝ բովանդակ հոգով զոջալով մեր բոլոր նախկին մեղքերի համար, «այնժամ Հոր Աստված–Խոսքը մուտք կգործի մեր մեջ ինչպես հավերժ կույսի արգանդի մեջ. մենք կընդունենք նրան, և նա մեր մեջ կլինի իբրև սերմ: Այդպես նրանով կհղիանանք նաև մենք, սակայն ոչ թե մարմնապես, ինչպես Կույսը և Աստվածածին Մարիամը, այլ՝ հոգևորապես, բայց և՛ էապես... : Բնակվելով մեր մեջ՝ նա մեզանում չի ընկալվում իբրև մարմնական գոյ կամ որովայնի պտուղ, ինչպես Կույսի մեջ էր, այլ մեր մեջ է անմարմին կերպով և անճառելի միավորվում մեր գոյի և բնության հետ ու աստվածակերտում է մեզ այնպես, որ մենք դառնում ենք նրան մարմնակից՝ լինելով մարմին նրա մարմնից և ոսկոր՝ նրա ոսկրից» (Բան 29, էջ 149, II ռուս. 1, 236):

«Այդ հոգևոր ծնունդը մեր մեջ կատարում է մարդկային հոգիների նորոգման խորհուրդը՝ Սուրբ Հոգու շնորհով մեզ

միավորելով և համերաշխելով մարմնացած Աստծո Որդու և Աստծո հետ» (Բան 45, էջ 221, 1-222, ռուս. I, 363-365): Մեկ այլ տեղ ներքին հոգևոր այլակերպումը Միմեոնը պատկերում է իբրև Քրիստոսի հոգևոր հարություն քրիստոնյա հավատացյալի հոգու մեջ. «Քրիստոսի հրաշափառ հարությունը,– ասում է նա,– մեր իսկ հարությունն է, որը մտովի կատարվում և հայտնվում է մեր՝ մեղքով մեռածներիս մեջ Քրիստոսի հարության միջոցով, ինչպես ասվում է նաև Եկեղեցական երգում. «Քրիստոսի հարությունը մեր մեջ տեսնողներս երկրպագենք սուրբ Տիրոջը մեր՝ Հիսուսին, միակ Անմեղին»:

Ինչպես Քրիստոս տառապեց, մեռավ, իջավ դժոխք, [ավիրեց դժոխքը], հետո բարձրացավ դժոխքից, մտավ իր սրբամաքուր մարմնի մեջ, հարություն առավ մեռելներից, իսկ հետո երկինք բարձրացավ և նստեց Հայր Աստծո Աջ կողմը. այդպես էլ այժմ, երբ մենք այս աշխարհից մուտք ենք գործում մեր սրտի մեջ և խոստովանելով Տիրոջ չարչարանքները՝ մտնում ենք զոջումի և խոնարհության դագաղը, այնժամ Քրիստոս ինքը իջնում է երկնքից, մտնում մեր մեջ՝ իբրև դագաղի մեջ, միավորվելով մեր հոգիների հետ՝ հարություն տալիս նրանց, ովքեր գտնվում էին ստույգ մահվան մեջ: Հոգու հարությունը միավորումն է այն Կյանքի հետ, որ Քրիստոս Ինքն է: Ինչպես մեռած մարմինը, եթե իր մեջ չընդունի կենդանի հոգի և նրա հետ անբաժանելիորեն չխառնվի, չի լինի և չի հորջորջվի կենդանի և չի կարող ապրել, այդպես էլ հոգին չի կարող ապրել ինքն իրեն, եթե չմիավորվի անճառելի միավորությամբ և Աստծո հետ չմիանա, չհամերաշխվի անխառն կերպով. Աստծո, որ ճշմարտապես հավիտենական կյանք է: Եվ միայն այնժամ, երբ նա միանա Աստծո հետ և այդ միջոցով Քրիստո-

սի գործությամբ հարություն առնի, նա արժանի կլինի մտովի, խորհրդապաշտորեն տեսնելու Քրիստոսի տնօրինական հարությունը: Այդ պատճառով էլ երգում ենք. Տեր Աստված հայտնվեց մեզ: Օրհնեալ է Տիրոջ անունով եկածը» (Բան 45, էջ 222, II ռուս. 1 366):

Այդ երկու կերպարների տակ, հակառակ նրանց շոշափելի տարբերության, ծածկված է միևնույն միտքը, միտքն այն մասին, որ թեպետ աստվածացումը շնորհի պարզևն է, սակայն ոչ թե հոգուն դրսից ներագողող ինչ-որ արտաքին իրողություն է, այլ՝ հոգու ընդերքում կատարվող օրգանական գործընթաց, որ դրսևորում է իրեն ներհատուկ աստվածային սկիզբ. առաջին դեպքում դա խոսքի սերմ է և Քրիստոսի մոտք հոգու մեջ, երկրորդ դեպքում՝ ներկայացնում է այն նույնը, ինչ Որոգինեսը, Մեթոդիոս Պատարացին և Հիպոդիտես Բոստրացին անվանում են Խոսքի (Լոգոսի) սերմ, իսկ Մակար Եգիպտացին՝ «երկնավոր կերպար». դա հոգևոր կյանքի աստվածային սկզբունքն է, որից դուրս վերջինս անկարելի է: Բանն–Աստծո ծնունդը հոգու մեջ և Քրիստոսի ծնունդը» սրբերի մեջ Որոգինեսի, Մեթոդիոսի և Հիպոդիտեսի մոտ, ինչը խոսքի լուսապայծառ «մարմնացումն» է Մակարի մոտ, աստվածային սերմի աճումն է մարդու հոգու մեջ, դա շնորհագարդված հոգուն ընտանի աստվածային սկզբի բացահայտումն է՝ շնորհի աջակցումով, որ ուղեկցվում է մարդու լիակատար այլակերպումով և կատարյալ ոգեկանացումով: Միայն նա կարող է հաղորդակցվել հավիտենական կյանքին, ով արժանի կլինի իր մեջ ընդունել աստվածային կյանքի սերմերը, որոնք, գործելով իբրև թթխմոր, վերափոխում են բովանդակ բնությունը և

ապականացու, մահկանացու բնությունը դարձնում անապական, անմահ և աստվածացյալ:

Միմեոն Նոր Աստվածաբանի խորհրդապաշտությունը ներթափանցված է խորապես կենսական տրամադրությամբ: Ինչպես ս. Մակարի, այնպես էլ նրա համար դրա ակունքը ճգնակյացի անձնական փորձը և հայտնության ուսմունքն է, մասնավորաբար՝ Նոր Կտակարանը (Բան 28, էջ 148–149, ռուս. 233–234): Նրա մեջ չկա միակողմանի ձգտում դեպ հանդարտություն, հոգևոր խաղարարություն (իսիխիա), թեպետ այդ վիճակը ևս օտար չէ Նոր Աստվածաբանին⁹¹: Ընդհակառակը, իշխող տրամադրությունը Աստծո նկատմամբ խորհրդապաշտական սիրո զգացումն է: Այդ զգացումը այնքան խորն է թափանցել Միմեոնի բովանդակ խորհրդապաշտության մեջ, որ վերջինս, կարծեք, մի տևական օրհներգ է՝ ի պատիվ աստվածակերտող սիրո (Բան 68, էջ 362, II, 367, I ռուս. II 166, 167): Հոգևոր կյանքի կենտրոնը կենդանի, անձնական հաղորդակցումն է Քրիստոսի հետ: Լույսով պայծառացումը հոգու մեջ նրա բնականության ոգեղինապես շոշափելի նշանն է⁹²:

⁹¹ Հմմտ. **К. Holl**, նշվ. աշխ., էջ 36–42:

⁹² Ահա Միմեոնի ի պատիվ սիրո գրած օրհներգություններից մեկը. «Օ՛ ըղձալի Սեր. Երանելի է նա, ով սիրում է քեզ, քանզի այդպիսին այլևս չի ցանկա տոփանքով սիրել և ոչ մի մարդկային գեղեցկություն: Երանելի է նա, ով աստվածային ըղձանքով ներհյուսվել է քեզ հետ, քանզի այնպիսին կիրաժարվի բովանդակ աշխարհից և, շփվելով ամեն տեսակ մարդու հետ, չի պղծվի: Երանելի է նա, ով գերված է Քո գեղեցկություններով և նրանցով զմայլվում է բովանդակ ցանկությամբ, որովհետև այդպիսին իր հոգու մեջ պայծառագործվել է գերմաքուր արյամբ և ջրով, որոնք ծորում են և կայթում Քեզանից: Երանելի է նա, ով Քեզ հոտոտել, ըմբռնել է բովանդակ սրտով, որովհետև այդպիսին հոգով կրթեփոխվի և կուրախանա իր հոգով. քանզի

Ուստի զարմանալի չէ, որ հենց Միսեոն Նոր Աստվածաբանի մոտ մենք առաջին անգամ հանդիպում ենք հայեցության արհեստական եղանակների վերաբերյալ ակնարկների և մատնանշումների, որոնք հետագայում պետք է կիրառվեին խաղաղարարների խորհրդապաշտական գործունեության մեջ: Ով կցանկանա հասնել ադոբական հայեցության բարձրագույն աստիճանին, նախևառաջ պետք է ապահովի երեք պայման՝ բոլոր իրերի մասին անհոգություն, մաքուր խիղճ և լիակատար անաչառություն, որպեսզի միտքը չհակվի և ոչ մի աշխարհիկ առարկայի կողմը, դրանից զատ՝ նա պետք է ուստի անդորրավետ և առանձնացված վայրում, փակի դռները, միտքը հեռացնի ամեն տեսակ ժամանակավոր և ունայն իրերից, գլուխը հակի կրծքի վրա և այդ եղանակով ուշադրությունը կենտրոնացնի իր իսկ ներսը^{xxxv} (ոչ թե գլխում, այլ՝ սրտում):

Այնտեղ միավորելով միտքը և զգայական աչքերը (հմմտ. օր. Բան 19, էջ 108, I, ռուս. 1, 157–158, Բան 63, էջ 334, II, ռուս. II, 112, շունչը պահելով և ամեն կերպ ձգտելով գտնել այն տեղը, ուր սիրտն է, որպեսզի ձեռք բերելով այն՝ միտքը անմնա-

Դու Բնքդ անճառելի ուրախություն ես: Երանելի է նա, ով ձեռք է բերել Քեզ, որովհետև այդպիսին ոչինչ կհամարի աշխարհի բոլոր գանձերը, քանզի Դու Բնքդ իրական հարստություն ես՝ աննվազ: Երանելի և երիցս երանելի է նա, ում տվել ես Քո Սջը, որովհետև այդպիսին իր թվացյալ երևութական փառազրկության մեջ ամենից ավելի փառավոր կլինի և բոլոր պատվականներից՝ ավելի պատվական: Դրվատելի է նա, ով փնտրում է Քեզ և ավելի քան դրվատելի՝ ով կգտնի Քեզ. սակայն բոլորից երանելի է նա, ով կսիրվի Քեզնից, ում կնստեցնես Քո Սջ կողմը, ով կուսանի Քո միջոցով, ով կբնակվի Քո մեջ, ով Քո միջոցով կըմբռնի անմահ կերակուր, այսինքն՝ մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսին: Դու մարգարեների հորդորիչն ես, Առաքյալների ընթացակիցը, նահատակների ուժը, հայրերի և ուսուցիչների ներշնչանքը, բոլոր սրբերի կատարելությունը...» (Բան 53, էջ 272–273, I, ռուս. II, 3–5, Բան 20, էջ 113, I–114, ռուս. 1, 167–168):

ցորդ գետեղի նրա մեջ, և միայն այն ժամանակ միտքը, սխրագործելով այդ մարգումների մեջ, կգտնի սրտի տեղը, այդ պահին, ո՛վ հրաշք, այնտեղ՝ ներսում, կգտնի այնպիսի բաներ, որոնք մինչ այդ չէր տեսել և չէր իմացել. կտեսնի ուրիշ օդ, որ գտնվում է այնտեղ, սրտի մեջ և՛ ինքն իրեն՝ համակ լույսի մեջ՝ լիալրված ողջախոհությամբ և բանականությամբ», «... իսկ մնացյալը, որ սովորաբար փորձի միջոցով է, կկատարվի մտքի ուշադրությամբ Հիսուսին պահելով սրտի մեջ, այսինքն՝ նրա աղոթքը. Տեր Հիսուս Քրիստոս, ողորմիր ինձ»: Մտային աղոթքի կերպի վերաբերյալ այս դատողությունը Սիմեոնը ավարտում է հետևյալ նկատումով. «Եվ հայրերից մեկն ասում էր. Նստիր քո խցի մեջ, և այն կսովորեցնի ամեն ինչ»^{xxxvi} (Բան 68, էջ 367-368, ռուս. II, 172-173) :

Հին եկեղեցական խորհրդապաշտության բարոյախմացաբանական հոսանքը

Ինչ վերաբերում է բարոյագործնական խորհրդապաշտության մյուս ներկայացուցիչներին, ապա պետք է ասել, որ նրանց մոտ մենք չենք տեսնում խորհրդապաշտական ապրումի այն նպատակաուղղվածությունն ու բաղկացուցիչ տարրերի ներդաշնակությունը, ինչով հատկորոշվում է Մակար Եգիպտացու և Միմեոն Նոր Աստվածաբանի խորհրդապաշտությունը: Վերացարկված-մտազննական խորհրդապաշտության ազդեցության տակ ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու անվամբ հայտնի աշխատությունների հետ քրիստոնեական գրականություն լայնորեն ներթափանցած հին Եկեղեցական խորհրդապաշտությունը ընդհանուր առմամբ սկսում է ի հայտ բերել ակներև հակվածություն իմացաբանական ուղղության նկատմամբ: Առավել նվազ չափով այս հակվածությունն այս կամ այն կերպ երևան է գալիս հին Եկեղեցական խորհրդապաշտության ներկայացուցիչներից շատերի մոտ:

Իբրև օրինակ խորհրդապաշտական կյանքի իմացաբանական տիպարի հանդեպ այդօրինակ հակվածության, որ հայտնաբերում են նույնիսկ բարոյագործնական խորհրդապաշտության առավել նշանավոր դեմքերը Մակարից հետո, ներկայացնենք **Իսահակ Աստրուն և Մաքսիմոս Խոստովանողին**: Որքանով այս ճգնակյացների խորհրդապաշտությունը ամփոփում է վառ արտահայտված բարոյաբանական պահ (παράξιος և մասնավորաբար՝ բարեգործություն), այն հարում է բարոյագործնական հոսանքին, և որքանով այն խորհրդապաշտի ներ-

քին կյանքում կարևոր տեղ է հատկացնում իմացությանը և հայտնաբերում գորավոր հակում դեպի խաղաղարարությունը (իսիխիա)՝ իբրև հոգևոր կյանքի վերջնական նպատակ, այն պայմանավորում է նշմարելի հակվածություն դեպի մտազննական խորհրդապաշտությունը:

Այսպիսով, այս ճգնակյացների խորհրդապաշտությունը կարող է չափօրինակը լինել այն միջին **հաշտվողական** հոսանքի, ինչը կարելի է որակել բարոյաիմացաբանական: Ի միջի այլոց, այս հոսանքի վերլուծումը մեզ ցույց է տալիս, որ այստեղ խոսք չի կարող լինել այս երկու գլխավոր ուղղությունների սկզբունքների ներդաշնակ փոխներթափանցման (սինթեզի) մասին. իմացաբանական խորհրդապաշտության տիպարը այնքան է գերազանցում բարոյագգայական խորհրդապաշտության տիպարին, որ արտահայտելով մտազննական հոսանքի բնորոշ առանձնահատկությունները՝ այն շատ ավելի մոտիկ է վերջին ուղղությանը, քան բարոյագործականին:

1. Իսահակ Ասորու խորհրդապաշտությունը

Թեոփանես եպիսկոպոսը Մակար Եգիպտացուն անվանում է Իսահակ Ասորու նախաշավիղը (անդ, էջ 368, ռուս. էջ 173)¹: Դա արդար է, բայց միայն այնքանով, որքանով այն հա-

¹Թեոփանես եպիսկոպոսն այդ դատողությունը ուղեկցում է հետևյալ ծանոթագրությամբ. «Այդ արտաքին հնարքները ոմանց զայթակողում են և շեղում գործից. իսկ այլք նենգափոխում են բուն իսկ գործը: Պետք է ի մտի ունենալ, որ դա արտաքին համակերպումն է ներքին գործունեությանը, որը ոչ մի էական բան չի տալիս և կարող է այս կամ այն կերպ սահմանվել: Խնդիրն այն է, որ ձեռք բերվի նորություն. մտքով կանգնել սրտի մեջ՝ այդ զգացական սրտի մեջ, բայց ոչ զգայապես: Հարկ է միտքը գլխից տեղափոխել սրտի մեջ և

րաբերակցվում է Իսահակ Ասորու՝ խորհրդապաշտի «բարեգործության» վերաբերյալ առաջադրած վարդապետությանը: Իսահակ Ասորին, ինչպես նաև Մակար Եգիպտացին կարող են անվանվել խորհրդապաշտ-բարոյաբան: Ինչպես եգիպտացի ճգնակյացը, նաև խորհրդապաշտության մեջ բարոյական սկզբունքների ջերմ և համառ ջատագովն է: Պրաքսիսը ընդհանրապես և պատվիրանների կատարումը մասնավորապես քրիստոնյայի համար անհրաժեշտ են բազմաթիվ և զանազան հիմունքներով: Պատվիրաններն անհրաժեշտ են նախևառաջ այն պատճառով, որ նրանք տրված են իր իսկ Փրկչի կողմից. ուստի Քրիստոսի հավատարիմ հետևորդի համար չի կարող հարց իսկ լինել դրանք չկատարելու մասին²: Պատվիրանները հոգին մաքրում են կրքերից և մեղսագործումից ու հոգու մեջ զետեղում այն **հավասարակշռությունը**, որը կայուն հայեցողական կյանքի անհրաժեշտ նախապայմանն է (անդ, էջ 548, ռուս. էջ 246):

Մարդը չի կարող հասնել «վերին բաներին», եթե նա «բուն իսկ գործով» կանխապես չի կատարում «վարի բաները» (անդ, էջ 552, ռուս. էջ 251): Մարդուն բժշկելով կրքերից և անկումից՝ պատվիրանների կատարումը նրան հասցնում է «նախա-

նրան այնտեղ նստեցնել, կամ ինչպես այրերից մեկն է ասել՝ միտքը համերաշխել սրտի հետ: Ինչպե՞ս հասնել դրան. ինչպես կամենում ես, միայն թե հասիր. արդե՞տք այնպես, ինչպես նկարագրված է այստեղ, թե՞ այլ կերպ: Դրան կարելի է հասնել Աստծո առջև քայլելով և աղոթական աշխատությանմբ, հատկապես Եկեղեցի այցելելով: Սակայն պետք է հիշել, որ մեր աշխատանքը և բուն իսկ գործը, այսինքն՝ մտքի համերաշխումը սրտի հետ, շնորհի պարզն են, որ Տերը տալիս է՝ երբ և ինչպես կամենում է» (Անդ, էջ 172):

² «Բանք Իսահակ Ասորու» (հունարեն) Բան 4, էջ 541-542, ռուս. թրգմ. Сержиев Посад, 1911, Բան 55, էջ 242-243 (այսուհետև՝ հրնթացս շարադրանքի):

սկզբնական վիճակի»։ Առողջացնելով հոգին՝ պատվիրանները ընկալունակ են դարձնում նրան «հոգևոր սիրո» նկատմամբ, իսկ այդ սերը «օրինական դուռն» է, որ առաջնորդում է դեպի աստվածային հայեցություն (անդ, էջ 570, ռուս. էջ 265)։ Միայն «օրինական դռնով» ներս մտած հայեցողը կարող է տեսնել հոգևորը «իր տեղում» (էջ 572, ռուս. 267)։ «Ով ժամանակին» չի արտոքում դեպի հայեցություն, շուտով տկարացնում է հոգևոր տեսողությունը և «իրականության» փոխարեն տեսնում է «ուրվականներ» ու «պատկերներ», քանզի մեր հոգևոր տեսողությունը ենթակա է իր իսկ հորինած կեղակարծ պատկերներին և պատրանքներին (անդ, էջ 572, ռուս. 267–268)։

Վերջապես, պրաքսիսը և բարեգործությունը անհրաժեշտ են այս պարագային արդեն աղամորդու հոգևոր-մարմնական կազմակերպման համար։ Մարդը կազմված է հոգուց և մարմնից. թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը կարիք ունեն մաքրագործման. միտքը՝ խորհուրդներից, մարմինը՝ կրքերից։ Եթե մտքի մաքրությունը ձեռք է բերվում մտահայեցությամբ, ապա մարմնի և հոգու ձերբազատումը կրքերից՝ ճգնակեցությամբ և բարեգործությամբ։ Մեկը մյուսի անհրաժեշտ պայմանն է (Հմմտ. Բան 30, էջ 190–191, ռուս. 2, 12, 13, Բան 16, էջ 84, ռուս. 74, 372)։ «Մարմնական բարեգործությունը նախորդում է հոգևորին, ինչպես կանխասահմանումն է նախորդել Ադամի մեջ ներարկված հոգուն։ Ով չի ունեցել մարմնական բարեգործություն, նա չի կարող ունենալ հոգևոր բարեգործություն, որովհետև վերջինը ծնվում է առաջինից, ինչպես հասկը՝ ցորենի հատիկից (Բան 23, էջ 131, ռուս. 56, 276)։ Բարեգործությունը մարմին է, հայեցումը՝ հոգի. թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը կազմում են մեկ ամբողջա-

կան մարդը, որի մեջ ոգու միջոցով միավորված են երկու՝ գգացական և բանական մասերը» (Բան 30, էջ 193, ռուս. 2, 14):

Բարոյական պահի անհրաժեշտության մասին Իսահակ Ասորու խորհրդապաշտական ուսմունքը իրավամբ համարվում է ա. Մակար Եգիպտացու խորհրդապաշտական վարդապետության շարունակումը: Մակայն խորհրդապաշտության մեջ բարոյաբանական պահի ջատագովության նշանակությունը գնահատելու համար պետք չէ անուշադրության մատնել այն, որ այդ ջատագովությունը պայմանավորված էր ոչ այնքան խորհրդապաշտական անհրաժեշտությամբ, որքան արտաքին հանգամանքներով, ինչը թելադրված էր իր ապրած պատմական պահով: Իսահակ Ասորու կյանքն ու գործունեության շրջանը համընկնում էր մեսսայան կամ եվտիքյան հերձվածի ծաղկման հետ, հերձված, որն իր ուսմունքի գլխավոր կետերից մեկը համարում էր հոգեփրկության մեջ հայեցական կյանքի ինքնաբավ լինելը և մյուս կողմից՝ ժխտում ամեն տեսակ սխրանքի և բարեգործության նշանակությունը. ըստ նրանց՝ աստվածացման առաջնորդող միակ ճանապարհը **հայեցական աղոթքն է:**

Այդ աղոթքը մարդուն մաքրում է մեղքից, հոգու միջից վտարում է դևին, ձերբազատում կրքերից, մարդու մեջ հանգչեցնում Ոգին, պարզևում մարգարեական շնորհներ և միավորվելով Աստծո հետ՝ կազմում «մեկ ոգի»: Այդպիսի մարդը այլևս կարիք չունի ո՛չ ճգնակեցական սխրանքների, ո՛չ պատվիրանների կատարման, ո՛չ արտաքին վարդապետության: Ամեն տեսակ երկրավոր գործունեությունն նրանից ցածր է, քանզի նա այժմ հոգևոր էակ է: Հայեցողականության բարձր

նշանակության վերաբերյալ այդ հերձվածի ուսմունքը ընդհանրության եզրեր ունի ուղղափառ ճգնակյացների վարդապետության հետ, սակայն *πράξις*-ի, ինչպես նաև՝ բարի գործերի անհրաժեշտության ժխտման պատճառով նրանց գաղափարները կտրուկ զանազանվում էին ավանդական Եկեղեցական ուսմունքից: Պետք էր այս կետում խստորեն սահմանազատել Եկեղեցական խորհրդապաշտությունը հերձվածողական ուսմունքից:

Ահա այս խնդիրն էր ծառացել Իսահակ Աստրու առջև, երբ նրան հարկ եղավ շոշափել հոգեփրկչական աշխատանքի մեջ պատվիրանների և սխրագործության նշանակության հարցը: Նրա 55-րդ խոսքն ամբողջությամբ ոչ այլ բան է, քան *πράξις*-ի ջատագովություն՝ ի հեճուկս մեսսայան ստահող վարդապետության ծայրահեղությունների: Սրանով է պայմանավորված նրա ջատագովության կրքոտությունն ու հակաճառական բնույթը: Սակայն այնտեղ, ուր հեղինակը նկատի չունի հերձվածողներին և, ենթարկվելով խորհրդապաշտական ներշնչանքին, բացորոշ սահմանարկում է իր ուսմունքը, նա մեզ ներկայանում է գերազանցապես իբրև հայեցական կյանքի ջատագով, քան բարեգործության, և այստեղ նա հայտնաբերում է մերձավոր կապ իսիխիայի (խաղաղարարության)՝ որպես հոգևոր կյանքի կատարելատիպարի հետ: «Եթե ողորմությունը,- բացականչում է նա,- կամ սերը, կամ կարեկցանքը կամ Աստծո համար արված որևէ պաշտելի գործ խանգարում է քո անդորրը, լավ է մեռնի այդ ճշմարտությունը»: «Քանզի սիրո գործեր կատարելը աշխարհականների պարտականությունն է, ինչպես նաև՝ այն վանականների, ովքեր անբարբառ խաղա-

դության մեջ չեն և լռին կեցությունը մեկտեղում են համատեղ բնակության հետ: Մինչդեռ անբարբառ կենցաղավարողներին պատշաճ է ոչ թե գործով ծառայել **որևէ մարմնավոր քանի** և **տեսանելի գործերի** ճշմարտությանը, այլ, համաձայն Պողոս առաքյալի, սպանել խորհուրդները, զոհ բերել Քրիստոսին, որ սկիզբն է սեփական շինության: Քանզի մենակյացի կենցաղավարությունը հավասարապատիվ է հրեշտակներին: Եվ մեզ անպատշաճ է, թողնելով երկնային շինությունը, փարվել կենցաղայինին» (Բան 78, էջ 441–442, ռուս. 13, 54):

Այս և նման դատողությունների մեջ արդեն լսվում է սրբամաքուր հայեցության և լիակատար լոակեցության ջերմ պաշտպանությունը: Եվ իրապես, իսիխիան, ինչպես կոեսնենք ստորև, շատ ավելի կարևոր տեղ է զբաղեցնում Իսահակ Ասորու խորհրդապաշտության մեջ, քան ս. Մակար Եգիպտացու: Արդեն այդ հանգամանքը նրան կտրուկ զանազանում է վերջինից: Դեռ ավելին, թափանցելով նրա խորհրդապաշտության հիմնական կետերի մեջ, մենք նկատում ենք, որ, հակառակ խորհրդապաշտության մեջ բարոյական պահի ջատագովման, մասնավորաբար՝ սիրո և բարեգործության, խորհրդապաշտական կյանքի հոգեբանական հիմքը նա հակված է ոչ թե սերը համարել, այլ՝ իմացությունը:

Իմացությունն է այն ուժը, որ մարդուն առաջնորդում է աստվածացում տանող ճանապարհով: Մարդու հոգևոր կյանքում սահմանակարգելով երեք պահեր (մարմնավոր մարդու կյանքը կամ իլիկի, հոգեկան մարդու կյանքը կամ պսիխիկի և հոգևոր մարդու կյանքը կամ պնևմատիկի)՝ դրան համապատասխան իմացության մեջ նա սահմանակարգում է երեք աս-

տիճան^{xxxvii}: Առաջին աստիճանը մատնացուցում է մարմնավոր, այսրաշխարհային, ունայն կյանքը, երբ մարդը «բացարձակացնում է հարստությունը, սնափառությունը, բարեհարմարությունը, մարմնական հանգիստը, խոսքի իմաստությանը հետամուտ լինելը, որ պիտանի է բացառապես այս աշխարհի կառավարման համար, այն, որ իրեն սպառում է գյուտարարության, արվեստների, գիտությունների և այլ բաների մեջ, որոնցով այս տեսանելի աշխարհում փառավորվում է մարմինը (Բան 63, հմմտ. ռուս. Բան 26, էջ 124–125): Քանի որ Աստված մարդուն ստեղծել է իբրև բնությամբ անապական էակ, և ապականացու տարրերը ոչ թե հոգու բնության խորքում են եղել, այլ նրա մեջ առաջացել հետագայում, ապա ապականությամբ լեցուն մեղսալից կյանքը հակաբնական վիճակ է (հմմտ. Բան 32, ռուս. Բան 3, էջ 28, Բան 65, ռուս. 28, էջ 129):

Երկրորդ աստիճանը մեղքի և ապականության դեմ պայքարի, ինչպես նաև՝ առաքինության մեջ հաստատվելու վիճակն է ներկայացնում: Այս փուլի մեջ մարդու բնության մարմնական և հոգեկան կողմերը կարծեք հավասարակշռվում են: Տվյալ փուլը պրաքսիսի աստիճանն է, որ դրսևորվում է գերազանցապես ճգնակեցությամբ և բարեգործությամբ. ահա մարդկային կյանքի բովանդակությունն այդ աստիճանում: Սակայն այստեղ իմացությունը տակավին «մարմնական է և դժվարին» (Անդ, ռուս. 27, էջ 127): Այստեղ ճգնակյացը Աստծո գործը կատարում է **արտաքին մարդու** միջոցով. մինչդեռ նրա **ներքին մարդը** տակավին անպտուղ է, **նա գործում է**, սակայն **չի մտահայտում**^{xxxviii}: Միով բանիվ, այդ մարդը տակավին **հոգեկան, բնական** վիճակի մեջ է, նա դեռ հեռու է կատար-

յալ լինելուց: Մարդու գործունեությունը՝ *πράξις*-ը, ոչ այլ ինչ է, քան մարմին, որը պահանջում է ներշնչում: Այդ ներշնչումը կատարվում է իմացության երրորդ աստիճանում (հմմտ. Բան 15, ռուս. 65, 343):

Երրորդ աստիճանը հոգևոր-հայեցական կյանքի գերագույն վիճակն է ներկայացնում, ուր գերակշռում է հոգևորը: Այդ վիճակը՝ *θεωρία*-ն, **հոգևոր** կամ **գերբնական** վիճակ է (Բան 65, ռուս. 28, էջ 129): Եթե *πράξις*-ը մաքրում է հոգու ապականացու կողմը, ապա *θεωρία*-ն պայծառացնում է հոգու մտային կողմը, ինչը կենդանացնում, շնչագործելով լիալրում է առաքինությունը (Բան 30, էջ 190–192, ռուս. 2, 12–13, Բան 66, էջ 389–390, ռուս. 29, 132–133): Իմացության (*γνώσις* – *θεωρία*) այդ աստիճանը իբրև իր իսկ գործընթացի դափնեպսակ ավարտվում է **իմացություն—հավատքով** (*γνώσις* – *πίστις*), երբ վերջանում է իմացությունը, գործը հասնում է իր վախճանին, և զգացումները օգտագործման համար դառնում են ավելորդ» (Բան 66, էջ 389–390, ռուս. 29, 132–133): Այդ հավատքն արդեն անմիջական «զգայումն է անմահ կյանքի» (ή *αἴσθησις* *τῆς* *ζωῆς* *τοῦ* *ἀθάνατου*), իսկ անմահ կյանքը Աստծո (ներկայության – *Ζ. Բ.*) զգացողությունն է» (ή *αἴσθησις* *ἐν* *Θεῷ*) (Բան 38, էջ 241–248, ռուս. 38, 160): Խորհրդապաշտական իմացության–զգացողության այդ իրողության մեջ տեղի են ունենում հոգու միավորումը Աստվածության հետ և նրա աստվածացումը: «Այնժամ Աստված բնակվում է մարդու մեջ», և մարդն իր մեջ զգում է այն փոփոխությունը, որ ներքին էությունը պարտավոր է կրել ամեն տեսակ նորոգման զարթոնքի ժամանակ» (Բան 15, ռուս. 65, էջ 344):

Այսպիսով, իմացություն-հավատքը (γνῶσις – πίστις) այն գլխավոր ուժն է, որը մարդուն բարձրացնում է առ Աստված, բացահայտում է ապագա կյանքի գաղտնիքները և իրականացնում նրա աստվածացումը: Եթե ս. Մակարը γνῶσις-ը ենթարկում էր **սիրուն**, ապա ըստ Իսահակի՝ «սերը գնոսիսի ծնունդ է» (Բան 38, էջ 241, ռուս. 38, 160), որը բոլոր ցանկությունների արքա է անվանվում (Բան 38, էջ 342): Եթե ս. Մակարը Աստվածության հետ սքանչական միավորման գերագույն պահը ներկայացնում է գերազանցապես իբրև **աստվածային սիրով հագեցում**, որն ուղեկցվում է զմայլված սրտի բուռն հիացումներով, քանզի մարդը «ցնորամիտ և բարբարոս է» թվում հենց «լիալիր սիրո պատճառով»³, ապա Իսահակը այդ պահը գերազանցապես ներկայացնում է մտազննական սքանչացման (սպեկուլյատիվ էքստազ) բնորոշ գծերով: Մտային հայեցակետից այդ վիճակը **գիտություն - անգիտության** այն վիճակն է, որի մասին այնքան մանրամասն խոսում են ս. Գրիգոր Նյուսացին և Դիոնիսիոս Արիսպագացին (Բան 32, էջ 206-207, ռուս. 16, 67) ⁴: Զգայական հայեցակետից այն ոգու լիակատար խաղաղ վիճակ է^{xxxix}: Այդ վիճակում չկան «ո՛չ աղոթք, ո՛չ շարժում, ո՛չ ողբ, ո՛չ իշխանություն, ո՛չ ազատություն, ո՛չ խնդրանք, ո՛չ իղձ, ո՛չ այս և ո՛չ ապառնի կյանքում ապավինելի որևէ սփոփանք» (Բան 32, էջ 199, ռուս. 16, էջ 61): «Թող այստեղ լռեն ամեն տեսակ շուրթեր, ամեն տեսակ լեզու,

³ Hom 8, 2, 3:

⁴ «Այնժամ միտքը ոչ թե աղոթքով է աղոթում, այլ գտնվում է սքանչացման (ἐν ἔκστασει) հափշտակության մեջ, երբ նայում է Անմատչելիին. նրան, որ դուրս է մահկանացուների այս աշխարհից և պապանձվում է այդ ամենին անգիտանալու պատճառով: Հենց այս էլ այն անգիտությունն է, որի մասին ասված է, թե այն բարձր է գիտությունից»:

թող լռի նաև **սիրտը**՝ խորհուրդների այդ պահապանը, **քանականությունը**՝ զգացումների այդ նավավարը, և **միտքը**՝ այդ դյուրաթոփչ և անամոթ թռչունը. թող որ դադարեն նրանց ամեն տեսակ խորամանկությունները: Թող որ այստեղ կանգ առնեն բոլոր փնտրողները, քանզի եկավ Ինքը՝ Տնօրենը» (Բան 31, էջ 197–198, ռուս. 15, էջ 60): Այստեղ մարդն այնքան է գերված «այլ ուժով», որ չի գիտակցում ինքն իրեն (Բան 32, էջ 202, ռուս. 16, էջ 164) և «դառնում է անշունչ մարմին» (Բան 31, էջ 197, ռուս. 16, էջ 60):

Այսպիսով, «հիացումի» գերագույն պահը բնութագրվում է իբրև մտքի և զգացումի լիակատար անշարժություն, երբ մարդը կորցնում է ինչպես իր, այնպես էլ շրջապատի գիտակցությունը և սուզվում խոր ու անվրդով խաղաղության (իսիխիա) մեջ, որ երբեմն տևում է ոչ միայն ժամեր, այլև օրեր (Բան 7, էջ 19–20, ռուս. 31, էջ 142–143)⁵: Այդ գծերի մեջ ոչ միայն չի կարելի չտեսնել մտազննական սքանչացման բնորոշ առանձնահատկությունները, այլև նորալատոնյան խորհրդապաշտության

⁵Ճգնակյաց ծերերից մեկը, որն իր կյանքում առավելագույնս մարմնավորել էր հոգևոր կատարելության տիպարը, իր մասին Բսահակին պատմում է հետևյալը. «Մի օր ես ցանկանում էի կերակուր ուտել նախքան այն չորս օրերը, որոնց ընթացքում ոչինչ չէի ուտելու: Եվ երբ կանգնած էի երեկոյան պաշտամունքի, որպեսզի դրանից հետո ճաշակեմ, և կանգնած էի իմ խցի դռան առջև, և քանի դեռ արևը գենիթում էր, սկսելով պաշտամունքը՝ տակավին նոր էի առաջին օրհնությունը ավարտել, մյուսը սկսեցի կատարել գիտակցությամբ, իսկ հետո գտնվեցի Նրա մեջ՝ չիմանալով, թե ուր եմ ես, և այս վիճակում մնացի այնքան ժամանակ, մինչև հաջորդ օրը չծագեց արևը և չայրեց իմ դեմքը: Եվ այն ժամանակ, երբ արդեն արևը սկսեց անհանգստացնել ինձ և այրել դեմքս, ինձ վերադարձավ իմ գիտակցությունը, և ահա տեսա, որ սկսվել է հաջորդ օրը, և երախտագիտությունս հայտնեցի Աստծո՝ խորհելով այն մասին, թե որքան շատ են նրա օրհնությունները հեղվում մարդու վրա»:

որոշ արձագանքներ: Այսպիսով, Իսիխիան (ոգու լիակատար խաղաղությունը) է այն տիպար վիճակը, որին ձգտում է Իսահակը իր խորհրդապաշտության մեջ: Այդ տիպարի փառաբանության մեջ նա իրեն հավասարը չունի. «Լոռությունը (ήσυχία) սպանում է արտաքին զգայությունները և հարություն է պարգևում ներքին շարժումին» (Բան 85, 6, 499, ռուս, 21, էջ 94): «Աստված ոչ մի տեղ իր շոշափելի ներգործությունը չի դրսևորում, ինչպես լուռ տարածքում⁶» (Բան 19, 6, 105, ռուս. 49, էջ 220):

Ճգնակյացի համար լուռության երկնային քաղցրությունն այն է, ինչ դրախտահավի գեղգեղանքը, որը ստիպում է մոռանալ երկրային կյանքը, ընկնել և մեռնել նրանց, ովքեր գեթ մեկ անգամ կունկնդրեն նրան (Բան 73, էջ 538, ռուս. 85, էջ 407), «Լոռությունը ապագա ժամանակի խորհուրդն է» (Թուղթ 3, էջ 538, ռուս. 42, էջ 180), «հրեշտակային աշխատություն է» (Թուղթ 4, էջ 554, ռուս. 55, էջ 253) և այլն: Միով բանիվ, իսիխիան Իսահակ Ասորու խորհրդապաշտության գերագույն պահն է և առավել բնորոշ գիծը: Եթե *ἀγάπη*-ի (սիրո) նկատմամբ նախապատվությունը տալով *γνῶσις*-ին (իմացությանը)՝ նա ակնհայտորեն հակվում է դեպի գնոստիկ (իմացական) խորհրդապաշտության կողմը, ապա իբրև մարդու հոգևոր կյանքի տիպար առաջ մղելով իսիխիան՝ նա դառնում է առավել երևելի նախակարապետը ուշ իսիխազմի⁶: Այսպիսին է

⁶ *Հմմտ. Enn. VI, 8–9, VI, 9, 10–11, VI, 7–35, ուր Պլոտինը լուռ հպումը Միակին պատկերում է իբրև խորհրդապաշտական կյանքի գերագույն պահ. հմմտ. նաև պրոֆ. Շ. Зарин, Аскетизм по правосл. - христиан. учению, Т. 1, СПб., 1907, с. 467. «Բնշ վերաբերում է Իսահակ Ասորու սքանչացման մասին ուսմունքին, ապա նրա որոշ մանրամասների մեջ անկարելի է չտեսնել*

այն տեղը, որ Իսահակ Ասորին զբաղեցնում է վաղ Եկեղեցական խորհրդապաշտության ներկայացուցիչների շարքում:

2. Մաքսիմոս Խոստովանողի խորհրդապաշտությունը

Մաքսիմոս Խոստովանողի^{xli} (+ 662 թ.) խորհրդապաշտությունը ակնհայտ հակում ունի իմացական (գնոստիկ) ուղղության նկատմամբ: Այս մեծանուն քրիստոնյա մտածողն իր աշխատություններում ձգտում է տալ քրիստոնեական հավատի հիմնական ճշմարտությունների մեկնաբանությունը: Չանագան կրոնափիլիսոփայական գաղափարների ազդեցության և համակողմանի սինթեզի առկայության պայմաններում, ինչով բնութագրվում է նրա համակարգը, տրամաբանական կլիներ ակնկալել, որ այնտեղ արտացոլված կոտեսենք վերնում դիտարկված հին Եկեղեցական խորհրդապաշտության ուղղությունները: Եվ իրապես, Մաքսիմոս Խոստովանողի խորհրդապաշտությունը միտում ունի ընդգրկելու քրիստոնեական խորհրդապաշտության երկու գլխավոր ուղղությունների հիմնական գծերը: Մի կողմից մենք այնտեղ տեսնում ենք բարոյագործական խորհրդապաշտության վառ արտահայտված առանձնահատկությունները, իսկ մյուս կողմից իմացական խորհրդապաշտության պարզորոշ գծերը:

նորալստոնյան աշխարհայացքի արտացոլքը, թեպետ, ամենայն հավանականությամբ, այդ ազդեցությունը նա կրում է ոչ անմիջաբար, այլ՝ ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու անվամբ հայտնի երկերի միջնորդությամբ: Եթե վերջինների մեջ խոսվում է Միակի սքանչական հայեցության մասին, ապա Իսահակ Ասորու մոտ այն վերածվում է աղոթքի սքանչական հայեցության գերագույն պահի նկարագրության»:

Ընդունելով, որ մարդու վերջնական նպատակը Աստուծո՝ իբրև անշարժ, բացարձակ սկզբի հետ միավորվելն է, նա սովորեցնում է, որ այդ միավորումը կատարվում է Քրիստոս-Բանի շնորհիվ և առանց նրա միջնորդության անկարելի է: Բանը Մաքսիմոս Խոստովանողի կրոնափիլիսոփայական բովանդակ համակարգի կենտրոնական և հիմնական պահն է հայտանշում: Քրիստոնյա մատենագիրներից քչերն են, որ այդպիսի խորությամբ թափանցել են Բանի համատիեզերական նշանակության մեջ և այդպիսի համակողմանիությամբ ներկայացրել նրա դերը մարդու աստվածացման մեջ: Այս իրողության հիման վրա Մաքսիմոս Խոստովանողը պետք է համարվի Եկեղեցական խորհրդապաշտության գաղափարաբաններից մեկը՝ գերազանցապես պատկանելով նրա բարոյագործնական թևին: Սակայն ոչ միայն այս առանձնահատկությունը, այլև նրա խորհրդապաշտության մյուս գծերը առավելագույնս համերաշխվում են այդ թևի հետ: Ընդգծելով իմացության կարևորությունը՝ նա, սակայն, չի նվազեցնում սիրո նշանակությունը: Չընդունելով պրաքսիսի ինքնաբավ բնույթը՝ բարի գործերի վերաբերյալ իր վարդապետության մեջ նա խուսափում է այն ծայրահեղություններից, որոնք հատուկ են մտազննական խորհրդապաշտությանը: Համաձայն նրա, ինչպես նաև՝ Մակար Եգիպտացու և Իսահակ Ասորու վարդապետության՝ խորհրդապաշտությունն ինքնին ենթադրում է բարոյական պահ, և մտահայումը հիմնված է բարիք գործելու իրողության վրա:

Այսուհանդերձ Մաքսիմոս Խոստովանողը այնքան խորությամբ է յուրացրել հունական իմաստասիրության և արեոպա-

գիտյան գրականության գաղափարները, որ չէր կարող լիովին անհաղորդ լինել իմացական խորհրդապաշտությանը: Նրա Լոգոսը, ոչ այնքան մարմնացած Աստծո Որդին է, որքան համաշխարհային Բանականության, բովանդակ եղական արարչության նախահիմքը և վերջնական նպատակը: Աշխարհը Լոգոսի (Բանի) հայտնությունն է, աստվածային Բանականության գաղափարների իրագործումը: Պատմական մարմնավորումը գլխավոր աստվածային ընդհանուր մարմնավորման պահերից մեկն է⁷: Բովանդակ նախաքրիստոնեական պատմությունը ոչ այլ ինչ է, քան Բանի հանգչումը նյութի մեջ, մինչդեռ քրիստոնեական շրջափուլը հայտորոշում է դրա հակառակ ընթացքը, երբ մարմնացած Բանը դարձյալ բարձրացնում է մարդկությունը և դրա միջոցով՝ բովանդակ արարչությունը դեպ Աստվածությունը⁸: Որձև-ը անհրաժեշտ է միայն խորհրդապաշտական կյանքի սկզբնական փուլում, առաքինությունը օգտակար է, բայց միայն՝ իբրև զենք՝ կրքերի դեմ պայքարելու համար: 'Απάθεια-ի հասնելուց հետո, այլևս որձև-ը ավելորդ է, և առաքինությունը՝ անօգուտ: Բարոյական պահը (էթիկան) իր տեղն ամբողջապես զիջում է խորհրդապաշտությանը: Ինքը՝ Սերը՝ խորհրդապաշտական կյանքի այդ հիմնական սկզբունքը, ինչպես Մաքսիմոս Խոստովանողի, այնպես էլ ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու կողմից մեկնաբանվում է բնագանգական իմաստով:

Այս տեսակից ընկալված սերը համաշխարհային ներդաշնակություն է, մարդու և Աստվածության տիեզերական հա-

⁷ Հմմտ. **L. Bach**, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters, I Th. Wien, 1873, p. 17*:

⁸ Սնդ, էջ 17–20:

դորդակցում: Նրա վերջնական նպատակը մարդու տրոհված բնության վերականգնումն է, ջլատված մարդկության վերամիավորումն է, այսրաշխարհային կյանքի և անդրաշխարհայինի, երկնքի և երկրի, մարդկանց և երկնաբնականների հաշտեցումն է⁹: Այդ իմաստով սիրո նշանակությունը մեծ է, սակայն այդ նույն իմաստով այն կորցնում է ոչ միայն իր բարոյական, այլև խորհրդապաշտական բովանդակությունը և վերածվում ինչ-որ amor Dei intellectualis-ի, ինչը հավասարապես կարելի է համարել և՛ սեր, և՛ խորհրդապաշտական իմացություն: Θεωρία – γνῶσις, ահա այն արքայական ուղին, որով իրագործվում է հոգու վերելքը դեպ Աստված: Մնացյալը՝ մեկուսացումն աշխարհից, ճգնակեցություն, առաքինագործում, գործնական սեր, միայն այնքանով իմաստ ունի, որքանով ստեղծում է առավել նպաստավոր պայման հայեցական կյանքի համար: Աստվածացումը ենթադրում է հետևյալ գլխավոր պահերը.

ա) մեկուսացումն աշխարհից կամ, ավելի ճիշտ, աշխարհի մեջ եղած չարից, բ) կամքի ազատություն, գ) մտքի մաքրություն և դ) միավորումն Բանի հետ: Բոլոր այս պահերն անիրագործելի են առանց ճշմարիտ իմացության. առաջին և երկրորդ պահերի պարագային նա մարդուն առաջնորդում է դեպի բարու և չարի ըմբռնում, և կրում է բարոյական բնույթ, երրորդ պարագային այն հայեցություն (θεωρία) է, իբրև մտքի գործունեությունը վերացարկող ընթացք, չորրորդ պարագային՝ ճշմարիտ իմացություն, իբրև սուբյեկտի հետ օբյեկտի միավորում, որ ձեռք է բերում գոյաբանական նշանակություն: Եվ վերջապես, քանի որ մարդը Փոքր տիեզերք է և Աստծո ու

⁹ Հմմտ. անդ, էջ 28:

աշխարհի հարաբերությունը կազմակերպող միջնորդ օղակ, և նրա աստվածացման միջոցով պետք է տեղի ունենա Աստծո՝ Մեծ տիեզերքի հետ վերջնական վերամիավորումը, ապա ի վերջո իմացությունը ձեռք է բերում տիեզերաբանական նշանակություն:

Աստվածացման ելակետային պահը պայքարն է աշխարհի դեմ, ավելի ճիշտ՝ պայքարը աշխարհում եղած չարիքի դեմ: Ինչպես ս. Դիոնիսիոսի, այնպես էլ Մաքսիմոս Խոստովանողի համար չարիքը ինքնակա գոյություն չէ: Ո՛չ բնությունը, ո՛չ իրերը, ո՛չ միտքը, ո՛չ իրերի բնական ըմբռնողությունը, ո՛չ զգացումներն ինքնին չարիք են. այս բոլորը Աստծո արարչությունն է¹⁰: Նմանապես ո՛չ ուտելիքն է չարիքը, ո՛չ որդեծնությունը, ո՛չ դրամը, ո՛չ փառքը¹¹: Չարիքը աչառու **հակվածությունն է իրերի նկատմամբ, որ գալիս է իրերի մասին սխալ խորհրդածումից**, կամ այլ կերպ ասած՝ **իրերի սխալ օգտագործումն է, որ հետևանք է նրանց ճշմարիտ կոչմանը անտեղյակ լինելու**¹²: Մերձեցումն ինքնին անբարոյականություն չէ, եթե նրա նպատակը որդեծնությունն է, այն մեղսական է, եթե կատարվում է բացառապես քմահաճույքի բավարարման համար¹³: Այսու, չարիքից ձերբազատվելը պետք է խստորեն պայմանավորված լինի նրանց կոչման ճիշտ ընկալմամբ: Իրերի ճիշտ ընկալումը ենթադրում է մարդկային բնության բանական մասի գերիշխանություն ոչ բանական մասի վրա: Այդ գերիշխանության պայմաններում ո՛չ արարչության մեջ չարիք

¹⁰ Умозрит, и дьят, главы, 2, 15, Добротолюбие, Т. III, М., 1888.

¹¹ Անդ, 3, 4:

¹² Անդ, 2, 17:

¹³ Անդ:

կլինի և ո՛չ էլ մարդկանց մեջ հակում՝ նրա նկատմամբ¹⁴: Միտքը, դառնալով դեկավարող ուժ, բացատրում է, թե ինչ հերթագայությամբ են տեղի ունենում «ծագումը, բնությունը, աշխարհը և մարմինը», սպանում հոգու մեջ եղած աչառու հակումը դրանց նկատմամբ և հոգին առաջնորդում նրան համաբնույթ հոգևոր կեցության տարածք¹⁵:

Այսու պայքարը չարի դեմ պայքար է նյութի նկատմամբ հակվածության և առհասարակ կրքերի դեմ, իսկ **կրքերի** դեմ պայքարը ոչ այլ բան է, քան պայքար մեղավոր **դիտավորությունների**, այսինքն՝ իրերի մասին թյուր ըմբռնումների և դատողությունների դեմ: Այսպես, խորհրդապաշտական սխրանքի սկզբնական փուլում ճգնակյացի ուշադրությունը կենտրոնացվում է ոչ թե գործերի, այլ մտքերի վրա, և պայքարի ճակատը տեղափոխվում է *πράξις-ից դեպ θεωρία*: Նրա խնդիրն է կիրքը զատորոշել դիտավորությունից կամ խորհրդից և իր մեջ սպանել նյութի նկատմամբ հակվածությունը¹⁶: Սակայն այդ հակվածությունը կամ կիրքը կարելի է հաղթահարել ոչ այլ կերպ, քան ժուժկալությամբ, սիրով, բարի գործերով և հո-

¹⁴ *De charitate, 2. 83:*

¹⁵ *Умозр. и дѣят. Главы, 3, 57:*

¹⁶ *DE charitat, 3, 41, «Վանական ճգնակյացի ամբողջ պայքարը չարի դեմ նպատակ ունի կիրքը զատել մտքից, քանզի այլապես նրա համար անկարելի կլինեք առանց աչառու հակվածության (կրքի) նայել նյութի վրա»:* «Աստվածասեր ճգնակյացի միտքը զինվում է ոչ թե նյութի և նրա մասին եղած խորհրդածուսի դեմ, այլ այդ խորհրդածուսին լծորդված **կրքերի դեմ**» (3, 40), կրքի մեջ անհրաժեշտ է իրարից զատորոշել զգայական առարկան, զգացումը և ցանկությունը, և այնժամ կիրքը կոչնչացվի, և իրերը կվերադառնան այն պաշտոնին, որը բնությամբ հաստուկ է նրանց (*Умозр. и дѣят. Главы, 3, 60*):

գու մեջ առաքինի գծերի հաստատումով ու կայունացմամբ¹⁷: Այստեղից՝ խորհուրդների, մեղսալից դիտավորությունների դեմ հոգևոր պայքարից զատ՝ բարի գործերի անհրաժեշտությունն է այս փուլում, որի արդյունքը անկիրք վիճակն է^{18 xlii}:

Սակայն անկիրք վիճակը աստվածացման պայմաններից մեկն է միայն: Դրա հետ անհրաժեշտ են **մտքի մաքրություն**, հոգու լիակատար անկերպություն: Միայն մաքուր միտքը (*καθαρός νοῦς*) կարող է և՛ Աստծո մեջ լինել, և՛ ինչպես հարկն է աղոթել¹⁹: Միայն այսպիսի միտքն է իմաստուն, բարի, ուժեղ, «միով բանիվ»՝ նա իր մեջ կրում է գրեթե բոլոր մեծագույն հատկությունները^{20 xliii}:

Փայլելով մաքուր մտքի մեջ՝ Աստված ինքը սովորեցնում է նրան, «և Իրեն է հայտնում, և Իրենից դուրս եկած ու դուրս գալիք բովանդակ բանախոհությունը²¹: Մաքուր միտքը «սուրբ վայր է» և Աստծո տաճար»²²: Եթե մարդ, «լինելով Աստծո մեջ, կատարելապես անկերպ և անձն է»²³, ապա կարելի է ասել և

¹⁷ *Մնր, 2, 84, 3, 43*:

¹⁸ *Բարի գործերի վերաբերյալ վարդապետության մեջ Մաքսիմոս Խոստովանողը մոտիկ է Բասիակ Ասորու ուսմունքին: Փրկության համար անհրաժեշտ են բարի գործեր և իմացություն յուրաքանչյուրն իր տեղում: «Այն այրն է գորավոր, ով իմացությունը (γνῶσις) միավորում է գործունեությանը (ἐν πρᾶξει)».* *De charit, II, 28*: «Ճշմարիտ աստվածագործումի՛ ճշմարիտ եղանակը «ձեռք է բերել նա», ով իմացությունն իր մեջ արդյունավորում է գործունեությամբ և գործունեությունը շնչավորում իմացությամբ»: Հակառակ պարագային «անգործունյա իմացությունը» սին երևակայություն կլինի, իսկ «չիմաստավորված գործունեությունը» անշունչ կուռք. տե՛ս *Умозрѣт. и дѣят. гл. 6, 88*:

¹⁹ *De charit, 2, 100*:

²⁰ *Մնր, 2, 52*:

²¹ *De charit, 2, 52*:

²² *Մնր, 3, 94*:

²³ *Մնր, 1, 95*:

ընդհակառակը. անկերպ և անձն վիճակի հասած մարդը գտնվում է Աստծո մեջ²⁴: Մակայն հիշյալ անկերպությունն ու անձնությունը առավելագույն հաջողությամբ կյանքի են կոչվում մտահայումի ճանապարհով, այսինքն՝ վերացարկված-մտազննական իմացությամբ, որը ձերբագատում է գիտակցությունը փորձապաշտ (եմպիրիկ) –բանաքննական բովանդակությունից և ուշադրությունը կենտրոնացնում մեկ գաղափարի՝ Աստծո գաղափարի վրա^{xliv}: «Աստծո և մարդու միջև առկա են զգայապես և մտահայեցողաբար ընկալելի իրեր: Մարդկային միտքը, ցանկանալով հասնել Աստծուն, գործնական կյանքում չպետք է շահագործվի զգայական իրերով և մտահայեցողական կյանքում երբեք չտարվի մտային առարկաներով²⁵: Ընդհակառակը. ճիշտ այն բանի նման, «երբ մարմինը մեռնելով լիովին գատվում է ամեն տեսակ կենցաղային իրերից, այդպես էլ միտքը ճշմարիտ աղոթքի ժամանակ գատվում է ամեն տեսակ աշխարհիկ խորհուրդներից, և եթե չի մեռնում այդ մահով, ապա չի կարող լինել և ապրել Աստծո հետ»²⁶:

Առ Աստված մարդու վերացարկված-մտազննական վերելքի հոգեբանական սահմանը **մտքի** լիակատար **լռությունն** է, որ հիշեցնում է արեոպագիտյան խորհրդապաշտության կենտրոնական պահը՝ **անմտությունը**, և պայմանավորում ոգու լիակատար **անշարժություն** (κατάστασις), իբրև **հավիտենական շաբաթի** որոնման եզրափակիչ պահ²⁷: Ինքն իրենից, իր բնությունից չհեռացածը, և ամենայն ինչից, որ Աստծուց հե-

²⁴ Սնր, 2, 31, 3, 97:

²⁵ Умозрит. и дьят. гл, 5, 5:

²⁶ De charit., 2, 62:

²⁷ Умозрит. и дьят. гл, 3, 46:

ռու է, որի մասին կարելի է ինչ-որ կերպ խորհել, ինչպես նաև՝ **ամեն խորհուրդ գերազանցող լռության մեջ չհաստատված մարդը ոչ մի կերպ չի կարող գերծ մնալ արատից»**²⁸: Մաքսիմոս Խոստովանողի մոտ հոգևոր կյանքի այդ տիպարը հիմնվում է մի կողմից Աստծո՝ իբրև բացարձակ անշարժ սկզբի մասին բնագանցական հասկացության, իսկ մյուս կողմից մարդկային բնության նախասկզբնական վիճակի մասին աստվածաբանական վարդապետության վրա. «բնություն», որ հորինված է իբրև իրեն կատարելապես հավասար էություն. ոչ հախուռն, հանդարտ, անվրդով՝ Աստծո և ինքն իր հետ սերտագույն սիրով կապված»²⁹:

Եթե նախորդ փուլում *πράξις*-ը ինչ-որ նշանակություն ուներ, ապա այժմ այն լիովին ավելորդ է: Նրան փոխարինում է մտահայտն ու մաքուր աղոթքը, այսինքն՝ առանց զվարճանքի աղոթքը³⁰, երբ միտքը գտնվում է մարմնից և աշխարհից դուրս, կատարելապես **աննյութական և անկերպ**³¹: Այդ փուլում ամեն տեսակ գործունեություն՝ թեկուզ բարոյական, իբրև հոգին զվարճացնող, նրա մեջ թեթև վրդովմունք հարուցող գործոն, ոչ միայն ավելորդ է, այլև կարող է վնասակար լինել: Այդ պատճառով զարմանալի չէ, որ Մաքսիմոս Խոստովանողը տվյալ փուլում վճռականորեն նախընտրում է **իմացությունը** բարի գործերից: «Գործնական առաքինությունը» **կանաչ** վայր է (Սաղ. ԻԲ 2), մինչդեռ իմացությունը՝ **հանդարտ ջուր**³²: Գոր-

²⁸ *Capit. theol. et oecon. 1, 81*:

²⁹ *Умозрит. и дьят. гл, 3, 46*:

³⁰ *De charit, 2, 100*:

³¹ *Սնք, 2, 61*:

³² *Սնք, 2, 95*:

ծող այրը **անասնապահ** է, քանզի բարոյական գործերը հոգևոր կյանքում ունեն աշխատավոր անասունի նշանակություն, մինչդեռ ոչխարների հովիվը հայեցող այրն է»³³:

«Առաքինությունները միտքը ձերբազատում են կրքերից, իսկ հոգևոր հայումը՝ հասարակ մտքերից, և մաքուր աղոթքը նրան ներկայացնում է իրեն՝ Աստծուն»³⁴: Եթե մեծ առաքյալը առավել կարևոր է համարում լինել մարմնի մեջ, այսինքն՝ շարունակել բարոյական վարդապետության ուսուցումը, ապա այդ նրա կողմից զիջողություն էր առաջնորդման կարիք ունեցողների նկատմամբ, մինչդեռ իրականում նա «ցանկություն ուներ հրաժարվել բարոյական վարդապետությունից և օրինակելի ու նախանձոտ հոգևոր հայումի միջոցով Քրիստոսի հետ լինել» (Փիլիպ. Ա 23)³⁵:

Սակայն իմացությունն Աստծո մոտ առաջնորդում է նաև, այսպես կոչված, դրական ճանապարհով: Քանի որ իմացությունը ճանաչվող սուբյեկտի միավորումն է ճանաչող օբյեկտի հետ, ուստի իմացությունը ոչ միայն սուբյեկտիվ-մտային գործընթաց է, այլև օբյեկտիվ-գոյաբանական գործողություն: Ճշմարիտ իմացության համար Աստված օբյեկտ է: Հետևաբար ճշմարիտ իմացությունն անմիջաբար առաջնորդում է դեպի Աստծո հետ հաղորդակցում: Այս դեպքում ևս այն ունի իր աստիճանները. առաջին աստիճանում այն Աստծո մոտ է առաջնորդում տեսանելի բնության միջոցով, երկրորդում՝ Սուրբ Գրքի սերտողությամբ, երրորդում՝ Բանի (Լոգոսի) հետ անմիջական, ներըմբռնողական (ինտուիտիվ) հաղորդակցումով:

³³ *Четыре сотни главы, стр. 203:*

³⁴ *Անք, стр. 220. հմմտ. 193:*

³⁵ *PG. t. 90, capit, theol, et oecon, 11, 49:*

Աշխարհը Բանի հայտնությունն է, աստվածային Բանականության գաղափարների իրականացումը: Բանը բոլոր իրերի սկիզբը և վերջնական նպատակն է: Աշխարհի ճանաչողության մեջ խորացողը ընկալում է նրա հիմքում ընկած գաղափարները, իմաստը, նրա բանականությունը և այդ ճանաչողության միջոցով հասնում է իր իսկ Բանի ճանաչողությանը³⁶: Այսպես, իմաստասիրությունը դառնում է աստվածճանաչողության հզոր միջոցներից մեկը³⁷: Այդ նպատակին շատ ավելի ստույգ կերպով առաջնորդում է Սուրբ Գրքի սերտողությունը, ուր տառերի և բառերի շղարշի տակ ներկա է Ինքը՝ Բանը, որպես, հայտնության ճշմարիտ առարկա և նպատակ: Այդ պատճառով, չսահմանափակվելով տառով, ձգտում է թափանցել Ս. Գրոց ներքին, խորհրդական իմաստի մեջ, նա կճանաչի նրան իսկ՝ Բանին: Սակայն թե՛ բնության և թե՛ Հայտնության մեջ Բանի ներկայությունը պարուրված է նյութական և զգայական խորհրդանշաններով: Նրան, ով նյութական-զգայական իրերից հրաժարվելու, հոգևոր հավասարակշռության հասնելու և իմացության փորձաքննաքննական կերպերից ձերբազատվելու միջոցով հասնում է ոգու լիակատար մաքրության, Բանը հայտնվում է անմիջաբար խորհրդապաշտական հայումի պահին: Այդպես էին հայում պայծառակերպված Քրիստոս-Լոգոսի աշակերտները Թաբոր լեռան վրա: Երբ Աստվածության լույսը պայծառացրեց նրանց հոգիները, նրանք Աստվածության փառքը տեսան առանց որևէ միջնորդի, նրանց համար թափանցիկ են դառնում նաև Քրիստոսի զգեստները, այն է՝

³⁶ PG. t. 91 *Ambignorim liber*, 150 B:

³⁷ **Huber**, *Philosophie der Kirchenvater*, 1852, p. 342.

բնությունը և Սուրբ Գիրքը, որոնց տակ Բանը թաքնվում է առտնին իմացությունից³⁸:

Քանի որ բովանդակ աշխարհը կատարելապես գոյում է Բանի մեջ, ապա, ճանաչելով Բանը, մարդ նրա մեջ և նրա միջոցով ճանաչում է բովանդակ գոյը: Մյուս կողմից, քանի որ մարդը փոքր տիեզերք է, և աշխարհն ու Աստծուն կապող միջակա օղակ, ապա, միանալով Բանին՝ նա իր մեջ մեկտեղում է բովանդակ գոյը ու Բանի հետ միավորվելու միջոցով հասնում Աստվածությանը: Մարդու միավորումը բովանդակ գոյի հետ կատարվում է համաձայն Աստվածության նկատմամբ մերձավորության չափի կամ աստվածանալու աստիճանի և վերաբերում է կեցության հինգ հիմնական ձևերին: Այդ ձևերը հետևյալն են: Նախ և առաջ ամբողջ կեցությունը բաժանվում է անարար, անեղ բնության (Աստված) և արարված, եղական: Եղական բնությունն իր հերթին բաժանվում է մտային և զգայական աշխարհների, զգայականը՝ *οὐρανός*-ի և *γῆ*-ի՝ երկնքի և երկրի, երկիրը՝ *οἰκουμένη*-ի և *παράδεισος*-ի՝ տիեզերքի և մարդու բնակության տարածքի կամ դրախտի, մարդը՝ *ἄρσεν*-ի և *θῆλυ*-ի՝ արական և իգական սեռի:

Այս տեսակների վերամիավորումը կատարվում է հակառակ կարգով: Կրքի հաղթահարումով մարդը վերացնում է սեռերի տարբերությունն իբրև մարդկային էությանն անհարիր գաղափար: Արդար կյանքով նա պետք է բովանդակ կյանքը վերածի դրախտի, այլ խոսքով՝ միշտ իր մեջ կրի դրախտը և կախում չունենա տեղից ու տարածքից, իմացության միջոցով նա պետք է թափանցի զգայական կեցության երկնային ոլորտ-

³⁸ *Ambignorum liber, 146B, 213 B, 157–158 B:*

ները, ոչնչացնի տարածական տարբերությունը, միով բանիվ՝ կարողանա իր մեջ միավորել ամեն տեսակ զգայական կեցություն: Հրեշտակատիպ իմացության գործության միջոցով նա, զգայական կեցության սահմաններից դուրս գալով, մուտք է գործում մտային աշխարհի ոլորտները: Վերջապես, իր մեջ միավորելով բովանդակ եղական բնությունը՝ մարդը Աստծուն է ընծայում իր միավորյալ բնությունը, որպեսզի Աստված էլ իրեն ընծայի նրան և ամբողջապես դառնա այն, ինչ է Աստված, բացի նրա էությունից: Այդ աստվածացման մեջ է մարդու վերջնական նպատակը³⁹:

Այսպիսով, Մաքսիմոս Խոստովանողի վարդապետության համաձայն, աստվածացման կարելի հասնել իմացության միջոցով, որ կատարվում է Բանի միջնորդությամբ: Քանի որ Մաքսիմոսը առաջին տեղն է հատկացնում իմացությանը և աստվածացման հոգեբանական կողմը նույնացնում է ոգու **պարզության** հետ, նրա խորհրդապաշտությունը հարում է հին Եկեղեցական խորհրդապաշտության իմացական թևին: Սակայն քանի որ նրա իմացությունը ներամփոփում է բարիք գործելու բարոյական պահ և աստվածացման է առաջնորդում Քրիստոս-Բանի միջոցով, նրա խորհրդապաշտությունը դառնում է քրիստոնեական խորհրդապաշտության բարոյագործնական թևի բնորոշ արտահայտությունը: Այսպիսով, նրա խորհրդապաշտությունը համատեղումն է հին Եկեղեցական խորհրդապաշտության երկու գլխավոր սկզբունքների՝ թող որ իմացական կողմի գերակշռումով:

³⁹*Amb. lib., col. 221A-222B. Մաքսիմոս Խոստովանողի իմաստասիրական-աստվածաբանական հայացքների բնութագիրը տե՛ս, Ա. БРИЛЛИАНТОВ, նշվ. աշխ., էջ 191-219:*

Մենք դիտարկեցինք հին Եկեղեցական խորհրդապաշտության գլխավոր ուղղությունները: Տեսանք, որ այն դեպքում, երբ վերացարկված-մտազննական ուղղությունը՝ առաջին պլան մղելով իմացության կարևորությունը, ի հայտ էր բերում գորավոր հակում դեպի **իսիխիան** (անդորրը, խաղաղությունը)՝ իբրև խորհրդապաշտական սխրանքի դափնեպսակ, ապա բարոյագործական ուղղությունը, գերադասելով **էրոս տես ազապես**-ը՝ խորհրդապաշտական սերը, հուզական **սքանչացումը** նկատում է իբրև ներքին կյանքի կարևորագույն պահ, որ ուղեկցվում է մտային **լույսով** ոգու պայծառացմամբ: Իսիխիան և լույսով պայծառացումը այն պահերն են, որոնք ձեռք են բերում բացառիկ նշանակություն խորհրդապաշտական այն շարժման մեջ, որ հետագայում ստացավ **իսիխազմ** անվանումը^{xiv} (որի վերաբերյալ տես ստորև): Սակայն թե՛ իմացական խորհրդապաշտության իսիխիան, թե՛ բարոյագործական լույսով պայծառացումը Աստծո գերլարված որոնման և սխրանքի ավարտն էին նշանավորում:

Առաջինը հասկերոշվում է գերազանցապես նրա նկատմամբ մտային ձգտումով, երկրորդը՝ բարոյահուզական հակվածությամբ: Խորհրդապաշտական իմացությանը սովորաբար նախորդում է բանաքննական իմացությունը, որ ենթադրում է բնության իմաստասիրական հետազոտում, թափանցում աստվածային հայտնության մեջ: Սքանչացումն իրենով նշանավորում էր *πράξις*-ի անցած ուղու ավարտը, ենթադրում էր բարոյական եռանդի լրացուցիչ գորավոր լարում: Թե՛ մեկ և թե՛ մյուս դեպքերում **իսիխիան** և **պայծառացում- սքանչացում**-

մը ոգու վաստակած պտուղն են, որ Աստծուն հասած և նրա մեջ հանգչած ճգնակյացը վայելում է աստվածորոնման երկարատև աշխատությունից հետո: Միմեռն Նոր Աստվածաբանի խորհրդապաշտության մեջ առաջին անգամ ի հայտ է գալիս ցուցում՝ Աստծուն հասնելու խորհրդապաշտական նոր եղանակի՝ հայումի արհեստական եղանակի վերաբերյալ: Միմեռն Նոր Աստվածաբանի մոտ այդ եղանակն ունի սոսկ երկրորդական, արտաքին նշանակություն. գլխավորը Աստծո նկատմամբ սերն է, լիակատար խոնարհությունը և Քրիստոսի պատվիրանների կատարումը: Մինչդեռ խորհրդապաշտների գործնական կյանքը ցույց է տվել, որ մարդ, հաղթահարելով մտքի լարումն ու բարոյական ճիգը, լոկ այդ եղանակով ըստ երևույթին կարող է հասնել նույն արդյունքին (այսինքն՝ մտային լույսով պայծառացման և լիակատար **խսիխայի**): Այստեղից, խորհրդապաշտները գայթակղվելով մղվում են աստվածորոնման նախկին միջոցները փոխարինել նորերով:

Պատմությունն իրապես վկայում է, որ արևելյան խորհրդապաշտությունն իր արդեն հայտնի հոսանքներով հանդերձ չի խուսափել այդ գայթակղությունից, ինչը հայտնի է **խսիխազմ** անվանումով: Բայց խսիխազմն արդեն ամբողջապես քրիստոնեական Արևելքի **միջնադարյան** խորհրդապաշտության անխառն արտահայտությունն է, որի մասին կխոսենք ստորև:

ԻՍԻԽԱԶՄ (ԽԱՂԱՂԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆ)

Ստուգաբանորեն այս եզրը թերևս կապված է *ἐφεμαι* = «նստել» բայի հետ^{xlvi}: Առոնին իմաստով այն նշանակում է հանգիստ, ամեն տեսակ արտաքին հուզումներից զերծ վիճակ կամ ներքին անհանգստության բացակայություն:

Ճգնական աշխարհայացքի ընդհանուր տեսությամբ Աստծուն «մտահայել», Աստծո մասին «իմաստասիրել» կարելի է և պետք է միայն այն ժամանակ, երբ ճգնակյացն ունի ներքին հանգստություն (*γαλήνη*), որ չի խախտվում արտաքին ցրվածությամբ (ս. Գրիգոր Աստվածաբան, Ճառեր Աստվածաբանության, Բ): Սակայն արտաքին զգայությունները ենթարկել Հոգու իշխանությանը անկարելի է առանց խաղաղարարության (*ἐκτός τῆς ἡσυχίας*) (Բսահակ Ասորի, *Epist. III*): Ըստ այսմ, ճգնական աշխարհայեցության և սխրական գործառության մեջ մասնավոր նշանակություն է ձեռք բերում «խաղաղարարությունը» (*ἡ πράξις τῆς ἡσυχίας*), որի նպատակն է «մտքի խաղաղությունը», նրա «լիակատար առողջությունը» (Բսահակ Ասորի, Բան 58)՝ զգայությունների ամրաամուր պահպանությամբ (Հեսիքիոս, *De temperantia et virtute*, Cent. I, 1): «Խաղաղարարությունը մեռցնում է արտաքին զգայությունները և բորբոքում ներքին շարժումը: Իսկ արտաքին իրերով զբաղվելը առաջացնում է դրա հակառակը» (Բսահակ Ասորի, Բան 85):

Առավել որոշակիորեն հիմնավորելով խաղաղարարության անհրաժեշտությունը և նրա էությունը բացահայտելով առավել մանրամասնորեն՝ ճգնակյաց մատենագիրները ամե-

նից առաջ առավելապես ուշադրություն են դարձնում այն հանգամանքի վրա, որ «Բազմահոգ մարդը չի կարող լինել խաղաղարար», քանզի «զբաղումները խախտում են նրա անդորրը և խաղաղությունը» (Իսահակ Ասորի, Բան 13): «Այն հոգին, որ թեկուզ դույզն- իսկ չափով զբաղված է աշխարհային զվարճություններով, չի կարող ստանալ իմացության ընծան կամ ծնել հոգևոր զգացումներ» (Կասսիանոս Coll. 14, c. 9): «Աստծո ծառայությունը պահանջում է, որ խորհուրդները, հոգու բովանդակ ամբողջությունն ու գործությունը, ամբողջ միտքը առանց ցրվելու ձգտեն առ Աստված» (Եփրեմ Ասորի, De vera renuntatione, հմմտ. Իսահակ Ասորի, Epist. IV, բան 33):

Ըստ այսմ «բովանդակ սխրանքն այն է, որպեսզի խաղաղարարությունն իրականանա ներքնապես, (մարդ) հրաժարվի խորհուրդների պատճառած խռովքից և հուզումներից: Սա էլ հենց նշանակում է ներքուստ գտնվել խաղաղության և անդորրի մեջ» (անդ): «Կենցաղային հոգսերը վրդովում են հոգին, դրանցով վրդովվելը վրդովում է և լռությունից զրկում միտքը» (Իսահակ Ասորի, Բան 56): Ուստի «խաղաղարարել» նշանակում է «ամեն ինչ թողնել և մտահոգվել միայն սեփական հոգու մասին», անձը դուրս թողնել կենցաղային հոգածությունից» (Իսահակ Ասորի, Բան 79):

Այսպիսով, ἡσυχία-ն հակառակ բևեռն է հաղորդականության (նույն, Epist. I): Աբբա Անտոնը ասում էր. «Ով ապրում է անապատում և խաղաղության մեջ, նա ազատ է երեք գայթակղություններից՝ լսելիքի, լեզվի և հայացքի գայթակղությունից» (Apophteg. Patr. col. 77C, 11): Աբբա Ամոնը ասում է Անտոնին. «Քո աղոթքներով բազմացան եղբայրները, և նրանցից ոմանք

ցանկանում են իրենց համար խցեր պատրաստել առանձին, որպեսզի հարատևեն խաղաղության մեջ» (ὡς ἡσυχάσας) (Apophth. col. 85D, 34 նաև՝ col. 88C, 2, col. 173 B, 1): Համաձայն արքա Նեղոսի՝ «Խաղաղությունը այնքանով է լավ, որ չի տեսնում իր համար գայթակղիչը, իսկ անտեսանելին միտքը ևս չի ընդունում, մտքում չեղածը հետք չի թողնում երևակայության մեջ, չի բորբոքում կրքեր, իսկ երբ կիրք չի բորբոքվում, այնժամ մարդ իր ներսում ունենում է խորը լուրջություն, մեծ խաղաղություն» (Древний патерик, II, 26, с. 33): Ըստ արքա Ռուփոսի՝ «խաղաղություն նշանակում է գտնվել սեփական խցում՝ Աստծո երկյուղի և իմացության մեջ» (Apophthegm. Patr. col. 389 B):

Այսպիսով, «խաղաղարարությունը» անհրաժեշտ մի պայման է, որ լավագույնս նպաստում է մտահայտմին: Դա մասնավորաբար այն պատճառով է, որ «խաղաղեցնելով խորհուրդները»՝ ճգնակյացը մուտք է գործում այն հանգստության մեջ, որի մասին խոսում է Պողոս առաքյալը (Եբր. Դ 3): Այդ խաղաղ հանդարտությունից հետո միայն միտքը սկսում է հայել խորհուրդները (Բսահակ Ասորի, Բան 15): Ճգնակյացները մեկուսանում են անապատում «աստվածային մտահայտմի համար», «բարձրագույն իմացության հասնելու նպատակով, ինչը կարելի է ձեռք բերել լոկ միայնության մեջ» (Հովհան Կասսիանոս, De coenobior. instit. [=De institutis coenonobiorum et de octo principalium vitiorum remediis] lib. VIII, c. 17): Այլ կերպ ասած՝ բարձրագույն մտահայտումը նվաճվում է միայն խաղաղության մեջ՝ խցում ու խորհրդածության մեջ հարատևորեն գտնվելով (անդ. lib. X, c. 3): Ահա թե ինչու «խաղաղության»

կարելի է հասնել՝ աղոթքի մեջ հարատևելով (Բսահակ Ասորի, Բան 35, հմմտ. Օգոստինոս Երանելի, *De vera religion*, c. 35, n. 65):

Այսպիսով, աղոթական մտահայտումը իրականացվում է «ի հետևանս ճշմարիտ խաղաղության» (Բսահակ Ասորի, Բան 57): Աղոթքը պետք է կատարվի հանդարտության, խաղաղության, մեծ անդորրի մեջ (Մակար Մեծ, Ճառ 6, գլ. Ա, հմմտ. գլ. Բ, Գ): Համաձայն Նեղոս Սինայեցու՝ միայն «մեծ անդորրի մեջ Աստծո հետ զրույցը կարելի է իրականացնել առանց շեղվելու»:

Իսիխիայի վերոհիշյալ բնութագրական գծերն ամբողջանում են ս. Գրիգոր Աստվածաբանի գրչի տակ: Նա նկատում է, թե կփափագեր ապրել մեկուսի, բոլոր գործերից հեռու, իմաստասիրել խաղաղության մեջ՝ զրուցելով ինքն իր և Սուրբ Հոգու հետ (Օր. 10, c. 1): Ասելով, թե ինքը «Աստծուն խաղաղ կյանքի խոստում է տվել», սուրբ հայրը այնուհետ շարունակում է. «Ինձ թվում է, թե ամենից լավ է, փակելով զգայությունները», «հրաժարվելով մարմնից և աշխարհից, հավաքվելով ինքդ քո մեջ, առանց ծայրահեղ պետքի չհարաբերվելով ոչ մի մարդկային բանի, զրուցելով ինքդ քեզ հետ և Աստծո հետ, ապրել՝ գտնվելով տեսանելիից վեր, քո մեջ կրել աստվածային կերպարներ՝ միշտ մաքուր՝ երկրայիններին, պատրական տպավորություններին չխառնված, լինել և հարատևորեն դառնալ Աստծո և աստվածայինի հիրավի մաքուր հայելին՝ ընդունելով ավելի և ավելի պայծառափայլ լույս, ապավինությամբ քաղել ապագա դարի բարիքը և, տակավին գտնվելով երկրի վրա, թողնել երկիրը և հոգով բարձրանալ լեռը» (Օր. II, c. 7):

Այսպիսով, հօսւիճ-ն ճգնական գրականության մեջ ունի առավել նեղ, մասնավոր նշանակություն, որը տարբերվում է Նոր Կտակարանում նրա ունեցածից: 'Հօսւիճ-ն Ս. Գրքում կիրառված է խիստ հազվադեպ, ընդհամենը մի քանի անգամ. նախևառաջ այստեղ այն ունի «հանգստություն» իմաստը^{xlvi}: Նոր Կտակարանում այն նշանակում է լռել (Ղուկ. ԺԴ 4), պահպանել շաբաթ օրվա հանգստությունը (Ղուկ. ԻԳ 56), դադարել անհանգստացնել այլոց (Գործք ԻԱ 14, ԺԱ 18): Պողոս առաքյալը, լսելով, որ Թեսաղոնիկեի «որոշ քրիստոնյաներ» «ստահակութեամբ գնան. գործ ինչ ոչ գործեն, այլ յուլացեալ հետաքրքիր շրջին, այնպիսեացն պատուէր տամք, եւ աղաչեմք ի Տէր Յիսուս Քրիստոս, զի հանդարտութեամբ գործեսցեն, եւ զհրեանց հաց կերիցեն...» (Բ Թեսաղ. Գ 12, հմմտ. Եխես. Դ 28, Ա Թեսաղ. Դ 1): Ըստ այսմ, այստեղ «պատվիրվում է համեստ, մեկուսի, աշխատասեր կյանք՝ ի հակադրություն ունայն թափառումների և ժամանակի դատարկ վատնումի» (Е. Феофан, Толков. 2 послан. Солун., с. 525):

Այստեղից երևում է, որ տվյալ տեղում հօսւիճ եզրով բնութագրվում է այն կյանքը, «որ մեկն անցկացնում է տանը՝ զբաղվելով իր գործերով»՝ «շխառնվելով այլոց գործերին»: Երկրորդ՝ հօսւիճ-ն Նոր Կտակարանում նշանակում է «լռություն»: Երբ Պողոս առաքյալը, ցանկանալով խոսել Երուսաղեմում իր դեմ բորբոքված ժողովրդի հետ, «նշան արեց, և այնժամ թագավորեց խոր լռություն: Երբ ժողովուրդը լսեց, որ առաքյալն իրենց հետ խոսում է եբրայերեն, «բազում լռութիւն լինէր» (Գործք ԻԱ 40), «առաւել եւս դադարեցին ի լռութիւն». ԻԲ 2): Պողոս առաքյալը պատվիրում է կանանց սովորել լռելյայն, ամենայն խո-

նարհուրեամբ (γυνή ἐν ἡσυχία μακθάνετω ἐν πάσῃ ὑποταγῇ) - «կին մարդ ցածուրեամբ ուսցի, ամենայն հնազանդութեամբ» (Ա Տիմ. Բ 11): Ըստ այսմ, hysciva-ն նշանակում է «հանգիստ, լռակյաց» (հմմտ. Ա Պետ. Գ 4, Ա Տիմ. Բ 2), իսկ՝ «հանգստանալ, պարապ մնալ, հրաժարվել աշխատանքից» (ասվում է, որ յուդաբեր կանայք τό σάββατον ἡσυχάσαν κατά τῆν ἐντολήν = «ի շաբաթուն հանդարտեցին վասն պատուիրանին». Ղուկ. ԻԳ 56). այստեղ խոսվում է նրանց մասին, ովքեր չեն թափառում այստեղ-այնտեղ, այլ մնում են տանը՝ զբաղվելով իրենց գործերով) «լռություն պահպանել, ոչինչ չխոսել, համրանալ» (հմմտ. Ղուկ. ԺԴ 3, Գործք ԺԱ 18, ԻԱ 14, Հոբ ԼԲ 7, Նեեմիա Ե 8):

Ինչպես ֆիզիկական միայնությունը, լռությունը պարունակում է բանական արարած լինելու իրավունքի բացառում: Որևէ մեկին ստիպել, որ լռի, նշանակում է նրան զրկել մարդկային արժանապատվությունից, քանզի մարդ արարածն օժտված է խոսելու շնորհով: Սակայն մյուս կողմից լռության որոշ ձևեր անհրաժեշտ պայմանն են խաղաղ գրույցի: Աղոթող աղամորդին ուշադիր է այն Միակի հանդեպ, որի խոսքերը անհամեմատ կարևոր են մնացյալից: Ուստի միանգամայն բնական է կոչ անել լռել ընթերցումների, սաղմոսերգության, Պատարագի ժամին: Լռության վերաբերյալ ս. Բարսեղ Կեսարացու սահմանած հետևյալ վանական հրահանգն ենք կարդում. «Մինչեւ ցո՞ր բան է դատարկաբանութիւն: Ամենեւիմբ ամենայն բան, որ ոչ աւարտի յառաջիկայ պէտսն, որ ի Քրիստոս, դատարկ է: Եւ այսչափ է այսպիսի բանիս վտանգ, զի թէպէտ բարի է ասացեալն, եւ ոչ առ ի շինութիւն հաւատոյ տնտեսիցի, ոչ առ ի բարի բանսն, որ խաւսեցաւն ունի

զվտանգն, այլ վասն զի ոչ ի շինութիւն տնաւրինեցաւ ասացեալն՝ տրտմեցուցանէ զՀոգին Սուրբ Աստուծոյ» (ՔԵԿ. ԲՐԷ. 23)^{xlvi}։

Ինչ վերաբերում է ἡσυχάζειν (լուռ լինիմ, հանդարտիմ)^{xliv} եզրի՝ դասական գրականության մեջ ունեցած նշանակությամբ, ապա իր հոմանիշների (σιώπειν) հետ համեմատած այն ցույց է տալիս «առհասարակ մարդու հանգիստ վիճակը՝ իր հետ ընդգրկելով նաև լռության պահը»։ Այս պահը սերտորեն կապված է ներքին լռության հետ, որ ճգնական բառապաշարում ստացել է ἀμεριμνία (անգրադություն¹, անտրտմություն)։ Այս բառը չպետք է ընկալել մեղքին հավասարազոր անհոգության իմաստով, ինչը բնորոշ էր մեսսալյաններին, ովքեր բավականություն էին գտնում անհոգ կեցության, կեղակարծ ապահովության մեջ (ἀσφάλεια)։ Այստեղ խոսքը այն անհոգությանը կամ անգրադությանն է վերաբերում, որը ս. Եփրեմի անունով մի գրության մեջ որակվում է իբրև «անհոգություն երկրավոր իրերի նկատմամբ» (Pseudo-Efrem, Ad renunciantes, ed. J. Assemani, t. 3, p. 323)։

Հենց այս անհոգությունը նկատի ունի Դորոթեոս Գազացին (+620)՝ բացատրելով, թե այն ոչ այլ ինչ է, քան պայքար, «որպեսզի այլևս չմտահոգվենք երկրավոր իրերի վերաբերյալ, այլ ջանադրությամբ և առանց զվարճանքի սպասենք միայն Տիրոջը, ինչպես ասված է Կույսերի մասին» (տես Ա Կորնթ. Է 34-35)^{li}։ Այս հանգիստ վիճակն ի մի է բերում «մարդու թե՛ հոգին, թե՛ մարմինը»։ **Ֆիզիկական** իմաստով ἡσυχία-ն նշանակում է առարկայի վիճակը, երբ այն չի շարժվում և շարժման մեջ չի դրվում։ Այսպիսով, տվյալ եզրը հակիմաստն է κίνησις-ի

(շարժում): Այդ եզրով մատնացույց է արվում նաև ամբողջ մարմնի հանդարտ վիճակը. *դոսչիա*-ն նշանակում է ինքն իրեն հանգիստ պահել, ոչ մեկին չդիպչել, չշարժվել, լինել պարապ, *դոսչիա*ն չ*չեւ*-ը՝ չենթարկվել զորավոր փոփոխությունների: **Հոգեբանական** առումով *դոսչիա*-ն նշանակում է հանգստություն՝ համբերության, անվրդովության իմաստով:

Այսու հասկանալի է դառնում, թե ինչու է իսիխիան համարվում էքստազի (սքանչացում) անհրաժեշտ նախապայմանը, որի մեջ նույնպես բացակայում է ամեն տեսակ «շարժում» (*κίνησις*)¹¹¹: Հոմանիշային *դոսչիա* (խաղաղություն) և այլ բառամիավորները, որոնք նույնարմատ են, ունեն ավելի սահմանափակ իմաստ, քան *դոսչիա*-ն, քանզի վերջինս առավել անմիջականորեն հարաբերվում է մարդու ներքին էությանը, մինչդեռ առաջինն օգտագործվում է ավելի հաճախ երևույթների արտաքին, զգայական կողմը բնորոշելու համար. օր. Ա Տիմ. Բ 2 *ἡρεμον και ἡσυχιον* = «հանդարտությամբ եւ խաղաղությամբ վարեցուք զկեանս»: Ըստ այսմ կարելի է զանազանել խաղաղության երկու վիճակ՝ արտաքին և ներքին. առաջինը վերաբերում է արտաքին աշխարհին, իսկ երկրորդը՝ մարդու ներաշխարհին: Իսիխաստական գրականության բազում էջեր ցույց են տալիս այն մերձավորագույն աղերսը, որ կա «հանգստություն» և «մենություն» հասկացությունների միջև: Իբրև կանոն առաջինը երթադրում է երկրորդը: Այդուհանդերձ «իսիխիա» և «մենակեցություն», «անապատ» և «իսիխիա» հասկացությունները լիովին նույնական չեն: Դժվար չէ այստեղ տեսնել, որ իսիխիան գերազանցապես վերաբերում է ներքին

վիճակին, մինչդեռ «մենակեցությունն» ու «անապատը»՝ արտաքին:

Իսիխազմի գլխավոր նպատակը մտահայեցությունն է: Սակայն իսիխաստի համար հանգստությունն ու խաղաղությունն ամեննին էլ ինքնակա, կրավորական արժեքներ չեն. մի բան, որ բնորոշ էր ստոցիզմի գլխավոր սկզբունքին՝ *ἀπάθεια* - անկրքությանը: Իսիխազմը, ինչպես և քրիստոնեական հայեցության մյուս հոսանքները միայն միջոց են՝ հասնելու Աստծո հետ միավորությանն ու միությանը, աղոթքի հարատևությանը:

Իսիխաստական խորհրդականության կարևոր բաղադրիչներն են հոգևոր սթափությունը, ուշադրությունը, «Հիսուս» անվան հիշատակումը, շնչառությունը:

Սրտի խաղաղության համար առաջնային կարևորություն ունի անմաքուր խորհուրդներից (*λογισμοί*) ձերբազատվելը: «Սրտի պահպանության», «ոգու պահպանության», ուշադրության (*προσοχή*) համար անհրաժեշտ է լինել սթափ, հսկող (հմմտ. Ա Պետ. Ե 8): Արդեն Մակար Մեծի մոտ սթափությունը, ուշադրությունը և աղոթքը սերտագոյնս կապված են իրար (Hom. 6, 1//PG, 34, 517c; col. 520b): Հսկումին մասնավոր նշանակություն են վերապահում սինայական դպրոցի հետևորդները: Այսպես, Հեսիքիոս Մինայեցին (+450-ից հետո) իր «Հարյուրավորք»-ում ձգնական գործառույթի գագաթ է համարում սթափությունը և հոգևոր հսկողությունը: Սրանք նա որոշարկում է որպես «հոգևոր եղանակ, որ Աստծո ողորմածությամբ և հարատև, հստակ գործունեությամբ մարդուն լիովին ձերբազատում է ստորին խորհուրդներից ու խոսքերից, ինչպես նաև չար գործերից» (1, 1//PG, 93, 1480d):

Պարզագույն սահմանումի համաձայն՝ ուշադրությունը (προσοχή) ոգու գործադրումն է: Այս սահմանումը միանգամայն բավարար է գիտակցելու համար ուշադրության կարևորությունը հոգևոր կյանքում: Բոլոր նշանավոր փիլիսոփաները խոսել են ուշադրության մասին: Այսպես Էպիկտետոսը (շուրջ 50-140 թթ.) իր «Խոհերում» մի ամբողջ գլուխ է նվիրում «ուշադրությանը»: Ս. Անտոն Անապատականը մի անգամ երկնքից նախազգուշացում ստացավ. Πρόσεξε σε αὐτόν՝ (ունկնդիր եղիր ինքդ քեզ) (Apoph. Antonio 2//PG, 56, 76bc): Այս պարզ հորդորը համերաշխ է Եվագր Պոնտացու հետևյալ նկատումին. «Աղոթքը շահող ուշադրությունը ձեռք է բերում այն իսկ, քանզի ոչ այլ բան, քան հենց աղոթքն է հետևում ուշադրությանը: Եվ հարկ է հենց դրանով զբաղվել նախանձախնդրությամբ» (Խոսք աղոթքի մասին, 149): Աղոթքը և ուշադրությունը խորհրդանշաբար իրար ներդաշնակ են նաև հնչյունական նմանությամբ. προσοχή (ուշադրություն), προσευχή (աղոթք): Այս իրողությունների սերտ կապը թույլ է տվել իսխիաստներին բազում գրություններ նվիրել «ուշադրությանն ու աղոթքին» (περί προσοχής και προσευχής):

Լինելով ոգու գործադրումը՝ ուշադրությունն իրականացնում է ընտրություն, որը կարող է նույնիսկ բացառել այն, ինչ ցանկալի չէ: Աղոթքի մեջ այն կատարվում է տարբեր մակարդակներում:

Ուշադրության առաջին տեսակը բառայինն է. այն կենտրոնանում է աղոթքի բուն իսկ բառերի արտաբերման և բնագրի իմաստի վրա: Ցրվածությունն ու անուշադրությունը արժանանում էին խստագույն հանդիմանության: Այս կապակ-

ցությամբ բնորոշ են Ոսկեբերանի հետևյալ տողերը. «Շատերը Եկեղեցի են մտնում, կարդում անթիվ աղոթքներ, հետո գնում են՝ այդպես էլ չհասկանալով իրենց արտաբերածը: Նրանց շուրթերը շարժվում են, բայց նրանց ականջները չեն լսում: Դու ինքդ չես լսում քո աղոթքը, բայց ուզում ես, որ Աստված այն լսի» (De Chananaea, 10// PG, t. 52, 458):

Երանելի Նիկեփորոսը այսօրինակ ուշադրությունն անվանում է «երկրորդ աղոթք», որը բնորոշում է հետևյալ կերպ. «Երբ միտքը ճանապարհ է ընկնում՝ մտքերը ծանրացնելով զգացումների վրա, պաշտպանվելով արտաքին զգայություններից, կենտրոնանալով ամեն տեսակ խորհուրդների վրա և զուր ջանք թափելով մոռանում, երբեմն փորձության ենթարկելով խորհուրդները, երբեմն ունկնդիր լինելով շուրթերի արտաբերած աղերսներին՝ ուղղված Աստծուն, երբեմն իր կողմը գրավելով գերեվարված մտածումները, իսկ մյուս անգամ ինքն իսկ բռնված լինելով կրքով, նորից հարկադրաբար վերադառնում է ինքն իրեն, ապա անկարելի է իբրև գոտեմարտող երբեք ե հանգստանալ կամ պսակվել հաղթական դափնիով» (Путь к священному безмолвию... М., 1999, с. 18^{liii}):

Ուշադրության երկրորդ տեսակը կարելի է անվանել «մեղիտատիվ» կամ «հայեցական»: Ռիշար Սեն-Վիկտորցին (ԺԳ դ.) այդ ուշադրությունը բնորոշում է որպես «Հոգու ազատ հայեցություն իմաստության տեսարանների, ինչը ստիպում է կարկամել զմայլանքից» (Benjamin Major, lib. 1, cap 4//PL, 196, 67b): Բանականությունն իրեն այլևս պարտավորված չի զգում հետևել այն բանին, թե ինչ են շնչում շուրթերը. նա կատարում է ազատ ընտրություն, որպեսզի կենտրոնանա իր համար կարևոր բարեպաշտության վրա:

Ուշադրության երրորդ տեսակը Արևմուտքում հորջորջվում է «խորհրդական» կամ «հուզական». մինչդեռ Արևելքը այն որակում է՝ «սրտի ուշադրություն», որն ունի տարբեր աստիճաններ:

«Ինչի՞ց է առաջանում հոգու մշտական ցրվածությունը». պատասխանելով իր իսկ առաջադրած այս հարցին՝ Բարսեղ Կեսարացին նկատում է. «Ցրվածությունը... անհրաժեշտ իրերով»: Իսկ որտեղից է այդ ծուլությունը. «Հոգին տրվում է ծուլության և անհոգության Աստծո ներկայության հավատի բացակայության պատճառով, որը փորձում է սիրտն ու երկկամունքը» (Reg. brev. 21//PG, t. 31, 1097b): Շատերի նման և Բարսեղը հաստատապես համոզված է, որ ցրվածության բոլոր տեսակները կարելի է բուժել Աստծո կենդանի ներկայության աներկբա զգացողությամբ:

Եգիպտոսի ճգնակյաց հայրերը ևս մեծ կարևորություն են տալիս հոգևոր կենտրոնացումին: Այսպես. «Աբբա Ամոնի աշակերտը պատմում էր. Մի անգամ, երբ մենք պաշտամունք էինք կատարում, իմ հոգին շփոթմունքի մեջ էր, ու ես մոռացա սաղմոսի բառերը: Երբ մենք ավարտեցինք, ծերն ինձ ասաց. Երբ ես պաշտամունքի մեջ եմ, մտածում եմ, որ կրակի մեջ եմ և այրվում եմ, և իմ մտքերը չեն կարող հակվել ո՛չ աջ, ո՛չ ահյակ, իսկ դու, եթե մոռանում ես սաղմոսի բառերը, ո՞ր են հաճում քո մտքերը պաշտամունքի ժամին: Մի՞թե դու չգիտես, որ կանգնած ես Աստծո առջև և խոսում ես Աստծո հետ» (Apoph. syriaques 23//PO, XI, p. 422-423): Ըստ այսմ մարդն իր բովանդակ էությամբ պետք է կենտրոնանա Աստծո ներկայության վրա: Սրան հասնելու համար կիրառվում են մի շարք

եղանակներ. դրանցից մեկը կարող է լինել պատկերացումը: Այսպես օրինակ՝ սաղմոսերգուն ասում է. «Յառաջագոյն տեսանէի զՏէր առաջի իմ յամենայն ժամ, զի ընդ աջմէ իմմէ, զի մի սասանեցայց» (ԺԵ 8): Նրան կարելի է պատկերացնել որպէս Դատավոր, որին հարկ է հաշվետու լինել կատարած գործերի մասին:

Այդ էին կոչ անում բոլոր վանականները, ովքեր ունեին պենտոսի՝ «խորտակման» կենսափորձը^{liv}: Բայց արդեն Բարսեղ Կեսարացին գիտակցում էր Աստծուն մեզանից դուրս տեսնող այդօրինակ պատկերացումների անկատարությունը. նա հորդորում է Աստծո ներկայությունը տեսնել մեր սրտերում: Ըստ այսմ՝ Աստծուն ունկնդրելը նույնացվում է ինքդ քեզ լսելու կարողությանը: Ուստի պատահական չէ, որ Բարսեղ Կեսարացին այդ հորդոր-կոչին է նվիրում մի ամբողջ ճառ (Hom. in illud. Attende tibi ipsi. PG, 31, 197-217)^{lv}, իսկ Եփրեմ Ասորին այդ թեմայով շարադրել է ներածությունից և տասներկու գլուխներից բաղկացած մի երկասիրություն (տե՛ս հրատ. Assemani, Roma, 1732, t. III, p. 230-254): Այս թեման շատ սիրելի է դառնում հատկապես ուշադրության ջատագով խիխաստների համար: Սակայն նրանց կիրառած ճգնական բառարանում աստիճանաբար նույնանում են ինքնահայումը և սիրտը, քանզի այդտեղ են մարդու հոգևոր կենտրոնը և Աստծո բնակարանը:

Խիխաստական ճգնության մեջ խիստ կարևոր տեղ է գրադեցնում «Հիսուսի աղոթքը»: Սրտալի աղոթքի համար հին վանականները կիրառում էին կարճառոտ աղերսներ, որպէսզի նրանց աղոթքը լիներ «մոնոլոգիստոս»՝ միաբան՝ Աստծո

անվան սրբամաքուր հիշատակումով: Իսկ իսիխաստների միջավայրում Աստծո մասին հիշատակումը մասնավորվել է որպես հիշատակում Քրիստոսի մասին: Նրանք տեսապես հաստատագրում են այդ: Այսպես, Հեսիքիոս Մինայեցին, հավանաբար աչքի առջև ունենալով ս. Գրիգոր Աստվածաբանի այն մտածումը, թե հարկ է Աստծուն շատ ավելի հիշել, քան շունչ քաշել («ճառեր Աստվածաբանության մասին», Ա)^{vi}, նկատում է, թե Տեր Հիսուսին անդադար աղերսելը պետք է լինի այնքան բնական, ինչպես շնչառությունը, քանզի առանց Հիսուս Քրիստոսի ոչինչ կարելի չէ (Centuries I, 99//PG, 93, col. 1512a, նաև՝ I, 32, col. 1492 b):

Այսօրինակ դիտարկումը շեշտում է աղոթքի քրիստոսակենտրոն բնույթը: Աստված մարդուն բացվում է միայն Քրիստոսի միջոցով, ու եթե նա պայծառացնում է սիրտը, ապա այդ տեղի է ունենում այն պատճառով, որ նրա պատկերն այնտեղ ներկայանում է առավել բացորոշ: Այսու աղոթքի նպատակն է սիրտը միավորել Հիսուսին և Հիսուսին ընդունել սրտի մեջ՝ Հոր, ինչպես նաև բովանդակ գոյի հետ միավորությամբ: Իսիխաստների կարճառոտ աղոթքը հայտնի է «Հիսուսի աղոթք» անվանումով: Իր ավանդական ձևի մեջ այդ աղերսը դառնալու էր իսիխաստական բարեպաշտության բնութագրական գծերից մեկը: Այդ աղոթքն է. «Տեր Հիսուս Քրիստոս, Որդի Աստծո, ողորմիր ինձ»: Հիսուսի աղոթքը հունարենում ունի «ὁ Χρὶςτὸς Ἰησοῦς, κτλ» կերպը, ուր 'Ιησοῦς-ն ներկայանում է տրական հոլովով, այն է՝ «աղոթք Հիսուսին»: Այս աղոթքի ակունքը հարկ է փնտրել արևելյան վանականության մեջ, ուր մասնավոր հոգածություն էր ցուցաբերվում սրտի պահպանության եղանակի, տեսական աղոթքի և «պենտոսի» (խորտակումի) հանդեպ:

Սրտի պահպանությունը ենթադրում է պայքար չար խորհուրդների դեմ: Այդ պայքարի հիմնական եղանակը անվանվում է «անտիոռեաիս» (հերքումն). այն ընդդիմակայումն ու հերքումն է բազմազան դիվական խորհուրդների սուրբգրային ընթերցումների օգնությամբ: Այդ արվեստի դասական ձեռնարկը Եվագր Պոնտացու «Անտիոռետիկոս» (Հերքումն կամ Հակաբանականն) գրությունն է, որն ի դեպ մեզ հասել է միայն հայերեն և մասամբ ասորերեն թարգմանությամբ^{lvii}: Ժամանակի ընթացքին բյուրաթիվ ընթերցումները աստիճանաբար նվազում են և խտանում «Հիսուսի աղոթքի» մեջ: Այն դառնում է միակ բանաձևը, որով մերժվում են դիվական խորհուրդները: Վանքերում կիրառված բազմաթիվ կարճառոտ աղոթքներ Ե դարասկզբին փոխարինվում են Հիսուսին ուղղված աղոթքներով (Նեղոս Անկյուրացի, Դիողոքոս Փոտիկիացի): Զ դարում Գազայի վանականների մոտ հանդիպում են աղոթքի երկու բանաձևեր՝ «կատանիկտիկական» (κατάνυξις - գոջում, խորտակում) և «ռոդորմիր ինձ», օգնության աղերս. «Եկ, օգնիր ինձ» (Vie di sant Dosithee 10 //SC, 92 (1963), p. 138 և շար.):

Հիսուսյան աղոթքի զարգացման պատմության մեջ մեծ ազդեցություն են վերագրում սինայական անապատականներին, սակայն իրապես ո՛չ Հովհաննես Սանդուղքին, ո՛չ Հեսիքիոսին, ո՛չ Փիլոթեոս Սինայեցուն չեն վերագրվում աղոթքի հստակ բանաձևեր. նրանք շեշտը դնում են Հիսուսի «միաբան» աղոթքի վրա^{lviii}: ԺԲ-ԺԳ դդ. բյուզանդացի վանական Իսահակ Սկյութացու «Մետերիկոն»-ում աղոթքի բանաձևը թե՛ կատանիկտիկ է և թե՛ աղերսական: Կատանիկտիկ աղոթքի կիրառությունը կապված է աբբա Փիլիմոնի անվան հետ (Ե-Է դդ.):

Նրա «Բազմաշահ ասույթները» (տե՛ս Добролюбие, т. III, с. 360-375) դիտարկվում են իբրև միջոցներ ընդդեմ ոգու տկարության, որ ձեռք է բերվում զանցառությամբ ամեն տեսակ մտածումների, որոնցում բացակայում է Աստծո մասին հիշատակում:

Աֆոնյան իսիխաստներն աղոթքի ընթացքում կիրառում են հոգեֆիզիկական որոշ եղանակներ ու ենթադրում, որ այդօրինակ «մտային աղոթքը բերում է հրաշալի պտուղներ, այն է՝ անտարբերություն զգայական իրերի նկատմամբ, խոնարհություն, խորտակում, արցունքներ, հստակ ինքնահայում իբրև հայելու մեջ, լիակատար մաքրություն, անասելի ուրախություն»: Հիսուսյան աղոթքի մեջ պահպանվում է աղոթքի կատանիկտիկ կերպը: Ամենից առաջ դրա մեջ են տեսնում աստվածայինի, ավելի ճիշտ Քրիստոսի ներկայությունը աշխարհում, որով է՛լ ավելի մեծ նշանակություն են վերապահում **Հիսուս** անվան արտաբերմանը: Այդ անունով ոչ միայն խոսք է ուղղվում Աստծուն, այլև ինքնըստինքյան շոշափելի է դառնում նրա ներկայությունը:

Համաձայն սեմական աշխարհայեցության՝ անունն արտաճառագայթումն է այն բանի, ինչ կրում է իր մեջ^{lix}: Բայց հարկ է անվան մեջ զանազանել նրա մտային (անունն իբրև գիտելիք) և գորութենական (անունն իբրև ուժի ակունք) բովանդակությունը: Արտաբերել Աստծո անունը կամ անունները նշանակում է սեփական հավատի մեջ կենտրոնացնել ժողովրդի կրոնական փորձառությունը: Քրիստոնյաների համար այսպիսի բովանդակություն է ստանում Հիսուսի անունը: Հովել մարգարեի՝ «Եւ եղիցի ամենայն, որ կարդասցէ զանուն Տե-

առն՝ կեցցե» (Բ 32) բառերը մեծ դեր են կատարել վաղ քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ: Պետրոս առաքյալն իր ունկնդիրներին փրկության համար առաջարկում է կանչել Տեր Հիսուսի անունը: Քրիստոնյաներին բնութագրում էին հիշյալ մարգարեությունից քաղված խոսքով. «Ձի ամենայն, որ կարդասցե զանուն Տեառն՝ կեցցե», «ամենեքումքք հանդերձ որք կարդան զանուն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի յամենայն տեղիս...» (Գործք Թ 14, 21, Հռոմ Ժ, 12-14, Ա Կորնթ. Ա 2):

Հնագիտական գտածոները ցույց են տալիս այն անվերապահ մեծարանքը, որ պարզ քրիստոնյաները տածել են Հիսուսի նկատմամբ, երբ արձանագրում էին նրա անունը վավերագրերում կամ տարբեր առարկաների վրա: Այս իրողության տեսական հաստատագրումն է ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու անունով շրջանառվող «Յաղագս աստուածային անուանց» երկը:

Սակայն իրավամբ նկատված է, որ Հիսուսի անունը կանչել ամեննին էլ չի նշանակում լոկ արտաբերել՝ «Հիսուս»: Վաղ քրիստոնյաները հաճախ իրենց հավատը խոստովանում էին՝ արտաբերելով Հիսուս Քրիստոս, Հիսուս Մեսսիա, Աստծո Որդի, նախևառաջ՝ Տեր: Ասորիներն առաջինն էին, ովքեր Քրիստոսին մեծարում էին՝ արտաբերելով նրա անունը: Թեպետ գնոստիկները սիրում էին Հիսուսի անվան շուրջ տարբեր մտամարզումներ կատարել, Եկեղեցին, սակայն, չէր գայթակղվում դրանցով: Ոչ մի անուն ոչիչն չի նշանակում առանց գործերի: Այս հաստատելով՝ Որոգիները նկատում է, թե «Տիրոջը փառաբանելու լավագույն միջոցն այն է, երբ շուրթերն արտաբերեն՝ գործերն իրենք խոսեն. Տեր, Տեր: Ուստի պարզ է, որ կանչել Տիրոջ անունը նշանակում է ճանապարհ հարթել

Ճշմարտության, իրական Ճշմարտության համար» (Selecta Psalmos 4, 2//PG 12, col. 1136a):

Բոլոր հոգևոր հեղինակները համամիտ են այն բանում, որ կարճ աղոթքների արժանիքը սիրտն առաջնորդելն ու հասցնելն է որոշակի վիճակի, հետո որոշակի հակվածությանը սատարելն է: Ըստ այսմ կյանքի են կոչվում բազում կարճ աղոթքներ: Բայց արդեն Հովհաննես Կասսիանոսը ԿԹ 2 սաղմոսի «Աստուած, յաւգնել ինձ նայեա» բառերի մեջ տեսնում էր բարեպաշտության բանաձև, որն ընդունակ է բարեպաշտական զգացումներ արթնացնելու:

«Ողորմած եղիր ինձ՝ մեղավորիս հանդեպ» աղերսը կրկնվում է ամենատարբեր կերպ: Սրանից հետևում է, որ «Հիսուսի աղոթքը» սկսվում է ոչ թե **Հիսուս** անվան արտաբերմամբ, այլ «պենտոս»-ով (խորտակում), «լուկտոս»-ով (ողբ), մեղքերի վերաբերյալ թախիժով: Հարկավ այս ամենը չի հակասում Քրիստոսի սրտագին մեծարմանը: Թերևս և ոչ մեկը այնպես չի կարևորում արտասուքը, ինչպես Սիմեոն Նոր Աստվածաբանը: Նրա արտասուքի¹⁸ մեջ է իրական մկրտությունը Ս. Հոգով, լուսավորում՝ ֆոտիսմոս, ի հետևանս որի աղամորդին ամբողջապես դառնում է լույս (Capitoli pratici e teologici, n. 68-69, 74, 75): Ս. Գրիգոր Նյուսացին համոզված էր, որ վերջին մկրտությունը, որի կարիքն ունենք, արտասուքի մկրտությունն է. դրանով մկրտվում է նա, ով իր անկողինը լվանում է արտասուքով: Ու բացականչում է. «Եվ որքան պետք է արցունքներ թափել, որպեսզի նրանք համեմատվեն Մկրտության ակունքին» (Ճառ 39, 40. Собр. твор., т. II, с. 542, 548):

Արևելյան այս ավանդույթի լույսի ներքո հասկանալի է դառնում, որ Հիսուսի աղոթքի բուն էությունը «Տեր ողորմեա»-ն է: Այս աղերսը միանգամայն «օգտակար է յուրաքանչյուր քրիստոնյայի համար», քանզի «Տեր Հիսուս Քրիստոս, ողորմեա զիս»-ը, կամ ավելի կարճ՝ «Տեր ողորմեա»-ն քրիստոնյաներին տրվել է տակավին առաքելական ժամանակներից (Filocalia, ed. Venezia, 1782, p. 1186 և շար.):

Ի մի բերելով ասվածը՝ կարելի է արձանագրել, որ «Իսի-խազմ» հասկացությունն ունի հետևյալ չորս իմաստները.

ա. Իր գլխավոր իմաստով, առավել նախնական, վաղնջա-կան նշանակությամբ այն արտացոլում է քրիստոնեական վա-նականության որդեգրած կենցաղավարության հայեցական, ճգնական կերպը, որ ծնունդ է առել Եգիպտոսում, Պաղեստի-նում և Փոքր Ասիայում Գ դարավերջին և հատկապես Դ դարի սկզբին: «Իսիխիա» բառը (ἡσυχία)՝ «խաղաղություն», «ան-դորր», «հանդարտություն», «լռություն», մատնացույց է անում անհատական ճգնակեցության տիպարը, որն իր սկզբունքով տարբերվում է Պաքոմիոս Մեծի կողմից հիմնադրված համայ-նական վանականության կենսակերպից և աչքի ընկնում կեն-ցաղավարական, աշխատանքային խստագույն կարգապահու-թյամբ: Զբաղառեղով արտաքին բնույթի կանոնները՝ իսիխաստ վանականի կյանքը որոշարկվում է ներքին աղոթքով, «մտա-յին գործով», աստվածանալու ձգտումով, ինչը պետք է սկիզբը լինի առհասարակ մարդկության փոխակերպման: Այս գաղա-փարը կենցաղավարում էր տակավին ուշ շրջանի հին կտա-կարանյան հրեության մեջ իբրև դրսևորում մեսսիանիստա-կան (փրկչական) և էսխատոլոգիական (վախճանաբանական) ձգտումների:

Ա դարում այդ ձգտումները ձուլվեցին քրիստոնեական վախճանաբանությանը: Երբ անապատական, «իսիխաստական» վանականությունն իր միջավայր ընդունեց նորալատոնականության գաղափարներով դաստիարակված կիրթ հույների, անապատականության փիլիսոփայական, գաղափարաբանական բացատրությունն ու հիմնավորումն ընդարձակվեցին ու գորացան ի հաշիվ ոչ սուրբգրային տարրերի ներմուծման, որոնցից է նյութի և ոգու հակադրումը:

Պլատոնականության գլխավոր հայացքին համապատասխան՝ «մտային գործի» նպատակը սկսվեց որակվել իբրև հաղորդակցում հավերժ անշարժ, վերպատմական «մտային աշխարհին», այսինքն՝ իբրև մարդու դուրս գալը պատմությունից: Իսիխազմի պատմության մեջ այս փուլի առավել նշանավոր ներկայացուցիչը Ռրոգինեսի հետևորդ Եվագր Պոնտացին է (+ 399) է: Եվագրի վարդապետության հիմքում դրված էր բոլոր արարածների՝ որպես նախապես Աստծո էությունը հայոդ հավասարապես կատարյալ «մտքերի» (νοῦς) վերաբերյալ գաղափարը. արարածների զանազանությունն ու մարդու մարմնական-նյութական կյանքը բացատրվում են իբրև հետևանք ինքնիշխանության, ազատ կամքի և արարչության անկման: Ըստ Եվագրի՝ հոգևոր կյանքի նպատակը աղոթքի և «մտային գործի» միջոցով վերականգնումն է աստվածային էության նախնական հայումի: Նորալատոնականությունից մուտք գործած այս համակարգի մեջ քրիստոնեության գլխավոր հրամանակարգը՝ «Բանը դարձավ մարմին», այլևս տեղ չունեի, քանզի մարդուն կոչ էր արվում ձերբազատվել մարմնից և մարմնականությունից:

Եկեղեցու կողմից Որոգինեսի ու Եվագրի դատապարտման փաստը (553 թ.) վճռականորեն սահմանափակեց վտանգը. հայեցական վանականությունը հակվեց դեպի այլամերժորեն պլատոնյան ոգեկանություն, սակայն քրիստոնեական վանականության մեջ ամեննին էլ չվերացրեց իսիխազմի վայելած ժողովրդականությունը, ինչի մասին են վկայում լայն տարածում ունեցող հոգևոր գրականության հուշարձանները: Վանքից հեռու, մեկուսի ապրող իսիխաստ վանականի կամ անապատականի կերպարը դարձավ հանրահայտ և իրավաբանորեն որոշակի (տե՛ս Հուստինիանոս, Նովելլա 5, 3): Հարկավ, իր հիմնական բովանդակությամբ իսիխազմը ձերբազատվեց «որոգինեսականությունից». «մտային գործը» սկսվեց ընկալվել ոչ թե իբրև ապամարմնացում, այլ հաղորդակցում «մարմնացած Բանին»՝ «Հիսուսի աղոթքի» (Տեր Հիսուս Քրիստոս, Աստված մեր [կամ Աստծո Որդի], ներիր ինձ՝ մեղավորիս) միջոցով:

բ. Արդի գիտական գրականության մեջ «իսիխազմ» եզրը հաճախ որակվում է իբրև «Հիսուսի աղոթքի» հոգեմարմնական եղանակի բնորոշում, ինչը վկայված է ԺԳ-ԺԴ դդ. բյուզանդական վանականության մեջ: Տակավին Եվագրի ժամանակակիցներից սկսած՝ «հարատև աղոթքը» նկատվել է հայեցական կենցաղավարության կարևորագույն կերպերից մեկը: «Հիսուսի աղոթքը» տարբեր արտահայտություններով մի դիմում է Հիսուս Քրիստոսին, որի անունը, համաձայն Հովհաննես Սանդուխքի (Է դար), պետք է «փարվի շնչառությանը»: Այս հորդորը երբեմն ընկալվում էր տառացիորեն. շնչառությունն օգտագործվում էր իբրև ուշադրությունը կենտրոնացնելու մի-

ջոց և աղոթքը կապում մարմնի կենսագործունեության անընդհատականության հետ ու սրա միջոցով հասնում «հարատև աղոթքի»: Այս եղանակի առաջին հանգամանակից նկարագրությունը պատկանում է Միքայել Պալեոլոգ կայսեր (ԺԳ դար) ժամանակակցին՝ Նիկեփորաս Իսիխաստին (Περὶ φυλακῆς καρδίας. PG. t. 147, 945-966):

Ի տարբերություն Եվագրի՝ պլատոնական ոգեպաշտության (սպիրիտուալիզմ) աղոթքի հոգեմարմնական այդ եղանակը՝ մեթոդը (μέθοδος), ենթադրում է դրական վերաբերմունք մարդկային կյանքի մարմնական, նյութական կողմի նկատմամբ: Այն կապված է Մակար Եգիպտացու ժառանգության հետ, և շատ հավանական է, որ կիրառվել է մեսսալյան-բոգոմիլների մեջ (ժողովրդական, գրեթե մոգական ձևերով): Այդ կենսակերպը նկատելով նաև բյուզանդական իսիխաստների մեջ՝ Բառլամա Կալաբրիացին նրանց անվանում է «մեսսալյաններ» կամ «պորտահոգևորներ» (ὁμολόφιστοι), ինչը և առիթ դարձավ ի պաշտպանություն իսիխաստների Գրիգոր Պալամասի ջատագովության (տե՛ս նրա՝ «Ի պաշտպանություն սրբազան լուսկյացների» = ὅπερ τῶν ἱερῶν ὁσυχάζόντων. հրատ. հայր Ի. Մեյենդորֆ, Louvain, 1973): «Իսիխազմ» եզրի սահմանափակումը հոգեմարմնական տվյալ գործառնությամբ երբեմն հանգեցնում է պատմական թյուրիմացության: Այսպես, Կալլիստոս պատրիարքը (1350-54, 1355-63), որ հեղինակն է Գրիգոր Սինայեցու (շուրջ 1260-1340-ական թթ.) վարքի (տպ. ռուս. թրգմ. Ի Սոկոլովի, Մ. 1904)՝ վարքագիրների բնորոշ չափազանցումներով, հենց Գրիգոր Սինայեցուն է վերա-

գրում հիշյալ «մեթոդի» ներմուծումը Աթոսյան վանականության մեջ:

Այս ոչ ճշգրիտ տեղեկությունն արդի շատ պատմաբանների մղել է այն համոզման, որ իսիխազմը «Սինայական» նորությո՞ւ է, որ ներմուծվել է Աթոսյան վանականության մեջ Գրիգոր Սինայեցու կողմից: Սակայն Իսիխազմը մինչ այդ արդեն հայտնի երևույթ էր, իսկ իբրև հոգեմարմնական «մեթոդ» այն արդեն հայտնի էր Աթոսի վանականության մեջ Նիկեփորաս Իսիխաստի ժամանակներից, այն է՝ ԺԳ դարավերջից. ըստ այսմ՝ լավագույն դեպքում Գրիգոր Սինայեցին կարող էր սոսկ վերականգնողը լինել վաղուց հաստատված ավանդույթի:

գ. «Իսիխազմ» եզրը հաճախ նմանապես կիրառվել է իբրև հոմանիշ «պալամիզմ» եզրի, այսինքն՝ աստվածաբանական հասկացությունների մի համակարգի, որ պատկանում է Գրիգոր Պալամասին ու մշակվել է նրա կողմից Բառլամ Կալարբիացու, Գրիգոր Ալիփոփինի և մյուս հակառակորդների դեմ պայքարելիս: Հասկացությունների այդ համակարգը, ի շարս այլոց, հաստատում է, թե Աստվածհաղորդակցումն իրականանալի է ոչ միայն բանականությամբ, ինտելեկտուալ ճանապարհով, այլև՝ իրապես: Եվ քանի որ այդ համակարգում նույնպես հաստատվում են աստվածային էության լիակատար անդրանցականությունն ու անճանաչելիությունը, Պալամասի համար անհրաժեշտ է դառնում «էությունը» տարբերել «եռանդից» կամ անձնական գործողություններից, որոնցում աստվածային կյանքը արարածներին փոխանցվում է իբրև անձնական աստվածային ինքնահայտնություն:

Համաձայն հ. Ի. Մեյենդորֆի Պալամասի աստվածաբանական համակարգն ամենևին էլ արհեստական պատվաս-

տումը չէ իսիխազմի՝ իբրև կրոնախորհրդական և հասարակական երևույթի վրա: Այն մշակված էր որպես Բառլամի կողմից առաջադրված փաստարկներից պաշտպանվելու ավանդականորեն ընկալյալ մի ձև: Այսուհանդերձ, առհասարակ անհրաժեշտ է, իբրև հասկացությունների համակարգ, պալամիզմը զատորոշել իսիխազմից ճիշտ այնպես, ինչպես ամեն իրականություն ինքնատինքյան կարող է զանազանվել նրա դրութենական, համակարգյալ արտահայտությունից: Սակայն սխալ է դրանք կտրուկ հակադրել: Առհասարակ մարդուն, իսկ բնագանցորեն տրամադրված հույնին մասնավորապես, բնորոշ է ոչ միայն զգալ և հուզվել, այլև մտածել, բանավիճել, փիլիսոփայաբար հստակեցնել իր կրոնական, կենցաղային փորձառությունը հատկապես այն պարագաներում, երբ նա ենթարկվում է քննադատության կամ հետապնդման: Դրութենականացման այս գործընթացում միշտ վտանգ կա ընկնել վերացարկման ծայրահեղության մեջ: Սակայն Պալամասը այստեղ նվազ մեղադրելի է, քան շատերը, քանզի նա ինքը միշտ գիտակցում է այն տարբերությունը, որ առկա է հասկացության և վերացարկման միջև, որի պատճառով էլ քանիցս մեղադրվել է փիլիսոփայական անկատարության մեջ:

դ. Գիտության մեջ կենցաղավարում է նաև «իսիխազմ» եզրի չորրորդ՝ «քաղաքական իսիխազմ» իմաստը, որն ընդգրկում է ընկերային, մշակութային և քաղաքական ծրագիր, ինչը կյանքի կոչվեց ԺԴ դարում բյուզանդական քաղաքակրթության նշանավոր ներկայացուցիչների կողմից: Այս շարժման ընթացքը տեսանելի է Հովհան Կանտակուզին կայսեր, Կ. Պոլսի Փիլոթեոս Կոկկին պատրիարքի և այլոց քաղաքական գործունեության մեջ: Կասկած չի հարուցում այդ շարժ-

ման և 1341, 1347, 1351 թթ.-ի ժողովներում Գրիգոր Պալամասի տարած հաղթանակի մեջ առկա պատմական կապը: Սակայն քանի որ հիշյալ անձանց գործունեությունն անմիջականորեն չի աղերսված «սրբազան լուսության» (Ιερά ἡσυχία) գործընթացին, նրանց վերագրված «Իսիխազմի» իմաստը պահանջում է հստակեցում ու եզրաքանական վերապահում: Ակներև է, որ ա կետում ներկայացված իսիխազմը լիովին նրանց վերագրելի չէ:

«Իսիխազմի» չորս տարբեր կիրառություններն ամեննին էլ չեն հակասում իրար: Դրանցում առկա է ներքին աղերս, որ ամեննին էլ չի վերաբերում անապատականությանն իբրև այդպիսին՝ ո՛չ «Հիսուսի աղոթքի» հոգեմարմնական գործառույթին և ո՛չ էլ ընկերային-քաղաքական գործունեության մեջ: Ներքին աղերսը պայմանավորված է աղամորդու խորքային ընկալման, նրա գերագույն նպատակի վերաբերյալ մտածումի ընդհանրությամբ, որ ունի կրոնաաստվածաբանական խորք և ընդգրկում (ինչը հստակորեն արտահայտված է Պալամասի և Բառլաամի վիճաբանության մեջ): Այս ըմբռնումը թույլ էր տալիս այն կենսագործել ամենատարբեր դաշտերում՝ սկսած անապատական կենցաղավարությունից (համաձայն Եվագր Պոնտացու, Մակա Եգիպտացու հորդորների), վերջացրած աստվածաբանական ջատագովական բանավեճով և միջեկեղեցական հարաբերություններին բերած գործուն մասնակցությամբ: Ամեն պարագայի ընդհանուր շարժիչ ուժը կրոնաաստվածաբանական համոզումն էր:

Ինչպես նկատվեց, իսիխազմի աստվածաբանական ակունքները գտնվում են Դ դարում: Հավատքի վաղնջական հուշարձանները բովանդակում են ἡσυχία-ի՝ իբրև խորհրդա-

կան վերացման բազում նկարագրություններ: «Իմաստուն այրը տեսնում է լուրջությունը» արտահայտությունը իսիխաստական սկզբունքի ելման կետն է: Իսիխազմի կենտրոնն ամենայն իրավամբ համարվում էր Աթոսը, որի մեջ ամբարված էր արևելյան վանականության հարուստ կենսավորձը: Իսիխազմի վարդապետությունն իր ծաղկմանը հասավ ԺԴ դարում: Սակայն արդեն ԺԱ դ. գտնում ենք նրա դասական նկարագրությունը Կ. Պոլսի Քսերոկերյան վանքի վանական Սիմեոնի մոտ. «Փակիր քո խցի դռները, նստիր անկյունում և քո միտքը հեռացրու ամենայն երկրավորից, մարմնավորից և վաղանցուկից: Հետո կգակդ հակիր կրծքիդ վրա և զգայական ու հոգևոր աչքդ կենտրոնացրու պորտիդ վրա, իսկ հետո երկու քթանցքդ այնպես փակիր, որ հազիվ կարելի լինի շնչել, և աչքերով փնտրիր սրտի մոտավորապես այն տեղը, ուր կենտրոնացված են հոգու բոլոր ունակությունները: Սկզբից դու ոչինչ չես տեսնի քո մարմնի միջոցով, սակայն երբ այդ կեցվածքով օր ու գիշեր անցկացնես, այնժամ, ո՛վ հրաշք, կտեսնես այն, ինչ երբեք չէիր տեսել, պարզիպարզո կտեսնես, որ քո սրտի շուրջը սփռվում է աստվածային լույս»:

Այս վարդապետության ջատագովը դարձավ Գրիգոր Պալամասը, որի հիմնադրությունները ձևակերպվեցին և հրապարակվեցին 1341 թ. ժողովում, ուր դատապարտվեց Բաղլաամ Կալաբրիացու բանաքննական (ռացիոնալիստական) ուսմունքը: Վերջինս մի կողմից պաշտպանում էր այսպես կոչված «բնական աստվածաբանությունը» (*Theologia naturalis*), որի միջոցով «որքան ավելի շատ ու լավագույնս մենք ճանաչում ենք իրերի աշխարհի ներդաշնությունը, այնքան ավելի խորն է

մեր ընկալումն Աստվածության մասին», բայց մյուս կողմից, ի տարբերություն արևմտյան թոմիզմի, կրելով նոմինալիստների ազդեցությունը՝ նա որդեգրում է հոռետեսական վերաբերմունք մարդկային բանականության հնարավորությունների նկատմամբ, որով և աստվածաբանության մեջ կասկածի տակ է առնում «ապացուցման» հնարավորությունն ու օրինականությունը: Բառլամաի աշխարհայացքն ուներ իդեալիստական բնույթ՝ պլատոնյան ակներև ուղղվածությամբ: Ըստ բառլամայան ուսմունքի՝ մարդկային միտքը կարող է ըմբռնել իրերի բուն իսկ բնությունը, քանզի մտային պատկերացումը նույնական է իրական առարկաներին: Իրերի էության ճանաչողության համար կարևոր միջոց է նկատվում հավաքաբանությունը (սիլլոգիզմ), որի ճիշտ կիրառությունը մարդուն առաջնորդում է դեպի ճշմարտություն: Իսկ ճշմարտության ընկալումը մարդուն մոտեցնում է Աստծուն, որ գերագույն ճշմարտություն է:

Սակայն ի՞նչ ճանապարհով է մարդ ճանաչում Աստծուն: Ըստ Բառլամաի՝ Աստծո ճանաչողությունը չի կատարվում զգայությունների միջոցով, այլ, իբրև մտային լուսավորում, շնորհվում նրանց, ովքեր սրտով մաքուր են և իրականացնում են Աստծո պատվիրանները: Դա մարդուն անմիջաբար տրված գերագույն գիտելիք է: Այն, ինչ հորջորջվում է Աստծո երանելի հայում, ոչ այլ բան է, քան Աստվածության մտային ընկալում կամ պայծառացում, որ անմատչելի է արտաքին զգայարաններին: Այստեղ Բառլամաի ուսմունքը էապես տարբերվում է բյուզանդական վանականների համոզումից, ովքեր, գոյաբանության մեջ չընդունելով հավաքաբանությունն ու տրամաբա-

նությունը, հենվում էին Եկեղեցու սրբազան ավանդության և հայրախոսական վաստակի վրա և հորդորում էին չխախտել Եկեղեցու հայրերի սահմանած սկզբունքները: Աստվածանաչողության հանդեպ որդեգրված այս երկու տարընթաց մոտեցումները՝ բանաքննական և Եկեղեցական, առավել ցցուն դրսևորվեցին քրիստոնեական աստվածաբանության հրամանակարգային տեսություններում՝ դրանց կիրառման տեսակետից: Կիրառման հեռանկարները հստակվեցին իսիխաստական բանավեճերի ժամանակ:

Հաղորդակցվելով աթոսյան վանականության իսիխաստական կենցաղավարությանը, որ աչքի էր ընկնում ներփակ հայեցությամբ, հարատև աղոթքով, մտային գործով, աշխարհային հետաքրքրությունների նկատմամբ լիակատար անտարբերությամբ և հոգեփրկչական մտասևեռումով՝ Բառլաամը ոչ միայն զարմանում, այլև վրդովվում է: Ճգնակեցության այս կերպը, որ օտար էր աշխարհի մեջ և աշխարհի համար ապրող արևմտյան վանականությանը, անհասկանալի և, դեռ ավելին, դատապարտելի էր Բառլաամի համար: Նա սկզբունքորեն չի ընդունում իսիխաստների այն համոզումը, թե նրանք մարմնական աչքերով տեսնում են աստվածային լույսը և հայում Աստծո բնությունը: Նա փութեռանդ նախանձախնդրությամբ դատապարտում է իսիխազմը, «ոտնահարում ողջ վանական առաքիներունը՝ նրա տեսական ու գործնական կողմերը՝ նույնիսկ նկատի ունենալով սրբազան Աթոսը, որ ընդհանուր բնակատեղին է ամենայն առաքիության, բովանդակ տիեզերքում ընտրված այդ կաճառը, ուր պահպանվում են հիքրավի օլիմպիական արժեքներ»: Չբավարարվելով հարձա-

կումներով՝ Բառլաամը գրեց աշխատություն ընդդեմ իսի-խաստների, որի մեջ ապացուցում է, որ մասնավորաբար Թափոր լեռան վրա երևացած աստվածային լույսը եղական, նյութական, այն է՝ օդերևութաբանական երևույթ է, դատապարտում է վանականներին այն բանի պատճառով, որ նրանք անօգուտ են համարում Աստվածաշունչը, իսկ գիտությունը՝ վնասակար, և մտածում, թե Աստծո էությունը կարելի է տեսնել մարմնական աչքերով՝ որոշ արվեստական հնարների գործադրմամբ:

Աթոսյան վանականները, վրդովված Բառլաամի այս հարձակումներից, դիմում են Գրիգոր Պալամասին, որ ժամանակին առիթ էր ունեցել դատապարտելու Բառլաամի աստվածաբանական-փիլիսոփայական ուսմունքը, այժմ իր ողջ գիտական, գրական կարողությամբ հանդես եկավ նրա դեմ: Պալամասը 1338-41 թթ. Բառլաամի դեմ գրեց 9 ճառեր՝ դրանք տրոհելով երեք եռյակի: Բառլաամը իր հակառակորդին պատասխանեց *Κατά Μασσαλιανών* («Ընդդեմ մեսսալիանների») խորագրով երկասիրությամբ: Բանավեճը շուտով այնքան ընդարձակվեց, որ դրան իրենց մասնակցությունը բերեցին հոգևոր, աշխարհիկ իշխանության ներկայացուցիչներ. Պալամասի համակիրները դարձան Փիլոթեոս Տիեզերական պատրիարքը, Աննա կայսրուհին, նրա որդին՝ Հովհաննես Պալեոլոգը, հետագայում՝ Հովհաննես Կանտակուզինը և, հարկավ, Աթոսի բյուզանդական ողջ վանականությունը, իսկ Բառլաամը համակիրներ շահեց հանձին աստվածաբան և փիլիսոփա Գրիգոր Ակինդինի ու պատմիչ Նիկեփորաս Գրիգորի:

Բանավեճի գլխավոր առարկան Աստվածության էությունն ու եռանդն (ή Θεία οὐσία καὶ ἐνεργεία) էր. արդյո՞ք եռանդը նույնական է Աստվածությանը, թե՞ ոչ: Այս խնդրի պարզաբանման համար միջոց դարձավ Թափոր լեռան վրա Տիրոջ պայծառակերպման ժամանակ ճառագած լույսի բնույթի հիմնահարցը. արդյո՞ք այն դրսևորիչն էր Աստվածության: Բառլամի հիմնական միտքն ու առարկությունն այն էին, որ աստվածային լույսի ճառագումը ոչ այլ բան է, քան գիտելիք և իմացություն, որ տրվում է նրանց, ովքեր սրտով մաքուր են և կյանքի են կոչում Տիրոջ պատվիրանները: Ըստ այսմ պայծառակերպման լույսը նպատակ ուներ առաքյալներին հաղորդել բարձրագույն իմացություն, և իր բնույթով այն աննյութական չէր և ոչ էլ Աստծո էության ճառագումն էր, այլ լոկ մի ուրվական, պատրանք, մտապատկեր, որ ստեղծված էր հենց այդ նպատակի համար:

Մինչդեռ Պալամասը և նրա հետևորդները, հիմնվելով հայրախոսական հարուստ ժառանգության վրա, պնդում էին, որ թեպետ պայծառակերպման լույսը Աստծո բուն էությունը չէ, սակայն մտապատկեր էլ չէ. դա ոչ այլ բան է, քան Աստվածության բնական հատկությունն ու եռանդը (*φυσική χάρις καὶ ἐνεργεία*)^{xi}: Սրան առարկելով՝ Բառլամը գրում է. եթե Թափոր լեռան վրա աշակերտների լուսավորումը նրանց հաղորդակցվելն էր աստվածային էությանը, ապա պետք է եզրակացնել, թե այդ լույսը նույնական է Աստծո էությանը, և որ Աստծո էությունը կարող է հաղորդվել մարդուն և մատչելի լինել նրա զգայություններին: Սրան Պալամասը պատասխանում է հե-

տևյալ կերպ. Ոչ թե Աստվածության էությունը, այլ եռանդը, շնորհը, փառքը, որ բաշխվում են սրբերին:

Ըստ որում աստվածային եռանդը անբաժանելի է Աստծո էությունից, ինչպես Որդին է անբաժանելի Հորից կամ Ս. Հոգուց, կամ ինչպես ճառագայթը՝ արևից, և ջերմությունը՝ կրակից. ուրեմն այդ ուսմունքի մեջ բացակայում է որևէ ակնարկ երկաստվածության մասին: Եվ ինչպես արևը, այսինքն՝ նրա սկավառակը իբրև անբաժանելի, բարձր է ճառագայթից և լույսից, որ ընկալում է մարդկային աչքը, ճիշտ այդպես էլ, համաձայն Եկեղեցու վարդապետության, աստվածային էությունը՝ իբրև անտրոհելի և անտեսանելի, բարձր է նրան ուղարկվող ճառագայթներից, եռանդից և շնորհից, որոնք Ս. Երրորդությունը հաղորդում է սուրբերին: Բառլաամը և նրա հետևորդները առարկում են Աստվածության էության և նրա եռանդի հարաբերակցության վերաբերյալ այսօրինակ ընկալմանը և հետագայի բանավեճի ընթացքում հանգում բնութենապատկան (պանթեիստական) եզրակացության:

Բառլաամի ուսմունքն իբրև հերձվածողական դատապարտվեց Եկեղեցու կողմից (1341, 1347, 1351, 1352, 1368 թթ. ժողովներ): Արդ, իսիխաստների վարդապետության համաձայն (որը հրապարակվեց 1341 թ. ժողովում)՝ Աստված էությամբ մեկ է, սակայն նա ունի բազում եռանդներ: Այդ եռանդների թվում են Աստծո շնորհները և աստվածային պայծառացումը՝ *ἐκλαμψις*: Այդ պայծառացումը Աղամի մեջ էր նախքան անկումը, սակայն դրանից հետո այն կորուստի մատնվեց: Այնուհետև այն երևաց Թափոր լեռան վրա, որպեսզի մենք իմանայինք, թե ինչ էինք և ինչ պետք է լինենք: Միայն այդ պայծա-

ռացումն է մարդուն հնարավորություն տալիս կատարելագործվել Աստծո նմանողությամբ: Արժանավորներին Աստված տալիս է աստվածակերտող շնորհ, որ յուրահատուկ լույս է: Այդ լույսը աստվածային բնության փառքն է և ապագա դարի գեղեցկությունը: Այն կարելի է տեսնել մարմնավոր աչքերով:

Հիշյալ ժողովներում Պալամասի և նրա հետևորդների վարդապետությունը հռչակվեց ուղղափառ, իսկ Բառլամբը և նրա աշակերտը նգովքի ենթարկվեցին: Իսիխաստների աստվածաբանական դիրքորոշումը արտահայտված է 1352 թ. ժողովի հետևյալ նգովներում.

- ա. Նգովյալ են նրանք, ովքեր պայծառակերպման ժամանակ Տիրոջից ճառագող լույսը համարում են եղական պատկեր, արարած, ուրվական կամ էլ Աստծո էություն, ովքեր չեն խոստովանում, որ աստվածային այդ լույսը ոչ Աստծո էությունն է, ոչ արարած է, այլ անեղական և նյութական շնորհ, լույս և եռանդ, որ միշտ դուրս են գալիս բուն իսկ Աստծո էությունից:
- բ. Նգովյալ են նրանք, ովքեր ընդունում են, թե Աստված չունի նյութական եռանդ, այլ՝ սոսկ էություն, և թե որևէ տարբերություն չկա Աստծո էության և եռանդի միջև, ով չի ցանկանում մտածել, որ ինչպես աստվածային էության և եռանդի միությունն է անխառն, այնպես էլ տարբերությունն է անփոփոխ:
- գ. Նգովյալ են նրանք, ովքեր ընդունում են, թե Աստվածության ամեն տեսակ նյութական հնարավորություն և եռանդ արարած է:

- դ. Նզովյալ են նրանք, ովքեր ասում են, որ եթե տարբերվեն Աստվածության էությունն ու եռանդը, ուրեմն Աստված բարդ-բաղադրված գոյություն է:
- ե. Նզովյալ են նրանք, ովքեր մտածում են, որ միայն Աստծո էությունը կարող է Աստված անվանվել և ոչ թե՝ եռանդը:
- զ. Նզովյալ են նրանք, ովքեր կարծում են, որ Աստծո էությունը կարող է հաղորդվել (մարդկանց), ովքեր չեն ցանկանում ընդունել, որ հաղորդակցումը հատուկ է շնորհին և եռանդին:

Օրինյալ է հիշատակը Թեսաղոնիկեի պատրիարք Գրիգոր Պալամասի, ով տապալեց հերձվածողներ Բաղլամին և Ակլինդինին, ովքեր հանդգնեցին Աստվածության և առհասարակ Ս. Երրորդության նյութական հատկությունները, հնարավորություններն ու անտրոհելի եռանդը համարել արարած, ինչպես նաև՝ ներմուծել վարդապետություն պլատոնյան գաղափարների և հելլենական առասպելների վերաբերյալ:

Այսպիսով, բաղլամյան հերձվածի իրական պատճառը պետք է տեսնել նրա բանաքննական բնույթի, բանականության տրամաբանական փաստարկների բացարձակացման և Եկեղեցական ավանդության անտեսման մեջ: Բաղլամյան և պալամիտյան պայքարի շարժառիթը բյուզանդական իսիխաստների ճգնակեցական իդեալներն էին, որոնք սնվում էին հույն - արևելյան վանական ավանդներից, վաղհայրախոսական ժառանգությունից, ինչն անհասկանալի էր արևմտյան միջավայրում հասակ առած ռացիոնալիստ աստվածաբանին և նույնիսկ տարօրինակ՝ Արիստոտելի փիլիսոփայության հետևորդի համար: Այսուհանդերձ Բաղլամն ունեցավ իր

համակիրները Բնուզանդիայի որոշ խավերում: Սա բացատրվում է նրանով, որ դրա համար այստեղ բավականաչափ հող էր նախապատրաստված տեղական երկու կուսակցությունների՝ զիլտոների և պոլիտիկների միջև: Սրանցից առաջինը պաշտպանում էր վանականության իրավունքը, իսկ երկրորդը՝ այսպես կոչված սպիտակ հոգևորականության:

Այս երկու հոսանքների պայքարն ընթացել է Ը-ԺԴ դդ.: Պալամիտյան և բառլաամյան առճակատումը մաս է կազմում այդ պայքարի, որը լուրջ խթան դարձավ ԺԴ դ. փիլիսոփայական, աստվածաբանական մտքի զարգացմանը Բյուզանդիայում: Իսիխաստական գաղափարները ներթափանցեցին հասարակական կյանքի տարբեր բնագավառներ: Ակներև է նրա ներկայությունն արվեստում^{lxii}:

ՈՒՐՎԱԳԻԾ ԱՐԵՎՍՈՒՏՔԻ ԽՈՐՀՐԱԿԱՆ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ

Արևմուտքի խորհրդական աստվածաբանության պատմական դերը ոչ թե նոր ճշմարտությունների հայտնաբերումն է, այլ աստվածաբանական հրամանակարգ տեսությունները կրոնական կյանքին կապելու ճիգերը: Այդ պատճառով Արևմուտքում ըստ էության բացակայում է խորհրդական աստվածաբանությունն իրեն բնորոշ տեսությամբ և համակարգով: Կարելի է լուրջ նշմարել խորհրդական աստվածաբանության գլխավոր հոսանքների հարաբերական ներկայությունն այնտեղ:

Արդեն **Օգոստինոս Երանելին** (354-430) արևմտյան աստվածաբանության մեջ ներմուծեց Արևելքից, մասնավորապես նորալատոնականությունից փոխառած շատ տարրեր, որոնք իրենց ներքին օրինաչափությամբ, սակայն, հարազատ էին Արևմուտքի կրոնական կյանքին: Օգոստինոսն առաջադրեց Արևմուտքում դասական դաոնալիք վարդապետությունը եռյակ գիտելիքի կամ մարդու երեք աչքերի վերաբերյալ: Համաձայն այս վարդապետության, որ պետք է որդեգրվեր Հուգո Սեն-Վիկտորցու, Բեռնարդոս Քլերվոսացու և նրանց հետնորդների կողմից, առաջին աչքը, որ սահմանված է զգայական աշխարհին ընկալելու համար, գրեթե չի փոխվել աղանակական մեղքի հետևանքով, երկրորդը, որ վերաբերում է մարդու ներաշխարհին, մշուշվել է, իսկ երրորդը, որ կոչված է մտահայելու Աստվածությունը, գրեթե ամբողջապես կուրացած է: Վերջինիս վերանորոգումն էլ այն կարևորագույն խնդիրն է, որ պետք է լուծում գտնի՝ ի հետևանս խորհրդաբանի ջանքերի:

Իր վաղագույն երկասիրության («De quantitate animae»՝ Հոգու քանակության մասին. PL, t. 32) մեջ Օգոստինոսը զանազանում է հոգու գոյության յոթ աստիճաններ. ա) կյանքի սկիզբ, բ) զգացումներ, գ) բանականություն, դ) բարոյականություն (վերջինս նույնացված է մաքրագործման հետ), ե) կրքերի սանձում, զ) հայեցության նախապատրաստում, է) բուն իսկ հայեցություն: Չորրորդ աստիճանը՝ մաքրագործումը, շրջադարձն է բնական կյանքից դեպի խորհրդական փորձառություն: Աստված մաքրում է հոգին, փոխակերպում է այն, ուղղորդում և սնուցում: Լիարժեք իմաստով հայեցությունը պատկանում է ապագային, սակայն այս աշխարհում ևս կարելի է հայել աստվածայինի ճառագումները: Այսօրինակ մտածումներ գտնում ենք նաև նրա «De Sermone Domini in Monte» (Լեռան քարոզի մասին) երկում, ուր վերլուծված են հոգու վերհամբարձման յոթ աստիճանները. ա) հոգևոր աղքատություն, բ) Ս. Գրոց բարեպաշտ և անկեղծ ուսումնասիրություն, գ) մեղքի գիտակցում Աստծո առջև, դ) արդարության քաղց, ե) աստվածային ողորմության հասնելը մերձավորի հանդեպ հոգատարությամբ, զ) սրտի և մտքի մաքրագործում որպես նախապատրաստում աստվածատեսության, է) բարձրագույն իմաստության հասնելը:

Սրանք ոչ միայն տեսական ընդհանրացումներ են, այլև արդյունք կրոնական կենդանի փորձառության: Սա երևում է իր և մոր՝ Մոնիկայի միջև տեղի ունեցած զրույցի ժամանակ. «Պատահեց այնպես, ես կարծում եմ քո ծածուկ նախախնամությամբ, որ ես և նա մենակ կանգնած էինք...: Մենք քաղցր զրուցում էինք երես առ երես՝ մոռանալով անցածը և ձգտելով

առջևում եղածներին» (Փիլիպ. Գ 13), «...սրտի շուրթերով ծա-
րավի էինք քո երկնավոր աղբյուրի հոսքին...ապա ոգևորված
սրտով բարձրանալով դեպի հենց ինքը՝ մենք մեկը մյուս
ետևից քննեցինք բոլոր այդ մարմնավոր բաները, անգամ եր-
կինքը...մենք ավելի բարձրացանք՝ խորհելով ու խոսելով քո
մասին և զարմանալով քո գործերի վրա, և մտանք մեր հոգու
մեջ և անցանք այնտեղից, հասանք աննվազ առատության եր-
կիրը...», որի մասին «Ճիշտ չէ ասել «եղել է» կամ «կլինի», այլ
միայն՝ «կա»...: «Եթե մեկի մեջ լռեն մարմնի հուզումները, լռեն
պատկերացումները երկրի, ջրի և օդի մասին, լռի և երկինքը,
լռի հենց ինքը՝ հոգին, և դուրս գա իրենից և չմտածի իր մասին,
լռեն երազները և երևակայական հայտնությունները, բոլոր
նշանները... եթե այդ վիճակը կարող է շարունակվել, և այլ
տեսակի բոլոր տեսիլքները վերանան, և այս հափշտակությու-
նը տիրի, կլանի ու իրեն հայողին սուզի ներքին անպատմելի
ուրախության մեջ... ապա մի՞ թե սա այն չէ, որի մասին գրված
է. «Մտիր քո Տիրոջ ուրախության մեջ» (Մտթ. ԻԵ 21) (Confes.
IX, 23, 25, XI, 27)^{lxiii}:

ԽԱ սաղմոսի մեկնության մեջ (Enarrationes in Psalmos. PL, t.
36) Օգոստինոսը վերլուծում է խորհրդական փորձառությունը.
սկսելով խոր թախծից, հայեցության հասնելուց առաջ, հոգին
պետք է իր մեջ ոչնչացնի չարը, ազատվի ճշմարտությանը
թշնամի ամենայն ինչից, ձերբազատվի անխոհեմ կրքերից:
Այժմ հոգին հավատում է, բայց նա տակավին կույր է և ձգտում
է տեսնել Աստծուն: Նա նրան փնտրում է արարչության մեջ,
հետո՝ իր մեջ, բայց չի գտնում: Սրանից հետո հոգին բարձրա-
նում ինքն իրենից՝ հայելով Տիրոջ ծառաների առաքինություն-

ները, և ի վերջո վերապրում է խորհրդական միավորությունը՝ հպվելով ինչ-որ անփոփոխ և անսասան բանի: Այդ զգացումը Օգոստինոսը նկարագրում է երաժշտական պատկերների օգնությամբ: Ըստ Օգոստինոսի՝ այսպիսին է դեպ լուսավորում տանող ճանապարհը. բնության երևույթներից դեպ ներքինը, ներաշխարհ, և մոռանալով իր մասին՝ դեպի Աստված: Այս գաղափարներն ուղղակիորեն հարաբերվում են նորալատոնականությանը. այսպիսին է նաև նրա ապրած կրոնական փորձառությունը: Խոսելով իր խորհրդական վերապրումների մասին՝ Օգոստինոսը նկատում է. «Դու մեզ ստեղծել ես քեզ համար, և մեր սիրտը հանգիստ չունի, մինչև որ հանգիստ չգտնի քո մեջ» (Confes. I, 1)^{lxiv}:

Արևմուտքի համար նույնքան կարևոր էր Օգոստինոսի աստվածաբանության հոգեբանական շեշտը, նրա վարդապետությունը մարդու մեղավորության, կամքի, ինչպես նաև՝ շնորհով արդարանալու վերաբերյալ, որ պելագիոսյան վեճերի հետևանքով հայտնաբերեց միստիկայի համար վտանգավոր միտում դեպի կրավորականություն և ճակատագրապաշտություն: Օգոստինոսի աստվածաբանությունն իր դրսևորումը գտավ կառուլինգյան դարաշրջանում կամքի ազատության և նախասահմանության վերաբերյալ վեճերում, որոնք կապված էին Գոտշալկի անվանը: Այս դարաշրջանին են վերաբերում ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու, Մաքսիմոս Խոստովանողի երկերի լատիներեն թարգմանությունները, որ իրականացրել է Հովհան Սկոտ Էրիուգենան (810-877):

Օգոստինոսյան հոգեբանության և արևելյան քննաբանականացնող միստիկայի հողի վրա կյանքի կոչվեց Արևմուտքի

առաջին միստիկ փիլիսոփայի՝ Էրիուգենայի համակարգը: Նրա վարդապետության միտք բանին խտացված է այն համոզման մեջ, ըստ որի՝ գերզգայականը հոգևոր իրողություն է, և թե ամեն տեսակ կեցություն նույնական է մարդու կողմից սահմանումի չենթարկվող բացարձակապես պարզ մտածող կեցությանը՝ Աստծուն, որ ընկալվում է իբրև անշարժ, անփոփոխ, վերտարածական, վերժամանակային փաստ: Էրիուգենան ժխտում է նյութը և մեղքն իբրև անգոյություն, սակայն փորձելով իր ուսմունքը հաշտեցնել Եկեղեցու վարդապետությանը և այդ նպատակով դիմելով այլաբանական մեկնաբանության եղանակին՝ ճիգ է գործադրում իր համակարգի ստատիզմը հաշտեցնել քրիստոնեության դինամիզմին և հակադրվելով ինքն իրեն՝ իր համակարգի մեջ ներմուծում է երկարմատյա ուսմունքի տարրեր: Էրիուգենայի վարդապետությունը շատ վաղ համարվեց հերետիկոսական, որ նրա նվազ մատչելիության հետևանքով խոչընդոտեց նրա տարածումը:

Խորհրդական աստվածաբանությունը չի զարգանում մինչև ԺԲ դար: Խորհրդական մտքի դադարի այդ շրջանում գործնական միստիկան գլխավորաբար արտահայտվում է առանձին միստիկների՝ Եկեղեցու և մարդկության ճակատագրի վերաբերյալ մտածումներով, ովքեր իրենց խորհրդական փորձով հաստատում էին ժամանակաշրջանի կրոնական տիպարը (իդեալ): Այս հոսանքի բնորոշ ներկայացուցիչներն են Հիլդեգարդա Բինգենացին (1098-1179), Ելիզավետա Շենուացին (ծնվ. 1177) և առանձնապես Իոաքիմ Ֆլորցին, ավելի ուշ՝ ԺԳ-ԺԴ դդ., որոշ գերմանացի միստիկներ, ինչպես օրինակ՝ Ռուլման Մերավինը: ԺԲ դարից սկսած՝ այս հոսանքի հետ գո-

յակցում և բազմաբնույթ կերպով նրան միահյուսվում է Քրիստոսի միաստիկան, որ առավելագույն չափով դրսևորվում է **Բեռնարդոս Քլերվոսացու (Կլարավալլեցի՝ 1091-1153)** ջանքերով: Նրա երկերում քրիստոնեական հավատը բացատրվում է աստվածային սիրո մասին խորհրդական ընկալումների ոգով:

Գոյություն ունի սիրո չորս աստիճան. ա) ինքդ քո հանդեպ քեզ համար, բ) Աստծո հանդեպ նրա շնորհների համար, գ) Աստծո հանդեպ, որովհետև նա Աստված է, դ) քո հանդեպ՝ հանուն միայն Աստծո: Աստծո հանդեպ սիրո խոնարհագույն արտահայտությունը սերն է Քրիստոս-մարդու նկատմամբ, որին կարելի է հասնել Փրկչի մարմնավորման, Նրա կյանքի և մահվան վրա լիակատար կենտրոնացումով: Ըստ այսմ նրա կրոնական զգացումի կենտրոնը Քրիստոսի հանդեպ սերն է: Մտահայելով Քրիստոսի երկրավոր կյանքը, նրա չարչարանքը՝ մարդը սովորում է սիրել նրան, նմանվել նրան և տակավ առ տակավ լիալրվել աղամորդու համար չարչարված Քրիստոս-մարդու հանդեպ սիրով, որը միաժամանակ մեղավորին փրկող հզոր Աստված է:

Դա առաջնորդում է դեպի կրոնական կյանքի բարձրագույն փուլ՝ հարս-հոգու և Փեսա-Խոսքի (Բանի) միավորմանը, որ այդ պահին աղամորդուն դարձնում է անմեղ և սուրբ, ինչը՝ ըստ Բեռնարդոսի, չի բացառում գործնական սիրո անհրաժեշտությունը: Նա սահմանակարգել է խոնարհության տասներկու աստիճաններ: Սրանց մեջ ամենակարևորը սեփական ոչնչության գիտակցությունն է: Այս մտածումները Բեռնարդոսը շարադրել է իր բազում ոգեշունչ քարոզներում, ինչպես նաև աստվածաբանական երկերում, որպիսիք են De diligendo

Deo (Աստծո հանդեպ սիրո մասին), De Gratia et libero arbitrio (Շնորհի և կամքի ազատության մասին), De laudibus Virginis (Կույսի ներբողի մասին), հարուստ նամակագրության մեջ^{bxv}:

* * *

Քրիստոսի միստիկան բնորոշ է ԺԳ դարի ֆրանցիսկյաններ Ֆրանցիսկոս Ասիզացուն, Անջելա Ֆոլինցուն (շուրջ 1248-1309), Մարգարիտա Կորտոնացուն, թեպետ նրանց ժառանգության մեջ միստիկան քիչ է կապված աստվածաբանական խնդիրների: Խորհրդական մտքի պատմության մեջ մասնա-հատուկ տեղ է զբաղեցնում **Ֆրանցիսկոս Ասիզացին** (1182-1226): Նա է հիմնադիրը իր անունով հայտնի ֆրանցիսկյան միաբանության: Ի հեճուկս վանքերի՝ գնալով աճող նյութական փարթամության՝ նա է՛լ ավելի խորացրեց քրիստոնեության բուն իսկ ոգուց բխող վանական կենցաղավարության կարևորագույն պայմաններից մեկը՝ ունեզրկության ու աղքատության գաղափարը՝ այն կենտրոնը համարելով խորհրդական վերհառնումի: Նրա ջանքերով ճգնակյաց, ներամփոփ վանականության կերպարին փոխարինելու է գալիս առաքյալ-միսիոների տիպարը, որը, ներքուստ հրաժարվելով աշխարհից, մնում է այնտեղ՝ առաքելագործելու համար:

Ֆրանցիսկոսի բնավորության գլխավոր գիծը սրտալի կարեկցանքն է մարդու, բնության հանդեպ: Սակայն այդ գիծն ազատ է ողբերգականությունից. այն համակված է կենսուրախ տրամադրությամբ: Աղքատ, բազմաչարչար Քրիստոսի կերպարը, որը կոչ է անում բոլորին հետևել իրեն, Ֆրանցիսկոսի համար դառնում է հայտնության աղբյուր, իմաստ է տալիս

նրա կյանքին, ուղղորդում նրա գործունեությունը, որի նպատակը զոջումն էր: Նրա ծայրահեղ խոնարհությունը, բացառապես համընդհանուր զոջումով մտահոգվելը, վարչական, բարենորոգչական հավակնություններից լիովին ազատ լինելը Ֆրանցիսկոսին զերծ են պահում եկեղեցական իշխանությունների հնարավոր ճնշումից: Այս գծերն, ընդհակառակը, Կաթոլիկ եկեղեցու մեջ որոշակիորեն նպաստում են նրա հանդեպ հանդուրժողությանը, բարեպաշտական զգացումների արթնացմանը:

Պատանեկան շրջանն անհոգ զվարճանքներով ապրած Ֆրանցիսկոսի հոգևոր հեղաշրջման համար վճռորոշ նշանակություն են ունենում մի քանի դրվագներ, որոնք պատմվում են նրա վարքում: Բնույթով ողորմած Ֆրանցիսկոսի համար այդ հատկությունը շուտով ստանում է անհամեմատ բարձր հոգևոր իմաստ: Այսպես, ուղևորվելով Հռոմ՝ խոնարհվելու ս. Պետրոսի գերեզմանին՝ Ֆրանցիսկոսը վրդովվում է առաքյալի գերեզմանին տրված աղքատիկ ողորմություններով. նա իր մոտ եղած ամբողջ գումարը նետում է սուրբ Սեդանի տակ գտնվող պատուհանից ներս, այնուհետև դուրս գալով՝ տեսնում ողորմություն ակնկալող մուրացկանների երկար շարքը: Այդ պահին առաքյալի դամբարանի մոտ նա հոգևոր հայացքով թափանցում է մուրացկանության խորհրդի մեջ, խորապես գնահատում դրա նշանակությունը Քրիստոսին և առաքյալներին հետևողի համար: Իր շքեղ շորերը փոխանակելով մի մուրացկանի հետ՝ նա համալրում է մուրացկանների շարքը: Մուրացկանության ոգին համակում է Ֆրանցիսկոսին:

Դա ավելի է ընդգծվում մեկ այլ մանրադրվագով. մի օր Ֆրանցիսկոսը իր ընկերների հետ վերադառնում էր խրախճան-

քից: Ընկերները քայլում էին առջևից՝ բարձր երգելով, մինչդեռ ինքը քայլում էր վերջից՝ կրած ծանր խոհերի տակ: Հանկարծ նրա սիրտը համակվեց քաղցր զգացումներով, որ չկարողացավ տեղաշարժվել: Ընկերները զարմացած շրջապատում են նրան. մի՞թե նա ցանկանում է ամուսնանալ: Հասկանալով նրանց տարակույսը՝ Ֆրանցիսկոսը պատասխանում է. «Դուք ճիշտ ասացիք, ես խորհում եմ պսակվել հարսնացուի հետ՝ շատ ավելի շնորհալի, հարուստ, գեղեցիկ, քան ձեր երբևէ տեսածներից մեկը»: Դրանով սուրբն ակնարկում էր այն հարսնացուին, որ մարմնացումն էր աղքատության:

Մյուս մանրադրվագը կապված է բորոտության հետ: Նա հաղթահարում է այն արգահատանքը, որ տաժում էին բորոտների նկատմամբ: Վարքը պատմում է, թե ինչպես Ֆրանցիսկոսը Հռոմի ճանապարհին հանդիպելով մի բորոտի՝ չի սահմանափակվում նրան դրամ նետելով, այլ իջնելով ձիուց՝ հիվանդին դրամ է տալիս և համբուրում նրա ձեռքը ու նրանից ստանում է. «Համբուրի՛ր խաղաղությունը»: Մեկ այլ պատմության համաձայն՝ նա այցելում է բորոտանոց ու հիվանդներին ողորմություն բաշխում, նրանց հետ մնում երկար ժամանակ: Կտակի մեջ Ֆրանցիսկոսը «իր զոջման» սկիզբ է համարում բորոտներին կատարած այս այցելությունը՝ հաստատելով, թե քանի դեռ նա ապրում էր մեղքի մեջ, բորոտների տեսքը նրան գարշելի էր թվում, սակայն Տերն առաջնորդեց նրանց մոտ, որից հետո այն, ինչ նրա համար դառն էր, դարձավ քաղցր:

Աստիճանաբար նա հակվում է մենակեցության, նրան հրապուրում էին լքված, խոնարհված վանքերը: Նրանցից մեկում՝ Ս. Դամիանի եկեղեցում մի անգամ՝ խաչելության առջև ջերմագին աղոթքի պահին, «նրա սիրտն ընդունեց վերք և հալ-

չեց՝ հիշելով տերունական չարչարանքները»: 1224 թ. գտնվելով Ալվեռնո լեռան բարձունքին՝ եղբայրներից մեկուսի՝ իրեն հանձնում է պահքի և աղոթքի: Այստեղ առավոտյան Խաչվերացի տոնին տեսիլք է ունենում, որից հետո նրա ձեռքերին և ոտքերին գոյանում են վերքեր (ստիզմա), որոնք հետևանք էին Քրիստոսի չարչարանաց և խաչելության խորունկ վերապրումի: Հակառակ այն բանին, որ Ֆրանցիսկոսն իր կոչումը համարում էր «բովանդակ աշխարհով մեկ Քրիստոսի չարչարանքները ողբալը», չնայած վերջին երկու տարիների իր կրած ֆիզիկական տառապանքին՝ նա չկորցրեց աշխարհի նկատմամբ իր քնարական վերաբերմունքը:

Արարչության հանդեպ եղբայրական սերը հիմքն է Ֆրանցիսկոսի քնարերգության: Նա ձմռանը կերակրում է մեղուներին մեղրով ու գինով, ճանապարհից վերցնում է որթին, որպեսզի նա չճգմվի ոտքերի տակ, փրկագնում է գառնուկին, որպեսզի նրան չտանեն մորթելու, ազատում է ծուղակն ընկած նապաստակին, թռչուններին է ուղղում իր հորդորը և այլն: Բովանդակ աշխարհը այնտեղ բնակվող արարածներով Ֆրանցիսկոսի համար դարձել էր մեկ Հորից ծագած սիրասուն մի ընտանիք, որ միավորված է նրա հանդեպ սիրով: Այս պատկերը նրա քնարական տվայտանքների աղբյուրն էր, որից բխում էր Տիրոջն ուղղված գոհաբանությունը նրա բովանդակ արարչության հետ: Իր մտատիպարի մի կողմում ունենալով աղքատ և պանդուխտ Քրիստոսին՝ Ֆրանցիսկոսը հարում էր միջնադարի ճգնական իդեալին, սակայն մյուս կողմից Քրիստոսի հանդեպ սերը նրա մոտ շաղախված էր մարդու հանդեպ սիրով: Մրա շնորհիվ ճգնական իդեալը նրա մոտ

ձեռք է բերում նոր մշակութային ուղղվածություն: Ըստ այսմ՝ Ֆրանցիսկոսի նշանաբանը դառնում է. «Տերը մեզ կանչեց ոչ այնքան մեր փրկության, որքան այլոց փրկության համար» խոսքը: Հետևելով ճգնական հայեցողյանը բնորոշ աշխարհամերժությանը՝ Ֆրանցիսկոսի մոտ սակայն այդ ուղեկցվում է ոչ թե աշխարհի նկատմամբ ատելությամբ, ոչ թե մեղավոր մարդու հանդեպ արհամարհանքով, այլ աշխարհի, անկյալ մարդու պետքերի նկատմամբ խորին կարեկցանքով:

Ճգնակյացի խնդիրը դառնում է ոչ թե փախուստը աշխարհից, այլ վերադարձը աշխարհ՝ ծառայելու մարդուն: Վանականի կոչումը ոչ թե Աստծո անհասանելի թագավորության մտահայումն է, այլ խաղաղության և սիրո քարոզով այս աշխարհում Աստծո արքայության հաստատումը: Հանձին Ֆրանցիսկոսի՝ ճգնական իդեալը միջնադարում ձեռք է բերում մարդասիրական ուղղվածություն և մի տեսակ սատար լինում նոր ժամանակների հումանիզմին: Ս. Ֆրացիսկոսի կյանքի վերջին օրերը անցնում էին տանջալի ցավերի մեջ, որոնք մեղմվում էին ս. Կլառայի՝ նրա հանդեպ տածած հոգածությամբ և իր կենսուրախ տրամադրությամբ: Տիրոջ փառաբանության վրա Ֆրացիսկոսն ավելացրեց ևս մի փառաբանություն՝ ուղղված «մեր քրոջը՝ մարմնական մահվանը»: Նա հանգչեց ոչ թե իբրև ճգնավոր, այլ իբրև բանաստեղծ, որի վերջին բառերն էին. «Ինձ համար ապրելն ու մեռնելը հավասարապես քաղցր են»:

* * *

Տեսական միստիկան, ինչպես նկատեցինք, շարունակում է զարգանալ Բեռնարդոս Քլերվոսացու ժառանգության մեջ,

ուր, ի դեպ, կրոնական կյանքը ավելի կարևոր է նկատվում խորհրդական գիտելիքից: Պարագան նույնն է Հուգո Սեն-Վիկտորցու (1096-1141), «մեծ մտահայող» Ռիշարի (+1173) և Վալտերի (ԺԲ դ.)⁹³: Սակայն դառնալով տեսական՝ միստիկան իր նյութով և եզրակացություններով համընկնում է աստվածաբանությանը: Եթե խիստ արտահայտվենք, ԺԳ-ԺԴ դդ. ուղղափառ միստիկ համակարգերը լոկ այնքանով են զանազանվում աստվածաբանությունից, որ դրանցում առավելագույնս է կարևորված խորհրդական փորձառության նշանակությունը, մշակված է խորհրդական իմացաբանությունը, և կրոնական գործունեությունը խթանող աստվածաբանական հիմնադրույթները կենսալրված են զգայական խորհրդականությամբ:

Հարելով Օգոստինոսին՝ Հուգոյի հետևորդները Աստվածությունը ճանաչելու համար առաջադրում են հետևյալ միջոցները՝ meditation (=հաղորդակցում), cogitation (=խորհում), contemplation (= հայեցություն): Վերջինս՝ contemplation-ը (հայեցություն), նրանք ընկալում են իբրև գերզգայական ճանաչողություն, որը զարգացումն ու ավարտն է նախորդ՝ cogitation (խորհում) փուլի: Սրա անհրաժեշտ պայմանն են քրիստոնեական սերը, ճշմարիտ հավատը և մարդու ինքնասուզումը սեփական գիտակցության մեջ: Այսօրինակ հայեցությունը վերածվում է Աստծո հետ հոգու հաղորդակցման կամ հոգու մեջ Աստծո էջքի, որի գերագույն արտահայտությունը սքանչացումն է (եքստազ): Սրա փուլերը, տեսակները և առ-

⁹³ Ի դեպ, Վալտեր Սեն-Վիկտորցին իր *Contra quattuor labyrinthos Galii* (Ընդդեմ Գալիայի չորս լաբիրինթոսների) երկում դատափետում է Աբելյարի, Ժիրբեր Պորրենտանցու, Պետրոս Լուբարդացու և Պետրոս Պուատիացու սքոլաստիկական ռացիոնալիզմը:

հասարակ մարդու խորհրդական զարգացման առանձնահատկությունները մանրամասնորեն նկարագրել են միստիկայի տեսաբաններ Ռիչարդը և Բոնավենտուրան (1221-1274): Իրերի այսօրինակ հարաբերության պայմաններում բացավում է հերձվածողական սայթաքումների հնարավորությունը. ըստ այսմ միայն ճշմարիտ հավատացյալը կարող է լինել ճշմարիտ միստիկ:

Այդուհանդերձ խորհրդական իմացության բարձր նշանակությունը և մեկնություններում կիրառված կամայական այլաբանության տարածված լինելը նույնիսկ Հուգոյի հետնորդներին հեռացնում էին հրամանակարգային ավանդական տեսություններից, մյուս կողմից՝ սքանչական վիճակի և Աստծո հետ հարաբերության գնահատում՝ իբրև մարդու բարձրագույն նպատակ, այն հակում էր դեպ քվիետիզմ, և հավատն ու կրոնական գործունեությունը դարձնում է հոգևոր ներուժը կորցնող կրավորական միջոց: Հետագա միստիկները՝ Ալբերտ Մեծը (1193/1206-1280), Դավիթ Աուգսբուրգցին, արդեն խոսում են ոչ թե սքանչական վիճակների, այլ մարդու լիակատար վերափոխման և հոգևոր էակ դառնալու մասին, երբ մարմինն ամբողջապես ենթարկված է Աստծո իշխանությանը, հոգին նման է Աստծո. այն համակված է Աստվածությամբ, և մարդն ինքը նրա հետ մեկ ամբողջություն է: «Homo extaticus»-ի կամ «contemplativus»-ի կերպարը, որ փոխվում է համաձայն դարաշրջանի և բավական համակողմանիորեն պատկերված է սրբախոսական գրականության մեջ (Ժակ Վիտրաց, Թովմա Շանտիպրաց, ԺԳ-ԺԴ դդ. գերման վանքեր), ականա նույնացված է սուրբի հետ և թվում է աստվածացված: Սա առավելագույնս արտահայտված է հերձվածողական միստիկայում:

Արդեն Իոսափ Ֆլորցու (1131-1202) հետևորդները Ս. Հոգու թագավորության սկզբնավորումը կապում են մարդու ներքին վերափոխման հետ, և իրենց համարում են մեղքին օտար «հոգևոր մարդիկ», «սպիրիտուալներ», այդ թագավորության մանուկներ: Ամալրիկ Բենցին և ամալրիկցիները միավորվում են ու հարում Բեռնարդոս Քլերվուսացուն և Հուգոյի հետևորդներին. նրանք քրիստոնեական սիրո միջոցով հանգում են հոգևոր մարդու տիպարին, որը նրանց համար «Քրիստոսի մարմնի անդամն է», անմեղ է, աստվածային է կամ ինքն իսկ Աստվածությունն է: Նրանք միավորվում են շնորհիվ որոշ միաստիկ ըմբռնումների ընդհանրության՝ բնության մեջ Աստվածության արտացոլման գաղափարի, բնութենապաշտական ըմբռնումների՝ ամենայն ինչ նույնացնելով Աստծո հետ (բայց ոչ Քրիստոսի կամ նույնիսկ Ս. Հոգու):

Սրա հետևանքով նրանց մոտ ի հայտ է գալիս վարդապետություն մեկը մյուսին փոխարինող Հոր, Որդու և Ս. Հոգու երեք թագավորությունների վերաբերյալ: Նրանք իրենց աղանդը համարում էին փրկվածների թագավորություն, ամեն տեսակ գործունեություն (կամ քվիետիզմի հետևանքով), ամեն տեսակ անգործունեություն, ըստ նրանց, աստվածային է: Իրենց բնութենապաշտության հիմնավորման համար ամալրիկցիները դիմում էին Էրիուգենայի ուսմունքին՝ նյութը (մարմինը) և չարը համարելով անգո: Անգոյության դրական իմաստավորման հետևանքով նրանց վարդապետության մեջ սպրդում է երկարմատականության պահ և ներքուստ քայքայում այն, կամ էլ մասնավորաբար ուշ շրջանի ամալրիկցիներին, որոնք հայտնի են «ազատ ոգու եղբայրներ» անունով,

հանգեցնում է մեղքի հնարավորության հերքմանը (մարմինն անգո է, իսկ հոգի-աստվածը չի կարող մեղք գործել), ուստի և բարոյականության ժխտմանը: Այս եզրակացությանն է հանգում Դավիթ Դինանցին (+1270), որ նյութը միավորում է ոգուն իբրև մեկ ամբողջություն, ինչն ամենուրեք է: Ընդհակառակը, նյութը համարելով չար սկիզբ և հետևաբար երկարմատականության մեջ պահպանված բարոյական պահ՝ որտիբարները հաստատում են ճշմարիտ, հոգևոր մարդու աստվածայնությունը:

Հերձվածողական միստիկայի գորացման զուգահեռ՝ կրոնական բնագրի սաստկացումը, որ նկատվում է Բարձր և Արևմտյան Գերմանիայի վանքերում, լուրջ խթան է դառնում միջնադարյան, մասնավորաբար դոմինիկյան և գերմանական միստիկայի ծաղկման համար: Նրա հիմնական առանձնահատկությունը դրսևորվում է Աստծո, Քրիստոսի հետ անմիջական հաղորդակցման փափագի մեջ, որով նա դառնում է Եկեղեցու ականա մրցակիցը և ընդդիմախոսը նրա վարդապետության՝ չխորշելով, սակայն, իր վարդապետությանը պատվաստել Եկեղեցու հրամանակարգային շատ դրույթներ՝ մասնավորաբար Աստծո էության ճանաչողության և մարդու հոգու նկատմամբ նրա հարաբերության լուսաբանման մարզում:

Այս հոսանքի գլխավոր ներկայացուցիչները՝ Դիտրիխ Ֆրեյբուրգցին, Մեյստեր Էքհարտը, նրա աշակերտներ Հենրի Սուգոն (շուրջ 1295-1366), Իոանն Թաուլերը (1300-1361), Յան վան Ռյուիսբրյուկը (1293-1381), տեսականորեն սնվում են Թովմա Աքվինացու համակարգից, սակայն ձգտելով ճանաչել Աստծուն և մարդկային հոգին՝ դիմում են նորալատոնական-

նությանը, Օգոստինոսին, սեփական կրոնական գիտակցության հոգեբանական վերլուծությանը և հանգում խորքի մեջ նորալատոնյան համակարգին՝ փորձելով, սակայն, հաղթահարել այդ համակարգի բնութենապաշտական պահերը: Թեպետ նրանք պատրաստ են հաստատել մարդու աստվածայնությունը և իրենց տիպարն են համարում մարդու լիակատար ենթարկումը այնտեղ առկա Աստծո կամքին, սակայն կրոնական կյանքի և գործունեության հանդեպ նրանց հիմնական ձգտումը թույլ չի տալիս որդեգրել քվիետիզմ, այլ աստիճանաբար Էփեսոսի աշակերտների, մասնավորաբար Թաուլերի մոտ տեսական կողմը նահանջում է ետին պլան՝ իր տեղը զիջելով կրոնական կյանքին:

Այս հոսանքի հետ սերտորեն աղերսված կրոնական գործունեությունը հատկապես վառ դրսևորում է գտնում «Ընդհանուր կյանքի եղբայրներ» հորջորջված ուղղության մեջ, որի ծոցից է ծնունդ առել «Յաղագս նմանութեանն Քրիստոսի» նշանավոր երկը՝ վերագրված Թովմա Գեմբացուն (1379-1471):

* * *

Արևմուտքի խորհրդական աստվածաբանությանն իրենց լուրջ նպաստն են բերել գերմանացի միստիկները, որոնց մեջ իր ուրույն տեղն է զբաղեցնում ԺԳ-ԺԷ դդ. միստիկ մտածող **Մեյստեր Էփեսոսը** (1260-1327): Նրա խորհրդական փորձառությունը խտացված է հետևյալ արտահայտությունների մեջ. «Աստված վեր է ամեն տեսակ անվանումից: Ոչ ոք չի կարող հասնել այն բանին, որ Աստծուն անուն պարզնի» (Քարոզ 71): «Քո մասին լռությունը փառաբանություն է», կամ «Լռությունը

Քեզ փառաբանել է» (Մեկնութ. Ելից, գլ. 20, Քարոզ 174)⁹⁴: Այս արտահայտություններն ինքնին դրսևորում են այն կարևորությունը, որ Էքհարտը ընծայում է «լռության» աստվածաբանությանը կամ Աստծո հետ անձառելի, ժխտական (ապոֆատիկ) հարաբերությանը:

Ժխտական աստվածաբանությունն ազատ է դրական աստվածաբանության թերություններից: Ժխտական աստվածաբանությունը հաստատումն է Աստծո անանուն լինելու: Այս կապակցությամբ Էքհարտը նկատում է. Օգոստինոսն ասել է՝ Այն ինչ ասում են Աստծո վերաբերյալ, ճշմարիտ չէ, մինչդեռ այն, ինչ չեն ասում նրա մասին, ճշմարիտ է. «Ինչ էլ որ ասեն, թե Աստված այս կամ այն է, նա այդ չէ: Իսկ ինչի մասին չեն ասում, նա այն է առավելագույն չափով, քան այն, ինչի մասին խոսում են, թե է» (Քարոզ 20 a, հմմտ. Օգոստինոս, Երրորդության մասին, 8, գլ. Բ): Որքանով Աստված գոյում է ինքն իր մեջ և չի հարաբերվում արարչությանը, նա մնում է անմատչելի, և նրան պատշաճում է անվան բացակայությունը: Ըստ այսմ, «Աստված անուն չունի», «Աստված անանուն է» (Էքհարտ, Քարոզ 20 b, 71): Սակայն ինչ չափով որ Աստված արտաքնանում է, դուրս գալիս իր էության սահմաններից՝ գործողությունների և դրսևորումների կերպարանքով, և իբրև այդպիսին պատկանում է արարչությանը, նա ճանաչելի է, նրան պատշաճում է բազմանուն լինելը:

Es gibt Gott, aber er ist nicht - «Աստված կա, սակայն նա գոյություն չունի». Ժխտական դատողությունների մեջ քողարկված է դրական փորձառություն կամ պատասխան, որովհետև

⁹⁴ Ի դեպ, սա քաղված է Մոշե Մայմոնիդեսի (1135-1204) «Ուղեցույց մոլորվածների համար» երկից (Գիրք Ա, գլ. 58):

հակառակ պարագային կհետևեր Աստծո բուն իսկ առկայության ժխտումը՝ կեցության (*es gibt*) կամ գոյության (*ist*) իմաստով: Քննադատության են ենթարկվում կաղապարային մտածումների թելադրած ոչ տեղին, ոչ պատշաճ ձևակերպումները միայն: «Ասելով, որ Աստված կեցություն չէ (այլ գերագահ է նրա նկատմամբ), ես դրանով չեմ մերժում նրա կեցությունը, այլ բարձրացնում եմ այն նրա մեջ» (Քարոզ 9): Եթե «*via positiva*»-ն իր մտակառուցման մեջ հիմնվում էր այն բանի վրա, թե Աստված N է, ապա «*via negativa*»-ն հաստատում է, թե Աստված N չէ: Նա ոչ թե նույնացնում, այլ երկատում է Աստծո անվան իմաստն ու նշանակությունը. այն, թե ինչպես է Աստված ստանում անուն, և այն, թե ինչ է նա ինքն իր համար: Սրանց միջև չկա որևէ համապատասխանություն: Երբ անուն է դրվում Աստծուն, նա ոչինչ չի անվանում նրա մեջ և ստեղծում է միայն անվան պատրանք: Այս պատճառով այն (անվանումը) պետք է ժխտվի: Հիմնական եզրերը, որոնցով ամրագրվում են Աստծո վերաբերյալ ժխտական դատողության միջոցները, *negation* (հոգ. թիվ *negations*) *abnegation vera negativa*, *nomina negativa* արտահայտություններն են (Էքհարտ. Մեկն. Ելից, Քարոզ 178-183):

Հաստատական կամ դրական աստվածաբանության պարագային Էքհարտի գերմաներեն և լատիներեն աշխատություններում առհասարակ մենք չենք հանդիպում մտակառուցման ժխտական եղանակ մատնացուցող եզր: Դրան փոխարինում են առանձին ժխտական գործողությունների անվանումներ՝ «*per negativa*», «*per verba negativa*» (անդ, Քարոզ 37): Ժխտական աստվածաբանությունը կառուցվում է ի հաշիվ

դրական աստվածանուններից յուրաքանչյուրի և առհասարակ դրական աստվածաբանության քննադատության: Այդ քննադատությունը ժխտական աստվածաբանության ծրագրին հավելակցված ինչ-որ ոչ անհրաժեշտ և լրացուցիչ բան չէ:

Քննադատությունն ինքնին *via negativa* է. և այդօրինակ քննադատությունը էփհարտի մոտ զարգանում է հետևյալ կերպ. սկզբում առաջադրվում է ընդհանուր հարց անդենական իրերի նկատմամբ դրական և ժխտական հաստատումների թույլատրելիության մասին. «Մի վարդապետ ասում է. Այն, ինչ կարելի է ասել Աստծո վերաբերյալ, Աստված է: Իսկ մյուսն ասում է. Այն, ինչ կարելի է ասել (Աստծո մասին), Աստված չէ: Ասեմ, որ երկուսն էլ ճշմարիտ են» (Քարոզ 95a): Եթե կենտրոնանաք առաջին հաստատման վրա, ապա նա արդեն ճշմարիտ է այն պատճառով, որ մեր խոսքերն իրենց իմաստային ներքին ձևերի մեջ ուղղակի կամ անուղղակի կերպով կրում են այս աշխարհի, նյութական իրականության դրոշմը: Իսկ խոսքը, ստեղծված լինելով անեղական նախօրինակներին համապատասխան, գիտելիք է հաղորդում Աստծո մեջ առկայող գաղափարների աշխարհի մասին: Ըստ այս՝ հաստատվում է *via positiva*-ի թույլատրելիությունը. Աստծո ամենուրեքությունը բավարար չափով իրավունք է վերապահում դրական անվանումներ տալ անդրանցականին:

Սակայն Աստծո մեջ առկայող գաղափարը ինչ-որ այլ բան է, քան նրանից բխեցվող առարկայի ձևը, քանզի սկզբունքը մեկ այլ բան է, քան այն, ինչ պայմանավորված է նրանով: Գծի սկզբունքը կետն է, իսկ շարժման գաղափարի սկզբունքը՝ հանգիստը: Առարկայի տեսանելի պատկերն առարկա չէ, և

քարը, ըստ հնարավորության, ամեննին էլ քար չէ: Անկարելի է ձևի հայումից անցում կատարել դեպի գաղափարների մտահայում: Այստեղ լիովին բացառված է տրամաբանական մակաբերումը (խոսքը վերաբերում է սիլլոգիզմին՝ հավաքաբանությանը, ինդուկցիային և ապացուցմանը): «Արարչության օգնությունից չի կարող բխեցվել այն, որ մարդ կարող է ճանաչել Աստծուն», - ասում է խորհրդապաշտ մտածողն իր 53-րդ Քարոզում:

«Եթե մենք ցանկանայինք ստորին ուժերի օգնությամբ արարել (ինքներս մեզ) կամ հասնել Աստծուն, ապա մեր իմացությամբ Աստված կանարգվեր և կստորացվեր, որովհետև մենք չենք կարող մտածել և Աստծուն ճանաչել մեզ շրջապատող իրերի միջոցով».- զգուշացնում է ռեյնյան մտածողն իր 95a քարոզում՝ բերելով օրինակներ Մայմոնիդեսի «Ճանապարհացոյց»-ից. «Մի սուրբ ասել է. «Տեր, վայել է, որ Քեզ փառաբանեն»: Իսկ մյուսն ասել է. «Քեզ վայել է, որպեսզի Քո մասին լռեն»: Երկու սուրբերի անհրաժեշտ էր աղոթել. առաջինն ասում է. «Ո՛վ ամենակարող, բարի Աստված շնորհալի»: Իսկ երկրորդը բացականչում է. «Լսիր, դու հայիտյում ես Աստծուն. Աստված մեզանից այնքան բարձր է, որ մենք ոչ մի խոսքով չենք կարող փառաբանել նրան» (Քարոզ 95a):

Անդրանցականի վերաբերյալ դրական բնորոշումներով դատելու անկարելիության մասին Էքհարտը գրում է լատիներեն IV/2 քարոզում: Նախևառաջ ամեն տեսակ անուն պարունակում է հոգնակիության ակնարկ և Արարչի մասին պատկերացման մեջ ներմուծում է թվի հասկացություն: Ահա թե ինչու այնպիսի անուններ, ինչպիսիք են «Շնորհ», «Ճշմարտություն»

«ըստ էության», չեն ասվում Աստծո վերաբերյալ: Ի դեպ, այդ պատճառով էր վրիպել Մագդաղենացին՝ հարություն առած Միակի փոխարեն գերեզմանում գտնելով երկու հրեշտակների: Սրանից զատ, ամեն տեսակ անուն վերաբերում է ներքոբերյալ գույգերի առաջին անդամին. տարբերվող և չտարբերվող, ժամանակի մեջ առկայող իրեր և հավիտենության մեջ գտնվողներ, տեսանելի ու մտահայելի երկինք, նյութական և հոգևոր մարմին:

Այստեղ արտացոլված է ձևի և գաղափարի հակադրության գաղափարը: Ձևերը բնութագրվում են կեցության, իսկ գաղափարները ոչ կեցության միջոցով, քանզի էությունը Նախապատճառի և Բանականության մեջ՝ առկայելով այնտեղ այլ կերպ, ըստ իր ինքնության, տակավին էություն չէ: Քանի որ դրական աստվածաբանությունը տարածվում է միայն առկայող կեցության դաշտում, այն ի գործու չէ տալու ճշմարիտ պատկերացում ոչ էական կամ գերէական Աստծո մասին: Այդ պատճառով էլ արդարացի է նաև վերոբերյալ օրինակում հիշատակված մյուս վարդապետը, որ համարում էր, «թե այն, ինչ կարելի է ասել (Աստծո մասին), Աստված չէ», քանզի այն, ինչ գրվում և ասվում է շնորհական Երրորդության վերաբերյալ, ամեննին էլ այդպիսին չէ, և (այդ բառերը) չեն ներկայացնում ճշմարտությունը» (անդ):

Ինչպես տեսնում ենք, Աստծո մասին դրական և ժխտական մտահանգումները պարունակում են նույն խնդիրը՝ փորձելով յուրովի նկարագրել եղական իրերին ներքուստ բնորոշ ձևերի հարաբերակցությունը, ինչպես նաև՝ եղական աշխարհին խորթ գաղափարները: Դրական աստվածաբանությունն

այստեղ դրսևորում է համապատասխանությունն և վերջինիս մեջ գտնում իր արդարացումը: Մինչդեռ ժխտական աստվածաբանությունը շեշտում է ձևի և գաղափարի սկզբունքային տարբերությունը և դրանց փոխադարձ տարբերության վրա ինքնահաստատվում իբրև միջոց կամ եղանակ: Նորալատոնյան արտահեղման (էմանացիոնիզմ) սահմաններում իմաստավորված *via positiva*-ն և *via negativa*-ն ենթադրում են մեկը մյուսին, գտնվում փոխլրումի և հակադիր համամասնության մեջ: Միաժամանակ, առանձին վերցված, իրենց միակողմանի հաստատումների սկզբունքի մեջ (դրական և բացասական) նրանք չեն համապատասխանում աշխարհում բացակա և միաժամանակ ներկա Աստծո քրիստոնեական ընկալման անելին (ապորիա): Հաստատումների ու ժխտումների եղանակների ընկալումն էապես այլ է սուրբգրային արարչաբանության (կրեացիոնիզմ) պարագային, նախևառաջ Մոշե բեն Մայմոնի մոտ: Այստեղ դրանք ոչ թե փոխադարձորեն լրացնում են իրար, այլ՝ բացառում: Ըստ որում, հակառակ երկու ժխտական եղանակների էական տարբերության, էքհարստը գրեթե միշտ օգտագործում է բաբբի Մովսեսի հիմնավորումները՝ հաստատելու համար ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու ապոֆատիզմը:

Սակայն պետք չէ թերագնահատել նաև այն հարգանքը, որ էքհարստն իբրև Անտիկ մտածողներին մեծարող, հեթանոսական իմաստասիրության երկրպագու տածում էր գիտական իմացության նկատմամբ՝ այն և դրա հետևորդներին, նախևառաջ Արիստոտելին հատկացնելով կարևոր դեր եղական աշխարհի օրենքների ճանաչման մեջ: Ըստ որում էքհարստի հա-

մար գիտելիքն արժևորվում էր ոչ թե իբրև մասնավոր վարդապետության հանրագումար, այլ որպես ոգու գործնական ուսուցում, որ է տոկունությունը, խստությունը, հանդարտությունը, թեթև և հզոր ճկունությունը, հոգնեցուցիչ ցույցից ու նախապաշարումներից ձերբագատված լինելը: Այսպիսի գիտելիքն ամեն պարագայի արժեքավոր է, ուստի անհրաժեշտ է հենց դրանից և ոչ թե թերուսի տգիտությունից անցում կատարել դեպ նոր գիտելիք:

«Պետք է անցում կատարել դեպի պայծառակերպված գիտելիք», - ասում է միստիկ հեղինակը II Քարոզում: «Սակայն այդ անգիտությունը չպետք է լինի չիմացության հետևանք: Ընդհակառակը, հարկ է գիտությունից անցում կատարել դեպի անգիտություն. այստեղ մեզ պատշաճում է լինել ճանաչողը աստվածային անգիտության: Այնժամ մեր անգիտությունը կվեհանա և կգարդարվի գերբնական գիտելիքով»: Եվ դարձյալ. «Քո անգիտությունը կդառնա ոչ թե թերություն, այլ գերագույն կատարելություն, իսկ Քո՝ Աստծո զգացողությունը՝ գերագույն գործ» (Քարոզ II): Լոկ եղական իրերի վրա տարածվող դրական գիտական իմացությունը չի կարող առաջնորդել դեպ Աստծո ճանաչողություն: Ընդհանրացնելով քարոզի այդ միտքը՝ էքհարտը նկատում է. «Հիրավի, ամեն մի արարածի իմացությունը քեզ չի առաջնորդի այն բանին, որ Աստծուն ճանաչես աստվածայնորեն», ուստի՝ «եթե կամենում ես Աստծուն ճանաչել աստվածայնորեն, քո իմացությունը պետք է վերածվի լիակատար անգիտության և սեփական անձի ու ամեն տեսակ արարչության մոռացության» (Քարոզ IV):

Այդ պատճառով ձերբազատվելով մեր ապականացու, ունայն գիտելիքից, հրաժարվելով պատկերացումների տեսողական նկարեն առարկայականությունից և լեզվական պարտադրանքների հետ կապված մտամարգումներից, դեռ ավելին՝ հրաժարվելով բնական խոսքի հիմքը հանդիսացող բուն իսկ ստորոգելիներից (պրեդիկատ)՝ պետք է անցնել դեպի **նոր** գիտելիք, որն իր արտաքին նշաններով ավելի շատ նման է անգիտությանը, քանզի «Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur» (Փիլիսոփաների 24 գիրքը, պարբ. 23):

Էքհարտի ժխտական աստվածաբանությունը դարձավ Աստծուն լքելու (gelazen)՝ նրա իսկ կոչի ընդարձակ պատասխանը. «Բարձրագույնն ու ամենակարևորը, որ մարդ կարող է թողնել, այն է, երբ նա Աստծուն լքում է հանուն Աստծո»։ Սա իմաստային կիզակետն է 12-րդ Քարոզի հետևյալ հատվածի. «Ս. Պողոսն ասում է. «Ես կցանկանայի հավերժորեն զատված լինել Աստծուց հանուն բարեկամներիս և հանուն Աստծո»։ Ես պնդում եմ, որ նա լիալիր կատարելության մեջ էր։ Ես ցանկանում եմ բացատրել սույն բառերը... Բարձրագույնն ու ամենակարևորը, որ մարդ կարող է թողնել, այն է, երբ նա Աստծուն լքում է հանուն Աստծո։ Ահավասիկ ս. Պողոսը Աստծուն լքեց հանուն Աստծո. նա թողեց այն բոլորը, ինչ կարող էր վերցնել Աստծուց և թողեց այն բոլորը, ինչ Աստված կարող էր ընծայաբերել նրան...։ Եվ երբ նա այդ թողեց, այսինքն՝ Աստծուն լքեց հանուն Աստծո, այնժամ Աստված մնաց նրա հետ, ինչպիսին Աստված գոյում է Ինքն Իրենում, և ոչ այն կերպարանքով, որ նրան շահում են և ընդունում» (հմմտ. Հռոմ. Թ 3):

Ի դեպ, այս արտահայտության համար Էքհարտը մեղադրվեց իր դեմ հարուցված՝ Քյոլնի դատական գործընթացի ժամանակ: Հասկանալի է, խոսքը վերաբերում է Աստծո մասին եղած առարկայական-կերպարային և բառով արտահայտելի պատկերացումներին, «քանզի բառերն անկարող են տալ իրենց բնությանը գերազանցող անուն» (Քարոզ 17): Աստծո ճանաչողության մեջ միջնորդավորող պարագաներից կամայական հրաժարումը Էքհարտը հավասարեցնում է հոգու մահվան. «Հոգու մահը պետք է տեղի ունենա Աստծո ճանաչողության ժամանակ, այնպես, որ նա (հոգին) պետք է հեռանա ինքն իրենից, և բոլոր իրերը, որոնք Աստված չեն, պետք է նրա համար արգահատելի լինեն՝ իրենց զարշահոտությամբ առաջացնելով զզվանք» (Քարոզ 95): Եվ իրապես, «Աստծուն կարելի է տեսնել ոչ այլ կերպ, քան կուրությամբ և իմանալ միայն անգիտությամբ ու հասկանալ լոկ անմտությամբ» (Քարոզ 76/1):

Սակայն ինչպե՞ս իրագործել Էքհարտի մատնանշած անցումը հին իմացությունից նորին. դա պետք է կատարել ոչ այլ կերպ, քան հասկացություն առ հասկացություն մերկացնելով ու խորտակելով դրական աստվածաբանությունը: Նա ասում է. «Քեզ անհրաժեշտ է սիրել Նրան, երբ Նա Աստված չէ, Ոգի չէ, Դեմք չէ, Պատկեր չէ, այլ համակ, մաքուր, պարզ և ամեն տեսակ երկակիությանն օտար Միակ: Եվ մեզ անհրաժեշտ է սուզվել ինչ-որ բանից Ոչնչի մեջ» (Քարոզ 83): Աստծո ինքնիսկույթի հայեցողությանը ձգտելու ժամանակ հարկ է հրաժարվել առավել նուրբ և գայթակղիչ պատկերներից, այդ թվում նաև՝ լույսի պատկերից. «Ես չեի կարողանա ճիշտ հայել լույսը, երբ

այն լուսավորում է պատը, եթե իմ հայացքը չհառնի այնտեղ, որտեղից այն ճառագում է:

Սակայն եթե ես նույնիսկ տեսնեմ, թե որտեղից է ճառագում, ինձ հարկ կլինի հրաժարվել բուն իսկ ճառագումից: Ինձ հարկ է ընկալել լույսը այնպիսին, ինչպիսին նա է ինքն իր մեջ», երբ այն գուրկ է արտաքին իրագործման և տեսանելի դրսևորման ամեն տեսակ միջոցից (Քարոզ 71): Բայց կասկածի է ենթարկվում ոչ միայն հավատի առարկան իբրև այդպիսին, այլև կասկածի են ենթարկվում նրա օրեկտիվ («ոչ շնորհական», «ոչ իմաստուն» և այլն. Քարոզ 83) և սուբեկտիվ («անմատչելի», «անխոստովանելի», «անանուն». Քարոզ 80) նշանակները, որոնք Աստծուն մատնացույց են անում միջնորդավորված՝ անդրանցականի ընկալման մեր կարողությունների ժխտական գնահատման միջոցով: Դեռ ավելին, անվստահություն է առաջացնում բուն իսկ ստորոգելիների ու նշանակների կիրառությունն իսկ, այս կամ այն գործողությունների, որակների և հատկությունների վերագրումն Աստծուն:

Հետևանքը լինելով բառի և արտահայտության շարահյուսական տրամաբանության ընդհանուր անբավարարության գաղափարի՝ ժխտական աստվածաբանությունը բավականին բարդ մի կառույց է՝ իր տևական, հարուստ պատմությամբ, ակներև, սակայն ցարդ ոչ լիովին բացահայտված փնտրտուքային հնարավորություններով: Ներկայացված լինելով խմբագրական շատ տարբերակներում (հունական, լատինական, եբրայական, արաբական)՝ այն պատկանում է դպրոցական, համալսարանական գիտությանն այն չափով, որ չափով և ոչ գիտական, գործնական ներպայծառացմանն ու ճգնակե-

ցությանը: Այստեղից հասկանալի է ժխտական աստվածաբանության ներքին տարածքի ուրվապատկերման ցանկությունը, դրա մեջ ներքին սահմանագատում կատարելու ձգտումը՝ դրանով իսկ նրա ոչ հստակ գծագրված և դժվարությամբ հայտանշվող ուրվագիծը փոխարինելով իր ներքին տրամաբանությամբ առաջադրված սահմանափակ, որոշարկված հարցադրումներով:

Ժխտական աստվածաբանության գործնական ընթացքը և սքանչացում (Էքստազ)

Մայստեր Էքհարտի լատիներեն երկերը գլխավորապես պարունակում են խորհրդածություններ *via negativa*-ի (անճանելի) մասին: Ինչ վերաբերում է դրա գործնական կիրառությանը, ապա այն դրսևորվում է նրա գերմաներեն քարոզներում: Իր գրավոր ու բանավոր ինքնահաստատման համար ժխտական աստվածաբանությունն օգտագործում է լեզվում եղած բոլոր միջոցները, որոնք այս կամ այն կերպ կապված են գոյականական և բայական ժխտման հետ: Եթե կանգ առնենք միայն Էքհարտյան գերմանալեզու վաստակի վրա, ապա այստեղ առավել հաճախակի են կիրառվում ժխտական կառույցները՝ «ոչ» (*kein*), «ուսայն, ոչինչ» (*nihtes niht*), ժխտական մասնիկները, նախածանցները՝ «ոչ», «ան» (*ab-*, *nit-nur-nicht*, *un-*), «անատակ», «անգոյություն», «անխառն լույս», «անչափ իշխանություն»: Էքհարտի նախընտրելի լեզվական միավորներից են նախդիրները և վերջածանցները՝ կիրառված բացակայության ընդհանուր իմաստով (*ane-los*). «առանց պատկերի», «առանց թվի», «անանուն», «ծով...անատակ»: Էքհարտը ոչ

հազվադեպ դիմում է ժխտական բայաձևերի (en- ...nicht). «Դա ներքին լույս չէ», ինչպես նաև՝ զուգադիր շաղկապների կիրառությանը. «Աստված ոչ այս է, ոչ այն», «Աստված ոչ գոյ է, ոչ չնորի»: Անդրանցականի ընկալման համար կամայական հրաժարումը հասկացությանիս և պատկերային միջոցներից հաճախ ներկայացվում է «ent» նախածանցով ու բացառող միավորով. «Այս նպատակը պատկեր չունի. նա աճում է պատկերից և տարածվում լայնորեն» (Քարոզ 1, 10, 9, 52, 71):

Միջնադարի աստվածաբանական երկերում անդրանցականի և հավիտենականի զգացողությունը իբրև կանոն ներկայացվում էր բովանդակային և մեթոդաբանական կերպով, այլ կերպ ասած՝ Աստծո անմատչելիության վերաբերյալ ընդհանրական դատողություններով, եղական բանականությամբ նրա անմատչելիության մասին մտածումներով, ըստ որում այդ մտածումները, որքան էլ գեղարվեստորեն և հոգեբանորեն մշակված լինեին, դուրս չէին գալիս անմիջական վկայությունների սահմաններից կամ հասկացությունների և տրամաբանական մակաբերումների դաշտից, որի տարածքում առկայծում էր Աստծո անմատչելիության վերաբերյալ ներմբոնողությունը: Երկրորդ պարագային Աստծո անմատչելիության փաստը ենթարկվում էր հետևողական իմաստավորման: Ակնհայտ *a priori*-ն՝ իբրև «ընդհանուր տեղի», դառնում էր ինքնօրինակ, թող որ առանց բացասական արդյունքը քրտնաջան, լարված հետազոտության, բառի և նախադասության պահպանման համար մղված պայքարի: Եվ այսօրինակ պայքարը, անարդյունավետ լինելուն զուգահեռ, բոլորովին էլ անիմաստ չէր, քանզի արդյունավորվում էր լեզվի անսահման

հնարավորությունների և խոր քննադատության գիտակցությամբ:

Աստծո անմատչելիության վերաբերյալ գրել, արտահայտվել են քրիստոնյա շատ հեղինակներ, սակայն ճշմարիտ «ապոֆատիկներ» եղել են դրանցից մի քանիսը միայն: Վերջիններիս թվին է պատկանում Մեյստեր Էքհարտը: Եվ թեպետ նրա ժխտական արտահայտությունների մեծ մասը այս կամ այն կերպ կապված են աստվածային իրերի անմատչելիությանը, նրա լատիներեն քարոզներում և հատկապես «Ելից մեկնության» մեջ, այդուհանդերձ, նշմարվում է հակում *via negativa*-ի մեջ տեսնել միայն մեթոդ կամ եղանակ: Վերանալով բովանդակային մասնավոր կապվածությունից՝ աստվածաբանը ժխտումն ընկալում էր իբրև յուրօրինակ միջոց՝ գիտական վարկած առաջադրելու համար: Այս պարագային մեթոդաբանական կողմը նրա մոտ գերակշռում էր բովանդակայինին: «Անտեսանելի Աստծուն» ուրվապատկերելու փորձը դառնում էր ոչ ավելի, քան հերթական խնդիր: Նրա տեղը կարող էր զբաղեցնել Էքհարտին ժամանակակից գիտության՝ հրատապ լուծման կարոտ խնդիր: Ըստ որում նրա երկերում ժխտական աստվածաբանության դրվագազարդումը վերածվում էր մտամարզումի, իր տեսակի մեջ «սնամեջ» ընթացակարգի, որ պատշաճում է նրա ընտրած յուրաքանչյուր նյութին:

Աստծուց բացի, գերմանացի խորհրդաբան հեղինակի համար որպես ժխտական նկարագրության առարկա հանդես է գալիս «սինտերիսիսը»՝ «հոգու կենտրոնը», քանզի, համաձայն նրա համոզման, «բովանդակ մարդկային գիտությունը երբեք չի կարող թափանցել նրա մեջ, թե ինչ է հոգին իր հիմքում»

(Քարոզ 7): Երկրորդ քարոզում նա կատարում է անունների հետևողական քննադատություն, որոնցով ժամանակին որոշարկել էր դրանց գաղտնածածուկ էությունը. «Ես երբեմն ասել եմ, թե Ոգու մեջ կա ինչ-որ ուժ. և միայն նա է ազատ: Երբեմն ասել եմ, թե ոգու մեջ կա լույս: Իսկ երբեմն ես այն անվանել եմ կայծ: Իսկ այժմ ասում եմ, որ դա ոչ այն է և ոչ՝ այս, և առհասարակ որևէ բան չէ: Այն հեռու է սրանից և դրանից, քան երկինքը՝ երկրից: Ըստ այսմ՝ ես նրան բնութագրում եմ շատ ավելի վեհապանծորեն, քան առաջ: Եվ ահա այն արդեն ծիծաղում է այդ վեհության և պատկերի վրա և անցնում այդ բոլորից: Այն գերծ է ամեն տեսակ անվանումից և ձևից, ազատ և մաքուր է, ինչպես ազատ և մաքուր է Աստված Ինքն Իր մեջ: Այն կատարելապես միակ և պարզ է, ինչպես միակ և պարզ է Աստված, այնպես, որ նրա մեջ ոչ մի կերպ չի կարելի թափանցել» (Քարոզ 2): Այստեղ մեր առջև հառնում է Էփեսոսի ժխտական նշանավոր սանդուխքներից մեկը՝ (ո՛չ) ուժ, (ո՛չ) ապաստան, (ո՛չ) լույս, (ո՛չ) կայծ, «ոչ այն և ոչ սա», «ոչ որևէ բան և (ոչ) «ավելի վեհապանծորեն» հորջորջվող մի բան:

Ի վերջո, անկարող լինելով լավագույնս բնորոշել, Էփեսոսը հարկադրված է բավարարվել «ez» (=այն) դերանվամբ՝ լիովին անտարբեր գտնվելով այն բանի հանդեպ, թե ինչ է ակնարկում դա: Դարձյալ ժխտական է ուրվագծվում մարդկային բանականությանն անմատչելի «սրբության» ըմբռնումը: Բնորոշելու համար այն խորհրդաբանը դիմում է «Քարոզիչ եղբայրների պատարագամատույցին» և իսկույն մերժում այնտեղ կենցաղավարող բնորոշումները, որպիսիք են՝ ծառը, արևը, լուսինը, որպեսզի հետո բավարարվի Օգոստինոսի կատարած, նույնպես պայմանական, համեմատությամբ՝ այն հարա-

բերելով «ոսկե անոթին, որը կարծր և տոկուն է, և իր մեջ կրում է տարբեր քարերի արժանիքները...» (Քարոզ 16 b)^{lxvi}: Այդուհանդերձ ժխտական (անճառելի) աստվածաբանությունը էքհարստի մոտ չվերաճեց փնտրտութային եղանակի, ինչը հավասար հաջողությամբ գործադրելի է հետազոտության տարբեր առարկաների համար: Դրա պատճառը, ինչպես երևում է, պետք է փնտրել Եկեղեցական գործառույթի, մասնավորաբար սքանչացումի ու ճգնության հետ նրա սերտ հարաբերության մեջ:

Եվ այսպես, էքհարստյան ժառանգության մեջ «via negativa»-ն ոչ հազվադեպ ներկայացվում է իբրև զուտ գիտական եղանակ: Դրա վերաբերյալ այսօրինակ պատկերացումը դոմինիկյան աստվածաբանը որդեգրել է Մոշե Բեն Մայմոնի «Ուղեցույց մոլորվածների համար» երկից: Սրանից զատ, հաճախ բացասումը կամ ժխտումը էքհարստի մոտ գրական, խոսակցական մակարդակից չի անցնում: Գրական մակարդակի դեպքում այն դառնում է մշակված փնտրտութային քայլ, իսկ խոսակցականի դեպքում՝ հոռետրական արտահայտություն, և այդպիսով վերածվում «ընդհանուր տեղիի», թեպետ ի սկզբանե նրա հիմնական խնդիրը եղել է Աստծո նկարագրության մեջ հենց ընդհանուր տեղիների (անունների) բացառումը: Այս կամ այն կերպ ընկալված ժխտումը գրկվում էր խորհրդական փորձառության հետ ներքին կապից, չնայած այն բանին, որ այն ծնունդն է նրա:

Իմիջիայլոց, այստեղ նույնպես հարկ է տարբերել ժխտական աստվածաբանության երկու եղանակ՝ բառային (գլոսոլալիա) և խորհրդական (միստագոգիա): Ժխտական բառօգտագործումը, որ բնորոշ է ուշ միջնադարի իգական խորհրդակա-

նությանը, ծավալվում է սքանչացման պահին՝ վերածվելով նախախոսքային, շարժումային վիճակի: Այն բնորոշվում է խոսքային անշաղկապությամբ, ներքին խոսքի բառաբանական հախտուն դրսևորմամբ, որոնք տակավին գուրկ են խոսքի տրամաբանական կառույցից: Ժխտման վերաբերյալ ուսմունքը հետևում է սքանչացմանը և ոչ այլ բան է, քան հիշողություն նրա մասին: Բառերով արտաքնացած, բանաքննական (ռացիոնալ), իրեն եղանակ համարող ժխտական աստվածաբանությունը, իր բոլոր յուրահատկություններով հանդերձ, կիրառում էր իրեն նախորդող հոգևոր հարուստ փորձառությունը: Մասամբ ողեգրելով այդ ավանդույթը և մասը կազմելով այդ ավանդույթի պատմության՝ այն դառնում է խոսքային մատակարարը պաշտամունքային գործառույթի:

Ժխտական աստվածաբանության վերջին տարբերակը Մեյստեր Էքհարտը պատկերում է 50-րդ Քարոզում: «Լույսի մեջ քայլող մարգարեները հասնում և ձեռք էին բերում խորհուրդ Ս. Հոգու միջնորդությամբ: Ժամանակ առ ժամանակ նրանք հակվում էին այն բանին, որպեսզի դրսևորեին իրենց իմացածը և ավետեին այն իրերի մասին, որոնք նրանք ճանաչել են ի սեր մեր երանության, որպեսզի մեզ ևս ուսուցանեն իմանալ Աստծուն: (Սակայն) պատահել է, որ նրանք լռել են, քանզի չեն կարողացել խոսել, և այդ ունի երեք պատճառ...»: Խորհրդաբան հեղինակը անցնում է այդ երեք պատճառների լուսաբանությանը: Բոլոր այդ պատճառները պայմանավորված են մեր տեսողական ընկալումների ու տեսնվածի անհամապատասխանությամբ: Ի հետևանս նրա «անոելիության և ողորմածության», որ մտահայվում է «Աստծո մեջ», անկարելի է դուրս բերել որևէ ձև և հետո այն նկարագրել: Այդ պատճա-

ռով էլ մարգարեները ճանաչեցին «Աստծո մեջ խորհուրդը» և «նվիրական ճշմարտությունը» առանց նրա, որ «դրանք դրոշմեն բառերով» (geworten): Այդուհանդերձ երբեմն նրանք «դրսևորվում էին և հաղորդում, սակայն ճշմարտությանը չհամապատասխանելու պատճառով դիմում էին կոշտ նյութին՝ փափագելով մեզ սովորեցնել՝ ինչպես հասնել Աստծուն արարչության ստորին առարկաների միջոցով» (անդ):

Սքանչացման առիթով Էքհարտը արտահայտում է երկու կարևոր միտք: Առաջինը հաստատում է մարդու և Աստծո խորհրդական միության լիակատարությունը: «Քեզ անհրաժեշտ է լիովին դուրս գալ քո «դու-կեցությունից» (dinisheit) և լեցվել նրա «նա-կեցության» (sinesheit) մեջ: Եվ ահա քո «քոն»-ը և նրա «նրան»-ը պետք է այնքան միասնական լինեն «իմ»-ի մեջ, որպեսզի քեզ Նրա հետ կարելի լինի հասնել Նրա անեղական կեցությանը (instikeit) և Նրա անարտահայտելի ոչնչությանը (nitheit)» (Քարոզ 83): Էքհարտը դարձյալ նկատում է, որ սքանչական վերացման ժամանակ մարդը «միավորված» չէ Աստծո հետ, քանզի դա կմատնացուցեր լոկ նրանց արտաքին հարաբերակցությունը, այլ Նրա հետ կազմում է «մեկ» ամբողջություն («Գիրք աստվածային մխիթարության», գլ. 2. «Մեր Տերը աղոթում էր Իր Հորը, որպեսզի Նրա հետ և Նրա մեջ մենք լինենք մեկ և ոչ թե սոսկ միավորվենք», «...Հոգին նույնության մեջ ասում է նմանությունը, և այն սիրում է ոչ թե ինքնըստինքյան և ոչ թե նրա իսկ պատճառով, այլ նրան սիրում է հանուն նրա մեջ քողարկված Միակի...»^{lxvii}:

71-րդ և 77-րդ Քարոզներում Էքհարտը մեկնաբանում է սուրբգրային երկու քաղվածք, ուր, նրա կարծիքով, հստակորեն արտահայտված է մարդու հետ Աստծո խորհրդական միության

գաղափարը: Վկայաբերելով Երգ երգոց Գ 2 տեղին՝ «Խնդրեցից, զոր սիրեաց անձն իմ»՝ նա հարց է առաջադրում այստեղ Աստծո անվան բացակայության վերաբերյալ և մատնացույց է անում չորս պատճառ. Եթե անձը Աստծուն անուն վերագրեր, նա Նրա մասին կխորհեր իբրև որոշակի մի բանի, ինչն ամենին էլ Աստված չէ: Սրանից զատ, երբ սիրում ես, ոչ մի բանի մասին չես իմանում, բացի սիրուց՝ կարծելով, որ բոլորը սիրում են նրան, և զարմանալով այն բանի վրա, որ մեկը տակավին խորհում է ինչ-որ այլ բանի մասին: Ըստ որում անձը անկարող է նույնիսկ կարճ ժամանակով «հեռանալ սիրուց», որպեսզի նրան այս կամ այն կերպ իր կողմից Սիրելի անվանի: Բայց այն ևս անուն չէ, այլ միակ բառը, որ հոգին կարող է արտաբերել: Եվ այդ անվան մեջ են մեկտեղված բոլոր անունները (Քարոզ 71):

Ինչպես տեսնում ենք, նշված դրվագում ժխտումը ներկայանում է նոր լուսաբանությամբ: Աստծո անանուն լինելու պատճառը ոչ միայն նրա անդրանցական լինելն է եղական աշխարհի նկատմամբ, այլև նրան մոտիկ անվանումների և գուգորդումների անթույլատրելիությունը: 77-րդ քարոզում Էքհարտը շատ ավելի հստակորեն բացատրում է այդ: Առաջադրելով այն հարցը, թե ինչու «Ահա ես առաքեմ զհրեշտակ իմ» (Մաղ. Գ 1) տեղին Ղուկ. Է 27-ում բերվում է առանց «ես» դերանվան՝ Էքհարտը հանգում է այն եզրակացության, որ այն, բացի այլևայլ բաներից, հոգին կգատեր Աստծուց.... (Քարոզ 77): Սա «ես» դերանվան բացակայության երրորդ պատճառն է. առաջինն ու երկրորդը իրենց հիմքի մեջ են՝ Աստծո և հոգու «անարտահայտելիության» (unsprechelicheit) և «ամեն բառ գերազանցող» (ber alliu wort) իմաստի մեջ:

Էփհարտի երկրորդ միտքը այն է, որ սքանչացման պահին, հակառակ լիակատար միության, որի մեջ չեն կարող ծագել աստվածանուններ, այդուհանդերձ պահպանվում է մարդու ինքնագիտակցությունը: Այս գաղափարը համառորեն հետապնդվում է Էփհարտի «Բարձր ծագում ունեցող մարդու մասին» աշխատության մեջ. «Երբ մարդը, հոգին, ոգին նայում են Աստծուն, նրանք հասկանում, մտածում են իրենք իրենց որպես ճանաչող, այսինքն՝ նրանք գիտակցում է, որ տեսնում և մտահայում է Աստծուն: Իսկ որոշ մարդկանց թվում են, և դա կարող է նմանվել ճշմարտության, որ երանության գույնը և միջուկը այն գիտակցության մեջ են, երբ ոգին հասկանում է, որ ինքը հասել է Աստծուն: Քանզի եթե ես վայելեի բովանդակ երանությունը և դրա մասին չիմանայի՝ դրանից ի՞նչ օգուտ կլիներ ինձ, և ի՞նչ երանություն դա կլիներ: Սակայն ես վստահաբար ասում եմ՝ Դա ճշմարիտ չէ: Եթե դա ճշմարիտ էլ լիներ, թե հոգին առանց դրան այդուհանդերձ երանելի չէր լինի, ապա երանությունն ամեն պարագայի դա չէ: Որովհետև առաջինը, ինչի մեջ քողածածկված է երանությունը, այն է, որ հոգին իր մաքրության մեջ հայում է Աստծուն: Այստեղ նա ստանում է իր բովանդակ կեցությունը և իր կյանքը և արարում է այն ամենն, ինչ կա ինքն իսկ Աստծո հիմքի վրա՝ չիմանալով ոչ իմացության, ոչ սիրո և ոչ էլ առհասարակ որևէ բանի մասին: Նա խաղաղություն է գտնում միայն և բացառապես աստվածային կեցության մեջ, նա չգիտե՝ ինչ է այստեղ կեցությունը, և ինչ է Աստված: Իսկ ահա, եթե նա իմանար և հասկանար, որ ինքը տեսնում է Աստծուն, մտահայում և սիրում է, ապա դա,

իրերի բնական կարգի համաձայն, կլիներ հեռացում, իսկ (հետո) վերադարձ ելման կետ»:

Ակամա հարց է առաջանում՝ որքանո՞վ են հավաստի բոլոր այս վկայությունները սքանչացման վերաբերյալ, արդյո՞ք նրանք առհասարակ հիմնված են իրական փորձի վրա: Հարց, որ ամենևին էլ ինքնանպատակ չէ, քանզի Էքհարտն ինքը իր երկերից և ոչ մեկում չի հիշատակում **անձամբ իր ապրած** սքանչացման մասին: Նկատելի է նաև բերված վկայությունների մեկմեկու համապատասխան չլինելը: Նշմարելի է դրանց հակասականությունը. օրինակ՝ նա 71-րդ քարոզում ասում է, որ հոգին վերացման պահին «ուրիշ բան չգիտե, բացի սիրուց...», մինչդեռ «Բարձր ծագում ունեցող մարդու մասին» երկում՝ հոգին «չգիտե իմացության և սիրո մասին...»: Դարձյալ, ի՞նչ «հեռացման» և «վերադարձի» մասին է խոսքը, երբ ինքը՝ Էքհարտն իր ուշ շրջանի «Հրաժարման մասին» երկում պնդում է. «Երբ հոգին հասնում է դրան (լիակատար վերացման, օտարացած լինելու), նա զրկվում է իր անունից, Աստված կուլ է տալիս այն, և նա վերածվում է ոչնչի, ինչպես արևը կուլ է տալիս արշալույսին, այնպես որ այն անհետանում է»^{lxviii}:

Պետք է ասել, որ այսօրինակ հակասականությունը միանգամայն համերաշխ է Էքհարտի ոգուն, որ երբեք չի կատարում գործընթացների և վիճակների կապակցված նկարագրությունն այլ կերպ, քան երբեմն բացառող դրույթների միջոցով: Այդ դրույթներով նա կարծեք «ձախից» և «աջից» գծագրում է ուրվապատկերն այն բանի, որ կցանկանար, սակայն չի կարող գծագրել՝ սթափ գիտակցելով փորձի անհամապատասխան լինելը, նրա սահուն կայացումը և խոսքի կամայական ծավալումը՝ նրան հատուկ կոշտ և գլխավորը՝ վարկաբեկիչ բովանդա-

կույթամբ: Հենց հակասություններն են լավագույն, ավելի ճիշտ՝ միակ ապացույցը ամեն տեսակ, այդ թվում նաև սքանչալի փորձի ապացույցը, որ շատ ավելի հուսալի է, քան նրա վերաբերյալ ցանկացած վկայություն, քանզի այս վերջինը կարելի է ենթարկել կասկածի: Հակառակ պարագային՝ որտեղի՞ց կարող էին դուրս բերվել հակասությունները, որքանով դրանք անկարելի է ոճագարդել:

Այսպիսով, Էքհարտը պնդում է, որ Աստծո մասին խոսելը ծնվում է սքանչացման ընդերքում, սակայն նա, ցավոք, ոչինչ չի ասում այն մասին, թե երբ և ինչպես է այն ծագում: Բայց հետևելով նրա տրամաբանությանը՝ վստահաբար կարելի է ասել, որ այն հայտնվում է «հեռացման» պահին՝ պայմանով, որ հոգին «գիտե և հասկանում է, թե նա տեսնում, մտահայտում և սիրում է Աստծուն»: Էքհարտն ինքը «հեռացումը» անհամեմատ ցածր է դասում «վերադարձ ելման կետ» վիճակից և նրա մեջ գտնվելուց: Համաձայն արժեքաբանական սանդղակի՝ նա դրանք համեմատում է համապատասխանաբար սպիտակ գույն ունեցող առարկայի և, իբրև այդպիսին, ճերմակության հետ, պատի ու նրա հիմքի հետ («Բարձր ծագում ունեցող մարդու մասին», «Հրաժարման մասին»): Ըստ որում «հեռացումը» ևս ունի իր առավելությունները: Այստեղ աղամորդին իրեն դրսևորում է՝ պահպանելով իր ինքնությունը, դեմքը, չլուծվելով Աստվածության «անդունդի մեջ»՝ իր մեջ պահպանում է Աստծո հետ խոսելու ընդունակ սեփական փորձի մասնիկները:

Իմիջիայլոց այս հիմամբ պետք է բացատրել ԺԲ-ԺԳ դդ. խորհրդական հայումների մեջ նկատված որակական կտրուկ փոփոխությունը և դրանց անցումը տեսողական պատկերնե-

րից, տարածական-ժամանակային կարգույթներից դեպի լուսի խորհրդաբանություն, ինչը կարելի է դարձնում խոսել «հին» և «նոր» սքանչացման մասին...: Իբրև մի նոր ալիք հեղեղելով Եվրոպան Բարձր միջնադարում՝ նորալատոնականությունը ներխուժեց սքանչացման մեջ իբրև անձնական փորձառություն՝ ոչ միայն կազմակերպելով խոսքային գործունեությունը, այլև ինչ-որ կերպ, ետընթացով, կրթելով և վերակերտելով բուն իսկ սքանչացումը: Իսկ ինչ վերաբերում է խոսքին, այն վերածնվեց էքհարտյան «հեռացումի», այսինքն՝ սքանչական միությունից մեկուսացման և ինքնագիտակցության (սեփական անձը գիտակցելու) մեջ ու տրոհվեց բյուրաթիվ խոսքային միավորների, որոնք իենց զարգացումն ունեցան ուշ միջնադարի գերման խորհրդաբան հեղինակների երկերում: Դրանց թվին են պատկանում «Աստծո կողմից» ասված խոսքը (մարգարեություն), «Աստծուն հղված խոսքը» (աղոթք, փառաբանություն), «Աստծո մեջ» հնչած խոսքը (գլոսսոլալիա) և «Աստծո մասին» խոսքը (դրական, ժխտական և միջին աստվածաբանություն):

Տեսական հիմունքներ. ժխտական աստվածաբանությունը

և համանուն նշանայնության քննադատությունը.

Աստծո անունը՝ «Ոչինչ» և լռություն

«Via negativa»-ն նպատակաուղղված է Աստծուն վերաբերող ժխտումների քանակի մեծացմանը, որովհետև, ինչպես կարդում ենք 95 Ե քարոզում, «որքան նրա նկատմամբ կիրառում ես ժխտումներ, այնքան քո իմացության մեջ մոտենում ես նրան»: Սակայն էքհարտյան ժխտական աստվածաբանություն-

նը զարգանում է ոչ միայն հորիզոնական կարգով՝ իր մեջ ընդգրկելով եղական աշխարհին բնորոշ, իրար համարժեք, ժխտական հասկացություններ (որի օրինակը վերը քննարկված «հոգու կենտրոնի» ժխտական անվանումներն են): Այդօրինակ աստվածաբանությունը զարգանում է նաև ուղղահայաց կարգով, քանզի ստորոգելիներն ու նշանները, որ նա մերժում է, պատկանում են կեցության տարբեր, հետևողականորեն բարձրացող մակարդակներին: Էքհարտի ժխտական աստվածաբանությունն ունի դինամիկ և դրամատիկ բնույթ: «Մերկ Աստծուն» ուրվագծելու ձգտումի մեջ նրա վարդապետությունը մի առ մի հանում է նրա քողերը, ոչ միայն՝ Բարին, Ճշմարիտը, Կեցությունը, այլև նույնիսկ Միակը: «Իսկ եթե նա ոչ Բարի է, ոչ Կեցություն, ոչ Ճշմարիտ, ոչ Միակ, ապա այդ դեպքում ի՞նչ է նա», հարցնում է աստվածաբանն իր 23-րդ քարոզում և պատասխանում. «Նա համակ ոչինչ է (Nihtes niht): Նա ոչ այս է, ոչ այն: Իսկ եթե դու տակավին խորհում ես մի բանի մասին, թե իբր նա այդ է, ապա նա այդ էլ չէ»:

Արդեն նկատվեց, որ ժխտական աստվածաբանությունը քննադատում է դրական հաստատումների ոչ պատշաճ բնույթը: Դրանց ոչ պատշաճությունը Աստծուն **անհամապատասխան** (ոչ ռելեվանտ) լինելն է: Լայն առումով համապատասխանությունը (ռելևանտությունը) բնորոշվում է իբրև համապատասխանություն ստացված արդյունքի և ցանկալի արդյունքի միջև կամ էլ որոնման արդյունքի համապատասխանությունն է առաջադրված խնդրին: Սակայն այդպիսի համապատասխանություն չկա մեր՝ Աստծուն ողորմած, իմաստուն, բարի տեսնելու ցանկության և այն բանի միջև, թե ինչ է նա, և ինչ

ենք որոշարկում այդ անուններով: Մեր կողմից ստեղծված դրական անվանումներին բնորոշ է անվան իմաստի և նշանակության ոչ համապատասխան լինելը, այսինքն՝ թե ինչպես է անվանվում առարկան, ինչպես է այն պատկերվում անվան միջոցով և ինչ է այն ինքնին: Այդպիսի անվանումները էկլիպտիկներ են: Այստեղից պարզ են դառնում Էքհարտի պահանջները ժխտական աստվածաբանության նկատմամբ: Այն պետք է ապացուցի, որ «այն բոլորը, ինչ առկա է արտաքին առարկաներում, և ինչ ընկալվում է զգայարանների միջոցով, չի առկայում Աստծո մեջ» (Մեկն. Ելից, քարոզ 179): Եվ քանի որ այդ այդպես է, մենք չենք կարող Աստծուն վերագրել նաև հակադիր հատկանիշներ, որոնք ծավալով հավասարաթեք են նրանց, որոնք ժխտվում են: Այլ խոսքով, հայտարարելով, որ նա «բարի չէ», «իմաստուն չէ»՝ մենք դրանից հետևություն չենք անում, որ նա «չար է», «տխմար է», այլ գերազանցում ենք թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը՝ ի մտի ունենալով, որ ոչ «բարին», ոչ «իմաստությունը», այդ հասկացությունների սահմանափակ լինելու պատճառով, պիտանի չեն Նրան բնորոշելու համար:

Բանն այն է, որ «բարին» և «իմաստությունը» օբեկտիվ կարող են թվալ միայն առաջին հայացքից, մինչդեռ իրապես դրանք ունեն սուբեկտիվ բնույթ: Դրանք վերագրելի են Աստծուն՝ շնորհիվ մեր բանականության՝ արտաքին աշխարհից ունեցած փորձառության: Իսկ թե Աստված ինչ է ինքնին, Ինքն իր համար, սկզբունքորեն անմաստչելի է ադամորդուն: Այս պատճառով անվանումների օբեկտիվ և սուբեկտիվ տրոհումը բավականին պայմանական է: Այս տրոհումը կարելի է պահպանել իբրև ակնարկ Աստծո անվանումի ուղղակի («ոչ իմաս-

տուն») կամ էլ միջնորդավորված, կրավորական («անանուն») կերպի: Քանզի այն ամենը, ինչ մենք խոսում ենք Աստծո մասին, վերջին հաշվով վերաբերում է մեզ (Քարոզ 83): Մեր դրական դատողությունները համապատասխան են ոչ թե Աստծուն, այլ մեզ:

Էփեսոսի ժխտական աստվածաբանությունը հիմնված է րաբբի Մովսեսի և Դիոնիսիոս Արիսպագացու ժառանգության վրա: Ձեռնարկելով իր վարդապետության լուսաբանությանը՝ Էփեսոսը Ելից գրքի մեկնաբանության 178-179 քարոզներում առաջադրում է մի շարք կարևոր հարցեր, որոնց լուծումը, նրա համոզմամբ, թույլ կտա թափանցել ժխտական աստվածաբանության խորքը: Դրանք են.

ա. «Մովսեսը, Սողոմոնը, Պողոսը, Հովհաննեսը և մյուս իմաստունները Աստծո ճանաչողության մեջ ինչո՞վ են տարբերվում պարզամիտ մեկից, որքանով բոլոր նրանք Աստծուն վերաբերող ճանաչողության մեջ հանգել են միայն ժխտական եզրակացության»:

բ. «Ինչո՞ւ սրբերի ու վարդապետների համերաշխ կարծիքի համաձայն՝ Աստվածության կամ Աստծո վերաբերյալ ժխտական բնորոշումները ճշմարիտ են»:

գ. «Ինչո՞վ են տարբերվում Աստծո վերաբերյալ ժխտական և դրական բնորոշումները, եթե դրանց մի մասը հաստատում են մի բան, իսկ մյուսները, այսինքն՝ ժխտականները, չեն հաստատում, այլ միայն՝ ժխտում»:

Պատասխանելով առաջադրված հարցերին՝ Էփեսոսը դրսևորում է «Ուղեցույց մոլորվածներին» երկի խոր իմացություն (մասնավորաբար Ա գրքի 50-64 գլուխների): Հատկապես

այս գլուխներում Մայմոնիդեսը քննության է ենթարկում ժխտական եղանակի և աստվածանունների խնդիրը: Պատասխանները հանգում են հետևյալին. «Որքան շատ ժխտական բնորոշումներ վերագրես Աստծուն, այնքան ավելի կմոտենաս Նրա ճանաչողությանը և (Նրան) ավելի մոտ կլինես, քան նա, ով չգիտե՝ Աստծուց ինչպես հեռացնի անկատարությունները կամ հայտանիշները, որոնց մասին ապացուցված է, թե նրանք հեռու են Աստծուց», կրկնում է Էփեսարտը Ելից մեկնության 183-րդ քարոզում իր համար այնքան կարևոր բաբբի Մովսեսի միտքը: Ժխտական իմացության ընթացքում քայլ առ քայլ բացառվում է ամեն տեսակ անպատշաճ բան, ինչը «անիմաստ է վերագրել Արարչին»: Ըստ որում նպտակահարմար է ոչ միայն ժխտումների քանակի բազմապատկումը, այլև էական է նրանց ամրապնդումը «է՛լ ավելի հզոր հիմունքներով», այնպես որ բացասումներից յուրաքանչյուրը դառնում է տևական մտածումների արդյունք:

Դոմինիկյան մագիստրոսը դարձյալ անդրադառնում է նշանակների և ստորոգելիների անհամապատասխանության խնդրին, որի լուծումը, համաձայն նրա, ենթադրում է կեցության ստորին մակարդակից աստիճանական վերամբարձում դեպի անդրանցականը, երկրավորից՝ դեպի երկնայինը: Ի՞նչ մակարդակներ են դրանք: Այդ մակարդակները նա կարգավորում է՝ իբրև կանոն նկատի ունենալով Արիստոտելի «Երկնքի մասին» աշխատության մեջ նկարագրված «տեղերի» հերթագայությունը, որին համապատասխան՝ բարձրագույնն իր մեջ ընդգրկում է ստորինը և զրավում նրա «տեղը»:

Այստեղ էքհարտը ներմուծում է դրվագներ ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու նվիրապետական համակարգից, հրեշտակաց դասակարգությունից, որոնց աստիճանակարգումը համապատասխանում է նրանց՝ աստվածային ընծաների ընկալման մակարդակին: Ի հետևանս սրա, ինչպես երևում է մասնավորաբար 36a քարոզից, ծնունդ է առնում խիստ էկլեկտիկ մի կառույց, որ շինված է տարբեր սկզբունքների հիման վրա և ունի 7 հարկ՝ Աստծուն մերձավոր գերագույն հրեշտակապետ, հրեշտակներ, երկինք, կրակ, օդ, ջուր և հող. ըստ որում վերջինը ոչ մեկի համար «տեղ» չէ: Ահա այս մակարդակները պետք է անցնել Աստծո ժխտական ճանաչողության և անպատշաճ նշանակներից հրաժարվելու ընթացքում: Ժխտական աստվածաբանությունը հիշեցնում է Մովսեսի՝ «լեռան վրա», ավելի ճիշտ՝ «լեռան մեջ» բարձրանալը (in montem...non ait ad montem), քանզի այդօրինակ վերամբարձումը ոչ այլ բան է, քան թափանցում առարկայի և նրա նվիրական սկզբունքների մեջ (Մեկն. Ելից, քարոզ 265):

Ժխտական վերամբարձումի օրինակ է տրված 183-րդ քարոզում: Չորս զրուցակից արտահայտում են իրենց մտածումը Արարչի մասին: Նրանցից առաջինն անկարող է ապացուցել, որ նա մարմին չէ: Երկրորդն արդեն գիտակցում է, որ Աստված մարմին չէ: Երրորդը «ապացուցումների միջոցով հասավ այն գիտացությանը, որ ոչ միայն մարնավորությունը, այլև առհասարակ նյութը Աստծուց շատ են ետ մնում: «Չորրորդը վստահ է, թե Աստծո մեջ չի կարելի հայտնաբերել մի բան, որ եղական է և սահմանափակված է գոյացական որևէ տեսակով, որ Նրանում տեղ չունի փոփոխականությունը, չլինելու հնարավորու-

թյունը, ուրիշից կախված լինելը, որ, ի վերջո, նրան չի կարելի տալ Նրա «սկիզբը և վախճանը» որոշող սահմանումներ: Սրան հետևում է Էքհարտի և րաբբի Մովսեսի եզրակացությունը. «Ակներև է, թե Աստծո ճանաչողության մեջ որքան է երկրորդը ետ մնում առաջինից, երրորդը՝ երկրորդից, իսկ չորրորդը՝ երրորդից...»: Ի վերջո Ժիստական ճանաչողության բարձունքներում բացասական աստվածաբանությունը վերածվում է ինքն իրեն, քննադատական եղանակից վերածվում է քննադատության առարկայի և իր տեղը գիջում է լռությանը: «Այսպես արդարանում է Մոկրատի խոսքը. «Գիտեմ, որ ոչինչ չգիտեմ». կարծես նա ցանկանում էր ասել. «Աստծո մասին ես միայն այն գիտեմ, որ չգիտեմ Նրան» (քարոզ 183, 184):

Աստծո ճանաչողության վերաբերյալ սեփական ոչնչության գիտակցությունը Էքհարտի համար դառնում է Աստծո բարձրագույն և հնարավոր ճանաչողությունը: Եվ այս գիտակցության չափանիշ դարձած «Մովսեսը, Մոդոմոնը և մյուս իմաստունները զանազանվում են պարզամիտ մեկից»: «Ով Աստծուն ճանաչում է այնքան, որքան նա անմատչելի է արարածներին, նա Աստծուն ճանաչում է առավելագույն չափով: Ով պարզորեն կհասկանա, որ Աստծուն անկարելի է ճանաչել, նա Աստծուն կճանաչի լիովին (*aller genzlichest*)», - ասում է Էքհարտն իր 97-րդ քարոզում: Ժխտումների ճշմարտացիության վերաբերյալ երկրորդ հարցը դոմինիկյան աստվածաբանը սկսում է կիկերոնյան «Հռետորական գյուտարարության մասին» երկից քաղված օրինակով: 181-րդ քարոզում նա ուշադրություն է դարձնում Ժիստական դատողությունների անուղղակի բնույթի վրա և դրանք մեկնաբանում՝ ելնելով այլուրե-

քության (ալիքի) իրավաբանական հասկացությունից: «Այն, որ Մարտինը շնություն չի արել Թեբեում, ապացուցելի է, եթե նշված օրն ու ժամին նրան տեսել են Աթենքում»: Պարագան նույնն է նաև անուղղակի ժխտական հաստատումների: Դիցուք, Արարչի այս կամ այն գործից մակաբերելի է, որ Նա եղական չէ: Ուրեմն Նա ազատ է նյութի հետ կապված անկատարություններից, ինչպիսիք են անգիտությունը, կիրճնկալունակությունը և այլն: «Որքանով բացակայությունն անհրաժեշտապես ենթադրում է ներկայություն, և ժխտումը հիմնված է հաստատման վրա, ապա սրանից ակներևորեն հետևում է, որ Աստծո մեջ (ինչ էլ որ այն լինի) կա մի բան, ինչը բացառում է անգիտությունը, կիրճնդունակությունը և այլն»:

Համաձայն Էփհարտի՝ ժխտական աստվածաբանությունը բացասական կերպով մատնացույց է անում մի բան, ինչը դրական և առկայող է, սակայն չի անվանում այն, ինչը ներկա է: Նույնն է նաև երկնքի ժխտական սահմանումի պարագային: Ապացուցելով, որ երկինքը բաղկացած չէ այն նյութից և ձևից, որոնցից մեր աշխարհում բաղկացած են անցողիկ իրերը, մենք միաժամանակ կապացուցենք, որ այն ծանր կամ թեթև չէ, որ այն իր վրա չի կրում օտար ազդեցություն, ըստ այսմ էլ ոչ համունի, ոչ հոտ (Մեկն. Ելից, քարոզ 181):

Այսպիսով, ճշմարտացիությունը, որ Եկեղեցու հայրերը և վարդապետները հետևողականորեն կապում էին «via negativa»-ի հետ, Էփհարտը հարաբերում է դրական հաստատումներին, թեպետև դա անում է միջնորդավորված ժխտումով. «...Աստծո մեջ (ինչ էլ որ այն լինի) կա մի բան, որ **բացառում է...**, ինչպես լույսը բացառում է խավարը, իսկ բարին՝ չա-

րը»: Միայն բացառում պարունակող դատողությունն է ճշմարտացիության երաշխիքը: Մա բնականաբար արդեն դասական «via negativa»-ն չէ, որքան էլ որ Էքհարտը արդարացման համար դիմում է Դիոնիսիոս Արիսպագացու ժխտական եղանակին: Ինչպես և դրական աստվածաբանության պարագային էր, նա անցնում է ժխտական եղանակի սահմանները՝ մուտք գործելով մեկ այլ բնագավառ, որ ամենևին էլ մաս չի կազմում ժխտական խոսքի փորձառության:

Ժխտումի վերաբերյալ իր հետագա մտածումների մեջ Էքհարտը հիմնվում է իր մինչ այդ ձեռք բերած գիտելիքների վրա: Բոլոր նրա մտածումները նպատակաուղղված են ճշգրտելու Աստծո վերաբերյալ ոչ տեղին դատողությունների՝ իր զարգացրած քննադատությունը: Օրինակի համար վերցնենք վերն առաջադրված հարցերից վերջինի պատասխանը, որը վերաբերում է «Աստծո մասին ժխտական և դրական դատողությունների» տարբերությանը. թե ինչպես են դրանք որոշարկում եղական աշխարհի իրերը: Ահավասիկ երկու դիտորդ խորհրդածում են հեռվից շարժվողի վերաբերյալ (որ մարդ է) և տեսածը որոշարկում են դրական և բացասական հաստատումներով: Ի պատասխան առաջինի՝ «կենդանի էակ» արտահայտության, երկրորդն ասում է. «Մետաղ չէ», «քար չէ»: Էքհարտը եզրակացնում է. «Թեպետ առաջինը ոչ լիակատար և ոչ ճշգրիտ է բնորոշում, թե ինչ է դիտվողը, այդուհանդերձ իմացությունն ուղղորդվում է այն բանին, թե դիտվածն ինչ-որ կերպ պատկանում է «առարկայի ամբողջականությանը»: Իսկ երկրորդը, որ պնդում էր, թե դիտվածը քար չէ, ընդհանրապես

չի բացահայտում այն, թե ինչ է նրա էությունը, կամ այն, թե ինչն է հարաբերվում դիտվածի էությանը. նա լոկ բացառում է»:

Այս օրինակը էքհարտը վերցրել է բաբբի Մովսեսի «Ճանապարհացույցի» Ա մասի 58-րդ գլխից: 95-րդ քարոզում (a, b) նա բերում է նավի օրինակը, որ քաղել է նույն երկի Ա մասի 60-րդ գլխից. «Ես որոշեցի բացատրել մեկին, թե ինչ է նավը: Նա երբեք այն չէր տեսել, սակայն գիտեր, թե ինչ տեսել է, նավ չէր: Տեսնելով քարը՝ նա հասկանում էր, որ այն ամեննին էլ նավ չէ: Եվ որքան նա տեսնում էր այն, ինչ նավ չէր, այնքան նա ավելի էր մոտենում նրա իմացությանը: Ոչ այլ կերպ է Աստծո պարագային. որքան ավելի բացասումներ են նրան վերագրում, այնքան ավելի էս մոտենում նրա իմացությանը» (Քարոզ 95 b):

Ընդհանրացնելով Մայմոնիդեսի և էքհարտի ժխտական եղանակները՝ մենք կարող ենք նրանց առաջադրած ժխտական բնորոշումները հավասարեցնել իրենց շրջապատող հակադիր ուրվապատկերների ետնախորքին: Այս պարագային ուրվապատկերի ուղղակի նկարագրությունը կարող էր հիշեցնել «via positiva»-ն, իսկ միջնորդավորված, ետնախորքի լրման միջոցով իրականացվողը՝ «via negativa»-ն: Վերջավոր բազմության միավորների հետևողական բացառման միջոցով կարելի է հասնել ոչ պակաս որոշակիության, քան առարկայի ուղղակի անվանումով: Միաժամանակ դա թույլ է տալիս խուսափել դրական հաստատումների մեջ քողարկված անհամապատասխանության (ոչ ռելևանտություն) սխալներից, «քանզի ժխտումը բացառում է այն բոլորը, ինչ հայտնաբերում է՝ ենթադրելով ոչինչ» (Մեկն. Ելից. քարոզ 179): Ըստ էքհարտի՝ սա

է երկու աստվածաբանական եղանակների՝ հաստատական և ժխտական դատողությունների մեջ եղած տարբերությունը:

Պետք է նկատել, որ, բացի մայմոնիդյանից, Էփհարտը գիտեր և լայնորեն օգտագործում էր նախ ժխտական աստվածաբանության մյուս եղանակը, որը զետեղված ա. Դիոնիսիոս Արիսպագացու «Յադագս խորհրդական աստվածաբանութեան» երկի Բ գլխում: Շրջակա միջավայրի նյութից արձանագործի կերտած արձանի օրինակը Էփհարտը զետեղել է Ծննդոց գրքի (քարոզ 301), Հովհաննո Ավետարանի (քարոզ 575) մեկնություններում, ինչպես նաև՝ «Բարձր ծագում ունեցող մարդու մասին» երկում: Վերջինիս մեջ կարդում ենք. «Երբ մի վարպետ փայտից և քարից կերպար է կերտում, նա կերպարը չի դնում փայտի մեջ, այլ հեռացնում է այն տաշեղները, որոնք թաքցրել, քողարկել էին (այն): Նա ոչինչ չի տալիս փայտին, այլ վերցնում, հեռացնում է նրա վերին շերտը և կեղևը:

Այնժամ միայն պարզվում է այն, ինչ գտնվում է թաքստոցի տակ» (հմմտ. Դիոնիսիոս Արիսպագացի, գլ. Բ. PG, t. 3, 1025): Արձանի կերտումը Էփհարտը բնորոշում է բայական ծագում ունեցող «educō» (ոչնչացնել) և «abenemen» (վերցնել, խլել) միավորներով: Բաբբի Մովսեսի արքեպիսկոպոսական «Բացատում» եզրին համապատասխանում է Արիսպագացու «հեռացում»-ը (ἀφαίρεσις): Երկու եզրերն էլ միջնադարի սքոլաստների կողմից թարգմանվում էին «հեռացում» (remotio): Եթե հրեա փիլիսոփայի մշակած «բացատման» եղանակը գերմանացի խորհրդաբան հեղինակը օգտագործում է Աստծո ժխտական սահմանումների համար, ապա հույն Եկեղեցու մեծանուն հոր «հեռացման» կամ «խլման» եղանակը նա կիրառում է «հոգու

կենտրոնի» ժխտական բնորոշման հոգևոր փորձի նկարագրության համար, որ բաղկացած է «կենտրոնի» մեջ սուզումից և այն ծածկող արտաքին շերտի գատումից:

Մայմոնիդեսի «բացառման» և Արիստոտելի «խլման» տարբերության մեջ ակներևորեն դրսևորվում է դրանց ժխտական եղանակների ընդհանուր տարբերությունը, որ գտնվում է սուրբգրային արարչաբանության (կրեացիոնիզմ) և նորալատոնյան արտաճառագայթման (էմանացիոնիզմ) տեսության մեջ:

Էքհարտի խորհրդաբանական համակարգի մեջ նվազ կարևոր տեղ չի զբաղեցնում հոմանուն նշանայնության (սիմվոլացում) քննադատությունը: Այն ակներևորեն կապված է Թովմա Աքվինացու աստվածաբանությանը: Համաձայն վերջինիս՝ եթե համանուն նշանայնության քննադատությունը հիմնավորումն է դրական աստվածաբանության, ապա հոմանուն նշանայնության քննադատությունը հաստատումն է ժխտական աստվածաբանության ճշմարտացիության: «Հանրագումար աստվածաբանության» երկում հոմանուն նշանների (սիմվոլների) իմաստը որոշարկվում է իբրև բովանդակության ընդհանրությամբ պայմանավորված անունների ընդհանրություն: Այս մտածումը Թովմա Աքվինացիի հաստատագրում է արիստոտելյան «Ստորոգությունների» օգնությամբ:

Այսպես, «Մարդու և ցուլի ընդհանուր անվանումը «շնչավոր էակն է», ինչը վերագրելի է թե՛ մեկին, թե՛ մյուսին: Իր «Հանրագումար ընդդեմ հեթանոսների» երկում Թովման բերում է առաջին հայացքից հոմանուն թվացող մեկ այլ օրինակ.

տուն, որ առկա է ճարտարապետի մտահղացման մեջ, և **տուն**, որ արդեն կառուցված է: Հակառակ անվան ընդհանրության՝ երկու տները պատկանում են կեցության տարբեր հարթությունների՝ մտահայեցողական և իրական, և այդ պատճառով դրանք արտահայտող հասկացությունները զրկված են էական բովանդակության ընդհանրությունից (Թովմա Աքվինացի, Հանր. ընդդեմ հեթանոսաց, I, գլ. 32): Եթե տարբեր իրերի վերաբերյալ ինչ-որ բան հաստատվում է հոմանիշային իմաստով, ապա այդ ինչ-որ բանը պետք է բոլոր այդ իրերից պարզ լինի և պետք է լինի նրանց ընդհանուր էական փոխարինիչը: Հոմանիշային նշանակները հիշեցնում են մերօրյա հոմանիշի երևույթը՝ նշանակությամբ մոտիկ կամ նույնական բառերը, որ տարբեր կերպ (մարդ, ցուլ) կապված են միևնույն հասկացությանը (շնչավոր էակ):

Սակայն, ի տարբերություն արդի հոմանիշի, միջնադարի հոմանիշային նույնացումը (սիմվոլականացումը) հաստատագրում է, թե համադրված իրերը գետեղելի են կեցության նույն հարթության վրա: Այսպես, նույն հարթության վրա գետեղելի են մարդը և ցուլը՝ շնչավոր էակ լինելու ընդհանրությամբ, և սակայն նույն հարթության վրա գետեղելի չեն ճարտարապետի մտահղացման մեջ եղած տունը և իրապես կառուցված տունը: Նույնացումը կարող է կատարվել նաև էական հատկանիշների հաշվառման միջոցով կամ էլ իմաստի համապարփակ ընդգրկումով: Այս պարագային համանուն նշանակները դառնում են հոմանիշներ: Ըստ այսմ պարզ է դառնում, որ հոմանիշային նշանայնացումը ի գործու չէ հիմնավորելու Եկեղեցու օրինակարգած ուղղափառ աստվածաբանության

դրությունները, որոնց համաձայն՝ անդրանցականն ու եղականը իրարից էապես տարբեր իրողություններ են, որոնցից առաջինը, սակայն, անհաղորդ չէ երկրորդին: Հիշյալ նշանայնացումը արդարացումն է մոնիզմի և հերձվածողական բնութենապատկերության, որի համար եղական աշխարհը Աստվածության այլակեցությունն է: Այս է պատճառը, որ Թովմա Աքվինացին իր «Հանրագումար աստվածաբանության» երկում հաստատագրում է, թե «Աստծո և իրերի վերաբերյալ ոչինչ չի կարելի արտահայտել նույնանուն կերպով» (Ա, հարց 13, հոդվ. 5):

Իր «Ճշմարտության մասին» երկում նա գրում է. «Հարկ է նկատել, որ արարչության և Աստծո մասին կարելի է որևէ բան հաստատել նույնանուն կերպով: Այս պատճառով տվյալ եզրի բովանդակությանը համապատասխան նույնանուն իրերն ինչ-որ հարաբերությամբ հավասար են, թեպետ իրենց կեցությամբ մեկը կարող է գոյել մյուսից առաջ կամ հետո, ինչպես, ասենք, բոլոր թվերը իբրև թիվ հավասար են, թեպետ, բնությունից կախված, մեկը բնականորեն մյուսից առաջ է: Եվ որքան էլ արարչությունը նմանվի Աստծուն, այսուհանդերձ նա երբեք չի կարող հասնել այն բանին, որ որևէ բան նրան հատուկ լինի այն նույն իմաստով, ինչը հատուկ է Աստծուն» («Ճշմարտության մասին», հարց 2, հոդվ. 11):

Այս դատողությունը Թովման հաստատագրում է հոգուտ Աստծո և եղական իրերի նույնանուն կերպով արձանագրվելու անկարելիության: Եթե, ինչպես նկատվեց, իրերի վերաբերյալ որևէ բան հաստատվում է նույնանուն կերպով, ապա այդ «որևէ բանը» պետք է պարզ լինի այդ իրերից, սակայն, Աստծուց բացի, ավելի պարզ ոչինչ չկա: Ուստի Աստծո և

արարչության նույնանուն բնորոշումների համար չի բավարարում մի ընդհանուր նշանակ: Դարձյալ տարբեր իրերի վերաբերյալ նույնանուն կերպով կարելի է խոսել միայն դրանց մեկմեկու հաղորդակից լինելու դեպքում, երբ, դիցուք, տեսակը հաղորդակից է սեռին, իսկ անհատը՝ տեսակին: Այդ հիմամբ Աստծո վերաբերյալ ոչինչ չի կարելի ասել, քանզի այն, ինչ հաղորդվում է, սահմանափակված է հաղորդվողի սեռով և տեսակով կամ, այլ կերպ ասած, հաղորդվում է մասնակիորեն, ինչը չի համապատասխանում աստվածային կատարելությունների անորոշ և ոչնչով չսահմանափակված բովանդակությանը. այդ պատճառով դրանք չեն կարող հաղորդվել նույնանուն կերպով:

Թովմա Աքվինացին լիովին բացատրում է նույնանուն նույնացման նվազագույն հնարավորությունն իսկ, «քանզի ձև չստացած գործողությունը, որն իր սեռով նույնական է նրան, որի միջոցով գործում է գործիչը՝ ըստ նույնանուն արտահայտության կարգի, չի կարող ստանալ նաև այդ ձևից ընդունած անվանում», իսկ «իրերի ձևերը, որոնց պատճառն Աստված է, չեն հասնում աստվածային գործության սեռին, քանի որ նրանք առանձնապես և մասնակիորեն են ստանում այն, ինչ Աստծո մեջ ձեռք է բերվում պարզ և ընդհանուր կերպով» («Հանրագումար ընդդեմ հեթանոսների». 284): Այդ պատճառով Աստծո գործողության և բուն իսկ Աստծո միջև առկա է մի ահռելի անդունդ, որ կա Աստծո և աստվածային արարչության միջև: Ուստի նույնանուն նշանների կիրառությունը չի կարելի արդարացնել Աստծո ներգործության (նախախնամություն, շնորհներ, հրաշքներ և այլն) առկայությամբ:

Նույնանուն նշանայնացումն անկարելի է ոչ միայն գոյաբանության, այլև իմացաբանության մեջ: Համաձայն Թովմա Աքվինացու՝ եղական աշխարհի սահմանափակությամբ և աղքատությամբ դաստիարակված մարդկային մտածողությանը հատուկ են որոշ էական ու նրանից անբաժանելի հատկություններ, որոնք կարող էին աղավաղել Աստծո պատկերը, եթե նույնիսկ պայմանականորեն ընդունվեր նրան անմիջականորեն մտահայելու հնարավորությունը: Մա նշանակում է բանականության ենթագիտակցական փորձառության միջոցով աստվածային իրողությունների աշխարհ տեղափոխելու այն հարաբերությունները, որոնք բնորոշ են եղական աշխարհին: Օրինակ, մարդկանց մեջ զատորոշված է մարդու էությունը՝ Սուկրատես կամ Պլատոն, և մարդկային կեցությունը: Եթե նրանց կեցությունը զանազանվեր, ապա նրանց իբրև մարդկանց վերաբերյալ անկարելի կլիներ խոսել նույնանուն կերպով: Մասնավոր մարդն իր անկրկնելի գծերի և առանձնահատկությունների ամբողջությամբ ճանաչվում է ընդհանուր սեռին պատկանելու միջոցով: Մինչդեռ Աստծո պարագային էությունը (**այս** Աստված) և կեցությունը (Աստված) համընկնում են (Թովմա Աքվինացի, «Ճշմարտության մասին», հարց 2, հոդվ. 11): Եվ մենք չենք կարող ճանաչել Աստծուն նրա՝ համասեռ էություններին պատկանելու միջոցով և չենք խորհրդածում նրա մասնավոր որակների մասին՝ համաձայն նրանց՝ ընդհանուր որակների նկատմամբ ունեցած հարաբերակցության: Ըստ այսմ՝ նրա իմացությունը ոչ թե **այս** - իմացությունն է, գիտելիք՝ ի շարս այլ գիտելիքների, այլ գիտելիք իբրև այդպիսին, գիտելիք-կեցություն:

Մեր բանականությունն անկարող է ընկալել պարզ սուբստանցիաներն այն կերպարանքով, որով նրանք գոյում են իրենք իրենց մեջ. այն դրանք ընկալում է «համաձայն բաղկացյալ իրերի գոյության միջոցի» (*secundum modum compositorum*)՝ գատորոշելով այն, ինչ հիմքում է (*subjicitur*), և այն, ինչ դրվում է վերևից (*inest*): Միով բանիվ, իբրև սուբյեկտ մտահայվողն ընկալվում է որպես կեցության անկերպ կրող, իսկ իբրև ստորոգելի մտահայվողը բացատրվում է որպես ընդհանուր հիմքից գուրկ ձև: Ասվածից հետևում է, որ պետք է սուբյեկտն ընկալել նյութապես, իսկ ստորոգելին՝ ձևականորեն, բովանդակապես, որ այս կամ այն կերպ որոշարկում է նյութը: Սակայն այսպես կազմակերպված է եղական աշխարհը և ոչ թե Աստված: Աստված լիովին պարզ է, և ինչպես ժամանակին նկատել է Բոեցիոսը, ամեննին էլ սուբյեկտ չէ: Այն, ինչ Նրանն է, Նա Ինքն է: Մինչդեռ բանականությունը, Աստծուն անուններ տալով, Նրան է վերագրում սուբյեկտիվ-ստորոգելիական հարաբերություններ և Նրա պարզությունը փոխարինում բարդությամբ (Թովմա Աքվինացի, Հանրագումար աստվածաբանության, I, հարց 13, հոդվ. 12, հմմտ. Բոեցիոս, Երրորդության մասին, գլ. 2. PL, t. 64, 1250):

Սրանից զատ, բացառապես որոշարկիչ եղանակով մենք Աստծուն վերագրում ենք հատկություններ, որպիսիք են «իմաստություն»-ը, «գթասրտություն»-ը, «բարություն»-ը, կարծեք այդ հատկություններից յուրաքանչյուրը ոչ թե Աստված Ինքն է, այլ Նրա էության, ունակության, կեցության լրացումը: Զատորոշիչ կերպով կարելի է դատել մարդկային իմաստության, բարության, գթասրտության մասին: Սակայն մարդկանց վերագրված «իմաստությունը» և Աստծուն վերագրված իմաս-

տությունը ամեննին էլ նույն նշանակությունը չունեն (Թովմա Աքվինացի, Հանրագումար աստվածաբանության, I հարց 13, հոդվ. 5):

Այսպիսով, համաձայն Թովմա Աքվինացու, Աստծո նույնանուն նշանայնացումն անկարելի է մի քանի պատճառներով. նախ՝ որովհետև Նա պատկանում է կեցության էապես այլ հարթության: Նույնիսկ Աստծո ակնհայտ դրսևորումները նյութական իրականության մեջ չեն բացառում այդպիսի անկարելիությունը: Նույնանուն նշանայնացումն անկարելի է նաև բանականության փորձառության պատճառով: Նյութական աշխարհի օրենքներով որակավորված բանականությունն իր հատկությունները փոխադրում է աստվածային պարզության վրա. նրա մեջ տարբերակում է բնություն և էություն, նրան վերագրում սուբյեկտիվ, ստորոգելիական հարաբերություններ, նրա տնօրինական զորությունը մտահայտում ոչ միայն Նրանից, աստվածային պարզությունից կտրված, այլև այդ զորության նրբագծերի փոխադարձ զատորոշվածության պայմաններում:

Նույնանուն կամ համանուն նշանայնության քննադատությունից կարելի է մակաբերել երկու կարգի եզրակացություն. կամ մենք բավարարվում ենք **որոշակի** բառով՝ չմոռանալով այն, որ ընկալման միջոցը ընկալվողի մեջ է, և այն, որ կեցության միջոցը էության մեջ է (*Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo*. Թովմա Աքվինացի, Հանր. աստվածաբան. I, հարց 13, հոդվ. 12), կամ էլ հրաժարվում ենք **որոշակի** բառից և ժխտում ենք այն իբրև Աստծո անվան ու նշանի թույլատրելի ստորոգյալ: Երկրորդ պարագային առաջանում են որոշ դժվարություններ. մատնացույց անելով, թե

Աստված N չէ, մենք, անտարակույս, բացառում ենք դրական ստորոգելին, սակայն չենք խուսափում բուն իսկ ստորոգումից՝ այդ շարահյուսական կարգույթից, որ կարգավորում է նախադասությունը՝ նրա բովանդակությունը հարաբերելով իրականությանը ու դրանով իսկ այն դարձնելով տեղեկատվական միավոր: Ստորոգելիությունը պահպանվում է նաև ժխտման դեպքում: Աստծո ժխտական բնորոշումների պարագային ևս Աստված շարունակվում է մտածվել նույն կերպ, ինչ կերպ մտածվում է եղական իրը (compositum), թեպետ ամեն անգամ մենք բացասում ենք նրա այս կամ այն մասնավոր որակը: Դատելով Էքհարտի Լատինական XXV/1 քարոզից, որն իր տեսակի մեջ Թովմայի «Հանրագումար աստվածաբանության» երկի (մասն I հարց 13, հոդվ. 12) համառոտագրությունն է, Թովմայի հիշյալ մտածումները, անտարակույս, ծանոթ էին Էքհարտին:

Խորհրդաբան հեղինակին ստեղծված վիճակից մնում էր միակ հնարավոր ելքը՝ ստորոգելիների անհամապատասխանության քննադատությունից բարձրանալ մեկ աստիճան վեր և անցնել բուն իսկ ստորոգման քննադատությանը՝ ընկալելով Աստծուն, Արարչին իբրև համակ Ոչինչ...:

Ընդհանրացնելով էքհարտյան ժխտական աստվածաբանությունը՝ Կոստանցայի դոմինիկյան վանական Հենրիխ Սուգոն իր ուսուցչի հետմահու ջատագովության մեջ պետք է գրեր. «Դիոնիսիոսն իր «Յաղագս աստուածային անուանց» երկում ասում է, որ Աստված «ան-Գոյ» է կամ «Ոչինչ»: Եվ սա հարկ է ընկալել կեցության և որոշակի հատկության հարաբերությամբ, որ մենք կարող ենք նրան վերագրել ըստ եղական

պատկերի: Քանզի «բոլոր այն, ինչ այդ եղանակով վերագրում ենք նրան, ակներևորեն սուտ է, իսկ պատկերի ժխտումը ճշմարիտ է»: Սրանից ելնելով՝ «Նրան կարելի է անվանել հավերժ Ոչինչ» (Հենրիխ Սուգո, Գրքույկ ճշմարտության, 2):

Աստծո գոյության մասին պետք է խորհրդածել՝ պնդելով նրա գոյության բացակայությունը: «Մի ուսուցիչ ասել է. Ով Աստծո մասին խոսում է ինչ-որ նմանությունների միջոցով, նա Նրա մասին խորհրդածում է ոչ լուսավորյալ կերպով, իսկ ով Աստծո մասին խոսում է «ոչնչի» միջոցով, նա Նրա վերաբերյալ խոսում է պատշաճ կերպով» (Էփհարտ, քարոզ 71): «Աստված այնպիսի կեցություն է, որին ավելի լավ կարելի է հասկանալ «ոչնչի» օգնությամբ: Ինչպես թե՛ «ոչնչի» օգնությամբ. այո. որպեսզի ձերբազատվել ամեն տեսակ միջնորդությունից և ոչ միայն ատել աշխարհը, այլև ունենալ առաքինություններ: Ոչ, ինձ անհրաժեշտ է մի կողմ դնել նաև առաքինությունը, եթե ես ցանկանում եմ Աստծուն տեսնել առանց միջնորդության: Քանզի լոկ այնտեղ, ուր մարդու միտքը չի հավի ոչ մի առարկայի, նա կհավի Աստծուն» (Քարոզ LYII):

Էփհարտը չի դադարում ընդգծել «ոչինչ» դերանվան ոչ թե էութենական, այլ գործիքաբանական բնույթը: Նրա տրամաբնությունն ունի հետևյալ զարգացումը.

ա. Աստված ինչ-որ բան է:

բ. Աստված այլ է այն բանի հարաբերությամբ, ինչ կարելի է խոսել Նրա մասին:

գ. Այն բանում, ինչ կարելի է ասել, ոչինչ չկա, որ կարող է լինել Նա:

դ. Աստված ոչինչ է:

Իր 71-րդ քարոզում նա պատմում է. «Մի մարդ իբրև թե երագում, իսկ դա արթմնի երագ էր, տեսնում է, որ ինքը հղիացել է Ոչնչից, ճիշտ այն բանի նման, երբ կինը հղիանում է երեխայով, և այդ Ոչնչի մեջ ծնվում է Աստված: Սա Ոչնչի պտուղն էր: Աստված ծնվում է իբրև Ոչինչ»:

Խոսքի մեջ Աստծո՝ իբրև Ոչնչի վերաբերյալ պատկերացումը համապատասխանում է խոսքի բացակայությանը, այսինքն՝ լռությանը: «Ըստ այսմ՝ սուրբ Օգոստինոսն ասում է. «Լավագույնը, որ մարդ կարող է բարբառել Աստծո մասին, այն է, երբ նա ներքին հարստության գիտակցության մեջ կարողանա լռել»: Այս պատճառով լռիք և մի՛ զառանցիկ Աստծո մասին, քանզի նրանով, ինչով զառանցում ես, դու ստում ու մեղանչում ես: Ցանկանո՞ւմ ես լինել առանց մեղքի և կատարյալ, ուրեմն մի՛ զառանցիկ Աստծո մասին», - արտասովոր անվերապահությամբ նկատում է Էքհարտն իր 83-րդ քարոզում (հմմտ. Դիոնիսիոս Արիսպագացի, «Յաղագս խորհրդական աստվածաբանութեան», գլ. Ա, պարբ. 1, PG, տ. 3, 997): Լռության իմաստը ժխտումներից հրաժարվելն է: Եվ բանը միայն այն չէ, որ, այդուհանդերձ լինելով ու մնալով խոսք, ժխտական աստվածաբանությունն օգտագործում է ստորոգությունը, քանզի նրանից հրաժարումը դուրս է նրա հնարավորության սահմաններից, այլ նաև այն է, որ պիտառնելով այս կամ այն պատկերը, ամեն տեսակ դատողություն, այդ թվում նաև ժխտականն արդեն իր մեջ կիրառված բառերի ներքին կաղապարով, նրանց, թող որ նվագող փոխաբերությամբ, իր մեջ կրում է ինչ-որ դրական բան Աստծո ճանաչողության վերաբերյալ: Խոսքը միջնորդավորում է հայեցությունը: Հօգուտ լռության իր դիտումները Էքհարտը հաստատագրում է՝ հիմնվելով Դիոնի-

սիռնի և Օգոստինոսի վրա. «Մուրք Օգոստինոսն ասում է, որ Աստված անճառելի չէ: Որովհետև եթե Նա անճառելի լիներ, այդ կլիներ հենց ճառել նրա մասին: Որովհետև Նա առավելապես լռություն է, քան բարբառում» (Քարոզ 36 a):

Այսպիսով, թեպետ դրականի հետ համեմատած ժխտական աստվածաբանությունը խոսքի հոգևոր բովանդակության առավել բարձր մակարդակ է հայտանշում, սակայն նրա հնարավորությունները նույնպես սպառվում են Էքհարտի ժառանգության մեջ: «Via negativa»-ն հաղթահարվեց և մերժվեց մասնավորաբար Էքհարտի քարոզած լռությամբ, քանզի, հրաժարվելով այս կամ այն ստորոգյալից, այն չէր կարող հրաժարվել բուն իսկ ստորոգումից: Չվախենալով հակասել ինքն իրեն՝ Էքհարտը հակասության մեջ տեսնում էր հոգևոր փնտրտուքի հզոր խթան: Նրա մտադրությունը՝ ամենայն մանրամասնությամբ մշակել աստվածաբանության ժխտական եղանակը, ոչ հազվադեպ փոխարինվում է դրա ջախջախիչ քննադատությամբ: Ելից մեկնության մեջ նա գրում է. «Նախևառաջ պետք է հասկանալ, որ ժխտական դատողությունը թույլ չի տալիս իմանալ առարկայի իրական էությունը (de veritat), ինչի մասին նա խոսում է: Այս պատճառով ժխտումներից ոչինչ չի հետևում, նրանց միջոցով ոչինչ չի ճանաչվում, և ոչինչ չի հիմնավորվում իր կեցության մեջ» (Քարոզ 178):

Էքհարտի ազդեցությունից անմասն չի մնացել **Հովհան Թաուլերը** (1300-1361): Նա 1318 թ. ընդունվել է դոմինիկյան միաբանություն, զբաղվել գերազանցապես հին և նոր միստիկայի, մասնավորաբար Էքհարտի երկերի ուսումնասիրությամբ: Հակառակ Հովհաննես ԻԲ պապի արգելքի՝ Ստրասբուրգում զբաղվել է քարոզխոսությամբ: Մյուս դոմինիկյաննե-

րի հետ շարունակում է քարոզել, որի պատճառով 1339 թ. տեղափոխվում է Բագել, ուր մերձենում է «Աստծո բարեկամներ» կազմակերպությանը: 40-ական թվականների վերջերին Թաուլերը դարձյալ Ստրասբուրգում է. այստեղ նրան այցելում է «Աստծո բարեկամը» Օբեռլանդից. վերջինիս ազդեցությամբ նա երկու տարի շարունակ իրեն ենթարկում է խստագույն ճգնական փորձառության: Թաուլերը 1352 թ. դարձյալ սկսում է քարոզել Ստրասբուրգում և այլ վայրերում: Իբրև միստիկ՝ Թաուլերը էքհարտից տարբերվում է նրանով, որ զգալիորեն քիչ է զբաղվում փիլիսոփայական գաղափարներով, որոնք տանում էին դեպի բնութենապաշտություն, այլ կոչ է անում լիալրվել Աստծո հանդեպ անսակարկ սիրով: Օժտված լինելով բարձր բարոյականությամբ՝ նա անխնա դատապարտում էր Եկեղեցում տեղ գտած արատները՝ շահամոլությունը, շքեղությունը, դաժանությունը: Նրա երկերից ու քարոզներից շատերը տակավին ձեռագիր վիճակում են:

Գերմանացի միստիկ հեղինակներից է **Վալենտին Վեյգելը** (1533-1588), որ եղել է լյութերական քահանա Շոպպաու քաղաքում (Սաքսոնիա): Նրա բնութենապաշտության մեջ բոլոր իրերն ըստ էության գտնվում են Աստծո մեջ և ոչ այլ բան են, քան նրա արտաճառագայթումը (եմանացիա), իսկ մարդու հոգին ծագում է աստվածային կյանքի էությունից: Մարդը փոքր տիեզերք է: Միայն ներքին հոգևոր կյանքը և Ս. Հոգու հետ հաղորդակցումը կարող են հասցնել ճշմարիտ ճանաչողության: Մեզանում «հին» մարդուն պետք է փոխարինի Քրիստոս, հավատացյալի ճշմարիտ կյանքը միայն Քրիստոսի հետ միավորվելու մեջ է: Եկեղեցական դոգմաները, խորհուրդները նա համարում էր միջոց՝ հասնելու ներքին իմաստին:

Ինքնատիպությամբ աչքի են ընկնում **Յակոբ Բյումեի** (1575-1624) իմաստասիրական դիտարկումները, որոնք հատկորոշվում են լայն ընդգրկումով՝ բնափիլիսոփայություն, բարոյագիտություն, մարդաբանություն, լեզվի տեսություն: Նա ժառանգորդն է գերմանացի խորհրդապաշտ մտածողներ Թաուլերի և Վեյգելի, գնոստիկյան-ալքիմիական ավանդույթի, կաբբալիստների, ոգեհարցականների (օկուլտիստներ): Բյումեն նախակարապետն է փիլիսոփայական-խորհրդական շատ հոսանքների ու պատկերացումների: Նրա արդեն առաջին աշխատությունը՝ «Morgenröte im Aufgang». 1612, հրատ. 1634 (=«Առավոտյան արշալույս և արևածագ»), արդյունք էր կրոնական երկարամյա փորձառության: Այն աչքի է ընկնում արտասովոր, նոր մոտեցումներով, որոնք առաջացնում են Եկեղեցական իշխանությունների թշնամանքը:

1612-1618 թթ. Բյումեն կյանքի է կոչում իր աստվածիմաստությունը (թեոսոֆիա): Նրա աշխատություններին բնորոշ են հակասականությունը, հատվածայնությունը, փոխաբերական-սիմվոլիկ մտածողությունը: Աստված էությունների էությունն է, անատակ և հիմք: Նա ոչ բարի և ոչ չար է, սակայն նախապատճառն է բարու և չարի: Ամենայն ինչ իր դրսևորման համար կարիք ունի հակադրության, ըստ այսմ չարը անհրաժեշտ հետևանքն է Աստվածության ինքնաարտահայտության: Աստծո անձնական, գիտակցական, որոշակի կեցության համար անհրաժեշտ է նրա հակառակ բևեռը՝ խավարը, անորոշը, տձևը: Ամեն հայտնություն հակադրություն է, որ իրականանում է երեք գործողություններում՝ տարերային կամք «բարու, չարի մյուս կողմում», որ Հոր սկիզբն է, կամքի լուսավորում բանականությամբ, որ խթանում է նրա ձգտումը որոշակի բա-

րու նկատմամբ. սա Որդու սկիզբն է, կամքի և բանականության շարժուն փոխներթափանցում (սինթեզ), որ Սուրբ Հոգին է: Անսահմանն իրեն ճանաչում է Որդու մեջ և արտահայտվում Հոգու մեջ: Անձի դրսևորման անհրաժեշտությունը պայմանավորում է ինչպես Աստվածության ծագումը, այնպես էլ նյութական աշխարհի առաջացումը: Բովանդակ աշխարհը շնչավորված է. նյութական իրականությունը համերաշխ է հոգեկանին: Աստվածային իրականության մեջ կան յոթ հոգևոր - նյութական սկիզբներ՝ կոշտ, նուրբ, դառը = թախիծ, կրակ, գայրույթ, լույս=սեր, ձայն = բանականություն, մարմնականություն, բնություն, ուրախության թագավորություն: Սրանք մասնակցում են աշխարհի արարչությանը, որն ըստ էության կապված է ժամանակով և տարածքով պայմանավորված հոգևոր միության խափանման հետ: Անկումը (մեղսագործությունը) հետևանք է մարդու՝ աշխարհի ամբողջական և մասնավոր ճանաչողությամբ զգոհանալու, վերացարկված մտածողությանը հակվելու, Աստծո կամքին չհնազանդվելու: Անկումը պատճառ եղավ մարմնական ցանկությունների և կնոջ ստեղծման, որը և հանգեցրեց մահվան: Բարու և չարի պայքարը սկսվել է արդեն պատմության ժամանակային ընթացքում, մարդիկ դատապարտված են մասնակցելու այդ բախմանը, թեպետ ի վերջո վերականգնվելու է հավիտենական սկիզբը, բարին հաղթելու է չարին, իսկ սերը՝ բարկությանը: Իր հաղթանակը մարդը գտնելու է Քրիստոսի մեջ. «Ես ներքուստ մեռած եմ, և իմ կյանքը՝ Նա է, ես նրա մեջ եմ, բայց ոչ թե ինքս իմ մեջ»: Առանց ներքին վերածնունդի գործերը ոչ մի նշանակություն չունեն. մարդը հավատով կարող է փրկվել:

Արևմուտքի խորհրդական մտածողության բացառիկ ուշագրավ երևույթներից է **Էմմանուիլ Սվեդենբորգը** (1688-1772): Թողել է գիտության տարբեր մարզերի վերաբերյալ աշխատություններ՝ բնագիտություն, տիեզերաբանություն, մարդաբանություն, հանքաբանություն, կենդանաբանություն և այլն: Նրա հիմնական սկզբունքներն էին. ա) հաճախ կարդալ Աստծո խոսքն ու խորհրդածել այդ մասին, բ) ամեն ինչում ապավինել աստվածային նախախնամությանը, գ) ամեն ինչում պահպանել պատշաճը, դ) միշտ ունենալ մաքուր խիղճ, ե) ճիշտ կատարել հասարակական պարտականությունները և լինել հասարակությանն օգտակար: Նրա կրոնական փորձառության մեջ շրջադարձային նշանակություն ունեցավ 1745 թ., երբ նա գտնվում էր Լոնդոնում: Ճաշի համար նա մի օր այցելեց տեղի պանդոկներից մեկը: Այստեղ նա ուներ առանձին սենյակ, ուր կարող էր տրվել խորհրդածությունների: Մի անգամ, լինելով շատ քաղցած, կերավ սովորականից ավելի: Այդ պահին սենյակը լցվեց մշուշով, իսկ հատակին հայտնվեցին բազում սողուններ: Մշուշը դարձավ անթափանց խավար, և երբ այն փարատվեց, սողուններ այլևս չկային: Սվեդենբորգը նկատեց պայծառ լույսով շրջապատված մի մարդու, որ նստած էր սենյակի անկյունում. նա խրոխտ ձայնով ասաց Սվեդենբորգին. «Այդքան շատ մի՛ կեր»: Այնժամ նա կորցրեց տեսողությունը, որ աստիճանաբար վերականգնվեց: Հաջորդ գիշեր նույն մարդը լույսերի մեջ երևաց նրան և ասաց. «Ես Աստված եմ, Տերը, Արարիչը և Քավիչը: Ես քեզ եմ ընտրել, որպեսզի մարդկանց բացատրես Գրոց ներքին, հոգևոր իմաստը: Ես քեզ կթելադրեմ այն, ինչ գրելու ես»: Դրանից հետո նա զգաց,

թե ինչպես են բացվում իր՝ ներքին մարդու աչքերը: Այդ պահից, առանց փոխելու արտաքին տեղավայրը, նա հոգով փոխադրվեց երկինք՝ դժոխք, հոգիների աշխարհը, ուր նա գրուցեց իր հանգուցյալ ծանոթների հետ:

Վերադառնալով Շվեդիա՝ նա հրաժարվեց բնագիտական իր ուսումնասիրություններից, որպեսզի անմնացորդ տրվի իր նոր կոչումին: Վերին ներշնչանքի թելադրությամբ նա գրեց իր առաջին աշխատությունը՝ «Arcana Coelestia» (Լոնդոն, 1749-1756), որի բովանդակությունն արձանագրված է խորագրում. «Երկնային խորհուրդներ, որ գտնվում են Ս. Գրոց մեջ կամ Աստծո խոսքում՝ հոգիների աշխարհում և հրեշտակների՝ երկնքում եղած արտասովոր պատկերներով»: Երկը այլաբանական մանրամասն բացատրությունն է Հնգամատյանի առաջին երկու գրքերի: Ս. Գրոց մեջ զանազանում է երեք իմաստներ՝ պատմական կամ տառացի, հոգևոր ու երկնային: Սակայն գործնականում մեկնության մեջ ցույց է տրվում այն կապը կամ ներդաշնությունը (correspondentiae), որ կա նյութական և հոգևոր աշխարհների միջև: Մեկնության նպատակն է ակնարկել սուրբգրային յուրաքանչյուր տեղիի ներքին, հոգևոր բովանդակությունը:

Այսպես, Ս. Գրոց մեջ, ուր հիշատակվում է քարը կամ քարեղենը, դա, հոգևոր ընդհանրացումով, վերաբերում է հավատի, ճշմարտության ամրությանը, ջուրը նոյնպես կապվում է ճշմարտությանը, սակայն ոչ թե ամրությանը, այլ ակունքի ճշմարտացիությանը, այլև՝ նրա կենսագործող, մաքրագործող հատկությանը, արյունն ու գինին, իրենց հոգևոր բովանդակությանը համապատասխան, մատնացույց են անում կամքը, սե-

րը, բարին, տարբեր կաթնասունները՝ հոգևոր տարբեր վիճակները, զգացումները, կրքերը, թռչունները՝ մտքերը, ըստ որում՝ ջրային թռչունները՝ ձգտումը գիտական ճշմարտության նկատմամբ և այլն: Այլաբանական այսօրինակ վերացարկումների շնորհիվ Հնգամատյանի առաջին երկու գրքեր դառնում են մարդկության վաղնջական ճակատագրի և հետագա ժամանակների նրա հոգևոր վիճակի նկարագրություններ:

Պատմության ինքնահատուկ փլիսոփայությունից զատ՝ «Երկնային Խորհուրդներում» նշմարվում են բովանդակային հետևյալ շերտերը. ա) այս կամ այն տեղիի առիթով հեղինակը շարադրում է իր դոգմատիկ տեսությունները՝ նրան տրված ճշմարիտ ուսմունքի համաձայն, բ) մեկնության ամեն գլուխ, անկախ իր բովանդակությունից, ուղեկցվում է մասնավոր հավելվածով, ուր հեղինակը պատմում է, թե ինչ է ինքը տեսել և լսել իր հոգևոր երկփեղկվածության պահին ներքին մարդու աչքերով և ականջներով: Մյուս երկերում, ի տարբերություն առաջինի, Սվեդենբորգը շարադրում է իր թեոսոֆիական վարդապետության տարբեր կողմերը: Այդ երկերն են՝ «Clavis hieroglyphica» (Համապատասխանությունների տեսություն), «De telluribus» (մոլորակների և նրանց բնակիչների նկարագրություն), «Երկնքի, դժոխքի և հոգիների աշխարհի մասին» (որ համարվում է ամենաբովանդակալից ու հետաքրքրական աշխատությունը), «De ultimo iudicio et de Babylone destructa» (բացատրությունն է Հայտնության գրքի ԺԸ գլխի, ուր հաստատվում է, թե հոգիների աշխարհում արդեն 1757 թ. տեղի է ունեցել Ահեղ դատաստանը, և նա այդ նկարագրում է իբրև Աստծո թույլատրությունը ստացած վկա) և այլն: Սվեդենբորգի վաս-

տակը եզրափակում է «Vera Christiana religio» եռահատոր աշխատությունը (Ամստերդամ, 1771):

Սվեդենբորգի բյուրաթիվ երկերի բովանդակությունը երևան է հանում ինքնահատուկ, կառուցիկ թեոսոֆիական համակարգ: Աստվածային իրերի վերաբերյալ Սվեդենբորգի ուսմունքը չունի մատենագրական աղբյուրներ: Նույնիսկ Աստվածաշնչում նա գտնում էր հիմքեր իր մտածումների համար, եթե դրանք բավարարում էին նրա կանխակալ բացատրությունները, որոնք իրականում չէին բխում սրբազան Մատյանից: Ինչպես երևում է, նա ծանոթ չէ փիլիսոփայական աշխատությունների, ըստ այսմ՝ իր դատողությունները նա արդարացնում է փորձառական - բանաքննական մտածողության օժանդակությամբ, իսկ այն փիլիսոփաների գաղափարները, որոնց հետ նա բանավիճում կամ համաձայնում էր, ակնհայտորեն քաղված էին ժամանակի հոգեմտավոր մթնոլորտից և ոչ թե նրանց երկերից:

Սվեդենբորգի թեոսոֆիական ուսմունքի ինքնօրինակությունն այսուամենայնիվ չի բացառում այն նմանությունները, որոնք նշմարվում են գնոստիցիզմի որոշ համակարգերի և մասնավորապես հրեական կաբբալայի հետ: Նա մերժում է Աստվածության վերացական իրականություն լինելը: Աստված ունի մարդու կերպարանք: Աստված հավերժորեն գոյում է իբրև Մեծ մարդ, իբրև մասնավորապես մեր Տեր Հիսուս Քրիստոս, որի մեջ մարմնապես ներկա է լիալիր Աստվածությունը:

Սվեդենբորգի ուսմունքը բացարձակ քրիստոնեությունն է, քանզի նա գիտե, որ գոյություն ունի միայն Քրիստոս: Ինչպե՞ս կարող է մարմնեղեն մարդը լինել բացարձակ էակ, կամ ինչ-

պէ՞ս կարող է անսահմանը տեղավորվել սահմանավորի մեջ: Այս հարցերն ինքնին անիմաստ են Սվեդենբորգի համար, քանզի նա Կանտից առաջ իմանում է տարածական և ժամանակային իրականության հարաբերական լինելը: Ժամանակը և տարածությունը, համաձայն Սվեդենբորգի, ոչ թե իրողություններ, այլ երևույթներ (apparentia) են. մինչդեռ այս աշխարհում ամեն կեցության իրական հատկությունները կախված չեն նրանց արտաքին հանգամանքից: Այս աշխարհին ինքնին ենթադրված անպայման իրողություն չէ, այլ սոսկ մարդկության «բնական», ստորին վիճակը, ինչը հատկորոշվում է նրանով, որ apperentia-ն հաստատվում կամ ներկայանում է իբրև entia:

Այս աշխարհում ամեն ինչ գոյություն ունի որպէս իր բուն պատճառից կտրված երևույթ, մինչդեռ նրա իրական պատճառը պատկանում է հոգևոր աշխարհին կամ մարդու հոգևոր վիճակին, ուր այն յուրաքանչյուրի համար դառնում է ակնհայտ, երբ արտաքին իրերը դրսևորում են ակներև կախվածություններքին, հոգևոր կացությունից: Այսպէս, օրինակ՝ եթե մեկի հոգևոր աշխարհում ցամաքում են սերը և ուրախությունը, ապա այդ համապատասխանաբար անհապաղ արտահայտվում է արտաքին իրավիճակում. նա առանց տեղաշարժման միայնակ հայտնվում է մոռյլ, բուսականությունից զուրկ լեռնոտ վայրում: Եթե երկու հոգևոր անձանց միջև զորանում է ներքին փոխհակվածությունը, նրանք արտաքուստ կմերձենան իրար և անմիջապէս կլինեն միասին, որքան էլ որ մեծ լինի նրանց միջև եղած հեռավորությունը:

Ըստ այսմ Սվեդենբորգը զանգանում է կեցության երկու կերպ. ա) ճշմարիտ կամ իրական, երբ նյութական առարկա-

ները համապատասխանում են ներքին կեցությանը, և բ) թվացյալ, սուտ կեցություն հակառակ հարաբերության պայմաններում: Նյութը որպես ինքնուրույն կեցություն, ըստ Սվեդենբորգի, գոյություն չունի, իսկ նյութական երևույթների անկախությունը նրանց հոգևոր պատճառներից հետևանք է սոսկ առերևույթ, թվացյալ սուբյեկտիվ ընկալման: Իրապես գոյություն ունեն միայն Հիսուս Քրիստոս Աստվածամարդը և նրա թագավորությունը, այսինքն՝ խտացումը բոլոր մարդկային արարածների, որոնք ներքուստ կամային, մտային կենտրոնացումով հակվում են բարուն, ճշմարտությանը՝ մարմնավորված Հիսուս Քրիստոսի մեջ, իսկ արտաքուստ իրենց կեցությունն արտահայտում ձևերի աշխարհում՝ համաձայն համապատասխանության սկզբունքի:

Բարոյականության դիտանկյունից մարդկային արարածները գետեղելի են կեցության հետևյալ երեք դաշտերում. ա) Երկինք կամ հրեշտակների աշխարհը, այսինքն՝ մարդիկ, որոնց երկրավոր կյանքը համակված է եղել Աստծո և մերձավորի նկատմամբ սիրով. մահից հետո նրանք դառնում են հրեշտակներ, որոնց խտացումից ձևավորվում է Մեծ Մարդու, այն է՝ Հիսուս Քրիստոսի մարմինը, բ) դժոխքը, որ բնակեցված է մարդկանցով, որոնց կյանքը համակված է եղել սեփական անձի և աշխարհի, այսինքն՝ արտաքին ունայնության հանդեպ սիրով: Մահից հետո այդ մարդիկ դառնում են չար հոգիներ, որոնք ստորաբաժանվում են երկու խմբի՝ 1) նեղ իմաստով դևերի, որոնց վատ գծերը գերազանցապես երևում են ստի ու ճշմարտության նկատմամբ թշնամանքի մեջ, և 2) սատանաների, որոնք բարու հանդեպ բռնված են բացահայտ չարությամբ

ու թշնամանքով. այս երկուսն ունեն իրենց ներքինին համապատասխան անճոռնի, գարշելի մարմիններ:

գ) Կա նաև հոգիների միջակա աշխարհ, որ կազմված է մարդկանցից, ովքեր ապրել են անորոշ կյանքով՝ հստակորեն չընտրելով բարին կամ չարը. մահից հետո նրանք ենթարկվում են հրեշտակների փրկավետ ու դևերի գայթակղիչ ներգործությանը, քանի դեռ չեն հակվել այս կամ այն կողմը:

Հոգևոր պայքարի այսօրինակ հանգուցալուծում լինում է կամ հազվադեպ կամ հավաքականորեն համաշխարհային փուլերի վերջում՝ ընդհանուր դատաստանի կերպարանքով, որին ներկա է ինքը՝ Տերը. այդպիսի դատաստաններից մեկում 1757 թ. (որ եզրափակումն էր պատմական քրիստոնեության փուլի) ներկա էր Սվեդենբորգը, որ մանրամասն նկարագրել է այդ:

Սվեդենբորգի թեոսոֆիայում միանգամայն յուրահատուկ է այն, որ նա չի ընդունում հրեշտակների ու սատանաների նախամարդկային ծագումը, այլ նրանց մեջ սոսկ տեսնում է մարդու զարգացման երկու հակադիր ընթացքները. այնպես, որ նախքան մահը մարդն ըստ էության կամ հրեշտակ է, կամ՝ սատանա^{lxix}, և ով ունի Սվեդենբորգի նման հոգևոր աչք, դա կարող է հստակորեն տեսնել: Այսպիսով, երկնքի և դժոխքի ակունքը կամ տնկարանը երկրային կամ բնական մարդկությունն է, որը, համաձայն Սվեդենբորգի բնակվում է ոչ միայն մեր մոլորակում, այլև ուրիշ մոլորակներում կամ երկրներում. մոլորակների այդ բնակիչներն ըստ էության տարբեր որակի մարդիկ են, ովքեր մահից հետո, ինչպես և մենք, դառնում են երկնավոր կամ դժոխային հոգիներ:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Խորհրդապաշտական աստվածաբանությունն աչքի է ընկնում իր բազմաշերտ, բազմերանգ բովանդակությամբ: Դա անխազելիորեն կապված է Աստծո հետ հարաբերության մարդկային փորձառության հարուստ բովանդակությանը: Աստվածությունը մարդուն բացվում է համաձայն նրա ընկալունակության ու նրան տրված շնորհի: Աստվածային խորհուրդների հայտնությունը բացառապես թելադրված է մարդու փրկության հեռանկարով և անհրաժեշտությամբ: Կամային զորությամբ օժտված առանձին անհատներ, իրենց տրված մասնավոր շնորհով հարաբերվում են լիովին անհասանելի խորհրդի միայն մի փոքրիկ մասին, որը լույս ճաշակ է տալիս այն անմեկնելի, անպատմելի երանությունների մասին, որ անդենականում նախապատրաստված են հավատավոր արդարների համար:

Ըստ այսմ խորհրդապաշտական աստվածաբանությունը ոչ միայն արձանագրում է մարդու խորհրդական փորձառությունն ու դրա ներքին խոհանոցը, այլև փորձում որոշակի համակարգի մեջ դնել, խմբավորել Աստծո հետ հարաբերության առանձնահատկությունները, որոնք բնորոշ են տվյալ անհատի հոգևոր նկարագրին (մի կողմից մտահայեցություն, մյուս կողմից հուզում կամ այս երկուսի ներդաշն մեկտեղում): Խորհրդապաշտական աստվածաբանության պատմությունը ոչ այլ բան է քան խորհրդական փորձառությամբ պայմանավորված Արևելյան և Արևմտյան Եկեղեցիների որդեգրած տարբերակալ հոսանքների, ինչպես նաև առանձին անհատների հո-

գևոր ընկալումների առանձնահատկությունների համակարգյալ շարադրանքը: Ներկա ձեռնարկս համառոտիվ ներկայացնում է քրիստոնեական վարդապետության անտրոհելի մասը կազմող խորհրդական աստվածաբանության ընդհանուր պատկերը:

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

i Ըստ այսմ Արևելաքրիստոնեական ավանդույթն իր բոլոր կողմերով էապես ներթափանցված է խորհրդական փորձառությամբ: Հովհաննես և Պողոս առաքյալներից սկսած՝ խորհրդապաշտությունը դառնում է քրիստոնեական աշխարհընկալման անկապտելի հայտանիշը, որը դրսևորվում է Որոզիների, կապապաղովկյան հայրերի՝ Գրիգոր Նյուսացու և Գրիգոր Նազիանզացի-Աստվածաբանի ժառանգության, Եվագր Պոնտացու և Մակար Եգիպտացու ճգնական մատենագրության մեջ, Իսահակ Ասորու երկերում, Արիոպագիտյան խորհրդական թափանցումներում, Մաքսիմոս Խոստովանողի աստվածաբանական վերլուծումներում, Գրիգոր Պալա-մասի և Նիկողայոս Կավասիլայի աշխատություններում. Е. Побирченко, Мистика Симеона Нового Богослова, «Вестник Челябинского Гос. Университета», 2003, с. 94:

ii Մասնավորաբար հատկանշական է ս. Հովհան Ոսկեբերանի Ա Կորնթացվոց թղթի մեկնության VII ճառը, ուր տրված է երևույթի հրաշալի բացատրությունը. մեկնելով «Զիմաստութիւն խօսիմք ընդ կատարեալս, զիմաստութիւն ոչ զաշխարհիս այսորիկ եւ ոչ զիշխանաց աշխարհիս այսորիկ զկափանեկացս, այլ խօսիմք զԱստուծոյ իմաստութիւնն ծածուկ խորհրդով, զոր յառաջ քան զլաիտեանս սահմանեաց Աստուած ի փառս մեր» (Ա Կորնթ. Բ 6-7) տեղին՝ նա նկատում է. «Բայց ինչո՞ւ է Պողոսն այն անվանում «խորհուրդ»: Որովհետև ո՛չ հրեշտակները, ո՛չ հրեշտակապետերը և ո՛չ մի արարածական գործություն չի իմացել այն նախքան նրա բացվելը: Դրա համար էլ առաքյալն ասում է «Զի յայտնեացի արդ իշխանութեանց և պետութեանց, որ յերկինս են եւ ի ձեռն եկեղեցոյ բազմապատիկ իմաստութիւնն Աստուծոյ» (Եփես. Գ 10): Աստված այնպես է մեզ պատվել, որ մենք ևս նրանց հետ լսեցինք այն: Եվ մենք մեր բարեկամներին մեզ հարազատ ենք համարում նրանով, որ նրանցից առաջ ոչ մեկին չենք բացում խորհուրդը (զաղտնիքը): Թող լսեն նրանք, ովքեր պարծենում են քարոզով և անխտիր բոլորին մատուցում վարդապետության մարգարտաշար, սրբությունը շարտում շներին ու խոզերին՝ ըստ որում՝ ավելորդ իմաստակությամբ: Խորհուրդը չի հանդուրժում գունազարդում, այլ ինչպիսին է այն, այդպես էլ հաղորդվում է: Այն արդեն չի կարող լինել աստվածային և անարատ խորհուրդ, եթե դու այնտեղ մի բան ավելացնես քեզանից: Այն խորհուրդ է կոչվում նաև այն պատճառով, որ մենք դրանում մտախայում ենք ոչ թե այն, ինչ տեսնում ենք, այլ տեսնում ենք մի բան, բայց հավատում մեկ այլ բանի: Այդպիսին է մեր խորհուրդների հատկությունը: Դրանց այլ կերպ եմ նայում ես, և այլ կերպ՝ անհավատը: Ես լսում եմ, թե Քրիստոս խաչվել է, և զարմանում եմ նրա մարդասիրության վրա, անհավատն է լսում և այդ համարում անգործություն: Լսում եմ, թե Քրիստոս ծառա եղավ, ու զարմանում եմ նրա նախախնամության վրա, անհավատն է լսում և

դա համարում անպատվություն: Լսում եմ, թե նա ենթարկվեց մահվան, սակայն չպարտվեց նրանից, այլ, դեռ ավելին, խորտակեց մահը, անհավատն է լսում, և դա վերագրում նրա անկարողությանը: Լսելով հարության մասին՝ դա համարում է գրույց, իսկ ես, հավաստիանալով այդ մասին բուն իսկ դեպքերով, խոնարհվում եմ Աստծո տնօրինությանը: Լսելով մկրտության մասին՝ նա պատկերացնում է լոկ ջուրը, մինչդեռ ես տեսնում եմ ոչ միայն տեսանելին, այլև հոգու անտեսանելի մաքրագործումը, որ կատարվում է (Մուրբ) Հոգով: Նա մտածում է, թե լվացված է միայն մարմինս, մինչդեռ ես հավատում եմ, որ հոգիս նմանապես դարձավ մաքուր և սուրբ, ու պատկերացնում դագաղը, հարությունը, սրբագործումը, արդարացումը, քավությունը, որդեգրումը, ժառանգությունը, երկնքի արքայությունը, Հոգու պարգևը, որովհետև ես տեսանելիին նայում եմ ոչ թե պարզ աչքով, այլ հոգևոր աչքերով: Ասվում է Քրիստոսի մարմնի մասին. ես դա հասկանում եմ այլ կերպ, և այլ կերպ՝ անհավատը:

Տեսնելով Գիրքը՝ երեխաները չեն հասկանում գրվածը և չեն ընկալում այն, ինչ տեսնում են, նույն բանը տեղի է ունենում անտառաճանաչ մարդկանց հետ: Մինչդեռ տառաճանաչ մարդը գրվածի մեջ իմաստ կգտնի, մի ամբողջ վարքագրություն և պատում, նույնպես անտառաճանաչը, նամակ ստանալով, միայն թուղթ և թանաք կտեսնի, իսկ տառաճանաչը կլսի բացակա մարդու ձայնը, կգրուցի նրա հետ, և ինքը գրի միջոցով նրան կպատասխանի ինչ որ պետք է: Նույն բանը տեղի է ունենում խորհուրդների հետ. Անհավատները, լսելով դրանց մասին, կարծեք չեն լսում, մինչդեռ հավատացյալները, ուսուցանված լինելով (Մուրբ) Հոգուց, ընկալում են նվիրական գորությունը: Այս պատճառով էլ Պողոսն ասում է. «Ապա թե իցե եւս աւետարանն մեր, ի մէջ կորուսելոցն է ծածկեալ» (Բ Կորնթ., Դ 3): Մյուս կողմից «Խորհուրդ» բառով նա արտահայտում է, թե քարոզն արտասովոր մի բան է. (Մուրբ) Գիրքը սովորաբար այսպես է անվանում այն, ինչ վեր է ակնկալությունից և գերազանցում է մարդկային գիտակցությունը: ...Ուստի մեկ այլ տեղ ասում է. «Արդ, խորհուրդ մի ասեմ ձեզ. Ամենեքեան ննջեսցուք, այլ ոչ եթէ ամենեքեան» (Ա Կորնթ., ԺԵ 51): Թեպետ այն քարոզվում է ամենուրեք, սակայն, չնայած այդ բանին, այն խորհուրդ է...: Ըստ այսմ խորհուրդն այն է, որ թեպետ և քարոզվում է ամենուրեք, սակայն անմատչելի է մնում նրանց համար, ովքեր չունեն սթափ միտք, և բացվում է ոչ թե իմաստության օգնությամբ, այլ՝ Մուրբ Հոգով՝ որքան մենք կարող ենք ընկալել: Այսու չի մեղանջի նա, ով, ի հետևանս սրա, այն կանվանի անմատչելի խորհուրդ, քանզի մեզ իսկ՝ հավատացյալներիս չի տրված լիակատար և կատարյալ իմացություն...»: PG, 61, 53-56:

ⁱⁱⁱ Անապատի հայրերը խստորեն զգուշացնում են՝ աղոթքի ժամանակ զերծ մնալ պատրանքից, երևակայության նյութած դավերից: Այսպես ս. Նեղոս

Մինայեցին սովորեցնում է. «Մի՛ ձեռով ինչ համարեցիս գԱստուածութիւն յանձին քում՝ աղօթելով, եւ մի՛ ինչ կերպարանս թոյլ տար տպաւորիլ մտացո, այլ աննիւթապէս առ աննիւթն մատիր, եւ հանճարեղ իցես... Մի՛ խնդրէր ամենեւին կերպարանս ինչ կամ ձեւ, կամ գոյն ընդունել յաղօթսն: Մի՛ փոխանակ հրեշտակ տեսանելոյ կամ զօրութիւնս կամ զՔրիստոս զգայապէս, զի մի՛ գուցէ բոլորատար խելաբախ եղիցիս՝ զգայլ փոխանակ հովուի տեսանելով եւ երկրպագելով թշնամեացն դիւաց...». տե՛ս Վարք հարանց, հտ. Բ, էջ 706, 712-713:

^{iv} Ոչ թե աշխարհից, այլ աշխարհային բաներից գերծ մնալու հորդոր է կարդում ս. Հովհան Ոսկեբերանը Հովհաննու Ավետարանի մեկնության մեջ. «Հրաման առաք ի բաց կալ յաշխարհայնոցս». Ոսկ. Յհ. Ա 42. տե՛ս ՆԲՀ, Ա, էջ 263:

^v Այս կապակցությամբ բնորոշ է այն ստուգաբանությունը, որ Հովհաննես Երզնկացի-Պլուզը տալիս է «աղոթք» բառին իր ճառերից մեկում, ուր կարդում ենք. «Հարկաւոր է քննել, թէ զի՞նչ է ստուգաբանութիւն «աղալթիցն», եւ կամ զի՞նչ թարգմանութիւն նորին: Այլ երկփաղառական է աղալթն անուն: Եւ առաջին վանգն, որ է «աղ», ցուցանէ զաղաչական եւ զաղերսանաց աղաղակաւ հանդերձ ի խորոց սրտէ բանս, յաւորածք, իսկ «ալոթք», որ է յարմարումն բանիցն առ միմեանս, որ ասի «աղալթք», եւ թարգմանի խաւսք ընդ Աստուծոյ, որ յառաջ գայ ի սիրոյ բաղձանաց եւ յանմարմին հոգւոյ ըղձից, զորս նուիրէ անրին զենումն եւ արհնութիւն պատարագ Աստուծոյ». Տե՛ս Յովհաննէս Երզնկացի, Մատենագրութիւն, հտ.Ա, Ճառեր եւ քարոզներ, Բնագրերը հրատարակության պատրաստեցին Արմենուհի Երզնկացի Տեր-Սրայայանը և էդ. Բաղդասարյանը, Ներած. էդ. Բաղդասարյանի, Եր., 2013, էջ 599 [ԼԶ]:

^{vi} Ըստ Վարդան Արևելցու (+1271 թ.), Աստծուն տեսնելու գլխավոր պայմանը աստվածանալն է, որովհետև ոգուն համաբնույթ աղամորդին միայն կարող է ճանաչել նրան, հաղորդակցվել նրա հետ. «Վասն կառացն Եզեկիէլի ասացեալ վարդապետին Վարդանայ». Աստվածաբանական բնագրեր. Ուսումնասիրություններ, Բ. Վարդան Արևելցի, Ճառք, Ներբողեանք, աշխատ. Հ. Քյոսեյանի, Եր., 2000, էջ 136–160:

^{vii} Ռուս աստվածաբանության մեջ նկատված այդ թերին այսօր մասամբ լրացված կարելի է համարել ոչ միայն Մինինի ներկա, այլև Լուսկու *Լ' Essai sur la The'ologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944. (ռուս. թրգմ. Очерк мистического богословия Восточной церкви», - Богословские труды, М., № 8, 1972. Նույնը՝ В. Лосский, Боговидения, 2003, с. 111-308), J. Daniélou-իի *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nyssa* (Freiburg in der Schweiz, 1944), *Philon d Alexandrie* (Paris, 1958), Meyendorff-ի *St. Grégoir Palamas et la mystique orthodox* (Paris, 1959), A. Louth-ի,

The Origins of the Christian Mystical Tradition; From Plato to Denys, Oxford, 1981, Т. Шпидлик-ի Մолитва согласно преданию Восточной церкви (перевод с итальянского Н. Костоморовой, М., СПб, 2013) աշխատություններով:

viii Այս կապակցությամբ ուշագրավ է ս. Մեթոդիոս Պատարացու միտքը. «Ոչինչ, ոչինչ չար չէ բնությամբ, բայց կիրառման ձևով չարը դառնում է չար»։ Migne, PG, t. 18 col 264 հմմտ. col 56 A: Այս միտքը հանդիպում է նաև քրիստոնյա մյուս հեղինակների մոտ. տե՛ս **П. Флоренский**, Столп и утверждение истины, М. 1914, с. 263: Սակայն չարիքը աշխարհ եկավ կամքի միջոցով: Դա բնություն (φύσις) չէ, այլ՝ վիճակ (ἔξῃς): «Բարի բնությունը ուժեղ է չար հակումից (կամ սովորությունից), –ասում է Դիոդորոս Փոտիկիացին, քանզի բարին կա, իսկ չարը չկա, կամ ավելի ճիշտ այն կա միայն այն պահին, երբ դրսևորվում է» (տե՛ս **П. Флоренский**, նշվ. աշխ., с. 263, նաև՝ **Lossky**, Essai, p. 123):

Ս. Հովհան Ոսկեբերանը ևս, անդրադառնալով այս խնդրին, Գաղատացվոց թղթի մեկնության մեջ գրում է. «Եւ արդ, ո՞ր իցեն, որ յանդգնեցան անձամբ յանձանց հատանել զծննդական զտերմունսն և զայսպիսի անէծս ընդունել, եւ Աստուծոյ արարչութիւն խոտեցին և մանիքեցոց գործակից լինին, զի նոքա զմարմինն վնասակար և նենգիչս ասեն և ի հիւղէ է իմն չարէ, այսինքն՝ ի նիւթոյ: ...Թէ այդպէս իցէ, ապա պարտ է զակն եւ զակննջ եւ զլեզու եւ զունչս հատանել, որ է կատարեալ ամբարշտութիւն, զի ոչ թէ սոքա են պատճառք չարի, այլ՝ կամք չար եւ յօժարութիւն մտաց»: (Տե՛ս **Հակոբ Բյուսեյան**, Նորահայտ հատվածներ Հովհան Ոսկեբերանի Պողոսի թղթոց մեկնության հայերեն թարգմանությունից, «Բանբեր Մատենադարանի», N16, էջ 189):

Չարիքի կամ մեղքի ինքնակա անգոյության մասին է խոսում նաև ս. Աթանաս Ալեքսանդրացին. «Ոգին, գիտակցելով իր ազատությունը, իր մեջ ընդունակություն է տեսնում կիրառելու մարմնավոր անդամները այս կամ այն կերպ և ըստ գոյության և ըստ անգոյության: Գոյը բարիք է, իսկ անգոյը՝ չարիք: Եվ գոյը անվանում եմ բարիք, քանզի նա օրինակներ (նմուշներ) ունի Աստծո գոյի մեջ, իսկ անգոյը անվանում եմ չարիք, քանզի անգոյը ստեղծվում է մարդու խորհուրդներով» (Բան Յաղագս հեթանոսաց, 4 տե՛ս **П. Флоренский**, նշվ. աշխ., с. 693): Ս. Գրիգոր Նյուսացին ևս Ժողովողի իր մեկնության մեջ արձանագրում է. «Արտաքոյ ուրեմն Աստծոյ է չարութիւնն, որոյ բնութիւնն ոչ ինքեամբ է ինչ, այլ՝ ի բարւոյն յոչգոյութենէ հաստատեալ լինի... անգոյ չարութեան բնութիւն ի բաց անկանել բարւոյն գոյացաւ...» (Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. 436, Թ. 62բ-63ա): Այս մտքի համառոտումն են Հերմես Եռամեծի միայն հայերեն թարգմանությամբ հայտնի «Առ Ասկղեպիոս սահմանք» երկի հետևյալ բառերը. «Չար է պակասություն բարւոյն, բարի է լրութիւն իւր» (տե՛ս «Բանբեր Մատենադարանի», N3, էջ 310): Նույն

միտքն արձագանք է գտնում տակավին հայ մատենագրության արշալույսին: Ս. Գրիգոր Լուսավորչի անվամբ «Յաճախսապատում» ճառերում հետևյալն ենք կարդում. «Առանձինն բնութեամբ չարն չար չէ, եւ ոչ բարին՝ բարի, այլ ի միտս ունի բարի եւ չար լինել...». «Ձի ամենայն արարածք ի Բարերարէն բարի ստեղծման եւ ի կամակար մտացն եղեն չարք» («Յաճախսապատում ճառք սրբոյ հօրն մերոյ երանելոյն Գրիգորի Լուսավորչի», աշխատ. Ս. ՏերՄիքէլեանի, Ս. Էջմիածին, 1894, էջ 52, 228):

Չարիքը, ըստ Եզնիկ Կողբացու, «այն բոլոր անհարթություններն են, որոնք տեղի են ունենում ի խախտումն հաստատված օրենքների...: Այդ պատճառով էլ այն սուբստանցիոնալ չէ» (**Գ. Խրլուպյան**, Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմություն, Եր., 1978, էջ 121): «Չիք ինչ չար, որ բնութեամբ չար իցել...», - ասում է աստվածաբան հեղինակը («Եզնիկայ վարդապետի Կողբացոյ Եղծ աղանդոց», Թիֆլիզ, 1914, էջ 8): Իր «Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց» աշխատության մեջ ԺԱ. դ. մատենագիր Անանիա վրդ. Մանահնեցին, խոսքն ուղղելով «ներքինացեալներ» անունը կրող աղանդավորներին, գրում է. «...մարմնով շնալն ոչ դիրին է, զի բազում պատճառաց լինի խափանումն, իսկ մտօք միշտ, անխափան պոռնկի ի տուէ եւ ի գիշերի: Ձի թէ մարմինն գործի՝ ոգւոյն է. յորժամ ոգին սուրբ իցէ, ի հարկէ եւ մարմինն լինի սուրբ, զի ոչ կարէ ի վերայ իշխանի մաքուր մտացն յայտնել: Իսկ որոյ միտքն եւ խորհուրդքն պիղծ են. նորին գործ ոչ կարէ սուրբ լինել:... Ձի ոչ եթէ մերձենալն առ կին պղծէ զմարդն, ապա թէ ոչ եւ ամուսնացեալքն պիղծ են՝ այլ՝ չար կամքն, որ արտաքոյ օրինացն իշխանութեան մտաբերեն: Ապա ուրեմն՝ որք զրկեալ են ի շնորհացն Աստուծոյ եւ ոչ կարեն ազատութեամբ պահել զսրբութիւն եւ ի հարկէ կապեն բնութիւն՝ կամաւորն պահանջի ի մենջ սրբութիւն ըստ ազատութեան մտաց» (տե՛ս «Գանձասար», 1993, Գ, էջ 177):

Հայ Եկեղեցու այս դիրքորոշումն արտահայտում է նաև Վարդան Արեւելցին իր ճառերից մեկում, ուր կարդում ենք. «...Չարն ոչ էթէ դրութիւն է իսկական կամ յԱստուծոյ եղեալ կամ յինքենէ գոյացեալ կամ յայլմէ ի սկզբանէ, այլ ի պակասութենէ բարոյն լինի չարն, որպէս պակասութիւն լուսոյ խաւար է եւ պակասութիւն արդարութեան՝ անիրաւութիւն եւ պակասութիւն սրբութեան՝ պղծութիւն եւ պակասութիւն կենաց՝ մահ...» (Վարդան Արեւելցի, ճառք, Ներքողեանք, էջ 79): Հատկանշական... կերպով «խաւարն անգոյ» է համարվում: Առավոտյան ժամերգության մեջ. «Երգ վասն Չորրորդի աւուր արարչութեանն եւ վասն Չորրորդի դարուն եւ վասն աւետեաց աստուածանին», տե՛ս «Ժամագիրք Հայաստանեայց ս. Եկեղեցւոյ...», Նիւ-Յորք, 1986, էջ 349: Այս միտքը (լույս-խավար հարաբերությամբ) գալիս է տակավին Անտիկ գրականությունից. այսպէս Արիստոտելն իր «Περὶ Χρωμάτων» («Յաղագս գունոց») երկում (որի ներքոբերյալ հատվածը վկայակոչված է Վարդան Այ-

գեկցու «Արմատ հաւատոյ» դավանաբանական աշխատության մեջ) գրում է. «Արդ, պարտ է գիտել, թէ խաւարն չէ էութիւն եւ ոչ ունակութիւն, եւ ոչ այլ ինչ բնաւ յէիցս, բայց պակասութիւն լուսոյ, զի չիք խաւարի արարողական պատճառը, որ յիւրմէ էութենէ առնէ զնա, այլ ուր լոյս ոչ գոյ անդ խաւար է». ՄՄ, ձեռ. 3295, թ. 378ա (հրատ. Վարդան Այգեկցի, Գիրք հաստատութեան եւ արմատ հաւատոյ, աշխատ. Տ. Շահէ քին. Հայրապետյանի, Ներածությունը՝ Հակոբ Քյոսեյանի, Եր., 1998, էջ 284–285), հղումն ըստ **Հ. Ս. Անասեան**, Հայ համաբարբառային գրականութիւնը եւ հայ մատենագրութեան համաբարբառը (աղբիւրաբանական եւ բնագրաբնական ուսումնասիրութիւն), Ս. էջ-միածին, 1972, էջ 60: Հովհաննէս Երզնկացի Պլուզը նմանապես իր ճառերից մեկում գրում է. «Մէղք ոչ գոյութիւն ինչ է, ոչ էութիւն եւ ոչ ի ստեղծմանէ գոլով ընդ բնութեանս, այլ՝ առարկութիւն ինչ եւ եկամուտ, եւ աւելորդ՝ մտեալ ի բնութիւնս» («Յովհաննէսի վարդապետի Երզնկացոյ՝ Ի տօնի Օննդեան եւ Մկրտութեան Քրիստոսի», ՄՄ. ձեռ. 2173, թ. 80 ք նաև՝ տպ. Յովհաննէս Երզնկացի, Մատենագրութիւն, Ա, ճառեր եւ քարոզներ, աշխտ. Ա. Երզնկացի-Սրապյանը, էդ. Բաղդասարյանը, Ներածականները էդ. Բաղդասարյանի, Եր., 2013, էջ 139):

Իր «Աղամգրքում» այս երևույթը հետևյալ կերպ է հատկորոշում ԺԵ դ. հեղինակ Առաքել Սյունեցին. «նախ քննեսցուք թէ զի՞նչ է չար/... Անէ, անգոյ եւ անկատար/ Ոչ է տեղծուած մեզ հաւասար: Ըստ ինքեան յշինչ անունըն չար/ Անէ վընաս հզարաբար/... Չունի տեսակ յայլ ինչ սեռէ: Եւ ոչ անհատ ի տեսակէ/ Գոյացութիւն բնաւ նա չէ/ Այլ՝ պատահումն ի յոջընչէ». (Առաքել Սիւնեցի, Աղամգիրք, աշխատ. Ա. Մադոյանի, Եր., 1989, էջ 48):

^{ix} Քրիստոնեական և ոչ քրիստոնեական համակարգերում առկա տարբերությունների բացահայտումն օգնում է վեր հանելու նաև մասնավորաբար հայ միջավայրում Ժ-ԺԱ դդ. երևան եկած թոնդրակեցիների և «ներքինացյալների» որդեգրած քրիստոնեական խորհրդապաշտության նենգափոխված ընկալումներն ու բացատրությունները: Մասնավորաբար «ներքինացյալների» վերաբերյալ տես «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Եր., 2002, էջ 793-794:

^x Հայ իրականության մեջ այս հոսանքն առավել բնորոշ դրսևորումը գտավ Անանիա և Գրիգոր Նարեկացիների մատենագրության մեջ:

^{xi} Կղեմեսյան «գնոսիսի» հանգամանալից քննությունը տե՛ս **W. Völker**, Der wahre Gnostiker nach Glemens Alexandrinus, Berlin - Leipzig, 1952, S. 304-313: **Е. В. Афонсин**, «Гносеология» Климента Александрийского и неопифагорейская традиция, - «Историко-философский ежегодник». 1999, М., 2001, с. 31-63, նույնի՝ Гносеология Климента Александрийского и греческая философия, - Климент Александрийский, т. 1, СПб, 2003, Приложение, с. 503-542:

^{xii} Կղեմեսը չի գտնում բավականաչափ խոսքեր՝ փառաբանելու գնոսիսը և գնոստիկներին: Գնոսիսը մասնահատուկ գիտություն է. այն մարդուն դարձնում է Աստծո բարեկամ, նրան ազատում զգայականությունից, դարձնում հրեշտակներին հավասար, աստվածակերպ, մարմնի մեջ աստված. Энциклопедия мистицизма, Санкт-Петербург, 1996, с. 234:

^{xiii} Եկեղեցու հայրերը աղոթքը անվանում են «բանավոր պատարագ», «զի իւրաքանչիւր ուրուք աղօթքն են պատարագ Աստուծոյ» («Ս. Յովհան Մանդակունոյ Ճառք», Վենետիկ, 1860, էջ 40–41), որը «մատուցվում է մարդու ներքին տաճարում կամ խորհրդակիր սենյակում». տե՛ս **Պ. Էպս. Մարտիրոսյան**, Ես եմ ճանապարհը, «Գանձասար» աստուածաբանական կենտրոն, Երևան, 1995, էջ 81:

^{xiv} Կղեմեսյան խորհրդապաշտությունն իր որոշակի դրսևորումը գտավ Հայ Եկեղեցու մեջ նմանապես: Հիշենք թեկուզ ու Գրիգոր Նարեկացու Աղոթամատյանի **«որպէս անարին զոհաբերութիւն»** որակումը, Անանիա Նարեկացու աղօթքի տեսությունը, ուր շեշտվում է **«մտային աղօթքի»** կարևորությունը, Անանիա Մանահնեցու՝ Վաղարշապատի ներբողում **«անձայն ձայնիւք»** տարփողելու մասին հաղորդած միտքը և այլն:

^{xv} Երկերի հայերեն թարգմանությունը կատարվել է 716–717 թթ. Ստեփանոս Սյունեցու ջանքերով. քնական բնագիրը տե՛ս The Armenian version of the works attributed to Dionysius the Areopagite, ed. by R. W. Thomson, Lovanii, 1987:

^{xvi} Արեոպագիտյան երկերի հեղինակային պատկանելության շուրջ ծագած վեճերն ու տարաձայնությունները հարյուրամյակների ընթացքում կյանքի են կոչել մի ամբողջ բնագավառ. մատենագիտական ընդարձակ տեղեկություններ տե՛ս **Болотов**, К вопросу об Ареопagitских творениях, СПб., 1914, **Н. Goltz**, Hiera Mesiteia: Zur Theorie de hierarchischen Sozietat in Corpus areopagiticum, Erlangen, 1974, S. 310–357, **M. Geerard**, Clavis Patrum Graecorum, v, I, Brépols-Turnout, 1972:

Ըստ Հոնիգմանի և Նուցուբիձեի ուսումնասիրությունների՝ արեոպագիտյան երկերի հեղինակը Ե-Ձ դդ. մատենագիր Պետրոս Իբերացին է (տե՛ս **Յ. Хонигман**, Петр Ивер и сочинения Псевдо Дионисия Ареопagита, Тбилиси, 1955, **III. И. Нуцубидзе**), Петр Ивер и Античное философское наследие (Проблемы Ареопagитики), Тбилиси, 1963:

Մինչդեռ, համաձայն Ս. Ս. Արևշատյանի, մասնավորաբար արեոպագիտյան «Յաղագս երկնային...» և «Յաղագս Եկեղեցական քահանայապետութեան» երկերի հորինումը կապված է Դավիթ Անհաղթի անվան հետ. **Դավիթ Անյաղթ**, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, Երևան, 1980, էջ 19–21: Այժմ գնալով տիրական դարձող մեկ այլ կարծիքի համաձայն՝ այդ երկերն իրապես պատկանում են ու Դիոնիսիոս Արիսպագացուն. **Г. М. Прохоров**,

Памятники переводной и русской литературы XIV- XV веков. Л., 1987, с. 11-14:

^{xvii} Թեպետ մասնագիտական գրականության մեջ Արիսպագացու հայացքները հաճախ կապում են Պլոտինի հետ, բայց պետք է նկատել, որ արձանագրված նմանությունները բացառապես վերաբերում են իմաստասիրական եզրերի ավանդական կիրարկմանը և ոչ երբեք բուն բովանդակությանը: Այսպես. Պլոտինի Բացարձակը Իր «բնություն» անճանաչելի է. համաձայն նրա՝ բավական է լոկ վերացնել գոյի հոգնակիությունը և մարդկային գիտակցության տրոհվածությունը, որպեսզի սքանչացման պահին հասնել Բացարձակի հետ միությանը կամ նույնացմանը: Եթե ըստ Պլոտինի սքանչացումը գոյի բացարձակ պարզեցումն է, ապա ըստ Արիսպագացու սքանչացումը ոչ այլ բան է, քան գիտակցության ձերբագատվելը եղական կամ նյութական գոյից:

^{xviii} Հայ միջնադարյան թարգմանական մատենագրության մեջ սրան համապատասխանում է «գարդ» բառը. «Ունկն քննե՛զ գարդ առակաց» (Ժող. ԺԲ 9), «այսինքն՝ զյօրինուած կամ զգեղեցիկ իմաստս». տե՛ս Նոր բառգիրք հայկազեան, Ա, էջ 718:

^{xix} Հմմտ. ս. Գրիգոր Նարեկացու Աղոթամատյանի «անմատչելի հեռաւոր եւ անընդմիջելի մերձաւոր» արտահայտության հետ (Բան ԻԳ, ա):

^{xx} Մասնագետների կարծիքով՝ Արիսպագացու «Յաղագս աստուածային անուանց» երկի Դ գլուխը կրում է Պրոկոյի «Չարի էությունը» աշխատության որոշակի ազդեցությունը. տե՛ս «Գանձասար», 1992, Բ, էջ 138:

^{xxi} Համաձայն լուծմունքներից մեկի՝ աստվածամանության առաջին պայմանը Աստծո «բնադիր» արդարության մեջ մնալն է. «և նման լինել Աստուծոյ այն է որ ի բնադիր արդարութիւն մնայ և բարեպաշտ կա խոհեմ և արի և ողջախոհ: Վասն զի զայս եղ Աստուած ի ստեղծման ի մեզ նմանութիւն». տե՛ս Յովհան Սարկաւազ Իմաստասեր, լուծմունք «Մահմանաց գրոց», աշխտ. Ա. Գ. Մաղոյանի և Հ.Ղ. Միրզոյանի, Եր., 2004, էջ 36-37, 661-664:

^{xxii} Արեւոպագիտյան եռաստիճան համակարգին լիովին համերաշխ է ս. Ներսէս Շնորհալու վարդապետությունն իր «մաքրիչ», «լուսավորիչ», «կատարիչ» համակարգով: Այս հարաբերությունը ցավոք վերհանված չէ տ. Մեսրոպ վրդ. Պարսամյանի «Լինել Աստուած. Մարդու աստվածացման եռաստիճան ճանապարհն ըստ ս. Ներսէս Շնորհալու վարդապետության» [Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2015, էջ 111-152] ուշագրավ աշխատության մեջ:

^{xxiii} Կատարսիսի պլոտինյան ընկալումը խորթ չէ նաև ս. Գրիգոր Աստվածաբանին: Խորհրդական վերհառնումի առաջին կարևորագույն նախապայմանը կատարսիսն է, որ ս. Գրիգորի համար ոչ այլ ինչ է, քան կեցության «փիլիսոփայական» կենսակերպ: «Ճշմարիտ և առաջին իմաստությունը

մաքրամաքուր և լուսեղեն Աստծո համար սրբագործված դրվատելի կյանքն է, [Աստծո], որ մեզանից պահանջում է միայն մեկ զոհ՝ մաքրագործում» (Օր. 16, 1=PG, 35, 936): Մաքրագործումը մտային վերամբարձումն է մարմնավորից դեպի հոգևորը, երկրավորից դեպի երկնավորը, նյութական խավարից դեպի աննյութական լույսը. Դա մարմնից և մարմնականից ձերբազատվելու պլատոնական ճանապարհն է: Մաքրագործումը փիլիսոփայության գագաթն է: «Ով կարողացել է, մերժելով նյութը և մարմնական ամպը կամ ծածկույթը (կարևոր չէ, թե ինչպես այն կանվանես) բանականության և հայեցողության միջոցով միավորվել Աստծուն և խառնվել բացարձակապես անխառն լույսին, որքան այդ հնարավոր է մարդկային բնության համար, նա երանելի է ինչպես երկրային վերհառնումի, այնպես էլ անդենական աստվածացման մեջ, ինչը շնորհում է ճշմարիտ փիլիսոփայությունը, և այն, որպեսզի միության միջոցով հաղթահարես նյութական երկփեղկվածությունը, որ մտապատկերված է Երրորդության մեջ» (Օր. 21, 2. 1-8): Այս տողերի ընկալման բանալին գտնում ենք նորավլատոնյան փիլիսոփայության մեջ, ուր կատարելության տանող ճանապարհը բնորոշվում է իբրև բարդությունից դեպի պարզություն, երկակիությունից դեպի միություն առաջնորդող շարժում: Պլոտինը նկատում է, թե Միակի հայեցությունը հնարավոր է միայն այն դեպքում, երբ մարդ բազմակիությունից դառնա մեկ (ՅՈՒՆ. 6, 9, 3):

Համաձայն Պլոտինի՝ Միակի հայեցությունը ոչ այլ բան է, քան հայեցողի լուծվելը Միակի մեջ, լիովին միավորվելը նրան: Ադամորդո խորհրդական վերհառնումը էքստազ (սքանչացումն) է, ինչը «վերածվելն է ինչ-որ պարզության, որ ուժի հորդում է, միության ձգտում, մտքի լարում՝ ձուլվելու այն բանի հետ, ինչը փափագելի է տեսնել սրբաբանում, իսկ ամենայն ինչի վերջում լիակատար հանդարտություն է» (ՅՈՒՆ. 6, 9, 11): «Մտային հայեցությունը» Պլոտինի մոտ նույնացված է նախապատճառից ճառագող լույսի հայումին (ՅՈՒՆ. 5, 5, 7-8): Բովանդակային տարբերությամբ հանդերձ (եթե Պլոտինի մոտ սքանչացումը ձուլումն է անանձնական Միակի հետ, ապա Գրիգոր Աստվածաբանի մոտ հանդիպումն է Ս. Երրորդության անձնավորության հետ), նկատելի երկու հեղինակների լեզվական ակներև նմանությունը: Ըստ ս. Գրիգորի՝ սրբազնագույն լույսի հայեցության համար նախևառաջ անհրաժեշտ է մտքի սրբազնացում. «Աստուած լույս է,- նկատում է նա,- ու բարձրագույն լույս է, և ամեն տեսակ լույս նրա թույլ նշույլը և արտացոլքն է, որ հասնում է երկիր...: Սակայն տեսնում ես, որ այն վանում է մեր խավարը և մութն իր համար քող դարձնում՝ այն դնելով իր և մեր միջև, ինչպես և Մովսեսը հինկտակարանյան Ժամանակներերում այն քող դարձրեց իր և կոշտ Իսրայելի միջև, որպեսզի մթազնված բնությանը դուրսին չլինի տեսնել նվիրական Գեղեցկությունը, որին արժանի են քչերը, որպեսզի դուրսով ձեռք բերվածը նույն կերպ դուրսությամբ չմերժվի՝ իր դուրսությամբ ձեռք բերված

լինելու պատճառով, այլ որպեսզի մի լույսը հաղորդակցվի միշտ վեր տանող Լույսին, որպեսզի միայն մաքրված միտքը մերձենա Մաքրագույնին, որպեսզի մեկը բացվի հիմա, իսկ մյուսը՝ հետո իբրև առաքինության հատուցում, և տակավին այստեղ գտնվելով՝ այն Լույսին փափագելու կամ ավելի շուտ նրան նմանվելու պատճառով» (Օր. 32, 15, 1-13):

Վկայությանս մեջ «խավարը» նկատի ունի մարմնի թանձրացական կոշտությունը, ինչը խոչնդոտում է նրան հասնելու Աստծո հայեցությանը (հմմտ PG, 36, 854 D տեղիի՝ Եղիա Կրետացու Լուծմունքը): Մակայն եթե այդ խոչընդոտումը Գրիգորի մոտ համարվում է անկման հետևանք, ապա նորալատոնականների մոտ՝ մարմնի բուն իսկ նյութականության, քանզի նրանք չէին ընդունում անկման վերաբերյալ վարդապետությունը: Կատարսիսի մասին ուսմունքը սերտորեն կապված է լույսի աստվածաբանությանը: Արձագանքելով Պլոտինի փիլիսոփայությանը՝ Գրիգորը նկատում է, թե հոգևոր լույսին մերձեցող ադամորդին ինքը վերածվում է լույսի. «Մեկը որքանով մոտենում է Արքային, այնքանով նա դառնում է լույս» (PG, 37, 446): Մարդ կոչված է «դառնալ լույս», այսինքն՝ այնքան փոխակերպվել ու մաքրվել, որպեսզի ձեռք բերի աստվածային լույսի հատկություններ: Ըստ այսմ ս. Գրիգորը հորդորում է. «Եղբայրներ, մաքրենք մեր բոլոր անդամները, սրբագործենք մեր բոլոր զգացումները, թող մեզանում չլինի և ոչ մի անկատար բան, ոչինչ առաջին ծնունդից, չղողենք ոչ մի անկատար բան: Լուսավորենք մեր աչքը, որպեսզի ճիշտ նայենք...: Սրբագործենք լսելիքը, սրբագործենք լեզուն, բժշկենք հոտոտելիքը...: Մաքրագործենք շոշափելիքը, ճաշակը, քիմքը...: Լավ է ունենալ մաքրագործված գլուխ...: Լավ է ունենալ սրբագործված և մաքուր ուսեր...: Լավ է ունենալ սրբագործված ձեռքեր և ոտքեր...: Կա նաև մաքրագործված որովայն...: Կարծում եմ, որ պատվի արժանի են նույնիսկ սիրտը և փորոտիքը...: Իսկ մե՞ջքը, ներվե՞րը. Նրանց ևս անուշաղբության չմատենեք. Նրանց ևս կհավի մաքրագործումը...: Ի վերջո ամբողջապես փոխակերպվենք, դառնանք բանական ողջակեզ, բանական զոհ, տրվենք անմնացորդ, որպեսզի անմնացորդ էլ ընկալենք, քանզի մաքրությամբ վերընկալել ինքդ քեզ նշանակում է տրվել Աստծուն և սրբազնագործել սեփական փրկությունը» (Օր. 40, 38, 1-40):

Դժվար չէ տեսնել, որ մարմնից ձերբազատվելու պլատոնյան փիլիսոփայության փոխարեն ս. Գրիգորը շեշտում է մարմինը մաքրագործելու գաղափարը՝ որպես անհրաժեշտ նախապայման հաղորդակցվելու աստվածային լույսին: Ոչ միայն մտքի ջանադիր աշխատանքը, այլև մարմնական գործողությունները (ճգնական սխրանք, բարի գործեր, պատվիրանների կատարում) նպաստում են խորհրդական պայծառացմանը: Իր սեփական մարմինը մաքրագործած մարդն իրավունք է ձեռք բերում տեսնելու աստվածային ճառագայթը և պայծառանալու աստվածային լույսով: Աստվածային լույսը

հայելու մասին մտածումը և Գրիգորի մոտ հաճախ կապվում է վախճանաբանական հեռանկարի հետ: Նա նկատում է, որ ներկա կյանքում մեզ հասնում են մեծ Լոյսի սոսկ «տկար հոսքը» և «փոքրիկ փայլը» (Օր. 28, 17, 9-11): Ճշմարտության ճառագումն այստեղ «չափավոր է» (Օր. 38, 11, 24-25), և մենք լոկ նվազագույն չափով ենք ընդունում աստվածության միասնական «մեկ ճառագայթը», մինչդեռ ապագա դարում մարդիկ Երրորդությամբ կայծառանան «շատ ավելի մաքրորեն և պարզորեն»: Հետևելով Պողոս առաքյալին, որ ասում է, թե՝ «Այժմ տեսանեմք իբրեւ ընդ հայելի արիւնակաւ, այլ այնժամ՝ դէմ յանդիման» (Ա Կորնթ. ԺԳ 12)՝ և Գրիգորը խոսում է անդենական լույսի մասին, որին հասնելը քրիստոնեական կյանքի գերագույն նպատակն է. տե՛ս **Игумен Иларион (Алфеев)**, *Жизнь и учение св. Григория Богослова*. [http. lestvica. dp. ua](http://lestvica.dp.ua):

^{xxiv} Լիովին մտազուրկ այս վիճակը նոր ժամանակներում հոգևոր բարձրագույն նվաճում է համարում Kierkegaard-ը (1813-1855), որի խորունկ համոզումով՝ «Երբ միտքը կանգ է առնում, երբ խոսքը դառնում է անբարբառ, երբ խառնաշփոթի վերաբերյալ բացատրությունը հեռանում է իր գործին...» (S. Kierkegaard, *Repetition*. Princeton, 1946, p. 133), երբ միտքը բխվում է գոյի խորհրդին, այնժամ այն կանգ է առնում: Ըստ այսմ, փիլիսոփան հաստատում է, որ «հավատքը սկսվում է հենց այնտեղ, ուր կանգ է առնում միտքը» (S. Kierkegaard, *Fear and Trembling: A dialectical logic*, Princeton: Univ. press, 1941, p. 68, 78). տե՛ս **Н. С. Мудрагей**, *Рациональное и иррациональное: историко-теоретический очерк*. М., 1985, էջ 89-90:

^{xxv} Հայ Եկեղեցական մատենագրության մեջ այս գաղափարն իր արտացոլքը պետք է գտնել և Գրիգոր Լուսավորչի անվամբ հայտնի «Յաճախապատումի» մեջ, ինչպես նաև Անանիա Սյունեցուն (Ե դ.) վերագրվող մի ճառում. տե՛ս **Հ. Հ. Քյոսեյան**, «Անանիա վարդապետի ի խորհուրդ կատարման առաքելոյն Պետրոսի ճառը», «Էջմիածին», 1984, NԺԱ-ԺԲ, էջ 100:

^{xxvi} Աստվածացման վերաբերյալ վարդապետությունն առավել հանգամանորեն լուսաբանված է կապադովկյան շրջանակի մյուս մեծանուն ներկայացուցչի՝ և Գրիգոր Աստվածաբանի ժառանգության մեջ: Նրա մոտ արձանագրելի են աստվածացման երեք վարդապետական պահեր՝ քրիստոսաբանական, փրկաբանական և վախճանաբանական: Առաջին պահը սերտորեն կապված է Աստծո մարմնավորման մասին ուսմունքին, երկրորդը՝ Եկեղեցու և խորհուրդների միջոցով մարդու փրկության, իսկ երրորդը՝ վախճանաբանական հեռանկարի: «Աստվածացում» եզրը, որ լայնորեն կիրառված է արևելաքրիստոնեական Եկեղեցու հայրախոսական ժառանգության մեջ, գլխավորաբար որդեգրված է հունական փիլիսոփայությունից: Սակայն աստվածացման վերաբերյալ ուսմունքն իր ծագումով գերազանցապես կապված է աստվածաշնչյան իրականության հետ: Եվ հիրավի, աստվածաց-

ման մասին հայրախոսական վարդապետության հիմքում ընկած է մարդկանց՝ իբրև «աստվածների», մարդու՝ Աստծո պատկերով և նմանությամբ ստեղծված լինելու, Աստծուն որդեգրվելու, մարդու՝ աստվածային բնությամբ և աստվածային անմահությանը մասնակից լինելու վերաբերյալ վարդապետությունը (հմմտ. Սղմ. 2Ա 6, Յովհ. Ժ 34, Ծնդ. Ա 26-27, Հռոմ. Ը 29, Գաղատ. Գ 26, Ա Պետ. Ա 4, Ա Կորնթ. ԺԵ 53): Աստծո մարմնավորման միջոցով մարդու աստվածացման մասին ուսմունքի վաղնջական արտահայտությունը գտնում ենք ս. Իրինեոսի մոտ, ըստ որի՝ Աստծոյ Որդին «դարձավ այն, ինչ մենք ենք, որպեսզի մեզ դարձնի այն, ինչ ինքն է » (Adv. haer. 5. նախաբան):

«Աստծո Խոսքն այն պատճառով դարձավ մարդ, և Աստծո Որդին՝ մարդու Որդի,- նկատում է ս. Իրինեոսը,- որպեսզի մարդը, որ միավորվել է Աստծո Որդուն, ստանա որդեգրում, դառնա Աստծո որդի» (Adv. haer. 4, 19, 1): Միով բանիվ, Աստծո մարմնավորման միջոցով մարդը դառնում է այն, ինչ է «որդեգրությամբ», իսկ Աստծո Որդին՝ բնությամբ: Աստվածացման գաղափարը լայնորեն կիրառված է Կղեմես Ալեքսանդրացու և Որոգինեսի ժառանգության մեջ: Այն պատշաճ տեղ է զբաղեցնում Դ դարի նիկիական հայրերի երկերում: Մասնավորաբար ս. Աթանաս Ալեքսանդրացին տալիս է դրա հետևյալ ամփոփ ձևակերպումը. «Բանը մարդացավ, որպեսզի մենք աստվածանանք» (Ճառ Աստված-Բանի մարմնացման մասին, 54 [հայերեն թրգմ. Ճառք եւ ընդդիմասացությունք, Վենետիկ, 1899, էջ 27-56]): Սակայն Գրիգոր Աստվածաբանին էր վիճակված համակողմանիորեն վերաբժնորել աստվածացման գաղափարը, որը պետք է դառնար քրիստոնեական Արևելքի կրոնական կյանքի կենտրոնը: Ինչպես նկատում է պրոֆ. Պոպովը. «Գրիգորից առաջ քրիստոնյա աստվածաբաններից և ոչ մեկը այդքան հաճախ և հետևողականորեն չի կիրառել «աստվածացում» (θεωσις) եզրը, ինչպես արել է նա. թե՛ եզրաբանական, թե՛ հայեցակարգային իմաստով նա առաջ անցավ իր նախորդներից՝ տևապես դիմելով աստվածացման գաղափարին» (Попов, Идея обожения, с. 213):

Արդեն նրա առաջին իսկ ճառերում Աստծո պատկերի, Քրիստոսին նմանվելու, Աստծուն որդեգրվելու և Քրիստոսով աստվածանալու գաղափարները դառնում են հիմնարար: Այս կապակցությամբ նրա ճառերից մեկում կարդում ենք. «...Պատշաճը հատուցենք պատկերին՝ ստեղծված համաձայն Պատկերի, իմանանք մեր արժանապատվությունը, պատվենք նախօրինակը, հասկանանք խորհրդի ուժը, և այն, թե՛ հանուն ում մեռավ Քրիստոս: Դառնանք Քրիստոսի նման, քանզի նա ևս դարձավ մեզ նման, դառնանք աստվածներ նրա շնորհիվ, քանզի և նա մարդ եղավ հանուն մեզ: Նա ընդունեց վատագույնը, որպեսզի մեզ տա լավագույնը, աղքատացավ, որպեսզի մենք հարստանանք նրա աղքատությամբ, ընդունեց ծառայի կերպարանք,

որպեսզի մենք ազատություն ստանանք, խոնարհվեց, որպեսզի մենք բարձրանանք, զայթակղվեց, որպեսզի մենք հաղթենք, անարգվեց, որպեսզի մենք փառաբանվենք, մեռավ, որպեսզի մենք փրկվենք...» (Օր. 1, 4, 3-5): Սահակ Պարթև հայրապետի վաստակն արժեվորելիս այս ճառն աչքի առջև է ունեցել Մովսես Խորենացին, որի Պատմության մատյանում կարդում ենք. «Պատուեաց զպատկերն, պատկառեաց ի կոչնականէն, փոխանորդեաց զկեանսն...»: Պատմութիւն, Գ, կէ. Մատենագիրք հայոց, հտ. Բ, էջ 2110. Այս մասին տե՛ս **Կ. Մուրադյան**, Գրիգոր Նազիանզացին հայ մատենագրության մեջ, Եր., 1983, էջ 134:

Աստծո մարմնացման նպատակը մարդուն աստվածային բարձրագույն երանությանը մասնակից դարձնելն է (Օր. 2, 22, 14-15): «Իր չարչարանքներով Քրիստոս աստվածացրեց մարդուն՝ մարդկային պատկերը խառնելով երկնայինին: Աստվածացման թթխմորը մարդկային մարմինը դարձրեց նոր խառնուրդ, իսկ միտքը, իր մեջ ընդունելով այդ թթխմորը, խառնվեց Աստծո հետ՝ աստվածանալով Աստվածության միջոցով» (Թուղթ առ Կղեդոնիոս Ա) [Քրիստոսաբանական այս միտքը՝ «ո՛վ նոր խառնմանն, ո՛վ սքանչելի խառնուածոյն...»՝ ընդգրկվել է հայ դավանաբանական մատենագրության մեջ. Տե՛ս **Կ. Մուրադյան**, նշվ. աշխ., էջ 162]: Իրինեոսի և Աթանասի մտածումները Գրիգոր Աստվածաբանի գրչի տակ ստանում են տարբեր ձևակերպումներ. «Լինելով Աստուած՝ դու դարձար մարդ՝ խառնվելով մահկանացուներին: Դու Աստված էիր սկզբից, մինչդեռ մարդ դարձար հետագայում, որպեսզի ինձ աստված դարձնես այն բանից հետո, երբ դու մարդ դարձար» (PG, 37, 971) «[Քրիստոս] ինձ դարձրեց Աստված իր մարդկային [բնության] միջոցով» (PG, 37, 762), «Բանն Աստված էր, սակայն մարդ դարձավ, ինչպես մենք, որպեսզի խառնվելով երկրայինների հետ՝ մեզ միացնի Աստծուն» (PG, 37, 471) և այլն: Ի տարբերություն նորալատնյան փիլիսոփայության, որի համաձայն նյութն էապես չար է, որի պատճառով մարմնի աստվածացումն անկարելի է, Գրիգորը հաստատում է, թե Քրիստոսով մարմինը Հոգու շնորհիվ աստվածանում է: Մարմնացած Աստված կազմված է երկու հակընդդեմ բևեռներից՝ «մարմնից և հոգուց, որոնցից մեկը աստվածացնում է, մյուսը աստվածացած է» (Օր. 45, 9=PG, 36, 633): Այսու Քրիստոսով աստվածացած յուրաքանչյուր աղամորդու մարմինը դառնում է փոխակերպված և աստվածացած:

Աստվածացումն իրականանում է Եկեղեցու և խորհուրդների միջոցով: Եկեղեցում աղամորդին կոչված է «թաղվել Քրիստոսի հետ և հարություն առնել Քրիստոսով, ժառանգել Քրիստոսին, դառնալ Աստծո որդի և անվանվել աստված»: Եկեղեցին կարող է հալածվել կամ զուրկ լինել արտաքին փայլից, բայց քանի դեռ այնտեղ անխաթար կերպով պահպանվում է քրիստոնեական հավատը, նա դառնում է Աստծո ներկայության վայր, վայր, ուր հնչում է Ավետարանի քարոզը, ուր կատարվում է մարդու վերամբառումը

դեպի երկինք: Փրկությունը ձեռք է բերվում Մկրտության և Հաղորդության խորհուրդների միջոցով: Մկրտության ժամանակ մարդը վերածնվում և վերանորոգվում է Ս. Հոգու աստվածագործող ազդեցության շնորհիվ. «[Հոգին] աստվածացնում է ինձ մկրտության ժամանակ... Հոգուց է մեր վերածնունդը, վերածնունդից է վերանորոգումը... Հոգին մարդուն դարձնում է տաճար, աստված, կատարյալ, որի պատճառով և նա ազդարարում է մկրտություն և պարգևատրում մկրտությունից հետո»: Իսկ պատարագին «մենք հաղորդվում ենք Քրիստոսին, նրա չարչարանքներին, նրա Աստվածությանը»: Եթե մկրտությունը մարդուն մաքրում է աղանական մեղքից, ապա պատարագը նրան հաղորդակից է դարձնում Քրիստոսի քաղաքար սխարանքին:

Աստվածացումը կատարվում է մարդու՝ Աստծո հանդեպ տաճած սիրո միջոցով: Համաձայն Գրիգորի՝ «Աստծո հանդեպ սերը ճանապարհ է դեպի աստվածացում»: Այդ ճանապարհի ավարտը միավորումն է Աստծո հետ, ինչը և աստվածացնում է: «Ես Քրիստոսի բաժինն եմ դարձել, տաճար և զոհ, բայց հետագայում դառնալու եմ աստված, երբ հոգին խառնվի Աստվածության հետ»: Աստվածացումը կատարվում է նաև բարեգործությամբ, ողորմածությամբ. «Վերադասը կարող է աստված դառնալ իր ստորադրյալների համար, հարուստը՝ աղքատների, առողջը՝ հիվանդների»: Մարդու աստվածացմանը նպաստում է նաև ճգնական կյանքը: Գրիգորը վանականների (կուսակրոնների) մասին խոսում է իբրև նրանց, ովքեր հասնում են աստվածացման բարձունքները հոգևոր և մարմնավոր մաքրության միջոցով: «Եվ լուսապայծառ Արքայի շուրջը հավաքված է անարատ, երկնավոր հույլը. սա նրանք են, ովքեր աճապարում են (բարձրանալ) երկրից, որպեսզի լինեն աստվածներ. դրանք քրիստոսակիրներ են, խաչի սպասավորներ, աշխարհը ատողներ, երկրավորի համար մեռածներ, երկնայինով մտահոգվածներ, աշխարհի լուսատուներ, լույսի պարզ հայելիներ»: Ճգնական կենցաղավարությունը պատշաճում է նաև աշխարհականներին. սրա մասին Գրիգորը խոսում է Մակաբայեցի վկաների հիշատակին նվիրված ճառում (տե՛ս Or. 11, 5. 17-30): Համաձայն Արևելաքրիստոնեական Եկեղեցու հայրերի՝ մարդու աստվածացումը սկսվում և ավարտվում է երկրավոր կյանքում, սակայն լիովին իրականանում է անդենականում, վախճանաբանական ապագայում: Ս. Գրիգորը նկատում է, թե մարդն «այստեղ» նախապատրաստվում է աստվածանալ, բայց միայն «այնտեղ», անդենական իրականության մեջ հասնում դրան. Հենց այդ էլ ներկայացնում է քրիստոնեական հավատի «խորհրդի սահմանը» (Or. 38, 11. 22-24):

Կեսարիոսին հղված դամբանական խոսքում անդրադառնալով քրիստոնեական վախճանաբանության գլխավոր պահերին՝ ս. Գրիգորը խոսում է մարդկային հոգու անդենական վիճակի, հոգու՝ մարմնից զատվելու, սպասվող երանությունները նախաճաշակելու, հարության (երբ հոգին վերադառ-

նում է իր նախկին մարմինը, որն ի վերջո աստվածանում է նրա հետ), ինչպես նաև պատմության եզրափակիչ փուլում բովանդակ արարչության աստվածանալու մասին. «Ես հավատում եմ իմաստունների խոսքերին այն մասին, որ ամեն բարի և աստվածասեր հոգի երբ զատվի մարմնից և ազատվի այստեղից, անմիջապես զգում և հայտնում է իրեն սպասվող բարիքը, քանզի այն, ինչ նրան վշտացնում էր, մաքրվում ու հետաձգվում է... ինչ - որ զարմանալի վայելքով վայելում, ուրախանում ու խինդով գնում իր Տիրոջ մոտ, քանզի հեռացել էր այս կյանքից իբրև ծանր կապանքներից և ձերբազատվել շղթաներից, երբ կաշկանդված էր բանականության թևը. Այնժամ տեսիլքի մեջ նա կարծես ճանաչում է նախապատրաստված երանությունը: Իսկ մի փոքր ուշ նա ու նրան բնութենակից մարմինը, որի հետ այստեղ զբաղվում էր փիլիսոփայությամբ, նրան տված ու պահպանած երկրից ընդունում է այն ձևով, ինչը գիտե միայն Աստված, որ միավորել և զատել էր նրանց, և նրա հետ ժառանգելու է գալիք փառքը: Եվ մինչդեռ հոգին ազգակցության պատճառով բաժնեկից էր լինում մարմնի նեղություններին, ճիշտ այսպես էլ այժմ մարմնին է փոխանցում իր սփոփանքը՝ նրան ամբողջապես ընդունելով իր մեջ, դառնալով նրա հետ մեկ ոգի, միտք և աստված, երբ մահկանացուն և անցողիկը հափշտակվում են կյանքով...: Արդ, ինչու՞ եմ փոքրոգություն անում, ինչու՞ ունայնաբանում: Կապասեմ հրեշտակապետի ձայնին, վերջին փողին, երկնքի պայծառակերպմանը, երկրի փոփոխությանը, տարերքի ազատագրմանը, բովանդակ աշխարհի նորոգությանը» (Օր. 7, 21. 2-33):

Ս. Գրիգորի վախճանաբանական այս լավատեսությունը ինչպե՞ս կարող է համերաշխվել Ահեղ դատաստանի, հետմահու հատուցման, դժոխքի կրակի վերաբերյալ քրիստոնեական հրամանակարգ տեսության հետ: Ս. Գրիգորը իր երկերում քանիցս հիշատակում է Ահեղ դատաստանը, բայց նախևառաջ այն ընկալում է աստվածացման գաղափարի դիտանկյունից, երբ «երկրի Դատավորը կհառնի և կզատի փրկվողը կործանվողից, որից հետո Աստված կլինի փրկված աստվածների մեջ, որպեսզի դատի և որոշի, թե ով ինչ պատվի և բնակարանի է արժանի» (հմմտ. Մղմ. ՁԱ 1): Գրիգորը խոսում է նաև գեհեննի կրակի մասին, սակայն հնարավոր է համարում, թե այն մեղավորների համար կարող է լինել մաքրագործող և ոչ թե պատժող: Այս կապակցությամբ նա նկատում է. «Թերևս նրանք (մեղավորները) մկրտվում են կրակով՝ վերջին մկրտությամբ, ամենացավոտ ու տևական, որ ճարակում է նյութը իբրև խոտ և ոչնչացնում ամեն տեսակ մեղքի թեթևությունը» (Օր. 39, 19. 18-23): Մեկ այլ տեղ Գրիգորը խոսում է գեհեննի կրակի իբրև պատժամիջոցի մասին և մեղավորների համար այն համարում հավիտենական՝ այդուհանդերձ տեղ թողնելով առավել մարդասիրական ընկալման. «Գիտեմ նաև ոչ թե մաքրագործող, այլ պատժող կամ սողոմական կրակի մասին, որով Տերը հատուցում է մեղավորներին կամ «որ պատրաստեալ է սատանայի եւ հրեշ-

տակաց նորա» (Մտթ. ԻԵ 41), կամ նրա, ով անցնում է Տիրոջ առջևով, և «այրեսցե շուրջ զթշնամիս նորա» (Մղմ. ԴԶ 3), գործում է այնտեղ, ուր «որդն նոցա ոչ մեռանի եւ հուրն ոչ շիջանի» (հմմտ. Մրկ. Թ 43), որ հավիտենական է չարերի համար: Քանզի այս բոլորը ցույց է տալիս կործանարար ուժ, եթե իմիջիպալոց այդ մասին հարկ չլինի խորհել առավել մարդասիրաբար և արժանի նրան, ով պատժում է» (Օր. 40, 36, 23-32):

Աստծո մարդասիրական մոտեցման վերաբերյալ այս ակնարկը համեմատելի է ս. Գրիգոր Նյուսացու վախճանաբանությանը, ուր խոսվում է գեհենի կրակի քաղաքար բնույթի մասին: Մկրտվելով գեհենի կրակով՝ մեղավորների հոգիները կարողանում են մասնակից լինել համընդհանուր վերանորոգությանը. այնժամ ոչ միայն մարդիկ, այլև դևերը սատանայի գլխավորությամբ կվերադառնան իրենց նախամեղսական, երանելի վիճակին: Համընդհանուր վերանորոգության (ապոկատաստասիս) վերաբերյալ գաղափարը հիմնված է Պողոս առաքյալի այն մտածումի վրա, թե համընդհանուր հարությունից հետո, երբ խորտակված կլինեն Աստծո բոլոր թշնամիները, ամեն ինչ կհնազանդվի Աստծուն, «զի եղիցի Աստուած ամենայն յամենայնի» (Ա. Կորնթ. ԺԵ 28): Աստվածաբանության մասին ճառերում ս. Գրիգորը խոսում է ամենայն ինչի «վերանորոգության» մասին, երբ մարդիկ կհասնեն լիակատար աստվածացման. «Վերանորոգության» (ἀποκαταστάσεως) ժամանակ «Աստված կլինի ամեն ինչ ամեն ինչում, երբ մենք, որ այժմ շարժման և կրքերի պատճառով կամ Աստծուն բոլորովին չենք կրում մեր մեջ կամ կրում աննշան չափով, կդառնանք աստվածաման՝ մեր մեջ ամբողջապես կրելով Աստծուն և միայն նրան» (Օր. 30, 6. 31-44):

Հարկ է նկատել, որ ի տարբերություն Նյուսացու, որի վախճանաբանությունը հանդես է գալիս որպես հրամանակարգային (դոգմատիկ) ավարտուն տեսություն, ապա Նազխանազեցու մոտ «ամենայն ինչի վերանորոգությունը» հուսո առարկա է: Վերջինս չի մերժում տանջանքների հավիտենականությունը, բայց և չի մերժում համընդհանուր փրկությունը. թե՛ առաջինը, թե՛ երկրորդը նրա համար մնում են անորոշ: «Արդյոք բոլորը կհանդիպեն Աստծուն» (PG, 37, 1010): Հարցն այս մնում է անպատասխան: Մարդկության վախճանաբանական աստվածացումը քրիստոնեական հավատի բազում խորհուրդներից մեկն է, որը դուրս է բանական ճանաչողության սահմաններից: Երկնային թագավորությունը ս. Գրիգորի համար լույսի թագավորություն է, ուր մարդիկ, ձերբագատված լինելովն երկրավոր կյանքի վայրիվերումներից, կուրախանան «իբրև փոքրիկ լույսեր մեծ Լույսի շուրջը» (Օր. 18, 42=PG, 37, 104): Դա այն թագավորությունն է, «ուր տոնողների ձայնն է, ուրախության ձայնն է, ուր Աստվածության կատարելագույն և մաքրագույն պայծառատեսությունն է, որ այժմ մենք տեսնում ենք լոկ իբրև առեղծված և ստվեր» (Օր. 24, 19, 9-13): Այդ թագավորության մեջ տեղի է ունենում մարդու

վերջնական միավորումը Աստծո հետ, հաղորդակցումն աստվածային լույսին, մարդու բնության վերանորոգությունն ու լիակատար աստվածացումը. տե՛ս Игумен Иларион Алфеев, Жизнь и учение св. Григория Богослова. <http://lestvica.dp.ua>. Աստվածացման վարդապետությունն առավել հետևողականորեն արծարծվել է Հայ Եկեղեցու մեծանուն հայրերից ու Գրիգոր Նարեկացու, ու Ներսես Շնորհալու ժառանգության մեջ, որի վերաբերյալ հանգամանալից տե՛ս **Հեթում քին. Թարվերդյան**, Մարդու «աստվածացման» ուղին ըստ սբ. Գրիգոր Նարեկացու, ԵՊՀ, Աստվածաբանության ֆակուլտետ, Տարեգիրք. գիտական հոդվածների ժողովածու, Թ, Եր., 2014, էջ 112-129, **Մեսրոպ վարդապետ Պարսամյան**, Լինել Աստուած. Մարդու աստվածացման եռաստիճան ճանապարհին ըստ ս. Ներսես Շնորհալու վարդապետության, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2015:

^{xxvii} Այս մասին տես **Հ. Քյոսեյան**, Եկեղեցու հայրեր և վարդապետներ, Երևան, 2020, էջ 151-152:

^{xxviii} Մինչդեռ Որոգինեսի կողմը հակված Գրիգոր Նյուսացու մոտ ներքին և արտաքին խոսքը մեկտեղված է. այս մասին տես **Հ. Քյոսեյան**, Եկեղեցու հայրեր և վարդապետներ, էջ 141:

^{xxix} Համաբնույթ բացատրություն տրվում է նաև հայ հեղինակների՝ ու Գրիգոր Նարեկացու, Վարդան Արևելցու, Գրիգոր Տաթևացու, Պետրոս Բերթումյանի և այլոց՝ Երգ երգոցի մեկնություններում. տե՛ս «Երգ երգոց»՝ հանդերձ մեկնությամբ նախնեաց, աշխ. տ. Մեսրոպ քին. Արամեանի, Եր., 1993:

^{xxx} Թվում է սիրո այս վերջին տեսակը նկատի ունի Անանիա Նարեկացին իր խրատներից մեկում. «Արդ, յորժամ եղբայրն սիրես՝ զԱստուած սիրես... քանզի թեպետ ըստ մարմնոյ համբառնալ ասի, այլ հանապազ ի միջի մերում կայ, քանզի Աստուած մեր յերկինս եւ յերկրի... », ՄՄ, ձեռ. 640, թ. 25բ-26ա. տե՛ս **Հ. Թամրազեան**, Անանիա Նարեկացի, Երևան, 1984, էջ 239:

- Հովհաննես Կասսիանոս Հռոմեացին (360-435) աղոթքի այս տեսակը որակում է շնորհական, անկանխատեսելի, մարդու բոլոր կարողությունները գերազանցող աղոթք: Նա հետևյալ կերպ է բնութագրում այն. «Գերագույն և կատարելագույն վիճակ, որը Միակ Աստծո հայեցության ու նրա հանդեպ բոցավառ սիրո մեջ է: Ս. Եվագր Պոնտացու (+399) «մաքուր աղոթքի» նման Կասսիանոսի «բոցավառ աղոթքը» բացառում է ամեն տեսակ երևակայածին պատկերացում, ամեն տեսակ հնարավոր կերպ կամ մտահայեցական տարր: Այս իրավիճակում բացառված է նաև աղոթողի ինքնագիտակցությունը: Ըստ այսմ՝ կատարելապես լուռ, անբարբառ կացությունը թույլ չի տալիս, որ դներն իմանան, թե ինչ է խորհում հոգին. տե՛ս **օ.Տ. Шпидлик**, Молитва, с. 326:

^{xxxi} Հասնելով այս վիճակին՝ «ոչ չարչարի ոգին յետ այնորիկ այլ, յաւտար խորհրդոց յաւտարութենէ, այլ **բնաւորական մասունք յոգոյն առ շարժին նախայաւժար կամաւք** ի գործել զհաճոյսն Աստուծոյ, տեսանէ զԱստուած և սիրէ ոչ վասն երկելոյ հրոյն եւ ոչ վասն մարդկային փառաց կայ եւ վաստակ առաքինութեանց, այլ **իւրովի բխէ հոգին զտենչանս առ Քրիստոս...**», որի շնորհիվ մարդ վերստանում է արտաքին հանգամանքներից լիովին ձեռքազատված, իր նախասկզբնական բնությանը համերաշխ ճշմարիտ խոնարհություն և գործում բացառապէս **ներքին մարդու** ծիրի մեջ՝ ապրելով տարածքից ու ժամանակից վեր հոգևոր շահագրգռություններով (**Հ. Թամրազյան**, նշվ. աշխ., էջ 239):

Այս մտածումի հետ է հարաբերվում ս. Եվագր Պոնտացու «Հարիրաւորք»-ի «Ճարպ իմանալի է թանձրութիւն մտաց, որ պատի» (Դ) տեղիի Կիրարկոս Երզնկացու լուծմունքը. «Որպէս ճարպն, որ ի ցրտոյ սառուցեալ թանձրանայ, նոյնպէս եւ միտքն ի չարութենէն թանձրանայ եւ մարմին դառնայ, որպէս ասաց Աստուած. «Մի՛ մնասցէ հոգի իմ ի մարդիկդ վասն լինելոյ դոցա մարմին» (Մնդ. Զ 3): Տե՛ս **Զաքարիա Օ.վրդ.Բաղումեան**, Կիրարկոս Երզնկացու, Սուրբ Եւագր Պոնտացու երկերի լուծմունքները, Եր., 2022, էջ 349;

^{xxxii} Այս միտքը պետք է հետազայում լանորեն կիրարկվեր Եկեղեցու հայրերի կողմից քրիստոսաբանության մեջ կարևորագույն տեղ զբաղեցնող բնության խնդիրը արծարծելիս (Բարսեղ Կեսարացի, Դիոնիսիոս Արիսպագացի): Հայ դավանաբանական միտքը, պատշաճը հատուցելով, օգտվել է դրանից. տե՛ս «Գանձասար», 1992, Բ, էջ 218, ծնթ. 66ա–66բ:

^{xxxiii} Այս գաղափարն առավել բնորոշ արտահայտությունը գտնում է Անահիա վրդ. Սանահնեցու Մատթեոսի Ավետարանի մեկնության հետևյալ տողերի մեջ. «Զի թէպէտ եւ ներեաց Աստուած զարգանալ չարին, զի լցցի չափ մեղացն, որ սերմանեցաւ աւձէն եւ ապա ընկալցի ըստ արժանին զհատուցումն դատապարտութեան եւ թէպէտ ի հող դարձաւ մարդ Ադամ առաջին, սակայն իսմոր անապատականութեան ի նմին զանգուածի ծածկեալ կայր, յապաղանաք ընդ երկար ժամանակս փոխադրեսցէ զանգուածն Իր նմանութիւն, զի նորոգումն կենաց շրջեցի»։ տե՛ս «Գանձասար», 1993, Դ., էջ 231–232:

^{xxxiv} Միմեռն Նոր Աստվածաբանը տալիս է խորհրդապաշտական փորձառության հետևյալ նկարագրությունը. «Մահկանացու մարդն իր մեջ իբրև լույս գիտակցաբար կրում է Աստծուն, որ ստեղծել է ամեն ինչ և իր իսկ մարդուն, ով կրում է նրան, իր մեջ կրում է իբրև անարտահայտելի, անճառելի Գանձարան, իբրև Լույս, ով բարձր է ամեն տեսակ լույսից» (Слова преподобного Симеона Нового Богослова...вып. 2, М., 1890, с. 363): Աստծո հետ մարդու խորհրդական միավորումը Միմեռնը ներկայացնում է իբրև անճա-

ռելի լույսի տեսողություն: Հաճախ աստվածատեսությունը բնորոշվում է որպես «խորհրդական ընկալում»: Միմեոնը կարգորոշում է խորհրդական ընկալման երկու փուլ՝ ստորին և վերին. առաջինը զգայական տպավորությունն է, իսկ երկրորդը՝ այդ արտաքին տպավորությունից եկող Աստծո ներկայության ներքին զգացողությունը: «Աստծուն հավատով միավորված միտքը տեսնում է զարմանալի, փառավոր հրաշքներ: Նա լիովին լուսավորվում և դառնում է համակ լույս, թեպետ չի կարող հասկանալ և բարբառել այն, ինչ տեսնում է...: Գիտակցում է, որ այդ լույսն իր հոգու մեջ է, և զմայլվում է, իսկ զմայլվելով նրան տեսնում է կարծեք հեռվից, հետո սթափվելով այդ լույսը դարձյալ գտնում է իր մեջ: Երբ այդ լույսը ճառագում է [Սուրբ] Հոգով, այնժամ մաքրվում են սրտի աչքերը... և տեսնում Աստծուն... ի վերջո կատարելապես փոխվում է բովանդակ մարդը» (Слова преподобного Симеона Нового Богослова... вып. 1, М., 1892, с. 173-174): Խորհրդական ընկալման արտաքին և ներքին փուլերն իրար հարաբերվում են ինչպես նվազ կատարյալը առավել կատարյալին, անորոշը՝ որոշակիին: Նրանց մեջ կատարվող անցումը բնորոշվում է կայունության բացակայությամբ, դժվարին «փնտրտուքով» (вып. 2, с. 497-498): Ներքին խորհրդական հայեցության բարձրագույն փուլը տրոհվում է երկու հարթության. ա) խորհրդավոր հավաստիացնող ձայնի անընկալունակություն և բ) դրան ուղեկցող լրատվություն:

Միմեոնի մոտ խորհրդապաշտության համարժեք են դիտված հետևյալ որակումները՝ «հավիտենական կյանքի ընդունում» (Вып. 1, с. 26), «աստվածային լույսի ճառագում» (с. 37), «հարաբերվել և հաղորդակցվել Քրիստոսին» (с. 76), «զրույց երկնավոր Արքայի հետ», «բարեկամություն Աստծո հետ» (с. 77-80) և այլն: Իսկ խորհրդապաշտին նա անվանում է «ոգեկիր այր», «նոր արարած», «նոր մարդ», «լույսի և ցերեկվա որդի» (с. 278) և այլն: Աստծո հետ մարդու հարաբերության կերպն ու աստիճանը Միմեոնը ցույց է տալիս հետևյալ բառերով. «Ինչպես մարմինը հոգու հետ կապված է անխառն կերպով, այդպես էլ հոգին՝ անճառելի միավորությամբ, անխառն հարաբերվում է Աստծուն» (с. 256), և ինչպես Որդին և Հայրը միավորված են մեկմեկու, ճիշտ այդպես էլ մենք ենք միավորված Որդուն, և Որդին մեզ հետ: Միայն Որդու և Հոր միավորությունն է բնական և անսկիզբ, մինչդեռ մեր միավորությունը Որդու հետ շնորհով է, թեպետ մենք ճշմարտապես միավորված ենք լինում Աստծո հետ» (вып. 2, с. 473): Չնայած այսօրինակ «սերտ միությանը» խորհրդական միավորության ժամանակ մարդկային հոգին չի խառնվում Աստվածության հետ (с. 386): Խորհրդական ընկալումն իբրև անհրաժեշտ նախապայման ենթադրում է մարդկային կամքի լիակատար ազատություն, «մարդու ինքնիշխան հոժարություն» (вып. 1, с. 356) և սրափ գիտակցություն (вып. 2, с. 416):

Խորհրդական ընթացքը համակում է բովանդակ մարդուն, այսինքն՝ «Աստված միավորվում է ինչպես հոգու, այնպես էլ մարմնի հետ» (вып. 1, с. 228), ըստ որում՝ ընդգրկում է ամբողջ մարմինը, հոգին՝ նրա բոլոր գործություններով, ունակություններով, ինչը խորհրդական ընկալումն օժտում է «հոգեբնախոսական ամբողջականությամբ» (П. Аникиев, Христианская мистика по творениям Симеона Нового Богослова, «Церков. Голос. », 1906, 40, с. 1074): «Խորհրդական ընկալումն» իր բնույթով անդրանցական և բնագանցական է, ինչով և բացահայտվում է նրա անմատչելիությունը. «այն, ինչ որ անճառելի բան է, որ չի կարելի ոչ մտքով չափել, ոչ էլ խոսքով բացատրել» (вып. 2, с. 489), ինչի հետևանքով խորհրդապաշտն ընկնում է ինչ-որ գերգրգռվածության մեջ, նրա հոգին համակվում է ինչ-որ խավարով, նա «կորցնում է միտքը»: Այսուհանդերձ, խորհրդական ընկալումը վերաբերում է ոչ միայն ապագային, այլև՝ ներկային. «Գիտեք, սիրելի եղբայրներ, որ անճառելի գանձերը...չեն գտնվում միայն ապագա դարում, այլև այժմ արդեն սփռված են մեր աչքերի, ձեռքերի և ոտքերի առջև» (вып. 1, с. 217):

Խորհրդապաշտական ընկալումը բաղկացած է հոգեբնախոսական երեք պահերից. ճանաչողական, կամային և հուզական: Քրիստոս Սիմեոնին ասում է. «Ես եմ խմորը և հոգին, երբ ընդունում է ինձ և զետեղում է իր երեք մասերի մեջ, այսինքն՝ բանական, զայրացական և ցանկական գործություններում, թթվում է և դառնում համակ ինձ նման» (вып. 2, с. 480): Այս երեք պահերն ըստ էության ներկայացնում են «կամքը, միտքը, սիրտը»: Պատվիրանների կատարումն (կամք) առաջնորդում է դեպի լույսի հայում (միտք), որը խորհրդապաշտի սիրտը լցնում է տարբեր զգացումներով (սիրտ), ինչն իր հերթին մղում է է՛լ ավելի նախանձախնդրությամբ կատարել պատվիրանները (Аникиев, Христианская мистика, с. 1075): Շատ աստվածաբանների նման Սիմեոնը զատորոշում է խորհրդական ճանաչողության երեք մակարդակ. առաջինն ունի լոկ նախապատրաստական բնույթ (հավատ), որի պարագային, սակայն, սրտում դեռ բացակայում է կենդանի շնորհը: Մյուս երկու մակարդակները մատչելի են միայն նրանց, ովքեր ունեն խորհրդական փորձառություն: Սկզբից նրանք ապրում են տեսածը, իսկ հետո հասնում խորհրդական ճանաչողության բարձրագույն մակարդակին՝ հայեցողությանը: Ըստ այսմ, «տեսնելը» և « հայելը» իրարից տարբերվում են հստակորեն. առաջինը լույսը տեսնելն է, իսկ երկրորդը՝ հայումը՝ արդեն լույսի ձեռքբերումը. Տե՛ս **Е. Побирченко**, Мистика Симеона Нового Богослова. «Вестник Челябинского Гос. Университета», 2003, с. 92-104:

xxxv Ճգնական կենտրոնացումի այս կերպը, ինչպես երևում է, հանձնարարելի է համարվել Արևելքի անապատական կենցաղավարության մեջ: Եղիշե վարդապետը «Խրատ Յաղագս միանձանց» երկում գրում է. «Կան ընդդեմ միմեանց զաչս ի վայր արկեալ՝ զծայրս ոտից մատանցն նկատելով, իբր թէ

մի կէտ տեսակի ամենեքեան հայեցին զաջ ձեռն ի վերայ ծնօտին եղեալ եւ զահեակն ի վերայ կրծիցն որպէս կարծեմ ուսեալ ի բնական հարցն. երկու են պատուականագոյնք ի մարմնի. կենդանական եւ խոհական, երկոքումբք երկոցունց սպասաւորեալ՝ կենդանականին սրտմտականն է հակառակ, իսկ խոհականին արտաբերական բանս: Արդ, ձախուն գերասանակ ի ձեռն առեալ զսրտմտականն սանձակոծիցէ, եւ զաջ ձեռն ի վերայ աջոյ ծնօտին եղեալ՝ խոհականին սպաս խառնեցի: Եւ ընդ այսու երկու մասամբքս նահանջին ամենայն զգայութիւնքս. աչք՝ յուղիղ տեսութիւն եւ ականջք ի զգաստ լսողութիւն, միտք՝ ի սուրբ իմաստութիւն եւ այլն ըստ իւրաքանչիւր մասին».
«Սրբոյ հօրն մերոյ Եղիշէի վարդապետի մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1859, էջ 159–60:

^{xxxvi} Միտքը պատկանում է աբբա Մովսէսին. տե՛ս «Վարք սրբոց հարանց եւ քաղաքաւարութիւնք նոցին», հտ. Ա, Վենետիկ, 1855, էջ 499: Խցում նստած աղոթելը առավել նախընտրելի է համարվել մասնավորաբար խիխաստներ ի համար, քանզի այն մաս է նկատվել «ֆիզիկական եղանակի»: Հիսուսյան աղոթքի վերաբերյալ գրության մեջ կարդում ենք. «Լռակյացներին խորհուրդ են տալիս նստել ցածր աթոռի վրա, նախ որովհետև ուշադիր աղոթքը պահանջում է հանդարտ դիրք, երկրորդ՝ դա համաձայն է Ավետարանում հիշված կույր մուրացկանի կերպարին, ով, ճանապարհին, նստած բացականչում էր Տիրոջը. «Որդի Դավթի, Յիսուս ողորմեաց ինձ» (Մրկ.Ժ 47), նա լսվեց ու ներվեց. Տե՛ս **Օ.Տ. Шпиддик**, Молитва..., с.399–400:

^{xxxvii} Այդ աստիճաններն են ա) մարմնականը (duboro pagrono), բ) հոգեկանը (nafsono), գ) հոգևորը (ruhonuto), այն է՝ անձի լիակատար նվիրաբերումը Ս. Հոգուն: Ս. Հոգու այսօրինակ ներգործությունը արտահայտվում է միայն բարձրագույն մակարդակում՝ հոգևոր աղոթքի ընթացքում: Տե՛ս **Օ. Տ. Шпиддик**, Молитва..., с. 275:

^{xxxviii} Այս կապակցությամբ բնութագրական են Եվագր Պոնտացու (346/47-400/1 թթ.) «Հարիւրաւորքի» հետևյալ տողերը. «Յորժամ ներքին մարդն զիտութեամբ կենդանի է՝ զարտաքինն ի բաց մերկանայ, եւ կարէ հայել ի գեղս իւր, որ կապեալ է նիւթական լարովք. վաստակաւք կտրել գնա արժան է եւ զխորհուրդս խառնուածոյս ի ներքոյ թողեալ՝ երեւի նմա լոյս եւ ձգէ գնա առ ինքն յուրախոսական աշխարհ». տե՛ս «Սրբոյ հօրն մերոյ Եւագրի Պոնտացւոյ վարք եւ մատենագրութիւնք...» աշխատ. հ. Բարսեղ վրդ. Մարգիսեան, Վենետիկ, 1907, էջ 208: Անդրադառնալով այս պահին՝ Վարդան Արևելցին նկատում է. «Իսկ աստուածախաւս առաքեալն Պաւղոս երկու ասէ զմարդն, ներքին մարդ՝ հոգին եւ արտաքոյ, որ երեւի՝ մարմին (Հռովմ. Է 22, Բ. Կորնթ. Դ 16, Բ Տիմոթ. Բ 5): Վասն որոյ եւ ասէ. մարմնոյդ մի տար զիշխանութիւն եւ որքան արտաքին մարդս մեր ապականի եւ չարչարի, այնքան ներքինն մեր նորոգի եւ պայծառացեալ գեղեցկանալ, քանզի հակառակ են

միմեանց. մինն ի վեր ջանայ՝ ելանել առ Աստուած սրբութեամբ եւ միւսն՝ ի վայր, ի յախտս եւ յապականութիւն... (Ճառք, Ներբողեանք, էջ 69):

Սակայն, այսուամենայնիվ, հայ աստվածաբանական միտքը չի բևեռացնում այս երկու իրականությունները. Զաքարիա Չագեցի կաթողիկոսն (855–876 թթ.) իր «Ի մեծի Հինգշաբթի աւուրն» ճառում գրում է. «...դէնջակ առն (տրբ. դէնջակաւն) ջնջէր, որպէսզի նշանակեցէ, զի ի ձեռն մարմնոյ քրտանց եւ աշխատութեանց մաքրեալ նորոգեցէ զներքին մարդն. (ՄՄ, ձեռ. 942, թ. 437. տե՛ս նաև տպ. աշխ. հ. Պ. Անանեան, «Մատենագիրք հայոց», հտ. Թ, էջ 161 [59]): Այս նշանակում է, որ արտաքին մարդու գործունեությունը կարևորագույն, անհրաժեշտ նախապայման է ներքին մարդու հոգևոր ներուժի զորացման համար: Ներքին մարդու կարևորման պահն իր արժանի անդրադարձն է գտել նարեկյան դպրոցի մատենագրության մեջ: Իր խրատներից մեկում Անանիա Նարեկացին նկատում է. «Արդ, թէպէտ ոչ ունիմ զշնորհս զոջման եւ արտասուաց, սակայն ցանկամ եւ փափագիմ ստանալ զնա ըստ **ներքին մարդոյն**»: Հոգևոր առաքինությունների ճշմարիտ վերածնունդը պայմանավորված է ներքին մարդու գործունեության ակտիվությամբ. «Սոյնպէս իդոս այս փրկութեան լուսով կատարեալ հեղեալ ի մեզ աւժանէ՛ զարտաքին խորանս: Իսկ զներքին մարդս աներեւակ ծածկապէս մտեալ՝ նոր կենդանածնէ...»,– կարդում ենք Գրիգոր Նարեկացու Աղոթամատյանի մեջ (ՂԳ, գ). տե՛ս **Թամրազեան**, նշվ. աշխ., էջ 233–234:

xxxix Նոր Կտակարանում «Էքստազ» եզրը կիրառվում է յոթ անգամ. դրանցից չորսը «շշմածություն, շվարածություն, զարմանք» իմաստով և երեք անգամ հենց էքստազի (սքանչացման) իմաստով: Խորհրդաբանորեն այս բառն ունի «գտնվել քեզնից դուրս, զարմանալ» իմաստները: Այն կարող է նշանակել նաև ցնորք, սարսափ: Ճգնակյաց հայրերի բառազանձում եզրը կիրառվում է նորկտակարանյան իմաստով (**Т. Шпидлик, Молитва...**, с. 267): Նրանք աղոթքի բարձրակետն անվանում են էքստասիս, որին կարելի է հասնել «զգայական իրերից, մտքի լիակատար հրաժարումից» կամ օտարացումից, «խորհուրդների հետաձգումից» հետո միայն, երբ աղամորդու միտքը ձեռք է բերում կատարյալ անզգայություն արտաքին տպավորությունների հանդեպ՝ կարծեք առժամանակ դառնալով «խուլ ու համբ»: Սակայն վերացումը «հայեցության» վիճակում դրանով չի վերջանում ու սահմանափակվում: Վերին փուլերում սքանչացումը բովանդակում է ոչ միայն գիտակցական կյանքի բացառում, այլև սեփական անձից հրաժարում, ինչը տեղի է ունենում, երբ անձը լիովին, անմնացորդ համակվում է Աստծո հայեցությամբ: Կեցության ամեն տեսակ անհատական դրսևորում դադարում է ոչ միայն հոգևոր, հոգեբնախոսական, այլև մարմնական հայեցակետից: «Միտքը», որ մարդու ինքնագիտակցության կենտրոնն է, մնում է կատարյալ անշարժության մեջ՝ լինելով կատարելապես հափշտակված և համակված

հայեցությամբ: Այսպիսով, սքանչացման բնորոշ առանձնահատկությունը մտքի լիակատար անշարժությունն է: Մրանով սքանչացումը զանազանվում է ամեն տեսակ աղոթական վիճակից՝ թեկուզ նրա բարձրագույն փուլերի համեմատությամբ (**С. Зарян**, Аскетизм..., с. 460):

Այսուհանդերձ, սքանչացման տարբեր աստիճանները հարաբերվում են աղոթքին, որ, համաձայն Նեղոս Սինայեցու, ոչ այլ բան է, քան «Ոգու հափշտակություն և նրա լիակատար ձերբազատում ամեն տեսակ զգայականությունից» (Ad. Magnam 27// PG, 79, 1004a): Ինչ վերաբերում է մտքին, ապա սքանչացման պահին նա մոռանում է ամեն ինչի մասին, բացի Աստծուց: Հոգու այդ վիճակը լիովին զերծ է ամեն տեսակ ցրվածությունից և անհաղորդ ամեն ինչին, բացի աղոթքից: Իսկ Եվագր Պոնտացին սքանչացումը բացատրում է առավել հիմնավորապես՝ ելնելով անձառելի աստվածաբանության դիրքերից՝ այն հատկորոշելով իբրև բոլոր մասնավոր հատկությունների, պատկերացումների վերաբերյալ «անսահման անգիտություն», իբրև անխառն «մաքուր մտայնության» վիճակ: «Խավարի խորհուրդը» հաղթահարումն է մտային ճանաչողության և թևակոխումը սիրո ճանապարհ: Սակայն գոնե տեսականորեն կա ևս մի բարձր մակարդակ՝ **հոգևոր** սքանչացում, երբ վերանում են հոգու բոլոր կարողությունները և, ինչպես նկատում է Իսահակ Ասորին, հոգին «մուտք է գործում հոգևոր ոլորտ» (ruhonuto), ինչը վեր է մարդկային կարողություններից: **Հոգևոր սքանչացումը** տարբերվում է համր սքանչացումից, որի մասին խոսում է Տերտուլիանոսը: Հոգևոր սքանչացումը ոչ այլ բան է, քան մեզանում հանգչող մեր իրական Ես-ը, մեր «պատկերը», «մեր հոգու հոգին»: Թեպետ նա կասեցնում է մեր մարդկային կարողությունների ընթացքը, սակայն չի խորտակում դրանք, այլ խորհրդավորապես կատարելագործում: Իսահակ Ասորին ամենայն իրավամբ հոգևոր սքանչացումն անվանում է հարություն: Տե՛ս Թ. **Шпидлик**, Молитва, էջ 272-274:

^{x1} Եվ իրապես, լրակեցական սխրանքը ճգնական կենցաղավարության կարևոր պահերից մեկն է: Անտոն Անապատականը, այդ շեշտելով, ասում է. «Ով ապրում է անապատում եւ ձեռք է բերում լռութիւն (հանդարտութիւն), նա ազատ է երեք պատերազմներից՝ լսողութիւնից, շատախօսութիւնից եւ տեսողութիւնից, եւ միայն մեկն ունի՝ սրտի պատերազմը». տե՛ս **Տ. Պարգելեւպա. Մարտիրոսեան**, Ես եմ ճանապարհը, էջ 43-44: Լռության կարևորությունը ընդգծում է նաև Զ դարի մատենագիր Հովհաննես Կլեմաքոսն իր նշանավոր «Սանդուխքի» մեջ. «Որ սիրէ զլռութիւն՝ մերձ է առ Աստուած... լռութիւն յաղթահարեաց զԴիդատոս». տե՛ս «Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի», հտ. Ա, Վենետիկ, 1837, էջ 905):

^{xii} Այս հեղինակի ծիսական աստվածաբանության մասին տե՛ս **В. М. Живов**, "Мистагогия" преп. Максима Исповедника и развитие византийской

теории образа-Художественный язык Средневековья (Сборник статей), "Наука", М. 1982, с. 108–127:

^{xlii} Ի դեպ, «բարի գործերի» գաղափարը աստվածաբանորեն երկատուում է ս. Գրիգոր Նյուսացին: Տաթևացի Հարցմանց գրքում վկայաբերում է Տիեզերական եկեղեցու այս մեծանուն վարդապետի հետևյալ ուշագրավ միտքը. «Կրկին է բարին. մինն պարզ է, զուտ բարին ներքոյ է արտաքոյ, որպէս առաքինութիւն է հոգեւոր գործն. յայսպիսիքս հրամայէ մեզ մերձենալ: Եւ է միւս բարի՝ խառնական է պատրուակեալն, որպէս է աշխարհական բարին, զի գունով է երեւելեալ բարի է, այլ ի ներքոյ ծածկեալ չար է. յայսմանէ հրաժարէ զմեզ ոչ մերձենալ». տպ. Կ. Պոլիս, 1729, էջ 224:

^{xliii} Այս է պատճառը, որ ս. հայրերը խստորեն հորդորում են աղոթքի պահին միտքը զերծ պահել երևակայական խաղերից, քմածին պատկերներից. «Մի՛ ցանկացիր որևէ կերպարանք կամ ձև կամ գույն աղոթքի ժամանակ»: Հայրերը սովորեցնում և հաստատում են, թե՛ «երջանիկ է այն միտքը, որ աղոթքի ժամին ստացել է կատարյալ և մաքուր անկերպություն...: Երջանիկ է այն միտքը, որ աղոթքի ժամին աննյութական ու անստացիկ է լինում՝ սրբվելով ամեն ինչից: Երջանիկ է այն միտքը, որ աղոթքի ժամին կատարյալ անզգայություն ունի երկրի նկատմամբ և թաղված է խորին լռության մեջ»:

Տե՛ս Պարզեւ եպս. Մարտիրոսեան, նշվ. աշխ., էջ 65, 66-67:

^{xliv} Աղամորդին այս վիճակին հասնում է բացարձակ անվերապահ հավատքի առկայության դեպքում միայն. իր «Ոսկեփորիկ»-ի մեջ, թերևս աչքի առջև ունենալով Պետրոս Արագոնացու սահմանակարգումը, որ տրված է նրա «Գիրք առաքինութեանց» երկում, ս. Գրիգոր Տաթևացին հայտանշում է հավատքի երեք կերպեր և խորքեր. «Առաջին՝ հաւատալ զԱստուած, այսինքն թէ՛ է Աստուած, եւ հաւատալ ի յԱստուած՝ է սիրելն զԱստուած եւ հաւատով մերձենալ եւ յաւդիլ յանդամն նորա, իսկ հաւատալն Աստուծոյ՝ է հաւատալ բանից նորա: Այս երեք կերպ հաւատոյս, զոր ասացաք՝ առաջին եւ վերջինն բարեաց եւ չարեաց է, իսկ միջինն միայն սրբոց է յատուկ» (Կ. Պոլիս, 1746, էջ 36–37), որոնք ոչ միայն Աստծուն կրում են իրենց մեջ, այլև իրենք տևապես **ներկա են Աստծո մեջ**:

^{xlv} Բախխազմի մասին մանրամասն տե՛ս И. Ф. Мейендорф, О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. – „Труды отдела Древнерусской литературы“, т. XXIX, Л., 1974, с. 291-305:

^{xlvi} Այս եզրի առավել առարկայական ընկալման համար օգտակար են թվում «Վարք հարանց»-ի հետևյալ դրվագները. «Իսկ ծերն իբրև ետես զնա, զի մշակ առաքինութեան հնազանդութեան է, ուսոյց նմա **զկարգ նստելոյ** ի սենեկի...», «Երթեալ երբեմն հայրն Արսեն ի տեղի եղեգնուտ եւ շարժեցաւ եղեգնն ի հոգւոյ, եւ ասէ ցեղբայրն ծերունին. Զի՛նչ է շարժումն այս: Ասէ

ցնա. եղեգն շարժի ի հողմոյ: Ասէ ցնա. եթէ որ ճշմարտութեամբ **նստցի ի լռութեան** եւ լսիցէ լոյ ձայն հաւու՝ ոչ ունի սիրտն գնոյն լռութիւն...». Վարք հարանց, հտ. Ա, Վենետիկ, 1855, էջ 496, հտ. Բ, էջ 271:

^{xlvii} Յոթնասանից թարգմանության մեջ «խիխիա»-ն ու նրա հետ մերձավորագույնս հարաբերվող հասկացությունները հանդիպում են բավականին հաճախակի՝ խոսակցական հունարենի կիրառությամբ: Սրա հետ մեկտեղ՝ «խիխիա» նշանակում է նաև խոսափել խոսքերից և անիմաստ շարժումներից (Առակ. ԺԱ 12, Է 11). տե՛ս **Օ.Տ. Шпидлик**, *Молитва...*, с. 373:

^{xlviii} Հարց ՀԳ. Basilio Di Cesarea, *Il libro delle domand (Le Regole)* ed. Da G. Uluhogian-CSCO. Vol. 536 Script. Armen. T. 19, Lovanii, 1993, p. 157: Այս տեսակետից բնորոշ է հետևյալ մանրադրվագը, որ պատմվում է Մեծն Մակարի մասին. «Աբբայն Մեծ Մակարիոս ասէր ցեղբարսն, յորժամ արձակէին ի Եկեղեցոյն. Փախերոյք, եղբարք, փախերոյք: Եւ մի ոմն ի ծերոցն ասէ ցնա. Հայր, ու՛ր ունիմք փախչել առաւել քան զանապատս զայս: Նա եղ զմատն ի բերանն իւր եւ ասէ. Յայսմանէ փախերոյք: Եւ եկեալ ի սենեակ իւր փակեաց զդուրսն եւ **նստաւ ի խոկումն լռութեամբ**». Վարք հարանց, հտ. Ա, էջ 502:

^{xlix} Տե՛ս Ավետարանների գրպանի բառարան. Նոր Կտակարանի հունարեն - գրաբար, կազմեց Մ. Ապրետյան, Ս. Էջմիածին, 2010, էջ 70:

¹ Նոր Հայկազեան բառարանում բերված են այս բառի մի շարք կիրառություններ. **Անգբաղ**-ազատ ի զբաղանաց, ոչ ցնդեալ, հանդարտ, անգրոս. «անգբաղ ունիցի գտեսութիւն...Անգբաղ կալցի զմիտսն». **Բրս. Հարց.**, «Որպէս զբարի բռնամարտիկ անգբաղս կալ զհայեցումսն». **Բրս. Հայեաց (= Բարսեղ Կեսարացի**, Գիրք Պահոց, աշխտ. Կ. Մուրադյանի, Ս. Էջմիածին, 2008, էջ 116), «Անգբաղ կեանս ստանալ». **Սրգ. Յակ. Ե (=Մարգիս Շնորհալի, Մեկնութ. Հնդհանրական թղթոց**, Կ.Պոլիս, 1826-28), «անգբաղ լինել յաշխարհական իրաց». **Շնորհ. Հնդ.**, (= Ս. Ներսէս Շնորհալի, **Թուղթ Հնդհանրական**), «Անգբաղ յապահովութիւն». **Պիտ.**, (= **Գիրք Պիտոյից**), «Անգբաղ լինել յաղօթս». **Խոսր.**, (= **Խոսրովիկ Թարգմանիչ**), «Անգբաղաբար կեալ Աստուծոյ» **Կիրեղ. Գանձ.**, (= **Կիրեղ Ալեքսանդրացի, Գիրք Գանձոց**), «Լինել առ Աստուծո անգբաղական կենօք». **Վրք, հց. ԺԴ** (= Վարք հարանց, հտ. Բ, էջ 251-275), «Անգբաղապէս կալ յաղօթս, կամ խօսել ընդ Աստուծոյ, կամ Աստուծոյ խօսակից լինել». **Նեղոս, Խոր. [Պատմութիւն] Բ 88, Գր. Հր[ախանգ] (=Բան խրատու վասն ուղիղ հաւատոյ եւ մաքուր վարուց առաքինութեան**. Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԲ, էջ 1022-1084). տե՛ս Նոր Բառգիրք Հայկ., հտ. Ա, էջ 143: Եսայի Նշեցին (+1338) հորդորում է Աստվածաշնչի բարձրագույն իմաստների մեջ թափանցել «անգբաղ գոլով ի զգայական ներգործութենէ». Տե՛ս [Եսայի Նշեցոյ ասացեալ] ի բանն մարգարէին, որ ասէ. «Եւ ողջացուցէ զմեզ յետ երկուց աւուրց...» (Ովսէ Զ 3). Մեսրոպ Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ, 2262, թ. 65բ:

^{li} Տե՛ս Душеполезные поучения и писания аббы Дорофея, М., 2 изд., 1862.

^{lii} «Շարժման» այսօրինակ բացառումը պայմանավորված է զգայություններին հետ նրա անմիջական աղերսով: Այս պահի իմաստասիրական բացառությունը գտնում ենք Դավիթ Անհաղթի Պորփյուրի Ներածության մեկնության մեջ. այստեղ կարդում ենք. «Ուր շարժողություն է, անդ եւ զգայութիւն, այլ ոչ ուր զգայութիւն է, անդ եւ շարժողություն, վասն զի որպէս տրպագոյն ինչ զգայութիւն ստորադասեալ է ընդ շարժողութեամբ». տե՛ս Մատենագիրք հայոց, հտ. Զ, էջ 253:

^{liii} Ի դեպ, հիշյալ գրքում «սրբազան աղոթքի և ուշադրության եղանակի» հիմնադիր է համարվում Սիմեոն Նոր Աստվածաբանը. տե՛ս **Т. Шпидлик**, Молитва, с. 381. прим. пер.:

^{liv} «Խորտակում» եզրի վաղագույն կիրառություններից մեկը տեսնում ենք ւ. Կիպրիանոս Կարթագենացու (200-258) De lapsis («Ընկածների մասին») երկում, ուր կարդում ենք. «Ուշադրությամբ, զոջումով և **խորտակումով** քննեք ձեր մեղքերը, գիտակցեք խղճի հանցանքի ամբողջ ծանրությունը...». Տե՛ս Սվ. Киприан Карфагенский, Творения, М., «Паломник», 1999, с. 229: Ինքնին պերճախոս է ւ. Հովհան Ոսկեբերանի՝ երևույթն համակողմանիությամբ և խորությամբ ներկայացնող «Սրտի խորտակման մասին» երկասիրությունը (PG, t. 47, 393-422): Բնորոշ են նրա հետևյալ արտահայտությունները. «Զի՞նչ վատթարագույն քան գնաքսաւոր. այլ զի խորտակեաց զիր անձն, գերազանցեաց քան զփարիսեցիսն». Ոսկ. Մեկն. Դուկ., «Խորտակեցուք, սուգ առցուք ի վերայ մեղացն մերոց». Ոսկ. Մեկն. Յհ. Ա 5 («Յովհաննու Ոսկեբերանի Մեկնութիւն Աւետարանին Յովհաննու», Կ. Պոլիս, 1717): Նույնքան հատկանշանական է Հովհաննես Դրասխանակերտցու «Խորտակեալ ապաշխարութեամբ» արտահայտությունը: Ս. Գրիգոր Նարեկացու Մատյանում գտնում ենք զոջումից ծնված հոգևոր խորտակման բազում պատկերներ. «Առ իմա հոգեւորական խորտակումն», «Ի մեղսակործանս խորտակմանէ», «Ողջ եղիջիր յոգւոյդ խորտակմանէ», «Կաթ արտասուց բեկութեամբ հոգւոյս՝ մտացս լրմամբ՝ խորտակմամբ սրտիս հեղեալ առաջի», «Զհառաչմունսն ընդ խորտակմանցն». Բան ԻԷ, ԽԸ, ՀԳ, ՁԸ, ՂԱ. տե՛ս Նոր Բաղգիրք հայկազեան լեզուի, հտ. Ա, էջ 981:

^{lv} Տե՛ս հայերեն թարգմանությունը. **Ս. Բարսեղ Կեսարացի**, Գիրք պահոց, էջ 109-123:

^{lvi} Տե՛ս **Հ. Քյուսեյան**, Եկեղեցու հայրեր, վարդապետներ (IV-VIII դդ.), Եր., 2020, էջ 118:

^{lvii} Հայերեն թրգմ. հրատ **հ. Բ. վրդ. Մարգիսյանը**. «Սրբոյ իօրն մերոյ Եվագրի Պոնտացոյ վարք եւ մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1907, ասոր. թրգմ. **W. Frankelberg**, Evagrius Ponticus, Berlin, 1912, p. 47-545:

^{lviii} Տե՛ս **Հովհաննես Մինայեցի**, Սանդուղք, թրգմ. Հր. Բեգլարյանի, Եր., 2018, (քան 15), էջ 131-148:

^{lix} Աստծո անվան արձանագրումը, արտաբերումը և բացատրությունը հրեա գիտունները համարում էին խստագույն խորհուրդ, որ թույլատրվում էր հաղորդել 7 տարին մեկ անգամ: Այս կապակցությամբ բնորոշ են հետևյալ գալախները. «Երբ գրվում է Աստծո անունը, չի կարելի շեղվել և գրչագրելն ընդհատել նույնիսկ արքայի ողջունին պատասխանելու համար», «Աստծո գրված անունը երբեք չի կարելի ջնջել». տե՛ս **З. Крупницкий**, Имена Божии-Еврейская энц. т. 8, СПб. [անթվ.], с.136:

^{lx} Համաձայն Անանիա Նարեկացու՝ սքանչացման հասնելու գլխավոր պայմաններից մեկը արտասվելու շնորհին տիրապետելն է: Միայն այդ եղանակով կարելի է հասնել վերերկրային բերկրանքի, բացարձակ երանության: Երբ մարդ Աստծուն աղոթում է արտասուքով, իրական զոջումով՝ «այնպես ոչ է ի վերայ երկրի, այլ՝ անտի վեր յերկինս. Անտի քաղցրանայ, անտի լուսաւորի եւ աստուածային լուսովն առլցեալ լինի» (ՄՄ, ձեռ. 2680, թ. 315, տե՛ս **Թամրազեան**, նշվ. աշխ., էջ 240): Հմմտ. Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ, Յաճախապատում ճառք, էջ 210, Թեոփիլոսի «Յաղագս արտասուաց»: Սքանչացման վիճակները Անանիա Նարեկացին բնորոշում է «քաղցրութիւն սիրոյն Քրիստոսի», «ուրախութիւն սքանչելի ցնծութեամբ» բառերով. (ՄՄ ձեռ. 2556, թ. 45ա-բ, տե՛ս **Թամրազեան**, նշվ. աշխ., էջ 241):

^{lxi} Հայ աստվածաբանական միտքը ևս, արժանին հատուցելով, անդրադարձել է Պայծառակերպման խորհրդին, բացատրել ճառագած լույսի բովանդակությունը՝ այն որակելով Աստծո փառքի դրսևորում. տե՛ս **Մ. փ. Արամեան**, Քրիստոսի պայծառակերպությունը Եկեղեցական աստվածաբանութեան մէջ, «Գանձասար». Աստուածաբանական հանդես, Ը, Եր., 2010, էջ 11-20, **Յ. Քեօսէան**, Յովհաննէս Կոզեռն Տարօնեցին եւ նրա աստուածաբանական ժառանգութիւնը, «Մատենագիրք Հայոց», հտ. ԺԶ, Եր., 2012, էջ 26-27 **Նույնի՝** Հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանություն, Եր., 2021, էջ 130-134:

^{lxii} Տե՛ս **М. Л. Алпатов**, Искусство Феофана Грека и учение исихастов, ВВ, 33, 1972, с. 190-194, **Г. М. Прохоров**, Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в., ТОДРЛ, т. 23, Л., с. 86-108, **И. Мейендорф**, О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в., ТОДРЛ, т. 29, Л., 1974, с. 297-301.

^{lxiii} Հայերեն թարգմանությունն ըստ **Օգոստինոս Երանելի**, Խոստովանություններ, թարգմանությունը լատիներենից՝ անգլերեն թարգմանության համեմատությամբ Խ. Գրիգորյանի, խմբ. և ներածությունը Հ. Քյոսեյանի, «Անկյունաքար», Եր., 2002, էջ 162-164:

^{lxiv} Անդ, էջ 1:

^{lxv} Բեռնարդոս Քլերվոսացու երկերի հայերեն թարգմանությունը կատարվել է ԺԸ դ. Ղուկաս Խարբերդեցու ձեռքով. տե՛ս **Հ. Անասյան**, Հայկական մատենագիտություն, հտ. Բ, Եր., 1976, էջ 1476-1481: Ի դեպ, Բեռնարդոսից բազում վկայություններ բերում է Հակոբ Նալբանյան պատրիարքն իր Յոթ խորհուրդների մեկնության մեջ (հանձնված հրատ.):

^{lxvi} Սա համեմատելի է ինքնամփոփ հրաժարումի (օտարված լինելու) վերաբերյալ Էքհարտի հետևյալ մտածումին. «Կատարյալ հրաժարումը չի խոնարհվում եղական նյութին, չի երկրպագում այն, նա չի ցանկանում ոչ ցածր լինել նրանից և ոչ էլ՝ բարձր. նա կամենում է հիմք տեսնել ինքն իր մեջ ոչ թե հանուն ինչ-որ մեկի սիրո, ոչ թե հանուն ինչ-որ կարեկցանքի, և չի ցանկանում ո՛չ նմանվել և ո՛չ էլ տարբերվել արարչությունից. ո՛չ նրա և ո՛չ էլ սրա. նա չի ցանկանում ոչ մի այլ բան, քան՝ լոկ լինել: Բայց որպեսզի ցանկանա լինել այս կամ այն, նա չի ցանկանում այդ: Քանզի ով ցանկանում է լինել այս կամ այն, նա ցանկանում է լինել մի բան, մինչդեռ հրաժարումը ոչինչ չի ցանկանում լինել».

տե՛ս **Майстер Экхарт**. Об отрешенности, Составление, перевод со средневерхнемецкого и латинского языков, предисловие и примечания М. Ю. Реутина, М., СПб., 2001, с. 211-212:

^{lxvii} Об отрешенности, с. 183, 184:

^{lxviii} Անդ, с. 218:

^{lxix} Հարկավ, բացառելով որևէ կապ՝ այսպիսի միտք ունի Վարդան Այգեկցին (ԺԲ-ԺԳ դդ.) իր ճառերում, ուր ասում է. թե՛ դժոխքը, թե՛ արքայությունը մարդն ինքն է ստեղծում իր կյանքի բացասական կամ դրական ընթացքով. տե՛ս **Հ. Քյուսեյան**, Ներածություն հայ Եկեղեցական մատենագրության, Եր., 2018, էջ 409:

ՑԱՆԿ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ԵԶՐԵՐԻ

Ախտագերծում, մաքրագործում = κάθαρσις
անանուն = ἀνώνυμος
ամենայն ինչ = τὰ πάντα
անգիտություն = ἀλογία, ἀνοησία, ἀγνοσία
անդրանցականություն (տրանսցենդենտություն) = ὑπερουσία
անեղ բնություն = φύσις ἄκτιστος
անգրադություն, անտրսմություն = ἀμεριμνία
անզգայություն (հոգևոր) = ἀναισθησία
անշարժություն = κατάστασις
անկրքություն = ἀπάθεια
անմատչելի լույս = ἀπρόσιτον φῶς
ապահովություն = ἀσφάλεια
աստվածակերտում (մարդու) = θεοποιώ
աստվածային գիտություն = θεία γνῶσις
աստվածատուր հաղորդակցումը = μέθεξις
աստվածային խավար = θείος γνόφος
աստվածային զգացում = αἴσθησις τοῦ ἁγίου
աստվածացում = θέωσις
Աստվածության էությունն ու եռանդը = Θεία οὐσία καὶ ἐνεργεία
Աստուծո խոսք = Λόγος τοῦ Θεοῦ
արտաբերված Խոսք = Λόγος προφορικός
անկրքություն = ἀπάθεια
անմարմին խոսք = Λόγος ἄσαρκος
բազմանուն = πολωνυμος
Բան մարմնացած = Λόγος ἔνσαρκος
բնական հատկությունն ու եռանդը = φυσική χάρις καὶ ἐνέργεια
բնություն = φύσις
գերբարիք, ավելի քան բարիք = ὑπὲρ τὸν αγαθόν
գիտություն = ἐπιστήμη
գործունեություն = πράξις
եղական բնություն = φύσις κτιστή
զղջում, խորտակում = κατάνυξις
զորություններ = λόγοι

ընտրություն = ἀναλύσις

ի շաբաթուն հանդարտեցին վասն պատուիրանին = τὸ σάββατον ἡσυχάσαν κατὰ τὴν ἐντολήν

Ի պաշտպանություն սրբազան լուսկյացների = ὑπὲρ τῶν ἱερῶν ἡσυχάζόντων

իմացություն = γνώσις

իմացության տեսություն = θεωρία ἐπιστημονική

Ինքնաբուն Բարիք = αὐτοαγάθον

իմաստություն = σοφία

լռություն խորհրդավոր = κρυφίόμυστη σιγή

լուծում, փոխներթափանցում = σύγκρασις

լուռ լինել, հանդարտվել = ἡσυχάζειν

խաղաղարարություն = πράξις τῆς ἡσυχίας

խաղաղություն, անդորր, հանդարտություն, լռություն = ἡσυχία

կանանց սովորել լռելյայն, ամենայն խոնարհութեամբ = γυνή ἐν ἡσυχία μαθάνετω ἐν πάσῃ ὑποταγῇ

կատարելագործում = τελείωσις

կենտրոն = ἡγεμονικόν

հայտնություն = ἀποκάλυψις

հանգստություն = γαλήνη

հանդարտություն, խաղաղություն = ἡσυχία

հավատք = πίστις

հեռացում = ἀφαίρεσις

հնազանդություն = ταπεινοφροσύνη

հոգևոր արքում = νηφάλια μέθη

հպում (հոգևոր) = ἐπαφή

ճգնություն = πράξις

մարմնական = σωματικός

մաքրություն = καθαριότης

մաքուր միտք = καθарός νοῦς

մեթոդ = μέθοδος

մեխանիկական միացում = μίξι, παράθεσις

մենակյաց = μοναχός

մերվել = συγκεκρατάται

մեղք = ἁμαρτία

միակ միավոր = ἕνας

միավորում = ἕνωσις

միտք = νόησις

միություն = γάμος, εἰς μονάδα

մոնադա = μόνας

մտահայում = θεωρία

մտային աղոթք = προσευχή νοητική

նախասկզբնական Պատճառ = ἐπὶ τὴν πρώτην νόησιν

ներթափանցում = κράσις δι' ὅλων

ներքին Խոսք = Λόγος ἐνδιάθετος

շարժում = κίνησις

ոգու խաղաղություն = ἀνάπαυσις

ոչինչ = οὐδέν

պարզագույն միավորում = ἀπλωτική ἕνωση

պարզեցում = ἄπλωσις

պայծառացում = φωτισμός, ἔλλαμψις

սեր = ἔρως, ἀγάπη

սքանչացում = ἔκστασις

վերադարձ = ἐπιστροφή

վիճակ = ἔξις

ուշադրություն = προσοχή

փառք = δόξα

փորձ = πείρα

քիմիական միացում = σύγκλισις

օտար (հոգևորին անհաղորդ) = τοῦ ἄλλοτρίου

ԽՈՐՀՐԴԱՊԱՇՏԱԿԱՆ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Կազմեց և ծանոթագրեց
Հակոբ Քյոսեյանը

Համակարգչային մուտքագրումը՝
Մարիամ Հարությունյանի

Շապիկը և ձևավորումը՝
Տիգրան Ապիկյանի

Տառատեսակը՝ Grqee Nor_U, GHEA Grapalat
Ստորագրված է տպագրության՝ 23.11.2023:
Չափսը՝ 60x84 ¹/₁₆: Տպ. մամուլը՝ 11.625:
Տպաքանակը՝ 100:

ԵՊՀ հրատարակչություն
ք. Երևան, 0025, Ալեք Մանուկյան 1
www.publishing.y-su.am