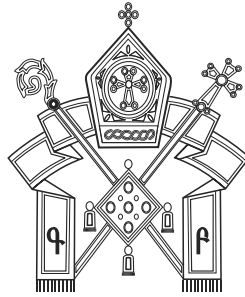




ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ
ՀՈԳԵՎՈՐ
ՀԵՄԱՐԱՆ

ԱՄՏՎԱԾԱՐԱՆԱԿԱՆ
ՀԱՄԱՍՄԱՐԱՆ

ԳԵՈՐԳԻՈՍ ՖԻԼԻԱՍ



ՀՐԱՄԱՆԱԲ

ՆՈՐԻՆ ՍՈՒՐԲ ՕԾՈՒԹԻՒՆ

Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ Բ

ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ ԵՒ ՎԵՀԱՓԱՌ-
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

**ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՀՌԵՏՈՐՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՎ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՅ
ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ԽՈՍՔԻ
ՓՈԽԱՆՑՈՒՄ**

*Հունարենից թարգմանեց
Գարրիել քահանա Վարդանյանը*

Ուսումնական օժանդակ ձեռնարկ
հոգևոր կրթական հաստատությունների համար



Ս. ԷԶՄՈՒՆՆԻ - 2014

ՀՏԴ 251(07)
ԳՄԴ 86.37+83.7 ց7
Գ 454

*Տպագրվում է երաշխավորությամբ
Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի
Հրատարակչական խորհրդի,
ԳՀՃ Ուսումնական խորհրդի,
Պարմևական աստվածաբանության
և հումանիտար առարկաների ամբիոնի*

Խմբագիր՝ Դ. Գյուրջինյան

ԳԵՈՐԳԻՈՍ ՖԻԼԻԱՍ

Գ 454 ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՀՈՒՆՏՈՐՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ
ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ԽՈՍՔԻ ՓՈԽԱՆՑՈՒՄ/ԳԵՈՐԳԻՈՍ ՖԻ-
լիաս; Հուն. թարգմ. Գաբրիել քահանա Վարդանյանը; Խմբ.
Դ. Գյուրջինյան.- Ս. Էջմիածին: Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին,
2014. - 224 էջ:

ՀՏԴ 251(07)
ԳՄԴ 86.37+83.7 ց7

*ՏՊԱԳՐՎՈՒՄ Է ՄԵԿԵՆԱՍՈՒԹՅԱՄԲ
ՍԱՐԳԻՍ ԳԱՐԻԵԼՅԱՆԻ*

**ԳՐԲԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ ՆՎԻՐՎՈՒՄ Է
ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ ՀՈԳԵՎՈՐ ՃԵՄԱՐԱՆԻ ՀԻՄՆԱԳԻՄԱՆ
140-ԱՄՅԱԿԻՆ**



**ՅՈՒՐԱՏԵՍԱԿ ՃԱՄՓՈՐԴՈՒԹՅՈՒՆ
ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՀՌԵՏՈՐՈՒԹՅԱՆ ԱՇԽԱՐՀՈՒՄ**

Խոսքն աստվածաբանական գիտության և եկեղեցու փրկչական գործունեության համար բացառիկ նշանակություն ունի: Այդ խոսքը դրսևորվում է քարոզի, լայն իմաստով՝ եկեղեցական հռետորության մեջ:

Պատկերավոր ասում են, թե հրապարակային յուրաքանչյուր խոսք մի ճամփորդություն է, գրավիչ ու յուրօրինակ ճամփորդություն թե՛ ունկնդիրների և թե՛ հռետորի համար: Լսարանի համար անցնելիք ճանապարհը կարող է որոշակիորեն ուրվագծված լինել, կարող է լինել նաև բավական մշուշապատ և անկանխատեսելի, վերջնակետի անորոշությամբ: Սակայն հռետորի համար այդ ճանապարհը պետք է հնարավորինս հստակ գծված լինի, քանի որ ինքն է առաջնորդողը: Ուստի հռետորը սովորաբար նախապես որոշած է լինում, թե ո՞ր ուղղությամբ է գնալու (և իր հետ տանելու իր ունկնդիրներին) և ճամփորդության վերջում որտե՞ղ է հայտնվելու:

Այս գրքի ընթերցողն ահա այդպիսի մի ճամփորդություն պիտի կատարի եկեղեցական հռետորության ասպարեզում:

Գրքի ներածական մասում նա բավական համառոտ (և մատչելի եղանակով) կձանոթանա բազմաթիվ իրողությունների, ինչպիսիք են՝ քարոզը Հին Կտակարանում և Քրիստոսի ժամանակաշրջանում, Քրիստոսը քարոզիչ և

կապն իր լսարանի հետ, քարոզն առաքելական եկեղեցում, դասական հռետորությունը կզանազանի եկեղեցական հռետորությունից (հպանցիկ անդրադառնալով հին հունական, հռոմեական և հունահռոմեական հռետորությա- նը), ինչպես նաև «ներկա կլիմի» եկեղեցական և դասական հռետորության «հանդիպմանը»:

Գիրքն օգտագործողը մտովի կճամփորդի դեպի պատմության խորքերը՝ քրիստոնեության արշալույսի շրջանը, կճանոթանա եկեղեցական հռետորության պատմությանը՝ մասնավորապես քննարկելով եկեղեցական հռետորությունն առաջին դարերում, եկեղեցական հռետորության ծաղկումը 4-րդ դարում և զարգացումը դրանից հետո, ապա նաև՝ եկեղեցական հռետորությունը Կոստանդնուպոլսի անկումից հետո:

«Ճամփորդության հաջորդ հանգրվանում» արժարժվում են եկեղեցական հռետորական արվեստի և սուրբգրային թեմատիկայի առնչությանը վերաբերող հարցերը, մասնավորաբար՝ Սուրբ Գիրքը որպես եկեղեցական հռետորական արվեստի աղբյուր, քարոզում Սուրբ Գրքի կիրառումը կարգավորող կանոնները, եկեղեցական հռետորության արվեստը և սուրբգրային թեմաների ուսուցումը:

Գրքի ընթերցողը հեղինակի առաջնորդությամբ քայլ առ քայլ կտրում է նոր տարածություններ, նոր բացահայտումներ անում: Քննարկման նյութ են դառնում եկեղեցական հռետորի համար բավական կարևոր հարցեր՝ աստվածաբանական խոսքի քրիստոսակենտրոնությունը, ծիսական կամ խորհրդագրածական աստվածաբանական խոսքի հատկանիշները:

Եկեղեցական հռետորի հաջողությունը պայմանավորող կարևոր գործոններն են նրա անհատականությունը,

փորձառությունը, ոճը, լսարանի հետ երկխոսելու կարողությունը, եկեղեցական հռետորական խոսքի այն հնարքների իմացությունը, որոնք ազդում են ունկնդիրների մտածողության, զգացումների, ցանկության ու կամքի վրա: Այս հարցերը բավական հանգամանալի շոշափվում են այստեղ: Դրանք ինչպես տեսական, այնպես էլ գործնական կարևորություն ունեն:

Հռետորական խոսքը կարգավորվում է որոշակի կանոնների միջոցով: Պահանջվում է, որ հրապարակային խոսք ասողը դրանք իմանա և, անշուշտ, որոշակիորեն նախապատրաստված լինի: Եկեղեցական հռետորը կիաջողի, եթե նախապես սովորած, յուրացրած լինի եկեղեցական խոսքի տեսակները (իրադարձային, ջատագովական, աստվածաբանական) և իրադրությունները, թեմաները (բարոյական, դավանաբանական), այդ խոսքի կառուցվածքը, դրա առանձնահատկությունները, հռետորական հնարներն ու միջոցները:

Եկեղեցական հռետորության ուղիներով յուրատեսակ այս ճամփորդության վերջին հանգրվանում հեղինակն անդրադառնում է եկեղեցական հռետորական խոսքի արդիականացմանը քաղաքակրթության, գիտության և ներկա ժամանակաշրջանի մարդու կյանքի չափանիշների համաձայն: Դա հույսի լեզուն է:

Եկեղեցական հռետորությանը նվիրված այս աշխատությունից օգտվողները կհմտանան հույսի լեզվով հաղորդակացվելու մեջ: Միանգամայն ճիշտ է այն բնութագրումը, որ հռետորությունը հոգիների գրույց է:

Հին աշխարհի մեծագույն իմաստասերներից մեկն ասել է, որ հռետորությունը երջանկություն է. այդ երջանկություն-

նը հռետորը ձեռք է բերում հաղորդակցվելու, սեփական անհատականությունը բացահայտելու ընթացքում:

Այս ձեռնարկը օգտակար կլինի Գևորգյան հոգևոր ճեմարանի ուսանողներին: Նրանք կուսումնասիրեն եկեղեցական հռետորության հանգուցային թեմաները և հարցերը. համոզելու գիտության և արվեստի գիտելիքներն ու հմտությունները հետագայում պետք է կիրառեն իրենց գործունեության ընթացքում, հատկապես քարոզչության ժամանակ, փրկության պատգամը մարդկանց հաղորդելիս:

Եկեղեցական հռետորության ձեռնարկի հեղինակը՝ Գեորգիոս Ֆիլիասը, կրթություն է ստացել Աթենքի պետական համալսարանի աստվածաբանության բաժնում, այնուհետև քրիստոնեական ծեսի պատմություն և աստվածաբանություն է ուսանել Սորբոնի համալսարանում և Փարիզի կաթոլիկ համալսարանում: Այժմ Աթենքի պետական համալսարանի գործնական աստվածաբանություն բաժնում դասավանդում է «Ծեսի աստվածաբանություն և տոնախոսություն», «Ճարտասանություն», «Ծիսագիտություն» առարկաները:

Այս գիրքը հունարենից թարգմանել է արժանապատիվ տեր Գաբրիել քահանա Վարդանյանը: Նա ժամանակին Աթենքում եղել է գրքի հեղինակի ուսանողը, իսկ ավելի վաղ Ս. Էջմիածնի Գևորգյան հոգևոր ճեմարանում ուսանել այս տողերի հեղինակին:

ԴԱՎԻԹ ԳՅՈՒՐԶԻՆՅԱՆ



ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Ա. ՔԱՐՈԶ, ՀՌԵՏՈՐՈՒԹՅՈՒՆ, ԱՍՏԾՈՒ ԿԱՄՔԻ ԱԶԴԱՐԱՐՈՒՄ, ԱՎԵՏԱՐԱՐՆՈՒՄ: ՍՈՒՐԲԳՐԱՅԻՆ ՀԻՇԱՏԱԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՆ ՈՒ ՎԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՎԱՂ ԵԿԵՂԵՅՈՒՄ:

ա) Քարոզը Հին Կտակարանում և Քրիստոսի ժամանակաշրջանում

1. Հին Կտակարանում քարոզի մասին վկայությունները նպաստում են վաղքրիստոնեական Եկեղեցում քարոզի ընկալմանը: Պատճառն ակնհայտ է, քանի որ Հին Կտակարանը Մեսիայի ընդունման նախապատրաստությունն է և, հետևաբար, համապատասխանում է նաև հինկտակարանյան որոշ անձանց քարոզների և ճառերի բովանդակությանը: Այս անձինք ներկայացվում են որպես քարոզի ռահվիրաներ (Ենոք¹, Նոյ², Մովսես³, Դատավորներ⁴, Մամուել և Նաթան⁵, Սողոմոն⁶, Եզրաս⁷, մարգարեներ⁸): Քա-

1 Ենոքի քարոզի մասին, տե՛ս Հուդ. 14-15:

2 Անվանվում է «արդարության քարոզիչ» (Բ Պետ. 2:5):

3 Մովսեսի ուսուցման դեպքերը վկայվում են Հին Կտակարանի բազում հատվածներում:

4 Բնութագրական է Միկիմում Հովթասի քարոզի օրինակը (Դատ. 9:7-20):

5 Մամուելի քարոզի օրինակը տե՛ս Ա Թագ. 12-րդ գլխում, ինչպես նաև՝ Նաթանի մասին համապատասխան օրինակը տե՛ս Բ Թագ. 12-րդ գլխում:

6 Սողոմոնի հիանալի քարոզչական բնագրերից մեկը պետք է համարվի Առակացի 9-րդ գլուխը:

7 Բնութագրական է Եզրասի օրինակը, որ «կանգնեց փայտաշեն բեմի վրա» և ուսուցանեց Տիրոջ օրենքները (Նեեմի 8:4):

8 Անհնար է մեջբերել Մարգարեների քարոզի պարագաները (որքան «Մեծ» կոչվածների, այնքան էլ՝ «Փոքրերի»), քանի որ նրանց ամբողջ գործը հիմնա-

րոզի պատմության մեջ նշանակալից տեղ ունեն հատկապես մարգարեները¹:

Քարոզի մասին հինկտակարանյան վկայություններում փաստում ենք մի մեծ ճշմարտություն, որ Նա, Ով «քարոզում է» այդ անձանց միջոցով, միևնույն Աստվածն է: Մարդու հետ «խոսքի միջոցով» (այսինքն՝ կենդանի) հաղորդակցվող Աստծու այդ տարրն այն մեծ տարբերությունն է, որը զանազանում է իրական Աստծուն անհոգի կուռքերից՝ նրանցից, որ «բերան ունեն, բայց չեն խոսում»²: Բազմապիսի է այն ձևը, որով Աստված «խոսում է» (դիմում է) այն մարդկանց հետ, որոնց ուղարկում է քարոզելու. երբեմն՝ *քնում և երազում*³, երբեմն՝ ներշնչման միջոցով⁴, մինչդեռ Մովսեսի հետ խոսեց «դեմ առ դեմ»⁵:

Այս ճշմարտությունները Պողոս առաքյալը կրկնում է Եբրայեցիներին ուղղված նամակում, երբ գրում է, որ *Աստված քաղմասպիսի ձևերով և այլազան օրհնակներով նախապես խոսեց մեր հայրերի հետ*⁶: «Խոսքի» այս ձևն անփոփոխ է մնում, մինչև որ Աստված հայտնվում է որպես միակը՝ «Եմ»-ը⁷: Եվ ինչպես որ Աստված, որ «խոսում է», իրական և կենդանի Աստվածն է, այդպես էլ Նրա խոսքը կենդանություն է տալիս՝ «բժշկում է» մարդուն⁸, լուսավորում նրա ընթացքը⁹ և նրան «լցնում» օրհնությամբ, ինչպես

կանում մի հարասն և ընդարձակ քարոզ է:

1 Տե՛ս **Ք. Գրեյս**, *Օմիլիտիկ դի Թեոթիա տո զ Կորնթիոս*, Աթինա, Տոթի, 1976³, էջ 23:

2 Սաղմ. 113:5:

3 Թվոց 12:6:

4 Դ Թագ. 3:15/Երեմ. 1:4:

5 Թվոց 12:8, տե՛ս Եզեկ. 3:17:

6 Եբր. 1:1:

7 Ելից 20:1-ից:

8 Սաղմ. 6:3:

9 Սաղմ. 118:105:

տեղի է ունենում անձրևի և ձյան պարագայում, որոնք ընկնում են երկրի վրա¹: Մարգարեներն Աստծու խոսքերն ընդունում են «իրենց բերանում»² և «Տիրոջ խոսքը» «խոսում ժողովրդի զավակներին»³:

2. Վերջին մարգարեն և միևնույն ժամանակ Հին և Նոր Կտակարանների կապը համարվում է Հովհաննես Նախակարապետը՝ «Աստծուց ուղարկվածը», որը «եկավ վկայելու լույսի մասին»⁴, այսինքն՝ իր կյանքով և խոսքով քարոզելու («վկայություն» բառի իմաստը սովորական «քարոզ» բառի իմաստի համեմատ ավելի ընդարձակ է) Տիրոջ գալուստը: Նրա քարոզը մատուցվում էր անխարդախ և առանց ամենաչնչին իսկ պայմանավորվածության: Վերջին մարգարեն է, քանի որ *Աստծու խոսքը լսելի եղավ նրան*⁵, ինչպես որ պատահում էր Հին Կտակարանի մարգարեների հետ: Այդ պատճառով էլ Քրիստոսի քարոզն սկսվում է ճիշտ այն պահից, որտեղ դադարել էր Նախակարապետի քարոզը⁶: Վերոնշյալներից հասկանում ենք Հին Կտակարանի քարոզի նշանակությունը (այն հանգում է Նախակարապետին) որպես նախապատրաստություն Տիրոջ քարոզի, այսինքն՝ ավետարանական քարոզի համար⁷:

Ինչպես նախապես հիշատակվեց, Հին Կտակարանում Աստված հաղորդակցվում է մարդու հետ Իր խոսքի պատգամաբերների միջոցով: «Աստծու խոսքի» կարևորությունը

1 Եսայի. 55:10:

2 Երեմ. 1:9:

3 Եզեկ. 33:1-2:

4 Հովհ. 1:6-8:

5 Դուկ. 3:2:

6 Երբ Հիսուս լսեց, որ «Հովհաննեսը բանտարկվել է», եկավ Կափառնայում (Մտթ. 4:12-13): Այս հատվածում ավետարանիչը նշում է. «Դրանից հետո Հիսուս սկսեց քարոզել և ասել. «Ապաշխարեցե՛ք, որովհետև երկնքի արքայությունը մոտեցել է» (Մտթ. 4:17, տե՛ս՝ Մրկ. 1:14-15):

7 Տե՛ս **Ի. Փոստոլի**, *Օմիլիտիկ, Թեսսալոնիկ*, 1985, էջ 25:

Հին Կտակարանում նախապատրաստում է Նոր Կտակարանի կենտրոնական իրադարձությունը, որով սկսվում է Հովհաննու Ավետարանը. «Եվ Բանը մարմին եղավ և բնակվեց մեք մեջ»¹: Նոր Կտակարանում ոչ մի տեղ չի հիշատակվում, որ Աստծու Բանն ուղղվում է Հիսուսին, ինչպես հնում ասում էին մարգարեների համար: Պողոս առաքյալի արտահայտությունը՝ «Աստված... խոսեց մեք հայրերի հետ մարգարեների միջոցով. ... մեզ հետ խոսեց իր Որդու միջոցով»², լուսաբանվում է Հովհաննու Ավետարանի մեջ, որ՝ Որդին նույն Աստվածն է, որի միջոցով «ամեն ինչ եղավ և առանց նրան չեղավ ոչինչ, որ եղել էր»³: Սակայն, ինչպես տեղեկացնում է Հայտնության գիրքը, Նա նույն «Աստծու Բանն» է, որ հայտնվելու է Երկրորդ գալստյանը⁴:

Այս պատճառով կարծում ենք, որ Տիրոջ քարոզը եկեղեցական հռետորության ճշմարիտ նախատիպն է, քանի որ այն ուղղվում է մարդկանց անմիջապես և ո՛չ Աստծու պատգամախոսների միջնորդությամբ: Հիսուսը խոսում էր որպես *իշխանություն ունեցող*⁵, և Ինքն էր հայտնում ճշմարտությունը, որ «Իր խոսքերը չպիտի անցնեն»⁶, և «այն խոսքերը, որ խոսում է, հոգի է և կյանք»⁷:

3. Հիսուսի ժամանակաշրջանում հուդայական միջավայրը Շաբաթ օրերին սինագոգի ծիսակատարության մեջ պահպանել էր քարոզը: Անշուշտ գիտենք, որ Տերը երբեմն

1 Հովհ. 1:14:

2 Եբր. 1:1-2:

3 Հովհ. 1:3:

4 Հայտ. 19:13:

5 Մարկ. 1:22:

6 Մաթ. 24:35:

7 Հովհ. 6:64: Այս հատվածը մանրագնին ուսումնասիրել է **G. Garrone** [«Mes paroles sont esprit et vie», (Jo. 6, 64), *Parole de Dieu et Liturgie*, Paris, Carf, 1958, էջ 363-387 (*Lex Orandi* 25)]:

օգտագործում էր այդ պարագան՝ սուրբգրային հատվածների ընթերցումից անմիջապես հետո Նագարեթի սինագոգում քարոզելու համար¹: Նույնի մասին է վկայվում նաև Պիսիդյան Անտիոքում, որտեղ Շաբաթվա ծիսակատարության ժամանակ՝ Օրենքի և Մարգարեների ընթերցումից հետո, ժողովարանի պետերը քարոզելու համար դիմում են Պողոսին և Բառնաբասին²:

Հատկապես վաղքրիստոնեական ժամանակաշրջանում հուդայականության ամենակարևոր շերտը սինագոգում քարոզն էր, որը, հիմք ունենալով Սուրբ Գրքի ծիսական ընթերցվածքները, ընդարձակվեց և, այդ ընթերցվածքների համապատասխան, տարածվեց³: Ծիսական ընթերցվածքներն ուսուցողական էին և նպատակ ունեին դաստիարակելու հավատացյալներին, հատկապես նրանց, ովքեր ընթերցանության անձնական անհրաժեշտ նախադրյալներ չունեին: Այս նպատակը չէր կարող ամբողջացվել առանց քարոզի, որը Գրքերի կանոնավոր մեկնությունն էր հանդիսանում: Սինագոգում քարոզի արմատները վերագրվում են Թ. ա. 4-րդ դարին⁴, քանի որ անգամ հետգերության հուդայականության մեջ քարոզը Երուսաղեմի տաճարում չէր հաջողվել⁵:

1 Ղուկ. 4:14-ից/ Մարկ. 1:21:

2 Գործք 13:15:

3 Այս թեմայի մասին նշանակալից է K. Hruby-ի ուսումնասիրությունը՝ «La plece des lectures bibliques et de la prœdication dans la Liturgie Synagogale ancienne», *La Parole dans la Liturgie (Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge)* Paris, Cerf, 1970, էջ 58-59 (*Lex Orandi* 48):

4 Ավելի մանրամասն տե՛ս L. Zunz-ի ուսումնասիրության մեջ, *Dia gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt*, Francfort 1892², էջ 330:

5 Դ. Թագ. 23:1-4-ում Հոսիասը Տաճարում քարոզում է աղոթքի ընթացքում: Սակայն երևում է, որ Եզրասի կողմից հետգերության օրենսդրությունը չորդեգրեց նման գործնականություն (թեմայի հատուկ ուսումնասիրություն եղել է H. Cazelles-ի կողմից. «Yest-il une liturgie de la Parole au Tumpel?», *La Parole dans la Liturgie (Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge)*, Paris, Cerf,

բ) Քրիստոսը քարոզիչ և կապն Իր լսարանի հետ

1. Նազարեթի սինագոգում Տիրոջ քարոզը (վերը հիշատակեցինք) հանդիսանում է «Եկեղեցում յուրաքանչյուր քարոզի ձևը և պատկերը»¹: Այս հավաստումը պետք է բացատրվի երկու ազդակների հիման վրա՝ ա) որ տվյալ քարոզն ունի մեկնողական բնութագիր և բ) որ նրա մեկնությունը խափանում է Մեսիայի գալստյան մասին տիրապետող գրեթե բոլոր կարծիքները: Համաձայն Ղուկաս ավետարանչի՝ Նազարեթի քարոզն առաջինն է: Մատթեոսը և Մարկոսը որպես Տիրոջ առաջին քարոզ ներկայացնում են ապաշխարության Նրա կոչը, որն ուղղում է Իր լսարանին Նախակարապետի ձերբակալությունից և բանտարկումից անմիջապես հետո²:

Հետևաբար, երեք համատես Ավետարաններն էլ վկայում են Տիրոջ մի առաջին քարոզի մասին, որում կան նոր և ուրախալի պատգամի, այսինքն՝ Ավետարանի, բոլոր տարրերը: Տերը, սակայն, քարոզներում չսահմանափակվեց միայն մեկնողական բովանդակությամբ, ինչպես Նազարեթի սինագոգի պարագայում: Ժողովրդին քարոզում էր նաև ազատ թեմաներով՝ կան ընթացիկ պատեհությունը մեկնելով, կան Իր ժամանակի կրոնական և ազգային միջավայրի շերտերը քննադատելով, կան առանձին մարդկանց և խմբերի հարցերին պատասխանելով: Այս պատճառով էլ

(որոշ պարագաներում) Նրա քարոզն իրագործվում էր ինչ-որ անձի հետ անձնական գրույցի ընթացքում:

Տիրոջ հռետորական արվեստը զանազան շերտեր է պարունակում՝ հարմարվողականություն տեղի, ժամանակի, շարժառիթի և ձևի կամ լսարանի կրթական մակարդակի համապատասխան՝ համաձայն այն բանի, թե Իր գրուցակիցները փորձու՞ն են Նրան թակարդը գցել կամ Նրան մոտենում են անկեղծությամբ և բարի՞ նպատակով, հնարամտություն՝ պատասխանի ձևով (որոշ պարագաներում պատասխանում է հարցի միջոցով), մենաբառ կամ սակավախոս քարոզ, որն ուղեկցվում է Իր գերիշխող կերպարի լուռ ուսուցմամբ: Նմանատիպ քարոզի մեջ դատապարտում է մեղքը, քանի որ գուրթ է ցուցաբերում մեղքի գոհերի նկատմամբ:

Այս քարոզից լսարանի մեջ այն տպավորությունն է ստեղծվում, որ այն հանդիսանում է մի «նոր վարդապետություն»¹, որը հնչում է ինչպես մի «հոգևոր իշխանություն»² և եզակիություն³: Այս հոգևոր իշխանության և եզակիության վառ ապացույցն է այն փաստը, որ Տերը չի խոսում մարգարեների պես (որոնք քարոզեցին Աստծու թելադրանքով), այլ Իր քարոզը հակադրում է Հին Կտակարանում առկա քարոզին. «Իսկ Ես ձեզ ասում եմ...»⁴: Իր խոսքերը բնութագրվում են որպես լեցուն «իմաստություն» և «շնորհ»⁵ և այս պատճառով էլ լսարանի կողմից ունկնդր-

1970, էջ 9-22 (*Lex Orandi* 48):

1 Տե՛ս **I. Փουνտո՛ւլի**, «Παράδοσις καὶ ἀνανέωσις εἰς τὸ κήρυγμα» *Λειτουργικὰ Θέματα Γ'*, Θεσσαλονίκη, 1977, էջ 45: Տե՛ս նաև **II. Թրեմպե՛լա**, *Ὁμιλητικὴ ἢ ἱστορία καὶ θεωρία τοῦ κηρύγματος*, Αθήναι, 1950, էջ 24:

2 Մտթ. 4:17/Մարկ. 1:15:

1 Մարկ. 1:27:

2 Մարկ. 1:22:

3 Հովի. 8:46:

4 Մտթ. 5:21-22:

5 Մարկ. 6:2/Ղուկ. 4:22:

2 - ԳԵՈՐԳԻՈՍ ՆԻՒԲԱՍ

վում գոհունակությամբ¹, չնայած որոշ պարագաներում ընկալվում էին որպես «խիստ»²:

2. Քրիստոսի՝ որպես քարոզչի կապն Իր լսարանի հետ հստակ ակնարկվում է սերմնացանի առակում³, որտեղ բույրը թեև լսում են, բայց բույրի մեջ չէ, որ քարոզը պտղաբերում է⁴: Քարոզի «ձախողումը» վերագրվում է քարոզչի կարողությունից անկախ գործոններին՝ «չարի» գործունեությանը, «տրտմությանը», «հալածանքին», որոնք գայթակղություն են առաջացնում, «հարստության խաբեությանը» և «հոգատարությանը», որոնք «խեղում են» խոսքը և այն «անպտուղ» դարձնում⁵: Քրիստոսի քարոզի խոսքերը չընդունող ունկնդիրներին է վերաբերում նաև այն մատնանշումը, որ կան ոմանք, ովքեր «ամաչում են» Տիրոջ ունկնդիրները լինելու համար⁶:

Քրիստոսի լսարանի տարբերությունը շեշտվում է նաև Հովհաննու Ավետարանում, որտեղ Տիրոջ խոսքերի պատճառով բաժանում է առաջանում ունկնդիրների մեջ⁷. նրանք, ովքեր ընդունում են քարոզը⁸, և նրանք, ովքեր «չեն կարողանում այն լսել»⁹: Այս բաժանումն առաջ է գալիս

1 Մարկ. 13:37:

2 Հովհ. 6:60:

3 Առակներով խոսելը Տիրոջ քարոզի հիմնական ձևն է:

4 Քարոզը պտղաբերում է այնքանով, որքանով որ «հասկանում են» (Մտթ. 13:23), որքանով որ «ընդունում են» Քրիստոսին (Մարկ. 4:20) և որքանով որ «ունենում են» Նրան (Դուկ. 8:15):

5 Մտթ. 13:19-22:

6 Մարկ. 8:38:

7 Հովհ. 10:19: Այս բաժանումը վերաբերում է քարոզչի անձի թեմային, երբ ոմանք պնդում են, որ խոսում է դևի անունով կամ հակառակը:

8 Քարոզի ընդունումը (Հովհ. 2:22/4:39.41.50/5:24) միաշյուսվում է Տիրոջը ունկնդիրների «հավատարիմ» մնալուն (8:31) և «հավիտենական կյանքի» ընդունմանը:

9 Հովհ. 8:43: Նրանք կղատվեն «վերջին օրը»՝ քարոզի մերժման պատճառով (12:48):

հիմնականում այն պատճառով, որ չեն ընդունում Քրիստոսի աշխարհ գալը¹: Այսպիսով, Հովհաննու Ավետարանը հավերժորեն միացնում է Հին և Նոր Կտակարանները՝ անկախ քարոզի թեմաների ընդունումից. Աստծու խոսքի ընդունումը (որն արտահայտվում է կան Հին Կտակարանի սուրբ անձանց, կան Տիրոջ և առաքյալների կողմից) նշում է մարդու և Աստծու հարաբերության մի նոր սկիզբ², քանի որ դրա մերժումն առաջ է բերում մարդու «դատապարտումը»³:

գ) Քարոզն առաքելական Եկեղեցում

1. Առաքյալները Տիրոջից ստացան «բոլոր ազգերին» քարոզելու և ուսուցանելու գործը⁴: Այս գործի իրականացման համար առաքելական Եկեղեցին աղոթում է, որ Տերը «համարձակություն» տա «խոսքի ծառաներին»⁵: Աշակերտների քարոզը Հոգեգալստից հետո հայտնվում է որպես Սուրբ Հոգու շնորհ՝ Հին Կտակարանում մարգարեական խոսքի նմանողությամբ: Առաքյալների քարոզության նշանակությունը երևում է յոթ սարկավագներ ընտրելու նրանց խնդրանքից, և նրանք՝ առաքյալները, մնում էին աներեր «խոսքի ծառայության մեջ»⁶: Այս ծառայությունը Պողոս առաքյալն անվանում է «անկեղծ» և իրագործված *Աստծու կողմից ուղարկվածների, Քրիստոսով Աստծու առաջ խոսողների կողմից*⁷, այսինքն՝ գործ, որը բխում և իրագործվում է Աստվածային շնորհի միջոցով:

1 Հովհ 1:5.10.11-12:

2 Հովհ. 1:12:

3 Հովհ. 3:17:

4 Մտթ. 28:19-20:

5 Գործք 4:29:

6 Գործք 6:4:

7 Բ Կորնթ. 2:17:

Առաքելական Եկեղեցում քարոզի «տարածման» արդյունքն էր «աշակերտների թվի մեծացումը», ինչպես վկայում է *Գործք Առաքելոցը*¹: Այս պատճառով անհերքելի է այն փաստը, որ առաքելական քարոզի առաջին բնութագրիչը քարոզականությունն էր²: Այս փաստը ցույց է տալիս առաքելական Եկեղեցում քարոզի առաջնային նշանակությունը, որը բնութագրվում է որպես «փրկության խոսք»³, «կյանքի խոսք»⁴, «վստահելի և ամենայն ընդունելության արժանի» խոսք⁵, որպես խոսք՝ «կենդանի, ազդու և ավելի հատու, քան ամեն մի երկսայրի սուր»⁶, և մարդու համար որպես «վերածնության խոսք»⁷: Առաքյալների քարոզական ծառայությունը սահմանափակման չի ենթարկվում հալածանքների պատճառով⁸, այլ, ընդհակառակը, իրականանում էր «ամենուր»՝ զորացած «Տիրոջ համագործակցությունից» և «հրաշքներից» (նշաններ), որոնք «հաստատում էին խոսքը»⁹:

Գործք Առաքելոցը պահպանում է նրանց քարոզները՝ ուղղված կան հրեաներին¹⁰, կան հեթանոսներին¹¹, կան հենց

1 Գործք 6:7:

2 **Ք. Զաքարյան**, *Օմիլետիկ*, Աթինա, 1973, էջ 29:

3 Գործք 13:26:

4 Փիլիպ. 2:16:

5 Ա Տիմ. 1:15: Տեն նաև Բ Տիմ. 2:11/Տիտոս 3:8/Հակոբոս 1:18 («ճշմարտության խոսք»):

6 Եբր. 4:12:

7 Ա Պետր. 1:23:

8 Ա Տիմ. 2:9:

9 Մարկ. 16:20:

10 Ինչպես Պետրոսի [Հոգեգալստյան ժամանակ (Գործք 2:14-41)]՝ կաղի բժշկումից հետո (Գործք 3:12-26), Երուսաղեմի Ժողովում (Գործք 4:9-12), Պողոսի [Պիսիոյան Անտիոքի ժողովարանում (Գործք 13:15-41), Երուսաղեմում՝ ամբոխին (Գործք 22:1-21) և Ագրիպայապին ու Բերենիկեին (Գործք 26:2-23)] և Ստեփանոսի (Գործք 7:2-53) քարոզները:

11 Տեն Պողոսի [Իկոնիոնի Լյուստրայում (Գործք 14:15-17), Աթենքի Արիստարքոսում (Գործք 17:22-23) և կուսակալ Ֆելիքսին ուղղված (Գործք 24:10-

քրիստոնյաներին¹: Այս հատվածները վկայում են առաքելական քարոզի բովանդակության և ձևի մասին, որը բխում է առաքյալների կենդանի վկայությունից և կենսափորձից² (նշանակալի է, որ առաքյալների քարոզի մասին օգտագործվում են «վկայություն» և «վկա» իմաստները)³:

Վերոբերյալ հատվածների քննությունը փաստում է, որ առաքյալները, երբ քարոզում էին հրեաներին, օգտագործում էին սուրբգրային փաստարկները, հեթանոսների դեպքում շեշտում էին Աստծու բնական հայտնության թեման, և արդեն քրիստոնյաներին քարոզում էին իրենց կյանքում որպես օրինակ Տիրոջն ունենալու անհրաժեշտության մասին⁴:

Բացի Ավետարաններից և Գործք Առաքելոցից՝ առաքելական քարոզի տարրեր են արձանագրված նաև նորկտակարանյան նամակներում, որոնցից մի քանիսն իրենց հիմքով ճարտասանական հատվածներ են համարվում⁵:

21]] և Կռնելիոս հարյուրապետին ուղղված (Գործք 10:34-43) Պետրոսի ճառերը:

1 Ինչպես Պողոսի խոսքը Եփեսոսի երեցներին՝ Միլետոնից անցման ընթացքում (Գործք 20:17-35):

2 Պողոս առաքյալը շեշտում է, որ Աստծու հանդեպ հավատքն իր քարոզի շարժառիթն էր (Բ Կորնթ. 4:13 *հավատացի, դրա համար էլ խոսեցի*): Առաքյալները հենց սկզբից «Խոսքի ականատեսներն ու սպասավորները եղան» (Ղուկ. 1:1-4), նրանք, ովքեր քարոզեցին՝ *ունենալով հավատքի նույն հոգին* (Բ Կորնթ. 4:13): Հիշարժան է, որ Հուդայի փոխարեն ընտրության ընթացքում Պետրոս առաքյալը նշում է, որ պետք է ընտրել «Տիրոջ Հարության վկաներից մեկին» (Գործք 1:21-22)՝ ակնարկելով փորձառական շերտը, որ պետք է ունենա առաքելական քարոզիչը: Առաքյալի՝ որպես «Հարության վկայի», նշանակությունն ակնարկվում է նաև Ա Կորնթ. 15:4-8:

3 Ղուկ. 24:48/Հովհ. 15:27/Գործք 1:8, 4:20, 13:31, 23:31:

4 Քրիստոնյաներին ուղղված առաքյալների քարոզն արդեն շեշտվում է *Գործք Առաքելոցի* վկայության մեջ, որ առաջին քրիստոնյաները «հարատևում էին առաքյալների ուսուցման մեջ» (Գործք 2:42): Այս քարոզը երևում է, որ նախատեսում է նաև երկխոսություն քարոզող առաքյալների և քրիստոնյա ունկնդիրների միջև (Գործք 20:7):

5 Ինչպես Ա Պետրոս, Հակոբոսի ընդհանրական նամակը և Եբրայեցիներին ուղղված նամակը:

Նշանակալի է, որ քարոզում էին ոչ միայն տասներկու առաքյալները, այլև եպիսկոպոսները¹, սարկավագները², ինչպես նաև այլ շնորհալիներ³: Քարոզչական գործը, սակայն, ստանձնեցին նաև պարզ հավատացյալները⁴, որոնք որոշ դեպքերում Եկեղեցիներ էին հաստատել առաքյալների գալուստից առաջ⁵: Եբրայական հավանական ազդեցությունն է, որ կանանց «սրբերի եկեղեցում» արգելում էր քարոզել⁶:

2. Արժեքները առաքյալների քարոզչական որոշ վկայություններ. նախ և առաջ՝ Պետրոս առաքյալի քարոզը Հոգեգալուստին⁷, որը հետևյալ տեղեկություններն է պարունակում՝ 1) վկայություններ Տիրոջ կյանքի դեպքերի, հատկապես խաչելության և հարության մասին, 2) այս դեպքերի նշանակության բացատրությունը, 3) հիշեցում մեսիական մարգարեությունների մասին, որոնք փաստում են այն ճշմարտությունը, որ Հիսուսը ճշմարիտ Մեսիան է, 4) ապաշխարության և Եկեղեցի գալու համար խրախու-

1 Համաձայն Տիմոթեոսին ուղղված Ա նամակի՝ եպիսկոպոսը պետք է ուսուցանող լինի:

2 Գործք 6:11, 8:5, 8:26-40:

3 «Մարգարեները» (Գործք 11:28, 13:1-2, 15:32, 21:1-11/Ա Կորնթ. 12:28, 14:3.5.32/Եփես. 3:5, 4:11-12) և «ավետարանիչները» (Բ Տիմ. 4:5/Ա Թես. 3:2 և 16):

4 Սա վկայվում է Ա Կորնթ. 14:26-ում, որտեղ Պողոսը գրում է, որ երբ քրիստոնյաները հավաքվում են, «յուրաքանչյուրը ... ունենա ուսուցանելու» (այսինքն՝ կարող է քարոզել): Ինչպես նաև՝ Պողոս առաքյալը Տիմոթեոսին պատվիրում է, որ «ավանդի այն հավատարիմ մարդկանց» (անշուշտ, նաև պարզ հավատացյալներին), որ կարող լինեն ուրիշներին էլ ուսուցանել (Բ Տիմ. 2:2):

5 Ինչպես Ակյուղասի և Պրիսկիղաի պարագայում, որոնք քարոզում էին Ապոլոսին (Գործք 18:26):

6 Ա Կորնթ. 14:34: Պողոս առաքյալի մատնանշումից եբրայական ազդեցությունն ակներև է, որ «ինչպես օրենքն էլ է ասում» (անկասկած եբրայական): Տե՛ս նաև Ա Տիմ. 2:11:

7 Գործք 2:14-40:

սանք այն վստահությամբ, որ Տերը բոլորին թողություն և փրկություն է շնորհում:

Այս տեղեկություններից եզրակացնում ենք, որ Պետրոսն իր քարոզը զարգացնում է աստիճանակարգորեն. սկսում է լսարանին ծանոթ դեպքերի հիշատակությամբ, ցույց տալիս այդ դեպքերի նվիրականությունը (մարգարեական պատգամներ) և այս նախադրյալների ներքո արտահայտում իր հորդորները: Նրա խոսքը, հետևաբար, կառուցվում է կատարյալ ձևով և այն արդյունքին է հանգում, որ լսարանում դրական տպավորություն է ստեղծվում: Նույն կառուցվածքն ունի Պետրոսի մեկ այլ ճառ Սողոմոնի նախագավթում¹ (Հին Կտակարանի վկայությունները մեջբերվում են, որպեսզի օժանդակեն ապաշխարության և Եկեղեցի գալու հորդորներին), ինչպես նաև նրա ճառը եբրայական աստյանի առաջ²:

Գործք Առաքելոցի քարոզչական մեկ այլ վկայության մեջ նկատում ենք, որ Ստեփանոս սարկավագն իր արդարացումը³ հիմնում է Սուրբ Գրքի մեկնության վրա՝ Մեսիայի գալստյան համար որպես նախապատրաստություն ներկայացնելով Հին Կտակարանը: Քարոզի նույն կառուցվածքն ենք նկատում Պիսիդյան Անտիոքում հրեաներին ուղղված Պողոս առաքյալի ճառում⁴, որտեղ սուրբգրային հատվածների հիման վրա հավաստում է Հիսուսի Փրկիչ և ազատարար լինելը: Հեթանոս լսարանին ուղղված իր երկու ճառերում (Փոքր Ասիայի Լյուստրայում⁵ և Աթենքում⁶)

1 Գործք 3:11-26:

2 Գործք 4:8-12:

3 Գործք 7:2-53:

4 Գործք 13:16-41:

5 Գործք 14:15-17:

6 Գործք 17:22-32:

Պողոսն իր խոսքը կառուցում է Աստծու կենտրոնական թեմայի շուրջ, որ հայտնվում է բնության մեջ, այսինքն՝ շփման եզրեր է փնտրում իր լսարանի հետ:

Պողոսի քարոզի արվեստը փաստվում է նաև իր նամակներում առկա վկայություններից, որոնցում ընդգծվում է քարոզի համապատասխանեցումն ունկնդիրների կարողությանը¹, որ քարոզն իրականացվի ոչ թե մարդկանց հաճոյանալու, այլ Աստծու փառքի համար², որ ներկայացնի ճշմարտությունը³ և չկեղծվի Աստծու խոսքը⁴: Համաձայն առաքյալի՝ խոսքի քարոզիչը պետք է լինի «հեզահամբույր, ուսուցանող, անոխակալ և հանդարտությամբ խրատի հակառակորդներին»⁵, պետք է «ամրացնի իր մարմինը, որպեսզի նույն ինքը խոտելի չլինի այն բանում, որը քարոզում է ուրիշներին»⁶ և, վերջապես, առաջին հերթին հենց ինքը պետք է ընդունի այն ճշմարտությունները, որոնք քարոզում է, որպեսզի կարողանա փաստել, որ «քարոզում է, քանի որ հավատում է»⁷: Ըստ Պողոս առաքյալի՝ քարոզիչը չպետք է հպարտանա իր «խոսքի իմաստության և սքանչելիության» համար, այլ իր քարոզը հիմնի «Սուրբ Հոգու փաստարկների» և «Աստծու ուժի» վրա⁸: Այս գործոնը, սակայն, զանազանում է «Բրիստոսի քարոզը» «աշխարհի քարոզից», որի հետևանքով աշխարհը քրիստոնեական քարոզը համարում է «հիմարություն»⁹:

1 Ա Կորնթ. 3:1-2:

2 Ա Թես. 2:4-8:

3 Բ Տիմ. 2:15:

4 Բ Կորնթ. 4:2:

5 Բ Տիմ. 2:24-26:

6 Ա Կորնթ. 9:27:

7 Բ Կորնթ. 4:13:

8 Ա Կորնթ. 2:1-5:

9 Ա Կորնթ. 1:18:

Հետևաբար, առաքելական Եկեղեցում բնական էր քարոզի համար պայքարը նույն հակադրությունների դեմ, որոնց դեմ պայքարել է նաև Տիրոջ քարոզը: Այսպիսով, տեղեկանում ենք, որ հրեաներն «ընդդիմախոսում էին» Պողոսի և Բառնաբասի քարոզին¹, ինչպես նաև որոշ անձինք «խոչընդոտներ» էին առաջացնում և «անհնազանդ էին» քարոզվող խոսքին²: Առաքելական Եկեղեցու քարոզը, սակայն, նույնպես ընդունելություն գտավ ունկնդիրների կողմից, որոնք «ընդունեցին խոսքն ուրախությամբ, չնայած ապրում էին մեծ նեղության մեջ»³, այն «ընդունեցին ոչ որպես մարդկանց խոսք, այլ որպես Աստծու խոսք»⁴, «փառաբանում էին»⁵ այն, եղան «խոսքի կատարողներ և ոչ միայն այն լսողներ» (այսինքն՝ կիրառում էին այն)⁶ և «փրկվում էին խոսքի միջոցով»⁷: Նրանք այն ունկնդիրներն էին, որոնց հոգիներում քարոզը «բնակվեց առատապես»⁸ և ի վերջո «հաղթեցին չարին»⁹, որոնք նախընտրեցին «մեռնել Աստծու խոսքի համար», քան ուրանալ այն¹⁰:

3. Առաքելական Եկեղեցու քարոզչական գործն իրականացվում էր հիմնականում Սուրբ պատարագի շրջանակներում: Վաղքրիստոնեական պատարագի ընթացքում «ուսուցումը» սուրբգրային, հատկապես Հին Կտակարանի մարգարեական խոսքից բաժանված ինչ-որ «երկրորդ խոսք» չէր: Օրենքը, Իմաստությունը և Մարգարեություն-

1 Գործք 13:46:

2 Ա Պետ. 2:8, 3:1:

3 Ա Թես. 1:6:

4 Ա Թես. 2:13:

5 Գործք 13:48:

6 Հակոբոս 1:22:

7 Ա Կորնթ. 15:2:

8 Կողոս. 3:16:

9 Ա Հովհ. 2:14, տե՛ս նաև Հայտ. 12:11:

10 Հայտ. 6:9:

ները, երրայական ծեսի ազդեցությամբ, որդեգրվել էին որպես քրիստոնեական պատարագի ընթերցվածքներ: Վաղքրիստոնեական ծեսում դրանց ընթերցանությունը, սակայն, նոր ծավալ և նոր շունչ էր ստանում առաքելական ուսուցման անձնական բնութագրից, քանի որ առաքյալները քարոզում էին «այն, որին տեսան, լսեցին և իրենց ձեռքերով շոշափեցին»¹: Առաքելական քարոզի անձնական-բանավոր ավանդությունը, անշուշտ, նախորդեց դրա արձանագրությանը: Առաքյալների հուշերն ավելի ուշ արձանագրվեցին Ավետարաններում: Ըիշտ այդ ժամանակ պատարագի մեջ փոխվում է քարոզի բնույթը, քանի որ առաքելական բանավոր ավանդության միջոցով խոսվում է ոչ թե Հին Կտակարանի մեսիական մեկնության, այլ առաքելական այս մեկնության ներքո քարոզիչների կողմից կատարված վերլուծության մասին²:

Հատկապես խնդիր է հարուցում Ա Կորնթ. 14:26 համարը. «Արդ, ի՞նչ անել, եղբայրներ՛ր: Երբ ի մի վայր հավաքվեք, ձեզանից յուրաքանչյուրը՝ շնորհ ունենա սաղմոս երգելու թե ուսուցանելու, Աստուծու հայտնությունը քերելու թե լեզուներով խոսելու կամ խոսվածք թարգմանելու...»: Իմանալով, որ «ի մի վայր հավաքվեք»-ը մատնանշում է Սուրբ պատարագը³, կոչված ենք մեկնելու պատարագի ընթացքում «ուսուցման» և «լեզ-

վախոսության» իմաստը, չնայած այն փաստին, որ «լեզվախոսությունն» «ուսուցման» բաժին էր կազմում: Հարցն այն է, թե արդյոք վաղքրիստոնեական քարոզը որպես լեզվախոսության արտահայտություն էր¹: Տվյալ շնորհի մասին հայտնի է, որ Գործք Առաքելոցի համաձայն՝ Սուրբ Հոգու գալուստը կապվում էր մկրտության հետ, և ձեռք դնելն ուղեկցվում էր շնորհների տվչությամբ (8:13-ից), որոնց մեջ «լեզվախոսությունը» նշանակալից տեղ է զբաղեցնում (10:46)² Տիրոջ կողմից նախապես ծանուցված հրաշագործ երևույթների (նշանների) մեջ, որոնք ի հայտ են գալիս դրանք հավատքով ընդունելու դեպքում (Մարկ. 16:17) և հաստատում են վաղքրիստոնեական քարոզը (Մարկ. 16:20):

Լեզվախոսության և քարոզի կապը կարող ենք հիմնավորել Սուրբ Գրքի մեկնության «նախաձեռնության» իմաստով: Այս նախաձեռնությունը Կորնթոսի գոհաբանական հավաքում համարվում է ոչ թե մարդկային կարողություն, այլ Սուրբ Հոգու շնորհ³: Վաղքրիստոնեական պատարագի ընթացքում քարոզն այս լույսի ներքո ներկայացվում էր որպես Սուրբ Հոգու հետմկրտության նվեր, չէր հանդիսանում մարդկային ներշնչանքի կամ իմացության փաստ, այլ Սուրբ Հոգու ներկայության և ազդեցության արտահայտություն Եկեղեցում:

1 Ա Հովհ. 1:1 և 3/Գործք 4:20:

2 Այս չափանիշի կիրառման մի փորձ տե՛ն **Միտր. Նիկոձիմոս**, *Տոնացիները* *Ευχαριστία*, Σπορά, Αθήνα 1978, էջ 168-169:

3 Ի դեպ, առաջին դարերում, բացի «գոհաբանականից», չկար «հավաքի» այլ ձև (տե՛ն **Միտր. Սեբաստիոս** **Ս. Զիզիուլա**, *Η ενότης τής Εκκλησίας εν τή Θεία Ευχαριστία και τῷ Επισκόπῳ κατά τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνες*, Αθήναι, Γρηγόρη, 1990², էջ 20: Ա Կորնթ. նամակում «հավաքվեք»-ի մասին, որպես գոհաբանական եզրի, մասնավորապես տե՛ն **Է. Բ. Ալո**, *Première Epître aux Corinthiens*, Paris 1956, էջ 351-353):

1 20-րդ դարասկզբի հայտնի ծիսաբան **Ա. Baumstark**-ը հեշտ ընկալելի հետևություն է արել, որը, սակայն, չի հաստատում թեմայի մասին իր պնդումները (*Die Messe im Morgenland*, Kempten, 1906, էջ 97-98):

2 «Լեզուների շնորհն» արձանագրվում է Ա Կորնթ. 12:10-ում՝ այլ շնորհների շարքում:

3 Տվյալ պարագայում թեմային **Ք. Կ. Էմմերի**-ի մոտեցումը բացարձակ ճիշտ ենք համարում, «Le service de la parole selon I Cor. 14», *La Parole dans la Liturgie (semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge)*, Paris, Cerf, 1970, էջ 77-79 (*Lex Orandi* 48):

դ) Քարոզի օրինակ վաղ Եկեղեցում

1. Քրիստոնեական ամենահին ճառն է համարվում Կղեմես Հռոմեացու այսպես կոչված Կորնթացիներին ուղղված Բ Նամակը¹: Ամենահին համարվող այս ճառի հիմնական բովանդակությունն ապաշխարության կոչն է. իբրև ապացույցներ բերվում են մարդկային կյանքի հավերժական բնույթը և գալիք պատիժների իրողությունը²: Խոսքը գնում է մի բարոյական-հոգևոր խրատի մասին, որը որպես «ճառ» է բնութագրվում արդեն իսկ առաքելական շրջանից սկսած³:

Հետևաբար, տվյալ նամակը, ինչպես հռետորական բոլոր ծանոթ բնագրերը, հիմնավորել են վաղքրիստոնեության հնությունը: Խոսքը սուրբգրային լեզվով արտահայտված ճառային բնագրերի մասին է (իմիջիայրոց, դրա շատ բաժիններում վերլուծվում է Սուրբ Գիրքը), որոնցում ցուցադրվում է քրիստոսաբանական և եկեղեցաբանական վարդապետությունը: Փաստարկին հաջորդում է հյուրընկալության գործնական օրինակների հիշատակումը, որ թոթափում է մեղքերի և համապատասխան պատիժների ծանրությունը: Սա է վաղքրիստոնեական ճառի իմաստը,

1 Δ. Μπαλάμος-ն այն համարում է «ամենահին քրիստոնեական քարոզ» (Հայրաբանություն, Աթենք 1930, էջ 35): Այս նամակը, երևում է, որ Ք.ա. 150-ից հետո ընկած շրջանի գործ է: Ճշգրիտ հայտնի չէ հեղինակը (բավարար վկայություններ չկան), չնայած չի բացառվում այն վարկածը, որ հեղինակել է Կորնթոսի ինչ-որ երեց [տե՛ս J. Quasten, *Patrology*, I, Utrecht 1963, էջ 53-58/E. J. Goodspeed, *A History of Early Christian Literature* (revised and enlarged by Robert M. Grant), Phoenix Books, The University of Chicago Press, 1914, էջ 87-89]:

2 Բնագիրը BEΠEΣ-ում (Հույն հայրերի և եկեղեցական հեղինակների գրադարան) I, 40-47:

3 Գործք 20:11:

ինչպես որ այն ավելի ուշ սահմանում է Իզնատիոս Անտիոքացին՝ գրելով Պողիկարպոս Զմյուռնացուն¹:

Բավականին տպավորիչ է Կղեմեսի նամակի հատկապես վերջին հատվածը, որտեղ ճառողն անդրադառնում է գայթակղության նրբագագ թեմային և քրիստոնյաների զգաստության կոչին՝ հռետորական արվեստով խորհուրդ տալով իր ունկնդիրներին. «Մակայն այն, որ տեսնում ենք անարդարներին, որ հարստանում են, և Աստուծառաններին, որ նեղություններ են կրում, թող չխռովեն ձեր մտքերը: Եղբայրներ՝ և քույրեր՝, եկե՛ք, ուրեմն, հավատանք, ընդունենք Աստուծու խոհեմությունը և վարժվենք այս կյանքին, որպեսզի վարձատրվենք ապագայում: Արդարներից ոչ ոք անմիջապես չի ստացել պտուղը, այլ սպասում է դրանց, քանի որ Աստված եթե անմիջապես հատուցի արդարների վարձը, ապա հայտնապես կզբաղվենք առևտրով և ոչ աստվածապաշտությամբ, և կկարծեինք, որ ոչ թե աստվածապաշտության, այլ շահին հետամուտ լինելով՝ արդար ենք: Այս պատճառով էլ աստվածային վճիռը պատժում է այն հոգուն, որն արդար չէ, և նրան տանջում շղթաներով»²:

Ճառի վերոնշյալ հատվածում հռետորական ոճով ներկայացվում է արդարի փորձության թեման՝ համեմատելով այն անարդարի բարօրության հետ: Ճառը չի վարանում այս փաստարկումից (ճառի իրապաշտական տարրից), սակայն վարպետորեն փաստում է, որ այս վիճակը ոչ թե ուժագրվում է արդարությանը, այլ խրախուսում է այն: Եկեղեցա-

1 Վատ սովորություններից հրաժարվի՛ր, սակայն ավելի շատ դրա՛նց մասին քարոզիր (Ուղղված Պողիկարպոսին BEΠEΣ 2, էջ 283, 34):

2 Նշվ. աշխ., էջ 47 (20-29):

կան հռետորը մի քանի տողով պարզորեն ներկայացնում է արդարի փորձության խոր մեկնությունը՝ այդպես դիմելով իր լսարանին:

2. Վաղ բնագրերից է նաև *Տասներկու առաքյալների վարդապետությունը* (Դիդախե. 1-6 գլուխներ¹. գրվել է 2-րդ դարի առաջին կեսում): Այս բնագիրը, սակայն, ճառի հստակ բնութագիր չունի, բայց հիշատակության արժանի հռետորական որոշակի մարտավարություն ենք զանազանում, որն իր զագաթնակետին է հասնում 6-րդ գլխում. «Ուշադի՛ր եղիր, որ ինչ-որ մեկը քեզ չշեղի ուսուցման այս ճանապարհից, քանի որ Աստծու մասին ոչ ճշգրիտ քաներ է քեզ ուսուցանում: Եթե կարող ես կրել Տիրոջ ողջ լուծը, կատարյալ կլինես, սակայն եթե չես կարող, ապա արա՛ այն, ինչ կարող ես: Կերակրի հետ կապված՝ պահի՛ր այնքան, ինչքան կարող ես. ավելի շատ, սակայն, պաշտպանվի՛ր կրապաշտությունից, քանի որ դա մեռած աստվածների պաշտամունքն է»²:

Այս վերջաբանի խրախուսական բնույթը դրսևորվում է ունկնդիրների կարողությունների նկատմամբ հարգանքով, որը նման է քաջալերանքներին: Բնագիրը դյուրըմբռնելի է, և երևում է, որ խոսքը նախամկրտական քրիստոնեական հավատքի ուսուցման մասին է: Ի դեպ, վաղքրիստոնեական քարոզի հիմնական նյութը քրիստոնեական հավատքի ուսուցումն էր:

Բ. ԴԱՍԱԿԱՆ ՀՈՒՏՈՐՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՀՈՒՏՈՐՈՒԹՅՈՒՆ

ա) Հին հունական, հռոմեական և հունահռոմեական հռետորություն

Դասական հնադարը զբաղվում էր հատկապես հռետորական արվեստով և հիմնականում ուսուցմամբ ու դրականոնների կողավորմամբ, ինչպես նաև դրա միջոցով քաղաքացիների կրթությամբ¹: Հռետորական արվեստի ձևավորման հենց սկզբից դասական հնադարը մատնանշել էր նաև այն ճշմարտությունը, որ հռետորական կարողությունը միայն ուսուցման արդյունք չէր, այլ գերազանցապես բնության պարզև:

Հելլենիզմի պատմության մեջ հռետորական արվեստի ընթացքը նշանավորվում է հռետոր Սիկելլոս Գորգիասի (Ք. ա. 427թ.) Աթենք ժամանմամբ. նա զարմացնում էր աթենացիներին իր հռետորական կարողություններով²: Գորգիասի ժամանումից առաջ, սակայն, Աթենքի հռետոր-ուսուցիչներն արդեն հռետորական արժեքավոր ավանդույթ էին ստեղծել, որն արձանագրվում է Ատտիկեի բարբառի գրական բնագրերում³: Ավելի վաղ էլ՝ հոմերոսյան շրջանում, երևում է, որ հռետորական արվեստը զարգացած է եղել⁴: Մական Գորգիասն այն անձն էր, որը հաստատում է հռետորությունը որպես խոսքի մի նոր տեսակ, որը դասական Աթենքից տարածվում է ողջ հռոմեական աշխարհում,

1 Տե՛ս **O. Reboul**, *La Rhétorique*, Paris, PUF, 1990, էջ 29:

2 Համապատասխան վկայություններ է տրամադրում, որքան որ Թուկիդիդեսը, այնքան էլ Դիոդորոս Սիցիլիացին (տե՛ս **J. E. Sandy's**, *A History of Classical Scholarship*, vol. I, New York-London, 1967, էջ 77):

3 **J. D. Denniston**, *Greek Prose Style*, Oxford, Clarendon Press, 1959, էջ 1-40:

4 Ուշագրավ է, որ Հոմերոսի հերոսներն անվանվում են *հռետորներ* և *պատերազմիկներ* (Իլիական I, 443):

1 ΒΕΠΕΣ 2, էջ 215-217:

2 Նշվ. աշխ., էջ 217 (26-30):

ինչպես նաև որպես արվեստ, որը հնարավոր է լինում դասավանդել:

Ք. ա. 5-րդ դարից սկսած, երբ որոշ քաղաքներում տապալվում է բռնապետությունը, և ժողովրդավարություն է հաստատվում, հռետորությունը շարունակում է զարգանալ. փաստ, որը հռետորական արվեստը կապում է ժողովրդական վարչաձևին¹: Նույն ժամանակաշրջանում (Ք. ա. 5-րդ դարի վերջ) հռետորները ջերմ հարաբերություններ էին հաստատել սոփեստ փիլիսոփաների հետ, որոնց հետ ընդհանուր հետաքրքրություններ ունեին լեզվի, հիմնավորման և ուսուցման մեթոդի վերաբերյալ²: Այդ ժամանակ են երևան գալիս հռետոր-փիլիսոփաները՝ Պրոտագորասը, Պրոդիկոսը և Իպպիասը: Տվյալ ժամանակաշրջանում սոփեստներն ու հռետորները հաստատվում են դասական Աթենքում որպես դաստիարակներ՝ հիմնելով խմբային ուսուցումը և նպատակ ունենալով իրենց աշակերտների «դատելու, ճանելու և գործելու» կարողությունների կատարելագործումը³:

Հռետորական արվեստի արժեքի կամ անարժեքության մասին այդ ժամանակաշրջանում երեք կարծիքներ արտահայտվեցին.

ա) Փիլիսոփայական հռետորություն, որը ներկայացնում էին Սոկրատեսը և Պլատոնը: Այս կարծիքը մերժում էր հռետորական արվեստը, որը հիմնականում սոփեստները որպես զենք էին օգտագործում: «*Գորգիաս*» և «*Ֆեդրոս*»

աշխատություններում Պլատոնը մերժում է հռետորական արվեստը՝ այն ճշմարիտ փիլիսոփայությունից ստորադաս համարելով⁴:

բ) Հայեցաբանական հռետորություն, որը ներկայացնում է Պլատոնի աշակերտ Արիստոտելը: Նա հռետորությունը համարում է ժողովրդական խոսքի արվեստ, որը համապատասխանում է ճարտասանությանը՝ տրամաբանական փաստարկման արվեստին⁵:

գ) Իսոկրատեսի գործնական հռետորություն. նա հռետորությունը ճարտասանության արվեստ էր համարում (եղել է «արձակագիր», այսինքն՝ խոսքեր էր գրում դատարաններում արտասանելու համար)⁶:

Հելլենիզմի ժամանակաշրջանը սկսվում է դեպի Արևելք Ալեքսանդր Մեծի մուտքով և հելլենիզմի տարածմամբ⁴: Ինչպես արդեն իր «Տոնախմբության» (Ք. ա. 380 թ.) մեջ հայտնում է Իսոկրատեսը՝ հունական դաստիարակության հիմնական նպատակը համաշխարհայնացումն էր, այսինքն՝ նրա ընդլայնումը՝ անկախ մարդկանց ցեղային պատկանելությունից: Այն նպատակ էր հույների հռետորական արվեստի տարածմանը և այն ազգերի կողմից դրա կիրառմանը, որոնք հունական կրթություն չունեին: Մակայն գերիշխանությունների հիմնումը և միապետության համակարգը, որն իշխում էր հելլենիզմի ժամանակաշրջանում, թուլացնում էր հռետորական արվեստի հրապարա-

1 **G. A. Kennedy**, *Ιστορία τής Κλασσικής Ρητορικής*, Αθήνα, Παπαδήμας, 2001², էջ 28:

2 **Δ. Κουκούρα**, *Η ρητορική και η έκκλησιαστική ρητορική*, Θεσσαλονίκη, Πουρναράς, 2003, էջ 36:

3 **H. I. Marrou**, *Ιστορία τής εκπαιδύσεως στην αρχαιότητα*, Αθήνα 1961, էջ 82-100/**L. Bellenger**, *La persuasion*, Paris, PUF, 1985, էջ 14:

4 Տե՛ս **D. N. Clark**, *Rhetoric in Greco-Roman Education*, New York, Columbia Press, 1957, էջ 24:

5 **J. E. Sandy's**, *A History of Classical Scholarship*, vol. I, New York-London, 1967, էջ 79-81:

6 **G. A. Kennedy**, *Ιστορία τής Κλασσικής Ρητορικής*, Αθήνα, Παπαδήμας, 2001², էջ 70-73/**H. I. Marrou**, *Ιστορία της εκπαιδύσεως στην αρχαιότητα*, Αθήνα 1961, էջ 131:

4 **M. Hadas**, «Hellenistic Literature», *Dumbarton Oaks Papers* 17(1963), էջ 23:

կային կիրառումը, որը հիմնականում օգտագործում էին քաղաքացիները՝ դատարաններում բանախոսելիս¹:

Հելլենիզմի շրջանում հռետորությունը, սակայն, իշխում էր դպրոցներում, որտեղ այն դասավանդում էին²: Այս դպրոցներից տվյալ ժամանակաշրջանում ասպարեզ իջան հռետորներ, որոնք ինքնատիպ անհատականություններ էին՝ Թեոֆրաստոսը (նա ճեմարանում հաջորդեց Արիստոստելին), ստոիկները և Երմագորասը:

Ք. ա. 5-րդ դարից սկսած՝ հռետորությունը զարգանում է նաև հռոմեական ավանդության մեջ, չնայած որ Հռոմում հռետորության հիմնական զարգացումը լայն ծավալ էր ստանում հունական ազդեցությունից հետո: Հռետորական արվեստի արտահայտման կենտրոնական վայրը հռոմեական Ծերակույտն էր, որի նիստերում նշանակալի հռետորներ էին առանձնանում (Կատոն, Տիբերիոս, Ցիցերոն, Դիոնիսիոս Հալիկառնասցի, Հերմոգենես, Քվինտիլիանոսը):

բ) Եկեղեցական հռետորության և դասական հռետորության հանդիպումը

Ավետարանի պատգամը Հոգեգալուստից հետո տարածվում է ամբողջ Հռոմեական կայսրության մեջ³: Քաղաքներում, ինչպես՝ Աթենքում, քրիստոնեական քարոզը պայքարում էր մի լսարանի դեմ, որը նախընտրում էր հատկապես հռետորական արվեստը⁴: Այս արվեստը, սակայն,

Հռոմեական կայսրության այլ քաղաքներում ևս հատուկ հարգանքի էր արժանանում¹: Հեթանոս ժողովուրդների այս վերաբերմունքը հռետորական արվեստի նկատմամբ տարածվում էր նաև քրիստոնեական քարոզի վրա (եկեղեցական հռետորություն). Լյուստրայի բնակիչները Պոդոս առաքյալին անվանում էին «Հերմես», քանի որ *նա էր խոսքն առաջնորդողը* (այսինքն՝ հիանալի հռետոր էր)²: Առաքյալների հռետորական արվեստը, հետևաբար, գնահատվում էր հեթանոս ազգերի կողմից, որոնք այն որպես իրենց դասական հռետորության մի ձև էին ընկալում:

Այս փաստը հիմք հանդիսացավ հեթանոսների հետաքրքրության համար, որ լսեն քրիստոնեական քարոզը³: Ի դեպ, քրիստոնեական պատգամի տարածման ժամանակաշրջանը համընկնում է այն ժամանակաշրջանին, երբ հեթանոս աշխարհը հռետորական արվեստը ճանաչում է որպես մի գերագույն կրթական բարիք⁴: Այս ժամանակաշրջանի հեթանոսական միջավայրը, հետևաբար, օժանդակում էր ինչպես գաղափարների ազատ փոխանցմանը, այնպես էլ կարծիքների հրապարակային ծանուցմանը:

Հակառակ, սակայն, վերոնշյալ փաստերի՝ պետք է նշենք, որ դասական հռետորության հետ եկեղեցական հռետորության հանդիպումը կապված է նաև քրիստոնեական քարոզի լեզվի գործոնի հետ: Առաքյալները քարոզե-

և օտար եկվորները այլ բանով չէին զբաղվում, քան միայն ասելով կամ լսելով մի ավելի նոր խոսք (Գործք 17:21):

1 **G. V. Bowersock**, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969, էջ 1/**E. Auerbach**, *Literary Language and its Public in Latin Antiquity and in Middle Ages*, Princeton University Pless, էջ 40:

2 Գործք 14:12:

3 Աթենացիներն իրենք են դիմում Պոդոս առաքյալին, որպեսզի իրենց քարոզի, քանի որ ուզում են «իմանալ» (Գործք 17:20):

4 **A. H. M. Jones**, «The Greeks Under the Roman Empire», *Dumbarton Oaks Papers* 17 (1963), էջ 8:

1 **G. A. Kennedy**, *Classical Rhetoric and its Christian and secular Tradition*, The University of North Carolina Press 1980, էջ 86:

2 **H. I. Marrou**, *История της εκπαιδευσεως στην αρχαιότητα*, Αθήνα 1961, էջ 282-285:

3 **I. Καραβιδοπούλου**, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, Θεσσαλονίκη, 1998², էջ 245-247:

4 Քանի որ, ինչպես տեղեկացնում է *Գործք Առաքելոցը*, *Աթենացիները*

ցին արամներեն, քանի որ իրենց լսարանը հրեաներն էին, սակայն արագ օգտագործվեց նաև ընդհանուր հունարենը, այսինքն՝ այն լեզուն, որով թարգմանվեց Հին Կտակարանը: Այս լեզվում երբայական բառերը նոր բովանդակություն ստացան, որը նպաստեց աշխարհի փրկության վերաբերյալ Աստծու նպատակն արտահայտելուն¹: Մակայն վաղքրիստոնեական քարոզի լեզվական յուրահատկությունը հավանաբար ծագում էր ոչ թե հռետոր-ուսուցիչների բարձր լեզվից, այլ անտեսված և խոսակցական բարբառից²: Առաքյալները հռետորների մոտ չէին աշակերտել և ոչ էլ հետևել հռետորության ավանդած տեսակետների ոճաբանական և մեթոդաբանական ծրագրերի:

Այս փաստի արդյունքն էր նաև հույն հռետորների կողմից վաղքրիստոնեական քարոզի հանդեպ հակակրանքի ստեղծումը³: Այդ պատճառով վաղքրիստոնեական դարաշրջանի դասական ուսյալները Խաչի քարոզը համարում էին հիմարություն: Նրանց համար Առաքյալների քարոզը և Ավետարաններն «անարժեք խոսքեր էին» (բառացիորեն), քանի որ չէին հետևում ո՛չ դասական խոսքին, ո՛չ էլ դասավանդվող հռետորական արվեստին⁴:

Իրականում, սակայն, վաղ եկեղեցական հռետորությունը մի նոր դպրության ձև հանդիսացավ, որը Քրիստո-

1 Լեզվաբանական քննություն՝ կապված ընդհանուր հունարենի օգտագործման հետ, տե՛ս **A. Martinet**, *Éléments de linguistique générale*, Paris 1970, էջ 10-12/**C. Mohrmann**, *Linguistic Problems in Early Christian Church*, *Vigiliae Christianae* 11 (1957), էջ 14:

2 **A. Wilder**, *Early Christian Rhetoric*, Boston, Harvard University Press, 1971, էջ 28:

3 Երևում է, որ այս փաստը հնչում է Ա Կորնթ. 1:22-24-ում «հույների» մասին, որոնք «իմաստություն էին փնտրում» և որոնք քրիստոնեական քարոզը համարում էին «հիմարություն»:

4 **I. Καραβιδοπούλου**, *Εἰσαγωγή στὴν Καινὴ Διαθήκη*, Θεσσαλονίκη, 1998², էջ 137:

սով փրկության պատգամ էր պարունակում, և այդ ժամանակաշրջանում նորովի արտահայտվեց հունարենի համար: Ավետարանը քարոզվեց հստակ մի միջավայրում և ժամանակաշրջանում, և քարոզիչներն արտահայտվելու կարողություններ էին ստանում իրենց մշակութային միջավայրից: Այս պատճառով վաղքրիստոնեության հռետորությունը ոչ թե հռետորություն է արվեստի իմաստով¹, այլև հանդիսանում է որպես «հաղորդակցության համոզիչ ռազմավարություն»²:



1 **A. Cameron**, *Christianity and the Rhetoric Empire: The Development of Christian Discourse*, California, University Press, 1991, էջ 20:

2 **V. Robins**, *Jesus the Teacher. A socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Philadelphia 1969, էջ 6:



Գլուխ Ա

ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՀՈՒՏՈՐՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

ա) Եկեղեցական հռետորությունն առաջին դարերում

1. Ք. հ. 2-րդ դարի հետառաքելական Եկեղեցում քարոզի մասին առաջին վկայությունը Հուստինոս Փիլիսոփային և Վկային է պատկանում: Համաձայն այս վկայության՝ քրիստոնյաների ժողովների ընթացքում Կիրակի օրը Աստվածային պաշտամունք կատարելու համար ընթերցվում էին «Առաքյալների հուշերը» և «Մարգարեների գրվածքները», շարունակության ընթացքում՝ «ավագը թող խոսքի միջոցով խորհուրդ տա և բարի գործերի մղի»¹:

Այս վկայությունից եզրակացնում ենք հետևյալը՝ ա. Քարոզն իրականացվում էր կիրակի օրերին՝ հավատացյալների ծիսական հավաքների ընթացքում, բ. Աստվածային պատարագի մաս էր կազմում, գ. Հիմնվում էր ընթերցվածքների մեկնության վրա և նպատակ ուներ (բացի դրանց ընկալումից) բարձր բարոյական կյանքի մասին խորհրդի և խրախուսանքի, դ. Այս քարոզը կատարում էին Եկեղեցու «երեցները» (այսինքն՝ քահանաները կամ եպիսկոպոսները):

¹ **Իուստինոս**, *Ա' Աπολογία*, 67, 4, ВΕΠΕΣ 3, 1955, էջ 198(14-16):

2-րդ դարի վերջի մասին համապատասխան տեղեկություններ է հաղորդում նաև Տերտուղիանոսը, համաձայն որի՝ Սուրբ Գրքի մեկնությունը քարոզի միջոցով «սնուցում է քրիստոնյաների հավատքը, կենդանացնում նրանց հույսը, զորացնում քաջությունը և հաստատում նրանց կայուն գիտակցությունը»¹: Այս վկայությունը բացահայտում է հավաքանքների տվյալ ժամանակաշրջանում քրիստոնեական քարոզի և նպատակը, և բովանդակությունը: Խոսքը գործնական և պարզ քարոզի մասին է, որը սուրբ Իգնատիոս Անտիոքացին անվանում է «ճառ»², Իրինիոս Լուզոնացին՝ «Բանախոսություն»³, և Պլինիոս Կրտսերը՝ «Երկկողմ ուխտ, որ քրիստոնյաները տալիս էին առաքիներությունների կիրառման և չարիքի շրջանցման համար»⁴:

2. Երրորդ դարում ճառերի ամենահայտնի հեղինակը Որոզինեսն է: Բացի իր վիթխարի մեկնողական և այլ գործերից, Որոզինեսը հեղինակել է մոտ 574 ճառեր, որոնցից փրկվել են միայն 21-ը⁵: Նրա գրվածքները տարբերվում են հեղինակի կենդանի հավատքով և արտահայտչական ուժով: Ինչպես մեզ տեղեկացնում է պատմագիր Եվսեբիոսը, 231 թ. Հռոմի կայսեր մոր՝ Յուլիա Մամեայի կողմից կանչվեց Անտիոք՝ ցույց տալու քրիստոնեական վարդապետության բովանդակությունը⁶: Եվսեբիոսը նշում է, որ Որոզինեսը ճանաչում էր կայսերական փիլիսոփայական

¹ **Τερτυλλιανού**, *Απολογητικός*, 39, PL 1, 531:

² **Ιγνατίου Αντιοχείας**, *Πρὸς Πολύκαρπον* 5, ВΕΠΕΣ 2, 1955, էջ 318:

³ **Εἰρηναίου Λυώνος**, *Επιστολή πρὸς Φλωρίνον* (մեջբերվում է Եվսեբիոս Կեսարացուց, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 5, 20, ВΕΠΕΣ 19, էջ 339):

⁴ **Πλινλίου τοῦ Νεωτέρου**, *Επιστολή* 10, 96:

⁵ **Σ. Παπαδοπούλου**, *Πατρολογία*, հտ. Ա, Αθήνα 1982², էջ 413:

⁶ **Εὐσεβίου**, *Εκκλησιαστική ἱστορία*, 6, 21, 2-4, ВΕΠΕΣ 19, էջ 365:

միջավայրը և այն օգտագործեց որպես շփման ազդակ՝ Ավետարանը քարոզելու համար¹:

Որոգիներսի այս կարողությունները բխում էին նաև Ալեքսանդրիայի Եկեղեցու քարոզչական ավանդությունից, որում ծաղկեց հռչակավոր «Աստվածաբանական դպրոցն» իր փայլուն ներկայացուցիչներով՝ Պանտենոսով և Կղեմեսով: Այս երկու այրերն աշխարհիկ կրթություն ունեին և փորձում էին քրիստոնեական քարոզին բովանդակալից բնութագրի տալ: Ալեքսանդրյան այդ դպրոցը կարողացել էր անկախանալ հուդայականությունից և իր սկզբունքները վերցրել էր դասական մտքից, որպեսզի Ավետարանի ճշմարտությունն ավելի լայն ընդունելության արժանանա: Այս կերպ առավել զգայուն դարձրին իրենց հեթանոս ունկնդիրներին և համաքարոզիչներին:

2-րդ դարի վերջից նախապայմաններ ստեղծվեցին քարոզի զարգացման համար: Պատճառները շատ էին. 1) Հերետիկոսների աստիճանաբար երևան գալը և ընդարձակվելը մղեցին եպիսկոպոսին քարոզն ավելի լավ կազմակերպելու: Այս շրջանում աստիճանաբար վերանում էր մարգարեների դիրքը, և ժողովրդի կողմից իր ուժն էր կորցնում քարոզի օրենքը: 2) Եկեղեցին սկսում է հոգալ հատկապես իր հոգևորականների կրթության համար, քանի որ քարոզի պահանջները մեծացել էին, և շատացել էին եկեղեցի մուտք գործողները: 3) Երևան է գալիս սղագիրների կողմից քարոզների արձանագրման համակարգը. փաստ, որը նպաստում էր քարոզի արտաքին տեսքին ավելի շատ ուշադրություն դարձնելուն:

Որոգիներսը ոչ միայն համարվում է եկեղեցական մեծ հռետոր, այլև կարևոր դեր է խաղացել քրիստոնեական

¹ Նույն տեղում, հատ. 4:

քարոզչական տեսության ձևավորման մեջ: Նրա քարոզների առատությունը Սուրբ Գրքի մեկնության նպատակն ունի: Նրա գործը Սուրբ Գրքի բնագրի ամեն տողի և իմաստի մեկնաբանության փոխանցումն է, որը նպատակ ունի մտափոխելու իր ունկնդիրներին, որ չարհամարհեն Աստծուն, և հեռու պահելու այն գործերից, որ գործվում են «ճշմարիտ խոսքին հակառակ»¹: Մեկնելով Հռոմ. 12:7 հատվածը «շնորհի» միջոցով «ուսուցանելու» մասին՝ Որոգիներսը շեշտում է, որ քրիստոնեական քարոզը ոչ թե մարդկային իմաստության, այլ Աստծու շնորհի արտահայտություն պետք է լինի, և եկեղեցական այն հռետորին, որն ունի պերճախոսություն, բայց ոչ շնորհ, համեմատում է նրա հետ, ով Աստծու շնորհով «չնայած չի հոգում խոսքի շարադրանքի մասին, սակայն պարզ և անկանոն խոսքով անհավատներից շատերին դարձնում է դեպի հավատքը»²:

բ) Եկեղեցական հռետորության ծաղկումը

4-րդ դարում

1. Հավածանքների ավարտից և Միլանի հանդուրժողականության հրովարտակից հետո (Ք. հ. 313) եկեղեցական հռետորության և քրիստոնեական քարոզի համար ոսկե մի շրջան է սկսվում: Քարոզչության ծաղկումը Եկեղեցում պարտական է հետևյալ գործոններին՝

ա) Հավածանքների դադարի և որպես պետական միակ պաշտոնական կրոն քրիստոնեությունը ճանաչելու հետևանքն այն եղավ, որ Եկեղեցի եկան հասարակական տարբեր խավերին պատկանող շատ մարդիկ, որոնց կա-

¹ **Օրիգենոս**, *Κατὰ Κέλσον*, 3, 50, ΒΕΠΕΣ 19, էջ 212:

² **Օրիգենոս**, *Υπόμνημα στὴν πρὸς Ρωμαίους*, 9, 2, ΡG 14, 837:

րիքներին և պահանջներին քարոզը պետք է հարմարվեր: Եկեղեցում քարոզողներից շատերը քարոզում էին քաղաքներում՝ դատարաններում և այլ կենտրոնական վայրերում, որտեղ հռետորական գործունեությունը զարգացած էր: Հետևաբար, քարոզին մշակված ոճ և հռետորական գրության տեսք պետք է տային, որպեսզի բավարարեին ունկնդիրներին, որոնք վարժված էին հռետորական բարձր արվեստին:

բ) Եկեղեցի ժողովրդական բազմության մուտք գործելու հետևանքն այն եղավ, որ հոգևոր դասի մեջ մտան հռետորական կրթություն ունեցող մարդիկ, որոնք քրիստոնեական քարոզին ավելի բարձր արվեստի ձև տվեցին: Ի դեպ, քրիստոնյա շատ քարոզիչներ մկրտությունից առաջ կրթվել էին հռետորական դպրոցներում կամ զբաղվել իրավաբանությամբ:

գ) Հավածանքների և քրիստոնյաների մարտիրոսության դադարը բազմացրին տոնական օրերը և նպաստեցին դրանց հանդիսավոր տոնակատարմանը: Այս դեպքը շարժառիթ դարձավ գովաբանական և տոնական փայլուն քարոզների կառուցման և հաղորդման համար:

դ) Այդ շրջանի հռետորական լեզվում դասականի տիրապետումն օգնեց եկեղեցական քարոզչությանը մշակված հռետորական ոճ որդեգրելու, որով մեծ շփման մեջ մտավ ժողովրդի հետ¹: Դասականը լեզվական յուրահատկություն էր, որը հունարենի համեմատությամբ ավելի հեշտ էր ընդունվում ազգային տարբեր պատկանելություն ունեցող մարդկանց կողմից, որոնք տարբեր մայրենի լեզու և ոչ հունական մշակութային ժառանգություն ունեին:

Եկեղեցական լեզվում դասականի կիրառումը որդեգրվեց 4-րդ դարի հեղինակ հայրերի կողմից, որոնք ժամա-

1 **Δ. Κουκούρα**, նշվ. աշխ., էջ 204-205:

նակաշրջանի աստվածաբանական խոսքը պատվելի էին դարձնում²: Մտային փնտրտուքի մեջ գտնվող հավատացյալ ժողովրդի հետ հովվական շփումը քրիստոնյա հռետորներին ստիպեց բարձր կրթություն ստանալ: 4-րդ դարի եկեղեցական հեղինակներն առաքյալների աշակերտներից մի կարևոր ճշմարտություն էին ժառանգել, որը, սակայն, գրառված էր պարզ լեզվով և մեծ ընդունելության չէր արժանացել: Առաջին երեք դարերի ընթացքում հունախոս ուսյալները հաճախ հեգնում էին Ավետարանի քարոզիչների պարզ լեզուն, ինչպես նաև քրիստոնեական փաստարկները, որոնք չէին հիմնվում «հռետորական համոզության» վրա³: Անշուշտ, առաջին երեք դարերի եկեղեցական հռետորական լեզուն, չնայած այն բանին, որ աչքի չէր ընկնում իր շքեղությամբ, մի «կենդանի լեզու» էր, որն առաջացել էր բանավոր լեզվից³: Այս լեզուն, սակայն, չէր կարողանում կապող օղակ դառնալ կայսրության մեջ ապրող ազգերի միջև այն խորությամբ, ինչպես որ այդ կապն իրականացնում էր դասական լեզուն⁴:

2. Այս ընթացքում ի հայտ է գալիս քրիստոնեական քարոզի՝ աշխարհիկ հռետորության փոխվելու վտանգը: Այդ պատճառով 4-րդ դարի մեծ հայրերը և եկեղեցական հռետորները հաջողեցրին հռետորության և քարոզի ճիշտ միախառնումը դասական կրթության և քրիստոնեական

1 **A. Kennedy**, *Greek Rhetoric Under Christian Emperors*, Princeton NJ, University Press, 1983, էջ 186:

2 Տե՛ս **V. Florescu**, *La retorica nel suo sviluppo storico*, Bologna 1974, էջ 59:

3 Գրավոր խոսքի համապատասխան ուղղության փոխարեն այս յուրահատկության առաջնահերթությունը շեշտում է **A. Martinet**-ը, *Eléments de la linguistique générale*, Paris 1970, էջ 8:

4 Այս թեմայի մասին որոշ մատնանշումներ արվել են **Δ. Κουκούρα**-ի կողմից («Οἱ ὑφολογικὲς ἐπιλογὲς τοῦ Γρηγορίου Παλάμα στὶς *Ομιλίες* του», *ΕΕΘΣΠΘ* 29 (1986) ենթաբաժին թիվ 56):

հավատքի միացման միջոցով: Այս հայրերը և եկեղեցական հռետորները մշակեցին մեկնողական քարոզը, այսինքն այն, որը որպես առանցք ուներ Սուրբ Գրքի բոլոր գրքերի կամ հատվածների մեկնությունը: Մեկնողական վերլուծության միջոցով եկեղեցական այդ այրերը զարգացնում են իրենց գործնական և տեսական ուսուցումը: Եկեղեցական հռետորության այս տեսակն անվանվում է «Ճառ»:

Մեկնողական քարոզը զարգացավ հիմնականում քրիստոնեական հավատքի ուսուցման քարոզի շրջանակներում, այսինքն՝ Եկեղեցու քարոզչությունը մկրտվելու ցանկություն հայտնողներին ուսուցանելու պատրաստության համար էր: 4-րդ դարում այս քարոզի գլխավոր ներկայացուցիչը Կյուրեղ Երուսաղեմացին էր, որը զարգացնում է իր ճառերը քրիստոնեական հավատքի ուսուցման մեջ՝ քրիստոնեական վարդապետության բազում շերտերով: Քրիստոնեական հավատքի ուսուցման քարոզը քրիստոնեական հավատն ուսանողների՝ ազգային հին սովորություններից ազատագրման անհրաժեշտությանն առնչվող հարցեր է պարունակում:

Սակայն կար նաև քարոզի մեկ այլ տեսակ, որը սուրբգրային հատվածների մանրամասն վերլուծությամբ էր զբաղվում. այն անվանվեց «Եկեղեցական հռետորական խոսք»: Որոշ պարագաներում այս «խոսքերն» անդրադառնում են վկաների տոներին, հասարակական-քարոջական թեմաներին և այլևայլ առիթների (տաճարների նավակատիք, եպիսկոպոսների ձեռնադրություններ և գահակալություններ, նշանակալի անձանց նվիրված դամբանականներ): «Խոսքերը», սակայն, նաև դավանաբանական խնդիրներ էին պարունակում, որոնք 4-րդ դարում դեռևս բորբոքված էին:

4-րդ դարում քարոզը, որը բազմապիսի բովանդակություն ուներ և սքանչելիորեն մշակված իրականացվում էր եպիսկոպոսի կամ քահանայի կողմից, մեծ զարգացում է ապրում կիրակի օրերին¹: Կիրակի օրվա պատարագի ընթացքում կատարվող ընթերցվածքների հիշատակությունից հետո 4-րդ դարի վերջում *Առաքելական հրահանգները* նշում են. «Եվ շարունակության մեջ քահանաները թող խրախուսեն ժողովրդին, սակայն ոչ բոլորը, և ամենավերջում եպիսկոպոսը, որը նմանվում է իշխանավորի»²: Այս վկայությունը հայտնում է, որ քարոզը բոլոր քահանաների գործը չէր, այլ ոմանց, որոնք դրա վերաբերյալ հայտնապես շնորհ կունենային: Այն փաստը, որ վերջինը խոսում էր եպիսկոպոսը, ցույց է տալիս նրա պատասխանատվությունը քահանաների կողմից քարոզում արդեն ասվածների ճիշտ ամփոփման համար: Հակառակ Անտիոքի (այստեղ քարոզի մեջ հնչում էին *Առաքելական հրահանգների* նախապատգամները)՝ Ալեքսանդրիայում քարոզում էր միայն եպիսկոպոսը, քանի որ քահանա և հերետիկոսապետ Արիոսի հերետիկոսական քարոզների առաջ բերած անվստահության պատճառով քահանաներին արգելվում էր քարոզել³:

3. Սոզոմենոսի մի վկայության համաձայն՝ քրիստոնյա Արևմուտքում, Արևելքի հետ համեմատած, քարոզն անտեսված էր⁴: Սա նշանակում է, որ Արևմուտքում հիմնականում

1 Ուշագրավ է, որ Սուրբ առաքյալների 58-րդ կանոնը նշում է. «Եպիսկոպոսը կամ քահանան, եթե անփույթ է եկեղեցու դասի և ժողովրդի նկատմամբ և նրանց հավատք չի ուսուցանում, թող մերժվի, իսկ եթե ծուլության և անփութության մեջ կմնա, թող գրկվի կարգից»:

2 *Աποστολικές Διαταγές Β'*, 57, 9, հրս. M. Metzger, SC 320, էջ 314 (36-39):

3 Այս վկայությունը տալիս է Սոզոմենոսը, *Εκκλησιαστική Ιστορία Ζ'*, 19, PG 67, 1473-ից:

4 Սոզոմենոսը հիշատակում է, որ Հռոմում «ոչ էլ եպիսկոպոսը, ոչ էլ ուրիշ մեկը չի ուսուցանում Եկեղեցում» (*Εκκλησιαστική Ιστορία Ζ'*, 19, PG 67, 1473-ից):

իշխում էր պարզ և անշուք քարոզը: Նմանատիպ քարոզներ վկայվում են նաև Արևելքում (Անտոն Մեծ, աբբա Մակար, Եվսեբիոս Ալեքսանդրացի): Սակայն Արևելքում հիմնականում իշխում էր հռետորական խոսքը կան հռետորական անսանձ ձևով (ինչպես Եվսեբիոս Կեսարացու ճառերում է, իսկ ավելի վաղ՝ Պողոս Սամոսատցու), կան «եկեղեցական հռետորական ձևով» (ինչպես Աթանաս Մեծի, կապադովկյան հայրերի, Կյուրեղ Երուսաղեմացու, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու և Բարսեղ Մելիկացու ճառերում):

4-րդ դարում քրիստոնյա Արևելքն ի հայտ է բերում եկեղեցական արժանավոր հռետորների, որոնց մեջ նշանակալի տեղ է գրավում Եվսեբիոս Կեսարացին († 340), որից 12 ճառեր են փրկվել: Աթանաս Մեծի († 372) վկայություններից տեղեկանում ենք, որ Անտոն Մեծը († 356) գործնական և հոգևոր ուսուցիչ է համարվել քրիստոնյաների համար: Դժբախտաբար, սակայն, ո՛չ Անտոն Մեծի, ո՛չ էլ հռետորի մեծ համբավ ունեցող Աթանաս Մեծի քարոզներից չեն պահպանվել: Հռետորի մեծ համբավ ունեին նաև Եվսեբիոս Եմեսացին († 359), Եվստաթեոս Անտիոքացին († 360) և Մելետիոս Անտիոքացին († 381), որոնցից, դժբախտաբար, քարոզչական որևէ երկ չի պահպանվել:

Ճգնակեցական և միստիկ բովանդակություն ունեին Եգիպտոսի մենակյացների՝ Եսայու և Մակարի քարոզները: Սակայն ճգնավոր քարոզիչներից ամենափայլունը Եփրեմ Ասորին էր († 348), որն էությանը հռետոր և հովիվ էր: Բարսեղ Մեծը գովաբանում է Եփրեմին որպես իր ժամանակի եկեղեցական հռչակավոր հռետորի: Նրա քարոզները պահպանվել են հիմնականում հունարեն թարգմանությամբ:

4. Նշանակալից էր կապադովկյան հայրերի հռետորական կրթությունը 4-րդ դարում: Բարսեղ Մեծը (330-379) դաստիարակվել է հռետորական ծագում ունեցող միջավայրում¹, քանի որ նա, ի տարբերություն այլ աշակերտների, Աթենքում ուսանելու ընթացքում հռետորություն է սովորել Փոքր Ասիա վերադառնալուց հետո և հավանաբար մի կարճ ժամանակ զբաղվել հռետորությամբ²: Նրա քարոզչական գործն ամենաարժեքավորն է³, ըստ ուսումնասիրողների հավաստի փաստարկների՝ նրա բոլոր ճառերը չեն պահպանվել⁴: Տարբերվում է ոճի մաքրությամբ, մտքի հստակությամբ և կարողությամբ, հոգևոր բովանդակությամբ, ինչպես նաև ապացույցների մեթոդիկ դասակարգմամբ:

Ուշագրավ է նաև Գրիգոր Աստվածաբանի հռետորական ուսումը: Սկզբում նա հռետորություն ուսանեց, երբ այցելեց Պաղեստինի Կեսարիա (հռետորական ուսման համար համբավավոր), այնտեղ, որտեղ դասավանդել էին Որոզհինեսը, Պամփյուլոսը և Եվսեբիոսը: Այնուհետև նա երեք տարի հռետորություն ուսանեց Ալեքսանդրիայում⁵, ինչպես նաև 359 թ. 10 տարով հաստատվեց Աթենքում՝ հռետորության դասերի հետևելով անվանի ուսուցիչներ հեթա-

1 Նրա հայրը՝ Բարսեղ քահանան, Պոնտոսում հաջողությամբ զբաղվում էր հռետորի գործով, երբ Գրիգոր Հրաշագործը (որ մկրտեց իր ծնողներին) աշակերտում էր Որոզհինեսին:

2 Այս թեմայի մասին լավագույնն է **J. Bernardi**-ի ուսումնասիրությունը, *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur at son auditoire*, Paris, PUF, 1985 (հատկապես 17-21 էջերը):

3 Այս ճառերի բովանդակությունը տիեզերքի աստվածաբանական մեկնությունն է (ինը ճառ *Վեցորեքի մասին*), իր հոտի հոգևոր զարգացումը (տասնհինգ ճառ *Սաղմոսների մասին*, քսանմեկ ճառ՝ բարոյական բովանդակությամբ): Պահպանվել են նրա իրադարձային թեմաներով ճառերը, ինչպես նաև որոշ սրբերին նվիրված ճառեր:

4 Տե՛ս **J. Bernardi**, նշվ. աշխ., էջ 90-91:

5 Այս քաղաքում հիմնվեց (արդեն իսկ Կղեմեսի և Պանտենոսի շրջանից) դասական և քրիստոնեական ավանդույթների միջև երկխոսությունը:

նուս Իմերիոսի և քրիստոնյա Պրոերեսիոսի մոտ¹: Կապադովկիա և ավելի ուշ՝ Նազիանգ վերադառնալուց հետո, մի կարճ ժամանակահատված նա զբաղվեց հռետորությամբ²:

Գրիգոր Աստվածաբանի քարոզչական մեծ գործն ամփոփվում է քառասունչորս ճառերում, իր հոգևոր կյանքի նշանակալի որոշ դեպքերի ընդգրկմամբ (իր ձեռնադրությունները, Կոստանդնուպոլսում ուղղափառ հավատքի վերանորոգումները): Օժտված էր հռետորական յուրահատուկ շնորհներով՝ արտահայտչական ընտիր կարողությամբ, տրամաբանական մեծ ուշիմությամբ, խոսքի աստվածաբանական խորությամբ, արտահայտության հստակությամբ և սեղմությամբ: Նրա հրաժեշտի խոսքերը, այսպես կոչված՝ «Խոսք հրաժեշտի»-ն, հռետորական արվեստի գերազանց օրինակ է: Նմանատիպ արժեք ունեն նաև նրա դամբանական խոսքերը:

Գրիգոր Նյուսացին (332-394) ևս հռետորության դասերի է հետևել Կեսարիայում, որտեղ և հռետորություն է ուսուցանել բավական տարիներ՝ Նյուսայի եպիսկոպոսությունն ստանձնելուց առաջ³: Նրա անունով քսանվեց ճառեր կան (հիմնականում պատահական թեմաներով, ինչպես նաև որոշ Սրբերի հիշատակության առիթներով), որոնք խոսել է իր նահանգի հոտի առաջ, ինչպես նաև այն քաղաքներում, ուր այցելել է (Կեսարիա, Կոստանդնուպոլիս, Մերաստիա):

Մեծ քաղաքներում, որտեղ 4-րդ դարում քարոզում էին կապադովկյան հայրերը, հավատացյալները խոսում էին երկու կամ երեք լեզուներով (Հռոմեական արևելյան պե-

տությունը բազմալեզու էր)¹: Կապադովկյան հայրերի ճառերն ուղղվում էին հունախոսներին, որոնք պատկանում էին զարգացած հասարակությանը, խոսում էին ընդհանուր խոսակցականով, բայց գրում էին դասական լեզվով: Նրանց լսարանը դասական հռետորական խոսքին էր վարժված, որից ելնելով էլ եկեղեցական հռետորները քարոզների ունկնդրության ընթացքում այս լսարանից հարգանք էին պահանջում եկեղեցական անհրաժեշտ բարեպաշտության հանդեպ²:

5. 4-րդ դարից հատուկ հիշատակության է արժանի սուրբ Հովհան Ոսկեբերանը (354-407), որը բոլոր ժամանակների լավագույն քարոզիչն է համարվում: Իր հռետորական նախնական կրթությունը նա ստացել է ծննդավայրում՝ հավանաբար մեծ հռետոր և ուսուցիչ Լիբանիոսի մոտ³, որտեղ վանական կյանքի գնալուց առաջ մի կարճ ժամանակ զբաղվել է հռետորությամբ:

Ոսկեբերանը կատարելագործեց ոչ միայն ճառերը, այլև խոսքը: Այսինքն՝ ոչ միայն Սուրբ Գրքի գերազանց մեկնիչ էր, այլև, իր լսարանի պահանջներից ելնելով, կարողանում էր սուրբգրային իմաստները պարզ ձևով ներ-

1 R. Ruether, *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher*, Oxford 1969, էջ 20-23:

2 Գրիգորիոս Նազիանզիոս, *Օմիլիա* 43, 14, PG 36, 523A:

3 Տե՛ս J. Bernardi, նշվ. աշխ., էջ 261:

1 G. Dagron, «Communication et strategies linguistiques», Միջազգային Բ համագումարի արձանագրություն «Հաղորդակցությունը Բյուզանդիայում», 4-6 հոկտեմբերի 1990, էջ 81-92, Աթենք 1993:

2 Տե՛ս Δ. Μωραΐτη, *Τὸ κήρυγμα ἐν τῇ ἀνατολῇ κατὰ τὸν χρυσοῦν αἰῶνα τῆς Ἐκκλησίας καὶ μέχρι τῶν χρόνων τοῦ Ι. Χρυσόστομου*, ΕΕΘΣΠΘ, հատ. Բ, 1958, էջ 12:

3 Սա եզրակացնում ենք Սոկրատեսի (*Ἐκκλησιαστική ιστορία* 4, 26, PG 67, 529A), ինչպես նաև՝ Սոզոմենոսի վկայությունից (*Ἐκκλησιαστική ιστορία* 6, 26, PG 67, 1333C): Լիբանիոսը հռետորություն է ուսանել Ալեքսանդրիայում և Աթենքում, ուսուցանել է Կոստանդնուպոլսում և Նիկոմեդիայում՝ իր ծննդավայրում հաստատվելուց առաջ (տե՛ս A. Festugiere, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostom et les moines de Syrie*, Paris 1959, էջ 11, 181-182):

կայացնել¹: Այս պատճառով էլ նրա քարոզչական խոսքն իր ժամանակաշրջանի ապշեցուցիչ արդիականությամբ է բնութագրվում²: Բացի նրա անթիվ քարոզներից, որոնք խոսվել են Աստվածային պաշտամունքի ընթացքում, նա նաև մի շարք քարոզներ ունի, որոնք խոսել է հատուկ՝ ձեռնադրության, արձանների, մեկնողական, դավանաբանական, բարոյական, տոնական, գովաբանական թեմաներով և պատահական առիթներով: Հենց նրան էլ հաջողվեց հռետորական արվեստը ենթարկել ավետարանական քարոզի ծառայությանը:

Ոսկեբերանը քարոզչությունն անվանում է մարդու «բժշկության միջոց և ճանապարհ»: Նա այն ինքնավստահությունն ուներ, որ քարոզով բժշկվում են իր ունկնդիրների հոգևոր որոշ «ցավեր», անգամ այն դեպքում, երբ բարոյական որոշ օրինազանցություններ ծանր կացության մեջ էին դրել նրանց: Եվ հավելում է. «Մա՛ է միջոցը, կերակուրը, առողջության համար լավագույն գինին, որն օգտակար է լինում որպես դեղ, որպես հուր, որպես երկաթե գործիք, և եթե կարիքը կա բժշկելու և հեռացնելու մի անդամ, ապա սա անհրաժեշտաբար կօգտագործվի, և եթե սա արդյունք չտա, ապա մնացած միջոցներն անօգուտ են: Սրանով բարձրացնում ենք ընկճված հոգին և բուժում այն, երբ հիվանդ է, սրանով ենք հեռացնում ավելորդություններն ու լրացնում թերությունները և կիրառում այն բոլոր ներգործությունները, որոնք նպաստում են մեր հոգու առողջությանը»³:

Այս վկայությունն իր ժամանակաշրջանի Եկեղեցում խոսվող քարոզի արժեքի և նպատակի մասին Ոսկեբերա-

1 **A. Festugiere**, նշվ. աշխ., էջ 182:

2 Տե՛ս **G. Kennedy**, *Greek Rhetoric Under Christian Emperors*, Princeton, University Press, 1983, էջ 242:

3 **Ի. Χρυσόστομος**, *Περὶ ἰερωσύνης*, 4, 3, PG 48, 659-ից:

նի ունեցած տեսակետի մասին է փաստում: Այսինքն՝ փաստում ենք, որ համաձայն Ոսկեբերանի՝ քարոզը մարդկային հոգու խոր մարդաբանական հեռանկար ուներ հոգևոր բժշկության իմաստով:

Համաձայն Ոսկեբերանի՝ քարոզը միշտ պետք է լինի, եթե անգամ լսարանը փոքրաթիվ է կամ չի ցանկանում լսել. «Աղբյուրները միշտ հոսում են, եթե անգամ ոչ ոք չի ցանկանում ջուր վերցնել»¹: Աստվածային խոսքի քարոզիչը ևս համապատասխան պետք է լինի նույնիսկ այն ծայրահեղ դեպքում, երբ ոչ ոք ուշադիր չէ նրա խոսքերին: Եվ եզրակացնում է, որ այս ամենն օրինադրված է հենց Աստծու կողմից, որպեսզի քարոզիչները չդադարեն քարոզել: Ոսկեբերանն այս տեսակետները չի արտահայտում այն հռետորների համար, որոնք փոքրաթիվ լսարաններ ունեն, այլ հենց ինքն իր համար, քանի որ նրա բազմաթիվ ունկնդիրներից շատերը հաճախ լքում էին նրան. փաստ, որի համար ցավում էր և բողոքում: Սակայն շեշտում էր, որ, ինչպես «գործվագութ մայրը, որը սեղան է պատրաստել, ցավում է և տանջվում, քանի որ իր երեխաներից բոլորը չներկայացան ճաշի ժամին», այնպես էլ նա է վշտանում իր ունկնդիրների պահվածքի պատճառով²:

Մեզ հասած նրա 400 ճառերից և քարոզներից թերևս չկա մեկը, որ գեղեցիկ և շքեղ բովանդակություն չունենա: Այս գրվածքները սուրբգրային նույնանման բնութագիր ունեն, քանի որ, ինչպես երևում է, Ոսկեբերանը հատկապես ավետարանական բարոյական դաստիարակությանն է մնում՝ իր խոսքի ուժն ուղղելով մեղքի և մարդու կրքերի դեմ: Այս փաստը պատճառ է հանդիսանում կարծելու, որ

1 **Ի. Χρυσόστομος**, *Εἰς τὸν Λάζαρον, λόγος Α΄*, PG 48, 963-ից:

2 *Εἰς τοὺς Ανδριάντας*, 9, 2, PG 49, 103-ից:

Ոսկեբերանը քարոզիչ-բարոյախոս համարվի: Նրա ճառերն իր ժամանակաշրջանի մարդուն և հասարակությանը հուզող բոլոր խնդիրներն են պարունակում, չնայած ինքը տարբերվում էր իր ճգնակեցությամբ:

գ) Եկեղեցական հռետորության զարգացումը 4-րդ դարից հետո

1. 4-րդ դարի եկեղեցական հռետորության ծաղկմանը հետևեց համեմատական թուլացման մի շրջան: Այդ ժամանակից սկսած՝ քարոզ ներմուծվեց մի ձև, որ բնորոշ էր 4-րդ դարին, որի հետևանքով էլ այն կորցրեց իր յուրահատկությունը: Այս շրջանակներում էին գործում 5-րդ դարի եկեղեցական որոշ հռետորներ՝ Աստերիոս Ամասիացին († 410), Պրոկոպ Կոստանդնուպոլսեցին († 446), Կյուրեղ Ալեքսանդրացին († 444), Թեոդորիտոս Կյուրիացին († 457), Բարսեղ Սելևկիացին († 460) և Ամփիլոքոս Իկոնացին († 400):

Համապատասխան քարոզության թուլացումը, որը հաջորդում է 4-րդ դարին, ակնարկվում է Տրուլի Տիեզերական ժողովի (Ք. հ. 692 թ.) 19-րդ կանոնում, որը հարկադրում է եկեղեցիների «երեցներին» ամեն օր և, հատկապես կիրակի և տոն օրերին ուսուցումը կատարել «խոսքերի բարեպաշտությամբ»: Այս կանոնը խորհուրդ է տալիս քարոզիչներին, որ Սուրբ Գիրքը մեկնեն հայրաբանական վարդապետության չափանիշներով և ոչ թե կամայական մեկնություն կատարեն: Վերջին տեղեկությունը թուլացման վառ դրսևորումն է, որն առկա էր այդ շրջանի քարոզում: Այս փաստի հաստատմանը նպաստում է նաև նույն ժողո-

վի 64-րդ կանոնը, որն արգելում է հասարակ ժողովրդի քարոզելը:

7-րդ դարից հետո երևան են գալիս «Քարոզք Կիրակեցի»-ները կամ «Ճառերն տիրներ»¹, որոնք հաստատված քարոզչական օրինակ էին՝ այսպիսով հաստատելով, որ ուժի մեջ մնա անցյալում կատարված քարոզչության ձևը, և քարոզի նոր ձևեր չստեղծվեն²: Հին «Քարոզք Կիրակեցի»-ները, որոնք գալիս են Կոստանդնուպոլսի եկեղեցու քարոզչական ավանդույթից, դասդասվում են երեք խմբի՝ ա) «Պատրիարքական ճառերն տիր I»-ը, որը ներկայացնում է քարոզչական ավանդույթի խոսքերը և պարունակում է տարվա կիրակի օրերի քարոզները: Ճառերի ամբողջությունը վերագրվում է Հովհաննես Քսիֆիլինոսին (11-րդ դար): բ) «Ճառերն տիր II»-ը, որն ավելի հակիրճ է նախորդից, շատ պարզ լեզու ունի և վերագրվում է զանազան հեղինակների³: գ) «Ճառերն տիր III»-ը, որը պարունակում է ճառեր Ավետարաններից սրբերի տոների և Աստվածածնի Ննջման վերաբերյալ և վերագրվում է Թեոփանես Կերամեացուն⁴:

1 Թեոփանես Կերամեացի, Հովհաննես Կալեկաս, Ֆիլոթեոս Կոկկինոս, Գրիգոր Պալամաս (վերջինիս քարոզչական գործի մասին տես **Δ. Κουκούρα**, «*Οι ύφολογικές...*», նշվ. աշխ., էջ 56-64):

2 «Քարոզք Կիրակեցի»-ների կամ «Ճառերն տիրների» ձեռագիր ավանդության մասին նշանակալից է **A. Erhard**-ի ուսումնասիրությունը, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der Griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16 Jahrhunderts*, Leipzig 1939-1952:

3 Հատկապես Կոստանդնուպոլսի հետևյալ հինգ պատրիարքներին՝ Հովհաննես Գ Գրիկիսին (1315-1319), Հովհաննես Ժ Կալեկասին (1334-1347), Ֆիլոթեոս Կոկկինոսին (1353-1354 և 1364-1376) և Հովհաննես Թ Ագապիտոսին [**Αρχιμ. Α. Ζωγράφου**, *Ο Γαβριήλ Θεσσαλονίκης και τὸ ἀποδιδόμενο εἰς αὐτὸν ἀνέκδοτον «Ὀμιλίαιον»* (ղկտորական թեգ Աթենքի համալսարանի գործնական աստվածաբանության բաժնում) Αθήνα 1998, էջ 170]:

4 Զ. Քսինդարասը (Ζ. Ξητάρας) երեք «Ճառերն տիրներ» վերագրում է Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Գերմանոս Բ-ին, 1222-1240 (**Γερμανού Β' Κυριακοδρόμιον**, ἡτοι πατριαρχικὸν ὀμιλιάριον Β' κατὰ τοὺς ἐν Πατρισίοις κώδικας, Αθήνα, Ροές, 1999):

2. 4-րդ դարից հետո՝ մինչև Կոստանդնուպոլսի գրավման շրջանը, ամենահայտնի քարոզիչներից են Սոֆրոնիոս Երուսաղեմացին, Անդրեաս Կրետացին, Հովհան Դամասկացին, Գերմանոս Կոստանդնուպոլսեցին, Թեոդորոս Ստուդիտիսը, Փոտ Մեծը, Գեորգեոս Նիկոմեդիացին, Լևոն Սոֆոսը, Հովհաննես Քսիֆիլինոսը, Սիմեոն Նոր Աստվածաբանը, Սիմեոն Թարգմանիչը, Թեոփիլակտոս Բուլղարացին, Իսիդորոս Թեսաղոնիկեցին, Հովսեփ Վրիենիոսը և Նիկողայոս Կավասիլար: Եկեղեցական հռետորության կազմակերպման մեջ հատկապես շեշտվում է Թեսաղոնիկեի մետրոպոլիտ Իսիդորոս Գլավասի (1380-1396)¹, ինչպես նաև Գաբրիել Թեսաղոնիկեցու († 1429)² օժանդակությունը:

Տվյալ ժամանակաշրջանում հռետորության կենտրոնը Կոստանդնուպոլիսն էր, որի այդպիսին դառնալուն նպաստեցին մի շարք հանգամանքներ՝ 1. Կոստանդնուպոլսում երկու մեծ քարոզիչների՝ Թեոդորոս Ստուդիտի³ և Փոտ Մեծի գործունեությունը⁴, 2. Շարականագրության զարգացումը, 3. Հայրաբանական երկասիրությունների համակարգված ուսուցումը, 4. Բյուզանդացիների դարձը դասական ուսուցման: Այսպիսով, մինչև Կոստանդնուպոլսի անկումը

1 Տե՛ս **Α. Ευστάθιου**-ի ուսումնասիրությունը, *Η γλώσσα τῶν «περιστατικῶν Ομιλιῶν» τοῦ Ισιδώρου Γλαβᾶ, Αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης (1380-1396)*, Θεσσαλονίκη 1994:

2 **Αρχιμ. Α. Ζωγράφου**, նշվ. աշխ., էջ 188-217: Այս ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս Գաբրիել Թեսաղոնիկեցու «ճառընտիրի» անմիջական կապը «ճառընտիրներ» I և II-ի (էջ 108-109), ինչպես նաև՝ Հովհ. Ոսկեբերանի ճառերի հետ (էջ 177-178):

3 Բացի նրա հռչակավոր Հավատուսուցումներից՝ հրատարակվել են տասներեք խոսքեր որոշ տոների առիթով, որոնցում երևում են Թեոդորոսի հռետորական կարողությունները:

4 Փոտի 83 ճառերը և խոսքերը հայտնում են եկեղեցական փորձառու հռետորի խոսքի գործընթացը, արտահայտման հստակությամբ, աստվածաբանական ամբողջական կարծիքով և իմաստների խորությամբ:

եկեղեցական քարոզը պահպանվում է համեմատաբար բարձր մակարդակի վրա:

Ինչպես փաստվում է «Յաղագս ձեռոց» և «Յաղագս կերպից»՝ բյուզանդական ճոխ ձեռագրերից, որոնք ձգվում են 6-ից մինչև 15-րդ դար, և Կոստանդնուպոլսի անկումից հետո գտնվում են հիմնականում Իտալիայի գրադարաններում¹, տվյալ ժամանակաշրջանում հռետորական ձևերը հանդիսանում էին երիտասարդների լեզվի և հռետորական կրթության հիմնական առաջնահերթությունները: Քանի որ Բյուզանդիայի մայրաքաղաքում միաժամանակ առկա էին հռետորական զանազան դպրոցների ավանդույթներ, այդ պատճառով էլ հռետորական ձևերի դասակարգումը որոշ շփոթություն էր առաջացնում:

Կոստանդնուպոլսի անկումից քիչ տարիներ առաջ գործում էր մի մեծ հռետոր-ուսուցիչ՝ Գեորգեոս Տրապիզոնցին, որը Ք. հ. 1416 թ. փախչում է Վենետիկ, և նա առաջինն էր, որ հռետորական հունախոս ավանդույթը փոխադրեց Արևմուտք (հիմնականում Ալպերի հյուսիսային և հարավային շրջանները): Գեորգեոս Տրապիզոնցին դասավանդում էր հին հունարեն ու հռետորություն և լատիներեն թարգմանեց դասական և հայրաբանական գրականությունը: Այսպիսով բյուզանդացի ուսյալների խմբից առաջինն էր, որ Արևմուտքում գլխավոր դեր խաղաց դասականի ժառանգության փոխանցման համար:

Սակայն բացի նշանավոր «հռետորներից» և «գրագիրներից», Կոստանդնուպոլսի անկումից հետո Իտալիայում ապաստան գտան նաև հունականության ենթակա շատ աշակերտներ, հիմնականում Վենետիկի և Հռոմի համալ-

1 Տե՛ս **T. Conley**, «Byzantine Teaching on Figures and Tropes. An Introduction», R 4 (1986), էջ 335-375:

սարաններում, ինչպես նաև եվրոպական կրթական այլ հաստատություններում ուսանելու համար¹: Նրանցից շատերը հոգևորականներ էին և երբ վերադարձան հայրենիք, դասավանդեցին դասականը և սրբազան գրերը, ինչպես նաև տարբերվում էին որպես Ավետարանի քարոզիչներ և որպես ապագա հոգևորականների կրթության համար նախատեսված հռետորության ձեռնարկների հեղինակներ²:

Արևմտյան Եկեղեցում նկատվում է սաստիկ կախվածություն քարոզչական նախկին ավանդույթից (հիմնականում՝ Օգոստինոսից, Լևոն Մեծից և Գրիգոր Մեծից): Այս ավանդությունն արձանագրվում է «Ճառքնտիրներ» անվանվող ժողովածուներում: Արևմուտքում 6-րդ դարից հետո ընկած ժամանակահատվածում քարոզը հանդիսանում էր եպիսկոպոսների և մնացյալ հոգևորականների պարտականությունը, ինչպես նաև պարզ վանականների, որոնք ստանձնել էին ավետարանական քարոզի ծանր գործը: 12-րդ դարից արևմտյան Եկեղեցում հինադրվում է քարոզչության մի դպրոց, որը հեռանում է Սուրբ Գրքի մեկնությունից և կենտրոնանում ավելի շատ քրիստոնեական կյանքի տեսական կամ գործնական թեմաների վրա: Մխուստիկ աստվածաբանության քարոզի հիմնական ներկայացուցիչ Թովմա Աքվինացին ունկնդիրների մտածողությունն ուղղում էր «միստիկ աստվածաբանների» (Բերնարդոս Կլերվացի) քարոզին հակառակ, որը զարգացավ քրիստոնյա

1 Տե՛ս **Ա. Կαραθανάση**, «*Η Εκκλησιαστική Ρητορική στον Άγιο Γεώργιο τών Ελλήνων τής Βενετίας (1534-1988)*», *Θησαυρίσματα* 9 (1972), էջ 137-138: Տե՛ս նաև **T. Conley**, «Greek Rhetorics after the Fall of Constantinople. An Introduction», *R* 18 (2000), էջ 268-269/**N. Ζαχαροπούλου**, *Η παιδεία στην Τουρκοκρατία*, Θεσσαλονίκη, Πουρνάρως, 1998, էջ 66-74:

2 **Α. Νικολοπούλου**, *Τὰ Μαθηματάρια του Ελληνικού Σχολείου τής Τουρκοκρατίας*, Αθήνα 1993, էջ 90:

Արևմուտքի վանքերում և ուղղված էր հիմնականում ներքին հոգևոր կյանքին:

դ) Եկեղեցական հռետորությունը Կոստանդնուպոլսի անկումից հետո

1. Թուրքական տիրապետության շրջանում, չնայած դժվարություններին, որոնց դիմագրավում էր հպատակ ժողովուրդը, քարոզը զարգանում է եպիսկոպոսների, քահանաների և վանականների կողմից: Քարոզի այս ձևը համապատասխանեցված էր ժողովրդի կրթական մակարդակին, այսինքն՝ քարոզը պարունակում էր ավանդական տարրեր, սակայն ժողովրդականացված էր: Այս շրջանում քարոզները հրատարակվում են տարբեր ժողովածուներով՝ Ստուդիտիս Դամասկացու «Գանձարան» (1528), Ալեքսիոս Ռառտուռոսի «Ուսուցումներ» (1560), Նիկոլաոս Մավրոդիդիս Կեֆալինոսի «Շավիղ առաքելական» (1756), Ագապիոս Կրիտոսի (1766) և Իոսաֆ Կոռնելիոսի (1788) «Քարոզք Կիրակեից», Պրոկոպիոս Պելոպոնեսցու «Հովվական սրինգ» (1780) և Իոաննիս Լինդացու «Առաքելական հրապույր» (1875):

Յոթ Կղզիների¹ երկու հռետորներ՝ Եղիա Մինիատիսը (1669-1714) և Նիկիֆորոս Թետտոկիսը (1731-1800), 17-18-րդ դարերի ամենանշանավոր հռետորներն են: Նրանց ենք պարտական քարոզների որոշ նշանակալի ժողովածուների՝ Եղիա Մինիատիսի «Ուսուցումներ և խոսքեր» (Ա

1 Յոթ կղզիները կազմում են մեկ ամբողջություն՝ բաղկացած յոթ գլխավոր և բավական փոքր կղզիներից: Հոնիական ծովի այս կղզիներն են (իրենց մեծության հերթականությամբ) Կեֆալոնը, Կերկիրան, Զակինթոսը, Լեֆկադան, Կիտիրան, Իթակեն, Պաքոսը (*δαινήσ. թարգմ.*):

հրատ. 1720 թ)¹, Նիկիֆորոս Թեոտոկիսի «Խոսքեր սուրբ և մեծ Քառասնորդացի» (1796 թ.) և «Քարոզք Կիրակեից»-ի² (Ա հրատ. 1796 թ.) համար: Թուրքական տիրապետության շրջանում եկեղեցական քարոզում մեծ դեմք է նոր վկա Կոսմաս Էտոլոսը, որը եղել է Եվգենիոս Բուլղարացու աշակերտը և Տիեզերական պատրիարքի օրհնությամբ և հաստատմամբ մոտ քսան տարի զբաղվել է քարոզչությամբ: Չնայած այն փաստին, որ շատ կրթված էր, նրա քարոզը համապատասխանեցվում էր ժողովրդի մակարդակին, այսինքն՝ գանազանվում էր իր պարզությամբ և մաքրությամբ³: Կոսմաս Էտոլոսի քարոզը հրավիրում էր լսարանի մասնակցությունը և քարոզում հղում էր անում առաքելական շրջանից:

Թուրքական տիրապետության շրջանում քարոզի տեսության որոշ ձեռնարկներ, այսպես կոչված «Հռետորություններ» հեղինակվեցին, որոնցից մի քանիսը հրատարակվել են, իսկ մյուսները մնացել են անտիպ: Ամենակարևորները Թեոֆիլոս Կորիդալոսի, Ֆրանչիսկոս Սկուֆոսի, Մակար Կալոգերասի, Կոռնելիոս Իոսաֆի և Աթանաս Պարիոսի գործերն են: Այս «Հռետորություններում» տվյալ շրջանի քարոզում դասական հռետորության կանոնները կիրառելու փորձ է արվում: Այս ձեռնարկները, անշուշտ, արևմտյան սխոլաստիկայի տարրեր են պարունակում, քանի որ ստեղծվել են հռոմեակաթուլիկյան ձեռնարկների օրինակների հիման վրա:

1 18-19-րդ դարերում *Ուսուցումները* հույն ժողովրդի ամենասիրված գրքերն էին:

2 Որպես գրքեր, որոնք նպաստում էին քարոզի զարգացմանը, «Քարոզք Կիրակեից»-ները կատարելագործվեցին հիմնականում վենետիկյան հրատարակությունների միջոցով:

3 Սուրբ Կոսմաս Էտոլոսի քարոզի մասին մանրամասն տեսն **I. Μεσούνου**, *Κοσμά του Αίτωλου Διδαχές*, Αθήνα, Τήνος, 1979²:

16-րդ դարից սկսած՝ հունախոս շրջանում ներմուծվում է նաև լատինախոս հռետորական ավանդույթը, որն առկա էր շրջանառության մեջ եղած հռետորական ձեռնարկներում, քարոզի կազմման համար գրավոր ցուցումներում, քարոզիչների ճառերում, խոսքերում և ուսուցումներում, որոնք և արձանագրվում էին: 16-րդ դարից հետո դասական հռետորության ձեռնարկները բազում են, և մեծ մասը «Հռետորական արվեստ» կամ նմանատիպ վերնագրեր ունի: Այս ձեռնարկները քարոզի մասին մեծ մասամբ տեսական ուսուցումներ են պարունակում եկեղեցական խոսքի օրինակներով¹:

Ինչպես երևում է տարբեր գրադարաններում առկա անտիպ ձեռագրերի ցանկերից², 17-րդ դարում բավական թվով հռետորական ձեռնարկներ են եղել շրջանառության մեջ՝ Մելետիոս Պիզասի «Հռետորական արվեստի մասին», Գեորգիոս Կորեսիոսի «Հռետորական արվեստ», Թեոֆիլոս Կորիդալոսի «Տեղեկագիր հռետորության մասին», Գերասիմոս Վլախոսի «Ուսուցանություն սուրբ Ավետարանի ուսուցման ձևի մասին», Աթանաս Ռիտորոսի «Հռետորություն հարց-պատասխանով», Ղևոնդիոս Ալլատիոսի «Հռետորություն», Ալեքսանդր Մավրոկորդատոսի «Հռետորական արվեստ հարց-պատասխանով», Ֆրանչիսկո Սկուֆոսի «Հռետորության արվեստ», Անաստաս Գորդիոսի «Հռետորական արվեստի ներածական ուսուցանություն գործողություններով՝ բաժանված տասը մասերի»

1 Տես **Δ. Κουρκούλα**, *Η θεωρία του κηρύγματος κατά τους χρόνους της Τουρκοκρατίας*, Αθήνα 1957, էջ 32:

2 Այս ցանկերը գալիս են Կ. Σάθα-ի ժողովածուից, *Νεοελληνική Φιλολογία. Βιογραφία των εν τοις γράμμασι της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας μέχρι της Ελληνικής Εθνεγερσίας (1453-1821)*, εν Αθήνα 1868, բաժին երրորդ (17-րդ դար) և չորրորդ (18-րդ դար):

անվանումներով: 17-րդ դարում նշանակալից է նաև Եղիա Մինիատիսի «Քարոզությունը», որի *Ուսուցումները* մեծ ազդեցություն գործեցին եկեղեցական ժամանակակից հռետորների վրա:

Առատ է նաև հռետորական ձեռնարկների ստեղծումը 18-րդ դարում, որոնցից ամենահայտնիները հետևյալներն են՝ Անաստաս Պապավասիլուպուլոսի «Անաղարտ հռետորություն», Մակար Կալոգերասի «Հռետորական արվեստ», Կոստանդինոս Գորդիոսի «Հռետորական արվեստ», Վիկենդիոս Դամոդոսի «Հռետորական ընդհանուր արվեստ», Աթանաս Պարիոսի «Հռետորական երկասիրություն» և Աթանաս Փսալիդասի «Հռետորություն»:

Մակայն Արևմուտքում 15-րդ դարից հետո ընկած ժամանակաշրջանում քարոզի շրջանակներում բուռն կերպով երևան է գալիս նաև բողոքականությունը: Այս զարգացումը բողոքականության կողմից ծեսի մերժման տրամաբանական հետևանքն էր, որի արդյունքում քրիստոնեական հավաքույթի հիմնական ծանրությունն ընկնում է քարոզի վրա: Բոլոր մեծ բողոքականները (Լյութեր, Յվինգլի, Կալվին, Զոն Նոքս) տարբերվում էին որպես հիմնականում սուրբգրային և դոգմատիկ թեմաներով քարոզող մեծ քարոզիչներ: Բողոքականության մեծ հումանիստները և տեսաբանները (Էրազմ, Մելանխտոն, Հիպերիոս) դրեցին եկեղեցական գիտական հռետորության հիմքերը: Հատկապես Տրիդենտի Ժողովից հետո հռոմեակաթուղիկ աստվածաբանության հակազդեցությունը նպաստում է հռոմեակաթուղիկ Եկեղեցու ծոցում քարոզի ծաղկմանը քահանաների և եպիսկոպոսների շնորհիվ: Հատկապես վանական միաբանությունների վանականների շնորհիվ, որոնք ման-

րակրկիտ քարոզով զբաղվելու հատուկ առաքելություն ունեին (ինչպես Դոմինիկյան միաբանությունը):

2. 1821թ. ապստամբությունից հետո մի մեծ շարժ է նկատվում քարոզի կատարելագործման ուղղությամբ: Այս շրջանում ստեղծվում են եկեղեցական հռետորության երկու կարևոր ձեռնարկներ՝ Կոստանդին Իկոնոմոսի և Նեոֆիտոս Բամբասի աշխատությունները (երկուսն էլ հրատարակվել են 1813թ.): Երկու ձեռնարկներն էլ հիմնվում են դասական հռետորության օրինակների վրա (հիմնականում՝ Արիստոտել և Հերմոգենես Տարսոնացի) և եկեղեցական քարոզի սուրբությունը ենթարկում են դասական հռետորական արվեստին: Նույն ուղղությամբ են շարժվում Վիկենտիոս Դամոդոսի երկու՝ «Համառոտ գործ հռետորական մեկնության մասին» (հրատարակվել է 1815 թ.) և «Ուսուցումների կազմության մասին» գործերը (հրատարակության թիվն անհայտ է):

Այս ամենին հաջորդում են Նեոֆիտոս Բամբասի «Սուրբ Խորանի հռետորության ուղեցույց» (1851), Բենիամին Իոաննիդիսի «Եկեղեցու հույն Հայրերի հռետորություն» (1869) և Խրիստոս Պամբուկիսի «Արձակագրական ճարտասանություն կամ հռետորիկա կամ հռետորություն» (1866) քարոզի տեսությունները: Չնայած այն բանին, որ այս գործերում եկեղեցական հռետորությունը դասական և արևմտյան հռետորությանը ստորադասված է ներկայացվում, սակայն երևում է եկեղեցական հռետորության յուրահատուկ բնութագիրը և նրա հիմնական կապը Եկեղեցու հայրերի հռետորության հետ:

Այս վերջին գործոնը անհրաժեշտ կապող օղակ էր այն բանի, որ եկեղեցական հռետորությունը որպես առարկա դասավանդվի Աթենքի համալսարանի աստվածաբանությամբ:

յան, իսկ ավելի ուշ՝ Մալոնիկի համալսարանի համապատասխան բաժնում: Աթենքի համալսարանի աստվածաբանության բաժնում քարոզի տեսությունը դասավանդում էր Ալեքսանդր Լիկորդոսը (1827-1875), սակայն քարոզին մեծ թափ հաղորդեց Ապոստոլոս Մակրակիսը (1831-1905): Եկեղեցական հռետորության պատմության համար կարևոր էր նաև Աթենքի համալսարանի աստվածաբանության բաժնի երկու դասախոսների՝ Իգնատիոս Մոսխակիսի (1847-1903) և Իոաննիս Մետլորասի (1851-1942) ներկայությունը:



Գլուխ Բ

ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՀՌԵՏՈՐԱԿԱՆ ԱՐՎԵՍՏ ԵՎ ՍՈՒՐԲԳՐԱՅԻՆ ԹԵՄԱՏԻԿԱ

ա) Սուրբ Գիրքը որպես եկեղեցական հռետորական արվեստի աղբյուր

1. Ներածության մեջ նշվեց մի կարևոր ճշմարտություն, որ ինչպես եբրայական սինագոգի քարոզչական ավանդույթի, այնպես էլ վաղքրիստոնեական Եկեղեցու ավանդույթի մեջ քարոզի համար որպես սկզբնական աղբյուր ծառայել են սուրբգրային հատվածները: Այս հատվածները համարվում էին «ծիսական հատվածներ», այսինքն՝ աստվածապաշտության մեջ մտցված ընթերցվածքներ: Ծիսական հատվածները, հետևաբար, որոշում էին նաև քարոզի բովանդակությունը: Ի դեպ, սուրբգրային հատվածների բովանդակության վերլուծությունը թելադրվում է ինչպես «Գրքերը քննելու»¹ համար Տիրոջ հորդորով, այնպես էլ սուրբգրային հատվածների ընկալման նշանակության մասին Պողոս առաքյալի համապատասխան հորդորով². փաստ, որը հաստատվում է Մաղմոսներում³:

1 Հովհ. 5:39:

2 Ա Տիմ. 4:13:

3 Մաղմ. 118:103 և 105:

Այս շրջանակներում առաջին դարերի քրիստոնեական Եկեղեցում սկսվում է ձևավորվել սուրբգրային ընթերցանության մի ավանդույթ, որն անմիջապես ազդում է նաև համապատասխան քարոզի վրա: Միրիայի շրջանում այս հատվածները հինգն էին (Օրենք, Մարգարեններ, Գործք, Առաքելական նամակներ, Ավետարան), իսկ Եգիպտոսում դրանք չորսն էին (Օրենք, Մարգարեններ, Առաքելական նամակներ, Ավետարան): Բյուզանդական ծիսակարգում (որին պատկանում է նաև Հունաստանի Եկեղեցին) ընթերցվածքները երեքն էին (Հին Կտակարան, Առաքելական նամակներ, Ավետարան): Այս ավանդույթը պահպանվում է նաև հայկական ծիսակարգում, ինչպես նաև՝ արևմտյան ծիսակարգում¹:

Հետագա ժամանակաշրջաններում ընթերցվածքների թիվը նվազեց, և շատ ծիսակարգերում միայն առաքելական և ավետարանական ընթերցվածքները մնացին: Այս ժամանակաշրջանում Հին Կտակարանից ընթերցվածքների սահմանափակում է նկատվում: Այս սովորույթի համաձայն, օրինակ, եգիպտական ծիսակարգում 4 ընթերցվածքներ են պահպանվում, և բոլորն էլ, սակայն, ընթերցվում էին Նոր Կտակարանից²:

Հին Կտակարանի անտեսման միտումն իր անմիջական հետևանքներն ունեցավ քարոզում, քանի որ ոչ միայն հինկտակարանյան հատվածներով քարոզները եղան շատ հազվադեպ, այլև հենց Հին Կտակարանի իմացությունը (որը, համաձայն կանոնի, ենթադրում էր Հին Կտակարանի ընթերցանությունը Եկեղեցու աստվածապաշտության մեջ) խիստ անհրաժեշտ դարձավ: Հին Կտակարանից ըն-

թերցվածքները սահմանափակվեցին և մնացին միայն Երեկոյան Ժամերգության մեջ, և այս կերպ տվյալ ընթերցվածքների մասին քարոզը բացակայեց Սուրբ պատարագից: Այս փաստը, սակայն, տվյալ ընթերցվածքներին «աստվածաբանական ինքնավարություն» է տալիս, այսինքն՝ տեղի է ունենում խզում Նոր Կտակարանի նախապատրաստություն հանդիսացող Հին Կտակարանի և Նոր Կտակարանի միջև: Վերը նշվածները շարժառիթ դարձան քարոզը զրկելու մի այնպիսի արդյունավոր և լայնածավալ նյութից, ինչպիսին Հին Կտակարանն էր: Քարոզը, սակայն, հիմնականում կորցրեց Աստվածային Հայտնության բովանդակության հետ ունեցած իր ողջ կապը, ինչպես որ այն արտահայտվում է երկու Կտակարաններում. փաստ, որը դրան ավելի լայն աստվածաբանական և հոգևոր խորություն կտար: Ինչպես նաև Եկեղեցու ամբողջությունը (Աստծու ժողովուրդը) զրկվեց Սուրբ Գրքի նշանավոր մի մասից, քանի որ Հին Կտակարանի մասին քարոզը սահմանափակվեց միայն Երեկոյան ժամերգության ընթացքում (որի ժամանակ ժողովրդի մասնակցությունը զգալիորեն քիչ էր՝ համեմատած Սուրբ պատարագի հետ)¹:

2. Սուրբգրային հատվածների համակարգը, որից իր կազմությունն էր ստանում քարոզը, արձանագրվում է «Եկլոդադիա» կամ «Եվանգելիստարիա» (ավետարանական ընթերցվածքների համար), «Պրաքսապոստոլ» (առաքելական ընթերցվածքների համար) և «Պրոֆիտոլոգիա» (մարգարեններից ընթերցվածքների համար) կոչված ձեռագրերում: Գոյություն ունեին երկու սկզբունքներ, որոնց հիման վրա էլ կատարվում էր այս հատվածների բաժանումը.

1 I. Φουντούλη, Όμιλητική, Θεσσαλονίκη, 1985, էջ 92:

2 Պողոսի նամակներ, Ընդհանրական նամակներ, Գործք, Ավետարաններ:

1 Պատարագի ընթացքում Հին Կտակարանի վերաբերյալ քարոզի իրականացման միակ հնարավորությունը Երախայից պատարագն է:

ա) Մեկ տարվա ընթացքում ընթերցվում էր ամբողջ Սուրբ Գիրքը: Ամբողջ նյութը բաժանվում էր մասերի, որոնք հավասարաթիվ էին օրերի հետ: Ընթերցանության այս ձևն անվանվեց Սուրբ Գրքի «lectio continua» (տևական ընթերցանություն), և արձանագրվում է «Առաքելական նամակների» և «Ավետարանի» ծիսական գրքերի առաջին բաժնում: Համաձայն ընթերցվածքների՝ այս սկզբունքի հիման վրա կատարված բաժանման՝ ծիսական տարվա որոշ պարագաներում նախատեսվում էր օրվա տոնական բովանդակության համար պատշաճ ընթերցվածքներ ընտրել:

Այսպիսով, օրինակ, նախատեսվում էր ընթերցվածք Ընդհանրական նամակներից, երբ տոնում էին տվյալ նամակի հեղինակի հիշատակությունը, ընթերցվածքներ Պողոս առաքյալի նամակներից, երբ տոնում էին Տիրոջ փրկչական գործին առնչվող դեպքերը, Գործք Առաքելոցից՝ տոների պարագաներում կամ Եկեղեցու պատմությանը համապատասխան ծիսական տարվա ժամանակաշրջանում, և կիրակի օրերին՝ Տիրոջ հրաշքների պատմություններից, որոնք իրենց անվանումն ստացել են տվյալ հրաշքների հիշատակումներից:

Արդեն 4-րդ դարից ձևավորվում է ավետարանական ընթերցվածքների ընտրության համակարգը, որը նախատեսում էր «անընդհատ ընթերցանություն» (կամ գրեթե տևական) յուրաքանչյուր Ավետարանից: Ղուկասի Ավետարանից ընթերցանությունը լինում էր եկեղեցական տարվա սկզբից (այսօր՝ Խաչվերացի տոնին հաջորդող կիրակի օրվա հաջորդ երկուշաբթի) մինչև Տրիտոդիոյի¹ սկիզբը, Մար-

¹ Բարեկենդանի երեք շաբթյաները՝ Մաքսավորի և Փարիսեցու կիրակիից մինչև Մաքուր երկուշաբթի (Օրթոդոքս Եկեղեցում սրանով է սկսվում է Մեծ Պահքը) (ժանոթ. թարգմ.):

կոսի Ավետարանից՝ Քառասնորդաց Պահքի ընթացքում, Հովհաննու Ավետարանից՝ Հոգեգալստյան շրջանում, և Մատթեոսի Ավետարանից՝ Հոգեգալուստից սկսած մինչև եկեղեցական տարվա վերջ: Ընթերցանության համակարգ ձևավորվեց նաև առաքելական ընթերցվածքների համար («տևական»-ի նմանությամբ) Գործք Առաքելոցից՝ Զատկից մինչև Հոգեգալուստ ընկած շրջանում, իսկ եկեղեցական տարվա մնացյալ հատվածում գերիշխում էր ընթերցանությունը Պողոս առաքյալի նամակներից:

բ) Ընթերցվածքների բաժանման երկրորդ համակարգը հիմնվում է ընտրության վրա, այսինքն՝ ընտրվում է տոնին առնչվող որևէ ընթերցվածք՝ անկախ սուրբգրային հատվածի շարունակությունից: Այս փաստը, անշուշտ, ընտրության հնարավորությունների սահմանափակում էր առաջ բերում, ինչպես նաև հարմար հատվածի որոնման դժվարություն՝ հիմնականում որոշ սրբերի տոների հետ կապված: Ընդհակառակը, Տերունական (Տիրոջ հետ առնչվող) և Աստվածամոր (Մարիամ Աստվածածնին առնչվող) տոների համար ավետարանական համապատասխան հատվածի ընտրությունն ավելի հեշտ էր:

Որոշ պարագաներում ընտրության համակարգը մակերեսային չափանիշներ ուներ. այսինքն՝ եթե հատվածը չէր վերաբերում տոնվող վկային, առաջնորդին կամ երանելուն (անհնարին իրողություն, քանի որ բոլոր տվյալ սրբերը սուրբգրային ընթերցվածքներից հետո եղան), ընտրվում էր սուրբգրային ինչ-որ հատված, որի առնչությունը տոնին սահմանափակվում էր տոնվող սրբի անվան հետ կատարվող բառախաղով¹: Սուրբգրային ընթերցվածքների ընտ-

¹ Օրինակ՝ որպես առաքելական ընթերցվածք՝ սուրբ Եվֆիմիայի տոնի համար հատվածն ընտրվեց Բ Կորնթացիների նամակից, որտեղ կա «գովությամբ և

րության նման չափանիշներն իշխում էին եկեղեցական ծիսակարգում արտակարգ իրադարձությունների համար (երկրաշարժներ, աղետներ և այլն), ինչպես նաև սրբազան խորհուրդների և սրբազան արարողությունների կատարման դեպքում:

3. Սուրբգրային հատվածների ընտրության սկզբունքներից անկախ՝ ընթերցվածքների հաստատումը բարերար արդյունք ունեցավ եկեղեցական հռետորության համար, որը կոչված էր (հիմնականում) մեկնաբանելու այս ընթերցվածքները: Եվ այդ ամենը երկու պատճառով:

ա) Քանի որ սուրբգրային հատվածը, որի վերաբերյալ իրականացվելու էր քարոզը, նախօրոք հայտնի էր: Դա նպաստում է, որ քարոզիչն ավելի լավ նախապատրաստվի և, անշուշտ, նույն սուրբգրային հատվածի մասին տարբեր բովանդակությամբ քարոզ նախապատրաստի (այս կերպ քարոզիչն ամեն անգամ խուսափում է նույն քարոզի կրկնությունից, որը պետք է խոսի սրբազան արարողության ընթացքում նույն սուրբգրային հատվածի վերաբերյալ):

բ) Սուրբգրային հստակ մի հատվածի մասին քարոզների զանազանության սկզբունքից ելնելով՝ զարգացան (և ապագայում ավելի կզարգանան) քարոզների գրավոր ժողովածուները: Այս ժողովածուները (որոնցից մի քանիսն անվանվեցին «Քարոզք Կիրակեից» և վերաբերում են կիրակի օրերի սուրբգրային հատվածներին) օգտակար ուղեցույցներ են դառնում հատկապես երիտասարդ քարոզիչների համար:

պարսավանքով» արտահայտությունը (Բ Կորնթ. 6:8): Սուրբ Եվստաթիոսի տոնի համար՝ Եփեսացիներին ուղղված նամակից, որտեղ կա «հաստատուն կացեք» արտահայտությունը (Եփս. 6:14): Սուրբ Գրիգորի տոնի համար՝ Ա Կորնթացիների 16:13 («...արթուն կացեք»):

Պետք է ավելացնենք, որ սուրբգրային հատվածների հաստատումն ազդեցություն ունեցավ նաև կիրակի օրերի և տոների շարականների վրա, որոնց համաձայն էլ ընթերցվում էին հատուկ հատվածները: Այս փաստը նպաստում է նաև աստվածաբանական հետաքրքիր նյութով լի այս հատվածների մեկնության մասին քարոզի սնուցմանը. իրողություն, որ տաղերգական բնագրերը, որոնք աստվածաբանորեն մեկնում են սուրբգրային հատվածները, բխել են եկեղեցական հայտնի հեղինակների գրչից, որոնք, (այս կերպ) հատվածը մեկնելիս, աստվածաբանական հետաքրքիր լուսաբանումներ էին կատարում: Այս լուսաբանումները քարոզի բովանդակության նշանավոր աղբյուր էին հանդիսանում (և միշտ հանդիսանում են):

Եկեղեցու ծեսում սուրբգրային հատվածների բաժանման և հաստատման համակարգը, սակայն, քարոզի համար նաև իր բացասական հետևանքներն ունեցավ, քանի որ մեր ժամանակաշրջանը չի արտոնում տաճարում ամենօրյա ծիսական հավաքները, որպեսզի ներկա գտնվողների կողմից լսելի լինեն ընթերցվող սուրբգրային հատվածները: Այսպիսով, ամենաձանոթ հատվածները կիրակի օրերին և մեծ տոներին ընթերցվող հատվածներն էին, որոնց ժամանակ ավելի շատ հավատացյալներ էին այցելում: Հետևաբար, գործնականում սուրբգրային ընթերցվածքների ամբողջությունն աղքատանում է, քանի որ ամենօրյա ծիսակատարությունների սուրբգրային հատվածներն անտեսվում են:

Վերոնշյալ իրողությունը բացասական ազդեցություն ունեցավ քարոզի որակի և բազմազանության վրա, քանի որ քարոզի միջոցով մեկնվող հատվածների քանակը պակասեց և ձևավորվեց մի «քարոզչական նմանակում»,

այսինքն՝ քարոզի սահմանափակում (ամեն անգամ) շրջանառվող ճառերում: Անշուշտ, եթե քարոզիչը սովորաբար դիմում է նույն լսարանին, ապա անխուսափելի է նույն քարոզի անընդհատ կրկնությունը, հատկապես, երբ քարոզիչը նախատեսված օժանդակող միջոցներ (Քարոզք Կիրակեից) է օգտագործում:

Բացասական հետևանքներն ի հայտ են գալիս նաև մեկ այլ իրողության մեջ. կիրակի օրերին ընթերցվող սուրբգրային հատվածների համակարգում անտեսվել էր քարոզը, որի հետևանքով անտեսվել էին նաև սուրբգրային նմանատիպ պատումները: Ինչպես օրինակ, ավետարանական հատվածներում կիրակի օրերին չորս անգամ սկսում են ընթերցվել դևերի վտարման¹, երեք անգամ՝ կույրերի² կամ անդամալույծների³ բժշկման, ինչպես նաև առաքյալների կոչման⁴ և երիտասարդի կամ օրենսգետի հետ ունեցած երկխոսության պատմությունները⁵, երկու անգամ՝ հարսանիքի կամ խնջույքի առակը⁶ և Խաչի հետ կապված հատվածը («Ով ուզում է իմ հետևից գալ...»)⁷: Ինչպես նաև սրբերի յուրաքանչյուր խմբի համար սուրբգրային նույն ընթերցվածքն էր կիրառվում: Այս ամենի հետևանքն այն է լինում, որ Սուրբ Գրքի մեծ մասն անձանոթ է մնում ոչ միայն որպես ընթերցվածք, այլև որպես քարոզի բովանդակություն: Աստծու ժողովուրդը, սակայն, իրավունք ունի լսելու ամբողջ Սուրբ Գիրքը, և եկեղեցական քարոզիչները պարտավորություն ունեն մեկնաբանելու պահպանված սուրբգ-

1 Մատթեոսի Ե և Ժ, Ղուկասի Զ և Պահքի Դ կիրակիներին:

2 Հովհաննու Զ, Մատթեոսի Է և Ղուկասի Ժ կիրակիներին:

3 Հովհաննու Դ, Մատթեոսի Զ և Պահքի Բ կիրակիներին:

4 Մատթեոսի Բ, Ղուկասի Ա և Պահքի Ա կիրակիներին:

5 Մատթեոսի ԺԲ, Ղուկասի Ը և ԺԳ կիրակիներին:

6 Մատթեոսի ԺԴ և Ղուկասի ԺԱ կիրակիներին:

7 Պահքի Գ և Խաչվերացից հետո կիրակիներին:

րային ճշմարտությունների ամբողջությունը և ոչ թե դրա ինչ-որ փոքրիկ հատված: Այս ամենն արգելում է քարոզին զբաղվել սուրբգրային արգասավոր բովանդակությամբ և հարկադրում են կրկնողության և կրկնաբանության: Անշուշտ, Սուրբ Գիրքը մի անսպառ աղբյուր է անգամ այն պարագայում, երբ նմանատիպ հատվածների կրկնություն և դրանց գանազանեցման նվազում է նկատվում:

բ) Կանոններ, որոնք պետք է կարգավորեն Սուրբ Գրքի կիրառումը քարոզում

1. Սուրբ Գրքի կիրառումը քարոզում անհնար է առանց «Սուրբ Գրքի համաբարբառի» օգնության: «Համաբարբառն» ապահովում է քարոզչին Սուրբ Գիրքն անգիր անելու վտանգից, քանի որ անգիր անելը պարունակում է բնագրի անճշտության վտանգը: Այսպիսով, քարոզիչը ճիշտ կօգտագործի բնագիրը, ինչպես նաև կկարողանա ընդլայնել այն բնագրից առաջ եղած և հետո եկող բովանդակությամբ:

Սուրբ Գիրքը բազում գիտությունների՝ լեզվաբանության, բնագրի բանասիրական քննության, իրավագիտության, ազգագրության և պատմագիտության ուսումնասիրության առարկա է: Քարոզիչը կոչված է ճանաչելու Սուրբ Գրքին առնչվող բոլոր այս գիտությունների ուսումնասիրությունները, սակայն միևնույն ժամանակ պետք է «հեռու մնա» այս գիտություններից և սուրբգրային բնագրին մոտենա «հոգևոր նախագծերով»: Այսինքն՝ պետք է մոտենա որպես մի «ուխտավոր», որն ունի այն գիտակցությունը, որ բնագիրն օգտագործում է հավատացյալների սրբացման և հոգևոր շինության համար:

Այն փաստը, որ քարոզը կատարվում է Աստվածային պատարագի մեջ ճիշտ տեղում (այսինքն՝ նորկտակարանյան երկու ընթերցվածքներից անմիջապես հետո), սովորաբար Սուրբ Գրքի աստվածաբանական մի վերլուծություն է հանդիսանում: Այս հարցում քարոզչի կողմից Սուրբ Գրքի օգտագործման համար իշխում է այն նախապայմանը, որն արտահայտում է «Պատարագամատույցը» (նախորդում է ավետարանական ընթերցմանը). «Փայլեցրո՛ւ մեր սրտերում, մարդասե՛ր Տեր, քո աստվածճանաչողության մաքուր լույսը և բացի՛ր մեր իմացականության աչքերը քո ավետարանական քարոզները հասկանալու համար...»: Այս խնդրանքը ցույց է տալիս այն ձևը, որով քարոզիչը պետք է մոտենա Սուրբ Գրքի բնագրին. այսինքն՝ այս մոտեցումը բնագրին չպետք է լինի միայն բանականորեն, այլ հիմնականում Սուրբ Հոգու շնորհով: Մա նշանակում է, որ քարոզում Սուրբ Գրքի օգտագործման համար առաջին հերթին պահանջվում է աստվածային լուսավորումը, որը տրվում է այնքան, ինչքան որ պետք է մարդուն հոգևոր պայքարի համար¹:

2. Քարոզում Սուրբ Գրքի օգտագործման համար որպես քարոզի հիմնական թեմա կամ որպես թեմայի զարգացման համար օգնական միջոց ենթադրվում է սուրբգրային բնագրի ճիշտ մեկնությունը: Ճիշտ մեկնությունը հիմնվում է երեք գործոնների վրա՝ ա) Սուրբ Գրքի քննական բնագրի օգտագործում, բ) Եկեղեցական հայրերի և հեղինակների սուրբգրային մեկնությունների օգտագործում,

1 Ինչպես որ այս թեմայի մասին նշում է Հովհան Ոսկեբերանը՝ «Սուրբ Գրքի բովանդակությունը հասկանալու համար ոչ թե մարդկային իմաստություն է անհրաժեշտ, այլ Սուրբ Հոգու հայտնություն, որպեսզի այնտեղից ընդունենք առավել օգտակարը, քանի որ գիտակցում ենք Սուրբ Գրքի մեջ եղածների ճշմարիտ նշանակությունը» (Եւս տήν Γένεσιν, KA', PG 53, 175):

գ) Ժամանակակից սուրբգրային գիտության նոր մեկնությունների օգտագործում:

Որպես առաջին պայման՝ քննական բնագրի օգտագործումն անհրաժեշտ է, քանի որ ոչ քննական հրատարակություններում բնագրի մեջ նկատվում են կարևոր փոփոխություններ, որոնք հասնում են մինչև իսկ իմաստաբանական աղավաղման աստիճանի: Ինչպես հայտնի է քննական բնագրի հիմնական արժեքն այն է, որ հնարավորինս հարազատ է մնում սուրբգրային բնագրի սուրբ հեղինակների գրվածքին: Մա առաջ է բերում քարոզչի վստահությունը, որ օգտագործված սուրբգրային հատվածի միջոցով «քարոզում է» դրա սուրբ հեղինակը և ոչ թե ինչ-որ մեկը, որն աղավաղել է այն:

Եկեղեցական հայրերի և հեղինակների սուրբգրային մեկնությունների օգտագործումը քարոզչին տալիս է այն հնարավորությունը, որ մերձենում է Եկեղեցու Սրբազան ավանդությանը՝ սուրբգրային մեկնության թեմային: Բանավոր այս վարդապետությունը կապված է Սուրբ Գրքի մեկնության հետ, պահպանվում է եկեղեցական մատենագրության մեջ և առավել հստակ՝ սուրբգրային տվյալ մեկնություններում¹, որոնք հանդիսանում են «անկյունաքար, որի միջոցով տարբերում ենք Սուրբ Գրքի սխալ մեկնությունը ճիշտ մեկնությունից»²: Քարոզիչը, անշուշտ, պարտավոր է ընտրել հայրաբանական մեկնությունները, որոնք պետք է օգտագործի, քանի որ եկեղեցական տվյալ մատենագրությունը բաժանվում է սուրբգրային մեկնության տարբեր ձևերի (այլաբանական, խորհրդապաշտա-

1 Տե՛ս **I. Καρμίρη**, *Σύνοψις δογματικής διδασκαλίας τῆς Ορθοδόξου Καθολικῆς Εκκλησίας*, ἐν Αθήναις 1957, էջ 4-ից:

2 Տե՛ս **X. Ανδρούτσου**, *Δογματικὴ τῆς Ορθοδόξου Ανατολικῆς Εκκλησίας*, Αθήναι 1907, էջ 116:

կան, պատմական մոտեցում): Նույնպես պետք է գիտենա եկեղեցական սովորույթները, որոնց ազդեցության ներքո գրվեցին բոլոր մեկնությունները, այսինքն՝ դասվում է Եկեղեցու հակահերետիկոսական աստվածաբանության մեջ կամ բխում եկեղեցական հեղինակների իմաստասիրական որոնումներից: Օրինակ՝ քարոզիչն իր քարոզում չի կարող (և առանց անհրաժեշտ պատմական և բանասիրական տարբերակման) Հովհաննու Ավետարանից մի հատվածի մեկնությունն անմտածված կերպով կապել Ոսկեբերանի՝ համապատասխան հատվածի մեկնության հետ, քանի որ խոսքը բնագրի մասին է՝ սուրբգրային բնագրի տեսության բացարձակ տարբեր ելակետներով:

Վերջապես, սուրբգրային նորագույն մեկնությունների օգտագործումը պետք է լինի սուրբգրային ժամանակակից ուղղափառ աստվածաբանությանը հետևելու հիմքով: Այսինքն՝ նկատի ունենք, որ քարոզիչը պետք է իմանա և արժևորի մեկնաբանությունների թեմայով սուրբգրային ուղղափառ ժառանգությունը, քանի որ հռոմեակաթուխների և ուղղափառների համապատասխան մեկնությունների կիրառումը կշեղի Սուրբ Գրքի մեկնությունը քարոզում, և հետևանքը կլինի ոչ ուղղափառ գաղափարների երևան գալը, այսինքն՝ քարոզը կգրկի սուրբգրային ուղղափառ մեկնությունից: Բնական է, որ սուրբգրային ուղղափառ մեկնությունները, որոնք կօգտագործի քարոզիչը, պետք է բխեն դրանց հեղինակների ուսումնասիրությունից և չհանդիսանան քարոզի ձեռնարկներ ու Սուրբ Գրքից բարձր չդասվեն:

3. Բացի քարոզում սուրբգրային բնագրի մեկնությունից, կան նաև այլ չափանիշներ, որոնք քարոզիչը պետք է մտքում ունենա Սուրբ Գրքը ճիշտ օգտագործելու համար:

ա) Քարոզի համար հիմք հանդիսացող սուրբգրային հատվածի ընտրությունը հատուկ ուշադրություն է պահանջում, քանի որ Սուրբ Գրքի բոլոր հատվածները նույն խորությունը չունեն, որպեսզի քարոզի համար նյութի հիմք կամ օժանդակ բովանդակություն հանդիսանան: Պետք է նշենք, որ այս խնդիրը հիմնականում վերաբերում է Հին Կտակարանի գրքերին: Հարմարության աստիճանն առաջին հերթին որոշվում է Եկեղեցու ծեսում սուրբգրային հատվածների կիրառման խորության աստիճանով. այսինքն՝ քարոզի ունկնդիրների՝ տվյալ հատվածներին ծանոթ լինելու խորությամբ:

Օրինակ՝ Սաղմոսաց գիրքն ավելի ծանոթ է Եսթերի կամ Հռութի գրքերից, որոնք Եկեղեցու ծեսում չեն ընթերցվում այն հաճախականությամբ, ինչ հաճախականությամբ ընթերցվում է Սաղմոսաց գիրքը: Երգ Երգոց գիրքը Եկեղեցու ծեսում ընդհանրապես չի ընթերցվում, հետևաբար բացարձակապես անծանոթ է քարոզի լսարանին և, ըստ այդմ, անհարմար է, որ քարոզի նյութ դառնա (հիմնական կամ օժանդակ): Ընդհակառակը, ավելի շատ ծանոթ են Հին Կտակարանի բանաստեղծական և մարգարեական գրքերը՝ չնայած այն բանին, որ ընթերցվում են Երեկոյան ժամերգության կամ Քառասնորդական Պահքի ընթացքում (այսինքն՝ Սաղմոսներն ավելի քիչ արարողակարգերի ընթացքում են ընթերցվում, քան Հին Կտակարանի բանաստեղծական կամ մարգարեական գրքերը):

Ինչ վերաբերում է Նոր Կտակարանի բնագրերին, կա համապատասխանության աստիճանակարգում քարոզում դրանց կիրառման համար: Ավետարանները, Գործք Առաքելոցը և Պողոս առաքյալի նամակները քարոզի լսարանին առավել հայտնի նյութեր են, քան Ընդհանրական նամակ-

ները և Հովհաննու Հայտնությունը: Հայտնության գիրքը մասնավորապես հարմար չէ որպես քարոզի նյութի աղբյուր ոչ միայն այն պատճառով, որ ծանոթ չէ լսարանին, այլև դժվարըմբռնելի բառեր և իմաստներ պարունակելու պատճառով, որոնք հավանաբար ունկնդիրների համար ավելի շատ խնդիրներ են ստեղծում, քան նրանք, որոնց պարզաբանումը քարոզի նպատակն է:

բ) Վերոնշվածները չպետք է քարոզչի հնարավոր երկմտանքն առաջ բերեն քարոզի համար որպես թեմատիկ հիմք կամ օժանդակ հատվածներ Հին Կտակարանի հատվածները կիրառելու համար: Քարոզում Հին Կտակարանի կիրառումը պարտադրվում է իր յուրահատկության պատճառով որպես Քրիստոսի փրկչական գործի նախապատրաստության: Այդ ճշմարտությունն արտահայտում է Պողոս առաքյալը, երբ գրում է, որ Աստված սկբում «խոսեց Որդու միջոցով», «եբրայական ազգի հայրերի հետ խոսեց մարգարեների միջոցով»¹: Որպես «պատկեր և նախաճաշակում Քրիստոսի հավիտենական բարիքների»՝ պարտադրվում է, որ Հին Կտակարանն օգտագործվի քարոզում²:

Նոր Կտակարանի առավել քիչ հայտնի բնագրերի (Ընդհանրական նամակների և Հովհաննու Հայտնության) պարագայում ևս այն փաստն է իշխում, որ չպետք է կարծել, թե դրանք անտեսված են քարոզի կողմից: Դրանց օգտագործման հաջողությունը կախված է քարոզչի ընտրության հմտությունից և քարոզում տվյալ հատվածների օգտագործման հմտությունից:

1 Եբբ. 1:1:

2 Տե՛ս **Ս. Միքայիլ**, *Εἰσαγωγή εἰς τὴν Παλαιὰν Διαθήκην*, ἐν Ἀθήναις 1937, էջ 3-4:

գ) Քարոզում օգտագործելու համար Սուրբ Գրքից առավել շատ կամ քիչ հայտնի հատվածների ընտրությունը ենթադրում է այն հատվածները, որ պարզաբանում են այն տեսակետները, որոնք ներկայացնելու նպատակն է հետապնդում քարոզիչը: Անշուշտ, պետք է ընտրվեն այն հատվածները, որոնք ավելի մեծ իմաստաբանական առնչություն ունեն քարոզում ընդգրկված հատվածների հետ: Հասկանալի է, որ համապատասխան հատվածի օգտագործումը կարող է բորբոքել ունկնդիրների հետաքրքրությունը և հույզերը, իսկ հակառակ պարագայում հնարավոր շփոթություն է ստեղծվում:

Վերը նշված նախապայմանն իրագործելու նպատակով քարոզիչը պետք է կարողանա օգտագործման համար առավել շատ հատվածներից ճիշտ ընտրություն կատարել, մինչև որ ընտրվի ամենահարմարը: Սուրբգրային համապատասխան հատվածի ընտրությունն օժանդակում է լսարանի ուշադրությունը գրավելուն, հատկապես երբ խոսքն ամփոփ և բովանդակալից գաղափարների մասին է: Երբ ընտրությունը հաջող է, և օգտագործված սուրբգրային հատվածը ցուցադրվում է որպես քարոզի իմաստաբանական առանցք, ապա այդ դեպքում քարոզի ընթացքում անհրաժեշտ է լինում քարոզչի վերադարձն այդ հատվածին:

դ) Քարոզչի կողմից քարոզում Սուրբ Գրքի կիրառումը պետք է որոշ սահմաններ ունենա: Սա նշանակում է, որ քարոզը չի կարող ծանրաբեռնվել սուրբգրային հատվածներով, քանի որ այդ դեպքում որոշ դժվարություններ են ի հայտ գալիս. Սուրբ Գրքի խոսքը դառնում է միապաղաղ (այսինքն՝ արժեզրկվում է դրա անընդհատ կրկնության պատճառով), ունկնդիրը կորցնում է իմաստների կապը՝ ցանկանալով սուրբգրային տարբեր հատվածները կապել

միմյանց հետ: Ինչպես նաև քարոզիչն է անկարող լինում տարբերակել իր տեսակետը սուրբգրային համապատասխան հատվածից, երբ քարոզում սուրբգրային բազում հատվածներ են կուտակվում:

ե) Գոյություն ունեն նաև այլ պահեր, որոնց քարոզում սուրբգրային հատվածների կիրառման ընթացքում քարոզիչը պետք է ուշադրություն դարձնի: Պետք է մեկնի հատվածները գործնականորեն և դա համապատասխանեցնի մարդու և աշխարհի ժամանակակից քննական տեսության հետ, չօգտագործի (ժամանակակից լեզվաբանական իրողությունների համապատասխան) հատվածներ, որոնցում անբարեհունչ կամ մեղադրական արտահայտություններ կան: Սուրբգրային հատվածները պետք է մեջբերվեն ամբողջությամբ, և սուրբգրային անգամ մի արտահայտություն չպետք է խեղաթյուրվի: Եվ, վերջապես, չպետք է հիշատակի սուրբգրային օգտագործված հատվածների ենթավերնագրերը և համարները, քանի որ այն վտանգն է առաջ գալիս, որ կարող է «գրքայնություն» ներմուծվել քարոզի մեջ, որը հոգնեցնում և շեղում է ունկնդիրին:

զ) Այն պարագայում, որի ընթացքում քարոզիչը քարոզի սկզբում սուրբգրային հատված է օգտագործում (այսինքն՝ այն օգտագործում է որպես քարոզի կենտրոնական թեմատիկ առանցք), պետք է ուշադրություն դարձնի որոշ հատկապես կարևոր սկզբունքների: Այդ հատվածը պետք է քարոզի թեմաների զարգացման համար հիմնական շարժառիթներ ընձեռող կարևոր իմաստներ բովանդակի: Քարոզի սկզբում սուրբգրային հատվածը չպետք է մեծ լինի, քանի որ այս պարագայում ունկնդիրների մեջ այն տհաճ զգացողությունն է ստեղծվում, որ քարոզը կերկարի և զանազան թեմաներ կարծարծի (փաստ, որը սովորաբար

հանգեցնում է լսարանում սկզբնական հետաքրքրության ձևավորման խափանմանը): Քարոզի համար սուրբգրային հատվածով քարոզի սկիզբն ամեն դեպքում անհրաժեշտություն չէ, հատկապես երբ Պատարագի ընթացքում քարոզն անմիջապես ընթացվածքներից հետո է խոսվում և, հետևաբար, սուրբգրային արտահայտությունները դեռևս թարմ են ունկնդիրների հիշողության մեջ:

զ) Եկեղեցական հռետորական արվեստը և սուրբգրային թեմաների ուսուցումը քրիստոնեականի և կրթության մեջ

Քարոզում վերոհիշյալները Սուրբ Գրքի օգտագործման մասին նախապայմաններ են ուսուցման մեջ քրիստոնեականի կամ կրոնի դասի շրջանակներում դասախոսի կողմից համապատասխան կիրառման համար: Դրանց ուսուցման վայրը, սակայն, նաև կարևոր առանձնահատկություններ է ներկայացնում քարոզի վերաբերյալ. փաստ, որը մի յուրահատուկ կապ է պարտադրում:

1. Քրիստոնեականի և կրոնի դասի ուսուցման ընթացքում հիմնականում դասավանդման և մեթոդների առումով անկասկած նշանակալի տարբերություն գոյություն ունի¹, սակայն որպես ուսուցման միջոց Սուրբ Գրքի օգտագործումը հավաստի ընդհանրական տարր է:

Նախ և առաջ պետք է նշենք, որ ինչպես քրիստոնեականի դասավանդողը, այնպես էլ՝ աստվածաբան դասախոսը պարտավոր են դասակարգել սուրբգրային թեման: Սա նշանակում է, որ պետք է առաջնահերթ համարեն սուրբգրային

¹ Տե՛ս համապատասխան նշումները **Ե. Περσελῆ**-ի ուսումնասիրության մեջ (*Πίστη και Χριστιανική Αγωγή*, Αθήνα, Γρηγόρης, 2005):

որոշ թեմաների դասավանդումը և այդպիսով խուսափեն Մուրբ Գրքից այլ թեմաներ ներկայացնելուց, որոնք, եթե համարվեին առաջնահերթ, տարբեր «արատներ» կհաղորդեին դասին: Օրինակ՝ ճիշտ է, որ դասերն սկսվեն Մուրբ Գրքում առկա Աստծու և մնացած արարչագործության հետ մարդու հարաբերությանը վերաբերող հատվածների կիրառմամբ, քանի որ սուրբգրային այս նյութը որոշում է նաև կրոնի դասի և հավատուսուցման առանցքը: Մակայն եթե նախընտրելի համարվի սուրբգրային մեկ այլ նյութ (օրինակ՝ բարոյականության կամ մեղքի մասին), ապա այդ ժամանակ անխուսափելիորեն այն տպավորությունն է ստեղծվում, որ դասը միայն այս թեմաներով է սահմանափակվում, և այն վտանգն է առաջ գալիս, որ այս դեպքում այն կնույնացվի «լավի և բարու» մասին մարդու կրոնական-փիլիսոփայական ընկալման հետ:

Այս դեպքում իր ամբողջությամբ երևան է գալիս գլխավոր խնդիրը՝ տվյալ դասավանդմանը «կրոնական» կամ «հայտնությունական» բնութագիր տալը, որը կոչված են լուծելու քրիստոնեականի ուսուցումը և կրոնի դասը: Այս պատճառով մարդ-Աստված հարաբերության մասին սուրբգրային թեմաների ներկայացումը և դասի ընթացքում դրան նախապատվություն տալն արտահայտում է դասավանդված հավատքի բնութագիրը որպես «հայտնության» և ոչ որպես «կրոնի», այսինքն՝ որպես դեպք, որը հայտնվեց (նվիրվեց) մարդուն Աստծու կողմից («հայտնության» իմաստ) և ոչ որպես դեպք, որը գալիս է Աստծու մասին տեսության ձևակերպման մարդկային նախաձեռնությունից («կրոնի» իմաստ): Հետևաբար, քրիստոնեականի և կրոնի դասի ընթացքում սուրբգրային թեմաների համապատասխան աստիճանակարգման ներկայացումը օգնում է դասի

ճիշտ և հիմնական բնութագրի ներկայացմանը: Նկարագրենք այս փաստերն առավել գործնական ձևով:

Եթե վերոնշյալ կրթական վայրերում դասավանդողն առաջին դասերին որոշի սուրբգրային ինչ-որ հատված օգտագործել, ապա անհրաժեշտ է, որ ընտրի մարդու արարչագործության, արարչագործության ժամանակ մարդու ստացած աստվածային տարրերի, տեսանելի և անտեսանելի տիեզերքի հետ նրա ունեցած առնչության, ինչպես նաև իր գոյության աղբյուրից մարդու ողբերգական հեռացմանն առնչվող հատվածներ: Մուրբգրային տվյալ թեման սովորողին ակամայից այն զգացողությամբ է համակում, որ դասը լուրջ խնդիրներով է զբաղվում. ո՞վ ենք մենք որպես մարդ, ինչո՞ւ ենք արարչագործության մեջ առավել կատարյալ համարվում, ինչո՞ւ ենք մեր երկրային կյանքի ընթացքում ողբերգական ընթացք և ավարտ ունենում (եթե արարչագործության մեջ առավել կատարյալ ենք), ինչո՞ւ է մարդն այնպիսի մի գոյություն, որը կարող է կատարել ամենալավը, ինչպես նաև ամենավատը, ինչպե՞ս է բացատրվում այն փաստը, որ արարչագործության մեջ որպես իշխողներ և պատասխանատուներ, միաժամանակ կործանողներ ենք համարվում (բնապահպանական խնդիր):

Մուրբգրային տվյալ առաջադրած թեմայի շրջանակներում սովորողը կարող է իր գոյության մասին առաջնային հարցեր տալ (հարցեր, որ հավանաբար մինչ այդ պահը երբեք չէր տվել, և այդ հարցերը շատ բարդ են) և նախապատրաստվել վերևում հիշատակված այն ճշմարտությանը, որ հավատքն Աստծու հանդեպ մի փաստ է, որը լուսավորում է նախ և առաջ մարդու գոյության ամենախոր շերտերը, և որ այս թեմաները չեն լուսաբանվում մարդու կողմից գրված նյութերով (ո՞ր ստեղծվածը կարող է ինքնուրույն

կերպով իր գոյության ծնունդը նկարագրել): Այսպիսով, սովորողը հակվում է Աստծու հայտնության նշանակությանը, այսինքն՝ մեր գոյության նույն աղբյուրը (Աստված) մեզ հայտնում է այս հիմնական թեմաների հետ կապված ամեն բան, նաև մեր գոյությանն առնչվող հարցերը: Հետևաբար, այդ ժամանակ արժևորվում է մեր գոյության հայտնութենական բնութագիրը, և դասավանդողին հնարավորություն է տրվում պարզաբանելու Մուրբ Գրքի «աստվածաշունչ» նշանակությունը (այսինքն՝ այն փաստը, որ սուրբգրային բնագրերը չեն գալիս մարդկային նախաձեռնությունից և ներշնչանքից):

Սակայն եկեք քննենք, թե ի՞նչ է տեղի ունենում, երբ քրիստոնեականի կամ կրոնի դասի շրջանակներում սուրբգրային նյութի ներկայացման տարբեր աստիճանակարգումներ են լինում: Որպես օրինակ վերցնենք սուրբգրային սկզբնական մի բնագիր, որն առնչվում է մարդու մեղսագործությանը և այն պատժին, որ տվյալ մեղքի համար տրվում է Աստծու կողմից (սա հիմնականում հինկտակարանյան բնագրերի պարագայում է):

Այս պարագայում որպես ներածական ներկայացվում է մի թեմա, որը կարող է շեղել սովորողին, և դա տեղի է ունենում այն դեպքում, երբ Աստված ճիշտ չի ընկալվում որպես Արդար Դատավոր և Պատժող, քանի որ սկզբում Աստված որպես Արարիչ չի ներկայացվել: Այն վտանգն է առաջ գալիս, որ սովորողը կարող է մատուցված դասավանդվող նյութը որպես ինչ-որ կրոնի ներածություն համարել, որում իշխում է աստվածային օրենքը և պատիժը (ուրանալու դեպքում): Այս ընկալումը, սակայն, մարդ-Աստված հարաբերության ամբողջական արժևորումը չէ և սովորողին գրկում է իր կրոնական գոյության հիմնական ճշմարտությունից:

2. Հռետորական արվեստի մեջ, որը քրիստոնեականի և հանրային կրթության մեջ պետք է կարգավորի սուրբգրային թեմաների ուսուցումը, իշխում են քարոզի մասին ընդհանուր կանոնները՝ խուսափում դասավանդման ճոռոմաբանությունից, երբ հիշատակվում է Արարիչ Աստծու հետ մարդու ունեցած հարաբերությունը, հոգնակի թվի գործածություն, սուրբգրային բնագրերի օժանդակ հատվածների հստակ և բացատրողական ընթերցանություն:

Սուրբգրային թեմաների ներկայացման հռետորական ձևը պարտադիր պետք է պահպանի բնագրերի սրբությունը և արժևորի դրանց հայտնութենական բովանդակությունը: Հռետորական ճոռոմաբանությունը պետք է շրջանցվի, քանի որ հիշեցնում է մի «իշխողական» դիրքի մասին, որը սովորողների կողմից Արարիչ Աստծու նշանակության և կերպարի հետ հավանական առնչություն կրնկալվի: Սուրբգրային տվյալ իմաստը դասավանդողից պահանջում է, որ չբաժանի իր գոյությունն իր սովորողներից: «Մենք»-ը պետք է առավել գերադասվի «դուք»-ից, երբ խոսքը սուրբգրային ներածական թեմաների դասավանդման մասին է: Հռետորական այս ոճը թույլ է տալիս սովորողներին Աստծուն զգալ որպես Հոր, քանի որ ընկալում են, որ իրենց դասավանդողի հետ մեկ միացյալ ամբողջություն են կազմում: Սուրբգրային հատվածների հռետորական մատուցումը հատուկ նշանակություն ունի, քանի որ թե՛ օգնում է սովորողների ավելի լավ ընկալմանը, թե՛ համապատասխան ուսումնասիրության և այս հատվածներով զբաղվելու համար նրանց մեջ ինչ-որ կայծ առաջացնում:





Գլուխ Գ

ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ԽՈՍՔԻ ՔՐԻՍՏՈՍԱԿԵՆՏՐՈՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Ինչպես հիշատակվեց ներածության մեջ¹, քրիստոսակենտրոնության տարրը հանդիսանում էր վաղ Եկեղեցու քարոզի հիմքը, ինչպես նաև աստվածաբանական խոսքի բանաձևման կենտրոնական շրջանակը դարերի ընթացքում: Նախ և առաջ կներկայացնենք քրիստոսակենտրոնության սուրբգրային և հայրաբանական չափանիշները, քանի որ այս չափանիշների հիման վրա ավելի հստակ կսահմանենք դրա իմաստը:

1. Փորձենք քննել Քրիստոսի դերը վաղ Եկեղեցու քարոզում այնպես, ինչպես այն պահպանվել է Գործք Առաքելոցի զանազան վկայություններում: Այս քննությունը չի փաստում Քրիստոսի գոյությունը որպես վաղքրիստոնեական քարոզի կենտրոնական առանցքի, այլ լուսաբանում է քրիստոսակենտրոնության հիմնական շերտերը:

Սկսենք առաջին՝ Հոգեգալստյան օրը Պետրոս առաքյալի քարոզից (Գործք 2:14-41), որը համընկնում է Եկեղեցու ծննդյան պահին: Այս քարոզում խոսքը կառուցվում է Քրիստոսի անձի շուրջ. Նա ներկայացվում է որպես. ա) պատմական անձ (խոսք է լինում «Նագովրեցի Հիսուսի»²

մասին, այսինքն՝ Քրիստոսի անձի մասին պատմական մի էական չափանիշ է շեշտում). բ) անձ, որը «փաստեց Իր աստվածությունն» իր կատարած հրաշքներով¹. գ) անձ, որը խաչվեց «անօրենների կողմից» և հարություն առավ Աստծուց, քանի որ Իր աստվածային յուրահատկությունն անգոր է դարձնում մահվանը՝ «Իրեն իշխելու»². դ) անձ, որի հարությունը նախապես հայտարարել է Դավիթը Սաղմունքում 15 (8-11)³. ե) անձ, որի հարության մասին կան պատմական առարկայական փաստեր. Նրա գերեզմանը դեռևս կա մինչ այդ պահը⁴, և քարոզիչ առաքյալները հարության ակնատես-վկաներն են⁵. զ) անձ, որը «բարձրացավ Հոր աջ կողմում» (համբարձում), ինչպես որ դարձյալ նախապես հայտարարել էր Դավիթը (Սաղմ. 109:1)⁶. է) այս «խաչված» Հիսուսը «Տերն է» (Աստված) և Աստծու «Քրիստոսը» (Մեսիա):

Քրիստոսակենտրոնության վերոհիշյալ հիմնական շերտերը Հոգեգալստյան ժամանակ Պետրոս առաքյալի քարոզում հանդիսանում են սկզբնապատճառ վաղ Եկեղեցու հետագա բոլոր քարոզների քրիստոսակենտրոնությունը բնութագրելու համար: Այս բնութագիրը վճռորոշ գործեց Պետրոս առաքյալի ունկնդիրների մեջ, քանի որ քարոզի վերջում Առաքյալների գլուխը «Հիսուս Քրիստոսի անունով ապաշխարության և մկրտության»⁷ կոչ է անում բազմությանը: Այսինքն՝ փաստում ենք, որ քարոզի քրիս-

1 Ներածություն, գ) Քարոզն առաքելական Եկեղեցում:
2 Գործք 2:22:

1 Նույն տեղում:
2 Գործք 2:23-24:
3 Գործք 2:25-28:
4 Գործք 2:29:
5 Գործք 2:32:
6 Գործք 2:33-35:
7 Գործք 2:38:

տոսակենտրոնությունը սահմանում է «Քրիստոսի անունով» մկրտությունը և այն ներմուծում է կեղեցու կյանք:

Պետրոս առաքյալի՝ ժողովրդին ուղղված երկրորդ քարոզում («Սրբության դռան» մոտ կաղին բժշկելուց անմիջապես հետո) «հայրերի (Աբարահամի, Իսահակի, Հակոբի) Աստծու կողմից Հիսուսի փառաբանման» դեպքերի միջոցով¹ ցուցադրվում է Քրիստոսի պատմականությունը: Քրիստոսի «փառքը» բացատրվում է հենց Պետրոսի քարոզում. չնայած այն բանին, որ Քրիստոս Իր ժողովրդի կողմից դատապարտվեց և առաջնորդվեց մահվան, Աստված Նրան հարություն տվեց, և աշակերտներն այս փաստի ականատես-վկաներն են²:

Այս քարոզում, սակայն, հավելվում է նաև քրիստոսակենտրոն մի նոր տարր. կաղի բժշկումը կատարվեց Քրիստոսի անվան կանչով և Նրա հանդեպ հավատքով³: Քրիստոսի «անվան» գորությունը և «փառքի» տարրերը ցուցադրվում են Նրա անարգաբար կատարված մահվան հետ հակադրության միջոցով: Ամենահին այս քարոզից երևում է քրիստոսակենտրոնության կարևոր այն տարրը, որ Քրիստոսի խաչելությունը չի գործում որպես անարգանք, այլ ընդհակառակը՝ որպես ուժ: Պետրոս առաքյալը, անշուշտ, կրկնում է Քրիստոսի չարչարանքների սուրբգրային հավաստումը «բոլոր մարգարեների բերանով»⁴, ինչը խափանում է խաչելության և չարչարանքների մասին հրեաների անարգական մեկնությունը, քանի որ իր ունկնդիրներին

շեշտում է, որ Աստված նրանց ընտրեց որպես ընտրյալ ազգ Մեսիայի գալստյան համար¹:

Պետրոս առաքյալի երրորդ քարոզը Երուսաղեմում «իշխանավորների, երեցների և օրենսդատների» առջև (Գործք 4:8-12) խոսված քարոզն է: Բացատրելով կաղի բժշկության հրաշքը՝ Պետրոսը շեշտում է, որ կատարվեց «Նագովրեցի Հիսուս Քրիստոսի անունով», որին «խաչեցին» տվյալ քարոզի ունկնդիրները, և որին «Աստված մեռելներից հարություն տվեց»²: Այս քարոզը հիմնականում կենտրոնանում է Քրիստոսի գործունեության և անձի հինկտակարանյան հաստատման վրա. Նա է, որին Սաղմոսերգուն անվանում է «վեմ, որն անարգվեց շինողների կողմից» (հրեա ունկնդիրներից), «և որը եղավ ամենահիմնական անկյունաքարը», այսինքն՝ Իսրայելի ազգի վերակերտման համար ամենահիմնական գործոնը (Սաղմ. 118:22)³: Հավաստում ենք, որ ինչքան ավելի շատ էր բարգավաճում առաքյալների քարոզը, քրիստոսակենտրոնությունն այնքան ավելի շատ էր արտահայտվում աստվածաբանության մեջ և Մեսիայի մասին Հին Կտակարանի վկայությունների միջոցով:

Տիրոջ հարությունը, անկասկած, վաղքրիստոնեական քարոզի համար հանդիսանում էր ոչ միայն դրա քրիստոսակենտրոնության հիմնական տարրը, այլև դրա սպասավորների գորացման աղբյուրը⁴: Հարության լույսի ներքո, ի դեպ, մեկնաբանվում է հրեշտակի քաջալերանքն առաքյալներին, որ քարոզեն «մի նոր կյանքի մասին պատգամը»⁵, այսինքն՝ այն կյանքի մասին, որն ազատվել է մահվան՝

1 Գործք 3:13:

2 Գործք 3:14-15:

3 Գործք 3:16:

4 Գործք 3:20-26:

1 Գործք 3:20-26:

2 Գործք 4:10:

3 Գործք 4:11:

4 Գործք 4:33:

5 Գործք 5:20:

որպես մարդու վերջնական դատապարտության սպառնալիքից: Քրիստոսի Հարության փաստից քարոզի սպասավորների գործությունն արտահայտվում է իր ազգի կրոնական առաջնորդների «ժողովի» առաջ Պետրոս առաքյալի համարձակ հայտարարության մեջ. *«Պետք է առավել Աստծուն հնազանդվել, քան մարդկանց: Մեր հայրերի Աստվածը հարություն տվեց Հիսուսին, որին դուք սպանեցիք՝ խաչափայտին կախելով: Աստված նրան բարձրացրեց իր աջ ձեռքով որպես առաջնորդ և փրկիչ Իսրայելին տալու համար ապաշխարություն և մեղքերի թողություն»*¹:

Այն տպավորությունը, որ առաջ էր բերել առաքյալների քրիստոսակենտրոն այս քարոզը, ակնհայտ է նաև անվանի և բոլորի կողմից հարգված օրենուսույց Գամաղիելի կողմից «ժողովին» ուղղված խոսքերից: Վերջինիս առաջարկը հիմնվում է այն փաստի վրա, որ առաքյալների քարոզը «հնարավոր է, որ գալիս է Աստծուց» և որ լավ կլիներ ժամանակ տալ ճշմարտությունն ապացուցելու համար, այլապես Գամաղիելը «ժողովի» անդամներին տեղեկացնում է, որ իրենք վտանգվում են համարվելու «աստվածամարտներ»²: Անշուշտ, Գամաղիելի այս խոսքերը գալիս են այն զգացողությունից, որ նրա մեջ ստեղծել էր Քրիստոսի մասին առաքյալների քարոզը որպես Նրա, որի մասին նախապես խոսել էին մարգարեները:

Հավաստում ենք, որ Քրիստոսի մասին մարգարեական այս տարրը բացառիկ կարևորություն ուներ վաղ Եկեղեցու ավետարանման և քարոզի համար: Երբ, օրինակ, Փիլիպպոսը Քրիստոսի մասին այս ամենն ուսուցանում է եթով-

1 Գործք 5:29-32:

2 Գործք 5:35-39:

պացի ներքինում, նրա քարոզը որպես շարժառիթ ուներ Եսայու գրվածքը (53:7-ից) Մեսիայի մասին¹: Այն փաստը, որ Քրիստոս նախապես հայտարարված Մեսիան է, արտոնում է քարոզի սպասավորներին, որ ի ցույց դնեն Նրա Աստված լինելը. սա Դամասկոսում Պողոս առաքյալի քարոզի դեպքն է²:

Պետրոս առաքյալը, անկասկած, հաստատ էր մնում Քրիստոսի Աստված լինելու պատմական փաստի վրա. սա Կռնելիոս հարյուրապետին ուղղված քարոզի դեպքն է (Գործք 10:34-43): Քարոզի քրիստոսակենտրոնությունն արժևորվում է «բարերարությունից» և «բժշկություններից», որ կատարեց Քրիստոս, ինչպես նաև առաքյալների անձնական վկայություններից³: Անձնական այս վկայություններն ավելի զորավոր են տվյալ քարոզում, երբ Պետրոսը հիշատակում է, որ առաքյալները «կերան» և «խմեցին» Տիրոջ հետ Նրա հարությունից հետո⁴: Այս շրջանակներում Պետրոսը ցույց է տալիս, որ առաքյալները «ժողովրդին քարոզում էին, որ Քրիստոսն Աստծու կողմից սահմանված էր ողջերի և մեռածների դատավոր»⁵: Այսինքն՝ հավաստում ենք, որ քարոզի քրիստոսակենտրոնությունը չի սպառվում միայն հինկտակարանյան նախաձեռնուցմամբ, հրաշքների, չարչարանքների և հարության մասին վկայություններով, այլև վերջին դատաստանի մասին վախճանաբանական հույսով:

1 Գործք 8:30-35:

2 Գործք 9:20: «Եվ անմիջապես ժողովարաններում Հիսուսի՛ն քարոզեց՝ ասելով, թե նա՛ է Աստծու Որդին»: Տե՛ս նաև Գործք 9:27 (Պողոս առաքյալը Հիսոսիսի անունով համարձակ քարոզում է):

3 Գործք 10:38-39:

4 Գործք 10:41:

5 Գործք 10:42:

Քրիստոսի մասին քարոզն այս շրջանակում հանդիսանում է քարոզ «Տեր Հիսուսի»¹, այսինքն՝ Նրա Աստված լինելու մասին: Երբ Պողոս առաքյալը քարոզում է Պիսիդյան Անտիոքի սինագոգում, անդրադառնում է հարուցյալ Տիրոջը՝ Սաղմոսի խոսքերով 2:7 («*Դու իմ Որդին ես, և ես այսօր ծնեցիք եզ*»)², որպեսզի հավելի, որ «*որին Աստված հարուստուն տվեց, ասպականություն չտեսավ*»³: Սա է հավաստումը Տեր Հիսուսի Աստվածության, որը տվյալ քարոզում Պողոսը համեմատում է Դավթի և իր հայրերի մարդ և մահկանացու լինելու հետ:

Միաժամանակ, սակայն, հարության փաստը, որն արտահայտում էր Տիրոջ Աստվածությունը, հեթանոս աշխարհի հետ շփվելու մի լուրջ խնդիր էր դառնում վաղքրիստոնեական քարոզի համար: Այս փաստը հստակ տեսնում ենք Քրիստոսի հարության մասին Պողոս առաքյալի քարոզի նկատմամբ այթենացիների վերաբերմունքի մեջ. «*ինչ-որ օտար աստվածությունների քարոզիչ է, քանի որ նա Հիսուսին ու հարությունն էր ավետարանում*»⁴: Այս պատճառով էլ Արիսպագոսում Պողոսի քարոզից հետո (Գործք 17:22-31) կային ոմանք, որ «*ծաղրում էին*»⁵, քանի որ երևում է, որ չէր դադարել «*հրեաների առաջնորդների և քահանաների*» Տիրոջ հարության մասին Պողոսի քարոզի դեմ պայքարը⁶: Այստեղ ի հայտ է գալիս այն ճշմարտությունը, որ վաղքրիստոնեական քարոզի քրիստոսակենտրո-

նությունը միշտ «գործում էր» որպես օժանդակ ազդակ քարոզչական նպատակների իրականացման համար:

2. Քարոզի քրիստոսակենտրոնության սուրբգրային վերոհիշյալ մոտեցումը վաղքրիստոնեական Եկեղեցում մեզ հնարավորություն է ընձեռում հիշատակել քրիստոսակենտրոնության չափանիշները, որոնք պետք է նկատի ունենա ժամանակակից քարոզը, ինչպես նաև տվյալ պարագայում աստվածաբանական խոսքի ժամանակակից փոխանցումը:

Քրիստոսակենտրոնությունը մի եզր է, որը կարող է աստվածաբանական և եկեղեցական խոսքի սահմաններից դուրս սխալ ընկալվել: Նշանակալի է այն փաստը, որ ժամանակակից աստվածաբանական խոսքից դուրս գտնվող գրավոր կամ բանավոր խոսքում Քրիստոսի անձը հանդիսանում է (եթե ոչ շատ հաճախ) թեմատիկ անդրադարձ: Այս ամենը հիմնականում տեղի է ունենում Եկեղեցու հստակ տոնական որոշ ժամանակահատվածների շարժառիթներով (ինչպես, օրինակ, Ավագ շաբաթվա ժամանակահատվածը), ինչպես նաև զանազան այլ պատճառներով (Քրիստոսին առնչվող գրքերի հրատարակությունը, համապատասխան ֆիլմերի ցուցադրությունը, ինչպես նաև՝ եկեղեցականներով և եկեղեցուն առնչվող իրադարձություններով պարբերաբար զբաղվող քննադատությունը): Այս ամենը պատճառներ են, որ արտահայտվի աստվածաբանական խոսքի ազդակներից դուրս մի խոսք, որի կենտրոնական առանցքը Քրիստոսի անձն է: Սակայն այս խոսքը «քրիստոսակենտրոն է»:

Իր հիմքով՝ ոչ, քանի որ այս խոսքը չի վերաբերում քրիստոսակենտրոնության չափանիշներին, որոնք արժևորվում են նախապես հիշատակված թեմայի սուրբգրային մոտեց-

1 Գործք 11:20: Տե՛ս նաև Գործք 15:35/16:31/20:21:

2 Գործք 13:33:

3 Գործք 13:37:

4 Գործք 17:18:

5 Գործք 17:32:

6 Գործք 25:15 և 19:

ման մեջ: Այս խոսքը չի վերաբերում «Տիրոջը», այլ «Հիսուս Նազովրեցուն», այսինքն՝ չի ընդունվում հարության փաստը, այլ Տիրոջ քննությունը սահմանափակվում է հրեաների ազգային և կրոնական պատմության ամփոփ սահմաններում: Անկասկած այս խոսքը խուսափում է «Տիրոջն» անդրադառնալուց, քանի որ վստահ է, որ չի ընդունվում Պողոս առաքյալի փաստարկումը՝ կապված մկրտվող գիտակից հավատացյալներին, *«քանզի նո՛ւյն Տերը բոլորինն է, հասնող բոլորին, ովքեր կանչում են նրա անունը»* (Հռոմ. 10:12): Երբ ժամանակակից աստվածաբանական խոսքից դուրս սա չի վերաբերում «Տիրոջը», այսինքն՝ չի վերաբերում մարդու հարուցյալ Փրկչին, «քրիստոսակենտրոն» չէ, ապա եզրաբանությունը հանգում է Քրիստոսի մասին հիշատակությունների ապացուցմանը:

Հետևաբար, «քրիստոսակենտրոնությունը» չի անդրադառնում և զբաղվում (գրավոր կամ բանավոր խոսքում) Քրիստոսի անձով, այլ մատնանշում է Տիրոջ Աստվածությունը և փրկչական գործը մարդու համար: Բարոգում և ժամանակակից աստվածաբանական խոսքում Քրիստոսի անձին անդրադառնալիս պարտադիր է, որ այն սահմանվի Եկեղեցու քրիստոսաբանության, այսինքն՝ Տիրոջ մասին վարդապետության շրջանակներում, ինչպես դա սահմանվեց եկեղեցական-դավանաբանական ավանդության մեջ: Այսինքն՝ բավական չէ Քրիստոսին ներկայացնել որպես ուսուցանողի, իմաստունի կամ բարոյական կյանքի կատարյալ օրինակի: Այս առաքիլությունները կարող էին վերագրվել նաև մարդկային էակների և կարող էին ավելի հեշտությամբ ընդունվել անգամ Եկեղեցուց դուրս գտնվող մարդկանց կողմից:

Սակայն առաքյալները չցանկացան կեղծել իրենց քարոզի քրիստոսակենտրոնությունը. քարոզեցին Քրիստոսի մասին որպես «Աստծու փրկության»¹՝ անտեսելով, թե քրիստոսակենտրոն հեղինակությունը հանդիսանում էր խոչընդոտող տարր («վեմ գայթակղության»²) Քրիստոսի անձի առավել դյուրին, սակայն այլալված ներկայացմանը: Ժամանակակից իրականության մեջ Եկեղեցու քրիստոսաբանական վարդապետության շրջանակներից դուրս ինչ-որ Քրիստոսի ներկայացումը կարող է նպաստել աստվածաբանական խոսքի ավելի արագ և ավելի հեշտ ընդունելությանը, սակայն ժամանակակից մարդու կողմից Քրիստոսի անձի ընկալման և ընդունման մի ավելի մեծ շեղում է ստեղծում: Այսպիսի աստվածաբանական խոսքն առանց Եկեղեցու քրիստոսաբանական էության (այսինքն՝ առանց Տիրոջ Աստվածության և փրկչական գործի անդրադարձի և մատնանշման) Ավետարանի խեղաթյուրում է և միաժամանակ հերետիկոսություն, քանի որ Քրիստոսը մի կողմից ներկայացվում է միայն որպես ինչ-որ կատարյալ մարդ կամ որպես մեկը բազում աստվածներից, մյուս կողմից՝ Նրա Թագավորությունը ներկայացվում է որպես աշխարհի բազում թագավորություններից մեկը, և Նրա կողմից մատուցված փրկության եզակիությունը իջեցվում է ժամանակակից «տիեզերակեցույց» տեսությունների և առաջարկների մակարդակի: Այս պարագայում ժամանակակից քարոզը և աստվածաբանական խոսքը վտանգվում են՝ ստանալու անգամ նաև «ոչ քրիստոսակենտրոն» բնութագիր: Հիմնվելով Քրիստոսի մասին ճշմարիտ վարդապետության վրա՝ առաքյալների քարոզը բնութագրվում էր ճշմարիտ քրիս-

1 Գործք 28:28:

2 Հռոմ. 9:32-33/Ա Պետ. 2:7:

տոսակենտրոնությամբ, քանի որ վերաբերում էր Տիրոջ անձին հետևյալ խոսքերով. «Եվ ուրիշ մեկի միջոցով փրկություն չկա, որովհետև երկնքի տակ չկա մարդկանց տրված այլ անուն, որով կարելի լինի, որ մենք փրկվենք»¹:

3. Քարոզի և ժամանակակից աստվածաբանական խոսքի քրիստոսակենտրոնությունը (գրավոր կամ բանավոր) պարտավոր է արժևորել նաև Քրիստոսի և պատմության կապի հիմնական չափանիշները: Համաձայն այս չափանիշների՝ Տերը ներկայացվում է որպես համաշխարհային պատմության կենտրոն և առանցք: Տիրոջ մարդեղացումը միայն չի բաժանում պատմությունը երկու բաժինների (Քրիստոսից առաջ և հետո), այլ վերացնում է վերացականի և պատմականի, հավիտենականի և ժամանակավորի, անհունի և սահմանափակի միջև եղած տարածությանը:

Պողոս առաքյալի դիրքորոշումը, որ Քրիստոս *«նույնն է երեկ, այսօր և հավիտյան»*², արժևորում է պատմությունը որպես առաջին հերթին Աստծու փրկության ներգործության միջոց, Քրիստոսին սահմանելով որպես միշտ և շարունակ ներկա մարդկության պատմության մեջ: Այս ճշմարտությունների մեջ հաստատվում է Քրիստոսի քարոզի հավիտենականությունը և արժևորում աստվածաբանական խոսքի եկեղեցաբանական բնութագիրը: Քանի որ Եկեղեցին համարվում է պատմության երաշխիքը և Քրիստոսի հավիտենականության բնութագիրն իր ծիսական կյանքով: Այս պատճառով էլ աստվածաբանական խոսքի քրիստոսակենտրոնությունն արտահայտվում է հիմնականում ծիսական քարոզի միջոցով:

¹ Գործք 4:12:

² Եբր. 13:8:



Գլուխ Դ

ԾԻՍԱԿԱՆ ԿԱՄ ԽՈՐՀՐԴԱԶԳԱԾԱԿԱՆ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ԽՈՍՔ

Ներածության մեջ՝ մի հատվածում, շեշտվեց վաղքրիստոնեական քարոզի կապը Սուրբ պատարագի հետ: Այս քարոզն իր անհրաժեշտությամբ «ծիսական» չէր, այսինքն՝ թեման միայն Եկեղեցու ծեսին չէր վերաբերում: Աստվածային պաշտամունքի թեմաներով հիմնականում սկսեցին զբաղվել այն ժամանակ, երբ զարգացավ Եկեղեցու կողմից հավատքի ուսուցուման գործը: Սակայն եկեք արձանագրենք ծիսական քարոզի հիմնական շերտերը:

1. Քանի որ քարոզը սկզբում կատարվում էր Սուրբ պատարագի ժամանակ (հետևաբար՝ Տաճարի ներսում և ժողովրդի ծիսական հավաքների շրջանակներում), ապա այն ծիսական բնութագիր է ստանում անգամ այն դեպքում, երբ պաշտամունքին վերաբերող որևէ թեմա չի արձարծվում: Նախ և առաջ անդրադառնանք ծիսական քարոզի իմաստին, որը բխում է քարոզչի քահանայական կոչումից:

Համաձայն Ուղղափառ Եկեղեցու ավանդության՝ Սուրբ պատարագի մեջ ծիսակատար քահանայի քարոզը, անկախ իր նյութից, կապված է խորհրդի կատարմանը: Սուրբ պատարագի ընթացքում ասվող քարոզն այս պատճառով էլ անվանվում է «խոսքի ծիսակարգ». եզր, որը նշա-

նակում է, թե այն ներշնչվում է Աստվածային պաշտամունքի սրբությունից: Ծիսական քարոզի արժեքն արդեն իսկ ակնարկվում է քահանայական ձեռնադրության աղոթքներից հենց առաջինի մեջ, որտեղ Աստված հիշատակվում է որպես «Իր ճշմարիտ *խոսքի կատարման համար* քահանաներին բարձրացնող»¹: Ի դեպ, նույն արարողության ընթացքում այս փաստը հաստատում է նաև հաջորդ մաթթանքը՝ «*Տե՛ր, և՛ սա, և՛ սա թող քահանայական կոչման արժանան և ամբողջանան Սուրբ Հոգու շնորհով. ... Բռնարիտ խոսքի կատարման համար*»²:

Վերը նշվածներից հասկանում ենք, որ քարոզը մյուսների նման մի «ծիսակարգ» է, որոնցով բեռնվում է ձեռնադրված քահանան: Կապը մյուս ծիսակարգերի և հիմնականում Սուրբ պատարագի կատարման հետ արդեն իսկ հանդիսանում էր վաղքրիստոնեական աստվածապաշտության տարր և մտնում էր ծիսական քարոզի շրջանակի մեջ:

Աստվածապաշտության պատմությանն անդրադառնալը մեզ հսկայական նյութ է ընձեռում Սուրբ պատարագի և ուսուցման մասին: Համաձայն *Գործք Առաքելոցի*՝ հավատացյալները «*հարատևում էին առաքյալների ուսուցման, հաղորդության, հացի բեկման և աղոթքների մեջ*»³: Սա նշանակում է, որ «ուսուցումը» (քարոզը) մարմնացած էր «հացի բեկման» մեջ (Սուրբ պատարագ): Ինչպես 2-րդ դարում Հուստինոս Վկան և Փիլիսոփան է վկայում, «խոսքի միջոցով խրատը» (քարոզը) տեղ է գրա-

1 Տե՛ս *Օ Թեժ՝ օ անարχος και άτελεύτητος...*, աղոթքի մեջ, *Ευχολόγιον τὸ Μέγα*, Αθήναι, Αστήρ, 1970, էջ 164:

2 Տե՛ս *Օ Թեժ՝ օ μέγας έν δυνάμει...*, նշվ. աշխ., էջ 165:

3 Գործք 2:42:

ղեցրել ընթերցանությունից անմիջապես հետո՝ Սուրբ պատարագի սկզբում⁴:

Սուրբ պատարագի ընթացքում քարոզի ծիսական շրջանակն ազդում է խոսքի կազմակերպմանը և բովանդակությանը, ինչպես նաև դրա արտահայտման ձևին: Այս շրջանակը բարերար ազդեցություն է թողնում ինչպես բովանդակության, այնպես էլ՝ խոսքի ծառայության համար: Հավատացյալների ծիսական հավաքներում քարոզն ստանում է բոլոր նախապայմանները՝ պահելու իր վավերականությունը: Այս ամենը տեղի է ունենում, քանի որ երբ քարոզն արտահայտվում և ծանուցվում է աստվածապաշտությունից ներս, ապա քարոզչին պահպանում է դեպի աշխարհիկ թեմաներն ուղղված սայթաքման (աշխարհականացում)՝ ինքնացուցադրման և մարդապաշտության վտանգից:

2. Սակայն «ծիսական քարոզ» եզրի դասական իմաստը վերաբերում է այն քարոզին, որը մեկնաբանում է Աստվածապաշտությունը և սրանից ստանում իր բովանդակությունն ու սրբությունը:

Անշուշտ, ծիսական թեմաների զարգացումը դյուրին գործ չէ: Ինչպես ծեսի լեզուն, այնպես էլ ծիսական ձևերն ու խորհրդանիշներն այսօրվա հավատացյալի համար անձանոթ տարրեր են: Դրանց ներկայացնելու ձևերն ու լեզվական իրողությունները տարբեր են: Սա նշանակում է, որ թեմատիկ դաշտը շատ ընդարձակ է և քարոզչից փորձառություն և խոհեմություն է պահանջում: Բացի տվյալ առաքիլություններից, սակայն նա, ով քարոզի համար կրնտրի ծիսական թեմա, պետք է անձնական մասնակցություն ունենա ծեսին: Եթե չլինի այս նախապայմանը, ապա քարոզը

1 Իουστίνου, *Απολογία Α΄*, 67, ΒΕΠΕΣ 3, էջ 198:

վտանգվում է՝ դառնալու անիմաստ և անհետաքրքիր արարողական մի նկարագրություն ունկնդիրների համար, որը կշրջափակվի գեղագիտական կամ բանասիրական երկասիրություններով:

Երկու անհրաժեշտություն քարոզչին ստիպում են զբաղվել նաև Եկեղեցու ծեսի մեկնության թեմաներով: Առաջին պատճառը դարերից եկող մանկամկրտությունն է, որի արդյունքում իրենց ուժը կորցնում և վերջնականապես դադարում են գոյություն ունենալ այսպես կոչված «Խորհրդագագածական¹ հավատուսուցումները» (ստորև կանդրադառնանք), նորադարձների՝ հետմկրտության ուսուցումն աստվածապաշտության խորհուրդներին և դրանց մասնակցելու ձևին:

Քանի որ շատ դժվար է Աստծու ժողովրդի անմիջական մերձեցումը ծեսին առանց հենց նույն ծեսը հասկանալու համապատասխան առաջնորդության, ապա հանդես է գալիս երկրորդ պատճառը, որը հարկադրում է քարոզի միջոցով պարագայական կամ համակարգված զարգացումն այն թեմաների, որոնք, սրբազան արարողությունների և դրանց առանձին բովանդակությունների շարժառիթներից ելնելով, վերաբերում են ծեսի նկարագրմանը, բացատրմանը, մեկնությանը և աստվածաբանմանը:

Դեպի խորհուրդ այս առաջնորդությունը «խորհրդագագածության» հետ նույն իմաստն ունի: Այս կետում դրվում է Եկեղեցու հետմկրտության հավատուսուցման, այսպես կոչված «խորհրդագագածական հավատուսուցման» հետ քարոզի առնչության թեման:

1 Հունարեն միստագոգիկ (Μυσταγωγία «միստագոգիա» բառից) (ծանոթ. թարգմ.):

3. Այսպիսով, կանդրադառնանք ծիսական քարոզի պատմական այս ամենակարևոր օրինակին՝ «Խորհրդագագածական հավատուսուցումներին»:

Առաջին դարերի Դիակենիսիմո¹ շաբաթվա ընթացքում² նորադարձները հետևում էին հավատուսուցման նոր փուլի, որն ընդունված է անվանել Խորհրդագագածություն: Դրանց բովանդակությունը, ինչպես նաև պայմանները, էապես տարբերվում էին համապատասխան նախամկրտության հավատուսուցումների բովանդակությունից և պայմաններից (այսպես կոչված «Լուսավորվողների հավատուսուցումներից»): Այս հավատուսուցումների նպատակը եկող մկրտության, դրոշմի և Սուրբ պատարագի բացատրությունն էր:

Ք. հ. 4-րդ դարում Սուրբ վայրեր ուխտի մեկնած Եթերիան հստակությամբ նկարագրում է Երուսաղեմում խորհրդագագածական հավատուսուցումների կատարումը. «Երբ գալիս են Զատկի օրերը, այն ութ օրերի ընթացքում, այսինքն՝ Զատկից մինչև հաջորդ կիրակի, Եկեղեցու արձակումից հետո (նոր լուսավորվողները) սաղմոսելով գալիս են Հարության տաճար, որտեղ աղոթք են առաքում, օրհնվում են, և եպիսկոպոսը, կանգնած և հենված երկաթյա ճաղավանդակներին, որոնք գտնվում էին Հարության քարայրում, բացատրում է այն ամենը, ինչ կատարվում է մկրտության ընթացքում»³:

1 Այսինքն՝ Զատկից մինչև հաջորդ՝ Թովմասի կիրակին (ծանոթ. թարգմ.):

2 Այսինքն՝ այն շաբաթը, որը հաջորդում է մկրտությանը. անկասկած հայտնի է, որ մկրտությունը կատարվում է գատկական գիշերը:

3 *Οδοιπορικὸ τῆς Αἰθρίας* (Ուղեգրություն Եթերիայի) 47, 1-2, հրատ. **H. Pétré**, *Sources Chrétiennes* շարքում, 21, Paris 1971 (բնագիրը թարգմանություն է լատիներենից):

Մկրտությունից հետո խորհրդագրվածական հավատուսուցումն արտահայտում է այն երկու ազդակները, որոնց համաձայն Եկեղեցու ծեսը հանդիսանում է եկեղեցական ուսուցման կենտրոնը: Դրա վերաբերյալ քարոզն ամենադժվար և առավել զգացական գործն է, որի համար էլ Եկեղեցին այն կատարում է միայն մկրտությունից հետո, քանի որ մկրտությանը նախորդել էր հավատքի բոլոր թեմաների մասին ուսուցումը:

Եկեղեցու քարոզի հիմնական շերտերից մեկը խորհրդագրվածական հավատուսուցումներն են, որոնց իրագործման հիմնական առանցքը Հովհաննու Ավետարանի՝ այսպես կոչված «Ծիսական Ավետարանի»¹ մեկնությունն էր: Սուրբ Գրքի մեկնությունը, անշուշտ, նշանակալից տեղ էր գրավում խորհրդագրվածական հավատուսուցումներում: Հին Կտակարանում խորհուրդների ուսուցումը հանդիսանում էր ներածություն ծեսի համար, քանի որ սուրբգրային բնագրում գոյություն ունի ծեսի մի «նկարագիր»: Նորադարձները Հին Կտակարանի ճշմարտություններին ծանոթանում էին որպես Նոր Կտակարանի նախապատկերների, որտեղ այս նախապատկերները վերլուծվում էին. Հովհաննու Ավետարանը մանանան ներկայացնում է որպես նախատիպ Սուրբ պատարագի, Կորնթացիներին ուղղված Պողոս առաքյալի Ա նամակը Կարմիր ծովի անցումը հիշատակում է որպես նախատիպ մկրտության, իսկ Պետրոսի Ա ընդհանրական նամակում որպես մկրտության նախատիպ հիշատակվում է ջրհեղեղը:

1 Այս պատճառով էլ Զատիկի պատարագի ընթերցվածքը Հովհաննու Ավետարանի սկիզբն է (այսինքն՝ Խորհրդագրվածական հավատուսուցումների սկիզբը) և ոչ այլ բան՝ կապված հարությանը:

4. Ծիսական քարոզի համար նշանակալի նյութ կարող է լինել այն, ինչն առնչվում է տոներին: Տոների զանազանությունը (Տերունական, Աստվածածնի, սրբերի տոներ, Ծննդյան և Մեծ Պահքի տոնական շրջաններ և այլն) միահյուսվում է ծիսական-տոնական ծրագրի զանազանությամբ, և տվյալ ծրագիրը նաև տոնախոսական նյութ է տալիս: Այսպիսով, օրինակ, Ծննդյան ծիսական նյութը չի կարող շփոթվել Զատիկական համապատասխան նյութի հետ, որ նշանակում է, թե տոնախոսական նյութի հիմքով ծիսական քարոզը համապատասխանեցվում է «քարոզչական մի ուղղության», որը չի նպաստում դրա ազատ կազմակերպմանը, այլ տվյալ նյութի մեջ խորամուխ լինելու հնարավորություն է ընձեռում:

Սուրբ պատարագի ընթացքում տոների հետ եկեղեցական հռետորական խոսքի ունեցած կապն ստեղծեց այսպես կոչված տոնական կամ գովաբանական խոսքերը. տեսակ, որն արդեն հաջողությամբ կատարելագործվել էր նախաքրիստոնեական (հունական, հելլենական) աշխարհում: Եկեղեցու հայրերի խոսքերից շատերը, որ պահպանվել են, պատկանում են այս տեսակին, և նմանատիպ այժմեական խոսքերից փաստում ենք տվյալ ձևի քարոզչության հաճախականությունն ու անհրաժեշտությունը:

Ծիսական-տոնախոսական քարոզն իր նյութը հիմնականում ստանում է տոնին վերաբերող շարականներից կամ սրբագրական նկարագրությունից, քարոզչական միջամտության շարժառիթներ են տալիս նաև տոնի ծիսական «դերակատարումները» (ինչպես, օրինակ, Աստվածահայտնության արարողության ընթացքում խաչի ընկղմումը կամ ուղղափառության կիրակիի ընթացքում սուրբ պատկերների թափորը): Այս պարագայում քարոզը բացառիկ պատե-

հույություն է ցույց տալիս և բարեհաճ ընդունելության արժանանում լսարանի կողմից, ինչպես նաև հավատացյալների համար շարժառիթ է դառնում մեծ տոներին միասնաբար մասնակցելու համար, և շատ մարդկանց մոտ արարողությունների աստվածաբանական բովանդակությանը տեղեկանալու ցանկություն է առաջ բերում:

Տվյալ քարոզը կարող է կիրառվել ինչպես տոնի, այնպես էլ նախատոնական կամ հետտոնական շրջանում: Որոշ պարագաներում հնարավորություն է տրվում նաև այն կիրակի օրերին, որոնք կանոնական ձևերով նախորդում են այդ տոնին (ինչպես, օրինակ, Խաչվերացին նախորդող կիրակին), որպեսզի եկող տոնի համար, որպես նախապատրաստություն, կարգավորվի ծիսական-տոնախոսական քարոզը: Ի դեպ, չմոռանանք, որ բավականին տոներ համընկնում են աշխատանքային օրերին, որոնց ընթացքում այն հավատացյալները, որոնք աշխատանքի են, բացակայում են, և այս պարագայում տվյալ քարոզը կարող է կատարվել տոնին նախորդող կիրակի, որպեսզի այն տոնի համար նախամուտ հանդիսանա և փոխարինում տոնին չմասնակցողի համար: Սակայն հնարավոր է նաև, որ կազմակերպվի տոնախոսական քարոզ՝ անկախ տոնի հետ ունեցած ժամանակային առնչության:

Շատ դեպքերում եկեղեցական հռետորական խոսքի տոնական բնութագիրը միահյուսվում է եկեղեցական տոնի հիշատակության օրվան համընկնող ազգային տոնի հիշատակության հետ և այս պարագայում իշխող օրինակներ են տոնական խոսքերն Աստվածածնի Ավետման տոնին (դրանք կարող են առնչվել 1821 թվականի ազատագրական պայքարին), ինչպես նաև Աստվածածնի սուրբ

Ապարոշի¹ տոնին (որոնք առնչվում են հոկտեմբերի 28-ին տոնվող ազգային տարեդարձին, և, ի դեպ, հենց այս պատճառով էլ սուրբ Ապարոշի տոնն ամսի 1-ից տեղափոխվեց հոկտեմբերի 28-ը): Այս դեպքերում Սուրբ Պատարագի մեջ տոնական խոսքերը հիմնականում նպաստում են գոհաբանական զգացողության հավելմանը, խանդավառությանը և հոգևոր արգասավորությանը:

Սակայն այս փաստարկումը միաժամանակ նաև այն մեծ վտանգն է պարունակում, որ եկեղեցական հռետորական խոսքը կարող է շեղվել և այլափոխվել աշխարհիկ խոսքի: Այս պատճառով էլ, երբ ծիսական քարոզի թեման գալիս է որևէ տոնի բովանդակությունից, ապա եկեղեցական հռետորը պետք է հմուտ լինի այս թեմային և կախում ունենա հիմնականում տոնի աստվածաբանությունից՝ հետին պլան մղելով դրա կապն ազգային համապատասխան տոնի հետ:

5. Ինչպես տեսանք, քարոզի ամենակարևոր շերտերից մեկը խորհրդազգածական հավատուսուցումն էր, այսինքն՝ քարոզի միջոցով Աստվածային ծեսի աստվածաբանական վերլուծությունը: Սակայն ուշադրություն դարձնելով քարոզչական ժամանակակից գործին՝ հավաստում ենք, որ

1 Լևոն Մեծ կայսեր օրոք (457-474) Կոստանդնուպոլսում ապրում էր Անդրեաս երանելին: Մի գիշեր Անդրեասը և նրա աշակերտ Եպիփանը, որը հետագայում եղավ Կոստանդնուպոլսի պատրիարք (520-536), տաճարում տեսան սուրբ Աստվածածնին, որ մտնում է տաճարի կենտրոնական դռնից: Նրան ուղեկցում էին Հովհաննես Նախակարապետը, Հովհաննես Աստվածաբանը և հրեշտակների բազմություն: Այնտեղ Աստվածածինը ծնկում և արցունքներով երկար ժամանակ աղոթում է հավատացյալների փրկության համար, սակայն այս ամենը տեսնում էին միայն Անդրեասը և Եպիփանը: Աստվածածինն իր աղոթքը վերջացնելով մտնում է Սրբություն Սրբոց, որտեղ պահվում էր իր ապարոշը: Այն վերցնելով՝ դուրս է գալիս և տարածում հավատացյալների վրա՝ այսպիսով ցույց տալով, որ ծածկում և պաշտպանում է նրանց (*Ժանոթ. թարգմ.*):

կա այն նույն անհրաժեշտությունը, ինչպես որ կար խորհրդագրածական հավատուսուցումների հզոր ժամանակներում, քանի որ համաձայն ընդհանուր և ցավալի խոստովանության՝ Եկեղեցու անդամներից շատերը տեղյակ չէին հավատքի ուսուցումներին և հիմնականում ծեսի թեմաներին: Ծեսում հավատքի ուսուցումների վերաբերյալ անտեղյակության խնդիրը մեծ ծավալ է ստանում, երբ հաշվի ենք առնում, որ հավատացյալները մասնակցում են խորհուրդներին և արարողություններին՝ առանց հասկանալու կատարվածների նշանակությունը, հետևաբար՝ առանց ըմբռնելու դրանց սրբագործող ներգործությունը հենց իրենց համար: Եվ վատն այն է, որ անտեղյակության պատճառով Եկեղեցու ծեսը կարող է համարվել մոգական արարողությունների ամբողջություն: Ծեսի ընկալման «դուռը» մեզ համար կոչված է բացելու ծիսական և խորհրդագրածական ճշգրիտ քարոզը: Սակայն մի այդպիսի քարոզ ավելի լավ ձևով ինչպե՞ս կկազմակերպվի և կիրականացվի:

Պահանջված առաջին գործոնը կանոնակարգվածությունն է և ոչ թե խորհրդագրածական քարոզի պարբերականությունը, այսինքն՝ քարոզների հաջորդականության մի շարք պետք է նվիրվի Աստվածային ծեսի թեմային, քանի որ ծիսական հավատուսուցման դասավանդման կազմակերպումը միայն այդ դեպքում կարող է լինել: Քարոզիչը և մինևույն ժամանակ՝ հովիվը պետք է ընտրի քարոզի ժամանակային մի շրջան՝ ծեսի թեմաներով զբաղվելու համար: Այսպիսով, անշուշտ, ժամանակային մեծ տարածության մեջ կկարողանա հաջորդաբար վերլուծել Եկեղեցու խորհուրդներն ու արարողությունները:

Երկրորդ ազդակը վերաբերում է խորհրդագրածական քարոզի կատարման ժամանակին, թե այն Սուրբ պատա-

րագի ընթացքում է կատարվում, թե՛ Սուրբ պատարագից դուրս: Եթե Սուրբ պատարագից դուրս է, ապա ե՞րբ պետք է կատարվի այդ քարոզը: Պարզ է, որ այդպիսի մի քարոզը Սուրբ պատարագի ընթացքում շատ մեծ լսարան կունենա, հետևաբար բազում հավատացյալների կուսուցանի, քանի որ Սուրբ պատարագը նաև ծիսական քարոզի կատարման բնական միջոց է հանդիսանում: Անշուշտ, ծրագրված խորհրդագրածական քարոզը Սուրբ պատարագից դուրս շատ մեծ հարմարավետություն, ինչպես նաև լռության միջավայր է ընձեռում նրանց, ովքեր ցանկանում են ուշադրությամբ հետևել:

Խորհրդագրածական քարոզի կատարման ժամանակային պահի առնչությամբ պետք է արձանագրել նաև այն հնարավորությունը, որն ընձեռվում է պսակի և մկրտության խորհուրդների կատարման ժամանակ (խորհուրդներ, որոնց հավատացյալների սովոր մասնակցություն կա): Այս պարագաներում խորհրդագրածական քարոզը կարող է կատարվել սկզբում՝ որպես արարողությունների ներածական (նման հնարավորություն ընձեռվում է նաև վերջում), կամ խորհրդի կատարման ընթացքում՝ որպես սրբազան արարողության որոշ առանձին և կարևոր հատվածների բացատրություն: Վերջին պարագայում, սակայն, ի հայտ է գալիս խորհրդի արարողակարգի ընթացքի ընդհատման վտանգը, քանի որ այն բառի բուն իմաստով հանդիսանում է ոչ թե քարոզ, այլ թերևս, «ծիսական մեկնություն»: Հետևաբար, չնայած որ ներկա հավատացյալներին ջերմություն չի փոխանցում, սակայն փորձառական անմիջական ուսուցումներ է տալիս:

6. Այժմ կանդրադառնանք խորհրդագրածական քարոզի բովանդակային և կառուցվածքային թեմային: Եթե,

օրինակ, քարոզների շարքի շրջանակում քարոզիչն ստանձնի Մուրբ պատարագի աստվածաբանական մեկնության գործը, ապա կառուցվածքային առումով ինչպե՞ս պետք է սկսվի և ի՞նչ ավարտ պետք է ունենա այդպիսի քարոզը: Առաջին ազդակ պետք է հանդիսանա խորհրդի մասին պատմական հակիրճ ներածականը՝ դրա աստվածահաստատ բնութագրի շեշտադրմամբ: Այս կետում նշենք մի հիմնական անհրաժեշտություն, որը պետք է իրականացնի խորհրդագրածական քարոզը, այսինքն՝ ցույց տա մեր ծեսի, խորհուրդների կապը Տիրոջ հետ և երևան բերի այն մեծ ճշմարտությունը, որ Եկեղեցու խորհուրդները հաստատվել են ոչ թե առաքյալների կամ այլ անձանց, այլ Տիրոջ կողմից: Հատկանշական է, որ բողոքական շատ հարանվանություններ, մերժելով Խորհուրդների աստվածահաստատ բնութագիրը, առաջնորդվեցին Աստվածային ծեսի մերժման գաղափարով, որի հետևանքով վնաս պատճառեցին նաև Եկեղեցու նկարագրին:

Քանի որ քարոզիչը իրենց ճիշտ հիմքի վրա է դնում խորհուրդները, որոնց միջոցով Նրա փրկչական գործը խորհուրդներում առկա Մուրբ Հոգու ներգործությամբ տարածվում է երկրի վրա, ապա պետք է ցույց տրվի դրանց պատմական շրջագիծը: Այս գործն անհրաժեշտ է, քանի որ 21-րդ դարի հավատացյալն անհրաժեշտություն է զգում տեղեկանալու խորհուրդների՝ մինչև մեր օրերն ընկած պատմական ուղուն, որպեսզի չունենա այն սխալ կարծիքը, թե բոլոր խորհուրդները, օրինակ, հենց սկզբից կատարվել են այնպես, ինչպես կատարվում են այսօր: Խորհրդագրածական քարոզի այս բաժինը լայնածավալ չպետք է լինի և ոչ էլ չոր ուսուցմամբ բնութագրվի: Եկեղեցու խորհուրդների մասին պատմական ներածականը պետք է վերակենդանացնի և ոչ թե նվազեցնի հետաքրքրությունը: Մակայն այս գործը բացառիկ նախապատրաստություն է պահանջում քարոզչի կողմից, քանի որ պատմական բազում իրողությունների ամփոփման ժամանակ փոքրածավալ և կարևոր հիշատակությունների պարագայում դժվարությունն ավելի մեծ է:

Խորհրդագրածական քարոզի հաջորդ և հիմնական ազդակն աստվածաբանական վերլուծությունն է: Այս կետում քարոզչի առաջին քայլը որոշ հիմնական եզրերի բացատրությունն է՝ կապված խորհրդին, որը վերլուծում է: Կիրառվող եզրերը կհանդիսանան «բանալիներ», որպեսզի առավել դյուրին դառնա աստվածաբանական վերլուծությունը: Ի դեպ, այս եզրերն անմիջապես առնչվում են խորհրդի այսպես կոչված նյութական տարրերի հետ, որոնք խորհուրդը հասկանալու ներածականներ են համարվում:

Աստվածաբանական վերլուծության մեջ երկրորդ քայլը անդրադարձն է առկա խորհրդանիշներին և դրանց փրկաբանական բովանդակությանը: Այս քայլում անհրաժեշտություն է հայրաբանական համապատասխան երկասիրության կիրառումը, որում բացատրվում և վերլուծվում են տվյալ խորհրդանիշները: Անշուշտ, այս բաժինը բավականին դժվար է, և քարոզիչը չպետք է հեռու մնա դրանից, քանի որ խորհրդանիշներին վերաբերող թեման ծանոթ չէ ժամանակակից մարդուն և եթե կանոնավորությամբ և հստակությամբ չներկայացվի, ապա ունկնդիրների ուշադրության շեղման վտանգն է ի հայտ գալիս:

Հաջորդիվ, խորհրդագրածական քարոզը՝ խորհրդի մանրակրկիտ ներկայացումը ծիսական և աղոթական իրողությունների մեկնաբանմամբ, մուտք կգործի աստվածաբանական վերլուծության հիմնական բաժին: Տվյալ

ուսուցմանը ունկնդիր հավատացյալը կհասկանա և խորամուխ կլինի այն բոլոր կետերի մեջ, որոնց հավանաբար երկար ժամանակ հետևել էր՝ առանց մասամբ կամ ամբողջությամբ հասկանալու: Ժամանակակից հավատացյալը սովյալ ուսուցման մեջ գիտակցում է խորհրդի կատարմանն իր ներկայության և մասնակցության անհրաժեշտությունը, այսինքն՝ գիտակցում է իր տեղը որպես այն Եկեղեցու անդամ, որին դավանում է: Ի վերջո, այս ուսուցման շնորհիվ կբացահայտի իր անձնական կյանքի հետ Աստվածային ծեսի համապատասխանությունը, քանի որ Եկեղեցու սրբագործող ուժը տարածվում է (ծիսականից էլ այն կողմ) մասնակից յուրաքանչյուր հավատացյալի կյանքից ներս: Սա այն ուսուցումն է, որը ներկա հավատացյալին դարձնում է ոչ թե «կրավորական ունկնդիր», այլ «մասնակից»:

Բնական է, որ մկրտության կամ պսակի ընթացքում խորհրդագրվածական քարոզի այս բոլոր ազդակները պետք է խտացվեն: Հիմնականում պետք է նշվի խորհրդի բաժինների աստվածաբանական բովանդակությունը և դրա համապատասխանությունը մասնակիցներին:

7. Խորհրդագրվածական քարոզը քարոզչից նախապատրաստություն, մեթոդաբանություն ու աստվածաբանական գործնականություն է պահանջում և համբերություն այն հարցում, որ վերաբերում է պտուղները քաղելուն: Պահանջում է խորհուրդների աստվածաբանության և պատմության հետ կապված եկեղեցական հնագույն և ժամանակակից հեղինակների՝ համապատասխան բոլոր երկերով լի անձնական լավ գրադարանի ստեղծում: Ծեսի ներկայացումը և վերլուծությունը ենթադրում են մի իրողություն, երբ հենց ինքը՝ քարոզիչը, մասնակիցն է և ոչ թե Եկեղեցու ամբողջացման «ուղենշողը»: Այս վերջին կետում կարևոր է

վաղքրիստոնեական «երեց» (այսինքն՝ այն մարդը, որը որպես հովիվ գտնվում է ոչ թե համայնքից դուրս, այլ համայնքում) եզրի իմաստը:

«Կառավարող Եկեղեցին» (թող մեզ արտոնվի չընդունված եզրի կիրառումը) պետք է իր հետաքրքրությամբ պարուրի բոլոր փորձերը, այսինքն՝ պարտադիր է խորհրդագրվածական քարոզի միջոցով սեմինարների կամ բուռն քննարկումների կազմակերպումը, որպեսզի անհրաժեշտ պաշարներ ընձեռվեն դրանց, ինչպես նաև սովյալ գործի կատարումից հետո դրանց մասին տարբեր փորձառություններ արտահայտվեն:

8. Ծիսական կամ խորհրդագրվածական քարոզը միայն ծեսի կամ քրիստոնեական հավատքի ուսուցման շրջանակներում չի սահմանափակվում: Աստվածաբան դասախոսը զանազան շարժառիթներով կարող է անդրադառնալ Եկեղեցու ծեսին:

Ծիսական ուսուցումը պետք է ներշնչվի մի կողմից արարողությունների մասին փորձառական ներածականից, իսկ մյուս կողմից՝ «խոսքի վերահսկողությունից», այսինքն՝ ուսուցանողի կարողությունից, որ սովորողների հիշողության մեջ վերականգնի նրանցից յուրաքանչյուր փորձառությունը: Ծիսական դասի հաջողության համար ամենաառաջնական ազդակ է փորձառական ներածականը, որ նշանակում է, թե բավարար չէ հռետորական արվեստը, և խոսքերի մեջ զուգահեռաբար պետք է տեսանելի լինի նաև դասավանդողի կապը դասավանդված նյութերի հետ: Ծիսական թեմաներով ուսուցման մեջ հռետորական արվեստի ամենակարևոր չափանիշը «խոսքի վերահսկողությունն» է: Ուսուցանողի «վերահսկիչ խոսքի» միջից սովորողը շատ լավ յուրացնում է ծեսին առնչվող նյութը, և յուրա-

ցումից (այսինքն՝ իմացական ամբողջական ընդունումից) դեպի խորհրդագրածություն (այսինքն՝ հոգևոր ընդունման) զարգացման համար համապատասխան ենթահող է ստեղծվում:

Ծիսական ուսուցման հիմնական մասը ծեսի շարականներով, ինչպես նաև տարբեր մեծ տոներով զբաղվելն է: Ծեսին աստվածաբանական տեսանկյունից մոտենալու հիմնական ազդակներ են հանդիսանում Եկեղեցու շարականները: Այնուամենայնիվ, շարականագիտության սկզբնապատճառը և Աստվածային ծեսի մեջ դրա հաստատումն ուսուցողական նկարագիր ունի: Շարականն ինքնին ճառ է կամ քարոզ, որը հասկանալու համար պետք է լեզվական առանձնահատկության իմացություն, որում այն կանոնավորվել է: Հետևաբար, շարականագիտությունը բացահայտում է խորհուրդների, արարողությունների և տոների աստվածաբանական բովանդակությունը: Ծիսական դասի նպատակների հաջողության ամենաարդյունավետ միջոց է ծառայում շարականների թարգմանությունը (վերածումը) և բացատրությունը, ինչպես նաև մեծ տոների բովանդակությանն անդրադառնալը ամենալավ հնարավորություններից մեկն է, որ դասը ծեսի թեմաների վրա կառուցվի:

9. Ծիսական քարոզի մեկ այլ աստվածաբանություն կարող է բխել այսպես կոչված «ծիսական արվեստից»՝ եկեղեցական երաժշտությունից, նկարչությունից, ճարտարապետությունից և մանրանկարչությունից: Մրանք թեմաներ չեն միայն արվեստագիտական քննության համար, այլ աստվածաբանական լայն շրջանակ են պարփակում, որը քարոզչական շատ դրդապատճառներ է պարունակում:

Այն փաստը, որ սրբապատկերները «չգրված գրքեր» են, ցույց է տալիս, որ տվյալ «գրքերն» աստվածաբանական բացատրություն են պահանջում և, հետևաբար, քարոզչական հարուստ նյութ են: «Սրբապատկերը, գրում է Լեոնիդաս Ուսպենսկին, մեզ համար մի անհուն տեսարան է բացում, որը շարունակական ներկայի մեջ ընդգրկում է ամբողջ տիեզերքը, անցյալը և ապագան: Եվ մարդկային ստեղծագործությունը, ինչքան էլ որ աղքատ լինեն վերջինիս կարողությունները, օգտակար է լինում Եկեղեցում՝ խոսքով աշխարհին հայտնելու գալիք դարի խորհուրդը»¹:

Ծիսական բնագրերում առկա ավետարանական խոսքի և պատկերագրության համապատասխանությունն էական և հաստատուն սկզբունքն է սրբազան արվեստի, որը մշակվեց քրիստոնեության առաջին դարերից: Մուրբ Գրքի և ծիսական շարականների բնագրերի համար սրբապատկերը մի հուշարար է, որը երբեմն մեկնում կամ շեշտված մատնանշում է ճշմարտության խոսքը, Քրիստոսի մարդեղացումը և Աստվածային տնօրինության փրկչական փաստը:

Այս նյութը, սակայն, քարոզչից պահանջում է շատ մեծ խորհրդագրածություն և իմացություն: Տվյալ քարոզի մեջ կամայական և ոչ պատմական տարրերի ներմուծումը մեծ վտանգ է պարունակում, և հավանաբար հենց այս պատճառով էլ նմանատիպ քարոզների հաճախակիության և Մուրբ պատարագի շրջանակներում դրանց գետեղման ահնրաժեշտությունը չկա, առավել ևս, որ Մուրբ պատարագի ընթացքում ժամանակը ևս չի բավարարում նման վերլուծությունների համար և ոչ էլ դրանց անհրաժեշտությունն է կասկածի տեղիք տալիս:

1 Տե՛ս Ա. Օսպենսկու, *Η θεολογία της εικόνας*, Αθήνα, Αρμός, 1993, էջ 483:

Եկեղեցու հայրերը, իրազեկ լինելով սրբապատկերի այս գործնականությանը և մարդկանց համար դրանց օգտակար լինելուն, հաճախ արտահայտվում էին սրբապատկերների միջոցով, և քիչ չեն այն դեպքերը, երբ իրենց քարոզչական ծառայության ընթացքում հավատացյալների համար մատնանշում էին արվեստի նշանակությունը: Այս բնագրերում ակնհայտ է ոչ միայն շնորհի խոսքը քարոզելու, այլև որպես վերահսկիչ միջոցներ ծառայող սրբապատկերների գործածման շնորհիվ սրբապատկերների գեղագիտությունը, ճգնակեցական և մարտիրոսական գաղափարներն ու բարքը ժողովրդին ավանդելու նրանց միտումը:

Ապրելով պատկերահարզ և միաժամանակ պատկերամարտ ժամանակաշրջանում՝ թերևս վարանում ենք եկեղեցական հռետորական արվեստի միջոցով սրբապատկերը և դրա խոսքը որպես դաստիարակության ձև գործածել: Պատճառը հստակ է. մեզ վախեցնում է սրբապատկերի ընդհանուր արժեզրկումը և չափի ու զգացողության նվազումը, սակայն սրբապատկերը հայրաբանական խոսքին հավասարագոր և, անշուշտ, ժողովրդի համար շատ ավելի անմիջական կենդանի մի լեզու է:

10. Ծիսական քարոզին առնչվող թեմաները կամբողջացվեն երեկոյան կատարվող ծիսական քարոզին անդրադառնալով: Երեկոյան քարոզ ենք անվանում այն, որն իրականանում է տաճարներում՝ երեկոյան կատարվող և ուսուցման հատուկ նպատակ ունեցող հավաքների ընթացքում: Քանի որ հավաքները տեղի են ունենում տաճարում, ապա բնական է այն փաստը, որ քարոզն աղոթքի մի մասն է կազմում՝ հենց քարոզի համար օգտակար և հոգևոր պատշաճ մթնոլորտ ստեղծելու համար:

Այսպիսով, երեկոյան կարճատև հավաքին կարող է կցվել նաև մի մաղթանք կամ տաղերգական բնույթի հսկման մի փոքրիկ արարողություն, որի մեջ կկատարվի ծիսական քարոզը: Երեկոյան այս քարոզի թերությունն այն է, որ այն չի ուղղվում բազում մարդկանց, որոնք կիրակի օրը եկել են մասնակցելու Սուրբ պատարագին կամ տոնին. բացի այս գործոնից, սակայն, երեկոյան քարոզն իր հիմքով առավելություն ունի:

Առաջին առավելությունն այն է, որ երեկոյան քարոզին հետևող մարդիկ մեծ հետաքրքրություն ունեն՝ Սուրբ պատարագի ընթացքում տաճարում գտնվող մարդկանց համեմատ: Սա առաջ է բերում այն հնարավորությունը, որ երեկոյան քարոզը Սուրբ պատարագի ընթացքում կատարված համապատասխան քարոզներից առավել համակարգված և մասնագիտացված լինի: Երեկոյան քարոզի մեկ այլ առավելությունն այն է, որ լսարանը նստելու և կանգնած չմնալու հնարավորությունն ունի (հոգնեցնող վիճակ), որ տեղի է ունենում հավատացյալների հետ Սուրբ պատարագի ընթացքում: Այս փաստն այն առավելությունն է տալիս, որ հանգիստ հետևեն քարոզին, որի շնորհիվ քարոզն առավել արդյունավետ է դառնում: Այս պատճառներով էլ հնարավոր է, որ քարոզը արժարժվի 45 րոպեների ընթացքում և ուսուցանված թեմայի ներկայացմանն ամբողջականություն հաղորդի:

Վերոբերյալ նախապայմանների պատճառով երեկոյան քարոզների թեմաների հնարավորություններն անսպառ են և ամենից առաջ կարող են զարգանալ մանրամասնորեն և մեկնաբանվել ինչպես կիրակնօրյա ընթերցվածքների հատվածները, այնպես էլ՝ Հին կամ Նոր Կտակարանի գրքերը: Մական կարող են նաև ծիսական թեմաներ վեր-

լուծել (տվյալ ենթաբաժնում մեզ հենց սա է հետաքրքրում): Երեկոյան ծիսական քարոզների թեմաների մեջ են դասվում խորհուրդների և արարողությունների բովանդակության վերլուծությունները, մաղթանքների և շարականների թարգմանությունները (վերածումները) և մեկնողական փոխանցումը, ինչպես նաև տոնական թեմաների զարգացումը: Այս թեման մի կողմից հստակեցնում է հավատացյալների գիտակցության մեջ զարգացող և Աստվածային ծեսին վերաբերող որոշակի հարցեր, իսկ մյուս կողմից էլ նպաստում է ծեսին հավատացյալների լավագույնս հաղորդակցվելուն:

Երեկոյան քարոզը դաստիարակչական նկարագիր կարող է ստանալ այն իմաստով, որ գերազանցում է իր ավանդական մենախոսական ձևը. այսինքն՝ նպատակահարմար կլիներ, որ քաջալերվեր ունկնդիրների կարծիքի բանաձևումը, նրանց զարմանքների և հարցերի արտահայտումը և ընդհանուր առմամբ՝ զրույցը և երկխոսությունը: Այս փաստերը ենթադրում են, որ քարոզիչը պետք է կարող և փորձառու լինի, որպեսզի պահի ղեկը և առաջնորդի խոսակցությունը: Երեկոյան ծիսական քարոզում արժարժվող թեմային վերաբերող սրբապատկերների կամ ծիսական առարկաների և գրքերի ցուցադրմամբ կարելի է նաև վերահսկողություն կիրառել: Արժարժվող ծիսական թեմաների մատուցմանը լավագույնս կնպաստի ինչպես ձևավորված երգչախմբի, այնպես էլ ժողովրդի կողմից համապատասխան օրհներգությունների կատարմամբ զարդարված քարոզը, որպեսզի ընդհատվի շարունակական խոսքը, և ուսուցանվող թեմաները ներկայացվեն իրենց կենդանի արտահայտությամբ:

Երեկոյան ծիսական քարոզը քարոզչին «ճարտախոսական (որոշակի) հանգստություն» է տալիս. նա կարող է հեշտությամբ կիրառել իր նշումները, բնագրերից կամ գրքերից տվյալ նյութին վերաբերող հատվածներ ընթերցել, ընդհատել իր խոսքը և անդրադառնալ (իր խոսքը զարդարելու համար) տաճարի ճարտարապետությանը կամ սրբանկարչությանը, «երկարաբանել» (չափավոր) սրբերի կյանքի պատմությունների թեմաներով կամ հասարակական երևույթներ և խնդիրներ նկարագրելու միջոցով: Որպես այս ամենի եզրահանգում՝ փաստում ենք, որ Աստվածային ծեսի զարգացման և ուսուցման համար համապատասխան առիթը երեկոյան քարոզն է, հետևաբար այն ամենակարևոր հնարավորությունն է Եկեղեցու խորհրդագգաձևական հավատուսուցումը ժամանակակից աշխարհում սկսելու համար:





Գլուխ Ե

ԱՆՉՆԱԿԱՆ ԳՈՐԾՈՆԸ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ

ՀՌԵՏՈՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

ա) Քարոզչի և ժամանակակից աստվածաբանական խոսքն արտահայտողի անհատականությունը

Նախ և առաջ կանոնադառնանք քարոզչի անհատականությանը, ինչպես նաև այն ուսուցչի, որն ստանձնել է ժամանակակից աստվածաբանական խոսքի փոխանցման դժվարին գործը:

1. Եկեղեցական հռետորական խոսքի յուրահատկությունը պահանջում է նաև անհրաժեշտ տարրեր, որոնք պետք է ունենա այն կրող անհատականությունը: Կանոնադառնանք ինչպես մարմնական, այնպես էլ հոգևոր ձիրքերի առկայության անհրաժեշտությանը: Մարմնական կարողությունները չեն վերաբերում եկեղեցական հռետորի արտաքին հատկանիշներին, այլ հիմնականում անձնական առողջության խնդիրներին (մտային և շնչառական կարողություններ) և ձայնային տվյալներին (մաքուր մետալիկ, ուղղախոսություն, ձայնի քաղցրություն): Հակառակ պարագայում բոլոր այս մարմնական ձիրքերը բացասաբար են ազդում քարոզի, քրիստոնեականի կամ կրոնի դասերի իրականացման վրա:

Անշուշտ համաձայն ենք, որ իմացական կարողությունները (դրանց հետևում թաքնվում են հոգևոր համապատասխան կարողությունները) հանդիսանում են ամենակարևոր նախադրյալները (մարդկային բնության կողմից) քարոզչության հաջողության համար: Իմացական կարողությունների անբավարարությունը կամ բացակայությունը շփոթության զգացողություն է ստեղծում ունկնդիրների մեջ և քարոզչի հոգևոր մտածողության բացակայություն առաջ բերում: Ուշիմությունն ու հիշողությունը քարոզի, քրիստոնեականի կամ կրոնի դասի համար հիմնական նախադրյալներ են հանդիսանում:

2. Եկեղեցական հռետորի մեկ այլ կարևոր նախապայման է իր կրթությունը: Եվ սա առաջնային է, քանի որ դիմում է զորեղ և հոգևոր տարբեր կարիքներ ունեցող լսարանին: Եկեղեցական հռետորի կրթությունը միայն հռետորական արվեստին չի առնչվում: Պահանջվում է աստվածաբանության կանոնավոր իմացություն, ինչպես նաև փիլիսոփայության, պատմության, հասարակագիտության և իրավունքի առանցքային կրթություն: Եկեղեցական հռետորը պարտավոր է տեղյակ լինել նաև այն հանրության խնդիրներին, որտեղ քարոզչական գործունեություն է ծավալում, թեմաների, որոնք վերաբերում են իր լսարանի կյանքի որակին, ընթացող դեպքերին (բնական աղետներ, մեծ փորձանքներ, հայտնի մարդկանց մահվան դեպքեր), ներառյալ իրենց երկրի քաղաքական կացությունը: Եկեղեցական հռետորը պետական հարցերում պետք է ունենա հստակ գիտակցում և հարգի քաղաքական և կուսակցական տարբերակումները (առաջինը թույլատրելի է, իսկ երկրորդը՝ անթույլատրելի):

Եկեղեցական հռետորի անձը պետք է տարբերվի հասարակական բարոյականությամբ և քրիստոնեական բոլոր առաքիներություններով: Այսինքն՝ պարտավոր է ինչպես աստվածային, այնպես էլ մարդկային իրավունքի իրականացման նախատիպ լինել (կամ պայքարել այդ ամենի իրականացման համար): Եվ եթե քրիստոնեական և բարոյական առաքիներությունների հարցում եկեղեցական հռետորն անգամ որակվում է որպես ոչ լիարժեք, ապա պետք է շարունակի ցույց տալ դրանք՝ ընդգծելով իր անկարողությունը և որպես օրինակներ ներկայացնելով նրանց, ովքեր մարմնավորում են տվյալ առաքիներությունները:

Ինչպես քարոզիչը, այնպես էլ աստվածաբան-դասախոսը պետք է համեստ, խոհեմ և ժուժկալ լինի: Համեստությունը առաքիներություն է, որը հակադրվում է «անլուրջ անհատականությանը» բնորոշ ծիծաղելի ձևերին, հնարքներին և անհեթեթություններին: Ժուժկալությունը պետք է հասկանալ ոչ այնքան բարոյականության, որքան «խոսքի ժուժկալության» իմաստով, այսինքն՝ որպես գիտության բոլոր թեմաներով զբաղվելու մի անսանձ մարտավարություն, որի շրջանակներում պետք է չափավոր լինել: Խոհեմությունն այն առաքիներությունն է, որը քարոզչին թելադրում է «կշռադատել» բառերն ու արտահայտությունները, որոնք կիրառում է, որպեսզի ունկնդիրները չմոլորվեն ներկայացված նյութի բովանդակության պատճառով:

3. Եկեղեցական հռետորի անհատականությունը, սակայն, բոլոր քրիստոնեական և հասարակական առաքիներություններից առավել պետք է ներշնչվի իր հոգևոր կյանքից և հարության հավատքի հույսից:

Կյանքի հոգևոր լինելը անորոշ գաղափար չէ կապված որոշ կրոնական հատկանիշների արտաքին ինչ-որ

«բարեպաշտության» հետ: Ըստ էության՝ եկեղեցական հռետորի հոգևոր կյանքը պետք է հանգի մարդու և տիեզերքի, այսինքն՝ արարչագործության ամբողջության «հոգով» ընդունմանը: Հոգևոր է այն մարդը, որն ընդունում է, որ ինչպես իր կյանքը, այնպես էլ իր նմանների կյանքը չի առաջնորդում մի անդեմ գերբնական ուժ, այլ Սուրբ Գրքի «կենդանի» Աստված: Առավել ևս. Աստծու մուտքը պատմություն ստեղծեց Նրա նոր հարաբերությունը մարդու հետ: Այս մուտքից հետո Տիրոջ անունով յուրաքանչյուր մկրտվածի կյանքն ինքնակառավար չէ, այլ «ձեր կյանքը պահված է Քրիստոսի հետ՝ Աստծու մոտ»¹:

Եկեղեցական հռետորի հոգևոր կյանքն առկա է, երբ նա հասնում է այն կետին, որ իր կյանքը չի համարում մարդկային նախաձեռնության արդյունք, այսինքն՝ երբ կարող է ընդունել իր կյանքում պողոսյան հավաստման մեծ ճշմարտությունը՝ «Կենդանի եմ այսուհետև. բայց ոչ թե ես, այլ իմ մեջ ապրում է Քրիստոս: Իսկ հիմա, որ կենդանի եմ մարմնով, Աստծու Որդու հավատով եմ ապրում, որ սիրեց ինձ և իրեն մահվան մատնեց ինձ համար»²:

Հարության հույսը հավատքի էությունն է՝ համաձայն Պողոս առաքյալի խոսքերի. «Եթե Քրիստոս հարություն չի առել, ի գուր է մեր քարոզությունը, ի գուր է և ձեր հավատը»³: Պողոսյան խոսքն ամենակարևորն է եկեղեցական հռետորական թեմաների համար: Քարոզը, քրիստոնեականի ուսուցումը և կրոնի դասերը չեն հաջողվում, եթե իրենց ուսուցողական պատասխանատվությունից բացակայում է հավատը հարության հանդեպ. այն հավատքը,

1 Կող. 3:3:

2 Գաղ. 2:20:

3 Ա Կորնթ. 15:14:

որն իմաստավորում է եկեղեցական հռետորական գործը և դրան տալիս եզակիություն մարդկային խոսքի տարբեր ձևերի մեջ: Հարության հույսը մահից հետո մարդու գոյության և ընթացքի հարցի միակ պատասխանն է: Մի հարց, որի պատասխանը ժամանակակից մարդը ցանկանում է ստանալ, չնայած որ չի կարողանում սահմանել իր ցանկությունը: Եկեղեցական հռետորի հարության հույսը, հետևաբար, նրան արտոնում է, որ դիմի իր լսարանին Պողոս առաքյալի՝ աթենացիների լսարանի առաջ ասված այն նույն խոսքերով, որ հետապնդում էին՝ իմանալու անձանոթ Աստծու մասին, «ուն դուք առանց ճանաչելու եք պաշտում, ես նույնն եմ քարոզում ձեզ»¹:

4. Եկեղեցական հռետորի հոգևոր կյանքը կապված է Եկեղեցու ծիսական կյանքին նրա մասնակցությամբ: Մասնակցությունը խորհուրդներին հանդիսանում է «Սուրբ Հոգով» կյանք, քանի որ արտոնում է յուրացնել Սուրբ Հոգու նվերները, Նրա, որը շարունակում է Տիրոջ գործը Եկեղեցու պատմական ընթացքում: Հայտնի է, որ առանց միստիկ կյանքի եկեղեցական հռետորը նման է աշխարհիկ հռետորի:

Վերևում եղած բոլոր հիշատակություններից եզրակացնում ենք, որ քարոզչի, քրիստոնեական հավատքն ուսուցանողի կամ աստվածաբան-դասախոսի հանգամանքը չի հանդիսանում հանգամանք մի հռետորի, որը շարժվում է ինչ-որ կրոնի տեսական շրջանակներում, այլ հավատքի մարմնացած վկայության իրողություն է: Այս վկայությունը չի կարող բաժանվել դավանաբանությունից, այսինքն՝ եկեղեցական հռետորի խոր գիտակցումից Ուղղափառ դոգմայի ճշմարտության նշանակության մասին: Անհնար

1 Տե՛ս Գործք 17:23:

է, որ եկեղեցական հռետորական գործն ընթանա առանց դավանաբանության գիտակցման, քանի որ այս պարագայում գործն իրականացվում է Եկեղեցուց դուրս. նա հանդես է գալիս որպես ճշմարտության ավանդապահ: Եթե դավանաբանությունը սխալ է ընկալվում, ապա այդ ժամանակ սխալ է ընկալվում նաև Եկեղեցին. սակայն այս ժամանակ եկեղեցական հռետորի կողմից սխալ է ընկալվում նաև փրկության պարագան, որի հետևանքով նրա խոսքը փոխվում է ոչ եկեղեցական հռետորական ձևերի:

5. Այս կետում պետք է շեշտվի, որ ինչպես քարոզիչը, այնպես էլ ժամանակակից աստվածաբանություն դասավանդողը պետք է գիտակցի, որ առաքյալների գործի շարունակողն է. փաստ, որը նրան ծանրաբեռնում է հոգևոր հավելյալ պատասխանատվություններով¹:

Տվյալ դեպքում արժի ցույց տալ համապատասխան որոշ եկեղեցական հեղինակների կարծիքներ: Որոգիները շեշտում է (մեղադրելով Կելսոսին), որ Եկեղեցու քարոզը վերագրվում է առաքյալներին և նրանց միջոցով՝ Քրիստոսին²: Համանման, սակայն ավելի վերլուծական է Եպիփան Կիպրացու հիշատակումը³: Կղեմես Ալեքսանդրացին կարծում է, որ քարոզչի խոսքը հենց Տիրոջ խոսքն է (կամ պետք է լինի)⁴: Այս հավաստման հիման վրա Կղեմեսը բացատրում է Ավետարանի քարոզների դեմ ուղղված հալածանքները⁵:

1 Տե՛ս **Պ. Կ. Փոսկա**, *Τὸ κήρυγμα καὶ τὰ παρεπόμενά του. Πατερικὴ προσέγγιση*, Αθήνα 2000, էջ 54-ից:

2 **Օրիգենոս**, *Κατὰ Κέλσου*, Γ', 12-14, ΒΕΠΕΣ 9, էջ 189 (40)-190 (2):

3 **Եպիփանիոս**, *Πανάριον*, Α', 4, ΒΕΠΕΣ 74, էջ 241 (1-25):

4 **Կղիմենտոս Ալեξανδρέωս**, *Ἐκ τῶν Προφητικῶν ἐκλογαί*, ΒΕΠΕΣ 8, էջ 349 (20-23):

5 **Կղիմենտոս** Ալեξανδρέωս, *Στρωματεῖς*, ΒΕΠΕΣ 8, էջ 226 (31)-227 (2):

Քարոզչի այն գիտակցումը, որ ինքը շարունակողն է առաքյալների քարոզչական գործի, պետք է առաջ բերի այն զգացումը, որ իր քարոզի որևէ հաջողություն չի գալիս իր կարողությունից, այլ Աստծու շնորհից: Ինչպես գրում է Հիպոլիտոս Հռոմեացին՝ «Աստված խոսելու շնորհ է տալիս ոչ թե խոսողների, այլ ունկնդիրների արժանիքների համար»¹: Այսպիսով, ինչքան էլ որ քարոզիչը հաջողված լինի, պետք է փառքը վերագրի Աստծուն և իրեն հեռու պահի հպարտությունից՝ գիտակցելով (ինչպես գրում է Եվսեբիոս Կեսարացին), որ իր քարոզի հաջողությունը պետք է համընկնի առաքյալների՝ իրենց քարոզի հաջողության մասին ունեցած համոզման հետ²:

բ) Եկեղեցական հռետորություն և փորձառություն

Նախորդ հատվածից հստակ դարձավ, որ եկեղեցական հռետորի հիմնական հատկանիշը պետք է լինի այն ամենի փորձառությունը, որոնք ուսուցանում է:

1. Ներածության մեջ հիշատակվեց Պողոս առաքյալի «Եվ մենք հավատում ենք, դրա համար էլ խոսում ենք»³ արտահայտությունը, որը հիմնվում է Սաղմոսի վրա. «Ինչ որ խոսեցի, հավատացի դրան» (Սաղմ. 115:1): Այս էական ճշմարտությունը բնորոշ է վաղ Եկեղեցու քարոզին, որում առաքյալների անձնական փորձառությունը նույնատիպ է քարոզի հնարավորության և աստվածաբանական խոսքի միացման հետ: Քրիստոնեական քարոզի կենտրոն-

նական այս տեսակետը ներկայացվում է Հովհաննեսի Ա ընդհանրական նամակի սկզբում. «Խոսում ենք Նրա մասին, որ սկզբից էր, որի մասին լսեցինք, որին սկանառես իսկ եղանք, որին նայեցինք, և որին մեր ձեռքերը շոշափեցին, այսինքն՝ Կենսաց Բանը: ... վկայում ենք և պատմում ենք ձեզ»⁴: Հստակ է, որ «կյանքի խոսքի մասին ծանուցումը» (այսինքն՝ Տիրոջ մասին քարոզը) գալիս է առաքյալների անձնական կենսափորձից՝ որպես քարոզված դեպքերի վկայությունների ականատեսների և ունկնդիրների⁵:

Վերոհիշյալ վկայությունները բացահայտում են քարոզի մեկնողական երկու շերտեր. առաջին, որ առաքյալների քարոզն անձնական փորձառության էությունից էր բխում և երկրորդ, որ առաքյալների և իրենց քարոզի ունկնդիրների միջև հոգևոր կապի մի դրսևորում էր: Քարոզի փորձառությունը և հստակությունը շեշտվում է հենց Տիրոջ կողմից, որը կանչում է առաքյալներին որպես Իր փրկչական պատգամի «վկաների»³, և ոչ որպես պարզ քարոզիչների: Այս պատճառով էլ Հոգեգալստյան օրվա իր քարոզում Պետրոս առաքյալը հիշատակում է ինքն իրեն և մնացած առաքյալներին՝ որպես Հարության «վկաների»⁴: Միևնույն ժամանակ Պողոս առաքյալն իր քարոզը հիմնում է իր անձնական փորձառության վրա Դամասկոսում տեղի ունեցած տեսիլքից⁵:

2. Երբ փորձառությունը բացակայում է քարոզում կամ աստվածաբանական տվյալ խոսքում, ապա դրա խեղաթ-

1 **Ιππολύτου**, *Αποσπάσματα εκ του εις τον Ιωάννην και την ανάστασιν του Λαζάρου*, ΒΕΠΕΣ 6, էջ 189 (25-26):

2 **Εύσεβίου Καισαρείας**, *Ερμηνεία εις τους Ψαλμούς*, ΝΔ', ΒΕΠΕΣ 21, էջ 343 (36)-344 (6):

3 Բ Կորնթ. 4:13:

1 Ա Հովհ. 1:1-2:

2 Առաքյալները կոչվում են «խոսքի ականատեսներ և պասափորներ» (Ղուկ. 1:2):

3 Գործք1:8:

4 Գործք 2:32:

5 Գործք 26:12-18:

յուրումը կանխատեսված է, այսինքն՝ այն դառնում է աշխարհական աշխատանքային խոսք: Հայտնի է, որ փորձառությունն անգամ հռետորական արվեստից ավելի առաջ է եղել իր կարևորությամբ և նշանակությամբ, քանի որ եթե կա հռետորական արվեստը, սակայն բացակայում է փորձառությունը, ապա եկեղեցական հռետորը կրնկնի (մաթեմատիկական ճշգրտությամբ) վերոբերյալ խեղաթյուրման մեջ: Հակառակ պարագայում փորձառությունը կլրացնի հռետորական արվեստի որոշ բացեր, և այսպիսով խնդիրը զգալիորեն լուծված կլինի¹: Հռետորի կողմից ասված ճշմարտության համոզիչ լինելը կախված է այն փաստից, թե ինքն արդյոք համոզված է, արդյոք ոչ թե իմացական հմուտ կարողություններից և ծանոթ պատճառներից, այլ իր սրտի առատությունից է խոսում:

Սուրբ Գրիգոր Նյուսացին գրում է, որ «նա, ով իր կյանքում ոչինչ չի արել, և նա, ով արել է, ինչ կարողացել է, որպեսզի վայելի պտուղների առատությունը», չեն կարող նույն արժեքն ու պատիվն ունենալ: Նրա այս հիշատակումն առնչվում է քարոզի թեմային, և շեշտում է, որ քարոզիչը պետք է հիմնվի «սպասված հավատքի և բարի գործելաձևի վրա»²: Արժանահիշատակ է Իսիդորոս Պիլուսիոսի բանաձևումն աստվածային խոսքի քարոզիչների մասին, որոնք քարոզում են, բայց չեն կիրառում քարոզի

զաղափարներն ու ճշմարտությունները, որ ներկայացնում են: Եվ, ինչպես շեշտում է սուրբ Իսիդորոսը՝ «Նրանք, ովքեր ո՛չ գործում են, ո՛չ ուսուցանում, կպատժվեն ավելի քիչ նրանցից, ովքեր հպարտանում են իրենց քարոզի համար, սակայն այն չեն կիրառում: Կեղծավորությունն անգործությունից ավելի շատ է պատժվում»³: Այս տեսակետներն արտահայտում են Տիրոջ ուսուցումները նրա մասին, ով «կկատարի և կուսուցանի» (քարոզի և կյանքի նույնացում), որը կկոչվի «մեծ երկնքի արքայության մեջ»²:

Այս թեմայի մասին արժանահիշատակ է սուրբ Թեոդորոս Ստուդիտոսի կարծիքը: Ավագ շաբաթվա ընթացքում խոսելով իր սպասավորների հետ՝ նշում է, որ անմաքուրը չի կարող խոսել մաքուրների մասին: Անշուշտ շեշտում է, որ այս հավաստմամբ մտադրություն չունի վիատեցնել քարոզիչներին, այլ նրանց ցույց տալ ուսուցանվող սկզբունքներին հավատարիմ մնալու անհրաժեշտությունը³: Սուրբ Իսիդորոս Պիլուսիոսիսն ամեն դեպքում պերճախոս ձևով ամփոփում է տվյալ թեմաները, երբ դիմում է Եղիա անունով մի սարկավազի և նրան ցուցումներ տալով իր քարոզի և անհատականության ամբողջականության վերաբերյալ՝ նշում է. «Նա, ով ուսուցանում է, ոչ միայն պետք է մտածի, թե ինչ պետք է ասի, այլև ինչ պետք է անի, որպեսզի համոզի իր աշակերտներին, քանի որ յուրաքանչյուր

1 Սուրբ Իսիդորոս Պիլուսիոսիսը, համեմատելով հրաշքը, որը ենթադրաբար հնարավոր է՝ կատարի քարոզիչն իր ճշմարիտ կյանքով, ասում է, թե հրաշքները չեն հաստատում քարոզը, այլ այն հաստատում է քարոզչի ճշմարիտ կյանքը (**Իսիդորոս տո՛ւ Սիլուսիոս**, *Եπιστολή 80, Άρσενουφίω άναγνώστη*, PG 1141B):

2 «Կարծում են, որ այսպես է պետք, քանի որ այն հայտնի է բոլորին աստվածային քարոզի միջոցով ... սակայն նրանց, ովքեր սպասել են՝ հիմնվելով հավատքի վրա, գալիքի շնորհները տրամադրվում են բարի գործերի շնորհիվ» (**Գրիգորիոս Նύσσης**, *Περὶ κατασκευῆς του ανθρώπου* KB՝, 8, ΒΕΠΕΣ 65, էջ 64, 27-36):

1 **Իսիդորոս տո՛ւ Սիլուսիոս**, *Եπιστολή 5 (508), Θεοπέμπτω πρεσβυτέρω*, PG 78, 1617D:

2 Մտթ. 5:19:

3 **Թեոդորոս տո՛ւ Տյուդիտոս**, *Κατήχησις 28* (ἐκ των Μεγάλων Κατηχήσεων), էκδ. «Ορθόδοξος Κυψέλη», Θεσσαλονίκη 1982, էջ 122-123: Քարոզչի չվիատվելու թեմային անդրադառնում է նաև Բարսեղ Մեծը, երբ գրում է, որ հարմարներից եկեղեցական նվիրապետություն կանչվածը, որպեսզի քարոզի, պետք է այն անի անմիջապես և առանց հետաձգման (**Մ. Βασιλείου**, *Ηθικά*, ὄρος Ο΄, ΒΕΠΕΣ 53, էջ 104, 15):

խոսք, եթե գրկվում է գործնական լինելուց, ապա ոչ միայն որպես անօգուտ և անբովանդակ ինչ-որ բան է երևում, այլև հանգում է ծաղրանքի, հատկապես այն խոսքը, որն ասվում է մեկնիչների կողմից ... Այսպիսով, պետք է գործեն և ուսուցանեն, սակայն եթե չեն ցանկանում, ապա չպետք է նաև ուսուցանեն»¹: Քանի որ (ինչպես մեկ այլ տեղում նշում է սուրբ Իսիդորոսը) քարոզը կհամոզի իր ունկնդիրներին, երբ «տեսնեն, որ ուսուցանողն անում է այն, ինչը պատշաճ է քահանայական իշխանությանը»²:

3. Քարոզի (կամ եկեղեցական հռետորի) «ուսուցումը» հավատքի ճշմարտությանը նրան տալիս է այն կարողությունը, որ «իր գանձից հանում է նորը և հինը»³: Քարոզվածների փորձառությունն արտահայտվում է ոչ միայն խոսքում, այլև եկեղեցական հռետորի կյանքում. նրա կյանքն այլ կերպ ներկայացնում է նրա փորձառության խորությունը: Սա արտահայտում է սուրբ Գրիգոր Աստվածաբանը, երբ գրում է, որ «առաջին հերթին մենք պետք է մաքրենք ինքներս մեզ և հետո՝ ուրիշներին, ստանանք իմաստություն և հետո ուրիշներին իմաստուն դարձնենք, լինենք լույս, որպեսզի լուսավորենք, մոտենանք Աստծուն, որպեսզի ուրիշներին մոտ քերենք, սրբանանք, որպեսզի սրբացնենք»⁴: Ինչպես նաև սուրբ Իսիդորոս Պիլուսիոսիսը շեշտում է, որ «ոչ միայն քարոզի գործունեությունը, այլև քարոզիչների կյանքը, երբ հա-

մահունչ է քարոզին, գրավում է մարդկանց»¹: Հետևաբար, եկեղեցական հռետորի համար է Պողոս առաքյալի՝ իր աշակերտին՝ Տիմոթեոսին ուղղված խոսքերը. «Չանս՝ Աստծու առաջ ներկայացնել քեզ փորձված, որպես մի մշակ, որ ամոթով չի մնում, ճշմարտության խոսքը ուղիղ ներկայացնող»²:

Ուշագրավ են մեծ հայրերի և եկեղեցական հռետորների նախատիպերը: Քարոզի և փորձառության կապն ըմբռնում ենք Բարսեղ Մեծի մասին Գրիգոր Աստվածաբանի խոսքերում, որ Կեսարացի եպիսկոպոսի խոսքն «ազդում էր որպես որոտ, քանի որ նրա կյանքը փայլում էր որպես աստղ»³: Ինչպես նաև սուրբ Հովհան Ոսկեբերանի հռետորական կարողության գործունե, որը բնորոշվում էր որպես «սուրբ կյանքի լուռ պերճախոսություն», հղում է ոսկեբերանյան հռետորական հզորության մեծ խորհրդին, որ կյանքի սրբությունը մի «պերճախոսություն» է, այսինքն՝ նրա հռետորական անհատականության գլխավոր բնութագիրն է:

Սուրբ Հովհան Ոսկեբերանը սուր քննադատությամբ է արտահայտվում նրանց մասին, ովքեր քարոզում են «անարժանաբար»: Սակայն շեշտում է՝ անգամ «անարժանաբար» արված քարոզը կարող է որպես դեղ գործել⁴: Իսիդորոս Պիլուսիոսիսը նաև նշում է, որ երբ աստվածային խոսքի քա-

1 **Իսիծորոս տո՛ Սիլուսիո՛ս**, *Եπιστολή 2 (235)*, *Ἠλίε Διακόνω*, PG 78, 1492A:

2 *Եπιστολή 5, 4*, *Ζησίμω πρεσβυτέρω*, PG 78, 1328B:

3 Մտթ. 13:52:

4 **Գրիգորիոս տո՛ Թեոլո՛ցոս**, *Απολογητικὸς τῆς εἰς Πόντον φυγῆς*, 79, PG 35, 408:

1 **Իսիծորոս տո՛ Սիլուսիո՛ս**, *Եπιστολή 3 (317)*, *Θέωνι*, PG 78, 981B:

2 Բ Տիմ. 2:15:

3 **Գրիգորիոս տո՛ Թեոլո՛ցոս**, *Ἐπιτάφιος*, ΚΓ', ΒΕΠΕΣ 60, էջ 18:

4 «Քանի որ եթե ստանձնել ենք, որ ուսուցանենք ուրիշներին, ապա կկարենք և կամաչենք, եթե ի հայտ գա, որ թերանում ենք այն ամենի մեջ, ինչը քարոզում ենք, որ անեն ուրիշները: Ծատ խոսքերի կարիք չկա, քանի որ այս ամենի մասին արդեն խոսել ենք նախորդ քարոզներում և այս ամենն ասվեց նախկինները հիշեցնելու համար»: (Էյս տո՛ս Աνδριάντας 9, 5, PG 49, էջ 103-ից):

րոզիչները պարտազանց են իրենց կոչման և առաքելության մեջ, այն ժամանակ չեն վնասում միայն քարոզին, այլ վնասում են նաև Եկեղեցուն, որին, ինչպես ենթադրվում է, սպասարկում են¹: Քանի որ (սուրբ Իսիդորոսն այլ տեղում գրում է)՝ պարտազանց քարոզիչները հայհոյում են Աստծու անունը, երբ քարոզում են և չեն կատարում²: Ընդհակառակը (եզրակացնում է), երբ աստվածային խոսքի քարոզիչները ներդաշնակում են խոսքը և գործը, ցնծություն են պարգևում Աստծուն և օգտակար լինում ունկնդիրներին³:

4. Քարոզի կամ եկեղեցական հռետորական խոսքի փորձառական բնութագիրը չի հանդիսանում անորոշ կյանքի որևէ ձևի արգասիք, այլ բխում է Եկեղեցու ծիսական կյանքին եկեղեցական հռետորի մասնակցությունից, ինչպես նաև Աստծու Բանի՝ իր ամենօրյա հոգևոր պարենավորումից և Եկեղեցու հայրերի ուսումնասիրությունից: Այս գործոնները ձևավորում են «քրիստոսակենտրոն կյանքը», որը նախապայման է հավատքի փորձառության ստեղծման համար: Եկեղեցական հռետորի անձնական հոգևոր կյանքի կիրառումը ենթադրում է մի մեծ անհրաժեշտություն՝ ինչպես արտահայտվում է Պողոս առաքյալի խոսքերում. *«այլ ձնշելով անրացնում եմ իմ մարմինը և հնազանդեցնում այն, որպեսզի գուցե ես ինքս խոսեմ չի իննեմ այն քանում, որ քարոզեցի ուրիշներին»*⁴:

Աստծու խոսքի քարոզիչները միայն իրենց քարոզելու համար չեն: Ինչպես նշում է Եվսեբիոս Կեսարացին, Աստծու խոսքի քարոզիչների գործակիցը Քրիստոսն է, որը հոգ է տանում քարոզի հաջողության համար, ինչպես նաև

1 *Եπιστολή 3, (259), Երμογένει Եπισκόπω*, PG 78, 940B:

2 *Եπιστολή 3, (405), Παλλαδίω διακόνω*, PG 78, 1040C:

3 *Եπιστολή 2, (235), Եρμήνω Κόμητι*, PG 78, 672-673:

4 Ա Կորնթ. 9:27:

ունկնդիրների կողմից դրա ընդունմանը¹: Համաձայն Եվսեբիոսի հիշատակությունների՝ քարոզի հաջողությունը և արդյունավորումը մասամբ քարոզչի հաջողությունն է, սակայն ամենաշատն Աստծու օրհնությունն է, քանի որ Նա է, որ քարոզիչներին հզոր խոսք է շնորհում: Աստծուց են գալիս քարոզչի ուժը, իմաստությունը և ինքնավստահությունը: Այս ճշմարտություններն այստեղ նշվում են, որպեսզի շեշտվի, որ փորձառությունը չի հանդիսանում քարոզչի անձնական հաջողությունը, այլ Տիրոջ նվերը:

Այս շրջանակներում խոսքի ծառայությունը համարում ենք խորհուրդների համապատասխան արարողություն, քանի որ ինչպես խորհուրդների կատարման համար պահանջվում է ծիսակատարի հոգևոր զանազան նախապատրաստություն, այնպես էլ քարոզիչն է կոչված նախապատրաստվելու «խոսքի ծիսակատարման» համար: Սա նշանակում է, որ քարոզիչը պարտավոր է պայքարել իր հավատքի ամրապնդման համար, որպեսզի առնչվի Պողոս առաքյալի խոսքերին. *«Եվ մենք հավատում ենք, դրա համար էլ խոսում ենք»*²: Քարոզչի հոգևոր նախապատրաստության պայքարը երաշխավորում է նրա մոտ համարձակ խոսելու գիտակցումը, որը (համարձակախոսությունը) հասկանալի է լինում և ձեռք բերում լսարանի հարգանքը: Քարոզի համար հոգևոր նախապատրաստության մեջ, սակայն, դասվում է նաև քարոզչի իրական սիրո արտահայտումը իր նմանի հանդեպ (և ոչ միայն իր քարոզի ունկնդիրների հանդեպ): Քանի որ քարոզը պետք է սնուցվի քարոզչի հավատ-

1 *Էὺσεβίου Καισαρείας, Ἐρμηνεία εἰς τοὺς Ψαλμοὺς*, 67, 2-3, ΒΕΠΕΣ էջ 21, 374(31)-348(1):

2 Բ Կորնթ. 4:13:

քից, ինչպես «*հավատը դատարկ քան է առանց գործերի*»¹:

Ասվում է, որ քարածուխը ջերմություն է արձակում և ջերմացնում է նրանց, ովքեր ունեն դրա անհրաժեշտությունը, սակայն հենց ինքը միաժամանակ սպառվում է (հալչում է) ջերմությունից: Այս պատկերն ըստ էության փոխաբերական իմաստով կարող է օգտագործվել նաև եկեղեցական խոսքի և փորձառության մասին: Հռետորի եկեղեցական խոսքը ջերմացնում է այնպիսի սաստկությամբ, ինչպիսի սաստկությամբ որ նույն խոսքն «այրում է» եկեղեցական հռետորի հոգին: Քարոզիչն իր խոսքով չի կարող «ջերմացնել», եթե առաջինն ինքը չի «ջերմացել»: Սուրբ Հովհաննես Մկրտչի քարոզը շատ մեծ արձագանք ուներ իր ունկնդիրների հոգիներում, քանի որ նա «*վառված էր և լույս էր տալիս*» (Հովհ. 5:35):

Քարոզչի և փորձառության կապը չափանիշ է քարոզի իսկության համար, սակայն նաև մի գործոն է, որը կան ամբողջությամբ է լինում, կան ընդհանրապես չի լինում: Փորձառությունը մի բացարձակ իմաստ է և չի հանդուրժում հարաբերականություն (այսինքն՝ քարոզիչն հավատքի փորձառություններ «մասնակիորեն» ունի): Փորձառության բացարձակ բնութագիրն արտահայտում է մի կողմից, որ եկեղեցական հռետորն իր մատուցումը համարում է Աստուծոց եկած, մյուս կողմից, որ այլ աղբյուրից լուսավորված այս մատուցումն ապահովում է խոսքերի ճշմարտացիությունը՝ համաձայն Հովհաննես ավետարանչի սահմանման. «*Ով ինքն իրենից է խոսում, իր համար է փառք փնտրում,*

իսկ ով փնտրում է նրա՝ փառքը, ով իրեն ուղարկել է, նա ճշմարիտ է, և նրա մեջ սուտ քան չկա»¹:

գ) Քարոզչի ոճը

1. «Ոճի ճշգրտություն» սահմանումը հատուկ մի ձև է, որով ամեն հռետոր խոսքի միջոցով արտահայտում է իր գաղափարները, զգացմունքները և մտքերը: Այսինքն՝ հնարավոր է, որ եկեղեցական հռետորն օգտագործի պատշաճ բառեր, սակայն նրա խոսելաճը չհամապատասխանի իր ճիշտ բառապաշարին, քանի որ խոսելաճը միահյուսվում է ձևին, որով մտածում է հռետորը: Այս պարագայում խոսելաճը համարվում է եկեղեցական հռետորի մտածողության ձև: Հստակ է, որ խոսքի ճշգրտությունը բխում է մտածողության ճշգրտությունից: Այդ պատճառով էլ կրթության մեջ ինչպես քարոզը, այնպես էլ ժամանակակից աստվածաբանական խոսքը, եթե բանասիրական կամ գրական ուղղվածություն չունեն, տկարանում են վատ ոճից, հակառակ պարագայում աջակցություն են ստանում խոսելու լավ ոճից:

Ասիայի հին ազգերի մեջ, օրինակ, որտեղ իշխում էր դանդաղաշարժությունը, որի հետևանքով նրանց հռետորական խոսելաճը տարբերվում էր հռետորական ծայրահեղ ձևերով, իսկ Աթենքի հին, համարձակ և կրթված բնակիչները, ընդհակառակը, բնութագրվում են հռետորական արվեստի ճշգրիտ և գեղեցիկ ոճով:

2. Հստակությունը խոսելաճի առաջին դրական հատկանիշն է: «Հստակ» խոսքը մաքուր և կատարյալ է: Այն խոսքն է, որ ունկնդրին հնարավորություն է ընձեռում

¹ Հակոբոս 2:20:

¹ Հովհ. 7:18:

հետևելու քարոզչի կամ ուսուցանողի մտքերին՝ առանց մտքեր ավելացնելու, այսինքն՝ դրանք հասկանում է հեշտ ձևով, անգամ եթե առանձնահատուկ բարենպաստ տրամադրություն չունի: Որոշ պարագաներում, անշուշտ, շոշափվող թեմաները դժվար են և բազմաթիվ ենթատեքստեր ունեն, որի շնորհիվ անորոշությունը հստակեցվում է: Բոլոր թեմաների պարագայում, սակայն, իշխում է այն կանոնը, որ խոսքի հստակությունը կախված է եկեղեցական նույն հռետորի կողմից՝ կախված թեմայի յուրացման աստիճանից: Հանդիպում են նաև հակառակ պարագաներ. հռետորի կողմից գաղափարների շփոթությունն իր խոսքին անհստակություն է տալիս:

Կիրառված բառերի «պարզություն» ասելով՝ նկատի ունենք այն բառերի կամ արտահայտությունների կիրառումը, որոնք պատկանում են ամենօրյա խոսքին: Հետևաբար, խոսելաճի պարզությանը վնասում են վերամբարձ բառերի, ինչպես նաև եզրերի կիրառումը, որոնք ճշգրտությամբ չեն արտահայտում իմաստները: Այս վերջին փաստանիշը նկատվում է, երբ եկեղեցական հռետորը «նոր բառեր է ստեղծում», այսինքն՝ ստեղծում է հորինված բառեր, որոնք երբեք չեն կիրառվել, որի պատճառով էլ բացարձակ հստակ չեն դրանց բովանդակությունը (քանի որ այս բառերի հետ իմաստաբանական մի ընդհանուր ընկալում չի ստեղծվել): Նման խնդիրներ է հարուցում մասնագիտական-գիտական բովանդակություն ունեցող և գիտության միայն մի ճյուղն ուսումնասիրող գիտնականների համար հասկանալի բառերի օգտագործումն աստվածաբանական խոսքի մեջ:

Խոսքի «ճշգրտության» բուն իմաստն այն է, որ (եկեղեցական հռետորը) խոսքն ազատի յուրաքանչյուր ավելորդ տարրից, դժվար և բազմաձևանգ բառերից (և, անշուշտ, երբ

սրանք ճիշտ չեն ձևաբանական և շարահյուսական առումներով), կրկնություններից, շատախոսությունից և ծայրահեղ երկրորդական տարրերից: Այստեղ պետք է շեշտենք, որ խոսքի հստակությունը ձանձրացնում է միայն այն դեպքում, երբ կիրառված բառերը չեն արտահայտում քարոզչի մտքերը, ինչպես նաև երբ դրանք արտահայտվում են կանոն չլիարժեքորեն, կան ավելորդությամբ: Ավելորդ ձևը (ավելորդ տարրը խոսքում) բխում է այն փաստից, որ քարոզիչը ջանում է միաժամանակ զարգացնել տարբեր գաղափարներ, որի հետևանքով իր խոսքին հավելում է (կապված մի գաղափարի հետ) տարրեր, որոնք դրան չեն պատկանում, և, այսպիսով, առաջնորդում է դեպի շփոթություն:

3. Վերևում հիշատակվածներից եզրակացնում ենք, որ քարոզիչը կարող է լինել հստակ, սակայն թերի իր խոսքի ճշգրտության պարագայում (սովորաբար՝ ավելորդաբանության պատճառով): Այստեղ պետք է նշենք ավելորդաբանության մի հիմնական պատճառ՝ հոմանիշ բառերի անհարմար կիրառումը, որը (այդ կիրառումը) ստեղծում է փոքր կամ մեծ շփոթություն, քանի որ ոչ մի բառ բացարձակապես հոմանիշ չէ մյուսին: Հետևաբար, եկեղեցական հռետորը կոչված է բառերի ամբողջական բովանդակության և գործության կատարյալ գիտակցումն ունենալ, որպեսզի իր մտքերն արտահայտելու և իր ունկնդիրներին հոմանիշներով, ինչպես նաև ոչ ճշգրիտ բառերով չշեղելու համար ամենաճշգրիտ բառերը կիրառի:

Լավ է, անշուշտ, որ եկեղեցական քարոզիչն ուշադիր լինի, քանի որ իր խոսքի ծայրահեղ ճշգրտության պահանջը կարող է նրան առաջնորդել մի «չոր» ոճի ձևավորման՝ խոսքի աղքատ և անզարդ իմաստով:

4. Եկեղեցական հռետորի խոսելաոճը նկարագրվում է նաև երեք եզրերով՝ «խիստ», «վայելուչ կամ զարգացած» և «մեղմ»: Խոսելաոճի «խստությունը» նշանակում է, որ եկեղեցական խոսքը բնորոշվում է մի ուժով (կորովով), որոշ պարագաներում՝ միահյուսված տեսակետների բացարձակությանը: «Խիստ» խոսելաոճը միահյուսվում է նաև շքեղության հետ այն իմաստով, որ այս ոճում վերլուծվում են մեծ և վսեմ ճշմարտություններ: «Վայելուչ կամ զարգացած» խոսելաոճն այն է, որ բնութագրվում է ամենաշատը գերազանցապես, քան ուժով: «Մեղմ» խոսելաոճը բնորոշվում է նախորդ երկու խոսելաոճերի միջին վիճակով:

Բացի հեղինակի խոսելաոճի՝ վերևում հիշատակված ընդհանուր հատկանիշներից, կան նաև այլ՝ մասնակի խոսելաոճեր. հիշատակում ենք խոսքի հակիրճությունը կամ ընդարձակությունը, այսինքն՝ նկատում ենք հակիրճ և պարզ խոսելաոճի գոյությունը, երբ եկեղեցական հռետորը խտացնում է իր գաղափարները, գործածում հնարավորինս քիչ բառեր և հեռու է մնում յուրաքանչյուր ավելորդ տարրից: Այս խոսելաոճին միահյուսվում են պարզությունը, ինչպես նաև բնական լինելն այն իմաստով, որ եկեղեցական հռետորն արտահայտում է իր անհատականության վավերականությունը, երբ իր խոսքը պարզ է: Երբեք չի կրկնում նույն իմաստը, խոսում է կառուցիկ և խիստ սեղմ խոսքով: Տվյալ խոսելաոճի հակառակ խոսելաոճն է նկատվում, երբ իր գաղափարներն արտահայտելու համար քարոզիչը շարունակ կրկնություններ է կիրառում. փաստ, որն առաջ է բերում խոսքի երկարաբանություն և սովորաբար ցուցադրական մի ոճի ձևավորում, որը հոգնեցուցիչ է ունկնդիրների համար: Սակայն որոշ պարագաներում

հնարավոր է, որ համաձայն եկեղեցական հռետորի մտադրության կապ լինի երկու ոճերի մեջ:

5. Քարոզչի կամ աստվածաբան-դասախոսի խոսելաոճի այլ ազդակներ պետք է լինեն համեստությունը, չափավորությունը և խոհեմությունը: Համեստությունը խոսելաոճի մի դրական հատկանիշ է, կատարելապես հակառակ խոսելու զավեշտական ձևին՝ հակառակ մի ձևի, որը բնութագրվում է հնարքներով և անհեթեթություններով: Չափավորությունը խոսելաոճի այն դրական հատկանիշն է, որն արգելում է քարոզչի՝ բոլոր թեմաների մեջ խորաթափանց լինելու ձգտումը (ձգտում, որը խոսքին առաջնորդում է դեպի չափավորություն): Խոհեմությունը խոսելաոճի այն դրական հատկանիշն է, որը թելադրում է եկեղեցական հռետորին, որ կիրառվող բառերի և արտահայտությունների ճիշտ ընտրություն կատարի՝ այս կերպ խուսափելով իր լսարանի հնարավոր գայթակղությունից, երբ կիրառվող բառերը հարմար չեն:

Վերևում հիշատակված խոսելաոճի հետ միահյուսված՝ դրական հատկանիշներ են նաև պարզությունը և լրջությունը, որոնք պետք է բնորոշեն եկեղեցական հռետորին: Պարզությունը իր խոսքի իմաստների «իմաստաբանական բեռնավորվածությունից» խուսափելու մեջ է դրսևորվում: Այս պատճառով եկեղեցական հռետորական խոսքի պարզությունը միահյուսվում է վայելչության հետ, որ զերծ է պահում լսարանին հոգնեցնող և ձանձրացնող միատոն ոճից: Մուրբ Իսիդորոս Պիլուսիոսիսը հիշատակում է, որ քարոզի գործությունը քարոզի պարզության մեջ է. դրան հանդիպում ենք խոսքի կառուցվածքում, մատուցման ձևի և բովանդակության մեջ¹: Լեզվի գոեհկաբանության շրջանցման դեպ-

1 **Ισιδώρου τοῦ Πηλουσιώτου, Επιστολαὶ Α΄, Παύλος**, PG 78, 341C:

քում լրջությունն արժևորում է եկեղեցական հռետորական խոսքը:

6. Վերը նշվածների հիման վրա պետք է նշենք այն ձևը, որով եկեղեցական հռետորն իր քարոզում ճիշտ խոսելաճ կկիրառի: Այս ձևը վերաբերում է հետագայում խոսվելիք նյութի բնագրի շարունակական վարժությանը, քանի որ նա, ով հետամուտ է լինում բանավոր խոսքում լավ խոսելաճ ստեղծելուն, պարտավոր է նախապես համապատասխան ոճ գրավոր խոսքում: Հասկանալի է, որ շարունակական այս վարժության ընթացքում եկեղեցական հռետորը պետք է կատարյալ մի ոճի ստեղծման կանոններն ունենա իր մտքում: Այս ամենը հաջողվում է այն դեպքում, երբ վարժությունը կատարվում է առանց շտապողականության և հոգատարությամբ: Այս ջանադրությանը շատ է օգնում արհեստավարժությունը, որ հռետորը վերադառնա իր հին բնագրին, որպեսզի դրանք բարեփոխի ժամանակի անցման հիմքով (փաստ, որը նպաստում է բարեփոխիչ միջամտություններին, քանի որ բնագրից ժամանակային հեռացումը քննական հնարավորության զարգացումն է հավաստում):

Ոճի բարելավման ձևերի մեջ պետք է դասել նաև կարողունակ և փորձառու որոշ հռետորների ոճի յուրացումը, որը հիմնականում հոգևոր մի հարաբերություն և հաղորդակցություն է փորձառու հռետորի հետ: Անշուշտ, այս մարտավարությունը ոչ թե անխոհեմ ընդօրինակություն է, այլ ուսուցում է ճիշտ ոճի, որը որպես նախատիպ ունենք, քանի որ եկեղեցական հռետորների միջև չպետք է «կործանարար» միօրինակություն փնտրենք, որը վերացնում է նրանց անհատականության յուրահատկությունները: Այս պատճառով էլ Եկեղեցու հայրերի հռետորական խոսքն

իրենից ոչ թե զինվորագրյալ միօրինակություն, այլ յուրահատկությունների զանազանություն է ներկայացնում:

7. Եկեղեցական յուրաքանչյուր հռետոր ունի իր խոսելաճը, որը համապատասխան և համաձայն է իր անհատականությանը: Այլ հռետորների ոճի ստրկական ընդօրինակումը, ինչքան էլ որ դրանք լավը լինեն (մի բան, որ հազվադեպ չէ), խայտառակում է քարոզչին ունկնդիրների առջև, քանի որ տեսանելի են նրա քարոզի ոճի անհամապատասխանությունն իր անհատական բնավորության հետ:

Այստեղ ուզում ենք փաստել, որ հայրաբանական հռետորական խոսքը բնորոշվում է ոճական զանազանությամբ՝ ըստ հանգամանքների՝ երբեմն պարզ, երկար կամ շքեղ, միջին կամ մեղմ, քաղցրանվագ, համաչափ և ներդաշնակ, սեղմ, ազդու և առաձային, կտրուկ, սաստիկ, տագնապալի և փութկոտ, վայելուչ, ծանրախոհ, քաղցր, որոշ պարագաներում՝ ուրախ և երգիծաբան:

Եկեղեցական հռետորի կողմից իր ոճի ներկայացման անհրաժեշտությունը մեզ առաջնորդում է դեպի ոճի մի վերջին (բայց ոչ մյուսներից սակավ նշանակալի) հատկանիշ՝ դեպի բնականություն: Հռետորական խոսքի ոճական այս հատկանիշը զարգանում է այն դեպքում, երբ տվյալ խոսքն անկեղծ է և գուրկ ցուցադրական ու հանդիսավոր ոճից: Ոճի բնականությունը կանխում է նաև քարոզչի անհատականությանը լիովին օտար և կեղծ խոսքից ստեղծվող որոշակի շփոթությունը: Այս պատճառով էլ եկեղեցական հռետորական խոսքը զրկվում է հստակությունից, երբ զրկվում է բնականությունից, այսինքն՝ երբ խոսքը շինծու է: Քանի որ լսարանը նախ և առաջ ցանկանում է լսել մարդուն և ապա՝ հռետորին:

Ոճի բնականությունը պետք է ուղեկցվի խոսքի մաքրությամբ, այսինքն՝ գոեհկական մի ոճ չի կարող ընդունելություն գտնել միայն ու միայն այն պատճառով, որ հանդիսանում է եկեղեցական հռետորի բնականության տարր: Նմանատիպ բնականությունը (գոեհկաբանական տարրերով) չի կարող արդարացվել անգամ լսարանի անգրագետ լինելու պարագայում, երբ ինչ-որ մեկը պնդում է, թե փողոցային արտահայտությունները հաճելի են: Եկեղեցական հռետորն իր ոճի բնականությամբ չպետք է ունկնդիրների շրջանում անգրագետի տպավորություն թողնի՝ վարկաբեկելով իր հեղինակությունը:



Գլուխ Զ

ՀՈՒՏՈՐԻ ԵՐԿԵՈՍՈՒԹՅՈՒՆՆ ԻՐ ԼՍԱՐԱՆԻ ՀԵՏ

Լսարանը եկեղեցական բանավոր խոսքի գործընթացի հիմնական մասն է: Հովհան Ոսկեբերանը գրում է, որ ինչպես սերմնացանները ոչ մի օգուտ չունեն, երբ սերմը ընկնում է ճանապարհին և չմշակված արտում, այնպես էլ եկեղեցական հռետորը կարևոր ոչինչ չի շահում, երբ իր խոսքը չի ուղղում պատրաստական ունկնդիրներին, այլ պարզապես իր ձայնը սփռվում է օդի մեջ¹: Հետևաբար, եկեղեցական հռետորի և իր լսարանի միջև ձևավորվում է մի խոր կապ, որի քննությունը ժամանակակից եկեղեցական հռետորության հիմնական խնդիրն է:

ա) Եկեղեցական հռետորի անհատականության հանդիպումն ունկնդիրների անհատականության հետ

1. Մի անհատականություն հանդիպում է մյուսին, երբ առաջինը հարմարվում է երկրորդի կարողություններին: Երբ, օրինակ, Պողոս առաքյալը գրում է կորնթացիներին, թե՝ «կաթ տվեցի ձեզ և ոչ՝ կերակուր»², ակնարկում է, որ հարմարվել է իր ունկնդիրների «երեխայական» (հոգևոր

1 **Ի. Քրիսոստոմոս**, *Εἰς τὴν Γένεσιν λόγος Γ΄*, 1, PG 54, 590A:

2 Ա Կորնթ. 3:1-2:

տեսանկյունից) վիճակին, այսինքն՝ գիտակցել է նրանց անկարողությունը՝ սկզբից ընդունելու քրիստոնեական ամբողջ քարոզը, քանի որ նման մոտեցումը կնշանակեր, որ առաքյալի ունկնդիրները պարտավորված են ընդունել Ավետարանի «իմաստության» ամբողջականությունը՝ առանց նախապատրաստության¹:

Եկեղեցական հռետորի հարմարեցումն ունկնդիրների ընդունակություններին նախապայման է հռետորի կողմից լսարանի ճանաչման հարցում, որն իրականանում է, երբ նա տեղյակ է իր ունկնդիրների կենսական պայմաններին, ինչպես նաև ավելի լայն հասարակական միջավայրին, որտեղ ապրում են: Այս փաստը նկատվում է, օրինակ, Հովհան Ոսկեբերանի դեպքում, որը հորդորում է կանանց, որ հեռու մնան ծայրահեղ հարդարումից՝ անդրադառնալով հասարակական այս թեմային մանրամասնորեն և այս փորձառությունն օգտագործելով՝ ավելի մերձենալ ունկնդիրներին, որոնց դիմում է²:

Եկեղեցական հռետորի կողմից լսարանը ճանաչելը հաջողվում է, երբ քարոզիչը նաև այդ համայնքի հոգևոր հովիվն է (նա, ով պետք է ճանաչի իր լսարանը՝ իր հոտին), և աստվածաբան-դասախոսի դեպքում, երբ տվյալ անձն ապրում է իր աշակերտների ընկերական շրջապատում և ծանոթ է նրանց անձնական, ընտանեկան և հասարակական խնդիրներին: Երկու պարագաներում էլ, անշուշտ, եկեղեցական հռետորը պետք է ճանաչի իր լսարանի կյանքի հատուկ պայմանները, ինչպես նաև պետք է գաղտնի պահի ունկնդիրների առանձնահատկությունները:

1 Պողոս առաքյալը նշում է, որ այս «իմաստությունը» պետք է քարոզվի միայն «կատարյալներին», այսինքն՝ նախապատրաստվածներին (Ա Կորնթ. 2:6):
2 **I. Χρυσόστομος**, *Εἰς τὴν Α΄ πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολήν*, Թ', PG 62, 541-542:

2. Ունկնդիրների առանձնահատկությունների գաղտնիության պահպանման անհրաժեշտությունը թելադրում է, որ եկեղեցական հռետորը չպետք է քննադատի իր լսարանին նկատողություններով, որոնք ակնարկում են (և ի հայտ են բերում) տվյալ առանձնահատկությունները: Ի դեպ, երբ կիրառվում է ինչ-որ քննադատություն կամ քարոզի, կամ կրոնի դասերի շրջանակներում, ապա պետք է քննադատվեն սխալ տեսակետները և ոչ այդ տեսակետների կրողները: Այս թեմային եկեղեցական հռետորի ուշադրությունը թույլ է տալիս շրջանցել լսարանի ինչ-որ հատվածի (կամ անձի) վերաբերող անախորժությունները, որը ստեղծվում է, երբ տվյալ հատվածը կամ անձը հռետորի քննադատությունն ընդունում է որպես անձնական մեղադրանք: Քննադատությունը եկեղեցական հռետորական խոսքում շատ անգամ անհրաժեշտություն է: Այդ քննադատությունը, սակայն, ինչքան արդար և ճշգրիտ, այնքան էլ անկողմնակալ պետք է լինի՝ ձերբազատված թշնամական տրամադրվածությունից և գայրույթից և քննադատվածների ուղղման ձգտումով զգեստավորված սիրուց:

3. Մակայն եկեղեցական հռետորի լսարանը չի բնորոշվում միայն յուրահատուկ անձնական և հասարակական սովորություններով, այլև համամարդկային սովորություններով: Այսինքն՝ նկատի ունենք, որ ինչպես քարոզիչը, այնպես էլ աստվածաբան-դասախոսը պետք է իմանա համամարդկային խնդիրները, որոնց հակազդեցությունը վերաբերում է նաև իրենց լսարաններին: Նկատի ունենք մարդու ազատության և իրավունքների, ժողովրդավարության, անգործության, ապահովության և խաղաղության համամարդկային խնդիրները, ինչպես նաև ինքնապահպանման համամարդկային բնագործ: Չնայած այն փաստին, որ այս

խնդիրները վերաբերում են վերոհիշյալ ունկնդիրներից տարբեր հասարակություններին, սակայն չեն դադարում զբաղեցնել լսարանին և դիպչում են նրա զգայնությանը:

բ) Եկեղեցական հռետորական խոսքի հնարքներ, որոնք ազդում են ունկնդիրների անհատականության հետ եկեղեցական հռետորի անհատականության հանդիպման վրա

1. Խոսքի մի կարևոր հնարք, որով իրականացվում է եկեղեցական հռետորի լիարժեք հաղորդակցությունն իր լսարանի հետ, ձևաբանական որոշ գործոններով խոսքի ծաղկեցումն է: Այսպիսի մի գործոն է եկեղեցական հռետորի կողմից բայերի և դերանունների առաջին դեմքի հոգնակիի օգտագործումը երկրորդ դեմքի հոգնակիի փոխարեն: Հստակ է, որ առաջին դեմքի հոգնակին մտերիմ հարաբերություն է ստեղծում հռետորի և լսարանի միջև՝ հակառակ երկրորդ դեմքի հոգնակիի, որը բաժանման զգացողություն է առաջ բերում և, հավանաբար, հռետորի առավելությունն իր ունկնդիրների նկատմամբ: Հետևաբար, լավ կլինեք, որ եկեղեցական բանավոր խոսքն իր օգտագործած բայերը սահմաններ առաջին դեմքի հոգնակիով («եկե՛ք լավ ուշադրություն դարձնենք ինչ-որ բանի») և ոչ երկրորդ դեմքի հոգնակիով («ուշադրություն դարձրե՛ք...»): Այս չափանիշն ունկնդիրներին տալիս է այն զգացողությունը, որ եկեղեցական հռետորն ինքն իրեն և իր ունկնդիրներին համարում է միացյալ ամբողջություն, և ոչ որպես խումբ (բաժանված), որին քննադատում է:

2. Այլ հնարք է խոսքի այսպես կոչված գործնականությունը: Այսինքն՝ նկատի ունենք, որ եկեղեցական հռետորի

խոսքում պետք է կիրառվեն իմաստներ և գիտակցության մեջ եղած պարագաներ առօրյայից, որպեսզի մտերմանա ունկնդիրներին: Սա հաջողվում է, երբ այս իմաստները գալիս են ունկնդիրների ընտանիքների, աշխատավայրերի և այլ զբաղմունքների միջավայրից, ինչպես նաև, երբ եկեղեցական հռետորը մտքում ունենում է տեղի և ժամանակաշրջանի առանձնահատկությունները:

Նման հնարք նկատում ենք Տիրոջ քարոզում, որն անդրադառնում է Պաղեստինի գյուղատնտեսական գործերին և կլիմայական պայմաններին, այդ տարածաշրջանի բույսերին ու կենդանիներին, առևտրին, արտադրությանը, տնտեսական կյանքին և դրա շրջապատին, Իր ժամանակաշրջանի հասարակական տարբեր շերտերին: Այս տարբերքը քարոզը դարձնում են գործնական և վերահսկողական՝ Իր ունկնդիրների հոգիներում նշանակալի տպավորություն առաջացնելով և նրանց հետ Իր անձի մերձեցման համար նպաստավոր պայմաններ ստեղծելով:

Գործնականությանն է առնչվում հիշատակվող անձանց կամ դեպքերի կենդանի նկարագրման կարողությունը: Այս կարողությունն ավելի շահավետ է դառնում, երբ եկեղեցական հռետորն անդրադառնում է այնպիսի տեսարանների, որոնք իր ունկնդիրների պատկերացումների շրջանակներից են (գյուղատնտեսական, աշխատանքային, արտադրության շրջանակներ): Երբ եկեղեցական բանավոր խոսքը գործնական (և միևնույն ժամանակ վերահսկելի) է դառնում, գաղափարները գեղեցկացնում է օրինակներով, պատկերներով և տեսարաններով: Այս հարցում իր ուրույն տեղն ունի պատմելու կարողությունը, որը պետք է զանազանվի համապատասխան պատմականից: Եկեղեցական հռետորի կողմից ուշադրություն է պահանջվում

պատմական վեպերից դրվագներ կիրառելիս. դրանք կարող են խոսքը ծաղկեցնել, սակայն չափավոր և թերևս հազվադեպ:

3. Խոսքի արժանահիշատակ այլ հնարքները նմանությունն ու համեմատությունն են: Խոսքի տվյալ հնարքների կիրառումը փաստում ենք Տիրոջ քարոզում, երբ Միմեոնին «Պետրոս» վերանվանեց, քանի որ նրա խոստովանությունը նմանվեց հիմնաքարի, որի վրա հիմնվեց Եկեղեցին, երբ փարիսեցիներին անվանում է «կույրերի առաջնորդներ», որովհետև շեղում էին («կուրացնում էին») ժողովրդին իրական ճշմարտությունից, երբ Իր աշակերտներին նմանեցնում է «գառների գայլերի մեջ»՝ ցանկանալով արտահայտել այն վտանգները, դեպի որոնք ընթանում են աշակերտներն իրենց քարոզչական գործով զբաղվելու ժամանակ, երբ Սատանային նմանեցնում է փայլակի հետ, որն ընկնում է երկնքից: Տիրոջ խոսքի նմանատիպ հնարքների շարքին են դասվում առակները, առածներն ու այլաբանությունները:

Նման հնարքներ նկատվում են Եկեղեցու հայրերի և վարդապետների հռետորական խոսքում, ինչպես, օրինակ, սուրբ Հովհան Ոսկեբերանի, որը կիրառում է պատկերների բազմազանություն իր ժամանակաշրջանից, որպեսզի իր հռետորական խոսքն ավելի պատկերավոր դարձնի և այս կերպ ավելի մերձենա իր ունկնդիրներին, պատկերներ նկարչական արվեստից կամ օլիմպիական պայքարից, մարզարանից, ձիարշավարանից, թատրոնից: Այս մատնանշումները թող ներածություն հանդիսանան ուշադրության համար, որի մասին կխոսենք եկեղեցական հռետորական ժամանակակից խոսքի տեսակներին և նյութին վերաբերող բաժնում:

գ) Խոսքի փոխանցման ժամանակ եկեղեցական հռետորի ամբողջական տեսքը որպես իր լսարանի հետ հանդիպման ազդակ

Եկեղեցական հռետորի «ամբողջական տեսք» ասելով հասկանում ենք նրա տեղը խորանի վրա (կամ դասախոսական ամբիոնի մոտ), ձայնի տոնայնությունը, առոգանությունը և ձեռքերի շարժումները:

1. Տաճարի ներսում քարոզող քարոզչի դեպքում նրա տեղը խորանի վրա է կամ այլ տեղում (սովորաբար՝ Սուրբ Սեղանի դիմաց): Երկու պարագաներում էլ լավ կլինի, որ քարոզիչն ուշադրություն դարձնի իր մարմնի դիրքի հետ կապված որոշ գործոնների:

Եթե քարոզիչն աշխարհական է, ապա պետք է հոգ տանի իր սրբավայելույժ երևալուն, այսինքն՝ պետք է կրի փիլոնը: Տվյալ գործողությունն ունի իր խորին խորհրդաբանությունը, այսինքն՝ արտահայտում է այն ճշմարտությունը, որ քարոզչի գործն անձնական չէ, այլ հանդիսանում է Եկեղեցու ծոցում կատարվող եկեղեցական ծիսակատարություն: Փիլոն կրելը նպաստում է, որ քարոզչի դիրքը խոնարհ, պարկեշտ և անկեղծ լինի, սակայն նպաստում է նաև քարոզչի բնականությանը, քանի որ նրան տալիս է այն վայրի գիտակցումը, որտեղ քարոզում է:

Այս բնականությունը միահյուսված է անդորրության հետ, որը քարոզիչը պարտավոր է ցույց տալ: Այս անդորրությունը դրսևորվում է իր ողջ լսարանին հետևելու քարոզչի կարողության մեջ՝ համապատասխանաբար շրջելով իր գլուխը, նաև մարմինը: Տվյալ կարողությունը քարոզչին հեռու է պահում հնարավոր այն դժգոհությունից, ըստ որի՝

ուղղվում է դեպի իր լսարանի միայն մի մասը (այսինքն՝ նրանց, որոնց վրա սևեռում է իր հայացքը):

Նման մատնանշումները վերաբերում են նաև աստվածաբան-դասախոսի մարմնի դիրքին: Այս պարագայում եկեղեցական հռետորը պարտավոր չէ ուսուցանել անշարժ՝ հստակ մի տեղից, այլ (ընդհակառակը) անգամ պարտավոր է քայլել նստած սովորողների շարքերի միջով՝ այսպիսով իր խոսքին անմիջականություն տալով և իր լսարանի հետ բնական հաղորդակցություն զարգացնելով:

2. Խոսքի փոխանցման ընթացքում եկեղեցական հռետորի ամբողջական տեսքի մի գործոն է նաև ձայնի տոնայնությունը և բառերի արտասանության ձևը: Ձայնի տոնայնությունը չպետք է լինի բարձր, քանի որ այն հոգնեցնում է քարոզչին և խանգարում իր ունկնդիրներին: Ձայնի բարձր տոնայնությունն ստեղծում է այն տպավորությունը, որ քարոզիչը կամ աստվածաբան-դասախոսը հետամուտ չի լինում ունկնդիրների հետ շփմանը, այլ իր կողմից ասված խոսքերով նպատակ ունի հանդիմանել (մեղադրել) կամ դատապարտել նրանց: Այսպիսով, կորչում է եկեղեցական խոսքի նպատակը լսարանի հոգևոր քաջալերանքի և սփոփանքի համար: Սակայն միևնույն ժամանակ ձայնի ցածր տոնայնությունը ունկնդիրների համար հետևելու խնդիրներ է ստեղծում և ստիպում նրանց լարել իրենց լսողական և ընկալիչ զգայարանները, որի հետևանքով ասված խոսքերի իմաստներից շեղում է տեղի ունենում:

Ձայնի միջին տոնայնությունն ամենահարմարն է, քանի որ այս տոնայնությունն արտոնում է բարձրացնել և իջեցնել ձայնի տոնայնությունը՝ խոսքի արտահայտած ճշմարտություններին համապատասխան: Ինչպես գրում է Բարսեղ Մեծը, եկեղեցական հռետորից պահանջվում է, որ

ուշադիր լինի իր ձայնի տոնայնությանը, որպեսզի չարտասանի ցածր տոնայնությամբ, որի պատճառով չի լսվելու, և ոչ էլ լինի ճնշող՝ բարձր տոնայնությամբ խոսելու պատճառով¹:

Ինչպես քարոզչի, այնպես էլ աստվածաբան-դասախոսի յուրահատուկ կարողություն է համարվում այն, որ կարողանում է անդրադառնալ իր խոսքի լսելիությանը, այսինքն՝ կանոնավորել իր ձայնի տոնայնությունը՝ այն համոզմամբ, որ լսարանում ստեղծում է այդ տոնայնությունը: Համալսարանական լսարանի պարագայում դա ավելի հեշտությամբ է հաջողվում փոքր և ծանոթ լինելու պատճառով, սակայն որևէ տաճարի պարագայում (և, անշուշտ, մեծ) քարոզչի ձայնի լսելիությունը չի կարող հեշտությամբ ղեկավարվել հենց իր կողմից, անշուշտ նաև տեղադրված բարձրախոսների պատճառով, որոնք այլափոխում են ձայնի բնական տոնայնությունը:

Եկեղեցական հռետորի ձայնի տոնայնության վերաբերյալ հավելենք, որ տոնայնության բարձրացումը և նվազեցումը պետք է կատարվի համաձայն ասված խոսքերի, որպեսզի խոսքը միատոն չդառնա: Ձայնի երանգավորումը պետք է համապատասխանի այն զգացողություններին և ճշմարտություններին, որոնք արտահայտում է եկեղեցական քարոզիչը: Անշուշտ, այս երանգավորումը պետք է մնա պարկեշտության շրջանակներում և չվերաձվի թատերականության: Այս կետում նշենք նաև դադարների՝ ժամանակային առումով նվազագույնի գոյության անհրաժեշտությունը եկեղեցական հռետորի կողմից, որը (լռությունը) որոշ պարագաներում իմաստավորում է ասվածները:

1 **М. Βασιλείου**, *Επιτολή 2,5* (Γρηγορίω), Garnier 3, 103D-104:

Հռետորական փորձառությունը թելադրում է որոշ կարգերի զանազանումը՝ ըստ ձայնի տոնայնության՝ ընթերցանության սովորական տոնայնություն, պատմողական, ընկերական, տոնական և կրքոտ (կամ բանաստեղծական): Տոնայնությունների նման տարբերակումները բխում են արտահայտված խոսքի համապատասխան բովանդակությունից: Հայտնի է, որ երբ տվյալ բովանդակությունը գորացվում է ձայնի համապատասխան տոնայնությամբ, ապա փոխանցվում է ավելի լավ ձևով:

Բառերի արտասանման ձևը ևս մի ազդակ է, որն առնչվում է հռետորի և լսարանի հանդիպմանը: Եկեղեցական հռետորը պետք է ունենա մաքուր առոգանություն, եթե ցանկանում է զարգացնել շատ խոր կապ լսարանի հետ, քանի որ լսարանը հրապուրվում է հռետորի ճիշտ արտաբերմամբ, ինքնաբերաբար ինչ-որ խոր կապ զգում նրա հետ: Առոգանությունը ձայնի այն տարրն է, որը ոչ միայն ոգևորում կամ հիասթափեցնում է ունկնդրին, այլ նաև նրան օգնում է մտքով ընթանալ հռետորի մտքի հետ: Այս պատճառով էլ եկեղեցական հռետորը պետք է առանձնահատուկ հոգ տանի խոսքի առոգանությանը, եթե անգամ այս խնամքն իր կողմից հոգնություն և աշխատանք է պահանջում:

Գոյություն ունեն հնարքային որոշ մանրամասնություններ, որոնք օգնում են եկեղեցական խոսքի ավելի լավ արտաբերմանը. ա) Եկեղեցական հռետորի շնչառությունը պետք է լինի հանգիստ և լավ, որ նպաստի բառերի լավ արտաբերմանը: բ) Վանկերը միացնելու ընթացքում հատուկ ուշադրություն է պահանջվում ձայնավորների հստակ արտաբերմանը, քանի որ ձայնավորները, երբ մաքուր են արտաբերվում, արտասանված բառերը հստակ են լսվում: գ) Ընթաց արտաբերմանը նպաստում է նաև ճիշտ շեշտադ-

րությունը, որն ապահովում է վանկերի զանազանումը և, հետևաբար, խոսքի հստակությունը: Վանկերի ճիշտ շեշտադրման հետ նշենք նաև կետադրության տեղերի ճիշտ արտաբերման անհրաժեշտությունը, երբ արտասանված խոսքի իմաստներն ավելի լավ են մատուցվում ունկնդիրներին:

Աստվածաբանական խոսքի ճիշտ արտաբերումն օգնում է քերթողական որոշ հատկանիշների՝ կայտառության, բնականության, բազմերանգության և քաղցրահնչության զարգացմանը: Բնականությունը հռետորին կատարելապես օտար մի կեղծ ոճի շրջանցումն է: Խոսքի կայտառությունը ունկնդիրների հետաքրքրությունն անսպառ է պահում: Խոսքի փոխանցման բազմերանգությունը դրսևորվում է ձայնի տոնայնության բարձրացման և նվազեցման մեջ՝ ըստ խոսքի բովանդակության: Քաղցրահնչությունն արտահայտվում է հնչունների ճիշտ փոխհաջորդականության մեջ, որը հաճելի զգացողություն է առաջացնում ունկնդիրների մեջ:

Եկեղեցական խոսքի արտաբերմանն է առնչվում այն փաստը, որ խոսողը կիրառում է իր մտքերի ձեռագիր համառոտագրությունը կամ խոսում է անգիր: Քարոզչի կախվածությունը ձեռագրից ապահովում է գրված նյութի փոխանցման վստահությունը, սակայն, զուգահեռաբար, գունաթափում է ձայնի տոնայնությունը և արագացնում խոսքի փոխանցումը, որի հետևանքով նաև արտաբերման խնդիր է առաջանում: Եկեղեցական խոսքի «անգիր» փոխանցումը, ընդհակառակը, նպաստում է խոսքի՝ ավելի լավ արտաբերմանը և ձայնի տոնայնության երանգավորմանը՝ նաև անմիջականություն ստեղծելով եկեղեցական հռետորի և իր լսարանի միջև:

3. Վերջում մեկ այլ չափանիշ, որը դրական կամ բացասաբար է անդրադառնում իր լսարանի հետ եկեղեցական հռետորի հանդիպմանը, խոսքի փոխանցման ժամանակ իր մարմնի շարժումներին է վերաբերում: Հռետորական արվեստում խոսքի փոխանցմանն ուղեկցող մարմնական շարժումների ուսուցման ճիշտ ձևը (ընդհանուր առմամբ) «նմանակումն» է:

Հռետորական խոսքի բնական լինելու հետևանքն այն է, որ խոսքն ուղեկցվում է ձեռքերի շարժումներով, որոնք ավելի պատկերավոր են դարձնում ճառը և օգնում հռետորին, որ իր խոսքն ավելի լավ արտահայտի: Ի դեպ, շարժումը կյանքի ուղեկից տարրն է, և դրա բացակայությունը համապատասխանում է մահվան վիճակին: Հետևաբար, եկեղեցական հռետորի ձեռքերի շարժումներն ինքնին արտահայտում են իր խոսքի կենսունակությունը:

Ձեռքերի շարժումները և դիմագծերի արտահայտությունը լրացնում են հռետորի արտահայտչականությունը: Իր մարմնի շարժումներով եկեղեցական հռետորն արտահայտում է ինչպես իր հոգու վիճակը, այնպես էլ իմաստների յուրահատկությունները, որոնք կիրառում է իր խոսքում: Արտահայտում է սրբավայելչության, նախանձախնդրության և հաղորդակցման կանոնների գոյությունը կամ բացակայությունը: Այս կերպ տեսողությունն օգնում է լսողությանը՝ ավելի նպաստելով իր լսարանի հետ քարոզչի հաղորդակցությանը:

Սակայն հայտնի է, որ ձեռքերի չափավոր շարժումներն են արտահայտվող խոսքը կենդանի դարձնում (զուգահեռաբար դրան տալով անհրաժեշտ համոզություն), որի չափազանցության դեպքում հանգում ենք հակառակ արդյունքների՝ խախտելով եկեղեցական խոսքի սրբավա-

յելչությունն ու պարկեշտությունը և եկեղեցական հռետորին դարձնելով ուրախալի թատերախաղ իր ունկնդիրների աչքերին: Այս պարագայում, սակայն, եկեղեցական հռետորի և իր լսարանի միջև չի կարող որևէ կապ կերտվել:

Մարմնի շարժումներին վերաբերող որոշ առանձին շերտերի ընդգծումն օգտակար ենք համարում. եկեղեցական հռետորի գլուխը չպետք է ծուռ լինի (քանի որ ուզում է հավանաբար ցույց տալ իր խոնարհությունը), սակայն ոչ էլ բարձր (փաստ, որն արտահայտում է նրա գոռոզությունը): Գլխի համապատասխան շարժումը կարող է նպաստել, որ արտահայտվեն մեթոդներ կամ համաձայնությունը, հարգանքը, կասկածանքը, զարմանքը և վրդովմունքը, ինչպես և ունկնդիրներին ուղղված համապատասխան նայվածքով եկեղեցական հռետորը կարող է զորացնել իր ասելիքը: Լավ կլինի, որ ձեռքերի շարժումներն ամբողջ մարմնի շարժման չհանգեցնեն, քանի որ այդ դեպքում լսարանի ուշադրությունը հեռանում է ասված խոսքից:

Այսպիսով, հանգում ենք այն եզրակացության, որ եկեղեցական հռետորի ձեռքերի շարժումները պետք է քիչ լինեն (այսինքն՝ հռետորական խոսքի ամեն բառին չհամապատասխանեն), չափավոր, արտահայտիչ և ասված խոսքի իմաստներին համապատասխան, այսինքն՝ պետք է բացառվեն ամեն տեսակի չափազանցություն և թատերականացում:

դ) Եկեղեցական հռետորական խոսքի ազդեցությունը ունկնդիրների մտածողության, գգացումների և ցանկության վրա

1. Մարդն անտրամաբանական գոյություն չէ, չնայած որ հավատքի ճշմարտությունները վեր են բանականությունից և մտածողությունից: Իր կյանքի ընթացքում մարդը հավատում, գոյակցում և մասնակցում է իր մտածական աշխատանքին: Ունկնդիրների հավատքն անմասն չէ իր այս մտածական աշխատանքից կամ գոնե չի կարող ուսումնասիրվել նրանց անհատականությունից անջատ:

Եվ եթե ընդունում ենք, որ հավատքի ընթացքն առաջին հերթին առնչվում է ունկնդիրների հոգիներում եկեղեցական խոսքի ապրումին, ապա պետք է գնահատվի այն ճշմարտությունը, որ մտածական ընթացքը համապատասխան ապրումի մաս է կազմում: Դրա մասնակցությունը դրսևորվում է մարդու վերափոխման մեջ, փորձառությունից դեպի գաղափարները, այսինքն՝ ապրումից դեպի դրա գիտակցումը և արտահայտումը: Հետևաբար, մտածական ընթացքը գործում է որպես մի ապրումի կերպարանավորում, որի հետևանքով այս ապրումը կարող է այն կրող անձից փոխանցվել նաև այլ մարդկանց: Այսպիսով, եկեղեցական հռետորությունը՝ որպես հռետորի փորձառության մի դրսևորում, հիմնվում է ունկնդիրների մտածական գործընթացների վրա:

Եկեղեցական հռետորական խոսքն ուղղվում է իր ունկնդիրների մտածողությանը հիմնականում պատումի, բացատրության և վերլուծական նկարագրության գործընթացների միջոցով: Այս գործընթացներն ինքնանպատակ չեն, այլ գաղափարների և ճշմարտությունների փոխանց-

ման միջոց: Մակայն դեպի ունկնդիրների մտածողությունը եկեղեցական խոսքն ուղղվում է նաև ճիշտ եզրակացություններից, և բավական է, որ դրանք ձերբագատված լինեն սովետության ցանկացած դրսևորումներից: Տվյալ նպատակների իրականացման ճանապարհին եկեղեցական հռետորի համար կարևոր նշանակություն ունի նաև խոսքի բովանդակության ճիշտ դասավորումն այն իմաստով, որ իր ունկնդիրների մտածողությունը բավարարվում է, երբ խոսքը չի երկարում և չի բնորոշվում քողարկումներով:

Ի վերջո, եկեղեցական հռետորը մոտենում է իր լսարանի մտածողությանը, երբ իր խոսքը հանդես է գալիս որպես երկխոսություն և ոչ որպես մենախոսություն: Եկեղեցական հռետորական խոսքը կարող է պահպանել երկխոսական բնութագիրն անգամ այն դեպքում, երբ այն քարոզչի մենախոսությունն է հանդիսանում: Մենախոսական բնույթը մեկուսացնում է եկեղեցական հռետորին և նրան թույլ չի տալիս ուղղվել դեպի իր ունկնդիրների մտածողությունը և հաղորդակցվել նրանց անհատականության հետ: Աստվածաբանական բանավոր խոսքն անհնար է, որ որպես փրկչական խոսք ուղղվի ժամանակակից մարդուն, երբ հանդես է գալիս որպես մենախոսություն: Մա պատահում է, քանի որ այսպիսի բնույթն ունկնդիրների մեջ ստեղծում է այն տպավորությունը, որ եկեղեցական հռետորի հետաքրքրությունը մակերեսային է և ոչ էական:

2. Լսարանի ապրումն այն հոգեվիճակն է, երբ ոգևորվում կամ հիասթափվում է, վրդովվում կամ անտարբեր է լինում: Հոգեկան այս ընթացքը սովորաբար սնուցում է համապատասխան մտածողությունը: Խոսքը մարդու մեջ ընթացող մի խոր խմորման մասին է, որն օգնում է նրան վստահ լինել իր մտածական որոշումների մեջ: Ինչպես

ասում է ժողովրդական իմաստությունը՝ «Միտքը չի համոզում սրտին, այլ սիրտը՝ մտքին»:

Իր ունկնդիրների ապրումներին անդրադարձող եկեղեցական հռետորը պետք է նպատակ ունենա այսպես կոչված «սուրբ մոլուցքների» բորբոքման. հավատքի¹, Աստծու հանդեպ վախի², Նրա պատվիրանների հանդեպ հարգանքի դրսևորման, հույսի՝ այն ամենի համար, որ մատուցեց և խոստացավ Տերը, սիրո՝ որպես մարդկային սրտի ամենագոր շարժառիթի: Բնական է, որ վերը նշված «սուրբ մոլուցքների» բորբոքումը պետք է կատարվի ոչ միայն արտաբերված եկեղեցական խոսքի նյութի առնչությամբ և ներդաշնակությամբ, այլև աստիճանաբար, որպեսզի ունկնդիրներին անախորժ անակնկալի չբերի: Նույնպես և տվյալ բորբոքումը պետք է շարունակական չլինի, քանի որ այդ դեպքում լսարանում հոգնություն կառաջացնի և վստահաբար չի դյուրացնի քարոզչի անձին մոտենալը:

Սակայն ունկնդիրների զգացումը միայն հոգեվիճակ չէ, որն ստեղծվում է եկեղեցական բանավոր խոսքի ունկնդրումից հետո, այլ նաև մի վիճակ է, որը գոյություն ունի ունկնդիրների հոգիներում ունկնդրումից առաջ, և որը (վիճակը) սովորաբար լսարանին հավանական երկու խմբերի է բաժանում՝ նրանց, ովքեր նախապես բարեհաճությամբ են տրամադրվում տվյալ խոսքի ունկնդրման համար, և նրանց, ովքեր նախապես թշնամաբար են տրամադրվում այդ խոսքի նկատմամբ:

1 Ինչպես նշում է Պողոս առաքյալը՝ «քանի որ արդարանալու համար սրտով եք հավատում» (Հռոմ. 10:10), այսինքն՝ հավատքն «առաջնորդվում է» սրտի կողմից:

2 Տե՛ս Մաղմ. 118:120. «Մարմինն իմ գամի՛ր քո երկյուղին, քանզի սաստիկ վախեցա քո դատաստաններից»:

Առաջին պարագան իդեալական է դիտվում քարոզչի կողմից ունկնդիրների անհատականությանը մոտենալու առումով: Սակայն այս պարագան որոշ վտանգներ է պարունակում, որոնք այն դարձնում են ավելի քիչ իդեալական այն բանից, որ երևում է առաջին հայացքից: Եվ սա տեղի է ունենում, քանի որ լսարանը, որը բարեհաճությամբ է տրամադրված եկեղեցական հռետորի հանդեպ, հակված է ստեղծելու կրոնական երևույթի մի նոր մթնոլորտ, եթե նաև հռետորն իրենից բացարձակ կախվածության մեջ գտնվող լսարանին շահագործելու ձգտում ունի: Անհատականությունների ճիշտ հաղորդակցություն չկա, երբ մեկը ենթարկվում է մյուսին՝ որպես հնազանդ գործիք:

Իր լսարանի հետ եկեղեցական հռետորի նման կապը չի կարող բնութագրվել որպես առողջ ոչ միայն այն պատճառով, որ ունկնդիրների կրոնական անտրամաբանական արտահայտման վտանգ է հղանում, այլև որ խեղաթյուրում է հիմնական ճշմարտությունը, որը պարտավոր է ներկայացնել եկեղեցական բանավոր խոսքը. ազատություն այս խոսքի ընդունման կամ մերժման մեջ: Այս պարագայում եկեղեցական հռետորն իր խոսքը հիմնում է ունկնդիրների վախի վրա, չնայած որ խոսքը պետք է կառուցի հույսի և սիրո վրա, որը «հեռու է վանում երկյուղը» (Ա Հովհ. 4:18):

Երկրորդ պարագան (երբ լսարանը նախապես թշնամաբար է տրամադրված) եկեղեցական հռետորից պահանջում է հատուկ ուշադրություն իր լսարանի հետ ներանձնական հարաբերությունների զարգացման հարցում: Ամենից առաջ պահանջվում է, որ իմանա բացասական այս նախատրամադրվածության պատճառի մասին, որը (պատճառը) կարող է հիմնականում առաջացած լինել Եկեղեցու մարդկանցից և (ավելի լայն) Աստծուց լսարանի հիասթափությամբ:

յունից կամ նյութական բարիքների ամբողջական կախվածությունից, որը մարդուն լիովին անտարբեր է դարձնում եկեղեցական խոսքի բովանդակության հանդեպ:

Գիտակցելով իր նկատմամբ լսարանի թշնամական տրամադրվածության այս երկու հիմնական պատճառները՝ եկեղեցական հռետորը կարող է հաջողությամբ լուծել խնդիրը: Այն պարագայում, որ ենթադրում է լսարանի հիասթափությունը, եկեղեցական հռետորը պարտավոր է պայքարել ինչպես իր անձի, այնպես էլ իր խոսքի արժեքի հանդեպ վստահության վերականգնման համար: Դա հիմնականում պետք է իրականացնի իր լսարանի հետ ամենօրյա հաղորդակցման շարունակականության միջոցով: Սա նշանակում է, որ տվյալ պարագայում ներանձնական հարաբերությունները եկեղեցական խոսքի փոխանցման ընթացքում չեն հիմնվում խոսքի որոշ հնարքների, այլ հիմնականում ավելի լավ նախապատրաստության վրա:

Այն պարագայում, սակայն, երբ լսարանի նախապես թշնամական տրամադրվածությունը գալիս է նյութական բարիքներից ունեցած ամբողջական կախվածությունից (այդ դեպքում եկեղեցական խոսքը տվյալ լսարանի համար անօգտակար է), եկեղեցական հռետորն իր խոսքի փոխանցման ձևի մեջ պետք է յուրահատուկ մարտավարություն կիրառի, այսինքն՝ պարտավոր է մոտենալ իր լսարանի նյութապաշտական մակարդակին և այս մակարդակից մղված՝ իր ունկնդիրներին նյութական պահանջներից աստիճանաբար առաջնորդի դեպի ավելի հոգևորները: Այս ձևն ապահովում է հռետորի հարգանքն իր լսարանի նկատմամբ (քանի որ նա մեղադրական կերպով չի մերժում նրանց կյանքի նյութական շրջանակը)՝ հոգևոր կյանքի արժեքը նաև ոչ թե որպես բացարձակ հակադրություն

նյութականությանը, այլ որպես մարդու ազատ կամքի ընտրություն ցուցադրելով:

3. Վերը նշվածները չեն կարող իրագործվել, եթե եկեղեցական բանավոր խոսքը չի ազդում լսարանի կամքի վրա: Ազատ ընտրության վերաբերյալ Տիրոջ արտահայտությունն¹ իր քարոզի ընդունման պարագայում հստակ է դարձնում, որ տվյալ խոսքը չի կարող պարտադրվել լսարանին մոգական ձևով, այլ որ պետք է ներդաշնակ լինի նրանց կամքի հետ: Խոսքը մի գործընթացի մասին է, որը նպատակ ունի շոշափելու լսարանի խոր շերտերը և ունկնդիրներին մղի մատուցված ճշմարտությունների ընդունմանը:

Անշուշտ, այս գործընթացն ինքնաբերաբար չի կատարվում և ոչ էլ դյուրըմբռնելի է, այսինքն՝ նկատի ունենք, որ եկեղեցական հռետորը պետք է ունենա անհրաժեշտ համբերություն, որպեսզի իր լսարանի սպասելիքի մեջ ամբողջացվի պահանջված գործընթացը, որը նկարագրում է Պողոս առաքյալը, երբ գրում է, որ քարոզի ընդունման կամեցողական գործընթացը շատ անգամներ ներքին տատանման և դրամատիկ պայքարի ձև է ստանում, ինչպես «մարդու խորհուրդները միմյանց մեղադրում կամ արդարացնում են» (Հռոմ. 2:15):

Ակներև է, որ կամեցողական գործընթացը կախված է մտածողությունից (այս մասին հիշատակեցինք նախորդ բաժնում), սակայն չի նույնացվում դրա հետ: Սա տեղի է ունենում, քանի որ կամքը մտածական գործընթացում հանդիսանում է վերջնական պատասխանը (դրական կամ բացասական): Նույն սկզբունքները կանոնավորում են կամքի կապը զգացման հետ, չնայած որ սա կամքի ձգտում է դիտվում: Մտածողությունը և զգացումը շարժում են կամքը և

1 Տե՛ս Ղուկ. 9:23/Մտթ. 19:21/Հովհ. 7:17:

առաջ բերում նյութական կամ հոգևոր տարբեր արժեքների նկատմամբ հետաքրքրություն կամ դրա անտեսումը:

Հետևաբար, եզրակացնում ենք, որ լսարանի կամքը սկսում է գործել եկեղեցական բանավոր խոսքի շնորհիվ, երբ այդ խոսքն ունկնդիրների մեջ վերականգնում է գործողության արժևորումը (այսինքն՝ արժեքների դասակարգումը զանազանելու կարողությունը), և երբ նրանց մեջ ստեղծում է կամեցողական շարժառիթներ և դրդապատճառներ: Կամեցողական այս գործընթացներն ունկնդիրներին առաջնորդում են տարբերակման և այնուհետև՝ ճշմարտությունների մեջ ընտրության՝ հաստատելով Տիրոջ խոսքերը՝ «Կճանաչե՛ք ճշմարտությունը, և ճշմարտությունը ձեզ կազատի»¹:



¹ Հովհ. 8:32:



Գլուխ Է

ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀՌԵՏՈՐԱԿԱՆ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ԽՈՍՔԻ ԱՐՏԱՀԱՅՏՄԱՆ ՏԵՍԱԿՆԵՐՆ ՈՒ ԻՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Երբ խոսում ենք եկեղեցական հռետորական խոսքի տեսակի մասին, ապա հիմնականում խոսում ենք տարբեր իրադրություններում դրա հարմարեցման կարողության մասին: Եկեղեցական հռետորական խոսքի այս հարմարողականությունը հնարավոր է, որ եկեղեցական հռետորից պահանջի բնագրի նախապատրաստման ընթացք, սակայն հնարավոր է, որ ինքնաբուխ ձևով գործի արտահայտման ընթացքում: Վերջին պարագան, անշուշտ, ենթադրում է հմուտ հռետոր: Այս իմաստով եկեղեցական հռետորական խոսքի որոշ տեսակներ ավանդական են (այսինքն՝ եկեղեցական հռետորության պատմության մեջ հավերժական են), սակայն որոշ տեսակներ ստեղծվում են ժամանակակից հասարակական-քաղաքական պայմաններից ելնելով:

Նախորդ գլխում (ծիսական քարոզի մասին) հիշատակեցինք եկեղեցական հռետորության կապը ծիսական տարվա հետ: Այս իրողությունը հանդիսանում է ժամանակակից հռետորական աստվածաբանական խոսքի հիմնական ձևերից մեկը՝ տոնախոսական հռետորական խոսք: Ներքևում կհիշատակվեն տվյալ խոսքի արտահայտման որոշ այլ տեսակներ և իրադրություններ:

ա) Հռետորական խոսքը բարոյական և դավանաբանական թեմաների մասին

Բարոյական թեմաներ արժարժող հռետորական խոսքն այն խոսքն է, որ բխում է քրիստոնեական բարոյականության սկզբունքներից: Այս խոսքը, հետևաբար, վերաբերում է բոլոր թեմաներին, որոնք առնչվում են մարդու բարոյական վարվելակերպին, այսինքն՝ առաքիլություններին և վատ սովորություններին: Մարդու բարոյական վարվելակերպը մտնում է անձնական և հասարակական կյանքի բոլոր շերտերի մեջ, որը նշանակում է, թե բարոյական թեմաներին վերաբերող եկեղեցական հռետորական խոսքը պետք է հետևի մարդկային բարոյական վարվելակերպին, որպեսզի լսարանի բարոյական թերությունների մասին օգտակար տեղեկություններ քաղի:

Այս պատճառով բարոյական թեմաները չափազանց այժմեական են: Եկեղեցական հռետորը պետք է լուծի այս խնդիրները ոչ տեսական մակարդակով, այլ քրիստոնեական հավատքի և կյանքի հետ բարոյականության կապով: Ի դեպ, նորկտակարանյան բոլոր բնագրերը բարոյական թեմաների զարգացման հնարավորություն են ընձեռում: Այս թեմաները կարող են բաժանվել երկու խմբի՝ ընդհանուր կամ մասնավոր: Ընդհանուր թեմաներն առնչվում են բարոյական գործընթացին, իսկ մասնավոր թեմաների շարժառիթ են լսարանի արտահերթ խնդիրները:

Եկեղեցական հռետորական խոսքը, սակայն, կարող է նաև դավանաբանական թեմաներն ունենալ որպես հիմնական առանցք: Քարոզի և դոգմայի կապը մի ընդհանուր հարց է պարունակում. քանի որ դոգման հայտնութենա-

կան ճշմարտություն է, որը գերազանցում է մարդկային խոսքի սահմանները, ապա ինչպե՞ս է այն դառնում ավետարանական ծանուցման «առարկա», որը բավարարում է քարոզին: Այս հարցի պատասխանն այն է, որ քարոզը և դոգման լրացնում են միմյանց և իմաստաբանական նույնության հասնում: Դոգման Եկեղեցու աստվածաբանության էությունն է և ամբարվում է հավատքի աղբյուրներից: Դոգման այս իմաստով հանդիսանում է ոչ միայն քարոզի բովանդակություն, այլև քարոզի հավաստիության չափանիշը:

Դավանաբանական թեմաները եկեղեցական հռետորից ճշգրիտ բանաձևում, ինչպես նաև հարատև ուսումնասիրություն են պահանջում: Հաստատուն չէ այն կարծիքը, ըստ որի՝ ավելի լայն լսարանի համար այս թեմաներն այնքան էլ հետաքրքիր չեն: Ինչպես քարոզիչը տաճարի ներսում, այնպես էլ աստվածաբան-դասախոսը, կոչված են դավանաբանական թեմաներ զարգացնել, քանի որ այս թեմաները հավատքի հիմքն են: Դա պարտավոր է ամենայն ճշգրտությամբ իմանալ Եկեղեցու յուրաքանչյուր անդամ, և որը հանդիսանում է ապահովող չափանիշը մնացյալ թեմաների զարգացման համար:

Եկեղեցական հռետորական խոսքում դավանաբանական թեմաների զարգացումը պետք է ուղեկցվի նաև հերետիկոսության կողմից այս դոգմաների վերաբերյալ կասկածների հիշատակմամբ: Քանի որ հերետիկոսությունը շարժառիթ է հանդիսանում, որպեսզի հիշատակենք Եկեղեցու «ուղիղ փառքը» (ուղիղ հավատքը), ինչպես նաև գիտակցենք այն հետևանքները, որ ունեն և ունի շեղումը Եկեղեցու ճշմարտություններից: Ի դեպ, Տիեզերական ժողովների գործը (այսինքն՝ սրբազան օրենքների, որ պայքարե-

ցին հերետիկոսների դեմ) անմիջապես առնչվում է քարոզի գործին: Հերետիկոս ուսուցիչների կայացման շրջանում քարոզն ստանձնեց ոչ միայն հավատքի բովանդակության ճշմարտության լուսաբանումը և դրա մտքի հստակ բանաձևումը, այլև հավատացյալների իրական համոզումների ձևավորումը, իսկ դոգման՝ որպես հիմնական ճշմարտության բանաձևում, պետք է դառնա Եկեղեցու կենսափորձի դրսևորումը:

Դավանաբանական թեմաների զարգացման անհրաժեշտությունը, նշանակությունը և այժմեականությունն ըմբռնում ենք, երբ ներկայացնում ենք այս թեմաների առանձին ճյուղերը՝ մարդաբանությունը, քրիստոսաբանությունը, երրորդաբանությունը, եկեղեցաբանությունը, փրկաբանությունը և վախճանաբանությունը: Այս ճյուղերն ամփոփում են ուղղափառ վարդապետությունը և այն գանազանում բոլոր այս թեմաների վերաբերյալ ոչ ուղղափառ վարդապետություններից: Հետևաբար, ուղղափառ Եկեղեցու դոգմայի կանոնավոր և ճիշտ զարգացումն ունկնդրին ներառում է ուղղափառության իմաստի մեջ, հստակեցնում նրա փրկության շրջանակը, ինչպես նաև նրան պահպանում է Հունաստանում որոշ ոչ ուղղափառների (հիմնականում՝ բողոքական հարանվանություններից) իրականացրած հավատափոխությունից:

Եկեղեցական հռետորական խոսքում դավանաբանական թեմաների զարգացումն այն վտանգն է հղանում, որ քարոզը կարող է հոգնեցուցիչ դառնալ ունկնդիրների համար, որոնք (մեծ մասը) վարժված չեն դավանաբանական եզրաբանությանը, ինչպես նաև անմիջապես չեն հետաքրքրվում դավանաբանական թեմաներով: Եկեղեցական հռետորը հնարավորինս ամենապարզ խոսքը պետք է

կիրառի, դավանաբանական թեմաները կապի ունկնդիրների կյանքի հետ և հիմնականում այս թեմաները զարգացնի Եկեղեցու Հայրերի գրվածքներով, որոնցում դոգման մեկնաբանվում է անմիջական և տպավորիչ ձևով:

Որպես հավատքի սկզբունքի հիմնական և համակարգված բանաձևում՝ դոգման աստվածային ճշմարտությունների հարատև փորձառության վերջնական և ամփոփ արտահայտումն ու վկայությունն է, որ Եկեղեցու անդամներն ապրում են այս կյանքի խորհրդավոր և առաքինի շրջանակում: Դոգման՝ որպես հավատքի հաղորդակցություն, խոստովանված և վկայված քրիստոնյաների գործունեության և վարվելակերպի միջոցով, արդյունքն է դժվարին խմորումների, որոնց մասնակցում է մարդն ամբողջապես: Ոչ ոք չի հավատում մի հայտարարության, եթե այն չի լսում, և ոչ ոք չի ընդունում դրա բովանդակությունը, եթե չի համոզվում: Սակայն համոզությունն անխոհեմ կամ զգացումնաբանական հակազդեցության արդյունք չէ, այլ գիտակցականի արդյունք է և հետևաբար խոհականի ընտրություն: Քարոզի դերն ակներև է ոչ միայն որպես ավետարանական ճշմարտությունների արտահայտման, այլև որպես ավետարանական ճշմարտությունների փոխանցման միջոց այն ձևով, որը կարտահայտի պահանջված համոզությունը և դրա ընդունումը:

Հետևաբար, վերևում հիշատակվածների հիման վրա հասկանալի է այն, որ քարոզի միջոցով արտաբերված աստվածաբանական խոսքը ձևավորում է «քարոզչական աստվածաբանություն», որն ունի իր մեթոդաբանությունը և կառուցվածքը, հստակ տարբերվում է աստվածաբանական նյութին այլ գիտաճյուղերի մոտեցումներից:

Հետևաբար, քանի որ քարոզի միջոցով մատուցման շրջանակում դոզման ներկայացվում և ցուցադրվում է որպես կյանքի ձև, ապա այդ դեպքում քարոզը երևան է բերում նաև հովվական իր բնորոշումը: Այսպիսով, քարոզչի և դոզմայի միջև շարունակությունը հասկացվում է Եկեղեցու կյանքի զորավոր շրջանակում այնպես, ինչպես որ այն ձևավորվում և արտահայտվում է իր պատմական ընթացքում:

բ) Իրադարձային խոսք

Եկեղեցական հռետորը խորանից կամ համալսարանական լսարանում չպետք է անտեղյակ լինի իր լսարանի կյանքի արտակարգ դեպքերից և կարիքներից: Այս փաստարկն ավելի հրամայական է դառնում, երբ հաշվում ենք, որ այդ դեպքերը իրադարձային են, որոնք կազմում են մարդու ամբողջ անհատականությունը: Հետևաբար, աստվածաբանական խոսքի միջամտությունը տվյալ պահին բացարձակ անհրաժեշտություն է:

«Իրադարձայինի» նշանակությունը եկեղեցական հռետորական խոսքում ցույց է տալիս որևէ արտակարգ դեպք՝ հայտնի որպես հավանական, սակայն չսպասված (ինչպես, օրինակ, բնական աղետները, պատերազմը կամ մահը), կամ բացարձակապես անսպասելի ինչ-որ դեպք, այսինքն՝ չսպասված ամենացածր հավանականությամբ (ինչպես ոճրագործության մի դեպք՝ սպանություն, գողություն և այլն, որի մանրամասները այն դարձնում են եզակի): Եկեղեցական իրադարձային խոսքը, սակայն, կարող է վերաբերել նաև եկեղեցական արտահերթ դեպքերին, ինչպես, օրինակ, մկրտության, պսակի և ձեռնադրության խորհուրդներին,

թին, թաղման արարողությանը, դպրոցական ուստարվա բացման օրհնությանը և տաճարի նավակատիքի սրբագործմանը:

Անկախ իրադարձության տեսակից՝ եկեղեցական հռետորը պարտավոր է բազում շնորհներ ու կարողություններ ցույց տալ, որպեսզի արձագանքի իրադարձային խոսքի անհրաժեշտություններին: Այս անհրաժեշտությունները դառնում են բազմանշանակ իրադարձային խոսքի նպատակների բազմազանության պատճառով, երբ զուգահեռաբար կոչվում է մխիթարելու և ոգևորելու, արգելելու և մղելու, տեղ զբաղեցնելու և հեռավորություն պահելու, գովելու և հանդիմանելու: Եթե հաշվի առնվի, որ իրադարձային խոսքը հատկանշվում է նախապատրաստվելու համար ժամանակ չունենալով (քանի որ «իրադարձայինի» իմաստն ուղեկցվում է անսպասելի և անհետաձգելի նշանակությամբ), ապա հստակ է դառնում եկեղեցական հռետորական խոսքի ձևավորման առավել դժվար լինելը:

Հատկապես իրադարձային քարոզները, որ որևէ մահվան շարժառիթով կան հայտարարվում են տաճարում՝ արարողության ընթացքում, կան հանդիսանում են մխիթարական խոսք որևէ համալսարանական լսարանում, անշուշտ, բավականին դժվարություններ են թաքցնում: Քանի որ պետք է միաժամանակ մխիթարեն, մեկնաբանեն մահվան դեպքը և հույս ներշնչեն ապրողներին: Եթե տվյալ քարոզը սահմանափակվի միայն վերը նշված շերտերից մեկով, ապա այդ ժամանակ դրա թեմատիկ միակողմանիությունն առաջ կբերի նաև դրա անհաջողությունը: Մահվան դեպքում Եկեղեցին (խորանից կամ համալսարանական լսարանում) պարտավոր է արտահայտել ամբողջական խոսք և ոչ թաղումների ժամանակ մշտապես խոսվող

խոսք: Համալսարանական լսարանում տվյալ խոսքը կարող է նաև այլ ձևեր ստանալ, ինչպես, օրինակ, ուսանողների հավաքական մասնակցությունը մահվան փաստի մեկնաբանությանը և մահացածի բացակայությանը:

Եկեղեցու հայրերի իրադարձային խոսքերը տարբերվում են դեպքերի համարձակ մեկնաբանությամբ, այն հույսով, որ ներշնչում է հավատն Աստծու նկատմամբ և ի հայտ եկած արտակարգ խնդիրների պարագայում նախատեսված լուծումների գործությամբ: Այս խոսքերն արտահայտվեցին ժամանակի հստակ դեպքերի շարժառիթով, ինչպես նաև նրանց հոգևոր անհրաժեշտություններով:

Նմանատիպ օրինակներ ենք տեսնում Հովհան Ոսկեբերանի 21 խոսքերից՝ «*Արձանների մասին*», որոնք խոսվեցին Թեոդոսիոս Մեծ կայսեր և նրա ընտանիքի անդամների արձանների կործանման շարժառիթով, որոնք, սակայն, զարգացրին Եկեղեցու և պետության հարաբերությունները, ինչպես նաև ոչ կրոնական¹ այլ թեմաներ: Բարսեղ Մեծի՝ «*Երաշտի և սովի մասին*» ճառերը ելակետ ունեին երաշտը և, հետևաբար, սովը ժողովրդի մեջ, և հենց այդ պատճառով էլ կեսարացիների Եկեղեցին որոշում է աշխատել²: Կոստանդնուպոլսի Սուրբ Հարության տաճարում Ք. հ. 380 թ. խոսվեցին Գրիգոր Աստվածաբանի՝ «*Աստվածաբանական հինգ ճառեր*»-ը, երբ արիոսականները և ապոլինարականները գրավել էին ուղղափառ գրեթե բոլոր տաճարները³: Թեոդորոս Ստուդիտոսի քարոզները («*Քրիստոնեական ուսուցումներ*» անվամբ) քննադատում են թագավորական կամ պետական որոշ դե-

1 PG 49, 15-222:

2 PG 31, 304-328:

3 PG 36, 12-172:

րակատարների¹: Եկեղեցական հռետորական այս բոլոր խոսքերում մեկ կայուն և հստակ աստվածաբանական հենարան է երևում:

Այսօրվա իրականության մեջ իրադարձային խոսքն ուղղվում է նաև մասնավոր՝ միատարր լսարանների, ինչպես, օրինակ, աշակերտների, ուսանողների, հիվանդների և բանտարկվածների: Վերը նշված լսարանների համանմանությունը տարբերում է խոսքի բովանդակությունը և կառուցվածքը: Այստեղ պետք է հիշատակենք մասնագիտացած ճառերի և թերևս եկեղեցական՝ մասնագիտացած հռետորների մասին: Մա նշանակում է, որ անգամ փորձառու քարոզիչները, հնարավոր է, չկարողանան հարմարվել վերոհիշյալ հատուկ հանգամանքներին: Անշուշտ, եկեղեցաբանորեն ճիշտ չէ եկեղեցական մարմնի շերտավորումը հատուկ և ոչ հատուկ խմբերի, սակայն հատուկ պայմանները մասնագիտական լուծումներ են պարտադրում:

գ) Եկեղեցական ջատագովական խոսք

Ժամանակակից աստվածաբանական խոսքում «ջատագովություն» իմաստը երկու առանձին շերտեր է պարունակում՝ ճշմարիտ հավատքի պաշտպանություն հերետիկոսներից և ուղղափառ աստվածաբանության երկխոսություն գաղափարաբանական և գիտական ժամանակակից երևույթների հետ:

Ժամանակակից աստվածաբանական ջատագովական խոսքի առաջին շերտը (ճշմարտության պաշտպանությունը հերետիկոսներից) հերետիկոսների գործունեության մեթոդի և բովանդակության լավ իմացություն է պահան-

1 Հրատ. «Ορθόδοξη Κυψέλη», Θεσσαλονίκη 1982:

ջում: Հռետորական ջատագովական խոսքը պետք է հիմնվի հերետիկոսների վիճակների ճիշտ արձանագրության վրա, որպեսզի շարունակության մեջ հանգի նրանց հերքմանը: Մխաված իմացությունը, որ չի բացառվում, կամ նրանց վիճակի ոչ ճիշտ ներկայացումը կարող է անհաջողության մատնել ջատագովական խոսքով ունկնդիրներին համոզելիս, սակայն կարող է նաև զինված գործողությունների մղել հերետիկոսական խմբերին, որոնք պաշտպանվել և պետության օրենքների շրջանակներում իրենց իրավունքները պահանջել գիտեն:

Այս նպատակի համար եկեղեցական հռետորը (խորանից կամ քրիստոնեականի և կրոնի դասի շրջանակներում) պետք է ապահովված լինի ինչպես հենց նույն հերետիկոսների վիճակին, այնպես էլ նրանց դիրքերի ժխտմանը վերաբերող գրականությամբ: Այսինքն՝ պահանջվում է ստեղծել հակահերետիկոսական մի գրադարան, որն, անշուշտ, շարունակաբար պետք է թարմացվի նոր հերետիկոսների երևան գալու և հների փոփոխման դեպքում: Եվ հակահերետիկոսական խոսքը, որ երևան կհանի և կպարսավի խաբեությունը, կօգնի հավատացյալներին ճշմարիտ հավատքի համար պայքարում, պետք է զգոն, կայուն և հուսալի լինի: Պետք է զգոն լինի հերետիկոսների դեմ ծայրահեղ արտահայտությունները շրջանցելու իմաստով. արտահայտությունների, որոնք չեն կերտում հավատացյալներին և, հնարավոր է, կարող են շարժառիթներ դառնալ հերետիկոսների ներկայացուցիչների համար, որպեսզի վերջիններս իբրև անարդարացիորեն հալածվողներ ներկայանան կամ եկեղեցական հռետորի դեմ դատական գործ հարուցեն: Ի դեպ, տվյալ դեպքում ուժի մեջ է նաև այն սկզբունքը, որի մասին խոսվել է այլ հատվածում, որ եկե-

ղեցական հռետորական խոսքը պետք է ոչ միայն զգոն լինի, այլև մեղմությամբ կիրառի քննադատությունը և խրատի սխավածներին:

Եկեղեցական հռետորության ժամանակակից ջատագովության երկրորդ շերտը ևս առանձին և յուրահատուկ դժվարություններ է պարունակում: Ժամանակակից մտածողության հետ աստվածաբանության երկխոսությունը հանդիսանում է Եկեղեցու հավերժական պահանջն այն իմաստով, որ Եկեղեցու հայրերը և եկեղեցական հեղինակները միշտ էլ հետաքրքրվել են իրենց ժամանակաշրջանի գիտական և փիլիսոփայական հոսանքներով և երկխոսության մեջ մտել դրանց հետ՝ ցույց տալով այդ հոսանքների բացառումը կամ համընկնումը:

Իր ջատագովական խոսքը կազմելիս ժամանակաշրջանի հոսանքներին անդրադառնալու ժամանակ եկեղեցական հռետորի առաջնային և հիմնական դժվարությունը դրսևորվում է այն անհրաժեշտությամբ, որ աստվածաբանական շրջանակներում չջանա փոխարինել վերոհիշյալ հոսանքների ներկայացուցիչներին: Օրինակ՝ ժամանակակից կենսաբանության հետ իր երկխոսության ժամանակ եկեղեցական հռետորը չպետք է փորձի որևէ կենսաբանի փոխարինել այս թեմաներով: Քարոզչի կամ աստվածաբան-դասախոսի աստվածաբանական հռետորական խոսքը պետք է բավարարվի կենսաբանության հետ ունեցած իր երկխոսությամբ (որը, որպես օրինակ, հիշատակվում է), մնա աստվածաբանության շրջանակներում և չստեղծի կենսաբանությանը վերաբերող «պատերազմական» մի վիճակ, որը կհիմնվի եկեղեցական հռետորի «գիտական» ուսումնասիրության վրա:

Ժամանակակից գիտական հոսանքների հետ եկեղեցական հռետորի երկխոսությունը չպետք է «պատերազմական» կամ ժխտողական խոսք համարվի: Եկեղեցական հռետորության ջատագովությունը իր ժամանակաշրջանի գիտության հանդեպ պետք է հիմնվի ոչ թե ընդհանրական և անորոշ մի կասկածամտության, այլ աստվածաբանության և գիտության դերերի տարբերությունների մեկնության, քննախոսական մի փորձի վրա՝ գիտության՝ բացի լրացման առումով, մարդու ուսումնասիրությանը և այդ երևույթի դիտմանը մոտենա որպես Աստծու ստեղծագործության և որպես գոյության, որն ընթանում է դեպի Աստծու Թագավորություն:

դ) Քաղաքական և աստվածաբանական խոսք

Եկեղեցական հռետորական խոսքը կոչված է տեղ զբաղեցնելու մարդկության կյանքի բոլոր ոլորտներում ոչ թե ժամանակավոր պատեհություն ստանալու համար, այլ մարդուն ուսուցանելու այս ոլորտներում փրկաբանության տեղադրման ճիշտ ձևը:

Քաղաքականությունը բացառապես կարևոր նշանակություն է ստանում մարդու կյանքի համար: Մարդու՝ որպես «քաղաքական էակի» պատմությունը Հին Հունաստանում «քաղաքականություն» եզրի ընկալման անհրաժեշտ շրջանակն է տալիս: Այս շրջանակն առավել անհրաժեշտ է այսօրվա ժամանակաշրջանին, համաձայն որի շփոթություն կա «քաղաքականություն» և «կուսակցություն» եզրերի ընկալման մեջ: Եվ եթե եկեղեցական հռետորը չգիտի այս բաժանման բոլոր չափանիշները, ապա վտանգ է առա-

ջացնում, որ իր լսարանում շփոթության լուրջ խնդիրներ կստեղծվեն:

Քաղաքականության և աստվածաբանության առնչությունը քարոզի կամ կրոնի դասի շրջանակներում ենթադրում է աստվածաբանական չափանիշների գերազանց իմացություն, որը թելադրվում է «Նամակ առ Դիոգենիտոս»-ի կողմից. «Բնակվում են հենց իրենց հայրենիքում, սակայն որպես օտարականներ, մասնակցում են ամեն ինչի՝ որպես քաղաքացիներ, և օտարների պես հեռու են մնում ամեն ինչից»¹: Հիմնականում խոսքը ամենաէական խնդիրների կազմավորման մասին է՝ կապված աշխարհում Եկեղեցու հավերժական ներկայության հետ: Ինչպե՞ս կիրականացվի աշխարհում կյանքի և գործունեության միաժամանակյա համագոյությունը Եկեղեցու անդամների կողմից «գալիք քաղաքի»² որոնման դրության հետ: Այս պատճառով եկեղեցական հռետորական խոսքի տվյալ աստվածաբանությունը հիմնականում «լարախաղացություն» է միաժամանակյա երկու իրականությունների միջև:

Ողջ մտահոգությանը եկեք անդրադառնանք գործնականորեն: Եկեղեցական խոսքը չի կարող խրախուսել Եկեղեցու անդամներին, որ անտարբեր լինեն քաղաքականության նկատմամբ, ոչ էլ (առավել շատ) հակադրվեն դրան: Պատճառը հստակ է, քանի որ ունկնդիրներն ապրում են տվյալ հասարակության մեջ, որի համար քաղաքականությունը հիմնական կանոնավորող ազդակ է հանդիսանում (շատ անգամներ ազդակ, որը կարող է նույն Եկեղեցու համար դրական կամ բացասական ազդեցություն ունենալ): Սակայն եկեղեցական խոսքը չի կարող բացարձակ դարձ-

1 *Եπιστολή προς Διόγνητον*, 5, ΒΕΠΕΣ 2, 253 (16-18):

2 Եբր. 13:14:

նել քաղաքականությամբ իր զբաղվելը, այսինքն՝ չի կարող դառնալ ինչ-որ «քաղաքական խոսք»՝ տարբեր կուսակցությունների քաղաքական խոսքի համապատասխան:

Վերը նշվածներից պարզ է դառնում, որ եկեղեցական հռետորի՝ քաղաքականությամբ զբաղվելը պետք է առաջնորդվի խիստ սահմանափակությամբ և հետևյալ կանոններով՝

1. Եկեղեցական հռետորական խոսքը պարտավոր է դուրս գալ քաղաքական այն հարցերի դեմ, երբ դրանք առնչվում են ունկնդիրների մարդկային իրավունքներին, ինչպես նաև այն դեպքում, երբ քաղաքական իշխանության գործունեությունն ուղղակի կամ անուղղակի խնդիրներ է հարուցում Եկեղեցու անդամների փրկության համար:

2. Այս թեմայով զբաղվելը պետք է կատարվի մեղմորեն և չօգտագործվի քննադատման կուսակցական գործելակերպը: Եկեղեցական հռետորը չպետք է անգամ մի փոքր կասկած ունենա, որ քաղաքականության դեմ իր քննադատությունը կարող է գործել հօգուտ հակառակորդ կուսակցության, որին նա քննադատում է:

3. Եկեղեցական հռետորական խոսքը կարող է խրախուսել իր լսարանին խառնվել քաղաքականությանը, սակայն՝ ոչ կուսակցականությանը:

4. Եկեղեցական հռետորը և իր խոսքը քաղաքականության մեջ չպետք է մերժեն մարդկանց և միտումները, այլ քննադատեն կամ հավանություն տան գաղափարներին ու արարքներին: Քննադատելու և հավանելու անաչառությունն է համարվում ամենագլխավոր ազդակն իրավացիության համար և ոչ թե աստվածաբանականի դուրս գալը քաղաքականության դեմ:

5. Եվ, ի վերջո, քաղաքականության մասին եկեղեցական հռետորի աստվածաբանական խոսքը պետք է ներշնչվի Եկեղեցու փրկչական գործի նպատակներից և իմաստներից, այսինքն՝ տվյալ խոսքը չի կարող լինել ո՛չ հասարակագիտական, ո՛չ տնտեսագիտական, ո՛չ փիլիսոփայական-հոգեբանական և պետք է վեր հանի այն ճշմարտությունը, որ քաղաքականությունը դասվում է (եկեղեցական խոսքի համար) Տիրոջն ընդառաջ գնացող մարդու ընթացքի շրջանակներում:





Գլուխ Ը

ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՀՈՒՏՈՐԱԿԱՆ ԽՈՍՔԻ ԿԱՌՈՒՅՎԱԾՔԸ. ՎԵՐԼՈՒԾԱԿԱՆ ԵՎ ՀԱՄԱԴՐԱԿԱՆ ՔԱՐՈՋ

Ա. ԽՈՍՔԻ ԿԱՌՈՒՅՎԱԾՔԸ

Եկեղեցական հռետորական խոսքը (տաճարում հնչող քարոզի, քրիստոնեականի և կրոնի դասի ժամանակ) պետք է բաժանվի մասերի, որպեսզի ավելի ամբողջական ծավալվի խոսքի թեման, ինչպես նաև օգնի, որ ունկնդիրներն առավել լավ հետևեն: Այս իրողությունները եկեղեցական հռետորական խոսքում առաջ են բերում կառուցվածքի անհրաժեշտություն, այսինքն՝ ներկայացվող նյութի բովանդակությունն անկանոն մեջբերելուց խուսափելու անհրաժեշտությունը: Դրա առկայությունը ստեղծում է թեմաների սքողում, իմաստաբանական անկայունություն և, վերջապես, շփոթություն լսարանում:

Հետևաբար, անհրաժեշտ է, որ եկեղեցական հռետորական խոսքի կառուցվածքը բաժանվի երեք մասերի՝ նախաբան, հիմնական մաս (թեմայի ուսումնասիրություն) և վերջաբան:

ա) Նախաբան

Նախաբանը հռետորական արվեստի գյուտ չէ. այն հիմնված է մարդու էության վրա այն իմաստով, որ երբ որևէ հռետոր խոսքն ուղղում է լսարանին, ապա լսարանում նախապատրաստություն պետք է լինի:

Պարզ է, որ նկատի ունենք հռետորական խոսքի այն բաժինը, որն ունկնդիրներին դեպի հիմնական թեմա բերելու նպատակ է հետապնդում: Նախաբանը միայն «իմաստաբանական ներածության» ուղղվածություն չունի, որի նպատակը լսարանի կողմից ոչ թե խոսքի հիմնական եզրերը հասկանալն է, այլ լսարանի «հետաքրքրությունը շարժելը», այսինքն՝ այնպիսի մթնոլորտ ստեղծելը, որը կնպաստի, որ ունկնդիրները ավելի մեծ ուշադրությամբ հետևեն խոսքին:

Այս նպատակը հաջողելու համար նախաբանը պետք է անհրաժեշտ որոշ տարրեր պարունակի՝

1. Վերլուծության համար ընտրված թեմայի հիմնավորում (անդրադարձ վերլուծվող թեմայի ընտրությանը և նշանակությանը):

2. Խոսվող թեմայի արտահայտում հակիրճ նախադասությամբ այնպես, որ հիմնական իմաստը հստակ և կենդանի մնա ողջ ընթացքում:

Վերոնշյալներից հստակ է դառնում, որ եկեղեցական հռետորական խոսքի նպատակների հաջողությունը մեծապես կախված է նախաբանի ճիշտ գործածությունից: Պարզ է, որ այն անձնական հզոր նախադրյալներ պետք է ունենա, այսինքն՝ հռետորը պետք է հոգատար մոտեցում ցուցաբերի լսարանի նկատմամբ: Այս մոտեցումը կախված է ինչպես խոսքի համապատասխան միջոցների

գործածությունից (պահանջվում է խոսքի պարզություն և հստակություն), այնպես էլ լսարանի հետ հաղորդակցման ներանձնական նախադրյալներից:

Եկեղեցական հռետորը պետք է խուսափի լսարանի մի մասին կամ ողջ լսարանին անձնական մեղադրանքներ ներկայացնելուց, անգամ եթե մեղադրանքի համար շարժառիթ կարող է լինել լսարանի բացասական վերաբերմունքը հռետորի հանդեպ: Լսարանի դեմ հռետորի անձնական թշնամանքի որևէ դրսևորում կխանգարի խոսքի հաջողությանը, քանի որ երբ նախաբանում նախատինքն ու մեղադրանքն առաջնահերթ են դառնում, ապա չեն նպաստում խոսվող նյութի հիմնական մասում ներկայացվող խրատները ընդունելուն:

Եկեղեցական հռետորը որոշ դեպքերում կարող է լսարանի նկատմամբ գնահատանքի մեթոդը կիրառել, որպեսզի «պատվախնդրություն» առաջացնի և այն զգացողությունն առաջ բերի ունկնդիրների մեջ, թե խոսվող նյութի հիմնական մասում ասված խոսքն անմիջական կապ ունի նրանց հետ:

Ամեն դեպքում, եկեղեցական հռետորը պետք է հատուկ ուշադրություն դարձնի նախաբանի «ծավալին», այսինքն՝ այն չպետք է մեծ լինի: «Փոքրածավալ» նյութն ունկնդիրների մեջ հաճելի նախատրամադրվածություն է առաջ բերում, քանի որ նրանք միշտ բավարարվում են չափավոր ծանուցումներով: «Փոքրածավալ» նյութը հռետորին նաև զերծ է պահում այն վտանգից, որ նա նախաբանում կարող է լիարժեք չներկայացնել խոսվող թեման: Եկեղեցական հռետորի կողմից հռետորական որևէ հարցի արտահայտումը որոշ դեպքերում բավական կլինի հաջողված նախաբան ունենալու համար: Հասկանալի է, որ եկե-

ղեցական հռետորը նախաբանի մեջ չպետք է կիրառի այն հիմնական թեմաները, որոնց անդրադառնալու է խոսվող նյութի հիմնական մասում:

Նախորդ գլխում, որն անդրադառնում էր եկեղեցական հռետորական խոսքում Սուրբ Գրքի բնագրերի կիրառմանը, հիմնականում խոսվող նյութի ներածական մասում (նախաբանում) կիրառման այս ձևը կարգավորող որոշ կանոններ հիշատակեցինք: Քանի որ շատ քարոզներ, քրիստոնեականի և կրոնի դասերի թեմատիկ առանցքը սուրբգրային մի հատված է, ապա դրանց պետք է զուգակցվեն նախորդ գլխում հիշատակված այն տարրերը, որոնք վերաբերում են խոսվող նյութում առկա ներածական մասի հաջողությանը:

Նախաբանի և նրան հաջորդող բաժինների միջև կապը նախաբանում պետք է հնարավորինս տեսանելի լինի, որը խոսքի հակիրճություն և ճշգրտություն է պահանջում եկեղեցական հռետորից: Սակայն միշտ չէ, որ դա պարտադիր է, քանի որ որոշ դեպքերում (երբ նախաբանը հակիրճ չէ) լսարանում շեղումներ են առաջանում: Ամեն դեպքում, խոսվող նյութի բաժինների ճիշտ ներկայացումն օգնում է ունկնդիրներին կենտրոնանալու շոշափվող թեմաների վրա և առավել ուշադրությամբ հետևելու խոսվող նյութի ողջ բովանդակությանը: Եկեղեցական հռետորի համար խոսվող նյութի թեմատիկ բաժինների մասին նախապես խոսելն առավել դյուրին է դարձնում այն ընթացքը, որին պետք է հաջորդի իր խոսքը, և նրան հեռու է պահում այդ ընթացքից որևէ կերպ շեղվելուց:

բ) Հիմնական մաս (նյութի ուսումնասիրությունը)

Եկեղեցական հռետորական խոսքի կենտրոնական մասը թեմայի վերլուծությունն է, այսինքն՝ ամբողջական նյութի վերջնական կանոնավորումը, որը ցանկանում է ներկայացնել եկեղեցական հռետորը: Այս կանոնավորումը պահանջում է, որ լինեն առանձին բաժիններ և թեմայի աստիճանակարգում (այսինքն՝ թեմաները ներկայացվեն ըստ արժևորման):

Հետևաբար պարտադիր է, որ կենտրոնական թեմայի ձևավորման որևէ նախագիծ կամ ծրագիր լինի: Այս նախագիծը պետք է փոխվի թեմայի էության համաձայն: Անկասկած, հիմնական անհրաժեշտությունը տվյալ նախագծի գոյությունն է, որպեսզի եկեղեցական հռետորական խոսքի նյութն ավելի լավ ներկայացվի:

Լավ կլինի, որ գոյություն ունենա տարբերություն նախաբանի և հիմնական մասի միջև, այսինքն՝ ունկնդիրները պետք է կարողանան զանազանել անցումը մեկ բաժնից մյուսին: Սա իրագործվում է ժամանակային փոքրիկ մի դադարով, որը ցույց է տալիս նախաբանի ավարտը և գլխավոր թեմայի սկիզբը, կամ գլխավոր թեմայի սկզբի մասին մի ծանուցմամբ: Երկու պարագայում էլ հարմար է նկատվում եկեղեցական հռետորի ձայներանգի փոփոխությունը հիմնական թեմայի սկզբի հայտարարության ընթացքում:

Հիմնական թեմայի ներկայացման ընթացքում պետք է տարբերակվեն եկեղեցական խոսքի բաժինները. հակառակ պարագայում հիմնական թեման լսարանի համար կդառնա հռետորական հոգնեցուցիչ մի ամբողջություն: Եկեղեցական հռետորը չպետք է ցուցադրի խոսքի շտապո-

ղականություն հիմնական թեմայի ներկայացման ընթացքում, քանի որ նրա կողմից որդեգրվող այս ձևը (մարտավարությունը) ակնարկում է անտարբերություն արժարժվող թեմայի նկատմամբ: Որոշ դեպքերում, անշուշտ, պետք է ակնարկվի խոսքի շքեղությամբ (և այս շքեղությունը պարունակում է նաև ծանուցման դանդաղկոտություն):

գ) Վերջաբան

Եկեղեցական հռետորական խոսքի երրորդ (և վերջին) բաժինը պետք է խոսքի հաջողության համար կարևոր որոշ տարրեր պարունակի:

Ամենից առաջ վերջաբանը պետք է ունկնդիրների համար ակներև լինի: Եկեղեցական հռետորական խոսքի ձախողում է, եթե հասել է վերջաբանին, սակայն այդ փաստը հասանելի չի եղել լսարանի համար: Թերևս ավելի մեծ ձախողում կհամարվի, եթե խոսքն իր ավարտին հասնի լսարանի կողմից չսպասված ձևով: Այս պարագայում ընդհանուր մի վատ տպավորություն է ստեղծվում եկեղեցական խոսքի նկատմամբ. նա կորցնում է նաև այն արժեքը, որ ուներ թեմայի ներկայացման ընթացքում:

Եթե ուժի մեջ է հին հունական հռետորական սկզբունքը, որ «Վերջնական ամփոփումից է որոշվում սկզբում եղած ամեն բանի կարևորությունը», պետք է համեմատական կարգով եզրակացնենք, որ վերջաբանի հաջողության համաձայն է որոշվում հռետորական ամբողջ նախաձեռնության հաջողությունը: Ի դեպ, վերջաբանը ընդհանուրի ամփոփումն է, որին սպասում է ողջ լսարանը, որ ընկալի այն, ինչը մինչ այդ չէր ընկալել (տարբեր պատճառներով) եկեղեցական հռետորական խոսքի ընթացքում:

Հետևաբար, վերջաբանի հիմնական թեման պետք է լինի ասված խոսքերի ամփոփումը, որը երեք նպատակ ունի՝ հիշեցնել, դասակարգել և հաստատել ասված խոսքերը: Այս նպատակները սպասարկում են մի մեծ անհրաժեշտության այն իմաստով, որ անգամ վերջաբանում կարող է ապահովվել ասված խոսքերի ընդունումը լսարանի կողմից, քանի որ սպասելի է այն, որ ունկնդիրը լսրի իր ուշադրությունը, երբ հասկացվում է, որ մոտենում է եկեղեցական խոսքի ավարտը: Այս փաստին մի կողմից աջակցում է լսարանի այն զգացողությունը, որ ինչ-որ կարևոր բան է լինելու վերջում, իսկ մյուս կողմից՝ եկեղեցական հռետորի կողմից բնականոն կենտրոնացումը խոսքի հիմնական մասին:

Յուրաքանչյուր ունկնդիր ավելի հեշտությամբ է ընդունում և հասկանում խոսքի կարևոր կետերը, երբ դրանք ցուցադրվում են հակիրճ և համակարգված եղանակով, այսինքն՝ երբ ներկայացվում են գործնականորեն: Այս գործնականությունը թաքցնում է ասված խոսքերի «հաստատման» գործունեությունը, այսինքն՝ այն ընթացքը, համաձայն որի եզրակացություններն անհատականացվում են (հատուկ հիշատակությամբ ներկայացվում են յուրաքանչյուր ունկնդրին): Հաստատումը և անհատականացումը պետք է հանդիսանան յուրաքանչյուր վերջաբանի գործունեները, և այս երկու գործունեերով եկեղեցական հռետորը կարող է վերջաբանին հավելել նաև իր եզրակացությունների այսպես կոչված «կիրառումը», այսինքն՝ առնչություն խոսքում արված առաջարկների գործնական ծավալներին:

Հասկանալի է, որ վերջաբանի՝ վերևում հիշատակված բոլոր տարրերը պետք է ուղեկցվեն եկեղեցական հռետորի պատշաճ խոսելաձևով, քանի որ երբ իրականացվում

են խրախուսանքը, հաստատումը և անհատականացումը, ապա այս բոլորը միայն մեղմ և հոժարական ձևով կարող են ապահովվել: Անհրաժեշտ է նաև, որ վերջաբանի բոլոր բաժինների միջև սեղմ կապ գոյություն ունենա, որպեսզի խոսքի վերջում շփոթություն չլինի: Նման շփոթությունը խոսքը դատապարտում է վերջնական ձախողման, քանի որ պարզաբանման հնարավորություն այլևս չկա:

Ինչպես նախաբանը, այնպես էլ՝ վերջաբանը, եկեղեցական խոսքի ամբողջության հետ անհամապատասխան չպետք է լինեն: Վերջաբանի թերություն է համարվում այն, երբ հիշատակվում են նոր թեմաներ, որոնք չեն հիշատակվել հիմնական մասում: Հակառակ պարագայում դրական հատկանիշ է այն, որ եկեղեցական հռետորը նորից հանգում է այն իմաստներին և եզրերին, որոնք իր խոսքի կենտրոնական առանցքն էին: Հնարավոր է նաև, որ խոսքն ամբողջացվի բարեմաղթանքով, հույսի մի արտահայտությամբ կամ մի փոքրիկ աղոթքով:

Բ. ՎԵՐԼՈՒԾԱԿԱՆ ԵՎ ՀԱՄԱԴՐԱԿԱՆ ՔԱՐՈՉ

ա) Վերլուծական քարոզ (պարզունակ քարոզ)

Պարզունակ քարոզը քարոզի ամենապարզ տեսակն է: Խոսքն այն քարոզի մասին է, որը կարող է ուղղվել յուրաքանչյուր խավի ունկնդիրներին, սակայն հատկապես նրանց, ովքեր ցածր կրթություն ունեն: Անշուշտ, «պարզունակ» եզրը (քարոզը) չի նշանակում եկեղեցական հռետորական խոսքի որակական անկատարելություն, այլ խոսքի ձևի պարզություն և հստակություն իր թեմայի կանոնա-

վորման պարագայում: Այս գործոնները նպաստում են, որ տվյալ խոսքը լինի հասկանալի նաև պարզունակ լսարանի կողմից:

Հայտնի է, որ եկեղեցական հռետորական խոսքի այս ձևն ունի քարոզչական արվեստի ավելի սակավ պահանջներ հեղինակից: Ինչպես նաև ունկնդիրներին ոճի այս պարզությունը տալիս է որոշ հստակություն, և խոսակցության ընթացքին կարող է հետևել անգամ ամենապարզ ունկնդիրը: Պարզունակ քարոզը բնորոշում է իմաստների և նշանակությունների մեջբերումն առանց խոսքի բաժինների խիստ միահյուսման: Այս քարոզում տվյալ բաժինները միմյանց են միանում թույլ ձևով. միակ նպատակը, որ գոյություն ունի, բովանդակության վերլուծական (այսինքն՝ նկարագրական) մեջբերումն է: Այս քարոզը գանազանվում է բովանդակության ընդարձակման հատուկ ձևով, որը դրսևորվում է հետևյալ կերպ:

1. Երբ խոսքն ավետարանական ինչ-որ հատվածի մասին է, ապա, համաձայն պարզունակ քարոզի արվեստի, եկեղեցական հռետորը մեկնում է ամբողջ հատվածը՝ շեշտելով որոշ կետեր, որոնք պետք է վերլուծի մասնավորապես: Ամբողջ հատվածի մեկնությունը չպետք է առաջ բերի դրա վիպական վերակառուցում, երևակայական մանրամասների և գեղարվեստորեն զարդարված հավելումների կիրառում: Նման վերակառուցումը կօգնի միայն այն հռետորին, որը քարոզի համար բավարար չափով չի նախապատրաստվել:

2. Առանձին հատվածների մեկնության համար եկեղեցական հռետորը կարող է բաժանել բնագիրը և վերլուծել երկու կամ երեք բաժիններով, մինչև որ շարունակության մեջ հանգի հավաքական եզրակացությունների:

Այս կերպ եկեղեցական հռետորը կարող է կանոնավոր ձևով վերլուծել որոշակի մեծ պատմություններ, և այս վերլուծության մասին կարող է իր եզրակացություններն անել: Այս մեթոդը եկեղեցական հռետորից չի պահանջում խորացնել աստվածաբանական առանձին իմաստներ, այլ կազմել ամբողջի ընդհանուր իմաստները՝ այսպիսով Սուրբ Գրքի ընդհանուր մեկնություն կատարելով: Սա նշանակում է, որ նրանից հոգնություն առանձնապես չի պահանջվում և կարող է իրեն առավել հանգիստ զգալ քարոզչական գործի նպատակների իրականացման առումով:

բ) Համադրական քարոզ (խոր քարոզ)

Որպես խոր քարոզ՝ սահմանվում է եկեղեցական հռետորական խոսքի այն ձևը, որը չի նախատեսում մի ամբողջ հատվածի վերլուծություն, այլ կենտրոնացում և խորացում այդ հատվածի միայն մեկ կետի վրա: Այս կենտրոնացումը, անշուշտ, պահանջում է կենտրոնական մեկ եզրի գոյություն՝ հարմար թեմատիկ զարգացման համար: Այս պատճառով էլ հնարավոր չէ, որ խոր քարոզը կիրառելի լինի բոլոր պարագաներում: Հայտնի է, որ խոր քարոզը չի արժարժում մեկ հատվածի բոլոր թեմաները, այլ ընդհակառակը արժարժվող թեմաների ընտրությունը բացառում է շատ թեմաներ, որոնք ունեն երկրորդական նշանակություն: Սա նշանակում է, որ խոր քարոզի համար պահանջվում են հռետորական մեծ փորձառություն և հատուկ կարողություններ:

Հետևաբար, խոր քարոզի արվեստը թելադրում է առաջին հերթին մի կողմից կենտրոնական կետի ցուցադրում և ընդգծում, իսկ մյուս կողմից՝ համակարգված զարգացում

հռետորական արվեստի կանոնների համապատասխան: Այս կանոնների պահպանման առումով խոր և պարզունակ քարոզները համընկնում են: Խոր քարոզի շրջանակներում հատվածի միայն մեկ կետի շուրջ խորացումն օգնում է ունկնդիրների ուշադրության կենտրոնացմանը մեկ հստակ եզրին:

Կենտրոնական կետը, որը վերլուծվում է խոր քարոզի կողմից, կոչվում է «թեմատիկ առաջարկ», որը հայտնի է բնագրային հատվածի մեջ (այսինքն՝ բնագրի ընթերցումը բացահայտորեն ցույց է տալիս առաջարկության իմաստը), սակայն եկեղեցական հռետորից հատուկ ջանք է պահանջվում դրա սահմանման համար:



Գլուխ Թ

ՔԱՐՈՉԻ ՆՅՈՒԹ-Ը ԵՎ ԴՐԱ ԱՐՎԵՍՏ

Նյութ անվանվում են այն նախադրյալները, որոնցով զարգանում է եկեղեցական հռետորական խոսքը: Այս նախադրյալներից ամենակարևորներն են պատմումն ու նկարագրությունը, պարզաբանումը, փաստարկումները, առարկումը, հերքումը և հռետորական միջոցները:

ա) Պատմում և նկարագրություն

Պատմելու ընթացքը և նկարագրությունը դեպքերի ներկայացման ձևերն են: Հայտնի է, որ եկեղեցական հռետորության մեջ պատմելու ընթացքը կենտրոնական տեղ է զբաղեցնում, քանի որ հռետորական խոսքի բովանդակությունը բխում է եկեղեցու կյանքի պատմական տարբեր դեպքերից:

Պատմելու ճիշտ ձևերի նախադրյալները պարզ են. պատմումը պետք է բնութագրվի հստակությամբ ու ճշգրտությամբ: Այս երկու դրական հատկանիշների բացակայության դեպքում, ընդհակառակը, պատմելու ընթացքը կդառնա անօգուտ և վտանգավոր ունկնդիրների համար, քանի որ նպաստում է նրանց շեղմանը: Պատմելու ընթացքի հստակությունը վերաբերում է հիմնականում կիրառվող բառերին, որոնք պետք է հասկանալի լինեն ունկնդիրներին (հետևաբար՝ նաև հայտնի):

Այն պարագայում, երբ եկեղեցական հռետորը պատմում կամ նկարագրում է ինչ-որ դեպք՝ կիրառելով անհասկանալի կամ համեմատաբար հասկանալի բառեր (վերջինիս դեպքում լսարանը կհարկադրվի բացատրական ենթադրությունների), ապա վստահաբար տվյալ դեպքի այլափոխված ներկայացում կլինի: Նմանատիպ վտանգ կա պատմելու ընթացքի մեջ անկատար լինելու դեպքում, քանի որ այդ ժամանակ պատմությունը ոչ միայն անհասկանալի կլինի, այլև կեղծ: Զրույցի մեջ ճշգրտության բացակայության պարագան առկա է, երբ եկեղեցական հռետորը (սեփական նախաձեռնությամբ) պատմության մեջ հավելում է որոշ տարրեր, որոնք բացահայտորեն իր երևակայության կամ կրոնական դյուրագագացության արգասիքն են: Հետևաբար, այս պարագայում եկեղեցական հռետորն իրադարձությունը, որի մասին խոսում է, այլափոխում է ամբողջապես, միաժամանակ այլափոխելով նաև բովանդակությունը:

Պատմումը և նկարագրությունը պետք է զանազանվեն լավ գրավչությամբ, որպեսզի չհոգնեցնեն լսարանին: Պետք է նաև շարժեն ունկնդիրների հետաքրքրությունը և տարբերվեն կենդանի ու ջերմ հոգով, այսինքն՝ ցույց տան եկեղեցական հռետորի ապրումները (նախադրյալներ, որոնք քննարկվեցին նախորդ գլխում): Վերջապես, պետք է նպաստեն քարոզի թեմայի ավելի լավ ներկայացմանը, այսինքն՝ անմիջականորեն առնչվեն դրա հետ:

բ) Պարզաբանում

Պարզաբանումն այն բառերի հստակեցումն է, որոնք եկեղեցական հռետորը կիրառում է: Պարզաբանման անհ-

րաժեշտությունը բխում է լսարանի աստվածաբանական անտեղյակությունից կամ կրթական ցածր մակարդակից, հետևաբար պարզաբանումն անհրաժեշտ է, քանի որ երբ լսարանը չի ընկալում հռետորի բառերի ճշգրիտ բովանդակությունը, ապա այդ ժամանակ լսարանի ուշադրությունն սկսում է շեղվել, կամ նա սխալ եզրակացությունների է հանգում՝ հակառակ այն բանի, ինչ որ ցանկանում է ներկայացնել եկեղեցական հռետորը:

Այս ընթացքը կոչվում է «հռետորական բանաձևում», այսինքն՝ հռետորի ջանքը, որ նկարագրի իմաստները և ոչ թե պարզապես սահմանի դրանք որոշ եզրերով: Նշենք՝ անշուշտ հնարավոր չէ, որ յուրաքանչյուր իմաստի համար «հռետորական բանաձևում» արտահայտվի: Այս բանաձևումը, այնուամենայնիվ, պետք է բնութագրվի պատկերավորությամբ, այսինքն՝ օրինակների, պատկերների, համեմատությունների և գեղագիտական այլ տարրերի կիրառմամբ: Պարզաբանման ընթացքում նաև հնարավոր է, որ կիրառվի մի օրինակ, որը մեծ ուժ է ներկայացնում իրենից, քանի որ ուղղվում է ինչ-որ անձի և, հետևաբար, փորձառությամբ է մոտենում լսարանի անդամներին: Օրինակը հավաստում է, որ եկեղեցական հռետորի կողմից տեսականորեն հիշատակված մտքերը կատարվել են որոշ մարդկանց կյանքի ընթացքում: Եկեղեցական հռետորի կողմից օրինակի կիրառումը պետք է հատկանշվի իր հակիրճությամբ:

Եվ, վերջապես, պարզաբանման ընթացքում հնարավոր է պատկերների կիրառումը: Պատկերը հանդիսանում է կենդանի մի իմաստ, քանի որ գործունեություն է զարգացնում, այսինքն՝ ունկնդիրներին դեպի կենդանի և հասկանալի իրականություն է ուղղորդում: Պատկերը պետք է

վերցվի ունկնդիրների շրջապատից, որպեսզի ծանոթ լինի վերջիններին և գործի պարզաբանման ուղղությամբ:

զ) Փաստարկումներ

Փաստարկներն այն ապացույցներն են, որոնք հիշատակվում են եկեղեցական հռետորի դիրքն ամրապնդելու համար: Փաստարկների անհրաժեշտությունը հստակ է, քանի որ նպատակ ունի հռետորի խոսքում արժևորելու ճշգրտությունը, ճշմարտացիությունը և տրամաբանությունը: Փաստարկման այս ընթացքն ուղղվում է ունկնդիրների բանականությանը, որի գլխավոր նպատակն այն է, որ այնուհետև ուղղվի նաև դեպի նրանց սրտերը: Այսպիսով, փաստարկն ուղղվում է դեպի մարդկային իրականության ամբողջականությունը (միտք և հոգի):

Փաստարկման այս ընթացքը, երբ ուղղվում է դեպի միտքը, ապա այդ ժամանակ կիրառվում են այսպես կոչված «տրամաբանական փաստարկումները», այսինքն՝ այն փաստարկումները, որոնք փորձում են համապատասխանել մարդկային մտածողության պահանջներին: Ունկնդիրների սրտերին ուղղվող փաստարկումներն անվանվում են «զգացական փաստարկումներ» (կամ «հուզական»): Խոսքն այն բաների մասին է, որոնք հավում են ունկնդիրների սրտերի նուրբ լարերին և ավելի մեծ հոգևոր կյանքի ցանկություն են առաջացնում (անկեղծության, սիրո, գործվի, ճշմարտության և սրբության որոնման):

Տրամաբանական փաստարկումների դեպքում եկեղեցական հռետորը պետք է ուշադիր լինի, որպեսզի դրանք համապատասխանեն ունկնդիրների կրթական մակարդակին (գիտական բարդ փաստարկումներ չեն մատուցում,

երբ լսարանն ի վիճակի չէ հասկանալու դրանք): Նաև պետք է իր փաստարկումները ներկայացնի որոշակի դասակարգմամբ՝ սկսելով ամենապարզից և ավելի բարդերին հանգելով: Ամեն դեպքում փաստարկումների կուտակումն օգտակար չէ եկեղեցական հռետորի խոսքի նպատակների համար:

Անշուշտ, հավատքի ճշմարտությունները, ճշգրիտ գիտությունների նմանողությամբ, չեն կարող փաստարկումների առարկա հանդիսանալ, և այս պատճառով էլ փաստարկումների ամբողջ ոգին քարոզի ընթացքում չի կարող բացարձակ բնութագիր պահանջել, այսինքն՝ ներկայացվի որպես չափանիշ, որը նպատակ ունի կանոնավորելու ունկնդիրների իմաստաբանական բոլոր հարցերը:

Տվյալ փաստարկումները, անկասկած, կարող են ստանալ Սուրբ Գրքից և Սրբազան ավանդությունից, ինչպես նաև Եկեղեցու սրբակենցաղ անդամների և սրբերի հոգևոր փորձառությունից:

դ) Առարկում

Առարկումը գործում է, երբ արտահայտված ինչ-որ հակառակություն կա լսարանի կողմից: Այս հակառակությունը, անշուշտ, չի արտահայտվում քարոզի ընթացքում, սակայն հնարավոր է, որ մեկ այլ պահի արտահայտված լինի եկեղեցական հռետորի հանդեպ: Հետևաբար, հռետորը պետք է տեղյակ լինի լսարանի այս հակառակություններին և դրանք ներկայացնի իր քարոզի ընթացքում:

Մակայն եկեղեցական հռետորն ինքն էլ կարող է ինչ-որ առարկություն ներկայացնել՝ ստեղծելով այն տպավորությունը, թե հնարավոր է՝ այդ առարկությունը գալիս է

իր լսարանից: Այս պարագայում քարոզչական գործն ավելի դյուրին է դառնում, քանի որ ունկնդիրներն այն տպավորությունն են ստանում, որ հռետորը չի գործում որպես ասված խոսքերի հեղինակ, այլ որ խոսքում իր որոշ կարծիքներն է ներկայացնում: Անշուշտ, հատուկ ուշադրություն է պահանջվում, որ առարկությունները տեղին լինեն, այսինքն՝ համապատասխանեն ունկնդիրների կրթական մակարդակին: Եկեղեցական հռետորական խոսքի համար բացարձակ անհաջողություն կհամարվի, եթե արտահայտվեն այնպիսի առարկություններ, որոնք երբեք չի արտահայտել լսարանը:

Առարկությունները հստակ տեղ չունեն քարոզի ընթացքում. դրանց տեղը կախված է եկեղեցական հռետորի որոշումից և թեմայի բնույթից: Անհրաժեշտ է, սակայն, որ առարկությունը հնարավորինս հավաստի պահպանի այն խոսքերի իսկությունը, որն արտահայտում է: Որոշ պարագաներում, անշուշտ, եկեղեցական հռետորի անդրադարձն արտահայտված առարկություններին պետք է չափավոր լինի կամ կարելի է նաև խուսափել դրանցից, երբ կարծում է, որ առարկությունն ամբողջովին անձանոթ է իր լսարանին և հավանաբար խառնաշփոթություն կստեղծի:

ե) Հերքում

Հերքումն առարկության ժխտումն է: Այս ընթացքում եկեղեցական հռետորն ստանձնում է այն գործը՝ ապացուցելու, որ առարկությունները հնարավոր չէ հիմնավորել և, հետևաբար, ուղղակի խոսակցություններ են:

Հերքումը պահանջում է, որ պատասխան հնչի առարկության բոլոր, և ոչ՝ նախապես ընտրված որոշ կետերի

համար: Հասկանալի է, որ հերքումը պետք է լինի կանոնավոր և վերլուծական, այսինքն՝ չբնութագրվի պարզ ժխտումով: Սակայն եկեղեցական հռետորի ուշադրությունը, կապված հերքման ընթացքին, չպետք է վերաբերի միայն դրա բովանդակությանը, այլև դրա արտահայտման ոճին: Բնական է, որ խոսքի էությունից բխող որոշ հակառակ կարծիքներ հերքվում են որևէ մարդու կողմից, և որ հակառակ կարծիքներն ու տեսակետները նա հերքում է բուն կերպով:

Առարկության հերքման ընթացքում խոսքի սաստկությունը դրական կերպով չի նպաստում խոսքի հետապնդած նպատակին. կարող է, անշուշտ, բացասաբար ազդել, քանի որ ժամանակակից մարդը կարծում է, որ խոսքի սաստկությունն անուղղակիորեն չի հայտնում ասված խոսքերի ճշմարտությունը, այլ փորձում է ծածկել թերությունները: Բնական է նաև, որ հերքման ընթացքում պետք է խուսափել հեզմական մեկնաբանություններից նրանց նկատմամբ, ովքեր առարկել են:

զ) Հռետորական միջոցներ

Հռետորական միջոցներ են անվանվում այն միջոցները, որոնցով արտահայտվում է խոսքը: Դրանք այսպես կոչված «արտահայտչական միջոցներն» են (երբ վերաբերում են խոսքի արտաքին տեսքին) և «իմացական միջոցներն» են (երբ վերաբերում են բառերի իմաստներին): Այս վերջին տեսակի («իմացական միջոցներ») մեջ են մտնում հռետորական այս միջոցները՝

1. Համեմատություն. սա հռետորական այն միջոցն է, համաձայն որի համեմատվում են երկու հասկացություններ, որոնք ընդհանուր հատկանիշներ ունեն:

2. Փոխաբերություն. սա հռետորական այն միջոցն է, համաձայն որի եկեղեցական հռետորը չի արտահայտվում բառացիորեն, այլ կիրառում է մի բառ որոշակի իմաստով՝ մեկ այլ իմաստ արտահայտելու համար:

3. Այլաբանությունը. սա հռետորական այն միջոցն է, համաձայն որի եկեղեցական հռետորն արտահայտում է հստակ իմաստ, սակայն ենթադրում է մեկ այլ իմաստ:

4. Հակադրություն. սա հռետորական այն միջոցն է, համաձայն որի համեմատվում են երկու իմաստներ, որոնք հակադիր են միմյանց:

5. Զիջում. սա հռետորական այն միջոցն է, համաձայն որի եկեղեցական հռետորը ժամանակավորապես ընդունում է իր խոսքերին հակադրված ինչ-որ մեկի կարծիքը, որպեսզի ավելի ուժեղ ներկայացնի իր տեսակետները (հռետորական այս միջոցը հատկապես զործում է հերքման ընթացքում):

6. Զարմանք. սա հռետորական այն միջոցն է, համաձայն որի եկեղեցական հռետորը ձևացնում է, թե իբր չգիտի, թե՛ ինչ պետք է ասի կամ ինչ պետք է անի, չնայած որ ճիշտ հակառակն է: Այս ձևը թույլ է տալիս հռետորին սպասման որոշակի մթնոլորտ ստեղծել իր կողմից ասված խոսքերի հանդեպ:

7. Թվարկում. սա հռետորական այն միջոցն է, համաձայն որի եկեղեցական հռետորը կրկնում է նույն իմաստը տարբեր բառերով: Այս միջոցը իմաստաբանական հետաքրքրություն է ստեղծում ունկնդիրների մեջ:

8. Աստիճանավորում. սա հռետորական այն միջոցն է, համաձայն որի եկեղեցական հռետորը իր միտքը ներկայացնում է աստիճանակարգված ձևով՝ ամենափոքրից և աննշանից դեպի ամենամեծերը և ամենակարևորները:

9. Անդրադարձ. սա հռետորական այն միջոցն է, համաձայն որի եկեղեցական հռետորն իր խոսքն ուղղում է այն անձանց, որոնք ներկա են կամ բացակա, բայց նաև այն անձանց, որոնք մահացել են:

10. Բացականչություն. սա հռետորական այն միջոցն է, համաձայն որի եկեղեցական հռետորն արտահայտում է իր հուզմունքը զգացմունքային խոսքերով: Բացականչությունը որոշ դեպքերում կարող է արտահայտվել նաև հարցական ձևերով:

11. «Շարժուն» նկարագրություն. սա հռետորական այն միջոցն է, համաձայն որի եկեղեցական հռետորը կարող է ճշգրիտ կերպով բնորոշել ինչ-որ անձի կամ իրի՝ կենսունակ բառեր կիրառելով:

12. Անձնավորում. սա հռետորական այն միջոցն է, համաձայն որի եկեղեցական հռետորն իր խոսքում հետաքրքրություն է ստեղծում՝ անհոգի որոշ առարկաներ ներկայացնելով որպես հոգեղեններ, որոնք զգում, խոսում և լսում են:

13. Հրաժեշտ. սա հռետորական այն միջոցն է, համաձայն որի եկեղեցական հռետորն արտահայտում է մտքեր և զգացողություններ, որոնք յուրաքանչյուր ոք ունենում է, երբ բաժանվում է իր սիրելի անձից:

14. Մաղթանք. հռետորական այս միջոցը թույլ է տալիս եկեղեցական հռետորին արտահայտել իր հույսն ապագայի հանդեպ: Եկեղեցական բանավոր խոսքի ամբողջական բովանդակությունը պարունակում է թեմաներ, որոնք պիտի լինեն ունկնդիրների կյանքում: Հետևաբար, մաղթանքը հույս և ակնկալիք է արտահայտում քարոզի կամ կրոնի դասի ամբողջական ճշմարտությունները կիրառելու համար:

15. Հռետորական հարց (ճարտասանական հարց). սա հարցի այն ձևն է, որի պատասխանը գիտի եկեղեցական հռետորը: Հարցի այս ձևը, որն առկա է պատասխանի մեջ, հռետորի կողմից ներմուծվում է թեմայի մեջ՝ մուտք ապահովելու նպատակով:

16. Խնդրանք. համաձայն այս միջոցի՝ եկեղեցական հռետորը ներկայանում է որպես մեկը, որը չի պարտադրում և ոչ էլ հրամայում է, այլ որպես մեկը, որը խնդրում է ունկնդիրներին եկեղեցական խոսքի ճշմարտությունները կիրառելու համար: Քարոզում առկա խնդրանքն ապահովում է լսարանի կատարյալ ազատության զգացումը և լսարանը կարող է այն ընդունել կամ չընդունել:

17. Անկցորդություն և բազմակցորդություն. հռետորական անկցորդ միջոցը նախատեսում է, որ հռետորը շարքով ներկայացնի որոշ իմաստներ, որոնք չեն առնչվում միմյանց: Հռետորական տվյալ ձևը հատուկ ուշադրություն է պահանջում, քանի որ տարբեր իմաստների մեջբերումը (նույն նախադասության մեջ) կարող է հեռացնել լսարանի ուշադրությունը և ընկալման խնդիրներ ստեղծել: Բազմակցորդ միջոցի կիրառումը, ընդհակառակը, շատ ավելի նպատակահարմար է, քանի որ այն խոսքը զարդարում է իմաստների զանազանությամբ և նպաստում այն բանին, որ ունկնդիրներն ավելի լավ հետևեն ասված խոսքերին:

18. Կրկնություն. համաձայն այս միջոցի՝ եկեղեցական հռետորը կարող է մնալ ինչ-որ իմաստի նշանակության մեջ՝ տարբեր պահերի այն կրկնելով իր խոսքում: Չնայած այն իրողությանը, որ իմաստների կրկնությունն ընդհանուր առմամբ եկեղեցական հռետորական խոսքի թերություն է դիտվում, այնուամենայնիվ որոշակի պարագաներում հռետորի համար առավել նպատակահարմար է,

որ իր արարքն արդարացնի կրկնվող հասկացությունների կարևորությամբ:

19. Չափազանցություն. այս միջոցով եկեղեցական հռետորը ներկայացնում է ինչ-որ անձի կամ դեպք ընդունված չափանիշներից առավել բարձրացնելու համար: Երբ չափազանցումը չի սահմանափակվում մեկ բառով կամ իմաստով, այլ ավելի է ձգվում, ապա այդ ժամանակ անվանվում է «սահմանազանցում»: Հռետորական տվյալ միջոցը կարող է կիրառվել ինչ-որ անձի հաստատման կամ մերժման պարագայում: Մակայն, կանոնի համաձայն, չափազանցության կիրառումը հիմնականում դրական նպատակ ունի:

20. Սպառնալիք. հռետորական այս միջոցը եկեղեցական հռետորը պետք է կիրառի բացառիկ ուշադրությամբ: Սպառնալիքը պետք է կիրառվի ամենակարևոր հարցերի դեպքում, որոնք ակնարկում է եկեղեցական հռետորը (ճգնաժամային պարագաներում՝ լսարանի հոգևոր խնդիրների առնչությամբ), և երբ կիրառվում է, ապա արտահայտվի այնպիսի ձևով, որ օգտակար լինի ունկնդիրների համար և ոչ թե վնասի:

21. Երկարաբանություն. չնայած այն իրողությանը, որ երկարաբանությունը գրավոր և բանավոր խոսքի թերություն է դիտվում, սակայն երկարաբանությունն առավել նպատակահարմար է որոշակի պարագաներում, որոնց ժամանակ պահանջվում է, որ որոշ իմաստների առավել մեծ ուշադրություն հատկացվի (եկեղեցական հռետորի որոշման համաձայն): Այս պատճառով երկարաբանությունը չպետք է հատկանշվի բառերի անխոհեմ կուտակմամբ, այլ ընտրված մեջբերումների և իմաստների աստիճանակարգմամբ՝ հիմնականում չափի զգացողությամբ:

22. Քողարկում. հռետորական այս միջոցը կարող է կիրառվել, երբ եկեղեցական հռետորը որոշում է, որ ինչ-որ իմաստ հայտնի է ունկնդիրներին և այդ պատճառով էլ չի շարունակում դրա ներկայացումը: Քողարկման կիրառումը չի կարող (և չպետք է) հաճախակի լինել: Եկեղեցական հռետորը պետք է որոշի, թե արդյոք պե՛տք է խոսել այդ մասին, սակայն շարունակության մեջ քողարկում է ինչ-որ անձի կամ դեպքի առնչվող մանրամասները, երբ որոշակի խոսքեր նպաստում են այդ քողարկմանը:

23. Շտկում. այն դեպքում, երբ եկեղեցական հռետորն ընթրնում է, որ հնարավոր է՝ ինչ-որ իմաստ (որի մասին արդեն հիշատակել է) ունկնդիրների կողմից սխալ է ընկալվել, ապա պարտավոր է կիրառել հռետորական շտկման միջոցը: Շտկումը նպաստում է եկեղեցական հռետորի հանդեպ ունկնդիրների՝ դրական տպավորության ստեղծմանը, քանի որ հռետորական տվյալ միջոցը ցույց է տալիս հռետորական խոսքի սխալները կամ անկատարությունն ընդունելու առաքինությունը և, հետևաբար, եկեղեցական հռետորին ազատում է հեղինակավոր կամ անսխալական լինելու հնարավոր արատից:

24. Միջարկում. որոշ պարագաներում պարտադրվում է, որ խոսքում բացատրողական փոքրիկ միջարկումներ լինեն: Հռետորական այս միջոցը խոսքի ամբողջականության համար անհրաժեշտ է նկատվում, սակայն պետք է հաճախակի չկիրառվի, քանի որ այն թեթևակի շեղում է ունկնդիրների ուշադրությունը:



Գլուխ Ժ

ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՀՈՒՏՈՐԱԿԱՆ ԽՈՍՔԻ ԱՐԴԻԱԿԱՆԱՅՈՒՄԸ ԲԱՂԱԲԱԿՐԹՈՒԹՅԱՆ, ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՄԵՐ ԺԱՄԱՆԱԿԱՇՐՋԱՆԻ ՄԱՐԴՈՒ ԿՅԱՆՔԻ ՉԱՓԱՆԻՇՆԵՐՈՎ

ա) Հույսի լեզուն աստվածաբանական և աշխարհիկ ժամանակակից խոսքում

Ժամանակակից մարդու համար յուրաքանչյուր խոսքի (կրոնական, քաղաքական, գիտական, արվեստի) ընդհանուր տարրը և նպատակը հույսի սահմանումն է: Այն խոսքը, որը հույսի որոնում չի պարունակում, առավել անհաջող և անօգտակար է: Ինչպես նաև, եթե ինչ-որ խաբուսիկ հույս է պարունակում, եթե ապացուցվել է, որ այդ հույսը կեղծ է և անցողիկ, ապա այդ դեպքում ևս ժամանակակից խոսքը, որն արտահայտում է այդ հույսը, կորցնում է իր արժանահավատությունը:

Երբ եկեղեցական հռետորական խոսքն արտահայտվում է խորանից՝ քարոզի ընթացքում, կրոնի դասի շրջանակներում, Եկեղեցու վարդապետության ուսուցման մեջ կամ իրադարձային ճառերում, պարտավոր է հայտնել հույսի իր խոսքը: Այս անհրաժեշտությունը չպետք է թելադրվի իր ժամանակակիցների հետ եկեղեցական խոսքի մրցակցության ոգուց. բխում է ոչ թե հասարակական չափանիշներ

րից, այլ եկեղեցական խոսքի էությունից: Սա նշանակում է, որ այս խոսքի փոխանցողներից յուրաքանչյուրը (քարոզիչ, աստվածաբան-դասախոս, քրիստոնեականի ուսուցանող, ճառող) պարտավոր է խորամուխ լինել ճշմարտության մեջ և դրա ցուցադրման համար տպավորիչ ձևեր չփնտրել:

Այս վերջին գործոնը ժամանակակից եկեղեցական հռետորի համար թակարդ է, քանի որ կարող է եկեղեցական պատգամի կազմակերպված ներկայացման տարր ընկալվել: Այս պատգամը չի կարող (և չպետք է) ենթարկվել ժամանակակից «images makers»-ի օրինաչափությանը՝ նրանց, ովքեր տարբեր ճառողների պրոֆիլներ են կառուցում, որպեսզի էլ ավելի ընդունվեն իրենց կողմից ասված խոսքերը: Եկեղեցական հռետորական խոսքը նման կազմակերպումների անհրաժեշտություն չունի, ընդհակառակը, երբ կազմակերպվում է աշխարհիկ ժամանակակից չափանիշներով, ապա այդ ժամանակ այլափոխվում է աշխարհիկ ժամանակակից խոսքի ինչ-որ տարբերակի (և սա երևում է հիմնականում բողոքական աշխարհում վարձու քարոզիչների ջանքերում, նրանց, ովքեր կոչվում են «հեռուստատեսային աստղեր»):

Քարոզի, կրոնի դասի կամ ուղղափառ վարդապետության խոսքը չի հանդիսանում հույսի մի առաջարկ, որը համապատասխանաբար լրացնում է խոսքի այլ ձևերին, այսինքն՝ չի գործում որպես լրացում աշխարհիկ խոսքի ձևերին: Այն ժամանակակից մարդու միակ իրական հույսն է, որը նա բազմիցս անտեսում է, չնայած որ այն փնտրում է ներքին մղումով: Այս հույսն է կոչված արժևորելու եկեղեցական հռետորական ժամանակակից խոսքը:

Սակայն ինչպե՞ս կարժևորվի այս հույսը, եթե նախապես չի գիտակցվել հենց եկեղեցական հռետորի կողմից:

Այս հարցը խնդիրը դնում է ճիշտ տեղում: Աստվածաբանական ժամանակակից խոսքի հույսի լեզուն չի տարբերվում հարության պատգամի ազդարարումից, և եթե եկեղեցական հռետորական ժամանակակից խոսքը չի ներկայացնում այս հույսը, ապա այդ դեպքում ձևափոխվում է հույսի պատգամների ժամանակակից համակարգերի մեկ բաժնի, այսինքն՝ աշխարհիկ գործերի, որոնք սպասարկում են համաշխարհային մեծ շահերին:

Երբ եկեղեցական հռետորական խոսքը հաղորդում է հարության հույսը և ներշնչվում դրանից, ապա այդ դեպքում դառնում է այն առանցքը, որն իմաստավորում է մարդկային բոլոր անցողիկ հույսերը: Աշխարհիկ հույսը, որը համապատասխան խոսքերում արտահայտվում է մարդկային մեծ խնդիրների լուծման համար (հիվանդություններ, աղքատություն, անգործություն, պատերազմներ, հասարակական տարբերություններ, երկու սեռերի հավասարության խնդիրներ, ընտանիքի և երեխաների կերակրմանն առնչվող խնդիրներ), կարող է իմաստավորվել միայն հարության հույսի լույսի ներքո: Սա է հույսը, որի համար եկեղեցական հռետորական ժամանակակից խոսքը կարող է ուղղվել ժամանակակից մարդուն հենց այն նույն խոսքերով, որոնցով Պողոս առաքյալը դիմում է աթենացիներին. «Այն, ինչ չգիտեք, դա են ուզում ձեզ տեղեկացնել»:

բ) Եկեղեցական ժամանակակից հռետորություն և մշակութային-գիտական զարգացում

Նախորդ հատվածներում հնարավորություն տրվեց ժամանակակից քաղաքակրթության և գիտության զարգացման նախադրյալներով շեշտելու հռետորական ժամա-

նակակից խոսքի անհրաժեշտությունը: Այս թեմայի տվյալ հատվածն ավելի շատ և առավել ամբողջական քննության նպատակ ունի:

Հստակ է, որ եկեղեցական հռետորական խոսքը պարտավոր է հետևել քաղաքակրթության ժամանակակից զարգացումներին, ինչպես նաև գիտական ձեռքբերումներին: Այս անհրաժեշտությունը պարտադրվում է իրականության կողմից, քանի որ անհնար է, որ եկեղեցական հռետորը դիմի ժամանակակից մարդուն, սակայն տեղյակ չլինի քաղաքակրթական իր միջավայրին: Այս միջավայրը, ի դեպ, ստեղծում է կյանքի պայմանները, որոնց պարտավոր է անդրադառնալ եկեղեցական խոսքը (հետևաբար, դրանք պետք է հայտնի լինեն նրան): Մակայն եթե այս խոսողն իրագել չէ տվյալ զարգացումների և ձեռքբերումների մասին, ապա ունկնդիրների գիտակցության մեջ կներկայանա որպես անվստահելի ժամանակակից կյանքին աններդաշնակ լինելու իմաստով: Եկեղեցական հռետորը, անտեղյակ լինելով քաղաքակրթական և գիտական ժամանակակից իրականությանը, չի կարող հետամուտ լինել իր կողմից ասված խոսքերի հեղինակությանը, եթե դրանք վերաբերում են անգամ անցած մի ժամանակաշրջանի:

Հարցերը, սակայն, որոնք ի հայտ են գալիս վերոհիշյալ հստակեցումից հետո, երկուսն են՝ եկեղեցական հռետորական խոսքն ի՞նչ ձևերով կարողիականցվի իր ժամանակաշրջանի քաղաքակրթական և գիտական առաջադիմության համապատասխան, և ո՞րն է այս արդիականացման սահմանը:

Արդիականացման ձևը նախ և առաջ վերաբերում է ժամանակակից առաջընթացների ճիշտ տեղեկացմանը: Եկեղեցական հռետորը չպետք է սխալ տեղեկացված լինի, երբ

անդրադառնում է իր ժամանակաշրջանի գիտական առաջընթացին, ինչպես նաև քաղաքակրթության զարգացմանը: Ճիշտ տեղեկացումը մի կողմից մեծարում է եկեղեցական հռետորին (քանի որ ինչպես լսարանը, այնպես էլ գիտական առաջադիմությունների ընթացքը փաստում են նրա խոսքերի լրջությունը), սակայն, մյուս կողմից էլ, նրան թույլ են տալիս անդրադառնալ սրանց դրական կամ բացասական ձևերով և բոլոր պարագաներում՝ հարկ եղած լրջությամբ:

Այս կետում պետք է շեշտվի, որ եկեղեցական հռետորը ոչ մասնագետ է, ոչ էլ կարող է լինել այն բանում, որ կարծիք հայտնի գիտական առաջադիմության ճշգրտության վերաբերյալ: Այս ճշգրտությունը որոշվում է (եկեղեցական հռետորական խոսքի համար) այն չափանիշով, թե այն արդյոք օգնու՞մ է ժամանակակից մարդուն իր իրական կարիքների դեպքում, թե՛ շեղում է իր հոգևոր նպատակներից: Հետևաբար, եկեղեցական հռետորի անդրադարձը տվյալ առաջադիմություններին պետք է այս առանցքով լինի: Մա, ի դեպ, պատասխանում է նաև երկրորդ՝ արդիականացման սահմաններին վերաբերող հարցին: Եկեղեցական հռետորական խոսքը պարտավոր է ընդունել գիտական առաջադիմությունները, մինչև այն կետը, երբ դրանք նպաստում են մարդու հոգևոր առաջադիմությանը: Այս կետից այն կողմ, երբ գիտության զարգացումները շեղում են ժամանակակից մարդու հոգևոր ընթացքը, եկեղեցական հռետորական խոսքը պարտավոր է ծայրահեղ մերժողական լինել:

Վերջում շեշտենք նաև, որ իր ժամանակաշրջանի գիտական և քաղաքակրթական բոլոր զարգացումները չպետք է վերաբերեն եկեղեցական հռետորական խոսքին: Ժամանակակից գիտական և քաղաքակրթական շերտեր

կան, որոնք չեզոք են (ո՛չ դրական, ո՛չ բացասական) մարդու հոգևոր ընթացքի նկատմամբ: Եկեղեցական խոսքի համար սխալ կլիներ մտնել այս շերտերի քննական թեմաների մեջ, քանի որ այն տպավորությունը կստեղծեր, թե հոգևոր հստակ հետաքրքրություն չունի և որ իր գործը քաղաքակրթության զարգացման յուրաքանչյուր շերտի շարունակական քննադատությունն է (քաղաքակրթական հետամնացություն):

գ) Հռետորությունը և ապոֆատիկ աստվածաբանությունը ժամանակակից աշխարհում

Եկեղեցու պատմությունն արժևորեց «լռության» աստվածաբանության գոյությունն ու գործունեությունը: Ապոֆատիկ աստվածաբանությունը բնութագրվեց ինչպես Աստծու և հավատքի այլ հարցերի նկարագրման մերժմամբ, այնպես էլ փորձառության՝ որպես ճշմարտությունների արտահայտման «լեզվի» ներկայացմամբ: Եկեղեցական հռետորի կենսափորձի անհրաժեշտության առումով շեշտվեց խոսքի հանդեպ փորձառության առաջնահերթությունը:

Այս բաժնում մնում է շեշտել մեկ այլ ճշմարտության մասին, որ ապոֆատիկ աստվածաբանությունը չպետք է գիտակցվի Եկեղեցու ժամանակակից գործում որպես «արդարացում» քարոզչական գործը շրջանցելու համար: Ճգնավորական ավանդույթը, որը գործել է տալիս ապոֆատիկ աստվածաբանությանը, շարունակում է գոյություն ունենալ ժամանակակից Եկեղեցում և մատուցում է իր հյութալի պտուղները փրկության գործում: Հռետորական աստվածաբանությունը ոչ միայն չի հակադրվում այս

ավանդությանը, այլև «հավատքի մասին տեղեկություններ» է ստանում դրանից, այսինքն՝ աստվածացման փորձառության մարմնացած օրինակը:

Եկեղեցական հռետորական խոսքը, սակայն, կոչված է գործելու որպես ապոֆատիկ աստվածաբանության «ուղեկից»: դա կնախապատրաստի ժամանակակից մարդուն՝ մտնելու հավատքի խորքերը: Եկեղեցական հռետորը չպետք է զանազանվի իր ապոֆատիկ աստվածաբանությամբ, քանի որ հռետորության էությունը և դրա հիմնավորումը չեն համապատասխանում աստվածաբանության մեջ ապոֆատիկ աստվածաբանության կիրառմանը: Հակառակ պարագայում նույնը վերաբերում է նաև ճգնավոր աստվածաբանին, սակայն երկուսն էլ կոչված են գործելու որպես «մարդկանց ձկնորսներ», չնայած որ նրանց այս գործն իրականացվում է տարբեր պայմաններում և ժամանակային տարբեր չափանիշներով:

Այսպիսով, եկեղեցական հռետորական խոսքը կոչված է ուշադրությամբ լսելու ապոֆատիկ աստվածաբանության և ճգնավորության «անձայն խոսքը», ինչպես ապոֆատիկ աստվածաբանությունն է կոչված չանտեսելու Եկեղեցու հռետորությունը, այլ իմաստավորելու այն հավատքի վախճանաբանական փորձառությամբ և օգնությամբ:





Վերջարան

Եկեղեցական հռետորական խոսքը Եկեղեցու փորձառության հավերժական արտահայտությունն է: Ամեն անգամ, երբ այս խոսքն արտաբերվում է խորանից, կրթության մեջ, քրիստոնեականի ուսուցման ընթացքում կամ մեկ այլ հանգամանքում, Եկեղեցին այս խոսքի միջոցով իրականացնում է փրկչական իր առաքելությունը և ընդառաջ գնում՝ հանդիպելու եկող Տիրոջը:

Այն ամենը, որ ներկայացվեց նախորդ գլուխներում, վերաբերում է եկեղեցական հռետորական խոսքի բազում թեմաների՝ կազմակերպմանը, նյութին, արվեստին և հաղորդակցման չափանիշներին: Եկեղեցական հռետորը պետք է տիրապետի տեսական այս ողջ հենարանին, որպեսզի իր խոսքն ավելի մեծ հաջողության հասնի: Որևէ ճառի, քարոզի կամ կրոնի դասի նախապատրաստությունը հիմնվում է ոչ միայն թեմայի բովանդակության, այլև՝ չափանիշների քանակի վրա, որոնց պետք է տիրապետի եկեղեցական հռետորը և հոգ տանի դրանց ճիշտ կիրառման համար:

Մուրբգրային հետևյալ արտահայտությունը վերաբերում է խոսքի յուրաքանչյուր սպասավորի. «Թող անիծյալ լինի նա, ով Տիրոջ գործը ծուլությամբ կկատարի»¹: Անտեղյակության կամ եկեղեցական հռետորական խոսքի հիմնական կանոնների պահպանման անփութության արդյուն-

քում չի կարող և չպետք է վտանգվի փրկության պատգամը: Մարդկային տկարությունը փաստ է, սակայն եկեղեցական հռետորական խոսքը հնարավորինս ավելի լավ դարձնելու յուրաքանչյուր ջանք պարտադիր և առաջնային է:

Հստակ է, որ այս խոսքի հաջողության համար կարևոր մի մաս հիմնվում է եկեղեցական հռետորի բնատուր շնորհների՝ բանավոր խոսքի հանգստության, հնչեղ ձայնի և լավ ձայնահաղորդման, իր ողջ անհատականությամբ հաղորդակցվելու, ինքնաբուխ ակնածանքի և այլ առաքինությունների վրա: Վերը նշված փաստարկումը, սակայն, չի նշանակում, որ եթե ինչ-որ մեկն ունի այս շնորհը, ապա հաջողված հռետոր է, իսկ եթե ինչ-որ մեկը չունի դրանք՝ պետք է համարվի ոչ համապատասխան խոսքի ծառայության համար: Յուրաքանչյուր ոք, ով «խոսքի աշխատավոր» է, ընդունելի է այս մեծ և կարևոր գործում, բավական է միայն կայուն ձևով պայքարել հռետորական իր մատուցման բարելավման համար:

Քարոզչի, աստվածաբան-դասախոսի, քրիստոնեական ուսուցանողի, հավատքի և աստվածաբանության թեմաներով ճառող որևէ հռետորի մատուցումը պետք է հարուստ լինի քանքարների առակի իմաստներով, այսինքն՝ զարգացնի ջանքը և բազմապատկի շնորհը, որ յուրաքանչյուրի տվել է Աստված: Հետևաբար, եկեղեցական հռետորը կոչված է պայքարելու Տիրոջ տված արդար գնահատականը տեսանելի դարձնելու համար, ինչպես որ ասվում է առակում՝ «Ապրե՛ս, քարի՛ և հավատարի՛ս ծառու, որովհետև այդ քջի մեջ հավատարիս եղար, շատի վրաս կկարգես քեզ. մտի՛ր քո տիրոջ ուրախության մեջ»¹:

¹ Երեմ. 48:10:

¹ Մտք. 25:21:

ՈՒՂԵՅՈՒՅՅՆԵՐ ԵՎ ՁԵՌՆԱՐԿՆԵՐ

1. **N. BAMBA**, *Ρητορική ἐκ τῶν ἐνδοξοτέρων ἀρχαίων καὶ νεωτέρων ἐρανισθεῖσα καὶ συνταχθεῖσα*, ἐν Παρισίοις 1813:
2. **N. BAMBA**, *Εγχειρίδιον τῆς τοῦ ἱεροῦ ἄμβωνος ρητορικῆς*, Αθήναι 1851:
3. **K. ΒΑΡΔΑΛΑΧΟΥ**, *Ρητορική τέχνη, συντεθεισα χάριν τῆς ἑλληνικῆς νεολαίας*, Βιέννη 1815:
4. **E. ΓΑΛΑΝΗ**, *Στοιχειώδης Ρητορική πρὸς χρῆσιν τῶν σπουδαζόντων, ἐρανισθεῖσα ἐξ ἀρχαίων καὶ νεωτέρων συγγραφέων*, Αθήνησι 1876:
5. **B. ΔΑΜΩΔΟΥ**, *Τέχνη ρητορική*, Ενετίησι 1759:
6. **B. ΔΑΜΩΔΟΥ**, *Πράξις κατὰ συντομίαν εἰς τὰς ρητορικὰς ἐρμηνείας, ἐν Πέστη τῆς Οὐγγαρίας* 1815:
7. **Φ. ΔΗΜΑΡΑΤΟΥ**, *Περὶ λόγου*, Αθήναι 1964:
8. **N. ΔΟΥΚΑ**, *Τετρακτύς, ἥτοι Ρητορική, Λογική, Μεταφυσική, Ηθική, ἐν Αἰγίνῃ* 1834:
9. **A. ΖΑΓΚΑ**, *Συνοπτικὴ θεώρησις τῆς χριστιανικῆς Ομιλητικῆς*, Αθήναι 1973:
10. **Π. ΖΩΓΡΑΦΟΥ**, *Ομιλητική*, Αθήναι, Γενικὴ Διεύθυνσις Ἐκκλησιαστικῆς Ἐκπαιδεύσεως, Αθήναι 1973:
11. **E. ΘΕΟΔΩΡΟΥ**, *Μαθήματα Ἐκκλησιαστικῆς Ρητορικῆς ἢ Ομιλητικῆς*, ἐν Αθήναις 1988⁴:
12. **M. ΚΑΛΟΓΕΡΑ**, *Ἐκθεσις κανόνων ρητορικῶν ἱεροκήρυξι μάλιστα συμβαλλομένων*, Ενετίησι 1755:
13. **Σ. ΚΟΜΜΗΤΑ**, *Ρητορική*, ἐν Βιέννη 1912:
14. **I. ΚΟΡΝΗΛΙΟΥ**, *Εγχειρίδιον ρητορικὸν περὶ τοῦ ἐξυφαίνειν διδαχάς*, Ενετίησιν 1788:
15. **Δ. ΚΟΥΪΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ**, *Ἡ παρ' ἡμῖν ἑκκλησιαστικὴ ρητορεία*, ἐν Αθήναις 1923:
16. **I. ΜΕΣΟΛΩΡΑ**, *Οἱ κυριώτεροι ὀρισμοὶ καὶ κανόνες τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ρητορικῆς*, Αθήναι 1926²:
17. **I. ΜΕΣΟΛΩΡΑ**, *Περίληψις τῆς ἑκκλησιαστικῆς Ρητορικῆς*, ἐν Αθήναις 1908:
18. **I. ΜΟΣΧΑΚΗ**, *Εἰσαγωγικὸς εἰς τὴν Ἐκκλησιαστικὴν Ρητορικὴν λόγος*, ἐν Κωνσταντινουπόλει 1878:
19. **Δ. ΜΠΑΛΑΝΟΥ**, «Ἡ ἑκκλησιαστικὴ ρητορικὴ ἀπὸ τῶν χρόνων τῆς δουλείας», *Νέα Ἐστία* 1942 (τεῦχος Χριστουγέννων), τζ 7-12:
20. **Δ. ΜΩΡΑΪΤΟΥ**, *Ἐπίτομος Ομιλητικὴ*, Αθήναι 1961:
21. **K. ΝΙΚΗΤΑ**, *Περὶ προφορικοῦ λόγου καὶ ρητορικῆς-Οδηγὸς Ομιλητικῆς καὶ Ρητορικῆς*, Αθήναι, ἄ.χ.:
22. **K. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ** (τοῦ ἐξ Οἰκονόμων), *Τέχνης ρητορικῆς βιβλία γ', Βιέννη* 1813:
23. «Ο λόγος τοῦ Θεοῦ στὴν ἐνορία σήμερα», στὸν τόμο *Τὸ ἐνοριακὸ ποιμαντικὸ ἔργο στὴ σύγχρονη κοινωνία*, Αθήνα, ΕΜΥΕΕ, 2007, τζ 53-81:
24. **X. ΠΑΜΠΟΥΚΗ**, *Πεζογραφικὴ καλλιλογία ἥτοι Ρητορικὴ ἢ ρητορεία*, Αθήναι 1857:
25. **X. ΠΑΜΠΟΥΚΗ**, *Ἐπιτομὴ Ρητορικῆς μετὰ τῆς ἐφαρμογῆς αὐτῆς*, ἐν Αθήναις 1866:
26. **Φ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ**, *Ἐκκλησιαστικὴ Ρητορική*, ἐν Κωνσταντινουπόλει 1888:
27. **K. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ**, *Ρητορικὴ Τέχνη*, Αθήνα, Βιβλιοπωλεῖο Ἐστίας ἄ.χ.:
28. **Z. ΡΩΣΣΗ**, *Λόγος εἰσαγωγικὸς εἰς τὸ μάθημα τῆς ὀμιλητικῆς*, ἐν Αθήναις 1867:
29. **Φ. ΣΚΟΥΦΟΥ**, *Τέχνη Ρητορικῆς*, Ενετίησι 1686:
30. **N. ΣΤΑΜΑΤΕΛΟΥ**, *Ρητορική*, Ζάκυνθος 1862:
31. **Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑ**, *Ομιλητικὴ ἢ ἱστορία καὶ θεωρία τοῦ κηρύγματος*, Αθήναι, Σωτήρ, 1976³:
32. **Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑ**, *Ομιλητικῆς πρόχειρα ὑποδείγματα*, Αθήναι 1933:
33. **I. ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ**, *Ομιλητικὴ*, Θεσσαλονίκη 1998:
34. **I. ΦΡΑΓΚΙΔΑΚΗ**, *Περὶ Ρητορικῆς*, Αθήναι, ἄ.χ.:
35. **I. ΦΡΑΓΚΟΥΛΑ**, *Μαθήματα Ἐκκλησιαστικῆς Ρητορικῆς*, Θεσσαλονίκη 1967²:
36. **E. ΨΗΜΑ**, *Ρητορικὰ δοκίμια*, Αλεξάνδρεια 1954:
37. **K. BART**, *Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predikt*, Zürich 1966:
38. **G. BAUR**, *Homiletik*, Giessen 1848:
39. **T. CHRISTLIEB**, *Homiletik: Lectures on Preaching*, ρωρηφ. C. IRWIN, Edinburg, T. and T. Clark, 1897:
40. *Dizionario di Omiletica*, Torino-Bergamo, Elle di Ci-Editrice Velar, 1998:
41. **L. FENDT**, *Homiletik-Theologie und Technik der Predigt*, Berlin 1949:

42. **G. FESENMAYER**, «Homiletik», *LTK* 5 (1960), 459-460:
43. **A. GÜNTHÖR**, *Die Predigt-Theoretische und praktische theologische Wegweisung*, Freiburg-Basel-Wien 1963:
44. **A. KRAUSS**, *Lehrbuch der praktischen Homiletik*, Bonn 1833:
45. **H. LAUSBERG**, *Handbuch der Literarischen Rhetoric*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1990³:
46. **A. NIEBERGALL**, *Geschichte der Predigt*, Kassel 1967:
47. **O. REBOUL**, *La Rhétorique*, Paris, PUF, 1990:
48. **F. SCHUBERT**, *Grundzüge der Homiletik*, Graz-Leipzig, 1934³:
49. **A.D. SERTILLANGES**, *L'orateur chrétien. Traité de predication*, Paris 1930:
50. **R. SPIAZZI**, *Theologia pastorale didattica I-II: Kerygmatica et homiletica*, Torino 1965:
51. **A. VINET**, *Homilétique ou Théorie de la prédication*, Paris 1853:

ΦΡΑΥΑΥΝΟΗΘ-ΞΑΥ ΞΑΥ

Ξοιόωρητύ

1. **A. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ**, «Η εϋθύνη του κηρύγματος», *ΟΣ* 1960, τζ 25-26:
2. **E. ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΟΥ**, *Η τέχνη τής όμιλίας*, Αθήναι 1929:
3. **Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΟΓΛΟΥ** (Μητρ. Ηλιουπόλεως), *Οδηδία διὰ τὸ σύγχρονον κήρυγμα*, Κωνσταντινούπολις 1935:
4. **Δ. ΒΑΚΑΡΟΥ**, «Ο Άγιος Γρηγόριος ό Παλαμάς καί τὸ κήρυγμα τής Εκκλησίας», *ΓΠ* 64(1981), τζ 64-68:
5. **Δ. ΒΑΚΑΡΟΥ**, *Η σχέση του θείου κηρύγματος με τή λειτουργική παράδοση τής Εκκλησίας. Α' Τριώδιο*, Θεσσαλονίκη 1992:
6. **H.G. BECK**, «Η Ρητορική τών βυζαντινών ως έκφρασις του Βυζαντινού πνεύματος», *ΕΕΦΣΠΘ*, 9(1965), τζ 101-112:
7. **Γ. ΒΕΡΓΩΤΗ**, *Η Θεοτόκος καί τὸ κήρυγμα*, Θεσσαλονίκη 1975:
8. **M. ΓΕΔΕΩΝ**, «Τὸ κήρυγμα του θείου λόγου έν τή Εκκλησία τών κάτω χρόνων», *ΕΑ* 8 (1887-1888), τζ 186-203:
9. **K. ΓΙΟΚΑΡΙΝΗ**, «Εκκλησία, Κήρυγμα καί Δόγμα», *Επιστημονική Παρουσία Εστία Θεολόγων Χάλκης Δ' (1997)* τζ 237-260:
10. **K. ΓΙΟΚΑΡΙΝΗ**, *Τὸ κήρυγμα καί ή κηρυγματική θεολογία κατὰ τήν Ορθόδοξον διδασκαλίαν*, Θεσσαλονίκη 1962:
11. **A. ΓΟΥΣΙΔΟΥ**, *Ο Ηλίας Μηνιάτης ως ιεροκήρυξ*, Θεσσαλονίκη 1969:
12. **A. ΓΟΥΣΙΔΟΥ**, *Η Ομιλητική έν Ελλάδα κατὰ τόν 19^{ον} αιώνα υπό τὸ πρίσμα τής «Θεανδρικής άρχής»*, Θεσσαλονίκη 1970:
13. **A. ΓΟΥΣΙΔΟΥ**, *Ο Νικηφόρος Θεοτόκης ως φυσικός επιστήμων καί εκκλησιαστικός ρήτωρ*, Θεσσαλονίκη 1972:
14. **Γ. ΔΕΛΕΓΚΑ**, *Ο χαρακτήρ του θείου κηρύγματος έν τή Ορθοδόξω Εκκλησία*, Αθήναι 1963:
15. **Γ. ΔΗΜΟΠΟΥΛΟΥ**, «Τὸ κήρυγμα εις τήν μαθητιώσαν νεολαίαν καί πρὸς τοὺς εργαζομένους νέους», *Γ' Συνέδριον Ιεροκηρύκων τής Εκκλησίας τής Ελλάδος, 4-6 Οκτωβρίου 1967, Είσηγήσεις*, Αθήναι 1968, τζ 137-155:
16. **Γ. ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΟΥ**, *Μελετίου Αθηνών περι τὸ πῶς δεί όμιλίαν συγγράφειν*, Αλεξάνδρεια 1922:

17. **ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ** (Μητροπ. Σάμου), *Τὸ κήρυγμα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Αθήναι 1957:
18. **Β. ΕΞΑΡΧΟΥ**, *Ἡ ἀρχὴ τῆς ἐξατομικεύσεως ἐν τῷ ἐκκλησιαστικῷ ἔργῳ τῆς χριστιανικῆς μορφώσεως. Α΄ Ἐν τῷ κηρυτικῷ ἔργῳ*, Αθήναι 1933:
19. **Α. ΖΩΓΡΑΦΟΥ** (Αρχιμ.), *Ὁ Γαβριὴλ Θεσσαλονίκης καὶ τὸ ἀποδιδόμενον εἰς αὐτὸν ἀνέκδοτο ὈμιλίARIO*, (ἀνέκδοτη διδακτορικὴ διατριβή/ Τμήμα Κοινωνικῆς Θεολογίας τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Αθηνῶν), Αθήνα 1998:
20. **Ε. ΘΕΟΔΩΡΟΥ**, *Τὸ ὀρθόδοξον λειτουργικὸν ἤ μυσταγωγικὸν κήρυγμα. Συμβολὴ εἰς τὴν Ὀρθόδοξον Ὀμιλητικὴν*, ἐν Αθήναις 1960 (ἀνάτυπο ἀπὸ τὸ περιοδικὸ Ἐκκλησία):
21. **Ε. ΘΕΟΔΩΡΟΥ**, *Ἡ νοσταλγία τοῦ λειτουργικοῦ κηρύγματος παρὰ τοῖς ἑτεροδόξοις*, ἐν Αθήναις 1959:
22. **Ε. ΘΕΟΔΩΡΟΥ**, *Ὁ προσωπικὸς χαρακτήρ τοῦ θείου κηρύγματος*, ἐν Αθήναις 1960 (ἀνάτυπο ἀπὸ τὸ περιοδικὸ Ἐφημέριος):
23. **Ε. ΘΕΟΔΩΡΟΥ**, «Μυσταγωγικὸν κήρυγμα», *ΘΗΕ* 9 (1966), τζ 221-231:
24. **Ε. ΘΕΟΔΩΡΟΥ**, *Τὸ κήρυγμα Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου*, Αθήναι 1971:
25. **Ε. ΘΕΟΔΩΡΟΥ**, «Ὁ πρακτικὸς καὶ ἑποπτικὸς χαρακτήρ τοῦ θείου κηρύγματος», *Ἐφημέριος* 1970, τζ 70-72:
26. **Β. ΙΩΑΝΝΙΔΟΥ**, *Ῥητορεία τῶν Ἑλλήνων τῆς Ἐκκλησίας Πατέρων*, ἐν Ἱεροσολύμοις 1869:
27. **Δ. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗ**, «Κήρυγμα: ἀπὸ τὸν ρητορικὸ μονόλογο στὴ διακονία τοῦ προσώπου», *Σύναξη* 83 (2002), τζ 18-26:
28. **Α. ΚΑΡΑΘΑΝΑΣΗ**, «Ἡ Ἐκκλησιαστικὴ Ῥητορικὴ στὸν Ἅγιο Γεώργιο τῶν Ἑλλήνων τῆς Βενετίας (1534-1788)» *ΘΗ* 9 (1972), τζ 137-180:
29. **Σ. ΚΑΡΑΝΤΙΝΟΥ**, *Ἡ ἀγωγή τοῦ λόγου*, Αθήναι 1933:
30. **Α. ΚΟΡΑΚΙΔΗ**, *Κήρυγμα καὶ Λατρεία*, Αθήνα, Δόμος, 1994:
31. **Κ. ΚΑΣΙΝΗ**, *Ἡ Ῥητορικὴ τῶν Διδαχῶν τοῦ Μηνιάτη (τόμ. Α΄)*, Αθήνα, Ἡ Αντίθεση (Σύλλογος πρὸς Διάδοσιν Ὁφελίμων Βιβλίων), 1999:
32. **Κ. ΚΑΣΙΝΗ**, «Τὰ Ῥητορικὰ Ἀθανασίου τοῦ Παρίου», *Ὁ Ἅγιος Ἀθανάσιος ὁ Πάριος. Πρακτικὰ Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου (Πάρος 29 Σεπτ.-4 Οκτ. 1998)*, Πάρος 2000, τζ 257-291:
33. **Ι. ΚΟΡΝΑΡΑΚΗ**, «Τὸ κήρυγμα ὡς μονόλογος ἐν διαλόγῳ», *ΓΠ* 1976, τζ 9-21:
34. **Θ. ΚΟΥΥΔΑΛΛΕΩΣ**, *Περὶ ἐπιστολικῶν τύπων. Ἐν οἷς προσετέθησαν καὶ ἑτέρων διδασκάλων ἐπιστολαὶ καὶ Αφθονίου προγυμνάσματα. Ἐτι τοῦ αὐτοῦ Θεοφίλου περὶ ρητορικῆς ἐκθέσεως*, ἐν Μοσχοπόλει 1774:
35. **Θ. ΚΟΥΥΔΑΛΛΕΩΣ**, *Τύποι ἐπιστολῶν, ἧ τε περὶ ρητορικῆς*, Ενετία 1786:
36. **Δ. Α. ΚΟΥΚΟΥΡΑ**, *Ἡ ρητορικὴ καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ ρητορικὴ (διαχρονικὴ μελέτη)*, Θεσσαλονίκη, Πουρναρᾶς 2003:
37. **Δ. Α. ΚΟΥΚΟΥΡΑ**, «Οἱ ὑφολογικὲς ἐπιλογὲς τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ στὶς Ὀμιλίες του» *ΕΕΘΣΠΘ* 29 (1986), παράρτημα, ἀρ. 56:
38. **Δ. Α. ΚΟΥΚΟΥΡΑ**, «Βικεντίου Δαμωδοῦ “Σκιαγραφία Διδαχῶν”. Ὑφολογικὰ σχόλια», *Κ* 24 (1-2), 1992, τζ 47-75:
39. **Δ. Α. ΚΟΥΚΟΥΡΑ**, *Λόγοι Ἐπισκόπων (περιγραφικὴ προσέγγιση)*, Κατερίνη, Τέρτιος, 1997:
40. **Δ. Α. ΚΟΥΚΟΥΡΑ**, «Ἡ ὀμιλητικὴ διάσταση τῆς ὑμνογραφίας», *Κληρονομία* 32 (2000), τζ 221-244:
41. **Κ. ΚΟΥΡΚΟΥΛΑ**, *Ἡ θεωρία τοῦ κηρύγματος κατὰ τοὺς χρόνους τῆς Τουρκοκρατίας*, (Εναίσιμος ἐπὶ διδακτορικῆ διατριβῆ), Αθήναι 1957:
42. **Κ. ΚΟΥΡΚΟΥΛΑ**, *Μαξίμου Μαργουνίου «Περὶ τοῦ τρόπου διδασχῆς» (ἀνέκδοτος ἐπιστολή)*, Αθήναι 1957:
43. **Κ. ΚΟΥΡΚΟΥΛΑ**, *Ἡ ἀνέκδοτος ὀμιλητικὴ τοῦ Γερασίμου Βλάχου*, Αθήναι 1958:
44. **Κ. ΚΟΥΡΚΟΥΛΑ**, *Τὸ λειτουργικὸν κήρυγμα ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ*, Αθήναι 1960:
45. **Κ. ΚΟΥΡΚΟΥΛΑ**, *Ὁ χαρακτήρ καὶ τὸ περιεχόμενον τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*, Αθήναι 1960:
46. **Κ. ΚΟΥΡΚΟΥΛΑ**, *Αἱ περὶ θείου κηρύγματος ἰδέαι τοῦ Μεγάλου Βασιλείου*, Θεσσαλονίκη 1964:
47. **Σ. ΚΥΡΙΑΖΟΠΟΥΛΟΥ**, *Παθολογία τοῦ λόγου*, Θεσσαλονίκη 1974:
48. **Ε. ΛΙΤΣΑ**, «Τὸ ὀμιλητικὸ ἔργο τοῦ Μελετίου Πηγᾶ, Πατριάρχῃ Ἀλεξανδρείας (1590-1601) καὶ ἡ χειρόγραφη παράδοσή του. Γραμματολογικὴ καὶ φιλολογικὴ μελέτη», *ΕΕΘΣ.ΤΘ*, Παράρτ. 1, Θεσσαλονίκη 1992:
49. **Μ. ΜΑΚΡΑΚΗ**, *Λευκὲς χώρες. Νέα μορφή λόγου στὰ Εὐαγγέλια τῆς Κυριακῆς γιὰ τὸν ἄμβωνα, τὸ ραδιόφωνο, τὴν τηλεόραση, τὸν κινηματογράφο καὶ τὸ θέατρο*, Αθήναι 1974:
50. **Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ**, *Δόγμα καὶ ἦθος στὸ κήρυγμα*, Θεσσαλονίκη 1975:
51. **Ι. ΜΕΣΟΛΩΡΑ**, *Οἱ κυριώτεροι ὀρισμοὶ καὶ κανόνες τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ῥητορικῆς*, Ἐν Αθήναις 1923:
52. **Ι. ΜΟΣΧΑΚΗ**, *Περὶ ρητορείας τῆς ἁγίας Γραφῆς*, Αθήνησι 1877:
53. **Ι. ΜΟΣΧΑΚΗ**, *Γρηγόριος ὁ Ναζιανζηνὸς ὡς ρήτωρ ἐκκλησιαστικὸς*, ἐν Αθήναις 1833:
54. **Π. ΜΠΑΡΔΑΚΟΥ** (†Μητρ. Σάμου), *Τὸ σύγχρονον κήρυγμα καὶ ἡ Κατήχησις*, Αθήναι 1961:

55. **Δ. ΜΩΡΑΪΤΟΥ**, «Τὸ κήρυγμα ἐν τῇ ἀνατολῇ κατὰ τὸν χρυσοῦν αἰῶνα τῆς Ἐκκλησίας καὶ μέχρι τῶν χρόνων τοῦ Ι. Χρυσοστόμου», *ΕΕΘΣΠΘ* 2 (1958) ἔξ 1-30:
56. **Δ. ΜΩΡΑΪΤΟΥ**, *Τὸ περιεχόμενον τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κηρύγματος καὶ οἱ προσδιορίζοντες αὐτὸ παράγοντες*, ἐν Αθήναις 1933:
57. **Δ. ΜΩΡΑΪΤΟΥ**, *Ὀμιλία καὶ λόγος. Ἱστορικὴ ἐπισκόπησις*, Αθήναι 1958:
58. **Κ. ΝΙΚΟΛΑΚΟΠΟΥΛΟΥ**, *Καينὴ Διαθήκη καὶ Ρητορικὴ. Τὰ ρητορικὰ σχήματα διανοίας στὰ ἱστορικὰ βιβλία τῆς Καينῆς Διαθήκης*, Κατερίνη, Τέρτιος, 1993:
59. **Ζ. ΞΗΝΤΑΡΑ**, *Γερμανοῦ Β΄ Κυριακοδρομιον, ἤτοι Πατριαρχικὸν Ὀμιλιάριον Β΄ κατὰ τοὺς ἐν Παρισίοις κώδικας (κριτικὴ ἔκδοσις)*, Αθήνα, Ροές, 1999:
60. **Μ. ΠΑΝΤΑΖΗ**, *Περὶ Ρητορικῆς ὡς κλάδου τῆς φιλολογίας*, Αθήναι 1898:
61. **Μ. ΠΑΝΤΑΖΗ**, *Ἡ τῆς Ρητορικῆς διδασκαλία πρὸς τὴν νεωτέραν ἡμῶν ρητορείαν καὶ τὸν νεώτερον λόγον*, Αθήναι 1899:
62. **Κ. ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΗ**, *Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη καὶ τὸ κήρυγμα*, Θεσσαλονίκη 1980:
63. **Κ. ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΗ**, *Αἱ ἀγιογραφικαὶ περικοπαὶ καὶ τὸ κήρυγμα*, Θεσσαλονίκη 1986:
64. **Κ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ**, «Ἡ Θεία Ἀποκάλυψη, ἡ ἀπομύθευση καὶ τὸ κήρυγμα», *Σύναξη* 83 (2002), ἔξ 15-17:
65. **Κ. ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑΟΥ**, *Νεοελληνικὴ καλολογία-Αἰσθητικὴ τοῦ λόγου*, Αθήναι 1952:
66. **Θ. ΠΑΡΑΣΚΕΥΑΪΔΟΥ**, *Ἡ ὁμιλία*, ἐν Αθήναις 1926:
67. **Θ. ΠΑΡΑΣΚΕΥΑΪΔΟΥ**, *Πρακτικαὶ ὁδηγίαι καὶ ὑποθήκαι διὰ τὸν κήρυγμα τοῦ θείου λόγου*, ἐν Αθήναις 1926:
68. **Θ. ΠΑΡΑΣΚΕΥΑΪΔΟΥ**, «Ἡ Ἁγία Γραφή καὶ τὸ κήρυγμα», *Θ*, 1929, ἔξ 61-69, 152-162, 225-240, 336-344:
69. **Θ. ΠΑΡΑΣΚΕΥΑΪΔΟΥ**, «Κήρυγμα, χρόνος καὶ τόπος κηρύγματος, περιεχόμενον καὶ γλώσσα», *ΓΠ*, 1929, ἔξ 11-13, 21-22:
70. **Λ. ΠΑΡΑΣΚΕΥΟΠΟΥΛΟΥ**, «Συγχρονισμὸς τοῦ θείου κηρύγματος καὶ προσαρμογὴ εἰς τὸ ἀκροατήριον», *Γ΄ Συνέδριον Ἱεροκηρύκων τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, 4-6 Οκτωβρίου 1976, Εἰσηγήσεις*, Αθήναι 1968, ἔξ 101-117:
71. **Γ. ΠΑΤΡΩΝΟΥ**, *Κήρυγμα καὶ Θεολογία, τ. Α΄*, Αθήνα, Αποστολικὴ Διακονία, 2003:
72. **Γ. ΠΑΤΡΩΝΟΥ**, *Κήρυγμα καὶ Θεολογία, τ. Β΄*, Αθήνα, Αποστολικὴ Διακονία, 2003:
73. **Γ. ΠΑΤΡΩΝΟΥ**, *Θέματα θεολογίης τῆς Κ. Δ.: Τὸ ἀποστολικὸ κήρυγμα*, Αθήνα 1994:
74. **Β. ΣΤΟΓΙΑΝΝΟΥ**, *Κήρυγμα εἰς μνήμην ἀγίων*, Θεσσαλονίκη 1974:
75. **Β. ΣΤΟΓΙΑΝΝΟΥ**, *Κήρυγμα ἐπὶ θαυμάτων*, Θεσσαλονίκη 1975:
76. **Β. ΣΤΟΓΙΑΝΝΟΥ**, *Κυριακοδρομία καὶ κήρυγμα*, Θεσσαλονίκη 1977:
77. **Σ. ΤΡΑΜΠΑ**, «Τὸ θεῖον κήρυγμα εἰς τὸν στρατὸν», *Γ΄ Συνέδριον Ἱεροκηρύκων τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, 4-6 Οκτωβρίου 1967, Εἰσηγήσεις*, Αθήναι 1968, ἔξ 119-136:
78. **Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑ**, *Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος ὡς ἱεροκήρυξ*, Αθήναι 1924:
79. **Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ**, *Νεοελληνικὴ ρητορεία*, Αθήναι 1924:
80. **Τ. ΤΣΟΜΠΑΝΗ**, *Λόγος ἐν ἀήχῳ φωνῆ. Εἰκόνα καὶ κήρυγμα*, Θεσσαλονίκη 2008:
81. **Τ. ΤΣΟΜΠΑΝΗ**, «“Τὸ μυστήριον τοῦ κεκλασμένου λόγου”. Τὸ κήρυγμα στὴ Θ. Λειτουργία», *Γρηγόριος Παλαμάς* 81 (1998), ἔξ 601-615:
82. **Τ. ΤΣΟΜΠΑΝΗ**, *Τὸ μυστήριον καὶ ἡ διακονία τοῦ λόγου*, Θεσσαλονίκη 1997:
83. **Γ. ΦΙΛΙΑ**, «Ἡ “ἱεουργία” τοῦ λόγου: ἡ θέση τοῦ κηρύγματος στὴ θεία Λειτουργία», *Σύναξη* 83 (2002) ἔξ 6-14:
84. **Ι. ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ**, «Ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐν τῇ θείᾳ λατρειᾷ», *Λειτουργικὰ θέματα Α΄*, Θεσσαλονίκη 1977, ἔξ 39-66:
85. **Ι. ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ**, *Βυζαντινὰ λειτουργικὰ «Κατηχήσεις»*, Θεσσαλονίκη 1968:
86. **Ι. ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ**, «Ὁ σύγχρονος εὐαγγελισμὸς τῶν πιστῶν», *Λειτουργικὰ θέματα Γ΄*, Θεσσαλονίκη 1977, ἔξ 21-37:
87. **Ι. ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ**, «Παράδοσις καὶ ανανέωσις εἰς τὸ κήρυγμα», *Λειτουργικὰ θέματα Γ΄*, Θεσσαλονίκη 1977, ἔξ 39-52:
88. **Ι. ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ**, «Συμεῶν ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, Περὶ θείου κηρύγματος», *Λειτουργικὰ θέματα Γ΄*, Θεσσαλονίκη 1977, ἔξ 53-74:

Цитировани

1. **M. ABBEY**, *Preaching to the contemporary mind*, New York-Nashville 1963:
2. **E. L. ALLEN**, «The lost Kerygma», *NTS* 3 (1956-57), ἔξ 349-353:
3. **A. ALLWOHN**, *Das Wort Gottes und die Predigt*, 1930:
4. **Z. ALSZEGHY-M. FLICK**, «Il problema teologico della predicazione», *G* 40 (1959), ἔξ 671-744:

5. **E. ALTMANN**, *Sprechen und Sprache im Kontaktgeschehen der Predigt*, Halle 1960:
6. **E. AMERINGER**, *A study in Greek Rhetoric*, Washington, The Catholic University of America Press, 1921:
7. **O. BAAB**, *Prophetic Preaching*, Nashville 1958:
8. **W. BAIRD**, «What is Kerygma? A Study of 1 Cor. 15:3-8 and Gal. 1: 11-17», *JBL* 76 (1957), τζ 181-191:
9. **D. BARSOTTI**, *Il Mistero cristiano et la Parola di Dio*, Florentia 1954:
10. **K. BART**, *Der Dienst am Worte Gottes*, München 1934:
11. **F. BAUMGÄTTEL**, **M. DOERNE**, **K. FEZER**, *Vom Text zur Predigt*, Berlin 1937:
12. **L. BELLENGER**, *La persuasion*, Paris, PUF, 1085:
13. **J. BERNARDI**, *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris, PUF, 1985:
14. **W. BLACKWOOD**, *The preparation of sermons*, New York:
15. **L. BOPP**, *Liturgie und Kerygma. Die liturgische Predigt nach Idee und Verwirklichung*, t. 1-4, Regensburg 1952-1960:
16. **H. BRACK**, **K. HANCE**, *Public speaking and discussion for religious leaders*, New Jersey, Englewood Cliffs, 1962²:
17. **J. BROADUS**, *On the preparation and delivery of sermons*, New York 1942:
18. **K. BURK**, *The Rhetoric of religion. Studies in Logology*, Boston, Beacon Press, 1961:
19. **M.A. BURNS**, *St. John Chrysostom's Homilies on the Statutes: A Study of their Rhetorical Qualities and Form*, Washington, The Catholic University of America, 1930:
20. **A. CAMERON**, *Christianity and the Rhetoric Empire: The Development of Christian Discourse*, California, University Press, 1991:
21. **J. CARGILE**, *Paradoxes. A Study in form and Predication*, Cambridge 1979:
22. **T.K. CARROLL**, *Preaching the World*, Delaware 1984:
23. **D.N. CLARK**, *Rhetoric in Greco-Roman Education*, New York, Columbia Press, 1957:
24. **T. COLF**, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1991:
25. **T. CONLEY**, «Byzantine Teaching on Figures and tropes. An Introduction», *R* 4 (4), 1986, τζ 335-351:
26. **T. CONLEY**, «Greek Rhetorics after the Fall of Constantinople. An introduction», *R* 18 (3), 2000, τζ 265-294:
27. **S. CONSIGNY**, «The Styles of Gorgias», *RCQ* 22 (1992), τζ 43-53:
28. **A. CRAIG**, *Preaching in a Scientific Age*, London 1954:
29. **G. DAGRON**, «Communication et strategies linguistiques», Πρακτικά Β' Διεθνούς Συμποσίου "Η επικοινωνία στο Βυζάντιο" (4-6 Οκτωβρίου 1990), Αθήνα, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 1993:
30. **J.D. DENNINSTON**, *Greek Prose Style*, Oxford, Clarendon Press, 1959:
31. **H. DIEM**, *Warum Textpredigt?* München 1938:
32. **C. DODD**, *The Apostolic Preaching and its Developments*, London 1963:
33. **B. DREHER**, *Biblisch predigen*, Stuttgart 1968:
34. **P. DUPLOYÉ**, *Rhetoric und Gotteswort*, Düsseedorf 1957:
35. **H. EISENHUTH**, *Vom Worte Gottes in unserer Zeit, im Amt der Predigt und der Seelsorge*, Jena 1953:
36. **C.F. EVANS**, «The Kerygma», *JTS* VII, 1 (1956), τζ 25-41:
37. **K. FESER**, *Das Wort Gottes und die Predigt*, Stuttgart 1928²:
38. **V. FLORESCU**, *La retorica nel suo sviluppo storico*, Bologna 1972:
39. **P. FORSYTH**, *Positive preaching and modern man*, Cincinnati 1907:
40. **R. FULLER**, *What is Liturgical Preaching?*, London 1957:
41. **M. FUMAROLI**, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et "res litteraria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Paris, Albin Michel, 1994:
42. **A. GARVIE**, *The Christian Preacher*, Edinburgh 1920:
43. **D. GRAZZO**, *La predicazione alla comunità cristiana*, Roma 1969:
44. **J. GRITTI**, *Prêcher aux hommes de notre temps*, Paris 1960:
45. **H. HUBBELL**, «Chrysostom and Rhetoric», *CP* 19 (1924), τζ 261-276:
46. **O. HAENDLER**, *Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen*, Berlin 1960²:
47. **T. HÄRING**, *Zeitgemässe Predigt*, Berlin 1902:
48. **C. HOVLAND**, **I. JANIS**, **H. KELLEY**, *Communication and persuasion*, New Haven 1953:
49. **E. JACKSON**, *A Psychology for Preaching*, New York 1961:
50. **G. KENNWDY**, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton NJ, University Press, 1963:
51. **G. KENNWDY**, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, Princeton NJ, University Press, 1972:
52. **G. KENNWDY**, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton NJ, University Press, 1983:
53. **G. KENNWDY**, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton NJ, University Press, 1994:

54. **G. KENNWDY**, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Carolina, University Press, 1980:
55. **G. KENNWDY**, *Interpretation Through Rhetoric Criticism*, Carolina, University Press, 1984:
56. **P. KEPPLER**, *Predigt und Heilige Schrift*, Freiburg 1926:
57. **E. KIESOV**, *Dialektisches Denken und Reden in der Predigt*, Berlin 1957:
58. **J. KNOX**, *The Integrity of preaching*, Nashville 1957:
59. **J. KONOPASEK**, «Les "question rhétoriques" dans le Nouveau Testament», *RHFR* 1-2 (1932), t₂ 47-66, 141-160:
60. **J. KONRAD**, *Die evangelische Predigt*, Köln 1963:
61. **H. KRAEMER**, *The Communication of the Christian Faith*, Philadelphia 1956:
62. **G. KUSTAS**, *Studies in Byzantine Rhetoric*, Θεσσαλονίκη 1973 (Ανάλεκτα Βλατάδων 117):
63. **G. KUSTAS**, *Diatribes in Ancient Rhetorical Theory: Protocol of the Twenty-Second Colloquy* (25 April 1976), Berkley, Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 1976:
64. **J. LECLERCQ**, «Le sermon: acte liturgique», *LMD* 8 (1946), t₂ 27-46:
65. *Litery Struchure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible* (הרן. L. J. DE REGT, J. DE WAARD, J.P. FOKKELMAN), The Netherlands, Eisenbrains, 1996:
66. **J. LONGERE**, *Le pouvoir de prêcher et le contenu de la prédication dans l'occident chrétien. Prédication et propagande au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*, Pennsylvania-Paris, *DOC*, 1980:
67. **H. LUCCOCK**, *Communicating the Gospel*, New York 1954:
68. **S. MAGGIOLINI**, *La predicazione nella vita della chiesa*, Brescia 1961:
69. **H. MAGUIRE**, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton, University Press, 1981:
70. **J. M. MARCONOT**, *Comment "ils" prêchent...Analyse du langage religieux*, Paris, Cerf, 1976:
71. **F. MEUNIER**, «La Rhétorique dans les Romains Byzantins du XIIe siècle: Besogne on plaisir?», *ER* 21 (2000), t₂ 57-71:
72. **H. MÜLLER-SCHWEFE**, *Die Lehre von der Verkündigung-Das Wort und die Wirklichkeit*, Hamburg 1964
73. **J. MURPHY**, *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkley, University of California Press, 1974:
74. **H. OTT**, *Verkündigung und Existenz. Gedanken zur Lehre von der Predigt*, Zürich 1956:
75. **H. OTT**, *Theology and Preaching*, London, Lutterworth Press, 1965:
76. **R. PEARSON**, *The ministry of preaching*, New York 1959:
77. **C. PERELMAN**, *L'Empire Rhétorique*, Paris, J. Vrin, 1997:
78. **J. PIKE**, *A new look in preaching*, New York 1961:
79. **J. RATZINGER**, «Christozentrik in der Verkündigung», *TTZ* 70 (1961), t₂ 1-14:
80. **J. RIES**, *Krisis und Erneuerung der Predigt*, Frankfurt 1961:
81. **D. RITSCHL**, *A Theology of Proclamation*, Richmond 1960:
82. **E. ROBBEN**, *Il problema teologico della predicazione*, Roma 1962:
83. **V. ROBBINS**, *Jesus the Theacher. A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Philadelphia 1989:
84. **R. ROBERTS**, *Greek Rhetoric and Literary Criticism*, New York 1928:
85. **K. ROSE**, *Predigt der russisch-orthodoxen Kirche (Wesen-Gestalt-Geschichte)*, Berlin 1952:
86. **O. ROUSSEAU**, «Retout à l'éioquence sacré», *LMD* 11 (1947), t₂ 154-174:
87. **R. RUETHER**, *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosophus*, Oxford 1969:
88. **D. SCHELLONG**, *Zur politischen Predigt*, Münschen 1967:
89. **D. SCHENKEVELD**, *Rhetoric zwischem den Wissenschaften*, Tübingen, Niemayer Verlag, 1991:
90. **H. SCHLIER**, *Der Verkündigung im Gottesdienst der Kirche*, Köln 1953:
91. **V. SCHURR**, *Wie heute predigen?*, Stuttgart 1949:
92. **A. SERTILLANGES**, *L'Orateur Chrétien*, Juvisy 1931:
93. **C. SMITH**, *Biblical Authority for Modern Preaching*, Philadelphia 1960:
94. **F. SOBOTA**, *Die Heilswirksamkeit der Predigt in der theologischen Diskussion der Gegenwart*, Trier 1968:
95. **F. SOLMSEN**, «Aristotelian Tradition in Ancient Rhetoric», *AJP* 62 (1944), t₂ 35-190:
96. **L. SPENGLER**, *Rhetores Graeci*, t. 1-3, Leipzig 1853-1856:
97. **W. STÄHLIN**, *Vom Wagnis der Predigt*, Stuttgart 1950:
98. **W. TRILLHAAS**, *Evangelische Predigtlehre*, München 1955⁴:
99. **W. UHSADEL**, *Die gottesdienstliche Predigt*, Heidelberg 1963:
100. **A. WILDER**, *Early Christian Rhetoric*, Boston, Harvard University Press, 1971:
101. **A. VILLAMONTE**, *La teologia Kerygmatica*, Barcelona 1963:

- 102. M. WARNER**, *The Bible as Rhetoric: Studies in Biblical Persuasion and Credibility*, London, Routledge, 1990:
- 103. D. WATSON**, «The New Testament and Greco-Roman Rhetoric», *JETS* 31 (1988), էջ 465-472, 33 (1990), էջ 513-524:
- 104. A. WILDER**, *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1971:
- 105. G.H. WOOD**, «Doidache, Kerygma and Evangelion», *New Testament Essays* (հրμ. A.J.B. Higgins), Manchester 1959, էջ 312-ից:

ՔԱՐՈՋԳՐՔԵՐ ԵՎ ՏՈՆԱՅՈՒՅՅՆԵՐ

1. **Փ. ԵՒՏԱԼԻ**, *Λόγοι ἐπὶ τῶν ἑορτῶν καὶ τῶν μνημῶν τῶν ἁγίων*, Αθήναι 1960:
2. **Փ. ԵՒՏԱԼԻ**, «*Ρήματα ζωῆς αἰωνίου*». *Κηρύγματα εἰς τὰ Εὐαγγέλια τῶν Κυριακῶν*, Αθήναι 1967:
3. **ΓΕΩΡΓΙΟΥ** (+ Μητροπολίτου Νικαίας), *Φῶς ταῖς τρίβοις μου (κηρύγματα στὶς ἀποστολικὲς περικοπὲς)*, Αθήνα, Αποστολικὴ Διακονία, ἄ.χ.:
4. **ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ** (Μητροπολίτου Γουμένισσης), *Λόγοι εἰς τὰ σωτήρια Πάθη τοῦ Κυρίου*, Αθήνα, ἄ.χ.:
5. **ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ**, *Χαριστήριος αἶνος (Λόγοι σὲ Θεομητορικὲς ἑορτὲ)*, Αθήνα, Αποστολικὴ Διακονία, 1998:
6. **Κ. ΓΡΗΓΟΡΙΑΔΗ**, «*Λόγοι εἰς τὴν ὑπαρξήν*». *Σχόλια στὰ Εὐαγγέλια τῆς Κυριακῆς*, Αθήναι 1993:
7. **Δ. ΖΑΦΕΙΡΗ** (Αρχιμ.), *Ἐπὶ λόγοι στοὺς χαιρετισμοὺς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου*, Αθήνα, Αποστολικὴ Διακονία:
8. **Π. ΖΩΓΡΑΦΟΥ**, *Κηρύγματα ἀληθείας καὶ ζωῆς, τ. Α'-Γ'*, Θεσσαλονίκη 1986, 1994:
9. **Κ. ΚΑΛΛΙΝΙΚΟΥ**, *Πρακτικαὶ ὁμιλίας εἰς τὰ Κυριακὰ Εὐαγγέλια*, Αλεξάνδρεια 1916 (Αθήναι 1930²/ 1960³):
10. **Κ. ΚΑΛΛΙΝΙΚΟΥ**, *52 ὁμιλίας*, Αθήναι 1927:
11. **Α. ΚΑΝΤΩΝΗ**, (Μητρ. Φιλίππων/ Περιστερίου), *Σχεδιάσματα ὁμιλιῶν εἰς τοὺς Αποστόλους καὶ τὰ Εὐαγγέλια τοῦ ἔτους*, Καβάλα 1972:
12. **Ι. ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΥ**, «*Οδοὺς ἐλπίδας*». *Μηνύματα ἀπὸ τὰ Εὐαγγέλια τῶν Κυριακῶν*, Αθήνα 1979:
13. **Α. ΚΟΡΑΚΙΔΗ**, *Ὁμιλίας μεγάλων Πατέρων εἰς τὸ Τριῶδιον*, Αθήναι 1964:
14. **Κ. ΚΟΥΡΚΟΥΛΑ**, «*Υἷδωρ ἐκ πέτρας*». *Ὁμιλίαι καὶ λόγοι ἐπὶ τῶν ἀποστολικῶν ἀναγνωσμάτων*, Αθήναι 1955:
15. **Κ. ΚΟΥΡΚΟΥΛΑ**, «*Κογχύλια ἀπὸ τὴν Τιβεριάδα*». *Ὁμιλίαι καὶ λόγοι ἐπὶ τῶν Κυριακῶν Εὐαγγελίων*, Αθήναι 1956 (1970²):
16. **Σ. ΚΟΥΤΣΑ** (Μητροπολίτου Νέας Σμύρνης), *ΚΗΡΥΞΑΤΕ, Ὁμιλίαι εἰς τὰ Εὐαγγέλια*, Αθήνα, Αποστολικὴ Διακονία, 1997:
17. **Σ. ΚΟΥΤΣΑ**, *Οἱ ἀπόστολοι τῶν Κυριακῶν (Α')*, Αθήνα, Αποστολικὴ Διακονία, 2002:

Գլուխ Գ	
Աստվածաբանական խոսքի քրիստոսակենտրոնությունը.....	84

Գլուխ Դ	
Ծիսական կամ խորհրդագգածական աստվածաբանական խոսք.....	95

Գլուխ Ե	
Անձնական գործոնը եկեղեցական հռետորության մեջ	
ա) Զարոգչի և ժամանակակից աստվածաբանական խոսքն արտահայտողի անհատականությունը.....	116
բ) Եկեղեցական հռետորություն և փորձառություն.....	122
գ) Զարոգչի ոճը.....	131

Գլուխ Զ	
Հռետորի երկխոսությունն իր լսարանի հետ	
ա) Եկեղեցական հռետորի անհատականության հանդիպումն ունկնդիրների անհատականության հետ.....	139
բ) Եկեղեցական հռետորական խոսքի հնարքները, որոնք ազդում են ունկնդիրների անհատականության հետ եկեղեցական հռետորի անհատականության հանդիպման վրա.....	142
գ) Խոսքի փոխանցման ժամանակ եկեղեցական հռետորի ամբողջական տեսքը որպես իր լսարանի հետ հանդիպման ազդակ	145
դ) Եկեղեցական հռետորական խոսքի ազդեցությունը ունկնդիրների մտածողության, զգացումների և ցանկության վրա	152

Գլուխ Է	
Աստվածաբանական հռետորական ժամանակակից խոսքի արտահայտման տեսակներն ու իրադրությունները	159
ա) Հռետորական խոսքը բարոյական և դավանաբանական թեմաների մասին	160
բ) Իրադարձային խոսք.....	164
գ) Եկեղեցական ջատագովական խոսք.....	167
դ) Զաղաքական և աստվածաբանական խոսք	170

Գլուխ Ը	
Եկեղեցական հռետորական խոսքի կառուցվածքը. վերլուծական և համադրական քարոզ	
Ա. Խոսքի կառուցվածքը	174
ա) Նախաբան	175
բ) Հիմնական մաս (կյուրթի ուսումնասիրությունը).....	178
գ) Վերջաբան	179
Բ. Վերլուծական և համադրական քարոզ	
ա) Վերլուծական քարոզ (պարզունակ քարոզ).....	181
բ) Համադրական քարոզ (խոր քարոզ)	183

Գլուխ Թ	
Քարոզի կյուրթը և դրա արվեստը	
ա) Պատմում և նկարագրություն.....	185
բ) Պարզաբանում	186
գ) Փաստարկումներ.....	188
դ) Առարկում	189
ե) Հերքում.....	190
զ) Հռետորական միջոցներ	191

Գլուխ Ժ	
Եկեղեցական հռետորական խոսքի արդիականացումը քաղաքակրթության, գիտության և մեր ժամանակաշրջանի մարդու կյանքի չափանիշներով	
ա) Հույսի լեզուն աստվածաբանական և աշխարհիկ ժամանակակից խոսքում.....	197
բ) Եկեղեցական ժամանակակից հռետորության և մշակութային-գիտական զարգացումը	199
գ) Հռետորությունը և ապոֆատիկ աստվածաբանությունը ժամանակակից աշխարհում	202

Վերջաբան	204
-----------------------	-----

Գրականության ցանկեր	206
----------------------------------	-----

ԳԵՈՐԳԻՈՍ ՖԻԼԻԱՍ

**ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՀՈՒՆՏՈՐՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ
ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՅ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ
ԽՈՍՔԻ ՓՈԽԱՆՑՈՒՄ**

Ուսումնական օժանդակ ձեռնարկ
հոգևոր կրթական հաստատությունների համար

*Հունարենից թարգմանեց
Գաբրիել քահանա Վարդանյանը*

Խմբագիր՝ Դ. Գյուրջինյան

ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
Սբ. ԷԶՄԻԱԾԻՆ - 2014

Հրատարակչական բաժնի տնօրեն՝	Շահե Վրդ. Անանյան
Հրատարակչական խորհրդի անդամներ՝	Գևորգ եպս. Սարոյան, Չաքարիա վրդ. Բաղումյան, Գարեգին արք. Համբարձումյան, Ա. Մարոյան, Պ. Հովհաննիսյան, Գ. Տեր-Վարդանյան
Էջադրումը՝	Ղևոնդ քահանա Մայիլյանի

Թուղթ՝ օֆսետը 80 գր., չափսը՝ 60x84 1/16,
ծավալը՝ 224 էջ, տպաքանակը՝ 500:



ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ ՏՊԱՐԱՆ