

Առաջաբան

Ի՞նչ է աստվածաբանությունը: Երրորդ դարից սկսած այս բառն օգտագործվել է քրիստոնյաների կողմից, որը նշանակել է »խոսել Աստծու մասին«: Քրիստոնեական աստվածաբանությունն այսպիսով նշանակում է » քրիստոնեական տեսանկյունից խոսել Աստծու մասին« ընդունելով որ »աստված« բառը բավականին տարբեր իմաստներ ունի զանազան կրոնական ավանդությունների համար: Քրիստոնյաները խորհում են իրենց հավատքի մասին. »աստվածաբանությունն« այն տերմինն է, որն օգտագործվում է խորհրդածության այս գործընթացի և վերջինիս արդյունքի համար: Սովորել աստվածաբանություն, հետևաբար, նշանակում է սիստեմատիկ ձևով մտածել քրիստոնեության ֆունդամենտալ գաղափարների շուրջ: Այն ինտելեկտուալ խորհրդածություն է քրիստոնեական հավատքի ակտի, բովանդակության և նշանակության մասին:

Երբեմն սա նշանակում է ճշտել, թե որն է քրիստոնեական հավատքի որոշ ասպեկտներ հասկանալու լավագույն ճանապարհը: Մի լավ օրինակ է տրված եկեղեցու դոգմայի միջոցով: Ոմանց համար, եկեղեցին մի »խառը մարմին« է, կազմված հավատացյալներից և անհավատներից, ուրիշների համար, այն »մաքուր մարմին« է, կազմված միայն հավատացյալներից: Հետևությունը ուրիշ օրինակներ կարող են բերվել: Այսպիսով որտեղի՞ց են այս տարբեր մոտեցումներն առաջ գալիս: Ո՞րն է նրանց արժեքն ու նշանակությունը: Ինչ առումով է այն կարևոր քրիստոնեական կյանքի համար:

Ուրիշ պարագայում, աստվածաբանական խորհրդածություն նշանակում է նաև փորձել հասկանալ, թե ինչու քրիստոնեական եկեղեցիները նվիրեցին իրենց այնպիսի գաղափարների, որոնք առնվազն առաջին հայացքից բարդ են թվում և նույնիսկ մի քիչ անճշմարտացի: Ի՞նչու պետք է քրիստոնյաները հավատան, որ Հիսուս Քրիստոս »ճշմարիտ աստված և ճշմարիտ մարդ« է, երբ սա ավելի դժվար է թվում քան ավելի պարզ հաստատումը թե՛ »Հիսուս Քրիստոս ճշմարիտ մարդ« է: Կամ վերցնենք մի այլ ծանոթ օրինակ, ինչու՞ որևէ մեկը պետք է ուզենա հավատալ, որ Աստված Երրորդություն է - »մի Աստված, երեք անձինք« - երբ սա շատ ավելի բարդ է թվում, քան ուղղակի Աստծուն հավատալը:

Բազում պատճառներ կան, որպեսզի ուզենանք քրիստոնեական հավատքի մասին ավելի մանրամասնորեն մտածել: Նրանք, ովքեր քրիստոնյա չեն հետաքրքրված կլինեն սովորելու թե ինչին են քրիստոնյաները հավատում, և ինչու: Աստվածաբանությունն առաջարկում է քրիստոնեական հավատքի բացատրություն և օգնում է մեզ տեսնելու, թե ինչու են քրիստոնյաները տարբերվում իրենցից կարևորություն ներկայացնող որոշակի հարցերում: Առնվազը, քրիստոնեական աստվածաբանության ընդհանուր պատկերացումը անգնահատելի կլինի Արևմտյան մշակույթի պատմություն, գրականություն կամ արվեստ ուսումնասիրող յուրաքանչյուր մեկի համար:

Քրիստոնյաների պարագային, աստվածաբանական խորհրդածությունը կարող է անձնական ինքնահարստացման և սեփական հավատքի խորացված ճանաչման առիթ հանդիսանալ: Մեծ քրիստոնյա աստվածաբան Օգոստինոսի համար, գոյություն ունի իրական ինտելեկտուալ հուզում »Աստծու հետ պայքարի« մեջ: Նա խոսեց »մտքի eros – ի մասին« - Աստծու բնության ու ճանապարհների մասին ավելի շատ հասկանալու մի ձգտումի – և այն վերափոխոյալ ազդեցության, որ վերջինս կարող էր ունենալ մարդկանց կյանքի վրա: Ուրիշ քրիստոնյա գրողները շեշտել են աստվածաբանության գործնական կարևորությունը, նկատելով թե այն որքան կարևոր է եկեղեցու գործունեության համար: Քարոզչություն, հոգեկանություն (spirituality) և հովվական խնամք, շատերը պնդում են, որ վերջիվերջո աստվածաբանության վրա են խարսխված: »Աստծու մասին խորհելու« այս գործընթացը տեղի է ունենում մի քանի մակարդակներով - եկեղեցու կազմակերպած

դասընթացների, Աստվածաշնչյան սերտողությունների, քարոզչության միջոցով և ակադեմիական սեմինարներում:

Այս կարճ, քրիստոնեական աստվածաբանության հիմնական ներածությունը նրանց է հասցեագրված, ովքեր առաջին անգամ են մոտենում Աստծուն և ովքեր հուսահատված են աստվածաբանություն ուսանելու մտքից: Գիրքը ճանապարհ է ընկնում քեզ ծանոթացնելու քրիստոնեական աստվածաբանության որոշ հիմնական թեմաների, խնդիրների և անձնավորությունների հետ և քո մեջ հետաքրքրություն առաջացնելու ավելին իմանալու համար: Խիստ սահմանափակումներ կան թե ինչ կարող է քննարկվել այսպիսի փոքր գրքում և շատ ընթերցողներ կհուսահատվեն որոշ քննարկումների համառոտությունից: Այն *ենթադրում է*, որ դու առարկայի մասին ոչինչ չգիտես: Բարեբախտաբար, կան շատ այլ աշխատանքներ, որ քո ուսումնասիրությունները ավելի հեռու կտանեն: Այս գիրքը հատուկ առաջարկություններ կանի, թե ինչ կարող ես անել հաջորդիվ, երբ դու ավարտես այս գիրքը:

Այս գիրքը ճանապարհ է ընկնում ուսումնասիրելու քրիստոնեության որոշ հիմնական գաղափարներ, խոսելով նրա առաջատար որոշ ներկայացուցիչներ մասին: Այն ձգտում ներկայացնել քեզ քրիստոնեական աստվածաբանության հիմքը: Այն *ներկայացնում և բացատրում է* քրիստոնեական աստվածաբանության հետևյալ ասպեկտները.

- որոշ հիմնական գաղափարներ, որ գտնում ենք Առաքելական Հանգանակում
- ինչպես են այս գաղափարները զարգացել և արդարացվել
- հիմնական բառապաշարը, հատկապես տեխնիկական տերմինները, որ օգտագործված է այս գաղափարների քննարկման ժամանակ
- որոշ կարևոր վեճեր, որ ազդել են քրիստոնեական մտածողության վրա վերջին երկու հազար տարվա ընթացքում
- առաջատար մտածողների, ովքեր ձևավորել են քրիստոնեական աստվածաբանությունը դարերի ընթացքում:

Այն նաև քաջալերում է քեզ փոխազդելու այս գաղափարներին, օգնելով քեզ ուսումնասիրելու որոշ տեքստեր, որոշ մոտեցումներ շարադրելով այս հարցերի վերաբերյալ: Այն ժամանակ, երբ դու ավարտես այս գիրքը, դու ընդունակ կլինես շարունակել քո գործը այս դաշտում գոյություն ունեցող ավելի առաջադեմ գրքերի հետ, ներառյալ միևնույն հեղինակի կողմից գրված երկու ստանդարտ աստվածաբանական ձեռնարկների:

Աստվածաբանություն: Հիմունքները կառուցվում է ներկա հեղինակի և հրատարակչի կողմից գրված երկու ավելի վաղ ձեռնարկների հաջողության վրա. *Քրիստոնեական Աստվածաբանություն, Ներածություն* և *Քրիստոնեական Աստվածաբանության Քրեստոմատիա*: Առաջինը, այժմ իր երրորդ խմբագրությամբ, ապահովում է հիմնավոր համալսարանական մակարդակի ներածություն, ներառելով աստվածաբանության պատմության սպառիչ նկարագրությունը, աստվածաբանական մեթոդի հիմունքները, և մանրամասնորեն քննարկում է աստվածաբանության տասը հիմնական ոլորտները: Երկրորդը, այժմ իր երկրորդ խմբագրությամբ, ավելի քան երեք հարյուր հիմնական տեքստ է ապահովում, որ կարևոր է աստվածաբանություն ուսանելու համար, անհատական ներածությունների, մեկնաբանության և ուսուցողական հարցարանի հետ միասին: Չնայած, որ ներկա գիրքը նախատեսված է լինելու քրիստոնեական աստվածաբանության թեմաների համառոտ

ներածություն, այն նաև կարող է օգտագործվել հիմք դնելու ավելի մանրամասն աշխատանքի նշված երկու գրքերի հետ: Գործը փորձում է խուսափել հարանվանական շեղման որևէ ձևից և նպատակաուղղված է բոլոր քննարկված վերաբերմունքները հարգանքով և անաչառորեն մեկնաբանել:

Այս գրքում որդեգրված մոտեցումը Օքսֆորդում մի քանի տարի փորձարկվել է ուսանողական լսարանների վրա, և ես պարտական եմ նրանց, ովքեր օգնել են ինձ արժևորելու այն:

Alister McGrath
Oxford
Ներածություն

Աստվածաբանություն նշանակում է «խոսել Աստծու մասին», քրիստոնեական աստվածաբանություն նշանակում է քրիստոնեական տեսանկյունից «խոսել Աստծու մասին»: Այն սկսվում է ընդունելով, որ քրիստոնյաները բավականին տարբեր գաղափարներ ունեն թե ով է Աստված և ինչպիսին է Աստված: Մենք այս թեմաները Սուրբ Գրքի մեջ ենք հանդիպում, որը բոլոր քրիստոնյաներն անխտիր չափազանց կարևոր են համարում հավատքի հարցերում: Քրիստոնեական աստվածաբանությունը կարող է ընկալվել թե՛ իբրև Սուրբ Գրքի մասին խորհրդածելու և նրա գաղափարներն ու թեմաներն իրար հետ շաղկապելու *գործընթաց*, և թե՛ իբրև որոշակի գաղափարների մասին խորհրդածության այս գործընթացի *արդյունք* - գաղափարներ, որոնք հաճախ նկատվել են իբրև «դոգմաներ» (լատիներեն *doctrina* բառից, որը նշանակում է «ուսմունք»):

Կան նաև այլ վավերագրեր, որոնց քրիստոնյաները մեծ նշանակություն են տալիս, ինչպես օրինակ՝ Առաքելական Հավատամքը և Նիկիական Հավատամքը: «Հավատամք» բառը ծագում է լատիներեն *credo* բառից, որը նշանակում է՝ «ես հավատում եմ»: Հավատամքը հիմնականում համառոտ հաստատումն է քրիստոնեական հավատքի կարևոր դրույթների: Այս հին հավատամքները հավատքի հիմունքներն են շարադրում, և հաճախ լայնորեն կիրառվում են ուսուցողական նպատակներով: Շատ աստվածաբաններ կանգնվում, որ քրիստոնեական աստվածաբանությունն այս հավատամքների հիմնական գաղափարների ուսումնասիրությունն է, որը նրանց հիմքերն է հետազոտում Սուրբ Գրքում, և նրանց ազդեցությունը՝ քրիստոնեական մտքի ու կենցաղի վրա:

Այսպիսով ինչպե՞ս ենք մենք առաջնորդվում աստվածաբանություն ուսանելու հարցում: Աստվածաբանություն ուսանելու ձևերից մեկի համաձայն ընթերցում ենք որոշ աստվածաբանների և տեսնում, թե ինչ կարգի մոտեցում են նրանք որդեգրում: Ինչպե՞ս են նրանք զարգացնում իրենց գաղափարները: Ինչպե՞ս են նրանք գնահատում փաստարկները: Ինչպե՞ս են նրանք իրենց մոտեցումներում օգտագործում սուրբ Գիրքը և այլ աստվածաբանների: Այստեղ երկու աստվածաբաններ կարող են առանձնացվել քրիստոնեական աստվածաբանության դասական շրջանից:

- Միջնադարյան մեծ աստվածաբան Թոմաս Աքվինացին (մոտ 1225-74), ում *Summa Theologiae* – ն («Լիակատար Աստվածաբանություն») սիստեմատիկ աստվածաբանության լավագույն գործերից մեկն է համարվում:
- Ջոն Կալվինը (1509-64), ում *Institutes of the Christian Religion* – ը ուղենիշ է բողոքական աստվածաբանության մեջ:

Քսաներորդ դարում, հատուկ հետաքրքրություն ներկայացնող երկու աստվածաբաններ են հաճախ առանձնացվում:

- Բողոքական գրող Կարլ Բարթը (1886-1968), ում *Եկեղեցու Ղոզմաները* հաճախ այս շրջանի ամենակարևոր աստվածաբանական հրատարակությունն է համարվում:
- Կաթոլիկ աստվածաբան Կարլ Ռանները (1904-84), ում *Աստվածաբանական ուսումնասիրությունները* վերահաստատեցին կարճ աստվածաբանական էսսեն՝ իբրև աստվածաբանական վիճաբանություն և հետազոտություն իրականացնելու հիմնական ձև:

Այս մոտեցումը մի շարք առավելություններ ունի: Վերջինս, այնուամենայնիվ, նշանակալից պահանջներ է ներկայացնում ուսանողներին: Սկզբի համար, այս գրվածքները հաճախ համեմատաբար երկար են: Դրանից բացի դու կարիքն ունես իմանալու մի շարք հիմնական նյութեր նախքան կարող ես գաղափար կազմել նրանց մասին:

Այս պատճառով, որոշ գրողներ ենթադրում են, թե *պատմական* մոտեցումն ավելի հարմար է: Սա նշանակում է ուսումնասիրել քրիստոնեական աստվածաբանության պատմությանը և տեսնել թե ինչպես է դարերի ընթացքում այն զարգացել: Մի առանձին անհատի վրա կենտրոնանալու փոխարեն, այս մոտեցումը թույլ է տալիս ուսանողներին տեսնելու թե ինչպես է քրիստոնեական մտածողությունը զարգացել:

Նորից, սա աստվածաբանությամբ զբաղվելու օգտակար ձև է: Չնայած այն հսկայական պահանջներ է ներկայացնում ուսանողներին: Երկար ժամանակ է պահանջվում երկու հազար տարվա պատմությունը մարսելու համար:

Այդ պատմությունը հաճախ մասերի է բաժանվում, այն ավելի հեշտացնելու համար: Մինչ ցանկացած աստվածաբան տեսակետներ կունենա թե ինչպես կարելի է լավագույնս բաժանել երկու հազար տարվա քրիստոնեական պատմությունը, շատերն օգտագործում են մի կառուցվածք, որը հետևյալ տեսքն ունի:

Առաջին հարյուր տարին հաճախ հիշատակվում է իբրև *առաքելական* շրջան: Սա այն շրջանն է, երբ գրվեցին այժմ Նոր Կտակարանի մեջ ընդգրկված գործերը: Այս ժամանակաշրջանում, քրիստոնեությունը տարածվում էր ողջ Միջագետքով մեկ և դեպի վեր: Գործք Առաքելոցում նկարագրված Սուրբ Պողոսի առաքելական ճամփորդությունները հոյակապ օրինակ են նման գործունեության:

Սրան հաջորդում է *հայրաբանական* շրջանը, որը սովորաբար համարվում է, որ սկսում է մոտավորապես 100 թվականին և վերջանում է 451 թվականին Քաղկեդոնի ժողովով: Այս ժողովը շրջադարձ արձանագրեց քրիստոնեական մտածողության մեջ, հատկապես Հիսուս Քրիստոսի ինքնության շուրջ. մի շարք գրողներ կարծում են, որ այն եզրափակում է աստվածաբանական զարգացումի այս կարևոր շրջանը: Արտասովոր »հայրաբանություն« բառը ծագում է հունարեն *pater* («հայր») բառից, և բնութագրում է գրողների մի խմբի, ովքեր հաճախ միասնաբար ձանաչված են իբրև »եկեղեցու հայրեր«: (Ցավոք սրտի ընդամենը մի քանի կանայք են եղել նրանց մեջ): Հայրաբանական շրջանը եկեղեցու դոգմայի, Քրիստոսի ինքնության, Սուրբ Երրորդության դոգմայի, ինչպես նաև շնորհի ու ազատ կամքի հարաբերության կարևոր աստվածաբանական ուսումնասիրությունների ականատես եղավ:

Սրան հաջորդեց Միջնադարյան շրջանը, որը լայնորեն ընդունվում է, որ սկսվում է Քաղկեդոնի ժողովով ու շարունակվում է մինչև մոտավորապես 1500 թվականը: Այս երկարատև շրջանն աստվածաբանության համար չափազանց արդյունավետ եղավ և որոշ աստվածաբանական

մեծությունների ծնեց: Մենք արդեն նշել ենք Թովմա Աքվինացու հիանալի13-րդ դարի գործը՝ *Summa Theologiae* (Լիակատար Աստվածաբանություն): Շատ ուրիշ օրինակներ կարող են դրվել սրա կողքին, ինչպես օրինակ՝ Դուն սկոտի և Կիլիամ Օկամի գրվածքները: Այս շրջանում մանրամասն կերպով ուսումնասիրվող շատ հարցերի մեջ էր մտնում հավատքի և բանականության հարաբերությունն ու խորհուրդների աստվածաբանությունը: Սրա կողքին, իհարկե, նկատելի էր հայրաբանական շրջանում վիճաբանված հարցերի շարունակական ուսումնասիրությունը, ներառյալ Քրիստոսի ինքնության և շնորհի ու ազատ կամքի հարաբերության խնդիրը:

Տասնվեցերորդ դարն Արևմտյան եկեղեցում արմատական փոփոխության շրջան է դիտվում: *Ռեֆորմացիայի* այս շրջանն ականտես եղավ Բողոքական բարեփոխության ծնունդին, կապված այնպիսի գրողների հետ, ինչպես օրինակ՝ Մարտին Լութերը և Ջոն Կալվինը, ովքեր նոր աստվածաբանական վիճաբանության մի շրջանի սկիզբ դրեց: Որոշակի աստվածաբանական թեմաներ մասնավորապես սրվեցին այս ժամանակաշրջանում, հատկապես Սուրբ Գրքի տեղը աստվածաբանական վիճաբանության մեջ, եկեղեցու դոգման և այն հարցը թե ինչ է անհրաժեշտ անել փրկվելու համար: Այս ժամանակահատվածում Կաթոլիկ եկեղեցին նույնպես բարեփոխության մի շրջան ապրեց, Տրենտի ժողովով հստակ կաթոլիկ դիրքորոշում հաստատելով կարևոր հարցերի նկատմամբ: Շատ գիտնականներ նաև տասնյոթերորդ դարն են ներառում այս շրջանի մեջ, պնդելով որ այն Կաթոլիկ և Բողոքական զարգացումների կոնսոլիդացիան է ներկայացնում, որ սկսվել էր նախորդ դարում: Այս ժամանակաշրջանում էր, որ քրիստոնյաները գաղթեցին Հյուսիսային Ամերիկա և սկսեցին հաստատել այդ տարածաշրջանն իբրև աստվածաբանական վիճաբանությունների գլխավոր մասնակից:

Վերջապես, այստեղից *արդի* շրջանն է սկիզբ առնում: Սա Արևմտյան Եվրոպայում լուրջ անկայունության մի ժամանակաշրջան էր, որին օժանդակեց հատկապես 1789 – ի ֆրանսիական հեղափոխությունը և ավելի ուշ քսաներորդ դարում Արևելյան Եվրոպայում Մարքսիզմի վերելքը: Չնայած այս հուզումներին, այն նշանակալի աստվածաբանական ստեղծագործության մի շրջան էր Արևմտյան Եվրոպայում և Հյուսիսային Ամերիկայում: Դրանից բացի, Աֆրիկայում և Ասիայում ծավալվող քրիստոնեության ներկայությունը քսաներորդ դարում մեծ հետաքրքրություն առաջացրեց այս նոր տարածաշրջաններում »տեղական աստվածաբանություններ« զարգացնելու առումով: Այս տեղական աստվածաբանությունները քրիստոնեական ավանդության վրա էին խարսխված, բայց զգայուն էին իրենց տեղական իրավիճակների հանդեպ:

Մեր պարագայում անհնարին առաջադրանք կլիներ ծայրահեղ համառոտությամբ ուրվագծված վերոհիշյալ զարգացումների ուսումնասիրությունը: Վերջնական արդյունքը շատ արհեստական և անբավարար: Այս պատճառով, պատմական մոտեցում չի որդեգրվել սույն աշխատանքում: Ճիշտ է աստվածաբանության պատմության ուսումնասիրությամբ զբաղվելը գայթակղիչ է թվում, սակայն, այն պետք է շատ ավելի մեծ խորությամբ իրականացնել, քան այս համառոտ աշխատանքն է թույլ տալիս: Բարեբախտաբար, աստվածաբանությունը ներկայացնելու մեկ ուրիշ ճանապարհ կա, որը խուսափում է վերոհիշյալ խնդրից:

Այս գրքում որդեգրված մոտեցումը *թեմատիկ* է: Մենք ուսումնասիրելու ենք քրիստոնեական մտքի մի շարք ասպարեզներ և պարզելու ենք, թե ինչ են քրիստոնյա աստվածաբաններն ասել դրանց վերաբերյալ և ինչպես են նրանք զարգացրել այդ գաղափարները: Սա հնարվորություն է ընձեռում մեզ, համակարգված ձևով սկսել քրիստոնեական աստվածաբանության որոշ մեծ հարցերի քննարկումը: Այն ավելի մեծ հնարավորություն է ընձեռում քեզ, որ աստվածաբանական թեմաների մասին մտածելու միջոցներ զարգացնես, քան թե լոկ սովորես, թե ինչ են որոշակի աստվածաբաններ մտածել դրանց վերաբերյալ:

Աստվածաբանության հետ ցանկացած լուրջ հանդիպում պատրաստվում է ներառել թեմաներ, անհատ աստվածաբանների և աստվածաբանության պատմություն: Անհնար է պատշաճորեն աստվածաբանությամբ զբաղվել առանց տեղյակ լինելու թե աստվածաբանները ինչ են մտածել անցյալում նշված թեմաների մասին, և որքանով կարող է այն կարևոր լինել այսօր: Այսպիսի փոքրիկ գիրքը չի կարող հուսալ, որ կարող է պատշաճը հատուցել անհատ մտածողների բարդություններին կամ պատմությանը: Բայց և այնպես թեմատիկ մոտեցումը մեզ հնարավորություն կընձեռի ուսումնասիրելու վեճի պատմությունը, որտեղ որ այն կարևոր է քննարկվող թեմայի համար, ինչպես նաև՝ անհատ աստվածաբանների, երբ նրանք մասնավոր ներդրում կարող են ունենալ տվյալ թեմայի քննարկման ժամանակ: Այս հատորը երկու օգտակար հավելյալ աղբյուրներ է ապահովվում օգնելու փոխազդման այս գործընթացին. այս տեքստում նշված կարևոր աստվածաբանների կենսագրական մանրամասնություններ և աստվածաբանական տերմինների համառոտ բառարան:

Իր երկար պատմությամբ, քրիստոնեական աստվածաբանությունը երեք ֆունդամենտալ աղբյուրներից է օգտվել. Սուրբ Գիրք, Ավանդություն և Բանականություն: Թեմատիկ մոտեցումը թույլ է տալիս մեզ աստվածաբանական վիճաբանության մեջ հետազոտելու այս աղբյուրներից յուրաքանչյուրի տեղը: Նկատի ունենալով նրանց կարևորությունը, մենք կքննենք նրանցից յուրաքանչյուրը փոքր ինչ մանրամասնորեն, նախքան մեր առաջին թեմային անցնելը:

Սուրբ Գիրքը

«Սուրբ Գիրք» բառը ծագում է Հունարեն *biblia* («գրքեր») բառից: Այն վերաբերում է գրքերի մի ժողովածուի, որն ըստ քրիստոնյաների հեղինակություն ունի կյանքի և դատողության հարցերում: Սուրբ Գիրքը բաժանվում է երկու հիմնական մասերի, որոնք ճանաչված են իբրև *Հին Կտակարան* և *Նոր Կտակարան*: Քրիստոնյաները «Հին Կտակարան» են կոչում գրքերի այն շարքը, որը հեղինակավոր է համարվում Հուդայականության մեջ և երբեմն հայտնի է Հրեական Սուրբ Գիրք անվանումով: «Կտակարան» բառը բացատրության կարիք ունի: Այս կոնտեքստում, տվյալ բառը իրոք նշանակում է «ուխտ» կամ «տնօրինություն»: Հիմնական քրիստոնեական գաղափարները, որոնք ընդգծում են բառերի այս ընտրությունը սրանք են.

1. Միևնույն Աստված, ով կանչեց Իսրայելի ժողովրդին նաև քրիստոնեական եկեղեցուն կանչեց: Երկուսն էլ «ընտրյալ ժողովուրդ» են, Աստվածաշնչյան լեզվով ասած:
2. Հիսուս Քրիստոսով Աստված մարդ հարաբերության նոր փուլ սկսվեց: Այն սովորաբար հիշատակվում է իբրև «նոր ուխտ» կամ «նոր տնօրինություն»:

Սա կարևոր ենթադրություններ է պարունակում Հին Կտակարանի քրիստոնեական հասկացողության համար: Քրիստոնյաների համար, Հին Կտակարանը Քրիստոսի գալուստն է կանխատեսում: Այս գաղափարը հետևողականորեն զարգացվում է Նոր Կտակարանում: Եթե ցանկանում ես բացահայտել այն համառոտ կերպով, կարդա Նոր Կտակարանի առաջին գիրքը, Մատթեոսի ավետարանի առաջին երկու գլուխները, և փորձիր պատասխանել այս երկու հարցերին.

1. Քանի՞ անգամ է հետևյալ նախադասությունը՝ «սա տեղի ունեցավ որպեսզի կատարվի ...մարգարությունը» հանդիպում այս երկու գլուխներում:
2. Ըստ քեզ ինչու՞ է Մատթեոսն այդքան կարևոր համարում, որ Հիսուս քրիստոս իրականացնի Հին Կտակարանի մարգարեությունը:

Քրիստոնեության մեջ ընդունված կարծիք կա, որ Սուրբ Գիրքը եզակի կարևորություն ունի աստվածաբանական վիճաբանության և անձնական բարեպաշտության համար: Բոլոր Բողոքական հավատքի դավանանքները շեշտում են Սուրբ Գրքի կարևորությունը: Վերջերս, Երկրորդ Վատիկանի ժողովը (1962-5) վերահաստատեց նրա կարևորությունը կաթոլիկ աստվածաբանության և քարոզչության համար: Սուրբ Գրքի հեղինակությունն, ըստ այնմ, կապված է «ներշնչում» բառի հետ - այլ խոսքով, Սուրբ Գրքի բառերը փոխանցում են Աստծու խոսքերը: Սա բացահայտորեն հաստատված է Բողոքական հավատքի մի շարք դավանանքների կողմից, ինչպիսին է «Հավատքի Գալլական դավանանքը» (1559), որը հետևյալ հայտարարությունն է պարունակում.

Մենք հավատում ենք, որ այս գրքի մեջ ամփոփված խոսքը Աստծուց է բխել, և իր հեղինակությունը միայն Նրանից է ստանում և ոչ թե մարդկանցից:

Կաթոլիկ եկեղեցու Կատեխիզմը (1992) նույն դիրքորոշումն է շարադրում.

Սուրբ Գրքի հեղինակն Աստված է: Հայտնությամբ տրված Աստվածային ճշմարտությունները, որոնք ընդգրկված և ներկայացված են Սուրբ Գրքի տեքստում, գրի են առնվել Սուրբ Հոգու ներշնչումով: Քանզի Մայր Սուրբ Եկեղեցին, հիմնվելով առաքելական շրջանի հավատքի վրա, ընդունում է, որ Հին և Նոր Կտակարանների գրքերը լրիվ և ամբողջապես, իրենց բոլոր մասերով, սուրբ են և կանոնական, քանի որ Սուրբ Հոգու ներշնչմամբ են գրված, նրանց հեղինակն Աստված է և իբրև այդպիսին են փոխանցվել եկեղեցուն: Աստված ներշնչեց Սուրբ Գրքի հեղինակներին:

Որոշակի անհամաձայնություններ կան Քրիստոնեության մեջ Սուրբ Գրքում ընդգրկված գրքերի հարցում: Սրանցից ամենակարևորը վերաբերում է գրվածքների այն խմբին, որոնք սովորաբար հիշատակված են իբրև «Պարականոն» կամ «Երկրորդականոն գործեր»: Սա ընդգրկում է այնպիսի գործեր, ինչպիսիք են Սողոմոնի Իմաստությունը և Հուդիթի Գիրքը: Խնդիրը նրանում է, որ այս գրքերը, չնայած թվագրվում են Հին Կտակարանյան շրջանից, սակայն, սկզբնապես չեն գրվել եբրայերեն լեզվով:

Բողոքականները հակված են ինֆորմատիվ համարելու այս գրքերը, նրանք դավանաբանական կարևորություն չեն տալիս դրանց: Կաթոլիկները, մյուս կողմից, համարում են, որ դրանք Սուրբ Գրքի տեքստի մասն են կազմում: Տարբերությունն արտահայտված է այն ձևի մեջ, որով Բողոքական և Կաթոլիկ Սուրբ Գրքերն են կազմված: Բողոքական Սուրբ Գրքերը – ինչպիսին է 1611 թ. հայտնի King James Bible – ը կամ New International Version – ը ներառում են այս տեքստերը որպես Սուրբ Գրքի երրորդ մաս՝ «Ապոկրիֆ» (հունարեն «թաքնված» բառից) անվան տակ: Կաթոլիկ Սուրբ Գրքերը – ինչպես օրինակ՝ Jerusalem Bible – ներառում են դրանք Սուրբ Գրքի Հին Կտակարանի բաժանում:

Ավանդություն

Վաղ եկեղեցում հակասությունների մի շղթա հանգեցրեց ավանդության կոնցեպցիայի կարևորությանը: «Ավանդություն» բառը լատինական *traditio* տերմինից է ծագում, որը նշանակում է «հանձնել», «կտակել» կամ «փոխանցել»: Այն կատարելապես սուրբգրային գաղափար է. մենք տեսնում ենք, որ Սուրբ Պողոսը հիշեցնում է իր ընթերցողներին, որ ինքը նրանց էր փոխանցում քրիստոնեական հավատքի հիմնական գաղափարները, որն անձամբ ուրիշներից էր ստացել (1 Կորնթացիներ 15:1 – 4): Այս տերմինը կարող է վերաբերել թե՛ ուսմունքը ուրիշներին փոխանցելու

գործողությանը – որն ըստ Պողոսի պետք է եկեղեցում կատարվի - և թե՛ այս ձևով փոխանցված ուսմունքի հիմնական սկզբունքներին: Ավանդությունն այսպիսով կարող է հասկացվել և՛ իբրև գործընթաց և՛ իբրև այդ ուսմունքի հիմնական սկզբունքեր: Հովվական ուղերձները (Նոր Կտակարանի երեք նամակները, որոնք մասնավորապես անդրադառնում են եկեղեցու կառուցվածքի և քրիստոնեական ուսմունքը փոխանցելու հարցերին. 1 Տիմոթեոս, 2 Տիմոթեոս և Տիտոս) մասնավորապես շեշտում են »քեզ վստահված բարի ավանդը պահելու« (2 Տիմոթեոս 1:14) կարևորությունը: Նոր Կտակարանը նույնպես օգտագործում է ավանդության գաղափարը, սակայն, բացասական իմաստով, դրա տակ նկատի ունենալով »մարդկային գաղափարներ և արարքներ, որոնք Աստծու կողմից չեն հանձնարարված« : Այսպիսով, Հիսուս Քրիստոս բացահայտորեն քննադատում էր Հուդայականության մեջ առկա որոշ մարդկային ավանդություններ (տես Մատթեոս 15:1 – 6, Մարկոս 7:13) :

Ավանդության կարևորությունն առաջին անգամ ի հայտ եկավ երկրորդ դարում ծագած վիճաբանության արդյունքում: Գնոստիկյան վիճաբանությունը կենտրոնացավ մի շարք հարցերի վրա, ներառյալ թե ինչպես պետք է փրկվել: Քրիստոնյա հեղինակներն առնչվեցին Սուրբ Գրքի շատ անսովոր և ստեղծագործական մեկնաբանությունների հետ: Ինչպե՞ս պետք է նրանք արձագանքեին դրանց: Եթե Սուրբ Գիրքը հեղինակավոր էր համարվում, արդյո՞ք դա նշանակում էր, որ Սուրբ Գրքի բոլոր մեկնաբանությունները հավասարապես արժեքավոր են:

Եկեղեցու մեծագույն հայրերից մեկը, Իրինեոս Լուզոնացին այսպես չէր մտածում: Այն հարցը, թե ինչպես պետք է Սուրբ Գիրքը մեկնաբանվի մեծ կարևորություն էր իրենից ներկայացնում: Նա պնդում էր, որ հերետիկոսները, իրենց սեփական ցանկության համաձայն են մեկնաբանում Սուրբ Գիրքը: Օրթոդոքս հավատացյալները, հակառակը, այն ձևերով են մեկնաբանում Սուրբ Գիրքը, որ հավանության կարժանանար նրանց առաքելական հեղինակների կողմից: Ինչ որ առաքյալների կողմից ավանդվել էր եկեղեցու միջոցով միայն սուրբգրային տեքստերը չէին, այլև այդ տեքստերն ընթերցելու և հասկանալու որոշակի ձևը:

Նա, ով ցանկանում է ըմբռնել ճշմարտությունը պետք է հարգի առաքելական ավանդությունը, որը ճանաչվել է աշխարհի բոլոր եկեղեցիներում: Մենք մինչև մեր օրերը, կարող ենք թվարկել առաքյալների կողմից եկեղեցում նշանակված եպիսկոպոսներին, և նրանց հաջորդներին, ովքեր ուսուցանեցին և ոչինչ չգիտեին այս բաների մասին ինչպես այս մարդիկ են պատկերացնում:

Ըստ Իրինեոսի քրիստոնեական ուսմունքի, կյանքի և մեկնաբանության հանդեպ անփոփոխ վերաբերմունքը կարող է նկատվել առաքելական ժամանակներից մինչև իր օրերը: Եկեղեցին կարող է մատնանշել նրանց, ովքեր պահպանել են եկեղեցու ուսուցումը և որոշ ընդհանրական ստանդարտ հավատամքներ, որոնք քրիստոնեական հավատքի հիմնական սկզբունքներն են շարադրում: Ավանդությունն այսպիսով ոչ միայն երաշխավորն է առաքելական օրիգինալ ուսմունքի, այլև պահպանը սուրբգրային տեքստերի՝ ընդդեմ գնոստիկյան նորարությունների և խեղաթյուրումների:

Այս զարգացումը մեծապես կարևոր է, քանի որ այն ընդգծում է »հավատամքների«՝ քրիստոնեական հավատքի գլխավոր սկզբունքների՝ ընդհանրական, հեղինակավոր հաստատումների երևան գալը , որոնք հիմնված են Սուրբ Գրքի վրա, բայց խուսափում են սուրբգրային նյութի այլադավան մեկնություններից: Այս մոտեցումը հետագայում հինգերորդ դարում զարգացվեց Vincent of Lerins – ի կողմից, ով մտահոգված էր, որ առանց որևէ լուրջ պատճառի որոշակի դոկտրինալ նորարարություններ են ներկայացվում: Կարիք կար ընդհանրական ստանդարտներ ունենալու, որոնցով այսպիսի դոգմաների մասին հնարավորություն կլիներ կարծիք կազմել: Այսպիսով ի՞նչ ստանդարտներ էին մատչելի, որոնց միջոցով եկեղեցին կարող էր երաշխավորվել այս կարգի

սխալներից: Vincent – ի համար, պատասխանը հստակ էր՝ Ավանդությունը: Ավանդությունն »օրենք էր մարգարեների և առաքյալների մեկնության համար, որն առաջնորդվում էր տիեզերական եկեղեցու կանոնով« :

Հավատամքներ

Հավատամքների կարևորությունը քննարկելուց հետո, այժմ տեղին է ուսումնասիրել նրանց զարգացման պատճառները: Հավատամքների երևան գալը պայմանավորված էր երկու կարևոր գործոններով.

1. Կարիք առաջացավ ձևավորել հավատքի ընդհանրական դրույթներ, որը կարող էր օգտագործվել ուսուցման մեջ, և պաշտպանել քրիստոնեական հավատքը խեղաթյուրումներից:
2. Կարիք առաջացավ մկրտության ժամանակ »հավատքի անհատական խոստովանությունների« կիրառման:

Մենք արդեն շոշափել ենք առաջին կետը, երկրորդը հավելյալ բացատրության կարիք ունի: Հայտնի է, որ վաղ եկեղեցին մեծ կարևորություն էր տալիս նոր անդամների մկրտությանը: Երրորդ և չորրորդ դարերում կատեխիզմի և մկրտության հստակ մոդել ձևավորվեց: Պահքի շրջանում եկեղեցու նոր անդամներին ծանոթացնում էին քրիստոնեական հավատքի դրույթներին, ապա Ջատիկին մկրտում էին: Եկեղեցու այս նոր անդամները պետք է հաստատեին իրենց հավատքը՝ համաձայնվելով քրիստոնեական հավատքի հիմնական դրույթների հետ:

Համաձայն Հիպոլիտոսի *Առաքելական Ավանդության*, (որը համարվում է երրորդ դարի առաջին կեսի գործ), երեք հարցեր էին առաջադրվում մկրտության թեկնածուներին. »Հավատու՞մ ես Աստծուն, Ամենակալ Հորը, Հավատու՞մ ես Հիսուս Քրիստոսին, մեր Փրկչին, հավատու՞մ ես Սուրբ Հոգուն, Սուրբ եկեղեցուն և մեղքերի թողությանը«: Ժամանակի հետ, այս հարցերն աստիճանաբար վերածվեցին հավատքի դրույթների, որը յուրաքանչյուր թեկնածու պետք է հաստատեր:

Ամենակարևոր հավատամքը, որ առաջ եկավ վերոհիշյալ »մկրտության հավատամքներից« Առաքելական Հավատամքն է, որն այսօր լայնորեն կիրառվում է քրիստոնեական պաշտամունքի մեջ: Այս հավատամքը տասներկու դրույթներից է շարադրված, որոնցից յուրաքանչյուրն ավանդաբար առաքյալներից մեկին է վերագրվում: Չնայած այսօր ընդունված է, որ այս հավատամքը չի գրվել հենց առաքյալների կողմից, այնուամենայնիվ, վերջինս »առաքելական« է այն իմաստով, որ ամփոփում է քրիստոնեական հավատքի հիմնական դրույթները, որը եկեղեցուն ավանդվեց առաքյալների կողմից: Հավատամքի ներկա ձևը յոթերորդ դարից է գալիս: Այսօր այն հետևյալն տեսքն ունի.

Հավատամ ի Հայր Աստուած ամենակարող, արարիչն երկնի և երկրի:

Եվ ի մի Տէր Յիսուս Քրիստոս, միածին, յորդի Աստուծոյ, յղացեալ ի Հոգւոյն Սրբոյ, ծնեալ ի կուսէն Մարիամայ, չարչարեցաւ ընդ Պոնտոս Պիղատոսի, խաչեցաւ, մեռաւ և թաղեցաւ: Իջեալ ի դժոխս: Յերրորդ աւուր յարեաւ ի մեռելոց, համբարձաւ յերկինս, նստի ընդ աջմէ Հօր, գալոց է ի դատել գկենդանիս և զմեռեալս:

Հաւատամ ի Սուրբ Հոգին, ընդհանրական սուրբ եկեղեցի, հաղորդութիւն սրբոց, թողութիւն մեղաց, յարութիւն մարմնոյ, և ի կեանս յաւիտենականս: Ամէն:

Պետք է նկատել, որ Հավատամքն առ այսօր երեք մասից է բաղկացած՝ համաձայն այն երեք հարցերի, որն ըստ Հիպոլիտոսի մկրտության թեկնածուներին էր առաջադրվում երրորդ դարում: Չնայած հարցերից յուրաքնչյուրն ընդարձակվել է, սակայն, միևնույն հիմնական կառուցվածքը դեռ նշմարելի է:

Առաքելական հավատամքը քրիստոնեական հավատքի որոշ հիմնական թեմաների համապարփակ ամփոփումն է ներկայացնում, որը մենք կանոնավոր կերպով որպես քննարկման հիմք կօգտագործենք այս գրքում:

Բանականություն

Վերջապես, մենք պետք է անդրադառնանք բանականության կարևորությանը քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ: Ավանդաբար Քրիստոնեական աստվածաբանությունը համարել է, որ բանականությունը երկրորդական դեր է կատարել հայտնության համար: Թովմա Աքվինացին պնդում էր, որ գերբնական ճշմարտությունները պետք է հայտնվեին մեզ: Մարդկային բանականությունը միայնակ չէր կարող բացահայտել աստվածային խորհուրդները: Վերջինս, այնուամենայնիվ, կարող էր դատողություններ անել նրանց մասին միայն հայտնությունից հետո: Շատ քրիստոնյա աստվածաբաններ այս դիրքորոշումն էին որդեգրել: Բանականությունը հնարավորություն է տալիս մեզ հայտնության մասին դատողություն անելու:

Արևմտյան մշակույթի մեջ, «Բանականության Դարաշրջանում», (որն ըստ մի շարք պատմաբանների երկու հարյուր տարվա տևողությամբ 1750 – 1950 թթ. միջև ընկած ժամանակահատվածում պետք է տեղադրել), վիճարկման ենթարկվեց այս դատողությունը: Շեշտվում էր, որ բանականությունն ի վիճակի էր պարզելու այն ամենը, ինչ հարկավոր էր Աստծու մասին իմանալ: Կարիք չկար աստվածային հայտնությունը մեջտեղ բերելու: Փոխարենը, մենք կարող ենք ամբողջովին վստահել բանականությանը: Այս դիրքորոշումն ընդհանուր գծերով հայտնի է «ռացիոնալիզմ» անվանումով և մինչև օրս կարելի է հանդիպել այն որոշ հեղինակների մոտ:

Իհարկե, այսօր աստվածաբանության մեջ բանականության դերի հանդեպ կայուն հետաքրքրություն կա: Սրա ամենաակնհայտ նշանը «Աստծու գոյության փաստարկների» շուրջ ընթացիկ վիճաբանությունն է: Չնայած դեռևս հարց է, արդյո՞ք այս փաստարկները բավարար կերպով ապացուցում են, թեկուզ միայն քրիստոնեական Աստծու գոյությունը, բայց այն փաստը, որ այսքան հետաքրքրություն կա դրանց հանդեպ, ցույց է տալիս, որ աստվածաբանական վիճաբանության մեջ բանականությանը մշտական դեր է հատկացված: Այս գրքի հետագա մասերում մենք համառոտ կերպով կքննարկենք հիշյալ փաստարկներից մի քանիսը:

Այժմ մենք կանդրադառնանք հավատքի և բանականության հարաբերության ամենահետաքրքիր ասպեկտներից մեկին: Աստվածաբանության մեջ կիրառվող «գործակից» կամ «գրուցակից» տերմինին, որ հաճախ լատիներենով հիշատակված է իբրև *ancilla theologiae*, մի արտահայտություն, որը բառացիորեն նշանակում է «աստվածաբանության աղախին»:

«Աղախինը»: երկխոսություն Աստվածաբանության և մշակույթի միջև

Քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ քրիստոնեությունից բացի նաև այլ գաղափարական աղբյուրների դիմելու հին ավանդություն գոյություն ունի՝ որպես աստվածաբանական աշխարհայացք զարգացնելու միջոց: Այս մոտեցումը, որը սովորաբար լատիներենով հիշատակված է իբրև *ancilla theologiae*, հիմնված է այն կարևոր տեսակետի վրա, որ փիլիսոփայական սխտեմները

կարող են աստվածաբանական զարգացում խթանելու օգտակար ճանապարհի հանդիսանալ, և քրիստոնյա մտածողների ու նրանց շրջապատող մշակույթի միջև երկխոսություն սկսելու հնարավորություն ընձեռել: Աստվածաբանության հանդեպ այս մոտեցման երկու ամենակարևոր պատմական օրինակները պլատոնականության և արիստոտելականության հետ երկխոսություններն են:

Քրիստոնեական եկեղեցու առաջին հինգ դարերի ընթացքում պլատոնականության հետ երկխոսությունը իրենից լուրջ կարևորություն էր ներկայացնում, հատկապես Արևելյան միջագետքի հունախոս աշխարհում: Երբ քրիստոնեությունը տարածվեց այս ռեգիոնում, այն թշնամական աշխարհայացքների բախվեց, որոնցից պլատոնականությունն ամենակարևորն էր: Այս աշխարհայացքները կարող էին դրական կամ բացասական տեսանկյունից դիտվել, նրանք թե՛ հնարավորություններ էին ընձեռում երկխոսության և ինտելեկտուալ զարգացման համար և թե՛ վտանգի տակ էին դնում քրիստոնեության գոյությունը: Հուստինոս Վկայի և Կղեմես Ալեքսանդրացու նման հեղինակների դիմաց առաջադրանք էր ծառայել, թե ինչպես պետք է օգտագործել պլատոնականության ակնհայտ արժանիքները քրիստոնեական աշխարհահայացք կառուցելու մեջ՝ առանց փոխզիջելու քրիստոնեության ամբողջականությունը: Չնայած այս ամենի, հակառակ նրանց պատահական նմանությունների, քրիստոնեությունը պլատոնականություն չէ՛:

Նոր վիճաբանություն սկսվեց տասներեքերորդ դարում՝ սխոլաստիկ աստվածաբանության ոսկեդարյան շրջանում: Միջնադարյան հեղինակների կողմից Արիստոստելի վերահայտնաբերումը ենթադրեց, որ օգնության նոր աղբյուրներ է առաջարկում ինտելեկտուալ կյանքի բոլոր ասպեկտներում՝ ներառյալ ֆիզիկա, փիլիսոփայություն և էթիկա: Անխուսափելի էր, որ աստվածաբանները պիտի ուզենային տեսնել, թե ինչպես կարող են իրենք կիրառել արիստոտելյան գաղափարներն ու մեթոդները սիստեմատիկ աստվածաբանություն ստեղծելու մեջ – ինչպիսին Թովմա Ակվինացու կրթողային *Summa Theologiae* է, որը աստվածաբանության ասպարեզում երբևէ գրված լավագույն գործերից մեկն է համարվում:

Նշված երկու դեպքերում էլ, մեկ ուրիշ ինտելեկտուալ դիսցիպլինի կիրառումը իբրև *ancilla theologiae* գրեթե հավասարաչափ հնարավորություններ և ռիսկեր է առաջարկում: Ակնհայտորեն կարևոր է հասկանալ, թե որոնք են այս հնարավորություններն ու ռիսկերը: Աստվածաբանությանն առաջարկված վերոնշյալ երկու մեծ հնարավորությունները կարող են հետևյալ գծերով ամփոփվել.

1. Այն թույլ է տալիս ավելի ճշգրիտ ձևով ուսումնասիրել գաղափարները, քան հակառակ դեպքում հնարավոր կլիներ: Քրիստոնեական աստվածաբանության խնդիրները, որոնց վերջինս բախվում է իր գաղափարները զարգացնելու ճանապարհին, հաճախ իրենց զուգահեռներն ունեն այլ դիսցիպլինների մեջ: Ինչպես օրինակ՝ Թովմա Ակվինացին գտնում է, որ Արիստոտելի «անշարժ շարժիչ» գաղափարն օգտակար է Աստծու գոյությունը պաշտպանող որոշ պատճառների շարադրման համար:
2. Այն հնարավորություն է տալիս քրիստոնեական աստվածաբանությանը երկխոսության մեջ մտնելու ուրիշ աշխարհայացքի հետ, որն իր կոնտեքստի նկատմամբ եկեղեցու վկայության հիմնական տարրն է: Երկրորդ դարում, Հուստինոս Վկան իրապես հավատում էր, որ շատ պլատոնականներ այնքան տպավորված կլինեն քրիստոնեության և պլատոնականության միջև առկա զուգահեռներով, որ կարող են դարձի գալ: Նմանապես, իր «Արեոպագոսի ուղերձում» (Գործք 17:22-31), Պողոս առաքյալը որոշ թեմաներ է օգտագործում ստոիկյան փիլիսոփայությունից, երբ փորձում էր քրիստոնեական ուղերձը աթենական մշակույթին փոխանցել:

Այս դրական ասպեկտների կողքին մի ակնհայտ ռիսկ գոյություն ունի, որ պետք է նկատի ունենալ. մի խումբ գաղափարներ, որոնք առանձնապես քրիստոնեական չէին իրենց բնույթով, կարևոր (հավանաբար նույնիսկ որոշիչ) դեր ստանձնեցին քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ: Օրինակի համար, տրամաբանական մտածողության պատշաճ ձևի մասին Արիստոտելյան գաղափարները, կամ ցանկացած ինտելեկտուալ դիսցիպլինի համար պատշաճ ելակետի մասին կարտեզյան գաղափարները կարող էին ճամփա հարթել դեպի քրիստոնեական աստվածաբանություն: Մի դեպքում, սա կարող էր չեզոք զարգացում համարվել, մի ուրիշ դեպքում վերջին հաշվով կարող էր համարվել, որ այն բացասական ենթադրություններ է պարունակում, որը թերարժևորում է քրիստոնեական աստվածաբանության ամբողջությունը, և վերջնական արդյունքում նպաստում է վերջինիս աղավաղմանը: Մարտին Լութերը, նշանավոր գերմանացի բարեփոխիչը, պնդում էր, որ միջնադարյան աստվածաբանությունը թույլ էր տվել, որ Միջին դարերում մի շարք այսպիսի աղավաղումներ ծագեն արիստոտելյան գաղափարների ավելորդ և մասնավորապես ոչ քրիստոնեական կիրառության պատճառով:

Չնայած նշված մտահոգությունների, այս մոտեցումը շարունակվում է լայնորերեն կիրառվել: Տասնիններորդ դարի մի շարք գերմանացի աստվածաբաններ փիլիսոփաներ Ջ. Հեգելի և Էմանուել Կանտի գործերը երկխոսության օգտակար գործակիցներ համարեցին: Քսաներորդ դարում թե՛ Ռուդոլֆ Բուլտմանը և թե՛ Պոլ Թիլլիխը աստվածաբանության համար արդյունավետ համարեցին էկզիստենցիալիզմի հետ երկխոսությունը: Վերջերս, ես անձամբ պնդել եմ, որ բնական գիտությունների մեթոդներն ու ենթադրությունները աստվածաբանության համար կարող են կարևոր (տես իմ եռահատոր *A Scientific Theology* գործը) նշանակություն ունենալ:

Շարունակում ենք

Այս բաժինն ընդհանուր գծերով ներկայացրել է քրիստոնեական աստվածաբանության հետ առնչվող որոշ հիմնական թեմաներ: Այնուամենայնիվ, այն չի անդրադարձել մի շարք կարևոր հարցերի: Այս բացթողումները լրացնելու լավագույն ձևը որոշակի աստվածաբանական թեմաների քննարկումն է և դրանց միջոցով մասնավոր հարցերի, գաղափարների, անձնավորությունների և քրիստոնեական եկեղեցու վիճաբանությունների քննարկումը: Այն իրականացնելու համար, մենք հետևյալ կառուցվածքը պետք է օգտագործենք: Պատահական կերպով թեմաներ ուսումնասիրելու փոխարեն, մենք Առաքելական Հավատամքի կառուցվածքի շուրջ կծավալենք մեր քննարկումները:

Այս որոշումը կայացնելիս ես երկու մասնավոր նկատառումներից եմ ազդվել: Այս գիրքն օգտագործողներից շատերը կարող են եկեղեցու կամ քոլլեջի դասընթացների մասնակցել, որտեղ Առաքելական Հանգանակը քննարկման հիմնական աղբյուր է: Շատ քոլլեջներ հիմնական քրիստոնեական դոգմաների դասընթացներ են կազմակերպում՝ իրենց դասախոսությունների հիմքում դնելով Առաքելական Հավատամքը, սա հնարավորություն կտա, որ այս գիրքը օգտակար լինի նախապատրաստական ընթերցանության համար: Այնուամենայնիվ, այս գրքի հիմնական մոտեցումը որևէ մասնավոր ձևով չի շաղկապում այն: Հետագա ուսումնասիրության համար նշված թեմաները լայն աստվածաբանական հետաքրքրություն ունեն, անկախ այն կոնտեքստից, որում դու ուսումնասիրում ես դրանք:

Այսպիսով որտեղի՞ս մենք պետք է սկսենք: Առաջին հերթին պետք է ճշտել, ի՞նչ է նշանակում ասել՝ «հավատում ենք» Աստծուն: Առաքելական Հավատամքն սկսվում է «ես հավատում եմ» բառերով: Այսպիսով, ի՞նչ է սա նշանակում: Եվ ի՞նչ հարցեր է այն առաջ քաշում: Մենք անմիջապես կարող ենք սկսել այս հարցերի ուսումնասիրությունը:

Գլուխ 1 Հավատք

»Ես հավատում եմ Աստծուն«: Առաքելական Հավատամքի այս հակիրճ ներածական արտահայտությունը մեր առաջին աստվածաբանական թեմային է վերաբերում: Ի՞նչ է նշանակում խոսել «Աստծուն հավատալու մասին»: Ի՞նչ պետք է մենք հասկանանք այնպիսի բառերի տակ, ինչպիսիք են «համոզում» և «հավատք»:

»Հավատք« բառի աստվածաշնչյան իմաստը մի շարք ասպեկտներ է պարունակում: Աստվածաշնչյան թեմաներից մեկը մասնավոր կարևորություն է ներկայացնում այս առումով. խոսքը Աստծուն վստահելու մասին է, որը Հին Կտակարանի մեջ Աբրահամին կանչելու (Ծննդոց 15:1-6) հայտնի պատմության հետ է կապված: Այն պատմում է, թե ինչպես Աստված Աբրահամին խոստացավ անհամար սերունդներ պարգևել, այնքան շատ, որքան գիշերային երկնքի աստղերը: Աբրահամը հավատաց Աստծուն, որ նշանակում է, թե վստահեց իրեն տրված խոստումին: Նմանապես, Քրիստոսին շրջապատող ամբոխները հաճախ նկարագրվում են իբրև «հավատք» ունեցող, որ նշանակում է, թե նրանք հավատում էին, որ նա որոշակի հատուկ կարգավիճակ, ինքնություն կամ հեղինակություն ուներ, և կարող էր բժկել նրանց իրենց հիվանդություններից, կամ դարմանել նրանց հոգսերը (հմմտ. Ղուկաս 5:20; 17:19): Այստեղ, նորից հիմնական գաղափարը վստահությունն է, այս պարագային արդեն խառնված այն մտածումի հետ, թե մի բան կա Հիսուսի մասին, որն արժանի է վստահության նման վերաբերմունքի:

Ամենօրյա լեզվում «հավատք» և «համոզում» բառերի տակ «գիտելիքի ոչ լիարժեք ձևն է» ընկալվում: Ես գիտեմ որ ջրի համար քիմիական ֆորմուլան H₂O է, կամ որ երկիրը պտտվում է արեգակի շուրջ: Երբ ես ասում եմ, թե «ես գիտեմ», որ Միացյալ Նահանգների մայրաքաղաքը Վաշինգտոն DC է, ես նկատի ունեմ, որ այս հայտարարությունը կարող է վավերացվել: Բայց երբ ես ասում եմ «ես հավատում եմ Աստծուն», ենթադրվում է, թե սա նշանակում է «ես կարծում եմ Աստված կա, բայց ես չեմ կարող հստակորեն ապացուցել»:

»Հավատք« և «համոզում» տերմինների այս ամենօրյա կիրառությունը մոլորեցնող է, քանի որ այն ըստ արժանվույն չի գնահատում «հավատք» հասկացության աստվածաբանական բարդությունը: Տասնութերորդ և տասնիններորդ դարերում, Արևմտյան փիլիսոփայությունը մեծապես հավատում էր, որ հավատքի արժանի ամեն ինչ կարող է ապացուցվել – կամ տրամաբանությամբ կամ գիտական էկսպերիմենտով: Ինչպես տասնիններորդ դարի մեծագույն մաթեմատիկոս W. K. Clifford (1845-79) է պնդում «Միշտ, ամենուր և ամենքի համար սխալ է հավատալ ինչ որ մի բանի, երբ ապացույցը անբավարար է»: Այս «պոզիտիվիզմը» խորը ազդեցություն է թողել Արևմտյան մշակույթի վրա և վերջինիս ազդեցությունը դեռ շարունակվում է: «Աստծուն հավատալու» գաղափարը ծաղրվել է որոշ ռացիոնալիստ գրողների կողմից, ովքեր պնդում էին, թե մինչև Աստծու գոյությունը չապացուցվի, որևէ պատճառ չկա նվազագույն ուշադրությանն իսկ արժանացնելու աստվածության մասին այս անհիմն հայտարարության վրա:

Բայց և այնպես ժամանակների հետ այս դիրքորոշման արժանահավատությունը լրջորեն խաթարվել է: Բոլորի համար պարզ է, որ Արևմտյան մշակույթի մի շարք ֆունդամենտալ համոզումներ ապացույցից վեր են: Գիտության փիլիսոփա Michael Polanyi մատնանշել է, որ կան որոշակի չապացուցվող համոզումներ, որոնք բնական գիտությունների աշխատանքային մեթոդների

հիմքում են ընկած: Ինչպես Alfred Lord Tennyson (1809-92) էր մատնանշում իր պոեմում *The Ancient Sage*, ոչինչ, ինչ որ իրականում արժանի է հավատքի, չի կարող ապացուցվել այն ձևով, ինչպես Clifford նման մարդիկ են պահանջել:

Այդ ժամանակներից սկսած փիլիսոփաները ավելի ռեալիստ են դարձել: Որոշ բաներ իրոք կարող են ապացուցվել, բայց որոշները, իրենց բնույթով, ապացույցից վեր են: Աստված սրանցից մեկն է:

Քրիստոնեական հիմնական վերաբերմունքը Աստծու գոյության ապացույցների վերաբերյալ կարելի է հետևյալ կետերում ամփոփել.

1. Աստծու գոյությունը մի բան է, որ բանականությունը չի կարող համոզիչ կերպով ապացուցել: Սակայն, այն փաստը, որ Աստծու գոյությունը բանականությունից *վեր* է ոչ մի վայրկյան չի նշանակում, որ Աստծու գոյությունը *հակառակ* է բանականությանը:
2. Որոշ գերազանց պատճառներ կարող են առաջ քաշվել ցույց տալու համար, թե Աստված գոյություն ունի, սրանք, այնուամենայնիվ, չեն համարվում «ապացույցներ» «ճշգրիտ տրամանաբանական ապացույցների» կամ «համոզիչ գիտական եկսպերիմենտների» իմաստով:
3. Հավատքը ավելի շատ Աստծուն վստահելու մասին է, քան թե պարզապես համաձայնվելու, թե Աստված գոյություն ունի:

Մենք արդեն սկսել ենք ընթանալ Աստծու գոյության «ապացույցների» մասին խոսելու ուղղությամբ: Հաջորդ մասում մենք ավելի մանրամասնորեն կուսումնասիրենք քրիստոնեական աստվածաբանության այս ասպեկտը՝ կենտրոնանալով քրիստոնեության ամենահետաքրքիր աստվածաբաններից մեկի՝ Թովմա Ակվինացու մտքերի վրա:

Աստծու գոյության ապացույցները

Թովմա Ակվինացին (մոտ 1225-74) թերևս միջնադարյան ամենանշանավոր և ազդեցիկ աստվածաբանն է: Ծնվել է Իտալիայում, հանրահայտ է դարձել իր ուսմունքի և գրական երկերի շնորհիվ Փարիզի համալսարանում և այլ Հյուսիսսային համալսարաններում: Նրա համբավը հիմնականում իր կյանքի վերջում կազմված *Summa Theologiae* վրա է հիմնված, կազմված, որն ամբողջապես չի հասցրել մահվանից առաջ ավարտել: Այնուամենայնիվ, նա ուրիշ նշանակալից գործեր էլ է ստեղծել, մասնավորապես *Summa contra Gentiles*, որը քրիստոնեական հավատքի ռացիոնալականության հիմնական հաստատումն է ներկայացնում և հատկապես Աստծու գոյությունը: Ակվինացին հավատում էր, որ լիովին տեղին է Աստծու գոյությունը ապացուցող փաստարկներ սահմանել՝ հիմնված աշխարհի մասին մարդու ընդհանուր փորձառության վրա: Իր «Հինգ ճանապարհները» փաստարկի հինգ մեթոդներ են ներկայացնում ի պաշտպանություն Աստծու գոյության, որոնցից յուրաքանչյուրը աշխարհի որոշակի ասպեկտ է բացահայտում, որն իր արարչի գոյությունն է «մատնանշում» :

Այսպիսով ինչպիսի՞ փաստարկներ է Ակվինացին սահմանում: Ակվինացին այն գաղափարով է առաջնորդվում, որ աշխարհը արտացոլում է Աստծուն իբրև իր արարչի, մի գաղափար, որն ավելի ֆորմալ ձևով արտահայտվել է իր «կեցության անալոգիայի» դոկտրինում: Պարզապես ինչպես օրինակ նկարիչը կարող է ստորագրել նկարը՝ հաստատելու, թե դա իր աշխատանքն է, այնպես էլ Աստված է դրել իր աստվածային «ստորագրությունը» արարչագործության վրա: Ինչ որ մենք նկատում ենք աշխարհում, ինչպես օրինակ, կարգավորության նշանները, կարող է

բացատրվել, եթե Աստված դրա արարիչն է եղել: Եթե Աստված ստեղծել է աշխարհը և դրա վրա է դրոշմել աստվածային պատկերի ու նմանության կնիքը, ապա արարչագործության միջոցով Աստծու բնության մասին որոշ պատկերացում կարելի է կազմել:

Այսպիսով մենք ու՞ր կարող ենք նայել արարչագործության մեջ Աստծու գոյության մասին ապացույցներ գտնելու համար: Ակվինացին պնդում է, որ աշխարհի կարգավորությունը ամենահամոզիչ ապացույցն է Աստծու գոյության և իմաստության: Այս հիմնական ըմբռնումն է ընկած Հինգ ճանապարհներից յուրաքանչյուրի հիմքում, չնայած այն մասնավոր նշանակություն ունի հաճախ իբրև «դիզայնի փաստարկի» կամ «թելեոլոգիական փաստարկի» պարագային: Մենք այս երկու «ճանապարհներից» առաջինն ու վերջինն ենք քննարկելու մեր թեմաները լուսաբանելու համար:

Առաջին ճանապարհը սկսվում է այն դիտարկումով, որ իրերն աշխարհում շարժումի կամ փոփոխության մեջ են: Աշխարհը ստատիկ չէ, այլ դինամիկ է: Սրա օրինակները հեշտ է թվարկել: Անծրևը թափվում է երկնքից: Քարերը գլորվում են գառիվայր: Երկիրը արևի շուրջ է պտտվում (պատահաբար Ակվինացուն անհայտ մի փաստարկ): Սա, Ակվինացու փաստարկներից առաջինը, որը սովորաբար »շարժման փաստարկ« է կոչվում, սակայն, պարզ է, որ խնդրո առարկա »շարժումը« իրականում ավելի ընդհանուր իմաստով է ընկալվում, այնպես որ »փոփոխությունն« ավելի պատշաճ է իբրև թարգմանություն:

Այսպիսով ինչպե՞ս պատահեց, որ բնությունը շարժումի մեջ է: Ինչու՞ է այն փոփոխվում: Ինչու՞ այն ստատիկ չէ: Ակվինացին պնդում է, որ այն ամենը ինչ շարժվում է, ինչ որ բանի միջոցով է շարժվում: Քանզի ցանկացած շարժում ունի պատճառ: Իրերը հենց այնպես չեն շարժվում, նրանք ինչ որ բանի միջոցով են շարժվում: Այսու շարժումի ցանկացած պատճառ պետք է իր պատճառն ունենա: Եվ այդ պատճառն էլ իր հերթին պետք է պատճառ ունենա: Այսպիսով Ակվինացին պնդում է, որ շարժման պատճառների մի ամբողջ շարք է ընկած աշխարհի հիմքում, ինչպես որ մենք գիտենք: Քանի որ վերոնշված պատճառների թիվն անորոշ չէ, պնդում է Ակվինացին, պետք է մի նախագո պատճառ լինի այդ շարքի հիմքում: Մյուս բոլոր շարժումները վերջին հաշվով բխեցվում են շարժումի այս նախնական պատճառից: Սա է պատճառականության այն մեծ շղթան, որն արտացոլված ենք տեսնում աշխարհի կարգավորության մեջ: Ելնելով այն փաստից, որ իրերը շարժման մեջ են, Ակվինացին այսպիսով պնդում է, որ ողջ շարժումը պայմանավորված է մի նախնական պատճառի գոյությամբ: Ակվինացու պնդմամբ, դա ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ Աստված:

Վերջին շրջանում, այս փաստարկը վերահաստատվել է Աստծու իմաստով՝ իբրև մեկի, ով գոյության է կոչել տիեզերքը: Այս պատճառով այն հաճախ հիշատակվում է իբրև »կոսմոլոգիական« փաստարկ (հունարեն *kosmos*, բառից է ծագում, որ նշանակում է »տիեզերք«): Այս փաստարկի ամենաշատ տարածում գտած հաստատումը հետևյալ գծերով կարելի է ամփոփել.

1. Տիեզերքում ցանկացած գոյություն կախում ունի մեկ ուրիշից :
2. Այն, ինչ որ ճշմարիտ է իր անհատական մասերի համար, ճշմարիտ է նաև ամբողջ տիեզերքի համար:
3. Տիեզերքի գոյությունն այսպիսով կախում ունի մի բանից, քանի դեռ այն գոյություն ունի կամ գոյություն կունենա:
4. Այսպիսով տիեզերքի գոյությունը կախում ունի Աստծուց:

Այս փաստարկը հիմնականում ենթադրում է, որ տիեզերքի գոյությունը մի իրողություն է, որը բացատրության կարիք ունի: Պարզ է, որ այս տեսակի փաստարկը ուղիղ կապվում է

ժամանակակից կոսմոլոգիական հետազոտությունների հետ, մասնավորապես կոսմոսի ծագման »մեծ պայթյունի« տեսության հետ:

Հինգերորդ և վերջին ճանապարհը հայտնի է իբրև »թելեոլոգիական փաստարկ«, որի անունը ծագում է հունարեն *telos* բառից, որ նշանակում է »նտադրություն« կամ »նպատակ«: Ակվինացին նկատում է, որ աշխարհը խոհեմ դիզայնի ակնհայտ նշաններ է ցուցադրում: Բնական պրոցեսները և օբյեկտները թվում է, թե մտքում համապատասխանեցված են որոշակի հստակ օբյեկտիվների հետ: Թվում է, թե նրանք նպատակաուղղված են: Թվում է թե նրանք նախագծված են: Բայց իրենք իրենց չեն նախագծում. նրանք ստեղծվում և նախագծվում են ինչ որ մեկի կամ ինչ որ մի բանի կողմից: Այս դիտարկումի հիման վրա Ակվինացին եզրակացնում է, որ այս բնական կարգավորության աղբյուրը պետք է ընդունվի որ Աստված է:

Այս փաստարկը զարգացվել է William Paley (1743-1805) կողմից: Ըստ Paley, աշխարհը նման է ժամացույցի: Այն ցույց է տալիս խոհեմ նախագծի փաստը և այն որ վերջինս նպատակի համար է ստեղծվել: Եթե կա ժամացույց ուրեմն պետք է լինի նաև ժամագործ: Paley մասնավորապես տպավորված էր մարդու աչքի կառուցվածքով, որն ըստ նրա այնքան բարդ էր և չափազանց զարգացած, որ այն կարող էր միայն խոհեմ դիզայնի և կառուցվածքի արդյունք լինել:

Paley – ի փաստարկը չափազանց ազդեցիկ էր տասնիններորդ դարի Անգլիայում: Այնուամենայնիվ, նրա ճշմարտացիությունը կասկածի տակ դրվեց Չարլզ Դարվինի (1809-82) էվոլյուցիայի տեսությամբ, որն ավտերնատիվ բացատրություն էր առաջարկում թե ինչպես են այսպիսի բարդ կառուցվածքներն առաջանում: Իր »Տեսակների ծագումը« (1859) գործում Դարվինը պնդել է որ դրանք կարող էին բացատրվել զուտ բնական հիմունքով, առանց խոհեմ աստվածային դիզայների օգնության: Այնուամենայնիվ, »դիզայնի փաստարկը« հետաքրքրաշարժ գաղափար է համարվում, որը շարունակում է հրապուրել մարդկանց:

Պարզ է, որ Ակվինացու փաստարկներն իրենց կառուցվածքի առումով նման են իրար: Յուրաքանչյուրի պատճառական հետևանքը իր վերջնական ծագումի մեջ է մատնանշվում, որը Աստծու հետ է նույնացվում: Սրանք, այսպիսով »ապացույցներ« չեն բառիս ճշգրիտ իմաստով, քանի որ իրականում նրանք ընդամենը ենթադրում են Աստծու գոյությունը: Ակվինացու մոտեցումը իրականում ավելի տարբեր է: Նրա փաստարկը հետևյալն է. եթե մենք ենթադրում ենք, որ Աստված է ստեղծել աշխարհը, մենք հանգում ենք այն եզրակացության, որ աշխարհը իմաստ ունի, որն էլ իր հերթին իմաստ է հաղորդում մնացած իրերին: Այլ խոսքով ասած, Ակվինացին պնդում է, որ քրիստոնեական տեսանկյունից եթե նայենք, Աստծու գոյությունը հրաշալի կերպով արձագանքում է այն ամենի հետ, ինչ կարելի է դիտարկել աշխարհի վերաբերյալ: Այսպիսով, այն Աստծու գոյության հիմնավորում է և ոչ թե ապացույց:

Այնուամենայնիվ, ուրիշ աստվածաբաններ կասկածով են վերաբերվել այս »ապացույցներին«: Ֆրանսիացի անվանի մաթեմատիկոս և փիլիսոփա Բլեզ Պասկալը (1623-62) երկու հիմնական մտահոգություն ուներ Ակվինացու կողմից որդեգրված մոտեցումի վերաբերյալ: Առաջինը, նրա համար դժվար էր ընդունել, որ այս փաստարկներից ծնված ավելի շատ վերացական փիլիսոփայական »աստված«, Հին և Նոր Կտակարանների կենդանի Աստված էր: Իր *Pensees* գործում, Պասկալը հետևյալ կերպ է ձևակերպում այն. «Աստծու գոյության մետաֆիզիկական ապացույցներն այնքան հեռու են մարդկային բանականությունից, և այնքան բարդ, որ նրանք չնչին ազդեցություն ունեն»:

Երկրորդ, Պասկալը պնդում էր, որ այս »ապացույցները« ենթադրում են, որ Աստված ճանաչելի է հիմնականում բանականության միջոցով: Պասկալի համար, մարդու սիրտը նույնպես իր

պատճառներն ունի Աստծուն հավատալու (կամ չհավատալու) համար: »Մենք ճանաչում ենք ճշմարտությունը, ոչ միայն մեր բանականությամբ, այլև մեր սրտով«: Աստծու հակումը մարդու իրավիճակին ավելի հեռուն գնաց քան աշխարհի, ինչպես մենք ճանաչում ենք այն, և քրիստոնեական հավատքի գաղափարների միջև ցանկացած ռեզոնանս: Այն ընդլայնվում է ընդգրկելու խորը արմատացած ծգտումն առ Աստված, որն ըստ Պասկալի մեծ նշանակություն ուներ երկար, չվերջացող Աստծու փնտրտուքի և վերջնական իմաստի հարցում:

Վերջում, ըստ Պասկալի, անհնար է որևէ մեկին համոզել Աստծու արքայության հարցում: Աստծու գոյությունն այնպիսի մի բան չէ, որ կարող է ապացուցվել: Նմանապես, ոչ էլ կարող է *մերժվել*: Հեշտ է անտեսել այն փաստը, որ աթեիզմն էլ է հավատք: Աթեիստը հավատում է, որ Աստված չկա: Այս համոզումը, սակայն, նմանապես այնքան դժվար է ապացուցել, որքան քրիստոնեական այն համոզումը, որ Աստված իրոք կա:

Հավատքը բանականությունից վեր է, բայց բանականությանը հակառակ չէ

Հավատքի և բանականության հարաբերության վերջին շրջանի ամենակարևոր քննարկումներից մեկը գտնում ենք Հովհաննես Պողոս II *Fides et Ratio* («Հավատք և Բանականություն») 1998 թ. ընդհանրական թղթում: Այս թղթում, շատ մատչելի ձևով հավատքի և բանականության հարաբերության քրիստոնեական դասական մոտեցումն է շարադրված: Հաջորդող հատվածում մենք ուսումնասիրելու ենք վերոնշյալ կարևոր վավերագրի փաստարկները:

Թուղթն սկսվում է այն հաստատումով, թե հավատքն ու բանականությունը կարող են համագործակցել: »Հավատքը և բանականությունը նման են երկու թևերի, որոնց վրա մարդու հոգին է բարձրանում ճշմարտության մասին խորհելու. և Աստված մարդու սրտում ճշմարտությունը ճանաչելու ցանկություն է դրել, - այլ խոսքով, ինքնիրեն ճանաչելու ծգտում, - որպեսզի, ճանաչելով և սիրելով Աստծուն, կինը և տղամարդը կարողանան նաև ճանաչել իրենց մասին ճշմարտությունը«: Սա հարուստ և զորավոր հաստատում է, որը լուրջ ուշադրության է արժանի: Հիմնական գաղափարն այն է, որ մարդը ծգտում է իմանալ ճշմարտությունը, և մշտապես նրա փնտրտուքի մեջ է: »Մարդու սրտի ամենախորը ծալքերում Աստծուն ճանաչելու ցանկության և նուստալգիայի սերմ է դրված«:

Այսպիսով կարո՞ղ է արդյոք բանականությունն ինքնուրույն առաջնորդել մարդուն դեպի այս ճշմարտությունը: Թուղթը գեղեցիկ գնահատական է տալիս փիլիսոփայությանը, իբրև ճշմարտությունը ճանաչելու մարդկային օրինական պահանջ: Փիլիսոփայությունը »մարդկային ամենաազնիվ առաջադրանքներից մեկն է«, որը »բխում է գոյության վերջնական ճշմարտությունը բացահայտելու ցանկությունից«: Սակայն բանականությունն ինքնուրույն չի կարող լիովին թափանցել կյանքի խորհուրդի մեջ: Այն չի կարող պատասխանել այնպիսի հարցերի, ինչպիսիք են՝ «ինչու՞ ենք մենք այստեղ»: Այս իսկ պատճառով, Աստված գթասիրաբար որոշել է հայտնության միջոցով բացահայտել այդ իրողությունները, որը հակառակ դեպքում անծանոթ կմնար: Այն հայտարարությունը, թե՛ «ճշմարտությունը բացահայտվել է մեզ հայտնության միջոցով ո՛չ ձեռքբերում է և ո՛չ էլ մարդու բանականությամբ հորինված եզրակացություն»:

Թուղթն ընդգծում է, որ հավատքը կույր վստահություն չէ, աշխարհի ապացույցներին հակառակ: Ավելի շուտ, այն մատնանշում է, որ աշխարհը, որը քրիստոնյաները Աստծու ստեղծագործությունն են համարում, Աստծու գոյության և բնության նշաններով է ծածկված: Այն օգտվում է Ս. Պողոսի կողմից Աթենքի Արեոպագոսում խոսված քարոզից (Գործք 17) պնդելով, որ

լիովին տրամաբանական է բխեցնել Աստծու գոյությունը բնության հրաշքներից և մարդուն ներհատուկ աստվածայինի զգացումից: Դրանք չեն համարվում »ապացույցներ«, դրանք, այնուամենայնիվ, հավատքի հիմնական թեմաների հաստատում են կամ հիմնավորում: Տասնմեկերորդ դարում. Անսելմ Քենթրբերացին պնդել է, որ «հավատքը հասկացողություն է փնտրում»: Հավատալով, մենք ձգտում ենք հասկանալ մեր հավատքի ներքին դինամիկան ու կառուցվածքը:

Նմանատիպ փաստարկներ են զարգացվել Բրիտանիայի առաջնակարգ տեսական ֆիզիկոսներից մեկի՝ John Polkinghorne –ի միջոցով, ով բավականին մեծ հետաքրքրություն է դրսևորում նաև աստվածաբանության նկատմամբ: Իր մի շարք գրքերի մեջ Polkinghorne շեշտում է, որ Քրիստոնեությունը, ինչպես բնական գիտությունները, մատչելի ապացույցների վրա հիմնվելով փորձում է իմաստավորել աշխարհը: »Հավատքը մեկի աչքերը փակելու, ատամները կրճտացնելու և անհնարին հավատալու հարց չէ«: Այն թռիչք է ենթադրում, բայց թռիչք ոչ թե դեպի խավարը, այլ դեպի լույսը«: Հավատքը պետք է ընկալվի որպես »ապացույցի վրա հիմնված պատճառաբանված համոզում«: Այն լիովին հիմնված է աշխարհի մասին հայեցողության վրա - մի շարք »բանալիների« վրա, որ առաջարկում է աշխարհն իր բնույթն ու ծագումը հասկանալու համար:

Օրինակի համար, Polkinghorne պնդում է, որ գիտությունը մեզ մի տիեզերք է ներկայացնում, որը խորապես տրամաբանական է, բանականորեն գեղեցիկ, կատարելապես համապատասխանեցված արգասավորման համար, ներքնապես ռացիոնալ, իր բնույթով մասամբ ծածկված, սակայն, բաց իր պրոցեսի մեջ և բնությամբ ինքնաբացահայտվող: Այս կարևոր հատկանիշները, պնդում է նա, երջանիկ պատահականություններ չեն: Դրանք բացատրության կարիք ունեն: Polkinghorne համար, այս դիտարկումների լավագույն բացատրությունն այն է, որ աշխարհը Աստծու ներդաշնակ ստեղծագործությունն է: Այս մոտեցումը հիմնված է ապացույցի վրա, այն հարցադրում է անում թե ինչպես կարող են մեր դիտարկումները լավագույնս բացատրվել: Այն վերջակետ չի դնում մեր մտածումներին, այլ հակառակը լրջորեն խորհելու առիթ է տալիս մեզ:

Polkinghorne նաև շեշտում է քրիստոնեական հավատքի համար Հիսուս Նազովրեցու կարևորությունը: Հիսուսը ապացույցի մի մասն է, որը պետք է քննարկվի.

Իմ հավատքի առանցքը՝ իմ հանդիպումն է Հիսուս Քրիստոսի անձի հետ, երբ ես հանդիպում եմ նրան ավետարաններում, եկեղեցու վկայություններում և խորհուրդների ժամանակ: Ահա իմ քրիստոնեական հավատի և հույսի առանցքը: Այնուամենայնիվ, երկրորդական, սակայն, օժանդակող մակարդակում կան նաև Աստծու ներկայության նշաններ, որոնք մեր գիտական իմացությունից են բխում: Այն ակտուալ ձևը, որով մենք պատասխանում ենք »Ինչպե՞ս« հարցին ավարտվում է՝ մատնանշելով »Ինչու՞« հարցի վրա պնդելու անհրաժեշտությունը, այսպիսով չի համարվում թե գիտությունը համապատասխանաբար բավարարում է մեր ինտելեկտուալ պահանջները:

Չնայած, որ որոշ աթեիստ գրողներ պնդում են, թե քրիստոնեական հավատքը կույր թռիչք է դեպի խավարը, պարզ է, որ այստեղ խնդիրն այլ է: Հավատքը, ինչպես Թովմա Ակվինացին է մատնանշում, իր պատճառներն ունի:

Մինչև այս կետը, մենք քննարկում էինք հավատքը գլխավորապես ինտելեկտուալ համաձայնության իմաստով: Թովմա Ակվինացու համար, հավատքը կարող է սահմանվել իբրև »համաձայնություն աստվածային հայտնությանը«: Բայց, հավատք հասկացությունն ավելին է

քան այս սահմանումը: Տասնվեցերորդ դարում, մասնավոր շեշտ դրվեց հավատքի հարաբերական ասպեկտի վրա: »Աստծուն հավատալը« ավելի խորը իմաստ ունի քան պարզապես ընդունել, որ Աստված գոյություն ունի, այն Աստծուն *վստահելու* հետ է առնչվում: Հաջորդ մասում մենք կքննարկենք հավատքի այս կարևոր ասպեկտը:

Հավատքը և Աստծու խոստումները

Մարտին Լութերը (1483-1546) այն հեղինակների թվին է պատկանում, ովքեր շեշտել են հավատքը, ինչպես որ քրիստոնեական եկեղեցին է ըմբռնում այդ տերմինը, այն շատ ավելին է քան ինտելեկտուալ համաձայնությունը: Անշուշտ, հավատքը հիմնված է այն համոզումի վրա, թե որոշակի ճշմարտություններ գոյություն ունեն: Ակնհայտ է, որ գոյություն ունեն հավատքը հասկանալու սկզբունքներ: Բայց այստեղ ավելի խորքային հարց է դրված: Լութերի համար հավատքը ֆունդամենտալ վստահություն է: Նա հաճախ լատիներեն *fiducia* բառն է կիրառում, որը կարող է «վստահություն» թարգմանվել, մատնանշելու համար հավատքի այն ասպեկտը, որ նա փորձում է շեշտել: Հավատք նշանակում է վստահել Աստծուն, ով խոստումներ է տալիս և ում խոստումներին կարելի է ապավինել: 1520 թ. գրած Իր *Եկեղեցու բարեփոխման գերությունը* կոթողային գործում Լութերը շեշտել է հավատքի այս ասպեկտը.

Որտեղ, որ Աստծու խոսքն է, ով խոստումներ է տալիս, այնտեղ անհրաժեշտորեն պետք է նաև մարդու հավատքը լինի, ով ընդունում է այդ խոստումները: Պարզ է, որ մեր փրկության սկիզբը հավատքն է, որ կառչում է խոստում տվող Աստծու խոսքին, ով առանց մեր ջանքերի, ազատ և ծրի ողորմությամբ ընդառաջ է գալիս մեզ և իր խոստումն է առաջարկում:

Լութերի հավատքի գաղափարի հետ կապվող երեք կետեր կարող են առանձնացվել քննարկման համար.

1. Հավատքը ավելի շատ անձնական քան զուտ պատմական բնույթ ունի
2. Հավատքը Աստծու խոստումներին վստահելու հետ է առնչվում
3. Հավատքը միավորում է հավատացյալին Քրիստոսի հետ

Մենք պետք է այս կետերից յուրաքանչյուրն առանձնաբար քննարկենք:

Առաջինը, հավատքը ուղղակի պատմական գիտելիք չէ: Լութերը պնդում է, թե հավատքը, որը բավարարվում է ավետարանների պատմական արժանահավատությունն ընդունելով, այն հավատքը չէ, որ փոխում է մեր հարաբերությունները Աստծու հետ: Մեղավորները կատարելապես ի վիճակի են վստահելու ավետարանների պատմական մանրամասնություններին, բայց այս փաստերն ինքնին բավարար չեն ճշմարիտ քրիստոնեական հավատքի համար: Փրկագործող հավատքն այն է, որ հավատանք և վստահենք, թե Քրիստոս անձնպես մեզ համար է ծնվել և մեզ համար է իրականացրել փրկագործությունը: Լութերը հետևյալ կերպ է ձևակերպում այս միտքը.

Ես հաճախ եմ խոսել հավատքի երկու տարբեր տեսակների մասին: Նրանցից առաջինը հետևյալն է. դու հավատում ես, թե ճշմարիտ է, որ Հիսուս այն անձն է, ով ներկայացված է հռչակված է ավետարաններում, բայց դու չես հավատում, որ նա այդպիսի մեկն է հենց քո համար: Դու կասկածում ես, որ կարող ես նրա կողմից այդպիսի վերաբերմունքի արժանանալ և մտածում ես. »Այո, ես վստահ եմ, որ նա այդ անձն է ինչ որ մեկի համար (ասենք Պետրոսի կամ Պողոսի ինչպես նաև կրոնասեր ու սուրբ մարդկանց համար): Բայց արդյո՞ք նա այդ անձն է ինձ համար: Կարո՞ղ եմ ես վստահորեն ակնկալել ստանալ նրանից այն ամենը, ինչ սրբերն

են ակնկալել: Տեսնու՞մ ես, այս հավատքը ոչինչ է: Այն ոչինչ չի ստանում Քրիստոսից և ոչ էլ որևէ բան է ճաշակում նրանից: Այն չի կարող վայելքը զգալ, ոչ էլ նրա սերը կամ սերը դեպի նա: Սա հավատք է, որ կապված է Քրիստոսի հետ և ոչ թե հավատք ամ Քրիստոս... Միակ հավատքը, որ արժանի է քրիստոնեական կոչվելու այն է, որ դու անվերապահորեն հավատում ես, թե միայն Պետրոսի և սրբերի համար չէ որ Քրիստոս այդպիսի մեկն է, այլ նաև քեզ համար, - իրականում քեզ համար ավելի շատ քան՝ որևէ մեկի:

Երկրորդ կետը հատկանշում է հավատքը իբրև վստահություն (լատիներենով *fiducia*): Հավատքի այս ըմբռնումը էական է տասնվեցերորդ դարի հավատքի կոնցեպցիայի մեջ, և հաճախ է հանդիպում Լութերի և Կալվինի գործերում: Լութերը նավարկության անալոգիան է կիրառում վստահության և նվիրումի կարևորությունը հավատքի կյանքում բացահայտելու համար. »Ամեն ինչ կախված է հավատքից: Այն անձը ով հավատք չունի նման է մեկին, ով պետք է անցնի ծովը, բայց այնքան վախեցած է, որ չի վստահում նավին: Եվ նա իր տեղում է մնում ու երբևէ փրկված չէ, քանի որ նավ չի բարձրանա ու ծովը չի անցնի«: Հավատքը միայն նրանում չէ, որ հավատաս, թե ինչ որ մի բան ճշմարիտ է, այն կայանում է նրանում, որ պատրաստ լինես գործել այդ հավատքով և ապավինես դրան: Ինչպես Լութերն է ասում. հավատքը նրան մեջ չէ, որ տղակի հավատաս թե նավ գոյություն ունի, այլ նավ նստելու և մեր անձերը դրան վստահելու մեջ է:

Բայց ի՞նչին պետք է վստահենք մենք: Արդյո՞ք մենք պետք է ուղղակի հավատք ունենանք հավատքի հանդեպ: Այս հարցը հավանաբար ավելի ճշգրիտ ձևով հետևյալ կերպ կարելի է ձևակերպել. ու՞մ պետք է մենք վստահենք: Լութերի համար պատասխանը որոշակի էր. հավատքն այն է, երբ մեկը պատրաստ է վստահելու Աստծու խոստումներին, և նրա ազնվությանն ու հավատարմությանը, ով այդ խոստումներն է կատարել: Հավատացյալները »պետք է վստահ լինեն որ նա, ով թողություն խոստացավ բոլոր նրանց, ովքեր խոստովանում են իրենց մեղքերը հավատարմորեն կիրականացնի այս խոստումը«: Լութերի համար, միայն հավատքն է այնքան հզոր, որքան նա, ում մենք հավատում և վստահում ենք: Հավատքի ներգործությունը չի հիմնված մեր հավատքի ինտենսիվության վրա, այլ նրա հուսալիության վրա, ում հավատում ենք: Մեր հավատքի մեծությունը չէ, այլ Աստծու մեծությունն է, որ նշանակություն ունի: Ինչպես Լութերն է ասում.

Եթե նույնիսկ իմ հավատքը թույլ է, ես դեռևս ճիշտ նույն գանձը ունեմ և նույն Քրիստոսին ինչ ուրիշները: Որևէ տարբերություն չկա...ինչպես երկու մարդիկ, որոնցից յուրաքանչյուրը հարյուր ոսկեդրամ ունի: Մեկը կարող է պահել դրանք թղթե տոպրակում, մյուսը երկաթե սնդուկում: Բայց չնայած այս տարբերություններին նրանք երկուսն էլ նույն գանձն ունեն: Այսպիսով, Քրիստոս, ում ես և դու ունենք, միևնույնն է անկախ իմ կամ քո հավատքի հզորությունից կամ թուլությունից:

Հավատքի բովանդակությունն ավելի կարևոր է քան վերջինիս ինտենսիվությունը: Անհմաստ է մոլեռանդորեն վստահել ինչ որ մեկին, ով արժանի չէ վստահության, նույնիսկ չափավոր հավատքը ինչ որ մեկի հանդեպ, ով ամբողջվին հուսալի է, շատ ավելի գերադասելի է: Վստահությունը, այնուամենայնիվ, պատահական վերաբերմունք չէ: Լութերի համար, այն անշեղ վստահություն է կյանքի հանդեպ, անփոփոխ համոզում, որ Աստծու խոստումները հուսալի են: Քսաներորդ դարում Կարլ Բարթը հետևյալ կերպ է ձևակերպել այս միտքը. »Միայն Աստծու մեջ է հավատարմությունը, և հավատքը վստահությունն է, որ մենք կարող ենք ունենալ նրա հանդեպ, իր խոստումի և իր առաջնորդության հանդեպ: Վստահել Աստծուն նշանակում է հույսը դնել այն իրողության վրա, որ Աստված կօգնի ինձ, և ապրել այս վստահության մեջ«:

Ըստ երրորդ կետի հավատքը միավորում է հավատացյալին Քրիստոսի հետ: 1520 թ. գրված *Քրիստոնյայի ազատությունը* երկում Լութերը բացահայտ շեշտում է այս սկզբունքը.

Հավատքը միավորում է հոգին Քրիստոսի հետ, ինչպես հարսնացուն է միավորված իր փեսացուի հետ: Ինչպես Պողոսն է ուսուցանում մեզ, այս խորհուրդով Քրիստոս և հոգին մի մարմին են դառնում (Եփեսացիս 5:31-2): Եվ եթե նրանք մի մարմին են, և եթե ամուսնությունը իրական է - իրոք, այն ամենակատարյալն է բոլոր ամուսնություններից, և մարդկային ամուսնությունները աղքատ օրինակներն են այս միակ ճշմարիտ ամուսնության - հետևաբար, այն ամենը ինչ նրանք ունեն, լավ կամ վատ, ընդհանուր է: Այսպիսով հավատացյալը կարող է պարծենալ և փառավորել ինչ որ Քրիստոս ունի, կարծես թե այն իր սեփականը լինի, և այն ինչ հավատացյալն ունի, Քրիստոս իր սեփականն է համարում: Եկեք տեսնենք թե ինչպես է սա հասկացվում, և տեսնենք, թե սրանից մենք ինչ օգուտ ենք քաղում: Քրիստոս լի է շնորհք, կյանքով և փրկությամբ: Մարդու հոգին լի է մեղքով, մահով և անեծքով: Հիմա թող հավատքը տարածվի դրանց միջև: Մեղքը, մահը և անեծքը կլինի Քրիստոսինը: Իսկ շնորհը, կյանքն ու փրկությունը՝ հավատացյալինը:

Հավատքը, ուստի, համաձայնությունն է դոգմաների վերացական շարքի հետ – որը հավանաբար Ակվինացու մոտեցման թուլությունն է բացահայտում: Ավելի շատ այն «ամուսնական մատանի» է (Լութեր), որը Քրիստոսի և հավատացյալի միջև առկա փոխադարձ նվիրումն ու միությունն է մատնանշում: Այն հավատացյալի ողջ անձի պատասխանն է Աստծուն, որն իր հերթին առաջնորդում է հավատացյալի մեջ Քրիստոսի իրական և անձնական ներկայությանը: «Ճանաչել Քրիստոսին նշանակում է ճանաչել նրա բարիքները», գրել է Philip Melancton, Վիթենբերգում Լութերի գործընկերը: Հավատքը հավատացյալի համար մատչելի է դարձնում և Քրիստոսին և իր բարիքները – ինչպիսիք են՝ թողությունը, արդարացումը և հույսը: Կալվինն այս նույն միտքն է արտահայտում իրեն բնորոշ պարզությամբ. «Պատվաստելով մեզ իր մարմնին (Քրիստոս) մասնակից է դարձնում մեզ, ոչ միայն իր բոլոր բարիքներին, այլև իրեն»: Քրիստոս, պնդում է Կալվինը, «չի ընդունվում միայն ընկալման և պատկերացումի մեջ: Քանզի խոստումները չեն առաջարկվում, որպեսզի մենք սահմանափակվենք նրա մասին զուտ գիտելիք ձեռք բերելով, այլ որպեսզի մենք ճշմարիտ հաղորդություն վայելենք նրա հետ»:

Առնչություն տեքստի հետ

Այս առաջին գլխում մենք ուսումնասիրեցինք հավատքի որոշ ասպեկտներ: Մենք տեսանք, թե ինչպես հավատքը մի շարք ձևերով կարող է ընկալվել: Աստծուն հավատալ նշանակում է ընդունել, որ Աստված գոյություն ունի և որ այս Աստծուն կարելի է ճանաչել ու վստահել: Մենք արդեն քննարկեցինք որոշ գաղափարներ թովմա Ակվինացու և Մարտին Լութերի գործերում՝ լուսաբանելու համար այս կետը: Այժմ մենք փորձելու ենք ավելի խորը ուսումնասիրել այս թեման և աստվածաբանական տեքստի հետ առնչվել:

Ակամայից հարց է առաջանում, թե ինչու՞ է սա այսքան կարևոր: Քանի որ դու երբեմն աստվածաբանական երկերի ընթերցանության կարիք կունենաս, այս պատճառով կարևոր է հնարավորինս շուտ առնչվել տեքստերի հետ: Այս գրքի որոշ գլուխներում կան հատվածներ, որոնք կօգնեն քեզ ծանոթանալու հայտնի աստվածաբանների կամ աստվածաբանական վավերագրերի որոշ համառոտ քաղվածքների հետ: Դրանք քրիստոնեական տարբեր ավանդություններից են վերցված, որոնք մի շարք տարբեր մոտեցումների փորձառություններ են քեզ առաջարկում: Այս գործընթացում քեզ որոշակի ուղղություն կտրվի: Սկզբի համար տեքստը կարճ կլինի, բայց աստիճանաբար դրանք կերկարեն: Սկզբում քեզ լուրջ օգնություն ցույց կտրվի, բայց երբ դու փորձառություն ձեռք բերես, օժանդակության ավելի քիչ կարիք կզգացվի: Մենք պատրաստվում ենք սկսելու համառոտ բայց հետաքրքիր քաղվածքների հետ առնչվել՝ գործածելով բողոքական հայտնի գրողների կողմից հավատքի թեմայի վերաբերյալ արտահայտած մտքերը:

Նշված տեքստը Ջոն Կալվինի *Institutes of the Christian Religion* երկն է, որն առաջին անգամ 1536 թ. էր տպագրվեց և մի քանի խմբագրությունների ենթարկվեց, մինչև վերջնական 1559 թ. խմբագրությունը: Կալվինը շատ ճշգրիտ և տրամաբանող աստվածաբան է, որին ընդհանուր առմամբ բավականին հեշտ է ընթերցել և հասկանալ: Հաջորդ մասում մենք պատրաստվում ենք հավատքի այն սահմանումի հետ ծանոթանալ, որ շարադրում է նա այս հիմնական գործում: Վերոհիշյալ սահմանումը հետևյալն է.

Այժմ մենք պետք է հավատքի ճիշտ սահմանում ունենանք, եթե մենք ասում ենք, թե այն անփոփոխ և որոշակի գիտելիք է մեր հանդեպ աստվածային բարերարության մասին, որը հիմնված է Քրիստոսի մեջ Աստծու գթառատ խոստումի ճշմարտության վրա, որը հայտնված է մեր մտքին և Սուրբ Հոգու միջոցով դրոշմված է մեր սրտերում:

Մի քանի բոլոր հատկացրու ավելի խորությամբ այս հատվածը կարդալու համար և փորձիր հասկանալ, թե ինչ է ասում Կալվինը: Ապա այս հարցերի միջոցով փորձիր նրա գաղափարների հետ ծանոթանալ:

1. Ուշադրություն դարձրու, թե Կալվինի հավատքի սահմանումը որքան տրինիտարյան է: Մենք 6 – ռդ գլխում ավելի մանրամասնորեն ենք ուսումնասիրելու քրիստոնեական հավատքի այս ասպեկտը: Այս պահին, ուշադրություն դարձրու թե ինչպես է Կալվինը հավատքի տարբեր ասպեկտներ վերագրում Երրորդության երեք անձերից յուրաքանչյուրին – Հորը, Որդուն և Սուրբ Հոգուն: Փորձիր շարադրել, թե որոնք են այդ երեք ասպեկտները: Եթե դու խմբակային քննարկումների միջոցով ես ուսումնասիրում այս գիրքը, որոշ ժամանակ հատկացրու այս հարցի մասին խոսելու համար, որպեսզի վստահ լինես, թե դու համաձայն ես այս սահմանումի եռակի կառուցվածքին:
2. Այժմ ուշադրություն դարձրու, որ այս սահմանումի առաջին մասը հաստատում է, թե »հավատքը անփոփոխ և հստակ գիտելիք է մեր հանդեպ Աստծու բարերարությունների մասին«: Ուշադրություն դարձրու առաջինը, թե ինչպես է Կալվինը գործածում մի լեզու, որը վստահություն է արտահայտում Աստծու հանդեպ և շեշտում է Աստծու հուսալիությունը: Ուշադրություն դարձրու նաև, թե ինչպես է հավատքը սահմանված իբրև »գիտելիք« - սակայն որոշակի, շատ սպեցիֆիկ կարգի գիտելիք: Այն ուղղակի »գիտելիք« չէ, իրականում, այն նույնիսկ »Աստծու մասին գիտելիք« չէ: Սպեցիֆիկորեն այն »գիտելիք է *մեր հանդեպ Աստծու բարերարությունների մասին*«: Կալվինի լեզուն շատ սպեցիֆիկ է և կանխամտածված: Հավատքը խարսխված է Աստծու *բարության* վրա: Այն ոչ թե նշանակում է պարզապես ընդունել, թե Աստված գոյություն ունի, այլ նշանակում է զգալ Աստծու բարությունը մեր հանդեպ: Դու Կալվինի հետ համաձայն ես այս կետում:
3. Այս սահմանումը շարունակում է հաստատել, թե հավատքը »հիմնված է Քրիստոսի մեջ Աստծու գթառատ խոստումի ճշմարտության վրա«: Նորից ուշադրություն դարձրու, թե ինչպես է հավատքը կրկին իբրև գիտելիք հաստատվում - »ճշմարտություն« բառի կիրառությունը շատ կարևոր է այստեղ: Կալվինն այստեղ ուզում է բացարձակորեն պարզ դարձնել, թե հավատքը մարդկային գյուտ կամ պատրանք չէ, այլ մի բան, որը խարսխված է ճշմարտության հիմնածայրի վրա: Բայց ուշադրություն դարձրու, թե ինչպես է Կալվինը այնուհետև շարունակել շարադրել այս միտքը »Աստծու գթառատ խոստումի« հետ: Կալվինի համար, մենք գործ ունենք մի Աստծու հետ, ով խոստումներ է տալիս մեզ - խոստումներ, որոնց կարելի է վստահել և ապավինել: Միգուցե դու ուզենաս համեմատել այս գաղափարը հավատքի վերաբերյալ Լութերի հայացքների հետ, որոնք մենք ավելի վաղ քննարկեցինք այս գլխում, ինչպես նաև ուշադրություն դարձրու այս կետում նրանց նմանություններին: Կարևոր է նկատել թե ինչպես է Կալվինը ճանաչում Քրիստոսին իբրև վավերացում կամ այս

խոստումների դրսևորման միջոց: Միգուցե դու ցանկանաս կարդալ 2 Կորնթացիների 1:20 և տեսնել, թե ինչպես է Կալվինի մոտեցումը կապվում այդ տեքստի հետ:

4. Կալվինը պարզապես գտնում է, որ հավատքը ներառում է միտքը և սիրտը: Եթե դու բանավիճող խմբում ես, միգուցե ցանկանաս ուսումնասիրել, թե ինչպես է նա մոտենում սրանցից յուրաքանչյուրին: Ուշադրություն դարձրու, թե ինչպես է Կալվինը մեկ անգամ ևս հաստատում, որ հավատքը իրոք գիտելիքին է վերաբերում – մի բան, որ ներգործում է մեր մտածողության ձևի վրա՝ ազդելով մեր մտքի վրա: Ուշադրություն դարձրու, որ «սրտին» վերաբերող հատվածում Կալվինի լեզուն ուղղակի չի սահմանափակվում մեր մտավոր համաձայնությամբ, այլ ավելի խորը փոփոխություններ է մատնանշում մեր մեջ: Կալվինը Աստծու ակտիվությունն է մատնանշում դարձի գալու գործընթացում: Հավատքը մարդկային գաղափար չէ, այն Աստծու մասին անձնական գիտելիք է, որը հնարավոր է դարձել Սուրբ Հոգու միջոցով:

»Հավատքի« իմաստը բացահայտելուց հետո, մենք կարող ենք այժմ անդրադարձնալ նրա բովանդակությանը, սկսելով Աստծուց:

Գլուխ 2 Աստված

Աստված քրիստոնեական աստվածաբանության առանցքն է: Բայց ո՞ր Աստված: Եվ ինչպիսի՞ն է այս Աստված: Պարզ է, որ այս փոքր «Աստված» բառն ընդարձակ բացատրության կարիք ունի: Իսրայելի ըմբռնումներն իր Աստծու ինքնության մասին, - որոնք նրանք ձևակերպում էին այնպիսի արտահայտություններ ինչպես օրինակ «Իսրայելի Տեր Աստված» - պոլիթեիստական մտածողության դեմ էր ուղղված: Տվյալ տարածաշրջանում յուրաքանչյուր ազգ իր սեփական աստվածն ուներ, շատերը բավականին զարգացած պանթեոն ունեին, որ բազմաթիվ տարբեր աստվածներ էր ընդունում, յուրաքանչյուրն իր առանձնահատուկ ֆունկցիայով կամ ազդեցության ոլորտով: »Աստծու մասին խոսելը« պարզապես ինֆորմատիվ բնույթ չուներ: Այն փորձում էր ճշտել, թե այդ աստվածներից ո՞րի մասին է խոսքը: Քրիստոնեական աստվածաբանության առաջադրանքի մաս է կազմում սահմանել այն Աստծուն, ում քրիստոնյաները հավատում են:

Աստծուն սահմանելու այս գործընթացը տեսանելի է թե՛ Հին և թե՛ Նոր Կտակարաններում: Հին Կտակարանի մարգարեների համար, Իսրայելը ճանաչում և երկրպագում էր այն Աստծուն, ով նրան դուրս էր բերել Եգիպտոսից և առաջնորդել էր խոստացված երկիր: Նոր Կտակարանում, մենք տեսնում ենք, որ այս գաղափարը ավելի խորությամբ է զարգացված: Քրիստոնյաները հավատում են միևնույն Աստծուն, ինչ Աբրահամը, Այս Աստված, այնուամենայնիվ, վերջնականապես և ամբողջականորեն Քրիստոսի մեջ է բացահայտված: Այսպիսով, Պողոսը խոսում է »Աստծու և մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի Հոր« (2 Կորնթացիս 1:3) մասին:

Այն հիմնական գաղափարը, որ մենք գտնում ենք Նոր Կտակարանում այն է, թե քրիստոնյաները ճանաչում և երկրպագում են միևնույն Աստծուն, ինչ Իսրայելը: Սակայն, քրիստոնյաները կարծում են, որ այս Աստված լրիվությամբ և վերջնականորեն Քրիստոսի մեջ է հայտնված: Այսպիսով Եբրայեցիներին ուղղված նամակն սկսվում է այն հայտարարությամբ, թե միևնույն Աստված, ով խոսեց Իսրայելի հետ »բազմապիսի ձևերով և այլազան օրինակներով« այս վերջին օրերին մարգարեների միջոցով »մեզ հետ խոսեց իր Որդու միջոցով«, ով Աստծու »բուն պատկերն է«

(Եբրայեցիս 1:1-3): Այս կետը կարևոր նշանակություն ունի, քանի որ այն ցույց է տալիս, թե ինչպես է Քրիստոսի հետ կապվում Աստծու քրիստոնեական ընկալումը: Ճանաչել Քրիստոսին նշանակում է ճանաչել Աստծուն: Կամ, ինչպես երկրորդ դարի քրիստոնյա հեղինակներից մեկն է ձևակերպում. «մենք պետք է սովորենք մտածել Հիսուսի մասին՝ իբրև Աստծու» (1 Կղեմես 1:1):

Այսպիսով, ինչպե՞ս են ընկալում քրիստոնյաներն Աստծու գաղափարը: Առաքելական հավատամքի առաջին խոսքերը լավ սկիզբ են նախապատրաստում մեզ համար. քրիստոնյաները հավատում են այն Աստծուն, ով «Ամենակալ Աստված է, երկնքի ու երկրի Արարիչը»: Մենք 3 - րդ գլխում պետք է ուսումնասիրենք արարչագործության հարուստ և զորավոր թեման: Առաջինը մենք պետք է քննարկենք Աստծու գաղափարը իբրև «Ամենակալ Հայր»: Մենք կարող ենք սա երկու մասի բաժանել, որոնցից յուրաքանչյուրին իրոք արժե մեկ գլուխ նվիրել: Այնուամենայնիվ, ելնելով գրքի սահմանափակումներից մենք երկուսն էլ համառոտակի կերպով կքննարկենք՝ սկսելով այն հարցից թե ինչ է նշանակում խոսել Աստծու մասին՝ իբրև «Հայր»:

Անալոգիաներ Աստվածաբանության մեջ

Ամենաակնառու իրողություններից մեկը , որ մատնանշվում է Աստծու քրիստոնեական ընկալման պարագային պատկերների ընդարձակ կիրառությունն է: Աստված պատկերված է իբրև հովիվ, թագավոր, ժայռ և հայր: Նախքան մենք կսկսենք հետազոտել, թե ինչ է նշանակում խոսել Աստծու մասին իբրև «հայր», օգտակար կլինի ամփոփ ներկայացնել աստվածաբանության մեջ անալոգիաների կիրառության հարցը:

Սուրբ Գիրքը մի շարք անալոգիաներ է կիրառում Աստծու մասին խոսելիս: Որոշ թեմաներ ուսումնասիրելու համար, որոնք առաջ են գալիս աստվածաբանության մեջ անալոգիաներ կիրառելուց, մենք կարող ենք քննարկել ամենահայտնի սուրբգրային տողերից մեկը, որ գտնում ենք 23:1 Սաղմոսում. «Տերն իմ Հովիվն է»: Աստծու այս պատկերը՝ իբրև հովիվ, հաճախ է հանդիպում Հին Կտակարանում (տես Սաղմոս 80:1, Եսայի 40:11, Եզեկիել 34:12), այն հետագայում ավելի խորը զարգացվում է Նոր Կտակարանում Հիսուսի վերաբերյալ, ով «բարի հովիվն» է (Հովհ. 10:11): Բայց ինչ է այս անալոգիան ասում մեզ Աստծու մասին: Մենք ինչպե՞ս կարող ենք աստվածաբանորեն զարգացնել այս պատկերը: Այս հարցին պատասխանելու ամենահեշտ ձևն այն է, որ ուսումնասիրենք վերոհիշյալ պատկերը և տեսնենք թե ինչ է ստացվում: Եթե դուք խմբով եք քննարկում այս հարցը, փակիր այս գիրքը և խոսիր հաջորդող հարցի մասին, թղթին հանձնիր քո մտածումները մյուս հարցի վերաբերյալ:

Ի՞նչ գաղափարներ են մեր մտքով անցնում, երբ հովիվ մասին ենք խոսում

Մարդկանց մեծամասնությունը հետևյալ չորս հիմնական մտածումներն է ունենում:

Առաջինը, այստեղ հոտի հանդեպ հովիվի հոգատար սիրո գաղափարն ենք հանդպում: Հովիվը մշտապես նվիրված էր իր հոտին: Իրապես, Իսրայելում հովիվը հասարակական էակ չէր համարվում, սա պայմանավորված էր այն հանգամանքով, որ վերջինս պարտավորված էր հսկայական ժամանակ տրամադրել իր հոտին, որը թույլ չէր տալիս նրան մասնակցել բնական սոցիալական միջոցառումներին: Խոսել Աստծու մասին իբրև հովիվի այսպիսով նշանակում է խոսել Աստծու ամբողջական նվիրումի մասին՝ հանդեպ Իսրայելը և եկեղեցին: Այս գաղափարը զորավոր կերպով զարգացված է Նոր Կտակարանում, հատկապես մովորյալ ոչխարի առակում (Ղուկաս 15:3-7): Այստեղ հովիվը ջանասիրաբար փնտրում է մովորյալ ոչխարին, որպեսզի տուն բերի: Այս պատկերի վերջնական զարգացումը գտնում ենք Հովհաննու ավետարանում, որտեղ

շեշտվում է, թե բարի հովիվը, որն անմիջապես նույնացված է Հիսուսի հետ, կամովին պատրաստ է անգամ իր կյանքը տալու հանուն իր ոչխարի ապահովության (Հովհաննես 10:11-16):

Երկրորդ, Աստծու իբրև հովիվի մասին մտածելը Աստծու առաջնորդությունն է հաստատում: Հովիվը գիտի որտեղ է գտնվում կերակուրն ու ջուրը, և ճիշտ տեղն է առաջնորդում հոտին: Աստծուն հովիվի հետ նմանեցնելը նշանակում է շեշտել Աստծու մշտական ներկայությունը Իրարայելի և եկեղեցու հետ: Այն միտված է հաստատելու Աստծու կարողությունը կյանքի առաջարկած

վտանգներից մեզ պաշտպանելու և առատ ու ապահով վայր առաջնորդելու: Աստված »իբրև հովիվ մի հովուեցէ գխաշինս իւր, և բազկաւ իւրով ժողովեցէ զգառինս, և ի ծոց իւր կրեցէ զնոսա, և մխիթար լիցի յղեաց« (Եսայի 40:11):

Երրորդ, Աստծու պատկերը՝ իբրև հովիվ, քրիստոնեական տեսակետով մի բան է հուշում մեզ մեր մասին: Մենք Աստծու հոտի ոչխարներն ենք (Սաղմոս 79:13, 95:7, 100:3): Մենք նման ենք գառների, անկարող ինքներս մեզ հոգ տանելու, և շարունակաբար մոլորվում ենք: Մենք ինքնաբավ չենք, ինչպես որ հոտն է իր գոյության համար հույսը դնում հովիվի վրա, այնպես էլ մենք պետք է սովորենք մեր հույսը դնել Աստծու վրա: Մենք կուզենանք մտածել, թե մենք ի վիճակի ենք ինքներս մեզ հոգ տանելու, բայց մարդկային բնության քրիստոնեական ընկալումը պահանջում է, որ մենք ընդունենք Աստծուց մեր ամբողջական կախվածությունը: Այսպիսով, մարդու մեղանշականությունը հաճախ համեմատված է Աստծուց հեռանալու հետ, ինչպես մոլորված ոչխարը: »Ամենեքեան իբրև ոչխարք մոլորեալք. այր ի ճանապարհի իւրում մոլորեցաւ« (Եսայի 53:6, Սաղմոսներ 119, 176, Առաջին Պետրոս 2:25):

Եվ չորրորդը, ինչպես որ հովիվն է գնում փնտրելու իր կորած ոչխարին, այնպես էլ երբ մենք կորած էինք Աստված եկավ մեզ գտնելու և տուն վերադարձնելու: Ջուզահեռները Անառակ որդու առակի հետ (Ղուկաս 15:11-32) ակնհայտ են: Ավետարանի վերոհիշյալ գլխում մենք »կորած լինելու« ապա »գտնվելու« և հետո »ուրախանալու« երեք պատմություններ ենք գտնում: Հովիվը գտնում է իր կորած ոչխարին (Ղուկաս 15:3-8), կինը գտնում է իր կորած դրամը (Ղուկաս 15:8-10), հայրը գտնում է իր կորած որդուն (Ղուկաս 15:11-32): Եվ այս բոլոր անալոգիաներում մենք քրիստոնեական կրոնի միևնույն մշտական շեշտն ենք գտնում, որ մենք կորած ենք և Աստված Հիսուս Քրիստոսի միջոցով եկել է աշխարհ մեզ գտնելու և տուն վերադարձնելու:

Խոսել »Աստծու մասին իբրև հովիվ« այսպիսով նշանակում է հաստատել, թե »Աստված *նման* է հովիվի«: Այլ խոսքով ասած, հովիվի պատկերը օգնում է մեզ մտածելու Աստծու բնության մասին, և թույլ է տալիս մեզ գաղափար կազմել նրա բնության մասին: Սա չի նշանակում, թե Աստված *նույնական* է մարդու պատկերացրած հովիվի հետ: Ավելի շուտ, այն նշանակում է, թե մարդու պատկերացրած հովիվի որոշ ասպեկտներ օգնում են մեզ ավելի արդյունավետ կերպով մտորել Աստծու մասին:

Բայց արդյո՞ք մարդկային անալոգիայի *ցանկացած* ասպեկտ կարելի է տարածել Աստծու վրա: Ցանկացած անալոգիա ինչ որ մի կետում կորցնում է իր ուժը: Ի՞նչ չափով կարող ենք կիրառել այս անալոգիան նախքան այն կդադարի հուսալի լինելուց: Այս թեման ուսումնասիրելու համար, մենք կարող ենք հովիվին բնորոշ իրողությունների մի համառուտ ցանկ շարադրել.

1. Հովիվները հոգ են տանում հոտի համար
2. Հովիվները պաշտպանում իրենց հոտին վտանգից
3. Հովիվներն իրենց հոտին արոտավայր են առաջնորդում

4. Հովիվները մարդ են

Լիովին պարզ է, թե այս անալոգիայի առաջին երեք ասպեկտները կարող են կիրառվել Աստծու մասին մտորելու պարագային: Աստված հոգում է, պաշտպանում և առաջնորդում: Բոլոր այս ասպեկտների մեջ, հովիվ անալոգիան հաջողությամբ է կիրառվում, և լուսաբանում է Աստծու հատկությունները:

Այնուամենայնիվ հովիվները վերջին հաշվով մարդ են: Արդյո՞ք պետք է անալոգիայի այս ասպեկտը զարգացվի: Լիովին հստակ է, որ մենք չէինք պատրաստվում մտածել Աստծու մասին իբրև մարդու: Չնայած որ Աստված մարդ չէ, սակայն, ճշմարտություն է, որ մարդկանց մի որոշակի խմբի պահվածքը օգտակար է նկատվում Աստծու մասին ավելի լավ պատկերացում կազմելու համար: Այսպիսով կթվա, որ սա անալոգիայի այն ասպեկտն է, որը չէինք պատրաստվում մանրամասնորեն քննարկել:

Այժմ ինչպես տեսնում ես սրանք շատ պարզ դատողություններ էին, և միգուցե քեզ թվա, որ սրանք ժամանակավրեպ են ցանկացած լուրջ աստվածաբանական քննարկման պարագային: Իրականում, այստեղ խնդիրն այլ է: Իրականում մենք այն կարևոր աստվածաբանական թեման էինք ուսումնասիրում, թե ինչ աստիճանի պետք է Աստծու մասին անալոգիան զարգացվի, և ինչպես կարող են այս անալոգիաները զորավոր վիզուալ ազդակ առաջարկել աստվածաբանական խորհրդածության համար: Վերջինս միևնույն ժամանակ այն հարցն է բարձրացնում, թե ինչու մենք պետք է Աստծու պատկերներն այս ձևով օգտագործենք: Ինչու՞ ավելի կոնցեպտուալ կամ արևմտյան ձևեր կիրառենք Աստծու մասին խոսելու կամ մտորելու համար: Քրիստոնեական ավանդական աստվածաբանության պատասխանը կարելի է հետևյալ կերպ ամփոփել:

Չկա այդպիսի մի ձև, որով մարդու արարված միտքը ընդունակ կլիներ անմիջապես տեսնել Աստծուն: Սա նշանակում է, թե մենք աստիճանական եղանակով պետք է մտածենք Աստծու մասին՝ մեր ընդունակության համեմատ ըմբռնելու համար: Վաղ շրջանի որոշ քրիստոնեական հեղինակներ Աստծու ընկալումը համեմատել են ուղիղ կերպով արևին նայելու հետ: Մարդկային աչքն ակնհայտորեն անկարող է դիմանալ արևի ողջ փայլին: Ճիշտ նույն ձևով, մարդկային միտքը չի կարող տանել Աստծու ողջ փառքը:

Մի հետաքրքիր պատմություն է պատմվում Հեթանոս կայսեր մասին, ով այցելել էր հրեա ռաբի Ջոշուա Բեն Հաննային: Կայսրը թույլվություն է խնդրում տեսնելու Ջոշուայի աստծուն: Ռաբին պատասխանում է, թե դա անհնարին է. մի պատասխան, որը չի բավարարում կայսրին: Ռուսի ռաբին դուրս է տանում կայսրին և խնդրում նայել կեսօրվա արևին: »Անհնար է« պատասխանում է կայսրը: »Եթե դու չես կարողանում նայել արևին, որը Աստված է ստեղծել«, պատասխանում է ռաբին, »ապա ինչպես կարող ես դիմանալ Աստծու փառքին«:

Չնայած, որ մարդու աչքը չի կարող դիմանալ արևի ողջ փայլին, այնուամենայնիվ, սակայն, հնարավոր է նայել արևին ապակու մուգ կտորի միջոցով: Սա մեծապես նվազեցնում է արևի փայլը, որպեսզի մարդու աչքը դիմանա դրան: Հակառակ դեպքում, արևին նայելը լիովին վեր կլինի նրա կարողություններից: Նույն եղանակով, օգտակար է մտածել Աստծու սուրբգրային մոդելների կամ պատկերների մասին, որոնք մատչելի համաչափություններով են բացահայտում Աստծուն, որպեսզի մարդու միտքը կարողանա ըմբռնել այն:

Ջոն Կալվինը (1509-64) պնդում էր, թե Աստված գիտի մեր մտավոր սահմանափակ կարողությունների մասին և ըստ այդմ իրեն այնպիսի ձևերով է հայտնում, որ մենք կարողանանք

ըմբռնել: Ըստ Կալվինի, Աստծու հայտնությունը համապատասխանեցված կամ «հարմարեցված» է մեր մտածելու կարողության հետ: Կալվինը պնդում է, թե Աստված ուղղակի չի կարող ընկալվել մարդկային մտքի միջոցով: Ինչ որ գիտենք Աստծու մասին, հայտնության միջոցով է տրված, և այդ հայտնությունը համապատասխանեցված է մեր կարողությանը՝ իբրև սահմանավոր, մեղանչական արարածների: Սա չի նշանակում թե Աստված թույլ է կամ անկարող: Այն ուղղակի Աստծու առատաբաշխ և բարի բնության արտացոլումն է, որով Աստված հաշվի է առնում մեր թուլությունը: Կալվինն ասում է, թե «Աստված հարմարեցնում է իրեն մեր կարողությանը» - նկատի ունենալով, որ աստված այնպիսի բառեր, գաղափարներ և պատկերներ է օգտագործում, որ մենք կարողանանք ըմբռնել այն:

Այսպիսով ուսումնասիրելով աստվածաբանության մեջ անալոգիայի թեման մենք այժմ կարող ենք կենտրոնանալ սպեցիֆիկ անալոգիայի վրա, որ հանդիպում ենք հավատամքի մեջ. Աստծու անալոգիան իբրև *հայր*:

Աստված իբրև Հայր

Աստծու պատկերը իբրև հայր խորապես քրիստոնեական հավատքի մեջ է արմատացած, այս իրողությունը չի պայմանավորված միայն այն աղոթքով, որ Քրիստոս սովորեցրեց իր աշակերտներին, որն այսօր Տերունական աղոթք անունով է հայտնի: Շատ ընթերցողների են ծանոթ աղոթքի առաջին տողերը. «Հայր մեր...» Եթե Հիսուս Քրիստոս այսպես էր դիմում Աստծուն, ակնհայտ է, որ այն կարևոր նշանակություն ունի քրիստոնեական հավատքի համար: Բայց ինչպե՞ս մենք պետք է մեկնաբանենք այս պատկերը:

Մեկ անգամ ևս մենք անալոգիայի հետ գործ ունենք: Այսպիսով ինչպիսի՞ գաղափարներ է անալոգիան փոխանցում: Միգուցե դու ուզենաս մի քանի բոլոր տրամադրել նշումներ անելու, թե ինչ գաղափարներ է այս անալոգիան փոխանցում, ինչպես ավելի վաղ արեցինք հովվի անալոգիայի պարագայում: Հետևյալ գաղափարները կարող են մտքովդ անցնել, և մենք պետք է համառոտակի քննարկենք դրանցից յուրաքանչյուրը.

1. Հայրերը մարդ են
2. Հայրերն են իրենց երեխաներին աշխարհ բերում
3. Հայրերը հոգ են տանում իրենց զավակների համար
4. Հայրերը արական սեռին են պատկանում

Այս բնորոշումներից առաջինն ակնհայտորեն չի նախատեսված կիրառել Աստծու մասին դատողություններ անելու համար: Ինչպես տեսանք հովվի անալոգիայի պարագային, արարվածների լեզվով արարչի մասին խոսելու անխուսափելի հետևանքը սա է:

Երկրորդն ակնհայտորեն կարևոր է: Աստված մեր ծնողն է: Առանց Աստծու, մենք այստեղ չեինք լինի: Թե՛ Հին և թե՛ Նոր Կտակարանները Աստծուց ունեցած մեր ամբողջական կախվածությունն են շեշտում: Կասկածից վեր է, որ Աստծու՝ իբրև հայր անալոգիան հոգատարության գաղափարն է փոխանցում: Հին Կտակարանը Աստծու հարաբերությունն իր ժողովրդի հետ հաճախ մասնավորապես համեմատում է կրտսեր որդու հետ հոր հարաբերությանը: Երբ որդին շատ երիտասարդ է, նա բոլոր հարցերում լիովին կախման մեջ է գտնվում հորից և նրանց հարաբերությունը շատ սերտ է: Բայց, երբ որդին մեծանում է նա աստիճանաբար անկախանում է և որոշում է հեռանալ իր հորից, այսպիսով հարաբերությունը սառում է: Ովսիա մարգարեն այս

օրինակն է օգտագործում պատմելու համար, թե ինչպես Իսրայելը իսկական անծանոթ դարձավ այն Աստծուն, ով ստեղծել էր իրեն.

Քանզի տղայ էր Իսրայել, և ես սիրեցի զնա, և յԵզիպտոսէ կոչեցի զորդի իմ: Որպէս կոչեցի զնոսա՝ նոյնպէս մերժեցան յերեսաց իմոց. նոքա Բահաղիմայ զոհէին եւ դրօշելոց խունկս արկանէին: Եւ ես խափանեցի զԵփրեմ և ընկալայ զնա ի վերայ բազկաց իմոց. և ոչ գիտացին թէ բժշկեմ զնոսա: Յապականութենէ մարդկան ձգեցի զնոսա, կապանօք սիրոյ իմոյ: (Ովսիա 11: 1-4):

Ինչպես Հիսուս Քրիստոս է մատնանշում Լեռան Քարոզում (Մատթեոս 7:9-11) անգամ երկրավոր հայրերն են ուզում իրենց որդիներին բարիք անել: Ուստի որքան առավել ևս Աստված՝ մեր երկնավոր Հայրն է կամենում բարիք անել նրանց, ովքեր աղոթքով դիմում են իրեն:

Այս անալոգիայի չորրորդ ասպեկտն է, որ բավականին վիճաբանության տեղիք է տվել և որը ավելի մանրամասն քննարկման կարիք ունի: Թե՛ Հին և թե՛ Նոր Կտակարաններն արական լեզու են կիրառում Աստծու վերաբերյալ: Հունարեն «աստված» (*theos*) բառն անառարկելիորեն արական է, և Սուրբ Գրքի մեջ Աստծու համար օգտագործված անալոգիաների մեծ մասը, - ինչպես օրինակ հայր, թագավոր և հովիվ, - արական սեռի են: Արդյո՞ք սա նշանակում է, թե Աստված արական սեռի է:

Կարևոր է նկատել, որ Սուրբ Գիրքը նաև իգական նկարագրություն է կիրառում, երբ մարդկության հանդեպ Աստծու սիրո մասին է խոսում: Ինչպես օրինակ մայրը չի կարող երբեք մոռանալ իր զավակին կամ երես թեքի նրանից, այդպես էլ Աստված երբեք չի մոռանա իր ժողովրդին կամ երես թեքի նրանից (Եսայի 49:15): Աստծու և իր զավակների միջև մտերմության և համակրանքի բնական կապ կա, պարզապես որովհետև ինքն է կյանք տվել նրանց: Այսպիսով, Աստված սիրել է մեզ նախքան մենք ենք սիրել Աստծուն (1 Հովհաննես 4:10,19): Սաղմոսների 51:1 Աստծու «մեծ կարեկցանքի» մասին է խոսում: Հետաքրքիր է նկատել, որ եբրայերենով «կարեկցանք» (*rachmin*) բառը ծագել է արզանդ (*rechmen*) բառից: Աստծու կարեկցանքն իր ժողովրդի հանդեպ նման է իր զավակի հանդեպ ունեցած մոր կարեկցանքին (հմմտ. Եսայի 66:12-13): Արզանդից է կարեկցանքը ծնվում:

Այսպիսով կարելի է ասել, թե Աստված արական սեռի է: Արդյո՞ք Աստծու մասին իբրև «հայր» խոսելը նշանակում է, թե քրիստոնեությունը արական սեռի աստվածության է հավատում: Ավելի վաղ մենք խոսեցինք աստվածաբանական լեզվի անալոգիական բնույթի մասին: Անհատ անձինք կամ սոցիալական դերերը, Հին Մերձավոր Արևելքի գյուղական աշխարհի կոնտեքստում աստվածային գործունեության կամ անձնավորության համար իբրև մոդել են հանդես գալիս: Այսպիսի անալոգիաներից մեկը հովիվն է, մյուսը՝ հայրը: Սակայն, այն հաստատումը, թե «հայրը հին Իսրայելում հարմար անալոգիա է Աստծու համար» համազոր չէ այն դատողությանը, թե «Աստված արական սեռի է»: Խոսել Աստծու մասին՝ իբրև հայր, նշանակում է ասել, թե հին Իսրայելում հոր դերը մեզ գաղափարներ է փոխանցում Աստծու բնության մասին: Սա չի նշանակում, թե Աստված արական սեռի մարդ է: Այնուամենայնիվ Հին Կտակարան որոշակի ասում է, թե մայրերը նույնպես անալոգիաներ էին Իսրայելի հանդեպ Աստծու սիրո ասպեկտների համար: Չնայած, որ այնտեղ կան շատ ավելի հիշատակություններ հայրական դերի մոդելների վերաբերյալ քան մայրական, կասկածից վեր է, որ՝ հայրերը և մայրերը Սուրբ Գրքում Աստծու համար անալոգիաների ֆունկցիա են կատարում:

Կարևոր կետը, որ պետք է գնահատել այստեղ այն է, թե *ոչ* արական և *ոչ* էլ իգական սեռը կարող է վերագրվել Աստծուն: Քանի որ սեռը հատուկ է եղականներին, ուստի չի կարող ենթադրվել, թե որևէ տեսակի կատարյալ հակադրություն կարող է անմիջականորեն համապատասխանել անեղ

Աստծու բնությանը: Իրապես, Հին Կտակարանը լիովին խուսափում է Աստծուն սեռական ֆունկցիաներ վերագրել, նկատի ունենալով այսպիսի ասոցիացիաների մեծապես հեթանոսական հնչերանգները: Քանանական պտղաբերության ծեսերը շեշտում էին, թե՛ աստվածների և թե՛ աստվածուհիների սեռական ֆունկցիաները, Հին Կտակարանը մերժում է հաստատել այն գաղափարը, թե Աստծու սեռը կամ սեքսուալությունը հատկանշական հարց է:

Գերմանացի հայտնի աստվածաբան Կոլֆհարթ Փանենբերգն իր *Սիստեմատիկ Աստվածաբանության* մեջ զարգացնում է այս միտքը (1990).

Հայրական խնամքի ասպեկտն է մասնավորապես օգտագործված, երբ Հին Կտակարանը խոսում է Իսրայելի հանդեպ Աստծու հայրական հոգատարության մասին: Սեռական սահմանումը հայրական դերի համար որևէ դեր չի խաղում... Աստծու ընկալման մեջ սեռական տարբերակումի ներմուծումը պոլիթեիզմ կնշանակեր. այսպիսով այն բացառված էր Իսրայելի Աստծու համար: Այն փաստը, որ Աստծու հոգատարությունն Իսրայելի հանդեպ կարող է նաև արտահայտվել մայրական սիրո տերմիններով հստակորեն բավարար չափով ցույց է տալիս, թե Աստծու՝ իբրև հայր, ընկալման մեջ որքան քիչ տեղ ունի սեռական տարբերության գաղափարը:

Հիմնավորելու համար այն փաստը, որ Աստված արական սեռի չէ, վերջին շրջանի մի շարք գրողներ ուսումնասիրել են Աստծու գաղափարը՝ իբրև »մայր« (որը Աստծու իգական ասպեկտներն է բացահայտում), կամ իբրև »ընկեր« (որը Աստծու չեզոք սեռի ասպեկտներն է բացահայտում): Սրա գերազանց օրինակն է հանդիսանում Ամերիկացի աստվածաբան Sallie McFague, իր *Աստծու Մորելները* գործով: Ընդունելով այն փաստը, թե խոսել »Աստծու մասին իբրև հայր« չի նշանակում, որ Աստված արական սեռի է, նա գրում է.

Խոսել Աստծու մասին իբրև մայր չի նշանակում, թե Աստված մայր է (կամ հայր): Մենք պատկերացնում ենք Աստծուն թե՛ մայր և թե՛ հայր, բայց մենք գիտակցում ենք, թե որքան անբավարար են սրանք կամ ցանկացած այլ մետաֆոր Աստծու ստեղծագործական սերը արտահայտելու համար... Սակայն, մենք խոսում ենք այս սիրո մասին մի լեզվով, որը ծանոթ է մեզ և սիրելի, սա մեր մայրերի և հայրերի լեզուն է, ովքեր մեզ կյանք են պարգևել, որոնց մարմնից ենք մենք սերում և որոնց խնամքի տակ ենք գտնվում:

Նոր հետաքրքրությունը, Աստծու արական բնույթի մի շարք սուրբգրային պատկերների հարուցած թեմաների հանդեպ, առաջնորդել է քրիստոնեական պատմության վաղ շրջանի հոգևոր գրականության ուշադիր ընթերցանությանը, որի արդյունքում մեծապես գնահատվել է իգական պատկերների վաղ շրջանի կիրառությունը: Սրա գերազանց օրինակ է հանդիսանում *Աստվածային Սիրո Հայտնությունները*, այս երկը բաղկացած է տասնվեց տեսիլքներից, որոնք հայտնվել են անգլիացի գրող Ջուլիաննա Նորիջցուն 1373 թ. Մայիսին: Այս տեսիլքներն աչքի են ընկնում թե՛ Աստծուն և թե՛ Հիսուս Քրիստոսին մեծապես մայրական տերմիններով դիմելու իրենց յուրահատուկ միտումով:

Ես տեսա, որ Աստված ուրախ է որ մեր Հայրն է, ինչպես նաև, նա ուրախ է, որ մեր Մայրն է, և կրկին, նա ուրախ է, որ ճշմարիտ ամուսինն է, մեր հոգու հետ իբրև իր հարսնացուի... նա սկիզբն է, էությունը և այն իսկ, ինչ որ իր բնությամբ է: Նա ճշմարիտ հայրն է և մայրը բոլոր իրերի, ինչ որ նրանք են իրենց բնությամբ:

Խոսել Աստծու մասին իբրև «հովիվ» կամ «հայր» Աստծու մասին քրիստոնեական մտածողության մեկ այլ կարևոր թեմա է բացահայտում մեր առջև, - այն է՝ Աստծու անձի կոնցեպցիան, որին մենք այժմ կանդրադառնանք:

Աստված իբրև անձ

Դարերի ընթացքում, աստվածաբաններն ու պարզ քրիստոնյա հավատացյալները հավասարապես որևէ կասկած չունեին, թե Աստծու մասին կարելի է անձնական տերմիններով խոսել: Օրինակ՝ քրիստոնեությունը մի շարք ատրիբուտներ է վերագրել Աստծուն, ինչպես օրինակ՝ սերը, վստահելիությունը և նպատակը, որոնք թվում է լուրջ անձնական ասոցիացիաներ ունեն: Շատ հեղինակեր մատնանշել են, որ աղոթքի քրիստոնեական պրակտիկան թվում է, թե մողելավորված է ծնող և զավակ հարաբերության վրա: Աղոթքը այն շնորհալի հարաբերությունն է արտահայտում, որը «պարզապես վստահություն է այն անձի նկատմամբ, որի ողջ առնչությունը մեր հետ ցույց է տալիս, թե նա արժանի է վստահության» (John Oman): Նմանապես, Պողոսի ստտերիոլոգիական պատկերներից մեկը – հաշտությունը - ակնհայտորեն մարդկային անձնական հարաբերությունների վրա է մողելավորված («ստտերիոլոգիան» նշանակում է «իմաստավորել փրկությունը»): Այն ենթադրում է, որ հավատքի միջոցով Աստծու և մեղավոր մարդկության հարաբերության փոխակերպումը նման է երկու անձերի հաշտությանը, օրինակ՝ իրարից օտարացած տղամարդու և կնոջ:

Վաղ քրիստոնյա գրողների համար «անձ» բառը մարդու անհատականության արտահայտությունն է, այն արտացոլվում է վերջինիս խոսքերում և գործերում: Ամենից առավել, այստեղ շեշտ կա սոցիալական հարաբերությունների գաղափարի վրա: Անձը նա է, ով ինչ որ դեր է կատարում սոցիալական դրամայում, ով մյուսների հետ է հարաբերվում: Անձը իր բաժին դերը պետք է խաղա սոցիալական հարաբերությունների ցանցում: «Անհատը» սոցիալական հարաբերություններ չի ենթադրում, մինչդեռ «անձը» առնչվում է հարաբերությունների ցանցում որևէ անհատի խաղացած դերի հետ, որի միջոցով այդ անձը մյուսների կողմից տարբեր է համարվում: «Աստծու» իբրև անձի գաղափարը հետևյալ միտքն է արտահայտում. այն հարաբերությունը, որ կարող ենք ունենալ Աստծու հետ համանման է մեկ ուրիշ մարդու հետ ունեցած հարաբերությանը:

Օգտակար է ուսումնասիրել, թե «անանձնական Աստծու» գաղափարը ինչ հնչերանգներ կփոխանցեր: Այս արտահայտությունը ենթադրում է մի Աստծու, ով հեռու է կամ առանձին (եթե Աստված առհասարակ մեր հետ առնչվում է), կարճ ասած, ով առհասարակ հաշվի չի առնում մարդու անհատականությունը: Անձնական հարաբերության գաղափարը, ինչպես օրինակ՝ սերը, ենթադրում է, թե Աստված փոխադարձ ձևով է մեր հետ հարաբերվում: Այս գաղափարը միահյուսված է Աստծու՝ իբրև անձի գաղափարին, բայց ոչ Աստծու բնության անանձնական կոնցեպցիաների հետ: Այստեղ զորավոր բացասական հնչերանգներ կան «անանձնական» գաղափարի հանդեպ, որը անցել է Քրիստոնեական մտածողությանն է փոխանցվել Աստծու բնության առնչությամբ:

Կարևոր է նաև գնահատել, որ անձնական հարաբերություններն այն կառուցվածքն են հաստատում, որտեղ իմաստավորվում են այնպիսի աստվածաշնչյան թեմաներ, ինչպես օրինակ՝ սերը, վստահությունը և հավատարմությունը: Թե՛ Հին և թե՛ Նոր Կտակարանները լեցուն են «Աստծու սիրո» «Աստծու վստահելիության» և «Աստծու հավատարմության» մասին հաստատումներով: «Սերը» մի բառ է, որը հիմնականում կիրառվում է անձնական հարաբերությունների պարագայում: Հետագայում, խոստումի և իրագործման աստվածաշնչյան վեհ թեման վերջնականորեն խարսխվում է

անձնական հարաբերության վրա, որտեղ Աստված հստակորեն որոշ բաներ է խոստանում (ինչպես օրինակ՝ հավիտենական կյանք և մեղքերի թողություն) որոշակի անհատների: Հին Կտակարանում իշխող վեհ թեմաներից մեկը մասնավորապես Աստծու և մարդկանց միջև ուխտն է, որի միջոցով նրանք փոխադարձաբար միմյանց են կապվում: »Նրանց համար Աստված են լինելու, իսկ նրանք ինձ համար լինելու են ժողովուրդ« (Երեմիա 31:33): Այս իրողությունն ընդգծող հիմնական գաղափարը՝ Աստծու անձնական նվիրումն է Աստծու ժողովրդի հանդեպ, և Աստծու ժողովրդի նվիրումը՝ իրենց Աստծու հանդեպ:

»Անձի« վերաբերյալ քսաներորդ դարի փիլիսոփայական վերլուծությունները նույնպես օգտակար են պարզելու համար թե ինչ է նշանակում խոսել Աստծու մասին իբրև անձի: Իր հիմնական *Ես և Ղու* գործում (1927) ծագումով հրեա գրող Մարտին Բուբերը ֆունդամենտալ տարբերություն է դնում հարաբերությունների երկու կատեգորիաների միջև. *Ես-Ղու* հարաբերությունները, որոնք »անձնական« են, և *Ես-Նա* հարաբերությունները, որոնք անանձնական են: Մենք պետք է այնուհետև ուսումնասիրենք այս հիմնական տարբերությունները, նախքան նրանց աստվածաբանական կարևորությանն անցնելը:

1. *Ես-Նա հարաբերությունները*. Բուբերն օգտագործում է այս կատեգորիան սուբյեկտների և օբյեկտների միջև հարաբերության առնչությամբ, օրինակ՝ մարդու և մատիտի միջև: Մարդը ակտիվ է, մինչդեռ մատիտը պասսիվ է: Այս բաժանումը հաճախ ավելի փիլիսոփայական լեզվով է պատկերված իբրև *սուբյեկտ-օբյեկտ հարաբերություն*, որտեղ ակտիվ սուբյեկտը (այս պարագային, մարդը) հարաբերվում է ոչ ակտիվ օբյեկտի հետ (այս պարագայում, մատիտը): Ըստ Բուբերի, սուբյեկտը իբրև *Ես* է գործում, իսկ օբյեկտը՝ իբրև *Նա*: Մարդու և մատիտի միջև հարաբերությունը այսպիսով կարող է պատկերվել իբրև *Ես -Նա* հարաբերություն:
2. *Ես-Ղու հարաբերությունները*. Այս պարագայում մենք Բուբերի փիլիսոփայության առանցքի հետ գործ ունենք: Ես-Ղու հարաբերությունը գոյություն ունի երկու ակտիվ սուբյեկտների միջև, երկու *անձերի* միջև: Այն *փոխադարձ և երկկողմանի* է: »Ես-Ղու հիմնական բառի Եսը ի հայտ է գալիս իբրև անձ, և գիտակցում է իր ինչ լինելը«: Այլ խոսքով, Բուբերը ենթադրում է, որ մարդկային անձնական հարաբերությունները ընդօրինակում են *Ես-Ղու* հարաբերության էական պատկերները: Հարաբերությունն իրենով այն անտեսանելի և անշոշափելի կապն է, որը միացնում է եկու անձերի, որը Բուբերի Ես-Ղու հարաբերության գաղափարի առանցքն է:

Այս պարագայում, ինչ աստվածաբանական ենթադրություններ է պարունակում անձի վերաբերյալ այս մոտեցումը: Ինչպե՞ս է Բուբերի փիլիսոփայությունն օգնում մեզ հասկանալ և բացահայտել Աստծու գաղափարը՝ իբրև անձ: Մի շարք կարևոր գաղափարներ են երևան գալիս, որոնցից բոլորն էլ հետաքրքիր և օգտակար աստվածաբանական ենթադրություններ են պարունակում: Ավելին, Բուբերը սրանց մի մասը իրենով է կանխագուշակել: *Ես և Ղու* - ի վերջին մասում, նա Աստծու մասին մտորելու և խոսելու իր մոտեցման ենթադրություններն է բացահայտում, կամ ինչպես ինքն է նախընտրում ասել՝ »Բացարձակ Ղուն«:

1. Բուբերի մոտեցումը հաստատում է, թե Աստված չի կարող սահմանափակվել հասկացության մեջ, կամ էլ որոշ կոկիկ կոնցեպտուալ ձևակերպումների: Ըստ Բուբերի, միայն »Նա« - ին կարելի է այսպես վերաբերվել: Բուբերի համար Աստված այն »Ղու – ն է, ով իր բնությամբ երբեք չի կարող Նա դառնալ: Ըստ այնմ Աստված մի էակ է, ով խուսափում է օբյեկտիվացման բոլոր փորձերից և գերազանցում է բոլոր տեսակի նկարագրությունները«: Աստվածաբանությունը պետք է սովորի ճանաչել և պայքարել Աստծու ներկայության հետ, գիտակցելով, որ այս ներկայությունը չի կարող սահմանափակվել բովանդակությունների կոկիկ փաթեթում:

2. Այս մոտեցումը թույլ է տալիս արժեքավոր դատողություններ անել հայտնության գաղափարի վերաբերյալ: Քրիստոնեական աստվածաբանության համար, Աստծու հայտնությունը պարզապես Աստծու մասին փաստերի հրապարակման մեջ չի կայանում, այլ՝ Աստծու ինքնաբացահայտման: Աստծու մասին գաղափարների հայտնությունը պետք է լրացվի Աստծու մասին հայտնությամբ՝ իբրև անձի, որքան որ բովանդակությունն է շեշտվում, այդքան էլ ներկայությունը պետք է շեշտվի: Մենք կարող էինք իմաստավորել սա ասելով, որ հայտնությունը գիտելիք է պարունակում Աստծու մասին՝ իբրև »Նա« և իբրև »Դու«: Մենք բաներ ենք իմանում Աստծու մասին, սակայն, միևնույն ժամանակ, մենք նաև ճանաչում ենք Աստծուն: Նմանապես, »Աստծու մասին գիտելիք« պարունակում է Աստծու մասին գիտելիք թե՛ իբրև »Նա« և թե՛ իբրև »Դու«: »Աստծուն ճանաչել« չի նշանակում պարզապես Աստծու մասին տեղեկություններ հավաքել, այլ՝ անձնական հարաբերություններ ունենալ նրա հետ:
3. Բուբերի »երկխոսական պերսոնալիզմը« նույնպես խուսափում է Աստծու գաղափարից՝ իբրև օբյեկտից, հավանաբար սա ամենաթույլ և խստագույնս քննադատված ասպեկտն է տասնիններորդ դարի որոշ լիբերալ Բողոքական աստվածաբանության: Տասնիններորդ դարին բնութագրական ոչ-ինկլուզիվ »Աստծու որոնումները« ամփոփում էին այս մոտեցման հիմնական դրդապատճառը. Աստված »Նա« է, պասսիվ օբյեկտ, որը սպասում է թե երբ է հայտնաբերվելու (տղամարդ) աստվածաբանների միջոցով, ովքեր ակտիվ սուբյեկտներ են համարվում: Այնպիսի գրողներ, ինչպես օրինակ Էմիլ Բրուները՝ իր *Ճշմարտությունը իբրև Հանդիպում* գործում, պնդում էր, որ Աստված պետք է դիտվեր իբրև Դու, ակտիվ օբյեկտ: Իբրև այդպիսին, Աստված կարող էր նախաձեռնությունը վերցնել մարդկանցից, ինքնաբացահայտման միջոցով և պատմական ու անձնական ձևով, այսինքն՝ Հիսուս Քրիստոսով ճանաչվելու ցանկությամբ: Աստվածաբանությունն այսպիսով ոչ թե Աստծու փնտրտուք կհամարվեր, այլ մարդու պատասխանը կլիներ Աստծու ինքնաբացահայտմանը:

Աստված իբրև Ամենակարող

Առաքելական Հանգանակը, այնուամենայնիվ, շարունակում է խոսել Աստծու մասին՝ իբրև »ամենակարող«: Այսպիսով ինչ ենք մենք հասկանում, երբ Հավատամքի մեջ ասում ենք, որ Աստված »ամենակարող« է: Առաջին հայացքից, սա կարող է ավելի շուտ անհիմաստ թվալ: »Ամենակարող« բառի իմաստը կատարելապես ակնհայտ է առօրյա լեզվում: Այն նշանակում է »ընդունակ անելու ամեն ինչ«: Եվ երբ մենք հավատում ենք, որ Աստված իրոք ամենակարող է, մենք ուղղակի ասում ենք, որ Աստված կարող է: Կթվա, որ սրանով կարելի է եզրափակել քննարկվող թեման: Կա՞ արդյոք մի բան, որ կարելի է հավելել սրան:

Սակայն, աստվածաբանության առաջադրանքներից մեկն էլ նրանում է կայանում, որ քաջալերի մեզ քննադատորեն կիրառել լեզուն – մեզ մտածել տա, թե ինչ ենք մենք հասկանում, երբ Աստծու մասին ենք խոսում: Արդյո՞ք այն այսքան պարզ մի բան է: Արդյո՞ք »ամենագոր« բառը նուրբ տարբերություն չի ունենա, երբ Աստծուն է վերաբերում, քան երբ մարդուն է վերաբերում: Սա հասկանալու համար, եկեք մի պարզ հաստատում քննարկենք:

»Ասել, թե Աստված ամենակարող է, նշանակում է, թե Աստված կարող է ամեն ինչ անել«

Եթե դու ուսանողական խմբում ես, միգուցե դու ցանկություն ունենաս քննարկելու այս հաստատումը: Եթե դու ինքնուրույն ես աշխատում, դադար տուր այս կետում, և մտածիր դրա մասին: Արդյո՞ք վերոհիշյալ հաստատումը ճիշտ է: Ի՞նչ հարցեր է այն բարձրացնում: Առաջին հայացքից այն բավականին պարզ է թվում: Այնուամենայնիվ, վերջինս որոշակի դժվարությունների է հանդիպում սկզբից ևեթ: Քննակիր հետևյալ հարցը. »Կարո՞ղ է Աստված չորս կողմանի եռանկյունի գծել«: Շատ մտածելու կարիք չկա հասկանալու համար, որ այս հարցը

բացասական պատասխան կատանա: Եռանկյունիները երեք կողմ ունեն, գծել մի բան չորս կողմերով նշանակում է քառանկյուն գծել և ոչ թե եռանկյուն:

Այժմ մենք կարող ենք մեկ ուրիշ հարցի անդրադառնալ. «Կարո՞ղ է Աստված ստեղծել մի քար, որ ծանրության պատճառով չկարողանա տեղից շարժել»: Այս հարցը տրամաբանական գեղեցիկ հանելուկ է թվում: Եթե Աստված չի կարող այդպիսի քար ստեղծել, ուրեմն կա մի բան, որ Աստված չի կարող անել: Նույնիսկ, եթե Աստված կարող է այդպիսի քար ստեղծել, ապա Աստված չի կարող տեղից շարժել այն - այսպիսով մի բան էլ կա, որ Աստված չի կարող անել: Ինչ ձևով էլ հարցին պատասխանեն, հարցականի տակ է դրվում Աստծու ամենակարողությունը: Այլ խոսքով, Աստծու ամենակարողությունը հարցականի տակ է դրված վերոհիշյալ յուրաքանչյուր իրավիճակում:

Այնուամենայնիվ, հետագա խորհրդածությունը պարզ չի դարձնում, որ այս հարցը խնդիրներ է առաջացնում Աստծու քրիստոնեական ընկալման համար: Չորս կողմանի եռանկյուններ չկան և չեն կարող գոյություն ունենալ: Այն փաստը, որ Աստված չի կարող ստեղծել այսպիսի եռանկյուն, լուրջ թեմա չէ: Այն պարզապես հարկադրում է մեզ ավելի բարդ ձևով վերահաստատելու մեր պարզ հաստատումը. «Ասել, որ Աստված ամենակարող է նշանակում է, որ Աստված կարող է անել ամեն ինչ, որ չի պարունակում տրամաբանական հակասություն»: Կամ մենք կարող ենք հետևել Թովմա Ակվինացուն, ըստ որի, դա պայմանավորված չէ այն իրողությամբ, որ Աստված չէր կարող այդպիսի բաներ անել, այլ այն պարզապես պայմանավորված էր նրանով, որ այսպիսի բաներ չեն կարող արվել:

Այնուամենայնիվ աստվածաբանությունն ավելի լայն ընդգրկում ունի, քան այս տրամաբանական հանելուկներն են ենթադրում: Իրական թեման հենց աստվածային բնությանն է վերաբերում: Մենք կարող ենք սկսել մեր քննարկումը այս կարևոր թեմայի շուրջ՝ անդրադառնալով միջնադարյան փիլիսոփաների կողմից սիրված ներքոհիշյալ հարցին:

«Կարո՞ղ է Աստված այնպես անել, որ իրեն սիրող մեկը աստի իրեն»

Նորից, միգուցե դու ցանկանաս դադար տալ այս կետում, և այս հարցի շուրջ խորհել, հավանաբար խմբում քննարկման թեմա դարձնելով այն: Առաջին հայացքից, հարցը մի փոքր տարօրինակ է թվում: Ինչու՞ Աստված պետք է ուզենա իր հանդեպ ինչ որ մեկի սերը ատելության փոխել: Հարցը անիրական և իմաստազուրկ է թվում: Մանրամասն ուսումնասիրության պարագային, այնուամենայնիվ, հարցը սկսում է իմաստ ստանալ: Մի դեպքում, թվում է, թե որևէ խնդիր չկա: «Ասել թե Աստված ամենակարող է նշանակում է, որ Աստված կարող է անել ամեն ինչ, որ տրամաբանակ հակասություն չի պարունակում»: Ակնհայտ է, որ այստեղ որևէ այդպիսի հակասություն չկա: Աստված պետք է ունենա մեկի սերը ատելության վերածելու կարողությունը: Սակայն, այստեղ ակնհայտորեն ավելի խորը հարց կա, որն Աստծու *բնույթին* է վերաբերում: Կարող ենք մենք երբևէ պատկերացնել, որ Աստված *ցանկանում* է այդպես վարվել:

Այս կարևոր կետը պարզ դարձնելու համար, եկեք մեկ ուրիշ հարց քննարկենք: «Կարո՞ղ է Աստված խոստումները խախտել»: Որևէ տրամաբանական հակասություն չի ներառված խոստումները չպահելու մեջ: Այն բոլոր ժամանակներում է պատահում: Այն կարող է զղջում առաջացնել, բայց որևէ ինտելեկտուալ դժվարություն չկա այստեղ: Եթե Աստված կարող է ամեն ինչ անել, որ տրամաբանական հակասություն չի պարունակում, Աստված որոշակիորեն կարող է խախտել խոստումը:

Սակայն, քրիստոնյաների համար, այս ենթադրությունը վիրավորական է: Աստված, ում մենք ճանաչում և սիրում ենք մեկն է, ով հավատարիմ է մնում իր խոստումին: Եթե մենք չենք կարող վստահել Աստծուն, ապա ու՞մ կարող ենք վստահել: Այն ենթադրությունը, որ Աստված կարող է խախտել իր խոստումը, հակասում է Աստծու բնույթի էական ասպեկտին - այսինքն՝ Աստծու հավատարմությանն ու ճշմարտացիությանը: Հին և Նոր Կտակարանների վեհ թեմաներից մեկն էլ Աստծու ամբողջական վստահելիությանն ու հուսալիության է վերաբերում: Մարդիկ կարող են ձախողվել, բայց Աստված հավատարիմ է մնում: Քննարկիր Աստվաշնչյան հետևյալ տողերը.

»Եւ ծանիցես զի Տէր Աստուած քո նա է Աստուած, Աստուած հավատարիմ որ պահէ զուխտ և զողորմութիւն սիրելեաց իւրոց, և որոց պահեն զպատուիրանս նորա՝ ի հազար ազգ« (Երկրորդումն Օրինաց 7:9):

»Հավատարիմ է Տէր յամենայն ի բանս իւր« (145:13):

Խնդիրը նրանում է, որ այստեղ լարում կա ուժի և վստահության միջև: Ամենագոր խաբեբան կարող է խոստումներ տալ, որոնց վրա չի կարելի հույս դնել: Այնուամենայնիվ, քրիստոնեական հավատքի ամենավսեմ գաղափարներից մեկն այն է, որ մենք ճանաչում ենք մի Աստծու, ով *կարող էր* ամեն ինչ անել - բայց ով *նախընտրեց* փրկել մեզ: Աստված կարիք չուներ Իսրայելի հետ ուխտ հաստատելու - բայց Աստված նախընտրեց այդպես վարվել, և այդպես անելով հավատարիմ է մնում իր խոստումին: Մենք այստեղ հանդիպում ենք աստվածային ինքնասահմանափակության կարևոր գաղափարին - այն դատողությանը, որ Աստված ազատորեն նախընտրում է որոշակի ձևերով իրեն դրսևորել և այսպես վարվելով, սահմաններ է դնում Աստվածային գործողություններին: Աստված չի կարող մեղադրվել անհոգաբար կամ քմահաճորեն գործելու մեջ, այլ հակառակը՝ Աստված գործում է հուսալիորեն և հավատարմորեն:

Եթե Աստված իրոք հայտնվել է Քրիստոսի մեջ, մենք պետք է գիտակցենք, որ Աստծու զորությունը չի խորհրդանշվում սուրով և կառքով – Հիսուսի օրերում ռազմական և քաղաքական ուժը խորհրդանշող սիմվոլներ - այլ խաչով, մի սիմվոլ, որը ասոցացվում էր ամոթի, պարտության և *անզորության* հետ: Հավանաբար աստվածային ինքնասահմանափակումի այս գաղափարի ամենադրամատիկ հաստատումը կարող ենք գտնել Դիտրիխ Բոնհոֆրի *Նամակներ և Գրություններ Բանտից* գործում, գրված՝ II Համաշխարհային Պատերազմի վերջին տարիներին.

Աստված թողնում է, որ Խաչի վրա իրեն կյանքից զրկեն: Աշխարհում նա թույլ է և անզոր, և սա ճիշտ այն ճանապարհն է, այն միակ ճանապարհը, որտեղ նա մեզ հետ է և օգնում է մեզ...Սուրբ Գիրքը առաջնորդում է մեզ դեպի Աստծու անզորությունն ու տառապանքը. միայն տառապող Աստված կարող է օգնել:

Այնպիսի մի դարում, որը մեծապես կասկածամտորեն է վերաբերում »զորության« գաղափարին, կարևոր է որ մեզ հիշեցնեն, թե »ամենակարող Աստծու մասին« խոսել չի ենթադրում, որ Աստված բռնակալ է: Բոնհոֆրի համար, այն նշանակում է, որ Աստված նախընտրում է մարդկանց կողքին կանգնել իրենց անզորության ժամանակ – Քրիստոսի խաչի մեկնաբանությունների հիմնական թեմաներից մեկը, որին շուտով անդրադառնալու ենք:

Բայց եկեք վերադառնանք այն հարցին, որով սկսեցինք: Կարո՞ղ է Աստված ամեն ինչ անել: Ընդունված պատասխանը պարզ և ուղիղ կլիներ: Եթե Աստված ամենակարող է, Աստված պետք է ընդունակ լինի ամեն ինչ անելու: Սակայն, քրիստոնեական աստվածաբանությունը պնդում է, որ Աստծու ամենակարողությունը պետք է Աստծու բնության կոնտեքստում տեղադրվի - արդար և հավատարիմ Աստծու, ում խոստումները հուսալի են: Ինչպես հաճախ է պատահում, մենք պետք է

շատ ուշադիր լինենք կոնցեպտներն իրենց մարդկային կոնտեքստներից տեղափոխելու ժամանակ, երբ մենք գործածում ենք դրանք Աստծու մասին խոսելու համար:

Առնչություն տեքստի հետ

Կաթոլիկ Եկեղեցու Կատեխիզմը քսաներորդ դարի ամենակարևոր աստվածաբանական վավերագրերից մեկն է, և մեծ հիացմունքի է արժանացել իր պարզ շարադրանքի համար: Ի՞նչ պետք է հասկանալ, երբ Աստծուն իբրև «հայր» ենք դիմում հարցի առնչությամբ՝ *Կատեխիզմը* ի մի է բերում մի շարք կարևոր կետեր, որոնցից բոլորն էլ արժանի են ուշադիր քննարկման. Տեքստը հետևյալն է.

Աստծուն «Հայր» անվանելով հավատքի լեզուն երկու հիմնական իրողություն է մատնանշում. որ Աստված առաջին պատճառն է ամեն ինչի և գերազանց հեղինակություն, և որ միաժամանակ նա բարին է ու սիրով հոգ է տանում իր բոլոր զավակների համար: Աստծու ծնողական քնքշությունը կարող է նաև մայրական կերպարով արտահայտվել, որը շեշտում է Աստծու իմանենտությունը, Ստեղծողի և ստեղծվածի միջև գոյություն ունեցող մտերմությունը: Հավատքի լեզուն այսպիսով ուշադրություն է հրավիրում ծնողների մարդկային փորձառության վրա, ովքեր ինչ որ ձևով մարդու համար Աստծու առաջին ներկայացուցիչներն են: Բայց այս փորձառությունը մեզ ասում է նաև, թե մարդկային ծնողները մեղանշական են և կարող են աղավաղել մայրության կամ հայրության դեմքը: Ուստի մենք պետք է հիշենք, որ Աստված գերազանցում է սեռերի միջև մարդկային տարբերությունը: Նա ոչ տղամարդ է և ոչ էլ կին. նա Աստված է: Նա նաև գերազանցում է մարդկային հայրությունը և մայրությունը, չնայած, որ նա նրանց սկիզբն է և չափանիշը, ոչ մեկը հայր չէ, ինչպես Աստված է Հայր:

Այս կառուցվածքը կարող է օգնել քեզ՝ անձնական կամ խմբակային քննարկումների շրջանակներում վերոհիշյալ տեքստը ուսումնասիրելու ժամանակ:

1. Որո՞նք են այն երկու հիմնական գաղափարները, որ ըստ *Կատեխիզմի* շեշտվում են Աստված՝ իբրև Հայր, պատկերի կիրառությամբ: Միգուցե դու ցանկանաս փորձել գտնել որոշ աստվածաշնչյան հատվածներ, որոնք ընդգծում են սա:
2. *Կատեխիզմը* նաև շեշտում է մայրական կերպարի կարևորությունը: Ի՞նչ ձևերով է սա լրացնում հայրական կերպարը: Եվ ինչպե՞ս են այս թեմաները իրար հետ զուգորդված Աստծու «հայրական» սիրո խնդրանքում:
3. Ի՞նչ նկատի ունի *Կատեխիզմն* ըստ քեզ, երբ այն ասում է, թե «ոչ մեկը հայր չէ, ինչպես Աստված է Հայր»:

Գլուխ 3

Արարչագործություն

Բոլոր քրիստոնեական հավատամքները շեշտում են, որ Աստված արարիչն է աշխարհի: Այս թեման հանդիպում է ամենուր քրիստոնեական Սուրբ Գրքում և առաջին թեման է, որին հանդիպում ենք Սուրբ Գիրքն իր կանոնական կարգով ընթերցելու ժամանակ - այլ խոսքով, երբ սկսում ենք Ծննդոց (հունարեն genesis բառից, որը բառացի նշանակում է «սկիզբ» կամ «ծագում») գրքից: Այս պատճառով, տեղին է, որ Հին Կտակարանի արարչագործության թեմայի ուսումնասիրությամբ սկսենք այս գլուխը:

Արարչագործությունը Հին Կտակարանում

Հին Կտակարանում կարևոր նշանակություն ունի «արարիչ Աստծու» թեման: Հաճախ է ուշադրություն դարձվել Ծննդոց գրքի առաջին երկու գլուխներում հանդիպող արարչագործության պատմություններին, որոնցով Հին Կտակարանն է սկսվում: Այնուամենայնիվ, պետք է նկատի ունենալ, որ Հին Կտակարանում այս թեման խորապես արմատավորված է իմաստության և մարգարեական գրականության մեջ: Օրինակ՝ Հոբ 38:1-42:6 անկասկած ամենասպառիչ պատկերացումն է շարադրում արարիչ Աստծու մասին, որ կարելի է գտնել Հին Կտակարանում, շեշտելով Աստծու դերը իբրև աշխարհը ստեղծող և խնամող:

Հնարավոր է, երկու առանձին, բայց այնուամենայնիվ շաղկապված, կոնտեքստ նշմարել, որտեղ «արարիչ Աստծու» թեման է շոշափվում. առաջինը, այն կոնտեքստներում, որոնք Աստծու փառաբանությունն են արտացոլում Իսրայելի պաշտամունքի մեջ, թե անհատական և թե ընդհանրական. և երկրորդ, այն կոնտեքստներում, որոնք շեշտում են, որ Աստված, ով ստեղծեց աշխարհը միևնույն ժամանակ այն Աստվածն է, ով ազատեց Իսրայելին գերությունից, և ներկայումս շարունակում է հոգ տանել նրա մասին:

Մեր նպատակների համար մասնավոր կարևորություն է ներկայացնում Հին Կտակարանի «արարչագործության» իբրև կարգավորության» թեման և այն ձևը, որտեղ «կարգավորության» վճռական կարևորություն ունեցող թեման է ներկայացված - և վկայություններով արդարացված - կոսմոլոգիական հաստատումների վրա: Հաճախ է մատնանշվել, որ Հին Կտակարանը քառասյին ուժերի հետ Աստծու առնչության և նրանց հանդեպ տարած հաղթանակի տեսանկյունով է պատկերում արարչագործությունը: Այս «կարգավորության հաստատումը» ընդհանուր առմամբ երկու տարբեր ձևերով է ներկայացված.

1. Արարչագործությունը կարգավորություն է հարկադրում անձն քառսյին: Այս մոդելը հատկապես բրուտի կերպարի հետ է կապված, ով ձև և իմաստ է տալիս կավին (Ծննդոց 2:7, Եսայի 29:16, 44:8, Երեմիա 18:1-6):
2. Արարչագործությունը կոնֆլիկտի մեջ է մտնում մի շարք քառասյին ուժերի հետ, որոնք հաճախ պատկերված են վիշապի կամ մեկ այլ հրեշի տեսքով (որին տարբեր անուններ են տրված «Բեհեմոթ», «Լեվիաթան», «Նահար», «Ռահար», «Թանիմ» կամ «Համ»), որոնց պետք է հնազանդեցնել (Հոբ 3:8, 7:12, 9:13, 40:15-32, Սաղմոսներ 74:13-15, 139:10-11, Եսայի 27:1, 41:9-10, Ջաքարիա 10:11):

Պարզ է, որ այստեղ զուգահեռներ կան քառասյին ուժերի հետ առնչվող Աստծու Հին Կտակարանյան շարադրանքի և Հին Մերձավոր Արևելքի այլ կրոնական տեքստերում հանդիպող նմանատիպ ստեղծագործությունների միջև (օրինակ Ուգարիտյան և Քանանական դիցաբանության): Սակայն, կարևոր կետերում նշանակալից տարբերություններ կան, որ բնավ չեն վերաբերում Հին Կտակարանի այն պնդումին, թե քառասյին ուժերը չպետք է աստվածային համարվեն: Արարչագործությունը չպետք է ընկալվել պարզապես տիեզերքը ձևավորելու իմաստով, այլ՝ Աստծու կողմից քառսյին տիրապետելու և աշխարհը կարգավորելու իմաստով:

Հավանաբար Հին Կտակարանի արած ամենանշանակալից հաստատումներից մեկն այն է, որ բնությունն աստվածային չէ: Ծննդոցի արարչագործության պատմությունը շեշտում է, որ Աստված ստեղծեց լուսինը, արևը և աստղերը: Այս կետի կարևորությունը շատ հեշտորեն է անտեսվում: Հին աշխարհում վերոհիշյալ տիեզերական մարմիններից յուրաքանչյուրը պաշտվում էր իբրև աստվածային: Հաստատելով, որ նրանք ստեղծվել են Աստծու կողմից՝ Հին Կտակարանը պնդում է, որ նրանք ստորադաս են Աստծու նկատմամբ, և չունեն որևէ ներհատուկ աստվածային բնություն:

Ex nihilo արարչագործության կոնցեպցիան

Արարչագործության կոնցեպցիայի որոշ ասպեկտներ ներկայացնելուց հետո, մենք այժմ կարող ենք ավելի աստվածաբանական տեսանկյունից սկսել դրա մի քանի ասպեկտների քննարկումը: Արարչագործության դոգմայի ամենակարևոր զարգացումներից մեկը ի պատասխան երկրորդ դարի գնոստիկյան վիճաբանության է ծագել: Գնոստիկների համար, իր մի շարք նշանակալի ձևերում, հստակ տարբերություն պետք է դրվեր մարդկությանը աշխարհից փրկող Աստծու և նրանից ստորադաս աստվածության (հաճախ »դեմիուրգ« տերմինն է տրված) միջև, ով առաջինը աշխարհը ստեղծեց: Գնոստիկները համարում էին, որ Հին Կտակարանը վերոհիշյալ ավելի ցածր կարգի աստվածության հետ գործ ունի, մինչդեռ Նոր Կտակարանը փրկիչ Աստծու հետ գործ ունի: Իբրև այդպիսին, վաղ շրջանում իրար միախուսվեցին արարիչ Աստծու և Հին Կտակարանի հեղինակության հանդեպ հավատքը: Այս թեմային անդրադարձած վաղ շրջանի հեղինակներից մասնավորապես Իրինեոս Լուզոնացին է կարևոր:

Մասնավոր բանավեճ ծավալվեց արարչագործության *ex nihilo* (ոչնչից) հարցի շուրջ: Պետք է հիշել, որ քրիստոնեությունը նախապես արմատավորվեց և տարածվեց Արևելյան Միջագետքի առաջին և երկրորդ դարի աշխարհում, ուր զանազան հունական փիլիսոփայական ուղղություններ էին տարածված: Աշխարհի ծագման վերաբերյալ հույների ընդհանուր ըմբռնումը կարելի է ամփոփել հետևյալ կերպ: Չպետք է մտածել Աստծու մասին իբրև *արարչի*: Ավելի ճիշտ է մտածել Աստծու մասին՝ իբրև *ճարտարապետի*, ով կարգավորեց նախագո նյութը: Նյութը արդեն ներկա էր տիեզերքում, և կարիք չուներ արարվելու, այն կարիք ուներ հստակ ձև ու տեսք ստանալու: Այդ պատճառով կարծում էին, որ Աստված մեկն է, ով ձևավորել է աշխարհը արդեն գոյություն ունեցող նյութից: Այսպիսով, իր երկխոսություններից մեկում (*Timaeus*), Պլատոնը այն գաղափարը զարգացրեց, որ աշխարհն արարվել է նախագո նյութից, որը աշխարհի ներկա ձևն է ստացել:

Այս գաղափարը որդեգրվեց մի շարք գնոստիկ գրողների կողմից, որոնց այստեղ հետևեցին որոշ քրիստոնյա աստվածաբաններ ինչպես, օրինակ՝ Թեոփիլոս Անտիոքացին և Հուստինոս Վկան: Նրանք հավատում էին նախագո նյութին, որը աշխարհի վերածվեց արարչագործության ժամանակ: Այլ խոսքով ասած, արարչագործությունը *ex nihilo* չէր, ավելի ճիշտ պետք է ենթադրվեր, որ այն կառուցվել է արդեն գոյություն ունեցող նյութից, ինչպես որ մեկը կարող էր ձնից բնակարան կառուցել, կամ՝ քարից տուն: Այսպիսով չարի գոյությունն աշխարհում այս նախագո նյութի ինքնուրույնության տեսանկյունով էր բացատրվում: Աստծու ընտրությունները աշխարհն արարելու ժամանակ սահմանափակված էին գոյություն ունեցող նյութի ցածր որակով: Չարի ներկայությունը կամ աշխարհում առկա թերությունները այսպիսով չպետք է Աստծուն վերագրվեն, այլ նյութի անբավարարությանը, որից աշխարհը կառուցվեց:

Այնուամենայնիվ, գնոստիկների հետ կոնֆլիկտը ստիպեց վերանայել այս թեման: Արարչագործության գաղափարը նախագո նյութից մասամբ կասկածի տակ դրվեց իր գնոստիկյան ասոցիացիաների պատճառով, մասամբ էլ այն հարցականի տակ դրվեց Հին Կտակարանի արարչագործության պատմությունների բարդ ընթերցանության պատճառով: Հակազդելով այս պլատոնական աշխարհայացքին՝ երկրորդ և երրորդ դարերում ապրած տարբեր մեծ քրիստոնյա գրողներ պնդում էին, որ *ամեն ինչ* պետք է Աստծու կողմից ստեղծվեր: Չկար որևէ նախագո նյութ, ամեն ինչ պետք է ոչնչից ստեղծվեր: Իրինեոսը պնդում էր, որ արարչագործության քրիստոնեական դոգման հաստատում էր, որ արարչագործությունն ի սկզբանե բարի է եղել, որը կտրուկ հակադրվում էր գնոստիկյան այն դատողությանը, թե նյութական աշխարհը չար է:

Տերտուղիանոսը (մոտ 160- մոտ 225) շեշտում էր աշխարհն արարելու աստվածային որոշումը: Աշխարհի գոյությունն ինքնըստինքյան Աստծու ազատությամբ և բարությանմբ է պայմանավորված և ոչ թե նյութի բնությունից բխող ժառանգական անհրաժեշտությամբ: Աշխարհն իր գոյության համար կախման մեջ է գտնվում Աստծուց: Սա կտրուկ կերպով հակադրվեց արիստոտելյան այն տեսակետին, որ աշխարհն իր գոյության համար ոչնչից կախման մեջ չէ, և որ աշխարհի մասնավոր կառուցվածքը ըստ էության անհրաժեշտ էր: Սակայն ոչ բոլոր քրիստոնյա աստվածաբանները որդեգրեցին այս դիրքորոշումը քրիստոնեական ավանդության ձևավորման այս վաղ շրջանում: Որոգինեսը (մոտ 185 - 254), ով հավանաբար վաղ քրիստոնեական շրջանի ամենապլատոնական հեղինակներից մեկն է համարվում, ուղղակի կարծում էր, որ նախագո նյութից արարչագործության դոգման որոշակի արժեք ունի:

Արարչագործության դոգմայի հետ կապվող կենտրոնական թեման, որը վիճաբանության նյութ պիտի դառնար քրիստոնեական աստվածաբանության առաջին շրջանում, *դուալիզմի* գաղափարն էր: Սրա դասական օրինակին կարելի է հանդիպել գնոստիցիզմի որոշ ձևերում, որոնց լրջորեն հակադրվում էր Իրինեոսը, և որոնք պնդում էին, թե երկու աստվածներ գոյություն ունեն - գերագույն աստված, ով անտեսանելի հոգևոր աշխարհի աղբյուրն էր և ավելի ցածր աստվածություն, ով ստեղծեց աշխարհը նյութից: Այս մոտեցումը չափից դուրս դուալիստական է, քանզի այն ֆունդամենտալ հակասություն է ենթադրում հոգևոր ոլորտի (որը բարի է համարվում) և նյութական ոլորտի (որը չար է համարվում) միջև: Արարչագործության դոգման հաստատում էր, որ նյութական աշխարհը Աստծու կողմից բարի է ստեղծվել, չնայած որ հետագայում ապականվեց մեղքի միջոցով: Նմանատիպ տեսակետ է կապվում Մանիքեականության հետ՝ գնոստիկյան մի աշխարհայացք, որը երիտասարդ Օգոստինոսը գրավիչ էր համարում:

Չորրորդ դարի վերջում, շատ քրիստոնյա աստվածաբանների մերժեցին պլատոնական մոտեցումը, նույնիսկ Որոգինեսի հետ կապվող տեսակը, և պնդում էին, որ Աստված էր ստեղծել թե՛ հոգևոր և թե՛ նյութական աշխարհները: Նիկիական հանգանակը սկսվում է հավատքի այն հայտարարությամբ, թե Աստված «երկնքի և երկրի արարիչն» է՝ այսպիսով հաստատելով, թե՛ հոգևոր և թե՛ նյութական ոլորտների աստվածային արարչագործությունը: Միջնադարում դուալիզմի տարբեր ձևեր կրկին ի հայտ եկան, մասնավորապես Cathari և Albigenses հայացքներում, ով ուսուցում էր, թե նուրբ չար է և սատանայի միջոցով է ստեղծվել՝ *ex nihilo*: Այս տեսակետների դեմ, Չորրորդ Լաթերանի ժողովը (1215 թ.) և Ֆլորենցիայի ժողովը (1442 թ.) հստակ որոշում ընդունեցին, որ Աստված ոչնչից բարի աշխարհ ստեղծեց:

Արարչագործության դոգմայի իմաստները

Աստծու դոգման իբրև արարիչ մի շարք հիմնական իմաստներ է պարունակում, որոնցից չորսը կարող են առանձնացվել այստեղ:

Առաջինը, տարբերակում պետք է լինի Աստծու և արարչագործության միջև: Արարչին արարչագործության հետ շփոթելու փորձության դեմ պայքարը քրիստոնեական աստվածաբանության հիմնական թեմաներից մեկն է եղել վաղագույն ժամանակներից անտի: Վերոհիշյալ թեման պարզորեն շարադրված է Հռոմեացիներին ուղղված Պողոսի թղթում, որի առաջին գլուխը քննադատում է Աստծուն աշխարհի մակարդակին իջեցնելու միտումը: Ըստ Պողոսի, մարդը բնականից հակված է «արարչի փոխարեն արարածներին» (Հռոմեացիներին 1:25) ծառայելու, որը մեղքի հետևանք է: Արարչագործության քրիստոնեական աստվածաբանության գլխավոր

առաջադրնքն է տարբերել Աստծուն արարչագործությունից՝ միևնույն ժամանակ հաստատելով, որ այն *Աստծու* ստեղծագործությունն է:

Այս պրոցեսը կարելի է ընթացքի մեջ տեսնել Օգոստինոսի ստեղծագործություններում: Վերջինիս նաև նշանակալից տեղ է հատկացված ռեֆորմատորների ստեղծագործություններում, ինչպես օրինակ Կալվինի, ով մտահոգված էր աշխարհը հաստատող ոգեկանություն ստեղծել՝ ի պատասխան աշխարհը մերժող ընդհանուր վանական միտումի, որն առկա է այնպիսի ստեղծագործություններում, ինչպես օրինակ՝ Թովմա Գեմբացու *Նմանություն Քրիստոսի* գործն է՝ «աշխարհը մերժող» իր բնորոշ շեշտադրությամբ: Կալվինի մտածողության մեջ հակասություն կա աշխարհի՝ իբրև Աստծու ստեղծագործության և աշխարհի՝ իբրև անկյալ ստեղծագործության միջև: Մի դեպքում այն Աստծու ստեղծագործությունն է, այն պետք է պատվել, հարգել և հաստատել, մյուս դեպքում այն ընկած ստեղծագործություն է, այն պետք է քննադատել՝ իրեն փրկող օբյեկտով հանդերձ: Այս երկու մտածումները՝ Կալվինի աշխարհը-հաստատող ոգեկանության մեջ, կարելի է էլիպսի երկակի ֆոկուսի նմանողությամբ բնութագրել: Նմանատպ պատկեր կարող է նշմարվել Կալվինի՝ մարդկային բնության դոգմայում, որտեղ – հակառակ ընկած մարդկության մեղանշական բնության վրա իր շեշտի – նա երբևէ չի մոռանում այն փաստը, որ այն Աստծու ստեղծագործությունն է մնում: Թեպետ ապականված է մեղքի միջոցով, այն շարունակում է Աստծու ստեղծագործությունն ու սեփականությունը մնալ, և այդ պատճառով այն արժեքավոր է: Արարչագործության դոգման այսպիսով քննադատական աշխարհը-հաստատող ոգեկանության է տանում, որտեղ հաստատված է աշխարհը՝ խուսափելով այն Աստծու հետ նույնացնելու որոգայթից:

Երկրորդ, արարչագործությունը Աստծու իշխանությունն է ենթադրում աշխարհի վրա: Տիպիկ աստվածաշնչյան մի շեշտ, ըստ որի արարիչն իշխանություն ունի արարչագործության վրա: Մարդիկ, այսպիսով, այդ արարչագործության մաս են համարվում, որտեղ նրանց հատուկ ֆունկցիա է տրված: Արարչագործության դոգման այն գաղափարին էր հանգեցնում, որ *մարդը արարչագործության տնտեսն է*, որը հակադրվում էր *մարդու աշխարհի սեփականատեր* լինելու աշխարհիկ գաղափարին: Արարչագործությունը մերը չէ, մենք պահում ենք այն Աստծու խնամատարությանը հանձնելու համար: Մենք կոչված ենք Աստծու ստեղծագործության տնտեսները լինելու և պատասխանատու ենք մեր տնտեսվարելու եղանակի համար: Այս գաղափարը կարևոր նշանակություն ունի բնապահպանական և շրջակա միջավայրին առնչվող խնդիրների առումով. այն տեսական հիմք է ապահովում մոլորակի հանդեպ մարդու պատասխանատվության գործադրման համար:

Երրորդ, Աստծու դոգման իբրև արարիչ ենթադրում է, որ արարչագործությունը բարի է: Արարչագործության առաջին աստվածաշնչյան պատմության մեջ մենք հետևյալ հաստատումն ենք հանդիպում. «Եվ Աստված տեսավ, որ այն բարի է» (Ծնունդներ 1:10, 18, 21, 25, 31): (Միակ բանը, որ պատահաբար «բարի չէ» այն է, որ Ադամը մեռավ է: Մարդը իբրև սոցիալական էակ է ստեղծվել, և կոչված է ուրիշների հետ հարաբերության մեջ գոյատևելու): Քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ տեղ չկա գոստիկյան կամ դուալիստական այն գաղափարի համար, թե աշխարհն ի սկզբանե չար է: Ինչպես որ պիտի ուսումնասիրենք այլուր, չնայած այն բանին, որ աշխարհը մեղքի պատճառով անկում է ապրել, այն չի դադարում Աստծու ստեղծագործությունը լինելուց և կարող է փրկվել:

Սա չի նշանակում, որ արարչագործությունը այժմ կատարյալ է: Այն գիտակցությունը, թե աշխարհը հեռացել է այն հետագծից, որի վրա Աստված դրել էր այն արարչագործության ժամանակ, մեղքի քրիստոնեական դոգմայի էական մասն է կազմում: Այն շեղվել է իր համար նախատեսված ընթացքից: Աշխարհն ընկել է այն փառքից, որի մեջ արարվեց: Աշխարհը, որը մենք այժմ տեսնում ենք այն աշխարհը չէ, ինչ որ պետք է լիներ: Մարդկային մեղքի առկայությունը, չարը և մահը ինքնին

նշաններ են, որոնք ցույց են տալիս, թե արարված կարգավորությունը ինչ աստիճանով է շեղվել իր համար նախատեսված մոդելից: Այս պատճառով, փրկության վերաբերյալ քրիստոնեական խորհրդածությունների մեծ մասը ներառում է արարչագործությունը իր նախնական ամբողջականության կարգում վերականգնելու գաղափարը, որպեսզի Աստծու մտադրություններն իր ստեղծագործության վերաբերյալ իրականություն դառնան: Հաստատելով, որ արարչագործությունը բարի է, խուսափում ենք շատ աստվածաբանների համար անընդունելի այն ենթադրությունից, որ Աստված պատասխանատու է չարի համար: Այն, որ Աստվածաշունչը շարունակաբար շեշտում է, թե արարչագործությունը բարի է, հիշեցում է, որ աշխարհում առկա մեղքի կործանարար ուժը Աստծու թույտվությամբ կամ դիտավորությամբ չի պայմանավորված:

Չորրորդ, արարչագործության դոգման հաստատում է, որ մարդ արարածը ստեղծված է Աստծու պատկերով (Ծնունդներ 1:26-7): Այս մտածումը, որը առանցքային է մարդկային բնության ցանկացած քրիստոնեական դոգմայի համար, կարևոր նշանակություն ունի արարչագործության դոգմայի ասպեկտների շարքում: »Ղու մեզ Քեզ համար ստեղծեցիր, և մեր սրտերը անհանգիստ են, մինչև նրանք գտնեն իրենց հանգիստը Քո մեջ« (Օգոստինոս): Այս խոսքերով, արարչագործության դոգմայի կարևորությունն է հաստատվում մարդկային փորձառության, բնության և ճակատագրի պատշաճ ընկալման համար:

Աստծու մոդելները իբրև Արարիչ

Արարիչ Աստծու գործելակերպը քրիստոնեական ավանդության մեջ ինտենսիվ քննարկման առարկա է եղել: Մի շարք մոդելներ կամ պատկերներ են զարգացվել՝ ցույց տալու համար, թե ինչպես է Աստված ստեղծում աշխարհը, որոնցից յուրաքանչյուրը որոշակիորեն լուսաբնում է արարչագործության գաղափարի բարդ և հարուստ քրիստոնեական ըմբռնումը:

Էմանացիա

Այս տերմինը լայնորեն օգտագործվել է վաղ շրջանի քրիստոնյա հեղինակների կողմից՝ լուսաբանելու համար Աստծու և աշխարհի միջև առկա հարաբերությունը: Չնայած, որ այս տերմինն օգտագործված չէ ո՛չ Պլատոնի ու ո՛չ էլ Պլոտինոսի կողմից, պլատոնականությանը համակրող հայրաբանական շրջանի մի շարք հեղինակներ այն հարմար և պատշաճ ճանապարհ էին համարում պլատոնական գաղափարները փոխանցելու համար: Այս մոտեցումը շեշտող հիմնական մետաֆորը արտահայտված է արևից ճառագող լույսի կամ ջերմության, կամ էլ մարդկային աղբյուրի, ինչպես օրինակ՝ կրակի պատկերով: Արարչագործության այս պատկերը (որի մասին ակնարկված է Նիկիական Հավատամքում՝ »լույս ի լուսոյ«) ենթադրում է, որ աշխարհի արարումը կարող է Աստծու ստեղծագործական էներգիայի արտահեղումը համարվել: Ինչպես լույսն է ծագում արևից և արտացոլում է նրա էությունը, այնպես էլ արարված կարգավորությունն է ծագում Աստծուց և արտահայտում է աստվածային բնությունը: Այս մոդելի հիման վրա, *բնական* կամ *օրգանական* կապ կա Աստծու և արարչագործության միջև:

Այնուամենայնիվ, այս մոդելը թույլ կողմեր ունի, որոնցից երկուսը կարող են առանձնացվել: Առաջինը, լույս ճառագող արևի մետաֆորը, կամ տաքություն ճառագող կրակը ենթադրում է ավելի շատ ակամա էմանացիա, քան թե ստեղծագործելու գիտակցված որոշում: Քրիստոնեական ավանդությունը հետևողականորեն շեշտել է, որ արարչագործությունը հիմնված է Աստծու նախօրոք որոշման վրա, որն այս մոդելը չի կարող բավարար կերպով արտահայտել:

Սա բնական կերպով երկրորդ թուլությունն է բացահայտում, որը կապվում է քննարկվող մոդելի անդեմ բնության հետ: Թե՛ բուն արարչագործության և թե՛ հաջորդող արարչագործության պարագաներում դեմք ունեցող Աստծու՝ իբրև անձի գաղափարը այս պատկերի միջոցով դժվար է փոխանցել: Սակայն, այս մոդելը հստակորեն սերտ հարաբերություն է արտահայտում արարչի և արարչագործության միջև, այն ակնկալիքը զարգացնելով մեր մեջ, որ արարչի ինքնության և բնության մասին ինչ որ բան կարելի է գտնել արարչագործության մեջ: Այսպիսով, ակնկալվում էր, Աստծու գեղեցկությունը – մի թեմա, որը մասնավոր կարևորություն ուներ վաղ միջնադարյան աստվածաբանության մեջ, և վերստին կարևոր նշանակություն ստացավ Հանս Ռուս Ֆոն Բալթագարի երկերում - որ կարտացոլվի արարչագործության բնույթի մեջ:

Կառուցվածք

Շատ աստվածաշնչյան հատվածներ են Աստծուն պատկերում՝ իբրև վարպետ կառուցող, ով մտածված կերպով է աշխարհը կառուցում (օրինակ՝ Սաղմոսներ 127:1): Մետաֆորը զորավոր է, այն նպատակի և պլանավորման, ինչպես նաև կանխամտածված ստեղծագործելու մտադրության գաղափարներն է փոխանցում: Այս մետաֆորը կարևոր է, այն ուշադրություն է հրավիրում թե՛ արարչի և թե՛ արարչագործության վրա: Բացի այն, որ արարչի հմտությունն է բացահայտում, այն նաև թույլ է տալիս, որ արարչագործության գեղեցկությունն ու կարգավորությունը արժևորվի թե՛ իր բուն էության և թե՛ իր արարչի ստեղծագործական և հոգատար լինելու մասին վկայության համար:

Այնուամենայնիվ, այս մետաֆորը թերություններ ունի, որը կապվում է Պլատոնի *Timaeus* երկխոսության վերաբերյալ մեր արած դիտողության հետ: Ըստ այնմ արարչագործությունը ներառում է նախագո նյութը: Այստեղ, արարչագործություն նշանակում է ձև և տեսք տալ ինչ որ մի բանի, ինչ արդեն գոյություն ունի – մի գաղափար, որը ինչպես տեսանք, առնվազն հակասություն է առաջացնում արարչագործություն *ex nihilo* դոգմայի առնչությամբ: Աստծու մետաֆորը իբրև կառուցող կթվա, թե արդեն գոյություն ունեցող նյութից աշխարհի համախմբումն է ենթադրում, որը հստակորեն թերի է:

Սակայն, չնայած այս դժվարությանը, կարելի է ենթադրել, որ վերոհիշյալ մոդելը այն գաղափարն է արտահայտում, թե արարչի բնույթը, ինչ որ ձևով, բնական աշխարհում է արտահայտված, ինչպես օրինակ նկարիչն է արտացոլված կամ մարմնացած իր աշխատանքի մեջ: Մասնավորապես, »կարգավորության« գաղափարը - այն է՝ խնդրո առարկա նյութին կապ կամ ձև պարտադրելը կամ տալը – հստակորեն հաստատված է այս մոդելի միջոցով: Քրիստոնեական կոնտեքստում ուրիշ ինչ իմաստ էլ որ արարչագործության բարդ գաղափարը կարողանա արտահայտել, այն, վստահաբար, ներառում է կարագավորության ֆունդամենտալ թեման – մի գաղափար, որը հատկապես էական է Հին Կտակարանի արարչագործության պատմության մեջ:

Գեղարվեստական արտահայտություն

Եկեղեցու պատմության մեջ տարբեր ժամանակներում շատ քրիստոնյա հեղինակներ են խոսում արարչագործության մասին՝ իբրև »Աստծու ձեռքի աշխատանքի«, համեմատելով այն արվեստի գործի հետ, որը թե՛ ինքնին գեղեցիկ է և թե՛ իր արարչի դեմքն է արտահայտում: Արարչագործության այս մոդելը՝ իբրև արարիչ Աստծու »գեղարվեստական արտահայտություն«, մասնավորապես լավ է նկարագրված տասնութերորդ դարի Հյուսիս Ամերիկյան Աստվածաբան Ջոնաթան Էդվորդսի երկերում, ով հատուկ հետաքրքրություն էր ցուցաբերում բնության գեղեցկության հանդեպ:

Այս մետաֆորը խորապես օգտակար է, քանի որ այն լրացնում է վերոնշյալ երկու մոդելների թերությունը - այն է՝ նրանց անդեմ բնույթը: Աստծու մետաֆորը՝ իբրև նկարչի, անձնական արտահայտության գաղափարն է փոխանցում գեղեցիկի արարման ժամանակ: Կրկին, պետք է նկատի ունենալ, որ այստեղ պոտենցիալ թուլություն կա. օրինակ՝ այս մոդելը կարող է հեշտորեն հանգեցնել արարչագործություն նախագո նյութից գաղափարին, ինչպես որ քանդակագործն է կերտում իր քանդակը արդեն գոյություն ունեցող քարից: Այնուամենայնիվ, այս մոդելը առնվազն հնարավորություն է ընձեռում մեզ մտածելու արարչագործություն ոչնչից տարբերակի շուրջ, ինչպես որ հեղինակն է շարադրում վեպը, կամ երգահանն է ստեղծում մեղեդին ու ներդաշնակությունը: Այն նաև քաջալերում է մեզ արարչագործության մեջ փնտրել Աստծու ինքնարտահայտումը և ավելացնում է բնական աստվածաբանության հանդեպ աստվածաբանական հավանականությունը: Նաև բնական կապ կա արարչագործության՝ իբրև գեղարվեստական արտահայտության և գեղցկության չափազանց կարևոր գաղափարների միջև:

Արարչագործություն և Բնական Աստվածաբանություն

Այսպիսով, եթե Աստված ստեղծեց աշխարհը, ապա աշխարհի միջոցով ի՞նչ կարելի է իմանալ Աստծու մասին: Այս հարցը դարեր շարունակ քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ բանավեճի նյութ է եղել: »Երկինք պատմեն գիառս Աստուծոյ, եւ զարարածս ծեռաց նորա պատմէ հաստատութիւն« (Սաղմոս 19:1): Այս հայտնի տեքստը, կարելի է ենթադրել, որ քրիստոնեական Սուրբ Գրքում հանդիպող գլխավոր թեմաներից մեկն է ներկայացնում – որ աշխարհն արարող Աստծու իմաստության մասին գաղափար կարելի է կազմել արարված աշխարհի միջոցով: Պարզվել է, որ այս թեմայի ուսումնասիրությունը աստվածաբանության ամենաարդյունավոր բնագավառներից մեկն է: Մենք սկսում ենք մեր քննարկումը հաշվի առնելով այն, ինչ շատերի կողմից ուղենիշ է համարվել այս բնագավառում. Թովմա Ակվինացու գործը.

Թովմա Ակվինացու *Summa contra Gentiles* գործը գրվել է 1259-61 թթ. միջև ընկած ժամանակաշրջանում, սկզբնապես Փարիզում, իսկ հետագայում՝ Նեապոլում: Գրքի ամենակարևոր քննարկումներից մեկը վերաբերում է այն ձևին, որով Աստված կապված է արարչագործության հետ – մի հարաբերություն, որն Ակվինացին վերլուծում է պատճառական կապի տերմիններով:

Ըստ Ակվինացու, արարված կարգավորության մեջ ֆունդամենտալ »նմանություն (similitudo)« կա »Աստծու հետ«, քանի որ բառիս որոշ իմաստով, Աստված է բոլոր արարված իրերի պատճառը: Այս առումով չի կարելի ասել, թե որևէ արարված իր ակամայից է գոյացել, այլ կարելի է ենթադրել, որ բոլոր իրերի գոյությունը արարչագործության և արարչի միջև պատճառական կախվածության հարաբերության հետևանք է: Օգտագործելով արիստոտելյան պատճառական կապի էական կատեգորիաները, Ակվինացին մի դիրքորոշում է շարադրում, որը կարելի է հետևյալ ձևով ամփոփել.

1. Ենթադրենք, որ A -ն B -ի պատճառն է
2. Ենթադրենք, որ A-ն Q որակն ունի
3. Ապա B -ն նույնպես այդ Q որակը կունենա, քանի որ A –ն է նրա պատճառը:

Թովմա Ակվինացու կողմից շարադրված ողջ փաստարկը բարդ է, և իր դժվարություններն ունի, սակայն, նրա եզրակացությունը հստակ է: Այսպես ասած, ֆիզիկական և մետաֆիզիկական մատնահետքեր կան արարչագործության վրա, որը ինդուկտիվ փաստարկ է պարունակում իր պատճառի և ծագման գոյության վերաբերյալ:

Եթե Աստված ստեղծեց աշխարհը, Աստծու «ստորագրությունը» (այսպես ասած) կարելի է տեսնել արարված կարգավորության մեջ: Թովմա Ակվինացին հետևյալ ձևով է շարադրում այս միտքը.

Աստծու գործերի մասին խորհելը ընդունակ է դարձնում մեզ, առնվազն որոշ չափով, հիանալ Աստծու իմաստությամբ և մտածել նրա մասին...Այսպիսով Աստծու գործերի մասին խորհելով մենք ի վիճակի ենք լինում առնչվել Աստծու իմաստության հետ ...Աստծու գործերի մասին այս դատողությունը հիացմունք է առաջացնում Աստծու վսեմ գործության հաղեպ, և հետևաբար ակնածանք է ներշնչում մարդկային սրտերում...Այս դատողությունը նաև սեր է արթնացնում մարդկային հոգիներում Աստծու բարության հանդեպ...Եթե արարածների բարությունը, գեղեցկությունն ու հրաշքը այդքան հաճելի են մարդու մտքին, ապա Աստծուն հատուկ բարության սկզբնաղբյուրը (համեմատած արարածների մեջ գտնվող բարության վտակների հետ) մարդկային մտքերը ամբողջովին իրենով կուղղի:

Աստծու գեղեցկության տարափից ինչ-որ բան այսպիսով կարող է ճանաչվել արարչագործության գեղեցկության վտակներում:

Մյուս աստվածաբանը, որ ուսումնասիրում է այս թեման Ջոն Կալվինն է: Կալվինի *Institutes* – ի առաջին գիրքն սկսվում է քրիստոնեական աստվածաբանության այս ֆունդամենտալ խնդրի քննարկմամբ. ինչպե՞ս ենք մենք որևէ բան իմանում Աստծու մասին: Կալվինը հաստատում է, որ Աստծու մասին ընդհանուր գիտելիք կարելի է գտնել արարչագործության մեջ – մարդկանց մեջ, բնական կարգավորության մեջ, և ինքնին պատմական պրոցեսի մեջ: Այս կարգի գիտելիքի համար երկու հիմնական նախադրյալներ են հաստատված, մեկը սուբյեկտիվ, իսկ մյուսը՝ օբյեկտիվ:

Առաջին նախադրյալը «աստվածության զգացումն» է (*sensus divinitatis*) կամ «կրոնի սերմը» (*semen religionis*), որն Աստծու կողմից յուրաքանչյուր մարդու մեջ է սերմանվել: Աստված մարդկանց աստվածային գոյությանը ներհատուկ որոշ նախազգացումով է օժտել: Կածես թե Աստծու մասին ինչ որ բան է դրոշմվել յուրաքանչյուր մարդու սրտում: Կալվինը աստվածության այս ներքին գիտակցության առնչությամբ երեք հետևանք է նշում. կրոնի տիեզերականությունը (որը, եթե քրիստոնեական հայտնությամբ չի տրված, կռապաշտության է վերածվում), խռովյալ միտքը, և ստրկական վախը Աստծուց: Կալվինը ենթադրում է, որ սրանցից յուրաքանչյուրը, կարող է շփման կետ ծառայել Քրիստոնեական քարոզչության համար:

Արարիչ Աստծու մասին գիտելիքի երկրորդ նախադրյալը կապված է աշխարհի փորձառության և նրա կարգավորության վերաբերյալ խորհրդածության հետ: Այն փաստը, որ Աստված արարիչ է, աստվածային իմաստության և արդարության ճանաչողությամբ հանդերձ, կարող է ձեռք բերվել արարված կարգավորության քննությամբ, որն իր գազաթնակետին է հասնում մարդու մեջ:

Կարևոր է շեշտել, որ Կալվինը ոչ մի կարգի ենթադրություն չի անում, թե արարված կարգի միջոցով ձեռք բերված այս գիտելիքը յուրաքանչյուր է, կամ նույնիսկ հասու է միայն քրիստոնյա հավատացյալների համար: Կալվինը պնդում է, որ *ցանկացած մեկը*, արարված կարգավորության վերաբերյալ կատարած խելամիտ և ռացիոնալ խորհրդածության միջոցով, պիտի ի վիճակի լինի Աստծու գաղափարին հասնելու: Արարված կարգավորությունը «թատրոն» կամ «հայելի» է աստվածային ներկայության, բնության և հատկանիշների ցուցադրության համար: Չնայած լինելով անտեսանելի և անըմբռնելի՝ Աստված կամենում է ճանաչվել արարչագործության մեջ արարված և տեսանելի իրերի միջոցով: Արարիչ Աստված կարող է ճանաչվել, թեև սահմանափակ չափով, հենց արարչագործության միջոցով:

Հետո Կալվինը հայտնության գաղափարն է ներկայացնում: Սուրբ Գրքը շարունակ կրկնում է, թե ինչ կարելի է իմանալ Աստծու մասին բնության միջոցով՝ միաժամանակ պարզ դարձնելով և հարստացնելով այս ընդհանուր հայտնությունը: »Աստծու մասին իմացությունը, որը հստակորեն ցույց է տրված աշխարհի կարգավորության և բոլոր արարածների մեջ, ավելի պարզ և ծանոթ կերպով բացատրված է Խոսքի մեջ«: Միայն Սուրբ Գրքի միջոցով է, որ հավատացյալը ծանոթանում է պատմության մեջ Աստծու փրկագործության պատմությանը, որը իր գագաթնակետին է հասնում, Հիսուս Քրիստոսի կյանքի, մահվան և հարության մեջ: Ըստ Կալվինի, հայտնությունը կենտրոնացած է Հիսուսի Քրիստոսի անձի մեջ, Աստծու մասին մեր գիտելիքը նրանով է միջնորդավորված: Այսպիսով Աստված կարող է ամբողջապես միայն Հիսուս Քրիստոսի միջոցով ճանաչվել, որն իր հերթին կարող է ճանաչվել միայն Սուրբ Գրքի միջոցով: Այնուամենայնիվ, արաված կարգավորությունն այս հայտնության հետ հաղորդակցվելու կարևոր սկզբունքներ է պարունակում:

Հիմնական գաղափարն այն է, որ արարիչ Աստծու մասին գիտելիքը կարող էր ձեռք բերվել թե՛ բնության և թե՛ հայտնության միջոցով, վերջինի առաջադրանքն է հստակեցնել, հաստատել և ընդարձակել այն, ինչ կարող է ճանաչվել առաջինի միջոցով: Փրկիչ Աստծու մասին գիտելիքը – որը, ըստ Կալվինի, հստակ *Քրիստոնեական* գիտելիք է Աստծու մասին – կարող է ձեռք բերվել միայն քրիստոնեական հայտնության միջոցով, Քրիստոսի մեջ և Սուրբ Գրքի միջոցով:

Սակայն, բոլոր քրիստոնյաները չէ, որ համոզված են բնական աստվածաբանության արժեքի և օրինականության հարցում: Հավանաբար ամենաբացասական մոտեցումը, որ որդեգրվել է վերջին շրջանի քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ, Կարլ Բարթի հետ է կապվում, ում 1934 թ. բանավեճը Էմիլ Բրունների հետ այս թեմայի շուրջ ուղենիչ դարձավ աստվածաբանության մեջ: 1934 թ. Բրունները մի գիրք լույս ընծայեց *Բնություն և Շնորհ* վերնագրով: Այս գործում նա պնդում էր, որ »մեր աստվածաբանական սերնդի առաջադրանքն է գտնել հետդարձի ճամփան դեպի օրինական բնական աստվածաբանություն«: Բրունները այս մոտեցումը արարչագործության դոգմայի մեջ տեղադրեց, մասնավորապես այն գաղափարը, որ մարդ արարածը ստեղծվել է *imago Dei*, »Աստծու պատկերով«: Մարդկային բնությունն այնպես է ստեղծված, որ համանմանություն կա Աստծու լինելիության հետ: Չնայած մարդկային բնության մեղանչականությանը, Աստծուն բնության մեջ նշմարելու կարողությունը պահպանվում է: Մեղանչական մարդը Աստծուն բնության մեջ և պատմության իրադարձություններում նշմարելու, ինչպես նաև Աստծու առաջ իր մեղքը գիտակցելու կարողությունը պահպանում է: Այսպիսով մարդկային բնության մեջ աստվածային հայտնության հետ »շփման կետ« կա, իբրև արարչագործության դոգմայի հետևանք:

Բրունները պնդում էր, որ մարդկային բնությունն այնպես է ստեղծված, որ շփման պատրաստի կետ կա աստվածային հայտնության հետ: Հայտնությունն այսպիսով ինքնին մարդկային բնությանն է հասցեագրված, որն արդեն որոշակի գաղափար ունի, թե ինչ է հայտնությունը: Օրինակ՝, վերցրեք »մեղքի համար զղջալու« ավետարանական պահանջը: Բրունները պնդում է, որ սա իմաստ չի ունենա, եթե մարդը որոշակի գաղափար չունենա, թե ինչ են նշանակում »մեղքը« և »զղջումը«: Հայտնությունն ավելի ամբողջական պատկերացում է ստեղծում, թե ինչ է մեղքը նշանակում - բայց այդպես վարվելով, այն հիմնվում է մեղքի մասին գոյություն ունեցող մարդկային գիտակցության վրա:

Բարթը բարկությամբ արձագանքեց այս ենթադրությանը: Բրուններին ուղղված նրա տպագրված պատասխանը – որը հանկարծակի վերջակետ դրեց նրանց երկարատև ընկերությանը – կրոնական հրատարակությունների մեջ ամենակարճ վերնագրերից մեկն ունի. *Nein!* («Ո՛չ»):

Բարթը վճռել էր «ո՛չ» ասել բնական աստվածաբանության վերաբերյալ արտահայտած Բրունների դրական գնահատականին: Թվում է, թե այն ենթադրում է, որ Աստված օգնության կարիք ուներ ճանաչվելու համար, կամ՝ թե մարդիկ ինչ-որ ձևով համագործակցել են Աստծու հետ հայտնության ժամանակ: Ըստ Բարթի, հայտնության ժամանակ սա ոչնչացնում էր Աստծու ազատությունն ու ինքնիշխանությունը: »Սուրբ Հոգին որևէ այլ շփման կետի կարիք չունի, քան այն, որը հենց ինքն է հաստատել«, - սա էր նրա զայրացած առարկությունը: Ըստ Բարթի, մարդկային բնությամբ ժառանգված որևէ »շփման կետ« չկա: Այս կարգի ցանկացած »շփման կետ« ինքնին աստվածային հայտնության արդյունք էր: Դա մի բան է, որն Աստծու խոսքի միջոցով է հարուցվում, քան մարդկային բնությանը բնորոշ ինչ որ մի բանի:

Մեկ ուրիշ խնդիր է ընկած այս փոխանակման հիմքում, որը չափազանց հեշտորեն անտեսվում է: Բարթ-Բրուններ բանավեճը տեղի ունեցավ 1934 թ., երբ Ադոլֆ Հիտլերը Գերմանիայում նվաճեց իշխանությունը: Դեպի բնությունն ունեցած Բրունների հակվածության հիմքում՝ »արարչագործության կարգեր« անունով հայտնի գաղափարն է ընկած, որը Լութերից է սկիզբ առնում: Ըստ Լութերի, Աստված նախախնամաբար որոշ »կարգեր« հաստատեց արարչագործության մեջ, որպեսզի փրկի այն քառասյին կործանումից: Այդ կարգերը ընդգրկում են ընտանիքը, եկեղեցին, և պետությունը: (Եկեղեցու և պետության միջև սերտ միությունը, որը բնորոշ է գերմանական լութերական մտածողությանը, սրա արտահայտությունը կարելի է համարել): Տասնիններորդ դարի գերմանական լիբերալ Բողոքականությունը կլանել էր այս գաղափարը, և զարգացրել էր մի աստվածաբանություն, որը թույլ էր տալիս, որ գերմանական մշակույթը, ներառյալ պետության դրական ընկալումը, աստվածաբանական առումով շատ կարևոր դառնա: Բարթի մտահոգությունը մասամբ պայմանավորված էր նրանով, որ Բրունները, հավանաբար անզգուշաբար, այն աստվածաբանական հիմքն էր դրել, որը թույլ էր տալիս, որ պետությունը Աստծու համար մոռել դառնա: Եվ, նա, զարմանում էր, թե ով կուզենար Ադոլֆ Հիտլերին Աստծու մոռելը դարձնել:

Ուրիշները, այնուամենայնիվ, զարմանում էին այս քննադատության ճշգրտության վրա: Այն համոզումը, որ Աստված կարող է որոշակիորեն սահմանափակ չափով ճանաչվել, իրո՞ք նշանակում է, որ մենք Հիտլերի կերպարով ենք կերտում Աստծուն: Բարթի քննադատներից, Ջեյմս Բարը, պնդում էր, որ սա հեռավոր հնարավորություն էր, որն անտեղի հավանականություն էր հաղորդում Բարթի գրվածքներին ի հաշիվ իր օրերի քաղաքական իրավիճակի: Սակայն, Բարին թվում էր, թե դա *հեռավոր* հնարավորություն է: Իրականում, բնական աստվածաբանությունը շատ քիչ առնչություն ուներ, եթե չասենք առհասարակ չունեք, Նացիստական Գերմանիայի քաղաքական իրավիճակի հետ: Այնուամենայնիվ, բնական աստվածաբանության վերաբերյալ Բարթի քննադատությունը կարևոր է մնում՝ վերոհիշյալ նախազգուշական դիտողությունից անկախ:

Առնչություն տեքստի հետ

Աստծու մասին բնական գիտելիքի վերաբերյալ Կալվինի խիստ հաստատումը՝ կարևոր խթան հանդիսացավ Բարեփոխված ավանդության դավանանքի ներսում բնական աստվածաբանության կոնցեպտի զարգացման համար: Այսպիսով Գալլական խոստովանությունը (1559) հաստատում էր, որ Աստված իրեն երկու ճանապարհներով է մարդկությանը հայտնում.

Առաջինը, իր գործերով, թե՛ նրանց ստեղծելով և թե՛ պահպանելով ու վերահսկելով: Երկրորդ, և ավելի պարզ, իր Խոսքով, որն սկզբից հայտնվեց պատգամաբերների միջոցով և ովքեր հետագայում նվիրեցին իրենց գրքերը գրելու աշխատանքին, որոնք մենք Սուրբ գրքեր ենք անվանում:

Նմանատիպ մեկ այլ գաղափար էլ Բելգիական Խոստովանության մեջ շարադրվեց (1561), որն ընդարձակեց Գալլիական Խոստովանության մեջ հանդիպող բնական աստվածաբանության մասին համառոտ հաստատումը: Մեկ անգամ ևս, հաստատվեց, որ Աստծու մասին գիտելիքը երկու ձևերով է հայտնվում. բնության և Սուրբ Գրքի: Այս դավանական հաստատումներից բխող երկու թեմաները կարող են հետևյալ ձևով ամփոփվել.

1. Աստծուն ճանաչելու երկու եղանակ կա, մեկը բնական կարգավորության միջոցով, և երկրորդը՝ Սուրբ Գրքի միջոցով:
2. Երկրորդ եղանակը ավելի պարզ է և ամբողջական քան առաջինը:

Հաջորդող մասում մենք պետք է քննենք Բելգիական Խոստովանության երկրորդ հոդվածում այս թեմայի շուրջ շարադրված ուսմունքը – կամ, ինչպես վերջինիս ավելի ամբողջական վերնագիրն է ասում «Բարեփոխված վալլական և ֆլամանդական եկեղեցիների Հավատո Խոստովանությունը» - որը շարադրվել էր Guido des Bre`s – ի միջոցով 1561 թ. : Այս վավերագիրն ակնհայտորեն կախման մեջ է գտնվում ավելի վաղ շարադրված Գալլական Խոստովանությունից, և կարելի է վերջինիս ընդարձակումը համարել որոշակի կետերում:

Մենք |Աստծուն| երկու ձևերով ենք ճանաչում: Առաջինը, արարչագործության, տիեզերքը պահպանելու և ղեկավարելու միջոցով, որը մեր աչքի առաջ է ինչպես ամենագեղեցիկ գիրքը, որտեղ բոլոր արարածները, մեծ ու փոքր, իրենց բազում առանձնահատկություններով մեզ Աստծու անտեսանելի հատկությունների մասին խորհելու առիթ են տալիս, այսինքն՝ իր հավիտենական գործության և աստվածության, ինչպես Պողոս առաքյալն է հայտարարում (Հռոմեացիներ 1:20): Սրանցից յուրաքանչյուրը բավարար է մարդկությանը համոզելու, և արդարացման տեղ չթողնելու համար: Երկրորդ, նա իրեն ավելի պարզ և ամբողջական ձևով հայտնում է մեզ իր սուրբ և աստվածային Խոսքի միջոցով, այն է՝ այնքանով, որքանով որ այս կյանքում անհրաժեշտ է մեզ իմանալ իր փառքի և մեր փրկության համար:

Այս համառոտ հաստատումը պարզվեց, որ դաշտավայրերում կարևոր նշանակություն ունի թե՛ կենսաբանական և թե՛ ֆիզիկական գիտությունների զարգացման համար: Տասնյոթերորդ դարի վերջում Anton Van Leeuwenhoek – ի, հոլլանդացի ժամագործի, միջոցով միկրոսկոպի զարգացումը կարող է բնության »փոքրիկ գիրքը« ավելի մանրամասնորեն զննելու միջոց համարվել, և այդպիսով ավելի խորը հասկանալ Աստծու իմաստությունը արարչագործության մեջ:

Անձնական կամ խմբակային քննարկման ժամանակ որպեսզի կարողանաս օգտվել այս տեքստից, միգուցե ուզենաս հետևյալ կառուցվածքը օգտագործել:

1. Նայիր Հռոմեացիների 1.20 - ը, այն տեքստը, որն այսքան կարևոր դեր է խաղում այս վավերագրում: Կարդա այն իր օրիգինալ կոնտեքստում, սկսելով 18 – րդ համարից: Ի՞նչ է Պողոսը ուզում ասել: Ինչպե՞ս է սա զարգացել Բելգիական Խոստովանության մեջ:
2. Աստծու մասին բնական և հայտնված գիտելիքի հարաբերության ի՞նչ ըմբռնում է շարադրված այս վավերագրում: Պու կարծու՞մ ես, որ սա կբաջալերի իր ընթերցողներին բնությունն ավելի խորությամբ ուսումնասիրելու համար: Եթե այդպես է, որո՞նք են պատճառներով:

Գլուխ 4 Հիուս

Քրիստոնեական աստվածաբանության ամենահիմնական առաջադրանքներից մեկն է, պարզել Հիուս Քրիստոսի՝ քրիստոնեական հավատքի կենտրոնական կերպարի, ինքնությունն ու կարևորությունը: Ինչպես նույնիսկ պատմության թռուցիկ հետազոտությունն է ցույց տալիս, քրիստոնյաները միշտ պնդել են, որ Հիուս յուրահատուկ է, որակապես տարբեր, որն առանձնացնում է նրան կրոնական ուսուցիչներից կամ մտածողներից: Բայց ինչո՞վ է նա յուրահատուկ: Այս հարցերը հասցեագրված են քրիստոնեական աստվածաբանության այն ոլորտին, որն ավանդաբար հայտնի է իբրև Քրիստոսաբանություն: Եթե աստվածաբանությունը »փորձում է իմաստավորել Աստծուն«, ապա քրիստոսաբանությունը »փորձում է իմաստավորել Հիուս Քրիստոսին« : Այս առումով, այստեղ կարևոր է ուշադրություն դարձնել »փրկչաբանություն« տերմինի վրա, պետք է հիշել, որ այն նշանակում է »իմաստավորել փրկությունը«:

Քրիստոնեական աստվածաբանության առաջադրանքի մասն է կազմում իրար միահյուսել Հիուսի ինքնության և կարևորության շուրջ առկա աստվածաշնչյան վկայության զանազան տարրերը: Չանազան աստվածաշնչյան մոտիվները, որ կարիք ունեն այս ձևով ինտեգրվելու, հետևյալ կետերն են ներառում.

1. Այն տերմինները, որ օգտագործում է Նոր Կտակարանը Հիուսի մասին խոսելիս:
2. Հիուսի ձեռքբերումը, ենթադրվում է, որ անմիջական կերպով իր ինքնության հետ է կապված: Մերտ կապ կա Քրիստոսի *անձի* քրիստոնեական ընկալման և Քրիստոսի *գործի* միջև: Այլ խոսքով, Քրիստոսի ինքնության քննարկումը միակցված է Քրիստոսի *ձեռքբերումի* քննարկման հետ: Մենք կուսումնասիրենք այս թեման ավելի ուշ, երբ հաջորդ գլխում անդրադառնանք փրկությանը:
3. Հիուսի գործած ազդեցությունը մարդկանց վրա իր ծառայության ընթացքում – օրինակ՝ բժշկության միջոցով:
4. Հարությունը, որը Նոր Կտակարանի հեղինակները մեկնաբանում են Աստծու նկատմամբ Հիուսի փառաբանված կարգավիճակի հաստատման և վավերացման տեսանկյունից: Այսպիսով, ըստ Պողոսի, հարությունը վկայում է, որ Հիուս Աստծու Որդին է (Հռոմեացիներ 1:3-4):

Մեր քննարկման համար նախատեսված սահմանափակ ծավալը մեզ թույլ չի տալիս հուսալ, թե կարող ենք խոսել դրանցից բոլորի մասին:

Ելնելով այն հանգամանքից, որ Աստվածաշունչը կարևոր է քրիստոնեական աստվածաբանության համար, այս գլուխը որոշ աստվածաշնչյան թեմաների վրա կկենտրոնանա, որ կարիք ունեն ի մի բերվելու՝ Հիուսի մասին ավելի ամբողջական ընկալում շարադրելու համար: Մենք սկսում ենք մեր քննարկումը Հիուսի վերաբերյալ Նոր Կտակարանի հեղինակների կողմից գործածված տիտղոսների և դրանց ենթադրությունների շուրջ խորհրդածելով:

Մեսիա

»Քրիստոս«, կամ »Մեսիա« տիտղոսը լայնորեն օգտագործված է Նոր Կտակարանում մատնանշելու Հիուսին: Այս երկու բառերը նույն գաղափարն են արտահայտում, առաջինը հունարեն տարբերակն է, երկրորդը՝ եբրայերեն: (Թե՛ հունարեն և թե՛ եբրայերեն բառերը միասին

նշված են Հովհաննեսի 1:41): Երբ Պետրոսը ճանաչում է Հիսուսին »իբրև Քրիստոս, կենդանի Աստծու Որդի« (Մատթեոս 16:16), նա նույնացնում է Հիսուսին երկար սպասված Մեսիայի հետ: Շատ հեշտ է ժամանակակից արևմտյան ընթերցողի համար ենթադրել, որ »Քրիստոս« Հիսուսի ազգանունն էր, և ձախողվել տեսնելու, որ դա իրականում տիտղոս է՝ »Հիսուս Քրիստոս«:

»Մեսիա« տերմինը բառացիորեն նշանակում է »օծյալ« - մեկը, ով օծվել է յուղով: Այս Հին Կտակարանյան գործողությունը ցույց էր տալիս, որ այս ձևով օծված անձը համարվում էր Աստծու կողմից ընտրված, քանի որ հատուկ գորությունների և ֆունկցիաների էր տիրապետում, այսպիսով 1 Սամվել 24:6 թագավորին իբրև »Տիրոջ օծյալի« է ներկայացնում: Կարելի է ասել, որ բառի հիմնական իմաստն այն է, թե »Աստծու կողմից է նշանակված Իսրայելի թագավորը«: Ժամանակի ընթացքում այս տերմինն աստիճանաբար սկսեց վերաբերվել մի ազատարարի, ով սերում էր Դավթի տոհմից, ով կվերականգներ Իսրայելի ոսկեդարը, որն այն վայելում էր Դավթի իշխանության օրոք:

Հիսուսի ժամանակաշրջանում Պաղեստինը նվաճվեց և հռոմեացիների տիրապետության տակ անցավ: Այդ ժամանակաշրջանում նացիոնալիստական զգացումներ բորբոքվեցին. չափազանց վիրավորական էր համարվում տիրող օտար ուժի ներկայությունը և ըստ երևույթին, այս իրողությունը նոր ուժ հաղորդեց Մեսիայի գալստյան ավանդական ակնկալիքներին: Շատերի համար Մեսիան այն ազատարարը կլիներ, ով կհեռացներ հռոմեացիներին Իսրայելից և կվերականգներ Դավթի սերունդը: Ակնհայտ է, որ Հիսուս մերժեց այս իմաստով իրեն Մեսիա համարել: Իր ծառայության ընթացքում հռոմեական կայսրության դեմ հրահրված կամ թույլ տրված որևէ բռնություն չենք գտնում, ոչ էլ որոշակի հարձակում հռոմեական ղեկավարության վրա: Հիսուսի հարձակումները ուղղված են գլխավորապես իր սեփական ժողովրդի դեմ: Այսպիսով, Երուսաղեմ իր հաղթական մուտքից հետո (Մատթեոս 21:8-11), որն ամեն առումով հաստատում է, որ այն կանխամտածված մեսիական ապացույց կամ ժեստ էր, Հիսուս անմիջապես Տաճարից դուրս է հանում առևտրականներին (Մատթեոս 21:12-13):

Չի թվում, թե Հիսուս պատրաստվել էր ընդունելու »Մեսիայ տիտղոսը« իր ծառայության ընթացքում: Մարկոսի ավետարանը պետք է ուշադիր կարդալ այս կետը նկատելու համար: Երբ Պետրոսը Քրիստոսին Մեսիա է հռչակում »Ղու ես Քրիստոսը«, Հիսուս անմիջապես պատվիրում է նրան չխոսել այդ մասին (Մարկոս 8:29-30): Պարզ չէ, թե որն է »մեսիական գաղտնիքի« ողջ իմաստը: Ինչո՞ւ պետք է Մարկոսը շեշտեր, որ Հիսուս որոշակի հայտարարություն չարեց իր Մեսիա լինելու մասին, երբ շատերը բացահայտ կերպով այդպես էին վերաբերվում նրան:

Հավանաբար պատասխանը կարելի է գտնել ավելի ուշ՝ Մարկոսի Ավետարանում, երբ նա ներկայացնում է այն միակ պահը, երբ Հիսուս որոշապես ընդունում է իր մեսիական ինքնությունը: Երբ Հիսուս քահանայապետի մոտ է տարվում իբրև բանտարկյալ, նա ընդունում է, որ Մեսիան է (Մարկոս 14:61-2): Այլևս հնարավոր չէ որևէ տեսակի բռնի կամ քաղաքական գործողություն. Հիսուս հայտնում է իր ինքնությունը: Իրոք նա Աստծու ժողովրդի ազատարարն էր - բայց կթվա, թե բառիս ոչ քաղաքական իմաստով: Այս տերմինի հետ կապված թյուրիմացությունը, հատկապես հրեական ռադիկալ ազգայնամուլների շրջանակներում, ըստ երևույթին պատճառ է դառնում, որ Հիսուս նվազեցնի իր առաքելության մեսիական կողմերը:

Հրեաները չէին ակնկալում, որ իրենց Մեսիան պիտի դատապարտվի սովորական հանցագործների պես: Արժե նկատել, որ այն բանից հետո, երբ Պետրոսը ընդունում է, թե Քրիստոս Մեսիան է, Հիսուս սկսում է բացատրել իր աշակերտներին, որ ինքը պետք է տառապի, իր սեփական ժողովրդի կողմից մերժվի, և սպանվի (Մարկոս 8:29-31) – դժվար է սա մեսիական կարիերայի բարեհաջող ավարտ համարել: Պողոսը կորնթացի քրիստոնյաներին ցույց է տալիս,

որ «խաչված Մեսիայի» («կամ խաչված Քրիստոսի») բուն գաղափարը սկանդալային էր հրեայի համար (1 Կորինթացիներ 1:23): Ամենավաղ փուլից սկսած պարզ է, որ քրիստոնյաները կապ տեսան Հիսուսի մեսիականության և խորհրդավոր «չարչարվող ծառայի» ճակատագրի միջև.

Այլ տեսիլ նորա անարգ՝ նուազեալ քան զամենայն որդուց մարդկան. այր մի ի հարուածս, և գիտէ համբերել ցաւոց, զի դարձուցեալ զերեսս իւր՝ անարգեցաւ և ոչ ինչ համարեցաւ: Նա զմեղս մեր բառնայ եւ վասն մեր չարչարի, եւ մեք համարեցաք զնա ի ցաւս և ի հարուածս և ի չարչարանս իբրև յԱստուծոյ: Բայց նա վիրաւորեցաւ վասն մեղաց մերոց, և պատժեցաւ վասն մերոց անօրէնութեանց. խրատ խաղաղութեան մերոյ ի նմա, եւ նորա վիրօքն բժշկեցաք: (Եսայի 53:3-6):

Տեր

Երկրորդ տիտղոսը, որ հրավիրում է մեր ուշադրությունը, «Տեր» - ն է (հունարեն *kyrios*): Նոր Կտակարանում այս բառը երկու հիմնական իմաստով է գործածվում: Այն օգտագործված է հարգանքի իմաստով, իբրև քաղաքավարության տիտղոս, մասնավորապես երբ ինչ-որ մեկին են դիմում: Այսպիսով, երբ Մարթան խոսում է Հիսուսի հետ, և դիմում է նրան իբրև «Տեր» (Հովհաննես 11:21), հավանաբար, բայց ոչ անհրաժեշտորեն, նա զուտ պատշաճ հարգանք է ցուցաբերում Հիսուսի հանդեպ:

Այնուամենայնիվ, շատ ավելի կարևոր են, Նոր Կտակարանում հաճախ հանդիպող այն հատվածները, ուր Հիսուս հիշատակված է իբրև «Տեր»: Այն խոստովանությունը, որ «Հիսուս Տեր է» (Հռոմեացիներ 10:9, 1 Կորնթացիներ 12:3), հստակորեն Պողոսի կողմից Ավետարանի էական հատկանիշ է համարվում: Քրիստոնյաները նրանք են, ովքեր «Տիրոջ անունն են կանչում» (Հռոմեացիներ 10:13, 1 Կորնթացիներ 1:2): Բայց ի՞նչ պետք է հասկանալ սրա տակ: Պարզ է, որ առաջին դարի պաղեստինյան հուդայականության մեջ «Տեր» (հունարեն *kyrios*, արամեերեն *mare*) բառը քաղաքավարության կամ հարգանքի տիտղոսի ֆունկցիա կատարելուց բացի, աստվածային մի արարած, կամ առնվազն մարդուց անկասկած ավելի բարձր մի կերպար մատնանշելու միտումով էր գործածվում: Բայց մասնավոր կարևորություն ունի հունարեն այս *kyrios* բառի գործածությունը՝ թարգմանելու համար Հին Կտակարանում Աստծու համար օգտագործված չորս տառանի ծածկագիրը (հաճախ նշված է իբրև «tetragramaton» հունարեն «չորս» և «տառեր» բառերից):

Հին Կտակարանի հեղինակները հակառակ էին ուղիղ կերպով Աստծուն դիմելու գաղափարին, ակնհայտորեն կարծելով, որ այն փոխգիշում է նրա տրանսցենդենտալությունը: Առիթի դեպքում, երբ անհրաժեշտ էր դիմել Աստծուն, նրանք հակված էին չորս տառանի ծածկագիր օգտագործելու, որը երբեմն անգլերենով YHWH էր թարգմանվում: Տառերի այս խումբը, որը Քինգ Ջեյմսի տարբերակի դեպքում Աստծուն Եհովա անունով է հիշատակում, իսկ Երուսաղեմի Սուրբ Գրքում՝ իբրև «Յահվեհ», օգտագործվել է Աստծու սուրբ անունը ներկայացնելու համար: Մյուս եբրայերեն բառերը կարող էին օգտագործվել առհասարակ աստվածներին հիշատակելու համար, բայց այս անունն օգտագործվել է միայն «Աբրահամի. Իսահակի և Հակոբի Աստծուն» հիշատակելու համար: Այն հատուկ է Աստծուն, գրեթե հատուկ անուն է: Այն երբևէ չի օգտագործվել որևէ այլ աստվածային կամ հրեշտակային արարածի համար, ի տարբերություն «աստծու» համար գործածվող մյուս եբրայերեն բառերի: Այս վերջին բառերը հասարակ գոյականներ են, որ վերաբերում են «աստծուն» կամ «աստվածներին» առհասարակ, և կարող են օգտագործվել Իսրայելի Աստծուն, կամ ուրիշ աստվածների դիմելու համար (ինչպես օրինակ՝ այլ ազգերի հեթանոս աստվածները): Բայց տետրագրամատոնն օգտագործված է միայն հատուկ Աստծուն անվանելու համար, ում Իսրայելը ճանաչում և երկրպագում էր, և ով ճանաչվում է Հիսուս Քրիստոսի կյանքի, մահվան և հարության միջոցով:

Երբ Հին Կտակարանը եբրայերենից հունարենի թարգմանվեց, *kyrios* բառը գլխավորապես օգտագործվում էր Աստծու սուրբ անունը թարգմանելու համար: Եբրայերենում 6,823 անգամ է օգտագործվում այս անունը, որից 6, 156 դեպքում հունարեն *kyrios* («Տեր») բառն է օգտագործված այն թարգմանելու համար: Այսպիսով այս հունարեն բառն ընդունելի ձև է դառնում ուղիղ և հատուկ կերպով Աստծուն դիմելու համար, ով Սինա լեռան վրա հայտնել էր իրեն Իսրայելին և ով այդ առիթով ուխտի մեջ էր մտել իր ժողովրդի հետ: Հրեաները չէին օգտագործի այս տերմինը որևէ մեկի կամ ինչ որ մի բանի համար: Այդպես վարվել, կնշանակեր, որ այս մարդը կամ իրը աստվածային կարգավիճակ ուներ: Հովսեփոս պատմիչը գրում է, որ հրեաները հրաժարվեցին Հռոմեական կայսրին *kyrios* կոչել, քանզի նրանք համարում էին, որ այս անունը միայն Աստծուն է վերապահված:

Սակայն, Նոր Կտակարանի հեղինակները չվարանեցին այս սուրբ անունն օգտագործել Հիսուսին դիմելու համար, իր բոլոր իմաստներով հանդերձ: Մի անուն, որը բացառապես Աստծուն դիմելու համար էր կիրառվում, համարվեց, որ հավասարապես նաև վերաբերում է Հիսուսին: Սա ապատեղեկացված հեղինակների կողմից կատարված սխալ չէր, ովքեր անտեղյակ էին այդ բառի հրեական ընկալմանը: Բացի այդ, առաջին աշակերտները հրեաներ էին: Նոր Կտակարանի հեղինակները, ինչպես օրինակ՝ Պողոսը, ով ամենաշատն է օգտագործում «Տեր» տերմինը Հիսուսին դիմելու համար, կատարելապես տեղյակ էր վերջինիս իմաստների մասին: Չնայած, վկայությունը Հիսուսի մասին, հատկապես մեռելներից նրա հարությունը, պարտադրում էր այդ հաստատումը անել նրա ինքնության վերաբերյալ: Այն կշռադատված, մտածված, ձևավորված և արդաացված որոշում էր, որը լիովին պատշաճ է Հիսուսի պատմության լույսի ներքո: Նա բարձրացվել է փառքի և վեհության և այժմ նստած է Աստծու աջ կողմում: Այդ պատճառով նա կիսում է մեծություն կարգավիճակը, ինչ Աստված, ուստի համապատասխան ձևով պեք է դիմել նրան:

Աստծու Որդի

Հաջորդ տիտղոսը, որ գործածում է Նոր Կտակարանը Հիսուսի համար՝ «Աստծու որդին» է: Հին Կտակարանում, այս տերմինը հազվադեպ է գործածվում, երբ հրեշտակական կամ գերբնական անձնավորությունների մասին է խոսվում (Տես Սաղմոսներ 8:6, Հոբ 38:7, Դանիել 3:25): Հին Կտակարանում Մեսիական տեքստերը Մեսիային, որին սպասում էին, «Աստծու Որդի» են անվանում (2 Սամվել 7:12-14, Սաղմոսներ 2:7, 86:26-7): Թվում է, թե այս տերմինի Նոր Կտակարանյան կիրառությունը վերջինիս Հին Կտակարանյան իմաստի զարգացումն է ցույց տալիս՝ ավելի շատ շեշտելով նրա բացառիկությունը: Չնայած բոլոր մարդիկ էլ բառիս որոշ իմաստով Աստծու որդիներն են, Նոր Կտակարանը շեշտում է, որ Հիսուսն է Աստծու *Որդին*: Պողոսը բաժանում է դնում Հիսուսի՝ իբրև Աստծու բնական Որդու և հավատացյալների՝ իբրև որդեգրված զավակների միջև: Նրանց հարաբերությունն Աստծու հետ բավականին տարբեր է Նրա հետ Հիսուսի հարաբերությունից, չնայած որ երկուսն էլ կարող են «Աստծու որդիներ» համարվել: Մենք հետազայում կանդրադառնանք այս կետին, երբ քննարկենք որդեգրման գաղափարը՝ Քրիստոսի միջոցով խաչի վրա ձեռք բերված պարզևների տեսանկյունից: Նմանապես, Հովհաննեսի Առաջին Նամակում. Հիսուս հիշատակված է իբրև «Որդի», մինչդեռ հավատացյալները ներկայացված են իբրև «զավակներ»: Հիսուսի հարաբերությունը Հոր հետ բավականին տարբեր է, ինչպես արտահայտված է «Աստծու Որդի» տիտղոսի մեջ:

Աստծու հետ Հիսուսի հարաբերության Նոր Կտակարանյան ընկալումը, որ արտահայտված է Հայր-Որդի հարաբերության մեջ, մի շարք ձևերով է դրսևորվում: Առաջինը, մենք նկատում ենք, որ Հիսուս ուղիղ կերպով Աստծուն իբրև «Հայր» է դիմում՝ օգտագործելով Արամեերեն «Աբբա»

բառը, որը հաճախ կարծում էին, թե մասնավորապես սերտ հարաբերություն է արտացոլում (Մարկոս 14:36, տես նաև Մատթեոս 6:9, 11:25-6, 26:42, Ղուկաս 23:34, 46): Երկրորդ, մի շարք հատվածներից պարզ է, որ ավետարանիչները Հիսուսին վերաբերում են որպես Աստծու Որդի, կամ որ Հիսուս Աստծուն իր Հայրն է համարում, նույնիկ եթե սա պարզորոշ չի շեշտված (Մարկոս 1:11, 9:7, 12:6, 13:32, 14:61-2, 15:39): Երրորդ, Հովհաննու Ավետարանը լեցուն է Հայր-Որդի հրաբերությամբ (ուշադրություն դարձրեք հատկապես այնպիսի հատվածներին, ինչպիսիք են օրինակ՝ Հովհաննես 5:16-27, 17:1-26), Հոր և Որդու կամքի և նպատակի ինքնության վրա նշանակալից շեշտադրությամբ՝ նշելով, թե առաջին քրիստոնյաները որքան սերտ էին ըմբռնում Հոր և Որդու հարաբերությունը: Նոր Կտակարանի բոլոր մակարդակներում – հենց Հիսուսի խոսքերում, կամ առաջին քրիստոնյաների մեջ ձևավորված տպավորության մեջ – այն բացահայտ կարծիքն է իշխում, որ Հիսուս մտերմիկ և եզակի հարաբերություն ունի Աստծու հետ, որը հրապարակորեն հարության միջոցով ցույց տրվեց (Հռմեացիներ 1:3-4):

Մարդու Որդի

Շատ քրիստոնյաների համար, «Մարդու Որդի» տերմինը բնական հակադրության մեջ է «Աստծու Որդի» տերմինի հետ: Այն հաստատում է Քրիստոսի մարդկության մասին այնպես, ինչպես որ երկրորդ տերմինն է լրացուցիչ հաստատում իր աստվածության մասին: Այնուամենայնիվ, դա այդքան էլ պարզ չէ, ինչպես թվում է: «Մարդու Որդի» տերմինը (Եբրայերեն *ben adam* կամ Արամեերեն *bar nasha*) Հին Կտակարանում երեք հիմնական կոնտեքստներում է գործածվում:

1. Եզեկիել մարգարեի դիմելածևում:
2. Երբ խոսվում է ապագա վախճանաբանական կերպարի մասին (Ղանիել 7:13-14), որի գալուստը ահազանգում է պատմության ավարտը և աստվածային դատաստանի սկիզբը:
3. Շեշտելու մարդկայի բնության անարգության ու անկայունության և Աստծու ու հրեշտակների բարձր կարգավիճակի կամ կայունության միջև գոյություն ունեցող հակադրությունը (Թվեր 23:19, Սաղմոսներ 8:14):

Երրորդ իմաստը բնականաբար կապվում է Հիսուսի մարդկային բնության հետ, և կարող է առնվազն ընկած լինել Մատթեոսի, Մարկոսի և Ղուկասի ավետարաններում հանդիպող հիշատակությունների հիմքում: Այնուամենայնիվ, դա տերմինի երկրորդ կիրառությունն է, որը շատ գիտնականների ուշադրությունն է գրավել:

Գերմանացի Նոր Կտակարանի մասնագետ Ռուդոլֆ Բուլտմանը պնդում էր, որ Ղանիել 7:13-14 մատնանշում է «Մարդու Որդու» գալստյան ակնկալիքները պատմության ավարտին, և պնդում էր, որ Հիսուս կիսում էր այդ ակնկալիքները: Հիսուսի կողմից «ամպերի վրայով մեծ զորությամբ և փառքով եկող Մարդու Որդու» (Մարկոս 13:26) մասին հիշատակություններն այսպիսով, ըստ Բուլտմանի *Հիսուսին չի վերաբերում, այլ մեկ ուրիշ կեպարի*: Բուլտմանը ենթադրում էր, որ վաղ եկեղեցին հետագայում իրար միաձուլեց «Հիսուսին» և «Մարդու Որդուն» կարծելով, որ դրանց տակ միևնույն անձին պետք է հասկանալ: Վաղ եկեղեցին է, այսպիսով, վերագրել այս տերմինը Հիսուսին:

Այս տեսակետը, այնուամենայնիվ, համաշխարհային ընդունելության չի արժանացել: Ուրիշ գիտնականներ պնդել են, որ «Մարդու Որդի» տերմինը մի շարք ասոցիացիաներ ունի իր մեջ, ներառյալ տառապանք, արդարացում և դատաստան, որով բնական և պատշաճ է դառնում այն Հիսուսին վերագրելը: George Caird-ը Նոր Կտակարանյան այն մասնագետներից մեկն է, որ այսպիսի մոտեցում է զարգացրել՝ պնդելով, որ Հիսուս օգտագործեց այս տերմինը «նշելու

համար իր հիմնական միությունը մարդկության հետ, հատկապես թույլի ու խոնարհի հետ, ինչպես նաև իր հատուկ ֆունկցիան իբրև նախասահմանված ներկայացուցիչ Նոր Իսրայելի և Աստծու դատաստանի ու արքայության լրաբերի»:

Աստված

Վերջապես, մենք կարիք ունենք քննարկելու մի խումբ Նոր Կտակարանյան տեքստեր, որոնք ամենակարևոր և հետաքրքիր հաստատումներն են անում, որ Հիսուս ոչ այլ ոք է, եթե ոչ Աստված: Բոլոր մյուս նյութերը, որ մենք քննարկել ենք այս գլխում, կարելի է համարել, որ վերոհիշյալ եզրակացությունն են մատնանշում: Հիսուսի անծի շուրջ Նոր Կտակարանյան վկայությունների գագաթնակետը կարելի է համարել այն հաստատումը, թե Հիսուս Աստված է: Ամենաքիչը, տասը Նոր Կտակարանյան տեքստեր կարող են առանձնացվել, որոնք պարզորոշ կերպով այսպես են խոսում Հիսուսի մասին (ներառյալ Հովհաննես 1:1, 1:18, 20:28, Հռոմեացիներ 9:5, Տիտոս 2:13 Եբրայեցիներ 1:8-9, 2 Պետրոս 1:1, 1 Հովհաննես 5:20): Մյուսներն այս ուղղությունն են մատնանշում՝ գրեթե նույն եզրակացությունը անելով (ինչպես օրինակ՝ Մատթեոս 1:23, Հովհաննես 17:3, Գաղատացիներին 2:20, Եփեսացիներին 5:5, Կողոսացիներին 2:2, 2 Թեսաղոնիկեցիներին 1:12, 1 Տիմոթեոս 3:16):

Մենք կարող ենք շարունակել զանազան տիտղոսների մասին այս ուսումնասիրությունը, որոնք կիրառում է Նոր Կտակարանը Հիսուսի վերաբերյալ խոսելիս՝ լուսաբանելու համար նրա ինքնության և կարևորության շուրջ առկա բազմակողմանի բարդ վկայությունը: Այնուամենայնիվ, մի վտանգ կա, որ այսպես վարվելով մենք կարող ենք ծառի փոխարեն փայտ տեսնել: Այլ խոսքով, մենք կծախողվենք տեսնել, որ այս տիտղոսները, իրեն հանդիպած մարդկանց վրա Հիսուսի ունեցած ազդեցությունը բացահայտող պատմություններով հանդերձ, մի ամբողջական պատկեր են կազմում: Պարզ է, որ Նոր Կտակարանը վկայում է Հիսուսի մասին՝ իբրև Աստծու բոլոր խոստումների մարմնացում, որի մեջ իրականանում և իր լրումին է հասնում այն, ինչի մասին, որ վկայված է Հին Կտակարանում:

Հիսուսի մասին արված հաստատումները կարելի է ընդհանուր գծերով երկու դասակարգի բաժանել: Առաջինը, մենք հաստատումներ ունենք Հիսուսի *ֆունկցիայի* մասին – թե ինչ է Աստված արել մեզ համար Հիսուսի միջոցով: Երկրորդ, մենք Հիսուսի *ինքնության* մասին հաստատումներ ունենք – թե ով է Հիսուս: Այս երկուսը, իհարկե, սերտորեն իրար են կապված: Նրա ձեռքբերումներն իր ինքնության մեջ են հաստատված, նրա ինքնությունն իր ձեռքբերումների մեջ է բացահայտված: Ինչպես որ նկարներից կազմված հանելուկն է կառուցվում պատկեր ստանալու համար, որի առանձին կտորները չեն կարող ցույց տալ ողջ պատկերը, այնպես էլ Նոր Կտակարանյան »քրիստոսաբանական տիտղոսներն«¹ են կառուցվում՝ ամբողջական պատկեր տալու համար, որը ոչ մի առանձին տիտղոս չի կարող համապատասխան կերպով բացահայտել: Միասին վերցված նրանք կառուցում են Քրիստոսի հարուստ, խորը և մեծապես համոզիչ պատկերը, իբրև աստվածային Փրկիչ և Տեր, ով շարունակում է հսկայական ազդեցություն գործել և դեպի իրեն կանչել մեղանչական և մահկանացու մարդուն:

Ֆունկցիոնալ հաստատումներ Հիսուսի մասին

Հիսուսի *ինքնությանը* վերաբերող հաստատումների կողքին մի շարք կարևոր Նոր Կտակարանյան հատվածներ կան, որոնք ֆունկցիոնալ տերմիններով են խոսում Հիսուսի կարևորության մասին, այսինքն՝ օգտագործում են տերմինների մի խումբ, ըստ որոնց նա

Աստծու հետ կապված որոշակի ֆունկցիաներ կամ առաջադրանքներ է իրականացնում: Տեքստերի երեք խումբ կա, որ մասնավոր կարևորություն են ներկայացնում, քանի որ դրանք Քրիստոսի ֆունկցիաներն այնպիսի տերմիններով են սահմանում, որոնք բացահայտ ենթադրություններ են պարունակում նրա ինքնության մասին:

Հիսուս մարդկության փրկիչն է

Հին Կտակարանը հաստատում էր, որ մարդկության մեկ փրկիչ կար միայն՝ Աստված: Լիովին գիտակցելով, թե միայն Աստված է փրկիչ, որ միայն Աստված կարող է փրկել՝ առաջին քրիստոնյաներն, այնուամենայնիվ, հաստատեցին, որ Հիսուս Փրկիչ էր: Ինչպես Աթանասն էր շեշտում (ք.հ. 296-373), որևէ արարած, անկախ նրանից, թե որքան մեծ կլինի, չի կարող հասնել սրան: Եթե Հիսուս Քրիստոս փրկություն է բերել մարդկությանը, ինչպես հաստատում է Հավատամքը, ուրեմն նա պետք է Աստված լինի: Եթե Հիսուս Քրիստոս տարբեր է Աստծուց - այլ խոսքով, արարած է, - ապա ինչպիսի «փրկություն» էլ որ նա բերի, նույնը չէ, ինչ Աստված էր առաջարկում:

Վաղ քրիստոնյաների համար ծուկը հավատքի նշան դարձավ, քանզի հունարենով «ծուկ» նշանակող բառի հինգ տառերը (I-CH-TH-U-S) «Հիսուս Քրիստոս, Որդի Աստծու, Փրկիչ» լոզունգն էին ներկայացնում: Ըստ Նոր Կտակարանի Հիսուս փրկում է իր ժողովրդին իրենց մեղքերից (Մատթեոս 1:21), փրկությունը միայն նրա անունով է (Առաքյալներ Գործեր 4:12), նա է «փրկության առաջնորդը» (Եբրայեցիներ 2:10), նա է «Փրկիչը, որ Օծյալ Տերն է» (Ղուկաս 2:11): Եվ այս հաստատումներում, ինչպես նաև ուրիշ տեղերում, ենթադրվում է, որ Հիսուս իբրև Աստված է գործում, անում է մի բան, որը ճիշտն ասած, միայն Աստված կարող է անել:

Հիսուս պաշտվում է

Հրեական կոնտեքստում, որտեղ առաջին քրիստոնյաներն էին գործում, Աստված էր և միմիայն Աստված, ով պետք է պաշտվեր: Պողոսը Հռոմի քրիստոնյաներին զգուշացնում էր, որ մշտակա վտանգ կար, որ մարդիկ իրենց արարչին պաշտելու փոխարեն արարածներին կպաշտեն (Հռոմեացիներ 1:23): Սակայն վաղ քրիստոնեական եկեղեցին Քրիստոսին իբրև Աստված պաշտեց – մի գործողություն, որը բացահայտ կերպով արտացոլվել է նույնիսկ Նոր Կտակարանում: Այսպիսով, 1 Կորնթացիների 1:2 քրիստոնյաների մասին ասում է, որ «նրանք մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի անունն են կանչում»՝ օգտագործելով մի լեզու, որն արտացոլում է Աստծուն երկրպագելու կամ պաշտելու համար Հին Կտակարանում հանդիպող բանաձևերը (օրինակ՝ Ծնունդներ 4:26, 13:4, Սաղմոսներ 105:1, Երեմիա 10:25, Հովել 2:32): Այսպիսով, ակնհայտորեն ենթադրվում է, որ Հիսուս գործում է իբրև Աստված, այդ իսկ պատճառով նա պաշտամունքի առարկա է:

Հիսուս հայտնում է Աստծուն

«Ով ինձ տեսավ, տեսած եղավ Հորը» (Հովհաննես 14:9): Հովհաննու Ավետարանին այսքան բնութագրական այս նշանավոր բառերը այն հավատքն են շեշտում, թե Հայրը խոսում և գործում է Որդու մեջ - այլ խոսքով ասած, որ Աստված հայտնված է Հիսուսի մեջ և միջոցով: Հիսուսին տեսնել նշանակում է տեսնել Հորը, ուրիշ խոսքով ասած, մեկ անգամ ևս ենթադրվում է, որ Հիսուս գործում է իբրև Աստված:

Հատվածների այս երեք խմբերը բացահայտ կերպով Հիսուսի մասին մի ընկալում են մատնանշում, որը գերազանցում է զուտ մարդկային կատեգորիան: Սակայն, ո՛չ Նոր

Կտակարանի հեղինակները, ո՛չ էլ քրիստոնեական աստվածաբանությունը չեն կարծում, թե սա նշանակում է, որ Հիսուս մարդ չէ: Քանզի յուրաքանչյուր աստվածաշնչյան հատվածի կողքին, որ որոշակիորեն հաստատում է, թե Հիսուս ավելին էր, քան մարդը, ուրիշ հատվածներ կարող են մեջ բերվել՝ ցույց տալու համար, որ նա իրոք մարդ էր: Հիսուս լացեց, տառապեց, հոգնեց և մարդկային զգացումներ ապրեց:

Քրիստոնեական աստվածաբանության երկարատև առաջադրանքներից մեկը եղել է այն, որ Հիսուս Քրիստոսի անձի մեջ պարզաբանվի մարդկային և աստվածային տարրերի միջև գոյություն ունեցող հարաբերությունը: Առաջին՝ Հիսուս իրական մարդ էր: Նա մեկն էր, ով ցավ զգաց, ով գիտեր, թե ինչ է նշանակում սոված ու ծարավ լինել: Այնուամենայնիվ այս գաղափարն ինքնին բավարար չէ արժանին մատուցելու Հիսուսի աստվածաշնչյան կերպարին: Մենք պետք է երկրորդ եզրակացությանը անդրադառնանք՝ հասկանալու համար թե ինչու:

Երկրորդ՝ Նոր Կտակարանը պնդում է, որ Հիսուս ավելին էր, քան մարդը: Առանց որևէ ձևով ժխտելու Հիսուսի իրական մարդկային բնությունը, Նոր Կտակարանը նրան հռչակում է՝ «Աստծո Որդի», «Տեր» և այլն: Այն բառեր է վերագրում նրան, որոնք Աստծուն են վերապահված, ինչպես նաև նրան վերագրվում են գործողություններ, որոնք միայն Աստված կարող է անել:

Քաղկեդոնյան սահմանումը

Հանելուկը, որ քրիստոնեական աստվածաբանությունը կոչված է լուծելու, կայանում է նրանում, թե ինչպես այս երկու տարրերը կարող են միասին լինել: Քրիստոնեական աստվածաբանական մտածողության առաջին շրջանում մի շարք պարզ լուծումներ են հետազոտվել զուտ մերժվելու նպատակով: Մենք կարող ենք համառոտակի անդրադառնալ այս անբավարար մոտեցումներից երեքին.

Ադոպտիանիզմը պնդում է, որ Հիսուս ուղղակի մարդ էր, ով օծվեց Ս. Հոգու միջոցով ինչպես Հին Կտակարանի մարգարեները, սակայն գերագույն ձևով: Հովհաննես Մկրտչի կողմից իր մկրտության ժամանակ Հիսուս այսպիսով «որդեգրվեց» Հոր կողմից և դարձավ Աստծո Որդին: Նրան առաքելություն տրվեց արքայության բարի լուրը քարոզելու և գործություն՝ հրաշքներ գործելու: Այս տեսակետի համաձայն Հիսուս նույն շառավիղին է պատկանում, ինչպես Հին Կտակարանի բոլոր մարգարեները – Նա տարբեր էր աստիճանով, բայց ոչ տեսակով:

Պոկետիզմը (ծագում է հունարեն *dokein* «թվալ» բայից,) պնդում էր, որ Հիսուս ամբողջովին աստվածային էր, բայց նաև մարդ էր *երևութապես*: Չնայած, որ իրոք Աստվածային էր, Քրիստոս մարդկությանը ներկայացավ իբրև մեկը, ով կիսում է նրանց իրավիճակը:

Արիոսականությունը (որի անունը չորրորդ դարի ավեքսանդրացի մտածող Արիոսի հետ է կապվում) հավատում էր, թե Հիսուս Աստված չէր, այլ գերագույնն էր Աստծու արարածների մեջ:

Կարելի է կարծել, որ Քաղկեդոնի ժողովը (451) դասական քրիստոսաբանության համար որոշակի սկզբունքներ սահմանեց, որոնք քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ վճռորոշ նշանակություն ունեին: Խնդրո առարկա հարցը կարող է ամփոփվել հետևյալ կերպ. ելնելով այն հանգամանքից, ըստ որի Հիսուս Քրիստոս ճշմարիտ աստված և ճշմարիտ մարդ է՝ այս գաղափարը բացահայտող կամ արտահայտող ստույգ ձևն արմատական կարևորություն չի ներկայացնում իրենից: Օքսֆորդի համալսարանի հայրաբանության մասնագետ Մորիս Ուայլսը քաղկեդոնյան նպատակները հետևյալ ձևով ամփոփեց.

Մի կողմից այն համոզումը կար, որ փրկիչը պետք է ամբողջովին աստվածային լինի, մյուս կողմից այն համոզումը կար, թե այն ինչ որ հանձն չի առնված, բժշկված չէ: Կամ, այլ խոսքով ասած, փրկության աղբյուրը պետք է Աստված լինի, փրկության լույսը պետք է մարդկությունը լինի: Բավականին հստակ է, որ այս երկու սկզբունքները հաճախ հակառակ ուղղություններով են շարժվում: Քաղկեդոնի ժողովով եկեղեցին փորձեց լուծել, կամ հավանաբար ավելի շուտ համաձայնվել այդ հակասության հետ համակերպվելու: Իրոք, եթե երկու սկզբունքներն էլ հավասար ուժով ընդունենք, ինչպես վաղ եկեղեցին, նշանակում է արդեն ընդունում ենք Քաղկեդոնյան հավատքը:

Մասամբ, Քրիստոսի երկու բնությունների վրա անդելու Քաղկեդոնի որոշումը, որը միաժամանակ նրանց հարաբերության վերաբերյալ բազմազան մեկնաբանություններ էր ընդունում, արտացոլում է տվյալ ժամանակաշրջանի քաղաքական իրավիճակը: Այն ժամանակաշրջանում, երբ նշանակալի անհամաձայնություն կար եկեղեցու ներսում «Քրիստոսի երկու բնությունները» հաստատող ամենահուսալի ձևի շուրջ, ժողովը պարտավորվեց ռեալիստական մոտեցում որդեգրելու և օժանդակելու ցանկացած *համաձայնության*, որին հնարավոր կլինեք հասնել: Այդ համաձայնությունը վերաբերում էր այն ճանաչողությանը, թե Քրիստոս աստված և մարդ էր, այլ ոչ թե ինչպես են աստվածային և մարդկային բնությունները կապված իրար:

Հիսուս Քրիստոսի անձի քրիստոնեական դոգման հաճախ է քննարկված «մարմնացումի» տեսանկյունից: «Մարմնացումը» դժվար, սակայն կարևոր բառ է, որը ծագում է լատիներեն «մարմին» բառից, ամփոփում և հաստատում է այն հիմնական քրիստոնեական հավատքը, թե Հիսուս Քրիստոս Աստված է և մարդ: Մարմնացումի գաղափարը Քրիստոսի խորհուրդի վերաբերյալ կատարված քրիստոնեական դատողության գագաթնակետն է, այն համոզումը, որ Հիսուս Քրիստոս հայտնում է Աստծուն, որ նա ներկայացնում է Աստծուն, որ նա խոսում է Աստծու պես և Աստծու համար, որ նա գործում է Աստծու նման և Աստծու համար, որ նա Աստված է: Կարճ ասած, մենք պետք է առաջին դարի հեղինակի խոսքերի համաձայն, սովորենք «մտածել Հիսուսի մասին այնպես, ինչպես Աստծու մասին ենք մտածում» (2 Կղեմես 1. 1-2): Մենք այսպիսով վճռական քայլեր նախաձեռնելու դիրքում կլինենք, որն ընկած է Մարմնացումի մասին առկա ողջ քրիստոնեական մտածողության հիմքում, այն է՝ քանի որ Հիսուս Քրիստոս է գործում Աստծու նման և Աստծու համար ցանկացած կարևոր կոնտեքստում, ապա մենք պետք է եզրակացնենք, որ բոլոր միտումների և նպատակների համար նա Աստված է:

Քրիստոս իբրև Միջնորդ

Այսպիսով ինչպե՞ս մենք պետք է ըմբռնենք Քրիստոսի ինքնությունը: Ո՞ր մոդելները կամ անալոգիաները կարող են օգտակար լինել, երբ մենք փորձում ենք Հիսուս Քրիստոսի տեղը պատկերացնել մարդկային և աստվածային հնարավորությունների քարտեզի վրա: Այս բաժնում, մենք պետք է հետազոտենք Քրիստոսի համար օգտագործվող Նոր Կտակարանյան մի տիտղոս, որը համեմատաբար հեշտ է ըմբռնել և քննարկել վերջինիս ենթադրությունները: Նոր Կտակարանը տարբեր իրադարձություններում Քրիստոսին *միջնորդ* է ներկայացնում Աստծու և մարդկության միջև (Եբրայեցիներ 9:15, 1 Տիմոթեոս 2:5): Ըստ այնմ Քրիստոս միջնորդ է տրանսցենդենտ Աստծու և ընկած մարդկության միջև:

Այսպիսով ո՞րն է միջնորդության նպատակը: Երկու հիմնական իրար լրացնող պատասխաններ են տրված Նոր Կտակարանում, և Սուրբ Գրքի քրիստոնեական

աստվածաբանական հին ավանդության մեջ. *հայտնություն և փրկություն*. Քրիստոս միջնորդավորում է և՛ *Աստծու մասին գիտելիք* և՛ *Աստծու հետ բարեկամություն*.

Հուստինոս Վկայի և վաղ հայրաբանական շրջանի այլ հեղինակների այսպես կոչված »Լոգոս-Քրիստոսաբանությունը« գերազանց օրինակ է, թե Քրիստոսի միջոցով է տրվում Աստծու մասին գիտելիքը: *Լոգոսը* միջնորդավորող սկզբունք է համարվում, որը կամրջում է տրանսցենդենտ Աստծու և Աստծու արարչագործության միջև առկա անդունդը: Չնայած որ ժամանակավոր ձևով է ներկա Հին Կտակարանյան մարգարեների մեջ, *Լոգոսը* մարմնանում է Քրիստոսի մեջ, և այդպիսով միջնորդության կետ է ապահովում Աստծու և մարդկության միջև: Նմանատիպ մոտեցում կարող ենք տեսնել նաև Էմիլ Բրուների *Միջնորդը* (1927) գործում, որն ավելի զարգացած ձևով ներկայացված է 1938 թ. հրատարակված *Ճշմարտությունը իբրև Հանդիպում* գործում: Երկրորդ գործի մեջ Բրուները պնդում էր, որ հավատքը հիմնականում հանդիպում է Աստծու հետ, ով անձնապես հայտնվում է մեզ Հիսուս Քրիստոսի մեջ:

Այլ հեղինակներ Քրիստոսի կարևորությունն են շեշտել, իբրև մեկի, ով փրկություն է միջնորդավորում: Այս մոտեցումը կարելի է տեսնել Կալվինի *Institutes* (1559) գործում: Քրիստոս այստեղ եզակի ճանապարհ կամ աղբյուր է դիտվում, ում միջոցով Աստծու փրկչական գործն է ուղղվում դեպի մարդկություն և հասու դառնում նրա համար: Մարդկությունը, քանի որ Աստծու կողմից է ստեղծվել, ամեն առումով լավ էր: Անկման պատճառով, մարդկային բնական շնորհներն ու ձիրքերը արմատական կերպով աղավաղվել են: Արդյունքում մարդկային բանականությունը և մարդկային կամքն ապականվել են մեղքի պատճառով: Անհավատությունն այսու որքանով, որ բանականության դրսևորում էր համարվում, այդքանով էլ կամքի: Դա ոչ թե պարզապես ձախողում էր՝ չնկատել Աստծու ձեռքը արարչագործության կարգավորության մեջ, այլ միտումնավոր որոշում՝ չնկատել այն և չինազանդվել Աստծուն:

Կալվինը սրա հետևանքները երկու առանձին, թեև բացահայտորեն շաղկապված, մակարդակներում է զարգացնում: Հայտնութենական մակարդակում, մարդիկ չունեն անհրաժեշտ ռացիոնալ և կամավոր միջոցներ՝ Աստծուն ամբողջովին տեսնելու արարված կարգավորության մեջ: Այստեղ բացահայտ զուգահեռներ կան Հուստինոս Վկայի *Լոգոս-Քրիստոսաբանության* հետ: Փրկչաբանական մակարդակում մարդիկ չունեն այն, ինչ պետք է փրկվելու համար, նրանք չեն ուզում փրկվել (մեղքի միջոցով մտքի և կամքի տկարության պատճառով): Աստծու և փրկության մասին ճշմարիտ գիտելիքն ըստ այնմ պետք է գա մարդկային իրավիճակից ավելի բարձր կարգավիճակից: Այս ձևով, Կալվինը Հիսուս Քրիստոսի միջնորդության դոգմայի հիմքերն է դնում:

Աստծու գիտելիքի և մարդկային մեղքի մասին Կալվինի վերլուծությունները քրիստոսաբանության հիմքերն են դնում: Հիսուս Քրիստոս միջնորդ է Աստծու և մարդկության միջև: Իր առաքելությունը իրականացնելու համար Հիսուս Քրիստոս պետք է լինի Աստված և մարդ: Քանի որ անհնար էր մեզ համար Աստծու մոտ բարձրանալ, մեր մեղքի պատճառով, փոխարենն Աստված որոշեց գալ մեզ մոտ: Եթե Հիսուս Քրիստոս ինքը մարդ չլիներ, մյուս մարդիկ չէին կարող օգտվել նրա ներկայությունից կամ գործունեությունից: »Աստծու Որդին Մարդու Որդի դարձավ, և մեր ունեցածը այնպիսի ձևով վերցրեց, որ փոխարկեց այն իր ունեցածով, այն ինչ որ իրենն էր ըստ բնության, մերը դարձրեց ըստ շնորհի«:

Կալվինի շեշտը Քրիստոսի մեջ Աստծու միջնորդավորող ներկայության վրա՝ առիթ է տալիս նրան պնդելու, որ սերտ կապ կա Քրիստոսի անձի և գործի միջև: Հղում կատարելով մինչև Եվսեբիոս Կեսարացին (ք. հ. 260- ք.հ. 340) հասնող ավանդությանը՝ Կալվինը պնդում է, որ

Քրիստոսի գործը կարող է ամփոփվել երեք ծառայությունների կամ պաշտոնների ներքո` (*munus triplex Christi* -ի), մարգարեի, քահանայի, արքայի: Հիմնական փաստարկն այն է, որ Հիսուս Քրիստոս իր անձի մեջ միավորում է Հին Կտակարանյան երեք մեծ միջնորդող պաշտոնները: Իր *մարգարեական* պաշտոնում Քրիստոս Աստծու շնորհի լրաբերն ու վկան է: Նա աստվածային իմաստությամբ և հեղինակությամբ օժտված ուսուցիչ է: Իր *արքայական* պաշտոնում Քրիստոս սկիզբ է դնում մի թագավորության, որը երկնային է և ոչ երկրային, հոգևոր և ոչ մարմնավոր: Սուրբ Հոգու ներգործությամբ այս թագավորությունը տարածվում է հավատացյալների վրա: Վերջապես, իր *քահանայական* պաշտոնով Քրիստոս ի վիճակի է վերահաստատելու մեզ աստվածային հովանու ներքո` իր մահը մեր մեղքի փոխարեն առաջարկելով: Այս բոլոր առումներով Քրիստոս իր լրումին է հասցնում Հին Ուխտի միջնորդող ծառայությունները, հնարավորություն տալով նոր և ավելի պարզ լույսի տակ հասկանալ դրանք, քանզի դրանք իրենց լրումն են գտնում իր միջնորդության մեջ:

Առնչություն տեքստի հետ

Dorothy L. Sayers –ը հավանաբար լավագույնս ճանաչված է իր կրիմինալ նովելներով, որոնք ներկայացնում են Լորդ Peter Wimsey-ն իբրև դիլետանտ արիստոկրատ խուզարկու: Այնուամենայնիվ, նա միևնույն ժամանակ նշանակալից հետաքրքրություն է զարգացնում աստվածաբանության հանդեպ, ինչպես դասախոսությունն է ստորև ներկայացնում: Դասախոսությունը կարդացվել է Երկրորդ Համաշխարհային Պատերազմի ընթացքում, ուստի տոտալիտարիզմի հիշատակությունը զորավոր արձագանք է ունեցել նրա լսարանի վրա: Հիմնական թեման այն է, որ դեռևս բավարար չէ համաձայնվել, թե Հիսուս որոշ օգտակար գաղափարներ ուներ, եթե մենք համապատասխան պատճառներ չունենանք հաստատելու համար, որ Հիսուս ինչ որ առումով առանձնահատուկ է, որը պահանջում է, որ մենք հատուկ լրջությամբ վերաբերվենք այդ գաղափարներին: Այսպիսով, Sayers –ը պնդում է, որ Քրիստոսաբանության մեծ հարցերն անխուսափելի են, և պետք է քննարկվեն:

1940 թ. Անգլիայում կարդացված մի դասախոսության մեջ, որը հետագայում տպագրվեց *Հավատամք կամ Քաոս* վերնագրիը կրող հոդվածների ժողովածուում (1947), Sayers –ը մի կարևոր և խորաթափանց վերլուծություն էր առաջարկում Քրիստոսի աստվածային և մարդկային բնությունների հարաբերության առնչությամբ: Օգտագործելով Չեքոսլովակացի վերելքն իբրև օրինակ, որ քաջալերվում էր Ադոլֆ Հիտլերի կողմից 1930 թ., նա պնդում է, որ բարոյական և բնական հեղինակության մասին հայտարարությունները պետք է հիմնված լինեն Հիսուս Քրիստոսի անձին ներհատուկ մի բանի վրա: Հակառակ դեպքում, Քրիստոս կհասկացվի բարոյական և մշակութային սկզբունքներով, դրանց հիմքը կամ չափանիշը լինելու փոխարեն:

Եթե «միջին մարդուց» պահանջվում է «հավատալ Քրիստոսին» և ընդունել Նրա հեղինակությունը «Քրիստոնեական սկզբունքների» համար, վստահաբար կարևոր է հասկանալ ո՞վ կամ ի՞նչ է Քրիստոս և ինչո՞ւ Նրա հեղինակությունը պետք է ընդունվի: Բայց այն հարցը, թե »ի՞նչ ես մտածում Քրիստոսի մասին« միջին մարդուն միանգամից ամենախճճված տեսակի դոգմատիկ հանելուկի առաջ է կանգնեցնում: Անիմաստ է ասել, որ մասնավորապես կարևոր չէ, թե ով կամ ինչ է Քրիստոս եղել, կամ ինչ իշխանությամբ էր անում այդ բաները, և որ եթե նույնիսկ նա միայն մարդ էր, նա շատ բարի մարդ էր և մենք պետք է ապրենք նրա սկզբունքներով. քանզի սա ընդամենը Հումանիզմ է և

Եթե «միջին մարդը» Գերմանիայում որոշում է մտածել, թե Հիտլերը ավելի լավ տեսակի մարդ է իր ավելի գրավիչ սկզբունքներով հանդերձ, Քրիստոնեական Հումանիզմը որևէ պատասխան չունի սրան:

Առհասարակ ճիշտ չէ այն միտքը, թե դոգման »ըստ էության անկարևոր է« միջին մարդու կյանքի և մտածողության համար: Ճշմարտությունն այն է, որ քրիստոնեական կրոնի սպասավորները հաճախ շեշտում են, որ դա այդպես է, այսօր էլ քննարկման թեմա է այն, ինչպես որ եղել է ժամանակին, և փաստորեն դոգմայի մասին իրենց սխալ մեկնաբանությամբ, նրանք անկարևոր են դարձնում այն: Մարմնացումի կենտրոնական դոգման է, որով կարևորությունը աճում կամ նվազում է: Եթե Քրիստոս միայն մարդ էր, ապա Նա ամբողջովին անկարևոր է Աստծու մասին որևէ դատողության առնչությամբ.. Եթե նա միայն Աստված է, ուրեմն նա ամբողջովին անկարևոր է մարդկային կյանքի որևէ փորձառության առնչությամբ: Ամենախիստ իմաստով, փրկության համար կարևոր է, որ մարդը ճիշտ ձևով հավատա մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի Մարմնացումին: Մինչև որ նա ճշմարիտ ձևով չհավատա, չկա որևէ լուրջ պատճառ, թե նա ինչո՞ւ պետք է առհասարակ հավատա: Եվ այդ պարագային, ամբողջովին անկարևոր է խոսել »քրիստոնեական սկզբունքների« մասին ... Եթե «միջին մարդը» պատրաստվում է հետաքրքրվել Քրիստոսով առհասարակ, ապա այդ դոգման է, որ հետաքրքրություն կառաջացնի նրա մեջ: Խնդիրը նրանում է, որ տասից իննը դեպքում, նրան երբևէ դոգմա չեն առաջարկել: Ինչ որ առաջարկել են նրան, դա տեխնիկական աստվածաբանական տերմինների մի շարք է, որը որևէ մեկը նեղություն չի քաշել սովորական կյանքին հասկանալի լեզվով թարգմանելու... Ես կարծում եմ, որ ուսոցիչներն ու քարոզիչները երբեք չեն հստակեցնում, որ դոգմաները պատահական կանոններ չեն, *a priori* հորինված սպառված դիալեկտիկ պայքարի գայթակղությունը վայելող աստվածաբանների կոմիտեի կողմից: Նրանց մեծ մասը փորձել է բացատրություններ գտնել հերետիկոսությանը պատասխան տալու հրատապ գործնական անհրաժեշտության ճնշման տակ:

Առանձին կամ խմբակային քննարկման ժամանակ հետևյալ հարցերը կարող են օգնել քեզ, երբ այս տեքստի հետ առնչվես:

1. Կարդա առաջին պարագրաֆը: Ի՞նչ է Sayers –ն ուզում ասել այստեղ: Ո՞րն է »քրիստոքեական հումանիզմի« նրա ֆունդամենտալ քննադատությունը: Ինչպե՞ս է նա հասկանում Քրիստոսի *ինքնության* հարցը, իր կենսական նշանակությամբ ինչպե՞ս է այն կերտում մեր մտածողությունը:
2. »Եթե Քրիստոս միայն մարդ էր, ուրեմն Նա լիովին անկարևոր է Աստծու մասին դատողություն անելու համար. եթե նա միայն Աստված է, ուրեմն նա լիովին անկարևոր է մարդկային կյանքի որևէ փորձառության համար«: Տեղադրի այս հաստատումը տեքստի մեջ: Ինչպե՞ս է Sayers –ն այս եզրակացությանը հանգում: Եվ ինչպե՞ս է նա այնուհետև զարգացնում նրանում ընդգրկված գաղափարները:
3. Կարդա այս հատված եզրակացությունը: Ոմանք պնդում են, որ Հիսուսի մասին դոգմաները – օրինակ՝ որ նա Աստված և մարդ է - պարզապես ավելորդ տեղը բարդացնում են պարզ ավետարանը: Ըստ քեզ Sayers –ն ի՞նչ կարող էր ասել այս առարկությունների առնչությամբ:

Գլուխ 5 Փրկություն

Քրիստոնեական ուղերձի կենտրոնական թեմաներից մեկն այն է, որ մարդկային իրավիճակը ինչ որ ձևով վերափոխվել է Հիսուս Քրիստոսի մահվամբ և հարությանը: Փրկության աստվածաբանությունն

ուսումնասիրելու համար մենք կարիք ունենք երկու հարցեր քննարկելու: Առաջինը, թե ինչպե՞ս «փրկությունն» ինքնին պետք է հասկացվի: Երկրորդ, այն հարցը կա, թե փրկությունն ինչպե՞ս է հնարավոր, և մասնավորապես ինչպե՞ս է այն կապվում Հիսուս Քրիստոսի պատմության հետ: Այս երկու հարցերն էլ քրիստոնեական պատմության ընթացքում թե՛ քննարկման առարկա են եղել և մենք հաջորդ մասում համառոտ կերպով կքննարկենք այս վիճաբանությունից ծնված որոշ թեմաներ:

Մենք սկսում ենք առաջին հարցի քննարկումից. *ի՞նչ է փրկությունը*: Այս թեմայի քննարկումն սկսելու ձևերից մեկը կենտրոնանում է Պողոս առաքյալի թղթերում օգտագործված փրկության պատկերների վրա:

Պողոսի Փրկության Պատկերները

Իր թղթերում Պողոսը պատկերների հարուստ շարք է օգտագործում՝ լուսաբանելու և պարզաբանելու համար, թե ինչ բարիքներ է Քրիստոս նվաճում հավատացյալների համար: Այսպիսի տերմիններից մեկը *փրկությունն* է: Հասկանալի պատճառներով, այս տերմինին հաճախ առաջնային կարևորություն է տրվել, որը ստվերել է մյուսները: Իրականում, այս տերմինը մի խումբ սպեցիֆիկ ասոսիացիաներ է պարունակում, որոնք պետք է գնահատվեն: Հիմնականում վտանգից կամ գերությունից ազատվելու իմաստով է գործածվում, ներառյալ որոշակի ձևի ձակատագրական հիվանդությունից ազատվելու գաղափարը: Այնպիսի գաղափարներ, ինչպես օրինակ՝ «բժշկությունն» ու «ազատագրումը» կարող են Պողոսի տերմինի մաս դիտվել: Ըստ Պողոսի փրկությունն ունի անցյալ (օրինակ Հռոմեացիների 8:24), ներկա (օրինակ՝ 1 Կորնթացիներ 1:18), և ապագա (օրինակ՝ Հռոմեացիներ 13:11) խորություններ: Այն մի գործընթաց է, որը սկսվել է, բայց դեռևս իր լրումին պիտի հասնի:

Երկրորդ կարևոր պատկերը *որդեգրության* գաղափարն է: Տարբեր տեղերում, Պողոսը գրում է, թե քրստոնյաներ «որդեգրվել» են Աստծու ընտանիքին (Հռոմեացիներ 8:15, 23, Գաղատացիներ 4:5): Շատերն են կարծում, որ Պողոսն այստեղ հենվում է հունա-հռոմեական մշակույթին բնորոշ իրավական պրակտիկայի վրա (հետաքրքրորեն, դեռևս ավանդական հրեական օրենքում չձանաչված): Պողոսի շատ մեկնիչներ կարծում են, երբ նա ասում է, թե «հավատացյալները» որդեգրվել են Աստծու ընտանիքին նկատի ունի, որ հավատացյալները միևնույն ժառանգության իրավունքներն են կիսում ինչ քրիստոս և այդպիսով կստանան այն փառքը, որը Քրիստոս նվաճեց (չնայած միայն նրա չարչարանքները կիսելուց հետո):

Տասնվեցերորդ դարի Ռեֆորմացիայի շրջանում շատերը մասնավոր շեշտ դրեցին *արդարացման* պատկերի վրա: Հատկապես Քրիստոնեության և Հուդայականության հարաբերությունը քննարկող թղթերում (ինչպես օրինակ՝ Գաղատացիների և Հռոմեացիների) է Պողոս առաքյալը հաստատում, թե հավատացյալներն «արդարացվել են հավատքով» (օրինակ՝ Հռոմեացիներ 5:1-2): Սա շատերի կարծիքով Աստծու առաջ փոփոխություն է ենթադրում հավատացյալի իրավական ստատուսում, և Աստծու առաջ նրանց արդարացման լիարժեք վստահությունն է ցույց տալիս, չնայած նրանց մեղանշականության: «Արդարացում» տերմինը և «արդարացնել» բայն այսպիսով նշանավորում են «Աստծու հետ ճիշտ հարաբերության մեջ մտնելու», կամ հավանաբար «Աստծու առաջ արդարացվելու» գաղափարը:

Չորրորդ պատկերը *փրկությունն* է: Այս տերմինը հիմնականում նշանակում է «հատուցման միջոցով ինչ որ մեկի ազատությունն ապահովել»: Հին աշխարհում, որը վարագույր էր հանդիսանում Պողոսի

մտածողության համար, այս տերմինը կարող էր օգտագործվել ռազմագերիներին ազատելու իմաստով, կամ նրանց ազատությունն ապահովելու իմաստով, ովքեր իրենք իրենց ստրկության էին վաճառել, հաճախ ընտանեական պարտքերը վճարելու համար: Պողոսի հիմնական գաղափարն ըստ երևույթին այն է, թե Քրիստոսի մահը հավատացյալների ազատությունն է ապահովում օրենքի կամ մահվան ստրկությունից, որպեսզի նրանք կարողանան փոխարենը աստծու ստրուկները դառնալ (1 Կորնթացիներ 6:20, 7:23):

Անալոգիայի խնդիրը. Փրկությունը որպես փրկագին

Նախորդ գլխում մենք նկատեցինք, որ անալոգիաների աստվածաբանական կիրառությունը որոշ հետաքրքիր հարցեր էր բարձրացնում: Մինչև ո՞ր այս անալոգիաները կարող են կիրառվել: Օրինակ՝ երբ մտածում ենք, որ Աստված »հայր« է, արդյո՞ք մենք ուզում ենք ասել, թե Աստված արական սեռ ունի: Նմանատիպ հարց է առաջանում, երբ փրկության մասին ենք մտածում, և մենք բացահայտելու ենք այս հարցը, փրկության պատկերն իբրև »փրկագին« քննարկելով:

Քրիստոսի մահվան պատկերն իբրև փրկագին կենտրոնական նշանակություն էր ստացել հունական հայրաբանական հեղինակների մոտ, ինչպես օրինակ՝ Իրինեոսը: Նոր Կտակարանն ասում է, որ Հիսուս իր կյանքն իբրև փրկագին տվեց մեղավորների համար (Մարկոս 10:45, 1 Տիմոթեոս 2:6): Այսպիսով, ի՞նչ ենթադրություններ է անում այս պատկերը: »Փրկագին« բառը երեք փոխկապակցված գաղափարներ է առաջարկում.

1. *Ազատագրում*: փրկագինը մի բան է, որն ազատություն է ապահովում այն մարդու համար, ով պատանդ է վերցված:
2. *Հատուցում*: փրկագինը որոշակի գումար է, որը վճարվում է ինչ որ մեկի ազատությունն ապահովելու համար:
3. *Մեկը, որին փրկագինը վճարված է*: փրկագինը սովորաբար վճարվում է պատանդ վերցնողին:

Կասկածից վեր է, որ Նոր Կտակարանը հայտարարում է, թե մենք Հիսուս Քրիստոսի մահվամբ և հարությանբ գերությունից ազատագրվել ենք: Մենք ազատագրվել ենք մեղքի և մահվան վախի գերությունից (Հռոմեացիներ 8:21, Եբրայեցիներ 2:15): Նաև պազ է, որ Նոր Կտակարանը Հիսուսի մահն այն գինն է համարում, որ պետք է վճարվեր մեր ազատագրումը նվաճելու համար (1 Կորնթացիներ 6:20, 7:23): Այս երկու իմաստով էլ, սուրբգրային »փրկագնել« բառի կիրառությունը համապատասխանում է տվյալ բառի առօրյա գործածությանը: Բայց, ի՞նչ կարող ենք ասել երրորդ ասպեկտի մասին:

Նոր Կտակարանը ոչ մի տեղ չի ենթադրում, որ Հիսուսի մահը ինչ որ մեկին (ինչպես օրինակ՝ սատանան) վճարված փրկագինն էր մեր ազատագրումը նվաճելու համար: Որոշ պատրիստիկ գրողներ, այնուամենայնիվ, ենթադրել են, որ նրանք կարող են մինչև վերջ կիրառել այս անալոգիան, և հայտարարել են, թե Աստված ազատել էր մեզ սատանայի իշխանությունից՝ մեր փրկության դիմաց Հիսուսին առաջարկելով նրան:

Որոգիները, ով հավանաբար վաղ պատրիստիկ աստվածաբանների մեջ ամենասպեկուլյատիվն է, այս հեղինակներից մեկն է: Եթե Քրիստոսի մահը փրկագին էր, պնդում էր Որոգիները, ապա այն պետք է ինչ որ մեկին վճարվեր: Բայց ո՞ւմ: Այն չէր կարող Աստծուն վճարվել, քանզի Աստված մեղավորներին պատանդ չէր պահում: Ուրեմն, այն պետք է սատանային վճարվեր:

Գրիգոր Մեծը հետագայում ավելի հեռուն զարգացրեց այս գաղափարը: Սատանան անկյալ մարդկության հանդեպ իրավունքներ էր ձեռք բերել, որոնք Աստված ստիպված էր հարգել: Միակ միջոցը, որ մարդկությունը կարող էր ազատվել սատանայի այս տիրապետությունից և ճնշումից, եղավ երբ սատանան իր իշխանության սահմանները գերազանցեց, և այդպիսով ստիպված եղավ կորցնելու իր իրավունքները: Այսպիսով ինչպե՞ս կարելի էր սրան հասնել: Գրիգորը ենթադրում է, որ այն կարող էր իրականանալ եթե անմեղ անձ աշխարհ գար, սակայն, բնական, մեղավոր մարդու ձևով: Մինչև որ սատանան նկատեր արդեն շատ ուշ կլիներ: Այս անմեղ մարդու վրա իշխանություն հայտարարելով, սատանան կգերազանցեր իր իշխանության սահմանները, և այդպիսով ստիպված կլիներ կորցնելու իր իրավունքները:

Գրիգորը խայծի և կարթի պատկերն է առաջարկում, Քրիստոսի մարդկային բնությունը խայծն է, իսկ աստվածայինը՝ կարթը: Սատանան, ինչպես մեծ ծովահրեշը կուլ է տալիս խայծը, իսկ հետո, հայտնաբերում է կարթը, երբ շատ ուշ է: »Խայծը գայթակղում է, որպեսզի կարթը վիրավորի: Մեր Տերը, այդ պատճառով, երբ եկավ մարդկության փրկագնման համար, ինքն իրեն այդ տեսակի կարթ դարձրեց սատանայի մարվան համար«: Ուրիշ հեղինակներ սատանային ծուղակը զցելու միևնույն գաղափարի վերաբերյալ այլ պատկերներ են ուսումնասիրում: Քրիստոսի մահը համեմատում են թռչուններ որսալու ցանցի հետ, կամ՝ մուկ բռնելու թակարդի: Խաչի նշանակության մասին նշված մոտեցման այս ասպեկտն էր, որ հետագայում ամենաթեժ տարածայնությունների պատճառ դարձավ: Թվում էր, թե Աստված կարող է մեղադրվել խաբեության մեջ:

Այս թեման հավանաբար լավագույնս քննարկվել է Ռուֆինոս Ակվիլացու երկերում, մասնավորապես Առաքելական Հանգանակի նրա բացատրության մեջ, որը մոտավորապես 400 –ին է թվագրվում.

[Մարմնացման նպատակն] էր, որ Աստծու Որդու աստվածային առաքինությունը, կարողանար մարդկային մարմնի տակ թաքնված մի տեսակ կարթ լինել...այս աշխարհի իշխանին մրցակցության մեջ գրավելու համար. ըր Որդին կարող էր առաջարկել նրան իր մարդկային մարմինն իբրև խայծ, իսկ նրա տակ թաքնված աստվածությունը կարողանար որսալ նրան, և իր կարթով արագ բռնել...Այնժամ, ինչպես որ ծուկը, երբ բռնում է կարթի խայծը ոչ միայն ծախողվում է ազատվել խայծից, այլև ինքն է ջրի մակերես նետվում ուրիշների համար ուտելիք դառնալու. այսպիսով նա, որ մահվան իշխանություն ուներ բռնեց Հիսուսի մարմինը մահվան մեջ, տեղյակ չլինելով ներսում թաքնված աստվածային կարթի մասին: Կուլ տալով այն, նա անմիջապես բռնվեց: Դժոխքի դարպասները կտրվեցին, և նա դուրս եկավ վիրապից, որպեսզի այլոց համար կերակուր դառնա:

Սատանայի հանդեպ հաղթանակի պատկերավոր նկարագրությունը ժողովրդական մեծ տարածում է գտել: »Դժոխքն ավերելու« միջնադարյան գաղափարը նրա ուժի մասին է վկայում: Ըստ այնմ, խաչի վրա մահանալուց հետո, Քրիստոս դժոխք իջավ, և փշրեց դժոխքի դարպասներ, որպեսզի բանտարկված հոգիներն ազատ արձակվեն: Այս գաղափարը (պետք է ասել, որ շատ թեթևակիորեն) 1 Պետրոսի 3:18-22 համարների վրա է հիմնված, ըստ որի Քրիստոս »քարոզեց բանտարկված հոգիներին«: Fulbert Chartres-ցու կողմից գրված “Ye Choirs of New Jerusalem” հիմնը երկու տող է նվիրում այս թեմային՝ օգտագործելով Քրիստոսի իբրև «Հուդայի առյուծի» թեման (Հայնտություն 5:5), որ պարտության է մատնում, Սատանային, օձին (Ծննդոց 3:15).

Նմանատիպ գաղափար ենք գտնում ԺԴ դարի անգլիալեզու ամենակարևոր պոեմներից մեկի՝ *Piers the Plowman*-ի մեջ: Այս պոեմում, Piers-ը քնի մեջ է ընկղմվում և հետևյալ խոսքերն է ասում Սատանային.

Ահա իմ հոգին իբրև փրկագին բոլոր մեղավոր հոգիների համար, փրկագնելու նրանց, ովքեր որ արժանի են: Նրանք իմն են, նրանք ինձանից են դուրս եկել և այդ իսկ ատճառով ես ավելի շատ

իրավունք ունեն նրանց նկատմամբ... Դու կեղծիքով և ոճրագործությամբ և հակառակ ամեն արդարության, խլեցիր ինձանից այն, ինչ իմն էր, ինձ պատկանող իշխանության մեջ. ես արդարությամբ, վերականգնեցի նրանց՝ վճարելով փրկագինը, և ոչ թե որևէ այլ միջոց: Ինչ որ դու ստացար նենգությամբ ես հետ վերադարձրեցի շնորհով... Եվ ինչպես ծառը Ադամի ու ողջ մարդկության համար մահվան պատճառ դարձավ, այնպես էլ իմ կախադան-ծառն է նրանց կյանքին վերադարձնելու:

Քավության տեսություններ

Փրկության մասին որոշ աստվածաշնչյան պատկերներ ուսումնասիրելով և ճշտելով, թե ինչպես դրանք պետք է մեկնաբանվեն, մենք այժմ կարող ենք անդրադարձնալ այն հարցին, թե ինչպես են այս թեմաները բացահայտվել և զարգացվել քրիստոնեական աստվածաբանական ավանդության ներսում: Քրիստոնեական աստվածաբանության այս մարզը ավանդաբար հայտնի է »քավության տեսություններ« անվանումով: »Քավություն« բառը 1526 թվականից է գալիս, երբ Անգլիացի գրող William Tyndale-ը բախվեց Նոր Կտակարանն անգլերենի թարգմանելու առաջադրանքի հետ: Այդ ժամանակաշրջանում, »հաշտություն« իմաստն արտահայտող անգլերեն որևէ բառ չկար: Tyndale-ն այդպիսով պետք է այդպիսի բառ հորիներ. "at-one-ment": Այս բառը շուտով հետևյալ իմաստն ստացավ. »այն բարիքները, որոնք Հիսուս Քրիստոս տալիս է հավատացյալներին խաչի վրա իր մահմամբ«: այս անժանոթ բառը հազվադեպ է օգտագործվում ժամանակակից անգլերենում, և պարզորոշ կերպով արխաիկ բույր ունի: Փոխանակ հասկացնելու, որ քրիստոնեական միտքն ամբողջովին ժամանակավրեպ է, աստվածաբաններն այժմ հիմնականում նախընտրում են խոսել այս թեմայի մասին »Քրիստոսի գործի դոգմայի« տեսանկյունից:

Հաջորդ մասում, մենք խաչի վերաբերյալ երեք մոտեցումներ ենք քննարկելու, որոնք կարևոր դեր են խաղացել քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ: Նրանք վստահաբար չեն սպառում քրիստոնեական մտորումներն այս կարևոր թեմայի վերաբերյալ:

Խաչն իբրև զոհաբերություն

Նոր Կտակարանը հենվելով Հին Կտակարանյան ընկալման և ակնկալիքների վրա, Քրիստոսի մահը խաչի վրա որպես զոհաբերություն է ներկայացնում: Այս մոտեցումը, որը մասնավորապես կապվում է Եբրայեցիներին ուղղված Թղթի հետ, Քրիստոսի խորհրդավոր պատարագը էֆֆեկտիվ և կատարյալ զոհաբերություն է ներկայացնում, որն ի վիճակի եղավ իրականացնելու այն, որը Հին կտակարանի զոհաբերությունները ընդամենը նմանակեցին, քան թե իրականացրեցին: Մասնավորապես, Պողոսի կողմից հունարեն *hilasterion* (Հռոմեացիներ 3:25) տերմինի գործածությունը Քրիստոսի մահվան խորհրդավոր մեկնաբանությունն է մատնանշում:

Այս գաղափարը հետագայում զարգացվեց քրիստոնեական ավանդության ներսում: Որպեսզի մարդկության և Աստծու հարաբերությունը վերականգնվի, միջնորդը պետք է զոհաբերի իրեն, առանց այս զոհաբերության, այսպիսի վերանորոգությունն անհնար է: Աթանասը պնդում է, որ քրիստոսի զոհաբերությունը մի շարք իմաստներով գերազանց էր Հին Ուխտի պահանջված զոհաբերություններից:

Քրիստոս մատուցում է մի զոհաբերություն, որն արժանի է վստահության, որը հավիտենական էֆֆեկտ ունի, և որն իր էությանը շարունակական է: Այն զոհաբերությունները, որոնք մատուցվում էին ըստ Օրենքի վստահելի չէին, քանզի նրանք պետք է ամեն օր մատուցվեին, և նորից սրբագործվելու կարիք ունեին: Սրան հակառակ, Փրկչի զոհաբերությունը ընդամենը մեկ անգամ

մատուցվեց, և իր ամբողջությամբ իրականացավ, և այդ պատճառով մշտապես կարելի է հույս դնել նրա վրա:

Այս միտքը հետագայում զարգացվում է Աթանասի *Festal Letters*-ում, որը գրված է Ջատիկի տարեկան տոնակատարության առիթով: Այս նամակներում, Աթանասը զարգացնում է Նոր Կտակարանի այն գաղափարը, թե կարևոր անալոգիա կա խաչի վրա Քրիստոսի մահվան և գառան զոհաբերության միջև, որը կատարվում է հրեական Ջատիկի տոնակատարության ընթացքում՝ հիշատակելով Եգիպտոսից Իսրայելի ազատագրումը:

[Քրիստոս], ճշմարտապես Հայր Աստծուց լինելով, հանուն մեզ մարմնացավ, որպեսզի մեր փոխարեն իրեն Հորը պատարագ մատուցի, և փրկի մեզ իր զոհաբերությամբ...Սա նա է, ով նախկին ժամանակներում, զոհաբերվեց իբրև գառ՝ թաքնված մնալով այդ գառան մեջ: Բայց հետո, նա մորթվեց մեզ համար: »Քանի որ Քրիստոսը՝ մեր Ջատիկի գառը մորթվեց« (1 Կորնթացիներ 5:7):

Օգոստինոսը նոր լույս սփռեց Քրիստոսի զոհաբերության բնույթի վերաբերյալ ընթացող ողջ քննարկման վրա՝ զոհաբերության մասին իր կենդանի և ազդեցիկ սահմանման միջոցով, որը շարադրված է *Աստծու Քաղաքը* գործում:

»Ճշմարիտ զոհաբերությունը մատուցված է յուրաքնչյուր արարքի մեջ, որը մտադրված է սուրբ ընկերակցության մեջ միավորելու մեզ Աստծու հետ«: Այս սահմանման վրա հիմնվելով, Օգոստինոսը Քրիստոսի մահն իբրև զոհաբերություն ներկայացնելու որևէ դժվարություն չի զգում: »Իր մահվամբ, որը, իրապես, մեզ համար մատուցված միակ և ճշմարիտ զոհաբերությունն է, նա սրբեց, վերացրեց և մարեց բոլոր մեղքերը, որոնց միջոցով ղեկավարներն ու իշխանությունները օրենքի համաձայն հետ էին պահում մեզ վճարել տույժը«: Այս զոհաբերության մեջ, Քրիստոս և՛ զոհ էր և՛ քահանա: Եւ ինքն իրեն իբրև զոհ մատուցեց: »Նա մեր եղբորի համար զոհ մատուցեց: Եվ որտե՞ղ նա գտավ այդ պատարագը, այն անմեղ զոհին, որ կմատուցեր: Նա ինքն իրեն մատուցեց, քանզի այդպիսի ուրիշ մեկին չէր կարող գտնել«:

Քրիստոսի զոհաբերության այս ընկալումը Միջին դարերում կարևոր նշանակություն ձեռք կբերեր և Քրիստոսի մահվան Արևմտյան ըմբռնումը կկերտեր: Օգոստինոսի կարևորության տեսակետից մենք կարող ենք ամբողջությամբ մի հատված մեջբերել, որը շատերի կարծիքով այս թեմայի վերաբերյալ նրա մտքերի ամենաամփոփ շարադրանքն է իրենից ներկայացնում:

Այսպիսով ճշմարիտ միջնորդը, ով »ծառայի կերպարանք ընդունեց« և այդպիսով »Աստծու և մարդկության միջև միջնորդը, Հիսուս Քրիստոսի անձը« դարձավ (1 Տիմոթեոս 2:5), ընդունում է զոհաբերությունը »Աստծու տեսքով« (Փիլիպեցիներ 2:7, 8) Հոր հետ միության մեջ, որի հետ նա Մեկ է: Եվ, սակայն, »ծառայի տեսքով« նա որոշեց ինքն այդ զոհաբերությունը լինել, քան թե ընդունել այն, որպեսզի թույլ չտա, որ որևէ մեկը մտածի, թե այսպիսի զոհաբերություն կարելի է մատուցել ցանկացած արարածի: Այսպիսով նա և՛ քահանան է, ով ինքն իրեն պատարագ դարձրեց, և՛ զոհաբերությունը:

Վաղ տասներկուերորդ դարի հեղինակ Սբ. Վիկտորի Hugh-ը »զոհաբերության« պատկերը օգտակար նկատեց խաչի վրա Քրիստոսի մահվան ներգործության ներքին տրամաբանությունը բացատրելու համար: Քրիստոս լիարժեքորեն կարողացավ էֆֆեկտիվ զոհաբերություն լինել մարդու մեղքի համար, քանզի նա կարողացավ մեր անկյալ մարդկային բնությունն Աստծու առաջ բերել:

Մեր բնությունից նա զոհ վերցրեց մեր բնության համար, որպեսզի ամբողջ ողջակիզված պատարագը, որ մատուցվել էր, կարողանար դառնալ այն, ինչ մերն է: Նա արեց սա, որպեսզի

մատոցվող փրկագինը առնչություն ունենար մեզ հետ, մեզանից վերցվածի միջոցով: Մենք իրոք մասնակից ենք դարձվել այս փրկությանը, եթե մենք հավատքի միջոցով միավորված ենք փրկչին, ով ըկերակցության մեջ է մտել մեզ հետ իր մարմնի միջոցով:

Քրիստոսի զոհաբերության արդյունավետությունն այսպիսով հիմնվեց իր մարդկային բնության վրա, ինչպես նաև իր աստվածային:

Խաչն իբրև Հաղթանակ

Խաչի նշանակությանը մոտենալու երկրորդ ճանապարհը մի խումբ աստվածաշնչյան հատվածներ է ինտեգրում՝ կենտրոնանալով թշնամի ուժերի հանդեպ տարած աստվածային հաղթանակի գաղափարի վրա: Նոր Կտակարանը հայտարարում է, թե Աստված մեզ հաղթանակ է պարգևել Հիսուս Քրիստոսի հարության միջոցով: »Բայց փառք Աստծու, որ մեզ հաղթանակ պարգևեց մեր Տիրոջ՝ Հիսուս Քրիստոսի միջոցով« (1 Կորնթացիներ 15:57): Վաղ Եկեղեցին փառավորում էր խաչի վրա Քրիստոսի հաղթանակը, և այն հաղթանակը, որ նա տարավ մեղքի, մահվան և սատանայի հանդեպ: Բայց ի՞նչ ձևով այս հաղթանակը կարող է հասկացվել: Ո՞վ էր, որ պարտության մատնվեց: Եվ ինչպե՞ս: Առաջին հինգ դարերի քրիստոնյա հեղինակները խորապես տարված էին Քրիստոսի խաչի հաղթանակի պատկերով: Նրանց համար պարզ էր, որ Քրիստոս հաղթել էր մահը, մեղքը և սատանային: Ինչպես որ Ղավիթը սպանեց Գողիաթին իր սեփական զենքերով, այդպես էլ Քրիստոս հաղթեց մեղքն իր իսկ զենքով՝ մահվամբ: Ակնհայտ պարտության միջոցով, հաղթանակը տարավ թաքնված ուժերի դեմ, որոնք իշխում էին մարդկությանը:

Այնպիսի պատրիստիկ գրողներ, ինչպես օրինակ՝ Աթանասը և Օգոստինոսը մի շարք կենտրոնական պատկերներ գործածեցին մեքի հանդեպ մարդու գերության բնույթն ուսումնասիրելու համար, և այն ձևը, թե ինչպես ենք մենք Քրիստոսի մահվամբ և հարությամբ ազատագրվել: Մահվան վախը ստրկության մեջ էր պահում մեզ: Մենք բանտարկված էինք մեղքի միջոցով: Մենք սատանայի զորությամբ ծուղակն էինք ընկել: Մեծ հմտությամբ այս հեղինակները մարդկային դիլլեմայի պարզորոշ պատկերը կառուցեցին: Մարդիկ բանտարկված են թշնամի ուժերի կողմից, և անկարող են ինքնուրույն կերպով ազատագրվել: Պետք էր մեկը, ով բանտ կներխուժեր, և ազատ կարծակեր նրանց: Մարդկային իրավիճակից դուրս գտնվող մեկը պետք է մտներ մեր դժվար կացության մեջ, և ազատագրեր մեզ: Մեկը պետք է կտրեր այն կապանքներ, որոնք մեզ պատանդ էին պահում: Ժամանակ առ ժամանակ նույն թեման վերստին շեշտվում է. մենք թակարդն ենք ընկած մեր իրավիճակում և մեր ազատագրման միակ հույսը դրսից է:

Այս մոտեցման համաձայն, իր մահվան և հարության միջոցով, Քրիստոս դիմակայեց և զինաթափեց թշնամի ուժերի մեծ բանակը, որոնք կոլեկտիվ կերպով մեզ պատանդ էին պահում: Խաչն ու հարությունը աստվածային ազատագրման դրամատիկ ակտ է ներկայացնում, որտեղ Աստված ազատագրում է իր ժողովրդին թշնամի ուժեր գերությունից, ինչպես որ նա մեկ անգամ ազատեց իսրայելի իր ժողովրդին Եգիպտոսի ստրկությունից: Երկրորդ դարի հեղինակ Իրինեոս Լուզդոնացին հետևյալ կերպ ձևակերպեց վերոհիշյալ միտքը. »Աստծու խոսքը մարմնացավ, որպեսզի նա կարողանա ոչնչացնել մահը և մեզ կյանք պարգևել: Քանզի մենք կապված և սահմանափակված էինք մեղքի մեջ, մենք մեղքի մեջ էինք ծնված, և մենք ապրում ենք մահվան իշխանության ներքո«:

Հաղթանակի այս գաղափարը պատճառ դարձավ, որ քրիստոնյաները խաչի վրա Քրիստոսի ձեռք բերած բարիքները ներկայցնելիս՝ հռոմեական մշակույթի ուշ դասական շրջանի մի պատկեր օգտագործեն: Քրիստոսի հաղթանակը հաղթական թափորի նման էր պատկերվում, որ կարելի էր համեմատել Հին Հռոմի հաղթական հանդեսների հետ, որտեղ իր հերոսների մեծ ռազմական ձեռքբերումներն էին տոնվում: Իր դասական ձևով, հաղթական շքերթն Մարտիրոսի Կամպուսից

սկսած Հռոմի փողոցներով ուղեկցում էր հաղթական հերոսին, որն ավարտվում էր Կապիտոլ Բլրի վրա գտնվող Յուպիտերի տաճարի մոտ: Շքերթն առաջնորդվում էր Գեներալի զինվորների միջոցով, ովքեր հաճախ գեներալի և նրա ձեռքերումները նկարագրող լուզունգներով կամ նվաճված տարածքների քարտեզները ցուցադրող նկարներով պլակատներ էին կրում: Ջինվորների մեկ այլ խումբ կողոպտված ավարով սայլերն էին քշում, որ պետք է ավելացվեր Հռոմի գանձարանին: Շքերթի մի մաս էլ բանտարկյալներին էր ընդգրկում, ովքեր հաճախ պարտված քաղաքների կամ երկրների առաջնորդներն էին, շղթայակապ:

Քրիստոնյա հեղինակների կողմից շատ չէր պահանջվում այս պատկերը Քրիստոսի՝ իբրև հաղթանակած հերոսի քարոզչության մեջ տեղափոխելու համար: Այս հզոր սիմվոլիզմը հաստատուն կերպով արմատներ գցեց Նոր Կտակարանում, որը հաղթանակած Քրիստոսի մասին ասում է, թե «բազմաթիվ գերիներ տարավ իր հետ» (Եփեսացիներ 4:8): Մինչդեռ այս թեման կարելի է նկատել այս վաղ շրջանի քրիստոնեական որոշ արվեստների մեջ, նրա ամենադրամատիկ ազդեցությունը տեսանելի է տվյալ ժամանակաշրջանի շարականների վրա: Քրիստոնեական եկեղեցու ամենամեծ շարականը, որն այս շրջանում է գրվել, Քրիստոսի հաղթական թափորն է պատկերում և իր թշնամիների դեմ տարած հաղթանակն է տոնում:

Վենանտիուս Հոնորիուս Կլեմենտիանուս Ֆորտունատուսը (թ. հ. 530- թ. հ. 610) ծնվել է Կենեդայում, Տրեվիսոյի մոտ, Հուսիսային Իտալիայում: Նա քրիստոնյա է դարձել վաղ հասակում, և սովորել է Ռեվեննայում ու Միլանում: Նա մեծ համբավ ձեռք բերեց պոեզիայի և հռետորության մեջ գերազանցության համար և գնաց եպիսկոպոսանալու Փոիտիոսի համար մոտավորապես 599 թվականին: Նա հիմնականում հիշվում է իր պոեմի համար՝ *Vexilla Regis prodeunt* - «Արքայական դրոշակներն առջևից են գնում»: Խորը արմատներ ունեցող ավանդության համաձայն, 569 թվականին Սբ. Ռադեգունդը Փոիտիոս ավանում, Հարավային Գաուլում փայտի մի մեծ կտոր ներկայացրեց, որի մասին ասվում էր թե Քրիստոսի իսկական խաչափայտից է: Ռադեգունդն փայտի այս կտորը Հուստինոս II Կայսրից էր ձեռք բերել: Ֆորտունատուսն այն ընտրյալն էր, որ ստացավ այդ մասունքը, երբ այն Փոիտիոսն ժամանեց: Երբ սուրբ մասունքը բերողները երկու միլի չափով հեռու էին ավանից, Ֆորտունատուսը հավատացյալների և ենտուզիաստների հոծ բազմությամբ, - որոնցից ոմանք դրոշակներ, խաչեր և այլ սրբազան խորհրդանիշեր էին կրում – ընդառաջ գնաց նրանց: Քայլելու ընթացքում նրանք այս շարականն էին երգում, որը Ֆորտունատուսն էր հորինել այս առիթի կապակցությամբ: Սա շուտով ընդգրկվեց Արևմտյան Եկեղեցու Չարչարանաց շաբաթվա արարողակարգում և մինչև այսօր լայնորեն կիրառվում է, երբ արևմտյան քրիստոնեությունը Սուրբ Շաբաթն է նշում: Անգլերեն թարգմանությունը վերցված է վիկտորիան շրջանի հայտնի շարականագիր և միջնադարագետ John Mason Neale-ի (1818-88) *Mediaeval Hymns and Sequences* (1851) գործից:

Իդեալ մենք կարիք ունենք նկատելու քրիստոնեական շարականների և հոգևոր երգերի կարևորությունը դոգմատիկ հաստատումների հարցում: Քրիստոնեական եկեղեցու շարակնոցները հաճախ եկեղեցու ամենակարևոր և ամենահիշարժան հաստատումներն են դոգմայի մասին:

Խաչը և Մեղքերի թողությունը

Երրորդ մոտեցումը Քրիստոսի մահվան նշանակության վերաբերյալ ինտեգրավորում է մի խումբ աստվածաշնչյան հատվածներ, որոնք գործ ունեն դատաստանի և մեղքերի թողության գաղափարների հետ: Վերը ուրվագծված Քրիստոսի գործի ընկալումը հսկայական գրավչություններ ունի, ոչ միայն իր չափազանց դրամատիկական բնույթի առումով: Այն նաև, այնուամենայնիվ, որոշ լուրջ թուլություններ ունի: Տասներկուերորդ դարի հեղինակ Անսելմ քենթրբերցու համար, մասնավորապես երկու կարևոր թուլություն կար: Առաջինը, այն ձախողվում էր բացատրել, թե ինչու

պետք է Աստված ցանկանա փրկել մեզ: Երկրորդ, այն այդքան էլ արժեքավոր չէր հասկանալու համար թե ինչպես է Հիսուս քրիստոս ներառված փրկության գործընթաց մեջ: Անսելմը զգաց, որ ավելի շատ բացատրության կարիք կար:

Այս խնդիրը լուծելու համար, նա Քրիստոսի գործի վերաբերյալ մի մոտեցում զարգացրեց, որը կենտրոնանում է արարված կարգավորության բարոյականության վրա: Աստված այնպիսի մի ձևով արարեց աշխարհը, որն արտահայտում է աստվածային բնությունը: Աստված նա ստեղծեց մարդկանց, որպեսզի նրանք հավիտենականության մեջ ընկերակից լինեն իրենց Արարչին: Աստված նախատեսեց, այնուամենայնիվ, կթվա թե անկատար մնաց մարդկային մեղքի պատճառով, որը կարծես բարիք լինի Աստծու և մարդկության միջև: Այսպիսով ֆունդամենտալ աղավաղում տեղի ունեցավ արարչագործության մեջ: Նրա բարոյական կարգավորությունը խանգարվել է: Այսպիսով, մարդկության փրկության պահանջն է շեշտվում, որպեսզի արարված կարգավորության բնական բարոյականությունը կարողանա վերականգնվել: Այս իմաստով, Անսելմը փրկություն ասելով մարդու նախնական վիճակի վերականգնումն է հասկանում արարված կարգավորության մեջ:

Այդ դեպքում, մեն ինչպե՞ս կարող ենք փրկվել: Անսելմը շեշտում է, որ Աստված պարտավորված է փրկելու մեզ այնպիսի մի ձևով, որը համահունչ է արարչագործության բարոյական կարգավորության հետ, արտացոլելով Աստծու սեփական բնությունը: Աստված չի կարող մի կողմից ստեղծել տիեզերքը, իբրև Աստծու կամքի և բնության արտահայտություն, իսկ հետո աղավաղել դրա բարոյական կարգավորությունը բացարձակապես հակառակ ձևով գործելով մարդկության փրկության մեջ: Աստված պետք է փրկի մեզ այնպիսի մի ձևով, որը համահունչ է Աստծու սեփական բնության և նպատակների հետ: Փրկությունը, պետք, առաջինը, լինի բարոյական, և երկրորդ բարոյական *դիտովի*: Աստված չի կարող մի դեպքում բարոյական մի ստանդարտ կիրառել, իսկ այլ դեպքում՝ մեկ ուրիշ: Աստված այդ իսկ պատճառով գտնվում է ինքնապարտադրված պարտավորության տակ՝ հարգելու արարչագործության բարոյական կարգավորությունը:

Հաստատելով այս կետը, Անսելմն այնուհետև քննարկում է թե ինչպես է փրկությունը հնարավոր: Հիմնական դիլեման կարող է հետևյալ կերպ ամփոփվել: Աստված չի կարող վերականգնել մեզ իր հետ ընկերակցության մեջ, առանց մարդկային մեղքի խնդիրը լուծելու: Մեղքը տիեզերքի բարոյական կարգավորության խզումն է: Այն արարչագործության ապստամբությունն է իր արարչի դեմ: Այն Աստծու հասցված ցավ է և վիրավորանք: Այս իրավիճակն ուստի պետք է շտկվի նախքան մարդու և Աստծու միջև ընկերակցության վերականգնումը: Այդ պատճառով Աստված այնպիսի ձևով պետք է «բարելավի» իրավիճակը, որը համահունչ է աստվածային ողորմության և աստվածային արդարության հետ: Անսելմն այսպիսով ներկայացնում է «բավարարման» կոնցեպցիան – տուգանք կամ մեկ այլ բան, որ փոխհատուցում է մարդկային մեղքի վիրավորանքի դիմաց: Հենց որ այս բավարարումը կատարվում է, այս իրավիճակը կարող է նորմալանալ: Բայց այս բավարարումը պետք է առաջինը կատարվի:

Խնդիրը, որ Անսելմը դիտարկում է, այն է, թե մարդիկ այս բավարարումը կատարելու կարողությունը չունեն: Այն վեր է նրանց ուժերից: Նրանք պետք է կատարեն այն, բայց նրանք չեն կարող: Մարդկությունը պետք է բավարարի իր մեղքերի դիմաց, բայց չի կարողանում: Աստված բավարարում կատարելու որևէ պարտավորություն չունի, բայց Աստված կարող էր անել սա, եթե այն պատշաճ լիներ: Ուստի, Անսելմը պնդում է, եթե Աստված պետք է մարդ դառնար, ծնված Աստված-մարդը պիտի ունենար թե *պարտականություն* (իբրև մարդ) և թե *կարողություն* (իբրև աստված) անհրաժեշտ բավարարումը կատարելու համար: Այսպիսով, մարմնացումը տանում է մարդկային դիլեմայի արդար լուծմանը: Խաչի վրա Հիսուս Քրիստոսի մահը ցույց է տալիս Աստծու ամբողջական ընդդիմությունը մեղքին, միևնույն ժամանակ այն միջոցները ապահովելով, որոնցով մեղքը կարող էր իրապես և ճշմարտապես ներվել, և Աստծու ու մարդկության միջև վերանորոգված ընկերակցությանը տանող ճանապարհը:

Հիմնական գաղափարն այն է, որ այսպիսով առաջարկված բավարարության արժեքը պիտի հավասարագոր լիներ մարդկային մեղքի կշռին: Անսելմը պնդում էր, որ Աստծու Որդին մարմնացավ որպեսզի Քրիստոս, իբրև մարմնացած Աստված, տիրապետի բավարարությունը վճարելու մարդկային պարտավորությանը և փրկության համար անհրաժեշտ բավարարությունը վճարելու աստվածային կարողությանը: Այս գաղափարը հավատարմորեն վերարտադրվեց Mrs. Cecil F. Alexander-ի կողմից իր հայտնի տասնհինգերորդ դարի շարականում *There is a Green Hill Far Away* անունով:

»Բավարարություն« գաղափարի աստվածաբանական հիմքը հետագայում տասներեքերորդ դարում Թովմա Ակվինացու միջոցով զարգացվեց: Ակվինացին հիմնավորում է մարդկային մեղքերի դիմաց փոխհատուցելու »Քրիստոսի հատուցման« համապատասխանությունը երեք նկատառումներով:

Պատշաճ հատուցումն այն ժամանակ է կատարվում, երբ մեկը վիրավորված մարդուն առաջարկում է մի բան, որը ավելի մեծ հաճույք է պատճառում նրան, քան վիրավորանքի ատելությունը: Այժմ Քրիստոս չարաչարանքների միջոցով իբրև սիրո և խոնարհության արդյունք Աստծուն առաջարկեց ավելի մեծ մի բան, քան ինչ որ կարող էր բռնագանձվել մարդկության ողջ վիրավորանքի փոխհատուցման համար, առաջինը սիրո մեծության պատճառով, որի արդյունքում նա չարչարվեց, երկրորդ, կյանքի արժեքի համար, որ նա տվեց հատուցման համար, որն Աստծու և մարդու կյանքն էր, երրորդ, իր չարչարանքների համապարփակության և վշտի անհունության համար, որ նա վերցրեց իր վրա:

Ակվինացին այստեղ հետևում է Անսելմին պնդելով, որ Քրիստոսի մահվան անկապտելի արժանիքը իր Աստվածության վրա է խարսխված: Ինչո՞ւ է Քրիստոսի մահն այսքան էական, և մեզ փրկագնելու կարողությամբ օժտված: Քանզի, Ակվինացին պնդում է, նա - և միայն նա, - է մարմնացած Աստված: Ինչպես Ակվինացին է ձևակերպում »Քրիստոսի մարմնի արժանիքը պետք է ճանաչվի, ոչ միայն ըստ մարմնի բնության, այլև ըստ անձի, ով ընդունեց այն, նրանում այն Աստծու մարմին էր, որից այն անսահման արժանիք ստացավ«: Ի պատասխան այն հարցին, թե ինչո՞ւ մի մարդու մահը պիտի այսպիսի կարևորություն ստանար, Ակվինացին մատնանշում է, որ այս հարցում Քրիստոսի կարևորությունը չի հիմնվում իր մարդկային բնության վրա, այլ՝ իր աստվածային բնության վրա է հիմնվում:

Սակայն, անկախ Քրիստոսի աստվածային բնության վրա այս շեշտադրումից, պարզ է, որ Ակվինացին հոգ է տարել վստահեցնելու, որ Քրիստոսի մարդկային բնության կարևորությունը չպետք է անտեսվի: Իր երեք նկատառումներից առաջինն ու երրորդը կարելի է պնդել, որ յուրաքանչյուրը նշանակալից տեղ է հատկացնում Քրիստոսի մարդկային բնությանը փրկագործության գործընթացի մեջ՝ շեշտելով Քրիստոսի սիրո և չարչարանքի փրկագործական կարևորությունը: Անսելմը հակված էր քրիստոսի մարդկային բնության մասին մտածել, որ այն ավելին չէր, քան այն միջոցը, որով Քրիստոս կարող եղավ արդարորեն տանելու մարդկային մեղքի պատիժը: Ակվինացին այսպիսով ի վիճակի է Քրիստոսի մարդկայինբնության ստտերիոլոգիական դերի վերաբերյալ ավելի դրական գնահատական առաջարկելու:

Բայց խաչի վրա Քրիստոսի ձեռքբերումն ինչպե՞ս է ազդում մեր վրա: Ի՞նչ ձևով ենք մենք կիսում իր մահվան և հարության բարիքները: Անսելմը զգում էր, որ այս կետը քննարկում չի պահանջում, և այդպիսով որև ցուցում չտվեց այդ թեմայի առնչությամբ: Ընկալման երեք հիմնական ձևեր կարող են նկատվել այս եղանակի մեջ, թե ինչպե՞ս են հավատացյալները հարաբերվում Քրիստոսի հետ:

1. *Մասնակցություն*: Հավատքի միջոցով, հավատացյալները մասնակից են լինում Հիսուս Քրիստոսին: Նրանք »Քրիստոսի մեջ« են, ըստ Պողոս առաքյալի հայտնի արտահայտության: Նրանք բռնված են նրա մեջ, և կիսում են նրա հարուցյալ կյանքը: Արդյունքում, նրանք կիսում են խաչի վրա իր հնազանդության շնորհիվ Քրիստոսի կողմից նվաճված բոլոր բարիքները:
2. *Ներկայացում*: Քրիստոս մարդկության ուխտի ներկայացուցիչն է: Հավատքի միջոցով, մենք Աստծու և մարդկության միջև կնքված ուխտի մեջ ենք մտնում: Այն ամենը, ինչ նվաճել է Քրիստոս մեզ համար մատչելի է մեզ համար, ի հաշիվ ուխտի: Ինչպես որ աստված ուխտի մեջ մտավ Իսրայելի հետ, այնպես էլ Աստված ուխտի մեջ է մտել իր եկեղեցու հետ: Քրիստոս, խաչի վրա իր հնազանդությամբ, Աստծու ուխտի ժողովրդին է ներկայացնում, բարիքներ նվաճելով նրանց համար իբրև նրանց ներկայացուցիչ: Հավատքի գալով, անհատները ուխտի մեջ են մտնում, և այդպիսով մասնակից են դառնում Քրիստոսի կողմից նվաճված դրա բոլոր բարիքներին:
3. *Փոխարինում*: Այստեղ կարծվում է, որ Քրիստոս մեր փոխարինողն է: Մենք պետք է խաչվեինք մեր մեղքի պատճառով, Քրիստոս մեր փոխարեն խաչվեց: Աստված թույլ է տալիս քրիստոսին մեր տեղում կանգնելու, վերցնելով մեր մեղքը իր վրա, որպեսզի խաչի հնազանդությամբ նվաճված Քրիստոսի արդարությունը մերը դառնա:

Առնչություն տեքստի հետ

Հետագա ուսումնասիրության համար մեր տեքստը վերցված է Քրիստոնեական եկեղեցու ամենամեծ աստվածաբաններից մեկի՝ Օգոստինոսի կողմից ասված քարոզից: Օգոստինոսը պարզ և հզոր քարոզչի համբավ ուներ, և նրա քարոզներն ընդգրկում են մանրամասն բայց միևնույն ժամանակ քրիստոնեական աստվածաբանության հիմնական թեմաների շատ մատչելի շարադրանքներ: Անգարմանալիորեն, Օգոստինոսը կանոնավոր կերպով էր քարոզում խաչի նշանակության մասին, և այն ճանապարհների, որոնց միջոցով Քրիստոսի մահն ու հարությունը մարդկային փրկություն ապահովեցին: Այս քարոզը հիմնված է Հայտնության գրքի հինգերորդ գլխի առաջաբանի վրա, որը թույլ է տալիս Օգոստինոսին բացահայտելու, թե ինչպես կարելի է Քրիստոսին միաժամանակ առյուծ և գառ համարել - »Հուդայի առյուծը« և »Աստծու գառը«, ով վերցնում է աշխարհի մեղքը:

Եթե Քրիստոս մահվան չմատնվեր, մահը չէր մեռնի: Սատանան պարտվեց իր իսկ հաղթանակի նշանով: Սատանան ուրախությունից ցնծում էր, երբ նա խաբեց առաջին մարդուն, և մահվան մատնեց նրա: Գայթակղելով առաջին մարդուն, սատանան սպանեց նրան, սպանելով վերջին մարդուն, նա կորցրեց առաջինին իր ծուղակից: Մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի հաղթանակն իրականացավ, երբ նա հարություն առավ մեռելներից և համբարչծվեց երկինք: Այստեղ է, որ Հայտնության գրքի տեքստը, որի ընթերցանությունը դու լսեցիր այսօր, կատարվեց. »Ահա հաղթեց առյուծը, որ Հուդայի ցեղից է« (Հայտնություն 5:5): Նա, ով իբրև գառ մորթվեց այժմ առյուծ է կոչվում - առյուծ քանի որ խիզախ է, գառ քանի որ անմեղ է, առյուծ քանի որ չպարտվեց, գառ քանի որ հեզ է: Իր մահվամբ, մորթված գառը հաղթել է առյուծին, ով »շրջում և փնտրում է մեկին, որ կուլ տա« (Բ Պետրոս 5:8): Սատանան, մյուս կողմից, այստեղ առյուծ է կոչվում ավելի շատ իր գազանության համար, քան թե իր խիզախության...Սատանան ցնծում էր, երբ Քրիստոս մեռավ, և հենց Քրիստոսի մահվամբ սատանան հաղթվեց. նա վերցրեց թակարդի մեջ գտնվող խայծը: Նա ցնծում էր, Քրիստոսի մահվան ժամանակ, հավատալով, որ ինքն է մահվան հրամանատարը: Բայց այն ինչ նրան վայելք պատճառեց գրգռեց նրան իր առջև գտնվող խայծով: Տիրոջ խաչը սատանայի թակարդն էր, խայշը, որ բռնեց նրան Տիրոջ մահն էր:

Այս տեքստը կարդալուց հետո, փորձիր հետևյալ հարցերին պատասխանել, կամ ինքնուրույն կերպով կամ էլ խմբակային քննարկման ժամանակ:

1. Թարմացրու քո հիշողությունը Քրիստոսի խաչի նշանակության վերաբերյալ գոյություն ունեցող երեք հիմնական մոտեցումների մասին, որ մենք ավելի վաղ քննարկեցինք այս գլխում: Ըստ քեզ նրանցից ո՞րն է լավագույնս »համապատասխանում« օգոստինոսի մոտեցումին:
2. Կարո՞ղ ես քո բառերով ամփոփել այն հիմնական փաստարկ, որ օգոստինոսը շարդարում է: Խաչի վրա Քրիստոսի մահն ըստ օգոստինոսի ինչպե՞ս է ազատում մարդկությանը սատանայի գորության կապանքներից:
3. Ի՞նչ նկատի ունի օգոստինոսը, երբ նա գրում է. »Տիրոջ խաչը սատանայի թակարդն էր«: Ըստ քեզ ի՞նչ ազդեցություն կարող էր սա ունենալ իր լսարանի վրա: Ըստ քեզ ի՞նչ էր նա փորձում ասել:

Գլուխ 6

Երրորդություն

Շատերի համար, Երրորդության դոգման քրիստոնեական աստվածաբանության ամենախճճված ոլորտներից մեկն է: Ինչպե՞ս կարելի Աստծու՝ իբրև »երեք անձերի« մասին մտածել: Շատերը կասկածում են, որ սա պարզապես աստվածաբանների կողմից իրենց առարկան կողմնակի անձանց համար անմատչելի դարձնելու մի փորձ է: Ամերիկայի Միացյալ Նահանգների երրորդ նախագահ Թոմաս Ջեֆերսոնը խիստ քննադատաբար էր մոտենում, ինչպես ինքն էր բնորոշում »տրինիտարյան արիֆմետիկայի անմատչելի ժարգոնին«: Ինչո՞ւ երկրի վրա մենք պիտի այքան խճճված և շփոթեցնող ձևով խոսենք Աստծու մասին:

Այս դոգման հասկանալու լավագույն ճամփան ենթադրում է, թե այն Աստծու մասին խորհելու անխուսափելի և օրինական ձևն է, որ ի հայտ է գալիս Աստծու խոսքի և գործի մասին աստվածաշնչյան վկայության շարունակական ուսումնասիրությամբ: Երրորդության դոգման կարող է Սուրբ Գրքում հայտնված և քրիստոնեական փորձառության մեջ շարունակվող աստվածային գործունեության պատկերի մասին երկարատև ու քննադատական մտորումի արդյունք համարվել: Սա չի նշանակում, թե Սուրբ Գիրքը պարունակում է Երրորդության դոգման, ավելի շուտ, Սուրբ Գիրքը վկայում է մի Աստծու մասին, ով տրինիտարյան ձևով կարող է ըմբռնվել:

Առաջին հայացքից, ընդամենը երկու աստվածաշնչյան հատվածներ կան, որոնք բաց են տրինիտարյան մեկնաբանության համար. Մատթեոս 28:19 և 2 Կորնթացիներ 13:14: Առաջինը պատվիրում է աշակերտներին մարդկանց »Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու անունով« մկրտել, երկրորդը՝ Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու մասին »շնորհի« ծանոթ բառերով է խոսում: Այս երկու հատվածներն էլ խորապես արմատացել են քրիստոնեական գիտակցության մեջ, առաջինն ի հաշիվ իր մկրտության ասոցիացիաների, իսկ երկրորդը՝ քրիստոնեական աղոթքի և բարեպաշտության մեջ այդ բանաձևի ընդհանուր կիրառության միջոցով: Չնայած, միասին կամ առանձաբար վերցրած, դժվար թե կարողանանք մտածել, թե այս երկու հատվածները Երրորդության դոգման են հաստատում:

Երրորդության դոգմայի վերջնական հիմքերը չպետք է բացառապես նշված երկու հատվածների մեջ փնտրել: Ավելի շուտ, այս դոգմայի հիմքերը պետք է գտնել աստվածային գործունեության պատկերի մեջ, որի մասին Նոր Կտակարանն է վկայում: Հայրը Քրիստոսի մեջ է հայտնվում Հոգու միջոցով: Նոր Կտակարանի գրվածքներում հարաբերություններից ամենասերտն է Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու միջև: Ժամանակ առ ժամանակ, Նոր Կտակարանի հատվածներն իրար են կապում այս երեք

տարրերը իբրև մի մեծ ամբողջի մաս: Թվում է, թե Աստծու փրկագործական ներկայության և զորության ամբողջությունը կարող է արտահայտվել միայն բոլոր երեք էլեմենտների համակցությամբ (օրինակ՝ տես 1 Կորնթացիներ 12:4-6, 2 Կորնթացիներ 1:21-2, Գաղատացիներ 4:6, Եփեսացիներ 2:20-2, 2 Թեսաղոնիկեցիներ 2:13-14, Տիտոս 3:4-6, 1 Պետրոս 1:2):

Երրորդության դոգմայի զարգացումն ուսումնասիրող լավագույն քննարկումն անմիջականորեն կապում է այն Քրիստոսաբանության էվոլյուցիայի հետ: Որքան որ էմֆատիկ դարձավ եկեղեցին, որ Քրիստոս Աստված է, այնքան պարզաբանելու ճնշման տակ հայտնվեց, թե ինչպես էր Քրիստոս կապվում Աստծուն: Երրորդության դոգմայի զարգացումը տեղի ունեցավ երեք փուլերով, և վերջանականպես ամբողջացավ չորրորդ դարի վերջում:

Փուլ 1 Հիսուս Քրիստոսի ամբողջական աստվածության ընդունում

Փուլ 2 Հոգու ամբողջական աստվածության ընդունում

Փուլ 3 Երրորդության դոգմայի հստակ ձևակերպում, ամրագրելով և պարզաբանելով վերոհիշյալ կենտրոնական գաղափարները, և սահմանելով նրանց փոխադարձ հարաբերությունը:

Երրորդության դոգմայի այս հետևող զարգացումը ճանաչված է Գրիգոր Նազիազանցու կողմից (329-89), ով մատնանշում էր Աստծու հայտնության խորհուրդը հասկանալու և պարզաբանելու աստիճանական առաջընթացը ժամանակի ընթացքում: Նա պնդում էր, որ անհնար էր գործ ունենալ Հոգու աստվածության հետ նախքան Քրիստոսի Աստվածության հարցի կարգավորումը:

Հին Կտակարանը քարոզում էր Հորը հայտնապես, իսկ Որդուն ավելի անորոշ: Նոր Կտակարանը հայտնեց Որդուն, և ակնարկեց Սուրբ Հոգու Աստվածության մասին: Այժմ Հոգին բնակվում է մեր մեջ, և ավելի պարզորեն է հայտնվել մեզ: Պատշաճ չէր քարոզելու Որդուն հայտնապես, քանի դեռ Հոր աստվածությունը չէր ընդունվել: Ոչ էլ պատշաճ էր ընդունել Սուրբ Հոգուն նախքան Որդու [աստվածությունը] կճանաչվեր... Փոխարենը, աստիճանական առաջադիմության ... և մասնավոր վերելքների միջոցով, մենք պետք է առաջ շարժվենք և աճենք պարզության մեջ, որպեսզի Երրորդության լույսը փայլի:

Նկատի ունենալով Սուրբ Հոգու աստվածության ճանաչողության կարևորությունը Երրորդության դոգմայի զարգացման համար, մենք ավելի մանրամասնորեն ենք քննարկելու սա:

Սուրբ Հոգին

»Աստված հոգի է« (Հովհաննես 4:24): Բայց ի՞նչ է սա ասում մեզ Աստծու մասին: Անգլերեն լեզուն ամենաքիչը երեք բառ է օգտագործում՝ »քամի«, »շունչ« և »հոգի«, եբրայերեն *ruach* տերմինը թարգմանելու համար: Այս կարևոր եբրայերեն բառը խորը իմաստ ունի, որը իրականորեն անհնար է վերարտադրել անգլերենով: *Ruach*, որն ավանդաբար պարզապես »հոգի« էր թարգմանվում, մի շարք իմաստների հետ է ասոցացվում, որոնցից յուրաքանչյուրը որոշակի լույսի սփռում Սուրբ Հոգու վերաբերյալ քրիստոնեական ընկալման բարդ ասոցիացիաների վրա:

Հոգին իբրև քամի

Հին Կտակարանի հեղինակները զգուշավոր են, որպեսզի Աստծուն քամու հետ չնույնացնեն, Աստծուն այդպիսով բնական ուժի մակարդակին իջեցնելով: Սակայն, զուգահեռ է անցկացվում քամու զորության և Աստծու զորության միջև: Աստծու՝ իբրև հոգու մասին խոսելը նշանակում է հիշել »Բազմությունների Աստծու« դիզվող էներգիայի մասին, և հիշեցնել Իսրայելին այն Աստծու զորության և դինամիզմի մասին, ով Իսրայելի դուրս էր հանել Եգիպտոսից: Հոգու այս պատկերը՝

իբրև փրկչական զորություն իր ամենանշանակալից ձևով հավանաբար շեշտված է Եգիպտոսից ելքի պատմության մեջ, որտեղ զորավոր քամին երկու մասի է կիսում Կարմիր Ծովը (Ելք 14:21): Այստեղ *ruach* –ի գաղափարը Աստծու զորության և փրկչական նպատակի գաղափարներն է փոխանցում:

Քամու պատկերը թույլ էր տալիս նաև, որ բացատրվի Աստծու մասին մարդկային փորձառության բազմազանությունը և իրապես օգտակար կերպով վիզուալացվի: Հին Կտակարանի հեղինակները տեղյակ էին երկու բավականին տարբեր ձևերով Աստծու ներկայությունն ու գործունեությունը փորձառելու մասին: Երբեմն Աստված իբրև դատավոր էր փորձառվում, մեկը, ով դատապարտում էր Իսրայելին իր կամայականության համար, սակայն, այլ դեպքերում, Աստված փորձառվում է իբրև մեկը, ով թարմացնում է ընտրյալ ժողովրդին, ինչպես ջուրը ամայի հողը: Քամու պատկերը զորավոր կերպով այս երկու գաղափարներն էր փոխանցում:

Պետք է հիշել, որ Իսրայելը Արևմուտքից սահմանակցում էր Միջերկրական Ծովին, իսկ Արևելքից՝ մեծ անապատին: Երբ քամին փչում էր արևելքից, այն ավազի ուժեղ մառախուղի տպավորություն էր թողնում, որը խանձում էր բուսականությունը և չորացնում էր հողը: Ճանապարհորդների հիշատակություններն այս քամիների վերաբերյալ խոսում է նրանց նշանավոր ուժի և զորության մասին: Նույնիսկ արևի լույսն է խամրում քամու հարուցած ավազի փոթորիկի պատճառով: Աստվածաշնչյան հեղինակների կողմից այս քամին մողել էր համարվում այն ձևի համար, որի միջոցով Աստված ցույց էր տվել արարչագործության սահմանավորությունն ու անցողիկությունը: »Խոտը չորանում է և ծաղիկները թառամում են, երբ Տիրոջ շունչն է փչում նրանց վրա« (Եսայի 40:7): Ինչպես որ արևելքի խանձող քամին Արաբական սիրոկոյի նման, ոչնչացնում էր բույսերն ու խոտը, այնպես էլ կարծվում էր, որ Աստված էր կործանում մարդկային հպարտությունը (տես Սաղմոսներ 103:15-18, Երեմիա 4:11): Ինչպես որ բույսն է ծլարձակում, թարմ և կանաչ, ընդամենը անապատի այրող քամու պոթելումից խանձվելու համար, այնպես էլ մարդկային կայսրություններն են քարծրանում ընդամենը Աստծու երեսի առաջ կործանվելու համար:

Այն ժամանակ, երբ Հին Կտակարանյան մարգարե Եսային գրում էր, Իսրայելը գերության մեջ էր Բաբելոնում: Շատերին էր թվում, որ Բաբելոնյան մեծ կայսրությունը մշտական պատմական իրողություն է, որը ոչինչ չէր կարող փոխել: Սակայն, երբ »Տիրոջ շունչն է փչում« նրանց վրա մարդկային ձեռքբերումների անցողիկությունն է շեշտվում մարգարեի կողմից, երբ նա հայտարարում է կայսրության գալիք կործանումը: Միայն Աստված է անփոփոխ, իսկ մնացած ամեն ինչ փոփոխվում և ոչնչանում է:

Արևմտյան քամիները, այնուամենայնիվ, ամբողջովին տարբեր էին: Ձմռանը, արևմտյան և հարավ-արևմտյան քամիները անձրև էին բերում չոր հողին, երբ դրանք փչում էին ծովից: Ամռանը, արևմտյան քամիները անձրև չէին բերում, այլ զովություն: Անապատի տաքության ինտենսիվությունը նվազում էր վերոհիշյալ նուրբ զովացնող գեփյուռների շնորհիվ: Եվ ինչպես որ այս քամին էր թարմություն բերում, ձմռանը խոնավացնելով չոր գետինը, իսկ ամռանը զովացնելով կեսօրվա տապը, այդպես էլ կարծվում էր, որ Աստված է թարմացնում մարդկային հոգևոր կարիքները: Մի խումբ զորավոր պատկերներում, Հին Կտակարանի հեղինակների կողմից Աստված համեմատված է արևմտյան քամու (Ովսիա 6:3) կողմից բերված հողը թարմացնող անձրևի հետ:

Հոգին իբրև շունչ

Հոգու գաղափարը կյանքի հետ է ասոցացվում: Երբ Աստված ստեղծեց Ադամին, Աստված կյանքի շունչը փչեց նրա մեջ, որի արդյունքում նա »կենդանի արարած« դարձավ (Ծնունդներ 2:7): Մեռած և

կենդանի մարդու միջև հիմնական տարբերությունն այն է, որ առաջինը շնչում է, իսկ երկրորդը՝ ոչ: Սա այն գաղափարին էր հանգեցնում, որ կյանքը կախման մեջ է գտնվում շնչից: Աստված մեկն է, ով կյանքի շունչ է փչում դատարկ պատյանների մեջ և կյանքի է կոչում նրանց: Աստված կյանքի կոչեց Ադամին՝ շունչ փչելով նրա մեջ: Արահետի չոր ոսկորների (Եզեկիել 37:1-14) Հին Կտակարանյան հայտնի տեսիլքը նույնպես այս կետն է լուսաբանում: Կարո՞ղ են այս չոր ոսկորներն ապրել: Ոսկորները կենդանանում են այն ժամանակ, երբ շունչ է մտնում նրանց մեջ (Եզեկիել 37:9-10):

Աստծու մողելն իբրև հոգի, հետևաբար, այն ֆունդամենտալ գաղափարն է փոխանցում, որ Աստված մեկն է, ով կյանք է տալիս, նույնիսկ այնպիսի մեկը, ով կենդանացնում է մեռյալին: Ուստի կարևոր է, նկատել, որ *բուսական* հաճախ Աստծու արարչագործության հետ է կապվում (հմնտ. Ծնունդներ 1:2, Հոբ 26:12-13, 33:4, Սաղմոսներ 104:27-31) նույնիսկ եթե Հոգու ճշգրիտ դերը անորոշ է թողնվում: Բացահայտ ասոցիացիա կա Հոգու և արարչագործության միջոցով կյանք տալու իրողության միջև:

Հոգին իբրև շնորհ

«Շնորհը» տեխնիկական տերմին է, որ վերաբերում է «անհատի Աստծու Հոգով լցվելու իրողությանը», որի շնորհիվ տվյալ անձին կարողություն է տրվում այնպիսի առաջադրանքներ իրականացնելու, որոնք հակառակ դեպքում անհնար կլինեին: Իմաստության շնորհը հաճախ Հոգու զեղման հետևանք է ներկայացվում (Ծնունդներ 41:38-9, Ելք 28:3, 35:31, Երկրորդ Օրենք 34:9): Երբեմն, Հին Կտակարանը ղեկավարության կամ ռազմական քաջության շնորհները Հոգու ազդեցությանն է վերագրում (Ղատավորներ 14:6, 19, 15:14, 15): Այնուամենայնիվ, Հոգու այս պատկերի ամենատարածվող ասպեկտը կապվում է մարգարեության հարցի հետ:

Հին Կտակարանը մանրամասն կերպով չի պարզաբանում, թե ինչպես էին մարգարեները ոգեշնչվում, առաջնորդվում կամ ոտքի հանվում Սուրբ Հոգու կողմից: Նախքան Իսրայելացիները Բաբելոն կաքտրվեին, մարգարեությունը հաճախ կապվում էր Աստծու էկստատիկ փորձառությունների հետ, տարօրինակ պահվածքի հետ կապված (1 Սամվել 10:6, 19:24): Սակայն, մարգարեության գործունեությունը աստիճանաբար ավելի շատ *ուղերձի* հետ սկսեց կապվել, քան թե մարգարեի *պահվածքի*: Մարգարեի արժանիքները հիմնվում են Հոգու հաղորդակցության վրա (Եսայի 61:1, Եզեկիել 2:1-2, Միքիա 3:8, Զաքարիա 7:12), որը վավերացնում է մարգարեի ուղերձը – ուղերձ, որը սովորաբար »Տիրոջ խոսք [dabhar] է բնորոշվում«:

Բայց արդյո՞ք Սուրբ Հոգին *աստվածային* է: Աթանասն ու Բարսեղ Կեսարացին պնդում էին, որ սա էր պատճառը, և մի բանաձև կիրառեցին, որն այդ շրջանում համընդհանուր կերպով բոլորի կողմից ընդունվեց մկրտության համար: Սկսած Նոր Կտակարանի ժամանակվանից (տես Մատթեոս 28:18-20), քրիստոնյաները մկրտվում էին »Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու« անունով: Աթանասը պնդում էր, որ սա Սուրբ Հոգու անձի կարգավիճակը հասկանալու իմաստով կարևոր նշանակություն ունի: Իր *Նամակ առ Սրապիոն* գործում Աթանասը հայտարարում է, որ մկրտության բանաձևը բացահայտ կերպով մատնանշում է, որ Հոգին միևնույն ճակատագիրն է կիսում, ինչ Հայրը և Որդին: Այս փաստարկը վերջնականապես գերիշխող է դառնում:

Այնուամենայնիվ, պատրիստիկ գրողները տատանվում էին բացահայտ կերպով Հոգուն Աստված ներկայացնել, քանզի Սուրբ Գիրքը չի թույլատրում դա – մի կետ, որ բավականին մանրամասնորեն քննարկած է Բարսեղ Կեսարացու կողմից Սուրբ Հոգու վերաբերյալ իր տրակտատում (374-5): Նույնիսկ դեռևս 380 թ. Գրիգոր Նազիազանցին ընդունում էր, որ շատ Օրթոդոքս քրիստոնյա աստվածաբաններ անորոշ էին արդյո՞ք Սուրբ Հոգուն պետք է »իբրև գործունեություն, իբրև արարիչ կամ իբրև Աստված« վերաբերվել:

Այս գգուշությունը կարելի է տեսնել 381 թ. կոստանդնուպոլսի ժողովում ձևակերպված Սուրբ Հոգո դոգմայի վերջնական հաստատման մեջ: Այստեղ Հոգին չէր բնորոշվում իբրև Աստված, այլ «իբրև Տեր և կյանք տվող, ով Հորից է բխում և երկրպագվում ու փառավորվում է Հոր և Որդու հետ միասին»: Լեզուն պարզ է. Հոգին միևնույն պատիվն ու աստիճանն ունի, ինչպես Հայրը և Որդին, նույնիսկ եթե »Աստված« տերմինը չպետք է պարզ կերպով օգտագործվի:

Երեք գործոններ իրենցից մասնավոր կարևորություն էին ներկայացնում վաղ չորրորդ դարում Սուրբ Հոգու աստվածությունը հաստատելու մեջ: Առաջինը, Գրիգոր Նազիազանցին շեշտում էր, որ Սուրբ Գիրքը Աստծու բոլոր տիտղոսները կիրառում էր Սուրբ Հոգու համար, ի բաց առջալ »անծին« տերմինը: Գրիգորը մասնավոր ուշադրություն էր հրավիրում Հոգու համար կիրառվող »սուրբ« բառի վրա, պնդելով, որ այս սրբությունը որևէ արտաքին աղբյուրից չի ծնվում, այլ Հոգու բնության անմիջական հետևանքն է: Հոգին համարվում էր մեկը, ով ավելի շուտ սրբագործում է, քան թե մեկը ով սրբագործվել է պահանջում:

Երկրորդ, այն ֆունկցիաները, որոնք յուրահատուկ են Սուրբ Հոգուն Հոգու աստվածությունն են հաստատում: Դիդիմուս Կոյրը (398) այն բազմաթիվ գրողներից մեկն էր, որ մատնանշում էր, թե Հոգին պատասխանատու էր արարչագործելու, նորոգելու և Աստծու արարածներին սրբագործելու համար: Սակայն ինչպե՞ս կարող է մի արարած վերականգնել կամ սրբագործել մեկ ուրիշ արարածի: Այս ֆունկցիաները իմաստ կունենային այն դեպքում միայն եթե Հոգին աստվածային լիներ: Եթե Սուրբ Հոգին Աստծուն յուրահատուկ ֆունկցիաներ է իրականացնում, պետք է ենթադրել, որ Սուրբ Հոգին Աստվածային բնության մասն է կազմում: Այս գաղափարը մասնավոր պարզությամբ շեշտված է Բարսեղ Կեսարացու կողմից.

Բոլոր նրանք, ովքեր սրբագործվելու կարիքի մեջ են շրջվում են դեպի Հոգի. բոլոր նրանք են փնտրում նրան, ովքեր առաքինի կյանքով են ապրում, քանզի նրա շունչը թարմացնում և օգնում է նրանց իրենց բնական և պատշաճ վախճանի հետապնդման ճանապարհին: Ընդունակ լինելով ուրիշներին կատարելագործելու, Հոգին իրենով ոչնչի կարիք չունի: Նա մի արարած չէ, ով իր ուժը վերականգնելու արիք ունի, այլ իրենով կյանք է մատակարարում... Այն հոգիները, որոնց մեջ բնակվում է Հոգին, լուսավորված են Հոգու միջոցով, նրանք հոգևոր են դառնում և իրենց շնորհն են առաքում ուրիշներին: Սրանից է բխում ապագայի նախագիտելիքը, խորհուրդների ընկալումը, ծածկածների ըմբռնումը, Սուրբ Հոգու շնորհները, երկնաքաղաքացիությունը, իրեշտակների երգչախմբում տեղը, անվախճան վայելքը, Աստծու մեջ բնակությունը, աստվածամանությունը և բոլորից առավելը՝ աստվածացումը:

Բարսեղի համար Հոգին արարածներին աստվածանման է դարձնում և աստվածացնում է և միայն նա կարող է իրականացնել սա ով աստվածային է: (4 գլխում, մենք տեսանք, թե ինչպես էր այս նույն փաստարկը կիրառվում նաև Քրիստոսի աստվածությունը բխեցնելու այն փաստից, որ Նոր Կտակարանն ընդունում էր նրան իբրև »փրկիչ«):

Երրորդ, Հոգու հիշատակումը եկեղեցու մկրտության բանաձևի մեջ ենթադրում էր, որ օժանդակում է Հոգու աստվածությունը: Մկրտությունը կատարվում էր »Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու« անունով (Մատթեոս 28:17-20): Աթանասը և ուրիշները պնդում էին, որ այս բանաձևը ամենասերտ հարաբերությունն է հաստատում Երրորդության անձերի միջև, անհնար դարձնելով այն ենթադրությունը, թե Հայրն ու Որդին Աստվածության էությունն էին կիսում, մինչդեռ Հոգին ոչ այլ ինչ էր, քան արարած: Նույն ձևով, Բարսեղ Կեսարացին պնդում էր, որ մկրտության բանաձև բացահայտ կերպով Հոր, Որդու և Հոգու անբաժանելիության մասին էր վկայում: Այս վերբալ ասոցիացիան, ըստ Բարսեղի, ակնհայտորեն նշանակալի աստվածաբանական ենթադրություններ է պարունակում:

Սուրբ Հոգու աստվածության ամբողջական ճանաչողությամբ չորրորդ դարում հիմք դրվեց Երրորդության դոգմայի վերջնական զարգացման համար:

Երրորդության Դոգման

Ինչպես տեսանք, Երրորդության շուրջ քրիստոնեական մտորումների համար ելակետ է հանդիսանում Քրիստոսի մեջ և Հոգու միջոցով Աստծու ներկայության և գործունեության Նոր Կտակարանի վկայությունը: Իրիներոսի համար, փրկության ողջ գործընթացը, իր սկզբնավորությունից մինչև վախճան, Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու մասին է վկայում: Իրիներոսը մի արտահայտություն է կիրառում, որն առանձնանալու էր Երրորդության ապագա քննարկումներում՝ «փրկության էկոնոմիան»: «Էկոնոմիա» տերմինն այստեղ մի փոքր բացատրության կարիք ունի: Հունարեն *oikonomia* հիմնականում նշանակում է «ձև, որի համաձայն որևէ մեկի գործերն են կազմակերպվում» (այսպիսով պարզ կլինի բառի ժամանակակից իմաստի հետ հարաբերությունը): Իրիներոսը «փրկության էկոնոմիայի» տակ նկատի ուներ «այն ձևը, որով Աստված իրականացնում էր փրկությունը մարդկության պատմության մեջ»:

Այդ ժամանակահատվածում Իրիներոսը լուրջ ճնշման տակ էր գտնվում գնոստիկ քննադատների կողմից, ովքեր պնդում էին, թե արարիչ Աստված հստակ տարբերվում է (և ստորադաս է) փրկիչ Աստծուց (տե՛ս գլուխ 3): Մարկիոնը պնդում էր, որ Հին Կտակարանի Աստված սոսկ արարիչ Աստված էր, և ամբողջովին տարբեր Նոր Կտակարանի փրկիչ Աստծուց: Արդյունքում քրիստոնյաները պետք է զգուշանան Հին Կտակարանից, նրանք իրենց ուշադրությունը պետք է Նոր Կտակարանի վրա կենտրոնացնեն: Իրիներոսը եռանդուն կերպով մերժեց այս գաղափարը: Նա պնդում էր, որ փրկության ողջ գործընթացը, սկսած արարչագործության առաջին պահից մինչև պատմության վերջին պահը, միևնույն Աստծու գործն էր: Փրկության մի էկոնոմիա կար, որտեղ միակ Աստված – ով միաժամանակ արարիչ և փրկիչ էր - արարչագործությունը փրկելով էր զբաղված:

Իր *Ցոյցք առաքելական քարոզութեան* գործում, Իրիներոսը փրկության էկոնոմիայի մեջ Հոր, Որդու և Հոգու առանձին բայց միաժամանակ փոխկապակցված դերերի վրա էր պնդում: Նա հավատում էր

Անեղ Աստծուն, Հորը, ով անպարփակ է, անտեսանելի, մեկ Աստված, տիեզերքի արարիչ. սա մեր հավատքի առաջին հողվածն է...Եվ Աստծու Խոսքին, Աստծու Որդուն, մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսին, ...ով ի լրումն ժամանակաց ամեն ինչ իր մեջ ժողովելու համար մարդացավ ապրելով մարդկանց մեջ, ընդունակ լինելով տեսնվելու և շոշափվելու, մահը ոչնչացնելու, կյանք բերելու, և Աստծու ու մարդկության միջև ընկերակցությունը վերականգնելու համար: Եվ Սուրբ Հոգուն...ով ի լրումն ժամանակաց, նոր ձևով հեղվեց մեր մարդկային բնության վրա, որեսզի Աստծու առաջ նորոգի մարդկությանը ամբողջ աշխարհում:

Այս հատվածը պարզ կերպով բացահայտում է Աստվածության գաղափարը, որտեղ յուրաքանչյուր անձ պատասխանատու է փրկության էկոնոմիայի մի ասպեկտի համար: Աստվածաբանական անիմաստ սպեկուլյացիայից հեռու լինելով՝ Երրորդության դոգման անիմջականորեն խարսխված է Քրիստոսով փրկության բարդ մարդկային փորձառության վրա, և այս փորձառության բացատրությամբ է զբաղված:

Կերտուղիանոսը պնդում էր, որ էկոնոմիայի մեջ Աստծու փրկագործությունը բարդ է, այն միաժամանակ *միության* և *տարբերության* գաղափարներն է բացահայտում: Այսպիսով Երրորդության դոգման Աստծու միությունն է հաստատում, միևնույն ժամանակ ընդունելով Աստծու քրիստոնեական ընկալման բարդությունն ու խորությունը: Այսպիսով Տերտուղիանոսը պնդում է, որ *էությունն* այն է,

ինչ միավորում է փրկության էկոնոմիայի երեք ասպեկտները. անձն այն է, ինչ առանձնացնում է նրանց: Երրորդության երեք անձերը տարբեր են, բայց բաժանված չեն (*distincti non divisi*), տարբեր, սակայն, ոչ բաժանված կամ իրարից անկախ (*discreti non separati*): Փրկության մարդկային փորձառության բարդությունն այսպիսով Աստվածության երեք անձերի արդյունք է, ովքեր մարդկային պատմության մեջ գործում են տարբեր բայց համակարգված ձևերով, Աստվածային միության ամբողջության առանց որևէ կորուստի:

Իրական դժվարությունը շատ մադկաց համար գնվում է Երրորդության *վիզուալացման* մեջ: Մենք ինչպե՞ս կարող ենք իմաստավորել այսպիսի մի բարդ և վերացական գաղափար: Ասում են, թե Սբ. Պատրիկը, Իռլանդիայի պահապան սուրբը, երեքնուկի տերև է օգտագործել լուսաբանելու համար, թե ինչպե՞ս մի տերևը կարող է երեք տարբեր տարբեր ունենալ: Գրիգոր Նյուսացին մի շարք անալոգիաներ է կիրառում իր նամակում օգնելու իր ընթերցողներին ըմբռնել Երրորդության իրողությունը, ներառյալ.

1. Աղբյուրի, շատրվանի և հոսող ջրի անալոգիան: Մեկը մյուսից է հոսում և նրանք միևնույն սուբստանցիան ունեն՝ ջուր: Չնայած ջրի հոսքի տարբեր ասպեկտներ կարող են *առանձնացվել*, նրանք չեն կարող *բաժանվել*:
2. Շղթայի անալոգիան: Շղթայի վրա շատ օղակներ կան, սակայն, մեկին միանալով բոլորին է միանում: Նմանապես, Գրիգորը պնդում է, երբ մեկը Սուրբ Հոգուն է հանդիպում նաև Հորը և Որդուն է հանդիպում:
3. Ծիածանի անալոգիան: Հիմնվելով նիկիական հաստատումի վրա, թե Քրիստոս «լույս է լույսից», Գրիգորը պնդում է, որ ծիածանը թույլ է տալիս մեզ առանձնացնել և գնահատել արևի ճառագայթի տարբեր գույները: Լույսի մեկ ճառագայթ կա միայն, սակայն, գույներն առանց կարի իրար են կապակցվում:

Հաջորդ մասում վերջին շրջանի մեկ այլ մեկնաբանություն ենք ուսումնասիրելու Երրորդության մասին, որը պարզվել է բավականին օգտակար է շատերի համար: Այն ասոցացվում է ժամանակակից Ամերիկյան աստվածաբան Ռոբերտ Ջենսոնի հետ և շարադրված է իր *The Triune Identity: God According to the Gospel* գործում:

Երրորդությունը և Աստծու անվանումը

Ջենսոնի մոտեցումը հասկանալու համար, մենք կարող ենք մի պարզ հարցադրում անել. Ո՞վ է Իսրայելի Աստված: Պատասխաններից մեկը կարող է լինել, որ Աստված Աստված է, քանի որ ուրիշ Աստված չկա, ուրեմն ավելորդ քննարկման կարիք էլ չկա: Բայց հիշիր, որ հին Իսրայելը պոլիթեիստական կոնտեքստում էր ապրում: Բազում «աստվածներ» կային: Լիովին արդար էր հարցնել, թե որ մեկին էր Իսրայելն իր աստվածը համարում: Այլ խոսքով, այն Աստված, ում Իսրայելը ճանաչում և երկրպագում էր, կարիք ուներ սահմանվելու - անվանվելու: Հին կտակարանը հայտարարում է, որ Իսրայելի Աստված այն աստված է, ով հայտնել է իրեն Աբրահամին, Իսահակին և Հակոբին, այն աստված, ով հանեց Իսրայելին Եգիպտոսից և մեծ նշաններով ու հրաշքներով ավետյաց երկիր առաջնորդեց: Այլ խոսքով, մենք Աստծուն անվանում ենք պատմելով Աստծու պատմությունը:

Դու կարող ես նույնն անել, երբ փորձում ես անձի ինքնությունը հաստատել: Քո երկխոսությունը ինչ որ մեկի հետ կարող է հետևյալ ընթացքն ունենալ: »Դու ճանաչո՞ւմ ես Ջոն Բրաունին: Չես

Ճանաչո՞ւմ: Լավ, դու հիշում ես, որ կարդացած լինես մի մարդու մասին, ով մեկ տարի առաջ թիանավակով անցել է Ատլանտյան Օվկիանոսը: Մի պահ նավակը գրեթե սուզվում էր: Եվ երբ նա ավարտեց ճամփորդությունը, նա գիրք գրեց դրա մասին: Օհ: Դու *գիտես* ես ում նկատի ունեն՞: Այստեղ դու պատմում ես մի պատմություն, որը կենտրոնանում է Ջոն Բրաունի վրա: Այս ձևով դու հաստատում ես նրա ինքնությունը: Ջոն Բրաունը պատմության կենտրոնում գտնվող անձն է: Այսպիսով նույնն է Աստծու և Հին Կտակարանի պարագային: Հին Կտակարանը սահմանում է Աստծու ինքնությունն հիմնվելով Աստծու ժողովրդի պատմության վրա - Աբրահամի, Իսահակի և Հակոբի, Եգիպտոսից Իսրայելի դուրս գալու վեհ պատմությունները և այլն պատմվում են Աստծու ինքնությունը հաստատելու նպատակով: Իսրայելի Աստված մեկն է, ով այս կերպ վարվեց:

Սա հստակեցված է Հին Կտակարանի մի շարք հատվածներում (հմմտ. Ելք 19:4-5, Երկրորդ Օրենք 26:5-9, Եզեկիել 20:5-26): Հարց. ո՞վ է Աստված: Պատասխան. Աստված մեկն է, ով ազատեց Իսրայելին Եգիպտոսից: Անշուշտ, Աստված նաև անուն ունի – մի անուն, որը դժվար է անգլերեն թարգմանել, »Յահվեհ«, »Տերը«, և »Եհովա« ամենահայտնի թարգմանություններից երեքն են: Սակայն, փաստ է, որ Աստծու մասին սովորաբար մտածում են իր գործերի վրա հիմնվելով:

Այժմ մենք սկսում ենք խոսել այն աստծու ասին, ում քրիստոնյաները պաշտում և երկրպագում են: Ո՞վ է այս Աստված: այս հարցին պատասխանելու համար, Նոր Կտակարանը մի պատմություն է պատմում – հավանաբար աշխարհի ամենահայտնի պատմությունը – Հիսուս Բրիստոսի պատմությունը: Եվ երբ այդ պատմությունն իր գագաթնակետին է հասնում Հիսուսի մեռելներից հառություն առնելու շարադրանքում, մենք իմանում են, որ քրիստոնյաների համար Աստված մեկն է, ով այս կերպ գործեց Հիսուսին հարություն տալու համար: Հարց: Ո՞վ է Աստված, ում քրիստոնյաները պաշտում և երկրպագում են: Պատասխան. ով որ »մեր Տեր Հիսուսին մեռելներից հարություն տվեց« (Հռոմեացիներ 4:24): Անշուշտ, Նոր Կտակարանի հեղինակները բացահայտ կերպով շեշտում են, թե նա, ով »մեր Տեր Հիսուսին հարություն տվեց մեռելներից« ույն աստված է, ով ազատեց Իսրայելին Եգիպտոսից, այսպիսով հաստատելով Հին և Նոր Կտակարանների միջև առկա շարունակականությունը:

Այս գաղափարը կարող է առանց դժվարության զարգացվել: Հիսուսի հարությունը և Պենտեկոստեին Սուրբ Հոգու հեղումը համարվում է, որ Նոր Կտակարանի միջոցով սերտորեն փոխկապակցված են: Աստծու, Հիսուսի և Հոգու հարաբերությանը վերաբերող Նոր Կտակարանյան հաստատումներ բարդությունը հստակ կատեգորիզացումն սահմանում: Այնուամենայնիվ, պարզ է, որ »Աստված մեկն է, ով հարություն տվեց Հիսուսին մեռելներից, և այժմ Սուրբ Հոգու միջոցով ներկա է եկեղեցում: Մի շարք ձևերով «Հայր, Որդի և Սուրբ Հոգի» (Մատթեոս 28:19, 2 Կորնթացիներ 13:14) քրիստոնեական լոզունգը համապատասխանում է Հին Կտակարանի »Աբրահամի, Իսահակի և Հակոբի Աստված« լոզունգին - այն Աստծու *ինքնությունն է հաստատում*: Հարց. Ո՞ր Աստծու մասին ես խոսում: Պատասխան. այն Աստված, ով մեռելներից հարություն տվեց մեռելներից և այժմ ներկա է Հոգու միջոցով:

Այսպիսով կարելի է կարծել, որ Տրինիտարյան բանաձևը *պատշաճ անուն* է - սղագիր ճանապարհ՝ ճշգրիտ որոշելու թե որ Աստծու մասին ենք խոսում: Քրիստոնեությունն ամփոփվում է այս մեկ հստակ արտահայտության, փրկության պատմության բարձրակետի, մեծ պահերի (հարություն և պենտեկոստե) մեջ, երբ Աստված այնքան պարզ կերպով ներա և գործուն էր: Այն սպեցիֆիկորեն կապում է Աստծուն վերոհիշյալ իրադարձությունների հետ, ինչպես որ Իսրայելն էր սպեցիֆիկորեն կապում Աստծուն Եգիպտոսից դուրս գալու հետ: Այն մեր ուշադրությունն է կենտրոնացնում որոշակի սպեցիֆիկ իրադարձությունների վրա, որտեղ Աստծու ներկայությունն ու գործունությունն է կենտրոնացած և հրապարակայնորեն ցուցադրված:

Երրորդության դոգման այսպիսով կարելի է Իսրայելի և եկեղեցու հետ Աստծու առնչությունների պատմության ամփոփումը դիտել: Այն պատմում է, թե ինչպես Աստված ստեղծեց և փրկեց մարդկությանը, հաստատելով որ այն ծայրից-ծայր միևնույն Աստծու պատմությունն է: Եթե դու խոսում ես ժամանակակից մեծ պետական այրի մասին, ինչպես օրինակ՝ Վինսթոն Չըրչիլը կամ Ջոն Ֆ. Բեննեդին, դու կկենտրոնանայիր նրանց կարիերայի կարևոր դեպքերի վրա - այն պահերի վրա երբ նրանք պատմության թատերաբեմ դուրս ելան, որպեսզի փոխեն վերջինիս ընթացքը: Եվ Երրորդության դոգման փրկության պատմության մեջ այն մեծ պահերն է հաստատում, երբ Աստված գործուն էր և գործուն էր դիտվում: Այն հաստատում է, որ Աստված գործուն է աշխարհում, որ Աստված ճանաչվում է Աստծու գործերով և մատնանշում է արարչագործությունը, Հիսուս Քրիստոսի մահն ու հարությունը, ինչպես նաև Պենտեկոստեն՝ իբրև մեր հետ Աստծու հարաբերությունների շրջադարձ: Երրորդության դոգման այսպիսով ճշգրիտ կերպով բացատրում է, թե իրականում ով է Աստված, որի հետ գործ ունենք:

Ջենսոնն այս մոտեցումն է զարգացնում թարմ և օգտակար ուղղությամբ, Երրորդության ավանդական դոգմայի կրեատիվ նոր ձևակերպում առաջարկելով: *In the Triune Identity* գործում Ջենսոնը պնդում է, որ »Հայր, Որդի և Սուրբ Հոգի« բանաձև պատշաճ անունն է Աստծու, ում քրիստոնյաները ճանաչում են Հիսուս Քրիստոսի մեջ և միջոցով: Հրամայական է, պնդում է նա, որ Աստված պիտի պատշաճ անուն ունենար: »Տրինիտարյան քննախոսությամբ քրիստոնեությունը փորձում է հաստատել Աստծու ինքնությունը, ով պահանջ է ներկայացրել մեզ: Երրորդության դոգման թե՛ »Հայր, Որդի և Սուրբ Հոգի« պատշաճ անունն է բովանդակում...և թե՛ համապատասխան սահմանող նկարագրությունների մշակված զարգացում ու վելուծություն«: Ջենսոնը մատնանշում է, որ հին Իսրայելը պոլիթեիստական կոնտեքստի մեջ էր հաստատված, որտեղ »աստված« տերմինը համեմատաբար քիչ տեղեկություն էր փոխանցում: Անհրաժեշտ էր խնդրո առարկա աստծուն *անուն տալ*: Նմանատիպ իրավիճակի առաջ կանգնեցին Նոր Կտակարանի հեղինակները, ովքեր ստիպված էին իրենց հավատքի առանցքում հաստատել աստծու ինքնությունը, և առանձանացնել այս աստծուն տվյալ տարածքում, հատկապես Փոքր Ասիայում պաշտվող և ճանաչվող շատ աստվածներից:

Երրորդության դոգման այսպիսով *սահմանում է և անուն է տալիս* քրիստոնեական Աստծուն - բայց սահմանում և անուն է տալիս այս Աստծուն աստվածաշնչյան վկայության հետ համատեղելի ձևով: Մենք չենք ընտրել այդ անունը, այն մեր համար ընտրված անուն է, որը մենք իրավունք ունենք գործածելու: Այս ձևով, Ջենսոնը պաշտպանում է Աստծու ինքնա-բացահայտման առաջնությունն ընդդեմ աստվածության կոնցեպցիաների մարդկային կառուցումների: »Ավետարանը հետևյալ կերպ է սահմանում իր Աստծուն. Աստված մեկն է, ով մեռելներից հարություն տվեց Իսրայելի Հիսուսին: Աստվածաբանության ողջ առաջադրանքը կարող է բնորոշվել այս նախադասությունը զանազան ձևերով բացահայտելու առաջադանք: Սրանցից մեկը եկեղեցու տրինիտարյան լեզուն ու մտածողությունն է առաջ բերում«: Ջենսոնը հաստատում է, որ Երրորդության դոգման, թույլ է տալիս եկեղեցուն իր հավատամքի առանձնահատկությունը բացահայտել, և խուսափել Աստծու մասին մրցակից կոնցեպցիաների կողմից կլանվելուց:

Երրորդության դոգման այսպիսով կենտրոնանում է այն համոզումի վրա, որ Աստծուն անուն է տրված Սուրբ Գրքի միջոցով և եկեղեցու վկայությամբ: Եբրայական ավանդության մեջ, Աստված պատմական իրադարձություններով է սահմանված: Ջենսոնը նկատում է, թե քանի Հին Կտակարանյան տեքստեր են սահմանում Աստծուն պատմության մեջ աստվածային գործերի առնչությամբ - ինչպես օրինակ՝ Իսրայելի ազատագրումը Եգիպտոսի գերությունից: Միևնույն պատկերն ակնհայտ է Նոր Կտակարանում. Աստված սահմանվում է պատմական սպեցիֆիկ իրադարձությունների առնչությամբ, մեծավ մասամբ Հիսուս Քրիստոսի հարության առնչությամբ: Աստված սկսում է սահմանվել Հիսուս Քրիստոսի հարաբերությամբ: Ո՞վ է Աստված: Ո՞ր Աստծու

մասին ենք մենք խոսում: Այն աստծու, ով Քրիստոսին մեռելներից հարություն տվեց: Ինչպես Ջենսոնն է ձևակերպում »իմաստային պատկերի երևան գալը, որտեղ «Աստծու» և «Հիսուս Քրիստոսի» կիրառությունները փոխադարձաբար որոշող են» հիմնարար կարևորություն ունի Նոր կտակարանում:

Նոր Կտակարանի Ավետարանն այս միևնույն Աստծու [Ինչպես Իսրայելի Աստված] նոր սահմանումն է նախապատրաստում: Այս նոր բնորոշման իմաստը այն իրադարձությունն է, վկայությունը, որը Նոր Կտակարանի ողջ էությունն է կազմում: Աստված, ավետարանում, նա է, »ով հարություն տվեց Հիսուսին մեռելներից«: Աստծու սահմանումն ըստ հարության չփոխարինեց ըստ ելքի սահմանմանը, էական է Աստծու համար, ով հարություն տվեց Հիսուսին, որ նա նույնն է, ով ազատագրեց Իսրայելին: Բայց նոր բանը, որը ավետարանի բովանդակությունն է այն է, որ Աստված այժմ իրեն սահմանել է նաև իբրև »նա, ով մեռելներից հարություն տվեց մեր Տեր Հիսուսին« (Հռոմեացիներ 4:24): Նոր Կտակարանում այսպիսի արտահայտությունները Աստծու մասին խոսելու ստանդարտ ձևն են դառնում:

Ջենսոնն այսպիսով մետաֆիզիկական սպեկուլյացիաներից վերականգնում է Աստծու անձնական ընկալումը: »Հայր, Որդի, և Սուրբ Հոգի« պատշաճ անուն է, որ պետք է գործածենք Աստծուն անվանելու և դիմելու համար: »Սահմանման լեզվաբանական միջոցները – պատշաճ անունները, սահմանող բնորոշումները, կամ երկուսն էլ – կրոնի անհրաժեշտ մասերն են: Աղոթքները, ինչպես այլ խնդրանքներն ու գոհաբանությունները, պետք է հասցեագրվեն«: Երրորդությունն այսպիսով աստվածաբանական ճշգրտության գործիք է, որը պարտադրում է մեզ պարզ լինել քննության առարկա Աստծու առնչությամբ: Քրիստոնյաները չեն հավատում սեռային կողին, այլ շատ սպեցիֆիկ մի Աստծու, ով ճանաչվում է մի շարք գործերի մեջ և միջոցով պատմության մեջ:

Առնչություն տեքստի հետ

Ընդունված է, որ Կարլ Բարթը քսաներորդ դարի մեծագույն աստվածաբաններից մեկն է, և լայնորեն նրան է վերագրվում վերջին տասնամյակում Երրորդության դոգմայի հանդեպ հետաքրքրության վերահայտնաբերումը: Երրորդության մասին Բարթի գաղափարները դժվար է ընկալել, և այս բաժինն այդ իսկ պատճառով բնականից շատ ավելի բացատրություն է առաջարկում:

Ինքնաբացահայտվող Աստծու հարցը, որն այսպիսով պարտադրում է իրեն մեզ իբրև առաջին հարց չի կարող, եթե մենք հետևենք Սուրբ Գրքի վկայությանը, որևէ կերպ բաժանվել երկրորդ հարցից: Ինչպե՞ս է այն իրականանում, որքա՞ն ակտուալ է, որ այս Աստված հայտնում է ինքն իրեն: Ոչ էլ կարող է այն բաժանվել երրորդ հարցից. ո՞րն է արդյունքը: Այս իրադարձությունն ի՞նչ է անում այն մարդուն, ում պատահում է: Ընդհակառակը, երկրորդ և երրորդ հարցերը հավանաբար չեն կարող բաժանվել առաջինից... *Աստված* հայտնում է ինքն իրեն: Նա հայտնում է ինքն իրեն *ինքն իր միջոցով*: Նա հայտնում է *ինքն իրեն*: Եթե մենք իրոք ուզում ենք հասկանալ հայտնությունն իր առարկայի տերմիններով, այսինքն՝ Աստծուն, ապա առաջին բանը, որ մենք պետք է գիտակցենք այն է, որ այս առարկան, Աստված, հայտնողը, հայտնության մեջ նույնական է իր գործի հետ, ինչպես նաև վերջինիս էֆֆեկտի: Այս փաստից է, որը մենք առաջին հերթին նշում ենք, որ մենք իմանում ենք, թե մենք պետք է սկսենք հայտնության դոգման երրորդութենական Աստծու դոգմայի հետ:

»*Աստված* հայտնում է ինքն իրեն: Նա հայտնում է Ինքն իրեն *ինքն իր միջոցով*«: Այս (որոշապես ոչ-ինկլուզիվ) բառերով Բարթը հայտնութենական հայեցակարգն է հաստատում, որը Երրորդության դոգմայի ձևակերպմանն է առաջնորդում: *Deus dixit!* »Աստված խոսել է« հայտնության մեջ, և աստվածաբանության առաջադրանքն է քննել, թե ինչ է այս հայտնությունը ենթադրում և նշանակում:

Բարթի համար, աստվածաբանությունը Աստծու ինքնա-բացահայտման բովանդակության մասին «մտածելու» մի գործընթաց է: Մենք պետք է «զգուշորեն քննենք Աստծու մասին մեր գիտելիքի և ինքնին Աստծու միջև առկա հարաբերությունը իր լինելության և բնության մեջ»:

Այսպիսի հաստատումներով, Բարթը Երրորդության դոգմայի կոնցեպտն է հաստատում. եթե ընդունենք, որ Աստծու ինքնա-բացահայտումը տեղի է ունեցել, ի՞նչ պետք է ճիշտ լինի Աստծու մասին, եթե սա կարող է պատահած լինել: Ի՞նչ պիտի ասի մեզ հայտնության ակտուությունը Աստծու լինելության մասին: Երրորդության իր քննարկումի համար Բարթի ելակետը դոգմա կամ գաղափար չէ, այլ Աստծու խոսելու և լսվելու իրականություն: Քանզի ինչպե՞ս կարող է Աստված լսվել, երբ մեղավոր մարդկությունն անկարող է Աստծու խոսքը լսել:

Վերոհիշյալը պազապես Բարթի *Եկեղեցու Ղոզմաների* առաջին հատորի, առաջին մասի շրջաստությունն է, որ «Աստծու խոսքի դոգման» վերնագիրն է կրում և պատահական մեջբերումներով է ընդմիջարկված: Բավականին ընդարձակ խոսվեց այս մասին և այն բացատրության կարիք ունի: Անհրաժեշտ է մասնավոր ուշադրություն դարձնել երկու թեմաների վրա.

1. Մեղսալից մարդկությունը ֆունդամենտալ կերպով անկարող է Աստծու խոսքը լսել:
2. Սակայն, մեղսալից մարդկությունը լսել է Աստծու խոսքը, որի շնորհիվ այս Աշարհը ճանաչելի է դարձնում նրան վերջինիս մեղսալիցությունը:

Հենց այն փաստը, որ հայտնությունը տեղի է ունենում, այսպիսով բացատրություն է պահանջում: Բարթի համար, սա նշանակում է, որ մարդկությունը պասսիվ է ընկալման գործընթացի մեջ. հայտնության գործընթացը, իր սկզբնավորությունից մինչև իր վախճանը, ենթակա է Աստծու՝ իբրև Տիրոջ գերիշխանությանը: Քանզի որպեսզի հայտնությունը հայտնություն *լինի*, Աստված պետք է ի վիճակի լինի ինքնա-բացահայտմամբ ազդելու մեղավոր մարդկության վրա, հակառակ նրանց մեղավորության:

Մեկ անգամ որ այս պարադոքսը գնահատվում է, Բարթի Երրորդության դոգմայի գլխավոր կաուցվածքը կարող է հաջորդել: Հայտնության մեջ, անդում է Բարթը, Աստված պետք է հայտնի իրեն աստվածային ինքնա-բացահայտման մեջ: Պետք է ուղիղ համապատասխանություն լինի հայտնողի և հայտնության միջև: Եթե «Աստված հայտնու է ինքն իրեն իբրև Տեր» (տիպիկ բարթյան հաստատում), ապա Աստված պետք է Տեր լինի «ենթադրաբար ինքն իր մեջ»: Հայտնությունը ժամանակի մեջ կրկնությունն է, թե իրականում ի՞նչ է Աստված հավիտենության մեջ: Այսպիսով ուղիղ համապատասխանություն կա.

1. Հայտնող Աստծու,
2. Աստծու ինքնա-բացահայտման միջև:

Եթե սա տրինիտարյան աստվածաբանության լեզվով ձևակերպենք, կստացվի, որ Հայրը հայտնվել է Որդու մեջ:

Իսկ ի՞նչ կարող ենք ասել Հոգու վերաբերյալ: Այստեղ մենք հանդիպում ենք հավանաբար Բարթի Երրորդության դոգմայի ամենադժվար ասպեկտին. «հայտնվածության գաղափարը» (*Offenbarsein*): Սա հետազոտելու համար, մեզ պետք կլինի օգտագործել մի լուսաբանություն, որ չի օգտագործված Բարթի կողմից: Պատկերացրու երկու մարդու, որոնք զարնանային մի օր Ք. հ. մոտավորապես 30 թ. Երուսաղեմից դուրս են քայլում: Նրանք երեք խաչված մարդկանց են տեսնում, և կանգ են առնում նայելու: Առաջինը կենտրոնական կերպարին է մատնանշում, և ասում է. «հանցագործ մեկն է խաչված»: Երկրորդը, մատնանշելով միևնույն մարդուն պատասխանում է. «Աստծու Որդին է

մեռնում ինձ համար» : Ասելու համար, որ Հիսուս Աստծու ինքնա-բացահայտումն է ինքնին բավարար չէ, պետք է որոշ միջոցներ լինի, որոնց միջոցով Հիսուս *ճանաչվում* է իբրև Աստծու ինքնա-բացահայտում: Հայտնության իբրև հայտնություն այս ընկալումն է, որ հաստատում է *Offenbarsein* գաղափարը:

Ինչպե՞ս է այս գաղափարը բխեցվել: Բարթը բավականին պարզ է, մեղավոր մարդկությունն ի վիճակի չէր ինքնուրույն կերպով այս գաղափարին հասնել: Բարթը պատրաստ չէ որևէ դրական դեր թույլ տալու մարդկությանը հայտնության մեկնաբանության մեջ, հավատալով որ այն աստվածային հայտնությունը գիտելիքի մարդկային թեորեններին կենթարկի: Հայտնության ընդունումը *իբրև* հայտնություն ինքնին պետք է Աստծու գործը լինի - ավելի կոնկրետ, Հոգու գործը: Մարդկությունը ի վիճակի չի դառնում Տիրոջ խոսքը լսելու (*capax verbi domini*), և ապա այդ խոսքին համապատասխան գործելու, լսելն ու լսելու կարողությունը տրված են Հոգու մեկ գործողությամբ:

Բարթի նվաճումն այն էր, որ ցույց տա, որ Երրորդության և հայտնության կոնցեպտները այնքան խորն էին փոխկապակցված և միակցված, որ իրարից անկախ չէին կարող հաստատվել: Հայտնող Աստծուն հավատալ, նշանակում է Աստծու տրինիտարյան կոնցեպցիային հավատալ, որի բացահայտումն ու հետազոտումը աստվածաբանության առաջադրանքն է: Բարթի համար, Երրորդության դոգման այսպիսով ենթադրված է քրիստոնեական աստվածաբանության ողջ ծրագրի միջոցով: Մինչդեռ ոմանք վերապահումներ կունենան իր մոտեցման որոշ ասպեկտների վերաբերյալ, քչերը կարող են ժխտել, որ Բարթի ձեռքբերումը աստվածաբանական մեծ շրջադարձ է ներկայցնում:

Գլուխ 7 Եկեղեցի

Առաքելական Հավատամքը մի նախադասություն է պարունակում, որը հայտարարում է, թե քրիստոնյաները հավատում են եկեղեցուն: Բայց ի՞նչ է սա նշանակում: Ինչպե՞ս պետք է եկեղեցին սահմանվի, և ո՞րն է նրա նպատակը: Աստվածաբանության այս ոլորտը ավանդաբար »եկեղեցաբանություն« (*էկկլեսիա* բառից, որ հունարենով »եկեղեցի« է նշանակում) է կոչվում: Այն աստվածաբանության ավելի նուրբ ոլորտներից մեկն է, քանզի կոշտ հարանվանական հարցեր է բարձրացնում, որոնք կարևոր նշանակություն ունեն եկեղեցիների ինքնության հարցում: Այս գլխում, մենք եկեղեցու դոգմայի մի խումբ ասպեկտներ ենք հետազոտելու: Ինչպես միշտ, սահմանափակ ծավալը հնարավորություն չի տալիս մանրամասնորեն քննարկել որոշակի գաղափարներ, և խոչընդոտում է որոշ հարցերի անդրադառնալ, որոնք կարևոր նշանակություն ունեն:

Եկեղեցին. Տեղական թե՞ Տիեզերական

Նոր Կտակարանն ինչ որ տեղ երկու տարբեր ձևերով է կիրառում »եկեղեցի« բառը: Շատ դեպքերում, »եկեղեցի« տերմինը գործածված է անհատ քրիստոնեական համայնքները բնորոշելու համար – տեղական, հավատացյալների տեսանելի հավաքույթները: Օրինակ՝ Պողոսը նամակներ էր գրում Կորնթոս և Փիլիպիայի քաղաքների եկեղեցիներին: Հայտնության գիրքը հիշատակում է »Ասիայի յոթ եկեղեցիները«, հավանաբար դրանց տակ նկատի ունենալով Փոքր Ասիական (ժամանակակից Թուրքիան) տարածաշրջանի տեղական քրիստոնեական համայնքները: Սակայն, ուրիշ դեպքերում, մենք տեսնում ենք, որ այս տերմինն ավելի ընդհանուր իմաստով է կիրառվում, դրա տակ նկատի ունենալով »քրիստոնյա հավատացյալների

ամբողջական մարմինը»: «Եկեղեցի» բառի տեղական և տիեզերական իմաստների միջև առկա լարումը էական նշանակություն ունի, և մանրամասն քննության կարիք: Ինչպե՞ս կարելի է երկու ասպեկտներն էլ պահել:

Ավանդաբար, այս լարումը լուծված է այն պնդման միջոցով, թե կա մեկ, տիեզերական եկեղեցի, որը գոյություն ունի տեղական համայնքներում: Ըստ այս մոտեցման, մեկ տիեզերական եկեղեցի կա, կազմված բոլոր քրիստոնյա հավատացյալներից, որը անհատ տեղական եկեղեցիների ձևով է հանդես գալիս տվյալ տարածաշրջանում: Այս տարբերությունն ըմբռնելու ազդեցիկ եղանակներից մեկը Կալվինի մոտեցումն է, ով կարևոր բաժանում անցկացրեց *տեսանելի* և *անտեսանելի* եկեղեցու միջև: Մի դեպքում, եկեղեցին քրիստոնյա հավատացյալների համայնքն է, տեսանելի խումբը: Այնուամենայնիվ, այն նաև սրբերի ընկերակցությունն ու ընտրյալների միությունն է - *անտեսանելի* ամբողջությունը: Իր անտեսանելի ասպեկտի մեջ, եկեղեցին ընտրյալների անտեսանելի ժողովն է, հայտնի միայն Աստծուն. իր տեսանելի ասպեկտի մեջ, այն հավատացյալների համայնքն է երկրի վրա: Առաջինը կազմված է միայն ընտրյալներից, երկրորդն ընգրկում է չարերին և բարիներին, ընտրյալներին և դատապարտվածներին: Առաջինը հույսի և հավատքի օբյեկտ է, երկրորդը՝ ներկա փորձառության: Նրանց միջև առկա տարբերությունը էսխատալոգիական է (այն է՝ վերջին ժամանակների հետ է առնչվում). անտեսանելի եկեղեցին այն եկեղեցին է, որը ի լրումն ժամանակաց կիրականանա, երբ Աստված հայտարարի մարդկության վերջին դատաստանի ժամանակ:

Կալվինի գաղափարներին ավելի պաշտոնական արտահայտություն տրվեց *Հավատքի Վեստմինիստրյան խոստովանության* մեջ, մի վավերագիր, որը նշանակալից ազդեցություն է գործել Պուրիտանական և Բարեփոխված եկեղեցիների շրջանակներում.

Կաթողիկե կամ տիեզերական եկեղեցին, որն անտեսանելի է, կազմված է ընտրյալների ողջ թվից, որոնք հավաքվել են, կամ հավաքվում են կամ էլ պիտի հավաքվեն, իրենց գլխի՝ Քրիստոսի հովանու ներքո...Տեսանելի եկեղեցին, որը նույնպես կաթողիկե կամ տիեզերական է ավետարանով (չի սահմանափակվում մի ազգով ինչպես նախկինում օրենքի իշխանությամբ) կազմված է բոլոր նրանցից, ովքեր աշխարհում ամենուր ճշմարիտ կրոնին են հետևում, իրենց զավակների հետ միասին:

Այս և սրա նման մյուս մոդելների կարևորությունը, լավագույնս գնահատված է հետևյալ հարցի քննության միջոցով: Ինչպե՞ս կարող են մենք »մեկ« քրիստոնեական եկեղեցու մասին խոսել, երբ այսքան շատ քրիստոնեական հարանվանություններ կան:

Միայն Մե՞կ Եկեղեցի

Բախվելով »մեկ եկեղեցու« տեսական հավատքի և եկեղեցիների բազմազանության դաժան տեսանելի իրականության միջև առկա այս ակնհայտ հակասության հետ, քրիստոնյա հեղինակները մոտեցումներ զարգացրեցին, որպեսզի թույլ տան, որ երկրորդ դիտարկումը միավորվի առաջինի հայեցակարգի մեջ: Եկեղեցու միության թեմայի վերաբերյալ չորս հիմնական մոտցումներ կարելի է նկատել, որոնցից յուրաքանչյուրն իրեն բնորոշ ուժեղ և թույլ կողմեր ունի:

1. *Իմպերիալիստական* մոտեցում, որը հայտարարում է, թե միայն մեկ էմպիրիկ - այն է, նկատելի - եկեղեցի կա, որն արժանի է ճանաչվելու և ճշմարիտ եկեղեցի համարվելու: Մնացած բոլորն այս տիտղոսի կեղծ հավակնորդներն են, կամ լավագույնս ավելին չեն, քան իրականության մոտարկումները: Այս դիրքորոշումը պաշտպանվում էր Հռոմեական Կաթոլիկ եկեղեցու կողմից մինչև Երկրորդ Վատիկանի ժողովը (1962-5), որը կարևոր քայլեր նախաձեռնեց՝ մյուս

քրիստոնեական եկեղեցիներին իբրև «բաժանված» քրիստոնյա եղբայրներ և քույրեր ճանաչելով:

2. *Պլատոնական* մոտեցում, որը ֆունդամենտալ տարբերություն է դնում էմպիրիկ եկեղեցու (այն է, եկեղեցին իբրև տեսանելի պատմական իրականություն) և իդեալական եկեղեցու միջև: Սա համեմատաբար քիչ օժանդակություն է ստացել քրիստոնեական աստվածաբանության գլխավոր հոսանքների մեջ, չնայած որ որոշ մասնագետներ ենթադրել են, որ որոշակի գաղափար կարող է ընկած լինել Կալվինի «տեսանելի» և «անտեսանելի» եկեղեցու տարբերակման հիմքում: Այնուամենայնիվ, ինչպես նկատեցինք վերևում, այս տարբերակումը ավելի լավ էսխատալոգիական տեսանկյունից է մեկնաբանված:
3. *Էսխատալոգիական* մոտեցում, որը ենթադրում է, թե եկեղեցու ներկա անմիաբանությունը վերջին օրը կվերացվի: Ներկա իրավիճակը ժամանակավոր է, և դատաստանի օրը կվճռվի: Այս ընկալումն է ընկած Կալվինի «տեսանելի» և «անտեսանելի» եկեղեցիների տարբերակման հիմքում, որը մենք վերը քննարկեցինք:
4. *Քիոլոգիական* մոտեցում, որը եկեղեցու պատմական էվոլյուցիան ծառի ճյուղերի զարգացմանն է նմանեցնում: Տասնութերորդ դարի գերմանացի պիետիստ գրող Նիկոլաս ֆոն Ջինգենդորֆի կողմից զարգացված, ապա հաջորդող դարի Անգլիկան հեղինակների կողմից ոգևորությամբ շարունակված այս պատկերը թույլ է տալիս տարբեր էմպիրիկ եկեղեցիների - այն է՝ Հռոմեական Կաթոլիկ, Օրթոդոքս և անգլիկան եկեղեցիներին - համարել, որ օրգանական միության են տիրապետում, հակառակ նրանց ինստիտուցիոնալ տարբերությունների:

Վերջին տարիներին, էկումենիզմով զբաղվող շատ աստվածաբաններ (հունարեն *oecumene* «ամբողջ աշխարհը» բառից է ծագում և այսօր հիմնականում դրա տակ հասկացվում է «այն շարժումը, որը վերաբերում է քրիստոնեական միության կայացմանը») պնդում էին, որ «եկեղեցու միության» ճշմարիտ հիմքը պետք է վերականգնվի, դարավոր աղավաղումներից հետո: *Ubi Christus, ibi ecclesia* («որտեղ որ Քրիստոս է, այնտեղ է նաև եկեղեցին») ասացվածքը, որը Իգնատիոս Անտիոքացու հետ է կապվում, ավելի շուտ Քրիստոսի մեջ հիմնված եկեղեցու միությունն է մատնանշում, քան թե որևէ պատմական կամ մշակութային գործոնի: Նոր Կտակարանում, պնդում են նրաք, չի համարվում, որ տեղական եկեղեցիների բազմազանությունը փոխգիշում է եկեղեցու միությունը: Եկեղեցին արդեն իսկ տիրապետում է միությանը Աստծու կողմից իր ընդհանուր կոչումի միջոցով, որն արտահայտում է ինքն իրեն տարբեր համայնքներում, տարբեր մշակույթներում և իրավիճակներում: «Միությունը» չպետք է *սոցիոլոգիական կամ կազմակերպչական իմաստով* հասկացվի, այլ *աստվածաբանորեն*: Հանս Կյունզը իր հեղինակավոր *Եկեղեցին* ուսումնասիրության մեջ շեշտում է այս կետը:

Եկեղեցու միությունը հոգևոր իրականություն է: Միևնույն Աստված է, ով բոլոր տեղերից և բոլոր ժամանակներում ժողովում է ցրվածներին և նրանց Աստծու մեկ ժողովուրդ է դարձնում: Միևնույն Քրիստոս է, ով իր խոսքով և Հոգով միավորում է բոլորին Քրիստոսի նույն մարմնի նույն ընկերակցության կապով... Եկեղեցին մի է, և այդ պատճառով *պետք է լինի* մեկ:

Կյունզի մտեցումն այն է, որ եկեղեցու միությունը Քրիստոսի մեջ Աստծու փրկչական գործի վրա է հիմնված: Սա որևէ ձևով չի խանգարում, որ մեկ եկեղեցին համապատասխանեցնի իրեն տեղական մշակութային պայմաններին, առաջնորդելով տեղական եկեղեցիների ձևավորմանը: Ինչպես Կյունզն է մատնանշում:

Եկեղեցու միությունը եկեղեցիների բազմազանություն է ենթադրում. տարբեր եկեղեցիներ կարիք չունեն մերժելու իրենց ակունքները կամ իրենց սպեցիֆիկ իրավիճակները. իրենց լեզուն, իրենց պատմությունը, իրենց սովորությունները և ավանդությունները, իրենց ապրելու և մտածողության

ձևը, ընդ որում անձնական կառուցվածքը ֆունդամենտալ կերպով կտարբերվի, և որևէ մեկն իրավունք չունի այն իրենցից խլելու: Միևնույն բանը հարմր չէ բոլորի համար, բոլոր ժամանակներում և ամենուր:

Եկեղեցու տիեզերականության մասին քննարկումը հաճախ կենտրոնացել է «ընդհանրականության» գաղափարի վրա, որն ավելի մանրամասն բացատրության կարիք ունի:

Եկեղեցու ընդհանրականությունը

Ժամանակակից անգլերենում «կաթոլիկ» բառը հաճախ, հատկապես ոչ-կրոնական շրջանակներում, շփոթվում է «Հռոմեական Կաթոլիկի» հետ: Չնայած այս շփոթությունը հասկանալի է, սակայն, պետք է նշել, որ միայն Հռոմեա-կաթոլիկները չէ, որ կաթոլիկ են, ինչպես որ միայն Արևելյան Օրթոդոքս հեղինակները չէ միայն, որ օրթոդոքս են իրենց աստվածաբանությամբ: Իրապես, շատ Բողոքական եկեղեցիներ, ովքեր հավատամքների մեջ «կաթոլիկ» տերմինի կիրառության պատճառով լրջորեն նեղսրտում են, քիչ ավելի վիճելի «տիեզերական» տերմինով են փոխարինել այն, պնդելով, որ սա ավելի խորը պատկերացում է ձևավորում «մեկ, տիեզերական և առաքելական եկեղեցուն» հավատալու համար:

«Կաթոլիկ» տերմինը հունարեն *kath' holou* («ամբողջը») բառից է ծագում: Հետագայում հունարեն բառերը լատիներեն *catholicus* բառի մեջ ներմուծվեցին, որը «տիեզերական կամ ընդհանուր» իմաստը ստացավ: Բառի այս իմաստը պահպանվել է անգլերեն «կաթոլիկ ճաշակ» արտահայտության մեջ, որ ավելի շատ նշանակում է «մեծ ճաշակ», քան թե «հռոմեա-կաթոլիկ ճաշակ»: Անգլիական Աստվածաշնչի ավելի հին տարբերակներում Նոր Կտակարանի որոշ նամակներ (ինչպես օրինակ՝ Հակոբը և Հովհաննեսը) հաճախ հիշատակվում են իբրև «ընդհանրական նամակներ», որը նշանակում, թե դրանք ուղղված են բոլոր քրիստոնյաներին (ի տարբերություն Պողոսի թղթերի, որոնք ուղղված են որոշակի եկեղեցիների կարիքներին և իրավիճակներին, ինչպես օրինակ՝ Հռոմի կամ Կորնթոսի):

Բառի զարգացած իմաստը հավանաբար լավագույնս քննարկված է Կյուրեղ Երուսաղեմացու չորրորդ դարի կատեխետիստական գրվածքներում: Իր տասնութրորդ կատեխետիստական դասախոսության մեջ, Կյուրեղը «կաթոլիկ» բառի մի շարք իմաստներ է բացահայտում.

Եկեղեցին այսպիսով «կաթոլիկ» է կոչվում, քանզի այն սփռված է ողջ աշխարհով մեկ (*oikoumene*), մի ծայրից մյուսը, և որովհետև այն ուսուցանում է իր ամբողջության մեջ (*katholikos*) չանտեսելով որևէ դոգմա, որ մարդիկ կարիք ունեն իմանալու տեսանելի և անտեսանելի իրերի առնչությամբ թե՛ երկնքում և թե՛ երկրի վրա: Այն «կաթոլիկ» է կոչվում նաև, քանի որ այն հնազանդեցնում է բոլոր տեսակի մարդկանց – թե՛ ղեկավարներին և թե՛ ենթականերին, կրթվածներին և անկիրթներին: Այն նաև մատչելի է դարձնում տիեզերական (*katholikos*) դեղն ու բուժումը բոլոր տեսակի մեղքերի համար:

Պարզ է, որ Կյուրեղը «կաթոլիկ» տերմինը չորս իմաստով է կիրառում, որոնցից յուրաքանչյուրը մեկնաբանության կարիք ունի:

1. Կաթոլիկ նշանակում է «ողջ աշխարհով մեկ տարածված»: Այստեղ, Կյուրեղը նկատում է բառի աշխարհագրական իմաստը: «Ամբողջության» կամ «տիեզերականության» գաղափարն այսպիսով նշանակում է հանձնարարել եկեղեցուն ողջ աշխարհով մեկ սփռվել:
2. Կաթոլիկ նշանակում է «ոչինչ դուրս չթողնել»: Այս արտահայտությամբ Կյուրեղը շեշտում է, թե եկեղեցու «ընդհանրականությունը» քրիստոնեական հավատքի ամբողջական հռչակումն ու բացատրությունն է ընդգրկում: Սա մի հրավեր է, վստահեցնելու, թե ողջ ավետարանը քարոզվում և ուսուցանվում է:
3. Կաթոլիկ նշանակում է, որ եկեղեցին տարածում է իր առաքելությունը և ծառայությունը «բոլոր կարգի մարդկանց» վրա: Այստեղ Կյուրեղը շատ կարևոր սոցիոլոգիական միտք է արտահայտում: Ավետարանն ու եկեղեցին բոլոր կարգի մարդկանց համար են, անկախ նրանց ռասսայից, սեռից, կամ սոցիալական ստատուսից: Այստեղ մենք կարող ենք Պողոսի հանրահայտ հայտարարության արձագանքը տեսնել, թե «այլևս խտրություն չկա ո՛չ հրեայի և հեթանոսի, ո՛չ ստրուկի և ազատ մարդու, ո՛չ էլ արուի և էգի, որովհետև Քրիստոսին միանալով՝ բոլորդ էլ մեկ եղաք» (Գաղատացիներ 3:28):
4. Կաթոլիկ նշանակում է, որ եկեղեցին առաջարկում և հայտարարում է «տիեզերական դեղ և բժշկություն բոլոր տեսակի մեղքերին»: Այստեղ, Կյուրեղը ստեղծողիլոգիական հաստատում է անում. ավետարանը և եկեղեցին, որը ավետարանն է հռչակում, կարող են բավարարել ցանկացած մարդկային կարիք և մտահոգություն: Ինչ մեղք էլ որ լինի, եկեղեցին ի վիճակի է հակաթույն առաջարկելու:

«Կաթոլիկ» տերմինի զանազան իմաստները պարզորոշ կերպով նաև Թովմա Ակվինացու մոտ են բացահայտվում՝ Առաքելական Հանգանակի քննարկման բաժնում՝ եկեղեցու դոգմայի առնչությամբ: Այս վերլուծության մեջ, Ակվինացին «ընդհանրականության» գաղափարի երեք էական ասպեկտներ է առանձնացնում:

Եկեղեցին ընդհանրական է, այսինքն՝ տիեզերական, առաջինը ինչ վերաբերում է տեղին, որովհետև այն ամբողջ աշխարհում է (*per totum mundum*), ընդդեմ Դոնատիստների: Տես Հռոմեացիներ 1:8 «ձեր հավատը պատմվում է ամբողջ աշխարհով մեկ», Մարկոս 16:15 «Գնացե՛ք ամբողջ աշխարհով մեկ և քարոզեցե՛ք Ավետարանը բոլոր մարդկանց»... Երկրորդ, եկեղեցին տիեզերական է ինչ վերաբերում է մարդկանց իրավիճակին, քանզի ոչ ոք չի մերժվում, լինի տեր կամ ծառա, արու կամ էգ: Տես Գաղատացիներ 3:28 «չկա արու և էգ»: Երրորդ, այն տիեզերական է ինչ վերաբերում է ժամանակին: Քանզի ոմանք ասել են, թե եկեղեցին կմնա մինչև որոշակի ժամանակահատված, սակայն, սա ճիշտ չէ, քանզի այս եկեղեցին սկսվեց Աբելի ժամանակներից և կշարունակվի մինչև աշխարհի վերջը: Տես Մատթեոս 28:20 «Եվ ահա ես ձեզ հետ եմ բոլոր օերում՝ մինչև աշխարհի վախճանը»: Իսկ մինչև աշխարհի վախճանից հետո այն երկնքում կմնա:

Տես թե ինչպես է ընդհանրականությունը ընկալվում այստեղ աշխարհագրական, մարդաբանական և ժամանակագրական իմաստներով:

Եկեղեցին: Սուրբ թե պարզապես Մարդկային

Եկեղեցու դոգմային վերաբերող ամենահետաքրքիր վիճաբանություններից մեկն այն մասին է, արդյոք նրա անդամները պետք է սուրբ լինեն: Այս վիճաբանությունն իր գագաթնակետին է հասնում չորրորդ դարի դոնատիստական հակասությունների ժամանակ, որը կենտրոնանում էր այն հարցի վրա, արդյո՞ք եկեղեցու առաջնորդները պետք է բարոյապես մաքուր լինեն: Հռոմեական Դիոկղետիանոս կայսեր իշխանության օրոք (284-313) քրիստոնեական եկեղեցին ենթակա էր տարբեր տեսակի հալածանքների: Հալածանքի սկիզբ է համարվում 303 թ., այն վերջնականապես տեղի տվեց Կոստանդինոսի դարձով և 313 թ. Միլանի էդիկտի հռչակմամբ: 303 թ. Փետրվարի

էղիկտի ներքո պատվիրվեց այրել քրիստոնեական գրքերը, իսկ եկեղեցիները ոչնչացնել: Այն քրիստոնյա առաջնորդները, ովքեր հանձնեցին իրենց գրքերը այրելու համար հայտնի դարձան իբրև *traditores* - »նրանք, ովքեր հանձնեցին [իրենց գրքերը]«: Ժամանակակից »դավաճան« բառը միևնույն արմատից է սերում: Այսպիսի մի *traditor* է եղել Ֆելիքս Ապտունացին, ով հետագայում 311 թ. Սեսիլիանին Հյուսիսային Աֆրիկայի Կարթագեն քաղաքի եպիսկոպոս օժեց:

Շատ տեղական քրիստոնյաներ վիրավորվեցին, թե ինչպես կարելի էր թույլատրել այս տեսակ անձնավորությանը այս օժանը մասնակցելու և արդյունքում հայտարարեցին, որ իրենք չեն կարող ընդունել Սեսիլիանի հեղինակությունը: Ոմանք նոր եպիսկոպոսի հեղինակությունը վարկաբեկված էին համարում, հիմնվելով այն փաստի վրա, որ նրան ձեռնադրող եպիսկոպոսը սայթաքել էր հալածանքների ճնշման ներքո: Կաթոլիկ եկեղեցու հիերարխիան, այսպիսով, այս զարգացման արդյունքում փչացավ: Եկեղեցին պետք է մաքուր լիներ, և չպետք է թույլատրվեր այսպիսի մարդկանց ներառել: Այս ժամանակաշրջանում Օգոստինոսը (ու՛մ նախախնամված էր կենտրոնական կերպար լինել այս վիճաբանության մեջ) 388 թ. Հռոմից Հյուսիսային Աֆրիկա վերադարձավ, առանձնացած մի ֆրակցիա ինքն իրեն հիմնական քրիստոնեական մարմին էր հռչակել այս տարածաշրջանում, որը հատկապես ուժեղ աջակցություն էր ստանում տեղական աֆրիկյան բնակչությունից:

Ղոնաստիստները հավատում էին, որ Կաթոլիկ եկեղեցու ողջ սակրամենտալ սիստեմը պղծվել էր իր առաջնորդների սայթաքումների պատճառով: Ինչպե՞ս կարող էին խորհուրդները վավերականորեն իրականացվել մարդկանց միջոցով, ովքեր վարկաբեկվել էին այս ձևով: Այդ իսկ պատճառով անհրաժեշտ էր փոխարինել այս մարդկանց ավելի ընդունելի առաջնորդներով, ովքեր հալածանքների ժամանակ հաստատ էին մնացել իրենց հավատքի մեջ: Անհրաժեշտ էր նաև վերամկրտել և վերաձեռնադրել բոլոր նրանց, ովքեր մկրտված և ձեռնադրված էին նրանց միջոցով, ովքեր սայթաքել էին: Անխուսափելիորեն, սա պատճառ դարձավ հակադիր ֆրակցիայի ձևավորման համար: Այն ժամանակ, երբ Օգոստինոսը Աֆրիկա վերադարձավ, հակադիր ֆրակցիան ավելի մեծ էր, քան եկեղեցին, որից այն նախնականորեն բաժանվել էր:

Օգոստինոսը պատասխանեց առաջ քաշելով այն եկեղեցու տեսությունը, որն ըստ նրա ավելի ամուր է խարսխված Նոր Կտակարանի վրա, քան Ղոնաստիստական ուսմունքը: Մասնավորապես, Օգոստինոսը *քրիստոնյաների մեղանչականությունը* շեշտեց: Եկեղեցին »մաքուր մարմին«, սրբերի հասարակություն չէ, այլ սրբերից և մեղավորներից կազմված »խառը մարմին« է (*corpus permixtum*): Օգոստինոսը երկու աստվածաշնչյան առակների մեջ է գտնում այս պատկերը. ցանցի առակը, որը շատ ձկներ է բռնում, և ցորենի ու որոմների առակը (կամ »նուլխոտի«, եթե Կինգ Ջեյմս Սուրբ Գրքի ընթերցողներին ծանոթ ավելի հին բառն օգտագործենք): Այս վերջին առակն է (Մատթեոս 13:24-31), որը հատուկ կարևորություն և մանրամասն քննարկման կարիք ունի:

Առակը պատմում է մի հողագործի մասին, ով սերմ է ցանում, ապա հայտնաբերում է, որ բերքը և՛ ցորեն է պարունակում և՛ որոմ: Ի՞նչ կարելի է անել: Ցորենը որոմից բաժանելու փորձը, քանի դեռ նրանք աճում են, նշանակում է ընդառաջ գնալ աղետին, հավանաբար կվնասվի ցորենը որոմը քաղելու ժամանակ: Բայց բերքահավաքի ժամանակ, բոլոր բույսերը - լինի ցորեն կամ որոմ - հնձվում և տեսակավորվում են, այսպիսով խուսափելով ցորենը վնասելուց: Այսպիսով չարի և բարու բաժանումը ժամանակների վախճանին է տեղի ունենում և ոչ թե պատմության մեջ:

Օգոստինոսի համար, այս առակը եկեղեցուն է վերաբերում, որը աշխարհում է: Այն պետք է ակնկալի իր մեջ տեսնել թե՛ սրբին և թե՛ մեղավորին: Այս աշխարհում բաժանելու փորձը վաղաժամ է և սխալ: Այդ բաժանումը տեղի կունենա Աստծու ժամանակի մեջ և պատմության ավարտին: Մարդը չի կարող Աստծու փոխարեն այդ դատն ու բաժանումը կատարել:

Այսպիսով ի՞նչ իմաստով է եկեղեցին սուրբ: Օգոստինոսի համար խնդրո առարկա սրբությունը իր անդամներինը չէ, այլ՝ Քրիստոսինը: Այս աշխարհում եկեղեցին չի կարող սրբերի համայնք լինել, այստեղ նրա անդամները ապականված են նախնական մեղքով: Այնուամենայնիվ, եկեղեցին նվիրագործված և սրբացված է Քրիստոսի միջոցով – սրբություն, որը կկատարելագործվի և վերջնականապես կիրականացվի վերջին դատաստանի ժամանակ: Ի հավելումն այս աստվածաբանական վերլուծության, գործնական դիտարկում է անում, որ դոնատիստները ձախողվեցին ապրել իրենց բարոյականության բարձր չափանիշների համաձայն: Դոնատիստները, ենթադրում է Օգոստինոսը, ընդամենը կաթոլիկների պես կարողանում էին հարբել կամ մարդկանց ծեծել:

Այնուամենայնիվ դոնատիստական «մաքուր մարմնի» տեսլականը շատերի համար է գրավիչ մնում: Ինչպես հաճախ աստվածաբանական վիճաբանությունների պարագայում է պատահում, վկայությունը երբեք ամբողջությամբ փաստարկի հետ չէ: Եկեղեցու՝ իբրև «մաքուր մարմնի» գաղափարի համար շարունակվում են փաստարկներ բերվել, որոնք իրենց ինքնությունն ավելի ռադիկալ Բողոքական Ռեֆորմացիայի թևից են ստանում, որը հաճախ հայտնի է «Անաբապտիստ» անունով: Ռադիկալ Ռեֆորմացիան «ալտերնատիվ հասարակություն» էր համարում եկեղեցին տասնվեցերորդ դարի եվրոպական մշակույթի գլխավոր հոսանքում: Մեննո Սիմոնսի համար, եկեղեցին «արդարների ժողով» էր, որը հակառակ է աշխարհին, և ոչ թե «խառը մարմին», ինչպես որ Օգոստինոսն էր պնդում:

Իրականում, նրանք ովքեր լոկ պարծենում են նրա անունով Քրիստոսի ճշմարիտ համայնքը չեն: Քրիստոսի ճշմարիտ համայնքը նրանք են, ովքեր ճշմարտապես են դարձի եկել, որոնք ի վերուստ Աստծոց են ծնվել, ում միտքը վերականգնվել է Սուրբ Հոգու ներգործությամբ Աստծու Խոսքն ունկնդրելու միջոցով, և Աստծու որդիներն են դարձել:

Պարզ է, որ հզոր զուգահեռներ կան Դոնատիստների եկեղեցու պատկերացման հետ իբրև սուրբ և մաքուր մարմնի, որն ազատ է աշխարհի ապականող ազդեցություններից, և պատրաստ պահպանելու իր մաքրությունն ու տարբերությունը ցանկացած դիսցիպլինար միջոցի անհաժեշտության դեպքում:

Անաբապտիզմը «արգելքի» միջոցով էր պահպանում դիսցիպլինը իր համայնքների ներսում - մի միջոց, որով եկեղեցու անդամները կարող էին բացառվել Անաբապտիստ համայնքներից: Դիսցիպլինի այս միջոցը էական էր համարվում ճշմարիտ եկեղեցու ինքնության համար: Գլխավոր եկեղեցիներից ռադիկալ բաժանման համար (մի գործողություն, որ մինչև օրս շարունակվում է Փենսիլվանիայում, Լանքասթըր Քաունթի Ամիշների մոտ) Անաբապտիստ փաստարկի մասը այն եկեղեցիների ձախողումն էր, որոնք չկարողացան պատշաճ դիսցիպլին պահպանել իրենց շարքերում: Շլայթհայմի Խոստովանությունը Քրիստոսի խոսքերի վրա էր խարսխում «արգելքի» իր դրգման, ինչպես որ Մատթեոսի 18:15-20 մեջ է արձանագրվում:

Արգելք կօգտագործվի բոլոր նրանց պարագայում, ովքեր նվիրաբերել են իրենք իրենց Տիրոջը, իր պատվիրանների համաձայն ապրելու համար, և բոլոր նրանց պարագայում, ովքեր մկրտվել են Քրիստոսի մեկ մարմնի մեջ և քույրեր ու եղբայրներ են կոչվում, նույնիսկ, նրանք ովքեր սայթաքում են առիթի դեպքում և ակամա սխալի կամ մեղքի մեջ են ընկնում: Այսպիսի մարդիկ երկու անգամ գաղտնի պետք է զգուշացվեն, իսկ երրորդ անգամ, նրանք պետք է հրապարակայնորեն կարգի հրավիրվեն, կամ արգելվեն Քրիստոսի պատվիրանի համաձայն (Մատթեոս 18):

«Արգելքն» իր էֆֆեկտների մեջ թե՛ խոչընդոտ և թե՛ քաջալերություն էր դիտվում՝ արգելափակված անհատներին իրենց կենսաձևը նորոգելու դրդապատճառ ապահովելով, իսկ մյուսներին մեղքի մեջ նրանց նմանակելու խոչընդոտ: Լեհական Ռակովիան Կատեխիզմը հինգ պատճառներ է թվարկում Անաբապտիզմ համայնքներում խիստ դիսցիպլին պահպանելու համար, որոնցից մեծ մասը վերջինիս ռադիկալ բաժանման քաղաքականությունն է արտացոլում.

1. Որպեսզի եկեղեցու սայթաքած անդամը կարողանա բժշկվել, և վերստին հաղորդակցության մեջ մտնել եկեղեցու հետ:
2. Մյուսներին հետ պահել միևնույն սխալը գործելուց:
3. Եկեղեցուց վերացնել սկանդալն ու անկարգությունը:
4. Թույլ չտալ, որ համայնքից դուրս Տիրոջ խոսքը հեղինակագրվի:
5. Թույլ չտալ, որ Տիրոջ փառքը արհամարհվի:

Անկախ իր հովվական մտադրություններից «արգելքն» հաճախ կոպիտ ձևով էր մեկնաբանվում, համայնքի անդամները հաճախ խուսափում էին ցանկացած տեսակի սոցիալական կոնտակտի (հայտնի է, որ «հեռու էին մնում») մեջ մտնել թե՛ արգելված անհատի և թե՛ նրա ընտանիքի հետ:

Ուրիշ հեղինակներ մատնանշել են, թե ինչպես է «սուրբ» տերմինը հաճախ հավասարեցվում «բարոյականության», «սրբության», կամ «մաքրության» հետ, որոնք հաճախ թվում է թե քիչ կապ ունեն անկում ապրած մարդու պահվածքի հետ: Սակայն, երբայերեն *kadad* տերմինը, որը Նոր Կտակարանի «սրբության» կոնցեպտն է ընդգծում, շատ ավելի տարբեր նշանակություն ունի. այն «առանձնացվելու» կամ «անջատվելու» իմաստն է արտահայտում: *Նվիրումի* հզոր երանգներ կան այստեղ. լինել «սուրբ» նշանակում է առանձնացվել և նվիրաբերվել Աստծու ծառայության համար:

Հին Կտակարանյան սրբության գաղափարի ֆունդամենտալ էլեմենտներից մեկը – իրապես, հավանաբար *հենց* ֆունդամենտալ էլեմենտը – վերաբերում է «մի բանի կամ ինչ որ մեկին, ում Աստված առանձնացրել է»: Նոր Կտակարանը գրեթե ամբողջությամբ անձնական սրբության շրջանակներում է սահմանափակում այդ գաղափարը: Այն անհատների հետ է կապում այդ գաղափարը, մերժելով «սուրբ տեղերի» կամ «սուրբ առարկաների» գաղափարն առաջ քաշել: «Մարդիկ սուրբ» են նշանակում է նրանք աստծուն են նվիրված, և առանձնանում են աշխարհից, քանի որ Աստծուց կանչվել են: Մի շարք աստվածաբաններ հարաբերակցություն են առաջարկել «եկեղեցու» գաղափարի (որի հունարեն բառը «նրանք, ովքեր կանչվում են» իմաստը է արտահայտում) և «սուրբ» (այսինքն՝ նրանք, ովքեր բաժանվել են աշխարհից, Աստծուց կանչվաց լինելու պատճառով):

«Եկեղեցու սրբության մասին» խոսել այսպիսով հիմնականում նշանակում է խոսել մեկի սրբության մասին, ով կանչեց այդ եկեղեցուն և նրա անդամներին: Եկեղեցին բաժանվել է աշխարհից, որպեսզի վկայի Աստծու շնորհի և փրկության մասին: Այս իմաստով, ակնհայտ առնչություններ կան եկեղեցու «սուրբ» և «առաքելական» լինելու միջև: «Սուրբը» աստվածաբանական տերմին է և ոչ թե բարոյական, որի իմաստները եկեղեցու և նրա անդամների կոչումն են հաստատում, և այն հույսը, թե մի գեղեցիկ օր եկեղեցին կկիսի Աստծու կյանքն ու փառքը:

Այսպիսով, եթե եկեղեցին չի սահմանվում սրբությամբ, ապա ո՞րն է վերջինիս տարբերակիչ հատկանիշը: Այս խնդրի առնչությամբ մի շարք պատասխաններ են առաջարկվել, որոնցից մեկը քննարկելու ենք հաջորդող մասում:

Եկեղեցին խոսքով է հաստատված

Մեր քննարկումից այսպիսով պարզ է դառնում, որ քրիստոնյա աստվածաբանները պնդում են, թե «Եկեղեցի» տերմինը պետք է աստվածաբանորեն սահմանվի և ոչ թե սոցիոլոգիապես: «Եկեղեցուն հավատալ» չի նշանակում վստահել եկեղեցու ինստիտուտին, այլ հաստատել, որ եկեղեցին վերջին հաշվով Աստծու կողմից է հիմնադրվել, մի առաքելությամբ և հեղինակությամբ, որը Աստծուց է բխում: Եկեղեցու առաքելության և բնության մասին Բողոքական ընկալման կարևոր թեմաներից մեկը կենտրոնանում է Քրիստոսի ներկայության վրա, որ առաջ է գալիս իր խոսքի հռչակումից, քարոզչության և խորհուրդների մեջ: Մարտին Լութերի համար, եկեղեցին այն համայնքն է, որը հիմնադրվել է Աստծու խոսքի քարոզչությամբ:

Այժմ, որտեղ էլ դու լսես կամ ականատես լինես [Աստծու խոսքի] քարոզչությանը, ընդունմանը, խոստովանությանն ու գործադրմանը, մի երկմտիր, որ ճշմարիտ ընդհանրական եկեղեցին, «քրիստոնյա սուրբ մարդիկ», այնտեղ պիտի լինեն, չնայած, որ նրանցից ընդամենը մի քանիսն են այնտեղ: Քանի որ Աստծու խոսքը «մի դարձցի դատարկ» (55:11), այլ ամենաքիչը պետք է տիրի դաշտի մեկ չորրորդին կամ կեսին: Եվ եթե այնտեղ սրանից բացի ուրիշ նշան չլիներ, սա բավարար կլիներ ապացուցելու, թե սուրբ քրիստոնյա մարդիկ պետք է գոյություն ունենան այնտեղ, քանզի Աստծու խոսքը չի կարող առանց Աստծու մարդկանց լինել և հակառակը, Աստծու մարդիկ չեն կարող առանց Աստծու խոսքի լինել: Քանզի ով կքարոզեր խոսքը, կամ կլսեր նրա քարոզությունը, եթե Աստծու մարդիկ չլինեին: Եվ ինչի՞ կարող էին կամ կհավատալին Աստծու մարդիկ, եթե Աստծու խոսքը չլիներ:

Այդ իսկ պատճառով եպիսկոպոսի կողմից ձեռնադրված քահանայական աստիճանն անհրաժեշտ չէ եկեղեցու գոյությունը պահպանելու համար, մինչդեռ ավետարանի քարոզչությունը էական է այդ եկեղեցու ինքնության համար: «Որտեղ որ խոսքն է, այնտեղ է հավատքը. և որտեղ որ հավատքն է, այնտեղ ճշմարիտ եկեղեցին է»: Տեսանելի եկեղեցին հաստատված է Աստծու խոսքի քարոզության վրա, որևէ մարդկային հավաքույթ չի կարող հայտարարել, թե «Աստծու եկեղեցին» է, եթե վերջինս այս ավետարանի վրա չի հիմնված: Ավելի կարևոր է միևնույն ավետարանը քարոզել, ինչ առաքյալները, քան թե մի ինստիտուտի անդամ լինել, որը պամականորեն նրանցից է ծագում:

Եկեղեցու բնության վերաբերյալ Կալվինի ուսմունքը միևնույն մոտեցումն ունի, կրկին շեշտելով Աստծու խոսքի հռչակման կարևորությունը իբրև եզրափակիչ եկեղեցու ինքնության համար:

Որտեղ էլ, որ ականատես լինենք, թե Աստծու խոսքը անարատ կերպով քարոզվում է և հնազանդվում են նրան, և խորհուրդները Քրիստոսի պատվիրանի համաձայն են կատարվում, որևէ կերպ չպետք է երկմտել, թե Աստծու եկեղեցին գոյություն ունի: Քանզի նրա խոստումը չի կարող ձախողվել. «որովհետև ուր որ երկու կամ երեք հոգի հավաքված լինեն իմ անունով, այնտեղ եմ ես, նրանց մեջ» (Մատթեոս 18:20) ... Եթե քահանայությունը ունի խոսքը և պատվում է այն, եթե նա կատարում է խորհուրդները, անկասկած այն արժանի է եկեղեցի լինելու և համարվելու:

Կալվինի համար խոսքի քարոզչությունը և խորհուրդների ճիշտ գործադրությունը կապվում են Քրիստոսի ներկայության հետ - և ուր որ Քրիստոս է, այնտեղ էլ եկեղեցին կլինի:

Կերիզմատիկ (հունարեն *kerygma* բառից, որը նշանակում է «ավետել») թեման շարունակել է հիմնական կարևորություն լինել քսաներորդ դարում, մասնավորապես Կառլ Բարթի գործերում: Բարթի համար եկեղեցին այն համայնքն է, որը ծնվում է ի պատասխան Աստծու խոսքի հռչակման: Եկեղեցին կերիզմատիկ համայնք է դիտվում, որը բարի լուրն է ավետում, թե ինչ է արել Աստված Քրիստոսի մեջ մարդկության համար և որը մարմնանում է ամենուր, որտեղ Աստծու խոսքը հավատարմորեն քարոզվում և ընդունվում է: Ինչպես Բարթն է շարադրում այն եկեղեցիների Համաշխարհային ժողովին ուղղված 1948 թ. իր ուղերձում, եկեղեցին կազմված է «այն կանանց և տղամարդկանց (*fidelium*) միատեղ ժողովից (*congregatio*), որոնց կենդանի Տեր Հիսուս Քրիստոս

ընտրում և կանչում է վկա լինելու այն հաղթանակին, որն ինքն արդեն տարել է, և ավետում է իր երկրորդ գալուստը»: Այս կետում Բարթի եկեղեցաբանությունը խորապես տրինիտարյան է, Հորը, Որդուն և Հոգուն ներառելով եկեղեցու բնության դինամիկ ընկալման մեջ: Բարթի համար, եկեղեցին Քրիստոսի ընդարձակումը չէ, այլ Քրիստոսի հետ է միավորված, և կանչված ու հանձնարարված է նրա կողմից աշխարհին ծառայելու: Քրիստոս ներկա է իր եկեղեցում, Սուրբ Հոգու միջոցով:

Մասնավորապես Սուրբ Հոգու դերն է կարևոր: Չնայած սխալ կլինի ասել, թե Բարթը եկեղեցու »քարիզմատիկ« ընկալում ունի, եկեղեցու ինքնության վերաբերյալ նրա քրիստոսաբանական մոտեցումը առանձնահատուկ և հստակ դեր է վերագրում Սուրբ Հոգուն, որը Բարթը հետևյալ կերպ է ամփոփել իր *Dogmatics in Outline* գործում.

Credo ecclesiam [հավատում եմ եկեղեցուն] նշանակում է, որ ես հավատում եմ, թե այստեղ, այս տեղում, այս ժողովում Սուրբ Հոգու գործն է տեղի ունենում: Սրա տակ արարածի աստվածացումը չպետք է հասկանալ. եկեղեցին հավատքի օբյեկտ չէ, մենք չենք հավատում *եկեղեցուն*, բայց մենք հավատում ենք, որ այս համայնքում Սուրբ Հոգու գործը իրադարձություն է դառնում:

Եկեղեցին այսպիսով իրադարձություն է դիտվում և ոչ թե ինստիտուտ: Բարթը չի նույնացնում Սուրբ Հոգին եկեղեցու հետ, ոչ էլ սահմանափակում է Սուրբ Հոգու գործունեությունը եկեղեցու ինստիտուտի շրջանակներում: Նա պնդում է, որ Հոգին լիզառում և նորոգում է եկեղեցին, միավորում է այն խաչի վրա Քրիստոսի փրկչական գործի հետ, և այն միջոցն է, որով հարուցյալ Քրիստոս ներկա է Աստծու մարդկանց կյանքում: Այս ձևով Հոգին պաշտպանում է եկեղեցին իր ինքնությունն ու առաքելությունը զուտ սեկուլյար ձևերով ընկալելու գայթակղության մեջ ընկնելուց:

Շատ բողոքական աստվածաբանների համար »առաքելականության« առանցքային կոնցեպտը նշանակում է *հաստատել առաքյալների ուսմունքը* - այլ խոսքով, հավատքն ու գործը Սուրբ Գրքի վրա հիմնելու միջոցով պահպանել դավանաբանական հաջորդականությունը առաքյալների հետ: Ուրիշները, այնուամենայնիվ, շեշտը ուրիշ տեղ կդնեն: Շատ կաթոլիկ աստվածաբաններ, օրինակ՝ կանդեին, թե *ինստիտուցիոնալ հաջորդականությունը* էական է եկեղեցու ինքնության համար: Ավելի ռադիկալ բողոքական ձայներ, հատկապես անաբապտիստների մեջ, պնդում էին, թե էական էր դիսցիպլին ներառել եկեղեցու ցանկացած սահմանումի մեջ: Էլ ինչպե՞ս կարելի էր եկեղեցու մաքրությունն ու տարբերությունը պահպանել:

Մաքուր կամ Խառը Մարմին. Ո՞րն է տարբերությունը

Ավելի վաղ այս գլխում, մենք տեսանելի կամ »էմպիրիկ« եկեղեցու երկու շատ տարբեր ընկալումներ ուսումնասիրեցինք: Դրանցից մեկը պնդում է, թե եկեղեցին սրբերի և մեղավորների »խառը մարմին« է, երկրորդը գտնում է, թե եկեղեցին մաքուր մարմին է (կամ պիտի լինի): Այսպիսով, որքանով է սա առնչվում քահանայության հետ: Ինչպե՞ս է աստվածաբանությունը ազդում պրակտիկայի վրա: Մենք կարող ենք որոշակի կետերի անդրադառնալ համառոտակի կերպով:

Մաքուր-մարմնի եկեղեցաբանությունը ենթադրում է, որ եկեղեցու անդամները դոգմատիկ և բարոյական առումներով մաքուր են: Այդ իսկ պատճառով այն ի վիճակի է շատ բարձր մակարդակի հանձնառություն ենթադրել նրանց կողմից: Եվանգելիզմը մի բան է, որը եկեղեցու անդամները եկեղեցուց դուրս են իրականացնում: Քարոզչությունը հիմնականում միտված է խորացնել նրանց գիտելիքը սեփական հավատքի հանդեպ և իբրև հավատացյալներ քաջալերել նրանց իրենց սոցիալական և անձնական պատասխանատվությունների մեջ: Միևնույն պատճառի համար, այսպիսի եկեղեցաբանություններ հաճախ հանգեցնում են նրան, որ շեշտ է դրվում դիսցիպլինի վրա:

Եթե Եկեղեցին դոգմատիկ և բարոյական մաքրությամբ է սահմանվում, սա նշանակում է, թե այս մաքրությունը պարտադրելու միջոց պետք է լինի, հակառակ դեպքում, եկեղեցու գոյությունն ու ամբողջականությունը հարցականի տակ է դրված: Ավելի վաղ, մենք նկատեցինք «արգելքը» իբրև այս դիսցիպլինը ապահովելու միջոց. մյուս մոտեցումները, իհարկե, հնարավոր են:

Խառը-մարմնի եկեղեցաբանությունը պետք է ավելի քիչ հանձնառություն ենթադրի իր անդամների կողմից: Եվանգելիզմն այժմ մի բան է, որը պետք է արվի համայնքի ներսում: Քարոզչությունը կարող է համայնքի անդամներին իրենց սոցիալական և անձնական պատասխանատվությունների մեջ քաջալերելու ձև ստանալ իբրև հավատացյալներ. այն պետք է նաև, այնուամենայնիվ, գործ ունենա այն փաստի հետ, թե որոշ անդամներ դարձի չեն բերվելու: Ըստ այնմ, ավելի քիչ հանձնառություն կարող է ակնկալվել համայնքից իբրև մի ամբողջից, չնայած որ շատ անհատ անդամներ շատ նվիրված կլինեն իրենց հավատքին: Քանի որ այս եկեղեցաբանությունը բարոյական կամ դոգմատիկ մաքրություն չի պահանջում իր անդամների կողմից, կարիք չի լինի սա համայնքում պարտադրելու միջոց գտնել: Շատ եկեղեցիներ որդեգրելով այս եկեղեցաբանությունը այսպիսի մաքրություն են պահանջում իրենց քահանաներից, բայց ոչ իրենց անդամներից:

Առնչություն տեսքի հետ

Եկեղեցին հասկանալու ձևերից մեկը դիտում է այն իբրև մարդկության համար Աստծու վերափոխող սիրո ոլորտ: Որոշ աստվածաբաններ այնուամենայնիվ էին, թե եկեղեցին կարող է պարսպապատված պարտեզ դիտվել - ավելի շուտ ինչպես Եդեմի նախնական պարտեզը - որտեղ հավատացյալները կարող են աճել շնորհի և սրբության մեջ, պաշտպանված իրենց շրջապատող աշխարհից: Քրիստոնեական եկեղեցու հանդեպ այս մոտեցումը փակ և պաշտպանված համայնքի գաղափարն է զարգացնում, որտեղ հավատքը, հոյսը և սերը կարող են ծաղկել, և անհատները կարող են հանդարտության մեջ ապրել իրար հետ և Աստծու: Եկեղեցին կանչվում և առանձնանում է աշխարհից գրեթե միևնույն ձևով ինչպես որ պարտեզն է անապատի ցանկապատված մի հատվածը, որը կարող է ջրվել, մշակվել և խնամվել: Եկեղեցին այսպիսով մի եդեմական համայնք է, որը ջանում է իր շրջանակներում վերականգնել դրախտի արժեքները: Այս գաղափարը գտնում ենք Եփրեմ Ասորու ստեղծագործություններում (d. 37), ով կանոնավորապես շեշտում էր, թե եկեղեցին զուտ դրախտի բակամուտք չէ. ինչ որ ձևով դրախտային ոլորտը իր պատերի ներսում էր հաստատված:

Այս գաղափարը հանդիպում է նաև նշանավոր անգլիացի գրող Իսահակ Ուոթսի (1674-1748) կողմից գրված հիմնում: Չնայած Ուոթսը հավանաբար լավագույնս ճանաչված է *When I survey the wondrous Cross* գործով, նա նաև մի հիմն է գրել, որը եկեղեցու բնույթի հետ է առնչվում.

We are a garden walled around...

Այս պատկերացումը Օգոստինոսի հետ է կապվում, ով մատնանշում էր, թե Հին Կտակարանի Երգ Երգոց գրքում եկեղեցին նկարագրվում է իբրև «Պարտեզ փակեալ, քույր իմ հարսն, պարտեզ փակեալ եւ աղբիւր կնքեալ, հանդերձ պտղովք մրգաբերաց» (Երգ Երգոց 4:12-13): Ուոթսը զարգացնում է այս պատկերացումը: Գուցե օգտակար լինեն քեզ հետևյալ հարցերը, երբ նրա տեսքերի հետ առնչվես.

1. Առաջին տողում, Ուոթսը «հատուկ հող» արտահայտությունն է գործածում: Ըստ քեզ նա ի՞նչ նկատի ունի սրանով: Այս ժամանակաշրջանում անգլերեն “peculiar” բառը «հատուկ» իմաստն ուներ: Ինչ ձևով է Ուոթսի տեսքտը օգնում մեզ սահմանելու, թե որն է եկեղեցու առանձնահատկությունը:

2. Ուշադրություն դարձրու այս տան մեջ հանդիպող անապատի մետաֆորին: Սա ժողովրդական կիրառություն ունեւ տվյալ ժամանակաշրջանում: Ջոն Բընյանի հայտնի *Pilgrim's Progress* ստեղծագործությունը մի ճամփորդության մասին է պատմում, որ տեղի է ունենում »աշխարհի անապատի« միջով: Ինչպե՞ս է այս պատկերացումն օգնում մեզ հասկանալու եկեղեցու և քահանայության վերաբերյալ նրա տեսակետները:
3. Ըստ քեզ ինչպե՞ս է պարտեզի պատկերացումն օգնում Ուոթսին հաղորդելու այն գաղափարը, թե եկեղեցին հոգևոր աճի և զարգացման տեղ է: Արդյո՞ք նա կարծում է, որ այս գործընթացը մի բան է, որը մենք ենք ձեռք բերում, թե այն մի բան է, որը Սաստու առաջնորդությամբ և օգնությամբ է տրվում: Ո՞րն է վերջին տան մեջ »երկնային քամու« մասին նրա արած արտահայտության կարևորությունը: