

ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

ՄԵՅՐԱՆ ԶԱՔԱՐՅԱՆ

ԱՍՏՈՆ ԱՆՎԱՆՈՒՄՆԵՐԻ ՀԱՐՅԸ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՎԱՅՈՒՈՒՍՈՒՆԹՅՈՒՆ

Բանայի բառեր – Գրիգոր Տաթևացի, աստվածիմացություն կատաֆատիկական և ապոֆատիկական ուղիներ, գոյացություն, ներգործությամբ գոյ, սկզբնապատճառ, Արարիչ, կատարելություն, իմաստություն

Միջնադարյան աստվածաբանական-իմաստասիրական մտքում, այդ թվում սուրբ Գրիգոր Տաթևացու (1346-1409) ուսմունքում, աստվածիմացության վերաբերյալ առաջադրվել են առերևույթ իրարամերժ, սակայն ըստ էության փոխկապակցված երկու տեսակետ, որոնք կարելի է անվանել վատատեսական (ժխտական) ու լավատեսական (հաստատական): Ըստ աստվածիմացության վատատեսական տեսակետի (երբեմն դա անվանում են նաև «աստվածաբանական ագնոստիցիզմ» կամ պարզապես՝ վերապահումով ագնոստիցիզմ¹)՝ Աստված անճանաչելի է, և մարդը երբեք չի կարող ճանաչել Նրա էությունը, որովհետև նախ՝ լինելով եղական, չափավոր, սահմանափակ, նա սկզբունքորեն չի կարող ճանաչել անեղը, անչափը, անսահմանը, երկրորդ՝ Աստված «գերագոյն է և բարձր քան զմիտս և զբան»²: Ըստ Գրիգոր Տաթևացու՝ մարդն աստվածային լույսը կամ «Բան մեր բնական ճանաչմամբ ոչ տեսանի, զի բնական ճանաչումն մեր միայն լինի յարարածոց, վասն որոյ բնական ճանաչմամբ, որ լինի միջնորդութեամբ արարածոցս, ոչ կարենք տեսանել զԱստուած: Երկրորդ. ասէ վասն ճանաչմանն, որ ի վեր է քան զբնութիւն եւ քան զճանաչումն մեր... գոր մարդ ո՛չ կարէ տեսանել, եթէ ոչ շնորհաց լուսովն Աստուծոյ, որ պարզէէ մարդկան»³: Աստված անդրանցական, այսինքն՝ վերգգայական ու վերբանական գոյ է, ուստի անիմաստ է Նրան անուններ վերագրելը կամ հասկացություններով նկարագրելը, որովհետև թեև անունները բացահայտում են առարկայի բնությունը, սակայն այս պարագային անունները (հասկացությունները) չեն կարող բացահայտել

¹ Տե՛ս օրինակ՝ Copleston F. C., Aquinas, London, 1955, p. 138-139:

² Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմերան հատոր, Կ. Պոլիս, 1740, էջ 454:

³ Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Յոհաննո Աւետարանին, աշխատասիրությամբ Ղուկաս արեղա Զաքարյանի, Ս. Էջմիածին, 2005, էջ 60:

Աստծո էությունը. «Անանուն անուանելի է Աստուած. զի անունն սահման է. և սահմանն յայտնիչ բնութեանն»¹: Եթէ Աստված անանվանելի է, ուրեմն անճանաչելի է, իսկ եթէ անճանաչելի է, ուրեմն անգոյ է, որովհետև առհասարակ «անուամբն գոյանայ իրն ի միտս մեր. և անանունն իբր յանգոյսէ համարեալ մեզ»²: Մտքի այսպիսի ընթացքը համապատասխանում է Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացու մատնանշած աստվածիմացության ժխտական (ապոֆատիկական) եղանակին, որի դեպքում Աստծուն վերագրում են ժխտական հատկություններ, դրանով իսկ հաստատելով Նրա բնության անհասանելիությունը մարդկային բանականությանը: Սակայն ժխտական ուղին նշանակում է ոչ թէ հրաժարում աստվածիմացությունից, ընդհակառակը, դա «իմացյալ անգիտություն» է, այսինքն՝ հավատի տեսություն է («սուրբ գիտություն», որը, կատարյալ մարդկանց, օրինակ, մարգարեների ու առաքյալների մենաշնորհն է), որը, լուսավորելով մարդու միտքը, վերանում է ամենայն եղականից, անգամ ինքն իրենից, որովհետև եղական է, և «թողեալ զինքն միաւորեցի յաստուածային ճառագայթն որ անքննելի լոյսն է և իմաստութիւնն»³: Մա աստվածիմացության նաև խորհրդապաշտական ուղին է (քանի որ «խորհրդով և հաւատով տեսանի և ո՛չ քննութեամբ մտաց»⁴), երբ այլևս ավելորդ են դառնում հաստատական ու ժխտական բոլոր անունները, և մարդը, վերանալով ամենայն երկրայինից, իմացական «մեզի» մեջ ինքնամոռաց, անձայն ու անբարբառ միավորվում է Աստծո հետ:

Ըստ աստվածիմացության լավատեսական տեսակետի՝ մարդը կարող է այնքանով ճանաչել Աստծուն, որքանով Աստված իր գործողություններով հայտնում ու դրսևորում է Իրեն: Քանի որ Աստծո գլխավոր «գործը» արարչագործությունն է՝ համայն տիեզերքի և մարդու ստեղծումը, ուստի մարդն արարչագործության արգասիքները, այդ թվում ինքն իրեն (որպես Աստծո նմանությամբ ու պատկերով ստեղծված էակ) և իր անցած ճանապարհը (մարդկության պատմության մեջ երևում են աստվածային նախախնամության դրսևորումները) հայելով՝ կարող է պատկերացում կազմել աստվածայինի մասին: Մտքի այսպիսի ընթացքը համապատասխանում է Կեղծ Դիոնիսիոս Արեոպագացու մատնանշած աստվածիմացության հաստատական (կատաֆատիկական) եղանակին, որի դեպքում Աստծուն վերագրում են գերադրական հատկություններ: Դա տեղի է ունենում «բնական տեսության» միջոցով, երբ ճանաչողական գործընթացում միտքը ընթանալով «հետևանքներից դեպի Սկզբնապատճառ», «արարածներից դեպի Արարիչ» ուղիով և, հընթացս կիրառելով համանմանության ու համեմատության տրամաբանական հնարքները, Աստծուն վերագրում է անուններ: Այս պարագային արդեն

¹ **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 49:

² Նույն տեղում, էջ 219:

³ Նույն տեղում:

⁴ Նույն տեղում, էջ 123:

Աստված ճանաչելի է, որովհետև անվանելի է: Սակայն Գրիգոր Տաթևացու համոզմամբ՝ եթե համեմատությամբ կամ համանմանությամբ Աստծուն վերագրում ենք ինչ-որ մի բան, ապա դա չի նշանակում, թե հասու ենք Նրա էությանը: Օրինակ, երբ Աստծուն վերագրում ենք ինչ-որ թիվ, ապա պետք է իմանալ, որ «թիւն ընդ գիտութեամբ մեր է. իսկ Աստուած ընդ գիտութեամբ մեր ո՛չ պարունակի...»¹: Կամ ասելով Աստված «երկնքում» է, չի նշանակում, որ Նա մարմնի պես զբաղեցնում է որոշակի տեղ, որովհետև Աստված «ո՛չ է սահմանեալ և ո՛չ պարագրեալ և ո՛չ կալեալ յիմեքէ, ո՛չ իմացմամբ և ո՛չ տեղեալ կամ մարմնով»²: Դարձյալ, Աստծուն վերագրում են ննջելու, նստելու, կանգնելու, տեղից տեղ շարժվելու, բարկանալու և նմանաբնույթ այլ գործողություններ, որոնք բնորոշ են մարմնական գոյերին: Մինչդեռ Աստված անմարմնական է, հետևաբար «ամեննին անպարագրելի է. տեղաւ ոչ պարունակի. զի ամենայն ուրեք է և յոչ ուրեք. և ոչ սահմանի. զի անչափ է. և ոչ կալեալ լինի. զի անըմբռնելի և անհաս է մտաց: Ապա յայտ է՝ զի անպարագիր է բնութեամբ. և ոչ ասի նմա նստիլ մարմնապէս ի տեղուջ ուրեք. այլ նըստելովն՝ այլ ինչ նշանակէ»³: Ուրեմն Աստծուն վերագրվող հատկություններն ու արարքները պետք է մեկնաբանել այլաբանորեն. օրինակ, նստելը նշանակում է հանգստանալ, պատիվ, փառք, ննջելը՝ «անփոյթ առնել ի խընամոց և ի բաց թողուլ», զարթնելը՝ ինամել, խրատել, վրեժխնդիր լինել և այլն: Փաստորեն տվյալ դեպքում Աստծուն վերագրվող անունները կամ հասկացությունները բացահայտում են ոչ թե Աստծո էությունը, այլ վերաբերում են Նրա էությանը, այսինքն՝ տալիս են որոշակի պատկերացում աստվածայինի հատկությունների մասին:

Հարկ է նշել, որ վերոթվարկյալ երկու տեսակետներն ունեն աստվածաշնչյան ակունքներ. դրանց հիմքում ընկած են, օրինակ, մի կողմից Հովհաննես Ավետարանիչի «զԱստուած ոչ ոք ետես երբէք» [Յովհ.Ա 18] և մյուս կողմից՝ Եսայի մարգարեի «Տեսի զՏէրն ասէ» [Զ 1] մտքերը: Թվում է, թե այս երկու տեսակետները իրարամերժ ու անհամատեղելի են, մինչդեռ Գրիգոր Տաթևացու կարծիքով՝ դրանք չեն հակասում միմյանց, որովհետև վերաբերում են տարբեր իրողությունների. «Չեն հակառակ միմեանց. զի ասէլն «զԱստուած ոչ ոք ետես». այսինքն՝ զէութիւն բնութեանն Աստուծոյ: Զի ոչ ոք եղականացս տեսանել կարող է, զի տեսութիւն մարգարէիցն բովանդակելի է: Իսկ Աստուած անբովանդակելի է բնութեամբ: Բայց մարգարէս ետես, որքան կարէ մարդոյ. այլ կերպարանաւ եւ նմանութեամբ»⁴: Քանի որ մարդկային

¹ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 110:

² Նույն տեղում, էջ 174:

³ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, Կ. Պոլիս, 1741, էջ 565:

⁴ Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեայ, աշխատասիրությամբ Հ. Քյոսեյանի, Ս. Էջմիածին, 2008, էջ 25:

միտքը բախվում է պարադոքսի, որովհետև մի կողմից հիմնավորվում է, որ Աստված անճանաչելի ու անանվանելի է, իսկ մյուս կողմից՝ ճանաչելի ու անվանելի է, ուստի այդ տեսակետները հարկ է դիտարկել ոչ թե միմյանցից անկախ ու մեկուսի, այլ ամբողջի համատեքստում:

Հետաքրքիր է նշել, որ Գրիգոր Տաթևացին անհակասական է համարում ոչ միայն աստվածաշնչյան վերոբերյալ դրույթները, այլև փորձում է համադրել կամ համատեղել Աստծո ըմբռնման կամ անվանման փիլիսոփայական (բնագանցական) ու կրոնաաստվածաբանական տեսակետները: Նա թվարկում է Աստծուն վերագրվող բազմաթիվ անուններ (հասկացություններ), որոնք պայմանականորեն կարելի է դասակարգել երկու խմբում՝ փիլիսոփայական և կրոնաաստվածաբանական: Նշում ենք պայմանականորեն, որովհետև թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը հաճախ Աստծուն վերագրում են միևնույն անունը, թեև տալիս են տարբեր բացատրություններ: Այդ ընդհանրությունը պայմանավորված է նախ այն հանգամանքով, որ կրոնաաստվածաբանականը սերում է ոչ միայն Մուրբ Գրքից և եկեղեցու հայրերի գրվածքներից, այլև անտիկ փիլիսոփայությունից, ի մասնավորի Պլատոնի, Արիստոտելի և նորպլատոնականների ուսմունքներից, երկրորդ, հաճախ կրոնաաստվածաբանականը ներկայացվում է փիլիսոփայական հասկացություններով կամ իմաստավորվում է փիլիսոփայական վերլուծությունների միջոցով: Օրինակ, Աստված գոյ է և սկիզբ թե՛ փիլիսոփայական և թե՛ կրոնաաստվածաբանական առումներով. «զի նոյն է սկիզբն և գոյ. զի ամեն որ գոյ է, սկիզբն է. և ամեն որ սկիզբն է, գոյ է...: Նոյնպես և Հայր Աստուած՝ է՛ սկիզբն որդւոյն ծննդեան, և հոգւոյն բղիման»¹: Սա ևս մեկ վկայություն է առ այն, որ Գրիգոր Տաթևացին իբրև սքոլաստիկ մտածող, իբրև արիստոտելյան փիլիսոփայության հետևորդ, տարբեր հարցերի քննարկման ընթացքում ձգտում է համադրել ու հաշտեցնել փիլիսոփայական ու աստվածաբանական մոտեցումները:

Այդուհանդերձ, Աստծո փիլիսոփայական և կրոնաաստվածաբանական անվանումներն ու բնութագրումները տարբերվում են միմյանցից: Փիլիսոփայականի դեպքում Աստված դիտվում է որպես գոյ (անդեմ գոյացություն), որպես պարզ, աննյութական, անեղ, կատարյալ, հավերժական, անհրաժեշտ ու ներգործությամբ գոյ (գոյացություն), որպես սկզբնապատճառ և առաջնաշարժիչ, իսկ կրոնաաստվածաբանականի դեպքում՝ որպես բացարձակ Անձնավորություն, Արարիչ, Հայր, Դատավոր, Նախախնամող և այլն, ով օժտված է կամքով ու բանականությամբ, և ում բնորոշ են իմաստությունը, սերը, արդարությունը, ճշմարտությունը, բարությունը, կատարելությունը, գթությունը, ողորմածությունը և այլն: Կրոնաաստվածաբանական ըմբռնման դեպ-

¹ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմերան հատոր, էջ 697:

քում Աստծուն վերագրվող բազում անունները¹ Գրիգոր Տաթևացին դասակարգում է տարբեր կերպ՝ կախված քննարկվող հարցի բնույթից: Օրինակ, «Գիրք հարցմանց»-ում նա առանձնացնում է անունների երկու խումբ՝ տերունական (Աստված ամենակալ Թագավոր է, Տիրակալ և այլն) և տնտեսական (Աստված Փրկիչ է, արդարամիտ, խաղաղասեր և այլն)²:

Աստծուն վերագրվող փիլիսոփայական-բնագանցական բնույթի անուններից առաջնայինը **գոյությունն** է, այսինքն՝ այն պնդումը, որ **Աստված է է**, Աստված գոյ է: Գրիգոր Տաթևացու կարծիքով՝ թեև **էն** և **Աստվածը** բնությամբ նույն են, սակայն «յայցանէ էն առաւել է, զի Աստուածն յաստ էած զմեզ, և կամ ստեղծող, և կամ ճանաչող լսի: Այտքիկ իբր առնչական են և ո՛չ առանձին բնութեանն: Իսկ էն՝ զմիշտ լինիլն ցուցանէ...»³: Աստված ոչ միայն գոյ է, այլև նախագոյ, որովհետև նախորդում է ամենայն գոյին, որովհետև «**էր, և է՛, և եղիցի**», այսինքն՝ Նա միշտ է, Նրանից են գոյանում անցյալը, ներկան ու հանդերձյալը, Նա է՛ սկիզբը, միջինը ու վախճանը ամենայն արարված գոյերի: Նրա գոյությունն ու էությունը համընկնում են: Երբ ասվում է Աստված գոյ է, ապա այս միտքը հասկանալու համար հարկավոր է խորամուխ լինել գոյ և չգոյ եզրույթների նշանակությունների մեջ: Աստված գոյ է կամ գոյացություն⁴, և ինչպես գոյը նախորդում է չգոյին, և ինքն է գոյացնում ամեն ինչը, այնպես էլ Աստված՝ որպես բացարձակ գոյ և սկզբնապատճառ, գոյություն է պարզևում բոլորին: Գրիգոր Տաթևացին նորկտակարանային «ես եմ Ալֆան և Օմեգան» արտահայտությունը բացատրելիս բերում է տարբեր փաստարկներ, այդ թվում հետևյալները. Աստված է սկիզբն ու վերջը, քանի որ «ի բանէն Աստուծոյ եղեն ամենեքեան և ի նոյն բանն վախճանին», կամ՝ Աստված է «սկիզբն արարչութեամբ, և կատարումն նախախնամութեամբ ամենայն գոյից»⁵: Գոյն անպատճառ է և ինքնակա, Աստված նույնպես անպատճառ է և ինքնաբավ: Նա **բացարձակ գոյ** է և Իր գոյության համար որևէ մեկի կարիքը չի զգում, որովհետև ինքնակա է ու ինքնաբավ: Աստված գոյացություն է, որովհետև բավարարում է գոյացության արիստոտելյան սահմանման պա-

¹ Աստծո անունների և աստվածիմացության հիմնահարցը ջատագովակալան ու հայրաբանական շրջանից սկսած, հատկապես Կեղծ Դիոնիսիոս Արեոպագոցու «Աստվածային անունների մասին» երկի հրապարակումից ու թարգմանություններից հետո եղել է քրիստոնյա աստվածաբանների խորհրդածությունների կենտրոնում: Այդ մասին, տե՛ս, օրինակ, «Имя Божие» // «Православная энциклопедия» // <https://www.pravenc.ru/text/389525.html> [Մուտք 30.04.2021 թ.]

² Տե՛ս **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 49: Գրիգոր Տաթևացին, լինելով իր ուսուցիչ Հովհան Որոտնեցու երկերի խմբագիրը, քաջատեղյակ էր, որ նա առանձնացնում էր աստվածային անունների տասներկու խումբ (այդ մասին տե՛ս **Զաքարյան Ս. Ա.**, Հովհան Որոտնեցի, Երևան, 2017, էջ 142-143):

³ **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 49:

⁴ Տաթևացին թվարկում է Աստծուն գոյ անվանելու տասը պատճառ: Տե՛ս **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմերան հատոր, էջ 696-697:

⁵ **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 129:

հանջները. «Գոյացութիւն է ինքն ինքեամբ էացեալ և ոչ կարօտեալ յայլս հաստողի: Իսկ պատահումն ի յայլս ունի զէութիւն, և կարօտ է այլոյ ի գոյն, որպէս գոյն ի մարմնի»¹: Ինչպէս գոյը, այնպէս էլ Աստված չեն ընկալվում՝ զգայություններով, այլ մտքով: Ինչպէս մի է գոյը, իսկ պատահումները՝ բազում, այնպէս էլ մի է Աստված, իսկ արարածները՝ բազում: Դարձյալ, «ի բոլոր իրն է գոյն. և բոլորն ի մասունսն. զի այսպէս կայանայ անմարմինն ի մարմնի. և զի գոյացութիւնն է անմարմին. վասն այնորիկն բոլորն է ի բոլոր իրն. և բոլորն յիւրաքանչիւր մասունսն: Նոյնպէս և Աստուած ի բոլոր էակս և ի մասնաւորս թափանցեալ է զօրութեամբ, յառաջնոցն մինչև յուսկ յետինսն. և պահպանէ զնոսա ի գոլն իւրեանց. որպէս զհրեշտակս և զմարդիկ. զկենդանիս և զտունկս. և զտարբեղէն գոյսս ամենայն»²:

Եթէ Աստծուն անվանում ենք գոյ կամ գոյացություն, ապա, ինչպէս հայտնի է, գոյացությունն անպատկերացնելի է առանց հատկությունների՝ «գոյացութիւն և պատահումն անմեկնելի որոշմունք են», հետևաբար, Աստված իբրև գոյացություն նույնպէս պետք է ունենա հատկություններ: Գրիգոր Տաթևացին նկատում է, որ գոյերի մեջ գոյացությունը նախապատիվ է, քան «զպատահումն», և Աստված վեր է ամենայն գոյից, այսինքն՝ բացարձակ գոյացություն է, իսկ ավելի ստույգ՝ ավելին է, քան գոյացությունը: «Պատահումները» գոյացությունից հետո են, իսկ Աստված երբեք չի կարող հետո լինել, ընդհակառակը, Ինքը նախ է ամենայնից և ամենայնի սկզբնավորողն է. «Գոյն ըսկիզբն է և պատճառ այլոց պատահմանցն որպէս հիմն. զի գոլովն գոյացուցանէ. և բառնալովն ապականէ. և ամեն էից սկիզբն և պատճառ է Աստուած. որպէս Արարիչ և Ճարտարապետ ամենեցուն»³: Նման դեպքում Աստծուն անվանում ենք գոյացություն, որովհետև դրա միջոցով բացահայտում ենք Աստծո բնության կարևոր հատկությունը: Իբրև բացարձակ Գոյ Աստված բոլոր դեպքերում տարբերվում է գոյացությունից: Այսպէս, եթէ պատահական հատկությունները միախառնվում են գոյացությանը, և վերջինս դառնում է բաղադրյալ, ապա Աստված միշտ պարզ գոյացություն է. «Գիտելի է, զի աստուածային Բանն ոչ է պատահումն, զի պատահումն անկատար ունի զէութիւն զիւր, այլ եւ ենթակայ պատահման անկատար է ըստ ինքեան, զի որպէս պատահումն ենթակային հաստատի, սոյնպէս ենթակայն կերպիւ ինչ պատահմամբ կատարի: Բայց Աստուած եւ Աստծոյ Բանն ոչ են անկատար եւ ոչ են կարաւտ այլում կատարման, վասն այն պարտ է ասել, զի Բանն Աստուծոյ ոչ է պատահումն, այլ զոյացական ունի էութիւն...»⁴: Գոյի մասին պատկերացում ենք ունենում պատահական հատկությունների միջոցով, իսկ աներևույթ Աստծո մասին՝ երևույթների իմացու-

¹ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 170:

² Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմերան հատոր, էջ 697:

³ Նույն տեղում, էջ 696:

⁴ Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Յոհաննու Աւետարանին, էջ 50:

թյան միջոցով: Ինչպես գոյը մի է, իսկ պատահական հատկությունները՝ բազում, այնպես էլ Աստված մի է, իսկ եղականները՝ բազում: Պատահականը կարող է հակասել գոյացությանը, մինչդեռ Աստծո էությունն անհակասական է: Պատահականը ավելորդ է գոյացության համար, քանի որ իր գոյությամբ ո՛չ գոյացնում, ո՛չ էլ վերացնում է գոյացությունը: Իսկ Աստծո մեջ ավելորդ ոչինչ չի կարող լինել: Պատահական հատկությունների ժողովմամբ գոյանում է նյութական իր, իսկ Աստված աննյութական է: Պատահականը կարող է լինել «առաել և նուազ», իսկ գոյացությանը բնորոշ չեն այդպիսի հատկություններ: Այդ պատճառով Աստված միայն գոյացություն է՝ առանց պատահական հատկությունների: Աստծուն համանմանությամբ ու համեմատությամբ են վերագրում հատկություններ: Օրինակ, եթե Աստծուն վերագրում են քանակական և որակական հատկություններ, ապա դա անում են ցույց տալու համար Նրա գերազանցությունը և առավելությունը մյուս գոյացությունների նկատմամբ:

Քանի որ Աստված ինքնաբավ, ինքնանույնական ու անփոփոխ գոյ է, հետևաբար **կատարյալ գոյ** է. «Եւ ոչ թէ միայն Աստուած, այլև գոլն միա յն է կատարեալ: Եւ այս է պատճառն: Նախզի՛ այն է կատարեալ, որոյ ոչ ինչ է արտաքոյ նորա, իսկ էութիւն մեր ունի ինչ արտաքոյ ինքեան, վասն որոյ ոչ է կատարեալ: Զի գոլն մեր՝ է՛ ինչ պակասութիւն որ անցեալ է, և է՛ որ դեռևս լինելոց է, սակայն գոլն Աստուծոյ՝ համահաւասար է, զի ոչ ինչ է անցեալ Նորա, և ոչ ինչ հանդերձեալ է լինիլ, վասն այնորիկ կատարեալ է յոյժ»¹: Արարվածները առհասարակ անկատար են, բայց միմյանց համեմատությամբ ունեն կատարելության տարբեր աստիճաններ, և միայն Աստված ունի «զգերազանց էութիւն կատարելութեան»: Ըստ իմաստասերների, գրում է Գրիգոր Տաթևացին, շարժվողը և փոփոխվողը անկատար են, որովհետև երբ շարժվում և փոփոխվում են, կորցնում են այն, ինչ ունենին և ստանում են այն, ինչ չունեին: Այս իմաստով ոչ մի արարած կատարյալ չէ, որովհետև գտնվում է շարժման և փոփոխման մեջ: Հարկ է փնտրել այնպիսի կատարյալ էակ, որը լինի անշարժ, անփոփոխ և հավերժական, որն էլ հենց Աստվածն է. «Ապա ուրեմն թէ է՛ ինչ անկատար. և ըստ իրաց ինչ. և նենթակայումն. և ի պակաս, և ի հոսման, վասն այն ի հարկ է պարտ է լինիլ ինչ կատարեալ. և բովանդակապէս. և ըստ ինքեան. և անպակաս. և մնացական, և այն է Աստուած»²:

Աստված պարզ և անբաղադրյալ էություն է, որովհետև «ոչ ինչ իր հասարակ ունի ընդ այլ իր»: Եթե Աստված որևէ ընդհանուր հատկություն ունենար այլ գոյացությունների հետ, ապա նա պետք է ունենար նաև այնպիսի հատկություններ, որոնցով կտարբերվեր մյուսներից: Այլ խոսքով՝ եթե

¹ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, Կ. Պոլիս, 1746, էջ 37:

² Նույն տեղում, էջ 39:

Աստված ունենար ընդհանուր հատկություն, ապա պետք է ունենար նաև մասնավոր հատկություն: Իսկ դա նշանակում է, որ Աստված ունի բաղադրյալ էություն, ինչը, ըստ Գրիգոր Տաթևացու, կեղծ պնդում է: Աստծուն չի կարող ներհատուկ լինել պատահականը կամ մասնավորը, որովհետև պատահականը փոփոխական է, իսկ Աստված անփոփոխ է իր էությամբ, գորությամբ, կամքով և գիտությամբ: Այնուհետև, գոյացությունը մի է, իսկ պատահականը՝ բազում: Եթե պատահականը բնորոշ լիներ Աստծուն, ապա նա կլիներ բազում և ոչ թե մի:

Աստված ներգործությամբ և ոչ թե հնարավորությամբ գոյ է: Ըստ Գրիգոր Տաթևացու՝ գոյերը լինում են երեք տեսակի՝ ա) միշտ ներգործությամբ գոյություն ունեցող գոյ, որպես Աստված, բ) միշտ հնարավորությամբ գոյություն ունեղ գոյեր, որպես նյութը և ժամանակը, գ) երբեմն ներգործությամբ և երբեմն հնարավորությամբ գոյեր, որպես նյութական իրերը: Միշտ ներգործությամբ գոյը անհրաժեշտ գոյ է, այսինքն՝ այն միշտ գոյ է և չի կարող լինել չգոյ, «զի ամեն որ հարկատր է՝ ներգործութեամբ է, և ամեն ներգործութիւն ի զօրութեամբ ներգործէ»¹: Եթե Աստված ներգործությամբ գոյ է, ուրեմն նաև անհրաժեշտ գոյ է, և Նրանում հնարավորությամբ ոչինչ գոյություն չունի, «ի հարկէ՛ էակ է Աստուած, և հարկն զմինն ունի ի հակադրութեանց, այսինքն կամ զգոլն կամ զչգոլն: Այլ արդ՝ եթէ գոյ զորութեամբ ինչ ի Նա՛՝ ո՛չ է ի հարկէ էակ, այլ կարելի՛ էակ»²:

Աստծուն վերագրվող բնագանցական հասկացություններից են **Սկզբնապատճառը և Առաջնաշարժիչը**, որոնք, ի դեպ, ընկած են Աստծո կեցության տիեզերաբանական (պատճառական ու շարժողական) ապացույցների հիմքում: **Աստված Սկզբնապատճառ** է, որովհետև ամենայն գոյի արարողական պատճառն է, ամեն ինչ սկսվում է Նրանից և կատարվում է Նրա միջոցով: Աստված «ամենեցուն է պատճառ. և ըստ պարունակութեան, որ զամենայն առ ինքն ունի. և ըստ կատարման, որ ամենացուն է վաղճան և կատարումն»³: Աստված թե՛ սկզբնապատճառ է և թե՛ վերջնանպատակ, այսինքն՝ տիեզերքում գործող պատճառական շղթայի ավարտը. «Ամենայն պատճառելեաց խնդրի պատճառս. և այն ևս պատճառի ի միւս պատճառէ. և այսպէս բացաքայլութեամբ յանհունս՝ ո՛չ է գիտութիւն: Արդ պիտոյ է անպատճառ պատճառ բոլորից պատճառաւորաց, որ Նա ինքն է Աստուած»⁴: Ընդ որում, այդ ամենը մարդը ճանաչում է թե՛ զգայությունների և թե՛ մտքի միջոցով. այքերով տեսածի հիման վրա եզրակացնում է Արարչի գոյության մասին, իսկ «ի կարգէ իրաց մըտօք իմանամք զԱստուած. զի ամենայն եղելոց պարտ է սկիզբն և պատճառ գոլ. զի իր ինչ՝ ինքն ինքեան սկիզբն և պատճառ անկար

¹ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 168:

² Նույն տեղում:

³ Նույն տեղում, էջ 118:

⁴ Նույն տեղում, էջ 20:

է լինիլ: Ապա ուրեմն սկիզբն և պատճառ ամենայնի է՝ Աստուած, որպէս միակ թիւն՝ բազմութեան թուոցն»¹: Նմանապէս **Աստված առաջնաշարժիչ** է, որովհետև Նրանից են սկսվում բոլոր տեսակի շարժումները (Աստված է բոլոր տեսակի շարժումների շարժիչը), և Նա է այդ շարժումների վերջնակետը (շարժումների շղթան չի կարող լինել անվերջ, պետք է լինի մի անշարժ շարժիչ, որն էլ հենց Աստվածն է):

Աստծուն վերագրվող մյուս անունը **անեղությունն է**: Գրիգոր Տաթևացին առանձնացնում է անեղի չորս տեսակ՝ ա) անեղ, որը դեռ չի եղել և կարոտ է սկզբի, բ) անեղ, որ ունի սկիզբ, բայց կարոտ է կատարման, գ) անեղներ (նկատի ունի հրեշտակներին), որոնք ունեն սկիզբ, ծնվում են հավերժականից, սակայն անեղ են ժամանակի մեջ, դ) անեղ են կոչվում նաև այն ամենը, որոնք ո՛չ եղել են և ո՛չ էլ լինելու են, այսինքն՝ ոչինչ են և կարոտ են թե՛ սկզբի և թե՛ կատարման: Աստված անեղ է արձակապէս ու գերազանց, որովհետև անստեղծ գոյ է, միշտ և ինքնակատար գոյ է. «Զի անեղ է՝ գոյով՝ տարորոշի յանեղ ոչընչէն, և միշտ գոյ՝ ի հրեշտակաց, և ինքնակատարն՝ յայնցանէ՝ որ կարօտ են սկզբման և կատարման»²: Աստված անեղ է, որովհետև բոլոր անեղների սկիզբն ու պատճառն է, կատարումն ու բովանդակությունը: Եթե Աստված անեղական է, իսկ արարածները՝ եղական, և անեղից ծնվում է անեղը, իսկ եղականից՝ եղականը, ապա ինչպե՞ս է Աստված ստեղծում եղականը: Աստված ոչ միայն անեղ է, այլև անհուն է իր գործությամբ, այսինքն՝ ստեղծում է թե՛ անեղը և թե՛ եղականը: Աստված անեղ է բնությամբ ու գիտությամբ, այսինքն՝ անփոփոխ է: Գիտությամբ անեղն ու անփոփոխը գիտի եղականներին ու փոփոխականներին մինչև դրանց գոյանալը, որովհետև դրանք գտնվում են Նրա նախատեսության մեջ:

Աստված անժամանակ է և հավերժական: Աստված անժամանակ է, գրում է Գրիգոր Տաթևացին, որովհետև Ինքն է ժամանակի Արարիչը և ժամանակից առաջ է, ժամանակից վեր և ոչ թե ժամանակի ներքո: Անժամանակ է, որովհետև ոչ թե ժամանակի, այլ հավիտենության մեջ է, իսկ ժամանակը ներառվում է հավիտենականի մեջ: Աստված հավիտենական է, որովհետև «Արարիչ է յաւիտենից, և յառաջ քան զյաւիտեանս, և գեր ի վերոյ յաւիտենին»³: Հավիտենականը լինում է չորս տեսակի՝ ա) որ ո՛չ սկիզբ ունի և ո՛չ կատարած. սա կոչվում է առաձգական հավիտենություն, բ) սկիզբ չունի, բայց ունի կատարած. սա կոչվում է սկզբնական հավիտենություն, գ) ունի սկիզբ, բայց ոչ կատարած. սա կոչվում է միշտ հավիտենություն, դ) ունի սկիզբ և կատարած, որը կոչվում է ժամանակի հավիտենություն: Դարձյալ, Աստված հավիտենական է, որովհետև՝ ա) չունի ո՛չ սկիզբ, ո՛չ վախճան, բ) ժամանակի նման չունի մասեր (անցյալ, ներկա, ապառնի), գ) անիմանալի է.

¹ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 71:

² Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 113:

³ Նույն տեղում, էջ 114:

«Եւ գիտելի է՝ զի Աստուած կոչի յաւիտեան անսկիզբն և անվախճան, և է՝ պատճառ պարունակողացն յաւետենին, որ ո՛չ սկիզբն ունի և ո՛չ կատարած: Այլ՝ Աստուած կոչի Աստուած յաւիտեան, և միշտ, և ժամանակ, զի պատճառ է սոցա...»¹: Գրիգոր Տաթևացին միմյանցից տարբերակում է հավիտենականը, միշտը (մշտնջենականը) և ժամանակավորը, ընդ որում հավիտենականը պարունակում է միշտն ու ժամանակը, միշտը՝ ժամանակը, իսկ վերջինս հաղորդակից է թե՛ հավիտենականին և թե՛ միշտին: Ժամանակը բնորոշ է զգալի գոյերին, միշտը՝ իմանալի (հրեշտակներին), իսկ հավիտենականը՝ անիմանալի Գոյին: Ժամանակը բնորոշ է երկնքի ներքևում գտնվողներին, այդ թվում՝ մարդկանց, միշտը՝ երկնքի վերևում գտնվողներին՝ հրեշտակներին, հավիտենականը՝ «ի վերոյ քան զամենայն երկինս», այսինքն՝ Աստծուն²:

Աստված աննյութական է, ընդ որում աննյութականին ներհատուկ երկու եղանակով՝ ա) չունի ո՛չ քանակ, ո՛չ որակ, ո՛չ ձև և նյութականին բնորոշ այլ հատկություններ, բ) չի ընկալվում զգայություններով, ինչպես նյութական իրերը: Թեպետ Աստված աննյութական է, բայց հենց ինքն է կարգավորում նյութականի ոլորտը: Թեև գոյացությունը մարմնական է, սակայն քանակը, որակը և այլք անմարմնական են: Աստծուն վերագրում են լայնություն, որը իմաստությունն է, երկարություն, որը զորությունն է, խորություն, որը անհայտությունն է և բարձրություն, որը անհասությունն է: Մի այլ տարբերակով՝ լայնությունը խորհրդանշում է սերը, երկարությունը՝ համբերությունը, բարձրությունը՝ իմաստությունը, իսկ խորությունը՝ արդարությունը:

Աստծուն բնութագրելիս Գրիգոր Տաթևացին գործածում է նաև բազմիմաստ **հարացույց** եզրույթը: «Աստված հարացույց է, կամ հարացույցը Աստծո մեջ է» միտքը բացատրելիս նա նշում է, որ ոմանք հարացույց են համարում չորս տարրերը, սակայն դա սխալ է, որովհետև հարացույցը պետք է լինի պարզ, երկրպագելի, անապական և անփոփոխ, իսկ այդպիսին կարող է միայն լինել Աստծո մեջ: Հարացույցը Աստծո, Նրա տեսության և բարի կամքի մեջ է և մի է, որի միջոցով Աստված տեսնում է բազումը. «Այսպես մի է յարացոյցն ի մինն Աստուած: Եւ բազում է ըստ բազում պատկերաց»: Արարածները այս կամ այն չափով իրենց մեջ կրում են Հարացույցի հետքերը, որովհետև դրանք սկզբնապես գոյություն ունեն Հարացույցի մեջ, այնուհետև արարչագործության ընթացքում ստանում են գոյություն: Ընդ որում, «ո՛չ է ի յԱստուած անձնաւոր էութիւն. որպէս Երրորդական անձինքն. և ո՛չ բաժանեալ ի նմանէ. որպէս հրեշտակաց դասքն. և ո՛չ որպէս սոսկ մտածութիւն ի տեսութիւնն Աստուծոյ: Զի առ Աստուած՝ ո՛չ է սոսկ տեսութիւն արտաքոյ. այլ յինքն տեսանելով զյարացոյցն. և մեզ ի յարացոյցն մեր. իբր լինիլ մեզ նախ ի յԱստուած, և ապա ի յէութեան մերում. և ո՛չ որպէս փոփոխումն ինչ ի

¹ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 116:

² Տե՛ս նույն տեղում:

բարի կամացն: Որպէս նախ քան «զլինելն մեր՝ էր սկիզբն մեր...»¹: Հարացույցը միշտ Աստծո տեսության մեջ է որպէս սկիզբ, որպէս նախագաղափար, որպէս նախօրինակ, որպէս նաև նախասահմանություն, քանզի նախ սահմանեց մարդուն իր Կամքի մեջ իբր «անփոփոխելի սահմանադրուիթն»։ «Եւ գիտելի է, զի յարացոյցիս և նախասահմանութեանս՝ արարողական պատճառ է Աստուած. և նիթական պատճառ իրն այն որ է նախասահմանի. և տեսական պատճառ է՝ կարգն, զի նախ տըվեալ լինի շնորհքն աստ. Եւ ապա փառքն ի հանդերձեալն. կատարողական պատճառ՝ զի լինիցիմք սուրբք և անբիծք»²:

Հարկ է նշել, որ Աստծուն վերագրելով փիլիսոփայական բնույթի անուններ՝ Գրիգոր Տաթևացին ոչ միայն դրանք պարզապէս թվարկում է, այլև փորձում է մեկը բխեցնել մյուսից, կապ տեսնել դրանց միջև: Օրինակ, «Աստված սկզբնապատճառ է, անհրաժեշտ և ներգործությամբ գոյ, անփոփոխ գոյացություն, անսկիզբ ու անվախճան, կատարյալ էակ» դատողության մեջ Աստծուն վերագրվող հատկությունները շաղկապված են միմյանց հետ: Եթէ Աստված առաջին պատճառն է, գրում է Գրիգոր Տաթևացին, ապա դա պետք է լինի անհրաժեշտ, մշտնջենական գոյ, քանզի միշտ գոյության ունի, և «չգոյն ոչ ունի»: Եթէ Աստված մշտնջենական գոյ է, ուրեմն ունի անփոփոխ էություն: Եթէ միշտ ներգործությամբ է, ապա անսկիզբ է և անվախճան: Իբրև անվախճան, հավերժական և ինքնակա գոյ՝ Աստված կատարյալ էակ է:

Գրիգոր Տաթևացու ուսմունքում Աստծուն վերագրվող կրոնաաստվածաբանական բնույթի անունները նույնպէս բազմազան են: Այդ անվանումներում Աստված հանդես է գալիս որպէս Անձնավորություն, որպէս Արարիչ, որին բնորոշ են էաբանական, իմացական, կամային, իրավական, բարոյական ու գեղագիտական բազում հատկություններ: Անդրադառնանք դրանցից մի քանիսին, որոնք սերտորեն կապված են փիլիսոփայականի հետ: Ըստ Գրիգոր Տաթևացու՝ **Աստված ամենահզոր է և ամենակարող**, որովհետև Նրանում կամենալն ու կարենալը հավասար են. «Իսկ առ Աստուած կամքն ու կարն հաւասար քք գոն, վասն որոյ հակադարձին ի միմեանս, զի զոր ինչ կամի՝ կարէ, և զոր կարէ՝ զնոյն և կամի»³: Բնության մեջ անհնարին բաներ շատ կան. օրինակ, ծնվածը չի կարող կրկին ծնվել, ուխտը չի կարող անցնել ասեղի անցքով: Աստծո համար ամեն ինչ կարելի է, և ամեն ինչ հնարավոր է: Բայց պարզվում է, որ կան բաներ, որոնք անկարելի են նաև Աստծո համար, բայց այդ անկարելիությունները բխում են Նրա առավելությունից. «Ա՛յս է անկարութիւն Աստուծոյ. չարանալ. և ոչ էանալ: Եւ այս ո՛չ թէ ոչ կարութիւն նմա, այլ վասն առաւել կարողութեան է: Զի միշտ է է, ո՛չ ոչ էանայ. և միշտ

¹ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 112:

² Նույն տեղում:

³ Նույն տեղում, էջ 162:

բարի և լոյս է, ո՛չ չարանայ և խաւարի»¹: Աստծո ամենակարողության և ամենագորության հետ կապված ծագում է հետևյալ հարցը, եթե Աստված ամենակարող է, ապա ինչու է ստեղծվել ընդամենը մեկ աշխարհ և ոչ թե բազում աշխարհներ: Գրիգոր Տաթևացին պատասխանում է, որ մի է Աստված, և մի է Նրա ստեղծած աշխարհը, որը կատարյալ է, ուստի ոչ մի իմաստ չունէր ստեղծել այլ աշխարհներ, «Եւ արդ՝ այլ աշխարհին կամ լինէր որպէս այս. կամ՝ այլապէս: Արդ եթէ լինէր այդպէս այս, աւելի լինէր, և աւելորդ ոչինչ է ի գործս Աստուծոյ: Եւ այլապէս ոչ կարէր լինել, եւ ամեն ինչ ի սմա կատարեալ գոյ, և ոչ ինչ է պակաս ի սմանէ: Ապա ուրեմն հարկ է մի գոյ աշխարհի և ոչ բազում»²:

Գրիգոր Տաթևացին Աստծուն վերագրում է նաև իմացական բնույթի անուններ: **Աստված ամենագետ ու ամենատես է**, այսինքն՝ Նա ամեն ինչ գիտի և ամեն ինչ տեսնում է: Տարբերակելով իմացական և իմանալի եզրույթները՝ նա գրում է, որ «Աստուած է միայն իմացական և ո՛չ իմանալի», որովհետև իմանալին իմացողն է, իսկ իմացականը՝ իմացյալը: Ի համեմատ մարդու՝ Աստծո տեսությունը համանգամայն է, կատարյալ, անփոփոխ, ամենահայաց: Համանգամայն ու ամենահայաց է, որովհետև անցյալն ու հանդերձյալը տեսնում է իբրև ներկա, առհասարակ «յինքն տեսանէ զամենայն» և բոլորը՝ արդարն ու մեղավորը, ներսի ու դրսի բոլոր գործերը: «Դարձեալ՝ զնիւթեղէնս աննիւթապէս տեսանէ. և զբաղադրեալսն պարզ. և զժամանակեայսն յաւիտենական. և զբազումս և զբաժանեալս միեղէն և անբաժան»³: Եթէ մարդու միտքը ունի երկու պակասություն՝ մոռացում, որովհետև մարդը անցյալը մոռանում է, և տգիտություն, որովհետև ապագան չգիտի, ապա Աստված զերծ է այդ թերություններից: Այն հարցին, թե Աստված ինչպե՞ս է տեսնում գոյերին, եթէ չունի զգայություն և միտք, Գրիգոր Տաթևացին պատասխանում է. «Անմիտն և անզգայն զոր ասեմք Աստուծոյ, ո՛չ ըստ պակասութեան, այլ ըստ գերազանցութեան է դնելի: Որպէս յորժամ ասեմք անբան և յիմարութիւն, գերագոյն ունիլ զբան և զիմաստութիւն քան զմերս»⁴: Աստված ոչ միայն ամենագետ ու ամենատես է, այլև՝ **իմաստուն է**: Իմաստությունը Աստծո հատկություններից է, ավելի ստույգ՝ Աստված հենց Ինքը իմաստությունն է և իմաստության աղբյուրը. «Եւ գիտելի է, զի իմաստութիւն կոչումն է Աստուծոյ, եւ թէ այլ ինչ գիտութիւն իմաստութիւն ասի, դուզնաքեայ եւ անկատար իմաստութիւն ասի»⁵: Աստված իմաստությամբ է արարել տիեզերքը, իմաստությամբ է կարգավորել ամենայնը և իմաստությամբ է նախախնամում արարվածը: Աստված ամեն ինչ

¹ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 44:

² Նույն տեղում, էջ 179:

³ Նույն տեղում, էջ 118:

⁴ Նույն տեղում:

⁵ Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնություն Յոհաննու Աւետարանին, էջ 34:

տեսնում է և ամեն ինչի մասին ունի գիտելիք: Նրա տեսողությունն ու գիտությունը անչափելի ու անսահման են, անպատկերացնելի մարդկային բանականության համար:

Գրիգոր Տաթևացին Աստծուն վերագրում է նաև բարոյական բնույթի անուններ, որոնցից գլխավորն այն է, որ **Նա համակ բարի, սիրող, գրասիրտ ու ողորմած էակ է**: Ինչպես Աստծուն վերագրվող մյուս հատկությունները, այնպես էլ բարությունը իմացվում է համեմատության ճանապարհով. «Թե կայ ինչ բարի՝ որ պակասութիւն ունի, հարկ է լինիլ բարեգոյն բարի և կատարեալ՝ որ ոչ ինչ պակասութիւն ունի, և այն է Աստուած»¹: Եթե չարը լիներ Աստծո մեջ, ապա Աստված չէր կարող բարի լինել, քանզի ինքնըստինքյան գոյն անհրաժեշտ գոյ է, իսկ անհրաժեշտ գոյը գոյացական և անփոփոխ բնույթ ունի: Մինչդեռ, ըստ Գրիգոր Տաթևացու, Աստված անհրաժեշտաբար բարի է, իսկ այդպիսի բարին մշտական, գոյացական ու անխառն բարի է: Եթե Աստված անհրաժեշտաբար և մշտապես բարի է, ապա չի կարող ոչ բարի լինել: Եթե գոյացական բարի է, չի կարող պատահական բարի լինել: Եթե զուտ և անխառն բարի է, ապա անիմաստ է Նրա էության մեջ փնտրել չարը: Ի տարբերություն ինքնըստինքյան չարի՝ պատահական չարը գոյանում է գոյացությունից, ինչպես հիվանդությունը՝ առողջությունից, ապականությունը՝ մարմնից: Այդ պատահական չարը նույնպես չի կարող լինել Աստծո մեջ, որովհետև Նրա էությանն անհարիր է պատահական որևէ բան: Քանի որ բարին Աստծո էությունն է, այդ պատճառով Աստված չի կարող միաժամանակ բարու և չարի պատճառ լինել, որովհետև մեկ սկիզբը չի կարող լինել հակադրությունների աղբյուր: Աստված միեղեն, պարզ էություն է, հետևաբար Նա չի կարող բովանդակել երկու հակադիր գոյացություններ: Բարի Աստված ողորմությամբ արարում է տիեզերքը, որպեսզի իր բարությունը հաղորդի արարածներին. «Եւ ողորմութիւնն Աստուծոյ տեսանի նախ ի գործ արարչութեանն. որ զաշխարհս վասն իւր բարերարութեանն և ողորմութեանն հաստատեաց Աստուած. զի ամենայն արարածք յողորմութիւնէ նորա վայելեացեն»²: Աստված Արարիչ է, որը իմաստությամբ ու ողորմությամբ ստեղծում է տիեզերքը, կառավարում ու նախախնամում արարածներին և դրանց հաղորդում Իր բնությանը բնորոշ իմաստությունը, բարությունը, ճշմարտությունը, արդարությունը և այլն:

Գրիգոր Տաթևացու ուսմունքում Աստծո փիլիսոփայական և կրոնաստվածաբանական անվանումները, տարբերվելով միմյանցից, միաժամանակ լրացնում են իրար՝ ստեղծելով Աստծո մասին ամբողջական պատկերացում: Բոլոր անունները միասին բնութագրում ու բացահայտում են Աստծո բացարձակությունն ու կատարելությունը: Այլ խոսքով՝ Գրիգոր Տա-

¹ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, էջ 28:

² Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 39:

թևացին համադրում կամ համատեղում է Աստծո բնութագրման փիլիսոփայական ու կրոնաաստվածաբանական մոտեցումները և դրանց հիման վրա ցուցադրում Աստծո բնության և Նրա դրսևորումների միասնությունն ու ներդաշնակությունը, կատարելությունն ու գերազանցությունը:

Մեյրան Զարարյան – Աստծո անվանումների հարցը Գրիգոր Տաթևացու ուսմունքում

Հոդվածում ցույց է տրվում, որ սուրբ Գրիգոր Տաթևացին (1346-1409) աստվածիմացության ապոֆատիկական (Աստված անճանաչելի ու անանվանելի է) և կատաֆատիկական (Աստված ճանաչելի ու անվանելի է) ուղիների միջև չի տեսնում հակասություն, որովհետև կարծում է՝ նախ, որ Աստծուն վերագրվող անունները բացահայտում են ոչ թե Աստծո **էությունը**, այլ **վերաբերում են** Նրա էությանը, Նրա գործերին, երկրորդ, կատաֆատիկականը հիմք է աստվածիմացության բարձրագույն ձևի՝ ապոֆատիկականի համար: Գրիգոր Տաթևացու ուսմունքում պայմանականորեն տարբերակելով Աստծու փիլիսոփայական և կրոնաաստվածաբանական բնույթի անվանումները՝ ցույց է տրվում, որ փիլիսոփայական բնույթի վերագրումների դեպքում նա Աստծուն դիտում է որպես գոյ (գոյացություն), որպես սկզբնապատճառ և առաջնաշարժիչ, որպես անհրաժեշտ ու ներգործությամբ գոյ, որին բնորոշ է պարզությունը, անկյութականությունը, նույնականությունը, հավերժությունը, անփոփոխությունը և այլն, իսկ կրոնաաստվածաբանականի դեպքում՝ որպես բացարձակ Անճանաչողություն, Արարիչ, Հայր, Դատավոր, ով օժտված է կամքով ու բանականությամբ, և ում բնորոշ են իմաստությունը, սերը, արդարությունը, ճշմարտությունը, բարությունը, գթությունը, ողորմածությունը, կատարելությունը և այլն: Փաստորեն, Գրիգոր Տաթևացու ուսմունքում Աստծո փիլիսոփայական և կրոնաաստվածաբանական բնույթի անվանումները, տարբերվելով միմյանցից, միաժամանակ լրացնում են իրար՝ ստեղծելով Աստծո մասին ամբողջական պատկերացում:

Сейран Закарян – Проблема именованний Бога в учении Григория Татеваци

Ключевые слова – Григор Татеваци, катафатический и апофатический пути богопознания, божественные имена, существо, актуальное сущее, первопричина, Творец, совершенство, мудрость

В статье отмечается, что Св. Григорий Татеваци (1346-1409) не видит противоречия между апофатическим (Бог непознаваем и именуем) и катафатическим (Бог познаваем и именуем) путями богопознания, так как считает, что, во-первых, приписываемые Богу имена не раскрывают сущность Бога, а относятся к Его сущности, Его деяниям; во-вторых, катафатическое становится основой для наивысшей формы богознания – апофатического пути. В учении Татеваци, при условном различии философских и богословских именованний Бога, показано, что в случае философских отнесений, он рассматривает Бога как сущее (существо), как первопричину и перводвигатель, как необходимое и актуальное сущее, для которого характерны ясность, нематериальность, тождественность, вечность, неизменность и т.д., а в случае богословского отнесения – как абсолютную Личность, Творца, Отца, Судью, который наделен волей и разумом, и

которому присущи мудрость, любовь, справедливость, истинность, доброта, милосердие, милость, совершенство и т.д.. Фактически, в учении Татеваци философские и богословские именованя Бога, отличаясь, одновременно взаимодополняют друг друга, создавая целостное представление о Нем.

Seyran Zakaryan – *The Issue of God’s Names in Grigor Tatevatsi’s Doctrine*

Key Words – Grigor Tatevatsi, cataphatic and apophatic ways of theophany, divine names, essence, actual being, prime-cause, Creator, perfectness, wisdom

The article shows that St. Grigor Tatevatsi (1346-1409) saw no contradiction between the apophatic (God is unrecognizable and unnamable) and cataphatic (God is recognizable and namable) ways of theophany, because he believed, first, that the names which were attributed to God did not discover God’s essence, but referred to the His essence, His works. Secondly, the cataphatic was the basis of the highest form of theophany – the apophatic. Tatevatsi’s doctrine, by conventionally distinguishing God’s names into philosophical and religious-theological entities, showed that in case of philosophical entities, God was treated as an essence (being), as a prime-cause and prime-mover, as a necessary and exert being, whose predicates were simplicity, intangibility, sameness, eternity, inalterability, etc., while in case of religious-theological ones God was treated as an absolute Person, Creator, Father, Judge, attributed with will and intellect, wisdom, love, justice, truth, graciousness, benignancy, mercifulness, perfection, etc. In fact, in Tatevatsi’s doctrine the philosophical and religious-theological entities of God’s names, although different, complement each other creating a full depiction of God.

Ներկայացվել է 17.05.2021

Գրախոսվել է 19.05.2021

Ընդունվել է տպագրության 06.07.2021