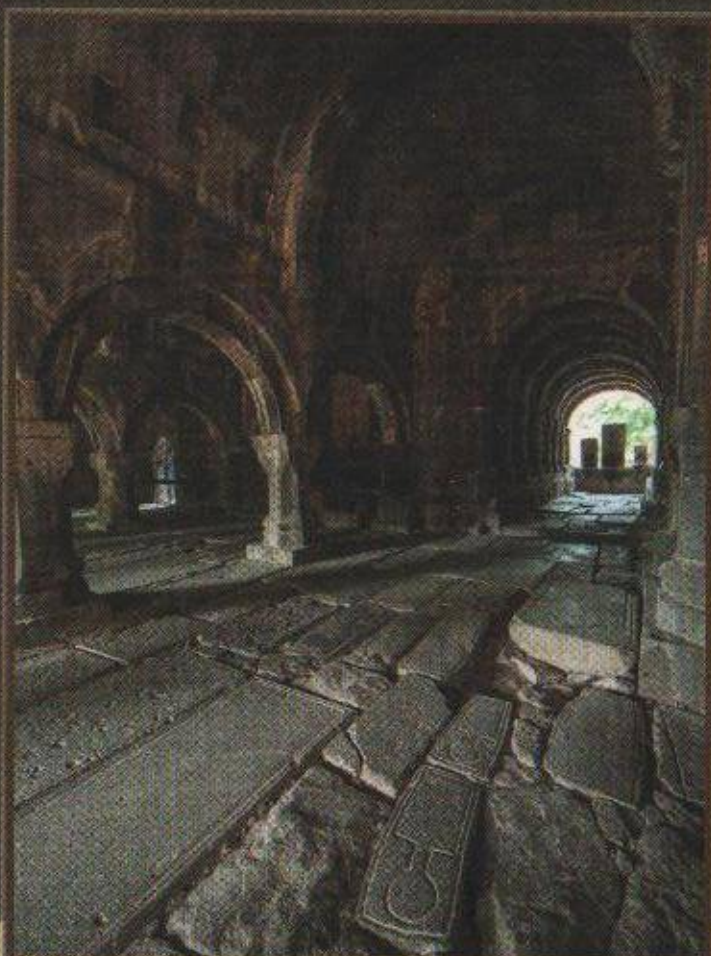


ՀԱԿՈՐ ՔՅՈՍԵՅԱՆ



ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ
ԱՐՎԵՍՏԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Matenadaran
Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts
and "Friends of the Matenadaran" Benevolent Fund express their
gratitude to "JTI ARMENIA" CJSC
for sponsoring the publication of this volume

Մատենադարան

Մեսրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտը և «Մատենադարանի
բարեկամներ» բարեգործական հիմնադրամը երախտագիտություն են հայտնում
«ՋԵՅ ԴԻ ԱՅ ԱՐՄԵՆԻԱ» ՓԲԸ-ին
սույն հատորի հրատարակությանն աջակցելու համար



MATENADARAN
MESROP MASHTOTS INSTITUTE OF ANCIENT MANUSCRIPTS

NAKOB KYOSEYAN

**THE THEOLOGY OF THE
MEDIÉVAL ARMENIAN ART**

Yerevan – 2021



МАТЕНАДАРАН
ИНСТИТУТ ДРЕВНИХ РУКОПИСЕЙ ИМЕНИ МЕСРОПА МАШТОЦА

АКОБ КЁСЕЯН

**БОГОСЛОВИЕ ИСКУССТВА
СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРМЕНИИ**

Ереван – 2021

7(3)
R-65
h2.

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ
ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՑԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ ՉԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՀԱԿՈՒԲ ԲՅՈՍԵՅԱՆ

**ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԱՐՎԵՍՏԻ
ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ**

1889
6381

Երևան - 2021



ՀՏԴ 7.03:27
 ԳՄԴ 85.03+86.37
 Ք 658

**Տպագրվում է Մեսրոպ Մաշտոցի անվան
 Մատենադարանի գիտական խորհրդի որոշմամբ**

Քչոսեյան Հակոբ
 Ք 658 Հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանություն / Հակոբ Քչոսեյան.-
 Եր.: «Մատենադարան» հրատ., 2021.- 408 էջ:

Գիրքը ներկայացնում է արվեստի տարբեր տեսակների վերաբերյալ հայ միջնադարյան հեղինակների մտածումները, որոնք համակարգված և լուսաբանված են պատշաճ համակողմանիությամբ: Վերհանված ու գնահատված է արվեստի ստեղծագործությունների և աստվածաբանության կենդանի կապը, նրանց փոխալայնմանավորված լինելը: Մատենադարանի տարբեր սկզբնաղբյուրներում առկա փաստերը համադրված են Արևելաքրիստոնեական մշակույթում տեղ գտած համաբնույթ խորհրդածությունների հետ, ինչը թույլ է տալիս վերհանել ու գնահատել հայ միջնադարյան մշակույթի աստվածաբանության առանձնահատկություններն ու ընդհանրությունները: «Հավելված» բաժնում «նյութեր հայ միջնադարյան կերպարվեստի աստվածաբանության» խորագրի ներքո զետեղված է՝ «Բառարան հայ միջնադարյան խորհրդանշանի»:

Նախատեսված է հայ միջնադարյան արվեստի պատմությունն ու տեսությունն ուսումնասիրողների, աստվածաբանների և ընթերցողների լայն շրջանակի համար:

ՀՏԴ 7.03:27
 ԳՄԴ 85.03+86.37

ISBN 978-9939-9257-4-5
 © Մաշտոցյան Մատենադարան, 2021

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ	7
ԳՂՈՒՆ Ա	
ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԿԵՐՊԱՐՎԵՍՏԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ	15
ա. Նյութը, հորինվածքը և դրանց խորհրդաբանությունը	15
բ. Կերպարվեստի աստվածաբանությունը	51
գ. խորհրդանշանի աստվածաբանությունը	86
դ. Լույսի և գույնի աստվածաբանությունը	103
ԳՂՈՒՆ Բ	
ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ	143
ԳՂՈՒՆ Գ	
ԾԻՍԱԿԱՆ ՊԱՐԱԳԱՆԵՐԻ ԽՈՐՀՐԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ	170
ԳՂՈՒՆ Դ	
ԳՐԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ	192
ԳՂՈՒՆ Ե	
ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՇԱՐԱԿԱՆՆԵՐՈՒՄ ԵՎ ՏԱՂԵՐՈՒՄ	200
ա. Աստված, Աստծո հատկությունները	202
բ. Սուրբ երրորդություն	212
գ. Հրեշտակներ	225
դ. Մարդու անկուժը և նորոգումը	235
ե. Աստծո Որդու փրկագործությունը	240
զ. Սուրբ Հոգի	250
է. Եկեղեցի	254
ը. Ս. Մարիամ Աստվածածին	259
թ. Ս. Գրքի աստվածաբանություն	266
ժ. Ս. Խաչի աստվածաբանությունը	269
ժա. Վախճանաբանություն	274

ժբ. Աստվածաբանական հակօրինություն	278
ժգ. Քրիստոսաբանություն	281
ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ	297
CONCLUSION	297
ՑԱՆԿ ՕԳՏԱԿՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ	304
ՑԱՆԿ ՀԱՄԱՌՈՏԱԿՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ	326
ՀԱՎԵԼՎԱԾ	327
ՆՅՈՒԹԵՐ ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԿԵՐՊԱՐՎԵՍՏԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ	327
ԲԱՌԱՐԱՆ ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԽՈՐՀՐԴԱՆՇԱՆԻ	327
ԲԱՆԱԼԻ ՕԳՏԱԿՈՐԾՎԱԾ ԱՂՔՑՈՒՐՆԵՐԻ, ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ	397
ՑԱՆԿԵՐ	401



ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ¹

Միջնադարյան արվեստն ու մշակույթը անկարելի է պատկերացնել առանց դարաշրջանի աշխարհայացքային հիմնասյան՝ փիլիսոփայության և աստվածաբանության: Աստվածաշնչական հայտնության վրա հենված քրիստոնեական աստվածաբանությունը ներկա էր հոգևոր և մտավոր մշակույթի զանազան մարզերում: Այդ ներկայությունն ամենևին էլ կրավորական չէր, այլ իր բնույթով թելադրող ու հրահանգող: Այն պալիս էր եկեղեցաբաղաճական, վարդապետական, դավանաբանական, մշակութային իրավիճակից և իր դրսևորումը գտնում եկեղեցաժողովների հռչակած կանոնական որոշումներում, եկեղեցու հայրերի ու վարդապետների փարարնույթ աշխատություններում: Մշակույթը էպոս կապված էր աստվածաբանության հետ, կյանքի, իրավիճակի պահանջով՝ մշակույթը, արվեստը գոյավորվում էր վարդապետական կարգույթների խստագույն հասվառումով, առանց տիրապետելու փիլիսոփայության և աստվածաբանության այբուբենին՝ ոչ միայն չէր կարող ստեղծվել, այլև չէր կարող ընկալվել մշակույթը, արվեստը: Միջնադարյան մշակույթը և արվեստը առարկայական այլակեցությունն էր փիլիսոփայության և աստվածաբանության: Միջնադարյան մշակույթի և արվեստի բովանդակությունը գերազանցապես աստվածաբանական էր: Նրանց նպատակը աստվածաբանությունն էր. նյութի և նյութականի միջոցով հոգուն և հոգևորին մոտենալն ու հաղորդակցվելը: Սակայն անհրաժեշտ է նկատել, որ ազդեցությունն ամենևին էլ միակողմանի չէր. ոչ միայն փիլիսոփայական, աստվածաբանական միտքն էր ազդում արվեստի և մշակույթի վրա, այլև հաճախ վերջիններս, թող որ ցածրաձայն, իրենց ներկայությունը

¹ Հարկ եմ համարում խորին շնորհակալություն հայտնել աշխատության խմբագրին՝ Մաշտոցի անվ. Մատենադարանի գիտաշխատակից Անի Առաքելյանին, որ սիրով հանձն առավ սկզբնաղբյուրների հին հրատարակությունները փոխարինելու նորերով, ինչպես նաև կատարել շահեկան սրբագրու մներ ու դիտարկումներ:

զգալ էին տալիս աստվածաբանության մեջ: Այսպիսով, միանգամայն բացորոշ է դառնում մշակույթի և աստվածաբանության հարաբերակցությունը: Աշխատությանս նպատակն է, պարզել այդ հարաբերակցության չափն ու ծավալը: Այդ նպատակին հասնելու համար անհրաժեշտ է նկատել ու վերհանել հայ միջնադարյան (առավելապես աստվածաբանական) մատենագրության և արվեստի ստեղծագործությունների միջև առկա աղերսները կամ զուգահեռները: Ելնելով մշակութային իրողությունների բովանդակությունից (կերպարվեստ, ճարտարապետություն, ծիսական պարագաներ, երաժշտություն, ծիսական խոսք)՝ կարգորոշվում է այդ զուգահեռների բնույթը: Բյուզանդական մշակույթի փիլիսոփայական, աստվածաբանական ակունքների բացահայտման ուղղությամբ կատարված ուսումնասիրությունների օրինակով, աշխատության մեջ փորձ է արվում համարնույթ իրողություններն ու օրինաչափությունները արժևորել հայ միջնադարյան մատենագրության (սուրբգրային մեկնություններ, աստվածաբանական, դավանաբանական, իմաստասիրական երկեր, ճառեր, քարոզներ, խրատներ) լույսի ներքո: Փիլիսոփայական, աստվածաբանական մտքի հետ արվեստի հարաբերության քննությունը կոչված է բացահայտել միջնադարյան մշակույթի փիլիսոփայության դեռևս պատշաճորեն չհետազոտված մի շարք կողմերը:

Նախորդ տասնամյակներում խորհրդային գիտության մեջ, հասկանալի պատճառներով, այս խնդիրը լիովին, կամ զրեթե լիովին, անտեսված էր: Մինչդեռ արվեստի և մշակույթի միջնադարյան փիլիսոփայության և աստվածաբանության հետ ունեցած կապերի բացահայտումը մեծապես կօգներ առավել լիովին վերհանելու քրիստոնեական մշակույթի հոգևոր բովանդակությունը: Այս նպատակին հետամուտ ներկա աշխատության մեջ փորձ է արվում մշակույթի և արվեստի փիլիսոփայության, աստվածաբանության նվիրված ուսումնասիրությունների հաշվառումով գնահատել տարասեռ իրողությունների հարաբերակցության խորքն ու որակը: Թեպետ արվեստի և փիլիսոփայության հարաբերակցության որակն ու բովանդակությունը նույնն է եղել բովանդակ միջնադարում, սակայն մենք նպատակահարմար գտանք ներկա աշխատությամբ այդ երևույթը հետախուզել նրա զարգացման վաղմիջնադարյան կամ միջնադարյան փուլի (V-XII դդ.) մեջ: Սա հնարավորություն կտա վերհանել ողջ միջնադարում հստակ օրինաչափություն դարձած երևույթների ակունքները: Երևույթներ, որոնք աշխատությանս մեջ ներկայացված են հետևյալ գլուխներում.

Ա. «Հայ միջնադարյան կերպարվեստի աստվածաբանությունը»

Բ. «Հայ միջնադարյան ճարտարապետության աստվածաբանությունը»

Գ. «Ծիսական պարագաների խորհրդաբանությունը»

Դ. «Գրի աստվածաբանությունը»

Ե. «Հայ նկեղեցու աստվածաբանությունը շարականներում և տաղերում»:

Առաջին և Հինգերորդ գլուխներն ունեն ենթագլուխներ, որոնք շարադրված են համաձայն գլուխների ընդհանուր բովանդակության: Ըստ այսմ, առաջին գլուխը բաժանված է հետևյալ ենթագլուխների.

ա. Նյութը, հորինվածքը և դրանց խորհրդաբանությունը, բ. Կերպարվեստի փիլիսոփայությունը, գ. Խորհրդանշանի փիլիսոփայությունը, դ. Լույսի և գույնի կրոնափիլիսոփայական արժևորումը, իսկ Հինգերորդ գլուխը՝ ա. Աստված, Աստծո հատկությունները, բ. Սուրբ Երրորդություն, գ. Հրեշտակներ, դ. Մարդու անկումը և նորոգումը, ե. Աստծո Որդու փրկագործությունը, գ. Սուրբ Հոգի, է. Նկեղեցի, ը. Սուրբ Մարիամ Աստվածածին, թ. Սուրբ Գրքի աստվածաբանություն, ժ. Սուրբ խաչի աստվածաբանություն, լա. Վախճանաբանություն, ժբ. Կրոնափիլիսոփայական հակօրինություն, ժգ. Քրիստոսաբանություն:

Ա. գլխի ա. ենթաբաժնում արված է կերպարվեստի, մասնավորաբար մանրանկարչության, միջնադարում ընդունված տնօրինական պատկերաշարի իմաստաբանական-փիլիսոփայական արժևորումը: Այս ենթաբաժնում Սուրբ Գրքի հայերեն թարգմանության (ՄՆՆԿ. ԿՔ 13. «կալեալ-կախեալ» տարաբնույթ թարգմանական ավանդույթի հաշվառումով) մեկնողական, ճառախոսական, քարոզխոսական, երկերի պարունակած համապատասխան փաստական նյութի հետազոտությամբ ներկայացվում են հայ միջնադարյան մանրանկարչության մեջ հաստատված պատկերաշարի (Մարիամ Աստվածածին և Արրահամ Նահապետ, Սուրբ Ծնունդ, Մոզերի երկրպագություն, Մկրտություն, Պայծառակերպություն, Ավերումն դժոխոց և այլն) կանոնական շուրահատկությունները:

Մեկնաբանական, ճառախոսական երկերն իրենց արժևորելի նպաստն են բերում նաև ոչ տնօրինական պատկերների (առաքյալներ, ավետարանիչներ) դիմային առանձնահատկությունների կրոնափիլիսոփայական ակունքների բացահայտման համար: Սա վերաբերում է նաև հորինվածքի մաս կազմող առարկաների խորհրդաբանությանն ու կրոնափիլիսոփայական բովանդակությանը: Առավել բնորոշ է վարագույրի օրինակը. նրա շարժուն վիճակը որոշակիորեն մատնացույց է անում քամու ներկայությունը, ինչը միջնադարի կրոնափիլիսոփայական միտքը նշանակն է համարում Ս. Հոգու գործողության: Բ ենթաբաժնում մի շարք հեղինակների (Վրթանես Քերթոզ, Հովհան Օձնեցի, Անանիա Սանահնեցի, Հովհաննես Սարկավազ և ուրիշներ) երկերի հիման վրա լուսաբանվում են կերպարվեստի և փիլիսո-

փայլության հարաբերակցության օրինաչափություններն ու առանձնահատկությունները: Այդ երկերում ամբարված նյութը հետազոտվում է եկեղեցաքաղաքական, հասարակական հարաբերությունների ետնախորքի վրա: «Պատկերամարտություն», «պատկերահարզություն» և «պատկերապաշտություն» երևույթները քննված են հենց այդ հարաբերությունների, մասնավորաբար պոլիտիկյան շարժման դեմ Հայ Եկեղեցու մղած դադափարական պայքարի իրապայմաններում: Այս տեսակետից բավական հարուստ նյութ կա Վրթանես Քերթոզի «Յաղագս պատկերամարտից» երկում, ուր դավանաբանական հստակ ձևակերպումներով հաստատվում է Հայ Եկեղեցու պատկերահարզական դիրքորոշումը: Այն, իրրև գեղագիտական մտքի վաղմիջնադարյան հուշարձան, հանգամանայից հետադրուված է Ս. Տեր-Ներսեսյանի «7-րդ դարի մի երկ, նվիրված պատկերների պաշտպանությանը» մեծարժեք հոդվածում²: Հենվելով այստեղ առատորեն բերված փաստական նյութի վրա՝ այս ենթագլխում փորձ է արվում առանձին բառերի և արտահայտությունների նորովի արժեքումով թափանցել հայ կերպարվեստի վաղմիջնադարյան փիլիսոփայության առանձնահատկությունների մեջ, առանձնահատկություններ, որոնց վիճակված էր դառնալ օրինաչափություն, նման խնդիրներ արժարժող, հետագայի պատմապատկանական, հակաճառական գրականության մեջ:

Այսպես, ի տարբերություն և ի հակակշիռ Աստվածաշնչի, սրբապատկերի հանրամատչելի (բնականաբար այն մատչելի է նաև անուաններին) լինելու վերաբերյալ միտքը, անցնելով բովանդակ միջնադարով և հասնելով Ուշ միջնադար ու Նոր ժամանակներ՝ իր կիրարկումը պետք է գտներ Հովհաննես Մրբուզ Զուղայեցու ժառանգության մեջ³: Հայ Եկեղեցու որդեգրած դավանական սկզբունքների կիրարկումով, Վրթանես Քերթոզը, մի փոքր ուշ՝ Հովհան Օձնեցին, Քրիստոս-Աստծո պատկերագրման հնարավորությունն ու անհրաժեշտությունը արդարացնում է Աստծո Բանի մարմնացման և մարդացման իրողություններ: Այս գաղափարի հետևողական դարգացումով, Հովհան Օձնեցին պայքարում է երևութականների պատկերամարտական պնդումների դեմ:

Մերմելով պատկերահարզությունը կռապաշտություն համարողների մեղադրանքները՝ Վրթանես Քերթոզը, Հովհան Օձնեցին և ուրիշներ, գտնում են, որ տնօրինական հայտնի պատկերաշարում ներկայացված է ոչ թե Քրիստոս՝ Աստված ինքը, այլ նրա «անունը»: Հայ միջնադարյան կերպարվեստի

կրոնափիլիսոփայական տեսության ուսումնասիրման համար շափազանց ուշագրավ է այն բացատրությունը, որ տրվում է այդ եզրին: Գլխավորաբար քերականական եզրաբանության մեջ կիրարկվող այս ելքի օգնությամբ հայ մատենագիրները միանգամայն հնարավոր և կարելի են համարում Բանի պատկերագրումը: Նրանք հաստատում են, որ հակառակ աստվածության բացարձակ անդրանցականության, ինչը ներկայացնում է «անվան» ապոֆատիկ բնույթը, այն օժտված է մի երկրորդ իմաստով ևս: Վերջինս ներկայացնում է «անվան» կատաֆատիկ բնույթը, ինչը հնարավոր է դարձնում մարմնացած և մարդեղացած Բանի պատկերումը: Ըստ այսմ պատկերվում է ոչ թե Աստվածությունը, որն ըստ ինքյան անկարելի է, այլ՝ Աստծո անունը, որը մարդուն հայտնում է նրա բնությունը: Աստծո բնության հայտնությունը այլ կերպ չի լինում, քան ազամորդուն մատչելի նրա տնօրինական ընթացքով, ինչը պատկերելի է դարձնում նրան: Այս մոտեցումն է բնկած հայ միջնադարյան կերպարվեստի կրոնափիլիսոփայական տեսության հիմքում:

Միջնադարի քրիստոնեական գեղագիտության մեջ մասնավոր տեղ է զբաղեցնում կերպարի և նախատիպի հարաբերության խնդիրը, որն ընդարձակորեն մեկնաբանված է Գրիգոր Նյուսացու ժառանգությունում:

Ելնելով խնդրի փիլիսոփայական, աստվածաբանական կարևորությունից՝ հայ հեղինակները նմանապես անդրադառնում են այս խնդրին: Այսպես, Հովհան Օձնեցին, հետևելով վաղ հայրախոսական պատկերահարզական գեղագիտությանը, ի տարբերություն բյուզանդական պատկերապաշտության, շոշափելիորեն զանազանում է կերպարն (պատկեր) ու նախատիպը: Նրա դիտումով կերպարը կամ պատկերը միջոց է, որ առաջնորդում է դեպ նախատիպ կամ «մտային կերպար» (Գրիգոր Նյուսացի)՝ երբևէ չնույնանալով նրան, որովհետև այդ պարագային սրբապատկերի նկատմամբ վերաբերմունքը կարող է վերածվել կռապաշտության:

Այս գաղափարն է բնկած Անանիա Սանահնեցու «Հակաճառութիւն ընդ դէմ երկաբնակաց» աշխատության մաս կազմող «Առ ներքինացեալսն» ճառի հիմքում: Այստեղ ևս շեշտվում է այն հստակ հարաբերակցությունը, որ պետք է լինի պատկերի (հովվապետ) և նախատիպի (Աստված) միջև: Հանձին հաղթատ-սանահինյան դպրոցի պատկերահարզության, Հայ միջնադարյան գեղագիտությունը թեկադրում է իր զարգացման Նոր շրջափուլը:

Զանազանվելով նախորդներից՝ Անանիա Սանահնեցին և Հովհաննես Սարկավազը տարբերակված մոտեցում են ցուցաբերում պատկերապաշտության և պատկերահարզության նկատմամբ: Պատկերի նյութական զանգվածի նկատմամբ անզուսպ երկրպագությունը կարող է հանգեցնել պատկերապաշտության: Նրանք երկրպագելի են համարում բացառապես

² Սիր. Տեր-Ներսեսյան, 7-րդ դարի մի երկ, նվիրված պատկերների պաշտպանությանը, Հայ պոլիտոլոգ միջնադարում, Երևան, 1975, էջ 7-30:

³ Հր. Միրզոյան, Հովհաննես Մրբուզ Զուղայեցի, Երևան, 2001, էջ 209:

հայր և տերունական կամ սուրբգրային պատկերները, իսկ մնացյալ ոչ տերունականները՝ հարգելի կամ մեծարելի: Այսօրինակ վերաբերմունքը արգարացում է այն համոզումով, թե շարքային սրբոց պատկերները չեն կարող բարեխոս լինել հավատացյալների համար: Տերունական և ոչ տերունական պատկերների շնորհական գործության այսօրինակ տարբերակումը կարելի է դարձնում վերհանել պատկերահարգական գեղագիտության առանձնահատկությունները XI-XII դդ. հայ իրականության մեջ, մասնավորաբար հաղորատ-սանահինյան դպրոցի շրջանակում (Անանիա Սանահնեցի, Հովհաննես Սարկավազ): Սակայն այս դպրոցի տեսական միտքը զանազանում է ոչ միայն տերունական և ոչ տերունական, այլև, դավանական նկատառումներից մղված, Քաղկեդոնական և ոչ քաղկեդոնական սրբոց պատկերները: Ըստ այսմ, առաջինները սկզբունքորեն մերժելի են Հայ Եկեղեցու համար:

Հայ միջնադարյան մշակույթի բովանդակության խորքային շերտերի հետախուզման համար օգտակար են աստվածաբան հեղինակների այն մտածումները, որոնք լույս են սփռում խորհրդանշանի փիլիսոփայության որոշ կողմերի վրա: Այս տեսակետից հատկապես նպաստամատուց է Եղիշեի մատենագրական վաստակը: Այստեղ կիրարկված «ճշմարտութիւն» (= իսկութիւն) և «նմանութիւն» (= պատկեր), «խորհուրդ» և «խորհրդանշան» բառերին վիճակված էր եզրաբանական հակոտնյայի իմաստ ունենալ միջնադարի խորհրդաբանական ավանդույթի մեջ: Ըստ այսմ, այդ ավանդույթի մեջ առաջին եզրին վիճակված էր կիրառվել իբրև գոյաբանական կարգույթ մատնացուցող իրողություն, իսկ երկրորդին՝ իբրև իմացաբանական:

Իրենելով միջնադարյան մտքի ամենատարբեր մարզերի վերաբերյալ տվյալներ պարունակող վավերագրեր՝ սուրբգրային մեկնությունները, ճառերը, քարոզները և համարնույթ այլ երկեր ուշագրավ դիտումներ են պարունակում լույսի և գույնի մասին: Միջնադարի աստվածաբան հեղինակները փորձում են իմաստասիրական արժեքումը տալ այս երկու օգեգգայական ըմբռնումների: Ինչպես զգայական մակարդակում գույնը բաղադրված է լուսային տարբեր վիճակներից, այն հետևանքն է առաջինի, այնպես էլ հոգևոր մակարդակում գույնը իմացական կարգույթ է, իսկ լույսը հայտնութենական: Փիլիսոփայության գետնի վրա լույսի և գույնի հարաբերությունը հարաբերությունն է գոյաբանության և իմացաբանության: Այս գաղափարն է ընկած միջնադարի հայ հեղինակների լուսագունային գեղագիտության հիմքում:

Կերպարվեստի, խորհրդանշանի, լույսի և գույնի փիլիսոփայությունից բացի, հենց մատենագիրների տարարնույթ երկերում, մասնավորաբար «Յաղագս եկեղեցույս», «Վերլուծութիւնք կաթողիկէ եկեղեցույ», «Յաղագս

կարգաց եկեղեցույ» խորագրով հայտնի միավորներում, բավական հանդամանալից խոսվում է ոչ միայն Եկեղեցու, իբրև Տիրոջ մարմնի, հոգևոր բովանդակության մասին, այլև տրվում Եկեղեցու՝ իբրև ճարտարապետական կառույցի առանձին մանրամասների (զմբեթ, խորան, սյուներ, կամարներ և այլն) փիլիսոփայական, գեղագիտական արժեքումը: Այս երևույթի շնորհիվ կարելի է դառնում որոշակի պատկերացում կազմել ճարտարապետության տեսությունը ներկայացող Հայ միջնադարյան մշակույթի փիլիսոփայության որոշ օրինաչափությունների մասին: Հիշատակված երկերում կարմիր թելի նման անցնում է եկեղեցու երկնամասնության գաղափարը («երկնից արինակ է Եկեղեցի յերկրի»)⁴: Այն հստակորեն ակնարկում է ճարտարապետական հորինվածքի կենտրոնագմբեթ լինելը: Եկեղեցին խորհրդանշող տապանի «չորբեկուսի» և խաչանման լինելու վերաբերյալ միտքը մատնացույց է անում եկեղեցու հատակագծի խաչանմանությունը: Աստվածաբանական արժեքավորումով եկեղեցու ներքին տարածքը նվիրապետական աստիճանակարգման է ենթարկվում: Եկեղեցու երեք պարունակները, որոնք իրարից դատված են վարագույրներով, զետեղարաններն են Աստվածության, հրեշտակների և հավատացյալ ժողովրդի: Տարածականից բացի, եկեղեցու ներսակողմը ենթակարգված է նաև ժամանակային հարաբերությամբ, որովհետև եկեղեցու խորանները ցույց են տալիս ժամանակային և ապաժամանակյա երեք իրողություն՝ անցյալը, ներկան և ապագան, որոնցից առաջին երկուսը պատկանում են ժամանակին, իսկ երրորդը՝ հավիտենականությանը: Հայ միջնադարյան մշակույթի օրինաչափությունների բացահայտումը, թվում է, թերի կլիներ առանց ծիսական պարագաների (բուրվառ, կանթեղ, խորանի վարագույր, ճախարակ, հանդերձանք և այլն) վերաբերյալ աստվածաբան հեղինակների խորհրդարանական բացատրությունների հաշվառման ու գնահատման: Ծիսական պարագաների խորհրդաբանական մեկնաբանությամբ հարուստ են մասնավորաբար ժամակարգության ու Պատարագի մեկնությունները (Ստեփանոս Սյունեցի, Խոսրով Անձևացի, Ներսես Լամբրոնացի): Բաղդատաբանական քննությունը պարզում է, որ հայ հեղինակների բացատրությունները շատ աղերսներ ունեն հույն մատենագիրների (Դիոնիսիոս Արիսպագացի, Մաքսիմոս Խոստովանոզ, Գերմանոս պատրիարք և ուրիշներ) համաբնույթ երկերում առկա գաղափարների հետ: Երևույթը օգնում է վերհանել հայ-բյուզանդական եկեղեցամշակութային հարաբերությունների մի շարք կողմերը և այս ետնախորքի վրա ճշտելու այն տեղը, որ զբաղեցնում է ծիսական պարագաների խորհրդարանությունը Արևելաքրիստոնեական միջնադարում:

⁴ **Յովհան Մայրագոմեցի**, «Արլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցույ եւ որ ի նա յարինեալ կարգաց, Մատենագիրք հայոց, հա. Դ, Է դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, էջ 354:

Մշակույթի կրոնափիլիսոփայական տեսության մեկ այլ երեսակն է ներկայացնում գրի աստվածաբանությունը: Սա նախևառաջ կապված է խորհրդաբանական այն բացատրության հետ, որ հայ միտքը սովել է հայոց տառերին: Երևույթի մեկնաբանության համար շատ կարևոր փաստեր են ամբարված Կորյունի «Վարք Մաշտոցի» երկում, քերականական, բառարանագրական աշխատություններում: Եթե գրոց գյուտը կապվում է քրիստոնեական հայտնությունն ու դավանական ըմբռնմանը, ապա գիրն ինքը՝ հինկտակարանային իրականության հետ: Ըստ այսմ՝ ինչ հարաբերություն որ կա Հայր Աստծո և մարմնացած Որդու միջև, նույնն առկա է մտքի և նրա ծնունդը հանդիսացող բառի կամ խոսքի միջև: Իսկ հայոց այբուբենը որակվում է իբրև «տախտակա աստուածագիծ», որով այն հավասարազոր է համարվում հինկտակարանյան բացարձակ արժեքին՝ աստվածային օրենքի զետեղարան տասնաբանյա պատվիրաններին: Իրավացիորեն բացառիկ դեր վերապահելով գրոց գյուտին՝ հայ հեղինակները փորձել են տառերի քանակի և տառաձևերի մեջ հայտնությունական վերին խորհուրդ նշմարել և ըստ այսմ, դրանք պատշաճորեն մեկնաբանել: Իբրև օրինաչափություն այդ մեկնաբանություններն արգարացվում և հիմնավորվում են կենսաբանական, դավանաբանական գույուրգումներով:

Առավել ակնհեր է ծիսական խոսքի (շարականներ, տաղեր, պանծեր) ու միջնադարյան իմաստասիրության և աստվածաբանության հարաբերակցությունը: Եւ սա միանգամայն հասկանալի ու բացատրելի է. ծիսական խոսքը անմիջական կրողն է վարդապետական այն սահմանումների, որ աստվածաբանական միտքը օրինակարգել է դարերի ընթացքում: «Շարակնոց», «Ճաղարան», «Գանձարան» ժողովածուներն իրենց գեղարվեստական տարազի մեջ պարունակում են վարդապետական անդրադարձը հրամանակարգ (դոգմատիկ) աստվածաբանության կարգույթների: Միսական խոսքի և աստվածաբանության հարաբերակցության մեջ առկա օրինաչափությունների պարզաբանումն օգնում է նորովի գնահատել այն կարևորությունը, որ Եկեղեցին վերապահում էր աստվածային ճշմարտություններ ուսուցանող խոսքին:

«Հավելված» բաժնում, երևույթն առավել առարկայորեն ցույց տալու նպատակով, «Նյութեր հայ միջնադարյան կերպարվեստի աստվածաբանության» խորագրի ներքո, ներկայացված է հայ միջնադարյան խորհրդանշանի բառարանը, որը կարող է օգտակար լինել գլխավորաբար կերպարվեստի իմաստաբանական հետազոտման համար:



Գ Լ ՈՒ Խ Ա

Հ Ա Յ Մ Ի Ջ Ն Ա Դ Ա Ր Յ Ա Ն Կ Ե Ր Պ Ա Ր Վ Ե Ս Ի Ա Ս Տ Վ Ա Ծ Ա Բ Ա Ն ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն Ը

ա. Նյութը, հորինվածքը և դրանց խորհրդաբանությունը

Խոսելով Բյուզանդիայում պատկերագրական կանոնի և գեղարվեստական ոճի հարաբերակցության մասին՝ Վ. Դ. Լիխաչովան նշում է, որ այն «կապված է իր ժամանակի պատմության և փիլիսոփայության խնդիրների հետ: Այդ կարևորագույն հարցը, որը ցարյո քիչ է ուսումնասիրված... ենթադրում է փիլիսոփաների և աստվածաբանների երկերի քննություն»⁵: Սա հավասարապես վերաբերում է հայ միջնադարյան մշակույթի ուսումնասիրմանը: Հայ արվեստին նվիրված Միջագային Ջ-րդ դիտաժողովում կարգացած իր գեղուցման մեջ ակադ. Լ. Ս. Խաչիկյանը, խոսելով հայ արվեստի պատմության ուսումնասիրման բնագավառում մատենագրական սկզբնաղբյուրների խաղացած կարևոր դերի մասին, իրավամբ նշում է, որ դրանց միայն մեկ մասն է հրատարակված և դրված շրջանառության մեջ, մինչդեռ մատենագրական սկզբնաղբյուրների ճնշող մեծամասնությունը՝ սուրբգրային մեկնություններ, իմաստասիրական երկեր, ճառեր, քարոզներ, խրատներ և այլն, տակավին չի «արժանացել անհրաժեշտ ուշադրության»⁶: Այդ ժամանակից ի վեր գրությունը զգալիորեն փոխվել է: Արվեստաբանական հետազոտություններում այսօր պատշաճ տեղ են զբաղեցնում մատենագրական

⁵ В. Д. Лихачева, "Взаимодействие иконографического канона и художественного стиля в Палеологовской живописи Византии", ВВ, т. 31, 1971, с. 163-164.

⁶ Լ. Խաչիկյան, Հայ արվեստի պատմության կարևոր սկզբնաղբյուրները, Հայ արվեստին նվիրված միջագային երկրորդ սիմպոզիում, հուն. 4-րդ, Երևան, 1978, էջ 39-40, նաև Լ. Խաչիկյան, Աշխատություններ, հուն. Գ, Երևան, 2008, էջ 578:

տարարնույթ սկզբնաղբյուրները, որոնք օգնում են վերհանել երևույթի աստվածաբանական ակունքը:

Աստվածաբանական մտքի հետ կերպարվեստի առնչության քննությունը կոչված է միջնադարյան մշակույթի դեռևս պատշաճորեն չհետազոտված մի շարք կողմերը բացահայտել: Այդ բացահայտումները կարևորելի են հատկապես այն պատճառով, որ նպաստում են ժամանակի մշակութային իրավիճակի մի շարք օրինաչափությունների պարզարանմանը:

Համաքրիստոնեական պատկերագրության կանոնական հորինվածքները, որոնք գալիս են քրիստոնեական դասական հնադարից և սրբորեն պահպանվում բովանդակ միջնադարում, շատ հաճախ պարունակում են մանրամասներ, որոնք, բացակայելով ընդհանուր կանոնում, պայմանավորված են թարգմանական որևէ երկի հայացված տարբերակի բովանդակությամբ: Այս կարգի ամենաբնորոշ օրինակը Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունն է: Հստ աստվածաշնչական պատումի, Իսահակի զոհաբերության պահին նրա փոխարեն Աստված Աբրահամին մի խոյ է ուղարկում: Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունն ի տարբերություն եբրայերեն բնագրում և ասորերեն (Պեշիտտա), հունարեն (Յոթանասնից) թարգմանություններում այժմ առկա «Խոյ մի կախեալ»-ի (այս և հետագա ընդգծումները մերն են՝ Հ. Ք.) ամենուր տալիս է «խոյ մի կախեալ» (Եւն. Խ՝ 13) ընթերցվածը⁷: Մի վաղազույն վկայության համաձայն՝ եբրայական բնագիրն ու ասորերեն թարգմանությունը, ի տարբերություն հունարենի (Յոթանասնից) «կախեալ»-ի, նախապես ունեցել են «կախեալ» ընթերցվածը: Սա նշանակում է, որ հայերեն թարգմանությունը պահպանել է ասորերենի նախնական ընթերցվածը և իր դրսևորումը գտել Զաքարիա Զագեցու «Ի մեծի թաղման Տեանն շաբաթ ճրագալուցին» ճառի «զոր երբեմն Աբրահամ ետես զխոյն կախեալ զտնկոյն Սարեկայ...» և Նարեկի՝ «կախեցին՝ իբր զխոյն Սաբեկայ՝ ձգեալ զեղջերացն», Մատթեոս Զուղայեցու «Հայր Աստուած ետ զմրդին իւր Միածին, որ կախեալ մեռաւ ի խաչին, ըստ ի Սաբեկայ կախեալ խոյին» տողերում⁸: Հստ այս, ի տարբերություն օտարների, որոնք խոյր պատկերում են ծառի տակ կամ թփի մեջ կանգնած՝ առաջնորդվելով, ինչպես կարելի է ենթադրել, ասորերեն նախնական, այժմ անհայտ մի թարգմանությունից

⁷ Գիրք Օւնորոց, քննական բնագիր, աշխ. Ա. Ս. Չեթունյանի, Երևան, 1985, էջ 413-414:
⁸ Զաքարիա Զագեցի, Ի Մեծի թաղման Տեանն շաբաթ ճրագալուցին, Մատենագիրք հայոց, հտ. Թ՝ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, էջ 227: Գրիգոր Նարեկացի, Մատենադարձութեան, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԲ, Ժ՝ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, (ՀԷ-գ), էջ 485: Մատթեոս վարդապետ Զուղայեցի, Քարագներ, Ուսումնասիրություն, քննական բնագրեր, հրատ. պատրաստեց Խաղ քին. Ղազարյանը, Ա. Էջմիածին, 2015, էջ 197:

եկող այդ ընթերցվածով, հայ նկարիչներն, աննշան բացառությամբ, այն ներկայացնում են սաբեկա ծառից կախված վիճակում⁹: Պետք է մտածել, որ այս հորինվածքը բխում էր Աստվածաշնչի տվյալ ընթերցվածով պայմանավորված Արևելաքրիստոնեական հնազույն ավանդներից¹⁰: Սրա ամենաբնորոշ օրինակները կարելի է տեսնել այդ ավանդներն իր մեջ պահած Վասպուրականի մանրանկարչությունում, ուր համապատասխան պատկերի վրա հաճախ նշվում է՝ «Խոյն կախեալ»¹¹:

Հայերեն թարգմանության մեջ նկատված այս տարբերությունը և նրա համապատասխան դրսևորումը մանրանկարչության մեջ, իրենց աստվածաբանական բացատրությունն ունեն: Մեկնողական գրականության մեջ, ինչպես հայտնի է, հիմք ընդունելով Աստվածաշնչի «Եւ որպէս Մովսէս բարձրացոյց զօձն յանապատին, նոյնպես բարձրանալ պարտ է Որդույ մարդոյ, զի ամենայն, որ հաւատայ ի նա, ընկալցի զկեանսն յաւիտենականս» (Յուդ. Գ՝ 14-15) խոսքը՝ խորհրդաբանական զուգահեռ է անցկացվում Մովսէս նախամարգարեի բարձրացրած պղնձե օձի և Քրիստոսի միջև¹²: Եվ քանի որ «անիծեալ յԱստուծոյ է ամենայն, որ կախիցի զփայտէ» (Բ՝ օր. ԻԼ՝ 23 հմմտ. ԻԿ՝ 66) և «Քրիստոս գնեաց զմեզ յանիծից օրինացն, եղեալ վասն մեր անեծք, զի դրեալ է, թէ անիծեալ ամենայն, որ կախեալ կայցէ զփայտէ» (Գ՝ օր. Գ՝ 13-14), ուրեմն՝ տիեզերքի մեղքը իր վրա ընդունած և անեծքի վերածված Քրիստոս անեծքը խորհրդանշող օձի նման կախվում է խաչից՝ որպես

1889

⁹ Կանգ առնելով այս հարցի վրա՝ դոկտորական ատենախառնության վերաբերյալ իր շահեկան ընդդիմախառնության մեջ պրոֆ. Է.Մ. Շիրինյանը նկատում է. «Այս դրվագը, ի թիվս Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության այլ տարբերությունների իրոք շատ կարևոր է ոչ միայն հայերեն քննական բնագրի պատրաստման, այլև Արևելաքրիստոնեական դավանաբանական վարդապետության համար, որն այս դեպքում համընկնում է վաղ քրիստոնեական հեղինակների՝ Եվսեբիոս Եմեսացու, Հերոնիմոսի, Պրոկոպիոսի, Գիողորոսի տեսությունների հետ: Ուշագրավ այս հատվածը Սաբեկա ծառի և դրա պատկերման պարագայի վերաբերյալ հետաքրքրական է նաև այն պատճառով, որ երբայերենի bas-se-vach-ը ունի sebak բառարմատը և ոչ թե՛ sabek, ինչպես այն փոխանցված է հայերենում»: Այս հատվածի վերաբերյալ արգո ընդդիմախոս մատնացույց է անում հետևյալ գրականությունը. A Syriac in Greek Dress, The Use of Greek, Hebrew and Syriac Biblical Text in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis, Traditio Exegetica Graeca, R. B. ter Haar Romeny; Peeters, 1997, p. 324-330, The Armenian Commentary on Genesis attributed to Ephrem the Syrian, Traditio Exegetica Graeca, vol. 573, Judith Frishman, Lucas van Rompay, 1997:

¹⁰ Э. Корхмазян, «К вопросу о каноне и стиле в армянской миниатюре по памятникам XII-XIV веков», «Հայ արվեստին նվիրված միջազգային երկրորդ սինդոգոս», Երևան, 1978, էջ 52-53: «Նույնի» «Հայկական մանրանկարչության մեջ Աստուածաշունչի նկարազարդման հարցեր (ԺԳ-ԺԶ դարեր)», Հասկ հայագիտական տարեգիրք, Նոր շրջան, Թ՝ տարի, 1997-2001, էջ 251:

¹¹ Հ. Հակոբյան, Վասպուրականի մանրանկարչությունը, Գիրք Ա, Երևան, 1976, նկ. 1, 2: Նույնը, Գիրք Բ, Երևան, 1982, տախտակ XI:

¹² Բառարան Սուրբ Գրոց, Կ. Պոլիս, 1881, էջ 584, «Օձ»:

նույն այդ օձի հակառակատիպ¹³ նրան դամբելով հին Ազգամի բոլոր մեղքերը: Քանի որ Իսահակի փոխարեն զոհարեցող խոյը Քրիստոսի պատարագի խորհրդապատկերն է, իսկ սարեկա ծառն էլ՝ խաչի ուստի անհրաժեշտաբար, խոյը կախված վիճակում է ներկայացվում:

Հայ միջնադարյան կերպարվեստի հորինվածքային առանձնահատկություններն օրինակարգելիս կարևոր դեր է վերապահվել և՛ սուրբգրային պարականոններին, և՛ մեկնարանական գրականությունը: Մրանք հիմք են ծառայել հորինվածքային շատ ձևերի համար: Վերջիններս լայնորեն կիրարկվել են մասնավորաբար Ավետարանական պատկերաշարում, որը շատ ձեռագրերում սկսվում է Իսահակի զոհարերության պատկերով: Մի իրականություն, որ ամենևին էլ պատահական չէ. ավետարանական, նորկտակարանային պատկերաշարի՝ հինկտակարանային այս դրվագով սկսվելը իր աստվածաբանական պատճառաբանությունն ունի: Այս կապակցությամբ վկայարբերելի է Դավիթ Անհաղթին վերապրվող «Ի սուրբ խաչն աստուածընկալ» ներբողի հետևյալ հատվածը. «Արհնեալ ես, աստուածազարդ փայտ սուրբ, կամ ճշմարտապէս տունկ, որ զի քէն կախեցելոյ¹⁴ սաբեկայ գառամբն՝ ոչ միայն Իսահակ ի մահուանէ փրկիր, այլ՝ միանգամայն համարէն ծնունդը Ազգամայ»¹⁵: VII-VIII դդ. համբավաշատ մատենագիր Ստեփանոս Սյունեցու «Ի սուրբ խաչն» տաղում դարձյալ կարդում ենք. «Նոյինասաստին նորոգ կենաց պատճառ ցուցար, / արբահամինափորձ սաբեկաճիւղ ծառ ծաղկեցար»¹⁶: Մեկնարանական գրականության մեջ ևս գտնում ենք խնդրին առնչակից անդրադարձումներ: Այսպես. Եփրեմ Ասորին Համաբարբառ Ավետարանի մեկնություն մեջ գրում է. «ՅԱբրահամէ սկիզբն արարին խորհուրդը փայտի և գառինն նկարելոյ: Իսահակ խորհուրդ է գառինն...»¹⁷: Մեկ-

նությունս համարնույթ են XI դ. մատենագիր Անանիա Սանահնեցու Մատթեի մեկնության հետևյալ տողերը. «Եւ այսպէս, միաձին Իսահակ զկամս հար իւրոյ կատարէր՝ ինքնայաւժար կամաւք զփայտ պատարագին բարձեալ դիմեալ երթայր ի մահ՝ ըստ նմանութեան Տեառն մերոյ: Ուստի եւ յառակս ընկալաւ զնա Արբահամ»¹⁸: Ներսես Շնորհալին իր Մատթեի մեկնության մեջ առավել հստակորեն հաստատում է. «Աբրահամ ծնաւ զԻսահակ՝ յօրինակ Քրիստոսի»¹⁹: Հենվելով մեկնաբանական այս ավանդույթի վրա՝ Գրիգոր Տաթևացին ևս արձանագրում է. «...Ձի Աբրահամ ի Մառնն Սաբեկայ ետես զԽաչն Քրիստոսի»²⁰: Ինչպես հայտնի է, Հին Կտակարանը նորով և նորը Հնով րացատրելու այլարանական սկզբունքը կիրառվել է քրիստոնեական գրականության սկզբնավորումից ի վեր: Ի շարս այլոց, այդ սկզբունքով են առաջնորդվել հայ հեղինակները ևս: Մրանց մեջ կարմիր թելի նման անցնում են «Իսահակ = Քրիստոս», «Սաբեկայ ճիւղ = Խաչ» խորհրդանշային զուգահեռները: Իսահակի զոհարերությունը Քրիստոսի զոհարերման կանխանշանն է: Եվ քանի որ, ըստ Վարդան Արեւելցու՝ Խաչի խորհրդանշան սաբեկա ճշուղը «առ ի միտս թողութիւն կոչի»²¹, ուրեմն՝ Քրիստոսի զոհարերության խորհուրդն իր մեջ պարունակող Իսահակի զոհարերությունը դառնում է ակնարկ, Ավետարանի առանցքը կազմող, խաչելության, որ թողության, համընդհանուր մեղքերից ձերբազատվելու գլխավորագույն հանգուցալուծումն է: Այս է պատճառը, որ հենց հինկտակարանային այդ դրվագով է սկսվում ավետարանական պատկերաշարը:

Աստվածաբանական այս պահի հետ անխզելիորեն կապված է մի շարք թեմաներում իբրև կանոն Աբրահամի և Մարիամ Աստվածածնի միասին պատկերվելը: Սա գալիս է Ավետարանում առկա Հիսուս Քրիստոսի ծննդաբանությունից, ըստ որի՝ Աստվածածնի միջոցով մարմնացած, մարդացած Փրկիչը Աբրահամի սերնդից է (Մատթ. Ա, 1-16): Իսահակի հոր՝ Աբրահամի և Փրկչի մոր՝ Աստվածածնի միաժամանակյա պատկերակարգումը պայմանավորված էր նրանց զավակների համար վերապահված առաքելագործման նմանությունը: Անդրադառնալով այս իրողությանը՝ Գրիգոր Տաթևացին բացատրում է. «Աբրահամու զաւակ կոչի Քրիստոս: Նախ զի՝ յազգէն նորա

¹³ Աստվածաբանական կարևոր բովանդակություն ունեցող այս բառը կիրառված է ս. Գրիգոր Աստվածաբանի Պատեթի ճառում. ՄՄ ձեռ. 946, 120ա:

¹⁴ Ներբողի այս ընթերցումը («կախեցելոյ-կախալ») մեկ անգամ ևս ցույց է տալիս, որ այն Աստվածաշնչի հայերեն ընկալյալ թարգմանության մեջ ի սկզբանե անտի կիրառվել է անփոփոխ կերպով: Այդ մասին է վկայում ս. Գրիգոր Տաթևացին, որ հավատարմորեն պահպանելով հայ միջավայրում սրբագործված ընթերցվածային ավանդույթը, ս. Կյուրիկ Ալեքսանդրացու Պարապմանց գրքի Լուծմունքի մեջ արձանագրում է. «Իրպէս խոյն կախեցաւ զփայտէ...» տես Գրիգոր Տաթևացի, Լուծմունք ի Պարապմունս սրբոյն Կիրիլի, Կ. Պոլիս, 1717, էջ 619:

¹⁵ **Գալիք Անյաղք**, Ներբողեան ի սուրբ խաչն աստուածընկալ, Մատենագիրք հայոց, հտ. 2, Ը դար (Յակոբյան), Արթիլիս-Լիբանան, 2007, էջ 1025:

¹⁶ **Ա. Մնացականյան**, «Ստեփանոս Սյունեցու նորահայտ տաղերը», *ՀՄ*, 1973, թիվ 11, էջ 286:

¹⁷ **Եփրեմ Խորի Ասորի**, *Մատենագրութիւնք*, հտ. Բ, Վենետիկ, 1836, էջ 236:

¹⁸ **Անանիա Սանահնեցի (ԺԱ դ.)**, *Մեկնութիւն Մատթեի Աւետարանի*, աշխատ. Հակոբ Քյոսեյանի, Ս. Լեյփսիմ, 2007, էջ 39:

¹⁹ **Ներսես Շնորհալի**, Յովհաննէս Ծործորեցի, Մեկնութիւն սուրբ Աետարանին, որ ըստ Մատթեոսի, արարեալ ի սրբոյն Ներսիսէ Շնորհալոյ մինչ ի համարն 17 հինգերորդ գլխոյն եւ անտի աւարտեալ յերաներոյն Յօսաննոս Երզնկացոյ, որ եւ կոչի Ծործորեցի, Կ. Պոլիս, 1825, էջ 25:

²⁰ **Ս. Գրիգոր Տաթևացի**, *Մեկնութիւն Մատթեի*, ՄՄ, ձեռ. 1292, 15ա:

²¹ *ՆՎԸ*, հտ. Բ, Վենետիկ, 1836, էջ 683. «Սաբեկ»:

ծնաւ: Երկրորդ՝ զի աւետիս նմա խոստացաւ, թէ՛ ի գաւակի քում օրհնին ամենայն ազգք երկրի»²²: Հայ Եկեղեցու մարեմաբանութեան մեջ «Մարիամ-Աբրահամ» հոգևոր աղերսը հետևյալ կերպ է մեկնաբանվում. «Ս. Կոյս Մարիամ հարազատ դուստրն է Աբրահամին. այլարանորեն կրնանք ըսել. Աբրահամ ծնաւ... Մարիամը... որ նախահօր Աբրահամին նման պիտի կոչվեր «Ս. Կոյս Մարիամ մեր ամենուն մայրը»: Աբրահամ Աստուծոյ գոյութիւնը իր մեջ զգաց, Ս. կոյսն ալ Աստուծոյ Որդւոյն գոյութիւնը մարմնաւորապէս կրեց իր արգանդին մեջ»²³: Աբրահամի և Մարիամի խորհրդական նույնականութեան մասին են վկայում Հին և Նոր Կտակարանների հետևյալ տեղիները. «Եղիցես աւրհնեալ» (ԾՆՆՊ. ԺԿ՝ 2) – «Օրհնեալ ես դու» (ՂԹ՝ Է. 42), «Մի երկնչիւր Աբրահամ, ես վերակացու եղեց քեզ» (ԾՆՆՊ. ԺԿ՝ 1) – «Մի երկնչիւր Մարիամ, զի գտեր շնորհս Աստուծոյ» (ՂԹ՝ Է. 30), «Դարձեալ եկից առ քեզ ի ժամանակի յայսմիկ ի սոյն աւուրս եւ ունիցի Որդի Սառա կին քս» (ԾՆՆՊ. ԺԷ՝ 10) – «Ահա յղասջիր եւ ծնցես Որդի եւ կոչեսցես զանուն Նորա Յիսուս» (ՂԹ՝ Է. 31):

Ուշագրավ է Մաբեկա ծառի²⁴ պատկերման պարագան: Եփրեմ Ասորու վերը հիշատակված աշխատութեան մեջ (ուր ակնարկվում է «Մաբեկ = խաչ» զուգահեռը) կարգում ենք. «Արդ, արժանի եղև փայտն, զի կախեսցի զնմանէն... երկու փայտիւ քարշի պտուղն նորա...»²⁵: Ծառի նկարագրութիւնն է տրվում Վարդան Արևելցու Արարածոց մեկնութեան մեջ. «Մաբեկն ոստ մի ծառոյ թարգմանի, կամ երկճղի ծառ...»²⁶: Ըստ երևույթին, այս և նման նկարագրութիւններն են հիմք ծառայել Մաբեկի՝ իբրև երկճուղ ծառի պատկերման համար²⁷: Բայց Մաբեկի երկճուղ լինելն ունի իր աստվածաբանական նշանակութիւնը: Բաղմիմաց Գրիգոր Տաթևացին դրան հետևյալ բացատրութիւնն է տալիս. «Սոյն Իսահակայ կախեցաւ զծառոյն սաբեկայ որ է

երկճղի, որ օրինակ էր ճշմարիտ խաչին Քրիստոսի»²⁸: Այսպիսով, Մաբեկի երկու ճուղերը դիտողին պետք է հիշեցնեն խաչի երկու թևերը: Սրա շնորհիվ Մաբեկն ինքը ընկալվում և համապատասխանորեն մեկնաբանվում էր որպես խաչի խորհրդանիշ:

Պետք է ենթադրել, որ «Իսահակի զոհաբերութիւն»-ը մուտք է գործել քրիստոնեական պատկերագրութեան մեջ տակավին վաղ միջնադարում: Այսպես, իր թղթերից մեկում Կյուրեղ Ալեքսանդրացին († 444) ներկայացնում է «Իսահակի զոհաբերութիւն» բովանդակութեամբ ստեղծվելիք պատկերների հետևյալ շարքը, «1) Աբրահամը գնում է էշին նստած՝ որդու և ծառաների ուղեկցութեամբ, 2) ծառաներն ու էշը մնում են ներքևում, իսկ Իսահակը փայտի կապոցով և Աբրահամը կերոնն ու դաշույնը ձեռքին բարձրանում են լեռը, 3) Իսահակը կապված է փայտի կապոցին, իսկ Աբրահամը բարձրացրել է դաշույնը»: Կյուրեղը համոզված է, որ կերպարվեստը պետք է հետևի բնագրին, այսինքն՝ պետք է պատկերագրվեն, գեղանկարչորեն վերարտադրվեն սրբազան պատմութեան բոլոր հիմնական դրվագները²⁹: Արևելաքրիստոնեական գեղանկարչութեան մեզ հասած նմուշները ցույց են տալիս, որ միջնադարի նկարիչները գերազանցապես իրականացրել են պատկերագրական այդ ծրագրի 3-րդ կետը: Ինչպես երևում է դարերի ընթացքին պահպանվել և կանոնացվել է գերազանցապես այդ կետը, թեպետ մյուս դրվագներն էլ առավել կամ նվազ շափով հայտնի են եղել վաղմիջնադարյան արվեստում: Այդպես է նաև ավետարանական շարքի այլ տեսարանների դեպքում, երբ պատմողական-նկարագրական եղանակից անցում է կատարվել ծիսական-խորհրդարանականին: Գեղանկարչական ավանդույթի ու ստացած այդ 3-րդ կետին են հարազատ մնացել նաև հայ նկարիչները:

Սուրբ ծննդյան և խաչելութեան պատկերագրութեան մեջ կան որոշ մանրամասներ, որոնց ներկայութիւնը պատճառարանվում է (արտաստվածաշնչական) մատենագրական ակունքներով: Սուրբ ծննդյան պատկերում նորածին մանկան խանձարուրի տակ շատ հաճախ ներկայացվում է կնոջ գլուխ, «Եւայի գլուխն», իսկ խաչելութեան ստորին մասում, խաչի տակ՝ տղամարդու գլուխ կամ գանգ՝ «Աղամ» գրութեամբ: Այս գրութիւնները կարելի է պարզաբանել սուրբգրային պարականոնների և մեկնաբանական գրակա-

²² Գրիգոր Տաթևացի, *Ոսկեփորձիկ*, Կ. Պոլիս, 1746, էջ 175:

²³ Վաչե վրդ. Իգնատիոսեան, *Աստուածամայրը*, Երևան, 1990, էջ 8:

²⁴ «Չեապակաւազով երբայերն Sabek-ի բուն նշանակութիւնը («ժառի իրար փոխազուցված թառու խիտ ճիւղերը»), հունարեն բնագրում այն պարզապես տառադարձվել է Sabek, դրան ավելացնելով նաև en fyto («տու եկ»): Հայ թարգմանիչն էլ իր հերթին չի թարգմանել իրեն անծանոթ Sabek-ը, և հայերեն բնագրում ստացվել է «փ ծառոյն սարեկայ» տե՛ս Ա. Չեյթուկյան, *Գիրք Ծննդոց երկի հին հայերեն թարգմանութեան բնագրային վերգծութիւն*, Երևան, 1987 (անտիպ), էջ 54:

²⁵ Եփրեմ Խուրի Ասորի, *Մատենագրութիւնք*, հտ. Բ, էջ 236:

²⁶ Ն՛ՀԲ, հտ. Բ, էջ 683, «Մաբեկ»:

²⁷ Մաբեկա ծառի երկճուղ լինելը հառապարհ և Երևանում է մասնավորաբար Վասպուրականի մանրանկարչութեան մեջ, տե՛ս Հայկական մանրանկարչություն. *Վասպուրական (այբու)*, կազմեց, առաջարկեց և ծանոթագրութիւնները գրեց Հրավարդ Հակոբյանը, Երևան, 1978, նկ. 68, նաև՝ S. Der-Nersesian, A. Mekhitarian, *Armenian Miniatures from Isfahan*, 1986, fig. 79:

²⁸ Գրիգոր Տաթևացի, *Ոսկեփորձիկ*, էջ 398:

²⁹ В. В. Бычков, «Формирование основных принципов Византийской эстетики» *Культура Византии IV-первая половина VII вв.*, Москва, 1984, с. 542: Իսահակի գոհաբերութիւնը նկարագրվում է նաև ս. Գրիգոր Նյուսացու ճառերից մեկում, Migne, PG, t. 46, col. 568-572:

նության շնորհիվ: Խոսելով սուրբ ծննդյան պատկերագրության մասին՝ Պոկրովսկին նշում է, որ պատկերագրությունը, պահպանելով Ավետարանի բովանդակությունը, նրանից առաջ է անցնում արտաքին մանրամասների նկարագրության մեջ: Իրանցում իրենց դրսևորում են գտնում տարբեր ժամանակների, խնդրո առարկա նյութին վերաբերող աստվածաբանական մեկնությունները, որոնք պահպանվել են մատենագրական հուշարձաններում³⁰: Այսպես, Սուրբ ծննդյան մասին վիպող «Գիրք տղայութեան Քրիստոսի» պարականոն գրույցում պատմվում է, թե ինչպես աստվածահայր Հովսեփը, երկունքի ցավերով բռնված Մարիամի համար մանկաբարձ փնտրելիս, հանդիպում է նախամայր Եվային, որ պատասխանելով Հովսեփի «Մ՛վ ես դու» հարցումին հարում է. «Եկի տեսանել աչօք իմօվք զփրկութիւն իմ, որ զործեցաւ ինձ»³¹: «Մահ Աղամայ» հինկտակարանային պարականոն գրույցում ներկայացվում է Աղամի որդիներ Սեթի և Եմայի տեսիլքը: Նրանք «ի մէջ գիշերին տեսանեն զԱղամ և զԵւա ի մութ տան ի սուգ: Եւ ահա տեսանէր կին մի գեղեցիկ (Մարիամ – Հ. Ք.) և ունէր մանուկ փոքրիկ (Քրիստոս – Հ. Ք.) ի գիրկն, և մտանէ առ Եւա, և նա մօտ առ նմա, և յանկարծակի լոյս փայլեաց ի մանկանէն և ելից զամենայն տունն»³²: Վկայաբերված հատվածները հեռավոր ակնարկ են պարունակում «Եվա-Մարիամ», «Աղամ-Քրիստոս» գույգերի անդամ-միավորների, իբրև գաղափարապես ներհակ իրականությունների մասին: Գաղափարական այդ ներհակությունն է մատնանշում Եփրեմ Ասորու Արարածոց մեկնության այն հատվածը, ուր բացատրվելով Աստծո ձեռքով Աղամի ստեղծման աստվածաբանական նշանակությունը, ասվում է. «Ձի որչափ շփոթեաց Եւայ մայր նոցա զկեանս մարդկութեան, սոյնպէս ուղղեաց և կանգնեաց զկեանս աշխարհի Մարիամ կոյս, որ ծնաւ զՔրիստոս»³³: Այս հակադիր գաղափարների աստվածաբանական ընդհանրացումը կարելի է համարել Աղաթանգեղոսի Պատմության հետևյալ հատվածը. «Ձի զոր արինակ ի ձեռն կուսին առաջնոյ Եւայի մահ եմուտ յաշխարհ՝ սոյն արինակ եւ ի ձեռն այսր կուսի... սոյն արինակ եւ ծնանելով

Որդւոյ քոյ ի կուսէն հանգիստք եւ կեանք եւ արհնութիւնք մտցնն յաշխարհ»³⁴: Այս նույն հակադրության բանաստեղծական արձագանքն են Սահակղոստ Սյունեցու (VIII դ.) «Արբուհի Մարիամ» տաղի հետևյալ տողերը. «Դուռն երկնից եւ էջք Աստուծոյ, / Խաղաղութեանց միջնորդ, / Որ զնախամարն զԵւայի բարձեր զերկունս՝ / Տիրացեալ մահուն...»³⁵: Անանիա Սահահնեցու Մատթեոսի մեկնության մեջ դարձյալ կարգում ենք. «Ասեն, թէ որպէս խաչեցաւ ի Գողգոթայի ի վերայ հողիցն Աղամայ, այսպէս եւ ծնաւ յայրին, զի անդ էր գերեզմանն Եւայի, զի բար[ձ]ցէ զանէծս նորա»³⁶: Բացատրության համահունչ է Հովհաննես Ծործորեցու (XIII-XIV դդ.) Մատթեի մեկնության (որ շարունակությունն է Ներսես Շնորհալու համանուն երկի) հետևյալ հատվածը. Գողգոթան «էր շիրիմ առաջին մարդոյն յառաջնոցն ասացեալ, որպէս զի զԱղամ կառափնատ առողջացուցէ, զի որպէս ծննդեամբն զանէծս Եւայի եբարձ ի Բեթլէհէմ քաղաքի, նոյնպէս և զԱղամայն՝ ի Գողգոթա տեղի»³⁷: Բերված վկայություններն ինքնին նաև՝ նրանցում առկա յոդ «ասեն թէ», «չառաջնոցն ասացեալ» արտահայտությունները խոսում են այն մասին, որ մատենագրական այս փաստերը գալիս են վաղնջական ավանդություններից: Եվ իրապես, ըստ Եփրեմ Ասորու հաղորդման, այդ վաղնջական ավանդությունը պարունակող «Աետարան յանուն տղայութեան Քրիստոսի» պարականոնը հայտնի է եղել տակավին I դ.³⁸: Ինչպես երևում է տվյալ ավանդույթը ասորական ծագում ունի, քանզի այն վկայակոչվում է «Գանձերի քարայր» պարականոն գրույցի մեջ (VI դ.)³⁹: Այդ պատմության արձագանքը լսելի է IX դարի ասորի հեղինակ Մովսես Բար-Կեփայի «Յաղազս դրախտի» երկում: Ըստ այդ ավանդության, Աղամը թաղված է

³⁰ Н. Покровский, Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно Византийских и Русских, С. Петербург, 1892, с. 65.
³¹ Անկանոն գիրք Նոր Կտակարանաց, Թանգարան հայկական հին եւ նոր դպրութեանց, Բ, Վենետիկ, 1898, էջ 38:
³² Անկանոն գիրք Հին Կտակարանաց, Թանգարան հին եւ նոր նախնեաց, Ա, Վենետիկ, 1896, էջ 26:
³³ Եփրեմ Խուրի Ասորի, Մատենագրութիւնք, հտ. Ա, Վենետիկ, 1836, էջ 11, В. Outtier, "Le cycle d'Adam à Alghamar et la Version Arménienne du Commentaire de S. Ephrem sur la Genèse", REA, t. XVIII, 1984, p. 590:

³⁴ Աղաթանգեղոս, Պատմութիւն հայոց, Մատենագիրք հայոց, հտ. Բ, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 1343:
³⁵ Սահակղոստ Սյունեցի, Կցորդ Ծննդեան, Մատենագիրք հայոց, հտ. 2, Ը դար (Յաւելու ամ), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 602:
³⁶ Անանիա Մանահնեցի (ԺԱ դ.), Մեկնութիւն Մատթէի, էջ 56: Այս մտածումն աստվածաբանական արձագանքն է ս. Իրինեոսի (+202) վերապիստության վարդապետության, որ փրկարանական շնորհ է վերապահում Մարիամ Աստվածածնին:
³⁷ Ծնորհալի, Ծործորեցի, Մեկնութիւն Մատթէի..., էջ 593:
³⁸ Զովհաննէս Ոսկեբերան, Եփրեմ Խուրի Ասորի, Մեկնութիւն Գործոց տաքլոցոց, Վենետիկ, 1839, էջ 13, Անկանոն գիրք Նոր Կտակարանաց, էջ 2: Ըստ մի շարք այլ փաստերի՝ պարականոն գրքերը լայնորեն տարածված են եղել Բ-Գ դդ. այդ գրքերից են վկայություններ քաղել Եվսեբիոս Կեսարացիին, Տերտուլիանոսը, Հիերոնիմոս Երանելին, այս մասին տե՛ս Լուի Լը-յուար, «Առաքելական պարականոն գրքերի հայերեն իրաւասարկությունը (1904) և նրա ֆրանսերեն թարգմանությունը (1986)», Էքզիստիկ, 1987, թիվ Ը, էջ 53:
³⁹ A. Su-Min Ri, La Caverne des trésors les deux recensions syriaques, CSCO, vol. 207, Lovanii, 1987.

Յրուսաղեմում՝ երկրի կենտրոնում: Երբ բարեպաշտ Նոյը տապանն էր կառուցում, նա հանեց Աղամի ոսկորները և իր հետ վերցրեց: Ջրհեղեղից հետո Նոյն իր զավակներին բաժանեց սրբազան նշխարները՝ նրանց տրամադրելով դանազան հողատարածքներ: Աղամի գանգը, լավագույն հողատարածքի հետ, նա տվեց Սեմին⁴⁰: Այս պատումի վերարտադրությունն ենք գտնում Եպիփան Կիպրացու Արարածոց նվիրված մեկնողական ճառերում, ուր կարդում ենք. «Եւ փոխեալ եղին զնշխարս Եւայի յայրի անդ, եւ աղաւթեալ, այլ եւ աւրհնեալ յանձն արարին Աստուծոյ: Եւ առաջնորդեալք յԱստուծոյ՝ եկին ի տեղին փրկութեան, որ կոչի Գողգոթա, վասն անդ լինելոյ գազաթն Աղամայ... եւ եղին անդ որպէս ի հանգստարան զնշխարս Աղամայ...», «Եւ եգիտ զայրն, ուր եղեալ կային նշխարքն Եւայի, որպէս եւ էր բնափոր եղեալ յԱրարչէն: Սակայն դեռեւս ոչ ոք գիտէր զնա շիրիմ նախամարն, եւ առեալ Յովսէ մուրճ եւ փորեալ մեծացոյց զնա քարահատ առնելով, եւ արար զնա որպէս տուն, եւ յաջակողմ այրին արար մսուր փոքրագոյն առ ի պետս անասնոյ...»⁴¹: Խնդրին դարձյալ առնչակից է Հովհանն Ոսկեբերանի հաղորդած հետեւյալ տեղեկությունը. մեկնելով Հովհաննու Ավետարանի «Եւ եկն յանուանեալ տեղին Գազաթան» (ԺԹ՝ 17) բառերը՝ նա գրում է. «Ոմանք ասեն անդ վախճանեալ և թաղեալ Աղամայ և Յիսուսի ի նմին տեղւոջն խաչեալ...»⁴²: Այս ավանդությունն է աչքի առչելու ենք նաև Դավիթ Անհաղթը. «Ձի գազաթն Գողգոթայ, տեղի կառավելոյ, եւ շիրիմ առաջին մարդոյն յերրայեցուցն ասացեալ: Եւ ամենայն անդ է, քանզի բերէ զգազաթն բարձրութիւն սորա, եւ զկառավելոյն ձեւ սորա, իսկ զթաղումն՝ քանզի փայտիւ Աղամայ վիրաւորեցելոյ առ ի նմին իսկ այնուհետեւ անկեալ՝ ի մեռելոյ ի համարի»⁴³:

Այս ավանդությունն է ընկած Գրիգոր Տաթևացու՝ Քրիստոսի Մենդյանը նվիրված քարոզի հետեւյալ տողերի հիմքում. «... յետ ջրհեղեղին անդրանիկ որդին Նոյի՝ Սէմ, և Արփաքսաթ որդի նորա՝ բերեալ զնշխարն Աղամայ թաղեցին ի Գողգոթայ, և զնշխարն Եւայի՝ ի Բեթղէհէմ ի յայրի անդ ի բաժին երկրի իւրեանց: Եւ այս մարգարէական հոգւով, զի Աստուածածնաւն ողջացի Եւայ եւ ազատեցի ի յանիծիցն երկանց»⁴⁴:

⁴⁰ В. В. Евсюков, Мифы о вселенной, Новосибирск, 1988, с. 85.

⁴¹ Ս. Եպիփան Կիպրացի, Ճառք, աշխատ. Հ. Այոսեյանի, Ս. Էջմիածին, 2013, էջ 120, 221:

⁴² Յովհան Ոսկեբերան, Մեկնություն սրբոյ Անուարանին, որ քստ Յոհաննու, Կ. Պոլիս, 1717, էջ 913-914 (թճճգ-թճճդ):

⁴³ Դավիթ Անյաղթ, Ներբողեան..., էջ 1023:

⁴⁴ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզության, որ կոչի Չմեռաւ հատոր, Կ. Պոլիս, 1740, էջ 41, հմմտ. նաև՝ Յակոբ Նալեան, Գիրք մեկնության սրբոյն Գրիգորի Նարեկացոյ, Կ. Պոլիս, 1745, էջ 561-562:

Այս փաստերը վկայում են այն մասին, որ խնդրո առարկա դարձած մանրամասները կանոնական պատկերագրությունը հայտնի են եղել կամ նրա մեջ ներմուծվել, ամենայն հավանականությամբ, վաղ միջնադարում: Սակայն ուշագրավն այստեղ ոչ միայն հորինվածքի վաղեմությունն է, այլև նրանցից մեկի, թվում է, բացառապես հայ կերպարվեստում օգտագործվելը: Խոսքը Սուրբ ծննդյան պատկերագրության մեջ մանկան խանձարուրի տակ պատկերված կնոջ գլխի և նրա մոտ առկա «Եւայ», «Եւայի գլուխն» գրությունն է⁴⁵: Բանն այն է, որ բյուզանդական և ոչ միայն բյուզանդական կերպարվեստում, որքան մեզ հայտնի է, այս մանրամասն բացակայում է: Սրան անուղղակիորեն աղերսվող Հիսուսի լողացման տեսարանը բյուզանդական և առհասարակ Արևելաքրիստոնեական պատկերագրության մեջ գալիս է հայ մատենագրությանն անհայտ Կեղծ-Մատթեոսի պարականոն Ավետարանից, ուր, իբրև մանկաբարձ հիշատակվում է ոչ թե Եւայի, այլ Սալոմեի և Սելոմեի անունը⁴⁶: Սա նշանակում է, որ եթե այս դրվագը (երկու կանանց կողմից Հիսուսի լողացման տեսարանը) հայ մանրանկարչության մեջ ներմուծվել է բյուզանդական կամ Արևելաքրիստոնեական կերպարվեստի շնորհիվ, ապա «Եւայի գլուխն» մանրամասնը հայտնի լինելով, ինչպես երևում է, միայն հայ մանրանկարչությանը, սնվում է հայ ինքնուրույն և թարգմանական գրականությունից:

Այսպես, Եպիփան Կիպրացու Արարածոց և Ավետարանի մեկնության հայերեն թարգմանությունն ու Անանիա Սանահնեցու Մատթեի մեկնությունն էապես օգնում են ճիշտ ընկալել և բացատրել «Եւայ» գրության պատկերաբանական (իկոնոլոգիական) բովանդակությունը: Եպիփան Կիպրացու ճառական մեկնության մեջ կարդում ենք. «Եւ յերրորդ պահու գիշերոյն ծնեալ Բանն Աստուած մարդ ի Կուսէն ի վերայ աստուածաշէն բազկաց նախամարն Եւայի...»⁴⁷: Սանահնեցու մեկնությունն ավելի ևս պարզում է գրության և պատկերի հարաբերակցությունը. «Ասեն, թէ որպէս խաչեցաւ ի Գողգոթայի ի վերայ հողիցն Աղամայ, յայսպէս եւ ծնաւ յայրին, զի անդ էր գերեզմանն Եւայի, զի բար[ձ]ցէ զանէծս նորա»⁴⁸:

⁴⁵ Հ. Հակոբյան, «Արցախ-Ուտիքի մանրանկարչական դպրոցի մի խումբ ձեռագրեր», ԲՄ, 1984, թիվ 14, էջ 141, նկ. 2:

⁴⁶ Lexikon der Christliche Ikonographie (= Lexikon), Bd. 2, Rom, Freiburg, Basel, Wien (Herder), 1970, S. 96, Н. Покровский с. 77-81.

⁴⁷ Հ. Այոսեյան, «Ս. Եպիփան Կիպրացու Աետարանի մեկնության հայերեն թարգմանություն» տե՛ս հեղինակի Կրկաններ հայ միջնադարյան արվեստի աստիճանագրության, Ս. Էջմիածին, 1995, էջ 286:

⁴⁸ Անանիա Սանահնեցի (ԺԱ դ.), Մեկնություն Մատթեի Աետարանի, էջ 56:

Այսպիսով, հորինվածքը և գրությունը («Ադամ», «Եւա») մի կողմից և դրանց աստվածաբանական մեկնությունը մյուս կողմից մեկ ամբողջական, սինկրետիկ իրողություն երկու բաղադրամասերն են, որոնք լինելով սրամագձորեն տարբեր մշակութային սեռեր, երևույթի բացատրության (մեկը մյուսով մեկնաբանվող) երկու մակարդակներ են⁴⁹:

Պարականոն գրույցների և մեկնաբանական աշխատությունների վերորբերյալ հաստիքների համադրումն օգնում է հասկանալու խնդրո առարկա մանրամասնի և այն պարզող գրության աստվածաբանական բովանդակությունը. ինչպես Հիսուս իր ծնունդով լուծեք զերկունս նախաստեղծին, զսերեւապատն ի խանձարրին⁵⁰, այնպես էլ իր խաչելությամբ՝ Ադամի վրա ծանրացած նախասկզբնական անեծքը: Այսպիսով, Մնունդը և Խաչելությունը դառնում են մարդու փրկագործման, վերստին ծննդյան, ադամական մեղքերից ձերբազատվելու համատեղարական տնօրինության աստեղային պահերը: Այս ըմբռնումն է ընկած եկեղեցական հեղինակների համապատասխան մեկնաբանությունների հիմքում⁵¹:

Սուրբծննդյան պատկերագրության անկապտելի մասն են կազմում նաև մանուկ Հիսուսին խոնարհվելու եկած Մելքիսեդեկը և երեք մոզերը⁵²: Եպիփան Կիպրացու հիշյալ երկում դարձյալ կարգում ենք. «Այլ մինչեւ ցայս վայր պահեալ կայր Մելքիսեդեկ կենդանի հրամանաւն Աստուծոյ, եւ էր ընդ յայն ժամանակն ի լեան Թափոր...: Եւ ի նմին ժամու բերեալ զնա հրեշտակացն կացուցին ի յարն առաջի Բանին մարմնացելոյ մինչդեռ եւս էր ի վերայ բազկացն Եւայի, եւ ունէր ի ձեռին խրում խնկանոց ոսկի եւ ծխանոց արծաթի,

⁴⁹ Onasch-ն իր աշխատություններում խոսքի և պատկերի հարաբերակցության հարցը լուծում է հօգուտ այդ հարաբերակցության մեջ խոսքի առավելության: Վերջինս խստորեն կարևորվում է Արևելաքրիստոնեական արվեստում առհասարակ: Ի տարբերություն Onasch-ի՝ Goltz-ը շեշտում է խոսքի և պատկերի հավասարաթեթյան պարագան և նշում, որ «"Eikon" (պատկեր)՝ ի նշանակությունը Logos (Բանի = խոսք) նման առնվազն նույն լայնությունն ու բազմակողմանիությունն ունի և ավելի քան մեծ է այդ երկու հասկացությունների մեջ առկա կոմբինացիոն հնարավորությունների քանակը», հանգամանք, որով ընդգծվում է "Eikon"-ի և Logos-ի միջև առկա նոտիկ-գեոլոգիական բնույթը (H. Goltz, Vorwort-"Eikon and Logos", 1 Bd., Halle (Saale) 1981, s. 5), տե՛ս **Վ. Վ. Иванов**, Эстетика священника Павла Флоренского, ЖМН, 1982, 5, с. 76:

⁵⁰ **Ներսես Ծնորհալի**, Յիսուս Որդի, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԻԱ, ԺԲ դար, Երևան, 2018, էջ 345:

⁵¹ Պատահական չէ, որ Բյուզանդական ձեռագրերից մեկում մեկտեղված են Աստու կողմից Ադամի ու Եվայի օրհնության, վերջիններիս մեղանշումի, դրախտից արտաքսումի և Սուրբծննդյան հայտնի դրվագները (H. Покровский, նշվ. աշխ., էջ 60), որոնք կարծես աստվածաբանական այդ զաղափարի արձագանքն են:

⁵² Մատթ. Թ 1-12: Նրանց մասին խորհրդանշական կերպով ակնարկում է Մատթ. ԿԸ 32, ՀԲ 9-12, Եսայի ԽԹ 8, Կ 1-26:

եւ սուրբ եւ սպիտակ թաշկինակաւ երեք նկանակ հաց բաղադրեայս եւ պատուական բաժակաւ գինի անապական...: Եւ ընծայեաց ձեռնադրողին իւր եւ Արարողին զաստիճան քահանայութեան եւ զպատիւ թագաւորութեան...»⁵³: Այսպիսով, վկայաբերված տողերից իմանում ենք, որ Մննդյան պատկերագրության մեջ հրեշտակների կամ հրեշտակի առաջնորդությամբ դեպ աստվածընկալ մուր գնացող յուսապսակով մարդը հինկտակարանային Մելքիսեդեկ քահանան է⁵⁴, որ մարմնացած Բանին պետք է պարզեի նրան իսկ պատկանող քահանայական և թագավորական պաշտոնները, որոնք խորհրդանշվում են մոզերի ընծաներով (զմուս, ոսկի, խունկ⁵⁵) և իրականացվում Քրիստոսի տնօրինական գործունեությամբ: Մոզերի պատկերագրությունը ևս ունի իր մատենագրական զուգահեռը: Եկեղեցական մատենագրությունը պահպանել է նրանց արտաքինի հետևյալ նկարագրությունը. «Արդ առաջինն էր Մելքոն, ծեր և արեւաքն սպիտակ, երկայնամառու: Երկրորդն՝ Գասպար, երիտասարդ, անմարուս եւ կարմրաշուրթն: Երրորդն՝ Պաղտասար, թխադոյն եւ բոլորամարուս»⁵⁶: Հայտնի է, որ «Մոզերի երկրպագուիները» հայ մանրանկարիչները ձևավորել են դեռևս VI-VII դարերում⁵⁷: Տակավին այդ ժամանակներից, ըստ երևույթին վաղնջական այս նկարագրություններն են աչքի առջև ունեցել մանրանկարիչները նրանց պատկերելիս (մոզերի հերթագայություն, հորինվածքային մանրամասներ):

Մկրտությունը ևս, իբրև տնօրինական պատկերաշարի գլխավորագույն դրվագ, հաստատուն տեղ է զբաղեցրել հայ և ոչ միայն հայ միջնադարյան կերպարվեստի մեջ:

Մկրտության պատկերում կան մանրամասներ, որոնք բացակայում են Ավետարանում: Այդ մանրամասների առկայությունը պայմանավորված է ճառագրական, մեկնաբանական երկերի պարունակած տվյալներով: Ոչ կանոնական այդ մանրամասներից են Մկրտության ստորին մասում, Հորդանան գետի հատակում շղթայակապ երկու կիսամերկ մարդկանց (տղամարդ և կին) պատկերները: Ի դեպ, ՄՄ 206 (446ա) ձեռագրում նրանցից մեկը

⁵³ Հ. Քյոնյան, Դրվագներ..., էջ 286-287:

⁵⁴ Հայկական մանրանկարչություն, աշխ. Լ. Ա. Դուռնովոյի, Երևան, 1967, պատկեր 25:

⁵⁵ Մոզերի ընծաների հնավանդ խորհրդարանությունը տրված է Գրիգոր Աստվածաբանի «Ի Օնունդն Քրիստոսի» ճառում, ուր ասված է. «Ընդ աստեղն ընթայ եւ մոզսն ընծայ ընդ ոսկի եւ խունկ եւ զմուս իբրև Թագաւորի, եւ իբրև Աստուծոյ, եւ որպէս յատաքս քոյ մեղելոյ...»: տե՛ս «Ճառք եւ գիր հոգեշարք», Կ. Պոլիս, 1722, էջ 26:

⁵⁶ «Չգալտենէ մոզուցն յերկրպագութիւն Յիսուսի Քրիստոսի», ՄՄ ձեռ. 2238, 129բ: Այս մասին շնորհակալությամբ տեղեկացանք Հ. Հայրապետյանից:

⁵⁷ Լ. Չուգասյան, «Օնունդան թեման Թորոս Ռոպինի արվեստում», ԲՄ, 1986, թիվ 15, էջ 164:

նստած է Չարր խորհրդանշող վիշապի վրա⁵⁸, իսկ մի շարք ձեռագրերում նա ներկայացվում է սափորը ձեռքին⁵⁹: Համարնույթ մանրամասներ առկա են բյուզանդական կերպարվեստում նմանապես⁶⁰: Ըստ Schiller-ի, այդ կերպարների (ծերունի և երիտասարդ) համար իբրև նախօրինակ կարող էին ծառայել ջրի և երկրի աստվածությունները, որոնք ավելի ուշ, իմաստափոխվելով, սկսել են խորհրդանշել մահը և մեղքը⁶¹: Հետազոտողը նշում է, որ հրեշի պատկերումը որոշակի արձագանքն է Սաղ. 29 13-ի. «Դու հաստատեցիր զօրութեամբ քով զծով, դու խորտակեցիր զգլուխ վիշապաց ի վերայ ջուրց: Դու փշրեցիր զգլուխ վիշապին...»⁶²: Մինչդեռ այլաբնույթ մատենագրական փաստերը մասնավորում, ճշգրտում և առավել վավերական են դարձնում վերոբերյալ կարծիքները: Այդ փաստերից է նշելի «Մկրտությունն Քրիստոսի» ճառը, ուր կարգում ենք. «... առաջինն Ադամ, խաբեալ յաւձէն արտաքոյ լինի փափկութեանն դրախտին, ըստ այնմ կատարելութեան անաւրինեալ երկրորդ Ադամն ջախէ զգլուխ վիշապին ի Յորդանանու հոսանան»⁶³: Աստվածարանական այս գաղափարի ընդարձակ տարբերակն է միայն հունարեն բնագրով և հայերեն թարգմանություններ պահպանված Անտիպատրոս Բոստրացու (V դ.) «Խօսք ի Մկրտութիւն Տեառն» ճառը⁶⁴, ուր կարգում ենք. «Փշանելով ի խորս Յորդանանու՝ զգլուխ վիշապին ջախջախեցից եւ ի ժանեաց նորա ի դուրս կորզեցից զագոս մարդկան...: Մկրտիմ, զի ածից զվիշապն կարթիւ...: Մկրտիմ, զի զմերկութիւն Ադամայ զգեցուցից...: Մկրտիմ, զի զմարդիկ յանիծիցն Ադամայ աղատեցից...: Մկրտիմ, զի զմեղս ջրով կիզեցից...»⁶⁵: Այս տողերի ընդհանրական բացատրությունը կարելի է համարել Ներսես Շնորհալու Մատթեի մեկնության ներկա հատվածը. «Եւ ահա բացան նմա երկինք»: Նորանշան եղևն իրքն, զի յորմէ հետէ առաջինն Ադամաւ փակեցաւ, ոչ բացաւ՝ մինչև բարձան մեղք նորա մկրտութեամբն

երկրորդս Ադամայ... զի անդ՝ դրախտին փակեցաւ դուռն, և աստ՝ երկնից արքայութիւնն բացաւ»⁶⁶: Բերված հատվածները վկայում են, որ Մկրտության պատկերի ստորին մասում երևացող մարդիկ ոչ այլ ոք են, քան Ադամն ու Եվան: Դրանք թերևս իրենց ընդհանուր ակունքների մեջ դիցաբանական վերապրուկները լինեն համապատասխան աստվածությունների: Սակայն, ինչպես պարզում են վկայաբաղված հատվածները, արևելաքրիստոնեական մատենագրության, և ինչու չէ, նաև պատկերազրույթյան մեջ դրանք ընկալվել են իբրև ադամական մեղքի և մահվան խորհրդանշաններ: Քրիստոսի մկրտությունը ժխտում է ադամական մեղքն ու մահը, իսկ մկրտության ջուրը (որ ակնարկվում է Ադամի ձեռքի սափորով) մարդուն, ախտազերծում է մեղավոր խորհուրդներից՝ ձերբազատելով նրան նախասկզբնական անեծքից: Մկրտության նպատակն ու խորհուրդը ընդգծելու համար պատկերագրության մեջ խորհրդական այս պահը շատ հուշարձաններում մեկտեղվում է: Քրիստոսի ստրեքի մոտ ներկայացվում են թե՛ Ադամը, թե՛ Եվան և թե՛ հրեշը՝ վիշապի կերպարանքով⁶⁷: Մկրտության պատկերում կա ևս մի մանրամասն, որ թեպետ բացակայում է տնօրինական այդ դրվագի՝ Ավետարանում տրված նկարագրության մեջ, սակայն իմաստային խորքով աղերսվում է նրան: Խոսքը հորինվածքի անկյունում ծառի բնին խրված կացնի մասին է: Ծառաբնին խրված կացինը Հովհաննես Մկրտչի հետ ներկայացվում է նաև խնդրո առարկա հորինվածքից դուրս, ձեռագիր Հայամավուրքների լուսանցքում՝ իր մասին վիպող բնագրին հարակից⁶⁸: Այն Հովհաննես Մկրտչի հայտնի արտահայտության («Զի աւասիկ տապար առ արմին ծառոյ դնի...»): Մատթ. Գ 10, Դ 10-11, Գ 9) պատկերային դրսևորումն է: Ինչպես տնօրինական, այնպես էլ ոչ տնօրինական պատկերագրության մեջ ծառաբնին խրված կացնի պատկերումը ցույց է տալիս, որ այն Հովհաննես Մկրտչի վարդապե-

⁵⁸ Ա. Ավետիսյան, *Հայ մանրանկարչության Գրաձորի դպրոցը*, Երևան, 1971, նկ. 36: Հմմտ. Հ. Հակոբյան, *Հասարակական մանրանկարչությունը*, հտ. Ա, մանրանկար 5:
⁵⁹ Ի դեպ, սափորով մարդը համարվում է Հորդանանի արքան կամ Հորդանանի անձնավորումը, տե՛ս Լ. Չուգասյան, *Գրիգոր Ծաղկող*, Երևան, 1986, էջ 52:
⁶⁰ G. Schiller, *Iconography of Christian Art*, v. I, London, 1971, fig. 359, 365.
⁶¹ Նույն տեղում, էջ 137:
⁶² Նույն տեղում, էջ 136:
⁶³ Եղիշե, *Խրատք, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ա., Ե. դար, Աղթիխաս-Լիբանան*, 2003, էջ 960: Գրիգոր Տաթևացին ևս հաստատում է. «զգլուխ վիշապին փրկիցն ջախջախեաց ի Յորդանան...», տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, *Գիրք հարցմանց*, Երուսաղեմ, 1993, էջ 151:
⁶⁴ M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, v. III, A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum, Brepols-Turnhout, 1979, p. 283-286
⁶⁵ Յ. Քեռեկան, *Յուդարևն բնագրով անյայտ ճառեր Անտիպատրոս Բոստրացու անուամբ, Գանձասար*, թիվ Ա, Երևան, 1992, էջ 40-41, էջ 47:

⁶⁶ Ծնորհալի, *Ծործորեցի, Մեկնություն Մատթ. Գ...*, էջ 65-66: Այս կապակցությամբ ուշագրավ բացատրություն է տրվում Գրիգոր Տաթևացու Յորի մեկնության մեջ. «Հարց. Զի՞նչ է զգլուխ վիշապին Քրիստոս ջախջախեաց ի Յորդանան: Պատաս. Չորս ինչ է գլուխն. ևս այս ուշադրություն: Երկրորդ՝ սկզբնականն: Երրորդ՝ խորհրդոցն: Չորրորդ՝ զանազան մեղք ի զպաշտեանց գլխոյն: Արդ, յորում խոնարհեցաւ և էջ ի ջուրն զպարտությունն ջախջախեաց, և ի մեջն մտեալ՝ զկզբնականն և զայլ մեղս և հեղեալ ի գլուխն՝ զխորհրդոցն»: տե՛ս ՄՄ ձեռ. 1167, թ. 104աբ
⁶⁷ Ըստ Աստվածաշնչի՝ Լև վիպարան-վիշապը ոչ միայն Եգիպտոսի (Ես. ԻԷ 1, ԾԱ 9, Եզկկ. ԻԾ 3, ԼԲ 2, Սաղ. ՀԴ 13, 14), այլև աստվածամարտ ուժի (Յայտ. ԺԲ 9, ԺԳ 4) մարմնացումն է. տե՛ս *Ներածություն Մուրք Գրոց ուսմանը, յորինեալ անգղիկոսի ի տոբջոր Անկլաւ և յարգմանեալ հայերէն արքայապետները և յաւելուածովք*, կրկու մաս բաժնուած, Մասն առաջին, Կ. Պոլիս, 1869, էջ 198, «Լե իաթան»:
⁶⁸ ՄՄ ձեռ. 7363, 276բ:

տուժյան խորհրդապատկերն է: Այս մասին է վկայում մեկնաբանական գրականությունը նմանապես: Վերոբերյայ ավետարանական տեղին հետևյալ կերպ է բացատրվում. Հովհաննես Մկրտիչը «նախ աստուածային բարկութեանն յիշատակաւ զարհուրեցոյց, և ապա տապարի օրինակաւ, որով... ոչ միայն ի նահապետին (Աբրահամի - Հ. Ք.) ազնուականութենէ անկանել սպառնայր, և այլոց՝ փոխան նոցա լինել որդիս, այլև տապարաւ հատանել ի կենաց... զի ո՛չ զերանդի թուցեալ, կամ ցանց քակեալ... այլ տապար սրեալ, և ո՛չ հեռագոյն, այլ մերձ եզեալ ծառոյն, ո՛չ յոստան՝ կամ ի սաղարթան, այլ յարմատն հուպ...»⁶⁹: Այսպիսով, Հովհաննես Մկրտիչ որդեգրած վարդապետական այս գլխավոր սկզբունքը բացորոշ դարձնելու համար մանրանկարչության մեջ ծառաբնին խրված կայցինը զետեղվում է իբրև այդ գաղափարը շեշտող անհրաժեշտ մանրամասն⁷⁰:

Այստեղ առկա է նույնպես մի արտաստվածաշնչական մանրամասն: Խոսքը Մկրտության պատկերի մեջ երկնքում երևացող Աստծո օրհնող Աշի մասին է: Մինչդեռ, ըստ Ավետարանի, Մկրտության պահին Քրիստոսի վրա իջնող Ս. Հոգին զրսևորվում է բացառապես աղավնու կերպարանքով (Մատթ. Գ 16, Մարկ. Ա 10, Գևգ. Գ 22): Արտաստվածաշնչական խնդրո առարկա մանրամասնի համար իբրև աստվածաբանական սկզբնաղբյուր

⁶⁹ Ծնորհալի, Ծործորեցի. *Մեկնություն Մատթ. ի*, էջ 59, հմմտ. *Յովհան Ոսկերչական, յԱնտարա-նագիրն Մատթեոս, Գիրք Ա, տպ. Ս. Դազար, Վենետիկ, 1826, էջ 158*:

Հովհաննես Մկրտի մասին վիպող ավետարանական պատմության մաս է կազմում Հերովդեսի ծննդյան տարեդարձի առիթով կայացած հանդեսի նկարագրությունը: Հանդեսի պահին իր պարով ներկաներին հիացնում է Հերովդեսի կողք դուստրը (Մատթ. ԺԳ 6-12): Այս կապակցությամբ հետևյալն ենք կարդում Հովհաննես Մկրտի նվիրված նախնից մեկում. «Արժանա որ խաղու էր սեղանն, քանզի ուր պշրանք եւ հայտանք, և արևցուրթանք, և երգք, անդ եւ ոչ ինչ հաստատությունք, այլ ամենայն ինչ սասանեալ և զորդեալ... Լուարուք տեսանք կաքաչաց, որք ի բազմադարձ ոտան եւ ի լուծեալ համբալան զձեր աչս պշուցանէք, և զսիրտս ձեր նոցա լուծեալ, նոցա մարմնովքն լուցանէք: Լուարուք որպիսի թոշակ մաւու բազմադարձ ոտքն կաքաւելոյն ծաղկեցուցանեն...» (Հ. Հ. **Ջյոտեյան**, *Բարկաս Ալեքսանդրացու անվամբ Հովհան Ոսկերչականի մի ճառը՝ նվիրված Հովհաննես Մկրտի, Էջմիածին, 1983, թիվ Է, էջ 47*): Թվում է, այս նկարագրությունն է աչքի առջև ունեցել Կիլիկյան մանրանկարիչներից մեկը, որը մեծ հմտությամբ պատկերագրել է պարուհու հեզանազ ընթացքն ու «բազմադարձ» ոտքերի շարժումը (տե՛ս **Լ. Ազարյան**, *Կիլիկյան մանրանկարչությունը XIII-XIII դդ.*, Երևան, 1964, նկ. 63):

⁷⁰ Մկրտության պատկերը, արդեն հայտնի մանրամասներով (սափորով մարդը Հորդանանի խորքում) առկա է ԺԱ դ. հայ մանրանկարչության մեջ (տե՛ս **Կ. Ա. Իզմայլովա**, *Армянская миниатюра XI века*, Москва, 1979, նկ. 99): Սա վկայում է այն մասին, որ այդ մանրամասները տվյալ դրվագի մեջ ներմուծված լինելով ԺԱ դարից շատ առաջ (սրա առաջավառյան են մատնագրական փաստերը նմանապես. Եղիշև, *Անտիպատրոս Բոսորացի*) կենցաղավարել են հայ մանրանկարչության մեջ վաղ միջնադարից ի վեր:

կարելի է վկայակոչել Անանիա Սանահնեցու «Հակաճառութիւն ընդդէմ երկարնակաց» աշխատության հետևյալ բառերը. «Հայր երկնից վկայեաց, թէ Դա է Որդի իմ սիրելի, և Հոգին իբրև մատամբ եցոյց զմարդն Մկրտեալ, թէ՛ Դա է...»⁷¹: Վանական վարդապետի «Ժրատ դաւանութեան» երկում դարձյալ կարդում ենք. «Հայր անձն, Որդին գոյացութիւն, Հոգին բազուկ, և ի բազկէն մատն»⁷²: Ընդգծյալ հատվածը հեղինակը վավերացնում է Ավետարանի «Ես մատամբն Աստուծոյ հանեմ զդես» բառերով⁷³:

Այս միտքն արդեն կանոնական հստակությամբ արտահայտվում է Գրիգոր Տաթևացու երկերից մեկում. «Մատն Աստուծոյ ասի Հոգին Սուրբ: Նախ որպէս մատն է յէութենէ մարմնոյն, այսպէս և Հոգին Սուրբ է յէութենէն Աստուծոյ»⁷⁴: Տվյալ բացատրության հետ սերտորեն աղերսված է Կյուրեղ Ալեքսանդրացու և Ներսես Լամբրոնացու մեկնաբանական աշխատություններում առկա այն միտքը, թե՛ «Աջ զգորութիւն իւրոյ աստուածութեանն նշանակեաց», «Աջն զգորութեան է նշանակ»⁷⁵: Եւ իրապես. ըստ միջնադարի քրիստոնեական նշանագիտության, աստծո աջը Ս. հոգու զրսևորումն է: Այն ցույց է տալիս աստվածային կարողությունն ու զորությունը: Աստծո ձեռքի հպումը առարկան օժտում է զերրնական զորությամբ⁷⁶: Այսպիսով, Մկրտության պատկերագրության մեջ Ս. Հոգին ներկայացվում է Աստվածաշնչական և արտաստվածաշնչական տվյալների մեկտեղմամբ: Միաժամանակ, հենվելով այս փաստի վրա, կարելի է ենթադրել, որ միջնադարյան կերպարվեստի մեջ յայնորեն հայտնի Աստծո աջի պատկերը Ս. Հոգու ընդհանրական պաշտանանիշներից մեկն է: Արդ, սրանից հետո պարզ է դառնում Մկրտության պատկերի ընկալյալ հորինվածքի աստվածաբանական բովանդակու-

⁷¹ ՄՄ ձեռ. 567, 47ա: Մանրանկարչության մեջ Աստծո օրհնող ձեռքի պատկերը մեկնվում է որպես «Աստծո ձայնը», այսինքն՝ իբրև խոսող ձեռք, որից շատ հաճախ ճառագում էր «աստվածային և միաժամանակ ձայնային եռանդը»: Այսպիսով կոյության մակարդակում անարտահայտելի հայտնությունը արտահայտվում է «անյսելի ձայնով, չարտասանված բառերով», որոնք անզգալի են ականջներին, բայց ընկալելի ոգուն և մտքին: Այս տևականից հատկանշական է Փոտ պատրիարքի (858-867, 877-886) «Նոր բազրիկայում» մարգարեների, Լահապատնիքի պատկերների մասին հայտնած հետևյալ միտքը. «Թեպետև նրանք լուծ են, բայց թվում է, որ նրանք փառաբանում են», **И. Е. Данилова**, *От Средних веков к Возрождению*, Москва, 1975, с. 51, 106 прим. 3:

⁷² **Կիրակոս Գանձակեցի**, *Պատմություն Հայոց*, աշխ. Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961, էջ 341:

⁷³ **Ղուկ. ԺԱ** 20:

⁷⁴ **Գրիգոր Տաթևացի**, *Գիրք հարցնակ*, էջ 62, հմմտ. Լուծումը ի Պարապմունես սրբոյն Կիրի, էջ 559 (եճժ):

⁷⁵ **ՆՀՔ, Ա**, էջ 280, «Աջ»:

⁷⁶ **J. Chevalier, A. Cheerbrant**, *Dictionnaire des Symboles*, Paris, 1982, p. 601-602.

թյունը. հոր աչքը, աղավնին Քրիստոսի հետ միասին պատկերագրական արձագանքն ու հաստատագրումն են Ս. Երրորդության միության մասին աստվածաբանության մեջ մեկընդմիջ ընդունված տեսակետի, որ արտահայտված է Աթանաս Ալեքսանդրացու հետևյալ տողերում. «Ի Յորդանան իջեալ ապէնիազն Աստուած մըկրտիր, զի սրբեսցէ զարգանդ սուրբ աւազանին, Հայր ի յերկնից վիայեալ յայտնէր զՈրդի և Սուրբ Հոգին իջեալ տեսեամբ աղանուոյ, զի ծանիցի միութիւն Երրորդութեանն»⁷⁷:

Տնօրինական պատկերաշարում առանձին կարևորություն ունի Պայծառակերպման դրվագը⁷⁸: Սա սլաւոնաբանական է դրվագի հայտնութեան և աստվածաբանական իմաստի առանձնահատկությունը: Եթե մյուս դրվագներում տնօրինականը ներկայացնում է խորհրդի սուկ նյութական մակարդակը, ապա այստեղ շեշտվում է ոգեղեն հայտնության գաղափարը: Տնօրինականում առկայող հայտնության այս երկու մակարդակները տարբերակվում են Եղիշեի՝ Պայծառակերպման խորհրդին նվիրված ճառում. «Յամենայն բանս աստուածային գրոց, - կարդում ենք այստեղ, - յոյժ է զարմանալ հողեղէն բնութեանս. իսկ յայնպիսում յերկնաւոր երեւման՝ ոչ միայն մեք տկարանամք, այլ եւ անմարմին դաւրութիւնք երկնից: Զբոլոր ժամանակսն զոր շրջեցաւ Տէր մեր յաշխարհի՝ առաւել զանցուցանէ ըստ մարդկան խոնարհութեանս. իսկ ի լերինս յայսմիկ՝ եւ ըստ հրեշտակացն անցոյց ահաւորութիւնն»⁷⁹: Նույն ճառի մեկ այլ մասում առավել հստակորեն որոշարկվում է. «...ոչ երկրաւոր նշանաւք, այլ երկնից մասնաւորութեամբ... զի երկնաւոր յայտնութեամբն կրթեսցէ զնոսա...»⁸⁰: Ինչպես տնօրինականքի շատ դրվագներ, այնպես էլ Պայծառակերպությունն համակողմանիորեն և պատշաճ խորությամբ մեկնարանվել է Արևելաքրիստոնեական գրականության մեջ: Այսպես, Պայծառակերպման հետևյալ բացատրությունն է տրվում Եփրեմ Ասորու «Յայլակերպութիւն Տեառն» ճառում. «Իսկ հանդերձ նորա իրրե զլոյս, եցոյց նոցա, թէ յամենայն մարմնոյ նորա բղխէ փառք աստուածութեան նորա, և յամենայն անգամոց նորա ծագեցաւ լոյս նորա: Ոչ որպէս Մովսէսին արտաքոյ մարմնոյ նորա ծագեաց վայելչապէս, այլ յիւրմէ ծագէր փառք աստուածութեան նորա: Համահաւաքեաց զլոյսն իւր, և ի մի ժողովեցաւ: Ոչ եթէ յայլ կողմանց եկն և անդ հաւաքեցաւ, զի ոչ եկն յայլմէ կողմանէ և գեղեցկացոյց զնա, զի ոչ պիտոյ էր նմա, և ոչ յամենայն անգամոց զփառս

⁷⁷ Գրիգոր Տաթևացի, *Մակեդոնիկ*, էջ 358:
⁷⁸ Պայծառակերպման տոնախմբական և պատկերաբանական հանգամանակից քննությունը տե՛ս Վ. Կերիկյան, *Պայծառակերպությունը և Հարդախառնի տունը*, Երևան, 2006:
⁷⁹ Եղիշէ, *Խրատք*, էջ 965:
⁸⁰ Նույն տեղում, էջ 973:

իւր եցոյց նոցա, այլ որչափ բաւական էին տանել պտուղք աչաց նոցա»⁸¹: Ինչպես երևում է, Պայծառակերպման այս բացատրության վրա է հիմնված Եղիշեի արդեն ծանոթ ճառը: Այստեղ ևս Պայծառակերպման լույսը դասորոշվում է Մովսէս մարգարեին պարուրած արտաքին լույսից, և հորջորջվում «ինքնածագ լոյս», «իմանալի լոյս»⁸²: Լույսի այսօրինակ բնորոշումներին համերաշխվում են Ստեփանոս Սյունեցու նշանավոր տաղի հետևյալ տողերը. «Ճառագայթ փառաց Հօր Որդիդ միածին, / Որ ըզլոյսդ անվայրափակ մարմնով պարագրեալ՝ / Այսօր ի Թաբօր փառօք փայլեցեր...»⁸³: Արդ, իր բնույթով անեղ լույսը աստվածային փառքի կամ Աստվածության դրսևորումն է: Մեկնելով «Յայլակերպս եղեւ առաջի նոցա» խոսքը՝ Եղիշեն գրում է. «Յայլակերպսն ոչ այլ ինչ է իմանալ, այլ աստուածակերպ երեւեցաւ առաջի նոցա, զի եւ զնոսա յայն կերպարանս փոխեաց ի ժամանակի իւրում... ընդհարան աչք նոցա ի լոյս փառաց նորա, կարացին զարժանի էութիւն նորա իմանալ»⁸⁴: Ճառի մեկ այլ մասում դարձյալ կարդում ենք. «...տեսին անդ զնոյն՝ որ բնակեալն էր ի ճառագայթս անմատոյց լուսոյ փառաց իւրոց...»⁸⁵: Տակավին Վ. Կանխելով Պայծառակերպման լույսի բնույթի շուրջ ծագած բյուզանդական աստվածաբանությանը քաջ հայտնի պալամիտյան վեճը (XV դ.)⁸⁶, Եղիշեն հստակորեն կարգազատում է եղական և անեղական լույսը: Թաբորական լույսը համարելով ոչ օգիւրդութեանական կամ եղական, այլ ոգեղեն կամ անեղական (ինչպես հետագայում այդպիսին կոչվեց Գրիգոր Պալամասի կողմից)՝ այն հետևյալ կերպ է հատկորոշվում. «...ոչ այրեցող բնութիւն՝ մարմնականացս ահ արկանելով, այլ լոյս փափուկ եւ արարող, որպէս եւ ժառանգաւորաց արքայութեան՝ յանմարմնականաց տեղիսն զգինուլ: Այնպիսի տէր երեւեալ, եւ ըստ իւրում էական բնութեանն»⁸⁷ շնորհեաց

⁸¹ Եփրեմ Խուրի Ասորի, *Մատենագրութիւնք*, հտ. Դ, Վենետիկ, 1836, էջ 65:
⁸² Եղիշէ, *Խրատք*, էջ 964, 969, 971, 973:
⁸³ Հայոց հին և միջնադարյան բանաստեղծության քրեատոմատիա, Երևան, 1979, էջ 30:
⁸⁴ Եղիշէ, *Խրատք*, էջ 973:
⁸⁵ Նույն տեղում, էջ 974:
⁸⁶ Вл. Лосский, "Паламитский синтез", *Богословские труды*, сбор. 8, Москва, 1972, с. 197-203.
 В. В. Бычков, *Византийская эстетика: теоретические проблемы*, Москва, 1977, с. 98:
⁸⁷ Արքայության լույսի համաբնույթ նկարագրություն և տալիս նաև Ս. Հովհան Ռսկերեանը. «Այդ լույսը արթեական չէ, այլ ուրիշ... այնտեղ լույսը չի աղոտանում ոչ զիշեր և ոչ էլ ամպերի խուժումով, ոչ այրում և ոչ էլ խանձում է մարմինը... նա այնքան լուսավոր է այս լույսից որքան այս արևի լույսը պայծառ է մոմի լույսից» (Христианские чтения, т. 1, 1844, с. 370-372), И. Данилова, *От Средних веков*, с. 121 прим. 22.
 Եթե լույսի բնույթի վերաբերյալ Եղիշեի դատողությունները համաձայն են հայրախոսական գրականության (Գրիգոր Կապանցացի, Բարսեղ Կեսարացի) մեջ արտահայտված մտքերին (թարթրական լույսը Աստվածության տեսանելի կերպերից մեկն է, Աստվածությունն իր բնույթով անմատչելի լույս է, հմմտ. В. Лосский, Каппадокийцы, Богословские труды, сбор. 25,

և ծառայիցն զնոյն փառաւորութիւն...»⁸⁸, որպէսզի առաքյալները «մերկ դիմար կարացեն տեսանել զաստուածութիւնն»⁸⁹: Եթէ Պայծառակերպման լուսար Աստվածութեան գրեթէ բոլոր կամ գրեթէ բոլոր կերպերից մեկն է, ապա Պայծառակերպման «տեղին ճշմարիտ էր արքայութիւն, քանզի լիով էր անդ միասնական Երրորդութիւնն: Եւ վասն զի ոչ է Աստուած ի տեղուց, երեւեցաւ մարմնականացն իբրև զտեղաւոր, ի տեղոջն ուր Աստուածն գումարեցաւ՝ առանց պատկառելոյ անուանի արքայութիւն. քանզի այն իսկ է արքայութիւն՝ ուր աստուածութիւնն երեւի»⁹⁰: Ուրեմն, Պայծառակերպման «վայրում» Աստվածութեան, այն է՝ Ս. Երրորդութեան⁹¹ գրեթէ բոլոր բացառում է այսրաշխարհային շարժումները՝ տարածքի և ժամանակի առկայությունը: Այն տարածքից և ժամանակից դուրս վերապատմական իրողություն է, ուր, իբրև հայտնության հպանցիկ մի պահ, գրեթէ լուրջ են Աստվածությունն ու նրա բնկության անքակտելի պարունակը՝ արքայությունը: Սակայն, որպէսզի առաքյալները հաղորդակցվեն Փառքի լուսին, Աստուած արքայությունը և այդ հաղորդակցման հետևանքով շեղանքի (և՛ տեսանել մարդ գերեսս իմ եւ ապրի»։ Եւ 1Գ 10), նրանք, որպէս անդրանցական (տրանսցենդենտալ) իրակության գերհղոր գրեթէ շեղանք, պետք է տեսնելու շեղանք ստացած առաքյալներին ներկայանային աննյութեղէն թաղանթի մեջ պարուրված: Ինչպես երևում է, այդ թաղանթի մասին է ակնարկում Եղիշեն. «Եւ

Москва, 1984, с. 165), ապա, ի տարբերություն րա, «Գրիգոր Պալամար, զարգացնելով Դիոնիսիոս Արիսպագացու և Միստոն Նոր Աստվածարանի գաղափարները, կրթականում է. «Աստված անվանում է լուսն ոչ թե քստ եւոյան, այլ քստ տանդային արտախորի» (В. В. Бычков, նշվ. աշխ., էջ 95), այսինքն՝ Պայծառակերպման լուսար ոչ թե Աստուած Լուսնուն է դրսևորում, այլ՝ միայն նրա երանդը:

⁸⁸ Եղիշէ, Խղատք, էջ 973:

⁸⁹ Նույն տեղում, էջ 970:

⁹⁰ Նույն տեղում, էջ 965:

⁹¹ Պայծառակերպման պահին Ս. Երրորդությունը դրսևորման մասին է խոսվում նաև Հովհաննես Ծործորեցու Մատթէի մեկնության մեջ. «...մարմնական և եղական բնույթիւնս ոչ տանի գաւնարմին և գարայական դէմս Հօրն... քանզի Հայր հանդերձ Հոգւով և Որդւով անդ յայտնեալ երևի» (Շնորհալի, Ծործորեցի, Մեկնություն Մատթէի, էջ 366): Հետագայում այս տեսակետի հետ պետք է համեմատելու Գրիգոր Պալամասի ուսմունքը, քստ որի՝ «Հայր Աստված և Սուրբ Հոգին ներկա էին աներնութապէս, մեկը վկայելով խոսքով, որ դա իր սիրելի Որդին է, մյուսը՝ փայլելով լուստէն ամպի ձևով՝ ցույց տալով, որ Որդին նրա և Հոր հետ օժտված է ընդհանուր լուստով, որը միասնական է, քանզի այն, ինչ նրանց հարստությունն է կազմում, դա պայծառության ընդհանրականությունն ու միասնականությունն է, որ դուրս է հորդում նրանցից»: Այսպիսով, թաղանթական լուսար, քստ Պալամասի, Ս. Երրորդության խորհրդանշան է: Այս գաղափարի զեղանկարչական արձագանքը փառապատկի երեք շերտերի (տրոստերի) ու սրանց համապատասխան պայծառության երեք ճառագայթների պատկերումն է: Սրանով Պալամասը գանկանում էր ընդգծել, որ թաղանթական լուսար հասուն է Ս. Երրորդության նրբ զեմքերին. տե՛ս В. Н. Лазарев, Этюды о Феофане Греке. III. Иконостас Благовещенского собора, ВВ, № 9, 1956, с. 207.

տաղաւարս հարկանել դուր (առաքյալներ - Հ. Ք.) մի աշխատիք. եթէ կարի ջեռարուք, ահա տուեալ է ձեզ ամպ հովանի...»⁹² խոսքով, ուր «տաղավար»-ը, ելնելով նրա բառարանային մի քանի նրբամաստներից, նշանակում է նաև «խորան», «հովանի»⁹³: Մանրանկարչության մեջ առհասարակ տաղավար-փառապատկը եզրավորված է լուստի շերտավոր երեք ոլորտներով, որոնք, քստ Գրիգոր Պալամասի բացատրության, լուստի երեք ճառագայթների հետ միասին վկայում են Ս. Երրորդության ներկայության մասին⁹⁴: Պետք է ենթադրել, որ այսօրինակ բացատրությունների վրա է հիմնված մանրանկարչության մեջ Պայծառակերպման հորինվածքը: Պայծառակերպման լուստի աստվածաբանության որոշակի ազդեցության մասին են վկայում Աստվածությունից դուրս եկող լուստի երեք սլունակերպ ճառագայթներն ու դրանց հանգումը առաքյալների վրա, ինչպէս նաև՝ լուստի երեք ճառագայթները, որոնք, համաձայն վերորելույ մեկնությունների, խորհրդանշում են Ս. Երրորդությունը⁹⁵: «Ինքնածագ», «Իմանալի», «անվայրափակ» լուստի գաղափարը երբեմն արտահայտվում է ճերմակ կամ ոսկեգույն⁹⁶ ձվաձև խորանի (փառապատկի) մեջ Քրիստոսի պատկերումով: Մտածելու է, որ այսօրինակ հորինվածքը անդրադարձն է արդեն հայտնի բացատրությունների, որոնց համաձայն, ինչպէս տեսանք, Քրիստոս պայծառակերպման պահին առաքյալներին ներկայանում է տաղավար-խորանում:

Անդրադանանք Խաչելության հորինվածքին: Այստեղ կան մանրամասներ, որոնք, ճիշտ է, գալիս են Ավետարանից, բայց մեկնաբանական գրականության մեջ տրվում են դրանց լրացուցիչ բացատրությունն ու իմաստավորումը: Իրանցից են հաշի աջ և ձախ կողմում պատկերված Արեգակը և Լուսինը: Իրանց միաժամանակյա պատկերագրության պատճառաբանումն ու բացատրությունը կարելի է գտնել Իգնատիոս Սկեռնցու Ղուկասի

⁹² Եղիշէ, Խղատք, էջ 966:

⁹³ ՆՀՔ, հտ. Բ, էջ 840:

⁹⁴ В. Н. Лазарев, նշվ. աշխ., էջ 201:

⁹⁵ Պայծառակերպման աստուածաբանական մեկնությունները լավագույնս մարմնավորվել են ինչպես հայ (Լ. Ազարյան, Կիլիկյան մանրանկարչությունը XII-XIII դդ., նկ. 35, 80, 86, 112, Վ. Ղազարյան, Սարգիս Պիծակ, Երևան, 1980, նկ. 28, Զ. Корхмазян, Армянская миниатюра Крыма, Ереван, 1978, նկ. 49, Հ. Հակոբյան, Հասարակական մանրանկարչությունը, Գիրք Բ, նկ. 37, 42, Հակոբյանի մանրանկարչություն, Հասարակական (այրում), նկ. 58, այնպես էլ բյուզանդական մանրանկարչության մեջ, В. Д. Лихачева, Искусство Византии IV-XV веков, Москва, 1986, с. 283, 285:

⁹⁶ Խորանի ոսկեգույն լինելը ընդգծում է լուստի անկյունաքան բնույթը, իսկ ճերմակությունն, քստ Դիոնիսիոս Արիսպագացու, նրա՝ «աստվածային լուստի համաստ» լինելը, տե՛ս В. В. Бычков նշվ. աշխ., 99, 104, հմմտ. С. С. Аверинцев, Золото в системе символов ранневизантийской культуры, Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа, Москва, 1973, с. 43-52:

Մեկնություն մեջ, ուր ասվում է. «... ոչ թէ վայրապար մարգարէացաւ ի վերայ նոցա Ամովս լասելն. «Եւ եղիցի յաւուր յայնմիկ, ասէ Տէր Տէր, արեգակն մտցէ ի մէջօրէի և խաւարեսցի լոյսն յերկրի ի տուէ, և դարձուցից զտօնս ձեր ի սուգ... (Ը. 9): Հաւասարի այսոցիկ և Զաքարիայի ասելն. «Եղիցի յաւուր յայնմիկ ցուրտ և պարզ, եղիցի օր մի, և օրն այն յայտնի Տեառն, ոչ տիւիցէ և ոչ գիշեր...» (ԺԴ. 6)⁹⁷: Խաչելութեանն պահին «չորեքտասանօրեայ էր լուսինն և ի ներքոյ երկրի, զի յորժամ մտանէր արեգակն՝ ելանէր յարեւելս լուսինն, բայց արշաւեաց և հասարեգականն՝ և խաւարեցոյց զարեգակն և զկնի շոգաւ երեք ժամս, և դարձեալ ընդ կրունկ ի մուտս արեգականն ծագեաց յարեւելս...»⁹⁸: Ուրեմն երկնային լուսատուների միաժամանակյա պատկերումը նպատակ ունէր ցույց տալու խաչելութեան հետեանքով առաջացած ընտելան և ժամանակի օրինաշարի խախտումը: Այն շեշտում է պահի, որպէս արտակարգ իրադարձության, բացառիկ լինելը:

Խաչելութեան հորինվածքում կա ևս մի մանրամասն, որ ի տարբերություն նախորդի, Ավետարանում բացակայում է: Խոսքը խաչի տակ պառկած առյուծի մասին է: Մատենադրական մի շարք փաստերի օգնությամբ կարելի է պարզարանել խաչելութեան և առյուծի իմաստային հարաբերակցությունը: Այն, որ այդ հարաբերակցությունը նկատվել և մեկնարանվել է տակավին վաղ միջնադարում, վկայում է հայ թարգմանական գրականության հնագույն արտադրանքներից մեկը՝ «Բարոյախօս»-ը, ուր կարդում ենք. «... յորժամ ծնանի մատակ առեծն զկորիւնն, մեռեալ ծնանի. և նստեալ պահէ զորդի իւր, մինչեւ գայ հայրն յաւուր երրորդի և փշէ ի ճակատն նորա եւ յարուցանէ զնա: Նոյնպէս ամենակալն Աստուած, Հայրն ամենեցուն յարոյց ի մեռելոց զմորդին իւր զանդրանիկ ամենայն արարածոց յաւուր երրորդի, զտէր մեր Յիսուս Քրիստոս»⁹⁹:

«Բարոյախօս»-ի վրա է հիմնված Բարթոլոմէոս Մարաղացու (XIV դ.) հեռեկայ մեկնարանությունը. «Գ. օրեա յարութենէս օրինակ բերեն վարդապետք, քանզի ասեն թէ յատկութիւն է առիծուն, որ զկորիւնն իւր մեռած ծնանի, այլ հայրն գոչէ ի վերա կորեանցն և յարուցանէ զնոսա: Այլ ոմանք

ասեն, թէ կորիւն առիծուն ոչ լինի ամենևին մեռած և կենդանութեան նշան ոչ երևի ի նա: Բայց յորժամ գոչէ հայրն, յայնժամ ի շունչ գա և յառնէ»¹⁰⁰: Քրիստոս=Առյուծ զուգահեռի մասին այս կամ այն առիթով խոսվում է նաև Եղիշէի¹⁰¹, Մամբրեի Վերծանողի (V դ.), Վարդան Անեցու (X-XI դդ.), Գրիգոր Տաթևացու, Հակոբ Արիմեցու (XV դ.) և այլոց երկերում: Մամբրեի Վերծանողի «Վասն յարութեան Ղազարու յաւուր շաբաթու» ճառում ասվում է, որ Քրիստոս՝ «մոնչեաց ի վերայ Սատանայի, որպէս առիւծ ի վերայ որսոյ»¹⁰²: Ըստինքյան պերճախոս է Վարդան Անեցու «Վասն կառաց աստուածութեանն ներքող»-ի բաժիններից մեկի հետեւյալ խորագիրը. «Ի կերպ առիծոյն եւ ի նախագաղափար բարուց նորին ի Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս»¹⁰³: Անդրադառնալով Ծննդ. ԽՅ Գ-ին՝ Տաթևացին գրում է. «Առիւծ կոչի Տէր մեր վասն թագաւորական բնութեանն, ըստ վկայութեանն Յակօբայ ի դէմս Յուդայի նախաճառեալ ի տիպ Յիսուսի ասէ. Առիւծ և կորիւն առիւծու, ելեր բազմեցար, ննջեցեր իբրև զառիւծ...»¹⁰⁴: Տաթևացու մեկ այլ քարոզում դարձյալ կարդում ենք. «Բազում ինչ է յատկութիւն առիւծուն, որ թագաւորական է և հզօր, և խրոխտ, և ահագին, որպէս յետմին զհետն ծածկէ, նոյնպէս և Տէր մեր ծածկեաց զսնօրէնութիւն իւր յորսողէն Սատանայի»¹⁰⁵: Զուգահեռ տոմարագիտական հայեցակէտից է մեկնարանվում Հակոբ Արիմեցու երկերից մեկում, ուր հաստատվում է, որ «ի խաչելութեան Քրիստոսի Առիւծն էր տանուտէր, որ ևս ունի բազում խորհուրդ. նախ զի առիւծն թագաւոր է ի վերայ ամենայն գազանաց»¹⁰⁶, և Քրիստոս թագաւոր է ի վերայ ամենեցունց արարածոց...»¹⁰⁷: Առյուծի խորհրդանշական իմաստի վերա-

⁹⁷ Իգնատիոս Ալեքսեցի, Մեկնություն սրբոյ Անտարանին, որ քառ Աուկասու, Կ. Պոլիս, 1824, էջ 441:
⁹⁸ Ընդհայի, Ծորձորեցի, Մեկնություն Մատթէի..., էջ 597:
⁹⁹ Gohar Muradyan, *Physiologist, The Greek and Armenian Versions with a Study of Translation Technique*, Leuven - Paris - Dudley, MA: Peeters, 2005, p. 90. Քրիստոսի մահվան և հարության մասին ճշտորից մեկում կարդում ենք. «... եւ անկեալ որպէս առիւծ ննջեաց թագաւորապէս, և զարթոցեալ յարեաւ ևս եկաւ անդուստ որպէս Աստուծոյ իսկ վայելէր...»: «Գիրք եւ ճառ ոգեշաիր», Կ. Պոլիս, 1722, էջ 220:

¹⁰⁰ Բարթոլոմէոս Մարաղացի, Զարոզգիրք, ՄՄ ձեռ. 2184, 141ր, նաև՝ Н. Н. Манукян, Древний "Физиолог" в "Книге Проповедей" Варфоломея Болонского (XIV в.), *Հայաստանի կենսաբանական հանդես*, 1987, թիվ 5, էջ 419: «Բարոյախօս»-ում առյուծի այսօրինակ մեկնարանությունը, ինչպէս ենթադրում են, բուդդայական ծագում ունի, տե՛ս В. К. Шохин, Древняя Индия в культуре Руси (XI в. – середина XV в.), Москва, 1988, с. 58:
¹⁰¹ Այս մասին տե՛ս Հ. Քոնսեյան, «Մտորդակալանք Մեղիշի մեկնարանական և ճառագրական երկերում», *Եջմիածին*, 1989, թիվ Ը, էջ 58-59:
¹⁰² Մամբրեի Վերծանող, Ճառք, Վասն յարության Ղազարու յաւուր շաբաթու, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ա, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 1113:
¹⁰³ Աս. Մեծագլխեան, «Անիի բանաստեղծ Վարդան Անեցի և նրա ներքողը», *ԲՄ*, 1971, թիվ 10, էջ 281:
¹⁰⁴ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզության, որ կոչի Ձմեռան հատոր, էջ 113:
¹⁰⁵ Նույն տեղում, էջ 586:
¹⁰⁶ Gohar Muradyan, *Physiologist, The Greek and Armenian Versions with a Study of Translation Technique*, էջ 87:
¹⁰⁷ Հակոբ Արիմեցի, *Տմարագիտական աշխատություններ*, աշխ. Ջ. Ա. Էյնաթյանի, Երևան, 1987, էջ 186:

բերյալ հայ մատենագրության տվյալներն անտարակուս սերում են համաշխարհային մշակույթից: Ինչպես հայտնի է աֆրիկյան, արևմտյան և հարավային Ասիայի մշակութային ավանդույթներում առյուծի հետ է կապվում պաշտամունքային հերոսի կամ արքայի ծնունդը և մահը¹⁰⁸: Ավելի ուշ, առյուծը համարվում է հայեցողության, միայնության, ճգնակեցողության մարմնացումը, ինչպես նաև՝ հանգուցյալի հսկիչ, դերեզմանի արթուն պահապան, Քրիստոս, Մեսիա և թագավոր¹⁰⁹: Միջնադարի շատ հեղինակների նման, քրիստոնեական խորհրդարանության մեջ ընդունված այս վերջին տեսակետն են որդեգրել նաև հայ հեղինակները:

Տնօրինական պատկերաշարում նվազ ուշարժան չէ «Ավերումն դժոխոց» դրվագը: Սա Քրիստոսի փրկագործական առաքելության լրումն է հայտանշում: Եթե մինչ այդ, ինչպես վկայում են Քրիստոսի կատարած մի շարք հրաշքները, մեռյալը ստանում էր միայն մարմնական կենդանություն և հետո դարձյալ մեռնում, ապա դժոխքի ավերումով, հանգուցյալի հոգին զգեստավորվում է անապականությամբ՝ ժառանգելով անմահություն: Ուրեմն դժոխքի ավերումը արդար հոգիների հոգևոր հարության նախասկիզբն է: Աստվածաշնչում բացակայում է սովյալ դրվագի նկարագրությունը: Այդ մասին այնտեղ կարելի է սոսկ մի քանի ականարկների հանդիպել: Ահա առավել հատկանշականներից մի քանիսը. «Ազաղակեցին առ Տէր ի նեղութեան իւրեանց, ի վշտաց նոցա եհան զնոսա: Փրկեաց զնոսա ի խաւարէ եւ ի ստուերաց մահու, եւ խզեաց զկապանս նոցա» (Սաղմ. ԸԶ 13-15): «Ի ձեռաց դժոխոց ապրեցուցից զնոսա, եւ մահուանէ փրկեցից զնոսա» (Սաղմ. ԺԳ 14), «Որով եւ ողոցն, որ էին ի բանտին, երթեալ քարոզեաց երբեմն ապստամբելոցն...» (Մ. Պ. Գ. 19-20), «...Ձի մահուն իւրով խափանեսցէ զայն, որ գիշխանութիւն մահուն ունէր, այսինքն է՝ զՍատանայ, եւ ապրեցուցէ զայնսոսիկ, որ մահուն երկիրդի հանապազ կէին վտարանդեալք ի ծառայութիւն (Մ. Պ. Բ. 14-15): Այսուամենայնիվ թվում է, որ այս ընդհանուր, անորոշ տեղիները չէին կարող խնդրական դրվագի պատկերագրման միակ աղբյուրը լինել: Եվ իրապես, մասնագիտական գրականության մեջ, բացի Աստվածաշնչի վերոհիշյալ կանոնական բնագրերից, հիշվում են նաև Նիկողեմոսի անվավեր Ավետարանը, Պողոս Սամոսատացու, Մելիտոս Սարգիկեցու, Եփրեմ Ասորու, Կյուրեղ Երու-

սաղեմացու, Ռոմանոս Քաղցրերզուի, Հովհան Դամասկացու և այլոց երկերը¹¹⁰: Սրանց մեջ «Ավերումն դժոխոց»-ի վաղագույն և զլիսավոր մատենագրական աղբյուրը, սակայն, պետք է համարել Նիկողեմոսի անվավեր Ավետարանը, որ ըստ Tishendorf-ի՝ վերագրվում է գնոստիկյան գաղափարներ ունեցող մի քրիստոնյա հրեայի¹¹¹: Նորկոսակարանային այս անվավերը հետևյալն է պատմում. դժոխքում գտնվող արդարներն անձկորեն սպասում են Փրկչի էջքին: Հանկարծ երկնային լույսը լուսավորում է դժոխքի բոլոր կողմերը: Առաջինն այն բնկալում է Ադամը՝ երկար սպասումից հետո տեսնելով հուսո ճառագայթը: Հետո Եսայի մարգարեի և Հովհաննես Մկրտչի հետ խնդույթյան ձայն են բարձրացնում մարգարեները: Ահ ու սարսափի մեջ են շար ուժերը, որոնք իրենց պարտությունն են խոստովանում: Քրիստոս աչ ձեռքով բարձրացնում է Ադամին, որից հետո սկսվում է հաղթերթը դեպի դրախտ: Դավիթը, Միքիան և բոլոր մարգարեները երգում են ուրախության երգեր¹¹²: Նիկողեմոսի անվավեր Ավետարանի հայերեն թարգմանությունն անհայտ է: Այդ մասին առայժմ որևէ վկայություն չունենք: Սակայն, ըստ Հ. Բ. Սարգիսյանի, Եղիշեն (Ն դ.) և Զաքարիա Չազեցի (IX դ.) կաթողիկոսը՝ Քրիստոսի թաղմանը նվիրված ճառերը շարադրելիս օգտվել են Ավետարանական այդ անվավերից: Ազդեցության հետքերը բացորոշ դարձնելու համար հետազոտողը զուգադրում է Եղիշեի «Ի թաղումն Քրիստոսի» և Զաքարիա Չազեցու «Ի մեծի աուր շաբաթուն թաղման Տեառն Յիսուսի Քրիստոսի» ճառերի և Նիկողեմոսի անվավեր Ավետարանի լատիներեն թարգմանության Ա օրինակի համապատասխան հատվածները¹¹³: Օգտագործելով այդ զուգադրումները՝ բերենք Եղիշեի և Զաքարիա Չազեցու ճառերի հատկապես այն հատվածները, որոնք ուղղակիորեն աղբյուրում են «Ավերումն դժոխոց» պատկերի հետ. «Այլ Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս զառ ի ներքոյ արեգականս զամենայն զփրկագործն կատարեաց, եւ ի ստորին կողմն երկրիս ամենայն զաւրութեամբ իւրով խաղաց զնաց իշանել տեսանել զաւրութիւն մահու, եւ մխիթար տալ աղամեան զաւակին՝ որք յուսահատութեամբ նստէին ի խաւարի եւ ի ստուերս մահու: Եւ իբրեւ եհաս յամուր պարիսպն դժոխոց և յերկաթի պղնձանիգ դուռնն, ձայն ահագին մեծ կարապետին զպարիսպն

¹⁰⁸ *Мифы народов мира*, т. 2, Москва, 1982, с. 41.

¹⁰⁹ *Lexikon*, Bd. 3, 1971, S. 112-119, *Мифы народов мира*, т. 2, Москва, 1982, с. 42.

¹¹⁰ *Lexikon*, Bd. 2, 1970, S. 322, *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst*, Bd. 1, Stuttgart, 1966, S. 142, E. Барсов, "О воздействии апокрифов на обряд и иконопись", *ЖМП*, ч. CCXLII, 1885, с. III.

¹¹¹ E. Барсов, նշվ. աշխ., էջ 98:

¹¹² Նույն տեղում, էջ 110-111:

¹¹³ Եղիշեի և Զաքարիա կաթողիկոսի «Ի յաղումն Քրիստոսի ճառերն և Նիկողեմոսի Աետարանը», գրեց Խ. Բ. վ. Սարգիսեան, Վենետիկ, 1910:

առ հասարակ դողացուցեալ կործանեաց. եւ զաւրութիւն կենդանի հրոյն զկարծրանիդ գրունսն իբրեւ զմոմ հալեալ սպառեաց... մաշեցաւ եւ սպառեցաւ թանձրացեալ խաւարն, եւ երեւեցաւ մերկ խաչտառակեալ զաղբատեսիլ զարդ սանդարամետականին...»¹¹⁴: Այնուհետեւ Սատանան բացականչում է. «...նոյ եւ Արէլ եւ ամենայն արգարքն ընդ ինեւ անկեալ զնին. Մովսէս եւ մարգարէքն ինձ հնազանդեալ են. Մելքիսեղեկ եւ ամենայն թագաւորք արգարք յինէն ոչ ապստամբեցին...: Արդ իբրեւ կապեաց զնա, եւ բեւեռեաց բիւռուաբ. բեւեռեաց զոտս եւ զձեռս նորա, եւ պրկեաց կապեաց ընդ զաւրութիւն անպարտելի խաչին...»¹¹⁵ (Եղիշէ):

«Ձայն աւետեաց մատուցանէր Ադամ հոգւոցն՝ որ պահպանեալն էին ի դժոխս...: Եւ Դաւիթ ասէ. Որ նստէին ի խաւարի եւ ի ստուերս մահու՝ կապեալ էին յաղքատութեան որպէս յերկաթս. փշրեաց զգրունս պղնձինս եւ զնիգս երկաթիս խորտակեաց»¹¹⁶ (Ձաքարիա Ձագեցի):

«Ավերումն դժոխոց» պատկերն իր հորինվածքային առանձնահատկութուններով կարող էր ամբողջանալ նաև հայրախոսական երկերի որոշակի ազդեցութեամբ: Այսպես. կյուրեղ Երուսաղեմացու «Կույումն ընծայութեան» երկում կարգում ենք. «Եկն էջ յանդուրդս դժոխոց, զի և անտի զարգարսն փրկեսցէ... Դաւիթ էր անդ և Սամուէլ, և ամենայն մարգարէքն, և Յովհաննէս ինքն իսկ զլխովին...»¹¹⁷: «Պաշարեցաւ Դաւիթ ի յայրի անդ ներքնումն (ԹՊԳ. ԻԿ. 4), – ասում է Եփրեմ Ասորին, – և որդին Դաւիթ՝ ի դժոխս ներքինս»¹¹⁸, որից հետո «...զմեռեալսն ի ներքոյ դժոխոց եհան»¹¹⁹, «քանզի գերեաց զդժոխս եւ առ աւար զգերեալսն, որ ի նմա եւ տարեալ եհան զնոսա յարքայութիւն Հաւր իւրոյ»¹²⁰: Գրիգոր Լուսավորչի Վարդապետութեան մեջ ևս խոսվում է այս մասին. «Քրիստոս «էջ ի դժոխս, եւ ամ եհան անտի զար»

պիկեալսն ի դժոխոց: Մարմնով հալածեցաւ, եւ հալածեաց զսատանայ եւ կապեաց զմեղս»¹²¹: Խնդրո առարկա նյութին է աղբարվում Թեոփիլոսի «Ի Թաղումն եւ Յարութիւն Քրիստոսի Աստուծոյ» ճառի հետևյալ հատվածը. «Լուսա Սուայ զոտնաձայն քո ի դժոխս, եւ մատուցեալ աւետիս տայր նախաստեղծին եւ ասէ. Նախ ես լուայ զձայն հրապուրանաց բանարկուին...: Եւ արդ, լուայ զոտնաձայն նորա ոչ ի դրախտին, այլ ի դժոխս, զի պայ ոչ ի դատապարտել մահուամբ, այլ՝ վասն ազատութեան կենաց»¹²²:

Պատահական չէ, որ բերված վկայությունների մեջ Ադամի (ինչպես նաև՝ Մովսեսի, Մելքիսեղեկի) անունից գատ շատ ավելի հաճախ հիշվում են Դաւիթ մարգարեի և Հովհաննէս Մկրտչի անունները: Մեկնարանական և ճառագրական երկերը բավական հստակորեն պատճառարանում են այս պարագան: Դաւիթ մարգարեի պատկերման մատենագրական բուն սկուռնքն, անտարակույս, սաղմոսերգուի հետևյալ արտահայտությունն է. «Ձի ոչ թողցես զանձն իմ ի դժոխս և ոչ տացես սրբոյ քում տեսանել զապականութիւն» (ժՆ 10): Ակնհայտորեն Աստվածաշնչի այս տեղիի հիման վրա են շարադրված Հովհաննէս Մործորեցու մեկնողական աշխատության հետևյալ տողերը.

«...եւ Դաւիթ արքայ յարուցեալ ընդ Յիսուսի, որ ըստ մարմնոյ որդի եղև նմին, որպէս վկայէ Պետրոս առաքեալ, թէ՛ գերեզմանն կայ ի միջի ձերում մինչև ցայսօր, և ոչ ասաց թէ՛ մարմինն, քանզի մարմինն յարեալ... զգենլով զանապականութիւն հոգւոյն»¹²³:

«Ավերումն դժոխոց»-ում Հովհաննէս Մկրտչի պատկերագրութեան աստվածաբանական բացատրություններից մեկը կարելի է համարել Անանիա Սանահնեցու «Յաղագս Յովհաննու Մկրտչի» ճառի հետևյալ հատվածը. «Այլ զի էջ Յովհաննէս ի դժոխսն իբրեւ զկարապետ Բանին, որպէս Եղիա վերացաւ յերկինս իբրեւ աւետաքարոզ վերնոցն... էջ Յովհաննէս ի դժոխս՝ զուարճացուցանել զարգելեալսն ի նա, զի աւրինակ էր կապեալ դժոխոց արգանդն Սառայի եւ Եղիսաբեթի: Ձի ոչ որ կարաց լուծանել զերկունս կապանաց արգանդից նոցա, մինչև մէկն այն, որ լուծին էր կապելոց...»: Եղիսա-

¹¹⁴ Եղիշէ, հրատարակչությունը ըստ Յովհաննու սիրելույ ի յարչարանս Տեան, էջ 1016:

¹¹⁵ Նույն տեղում, էջ 1017: Այս գաղափարի արձագանքն է Շարակյանի հետևյալ տողը. «Ի խաչակիչ փայտէն դրոշրդեցան դժոխոց», տև Ա Շարակյան, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ը., Անթիպաս-Լիբանան, 2007, էջ 224:

¹¹⁶ Ձաքարիա Ձագեցի, Ի Մեծի թաղման Տեան շարաք նրապալուցին, էջ 223-224: Գրիգոր Տաթևացին աստվածաբանական մեկնության է ենթարկում այս իրակությունը՝ պղնձն զաները և կրկայն կիզերը նույնացնելով մեղքի հետ. «...ամուրն սատանայի է ենթին դժոխքն. ուր են դրուեր պղնձիք և կիզը կրկայիք. որ է մեղքն մեծամեծը...», Գրիգոր Վարդապետ, էջ 506:

¹¹⁷ Կիւրեղ Երուսաղեմացի, Կոյումն ընծայութեան, Վիեննա, 1832, էջ 53-54:

¹¹⁸ Եփրեմ Սուրբի Ասորի, Մատենագրութիւնք, հտ. Բ, էջ 238:

¹¹⁹ Նույն տեղում, էջ 244:

¹²⁰ «Մեկնութիւն Թագաւորութեան վասն Դաւիթի եւ Սաուդայ ի սպանկոյն Գաւղիաթի՝ Յովհաննու Ոսկերեակի և Եփրեմի եւ Յիպոլիտեայ ասացեալ», աշխատ. Յ. Բեռտեանի, Գանձասար, 1993, Գ, էջ 238 (ՃԹԲ):

¹²¹ Ազարանգեղոս, Պատմութիւն հայոց, էջ 1472-1473:

¹²² Թեոփիլոս, Ի Թաղումն եւ Յարութիւն Քրիստոսի Աստուծոյ, Մատենագիրք, հտ. Թ, Թ դար, Անթիպաս-Լիբանան, 2008, էջ 891: «...Սատանայի բոնո թիւն էր կապեալ զնոսա. և Տէր մեր կապեաց զնա ընդ խաչափայտին. – ասում է Գրիգոր Տաթևացին, – որ նա ինքն էր դուռն դժոխոց, վասն որոյ արձակեցան անտի կապեալսն ի նման». տև Ա Գրիգոր Տաթևացի, Լուծմունք ի Պարսպմունս սրբոյն Կիւրիլի, էջ 664 (զճկ):

¹²³ Ենորիայի, Մործորեցի, Մեկնութիւն Մատթէի, էջ 603:

բեթը դժոխքի օրինակն էր: Նա իր մեջ էր բանտել մարգարեներին և արդար-
ներին: Ինչպես Մարիամի ձայնը, որպես «ղկարապետ Բանին», արթնացրեց
լուսծ մանկանը՝ կուտորդուն և սա ուրախությունից ցնծաց, այնպես էլ
«...ձայնն Յովհաննու, իբրև կարապետ առաջի Բանին, ազդեաց ի դժոխս եւ
լուեալ ոգիքն, շարզանդի կապեալ դժոխոց, խայտային ցնծալով ընդդէմ
ազատչին իւրեանց...: Եւ եղև նա առաջին պտուղ ննչեցելոց, զի ի ձեռն այս-
պիսի մաքուր երախայրեաց մաքրիցին վերստին ոգիքն յազտեղութենէ դժո-
խոց...»¹²⁴:

Վերոբերյալ մատենագրական փաստերն ու դրանցում առկա աստվա-
ծաբանական գաղափարները իմաստաբանորեն համերաշխվում են «Ավե-
րումն դժոխոց»-ի պատկերագրությանը: Խնդրո առարկա դրվագում առկա
մարդկանց պատկերներն ու նրանց վրա երևացող «Ազամ», «Նւա», «Աբել»,
«Յովհաննես» (Մկրտիչ), «Ասողմոն», «Դաւիթ» նշումները¹²⁵ ոչ այլ բան են,
քան գեղանկարչական արձագանքները աստվածաբանական մեկնություն-
ներին: «Ավերումն դժոխոց»-ի իմաստը մեկնող վաղագույն բացատրություն-
ները (Նդիշև, Զաքարիա Զագեցի) բնականաբար ենթադրում են այդ նյութի
գեղանկարչական մարմնավորում տակավին վաղ միջնադարում: Եվ իրա-
պես, մի փոքր առաջ անցնելով, կարելի է աներկբայորեն հաստատել, որ այս
դրվագն, արդեն ընկալյալ իմաստաբանությամբ, տնօրինական պատկերա-
շարի մեջ ներմուծվել է X կամ XI դարից առաջ: Այս մասին են վկայում ՄՄ
8287 ձեռագրի պատաստիկ-պահպանակների մանրանկարները, որոնք, մաս-
նագեսներին կարծիքով, պատկանում են XI դարին: Այստեղ ի շարս այլոց
(«Մնունդ», «Փաղուն») պահպանված է նաև «Ավերումն դժոխոց»-ի մի բե-
կորը՝ հորինվածքային արդեն կանոնական դարձած մանրամասներով և
«Ազամ», «Նւա» նշումներով¹²⁶:

Քրիստոսի Համբարձումը, Երկրորդ զալուստը ևս, որպես Եկեղեցու
վարդապետական համակարգի բաղկացուցիչը, իր պատշաճ տեղն է զբա-
ղեցրել միջնադարի կերպարվեստում: Իբրև կանոն, Քրիստոս այստեղ ներ-
կայանում է զալարը կամ մատյանը ձեռքին: «Քրիստոս ամենակալ»-ի այս-
օրինակ պատկերավորումը շեշտում է ոչ միայն նրա՝ արդար դատավորի,

այլև՝ Խոսքի, Բանի (Լոգոսի) այլակեցությունը հանդիսացող մարդացած
Աստծո հանգամանքը, որը միջնադարի կրոնափիլիսոփայական գիտություն
մեջ նույնացված է Խոսքը կրող զալարին կամ մատյանին: Ուստի պատահա-
կան չէ, որ Բանն Աստված արդեն վաղ քրիստոնեական արվեստում ստա-
նում է հունահռոմեական աստվածներին օտար նշանակ՝ զալար: Այդ ժամա-
նակաշրջանում զալարը նույնացվում էր «Օրենքի» հետ: Եթե զալարի փա-
թույթը քողարկվում էր մարգարեական գրություններում խորհրդավորա-
պես բնակվող հինկտակարանյան օրենքը («Խորհրդավոր զալար», Յուվենա-
լիս), ապա հետագայում զալարին փոխարինելու եկած գիրքը (մատյանը)
դառնում է նորկտակարանյան հայտնություն խորհրդանիշը¹²⁷: Կրոնափիլի-
սոփայական, աստվածաբանական այս ըմբռնումն է ընկած Հովհաննես
Երզնկացի-Պլուզի հետևյալ խոսքերի հիմքում: Պատասխանելով «Դաւիթի
թոռն կոչեցելոյ» «Յովհաննիսի բարձրատոհմի եւ մեծագարմ կախկոպոսի»
այն հարցումին, թէ՛ «Զի՞նչ է զի ուր եւ փրկչական պատկեր է հանած՝ թուղթ
մի փաթթած՝ ի ձեռինն է»՝ Երզնկացին գրում է. «Զի որպէս մարգարէքն ամե-
նայն եւ առաքեալքն ի նկարագրութիւն պատկերի հանեալք զիւրեանց խաւ-
սեցեալ բանն գրեալ եւ ի ձեռինն ունին իբր թղթաբերք եւ պատգամաւորք
եկեալ յԱստուծոյ առ մարդիկ յԱստուած կոչելով եւ յերկնային փառսն, յորմէ
անկաք յաշխարհս յայս: Նոյնպէս եւ Փրկիչն զիւր աւետարանական հրա-
մանն, որ են զործք եւ բանք Քրիստոսի, ի ձեռին ունի: Իսկ այն, զի փաթթած
է, ըստ հրէական աւրինին, զի կաւնդակ եւ զալարելով ունէին նոքա զգիրսն
որպէս թէ քան յայտ եւ ի ծածուկ էր ի նոցանէ խորհուրդ մարգարէին եւ
թաքուն: Սոյնպէս եւ Քրիստոսի մինչ զտղայական հասակն նկարեն զալա-
րեալ եւ փաթթեալ հանեն զթուղթն ի ձեռինն որպէս ի հրէիցն ծնեալ եւ զըստ
աւրինացն զամենայն ինչ առնել: Իսկ զկատարեալ հասակն նկարելով ի ձեւ
գրոց շորեքկուսի հանեն զԱւետարան ի ձեռին ունել եւ ի զիրկ: Զի ի գիրկ
Կուսին տղայական տիաւք նկարել զՔրիստոս ունի զայս թուղթ ի ձեռին, զի
որպէս յԵւայէ մահ տարածեցաւ յաշխարհ, ի սուրբ Կուսէն Մարիամայ
կեանք տուաւ: Տէրն ազգի մարդկան: Եւ զայս զիր ասեն ի Հաւրէ տուեալ կե-
նաց գիր անրաց եւ անընթեռնելի, զոր եբեր առ Կոյսն սուրբ, եւ նովաւ ևս
մարդկան: Բայց անյայտ է գրեալն մինչ խաչին եւ շարչարանաւքն զգիր

¹²⁴ Անանիա Սանահեցի, Յաղագս Յովհաննու Մկրտչի Անանիա վարդապետի ասացեալ,
Մատենագիրք կայոց, հտ. ԺԵ, ԺԱ դար, Երևան 2016, էջ 241-243:

¹²⁵ Հ. Հաղորյան, *Վասպուրականի մանրանկարչությունը*, Գիրք Ա, տախտակ XI, Գիրք Բ, նկ. 21,
63:

¹²⁶ Т. А. Измайлова, А. Б. Геворкян, Фрагменты миниатюр на записных листах рукописи
Матенадарана № 8287, *РВ*, 1973, թիվ 11, էջ 255. հմմտ. Т. А. Измайлова, նշվ. աշխ., նկ. 33,
44, Լ. Չուգասյան, Գրիգոր Ծաղկող, էջ 72:

¹²⁷ С. Аверинцев, *Поэтика ранневизантийской литературы*, Москва, 1976, с. 201-202.

պարտեաց նախաստեղծից պատառեսցէ, եւ ապա դայս դիր տացէ յայտնապէս...»¹²⁸; Հովհաննէս Երզնկացու այս պատասխանը ոչ այլ ինչ է, քան աստվածաբանական հիմնավորումն ու պատկերաբանական արգարացումը «Համբարձման» և «Երկրորդ գալստեան» պատկերագրութեան: Համաձայն տեսական բովանդակութեան, վկայութիւնս կարելի է բաժանել 2 մասի. առաջին մասում մանուկ Հիսուսի ձեռքում եղած վալարը ակնարկում է Հայր Աստծո կողմից տրված հինկտակարանյան օրենքի կամ «կենաց» գրի ծածուկ և անընթեռնելի լինելը: Մինչդեռ երկրորդ մասում արդեն շարշարանքից և Խաչից հետո հասուն տարիքում Քրիստոսի՝ Ավետարանը ձեռքին ներկայանալը ցույց է տալիս, որ նախաստեղծ ծնողների պարտամուրհակը պատռված է. այն փոխարինված է աստվածային հայտնություն բովանդակող Ավետարանով: Վկայութեանս առաջին մասը ուշագրավ է նաև իր տեղեկատվական բնույթով: Բանն այն է, որ «Տիրամայրը մանկան հետ», «Մոգերի երկրպագութիւնը» պատկերագրութեան մեջ մեծավ մասամբ մանուկ Հիսուսը ներկայացված է առանց վալարի: Մինչդեռ այս տեղեկությունը գալիս է փաստելու, որ հայ միջնադարում տարածված է եղել նաև պատկերագրութեան այդ տարբերակն՝ իր արդեն հայտնի խորհրդարանութեամբ¹²⁹:

Մատենագրական ակունքների հետ են աղբրսվում ոչ միայն պատկերագրական հորինվածքները, այլև իրենք՝ առարկաները՝ իրենց դիրքի, ձևի կանոնական առանձնահատկութեամբ: Այսպես, տնօրինական և ոչ տնօրինական պատկերաշարում իրեն սկզբունք վարազույրը ներկայացվում է շարժուն վիճակում: Վարազույրի այսօրինակ պատկերագրումը նախնաորայն պայմանավորված է Աստվածաշնչով: Մենդոց գրքում կարգում ենք «Եւ Հոգի Աստուծոյ շրջէր ի վերայ ջուրց» (Ա. 2): Ս. Բարսեղ Կեսարացու «Յաղագս վեցօրեայ արարչութեան» մեջ «Հոգի»-ի փոխարեն հանդես է գալիս «հոգմ» ընթերցումը: Իրոք, այս երկի հունարեն բնագրի «Հոգի Աստուծոյ» ընթերցման մեջ «Հոգի»-ն կիրառվում է «շունչ» իմաստով¹³⁰: Ինչպես ստուգարանում է Հ. Աճառյանը. «Հոգի» նշանակում է բուն «փչին, շունչ»: Նախնական մարդու

¹²⁸ Տեառն Յոհաննիսի բարձրառանձնի և մեծագարն եպիսկոպոսի Դավթի թոռն կոչեցելոյ առաքելագարոյ եւ իմաստաստի գլխոյ եկեղեցւոյ Հարցումն բանից առ նուստտ Յոհաննիսի Երզնկացի եւ պատասխանիք ըստ թոյոյ գլխոց բանիցն հարցման, աշխատ. Յ. Բէռնեւանի, «Էջմիածին», 2009, թիվ. ԺԲ, էջ 111:

¹²⁹ Մանուկ Հիսուսը գալարով է ներկայացվում հայկական (1007, 1033 թթ.) և բյուզանդական (XIV դ.) ձեռագրերում, **Т. А. Измайлова**, նշվ. աշխ., էջ 31, 37, **В. Д. Лихачева**, *Византийская миниатюра. Памятники Византийской миниатюры IX-XV вв. в собраниях Советского Союза*, Москва, 1977, с. 49:

¹³⁰ **Բարսեղ Կեսարացի**, *Յաղագս Վեցօրեայ արարչութեան*, աշխ. Կիմ Մուրադյանի, Երևան, 1984, էջ 52, նաև՝ էջ 326, ծան. 20:

համար «հոգի, քամի, շունչ, օդ, փչին» միևնույն գաղափարներն էին»¹³¹: Նախնական այս ընկալումների վրա է հիմնված Եզնիկ Կողբացու հետևյալ միտքը. «...ոգ[ւ]ոյ եւ հողմոյ անուն եբրայեցերէն եւ յունարէն եւ ասորերէն նոյն է: Նա՛, թե եւ հայերէն, որ մանր միտ զնիցէ, նոյնպէս գտանի. յորժամ տագնապեալ որ յումեքէ իցէ. ասէ՛ «Ձեռ ոգի կյանել», «Ձեռ ոգի առնուլ» եւ այնու զաւրոյս...»¹³²: «Հոգի=հոգմ» համարժեքը հետևյալ արձագանքն է գտնում Գրիգորիոս Արիոպագացու «Յաղագս երկնային քահանայապետութեան» երկում. «Ասիցէ որ արդեաւ զաւրային հողոյն հողմեղէնն մականունութիւն և աստուածատեսակութիւն երկնայնոցն իմացութեանց երևել»¹³³: Նույն երկի մեկ այլ հատվածում հեղինակը նշում է, որ հողմը իր մեջ կրում է աստվածային գործողության նմանությունն ու կերպը¹³⁴: «Հոգի=հոգմ» համարժեքի արձագանքը կարելի է տեսնել հայ մեկնարանական գրականության մեջ նմանապես: Այսպես. Սահակ Պարթևի տեսիլքի «Եւ յանկարծակի եղեւ շնչին խաղաղասիք աւուրյ...»¹³⁵ բառերը հետևյալ կերպ են մեկնաբանվում. «Եւ զի եղեալ աւղ քաղցրաշունչ, որ եբաց զմասն ինչ կտատոյն՝ ի մի՛տ առ, զի ցուցաւ քեզ ի սուրբ Հոգւոյն քաղցր խաղացմունք...»¹³⁶:

¹³¹ **Հր. Աճառյան**, *Հայերեն արևատական բառարան*, հտ. Գ, Երևան, 1977, էջ 107. նաև՝ հմմտ. ՆՀԲ, հտ. Բ, էջ 503:

¹³² **Եզնիկ Կողբացի**, Եղծ աղանդոց, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ա., Ե. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 456:

¹³³ The Armenian version of the works attributed to Dionysius the Areopagite, edited by Robert W. Thomson, Lovanii, in Aedibus E. Pecters, 1987, էջ 50:

¹³⁴ Նույն տեղում, էջ 50: **И. Е. Данилова**, О Византийской иконе XIV века «Благовещание» из ГМИИ им. А. С. Пушкина (Опыт интерпретации), *Античность, Средние века. Новое время* (Проблемы искусства), Москва 1974 с. 43, հմմտ. **И. Покровский**, նշվ. աշխ., էջ 20-21:

¹³⁵ **Ղազար Փարպեցի**, Պատմութիւն Հայոց, Թուրթ, էջ 2226:

¹³⁶ Նույն տեղում, էջ 2229: Ս. Հոգու շարժելու և շարժունակ լինելու մասին ու շարժված քաղցրություն է տրվում Վարդան Արևելցու Ժղյանքում. «Եւ Հոգի Աստուծոյ շրջէր ի վերայ ջուրց». Յոյնն և ասորին «հողմն, ասն, շրջը», զի առ նոսա մի է հողմոյ և հոգոյ անունն, իսկ առ մեզ պարզ է. հողմն այլ է, և հոգին այլ: Բայց եկեմն հմուտ և Գրոց. «մայն» ասէ հողմոյն, և հոգոյն՝ «հակիպ» և «մայն»: Վասն որոյ ոմանք ի մեկնողացն զհողմն հաստատունն, զի ու սուցուր, թէն հողմն արարած է, զի շրջիկ զերջ շարժականութիւն է և ծառայութիւն է և Ս. Հոգին Աստուած է անշարժական: Բայց կատարեալքն զՈւրբ Հոգին ասեն վասն արարչութեան ժամանակ. պատեն է Արարչի Հոգոյն երթևեկութիւն ինքնիշխանութեամբ շարժել զարարածս». տե՛ս ՄՄ ձև. 1242, 161 ար. հմմտ. Յովհաննէս Ոսկեբերան, Եփրեմ Խուրի Ասորի, *Մեկնութիւն Գործոց ատարեղոց*, էջ 45: Այս մեկնաբանության արձագանքն են *Շարակակի* հետևյալ բառերը. «Սարսափեցի հողմոյ նըման / Վեղազոյ սաստիկ հրկմամբ / Երեւեցար ի Վերնատանն / Հոգի դասուն երկոտասան...», *Շարակակի*, էջ 254: Դարձյալ ու շարժան է Հոգեգալստյան *շարակակի* «Որ գնաս ի վերայ թեւոց հողմոց» բառերի Հ. Գ. Ավետիքյանի հետևյալ մեկնաբանությունը. «Որ գնաս, հայի ի բան Սաղմոսին (ՃԳ 3). «Եւ շրջի նա ի վերայ թեւոց հողմոց, այսինքն՝ յարագութեան հողմոց: Բայց ակնարկէ և ի բանն Ծննդոց (Ա 2). «Հոգի Աստուծոյ շրջէր ի վերայ ջրոց»: Ուր մեկնիչք ըստ ճաշին իմանակ զհողմ ու զհիմ եւ առ ի միտս՝ զՀոգին

«...զամենայն պարզևս աստուածայինս սովոր է Աստուած հրաշալի ի սկզբանն երևցուցանել, – կարգում ենք մեկ այլ աշխատութեան մեջ, – որ պէս և զօրէնս առաջինս պէսպէս զարմանալեօք. եւ մկրտութիւն առաքելոցն, որ հոգւովն, սաստիկ հողմով, և հրեղէն լեզուօք»¹³⁷: Գարձյալ, իսկ երբ աշակերտները «ուռք եղեն որթոյ յարութեանն Տեառն, ոչ կրէին դայս (վախ, սարսափ – Հ. Ք.), յորժամ ուժգին սաստիկ հողմոյ նման հնչեաց ի վերնատունն Հոգին Սուրբ»¹³⁸: Ուրեմն «...ի վերնատունն հնչեալ հողմածայն հրնչմամբ»¹³⁹ Ս. Հոգու դրսևորման կերպերից մեկը (աղափնուց զատ) հողմը, քամին կամ զեփյուռն է: Հետեաբար տվյալ դրվագում (Ավետում, ավետարանիչներ և այլն) պատկերված վարազույրի շարժուն վիճակը Ս. Հոգու ներկայութեան հայտնուցումն է: Այս պարագան հայտնութեան կարևորութիւնն է ընծայում պատկերին՝ այն դարձնելով ողբերկն իրականութեան պայմանանշան¹⁴⁰:

Սուրբ, որ ի ձեռն հողմոյն եւ ջրոց ճննդագործէր զնիւթականքս, և օրինակաւ զհաւատաւնս սուրբ աւազանին. Հ. Ք. Աւետարան, Բագատրոյթիւն շարականոց, որք պաշտին ի հասարակաց ժամակարգութեան Հայաստանաց եկեղեցոյ, Վենետիկ, 1814, էջ 374:

¹³⁷ Ընտրակի, Ծործորկի, Մեկնութիւն Մատթթի, էջ 66:

¹³⁸ Նույն տեղում, էջ 366:

¹³⁹ Կանոն եւաթներորդ աւուրն, տե՛ս Ծարական, էջ 265: Գրիգոր Նարեկացու «Ի գալուստ Սուրբ Հոգւոյն» տաղում Ս. Հոգին որակվում է՝ «Զնչումն ահաւոր, «հողմ սաստիկ եգիպտակործան»: Հեղինակի համանուն տաղում արձանագրվում է, որ Ս. Հոգին. «Ծագումն փառաց այսար յարվառն փայլեաց, / Լեզուաք երեղինաք մեծահնչիւն հողմով...» (Գրիգոր Նարեկացի, Գանձտետր, Մատենադարան հայոց, հտ. ԺԲ, Ժ դար, Անթիպաս-Լիբանան, 2008, էջ 669, 742): Ներսէս Ընտրակու «Ի սուրբ Աստուածածին կոյսն» տաղում դարձյալ կարդում ենք. «Երկնատիպ սաղարթ տերեւախիտ կանաչագուարն / հողմով Հոգւոյն շարժուալ, / Քաղցրիկ աւոզով վայրաբերեալ...»: տե՛ս Ներսէս Ընտրակու, Տաղեր և Գանձեր, աշխատ. Ա. Բյոշկերյանի, Երևան, 1987, էջ 9:

¹⁴⁰ Շարժման կարգույթի բացարձակեցման ձգտումը և նրան որպէս ինքնակա ֆենոմեն դիտելը միջնադարյան աստվածաբանական մտքի բնորոշ գծերից է: Գիտնիստիկ Արիստակազացին այդ շարժումը կոչւնայնում է քամուն. «Քամին, – գրում է նա «Յաղագս երկնային քանանայապետութեան» երկում, – իր մեջ աստվածային ուժի նմանությունն ու կերպարանքն ունի՝... իր աստվածային և կենարար շարժմամբ. իր արագ, ոչնչով չկասեցվող շարժմամբ և իր անհայտ և մեզ համար նկիրական շարժման սկիզբով ու վերջով»: Միջնադարի մարդու համար շարժումը բնականաբար կապվում էր հնչյունի հետ: Վերջինս կարող էր ընկալվել որպէս երկնային երաժշտության արտահայտություն, որը ուղտրածայնի նման չէր ընկալվում ականջով, բայց այդուհանդերձ գոյություն ուներ: «Մարմնավոր ականջներովէ չընկալվող այս ձայնը կարող է ընկալվել հայեցողայան մեջ, որովհետև ոչ մի բան միտքը այնպէս չի բարձրացնում դեպի աստվածայինը, ինչպէս «երկնից երաժշտության հայեցողությունը» և դրա «փշխանութեան» տակ գտնվելը: Շարժման թողած հետքը (որպէս անկոյտական ուժ) Գիտնիստիկ Արիստակազացին դիտում է իբրև Աստվածության գրաֆիկական եկերպգիֆ, որպէս աստվածային կամքի նշան, որ պետք է վերածնվի, մեկնաբանվի. Աստված երկայանում է մարդկանց շարժման մեջ, նրա [շարժման], ուղղաժողովությունը, – ասում է Արիստակազացին, – պետք է ընկալվի որպէս բխող եռանդի անասանություն և անկասելիություն, որից ծնվում է ամեն

Ոչ տնօրինական պատկերաշարում ուշագրավ են հատկապէս առաքյալների և Ավետարանիչների մատենագրական և գեղանկարչական զուգահեռները: Ավանդույթը վկայում է, որ նկարելու շնորհքով օժտված Դուկաս Ավետարանիչը. «...նախ զպատկերն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ և զնորին ծնողին մինչդեռ էր ի կենցաղս՝ ի ձեռն կենդանագրական արուեստին կենդանագրեաց...: Սապէս և զսրբոց և զգլխաւոր առաքելոցն նշանագրեաց զպատկերսն. և ի նմանէ և այսր ընդ ամենայն տիեզերս արտածեալ սփռեցաւ այսպիսի պաշտելի բարեպաշտութեան և ամենապատիւ գործ»¹⁴¹: Այս վկայութիւնը ցույց է տալիս, որ միջնադարյան կերպարվեստը իր հիմնական և ավելի ուշ կանոնական դարձած պատկերագրութեամբ ծնունդ է առնէրիստոնեութեան արշալույսին: Եվ իրապէս, արդեն Բարսեղ Կեսարացին (329-379) իր Խոստովանութեան մեջ ասում է, որ առաքյալների, մարգարեների և մարտիրոսների պատկերները հարգում ու երկրպագում է այն պատճառով, որ նրանք ավանդված են ս. Առաքյալներից և արգելված չեն, այլ նկատվում են մեր բոլոր եկեղեցիների ներսում¹⁴²: Սա ցույց է տալիս, որ Քրիստոսի և Աստվածածնի պատկերներից զատ քրիստոնեական արվեստում կենցաղավարել են նմանապէս Առաքյալների և Ավետարանիչների պատկերները: Տրամարանական է ենթադրել, որ այս շրջանում են ստեղծվել Առաքյալների և Ավետարանիչների արտաքին նկարագրութիւնները, որոնք ավելի ուշ ներմուծվել են սրբախոսական նկարների մեջ՝ մաս կազմելով նրանց վարքերի և վկայարանութիւնների, կամ կենցաղավարել իբրև մատենագրական առանձին միավորներ: Այսպէս, արվեստաբանական հետազոտութիւնները հաստատում են, որ տակավին IV դարում վերջնականապէս ձևավորվում են Պետրոս և Պողոս Առաքյալների պատկերագրական կերպերը, որոնց համաձայն, Պետրոսը պատկերվում է առատ մազերով, կլորավուն մորուքով, իսկ Պողոսը՝ նեղ դեմքով, ճաղատ գլխով ու երկար մորուքով¹⁴³: Պատկերագրական կերպերին մեծ ու փոքր տարբերութիւններով,

ինչ, իսկ պարույրակերպությունն՝ իբրև հարաւսն բխումն ու արարչական վիճակ», տե՛ս Ի. Ե. Դանիլովա, *От Средних веков*, с. 53-54:

¹⁴¹ *Византизм*, Կ. Պոլիս, 1834, 2-րդ մաս, էջ 196. հմմտ. Ա. արթուս Սեդրակեան, *Հայաստանաց եկեղեցու պատկերաբանությունը*, մասն Առաջին, Ս. Պետերբուրգ, 1904, էջ 2, 91, 95, 128:

¹⁴² Ա. Սեդրակեան, նշվ. աշխ., էջ 2:

¹⁴³ *Мифы народов мира*, т. 2, с. 309, *Lexikon*, Bd. 8, 1976, S. 158-174, 128-147. В. Д. Лихачева, *Византийская миниатюра. Памятники Византийской миниатюры IX-XV вв. в собраниях Советского Союза*, Москва, 1977, табл. 42, 43, հմմտ. табл. 8.: Պողոս առաքյալի արտաքին նկարագրության մեկ այլ տարբերակն ենք տեսնում Հովհան Ռուկերբանի վարքում. «Եւ էր նշան կերպարանացն այսպէս. այր չափահասակ, եերն գանգուր, մորուք կառարկալ լայնագոյն, մեծակն, յօնակից, ունչն երկայնագոյն, ամենեւին ըստ եղիւսական կերպարանացն»: տե՛ս «Պատմութիւն վարուց Յովհաննու Ոսկերբանի», Կ. Պոլիս, 1751, էջ 120:

հիմնականում համերաշխ են մատենագրական վկայությունները. «Եւ էր սուրբն Պետրոս կարճահասակ, հեր գլխոյն գոռոզ և սպիտակ, մօրուսն թաւ եւ սպիտակ, սպիտակամարմին, երկայնաքիթ և թաւայօն, խստասիրտ եւ արագահաշտ և սքանչելագործ»¹⁴⁴: «Պետրոս՝ սպիտակ մօրուօք, կարճագունիք, և կարմրատեսակ երեսօք, և ի ձեռին իւրում բանալի»¹⁴⁵: «էր սուրբն Պօղոս անձամբն կարճ և հաստ, ճաղատ, այէխառն, մեծաքիթ, խաժակն, թաւայօն, զուարթերես, երկայնամօրուս, և աստուածային շնորհօքն արտափայլեալ...»¹⁴⁶: Արդ, համեմատությունը ցույց է տալիս, որ Արևելաքրիստոնեական մատենագրության և կերպարվեստի այս ընդհանուր ակունքներից են գալիս հայ մանրանկարչության մեջ հայտնի Պետրոս և Պօղոս առաքյալների պատկերագրական ձևերը¹⁴⁷: Մյուս առաքյալների պատկերագրական ձևերը նմանապես բխում են նույն ակունքներից¹⁴⁸:

Նվազ ուշագրավ չեն Մարկոս Ավետարանի արտաքինի նկարագրությունը պարունակող հատվածները. «էր սուրբն Մարկոս անձամբն միջակ՝ ոչ առաւել երկայն և մեծ, և ոչ դարձեալ յոյժ փոքր և ամփոփ, այլ բարեվաշելուչ և յարմար և հասակին չափ կատարեալ: Եւ սկսեալ ի ծաղկիլ, բայց ոչ յոյժ ծեր և մանաւանդ մարմնովն առաւել յալիս քան դիմօք երեսացն, գեղեցիկ տեսլեամբ երեսօք, երկայնաքիթ ուղիղ և տարածեալ ունչք, և ոչ աննշանագոյն և կարճատեսակ երևելով, մեծագլուխ սոսկ և գեղեցկաշար յարմարութեամբ, շարժեալ հերքն խառն ալեօքն, գեղեցիկ ուղղահայիաց, և յօնեղագոյն և կից, աչեղ, լայնաճակատ և մերձ ի ճաղտութիւն, խորամօրու և կից, ոչ առաւել կարճ այլ և ոչ յոյժ երկայն, ցորենամորթ. և էր սակաւակեր յոյժ: Բարուք ողորմած գթակից առ որս հանդիպէր, բարեպատմող և բարեհաշտ՝ զուարթամիտ և բարետեսակ, լցեալ շնորհօքն Աստուծոյ, որ և փայլէր

ի մարմնին նորա շնորհք Սուրբ Հոգւոյն: Եվ հոգի նորա լի էր ամենայն տեսակօք բարեաց, որպէս զի շնորհիւն որ ի մարմինն էր՝ ցուցանէր զհոգւոյն առաքինութիւնն»¹⁴⁹: Վկայարանական նյութերի հիման վրա է շարագրված հետևյալ հատվածը. «Եւ էր սուրբն Մարկոս, ասեն վկայարանք, անձամբ միջակ, երկայնաքիթ, յօնեղ, աչեղ (այսինքն՝ մեծակն կամ լաւաչեայ), և խտամօրուս (զոր ոմանք թարգմանեն՝ պակասամօրուս, որպէս քարձ և այլք՝ երկայնամօրուս), ճաղատ, ալեխառն, ցորենագոյն մարմնովն, բարետեսակ, լցեալ շնորհօքն Քրիստոսի»¹⁵⁰: Մարկոս Ավետարանի արտաքինի այս նկարագրությունները լիովին համապատասխանում են նրա պատկերի, մանրանկարչության մեջ հաստատագրված, կանոնական ձևերին: Սրանց ուղղակիորեն աղերսվում է Ավետարանի բնավորության և արտաքինի հարաբերակցության հարցը: Համաձայն Հովհան Դամասկացու (†749) Թեոփիլոսին հղած մի թղթի (որ անշուշտ հիմնված է մեզ անհայտ վաղագույն մի ավանդության վրա), Մարկոսը, ի տարբերություն Հիսուսի մյուս ժամանակակիցների, աչքի է ընկնում բնավորության խստությամբ¹⁵¹: Հարկ է նկատել, որ այս հանգամանքը առավել հստակորեն է երևում ինչպես բյուզանդական¹⁵², այնպես էլ մասնավորաբար Կիլիկյան և Արիմի հայ մանրանկարչության մեջ: Ի տարբերություն մյուս Ավետարանիչների, Մարկոսն այստեղ ներկայացվում է յուրջ և մի փոքր մոայլ հայացքով¹⁵³:

Մարկոսի վերը բերված՝ արտաքին բարեմասնությունների նկարագրության մեջ նկատառելի են մասնավորաբար առաջին հատվածի առաջին և վերջին տողերը, ուր խոսվում է Ավետարանի արտաքին և ներքին արժանիքների մասին: Պարզարանելի երևույթին աղերսակից է Իզնատիոս

¹⁴⁴ *Յացանություն*, 1-ին մաս, էջ 275:

¹⁴⁵ **Բարկեն կաթողիկոս [Կիլիկեւեան]**, *Յուզակ ձեռագրաց Անկիլիոյ Կարմիր վանոց և շրջակայից*, Անթիլիաս-Լիբանան, 1957, ձեռ. 144, էջ 712. նաև՝ *Նշանակությունք կերպարանաց առաքելոցն...*, ՄՄ ձեռ. 3105, թ. 603ար:

¹⁴⁶ *Յացանություն*, էջ 276, հմմտ. **Дж. Холл**, *Словарь сюжетов и символов в искусстве*, пер. с англ. и вступ. статья А. Майкашара, М., 1996, с. 413:

¹⁴⁷ **Բարկեն կաթողիկոս [Կիլիկեւեան]**, *Յուզակ...* էջ 713: ՄՄ ձեռ. 3105, 603ար:

¹⁴⁸ ՄՄ ձեռ. 1533, 203ր, 455ր, (Պետրոս եւ Պօղոս), 250ր, 422ր (Պետրոս), ձեռ. 349, 548ա (Պետրոս), 560ր (Պօղոս առ Ներոն). հղումն քստ՝ **Ա. Գևորգեան**, *Հայ մանրանկարիչներ. մատենագիտություն IX-XIX դդ.*, Գահիրե, 1998, էջ 482, 359: Արևելաքրիստոնեական մշակույթի այդ ընդհանուր ակունքներից են գալիս նաև Եվրոպական վերածննդի կերպարվեստում լայնորեն հայտնի Պետրոս և Պօղոս առաքյալների պատկերագրական ձևերը. հմմտ. **Л. Л. Каганэ**, *Апостолы Эль Греко в свете идей эпохи Реформации, Культура эпохи Возрождения и Реформации*, Москва, 1981, с. 249-257:

¹⁴⁹ *Յացանություն*, էջ 185-186:

¹⁵⁰ *Լիակատար վարք և վկայարանությունք սրբոց*, որը կան ի հին տօնացուցի եկեղեցու Հայաստանայց, աշխ. հ. Մ. վրդ. Աւգերևանի, հտ. Է, Վենետիկ, 1813, էջ 230:

¹⁵¹ *Lexikon*, Bd. 7, S. 551:

¹⁵² Այս երևույթը հույն սրբախոսական ժառանգության մեջ ներկայանում է Բարդուղիմեոս առաքյալի օրինակով. նրա հունարեն վարքում տրվում է արտաքինի նկարագրությունը. «սևամազ, սպիտակամարմին, մեծաչ, գեղեցիկ թթով, պակասները թարմված մագերի տակ, շիկամորուս, մի փոքր այլեներ, միջին տարիքի, ոչ խոշորամարմին, ոչ էլ ցածրահասակ, հագին սպիտակ պատմունճան՝ ծիրանիով եզերված, ուսերին գցած սպիտակափայլ թիկնոց...», տե՛ս **Գ. Մուրայան**, *Թաղևոս և Բարդուղիմեոս առաքյալների մասին լեզվեղի տարբերակներ միջնադարյան բնագրերում* – «Արշալոյս քրիստոնեության հայոց» (հոդված. ժող.), Երևան, 2017, էջ 135:

¹⁵³ **В. Д. Лихачева**, *Византийская миниатюра*, табл. 7, 33, 42: **Գ. Հովսեփյան**, Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության, հտ. Բ, Երևան, 1987, նկ. 88: **Վ. Ղազարյան**, *Սարգիս Պիծակ*, նկ. 10, 11, նույնի՝ *Մյուժիտային մանրանկարչ Կիլիկիայում*, Երևան, 1984, նկ. 57, 62, **Э. Корхмазан**, նշվ. աշխ., նկ. 13. **B. Brentjes, S. Mnazakanjan, N. Stepanjan**, *Kunst des Mittelalters in Armenien*, Berlin, 1981, fig. 208, 259, 260, 262:

Ալեկոնցու Ղուկասու Ավետարանի մեկնության մեջ առկա Քրիստոսի արտաքինի հեռանշալ նկարագրությունը. «Ետևս կինս այս զՏէրն մեր, զի ամենայնիւ գեղեցիկ եւ զարմանալի էր տեսիլ նորա, զի ունէր մարմին շափ հասակաւ եւ մասունք տնդամոցն պատշաճ: Ոչ կարի երկայն մարմնով, որ թուի անհեթեթ տեսողացն եւ ոչ փոքր, որ է արհամարհելի, այլ շափով ընտրութեան որոշեալ: Եւ դիմացն պատկեր կարի զուարթ եւ հեշտալի տեսողացն»¹⁵⁴: Արտաքին բարեմասնությունները ներքին արժանիքների արտահայտությունն են: Այս միտքը, որ հեռավոր արձագանքն է դասական հնագրի մասամբ հոգու և մարմնի ներդաշնակություն քարոզող ընդհանրական տեսության և մասամբ առավել մասնահատուկ տեսության՝ դիմագիտության (physiognomica) կամ, ըստ հայերեն ավանդական անվանումի՝ պատկերացուցության, հեղինակների գրչի տակ ձևաք է բերում ընդգծված ոգեբարոյական ուղղվածություն¹⁵⁵: Արտաքինը միայն միջոց է՝ ներկայացնելու համար առավել կարևորը՝ ներքինը կամ հոգևորը: Այս միտքն է ընկած բյուզանդական գրականության սյուններից մեկի՝ Միխայիլ Պսելոսի՝ դիմագետների մասին գրած հեռանշալ տողերի հիմքում. «Ես հիանում եմ այդ սևոի իմաստասիրության գիտակներով, որովհետև նրանք մարմինը նմանեցնում են հոգուն, այն համեմատում հոգու հետ...: Իրա շնորհիվ նրանք հասկանում են, թե ինչ է նշանակում արտաքին տեսքը և ըստ արտաքինի կարողանում են ճանաչել էությունը...»¹⁵⁶: Մարմնական գեղեցկությունները նպատակ ունեն երևան հանելու աստվածային շնորհները: Վերը նկարագրված արտաքին բարեմասնությունների ամբողջությունն ինչ-որ շափով համահունչ է Անտիկ (և դրանից սնվող Արևելաքրիստոնեական գեղագիտության ու բյուզանդական վերածննդի) շրջանի դիմագիտական աշխատություններում սահմանակարգված հեղին փիլիսոփայի տիպար արտաքինին, որն աչքի է ընկնում այնպիսի դժերով, որպիսիք են կանոնավորությունը, ներդաշնակությունն ու բարեձևությունը¹⁵⁷: Այս սկզբունքով են պատկերագրված նաև

առաքյալների գրական դիմանկարները. «Անդրէաս՝ սպիտակ գունով և շէկ մորուք...; Յակոբոս Ջերեղեայ՝ սպիտակամորթ և թուխ մորուք...; Յովհաննէս՝ մանկագոյն տիօք, սպիտակամարմին գոլով...; Փիլիպպոս, պակաս ի մորուաց ըստ երիտասարդական կերպի...; Բարդուղիմէոս՝ մանուկ տիօք և սպիտակորակ դիմօք...; Մատթէոս՝ կարճ մորուք սպիտակօք, լայնաճակատ և մեծակն և կարմրագոյն երեսօք...; Թովմաս՝ ալեխառն մորուք կարճագունիւք, [և] սպիտակատեսակ դիմօք...; Սիմոն Կանանացի՝ սպիտակագոյն երեսօք և մորուք թխագունիւք...; Յակոբոս Ալփեայ՝ շիկագոյն երեսօք և մորուք...»¹⁵⁸:

Այսպիսով, ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ, այս պարագային կերպարվեստով դրսևորվող, մշակութային իրակությունն իր բոլոր մանրամասներով պայմանավորված էր Աստվածաշնչով, եկեղեցական ավանդությունները և, միջնադարում մտակառուցման ընդհանուր սկզբունք ու շափացույց դարձած, աստվածաբանությամբ, և կրոնափիլիսոփայական տեսությամբ:

բ. Կերպարվեստի աստվածաբանությունը

Կերպարվեստի և աստվածաբանության հարաբերակցության առանձնահատկություններն ու օրինաչափությունները վերհանելու տեսակետից օգտակար նյութ են պարունակում մասնավորաբար, Վրթանես Քերթովի, Հովհան Օձնեցու, Անանիա Սանահնեցու և Հովհաննես Սարկավազի աշխատությունները: Սրանց մեջ կիրառված առանձին բառերի և արտահայտությունների տեսական վերլուծության շնորհիվ կարելի է դառնում լուսաբանել կերպարվեստի վաղմիջնադարյան փիլիսոփայության մի շարք պահերը: Քննության նյութ դարձած «Յազագս պատկերամարտից» երկը հայ վաղմիջնադարյան արվեստագիտական մտքի ուշագրավ ու, թերևս, իր տեսակի մեջ

¹⁵⁴ Իզմաստիոս Ալեկոնցի, Մեկնություն սրբոյ Աւետարանին, որ ըստ Ղուկասու, էջ 201:

¹⁵⁵ Նյութական գեղեցկությունների ոգեկանացումն ու բարոյացումը գալիս է վարքիստոնեական գեղագիտությունից: Այսպես, Կղևմա Ալեքսանդրացին (Բ-Գ դդ.), նշում է, որ մարդու ներքին շնորհն ու հոգևոր գեղեցկությունը դրսևորվում է արտաքինի, հատկապես դեմքի մեջ. В. Бычков, *Византийская эстетика*, с. 78.

¹⁵⁶ Я. М. Любарский, Внешний облик героев Михаила Пселла (к пониманию художественных возможностей Византийской историографии), *Византийская литература*, Москва, 1974, с. 246.

¹⁵⁷ И. М. Нахов, Физиогномика как отражение способа типизации в античной литературе (к постановке проблемы), *Живое наследие античности. Вопросы классической филологии*, вып. IX, Москва, 1987, с. 78. Անտիկ դիմագիտության հետ այս ուղևրսն անտարակույս գիտակց-

ված չի եղել: Դեռ ավելին. Հայ եկեղեցին մերժել է դիմագիտությունն իբրև մարդուն բնութագրելու սկզբունք: Այս կապակցությամբ տևողին է վկայարևել Գրիգոր Տաթևացու «Գիրք հարցմանց»-ի հետևյալ տողերը. «Վասն պատկերացուցութեան հարցումն. Երևի ապա թե՛ ճշմարիտ են պատկերացոյցքն, որ զբարս մարդոյն յայտնեն: Պատաս. Անմար թե՛ ո՛չ են ճշմարիտ վասն է պատճառի: Նախ՝ զի այնպիսի նշանք ո՛չ դեռ հարկ ի մարդն, այլ ցուցանեն զձկտումն բնութեանն ի յայնպիսի իրա: Երկրորդ՝ զի ոչ նոյնպէս աւելի և նուազ, այլ երբեմն և հաւասար ամենայն մարդկան: Երրորդ՝ զի բանականութեամբ կարեն սանձի սքա, յորժամ կամեսցին: Չորրորդ՝ զի բազմաց լինի նշան պատահական և ո՛չ բնական: Հինգերորդ՝ զի կարև մարդ ներհակ սովորութեամբ պատօք և աղօթիւք և կրթութեամբ մարմնոյ սանձել յինքեան զպսալիսիս նշանաց գործ: Վասն որոյ ո՛չ է պարտ ներաղաստել զմարդ վատն այսպիսի նշանաց երևման», *Գիրք Հարցմանց*, էջ 246:

¹⁵⁸ Բարկեն կաթողիկոս [Կիլիկեցի], *Յուզակ...*, էջ 712-713: ՄՄ ձեռ. 3105, 603աբ:

միակ հուշարձանն է, որ հասել է մեզ անխաթար ու ամբողջական: Հեղինակը հայագիտությանը քաջ հայտնի Վրթանես Քերթովն է՝ իրեն հասցեագրված թղթերում մականվանյալ «Քչկանորդույ»¹⁵⁹: Մովսես Եղիվարդեցու մահից հետո նա երեք տարի (604-607) հայրապետական տեղապահ էր: Սա եկեղեցական հողի վրա ծայր առած հայ-վրացական հակամարտությունների շրջանն էր, որն ավարտվեց երկու եկեղեցիների անջատմամբ¹⁶⁰: Ամենայն հավանականությամբ, «Յաղագս պատկերամարտից» թուղթը գրվել է դավանաբանական այդ պայքարի տարիներին, մասնավորապես կաթողիկոսական տեղապահության երեքամյա շրջանում: Դատելով «Գիրք թղթոց»-ում առկա որոշ բնորոշումներից¹⁶¹ Վրթանես Քերթովը պետք է որ պերճաբան հռետորի մեծ համարում ունենար եկեղեցական, մշակութային շրջանակներում (մանավանդ որ նա Մովսես Եղիվարդեցու նվիրակն է եղել Կ. Պոլսում 589 թ. գումարված ժողովում): Սա է հուշում նաև այն, որ նրա թղթերից մեկն ընդունվել է «որպես երկիր ծարաւի՝ ի բազում երաշտութենէ պասքեալ, ընդունելով անձրև շահեկան զուարճացեալ յինքնան ցուցանէ զսովորութիւն, զանուշահոտ ծաղիկսն երեւեցուցանելով տեսաւղացն»¹⁶²:

Թղթի ստեղծման շարժառիթը հայ եկեղեցու որդեգրած սկզբունքներին ընդդիմադիր պավլիկյան հակաեկեղեցական շարժման դիմակայումն էր: Պետք է մտածել, որ հակառակ ընդունված կարծիքի¹⁶³ պավլիկյան շարժումը պատկերամարտությունը վերանորոգ-վերարժարժող գաղափարներ է պարունակել իր մեջ և ուղղակիորեն պատվաստվել պատկերամարտության վրա, ինչն, ըստ Հովհան Ծանեցու, կարող էր հանդեպնել «ի խաչամարտութիւն եւ ի քրիստոսատեցութիւն, եւ անտուտ յանաստուածութիւն եւ ի դիւապաշտութիւն»¹⁶⁴: Եվ հիրավի, արդեն VIII դարում այս երկու հոսանքների

¹⁵⁹ Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901, էջ 90:

¹⁶⁰ Երվ. Մելքոնյան, «Արթանես Քերթովը և պատկերամարտությունը», *Ըջմիածին*, 1970, թիվ 4-Է, էջ 87: Հմմտ. Ա. արքեպս Մեղրակեան, *Հայաստանայց եկեղեցու պատկերաբարդությունը*, էջ 120-128:

¹⁶¹ Գիրք թղթոց, էջ 90-92: Հ. Ն. Ալիբեան, «Արթանես վարդապետ Քերթով եւ իւր երկասիրութիւնները», ՀՄ, 1910, թիվ 1, էջ 8-11, թիվ 2, էջ 37-46:

¹⁶² Գիրք թղթոց, էջ 132:

¹⁶³ H. Gregoir, "Communication sur les Pauliciens", *Atti del V Congresso Internazionale di studi Bizantini*, Rome, 1939, p. 177, Flich et Martin, *Histoire de l'Eglise*, V, p. 445: Այս մասին տես Սիր. Տեր-Ներսեսյան, 7-րդ դարի մի երկ, նվիրված պատկերների պաշտպանությանը, էջ 19:

¹⁶⁴ Յովհան Աւանգի, Նորին բնորդն պապիկեանց, Մատենագիրք հայոց, հտ. Է, Ը դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 37: Հմմտ. Երվ. Մելքոնյան, նշվ. աշխ., էջ 87: Ե. Տեր-Մինասյան, *Միջնադարյան արաբների ծագման և զարգացման պատմությունից*, Երևան, 1968, էջ 131-132: Ա. Հովհաննիսյան, *Կովազներ հայ ազատագրական մարտի պատմության*, գիրք Առաջին, Երևան, 1957, էջ 362-363:

գործունեությունն մեջ նկատվում է բացահայտ համակամություն, որ միաժամանակ հետևանք էր Լեոն Իսավրացի կայսեր՝ 726 թ. պատկերների վերացման մասին հրովարտակով սկիզբ դրված հայտնի քաղաքականության¹⁶⁵: Հայ միջավայրում շարժումը, օրգանապես ձուլված լինելով պավլիկյան գաղափարաբանությանը և, ըստ երևույթին, վերասերվելով նրանից, շատ ավելի վաղ սկսվեց¹⁶⁶:

Վրթանես Քերթովի խնդրո առարկա թուղթն ուղղված էր պատկերամարտների դեմ: Աշխատության մեջ հեղինակը կետ առ կետ հերքում է «ընդդիմամարտների» դավանած սկզբունքները և հայոց եկեղեցու պաշտոնական վարդապետության գաղափարախոսի հմտությամբ պաշտպանում ու հիմնավորում է աղղային եկեղեցու որդեգրած դիրքը պատկերների առնչությամբ:

Սկզբից, ի հաստատումն պատկերահարգության բնական անհրաժեշտության, հեղինակը նշում է Հին Կտակարանից սկիզբ առնող նույն այդ պատկերահարգության գաղափարական, գեղագիտական այն ակունքները, որոնք ներկայացվում են որպես հեղինակավոր, զորեղ փաստարկներ պատկերամարտների այն պնդումի դեմ, թե՛ «ոչ է արժան... նկարս եւ պատկերս յեկեղեցիս առնել»¹⁶⁷: Այս դիրքորոշումը նրանք արդարացնում էին «...մեք ոչ պագանեմք երկիր պատկերաց, զի ոչ ունիմք հրաման ի Գրոց»¹⁶⁸ (Աստվածաշնչից - Հ. Ք.) առարկումով: Սակայն, թերևս հենց այս առարկումն է, որ ժխտվում է աստվածաշնչային երեք կետերով (Եւրջ ԽՁ 31, 1Ձ 35, Գ Թ՝ աԳ. Չ. 23-35, Եւրջ Կ. Խ՝ 2-4, ԽՂ 18-20): Առաջին կետով Վրթանես Քերթովը ներկայացնում է Մովսես մարգարեի հորդորով և «հրամանան Աստուծոյ» ստեղծված խորանի նկարեն պատկերները, որոնք են «...Բ քերովբէս ոսկիս, ճախարակեայս, թեւաւորս, մարդակերպս ի վերայ քաւութեանն...»¹⁶⁹:

Հաջորդ կետով տրվում է Սողոմոն Իմաստունի հանրահայտ տաճարի ներսակողմի հարևանյի նկարադրությունը: Հեղինակը, դժբախտաբար, չի

¹⁶⁵ Նիկողայոս Աղոնց, *Պատկերների խեղդող*, աշխատ., ծանոթ. և ներած. գրկ է Պետրոս Հ. Հովհաննիսյանը, խմբ. Ծանն արքեպ. ԱՃեմյանի, Երևան, 2003:

¹⁶⁶ Մ. Արեղյան, *Երկեր*, հտ. Գ, Երևան, 1968, էջ 402: Ա. Լերեյնի պնդումով պատկերամարտների շարժումը սկսվել է մարտի IV դարում, որպեսզի, փոսնգավոր կայծի պես հրդեհի վերածվեր VIII դարում (А. П. Лебедев, *История вселенских соборов, часть II: Вселенские соборы VI, VII, VIII веков*, Москва, 1897, с. 131-135):

¹⁶⁷ Վրթանես Քերթով, Յաղագս պատկերամարտից, Մատենագիրք հայոց, հտ. Գ., Ը դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, էջ 493:

¹⁶⁸ Մովսես Կաղանկատուացի, *Պատմություն Աղուանից աշխարհի*, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԵ, Ժ դար, Պատմագրություն, ևրկու գրքով, Գիրք Բ, Երևան, 2011, էջ 338: Ն. Ալիբեան, *Վրթանես վարդապետ Քերթով...*, էջ 38:

¹⁶⁹ Վրթանես Քերթով, Յաղագս պատկերամարտից, էջ 493:

կարողանում հաղթահարել դավանաբանական գեղագիտության «անձուկը» և, «արվեստաբանական» վերլուծմամբ, որոշակի եզրակացություն հանգել: Նրա որակումներն այս առնչությամբ խիստ ընդհանուր են, նկարագրական, որովհետև թղթի նպատակը ըստինքյան ոչ այլ ինչ էր, եթե ոչ հնագույն ժամանակներից ի վեր տաճարներում եղած ոչ միայն պատկերների, այլև արձանների առկայությունը փաստելը՝ թելադրված զուտ դավանաբանական նպատակներով: Արձանների մասին հեղինակի հպանցիկ դիտումը փաստորեն ակնարկ է Հին Կտակարանում նկարագրվող փայտե արձանների խոշորության մասին. «Եւ արար ի ներքս ի դարբն երկուս քերովբէս ի փայտից նոճից. ի տասն կանգնոյ մեծութիւն միոյն՝ կշռով, եւ ի հինգ կանգնոյ թեւ մի նորա, եւ ի հինգ կանգնոյ թեւն երկրորդ, տասն կանգուն թեւ է ի թեւ թելոց նորա» (Վ. Թաճ. Զ. 23-24): Այստեղից հետևեցնել, թե արևելյան արվեստում միահեծան իշխել է մոնումենտալիզմը (գաղափարական և արտահայտչական կողմերով միաժամանակ), սխալ է: Հայ վաղ միջնադարի գեղագիտության տեսակետից առավել հավանական է թվում արևելյան արվեստի էքսպրեսիոնիզմը¹⁷⁰ համարել ձև, միջոց, իսկ մոնումենտալիզմը՝ էություն¹⁷¹: Ամեն դեպքում Վրթանեսի կողմից Հին Կտակարանի նշված տողերի հիշատակումը ոչ միայն դավանաբանական գրականությանը ներկայացվող ընդհանուր, քաղաքացիություն ստացած պայքարադրական հնարանքների պարտադիր կիրառումն է, այլև վկայում ու ենթադրում է որոշակիորեն կայունացած գեղագիտական ըմբռնում հայ միջավայրում¹⁷²: Եզեկիել մարգարեի տեսիլքում ներկայացվող մարդակերպ քերովբեների պատկերների մասին հիշեցումները վկայում են, որ, թերևս, հայ միջնադարյան արվեստի մեջ քրիստոնեական մարդակերպության (անթրոպոմորֆիզմի) մուտքը միայն հելլենիստական արվեստի հիմքը կազմող մարդակերպության ազդեցության հետևանք չէ¹⁷³. դրանում հայտնապես իր բաժինն ունի նաև զուտ աստվածաշնչական ճանապարհով սեփականված մարդակերպությունը: Հատկանշականն այստեղ այն է, որ Վրթանես Քերթովր Հին Կտակարանի՝ վերևում հիշված համապատասխան մասերում շեշտում է մարդակերպ քերովբեի և, միաժամանակ, արմավենու առկայության փաստը, որի հեռավոր արձագանքը, անտարակույս մեծ վերապահումներով, կարելի է նշմարել Գառնահովտի կոթողում,

¹⁷⁰ В. Н. Лазарев, *История Византийской живописи*, т. I, Москва 1947 с. 13, հմմտ. Б. В. Фармаковский, *Греческое архитектурное искусство в связи с искусством Востока*, СПб., 1909, с. 31-32.

¹⁷¹ Լ. Ազարյան, Վաղ միջնադարյան հայկական քանդակը, Երևան, 1975, էջ 12:

¹⁷² Հովհան Մայրապոստոսյան թուղթը (Մովսես Կաղանկատուացի, Պատմութիւն..., էջ 335-338):

¹⁷³ В. Н. Лазарев, *Византийская живопись*, Москва 1971, с. 33-34.

որը թվագրված է IV-V դդ.¹⁷⁴: Պատկերաբանողակում ներկայացված «Ֆիզուրի ոտքերը վերջանում են ականթի տերևներով»¹⁷⁵, որոնք արմավենու տերևներ են հիշեցնում: Այս հանգամանքը թվում է ընդհանուր եղբեր ունի Վրթանես Քերթովր՝ Աստվածաշնչում մատնանշած համարնույթ պատկերների հետ և, ըստ երևույթին, վերջիններիս ազգային մեկնաբանությունն է: Այդ կապակցությամբ բնորոշ են Հովհան Մայրապոստոսյանի՝ Դավիթ Մեծի կողմանց եպիսկոպոսին հղած թղթի հետևյալ տողերը. «Ապա մեր յայտ արարեալ զմովսիսականն ի խորանին նկարակերտութիւն և զՍողոմոնեան տաճարին զանազան քանդակադործութիւնսն զնոյն կերպագրեալ եւ ի մեր եկեղեցիս»¹⁷⁶:

Այնուհետև Վրթանես Քերթովրը շարադրում է պատկերահարգության աստվածաբանական-գեղագիտական սկզբունքները, որոնց վիճակված էր մշտակայուն տեղ գրավել հայ միջնադարյան կերպարվեստի տեսության մեջ առհասարակ: Պատկերամարտների համար նկարները, կատարված լինելով տարբեր «ղեղերով», ոչ այլ ինչ էին, բայց եթե կուրքեր, որոնց հարկ էր անպոսնել, քանի որ, նրանց պատճառաբանմամբ, աստվածաշունչը ոչինչ չէր հաղորդում պատկերների պաշտամունքի մասին: Սրան Վրթանես Քերթովր պատասխանում է, թե ինչ որ զրված է Ս. Գրքում. «...մեք զնոյն նկարեմք, զոր ի Գիրսն գրեալ է, զի եւ զիրն դեղ է եւ նիւթք պատկերաց»¹⁷⁷: Այնուհետև ի հաստատումն վկայաբերված դատողության՝ պատկերամարտերին հրավիր կարգացող հարց է առաջադրում. «Ոչ ապաքէն դեղով գրեալ է զգիրս եւ զնոյն բան դեղովք նկարեալ է յեկեղեցիս»¹⁷⁸: Հեղինակը գրի համար կանխասահմանյալ «նիւթ»-ը նույնացնում է պատկերի համար օգտագործվող ներկի հետ, որ դավանաբանական բնույթի հնարամիտ պատասխան լինելուց զատ, ենթադրում է պաշտոնական շրջանակներում արդեն իսկ նշմարելի գեղագիտական ըմբռնումի առկայություն: Պատկերամարտության շրջանում դավանաբանական-գեղագիտական այսօրինակ առարկում-հակաթեզը, որ հիմնվում էր Ս. Բարսեղ Կեսարացու՝ առհասարակ պատկերասերների կողմից լայնորեն փաստարկվող «պատկերը անգրագետի համար գիրք է»

¹⁷⁴ Լ. Ազարյան, նշվ. աշխ., էջ 64-66, պատկեր 24, 25:

¹⁷⁵ Նույն տեղում, էջ 66, պատկեր 24:

¹⁷⁶ Մովսես Կաղանկատուացի, Պատմութիւն..., էջ 338:

¹⁷⁷ Վրթանես Քերթովր, Յաղագս պատկերամարտից, էջ 494:

¹⁷⁸ Նույն տեղում, էջ 497:

բանաձևի¹⁷⁹ վրա, ինչպես դիտումներն են ցույց տալիս, շրջանառության մեջ դնող հեղինակներից առաջինը կամ առաջիններից մեկը, հավանաբար, Վրթանես Քերթոզն էր: Բացառված չէ, որ Վրթանես Քերթոզի նման աստվածաբանական, դավանարանական մտքին քաջատեղյակ մեկը արևմտյան եկեղեցու երևելի հայրերից Գրիգոր Մեծի՝ նկարների և Աստվածաշնչի հարաբերությանը վերաբերող տեսակետին (590 թ.) անհաղորդ լիներ և, ըստ երևույթին, ակամայից կամ գիտակցաբար տեղայնացներ այն՝ դավանաբանական-գեղագիտական պատճառաբանումով. «պատկերներն օգտագործվում են տաճարներում», նշում է Գրիգոր Մեծը, որպեսզի նրանք, ովքեր գրաճանաչ չեն...՝ նայելով պատկերին կարգան այն, ինչ ի վիճակի չեն կարգալ Գրքում»¹⁸⁰ (Աստվածաշնչում - Հ. Ք.): Ինչպես երևում է, Վրթանես Քերթոզի մոտ գրի և պատկերի հարաբերակցության հարցը առավել արմատական բնույթ է կրում: Սա պայմանավորված է գրվածքի դավանարանական ուղղվածությամբ և հանդում է գրի ու պատկերի կատարչալ նույնացման՝ զուտ նյութական մակարդակում («գիրսն դեղ և նիթք պատկերաց»), իսկ Գրիգոր Մեծի մոտ՝ բովանդակության առումով:

Խոսելով մասնավորաբար պատկերամարտության նախնական շրջանում աղանդավորական այդ շարժման դավանած ընդհանուր սկզբունքների մասին՝ Վրթանես Քերթոզը հանդիմանությունները գրում է. «...գպատգաման ընդունիք եւ զիշխանն հալածէք, նշանին (խաչին - Հ. Ք.) երկիրպագանէք եւ ի թագաւորն քարածիգ լինիք, զխաչն պատուէք եւ զխաչելեալն թշնամանէք: Այսպէս Մանիկեցիքն եւ Մարկիոնացիքն առ աշաւ համարին զեշմարտութեամբ մարմնանալ Փրկչին, եւ յորժամ տեսանեն զպատկերս՝ դժգմնին զայրագնեալք եւ մատուցեալք բռնամանեն»¹⁸¹: Ընդգծված արտահայտությունը կարող է վկայել այն մասին, որ պատկերամարտական տեսության աղբյուրներից մեկը, թերևս, մանիքեական և մարկիոնական երևութաբանությունն էր (գոկետիզմ): Թվում է, պատկերամարտական այս տեսակետն է աշխատում հերքել հեղինակը, վկայաբերված հատվածին նախորդող պարբերությամբ. «Բազում եւ այլ վկայութիւնք են (պատկերների մասին - Հ. Ք.) ի Գրոց Արքոց, քանզի ամենայն ինչ տեսանելի է, որ միտս ունին, զի ականջք լսեն, եւ միտք

իմանան, եւ առանց մտաց աշաց մարմնոյ աչք կուրացեալ գտանին»¹⁸², մի փաստարկ, որ ականբերաբար հավակնում է ժխտումը լինել քրիստոսաբանական վեճերի մեջ այդ պատմաշրջանում խիստ տարածված պատկերամարտների երևութաբանական պնդումների, որոնք ամենայն հավանականությամբ, որպես մեծագույն հեղինակություն, հիմնվել են Պողոս առաքյալի (Ի Վորնթ. Կ. 3, 6) և Հովհաննու Ավետարանի (Կ 23-24) նշված հատվածների վրա¹⁸³:

Հավանաբար նկատի ունենալով պատկերամարտների պաշտպանած այն տեսակետը, ըստ որի՝ պատկերապաշտների ու պատկերահարգների կողմից երկրպագվող սրբապատկերներում (որոնք ոչ այլ բան են, քան «կուռքեր») դեկր են բնակվում, Վրթանես Քերթոզը շարունակում է. «...չլցէ տեսեալ զմարգարէսն, տեսեալ է եւ քննեալ, զի նոքա վասն կուպաշտութեանն աղաղակէին ըստ այնմ, թէ «կուռք հեթանոսաց դեւք են» (Առաջ. ՂԵ 5, Լ Անապ. ԺԳ 26), բայց ոչ ուրեք գտանեմք գրեալ, եթէ պատկերք եկեղեցոյ կամ քրիստոնէից ասեն դեւք, այլ զկոռցն ամբաստան լինին»¹⁸⁴: Պատկերամարտական շրջանում, առհասարակ, Աստվածաշունչ գրքերից զգալի կարևորություն էր տրվում սաղմոսներին: Հակամարտ կողմերը երկուստեք, իրենց գաղափարական սկզբունքների վավերացման համար, վկայակոչում էին Սաղմոսները: Այս տեսակետից, իբրև զորեղ փաստարկ, պատկերամարտներն առկոչում էին ՃԺԳ սաղմոսի 12-16 համարները՝ նույնացնելով ΕΙΚΩΝ (սրբապատկեր) և ΕΙΔΩΛΟΝ (կուռք) տերմինները¹⁸⁵: Մինչդեռ պատկերահարգներն ընդհանրապես, ինչպես այդ երևում է Հովհան Օձնեցու ծանոթ ճառից ևս¹⁸⁶, իբրև կանոն, վկայակոչում էին Սաղմոսաց ՂԵ զլխի 5-րդ համարը: Դավանաբանական նկատառումներով՝ Սաղմոսների այսօրինակ կարևորումը ավելի ուշ, պատկերամարտության դեմ մղվող գաղափարական պայքարում պետք է ընդգիմարանական ընդհանուր սկզբունք դառնար բյուզանդական գրականության մեջ ընդհանրապես¹⁸⁷: Այսպիսով, պատկերա-

¹⁷⁹ (PG, t. 30, col. 509 A), ըստ **В. В. Бычков**, «Образ как категория Византийской эстетики», ВВ, 1973, 34, с. 158. Երևույթը մենք անվանում ենք «դավանարանական-գեղագիտական», որովհետև, եթե այն իր օրնի համար գերազանցապես դավանարանական նպատակներ էր հետապնդում, ապա այժմ նույն այդ երևույթը արժեքավորվում է իբրև գեղագիտական քննադատություն, տակավին վերջնականորեն չտարոտրված կարգույթ:

¹⁸⁰ Monumenta Germaniae Historica, t. 11, 1, p. 195. **В. Н. Лазарев**, Византийская живопись, с. 24.

¹⁸¹ **Վրթանես Քերթոզ**, Յաղագս պատկերամարտից, էջ 495:

¹⁸² Նույն տեղում, էջ 495:

¹⁸³ **Ե. Տեր-Մինասյան**, նշվ. աշխ., էջ 20, 49:

¹⁸⁴ **Վրթանես Քերթոզ**, Յաղագս պատկերամարտից, էջ 496:

¹⁸⁵ **В. Н. Залеская**, «Византийский votивный сосуд с текстом псалма (об одной группе памятников иконоборческого периода)», ВВ, 1979, N 40, с. 138. **В. Д. Лихачева**, Византийская миниатюра, с. 11.

¹⁸⁶ **Յովհան Աձնեցի**, Նորին քնդդմ պաղիկեանց, էջ 40:

¹⁸⁷ Պատկերապաշտական դիրքերից սաղմոսներից վկայակոչումներ են կատարել և Սաղմոսաց մեկնություններ հեղինակել Հովհան Դամասկացին, Թեոդորոս Ստուդիտեցը, Կիլիկիորաս և Փոտ պատրիարքները: Թերևս սրանով էր պայմանավորված և այն, որ 787 թ. կայացած 7-րդ տիեզերածղովք բարձրաստիճան հոգևորականից պահանջում էր հատկապես Սաղմոսի կատարյալ իմացություն (**В. Н. Залеская**, նշվ. աշխ., էջ 138):

հարգական գեղագիտության մեջ առաջինը Սաղմոսների, իրրե պատկերահարգական փաստարկման միջոցի, կարեւորությունն է շեշտում Վրթանես Քերթողը:

Չափազանց հետաքրքրական է Սեբերիանոս Գաբաղացուց կատարած մեջբերումով քրիստոնեական գեղագիտության խորագետ տեսարանի հետապնդած նպատակը. «...պետք հանդիպին եւ ուսմիկք երկիրպագանեն ոչ ի տախտակն հայելով, այլ ի պատկեր թագաւորին, ոչ ի բնութիւն հային, այլ որ ի գրովն տպաւորեալ է...»¹⁸⁸: Այս առումով դարձյալ ուշադրաւ է հեղինակի հետեւյալ դատողությունը. խստորեն դատապարտելով պատկերամարտների որդեգրած՝ սրբապատկերի նյութի (ներկերի) և բովանդակության նույնացման հայտնի տեսակետը (որ սկիզբ էր առնում դեռ վաղ քրիստոնեական ջատագովական գրականությունից)¹⁸⁹ և միաժամանակ (իրրե փաստարկման օրինակ) խոսելով ձեռագրերի գեղարվեստական ձևավորման մեջ ոչ միայն ոսկու և արծաթի, այլև փղոսկրի օգտագործման մասին՝ Վրթանես Քերթողն ավելացնում է. «...եւ մեք յորժամ երկիրպագանեմք սրբոյ Անտարանին կամ համբուրեմք, ոչ եթէ փղին ոսկերացն մատուցանեմք գերկրպագութիւն կամ լաջբային, որ յաշխարհէ բարբարոսացն եկեալ է ի վաճառ, այլ Բանի Փրկչին...»¹⁹⁰: Առարկման այս հնարքը, համահունչ լինելով Լևոն Կիպրացու ճառերից մեկի համապատասխան հատվածին¹⁹¹, իր ակունքներով թերևս կապվում է ուշ հելլենիստական շրջանի գեղագիտական այն մտայնությանը (գերազանցապես ժողովրդական զանգվածներին հատուկ), ըստ որի՝ հեթանոսական «տաճար այցելողները կարծում են, որ իրենք տեսնում են ոչ թե փղոսկրը՝ Հնդկաստանից կամ ոսկին... այլ հենց իրեն՝ Քրոնոսի և Հռեայի որդուն (Ջևսին - Հ. Ք.) ...»¹⁹²: Մի խոսքով, պաշտամունքի առարկա է ոչ թե պատկերի նյութը, այլ Քրիստոսի անունը՝ «յորոյ անունն նկարեցան»¹⁹³: Մի փոքր վերև դարձյալ կարդում ենք. «Միթե՞ Աստուած էր բագինն, բայց զի յանուն (տարրնթերցում՝ զանուն) Աստուծոյ պատուէին»¹⁹⁴: Հեղինակի քննվող երկում ընդգծված միտքը երկրորդումն է նույն այս աշխատության մեջ հանդիպող համաբնույթ դատողության. «Եւ մեք ոչ եթէ ճշմարիտ Աստուած ասեմք զպատկերս եւ զնկարս, այլ յանուն

¹⁸⁸ Վրթանես Քերթող, Յաղագս պատկերամարտից, էջ 495:

¹⁸⁹ Г. А. Комелепко, "Эстетическое воззрение раннего христианства", ВДИ, 1964, N 3, с. 40-41:

¹⁹⁰ Վրթանես Քերթող, Յաղագս պատկերամարտից, էջ 498:

¹⁹¹ PG, t. 94, col. 1385 A. Միր. Տէր-Ներսեսեան, նշվ. աշխ., էջ 21:

¹⁹² Лукнан, О жертвоприношении, II., Г. А. Комелепко, նշվ. աշխ., էջ 41: Կրոնագեղագիտական այս ըմբռումը սակայն, փիլիսոփայական իր հիմնավորումն է ստանում ավելի ուշ. Դյոտինոսի կողմից (Ennead., IV, 3, 11):

¹⁹³ Վրթանես Քերթող, Յաղագս պատկերամարտից, էջ 498: Հմմտ. Սրբ. Ա 3:

¹⁹⁴ Նույն տեղում, էջ 494:

Աստուծոյ նկարեմք...»¹⁹⁵: Վկայաբերված երկու հատվածներում էլ Աստծո և Քրիստոսի անունը նկարելու գաղափարն է շեշտվում: «Անուն» բառի կիրառումն այստեղ ամենևին էլ պատահական չէ: Հունարան հայերենով շարադրված երկասիրության համար, որպիսին Վրթանես Քերթողի խնդրո առարկա թուղթն է, «անունը» ոչ թե սոսկ քերականական միավոր է (գոյական), այլ արդեն աստվածաբանությանը սահմանակցող հասկացութային եզր: Պետք է նկատել, որ աստվածաբանական ավանդույթը տալիս է «անվան» երկփեղկված մեկնաբանությունը: Տեսական-գեղագիտական դիտանկյունից ստուգարանվող այս եզրի փոքրիշատե ճիշտ ընկալմանն ու արժեքավորմանն իրենց նպաստը կարող են բերել Դիոնիսիոս Թրակացու «Քերականության» հայ մեկնիչները: «Անդրադառնալով խոսքի մասերի ծագման առաջնության հարցին, Մովսեսը (ի հակակշիռ բալի - Հ. Ք.) նախապատվությունը տալիս է անվանը «...զի սա զէութեան նշանակութիւն ունի»¹⁹⁶: Մովսես Քերթողի այս բացատրությունը լրացվում-ամբողջանում է Ստեփանոս Այունեցու «Եւ ասի անունդ անըմբռնելի, վասն զի արդարեւ իսկ անտեղի և անժամանակ է»¹⁹⁷ արտահայտությամբ: Ելնելով այստեղ վկայաբերված մեկնություններից, պետք է մտածել, որ «անունն» առհասարակ լոկ քերականական իրողություն չէ, այն հավասարարժեք է «էութիւն» աստվածաբանական, փիլիսոփայական հասկացությանը¹⁹⁸: Իբրև այդպիսին «անունն» անարտահայտելի է. այն Աստվածության անդրանցական էությունն է: Որդեգրելով մեկնաբանական ավանդույթը՝ XIII դ. հեղինակ Վահրամ Բաբունին Ս. Երրորդությանը նվիրած ճառում նկատում է, որ «աստվածային անունները, որոնք Սուրբ Գրքում են, նրա էության և բնության հայտնողները չեն»¹⁹⁹: Այս մակարդակում «անունը» մասնանիշ է անում աստվածության անճառելիության և ներկայանում իրրե ժխտական (ապոֆատիկ) աստվածաբանության կարգույթ: Սակայն, մյուս կողմից, ըստ Դավիթ Անհաղթի՝ «...անուն

¹⁹⁵ Նույն տեղում:

¹⁹⁶ Ա. Մուրադյան, Հունարան դպրոցը և նրա դերը հայերենի քերականական տերմինաբանության ստեղծման գործում, Երևան, 1971, էջ 208, հմմտ. Գ. Աւետիքեան, Քերականություն հայկական, Վենետիկ, 1815, էջ 191:

¹⁹⁷ Ա. Մուրադյան, նշվ. աշխ., էջ 209:

¹⁹⁸ Դավիթ Անհաղթ, Մտնուակք և տրամատությունը իմաստասիրության, Մատենադպիր հայոց, հտ. Գ, 2 դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, էջ 155:

¹⁹⁹ Գրիգոր Տաթևացի, Մակեդոնիկ, թրգմ. և ծանոթ. Հ. Զյոսեյանի, Երևան, 1995, էջ 241:

սահմանէ զբնութիւն ենթակայ իրին...»²⁰⁰, «ինչպէս մարդու անունն է հայտնում մարդու բնութիւնը»²⁰¹: Նոր ժամանակների աստվածաբանական միտքը ևս ներկայացնում է «անուն» եզրի կատաֆատիկ բնույթը: Համաձայն Ստեփանոս Լեհացու՝ «Անուն զնի յայնմանէ, որով իր ճանաչի, այսինքն ի յատկութենէ կամ ի ներգործութենէ»²⁰²: «Անվան» այսօրինակ ընկալումը, որ ակներևորեն հարաբերվում է դրական (կատաֆատիկ) վարդապետութիւնը, առնչվում է հայրախոսական աստվածաբանութիւնը: Գրիգոր Տաթևացին, հետևելով Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք փիլիսոփայութեան» երկին²⁰³ արձանագրում է, «Անանունն անուանելի է Աստուած, զի անունն սահման է եւ սահմանն յայտնիչ բնութեան»²⁰⁴: Այսպիսով «անուն»-ը աստվածային բնութիւնը դրսևորողի հանգամանք ունի: Երևույթի նմանօրինակ մեկնաբանման լույսի տակ է թերևս հնարավոր հասկանալ պատկերագրութիւն կամ պատկերի ընկալման ժամանակ Վրթանես Քերթովի՝ «անվան»-ը տված դերի նշանակութիւնը: «Անունը նկարել» (էութիւնը նկարել) բառակապակցութիւնը միջնադարի հասարակական մտածողութիւնը հատուկ աստվածաբանական սիմվոլիկայի յուրահատուկ դրսևորումներից մեկն էր, որ տեղ գտնելով Վրթանես Քերթովի հեղինակած գեղագիտական այս կարևոր վավերաթղթում՝ հայ (և ոչ միայն հայ) կերպարվեստի միջնադարյան փիլիսոփայութիւն կարևորագույն կատեգորիաներից մեկն էր դառնալու²⁰⁵: «Անվան» իրրե վարդապետութիւնը կրող բնագանցական Ոգու պատ-

ճենումը, առաջնահերթ կարևորութիւն էր դիտվում նկարիչների և գեղագիտ-տեսաբանների կողմից²⁰⁶: Պահանջվում էր Բանի (Λόγος «Անվան-էութիւն») խորհրդանշային բովանդակութիւն ճշգրիտ պատճենում, որ սկիզբ էր առնում արդեն աստվածաբանութիւն մեջ իսկ Աստվածաշնչի բառային և բառազարձակային կազմի կանոնացված այլաբանական-սիմվոլիկ մեկնաբանմամբ: «Անվան-էութիւն» պատճենման գեղագիտական այս իրողութիւնը, թվում է, միջնադարյան կերպարվեստից մշտապես պահանջվող մարդկային կերպարի «տձև» (դեֆորմատիվ) պատկերազօման տեսական ակունքներից մեկը պետք է համարել, որ XII դարում իր դասական ձևակերպումն էր ստանալու ներսես Լամբրոնացու «Ատենաբանութիւն» «...ուր Հոգին է կենդանարար, ձևք և նիւթք մարմնականք նմա առ ի՞նչ պիտոյանան»²⁰⁷ ծրագրային արտահայտութիւնը: Վաղ քրիստոնեական գեղագիտութիւն վրա հիմնված, անտիկ միմեսիսին հակադրվող²⁰⁸, այս նկատումի լույսի տակ է թերևս հնարավոր ըմբռնել ու գնահատել Վրթանես Քերթովի «Անվան պատկերման» մասին հայտնած միտքը: Պատկերման գաղափարագեղարվեստական սկզբունքի մասին Վրթանեսի այս տեսակետը շարունակութիւնն ու զարգացումը եղավ Եզնիկ Կողբացու և Դավիթ Անհաղթի երկերում հայ վաղ միջնադարյան արվեստի մասին արված տեսական արտածումների՝ այն մասնավոր տարբերութիւնը, որ Վրթանես Քերթովի քննվող գործում շեշտը դրվում է ոչ թէ հալեցողական, զուտ գեղագիտական, այլ կերպարվեստի առավել զործնական կողմի վրա²⁰⁹: Այս հանգամանքն իր հերթին պայմանավորված էր կերպարվեստի բարոյադաստիարակչական օգտաշահութիւն մասին Վրթանես Քերթովի որդեգրած ընդհանուր մտայնութիւնը: Կերպարվեստի կոչմանը, նրա հասարակական-գեղագիտական գերին վերաբերող մի խիստ շահեկան հատված է հեթանոսական աստվածութիւնները (Որմիգդ, Աստղիկ, Ափրոդիտե) անարգող և քրիստոնեական սրբութիւն-

²⁰⁰ Դավիթ Անհաղթ, *Սահմանք և տրամաբանութիւնք իմաստասիրութեան*, Պրակ Գ, էջ 155, նաև՝ *Ստեփանոս Օրբելեան, Հանրատութիւն բնորդն երկարեակաց*, Կ. Պոլիս, 1756, էջ 20:

²⁰¹ Գրիգոր Տաթևացի, նշվ. աշխ., էջ 241:

²⁰² Հ. Միրզոյան, XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն, Երևան, 1983, էջ 351:

²⁰³ Դավիթ Անհաղթ, *Սահմանք...*, պր. Գ, Սատենագիրք հայոց, հտ. Գ, էջ 155 [12]:

²⁰⁴ ՄՄ ձեռ. 729, թ.200ր:

²⁰⁵ Բյուզանդական գեղագիտության մեջ այս միտքն իր առավել բնորոշ արտահայտությունը գտավ Լևոն Կիպրացու (VII դար.) մոտ (I. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 13, P.-Leipzig, 1902, col. 53A), որ սակայնում Անդրեյ Ռուբլովի «Ս. Երրորդություն» հայտնի գործի՝ Իոսիֆ վանականի գոյաբանական վերլուծման մեջ (Н. А. Казакова, Я. С. Лурье, *Антифеодалные еретические движения на Руси, XIV-XVI вв.*, Москва-Ленинград, 1955, с. 372-373), իսկ հայկականում՝ Ներսես Ծնորհալու հետևյալ տողերում. «Եւ րանգի պատկեր և անուն միևնոյն են, լոկ կերպարան և սոսկ ձայն եշանակեցելոյ իրին, ոմն աչաց և միւսն ականջաց տարով զգայութիւն և Լութիւն» (Ներսես Ծնորհալի, *Ընդհանրական թուղթք*, Երուսաղէմ, 1871, էջ 140): Գեղագիտական այս երևույթի հետ է առնչվում նաև հին ինական կերպարվեստի տեսության մեջ («се и») («նկարել գաղափարը») արտահայտությունը (Е. В. Завадская, *Беседы о живописи Ши-Тао*, Москва, 1978, с. 165):

²⁰⁶ В. Н. Лазарев, *Византийская живопись*, с. 30-32: Ելնելով խնդրի զուտ աստուածաբանական մակարդակից (հմտ. С. Булгаков, *Философия имени*, Париж, 1953, с. 118-119) «անվան պատկերագրությունը» ոչ այլ ինչ է, քայց եթե տեսանկյունի մատչելի, զգայական դրսևորումը կրոնաիմացաբանական գերագույն իրողության: Այս հանգամանքը կատաֆատիկ (դրական) երանգ է հաղորդում կերպարվեստի աստվածաբանությանը, որով և վերջինս դառնում է միջնադարի Արևելաքրիստոնեական գեղագիտության կարևորագույն բաղադրատարրը:

²⁰⁷ Ներսես Լամբրոնացի, *Ատենաբանութիւն և Թուրթ և Ծառք*, Վենետիկ, 1865, էջ 190: Գեղագիտական խնդրո առարկա կարգույթին է աղերսվում նաև «կերպածն տիպ անորակ» արտահայտությունը. տե՛ս «Վկայեական գաւազանի», աշխ. Գ. Հունանյանի, *Էջմիածին*, 1980, թիվ Բ-Գ, էջ 26:

²⁰⁸ Г. Кошеленко, նշվ. աշխ., էջ 46, նաև՝ *История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли*, Москва, 1962, с. 216-217:

²⁰⁹ Լ. Ազարյան, Վաղ միջնադարյան հայկական քանդակը, էջ 120-122:

ները տարփողող կտորը: Հեղինակը ճգնում է արգահատանք սերմանել ընթերցողի կամ դիտողի մեջ հեթանոսական պատկերի նկատմամբ, որպեսզի նա այսպես «արբեցութիւնք նոցա եւ անառակութիւնք»²¹⁰: Պարագան բողոքովին այլ է, երբ խոսքը վերաբերում է Աստուծոյ, Քրիստոսին, հավատի նվիրյալներին. «Իսկ յեկեղեցիս քրիստոնէից եւ ի յարկս վկայից Աստուծոյ տեսանեմք նկարեալ զսուրբն Գրիգոր եւ աստուածահաճոյ չարչարանք իւր եւ սուրբ առաքինութիւնք եւ զսուրբն Ստեփաննոս Նախավկայն ի մէջ քարկոծողացն, զերանելի եւ զսուրբ կանայսն զԳայիանէ եւ զՀռիփսիմէ՝ հանդերձ ամենայն սուրբ ընկերաւք եւ յաղթող նահատակութեամբ նոյնպէս, եւ զայլ առաքինիս եւ զպատուականս եւ զհրեշտակակրանսս, զորս ոչ բաւեմք ընդ համար արկանել»²¹¹: Սրբազան պատկերներն ըստ էութեան կոչված էին ոչ միայն եկեղեցու համար ցանկալի հունի մեջ պահելու մարդու մտածողութիւնն ու աշխարհըմբռնումը, այլև դաստիարակել նրան, «սրբացնել ամենազնիվ զգալարանը՝ տեսողականը» (Հովհան Դամասկացի)²¹², ոգեկանութեան ծիրի մեջ ամփոփել նրա անձը: Պատկերների վերը բերված թվարկումն, ըստ երևույթին, հենց այս հանգամանքն է մատնանշում²¹³: Վերջինս իր հերթին օրգանապես կապվում էր արևելաքրիստոնեական գեղագիտական իմացաբանության մեջ սրբապատկերների ընկալման, այսպես կոչված՝ հինգ «մակարդականներից» առաջինի՝ ուսուցողականի հետ²¹⁴: Եվ հիրավի, քրիստոնեական սրբապատկերների այսօրինակ հիացական թվարկումը որոշակի ակնարկ է սրբապատկերների ուսուցողական, բարոյադաստիարակչական դերի և կոչման մասին:

Պախարակելով պատկերամարտների «անտրամաբան» առարկումները պատկերների և «գեղերի» անձեռագործ շինելու մասին, հեղինակը մասնավոր մի նպատակադրումով մեջբերում է անում Պողոս առաքյալի «Առ Տիմոթեոս» թղթից (Մ ՏԿԵ. Գ. 15) ի վավերացումն իր՝ դրան հետևող նկատումի, թե. «...առ այս զինչ ասիցէք, զի եւ սա [է յեկեղեցի Աստուծոյ կենդանույ սիւն եւ հաստատութիւն ճշմարտութեան]» ձեռագործ է, քանզի յայտնեալք զա-

նրեւոյթն ճանաչեմք, եւ դեղքն եւ նկարքն յիշողութիւն է Աստուծոյ եւ ծառայից նորա»²¹⁵: Վկայակոչված հատվածում ուշագրավ է «դեղքն եւ նկարքն յիշողութիւն է Աստուծոյ եւ ծառայից նորա» արտահայտությունը: Այս կապակցությամբ դարձյալ հետաքրքրական է դիտարկվող երևույթը լավագույնս ներկայացնող հեղինակի հետևյալ դատողությունը. «Զոր արինակ եթէ գիրս ուրուք խնդրեալ յարկեղաց եւ ասիցէ զառաքեալոց տուր, կամ թէ զնսայի, կամ զԵրեմիա, միթէ՞՞ Եսայի ինքն իցէ եւ կամ առաքեալն ինքնին, ոչ ապաքէն պատգամք աստուածայինք ընդ նմին եւ բանք նոցա: Եւ մեք պատկերաց նկարուք զնոսս յիշեմք եւ զառաքողսն նոցա եւ ոչ ասեմք, թէ սա իցէ Աստուածն, այլ յիշողութիւնն Աստուծոյ եւ ծառայից նորա»²¹⁶: Բերված երկու հատվածներում էլ կարմիր թելի նման անցնում է կերպարվեստի միջնադարյան գեղագիտության կարևորագույն կատեգորիաներից մեկը՝ հայտանշող «պատկերը հիշողություն է» միտքը: Տեսական-գեղագիտական բանաձևի արժեք ունեցող այս դրույթը, որ լայնորեն կիրարկելի էր Արևելաքրիստոնեական իմացաբանության մեջ առհասարակ (ինչպես պատկերամարտության, այնպես էլ հետապատկերամարտյան շրջանում)²¹⁷ վրթանես

²¹⁰ Վրթանես Քերթոզ, Յաղագս պատկերամարտից, էջ 499:

²¹¹ Նույն տեղում, էջ 498:

²¹² Հատկանշական է, որ հույներեն καταλεγειν (թողնել) բայը բառակապակցության միավոր է կազմում նշանակ, կերպար, հիշողություն բառերի հետ, որոնք բառադարձվածային տարբեր հարաբերությամբ կիրառվել են հին ռուսերենում (M. M. Копыленко, "Кальки греческого происхождения в языке древнерусской письменности", ВВ, 1973, N 34, с. 143. «Պատկերը հիշողություն է» մտքին, որի մասին էր ակնարկում տակավին Պլոտինոսը (Г. Коселенко, նշվ. աշխ., էջ 48), հանդիպում ենք հատկապես Լևոն Կիսրայացու և Հովհան Թեաղոնիկեցու երկերում (Mansi, v. 13, col. 53 A, 164 D), ինչպես նաև՝ 7-րդ տիեզերածողովի կանոններում (հմմտ. Յովնանեանց Պողոս, Պատմություն տիեզերական ժողովից նկարչության, որը յերթուկս գումարկցան, Վիեննա, 1847, էջ 509: А. Лебедев, նշվ. աշխ., էջ 203: G. Mathew, Byzantine Aesthetics, L., 1963, p. 117. В. Бычков, Образ как категория византийской эстетики, с. 143, Հ. Հ. Քյոսկյան, «Հովհաննես Սարկավազի «Վասն պատկերաց» և «Վասն մասանց պատուոյ» աշխատությունները», ՊԸՀ, 1979, թիվ 4, էջ 131: Նույն թիվնեկարանման առումով ուշագրավ է Պլատոնի «փնտրել ճանաչել հենց նշանակում է հիշել» միտքը, Платон, Мелон, 81d (Соч. т. 1, 1967 с. 384-385): Նույնքան ուշագրավ է Նեմեսիոսի «Յաղագս բնութեան մարդոյ» երկի լուծմունքի «...յիշողական... Պղատոն ասէ՝ փրկութիւն զայնութեան եւ իմացութեան» միտքը: Այս երկում «յիշողական» «տեսողականի» և «իմացականի» հետ համարվում է մարդկային հոգու քաղկացուցիչ մասերից մեկը, Նեմեսիոս Եմեսացի, Յաղագս բնութեան մարդոյ, աշխ. Կ. Մոսկյանի, Երևան, 2019, էջ 229, 204: Այս կապակցությամբ, աստածաբանական մասնավոր հետաքրքրություն է ներկայացնում Սիմեոն Նոր Աստուածարանի հետևյալ միտքը. «Քրիստոսին հիշելը պայծառացնում է ոգին և վանում է դևերին, և մաքուր սրտում փայլատակող Ա. Երրորդության լույսը գառում է նրան բովանդակ աշխարհից», Symeon le Nouveau Théologien, Chapitres théologiques..., Paris, 1957, p. 40: Հետաքրքրական է նկատել որ աստվածաբանական այդ դրույթն արևելյան կերպարվեստի տեսության կարևորագույն կարգույթներից էր (Е. В. Завадская, "Воспоминание как эстетиче-

²¹⁰ Վրթանես Քերթոզ, Յաղագս պատկերամարտից, էջ 497:

²¹¹ Նույն տեղում, էջ 497:

²¹² Migne, PG, t. 94, col. 1248C.

²¹³ Սրանից զատ, սրբապատկերների բովանդակության միաժամանակյա թվարկումը որոշակիորեն ակնարկում է Արևելաքրիստոնեական պատկերազարդության գերազանցապես հարողագրական (ինֆորմատիվ) բնույթը (A. Coommaraswamy, Christian and Oriental Philosophy of Art, NY, 1956, p. 41), ուր իշխողը ոչ այնքան գեղեցկագիտական զգացումն է, որքան բարոյական օգտաշահությունը:

²¹⁴ В. В. Бычков, "Из истории византийской эстетики", ВВ, 1976, N 37, с. 187.

Քերթոզը հիմնում է Նորալատոնական իմաստասիրությանը համահունչ «չայտնեալ զաներեւոյթն ճանաչեմք» բանաձևի վրա²¹⁸, նթե վրթանես Քերթոզին հետևող մատենագիրներն ընդհանրապես, ինչպես երևում է, մեկընդմիջ տրված գեղագիտական սուլյն դրույթի («պատկերը հիշողութունն է») մեքենայական կիրառողներն են միայն, ապա մեր հեղինակը այն հիմնավորում է այդ պատմաշրջանում բավականաչափ հեղինակություն վայելող նորալատոնական դպրոցի դավանած իմաստասիրական սկզբունքներով:

Հոգևոր, հասարակական կյանքում ինչպես բյուզանդական, այնպես էլ հայոց եկեղեցում սրբապատկերն առավել գործուն և ազդու տարր էր դիտվում, քան Աստվածաշունչը, որը բնականաբար, ոչ բոլորին էր մատչելի, քանզի «ի գրոցն ականջք միայն լսեն, իսկ զնկարսն աշաւք տեսանեն եւ ականջաւք լսեն եւ սրտիւք հաւատան»²¹⁹: Այստեղ ուշագրավ ու, միաժամանակ, քննելի է թվում «ականջաւք լսեն եւ սրտիւք հաւատան» արտահայտությունը: «Սրտիւք հաւատան» բառերով վրթանես Քերթոզը որոշակիորեն ակնարկում է սրբապատկերի ոչ թե զուտ գեղագիտական (դիտողական-հայեցողական հիմքի վրա), այլ հուզահոգեբնախոսական ընկալման անհրաժեշտության մասին: Հանգամանք, որ, ինչպես երևում է, սրբապատկերի հոգևոր

ская категория», *Китай: Общество и государство*, Москва, 1977): Աստուծանվան հիշատակման անհրաժեշտությունն առանձնահատուկ ուժգնությամբ էր շեշտվում սուփիական խորհրդապաշտության մեջ (зикр): Շայրահեղ ասկետականության հետ խնամիություն ունեցող այս մտայնությունը, որ սկիզբ էր առնում տակավին Ղուրանից (11, 152, 198, IV 103 XXXIII, 41) խստագույն կարևորվում էր սուևնիական աստվածաբանության մեջ իբրև Աստուծո հաղորդակցման միջոց (Абу Хамид Ал-Газали, *Воскрешение паука о вере*, пер. с араб., исслед. и комм. В. В. Наумкина, Москва, 1980, с. 295-296, комм. 157):

²¹⁸ Վրթանես Քերթոզ, Յաղագս պատկերամարտից, էջ 499: Նորալատոնյան փիլիսոփայության վրա հիմնված համարնոյթ դատողությունները, ինչպես երևում է, ծագում էին Դիոնիսիոս Արխապագացու «Յաղագս երկնային քահանայապետության» (PG, t. 3, col. 121 C, 137 B, 328 B), «Յաղագս եկեղեցական քահանայապետության» (col. 373 A, B) և Յաղագս աստուծային անուանց» (col 913 B) երկերից: Դատողություններ, որոնք իրենց արտացոլումը պետք է գտնեն Հովհան Դամասկացու (PG, t. 93, col 1241), Թեոդորոս Սյուդիստի (PG, t. 94, col 468 C), Լիկեվորոս պատրիարքի (PG, t. 100, col 401 C) աշխատություններում և ընկենին 7-րդ տիեզերածղովի պատկերահարգական արշույնների հիմքում (տե՛ս **В. Н. Лазарев**, *Византийская живопись*, с. 32. **В. В. Бычков**, *Образ как категория византийской эстетики*, с. 160, 163, **В. М. Полевой**, *Искусство Греции. Средние века*, Москва, 1973, с. 132): հայ մատենագրության մեջ այն իր առավել հատկանշական արտահայտությունն է գտնում Դավիթ Անհաղթի *Մտնանք եւ տրամատությունը խնամասիրության*, էջ 156-157) և Ներսես Լամբրոնացու (*Խորհրդածությունը ի կարգս եկեղեցւոյ և մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին*, Վենետիկ, 1847, էջ 233) երկերում: Նորալատոնական փիլիսոփայության և արվեստի հարաբերակցության մասին ակա գրականության ցանկը տե՛ս **В. Н. Лазарев**, *Византийская живопись*, с. 36-37, прим. 31:

²¹⁹ Վրթանես Քերթոզ, Յաղագս պատկերամարտից, էջ 497:

մտահայման (ментальность) կարևոր նախապայմաններից մեկն էր²²⁰: Ասկայն այստեղ ուշագրավ է այն իրողությունը, որ հեղինակն ընդհանրապես չի օգտագործում «նախատիպ», «նախօրինակ» կամ «նախագաղափար» (πρωτότυπος) գեղագիտական տերմինը՝ հակառակ հունարան հայերենում նրա ունեցած լայն կիրառության²²¹: Հավատարիմ մնալով իր որդեգրած տեսությանը, նա խոսում է միայն պատկերի և դիտողի վրա նրա թողած կամ թողնելիք ազդեցության մասին: Վաղ բյուզանդական և առհասարակ բյուզանդական պատկերապաշտական գեղագիտության մեջ իշխող «նախատիպի» և պատկերի նույնացմանը միտող հայտնի տեսակետի վերաբերյալ²²² վրթանես Քերթոզի պահպանած լուծությունը վկայում է այն մասին, որ հայ պատկերահարգության (և ոչ պատկերապաշտության) գեղագիտական ակունքները դարձյալ պետք է քննվող երկասիրության մեջ փնտրել: Ուրիշ խոսքով, «սրտիւք հաւատալ» արտահայտությունը զուտ կրոնական մակարդակում աստվածաբանական հայտնի մտայնության (Աստված մատչելի է ոչ թե բանականությամբ, այլ հավատքով)²²³ սովորական դրսևորումը լինելով, այստեղ իր խորքով, ելնելով «հաւատան» կամ «սրտիւք իմանան եւ հաւատան» տարբերություններից, առնչվում է պատկերի հուզահոգեբանական ընկալման պահին: Այս պահը, սակայն, վրթանես Քերթոզի մոտ չի հանգում դիտողի և պատկերում ներկայացվողի անմիջական փոխհաղորդակցման մասին բյուզանդական գեղագիտության մեջ հղած տեսակետին²²⁴: Պատկերի ինտելեկտուալ ընկալման պահը կայանում է նրանում, որ վրթանես Քերթոզն այդ ընկալումը զգալիորեն սահմանափակում է սրբապատկերում ներկայացվողի վերացարկված գաղափարանշանի՝ «Անվան» իմացությամբ միայն: Այս հանգամանքն իր անուղղակի արտահայտությունն է գտնում նաև հետևյալ փաստում. հայ պատկերամարտներին նմանեցնելով մարկիոնականներին և մանիքեցիներին, որոնք «առ աշաւք համարին զճշմարտութեամբ մարմնանալ Փրկչին...»²²⁵ վրթանես Քերթոզը, ինչպես նշում է Ս. Տերներսեսյանը, «չի զարգացնում իր միտքը՝ պնդելով մարդեղությունից հետո Քրիստոսի մարմնի իրականություն դառնալը»²²⁶: Միանգամայն բացատրե-

²²⁰ A. Grabar, *Christian Iconography. A Study of its Origins*, NY, 1968, p. XLV.

²²¹ Ա. Մուրադյան, նշվ. աշխ., էջ 214:

²²² История эстетики. Памятники..., т. I, с. 336-338.

²²³ Հ. Քյոսեյան, նշվ. աշխ., էջ 131:

²²⁴ В. В. Бычков, *Образ как категория...*, с. 167.

²²⁵ Վրթանես Քերթոզ, Յաղագս պատկերամարտից, էջ 495:

²²⁶ Սիր. Տեր-Ներսեսյան, 7-րդ դարի մի երկ, նվիրված պատկերների պաշտարանությանը, էջ 23:

լի է թվում հեղինակի այսօրինակ խուսանավումը. այն նպատակ ուներ բացառել պատկերամարտների կողմից պատկերահարզներին ներկայացվելիք որևէ հակադրույթ: Այլ խոսքով. եթե Վրթանես Քերթողը մինչև վերջ զարգացներ «մարդնդուկներից հետո Տիրոջ մարմնի իրականություն դառնալու» քրիստոսաբանական հայտնի տեսակետը, ապա կարող էր դրանով դուր բանալ պատկերամարտների այն մեղադրականի առջև, ըստ որի պատկերահարզները կամ պատկերապաշտները սրբանկարում ներկայացվողի մարմինն են պաշտամունքի առարկա դարձնում: Պատահական չէ, որ Վրթանես Քերթողի «Յաղագս պատկերամարտից»-ում տեղ գտած «սրտիւք հաւատալ» արտահայտությունը, ստանալով ավանդույթի ուժ, որոշակի հաճախականությամբ կիրառվում է ինչպես պատկերամարտության վերելքի, այնպես էլ հետպատկերամարտյան շրջանի հայ մատենագրության մեջ առհասարակ²²⁷:

Հայ կերպարվեստի վաղ միջնադարյան տեսության առանձնահատկությունների բացահայտման տեսակետից դարձյալ ուշագրավ է «ականջաւք լսեն» արտահայտությունը, որ, հավանաբար, ինչպես արգեն նկատվել է, տիեզերական եկեղեցու սյուներից մեկի՝ Գրիգոր Նյուսացու (335-394) «համր նկարը պատի վրա խոսուն է դառնում» բանաձևի համատարած կիրարկման մի «հեռավոր արձագանքն է»²²⁸: Այս արտահայտությունը, սակայն, գերազանցապես առնչվում է պատկերի հոգեբնախոսական ընկալման առավել գործնական կողմի հետ: Հեղինակն այստեղ նկատի ունի պատկերի ընկալման ծիսական մակարդակը²²⁹, այսինքն դիտման-մտահայտման կենդանի գործընթացը: Որոշակիորեն տուրք տալով բյուզանդական գեղագիտության մեջ եղած աստվածաշնչային խոսքի ու սրբապատկերի՝ իրրև մշակութային երկու տարասև իրականությունների, նույնացման հայտնի սկզբունքին²³⁰ (ուր գերազաս տեղ էր հատկացվում սրբապատկերին, որպես

հասարակության բոլոր շերտերին մատչելի դաստիարակչական գորեղ գործունի), Վրթանես Քերթողը, ինչպես երևում է, հակառակ «Անվան» պատկերագրության իր դավանած տեսական սկզբունքի, ակնարկում է կերպարվեստի՝ Արևելաքրիստոնեական տեսության այն դրույթը, ըստ որի Քրիստոս առկա է սրբապատկերում և «իրապես» ներկայանում է աշխարհին պատկերի միջոցով²³¹: Ըստ երևույթին, կրոնական հոգեբանության մեջ կանոնացված այս երևույթն ի մտի ունի հեղինակը, երբ որոշակի նպատակադրմամբ շեշտում է նկարների՝ «գրոց» (Աստվածաշնչի) նկատմամբ ունեցած առավելությունը բանաձևող «ի գրոցն ականջք միայն լսեն, իսկ զնկարսն աշաւք տեսանեն եւ ականջաւք լսեն եւ սրտիւք հաւատան»²³² պարբերությունը: Սրբապատկերի ծիսական ընկալման երևույթն արձանագրող այս պարբերությունը երևան է հանում վաղ միջնադարյան կերպարվեստի գեղագիտական կարևոր առանձնահատկություններից մեկը: Խոսքը սրբապատկերի կենդանի մտահայտման պահին նրա բազմաֆունկցիոնալ հատկանիշների համաժամանակյա դրսևորման մասին է: Երևույթ, որ լինելով մի ինքնատիպ դրսևորումը արևելաքրիստոնեական իմացաբանության մեջ արվեստի հակօրինական (անտինոմիական) ընկալման²³³, այժմ կարելի է որակել իբրև գեղագիտական սինկրետիզմ²³⁴: Եվ հիրավի, Վրթանես Քերթողը վերոնշյալ արտահայտությամբ ակնարկում է սրբապատկերի սինկրետիկ ունակությունները: Պատկերն ընկալվում է ոչ միայն տեսողական գործարանով, այլև լսելիքով ու հոգով, այսինքն՝ պատկերի ընկալումը արդյունք է հոգեբնախոսական երեք տարրերի ներդաշնակ համագործակցման: Պետք է խորհել, թե դիտարկվող պահը (սինկրետիզմը) առհասարակ եղել է հայ և ոչ միայն հայ միջնադարյան արվեստի կարևորագույն բաղադրատարրը, որն իր կրոնափիլիսոփայական, տեսական-գեղագիտական արտահայտությունն է գտել վերորերջյալ տողերում:

²²⁷ Հ. Քյոսեյան, նշվ. աշխ., էջ 130-131:

²²⁸ Միր. Տեր-Ներսեսյան, 7-րդ դարի մի երկ. նվիրված պատկերների պաշտպանությանը, էջ 12, ծնթ. 24: Դրա «հետավոր արձագանքը» պետք է համարվի նաև Թեոփիլոսի «Ի ծնունդս Կարապետին եւ Մկրտչին Յովիաննու» նախ «գիծն բարբառեցաւ» արտահայտությունը. Թեոփիլոս, Ի ծնունդս Կարապետին եւ Մկրտչին Յովիաննու, Մատենադիրք հայոց, հտ. Թ. Թ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, էջ 912:

²²⁹ В. Бычков, Из истории византийской эстетики, с. 183.

²³⁰ Գեղագիտական այս սկզբունքն իր վերջնական փավրացումը ստացավ 5-րդ, 6-րդ և 7-րդ տիեզերամոդուլների կողմից. տե՛ս Л. Успенский, “Богословие иконопочитания в послеконоборческий период”, Вестник Русского Западноевропейского экзархата, 57, Париж-Брюссель, 1967, с. 47:

²³¹ E. Kitzinger, “The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm”, *Dumbarton Oaks Papers*, N 8, 1954, p. 104. П. Флоренский, “Иконостас”, *Богословские труды*, сбор. 9, Москва, 1972, с. 102, 148. В. Бычков, Из истории византийской эстетики, с. 189.

²³² Վրթանես Քերթող, Յաղագս պատկերամարտից, էջ 497:

²³³ Նկատի ունենք մի կողմից «Անվան» իրրև գերագույն ետլոյնը «ժիշկու» և մյուս կողմից նույն այդ «Անվան» ծիսական հանգամանքի, կրոնահոգեբնախոսական մակարդակով մեկը մյուսին բացառող, իրակությունների հակօրինակության փաստը: Այս մասին ընդհանրապես տե՛ս Ю. Г. Мальков, “Некоторые аспекты развития восточно-христианского искусства в контексте средневековой гносеологии”, *Советское искусствознание-77*, N 2, Москва, 1978, с. 93-121:

²³⁴ Հոգեբնախոսական կարևորագույն բաղադրատարրի՝ նկագիտակցության հետ սերտորեն կապված սրբապատկերի գույզողական (առցիստիկ) ընկալման հանգամանքն է միաժամանակ ակնարկվում այստեղ. հմմտ. В. Бычков, Из истории византийской эстетики, с. 90:

Ի տարբերություն հայ մատենագրության մեջ պատկերամարտական շրջանում երևան եկած երկերի՝ բյուզանդական գեղապիտուկության հետ ունեցած զգալի աղբյուրների, «Յաղագս պատկերամարտից»-ը՝ իբրև պատկերամարտության արշավույսին գրված մի աշխատություն, աչքի է ընկնում առաջադրված դրույթների առավել ինքնուրույն ձևակերպումներով և դրանց առավել արմատական պաշտպանությամբ, իրողություն, որ մեծ մասամբ պայմանավորված էր Վրթանես Քերթովի՝ ազգային, ներեկեղեցական շրջանների համար սահմանված երկի հակապատկերամարտական, դավանարանական ուղղվածությամբ: «Յաղագս պատկերամարտից»-ը պատկերահարգական գեղապիտուկության այն վաղագույն վավերաթուղթն է, որ այսօր արժեքավոր տվյալներ է հաղորդում կերպարվեստի վաղ միջնադարյան աստվածաբանության հիմնական առանձնահատկությունների մասին: Այդ առանձնահատկությունների հետազոտման տեսակետից նույնքան կարևոր նյութ է ամբարված Հովհան Օձնեցի հայրապետի «Ընդդէմ երեսութականաց» ճառում: Այստեղ հերքվում է երեսութականների (դոկետներ) այն պնդումը, թէ Բանը մարմնավորվել է ոչ թէ իրապես, այլ՝ առ աչոք, երեսութապես, հետևաբար և նրա պատկերագրությունն անկարելի է: Մարմնացյալ Բանի՝ Քրիստոսի պատկերագրությունը տեսականորեն արդարացվում կամ հիմնավորվում է երեսութականներին հղված հետևյալ խոսքով. «Զի եթէ ոչ խորհրդոյ ակամբ հայել գիտասշխբ յաւետարանական ձայնն, Բանն մարմին եղև, ոչ իւրք հեռանալ կարիցէք յառաջասացեալ հայհոյութենէն»²³⁵: Ուրեմն, Տիրոջ պատկերագրության հիմքում ընկած է Բանի, այն է՝ Աստուծոյ Որդու մարմնավորման իրողությունը: Հեղինակը նույնքան կարևոր է համարում անդրադառնալ մարմնավորման եղանակին: Առարկելով ընդդիմախոսների այն դատողությանը, թե Բանը մարմնավորվում է ոչ թե Կույսից, այլ Կույսի մէջ՝ Օձնեցին հարցապնդում է. «Ըստ բնութեա՞ն զմարմնանալս տայք բանին... եթէ՞ ըստ առ ինքն զառ ի մէնջն միաւորելոյ: Եթէ չիւրն ընկալաւ դայս զոյացութիւն, լուծեալ եղև յայնմանէ, յորում էրն, ի նանիր է եւ յոյս փրկութեան մերոյ... Զի՞նչ արասցես եւ դհրեշտակապետին ձայն. Որ ի քէն ծնանելոցդ է. ասէ եւ ոչ թէ՞ որ ի քեզ»²³⁶: Այսպիսով, հեղինակը ոչ միայն հստակորեն զանազանում, այլև հակադրում է «ի Կուսէն», «որ ի քէն» եւ «ի Կուսին», «Որ ի քեզ» բանաձևերը, որոնք դավանաբանական իրենց խորքի մեջ հայտանշում են մարմնացման եղանակը: Երեսութականներն «ի Կուսին»

բանաձևով աշխատում են պնդել այն գաղափարը, թէ Բանը մարմնացավ առերևույթ, առանց Կույսից ստանալու մարդկային բնություն: Մինչդեռ «ի Կուսէն» բանաձևը հաստատում է ճիշտ հակառակը. «...Աստուածն յաբիտեական, միակն և անմատոյցն, ինքնագոյնն և ինքնիշխանն յերրորդութենէն ծնունդն Հօր՝ խոնարհեցոյց զերկինս և էջ և մարդացեալ մարդկապէս և զկերպարանս ծառայի զգեցեալ ընդ մարդկան շրջեցաւ, անբաժ ի հայրական ծոցոյ»²³⁷, այսինքն՝ Բանը մարմնանում է իրապես Կույսից ստանալով մարդկային բնություն²³⁸, առանց սակայն կորցնելու Իր աստվածային բնությունը: Պատկերագրության հետ կապված Աստծո Բանի մարմնացման գաղափարն առավել հստակությամբ ու հետևողականությամբ է արծարծվում պավլիկյանների դեմ գրված ճառում: Մերժելով եկեղեցու դեմ ուղղված պավլիկյանների այն մեղադրանքը, ըստ որի՝ խաչապաշտությունը ոչ այլ բան է, քան կռապաշտություն՝ Օձնեցին արձանագրում է. «Այլ եւ կենդանադրեալ պատկերաւ մարդացելոյ Բանին Աստուծոյ, պախարակել զմեզ անամաթին, յիմարեալք եւ խելագարեալքն յայտոյն անհաւատութենէ, զսրբոց մարգարէիցն զբանս ընդդէմ մեր բերելով, զոր առ ի յանդիմանութիւն հեթանոսական կռամոլութեանն է ասացեալ: Ոչ կարացեալ տեսանել խաւարեալքն մտաւք, թէ զինչ նմանութիւն է աստուածապաշտութեանս մերոյ առ բազմաստուածութիւնն հեթանոսաց»²³⁹: Հեղինակն այստեղ ակնարկում է այն սուրբգրային տեղիներ²⁴⁰ վկայակոչման իրողությունը, որի շնորհիվ շատագոմները տակավին (II-III դդ.) մերժում էին աստվածության պատկերագրման նվազագույն հնարավորությունն իսկ²⁴¹: Սակայն շատագոմներից որդեգրած այդ մերժում-մեղադրականը Օձնեցին բացառապես ուղղված է նկատում հեթանոսական բազմաստվածության կամ կռամոլության դեմ:

²³⁵ **Յովհան Աձնեցի**, Նորին ընդդէմ երեսութականաց, Մատենագիրք հայոց, հտ. Է, Բ դար (Յաւելուած), Անթիլիսա-Լիբանան, 2007, էջ 46:

²³⁶ Նույն տեղում, էջ 45-46:

²³⁷ **Յովհան Օձնեցի**, Յովհաննու իմաստասիրի Հայոց կաթողիկոսի Խոստովանութիւն անշարժ յուսոյ մարմնանալոյ Բանին Քրիստոսի եւ ընդդէմ դաւանողաց զմի Քրիստոս յերկուս բնութիւնս, հրատ. Կարապետ վարդապետ, Վաղարշապատ, 1896, էջ 9: Համարվում է անվավեր:

²³⁸ Այս միտքն առավել շեշտելու համար Օձնեցին վկայակոչում է Ս. Գրիգոր Լուսավորչի Վարդապետության հետևյալ արտահայտությունը. «Առաքեցաւ Աստուած յԱստուծոյ, և առ հոգի եւ մարմին ի Կուսւ» (**Յովհան Աձնեցի**, Նորին ընդդէմ երեսութականաց, էջ 46): Այսօր մեզ հասած հայտնի Վարդապետության մեջ բացակայում է «հոգի» բառը (հմմտ. Ազարթան-գեղոս, Պատմութիւն հայոց, էջ 1472, նաև՝ ծնթ. 35): «Ընդդէմ երեսութականաց» ճառը ծանոթագրող Խ. Մ. Ավգերյանը նկատում է, որ այն եղել է Օձնեցու ձևացի տակ գտնվող Վարդապետության նախնական բնագրում (*Յովհաննու Իմաստասիրի եւ կաթողիկոսի Հայոց Օձնեցոյ Ճառ ընդդէմ երեսութականաց*, Մենետիկ, 1807, էջ 6, ծնթ. 3): Սակայն, ամեն պարագայի, «հոգի» բառի կիրառումը բացառող է դարձնում հեղինակի հետապնդած գաղափարը:

²³⁹ **Յովհան Աձնեցի**, Նորին ընդդէմ պաւլիկեանց, էջ 37:

²⁴⁰ Մաղ. ՃԼԴ 15-18, ՂԵ 5, Ելք Ի 4, ԽՉ 6-9, ԾԱ 17-18:

²⁴¹ **В. Бычков**, Эстетика, с. 90. Յովհան Աձնեցի, Նորին ընդդէմ երեսութականաց, էջ 48:

Մինչդեռ «մեք զմիայնոյ միածնի Որդւոյն Աստուծոյ պաշտեմք զպատկեր եւ զնշան յաղթութեան...»²⁴²: Եվ այսուամենայնիւ, նույնիսկ այս պարագային, պաշտամունքի առարկա է ոչ թե նյութը, որի վրա պատկերված է Աստվածութիւնը, այլ՝ «Բանն Աստուած» կամ Խաչի նշանը, որ բովանդակում է պատկերը: Այս է պատճառը, որ «անխտրապէս չանգեղեւուն մտաց առեալ մեք կապեցաք զհոշակելին զայն նշան ընդ ամենայն նիւթս, որ եւ բերով բէիցն է սարսափելի եւ պատկառելի, զբուժիչն հոգեկանաց մերոց եւ մարմնականաց ախտից, զպակուցանալոյ եւ զգարհուրեցուցիչ դիւաց»²⁴³: Սա նշանակում է, որ նյութն ինքնակա արժեք չէ, այն արժեքավորվում է Խաչի նշանով, որ նյութի հետ կապվում է «յանդեղեւուն մտաց» գորութեամբ, անսասան հաւատով: Այսպէս է նաև Քրիստոսի՝ որպէս մարմնացցալ Բանի պատկերագրման պարագան: «Դարձեալ, կոպաշտիցն զմեռելոց ոմանց զնմանութիւն յանշունչ նիւթս կերպագործեալ տպաւորելով, - ասում է դավանարան հեղինակը, - յաղագս որոյ միանգամայն եւ ի նախատպէն եւ ի պատկերէն զրկեալ լինէր յուսոյ պատկերագործն: Իսկ մեք զկենդանին եւ զկենդանացուցիչն Քրիստոս յամենայն նիւթս մարդակերպ նմանութեամբ նկարագրեմք»²⁴⁴: Պախարակելով հեթանոսական կոսմոլոգիան՝ Օձնեցին զգուշացնում է՝ պատկերապաշտութիւնը չվերածել նյութապաշտութեան: Ըստ հեղինակի՝ նյութի բացարձակեցումը կատարվում է այն ժամանակ, երբ պաշտամունքի առարկան անդոյ է. այս դեպքում անգոյ նախատիպի և նրա դրոշմը համարվող պատկերի միջև կապն ինքնին բացառվում է: Այսօրինակ պատկերի պաշտամունքը վերածվում է կոպաշտութեան կամ սոսկական նյութապաշտութեան: Սակայն երբ նախատիպը կենդանի ու իրական է, պատկերի պաշտամունքը դադարում է կոպաշտութիւն լինելուց, որովհետև պատկերը կրում է նախատիպի բովանդակութեան դրոշմը: Այս է պատճառը, որ Աստուծո պատկերին տրվող հարգանքը կամ պաշտամունքը հնարավոր ու կարելի է դառնում, Աստուծո Իմաստութեան կամ Խոսքի մարմնացումից հետո ձեռք է բերում նաև նյութեղեն կերպարանք: Մատնանշելով այս իրողութիւնը՝ Օձնեցին գրում է. «Մինչև զթացեալ ստեղծողի պատկերին, եղև պատկեր ստեղծուածոյն, և, որ ի սկզբանէ արար զմարդն ըստ պատկերի իւրում և ըստ նմանութեան, ինքն ևկն, եւ ի վախճան ժամանակացս այսոցիկ զկերպարանս ծառայի էառ, եւ ի նմանութիւն մարդկան

²⁴² **Յովհան Աձնեցի**, նույն տեղում, էջ 37:

²⁴³ նույն տեղում, էջ 37:

²⁴⁴ նույն տեղում, էջ 40:

պատւ եղեալ...»²⁴⁵: Ահա այս հիման վրա է, որ «զմարմնացելոյ Բանին Աստուծոյ վարդապետեաց մեզ պաշտել զկենդանագրեալ մարդկային ձեւով զպատկեր, եւ զպատուական զայն յաղթութեան նշան: Որոց երկրպագեալ, ոչ յերկուանամ նմին ինքեան բազմացելոյն ի նոսա Քրիստոսի գերկրպագութիւնն մատուցանել, ոչ հայելով յերեւելին առաւել, քան թէ զանտեսանելին ի նմա գանձեալ ընդ միտ ածելով: Թէպէտ եւ ի զանազանից եւ յայլատեսակաց իցէ նիւթն, զմի եւ զնոյն յամենեսին տեսանեմ զաւրութիւն»²⁴⁶: Սրբազան պատկերը կրող նյութի յայտնական ընկալումը որոշ շափով աղերսվում է կերպարի բյուզանդական տեսութեանը, ըստ որի՝ «նյութի շատագուցումը հիմնված է մարդկային բնութիւնը ներանձնավորած Բանն Աստուծո մարմնացման վրայ»: Պատկերապաշտների քրիստոսարանական դիրքորոշումն անխզելիորեն կապված է այս ընկալման հետ²⁴⁷: Եվ սակայն, Օձնեցու մեկնաբանութիւնը լիովին չի նույնանում բյուզանդական պատկերապաշտութեանը: Այն շատ ակելի համերաշխում է վաղհայրախոսական պատկերահարգական գեղագիտութեանը, որը հստակորեն զանազանում էր կերպարն ու նախատիպը, «որովհետեւ, - ինչպէս նկատում է Գրիգոր Նյուսացին, - կերպարը կերպար չէր լինի, եթէ այն ամէն ինչով նոյնանար նախատիպին»: Այս հիման վրա Նյուսացին իրարից զանազանում է պատկերի արտաքինը և նրա բովանդակութիւնը, որ նա անվանում է «մտային կերպար», «գաղափար»²⁴⁸: Այս է պատճառը, որ Օձնեցին կանխավ արձանագրում է, թե Քրիստոսի պատկերը երկրպագելիս պետք է նայել ոչ այնքան Տիրոջ տեսանելի, որքան անտեսանելի պատկերին: Պաշտամունքի առարկա Աստուծո Որդու պատկերը չպետք է դիտել որպէս ինքնաբավ իրողութիւն. պատկերը պետք է դիտել սերտորեն աղերսված իր նախատիպին, և այս հարկ է կատարել մտքի ուժով՝ ուշադրութիւնը հայեցաբար կենտրոնացնելով պատկերի ներքին բովանդակութեանը, այն է՝ Աստուծո Որդու սրբազան էութեան վրա: Պատկերի յայտնական ընկալումը երևան է հանում կերպարվեստի կրոնափիլիսոփայական տեսութեան միջնադարյան գեղագիտութեան մի կարևոր պահը. արտաքին կերպարը դեպի նախատիպ, այն է՝ դեպի «մտային կերպար», առաջնորդող միջոց է: Ներքին կերպարի վրա ուշադրութեան այսօրինակ կենտրոնացումը երևան է հանում միջնադարյան կերպարվեստի արդեն

²⁴⁵ նույն տեղում, էջ 41:

²⁴⁶ նույն տեղում, էջ 41-42:

²⁴⁷ **В. М. Живов**, "Мистагогия Максима Исповедника и развитие византийской теории образа", *Художественный язык средневековья (сборник статей)*, Москва, 1982, с. 108

²⁴⁸ **В. В. Бычков**, "Формирование основных принципов византийской эстетики" *Культура Византии, IV -первая половина VII в.*, Москва, 1984, с. 525:

նկատված գեղագիտական կարևոր առանձնահատկություններից մեկի՝ «տձև» պատկերազրման կրոնափիլիսոփայական տեսությունն ու աստվածաբանական ակունքները²⁴⁹, որոնք գտնվում են վաղհայրախոսական մշակույթի խորքերում: Տակավին Կղեմէս Ալեքսանդրացին (II-III դդ.) գրում է, որ Տերը «փայլում էր ոչ թէ մարմնական գեղեցկութեամբ, այլ՝ հոգու եւ մարմնի ճշմարիտ գեղեցկութեամբ. առաջինն արտահայտվում է բարի գործերում, իսկ երկրորդը՝ մարմնի անմահության մէջ»: Դեռ ավելին. մարմնանալիս Քրիստոս ստացավ անշուք կերպարանք, որպեսզի նրան ունկնդրողները չհրապուրվեին նիւթական գեղեցկութեան փայլով և անտեսեին տէրունական պատգամների հոգևոր ճշմարտությունը²⁵⁰:

Կերպարվեստի կրոնափիլիսոփայական տեսության մեկ այլ մակարդակ է հայտանշում հետևյալ պարբերությունը. «Իսկ մեք զայն միայն յիրաքանչիւրոցն բացորոշեալ պատուեմք ի նիւթոց, յորոց վերայ զնմանութիւն պատկերին Քրիստոսի եւ խաչին իւրոյ ձեւացուցանիցեմք: Վասն զի անունն եւ նմանութիւնն գերկոսին հարկեցուցանէ. Քրիստոսի՝ բնակել ի նոսա, եւ մեզ՝ աներկրայելի սրտի մեծաբել: Եւ ոչ միայն այս, այլ եւ քահանայական ձեռնն եւ բանն զԵրրորդութեանն սրբոյ ի նոսա կոչեալ բնակեցուցանէ զաւրութիւնն, որով ձեռամբ եւ բանիւ պարգեւք եւ պատուհասք ի մարդիկ կարկառին, որովք եւ երկնայինն փակեալ եւ բացեալ լինին դրունք, որոց եւ տարերքս ամենայն տեղի տուեալ հնազանդի»²⁵¹: Ուրեմն, ըստ հեղինակի, պատվելի է լոկ այն նյութը, ուր առկա է Քրիստոսի և խաչի նմանությունն ու անունը: Ինչու՞, որովհետև մասնավորաբար անունն է, որ շնորհունակ է դարձնում պատկերը: Սրանից հետո միայն, այն դառնում է սրբազան կամ նվիրական: Պատահական չէ, որ տակավին մոսկիտական Օրենքն արգելում էր Աստծո անվան անհարկի կիրարկումը²⁵², որովհետև անվան անտեղի արտաբերումը նվազեցնում է մեզ համար և մեր մեջ անվան սրբազան շնորհունակությունը կամ ներգործունակությունը: Միջնադարի շատ հեղինակների նման, անվան վերերկրային կարևորությունը գիտակցում է նաև Հովհան Օձնեցին: Վկայաբերված տողերն այդ ընկալման անուղղակի արձագանքն են: Անվան ներկայությունը պատկերն օժտում է շնորհական բովանդակու-

թյամբ, ինչը, բացառելով նյութի նվազագույն բացարձակեցումն իսկ, պատկերը դարձնում է վերգեղարվեստական իրողություն²⁵³: Ավելի ընդգծելով պատկերի վերգեղարվեստական, վերերկրավոր բովանդակությունն ու կոյումը իբրև համաբնույթ իրողություն՝ Օձնեցին խոսում է Ս. Երրորդության անունից քահանայի կատարած ծիսական գործողության միջոցով ձեռն իրագործող ձեռքի և ձայնի մեջ Ս. Երրորդության զորության ներկայության մասին: Իր նախընթաց դատողություններն Օձնեցին հետևյալ կերպ է ամբողջացնում. «Որպէս եւ ահաւասիկ մեք բանիւ առաքելոցն հաւատացեալքս ամենասուրբ Երրորդութեանն, նկատեմք աւծեալ իւզովն զփրկութեանն գործարանս՝ զեկեղեցիս, զսեղանս, զխաչս, զպատկերս, եւ հաւատամք ընդ նմին ի ներքս զսլ աստուածային դարութեանն»: Հետևաբար՝ «ոչ կարէին անշունչ նիւթք ի կենդանի մարդիկ աւզնականութեան մատուցանել շնորհ, կի՛ն ոչ Աստուած ի նոսա էր բնակեալ»²⁵⁴: Այս միտքն է ընկած Մաշտոց ծիսամատոյանի «Կանոն զնկար եկեղեցւոյ աւրհնելոյ», «Կանոն խաչ աւրհնելոյ» ծիսափրավական հրահանգների հիմքում²⁵⁵: Այս կետերի ծիսական իրագործումն ուղեկցվում է պատկերի կամ խաչի օծումով, որ կատարվում է յուզով: Այսպիսով, խաչը, պատկերը և պաշտամունքի մյուս առարկաները շնորհական ուժով և ներգործունակությամբ են օժտվում օծումից հետո միայն: Ուրեմն, օծման արարողությունից հետո խաչ կամ պատկեր կրող նյութը, որպես արդեն վերնյութական իրողություն, էապէս փոխում է իր բնույթը և տարբերվում համաբնույթ նյութերից (մետաղ, քար, փայտ)²⁵⁶:

Հայ միջնադարյան գեղագիտական մտքի հետազոտման համար ուշադրավ են Անանիա Սանահնեցու՝ կերպարվեստի տեսության հետ առնչվող դատողությունները: Իր «Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց» երկի մաս կազմող «Առ ներքինացեալսն» ճառում խոսելով եկեղեցական-հովվապետի

²⁴⁹ Լ. Ազարյան, Վաղ միջնադարյան հայկական քանդակը, էջ 51:

²⁵⁰ В. Бычков, Эстетика Поздней Античности, с. 242.

²⁵¹ Յովհան Աձնեցի, Նորին ընդդէմ պապիկեանց, էջ 42:

²⁵² Բ. Օր. Ե 11:

²⁵³ Իոսիֆ վանականը, վերլուծելով Անդրեյ Ռուբլովի Ս. Երրորդության պատկերի զոյարանական բովանդակությունը, գրում է. «Սրբանկարների մէջ պատկերում և խոնարհվում ենք աստվածային անվանը և մաքրամաքուր նմանութեանը, որն իր բնույթով աննկարագրելի է, անհատելի և անմատչելի», տե՛ս Н. А Казакова, Я. С. Лурье, Антифеодальные еретические движения в России XIV-XVI вв., с. 372-373:

²⁵⁴ Յովհան Աձնեցի, Նորին ընդդէմ պապիկեանց, էջ 42, 43:

²⁵⁵ Գիրք Մեծ Մաշտոց կոչեցեալ, Կ. Պոլիս, 1807, էջ 204-215:

²⁵⁶ Հայտնութեանական աստուածաբանության հետ խնամությունն ունեցող այս գաղափարն է բնկած Փիլիպպոս առաքյալի անունով հայտնի անվավեր Ալեալարանի հետևյալ տողերի հիմքում. «Օծումը վեր է մկրտությունից, քանզի օծումի շնորհիվ մենք քրիստոնյաներ կոչվեցինք...: Նա, ով օծված է, օծված է ամեն ինչով. նա օծված է հարություն ստանալու կարողությամբ, լույսով, խաչով, Մուրբ Հոգով...», տե՛ս М. К. Трофимова, Историко-философские вопросы гностицизма, Москва, 1979, с. 182:

օրինակելի վարքագծի, նրա կատարելության ու այսպիսով Աստծուն նման վելու մեծ անհրաժեշտության մասին՝ Անանիա վարդապետը գրում է. «...և գայն ոչ ածէք զմտաւ, զի որ ի զլուխ առաջնորդութեան Նկեղեցոյ վերակոչիւ արդ, նախ պարտ է գաղափարին նմանել եւ լինել պատկեր վերին փառացն եւ նոյն արինակ բարեաց ժողովրդականաց, զի նոյնատիպ եւ նոքա զինքեանս յարդարիցեն, որ պատկեր երկուցն է տեսանել, զի ի վարդապետն, հայելով բաղմութիւն աշակերտելոցն, եւ զնոյն ճշգրտաբանդակ պատկերն պայծառակշիռ յւրանց տախտակսն նկարագրեն՝ զմիեւնոյն ունելով ամենիցն զնմանութիւն սկզբնատպին բերելով յինքեանս...»²⁵⁷: Աստված և Նրա կամքն ազատ ընտրութեամբ կատարող օրինակելի հովվապետը միմյանց նման են այնպես, ինչպես պատկերն (հովվապետը) իր սկզբնատիպին (Աստծուն): Այսպիսով՝ հեղինակն ընդգծում է պատկերում ներկայացվողի՝ սկզբնատիպին (կամ՝ նախօրինակին) նմանվելու անհրաժեշտությունը, որ սահմանակցում է միմեսիսի անտիկ ըմբռնմանը²⁵⁸:

Ելնելով Անանիա Սանահնեցու տեսական այսօրինակ մտակառուցումից՝ պետք է ենթադրել, որ նա հարում էր արևելաքրիստոնեական (առավել ուղղափառ դիտվող) ապոֆատիկ աստվածաբանության դեպի կատաֆատիզմ²⁵⁹ հակվող թեկն: Այս հանգամանքը կարելի է բխեցնել պատկերի՝ նախատիպին նմանվելու անհրաժեշտության հեղինակի գիտակցումից, որ շարունակումը լինելով պատկերի և նախօրինակի հարաբերակցության մասին Հովհան Օձնեցու և, առհասարակ, տակավին հայրախոսական գրականության մեջ տարտղնված համաբնույթ դատողությունների²⁶⁰, ինչ խոսք, առաջադիմական մի քայլ էր հայ միջնադարյան աստվածաբանական գեղագիտական մտքի զարգացման պատմության մեջ: Այն իրենով նշանավորում էր հայ մատենագրության Հաղբատ-սանահնյան դպրոցի արդեն որդեգրած ու որդեգրելիք գիտական մտածողության մի նոր մակարդակ, որը պետք է լավագույնս հատկանշվեր Հովհաննես Սարկավազի փայլուն աշխատություններով:

²⁵⁷ Հ. Քյոսեյան, Անանիա Սանահնեցի, էջ 284:

²⁵⁸ Այս նույն միտքն է շեշտվում Մատթեոսի մկկառության մեջ ևս. տե՛ս Անանիա Սանահնեցի (ԺԱ դ.), Մկկառության Մատթեոսի Անտարանի, Ներածություն, էջ 25, բնագիր, էջ 34:

²⁵⁹ Ապոֆատիկ (մխտողական, անճառելի) աստվածաբանությունը, խորհրդական հայտնությունից զատ, առհասարակ բացառում էր Աստծուն նմանելու որևէ միջոց, իսկ կատաֆատիկը (դրական, ճառելի), դարձյալ պնդելով Աստծո անճանաչելիության գաղափարը, աստվածայինի դրսևորում էր կամարում (և այդու, նրան մերձեցնելու միջոց) բնական կրթությունն ու արտաքին աշխարհը:

²⁶⁰ **Յովհան Աւանեսի**, Կոթիկ ընդդէմ պաղիկեանց, էջ 40. ՆՎՔ, հտ. Բ, էջ 398, «Նախատիպ», նաև՝ **В. В. Бычков**, *Из истории византийской эстетики*, с. 189:

Կերպարվեստի աստվածաբանության ուսումնասիրման համար դարձյալ որոշակի հետաքրքրություն է ներկայացնում «Հակաճառության», «Վասն պատկերապաշտից» գլուխը: Դավանաբանական նպատակադիր ուղղվածությունն ունեցող այս ճառը հետպատկերամարտական շրջանի գեղագիտական մտքի ոչ անկարևոր (և, ընդ որում, առաջին) հուշարձաններից է: Հեղինակն այստեղ որոշակիորեն սահմանազատում է պատկերապաշտությունն ու պատկերահարգությունը: Պատկերի երկրպագությունը, Սանահնեցու որակմամբ, ոչ այլ բան է, քան կոսպաշտություն: Դատապարտելով հունագրական միջավայրում պատկերները պաշտամունքի առարկա դարձնելու, և դրանք «առաւել պատուով քան զխաչն» շրջեցնելու սովորությունը՝ Սանահնեցին զգուշացնում և հորդորում է հեռու մնալ այդօրինակ պատկերապատվությունից, որ, գայթակղության մեջ գցելով պարզ հավատացյալին, պատկերի նկատմամբ տաժած վերջինիս հարգանքը հաճախ վերածում է անզուսպ պաշտամունքի: Հանգամանք, որով հեղինակը հավանաբար ակնարկում է սրբապատկերի նյութի և ներկերի նկատմամբ ժողովրդի ստորին զանգվածներում (հատկապես քաղկեդոնական միջավայրում) արձանագրված պաշտումի արտաոռոց դեպքերը²⁶¹: Այս կապակցությամբ, վկայակոչելով իր գրույթները փաստող սուրբգրային տեղիներ, Սանահնեցին գրում է. «Սե զիա՞րդ զպատճառ գայթակղութեան, զոր Աստուծո հրաժարեցոյց երկրպագել, դարձեալ ի պաշտօն առէք: Ապա թէ ստիցես, թէ ոչ պաշտեմ, այդ գիտութիւն ոչ ամենեցուն է, այլ սակաւուց՝ իսկ տխմարք և տղէտք ի պատուելն քո պաշտելի և երկրպագելի համարեն, և այսպիսոյ մտօք երկրպագելն ո՞չ ահա կոսպաշտութիւն համարեալ է...»²⁶²:

Ինչպես երևում է, Անանիա Սանահնեցին, ի տարբերություն իրեն նախորդած և հետևած հեղինակների, առավել պահպանողական դիրքորոշում ուներ պատկերահարգության նկատմամբ: Նրա համար միակ երկրպագելին խաչն ու խաչի վրա բեկոված Քրիստոսն է. «Սե զիա՞րդ մարթի զկենդանի պատկերն ի խաչին բեկեալ, թողուլ, - գրում է նա, - և նմանութեան լոկոյ, որ ի ճարտարաց նկարեցաւ, այնմ երկիր պագանել»: Խաչի հետ մեկտեղ, նրա վրա բեկոված Քրիստոսի պատկերի այսօրինակ կարևորումը թույլ է տալիս որոշակի զուգահեռ կամ ընդհանրության եզր հայտանշել նրա և XI

²⁶¹ Եվ իհրավի, բյուզանդական իրականության մեջ հայտնի են դեպքեր, երբ հավատացյալները քերել են որմնապատկերների ներկը՝ որպես դեղամիջոց օգտագործելու նպատակով (K. Onasch, *Die Ikonmalerei*, Leipzig, 1968, S. 15), **В. В. Бычков**, նշվ. աշխ., с. 189:

²⁶² Ճառից բնված այս և հետագա բնվածքներն ըստ՝ ՄՄ ձև, 6453, 58ա-59ա, նաև՝ **Ա. արքեսու. Սեղրակեան**, նշվ. աշխ., էջ 128-129:

դարի հայ նկարչարվեստում (ի հակակշիռ խաչի) խաչելության պատկերազրույթյան բավական շեշտված դրսևորման փաստի միջև: Այսպիսի զուգահեռի հնարավորությունը բխում է մինչ պատկերամարտական շրջանում հայերի՝ առանց Քրիստոսի միայն խաչին երկրպագելու փաստի հաշվառումից²⁶³: Խաչի հետ միասին Քրիստոսի պատկերի ընդունումը, ամենայն հավանականությամբ, առնչված էր հետպատկերամարտական շրջանի կերպարվեստի տեսության որդեգրած ընդհանուր դիրքորոշման հետ: Այն հետպատկերամարտական հայ պատկերահարգական գեղագիտության վաղագույն դրսևորումներից էր: «Պատկերահարգական գեղագիտություն» որակվող այս իրողությունը, ինչ խոսք, Սանահնեցու օրերին գերազանցապես դավանաբանական հանգամանք ուներ: Ներկա իրողությունը կարելի է երևան բերել նաև ավետարանական այս գրվագին՝ (հայկականից տարբեր) հունարյուզանդական երկաբնակ միջավայրում տրված պատկերագրական մեկնաբանությունների բնույթի քննությամբ²⁶⁴: Վկայաբերված պարբերությամբ Անանիա վարդապետը, թվում է, հայ միջավայրում արդեն կենցաղավարող պատկերագրական այդ մեկնաբանման իրավունքն է փաստագրում՝ ի հակակշիռ, քաղկեդոնական դավանաբանությունից բխող բյուզանդական պատկերագրության: Խնդրո առարկա երևույթը շահեկան է նաև մեկ այլ առումով: Այն իր ոչ անկարևոր նպաստն է բերում միջնադարյան կերպարվեստի (մի կողմից) և կերպարվեստի կրոնափիլիսոփայական տեսության (մյուս կողմից) հարաբերակցության և ընդհանրապես աստվածաբանական մտքի ու արվեստի փոխհարաբերության, վերջին տարիներս լայնորեն արժարժված, խնդրի լուծմանը²⁶⁵ հօգուտ արդեն այդ պատմաշրջանում նկատվող տեսության և պրակտիկայի (անշուշտ ոչ ցցուն արտահայտված) որոշակի կապի:

Հնդունելով հանդերձ միմեսիսի պատկերագրական (ավելի ճիշտ՝ պատկերաբանական (ИКОНОЛОГИЯ) սկզբունքը, ինչը ըստինքյան գնահատելի երևույթ էր իր օրերի համար, հեղինակը, սակայն, իբրև դավանաբան՝ զգուշավոր մոտեցում է ցուցաբերում պատկերի գեղագիտական ընկալման

²⁶³ Т. А. Измайлова, *Армянская миниатюра XI века*, с. 82.

²⁶⁴ Նույն տեղում, էջ 82-83:

²⁶⁵ Ю. Г. Мальков, *Некоторые аспекты развития восточно-христианского искусства в контексте средневековой энесологии*, с. 93-118, М. В. Алпатов, «Искусство Феофана I река и учение исихастов», ВВ, 1972, N 33, с. 190-194, И. Ф. Мейендорф, «О Византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в.», *Вопросы истории русской средневековой литературы*, ТОДРЛ, т. XXIX, Ленинград, 1974, с. 297-301.

խնդրում: Պարագա, որ Սանահնեցու համար ավելի բարոյաբանական հանգամանք ունի: Հեղինակի համար հավասարապես պատվելի են և՛ Քրիստոսի, և՛ առաքյալների. և՛ մարգարեների պատկերները միայն չափավորության սահմաններում: «Այլ մեք նկարագրեմք զպատկեր Քրիստոսի եւ զառաքելոց եւ զմարգարէից եւ հայեցեալ տեսանեմք եւ պատուեմք, այլ ոչ հրամայեմք տխմարաց եւ տգիտաց ժողովրդոց առաւել, քան զչափն, պատիւ եւ պաշտան մատուցանել, զի մի տղիտութեամբ գայթազղեալ ի կուսպաշտութիւն անկանիցին: Այլ եթէ զայս պատճառես, եթէ տանել յիշատակ մարտիրոսի եւ պատուել զպատկեր նորա բարեխաւս ունիմք առ Աստուած, այդ իսկ են յետին տգիտութիւն, զի մեք գիտեմք զմարտիրոսքն կենդանիք եւ անմահացեալք եւ մեր առ Աստուած, որ եւ բարեխաւս են մեր...»²⁶⁶: Սանահնեցու կողմից տերունական և, առհասարակ, աստվածաշնչական սրբերի պատկերապատմության միջև դրված այսօրինակ հավասարումն ու «շարքային» սրբերի պատկերների ժխտումը թույլ է տալիս հայ պատկերահարգական գեղագիտության զարգացումը բացահայտել XI-XII դդ. ազգային մատենագրության որոշակի դպրոցի սահմաններում: Հիշյալ զարգացումն իր լավագույն դրսևորումն է գտնում Հաղրատ-սանահնյան դպրոցի համբավաշատ ներկայացուցիչ, Անանիա Սանահնեցու նշանավոր հետնորդ Հովհաննես Սարկավազի՝ պատկերների նվիրված երկերում:

Հիշատակության արժանի են «Վասն պատկերաց» և «Վասն մասանց պատուոյ, յորում և վասն պատկերաց ընդունելութեան ցուցեալ զօրպիսութիւնն» խորագրով երկերը: Դավանաբանական նկատառումներով գրված այս աշխատությունները, որոնք տեղ չեն գտել հեղինակի մատենագրական ժառանգության մի ղզալի մասն ի մի բերող հատորում²⁶⁷, հրատարակվել են ավելի վաղ, Արիստ. Եպս. Սեդրակյանի կողմից²⁶⁸:

Երկերի քննությունը ցույց է տալիս, որ Սարկավազը քաջատեղյակ է աստվածաբանական մտքի հետ առնչվող գեղագիտական ընկալումների պատմությանը և կարողանում է դրանք լավագույնս մատուցել ժամանակի ընթերցողին: Հավանաբար այս գրվածքները պետք է համարել հայոց եկեղեցու՝ պատկերների նկատմամբ պաշտոնապես որդեգրած չափավոր վերաբերմունքի ժողովրդականացում: Հայ միջավայրում ավանդական դարձած

²⁶⁶ Հ. Քյոսեյան, Անանիա Սանահնեցի, էջ 290-291:

²⁶⁷ Ա. Գ. Աբրահամյան, Հովհաննես Բմատասարի մատենագրությունը, Երևան, 1956:

²⁶⁸ Արիստ. արքեպս. Սեդրակեան, նվ. աշխ., էջ 131-132 և 134-136 (այսուհետև՝ Վասն պատկերաց):

այս վերաբերմունքի առաջին արտահայտությունը, ինչպես տեսանք, Վրթանես Քերթոզի «Վասն պատկերամարտից» թուղթն է: Այն կարող էր օրինակ ծառայել նման բնույթի գործերի համար՝ հարցադրման և փաստարկման իր հայտնի հնարներով, որոնք, ինչպես կտեսնենք, սերտորեն կապված լինելով բյուզանդական մատենագրության մեջ այսօրինակ հարցերին նվիրված մեզ հայտնի և անհայտ աղբյուրների հետ, գեղադիտական մտքի պատմության և տեսության ոլորտում որոշակի հետաքրքրություն ներկայացնող մի շարք ուսումնասիրելի կողմեր են ի հայտ բերում:

«Վասն պատկերաց» աշխատության հենց սկզբում²⁶⁹, առանց հեղինակի և գործի անունը հիշելու, Սարկավագն ակնարկում է նվաճելու Կեսարացու «Նիկեդեցական պատմության» այն հատվածը, ուր ղեկավարված է Պեննագա (կամ Պաննեսա) քաղաքում «տեոստես» կնոջ և Քրիստոսի պղնձաձուլյ արձանախմբի մասին վիպող գրույցը²⁷⁰: Պատկերամարտական շարժումների ծնունդ հայ և օտար դավանաբանական համաբնույթ երկերում տեղ գտած, լայնորեն կիրարկելի մի վկայություն էր սա, որ առկա էր նաև Վրթանես Քերթոզի հիշյալ երկում²⁷¹, Խաչիկ Ա կաթողիկոսի (973-991 թթ.) Սերաստիայի հայոց դեմ գրած թղթում²⁷², ինչպես նաև բյուզանդական մատենագրության մեջ՝ Հովհաննես Դամասկացու և Գերմանոս պատրիարքի աշխատություններում²⁷³:

Թվում է, հեղինակը ծանոթ է նաև Հովհան Մայրագոմեցու՝ Դավիթ եպիսկոպոսին հղած թղթին²⁷⁴, ուր մի փոքր հատված է բերվում նկարիչների և պատկերամարտների երկխոսությունից: Բերենք համապատասխան հատվածները.

<p>«...բարձրամտեալ նկարչաց զինքեանս գերազոյնս կամէին առնել, քան զամենայն արուեստս եկեղեցականս: Ասէին. «Մեր</p>	<p>«էր ժամանակ զի հպարտացան կենդանազիրք ի վերայ գրչաց զրոյ Աստուծոյ և պատմութեան այլոց, որպէս թէ նախապատվազոյն իցէ նոցայն արուեստ քան զգրչաց, զի</p>
--	--

²⁶⁹ Վասն պատկերաց, էջ 131:
²⁷⁰ **Նևաբիոս Կեսարացի**, Պատմութիւն նիկեդեցոյ, աշխատ. հ. Արրահամ վ. Ճարեանի, Վենետիկ, 1877, էջ 557-558:
²⁷¹ **Վրթանես Քերթոզ**, Յաղագս պատկերամարտից:
²⁷² **Ստեփանոս Տարանեցի Ասողիկ**, Պատմութիւն տիեզերական, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԵ, Ժ դար, Պատմագրութիւն երկու գրքով, Գիրք Բ, Երեւան, 2011, էջ 770-800:
²⁷³ **Սիր. Տեր-Ներսեսյան**, 7-րդ դարի մի երկ, նվիրված պատկերների պաշտպանությանը, էջ 22:
²⁷⁴ **Մովսէս Կազանկատուացի**, Պատմութիւն..., էջ 335-338:

<p>արուեստս լոյս է, զի ծերք եւ տղայք առ հասարակ վերձանեն, իսկ զԳիրս Սուրբս սակաւք ընթեռնուն»:</p> <p>Աստանաւր աղմկեալ կրկին լինի ժողով. եւ քննեալ արդարացուցին զգրիչս եւ զվերձանողս եւ զմեկնիչս եւ եզին յառաջ քան զնկարիչս»²⁷⁵:</p>	<p>դուք, ասէն, զքանս գրելով ի յսելիս ամէք ի հին ինչ իրուց, իսկ մեք աչաց յայտնի կացուցանեմք հաւատարմագունին զգայութեանց... և եղելոյ ժողովոյ և քննութեան, առաւել ցուցաւ գրչութիւն զրոյց...»²⁷⁶:</p>
--	--

Թե՛ Մայրագոմեցին և թե՛ Սարկավագը այս հատվածի համար ունեցել են առաջիմ մեզ անհայտ մի ընդհանուր աղբյուր: Դեռ Մայրագոմեցու՝ այս վկայության հիշատակման փաստը թույլ է տալիս կարծելու, որ Սարկավագի սույն հատվածը շարունակությունն է հայ միջնադարում հնուց օրինակարգված պատկերահարգական գրույթների առաջադրման ու փաստարկման հնարների: Այս առիթով դարձյալ բնորոշ է նկարիչների՝ Սարկավագի վկայաբերած «մեք աչաց յայտնի կացուցանեմք՝ հաւատարմագունին զգայութեանց» արտահայտությունը, որ, անտարակույս, արձանադանքն է բյուզանդական գեղագիտության մեջ իշխող այն մտայնության, թե «աստվածային ճշմարտությունները» ներկայանում են «տեսողական պատկերներով»²⁷⁷:

Դավանաբանական դիրքորոշման ու գեղագիտական մտայնության փոխհարաբերության զրսևորման տեսակետից շահեկան է թվում ճառագիր

²⁷⁵ Նույն տեղում, էջ 335-336:
²⁷⁶ Վասն պատկերաց, էջ 132:
²⁷⁷ Բյուզանդական մատենագրության մեջ հար և նման դատողությունների մասին տե՛ս Սիր. Տեր-Ներսեսյան, 7-րդ դարի մի երկ, նվիրված պատկերների պաշտպանությանը, էջ 12, ծնթ. 24: **G. Mathew**, *Byzantine Aesthetics*, p. 115, 117. **В. В. Бычков**, *Из истории византийской эстетике*, с. 90: Այդի՛ իբրև մյուս զգայարանների նկատմամբ առավելություն ունեցող զգայարանի, վերաբերյալ այս մտայնությունը գալիս է վաղեջական ժամանակներից. վերջինս դրսևորում է աստվածաշնչական գեղագիտության էական կարևոր պահերից մեկը: Այն համապատասխան մեկնարանում է ստանում Փիլոն Երրայեցու գրքի տակ. ըստ նրա «Աստուծու տեսելը»-ը խորհրդական իմաստով հավասարաժնիք է «Աստուծու իմանալ» հասկացությանը. տե՛ս **В. В. Бычков**, «Эстетика Филона Александрийского», *ВДИ*, 1975, N 3, с. 68-69.

հեղինակի՝ ըստ երևույթին հատկապես երկաթնակ միջավայրում ընդունված, սրբապատկերների նկատմամբ մերժողական վերաբերմունքը, որն իր արտահայտությունն է դտել «Վասն պատկերաց»-ի հետևյալ տողերում. «Այլ զլաճախութիւն պատկերաց օտարոտեաց ոմանց և անծանօթից անուանելոց սրբոց, մանաւանդ որոց զկնի հակառակ Քրիստոսի ժողովոյն Քաղկեդոնի, ոչ արժանի և տեսանելոյ անգամ արասցուք...»²⁷⁸ (ընդգծումը մերն է - Հ. Ք.): Ընդգծված տողերը տակավին Մովսես կաթողիկոսի ժամանակ (574-604 թթ.) Քաղկեդոնի ժողովի՝ կանոնական դիտվող սրբապատկերների նկատմամբ ժխտողական դիրքորոշման ավանդական արտահայտությունն են²⁷⁹: Պակաս հատկանշական չեն նաև սույն պարբերության նախընթաց՝ չընդգծված տողերը, որոնք պետք է արձագանքը համարել Վահան կաթողիկոսի (970 թ.) կարգադրությամբ Բյուզանդիայից բերված «հունական պատկերների» պատճառով²⁸⁰ Հայաստանում ծայր առած ընդհանուր դժգոհության²⁸¹:

Հետաքրքրական է նաև տերունական և զանազան սրբերի պատկերների ընկալման ու կարևորման մեջ Սարկավազի սահմանած կարգը: Ընդամին, եթե սրբերի պատկերները լուկ «պատվելի» են կամ «մեծարելի», ապա Քրիստոսի, Խաչի և Աստվածածնի պատկերները՝ երկրպագելի: Այս կապակցությամբ հեղինակը գրում է. «...այլ պատիւ այնր որ ըստ բնութեան ունի զանգուղական փառան, և զճշմարիտ թագաւորութիւն, որ է երանելին և միայն հօր, և այլ պատիւ առ ի նմանէն եղելոց. և ի նոսա դարձեալ զանազանութիւն, որպէս բնութեանց և պատուոյ է արժան. և թէ զիարդ զուրբ ոսկերս նոցա պատուեսցուք. և կամ թէ զորս արժան է ընդունել կենդանագրութիւնս և զորս ոչ. և եթէ որպիսի զանազանութիւն ընգալելոցն է»²⁸²: Սարկավազի այս միտքը, սակայն հավանականություններով, հայ մատենագրության մեջ պատկերահարգությանն առնչվող գեղագիտական մտայնության վաղ ար-

տահայտություններից է, որի մասին ակնարկներ կան նաև Գրիգոր Մագիստրոսի, Ներսես Շնորհալու և Մովսես Երզնկացու թղթերում²⁸³: Որպեսզի սրբերի նկատմամբ մեր հարգանքը լինի սրբությունը համապատասխան և տեղին, «չափով սրբութեան և յաղագս պատճառին» և ոչ չափից դուրս՝ «որպէս արտաքոյ սահմանին հեղուկ մտօք»՝ Սարկավազն իր միտքն աշխատում է հիմնավորել նրանով, որ սրբապատկերների նկատմամբ հախուռն, անտրամարան հարգանքը հաճախ հանգեցնում է պատկերի աստվածացմանը, որից և սկիզբ է առնում կոպապաշտությունը: Այս խնդրի մասին հեղինակն իր բացատրությունն է տալիս. պատշաճ է «...աղաչել զնոսա (սրբապատկերներին - Հ. Ք.) ի բարեխօսութիւն առ տէրն իւրեանց: Այլ փոխանակել զնոսա ընդ Փրկչին և Տեառն, անսրբութիւն է... զի այսպէս արդարեւ վարկանին զաստուածացուցանելն... այսինքն առանց ընտրութեան և իմաստութեան զմեծ գործ բարեպաշտութեանն վճարել կարծելով, զանբաղդատական պատիւ աստուածութեանն ծառայից նորա, կամ ումեք յարարածոցս տայցեմք. և ոչ զարարիչն եւեթ, այլ և զծառայս նորա պատուել կարծելովն՝ տրտմեցուցանիցեմք: Զայս ասելով, ոչ զսրբոցն պատիւ կամիմ փոքրկացուցանել... այլ զոմանց պատկերապաշտաց շար վնասամտութիւն, և սխալանս կամիմ զգաստացուցանել»²⁸⁴: Պատկերների նկատմամբ չափավոր հարգանք ջատագովող Սարկավազի դիտողությունը, որ ուղղված է պատկերապաշտների դեմ, ընթերցողին միաժամանակ հիշեցնում է պատկերամարտների կողմից պատկերապաշտներին ուղղված այն հանրահայտ մեղադրանքը, ըստ որի պատկերապաշտները երկրպագում են ոչ թե արարչին, այլ արարածներին, ոչ թե հողին, այլ նյութը: Իսկ մի փոքր հետո, ցանկանալով պարզաբանել իր այս միտքը, Սարկավազն ավելացնում է. «...յորժամ զկենդանագրութիւն պատկերի նոցա (սրբերի - Հ. Ք.) տեսանեմք յեկեղեցիս և ի վկայարանս երկրպագելով Աստուծոյ, զճզնութիւն նոցա միջնորդ և օժանդակ մեզ, առ նոյն ինքն մատչել առնումք. աղաչել նորօք, որոց զծագրութիւնն և ոչ եթե գունովք երանգոցն, կամ զինչ նիւթովք և իցէ...»²⁸⁵ (ընդգծումը մերն է - Հ. Ք.): Ընդգծված հատվածը վկայում է անցյալում այս խնդրի

²⁷⁸ Վասն պատկերաց, էջ 135:

²⁷⁹ Մովսես Կաղանկատուացի, Պատմութիւն..., էջ 336: Ал. Аппенский, История армянской церкви, Кишинев, 1900, с. 125:

²⁸⁰ Կ. Կ., Հին յիշատակներ, Արարատ, 1897, թիվ Է, էջ 292:

²⁸¹ Ստեփանոս Օրբելյան, Պատմութիւն և ահաւանգին Միտական, Թիֆլիս, 1910, էջ 289, 455: Մամուլ Անեցի, Հաւարմունք ի գրոց պատմագրաց յաղագս զիւտի ժամանակաց անցկոց մինչև ի ներկայս ծայրաբաղ արարեալ, աշխ. Ա. Հայրապետեանի, Երևան, 2011, էջ 119:

²⁸² Յովհաննու սարկավազ քահանայի Վասն մասանց պատուոյ, յորում և վասն պատկերաց ընդունելութեան ցուցնալ զարպիստիւնն, Գ. Զ. Սահակեան, Երզնկայի քահանայի տնայնապետի արքայ Սարկավազի և զարկավազի մեծարեղոյ, Վենետիկ, 1852 (այսուհետև՝ Վասն մասանց), էջ 357:

²⁸³ Գրիգոր Մագիստրոս, Թուրք եւ չափաբնականը, Մատենադիրք հայոց, հտ. ԺԶ, ԺԱ դար, Երեւան, 2012, էջ 306: Ներսես Շնորհալի, Ընդհանրական թուրք, էջ 98, 140: Վ. Հ. Ղազարյան, «Կերպարվեստն ըստ Ներսես Շնորհալու», Լրացրել հասարակական գիտությունների, 1972, թիվ 1, էջ 70: «Մովսէսի հայոց փարդակաւոր գրեալ պատասխանիք թոթոյն Տրապիզոնի առ հատուածեալն Գրիգոր կրէց», Խրատ. Ե. Անտոնյան, Էջմիածին, 1975, թիվ Ա, էջ 36-37: «Վասն վկայարանացն սրբոց» գրութեան մեջ ևս Սարկավազն այս միտքն է շեշտում, տե՛ս ՄՄ ձև. 6453, 144ա:

²⁸⁴ Վասն մասանց, էջ 348-350:

²⁸⁵ Նոյն տեղում, էջ 352:

շուրջ ծայր առած վեճերի ժամանակ պատկերահարգական դրույթների վերաբերյալ Սարկավագի իրազեկության մասին: Դեռ պատկերամարտներից առաջ հրեաները քրիստոնյաներին մեղադրել են նյութապաշտության մեջ: Ավելի ուշ, պատկերամարտական շարժումների ժամանակ, պատկերապաշտները օգտագործել են Լեոն Կիպրացու ճառերում հրեաների դեմ գրված փաստարկները²⁸⁶: Դրանց, ըստ երևույթին, հաղորդակից էր նաև Վրթանես Քերթողը, որն իր հիշված երկում գրում է. «Այսպես եւ պատկերացն երկրպագանել ոչ վասն դեղոցն...»²⁸⁷: Մի փոքր այլափոխված այս միտքը կրկնվում է նաև Շնորհալու՝ Կիր Մանվելին հղած թղթում. «...գերկրպագութիւն մատուցանեմք... ոչ նիւթոյն և դեղոցն՝ այլ Քրիստոսի...»²⁸⁸: Օձնեցին նույնպես տեղյակ է այս խնդրին: «Ընդդէմ պաշտիկեանց» ճառում նա ժխտում է պատկերամարտների հիշյալ մեղադրանքները հետևյալ հարցադրմամբ. «Միթէ յորժամ տեսանեմ քարեղէն կամ ոսկեղէն խաչ յարիւնեալ եւ կամ պատկեր, ի քա՞րն կամ յոսկի՞ն՝ զնիցեմ պոյս իմ»²⁸⁹:

Ուշագրավ է Սարկավագի «զգծագրութիւնն տեսնելով առաւել ևս դամբ ի յիշատակ. աղաչել պարտիմք և գոհանալ սրտի մտօք և երկրպագելով սրտի մտօք նմին ինքեան Փրկչին...»²⁹⁰ պարբերությունը, որտեղ «գոհանալ սրտի մտօք և երկրպագել սրտի մտօք» բառակապակցությունը կարծես օրգանական շարունակությունն է Վրթանես Քերթողի «որ սրտիւքն իմանան՝ հաւատան» (կամ՝ «սրտիւք հաւատան»)՝²⁹¹ և Հովհան Օձնեցու «աներկրայելի սրտիւ մեծարել»²⁹² արտահայտությունների, որոնք, ի դեպ, աստվածարանական հայտնի գաղափարի (Աստված մատչելի է ոչ թե բանականությամբ, այլ հավատքով) դրսևորումը լինելով, միաժամանակ, ինչպես արդեն նկատ-

վել է, միջնադարյան արվեստի զգացական-ներգործական կողմն են մատնանիշ անում²⁹³: Սարկավագի վերոհիշյալ արտահայտությունը պատմահասարակական հետաքրքրություն կարող է ներկայացնել հատկապես այն պատճառով, որ մատենագրի միտքը ենթադրում է այդ պատմաշրջանում դեղագիտական հնօրյա և սակայն տակավին կենսունակ մտայնության առկայությունը հայոց մեջ: Խոսքը սրբապատկերի հոգևոր ընկալման կարևորագույն գործոն համարվող «յիշատակ» կամ «յիշողութիւն» հասկացության մասին է: Քրիստոսի պատկերը «հիշողություն է նրա մասին»: «Եւ մեք, - այս կապակցությամբ գրում է Վրթանես Քերթողը, - պատկերաց նկարուք զնոսա յիշեմք և զառաքողսն նոցա եւ ոչ ասեմք, թէ սա իցէ Աստուածն, այլ յիշողութիւնն Աստուծոյ եւ ծառայից նորա»²⁹⁴: Հստ երևույթին, բյուզանդական գեղագիտության մեջ տարածված այս մտայնությունը, որ առկա էր մինչ պատկերամարտությունն էլ²⁹⁵, Սարկավագին հայտնի էր Վրթանես Քերթողի նշված աշխատության միջոցով:

Պատկերին տրվող հարգական վերաբերմունքը վաղբյուզանդական դեղագիտության և կրոնափիլիսոփայական տեսության մեջ զբեթե նույնացվում էր պատկերին ընծայվող երկրպագությանը: Ուրիշ խոսքով պատկերը տոգորվում էր «նախատիպի զորութեամբ»²⁹⁶, իսկ նյութը, որով ձևված էր պատկերը, համարվելով սրբազան, դառնում էր պաշտամունքի առարկա: Մի փոքր այլ է պարագան հայ միջավայրում, դատելով Սարկավագի տողերից, որոնք, անտարակույս, այս հարցի նկատմամբ առկա ավանդական դիրքորոշման դրսևորումն են («զատուեալն ի Տէառնէ իւրն անպարագութեան ամենասուրբ և աստուածային պատկեր»), հարկ է մտածել, որ հայ իրականության մեջ, ի տարբերություն բյուզանդականի, «նախատիպի» և պատկերի նույնացումը (ինչը բյուզանդական կերպարվեստի տեսության մեջ իրացվում էր պատկերի ընկալման Յ-րդ՝ նվիրական-խորհրդապաշտական (սակրալно-мистический) խորքում) տարածվում էր միայն տերունական այն պատկերների վրա, որոնք ժամանակին մասն են կազմել սրբության կամ

²⁸⁶ Սիր. Տեր-Ներսեսեան, 7-րդ դարի մի երկ, նվիրված պատկերների պաշտպանությանը, էջ 12-13, ծնթ. 26:
²⁸⁷ Վրթանես Քերթող, Յաղագս պատկերամարտից, էջ 498, հմմտ. էջ 498:
²⁸⁸ Ներսես Շնորհալու, Ընդհանրական թողաթ, էջ 140:
²⁸⁹ Յովհան Օձնեցի, Նորին ընդդէմ պաշտիկեանց, էջ 42: Արևմտյան եկեղեցին ևս, առաջնորդվելով ս. Բարսեղ Կեսարացու հայտնի դրույթով («Պատկերին տրված պատիվը հանգչում է նրա նախատիպի վրա») շեշտում էր «Հարգելով սուրբ առաքյալների և այլոց պատկերները՝ մենք պատվում ենք ոչ թե նյութը և ներկերը...» (B. Carranza, *Summa omnium conciliorum*, Antwerpen, 1959, p. 280, 281). տե՛ս Փեյերծախ, *Сочинения*, Москва, 1967, с. 247, п. 439, 120:
²⁹⁰ Վասն պատկերաց, էջ 131:
²⁹¹ Սիր. Տեր-Ներսեսյան, 7-րդ դարի մի երկ, նվիրված պատկերների պաշտպանությանը, էջ 12: Վրթանես Քերթող, Յաղագս պատկերամարտից, էջ 497, Հմմտ. 21 տարբերակում: «Սրտի հաւատաք» արտահայտությանը հանդիպում ենք նաև Սարկավագի «Լշանակ հաւատոյ Նիկիական ՅԲԴ-իցն» երկում, տե՛ս ՄՄ ձև. 6453, էջ 131:
²⁹² Յովհան Օձնեցի, Նորին ընդդէմ պաշտիկեանց, էջ 42:

²⁹³ Լ. Ագարյան, Վաղ միջնադարյան հայկական քանդակը, էջ 57:
²⁹⁴ Վրթանես Քերթող, Յաղագս պատկերամարտից, էջ 498, հմմտ. էջ 499-500 (67):
²⁹⁵ Սիր. Տեր-Ներսեսյան, 7-րդ դարի մի երկ, նվիրված պատկերների պաշտպանությանը էջ 13, ծնթ. 31:
²⁹⁶ В. В. Бычков, *Из истории...*, с. 189.

շփման մեջ գտնվելով նրա հետ, դարձրել «աստվածային եռանդի» կրողները»²⁹⁷։ Տերունական պատկերները նվիրական հիշատակներով ու ավանդությանը սրբագործելու այս սովորույթը, որ առկա էր նաև Բյուզանդիայում²⁹⁸, հայ միջավայրում կանոնական դարձրել միայն Քրիստոսի և Աստվածածնի պատկերները, մինչդեռ կայսրության մեջ տերունական պատկերների իմացարանորեն հավասարաբեռ էին նաև ոչ տերունականները²⁹⁹։

Ուշագրության արժանի են խնդրո առարկա հատվածի հետևյալ տողերը. «Իսկ գտուեալսն ի Տեառնէ զիրն անպարագրութեան ամենասուրբ և աստուածային պատկեր բարեպաշտին Աբգարու երկրպագել որպէս նմին ինքեան մարմնացելոյ Բանին. և զնոյն նկարեալս յեկեղեցիս ի մարդկանէ (ընդգծումն իմն է - Հ. Ք.) տեսանելով և երկրպագելով, Քրիստոսի անգանկառաջի և աղաչել վասն փրկութեան...»³⁰⁰։ Եթե բյուզանդական զեղագիտության մեջ բոլոր սրբապատկերներն անխտիր կարող էին նույնանալ բուն սրբությանը, ապա հայ միջավայրում, ինչպես դիտել են տալիս Սարկավագի այս տողերը, այդ նույնացումը տարածվում էր տերունի ավանդական այն պատկերների վրա, որոնք կերպածեման որոշակի կանոնով էին ստեղծված։ Պատկերագրական այս իրողությունը նկատի ունի հեղինակը, երբ ընդգծում է, թե երկրպագելի է ոչ միայն Արղարին ուղարկված Քրիստոսի բուն պատկերը, այլև դրանից պատճենվածները՝ «զնոյն նկարագրեալ յեկեղեցիս ի մարդկանէ...»։ Արևելաքրիստոնեական արվեստում պատկերագրական կանոնի պահպանումը տեսական միտքը միշտ առնչում էր զեղագիտական կարևորագույն կատեգորիայի՝ պատկերի միակերպության (ИЗОМОРФИЗМ) հետ, առանց որի պատկերը, խզելով կապը «նախատիպի» հետ և ընդամին կորցնելով իր սրբությունը, զրկվում էր «իմացարանական նշանակությունից»³⁰¹։

Պատկերահարգական զեղագիտության համար նվազ շահեկան չեն նաև Սարկավագի «երկրպագելով սրտի մտօք նմին ինքեան Փրկչին, առաջի նորա զպաղատանս առնել...» և «...առաջի Աստուածածնին պատկերի կամ որ ի սուրբ եկեղեցիս քանդակեալք իցեն, Որդու նորա երկրպագել և աղաչել

²⁹⁷ Ըստ Վ. Բիչկովի՝ բյուզանդական (արևելաքրիստոնեական) զեղագիտական իմացարանության մեջ պատկերի ընկալման 5 խորքեր կամ «մակարդակներ» կարող են գիտակցվել ուսուցողական (дидактический), նշանազիտական (символический), նվիրական-խորհրդապաշտական (сакрально-мистический), ծիսական (литургический) և գեղարվեստական, տե՛ս **В. В. Бычков**, *Из истории...*, с. 187։

²⁹⁸ **E. Kitzinger**, նշվ. աշխ., էջ 106-112։

²⁹⁹ **В. В. Бычков**, *Из истории...*, с. 189։

³⁰⁰ Վասն մասանց, էջ 355։

³⁰¹ **В. В. Бычков**, *Из истории...*, с. 189-190։

զմեողն ի բարեխօսութիւն»³⁰² պարբերությունները, որոնցում կարելի է որոշակի աղբյուրներ նշմարել բյուզանդական զեղագիտության այն կարևորագույն գրույթի հետ, թե սրբապատկերը «նախատիպ» սրբի և աղոթողի միջևորդ է³⁰³։ Աստվածաբանական ավանդների հետ է կապված Սարկավագի «նախալ միտքը. «Երկնչի՛մ, զառաւելութիւն սիրոյ պատկերադործութեանն, գուցէ ի բանսարկուին խարութենէ արտաքոյ իրաւացւոյն... քանզի սովորութիւն, յամումն ի բարս գտեալ, ի ընութեան անգանի կարգ, և տայ խորհիլ ասարոտիս իմն և այլանդակ...»³⁰⁴, որ կարող է «կոռապաշտության» հանգեցնել։ Ամենայն հավանականությամբ, ճառագրի այս մտավախությունը, որ առկա է Անանիա Սանահնեցու «Բան հակաճառութեանց ընդդէմ երկաբնակայ» զավանաբանական գրության մեջ գտնվող «Վասն պատկերապաշտից» ենթախորագրով ճառում ևս³⁰⁵, բարոյագեղագիտական նմանօրինակ փաստարկման մի ընդհանուր սկզբունքի կիրարկում էր ենթադրում հայ միջնադարում³⁰⁶։ Հասարակության մեջ «պատկերագործության» նկարչարվեստի նկատմամբ աճող հետաքրքրությունը միայն կարող էր Սարկավագի մտավախությունը հարուցել և առիթ տալ նման խորհրդածության³⁰⁷։

Հատկանշական է նաև կերպարվեստի ծագումը («կոոցն պաշտօն») բացատրող աստվածաշնչական (Ռճասք. ԺԿ, 15-22) ավանդության վկայակոչումը Սարկավագի կողմից. «...վասն զի և կոոցն պաշտօն, - գրում է նա, - ոչ մերկ ընդ մերկ վաղվադակի ի ներքս եմուտ յաշխարհ, այլ ըստ սրում գրեալն է. տարածամ սգով թաղծեալ հայր, վաղամեռիկ որդու նարար պատկեր. և սմանք ի թագաւորաց նախնեաց փառամոլութեանն ախտիւ գերեալք, ըստ բաղաքաց առնապատկերս զիրեանց, ի վերայ սեանց բարձրագունից և ի նշանատր տեղիս բարձանց տային կանգնել հրամայելով պատուել...»³⁰⁸։

³⁰² Վասն պատկերաց, էջ 131։

³⁰³ **G. Mathew**, *Byzantine Aesthetics*, p. 6։

³⁰⁴ Վասն մասանց, էջ 353-354։

³⁰⁵ ՄՄ ձև. 567, 78բ-80բ. նաև՝ Սեդրակեան, նշվ. աշխ., էջ 128։

³⁰⁶ **Վարդան Այգեկցի**, «Վասն կոռապաշտութեան...», ՄՄ ձև. 2081, էջ 153ա-6բ։ Այգեկցու այս գրության մասին շնորհակալությամբ տեղեկացանք բանասեր Հրայր Տամրազյանից։ Տե՛ս նաև՝ **Վարդան Բարձրբերդցի**, *Մեկնություն Մաղմուսաց Դարթի*, Աստրախան, 1797, էջ 354։

³⁰⁷ «Աղբյուրնապատկերական մատենագրության մեջ համարնույթ մտայնության մասին տե՛ս **Г. А. Кошелоко**, «Развитие христианской эстетической теории в конце II-III вв. н. э.», *ВДИ*, 1970, N 3, էջ 90-91։

³⁰⁸ Վասն մասանց, էջ 354։ Մույն իրողության մի արձագանք է հայ միջավայրում Հուլիանոս կայսեր («Ուրացող») պատկերի հետ կապված հայտնի պատմությունը, տե՛ս **Մովսես Խորենացի**, *Պատմություն հայոց*, հտ. Բ, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 2022-2023։ Կայսեր նկարը երկրպագելու սովորույթը տարածված էր նաև Բյուզանդիայում. տե՛ս *Иконы на Балканах (Ранние иконы)*, София-Белград, 1967, с. X։ Ավելի վաղ այս ավանդության մեկ այլ տարրերակն է տրվում Տերտուլիանոսի երկրում (Apol., X, 2-II, De idol., XV). **Г. А.**

Բնորոշ է Սարկավագի և այն տեղեկությունը, թե պոնտացիները «աստուածացուցին զնշան խաչին, զնոյն ինքն զխաչեալն մեծապէս անգիտանալով...»³⁰⁹; Վրթանես Քերթողը նույնպէս ակնարկում է արդեն VII դարում հայոց մեջ տարածված նմանօրինակ մի մտայնութիւն մասին՝ «...նշանին (խաչին - Հ. Ք.) երկիրպագանէք եւ ի թագաւորն քարաձիգ լինիք, զխաչն պատուէք եւ զխաչելեալն թշնամանէք»³¹⁰: Պատկերամարտութեան հետ կապված այս մտայնությունը Բյուզանդիայի պոնտական հատվածում այնքան մեծ շափեր ստացավ, որ ձեռք բերեց հեթանոսական նկարագիր, դառնալով լուրջ սպառնալիք եկեղեցու համար: Սարկավագն աշխատում է իր բացատրությունները տալ քրիստոնյաների կողմից խաչին տրվելիք երկրպագության «խակական» բնույթի մասին. խաչը «...ինքն ըստ ինքեան, ի սկզբանն՝ տանջանարան և մահու գործի, և ոչ անօթ երկրպագելի է: Եւ վասն զի Բանն արարիչ, մարմնով շարչարեցաւ ի նմա, որով ազատեցաք ի կրկնատեսակ մահուցն, երկրպագեմք նմա յաղագս պատճառին, զանպատմելի շնորհացն երախտիս Փրկչին մերոյ նովաւ յիշատակեալ ի խորհուրդս և ի դէմս...»³¹¹: Թվում է ընդգծված արտահայտությամբ Սարկավագը միեւնույն ժամանակ նկատի ունի թոնդրակեցիների խաչամարտությունը, ըստ որի «Ճշմարիտ խաչը ինքը Քրիստոսն է, իսկ փայտին երկրպագել պետք չէ, որովհետև այն նզովքի արժանի գործիք է» կամ «փայտի մի կտոր»: Սարկավագի ջատագովական բացատրությունը, ըստ երևույթին, պետք է մի մշտուշտ պատասխանը համարել աղանդավորական այս մտայնության: Հեղինակի սույն դիրքորոշումն ու հարցի մեկնության եղանակը հիշեցնում են բյուզանդական գեղագիտության այն տեսակետը, թե մասունքները, անմիջական շփման մեջ գտնվելով աստվածայինի հետ («...Բանն արարիչ մարմնովն շարչարեցաւ ի նմա...»), ինքնին սրբանում են և ստանում «վերերկրային կարևորություն»³¹²:

գ. Խորհրդանշանի աստվածաբանությունը

«Ճշմարտությունը աշխարհ չեկավ մերկանդամ, այլ եկավ խորհրդանշաններով ու կերպարներով...»: այսպես ենք կարդում Փիլիպպոսի անունով

Кочеленко, նշվ. աշխ., էջ 93: Այս մասին առավել հսկայամանալից տե՛ս А. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, v. II, Paris, 1946, էջ 343-357, նաև՝ *Dumbarton Oaks Papers*, 1953, N 7 1954, N 8:

³⁰⁹ Վասն մասանց, էջ 352:

³¹⁰ Վրթանես Քերթող, Յաղագս պատկերամարտից, էջ 495:

³¹¹ Վասն մասանց, էջ 350:

³¹² В. В. Бычков, *Из истории...*, с. 189:

Վայտնի զնոստիկյան Ալեքսարանում (67)³¹³: Կարծում եմ սա պերճախոս խոսացումն է այն ընկալման, որ հետագայում միջնադարյան միտքը պետք է արժարժեր այս նյութի կապակցությամբ: Եվ հիրավի, խորհրդանշանը միջառարարում առիթ է տվել աստվածաբանական նրբին թափանցումների, խորագնա բացատրությունների, որոնք մտքի ուրույն բնագավառ են ներկայացնում: Խորհրդանշանի ուսումնասիրությունն այսօր հնարավորություն է տալիս վերհանելու միջնադարյան մտքի այդ բնագավառի աստվածաբանության և գեղագիտության մի շարք առանձնահատկություններ:

Քրիստոնեական մատենագրությունն իր էությունը, ներքին տրամաբանությամբ և միտումով գերազանցապես խորհրդանշական բնույթ ունի: Խորհրդականությամբ ներթափանցված են առհասարակ միջնադարյան մտքի ամենատարբեր մարդերը: Այս պատճառարանված էր գլխավորաբար սուրբգրային իրողությունների մեջ անթեղված խորքային իմաստների բացատրության անհրաժեշտությամբ:

Մասնավորաբար, առատ նյութ են պարունակում մեկնարանական և ճառագրական երկերը, որոնք լայնորեն կենցաղավարել են ողջ միջնադարում: Նյութի պարզբանման տեսակետից խիստ շահեկան են V դարի մատենագիր Եղիշեի մեկնարանական և ճառագրական երկերը³¹⁴, որոնցում գրևերովում է հեղինակի հակումը դեպի նորպատոնյան իմաստասիրությունը³¹⁵: Վերջինս, ինչպես հայտնի է, աչքի է ընկնում այլաբանական բազմաշերտ մտակառուցումներով: Եղիշեի այդ երկերը ուշադրավ են նախ խորհրդանշանին տրված որակումներով: Վերջիններիս բնությունը հնարավորություն է տալիս բացահայտելու խորհրդանշանի վաղմիջնադարյան ընկալման մի խիստ կարևոր առանձնահատկություն: «Վարդապետություն

³¹³ М. К. Трофимова, *Историко-философские вопросы гностицизма*, с. 178:

³¹⁴ Եղիշեի երկերի և երանց մասին ուսումնասիրությունների՝ Հ. Ս. Անասյանի կազմած մատենագիտությունը տե՛ս Եղիշե. *Վասն Վարդապետ և հայոց պատկազմին*, աշխատ. Եր. ՏԼր-Միհասանի, Երևան, 1957, էջ 204-219: Երկերի պատմաբանասիրական, աղբյուրագիտական, փիլիսոփայական, գրականագիտական, ընկերաբանական, եկեղեցաբանական և երաժշտագիտական բնույթի նր տե՛ս Լ. Խաչիկյան, *Եղիշեի «Արարածոց մեկնությունը»*, Երևան, 1992: Շ. Արեշատյան, *Формирование философской науки в древней Армении (V-VI вв.)*, Ереван, 1973, с. 112-131, В. С. Нерсисян, «Литературные и эстетические взгляды армянских авторов V в.», *Русская и армянская средневековые литературы (Сборник статей)*, Ленинград, 1982, с. 21-22, В. Л. Зекьян, «Elise as Witness of the Ecclesiology of the Early Armenian Church», *East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington D. C., 1982, p. 187-197, Մ. վրդ. Արարաչյան, «Եղիշեի աստվածաբանական հայացքները», *Երմիածին*, 1983, թիվ Բ-Գ, էջ 51-54, Գ. Տ. Խրիստյան, *Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմություն*, Երևան, 1978, էջ 163-207: Հ. Քյոսեյան, «Եղիշեի երաժշտության մասին», *Լրագրեր հասարակական գիտությունների*, 1986, թիվ 1, էջ 51-57:

³¹⁵ Շ. Արեշատյան, նշվ. աշխ., 120-131:

ըստ Յովհաննու...» ճառում կարգում ենք. «Ան ձկունսն այդպէս է. նախ զմեծամեծսն որսացաւ, զի խորհուրդ էր եւ ոչ ճշմարտութիւն (այս և հետագա ընդգծումներն իմն են - Ն. Ք.). այլ առ ընտրութիւն Առաքելոցն ոչ այդպէս», նախ զմանունսն, եւ ապա զմեծամեծսն»³¹⁶: Նույն ճառի մեկ այլ հատվածում դարձյալ կարգում ենք. «Թէպէտ ասացի փոքր ի շատէ տարացոյց զճշմարիտ, որ ունի զնմանութիւն, այլ ոչ եթէ զէութիւն...»³¹⁷: Մեկ այլ «Ի Թարոր լերին յայտնութիւն Տեառն...» ճառում գրված է. «Որպէս եւ ինքն աստուածութիւնն բազում մասամբ երեւեցաւ մարգարէիցն, եւ մի ոք ի նոցանէ զԱստուած ոչ կարաց տեսանել. այլ նմանութեամբքն որով տեսին՝ բաւական համարեցան...»³¹⁸: «Քանզի նմանութիւն ասաց Տէրն մեր, - կարգում ենք մեկ այլ տեղ, - եւ ոչ զորպիսութիւնն նմանութեան, որ ոչ բերէր զիսկութիւն ճշմարտութեանն»³¹⁹: Եղիշէի այս դատողութիւններին համաբնույթ են «Յովհաննու իմաստասիրի Հայոց կաթողիկոսի» հետևյալ մտքերը. «...զի անդ խորհուրդ գուշակման և աստ յայտնութիւն ճշմարտութեան...»³²⁰, «իսկ եթէ այն նմանութիւնք եւ արինակը էին ճշմարտութեան, իսկ այս՝ նոյն ինքն ճշմարտութիւնն եւ ոչ արինակ...»³²¹: Այս նույն միտքն է շեշտվում Վարդան Արևելցու († 1271.) Դանիելի մեկնութեան մեջ ևս. «Պատկերի նմանեցուցանէ զփառս թագաւորաց երկրի, զի պատկեր է և ո՛չ ճշմարտութիւն...»³²²: Վկայաբաղված հատվածներում իրար հակադրվում են «խորհուրդն» ու «ճշմարտութիւնը», «նմանութիւնն» ու «էութիւնը», «աստուածութիւնն» ու «նմանութիւնը»: Հակադրության մեջ համարնույթ են մի կողմից «ճշմարտութիւնն» ու «էութիւնը», մյուս կողմից «խորհուրդն» ու «նմանութիւնը»: Ինչպէս տեսնում ենք, Եղիշէն (և ոչ միայն նա) խստորեն սահմանազատում է այս երկու կարգի իրողութիւնները: Դատելով հակադրման բնույթից՝ առաջին զույգը

երկրորդի համար արտաքին, իսկ երկրորդը՝ առաջինի համար ներքին կարգի իրողութիւնն է³²³: «Ճշմարտութեան» և «խորհուրդի» զատորոշումն ու տարբերակումը հստակվում է Եղիշէի «Ի Թարոր լերին...» ճառի հետևյալ հատվածի օգնութեամբ. «...երկրապիշք միայն էին եւ անհաւատ լսելիք, զիմանալի յայտնութիւնն ոչ կարէին տեսանել. եւ նոքա ի լերին անդ մարմնաւոր ինչ յայտնութիւն ոչ տեսին, այլ երկնաւոր զաւրութիւն իմանալով, զայն՝ որոյ ի յայտնութիւնն նա միայն զիտէ, եւ ում կամի ինքն յայտնէ ըստ մասանց, եւ մտացն միայն ծոց բաւէ ժողովելով, այլ ոչ բանիւ պատմել եւ սփռել ի լսելիս ուրուք, զի որ բանիւ զծագրի՝ ընդ մարմնաձեւութեամբ անկանի երեւումն նորա...»³²⁴: Քաղվածքի միտքը ճշտորոշում ու դարձնում է առավել ամբողջական Օձնեցու վերոհիշյալ «յայտնութիւն ճշմարտութեան» արտահայտությունը: Ուրեմն, Աստվածութեան հայտնությունը իր դրսևորումներով բազմակերպ է, սակայն Նրա զերբնական անդրանցական (տրանսցենդենտալ) ինքնութիւնն՝ անհայտ: Աստվածութեան հայտնության ամեն մի բառային նկարագրություն Նրան զետեղում է նյութական, եռաչափ տարածքի մեջ, մինչդեռ Աստծո «...երկնաւոր փառքն յայսմանէ վերագոյն են, եւ ի մարդկանէ, եւ ի հրեշտակաց»³²⁵: Սա նշանակում է, որ հայտնության (այստեղ՝ Պայծառակերպման) պատկերագրումը ոչ թէ «ճշմարտության» համարժեքն է, այլ՝ Աստվածութեան պայմանական կամ խորհրդանշանային դրսևորումը³²⁶: «Ճշմարտութիւն»-ը, ի տարբերություն «խորհուրդի», հայտնութեան իրողության («Ես եմ ճանապարհն եւ ճշմարտութիւն»: Յովհ. Ժ՛Ե Ե) աստուածաբանական հաստատագրումն ու որակումն է: Վերջիններիս («ճշմարտութիւն», «խորհուրդ») հաճախակեպ օգտագործումը ցույց է տալիս, որ դրանք միջնադարում ունեցել են հոգևոր եզրի նշանակություն:

Այսպիսով, «խորհուրդը» և «նմանութիւն»-ը (խորհրդանշանը) «ճշմարտության», «էութեան» ոչ նույնական դրսևորումն է: Այսինքն երբ «ճշմարտութիւն»-ը կամ «էութիւն»-ը դրսևորվում է, այն դառնում է «խորհուրդ» կամ

³¹⁶ Եղիշէ, *Խրատք*, էջ 1041:
³¹⁷ Նույն տեղում, էջ 1040:
³¹⁸ Նույն տեղում, էջ 972:
³¹⁹ Նույն տեղում, էջ 1007:
³²⁰ **Յովհան Օձնեցի**, Յովհաննու իմաստասիրի Հայոց կաթողիկոսի Խոստովանութիւն անշարժ յուսոյ մարմնամաղոյ Բանին Բրիտանոսի և ընդդէմ դաւանողաց զմի Բրիտանոս յերկուս բնութիւնս, էջ 19:
³²¹ **Յովհան Աձնեցի**, *Նորին ընդդէմ Երևութեանաց*, էջ 60:
³²² **Վարդան Արևելցի** և այլք, *Մեկնութիւնք Դանիելի մարգարևութեան*, աշխ. Հ. Քոչոսեյանի եւ Մ. Արաքյանի, Մ. Էշմիածին, 2007, էջ 46-47: «Արդ որպէս գծագրեալ պատկերն ոչ է կենդանի, և ոչ կենդանացուցանել ունի զօրութիւն, այսպէս և սա թէ սոսկ օրինակ էր, ոչ ինքն կենդանի և ոչ զայս սրբի. որպէս գոչեաց Աստուածաբանն. և որպէս արեգակն օրինակ Աստուծոյ՝ չունի աստուածական զօրութիւն, և նայեցողն ի նա ոչ դատապարտի, յորժամ անխտիր յօրինակն Աստուծոյ մերձենայ... քանզի օրինակ անուանի, որ զգաղափար զոյնն ունի, և ոչ զզօրութիւնն», տե՛ս **Ներսէս Լամբրոնացի**, *Ետրիդրածութիւնք ի կարգս նկեղեցոյ եւ մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին*, էջ 158-159:

³²³ Տեսանկյնի և անտեսանելիի պսօթինակ բնեօացում արդէն նշմարվում է գնոստիկական գրականութեան մեջ. «Ճշմարտության տեսանելի ասարկաները տկար և արհամարհելի են, մինչդեռ նրանք, որոնք ըողարկված են, զորավոր և մեծարևի: Սակայն Ճշմարտության խորհուրդները բաց են նշանների ու պատկերների մեջ». Ավետարան ըստ Փիլիպպոսի, 124. տե՛ս **М. К. Трофимова**, *Историко-философские вопросы гностицизма*, с. 187:
³²⁴ Եղիշէ, *Խրատք*, էջ 975:
³²⁵ Նույն տեղում, էջ 975:
³²⁶ Ի դեպ, ինչպէս Գրիգոր Աստուածաբանը (**В. В. Бычков**, *Византийская эстетика*, с. 95), այնպէս էլ Եղիշէն (*Յայտնութեան ոչ այլ ինչ է իմանալ, այլ աստուածակերպ... Եղիշէ, Խրատք, էջ 973*) գտնում են, որ Պայծառակերպության պատկերի դրսևորումն է Աստվածութեան տեսանելի կերպերից մեկը:

«նմանութիւն», որ կրելով իր նախօրինակի դրոշմը բնույթով, սակայն, տարբերվում է նրանից³²⁷։ Խորհրդանշանի այսօրինակ ընկալումը խարսխված էր Հայ եկեղեցու որդեգրած ժեստոզական (ապոֆատիկ) աստվածաբանության վրա, ըստ որի՝ Աստված կամ Աստծո էությունը սկզբունքորեն անճանաչելի ու անմատչելի է, և նրա հետ հաղորդակցումն իրականացվում է աստվածային ճշմարտություններ արտացոլող խորհուրդների և խորհրդանշանների միջոցով։ Ընդհանրական այս դրույթը հետագայում պետք է ընկնէր խորհրդաբանական դասողությունների հիմքում։

Նզիշխի երկերում առկա թվերի, առարկաների, կրկույթների խորհրդաբանական բացատրություններն իրենց տեսակի մեջ վաղադույններից են մեզանում։ Անդրադառնանք դրանցից մի քանիսին՝ խոսքը տալով նախ թվերի խորհրդաբանությունը։

Ըստ պլուրազորականների, թիվը ընկած է «համաշխարհային ներդաշնակության և հավերժական շրջապատույթի հիմքում, նա իմաստությունն ու ազատ գիտության առարկան է, այլև՝ իրերի էությունը», «Աստված անճառելի թիվ է»։ Պլուրազորասի այս միտքը «լուսյան խոստում տված պլուրազորականներին» առաջնորդում էր դեպի թվերը, որպեսզի դրանցով կարողանային «հաղորդել անբարբառելի» կերպարները³²⁸։ Թիվը խորհրդական բացառիկ կարևորություն է ստանում Պլատոնի իմաստասիրության մեջ։ Համաձայն վերջինիս, «թվերը նշաններ են», որոնք ստորին առարկաները հաղորդակցում են գերագույն էությունը։ Լինելությունն իր գոյարանական հիմքը ձեռք է բերում թվային անվանումով, «որ թույլ է տալիս Պլատոնին իր թվերը օժտել արարչական կարողունակությամբ։ Թիվը տիեզերքի գոյաբանական սնուցիչը և կարգավորիչն է։ Ըստ փիլիսոփայի, աստված (գեմիտրոլոս) աշխարհը կարգավորում է «կերպարների և թվերի օգնությամբ»³²⁹։

Անտիկ այս տեսությունների վրա էր հենվում միջնադարյան թվաբանությունը, որն իր բնույթով խորհրդանշական էր։

Բայց այդ, խորհրդանշանները, ինչպես նկատում է Ա. Գուրևիչը, նաև էապես աստվածաբանական են, «քանզի և ինքը՝ մաթեմատիկան, երկար

ժամանակ իրենից ներկայացնում էր «սրբազան թվաբանություն, որ ծառայում էր աստվածային ճշմարտությունների խորհրդաբանական մեկնությանը։ Հետևաբար, թվաբանության լեզուն ինքնուրույն չէր. այն քրիստոնեական մշակույթի համընդհանուր լեզվի մի «բարբառն էր»։ «Թիվը գեղագիտական մտքի էական տարրերից» էր։ Այն սրբազան խորհրդանշան էր ու ևստուծո միտքը»³³⁰։ Հայ մատենագրության մեջ խորհրդաբանական ամեհալայն մեկնությունների է ենթարկվել հատկապես յոթ թիվը՝ իր բազմաչիրտ այլաբանությամբ³³¹։ Այս տեսակետից բացառություն չեն կազմում նաև Նզիշխի երկերը։ «Մեկնութիւն Յեսուայ և Դատաւորաց»-ում, խոսելով Սամսոնի յոթնազիսակի (մազերի յոթ մասի բաժանված լինելու) մասին, հեղինակը նախ այն նմանեցնում է արարչագործման պսակ հանդիսացող յոթերորդ օրվան. «Թիւ եաւթնեկին... զի մի է զարութիւնն աստուածային գրոց, վեց ի նոցանէ զվեցարեայ արարածքս նշանակէ՝ որ ի սկզբանէ. իսկ եաւթներորդն՝ սուրբ փափուկ նուրբալ Աստուծոյ ար, որ եւ անաշխատելի պարութեան հանդիստ անուանեցաւ»³³²։ Այս միտքն իր հետևյալ պարզաբանումն է գտնում հեղինակի Արարածոց մեկնության մեջ. «Ձապականացուսն արար ի վեցն եւ զանապականն սկսանի յեաւթն. զիմանային աշխարհն ոչ առնելով այլ տեսանելովն զարդարէ զնա։ Որքա՞ն ցանկալի է նա զոր միշտ առնէ զնա Աստուած երանելիացն բնակութիւն և հանգիստ։ Զի ի ժամանակի եղեալքն՝ ժամանակաւ ապականին երկոքին, իսկ իմանալին անժամանակ տեսեալն յԱրարչէն, ընդ Աստուծոյ՝ անժամանակ էին մնայ յախտեան։ Թեթնեթորդումն զազարեցուցանէ ի գործոցն եւ այլ իմն սկսանի աստուածազանազոյնս։ Զնախախնամութիւնն յայտ է, որ յետ առնելոյն էր, որպէս ամենայն արուեստաւոր յետ կազմելոյն ինամելոյ սկսանին...»³³³։ Ստեղծված լինելով ժամանակի ընթացքում, նյութեղեն արարածները պատկանում են ժամանակին ու ժամանակավորին, և այդու՝ ապականացու են։ Ի տարբերություն ապականության ենթակա արարչագործման վեց օրերի, յոթերորդը, լինելով Աստուծո հանգստյան, բայց նաև՝ աննյութական աշխարհի ու ողեղեն արարածների ստեղծման օրը, անապական և անժամանակ է, այսինքն բացառապես իմանալի և աստվածային։ Յոթերորդ օրվա այս բացա-

³²⁷ А. Ф. Лосев, *Очерки античного символизма и мифологии*, т. I, Москва, 1930, его же: *Проблема символа и реалистическое искусство*, Москва, 1995. С. С. Аверинцев, «Символ», *ВСЖ*, т. 23, Москва, 1976, с.385-386, его же: *Поэтика ранневизантийской литературы*, Москва, 1976, с. 109-149. П. Флоренский, «Иконостас», *Богословские труды*, сб. 9. Москва, 1972; М. Иванов, «К вопросу богословия символа», *ЖМП* 1984, 4. В. Бычков, նշվ. աշխ., с. 108-143.

³²⁸ О. Н. Ульянов, «Число в истории эстетического опыта», *Философские науки*, 1986, N 5, с. 147.

³²⁹ Նույն տեղում, էջ 148:

³³⁰ А. Я. Гуревич, *Категории средневековой культуры*, Москва, 1984, с. 27-28:

³³¹ Յոթ թվի բազմաթիվ մեկնություններ տես *Յարմատք*, Կ. Պոլիս, 1706, էջ 412-413 (դժբղձոգ):

³³² Նզիշխ, *Խրատք*, էջ 950:

³³³ Նզիշխ, Մեկնութիւն Արարածոց, էջ 780-781:

որի նշանակությամբ է պայմանավորված յոթի թվային խորհրդի մեկնարանումը: Այն հավիտենական, վերերկրային արժեքների թվային նշանակն է, գերբնական իրականությունների թվային դրսևորումը:

Երկրորդ. Սամսոնի յոթնագիսակը, իր խորհրդական թվով հայտանշումն է Ս. Հոգու յոթ հատկանիշների: Ակնարկելով Սասյի ԺԱ Զ-ր՝ Եղիշեն գրում է. «Այս շնորհք եաթնեկի առ իւրաքանչիւր անձին տեսանի. եւ եթէ մի յայսցանէ պակաս իցէ յումեքէ, խեղ ասեն նմա եւ ոչ ողջանդամ. ապա թէ եաթնեքեան կտրիցին, մեռեալ է եւ ոչ կենդանի»³³⁴: Ուրիշ խոսքով. յոթնագիսակի յուրաքանչյուր ճյուղը Ս. Հոգու «եթնարփի» շնորհների խորհրդանիշն է. իմաստություն, բանականություն, խորհուրդ (խորհրդագրածություն), հզորություն, գիտություն, բարեպաշտություն, աստվածավասություն³³⁵: Քանի զեռ այս շնորհները առկա են, մարդը կատարյալ է, սակայն, երբ սրանցից որևէ մեկը բացակայում է, նա դիտվում է իբրև պակասավոր, խեղված, իսկ երբ բացակայում են բոլորը, վրա է հասնում հոգևոր մահը: Սրանից զատ, հետևելով Իրենեոսին, Եղիշեն յոթներյակը զուգադրում է երկնքի յոթ ոլորտների հետ³³⁶: Սամսոնի յոթնագիսակը նման է արարչական շաբաթին, որ ժամանակի նախասկզբն է. «...խորհուրդ եաթնարեալ կենցաղոյս, որով թուով ժամանակս սկսանի, - գրում է Եղիշեն, - եւ անգր ի նա դարձական յոգնապիսութեամբ բազմանայ, եւ ի նոյն թիւ եաթներեկին կատարի. ի միակէն սկսեալ եւ ի մասնականսն բազմացեալ, եւ ի նոյն աւարտումն բոլորեալ, եւ ըստ շնորհի արարչութեան միմեամբք զաւրացեալք»³³⁷: Արարչական յոթներյակը ժամանակի նախասկզբնական միավոր է, որի բազմապատկումից կազմվում է ժամանակի տեական հոլովույթը: Սակայն յոթը ոչ միայն ժամանակի, այլև արարչագործման խորհրդանշանն է: Յոթերորդ օրով է ավարտվում արարման գործընթացը: Արձագանքելով Փիլոն Երրայեցու Արարածոց մեկնությունն՝ «Քանզի եթներորդ... զօրութեամբ և

³³⁴ Եղիշէ, *Խրատք*, էջ 950:

³³⁵ R. W. Thomson, "Number Symbolism and Patristic Exegesis in Some Early Armenian Writers," *ՀԱ*, 1976, էջ 127, հմմտ. «Անանիայի հայոց վարդապետի սակա բացատրությունն թուոց», Մատենագիրք հայոց, հտ. Ժ, Անթիլիաս-Լիբանան, 2009, էջ 448-449:

³³⁶ Այս կապակցությամբ՝ ա. Իրինեոսի «Յոյցք առաքելական քարոզութեանց» կրկում կարդում ենք. «Իսկ մեր աշխարհը յոթ երկինքներով է շրջապատված, ուր գորությունները, հրեշտակները և հրեշտակապետերն են, որոնք սպասարկում և երկրպագում են Ամենակալ Արարիչ Աստծուն», տե՛ս *Ընթերցումներ եկեղեցու հայրերի և վարդապետների մատենագրությունից*, խմբ. և հրատ. պատր. Հ. Քյուսեյանը, Երևան, 2008, էջ 11: Ի տարբերություն այս երկուսի, Ափրասիատը խոսում է բացառապես Ա. Հոգու յոթ գործողությունների մասին. R. W. Thomson, նշվ. աշխ., էջ 127, ծնթ. 44:

³³⁷ Եղիշէ, *Խրատք*, էջ 952:

առաջին է, վասն զի աշխարհիս լինելութիւն ըստ այնմ եղև, վասն լին յամեկայնի գոլ յայնժամ»³³⁸ բառերին, «Վարդապետութիւն ըստ Յովհաննու...» հասում Եղիշեն գրում է. «Վասն որոյ ի միում աւուրն եւեթ հանգիստ սուրբ, որ անուանեալն է շաբաթ, եւ թուականաւ եաթներեակ. եւ եաթն թիւդ բերէ ցնմանութիւն անձնի, եւ անձինն զանեղի, եւ անեղն ունի զարարչական զարութիւնն»³³⁹: Ուրեմն, յոթը ոչ միայն արարչագործման, այլև՝ բուն արարման ավարտն է խորհրդանշում: Ինչու՞, որովհետև յոթն իր բնույթով համերաշխ է միակին. անձին է, անեղ, այսինքն՝ աննյութական, ոգեղեն իրողություն, որն ըստինքյան օժտված է ներուժ արարչական ունակությամբ³⁴⁰:

Յոթի հինկտակարանային արարչական այս կարողությունը լիարվում է նրա նորկտակարանային առաքելությամբ: «Արդ ի վեց աւուրս տեսանի հազար ամն, յորում ամենայն աշխարհս անկեալ էր ընդ ապականութեամբ, կարդում ենք նույն ճառում, - մինչև և եկն եհաս թիւ եաթներեկին՝ զոր ի վեր անգր շաբաթ անուանեաց, եւ հանգիստ զնա համարեցաւ: Այս է զարուստն Տեառն, որ եմուտ դրաւքն փակելովք, եւ սրբեաց եւ մաքրեաց զաղտ վեց աւուրց առաջնոց. եւ անուամբ եաթներեկին՝ որ է կոչս եւ անձին ի մահկանացու գոյացութեանցս...»³⁴¹: Այսպիսով, յոթը խորհրդաբանորեն երկփեղկվում է. իբրև հինկտակարանային իրողություն այն ունի արարչագործող ունակություն, իսկ իբրև նորկտակարանային իրողություն՝ այն օժտված է փրկագործող կարողությամբ: Ուրիշ խոսքով, հինկտակարանային արարչագործումն ու նորկտակարանային փրկագործումն իրականացվում են տիեզերական հայտնությունն իր մեջ կրող յոթի միջոցով:

Յոթը կամ յոթերորդը ոչ միայն ընդհանրական, այլ նաև անձնական փրկության խորհրդանիշն է: Երիբովի պարիսպների խորտակումը նմանեցնելով սեփական մեղքերից ձերբազատվելուն՝ հեղինակը գրում է. «Վեց ար՝

³³⁸ Փիլոն Երրայեցի. *Մնացորդք ի Հայրս*, աշխատ. հ. Մ. Արգերեանի, Վենետիկ, 1826, էջ 111-112: «...եթն աւուրց թիւ... - դարձյալ կարդում ենք Փիլոնի Արարածոց մեկնության մեջ, - յիշատակ է աշխարհիս լինելութեան, որոյ ծննդականն տոն արարեալ լինի եթներեակն՝ յայտնապէս ցուցանելով գ-ժօրն, իբրու թիւ՝ Ես նմ և աշխարհի արարիչ՝ և գոյսն ածելով ի գոյանալ...: Եւ արգելու, զեթն աւուրսն, զի ի միտ առցեն թերէլիաւառն և անհաւանքն զաշխարհիս լինելութիւն...», անդ, էջ 94-95:

³³⁹ Եղիշէ, *Խրատք*, էջ 1033:

³⁴⁰ Յոթի, իբրև միակի, արարչագործող կարողության մասին Փիլոնի և Եղիշի դատողությունները հետավոր արձագանքն են վաղ պլուրալության այն տեսակետի, որի համաձայն՝ տիեզերքը ծնվել է նախասկզբնական «Միավոր-Միակից», տե՛ս **И. Д. Рожанский**, *Развитие естествознания в эпоху античности: Ранняя греческая наука «О природе»*, Москва, 1979, с. 283:

³⁴¹ Եղիշէ, *Խրատք*, էջ 1033:

մի մի նուագ հարկանիցէք. եւ յաւուրն եաւթներորդին եաւթն անգամ եկես-
ջիք առաջին աւրինակաւքն. եւ յեաւթներորդ աւուրն յեաւթն նուագին՝ ուժգ-
նագոյն քան զայլ աւուրցն հարկանիջիք զփողսն. եւ ի գոշիւն բարբառոյ զաւ-
րացդ... պարիսպքն անկեալ կործանեսցին...»³⁴²; Յոթի փրկագործող զորու-
թյան այսօրինակ ընկալումը, նրա հինկտակարանային արդեն հայտնի
խորհրդաբանութիւնը կամրջում է նորկտակարանային խորհրդաբանու-
թյանը՝ կանխանշելով նրա նոր կոչումն ու նշանակութիւնը:

Շնորհիվ իր աստվածային բնույթի՝ յոթը նաև գեղեցկութեան նշանակ է.
«...թիւզ ձեր գեղեցիկ է. – կարգում ենք «Վարդապետութիւն...» ճառում, –
աճառագիկ եաւթն էք. ի ձեզ տեսանի աշխարհս, միանգամայն եւ տէր աշ-
խարհիս»³⁴³: Սա նշանակում է, որ յոթով պայմանավորված աշխարհի գեղեց-
կութիւնը արտացոլումն է բացարձակ գեղեցկութեան: Յոթը Աստվածու-
թյան հատկութիւններից մեկի՝ զերբնական գեղեցկութեան թվային արտա-
հայտութիւնն է:

Սակայն յոթը խորհրդանիշն է ոչ միայն դրականի, այլև՝ երբեմն բացա-
սականի: Իբրև այդպիսին է այն մեկնաբանվում Երիբովի պարիսպների
նկարագրութեան մեջ. «Տիպք արիւնակի էր նա (Երիբովը – Հ. Ք.) բազմադի-
մի մեղաց առաջին մարդկային բնութեան, – գրում է Եղիշեն, – Երիբով եաւթ-
նեկին պարսպաւք ամրացեալ փակեալ կայր. ոչ յԱստուած ապաւինեալ, այլ
յորմոցն լայնութիւնն եւ ի բարձրութիւնն. եւ մարդոյս բնութիւնն եաւթն մա-
սամբք պարսպեալ էր դարտաբին եւ զներքին շինուածս նորա. երկու աշաք
եւ երկու ականջաք եւ երկու ոնգացն առուաւք, եւ բերան նորա եաւթն մե-
ծամուր խորհրդոց»³⁴⁴: Երիբովի յոթ պարիսպները խորհրդանշում են մարդ-
կային մարմնի յոթ անդամները և համապատասխանաբար՝ յոթ մեղավոր
խորհուրդները³⁴⁵:

Նվազ ուշադրով չէ տասի խորհրդաբանութիւնը: «Վարդապետու-
թիւն...» ճառում, խոսելով հրեից առաջին՝ Արեգ ամսի տասներորդ օրը գա-
ռան պատարագը արգելելու մասին՝ հեղինակը հետևյալ կերպ է բացատ-
րում այդ. «Ահա խորհուրդ չայտնի, յոր եթէ կամեցի ոք, ամենայն իրաւք

կարասցէ հայել: Զի տասնեակն ունի զկատարումն թուականին»³⁴⁶, եւ թուա-
կանն զնրիթական գոյութիւն աշխարհիս: Զի նրիթականաւն զմարմնականս
տոցէ ուսումն կատարեալ վարդապետութեան»³⁴⁷: Այս տողերը, որ արձա-
պանքն են Փիլոն Երրայեցու Արարածոց մեկնութեան՝ «Եւ տասներեակն լա-
ւագոյն է քան զհնգեակն. քանզի սա է ամենակատար լիագոյն և վերագոյն
թիւ առանձինն իւր իսկ աստուածային խորհրդոց...: Վասն որոյ և զտաս-
նեակն սուրբս խոստովանէ Մովսէս. բնաւորապէս, զիններեակն՝ լինելու-
թեան թողեալ, և զտասնեակն՝ Աստուծոյ Բանին...»³⁴⁸ տողերի, ցույց են տա-
լիս, որ յոթի նման տասը եւ օժտված է արարչական կարողունակութեամբ:
Կազմվելով միավորների հանրագումարից և ներկայացնելով կատարելու-
թիւն, այն ոչ այլ ինչ է քան Աստուծո միտքը, որ անգոյութիւնից գոյութեան
է կոչում առարկաները³⁴⁹:

Խորհրդաբան նման լայն մեկնութեան է ենթարկվել նաև տասներկուը:
«Մեկնութիւն Յեսուայ եւ Դատաւորաց»-ում կարդում ենք. «Երկոտասան
վեմքն որ ելին ի զետոյ անտի, նման էր թիւն երկոտասան Առաքելոցն, եւ
երկոտասան քարինքն որ իջին անդրէն ի զետն, երկոտասան ազգատոհ-
մացն, որ ոչ կարացին ելանել ի ծովէ մեղաց»³⁵⁰: Ինչպես տեսնում ենք, տաս-
ներկուսի խորհուրդն այստեղ երկատված է. մի զեպքում զետից դուրս եկած
տասներկու վեմերը նմանեցվում են տասներկու առաքյալներին³⁵¹, իսկ
մյուս զեպքում ջրում ընկզմված տասներկու վեմերը՝ հրեից տասներկու ազ-
գատոհմերին, որոնք շկարողացան դուրս գալ մեղքի ծովից³⁵²:

Նույնքան հետաքրքրական են առարկաների, երևույթների խորհրդա-
բանական մեկնութիւնները: Ուշադրով է «Գիր-անգիր» հակոտնյայի բա-
ցատրութիւնը: Պայծառակերպութեան վայրը՝ Թարոր լեռը նմանեցնելով

³⁴² Նույն տեղում, էջ 938:

³⁴³ Նույն տեղում, էջ 1036:

³⁴⁴ Նույն տեղում, էջ 938:

³⁴⁵ А. Гуревич, և՛վ. աշխ., էջ 300-301:

³⁴⁶ Ըստ Անանիա վարդապետի՝ «Ժ. ըորդ թիւղ և կատարումն թուոց միակաց եւ ճուղեղ Ե. -
կին...», Անանիա Նարեկացի, Մակն բացայայտութեան թուոց, էջ 450: Հմմտ. «Բանք ի խոր-
հուրդ կատարման Ժ. թուի, որ է պատճառ կատարեալ և բարձրագոյն Աստուածութեան»,
ՄՄ ձեռ. 9714, 68ա-79ա:

³⁴⁷ Եղիշէ, Խրատք, էջ 983:

³⁴⁸ Փիլոն Երրայեցի, Մեացորոյ ի Հարս, էջ 330-331:

³⁴⁹ Thomson, և՛վ. աշխ., էջ 127, 131:

³⁵⁰ Եղիշէ, Խրատք, էջ 936:

³⁵¹ Եկեղեցու ճարտարապետութեան խորհրդական իմաստը մեկնաբանելիս, Հովհան Օձնեցին
նրա տասներկու հիմնովեմերը նմանեցնում է տասներկու առաքյալներին, որոնց վրա է հաս-
տատված հոգևոր եկեղեցին. Յովհան Աձնեցի, Հատուածք բանից Յովհաննու Իմաստա-
սիրի, Մատենադիրք հայոց, հտ. Լ, Ը դար (Յաւելուած), Անթիպաս-Լիբանան, 2007, էջ 97:

³⁵² Եղիշէի երկերում հանդիպող վերանշանակ թվերի, ինչպես նաև՝ երեսուկի, հարյուր հիսուն-
րեքի, վեց հազարի խորհրդանշական իմաստի մանրամասն քննությունը տես Ս. Thomson, և՛վ.
աշխ., էջ 118-138:

երկնքի արքայութիւնը, հեղինակը գրում է, թե լեռան վրա գտնվող աշակերտներին Քրիստոս «ուսույց... զանգիր արէնս երկնից. քանզի եւ մեր տեղին առաջին անգիր էր: Գիր զմարմնականացն խաւսի, անգրութիւն զանմարմին էութիւնն ցուցանէ: Գիր՝ զմահն Մովսէսի պատմէ, իսկ անգրութիւն՝ զյայտնութիւն Տեառն առ աշակերտսն: Գիրն ինքն անցական է, եւ զանցաւոր աշխարհս արկանէ ընդ պատմութեամբ. անգիրն յինքեան գրէ զանցաւորս, զի անանցս արասցէ: Գիրն զվերանալն Եղիայի նիւթական պատուականաբս ասէ. անգրութիւն զերելումն Տեառն եւ զեղիայեանց»³⁵³: «Գիր» և «Անգիր» իրականութիւնների այսօրինակ հակադրումը ներկայացնում է այդ երկուսն իբրև հասկացութային կշիռ ունեցող, խորհրդական միավորներ: «Գիր»-ն իր նշանակությամբ ստորադասվում է «Անգիր»-ին: «Գիր»-ով արձանագրված մովսիսական օրենքները գործադրելի են միայն նյութականի, կենցաղայինի սահմաններում: Սակայն «Գիր»-ը պատկանում է ոչ միայն օրենքներին, այլև՝ այսրաշխարհային պատմութեանը, որ առաջնորդվում է նույն այդ օրենքի տիրական թելադրանքով: Սա նշանակում է, որ «Գիր»-ը լինելով ապականացու և անցողիկ, ենթակա է մահվան: Տրամագծորեն տարբեր է «Անգիր»-ը: Այն իր մեջ ներամփոփելով անցողիկն ու ժամանակավորը, ապականացուն և սահմանավորը, դրանք դարձնում է հավերժի և անսահմանի սեփականութիւնը: Եթե «Գիր»-ը պատմութեան ընթացքում Աստծո և մարդու պայմանական հարաբերությունը կանոնակարգող, ապա «Անգիր»-ը բոլոր պայմանականութիւնները ի չիք դարձնող աստվածային իսկութեան հայտնութեան դրսևորման խորհրդանիշ է: Մի խոսքով, եթե «Գիր»-ը նյութական առարկաների պատկերման միջոց է, ապա «Անգիր»-ը՝ հայտնութեան փաստերի (այստեղ՝ Պաշտօնակերպութեան), որոնք ենթակա չեն ձևական տրամաբանութեան թելադրած բառային (= գրավոր) պատկերման: Այս է պատճառը, որ «Անգիր»-ը անդրանցական գոյավիճակի (այստեղ՝ Արքայութեան հայտնութեան՝ Պաշտօնակերպութեան) խորհրդանիշն է:

Ինչպես հայտնի է, «միջնադարյան խորհրդանշանը երբեք չի եղել բարոյապես շեղոք: Խորհրդանշանների նվիրապետությունը միաժամանակ արժեքների նվիրապետություն էր»³⁵⁴: Այս տեսակետից հատկանշական են Աջ և Չախ կողմերի խորհրդարանական մեկնությունները: «Յերելումն Տեառն առ Տիրբերայ ծովուն» ճառում, խոսելով առաքելական գործունեության կոչված ձկնորսների և Քրիստոսի հարաբերության մասին, Եղիշեն մասնավոր

մի անդրադարձով կանգ է առնում Քրիստոսի ցուցումով նավի աջակողմյան հատվածից առատ որս գուրս բերելու մասին պատմող ավետարանական դրվագի վրա: «Արդ, եկայք, ասէ զգործիսդ յաջակողմ նաւիդ արկէք, - ասում է հեղինակը, - զի որ առանց իմ արկէք, գիշեր էր եւ ձախակողմ. իսկ զոր ինեդ արկանէք, տիւ է եւ աջակողմ. եւ եթե աջակողմ է՝ անդ գտանէք. եւ իրբեւ գտանէք, մի՛ զլանայք զշնորհս Հոգւոյն Սրբոյ գիտութեանն...»³⁵⁵: Նույն ճառի մեկ այլ հատվածում կարդում ենք. «Եւ մի՛ ի ձախ կողմ արկանէք զգործիս ձեր. քանզի որ որդիքն ձախոյ են՝ եւ ծնունդք են խաւարային իշխանութեան. եւ որպէս չիք նոցա մասն եւ բաժին յաջակողման, նոյնպէս ձեր մի՛ եղիցի մասն եւ բաժին ձախակողմանն»³⁵⁶: Աջ և Չախ կողմերի այսօրինակ բացատրությունը համերաշխվում է «Մեկնութիւն Յեսուայ եւ Դատաւորաց»-ում հետևյալ հատվածին. Հեսու նավեն «զԴարիզին եկեղեցացոյց, եւ զԴեբաղ սարկաւազանոց շինեաց. զոր եւ անէծս կարգաց ի Դեբաղ, եւ զաւրհնութիւնս ի Գարիզին: Եւ զի՛նչ իցեն այս երկու լերինքս հուպ յիրեարս եւ բաժանեալ ի միմեանց: Նմանութիւն երկդիմի բնութեանս մերում...: Եղիցի աջակողմն մեր Գարիզին, եւ ձախակողմն մեր Դեբաղ»³⁵⁷: Այս միտքը հետապնդվում է հեղինակի Արարածոց մեկնություն մեջ նմանապես. «...ձախակողման եւթեանն Կայենի հակառակ վարուք, որ ի հասանել թուոյն յեթներե[ա]յ՝ ճեղքեցան յԱղղայն եւ ի Սելլայն, ուր եւ կրկին սպանութիւն եղեւ: Իսկ ի յաջակողմն, բարին յաղթող եղեալ՝ առաւելու եւս յենովք զաւրացեալ՝ լինի հաճոյ Աստուծոյ...»³⁵⁸: Աջի և Չախի այս խորհրդաբանությունը, որ հայտնի էր նաև բյուզանդական մատենագրության մեջ³⁵⁹, հիմնված է Ավետարանական այն խոստումի վրա, ըստ որի, արդարները պետք է զբաղեցնեն Աստծո աջ կողմը, իսկ շարերը՝ ձախ (Մատթ. ԻՆ 31-46): Ակնարկելով Ավետարանի այս հատվածը, Եղիշեն գրում է. «Եւ ընդ աջմէ Հաւր նստուցից զձեզ, եւ զամենայն ինչ յաջողեցից ձեզ. չիք ի ձեզ մասն խաւարի, եւ ոչ կողմ ձախոյ. մի՛ որսայք գիշերի, զի հեռի է լոյս ի նմանէ, եւ բազումք գայթակղին նովաւ»³⁶⁰: Ինչպես տեսնում ենք, աջի և Չախի հակադրումը իր բնույթով վախճանարանական է: Չախակողմը շարի, բացասականի, իսկ Աջը՝ բարու,

³⁵⁵ Եղիշէ. Խրատք, էջ 1038:

³⁵⁶ Նույն տեղում, էջ 1039:

³⁵⁷ Նույն տեղում, էջ 940-941:

³⁵⁸ Եղիշէ, Մեկնութիւն Արարածոց, էջ 802:

³⁵⁹ *Византийские легенды*, изд. подготовила С. В. Полякова, Москва, 1972, с. 63, 281, прим. 42: Աջի և ձախի, իբրև առասպելաբանական հակադրությունների, խորհրդանշական իմաստի մասին հանգամանալից տե՛ս *Мифы народов мира*, т. 2, Москва, 1982, с. 43-44:

³⁶⁰ Եղիշէ. Խրատք, էջ 1039:

³⁵³ Եղիշէ, Խրատք, էջ 973:

³⁵⁴ А. Гуревич, նշվ. աշխ., էջ 303:

դրականի մարմնավորումն է³⁶¹: Կողմերի այսօրինակ ընկալումների ակունքը բուս երևույթին նաև Փիլոն Երրայեցու Արարածոց մեկնությունն այն հատվածն է, ուր՝ «Ընդէ՞ր լեզին յարևելս կոյս տնկել ասի գործատն» հարցին հետևյալ պատասխանն է տրվում. «...այն, որ յարևելից կողմանէն, աչ զոյ ասի աշխարհիս մասունք, իսկ որ յարևմուտս կոյս՝ ահեակ: ... Յորժամ ասէ, զի թէ յաչ կողմն գնասցեն, ի տիւ և յարեգակնդ, իսկ եթէ յահեակ, յերեկս կոյս ի խրթնին...»³⁶²: Ուրեմն, Աչ և Չախ կողմերի Եղիշեի բնորոշումները պայմանավորված են Աչի, իբրև արևելյան կողմի՝ դրախտի և ձախի, իբրև արևմտյան կողմի՝ դժոխքի գետեղարանի փիլոնյան ընկալմամբ: Ինչպես Փիլոնի, այսպես էլ Եղիշեի մոտ աջակողմը լույսի, իսկ ձախակողմը խավարի խորհրդանիշ է: Այս է պատճառը, որ Աչ և Չախ կողմերի՝ Ավետարանում տրված վախճանաբանական բնութագրումները, անցնելով փիլոնյան մեկնության բովով, Եղիշեի մոտ, «Քրիստոս-Լույս-աջակողմ», «սատանա-խավար-ձախակողմ» զուգահեռով, ձեռք են բերում նաև բարոյագեղագիտական հնչեղություն, և սահմանակցում լույսի գեղագիտությունը:

Նվագ հետաքրքիր չէ երկնքի և երկրի (աշխարհի), որպես Աստծո արարչագործության մասին պատմող Գրքի, մեկնաբանումը. «...եւ երկին եւ երկիր, որ իբրեւ զպնակիտս առաջի կայ եւ ընթեռնուծք զայնոսիկ. Երկինք պատմեն զփառս Աստուծոյ եւ զարարածս ձեռաց նորա պատմէ հաստատութիւն երկրի...»³⁶³: «Աշխարհ-Գիրք» զուգահեռը համահունչ է վաղ բյուզանդական գրականության մեջ առկա այլաբանական նույնարնույթ պատկերին³⁶⁴: Աշխարհը մեկնաբանվում է, որպես աստվածային հայտնությունն իր մեջ անթեղած Ա. Գրոց այլակեցություն, որպես Ա. Գրոց նյութական կրկնապատկերը կամ հայելացումը: Այստեղից հետևում է, որ հայտնության

³⁶¹ Այս ըմբռնումն է ընկած Համամ Արևելցու հետևյալ բացատրության հիմքում. «...ասի աչ իշխանութեան իւրոյ իբրեւ զիմանալիսն ևւ ահեակ՝ իբրև զագալիս». տե՛ս Համամ Արեւելցի, *Մեկնութիւն Առակաց Սողոմոնի*, Մատենագիրք հայոց, հտ. Թ՝ Թ՝ դար. Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, էջ 459: Ըստ այսմ՝ աչը ներկայացնում է հոգևորը, իսկ ձախը՝ նյութականը:

³⁶² **Փիլոն Երրայեցի**, *Մատուցոյք ի Հնչու*, էջ 5: Այս կապակցությամբ Գրիգոր Լուսավորչի Վարդապետության մեջ կարդում ենք. «Իսկ այ անկիւնն՝ ցուցանէ զգարութիւն աշոյ բազկի աշովն զուրախութիւն արդարոցն զուարթութեան՝ պարգևացն պատրաստկոց պատկացն զարդուն ցուցանէ: Իսկ ահեակ անկիւնն՝ զտանջանսն նշմարեցուցանէ զմոլաւորացն». տե՛ս **Ագաթանգեղոս**, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 1527, հմմտ. **Գրիգոր Տաթևացի**, *Գիրք հայրցանանց*, էջ 493, նաև՝ էջ 738, ուր տրվում է այ և ձախ կողմերի աստվածաբանական վերլուծումը: «Չախակողմամբն նշանակէ զաշխարհիս վայելսն, որ է աստուայ և ժամանակաւոր, – ասում է Բարսեղ Շնորհալիս, – և աջակողմամբն զգործս բարեաց և առաքինութեան, որ նշանակէ զկեանսն յախտնականս». տե՛ս Բարսեղ Շնորհալիս, *Մեկնութիւն սրբոյ Առարայանին, որ բարս Մարկոսի*, Կ. Պոլիս, 1826, էջ 401:

³⁶³ **Եղիշէ**, *Մեկնութիւն Արարածոց*, էջ 781:

³⁶⁴ **С. Аверинцев**, *Поэтика*, с. 207.

խորհրդանշան Ա. Գրքի³⁶⁵ հայելացումը հանդիսացող նյութական աշխարհը Աստծո արարչագործ գործության հայտնությունն է³⁶⁶:

Տեսական-գեղագիտական մտքի ուսումնասիրությունից դատ, խորհրդարանական մեկնությունների քննությունը նպատակ ունի վերհանել նաև խորհրդանշանի գործնական-գեղագիտական բնույթը: Այս տեսակետից ևս, Եղիշեի երկերը պարունակում են ոչ անկարևոր իրողություններ: Ուշագրավ է Սամսոնի և առյուծի զուգարման դրվագը, ուր լուսաբանելի է խորհրդարանական հետևյալ զուգահեռը. «հին առյուծ (սատանա) = Նոր Առյուծ՝ «կորիւն առիծու»³⁶⁷, Սամսոն (Քրիստոս)»: Ներկայացնենք զուգահեռի առաջին երկու հակադիր բաղադրիչների՝ Եղիշեի մեկնաբանությունը. «Եւ անդ էր շնապէս մի յառիծուց. գոչեաց եւ յարձակեցաւ ի վերայ նորա: Առիծ առիծոյ պատահեցաւ. մինն հինաւուրց լի շարութեամբ, եւ մինն այն ինչ կորիւն առիծու մատաղ յաւուրց, եւ լի երկնաւոր զարութեամբն. հին առիծն գոչէր մեծածայն ահարկանելով մատաղ կորեանս. իսկ նա զարութեամբ մոնչէ՝ քամահելով զանոյժ բանս, եւ փափուկ մարմնովն հեղձուցանէր: ... Բազում գունդք դիւացն ընդ նմա եկեալ յաւգնականութիւն եկին մտին յառիծն զազանացեալ. մոնչեաց ընդդէմ եաւթնագիտակ մանկանն: Իսկ նա իբրեւ զուխտաւոր քահանայ՝ զաջն ձեռն ղնէր ի վերայ զլիսոյն եւ զահեակն արկանէր ղներքին կղակաւն. ի զիրկս իւր առեալ հեղձուցանէր զերեւակի սրտմտութիւնն, եւ թմբեցուցեալ զանմահ շարութիւնն՝ ընդ նմին եւ զշունչ զազանին քաղեալ հանէր... ոչ բբաւ ջախջախեալ եւ սրով հատեալ՝ զգեղեցիկ բնութիւն առիծոյն ոչ ապականէր, որ էր խորհուրդ բոլոր աշխարհիս»³⁶⁸: Վկայաբերված հատվածով բացահայտվում է առաջին բաղադրիչի բազմաշերտ այլաբանությունը. դիվարնակ առյուծը ոչ միայն շարիքը («ղերեակի սրտմտութիւն») մարմնավորող սատանան է, այլև «խորհուրդը» «բոլոր աշխարհիս»: Եթե հին առյուծն, իբրև բացասական սկիզբ շարիքի³⁶⁹, ապա երկատված, բայց բնությամբ շաղարտված առյուծը տակավին ամբողջովին չապականված աշխարհի խորհրդանիշն է: Այսպիսով, հին առյուծը ներկայանում է որպես երկիմաստ խորհրդանշան: Երկրորդ զուգահեռի

³⁶⁵ Նույն տեղում, էջ 202:
³⁶⁶ Այս կապակցությամբ հատկանշական է Դիոնիսիոս Արիսպագացու այն միտքը, թե «այս աշխարհը իր կեցոյ թոյնը ստանալով նշմարիտ գեղեցկոյ թոյնից, իր բոլոր համամասնութոյն ներքին մեջ արտացոլում է հոգևոր գեղեցկութոյնը»: **В. Бычков**, *Եղիշէ*, с. 80:
³⁶⁷ Ծննդ. ԽԹ 9, 207.
³⁶⁸ **Եղիշէ**, *Խրատք*, էջ 948:
³⁶⁹ Ա. Պետ. Ե 8:

(Նոր Առյուծ = Սամսոն = Քրիստոս) բաղադրիչները մեկնաբանական հայտնի զուգորդմամբ, նույնանում են: Սակայն արժեքաբանական այդ նույնացումը, ինչպես նախորդ դեպքում, լիակատար չէ: Այլաբանական զուգորդմամբ պայմանավորված՝ այդ ընդհանրությունը իր տեղը զիջում է գոյաբանական տարբերությանը. «Անզէն Սամսոն յաղթեաց եւ սպան զառիժն զահան: Զէն ի ջուրց զգեցաւ երկրորդ Ադամ (Քրիստոս - Հ. Ք.), կապեաց ընկեաց յանապատին զայն առիժն՝ որ ի սկզբանէ սատակեաց զազգս մարդկան: Սամսոն զմահ առիժուն ոչ յայտնեաց ծնողաց իւրոց. Տէր մեր յայտ յանդիման քարոզեաց զրեկումն անմահ առիժուն,³⁷⁰ եւ մեզ տուաւ իշխանութիւն տկար մարմնով կոխել զգաժանութիւն նորա»³⁷¹: «Հինկտակարանային Առյուծ՝ Սամսոն-նորկտակարանային Առյուծ՝ Քրիստոս-առյուծ՝ սատանա» զուգահեռը դրսևորում է խորհրդանշանի իմաստային բազմաշերտությունը: Մի դեպքում Առյուծը անկատար (Սամսոն) ու կատարյալ (Քրիստոս) բարու, մյուս դեպքում՝ չարի (սատանա-աշխարհ-աշխարհային) խորհրդանշան է: Ըստ երևույթին, խորհրդաբանական այս ընկալումն է ընկած ինչպես հաշիւության պատկերագրության մեջ հանդիպող խաչյալ Քրիստոսի ոտքերի տակ, այնպես էլ վաղ քրիստոնեական դամբանաքարերի վրա առյուծի պատկերման հիմքում: Այն նոր Առյուծի՝ Քրիստոսի հին առյուծի՝ սատանայի նկատմամբ տարած հաղթանակի, ինչպես նաև՝ Հարության խորհրդանշան է³⁷²:

Իմացաբանական նույնության և գոյաբանական տարբերության համատեղումը այլաբանական մեկնության կարևոր առանձնահատկությունն է: Այն արտահայտվում է «Մեղուներ-առաքյալներ» զուգահեռով դրսևորվող

³⁷⁰ Այս տողերը արձագանք-մեկնաբանում են Քրիստոսի «քաջակրկցարուք, զի ևս յաղթեցի աշխարհի» (Յովհ. ԺՁ 33) խոսքի, ուր «Աշխարհ»-ը (այստեղ՝ աշխարհայինը) խորհրդաբանորեն նույնանում է «հին առյուծ-սատանա» զուգահեռին: Ինչպես Սամսոնը հաղթեց առյուծին, այնպես էլ Քրիստոս՝ սատանային (որ անձնավորումն է «Աշխարհ աշխարհայինի»): «Քրիստոս=առյուծ» խորհրդաբանական զուգահեռի մասին, տե՛ս նաև Եղիշէ, *Մակուտիս Արարածոց*, էջ 886:

³⁷¹ Եղիշէ, *Խրատք*, էջ 948:

³⁷² *Բառարան Մուրք Գրոց*, էջ 49, «Առիւծ»: **А. Гуревич**, ևշվ. աշխ., էջ 302: *Мифы народов мира*, т. 2. с. 48. *Средневековый Бестиарий*, текст под. К. Муратова, Москва, 1984, с. 23, 75: Հմմտ. **Լ. Ազարյան**, «Հայկական միջնադարյան պատկերազրույթի պատմությունից (Վաղ շրջան)», *Հայկական պատմություն*, 1, Հին և միջին դարեր, Երևան, 1974, էջ 69: **С. С. Мнацаканян**, "Рельефные изображения и символика Даниила в мемориальной пластике Армении раннего средневековья", *ВОН*, 1977, 6, с. 53-54: **Լ. Չ. Չաքարյան**, «Դանիելի» պատկերազրույթի շուրջ միջնադարյան հայ արվեստում», *ԵՊՀ՝ Աստվածաբանության ֆակուլտետ. Տարեգիրք*, 2006, թիվ Ա, էջ 106-117:

հաջորդ պատկերում: Երկատված առյուծի մեջ մեղր պատրաստող մեղուները նմանվում են առաքյալներին: Սակայն այդ նմանությունը ամենևին էլ չի ենթադրում կատարյալ նույնություն. «Մեղուք արագաթեւք զգաւառին վայրաք եւեթ կարեն շրջել, զառաւրեայ փոշի ծաղկանցն ի նիւթ մեղուագործութեանն փութան մատուցանել: Առաքեալքն անթեւք եւ թեւաւորք՝ զհեռաստանն իբրեւ մաւտաւորս մեղրագործեցին: Զի՛նչ ծաղիկք պատուականք իցեն, զոր ոչ յԱռաքեալն տեսանիցես, զհին աշխարհս նորոգեցին, որպէս մեղուքն զմեռեալ առիժն նոր ծաղկաւք նորոգեցին»³⁷³: Ինչպես մեղուներն են նորոգում առյուծին՝ նրա մեջ մեղր պատրաստելով, այնպես էլ առաքյալներն են Ա. Հոգու մեղրով նորոգում «զմեռեալ առիժն», որ, ինչպես տեսանք, մեղավոր աշխարհի խորհրդապատկերն է: Այսօրինակ նմանությունն իր զուգորդական բնույթով իմացաբանական է: Սակայն վերջինիս հավասար իրավունքով սահմանակցում է գոյաբանությունը. եթե մեղուները կարող են լուկ իրենց «զգաւառին վայրաք եւեթ... շրջել» և «զառաւրեայ» փոշի ծաղկանցն ի նիւթ» հավաքել, ապա առաքյալները, լինելով «անթեւք եւ թեւաւորք՝ զհեռաստանն իբրեւ մաւտաւորս մեղրագործեցին», այսինքն՝ որևէ վայրով շահմանափակվելով, աշխարհի չորս ծագերը գնացին և «պատուական» ծաղկանց (Ա. Հոգու) մեղրով «զհին աշխարհս նորոգեցին»³⁷⁴:

Այսպիսով, մեկնողական մտակառուցման այս երկու սկզբունքները (իմացաբանություն և գոյաբանություն), սահմանակից լինելով, տարբերվում են իրարից: Այստեղ իմացաբանությունը գոյաբանության նկատմամբ արտաքին, իսկ գոյաբանությունը իմացաբանության նկատմամբ խորքային իրողություն է: Էություն կամ երևույթի, տարբերության և նմանության այսօրինակ համատեղումը հնարավորություն է տալիս բացահայտել մասնավորաբար՝ սուրբգրային մեկնություններին հատուկ հակադրամիասնական և հակօրինական (անտինոմիկ) սկզբունքների բուն ակունքները: Այլաբանական իրողությունների ինդրո առարկա հակադրամիասնությունը մեկնողական հակօրինակության վաղապույն նմուշներից է: Ի տարբերություն ավելի

³⁷³ Եղիշէ, *Խրատք*, էջ 949:

³⁷⁴ Ըստ Լրևույթին, այս պատկերն է այքի առջև ունեցել Համամ Արևելցին (Թ՝ դ.) Առակաց մակուտյան հետևյալ տողերը շարադրելիս. «Սքանչելի մեղուս աստուածային աքինացն փափագաւոր եւ բերող աստուածային ծաղկացն՝ աստուածախաւս մարգարէք եւ աստեալք: Արդ, առ այնպիսիս յէ մեզ իմաստունս, ասելով՝ նրթ առ մեղունս գործասւն, որք բժշկեցին զհիւանդութիւն և բնութեանս քաղցրախաւս քարոզութեամբն», տե՛ս **Համամ Արևելցի**, *Մակուտիւն Առակաց Սողոմոնի*, էջ 465:

ուշ (գերագանցապես քաղաքական նկատառումներով) հանդես եկած դա-
վանարանական հակօրինակության, այն հայտանշում է միջնադարում լայ-
նորեն կիրառվող այլաբանական մտակառուցման «պարադոքսալ» բնույթը:
Միջնադարյան կերպարվեստի խորհրդանշական առանձնահատկու-
թյունների բացահայտման տեսակետից դարձյալ հետաքրքրական է Գոտու,
Գավազանի, Կոշիկի և Ճրագի հետևյալ այլաբանությունը. «Դարձեալ ասե-
լով գաւտիք ընդ մէջ եւ կաւշիկ յոտս, ցուպ ի ձեռին, ճրագունք լուցեալը,
ամենեքեան այսք նշանակք են արութեան պնդութեան՝ առժամայն յիս
գաղթին փոյթք, իսկ առ յապա՝ գաղութ լինել ի բնաւ աշխարհիս կենաց:
Քանզի գաւտիքն ուսուցանեն զարիական պատերազմն, եւ ցուպքն զարքու-
նեանն եւ զխրատականն. իսկ կաւշիկքն զաներկիւղութիւն ճանապարհին՝
անվնաս գնալով ի վերայ թիւնարեր սողնոց. եւ լուցեալ ճրագունքն զանշէ
մտաց մարդոյն լուսաւորութիւն, որ զտէր խորհրդոյն ի հեռաստանէ իրրեւ ի
մաւտոյ տեսանէ...»³⁷⁵: Գոտու, Գավազանի, Կոշիկի և Ճրագի այսօրինակ բա-
ցատրությունը մասամբ բխում է Աստվածաշնչից: Գոտին արիություն, զգո-
նություն, տոկունություն, համբերություն և ողջախոհություն խորհրդանշ-
է³⁷⁶: «Գաւտիք ընդ մէջ» արտահայտությունը նշանակում է պատրաստվել
գործի³⁷⁷: Գավազանը ոչ միայն իշխանության և խրատի խորհրդանիշն է³⁷⁸,
այլև «խորհուրդ կրկին ունի ցուցանել զճշմարտութիւնն. նախ հովուական,
և ապա վարդապետական», ասված է Ներսես Ծնորդալու Բարձրացուցերի
մեկնության մեջ³⁷⁹: Կոշիկները՝ ապահով ընթանալու, շարք խափանելու³⁸⁰,
իսկ ճրագը՝ աստվածային իմաստություններ ընկալող մարդկային մտքի
խորհրդանիշն է: Նվազ հետաքրքիր չէ աղի խորհրդական բացատրությունը.
«Աղն է պատուհասի նշանակ, եւ անանցութեանն իմացմունք, եւ յարութեան
բնութիւն»³⁸¹: Այսինքն՝ աղը ոչ միայն բացասականի (քայքայման), այլև
դրականի՝ անապականության ու հարության խորհրդանիշ է:

Մեկնաբանելով Տիրերական ծովում ձուկ որսալու մանրամասները,
Նղիշեն գրում է. «Նւ քանզի թուով են երկոտասանք, եւ երկու են լարք ու-
կանին, եւ չորք ծաղ լարացն, յորոց երեք երեք զմի մի ծագ առնուն. քանզի

³⁷⁵ Եղիշէ, *Խրատք*, էջ 984:

³⁷⁶ ՆՀԲ, հտ. Ա, Վենետիկ, 1836, էջ 589:

³⁷⁷ *Բաշարան Սուրբ Գրոց*, էջ 124: ՆՀԲ, հտ. Ա, էջ 589:

³⁷⁸ ՆՀԲ, հտ. Ա, էջ 532:

³⁷⁹ Նույն տեղում. Գաւազան:

³⁸⁰ Բյուզանդական մատենագրության մեջ կոշիկները համարվել են դեպի Աստվածություն
առաջնորդող նախապրիների խորհրդանիշ. տե՛ս **Ա. Ո. Կաճան**, *Византийская культура*,
Москва, 1968, с. 165:

³⁸¹ Եղիշէ, *Խրատք*, էջ 939:

երեք կրկինգ է անվթար հաստատութիւն. մի կողմն ընդ արեւմուտս, միւսն
սոյց նմին ընդ արեւելս, եւ երկունն ընդ հիւսիս եւ ընդ հարաւ: Եւ բոլորակ
պարուրածեւ զամենայն աշխարհս ի ներքս առեալ փակեցին... ասացից քեզ
եւ զուռկանն եւ զուռկանաւորսն, եւ զորս ձկանցն ի քէն ոչ թագուցից...
ձովն³⁸² աշխարհս է, ուռկանն քարոզութիւն Տեառն, ծագք ուռկանին չորք
Անտարանք, ուռկանաւորք երկոտասան Առաքեալքն, որսք ձկանցն ամե-
նայն ազգք հեթանոսաց. իսկ խանձոցն ի միջին մարմին եւ արին տեառն
մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի. եւ միջոցք ամենայնի՝ հաւատք ճշմարիտք»³⁸³: Այ-
լաբանական այս բացատրությունը հետևում է Չկնորսության ընդհանրա-
կան խորհրդի մեկնությունը. ձկնորսությունը Աստծո և մարդու մերձեցման
խորհրդանիշն է. մերձեցում, որ իրականացվում է մի կողմից Հոգու զորու-
թյան, այն է՝ Աստծո «վերոյ ի վայր» խոնարհումով, այսինքն՝ մարմնացմամբ
ու տնօրինական գործունեությամբ, և մյուս կողմից, մարդկային հավատի
աներոյ ի վեր» ուղղումով, որ «ըստ իմանալի խոհականութեանն զերկրա-
տեսս չերկնայինսն մերձեցոյց»³⁸⁴: Վերին և ստորին իրականությունների
մերձեցման նպատակը մարդու ոգեղինացումն ու փրկությունն է:

Նղիշեի վերոբերյալ մեկնաբանությունները օգնում են ճիշտ հասկանա-
լու այլաբանական այն իմաստը, որ տրվել է Պայծառակերպության, Չկնոր-
սության, խաչելության պատկերագրությանը հայ միջնադարյան կերպար-
վեստում:

դ. Լույսի և գույնի աստվածաբանությունը «Բարեբանեցիք, որ ետ զիմաստըս լուսոյ»³⁸⁵

«Լույսի բնույթը երբեք չի բացատրի մահկանացուն, իսկ եթե նույնիսկ կար-
գանա այդ անել. նա նույնքան էիջ ընկալված կլինի որքան լույսը»³⁸⁶

Միջնադարի քրիստոնեական աստվածաբանության կենտրոնական
պահերն են դրսևորում լույսի և գույնի վերաբերյալ հայ հեղինակների գա-
նազան խորհրդածություններն ու մեկնաբանությունները: Դրանց ամբող-
ջացումն ու արժևորումը հնարավորություն կտա ըստ կարելիության առավել
համակողմանիությամբ ու խորությամբ վեր հանել մշակութային իրակու-

³⁸² Ծովի հայրախոսական խորհրդարանության մասին տե՛ս **Т. А. Миллер**, *Образы моря в
письмах каппадокийцев и Иоанна Златоуста*, с. 360-369:

³⁸³ Եղիշէ, *Խրատք*, էջ 1042:

³⁸⁴ Նույն տեղում, էջ 1045:

³⁸⁵ Ժամագիրք Հայաստանեայց սուրբ Լևոնեցույ, Վաղարշապատ, 1892, էջ 371:

³⁸⁶ **К. Свасьян**, *Философское мировоззрение Гете*, Ер., 1983, с. 82.

թյունների աստվածաբանական ակունքները: Իբրև Միտք Լույսն իր բնույթով անբաղադիր, անտրոհելի ամբողջություն է, որ ընկալվում է բացառապես մտային աչքերով: Մինչդեռ գույնը «Լույսի այլակեցությունն է. դա լույսին գումարած ինչ-որ բան է: Գույնը բարդեցված լույս է»³⁸⁷: Ըստ այսմ աստվածաբանությունն (և ոչ միայն աստվածաբանությունը) ինքնին ենթադրում է երևույթի մեկնաբանության երկու մակարդակ՝ գոյաբանական և իմացաբանական: Եթե Լույսի վերաբերյալ բացատրությունները հակված են գոյաբանության կողմը, ապա գույնինը՝ իմացաբանության: Սա զլխավորապես պայմանավորված է նրանով, որ լույսն իր բնէությունը գերազանցապես հայտնութենական է, իսկ գույնը՝ աստվածաբանական: Լույսի մեկնաբանությունը նյութի թելադրած պահանջով իրազործվում է խորհրդաբանորեն, իսկ գույնինը՝ իմացաբանորեն: Սակայն աստվածաբանական գրականություն մեջ այդ մակարդակները միշտ չէ, որ հստակորեն զանազանված և դասդասված են: Եվ այս բնական է, քանզի լույսի և գույնի նյութական հարաբերության մեջ առարկայի սահմանները գրեթե չեն գիտակցվում. լույսը ոչ այլ ինչ է, քան բոլոր գույների համաձուլ ամբողջությունը, լույսից են սկիզբ առնում գույները, որոնք ինքնակա գոյատևումն իսկ դարձյալ պայմանավորված է լույսով: Լույսի և գույնի այս նյութական, տեսանելի հարաբերությունից են ծնվում տեսական այն մեկնաբանումներն ու թափանցումները, որոնք տարտղնված են հալ միջնադարի աստվածաբանական գրականության էջերում: Փորձենք մեզ մատչելի փաստերի հիման վրա տալ այս կարևոր իրողությունների ընդհանուր բնութագիրը:

Լույսի միջնադարյան աստվածաբանությունն իր ակունքներով սերտորեն աղերսված է Անտիկ իմաստասիրությանը: Աստծո, որպես լույսի, գաղափարը սերտորեն կապված է սեմական Բահադի, հինեգիպտական Ռայի, իրանական Ահուրա Մազդայի, ինչպես նաև՝ Պլատոնի պատկերագծած գաղափարների՝ Արեգակի ու Շնորհի հետ: Մասնավորաբար, Պրոկղի նորպլատոնյան իմաստասիրության միջնորդությունը, այդ ըմբռնումներն այս կամ այն չափով մուտք են գործել քրիստոնեական ավանդույթի մեջ (Դիոնիսիոս Արիստոպոսի, «Յաղագս երկնային քահանայապետության» ԺԵ, «Յաղագս աստուածային անուանց» Դ)³⁸⁸: Լինելով հոգևոր կեցության պայման՝ իր

ասմարմին», «ոչ առարկայական բնույթի հետևանքով լույսը հաճախ նույնացվելով մեկնաբանվում էր որպես գիտակցության խորհրդանիշ»: Լուսային խորհրդանիշը տարբերվում է գունայինից: «Լույսի խորհրդանիշը խիստ բնականորեն և հիմնարար է. այն իր արմատներով հասնում է ինչպես լույսի բնական իմաստի ընդերքը, այնպես էլ մշակույթի ամենախորին շերտերը: Խույնի խորհրդանիշը ավելի մասնակի և բաղմարնույթ իրողություն է, որ կապված է մի շարք մասնավոր իրավիճակների հետ: Հենց այդ պատճառով այն հաճախ հանդես է գալիս իբրև իմաստագիտություն և ոչ թե իբրև նշանագիտություն»³⁸⁹: Սա բացատրելի է նրանով, որ լույսը կրողն է ամենատարբեր լուսագունային հատկությունների: Այսպիսով, լույսը մարդու համար ավելի վերացական է, քան գույնը: Այս է պատճառը, որ այն դառնում է փիլիսոփայության և աստվածաբանության առարկա: Այսպես, ըստ Պարմենիդեսի, Լույսի բնագավառը համընկնում է ճշմարտության բնագավառին³⁹⁰: Պլատոնը լույսը համարում է խորհրդանշան և Բարիքի զգայականորեն ընկալելի մանրապատկեր: Բարիքը նույն լույսն է, բայց ոչ զգայական, այլ՝ մտային³⁹¹: Բնական լույսը լոկ թույլ արտացոլումն է հոգևոր լույսի: Այս հիմամբ Պլատոնը լույսը նմանեցնում է Աստծուն, քանզի ինչ որ է արևը տեսանելի մարդու, նույնն է այն մտայինի և հոգևորի մարդու³⁹²: Լույսի պլատոնյան զրույթն իբրև հայտնություն որոշակի ազդեցություն է ունեցել Լույսի միջնադարյան աստվածաբանության վրա³⁹³: Նորպլատոնական իմաստասիրության մեջ այն վերափոխվում է Լույսի արտահոսքի (էմանացիա) իբրև աստվածային եռանդի, ինչպես նաև՝ այդ եռանդի արարչազործող հատկության վերաբերյալ համակարգված վարդապետության: Պլատինն ասում է. «Աստված արևի նման հոգևոր լույս է տալիս», որի ընթացքում,

Դու լիովին մեզ ցույց տվեցիր Քեզ, մենք շնորհակալ ենք Քեզ, որ տակավին զտվելով մեր մարմինների մեջ, մեզ աստվածներ դարձրեցիր Քեզ հայելու միջոցով: Մենք եկել ենք ճանաչելու Քեզ, ո՞ր մարդկային կյանքի լույս, մենք եկել ենք ճանաչելու քեզ, ո՞ր բովանդակ գնոսիսի լույս...» տես Գ. Իոնաս, Դոստոյևսկի, Ս. 116., 1997, թ. 166:

³⁸⁷ Ե. И. Мостепаненко, "Свет как эстетический феномен", *Философские науки*, 1982, N 6, с. 95-96.

³⁸⁸ Լույսի և ճշմարտության հարաբերակցությունը մատնացուցված է Եղիշեի մոտ. տե՛ս Մատենադարանը, էջ 247:

³⁸⁹ Պլատոնի «Հանրապետություն» երկու մ'արտացոլված է «արեգակ-լուսնուկն միտք, իմացություն» խորհրդական համաբանությունը. տե՛ս Респуб. 508 D:

³⁹⁰ Платон, *Государство* (Соч. в. 3-Х, т. 1, 315-316), И. Е. Данилова, *От Средних веков до Возрождения*, Москва, 1975, с. 81.

³⁹¹ И. Е. Данилова, նշվ. աշխ., էջ 120, ծանոթ. 5:

³⁸⁷ А. Лосев, "Первозданная сущность," *Книга ангелов. Антология христианской англологии*, Санкт-Петербург, 2005, с. 517.

³⁸⁸ У. Эко, *Искусство и красота в Средневековой эстетике*, пер. с итал. А. Шурбелева, Санкт-Петербург, 2003, с. 65: Ի դեպ, Լույսի խորհրդական ընկալման սաղմերը կարելի է նշմարել գնոստիկյան իրականության մեջ ևս: Գնոստիկյան մի աղոթքում (Logos Teleios. Ps. Apuleos, Asclepius, 41) կարդում ենք. «Քո լույսով փրկվածներս, մենք ուրախանում ենք նրանով, որ

արարում է բնությունը և գոյություն ունեցող ամենայն ինչ³⁹⁴։ Նա լույս է համարում Նուրը (Միսր), որի շնորհիվ Աստված տեսնում է ոչ միայն բոլոր երևույթները, այլև՝ Ինքն Իրեն։ Լույսի և գույնի գեղեցկությունը հետևանք է նյութի մեջ խավարի հաղթահարման, այն վկայությունն է նրանում առկա կատարելության, հոգևոր սկզբի, աստվածային կարգի ու բանականության ներկայություն³⁹⁵։ Բնորոշելով այս հանդամանքը՝ Վլ. Սոլովյովը նկատում է, ի հակակշիռ բիրտ նյութի՝ լույսը Մտքի նախասկզբնական իրողությունն է, այդ առումով նա բնության մեջ գեղեցկի նախասկզբն է³⁹⁶։

Լույսի գույաբանական և իմացաբանական այս ըմբռնումն է ընկած բովանդակ քրիստոնեական միջնադարի լուսային աստվածաբանության հիմքում։ Ըստինքյան պարզ ու հասկանալի է այն մոտեցումը, որ միջնադարի քրիստոնեական միտքը ցուցաբերել է լույսը ընկալող մարդկային աչքի նկատմամբ։

Միջնադարի աստվածաբանական գիտակցությունը մեծապես կարևորելով աչքի դերը հոգևոր կենցաղավարության մեջ՝ արձանագրում է, թե «տեսողականը» բացի «իմացականից» և «յիշողականից» ներկայացնում է մարդկային հոգու մասերից մեկը³⁹⁷։ Տեսողական գործարանի այսօրինակ կարևորումը հեռավոր արձագանքն է Փիլոն Եբրայեցու համապատասխան մեկնաբանության, ըստ որի, աչքը հոգու հիմնական գործարանն է։ Այդ է պատճառը, որ հոգու բոլոր վայրիվերումներն իրենց արտացոլումը գտնում են աչքերի մեջ։ Զգայություններից ամենահոգևորը տեսողությունն է, որի շնորհիվ հոգին հաղորդակից է դառնում ոչ միայն նյութական, այլև հոգևոր իրողությունների։ Այսու «իմաստությունը ու փիլիսոփայությունը մեզանում սկիզբ են առնում գլխավոր զգայությունից՝ տեսողությունից» (ΟΙΡΑΟΙΣ)։ Ընդդիմանալով հինկտակարանյան ավանդույթին՝ Փիլոն Եբրայեցին Աստծո հետ հարաբերության մեջ բացառիկ կարևոր դեր է վերապահում տեսողությանը։ Ի հաստատումն, նա վկայակոչում է Ելից Ի 18-ի πᾶς ὁ λαὸς ἑὸρα Τὴν

³⁹⁴ Լույսի ստեղծարար այս հատկությունը Եդիչեն բնութագրում է «լոյս փափուկ, արարող» արտահայտությամբ. տե՛ս Եդիչեի մատենագրությունը, էջ 229։

³⁹⁵ **Е. И. Мостепаненко**, *ևշվ. աշխ.*, էջ 91։

³⁹⁶ Նույն տեղում, էջ 93։

³⁹⁷ «Լուծումը բնութեան գրոյն Նեմեսիոսի», ՄՄ ձև. 621, 115ա։ Ի դեպ, ըստ Նեմեսիոս Եմեսացու՝ աչքն օժտված է նաև ներգործելու ունակությամբ։ «Եւ դարձնայ ունակութիւն՝ որպէս տեսողականն, ներգործութիւն՝ տեսանկն, իսկ գործարան, որով ներգործւմքն, որպէս ակն ևւ հարստութիւն...»։ **Նեմեսիոս Եմեսացի**, *Յարագս բնութեան մալորոյ*, էջ 250։

φωσὴν = «Ամենայն ժողովուրդն տեսանէր զձայնն»³⁹⁸։ Անշուշտ այս տեղիի վկայակոչումով Փիլոնը նկատի ունի ներքին տեսողությունը³⁹⁹, որով օժտված ճշնակյացներն արժանանում են աստվածատեսության և աստվածահաշողության⁴⁰⁰։ Տեսողական գործարանի շնորհիվ է, որ աղամորգին հաղորդակից է դառնում նյութական և հոգևոր լույսին⁴⁰¹։

³⁹⁸ Այս ըմբռնումն արձագանք է գտնում «Լարդան Արև ելցու մեկնաբանության մեջ. «Ամենայն ժողովուրդն տեսանէր զձայնն Աստուծոյ»։ Եւ այս յիրաի. քանզի Աստուծոյ խաւսքն չէ լոկ բայք ևւ բառք, այլ գործ է կատարնայ, վասն որոյ ի դէպ է մարդկային խաւսից յսկի գոլ ականջաց, իսկ Աստուծոյն՝ տեսանելի սչաց, որ հաւատարիմ եւ ճշմարիտ է, քան զլուր ականջաց» (**Լարդան Արևելցի**, *Ճարք, Ներքողեսք*, աշխ. Հ. Քյոսէյանի, Երևան 2000, էջ 43)։ Այս ըմբռնումը ներկա է նաև Պետրոս արք. Բերդումեանի հետևյալ տողերում. «Եւ դարձայ ես տեսանել զձայնն» (Ա 12)։ Այս է իմանայ մտօք թէ զինչ իցէ ձայնն՝ ուստի՞ գայ, և զի՞նչ խօսի։ Այսպէս Ելից Բ 16, բոլոր ժողովուրդն տեսանէր զձայնն, այսինքն յսէր եւ իմանայր։ Չի տեսութիւն հաւատաւագոյն գոյով ըմբռնումն այլոց զգայութեանց՝ առ նա վերածի. և զի միտքն՝ որ է իմանալեաց տեսօք, զամենայն զգայութեանց ատարկայսն իբր թէ տեսանւ։ Եւ զի՞ ձայնն էր իմանալի, վասն որոյ ասւ. Դարձայ տեսանել զձայնն. այսինքն՝ մտօք իմանայր. տե՛ս **Աղամալեան Պետրոս**, *Մեկնութիւն Յայտնութեանս ս. Յովհաննէս առաքելոյ համառօտեաց ի գաւազան մակնյաց ի Պետրոս առքնայիսկոպոս Նահիջուսանցոյ Արամայեան Բերդումեանց*, Կաղկաթա, 1846, էջ 12։

³⁹⁹ Այս մասին են վկայում Փիլոնի կրկերից մեկի միջնադարյան լուծմունքի հետևյալ տողերը. «Չի ամենայն, որ տեսանէ մտաց աչաքն. Լուծմունք. Մտաց աչքն յոյով տեսական զարութիւն ունի. ետես Աբրահամ ոչ միով մասամբ, այլ՝ բոլորի։ Քանզի ոչ այսպէս յայտնեաց Աստուած. Լուծմունք. Այ թէ զգալի աչացս յայտնեաց Աստուած տեսութիւն, թէպէտ եւ համազար է. այսպէս միով անուամբն ևւ աչք եւ տեսական կոչին. այլ իմանալոյն...»։ «Լուծմունք Փիլոնի՝ Աստուած մեր հուր ծախից», ՄՄ ձև. 2059, 132բ [Լուծմունք Փիլոնի] Աստուած մեր հուր ծախից։

⁴⁰⁰ **В. В. Бычков**, Эстетика Филона Александрийского, с. 68-69։

⁴⁰¹ Փիլոնյան գաղափարների հետևողությամբ՝ տեսողությունը բարձր ևն գնահատում նաև ս. Բարսեղ Կեսարացին և ս. Գրիգոր Ելուսացին (տե՛ս **В. В. Бычков**, *Византийская эстетика. Теоретические проблемы*, с. 84-85)։ Այսպես, վերջինս իր երգ երգոց-ի մակնություն մեջ ընդգծելով աչքի կարևորությունը, գրում է. «Աչաց... է գործ տեսանելն, յաղագս որոյ ըստ տեղ ոյն դրից քան զամենայն զգայութիւնսն զեր ի վերոյ կան՝ յատաչնորդութիւն ամենայն մարմնոյ կարգեալք ի բնութենէս»։ ՄՄ ձև. 1013, 114բ, տե՛ս **Լ. Վ. Հովսեփյան**, *Աստվածաշնչի «Երգ կրգոց» գրքի միջնադարյան հայկական մեկնությունները (թարգմանական և ինքնուրույն) Ե-ԲԵ դդ.*, Երևան, 2004 (թեկն. դիւ. անտիպ), էջ 48։ Տեսողությունը լսողութիւնից նախընտրելի է համարում Իսահակ Ասորի նմանապէս. **В. Д. Сарычев**, «Святоотеческое учение о богопознании», *Богословские труды*, 1963, сб. 3, с. 40, տե՛ս նաև՝ Սիր. **Տեր-Ներսեսյան**, 7-րդ դարի մի երկ, նվիրված պատկերների պաշտպանությանը, էջ 12, ծնթ. 24։ Ի դեպ, Փիլոնի մոտ լույսը նույնացված է նաև Իմաստությանը։ Ըստ նրա «Իմաստությունն անձնավորված է որպէս արարչության առաջին և վերջին օրերը լցնող լույս», որպէս «վատարայ և մտավորբանական արարչական իդեաների ծնող ու Արարչի հայտնությունն»։ տե՛ս **Ճահէ ծ. րդ. Անանյան**, Հուղայաեղեղնիստական մեկնավեստի ազդեցությունը վաղքրիստոնեական փիլիսոփայության վրա՝ թեկնած. ատենախոս. անտիպ/ Եր., 2016, էջ 96։

Սուրբ Երրորդություն = Լույս

Ս. Երրորդության անձերի բացարձակ համագոյությունը ցույց տալու նպատակով, ս. Հովհան Ոսկեբերանը «Սուրբ Երրորդություն» (=Յաղագս հաւատոյ) ճառում ասում է. «Լույս է Հայր, վասն զի՝ Աստուած լոյս է. (Մ. Յովհ. Ը. 5), լոյս է եւ Որդին. Ես եմ լոյս աշխարհի (Յովհ. Ը. 12): Եթե ոչ էր լոյս եւ Հոգին Սուրբ, ոչ արգելք ասէր Պապոս. ԶՀոգին մի՛ շիջուցանէք (Մ. Թեոփ. 19)»⁴⁰²: Լույս է ոչ միայն դեմքերից կամ անձերից յուրաքանչյուրը, այլև Ս. Երրորդության համասեռ միությունն ու ամբողջությունը: Ուստի Հովհան Մայրագոմեցին, որ ակներևորեն հակված է անտեսել առանձնավորությունների տարբերությունները, եռանձնյա Աստվածության միության գաղափարը շեշտում է ոչ միայն «մի էություն, մի գոյություն, մի բնութիւն», այլև «մի լոյս» որակումով⁴⁰³: Երեքության և միության զաղափարի առավել նկարեն օրինակ է համարվում Արևգակը: Նրա բաղադրամասերի առանձնահատկության և ընդհանրականության վկայակոչումով դավանաբան հեղինակները որոշարկում ու սահմանում են հայ եկեղեցու որդեգրած երրորդարանական հրամանակարգը: Այս կապակցությամբ, Վարդան Այգեկցու «Գիրք հաստատութեան և Արմատ հաւատոյ» դավանաբանական աշխատության մեջ կարդում ենք. «Արդ, այս ոչ հատանէ զբնութիւնն, այլ զանձնատրութիւնն ամբողջ պահէ, զոր պարտ է յառաջ քան զմիաւորելն բաժանել եւ նախ քան զբաժանելն միաւորել, եւ արագապէս ասել՝ երեք եւ մի, մի եւ երեք, որպէս արևգակն զի է նիւթ եւ լոյս եւ հուր...»⁴⁰⁴:

Խոսելով Գիրնիսիոս Արիսպագացու աստվածաբանության մասին՝ ս. Գրիգոր Տաթևացին ներկայացնում է Արեգակի երրորդարանական հետևյալ ընդարձակ բացատրությունը. «...աստ այլապէս բաղդատի արեգակն սրբոյ Երրորդութեանն ըստ այսմ օրինակի: Զի՛ մի արեգակն սկիզբն է Բ լուսոյն. այսինքն դեղինն և սպիտակին: Եւ է Հօր պատկեր բոլոր արեգակն: Եւ Որդոյ պատկեր՝ լոյսն դեղին: Եւ Հուլոյն պատկեր՝ լոյսն սպիտակ: Եւ յատկութիւն արեգականն յայտնի է, զի սկիզբն է Բ լուսոյն: Նոյնպէս Հայր է սկիզբն Որդոյ ծննդեան և Հոգոյն բղխման: Իսկ հասարակութիւն երկու լուսոյն, նախ՝ զի ի միոյ սկզբն է են: Եւ Որդի, և Հոգի ի Հօրէ: Երկրորդ դարձեալ Բ լոյսն սփիւռ և տարածք են, զի անմարմին են ծնունդ եւ բղխումն: Երրորդ՝ եւ զի

նոյն են բնութեամբ...: Եւ արդ՝ զի հասարակ են էութեամբ և յատուկ առանձնատրութեամբ, յաղագս որոյ զանագանելի է զյատկութիւնս ըստ երկուց լուսոյն: Նախ՝ զի դեղին լոյսն ձևանայ ընդ երթս կամ ընդ լուսանցս մտեալ, իսկ սպիտակն՝ ոչ: Նոյնպէս և Բանն մարմին եղև և Հոգին ո՛չ: Երկրորդ՝ ըստ չափոյ մտիցն քանականայ մեծ կամ փոքր: Եւ ըստ չափոյ բնդունողաց ծնանի Քրիստոս ի սիրտս մեր: Երրորդ՝ դեղին լոյսն սուեր ունի՝ և սպիտակն ո՛չ: Զի ընդ ժամանակաւ եմուտ և զսուեր օրինացն կատարեաց: Զորրորդ՝ մանր փոշին ի շո՛ղն երևի: Եւ զմասնաւոր խորհուրդս բանն յայտնեաց: Հինգերորդ՝ զարեգակն արևն ցուցանէ: Եւ զՀայր Որդի յայտնէ»⁴⁰⁵: Ի տարբերություն դեղինի՝ «...սպիտակ լոյսն առաւել թափանցիկ է, որպէս ընդ ամպս և յայլ նիւթս: Եւ հոգոյն շնորհք իջանէ ի մեղաւորս և լուսաւորէ...»: Ի դեղին լուսոյն տեսանեմք զսպիտակ լոյսն: Այսպէս և մարգարէն ասէ. «Լուսով քս տեսանեմք զլոյս» (Մատթ. ԼԿ. 10): Այս է, զի Հոգին Սուրբ Որդու վարդաբան ամենայն արարածոց յերկինս և երկրի: ... ախընթաց և յետամնաց է սպիտակ լոյսն. որպէս յառաւօտս և յերեկոյս տեսանի: Եւ նախ եկաւորի Հոգին ամենայն ուրեք, որպէս ի մարգարէսն և ի կոյսն սուրբ, և ապա Բանն մարմնացաւ, և յետոյ Հոգին Սուրբ էջ յառաքեալսն և յեկեղեցի մնաց»⁴⁰⁶: Լույսի նրբերանգների այսօրինակ զատորոշումով ու զնահատումով Տաթևացին արձանագրում, ի մի է բերում դավանական աստվածաբանության այն ձևաբերումները, որոնք կարևոր դեր են կատարում երրորդական հրամանակարգում: Ի մտի ունենալով Ս. Երրորդության տնօրինական գործունեությունը, լուսային որակների «տարրարանութեամբ» նա (հավաստարիմ մնալով հայրախոսական աստվածաբանությանը՝ մասնավորաբար ս. Գրիգոր Աստվածաբանին) փորձում է մի կողմից հանձին Հոր՝ ցույց տալ երեքի բնութենական ընդհանրությունը և մյուս կողմից, դեմքերից յուրաքանչյուրի միջոցով անձնավորական ինքնահատկությունը: Մասնավոր հետաքրքրություն են ներկայացնում համեմատաբանական հետևյալ զուգորդումները: Այսպես՝ հենվելով Փիլոն Երրայեցու, Խոսրով Անձևացու և այլոց վրա⁴⁰⁷, աչքի առջև ունենալով Սփրեմ Ասորու «... ոչ էր անփոփ եւ ժողով (լոյսն - Հ. Ք.), այլ տարած և սփիւռ էր»⁴⁰⁸, Սերբիանոս Գաբաղացու «Աստուած... պարզ և սփիւռ էություն է»⁴⁰⁹ արտահայտությունները լույսի անճառելի բնէությունը կազմող ելնելու՝ ճառագումբի վկայակոչումով, նա ցույց է տալիս Որդու ծննդյան և Ս. Հոգու բխման ողբերկությունը:

⁴⁰² Կոմիտաս կաթողիկոս, *Կնիք հաստոյ*, Մատենագիրք հայոց, հտ. Դ., Է. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, էջ 80:

⁴⁰³ Կոյն տեղում, էջ 85:

⁴⁰⁴ **Վարդան Այգեկցի**, *Գիրք հաստատութեան եւ արմատ հաստոյ*, աշխ. Ծ. քն. Հայրապետեանի, Երաժուրյունը Յ. Հիւսնեանի, Երևան, 1998, էջ 77:

⁴⁰⁵ **Գրիգոր Տաթևացի**, *Գիրք Հարցնակց*, էջ 124-125:

⁴⁰⁶ Կոյն տեղում, էջ 125:

⁴⁰⁷ ՆՀԲ, հտ. Ա, 921-922, հտ. Բ, 765-766:

⁴⁰⁸ **Եփրեմ Խուրի Ասորի**, Մատենագրութիւնք, հտ. Ա, Մեկնութիւն Արարածոց, էջ 5:

⁴⁰⁹ **Սերբիանոս Եմեսացի Գաբաղացի կաթողիկոս**, *Ճառք ժե*, Վենետիկ, 1830, էջ 139:

Հաստատելու համար, թե Հայրը արտահայտում է Որդու միջոցով, Տաթևացին վկայակոչում է Արփի-Արև հարաբերությունը: Սա արձագանքն է միջնադարի բնագիտական այն համոզման, ըստ որի՝ Արևն իր լույսը ստանում է մեկ այլ լուսատուից՝ Արփիից, ինչի զորությունն արտահայտվում է Արևի միջոցով⁴¹⁰: Լույսի երանդների անձնավորումով ներկայացվում են ինչպես Որդու և Ս. Հոգու ընդհանրությունները, այնպես էլ մասնահատուկ գծերը: Ինչպես դեղին լույսը (Որդի) կերպավորվում է մտնելով երդիկից և լուսամուտից ներս, իսկ ճերմակը... (Ս. Հոգի)՝ ոչ, ճիշտ այդպես էլ Բանն է մարմնանում ու մարդանում, իսկ Ս. Հոգին՝ ոչ: Ինչպես Ս. Հոգու խորհրդապատկեր ճերմակ լույսը ներթափանցում է ամպերի և այլազան նյութի մեջ, այնպես էլ Ս. Հոգու շնորհներն են թափանցում մեղավորների մեջ և լուսավորում նրանց: Դեղին լույսի մեջ ենք տեսնում ճերմակ լույսը, այսինքն՝ Որդու միջոցով ենք հաղորդակից դառնում Ս. Հոգուն: Եթե դեղին լույսն առկա է հոգևոր կեցության միջօրեին, ապա ճերմակը՝ առավոտյան ու երեկոյան, որովհետև վերջինս առկա է ինչպես մարդարենների (Հին Կտակարան առավոտյան), այնպես էլ Կույսի, Բանի մարմնավորման, առաքյալների ու եկեղեցու մեջ մինչև օրս (երեկոյան):

Լուսային երրորդաբանության այս նույն ըմբռնումն է ընկած Տոմարի մեկնություններից մեկի հետևյալ տողերի հիմքում. «Նախ զի լոյս արեգականն նշանակէ զլոյս Աստուածութեանն. բոլորակութիւնն զանթերի եւ կատարեալ Աստուածութիւնն, երկրորդ՝ Արեգակն զՀայր Աստուած նշանակէ եւ դեղին լոյսն՝ զՈրդին Միածին, եւ զսպիտակ լոյսն՝ զՀոգին Սուրբ»⁴¹¹:

Այսպիսով, «լոյս փառաց»-ը նույնական է «լոյս երեսաց Հաւր» հասկացությանը: Վարդապետական այս ետնախորքի վրա հասկանալի են դառնում ս. Գրիգորի վարդապետության «... զձեզ ի խաւարէն կոչեաց յիւր սրանչելի լոյսն փառաց»⁴¹², Նարեկի «Լուսովդ փառաց վերածածկեցեր»⁴¹³,

⁴¹⁰ Ըստ բնագիտական այդ համոզման համար հիմք դարձած մի ավանդության՝ Աստված Շնորհոց զորում նկարագրված առաջին անեղական լույսից՝ Արփիից լոյս է սովել անլոյս արևին, լուսնին և աստղերին: Սրա մասին, ի թիվս մի շարք հեղինակների, Վարդան Արևելցին գրում է, որ՝ «լոյսն իսգածն է յարփոյն. և եհատ զնա յերիս մատուես, և յամանս բազումս, յարեգակն, և ի լուսին, և ի բազմութիւն աստեղաց»: տե՛ս Վարդան Արևելցի, Հաւաքումն Պատմութեան, Վենետիկ, 1862, էջ 3:

⁴¹¹ «Տոմարի մկկկէն», ՄՄ ձեռ. 2080, 122ա:

⁴¹² Ագաթանգեղոս, Պատմութիւն հայոց, էջ 1412:

⁴¹³ Գրիգոր Նարեկացի, Մատենան..., էջ 76, Բան Ե ք:

«նորոգ հաստատէ վերստին՝ նկարեալ ի մեզ զկերպարանն փառաց լուսոյ»⁴¹⁴, կամ «Պաղատիմ առ քեզ, լուսոյ ճառագայթ, արքայ երկնաւոր...»⁴¹⁵, «Քրիստոս Աստուած... կերպարան փրկութեան լուսոյ»⁴¹⁶, «Տէր Աստուած բարերար, բաղմապարգեւ թագաւոր, կենաց պատսպարան, լուսոյ կերպարան»⁴¹⁷, «Անզձագրելի կերպարան լուսոյ»⁴¹⁸ արտահայտությունները: Սրանց հետ գոյաբանորեն աղերսված է «լույս հագնելու» կամ «լույսով զգեստավորվելու» գաղափարը, որն իր արտահայտությունը գտնում է «... զփառաց լուսոյ զպատմուճանն արժանի լինիչիք զգենուլ...»⁴¹⁹, «... զանանց լոյսն զգենուն եւ զանապական գեղ կերպարանացն»⁴²⁰, «... մկրտեալքն լոյս զգենուց են...»⁴²¹, «... մարդոյ լոկոյ անհնարին է զայսպիսի պայծառութիւն լուսոյ զգենուլ»⁴²² բառերում, որոնց հիմքում («Քրիստոս = լույս» համաբանությունում⁴²³) ընկած են պողոսյան «Ջգեցցուք զգէն լուսոյ (Հ...Մ... ԺԳ...), «Ջգեցարուք զՏէր Յիսուս Քրիստոս» (ԺԳ 14), «Որք միանգամ ի Քրիստոս մկրտեցարուք, զՔրիստոս զգեցեալ էք» (Գաղ. Գ. 27) խոսքերը:

Բերված վկայություններից ուշադրավ են «զանանց լոյսն զգենուն եւ զանապական գեղ կերպարանացն», «մկրտեալքն լոյս զգենուց են» միավորները: Սրանցից առաջինը հեռավոր արձագանքն է Պլատոնի այն մտածումի, թե Բարիքն ու Գեղեցկությունը նույնական են: Եվ քանի որ դրանք կեցության «ամենալուսավոր» տարրերն են, ապա գեղեցկությունը ոչ այլ բան է, քան բարիքի լուսեղեն դրսևորումը: Բարիքն ու գեղեցկությունը կատարելապես կեցություն և վառ լույս է⁴²⁴: Ս. Գրիգորի վարդապետությունից քաղված խնդրո առարկա արտահայտությունը, թվում է, քրիստոնեացումն է պլատոնյան խորհրդածության: Վերջինիս մեջ բնազանցական վերացարկու-

⁴¹⁴ Նույն տեղում, էջ 470, ՀԵ թ:

⁴¹⁵ Նույն տեղում, էջ 120, ԺԳ ա:

⁴¹⁶ Նույն տեղում, էջ 358, ՄԷ ա:

⁴¹⁷ Նույն տեղում, էջ 507, ՋԲ ա:

⁴¹⁸ Նույն տեղում, էջ 556, ԳԲ ե:

⁴¹⁹ Ագաթանգեղոս, էջ 1412:

⁴²⁰ Նույն տեղում, էջ 1471:

⁴²¹ Նույն տեղում, էջ 1663:

⁴²² Եղիշէ, Վասն Վարդանայ և հայոց պատեղազմին, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ա, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 690:

⁴²³ Այս համաբանությունը խորհրդարանորեն հարաբերվում է Պրոկոպ Կ. Պոլսեցու (434-446) «Յորժամ լոյսն զգեաւ մարդկային կերպարանաւք» արտահայտությանը. «Խաւար երանելոյն Պրոկոպի Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոսի՝ ի մեկնութենէ մարգարէին Չաքարիա ի բերսան ճրագացն, որ ի վերայ աշտանակին, որ աւրինակէր զսուրբ Աստուածածնին զմիշտ կոյսին Մարիամու», ՄՄ ձեռ. 993, 48բ:

⁴²⁴ E. H. Mosterpanenko, նշվ. աշխ., էջ 91:

մամ ներկայացող գեղեցկությունը ս. Գրիգորի վարդապետությունում եկեղեցագործվելով փոխարինվում է բարոյական և խորհրդական համարժեքով (անանց լույսի՝ Քրիստոսի զգեստավորումով ադամորդին կերպավորվում է անապական, այն է՝ հավիտենական, հոգևոր գեղեցկությամբ): Մյուս արտահայտությունն ունի ծիսական բնավորություն, ըստ որի՝ մկրտվողները լույս են հազնելու: Ինչպես երևում է, սա այն լույսն է, որի մասին ակնարկված է ս. Գրիգորի վարդապետության մեջ. «...և բուսն հար զնմանէ, ընդ ծագումն առաջին լուսոյ նորա...»⁴²⁵: Նրան դիմելով սրբազան հեղինակն ասում է. «Լոյս, արարիչ լուսոյ, առաջին լույս, բնակեալդ ի լոյս անմատոց»⁴²⁶, կամ՝ «Լոյսն որ անեղ արարչական / Ասաց լինել լոյս եղական. / Զոր եւ ծագեաց յարն առաջին»⁴²⁷: Համաձայն ս. Գրիգորիս Արիտագացու, Բարիքը հաղորդում է հոգևոր լույսի փայլը բոլոր բանական էակներին՝ ըստ այդ փայլն ընկալելու նրանց կարողության և արժանիքի: Այդ լույսը, լինելով «առաջին լույս» և «զերլույս», զերազանցում է բոլոր բանական արարածներին: Այդ լույսով է լուսավորվում մկրտվողը, որի պատճառով քրիստոնեական եկեղեցուն անդամագրվելը՝ մկրտության խորհրդակատարությունը, կոչվում է «լուսավորման խորհրդակատարություն»⁴²⁸: Ս. Մկրտության այս խորհրդաբանությանն է հարաբերվում Հովհաննես Մործորեցու հետևյալ միտքը: Մեկնաբանելով «Եւ հանդերձ նորա եղեն սպիտակ իբրև զլոյս» բառերը՝ նա գրում է. «Ըսկ հանդերձ իբր զլոյս լինելն զնորածնելոց աւագանին մկրտութեամբ զմաքրութիւնն, որով սպիտակացեալ պաշտոնացան յառաջին աղտեղութեանցն...»⁴²⁹: Ուրեմն այդ լույսով՝ Տէր Հիսուս Քրիստոսով են օծվում մկրտվողները («համբուրեալ լուսոյ աւծութիւն»⁴³⁰), «քանզի զոր աւրինակ պատրոյզ, թացեալ ի ճարպում, ոչ երեւցուցանէ ինչ նշոյլ, մինչեւ հուրը լուցեալ վառիցի, սոյնպէս եւ այս աւծութիւն լուսոյ, առ ի մեզ հեղեալ, ի հանդերձեալսն շահաւորի»⁴³¹: Ուրեմն, ըստ (Նարեկացու «ի պատիւ աւծութեան

⁴²⁵ Ազարանգեղոս, Պատմութիւն հայոց, էջ 1485:

⁴²⁶ Տանագիրք, էջ 381:

⁴²⁷ Ներսէս Ծնորդապի, *Նորապարտեալ Բան յանէրգ...*, տե՛ս Գարական..., էջ 368:

⁴²⁸ В. В. Бычков, *Византийская эстетика*, с. 96-97:

⁴²⁹ Ծնորդապի, *Մոլորեցի Մատթէի...*, էջ 359: Մկրտությունը Լուսավորություն է որակում տակավին Հուստինոս Փիլիսոփան (+161). տե՛ս *Архим. Кириак. Патрология*, т. 1, Париж-Москва, 1996, с. 120, նաև՝ Եկեղեցու հայրերը և վարդապետները սուրբ Մկրտության խորհրդի մասին, հտ. Ա, աշխատ. Հ. Քյոսեյանի, Եր., 2015, էջ 36:

⁴³⁰ Այս մտածումը ներդաշնակում է Փիլիպպոսի պարականոն Ավետարանի հետևյալ արտահայտությանը. «Եթե դու դառնաս ոգի, Ոգին կմիավորվի քեզ, եթե դու դառնաս բան, Բանը կմիավորվի քեզ հետ: Եթե դու դառնաս լույս, Լույսը կհամերաշխվի քեզ հետ...» (113), տե՛ս *Трофимова, Историко-философские вопросы гностицизма*, с. 184. նաև՝ Գրիգոր Նարեկացի, Մատեան..., էջ 589, ԴԳ ժէ:

⁴³¹ Գրիգոր Նարեկացի, Մատեան..., էջ 589, ԴԳ ժէ:

լուսոյն»⁴³²) մկրտությամբ կատարվող լույսի՝ օծությունը անդենականում յահի նման բոցավառվելու է՝ լուսավորելով ադամորդու հոգին⁴³³:

Ես եմ լոյս աշխարհի (Յովհ. Ը՝ 12). Աստուած լոյս է (Ն. Յովհ. Ա՝ 7):

Լույսի հոգևոր ընկալումները առաջինը ծլարձակում են Հին Արևելքում: Իբրև հայտնությունական իրողություն՝ այն իր դրսևորումն է գտնում Աստվածաշնչում: Իր Արարածոց մեկնության մեջ Եղիշեն գրում է. «...անորակ եւ անորպիսութիւն է Աստուած, սակայն լոյս ասի, որ եւ ի լինելն մարդ եւ ի յանուլն լիով զմերս ոչ ի բաց եկաց չիրմէն զանդամս մեր զգալի չիր չիմանալի Աստուածութիւնն միաւորեալ մի եղեալ՝ զիրն ամբողջ պահելով...»⁴³⁴: Արձագանքելով Եղիշեի այս բացատրությանը՝ Պետրոս Արք. Բերթումյանն իր Արարածոց գրքի մեկնության մեջ ասում է. «Դարձեալ՝ ասելով «Եղիցի լոյս» նախաձեռնացոյց զմարմնանալ Բանին: Զի լոյսն ունի զանմարմին և զմարմնաւոր բնութեանցն յատկութիւն. ըստ անմարմնոց՝ ոչ ի ձեռաց շոշափական, և ըստ մարմնոց՝ գոլով աշաց տեսողական: Եւ նշանակէ զմարմնացեալ Բանն, որ ունի չինքեան զաստուածային և զմարդկային բնութեանց զյատկութիւն»⁴³⁵: Լույսի այսօրինակ բացատրությունն, որ անտարակույս հիմնված է Աստվածաշնչի վերոհիշյալ տեղիներով վրա, ունի քրիստոսաբանական միտում ու բովանդակություն: Ելնելով լույսի երկակի բնույթից՝ մեկնիչ հայրերն այն ոգեզգայական նշանակն են համարում մարմնացած և մարդացած Աստծո Բանի: Այսպես, Հակոբ Մծբնա հայրապետի անվամբ (բայց իրապես Ասիրահատին պատկանող) Զգոն գրքի ճառերից մեկում կարգում ենք. «Եւ այս վասն սորին Քրիստոսի ասացաւ, զի տուաւ նա ի լոյս ամենայն հեթանոսաց, որպէս ասաց մարգարէն Եսայի. «Արարի զքեզ ի լոյս հեթանոսաց...» (Նապօ Խթ՝ 6): Եւ Դաւիթ ասաց այսպէս. «Ճրագ է բան քոյ ոտից իմոց

⁴³² Նույն տեղում, էջ 469, ՀԵ է:

⁴³³ Այս կապակցությամբ ուշագրավ են Փիլիպպոս առաքյալի պարականոն Ավետարանի հետևյալ տեղիները, որոնք խորհրդական բացատրությունը կարող են նկատվել խնդրո առարկա ընկալման. «Իո ասում ես, որ ոգին մարմնի մեջ է, և այս լույսը նմանապես մարմնի մեջ է: Այս Բանը այլ է, որ ասկա է մարմնում...» (23): «Հոգին և ոգին առաջացել են ջրից, կրակից և լույսից, որոնք ամուսնական առաջատի որդի են (...): Այդ կրակը օծություն է, լույսը կրակ է: Ես չեմ խոսում այս կրակի մասին, որ չունի ձև, այլ մեկ ուրիշ (կրակի), որի ձևը ճերմակ է, որ գեղեցիկ լույս է և որը գեղեցկություն է տալիս» (66): «Ոչ որ իրեն չի կարող տեսնել ոչ ջրում, ոչ հայկու մեջ առանց լույսի: Եվ դարձյալ, դու չես կարող (քեզ) տեսնել լույսի մեջ առանց ջրի և հայկու: Այդ պատճառով հարկ է խաչակնքվել երկուսի՝ թե՛ լույսի և թե՛ ջրի մեջ: Բանգի լույսը օծություն է» (75), տե՛ս *М. К. Трофимова, Историко-философские вопросы гностицизма*, с. 173, 178, 179:

⁴³⁴ Եղիշէ, Մեկնություն Արարածոց, էջ 891, նույնը նաև՝ *Ալեքսանդր Չուղայեցի, Ակացությունը ի պէտս քարոզութեանց*, աշխ. Հ. Քյոսեյանի, Ս. Էջմիածին, 1998, էջ 66 (N 798):

⁴³⁵ Պետրոս արքեպս. Բերթումեան, Մեկնություն Մեղիցոց, աշխատ. Տիգրան սարկավազ Բաղումյանի, Ս. Էջմիածին, 2010, էջ 99-100:

և լոյս տայ շաւղաց իմոց» (Սաղմ. ՂՃԲ, 105): Եւ Բան և Խօսք Տեառն Քրիստոս է...: Եւ վասն լուսոյ անդէն իսկ ինքնին վկայեաց. «Զի լոյսն ի խաւարի անդ լուսաւորէր, եւ խաւար նմա ոչ եղև հասու» (Յովճ. Ա, 7): Զի՞նչ իցէ այս, բայց եթէ Քրիստոս, որ լուսաւորեաց զլոյս իւր...: Եւ դարձեալ եցոյց զնա վասն անձին իւրոյ, թէ նա ինքն է լոյս ճշմարիտ: Ասէ ցաշակերտսն այսպէս. «Գնացէք դուք մինչդեռ լոյսն ընդ ձեզ է... (Յովճ. ԺԲ, 6): Հաւատացէք լուսոյ, զի որդիք լուսոյ կոչեսցիք... (Յովճ. ԺԲ, 6): Եւ դարձեալ ասէ. «Ոչ որ լուցանէ զճրագ եւ դնէ ի ներքոյ գրուանի... այլ դնէ զնա ի վերայ աշտանակի, զի ամենայն ոք տեսցէ զլոյս ճրագին» (Մարկ. Ե, 15): Եւ ճրագ լուցեալ նա ինքն է Քրիստոս»⁴³⁶: Արդ, թեպէտ Աստուած որակ և ձև չունի, բայց միանգամայն պատշաճորեն լոյս է անվանվում, որովհետև նրանում ներդաշնակված են բնութենական երկու վիճակ՝ նյութականն ու աննյութը, մարմնավորն ու անմարմինը, որոնք մեկտեղված են Քրիստոս-Լույսի մեջ: Այսպէս, մեկնաբանելով «Ժողովուրդ, որ նստէր ի խաւարի, ետես լոյս մեծ» (Մարկ. Գ, 16) բառերը՝ ներսես Շնորհալին գրում է. «Խաւար աստ ոչ գերեւելիս ասէ, այլ զմոլորութիւն և զանգիտութիւն, զոր և ստուեր մահու անուանէ... եւ լոյս ոչ զայս, զոր միշտ տեսանէին մարմնոյ աշօք, այլ զճշմարիտ գիտութիւնն, որ մտացն միայն է տեսանելի, զոր և մեծ անուանէ լոյս, որ է իմաստութիւն Հօր, որպէս և լոյս զինքն կոչէ աշխարհի»⁴³⁷:

«Լույս» որակումը դավանարանորեն ցույց է տալիս ոչ միայն մարդացած Որդու բնությունները, այլև Հօր նկատմամբ Որդու հարաբերակցութեան կերպը: Հետևելով արդեն III-V դդ. Հիպոպոլիտոս Բոստորացու, Ս. Գրիգորիսիոս, Ս. Ալեքսանդր, Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացիների⁴³⁸ որոշարկած, նիկիական հանգանակի օրինակարգած «Ճառագայթը լուսից», «լոյսը լուսից» բանաձևին, ինչպես նաև՝ ս. Եպիփան Կիպրացու «Հայր է լոյս ճշմարիտ, Որդի լոյս ճշմարիտ եւ ի ճշմարիտ լուսոյն եւ ի ճշմարիտ Աստուծոյ զմի զգաւրութիւն աստուածութեանն խոստովանեսցուք»⁴³⁹ հրահանգին՝ ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացին «լոյս ի լուսոյ» արտահայտությունը մեկնաբանում է հետևյալ կերպ. «Զի ոչ եթէ ըստ մարմնոյ ծնանիցի անմարմինն, այլ այսպէս մանաւանդ՝ լոյս ի լուսոյ, զի եւ ի ծագելում լուսոյ ճառագայթեալ լոյսն իմանացի եւ ի նմանէ ըստ անճառ եւ պատում ելից, եւ ի նմին ըստ միաւորութեան եւ

եւ ի նմին իսկ բնութեամբ», «...զի եւ զանմարմնութիւն եւ զպարզականութիւն միաւորութեան ծնունդս ունիցի եւ զառ ի նմանէն եւ զնոյն, եւ ոչ այլ ոմն որիչ ինքներեսութեամբ իմանացէ»⁴⁴⁰: Արդ, ըստ այսմ, նիկիական արտահայտությունն ուրվագծում է նախահավիտենական ծննդյան, դեմքերի հարաբերակցութեան եղանակը դեմքերի անմարմին և պարզ բնույթի և (լույսի բնույթով բացատրելի) նրանց լիակատար նույնութեան և միութեան պայմաններում: Այս հիմամբ, կյուրեղյան վարդապետութեան հավատարիմ հետևորդ Թեոդոտոս Անկյուրացին (V դ.) Փրկչի Մննդյանը նվիրված ճառում գրում է. «Ճաճանչ կոչէ զՄէնածինն Հաւր, վասն զի եւ ճաճանչ թէպէտ եւ ծնանի յարեգականէ, բայց ոչ երբեք իմանի ի վերջոյ քան զարեգակն: Այլ յորմէ հետէ զարեգակն իմանամբ, յայնմ հետէ՝ եւ զծնիցեալն յարեգականէ ճառագայթ եւ ճաճանչ: Արդ, զհամագոյն միմեանց ուսուցէ քեզ ճաճանչն, իսկ զանախտութիւն ծննդեանն յայտնեսցէ Բանն, իսկ Որդին զհամագոյնութիւնն ծանուցէ»⁴⁴¹: Հայրերի լուսային համարանութեանը համերաշխ են ս. Գրիգոր Լուսավորչի Յաճախապատումի, Ագաթանգեղոսի պատմութեան, ինչպէս նաև՝ Սահակ Պարթևի և ս. Մեսրոպ Մաշտոցի՝ Պրոկղ Կ. Պոլսեցուն հղած թղթի հետևյալ արտահայտությունները. «Իսկ արդ, է՞ր երբէք արեգակն առանց լուսոյն իւրոյ եւ շերմութեանն...»⁴⁴², «Որ առաքեցեր զմիածին Որդիդ քո յաշխարհ, լոյս ի լուսոյ, կեանք ի կենաց...»⁴⁴³, «...Աստուած յԱստուծոյ, Լոյս ի Լուսոյ՝ ծնեալ եւ ոչ արարեալ...»⁴⁴⁴: Բանաձևը հաստատուն տեղ է զբաղեցնում հայ դավանական գիտակցութեան մեջ և դրսևորվում վարդան Այգեկցու «Արմատ հաւատոյ»-ի «Ի լուսոյն լոյսք» խոսքում⁴⁴⁵ (ուր սակայն ակնարկվում է նաև Ս. Հոգին): Դարձյալ նույն երկում կարդում ենք. «Եւ Որդի ծնեալ յէութենէ եւ ի բնութենէ Հաւր, յամենայնի անպատումն առանց հատուածի եւ միջոցի, յամենայնի հաւասար եւ նման Հաւր, անորո-

⁴³⁶ Յակոբ Մծբնայ հայրապետ, Գիրք որ կոչի Չգօն, Կ. Պոլիս, 1824, էջ 11-12:
⁴³⁷ Ծնորհալի, Ծործորեցի, Մեկնութիւն Մատթէի, էջ 80-81:
⁴³⁸ Եզնիկ Ծ. վրդ. Պատրոսյան, Հայրաբանություն, Ա. Ս. Էջմիածին, 1996, էջ 165, Գ. Փոլորոսեան, Восточные отцы церкви, СПб. 2003, с. 81:
⁴³⁹ Կնիք հաւատոյ, էջ 65:

⁴⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 199, 200: Լույսի «պարզականությունը» շեշտված է Արևմտյան միջնադարի հեղինակներից մեկի՝ Ռոբերտ Գրոսեստեստի Արարածոց մեկնության մեջ. «[Լույսը] գեղեցիկ է ըստինքյան, քանզի նրա բնությունը պարզ է և իր մեջ ամփոփում է ամեն ինչ: Այդ պատճառով այն շատ ամբողջական է և համապատի ինքն իրեն...» տե՛ս Կ. Զոօ, հղվ. աշխ., 67:
⁴⁴¹ Սրբայն Թեոդոտոսի եպիսկոպոսի Անկյուրացոյ՝ ի Ճնունդ Փրկչին, գոր ընթերցան ատաջի ժողովոյն Եփեսոսի, աշխատ. Հ. Քրոսեյանի, Լչմիածին, 2005, թիվ Է-Ը, էջ 34:
⁴⁴² Կնիք հաւատոյ, էջ 62:
⁴⁴³ Ագաթանգեղոս, էջ 1343:
⁴⁴⁴ Գիրք թղթոց, էջ 10, նաև՝ Կնիք հաւատոյ, էջ 138:
⁴⁴⁵ Վարդան Այգեկցի, Գիրք հաստատութեան եւ արմատ հաւատոյ, էջ 78:

շելի եւ անախտ ծնունդ որպէս լոյս յարեգակն է, բան ի մտաց եւ զեա յողբերէ...»⁴⁴⁶: Սա արձագանք է գտնում ծիսական մատենագրութեան մեջ նմանապես: Ժամագրքի «Սրբոց հրեշտակապետաց» կանոնում կարգում ենք. «Անըսկիզբն Հայր. առաջին լոյս անճառելի, որ ի լուսոյ լոյս ներգործեալ զիմանալեաց գոյական, ըզբեզ օրհնեմք Աստուած հարցն մերոց: / Էակիցըզ Հօր, ի լուսոյ լոյս ծաղումն որդի. որ արարեր ի պաշտօն փառաց քոց զհրեղինացըն զօրս. ըզբեզ»⁴⁴⁷: Հայ աստվածաբանական միտքը հանձին Գրիգոր Տաթևացու սուրբգրային առատ վկայութիւններով հաստատագրում է այդ և դրա շնորհիվ վավերացնում Հօր և Որդու համազոյութիւնը: «Տեսութիւն ի Յովնան մարգարէ» աշխատութեան մեջ նա գրում է. «Դարձեալ զիտելի է, զի «լուս ի լուսոյ կոչի Բանն աստուած ծնեալ ի Հարէ, ըստ Դաւթի, որ ասէ, «լուսով երեսաց տեսանեմք զլոյս» (Սաղմ. ԱՅ 10), Ինքն Տէրն՝ «ես լոյս յաշխարհի եկի» (Յովն. ԺԿ 46), եւ երրայեցուցն գրէ. «Որ ճառագայթ փառաց Հար եւ նկարագիր էութեան նորայ» (Լէբր. Ա 3): Եւ այս վասն բազում պատճառի. ըստ համեմատութեան լուսոյ եւ ճառագայթ իւր: Զայսոսիկ ասէ երանելին Կիրեղ ի զիրս Պարապմանց: Երկրորդ. զի անճառելի է որպէսութիւն արձակման լուսոյն, եւ Տէր մեր. «Ոչ ոք գիտէ զՀայր՝ եթէ ոչ Որդի» (Մարտ. ԺԱ 28) եւ անդրադարձեալ եւս: երրորդ՝ զի լուսոյն է ճառագայթն իբր ի պատճառէ, եւ Տէրն ել ի Հարէ եւ եկ ի յաշխարհ: Զորրորդ. զի յանմիջոց ժամանակի է ծագումն լուսոյ, այսինքն՝ «Ի սկզբանէ էր Բանն» (Յովն. Ա 1) ասէ Աետարանին Յոհաննէս: Հինգերորդ. զի «որպէսն» բաժանելի է ի լուսոյն. «Եւ Բանն էր առ Աստուած Վեցերորդ. զի մի բնակութիւն է ամանին լուսոյն եւ ճառագայթին իւր եւ վասն Որդոյ վկայէ, թէ՛ «Աստուած է Բանն»: Եւ թներորդ. զի որպէս լուսն եւ ճառագայթն են ի միմեանց ըստ էութեան, այսպէս Հայր եւ Որդի, որպէս ասէր. «Ես ի Հայր եւ Հայր ի յիս է» (Յովն. Ժ 38), «Որ ետես զիս, ետես զՀայր» (Յովն. ԺԿ 9), «Ես եւ Հայր իմ մի եմք» (Յովն. Ժ 30): Ութներորդ՝ զի եղանակաւ ինչ էացուցիչ է լուսոյ ճառագայթն իւր, եւ «Բանն նկարագիր էութեան Հար» (Լէբր. Ա 3) ասէ առաքելաւ Իններորդ. զի այլ է առանձնապէս լոյսն եւ այլ ճառագայթն իւր...: Տասներորդ. զի առ լոյսն ձգէ ճառագայթն զգայեցուցուածս տեսողացն, նմանապէս՝ «Որ հաւատայ յիս [ոչ հաւատայ յիս], այլ յանձն, որ առաքեացն զիս» (Յովն. ԺԲ 44), եւ «ոչ ոք գա առ Հայր եթէ ոչ ինեւ» (Յովն. ԺԿ 6)⁴⁴⁸: Իբրև օրի-

նակ նկարագրելով ու վկայակոչելով Արևի և նրա ճառագայթի օդերևութարանական առանձնահատկությունները՝ Տաթևացին դրանց միջոցով ներկայացնում է Հօր և Որդու հարաբերակցության տարբեր պահերն ու մակարդակները: Արևի և ճառագայթի նույնությունը նա շեշտում է Հօր և Որդու բնութենական նույնությունը, իսկ դրանց տարբերությունը՝ առանձնավորական ինքնահատկությունը:

Քրիստոս=Արեգակն արդարութեան

Այս համաբանությունը ևս դրսևորում է լուսային կատաֆատիզմի որակներից մեկը: Նրա ակունքը Աստվածաշունչն է: Աստվածության գերբնական և գերբանական Լույսը նախօրինակն է արևի լույսի⁴⁴⁹: Արեգակին վերապահված «արդար» որակումը, որ գալիս է աստվածաբանական այս բմբունումից, կիրառված է Իմաստ. Ե 6 («Լոյսն արդարութեան ոչ լուսաւորեաց զմեզ եւ արեգակն արդարութեան ոչ ծագեաց»), Մաղաք. Գ 2 («Ծագեացէ... արեգակն արդարութեան»), Երեմիա ԻԳ 5 («Ահա աւուրք գան, ասէ Տէր, եւ յարուցից Դաւթի ծագումն արդարութեան»), Մատթ. ԺԳ 43 («Արդարքն ծագեացին իբրեւ զարեգակ»): Ըստ Դավիթ Անհաղթի՝ «... Արդար այն ասի, որ զզուգաւորութիւն համեմատ էակացն պահէ...»⁴⁵⁰: Այս նշանակում է, որ արդար է նա, ով հավասար աչքով է նայում բոլորին և իր բարիքը աղամորդիներին բաշխում անաշառ հավասարատեսութեամբ: Պատահական չէ, որ Աստվածաշնչում արդարության առարկայականորեն տեսանելի ամենապատշաճ օրինակը արեգակն է⁴⁵¹: Այս կապակցությամբ ուշագրավ է Ծործորեցու մեկնաբանությունը: Նա հետևյալ կերպ է հասկանում Պայծառակերպման պահին Քրիստոսի երեսի՝ արեգակին նմանվելը. «... բայց իբրև զարեգակն ասելն՝ ոչ այնչափ միայն, այլ ևս առաւել, մինչ զի յաղթել զէր զլոյս արեգականն՝ պայծառութիւն երեսաց նորա, բայց զի ոչ գոյ չէքս, այլ իմն մեծագոյն լուսոյ սաստկութիւն՝ յաղագս այսօրիկ արեգականն բաղդատէ»⁴⁵²: Դարձյալ մեկնաբանելով Մատթ. Ե 45-ը՝ Ծործորեցին նշում է.

⁴⁴⁶ Լույն տեղում, էջ 76:

⁴⁴⁷ Ժամագիրք, էջ 226:

⁴⁴⁸ ՄՄ ձև. 2270, թ.185բ-218ա:

⁴⁴⁹ F. N. Klein, Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften, Leiden, 1962, 5, 38, Бычков, Эстетика Филона..., с. 73:

⁴⁵⁰ Դավիթ Անյաղթ, Սահմանք եւ տրամաւորութիւնք իմաստասիրութեան, էջ 174:

⁴⁵¹ Միտքը հատկանշորեն համերաշխվում է Պլատոնի այն հաստատումին, թե՛ Արևը բարիքի զաղափարի նմանակն է. տե՛ս А. Ф. Лосен, История античной эстетики. Высокая классика, Москва, 2000, с. 263:

⁴⁵² Ընդրիալի, Ծործորեցի, Մեկնութիւն Մատթէի, էջ 359:

«...արեգակն զնախախնամական տեսչութիւնն ասէ, ըստ այնմ՝ «Մաղեա՛ զոգորմութիւնս» (Սաղմ. 117: 11)⁴⁵³: Արդարության այդ հատկանիշն իր մեջ առավելագոյն խտացումով մարմնավորում է Քրիստոս-Աստված⁴⁵⁴:

Սակայն արդարության Արեգակը միայն ոգորմութիւն կամ բարիք չէ, որ կատարում է. քանի որ արդարութիւնն իր մեջ բնականաբար ենթադրում է հատուցում, ուստի նա ունի նաև դատողական զորութիւն: Բացատրելով Պայծառակերպման դրվագի «լուսաւորեցան երեսք նորա իբրեւ զարեգակն...» բառերը՝ Մործորեցիին գրում է. «Նաև ոչ վայրապար երեսք նորա իբրև զարեգակն լուսաւորեալ, զի արդարութեան արեգակն զոլով՝ այրէր զգործս խաւարին...»⁴⁵⁵:

Քրիստոսի՝ արդարության Արեգակի այս երկակի դերը լավագոյնս զիտակցվել է հայ եկեղեցական մատենագրութեան մեջ: Սակայն այնտեղ գերակշռել է նրա առաջին իմաստը (որ տեղ է գտել դավանական աստվածաբանութեան մեջ նմանապես)⁴⁵⁶: Այդ են հաստատում հետևյալ վկայութիւնները. «...քանզի տեառնամայրն շրհոր ինքնարուզի կենդանի շրոյն եղև... յորմէ արդարութեան արեգակն» (Պետրոս Սյունեցի)⁴⁵⁷, «Ո՛վ սքանչելի սուրբ փայտ... զՔրիստոս պայծառ ճառագայթիւք շահափալլեալ արփիակիզն փայլմամբ, զարեգակն արդարութեան ի քեզ պսակ ունելով հաստատեալ... (Թեոդորոս Քոթենավոր)⁴⁵⁸, «Սա ընծայեցաւ մեզ արեւելք, որ ծագեաց մեզ

զԱրեգակն արդարութեան...» (Չաքարիա Չագեցի)⁴⁵⁹, «Արեգակն արդար, ճառագայթ արհնեալ, լուսոյ կերպարան» (Գրիգոր Նարեկացի)⁴⁶⁰, «Վասն զի յետ երից ատուրց երեւեցաւ արեգակն լուսաւորաւք, որպէս յետ երից ատուրց յարեաւ եւ երեւեցաւ արեգակնն արդարութեան Տէր մեր...» (Տիրանուն վարդապետ)⁴⁶¹, «...սոյնպէս եւ սոքա ի գիշերի ներգործէին մինչ շեւ էր յայտնեալ Արեգակն արդարութեան...» (Անանիա Սանահնեցի)⁴⁶², «Չարեգակնն արդարութեան պատմէ ըզբան/ զաննիւթ լուսոյն՝ մեզ քարոզէ՝ լոյս եղական...» (Հովհաննէս Երզնկացի - Պլուզ)⁴⁶³: Համաձայն ս. Գրիգոր Տաթևացու՝ արդարութեան Արեգակն ունի ծագման երկու կարևորագոյն պահ, որոնք ներկայացնում են Քրիստոսի տնօրինական գործի փրկաբանական հանգրվանները (Մունդ, Հարութիւն): Իր քարոզներին մեկուսի նա այս մասին գրում է. «Եւ վասն այս արեգականս խօսի Սողոմոն ասելով՝ «Մագէ արեգակն եւ ի տեղի իւր ձգի, ի ծագիլն իւրում ելանէ ընդ հարաւ եւ պատի ընդ հիւսիսի» (Ժող. 1: 5-6): Այսպէս Արեգակն արդարութեան Քրիստոս ծագեցաւ ի յարեւելից, այսինքն՝ ծննդեամբ ի սուրբ Կուսէն»: Նույն քարոզում դարձյալ գրում է. «Եւ որպէս արեգակն, յորժամ կամի ծագիլ, նախ արուսեակն ելանէ եւ տայ աւետիս լուսոյ, այսպէս յորժամ ծագեցաւ Արեգակն արդարութեան Քրիստոս ի գերեզմանէն, Մարիամ Մազղաղենացին եղև աստղ լուսաբեր եւ ետ զաւետիս յարութեան առաքելոցն»⁴⁶⁴:

Արդարութեան Արեգակի միջոցով է, որ աղամորդին հաղորդակցվում է Աստվածութեան իմանալի լույսին: Այս ակնարկելով Փիլոն Եբրայեցին Մնդոց գրքի մեկնութեան մեջ գրում է. «Արդ՝ նշանակարար՝ առաջի դէմ յանդիման կացուցանէ զիմանալի արեգակն, անմարմին ճառագայթս ի վերայ արձակէ լուսաւորագոյնս եւ պայծառագոյնս եւ մաքուր ոգւոցն, որք ի ներքս ընդդէմ ճառագայթիցն նկատեալ հային, ածող ախտի բարեպաշտութիւն ընտանի ստացեալ գերկին: Բայց չերկար ընդդէմ հայել ոչ կարեն, զի անխառն եւ անապակ եւ սուրբ եւ վճիտ տարածեալ անմարմին լոյսն ճառագայթարար փայլէ, եւ փայլատակմամբքն զաշն շլացուցանէ...»⁴⁶⁵: Ինչպես

⁴⁵³ Նույն տեղում, էջ 130:
⁴⁵⁴ «Քրիստոս-Արեգակն Արդարութեան» համաբանության բարոյական զննատականն է տրված ս. Բարսեղ Կեսարացու «Յաղագս Վեցարեայ արարչութեան» երկի հետևյալ տողերում. «Չի թէ արեգակն այսպիսի այնպիսի ասեմ հայել ի տեսիլ լուսոյ խրոյ, որչա՛նի եւս առաւել զեղ արեգականն արդարութեան, զոր սակաւ արժանի լինին տեսանել: Եւ եթէ մեծ պակասութիւն կուրի է, որ զրկեալ է ի լուսոյ անցաւոր արեգականս, որչա՛նի եւս առաւել գտանիցին պակասեալ մեղաորք, որ զրկիցին ի լուսոյն ճշմարտութեան»: *Յաղագս Վեցարեայ արարչութեան*, էջ 170, տ. 10-16: Քրիստոսին տրված այս որակումն, ինչպես երևում է, կայուն բնութագրի հանգամանք է ունեցել բյուզանդական իրականության մեջ, որի ավանդները կրող Գրիգոր Պաղամասը ևս կիրարկում է «Քրիստոս, ճշմարտության և արդարության Արեգակը» բառերը. PG, t. 151, 444 B, տե՛ս **В. Н. Лазарев**, “Этюдъ о Феофане Греке”, ВВ, 1956, т. 9, с. 207:
⁴⁵⁵ **Ծնորհալի, Մործորեցի**, *Մեկնութիւն Մատթթի*, էջ 359:
⁴⁵⁶ «Քանզի Աստուած ես՝ Աստուծոյ Որդի... լոյս, արեգակն արդարութեան» (Հովհաննէս Երուսաղեմացի), *Կնիք հաստոյ*, էջ 269. «Բանն մարմին եղև եւ րնակեաց ի մեզ... առ նատեպսն ի խաւարի արեգակնն արդարութեան» (Բարսեղ Կեսարացի), *Կնիք հաստոյ*, էջ 295:
⁴⁵⁷ **Պետրոս Սյունեցի**, Գովեստ ի սուրբ Աստուածածինն, Մատենագիրք հայոց, հտ. Գ, 2 դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, էջ 389:
⁴⁵⁸ **Թեոդորոս Քոթենավոր**, Լեբրոդեան ի սուրբ խաչն աստուածրնկալ, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ե, Է դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, էջ 1253:

⁴⁵⁹ **Չաքարիա Չագեցի**, Ի Ննջումն ամենարինեալ տիրուհոյ Աստուածամկնի, Մատենագիրք հայոց, հտ. Թ, Թ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, էջ 285:
⁴⁶⁰ **Գրիգոր Նարեկացի**, Մատեն... էջ 601, ԴԵ-Ա:
⁴⁶¹ **Տիրանուն վարդապետ**, Պատմափակի հարցմանց թագաւորացն Աղուանից, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ժ, Ժ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2009, էջ 959:
⁴⁶² **Անանիա Սանահնեցի**, Յաղագս Յովհաննու Մկրտչի..., էջ 237:
⁴⁶³ **Հովհաննէս Երզնկացի Պլուզ**, *Վիպրատարութիւն զերկնային մարմնոց շարժանէ...*, Նոր Նախիջևան, 1792, էջ 55:
⁴⁶⁴ **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Չմուտն հառոր, էջ 637:
⁴⁶⁵ **Փիլոն Եբրայեցի**, *Մնացորդք ի Հայս*, էջ 241, նաև՝ **Հ. Քոտեյան**, Աստվածաբանական բնագրեր, ուսումնասիրություններ. Ա. Անանիա Սանահնեցի, Երևան, 1999, էջ 37:

երևում է, ի մտի ունենալով լույսի փիլոսոֆիայի մեկնարանությունը, և քրիստոնեացնելով այն, Անանիա Սանահնեցին իր Վաղարշապատի Կաթողիկեին նվիրված ներբողում նշում է. «Քրիստոսի ի մեզ աղբերացն անճառելի իմանալեացն ճառագայթ, որ գերափայլ աստուածային ծագմամբն զառ ի ստորեւ ամենայն ոլորտապէս պարագարդեալ բովանդակեաց առ ի լուսաորութիւն գիտութեան աստուածահրաշն ճառագայթից», և, ակնարկելով ս. Գրիգորի վարդապետության «...կամ լուսանցոյց երգոցն ի շողան խաղասցէ բազմութիւն մանրամաղ փողոյն...» բառերը⁴⁶⁶, գրում է. «Անդանար ապա... սլանային անբաւութիւնք բիրաւորացն հրանիւթից՝ հրաբորոր փայլմամբ փայլակնացեալք՝ լնլով առ հասարակ զառ ի ստորեւ ամենայն ըստ զաղափարութեան, մանրամաղն հիւղէի ընդ աւզս ցնդեալ փոշիածեւ տարածմամբ, յորժամ անորակի Արփուոյն հատուածք հրանիւթք լուսայեղձ հոսմամբ որակացեալ, ներմասնաբար փողեալ ընդ փորուածս տանց ժամանակս ամարայնոյ արեգակնակէզ ճառագայթիցն արձակման»⁴⁶⁷: Լույսի աստվածաբանական մեկնությունը Փիլոնի և նրա քրիստոնյա հետևորդների մոտ, իբրև նախապատճառի ընկալման մեկ միջոց զուգակցվում է «լուսային խորհրդագրությունը»: Համաձայն Փիլոնի՝ գոյություն ունեն լույսը կրող հինգ մակարդակներ. ա. Աստվածություն, բ. Բան (Լոգոս), գ. Մարդկային հոգի, դ. Բնական լույս (արեգակ, աստղեր) և ե. Խավար: Սրանցից յուրաքանչյուրը ճանաչողության վերընթացի մեջ կատարում է միջնորդի դեր իրեն հետևող լուսային մակարդակի ընկալման համար: Բնական լույսն ընկալվելով մարդու «լուսածեղ» («լուսակերպ» = φωτεινός, φωτισματι, luminiformis)⁴⁶⁸ հոգու կողմից, կարելի է դարձնում ազամորդու հաղորդակցումը Բանին (որովհետև համաձայն հելլենիստական իմացաբանության՝ «նմանը ճանաչվում է միայն նմանի միջոցով»: Ուստի մարդկային հոգին իր բնագանցական խորքի մեջ համարնույթ լինելով հոգևոր, մտային լույսը կրող Բանին (=Լոգոսին), դառնալով համակ աչք⁴⁶⁹, օժտվում է բացարձակ

⁴⁶⁶ Ազարանգեղոս, Պատմություն հայոց, էջ 1636:

⁴⁶⁷ Հ. Քյոսեյան, Անանիա Սանահնեցի, էջ 36-37, 143:

⁴⁶⁸ Ըստ նորպլատոնյան ընկալման՝ ոգին «լուսակերպ» է այնքան, որքան մտքի է Մտքին (A. Ф. Лосев, История эстетики: Поздний эллинизм, М., 1980, с. 551): Ոգու «լուսակերպ» լինելը արձանագրում է ս. Գիովնիստ Արիստակազյան (Писания святых отцов и учителей церкви, СПб, 1855, с. 10, հղումն ըստ Вл. Иванов, «Духовные основы церковного искусства», ЖМП, 1983, N 4, с. 68):

⁴⁶⁹ Բնութագրական է Փիլոնի հետևյալ միտքը. «Քանզի հարկ է զընդունող ոգին այսպիսի բարևաց՝ բոլոր բոլորովին պակաս, և անբուն կատարեալ գկնասն իր յաշխարհի արթնութեամբ, և անստուերութեամբ, և ճառագայթաբանսի լուսով՝ շուրջանակի փայլատակունս ընդունել վարեցեալ վարդապետաւ և առաջնորդաւ Աստուծոյ, առ ի հասումն գիտութեան...»: տն՝ս Փիլոն Երրայեցի, Մնացորդք ի Հայս..., էջ 213:

իմացականությամբ, ինչի շնորհիվ հարաբերվում է աստվածային լույսին և հասնում աստվածանաչողության, որ իմացության գերադույն աստիճանն է: Լույսի աստվածաբանական այս ըմբռնումն է ընկած Սանահնեցու ներբողի «անորակի արփուոյն հատածք հրանիւթ լուսայեղձ հոսմամբ որակացեալ» արտահայտության հիմքում: Եթե «անորակ Արփին» Աստվածության զաղափարապատկերն է, իսկ «հատածք հրանիւթ»-ը Բանի (Քրիստոսի), ապա «լուսայեղձ հոսմամբ որակացեալ» բնական լույսն էլ, որի նախատիպը գերզգայական («անճառելի իմանալեացն ճառագայթ») լույսն է, աստվածության նյութականացված, մարդուն մատչելի դրսևորումը: Լույսի խորհրդաբանական այսօրինակ աստիճանակարգումը նկատելիորեն համաձայնում է Անանիա Նարեկացուն վերագրվող «Մակս բացայայտութեան թուոց» երկի հետևյալ տողերին. «Եռաթիւ զարգացմամբ, սովին թուով ի մէջաւրէի անստուեր ժամուն երեւեալ Արրահամու երից արանցն, անստուեր լուսովն լնոյր զեռամասնեա հոգի նահապետին, նաեւ յերրորդական Աստուածութենէն երկակի լուսափայլութիւն եւս այլ անբաժանելի լուսոյն բաժանեալ եւ պատուեալ: Որպէս ասէ հայրն Աստուածաբանից, երկրորդ պայծառութիւն զիմանալեացն դասս, քանզի, որ աստս է, յերկրորդ պայծառութեան է...»⁴⁷⁰: «Հայր աստուածաբանից» ասելով հեղինակը նկատի ունի ս. Գրիգոր Աստվածաբանին և նրա՝ Մենդյան ճառը, որի «երկրորդ պայծառութիւն» երրորդաբանական արտահայտությունը խորհրդաբանորեն համերաշխվում է լույսի փիլոսոֆիայի սանդղակի երկրորդ աստիճանին: Փաստն ինքնին արտահայտում է այն դրական վերաբերմունքը, որ հայ աստվածաբանական միտքը դրսևորում էր լույսի հայրախոսական մեկնաբանության հանդեպ:

Ս. Խաչ-Լույս

Քրիստոսի տնօրինական սիրախնդրի կիզակետը Խաչն է. նրանով է իմաստավորվում Տիրոջ զործը, նա է անհրաժեշտ նախապայմանը մարդու փրկության: Ուստի պատահական չէ, որ աստվածաբանական, կրոնափիլիսոփայական միտքը հաճախ Խաչը նույնացնում է Քրիստոսի հետ⁴⁷¹. այս նույնացումն ինքնին ենթադրում է Քրիստոսին վերապահված հատկությունների (այդ թվում նաև լուսային) ընծայում Խաչին: Տվյալ զիտակցության դրոշմն են կրում ս. Եփրեմ Ասորու «Շիջաւ արեգակն՝ ճրագն աշխարհի, զի խաչեցաւ լույսն ամենայն արարածոցս»⁴⁷², ս. Գրիգորի վարդապետության՝ «...առին

⁴⁷⁰ Անանիա Նարեկացի, Անանիայի հայոց վարդապետի Մակս բացայայտութեան թուոց, էջ 444-445:

⁴⁷¹ Այս մասին նաև տն՝ս Հ. Հ. Քյոսեյան, «Անանիա վարդապետի ի խորհուրդ կատարմանն առաքելոյն Պետրոսի ճառք», Էջմիածին, 1984, թիվ ԺԱ-ԺԲ, էջ 101-102:

⁴⁷² Վարդան Այգեկցի, Գիրք հաստատութեան եւ այլնսոս հաւատոյ, էջ 132:

նորս յանձինս իւրեանց զոյս շարշարանաց իռաշին...»⁴⁷³ և «Եւ լոյսն զի փարի զիւռաշին՝ այս ինքն Հոգի Աստուածութեանն որ զմրդին փառաւոր առնէ»⁴⁷⁴ ս. Գրիգոր Նարեկացու «Ի թեւս չորից արփիակերպից»⁴⁷⁵ արտահայտութիւնները:

Աստվածածին=Լույս

Սա ինքնին նշանակում է, որ լույս է նաև Լույսը կրողը: Այս բժրոնումն, ինչպես երևում է, մարեմարանական որոշակի նկարագիր է ունեցել հայրախոսական ժառանգութեան մեջ: Այսպես, ս. Ալեքսանդր Ալեքսանդրացին († 326)՝ Տնօրենութեան նվիրված ճառում ասում է. «Լույսն մայր է եւ Յովսէփ հայր...»⁴⁷⁶, ս. Նիքիմ Ասորին՝ «Լոյս սպասուորեաց բնութեամբ աստուածութեանն...»⁴⁷⁷: Հայրախոսական ավանդների կենսագործումը պետք է համարվեն ս. Գրիգոր Նարեկացու և Ներսէս Շնորհալու երկերից քաղված հետևյալ արտահայտութիւնները. «Աղաչեմ զՔեզ, Սուրբ Աստուածածին... անխառն իրրեւ զաւղ, մարութ որպէս լոյս...»⁴⁷⁸, «Խրախացիր անբաւ բերկրանաւք, հարսն լուսոյ»՝ «Խրախացիր... տաճար սրբափայլ, որ լուսով աստուածականաւ ուռճացեալ լցար...»⁴⁷⁹, «Անարատ տաճար եւ առագաստ լուսոյ», «Անճառ լուսոյն աշտանակ»⁴⁸⁰:

Իրողութեան հետ անխզելիորեն կապված է «Աստվածածին = անկեղ մորենի» համաբանութիւնը: Սա եւ ունի հայրախոսական իր ակունքը: Աստվածածնի Ավետմանը նվիրված ճառում ս. Հովհան Ոսկեբերանը խոսքն ուղղելով Տիրոջն ասում է. «Աթոռ քոյ կիզու ի շրջափայլութենէ ճառագայթիցդ, և զբեզ կարող զոյ տանել անկիզբի՝ կոյսն»⁴⁸¹: Այս պատկերը պետք է իր

կայուն տեղը զբաղեցնեն հայ (և ոչ միայն հայ) եկեղեցական մատենագրութեան մեջ: Այսպես. Պետրոս Սյունեցին՝ Աստվածածնին նվիրված ներբողում ասում է. «Ուրախ լի Մարիամ, Մորենի սխրալի, որ աստուածութեանն հրով վառեալ ոչ այրեցար»⁴⁸²: «Վերլուծութիւնք կաթողիկէ եկեղեցոյ» երկում Հովհան Մայրագոմեցին, հետևելով «բուրվառ – Աստվածածնի որովայն» Արևելաքրիստոնեական նշանագիտութեանը, «Խնկանոցը» (բուրվառ) նմանեցնում է Աստվածածնին, որն իր մեջ կրում է Աստվածութեան լույսն ու կրակը⁴⁸³: Ս. Գրիգոր Նարեկացու Մննդյան և Մկրտութեան քարոզում կարգում ենք. «Զոր իսկապէս անտանելի զաւրութեամբ յորովայնի քում կրեցեր /, Զոր ոչ բոցակիզեաց հուր Աստուածութեանն: / Մորենի անկիզբի, բարձող մեղաց... սուրբ Աստուածածին»⁴⁸⁴ (ընգծումն իմն է՝ Հ. Ք.): Պատկերն առկա է նաև ս. Ներսէս Շնորհալու տաղերից մեկում. «Մորենի անկէզ եւ... Աշտանակ լուսոյ...»⁴⁸⁵:

Ապոֆատիզմ

Ըստ աստվածաբանական այդ գիտակցութեան՝ աստվածութիւնը մարդուն ներկայանում է ոչ թէ իր լիակատար նույնականութեամբ, այլ՝ աղամորդու ընկալունակութեան շափով: Իրողութիւնը լավագոյնս մեկնարանված է ս. Գրիգորի վարդապետութեան մեջ. «Իսկ եթէ ասիցեմք եթէ (Աստուածութիւնը – Հ. Ք.) հուր է՝ զոր ինչ տեսանեմքն ասեմք. և թէ ասեմք լոյս է՝ զնմանութեան աստի կարծիս առեալ զմերոյ բնութեանս՝ նմանութիւն ցուցանեմք երեւութիւքս աներեւութին վասն մերոյ անհասութեան: Ապա նա ըստ մերոյ փոքրկութեանս երեւի, որպէս զի մի՛ տարրական արարածքս կիզցին յահէ փառացն»⁴⁸⁶: Ուստի բացառելու համար լույսի կատաֆատիկ ընկալման հետևանքով «սպառնացող վարդապետական թյուրատեսութիւնը» Արևելաքրիստոնեական միտքը Աստվածութիւնը հատկորոշում է նաև լույսի բացասական որակումներով: Եթե դրական որակումները ցույց են տալիս Աստվածութեան՝ լույսին համարժեք կամ նույնական լինելը, ապա բացասական

⁴⁷³ Ագաթանգեղոս, Պատմութիւն հայոց, էջ 1576:

⁴⁷⁴ Անդ, էջ 1662:

⁴⁷⁵ Գրիգոր Նարեկացի, *Գանձտար*, էջ 717:

⁴⁷⁶ Կնիք հաստոյ, էջ 223:

⁴⁷⁷ Նույն տեղում, էջ 223: «Լոյս»-ի փոխարեն կա նաև «կոյս» ընթերցումը. տե՛ս էջ 223, ծնթ. 22:

⁴⁷⁸ Գրիգոր Նարեկացի, Մատեն..., էջ 499, Բան 92-Ա:

⁴⁷⁹ Գրիգոր Նարեկացի, Ներքոյ ի սուրբ կոյսն, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԲ, Ժ դար, Գրիգոր Նարեկացի, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, էջ 968:

⁴⁸⁰ Ներսէս Շնորհալի, *Տաղեր և գանձեր*, էջ 161, 24: Պողոս Միլենտարիուսը Ս. Մոֆիայի տանարի նորոգման (558 թ.) կապակցությամբ զրամ պոեմում (էկֆրասիս՝ նկարագրություն 563) Մարիամ Աստվածածնին հատկանշորեն անվանում է *φειγος ἀναστος δοχίτον* (հավիտենական լուսոյ զետեղարան) տե՛ս **T. A. Васильева**, «Иконография алтарной преграды Св. Софии Константинопольской», *Восточнохристианский храм: Литургия и Искусство*, СПб, 1994, с. 132, 133 (710) 138:

⁴⁸¹ ՆՀԲ, հտ. Ա, էջ 174. Անկիզբի:

⁴⁸² Պետրոս Սիւնեցի, Գովառ ի սուրբ Աստուածածնին, Մատենագիրք հայոց, էջ 392:

⁴⁸³ Հ. Քյոսեյան, *Կրկնակեր...*, էջ 67:

⁴⁸⁴ Գրիգոր Նարեկացի, *Գանձտար*, էջ 627-628:

⁴⁸⁵ Ներսէս Շնորհալի, *Տաղեր և գանձեր*, էջ 303:

⁴⁸⁶ Ագաթանգեղոս, Պատմութիւն հայոց, էջ 1468: Համաձայն Մ. Հայդեգերի, մարդու կողմից Աստծուն վերապահված բնորոշումները (օր. «քարձրագոյն արժեք») սուրբակալվանում, ուստի և փոքրացնում են Աստվածութեան իրական արժեքը՝ վերջինս զետեղելով մարդկային ընկալումների անձուկ շրջանակի մեջ. **М. Хайдегер**, Письмо о гуманизме – Человек и его цепность, ч. 1, 1998, с. 47 տե՛ս **И. Никитина**, Философия искусства, Л., 2008, с. 152:

որակումները Աստվածությունը «ներկայացնում են» լույսի անճառելիությունը մատնացուցող բնորոշումներով:

Ապոֆատիկ աստվածաբանական մտակառուցումը, որն իր գագաթնակետին հասավ ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու մոտ, հայրախոսական գրականության մեջ սկսել է կիրառվել II դարից: Ապոֆատիկ իմացարանությունը հիմնվում է Աստծո անճառելիության գաղափարի վրա: Այն իր պատշաճ դրսևորումը դանում է «լուսային» աստվածաբանության մեջ նմանապես: Առաջին հերթին այն աղերսված է ավելացող կամ նվազող լույսի գաղափարին: Ս. Եպիփան Կիպրացու անվամբ հայտնի ճառերից մեկում հանդիպող ἀνέσπερον φῶς (աներեկո = անխաւար լույս) արտահայտություն⁴⁸⁷ հին սլավոներեն նախնական թարգմանությունը (որ իրականացրել է Մեթոդիոսը 882-885 թթ.) ներկայացնում է «նվազող լույսի» հասկացութային հարստությունը, որի ընկալումը կախված է ընթերցողի հոգեմտավոր մակարդակից: Եթե ճառի հետնագույն թարգմանությունը կատարված է զուտ բառարանային համարժեքության սկզբունքով, ապա մեթոդիոսյան մենտալացված թարգմանությունը աչքի է ընկնում իմաստային (սեմանտիկ) տարողունակությամբ: Հետնագույն թարգմանության не вечерни свѣтъ (աներեկո լույս)⁴⁸⁸ -ի դիմաց նախնագույն թարգմանությունն ունի немрачный свет (անխաւար = անմռայ լույս) թարգմանությունը: Վերջինս հնարավորություն է տալիս արտահայտության մեջ իմաստային մի քանի մակարդակ հայտանշել. երեկոն ա) աշխատանքի ավարտման ժամն է (Մաղճ. ՆԳ-23), բ) կատարված աշխատանքի համար տրվելիք վարձի ժամը (Մաղճ. Ի 8), գ) երբ հավաքվում է ամբողջ ընտանիքը (հմմտ. Յովճ. Ի 19), դ) ընթրիքի ժամը (հմմտ. Մաղճ. Ի 20-21, նաև ԺԿ-15), ե) գիշերելու նախապատրաստման ժամը (Ղուկ. ԻԿ-29), զ) երկնքի հետազոտման ժամը՝ իմանալու համար հաջորդ օրվա եղանակը (Մաղճ. ԺԳ-2) և է) երեկոն քաղաքի հսկողությունը ձեռնամուխ եղող պահակների նախապատրաստման ժամն է (Ղուկ. ԺԿ-38): Զուտ հասկացութային զուգորդման այս յոթ մակարդակները կոչվում են լեզվական եռնախորք: Թարգմանական այս սկզբունքը թույլ է տալիս ոչ միայն հաշվի առնել հասարակական կյանքի հետ սերտորեն առնչվող վերոհիշյալ մակարդակները, այլև, միաժամանակ, նվազող լույսի այսօրինակ զուգոր-

դումներին հակադրել աստվածաբանությունից բխող «անխաւար = անմռայ = աներեկո» լույսի գաղափարը, որպեսզի ի հակակշիռ լույսի հիշյալ առօրեական զուգորդումների՝ ընդգծվի Աստծո լույսի՝ «լույս-փառքի» աննվազելի բնությունը: Հակադրման այս տրամաբանությունը առկա է նաև ծիսական գիտակցության մեջ: Այսպես հուն. Φῶς ἐσπερινόν (երեկոյան լույս) արտահայտությունը սրոշակի հաճախակիությամբ հանդիպում ենք բյուզանդական գրականության ընդհանրապես և Φῶς ἰλαρόν (свете тихии) կոչվող երեկոյան ժամասացության մեջ հատկապես, որը հակառակ Սոփրոնիոս Երուսաղեմացու (560-638) անվամբ հիշատակվելու, իրապես կիրառվել է III դարից և հավանաբար պատկանում է Աթինագենես Վկային (†311): Որոշ մեկնիչներ արտահայտությունը բացատրում են որպես «լուցումն երեկոյան ճրագաց», սակայն արտահայտությունն իր իմաստային խորքի մեջ «լույսի նվազման» նշանակությունն ունի, որին և հակադրվում է ապոֆատիկ աստվածաբանության ոգով ներկայացող «անխաւար լույս» բառակապակցությունը⁴⁸⁹: Սրա հետ աստվածաբանորեն համերաշխվում է Եղիշեի՝ Տիրոջ խաչելության նվիրված ճառի հետևյալ արտահայտությունը. խաչելության պահին «...ի հասարակ աուրն եմուտ արեգակն ի մայրն. խաւար ասաց (Ձաճ. ԺԿ-6) և ոչ զիշեր, զի արգելան ճառագայթք շերմութեանն...: Եւ դարձեալ ասէ. «Ընդ երեկս եղիցի լոյս» (Ձաճ. ԺԿ-6): Երեկուն ժամդ դրացի եւ մերձաւոր է խաւարային գիշերուոյ, որպէս եւ աշխարհս մերձեալ էր ի վախճան կատարածի, եւ դրացի էր անվախճան խաւարին. և ընդ երեկս մեծի աուրն անխաւար լոյսն ի խաչէն ծաղեաց յոգիս այնոցիկ՝ որոց կարացին տեսանել զաստուածութիւն որդւոյն Աստուծոյ...»⁴⁹⁰: Ուրեմն իր ապոֆատիկ խորքի մեջ «անխաւար լոյսն», լինելով «անվախճան խաւարի» մերժումը, արտահայտությունն է Աստծո Որդու Աստվածության, որով լուսավորվում են հավատացյալ ազամորդիները:

Աստվածային լույսի անսպառ լինելն են մատնանիշ անում նաև «անստուեր լոյս», «անստուեր ծագումն», «անշիջանելի լոյս», «անփոփոխ լոյս», «անխափան լոյս», «մշտնջենաւող լոյս» և այլ որակումներ: Այսպես, Գրիգոր Լուսավորչի վարդապետության մեջ կարդում ենք. «Աստուած, որ ամենայնի

⁴⁸⁷ Е. М. Верещагин, У истоков славянской философской терминологии: ментализация как прием терминотворчества, ВЯ, 1982, N 6, с. 109.

⁴⁸⁸ Նույն տեղում, էջ 109: Բյուզանդական իրականության մեջ, ինչպես երևում է, այն պետք է իր ներգործությունն ունենար հետագայի խորհրդարանական գիտակցության վրա. հատկապես և, որ Միման Նոր Աստուածաբանը (†1038/43) նմանապես օգտագործում է «աներեկո» բառը. «պայծառագործում է մեզ աներեկոյապես»:

⁴⁸⁹ Е. М. Верещагин, “У истоков славянской философской терминологии: Ментализация как прием терминотворчества” ВЯ, 1982, N 6, с. 109-111.

⁴⁹⁰ Եղիշէ, Խրատը, էջ 1010-1011:

լոյս է, ամենայնիւ լուր է... լոյս անփոփոխ է...»⁴⁹¹, «...երկնաւոր, մշտնջենաւոր լուսոյն»⁴⁹², «... որ ունի զաւրինակ... զանխափան լուսոյդ...»⁴⁹³: Եղիշէի Պատմութեան մեջ արձանագրված է. «...անստուեր լոյսն արեգականն արդարութեան սպառէր եւ մաշէր զխաւարային խորհուրդս նորա...»⁴⁹⁴, «...բայան աչք կուրացեալ ոգւոյդ եւ տեսեր զանշիջանելի լոյս շնորհացն Աստուծոյ...»⁴⁹⁵:

Այս բնորոշումներին համապատասխանում են Զաքարիա Զագեցու «Ի ննջումն ամէնաւրհնեալ Տիրուհւոյ Աստուածածնի» ճառի եւ ս. Գրիգոր Նարեկացու Աղոթամատյանի հետևյալ տեղիները. «Եւ ամենայն զաւրութիւնք բաղձալիք են, քանզի սպասաւորք են անժամանակ գերազանցեալ լուսոյն»⁴⁹⁶, «...անստուեր ծագումն, ամենափայլ ճառագայթ, խոստովանեալ լոյս»⁴⁹⁷, «լոյս անշիջանելի»⁴⁹⁸, «անստուեր լուսոյ... աստուածարանեալ»⁴⁹⁹:

Վերժամանակային լինելուց զատ, աստվածային լույսին հատուկ է անմատչելի լինելը: Այս ընկալումը պայմանավորված է արդարացված է սուրբգրային բարձր հեղինակութեամբ: Այսպէս. Պողոս առաքյալի Տիմոթեոսին հղած թղթում կարդում ենք. «Թագաւոր թագաւորաց եւ Տէր տէրանց, որ միայն ունի զանմահութիւն՝ բնակեալ ի լոյս անմատոյց, զոր ոչ ոք ետես ի մարդկանէ եւ ոչ տեսանել կարող է...» (Մ. ՏՅԺ. Զ. 16): Տվյալ տեղին ի մտի ունենալով՝ ս. Բարսեղ Կեսարացին նկատում է, թէ հայեցութեան բարձունքներն հասած աղամորդին հարկ է, որ Աստվածութիւնը պատկերացնի իբրև «անմատչելի (անմատոյց) լոյս»⁵⁰⁰: Այս պատկերանի հաստատագրումն են «Յաճախապատումի» Ս. Երրորդութեան նվիրված ճառի՝ «ամենայն ինքն լոյս է՝ կենդանի, մտաւոր, ահեղ, անմատոյց»⁵⁰¹, Պետրոս Սյունեցու Աստվա-

ծածնի Ներբողի «Ուրախ լեր Մարիամ... ստուածընկալ որովայնդ անմատոյց լուսոյն...»⁵⁰², Դավիթ Անհաղթին վերագրված Ս. Խաչի Ներբողի «Ոչ որպէս տեսանիսդ տեսանելով, այլ որպէս իմանիսն, յայնժամ ի տեսիլ գոյով անմատոյց լուսով...»⁵⁰³ արտահայտութիւնները: Սուրբգրային եւ հայրախոսական այս վկայութիւններն ընդհանրացնելով վավերացնում է ս. Գրիգոր Տաթևացին, որի «Ընդդէմ տաճկաց» աշխատութեան մեջ պարզիպարզոս ասվում է, որ «...մարդկային իմացումն ոչ կարէ հայել յաստուածային լոյսն, որ է անմատոյց»⁵⁰⁴: Այս կապակցութեամբ բնորոշ են Եղիշէի «Ի շարշարանս Տեառն» ճառի հետևյալ տողերը. Խաչելութեան պահին «Սոյնպէս հրեշտակք եւ հրեշտակապետք եւ ամենայն դասք զուարթնոցն կան յահի եւ ի դողման. ոչ կարէին հայել եւ տեսանել զինքնագոյ բնութիւնն, տեղի տուեալ խորշին եւ թագչին յանմատոյց ճառագայթիցն յինքնածագ բնական լուսոյն...»⁵⁰⁵: Սա նշանակում է, որ աստվածային լույսի անմատչելիութիւնը պայմանավորված է այդ լույսի վերեղական, ինքնագո բնույթով: Այս ապոֆատիկ գիտակցութեամբ են ներթափանցված ս. Բարսեղ Կեսարացու՝ Ս. Երրորդութեանը նվիրված ճառի հետևյալ տողերը. «...վեր ի վերոյ քան զայսոսիկ զմիտոսդ ի վեր բարձրացուցեալ՝ իմացիս զաստուածային բնութիւնն՝ կացեալ անփոփոխելի, անայլայլելի, անախտ, պարզ, անշարագիր, անբաժանելի, լոյս անմերձենալի, զարութիւն անճառելի, մեծութիւն անհասանելի՝ փառս առաւել փայլեալ...»⁵⁰⁶: Աստվածային լույսի անմատչելիութեան այս ըմբռնումն է ընկած ս. Գրիգոր Նարեկացու Աղոթամատյանի «Ի լոյս անմատոյց հանգուցեալ բնակիս»⁵⁰⁷, «Թագաւորեալ ի լոյս անմատոյց»⁵⁰⁸, «Քանզի որպէս Աստուած իսկ եւ իսկ ի լոյս անմատոյց ասի»⁵⁰⁹, «... որով անկարողանայր իսկապէս տեսանել ի լոյսն վերին անմատոյց գերակայութեան անսահմանելոյդ»⁵¹⁰, «Հայեաց ի բարձանց անմատոյց լուսովդ պարածածկեալ»⁵¹¹, ինչպէս նաև «արեւ անստուեր»⁵¹², Վարդան Այգեկցու «Արմատ հաւատոյ»

⁴⁹¹ Ազարթանգեղոս, Պատմութիւն հայոց, էջ 1448-1449:

⁴⁹² Նույն տեղում, էջ 1436: Լույսի մշտնջենավորութեան մասին այս միտքը կապված է Սերեբիա-նոս Գարաղացու ճառերից մեկի հետևյալ արտահայտութեան հետ. «Եւ զի լոյս մշտնջենաւոր է, մշտնջենաւորի լուսոյն է մշտնջենաւոր լոյս ծնունդն»: *Սերեբիանոս, Ճառք*, էջ 129:

⁴⁹³ Ազարթանգեղոս, Պատմութիւն հայոց, էջ 1350:

⁴⁹⁴ Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ...*, էջ 576: «Անստուեր լոյս»-ը Փիլոնի մտտ հարաբերվում է «մարդ լոյս»-ին (ՆՀԸ, հտ. Ա, 238), որ լինելով աննպական, ունի անդրանցական բնույթ, տես *Данилова*, նշվ. աշխ., էջ 84:

⁴⁹⁵ Եղիշէ, Վասն Վարդանայ..., էջ 694:

⁴⁹⁶ Զաքարիա Զագեցի, Ի ննջումն ամենաւրինեալ տիրուհւոյ Աստուածածնին, էջ 295:

⁴⁹⁷ Գրիգոր Նարեկացի, Մատեան..., էջ 63, Բան Գ ա:

⁴⁹⁸ Նույն տեղում, էջ 491, Բան ՀԸ-Դ:

⁴⁹⁹ Նույն տեղում, էջ 118, Բան ԺԳ-Ա:

⁵⁰⁰ PC, t. 31, 465 C, B. B. Бычков, *Византийская эстетика*, с. 84.

⁵⁰¹ *Ընտրանի հայ եկեղեցական մատենագրութեան*, աշխ. Պ. Խաչատրյանի եւ Հ. Քյոսեյանի, Ա. Էջմիածին, 2003, էջ 30:

⁵⁰² Պետրոս Միւնեցի, Գովեստ..., էջ 394:

⁵⁰³ Դավիթ Անյաղթ, Ներբողիան..., էջ 1029:

⁵⁰⁴ Գրիգոր Տաթևացի, *Ընդդէմ տաճկաց*, ուսումնասիրեց եւ հրատարակեց Բարգէն Այս. Կիւլիսեան, Վիեննա, 1930, տես Գրիգոր Տաթևացի, *Գիրք Հարցմանց*, Երուսաղէմ, 1993 (հատորին կից, էջ 53):

⁵⁰⁵ Եղիշէ, Խրատք, էջ 1005:

⁵⁰⁶ Կնիք հաւատոյ, էջ 102:

⁵⁰⁷ Գրիգոր Նարեկացի, Մատեան..., էջ 547, Բան ՂԱ ք:

⁵⁰⁸ Նույն տեղում, էջ 465, Բան ՀԵ ե:

⁵⁰⁹ Նույն տեղում, էջ 591, Բան ՂԳ ժթ:

⁵¹⁰ Նույն տեղում, էջ 567, Բան ՂԳ ք:

⁵¹¹ Նույն տեղում, էջ 141, Բան ԺԸ դ:

⁵¹² Նույն տեղում, էջ 143, Բան ԺԸ ե:

կոչէին... իսկ գիմանային ունաւոր գոգեւորական աշա՛ւոյս փառաց եւ նկարագիր էութեանն անսկզբնականին Հաւր խոստովանէին...»⁵²⁷։ Ուրեմն, ուրքեր մարմնեղեն աշքերով էին նայում Տիրոջը՝ նրանք լոկ նրա մարդեղութիւնն էին տեսնում, իսկ ուրքեր հոգեւոր աշքով էին նայում՝ հանձին նրա տեսնում էին Հոր հայելացումը հանդիսացող փառքի լույսը՝ Աստվածութիւնը։ Այս մեկնարանութիւն լույսի ներքո միանգամայն հասկանալի է դառնում Հովհան Մայրագոմեցու անունով վկայութիւններէից մեկի հետեւյալ տեղին. «Այսպէս հաւատամք... եւ զմիմիայն Միածինն Յիսուս Քրիստոս... կատարեալն յաստուածութեանն եւ ի մարդկութեանն՝ զլոյս երեսաց Հաւր, զնկարագիր էութեանն, զպատկեր երեւելոյն Աստուծոյ...»⁵²⁸։

Լույսի կատաֆատիկ բնկալման հետ է հարաբերվում նաև «ինքնածաղ լոյս» հասկացութիւնը։ Գնոստիկյան միջավայրում ծնունդ առած Կեղծ-Օրփեոսի «Սրբազան Լոգոս» երկում Լոգոսը որակվում է՝ «ինքնածին» (αυτογενής)⁵²⁹, որը և հետագայում քրիստոնեական իրականութեան մեջ դառնում է լույսի բնորոշումը։ Այն սերտորեն աղերսվում է Քրիստոս-Լոգոսին (Յոհ. 1, 1) ու դրսևորվում նրա գլխավոր առանձնահատկութիւնը, այն է՝ ինքնարացարձակ բնույթը։ Ծագումնաբանորեն դրան են աղերսված հայ միջնադարի վարդապետական դիտակցութեան մեջ կենցաղավարող հետեւյալ միավորները. «Սոյնպէս հրեշտակք եւ հրեշտակապետք...տեղի տուեալ խորշին եւ թագշին յանմատոյց ճառագայթիցն չինքնածագ բնական լուսոյն...գի մի՛ ապականեալ ծախիցին յանմատոյց զաւրութեանէն (Յղիշէ⁵³⁰), «Դրունք երկնից բացան կնոջն. զինքնածագ լոյսն ետես կինն աշաւք...» (Մամբրե Վերծանող⁵³¹)։

Պայծառակերպութիւն

Ըստ հայրերի մեկնաբանութեան, միայն Ավետարանի մի դրվագում է (Մատթ. ԺԷ, 1-9) բացորոշ կերպով դրսևորվում Քրիստոսի Աստվածութիւնը։ Ս. Գրիգոր Նազիանզացիին նկատում է, որ թարգմանական լույսը Աստվածութեան տեսանկի կերպերից է⁵³²։ Երևույթը այս ոգով է բացատրված ս. Եփրեմ

Ասորու «Յալլակերպութիւն Տեառն» ճառում, ուր կարդում ենք. «Իսկ հանդերձ նորա իբրեւ զլոյս, եցոյց նոցա թէ յամենայն մարմնոյ նորա բոխէ փառք աստուածութեան նորա, և յամենայն անդամոց նորա ծագեցաւ լոյս նորա»⁵³³։ Այդ լույսը Մովսես նախամարդարեից ճառագող լույսի նման չէր. լույս, որ շնորհված ու դրսեկ էր, «...այլ յիրմէ ծագէր փառք աստուածութեան նորա։ Համահաւաքեաց զլոյսն իւր, և ի մի ժողովեցաւ։ Ոչ եթէ յայլ կողմանց եկն և անդ հաւաքեցաւ. զի ոչ եկն յայմէ կողմանէ և գեղեցկացոյց զնա, զի ոչ պիտոյ էր նմա, և ոչ յամենայն անդամոց զփառս իւր եցոյց նոցա, այլ որչափ բաւական էին տանել պտուղք աշաց նոցա»⁵³⁴։ Մի փոքր այլ բացատրութիւն է տրված ս. Հովհան Ոսկեբերանի Մատթի մեկնութեան մեջ. «Այլ թէ կամիմք և մեք տեսանեմք զՔրիստոս ոչ որպէս նոքա յայնժամ ի լերինն, այլ՝ եւս առաւելագոյն, քանզի ոչ եթէ այնպէս գայցէ ի վախճանի, յորժամ յաշակերտսն զընդացեալ՝ թերաքամ և կիսարաց եթ արար զլուսատրութիւնն, որչափ ինչ նոքա հանդարտել կարէին»⁵³⁵։ Ինչպես Եփրեմը, Ոսկեբերանը ևս կարծում է, որ Պայծառակերպման լույսը Աստվածութեան լույսի (թեկուզե թերակատար՝ «կիսաբաց») դրսևորումն է, սակայն ի տարբերութիւն Եփրեմի՝ վերապահ մոտեցում ցուցաբերելով, այնուամենայնիվ գտնում է, որ վերպատմական վախճանին Քրիստոսի լույսը պետք է անհամեմատ գերազանցի Պայծառակերպման լույսին։

Պայծառակերպման լույսի բնույթի մասին խոսելիս, վկայակոչելով Ոսկեբերանին, Գրիգոր Պալամասը (1296-1358) ասում է. «Ի՞նչ է նշանակում «յալլակերպվեց». հարցնում է ոսկեբարբառ աստվածաբանը և պատասխանում. «Այսինքն նրանց համար բացեց ինչ-որ բան իր Աստվածութիւնից՝ այնքան, որքան կարող էին ընկալել, և ցույց տվեց իր մեջ բնակվող Աստծուն»։ Դուկաս Ավետարանիչն ասում է. «Եւ ի կալն նմա յաղաւթս, եղև տեսիլ երեսաց նորա յալլակերպ» (Թ՝ 29), իսկ Մաթեոս Ավետարանիչի մոտ կարդում ենք «եւ լուսատրեցան երեսք նորա իբրեւ արեգակն»⁵³⁶ (ԺԷ՝ 2)։ Բայց Ավետարանիչն այս ասաց ոչ այն իմաստով, որպեսզի այդ լույսը համարենք զգայական։ Թող որ մեզանից հեռանա կուրացումն այն մտքերի, որոնք շեն

⁵²⁷ Կնիք հաւատոյ, էջ 140։

⁵²⁸ Նույն տեղում, էջ 86։

⁵²⁹ В. Саврейн, Александрийская школа в истории философовско-богословской мысли, М., 2011, с. 137-138, 150.

⁵³⁰ Մատենագիրք հայոց, հտ. Ա, էջ 1005 [5]։

⁵³¹ Նույն տեղում, էջ 1112 [114]։

⁵³² PG, t. 36, 365 A, В. В. Бычков, Византийская эстетика, с. 95.

⁵³³ Եփրեմ Խորի Ասորի, Մատենագրութիւնք, հտ. Դ, էջ 65։

⁵³⁴ Նույն տեղում, էջ 65։

⁵³⁵ Յովհան Ոսկեբերան, յՆկատարանագիրն Մատթեոս, Գիրք Գ, Վանետիկ, 1826, էջ 10։

⁵³⁶ Եթէ Հոմերոսի մոտ հանդիպող μαρμαρυγὰς ποδῶν (փայլող ոտքեր)-ը լույսի կրթական կողմն էր ներկայացնում, ապա բյուզանդական իրականության մեջ μαρμαρυγή-ն թարգմանական լույսն էր ակնարկում։ Պայծառակերպութեան կանոնի մեջ Փոտի տὰς ἡλικὰς μαρμαρυγὰς-ը հիմն վավաներեւում թարգմանված է «արեգակի ճառագայթներ»։ տե՛ս М. Ф. Мурьянов, "К проблеме критерия художественности в старославянском литературном языке", ВЯ., 1, с. 71։

կարող պատկերացնել զգայություններին մատչելիից վեր որևէ բան: Քանզի Աստվածությունը տեսնելու համար ուրիշ լույս պետք չէ նրանց, ովքեր լիալիր են աստվածային շնորհներով: Անճառելի այս լույսը փայլեց և խորհրդավորապես ներկայացավ և՛ Առաքյալներին և՛ Տերություններին, և՛ Մարգարեներին այն ժամանակ, երբ աղոթում էր՝ ցույց տալով, որ այդ երանելի տեսիլքի մայրը աղոթքն էր, որ շողում է ի հետևանս մտքի հետ Աստծո միավորման, և որ այն տրվում է բոլոր նրանց, ովքեր առաքինական սխրանքի հարատև վարժանքների ժամանակ իրենց միտքն ուղղում են Աստծուն: «Գրված է, որ սրբերը կլուսավորվեն արևի նման (Մատթ. ԺԿ 43): Այսինքն նրանք, ովքեր լիովին ներթափանցված են աստվածային լույսով, կտեսնեն Քրիստոսին, որի մոտ շողումը կատարվում էր աստվածային բնությունից և Քարոտի վրա ներկայացավ նաև նրա մարմնի շողումով Աստվածային և մարդկային բնությունների անձնավորական միավորության պատճառով...: Դա աստվածության բնության լույսն է՝ անարար, աստվածային: Ըստ այսմ, համաձայն աստվածաբանող հայրերի վարդապետության Հիսուս Քրիստոս այլափոփվեց լեռան վրա՝ որևէ բան չընդունելով և չփոխակերպվելով որևէ նոր բանի, ինչ մինչ այդ շուներ, այլ իր աշակերտներին ցույց տվեց այն, ինչ ինքն արդեն ուներ»⁵³⁷:

Քարոտական լույսի յայտնական մեկնաբանումներին համերաշխ են հայ մատենագիրների աստվածաբանական մոտեցումները: Նրանց ըմբռնումով ևս, Քարոտական լույսն իր բնույթով անեղ է, այն արտահայտությունն է աստվածային փառքի և Աստվածության: Անդրադառնալով այս դրվագին՝ Եղիշեն գրում է. «Յայլակերպսն ոչ այլ ինչ է իմանալ, այլ աստուածակերպ երեւեցաւ առաջի նոցա, զի եւ զնոսա յայն կերպարանս փոխեաց ի ժամանակի իւրում... ընդհարան աչք նոցա ի լոյս փառաց նորա, կարացին զարժանի էութիւն նորա իմանալ»⁵³⁸: Նրա «Ի Քարոտ լերին յայտնութիւն Տեառն առ Պետրոսեանց» ճառի մեկ այլ հատվածում կարդում ենք. «...տեսին անդ զնոյն՝ որ բնակեալն էր ի ճառագայթս անմատոց լուսոյ փառաց իւրոց...»⁵³⁹: Իսկ մի այլ տեղ, խոսքն ուղղելով պայծառակերպությանն ականատես առաքյալներին՝ գրում է. «... բազում իրաւք կրթեաց զձեզ, զի այսար արժանի լինիցիք տեսանել զճաճանչ լուսոյ աստուածութեանն»⁵⁴⁰: Այսպես է խորհում նաև Ժ-ԺԱ դդ. նշանավոր մատենագիր Հովհաննես Տարոնեցի Կո-

զեանը, որ «Յաղագս Վարդավառի տաւնին» ճառում գրում է. «Արդ, զերեւումն կերպարանի Փրկչին մերոյ ի Քափովրական լերինն աստուածային փառացն յայտնութեան է ի հանդերձեալ յաւիտենին ի մեզ առբերելով»⁵⁴¹: Միտքը հաստատում է ճառիս մեկ այլ մասում. «Արդ, յայլակերպսն լինել ի Քափովր լերինն զայն եցոյց կերպարան եւ զփառս, զոր զկնի համարէն յարութեան աշակերտաց Իւրոց, եւ ամենայն արդարոց պարգեւէ: Եւ որպէս ինքն ասաց, թէ՛ «Յայնժամ փայլեցեն արդարքն որպէս զարեգակն յարքայութեան Աստուծոյ», «Փայլեցին երեսք նորա իբրեւ զարեգակն, եւ հանդերձք նորա սրայծառ իբրեւ զասր»⁵⁴²:

Մեկնաբանելով Պայծառակերպման լույսի բնույթը՝ Ծործորեցին նմանապես գտնում է, որ այդ լույսը՝ «առաւել քան զՄօսէսին, զի նորայն արտաբուստ, իսկ Տեառն՝ ի ներքուստ յաստուածութենէն էր արտափայլում»⁵⁴³: Այսպիսով, սարգ համադրումն իսկ ցույց է տալիս, որ ինչպես հուշն, ասորի այնպես էլ հայ հեղինակները Պայծառակերպման լույսը նկատում են որպէս Աստվածության անեղ լույսի դրսևորումը կամ դրսևորումներից մեկը: Սակայն, եթե Ոսկեբերանն ու Եփրեմը ասում են, որ այդ լույսը առաքյալներին բացվեց նրանց ընկալունակության շափով, այսինքն՝ թերևս ոչ լիալիր կերպով, ապա Եղիշեն անվերապահորեն ընդունում է, որ այդ լույսով առաքյալները «կարողացան նրա արժանի էությունն իմանալ», այսինքն լիովին հաղորդ լինել Աստվածության բնությունը կազմող «ինքնածագ լույսին» (Եղիշե, Մամբրե Վերծանող)⁵⁴⁴: Ուրեմն, աստվածային էության իմացությունը կատարվում է Պայծառակերպման լույսի շնորհիվ, որը և անվանվում է «իմանալի լույս»⁵⁴⁵: Ի հավելումն Եղիշեի, որ պայծառակերպումը բնութագրում է իբրև կատարված իրողություն, Հովհաննես Կողբոն վարդապետը այն հատկորոշում է իբրև վախճանաբանական փաստ, որպէս անցյալում եղած

⁵³⁷ «Святого Григория Паламы слово о свойстве света, виденного апостолами на Фаворе», ЖМП, 1984, № 8 с., 35.

⁵³⁸ Եղիշե, Խրատք, էջ 973:

⁵³⁹ Նույն տեղում, էջ 974:

⁵⁴⁰ Եղիշե, Խրատք, էջ 970:

⁵⁴¹ Յովհաննէս Տարոնեցի Կողբոն, Յաղագս Վարդավառի տաւնին, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԶ., ԺԱ. դար, Երևան, 2012, էջ 54:

⁵⁴² Նույն տեղում, էջ 56:

⁵⁴³ Ենորիակի, Ծործորեցի, Մեկնութիւն Մատթէի, էջ 359:

⁵⁴⁴ Եղիշե, Խրատք, էջ 971, Մամբրե Վերծանող, Շաք, էջ 1112: Լույսի այսօրինակ ըմբռնումը պետք է դրսևորումը գտնել նաև Արևմտոցի հայրախոսական աստվածաբանության մեջ: Այսպես, Օգոստինոս Երանելիի հատակորնն գաղտորում է լույսի երկու մակարդակ. անեղ և արարված: Անեղ լույսը ինքնագո է և լուսավորվում է ոչ թև ուրիշի, այլ իր իսկ լույսով: Այն Աստված է: «Աստված ճշմարտություն է, «դա արտահայտված ճշմարտությունն է, կրօնական պայծառատեսությունը». տե՛ս **И. Е. Данилова**, նշվ. աշխ., էջ 83:

⁵⁴⁵ Եղիշե, Վասն Վարդանայ..., էջ 647: «Լոյս է Աստուած ոչ զգալի, այլ՝ իմանալի», կարդում ենք Գրիգոր Տաթևացու քարոզներից մեկում: «Եւ յոյս կոչի նախ բնութեամբ, զի իմանալի է եւ երկրորդ՝ շնորհօք, զի գիտողդեպս լուսաւորէ». *Ճննտան հատոր*, էջ 222:

հայտնություն, որ կատարվելու է վերպատմական ապագայում ի տես առաքյալների շնորհները ժառանգած արդարներին:

Արդ, արևելաքրիստոնեական աստվածաբանությունը հատուկ ապոֆատիզմը Պաշտակերպման լուսի մեկնաբանման պարագային իբրև բացառություն, իր տեղը զիջում է կատաֆատիզմին (Եփրեմի, Ոսկերեբանի մոտ՝ մասամբ, Եղիշեի, Կոզեռնի մոտ՝ լիովին):

Գույնի խորհրդարանությունը

Ինչպես նկատում է Ն. Քոթանջյանը. «Գույնի միջնադարյան խորհրդարանությունը հասկացությունների բարդ և բազմանշանակ համակցում է»⁵⁴⁶, Միջնադարի գեղանկարչության մեջ գունալին խորհրդարանությունն իրականացնում էր երկու գործառույթ. խորհրդապաշտական-նշանակագիտական և գործնական-տեղեկատվական: Առաջինն աղերսված է տեսական որոշակի ընկալումների, իսկ երկրորդը՝ հոգեբնախոսական այն ներգործման հետ, որ կարող է թողնել գույնը կենդանի հաղորդակցման հետևանքով⁵⁴⁷:

Մեր քննությունը գերազանցապես վերաբերում է առաջինին: Շնորհիվ իր զուգորդական բնույթի, գույնը զորավոր կերպով խթանում է ենթագիտակցությունը՝ նպաստելով վերտրամաբանական, կրոնական իրողությունների ընկալմանը⁵⁴⁸: Հետևելով Անտիկ հեղինակների դասդասմանը՝ «Վասն կառացն Եզեկիէլի...» ճառում Վարդան Արևելցին նշում է, որ գույները ներկայացնում են բնական զգայության շորս վիճակ՝ ջերմ, ցուրտ, կծու, տտիպ⁵⁴⁹: Սրանք բաղկացած են երկու հիմնական տեսակից՝ սպիտակից և սևից: Եզեկիելի տեսիլքում բոլոր գույները ներկայանում են իրենց խառնածին բնահատկության միաժամանակյա հավասար դրսևորմամբ: Վկայակոչելով Պլատոնին՝ մեկնիչ հեղինակը նշում է, որ յուրաքանչյուր գույնի լիովին հավասարազոր ինքնակա կեցությունը (երբ բոլոր հնարավոր գույները դրսևորվում են միաժամանակ) բնորոշ է վերնյութական վիճակներին, որոնք չի կարելի ընկալել այսրաշխարհային զգայություններով, քանզի,

⁵⁴⁶ Н. Котанджян, Цвет в раннесредневековой живописи Армении (анализ памятников VI-VII вв.), Ереван, 1978, с. 18.

⁵⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 19:

⁵⁴⁸ В. В. Бычков, Византийская эстетика, с. 104.

⁵⁴⁹ Վարդան Արևելցի, Ճառք, Ներքողեանք, էջ 138: Ի դեպ, Գրիգոր Տաթևացին, խոսելով գույների բնական որակի մասին, հետևյալ կերպ է դասդասում դրանք. «...բնական որակ գունոց Դ են: Երկրի՝ սևություն: Ջրոյն՝ սպիտակ: Օդոյն՝ կարմիր: Հրոյն՝ դեղին: Եւ ի սոցա խառնուածոցն լինին այլ զանազան գոյք. կապոյտ, գորշ և այլն: Այսպէս և սև ու թիւն երկրին և դեղնութիւն հրոյն խառնի և ամեն զկանանչն»: տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք Հարցմանց, էջ 212. այս մասին տե՛ս Հր. Հակոբյան, «Գրիգոր Տաթևացին արվեստի մասին», ՊԸՀ, 1973, թիվ 4, էջ 110-111:

բնական աչքը անկարող է տեսնել բոլոր գույները միաժամանակ ու միասնաբար: Ինչու՞. որովհետև դրանք իրենց միասնության մեջ «իմանալիք իցեն և աստուածայինք»⁵⁵⁰: Գույների համախումբ ամբողջությունից է ծնվում լույսը, որն իբրև հոգևոր իրողություն, ինչպես հայտնի է, իմանալի ու աստվածային է: Թվում է իր ուսուցչի այս մեկնաբանությունը ի մտի ունի Հովհաննես Երզնկացի-Պլուզը Եկեղյաց գավառի իշխաններին հղած թղթում: Նահապետների, մարգարեների և նահատակների առաքինությունները նմանեցնելով գարնանային ծաղիկների գույներին՝ նա նշում է, թե «ոչ են աւտարք միմեանց գոյնք (սրբերի կրած - Հ. Ք.) պսակացն, այլ ի լուսոյ կազմեալ, և հանգիստ նոցա Ի Տեառնէ: Ի մի յարեգակնէ սնեալ ի Տեառնէ Յիսուսէ...»⁵⁵¹: Այս վկայութիւնն ինքնին դրսևորում է այն գիտակցությունը, թե գույնը մարմնավորումն ու մասնավորեցումն է լույսի: Գույնի այս բնական հատկության հիման վրա էլ աստվածաբանական միտքը այն ցուցիչն է համարել դավանական, բարոյախորհրդարանական որևէ մասնավոր իրողության⁵⁵²: Այսպես, Աստծո մարմնացած Բանի՝ երկու բնություն ունենալը առարկայորեն մատնանիշ անելու նպատակով «Մեկնութիւն Թագաւորութեան վասն Դաւթի եւ Սաուղայ...» խմբագիր մեկնության մեջ ասվում է. «Դաւիթ բազում ինչ իրաւք արինակ էր Քրիստոսի... խարտեաշ, այսինքն՝ կարմիր և սպիտակ. կարմրութեամբն աստուածութեան նման և սպիտակութեամբն՝ մարդկութեան, զոր միացոյց ընդ իւրում աստուածութեանն...»⁵⁵³: Մեկնաբանելով Ահարոնի քահանայական զգեստի խորհրդական նշանակությունը՝ Յովհան Օձնեցիին հատուկ մանրամասնությամբ խոսում է ոչ միայն զգեստի առանձին հատվածների մասին, այլև՝ վերլուծում

⁵⁵⁰ Վարդան Արևելցի, Ճառք, Ներքողեանք, էջ 139:

⁵⁵¹ Է. Մ. Բաղդասարյան, Հովհաննես Երզնկացի և նրա խրատական արձակը, Երևան, 1977, էջ 219: Օգոստինոս Երանելու բնութագրմամբ՝ գեղեցիկ են այն գույները, որոնք հաղորդակից են լույսին, քանզի «գույների արքան Լույսն է», տե՛ս И. Е. Данилов, նշվ. աշխ., էջ 83:

⁵⁵² Հիմնականում աստվածաբանական վերլուծման առարկա դարձած չորս գույները (կարմիր, ծիրանի, կապույտ, սև), ըստ Փիլոն Եբրայեցու և Ստեփանոս Սյունեցու, խորհրդանշում են բնության չորս տարրերը՝ ջուրը, հուրը, օդը կամ երկինքը, հողը կամ երկիրը, երբեմն էլ մարդու բնախոսական կառուցի չորս բաղադրատարրերը («որպէս մարդկային մարմին շարադրի՝ յարիւն և ի մաշաւ, յուկերս, և ի ծածկոյթ մարմնոյ») որն աստվածաբանական վերացարկումով «թալքմանի հայրական, որդիական, հոգիական խորհուրդ և դարձեալ միառուական», տե՛ս Մեկնութիւնք խոյանաց, (Արվեստի տեսության միջնադարյան հայկական բնագրեր), աշխ. Վ. Լազարյանի, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 2004, էջ 318, 364:

⁵⁵³ «Մեկնութիւն Թագաւորութեան վասն Դաւթի եւ Սաուղայ...», էջ 223-224: Մինչևիտ Տիրոջ անձեռակերտ պատկերը վարագուրող կտորը, համաձայն Ժ դ. շարադրված ծիսական մի ճառի, ակնարկում է Աստծո անմատչելի և անտեսանլի Լույսունք. տե՛ս И. А. Шалина, «Псковские иконы "Сочествование во ад" о литургических интерпретациях иконографических особенностей», Восточнохристианский храм..., с. 259 прим. 55:

նրա գույները. «Քանզի զպճղնաւորն զգենլով Ահարովնի՝ զմարմնանալ Բանին նշանակէր, զչորեքնիւթեայ բնութիւնս զարդարեալ շքեղաշուք արդարութեամբ: Կապուտակաւն՝ զերկնաւորն եցոյց առաքինութիւն եւ կարմրովն մանուածոյ՝ զանապական արեանն կցորդութիւն, որով հաւասարեաց մեկ արեան եւ մարմնոյ, եւ բեհեզովն սպիտակաւ՝ զԱստուածութեանն ընդ բնութիւնս մեր խառնումն եւ ծիրանեան՝ զծածկեալ խորհուրդ անճառելի տնաւորէնութեան»⁵⁵⁴: Այս բացատրություններին լիովին համերաշխ են եկեղեցաբանական երկերից մեկի հետևյալ տողերը. «Իսկ առասանն կարմիր ընդ սպիտակ մանեալ, այսինքն՝ Աստուած ի մարմնի միացեալ անխզելի միութեամբն...»⁵⁵⁵: Սրան հետևելով, Վարդան Այգեկցին գրում է. «Այսպէս իմաստարն մարդն է, եւ ծիրանին Աստուած Բանն միացեալ ի մարմինն եւ ի շարժարանն, եւ ինքն յայնցանէ ոչ կրեաց»⁵⁵⁶: Գունային այս խորհրդաբանությունը համապատասխանում է Հովհան Մայրազոմեցու այն միտքը, թե եկեղեցու կարմիր վարագույրը, որ «Աստվածային գույր» սահմանազատում է «ստորագաս արարածներից», իր այդ գույնով Աստծո գաղափարի կրողն է⁵⁵⁷: Կարմրի հետ աղբրսված է ծիրանին, որ ակնարկում է Քրիստոսի արքայական հանգամանքը⁵⁵⁸: Այս մասին գրում են Ստեփանոս Սյունեցին, Ներսես Շնորհալին, Գրիգոր Տաթևացին և Գրիգոր Խլաթեցին⁵⁵⁹: Աստվածություն

գունային պայմանանիշը ոչ միայն կարմիրն է, այլև դրա հետ նյութապես և տարրորեն կապված՝ կրակը⁵⁶⁰: Այս համաբանությունը խարսխված է Ելք ԺԳ 21-22, ԺԴ 24, Թիւք ԺԴ 14, Բ օր. Ա 33, Դ 12, 15, 24, 33, և 4-5, 22, 23, 26, Ժ 4 տեղիները վրա, որոնցում Աստված խոսում է կրակի միջից: Սակայն կրակը ոչ միայն ցույց է տալիս Աստծո ներկայությունը, այլև պարածածկում այն (հմմտ. Ելք ԺԳ 21, ԺԴ 19, Բ օր. Ա 15, Նէէմ Թ 12, Իսաաք. ԺԿ 7): Աստվածության «գունային» այս միաժամանակյա «դրսևորումը» և պարածածկումը Նոր Կտակարանում մասնավորվում է ներկայանում է որպես Ս. Հոգու ներկայության ցուցիչը (Հոգեգալուստ. Գործք Բ 3):

Նվազ ուշագրավ չեն կապույտի վերաբերյալ հայ մատենագիրների խորհրդածությունները: Կարմրի նման այն ևս հագեցած է աստվածաբանական բովանդակությամբ: Միջնադարի աստվածաբանական միտքը, մյուս կարգի իրողությունների շարքում, նվիրապետորեն արժևորում էր գույնը նմանապես: Արժեքաբանական սանդղակում կարմիրը (Աստված) բարձր էր դասվում մյուս գույներից, այդ թվում նաև կապույտից (հրեշտակներ): Հովհան Օձնեցին, Ստեփանոս Սյունեցին կապույտը համարում են հրեշտակների երկնավոր առաքինության խորհրդանիշը⁵⁶¹: Այս բացատրությունը (անշուշտ վերապահությամբ) հարաբերվում է Հովհաննես Երզնկացու հետևյալ մեկնաբանությանը. «Կապույտն՝ ամուսնաւորաց, որք յաշխարհի և որք սրբութեամբ պահեցին զանկողինս իւրեանց ի խառնակութենէ, և պահեալ զամենայն պատուիրանսն խոստովանութեամբ և յուսով»⁵⁶²: Կապույտի հետ

⁵⁵⁴ **Յովհան Աձնեցի**, Հատուածք բանից..., էջ 100:
⁵⁵⁵ **Ստեփանոս Սյունեցի**, Ի խորհուրդ եկեղեցւոյ, էջ 493: Կարմրի՝ Աստվածութեան խորհրդապատկեր լինելու մասին է խոսվում նաև Սյունեցու Ժամակարգության մեկնության մեջ. Հ. **Քյոսեյան**, «Խորհրդանշանը Ստեփանոս Սյունեցու եկեղեցաբանական ժառանգության մեջ», *Էքզիստիկա*, 1998, թիվ Ժ-ԺԱ, էջ 101:
⁵⁵⁶ **Վարդան Այգեկցի**, Կիրք հաստատութեան եւ արևստ հաստոյ, էջ 87:
⁵⁵⁷ Հ. **Քյոսեյան**, *Դրվագներ...*, էջ 61: Ըստ Տաթևացու Երգ երգոցի մեկնության՝ կարմիրը խորհրդանշում է «մարտիրոսացն», ՄՄ ձև. 5869, թ. 7ա:
⁵⁵⁸ Իր մեկնություններից մեկում Տաթևացին առաքինություններից մեկի՝ խոնհմության գունային դրսևորում է համարում «Թագաւ որական ծիրանին». տե՛ս Հր. **Հակոբյան**, նշվ. աշխ., էջ 111: Կրոնավիճակաբանական, աստվածաբանական այս նշանագիտությունը պետք է իր անդրադարձը գտներ Բյուզանդիայի հասարակական-քաղաքական կյանքում: Այսպես, ծիրանի կրկը վերապահված էր բացառապես կայսրերին: Համաձայն ս. Հովհան Ոսկեբերանի, եթե հասարակ մեկը արքայական ծիրանի կրեր, նա և կրա համախոնները մահապատժի կենթարկվեին խոովարարության մեղադրանքով. տե՛ս **С. С. Аверинцев**, *Поэтика ранневизантийской литературы*, с. 113: Մինչդեռ Հովհան Օձնեցու մեկնաբանությունները՝ ծիրանին «ներկայացնում է անմեկնելի տեօրիությունեան վերբանական խորհուրդը», Հ. **Քյոսեյան**, *Դրվագներ...*, էջ 144:
⁵⁵⁹ Մեկնությունը խորանագ, էջ 213-214, 255-256, 310-311, 325, 364-ծնթ. 3: Սակայն, ի տարբերություն այս հեղինակների՝ Հովհաննես Երզնկացին և Գրիգոր Տաթևացին ասում են, որ կարմիրը նահաւակների խորհրդանիշն է. «...կարմիրն՝ մարտիրոսաց, որ արեամբ նահատակեալ մարտիրոսացն, որպէս ասէ. Կարմրացեալ հանդերձի, այս ով է, որ գայ յերկրն (Հմմտ. Եսայի ԿԳ 1), վկայութեամբ նահատակեցան» (**Է. Բաղդասարյան**, նշվ. աշխ., էջ 219): Համաձայն Ստեփանոս Սյունեցու՝ «կարմիրը հանդես է գալիս իբրև Քրիստոսի արյան խորհուրդ» (Մեկնությունը խորանագ, էջ 364): Նրան հետևելով՝ Տաթևացին (մեկ այլ տեղ) և

Գրիգոր Խլաթեցին նկատում են, թե «կարմիր գոյնն՝ արեանն Որդոյն Աստուծոյ», «արիություն եւ մարտիրոսություն» (Տաթևացի), (Մեկնությունը խորանագ, էջ 328): **Հր. Հակոբյան**, նշվ. աշխ. էջ 111), «...կարմրություն՝ զմարտիրոսական յարչարանքն», «յոյով նշանակե՛զուրք եկեղեցիս Քրիստոսի և զանապական մարմինն և արիւնն Քրիստոսի...» (Խլաթեցի). Մեկնությունը խորանագ, էջ 313, 312:
⁵⁶⁰ Այս մասին հանգամանակից տե՛ս Հ. **Քյոսեյան**, *Դրվագներ...*, էջ 61-62:
⁵⁶¹ Հ. **Քյոսեյան**, նշվ. աշխ., էջ 63, 144, **նույնի՝ Խորհրդանշանը Ստեփանոս Սյունեցու..., էջ 101: Իր խորանագ մեկնության մեջ Սյունեցին նկատում է. «Իսկ միջոցն կապուտակ նկարն երկնեալ՝ վասն մարմնաւոր գեացիք զնոզն որն կարգելով», Մեկնությունը խորանագ, էջ 256-257: Այս բացատրությունը հարստավում է Ներսես Շնորհալու «Դատմատ Ժ. խորանագ ս. Անտարանի վասն գունեցն...» երկում և մի անաւուն մեկնության մեջ. Մեկնությունը խորանագ, էջ 361, 318:
⁵⁶² **Է. Բաղդասարյան**, նշվ. աշխ., էջ 219: Ըստ Տաթևացու Երգ երգոցի մեկնության՝ կապույտը խորհրդանշում է նրանց, «որք գերկնայինսն խոտվան միշտ» (ՄՄ ձեռ. 5869, 7ա): Իսկ մի այլ տեղ արձանագրում է, թե՛ «կապույտն է երկնաւոր արդարութիւն» (**Հր. Հակոբյան**, նշվ. աշխ., էջ 111): Մինչդեռ խորանների մեկնության մեջ կապույտը հարաբերվում է սևին՝ ցույց տալով, թե «ատուերական էր Աւրևըն, և արիւն անասնոցն՝ սակաւ ինչ սրբութիւն մարմնոյ», որ նշանակում է՝ «թեպէտ անկար ի փառացն, սակայն նշոյք աստուածային էր առ մեզ» (Մեկնությունը խորանագ, էջ 329, 328): Կապույտի և սևի իմաստային մոտիկության և կարմիր**

իմաստով կապված է կանաչը, որն ըստ խորանների մեկնարանությունների՝ «զհրեշտակաց զանվախճան կեանքն ցուցանէ» կամ «զմշտակայ և զանմահ բնութիւն նոցա նշանակէ»⁵⁶³։

Համաձայն *Ներսէս Շնորհալու*, *Գրիգոր Տաթևացու* և *Ստեփանոս Զիր Զուղայեցու*, զեղինը խորհրդանշում է արդարների «զծուծկալութիւն»⁵⁶⁴, իսկ ըստ Պողոս բաբունապետի բացատրության և *Տաթևացու* մեկ այլ մեկնարանության՝ «զհամբերութիւն վարուցն»⁵⁶⁵։ Այս մեկնարանումներին համաձայնում են *Թեոփիլոսի* և *Հովհաննէս Երզնկացու* հետևյալ բացատրությունները. «Պահողին՝ պարկեշտագոյն երեսք՝ ոչ շառագունեալ անամաթ ծաղկով, այլ դեղնութեամբ ողջախոհ կերպի կազմեալ»⁵⁶⁶, «Եւ զեղինն ճգնատրաց է, որ ի փապարս լերանց կեցեալ արեակէզ և ցրտասառուց և զանձինս ճնշեալ ի պահս և յաղաթս, և մարմինն դեղնեալ և նուազեալ և թարշամեալ ի սիրոյ Քրիստոսի»⁵⁶⁷։

Մինչդեռ ըստ *Յովհանն Ծանեցու*՝ ճերմակը խորհրդանշում է աստվածության մարմնացումն ու խառնումը մարդկային բնությանը, ինչը համերաշխվում է բյուզանդական աստվածաբանության մեջ արտահայտված այն մտքին, թե ճերմակ ժամաշապիկը խորհրդապատկերն է Քրիստոսի մարմնի։ Ս. Ներսէս Շնորհալու, *Գրիգոր Տաթևացու*, Պողոս բաբունապետի, Ստեփանոս Զիր Զուղայեցու մեկնարանությամբ՝ սպիտակը խորհրդանշում է մտքի մաքրությունը, պարզությունը և սրբությունը⁵⁶⁸, ինչը հարաբերվում է լույսի զաղափարին, «քանզի սպիտակին լուսոյ է ազդակից»⁵⁶⁹։ Պետք է կարծել, որ ճերմակի այսօրինակ մեկնարանությունը հինված է նրա գունային մեծ տարողունակութեան և լայն հնարավորությունների փաստի վրա⁵⁷⁰։

նկատմամբ նրանց նմիապետական հարաբերության մասին տե՛ս Հ. Քյոսեյան, *Դրվագներ...*, էջ 63:

⁵⁶³ Մեկնությունը խորանաց, էջ 327, 346: Հին արարները կանաչ գույնը համարում էին սրբազան կապված լինելով Արարական թերակղզու բնական պայմաններին՝ այն իջնանոսական մի վերապրուկ էր. տե՛ս **Н. Ибрагимов**, "Культы "святых" в исламе по арабским источникам XII-XIV вв.", *Ислам в истории народов Востока (Сбор. статей)*, Москва, 1981, с. 172:

⁵⁶⁴ Մեկնությունը խորանաց, էջ 281, 313:

⁵⁶⁵ Նույն տեղում, էջ 328, 342-343, 355: Իսկ Համաձայն Տաթևացու Երզնկացու մեկնության՝ դեղինը առհասարակ խորհրդանշում է ճգնազգայացներին. ՄՄ ձեռ. 5869, 7ա:

⁵⁶⁶ **Թեոփիլոս**, Նորին Թեոփիլոսի արի եւ քաջ վարդապետի ասացեալ, Մատենադարան հայոց, հտ. Թ, Թ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, էջ 962:

⁵⁶⁷ **Է. Բաղդասարյան**, նշվ. աշխ., էջ 219:

⁵⁶⁸ Մեկնությունը խորանաց, էջ 281, 313, 328, 342:

⁵⁶⁹ **Եղիշէ**, *Մեկնությունը արարածոց*, էջ 892 (30): Ըստ ս. Գրիգոր Տաթևացու Երզնկացու մեկնության՝ «Սպիտակ գոյնն իցէ կուսանացն դաք»։ ՄՄ ձեռ. 5869, 7ա:

⁵⁷⁰ Հ. Քյոսեյան, *Դրվագներ...*, էջ 144:

Ինչպես բնական, այնպես էլ բնագանցական բացատրությամբ, սպիտակի հակոտնյան սևն է։ Սակայն միանշանակ չեն նրան «վերադրված» իմաստները։ Արդեն նկատվեց, որ իմաստարանորեն այն շփման եզրեր ունի կապույտի հետ. («Եւ է գոյնն կապույտ եւ սեաւ։ Քանզի անյայտացաւ Աղամայ և որդուց նորա պայծառութիւն դրախտին») ⁵⁷¹։ Սակայն գերազանցապես խորհրդանշող համարվելով բացասական իրողությունների (Հին Աւրէնք ⁵⁷², Հին Աւրէնքի ստվերական բովանդակություն ⁵⁷³, «Բաւարն մեղաց եւ անգիտութեան» ⁵⁷⁴ և այլն) այն խորհրդանշան է նաև նախահայտնութեանական, անդրանցական Աստվածություն։ Այս իրողությունն է մատնացուցց արվում խորանաց մեկնությունների հետևյալ տեղիներում. «Իսկ երկրորդ և երրորդ խորանն կանաչով և սևով է զարդարեալ՝ ցուցանեն զմիջին և զվերջին քահանայապետութեանցն... սեան՝ զանհասութիւն Աստուծոյ, որ ծածուկ է ի նոցանէ, զի ի ձեռն եկեղեցւոյ յայտնեցաւ բազմապատիկ իմաստութիւն մարդեղութեան Որդոյն Աստուծոյ» (ընդգծումը մերն է - Հ. Ք.) ⁵⁷⁵։ «Իսկ վերնայարկ սեան լայնատարած տարածեալ զհանրաւքն (պետք է լինի թերևս՝ «կարմրաւքն» - Հ. Ք.), իբրեւ ամպով ծածկեալ, ունի զխորհուրդն աստուածային տնարէնութեանն եկեալ» ⁵⁷⁶։ «Իսկ վերնայարկ սեան իբրեւ ամբ ծածկեալ ունի զխորհուրդ տնարէնութեանն Քրիստոսի...» ⁵⁷⁷։ «Սեան՝ զանհասութիւն Աստուծոյ, որ ծածկեալ է ի նոցանէ» ⁵⁷⁸։ Համարնույթ մեկնություն տրված է Ստեփանոս Լևնացու «Բան իմաստասիրականք եւ աստուածաբանականք...» աշխատության մեջ նմանապես. «Խաւար ի յԱստուած ասի թաքնութիւն եւ անհասութիւն եւ անմատոյց լոյս...» ⁵⁷⁹։ Ինչպես դժվար չէ տեսնել, այս վկայություններում հստակորեն արձանագրված է սևի դրական բովանդակությունը։ Սակայն այդ արված է բացասական (անճառելի = ապոֆատիկ) աստվածաբանության սկզբունքով։ Սևն այստեղ ակնհայտորեն առնչ-

⁵⁷¹ Մեկնությունը խորանաց, էջ 278:

⁵⁷² Նույն տեղում, էջ 259, 263:

⁵⁷³ Նույն տեղում, էջ 289:

⁵⁷⁴ Նույն տեղում, էջ 291: Ըստ Տաթևացու՝ այն խորհրդանշում է «տրամագլուխ» ապաշխարողներին, ՄՄ ձեռ. 5869, 7ա:

⁵⁷⁵ Մեկնությունը խորանաց, էջ 311:

⁵⁷⁶ Նույն տեղում, էջ 257:

⁵⁷⁷ Նույն տեղում, էջ 265, նույնը՝ էջ 303, 318:

⁵⁷⁸ Նույն տեղում, էջ 346:

⁵⁷⁹ «Բանք իմաստասիրականք եւ աստուածաբանականք՝ համաքոտարար իբր սահմանորէն արտադրեալք եւ հաւաքեալք ըստ այբուբենից՝ աշխատասիրութեամբ Լեւեցի Ստեփանոսի բանասիրի», աշխատ. Ռ. սրկ. Արգունանյանի, Ս. Էջմիածին, 2014 (Մագիստր ավարտաճառ, անտիպ), էջ 71:

վում է «խաւար» հասկացութեան հետ, որն ունի սուրբգրային ակունք: Բավական է հիշել սաղմոսերգուի «Յդ զխաւար ի ծածկոյթ Իւր» (Սաղմ. ԺԷ, 1) խոսքը և Նիից գրքի ԺԹ, Ի գլուխները, որոնցում պատմվում է, թե ինչպես Մովսէսը Սինա լեռան վրա խավարի մեջ հանդիպում է Աստծուն: Փիլոն նորայեցուց սկսած այս դրվագը պայմանն ու այլաբանութիւնն է նկատվել աստվածնաշողութեան: Նրա մոտ խավար հասկացութիւնն ունի երկու իմաստ. օրջեկտիվ՝ երբ խավարն ընկալվում է իբրև աստվածային էութեան անճանաչելիութեան խորհրդանիշ, որն սկզբունքորեն անմատչելի է եղական արարածների համար, և մյուսը՝ սուրբեկտիվ՝ երբ խավարը դառնում է «տձև և կույր փնտրտուքի» բնութագրումը: Խավարի այս ըմբռնումը հատուկ է նաև ս. Գրիգոր Նյուսացուն: Ի նկատի ունենալով խավարի օրջեկտիվ իմաստը՝ նա ասում է, թե «որքան միտքը մոտենում է հայեցութեանը, այնքան նա պարզորոշ տեսնում է, որ աստվածային բնութիւնն անտեսանելի է: Ճշմարիտ ճանաչողութիւնը նրա, Ում փնտրում է միտքը, կայանում է այն բանում, որպէսզի հասկացվի, թե տեսնել նշանակում է շտեմնել»: Դարձյալ՝ «Ի՞նչ է նշանակում այն, թե Մովսէսը գտնվում է խավարում և միայն նրա մեջ տեսնում Աստծուն: ... Այն ժամանակ Աստվածութիւնը տեսանելի էր լույսի մեջ, իսկ այժմ՝ խավարում»: Խոսքն արժեքով Փիլոնի և Նյուսացու գաղափարները՝ ս. Դիոնիսիոս Արիսպաղային հակօրինական (անտինոմիկ) ձևակերպումով գրում է. «Աստվածային խավարն այն անմատչելի Լույսն է, որի մեջ բնակվում է Աստված»: Կամ՝ «Այդ լույսն անտեսանելի է անսահման փայլի... գերէական լուսալրումի պատճառով և այդ խավարի մեջ է մուտք գործում ամեն ոք, ով արժանանում է ճանաչելու և տեսնելու Աստծուն՝ շտեմնելով և անգիտութեամբ իսկ»⁵⁸⁰: Ուրեմն խորանաց մեկնութիւններում հիշատակված սեր ամպի նման ծածկում է ապագայում լինելիք Քրիստոսի (անմատչելի Լույսի), տնօրինութեան խորհուրդը⁵⁸¹: Այսպիսով, շարունակելով ու կենսագործելով հայրախոսական ավանդույթը, հայ հեղինակները ցույց են տալիս, որ սեր (խավար) խորհրդանիշն է Աստծո բնութեան անմատչելիութեան: Սակայն հայ հեղինակներն այսուամենայնիվ հարցի նկատմամբ ցուցաբերում են ինքնօրինակ մոտեցում, նրանք աստվածային այդ անմատչելիութիւնն ամենևին էլ բացարձակ չեն համարում, ըստ նրանց բացատրութեան,

⁵⁸⁰ В. Лосский, Боговидение, с. 571-575, 577, К. Х. Фельми, Введение в современное Православное Богословие, Москва, 1999, с. 34, С. С. Аверинцев, Золото в системе символов ранневизантийской культуры, с. 48.

⁵⁸¹ Սևի գուտ գեղանկարչական իմաստավորումն է տրված Տաթևացու Ոսկեփորիկում. «Որպէս որակ սևութեանն ըստ ինքեան անգարդ Լ, քայց ի պատկերագրութեան արիեսուն, ի պատշաճաւոր տեղի կարգեալ, ազնիւ կրեւի», հրատ. Կ. Պոլիս, 1746, էջ 67:

աստծո բնութեան անմատչելիութիւնը հաղթահարված է Աստծո Որդու մարդկութեամբ և տնօրինութեամբ: Այսպիսով, իբրև նախադրյալ ընդունելով Նյուսացու և Արիսպաղային բացարձակ ապոֆատիզմը՝ հայ մատենագիրները նրանցից մասամբ տարբերվում են կատաֆատիկ եզրակացութեամբ:

Միջնադարի բրիստոնեական նշանադիտութեան մեջ բավական լայնորեն մեկնարանվել է ոսկին: Ըստ ընկալյալ սովորութեան՝ այն համարվել է հոգևոր անապականութեան ցուցիչը: Նյուսի պարզաբանման համար հատկապես ուշագրավ և բնութագրական են Տաթևացու «Ի ցանկն Աետարանին տեսութիւն...» երկի հետևյալ հատվածները. «Իսկ կայ փոքրիկ հաւ մի համակ ոսկի... նշանակէ զհրեշտակս անապական բնութեամբ...»⁵⁸²: Եվ քանի որ երկինքը հրեշտակների բնակատեղին է, ուստի տվյալ երկի մեկ այլ մասում գրում է. «...ոսկին անապական՝ հինգերորդ էութեան երկնից»⁵⁸³: Տաթևացին միակը չէ իր այս դիտումների մեջ: Հիբրավի. խորանաց մի անանուն մեկնութեան մեջ դարձյալ կարդում ենք. «Երկրորդ և երրորդ խորանքն՝ հրեշտակաց, առաւել կանաչօք նկարեալ... և թռչունք ի ծառսն համակ ոսկի և կարմրակտուցք՝ զպէսպէս դասս նոցուն նշանակէ...»⁵⁸⁴: Ոսկու այսօրինակ ըմբռնումը հեռավոր արձագանքն է բյուզանդական իրականութեան մեջ կենցաղավարող այն մտայնութեան, թե ոսկին, ըստինքյան արտացոլելով Աստծո փառքը, ուղղակիորեն հարաբերվում է այդ փառքի անձնավորումը հանդիսացող հրեշտակներին: Ուստի պատահական չէ, որ Միքայել հրեշտակապետին պատկերող քանդակագործը մի սրբանկարի վրա հետևյալն է արձանագրված. «Քո դեմքը ոսկուց է, ճառագայթներդ՝ արծաթից»⁵⁸⁵:

Արևելաքրիստոնեական միտքը ոսկու փայլը կապել է լույսի հետ, այն համարել հոգևոր լույսի անդրադարձը: Բնութագրական է եփրեմ Ասորու միայն հայերեն թարգմանութեամբ հայտնի Արարածոց գրքի համառոտ մեկնութեան հետևյալ հատվածը. «...լուսաւոր է ոսկին, կամ լոյս ճրագի կամ արծաթոյն, զի ի նմին իսկ և նա յանօթոյ եղիցի լոյս տալ»⁵⁸⁶: Հատվածիս նկարեն բացատրութիւնը կարելի է համարել հ. Պ. Ֆլորենսկու հետևյալ բառերը. «Ոսկին, որ կեսօրյա ցրված լույսով բարբարոսական և անբովանդակ է, դամպարի կամ մոմի լույսի անհանգիստ բոցկլտումով կենդանանում է, քանզի կայծկլտում է բյուրավոր ցուրացումներով մե՛րթ այստեղ, մե՛րթ այնտեղ՝

⁵⁸² Մեկնութիւնք խորանաց, էջ 331:

⁵⁸³ Նույն տեղում, էջ 325:

⁵⁸⁴ Նույն տեղում, էջ 346:

⁵⁸⁵ С. С. Аверинцев, Золото в системе символов ранневизантийской культуры, с. 48.

⁵⁸⁶ Եփրեմ Խորի Ասորի, Մատենագրութիւնք, հտ. Ա, էջ 5-6:

տալով կանխազգացումը այլ, ոչ երկրային լույսերի, որոնք համայրում են երկնավոր տարածքը»⁵⁸⁷ :

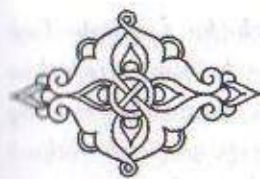
Միրանիի նման, ոսկին ևս արքայական արժանապատվության խորհրդապատկերն է: Բյուզանդական մեկնիչներից մեկը, բացատրելով մոզերի բերած ընծաների իմաստը՝ ասում է. «Ոսկին բերեցին նրան իբրև Արքայի, քանզի մենք էլ որպէս ծառաներ ոսկի ենք բերում արքային»⁵⁸⁸: Այս բացատրությանը համաձայնում է Շնորհալու հետևյալ մեկնաբանությունը. «Զի գոսկին ընծայէին որպէս երկրաւոր թագաւորի... քանզի մարդիկ յոսկի պատկերս երկիր պագանելով դիւաց, որպէս առ քաղղէացովքն, օտարացուցին զնա յԱստուծոյ, իսկ նոքա ի դիմաց հեթանոսաց նուիրելով նմա զոսկին հանդերձ երկրպագութեամբ անդրէն դարձուցին զպատուականութիւն նիւթոյն առ արարիչն իւր»⁵⁸⁹: Այսպիսով, ի հավելումն նախորդ մեկնության, Շնորհալին նկատում է, թե ոսկու արքայական բնույթը պայմանավորված է նրա պատվականությամբ: Անարգելով այդ պատվականությունը քաղղեացիները երկրպագում էին ոսկեծուլ կուռքերին, որոնք իրենց էությունը խորթ և օտար էին այդ մետաղի բուն իսկ ազնվությանը: Մինչդեռ Քրիստոսին ընծայաբերվող ոսկին համաբնույթ է նրա արքայական ազնվությանն ու պատվականությանը:

Արդ, ի մի բերելով կատարված հետազոտությունը, կարելի է արձանագրել, որ Լույսի և գույնի վերաբերյալ հայ (և ոչ միայն հայ) մատենագիրների վարդապետական մտածումները թույլ են տալիս հայտանշել մի շարք օրինաչափություններ, որոնք ներկայացնում և բնորոշում են քրիստոնեական միջնադարի մշակույթի և արվեստի աստվածաբանության մի շարք նկատառելի պահերը:

⁵⁸⁷ О. П. Флоренский, "Храмовое действо как синтез искусств", *Маковей*, 1922, N 1, հղումն րաւ՝ И. Е. Данилова, Եզվ. աշխ., էջ 122, ծանոթ. 30: Թվում է՝ մանրանկարչության մեջ ոսկե ետնախորքն ավնարկում է հենց «երկնավոր տարածքը», որը զուգորդվում է համակ լույսի զաղափարի հետ: Ըստ Michelis-ի այն իրականացումն է նորալատոնական λεπτότατον φως (նուրբ, թեթև, նոր լույս)-ի. P. A. Michelis, *An Aesthetic Approach to Byzantine Art*, London, 1955, p. 149:

⁵⁸⁸ С. Аверинцев, *Золото...* с. 49.

⁵⁸⁹ Ծնորհալի, *Շործորեցի, Մեկնություն Մատթեի*, էջ 44:



Գ Լ ՈՒ Խ Բ

ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Ինչպես մշակույթի մյուս մարզերը, ճարտարապետությունը նմանապես սերտորեն կապված է ժամանակի խորհրդարանական մտածողության հետ: Միջնադարյան ճարտարապետությունը քարեղեն արտացոլքն է կրոնափիլիսոփայական տեսական մտքի, որն իր ծաղկումն էր ապրում քրիստոնեական աստվածաբանության կարևորագույն գիտակարգերից մեկի՝ եկեղեցարանության մեջ: Ի շարս այլ կարգի տեսական իրողությունների, նրա նպատակն է վերլուծել, մեկնարանել ծիսական բնույթ և նշանակում ունեցող իրողությունների (արարողություն, ճարտարապետություն, պաշտամունքային անոթներ, հանդերձանք և այլն) աստվածաբանական բովանդակությունը: Այս բնագավառի ուսումնասիրման կարևորագույն սկզբնաղբյուրներից են Պատարագի, Ժամակարգության մեկնությունները, «Մաշտոց» ծիսամատյանի մաս կազմող «Կանոն և արարողութիւն վասն հիմնարկութեան եկեղեցւոյ» միավորի⁵⁹⁰ բացատրությունները, ինչպես նաև՝ «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ», «Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ», «Յաղագս եկեղեցւոյ», «Ի խորհուրդ եկեղեցւոյ» խորագրով երկերը: Հատկապես վերջիններս լայն շրջանառության մեջ են եղել արդեն վաղ միջնադարից: Դրանց նպատակն է եղել ոչ միայն բացատրել ծիսական պարագաների խորհուրդը, այլև, կացության թելադրանքով, պահպանել ծիսակարգի հնավանդ մաքրությունն ու ազգային նկարագիրը՝ այն գերծ պահելով օտարամոծություններից: Այդօրինակ կարևորագույն երկերից է VII դարի խոշոր մատենագիր,

⁵⁹⁰ Գիրք Մեծ Մաշտոց կոչեցեալ, էջ 155-166:

հայ եկեղեցու դավանական մաքրությանը նախանձախնդիր Հովհան Մայրազոմեցու «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ եւ որ ի նմա յարինեալ կարգաց» երկը: Սա հետաքրքրական տեղեկություններ է պարունակում հայ վաղ միջնադարի խորհրդանշանի աստվածաբանության ու գեղագիտական մտքի վերաբերյալ: Գրվածքում ներկայացվում է եկեղեցու ճարտարապետական համամասնությունների, ինչպես նաև՝ եկեղեցական սպասքի և քրիստոնեական ծիսակարգի այլ բաղադրամասերի խորհրդանշական բացատրությունը: Մայրազոմեցու իրազեկության և գիտական պատրաստությունների մասին են խոսում ոչ միայն Աղաթանգեղոսի Պատմությունից, Գրիգոր Նյուսացու անվամբ հայտնի Հարցուպատասխանից, այլև (առանց հեղինակի ու երկի հիշատակման) եկեղեցաբանական մատենագրության հիմնադիր «Աստվածագգեսաց Իգնատիոսի Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ» գրվածքից բերված բառացի վկայությունները⁵⁹¹:

Շարադրանքի հենց սկզբում երևում է դավանաբան հեղինակի վճռական կեցվածքը: Հատկապես Պողոս առաքյալի առ Եբրայեցիս թղթից կատարված վկայությունների փաստն ինքնին (Ը 1-6, Ժ 1, 20, Թ 10-11) գրսևորում է Մայրազոմեցու որոշակի միտումը՝ ընդգծել եկեղեցու հեղինակությունը: Եկեղեցին բնակարանն է Աստծո, և բոլորովին էլ «ձեռագործ սրբարան» չէ, այլ, գտնվելով «բուն իսկ յերկինս», ներկայացնում է երկինքը⁵⁹²: Եկեղեցին նմանակն է երկինքի և ոչ մի ընդհանրություն չունի երկրի կամ երկրայինի հետ, իսկ հետո, առավել պարզորոշ դարձնելու համար իր այս միտքը, Մայրազոմեցին պատվիրում է. «Ահաւասիկ սիրելի իմ, հրաժարեա ի ձեռագործ սրբութենէ»⁵⁹³: Եկեղեցու՝ «Աստծո բնակարանի» այսօրինակ ընկալումն ու մեկնաբանումը, որ թելադրված էր պատկերամարտական-պավլիկյան գաղափարներին ընդդիմակալելու անհրաժեշտությունը, կոչված էր անսասան պահելու եկեղեցու հեղինակությունը: Խուսափելու ու, միաժամանակ, իրեն և առհասարակ եկեղեցին ապահովագրելու համար պատկերամարտական-պավլիկյան կողմից սպասվող հնարավոր մեղադրանքներից՝ Մայրազոմեցին մի առանձին նկատառումով շեշտը դնում է «հրաժարեա ի ձեռագործ սրբութենէ» պատգամի վրա, որովհետև աղանդավորական այդ շարժումների հետևորդների համար գաղափարական հզոր զենք էին դարձել

եկեղեցիների, պատկերների ու նվիրական այլ առարկաների «ձեռագործ լինելը հաստատող փաստարկները»⁵⁹⁴: Վերջիններս ուղղվում էին եկեղեցու պատկերահարգական դիրքորոշման դեմ: Ահա այս է պատճառը, որ Մայրազոմեցին, ակնարկելով եկեղեցու անձեռագործ լինելը, ձգտում է գոյաբանորեն լուծել, տակավ առ տակավ գաղափարական և սոցիալ-տնտեսական հնչեղություն ստացող այս բանավեճը: Հեղաշրջող իր արժարժումներով այն պետք է ավելի քան երեք հարյուր տարի խռովեր բովանդակ Բյուզանդական կայսրության անդորրը:

Նյութը կամ նյութականության հետ կապված յուրաքանչյուր առարկա, երևույթ ընկալվում ու մատուցվում էր կրոնական փորձով վերարժևորված: Տակավին Հին Արևելքում հայտնի այս իրողությունը, հայտնությունը, հայրախոսական փորձով և եկեղեցու իսկաշնորհ ավանդությամբ վերաիմաստավորված, ենթարկվում է քրիստոնեական խորհրդանշանով փաստագրված ձևերին՝ դառնալով հավիտենական արժեքի առարկայական արտահայտությունը⁵⁹⁵: Եվ պատահական չէ, որ հոգևոր իրողությունների վերադնահատման այս պայմաններում եկեղեցական սրբությունները մարդու զուտ հոգեբնախոսական գործունեության հետ առնչելու յուրաքանչյուր փորձ խստագույնս պետք է պախարակվեր: Ծնորհակիր, սրբազան առարկաներով ներկայացող արվեստը ոչ թե հոգեբանական, այլ գոյաբանական իրողություն էր⁵⁹⁶: Ի շարս այլոց, ընդգծված կանխադրույթով է առաջնորդվում նաև Հովհան Մայրազոմեցին: Եկեղեցին ոչ թե «ճշմարտության սոսկական օրինակն է» այլ՝ իսկական «սրբարանն ու բնակարանն Աստծո»: Մի փոքր անց, ձգտելով պարզաբանել իր այս միտքը՝ Մայրազոմեցին հավաստում է, որ եկեղեցին «ոչ երկիր լինել՝ այլ երկինք... ոչ երկրային տաճար՝ այլ երկնային առազաստ»⁵⁹⁷: Եկեղեցին պետք է ոչ միայն խորհրդանշան, այլև գոյաբանորեն ընկալվեր իբրև երկինք կամ, ինչպես Կ. Պոլսի պատրիարք Գերմանոսն է նշում՝ «Երկրավոր երկինք»⁵⁹⁸: Իբրև «տիեզերքի տիեզերք» (Որոգինես), տիեզերքի մանրակերտ ու խորհրդանշան, երկինք կամ երկնքի մանրակերտ

⁵⁹¹ ՄՄ ձեռ. 4166, 205աբ:

⁵⁹² Սրբ. Թ 24, Ժ 11: R. W. Thomson. "Architectural Symbolism in Classical Armenian Literature", *Journal of Theological Studies*, New series, v. XXX, 1979, p. 104. 100-112:

⁵⁹³ **Յովհան Մայրազոմեցի**, Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ..., էջ 349:

⁵⁹⁴ **Սիր. Տեր-Ներսեսյան**, 7-րդ դարի մի երկ, նվիրված պատկերների պաշտպանությանը, էջ 15, ծխք. 39:

⁵⁹⁵ **М. Иванов**, "К вопросу о богословии символа", *ЖМП*, 1984, N 4, с. 70.

⁵⁹⁶ **П. Флоренский**, "Моленные иконы Преподобного Сергия", *ЖМП*, 1969, 9, с. 80.

⁵⁹⁷ **Յովհան Մայրազոմեցի**, «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ...», էջ 350:

⁵⁹⁸ **Г. Вагнер**, "О декосмологизации древнерусской символики", *Культурное наследие Древней Руси*, Москва, 1976, с. 227.

ընկալվելուց զատ⁵⁹⁹, հայ և առհասարակ արևելաքրիստոնեական ճարտարարվեստի տեսութայն մեջ, հակառակ վաղքրիստոնեական «պատկերամարտութայն»⁶⁰⁰, եկեղեցին ըմբռնվում ու համապատասխանորեն մեկնվում էր որպես «բնակարանն Աստուծոյ» կամ «աստվածային բնակարան»⁶⁰¹: Սակայն եկեղեցին պետք է ոչ միայն գոյարանորեն ընկալվեր և լիներ երկինք կամ «բնակարանն Աստուծոյ», այլև պետք է խորհրդանշեր այն: Հավանաբար հետևելով Հովհան Ոսկեբերանի «...եթէ անդր յերկինս հայիցիք, ասէ, և դայդ ամենայն՝ որ յերկրիդ է՝ առնուցուր ի միտ»⁶⁰² տիեզերաբանական-խորհրդանշային դատողութայնը և Գիտնիսիոս Արիսպագացու ոգով, կարծեք նվիրապետական մեկնություն տալով նրան՝ հեղինակը շարունակում է. «Նւ արդ, թուի ինձ լինել... կարգ քրիստոնէութեան աստուածային եւ երկնային յարինուածով կարգացն... ցոյցք ի ստորինս՝ վերբերելով զմեզ չզգալեացս եւ յերկրայնոցս յիմանալիսն եւ յերկնայինսն, միշտ տեսանելով զանդ լեալ կարգսն եւ զհանգերձեալն լինելոց յարինուածոց պատրաստութիւն»⁶⁰³: Մի այլ տեղ կարգում ենք. «...երկինք են, որ մեզ յերկրի եկեղեցի ասացաւ՝ առակաւ երկնից արինակեալ»⁶⁰⁴, իսկ վերջում, խոսքը մասնավորելով, գրում է. «Նւ զի երկնից արինակ է եկեղեցի յերկրի, սակս այնորիկ զնոյն դասակցութիւնս ցուցանէ մեզ Տէր, իւրոց պաշտանէիցն թուով...»⁶⁰⁵: Մայրագոմեցու այսօրինակ դատողությունները երևան են բերում միջնադարի քրիստոնեական նշանագիտութայն երկփեղկվածությունը: Մի կողմից

նվիրական առարկան (այստեղ՝ եկեղեցին) պետք է նույնանար նախագաղափարին և ընկալվեր իբրև այդպիսին, իսկ մյուս կողմից, այն պետք է խորհրդանշեր նախագաղափարը (Երկինքը՝ «բնակարանն Աստուծոյ»): Եթե առաջինը ենթադրում էր առարկայի գոյարանական ընկալում, ապա երկրորդը՝ նրա իմացաբանական արժեքում: Սա նշանակում է, որ առարկայի ընկալման գոյաբանական և իմացաբանական մակարդակները միաձուլվում են, այսինքն՝ գոյաբանական ապրումը մեկտեղվում է իմացաբանական հայեցումի հետ: Աստվածաբանութայնը քաջ հայտնի՝ առարկայի գոյաբանական և իմացաբանական ընկալման այս հակօրինությունը (անտիմոմիզմը), որ դրսևորումն էր արևելաքրիստոնեական տեսական մտածողության մեջ կիրառվող բացասական (ապոֆատիկ, այստեղ՝ գոյաբանական) և դրական (կատաֆատիկ, այստեղ՝ իմացաբանական) սկզբունքների, լուծվում է հավատքով, որովհետև, Հովհան Օձնեցու հավաստմամբ, «խորանն եւ տաճարն, ըստ արինակին փառաւորեցաւ, քանի՞ առաւել որ ճշմարտութիւնս է արինակին՝ փառացն Աստուծոյ բնակարան հաւատով իմացեալ լինի» (ընդգծումը իմն է՝ Հ. Ք.)⁶⁰⁶: Ուրեմն խորհրդանշանն իր խորհրդական ուժը դրսևորում է միայն հոգևոր աշխարհի հետ «գոյաբանական հպման, աներևույթ իրերը քողազերծող հավատի շնորհիվ (Եբր. ԺԱ 1), որն օգնում է նյութական փորձի (էմպիրիկ) իրողությունը տարբերել հոգևոր իրողությունից»⁶⁰⁷:

Եթե մինչև պատկերամարտությունը «տաճար-երկիր-տիեզերք». «Աշխարհն իբրև տաճար» կամ զնոստիկյան պատկերացումների հետ առնչվող «եկեղեցի-երկրորդ Եվա, ճշմարիտ մայրը ապրողների» բանաձև-տեսակետն էր ընդունված տիեզերական եկեղեցու մի շարք գործիչների երկերում⁶⁰⁸ (ուր տիեզերաբանական խորհրդանշանը «բնութենապաշտական նկարագիր ուներ»), ապա պատկերամարտության շրջանում, ինչպես նշում է Գ. Վազները, «Տաճար-երկիր-տիեզերք» տեսությունն աստիճանաբար իր տեղը զիջում է «տաճար-երկրային երկինք» հարաբերությանը, որն իր ցայտուն արտահայտությունն է գտնում նույն Գերմանոսի երկերում: Վերջիններիս մեջ ամենայն հետևողականությամբ ընդգծվում է եկեղեցու, որպես Աստուծո

⁵⁹⁹ R. W. Thomson, նշվ. աշխ., էջ 104. С. С. Аверинцев, *Поэтика ранневизантийской литературы*, с. 86. Е. Ювалова, "О некоторых интерпретациях Ранней и Высокой готики в современном западном искусствознании", *Современное искусствознание Запада о классическом искусстве XIII-XVII вв.*, Очерки, Москва, 1977, с. 41, 49.
⁶⁰⁰ В. В. Бычков, Эстетика Поздней античности: II-III века, Москва, 1981, с. 124.
⁶⁰¹ Г. Вагнер, նշվ. աշխ., с. 227. И. Бусеева-Давыдова, "Литургические толкования и представления о символике храма в Древней Руси", *Восточнохристианский храм. Литургия и искусство*, СПб, 1994, с. 198.
⁶⁰² Յովհան Ոսկեբերան, *Մեկնություն եւսպիսաց մարգարէի*, Վենետիկ, 1880, էջ 273, հմմտ. Երր. Ա 2-3:
⁶⁰³ Յովհան Մայրագոմեցի, «Վերլուծություն կաթողիկե եկեղեցու...», էջ 350:
⁶⁰⁴ Նույն անդում, էջ 353: եկեղեցու «երկնից արինակեալ» բնորոշումը առկա է նաև Ներսես Լամբրոնացու Պատարագի մեկնության մեջ՝ «երկնից օրինակի» (*Ներսէս Լամբրոնացի, Խորհրդածությունք...*, էջ 146. տե՛ս R. W. Thomson, նշվ. աշխ., էջ 105, հմմտ. Н. Ф. Федоров, *Сочинения*, Москва, 1982, с. 491: Այլարանական այս զուգահեռի տեսական ակունքներից մեկը պետք է համարել Յոթնագրյանքի «Երկնի արինակ՝ երկիրս...» միաբն. ՄՄ ձև. 7117, 42ր), ըստ՝ Պ. Մ. Դողոսյան, «Կավիթ Անիաղթի «Նօթնագրեանքի» գլխական և պատմական արժեքը», *Դավիթ Անիաղթը՝ Հին Հայաստանի մեծ փրկիտիան (հողվածների ժողովածու)*, Երևան, 1983, էջ 544:
⁶⁰⁵ Յովհան Մայրագոմեցի, «Վերլուծություն կաթողիկե եկեղեցու...», էջ 354:

⁶⁰⁶ Յովհան Աւձնեցի, Հատուածք բանից..., էջ 103. հմմտ. Ներսէս Լամբրոնացի, *Խորհրդածությունք...*, էջ 128:
⁶⁰⁷ М. Иванов, նշվ. աշխ., էջ 74:
⁶⁰⁸ Г. Вагнер, նշվ. աշխ., էջ 227: В. Н. Залеская, "Типические представления в ранневизантийском искусстве", *Культура и искусство Византии: краткие тезисы докладов научной конференции*, Ленинград, 1975, с. 14.

բնակարանի, գաղափարը⁶⁰⁹։ Տարակույս չի կարող լինել այն բանում, թե ինչպես Մայրագոմեցին, այնպես էլ Գերմանոսը այս հարցում առաջնորդվել են առ Եբրայեցիս թղթում արժարժված այդ գաղափարով, որն, ըստ երևույթին, ազդեցիկ զենք կարող էր դիտվել պավլիկյանների դեմ այն օրերին ծավալվող պայքարագրության մեջ։

Եթե II-IV դդ. բազիլիկատիպ եկեղեցիներն ընկալվում էին որպես աղոթատեղիներ կամ հավատացյալների հավաքատեղիներ-ժողովարաններ, և այնտեղ «ոչ թե Քրիստոս, այլ եպիսկոպոսն էր նստած լինում գահին... ու Քրիստոսին չէր, որ բերվում էր զոհը, այլ նա (եպիսկոպոսը - Հ. Ք.) օրհնում էր զոհը հավատացյալների համար»⁶¹⁰, ապա VII դարից սկսած, մասնավորապես պավլիկյան գաղափարախոսությանը ընդդիմակալելու անհրաժեշտությունը, տեսական-եկեղեցարանական գրականության մեջ շեշտը դրվում է եկեղեցու-«Աստուծո բնակարանի», «Քրիստոսի մարմնի», ընկալման վրա⁶¹¹։ Այս հանգամանքը թերևս առաջինը գիտակցում և ընդգծում է Հովհան Մայրագոմեցին՝ առաջնորդվելով Պողոս առաքյալի՝ Եբրայեցիներին հղած թղթի «Ստուեր հանդերձելոցն բարեաց ունեին արեւնքն եւ առակաւ արինակաւ պաշտէին երկնաւորացն» (Ժ 1), «գՔրիստոս քահանայապետ ասէ անձեռագործ խորանաւ, այս է՝ ոչ իրբեւ յարարածոց» (Թ 11), «ոչ եթէ ի ձեռագործ սրբութիւնս եմուտ Քրիստոս յարինակ ճշմարտութեանն, այլ ի բուն իսկ յերկինս, յանդիման լինել երեսացն Աստուծոյ վասն մեր» (Թ 24)⁶¹²։

Բերված հատվածները վկայում են եկեղեցու կամ եկեղեցական կառույցի բովանդակության և դերի վերաբերյալ որդեգրված նոր տեսության մասին, ըստ որի, հանձին քահանայապետի, «ոչ իբրեւ յարարածոց մարդ որ ի մարդկանէ, այլ Բանն Որդի Աստուծոյ»⁶¹³ Քրիստոս Ինքը ներկա է եկեղեցում։ Հոգևոր իշխանապետությունն ու եկեղեցին անձեռնմխելի պահելու կոչված այս տեսությունն իր հերթին ենթադրում էր ճարտարապետական հորին-

վածքի նոր ընկալում և համապատասխան կազմակերպում։ Ճարտարապետական նոր ոճի զեղազիտական ըմբռնումն ու հասարակական, աստվածաբանական արժևորումն է ընկած Մայրագոմեցու հետևյալ դատողության հիմքում. եկեղեցին «ոչ երկիր լինել՝ այլ երկինք, ոչ երկրային քաղաք՝ այլ վերինն Երուսաղէմ»⁶¹⁴, ոչ երկրային տաճար, այլ երկնային առաքաստ, ոչ իրբեւ ստացականաց հողեղինաց դասակցութիւն, այլ որպէս բնակաց հոգեղինաց եւ որոց ըստ նոցին»⁶¹⁵։ Մի փոքր անց դարձյալ հավաստում է. «Փեսայ Քրիստոս է... եւ հարսն է եկեղեցի։ Սոյնպէս եւ երկինք կոչին եւ երկնից երկինք, եւ երկնային առաքաստ...»⁶¹⁶։ Մի այլ տեղ կարդում ենք. «...երկինք են, որ մեզ յերկրի եկեղեցի ասացաւ՝ առակաւ երկնից արինակեալ» (ընդգծումներն իմն են՝ Հ. Ք.)⁶¹⁷ և վերջապես՝ «գի երկնից արինակ է եկեղեցի յերկրի, սակս այնորիկ զնոյն դասակցութիւնս...»⁶¹⁸։ Եկեղեցու այսօրինակ մեկնությունը, որ բխում է Աստվածաշնչից (Ծս. Խ 22, Սաղ. ՃԳ 3), համահունչ է Գրիգոր Լուսավորչի Վարդապետության մեջ, ինչպես նաև՝ Թեոփիլոսի, Բարսեղ Կեսարացու ու Փոստ պատրիարքի երկերում տրվող բացատրություններին⁶¹⁹։ Սակայն, եթե մասնավորապես առաջին երկուսին տակավին բնորոշ է (բազիլիկայից գմբեթավոր շինությունների) անցման շրջանի «ճարտարապետական» մտածողությունը⁶²⁰, ապա այլ է Մայրագոմեցու պարզան։ Այստեղ, միաժամանակ, ինչպես ակնարկվեց, իր դրսևորումն է գտնում խզումը տակավին II-IV դդ. բազիլիկաձև կառույցներով բնորոշվող

⁶⁰⁹ Г. Вагнер, նշվ. աշխ., էջ 227: Այս տեսակետից դարձյալ ուշաբժան է այն հանգամանքը, որ Եթն Բ-Ն դդ. կենցաղավարում էր «Աշխարհն իբրև տաճար» տեսակետը, ապա Դ-Ե դդ. իշխող էր «տաճարն իբրև աշխարհ» պաղոմենոսյան բանաձևը (Н. Ф. Федоров, Соч. с. 491), որի հիման վրա էլ այս թափ ստացավ Հուստինիանոսի դարաշրջանի ճարտարաբանությունը. А. Комеч, "Символика архитектурных форм в раннем христианстве", Искусство Западной Европы и Византии (Сбор. статей), Москва, 1978, с. 223:

⁶¹⁰ Ch. Delvoe, "Recherches recentes sur les origines de la basilique paleochrétienne" *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, t. XIV, 1954-1957, p. 220.

⁶¹¹ R. W. Thomson, նշվ. աշխ., էջ 104:

⁶¹² Յովհան Մայրագոմեցի, «Վերլուծության կաթողիկե եկեղեցույ...», էջ 349:

⁶¹³ Նույն տեղում, էջ 349:

⁶¹⁴ Նույն տեղում, էջ 350: «Եկեղեցի-վերին Երուսաղեմ» համարժեքի հետևյալ մեկնությունն ենք կարդում Ներսես Լամբրոնացու մոտ. «Եւ այն ժողովն նոցա՝ վերին Միոն և Երուսաղէմ անուանի՝ այսմ եկեղեցույս մայր, զի սա ի նոցանմ ծնաւ՝ և դուստր է նոցա՝ որք հոգևոր երկամբքն ծնան...», **Ներսես Լամբրոնացի**, Խորհրդածությունք., էջ 125:

⁶¹⁵ Յովհան Մայրագոմեցի, «Վերլուծության կաթողիկե եկեղեցույ...», էջ 350:

⁶¹⁶ Նույն տեղում, էջ 350:

⁶¹⁷ Նույն տեղում, էջ 353:

⁶¹⁸ Նույն տեղում, էջ 354:

⁶¹⁹ R. W. Thomson, նշվ. աշխ., էջ 104: А. Комеч, նշվ. աշխ., էջ 220, Вл. Иванов, *Духовные основы церковного искусства*, с. 71. А. П. Каждя, *Византийская Культура*, с. 116.

⁶²⁰ Բազիլիկատիպ եկեղեցիների ճարտարապետական հորինվածքի մասին առաջին վկայություններից մեկը գտնում ենք Մայր Մաշտոցի մաս կազմող «Կանոն հիմնարկության եկեղեցույ» երկում, որ վերագրվում է Հովհան Մանդակունի հայրապետին (478-490) [Գրքք Մեծ Մաշտոց կոչեցեալ, էջ 155-166]: Այստեղ պատկերված եկեղեցու հատակագիծը, որ ուղղանկյուն քառանկյուն է՝ մեջտեղում քառասյուն կաթողիկեով, որ «... ու տայ մեզի ձեռք թազաւորական (=պազիլիք) նկեղեցիներու, ինչ որ կը համաձայնի Ե. դարուն կառուցուած հայկական տաճարներու ճարտարապետական յօրինուածքին հետ», տես Ն. աքք. **Պողոսեան, Օրհնագիտություն**, Նիւ Եորք, 1990, էջ 98: Այն աստվածաբանական կանոնավարումն է ճարտարապետական մտածողության և հորինվածքի:

անտիկ շրջանի ճարտարապետական մտածողությունից⁶²¹, ուր դեռևս պահպանվում էին դասական հնադարի հունահռոմեական քաղաքաշինության ավանդույթները: Այս հանգամանքը որոշակիորեն դրսևորվում է Եվսեբիոս Կեսարացու՝ տյուրոսյան տաճարի նկարագրության մեջ, ուր տակավին իշխող է «տաճար-տիեզերք» գաղափարը: «Եվսեբիոսի աշխարհայացքը, – այս կապակցությամբ գրում է Ա. Կոմենը, քրիստոնեության, հեթանոսական մշակույթի տարրերի և հոմեոկան միապետական գաղափարների նույն այն ձուլվածքն է ներկայացնում, ինչն առկա է նրան ժամանակակից բազիլիկաների ճարտարապետության մեջ»⁶²²: Ահա թերևս այս է պատճառը, որ Մայրագոմեցին շեշտում է եկեղեցու «ոչ թե երկրային քաղաք, այլ վերին Երուսաղեմ», այսինքն «երկնային քաղաք»⁶²³ լինելը⁶²⁴: Որքանով Մայրագոմեցու կողմից բազմիցս վկայակոչվող Ագաթանգեղոսի մոտ «գմբեթաձև» և «խորանարդ» ելրերը իմաստով նույնանալով իրար՝ չեն տարբերակվում իրարից նաև հետագայում, և նշանակում են երկինք⁶²⁵ կամ «երկնի արինակ»⁶²⁶, հետևաբար, դավանաբան հեղինակի մոտ առկա եկեղեցու երկնամանություն գաղափարը ակնարկ է պաշտամունքային կառույցի գմբեթաձև կամ կենտրոնագմբեթ լինելու⁶²⁷: Թվում է՝ «եկեղեցի-երկինք, երկնային առագաստ»⁶²⁸ զուգահեռի հետևողական ընդգծումն ու այսօրինակ կարևո-

րումը ոչ այլ ինչ է, քան տեսական ընդհանրացումը և հիմնավորումը մասնավորապես VI-VII դդ. հայ ճարտարապետության նկարագիրը կազմող կենտրոնագմբեթ պաշտամունքային կառույցների «փայլուն վերելքի, որն այդ դարաշրջանում ծավալով իրեն հավասարը չուներ և ոչ մի այլ երկրում»⁶²⁹: Այս հանգամանքն իր հերթին բացահայտում է տեսական և գործնական մտքի փոխհարաբերության կամ փոխազդեցության իրողությունը վաղմիջնադարյան Հայաստանում:

Եկեղեցական կառույցի կենտրոնագմբեթ լինելու պարագան սերտորեն կապված է նրա հատակազծային պատկերի կրոնափիլիսոփայական ընկալման և արժևորման հետ: Խոսելով Նոյի արդար ընթացքի մասին՝ X-XI դդ. հեղինակ Հովհաննես Կողոն Տարոնեցին իր «Շարագրութիւն պատմութեան տանն Բագրատունեաց ի վերայ Հայաստանեաց...» աշխատության մեջ նշում է, թե Աստուծո կարգադրությամբ կառուցած նրա տապանը «չորեքկուսի» էր «ի ձեւ Խաչին Քրիստոսի»⁶³⁰: «Ճաշանման» տապանում հավաքված

⁶²¹ A. Кочев, նշվ. աշխ. էջ 216:

⁶²² Նույն տեղում, էջ 218:

⁶²³ Վաղ շրջանի աստվածաբանական երկերում կենցաղավարող «տուն Աստծո» արտահայտությունը (domus Dei) հարկ է ընկալել համաձայն «նորկտակարանեան բազատությունեան որպէս հաւատացեալների եկեղեցի, որ երկնային Աստուծոյ քաղաքն է»: տե՛ս Ն. Դարբինյան, «Եկեղեցի» կրթի հոլովոյթը. գաղափարից դէպի շինություն», ՀԱ, 2011, էջ 571:

⁶²⁴ G. Lobes, Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols, part 2, NY, 1962, p. 875.

⁶²⁵ «Գմբեթը որպես անիմանայի երկինք կամ երկնից երկինք, պետք է ըստ այդմ ընկալում եւ բանաձեւում լինի աստուածաբանորէն»: Եվ հիրավի, VI դարում նորոգված Եղևատի Ս. Սոփիա տաճարի օրհներգում ասվում է, թե՛ «Ահա նրա տանիքը ձգում է ինչպես երկինք[...], Եւ նրա վերամբարձ գմբեթը համարժեք է Երկնից երկինքին»: տե՛ս Ն. Դարբինյան, «Կիրառական եկեղեցաբանություն». գիտական նոր մեթոդ, ՀԱ, 2010, էջ 239:

⁶²⁶ R. W. Thomson, նշվ. աշխ., էջ 107-108:

⁶²⁷ Բնորոշ է, որ գմբեթն անվանվում է «կաթողիկե» (Մ. արք. Օրմանյան, Ծիսական քառարան, Եր., 1992, էջ 67). Այն ինքնին ցույց է տալիս «գմբեթով = կաթողիկեով» որոշարկվող եկեղեցու բնույթի ընդհանրակառուցվածքը, որն ի շարս միության և առաքելականության, նրա գլխավոր առանձնահատկություններից մեկն է:

⁶²⁸ Եկեղեցի-երկինք գուգահեռը գոյաբանական իրողություն լինելուց զատ, հատկանշվում և իմաստավորվում է նաև իր նշանային բովանդակությամբ: Եկեղեցու՝ երկնից նշանակ դիտվելը պայմանավորված էր երկնից ու եկեղեցու գմբեթի «բոլորակաձևությամբ»: Բոլորակի առավելությունն ու մենաշնորհը երկրաչափական մյուս ձևերի նկատմամբ է բնութագրվում է նրա քաղաքականությանը: Այս կապակցությամբ ուշագրավ է Հովհան Ռոտունեցու

(ԺԳ դ.) հետևյալ միտքը. «Եւ գիտելի է, զի ամենայն երկին ի հարկէ պարտի ունել զձեւ բոլորակի: Առաջին. զի այն, որ է առաւել պարզ մարմին, պարտ է ունել զառակ պարզագոյն ձեւ: Իսկ երկինք է առակ պարզ, զի ոչ է ի չորից տարեց այլ՝ մի պարզագոյն տարր, այսինքն՝ հինգերորդ էութիւն: Իսկ ի մէջ ամենայն ձեւոց առաւել պարզ է բոլորակ ձեւ, զի Լուսնգիւնին երկից զծից բաղկանայ և քառանգիւնին՝ ի քառեց, սոյնպէս և այլքն: Իսկ բոլորակ ձեւն ի միոյ գծոյ բաղկանայ: Ապա ուրեմն՝ պարզ Լուսնայն երկնից պարտ է ունել գրոլորակ ձեւին, որ է պարզ, քան զամենայն ձեւ: Երկրորդ. զի առաւել պարունակող էութեան պարտ է ունել զառակ պարտ Լուսնայն ձեւ: Իսկ երկինք զամենայն պարունակել ունի ի ծոց իւր, ապա ուրեմն պարտ է Լնայ ունել գրոլորակաձեւ, որ առաւել պարտ նակլ քան զամենայն ձեւ»: տե՛ս «Եռամեծի և երկու երջանկի Յովհաննէս Ռոտունեցոյ արարեալ՝ Դրուստ քանի սփերական պայծառատես և յոգնահանձար, ի քան մարգարէին, որ ասէ. Ի սկզբանէ Տեր գերկիր հաստատեցնր և գործք ձևաց քոց երկինք են», ՄՄ ձև. 2017, 354ա-5ա, նաև տպ. Սուրբ Հովհան Ռոտունեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, աշխտ. Ա. Մինայան, Մ. Էջմիածին, 2009, էջ 176: Ռոտունեցու այս միտքը համերաշխ է Օգոստինոս Երանկու այն քաղաքաբանությանը, թե ի տարբերություն եռանկյունու և քառանկյունու, բոլոր ձևերի մեջ գեղեցկագույնը բոլորակն (շրջանը, շրջանագիծն) է, քանզի այն չունի հավասարաչափությունը (շրջանագծի բոլոր կետերի կենտրոնից հավասար հեռավորության վրա գտնվելը) խախտող անկյուններ (De quantitate animae Opere III, 2, p.10-23), տե՛ս Մ. Չոօ, նշվ. աշխ., էջ 60 («Վասն այնորիկ ամենայն արտաքին մասու նք երկրի հասարակապէս մերձեանս ի միջին կետն երկրի, եւ այսպէս առնեն զձեւ բոլորակ: Չի կթէ երկիրս լինէր եռանգիւնի կամ քառանգիւնի՝ մին մասն լինէր հետի ի միջին կիտն, քան զմիսն, իսկ բոլորակ ձեւոյն ոչ յարմարի ունել լերինս եւ բլուրս», պ. Ռոտունեցի, էջ 151): «Երկնային առագաստ» արտահայտությունը ակնարկում է եկեղեցական կառույցի ճարտարապետական համամասնություններին «անկշռելիության» և «վերից վար» ձգված լինելու՝ միջնադարյան ճարտարապետի տեսությանն ընտանի միտքը. Ա. Кочев, նշվ. աշխ., էջ 223, հմմտ. А. П. Каздан, նշվ. աշխ., էջ 116:

⁶²⁹ Ակնարկ հայ ճարտարապետության պատմության, Երևան, 1964, էջ 131:

⁶³⁰ Յովհաննէս Տարունեցի Կողոն, Շարադրութիւն պատմութեան տանն Բագրատունեաց, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԶ, ԺԱ դար, Երևան, 2012, էջ 71:

տարաբնույթ կենդանիները, հակառակ իրենց ընտանի բարքերի, չէին վնասում մեկմեկու, «այլ միարան յանգուցեալք առ իրեարս, որով կէին ի հնազանդութիւն Նոյի»⁶³¹, ըստ այսմ մենք՝ Տիրոջ Խաչին ապավինած ու եկեղեցում մեկտեղված ազամորդիներս, նմանապես պարտաւոր ենք ձերբազատվել մեր շար բարքերից, հնազանդվել Քրիստոսին և «խաչանման անձամբք մերովք վերանալ լուսեղէն ամպաւք յաւդս վերինս ընդ առաջ Խաչելոյն Աստուծոյ...»⁶³²։ Տապանի խաչանմանութեան գաղափարն անուղղակի ակնարկ է դարի աստվածաբանութեան հետ սերտորեն աղերսված ճարտարապետական այն մտայնութեան, որ օրինակարգում էր եկեղեցու հատակագծի խաչանման լինելու անհրաժեշտութիւնն ու այն կյանքի կոչելու գիտակցումը։ Գիտակցում, որ արդարացնում է աստվածաբանութեան մէջ լայնորեն հայտնի «Տապան=Եկեղեցի» վարդապետական գուգահեռը։ Նմանը նմանին փարվելու տրամաբանութեանը հետամուտ հեղինակը խաչանման եկեղեցու մէջ կենցաղավարող հավատացյալին նմանեցնում է Խաչին։ Աս, ըստ էութեան, արձագանքն է այն վարդապետական մտայնութեան, թէ մարդն իր կառուցվածքով նման է խաչի⁶³³։ Այսպիսով, Տապան=Եկեղեցի=Մարդ գուգահեռի հիմքում ընկած է քառակողմ Խաչն իր համատիեզերական ընդգրկումով։ Հին Կտակարանում այն հանդես է գալիս իբրև ակնարկ, իսկ Նոր Կտակարանում՝ իբրև կատարված իրողութիւն։ Մարդացած Աստված խաչվելով՝ Խաչին է գամում մարդու մեղքերը և մեղքից ձերբազատված մարդը դառնում է Աստծո արյամբ սրբազործված Խաչի նման։

Համաձայն Մայրագոմեցու, երկու երկինքները նույնական են եկեղեցու երկու խորանների հետ, որոնցից մեկը՝ ներկան, իսկ մյուսը ապաղան է խորհրդանշում։ Մի հանգամանք, որ ամբողջ միջնադարի քրիստոնեական աստվածաբանութեան կարևորագույն կարգույթներից մեկի՝ հակոտնյա ժամանակների՝ ներկայի և ապագայի, իբրև երկու ծայրաբևեռային հասկացութիւնների տեսական տարրորոշման գաղափարական ակունքներից է⁶³⁴։

⁶³¹ Նույն տեղում, էջ 71։

⁶³² Նույն տեղում, էջ 71-72։

⁶³³ «Չերկիրս խաչանման արար, որպէս էն քառադէմ, և զմարդն խաչանման արար», Ե-Հ, հտ. Ա, էջ 923 («Նաչանման»)։ Մարդու խաչանմանության, խորանարդանմանության (homo quardatus) գաղափարը, որ սերտորեն կապված է «Մարդը փոքր աշխարհ է» մերձավորարևելյան խորհրդարանությանը, խորք է նաև արևմտյան իմաստասիրությանը։ Այսպէս, Մակրորոսի «Սցիպիոնի երագ»-ում (II, 12) ասվում է, թե «Բնագետները տիեզերքն անվանում են մեծ մարդ, իսկ մարդուն՝ փոքր տիեզերք»։ Սա բնորոշ օրինակն է միջնադարի այլարևելական մտածողության, որ փորձում էր թվարանական նախօրինակներով լուսարանկ փոքր և մեծ տիեզերքների հարաբերակցությունը. տե՛ս Մ. Զո, նշվ. աշխ., էջ 50։

⁶³⁴ С. Аверинцев, նշվ. աշխ., էջ 107։

Մայրագոմեցու խնդրո առարկա համեմատութիւնն ինքնին հետաքրքիր և ուշագրավ կարող է լինել եկեղեցագիտական աստվածաբանութեան զլխավոր կարգույթները ճարտարապետական այս կամ այն մանրամասնի (այստեղ՝ խորանների) մեջ տեսնելու և համապատասխան մեկնութեան ենթարկվելու հանգամանքով։ Գոթական տաճարի նման, եկեղեցու կառույցը «մարմնավորում էր քրիստոնեական վարդապետութեան բովանդակ համակարգը՝ արտահայտելով տիեզերքի «տեսանելի տրամաբանութիւնը»⁶³⁵։

Այս հայեցակետից բացորոշ է Մայրագոմեցու հետապնդած նպատակը՝ առավել «իրեղեն» դարձնել հավիտենականի մասին կրոնափիլիսոփայական հանրահայտ տեսութիւնը, հավերժը ներկայացնել վաղանցուկ ժամանակի մեջ, մահկանացուին ի տես, առավել շոշափելի դարձնել երևութական ապառնին՝ իր կրոնաբարոյական և ճարտարապետական, ժամանակային և տարածքային կարգույթների սինկրետիկ ամբողջութեամբ։ Մի հանգամանք, որի շնորհիվ ժամանակավորի և հավիտենականի սահմանները վերանում են եկեղեցում, «տեսլացված հավերժի» առջև կանգնած ազամորդու համար⁶³⁶։ Լինելով «գաղափարի կրողը»՝ տաճարի տարածքը «ոգեկանացվում է»⁶³⁷։ Նրա երկու խորանները աստվածաբանական տարբերազատման են ենթարկվում և տակավ առ տակավ դառնում հոգևոր փորձի արդեն իսկ կանոնակարգված արտահայտութիւնն ու մտահայտման նյութականացված առարկան։ Դեռ ավելին, երկու խորաններից «ի միումն ինքն իսկ Սուրբ Երրորդութիւնն, և յերկրորդումն անմարմնական դասքն հրեշտակաց»⁶³⁸ են առկա, որով հեղինակը աշխատում է առավել ընդգծված դարձնել խորանների գոյաբանական բովանդակութեան երկփեղկումը։

Ուրեմն, տաճարի տարածքը իրենից որոշ իրողութիւն էր ներկայացնում՝ օժտված սեփական կառուցվածքով և կարգավորվածութեամբ⁶³⁹։ Դատելով «երկնիցս մեզ երկուք ցուցանին իմացուածք, այլ զի սկզբանէն, զանցեալն, զայժմուս, զներկայս, եւ այլ զապառնին՝ և զհանդերձեալն լինելոյ»⁶⁴⁰ արտահայտութեան ընդգծված բառերից՝ եկեղեցական կառույցի տարածքային համամասնութեան, որպէս ժամանակային միավորի, ընկալումն

⁶³⁵ Я. Гуревич, նշվ. աշխ., էջ 100։

⁶³⁶ И. Е. Данилова, "О категории времени в живописи средних веков и раннего Возрождения", Из истории культуры Средних веков и Возрождения, Москва, 1976, с. 163.

⁶³⁷ А. Гуревич, նշվ. աշխ., էջ 100։

⁶³⁸ Յովհան Մայրագոմեցի, «Արլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ...», էջ 350։

⁶³⁹ Նույն տեղում, էջ 350։

⁶⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 350։

ու մեկնաբանումը գերազանցապես իմացարանական, ուրեմն՝ խորհրդանշական բնույթ ունեւր: Սակայն խնդրո առարկա հատվածը բացահայտում է մեկ այլ իրողութուն ևս: Եթե մի կողմից եկեղեցու երկու խորանները, ըստ հեղինակի, գոյարանորեն ներկայացնում են «զայժմուս եւ զհանդերձեակն լինելոյ», ապա մյուս կողմից նույն այդ խորանները իմացարանորեն նշանակում են («ցուցանին իմացուածք») ժամանակային և ապաժամանակյա երեք իրողութունները՝ «զանցեալն», «զներկայս» և «զապառնին», որոնցից առաջին երկուսը Մայրազոմեցին դիտում է իբրև ժամանակային մեկ միավոր: Սա նշանակում է, որ անցյալն ու ներկան եկեղեցում գտնվողի համար, ձուլվելով իրար, կորցնում են իրենց ժամանակային ինքնակալութունն ու կարևորութունն առհասարակ:

Ինչպես դասական հայրախոսության մեջ⁶⁴¹, այստեղ ևս դրսևորվում է անտարբերություն ոչ միայն անցյալ և ներկա ժամանակների, այլև դրանց տարբերազատման նկատմամբ: Ի հակակշիռ ժամանակային այս միավորների՝ հեղինակն առանձնահատուկ տեղ է հատկացնում ապագային, որովհետև վախճանաբանական արժեքի տեսակետից նրան էր վերապահված ցույց տալ «զհանդերձեակն լինելոյ»⁶⁴²: Ուրեմն «արժանաւոր արդարքն ընդ Աստուածութեանն են լինելոյ ի հանդերձելումն յաւիտենից», այսինքն՝ հավատացյալը ձերբազատվելով կենցաղային հոգեբանության մեջ իշխող «անցյալ-ներկա» ըմբռնումից՝ պետք է ամբողջ էությամբ եկեղեցում, եկեղեցին ներկայացնող խորհրդանշող «ապառնի-հավերժին»՝ «ի հանդերձելումն յաւիտենին» ձգտեր: Վախճանաբանական այս դրույթի տեսականացումն է թվում հեղինակի՝ մասնավորապես եկեղեցու երկրորդ խորանի մասին արած դատողությունը. «...սուրբ եկեղեցի երկրորդ խորանան հանդերձելոյ երկնիցն է նմանութիւն»⁶⁴³, զի այժմ ոչ ոք առ Սուրբ Երրորդութիւնն իմանի,

⁶⁴¹ А. Кочет, изд. азг.: Եթև հայրախոսական աստուածաբանության, ինչպես նաև՝ Մայրազոմեցու համար արժեքաբանական կիզակետը—գերազանցապես ապառնին է, ապա Վեռածնեղի խորհրդապաշտության նշանավոր ներկայացուցիչ Նիկողայոս Կուզանցու (1401-1464) համար այն ներկան է. «Քո (Աստված — Հ. Ք.) մտանդացման հավերժի մեջ, — գրում է հեղինակը, — ամեն ժամանակային հերթազարկություն ձուլվում է հավերժի նույն այժմի (ընդգծումը հեղինակինն է) մեջ: Ոչ մի անցյալ և ապառնի չկա այնտեղ, ուր ապառնին և անցյալը ձուլվում են ներկայի մեջ»: Տե՛ս Н. Кузанский, О видении Бога, Сочинения в двух томах, т. 2., Москва, 1980, с. 55:

⁶⁴² С. Аверинцев, изд. азг., էջ 94:

⁶⁴³ Ճարտարապետական յուրաքանչյուր հատվածի մեջ «վերարտադրվում է ամբողջը, այնպես որ մանրամասնը իր տեսակի մեջ նաև տաճարի մանրանկարչական արձագանքն է», А. Гуревич, изд. азг., 100-101:

բայց յապագայն ամենայն արժանաւորքն ընդ նմա լինելոց են...» (ընդգծումն իմն է՝ Հ. Ք.)⁶⁴⁴: Ուրեմն, այժմ ազամորդին գոյարանորեն անհաղորդ է Սուրբ երրորդությանը, սակայն ապագայում բոլոր արժանավորները նրա հետ են լինելու: Ընդգծված հատվածի հետ են կապված դրան նախորդող «երկրորդ խորանան հանդերձելոյ երկնիցն է նմանութիւն» բառերը, որոնցից վերջինը քրիստոնեական խորհրդանշանի մի ոչ անկարևոր առանձնահատկութունն է ի հայտ բերում: Խոսքը «նմանութիւն» բառի մասին է: Եկեղեցու երկրորդ խորանը ոչ թե Ինքը՝ Սուրբ Երրորդությունն է, այլ՝ սոսկ նրա «նմանութիւն»-ը: Բառիս կրոնափիլիսոփայական բովանդակության բացահայտման համար կարևոր է թվում Գրիգոր Աստվածարանի «նոյնութիւն ասուել՝ քան եթէ նմանութիւն» և Հովհան Օձնեցու «Այսոքիկ ամենեքին՝ նմանութիւնք եւ երեւոյթք թուիցին քեզ եղեալքն ի Քրիստոսէ, թէ ճշմարտութիւն»⁶⁴⁵ արտահայտությունները: Իրանք երևան են հանում երկու նկատառելի իրողություն. նախ այն, որ «նոյնութիւն»-ը և «ճշմարտութիւն»-ը լինելով գերազույն արժեքի կրողները, անհամեմատ բարձր են «նմանութիւն»-ից, որովհետև վերջինս նպատակ ունի լոկ հիշեցնելու կամ ակնարկելու առաջինները: Համեմատության այս մակարդակում «նոյնութիւն»-ը կամ «ճշմարտութիւն»-ը «նմանութեան» նկատմամբ նախօրինակ է, իսկ վերջինս էլ՝ ոչ այլ բան, քան դեպի առաջինը առաջնորդող ուղենիշ: Երկրորդ կարևոր իրողությունն այն է, որ այդ ուղենիշը կամ նշանը («նմանութիւն») նախօրինակի («նոյնութիւն», «ճշմարտութիւն») նկատմամբ արտաքին փաստ է, այսինքն՝ նախօրինակի նյութական դրսևորումը, նրա տեսանելի կողմը, «երևոյթ»-ը: Հետևաբար, երկրորդ խորանը ոչ թե բուն «ճշմարտութիւնն» (Ս. երրորդության բնակատեղին) է, այլ՝ նրա «նմանութիւն»-ը կամ «երևոյթ»-ը: Սա նշանակում է, որ խորանը ոչ թե գոյարանական, այլ իմացարանական իրողություն է: Այսպիսով, Աստվածության հետ համակցությունն ապագային վերապահելով՝ Մայրազոմեցին հակված է եկեղեցու երկրորդ խորանը համարել աստծո Արքայության կամ Սուրբ երրորդության բնակատեղիի խորհրդանշի:

Հայ միջնադարի եկեղեցարանության և խորհրդանշանի տեսության մեկ այլ բևեռն է հայտանշում Մայրազոմեցու երկի հետևյալ հատվածը. «...արանց եւ կանանց կարգ զատուցեալ յեկեղեցոջ, այս ըստ սաղմոսին

⁶⁴⁴ Յովհան Մայրազոմեցի, «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցոյ...», էջ 350:

⁶⁴⁵ Ն՝ՀՔ, հո. Բ, էջ 433, «Նմանութիւն»: Յովհան Աւանեսի, Նորիկ ընդդէմ կրեւութականաց, էջ 49:

արդարեւ սրբոցն ցնծալով ցնծալն, որք արժանացեալք երկնաւոր մտիցն կայանի, այս է եկեղեցւոյ...»⁶⁴⁶։ Մատենագրի այս միտքը համերաշխ է Մաքսիմոս Խոստովանոզի եկեղեցարանութեանը։ Վերջինիս համաձայն, երբ նորահավատները դուրս են գալիս եկեղեցւոյ, «արժանավորները մուտք են գործում մտային աշխարհ (νοητός κόσμος), այսինքն՝ Քրիստոսի ամուսնական առագաստ»։ Այսպիսով, արժանավորներն արդեն եկեղեցւում մտնում են երկնավոր Արքայութիւն։ Արդ. թե՛ Մաքսիմոսը և թե՛ Մայրագոմեցին եկեղեցին համարում են Երկնավոր Արքայութեան «երկնաւոր մտիցն կայանի» սկիզբն ու շեմը (ἀρχή και προοίμιον)⁶⁴⁷։ Արդ, եթե եկեղեցու երկրորդ խորանը «Ճշմարտութեան» լոկ «նմանութիւն»-ը լինելով, իմացաբանական կարգույթ էր, ապա եկեղեցին, նույնանալով «երկնաւոր մտիցն կայանի», այսինքն՝ Աստծո Արքայութեան մուտքի հետ, գոչաբանական իրողութիւն է։ Եթե առաջինի իրագործումը ապագային է պատկանում, ապա երկրորդինը՝ ներկային, քանզի այն կատարվող իրողութիւն է։

Երկու խորանները, որոնք բնակատեղիներն են Աստծո և հրեշտակների, միմյանցից խստորեն սահմանազատված են վարագույրներով։ Վերջիններս հոգևոր նվիրապետութեան երեք աստիճաններն են գատորոշում իրարից։ Այս կապակցութեամբ Մայրագոմեցին գրում է. «Երկուք լինելն խորան, որ ասին երկինք, ի միումն ինքն իսկ Սուրբ Երրորդութիւնն, եւ յերկրորդումն՝ անմարմնական դասքն հրեշտակաց»⁶⁴⁸, եւ որք վերագոյն քան զնոսա։ Երկու անջրպետք վարագուրիցն իմանին. միովն... ուրք Երրորդութիւնն ծածկի յանմարմնոցն եւ երկրորդն... անմարմին զաւրութիւնքն ի մարմնականացս։ Զի յաղագս այնորիկ ոմն ի կատարելագունից սուրբ վարդապետացն այսպէս իմաստասիրեաց յաղագս Սուրբ Երրորդութեանն, ասէ. Միայնակ ի սուրբ սրբոցն ի ներքս շրջի, իսկ զարարածս ամենայն արտաքս եթող, զոմն առաջնովն եւ զոմն երկրորդովն արգելով վարագուրան. առաջնովն զերկնայինսն զհրեշտակականսն յաստուածութենէն, եւ երկրորդաւս զմեզ յերկնայնոցն»⁶⁴⁹։ Տվյալ պարագային ականհայտ է ժողովրդի, «անմարմին գորու-

թիւնների» և Աստվածութեան՝ իրարից զատորոշված լինելու նվիրապետական սկզբունքը, որն իր հերթին ենթադրում է ճարտարապետական կառուցի ներսակողմի «նվիրապետական» կազմակերպում։ Այսպիսով եկեղեցու «ստորին հատվածից» (զավիթից)՝ ժողովրդի հավաքատեղիից մինչև վարագույրով ծածկված առաջին խորանը (ուր Աստվածութիւնը «միայնակ... շրջի») երկարող ճարտարապետական տարածքը նվիրապետական վերընթացով աստիճանակարգվում է։ Եկեղեցական կառուցի ներսակողմի արժեքաբանական այսօրինակ աստիճանակարգումը, որ սկզբունքով մասամբ համաձայն է Եվսեբիոս Կեսարացու՝ տյուրոսյան տաճարի նկարագրութեանը, մատնանիշ է անում միջնադարյան ճարտարապետութեան նվիրապետական բնույթը⁶⁵⁰։ Իր խորքով կրոնափիլիսոփայական, գեղագիտական այս իրողութիւնը մի երկրորդ հասարակական կողմ էլ ունի։ Տվյալ դեպքում, հակառակ երևույթի աստվածաբանական, գեղագիտական արժեքման ընդհանրութեան, ի հայտ է գալիս հասարակական իրադրութիւնից բխող՝ երկու հեղինակների մտածողութեան տարբերութիւնը։ Եթե Մայրագոմեցու երկում «արանց և կանանց» (ժողովուրդը) խումբը գետեղվում է արժեքաբանական մեկ սանդղակում, ապա Եվսեբիոս Կեսարացու մոտ ժողովուրդը ենթարկվում է նվիրապետական աստիճանակարգման, ըստ հոգևոր պատրաստվածութեան⁶⁵¹։ Ժողովրդական զանգվածի այսօրինակ աստիճանակարգումը բխում էր IV դ. դեռ նոր ամրացող քրիստոնեութեան՝ հասարակութեան մեջ ունեցած անհամաչափ դերից, նորահաստատ քրիստոնեական կայսրութեան կրոնական բազմաշերտութիւնից և վերջինիս հասարակական-նվիրապետական արժեքումից։ Այլ է Մայրագոմեցու «Վերլուծութիւնք»-ի պարագան։ Ժողովրդի՝ նվիրապետական մեկ սանդղակում ներկայացվելու հանգամանքը որոշակի ակնարկ է քրիստոնեական միաշերտ հասարակութեան նվիրապետական միասարրութեանը։ Հարցի զուտ աստվածաբանական մակարդակում Մայրագոմեցու այս գատորոշութիւնը դարձյալ համերաշխիւմ է Մաքսիմոս Խոստովանոզի եկեղեցարանութեանը. տաճարը

⁶⁴⁶ Ծովհան Մայրագոմեցի, «Վերլուծութիւն կայտողիկէ եկեղեցւոյ...», էջ 354։

⁶⁴⁷ В. М. Живов, նշվ. աշխ., էջ 113։

⁶⁴⁸ Ի դեպ, հրեշտակների՝ որպէս «անմարմնական» էակների բնորոշումը, որ համաբնույթ է Հովհան Դամասկացու մեկնությունը (С. Аверинцев, նշվ. աշխ., էջ 102), բխում է Փիլոն Երրայեցու բացատրությունից. «Հրեշտակ է հոգի մտաւոր... բոլորովին անմարմին...»։ տե՛ս Փիլոն Երրայեցի, Մնացորդք ի Հայս..., էջ 476։

⁶⁴⁹ Ծովհան Մայրագոմեցի, «Վերլուծութիւն կայտողիկէ եկեղեցւոյ...», էջ 350։ «... Այն, ինչ անվանում են «[Սուրբ] սրբոց... վարագույրը գատում է այն»։ Ավետարան ըստ Փիլիպպոսի, (76), տե՛ս М. К. Трофимова, Историко-философские вопросы гностицизма, с. 180։

⁶⁵⁰ Տաճարի ճարտարապետական տարածքի նվիրապետական աստիճանակարգումը կապված է Ռոզինսկի անվան հետ։ Նրա մեկնաբանությամբ, Երուսաղեմյան տաճարի տարբեր մասերը համապատասխանում են իմացության կատարելության տարբեր աստիճաններին։ Սուրբ Սրբոցը արտաքին զավթից գատող դռները, ըստ էության, իմացության դռներ են, զավթից նյութական և ոգևորական իրերի իմացությունն է, իսկ Սուրբ Սրբոցը Աստծո իմացությունն է. տե՛ս В. Лосский, Боговидение, с. 354։

⁶⁵¹ А. Комеч, նշվ. աշխ., էջ 217-218։

Աստծո պատկերն է, որ նրա նման «փոխադարձորեն ի մի է բերում ամենատարածայն էակներին»⁶⁵²:

Նվազ ուշագրավ չէ նաև վկայաբերված առաջին հատվածին նախորդող հետևյալ պարբերությունը. «Իսկ եկեղեցի երկու խորանալքս, թուի ինձ զայժմուս եւ զհանդերձեալս լինելոյ: Իսկ չիսկզբանէն մինչեւ ցապառնին մեզ այսպէս ցուցանէ պատմութիւնն» (ընդգծումն իմն է՝ Հ. Ք.)⁶⁵³: Պատահական չի թվում այստեղ «պատմութիւն» բառի կիրառումը: Այն ակնարկում է աստվածաշնչյան «սրբազան պատմության» և մարդկային պատմության ձուլում-մեկտեղումը վախճանարանական ապառնիի մեջ, որն իրացվում է եկեղեցում: Ճարտարապետական խորանների այսօրինակ խորհրդանշացումն իր մեկնարանման սկզբունքի մեջ, համաբնույթ է Մաքսիմոսի այն մտքին, թե՛ մտնելով եկեղեցի՝ հավատացյալները «առաքինությունը նախընտրում են մոլությունից», որով «ներանք Քրիստոսի, աստծո և Քահանայապետի հետ ճշմարտապես մտնում են առաքինության մեջ, որին մտովի (τροπικῶς) խորհրդանշում է եկեղեցին»... յսպիսով. հավատացյալը բերվում է իր երկրային ծառայության մեջ նրկնավոր Արքայությունը բացահայտող, մտայինը (νοητός) նյութականին և եղականն անեղին միացնող Քրիստոսի մոտ: ... եսի կենտրոնական պահը, ըստ Բալթազարի, «ներկաների գոյակցությունն է Քրիստոսի մեջ»: Սա նշանակում է, որ ձեսի մեջ նրկնավոր Արքայության իրականացումը սկսվում է Քրիստոսի երկրային ծառայությանը, այսինքն՝ պատմության (ընդգծումը վ. ժիվովինն է) ծիսական հիշողությանը: ... արքսիմոսի համար Քրիստոսի երկրային գործունեությունը բացառիկ նշանակություն ունի, որն ի զիպ, ոչ թե պահ, այլ զարգացում է, որի մեջ հետևողականորեն հաղթահարվում են «մարդուն և Աստծուն տարբերազատող սահմանները»: «Այս պատճառով էլ Աստծո հետ միացման խորհուրդը անխզելիորեն կապված է Քրիստոսի պատմության և եկեղեցու (Քրիստոսի մարմնի) պատմության հետ...»⁶⁵⁴ (ընդգծումը իմն է՝ Հ. Ք.): Պատմության եկեղեցաբանական-վախճանաբանական այսօրինակ ընկալման գոյարանական բնույթը ճիշտ հասկանալու համար շահեկան է թվում Ն. Ֆյոդորովի հետևյալ միտքը, որ պատկերավոր մեկնաբանություն-բնորոշումը կարելի է համարել խնդրո առարկա իրողության. «...բովանդակ եկեղեցում... մենք տեսնում ենք ամբողջ պատմության պատկերը՝ սկսած Ադամից՝ մինչը հեղեղյան նախահայրեր... մարգարեներ... Քրիստոս, առաքյալներ,

որբեր, և սա մինչև վերջին օրերը: Իսկ աստվածային արարողության ժամանակ բոլոր այս երկնարնակները միասնություն են կազմում եկեղեցու սպասվորների հետ... արարողության պահին բոլոր մեռյալներն ու ողջերը կազմում են եկեղեցի»⁶⁵⁵:

Ճարտարապետական խորհրդանշանի հետազոտման համար նվազ շահեկան չէ VIII դարի մեծանուն մատենագիր Ստեփանոս Սյունեցու եկեղեցաբանական վաստակի մաս կազմող ժամակարգության մեկնությունը⁶⁵⁶ (ընդարձակ ու համառոտ տարբերակներով), ինչպես նաև՝ «Ի խորհուրդ եկեղեցույ», «Խորհուրդ եւ կարգաւորութիւն եկեղեցույ»⁶⁵⁷ «Պատճառ հիմնարկութեան Սրբոյ եկեղեցույ» խորագրով աշխատությունները: Ինչպես խորագրերն իսկ հուշում են, վերջինները բնույթով և բովանդակությամբ նման են: Առաջինի լրիվ խորագիրն է «Ստեփաննոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի եւ այլոց վարդապետաց ի խորհուրդ եկեղեցույ»: Խորագիրն ինքնին վկայում է, որ այս երկը խմբադիր է: Եվ իրապես, նրա առանձին հատվածները գրեթե բացառիկ են համերաշխվում են Հովհան Մայրազոմեցու «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցույ...» երկի⁶⁵⁸ և Հովհան Օձնեցու՝ եկեղեցուն նվիրված երկրորդ ճառի⁶⁵⁹ համապատասխան բացատրությունների հետ: Այս հիմամբ էլ

⁶⁵² В. Иванов, նշվ. աշխ., էջ 70:

⁶⁵³ Յովհան Մայրազոմեցի, «Վերլուծություն և կաթողիկէ եկեղեցույ...», էջ 350:

⁶⁵⁴ В. Живов, նշվ. աշխ., էջ 113:

⁶⁵⁵ Н. Ф. Федоров, Сочинения, էջ 491. իջնադարյան մտածողի համար «տաճարը իբրև ամբողջական սիմվոլ, թե՛ տիեզերքի պատկերն է, թե՛ եկեղեցու սահմաններում գտնվող ամեն ինչ, որ տարածված է բովանդակ աշխարհով մեկ, թե՛ հեռանկարում հայկեցադր: Տաճարը Քրիստոսի խորհրդական մարմինն է... դա անտեսանելի կենսագործումն է տեսանելի, որի պատճառով տաճարի սիմվոլիկան անբաժանելի է խորհրդակառարությունից», տե՛ս К. В. Бобков, Е. В. Швецов, Символ и духовный опыт Православия, М., 1996, с. 25:

⁶⁵⁶ VII-VIII դդ. եկեղեցաբանական գրականությունն աշխույժ զարգացում է ապրում նաև Բյուզանդիայում. Առավել ներկայանալի են մասնավորաբար Մաքսիմոս Խոստովանողի (580-662) և Գերմանոս պատրիարքի (715-730) աշխատությունները (Mystagogia. Migne, PG., t 91, Св. Герман Константинопольский, Сказание о Церкви рассмотрение таинства, вступ. статья И. Н. Мейендорфа, перев и пред. Е. М. Ломизе, Москва, 1995), որոնք խորհրդարանական շատ եզրեր ունեն հայ եկեղեցու համարնյոք երկերի հետ:

⁶⁵⁷ Փ. Անթարյանը Մաշտոցի անվան Մատենադարանի ՀՊՊ 2039 Տոնապատճառ ժողովածուն նկարագրելիս, նկնելով «Ստեփանոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի ասացեալ Յաղագս եկեղեցորենացն կարգաց. թէ զինչ է խորհուրդն» (230ա-231ա). «Ստեփանոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի և այլոց վարդապետաց Ի խորհուրդ եկեղեցույ» (236ա-244ա) միավորների «ժտրուրդ և կարգաւորութիւն եկեղեցույ» (231ա-236ա) երկին նախորդելու և հաջորդելու հանգամանքից, ինչպես նաև այդ միավորների բնոյթի նույնականությունից, խնդրո առարկա միավորի խորագրին ավելացնում է «Նորին» դերասուկը (Փ. Անթարյան, «Տոնապատճառ ժողովածուն», ՄՄ, 1971, թիվ 10, էջ 112): Հետևելով այս վերագրումին՝ մենք ևս այս երկը ընծայում ենք Ստեփանոս Սյունեցու գրչին, դրա համար, սակայն, չունենալով աներկրա կովաններ: Սյունեցու եկեղեցաբանական բոլոր երկերը հրատ., Մատենադարանի հայոց, հտ. 2, Ը դար, (Ցաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 487-516:

⁶⁵⁸ Յովհան Մայրազոմեցի, «Վերլուծություն կաթողիկէ եկեղեցույ...», էջ 349-354:

⁶⁵⁹ Յովհան Աձնեցի, Հատուածք բանից..., էջ 95-104:

կարելի է ենթադրել, որ խնդրո առարկա ճառի մնացյալ մասերն, ամենայն հավանականությամբ, պատկանում են Ստեփանոս Սյունեցու գրչին: Ուստի բնական է, որ Սյունեցու եկեղեցաբանական վաստակի հետազոտման համար քննության նյութ կարող են դառնալ մասնավորաբար խմբագիր մեկնության նրա գրչին վերագրելի այդ մասերը: Այս երկը որոշակի հետաքրքրություն է ներկայացնում հատկապես ճարտարապետության, եկեղեցական արարողակարգին առնչակից զանազան պարագաների տեսական բովանդակության ուսումնասիրման համար: Ինչպես դժվար չէ հասկանալ, խոսքը վերաբերում է սրբազան խորհրդի և խորհրդանշանի աստվածաբանությանը: Առաջին «խորհուրդ» եզրի դասական բացատրությունն ենք գտնում Պրոկղ Կոստանդնուպոլսեցու (434-446) աշխատություններից մեկում. «...խորհուրդ է անճառ, անքնին, անասաց, եւ մինչ խորհուրդն խորհուրդ է՝ ոչ ոք կարէ յայտ ածել եւ մերկանալ, ապա եթէ մերկանայց է եւ յայտնեսցէ, խորհուրդն այնուհետեւ չէ խորհուրդ»⁶⁶⁰: Այսպիսով, «խորհուրդն» իր մեջ ներամփոփում է անարտահայտելին, վերամտայինը, վերբանականն ու վերբնականը: «Նորհրդի» բեեռային հակոտնյան է «խորհրդանշանը»⁶⁶¹, որը հայտնութենական մակարդակում դրսևորիչն է խորհրդի: Բայց այս պարագային, այն ներկայացնելով խորհուրդը, սակայն լիովին չի նույնանում նրան: Արդեն վաղ միջնադարում, աստվածաբանական միտքը փորձում է մեղմել «խորհուրդ-խորհրդանշան» երկփեղկվածությունը⁶⁶²: Որպեսզի կարելի լինի պատկերացնել «անտեսանելի և անմատչելի էակներին, ասում է ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացին իր «Յաղագս երկնային քահանայապետութեան» երկում, անհամեմատ պատշաճ է օգտագործել նրանց շնմանվող պատկերները, որոնք ցույց են տալիս, թե նրանք վեր են ամեն տեսակ նյութականությունից: Ուրիշ խոսքով... ամեն սրբազան պատկեր (առարկա

⁶⁶⁰ Կնիք հաստոյ, էջ 123:

⁶⁶¹ «խորհուրդ = խորհրդանշան» նույնական հակադրության քննությունը տես Հ. Քոստյան, *Դրվագներ...*, էջ 84-87, ուր, սակայն, եղիչի ատավածարանության հիման վրա դիտված հակադրությունը արձանագրված է մի կողմից «խորհուրդ = խորհրդանշան», մյուս կողմից «ճշմարտություն = իսկություն» եզրերով:

⁶⁶² Հեզելը, որ մանրամասնորեն քննել է այս երևույթը, դա որակում է մի կողմից իրրև պատկերի և խորհրդանշանի իմաստի մասնակի համապատասխանություն և մյուս կողմից՝ իրրև մասնակի անհամապատասխանություն. տես **В. И. Копалов**, «Символика и ее социальная сущность», *Философские науки*, 1976, 1, с. 81:

Հ. Ք.) «աննման նմանութիւն է», այսինքն աչքի համար աներևույթի և շմարմնավորվողի նշանակն է»⁶⁶³: Սյունեցին, լինելով Արիսպագացու երկերի թարգմանիչը, կենսագործում է իրեն քաջ հայտնի այդ հեղինակի աստուածաբանական տվյալ հրահանգը:

Բնութագրելով եկեղեցու դերն ու նշանակությունը, Սյունեցին այն նմանեցնում է նավի, որի պետք է այս Աստված է, նավավարը՝ Որդին, նավահանգիստը՝ Սուրբ Հոգին, առագաստը՝ փրկչական խաչը, թիակները՝ առաքյալների խմբերը, խարիսխը՝ հաստատուն հավատքը, այս ու այն կողմ ձգվող պարանները՝ Հին և Նոր կտակարանները, նավի բեռները մարդկանց հոգիներն են, ծովը այս աշխարհն է, ալիքները՝ սատանայի նյութած դավերը, քամին՝ օտար հերձվածները⁶⁶⁴: Այս բացատրությունն ինքնին ցույց է տալիս, թե հեղինակը որքան մեծ դեր է վերապահում եկեղեցուն: Այն ոչ միայն Սուրբ երրորդությունը, այն է անդրանցական իրողությամբ անմիջաբար կառավարվող մարմին է, այլև սուրբգրային, հոգևոր արժեքների զետեղարան: Այսպիսով, եկեղեցին առարկայական պատկերն է տեսական, վարդապետական երկու գլխավոր կարգույթների՝ հրամանակարգ (ղոգմատիկ) և բարոյական աստվածաբանության: Նավի, նրա բաղկացուցիչ մասը կազմող զանազան պարագաների այսօրինակ մեկնաբանությունը արձագանքն է ինչպես հաշվաղ միջնադարյան, այնպես էլ ուշ անտիկ, բյուզանդական աստվածաբանության մեջ տեղ գտած համբնույթ բացատրությունների: Այսպես, Սահակ Պարթևի անվամբ հայտնի կանոններում կարդում ենք, որ «առաքեալք եւ մարգարէք եւ վարդապետք են նաւավարք, ունելով նաւապետ զմարմնացեալ եւ զմարդացեալ բանն Աստուած. եւ զնա իսկապէս խոստովանիմք ասել մայր եկեղեցույ ի Քրիստոս հաւատացելոց, քանզի զարէն նաւի զամենեսեան յինքն ամփոփելով ցամաքաթիւ յամենայն աշխարհական ծփանաց կարող լինի ապրեցուցանել...»⁶⁶⁵: Մեսրոպ Մաշտոցի Ապաշխարու-

⁶⁶³ **И. Е. Данилова**, *От Средних веков к Возрождению*, с. 12: Իր «Միստեմատիկ աստուածաբանություն» մեջ Tillich-ը նկատում է. Աստծո գոյության վերաբերյալ խորհրդածության միակ մարդկային միջոցը խորհրդանշանն է: Բայց յուրաքանչյուր կրոնական խորհրդանշան ինքն իրեն մերժում է ուղղակի իմաստի և, ընդհակառակը, հաստատում իր փոխարկական՝ «փնթանդրանցականացման» իմաստի մեջ. **P. Tillich**, *Systematic Theology*, v. 1, Chicago, 1951, p. 237: Խորհրդանշանի աստվածաբանական այս ընկալումն է ընկած նաև հայ միջնադարի եկեղեցական մատենագրության հիմքում:

⁶⁶⁴ Այսօրինակ մեկնաբանություն առկա է Սարգիս Ծնորհալու մոտ նմանապես. «Որոց պարտ և արժան էր հաստատուն կալ յուղեակս նաւին, և ընդդէմ հերձուածողական հողմոցն...», տես Սարգիս Ծնորհալի Բնաստասեր, *Մեկնութիւն եօթանց թոյսոց Կաթողիկէայց*, Կ. Պոլիս, 1826, էջ 435, նաև 444, 605:

⁶⁶⁵ *Կանոնագիրք հայոց*, հոռ. Ա, աշխատ. Վ. Հակոբյանի, Երևան, 1964, էջ 388, տող 3-8:

Յյան կարգի հայտնի երկուսն ասվում է. «Ծով կենցաղոյս հանապաղ զիս արե-
կոծէ: / Մըրըրկեալ արիք թըշնամին ինձ յարուցանէ: / Նաւապետ բարի, լի՛ր
անձին իմոյ ապաւէն»⁶⁶⁶: Նավի, նավապետի և ծովի այս խորհրդաբանու-
թյունը համերաշխ է Եկեղեցու հայրերի եկեղեցաբանական բացատրու-
թյուններին: Բնութագրական մանրամասնութիւններով հատկապէս աչքի
են ընկնում Տերտուղիանոսի, Հիպոլոդիտոսի, կապադովկյան հայրերի և
Հովհան Ոսկեբերանի երկերը⁶⁶⁷: Մկրտութեանը նվիրված ճառում Տերտու-
ղիանոսը ասում է, որ Հիսուսին և աշակերտներին փոթորկոտ ծովով տանող
նավը (Մատթ. Ը 24) եկեղեցու պատկերն է: Հիպոլոդիտոսը աշխարհը ներկա-
յացնում է փոթորկոտ ծովի պատկերով, իսկ եկեղեցին՝ փրկագործող նավի:
Այդ նավն հանդարտ, ապահով ընթացքով սահում է ալիքների միջով, որով
հետև նրա փորձառու նավապետը Քրիստոս է: Նավի քիթը Արևելքն է, նա-
վախելը՝ Արևմուտքը, երկու ղեկերը Հին և Նոր Կտակարաններն են, նավի
ամրակապերը Եկեղեցին շողկապող քրիստոսական սերն է, առագաստնե-
րը՝ երկնքից իջած Սուրբ Հոգին, իսկ երկաթե խարիսխները՝ Քրիստոսի եր-
կաթեղեն պատգամները, նավաստիները հրեշտակներն են, որոնք նավի աջ
և ձախ կողմերում կանգնած օղնում են նավավարին՝ նավն ապահով առաջ-
նորդելու կենցաղի ծովի գծին ալիքների միջով⁶⁶⁸: Այս նույն պատկերն է առ-
կա Ս. Հովհան Ոսկեբերանի անվամբ հայտնի «Յաղագս եկեղեցւոյ՝ ի Ժողո-
վոց զրոց» երկում, ուր կարդում ենք. «Նոյնպէս և Քրիստոս արար իբրև
գնաւ ի ծովու զեկեղեցի աշխարհի նաւելով բերեալ եթող, ոչ եթող զալեկո-
ծութիւնսն, այլ յափշտակեաց ի մրրկացն, ոչ նստոյց զծովս, այլ ամրացոյց
գնան»⁶⁶⁹:

Եկեղեցու հոգևոր դերի ընդհանրական ու նկարեն հատկորոշումից հե-
տո Ստեփանոս Այուսեցիին կանգ է առնում նրա ճարտարապետական առան-
ձին մասերի աստվածաբանական բացատրութեան վրա: Հավատացյալն
իրեն ապահով կարող է զգալ միայն եկեղեցու ներսում գտնվելով: Եկեղեցի
պետք է մտնել զոնով, որ նյութապէս շոշափելի խորհրդապատկերն է Քրիս-
տոսի («Ես եմ դուռն», Հովհ. Ժ-7): Դուռն իր շորս սեմերով խորհրդանշում է
Քրիստոսի տնօրինութեամբ իրագործված Բանի մարմնավորումն ու մարդա-

յունը: Սրա շնորհիվ Բանը միավորվեց մարդու մարմինը կազմող շորս տար-
րերին և դրանք աստվածացնելով բարձրացրեց մինչև Եզեկիելի մարգա-
րիտութեան մեջ նկարագրված չորեքկերպյան Աթոռ: Դուռն երկու փեղկերը
ներկայացնում են երկու կարգի իրողութիւններ՝ մարդացած Աստծո և աստ-
վածացած մարդու փոխազդեցությունով, փոխներթափանցումով գոյացած
ազամորդու կատարելութիւնը: Այսպիսով հեղինակը հարազատ է մնում
հայրախոսական աստվածաբանութեանն ընտանի այն գաղափարին, թե
Աստծո մարդացումով միայն ազամորդին կարող է, հաղթահարելով նյութի
և Ոգու բեկեռացումը⁶⁷⁰, աստվածանալ և դառնալ քրիստոսակերպ⁶⁷¹: Խորհր-
դական այս բացատրութեանը հետևում է երևույթի բացառապէս քրիստոսա-
բանական իմաստավորումը. «Եւ բնութիւն մի եւ մի դէմք տեսանի անբաժա-
նարար գոլով»⁶⁷²: Սա անխզելիորեն կապված է ազամորդու աստվածացումն
իր լրումին հասցնող եկեղեցու հետ, որ ոչ այլ բան է, քան «Քրիստոսի հա-
րատեորեն շարունակվող մարդացումը»⁶⁷³: Այս մարդացումի շնորհիվ, ինչ-

⁶⁷⁰ В. М. Живов, *Եզվ. աշխ.*, էջ 117:

⁶⁷¹ «Եւ որպէս Որդին Աստուծոյ եղև որդի մարդոյ եւ զգեցաւ գներ բնութիւնս... այսպէս եւ մեզ
զգեցցուք զուղղութիւն... զի որդիք Աստուծոյ լիցուք և Աստուածք սիրով», տե՛ս **Գրիգոր
Լուսաւորիչ**, *Յանախապատմ ճառք. Մատենագիրք հայոց, հտ. Ա., Ե. դար, Անթոյիսա-Լիբա-
նան*, 2003, էջ 16:

⁶⁷² **Ստեփանոս Այուսեցի**, Ի խորհուրդ եկեղեցւոյ, էջ 490: Գրիգոր Տաթևացին Յովհաննու Ավե-
տարանի մակնութեան մեջ տերուական «Ես եմ դուռն» խոսքի հետևյալ բացատրութիւնն է
տալիս, որ դավանական ընդարձակ վավերացումն է Մյունեցու մտքի. «Երկրորդ հարց.
«Վասն է՞ր ասէ յաղիս՝ դուռն: Պատասխան. նախ՝ զի յատկացի ի հասարակ դրանց, երկ-
րորդ՝ զի կենաց է դուռն, երրորդ՝ զի երկնից, չորրորդ՝ առ Հայր մտից: Երրորդ հարց. Վասն
է՞ր յոմանս եկեղեցիս միափեղկ է դուռն եւ յոմանս՝ երկփեղկ: Պատասխան. երկոցինն
խորհրդաւորք են. նախ՝ զի ետես Յոհաննէս ի Տալեան գոտոն վերին քաղաքին յողջոց մար-
գարտաց, իսկ Մողոմոն արար գոտոն տաճարին երկրացիկս: Դարձեալ՝ միափեղկեանն
զմիութիւն Բանին մարդացելոյ նշանակէ, իսկ երկփեղկն զի ոգի եւ զմարմինն Քրիստոսի: Եւ
աստ են, որ ասան զԱստուածութիւն եւ զմարդկութիւն նշանակէ. նախ՝ զի Աստուածութիւն
եւ մարդկութիւն ոչ բաժանեցան, այլ հոգի եւ մարմինն: Երկրորդ, զի Մողոմոն արար գոտոնս
երկրացիկս ի զի ոց եւ պատեաց ոսկով, որ ցուցանէր փայտն գանապալան մարմին եւ հոգին,
և ոսկին զԱստուածութիւն միաւորեալ: Երրորդ, զի ողջ մարգարիտն նշանակէ զԲանն միա-
ցեալ ի մարմնի: Չորրորդ. ասէ աստ. «Ես եմ դուռն» միաւոր եւ ոչ դուռն քաղմաւոր: Եւ զի
մուտ դրան, որ է բացումք, ընդ որ մտանեն, որ ասի դուռն եւ այս միաւոր է եւ ոչ բազմաւոր:
Եւ զի մուտ դրանն, որ է բացումք, ընդ որ մտանեն, որ ասի դուռն եւ այս միաւոր է եւ ոչ
բազմաւոր, զի ընդ տախտակն՝ թէ՛ մի, թէ՛ բազում, ոչ որ մտանէ, այլ բացուածն, որ մի է, որով
զԲանն նշանակեաց Տէրն»: Տե՛ս **Ս. Գրիգոր Տաթևացի**, *Մակնութիւն Եոհաննու Աւետարանին*,
աշխատ. Դուկաս արդ. Չաքարյանի, Ս. Էջմիածին, 2005, էջ 419-420:

⁶⁷³ В. М. Живов, *Եզվ. աշխ.*, էջ 119: С. Л. Епифанович, *Преподобный Максим Исповедник и
Византийское богословие*, Киев, 1915, с. 80.

⁶⁶⁶ Շարական, էջ 106:

⁶⁶⁷ В. В. Бычков, *Эстетика Поздней Античности II-III века*, Москва, 1981, с. 250. Т. А. Миллер, *Образы моря в письмах каннадоксийцев и у Иоанна Златоуста*, с. 366-369.

⁶⁶⁸ В. В. Бычков, *Եզվ. աշխ.*, էջ 250:

⁶⁶⁹ Հ. Քյոսեյան, «Հատվածներ Ա. Հովհան Ոսկեբերանի Արարածոց մակնութեան հայերեն
թարգմանությունից», *Էջմիածին*, 1997, թիվ 4-Է, էջ 169:

պես նկատում է Մաքսիմոս Խոստովանողը, մարդկանցից «աստվածներ գոյավորող Աստված, համաձայն Իր շնորհի, բովանդակ արարչությունը դարձնում է Իրենը»⁶⁷⁴:

Եկեղեցու լուսամուտները շորս կողմերում են, որպեսզի լույսն առատորեն ներս թափանցի և դուրս վանի բազիլիկների խավարին վարժված դեբրին: Եվ ինչպես Եղիա մարգարեն զոհասեղանի կրակով լույս սփռեց շուրջ բոլորը և, ի տես հավաքված ժողովրդի, հայտնի դարձրեց աստվածագործ հրաշքը ու դրանով դատապարտեց սուտ մարգարեներին, այնպես էլ դրսից ներս հորդող առատ լույսով կատարում ենք Լույսի լուսեղեն խորհուրդը և վանում դեբրին: Լույսի ներթափանցումն արևելքից ցույց է տալիս դրախտի լույսով եկեղեցու սնվելը և մտքի աչքով դրախտի լույսն ըմբռոշանելը: Ազամորդու հոգևոր շարժումը կատարվում է ձախից աջ. նախ «ահեկան իմաստութեամբ մտաւք մերովք յարեմուտս խոկալ եւ լսելեաւք մերովք ընդ հիւսիսի եւ ընդ հարաւ արձակել»⁶⁷⁵, որպեսզի մեզ աշխարհի շորս կողմերից հավաքելով, տեր դարձնի մեր հայրենի երկնավոր ժառանգութեանը, ինչը և կատարվում է ավագանում իրագործված վերստին ծնունդով: Սրանից հետո միայն ազամորդին կարգվում է Քրիստոսի աջակողմյան դասի մեջ: Հետևելով Աստվածաշնչից եկող և արդեն վաղ միջնադարի աստվածաբանութեան մեջ համապատասխան մեկնաբանութեան ենթարկված տեսակետին՝ Սյունեցին բավական հստակ զանազանում է ձախ և աջ կողմերի խորհրդարանությունը: Զախն իր հոգևոր նշանակութեամբ ստորադաս է աջին, քանզի այն խորհրդանշում է արևմուտքը, որի մասին է խորհում մարդկային այսրաշխարհային իմաստութեանն՝ իր անփառունակ, մեղսալից անցյալից միտելով դեպ արևելք՝ աջակողմ:

Մկրտութեան ավագանը երեք կարգի իրողություններ է խորհրդանշում. այն հայրական շնորհ է, Մայր եկեղեցու արգանդ և Կարմիր ծով: Վերջին երկուսը պայմանավորված են առաջինով. Հայր Աստծո շնորհով է, որ սուկական ավագանն էպես փոխարկվում է հոգևոր որդիներ ծնող արգանդի: Ինչպես առաջին արարչութեան ժամանակ ջրից ստեղծված կենդանիները «թեւաբուսեալ թեւաւք ելին ի ջրոյ յորձանաց»⁶⁷⁶ և գերծ մնացին սատանայի որսորդական նենգամիտ հնարներից, այսպես էլ եկեղեցու այս հոգևոր արգանդում վերստին ծնվածները Ս. Հոգու թևերով բարձրանում են դեպ վերին

674 В. М. Живов, նշվ. աշխ., էջ 119:

675 Ստեփանոս Սիւնեցի, Ի խորհուրդ եկեղեցույ, էջ 491-492:

676 Նույն տեղում, էջ 492:

Երուսաղեմ: Ինչպես խորհրդանշանի երկրորդ, այնպես էլ երրորդ նշանակութեանը ներկայացված է հինկտակարանային զուգորդումներով: Մկրտութեան ավագանը նաև Կարմիր ծովի խորհրդապատկերն է: Հետևելով Պողոս առաքյալի բացատրութեանը՝ Սյունեցին խորհրդաբանական զուգորդումով նկատում է, որ խորհրդայիններին ուղեկցող ամպը Սուրբ Հոգին է, իսկ ծովը՝ Մկրտութեան ավագանը⁶⁷⁷. Ինչպես փարավոնը, հառավելով խորհրդայիններին, մտավ ծով և իր զորքով խեղդվեց նրա ալիքների մեջ, մինչդեռ խորհրդայինները ոչ միայն անփորձանք դուրս եկան ծովից, այլև վայելեցին «յերկնածորան կերակուր» (մանանա), այնպես էլ մենք, մտնելով մկրտութեան ավագանի մեջ, խեղդամահ ենք անում աներևույթ փարավոնին՝ սատանային, և լուսավորվելով Ս. Հոգու ընծաներով, դառնում ենք լույսի որդիներ և կերակրվում երկնային անմահ Հացով՝ Քրիստոսով⁶⁷⁸, այսինքն՝ ստանում Ս. հաղորդութեան:

Արձագանքելով տաճարի մարդանմանութեան վաղնջական գաղափարին՝ Սյունեցին հաստատում է, որ հինկտակարանային Բեսելիել ճարտարապետի կառուցած խորանը Քրիստոսի մարմնի նախօրինակն է. սյուների արծաթե խարիսխները երկու կողմից խորհրդանշում են Փրկչի ոտքերի երկու թափերը, ութ սյուները՝ ոտքերի և ձեռքերի դաստակները, պղնձե ցցերը՝ ոսկորները, կամարները՝ ոսկորների կցումը, զմբուխտ ակնաքարերը՝ աչքերի երկու բիրերը և այլն⁶⁷⁹:

Ճարտարապետութեան աստվածաբանական ակունքների ուսումնասիրման համար մասնավոր հետաքրքրություն է ներկայացնում Սյունեցու «Պատճառ հիմնարկութեան սրբոյ եկեղեցույ» աշխատութեանը: Եկեղեցու խորանի մեջտեղում զետեղված Սուրբ Սեղանի անտաշ և անկոփ քարը խորհրդապատկերն է Գողգոթայի վրա բարձրացված հոգևոր վեմի, եկեղեցու հիմքում դրված 12 քարերը՝ առաքյալների, որոնք կրթված չեն այսրաշխարհային օրենքներով և գիտելիքներով⁶⁸⁰: Եկեղեցու հիմնաքարերի լվացված և օծված լինելը խորհրդանշում է առաքյալների մկրտութեամբ և Հոգով մաքրագործված լինելը, առաքյալների, որոնք հիմք դարձան Ընդհանրական Եկեղեցու: Հետևելով Ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացուն՝ հեղինակը ասում

677 Ա Կորնթ. Ժ 1-3:

678 Յովհ. Չ 11:

679 Ստեփանոս Սիւնեցի, Պատճառ աղաթիցն, Մատենագիրք հայոց, հտ. Չ, Ը դար (Յաւելուած), Անթիպիաս-Լիբանան, 2007, էջ 486:

680 Նույն տեղում, էջ 487:

է, որ Սուրբ Սեղանն ինքը խորհրդանշում է Քրիստոսի մարմինը⁶⁸¹, իսկ սեղանի վրա գտնվող խաչը՝ Տիրոջ շարչարանքը⁶⁸²: Սուրբ սեղանի վրա գետեղված 12 խաչերը ակնարկում են Վերնատան մեջ գտնվող 12 առաքյալներին, իսկ նրա դիմալին շորս մակերեսների վրա եղած խաչերը՝ 12 մարգարեններին, որոնք թեպետ հողով կից էին տնօրինականքին, սակայն անհաղորդ Տիրոջ մարմնին⁶⁸³:

Նվազ շահեկան չեն Հովհան Օձնեցու եկեղեցարանական դատողությունները, որոնք լույս են սփռում ճարտարապետական խորհրդանշանի մյուս կողմերի վրայ: Այսպէս, եկեղեցու հիմնարկեքին նվիրված ճառում մեկնաբանելով Մաշտոց ծիսամատյանի «Նւ առեալ քարինս երկոտասան անտաշ» բառերը՝ հեղինակը գրում է. «Ըստ որում եւ Յեսու Նաւեան ի միջոյ Յորդանանու ի վկայութիւն անցից ժողովրդեանն ցամաքաւ ընդ Յորդանան: Նմանապէս եւ Տէր մեր զերկոտասան աշակերտսն ի հոսանուտ վայրէ կենցաղոյս առեալ ի վկայութիւն խորհրդական անցիցն հեթանոսաց ընդ շուր մկրտութեան աւազանին»⁶⁸⁴: Հետեւելով Եղիշէի համաբնույթ մեկնաբանությանը՝ եկեղեցու տասներկու հիմնաքարերը Օձնեցին նախ նմանեցնում է Խարայէլի տասներկու ցեղերի ներկայացուցիչներին եւ այն տասներկու վիճաբարերին, որոնք դրվեցին Հորդանան գետի այն հատվածում, որտեղից Ուխտի տապանակի շնորհիվ անցավ հրեից ժողովուրդը⁶⁸⁵: Եկեղեցու՝ տասներկու հիմնաքարերի երկրորդ, նախատիպը տասներկու առաքելոց րույն է, որ Աստուծո կամքով, զատվելով հեթանոսական վայրիվերո կենցաղից, դրվեց մկրտության ավազանի մեջ: Եկեղեցու տասներկու հիմնաքարերի խորհրդաբանական մեկնությունն առաջ տանելով առավել խորությամբ և համակողմանիությամբ՝ հեղինակը գրում է. «Նկարագրեն սոքա զերկոտասան առաքեալսն, զորոց լուսաց Տէրն զոտսն ի վերնատանն, եւ ապա գինեաւ անապականաւ զմալլեցոյց, ի յիշատակ ջրոյն եւ արեանն, զոր բղխեաց ի կողից իւրոց: Իսկ յետ յարութեանն ասաց նոցա մկրտիլ ի հուր եւ ի Հոգին Սուրբ, եւ մկրտել զհեթանոսս յանուն Սրբոյ Երրորդութեանն խորհրդական ջրով աւազանին»⁶⁸⁶: Իսկ քարերի գետեղումը եկեղեցու շորս անկյուններում

⁶⁸¹ Նույն տեղում, էջ 489. Հմմտ. **Յովհաննես Արճիշեցի (Ոսպնակեր)**, *Մեկնություն սուտոր խորհրդոյ սրբոյ պատարագին*, Վաղարշապատ, 1860, էջ 17:

⁶⁸² **Ստեփանոս Սիւնեցի**, Պատճառ եիմնարկութեան սրբոյ եկեղեցոյն, էջ 489:

⁶⁸³ Նույն տեղում, 489:

⁶⁸⁴ **Յովհան Աւանեցի**, Հատուածք բանից..., էջ 88:

⁶⁸⁵ Հ. Հ. **Քյոսեյան**, «Խորհրդանշանը Եղիշէի մեկնաբանական և ճառագրական երկերում», *Էջմիածին*, 1989, Ը, էջ 56:

⁶⁸⁶ **Յովհան Աւանեցի**, Հատուածք բանից..., էջ 89:

խորհրդանշում է «զնոցին ընթացս ի շորս անկիւնս աշխարհի, եւ պատշաճիլ հաստատութեամբ ի հիմն տաճարի Աստուծոյ, որ եմք մեք ի նոսա խարսխեալ, եւ նոքա ի գլուխն Քրիստոս»⁶⁸⁷: Այսպիսով, եկեղեցու խորհրդական բովանդակությունը երկփեղկվում է, նախ վիճաբարերի գետեղվելը եկեղեցու շորս անկյուններում խորհրդանշում է Քրիստոսի Ավետարանի՝ աշխարհի շորս ծագերում առաքյալների իրականացրած քարոզությունը, երկրորդ՝ եկեղեցին ազամորդու խորհրդապատկերն է, որովհետև ազամորդին ինքը, ըստ Պողոս առաքյալի հեղինակավոր վկայության, աստծո տաճարն է⁶⁸⁸, տաճար, որ հաստատված է առաքյալների դործունեություն վրա: Ուրեմն, եկեղեցական շինությունը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ՝ Աշխարհի և մարդու խորհրդապատկերը, որի մեջ ծավալվում է Ավետարանի լույսը⁶⁸⁹: Ավելի ընդգծելով այս միտքը՝ հեղինակը հարում է. «Աւծանի նմանապէս եւ տաճարն, որ եմք մեք լիալք, եւ անուանեալք, վասն զի յորժամ եղեւ ընդ մեզի էմմանուէլ, եւ հաւասարեաց արեան եւ մարմնոյ, եւ աւծ Հողուվն Սրբով ի բնակութիւն ինքեան զներքին մարդն: Իսկ արտաքոյ ելեալ աւծմամբն քառակողմանի, զի եւ զմեր քառանիթեալ մարմինս էաւ ինքեամբ, որ եւ արտաքին անուանի մարդ, զգալի մկրտութեանն մաքրութեամբ եւ աւծմամբ: Դարձեալ ներքին կողմն տաճարին հրեայքն, եւ արտաքին հեթանոսք անխտրաբար տաճարացան Աստուծոյ»⁶⁹⁰: Իսկ հետո, առաջ անցնելով, ասում է. «Նւ դարձեալ յետ աւծանելոյ զարտաքոյսն կողմանս ի ներքս մտանելն, եւ աւծանել զհարաւակողմն, նշանակիլ ի վերջէ հաւատալոյ ազգատոհմին Իսրայէլի, ըստ Պաւղոսի. «Մինչեւ լրումն հեթանոսաց մտցէ, եւ ապա ամենայն Իսրայէլ կեցցէ»⁶⁹¹: Ինչպես տեսնում ենք, այս պարագային ևս դրսևորվում է խորհրդանշանի բազմիմաստությունը: Խորհրդանշանի առաջին մակարդակը եկեղեցի = մարդ զուգահեռն է. ինչպես մարդն է էմմանուել Փրկչի բնակարանը, այնպէս էլ՝ եկեղեցին⁶⁹²: Երկրորդ՝ ինչպես մարդն է իր մարմնով մկրտվում և պատկերավորվում Քրիստոսով, այնպես էլ տաճարի արտաքինակողմն օժվում է իր

⁶⁸⁷ Նույն տեղում, էջ 89:

⁶⁸⁸ Ա Կորնթ. Գ 16, 2 19:

⁶⁸⁹ «Եկեղեցի = Աշխարհ», «Եկեղեցի = Մարդ» խորհրդական գուգանոյ պատրիսակ մեկնաբանումը արևկաքրիստոնեական դարավոր փորձի աստվածաբանական դրսևորումն է, որի արձագանքը ս. Գրիգոր Տաթևացու հետևյալ միտքն է. եկեղեցու «... ևն խաչանման, յարև կս գմրեթայարգ: Եւ մարդս խաչանն է, և յարև կս երկրպագանք, ուստի ակն ունիմք զայստեան փրկին, որպէս յուսանցն յարև կից: Եւ գմրեթն զվերինն խորիլ, ուր Քրիստոս ևստի ընդ աքմէ Աստուծոյ»: տե՛ս **Գրիգոր Տաթևացի**, *Գիրք Հարցմանց*, էջ 613-614:

⁶⁹⁰ **Յովհան Աւանեցի**, Հատուածք բանից..., էջ 94:

⁶⁹¹ Հոովմ. ԺԱ 26, տե՛ս **Յովհան Աւանեցի**, Հատուածք բանից..., էջ 94:

⁶⁹² Հարաւարապետութեան և աշխարհայացքի հարաբերակցութեան, բազիլիկան և գմրեթավոր եկեղեցիների հաստակագծերի մարդակերպութեան կրոնական նախախիմքերի մասին

չորս անկյուններով, որոնք իրենց հերթին խորհրդանշում են մարդու մարմինը կազմող չորս բաղադրատարրերը: Երրորդ՝ տաճարի ներսակողմը խորհրդանշում է հրեաներին, իսկ արտաքնակողմը՝ հեթանոսներին, որոնք աստվածային հաճությամբ դարձան տաճար: Տաճարի արտաքնակողմի օժուժից հետո օժվում են նրա ներսի հարավակողմը, որ ծիսական խորհրդանշումն է այն վախճանաբանական իրողության, թե հեթանոսներին (տաճարի արտաքնակողմ) մկրտելուց և դարձի բերելուց հետո, վերջում հրեից ժողովուրդը (տաճարի ներսի հարավակողմ) պէտք է հավատքով դառնա դեպի Քրիստոս: Տաճարի այսօրինակ նկարագրությունն ու աստվածաբանական արժևորումը բավականաչափ համերաշխվում է Հին Կտակարանում Սողոմոնի տաճարի նկարագրությանը⁶⁹³: Այստեղ ևս իրարից հստակորեն զատված են «Արբուժիւն սրբութեանցը», «Իսրայէլի գաւիթը» և «Հեթանոսաց գաւիթը»⁶⁹⁴, որոնք արժեքաբանական սանդղակի առանձին աստիճաններն են: Տաճարի առանձին մասերի վերաբերեալ հին հրեական այս ըմբռնումն է ընկած Օձնեցու մեկնաբանության հիմքում:

Օձնեցին խոսում է նաև տաճարի դռների խորհրդական նշանակության մասին. «Իսկ դրացն եւ սեմոցն աւժումն՝ սրբոյ Կուսին համաքատակի, յորում մուտ եւ ել առ մեզ տէր Յիսուս, ըստ հոգետեան Եղեկիէղի, քանզի նա իսկ նշանակի դուռն արեւելեան, ընդ որ մուտ եւ ել միայն Աստուածն Իսրայէլի, եւ զդուռն զկնի փակելն՝ անխախտելի մնալն է կուսութեանն կնքոյ ի մայրն լինելն էմմանուէղի»⁶⁹⁵: Ինչպես նախորդ դեպքում, այստեղ ևս խորհրդանշանի մեկնաբանությունը կատարվում է Հին և Նոր Կտակարանների շաղկապումով. տաճարի դռներն ու սեմերը Մարիամ Աստվածածնի խորհրդապատկերն են: Ինչու՞ որովհետև ինչպես Աստվածածնի միջոցով է մեր մեջ մուտք գործում Հիսուս Քրիստոս, այնպես էլ տաճարի դռներով է ել ու մուտ անում քահանայապետը: Հեղինակը սա համարում է խորհրդապատկերը՝ Եղեկիելի տեսիլքում նկարագրված տաճարի արևելյան դռան, ուր ել ու մուտ անելու իրավունք ուներ «միայն Աստուածն Իսրայէլի»⁶⁹⁶: Ճարտարապետական խորհրդանշանի ուսումնասիրման համար նույնքան ուշագրավ է հետևյալ հատվածը «խորհրդածի եկեղեցի եւ նոյեան տապանին. զի որպէս յերիս որոշմունս հրամայեցաւ կազմած տապանին՝ ներքնատուն եւ

միջնատուն եւ վերնաձեղուն, նոյնպէս եւ եկեղեցի երիս ունի յարկաց պատրաստութիւնս. զարտաքինն գաւիթ, եւ զտաճարն, եւ զսրբութեանն խորան: Անդ բազմահոյլ կենդանիքն մտեալ ապրեցան ի շրհեղելին պատուհասից, եւ աստ բազմութիւնք հաւատացելոց, ի շնչահեղձոյց մեղացն ծովէ վերաբերող առաքինութեամբ առ երկինս թռուցեալ՝ ապրեցան ի սահանասոյզ հեղձմանէ»⁶⁹⁷: Եկեղեցին համարելով խորհրդապատկերը Նոյի տապանի՝ այս պարագային ևս հեղինակը հստակորեն սահմանազատում է նրա երեք մասերը: Այսպես, տապանի ներքնատունը նա նույնացնում է եկեղեցու արտաքին դավթին, միջնատունը՝ եկեղեցուն, իսկ վերնաձեղունը՝ սրբության խորանին: Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ ևս ճարտարապետական մասերը ներկայացնում են վարից վեր, ըստ տարածքի հոգևոր արժեքի: Հանգամանք, որ լավագույնս դրսևորում է ճարտարապետական խորհրդանշանի աստվածաբանական բովանդակությունը⁶⁹⁸: Օձնեցու և ոչ միայն նրա գրչի շնորհիվ, ճարտարապետական կառույցը գաղարում է սոսկ նյութական իրողություն լինել. այն ներկայանում է իբրև աստվածաբանական աշխատություն, որի առանձին զլուխներն ու ենթազլուխները խորհրդաբանորեն նույնանում են ճարտարապետական այս կամ այն մանրամասնի հետ⁶⁹⁹:

տե՛ս Կ. Ավետիսյան, «Այ միջնադարյան ճարտարապետական հուշարձանների նախագծման հարցեր», «Լրաբեր» (հասարակ. գիտ.), 1982, 7, էջ 65-80:

⁶⁹³ Ա. Кочев, նշվ. աշխ., էջ 217:

⁶⁹⁴ Բառարան Սուրբ Գրոց, էջ 527-533:

⁶⁹⁵ Յովհան Աւանեսի, «Ատուածք բանից...», էջ 94:

⁶⁹⁶ Եզնկ. ԽԷ 1:

⁶⁹⁷ Յովհան Աւանեսի, «Ատուածք բանից...», էջ 98:

⁶⁹⁸ Հ. Քոչոսեյան, «Հովհան Մայրագոմեցիի և հայ միջնադարյան խորհրդանշանի աստվածաբանության մի քանի հարցեր», *Էջմիածին*, 1986, թիվ Ա, էջ 56:

⁶⁹⁹ А. Адамян, *Эстетические воззрения средневековой Армении*, Ер., 1955, с. 183-186. Е. Ювалова, *О некоторых интерпретациях ранней и высокой готики*, с. 30-54: Նոր ժամանակներում թերևս առաջինը կամ առաջիններից մեկը ճարտարապետության տեսական հիմքերի մասին խորհրդածում է Փրիդրիխ Շլեգելը: Տե՛ս Փրիդրիխ Շլեգել, *Эстетика, Философия, Критика*, т. II, Москва, 1983, с. 259-260. В. В. Бычков, *Формирование... с. 525:*



ԳԼՈՒԽ Գ

ԵՒՍԱԿԱՆ ՊԱՐԱԳԱՆԵՐԻ ԽՈՐՀՐԳԱՔԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հայ միջնադարի մշակույթի կրոնափիլիսոփայական տեսության ուսումնասիրման համար մասնավորաբար առատ նյութ է պարունակում ծիսական պարագաների խորհրդական մեկնաբանությունը: Հովհան Մայրագոմեցու, Օձնեցու և Ստեփանոս Սյունեցու հիշյալ երկերում տրվում է նաև եկեղեցական անոթների, ծիսական պարագաների խորհրդաբանական բացատրությունը: Այսպես, Մայրագոմեցու ծանոթ ճառում խոսվում է եկեղեցու երկու վարագույրների, խորհրդաբանական արժեքի, նրանց դերի և նշանակության մասին: «Հրեղէն» (կարմիր) վարագույրի ետևում՝ բեմի խորքում «Սուրբ Երրորդութիւնն ծածկի յանմարմնոցն», իսկ «չրեղէն» (կապույտ) վարագույրի ետևում՝ «անմարմին զաւրութիւնքն ի մարմնականացս»⁷⁰⁰: Վկայակոչելով վարագույրների աստվածաբանական-այլարանական դերի մասին խոսող Գրիգոր Աստվածաբանին՝ Մայրագոմեցին նշում է, որ առաջին վարագույրը Աստծուն բաժանում է հրեշտակներից, իսկ երկրորդը՝ հրեշտակներին՝ ժողովրդից⁷⁰¹: Վարագույրի մասին միջնադարյան աստվածա-

բանություն և գեղագիտության մեջ ընդունված այս տեսակետի զարգացումը պետք է համարվեն Հովհան Օձնեցու «Յաղագս եկեղեցւոյ» զրվածքում վարագույրի նշանակությանը վերաբերող հատվածները, որոնց մեջ առավել բնորոշը հետևյալն է. «Ժսկ վարագուրին անջրպետութիւն զառաջին երկնից յուցանէ որոշումն, ուր միայնակ Երրորդութիւնն ասի բնակիլ յերկինս երկնից, եւ այն եւս անջրպետս, որ ընդ մէջ մեր եւ անմարմին էութեանցն կայ»⁷⁰²: Աստծո ոգեղեն էությունից հարկ էր դիտվում հնարավորին չափ հետու պահել «նանրախորհուրդ» նյութը⁷⁰³, ահա, թերես, այս պատճառով է վարագույրով միջնորդավորված «ցածր գասերի» և «անճառելի լույսի» հարաբերությունը: Ինչպես նկատում ենք, առաջին վարագույրը, որ «աստվածային գոյը» սահմանազատում է «ստորադաս արարածներից», իր կարմիր գույնով Աստծո գաղափարի կրողն է⁷⁰⁴: Կարմիրն այստեղ ոչ միայն աստվածությունը քողարկող պայմանանիշ է, այլև Աստծո, մարդուն մատչելի, «զրսևորումը»: Աստվածության «գունային» խորհրդանշման այս միտումը խարսխված է Հին Կտակարանի համապատասխան տեղիների վրա (Ելք ԺԳ՝ 21-22, ԺԳ՝ 24, ԹԳ՝ 14, ԲՕԲ՝ 33, Դ՝ 12, 15, 24, 33, ԵԳ՝ 22, 23, 26, Ժ՝ 4), որոնցում Աստված խոսում է կրակի միջից, այսինքն՝ Աստվածությունը «հայտանշվում» է Իր մի հատկությամբ, մարդուն մատչելի նյութական կերպարանքով՝ կրակով: Սակայն կրակը ոչ միայն Աստծո ներկայությունն է ցույց տալիս, այլև պարածածկում այն (հմմտ. Ելք ԺԳ՝ 21, ԺԳ՝ 19, ԲՕԲ՝ 1Ը, 15, Ելք ԺԳ՝ 12, Իճապ. ԺԳ՝ 7)⁷⁰⁵: Աստվածության «գունային» այս միաժամանակյա «զրսևորումը» և պարածածկումը նոր Կտակարանում մասնավորվում ու ներկայանում է որպես Ս. Հոգու պայմանանիշը կամ նրա ներկայության ցուցիչը (Գ՛ործք Բ՝ 3): Սուրբգրային աստվածաբանության այս ետնախորքի վրա միայն բացատրելի են դառնում եկեղեցու հայրերի մեկնությունները: Կարմիրի, այն է՝ կրակի գաղափարը Դիոնիսիոս Արևմտապատմու մոտ ինքնահատուկ մեկնության է ենթարկվում: Նա զարգացնում է այն միտքը, թե ամեն ինչի մեջ և ամենուրեք կրակ կա: Ընդամին լինելով ամեն տեղ՝ այն չի կորցնում իր հատկությունն ու որակը⁷⁰⁶: Կրակի գաղափարն ըստ երևույթին

⁷⁰⁰ Յովհան Մայրագոմեցի, «Վերլուծություն կաթողիկե եկեղեցւոյ...», էջ 350:

⁷⁰¹ Նույն տեղում, էջ 350: Վարագույրի մասին նման մտքեր թերևս առաջինը արտահայտում է Փիլոն Երրայեցին. «Վարագուրան որոշի և մեկնի ներքինն յարտաքնոցն, քանզի ներքինն սուրբ է, և արդարև աստուածային: իսկ արտաքինն սուրբ (է) և նա, քայց իր ոչ նմին բնութեան հասին...»: տե՛ս Փիլոն Երրայեցի, *Մնացորդք ի Հայր...»,* էջ 529: Մի այլ տեղ կարգում ենք. «...զի պարզ սուրբն կարգեալ են ըստ զգայի երկնին: իսկ որ ի ներքս են, որք սուրբք արոցն կոչին, ըստ իմանայի աշխարհին, որոշեալ մեկնի անմարմին աշխարհին՝ ի տեսանելւոյն միջաստիմանաւ իմն բանիւ իր վարագուրաւ»: նույն տեղում, էջ 530:

⁷⁰² Յովհան Աձնեցի, Հատուածք բանից..., էջ 101:

⁷⁰³ Н. Данилова, նշվ. աշխ., էջ 161: ԲՕԲ՝ Գ՝ 24, Երբ. ԺԳ՝ 29:

⁷⁰⁴ Հ. Քյոսեյան, նշվ. աշխ., էջ 56:

⁷⁰⁵ Вл. Лосский, "Боговидение в библейском образе мысли и Богомыслии отцов первых веков", *Богословские труды*, сб. 18, Москва, 1978, с. 125.

⁷⁰⁶ Migne, PG. t. 3, col 328-329: Քրիստոսի Ծննդյանը նվիրված ճառերից մեկում ևս կրակը ներկայացվում է որպես Աստվածության խորհրդանիշ. տե՛ս *ВМЧ*, дек. 25.

կապվում էր ոչ միայն Աստծո, այլև դրախտի գաղտնիարի հետ⁷⁰⁷: Միջնադարի քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ առկա այս միտքը իր շուրջատիպ արձագանքն է գտել Մայրագոմեցու հիշյալ աշխատության մեջ: Եթե Փիլոնը վարագույրի շորս գույները, ընդ որում և կարմիրը, համարում է «շորից տարեբնյաց ցուցք և նշանակք»⁷⁰⁸, ապա Բարսեղ Կեսարացին արդեն կրակը դիտում էր որպես բազադրատարրը մարդկային աչքի: Եվ քանի որ, ըստ որդեգրված մտայնության, «նմանը ձգտում է նմանին»⁷⁰⁹, ապա այս պարագային միանգամայն բացատրելի է դառնում «աչքի կրակամետ բնույթը», այստեղից էլ՝ մահկանացուին մատչելի գունային խորհրդի միջոցով Աստվածության հետ հաղորդակցվելու միտումը: Սա նշանակում է, որ գույնը (այստեղ՝ կարմիրը) Աստծո և մարդու հաղորդակցումն իրագործող խորհրդանիշ է:

Երկրորդ, վարագույրը «չբեղէն» է, այստեղ «անմարմին» հրեշտակներն են բնակվում⁷¹⁰: Ներկա դեպքում ակնհայտ է ոչ միայն արդեն տարրորոշվող հոգևոր նվիրապետության, այլև այս երևույթի գեղագիտական աստիճանակարգման հնօրյա սովորույթի կենսունակությունը, որ հանդես է գալիս, միջնադարում լայնորեն կիրարկվող, հոգևորի և գեղագիտականի զուգահեռական համադրության սկզբունքով: Խոսքը Աստված-կարմիր և հրեշտակներ-կապույտ հարաբերության մասին է: Եթե հոգևոր աստիճանակարգման մեջ Աստված բարձրագույն իրողություն է, ապա հրեշտակները Աստծո նկատմամբ ցածր կարգույթի էակներ են: Հետևաբար գույնը, այլաբանական ցուցիչը լինելով Գոյի, իր գեղագիտական-հոգևոր բովանդակությամբ նվիրապետական բնավորություն է ստանում հայ և ոչ միայն հայ միջնադարյան աստվածաբանության մեջ⁷¹¹: Կարմրի նկատմամբ կապույտն, իր նվիրապետական խորքի մեջ, դիտվում էր իբրև աստվածաբանորեն ստորադաս միավոր, կարմիրը Աստծո պայմանական «դրսևորումն» էր⁷¹², իսկ կապույտը՝ լոկ նրա առաքինության⁷¹³: Հստ երևույթին, այս մտայնությամբ պետք է բացատրել (դրա հեռավոր արձագանքը հանդիսացող) Ներսես Շնորհալու՝

⁷⁰⁷ И. Данилова, *loc. cit.*, էջ 161:

⁷⁰⁸ Փիլոն Երրայեցի, *Մնացորդք ի Հայր*, էջ 529:

⁷⁰⁹ К. Э. Гилберт, Г. Кун, *История эстетики*, перевод с английского, С. Петербург, 2000, с. 164, Платон, *Менон* 76д., *Сочинения*, т. I, Москва, 1968.

⁷¹⁰ Յովհան Մայրագոմեցի, «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ...», էջ 350:

⁷¹¹ А. Каждан, *loc. cit.*, էջ 166:

⁷¹² Migne, PG. t. 3. col 328-329. Նշանագիտության մեջ կարմիրը համարվելով «դրական» գույն և, միաժամանակ, խորհրդանշելով Աստծո սերն ու Քրիստոսի չարչարանքը, հավաքի է կապույտին. տե՛ս G. Lobes, *Dictionary*, p. 1327:

⁷¹³ Յովհան Աւմնեցի, Հատուածք բանից..., էջ 100: Ամնույն հավանականությամբ այս մտայնության կազմավորման վրա իր ազդեցությունն է թողել հին հունարենում κελευστός -ի բառի մաստի չտարրոշված լինելը. այն նշանակում էր թե՛ կապույտ, թե՛ սև. այս մասին տե՛ս А. А.

Մատթեոսի Ավետարանի մեկնության մեջ շորորդ խորանը կապույտ և սև գույներով ներկայացնելու պատճառաբանումը. «...քանզի անյայտացաւ Աղամայ և որդուց նորա պայծառութիւն դրախտին...»⁷¹⁴:

Հստ Ստեփանոս Այունեցու, վարագույրը շարժող ճախարակը երկնքի շրջանակն է, իսկ սրա լարերը՝ Սուրբ Հոգու շնորհները, որոնցով առաջնորդվում է Սուրբ Գրքի իմացությունն՝ ավելանալով կամ նվազելով: Ճախարակը միաժամանակ խորհրդանշում է հրեշտակին, որ մարմնից զատված հոգին մի ակնթարթում բարձրացնում է դեպ վերին պետությունները, որ նվիրապետական երկրորդ եռյակի երկրորդ դասն է ներկայացնում: Ճախարակի միջոցով վարագույրի բացվելն ու փակվելն ունի ծիսական կարևոր խորհուրդ: Ինչպես հրապարակային դատավարության ժամանակ սպասավորները դատավորի առջև բացում են վարագույրը, այնպես էլ, համաձայն Եսայու մարգարեության՝ երկինքն է գալարվելով բացվում, և Աստծո Որդին, որպես բացարձակ Դատավոր, կատարում է իր դատաստանը: Այս համարանություններ էլ սարկավազների՝ ժողովրդին կարգացած հրավերքի ժամանակ, հրավերք, որ պարունակում է տերունական խրատ և վարդապետություն, վարագույրը բացվում է, իսկ երբ կատարվում է քահանայական խորհրդածություն, վարագույրը կրկին փակվում է: Սրանով հատկորոշվում են երկու ժամանակային վիճակներ՝ Ապառնին, երբ պիտի կատարվի ընդհանուր դատաստանը, և Ներկան, որ հոգևոր խորհրդածության, հավիտենական կյանքին անցնելու նախապատրաստության ժամանակն է:

Сараджева. “Сравнительно-типологическое исследование цветовых обозначений в древнеармянском и старославянском языках”, *ՊԲՀ*, 1976, թիվ 4, էջ 186: Միջնադարյան չինական նկարչարվեստում ջուրը ներկայացվում էր սև գույնով (ЦИН), որը ցրի հետ առնչվող հրեշի ներթադրական գույնը պետք է լիներ. տե՛ս *Народы Азии и Африки*, 1982, N 1, с. 204:

Վերնագրանական, խորհրդանշանային իմաստի առումով, սև-ը բացասական արժեք է, և ըստ էության, համապատասխան գույնը մտայնության հոգևոր գործուն, որի բազմաթիվ օրինակները կան հին առասպելներում: Դասական հնադարում նույնպես, իբրև համարնույթ իրողություն, բնության չարս տարրերը մի ինքնահատուկ նվիրապետական հերթագայությամբ են ներկայացվում, որտեղ բարձրագույն կետը կրակն էր (կարմիրը), իսկ ջուրը (կապույտը) սանդղակի ստորին աստիճաններից մեկն էր. հմմտ. К. Э. Гилберт, Г. Кун, *loc. cit.*, էջ 163: Ամտիկ շրջանում և արևկազրիստոնեական միջնադարում գույնի գեղագիտական ընկալման մասին տե՛ս А. Ф. Лосев, *История Античной эстетики, Ранняя классика*. ч. 2, Москва, 1969, с. 582-590. В. В. Бычков, *Эстетическое значение цвета в Восточно-христианском искусстве. - Вопросы теории и истории*, выпуск 8, изд. МГУ, 1974: Երևույթի մասին առավել հանգամանալից տե՛ս ներկա աշխատության Ա գլխի դ ենթագլուխը («Լույսի և գույնի աստվածաբանությունը»):

⁷¹⁴ Շնորհալի, Ծործորեցի, *Մեկնութիւն Մատթէի*, էջ 8:

Նվագ ուշագրավ չէ եկեղեցու Սեզանի՝ Մայրագոմեցու բացատրությունը. «Իսկ սուրբ սեղանն Սրբոյ Երրորդութեանն ծանուցանէ մեզ միասնականութիւնն, որպէս սուրբն Սահակ ուսուցանէ տեսեամբ»⁷¹⁵: Սահակ Պարթևի տեսիլքում ընդգծվում է Սեզանի, որպես Սուրբ Երրորդության միասնականությունը մարմնավորողի, դերն ու նշանակությունը, և միաժամանակ նշվում՝ թէ «...զճաշակ կենաց... զմարմին եւ զարիւն Փրկչին արժանաւորապէս ճշմարտութեամբ, բազմեալք ընդ նմա, ճաշակեն...»⁷¹⁶: Միջնադարյան գոյարանութեան և սրա անկապտելի մասը կազմող գեղապիտական մտքի հետաքրքիր դրսևորումներից է սույն մեկնությունը: Եթէ հայեցության մեջ տիպարը և նրա կերպավորման միջոցները խիստ կապված են միմյանց, և հանդես են գալիս միասնորեն, ապա պատկերացումը (որպես այդպիսին) խախտում է այդ միասնությունը, «որովհետև իր ճշմարտության մեջ բացարձակ տիպարը չի կարող արտահայտվել, իսկ արտահայտման միջոցները սահմանափակում են (տիպարի - Հ. Ք.) բովանդակությունը»⁷¹⁷: Այս գրույթի առավել համակողմանի ու ճիշտ ընկալման համար շահեկան է Դավիթ Անհաղթի հետևյալ միտքը, որ երևույթի իմաստասիրական մեկնաբանման վաղմիջնադարյան տարբերակը կարելի է համարել. «...ամենայն գոյք եռակի են՝ կամ ենթակայութեամբ և մակամտածութեամբ նիւթաւորք զոն, որպէս փայտ եւ քար եւ այլքն ամենայն ի տեսանելեացն: Քանզի այսօրիկ եւ ենթակայութեամբ և մակամտածութեամբ նիւթաւորք զոն, վասն զի ոչ է կարողութիւն զքար եւ զփայտ առանց նիւթոյ իմանալ: Եւ կամ ենթակայութեամբ և մակամտածութեամբ իսկ աննիւթք, որպէս աստուած, հրեշտակ, միտք, հոգի...: Եւ կամ ենթակայութեամբ նիւթաւորք զոն, իսկ մակամտածութեամբ աննիւթք, որպէս ձեւք, քանզի ձեւք ենթակայութեամբ նիւթաւորք զոն: Քանզի ոչ կարէ եռանկիւնին եւ քառանկիւնին կամ այլ ձեւք առանց նիւթոյ բաղկանալ...»⁷¹⁸: Սա նշանակում է, որ եթէ տեսանելի առարկաները թե՛ իրականության և թե՛ մտածողության մեջ «նիւթաւոր» են, իսկ Աստված, հոգին և այլն թե՛ իրականության և թե՛ մտածողության մեջ՝ «աննիւթական», ապա ձևերը իրականության մեջ «նիւթաւոր» են, իսկ մտածողության մեջ՝ «աննիւթական»: Հետևաբար «ձևերը» բացարձակ «նյութականի» և «աննյու-

թականի» միջակա օղակն են ներկայացնում կամ տեսանելից անտեսանելին անցման միջասահմանն են կազմում: Ուրեմն, խորհրդանշանը կապի, անխառն հարաբերության մարմնացումը⁷¹⁹, այսինքն՝ վերին իրականությունների, հայտնությունների տրված, «առարկայացումն» է: Հետևաբար Աներևույթը բովանդակող ձևերը հանդես են գալիս որպես խորհրդական նշաններ կամ հայտնությունական պայմանանիշեր, որոնք հայտնին ներկայանում են «նիւթաւոր» առարկաների պատկերով: Երևույթի այսօրինակ ընկալումը հնարավորություն է տալիս բացատրել Մայրագոմեցու՝ եկեղեցու սեղանին տված մեկնությունը: Սուրբ Երրորդության միասնականության (անբաժանելիության) կրոնադավանաբանական գաղափարի արտահայտման ձև է դիտվում սեղանն՝ իր քառակողմ, վերացարկված ամբողջության մեջ⁷²⁰: Այսօրինակ մտայնության մի արձագանքը պետք է համարել Լամբրոնացու «...զսեղանն զսուրբ՝ պատկեր Աստուծոյ» կամ «...զսրբով սեղանովն, յորում տարրացեալ զօրութիւնն Աստուծոյ»⁷²¹ արտահայտությունները: Անտարակույս է, որ սեղանի հոգևոր ընկալման առաջին փորձերը կատարել է տակավին Փիլոն Երրայեցին, որի երկերից մեկում այն միտքն է արտահայտվում, թե սեղանն զգալի էությունն է, քանզի վարագույրի արտաքնակողմում գտնվող բոլոր իրերը «տեսանելիք են և զգալիք»⁷²²: Մի այլ տեղում կարգում ենք. «...սեղանն՝ անօթ կերակրոց է. և կերակրի և ոչ մի ինչ իմանալի, իբր զի անկարօս է, այլ որք բնութեանն հասեալք են մարմնաւորութեանն, նշանակ դնէ զսեղանն զգալի և մարմնատեսիլ էութեանն»⁷²³: Ահա, թերևս այս պատճառով է, որ Մայրագոմեցին սեղանը համարում է լոկ ծանուցիչը Սուրբ Երրորդության: Ուրիշ խոսքով. սեղանը ոչ թե բուն նախատիպն էր, այլ զեպի էություն առաջնորդող սանդղակ լոկ⁷²⁴: Եթէ եկեղեցու մեկնաբանումը իրականացվում էր զոյաբանական և իմացաբանական սկզբունքների զուգակցմամբ, ապա սեղանի բացատրությունը, այն է՝ նշանագիտական բնույթ ունի: Սակայն, հակառակ այս պարագայի, հեղինակի մոտ դարձյալ նկատելի է

⁷¹⁵ **Յովհան Մայրագոմեցի**, «Արլու ծովին կաթողիկէ եկեղեցոյ...», էջ 351:
⁷¹⁶ **Ղազար Փարպեցի**, էջ 2230, նաև՝ ծանոթ. 2: Արան համերաշխ է ծիսական մեկնություններից մեկում հանդիպող այն միտքը, թե «Սևդանք Աստուծոյ Արթուն է», **Ի. Բուսեւա-Դաւիթովա**, նշվ. աշխ., էջ 198:
⁷¹⁷ **Գեգել**, *Փիլոսոֆիա րելիգիոյ*, Կ. Մոսկա, 1976, Կ. 316:
⁷¹⁸ **Դավիթ Անհաղթ**, Սահմանք եւ տրամատությունը իմաստասիրութեան, էջ 185:

⁷¹⁹ **Н. А. Лисовенко**, *Философия религии марбургской школы Неокантианства*, Киев, 1983, Կ. 65:
⁷²⁰ Հայրախոսական գրականության մեջ խորհուրդ-քառակուսին ընկալվում է որպես հավասարություն (Օգոստինոս Երանելի, *De quantitate anima*, 10), աներկություն-հաստատություն (Օգոստինոս Երանելի *De civitate Dei*, 15, XXVI) և արդարություն (**Կղեմեն Ալեքսանդրացի**, *Strom.*, 5, 10). տե՛ս **А. Афанасев**, *Икона Пресвятой Богородицы - «Неополимая Кунина»*, ЖМП, 1982, 7, Կ. 19: Քառակուսի-խորանարդը պատկերվածի (այստեղ Ս. Երրորդության) բնագանցական միասնությունն է իմացաբանորեն խորհրդանշում:
⁷²¹ **Ներսես Լամբրոնացի**, *Խորհրդածությունք...*, էջ 128, 81:
⁷²² **Փիլոն Երրայեցի**, *Մայրոցք ի Հայս...*, էջ 530:
⁷²³ Նույն տեղում, էջ 517:
⁷²⁴ **К. Э. Гилберт, Г. Кун**, նշվ. աշխ.:

երևույթի գոյաբանական մեկնաբանման նախասիրությունը: Սեղանի շնորհիվ կարելի է հաղորդվել «բարձրագույն արժեքներին», որովհետև այն «տեսանելի և զգալի խորհուրդ է»՝ «ծածկված արժանավորների զգեստներով», որոնց ստեպ ստեպ վետվետումը երևան է հանում Սուրբ Հոգուն⁷²⁵:

Սակայն Սեղանը ոչ միայն զուտ աստվածաբանական, այլև գեղագիտական միավոր է, որ սկիզբ է առնում նրա երկրաչափական համամասնության վաղնջական մեկնությունից: Քառակողմ իրը Օգոստինոս Երանելու համար գեղագիտական առումով առավել նախընտրելի է, քան եռակողմը, քանզի քառակողմ առարկան իր մեջ հավասարաչափության խորհուրդ ունի: Այն իրի, երևույթի համաձուլ միասնականության նախագրչալներից է⁷²⁶: Մի մտայնություն, որն իր, գերազանցապես, աստվածաբանական արտացոլումն է գտել Մայրագոմեցու՝ Սեղանի մեկնության դիտարկվող հատվածում Հիրավի. էթե Օգոստինոսի համար քառակողմ իրը գեղագիտական արժեք է, ապա Մայրագոմեցու համար քառակողմ առարկան, որ այստեղ Սեղանն է, հիմնականում աստվածաբանական հասկացություն է: Հասկացություն, որն, այնուամենայնիվ, իրեն նախորդած գեղագիտական ընդհանուր մտայնության աստվածաբանականացումը լինելով, խորհրդանշանի կողմերից մեկն է դրսևորում:

Այնուհետև, եկեղեցական անոթների խորհրդաբանական նշանակության բացատրությունն է տրվում: Արծաթի սպասները՝ լինեն «նուիրանոցը» թե «խնկանոցը», են «բանք Տեառն, ընտրեալ եւ փորձեալք որպէս զարծաթ» այսպէս սաէ մարգարէն (Սաղ. ԺԷ. 7), եւ յետոյ սուրբն Սահակ ուսուցանէ⁷²⁷, էթե Փիլոնի մեկնությամբ արծաթը մաքրության նշանակ է⁷²⁸, ապա Օձնեցու («նուիրանոցքն արծաթիք հստակ եւ մաքուր բանն է հաւատոյ») ⁷²⁹ և Մայրագոմեցու համար արծաթն իր այլաբանական նշանակությամբ համարժեք է Տիրոջ խոսքին կամ բանին «հաւատոյ»:

Հետևելով «բուրվառ-Աստվածածնի որովայն» արևելաքրիստոնեական նշանագիտությանը⁷³⁰ Մայրագոմեցին «խնկանոցը» (բուրվառը) նմանեց

նում է Աստվածածնին. ինչպես վերջինս լի է «Հոգւովն Սրբով եւ զարու-թեամբ Բարձրելոյն», այնպես էլ բուրվառը՝ «հոտով սրբութեան»⁷³¹: Այստեղ, ինչպես և այլուր, վկայակոչելով բացառապես Ս. Գրքի ու Ազաթանգեղոսի պատմության համապատասխան հատվածները, հեղինակն աշխատում է մտարվորինս հավատարիմ մնալ Ս. Գրքի տառին և ոգուն: Այս հանգամանքի ամենաբնորոշ դրսևորումը հետևյալ հատվածը կարող է լինել. «Իսկ բուրումն անուշահոտ խնկոցն... հաշտութիւն Աստուծոյ առ մարդիկ ցուցանելը»⁷³², որն, ըստ առաքյալի, Քրիստոսի մահվան այլաբանությունն է (Հովհ. Ե. 10): Խնկի բուրմունքի խորհրդաբանական արժեքի վերաբերյալ նման բացատրություններ մեզ շահողվեց ի հայտ բերել Մայրագոմեցուց առաջ այլ հեղինակների մոտ: Միջնադարի գոյաբանական միտքն, իբրև կանոն, բուրվառի ծուխը համարում է Ս. Հոգու հայտնությունը⁷³³: Պատահական չէ, որ Օձնեցու մոտ «բուրումն անուշահոտ խնկոցն՝ Հոգւոյն Սրբոյ յերկնայինս եւ ի հոգիս մեր բուրումն անուշահոտութեան յայտնէ»⁷³⁴: Ավելի ուշ, մեկնելով Նեղոս հայրապետի (IV-V դդ.) «տաշտք խնկոցն՝ աղօթք սրբոցն» արտահայտությունը՝ Լամբրոնացին ի մի է բերում խնկի այլաբանությանը վերաբերող մտքերը. «...խնկոցն անուշահոտութիւն բարդելոյ ծխոյ աղօթից նոցին տայ գտարացոյց. զի որպէս սա զգալի անուշահոտութիւնս մաքրապէս հոտոտելովքն հեշտացուցանէ զընդունողսն, այսպէս և մեր աղօթքն իմանալի խունկ ծխեալ առաջի Աստուծոյ՝ զուարճացուցանէ զկամս նորս»⁷³⁵: Եթե խնկի անուշահոտության մասին մեկնությունները ընդհանուր են թե՛ Օձնեցու և թե՛ Մայրագոմեցու համար, որոնց աղբյուրը հավանաբար Փիլոն Երրայեցու հայտնի բացատրությունն է՝ «...բուրուառքն՝ խնկոցն ամանք, և նուիրակքն՝ գինւոյն, որ նուիրի...: Քանզի ասեն և որ զյայտնի կերակուրս կերակրին յայլարանութեան տեսակի... և այս գործ՝ կամակ, և ըստ մտի, և սրտահաճոյ է ձորն, զոր օրինակ հոտովք անուշահոտագոյնք խնկոցն»⁷³⁶, ապա Մայրա-

⁷²⁵ **Յովհան Մայրագոմեցի**, «Արլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ...», էջ 351, *Մոփեղք հայկականք*, հտ. Բ, «Աննտիկ, 1853, էջ 55:

⁷²⁶ **К. Э. Гилберт, Г. Кун**, նշվ. աշխ., էջ 151: Ըստ պոլոթագորականների. «չորսը» ինչպես նաև՝ յուրարանցուր խորանարդ հավասարության և հաստատության խորհրդանիշ է. **А. И. Бородин**, *Число и мистика*, Москва, 1974, с. 113:

⁷²⁷ *Մոփեղք*, էջ 59, նաև ՄՄ ձեռ. N 4166, 205ա:

⁷²⁸ **Փիլոն Երրայեցի**, *Մնացորդք ի Հայս...*, էջ 344:

⁷²⁹ **Յովհան Աձնեցի**, Հատուածք բանից..., էջ 101:

⁷³⁰ ВМЧ. дек. 25.

⁷³¹ **Յովհան Մայրագոմեցի**, «Արլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ...», էջ 351, *Ազաթանգեղոս*, Պատմութիւն հայոց, էջ 1500: ՄՄ ձեռ. 3795, 206բ:

⁷³² **Յովհան Մայրագոմեցի**, «Արլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ...», էջ 351-352:

⁷³³ ВМЧ. дек. 25.

⁷³⁴ **Յովհան Աձնեցի**, Հատուածք բանից..., էջ 97: 'Նույն միտքը՝ Քրիստոսի Ծննդյանը նվիրված վերոհիշյալ ճառում. ВМЧ. дек. 25:

⁷³⁵ **Ներսէս Լամբրոնացի**, Խորհրդածութիւնք..., էջ 132:

⁷³⁶ **Փիլոն Երրայեցի**, *Մնացորդք ի Հայս...*, էջ 518:

գոմեցու մոտ մասնավորապես այդ «անուշահոտությունը» ոչ թե աղոթքի վերառաքման կամ Ս. Հոգու բուրմունքի այլարանությունն է⁷³⁷, այլ՝ Աստծո հաշտության նշանակի: Ինչպես տեսնում ենք, հեղինակը, ի մասնավորի, շեշտը դնելով հաշտության աստվածաբանական հասկացության վրա, ընդհանուր գեղագիտական գիտակարգից տարրեր լուծում է առաջադրում, որն իր կարևոր մասով բարոյագիտական մակարբերում է: Լինելով այդ պատմաշրջանում լայնորեն օգտագործվող խորհրդական այլարանության բնորոշ դրսևորումը՝ Մայրագոմեցու այս միտքը հիմնվում է Երգ երգոցի վրա: Խոսելով պատարագի մաս կազմող խորհրդական, սրբազան առարկաների մասին՝ Մայրագոմեցին վկայակոչում է Երգ երգոցը (Շ 12, Լ 1, Զ 1), որտեղ «խնկանոցը» Քրիստոսի մահվան, իսկ զմուռսը՝ Նրա թաղման իմաստն ունի: Գրիգոր Նարեկացին ևս, ինչպես նկատել ենք «գրեթե նույն օգով է բացատրում հատվածս՝ այն աննշան տարբերությունը, որ Նարեկացու մոտ զմուռսը նշանակն է մահվան»⁷³⁸ («մեռելու թեան նշանակ»)՝⁷³⁹, իսկ Մայրագոմեցու մոտ՝ «է թաղումն Քրիստոսի»⁷⁴⁰: Այստեղ նշմարելի է երևույթի խորհրդական արժեքի մեկնաբանման երկատում: Եթե Նարեկացու մոտ այն մահվան ընդհանրական գաղափարի ցուցիչ ու «նշանակ» է, ապա Մայրագոմեցու մոտ, բոստ քրիստոնեական վարդապետության մեջ լայնորեն կիրարկվող գոյաբանության, զմուռսի խորհրդական բովանդակությունը աստվածաբանորեն «նյութականացվելով», ներկայանում է որպես կատարվող իրողություն: Ուրիշ խոսքով, եթե Նարեկացին տալիս է երևույթի իմացաբանական մեկնությունը (այլարանությունը), ապա Մայրագոմեցին՝ նույն այդ երևույթի գոյաբանական բացատրությունը:

Ուշադրավ է կանթեղների և ջահերի մեկնաբանությունը Ստեփանոս Սյունեցու եկեղեցաբանական ժառանգության մեջ: Նրանք զետեղված են

⁷³⁷ Միջնադարյան ըմբռնումներով՝ «անուշահոտությունը» նույնատիպ է «անմահական հոտ, արքայության հոտ, դրախտեանական հոտ» հասկացություններին (հմմտ. Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հտ. Է, Երևան, 1975, էջ 29, ծնթ. 2), որոնք ըստ երևույթին քրիստոնեացում են անտիկ փիլիսոփայության մեջ հոտի իմաստասիրական բացատրությունների: Վերջինների համաձայն՝ հանելի հոտը մարդուն «ներացնող», դեպի նախակազմական դրություն առաջնորդող գործոն է, տե՛ս **Ս. Ստեփանոս**, *Դասեր*, 67a (Տոմ., տ. 1, Մոսկվա, 1968):

⁷³⁸ Հ. Բյուսեյան, *Դրվագներ...*, էջ 69:

⁷³⁹ Նույն տեղում, էջ 69: «Քանզի մնայ, որ է դատություն, – գրում է Գրիգոր Նարեկացին, – այսինքն՝ նշանակ իմն յարմարական չարչարառը կրից... ազգականություն»: **Գրիգոր Նարեկացի**, Մատնան..., Բան. ԴԳ ի, էջ 592: Բնտ հ. Գ. Ավետիսյանի մեկնության՝ «Մնայ. կամ մատա. յերբայական դատություն նշանակել, և ի հայումս՝ գմեռելություն», տե՛ս հ. Գ. Աւետիսյան, *Նարեկյուն*, Վենետիկ, 1827, էջ 533, ծան. 128:

⁷⁴⁰ **Յովհան Մայրագոմեցի**, «Վերլուծություն կաթողիկե եկեղեցու...», 352:

վարագույրի արտաքինակողմում, որն այս աշխարհի խորհրդապատկերը լինելով՝ իր երկնակամարում ունի նյութեղեն լուսատուներ, այն է՝ կանթեղներ և ջահեր: Իսկ վարագույրի ներքնակողմը խորհրդապատկերն է իմանալի՝ հոգևոր աշխարհի, ուր բնակվող իմանալի էակները՝ հրեշտակները, կարիք չունեն նյութեղեն լույսի. «Քանզի Աստուած է լոյս նոցա»⁷⁴¹: Սակայն այս խորհրդանշանն ունի մեկ այլ մակարդակ ևս. վարագույրի ներսակողմում գտնվող աղամորդին, որ իր ներսում կրում է հոգևոր կանթեղ, հոգևոր էակ է, իսկ վարագույրի արտաքինակողմում գտնվողը՝ մարմնավոր: Հոգևոր տարածքում գտնվող էակը կարիք չունի նյութեղեն լույսի, որովհետև նրա լույսը Աստծո պատվիրաններն են⁷⁴²: Կանթեղն ինքնին աղամորդու խորհրդապատկերն է. ինչպես այն բաղկացած է լույսից, ջրից, ձկնից և ապակուց, այնպես էլ մարդու բնությունն է բաղկացած չորս նյութերից՝ կրակից, ջրից, օդից և ապակուց (= հողից): Զրի վրա ծավալվող ձեթը, որից լույս է ճառագում և լուսավորում մարդու էությունը, Սուրբ Հոգին է: Միանգամայն ակնհայտ է, որ միտքը կառուցված է Մենդոց գրքի հայտնի դրվագի զուգորդումով. ինչպես ջրերի վրա է թևածում Աստծո Հոգին⁷⁴³, այնպես էլ ձեթը՝ կանթեղի ջրի վրա: Կանթեղի լարերը նյութեղեն, շոշափելի առարկայացումն են սաղմոսերգուի «Ո՞րքուք գրազմութիւն աստեղաց...» խոսքի⁷⁴⁴: Մյուս կողմից նրանք ակնարկում են Հեսու Նավեի կատարած հրաշքը, երբ նա կարծեք լարերով կանգնեցրեց լուսատուների շարժումը՝ վանելու համար թշնամիներին:

Խորհրդանշանի աստվածաբանության հետազոտման համար նույնքան ուշադրավ է աշտանակի բացատրությունը: «Խորհուրդ եւ կարգաւորութիւն եկեղեցւոյ» աշխատության մեջ բերելով հինկտակարանային «Եւ արար Բեսելիլ զաշտանակն լուսոյ ձոյլ ոսկի եւ ջահ ի վերայ նորա» նկարագրությունը՝ հեղինակն այն նկատում է մի կողմից Ս. Երրորդության հանդեպ եղած հավատքի և մյուս կողմից Աստծո խորհրդապատկերը: Վերբանական այս շերտից գատ աշտանակն ունի մեկ այլ նվիրապետական շերտ ևս. այն խորհրդապատկերն է եկեղեցու վերակացունների՝ եպիսկոպոսների: Ինչպես

⁷⁴¹ **Ստեփանոս Մինեցի**. Ի խորհուրդ եկեղեցւոյ, էջ 494: Այս կապակցությամբ Նսայի Լչեցու «Թուրթ վասն կարգաց եկեղեցւոյ եւ ժամուց» երկում կարդում ենք. «Խորանը, «ուր սեղանն է, որ է պատկերն Յիսուսի, եւ մարմինն նորին քաշիս», խորհրդանշում է երկնքների երկնքը, ուր «հանգուցեալ է» Աստվածությունը: Տաճարը, որ նախատեսված է մաքրակնեցալ և սրբակրոն անձանց համար, խորհրդանշում է հրեշտակների կայանը: Իսկ գավիթը խորհրդանշում է երկիրը. տե՛ս Ս. քնն. **Պետրոսյան**, «Նսայի Լչեցու թղթերը», Էջմիածին, 1985, թիվ ԺԱ-ԺԲ, էջ 96-97:

⁷⁴² **Նսայի** ԻՉ 9, Մաղմ. ՃԺԸ 105, ԺԸ 9:

⁷⁴³ Շնկղ. Ա 2:

⁷⁴⁴ Մաղմ. ՃԽՉ 4:

ոսկեղեն աշտանակն է Աստծո խորհրդապատկերը, այնպես էլ վայել է, որ եպիսկոպոսն ունենա Աստվածության էությունը կազմող ոսկու պատվակա նությունն ու մաքրությունը⁷⁴⁵: Պատահական չէ, որ բյուզանդական գիտակցության մեջ ոսկին իր լուսավոր էությունը ուներ ընդգրկուն, բազմաշերտ նշանակություն: Այն ոչ միայն Արքայի և Աստծո խորհրդանշանն է, այլև գունային համակարգում հանդես է գալիս իրրև «ներդաշնակող հաղորդիչ մեղիում»⁷⁴⁶: Խորհրդանշանի խնդրո առարկա երրորդ իմաստը (եպիսկոպոս) աղերսված է ոսկու կրոնափիլիսոփայական այս նշանակության հետ: Եպիսկոպոսի խորհրդարանորեն ոսկուն համարժեք դիտվելը, թվում է որոշակի ակնարկ է նրա (Աստծո և մարդկանց միջև իրականացրած) միջնորդական դերի մասին:

Միսական պարագաների անքակտելի բաղադրատարրն են ներկայացնում նաև եկեղեցական հանդերձները: Ինչպես հուլն⁷⁴⁷, այնպես հալ իրականության մեջ ծիսական հանդերձանքը ենթարկվել է խորհրդաբանական բացատրության: Այսպես, «Վերլուծութիւնք կաթողիկէ եկեղեցւոյ...», աշխատության մեջ Մայրագոմեցին, վկայակոչելով Սաղմոսի հայտնի արտահայտությունը՝ «քահանայք քո զգեցցին զարդարութիւն» (ՃԼԱ 9) հետևեցնում է, թի քահանայական զգեստները երկնային արդարության, հոգևոր պերճանքի, ինչպես նաև, Հովհաննես Երզնկացու (Պլուզի) արտահայտությամբ՝ «գերազանց ճոխութեանն եւ զաննիւթ պայծառութեանն» նշանակներն են⁷⁴⁸, որոնցով նրանք «դասակցին ընդ հրեշտակս»⁷⁴⁹: Ահա այս նշանակ-ցուցիչների շնորհիվ են, որ հոգևորականները, միաժամանակ, կարողանում են տարբերվել «հասարակ մահկանացուներին»:

⁷⁴⁵ Ի տարբերություն սրա, Գրիգոր Տաթևացին, առաջնորդվելով մկնարանական մեկ այլ ավանդույթով, գրում է. «...ունին կշանակի զանստի և զանսպական բանքն Տաառն ի սմա, որպէս ասաց՝ երկինք և երկիր անցցեն և բանք իմ ոչ անցցեն»... տե՛ս Մեկնությունը խորանագ, էջ 333:

⁷⁴⁶ В. Бычков, *Византийская эстетика*, с. 106-107:

⁷⁴⁷ Николай Кавасила (1322-1394), "О священных одеждах", Предис. перевод и ком. А. Ю. Никифоровой, *Византийские очерки*, СПб. 2001, с. 176-180:

⁷⁴⁸ Է. Մ. Բաղդասարյան, «Հովհաննես Երզնկացին արվեստի ու ազգագրության մասին», *Հրաբեր հասարակական գիտությունների*, 1971, թիվ 9, էջ 78, հմմտ. Ներսես Լամբրոնացի, Խորհրդածությունը..., էջ 240, նաև՝ Կ. Մ. Վ. Չամչեանց, Մեկնություն Մարմնաց, հս. Թ. Վեկնակ, 1821, էջ 156:

⁷⁴⁹ Յովհան Մայրագոմեցի, «Վերլուծություն կաթողիկէ եկեղեցւոյ...», էջ 353:

Սկեղեցական հանդերձանքի շքեղությունն ու վեհությունը շեշտում է հոգևոր դասի նվիրապետական, ընկերային առավելությունը⁷⁵⁰:

Ժամակարգության մեկնության մեջ խոսելով եկեղեցական տոնի ժամանակ ծիսակատար պաշտոնյայի հաղած զգեստի մասին Ստեփանոս Սյունեցին այն վերարտադրությունն է համարում Ահարոնի պեղնավորի, որն իր հերթին խորհրդանշում է Աստծո Բանի մարմնացումը, որովհետև Ահարոնը Քրիստոսի նախորինակն է, ինչպես քահանան վահասե հանդերձանք է հագնում, այնպես էլ Քրիստոսը՝ մեր խոնարհ մարմինը: Այնուհետև Սյունեցին տալիս է քահանայական զգեստի շորս գույների հետևյալ խորհրդական մեկնաբանությունը. զգեստի կապույտ գույնը խորհրդանշում է երկնայիններին և նրանց առաքինությունը, ծիրանին՝ երկնավոր Թագավորով՝ Քրիստոսով զգեստավորվելը, կարմրով՝ մարմնով և արյամբ իր անքննելի աստվածությունը մեզ հաղորդակից դարձնելը, իսկ ոսկեգույն ծիրանիով՝ Քրիստոսի ոսկեճաճանչ բնության միավորված լինելը մարդու բնությանը: Քահանայական զգեստի վուշից լինելը ակնարկ է Աստծո Բանի՝ Քրիստոսի երկրից, այն է կույսից մարմին ստանալու մասին⁷⁵¹:

Երաժշտական գեղադիտության, ձայնի աստվածաբանության ուսումնասիրության համար լուրջ հետաքրքրություն են ներկայացնում Եղիշեի երկերում ցրված մտքերն ու դատողությունները երաժշտության մասին, որոնք հիմնականում տեսական բնույթ են կրում:

Ձայնի մասին վաղ միջնադարյան ուսմունքի հետագա քննությանն իր նպաստը կարող է բերել Եղիշեի «Մեկնություն Յեսուայ և Դատաւորաց» երկասիրությունը: Մարդկային բնությունը նմանեցնելով խեցեղեն անոթի, որ գույնում է հողից, հրից և օդից՝ Եղիշեն գրում է. «Արարուած խեցեղէն սափորոյն ի հողոյ է, և վառումն անշէջ ճրագացն ի հրոյ եւ ի պատրուզէ, եւ ձայն եղջիր փողոյն՝ աւղով եւ կենդանական շնչով մարդոյն, եւ երեքիան սորա ի մերում բնութեանս բաղկացեալ գոյանան»⁷⁵²: Ինչպես խեցեղեն

⁷⁵⁰ Այս կապակցությամբ բնորոշ է Հեշմ ամիրայի և Հովհան Օձնեցի հայրապետի երկխոսությունը. պատասխանելով Հեշմի այն հարցումին, թե հակառակ քրիստոնեական խոնարհության, Հայոց հայրապետը ինչու է այդքան շքեղ հանդերձներ հագել, ևս պատասխանում է. «Դու քան զժառայն քո առաւել ինչ ոչ ունիս, բայց միայն զթագը և զհանդերձ թագաորական, և վասն այդորիկ կրկնիս ի քէն և պատուէն զքեզ: Առաջին հարցն մեր կշանագործք էին և սրանցիկ վարուք, վասն այնորիկ երկնչիս ի նոցանէ ընդ ձեռամբ անկեալքն և կատարիս զիրամանս նոցա դողութեամբ: Իսկ մեք այնպիսիք ո՛չ ենք, վասն այնորիկ զայդարիմք մեք ի հանդերձս և ի ձև, զի մի՛ արհամարհեացին հրամանք մեր», *Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց*, էջ 67-68:

⁷⁵¹ Ստեփանոս Սյունեցի, Պատմաւ աղաւթիցն, էջ 484:

⁷⁵² Եղիշէ, *Խորանք*, էջ 945:

անոթն է ստեղծվում հողից, ճրագը՝ առաջանում հրից, այնպես էլ եղջերափողի ձայնն է ծնվում մարդու կենդանական շնչից և օդի բախումից: Ընդգծված արտահայտությունը շահեկան է նախ նրանով, որ այն Եղիշեի պատմության մեջ տեղ գտած նույնական վկայության («եղջիւր ածել») հետ միասին⁷⁵³, եղջերափողի մասին առկա վաղագույն հիշատակումներից է և երկրորդ՝ ուշագրավ է ձայնի բնութագրմամբ⁷⁵⁴: Նկատի ունենալով Փիլոն Երբայեցու Արարածոց մեկնության «Ձայն այժմ առ ի մէջ ասել, ոչ որ բերանաւ և լեզուաւ հնչումն օդոյս է...»⁷⁵⁵ միտքը (անշուշտ, ընկալելով ու այստեղ կիրառելով նրա դրական իմաստը) և Պլատոնի, Արիստոտելի, Զենոնի համաբնույթ դատողությունները⁷⁵⁶ Եղիշեն որոշակիորեն արձանագրում է, որ ձայնը բաղադրված է մարդկային շնչից ու օդից, և որ այն առաջանում է այդ երկուսի բախումից: Ձայնի այսօրինակ բնութագրումը համերաշխ է «Ձայն (է) միավորութիւն օդոյ»⁷⁵⁷ սահմանումի ուժ ստացած մտքին: «Ինքնըստինքյան հասկանալի է...», - գրում է Ն. Թահմիզյանը, - որ այստեղ նկատի է առնված օդի այնպիսի վիրավորումը, որը կարող է ազդել լսողության գործարանների վրա, որի հետևանքով կարող է ընկալվել լսողության կողմից»⁷⁵⁸: Ձայնի վաղ միջնադարյան սահմանման այս մեկնաբանումը լիովին վերաբերելի է Եղիշեի խնդրո առարկա հատվածին, որ Դավիթ Անհաղթի «զի որ ձայն է՝ նա եւ վիրաւորութիւն աւրոյ»⁷⁵⁹ դատողությունը կանխող վաղագույն վկայություններից է հայ երաժշտատեսական մտքի պատմության մեջ: Սակայն, ի տարբերություն ձայնի ընդհանուր կազմախոսական սահմանման, Եղիշեն այստեղ մատնանշում է մասնավորապես նրա երաժշտական բնույթը (եղջերափողի ձայն):

Հանրահայտ է Փիլոն Երբայեցու և Եղիշեի աղբյուր, որը լավագույնս դրսևորվում է ոչ միայն բառային ու իմաստային համընկնումների բազմիցս

նկատված⁷⁶⁰ իրողություններ, այլ և երաժշտարվեստի սկզբունք արտահայտող հատուկ տերմինի կիրառմամբ: Խոսքը Փիլոնի «Յաղագս վարուց կենաց տեսականի» «...քանզի շափս և նուազս բազումս թողին տաղից, եռաշափաց, առ ճանապարհական երգոց...»⁷⁶¹ և Եղիշեի «Բան խրատու յաղագս միանձանց» երկի «...արհնութիւն եռաշափս ի խորհուրդ միաբանութեան արարչին իւրեանց բոլորեն»⁷⁶² սողերում ընդգծված բառի մասին է: Թեպետ «եռաշափ»-ն իբրև ΤΡΙΜΕΤΡΟΣ տերմինի պատճենահանում, գերազանցորեն որպես յամբական չափի անվանում է կիրառվում հունարևոյազանական մատենագրության մեջ⁷⁶³, սակայն, մասնավորապես այս պարագայում, այն ենթադրում և մատնանշում է օրհներգության կատարման որոշակի սկզբունք: Այս առումով «եռաշափը» երաժշտատեսական տերմին է: Բնականաբար, վերջինիս առընթեր «օրհնութիւնն» էլ, լինելով հունարեն ὕμνος (հիմներգ)-ի բառապատճենում, դարձյալ պետք է ներկայանար Հայաստանում «օրհնութիւնը» լինելով «քնարական քերթութեան» տեսակներից մեկը, «սրբազան երգ» էր⁷⁶⁴, այսինքն՝ զործնականորեն կապված էր եկեղեցական երգերաժշտությանը, և ոչ այլ բան էր, քան նրա, իբրև հոգևոր երգի հատկորշումը, որ, ինչպես երևում է, Եղիշեից առաջ արդեն երաժշտատեսական տերմինի իրավասություն էր ստացել: Այդ են հաստատում երգ («երգեսցուք երգ նոր»), «մատուցանեն զերգս», «երգս առեալ զոչնեն զասք հաւատացելոց»), հոգևոր երգ (նեղ իմաստով՝ «զնա հոգևոր երգով զովեցէք»), երգ օրհնության («երգեսցուք զերգս օրհնութեան»), օրհնություն («անդադար օրհնութիւն մատուցանեն», «երգ զօրհնութիւն Տեառն»), երեքսրբյան («օրհնեցէք զերեքսրբեանն երգելով», «գոչ էրգս զերեքսրբեանն ասելով», «երեքսրբեան օրհներգութեամբ փառաբանիս») տերմիններն ու դրանց հոմանշային կիրառությունները միջնադարյան մատենագրության մեջ⁷⁶⁵: Եվ քանի որ «Օրհներգութիւնը» կամ «սրբասացութիւնը» իբրև երաժշտական տերմիններ իմաստով նույնական են «երեքսրբեան»-ին, ուրեմն վերջինս «իրավունք

⁷⁵³ Н. К. Тагмизян, Теория музыки в древней Армении, Ереван, 1977, с. 42.
⁷⁵⁴ Ուսումնասիրությունը պարզել է, որ «հայկական հին և միջնադարյան մատենագրության մեջ ձայն (ընդգծումներն ենդ. Լ, звук) նշանակություն էր քերթմն օգտագործվում է մի այլ տերմին էլ՝ հեցիւն: Սակայն... ձայն-ը ավելի ընդհանրացած գիտական տերմին էր. այն լրիվ համապատասխանում էր հին հունական ֓֓֓֓-ին, որը նույնպես բազմաթիվ նշանակություններ ունենալով, հաճախ օգտագործվում էր առհասարակ ձայնի և մարդկային ձայնի իմաստով» (Ն. Թահմիզյան, «Ձայնի մասին ուսմունքը հին և միջնադարյան Հայաստանում», *ԲՄ*, 1962, թիվ 6, էջ 135, ծնթ. 1:
⁷⁵⁵ Փիլոն Երբայեցի, *Մնացորդք ի Հայս*, էջ 412:
⁷⁵⁶ Н. К. Тагмизян, Теория музыки..., с. 136.
⁷⁵⁷ Նույն տեղում:
⁷⁵⁸ Նույն տեղում:
⁷⁵⁹ Դավիթ Անյաղթ, Սահմանք..., էջ 177:

⁷⁶⁰ Բ. Կիլիսերևան, *Եղիշե. քննական ուսումնասիրություն*, Վիեննա, 1909, էջ 151-174: Ս. եպ. Խապայեան, «Փիլոն Երբայեցի և Եղիշե» (*Բյուրակն*, Նոր շրջան, ժԷ տարի, թիվ 50-51-52, 1899, էջ 788-791), Լ. Խաչիկյան, *Եղիշեի «Արարածոց մեկնությունը»*, էջ 124-136:
⁷⁶¹ Փիլոն Երբայեցի, *Ճառք*, Վենետիկ, 1892, էջ 29:
⁷⁶² Եղիշե, *Խրատք*, էջ 931:
⁷⁶³ Ն. Հ. Բ., *h. u.*, էջ 663: E. A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods (from B. C. 146 t. A. D. 1100), v. II, NY, 1886, p. 1092.
⁷⁶⁴ Ն. Կ. Թահմիզյան, «Էջեր հայկական վաղ-միջնադարյան երաժշտական գեղագիտությունից», *ՀՄՀՀ ԳԱ Տեղեկագիր հաս. գիտ.*, 1961, N 2, էջ 54:
⁷⁶⁵ Ա. Աբգարյան, «Ճիշտագրության ժանրը», *Հայ միջնադարյան գրականության ժանրեր*, Ժողովածու, Երևան, 1984, էջ 94:

ունի որպես իրավահավասար անդամ մտնելու մյուս անվանումների շարքը: Մանավանդ, եթե հաշվի առնենք այն փաստը, որ ուրիշ շատ տերմինների նման սա էլ հունական ΤΡΙΟΒΥΙΟΝ հիմներգի անվան բառապատճենումն է»⁷⁶⁶: Այստեղից հետևում է, որ Եղիշեի «օրհնութիւն եռաշափ» արտահայտութիւնը կարող էր վերաբերել համաքրիստոնեական եկեղեցու մեջ հնուց անտի կիրարկվող «Սուրբ Աստուածի» եռաթիվ սրբասացութիւնը կամ օրհնեցութիւնը⁷⁶⁷: Նկատի առնելով «երեքսրբեան» անվան հետ ունեցած իմաստային ենթադրելի աղերսը, կարելի է մտածել, որ «եռաշափը» ևս, իբրև ռիթմական արտաբերման թվաքանակի անվանում, երաժշտատեսական տերմին է:

Բյուզանդական մատենագրութիւն մեջ որոշակիորեն տարբերվում են «օրհնութիւնն» ու «սաղմոսերգութիւնը»: Հոգևոր երգասացութիւն արժեքաբանական սանդղակում առավել բարձր տեղ է հատկացվում օրհնութիւնը, քան սաղմոսերգութիւնը: Ըստ Հովհան Ոսկեբերանի՝ էլ ավելի նախընտրելի է օրհնեցութիւնը, որովհետև «սաղմոսներում կենտրոնացված է բովանդակ մարդկայինը, իսկ օրհնութիւններում ոչ մի մարդկային (եղական - Հ. Ք.) բան չկա: Այս պատճառով երեխային նախ հորդորի սաղմոսերգութիւն մեջ և հետո միայն թող նա օրհնութիւններ երգի, քանզի վերջիններն ավելի աստվածային են: Երկնային ուժերը օրհնութիւններ են երգում և ոչ՝ սաղմոսներ...»⁷⁶⁸: Մի այլ տեղ ասում է. «Հավատացյալները գիտեն, թե ինչպիսին է երկնավոր ուժերի օրհնեցութիւնը: Այս պատճառով օրհնութիւններ երգելը առավել առաքինի է, քան սաղմոսելը»⁷⁶⁹: Ս. Գրիգոր Նյուսացին նույնպես զատորոշում է սաղմոսն ու օրհնութիւնը. «Սաղմոսը երաժշտական գործիքով կատարվող մեղեդի է», իսկ «օրհնութիւնն Աստծուն տրվող փառաբանութիւն է մեզ շնորհած բարիքի համար»⁷⁷⁰: Ուշագրավ է Բարսեղ Կեսարացու և Գրիգոր Նյուսացու այն միտքը, թե սաղմոսերգութիւնը երաժշտական գործիքով իրականացվող մեղեդի է, իսկ օրհնութիւնը՝ «առանց երաժշտական գործիքի ուղեկցութիւն» կատարվող երգ⁷⁷¹: Սա նշանակում

⁷⁶⁶ Նույն տեղում, էջ 122-123, ծանոթ. 2:

⁷⁶⁷ Բ. Կիլիսեցեան, նշվ. աշխ., էջ 174:

⁷⁶⁸ Музыкальная эстетика Западноевропейского Средневековья и Возрождения, составление текстов и общая вступительная статья В. П. Шестакова, Москва, 1966, с. 115-116.

⁷⁶⁹ Նույն տեղում, էջ 116: «Լսու արար, գործնական տեսակետից, առարկելի է թվում այն միտքը, թե «երգի», «օրհնութիւն», «երեքսրբեանի» «հոմանիշային միևնույն շարքում են հանդես գալիս նաև սաղմոսը» (Ա. Արզարյան, նշվ. հոդվ., էջ 94):

⁷⁷⁰ Музыкальная эстетика..., с. 111-112.

⁷⁷¹ Նույն տեղում, էջ 105, 111-112:

է, որ, ինչպես բյուզանդական, այնպես էլ հայ իրականութիւն մեջ «օրհնեցութիւն»-ը կատարվում էր առանց երաժշտական գործիքի նվագակցութիւն: Հիմնվելով երաժշտական տերմիններին տրված վերոբերյալ մեկնութիւնների վրա, կարելի է եզրակացնել՝ «եռաշափ օրհնութիւնը» կամ «երեքսրբեան օրհնեցութիւնը» կատարվում էր առանց երաժշտական գործիքի նվագակցութիւն⁷⁷²:

Հայ միջնադարի երաժշտական գեղագիտութիւն հետազոտման համար դարձյալ շահեկան է նույն՝ «Բան իրատու յաղագս միանձանց» երկի հետևյալ հատվածը. «Առաջնորդք դասուցն հնչումն ձայնի արձակին, երգս հոգևորականս քաղցրանուագս փոփոխելով. իսկ այլ կրսերագոյնքն ձայնիցն միտ զնելով, խառնեն զիրաքանչիւր բարբառսն յարմարելով եւ կազմելով զմիաբանութիւն հնչմանն, զի իբրեւ ի միտքէ բերանոյ ամենայն բազմութիւն ձայնիցն հնչիցէ»⁷⁷³: Հատվածը, ինչպես նկատվել է⁷⁷⁴, շարադրված է Փիլոնի «Յաղագս վարուց կենաց տեսականի» աշխատութիւն համապատասխան մասի («...առ ծանր հնչիւն արանցն, կանանցն սուրն խառնեալ, յարմարական և նուագաւոր բաղաձայնութիւն կատարէր, և արդարն՝ երաժշտական») ⁷⁷⁵ որոշակի ազդեցութիւն: Սակայն հատվածների ուշադիր բաղա-տումը ցույց է տալիս, որ դրանց մեջ առկա նմանութիւնը աննշան է: Թերևս անբավարար կլիներ այդ նմանութիւնը բացատրել սոսկական ազդեցութիւնը: Պետք է ենթադրել, որ նկատված նմանութիւնը ոչ այնքան զուտ գրական ազդեցութիւն, որքան նման փաստի արձանագրման արդյունք է: Ամենևին չբացառելով գրական ազդեցութիւն հնարավորութիւնը, այս պարագային սակայն պետք է նկատել, որ մասնակի նմանութիւնները բխում են պատմական իրականութիւնից: Հավանական է, որ Եղիշեի նկարագրած միանձնացյալներն իրենց ճգնական կենցաղավարութիւնը շատ նման էին Փիլոնի նկարագրած թերապևտներին: Ուրեմն՝ հոգևոր երգասացութիւն սկզբունքների ընդհանրութիւնն այդ երկու համայնքների որդեգրած երաժշտական կենցաղավարութիւն նմանութիւնների արգասիք էր: Սրանից հետևում է, որ երգասացութիւն այդ սկզբունքը նաև հայ իրականու-

⁷⁷² Քանի որ օրհնեցութիւնն առհասարակ ուղեկցվում էր երկրպագոյնայն, աղոթքի խորհրդական, սիմվոլիկ շարժումներով (Ս. Լուսինյան, Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. 1, Ереван, 1958, с. 78), պետք է ենթադրել, որ «երեքսրբեան օրհնեցութիւնը» ևս կատարվում էր ծիսական մասնահատուկ շարժումներով:

⁷⁷³ Եղիշե, հղատք, էջ 932:

⁷⁷⁴ Բ. Կիլիսեցեան, նշվ. աշխ., էջ 170:

⁷⁷⁵ Փիլոն Երրայեցի, Ճառք, էջ 31:

թյանը հատուկ գեղագիտական փաստ էր: Արդ, երաժշտական գեղագիտու-
թյան համար հետաքրքիր են երկու հատվածներում ընդգծված «զմիաբա-
նութիւն հնչմանն» և «նուագաւոր բաղաձայնութիւն», «յարմարել», «յարմա-
րական» բառերն ու արտահայտութիւնները: Այստեղ «զմիաբանութիւն» և
«բաղաձայնութիւն», «յարմարել», «յարմարական» բառերը լինելով հունա-
րեն ΣΥΜΦΩΝΕΩ-ի համարժեքը, «համաձայնիլ, ձայնակից լինել», հնչել
համաձայն, ներդաշնակել, լինել համաձայն, համաձայնել), ΣΥΜΦΩΝΙΑ-ի
(«ձայնակցութիւն, միաձայնութիւն, յարմարութիւն, ձայնից արուեստակա-
նաց», համահնչութիւն, ներդաշնակութիւն), ΣΥΜΦΩΝ-ի (միացնել իրար)⁷⁷⁶,
ἁρμονία-ի (յարմար, բարեյարմար, կարգաւոր, դիպող, ձայնակից»),
ἁρμονικός-ի (համահնչութիւն, հարմոնիա), ἐμμέλεια-ի («բարեյարմար յօ-
դաւորութիւն, շափակցութիւն», համաձայնութիւն երգեցողութեան մեջ, հա-
մահնչութիւն)⁷⁷⁷, հանգես են գալիս իբրև երաժշտական տերմին: Սա նշա-
նակում է, որ խնդրո առարկա բառերը իմաստով նույնանալով «ներդաշնա-
կութիւն-հարմոնիա» բառին, մասամբ ինքնուրույնաբար, մասամբ Փիլոնի
երկերի հայերեն թարգմանութեան արդեցութեան տակ, արդեն վաղ միջնա-
դարյան Հայաստանում կիրարկվել են իբրև երաժշտատեսական տերմին⁷⁷⁸:
Հաջորդ ընդգծված արտահայտութիւնը («կազմելով զմիաբանութիւն
հնչմանն, զի իբրև ի միոջէ բերանոյ ամենայն բազմութիւն ձայնիցն հնչի-
ցէ») սուսով վավերական է դարձնում մեր եզրակացութիւնը: Այն ցույց է
տալիս, որ տարբեր ձայների համակցումը որոշակիորեն միտում է միաձայ-
նութեան («իբրև ի միոջէ բերանոյ»): Իմի բերելով այս արտահայտութիւնը
(«յարմարելով եւ կազմելով զմիաբանութիւն հնչմանն...») կարելի է եղրա-
կացնել, որ այն երաժշտական գեղագիտութեան բաղաձայնից մասը կազ-
մող, ներդաշնակութեան մասին առկա վաղագույն վկայութիւններից է: Այս
կապակցութեամբ հիշատակելի է Ս. Գրիգոր Նյուսացու հետեւյալ միտքը. «Աշ-
խարհի արարման կարգը ինչ որ երաժշտական ներդաշնակութիւն է, իր
դրսևորումների մեծ բազմազանութեան մեջ ենթակա ինչ որ կարգի ու շափի,
համաձայնութեան բերված ինքն իր հետ, ինքն իրեն համահունչ, և դրան շեն
խանգարում բազմակերպ տարբերութիւնները...: Երբ երաժիշտը դիպում է

⁷⁷⁶ ԱՀԲ, հտ. Բ, էջ 262, հտ. Ա, էջ 426: *Греческо-русский словарь*, обработал А. Р. Поспишиль, Киев, 1890, с. 888-889: Այս նույն իմաստն ունի լատիներեն *concentus* բառը (Համաձայն, միա-
ձայն երգեցողություն և, համաձայնություն, ներդաշնակություն և (И. X. Дворецкий, *Латинско-
русский словарь*, Москва, 1976, с. 222):

⁷⁷⁷ ԱՀԲ, հտ. Բ, էջ 348, 417: *Греческо-русский словарь*, с. 128, 285.

⁷⁷⁸ Ն. Կ. Թահմիզյան, «Ներդաշնակության հենքի ուսմունքը միջնադարյան Հայաստանում»,
5-6 դդ., *ՊԲՀ*, 1966, թիվ 1, էջ 84:

լարերին, նա ներդաշնակութիւն է առաջացնում զանազան ձայներից...»⁷⁷⁹:
Ուրեմն համաձայնութիւնն ու ներդաշնակութիւնը ծնվում են ձայների հա-
կադրամիասնութիւնից, տարբեր ձայների ձուլումից կամ մեկտեղումից
(«խառնեն գիրաբանչիւր բարբառսն»)՝ «կազմելով զմիաբանութիւն
հնչմանն»: Եղիշեի խնդրական հատվածը գեղագիտական ձևակերպումն է
հայ միջնադարյան երգ-երաժշտութեան մեջ կիրառվող միաձայնութեան կամ
համաձայնութեան, որն ընկալվում ու մեկնաբանվում է իբրև ներդաշնակու-
թեան պայմանը և որոշիչը⁷⁸⁰:

Ճանաչողական հետաքրքրություն է ներկայացնում Եղիշեի հետեւյալ
միտքը. խոսելով մարդու հինգ զգայարանների, այդ թվում նաև՝ լսելիքի մա-
սին, հեղինակը գրում է. «Միաբան շաղկալք պատին սոքա հնգեքեան, մա-
նաւանդ զի իգական մասամբք, կանացի ձայնիւք մեղկին լսելիքն մար-
դոյն...»⁷⁸¹: Ուշագրավն այստեղ «կանացի» ձայնի ականջ շոյող հատկութեան
մասին Եղիշեի դատողութիւնն է: Այն ենթադրում է մարդկային ձայների
տարբերակման գեղագիտական հայեցողութիւն վաղ միջնադարում Հայաս-
տանում: Մարդու լսելիքի վրա «կանացի» ձայնի ներգործութեան նմանօրի-
նակ ըմբռնումը կարելի է գեղագիտական այդ հայեցողութեան մի արձա-
գանքը համարել:

Վաղ միջնադարյան երաժշտական գեղագիտութեան հետադրոսման հա-
մար նույնքան օգտակար ու նկատառելի է հետեւյալ հատվածը. «Ոչ միայն
զհարիւր եւ գլխուն սաղմոսն արկեալ ի վար ձայնիւ, այլ բովանդակ զսուրբ
կտակարանս եկեղեցոյ, որով փառաւորեալ եւ ահաւոր ձայնիւք շքեղացու-
ցանեն զսուրբ եկեղեցիսն ի լերին անդ: է զոր ընթեռնուն բանիւք, եւ է զոր
պաշտեն փոփոխական ձայնիւք...»⁷⁸²: Հատվածը թեպետ Թարգր յեռան վա-
նականներին է վերաբերում, սակայն հավանութեան ու հաստատման այն
ոգին, որով ներկայացվում է նրանց երգասացութիւնը, ենթադրել է տալիս,
որ երգասացութեան նկարագրվող կարգն ու ձևերը, կիրառված լինելով հայ

⁷⁷⁹ В. П. Шестаков, *Гармония как эстетическая категория. Учение о гармонии в истории эстетической мысли*, Москва, 1973, с. 57.

⁷⁸⁰ Ներդաշնակության այսօրինակ ըմբռնումը հատուկ էր նաև ուշ միջնադարյան գեղագիտու-
թյանը. XIV-XV դդ. նշանավոր մատենագիր Հակոբ Արմենցի իր տոմարի մեկնության մեջ
հետևյալ կերպ է բնորոշում այդ իրողությունը. «...արագ-արագ շուտափութութեամբ խառնել
զգանազան ձայնս ի ներդաշնակաւ որ լարս գտուրն և գրուրն, զգլխն և գրամբն և գայլսն: Եւ
իբրև և ի միոյ լար, հանել զբաղրամայն և զգարմանայի ձայնատրոթիսն...», տե՛ս **Յակոբ
Արմենցի**, Տոմարագիտական աշխատություններ, էջ 198:

⁷⁸¹ Եղիշէ, *Խղատք*, էջ 941:

⁷⁸² Նույն տեղում, էջ 979:

եկեղեցու ժամերգության մեջ, արդեն հայտնի էին Եղիշեին: Այս է պատճառը, որ նա դրանց մասին խոսում է իբրև հանրահայտ իրողության: Հատվածը վկայում է, որ ոչ միայն բոլոր հարյուր հիսուն սաղմոսներն էին երգվում, այլև, ինչպես երևում է, «գրովանդակ սուրբ կատարանս եկեղեցույ», «Ընթեռնուն բանիւք»-ը որոշակիորեն ակնարկում է երգի կատարման թվերգային կամ ասերգային (ռեչիտատիվ) բնույթը, որ ինչպես իրավացիորեն նկատում է Ն. Թահմիզյանը, V դարի «Տոգևոր նորաստեղծ երգերի պատկանելի մաս»-ի զլխավոր նկարագիրն էր⁷⁸³: Եվ պատահական չէ, որ այդ շրջանում լայնորեն տարածված էին Եղիշեի «ընթեռնուլ բանիւք» արտահայտությանը համարժեք «երգելով ասել, ոգելով կարգալ» հասկացությունները⁷⁸⁴: Եղիշեի խնդրո առարկա հատվածով մի անգամ ևս փաստվում է, որ V դարում «կիրավում են երգեցողության այնպիսի ձևեր, ինչպիսիք են՝ սաղմոսասացությունն ու թվերգությունը» (ընդգծումներն հեղ. են)⁷⁸⁵: Վկայաբերված պարբերության հաջորդ «փոփոխական ձայնիւք», արտահայտությունը ենթադրում է ձայնարկման ելևէջային սկզբունքի կիրարկում, որ ձայնական վայրիվերումների երաժշտական ներգաշնությունը պայմանավորող փաստի արձանագրումն է: Ինչպես երևում է, այս արտահայտությունը երաժշտական փորձի զեղադիտական բնութագրումն է, որն այստեղ ներկայանում է իբրև երաժշտատեսական բնույթի հասկացութային տերմին:

Պատմամշակութային, ճանաչողական առումով դարձյալ շահեկան են մասնավորաբար խմբերգի ժամանակ արդեն որդեգրված սկզբունք հայտանշող այն հատվածները, որոնք երգի խմբական կատարման մեջ նշմարվող որոշակի օրինաչափության մասին են վկայում: «Խրատ յաղագս միանձանց» երկում, նկարագրելով վանական համայնքի կենցաղավարության անկապտելի մասը կազմող հոգևոր երգասացությունը կամ օրհներգությունը, Եղիշեն գրում է. «Եւ զարթուցեալք առ հասարակ անդէն ի շրջանս պարուց բոլորին. ոչ հակառակք եւ ոչ ընդդիմացեալք, քաղցր հաւանութեամբ եւ հեղ հանդարտութեամբ: Առաջնորդք դասուցն հնչումն ձայնի արձակեն, երգս հոգեւորականս քաղցրանուագս փոփոխելով. իսկ այլ կրսերագոյնքն ձայնիցն միտ զնելով, խառնեն զիւրաքանչիւր բարբառս...»⁷⁸⁶: Վկայված հատվածը ցույց է տալիս, որ հոգևոր երգը կատարում էին տարբեր խմբերի բաժանված և շրջան կազմած համայնակիցները: Ելնելով բերված

նկարագրությունից, կարելի է ենթադրել, որ նրանց երգը ուղեկցվում էր օրհներգությանը հատուկ «ոչ հակառակք եւ ոչ ընդդիմացեալք, քաղցր հաւանութեամբ եւ հեղ հանդարտութեամբ» իրագործվող որոշ շարժումներով: Յուրաքանչյուր դաս կամ խումբ ուներ իր «առաջնորդը»: Վերջինիս էր վերապահված սկսելու երգը, իսկ «այլ կրսերադոյնքն» առաջնորդին լսելուց հետո, իրենց ձայնը միացնում էին ձայնին՝ «կազմելով զմիաբանութիւն հնչմանն»: Սա նշանակում է, որ վերն արդեն քննված «զմիաբանութիւնը»՝ ներգաշնակությունը, ծնվում է խմբի առաջնորդի և խմբի «կրսերագոյն» անդամների ձայների «չարմարումից» կամ համերաշխումից:

Ուշադրավ է երգի պահին խմբի անդամների կեցվածքի հետևյալ նկարագրությունը. «Մանաւանդ ի պարս շրջագայ անդադար պաշտամանն՝ երգս հոգեւորս հարն բոլորեցուն մատուցանեն զուարթ հոգւով: Կան ընդդէմ միմեանց զաչս ի վայր արկեալ՝ զձայրս ոտից մատանցն նկատելով, իրր թէ մի կէտ տեսակի ամենքեան հայեցին. զաչ ձեռն ի վերայ ծնաւտին եղեալ եւ զահեակն ի վերայ կրծիցն, որպէս կարծեմ ուսեալ ի բնական հարցն: Երկու են պատուականագոյնք ի մարմնի, կենդանական եւ խոհական, երկոքումք երկոցունց սպասաւորեալ. Կենդանականին՝ սրտմտականն է հակառակ, իսկ խոհականին՝ արտաբերական բանս: Արդ ձախուն զերասանակ ի ձեռն առեալ՝ զսրտմտականն սանձակոծիցէ, եւ զաչ ձեռն ի վերայ աչոյ ծնաւտին եղեալ՝ խոհականին սպաս ունի առ դրան բերման բանին, զի մի՛ այլակութիւն յուղիղ փառատրութիւնն խառնեսցի: Եւ ընդ այսու երկու մասամբքս նահանջին ամենայն զգայութիւնքս. աչք յուղիղ տեսութիւն եւ ականջք ի զգաստ լսողութիւն, միտք ի սուրբ իմաստութիւն եւ այլն ըստ իւրաքանչիւր մասին»⁷⁸⁷: Հատկանշականն այստեղ այն է, որ պատկերվող կեցվածքը ընդունվում էր ոչ թե քմահաճորեն, համայնակից անդամների հայեցողությամբ, այլ «բնական հարցն»՝ մարդու հոգեբանափոսական առանձնահատկություններին տեղյակ եկեղեցու հայրերի մասնահատուկ հրահանգների համաձայն: Այդ հրահանգների հետևողական կատարումը ապահովում էր կեցվածքի միօրինակությունը, որը համարվում էր երգողնե-

⁷⁸³ Ն. Թահմիզյան, «Մարութ Մաշտոցն ու հայոց հոգևոր երգարվեստը», ԸՄ. 1964, թիվ 7, էջ 183:

⁷⁸⁴ Նույն տեղում, էջ 183:

⁷⁸⁵ Եղիշէ, *Խրատք*, էջ 931-932. Ն. Թահմիզյան, նշվ. աշխ., էջ 183:

⁷⁸⁶ Եղիշէ, *Խրատք*, էջ 932:

⁷⁸⁷ Եղիշէ, *Խրատք*, էջ 931: Համաձայն Մ. Գրիգոր Նյուտացու, տիեզերական մոդելին կարող էր նկատվել միայն այն միտքը, որը գերը լինելով զգացական հույզներից, հոգևոր կենտրոնացումի մեջ է. տե՛ս **И. Данилова**, *От Средних веков к Возрождению*, с. 106, прим. 4: Մրան համերաշխ է ներսես Լամբրոնացու այն միտքը, թե եկեղեցական երաժշտությունը մաքրում է աղանդորդու հոգին, ձերբազատում նրան այսրաշխարհային հոգսերից և նրա միտքը զբաղեցնում «աստվածային» խորհուրդներով. տե՛ս «Музыкальная эстетика Востока», М., 1967, с. 380:

րի հոգևոր կենտրոնացումի ու համակամության դրսևորումը: Այստեղից կարելի է անել այն հետևությունը, որ օրինակարգված էր ոչ միայն երգասացության կատարումն ու կատարման գործընթացը, այլև՝ խմբի անդամների դիրքը երգելու պահին:

Նվագ ուշագրավ չէ նաև երաժշտական մշակույթի ընդհանուր արժեքումը ներկայացնող հետևյալ խորհրդածությունը: Ընդգծելով արվեստագետի վարպետության նշանակությունը ստեղծագործելիս՝ Եղիշեն իր «Վասն հոգույ մարդկան» երկում գրում է. «Գովի քնար, այլ ի ձեռն քնարահարին. գեղեցիկ են ձայնք երաժշտականք, այլ երաժշտականան. տեսեր զչքնաղ ինչ շինուած, ոչ ի նմին հարեր կացեր, այլ ճարտարապետին ետուր զգովութիւնն: Ապա թէ ոչ իցէ քնարն, չերեւի քնարահարն. սոյնպէս եւ ամենայն գործիք ձայնաւոր երգոցն ի ձեռն արուեստաւորին երեւին»⁷⁸⁸: Հեղինակը ոչ պակաս կարևորություն է ընծայում նաև այն միջոցներին (սովյալ դեպքում՝ երաժշտական դործիքի որակին), որոնց շնորհիվ գրսևորվում է արվեստագետի վարպետությունը⁷⁸⁹: «Ապա թէ գործիքն ապականեալ իցեն, իբրեւ թէ փող շախշախեալ, աղի խոնաւեալ, եւ ճարտարն առողջ եւ լի արուեստին եւ գիտութեամբ. ոչ կարէ ցուցանել զհանդէս առաքինութեան արուեստին. եւ գտանի ամենայն մասամբ ապականեալ ի գիտութեանն»⁷⁹⁰: Մարդկային հոգու և մարմնի փոխհարաբերությունը նմանեցնելով քնարահարի և քնարի փոխհարաբերությանը՝ հեղինակը շարունակում է. «Ապա կարի գեղեցիկ մեր արարիչն զբնութիւն մարմնոյս հաստատեաց շինուած բաժանելի, եւ զգոյացութիւն հոգւոյս արար անբաժանելի բնութիւն. եւ միաբանեաց իբրեւ քնարահար ընդ քնարի, զի շարժեսցի եւ շարժեսցէ զակն ի տեսանել, զուրնգունս ի հոտոտել, զբիման ի ճաշակել, զլեզու ի խաւսել, զխելսն յիմանալ: Զայս ամենայն զրազմութիւն մասանցս մարմնոյ շարժէ ի կենդանութիւն եւ ի գործառութիւն ցորքան ժամանակ միարանութիւն է շարժողին եւ շարժեցելոյն: Ապա եթէ չբաւեսցէ՝ սա քակտեալ եւ նա ի բաց կացցէ, լուեալ դադարեալ լինի ամենայն բազմութիւն արուեստիցն...»⁷⁹¹: Ինչպես մարմինն առանց հոգու անկենդան է, այնպես էլ երաժշտական գործիքն է (քնարը) առանց նվագածուի (քնարահարի)՝ լուռ ու անբարբառ: Քնարի ձայնը կարող է հնչել այնքան ժամանակ, քանի դեռ «շարժողը» (քնարահարը) և

«շարժվողը» (քնարը) միաբան են: Սակայն երբ նրանցից մեկը չկա, «լուեալ դադարեալ լինի» երաժշտությունը:

Զանգերն ու նրանց զողանջը ևս որոշակի նյութ են մատակարարել ծիսական խորհրդանշանի ձայնի, աստվածաբանության համար: Եկեղեցական զանգերի վերաբերյալ ուշարժան խորհրդածություն ենք գտնում Մայրագոմեցու «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ...» աշխատության մեջ, ինչը որքան մեղ հայտնի է, հայ մատենագրության մեջ, իր բնույթի մասնահատկությամբ, հնագույնն է, որ հասել է մեզ: Իր դուտ կրոնական բովանդակությամբ «...ազգարարութեան ժամուցն մեղ հնչման լսումնն, այս հրեշտակական փողոյն գոչման լսումն իմանի»⁷⁹² այն ճանաչողական, պատմամշակութային արժեք ունի, որով հնարավոր է դառնում ընդունել իրողությունն այն մասին, որ հայոց մեջ զանգերը սկսել են օգտագործվել VII դարից⁷⁹³: Զանգերի կամ նրանց զողանջի կրոնական բովանդակությունը այն մտայնությանն է հանգում, թե «ազգարարութեան ժամուցն... առ երկնայինն զմեզ մերձեցուցանէ»⁷⁹⁴:

⁷⁸⁸ Եղիշէ, *Խրատք*, էջ 1064:

⁷⁸⁹ В. С. Нерсисян, «Литературные и эстетические взгляды армянских авторов V в.», *Русская и армянская средневековые литературы*, Ленинград, 1982, с. 22).

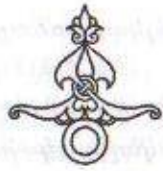
⁷⁹⁰ Եղիշէ, *Խրատք*, էջ 1064:

⁷⁹¹ Նույն տեղում, էջ 1064:

⁷⁹² Յովհան Մայրագոմեցի, «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ...», էջ 353:

⁷⁹³ Հ. Վ. վ. Ըստկարեան, Եկեղեցական պատմութիւն հանդերձ ազգային եկեղեցական պատմութեամբ, Վիեննա, 1872, էջ 181:

⁷⁹⁴ Յովհան Մայրագոմեցի, «Արլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ...», էջ 353 [58]: Զանգերի դղանջի պարբանական նշանակության մասին առավել ընդարձակորեն խոսում է Օձնեցիե, որի մոտ զանգերի նույն այդ դղանջը «մարդկանց երավիրում է փառաբանելու Աստծուն», Յովհան Աւձնեցի, Հատուածք բանից..., էջ 101: Սրբազան ձայնին, երգեցողությանը վերագրված գոյարանական իմաստը առավել ակնհայտ է դառնում զանգի օրինության կարգում, ուր «ասվում է նույնիսկ սրբազան դղանջի տիեզերական ներգործության մասին». С. Трубачев, Музыка богослужения в восприятии священника Павла Флоренского, ЖМП, 1983, 5, с. 77:



ԳԼՈՒԽ Դ

ԳՐԻ ԱՍՏՎԱԾԱՐԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Ինչպես կերպարվեստը, ճարտարապետությունը, ծիսական պարագան, այնպես էլ գիրը միջնադարում ստացել է իր խորհրդարանական բացատրությունն ու իմաստավորումը: Բացառիկ է գրի (մեր պարագային՝ հայոց գրի) նշանակությունը ազգի ինքնահաստատման ճանապարհին: Գրոց գյուտը դարձավ կենսականորեն կարևոր այն ջրբաժանը, որը սահմանն էր հեթանոս անցյալի և քրիստոնյա ներկայի: Թեպետ նախքան Դարձը և Գրոց գյուտը Հայաստանում կային քրիստոնեական համայնքներ, կազմակերպված եկեղեցի, սակայն քրիստոնեական հավատը դեռ գտնվում էր հեղհեղուկ, ենթագիտակցական մակարդակի վրա: Այն տակավին ընկալելի էր լոկ սրտի համար: Մինչդեռ անհրաժեշտ էր, որ սրտի մեջ բնակվեր Միտքը: Դրա պետքը քաջ գիտակցող առաջին և մեծագույն հայր Ս. Մեսրոպ Մաշտոցն էր: Նա մատակարարն ու մատուցողը եղավ Աստծո մեծագույն շնորհի՝ Գրի, որն ըմբռնելով հայոց ազգը պետք է հարատևեր և հարատևի դարեր ու դարեր: Եթե մինչև Գրոց գյուտը քրիստոնեությունը քարոզվեց բանավոր ճանապարհով, ապա Գրոց գյուտից հետո այն քարոզվեց իրրև կրավոր խոսք: Քրիստոնեական հայտնությունն ու ավանդությունը զգեստավորվեց գրոց լույսով: Հայ իրականության մեջ բացարձակ խոսքը՝ Բանը, այլևս անմարմին մի իրողություն չէր, այլ գրով մարմնավորված և գրով ապրեցնող⁷⁹⁵: Գրոց գյուտով քրիստոնեությունը հայացավ:

⁷⁹⁵ Այս կապակցությամբ բնորոշ է Յովհան Օձնեցի հայրապետի «Ի խորհուրդ Նոր կիրակելին» ճառի հետևյալ հատվածը: Բացատրելով Բանի մարմնավորման խորհուրդը՝ նա գրում է. «Չի որպես բան ի բերանայ բոլսեայ, անմարմին է բնութեամբ, իսկ յորժամ գրի՝ մարմին ասնու. և խառնի ընդ նիւթն, այսպես եւ Բանն Աստուած մինչ առ Հար Լր, անմարմին էր բնութեամբ,

Գրոց հոգևոր, ազգապահպան արժեքն ու արժանիքը պետք է խորապես գիտակցվիր ինչպես միջնադարում, այնպես էլ նոր ժամանակներում: Այդ են հաստատում հայ հեղինակները՝ երախտիքի անհուն զգացումով օժուն երկերը՝ նվիրված Մաշտոցին, գրին, թարգմանիչներին: Այդ երկերում քիչ չեն մասնավորաբար գրի գոյաբանական և իմացաբանական խորհուրդը բացատրող մտածումները, որոնք իրենց վերացարկումի մեջ օգտակար են գրի աստվածաբանության և խորհրդաբանության հետազոտման տեսակետից: Նման երկերի (և առհասարակ հայ ինքնուրույն մատենագրության) երախտիքը Կորյուն վարդապետի «Վարք Մաշտոցի»-ն է: Երևույթի արժևորման տեսանկյունից ուշագրավ է նրա հետևյալ դրվագը: Հստ ամենայնի բարձր գնահատելով Մաշտոցի հոգևոր սխրանքը՝ Կորյունը գրում է. «...հայրական շափուն ծնեալ ծնունդս նորոգ եւ սքանչելի՝ սուրբ աշոփն իւրով, նշանագիրս հայերէն լեզուին»⁷⁹⁶: «Սուրբ Աշոփ» նշանագրեր՝ տառեր ծնելու վերաբերյալ այս խորհրդածությունը կրոնափիլիսոփայական անդրադարձն է այն մտայնության, որ կար Արևելաքրիստոնեական եկեղեցու դավանական փորձառությունից եկող քրիստոսաբանական ընկալման մեջ: Այսպես, Բանի մարմնացման խորհուրդն առավել առարկայորեն ներկայացնելու նպատակով V դարի եկեղեցական գործիչ, ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու աջակից Թեոդոտոս Անկյուրացին իր ճառերից մեկում գրում է. «Այդ, յորժամ զբանս զայս, զոր Քոինդ ծնան միտք ներքադրեալ կամիցիմ տառիւք եւ դրով, եւ տպաւորել կամիցիս ի քարտեսն՝ ո՞չ ապաքեն ձեռամբ գրես զնա եւ արիւնակաւ իմն դարձեալ ի ձեռն ձեռինդ ծնանիս զբանն»⁷⁹⁷: Թեոդոտոս Անկյու-

իսկ յորժամ ի Կոյսն էշ, մարմին առ եւ միաւորեաց ընդ իւրում բնութեան» (Հ. Քյոսեյան, «Ի խորհուրդ Նոր կիրակելին» ճառը և նրա հեղինակը», *Էջմիածին*, 2006, թիվ Ա, էջ 39, ճառը տե՛ս նաև՝ Յովհան Աձնեցի, Ի խորհուրդ Նոր կիրակելին, Մատենագիրք հայոց, հտ. Է, Ը դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 111-118, սոյն հատուածը՝ էջ 113): Անանիա Սանահնեցու (ԺԱ դ.) «Հակաճառության» մեջ դարձյալ կարդում ենք. «Չի որպես գիր և բան մի են, թելպետ և բան անմարմին է և գիրն մարմին և տեսանելի, սակայն ոչ գիր առանց բանի լինի և ոչ բան առանց գրոյն տեսանի, զի անտեսանելի է բանն, իսկ ի ձեռն գրոյն տեսանելի լինի և նոյն մի են գիրն և բանն միացեալ և ոչ յերկուս բաժանեալ» (տե՛ս Հ. Քյոսեյան, «Անանիա Սանահնեցու «Հակաճառության» պատմա-մշակութային նշանակությունը», *Դրվագներ...*, էջ 166): Նվագ ուշագրավ չէ Մխիթար Այրիվանեցու «Գանձ սրբոց թարգմանյացն Մահակայ եւ Մեսրոպայ» հետևյալ տողը. «Բանն անմարմնացեալ ի գիր մարմնառեալ, զիմաստըս պատմապ», **Մխիթար Այրիվանեցի, Գանձեր և տաղեր**, աշխ. Է. Հարությունյանի, Երևան, 2005, էջ 114, տ. 59:

⁷⁹⁶ **Կորին**, Վարք Մեսրոպայ վարդապետի, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ա, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 238:

⁷⁹⁷ Հ. Քյոսեյան, «Թեոդոտոս Անկյուրացու ճառերի հայերեն թարգմանությունը», *Էջմիածին*, 2005, թիվ Ե, էջ 87:

րացու այս համեմատությունն օգնում է թափանցել Կորյունի արտահայտության վարդապետական ենթախորքի մեջ: Ըստ այսմ, ինչ հարաբերություն որ կա մտքի և նրա ծնունդը հանդիսացող տառի կամ խոսքի միջև, նույնն առկա է Հայր Աստծո և մարմնացած Որդու միջև: Աստվածաբանական լեզվամտածողության մեջ առկա այս աղերսն այժմ օգնում է ճիշտ ընկալելու հայտնութենական այն կարևորությունը, որ Կորյունը վերապահում է գրոց գլուտին⁷⁹⁸:

Եթե գրոց ծնունդը զուգորդվում է քրիստոնեական հայտնության և դավանական ընկալման հետ, ապա գիրն ինքը՝ հինկտակարանային իրողության հետ⁷⁹⁹: Ս. Մեսրոպին նմանեցնելով Մովսեսին և նրան նույնիսկ առավել դասելով Նախամարգարեից՝ Կորյունը գրում է. «Եւ եկեալ երանելոյն Մեսրոպբայ Հայոց վարդապետի, եւ բերեալ զնշանագիրս մերոյ լեզուիս առ սուրբն Սահակ Հայոց, առ թաղաւորն Հայոց Վռամշապուհ, յոյժ ուրախ լինէին որպէս ընդ տախտակս աստուածագիծս...»⁸⁰⁰: Ընդդժված վերջին արտահայտությունը, որ սերտորեն աղերսված է աստվածաշնչյան իրականության հետ և որոշակիորեն ակնարկում է Տասնարանյա Աստվածաշունչ պատվիրանները բովանդակող մոփսիսաբեր տախտակները, հավասարապես հարաբերվում է ժամանակի հայրախոսական ավանդույթին: Այս է վկայում Ս. Գրիգոր Նաղիանդացի-Աստվածաբանի «Ի Մակաբայեացի վկայան» ճառի «Ընդ արէնս Աստուծոյ մարտնչիս», ընդ տախտակս աստուածագիծս»⁸⁰¹ արտահայտությունը: Այն պարզորոշ մատնանիշ է անում այն մտայնությունը, որ գիրը հավասարազոր է նկատում հինկտակարանային ոգեկանության գազաթը ներկայացնող աստվածային օրենքին: Այս մտայնության հեռավոր արձագանքն են Ս. Ներսես Շնորհալի հայրապետի Վրպասանության հետևյալ տողերը.

Յայսմ վայրի եղև յայտնեալ

Այն, որ Մեսրոպն կոչեցեալ...

Բարեաց պատճառ Հայոց եղեալ,

⁷⁹⁸ Նույն տեղում, էջ 84-89:

⁷⁹⁹ Հինկտակարանային արժեհամակարգում կարևորագույն տեղ զբաղեցնող գրի բացարձակեցման նկատմամբ ընդդիմության ոգի ենք տեսնում պողոսյան «որ գրով, այլ հոգով, զի գիրն սպանանէ, այլ հոգին կեցուցանէ» (Բ Կորնթ. 6) մտորումի մեջ, որի պատճառը օրենքի («Հին Կտակարանի») և գրի նույնացումն էր: Բարբախտական մտածողության մեջ ամրակայված այս նույնացումը ժամանակի ընթացքին սկսեց խորհրդավոր իմաստներ վերագրել հրեից գրերին՝ դրանց մեջ նշմարելով արտացոլումը տարբեր հասկացությունների. տե՛ս **Д. Палаврт**, Тайны еврейского алфавита - <http://www.udaicaru.rg/tora/letter-2.htm>:

⁸⁰⁰ Կորին, Վարք..., Բնագիր Գ, էջ 265:

⁸⁰¹ ՄՄ ձեռ. 1500, 760բ-763ա:

Զիմաստութեան գանձն խնդրեալ...

Հոգւոյն մատամբ տպաւորեալ,

Ըստ Մովսեսի արժանացեալ,

Զաստուածագիծ տառս ընկալեալ...⁸⁰²

Գրերին աստվածային բնույթ և կոչում վերագրող կրոնափիլիսոփայական միտքը խորհրդաբանական վերացարկումի նույն տրամաբանությամբ փորձում է այրուրենի 36 տառերի քանակի մեջ մասնավոր իմաստ նշմարել և այն կապել բնագիտական և աստվածաբանական իրողությունների հետ: Ուշադրավ են թվում Առաքել Սյունեցու «Յաղագս քերականութեան» երկի հետևյալ տողերը. ըստ միջնադարյան ըմբռնումի՝ 6-ը կատարյալ թիվ համարելուց հետո հեղինակը գրում է. «...երեսունեվեցն ի քառանկիւնի թուոցն է, միանգամայն եւ արու անդրանկացն եւթն ամսեայցն շնչաբերութիւն է: Եւ թէ զի՞նչ է ասացեալն՝ այս է. զի եւթն ամիսն ՄԺ (210) ար է, իսկ ՄԺ-ն (210) երեսունեվեց վեց (= 36×6) է, պակաս վեց ար: Իսկ արու անդրանկացն յետ ինն ամսոյն հինգ ար արեւի անցանէ եւ ի վեցն ծնանի. զայս վեցս ի վերայ այն պակասորդացն դիր, որ լինի երեսունեվեց վեց ըստ քառանկիւնեացն, վասն որոյ ըստ այսմ երեսունեվեց է գիրն»⁸⁰³:

Այսպիսով, Առաքել Սյունեցին հայոց այրուրենի 36 տառերից բաղկացած լինելը կապում է պտղի զարգացման կենսաբանական օրինաչափության հետ (կենդանի շնչավորում և ծնունդ)՝ տառերի քանակը նկատելով այդ օրինաչափությանը ներդաշնակ մի փաստ: Հեղինակի դիտումով ամենևին էլ պատահական չէ տառերի 36 լինելը, քանզի այն մարմնավոր կենդանության միջոցով ակնարկում է հոգևոր կենդանության սկիզբը⁸⁰⁴:

36-ի մյուս մակարդակը նա համարում է «խորհուրդ», որն ըստինքյան ենթադրում է այդ մակարդակի կրոնափիլիսոփայական բացատրություն. «...զի երեսունն երիս տասն է եւ մին երեսուն է. զի նշանակէ երեք տասն՝ զերիս անձնաւորութիւնն, եւ մին երեսունն՝ զմի բնութիւնն: Եւ վեցն զմեր վեց շարժումն նշանակէ, որ զայս ցուցանէ, թէ պարտ է վեց շարժմամբ նկրտիլ յառաջ եւ գաւանել զսուրբ երրորդութիւնն երեք անձինք եւ մի բնութիւն: Եւ վասն այսքան պատճառիս երեսունեվեց է գիրս մեր»⁸⁰⁵:

⁸⁰² **Ներսես Շնորհալի**, Վիպասանութիւն, Մատենադիրք հայոց, հտ. ԻԱ, ԺԲ դար, Երևան, 2018, էջ 109-110:

⁸⁰³ **Առաքել Միւնեցի**, Յաղագս քերականութեան համառատ լուծմունք, աշխատ. Լ. Գ. Խաչեքեանի, Լոս Անճելոս, 1982, էջ 100:

⁸⁰⁴ Երևույթի մասին առավել հանգամանալից տե՛ս **Գ. Պողոսյան**, «Դանիելյան գրերի հարցը միջնադարյան բնագիտական ըմբռնումների տեսանկյունից», Էջմիածին, 2005, թիվ 2, էջ 87-98, թիվ Է-Ը, էջ 110-125:

⁸⁰⁵ **Առաքել Միւնեցի**, Յաղագս քերականութեան..., էջ 100:

Եթե բացատրությանս առաջին կեսը (30-ից բխող) երրորդաբանական խորհրդածությունն է, ապա երկրորդ կեսը որոշակիորեն մատնացույց է անում «Ժամագրքի» «Ձղջումի» համապատասխան պարբերությունը, ուր կարգում ենք. «Մեղայ ամենայն յօդուածովք շինուածոյս և ամենայն անդամովք մարմնոյս. եօթնեակ զգայարանօքս, և վեցեկի շարժմամբս. վերամբարձ ոտնահարութեամբ. և վայրաքարշ մեղկութեամբ, յաջ և յահեակ խտտորելով, առաջնոցն մեղանշելով և վերջնոցն շար նշուակ գոլով...»⁸⁰⁶: Այսպիսով, «վեցեկի» շարժումը ներկայացնում է հոգեբնախոսական վեց վիճակ, որ ունի բացասական, մերժելի բովանդակություն: Ի հեճուկս «վեցեկի» այս «շարժման», Առաքել Սյունեցին հանձնարարում է փոխել այն, կրքերի խոտոր այդ ընթացքը փոխարինել հակընդդեմ շարժմամբ ու դրական միտվածքով «նկրտիլ յառաջ եւ դաւանել զսուրբ երրորդութիւնն»⁸⁰⁷: Այսպիսով, այբուբենի՝ 36 տառից բաղկացած լինելը արդարացիվում է այդ երկու կարգի (դավանական=30, հոգեբնախոսական=6) իրողությունների մեկտեղման խորհրդաբանությունը:

Հայոց զրի խորհրդաբանական բացատրություններ առկա են ոչ միայն սրբախոսական («Վարք Մաշտոցի»), քերականական («Մեկնութիւն քերականի»), այլև բառարանագրական երկերում: Այդպիսի երկերից է «Դաւթի հայոց փիլիսոփայի, եւ Փիլիկեայ Հոռոմոց վարդապետի, եւ Հոմոբեայ արուեստաւորի, եւ Մովսէսի քերթաւղի» անունով «Խնդիր փափազման իմաստասիրականիս, իմաստութիւն քերթողական տառից ըստ այբուբենից» բառարանը, որ, ըստ Լ. Խաչիկյանի, կազմել է Թովմա Մեծոփեցին⁸⁰⁸: Խորագրային տեղեկությունն ինքնին ենթադրում է, որ այն կազմված է վաղնջական մի ավանդության հիման վրա: Բառարանիս նպատակն է ցույց տալ Հայոց այբուբենի աստվածային զորությունն ու խորհրդավոր հմայքը, որը փոխանցվում է այբուբենի յուրաքանչյուր տառով սկսվող բառերին և արտահայտություններին ու խոսքը դարձնում ներազդու:

Ելնելով առկա միավորների բովանդակությունից՝ բառարանն ունի սուրբգրային, աստվածաբանական-դավանաբանական, քերականական, քերթողական, գրչական շերտեր⁸⁰⁹: Այբուբենի խորհրդաբանության մեջ գերակշիռ տեղ են զբաղեցնում սուրբգրային զուգորդումները, ակնարկներն ու մեկնությունները: Արդեն երկի նախադրության մեջ նշվում է, որ Հայոց

այբուբենի 36 տառերը խորհրդաբանորեն պարունակում են Աստվածաշնչի պատմությունը՝ իր գլխավոր դրվագներով: Այդ են ներկայացնում մասնավորաբար Ա-է տառերի բացատրությունները, որոնք վերաբերում են արարչագործությանը: Մեկնաբանական վերացարկումի տեսակետից ուշագրավ է Ժ-ի միավորների շարքը, ուր զուգահեռ է անցկացվում Մովսես Նախամարգարեի Տասնարանյա պատվիրանների, Բեսելիելի ասեղնագործ խորանի նույն շափի, այնտեղ առկա տասը կաթսանների և Քրիստոսի մարմնի տասն անդամների միջև: Նվազ ուշադրամ էն «Պաւղոսի նման՝ պարծելոյն ի Խաչ», «Պետրոսի հանգոյն՝ պատուական վիմին» արտահայտությունները, որոնք աստուածաբանական խտացումներն են այդ առաքյալներին վերաբերվող սուրբգրային համարնույթ տեղիների. «Այլ ինձ քաւ լիցի պարծել, բայց միայն ի Խաչն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի» (Վաղար. Զ 14), «Եւ ես քեզ ասեմ, զի դու ես վէմ, եւ ի վերայ այդր վիմի շինեցից զեկեղեցի Իմ» (Վաղար. Ժ 9 18):

Բառարանի աստվածաբանական-դավանաբանական շերտում առավել բնորոշ են հետևյալ տեղիները. «Այբս այս զէութիւն բնութեան երրորդութեան զանհաս տարածանէ...», «Բենն ունի զբղխումն Բանից բարբառական ի Հարէ անսպառապէս...»:

Քրիստոսաբանական ակներև հետաքրքրություն է ներկայացնում «Փոխարկարար ոչ էառ մարմին: Փոխատրարար էառ մարմին Տէրն» արտահայտությունը: Այն կիրառված է ս. Բարսեղ Կեսարացու Ս. Մննդյան տոնին նվիրված ճառում, ուր կարդում ենք. «Եւ զի՞նչ արինակ ի մարմնում աստուածութիւնն, որպէս հուր յերկաթում ոչ փոխարկաբար, այլ փոխատրարար»⁸¹⁰: Այս տեղիի որոշակի ազդեցությունն է նշմարվում ս. Գրիգոր Նարեկացու Աղոթամատյանի «...մարգեղութեանդ քոյ... անփոփոխ փոխատրութեամբ», Տիրամոր ներբողի՝ «ոչ փոփոխմամբ, այլ փոխատրութեամբ», ինչպես նաև Գրիգոր Դ Տղա կաթողիկոսի (կթղ.՝ 1173-1193 թթ.) թղթերից մեկի՝ «Որպէս երկաթ ընդ հրոյ միաբանեալ ընդունի զհուրն ոչ փոխարկաբար, այլ փոխատրարար» արտահայտություններում⁸¹¹: Գիծ-ով գրասերվում է Ս. Հոգու գործակցությունը Հորը և Որդուն: Ը-ն մեկնաբանվում է արեոպագիտյան աստվածաբանության ոգով: Նա խորհրդապատկերն է քերովբեների, որոնք

⁸⁰⁶ Ժամագիրք, էջ 6:
⁸⁰⁷ Առաքել Սյունեցի, Յաղագս քերականութեան..., էջ 100:
⁸⁰⁸ Թովմա Մեծոփեցի, Պատմագրոյթիւն, աշխատ. Լ. Խաչիկյանի, Երևան, 1999, էջ LVI-LVII:
⁸⁰⁹ Հ. Քյոսեյան, «Էջմիածին», 2004, Թ-Ժ, էջ 57-83:

⁸¹⁰ Երանկոյն Բարսղի եպիսկոպոսի Կապաղովկացուց ասացեալ ի Մնուդն Քրիստոսի, աշխատ. հ. Գ. Տեր-Պողոսյանի, ՀԱ, 1968, թիվ 10-12, էջ 421-422, տող 44-46. նաև՝ Բարսեղ Կեսարացի, Գիրք պահոց, աշխ. Կ. Մուրադյանի, Ս. Էջմիածին, 2008, էջ 22:
⁸¹¹ ԼՀԲ, Բ, էջ 949, «Փոխատրութիւն», «Փոխատրարար»: Գրիգոր Նարեկացի, Մատեան..., էջ 391-392, ԿԳ ա Լերբող ի սուրբ Կոյսե, էջ 969: Հմմտ. հ. Միքայել վ. Չառչեանց, Պատմութիւն հայոց, հտ. Գ, Վենետիկ, 1786, էջ 126, տող 6-7:

իրենց ութ թևերով «սքալդեալ թեապարին զաստուածային Աթոռովն պարփակեալ պարփակին ասրածև աւդոլին» այս ու այն կողմ են թևածում, բայց և չեն հեռանում Աթոռից, և այդքան մոտիկ լինելով անեղ Աստվածութեան փառքին՝ չեն հանդգնում նայել նրան:

Քերականական շերտում ուշագրավ են հետևյալ տեղիները. «Երևք կէտ են ի հոլովան, եւ այսպէս բաժանեն. զվերնակէտ, զմիջակէտ եւ զստորակէտ»: Ըն «ունի լինքն բազում խաւսս իմաստականս՝ առ ի պարզել զյատկութիւն յեզուի եւ բայի»: Բոլոր ժամանակները հարաբերվում-կապակցվում են իրար է-ի միջոցով⁸¹² և բնավորվելով սերտաճում բոլոր իրերին, ընդհանուր գոյացութուններին՝ Ը-ի շնորհիվ («ընդ» շաղկապով): Ինչպէս դժվար չէ տեսնել, հեղինակի նպատակը ոչ թէ ընթերցողին կաղապարելն է քերականական իրողութունների անձուկ շրջանակի մեջ, այլ իմաստասիրական վերացարկումով աստվածաբանական ընդհանրացման առաջնորդելը:

Քերթողական շերտի մեջ բնութագրական են «լեւաւրն վիմածին», «Փեսայացեալ Բանին» արտահայտութիւնները, որոնք նկատի ունեն Աստվածածնին: Առաջին դարձվածքը աստվածաբանական, գեղարվեստական վերարժարծումն է Դանիել մարգարեի տեսիլքի համապատասխան գրվագի (Բ 34, 45): Երկու արտահայտութիւններն էլ ներկա են Շարակնոցում⁸¹³:

Գրչական շերտում մատնացուց է արվում տառերի արտաքին հանդամանքը, գույնը: Այստեղ արտահայտված է «արհեստ, որ ունի զամենայն հնարս գրչութեան» և «տրամագիծ տառից»: Եթե ա-ն իր գծապատկերով զրսևորին է Սուրբ երրորդութեան խորհրդի, ապա «Բևենն զՈրդոյ գալուստն նշանակէ՝ զգլուխն ի խոնարհ ունելով...»⁸¹⁴: Միանգամայն ակնհայտ է բառարանագիր հեղինակի միտումը՝ տառի գծապատկերային առանձնահատկութեամբ արտահայտել երրորդաբանական և Քրիստոսաբանական հրամանակարգ տեսութիւնը: Երրորդաբանական գաղափարն է ընկած նաև տա-

⁸¹² Է-ի՝ իբրև ժամանակակից հարացույցի այս ըմբռնումն առկա է նաև Առաքել Մյունեցու քերականական երկում, ուր կարդում ենք. «...ի թուականացն պատուեալ էր էն եւ այթեմակոյս անուանեալ, այսինքն ատին, թէ Էն յատուածոցն ծնաւ, այսինքն՝ յԱրամազդայ զլխոյն. եւ վասն այս այն ապի կոյս, զի ոչ յարուէ եւ ոչ յիզլ. է էն, որ է ժամանակն...», **Առաքել Մյունեցի, Յաղագս քերականութեան...**, էջ 104: Եւսև տե՛ս և հմմտ. **Գ. Մուրադյան**, *Հին հունական աստվածագիտության պատմությունը հայ միջնադարյան մատենագրության մեջ*, Երևան, 2014, էջ 273-274:

⁸¹³ *Շարական*, էջ 421, 383, 51:

⁸¹⁴ Ա-ի և Բ-ի այսօրինակ մեկնաբանությունը համերաշխ է Առաքել Մյունեցու մեկնության մեջ Է-ի գծապատկերային բացատրությանը, ըստ որի (բացի Առտոծ գոյարանական անունը լինելուց. «եւ եմ, որ էնն», Երբ Գ 14), այն «գերբորոշութիւնն նշանակէ եւ ի նմանէ յառաջ եկեալն ներքին ծայրն եւ զլուխն ի վայր խոնարհեալ գՔրիստոս նշանակէ՝ ի մեր բնութիւնս խոնարհեալ: Եւ միջին ստեղծուքն ի բնէն յառաջ եկեալ, նոյնպէս զՈրդի եւ զՀոգի՝ որ ի Հաւրէ յառաջ եկեալ», **Առաքել Մյունեցի, Յաղագս քերականութեան...**, էջ 104:

ռերի գունային երեք վիճակների՝ սևի, կարմիրի և կանաչի մեկնաբանութեան հիմքում: Գույներից յուրաքանչյուրը զրսևորում են Հոր, Որդու և Ս. Հոգու հատկութիւնները: Սեր ցույց է տալիս Հոր անհասանելի լինելը, կարմիրը՝ Որդու գոհաբերութեան խորհուրդը, իսկ կանաչը՝ առաքյալների՝ Ս. Հոգով լցվելը. առաքյալների, ովքեր ցողալի ամպի նման հոսեցին դեպ երկիր՝ այն «վայելչացուցանելով կանաչացեալ բուսով»⁸¹⁵:

Գունայինից զատ, հայ միջնադարում հայոց գիրն արժևորվել է նաև ձայնային խորհրդաբանութեամբ: Այսպէս, հայ իրականութեան մեջ բաղաբացիութիւնն էր ստացել այն տեսակետը, թէ հայոց բաղաձայն 29 գրերը հորինել է Դանիել փրիլիսոփան, իսկ 7 ձայնավորները՝ Ս. Մեսրոպը: Որդեգրելով այս տեսակետը՝ «Ձգրոց մեկնութիւն յարինակեալ իմասցիս» գրութեան անանուն հեղինակը նկատում է. «իսկ զէ զգրոցն պակասութիւն ելից Մեսրոպ երանելին ի Տարոնոյ գաւառէ ի Հացեկաց գեղչէ, որ Խ(40) ար պահաւք եւ աղաւթիք եւ ամսաւրէ ճանապարհաւն խնդրեաց յԱստուծոյ, և երեւեցաւ նմա ոչ ի քնոյ երազ եւ ոչ յարթնոյ տեսիլ թաթ ձեռինն, որ եցոյց զիրս զէ, որ են այսոքիկ՝ Ա, Ե, է, Ը, Ի, Ու, զի որպէս մարմինն անողի շարժումն ոչ բերէ, սոյնպէս և առանց սոցա մակոյկ բանի ոչ ուզէր... Չայնաւորք են հրեշտակքն և հոգիք սրբոցն և անձայնքն՝ մարմինքն: Չայնաւոր է Հայր և Որդի և Հոգի Սուրբ, և անձայնքն են հրեշտակքն և Աթոռքն, վասն զի յԱստուծոյ առնուն զձայնն և ամենայն աստուածախաւսքն և մարդիկ կատարեալ...»⁸¹⁶: Ակնհայտ է հեղինակի միտումը. թերևս աչքի առջև ունենալով Վարդան Արևելցու ժողանքի «Եւ այն, որ եւաթն ասեն, վասն նոցա պատուականութեանն ասեն, որ ձայնաւորք են, և որպէս հոգի են ալլոցն»⁸¹⁷ խոսքը՝ նա հոգևոր ներուժ է վերագրում ձայնավորներին, որով դրանք՝ իբրև կենսատու սկիզբ, գերազաս առավելութիւն են ստանում կրավորական բնույթ ունեցող բաղաձայնների նկատմամբ: Այսու, ինչ հարաբերութիւնն որ կա ձայնավորի և բաղաձայնի միջև, նույնն առկա է հոգու և մարմնի միջև: Այնուհետև աստվածաբանական աստիճանակարգումով հեղինակը եզրակացնում է, որ երկնային քահանայապետութեան մաս կազմող Հրեշտակներն ու Աթոռներն էլ իրենց հերթին նյութական են Ս. Երրորդութեան բացարձակ ոգեղինութեան նկատմամբ:

⁸¹⁵ Գույների այսօրինակ մեկնաբանությունը հարաբերվում է միջնադարում կենցաղավարող «գունային» աստվածաբանությանը, որի մասին խոսվեց իր տեղում:

⁸¹⁶ ՄՄ ձեռ. 1267, 341բ: Միկ այ տեղ կարդում ենք. «Այրն Հայր, Եւն՝ Որդի, Էւն՝ Հոգին Սուրբ», Լույս տեղում, 278բ-279ա:

⁸¹⁷ ՄՄ ձեռ. 750, 116բ:



ԳԼՈՒԽ Ե

ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՇԱՐԱԿԱՆՆԵՐՈՒՄ ԵՎ ՏԱՂԵՐՈՒՄ

Հայագիտության մեջ այս կամ այն առիթով խոսվել է հոգևոր բանաստեղծության մեջ (շարականներ, տաղեր) պատմական իրադարձությունների, տվյալ ժամանակաշրջանում արծարծված գաղափարական տարրնթաց հոսանքների վերհանման կարևորության մասին, փորձ է արվել դրանց հիման վրա պարզել ժամանակաշրջանի՝ մինչ այդ չուսումնասիրված ինչ-ինչ դեպքեր, իրադարձություններ⁸¹⁸: Սակայն ցարդ այդ խնդիրը հատուկ ուսումնասիրության չի ենթարկվել: Անդրադառնալով այդ խնդրին՝ Ասատուր Մնացականյանն ամենայն իրավամբ գրում է. «Առհասարակ պիտի նկատել, որ այս կարևոր հարցը մինչև օրս մասնագետների կողմից լուրջ քննության առարկա չի դարձել: Նրանցից յուրաքանչյուրը իրեն հետաքրքրող առանձին փաստերի կապակցությամբ է միայն, այն էլ երբեմն, փորձել մոտենալ նրան, մինչդեռ մեր մատենագրության հարուստ ու բազմակողմանի նյութերում նման վիճակում լուսձ են մնում մեր անցյալի իրականության համապատասխան արձագանքները»⁸¹⁹:

⁸¹⁸ Մ. Արեղյան, *Երկեր*, հտ. Գ, էջ 549-553: Ա. Մնացականյան, «Ստեփանոս Մյունեցու կորուստը», էջ 284:

⁸¹⁹ Ա. Մնացականյան, նշվ. աշխ., էջ 284, ծանոթ. 24:

Այդ արձագանքների վերհանման տեսակետից խիստ կարևոր է Հ. Գաբրիել Ավետիքյանի նշանավոր «Բացատրութիւն շարականաց...» աշխատությունը⁸²⁰: Սակայն խնդրո առարկա նյութի պարզաբանումն այստեղ իրականացվում է բավական միակողմանի: Աշխատության մեջ տրվում է շարականների բառիմաստային վերլուծումը միայն՝ նրանց բովանդակության բարոյարանական վերապատմով:

Նյութի հետազոտման հայեցակետից շոշափելի ներդրում է կատարել Մ. Աբեղյանը: «Հայոց հին գրականության պատմության» մեջ նա ընդհանուր անդրադարձով խոսում է շարականների վրա դավանարանության և մեկնաբանական գրականության ազդեցության մասին⁸²¹: Սակայն հասկանալի պատճառներով չի անդրադառնում կրոնափիլիսոփայական մտքի մասնավոր դրսևորումներին:

Խնդրո առարկա հարցին է նվիրված Գ. վրդ. Սարգիսյանի (հետագայում Գարեգին Ա կաթողիկոս Ամենայն Հայոց) «Հայ եկեղեցույ աստուածաբանութիւնը ըստ շարականներու» շահեկան աշխատությունը⁸²²:

Շարականների մասին հատուկ ուսումնասիրություն է գրել Գր. Հակոբյանը: Սակայն իր մենագրական ծավալուն աշխատության մեջ հեղինակը ընդամենը մեկ էջ է նվիրել այս խնդրին⁸²³:

Այս բնագավառում լուրջ աշխատանք է կատարել Թ. Տասնապետյանը: Նրա «Գրիգոր Նարեկացի «Ներքող Աստուածածինին» խորագրով հետազոտության մեջ»⁸²⁴ մանրակրկիտ վերլուծումով վերհանվում է Նարեկացու Ներքողի կրոնափիլիսոփայական բովանդակությունը:

Հայ միջնադարի հոգևոր մշակույթի մեջ առավել մեծ դեր էր վերապահված ծիսական խոսքին (շարականներ, տաղեր, գանձեր): Այն էր և է իրականացնում պաշտամունքային գործառնության զգալի մասը: Այն օժտված է ոչ միայն հաղորդող, այլև հաղորդակցումն ապահովող ֆունկցիայով:

⁸²⁰ Հ. Գ. Ավետիքյան, Բացատրութիւն շարականաց, որք պաշտին ի հասարակաց ժամակարգութեան Հայաստանեայց եկեղեցույ:

⁸²¹ Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 549-555:

⁸²² Այդ աշխատությունից մեկ հատված նախապես հրատարակվել է Հասկ Հայագիտական տարեգրքում (1980, հոր շրջան, Ա տարի, էջ 1-6), ավելի ուշ՝ ամրոցապես. Գարեգին Արեղյան Սարգսյան, Հայ եկեղեցույ աստուածաբանութիւնը ըստ հայ շարականներու, Անթիլիաս, 2003:

⁸²³ Գ. Ա. Հակոբյան, Շարականների ժանրը հայ միջնադարյան գրականության մեջ (V-XV դդ.), Երևան, 1980, էջ 231-232:

⁸²⁴ Թ. Տասնապետյան, «Գրիգոր Նարեկացիի «Ներքող Աստուածածինին», ՀԱ, 1988, էջ 60-80, 1989, էջ 109-145:

Առաջին պարագայում հոգևոր բանաստեղծությունը ներկայանում է որպես գրական-գեղարվեստական միավոր, իսկ երկրորդում՝ որպես ծիսական: Այս երկու գործառնություններում, անշուշտ, առավել կարևոր է ծիսականը: Եթե գրական-գեղարվեստական ընկալումը բանաստեղծության ստորին, ապա ծիսականը՝ նրա վերին մակարդակն է մատնանշում: Բանաստեղծության գրական-գեղարվեստական արժանիքների վերհանումը կատարում է գրականագիտությունը, իսկ նրա ծիսական կողմի քննությունը՝ աստվածաբանությունը: Վերջինիս է վերապահված բանաստեղծության հոգևոր բովանդակության վերլուծումը, քանզի հենց դրա միջոցով է պարզաբանվում Աստծո և մարդու, մարդու և Աստծո հաղորդակցման վերբանական առանձնահատկությունը, որն իր էությունը հայտնութենական է: Աստվածաբանական վերլուծումը երևան է հանում բառաշերտի խորքում անթեղված իմաստային բովանդակությունը, որն ընդամենը հայտնության շուքն է: Այսպիսով, մեր նպատակն է վերհանել այդ հայտնութենական շուքի սովորագծերը, վարդապետական քննության ենթարկել նրա բոլոր մանրամասները: Բնական է, որ այդ վարդապետական գաղափարներն ու ըմբռնումները, ինչպես նկատում է Գարեգին Կաթողիկոսը, «կարգաւորեալ, պատճառաբանեալ, դրութենականացեալ և ամբողջական ձեւով չէ կարելի գտնել շարականներումէջ: Իրարմէ անկախ տարբեր-տարբեր անձերու կողմէ բանաձեւուած, գիտական ներկայացումի յատուկ սխտեմին մէջ չմտած գաղափարներ են անոնք, որոնք կը կարօտին համախմբումի, դասակարգումի եւ վերլուծումի»⁸²⁵:

Ուստի հոգևոր բանաստեղծության կրոնափիլիսոփայական քննությունն իրագործվում է բանաստեղծության մեջ գեղարվեստական զանազան կերպերով դրսևորվող աստվածաբանական գլխավոր գիտակարգերի (Արարչաբանություն, Քրիստոսաբանություն, Նրբորդաբանություն և այլն) տեսական մանրակրկիտ արձանագրումով և գնահատումով:

ա. Աստված, Աստծո հատկությունները

Աստծո, որպես բացարձակ Ոգու, ըմբռնումը մարդ արարածի մեջ սաղմնավորվել, հաստատվել ու գոյատևել է անհիշելի ժամանակներից: Անտարակույս այս ըմբռնումը զույացել է Ոգու հետ կենդանի հաղորդակցման հետևանքով: Աստված զանազան եղանակներով ու կերպերով հաղորդակցվել և հաղորդակցվում է մարդու հետ՝ դրսևորելով արարածների համար

մատչելի իր այս կամ այն հատկությունը: Սակայն հատկությունների դրսևորումը տակավին չի նշանակում Աստծո էության դրսևորում: Աստծո էությունը սկզբունքորեն անտեսանելի, անճանաչելի է: Այս մասին են վկայում և՛ Սուրբ Գրքը, և՛ Եկեղեցու վարդապետները: Հովհաննես և Պողոս առաքյալները դրա վերաբերյալ պարզիպարզ արձանագրում են. «ՁԱստուած ոչ ոք ետես երբէք...» (Յովհ. Լ. 18). «ՁԱստուած ուրուք երբէք չիք տեսեալ» (Մատթ. Գ. 12), «Որ միայն ունի զանմահութիւն՝ բնակեալ ի լոյս անմատոյց, զոր ոչ ոք ետես ի մարդկանէ եւ ոչ տեսանել կարող է» (Մ. Տիմոթ. Զ. 16): Այս խոսքերի հաստատումն են ս. Գրիգոր Լուսավորչի, ս. Հովհան Ոսկեբերանի, ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու, ս. Եղիշեի և Սարգիս Շնորհալու հետևյալ մտքերը. «Այլ ոչ եթէ զանհաս բնութենէն կարիցէ ոք ճառել, եւ որպէս էն՝ զայն կարիցէ ոք պատմել. զի անհաս եւ անբաւ, եւ անբաւանդակ եւ անքնին է, անմատոյց եւ անիմաց է յամենայն արարածոց»⁸²⁶, «...բազումքս զիտեմք զԱստուած, այլ զբնութիւն նորա թէ որպէս, կամ զինչ իցէ, ոչ ոք զիտէ, բայց միայն որ չէութենէ նորա ծնեալ է»⁸²⁷, «Նա չի կարող ընկալվել ո՛չ զգացումներով, ո՛չ երևակայությամբ, ո՛չ կարծիքով, ո՛չ մտքով, ո՛չ ճանաչողությամբ» (ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացի)⁸²⁸, «... գոյ Աստուած. հաւատարիմ է ինձ. զորպիսութիւն նորա ոչ գիտեմ. ես որ երեւինս՝ զայս եւեթ գիտեմ, զաներեւոյթսն Աստուծոյ՝ Աստուած միայն գիտէ» (Եղիշե)⁸²⁹, «... որքան ինչ միանգամ ոք ասէ գնմանէ, զո՛չէն սահմանէ ի վերայ նորա»⁸³⁰: Այսպիսով, Ս. Գրքից սկիզբ առնող Աստուծո անճանաչելիության գաղափարը վավերացվում է ինչպես բյուզանդական, այնպես էլ Հայ Առաքելական եկեղեցու աստվածաբանության մեջ: Այն սերտորեն աղերսվում է Արևելաքրիստոնեական աստվածաբանությանը, հատուկ անճառելի (ապոֆատիկ = ժխտողական) աստվածամտության հանրահայտ սկզբունքի հետ⁸³¹: Ըստ անճառելի աստվածաբանության, աստվածության հետ հաղորդակցման միակ բանական և ընդունելի շափանիշը Աստծո անմատչելիության, անճանաչելիության, «անճառելի» լինելու գիտակցումն է: Աստծո տրված մյուս բնորոշումները չեն կարող աստվածության հատկորոշումը համարվել, առավել ևս եթե դրանք գրական

⁸²⁶ Ազաթանգեղոս, Պատմություն Հայոց, էջ 1422:

⁸²⁷ Յովհան Ոսկեբերան, Մեկնություն Յովհաննու, ճառ ԺԴ, էջ 143 (նիս):

⁸²⁸ В. Лосский, "Предание Отцов и схоластика", Богословские труды, сб. 18, Москва, 1978, с. 121:

⁸²⁹ Եղիշե, Խրատք, էջ 1025:

⁸³⁰ Սարգիս Շնորհալի, Մեկնություն..., էջ 186, 2րդ սին, տող 11-12:

⁸³¹ Ապոֆատիկի համակողմանի քննությունը տևիս В. Лосский, "Апофаза и триническое богословие", Богословские труды, сб. 14, Москва, 1975, с. 95-104:

⁸²⁵ Գարեգին Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս, նշվ. աշխ. էջ 2:

բովանդակություն ունեն: Աստվածաբանական այս կանխագրույթի վրա են խարսխված շարականների և տաղերի շատ հատվածներ: Ահա դրանցից մի քանիսը.

Որ անիմանալիդ ես յէութեան...⁸³²:

Զանճառ էութիւն

Եւ ըզմի աստուածութիւն բարբերանեմք...⁸³³

Զանիմանալին ի յէութեան

Երկրաւորքս ընդ երկնայինսըն.

Միարանութեամբ

Բարձր արարէք...⁸³⁴

Անուն անեղին էին Աստուած է

է միշտ յէութեան չանհասութեան նոյն...⁸³⁵

Գանձ անապական ծածկեալ մեծութիւն

Ահաւոր, անիմանալի խորհուրդ...⁸³⁶:

Սակայն, եթե Աստծո ընդարձակ, ինքնակա էությունը անմատչելի է ազամորդուն, ապա այդ էության բաղձակերպ դրսևորումները այս կամ այն շափով մատչելի են: Աստծո՝ ազամորդու նկատմամբ ունեցած անսահման ողորմածութեամբ են պայմանավորված այդ կենսաճառագ դրսևորումները, որոնք աստվածաբանական (և ոչ միայն աստվածաբանական) գրականության մեջ իրենց կայուն և անփոփոխ անունն ունեն՝ արարչագործություն: Մարդը Աստծո հետ հաղորդակցվում է նրա արարչության, նյութական իրականության միջոցով: Արարչությունը Աստծո փառքի ստվերն է, այն ընդհանուր պատկերացում է տալիս Արարչի մասին՝ ուսուցանելով առ Աստված տանող ուղիները: Այս մասին ունենք Սուրբ Գրքի հեղինակավոր վկայությունները. «Ի մեծութենէ եւ ի զեղեցկութենէ արարածոցն, ըստ նմին համեմատական եւ Արարչագործն նոցա երելի» (Ռմաթ. ԺԳ Է), «Երկինք պատմեն զփառս Աստուծոյ, եւ զարարածս ձեռաց նորա պատմէ հաստատութիւն» (Սաղ. ԺԲ Է): «Անեբելոյթը Նորա ի սկզբանէ աշխարհի արարածովքս իմացեալ տեսանին, այսինքն՝ մշտնջենավորութիւն եւ զաւրութիւն եւ Աստուածութիւն Նորա» (Հռոմ. Լ 20): Այս միտքն իր արձագանքն է գտնում Արևելքի

⁸³² Շարական, էջ 255: (այս և հետագա ընդգծումները մերն են՝ Հ. Բ.):

⁸³³ Կանոն երկրորդ կիրակեկն աղուսացից, *Շարական*, էջ 109:

⁸³⁴ Կանոն Բուն բարևկենդանին, Նույն տեղում, էջ 98, հմմտ. Կանոն Աշխարհամաստրան կիրակեկն, էջ 227:

⁸³⁵ Գրիգոր Նարեկացի, *Գանձուտար*, էջ 647:

⁸³⁶ Նույն տեղում, էջ 627:

լարրիստոնեական եկեղեցու աստուածաբանության մեջ: Այսպես, ս. Աթանաս Ալեքսանդրացին Բանի մարմնավորման մասին իր աշխատության մեջ արարչագործությունը նկատում է որպես «տիեզերքում հայտնված աստուածաբանության սրբազան դպրոց»⁸³⁷: «Հաճախապատումի» մեջ արձանագրվում է. «Զի կարգեաց Աստուած զաշխարհս որպէս դպրոց, զի ուսցին արարածք զխնամս Արարչին յառնելն եւ ի կազմելն»⁸³⁸: Համաձայն ս. Եփրեմ Ասորու, նույնիսկ հեթանոսները (թեկուզև սակավաթիւ) կարողացան արարչության շնորհիվ ճանաչել Արարչին: Վարդան Արևելցին իր Արարածոց խմբագիր մեկնության մեջ վկայաբերում է Եփրեմի այդ միտքը. «Սակաւք ի հեթանոսաց լուսաւորեցան եւ ծանեան արարածովքս զԱրարչին»⁸³⁹: Այս մասին, սակայն, ավելի մանրամասն խոսում է Ներսես Լամբրոնացին: Սողոմոնի իմաստության մեկնության մեջ նա համակողմանի բացատրություն է տալիս այս իրողությանը. «Մեծ է եւ ընդարձակ երկին, լայն եւ անեղր է ծով, սփռո է երկիր, գեղեցիկ է արեգակն, ցանկալի է մարդ, սիրահարուստ է տեսակ մարդոյ եւ ձողո...: Վայելուչ է ոսկի...: Տե՛ս ի սոսա զարարիչն, համեմատեա՛ զանեղն ընդ եղականքս, զարարողն՝ ընդ արարեալս, զկառավարողն՝ ընդ բերեալքս, զաղբերն իմաստութեանն՝ ընդ բանաւորքս, զբխողն սիրոյ՝ ընդ սիրահարուստքս, եւ արայ սոքաւք առ նորա գեղն եւ զաւրութիւնն եւ հեղութիւնն եւ քաղցրութիւնն ճանապարհ, եւ լեր երկնաւոր՝ երկնային խոկմամբն»⁸⁴⁰: Այս գաղափարի ղեկարվեստական անդրադարձն են շարականների եւ տաղերի հետևյալ հատվածները.

Ամենայն գործըք Տեառն աւրհնեն ըզնա անդադար.

Զանըսկիդրն Աստուած՝ զանյաղթելի

զթազաւորն

Աւրհնեցէք...⁸⁴¹:

Երկինք փառացն Աստուծոյ լինին պատմարանք...⁸⁴²:

Յարարածոցրս ծանուցաւ,

սսեղծաւ սոցուն, թէ է անրաւ...⁸⁴³:

⁸³⁷ Migne, PG, t. 25, col. 117B, հղումն ըստ՝ С. С. Аверинцев, *Поэтика Ранневизантийской литературы*, с. 161:

⁸³⁸ Գրիգոր Լուսավորիչ, Յանախապատում..., էջ 40:

⁸³⁹ Մ. Մսերեան, Հրահանգ քրիստոնէական հաւատոյ ըստ ուղղափառ դաւանութեան եկեղեցւոյ Հայաստանեայց, Մոսկուա, 1850, էջ 119:

⁸⁴⁰ Ներսէս Լամբրոնացի, Մեկնութիւն իմաստութեան Սողոմոնի, աշխ. Ա. Դանիէլեանի, Նյու-Յորք, 2007, էջ 541-542:

⁸⁴¹ Կանոն եաւթներորդ աւուրն, *Շարական*, էջ 55:

⁸⁴² Գրիգոր Նարեկացի, Ներբող ի սուրբ Կոյսն, էջ 966:

⁸⁴³ Ներսէս Ծնորհալի, Բան հաւատոյ, Մատենադիրք հայոց, հտ. ԺԷ, ԺԲ դար, Երեւան, 2018, էջ 231:

Աստված բացարձակ իրողություն է, Որին չի կարելի որոշակի կարգույթի մեջ զետեղել, քանզի այն բոլոր կարգույթների նախասկիզբն է և դրանք ներառում է իր մեջ: Այս է պատճառը, որ Մովսես նախամարգարեին հաղորդված Աստծո միակ ճշմարիտ անունն է է (Աշխ Գ. 13), որն Աստծո բացարձակության առհավատչյան է⁸⁴⁴: Այս բացարձակության գիտակցությունը կա Հաճախապատումի՝ «Այլ որպէս էր եւ է եւ կայ յաւիտեան, ինքն միայն գիտէ» բառերի մեջ: Եթե այս բառերը ցույց են տալիս աստվածաանաշողության անկարելիությունը (անճառելիութիւն = ապոֆատիզմ), ապա դրանց հետևող «այլ սիրովն իւրով յայտնեցաւ արարածոց, եւ խնամովք իւրովք ծանուցեալ եղև» բառերը⁸⁴⁵ հայտանշում են աստուածաբանական մեկ այլ սկզբունք, որ հայտնի է ճառելիութիւն (կատաֆատիզմ) անունով: Եթե Առաջին սկզբունքը իրականացվում է Աստվածությանը տրված անճառելի (ապոֆատիկ = բացասական) («անեղծական, անստեղծական, անտարրական»), ապա երկրորդը՝ ճառելի (կատաֆատիկ = դրական) որակումներով: Ծառելի աստվածաբանության համաձայն, աստծո արարչական գործության դրսևորումը հնարավորություն է տալիս նրան բնորոշելու ամենաբազմազան որակումներով: Այդ որակումները ոչ այլ ինչ են, քան մարդուն մատչելի աստվածային դրսևորումների հայտնութենական անվանումները: Դրանք Աստծո այս կամ այն հատկության, բառային տարազով ներկայացող, պայմանական նշանակներն են, որոնք կրոնափիլիսոփայական տեսության մեջ հայտնի են «Աստծո ստորոգելիներ» անվանումով: Ի տարբերություն Աստուծո անդրանցական (տրանսցենդենտալ) էությունը մատնացուցող «անճառելի», «անճանաչելի» որակումի, այս որակումները, արձանագրում են արարչության նկատմամբ Աստվածության ներունակությունը (իմանենտությունը): Մերժելով Եվոնոմիոսի բանաբանական բացարձակաբանությունը, ըստ որի՝ Աստծո միակ և ընդունելի անունն «անժին»-ն է⁸⁴⁶, Բյուզանդական և հայ Եկեղեցու հայրերը հստակորեն զատորոշում են Աստծո ինքնակա էությունը նրաներդրությունից: Եթե Առաջինը անանվանելի է իր անդրանցականության

հետևանքով, ապա երկրորդը իր Իմանենտությամբ կամ հայտնութենական բնույթով՝ ենթակա տարբեր անվանումներին: Աստվածության հայտնութենական անվանումներից են Հոգի, Հուր, Լոյս և այլ բառերը: Ահա այս պատճառով «...անբաւ է մարդոյ տեսանել զԱստուած գոյի իւրով...: Բայց իբրև ինքնակամ կամաւք բարբարութեամբ իւրով զինքն ցուցանէր... ումեմն լոյս, ումեմն հուր...: Իսկ եթէ ասիցեմք եթէ Հուր է՝ զոր ինչ տեսանեմքն ասեմք. եթէ ասեմք լոյս է... նմանութիւն ցուցանեմք երեւութիւքս անբեւութիւն վասն մերոյ անհասութեան»⁸⁴⁷: Ներսես Շնորհալին Համայն նահանգի քահանաներին հղած թղթում գրում է, «...և հոգին անուն զանմարմին բնութիւնն նշանակէ ըստ Տեառն ասելոյ յաղագս յաւիտ անմարմնութեանն Աստուծոյ, եթև՝ Հոգի է Աստուած»⁸⁴⁸: Այս միտքը ավելի հստակվում է ներսես կամբողջացու Ատենաբանության մեջ. «...սովորութիւն է զԱստուած վասն մարբութեանն հուր անուանել, և վասն պարզութեանն՝ լոյս. նա և բազումս առնումք ի վերայ նորա յայսպիսի անուանք: Սակայն ոչ թէ մի ոք ի սոցանէ զէութիւն նորա ստուգէ, որ անհասն է, այլ միայն զնիբործութիւն կամաց նորա մեզ յայտնի ցուցանէ»⁸⁴⁹: Այսուամենայնիվ, հայ և առհասարակ Արևելաքրիստոնեական կրոնափիլիսոփայական տեսության մեջ անճառելիությունը և ճառելիությունը հստակորեն զանազանվելով հանդերձ, գրեթե միշտ հանդես են գալիս փոխկապակցված կերպով: Այս է պատճառը, որ Աստված և՛ անանուն է, և՛ բազմանուն: «Եւ զանուն նորա ոչ չէ եւս ոք գիտաց. - ասում է ս. Գրիգոր Լուսավորիչը, - զի չէ եւս անդր քան զնա ոք՝ որ անտի եւ այսր անուանիցէ...»⁸⁵⁰: «Անիմանալի է Աստուած եւ անանուն»⁸⁵¹ հաստատում է ս. Դիոնիսիոս Արիսպաղացին: Առավել պերճախոս են Գրիգոր Նարեկացու Ողբերգության մատյանի հետևյալ տողերը. «Ո՛չ անուամբ շափեալ եւ ո՛չ յորջորջմամբ նշանակեալ, ո՛չ որակութեամբ նմանեալ եւ ո՛չ բանակութեամբ կշռեցեալ, ո՛չ աւրինակաւ ձեւացեալ եւ ո՛չ որպիսութեամբ ծանուցեալ...»⁸⁵²: Բայց միաժամանակ «Ի մեծութենէ զօրութեան յայտնի է անուն Տեառն (Առաւել, ժԸ 10)»: Ի մտի ունենալով այս իրողությունը՝ Սուրբ Գրիգոր սահմանել է Աստծո զանազան անուններ՝ Արարիչ, Տեր, Տեր Աստված, Տեր Ամենակալ, Տեր Զորութեանց, Թագավոր, Դատավոր, Իշխան, Հայր: Այս

⁸⁴⁴ В. Лосский, “Догматическое богословие”, Богословские труды, сб. 8, Москва, 1972, с. 133-134, сб. 18, Москва, 1978, с. 189: Այս տեսակետից ուշագրավ է Կիլիմոս Կոլյոնի (313-393 թթ.) հետևյալ միտքը. «Առայնիսկ Սերովրեների համար անուանելի, անմատչելի (Աստվածությունը - Հ. Բ.) չի կարող պարունակվել որևէ մտքի մեջ, որևէ տեղում... անշոշափելի, անտարանջատելի, որ չունի ո՛չ խորք, ո՛չ մեծություն, ո՛չ լայնություն, ո՛չ ձև, որ իր պայծառությամբ գերազանցում է երկնային բոլոր լույսերը... որն իր հոգևոր բնության պատճառով գերազանցում է ամեն տեսակ միտք». տե՛ս В. Лосский, “Каппадокийцы”, Богословские труды, сб. 25, Москва, 1984, с. 161:

⁸⁴⁵ Գրիգոր Լուսավորիչ, Յանախապատում..., էջ 13:

⁸⁴⁶ В. Лосский, Каппадокийцы, с. 162:

⁸⁴⁷ Ազաթանգեղոս, Պատմություն հայոց, էջ 1467-1468:

⁸⁴⁸ Ներսես Շնորհալի, Ընդհանրական թուղթ, էջ 277:

⁸⁴⁹ Ներսես Լամբրոնացի, Ատենաբանություն..., էջ 155:

⁸⁵⁰ Ազաթանգեղոս, Պատմություն հայոց, էջ 1468:

⁸⁵¹ Հրահանգ, էջ 126: Հմմտ. The Armenian version of the works attributed to Dionysius the Areopagite, էջ 129, տող 8-10:

⁸⁵² Գրիգոր Նարեկացի, Մասնաւան..., Բան ԼԳ գ էջ 244:

կապակցութեամբ Արշակ Տեր-Միքեյլանը նկատում է. «Իբրև արարիչ ու հասկանալի պատճառ՝ նա կոչվում է Աստված (էլոհիմ), և մենք ճանաչում ենք, որ նա ամբողջ աշխարհի Աստվածն է, իսկ իբրև նախախնամող, կատարող, դատող ու հայտնող կոչվում է Տեր (Եհովա կամ Եհովէ)...»⁸⁵³ «Քնարարձք քեզ Արարչիդ արբանեկէն» (Եմատր. Ժ.Չ 24), «Որ արար զերկիրդ եւ ստեղծ զդա... Տէր անուն է նորա» (Երեմ. ԼԳ 3 նաև՝ Սաղ. ԶԲ 19), «Ես Տէր Աստուած, այս է անուն իմ» (Եսայի ԽԲ 8), «Տէր ամենակալ անուն է նորա (Երեմ. ԵՂ 57), «Թագաւոր յաղթող եմ ես, ասէ Տէր ամենակալ» (Մաղաթ. Լ 14), «Տէր Հայր մեր, Տէր Դատաւոր մեր, Տէր իշխան մեր» (Եսայի ԶԳ 22), «...ստուել հնազանդեսցուք Հաւր հոգւոց, եւ կեցցուք» (Երբ. ԺԲ 9), «Այլ եկեսցէ ժամանակ եւ այժմ իսկ է, յորժամ ճշմարիտքն երկրպագուք երկիր պագանիցն Հաւր հոգւով եւ ճշմարտութեամբ, քանզի և Հայր այնպիսի երկրպագուս իբր խնդրէ» (Յով. Գ 23): Սուրբ Գրքի և կրօնափիլիսոփայական տեսութեան վերաբերյալ գաղափարները են սնվում շարականների և տաղերի, աստվածությունը բնութագրող, հետևյալ տեղիները.

Ամէնիմաստ, ամենից Հայր,
 Բազմազեղ ինամող,
 Ստեղծող եւ Տէր բոլորից.
 Անեղ եւ էիցս էակ,
 Զոր միշտ արհնեն դասք անմարմնականացրն
 Յուէժաբար հրնշմամբ...⁸⁵⁴
 Որ համագոյից ես հաստիչ,
 Հարցրն մերոց Աստուած,
 Ուսո՛ մեզ անդադար արհնել
 Զահաւոր անուն քո սուրբ:⁸⁵⁵
 Աստուած բազումողորմ
 Խընայեա՛ յարարածքս քո,
 Հայր ամենակալ
 Եւ ողորմեա՛⁸⁵⁶
 Աստուած հարցրն մերոց,
 Բարեբանեալ է անուն քո յաւիտեան:
 Վասն ուխտի հարցրն մերոց.

⁸⁵³ Արշակ Տեր-Միքեյլան, Հայաստանյայց սուրբ եկեղեցու քրիստոնեականը, Սուրբ Էջմիածին, 2007, էջ 76:

⁸⁵⁴ Կանոն Աստուածայայտնութեան առաջին աւուրն, Շարական, էջ 41:

⁸⁵⁵ Կանոն Բուն բարեկենդակին, նույն տեղում, էջ 97:

⁸⁵⁶ Նույն տեղում, էջ 98:

Տէ՛ր, մի՛ մատներ իսպառ
 Վասն անուանըդ քում սրբբոյ՝⁸⁵⁷
 Էն էապես մեզ քարոզէ
 Զոր էնն՝ ուսեալ ի Մովսիսէ,
 Թէ Աստուած էր ի սկզբրանէ,
 Եւ ոչ եղեալ ի յումեքէ՝⁸⁵⁸
 Դատաւոր արդար, որ հաստատեցեր ի մեզ
 Դատող բնութեան ըզմիտքս մեր,
 Շնորհեա՛ սրմա դատել զանձինս
 Իրաւամբք...⁸⁵⁹
 Թագաւոր երկնաւոր
 Որ ըզթիւ սրբբոց քոց
 Բարեզըթութեամբ լըցեր,
 Զմիարանութիւնըս մեր արհնեա՛...⁸⁶⁰
 Արքայ երկնաւոր,
 տուր ինձ զարքայութիւն քո,
 զոր խոստացար սիրելեաց քոց...⁸⁶¹

Արձագանքելով Աստվածաշնչի «Երկինք եւ երկնից երկինք չեն քեզ րաւական (Գ.Թ.ա.Գ. Լ 27), ս. Կյուրեղ Երուսաղամեցու «Ո՛չ ընդ վայրօք փակեալ, այլ վայրացն ինքն է արարիչ»⁸⁶², Սեբերիանոս Գաբազացու «Անսկիզբն է Աստուած, անճառ և անհասական... որ ո՛չ տեղօք սահմանի, և ո՛չ վայրօք բովանդակի»⁸⁶³, ս. Հովհան Ոսկեբերանի «... յամենայնի է և անտեղի է»⁸⁶⁴ խոսքերին՝ Ներսես Շնորհալին և Գրիգոր Նարեկացին գրում են.

Աստուած անեղ եւ անժամանակ,
 Անսկիզբն, անեզր եւ անկատարած,
 Լոյս անմատոյց, գերարփի անուր, անուստ եւ տիպ անսահման,
 Գերագոյն բնութիւն էութիւն ի վեր քան զմիտս եւ զբան...⁸⁶⁵

⁸⁵⁷ Կանոն երկրորդ կիւրակէին աղուհացից, Նույն տեղում, էջ 107:

⁸⁵⁸ Ներսէս Ծնորհալի, Բան հաստոյ վասն անեղին եւ եղելոց բարատնարար ի դիմաց հայկական տառից չափաբերմամբ ոգևալ ի Ներսիս, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԷ, ԺԲ դար, Երևան, 2018, էջ 471:

⁸⁵⁹ Կանոն երկրորդ կիւրակէին աղուհացից, Շարական, էջ 139:

⁸⁶⁰ Կանոն սրբոց Քառասնից, Շարական, էջ 136:

⁸⁶¹ Ներսէս Ծնորհալի, Հաւատով խոստովանիմ, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԷ, ԺԲ դար, Երևան, 2018, էջ 1210:

⁸⁶² Կիւրեղ Երուսաղեմացի, Կոչումն ընծայութեան, էջ 95

⁸⁶³ Սեբերիանոս, Ճառք, էջ 4:

⁸⁶⁴ Յովհան Ոսկեբերան, Մեկնութիւն Յովհաննու, էջ 141 (ճխա):

⁸⁶⁵ Ներսէս Ծնորհալի, Տաղեր եւ զանգեղ, էջ 307:

Զի է անկէտ եւ անսահման,
 աներբ, անուր եւ անվախճան⁸⁶⁶։
 Տէր Աստուած ամենայնի, զաւրաւոր յամենայնի,
 Անպարագիր, անվայրափակ տեղի ամենեցուն,
 Բոլոր իսկութեամբ հուպ յամենեսին,
 Անուրեք վայրից, եւ չիք սահման առանց քո
 Ո՛չ երեւեալ երբէք եւ ո՛չ տեսականութիւն առանց
 քո ծագման յուսաւոր⁸⁶⁷։

Աստծո կարևորագույն ստորոգելիներէրից է նրան տրված Արարիչ անվանումը, որը լավագույնս հատկորոշում է նրա էությունը, այն է՝ արարչագործելու, ստեղծելու ներուժ կարողականությունը։ Ուրիշ խոսքով, աստուծո Արարիչ անվանումը բխում է նրա նախասկզբնական զորութեան բնույթից, արարելու կարողությունից և այդ կարողության գործադրումից, որի արդյունքը տիեզերքն է։ Արարիչը ոչ միայն նյութի ստեղծիչն է ոչնչից, այլև այն շնչավորող, ձև տվող, կարգավորող բացարձակ Ոգի է։ «Զգոյր ինչ ժամանակակից Աստուածոյ, – ասում է Եզնիկ Կողբացին, – եւ ոչ նիւթ ինչ, ուստի առեալ՝ զարարածս կազմիցէ, այլ ինքն է ամենայն բնութեանց արարիչ եւ ոչ՝ միայն կերպարանաց կազմիչ եւ ոչ՝ էութեան էականաց իրիք խառնիչ, այլ՝ գոյանալոյ գոյացելոցն գոյարար»⁸⁶⁸։ Դեռ ավելին, ըստ Խոսրով Անձևացու՝ «Աստուած» անունը բխում է նրա «արարիչ» իմաստից. «...Աստուած անունն արարչական է, – բացատրում է նա իր ժամակարգության մեկնություն մեջ, – ... առ մեզ ստուգաբանի թէ՛ աստ էած զմեզ»⁸⁶⁹։ Իր մեկ այլ աշխատության մեջ նա նույն ստուգաբանությունն է տալիս. «...Տէրն անուն վասն տիրելոյն է, իսկ Աստուած՝ վասն ստեղծանելոյն եւ յաստիս ածելոյ զեղեալքս»⁸⁷⁰։ Այսպիսով, աստուծո գլխավոր ստորոգելին նրա Արարիչ լինելն է, որն իր գոյավորող զորութեամբ, իր կամքի գերբնական տնօրինումով և միայն խոսքի արտաբերումով անգոյությունից կյանքի է կոչում հավիտենականությունն ու բովանդակ իրականությունը։ Սա նշանակում է, որ «Աշխարհ յառաջ, քան

⁸⁶⁶ Ներսես Ծնորհալի, Բան հաւատոյ, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԷ, ԺԲ դար, Երեւան, 2018, էջ 229։

⁸⁶⁷ Գրիգոր Նարեկացի, Մատենադպրոցական, էջ 167, Բան ԻԳ-Ա։

⁸⁶⁸ Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց, էջ 496։

⁸⁶⁹ Խոսրով Անձևացի, Մեկնութիւն ժամակարգութեան, Կ. Պոլիս, 1840, էջ 99։

⁸⁷⁰ Խոսրով Անձևացի, Դատարագամատոյց, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ժ, Ժ դար, Այթիլիաս-Լիբանան, 2009, էջ 188։

զինելն իւր գոյր ի նախագաղափար տեսութիւնն Աստուծոյ»⁸⁷¹։ Արարչարանական այս գաղափարներն են ընկած շարականների և տաղերի ներքորբերյալ տողերի հիմքում.

Որ Արարիչդ ես յաւիտենից
 եւ ստեղծեք զարարածս ամենայն յոչընչէ.
 Ըզբեզ արհնեմբ,
 Աստուած հարցըն մերոց⁸⁷²։
 Արարչագործ Աստուած,
 Որ յոչընչէ գոյացուցէր զերկինս
 եւ զերկիր
 Արհնեմբ ըզբեզ, որ հանգուցիչդ ես
 նընջեցելոց,
 Հայր ամենակալ⁸⁷³։
 Որ բանիւ հրամանի քո հաստատեցեր զերկինս եւ
 զերկիր,
 Արարիչդ ամենայն եղանութեանց.
 Վասըն զի լոյս են հրամանըք քո
 Ի վերայ երկրի⁸⁷⁴։
 Տէրն յետ ստեղծման արար[ա]ծոց
 Հանգեաւ յեաթն արն ի գործոց.
 Այն որ հանգիստ աշխատելոց,
 Եւ կամքըն գործ է եղելոց.
 Ուստի եւ մեզ յոյս հաստատուն
 Ետ հանգըստեամբըն շարաթուն,
 Թէ աստ գործել զգործս Աստուծոյ,
 Անդ է հանգչէլ ընդ Աստուծոյ⁸⁷⁵։
 Իսկապէս անսկիզբն եւ սկզբնացուցիչ յոչնից գոյիցս.
 Ամենայնց աննիւթից եւ նիւթականաց կառուցիչ եւ Տէր.
 Որոշող կայանից կենաց կացման՝ ըստ իրին,
 Համազոյզ՝ անտարրիցն եւ հոգեղինաց էութեանց։
 Զաշխարհն վերին դասիւք զանազանեալ եւ
 փառաւք որոշեալ...⁸⁷⁶։

⁸⁷¹ Ա. Տէր-Միքելյան, նշվ. աշխ., էջ 93։

⁸⁷² Կանոն Մեծի երկուշարաթին, Ծարական, Մատենագիրք հայոց, էջ 169։

⁸⁷³ Կանոն համար և նեղեցկոյ ի Քրիստոս, նույն տեղում, էջ 420։

⁸⁷⁴ Կարգ աւագ արևնութեանց Յարութեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, նույն տեղում, էջ 462։

⁸⁷⁵ Երգ վասն եալթնբորդի աւուր արարչութեանն..., նույն տեղում, էջ 374։

⁸⁷⁶ Գրիգոր Նարեկացի, Գանձոտար, էջ 655։

Առկա են նաև անճառելի և ճառելի աստվածաբանության մեկտեղման առավել պերճախոս օրինակներ, որոնք դարձյալ սնվում են սուրբգրային և Արևելաքրիստոնեական աստվածաբանության ակունքներից. «Արքայութիւն նորա ամենեցուն տիրէ... ընդ ամենայն տեղիս է տէրութիւն նորա» (Սաղ. ՃԲ՝ 19, 22): «Աստուած մերձաւոր եմ ես, ասէ Տէր, եւ ոչ Աստուած հեռաւոր» (Եղե. ԻԳ՝ 23-24): Այս միտքն իր աստվածաբանական կարճառոտ մեկնութիւնն է ստանում ս. Գիոնիսիոս Արիսպաղացու «Յաղագս աստուածային անուանց» երկում. «...ինքն յամենեսին մերձ է, բայց ոչ ամենայն մերձ ի նա»⁸⁷⁷: Արձագանքելով աստվածաբանական այս ավանդույթին՝ Ներսիս Շնորհալին գրում է.

Հուպ ամենից եւ մերձաւոր
եւ յումեքէ ոչ հեռաւոր⁸⁷⁸:

Սակայն անճառելի և ճառելի աստվածաբանության հակոտնյա ծայրաբևեռների պարագործաւ մեկտեղման մի իսկական օրինակ պիտի համարել Գրիգոր Նարեկացու Ողբերգութեան մատչանի և «Գանձ ի Սուրբ Խաչն աստուածընկալ»-ի հետևյալ տողերը.

Ձայն անբաւութեան, իսկութիւն անըննութեան,
Անմատչելի հեռաւոր եւ անընդմիջելի մերձաւոր,
Տեսող հեծութեան, նկատիչ թշուառութեան...⁸⁷⁹:

Անճառ իսկութիւն՝ փակեալ ի զգալեացս,
համագոյ անթարգմանելի.

Անհասանելի հեռաւոր եւ անընդմիջելի մերձաւոր
անմահ թագաւոր.

Ահա խնկեսցին մաղթանք մեր առաջի քո,
ամենակալ, աղաչեմք⁸⁸⁰:

բ. Սուրբ Երրորդություն

Ոգու և նյութի, աստուծո և աշխարհի հարաբերությունն իրականացվում է Սուրբ Երրորդության՝ Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու միջոցով, որոնք Ա. Տեր Միքեյլանի նկատումով, ոչ թե սոսկ «Կատարելություններ» և «աստուածային գործունեութեան երևոյթներ» են, այլ Անձեր⁸⁸¹: Մեկ բնություն ունեցող այդ

Անձերից Յուրաքանչյուրն ունի գործունեության իր ոլորտը: Այդ ոլորտներում զրսևորվում են Աստվածության Երեք անձնավոր հատկությունները, որոնք կյանքի են կոչվում Նրա կամքով, մտքով և զգացումով: Եթե մարդ արարածի համար զրանք կարողություն են, ապա Աստծո համար՝ իրողություն, «վասն զի Աստուծո մեջ մտածողությունն ու գոյությունը մեկ է...» («Սեկամքի գործ է եղելոցս»), մինչդեռ մարդու սահմանավոր, արարածական լինելու պատճառով, դրանց միջև հակադրություն կա⁸⁸²: Աստվածության կամքը՝ Հայրն է, միտքը՝ Որդին, զգացումը՝ Սուրբ Հոգին: Սակայն այսօրինակ մեկնաբանումը (չասելու համար պարզունակացնում) զգալիորեն պարզեցնում է խնդիրը: Արևելաքրիստոնեական եկեղեցու հայրերը մտավախություն ունենալով սրանից, Սուրբ Երրորդության պարագային աշխատում են իրենց ղերծ պահել տրամաբանական կարգույթներով մտակառուցումներ կատարելու գալթակողությունից: Այս է պատճառը, որ նրանք Սուրբ Երրորդության մասին խորհրդածելիս աշխատում են վեր կանգնել նյութական իրականության թելադրած կաղապարային մտազննության հայտնի ձևերից: Ինչո՞ւ. բանզի հայտնութեանական բնավորության հետևանքով մերժելով քննական տրամաբանության հանրահայտ օրենքները, եկեղեցու հայրերը ամենայն իրավամբ Սուրբ Երրորդության մեջ տեսնում են, թվում է, մեկ մեկու բացառող անձնավորական տարանջատության և բնավորական միասնության համաժամանակյա գոյակցությունը: Երեք դեմքերի այսօրինակ հարաբերակցությունը եկեղեցին որակել է ὁμοούσιον (համագոյություն) եզրով: Ի տարբերություն պլոտինյան երրորդության, ուր դեմքերի (Միակ, Միտք, համաշխարհային Հոգի) համագոյության մեջ էմանացիոն աստիճանակարգում կա, Սուրբ Երրորդության դեմքերի հարաբերությունն աչքի է ընկնում հակօրինակ (անտինոմիկ) բնույթով, ինչը զրսևորվում է անձերի փոխադարձ հայելացումով, այսինքն՝ հավասար ուժով մեկի մեջ մյուսի արտացոլումով: Եզրն աստվածաբանական ներկա իմաստով կիրակվել է այնպիսի նշանավոր եկեղեցականների կողմից, որպիսիք են ս. Աթանաս Ալեքսանդրացին, ս. Գրիգոր Աստվածաբանը, ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացին, ս. Հովնան Ոսկեբերանը և Արևելաքրիստոնեական մտքի դարավոր փորձն իր մեջ ամբարած Հովհան Դամասկացին⁸⁸³:

Սուրբ Երրորդության այս հակօրինական իրողութիւնն է արձանագրում ս. Գրիգոր Աստվածաբանը Մկրտության նվիրված ճառում. «Աստուած երե-

⁸⁷⁷ The Armenian version of the works attributed to Dionysius the Areopagite, p. 149:

⁸⁷⁸ Ներսէս Շնորհալի, Բան հաստոյ, էջ 230:

⁸⁷⁹ Գրիգոր Նարեկացի, Մատնան..., էջ 167, Բան ԵԳ-Ա:

⁸⁸⁰ Գրիգոր Նարեկացի, Գանձտետր, էջ 717:

⁸⁸¹ Ա. Տեր-Միքեյլան, նշվ. աշխ., էջ 82:

⁸⁸² Նույն տեղում, էջ 86:

⁸⁸³ Ն՝Բ, հտ. Ա, էջ 12-13:

քեանն՝ ընդ իրեարս միացեալ, այս է յաղագս միիշխանութեանն. ո՛չ ժամանեմ զմինն իմանալ, երեքուձք շուրջ պայծառանամ, ո՛չ ժամանեմ զերիսն բաժանել եւ ի մինն ի վեր բերեալ լինիմ: Յորժամ զմի ոք յերիցն նկատեմ, զիս իմանամ զամենայն, եւ դիմաւքն լցեալ լինիմ եւ առաւելն փախչի. ո՛չ ունիմ մեծութեան նորա հասու լինել...: Եւ յորժամ զերեսեանն միանգամայն ընդունիմ տեսութիւն, զմինն տեսանեմ ջահ. ո՛չ ունիմ որոշել կամ չափել զլոյսն միաւորեալ»⁸⁸⁴: Ավելի հստակելով այս միտքն իր Յայտնութեան ճառում, Ս. Գրիգոր Աստվածաբանը նկատում է. «Եւ Աստուծոյ յորժամ ասեմ՝ Հայր եւ Որդւոյ եւ Սուրբ Հոգւոյն ասեմ, զի եւ ոչ քան զայս Աստուածութիւն է ցնդեալ, եւ մի բազմաստուածութիւն աստուածոց ի ներքս ածիցեմք, եւ ո՛չ ի ներքսագոյն քան զայս սահմանեալ, զի մի աղբատութիւն Աստուածութեանն դատապարտիցեմք. յաղագս մի իշխանութեանն հրէարար հրէիցեմք, եւ կամ երկուցն՝ հեթանոսարար... գտանիցին»⁸⁸⁵:

Ս. Գրիգոր Աստվածաբանը սրանով պարզորոշ ցույց է տալիս, որ Ս. Երրորդութեան պարագային ամբողջի մեջ բազում և բազումի մեջ ամբողջ, մեկի մեջ երեք և երեքի մեջ մեկ հարաբերութեան պայմաններում առանին թվաբանական կարգույթները սկզբունքորեն անկարող են ներկայացնելու այդ անդրանցական իրողությունը: Անդրադառնալով այս խնդրին, կապաղովկյան աստվածաբանութեան մյուս հսկան՝ ս. Բարսեղ Կեսարացին, Ս. Հոգու վերաբերյալ իր աշխատութեան մեջ գրում է. «Արդ, ո՛վ երբէք ուրեք սկսաւ ի դահեկանէ և ասաց ի նոյն կարգ թուոյ անորիշ զլուծայ, այլ մի դահեկան ասի եւ մի լուծայ եւ ոչ թէ երկոքեանն դահեկանք. սակայն զայս բանս առնեն, զի եւ ի վերայ Որդւոյ դիցեն զնուազութիւն եւ հնարին ասել ոչ նման զՈրդի Հօր եւ ոչ զՀօգի՝ Որդւոյ եւ երիս բնութիւնս կամին տալ ի վերայ երից անուանց, զի Որդի թուովն կրտսեր համարեալ լիցի ի Հօրէ, եւ Հօգի՝ յՈրդւոյ, բայց ճշմարտութիւնս մեր ոչ թէ թուով համարոյ է, այլ ստոյգ աստուածութեամբն վկայեալ է...: Արդ, Հայր եւ Որդի եւ Հօգի Սուրբ մեզ այսպէս տուան, զի մի Հայր միոյ Որդւոյ եւ միոյ Հոգւոյն ի մի աստուածութիւն անդր եւ չիք ի մեծութեան աստ յայսմ թիւ միոյ եւ երկուց եւ երից, քանզի ոչ եթէ յաւելն մի բնութիւն հնազանդեսցի առաջնուծն երկրորդն եւ երրորդն՝ երկրորդումն, այլ մեք զժառանգակցութիւն անուանցս այսոցիկ ի մի աստուածութիւն

անդր կարգեմք եւ ոչ առնումք մեք զթիւ նոցա...»⁸⁸⁶: Ուրիշ խոսքով, երրորդաբանական այս խնդիրը լուսաբանելիս միտքը պետք է վերանա Երրորդութեան թվի քանակային հասկացությունից, քանզի անքակտելիորեն շաղկապված աստվածային երեք անձնավորությունների գումարը մարդկային բանականության համար անմատչելի ձևով միշտ հավասար է մեկի: Այսպիսով Սուրբ Երրորդութեան երեք թվային քանակ չէ, այլ՝ Աստվածութեան անձնառելի կարգ⁸⁸⁷: Այս անձնառելի կարգի աստվածաբանական խորախոր մեկնաբանությունն է տրված Մամբրե Վերծանողի ճառերից մեկի հետևյալ տողերում. «Եւ արդ, ոչ մեծ եւ ոչ փոքր ի Սուրբ Երրորդութեանն երեւի, զի զմեծ եւ զփոքր, զծանր եւ զթեթեւ, զշատ եւ զսակաւ, ժամք եւ ժամանակք բովանդակեն: Իսկ ուր ոչ ժամք եւ ոչ ժամանակք, ոչ չափ եւ ոչ կշիռ մերձենայ յանբաւելի բնութիւնն, անդ ոչ նկարի ոչ փոքր եւ ոչ մեծ»⁸⁸⁸: Այսպիսով, Սուրբ Երրորդութեան ապաժամանակյա իրողություն լինելը բացառում է նրա մասին քննական տրամաբանության հանրահայտ կարգություններով խորհելու նվազագույն հնարավորությունն իսկ: Սա նշանակում է, որ Սուրբ Երրորդութեան մասին ամեն բնորոշում անկարող է իրապես հատկորոշել նրան, քանզի նա լինելով անդրանցական իրողություն, վեր է հնարավոր բոլոր ձևակերպումներից: Այս միտքն է ընկած Շնորհալու Վիպասանութեան հետևյալ տողերի հիմքում.

Երրորդութիւն անձնաւորեալ,
ՅԱստուածութիւն մի հաւաքեալ,
Ըստ երեսաց տարրորշեալ,
Բնութեամբ անքակ յոյժ միացեալ:
Ո՛չ արարած գոչ անդ թուեալ,
Եւ ո՛չ կրտսեր ոք ծառայեալ,
Ո՛չ բարձրութեամբ որ մեծացեալ,
Ո՛չ ելիւէջս աստիճանեալ⁸⁸⁹:

Անձերի հարաբերության բնույթը մեկնաբանելուց զատ, երրորդաբանության մեջ կարևոր տեղ է զբաղեցրել նրանց հատկությունների կարգորոշումը: Անդրադառնալով այս իրողությանը՝ ս. Գրիգոր Աստվածաբանը Աստվածաբանության մասին իր նշանավոր խոսքում գրում է. «Անձին, ծնված,

⁸⁸⁴ Կնիք հաւատոյ, էջ 71:

⁸⁸⁵ Նույն տեղում, էջ 69:

⁸⁸⁶ Խօսք Բարսէի եպիսկոպոսի Կեսարու Կապաղովկացոց ընդդէմ այնոցիկ, որք թերացուցանեն..., աշխտ. Յ. Բլաւեանի, Գանձասար, 1993, թիվ Դ, էջ 212-213:

⁸⁸⁷ Նույն տեղում, էջ 213. Նաև՝ Մեսրոպ քհ. Արամեան, «Երևց տիեզերական ժողովների դասնութիւնը (աստուածաբանական ակնարկ)», Գանձասար, 1992, թիվ Ա, էջ 124:

⁸⁸⁸ Մամբրե Վերծանող, Ճառք, Կասն յարութեան Ղազարու..., էջ 1117:

⁸⁸⁹ Ներսէս Ծնորհալի, Վիպասանութիւն, էջ 73:

բխած լինելը հետևյալ անուններն է հայտանշում. Առաջինը՝ Հոր, երկրորդը՝ Որդու և երրորդը՝ Սուրբ Հոգու. այնպես որ երեք անձերի ոչ միատարր լինելը դրսևորվում է Աստվածության միակ բնության և արժանիքի մեջ: Որդին Հայր չէ, քանզի Հայրը միակ է, սակայն նույնն է, ինչ Հայրը, Հոգին Որդի չէ, թեև Աստվածությունից է, քանզի Միածինը միակ է, սակայն նույնն է, ինչ Որդին: Եվ երեքը մեկ է ըստ աստվածության և մեկը երեք է ըստ անձնավորական հատկությունների: Այնպես որ չկա ոչ Միակ ըստ սաբեկյան իմաստի և ոչ էլ երեք ըստ ներկայիս շարամիտ բաժանման» (այսինքն՝ արիոսականություն)⁸⁹⁰: Անդրադառնալով այս խնդրին՝ Եփրեմ Ասորին Անհասություն մեջ նկատում է. «Լուար, թէ Աստուած աստուած է, ծանիր գանձն քո իր մարդ- լուար, թէ Աստուած արարիչ է, ստեղծուած, զիա՛րդ քննես զնա Լուար, թէ Աստուած հայր է, հայրութեամբ ծանիր զՄնունդ նորա, զի Որդին իր ծնալ չինքնէ, զի մի Մնունդ նորա Միածին է, մի՛ բաժանեացեն հարցուածք Քո...: Լուար զՀարէ եւ զՈրդույ եւ զՍուրբ Հոգույն, անուամբ ստացիր գանձինսն, ո՛չ եթէ անուամբ լոկ են, ճշմարիտ երեք են...»⁸⁹¹: Եւս միասնական աստվածության տվյալ գաղափարը, ինչպես երևում է Ս. Գրիգոր Աստուածաբանի բացորոշ ակնարկից, ուղղված էր Արիոսի և Սաբելիոսի հերձվածողական տեսությունների դեմ: Ըստ արիոսականների, միայն Հայրն է Աստված, իսկ Որդին և Սուրբ Հոգին արարածներ են: Վերջիններս Հայր Աստծո նկատմամբ ստորադաս էություններ են, որոնք լոկ իրապործում են իր բնույթով աշխարհի համար անմատչելի Հոր արարչական ծրագրերը: Արիոսական տեսության հակառակ բևեռն է ներկայացնում սաբելյան գաղափարաբանությունը, ըստ որի՝ Սուրբ Երրորդության անձերը զուրկ են որևէ ինքնակա զորությունից. դրանք ոչ այլ ինչ են, քան նույն Աստվածության տարբեր դրսևորումները. Հայրը՝ Իր արարչական զորությամբ, Որդին՝ Իր փրկագործությամբ և Սուրբ Հոգին՝ Իր մխիթարական ներգործությամբ: Երրորդաբանության մեջ լուրջ վտանգ է ներկայացրել նաև սուբորդինացիոն (աստիճանակարգային) տեսությունը: Նորպլատոնյան իմաստասիրությունից սերված այդ տեսության համաձայն (Միակ = Հայր, Միտք = Բան = Որդի, համաշխարհային Հոգի = Սուրբ Հոգի)՝ Հայրը առավել է Որդուց, իսկ Որդին՝ Սուրբ Հոգուց, քանզի Հայրը համարվում է ամենայն ինչի առաջին

⁸⁹⁰ В. Лосский, "Очерк мистического богословия Восточной церкви", *Богословские труды*, сб. 8, Москва, 1972, с. 32.

⁸⁹¹ Կնիք Հաստոյ, էջ 51:

Պատճառ, իսկ Որդին՝ երկրորդ Պատճառ, որը ծնված լինելով Հորից՝ ենթակա է նրան: Այս հարաբերությամբ Սուրբ Հոգին էլ ենթակա է Որդուն⁸⁹²: Ինչպես վերը տեսանք, Տիեզերական եկեղեցին, ելնելով խնդրի հայտնութենական բնույթից, արժանի պատասխան է տվել հերձվածողական այս տեսություններին: Հայ եկեղեցին ևս իր հեղինակավոր, ծանրակշիռ մասնակցությունն է բերել այս պայքարին: Արդեն Շիրակավանի (862) եկեղեցաժողովի կանոններում մեկընդմիջտ հաստատագրվում է. «...երեք անձինք են ի կենդանարար Երրորդութեան...»⁸⁹³: Այս գաղափարն է ընկած նաև ս. Ներսես Շնորհալու՝ Մանվել կայսերը հղած թղթի հետևյալ բառերի հիմքում. «...երիս գաւանեմք զանձինս, և ոչ առաւել կամ նուազ քան զերիսն...»⁸⁹⁴: Հետեւելով Տիեզերական եկեղեցու աստվածաբանության սրբագործված ավանդույթին («Պարտ է զմի աստուածութիւնն պահել, և զերիս դէմս խոստովանել», միաւորութիւն Երրորդութեամբն երկրպագեալ և Երրորդութիւն ի միաւորութիւն զլիսաւորեալ» (ս. Գրիգոր Աստուածաբան, յԱռ որս ճառ բ՛ յաղագս հաւատոյ)⁸⁹⁵, «... մի է Տէր, և մի Աստուած, և... ո՛չ տեսարս. և ո՛չ աստուածս, և ո՛չ թագաւորս զաւանեմք զսուրբ զԵրրորդութիւնն... քանզի մի է տէրութիւն ձոր և Որդույ և Հոգույն Սրբոյ... Երիս՝ և մի, մի՛ և երիս, քանզի մի էութիւն Սուրբ Երրորդութեանն դաւանեմք՝ յերիս կայս կատարեալ անձանց»⁸⁹⁶, Հայ եկեղեցու այրերը, ս. Գրիգոր Լուսավորչից սկսած, աշխատել են բյուրեղացեալ նրա որդեգրած դավանական տեսությունները: «Երեք անձինք և մի բնութիւն, մի Աստուածութիւն, զբեզ խոստովանիմք յաւէտ Սուրբ Երրորդութիւն», - կարդում ենք ժամագրքում: «Խոստովանիմք համազոյ եւ անեղ գամեկասուրբ զԵրրորդութիւնն՝ յերիս անձնաւորութիւնս բաժանեալ եւ ի մի բնութիւն եւ ի մի աստուածութիւն միաւորեալ» ասում է Ս. Ներսես Շնորհալին: Իսկ Գրիգոր Տղա կաթողիկոսը Հոռոմոց Միքայել պատրիարքին հղած թղթում հաստատում է. «Հաւատամք և խոստովանիմք զպաշտելի և զերկրպագելի Սուրբ զԵրրորդութիւնն՝ մի Աստուածութիւն յերիս անձնաւորութիւնս բաժանեալ...»⁸⁹⁷: Սուրբ Երրորդության մեջ դեմքերը զանազանվում են բացառապես իրենց անձնավորական հատկություններով. Հայրը՝ անձին,

⁸⁹² Г. Г. Майоров, *Формирование средневековой философии. Латинская патристика*, Москва, 1979, с. 94-95.

⁸⁹³ Հ. Մ. վ. Չամչեանց, Պատմություն հայոց, հտ. Բ, Վենետիկ, 1785, էջ 686:

⁸⁹⁴ Ներսես Շնորհալի, Ընդհանրական թուղթը, էջ 123:

⁸⁹⁵ Հրահանգ, էջ 147:

⁸⁹⁶ Սկզբիանոս, Ճառք, էջ 6-7:

⁸⁹⁷ Հրահանգ, էջ 146:

Որդին բոլոր ժամանակներից առաջ ծնված Հորից և Սուրբ Հոգին՝ բխած Հորից: Անձերի այսօրինակ զանազանումից ու հատկորոշումից են ծագում երրորդաբանական հետևյալ մեկնաբանությունները, որոնցում տրվում է նրանցից յուրաքանչյուրի անշփոթ ինքնության բնութագրի ծր: Այսպես, հոսրով Անձևացին ժամակարգության մեկնության մեջ գրում է. «Թէպէտ մի են բնութեամբ Հայր և Որդի, սակայն անուամբ որիչ են և զանազան: Որդի միշտ Որդի է և ոչ երբէք եղեալ Հայր, որպէս Հայր միշտ է Հայր, և ոչ երբէք Որդի լեալ... Որդի տիրապէս (ասի) Որդի, զի Հայր ոչ եղև երբէք, որպէս և Հայր տիրապէս ասի Հայր, զի Որդի երբէք ոչ է եղեալ, այլ՝ միշտ է Հայր, որպէս Որդի միշտ Որդի է»⁸⁹⁸: Տիրոջ թաղման և Հարության նվիրված նշանավոր ճառում եղիշէ վարդապետը ասում է. «...Աստուած հոգի է, եւ հոգի Աստուած. հոգի՛ Որդի, հոգի եւ Սուրբ Հոգին: Եւ արդ զի այս այսպէս է, ոչ եթէ Հայր Որդի, եւ ոչ Որդին Հայր, եւ ոչ Սուրբ Հոգին Հայր եւ Որդի»⁸⁹⁹: Ավիլի մանրամասնելով երրորդաբանական այս տեսությունը Սարգիս Շնորհալի կաթողիկէ թղթոց մեկնության մեջ գրում է. «...ամենայն որ ինչ Հօրն է՝ Որդւոյ է, բաց ի հայրութենէն, և որ ինչ Որդւոյ է՝ Հօրու է, բաց յորդրութենէն, և որ ինչ Հօրու է՝ Հօր է և Որդւոյ, բաց ի Հօրու անձնաւորութենէն, և որ ինչ Որդւոյ է և Հօրու՝ Հօր է: Բայց Հայր ոչ է ի պատճառէ իմեքէ՝ որպէս Որդի և Հօգի, այլ ինքն է պատճառ Որդւոյ և Հօրու, միոյն ծննդեամբ՝ և միւսոյն՝ կողովեամբն»⁹⁰⁰: Սուրբ Երրորդության անձերի հարաբերության մասին այս մեկնաբանությունները շատ շարականների և տաղերի տեսական ակունքն են: Թվում է ս. Հովհան Ոսկեբերանի «Ի Սուրբ Երրորդութիւնն» երկի «Լոյս է Հայր. Վասն զի Աստուած լոյս է» (Ա Յովհ. Ա 5), «Լոյս է և Որդին, «Եւ եմ լոյս աշխարհի» (Յովհ. Ը 12): «Եթէ ո՛չ էր լոյս եւ Հոգին Սուրբ, ո՛չ արդեւք ասէր Պաղոս. ՁՀոգին մի՛ շիջուցանէք (Ա Թեաաղ. Ե 19)»⁹⁰¹ խոսքի, ինչպէս նաև՝ ս. Կյուրեղ Երուսաղեմացու և ս. Գրիգոր Լուսավորչի հետևյալ խորհրդածությունների. «...ոչ եթէ այլ ինչ յառաջ, և այլ ինչ ծնաւ, այլ Որդի ի սկզբանէ ծնեալ, Որդի Հօր նման ծնողին. կեանք ի կենաց ծնեալ, և լոյս ի լուսոյ...»⁹⁰², «Որ առաքեցեր զմիածին Որդիդ քո յաշխարհ, լոյս ի լուսոյ, կեանք ի կենաց...»⁹⁰³, որոնց արձագանքն են շարականի և Ներսէս Շնորհալու նշանավոր քերթվածի հետևյալ տողերը.

Լոյս, Արարիչ Լուսոյ, առաջին Լոյս
 Բնակեալ ի Լոյս յանմատոյց Հայր երկնաւոր,
 Ի դասուց լուսեղինացն արհնեալ.
 Ի ծագել Լուսոյ առաւաւտուս,
 Ծագեա՛ ի հոգիս մեզ ըզլոյսն քո իմանալի:
 Լոյս ի Լուսոյ ծագումն արեղակն արդար,
 Անճառ ծընունդ Հաւր Որդի.
 Յառաջ քան զարեւ անուն քո գովեալ ընդ Հաւր.
 Ի ծագել Լուսոյ առաւաւտուս,
 Ծագեա՛ ի հոգիս մեր ըզլոյսն քո իմանալի:
 Լոյս ի Հաւրէ բըղխումն, աղբիւր բարութեան,
 Հոգիդ սուրբ Աստուծոյ,
 Մանկունք եկեղեցւոյ ընդ հրեշտակս ըզքեզ բարեբանեն.
 Ի ծագել Լուսոյ...
 Լոյս Երրեակ եւ մի անբաժանելի սուրբ Երրորդութիւն,
 Զքեզ ընդ երկնայնոցն երկրածինքըս միշտ փառաւորեմք.
 Ի ծագել Լուսոյ...⁹⁰⁴
 Անճառ ծնունդ գերագոյին,
 Ժածկեալն ի ծոց Հաւր իսկակից...
 աներեւոյթ անտեսական,
 Լոյս ի լուսոյ անմարմնական⁹⁰⁵:

«Թէպէտև անձնաւորութեամբն որոշեալ են Որդի և Հոգի ի Հօրէ»⁹⁰⁶, սակայն Աստվածութեամբ, բնութեամբ և էութեամբ նրանք մեկ միասնութիւն են կազմում: Այս է պատճառը, որ «մի էութիւն, մի իշխանութիւն, մի կամք և մի արարչագործ գորութիւն...»⁹⁰⁷ ունեցող Ս. Երրորդության անձերը մեկ մեկու նկատմամբ «համագոյ»⁹⁰⁸, «համագոր», «էակից», «համակամ», «համափառ», («փառակից»), «հաւասարապատիւ» և «զուգահաւասար» են: Աստվածաբանական այս տեսության վրա են հաստատված հետևյալ տեղիները, որոնցում հատուկ միտումով կիրարկված են դավանաբանական մասնավոր նշանակություն ու կարևորություն ունեցող հիշյալ եզրերը.

⁸⁹⁸ Հրահանգ, էջ 156: Հմմտ. Բարսիլ Անձեւացի, Մեկնութիւն ժամակարգութեան, էջ 104:

⁸⁹⁹ Եղիշէ, Խրատք, էջ 1023:

⁹⁰⁰ Սարգիս Շնորհալի, Մեկնութիւն Խաթաղիկեայց, էջ 47:

⁹⁰¹ Կնիք Հաւատոյ, էջ 80:

⁹⁰² Կիրեղ Երուսաղեմացի, Կոչումն ընծայութեան, էջ 183:

⁹⁰³ Ագաթանգեղոս, Պատմութիւն հայոց, էջ 1343:

⁹⁰⁴ Երգ գկնի «Աստուած Աստուած իմ» սաղմոսին, Շարական, էջ 376:

⁹⁰⁵ Ներսէս Շնորհալի, Բան հաւատոյ, էջ 232-233:

⁹⁰⁶ Սարգիս Շնորհալի, Մեկնութիւն..., էջ 98:

⁹⁰⁷ Ներսէս Շնորհալի, Ընդհանրական թուղթ, էջ 88:

⁹⁰⁸ Հրահանգ, էջ 153:

է՛դ Հայր անսկիզբն,
 Էակից Որդի,
 Է՛ միշտ Սուրբ Հոգի⁹⁰⁹։
 Էակից Հայր եւ Հոգւոյն, անըսկիզբն Որդի...⁹¹⁰
 Որ անքրնինդ ես չէութեան,
 Համագոյ Երրորդութիւն
 Երեքսրբեան մի Տէրութիւն՝
 Միով բնութեամբ Աստուածութիւն⁹¹¹։
 Աւրհնեմք ըզքեզ, անըսկիզբն Հայր.
 Որ յամենայն ժամ արհնիս ի դասուց քերովբէից։
 Գովեմք ըզքեզ, Միածին Որդի,
 Որ անդադար փառաբանիս ի դասուց սերովբէից։
 Անդադար բերանով, անհանգիստ բարբառով բարեբանեմք սուրբ
 զՀոգիդ.

Որ փառակիցդ ես Հայր եւ Որդւոյ⁹¹²։
 Բանն, որ ընդ Հայր չէութեան
 եւ համագոյ սուրբ Հոգւոյն,
 Ըզպատկերն իւրական
 Խառնեալ ընդ հողանիւթ բընութեանս...⁹¹³
 Գանձ անպատում եւ անճառելի,
 Անպարագրելի միասնական Սուրբ Երրորդութիւն,
 Անհաս խորհրդով Հայր անսկիզբն եւ արարիչ Աստուած,
 Լոյս ի լուսոյ, Էակից Որդի եւ Հայրէ ծնեալ յառաջ
 քան զամենայն,
 Յաւիտեանս անբաժանելի եւ անորիչ ի հայրական ծոցոյ,
 Զուգահաւասար միակցութեամբ անշփոթ եւ անփոփոխելի բնութիւն,
 Համապատիւ ընդ Հայր եւ ընդ Որդւոյ փառակից Սուրբ Հոգիդ,
 Որ ի Հայրէ ելանես եւ յնուս գամենայն արարածս...⁹¹⁴։
 Ըրարունեացըն Տէր եւ փառակից Հայր՝ Որդիդ միածին.
 Գովեմք ըզքեզ, որ ես չէութեան ընդ Հայր,

⁹⁰⁹ Ներսէս Շնորհալի, *Առաստ լուսոյ*, Մարգարիտներ հայ քնարերգոյթյան 3 հատորով, հտ. 1, Երևան, 1971, էջ 81։
⁹¹⁰ Կանոն Աստուածայայտութեան երրորդ աւուրն, Շարական, էջ 44։
⁹¹¹ Կանոն Աստուածայայտութեան չորրորդ աւուրն, նույն տեղում, էջ 259։
⁹¹² Կանոն վեցերորդ կիրակելի աղուիացից, տե՛ս *Շարական*, էջ 158։
⁹¹³ Կանոն Բուն բարեկեցականին, նույն տեղում, էջ 94։
⁹¹⁴ Գրիգոր Նարեկացի, *Գանձախոյ*, էջ 697։

Անիմանալի բնութիւն, Էակից Հայր եւ
 փառակից Սուրբ Հոգւոյն...⁹¹⁵։
 Պայծառակերպման պահին Տիրոջից ճառագած անեղական լույսը հայ-
 տանշում է Սուրբ Երրորդութեան ներկայութեանը⁹¹⁶։ Այդ մասին են խոսում
 ս. Ներսէս Շնորհալու Վարդավառի տաղի հետևյալ տողերը.
 Էական Բանին բնութիւն մարմնով պարածածկեալն
 Այսար ի Թաբար արտափայլեալ պայծառ ծագմամբ...
 Էնն Աստուած եւ Հայր յերկնից ձայնիւ աղաղակէր.
 Դա՛ է իմ Որդի, զըմա՛ լուարուք, որդիք մարդկան։
 Սուրբ Հոգին ընդ Հայր հովանացեալ իւր էակցին
 Ի նըմանութիւն լուսոյ փայլեալ պայծառ ամպոյ։
 Ի Թաբար լերինն խորհուրդ յայտնեալ Երրորդութեանն.
 Զոր եւ Պետրոսի երիւք ազգէր տաղաւարաւ⁹¹⁷։

Այս մասին կարգում ենք շարականում նմանապես.
 Որ յայտնեացն այսար ի Թաբար լերինն
 Զմիութիւն սուրբ Երրորդութեանն,
 Ըզտէր արհնեցէ՛ք...⁹¹⁸

Ինչպէս արդեն նկատուեց, Սուրբ Երրորդութեան անձերի կամ դեմքերի հարաբերությունը դրսևորվում է նրանց անվանումների մեջ։ Այդ հարաբերությունը հատկորոշվում է երկու մակարդակով. հարաբերություն անձերի միջև (տրանսցենդենտալ = անդրանցական մակարդակ) և հարաբերություն աշխարհի նկատմամբ (իմանենտ = ներունակ) հայտնութեանական մակարդակ։ Անձերի միջև հարաբերությունն իրականացվում է ինքնարավ փառքի մեջ նրանց բնութեան ընդհանրության ու ներակա փոխկապակցության շնորհիվ (Հայրը՝ անձին, անսկիզբ, Որդին՝ ծնված, էակից, անսկզբակից Աստծո, Բան կամ Միտք, Սուրբ Հոգին՝ բխած Հորից, փառակից Հորը և Որդուն)։ Այս միտքն իր հստակ ձևակերպումն է ստացել Հովհան Օձնեցու և Ներսէս Շնորհալու երկերում։ «Ընդդէմ երեւութականաց» ճառում Հովհան

⁹¹⁵ Դույն տեղում, էջ 743։
⁹¹⁶ В. Лосский, "Паламитский синтез", *Богословские труды*, т. 8, Москва, 1972 с. 201.
⁹¹⁷ Ներսէս Շնորհալի, *Տաղեր և Գանձեր*, էջ 155-156։
⁹¹⁸ Կանոն Վարդավառի երկրորդ աւուրն, *Շարական*, էջ 297, 295։

Օձնեցի հայրապետը գրում է. «Եւ արտորոշեալ ճանաչի ի նոսա դէմն այսուիկ. Հաւր ծնաւդ գոլ, Որդւոյ՝ ծնունդ, իսկ Հոգւոյ՝ ելումն»⁹¹⁹: Մանվել կայսերը հղած թղթում, անդրադառնալով դավանական այս կարևոր խնդրին, ներսես Շնորհալին ասում է. «Նոստովանիմք որպէս ուսաք ի հարցն սրբոց՝ զՀօր յատկութիւն առանձնաւորութեանն՝ անծին և անսկիզբն, և զՈրդւոյ ծնունդ անսկզբնականին Հօր՝ անեղապէս և անժամանակ. և զՀոգւոյ բղխումն և ելումն և արտաքս առաքումն ի Հօրէ անճառաբար»⁹²⁰: Աշխարհի նկատմամբ Սուրբ Երրորդության հարաբերությունն իրականացվում է Հօր, Որդու և Սուրբ Հոգու զործունեութիամբ (արարչագործութիւն, փրկագործութիւն և շնորհաբաշխութիւն): Սակայն շարականներում (և ոչ միայն սրանց մեջ) այս երկու մակարդակներն իրրև կանոն հանդես են գալիս փոխազուցված ձևով: Այդ մասին են խոսում հետևյալ սուղերը.

Աւրհնեմք ըզքեզ, անըսկիզբն Հայր.

Որ յամենայն ժամ աւրհնիս ի դասուց քերովբէից:

Գովեմք ըզքեզ, Միածին Որդի,

Որ անդադար փառաբանիս ի դասուց սերովբէից:

Անդադար բերանով, անհանգիստ բարբառով բարեբանեմք
սուրբ զՀոգիդ.

Որ փառակիցդ ես Հաւր եւ Որդւոյ⁹²¹:

Աւրհնեմք ըզքեզ, Հայր անըսկիզբն, ստեղծիչ ամենայն եղելոց...

Գովեմք ըզքեզ, անճառ ծնունդ

Հաւր, անըսկիզբնակից Որդի,

Որ մահու խաչի համբերեցեր...

Բարեխնամ սուրբ Հոգի,

Փառակից Հաւր եւ Որդւոյ.

Հայցեմք ի քէն ըզնրնչեցեալսրն

Ճըշմարիտ հաւատով սուրբ Երրորդութեանդ

Ի միւսանգամ նորոգմանըն դասեա ի դասս ընարելոց քոց...⁹²²

Նրեք դիմաց միով բնութեամբ

Հաւր եւ Որդւոյ եւ Սուրբ Հոգւոյն,

Որոյ աթոռք են քերովբէքն,

⁹¹⁹ **Յովհան Աձնեցի**, Նորին ընդդէմ երեսուրդականաց, էջ 56:

⁹²⁰ **Ներսէս Շնորհալի**, Ընդիանրական թուղթ, էջ 121:

⁹²¹ Կանոն վեցերորդ կիրակիի աղուխացից, *Շարափան*, էջ 158:

⁹²² Կանոն համալրէն ննջեցկոց ի Քրիստոս, նույն տեղում, էջ 417-418:

Գովեն սրովբէքն վեցթեւեանք...

Տէր եւ Աստուած զՀայր քարոզեմք,

Ընդ Հաւր զՈրդի Տէր դաւանեմք,

Վեհին Հոգւոյ բղխումն ասեմք

Որ է անհաս՝ ի մէնչ պատուեմք...

Անըսկրզբան Հաւր անեղի,

Յորմէ Որդին է եւ Հոգի,

Նոյն եւ նըման երիցն ի մի

Ի մէնչ յաւէժ փառքս տացի⁹²³:

Աւրհնեմք ըզքեզ,

Անըսկիզբն Հայր Որդւոյդ Միածնի,

Զոր առաքեցեր

Ի դարձումըն մոլորեալ ոչխարին...

Գովեմք ըզքեզ, Բան եւ Լոյս,

Որ զտիրական քո պատկեր,

Լուսով ճրագի քո գրտեալ

Վերականգնեցեր...

Բարեբանեմք զփառակիցըզ Հաւր՝

ԶՀոգիդ ճըշմարիտ,

Որ նորոգեցեր ըզհնացեալքս

Մեղաւք հընոյն Աղամայ...⁹²⁴

Հայր երկնաւոր՝ Աստուած ճըմարիտ,

որ առաքեցեր զՈրդիդ քո սիրելի

Ի խնդիր մոլորեալ ոչխարին...

Որդի Աստուծոյ՝ Աստուած ճըմարիտ,

որ խոնարհեցար ի հայրական ծոցոյ,

եւ առէր մարմին ի սրբոյ կուսէն Մարիամու

վասն փրկութեան մերոյ...

Հոգի Աստուծոյ՝ Աստուած ճըմարիտ

որ իջեր ի Յորդանան եւ ի սուրբ վերնատունն,

եւ լուսաւորեցեր զիս մկրտութեամբ Ապղանին,

մեղայ յերկինս եւ առաջի քո...⁹²⁵

⁹²³ **Ներսէս Շնորհալի**, Տաղեր եւ գանձեր, էջ 141-143:

⁹²⁴ Կանոն երրորդ կիրակիի աղուխացից, տե՛ս Շարական, էջ 111-112:

⁹²⁵ **Ներսէս Շնորհալի**, Հաւատով խոստովանիմ, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԻԱ, ԺԲ դար, Երեւան, 2018, էջ 1207-1208:

Թեպետ Սուրբ Երրորդության վերահիշյալ երկու մակարդակների մասին բանաստեղծական խորհրդածություններն ու խոսկումները գլխավորապես հանդես են գալիս փոխազուցված կերպով, սակայն քիչ չեն նաև այնպիսի քերթվածներ, որոնցում գերակշռում է այդ մակարդակներից մեկը կամ մյուսը: Այսպես, Սուրբ Երրորդության բացառապես հայտնութենական մակարդակն են մատնանիշ անում նրա արարչական գործության մասին խոսող, Աստվածաշնչից ծնունդ առած («Ողորմութեամբ Տեառն լի եղև երկիր եւ Բանիւ Տեառն երկինք հաստատեցան, եւ Հոգւով բերանոյ նորայ՝ ամենայն զարութիւնք նոցա»)⁹²⁶ հետևյալ մտքերը. «...պաշտել զԱստուած արարիչ եւ զՈրդին հաստիչ եւ զՀոգին կազմիչ...»⁹²⁷, «...հասարակաց Երրորդութեանն է արարչագործութիւնն»⁹²⁸: Աստվածաբանական այս մտքերի բանաստեղծական արձագանքներն են շարականի հետևյալ տողերը.

Որ ի վերայ ջուրցըն գոլով գոյացոյց զարարածս,
Անանջրբայտն ի Հարէ եւ յՈրդւոյ
Իշխանակից սուրբ Հոգին⁹²⁹:
Ամենասուրբ Երրորդութեանդ երկրրպագեն զաւրք երկնայինք,
Եւ ստեղծուածք անարատ ձեռացդ...⁹³⁰:

Այս գաղափարն է ընկած նաև ս. Ներսես Շնորհալու Ողբի հետևյալ տողերի հիմքում.

Միոյ բնութեանդ աստուածային,
մի տէրութեանդ եւ միշտ էին,
Գերակատար երիցդ անձին
կատարողի արարածին,
փառք եւ պատիւ եւ զաւրութիւն...⁹³¹

⁹²⁶ Սաղ. ԼԲ 5-6:

⁹²⁷ Ազանթագեղոս, Պատմութիւն հայոց, էջ 1332:

⁹²⁸ Խոսրով Անձնացի, Բացայայտութիւն կարգաց եկեղեցւոյ քարոզութեանց եւ ազաւթից, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ժ, Ժ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2009, էջ 194:

⁹²⁹ Կանոն Պենտեկոստէին առաջին աւուրն, Ծարական, էջ 254:

⁹³⁰ Կարգ առագ աւրինութեանց Յարութեան Տեսուն մկրոյ Յիսուսի Քրիստոսի, նույն տեղում, էջ 466:

⁹³¹ Ներսէս Ծնորհալի, Յիսուս Որդի, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԷ, ԺԲ դար, Երևան, 2018, էջ 449:

Ինչպես աստվածաբանական գրականության, այնպես էլ հոգևոր բանաստեղծության մեջ խոստորեն դատապարտվում է Սաբելիոսի և Արիոսի երրորդաբանական հերձվածք: Սա առավել բացորոշ արտահայտված է հատկապես Ներսես Շնորհալու քերթվածներում:

Արիոսի շեմք հաւանեալ,
Որ զմի բնութիւնն յերիս հատեալ.
Եւ Սաբելի շեմք հնազանդեալ,
Որ շարաշարն ժողովեալ...⁹³²:
Եւ ոչ անձամբ խառն ասելով,
Երիցն ի մի ժողովելով,
'ստ որում թուեցաւ այս Սաբելի,
հրէականին հետեւողի...
Ոչ բաժանեալ յէութենէ,
բանն եւ Հոգին առ ի Հարէ,
Ոչ մին ստեղծիչ, մինն արարած
եւ միւսն ատար պաշտանատար,
Որպէս կարծիքն Արիոսի՝
հեթանոսաց համախոհի,
Որ ելելէջս աստիճանի
բնութեան եմոյժ հաւասարի⁹³³:

գ. Հրեշտակներ

Աստծո արարչության պսակը մարդն է: Մարդու արարումով է ավարտվում արարչական գործընթացը: Նա արարչական գործերի հանրագումարն է:

«Մարդու այս մեծ նշանակությունն առավել ևս բարձրանում է, երբ նկատում ենք, որ նորա համար են ստեղծված մինչև անգամ այն հոգևոր արարածները, որոնք մարդու պես բանավոր են»⁹³⁴: Սրանք հրեշտակ անունն են կրում: Աստվածաշունչ մատչանն ակնարկում է, որ այս արարածներն, իբրև լուսեղեն էակներ, ստեղծվել են Առաջին օրը, լույսի հետ միասին⁹³⁵: Հրեշտակների լուսեղեն և հոգեղեն լինելու մասին է խոսում Տիրանուն վարդապետը (Ժ դ.): Նա ասում է, որ նրանք զուրկ են (կենդանական և բուսական

⁹³² Ներսէս Ծնորհալի, Վիպասանութիւն, էջ 101:

⁹³³ Ներսէս Ծնորհալի, Բան հաւատոյ, էջ 227, 226-227:

⁹³⁴ Ա. Տեր-Միքէլյան, նշվ. աշխ., էջ 101:

⁹³⁵ Նույն տեղում, էջ 101:

աշխարհին բնորոշ) աճելու հատկությունից, սակայն հետևելով ս. Գրոնիսիոս Արիսպագացուն, նշում է, որ նրանք, այնուհանդերձ այդ հատկությամբ օժտված են Աստծո բացարձակության հանդեպ իրենց ունեցած հարաբերության մասին: Նրանք ունեն երկյուղի հատկություն, որ տեղում է մինչև մեղքի և արարչության վախճանը: Դրանից հետո նրանք կղաղարեն սպասակող հոգիներ լինելուց:

Ըստ Տիրանուն վարդապետի, Աստված արարչության առաջին օրը արարեց յոթ հրեշտակ, երկրորդ օրը՝ մեկ, և մնացյալ հինգ օրերի ընթացքում՝ տասնչորս: Այսպիսով՝ նրանց ընդհանուր թիվը քսաներկուս է՝ համաձայն Հին Կտակարանի եբրայական կանոնի մեջ մտած գրքերի քանակի⁹³⁶: Մինչդեռ ըստ Դանիելի մարգարեության՝ հրեշտակները բազմաթիվ են՝ «հազար հազարաց», «Բիր բիրուց» (Նան. Լ: 10): Ա. Հովհան Ոսկեբերանը գրանք ուղղակիորեն նույնացնում է սահման շունեցող թվի հետ⁹³⁷: Հրեշտակների կյանքը լիովին զատված չէ ժամանակից, քանզի նրանք օժտված չեն Աստծո անփոփոխելիությամբ, ինչը երևում է անկումով այն հրեշտակների, որոնք դարձան այսեր: Սակայն, մյուս կողմից, նրանց հատուկ չէ աշխարհի և մարդկային կեցության փոփոխելիությունն ու հոսունությունը, որի հետևանքով էլ նրանց ընտրությունը վերջնական է: ս. Գրիգոր Նյուսացու մեկնաբանությամբ՝ Սերովբեներն (և սա վերաբերում է հրեշտակների բոլոր դասերին) ունեն ժամանակատարածքային այնպիսի սրընթաց շարժում, որ այն համապատասխանում է լիակատար հանգստին: Հրեշտակների բնությունն անմատչելի է լոկ մարմնական կյանք և գիտակցություն ունեցող մարդկանց: Կրոնական փորձ ունեցող եկեղեցու հայրերն ու վարդապետները վկայում են, որ հրեշտակները «հրակերպ» են (Ս. Գրոնիսիոս Արիսպագացի, «Յաղագս երկնային քահանայութեան»), և ստեղծված են «մտածող լույսից» (Կղեմես Ալեքսանդրացի, Գրառումներ Թեոդոտոսից, XII, 23): Եսայու մարգարեության մեջ (Ես. Զ. 6-7) Սերովբեն սրբագործող ծես է կատարում մարգարեի հանդեպ զոհասեղանից վերցված հրկեզ ածուխի միջոցով: Իսկ Եղեկիելի տեսիլքում հրեշտակներն ունեն հրե անիմների կերպարանք (Եղեկ. Լ. 15-18. Ժ. 9-13): Հրային բնույթի, սրընթացության հետևանքով վաղընջական ավանդույթը հրեշտակներին կապում է երկնային յուսատունների հետ: Ուստի պատահական չէ, որ աստվածաշնչական «երկնային գործ» անվանումը, որ տրվում է հրեշտակներին, ընդհանուր սեմական լեզուներում

հանդես է գալիս իբրև երկնային յուսատունների հատկորոշում⁹³⁸: Աստծո հրահանգով, մինչև ժամանակների լրումը, նրանք կոչված են սպասավորելու մարդուն: Հետևաբար, նրանք սպասավոր հոգիներ են, որոնք երկնաբնակ լինելով, այսուամենայնիվ, իրենց մասնակցությունն են բերում երկրավոր կյանքի ընթացքին և գործում են ժամանակի ու տարածքի մեջ կենցաղավարող մարդու հետ, մարդու համար⁹³⁹: Ըստ իրենց այս կոչման, հրեշտակները անվանվում են նաև Աստծո պատգամավորներ, «զուարթունք», որոնք իրականացնում են Տիրոջ կամքը: Սուրբ Գրոց վկայությամբ նրանք բազմաքանակ են⁹⁴⁰, հայտնի են իրենց զորություններ, ուժով⁹⁴¹ և գործունեությամբ⁹⁴²: Այս կապակցությամբ ս. Գրիգոր Աստվածաբանը նկատում է, «Հրեշտակներից ոմանք կանգնում են ամենազոր Աստծո առջև, իսկ ոմանք էլ իրենց զորակցությամբ պահպանում ամբողջ աշխարհը»⁹⁴³: Այսու, հրեշտակների գործունեության մեջ առկա է երկու ոլորտ՝ անդրանցական և հայտնութենական: Հայտնութենականը հրեշտակների և մարդկանց հարաբերության ոլորտն է: Այս տարածքում գործում է յուրաքանչյուր բարեպաշտ, աստվածերկյուղ քրիստոնյայի հոգևոր կցորդ պահպան հրեշտակը, որը նպատակամետ շահադրդություններ գործում է հօգուտ մարդու փրկության: Այսպիսով, հրեշտակները «կ'ուզեն, որ մարդիկ հազորդ ըլլան յափտեանս երկնից երանութիւններուն»⁹⁴⁴: Անդրանցական ոլորտում հրեշտակների միակ գործը Աստվածության փառաբանումն է: Լինելով բացառապես հոգևոր էակներ՝ նրանք անմիջական մասնակցություն են ունենում «աստուածային փառաց լույսին»: Ըստ իրենց փառաբանելու մակարդակի և եղանակի, նրանք ինք կարգի են դասդասված. Աթոններ, Քերովբեներ (Զորավորներ), Սերովբեներ (Գլխավորներ), Տերություններ, Զորություններ, Իշխանություններ, Պետություններ, Հրեշտակապետներ և հրեշտակներ⁹⁴⁵: Ինք կարգի յուրաքանչյուր եռյակ Աստծո փառաբանությունն է կատարում իրեն հատկացված ոգեղեն երկնքի անդրանցական տարածքում: Համապատասխանաբար, աստվածության հրեղեն փառքի հետ անմիջաբար հաղորդակց-

⁹³⁶ Տիրանուն վարդապետ, Պատասխանի հարցմանց թագաւորացն Աղուանից, էջ 958 [11-12]:
⁹³⁷ Ангелы, Богословские труды..., т. 27, с. 325:

⁹³⁸ Նույն տեղում:
⁹³⁹ Սաղ. ԳԱ 11, ՃԳ 20, Երբ. Ա 14:
⁹⁴⁰ Բ Օր. ԼԳ 2, Սաղ. ԿԷ 18, Դանիել Է 19, Մատթ. ԻԶ 53, Դուկ. Բ 13:
⁹⁴¹ Սաղ. ՃԳ 20, Բ Պետ. Բ 11, Յայտ. Ե 2, ԺԸ 21, ԺԹ 17:
⁹⁴² Սաղ. ԺԳ 20, Եսայի Զ 2-6, Գործք ԻԷ 23, Յայտ. ԺԲ 7:
⁹⁴³ Св. Григорий Богослов, Творения, т. 2, с. 29.
⁹⁴⁴ Բառարան Սուրբ գրոց, էջ 319:
⁹⁴⁵ Ա. Տեր-Միքելյան, նշվ. աշխ., էջ 101-104:

վում են Առաջին երկնքում գտնվող Աթոռները, Քերովբեները և Սերովբենները, միջնորդավորված կերպով՝ Երկրորդ երկնքում գտնվող Տերությունները, Զորությունները և Իշխանությունները իսկ հետո՝ երրորդ երկնքում գտնվող Պետությունները, Հրեշտակապետները և Հրեշտակները: Յուրաքանչյուր կարգ իրականացնում է նվիրապետական սանդղակում իրեն շնորհված քահանայապետական պաշտոնը, որի էությունը փառաբանությունն ու բարեխոսությունն է⁹⁴⁶: Սուրբ Գրոց մեջ մասնավոր ուշադրություն է խոստովում Քերովբենների և Սերովբենների մասին: Այսպես, Սերովբենները (այլոց) Աստծո Աթոռի շուրջ խմբված երկնային էակներ են⁹⁴⁷, որոնք վեց թև ունեն: Որպեսզի չայրվեն աստվածային փառքի հրեղեն յուշից, երկու թևով նրանք ծածկում են իրենց երեսը, երկու թևով՝ ոտքերը, իսկ երկու թևով էլ թռչում են՝ օրհներգելով և փառաբանելով Աստծուն. «Սուրբ, Սուրբ, Տէր զաւրութեանց, լի է ամենայն երկիր փառաւք նորա»⁹⁴⁸: Փառաբանական նույն այս դերն ունեն Քերովբենները, որոնք զանազան կերպարանքներով են ներկայանում Աստվածաշունչ մատչանում. մե՛րթ որպես պատկերներ վարագույրների վրա⁹⁴⁹, մե՛րթ որպես «միակերպարան, կամ երկկերպեան, շորեքկերպեան»⁹⁵⁰, կամ էլ որպես «երկթևեան, շորեքթևեան և վեցթևեան»⁹⁵¹ էակներ: Սակայն «բոլոր այս նկարագրութեանց մէջ կատարեալն և թևաւոր քերովբէն է մարդակերպարան, լի աշօք և շորեքզլխեան, այսինքն՝ մարդու, առիծու, եզան և արծուոյ զլիսով ամէն կողմ զարձող անիւներով, և արագ իրր փայլակն, երկրիս պերճագոյն և հզօրագոյն արարածոց կերպարանօք»⁹⁵²:

Աստվածաշնչի այս նկարագրությունների վրա է հիմնված Արևելաքրիստոնեական և հայ Առաքելական Եկեղեցու հրեշտակաբանությունը: Այսպես, ազվանից Վաչագան իշխանի և Պետրոս Սյունեցու հարցուպատասխանի մեջ (Զ դ.) կարդում ենք. «Բանականք են հրեշտակք, ոչ եթէ ընդունելով իրբեւ զմեզ, այլ յաւերժականս ունելով: Արդ յորժամ խաւսին ըստ մերում աւրինակի՝ ի լեզուէ ասեմք բարբառեալ, իսկ եթէ ասիցէ ոք, թէ հրեղէն ունել

լեզուս, եւ այն ի տարակուսանս է, զի լեզուին ի հարկէ զհետ երթան գործիքն ամենայն շրջանակի...: Եւ կարի քաջ հրեղէնք են հրեշտակք եւ լուսաւորք հոգիք ինքնակատարք, ասէ՝ Արար զհրեշտակս իւր հոգիս, եւ զպաշտանեայս իւր ի հուր կիզելոյ»: Արդ, հրեղէնք են հրեշտակք, բայց քանակութիւն ոչ ունին, եւ ոչ անդամոց թիւս եւ թելոց, զի ի միաթելաց մինչև ի բազմաթիւս եւ զատաթելս եւ կցաթելս եւ թաղանթաթելս առ մեզ կենդանեացս են եւ ոչ ի վեր անդ. եւ ոչ զործիս մասնաւորս, եւ ոչ անդամս երեւելիս եւ անբերելոյթս...: Հրեշտակք են հոգի կենդանի, բանաւոր, անբերելոյթ, ի բարի՝ դիրաշարժ, եւ ի չարիս՝ դժուարաշարժ: Բայց գիտացես, ո՛րքայ, եթէ ամենայն [ան]մարմին զաւրութիւնք որոշեալք են ի միմեանց փառաւք եւ զաւրութեամբ եւ կայարանաւք եւ ինքնակատարք են»⁹⁵³: Բացատրելով սաղմոսի վերոհիշյալ «Ո՛րար զհրեշտակս իւր հոգիս եւ զպաշտանեայս...» տեղին՝ Վարդան Արևելցիին վկայակոչում է ս. Գրիգոր Աստվածարանին, ով նկատում է, թէ՛ «...առնէ զհրեշտակս. և ասէ թէ՛ զխնամելն զնոսա՝ պարտ է իմանալ, և սահման նոցա էութիւն ինքնակատար, անմարմին, զոր այլք ասեն՝ լոյս թափանցանց, հուր անկիզանօղ, հողմ անվայրափակ...»⁹⁵⁴:

Իր նշանավոր աշխատություններից մեկում, անդրադառնալով հրեշտակաց երկու դասերի՝ «Սերովբե» և «Քերովբե» անունների ստուգաբանությանը, ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացին գրում է. «ԶԱրքոցն սերովբէից անուակոչութիւն ասեն, որք զերրայեցոյն գիտեն. թէ կամ կիզիս երևեալ, կամ զնոռցիչս, իսկ զքերովբէիցն, կամ բազմութիւն գիտութեան կամ հեղումն իմաստութեան»⁹⁵⁵: Անվան այս ստուգաբանությունից է ծնվել XI դ. նշանավոր մատենագիր Անանիա վարդապետ Սանահնեցու հետևյալ մեկնաբանությունը, «Ո՛ր խորութիւն անհաս եւ անճառ խորին եւ անքնին խորհրդոյ աստուածային եւ աստուածազան այսմ իրակերտութեանս հրաշից, որ յոյժ գերազանցէ առ հասումն իմացմանց բոցեղինացն սրովբէից եւ քերովբէականացն հրկիզութեանց, որք ըստ ելլադական ձայնին կոչին յաճախութիւնք գիտութեանց: Քանզի թէ միտք էլով նոցին եւ իմացութիւնք անհասանալ ասի նոցին եւ տարակուսանալ անգիտութեամբ...»⁹⁵⁶: Այս ստուգաբանությունը բխում է Սերովբենների ու Քերովբենների, որպես հրեշտակաց բարձրագույն դասի ներկայացուցիչների, գործունեության բնույթից: Մոտիկից

⁹⁴⁶ Երկնային քահանայապետութեան պատճեն-նմանակն է եկեղեցական քահանայապետությունն իր նվիրապետական համակարգով. այս մասին մանրամասն տես ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու «Յաղագս երկնային քահանայապետութեան», «Յաղագս եկեղեցական քահանայապետութեան» երկերը՝ *The Armenian Version of the Works Attributed to Dionysius the Areopagite*, ed. by R. W. Thomson, Lovanii, 1987 (CSCO 488 S. A. t 17):

⁹⁴⁷ Բառարան Սուրբ Գրոց, էջ 496:

⁹⁴⁸ Նույն տեղում, էջ 496:

⁹⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 577:

⁹⁵⁰ Նույն տեղում:

⁹⁵¹ Նույն տեղում:

⁹⁵² Նույն տեղում:

⁹⁵³ Պետրոս Սինեցի, Յաղագս մարմնաւորութեանն Տեսնն, Մատենագիրք հայոց, հտ. Գ, 2 դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, էջ 397-398:

⁹⁵⁴ Վարդան Բարձրբերդցի, *Մեկնութիւն Մաղմուսաց Դատի*, էջ 340:

⁹⁵⁵ Հեղինակախոսիւն և հելլենարան թարգմանիչք հայկական լեզուի (դար Զ-Ժ), *Բազմապլկւյ*, 1875, թիվ Բ, էջ 121:

⁹⁵⁶ Անանիա Սանահնեցի, *Նկրողեան... Աստվածաբանական քննարկ...*, էջ 128:

հաղորդակցվելով Աստծո հրկեզ լույսին՝ նրանք համակվում են Աստվածության փառքի կրակով, և դառնում այրող, կիզող: Մակայն լինելով հրեղեն միտք և իմացություն՝ նրանք իսկ գտնվելով անդրանցական ոլորտում չեն կարող ճանաչել Աստծո էությունը: Հրեշտակների ծագման, բնույթի, գործունեության և կարգավիճակի վերաբերյալ այս և նման մեկնաբանությունների անմիջական ազդեցությամբ են ստեղծվել շարականների և տաղերի ներքոբերյալ հատվածները, որոնցում հանճարեղորեն ներհյուսված են նրանց գործունեության անդրանցական և հայտնութենական մակարդակների նկարագրությունները.

Նորաստեղծեալ Բանն յանէից
Ի սկըզբանէ գերկինս երկնից,
Եւ գերկնային զաւրս անմարմնոց
Իմանայեացրն զըւարթնոց,
Եւ ըզգայի տարերց քառից
Հակառակաց միաբանից.
Որով յաւէտ փառաբանի
Երրորդութիւնն անճառելի⁹⁵⁷:

Ահա՛ «Կանոն սրբոց հրեշտակապետացն Միքայելի եւ Գաբրիելի եւ ամենայն երկնային զաւրացն».

Որ յանէից ստեղծեր ըզպաշտաննայս քո
Ի հուր կիզելոյ,
Հուրդ անեղական.
Ընդ նոսին արհնեմք ըզքեզ եւ մեք, հողեղէնքս:
Որ բանիւ գոյացուցեր զիննեակ դասըս հրեղինաց,
Բանդ ի սկըզբանէ.
Ընդ նոսին գովեմք ըզքեզ եւ մեք, հողեղէնքս:
Որ արարեր յոգիս իմանայի ըզհրեշտակըս քո,
Հոգի Աստուծոյ.
Ընդ նոսին բարեբանեմք ըզքեզ եւ մեք, հողեղէնքս:
Անդադար յերկինս արհնաբանողք
Հաւրն երկնաւորի զաւրք լուսեղինաց.
Բարեխաւս լերուք ընդ մեղաւորացս:
Քաղցրաձայն երգով գոհաբանողք
Որդւոյն Միածնի, դասըք հրեշտակաց.
Բարեխաւս լերուք ընդ մեղաւորացս:

Անլրուելի հընչմամբ բարեբանողք
Հոգւոյն ճըշմարտի հոյլք հոգեղինաց.
Բարեխաւս լերուք ընդ մեղաւորացս:
Երեքսրբեան ձայնիւ փառաբանողք սուրբ Երրորդութեանն
Գունդք սերովբէից.
Բարեխաւս լերուք ընդ մեղաւորացս:
Անըսկիզբըն Հայր, առաջին Լոյս անճառելի,
Որ ի Լուսոյ Լոյս ներգործեալ զիմանալեաց զոյակսն
Ըզքեզ արհնեմք, Աստուած, հարցըն մերոց:
Էակիցըդ Հաւր, ի Լուսոյ Լոյս ծաղումն Որդի,
Որ արարեր ի պաշտաւն փառաց քոց զհրեղինացըն զաւրս.
Ըզքեզ արհնեմք...:
Երկնային զըւարթունք՝ հրեշտակք եւ հրեշտակապետք,
Վերին պետութիւնք,
Բա՛րձր արարէք ըզՀայրն երկնաւոր:
Անմարմնոց բազմութիւնք, իշխանութիւնք, զաւրութիւնք,
Անմահ տէրութիւնք,
Բա՛րձր արարէք ըզՔրիստոս Թագաւորն:
Վեցթեւեան սերովբէք, քառակերպեան քերովբէք,
Աթոռք Անեղին,
Բա՛րձր արարէք զՀոգին ճըշմարիտ:
Որ ի հրեղէն զաւրաց երկնից փառաբանիս, Աստուած,
Որով գերկնային անապական աստուածային
Ըզշնորհս հեղեր յորդիս Ադամայ.
Աղաչանաւք սոցա ողորմեա՛ մեզ, Աստուած:
Երեւելով հողեղինացս անհիւթականքն ի ձեւ մարմնոյ,
Որք եւ ծանուցին մարգարէիցն ըզխորհուրդ քո զալըստեանդ
Բազմապատիկ տեսլեամբ արինակելով.
Աղաչանաւք սոցա...:
Անճառելի տնարէնութեանըդ քո աւետարերք
Առաքեցան Գաբրիէլ եւ Միքայել,
Անմարմնական դասուքն իւրենաց
յերկրի սպասաւորելով...
Անմահ արքային անարուեստ աթոռք,
Բաղմաչեայ քերովբէք,
Սըրբասաց ձայնիւ սրովբէք,

⁹⁵⁷ Երգ տեառն Ներսիսի առաջնոյ ասուր միաշարային... Գարակաւ, էջ 368:

Առաջին յերկինս քահանայապետք.
 Բարեխա՛ւս լերուք առ Տէր վասն Եկեղեցւոյ:
 Բարձրելոյն փառաց բարձող տէրութիւնք
 Անյաղթելի զաւրութիւնք, վեհագոյն իշխանութիւնք,
 Երկրորդին դասու քահանայապետք...
 Գերագոյն էին պետութիւնք վերին,
 Հրեշտակապետք երկնաւորք, հրեշտակաց զինուորութիւնք,
 Երրորդի յերկինս քահանայապետք...
 Երկնաւոր հաւտ ընտրեալ,
 Զոր հովիւրն քաջ թողեալ յերկինս
 Եւ եկեալ ի խընդիր մեզ մուրեկոցս.
 Որով լըցեալ զթիւ հարիւրոցդ,
 Արար ուրախութիւն ի յերկինս երկնաւորացդ.
 Աղաչեմք ըզձեզ, բարեխա՛ւս լերուք...
 Տեսանողք անտեսին,
 Խորհրդաժուր խորոցն Աստուծոյ.
 Որք իջեալ ընդ Միածնին սպասաւորել տնարէնութեանն,
 Ի ծնընդեանն աւետաւորք հովուացն,
 Եւ կանանցն իւզաբերից կենաց քարոզք ըզկենդանւոյն.
 Աղաչեմք ըզձեզ...:
 Պահապանք աշխարհի,
 Բանակըք Տեառն շուրջ զերկիւղաժուրք.
 Բարեկամք ազգի մարդկան,
 Միջնորդք մահու եւ յարութեան,
 Միքայէլ եւ Գաբրիէլ մեծք.
 Որք կայք միշտ առաջի ամենասուրբ Երրորդութեանն.
 Աղաչեմք ըզձեզ...⁹⁵⁸

Բանաստեղծական մանրապատկերի մեջ ներկայացված աստվածարանական մի աշխատություն է հիշեցնում նաև Ներսես Շնորհալու «Քարոզ սրբոց հրեշտակապետացն» տաղը:

<...>

Աթոք հանգստեան անկարատիդ բազմելոյ
 Յանձայր իմաստիցդ առեալ լցմամբ գիտութեան.
 Բազմաչեայ գունդ քերովրէից մերձ աստուածութեանդ,
 Սրբասաց սերովրէք, յորմէ գոյացան հուպ եղեալք

⁹⁵⁸ Ծարական, էջ 342-344:

Պակուցմամբ առ նոյնդ կայանիւ.
 Տիրապէս տէրութիւնք, զաւրութիւնք, իշխանութիւնք
 Յիշխանարար իշխողէդ ստեղծան.
 Միջինք երկնայնոցն պետութիւնք, հրեշտակապետք եւ
 հրեշտակք,
 Անհիւթիցդ ծայր եւ կնիք՝ ի քէն գոյացան.
 Իննեակ դասուցդ անմահիցդ
 Կարգեցեր երիս քահանայապետութիւնս.
 Կատարիչ, լուսաւորիչ, մաքրիչ առողս եւ բաշխողս
 Զգիտութիւն ծորես միշոցաւ, զլոյս՝ նախնեաւքն առ վերջինս.
 Շնորհեցեր սահման յետնոցն յառաջինս դառնալ
 Նմանիւ ըստ կարութեան.
 Եւ զրնաւքն ի քեզ սիրով միութեամբ արքայիդ անմահի
 Կարգեցեր հազարք հազարաց եւ բիւրք բիւրոց,
 Առ դուրս հզարիդ միշտ արթուն զինուորս ահաւորք,
 Ընկա՛լ, մարդասէր, բարերար կամաւք զնուէր մաղթանաց
 Երկրածին՝ մարդկան՝
 Յար յիշատակի երկնային անմարմին զուարթնոցն, աղաչեմք:
 Մեծահրաշ բերկրանաւք ի սէր յարապէս ցնծան
 Արարչիդ հոյք հոգեղինացն անլոյծ խնդութեամբ.
 Վերականալք անտես տեսլեամբ տոփիւ բաղձանաւք,
 Իբր ի սկիզբն ի քեզ, ի պատճառ մասանց բոլորից.
 Ստեղծողիդ պարգեաց սպասեալ հոսման իմաստից վտակաց.
 Զնոսին արբուցող որպէս զբուրաստան գետոյ վայելուչ,
 Յորմէ լցեալք անյազութեամբ, եւ միշտ ի նոյն ծարաւեալք,
 Որպէս շուշան ի ցաւդ գարնայնոյ.
 Զառեցեալն ի քէն ծորմամբ գիտութեան
 Անխանտաբար բաշխեն յետնոցն առաջինքն ի քէն
 Բարեգրեալ հրամանաւ,
 Ըստ հասման ինքնութեանց բերեալք զանհասիդ
 Յինքեանս արինակ անկերպ կերպարանեալ նմանիւ.
 Ընկա՛լ, մարդասէր, բարերար կամաւք զնուէր մաղթանաց
 Երկրածին՝ մարդկան՝
 Յար յիշատակի երկնային անմարմին զուարթնոցն, աղաչեմք⁹⁵⁹:

⁹⁵⁹ Ներսէս Ծնորհալի, Տաղեր և Գանձեր, էջ 309-310:

Հրեշտակների անդրանցական գործունեության այս նկարագրությանը հաջորդում է Աստվածաշնչի բազում դրվագներով հայտնի նրանց հայտնութենական գործունեության տարփողական պատկերագրումը: Ահա այդ դրվագներից մի քանիսը.

Սրովբէն հրանիւթ զկենացն տունկ պահէր,
Ձի մի՛ պատրեալն Ադամ կերեալ մշտասցի մահուամբն անյաջորդ...
Յակորայ սանդղոյն ելողք
Եւ իջիչք յերկնից յաշխարհ առ մարդիկ...
Հրաշալի տեսլեամբ երեւեալք Մովսեսի
Ի վեր քան զկարծիս ի մորենուցն անկէզ բորբոքմամբ...⁹⁶⁰
Առաջնորդք Յեսուայ յերկիրն աւետեաց
Ի տիպն երկնից պաւոտացոյ,
Որոց Միքայէլ իշխան ըստ Մովսեսի բաժանմանցն,
Հստ ազանցն թուելոց
Սպառնման արքային Գաւթի հրեզն սուերաւ,
Ի սաստ բարկութեան առաքեալ ի քէն զուարթունն...
Կառք քառակերպեան Եզեկիէկի երեւեալք,
Յորոյ վերայ բազմեալ Աստուածոյ աստուծոց.
Պատժողք արանց հետեւոց եւ գրիչք նշան ի ճակատ արգարոցն
Հրանիւթ անուաւք գՀեղիաս յաշխարհն ամբարձին կենդանեաց,
Եւ բիւրք բանակէին շուրջ զՆիխէիւ.
Եսայեայ ունելեալք բերեալ սրովբէն կայծակն
Ի շրթունս մաքրիչ պղծութեանց համարէն զասուց տեսողացն...
Ի սկզբան անեղիդ եղելութեան մարմնով անճառ Հաւր,
Մննդեամբ Որդուոյ եւ Բանիդ սոքա եղեն սպասաւորք.
Պետն հրեղինաց Գաբրիէլ բերեալ աւետիս Մարիամու՝
Մնանիլ կուսութեամբ գՏէրոյ եւ գծնեալոյ աներբ ի Հաւրէ...⁹⁶¹:

Վերջում, խոսելով հրեշտակների պահպանական առաքելության մասին՝ Շնորհային հետևյալ տողերն է հյուսում.

Պահպան մեր լերուք ի յելս եւ ի մուտս, ի կալս եւ ի գնալս,
Ի գիշերի եւ ի տուրնջեան, յարթնութեան եւ ի ննջման՝
Բանակել շուրջ զմեալք՝ զերկիւղածովքս Աստուծոյ,
Յաւր մահու մեր զհոգիս քաղցրութեամբ աւանդողք,

Հեղաբար լերուք երեւեալք, որպէս հարք՝ առ որդիս:
Ընդ խաւարայինսն զբնաւից
Ձերծուցէք զհոգիս ընդ իշխանութիւն ի հոյլս արկարոց.
Ձբանսարկուն, բարեկամք մեր, ատեցէք
Եւ զմեզ անվրէպ ի ծոցն ածէք Աստուծոյ...⁹⁶²

դ. Մարդու անկումը և նորոգումը

Հայ Առաքելական Եկեղեցու աստվածաբանության մեջ կարևոր տեղ է զբաղեցնում ուսմունքը մարդու մասին՝ մարդաբանությունը (անթրոպոլոգիա): Այն առավել համակողմանիորեն մշակում, հղկում է Արևելաքրիստոնեական մարդաբանության որդեգրած սկզբունքային գրույթները, որոնք բխելով Սուրբ Գրքից և հայտնությունից՝ բյուրեղացել են եկեղեցու հայրերի խորհրդածություններում: Քրիստոնեական մարդաբանության ճիշտ ընկալման համար ուշադրավ է թվում ս. Բարսեղ Կեսարացու հետևյալ խստորոշմի տեքստը. «Աստված մարդուն ստեղծեց որպես կենդանի, որ կոչված էր Աստված լինել»: Սակայն առտնին տրամաբանության համար տարօրինակն այն է, որ այդ կոչումը նվաճելու համար հարկ է հրաժարվիլ դրանից: Այդ հրաժարումը կատարվում է Աստծո կողմից մարդուն տրված ազատ կամքի արգարացի գործադրումով: Այստեղ մարդն օժտվում է անսահմանափակ ազատությամբ, որի ամենավավերական վկայությունը Սուրբ Գրքի հանրահայտ հաստատումն է. Աստված մարդուն ստեղծեց իր պատկերով և նմանությամբ⁹⁶³: Անդրադառնալով այս խնդրին Վ. Լոսսկին նկատում է. «Մարդը ստեղծվից Աստծո կամքով, սակայն միայն այդ կամքով նա չի կարող աստվածանալ: Մեկ կամք արարչության մեջ, սակայն երկու՝ աստվածացման մեջ: Մեկ կամք պատկերը արարելու համար, սակայն երկու՝ այն բանի համար, որպեսզի պատկերը նմանություն դառնա: Աստծո սերը մարդու նկատմամբ այնքան մեծ է, որ այն չի կարող բռնանալ նրա վրա...»⁹⁶⁴: Ուստի մեղքից ձերբազատվելու և աստվածանալու համար անհրաժեշտ է Աստծո կամքի և մարդու կամքի լիակատար մեկտեղում:

Կամքի ազատությամբ, ազատ ընտրություն կատարելու շնորհիվ լինելով զագաթը բովանդակ արարչության, մարդը՝ բարձր է նույնիսկ Աստծո

⁹⁶⁰ Նույն տեղում, էջ 310-311:
⁹⁶¹ Նույն տեղում, էջ 312-313:

⁹⁶² Նույն տեղում, էջ 320-321:
⁹⁶³ Ծննդ. Ա 27:
⁹⁶⁴ В. Лосский, Догматическое богословие, с. 157.

փառքի հրեշտակներին, որոնք զուրկ լինելով այդ ազատությունից, աստվածություն ստակական կամակատարներն ու սպասավորներն են⁹⁶⁵: Սակայն մարդուն տրված կամքի ազատությունն ու ազատ ընտրություն կատարելու շնորհը սատանայի զրդուծով շարաշահվեց: Այսպիսով, ինչպես վկայում է Աստվածաշունչը, աստծո և մարդու կամքի մեկտեղումը, որով մարդը հարատևում էր դրախտում, ընդհատվեց զայթակղության հետևանքով գլուխ բարձրացրած հավակնոտ անհնազանդությամբ և հպարտությամբ: Աստծո և մարդու երանելի միասնությունը խափանվեց. մարդը զրկվեց աստվածային փառքի ներկայությունից: Այսուամենայնիվ, մարդու նկատմամբ Աստծո ողորմածությունն ու սերը այնքան մեծ էր, որ Հայր Աստված Իր Միածին Որդուն ուղարկեց մարդկանց մոտ, որպեսզի նա, ով հավատա նրան, ոչ թե կորսվի, այլ հավիտենական կյանք ունենա: Սա նշանակում է, որ Մարդու նորոգումն իրագործվում է Աստծո հետ հաշտվելու, վերամիավորվելու ճանապարհով, որ կատարվում է Աստծու Միածին Որդու՝ Բանի մարմնացմամբ, մարդացմամբ, տնօրինությամբ, փրկարար խաչումով և հրաշափառ հարությունով⁹⁶⁶: Ուրիշ խոսքով, վերամիավորումն ու փրկությունը իրագործվում է Տեր Հիսուս Քրիստոսի նկատմամբ առկա հարատև հույսով, անհուն հավատով և բոցավառ սիրով: Աստծո հետ մարդու վերամիավորումն ու փրկությունը կրոնափիլիսոփայական գրականության մեջ հայտնի է «աստվածացում» անունով: Մարդու աստվածացումն անկարելի կլիներ առանց Աստծո մարդացման (քենանիա): Ուրեմն վերամիավորումն այլ բան չէ, քան Աստծո և մարդու փոխներթափանցման մի անվերջանալի գործընթաց, որի նպատակը ազամական անեծքի բարձունքով մարդու նախասկզբնական (նախամեղսական) վիճակի վերականգնումը, հավիտենական կյանքի ժառանգումն ու աստվածացումն է: Այս միտքն է ընկած եկեղեցու հայրերի բազմաթիվ խորհրդածությունների հիմքում⁹⁶⁷: Ահա դրանցից մի քանիսը. «Աստուած միայն մարդասէր, եւ մարդ միայն աստուածասէր. Աստուած մարդոյ, եւ մարդ Աստուծոյ. վասն մարդոյ Աստուած մարդացեալ, եւ վասն Աստուծոյ մարդ աստուածացեալ»⁹⁶⁸: Ս. Գրիգորիոս Արեւիկացի «Յաղագս եկեղեցական քահանայապետութեան» երկում գրում է. «Եւ այս ոչ կարէ այլազո

⁹⁶⁵ Ա. Տեր-Միքելյան, նշվ. աշխ., էջ 103:

⁹⁶⁶ В. Лосский, նշվ. աշխ., էջ 182-183:

⁹⁶⁷ Н. В. Попов, Идея обожения в Древне-восточной церкви, Москва, 1909, նաև Մեսրոպ վրդ. Պարսամյան, Լինկ Աստուած. Մարդու աստվածացման եռաստիճան ճանապարհն քստ Ս. Երսես Ընդհարու վարդապետության, Ս. Էջմիածին, 2015:

⁹⁶⁸ Եղիշէ. Երասոք, էջ 1013-1014:

լինել, եթէ ոչ աստուածացին ապրեալքն: Իսկ աստուածանալն է առ Աստուած նմանութիւն՝ որպէս հասանելի է՝ և միաւորութիւն... աստուածայե-տականն երանութիւն բնութեամբ աստուածութիւնն, սկիզբն աստուածա-նալոյ յորմէ աստուածանալն է աստուածացելոցն...»⁹⁶⁹: Ս. Եփրեմի Ս. Խաչին նվիրված ճառում կարդում ենք. «Աստուած մարդացեալ խաչի մարդկեղէն մարմնով. և ես փառաւորեալ աստուածանամ աստուածային միաւորու-թեամբ»⁹⁷⁰: Նշանավոր է հատկապես ս. Գրիգոր Աստվածաբանի դասական արտահայտությունը. «Աստուած մարդացաւ, մարդն աստուածացաւ», որի նույնքան խոսուն հարասումն է Տոնական ժողովածուի «Աստուած մարդա-ցաւ և մարդիկ աստուածացան» խոսքը⁹⁷¹:

Հայ Առաքելական եկեղեցու մարդաբանության հայելացումն են շարա-կանների և տաղերի ներքորերչյալ հատվածները.

Զի ի սկզբան մարդն ցանկացաւ աստուածանալ,

եւ անդ ոչ հասաւ,

Իսկ Արարիչն եկեալ մարդացաւ

Վասն այնորիկ մարդն աստուածացաւ⁹⁷²:

Որ այսաւր մարմնացաւ ի սրբոյ Կուսէն յաղագս անիծիցն,

եւ եբարձ ըզպատուհաս նախաստեղծին...⁹⁷³

Տիրոջ ծնունդով տիեզերքը վերստին որդեգրության շնորհ ստացավ.

Այսաւր որ յաթոռ փառաց ընդ Հաւր

Սընանի ի սրբոյ Կուսէն մարմնացեալ Բանն

Մնանելով ըզտիեզերս յորդեգրութեան շընորհս⁹⁷⁴:

Մեկ այլ տեղ կարդում ենք.

Անըսկիղբն Աստուած,

Բանդ, որ ի Հաւրէ առաքեցար,

Ընդ ժամանակաւ լինիլ հաճեցար

եւ մարմնացար ի սուրբ Կուսէն՝

Վասըն մերոյ փրկութեան.

Այսաւր մըկըրտիլ ի Յորդանան ի Յովհաննէ,

Բառնալով ըզյանցանս

Առաջին նախաստեղծ մարդոյն⁹⁷⁵:

⁹⁶⁹ The Armenian version of the works attributed to Dionysius the Areopagite, էջ 57-58.

⁹⁷⁰ Եփրեմ Խորի Ասորի, Մատենագրութիւնք, Ի սուրբ խաչն աստուածընկալ, հտ. Գ, էջ 70:

⁹⁷¹ ՆՀԲ, հտ. Ա, էջ 327, «Աստուածանամ»:

⁹⁷² Նույն տեղում, էջ 327:

⁹⁷³ Կանոն Աստուածայայտմութեան Ծրագարոցի, Շարակյան, էջ 38:

⁹⁷⁴ Կանոն հինգերորդ աւուրն, նույն տեղում, էջ 49:

⁹⁷⁵ Կանոն ութերորդ աւուրն, նույն տեղում, էջ 59:

Դարձյալ՝
Այսաւր արձակեցաք
Ի կապանաց նախահաւրն,
Եւ վերըստին նորոգմամբ
Յաւիտենական կենացն եղաք ժառանգորդք...⁹⁷⁶
Աւրհնեմք ըզքեզ,
Անըսկիզբըն Հայր Որդւոյզ Միածնի,
Զոր առաքեցեր
Ի դարձումըն մոլորեալ ոչխարին,
Դարձո՛ւ եւ զմեզ ի մեղաց
Որդւոյ քո շարշարանաւք:
Գովեմք ըզքեզ, Բան եւ Լոյս,
Որ գտիրական քո պատկեր,
Լուսով ճրագի քո գրտեալ,
Վերականգնեցեր.
Կանգնեա՛ զանկեալքըս մեղաւք
Քոյին սուրբ շարշարանաւք...⁹⁷⁷
Եկա՛յք, որդիք մարդկան,
Այսաւր ողբասցուք ըզհարն ըզվըտանգ,
Որ մերկացաւ մեղաւք ըզփառս Արարչին,
Եւ զգեցաւ զթըզենւոյն ծածկոյթ՝
Փոխանակ անճառ Լուսոյն:
Գովեցէ՛ք զՈրդին Աստուծոյ
Այսաւր ցընծութեամբ, որդիք Ազամայ,
Որ եկն ի խընդիր եղծեալ պատկերին
Եւ զըտեալ նորոգեաց՝
Ի փառս առաջին պատմութեանին⁹⁷⁸:
Իսկ ժամագրքում կարդում ենք.
Զնչել փութայր Հայրըն փառաց
Ըզգիր պարտեաց մեր յանցանաց,
Որով զգեցաւ Որդին գըթած
Ի վեց դարուն զմարմին մեղաց⁹⁷⁹:

⁹⁷⁶ Կանոն երկրորդ Ծաղկավարդին, նույն տեղում, էջ 251:

⁹⁷⁷ Կանոն երրորդ կիւրակէի աղուհացից, նույն տեղում, էջ 111:

⁹⁷⁸ Կանոն Մեծի երկուշաբաթին, նույն տեղում, էջ 168-169:

⁹⁷⁹ Հրահանգ, էջ 175:

Բարերանեմք ղփառակիցրդ Հաւր՝
ԶՀոգիդ ճըշմարիտ,
Որ նորոգեցեր ըզհնացեալքս
Մեղաւք հընոյն Ազամայ.
Նորոգեա՛ եւ զմեզ ի մեղաց
Նորոգութեամբ քո շնորհաց⁹⁸⁰:
Որ զաւրէնրս սրբութեան պահոց
Նախ ի դրախտին աւանդեցեր,
Զոր ոչ պահելով նախաստեղծիցըն՝
Ճաշակմամբ պըտղոյն ճաշակեցին
Ըզղառնութիւն մեղաց եւ մահու,
Վասն որոյ շնորհեա՛ մեզ, Տէ՛ր,
Ճաշակել ըզքաղցրութիւն
Քոց պատուիրանաց⁹⁸¹:

Ս. Գրիգոր Նարեկացու՝ Քրիստոսի Համբարձմանն ու Հովհաննես Մկրտչին նվիրված տաղերում կարգում ենք.

Կերպարանն շաւր առեալ ըզմերս,
Ծնեալն տնաւրինաբար մարմնով,
Խաչի եւ արեամբ ազատելով զընութիւնս:
Զընութիւնս վայր անկեալ նորոգ յարութեամբն իւրով,
Ընդ իւր վեր յարուցեալ փառաւք՝
Վեհից գերագոյն նստոյց յաթոռ փառաց⁹⁸²:
Յորոց կամակոր սայթաքմամբ դասալիք եղեալ մի ոմն ի գաւրուն,
Որոյ իսկապէս տեսակ յանցանացն է նիւթականացս անիմանալի,
Եւ զգալեացս վայր վիճակեալ բնակութեան տեղի տարփային...
Սակայն ապստամբն իմանալի, նիզակաւն ստութեան
կաճառեալ առ կինն.
Բարրանաւք աստուածական ճոխութեամբ ճողոպրեաց ի փառացն:
Այլ դո՛ւ, ո՛վ Հայրդ գթութեանց, շհանդուրժեալ իրին կատարման,
Այլ յաղթեալ ի սիրտ, մարդասիրութեամբդ կամեցար
վերստին նորոգել⁹⁸³:

⁹⁸⁰ Կանոն երրորդ կիւրակէի աղուհացից, Ծաղկան, էջ 111-112:

⁹⁸¹ Կանոն երկրորդ կիւրակէին աղուհացից, նույն տեղում, էջ 103:

⁹⁸² Գրիգոր Նարեկացի, Գանձտոյր, էջ 662:

⁹⁸³ Նույն տեղում, էջ 655:

Տիրոջ հարությունը նվիրված ս. Ներսես Շնորհալու տաղում դարձյալ կարդում ենք.

Հաւր կամաւ իջեալ՝ Որդին մարմին ըզգեցաւ,
Արեամբ եւ մահուամբ իւր գնեաց գորգիս Ադամայ:
Յարեաւ յարութիւն եւ կեանք, յարոյց ըզբնութիւնս,
Որով պարակից եղեաք վերին զըւարթնոցն⁹⁸⁴:

Տիրամայրը ևս իր գործուն մասնակցությունն է բերում աղամորգու նորոգմանը, Եվայի վրա ծանրացած անեծքի վերացմանը.

Որ անապական ծնընդեամբրդ քո
Լուծեր զերկունըս նախամարն,
Մարիամ, մայր Աստուածոյ,
Բարեխաւսեա՛ առ Միածին Որդին
Լուծանել զկապանըս մեղաց մերոց...⁹⁸⁵:
Քեւ լուծան կնիք դատապարտութեան,
Եւ քեւ կանգնեցաւ մեղուցեալ մայրըն գլորեալ,
Վասն որոյ ըզքեզ, Աստուածածին եւ Կոյս,
Անդադար երգով մեծացուցանեմք⁹⁸⁶:
Ի պարծանս կուսից երեւեալ, Սո՛ւրբ Աստուածածին,
Լուծանելով զառաջինն Եւայի զդատապարտութիւն...⁹⁸⁷:
Որ երեւեցաւ այսար ի ցնծութիւն ազգի մարդկան,
Ազատելով զառաջինն Ադամ ի յանիծիցն առաջնոյ,
Ուստի եւ զնախամարն Եւայի լուծանելով զկնիք
դատապարտութեան,
Մնանելով զՈրդին միածին...⁹⁸⁸:

Ե. Աստծո Որդու փրկագործությունը

Ինչպես արդեն նկատեցինք, աստծո հետ մարդու հաշտեցումն ու վերամիավորումն իրագործվում է Աստծո Միածին Որդու՝ Հիսուս Քրիստոսի ծնունդով, տնօրինական գործունեությամբ, խաչումով և հարության: Ադամորդու գործած մեղքերի պատճառով նրա վրա ծանրացած անեծքի պարտամուրհակը պատուվում է Աստծո տիեզերարծարծ կամքով և անսահման

ողորմածությամբ: Այն դրսևորվում է Բանի մարմնավորումով և փրկագործական սխրանքով: Այս կապակցությամբ շահեկան է ս. Գրիգոր Լուսավորչի բացատրությունը. «...վասն այսորիկ անուանեցաւ Բան, զի որպէս բան ի բերան ասողին՝ նոյնպէս եւ ամենայն հրամանք Հաւր կամացն ելանեն ի բերանոյ Որդույ»⁹⁸⁹: Դարձյալ՝ «Բան կոչէ զՈրդի, զի... ծանուցիլ է կամացն Հաւր, որպէս բանն՝ կամաց խաւսողին...»⁹⁹⁰: Այդ կամքով է արարված տիեզերքը, հոգևոր և նյութական աշխարհը, այդ կամքով է Բանը մարմնանում և իրագործում իր բարձրագույն առաքելությունը: Միաժամանակ, ըստ Լուսավորչի հիշյալ մեկնաբանության, Բանն ինքը ոչ այլ ինչ է, քան Հոր կամքի արտահայտությունը: Այսպիսով, Բանն Աստված, որ է Միածին Որդին, ոչ միայն Հոր կամքի արտահայտիչն է, այլև բուն Հոր կամքը: Ուրիշ խոսքով, Որդու մեջ մեկտեղվում են և Հոր կամքը, և՛ կամքի դրսևորումը: Այստեղ դարձյալ որոշարկվում է երևույթի երկու մակարդակը. Որդու նույնականությունը Հոր կամքի հետ ցույց է տալիս նրանց հարաբերության անդրանցական մակարդակը, իսկ Հոր կամքի դրսևորումը հանդիսացող Որդու տնօրինական գործունեությունը՝ նրանց հարաբերության հայտնութենական մակարդակը: Սակայն Բանը մարմնանում է ոչ միայն հոր կամքով, այլև՝ Սուրբ Հոգու հաճությամբ: Այս պարագան բավական լավ մեկնաբանվել է Հայ Առաքելական Եկեղեցու փրկչարանության մեջ: Այսպես, Գրիգոր Լուսավորչի անվամբ հայտնի Վարդապետության մեջ ասվում է. «Կամօք Հօր եմուտ յարգանդ Կուսին, եւ ոչ զարշեցաւ, վասն զի ինքն է սրբիչ ամենայնիք»: Եւ միաժամանակ. «Իւրովք կամաւք պատեցաւ ի խանձարուրս եւ եղեալ ի մտուր անասնոց. զի ինքն է Տէր եւ Արարիչ ամենայն մեծութեանց...»⁹⁹¹: Խոսքով Անձևացին ժամակարգության մեկնության մեջ գրում է. «...զթածաբար զմերս զգեցաւ մարմին կամաւ Հօր և հաճութեամբ Սուրբ Հոգուցն»⁹⁹²: Դարձյալ՝ «...կամաւ Հօր և հաճութեամբ Սուրբ Հոգուցն եղև մարմնառիկ տնօրէնութիւն Որդու...»⁹⁹³: Նույն այս միտքն է ընդգծվում Սարգիս Շնորհալու Կաթողիկե թղթոց մեկնության մեջ. «Կամօք Հօր և հաճութեամբ Հոգուցն զմարմինն զգեցաւ (Որդին), որով շարչարեցան»⁹⁹⁴: Բոլոր ժամանակներից առաջ, պատմությունից դուրս առկայող աստվածային Բանը մուտք գործելով պատմության մեջ, մարմնանում, մարդանում է սուրբ Կուսի արյունից՝ մարդկային

⁹⁸⁴ Ներսես Շնորհալի, *Տաղեր և Գանձեր*, էջ 128:

⁹⁸⁵ Կանոն երկրորդ կիրակեփին աղու հացից, *Շարական*, էջ 103:

⁹⁸⁶ Կանոն ինգերորդ աուրն, նույն տեղում, էջ 51:

⁹⁸⁷ Գրիգոր Նարեկացի, *Գանձատոր*, էջ 631:

⁹⁸⁸ Նույն տեղում, էջ 627:

⁹⁸⁹ Ազաթանգեղոս, էջ 1497:

⁹⁹⁰ Խոսքով Անձևացի, *Բացայայտութիւն...*, էջ 193-194:

⁹⁹¹ Ազաթանգեղոս, Պատմութիւն հայոց, էջ 1478:

⁹⁹² Խոսքով Անձևացի, Մեկնութիւն ժամակարգութեան, էջ 191:

⁹⁹³ Նույն տեղում, էջ 202:

⁹⁹⁴ Հրսիսնից, էջ 175:

բնությունը միավորելով իր աստվածային անձին և բնությանը՝ դառնալով կատարյալ մարդ՝ կատարյալ աստվածությունը հավատելով՝ Շնորհալին Ալեքս կայսերը հղած թղթում գրում է. «Բանն Հօր... ձգեալ յինքն յարենէ ամենամաքուր Կուսին... միացոյց ընդ աստուածութեանն իւրում...»⁹⁹⁵: «Բարձրացուցէք»-ի մեկնության մեջ դարձյալ ասում է. «Յարենէ Կուսին ձգելով մարմին՝ արար կենդանի և Աստուծոյ մարմին»⁹⁹⁶: Հավատո հանգանակում կարդում ենք. «Որ յաղագս մեր մարդկան և վասն մերոյ փրկութեան, իջեալ յերկնից մարմնացաւ, մարդացաւ, ծնաւ կատարելապէս ի Մարիամայ սրբոյ Կուսէն Հոգւովն Սրբով, որով էառ մարմին, հոգի, միտք և զամենայն, որ ինչ է ի մարդ ճշմարտապէս և ոչ կարծեօք»⁹⁹⁷: «Մարմնացաւ, մարդացաւ, ծնաւ կատարելապէս» բառերով հերքվում է Մարկիոսի և Ապոկոստի հերձվածքը, ըստ որի, Քրիստոս ծնվել է ոչ թե մորից, այլ նրա մարմինը, կազմված լինելով աստղերից կամ երկնային մարմիններից, աշխարհ է եկել երկնքից: Հերքման այս նույն ոգին է տիրում Ս. Բարսեղ Կեսարացու և «Ապոլինարի հերձուածողի տեսութիւն ի մարմնաւորութիւն Փրկչին» երկի հետևյալ տողերի մեջ. «Աստուած կամելով երեւել՝ միացոյց ինքեան մարմին, զկարելին երեւել, եւ կամելով շարշարել՝ միացոյց ինքեան մարմին անձնաւոր, զկարելին շարշարել, ոչ յառաջագոյն զգոյացեալն եւ յայնժամ ըստ առաքինութեան միաւորեալ եւ ո՛չ ի մարդոյ պարզաբար Մարիամայ, այլ յառաջագոյն զնա սրբեալ, յայնժամ ի նմա ընկալաւ Աստուծոյն Բան զմարդկութիւնն եւ միացոյց ինքեան ըստ տնաւրէնութեանն՝ հոգեւոր մարմին. որպէս զի գոլ զմի եւ նոյն Աստուած եւ մարդ»⁹⁹⁸: Վերբանական այս իրողության պերճախոս բնորոշումն են պարունակում Գրիգոր Լուսավորչի Վարդապետության հետևյալ տողերը. «...միացաւ ի մարմնի բնութեամբ, եւ խառնեաց զմարմինն ընդ իւր Աստուածութիւնն», «...խառնեաց, միացոյց, ընկղմեաց զմարմինն յԱստուածութեան իւրում»⁹⁹⁹: Պակաս կարևոր չեն նաև Հովհան Մանդակունի հայրապետի և Մամբրե Վերձանողի խորհրդածությունները. «... Բանին Աստուծոյ եկեալ յերկիր եւ եղեալ մարդ, եւ մեռեալ իրրեւ զմարդ, այլ ըստ էութեանն Աստուած կոչի, եւ ոչ մարդ. եւ ըստ տեսութեանն Աստուած մարդացեալ, եւ ոչ մարդ աստուածացեալ: Մարդ յեր-

⁹⁹⁵ Կերսես Ծնորհալի, Ընդհանրական թուղթք, էջ 88:

⁹⁹⁶ Հրահանգ, էջ 176:

⁹⁹⁷ Նույն տեղում, էջ ԻԸ:

⁹⁹⁸ Կնիք հաւատոյ, էջ 106:

⁹⁹⁹ Ագաթանգեղոս, Պատմութիւն հայոց, էջ 1473, 1477:

կինս եւ յերկրի մի եւ նոյն ինքն միացեալ միաւորեալ մարմնով եւ Աստուածութեամբ»¹⁰⁰⁰: Մամբրե Վերձանողի ճառերից մեկում նույն միտքը հետևյալ կերպ է ձևակերպված. «... որ զանհնազանդութիւն մարդկան ընդ հնազանդութեամբ Բանին Աստուծոյ միաւորէ եւ հնազանդի աստուածախառն մարմնովն հասարակաց Հաւրն փոխանակ անհնազանդութեանն Աղամայ, եւ ըստ աստուածութեան առնու բարբեանութիւն ընդ Հաւր ի հրաբուն զարացն»¹⁰⁰¹: Քրիստոսի տնօրինական գործունեությունն այսպիսով իրականացվում է աստվածային և մարդկային բնույթների միավորումով: Տնօրինության սկիզբը Բանի մարմնացումն է: Սեփական փորձով գիտակցելով այս իրողության ճշմարտությունը, Հովհաննես առաքյալը զգուշացնում է. «Ամենայն հոգի, որ ոչ խոստովանի զՅիսուս Քրիստոս մարմնով եկեալ, չէ նա յԱստուծոյ, եւ այս նեռինն է, զորմէ լուարուքն եթէ գալոց է, եւ արդեն իսկ յաշխարհի է»¹⁰⁰²: Փրկչի տնօրինական գործունեության նպատակը Աստծո և մարդու հաշտությունն ու միավորումն է, որ կատարվում է Քրիստոսի երեք պաշտոնների գործադրումով՝ մարդարեական, քահանայական և թագավորական: Այս երեք պաշտոնների նվիրագործումով է մարդը հաշտվում Աստծո հետ և Աստծո գործուն մասնակցությամբ ու ողորմությամբ վերականգնում իր նախասկզբնական վիճակը: Ուրեմն Քրիստոսի պաշտոններով է կատարվում այդ միավորումը ու ճշմարիտ կյանքի ոգեկոշումը: Այդ մասին են ասում շարականի հետևյալ տողերը.

Արեգակն արդարութեան Քրիստոս ծագեալ յաշխարհ
Հալածեաց ըգխաւարն անգիտութեան...
Այսաւր տըրտմական եւ գիշերային
Լուծան երկունք ծնընդեան նախամարն,
Քանզի զծնեալսն մարմնով ի մահ եւ յապականութիւն,
Վերըստին ծնանի Հոգին
Յորդիս Լուսոյ Հաւրն երկնաւորի...¹⁰⁰³:
Իջեր, Տէր, ողորմութեամբ քո յաշխարհ,
Եւ ըզմեռեալ ըրնութիւնս
Ի կեանս վերափոխեցեր:
Ելեր, Տէր, առ Հայր փառաւք ի յերկինս,
Եւ մըխիթարիչ առաքելոցն

¹⁰⁰⁰ Ծովհան Մանգակունի, Ի Սուրբ Երրորդութիւնն եւ ի Օնուդն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ա, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 1275:

¹⁰⁰¹ Մամբրե Վերձանող, Ճառք, Վասն յարութեան Ղազարոս յառոր շաբաթու, էջ 1118:

¹⁰⁰² Ա Ծովի. Գ. 3:

¹⁰⁰³ Կանոն չորրորդ աւուրն, Շարական, էջ 258:

Առաքեցեր սուրբ զՀոգիդ
Բացեր, Տէր, այսաւր բզզանձդ երկնային
Եւ բաշխեցեր առատապէս
Պարգեւս աղքատ բընութեանս¹⁰⁰⁴:

Քրիստոս՝ իր մարդարեական պաշտոնով, պսակն ու լրումն է քարոզխոսութեան: Նա, ի տարբերութիւն հին մարդարեաների, որոնք խոսում կամ գործում էին Սուրբ Հոգու ներգործութեամբ, քննում օրենքները, վերհանում անցյալի բոլոր ուսանելի դեպքերը և նախանշում ապագայում կատարվելիքները, գործում է Սուրբ Հոգու հետ իբրև հավասարը հավասարի հետ, նրանով է վերջանում հին ժամանակը, նա իր մեջ է ամփոփում անցյալը, ներկան և ապագան, նրանով է օրենքը ամբողջանում, էափոխվում և սկիզբը դառնում Աստծո և մարդու նոր հարաբերության, որ իրագործվում է Շնորհքի օգնութեամբ: Քրիստոս ոչ միայն Աստծո խոսքի մատակարարն է, այլև բուն Աստծո խոսքը, որ ոչ միայն մարդարեանում է, այլև ինքը՝ մարդարեութիւնն է, քանզի նրանով է կատարվելու համընդհանուր Դատաստանը:

Քրիստոսի տնօրինական գործունեության մյուս ոլորտը քահանայական նվիրագործումն է: Քահանայական պաշտոնավարումով է իրականացվում Աստծո և մարդու հաշտեցումը: Սակայն սկզբունքորեն տարբեր է մինչև Քրիստոս առկայող օրինադատ քահանայագործումը Քրիստոսով իրականացած քահանայագործումից: Ինչու՞. որովհետև «...ի հինն քահանայքն հանապազ մեղանշէին, վասն որոյ հանապազ պատարագի կարօտանային: Իսկ Քրիստոս ոչ արար մեղս, այլ վասն մեր մի անգամ մատուց պատարագ: Երկրորդ՝ զի նոքա մարմնաւոր և ժամանակեայ առնէին սրբութիւն, իսկ Քրիստոս հոգևոր և յաւիտենական: Երրորդ՝ զի ճշմարտութիւնն մի է, և օրինակքն բազումք»¹⁰⁰⁵:

Այսպիսով, հին քահանաներից Քրիստոս հիմնականում տարբերվում է նրանով, որ եթե նրանք լինելով մեղքի մեջ քահանայագործում էին իրենց մեղքերի քավման համար, ապա Քրիստոս գերծ լինելով որևէ մեղքից՝ քահանայագործում է մեզ համար, բովանդակ տիեզերքը իր սրբարար արչամբ մաքրագործելու և խաչով ազատելու համար¹⁰⁰⁶: Ուրեմն՝ Քրիստոս և՛ քահանայապետ է, և՛ զոհ, և՛ պատարագիչ, և՛ պատարագ¹⁰⁰⁷: Այս ի մտի ունենալով՝

¹⁰⁰⁴ Կանոն հիւզերորդ աւուրն, նույն տեղում, էջ 261:

¹⁰⁰⁵ **Գրիգոր Տաթևացի**, Լուծմունք ի Պարսպմուս սրբոյն Կիրոյի, էջ 651 (զճճա):

¹⁰⁰⁶ Երբ. էջ 27, Թ՝ 14:

¹⁰⁰⁷ **Գրիգոր Տաթևացի**, *Ոսկեկորիկ*, էջ 194-195:

Գրիգոր Լուսավորիչն ասում է, որ Աստուծո Որդին «... էջ ի ծառայութիւն, զի իւրով մարմնովն լցցէ եւ կատարեսցէ զամենայն շափս կարգացն հանդիսի արդարութեանցն. զի միանգամայն բարձցէ զկարիս տկարութեան մարմնոյ մեղացն. եւ միանգամայն ինքն ինքեան քահանայասցի Հաւր իւրում, եւ միանգամայն ինքեամբ հաճեսցէ մատուցանել զինքն պատարագ հաշտութեան Հաւր իւրում, եւ նովին պատարագան մատուցէ ընդ նմին զհաւատսն խոստովանութեան մերոյ»¹⁰⁰⁸: Ավելի հստակելով այս միտքը՝ Խոսրով Անձևացին ժամակարգութեան մեկնութեան մեջ գրում է. «... յիշեսցուք զՏեառն մերոյ զմարդասիրութիւնն, որ Աստուծոյ զուով Որդի... իւրով մարմնովն կրեաց զշարչարանս խաչին... ինքն քահանայապետ եւ ինքն պատարագ ի նմա գոյով...»¹⁰⁰⁹: Քրիստոսի փրկագործութեան այս խորհուրդն է ընկած առհասարակ Արևելաքրիստոնեական պատարագի հիմքում¹⁰¹⁰:

Սակայն Քրիստոս ոչ միայն ուսուցանում և նվիրագործում է, այլև թագավորում: Քրիստոսի թագավորական պաշտոնավարութիւնը սկսվում է նրա հրաշափառ հարութեամբ: Համաձայն մարդարեութեան, նրա թագավորութիւնը հավիտենական է¹⁰¹¹: «Թագաւորութեան նորա վախճան մի՛ լիցի» վավերացնում է Ավետարանը¹⁰¹²: Քրիստոս իր արքայական զորութեամբ ավերում է դժոխքը, խորտակում խավարի իշխանութիւնը, ազատում իրեն հուսացող հոգիներին¹⁰¹³: Նրա թագավորական իշխանութեան անվերապահ գործադրումով են բոլոր ժամանակների հանգուցյալ հոգիները ձերբազատվում աղամական անեծքից և արժանի դառնում հանդերձյալ կյանքի: Քրիստոսի թագավորութիւնը չի ճանաչում ո՛չ տարածք, ո՛չ ժամանակ: Աստծո թագավորութեան մեջ իսպառ վերանում է հոգևորի և նյութականի հակասութիւնը: Նրանց հարաբերութիւնը վերածվում է լուսն մի ներդաշնակութեան¹⁰¹⁴, քանզի Քրիստոս իբրև Թագավոր թագավորաց, Տեր տերանց իր մեջ լիովին միավորում է Աստվածութիւնն ու մարդկութիւնը: Այս մատնանշելով Մամբրե Վերծանողը նկատում է. «Իսկ թագաւորն Յիսուս, որ թագաւորէ ըստ արարչական զաւրութեանն Երկնի եւ Երկրի, թագաւոր է ըստ մարմնոյ, զոր ընդ արարչական բնութեանն միացոյց»¹⁰¹⁵: Քրիստոսի տնօրինական

¹⁰⁰⁸ **Ազարանգեղոս**, Պատմութիւն հայոց, էջ 1581-1582:

¹⁰⁰⁹ **Խոսրով Անձևացի**, Բացայայտութիւն..., էջ 41:

¹⁰¹⁰ **М. Живов**, Мистагогия Максима Исповедника, с. 108-127:

¹⁰¹¹ Դան. Բ՝ 44:

¹⁰¹² Դուկ. Ա՝ 33:

¹⁰¹³ **Ա. Տեր-Միքելյան**, Եզվ. աշխ., էջ 207:

¹⁰¹⁴ **Եղիշ Խրատար**, էջ 1010-1011:

¹⁰¹⁵ **Մամբրե Վերծանող**, Ճառք, Կորինի ի Մեծի աւուր զայստեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի յԵրուսաղէմ, էջ 1125:

գործունեության տեսական բնութագրումից՝ փրկչաբանությունից են սնվում շարականների և տաղերի ներքոբերյալ հատվածները: Կլիսավորաբար Հոր և Որդու անդրանցական, մինչև տնօրինական հարաբերության բնույթի մասին են խոսում հետևյալ հատվածները.

Որ յառաջ քան դաւիտեանս,
Անժամանակ ծրնեալ է ի Հաւրէ,
Անճառելի Բանդ Աստուած,
Որով եղեն երկինք եւ երկիր.
Աւրհնեմք ըզքեզ,
Աստուած հարցըն մերոց¹⁰¹⁶:
Նախայաւիտեան Որդին՝
Փառակից Հաւր եւ սուրբ Հոգւոյն
Դընի ի նոր գերեզմանի,
Նոր նորոգել զիս՝ ըզհընացեալըս մեղաւք...¹⁰¹⁷
էն՝ ի միշտ էէն անեղապէս ծնունդ.
Ծածկեալըն յանքնին ծոցոյ
Ծագեալ ի Հաւրէ լուսոյ՝ աշխարհի լոյս¹⁰¹⁸:
էն էին անէին
Եղանի էակ եղելի անեղիցն աներբից.
Յաւիտեան անհաս իմանի անկէտ այժմուս հասու.
Ծոցածագենի ծագումն ծիր մշտածաւալ անփոխ¹⁰¹⁹:

Փրկչի ծնունդով սկսվող տնօրինական գործունեության նկարագրությունն են պարունակում հետևյալ հատվածները.

Լոյս ի Լուսոյ, ի Հաւրէ առաքեցար
Եւ մարմնացար ի սուրբ Կուսէն,
Զի վերբատին նորոգեսցես
Զապականեայն Ադամ:
Դու Աստուած ի յերկրի երեւեցար
Եւ ընդ մարդկան շրջեցար,
Եւ փրկեցեր ըզտիեզերըս յանիծիցն Ադամայ...
Տընաւրինեցաւ յարգանդի Կուսին

¹⁰¹⁶ Կանոն երկրորդ կիրակեին աղուհացից, *Շարական*, էջ 103-104:

¹⁰¹⁷ Կանոն Աշխարհամատարան կիրակեին, նույն տեղում, էջ 227:

¹⁰¹⁸ **Գրիգոր Նարեկացի**, *Գանձտետր*, էջ 662:

¹⁰¹⁹ Նույն տեղում, էջ 666:

Իսկակից Հաւր եւ սուրբ Հոգւոյն,
Բանն առաքեալ ի Հաւրէ
Յաղագրս նախաստեղծ մարդոյն,
Բառնալով ըզյանցանս...
Մըկըրտի Քրիստոս
Եւ սրբբին ամենայն արարածք.
Եւ տայ մեզ թողութիւն մեղաց,
Զրով եւ հոգւով
Վերասըրբելով ըզմեզ...¹⁰²⁰

Որ կերպարան Հաւր եւ արարչակից Բանդ,
Վասըն փըրկութեան ազգի մարդկան
Այսաւր ի Կուսէ ըզկերպարանըս
Ծառայի ըզգեցար մարդասիրապէս...¹⁰²¹
Ծնաւ ծրնեայն ի Հաւրէ,

Զմեզ ազատեաց յանիծից,
Կեանք ի կենաց յայտնեցաւ
Մեզ կեցուցիչ եւ փըրկիչ¹⁰²²:

Միակն ի միոյն յանըսկիւրն էէն անեղ,
Ծընեալ նոյնարար անժամանակ Որդին:
Որդին անեղին եղելոց էակ ընդ Հաւր,
Հոգւով ներգործեալ զարարածոց գոյակս¹⁰²³:

Զի կատարեալ էառ զընութիւն,
Աստուածըն Բան ըզմարդկութեան,
Պարտ էր զերկիւզ եւ զտրրամութիւն՝
Յիւրումըն կրել տնաւրէնութիւն¹⁰²⁴:

Սա յերկնից իջեալ ի ծոցոյ Հաւր,
Որդի եւ Բան անմարմին՝ եղանի մարմին:
է զարմանք հրաշից աննիւթ Բանին

¹⁰²⁰ Կանոն ութերորդ աւուրն, *Շարական*, էջ 57:

¹⁰²¹ Կանոն երրորդ աւուրն, նույն տեղում, էջ 45:

¹⁰²² **Ներսէս Ծնորդալի**, *Տաղեր եւ Գանձեր*, էջ 46-47:

¹⁰²³ Նույն տեղում, էջ 184:

¹⁰²⁴ Երգ տեառն Ներսիսի Հայոց կաթողիկոսի ասացնալ յաղագս Մեծի ուրբաթու գիշերին, *Շարական*, էջ 183:

Լինել մարմին տիրապէս եւ մնալ անմարմին...¹⁰²⁵;

Ի սկզբան անեղիդ եղելութեան մարմնով անճառ Հաւր,
Մննդեամբ Որդւոյդ եւ Բանիդ սոքա եղին սպասաւորք.
Պետն հրեղինաց Գարրիէլ բերեալ աւետիս Մարիամու՝
Մնանիլ կուսութեամբ զՏէրդ եւ զծնեալդ աներբ ի Հաւրէ՝¹⁰²⁶;

Ճառագայթ փառաց Հօր միածին Որդին,
Կամաւ Հաւր եւ Հոգոյն եղև որդի Կուսին:
Մաքուր որովայն Մարիամու կուսին,
Եղև մարմնաբան Հաւր էակից Բանին՝¹⁰²⁷;

Յորժամ առ բնութեան իմ Հայր եւ ձեր ըստ շնորհի
Եւ Աստուած մարմնոյս իմոյ ես ելանիցեմ,
Որոտմամբ իջեալ Հոգին ըզձեզ կատարէ,
Արժանաւորիք յայնժամ առ իս մերձենալ՝¹⁰²⁸;
Ներպարունակեալ խորհուրդ լուսոյն ի հրեղինաց
Այսար ի յերկրի յայտնեալ ցուցաւ հողեղինացս:
էական Բանին բնութիւն մարմնով պարածածկեալն
Այսար ի Թաբաւր արտափայլեալ պայծառ ծագմամբ՝¹⁰²⁹;

Շարականներում և տաղերում իրենց արժանի արտացոլումն են գտել Քրիստոսի տնօրինական գործունեութեան երկու կարևորագույն ոլորտները՝ Քահանայապետութիւնն ու Թագավորութիւնը: Ահա դրանց բնորոշումը պարունակող առավել ներկայանալի հատվածներից մի քանիսը.

Այսար նոր Իսրայէլ կոչեցեալք ի Քրիստոսս,
Ազատեալք արեամբ Գառինն Աստուծոյ,
Պարեսցուք ընդ երկնայնոցն ասելով՝
Քրիստոսս յարեաւ...¹⁰³⁰;

Հնդ մեզ, Աստուած,

¹⁰²⁵ Ներսէս Ծնորհալի, Տաղեր եւ Գանձեր, էջ 11:

¹⁰²⁶ Նույն տեղում, էջ 313:

¹⁰²⁷ Նույն տեղում, էջ 338, ծանոթ. 37:

¹⁰²⁸ Նույն տեղում, էջ 138, հմմտ. Եղիշէ, Խրատք, էջ 956:

¹⁰²⁹ Ներսէս Ծնորհալի, Տաղեր եւ գանձեր, էջ 155:

¹⁰³⁰ Կանոն սրբոյ Չատկին, Շարակաւ, էջ 192:

Շրջեցար ընդ մեղաւորացս.
Եւ կոխեցեր ըզգլուխ վիշապին,
Եւ շիջան խայթոցք մահարերին,
Եւ փրկեցեր ըզտիեզերս...
Բեւեռեցեր ըզմեղըս մեր ի վերայ խաչին

Եւ համբերեալ մահու՝ իջեր ի գերեզման,
Կենդանութիւն շնորհեցեր նըստելոցն ի խաւարի...¹⁰³¹

Ջառաւաւտու զաւրհներգութիւնըս
Մարգասիրութեամբք քո ընկալ,
Թագաւոր փառաց.

Եւ զմանկունս Եկեղեցւոյ քո
Պահեա՛ ի խաղաղութեան...¹⁰³²

Սարսեցին սանդարամետք
Ի յաւանդելն առ Հայր զՀոգիդ,
Որ ի դժոխս իջեր ներքին՝
Ի բանտ մահու եւ խաւարին.

Կապեալ զիշխանըն մահածին՝
Հաներ զհոգիսն, որ ի բանտին,
Եւ զիս հանցես, Տէր, ընդ նոսին
Բանտէ մեղաց աղջամըղջին՝¹⁰³³;

Արարիչդ արարածոց, Քրիստոսս,
Այսար ի խաչին բեւեռեալ,
Եւ զինաւորըն գեղարդեամբըն յարձակեալ
Ըզկող քո խոցեաց...
Կենդանիդ յաւիտենից, Քրիստոսս,
Այսար ի գերեզմանի եղար,
Եւ պահապանքըն պահէին ըզգուշութեամբ

Ըզգերեզման քո.

Տէր Աստուած հարցըն մերոց:

Յարեալք ի մեռելոց, Քրիստոսս,

¹⁰³¹ Կանոն Նոր կիւրակէին կրկին Չատկին, նույն տեղում, էջ 206:

¹⁰³² Կանոն Բուն բարեկեդանին, նույն տեղում, էջ 102:

¹⁰³³ Նորին երգ Մեծի ուրբաթու ցերեկին, նույն տեղում, էջ 187:

Այսաւր ըզդրժոխս աւերեալ,
Եւ կենդանութիւն պարգեւեցեր արարածոց
Քոյով յարութեամբդ...¹⁰³⁴

Այսաւր ուրախացեալ ցընծան երկնից բազմութիւնքն
Ի նաւակատիս սուրբ Եկեղեցւոյ,
Քանզի շնորհեցաւ մեզ քահանայապետ յաւիտենից
Ի լուսաւորել զկաթուղիկէ սուրբ զԵկեղեցի...¹⁰³⁵

Որդի՛ք Սիոնի,
Ելէ՛ք, տեսէ՛ք ի Բեթղահէմ,
Ահա, ելէ՛ք դուք ի յայրին,
Երկիր պապէք թագաւորին:

Ընդ հովիւան երգեցէք,
Եւ ընդ մոգուցն երկիր պապէք:
Ահա զոսկին թագաւորին,
Զխունկն՝ Աստուծոյ Հար միայնոյ¹⁰³⁶:

Ճըշմարիտ Մելքիսեդեկ, անմայրն յառաջ,
Այսաւր անհայր ծրնանի:
Մնընդեամբն, որ ի Կուսէն,
Զարէնըս բընութեան ելոյծ ըզծնելոց¹⁰³⁷:

զ. Սուրբ Հոգի

Ըստ Հայ Առաքելական Եկեղեցու հայտնութեանական աստվածաբանութեան, Հոգին Սուրբ Աստված Հայր Աստծո կամքի իրազորժողը և Որդի Աստծո գործունեության ներքին կազմակերպողն է¹⁰³⁸: Նա Սուրբ Երրորդության իրավահավասար անդամներից մեկը, Հոր և Որդու նման անձնավորություն է: Լինելով աստվածության անձերից մեկը՝ Աստծո Հոգին պատշաճորեն

«Սուրբ» սատրոգելին է կրում, որով նա տարբերվում է ազամորդիների հոգիներից: Սուրբ Հոգու գործունեության նպատակը Աստծո արքայության ստեղծումն է յուրաքանչյուր անհատի մեջ և սրա շնորհիվ նրա վերածումն է Աստծո տաճարի: Ուրեմն, Սուրբ Հոգու անձնավորական գործունեության տարածքը անհատ եկեղեցին (հավատացյալը) և հավաքական եկեղեցին (հավատացյալների խումբը) է: Իր ներկայությամբ նա արդյունավորում է նրանց գործունեությունը: Նա աստվածային ծրագրի իմանենտ գործադրողն ու Քրիստոսի միջոցով Աստծո և մարդու հարաբերությունը կարգավորողն է: Սուրբ Հոգու գործունեության այս բնույթը լավագույնս մեկնաբանում է ինքը՝ Հիսուս Քրիստոսը: Հովհաննեսի Ավետարանի մեջ կարդում ենք նրա հետևյալ խոսքերը. «Եթէ սիրէք զիս՝ պատուիրանս իմ պահեալիք, եւ ես աղաչեցից զՀայր, եւ այլ մխիթարիչ տացէ ձեզ, զի ընդ ձեզ բնակեսցէ ի յաւիտեան, զՀոգին ճշմարտութեան, զոր աշխարհս ոչ կարէ ընդունել, զի ոչ տեսանէ զնա և ոչ ճանաչէ զնա, բայց դուք ճանաչէք զնա, զի առ ձեզ բնակեսցէ, եւ ընդ ձեզ եղիցի»¹⁰³⁹: Հետո ավելացնում, «Զայս խօսեցայ ընդ մեզ մինչ առ ձեզս եմ, իսկ մխիթարիչն Հոգի Սուրբ, զոր առաքեսցէ Հայր յանուն իմ, նա ուսուցանէ ձեզ զամենայն, եւ յիշեցուցէ ձեզ զամենայն որ ինչ ասացի ձեզ»¹⁰⁴⁰: Քրիստոսի այս խոսքերի մեջ դրսևորվում է բնույթով նույնական Որդու և Հոգու անձնավորական տարբերությունը, որ պայմանավորված է Հոր նկատմամբ նրանց փոխադարձ հարաբերակցությամբ. ինչպես Հոգին, այնպես էլ Որդին Մխիթարիչ է, սակայն Հոգին ուղարկված է հանուն Որդու, որպեսզի վկայի նրա մասին: Հոգին տարբերվում է նաև Հորից, սակայն նրա հետ միավորված է իրեն հատուկ բիման հարաբերությամբ, ինչը տարբերվում է Որդու ծնունդով հատկորոշվող հարաբերությամբ: Ավետարանում Որդին և Հոգին մեզ ներկայանում են որպես աշխարհ ուղարկված երկու աստվածային դեմքեր: Նրանցից առաջինը ուղարկված է, որպեսզի միավորվի մեր բնությանը և առողջացնի այն, իսկ երկրորդը՝ որպեսզի վերակենդանացնի մեր անձնական աղատությունը: Այս իրողությամբ հանդերձ, Որդին և Հոգին (մերձ լինելով Հորը) անդրանցական հարաբերության մեջ են աշխարհի նկատմամբ¹⁰⁴¹: Աստվածաբանական այս կանխադրույթներն են ընկած Հայ եկեղեցու հավատո հանգանակի հիմքում. «Հաւատամք և ի Սուրբ Հոգին՝ յանեղն և ի կատարեալն, որ խօսեցաւ յօրէնս և ի մարգարէս եւ յաւետարանս, որ էջն ի Յորդանան, քարոզեաց զառաքելսն, և բնակեցաւ ի

¹⁰³⁴ Կանոն Աշխարհամատարան կիրակէի, նույն տեղում, էջ 225-226:

¹⁰³⁵ Կանոն Չորեքշաբաթի աւուրն, նույն տեղում, էջ 319:

¹⁰³⁶ Գրիգոր Նարեկացի, *Գանձուկոր*, էջ 650:

¹⁰³⁷ Ներսէս Ենոքիակի, *Տաղեր եւ Գանձեր*, էջ 28-29:

¹⁰³⁸ Ա. Տեր-Միքելյան, *Եզվ. աշխ.*, էջ 245:

¹⁰³⁹ Յովհ. ԺՂ 16-17:

¹⁰⁴⁰ Յովհ. ԺՂ 26:

¹⁰⁴¹ В. Лосский, *Догматическое богословие*, с. 138.

սուրբան»¹⁰⁴²; Եթե Նիկիո հանգանակի «Հոգի Սուրբ» բառերի վրա Կ. Պոլսի եկեղեցական տիեզերաժողովը (381 թ.), Մակեդոնի հերձվածք բացառելու նպատակով, ավելացնում է «Տէրն և կենդանարարն ի Հօրէ ելօղն, ընդ Հօր եւ Որդւոյ երկրպագակիցն և փառաւորակից» բառերը, ապա մեր հանգանակը Կ. Պոլսի հանգանակի այդ պարբերության փոխարեն կիրարկում է «անեղ և կատարեալ» բառերը, որոնք առավել պերճախօս կերպով են արտահայտում Ս. Հոգու անձնավորական ինքնօրինակությունը, «Անեղ և կատարեալ զնա դաւանեմք, – ասում է Ներսես Լամբրոնացին, – անեղ՝ վասն զի ի բնութենէ Հօր բղխումն է անճառելի... եւ որ անեղ է, յայտ է, զի արարիչ եղելոց է, վասն որոյ արարչակից Հօր եւ Որդւոյ խոստովանիմք զՀոգին Սուրբ»¹⁰⁴³; Հոր, Որդու և Հոգու այս հարաբերությունն է պարզաբանում Սարգիս Ծնորհալին Կաթողիկէ թղթերի Մեկնության մեջ. «...Թէպէտև անձնաւորութեամբն որոշեալ են Որդի և Հոգի ի Հօրէ, սակայն աստուածութեամբն ո՛չ բաժանին, եւ ո՛չ բնութեամբն և ոչ էութեամբն»¹⁰⁴⁴: Բնությամբ լինելով նույնական՝ Ս. Երրորդության անձերը հավասար են իրենց վայելուչ պատվով. «Նոստովանիմք եւ դաւանեմք, պաշտեմք եւ երկրպագեմք զզուգափառ միութիւն Ամենասուրբ Երրորդութեանն. Աստուածութիւն անճառ, միշտ բարի, նոյնագոյ, հաւասարապատիւ»¹⁰⁴⁵: Թխելով Հորից՝ նա չի դադարում Աստված լինել. «... զի Հայր ծնաւ զՈրդի, եւ ի ծնանելն ոչ փոփոխեցաւ ի բնութենէն, և ոչ անկաւ յաստուածութենէն: Նմանապէս և Հոգին Սուրբ, որ ի Հօրէ ելանէ, որոշեալ անձնաւորութեամբ և ոչ որոշեալ բնութեամբ կամ աստուածութեամբ»¹⁰⁴⁶ Աստծո միածին Որդին Սուրբ Հոգու ներգործությամբ է շխարհ գալիս մաքրելով Տիրամոր արգանդը Սուրբ Հոգու օրհնչալ ներկայությամբ: Սուրբ Հոգու այդ ներկայությամբ է օծվում Քրիստոս մկրտության պահին: «Անսկիզբն Բանդ Հաւր, – ասվում է Մայր Մաշտոցում, – ի վախճան աւուրց խոնարհեցար եւ առեր գկերպարանս ծառայի իրրեւ զմարդ գտեալ երկիր մկրտիլ ի Յովհաննէս եւ Հոգւով օծեալ՝ վկայեցար ի Հաւրէ. դա է Որդի իմ սիրելի»¹⁰⁴⁷: Սուրբ Հոգու մասնավոր ֆունկցիան, նրա իմանենտ գործունեու-

թյունը շնորհաբաշխությունն է: Հայ և ոչ միայն հայ վաղմիջնադարյան աստվածաբանության մեջ ներկայացվում են Ս. Հոգու 7 և 9 շնորհներ: Սուրբ Հոգու 7 շնորհներն են իմաստությունը, բանականությունը, խորհրդագրածությունը, հզորությունը, զիտությունը, բարեպաշտությունը, աստվածավախությունը: Հենվելով Ա. Կորնթ. ԺԲ 4-11-ի վրա՝ Հայ աստվածաբանները, ըստ հոգու երեք կարողության՝ մտքի, կամքի և զգացողության, Ս. Հոգու 9 շնորհներ են հայտանշում. Ա. Վարդապետական, որի մեջ մտնում են իմաստությունը, ճանաչողությունը և հոգիների ընտրությունը, Բ. Ավետարանչական, որի մեջ մտնում են հաւատքը, բժշկությունը, հրաշագործությունը, և Գ. Հոգեկրական, որի մեջ մտնում են մարդարեությունը, լեզվախոսությունը, թարգմանությունը: Ինչպես տեսնում ենք, Ս. Հոգու շնորհները բազմաբնույթ ու բազմաբովանդակ են, սակայն նրանց նպատակը մեկն է՝ մարդ անհատի կեղեցագործումն ու փրկությունը: Սուրբ Հոգու բնույթի, ներգործության վերաբերյալ աստվածաբանական այս խորհրդածությունների արձագանքն են շարականների և տաղերի հետևյալ հատվածները.

Որ էակիցդ ես ընդ Հաւր
Եւ փառակից Միածնիդ,
Բաշխող պարգևաց
Եւ տրւող ողորմութեան,
Ըզբեզ բարբերանեմք,
Սուրբ Հոգիդ ճըշմարիտ¹⁰⁴⁸:

Ի Հաւրէ բղխումն անսպառ,
Որդւոյ փառակից Հոգի Աստուծոյ,
Ի ջուրց վերաստեղծիչ կենդանեաց՝
Ձգալեաց յառաջնումն եւ իմանալեաց յերկրորդումն,
Առ որ պաղատիմք հայցմամբ մաղթանաց
Փողովեալքս առաջի քո՝
Հեղուլ առատապէս զշնորհաց քոց զանազանութիւն
Ի յիւզս այս սրբութեան,
Ըստ էակցի քո մարդեղութեան ի մեզ նկարեալ
ՁՀոգի իմաստութեան եւ հանճարոյ,
ՁՀոգի խորհրդոյ եւ զաւրութեան,
ՁՀոգի զիտութեան եւ աստուածապաշտութեան,
ՁՀոգի երկիւղի Աստուծոյ եւ որդէլրութեան,

¹⁰⁴² Հրահանգ, էջ ԻԳԹ:

¹⁰⁴³ Այս մասին հանգամանակից տե՛ս Հրահանգ, էջ Խ-ԽԲ: Սուրբ Հոգու՝ Հորից թխելու մասին հանգամանակից տե՛ս **Գրիգոր Տաթևացի**, *Գիրք Հարցնակց*, էջ 62-66, *Տաղաւակ*, որ կոչի Ակնոց այսպ արտի, Կ. Պոլիս, 1780, էջ 4-48:

¹⁰⁴⁴ **Սարգիս Ծնորհալի**, Մեկնութիւն Եօթանց թղթոց Կաթողիկէայց, էջ 98:

¹⁰⁴⁵ **Գրիգոր Կարեկացի**, *Մատնան...*, Բան ԼԴ-Գ, էջ 243:

¹⁰⁴⁶ **Սարգիս Ծնորհալի**, Մեկնութիւն..., էջ 47, 2րդ սյուն, տող 24-28:

¹⁰⁴⁷ *Մայր Մաշտոց*, էջ 117:

¹⁰⁴⁸ Կանոն չորրորդ կիւրակէի սաղմուսաց, *Շաղկաւան*, էջ 133:

Լնուլ սովաւ դրօշմեցելոցն եաւթնարփեան շնորհի
քո առատութեամբ,
Բարեխաւսութեամբ մաքրեալ հոգւոյ քոց բնակութեան...¹⁰⁴⁹:

Ճառագայթ անճառ Լուսոյ անքրննելի Տէրութիւն,
Յառաջագոյն հրաշացուցեր զտեսողութիւն մարդարէիցն.
Իջանելով ի ստորինս Աստուածային տնաւրէնութեամբ:
Որք ըզտաճար հաւատոյ
Հիմնեցուցին շնորհաւք սուրբ Հոգւոյն,
Յոր եմուտ Բանն Աստուած եաւթնարփեան ճառագայթիւք...¹⁰⁵⁰

Իսկ Գրիգոր նարեկացու Սուրբ Հոգու գալստյանը նվիրված տաղում խոսվում է ոչ միայն Սուրբ Հոգու լսթնարփի շնորհների, այլև այդ շնորհներով եկեղեցագործելու, աղամորդուն Աստծո տաճար դարձնելու մասին.

Յանկարծահնչեաց հայրաշարժ բղխումն
Հրահոսավտակ բոցաշաւիղ եռանդն, որոյ դրանդն ի յերկնից
Հողմահնչեաց բոց ի բոցատիւպ խուռնամանուած լեզուացն:
Ի ձայն բիւրակերպ՝ աւղինատիւպ լրումն,
Աւետաքարոզ՝ տրտմականաց դասուց,
Պետրոսեան երամ՝ հրաւիրողակ բարեաց:
Հրով մաքրողին վեր առաքեմք
Իննաբար երգ ի նա մէտ՝
Եւթնաղի շնորհաց Հոգւոյն Սրբոյ:
Հոգի Հաւր, ելումն նոյնատիպ դիմաց,
Հոգի Աստուծոյ, Հոգի զաւրութեան, Հոգի հեզութեան
Հոգի գիտութեան, իմաստութեան, Հոգի խորհրդոյ եւ հանճարոյ¹⁰⁵¹:

Է. Եկեղեցի

Սուրբ Հոգու ներգործման արդյունքը ոչ միայն անհատ մարդու, այլև նման մարդկանցից կազմված հավատացյալների խմբի տաճարացումն է, որ ոչ այլ բան է քան եկեղեցի: Սուրբ Հոգու օթեան դարձած եկեղեցին Աստծո արքայության տեղավայրն է, ուր մարդ հաղորդակցվելով Աստծո հետ, վայելում է Տիրոջ արքայությունը: Ուրեմն մարդու եկեղեցագործումից է ծնվում

երկրավոր եկեղեցին, որ երկնավոր եկեղեցու պատկերն է: «Եվ ինչպես որ Աստուծո արքայությունն իրականանում է հավատացյալ անհատի սրտում ու եկեղեցի դարձնում նորան, - նկատում է Ա. Տեր-Միքելյանը, - և ապա ճշմարիտ հավատացյալի վրա հիմնվում է յուրաքանչյուր եկեղեցին՝ որպես յուրաքանչյուր առաքյալի և ավետարանչի վրա, այնպես էլ Աստուծո արքայությունը հաստատվում է երկրում նախ՝ եկեղեցու մեջ իրագործվելով, և ապա՝ յուրաքանչյուր եկեղեցու վրա հաստատվում է հանդերձյալ փառաց արքայությունը»¹⁰⁵²: Այսպիսով եկեղեցին ոչ միայն հավատացյալների հանդիպավայրը կամ հավաքատեղին է, այլև, որ առավել կարևոր է, հոգևոր մեկտեղումը Քրիստոսով և Քրիստոսի մեջ, երբ նրանք, Սուրբ Հոգով լրված Քրիստոսը կրելով իրենց մեջ, դառնում են մեկ սիրտ և մեկ հոգի՝ իրականացնելով Աստծո արքայության տիեզերական ծրագիրը: Մի ծրագիր, որ չի ենթարկվում ժամանակի և տարածքի սահմանափակումներին: Ի մտի ունենալով այս իրողությունը՝ Սարգիս Շնորհալին Կաթողիկե թղթոց մեկնության մեջ գրում է. «...յամենայն ազգաց և լեզուաց, որք աշակերտեցան Անտարանին, և հաւատովք ի վէմն մերձեցան, և մարդասիրութեամբն ի նոյն կենդանութիւն փոխեցան, յամենեցունց մի տաճար հոգևոր և մի եկեղեցի շինեցաւ»¹⁰⁵³: Բոլոր քրիստոնյաները Քրիստոսի մեկ եկեղեցի են կազմում: Սակայն նրանք սոսկ կրավորական անդամը չեն եկեղեցու. քրիստոնյա հավատացյալը, որ Աստծո տաճարն է միաժամանակ, զինվորյալ եկեղեցի է, որ մարտնչում է սատանայի դեմ: Այս կապակցությամբ ավելի քան հատկանշական է Պողոս առաքյալի կոչը՝ ուղղված հավատացյալներին. «Ձօրացարուք Տերամբ եւ կարողութեամբ զօրութեան նորա, եւ զգեցարուք զսպառազինութիւն Աստուծոյ, զի կարող լինիչիք կալ ընդդեմ հնարից սատանայի. զի ոչ է մեզ պատերազմ ընդ մարմնոյ եւ ընդ արեան, այլ ընդ իշխանութիւնս եւ ընդ պետութիւնս եւ ընդ աշխարհակալս խաւարիս այսորիկ ընդ այս շարութեան, որ ի ներքոյ երկնից: Վասն այսորիկ առէք զսպառազինութիւնն Աստուծոյ... առէք զվահանն հաւատոց, որով կարող լինիչիք զամենայն նետս մուխս շարին շիջուցանել եւ առեք զսաղաւարտն փրկութեան, եւ զսուսեր Հոգւոյն, որ է Բանն Աստուծոյ»¹⁰⁵⁴:

Բայց եկեղեցի են կազմում ոչ միայն ողջերը, այլև՝ Քրիստոսով ննջեցյալները: Պատարագի պահին նրանք ևս մասնակցում են կատարվող խորհր-

¹⁰⁴⁹ Աերսես Ծնորհալի, *Տաղեր և Գանձեր*, էջ 327:

¹⁰⁵⁰ Կանոն սրբոց մարգարէից, *Շարական*, էջ 334:

¹⁰⁵¹ Գրիգոր Նարեկացի, *Գանձտետր*, էջ 674:

¹⁰⁵² Ա. Տեր-Միքելյան, *Ելվ. աշխ.*, էջ 261:

¹⁰⁵³ Սարգիս Ծնորհալի, Մեկնություն եռօրանց թղթոց Կաթողիկեայց, էջ 242:

¹⁰⁵⁴ Եփես. Ձ 10-17:

դին: Սրանք կազմում են հաղթող եկեղեցին: Այս մատնանշելով՝ երբայցի ներին հղած թղթում առաքյալը նկատում է. «Մատուցեալ էք եւ Սիովն լեառն եւ ի քաղաք Աստուծոյ կենդանոյ յԵրուսաղէմ՝ յերկինս, ի բիրաւոր բանակս հրեշտակաց եւ յեկեղեցիս անդրանկաց գրելոց յերկինս, եւ առ դատաւորն ամենեցուն Աստուած և յոգիս արդարոց կատարելոց»¹⁰⁵⁵:

Սուրբ Հոգու շնորհներով համարված եկեղեցին իր հիմնադրի՝ Հիսուս Քրիստոսի նկատմամբ ունեցած հարաբերության բնույթով չորս էական նշան ունի. միութիւն, սրբութիւն, ընդհանրականութիւն, առաքելականութիւն: Ա. Եկեղեցին մեկ և միակ է, քանզի մեկ և միակ է նրա գլուխը՝ Հիսուս Քրիստոս, մեկ և միակն է այն առաջնորդող Սուրբ Հոգին և Ս. Խորհուրդները: Ուրեմն եկեղեցին ունի միավորիչ գործութիւն: Անդրադառնալով այս իրողութիւնը՝ Հովհանն Օմենցի հայրապետը գրում է. «Այն (Հին Կտակարանի - Հ. Ք.) աշտարակ զմի լեզուն ի բազումս բաժանեաց, եւ զչար միաբանութիւնն յաւիտենից քակեաց ի միմեանց, եւ այս աշտարակ զքակեալսն եւ զանշատեալսն ած ի մի, համաշունչ եւ միախորհուրդս զամենեսեան առնելով ի մի յոյս կոչմանն Քրիստոսի»¹⁰⁵⁶, բ. Եկեղեցին սուրբ է, քանզի սուրբ է նրա գլուխը՝ Հիսուս Քրիստոս: Ինչպես Հիսուս Քրիստոս, այնպես էլ Ս. Եկեղեցին իր սրբագործութեամբ կամ սրբարար ներգործմամբ նորոգում, մաքրում է հավատացյալին՝ նրան արժանի դարձնելով արքայութեան, գ. Եկեղեցին ընդհանրական կամ կաթողիկէ կազմակերպութիւն է, քանզի նրա գործունեութիւնը լայն ընդգրկում ունի, իսկ նրա ազդեցութեան ոլորտները անսահմանափակ են: Նա կոչված է Աստծո արքայութիւնը տարածել և Ս. Հոգու ներգործմամբ իրականացնել Ավետարանագործումն ու տաճարացումը աշխարհի: Եվ այստեղ արդեն ոչ մի խտրութիւն չի կարող լինել. «Որք մի անգամ ի Քրիստոս մկրտեցարուք, - նկատում է Պողոս առաքյալը, - զՔրիստոս զգեցեալ էք. չիք խտիր ոչ հրէի եւ ոչ հեթանոսի, ոչ ծառայի եւ ոչ ազատի, ոչ արուի եւ ոչ իգի, զի ամենեքեան դուք մի էք ի Քրիստոս Յիսուս»¹⁰⁵⁷, դ. Եկեղեցին առաքելական է, քանզի հիմնադրված է Քրիստոսի առաքյալների կողմից, որոնք Սուրբ Հոգով լցված Քրիստոսի լույսը բերեցին ազգերին, ժողովուրդներին: Նրանք որպէս սյուներ հիմնված են Քրիստոսի՝ որպէս ամրամուր վեմի վրա: Առաքյալները Սուրբ Հոգու ավանդութեան կրողներն ու հաղորդիչներն են: Նրանք այդ ավանդութիւնը հաղորդում են Եկեղեցուն,

որը կրելով այդ ավանդութիւնը ձեռք է բերում և՛ միութիւն, և՛ ընդհանրականութիւն, և՛ սրբութիւն: Եկեղեցաբանական այս գաղափարի հաստատագրումն են Եղիշէի՝ Տիրոջ թաղմանը նվիրված ճառի հետևյալ տողերը. «... եկեղեցի շինեցաւ ի վերայ Պետրոսի հաւատոցն՝ ոչ միայն ի Հոռովմ, այլ եւ ընդ ամենայն քաղաքս եւ ի զեաւղս մեծամեծս մինչեւ ցփոքունս. նոյն հաւատք, եւ նոյն հիմն եւ նոյն հաստատութիւն: Քանզի մի է Տէր եւ մի մկրտութիւն...»: Եւ որպէս Պետրոս ի Հոռովմ հաստատեաց զեկեղեցին, նոյնպէս եւ այլ Առաքեալքն ըստ իւրաքանչիւր վիճակեցելումն աշխարհաց...»¹⁰⁵⁸: Հոգևոր եկեղեցին ունի իր նյութական կերպարանքը, որ եկեղեցում կիրառվող սրբազան պատկերները, առարկաներն ու եկեղեցական ճարտարապետութիւնն է իր համաքրիստոնեական խորհրդանշաններով: «... Ոչ ինչ անվայելուչ և անսրբազան է ունել զգալիս պատկերս, - ասում է ս. Գիոնիսիոս Արիսպագացին, - այլ աստուածարժան տեսութեան է աւրինակ կերպացուցանել ընաւորականաւք եւ մարդկավայելուչ հայելեաւք»¹⁰⁵⁹: Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքում ասվում է. «... մեծ եւ բարձր է պատիւ կաթողիկէ եկեղեցւոյ քան զամենայն բարձրութիւնս սրբոցն: Իսկ կամարքն որ ի սեանց անտի ի միմեանս կապէին՝ այս ինքն է հաւասարութիւն միաբանութեան կաթողիկէ եկեղեցւոյ: Իսկ խորանն ի վերայ՝ ունի զաւրինակ վերնոյ քաղաքին, զժողովարանն միաբանութեան արքայութեանն երկնից»¹⁰⁶⁰: Եկեղեցաբանական այս խորհրդածութիւնների վրա են հիմնված տաղերի ներքոբերյալ հատվածները.

ՁԱստուած ընդ մարդկան ընտանեցուցիչ.
Համանունակ ազանց կուտելոց՝ յոյս քաւութեան պարտաւորելոց,
Նախացուցակ համարձակելոց,
Կատարելոց անձանց խմբարան
Ահա ընկալցիս զազերս ազաւթից՝ յարմարեալ խնկաւք
Յայս յարկ նուիրեալ, սուրբ եկեղեցի, աղաչեմք¹⁰⁶¹:

Քառանկին տաճար՝ գերահրաշ ծագմամբ,
Ձթափանցիկ լուսով ճառագայթեալ
Ի մէջ տիեզերաց այսաւր, սուրբ եկեղեցի.
Աւրինակ տապանակին, զոր Մովսէս կազմէր

¹⁰⁵⁵ Երբ. ԺԲ 22-24:

¹⁰⁵⁶ Յովհանն Աւմենցի, Հաստաճք բանից..., էջ 99:

¹⁰⁵⁷ Գաղատ. Գ 18:

¹⁰⁵⁸ Եղիշէ, Խրատք, էջ 1048:

¹⁰⁵⁹ The Armenian version of the works attributed to Dionysius the Areopagite, p. 64.

¹⁰⁶⁰ Ազաթանգեղոս, Պատմութիւն հայոց, էջ 1661:

¹⁰⁶¹ Գրիգոր Նարեկացի, Գանձախոյ, էջ 678:

Ի մեջ խորաշելագունդ ժողովոյն,
Ինեկով ի նմա ըզբուրվառն ոսկի շուրջանափայլ խոյակաւբ...¹⁰⁶² :

Եկեղեցի-երկինք աստածաբանական զուգահեռից են ծնվել ներսես
Ծնորհայու, եկեղեցուն նվիրված տաղի, հետեյալ քառյակները

Բարունիբըն քեւ պարծին,
Սըրբոց սրբաանեալ անձինք,
Որ ես գերագոյն երկնից
Նորահրաշ յերկրի յայտնեալ¹⁰⁶³ :

Առաքելական հիմըն,
Մարգարէից քարոզ,
Երկնանրման երկինք
Ի քեզ հաստատեալ սեղան¹⁰⁶⁴ :

Հայ և ոչ միայն հայ միջնադարի եկեղեցաբանության մեջ եկեղեցու ճարտարապետական մանրամասների լայնորեն հայտնի խորհրդանշական մեկնաբանություններից է սնվել հեղինակը հետեյալ տողերում.

Եղեալ ի հիմունքս քո քարինք պատուականք՝ յասպիս, կարկեհան,
Զդասս առաքելոցն եւ մարգարէից.
Քաղաք Աստուծոյ ուրախացեալ գրնացիւք գետոց,
ո՛վ սուրբ եկեղեցի:
Սինս եաւթըն կանգնեալ ի քեզ ճարտարապետն,
Զեաւթնարփեան շընորհս պէսպէս պարգեւաւք
Հոգւոյն բաժանմամբ.
Տուն իմաստութեան, յորում խառնի գինին ուրախարար
ո՛վ սուրբ եկեղեցի:
Ի նոյն պարիսպ քո շինեալ աշտարակ ոսկեղէնս.
Պատուար արծաթի, դրունք երկոտասան մի մի մարգարտեայ.
Մայրաքաղաք վերինդ երուսաղէմ, ո՛վ սուրբ եկեղեցի¹⁰⁶⁵ :

¹⁰⁶² Նույն տեղում, էջ 692-693:

¹⁰⁶³ **Ներսէս Ծնորհալի**, *Տաղեր և Գանձեր*, էջ 177:

¹⁰⁶⁴ Նույն տեղում, էջ 173:

¹⁰⁶⁵ Նույն տեղում, էջ 170: Պետք է նկատել, որ կթև «Եկեղեցի=Մայրաքաղաք=Վերին երուսաղէմ» գուգահեռը գալիս է եկեղեցաբանական գրականությունից (Հ. Հ. **Քյոսեյան**, «Հովհան

ը. Ա. Մարիամ Աստվածածին

Եկեղեցու խորհուրդը անխզելիորեն կապված է Տիրամոր անվան հետ: Տիրամայրը եկեղեցու նախատիպն է: Ինչպես եկեղեցու վերածված հավատացյալն է իր մեջ կրում Քրիստոսին, այնպես էլ Տիրամայրը, որպես սրբագնասուրբ եկեղեցի, իր մեջ կրում է Աստվածորդուն: Տիրամայր = եկեղեցի աստվածաբանական զուգահեռն է ընկած մասնավորաբար Գրիգոր Նարեկացու Աստվածածնին նվիրված ներբողի տեսական դրույթներից մեկի հիմքում: «Մարդեղացած Բանը իր պատկերին ձևած է Մարիամն ու եկեղեցին, իր փրկարար շնորհով, - մեկնաբանում է Թ. Տասնապետյանը, - Անոնք կր վերաբերին Քրիստոսի եւ կ՝ առնչուին իրարու: Անոնց նմանութիւնները հոսկէ կը բխին: Երբ Մեծասցուցէն լեցուց Զաքարիայի տունը, Մարիամ եկեղեցիին սկզբունքն ու տիպն է (տե՛ս գլ. ԺԲ)...: Այնուհետեւ Մարիամ երեւան կու գայ իրր «պսակ պիտանական եկեղեցուց գեղեցկութեան (գլ. ԻԳ). ան եկեղեցուց մէկ հոյակապ իրադործումն է»¹⁰⁶⁶: Սակայն Կույսն, ըստ Նարեկացու, նաև եկեղեցու մի սոսկական անդամն է: Եվ այսուհանդերձ, նա ավելի քան անդամ է. «Մարիամ մայր է եկեղեցիին նկատմամբ». և իրապես, ներբողի ԻՆ. զլուխը Տիրամորը ներկայացնում է որպես «մայր հիմնադրութեան հաստատութեան եկեղեցուց»: Ուրեմն պատահական չէ, որ Մատյանի ՀՆ բանում եկեղեցին Աստվածածնի պատկերն է համարվում¹⁰⁶⁷: Ինչպես Բանն է մարդեղանում Տիրամոր մեջ և մաս կազմում Տիրամոր՝ անդամակցելով նրան, այնպես էլ հավատացյալն է ողբելիանում եկեղեցու մեջ և մաս կազմում եկեղեցու՝ անդամակցելով նրան: Երկու դեպքում էլ ի հայտ է գալիս որդիական հարաբերություն, որ այս պարագային հարաբերություն է «ոչ միայն երկնաւոր Հօր նկատմամբ, այլև Մարիամի՝ Տիրոջ երկրաւոր» մոր և քրիստոնյաների հոգևոր մոր նկատմամբ: Ուրեմն Աստվածածնի միջոցով է իրականացվում հավատացյալի և Աստվածության հոգևոր փոխհարաբերությունը: Սա ի հայտ է բերում Աստվածածին-եկեղեցու շարունակական գործունեության իմանենտ մակարդակը: Սակայն այս մակարդակը ինքնածին չէ. այն պայմանավորված է անդրանցական խորախոր իրականութեամբ, այսինքն՝ նրանով, որ Տիրամայրը Աստվածածին է: Այս միտքը կարմիր թելի

Մայրագոմեցին և հայ միջնադարյան խորհրդանշանի աստվածաբանության մի քանի հարցեր», *Էջմիածին*, 1986, թիվ Ա, էջ 50-62), ապա պատկերի մյուս մանրամասները՝ Յայտ. ԻԱ 17-18-ից:

¹⁰⁶⁶ **Թ. Տասնապետյան**, «Գրիգոր Նարեկացիի «Ներբող Աստվածածնին», ՀԱ, 1989, էջ 141-142:

¹⁰⁶⁷ Նույն տեղում, էջ 142, տող 6-9:

նման անցնում է Հայ Առաքելական Եկեղեցու մարեմարանության միջով: Տիրամոր «Աստուածածին», «Աստուածընկալ» լինելը, որ ըստինքյան պարզ ու հասկանալի է, առանձին ուժգնութեամբ շեշտվեց Եփեսոսի (431 թ.) տիեզերաժողովի ժամանակ՝ ժատելու համար նեստորականների այն պնդումը, թե Տիրամայրը մարդածին է: «Աստուածածին» և «Աստուածընկալ» պատվանունների լույսի տակ է միայն կարելի տեսնել Աստծո մարդեղության հայտնությունների խորքը: Իսկ այդ մարդեղությունը իրականություն է դառնում Տիրամոր աստվածային մայրությունը: Մարիամն այս մայրությունը հանձն է առնում Աստծո կամքին անվերապահորեն ենթարկվելով («Ընդունարան ընտրական կամացն անբաւին») Գրիգոր Նարեկացու որակմամբ, նա «նիւթ գործօնեայ է»: Այս մատնանիշ է անում ոչ միայն Տիրամոր մարդեղության գործիք, այլև «ուղղակի և դրական պայման» լինելը¹⁰⁶⁸: Հայ եկեղեցու մարեմարանության մեջ Մարիամի մայրության գաղափարը երկու հիմնական սկզբունքներով է դրսևորվում. աստվածաբանական և քնարերգական: Այսպես, Նարեկացու ներբողումը գերակշռում է աստվածաբանական կողմը, իսկ Ներսես Լամբրոնացու նշանավոր «Ներբողեան ի Վերափոխումն Աստուածածնի»¹⁰⁶⁹ երկում՝ քնարերգականն ու նկարագրականը: Սակայն թե՛ մեկ, թե՛ մյուս դեպքերում այդ կողմերը շունեն անխառն դրսևորումն աստվածաբանական ներբողը ազատ չէ քնարերգականությունից, իսկ քնարերգական ներբողը՝ աստվածաբանությունից: Այսպես են նաև շարականներն ու տաղերը: Ելնելով դրանց մեջ առկա տվյալներից՝ Մարիամի մայրությունն ունի երկու գլխավոր հանգրվան, որոնց մեջ նա ներկայանում է հղացման պարագաներով և մայրության իրավունքներով: Այս երկու իրողությունները վավերացում են Բանի մարդեղության:

Բանի մարդեղությունից է սկսվում փրկագործական ընթացքը: Ուրեմն փրկագործական տնօրինության «պայման» հանդիսացող Տիրամայր Աստվածածինը դառնում է գործուն մասնակիցը փրկագործության (Ս. Իրինեոս): Եվ իրապես, ինչպես նկատում է Հովհան Դամասկացին «Աստուածածնի անունը (Թէոդոկոս) լինքեան կը բովանդակէ աստուածային տնտեսութեան լրիւ պատմութիւնը աշխարհի մէջ»¹⁰⁷⁰: Նա իր շնորհական ազդեցությամբ վերացնում է նախամայր Եվայի վրա ծանրացած անեծքը՝ դառ-

նալով բոլոր «կենդանեաց» ճշմարիտ մայրը (Ս. Եպիփան Կիպրացի): Աստվածածնին վերապահված այս կարևորագույն առաքելությունն ու բացառիկ շնորհը նրան գերադաս են դարձնում նույնիսկ հրեշտակների և քերովրենների նկատմամբ, որոնք անկարող են ըստ պատշաճի գովերգել Մարիամի մայրությունը: Ինչպես արդեն նկատեցինք, դա սովորական մայրություն չէ, այլ՝ աշխարհը վերափոխող, տիեզերքը փրկագործող մայրություն:

Մարեմարանության մյուս կարևորագույն կետը Մարիամի կուսության աստվածաբանական ընկալումն ու արժևորումն է: Կ. Պոլսի (381 թ.) տիեզերաժողովի ընդունած և Եփեսոսի տիեզերաժողովում (431) վավերացված ու սրբապործված այս գաղափարը («Ի Մարիամայ կուսէն») դրսևորվել է հայ բանաստեղծության մեջ նմանապես: Այսպես՝ Գրիգոր Նարեկացու հիշյալ ներբողում Մարիամի կուսության այդ գաղափարը հետևյալ բնորոշումներով է պատկերագծվում. «պսակ ընտրութեան անփորձ դովութեան» (գլ. ԻԳ.) «պատուար բոցանշոյլ անհուպ եւ անհաս մատուցման դժնեայ դրժողաց», «պատուար ամենահրաշ ըստ Եզեկիէլի, որ աղխեալ զմուտ քո ճշգրտապատումս գրեաց» (գլ. ԻԳ.): Մարիամի կուսությունը սակայն, դիսկուրսիվ տրամարանության համար պարադոքսալ կերպով կապվում է հարսնության, ամուսնության հետ: Այս միտքը շեշտվում է Նարեկացու «Պսակ կուսութեան մաքուր հարսնութեան»¹⁰⁷¹ (գլ. ԻԳ.) բնորոշումով, որ իր դավանաբանական ենթիմաստով ուղղված էր ընդդեմ թոնդրակեցիների, որոնք մերժելով եկեղեցուց ներս ամուսնությունը, թույլ են տալիս «զպսակին ամուսնութեան անգոսնութիւն, զոր Տէրն ինքեան սքանչելեալք եւ մարբն իւրով Աստուածածնաւ յարգեաց և պատուեաց»¹⁰⁷²:

Մարիամի կուսության հետ անխզելիորեն կապված է նրա սրբությունը: Աստվածաբանական գրականության մեջ այն հայտնի է «կատարսիսի տեսություն» անվամբ: Այդ տեսությունը դալիս է ս. Գրիգոր Աստվածաբանից, ըստ որի՝ Քրիստոս ծնվել է «Սուրբ Հոգիին կողմէ նախամաքրուած (προκαθαρθείσης) Կոյսէն, մարմնով եւ հոգիով»¹⁰⁷³: Սրբության, անարատ հղության մասին խոսող «նախամաքրուած» եզրը, հակառակ իր երկդիմի բնույթի, հայ Առաքելական Եկեղեցու մարեմարանության մեջ միանշանակ մեկնաբանության է արժանացել: Այսպես, Ներսես Շնորհալին Մատթեոսի

¹⁰⁶⁸ Թ. Տասնապետեան, նշվ. աշխ., էջ 125:

¹⁰⁶⁹ Ներսես Լամբրոնացի, «Ներբողեան ի Վերափոխումն Աստուածածնի», հրատ. Կ. Ղ. Ոսկեան, ՀԱ, 1925, թիվ 7-8, էջ 360-366, թիվ 9-10, էջ 442-462:

¹⁰⁷⁰ Թ. Տասնապետեան, նշվ. աշխ., էջ 128:

¹⁰⁷¹ Գրիգոր Նարեկացի, Ներբող ի սուրբ կոյսն, էջ 972, 972-973, 972:

¹⁰⁷² Գիրք յողթոց, էջ 499: Դավիթ Զոքարեցու Եսայա մարգարտության խմբագիր մակնությամբ մեջ Ա. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու անվամբ բերված վկայության մեջ ևս կարդում ենք. «Ոչ ի կամաց ասն, այլ Աստուծոյ Մուրբ Հոգոյն զարութեամբ մաքրեալ զամենասուրբն այն որովայն...»: տե՛ս Երուսաղիմ, ձեռ. 1758, էջ 135:

¹⁰⁷³ Թ. Տասնապետեան, նշվ. աշխ., էջ 132:

Ավետարանի մեկնություն մեջ ասում է. «Հոգին... մաքրեաց զկոյսն յամենայն մարմնական կրից»։ Ավելի հասակելով այս միտքը իր Թղթերից մեկում նա հաստատում է. «Կոյսն Մարիամ, յորմէ մարմին առ Քրիստոս, ի մեղանշական Ադամայ բնութենէն էր»։ «...Յառաջէ գայ (Հոգին - Հ. Ք.) ի Կոյսն և սրբէ զնա յամենայն մարմնական ցանկութեանց»¹⁰⁷⁴, - ասում է Իգնատիոս Սելեուցիին իր Ղուկասի Ավետարանի մեկնության մեջ։ Աստվածաբանականացնելով անարատ հղություն խնդիրը՝ Գրիգոր Տաթևացին գրում է. «...կոյսն Մարիամ Աստուածածին՝ էր ազատ ի մահացուէն և ի ներելուցն, բայց ոչ ի սկզբնականէն, յորմէ ևս Հոգուովն Սրբով մաքրեցաւ»¹⁰⁷⁵, «Զի գալ Հոգուոյն Սրբոյ պատճառ էր կրկին ներգործութեան, այսինքն՝ սրբութեան արմատոյ մեղաց և պտղաբերութեան կուսածին զաւակին, ծնանիլ և կոյս մնալ յետ ծննդեանն»¹⁰⁷⁶։ Ելնելով այս վկայություններից կարելի է եզրակացնել, որ հայ եկեղեցին, ցուցաբերելով պատշաճ զգուշավորություն, «նախամաքրուած» տերմինը բացառապէս կապել է Սուրբ Հոգու ներգործելուց և Աստվածածինն ադամական մեղքից մաքրագործելուց հետո Բանի անապական մարմնացումը նախապատրաստելու իրողության հետ։ Ս. Հոգու ներգործմամբ իրականացված մարմնացումը Կ. Պոլսի հավատո հանգանակում արտահայտված է «Ի Հոգուոյն Սրբոյ» բառերով, իսկ Հայաստանեայց եկեղեցու Հանգանակում՝ «Հոգուով Սրբով»։ Զուտ քերականական մակարդակում նկատվող տարբերությունը (Կ. Պոլսի հանգանակում բացառական հոլովով, Հայոց հանգանակում՝ գործիական) պայմանավորում է աստվածաբանական տարբերություն. եթե Կ. Պոլսի Հանգանակի համաձայն Մարիամը հղիանում է Ս. Հոգուց, ապա ըստ հայկականի, աստվածային մարմնի գոյացումը Կոյսի արգանդում կատարվում է Սուրբ Հոգու մասնակցությամբ, այսինքն՝ Աստվածության ազդեցությամբ¹⁰⁷⁷։

Բանի մարդացումից հետո Փրկչի տնօրինական գործունեությունն իր զործուն մասնակցությունն է բերում Աստվածածինը։ Դա նրա մայրական իրավունքի անկապտելի մասն է։ Այդ իրավունքի հետ օրգանական կապի մեջ է Տիրամոր միջնորդական ֆունկցիան։ Նա հավատացյալի ցավն ու ակնկալությունները Տիրոջը հասցնող, աղոթողի ձայնին ունկնդիր, նրա համար

Տիրոջը բարեխոսող էակ է։ Իր մայրական անսահման գուժով ու մեղմությամբ նա Տիրոջից ողորմություն է հայցում ադամորդու համար։ Աստվածաբանական այս հիմնադրույթների վրա են ձևված Ս. Մարիամ Աստվածածինն նվիրված շարականներն ու տաղերը։ Ահա հայ Առաքելական եկեղեցու մարեմարանության հիմնադրույթները արտահայտող առավել հատկորոշ հաստատվածներից մի քանիսը¹⁰⁷⁸.

Այսաւր լըցաւ խոստումն Աստուծոյ առ նահապետսն,
Ի զաւակէ նոցին արհնիլ ամենայն ազանց,
Զի յարմատոյ նոցին բրդխեաց Կոյսըն սուրբ
Որ ծընաւ ըղբանըն բարձող մեղաց նախահարն.
Փառքս տացուք տուողին մեզ զաւրհնեալն ի կանայս:
Այսաւր բուսաւ յԱննայէ մորենին Մարիամ,
Յոր վառեցաւ հուրն աստուածային,
Զոր ետես Մովսէս զաւրինակ Կուսին ի Սինա
Լըցեալ լուսովն անմատոյց...¹⁰⁷⁹;
Ուրախացի՛ր, Եկեղեցի, դուստրը վերինըն Սիովնի.
Քանզի ծընաւ ի յԱննայէ մաքուր ծընող քոյն փեսայի¹⁰⁸⁰
Նահապետացն Արրահամու,
Իսահակայ եւ Յակոբայ.
Պարգեւեցար ի յԱստուծոյ,
Կոյս Մարիամ, դուստրը նոցին,
Երանեն ազգ եւ ազինք
Այսաւր ըզծնեալդ ի յԱննայէ...
Որ ողորմեցար ի մեղքս ծընեալ մարդկան
Հայր երկնաւոր ըստ մարգարէին.
Եւ ետուր բնութեանս այսաւր պարգեւ
Ըզկոյսն սուրբ ըզծնող
Որդւոյդ Միածնի,
Մաղթանաւք սորա, Տէ՛ր, մեզ ողորմեա՛...

¹⁰⁷⁴ Ներսես Ընդհալուց քաղվածքներն՝ ըստ Թ. Տասնապետեանի նշվ. աշխ., էջ 133: Տե՛ս Ղուկաս վրդ. Մելնոցի, Մեկնությունն սրբոյ Աետարանին, որ ըստ Ղուկասու, Կ. Պոլիս, 1824, էջ 38-39:

¹⁰⁷⁵ Գիրք կոչեցեալ Ժողովածու, Կ. Պոլիս, 1793, էջ 296:

¹⁰⁷⁶ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք կարգմանց, էջ 463:

¹⁰⁷⁷ Հրատակ, էջ 17-18:

¹⁰⁷⁸ Գրիգոր Անավարզից կաթողիկոսի օրոք (1293-1307 թթ.) գրված շարականներից մեկում ասվում է. «Երկու խորհուրդս սուկայիս ի քեզ տեսանի, Աստուածածին. յղութիւն անսերմեական, ծնունդ անարատ, կուսութիւն յետ ծննդեան մնալով անարատ»: «Ենվելով «ցուրթիւն անսերմեական» որակումի վրա՝ Թ. Տասնապետյանը լատին մարեմարանության ազդեցության դրոշմ է նշմարում պնտեղ (նշվ. աշխ., էջ 129, տողատակ): Մինչևեւ այդ որակումը նկատի ունի ոչ թե Աննայի հղիության որակը, այլ բացառապէս Մարիամի:

¹⁰⁷⁹ Կանոն ծննդեան սրբոյ Աստուածածնին, Օսրական, էջ 27:

¹⁰⁸⁰ Նույն տեղում, էջ 28:

Որ մաքրեցեր Հոգիդ սուրբ
 Ըզսիրտ եւ զարգանդ մաւր քո փառակցին
 Այսաւր ամուլ ծնողաց նորին
 Ետուր ըզմայր Բանին զաւրհնիչն Եւայի...¹⁰⁸¹
 Դրախտ աստուածային եւ արեւելք իմանալի,
 Այսաւր Մարիամ հրաշագեղ ծընեալ ի յԱննայէ
 Ի մայրութիւն քո հրաւիրեալ Քրիստոս Որդի Աստուծոյ...
 Տապանակ պարեցուցիչ եւ տաղաւար արբահամեան
 աստուածընկալ.
 Այսաւր Մարիամ լուսապայծառ.
 Միածին ծընունդ յայտնեալ ծնողաց.
 Ի ծնողութիւն քո կոչեցեալ Միածին Որդի Աստուծոյ...
 Անճառելիդ Աստուած անզըննական ի հրեղինաց.
 Այսաւր հաճեցար ի հողեղինաց յայտնել թարգման
 աստուածութեան քո զմիշտ կոչսըն Մարիամ.
 Աղաւթիւք սորա ողորմեա՛ մեզ, Աստուած:
 Անժամանակ ծոցոյ ծընունդ Հաւր էական.
 Այսաւր սըրբեցեր յորովայնէ
 ժամանակաւ մայր ի մաւրէ անճառ մարդեղութեամբ...¹⁰⁸²
 Ուրախացի՛ր, Աստուածածին,
 Որ կուսութեանց ես պարծանք
 Եւ մայր հաստատութեան մարդկան,
 Աւգնական եւ շնորհ աշխարհի,
 Մարիա՛մ, Մայր եւ Աղախին Փրկչին մերոյ...
 Քերովբէական աթոռ ցուցար, Աստուածածին,
 Ի գիրկս բառնալով զԱստուածն ամենեցուն,
 Որ նստին ի քերովբէս.
 Առ նա միշտ բարեխաւսեա
 Կեցուցանել ըզմեզ¹⁰⁸³:
 Քեւ լուծան կնիք դատապարտութեան,
 Եւ քեւ կանգնեցաւ մեղուցեալ մայրըն զլորեալ,
 Վասն որոյ ըզքեզ, Աստուածածին եւ Կոյս.

¹⁰⁸¹ Նույն տեղում, էջ 28-29:

¹⁰⁸² Կանոն Յովակիմայ եւ Աննայի ծնողաց սրբուհոյ Աստուածածնին, նույն տեղում, էջ 32:

¹⁰⁸³ Կանոն ութերորդ աւուրն, նույն տեղում, էջ 65:

Անդադար երգով մեծացուցանեմք¹⁰⁸⁴:

Նեստորի դեմ դավանաբանական արդէն հայանի դիրքորոշման բացորոշ արձագանքն է Ներսէս Շնորհալու Մենդյան տաղի Փոխի հետևյալ քառյակը.

Աստուածածին դաւանեմք,
 Զծնեալդ Աստուած քարոզեմք.
 Ընդ հրեշտակին քեզ գոչեմք,
 Զուրախութիւնն աւետեմք¹⁰⁸⁵:

Աստվածածինը տարբեր կերպարանքներով ու խորհուրդներով է ներկայանում Հինկտակարանային մարգարեներին ու իմաստուններին: Դրանցից յուրաքանչյուրը գրսևորում է Աստվածածնի այս կամ այն արժանիքը.

Զքեզ տեսանողքըն տեսեալ,
 Մովսէս՝ մորենի ոչ կիզեալ,
 Եսայիաս՝ կոյս յղացեալ,
 Եզեկիէլ՝ դուռն աղխեալ:

Լեառն վիմածին՝ Դանիէլ.
 Բլուր կընդըրկի՝ Սողոմոն,
 Աղբիւր կընքեալ պահողին.
 Պարտէզ փակեալ տընկողին:

Նըման գեղման՝ Գեղէոն,
 Դաւիթ՝ իջման անձրեւոյն,
 Եւ Միքիաս՝ ըզտեղույն
 Ի Բեթղահէմ ծնանելոյն:

Նոյեան տապան կենարար,
 Աբրահամեան տաղաւար,
 Կըտակագրին տապանակ,
 Անճառ լուսոյն աշտանակ¹⁰⁸⁶:

¹⁰⁸⁴ Կանոն հիկլերորդ աւուրն, նույն տեղում, էջ 51:

¹⁰⁸⁵ Ներսէս Շնորհալի, *Տաղեր եւ գանձեր*, էջ 22:

¹⁰⁸⁶ Նույն տեղում, էջ 23-24:

Ինչպես բյուզանդական գրականության մեջ, հայկականում նմանապես, լայնորեն կիրարկվում է Տիրամոր «անհարսնացեալ» որակումը¹⁰⁸⁷, որ կրոնափիլիսոփայական պարագրամալիզմի ամենաբնորոշ դրսևորումներից է.

Անարատ տաճար եւ առագաստ լուսոյ,
Մայր անհարսնացեալ Աստուածածին միշտ կոյս...
Նոր քերովրէ հողանիւթ, աթոռ էից բարձողին,
Աստուածածին՝ սուրբ տաճար Բանին, ը՛, Հար
Նրկինք երկնից ի յերկրի ցուցար, ո՛վ սըրբուհի Կոյս,
Մարիամ՝ մայր Աստուծոյ անհարսնացեալ¹⁰⁸⁸:

թ. Ա. Գրքի աստվածաբանություն

Շարականներում և տաղերում փոքր թիվ չեն կազմում նաև այն գրվագները, որոնք Սուրբ Գրքի առավել նշանավոր անձերի և իրողությունների մեկնաբանությունն են: Դրանք շարադրվել են հայ մեկնարանական գրականության որոշակի ազդեցությամբ: Այսպես. Մենդյան տաղում ս. Ներսես Շնորհալին, արձագանքելով մեկնարանական գրականության մեջ հայտնի Հին Աղամ=Նոր Աղամ (Քրիստոս) հակիմաստ զուգահեռին գրում է.

Նոր եզեմ բանաւոր տընկոյն,
Նոր Աղամն ի քէն հընոյն նորոգող.
Երկակի դիմաւոյց առիթ
Անքակ միութեան էին ընդեղումն¹⁰⁸⁹
Մայր Աստուծոյ Մարիամ,
Դուստըր Դաւթեան թագազարմ.
Մընար մարմնով զնորն Աղամ,
Որ նորոգեաց զհինն Աղամ¹⁰⁹⁰:

Դարձյալ ծննդյան տաղում, իրեն հատուկ մեկնարանական հմտությամբ, Ներսես Շնորհալին մոգերի՝ մանուկ Հիսուսին ընծայաբերվող սակին,

¹⁰⁸⁷ Հայկական և բյուզանդական մատենագրության մեջ Տիրամոր տրված որակումների մասին տե՛ս Ա. Գ. Դրոստ-Աբգարյանի հոդվածը. *Кавказ и Византия*, N 6, E, 1989, с. 173-183:

¹⁰⁸⁸ Ներսես Շնորհալի, *Տաղեր և գանձեր*, էջ 161, 165:

¹⁰⁸⁹ Նույն տեղում, էջ 20:

¹⁰⁹⁰ Նույն տեղում, էջ 22:

կնդրուկը և զմուսը (ի տարբերություն աստվածաբանական հայտնի մեկնարանության՝ ոսկին՝ Տիրոջ թագավորությունը, կնդրուկը՝ մարգարեությունը, զմուսը՝ քահանայությունը) նույնացնում է այս պարագային արդեն մեր կողմից Տիրոջը տրվելիք հավատքի, հույսի և սիրո հետ.

Երագեալ մոզուցն աստեղբ նըշանաւ,
Եկին ի խընդիր արեգականն արդարութեան խորհրդեան, ը՛,
Բերմամբ ոսկի եւ կընդրուկ, զըմուս
Ընծայեալ նըւէր:

Ընդ նոսին եւ մեք ընծայ հոգևոր մատուցուք
Մընդեան թագաւորին մերոյ
Ըզհաւատս, եւ ըզյոյս, ըզսէր՝
Ի ձայն ցընծութեան երգել նըմա ըզփառս¹⁰⁹¹:

Հարության տաղում Քրիստոս ներկայացվում է որպես հինկտակարանային գիտության ծառ.

Արդ, մի՛ մերձենար դու յիս, անկատար դողով,
Որպէս մայրըն քո Եւա՝ ի ծառ գիտութեանն¹⁰⁹²:

Շարակնոցում հանդիպում ենք Ա. Գրոց մեկնություններում լայնորեն կիրառվող Հովնան=Քրիստոս զուգահեռին¹⁰⁹³: Ինչպես Հովնան մարգարեն երեք օր մնաց կետ ձկան փորում և երրորդ օրը դուրս եկավ այնտեղից և ապաշխարության կոչ անելով Աստծո ողորմությունը շարժեց և նինվեի փրկության պատճառ դարձավ, այնպես էլ Քրիստոս երեք օր մնաց գերեզմանում, ավերեց դժոխքը և երրորդ օրը հարություն առավ.

Որ առաքեաց ողորմութեամբ
Ըզմարգարէն Յովնան
Քարողել նինուէացուցն ապաշխարութիւն,
Աւրհնեցէ՛ք ընդ զըւարթունս,

¹⁰⁹¹ Նույն տեղում, էջ 42:

¹⁰⁹² Նույն տեղում, էջ 137:

¹⁰⁹³ Արևելաքրիստոնեական մատենագրության մեջ մասնավորաբար հայտնի են եղել Հովնան Ոսկերեանի ու Եփրեմ Ասորու այս նյութին նվիրված մեկնողական նախընթաց (տե՛ս Յովնան Ոսկերեան, *Շարք*, Վենետիկ, 1861, էջ 26-45 («Յաղագս պանոցն և ի Յովնան»), Migne, PG, t. 64, col. 424-433, Եփրեմ Խուրի Ասորի, *Մատենագրությունը*, հտ. Դ, էջ 107-124), ինչպես նաև՝ հայ մատենագրության մեջ Անանիա Շիրակացու և վերագրելի «Ի խորհուրդ Յովնանու մարգարէի» ճառը. Խ. Բ. Վ. Սարգիսեան, *Անանիա Թարգմանիչն և իր գրական գործոց անդրանք*, Վենետիկ, 1899, էջ 1-15:

Ամենայն ժողովուրդք...

Աղբե՛րք, ըզՏէր արհնեցէ՛ք,

Որ ըմբռնեալ ի փոր կիտին

Ըզփախուցեալ մարգարէն...

Ելեալ ի կիտէն

Երեքարեայ թաղմամբ պահելով կենդանի՝

Յաւրինակ թաղման քո եւ յարութեան

Կեցո՛ւ եւ զիս՝ զմեղաք ըզմեռեալս...¹⁰⁹⁴

Իմաստուն և հիմար կուսերի հայտնի առակն ու նրա մեկնաբանությունն է ընկած շարականի հետևյալ տողերի հիմքում.

Շնորհեա՛ մեզ, Տէր, արթնութիւն

Ընդ իմաստուն կուսանացն,

Եւ զհոգւոց մերոց լապտերըս պայծառացո՛ւ...

Բացցի մեզ դուռն ողորմութեան երկնաւոր Փեսային,

Եւ մրտցուք ի յառազաստ ընդ իմաստուն կուսանան:

Ժամանեցուք ընդ առաջ Փեսային,

Եւ մրտցուք ի յառազաստ նորա

Զի մի՛ մնացուք արտաքս որպէս զյիմար կուսանան:

Պայծառացին լապտերըք հոգւոց մերոց,

Եւ բազմեցուցես ըզմեզ ընդ հրաւիրեալսն

Ի կոշումն արքայութեանն երկնից¹⁰⁹⁵:

Վարդավառին նվիրված տաղում Շնորհալին կարծես մեկնաբանելով Սաղմոսի «Լերինք ցնծասցեն ընդ առաջ քո, Տէր» (ՁԸ 13) խոսքը՝ զուգահեռ է անցկացնում Հինկտակարանային Հերմոն, Սինա և Նորկտակարանային Թափոր լեռների, որպես խորհրդավոր իրողություններ ներկայացնող, հայտնությամբ լիարված, միավորների միջև.

Նոր իմն ահաւոր խորհուրդ նոր են աւետիք,

Լերանցդ աւետիս պատմեմք պարգեւաւք Հոգւոյն:

Սինայի լերին տըւաւ խորհուրդ պատգամաց,

Տախտակ քարեղէն գրծեալ սէր արարչութեան:

¹⁰⁹⁴ Կանոն Յովնանու մարգարէին, Ծարական, էջ 91-92, 445:

¹⁰⁹⁵ Կանոն Մեծի երեքարթին, նույն տեղում, էջ 172:

Աստանաւր տեսիլ ահեղ ի լեառն Թաբար,

ԶՈրդին Աստուծոյ տեսեալ ի սմա խոնարհեալ...

Յընծալով ցընծայ Թաբար, հանդերձ Հերմոնիւ,

ԶՏէր տեսեալ ի յինքն եկեալ փառաւք հայրենի¹⁰⁹⁶:

Անառակ որդու հայտնի առակի նրբին օգտագործումով են զրված շարականի ներքոբերյալ տողերը, որոնց մեջ անառակ որդին նույնացվում է դարձի եկած մոլորյալ մարդկությունը, իսկ այդ վերադարձի համար մորթվող եզր՝ մարդկության համար պատարագվող Քրիստոսի հետ.

Որ դարձմամբ անառակի մարդկութեանս

Եզնըդ պարարակ Հաւր հաճութեամբ զենար պատարագ,

Վասըն հաշտութեան երկնաւորաց եւ երկրաւորացս...¹⁰⁹⁷

Հետևելով Հին և Նոր Կտակարանների աստվածաբանական զուգադրման արդեն սկզբունք դարձած եղանակներին՝ շարականագիր հեղինակը Նոյի տապանը նախատիպն է համարում եկեղեցու: Ինչպես տապանը փրկեց հավատավոր Նոյին և նրա ընտանիքը, այնպես էլ եկեղեցին է փրկում հավատացյալին մեղքի հեղեղից.

Որ ապրեցոյց զՆոյ տապանաւրն, պահելով հայր աշխարհի,

Եւ զհեղեղ մեղաց մարդկան

Հեղեղաւ ջուրց դաղարեցոյց...

Որ ի ծով այս աշխարհի շինեաց տապան զեկեղեցի

Եւ ի սմա զաւժանդակեալ հոգիս փրկեաց ի ջուրց մեղաց...¹⁰⁹⁸

Ճ. Ս. Խաչի աստվածաբանությունը

Քրիստոսի տնօրինական գործունեությունն ավարտվում է Խաչով: Միաժամանակ խաչով է արդյունավորվում Տիրոջ տնօրինական առաքելությունը, քանզի Խաչով իրագործված պատարագով է ձեռք բերվում մարդու փրկությունը: Ուստի պատահական չէ, որ հայ (և ոչ միայն հայ) միջնադարյան աստվածաբանության մեջ Խաչը համակողմանի և խոր մեկնաբանության է ենթարկվել:

¹⁰⁹⁶ Ներսես Շնորհալի, Տաղեր եւ զանձեր, էջ 151-152:

¹⁰⁹⁷ Կանոն երրորդ կիրակեի աղուհացից, Ծարական, էջ 113:

¹⁰⁹⁸ Նույն տեղում, էջ 112-113:

Քրիստոնեական իրականության մեջ խաչի աստվածաբանական ընկալումն ու զեղարվեստական գնահատումը սնվում է Պողոս առաքյալի նշանավոր բացատրությունից («Այլ ինձ քաւ լիցի պարծել, բայց միայն ի հաշն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, որով ինձ աշխարհ ի հաշ ելեալ է, եւ ես՝ աշխարհի»¹⁰⁹⁹, «Զի ես արինաւք արինացն մեռայ, զի Աստուծոյ կեցից եւ ընդ Քրիստոսի ի հաշ ելից»¹¹⁰⁰, «Զի ճառ հաշին կորուսելոցն յիմարութիւն է, այլ փրկելոց, մեզ՝ զօրութիւն Աստուծոյ»¹¹⁰¹), որն ինքնօրինակ աստվածաբանականացումն է տնօրինական այդ կարեորագույն դրվագի.

Պարծանքը Պաւղոսեան,
Դաւանեալ ըզքեզ Աստուածային
Բանին տեղի եւ զենարան.
Քանզի քեւ ապրեցաք ի խածանող
եւ յանմարմին գազանէն...¹¹⁰²

Խաչի պողոսյան աստվածաբանությունը հիմք է դարձել եկեղեցու հայրերի արժեքաբանական դիտարկումների համար: Այսպէս, ս. Կյուրեղ Երուսաղեմացին «Կոչումն ընծայութեան» երկում գրում է. «Պարծանք սրբութեան Կաթողիկէ եկեղեցոյս՝ են ամենայն գործք Քրիստոսի, և առակ պարծանք պարծանաց՝ խաչն... խաչին պսակ լուսաւորեցոյց զամենեսեան, որ ի տգիտութեան կուրացեալ էին, և ելոյժ զամենեսեան, որ ի մեղս կաշկանդեալ կային, և փրկեաց զամենայն աշխարհս՝ լի մարդկամբ»¹¹⁰³:

Հովհան Ոսկեբերանը խաչի հետևյալ գնահատականն է տալիս. «Մի ո՞ր այսուհետև ամօթ համարեսցի զպարկեշտ նշան փրկութեան մերոյ եւ գլուխ ամենայն բարութեանց, որով կեամք եւ որով եմք, այլ իբրև զպսակ բոլորեսցուք շուրջ զմեօք զխաչն Քրիստոսի, քանզի ամենայն ինչ մեր նովաւ կատարի: Եթէ վերստին ծնանելոց իցէ՝ խաչն հասեալ կայ աւրնթեր, եթէ կերակրել խորհրդական կերակրովն. եթէ ձեռնադրութիւնս առնել. եթէ այլ ինչ եւ իցէ զործել, նոյն նշան յաղթութեան կանգնի: Նմին իրի իսկ ի տունս եւ յորմս եւ

ի դրունս եւ ի ճակատս եւ ի սրտի վերայ բազում փութով զնա որոշեմք, քանզի վասն փրկութեան մերոյ եւ հասարակաց ազատութեան եւ հեզութեան Տեառն մերոյ այն է նշանակ, որ իբրև զոչխար եկն ի սպանդ...»¹¹⁰⁴:

Քեպեստ մինչ այդ էլ խաչը գտնվել է հայ մատենագիրների ուշադրության կենտրոնում (վկա՝ Դավիթ Անհաղթի անվամբ մեզ հասած նշանավոր ներբողը)¹¹⁰⁵, սակայն տերունական նշանի աստվածաբանությունն իրական ծաղկում ապրեց VII դարից սկսած՝ Խաչափայտի գերեզարձից հետո: Այս մասին են վկայում տվյալ ժամանակաշրջանում խաչին նվիրված բազում ներբողներն ու ճառերը: Առաջիններից մեկը Հովհան Մայրագոմեցին է, որ մասնավոր անդրադարձով խոսում է խաչի ամենահաղթ զորություն մասին՝ այն համարելով Քրիստոսի տնօրինական սիրանքի փառապսակը. «Այս ամենայն գործք Քրիստոսի աստուածային զարութեամբ գործեցաւ. այս է ամենայնաղթ խաչն Քրիստոսի, յոր պարծիմք հանապազ»¹¹⁰⁶: խաչի մեկ այլ խորհրդապաշտական մակարդակն են ներկայացնում հետևյալ տողերը, որ դարձյալ Մայրագոմեցունն են. «...խաչեցաւ նոր Աղամն՝ կենդանին ի մեզ Քրիստոս, անմահական բնութեամբ մարմնոյն, զոր ի մէնջն էառ, եւ անմահացոյց, եւ շնորհաց մեզ խաչակից լինել եւ կենդանանալ...»¹¹⁰⁷: խաչի աստվածաբանությունից են ծնվում տերունական նշանին տրված բանաստեղծաշունչ որակումները. «Խաչն՝ քրիստոնէից լոյս, խաչն՝ կուրաց առաջնորդ, խաչն՝ մոլորելոց դարձուցիչ, խաչն՝ ցուպ կաղաց, խաչն՝ աղքատաց միխթարութիւն, խաչն՝ մեծականց սանձ, խաչն՝ ամբարտաւանից քակումն, խաչն՝ ախոյեան դիւաց, խաչն՝ բանսարկուին յաղթութիւն, խաչն՝ մանկանց դաստիարակ, խաչն՝ աղքատաց մեծութիւն, խաչն՝ անյուսից յոյս, խաչն՝ նաւավարաց նաւապետ, խաչն՝ տագնապելոց հանդիստ... խաչն՝ մարտիրոսաց պարծանք, խաչն՝ վանականաց պահապան, խաչն կուսանաց զգաստութիւն, խաչն՝ քահանայից ուրախութիւն, խաչն՝ եկեղեցոյ հիմն...»¹¹⁰⁸: խաչի ընդհանուր բարոյաբանական գնահատումներից զուտ միջնադարի կրօնափոխութիւնապաշտական գրականության մեջ այն զուգադրվել է Հինկտակարանային կարևոր իրողությունների հետ: Համաձայն մեկնողական աստվածաբանության, խա-

¹⁰⁹⁹ Գաղատ. Զ 14:

¹¹⁰⁰ Գաղատ. Բ 19:

¹¹⁰¹ Ա Կորնթ. Ա 18:

¹¹⁰² Կանոն շարափի սուրբ, Շարական, էջ 325:

¹¹⁰³ Կիրակե Երուսաղեմացի, Կոչումն ընծայութեան, էջ 234, 235:

¹¹⁰⁴ Հ. Զոսկյան, «Նորահայտ հատվածներ Հովհան Ոսկեբերանի Պողոսի թղթոց մեկնությանը հայերեն թարգմանությունից», ԲՄ, 1994, թիվ 16, էջ 189-191:

¹¹⁰⁵ Դավիթ Անյաղթ, Ներբողեան..., էջ 1020-1029:

¹¹⁰⁶ Կնիք հուստոյ, էջ 306:

¹¹⁰⁷ Նույն տեղում, էջ 229:

¹¹⁰⁸ ՄՄ ձեռ. 1339, թթ. 30ր-31ա:

չը նկատվել է խորհրդապատկերը կեննաց, գիտության ծառի, Մովսես նախամարգարեի գավազանի, Զաքարիա մարգարեի տեսած աշտանակի, Նոյի տապանի, Հակոբ նահապետի սանդուղքի, Սաբեկա ծառի և այլն¹¹⁰⁹։

Կյանքի և գիտության խորհրդապատկեր է ներկայացվում շարականի հետևյալ տողերում.

Այսար ընդ գիտութեան փայտին մահու
Որով նախահայրըն մահացաւ,
Ըզփըրկականըդ քո Նըշան փոխանակեալ
Կեննաց փայտ մեզ շնորհեցեր.
Աւրհնեալ Տէր Աստուած
Հարցըն մերոց...¹¹¹⁰
Անուանեալ փայտ գիտութեան
Ըզմեզ ի կեննացըն հանեալ արտաքսեցոյց,
Որով յանցեաւ մայրն Եւա
Եւ պատրեաց ըզնախահայրն¹¹¹¹։

Այստեղ ընդգծվում է ինչի պարագոքսալ բնույթը: Խաչի նախօրինակը դրախտի մեջ գտնվող գիտության ծառն է, իսկ նրա Նորկտակարանային խորհրդապատկերը՝ Տիրոջ պատարագը իր վրա կրող կեննաց փայտը.

Փայտ կեննաց, որ փոխանակ մահացու պըտողոյն
ԸզՔրիստոս պըտղաբերեցեր.
Պարսպեալ պահեա՛ զուխոս հաւատացելոց¹¹¹²։

Մի դեպքում, նա բացասականի խորհրդապատկերն է, իսկ մյուս դեպքում՝ դրականի: Իրարամերժ այդ իրակությունների հակադրամիասնությունն է ինչը: Նախածնողների համար գայթակղություն դարձած գիտության ծառը նոր Ադամի՝ Քրիստոսի խաչելության մեջ լիարվում է նոր բովանդակությամբ, որ է փրկագործումը: Զաքարիա մարգարեի տեսած աշտանակը ինչի խորհրդապատկերն է. ինչպես մարգարեի աշտանակից է լույս ճառագում, այսպես էլ՝ Քրիստոսի ինչից, որ ոգեղեն լույսի ակնաղբյուրն է.

¹¹⁰⁹ Իրաչի աստվածաբանական նշանակության մասին տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, *Գիրք Հարցմանց*, էջ 493-495, Հ. Հ. Քյոսեյան, «Անանիա վարդապետի ի խորհուրդ կատարմանն առաքելոյն Անտրոսի ճառը», *Էջմիածին*, 1984, թիվ ԺԱ-ԺԲ, էջ 101-103:

¹¹¹⁰ Կանոն ուրբաթի աուրն, Շարական, էջ 322:

¹¹¹¹ Կանոն վերացման սրբոյ խաչին առաջին աուրն, նույն տեղում, էջ 313:

¹¹¹² Նույն տեղում, էջ 313:

Յառաջագոյն տեսեալ ըզքեզ մարգարէն Զաքարիաս,
Աշտանակ ոսկի եաւթնաշահեան լուսով պայծառացեալ յերկրի,
Ո՛վ սուրբ Քառաթեւ...¹¹¹³։

Խաչը նաև է «ծառ կեննաց», «իմանալի տապան Նոյեան», «Սաբեկա ծառ», «Սանդուղք Յակոբայ», «ցուպ Մովսէսի»: Արդեն ակնարկվեց «ծառ կեննաց ինչ» գուգահեռի մասին: «Իմանալի տապան Նոյեան» խորհրդանիշը գլխավորապես վերաբերում է եկեղեցուն, սակայն այստեղ այն նաև ինչի որակումն է: Ուրեմն ինչպես եկեղեցին, այնպես էլ ինչը, հավատացյալի ապաստանն է: Սաբեկա ծառը նույնպես ինչի նախօրինակն է. ինչպես այն իր վրա կրեց պատարագի զոհը, այնպես էլ ինչը՝ տիեզերակեցուց պատարագին Քրիստոսին: Խաչը նաև Հակոբ նահապետի երազում տեսած սանդուղքի սրբազան խորհրդապատկերն է. ինչպես հրեշտակներն էին վերովար անում սանդուղքի վրա, այնպես էլ հավատացյալներն են Քրիստոսի խաչի շնորհիվ վեր բարձրանում վայելելու համար երկնքի շնորհները: Խաչի այս աստվածաբանությունն է ընկած Ստեփանոս Սյունեցու և Ներսես Շնորհալու տաղերի հետևյալ տողերի հիմքում.

Սկիզբն անըսկըզբան սկըզբնաւորեալ խորհրդոյ սկիզբն.
Անեղինաշէն տունկ բարձրունոյ ստեղծեալ ուղէշ.
Անվայրենափակ միջնածաղիկ սահման կեննաց.
Էն միատեսակ երկուց ներհակ բազմաշաւիղ:
Նոյինասաստին նորոգ կեննաց պատճառ ցուցար,
Աբրահամինափորձ սաբեկաճիւղ ծառ ծաղկեցար...¹¹¹⁴։

Նոր դրախտին եկեղեցույ
Ծառ կեննաց տընկեալ ի մէջ,
Ձոր ոչ քրովբէիւք փակեալ,
Այլ դիւրահուպ ի մէնջ...

Իմանալի տապան Նոյեան,
Ջաւժանդակեալքս ի քեզ պահեա
Ի հեղձական մեղաց ծովէ
Եւ ի հըրեղէն գետոցն:

¹¹¹³ Կանոն հինգշաբաթի աուրն, նույն տեղում, էջ 320:

¹¹¹⁴ Ջ. Մնացականյան, Ստեփանոս Սյունեցու նորահայտ տաղերը, էջ 286:

Սաբեկայ ծառոյն նրման
Ոչ խոյ յողջակէզ կախեալ,
Այլ գառն Աստուծոյ զենեալ
Մեզ հաշտութեան նրէր:

Ի գողգոթայ կանգնեալ սանդուղ
Տեսլեամբ Յակորայ ցուցեալ
Հրեշտակաց իջման՝ յերկիր
Եւ մարդկան ելից՝ յերկինս:

Երեւեալ Մովսեսեան ցուպ՝
Զծով մեղաց հերձանելով,
Եւ Իսրայելի նորոյ
Դու առաջնորդես ի լոյս¹¹¹⁵:

Դեռ ավելին. Խաչը և՛ հողթութեան զենք է և՛ գորութեան Գազազան, և՛ տերունւյան Աթոռ, և՛ սրբութեան Սեղան, և՛ բարեխոս: Խաչի այս հատկութեաններն մասին են խոսում շարականի հետեւյալ տողերը.

Գաւազան զարութեան ըզնաչ քո ետուր մեզ, Քրիստոս,
Եւ սովաւ յաղթեսցուք անարէն թրշնամուցն:
Սա է զէն յաղթութեան սրեալ արեամբ Որդւոյն Աստուծոյ...
Սա է աթոռ Տէրունեան,
Եւ ի սմա է բազմեալ Քրիստոս
Որդին Աստուծոյ...

Սա է սեղան սրբութեան.
Եւ ի սմա պատարագեալ Քրիստոս
Գառն Աստուծոյ...¹¹¹⁶

Ի յերկրի երկինք եւ ի յերկինքս մեզ անբարբառ բարեխաւս,
Ո՛վ սուրբ Քառաթեւ...¹¹¹⁷

ԺԱ. Վախճանաբանութիւն

Վախճանաբանական գաղափարները ևս իրենց պատշաճ դրսևորումն են գտել շարականների մեջ: Քրիստոնեական հայտնութեան մեջ շատ մեծ

¹¹¹⁵ Ներսէս Ծնորդայի, *Տարիք եւ Գանձեր*, էջ 178-180:

¹¹¹⁶ Կանոն երկուշաբթի աւուրն, *Շարական*, էջ 316:

¹¹¹⁷ Կանոն հինգշաբթի աւուրն, նույն տեղում, էջ 320:

դեր է վարապահված հատկապես ապագային: Ինչպես ամեն իրողութիւն, հոգևորը ևս ունի իր վերջնաբարը, որը սակայն մեկ այլ փուլի սկիզբ է: Հավատացչայի հոգևոր հայացքը սկսեոված է այդ ապագային, քանզի այդ ապագայի մեջ է լինելու վախճանը և Տիրոջ Երկրորդ գալուստը: Անդրադառնալով Տիրոջ Երկրորդ գալուստյանը, Մամբրե վերծանողը հենվելով Ս. Գրքի հայտնի տվյալների վրա¹¹¹⁸, նկարագրում է. «...յորժամ բոլոր պտուղ աշխարհիս բովանդակեսցին առանց մեր կոչելոյ, Տէրն բոլոր էից հայրենի սկզբնատիպ փառաւրն եւ զարութեամբ արարող Հոգւովն, եւ բազմութեամբ հրեշտակաց ձայնիւ անձեռագործ փողովն յերկնից յերկիր եկեալ, աթոռք անկանին, ատեանք ուղղին, դպրութիւնք հրաշիցն բանան, ձայնք կենդանեաց հնչեն, երկինք զալարին, լուսաւորք վայրաւք թաւթափին, երկիր զղորդի, վէմք պատառին, զերեզմանք աւարին, մեռեալք յառնեն, յայնժամ եւ Ղազարոս ընդ մեզ յարուցեալ տեսանի: Վերինք եւ ներքինք միաբանին, խառնքն որոշին, և համառաւտքն սահմանին, կողմ արդարոցն վերաբերին հանապազ ընդ Տեառն լինելով ի վերայ անուշ աւոզոց անմահիցն, կակուղ եւ փափուկ գարշապարաւք անմահական մարդոց ի պարս հրեշտակաց միաւորին»¹¹¹⁹: Այս բոլորը նշանավորում է Տիրոջ Երկրորդ Գալուստը և նրա հազարամյա թագավորութեան ավարտը: Ըստ Գրիգոր Տաթևացու՝ հազարամյակը կատարյալ թիվ է, քանզի ցույց է տալիս «զկատարեալ և զառաւել հանդիստ սրբոցն այժմ յուսով և յետ մահու հոգւով թագաւորեալ ընդ Քրիստոսի և ապա յետ յարութեանն հոգւով և մարմնով ոչ Ռ (1000) ամօք, այլ անվախճան կենօք...»¹¹²⁰: Տիրոջ հետ անվախճան կյանքով ապրելու և հարատեւելու հույսը քրիստոնեութեան գոյաբանական նախահիմքերից մեկն է: Սակայն այդ հավիտենութիւնը իրականացնելու է անխուսափելի դատաստանը, որ Աստուծոյ կատարելու է յուրաքանչյուր ազամորդու վրա վերջինիս արած ու շարած բոլոր գործերի համար: Այդ ժամանակ «ամենեքին, որ տեսանիցեն զարդարուն ճանաչիցեն զնոսա և ասացեն. Սուքա ևն զաւակ օրհնեալ յԱստուծոյ»: Եվ սա կկատարվի միայն այն պահին, երբ բարիները կզատվեն շարերից, այնպես, ինչպես հովիտի կողմից «որոշին աղիքն եւ այծիքն, եւ կան ձախակողմանքն ամաւթով: Զի ամենայն գործք շարք, զոր գործեալ իցեն, կերպարանին ի նոսա և յանդիմանեն զնոսա առաջի ահագին ատենին Քրիստոսի: Իսկ աշակողմանքն զուարթ երեսաւք կան առաջի Քրիստոսի՝

¹¹¹⁸ Մատթ. ԺԶ 31, ԻԿ 32, 33 Գործք Ա 7, Դ 12, Ա Տիմոթ. Բ 4, Բ Պետ. Գ 9, Ա Յովհ. Բ 2:

¹¹¹⁹ Մամբրե վերծանող, Ճառք, Վասն յարութեան Ղազարու..., էջ 1119-1120:

¹¹²⁰ Գրիգոր Տաթևացի, *Գիրք Հարցմանց*, էջ 710:

պարծեցեալ ի փառսն, զոր իւրեանց վաստակաւքն ստացեալ իցեն»¹¹²¹։ Ուրեմն, ի տարբերութիւն մարդկային դատաստանի, ուր տրամաբանական փաստարկներով է հիմնավորվում և իրականացվում դատաստանը, աստժո դատաստանը իրականացնում են մարդու կատարած կամ շկատարած գործերը, դրանց մեջ է հայելանում մարդն ինքը՝ իր վրա իրագործված դատաստանով։ Արդարների համար երկնային Երուսաղեմի մեջ նախասահմանված է հավիտենական երանութիւն, «զոր ակն ոչ ետես և ունկն ոչ լուաւ, և ի սիրտ մարդոյ ոչ անկաւ»¹¹²²։ Այդ հավիտենական երանութիւն մեջ առ Աստված եղած հավատքը վերածվում է իրականութիւն, քանզի արդարները դառնում են Քրիստոսի եղբայրները, որոնք Տիրոջ հետ հավասարապես ժառանգում են աստվածային փառքի անանց երանութիւնը։ Մինչդեռ շարերի, աստվածամարտ հոգիների համար կանխասահմանված է դժոխքը՝ իր հավիտենական սարսափներով, զարհուրելի տանջանքով, սահմոկելի խավարով, ուր «եղիցի լալ և կրճել ատամանց»¹¹²³։ Վախճանարանական այս պատկերների արտացոլումն ենք տեսնում շարականների հետևյալ տողերում.

Քեզ վայելէ Աստուած արհնութիւն,
Ուր յարութիւնդ ես ձայնիւ յաւիտենից նընջեցելոցն.
Թագաւոր եւ իշխան, վերաւհնեմք ըզքեզ:
Ի միւսանգամ գալըստեանըդ քո,
Քրիստոս, փառաց Թագաւոր,
Ի ձայն փողոյ նորոզին հոգիք նընջեցելոցն,
Եւ յառնեն ի մեռելոց անապական մարմնով:
Վասն որոյ եւ մեք ըզքեզ աղաչեմք, Հայր երկնաւոր.
Դասաւորեա՛ ըզնընջեցեալսըն մեր ի վերինըդ քո Երուսաղէմ,
Ի ժողովս անդրանկաց գրելոց ի յերկինս:
Ձայն արկեալ կենարարին Աստուածային բարբառովն,
Ասէ՛ Եկայք արհնեալըք Հաւր իմոյ,
Ժառանգեցէ՛ք պատրաստեալ ձեզ
ըզկեանսն ի հանդերձեալ երկրին:
Ընդ առաջ ելանել քեզ հաւատով ի յաւըս վերինս,
Աստուածազգեաց լուսով պայծառացեալ ի դասս անմարմնոցն,
Ի լըսել ըզձայն երանաւէտ կոչմանն...¹¹²⁴

¹¹²¹ Խոսքով Անձեւացի, Բացայայտութիւն... էջ 155:

¹¹²² Ա Կորնթ., Բ. 9:

¹¹²³ Մատթ. Ը 12, ԺԳ 42, Լուս՝ ԻԵ 30, Մարկ. Թ 42-44:

¹¹²⁴ Կանոն համալրէն ննջեցելոց ի Քրիստոս, Շարախակ, էջ 408-409:

Ի վերջնումն աւուր մեծի,
Յորժամ առնես զայցելութիւն քոյոց սիրողաց.
Յայնժամ խնայեա՛ ի ծառայս քո
Եւ Հոգի քո բարի առաջնորդեսցէ
Ինձ ի յերկիր ուղիդ:
Գրթա՛, Տէր, ի հոգիս մեր նընջեցելոցն
Եւ յիշեա՛ ողորմութեամբ,
Քանզի գինք սուրբ արեան քո են.
Ի յորժամ հրաշալի ձայնիւ փողոյն յառնեն մեռեալքն
Եւ կան առաջի ահաւոր քո բեմին:
Ջընկըղմեալքըս յահագին մեղաց ծովուս
Ապրեցո ի զեհնեոյն ըզդաւանողըս
սուրբ Երրորդութեանդ...¹¹²⁵

Մեծ եւ ահեղ է աւր գալըստեան քո, Տէր.
Յորժամ շարժին զաւրութիւնք երկնից,
Արեգականկերպ ճառագայթիւք փայլիս ի յարեւելից...
Յորժամ հարկանի փող գալըստեան քո, Տէր,
Ի յայնժամ եւ երկիրըս զըզըրդեալ
Վերաբերէ ըզնընջեցեալսն որ յԱդամայ.
Յայնմ աւուրն...¹¹²⁶:

Մեծ եւ ահեղ է աւրըն դատաստանին.
Եւ դողումն առաջի բեմին.
Ի լըսել ըզձայն փողոյն
Եւ ըզհընչումն ահագին հրրոյն:
Սարսափմամբ սասանի երկիր, եւ դողան արարածք.
Եւ Գաբրիէլ հընջեցուցանէ
Ըզտիեզերաւուր ըզբարբառ փողոյն.
Եւ հոգիքն ըզգեհուն զանապական մարմինսն...¹¹²⁷

¹¹²⁵ Նույն տեղում, էջ 427:

¹¹²⁶ Նույն տեղում, էջ 429:

¹¹²⁷ Նույն տեղում, էջ 430:

Ժբ. Աստվածաբանական հակօրինություն

Սա քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ լայնորեն կենցաղավարող տեսական մտակառուցման կարևորագույն սկզբունքներից մեկն է դրսևորում: Հայր Ս. Բուլգակովը իր «Փիլիսոփայության ողբերգությունը» գրքում գրում է. «Հակօրինությունը (անտինոմիզմը) ամենևին էլ չի դրսևորում մտքի հուսահատությունը, ընդհակառակը՝ այն վկայում է նրա հասունության մասին. այն ծագում է՝ անցնելով ինքն իր մեջ ակնհայտորեն ավարտուն մի ճանապարհ... Փիլիսոփայությունը վերադառնում է կրոնին, որն էլ որոշարկում է նրա խնդիրն ու ելքը: Կրոնական խորհուրդը պահպանվում է քերտվեհի կրակե սրով, որի անունը, փիլիսոփայության լեզվով, հակօրինություն է»¹¹²⁸: Հակօրինական մտակառուցումն իր բնույթով պարադոքսալ է Այն սերտորեն կապված է հայտնության հետ: Հակօրինական մտածողությունը ոչ այլ բան է, քան հայտնության արտացոլումը մտքի մեջ: Սակայն վեր լինելով մտքի առարկայական, կառուցիկ սրամաբանականությունից, այն միայն պայմանականորեն է գետեղվում նրա (մտքի) անձուկ շրջանակի մեջ, և բնականաբար, նրանից ծնված պատկերներն էլ կրում են այդ պայմանականության դրոշմը: Այս է պատճառը, որ մասնավորաբար, քրիստոնեական միջնադարի գեղարվեստական գրականությունը հատուկ է պայմանականության լեզուն, որ թելադրված է հայտնությունից սնվող կրոնափիլիսոփայական հակօրինությամբ: Ինչպես հայտնությունը, այնպես էլ հակօրինությունը վերտրամաբանական իրականություններ են: Սրանց մեջ առկա տարբերությունն այն է, որ առաջինը աննյութականի նյութական պայմանաշիջն է, իսկ երկրորդը՝ անճառելի բառային դրսևորումը: Միսական գրականությունը (միջնադարի գեղարվեստական գրականությունն ընդհանրապես) օգտվում է երկրորդի ծառայությունից: Այս պարագային, սրամաբանական մակարդակում մեկ մեկու բացառող պատկերները մեկտեղվում են միայն վերտրամաբանական մակարդակում:

Քրիստոնեական հակօրինությունը լավագույնս արտահայտված է Հայ եկեղեցու որդեգրած հակաքղեղոնական բանաձևի մեջ, «Մի բնութիւն յերկուց բնութեանց»: Իրականում սրամաբանության համար հակասական այս բանաձևի իրար բացառող անգամները («մէկ բնութիւն» և «երկու բնութիւններ») համերաշխվում են միայն վերտրամաբանական հակօրինության մակարդակում, ինչը նշանակում է, որ միայն հավատքով պետք է ընկալի

երկու հակոտնյա բնությունների մեկ բնություն լինելը: Դավանական այս խնդրին առնչակից է Կյուրեղ Ալեքսանդրացու տասներկու նզովքներից մեկի հետևյալ մեկնաբանությունը. «(Տէրը-Հ. Ք.) երեւեցաւ մարմնով. այսինքն է, թէ եղև մարմին Բանն, որ յԱստուծոյ, ո՛չ փոփոխելով յիւրմէ բնութենէն... այլ միացոյց իւր մարմին ի սուրբ Կուսէն, եւ մի եւ նոյն անուանի Որդի, յառաջ քան զմարդանալն անմարմին Բանն՝ յետ մարդկանալոյն նոյն մարմնացեալ: Զսմանէ ասեմք, թէ նոյն է... Աստուած Բան, զի մի երկուս որդիս ոք իմասցի, այլ մի եւ նոյն ինքն է Քրիստոս Որդի եւ Տէր»¹¹²⁹: Ասածո Բանը մարմնանալով և մարդանալով սակայն չի դադարում Աստված լինել, նա և՛ Աստված է, և՛ Աստծո հետ է, և մարդկանց մեջ է, իրրև նրանցից մեկը: Բայց լինելով նրանցից մեկը՝ զերծ է մարդ տեսակի մեջ առկալող ապականացու տարրերից:

Բնությունների հարաբերությունը (կամ հարաբերակցությունը՝ պարզաբանող հակօրինական այս հիմնադրույթն է ընկած Հովհան Օձնեցու հետևյալ տողերի հիմքում. «Բաժանի անբաժանաբար, եւ միաւորի որոշմամբ. ոչ զմիաւորութիւն խառնակութիւն զործելով, եւ ոչ զբաժանումն՝ աւտարութիւն»¹¹³⁰: Հակադիր բեռների հակօրինական մեկտեղումից գոյանում է Քրիստոս Աստծո դավանական կերպարը Արևելաքրիստոնեական աստվածաբանության մեջ:

Հակօրինություն ենք տեսնում նաև Սուրբ Մենդլյան մեկնաբանության մեջ: Դավանարանական գրություններից մեկում կարդում ենք. «...նոյն ինքն անբովանդակելին... եղաւ ի մսուր, զի զանասնական ի բաց փոխուսցէ դրարս...»¹¹³¹:

Դավանական հակօրինության նույն օրենքներով է մեկնաբանվում խաչելությունը նմանապես. «...անձն իմանալի էր՝ ներանձնացեալ դաւանական մարմինն Քրիստոսի, եւ մարդ ըստ ճշմարտութեան եղև եւ ըստ ճշմարտութեան մեռաւ՝ բաժանմամբ եւ բացակացութեամբ անձինն եւ մարմնոյն, քանզի այս, որ վասն մեր համբերեաց մահու անմահն, ի մեռեալս ազատն, այլ անբաժանելի էր տնարէնութեան բանիւ յիւրմէ անձնէ եւ ի մարմնոյ, ըստ անճառելի եւ անպարիմանալի բանէ, եւ յեղանակի աստուածայնոյ մարմնաւորութեանն»¹¹³²: Այսպիսով, Քրիստոս խաչվում է և՛ իբրև մարդ, և՛ իբրև

¹¹²⁹ Կնիք հաստոյ, էջ 211-212:

¹¹³⁰ Յովհան Աձնեցի, Նորին ընդդէմ Արևուսեակնաց, էջ 55. Նաև՝ Գարնգին վրդ. Յովսէփեան, Խոսրովիկ Թարգմանիչ, Վաղարշապատ, 1899, էջ 38-40:

¹¹³¹ Կնիք հաստոյ, էջ 144:

¹¹³² Նույն տեղում, էջ 305:

¹¹²⁸ В. А. Кувакин, Религиозная философия в России. Начало XX века, Москва, 1980, с. 207-208.

Աստված. իսկույթով իրար անհաղորդ այս բեռները միասնանում, համե-
րաշխվում են հակօրինական պահով՝ Տիրոջ տնօրինությունում: Նույնքան բնու-
թյուն է հետևյալ հատվածը, որ քաղված է Աթանաս Ալեքսանդրացու Եպիփանե-
մոսին հղած թղթից. «Իսկ մարմին շարժարեալ մեռալ բեռեռեալ ի խաչին...
տաճար Բանին Աստուծոյ շարժարեալ մարմինն՝ լցեալ եւ միացեալ ընդ աս-
տուածութեան Բանին եւ զշարժարանս իւրոյ մարմնոյն Որդին Միածին Աս-
տուծոյ իւր համարեալ եւ ինքն անախտ եւ անշարժար էր յիւրում մարմնին
անշարժարականի»¹¹³³: Նաև. «... ինքն էր որ շարժարիւր, և ինքն էր որ ոչ շար-
ժարիւր. շարժարիւր շարժարելեան, զի իւր ինքեան շարժարիւր մարմին, և ի
նմին ի շարժարելումն էր ինքն առանց շարժարանաց»¹¹³⁴: Աելի ևս սրելով այս
հակօրինությունը՝ Ներսես Շնորհալին ասում է. «...շարժարեցաւ անշարժա-
րելին՝ շարժարելի բնութեամբ...»¹¹³⁵: Նույն հակօրինությունն ենք տեսնում
Բարսեղ Շնորհալու Մարկոսի Ավետարանի մեկնության մեջ. «...վասն այսու-
րիկ խառնեալ միացոյց յինքն անշարժարելին զշարժարելի մարմին, զի շար-
ժարեցի անշարժարելին շարժարելեան և մեռանիցի անմահն մահկանա-
ցուան, ոչ բնութեամբ աստուածութեան, այլ՝ միաւորութեամբ տնօրիէնու-
թեանն»¹¹³⁶:

Աստվածաբանական հակօրինության առավել վառ օրինակներ են շա-
րականների և տաղերի ներքոբերյալ հատվածները.

Եկիր ի շարժարանս,
Չարժարանացըն լուծիչ,
Չեռք, որ զերկինս արարին,
Տարածեցեր ի խաչին:
Համբերեցեր
Վասըն մերոյ փրկութեան,
Ըզմեռանիլ յանձն առեր,
Կենդանատու մեռելոց¹¹³⁷:
Կանայքն արտասուալք լային զբարձողն արտասուաց,
Ձմեռելոց կենդանատուն որպէս ըզմեռեալ¹¹³⁸:
Սրովբէից անտես բնութիւնն տեսանի մարմնով,
Ի լոյսն անմատոյց բնակեալն խանձարրալք պատի.

¹¹³³ Կնիք հաւատոյ, էջ 94:

¹¹³⁴ Ներսէս Շնորհալի, Ընդհանրական թու դօք, էջ 93:

¹¹³⁵ Ներսէս Շնորհալի, Թուղթ ընդհանրական, աշխ. Է. Բաղդասարյանի, Երևան, 1995, էջ 66:

¹¹³⁶ Բարսեղ Ճոն Շնորհալի, Մեկնութիւն սրբոյ Աետարանին, որ ըստ Մարկոսի, էջ 360:

¹¹³⁷ Կանոն արկորդ Ծաղկազարդին, Շարական, էջ 248:

¹¹³⁸ Ներսէս Շնորհալի, Տաղեր եւ գանձեր, էջ 136:

Սա անմայր յառաջ ծընեալ, անհայր ծընանի,
Ի բարձունս անբաւ վերնոցն՝ յայրըն պարագրի.
Երեւի տղայ ծերունին, մանուկ հինաւուրցն,
Անեղն եղանի այսաւր մարդ ճշմարտապէս¹¹³⁹:

Սրովբէից անտեսն այսաւր տեսանի.

Ի բարձունս անհասն յերկրի երեւի,
Սոսկալին քրովբէից ի զիրկըս զըզուի.

Ի յայրն իջավանի որ յաթոռ ընդ Հաւր,
Երկնից թագաւորն զընի ի մըսուր...¹¹⁴⁰

Որ զէացուցիչ բնաւից եղելոց եւ զբաղկացուցիչ
ի ջուրց կենդանեաց,

Անորոշաբար արուեստակցութեամբ,

Ընդ ձեզ ընկալալք լեզուալք հրեղինալք,

Ուստի զաւրացեալք արութեամբ Հոգւոյն,

Ընդ խաղացելոյն զմահ կոխեցէք,

Անշարժարելոյն շարժարակցեցալք...¹¹⁴¹

Ժգ. Քրիստոսաբանություն

Հայ Առաքելական Եկեղեցու քրիստոսաբանության կենտրոնական
դրույթներից է Քրիստոսի բնության մասին աստվածաբանական հիմնակե-
տը: Ս. Կյուրեղ Երուսաղեմացին «Կոչումն ընծայութեան» երկում ասում է.
«Կրկին էր Քրիստոս, մարդ էր, որ երևէրն, և Աստուած էր, որ ոչն երևէր»¹¹⁴²:
Դարձյալ նկատառելի է Գրիգոր Աստվածաբանի Աստվածահայտնության
ճառի «Կրկին էր, ըստ որում վաստակեցան և երկեան և արտասուեացն, և
քաղցեալ, և ծարաւեցաւ օրինօք մարմնոյն»¹¹⁴³ խոսքը: Բարսեղ Մաշկեորցու
Մարկոսի Ավետարանի մեկնության մեջ կարդում ենք. «Եւ զի ճշմարիտ
մարդ և ճշմարիտ Որդի Աստուծոյ խոստովանեցաւ (հարիւրապետն զՔրիս-
տոս)՝ ուղիղ մտօք ըստ աւետարանչացն, հաստատեաց այսու, եթէ Քրիստոս
Աստուած կատարեալ է և մարդ կատարեալ ի յերկուց բնութեանց՝ մի անձն,
մի դէմք, մի Որդի Հօր Աստուծոյ եւ մօր Կուսի»¹¹⁴⁴: Քրիստոսի մեջ անբաժա-
նելիորեն միավորված են աստվածային և մարդկային բնությունները:

¹¹³⁹ Նույն տեղում, էջ 15:

¹¹⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 19:

¹¹⁴¹ Գրիգոր Նարեկացի, Գանձտետր, էջ 724:

¹¹⁴² Կիրեղ Երուսաղեմացի, Կոչումն ընծայութեան, էջ 52:

¹¹⁴³ Հրահանգ, էջ 180:

¹¹⁴⁴ Նույն տեղում, էջ 179:

«...թէպէտ եւ զգեցաւ մարմին, եւ էջ ի մեր նմանութիւն, – հաստատում է ս. Գրիգորի Վարդապետութիւնը, – այլ կայ ի փառս հայրենի բնութեանն Աստուածութեան իւրոյ. որպէս եւ էր իսկ, եւ է, եւ կայ յաւիտեան ընդ Հար իւրում ի բարձունս յիւրում բնութեանն, հանդերձ մարմնովն զոր ի մէնջն զգեցաւ...»¹¹⁴⁵; Աստվածային և մարդկային բնութիւնների միավորումը սակայն չի վերացնում նրանցից յուրաքանչյուրի հատկութեան սահմանը: Հովհան Օձնեցի հայրապետը «Ընդդէմ երեւութականաց» ճառում այս մասին նկատում է. «... ոչ է մի բնութիւն մարմնոյն եւ Բանին, ըստ նոյնութեան բնութեան, զի ոչ մարդկային երկոքին, եւ ոչ՝ աստուածային... ոչ է ըստ բնութեան նոյնութեան մի բնութիւն. Զի թէ և ասեմք՝ մի բնութիւն Բանին մարմնացելոյ, ոչ այդպէս խելայեղ եւ ջախջախ մտածութեամբ, որպէս թէ միոյն ի միւս մէն ի բաց բարձեայ, եւ կամ լուծեալք ի միմեանց որպէս խոնաւուտ բնութեանցն, յորմէ լինի եւ ոչ մի բնութիւն»¹¹⁴⁶; Խոսքով Անձեացու Մեկնութեան մեջ դարձյալ կարդում ենք. «Միացաւ, ասէ, ի մարմին անշիտաբար: Զի ոչ փոխարկումն կամ ի բաց բարձումն արար աստուածային կամ մարդկային բնութեանցն, այլ միացոյց զբնութիւնսն. զնոյն գոլ Աստուած, զնոյն մարդ, որպէս զի Բանն Աստուած մարմին եղեւ, եւ որ ի Կուսէն մարմինն՝ Աստուած, եւ նոյն ինքն՝ Աստուած եւ մարդ...»¹¹⁴⁷: Մեկտեղված բնութիւնները ենթադրում են և՛ բնութիւնների գատորոշում, և՛ միութիւն կամ ամբողջացում: Այս երկու իրողութիւնների համաժամանակյա զոյակացութիւնը Արևելաքրիստոնեական փրկչարանութեան կարևորագույն առանձնահատկութիւնը, այն է՝ հակօրինութիւնն (անտինոմիան) է ցույց տալիս: Մարմնացյալ Բանը և՛ մեկ, և՛ երկու բնութիւն ունի: Այս է պատճառը, որ Հովհան Օձնեցին պատվիրում է «երկուս ըստ բնութեան, եւ մի ըստ միաւորութեան գՔրիստոս քարոզել...»¹¹⁴⁸: Իսկ ս. Ներսես Շնորհային, հենվելով Աթանաս Ալեքսանդրացու («Խոստովանիմ զնա Որդի Աստուծոյ և Աստուած ըստ հոգւոյ, եւ որդի մարդոյ ըստ մարմնոյ: Ոչ երկուս բնութիւնս զմի Որդին, մինն երկրպագելի և միւսն աներկրպագելի, այլ մի բնութիւն Բանին Աստուծոյ մարմնացելոյ...») ¹¹⁴⁹ կյուրեղ Ալեքսանդրացու («...յեսու միաւորութեանն ո՛չ անջատեմք ըզրբնութիւնսն ի միմեանց, և ո՛չ յերկուս Որդիս հաստանեմք ըզմիմն և զան-

բաժանելին, այլ մի ասեմք Որդի, և որպէս հարքն ասացին՝ մի բնութիւն Աստուծոյ Բանին մարմնացելոյ») ¹¹⁵⁰ և Գրիգոր Աստվածաբանի («Բնութիւնք երկու, քանզի Աստուած և մարդ (յԱռ որս գլ. Թ. ի թղթ. Առ Կղէդոնիոս)») ¹¹⁵¹ հեղինակութիւնների վրա՝ գրում է. «...առաջնորդ ունելով զսոսա առ ճշմարտութեան ճանապարհն՝ որ տանի առ Աստուած, ուղղապէս և ազատաբար բերիմք ի կրկին տեսութիւնս բանից՝ մի ասելով բնութիւն Բանին մարմնացելոյ ըստ սրբոյն Կիրդի յաղագս անճառ միաւորութեանն, և երկուս՝ ըստ Աստուածաբանին Գրիգորի վասն անկորուստ և անյեղին գոյոյ բնութեանցն՝ աստուածայնոյն և մարդկայնոյ» ¹¹⁵²: Աստվածային Բանը ոչ միայն մարդկային մարմին ստացավ, այլև՝ բանական հոգի և միտք, այսինքն՝ մարդացումը իրագործվեց կատարելապէս: «...Ոչ մարմին միայն զգեցաւ առանց հոգւոյ բանականի, – կարդում ենք Կյուրեղ Ալեքսանդրացու առ Թեոդոս կայսերը հղած թղթում, – այլ ծնաւ ըստ ճշմարտութեան ի կնոջէ և երևեցաւ մարդ կենդանին և էն և մշտնջենաւորակիցն Հօր Աստուածն Բան, զկերպարանս ծառայի առեալ» ¹¹⁵³: Հավատս հանդանակը պարզիպարզո հաստատում է. «...որով էառ մարմին, հոգի, միտք, և զամենայն որ ինչ է ի մարդ ճշմարտապէս և ոչ կարծեօք» ¹¹⁵⁴, Բանական Հոգի և Միտք ստանալու գաղափարը մասնավոր ժխտումն է եմբանյան և ապոդինարյան հերձվածների առաջ քաշած այն պնդման, թե Փրկչի Հոգու և Մտքի փոխարեն նրա աստվածութիւնն է զբաղեցնում: Իսկ «Ճշմարտապէս եւ ոչ կարծեալք» բառերը, որոնք բացակայում են Նիկիոս և Կոստանդնուպոլսի հավատս հանդանակներում, վասիլյան, վաղենտինյան և մարկիոնյան երևութաբանութեան (դոկետիզմի) ընդդիմակայումն ու հերքում են, քանզի, ինչպես հայտնի է, այդ աղանդները ժխտում էին աստվածային Բանի մարդեղութիւնը՝ այն համարելով երևութական կամ պատրական ¹¹⁵⁵: Այսպիսով, հայ Առաքելական Եկեղեցին, բացառելով աղանդավորական տեսութիւնների հնարավոր ներթափանցումը իր աստվածաբանութեան մեջ, արտահայտում է Բանի կատարյալ մարդացման գաղափարը: Քրիստոս կատարյալ Աստված է և կատարյալ մարդ: Այս գաղափարի վրա խարսխված մյուս բոլոր անձնավորական կար-

¹¹⁴⁵ Ագաթանգեղոս, Պատմութիւն հայոց, էջ 1478:
¹¹⁴⁶ Յովհան Աձնեցի, Նորին ընդդէմ երեւութականաց, էջ 46:
¹¹⁴⁷ Խոսքով Անձեացի, Բացայայտութիւն..., էջ 201:
¹¹⁴⁸ Յովհան Աձնեցի, Նորին ընդդէմ երեւութականաց, էջ 51:
¹¹⁴⁹ Կիրոզ Աղեքսանդրացի, Գիրք Պարագմանց, Կ. Պոլիս, 1717, էջ 208 (թճ-թճը. Սրբոյն Աթանասի):

¹¹⁵⁰ Նույն տեղում, էջ 409 (դճթ):
¹¹⁵¹ Հրահանգ, էջ 188:
¹¹⁵² Ներսես Շնորհալի, Ընդհանրական թուղթք, էջ 151:
¹¹⁵³ Կիրոզ Աղեքսանդրացի, Գիրք պարագմանց, էջ 249 (թճխթ):
¹¹⁵⁴ Հրահանգ, էջ ԻԸ:
¹¹⁵⁵ Երվ. Տիր-Մինասյան, Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունից, Երևան, 1968, էջ 37-51:

գույթների աստվածաբանական հատկորոշումները Քրիստոսի մեջ ներդաշնորհն գոյակցում են աստվածային և մարդկային կամքը, աստվածային և մարդկային ներգործությունը: Տվյալ ներդաշնակությունը սակայն, ապահովվում է բացառապես աստվածային կամքով և ներգործությամբ: Այս իմտի ունենալով ներսես Շնորհալին իր թղթերից մեկում արձանագրում է. «Ըստ կամաց օրինակի զոր ասացաքս, ի միոյ անձնիշխան կամաց աստուածութեանն երկուց լինել անհակառակարար՝ աստուածայինն և մարդկայինն, հաւատամբ և ներգործութեանն նոյնպէս լինել՝ աստուածայնոյն և մարդկայնոյն ի միաւորութեան անդ, ոչ զբարձրագոյնսն՝ աստուածութեանն միայն տալով առանց մարմնոյն և ոչ զխոնարհագոյնսն՝ մարդկութեանն առանձինն առանց աստուածայնոյն...: Այլ միոյ անձնաւորութեան զերկուսին զայսոսիկ խոստովանիմք, երբեմն որպէս զԱստուած՝ զաստուածայինսն ներգործելով, և երբեմն որպէս զմարդ՝ զմարդկայինսն...»¹¹⁵⁶:

Հայ աստվածաբանական մատենագրության մեջ մասնահատուկ կշիռ և կարևորություն է ունեցել Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու անդրանցական հարաբերությունը հատկորոշող համագոյություն խնդիրը: Համագոյությունը ցույց է տալիս Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու նույն էություն պատկանելը: Համագոյությունը (ὁμοούσιον) Արևելաքրիստոնեական աստվածաբանության կենտրոնական հարցերից մեկն է¹¹⁵⁷: Ὁμοούσιον եզրի մեջ «լինել» (εἶμι) բայի գոյարանական արձագանքը կա: Այն ընդգծում է Աստվածության գոյաբանական միասնությունը: Խորապես ընկալելով այս իրողությունը՝ նրկիո տիեզերաժողովը մասնահատուկ կարևորություն էրնծայեց «համագոյութիւն» եզրին: Այսպիսով, ուշ հելլենիստական մտածողությունից եկող այդ եզրը նոր որակ է ստանում քրիստոնեական ավանդույթի մեջ¹¹⁵⁸: Այն մատնացուց է անում երկու կամ երեք տարբեր անձերի մեկ բնության պատկանելը, նրանց բացարձակ միությունը բնութամբ և տարբերությունը՝ անձնավորություն¹¹⁵⁹: Հոր, Որդու և Ս. Հոգու համագոյության, նույնագոյության, էակցության աստվածաբանական այս ընկալման վրա են հենված մասնավորաբար շարականների և տաղերի հետևյալ տողերը.

¹¹⁵⁶ Ներսես Շնորհալի, Ընդհանրական թուղթը, էջ 127:

¹¹⁵⁷ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, Москва, 1914, с. 86-89. В. Лосский, *Догматическое богословие*, с. 138.

¹¹⁵⁸ В. Лосский, նշվ. աշխ., էջ 138:

¹¹⁵⁹ «Համագոյութիւն» եզրը լայնորեն օգտագործվել է ս. Գրիգոր Արանջելագործի, ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու, Տիմոթեոս Կուզի, ս. Գրիգոր Աստվածաբանի, ս. Եպիփան Կիպրացու, ս. Հովհան Ոսկեբերանի, Կյուրևղ Ալեքսանդրացու և այլոց մատենագրության մեջ. տե՛ս Աթանաս Ալեքսանդրացի. *Ճառք, թուղթք և ընդդիմասացութիւնք*, Վենետիկ, 1899, էջ 68-88,

Որ էն յէութեան Որդի միշտ յէէն,
Անեղանելի ծընունդ հայրական...¹¹⁶⁰
Աքանջելեալք կոյսն յըղացաւ զէմմանուէլն ըստ նսայեայ,
Մընեալ զՀաւր համագոյն՝
Մեզ համագոյ գոլ ըստ մարմնոյ...¹¹⁶¹

Բանն անեղ համագոյ որ ընդ Հաւր եւ սուրբ Հոգւոյն,
Երեւեալ ի յերկրի՝ պայծառացան արարածք...¹¹⁶²:

Բանն, որ ընդ Հաւր յէութեան
Եւ համագոյ սուրբ Հոգւոյն,
Ըղպատկերն իւրական
Խառնեալ ընդ հողանիւթ բընութեանս...¹¹⁶³

Նոյնագոյ ընդ Հաւր Բանն Աստուած,
Ի սկըզբանն առ Աստուած միշտ էն:
էն անմարմին անյեղ եղեալ
Եւ բնակեաց ի մեզ ըամարէն¹¹⁶⁴:

Հրաշափառ ծընունդ քո ի սուրբ Կուսէն.
Այսաւր ցուցաւ աղղի մարդկան.
Անըսկըղընակից բանդ էակից Հաւր¹¹⁶⁵:

Այսաւր եւ մեք՝ հաւատացեալքս, ընդ ծերունոյն Սիմէոնի,
Ըզբան համագոյ Հաւր եւ սուրբ Հոգւոյն
Աւրհնաբանեսցուք¹¹⁶⁶:

Յովհան Ոսկեբերան, *Մեկնութիւն Յովհաննու*, (Ճառ. Բ 22), ՆՎԲ, հտ. Բ, էջ 13, *Կնիք հաստտոյ*, էջ 66, 86, 87, 97, 122, 130, 166, 196, 200, 247, 256: Եզրի աստվածաբանական քննությունը տե՛ս *Մեսրոպ քի. Արամեան*, *Երեք տիեզերական ժողովների դասանութիւնը*, էջ 113-117:

¹¹⁶⁰ Կանոն որդուցն Որոտման... *Շարական*, էջ 82:

¹¹⁶¹ Ներսես Շնորհալի, *Տաղեր և Գանձեր*, էջ 10:

¹¹⁶² Կանոն երկուշաքթի աւուրն, *Շարական*, էջ 315:

¹¹⁶³ Կանոն Բուն բարեկենդանին, նույն տեղում, էջ 94:

¹¹⁶⁴ Ներսես Շնորհալի, *Տաղեր և Գանձեր*, էջ 130:

¹¹⁶⁵ Կանոն վեցերորդ աւուրն, *Շարական*, էջ 53:

¹¹⁶⁶ Կանոն Տեառնընդատաշին, նույն տեղում, էջ 66:

Հորը համագո Որդին մարմնանալուց հետո, սակայն, չի կորցնում իր աստվածային բնույթը: Քրիստոսի մեջ այդ երկու բնույթները ներգաշն կերպով գոյակցում են: Տարաբնույթ այդ տարրերի մեկտեղումը Արևելաքրիստոնեական աստվածաբանական ավանդույթի մեջ որակվում է «անշփոթ» (ἄσπυχτος) միաուրույթին», «խառնում» (μίξις) եզրերով¹¹⁶⁷: Սրանց մեջ հեռավոր արձագանքը կա նեստորական մարդապաշտության ու եվտիբյան հերձվածի դեմ Արևելաքրիստոնեական եկեղեցու վարած համառ, անտեղիտալի պայքարի: Այդ գաղափարն իր հետևյալ դրսևորումն է գտնում Գրիգոր Աքանջելադործի Քրիստոսի Մենդյան ճառում. «...էն Աստուած եկն ի ծնունդ եւ եղեւ, որ ինչ չէրն. քանզի էր Աստուած եւ եղեւ մարդ, ո՛չ անկեալ յԱստուածութենէն եւ ո՛չ խախտեալ ի բնութենէն. եղեւ մարդ եւ մնաց Աստուած...»¹¹⁶⁸: Հայ Առաքելական եկեղեցու աստվածաբանության մեջ այդ գաղափարը կարևոր տեղ է զբաղեցնում: Ս. Գրիգորի վարդապետության մեջ նմանապես ասվում է. «Սակայն թէպէտ եւ զգեցաւ մարմին, եւ էջ ի մեր նմանութիւն՝ այլ կայ ի փառս հայրենի բնութեանն Աստուածութեան իւրոյ. որպէս եւ էր իսկ, եւ է, եւ կայ յաիտեան ընդ Հաւր իւրում ի բարձունս յիւրում բնութեանն, հանդերձ մարմնովն զոր ի մէնջն զգեցաւ...»¹¹⁶⁹: Ներսես Շնորհալին եւ ասում է. «... ոչ փոփոխելով մարդկային թանձր և յօդական բնութիւնս յանյօղ և պարզական բնութիւնն Աստուծոյ խառնելով ընդ բնութեան մարմնոյ՝ վրիպեաց յիւրն յաւէտ պարզութենէն...»¹¹⁷⁰: Իր Պատարագի մեկնության մեջ Ներսես Լամբրոնացին դարձյալ արձանագրում է. «Մարմնանայ ոչ յեղափոխմամբ, որպէս շարափառացն երևի. այլ ի մարմին մարդկեղէն բովանդակի...: Քանզի որ ինչ էր Բանն բնութեամբ՝ միացաւ ի մարմնի՝ պահելով ի նոյնութիւն զիսկապէսն էութիւն...»¹¹⁷¹: Սա նշանակում է, որ Աստծո Բանը մարմնանալուց հետո չի էլափոխվում, այլ անխաթար կերպով պահպանում է իր նույնականությունը՝ Հոր և Սուրբ Հոգու հետ կազմելով մի անմեկնելի ամբողջություն: Քրիստոս-Աստծո և Քրիստոս-Մարդու վերբանական, անդրանցական հարաբերության մասին կրոնափիլիսոփայական այսօրինակ մեկնաբանության վրա են հիմնված մի շարք տաղերի և շարականների հետևյալ հատվածները.

¹¹⁶⁷ Հ. Գ. Աւետիքեան, *Բացատրություն շարականաց...*, էջ 308-309:
¹¹⁶⁸ Գրիգոր Աքանջելադործ, Խաւար ի Շնունդն Քրիստոսի, ՀԱ, 1912, տարի 26, թիվ 8, էջ 470:
¹¹⁶⁹ Ազաթանգեղոս, Պատմութիւն հայոց, էջ 1478:
¹¹⁷⁰ Ներսես Շնորհալի, Ընդհանրական թուղթը, էջ 89, նաև՝ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, էջ 123-124:
¹¹⁷¹ Հրահանգ, էջ 187:

Անբաւելին երկնի եւ երկրի
 Ի խանձարուրս պատեցաւ.
 Ոչ մեկնելով ի Հաւրէ
 Ի սուրբ այրին բազմեցաւ¹¹⁷²:

Ծրնար ի Կուսէ, անճառ միութիւն,
 Անբաժանելի եւ միշտ գոլով՝
 Ոչ մեկնեցար ի հայրական ծոցոյ...¹¹⁷³
 Իսկապէս Բանն Աստուած միացաւ ի մարմնի,
 Անփոփոխ գոլով յէութեան,
 Որում եղեն ականատես որդիքն որոտման,
 Եւ ընդհանուր քարոզեցին զԲանն մարմին եղեալ...¹¹⁷⁴
 Այսաւր Բանն ի Հաւրէ
 Անմեկնելի եւ անճառելի խորհրդով,
 Ի ձեռն կուսական որովայնի
 Տնարինարար յերկրի երեւեալ¹¹⁷⁵:

Ծրնար ի Կուսէ, անճառելի Բանդ
 Ի Հաւրէ ոչ մեկնեցար...¹¹⁷⁶

Արևելաքրիստոնեական աստվածաբանական դրականության մեջ լուրջ տարածայնությունների տեղիք է տվել Բանի մարդեղության խնդիրը: Ապոդինար Լաոդիկեցին և Հուլիանոս Հալիկառնասցին պնդում էին, թե Բանը առերևույթ, կեղակարծորեն մարմնացավ, քանզի նրա մեջ բացակայում էր մարդկային հոգին և բանականությունը: Հերձվածողական այս գաղափարը հերքելու համար դավանարանական բազում թղթեր ու աշխատություններ են գրվել: Անդրադառնալով այս խնդրին, Կյուրեղ Ալեքսանդրացին՝ Թեոդոս կայսեր հղած թղթում նկատում է. «...ոչ մարմին միայն զգեցաւ առանց հոգւոյ բանականի, այլ ծնաւ ըստ ճշմարտութեան ի կնոջէ, և երեւեցաւ մարդկենդանին և էն եւ մշտնջենաւորակիցն Հօր Աստուածն Բան, զկերպարանս

¹¹⁷² Կանոն Աստուածայայտութեան առաջին աւուրն, *Շարական*, էջ 40:
¹¹⁷³ Շարական, էջ 40:
¹¹⁷⁴ Կանոն որդւոցն Որոտման..., նույն տեղում, էջ 82:
¹¹⁷⁵ Կանոն կրկորդ աւուրն, նույն տեղում, էջ 42:
¹¹⁷⁶ Կանոն եւաթներորդ աւուրն, նույն տեղում, էջ 55:

ծառայի առեալ»¹¹⁷⁷; Արձագանքելով աստվածաբանական այս դատողութեանը՝ Շիրակավանի եկեղեցաժողովը (862) սահմանում է. «Բանն Աստուած եղև մարդ՝ կատարեալ գոյով աստուածութեամբ, և կատարեալ մարդկութեամբ, յերկուց բնութեանց ի մի անձն միաւորեալ...»¹¹⁷⁸; Խոսքով Անձեացին իր ժամակարգութեան մեկնութեան մեջ որոշակիորեն նշում է երևութաբան հերձվածողներին. «Պապանձեացի Եւտիքէս՝ Ապողինար և համախոհ իւր, որք բանական հոգի ոչ առեալ ասեն Քրիստոսի. կամ միտս մարդկայինս, կամ որ առ աշօք ասեն երևեալ Քրիստոսի»¹¹⁷⁹; Աստվածային Բանի ճշմարտապես մարմնանալու, մարդանալու մասին կրոնափիլիսոփայական այս տեսութեան անդրադարձն են շարականների և տաղերի հետևյալ տողերը.

Բանն անմարմին ըստ էութեան
եղև մարմին ճշմարտութեամբ,
Զիւրըն պահեալ անյեղապէս
Եւ զիմն առեալ ըստուգապէս¹¹⁸⁰:

Ճշմարտապէս մարմնացար
Եւ ընդ մարդկան շըրջեցար
Կատարեցեր զամենայն
Եւ աւրհնեցեր յառաջին անիծիցն...¹¹⁸¹

Գովեալ ակն պատուական, սո՛ւրբ Աստուածածին,
Որ յորովայնի քում կրեցեր զԲանն Աստուած,
Որ յառաջ, քան զյաւիտեանս,
Մերունակ բնութեամբ առեալ մարմին եւ շարշարեալ վասն մեր...¹¹⁸²

Որ առաքեցար ի հայրական ծոցոյ
Ծածկեալ խորհուրդ ընդ Հաւր յաւիտեան,
Եւ առեր մարմին զմեղուցելոյ նախաստեղծին...¹¹⁸³

¹¹⁷⁷ Կիւրեղ Աղեքսանդրացի, *Գիրք պարսպանաց*, էջ 249:
¹¹⁷⁸ Խ. Մ. վ. Չամչեանց, *Պատմութիւն Հայոց*, հտ. Բ, Վենետիկ, 1785, էջ 686:
¹¹⁷⁹ Խոսքով Անձեացին, Մեկնութիւն ժամակարգութեան, էջ 113:
¹¹⁸⁰ Ներսէս Շնորհալի, Բան հաւատոյ, էջ 233:
¹¹⁸¹ Կանոն երկրորդ Ծաղկազարդին, *Շարսիսան*, էջ 249:
¹¹⁸² Գրիգոր Նարեկացի, *Գանձակերտ*, էջ 629:
¹¹⁸³ Կանոն երկրորդ կիւրակէին աղոթացից, *Շարսիսան*, էջ 105:

Շարականներում և տաղերում կան նաև Նեստորի մարդադավանութեան դեմ Հայ Առաքելական եկեղեցու մղած բազմադարյան պայքարի արձագանքները: Արդեն Խորենացու Պատմութեան մեջ հստակ արտահայտված է հայ եկեղեցու դիրքորոշումը Նեստորի հերձվածի նկատմամբ. «...հայհոյեաց զամենասուրբ կոյսն՝ մարդածին լինել եւ ոչ աստուածածին: Քանզի ծնեալն ի նմանէ առեալ սկիզբն՝ այլ որդի ասէր շնորհաւք ի Մարիամայ, եւ այլ որդի ի Հաւրէ յառաջ քան զյաւիտեանս. որպէս զի լինել երկուս որդիս, որով Երրորդութիւնն չորրորդութիւն լինի»¹¹⁸⁴: Ներսէս Շնորհալին Մանվել կայսերը հղած Թղթում հաստատում է. «...ոչ ըստ Նեստորի ի յերկուս բնութիւնս և ի յերկուս դէմս բաժանեմք զմին Քրիստոս...»¹¹⁸⁵: Այս միտքն առավել հստակութեամբ արտահայտվում է նույն հեղինակի հետևյալ տողերում.

Եւ ոչ երկուցըն միութիւն
բաժանելով յերկու բնութիւն,
Եւ կամ յերկուս որդիս ըզմին,
ըստ Նեստորի շարաբաստին...
Ոչ որոշեալ, ոչ բաժանեալ,
Որպէս Նեստոր յերկուց հատեալ¹¹⁸⁶:

Ուրեմն, ըստ Նեստորի, Աստվածածնից ծնվածը ոչ թէ Աստված է, այլ՝ մարդ, որ հետագայում ստանալով Աստծո շնորհները, դառնում է Աստծո Որդի, և երրորդութեանն այսպիսով վերածվում է չորրորդութեան, իսկ Խաչի վրա էլ պատարագված Աստծո Որդին ոչ թէ Աստված է, այլ՝ մարդ: Սա նշանակում է, որ Քրիստոսի մեջ առկա են տարանջատ երկու բնութիւններ, որոնք տնօրինական գործընթացում հանդես են գալիս իբրև ինքնակա իրակութիւններ: Սկզբունքորեն մերժելի հերձվածողական այս գաղափարները բազմիցս անգամ ամենախիստ կերպով հերքվել են դավանաբանական գրականութեան մեջ: Այստեղ առկա հականեստորական գաղափարները այս կամ այն կերպ անուղղակի ձևով դրսևորվել են շարականներում և տաղերում.

Ծածկեալ խորհուրդն յաւիտեանին
Լրոեցելոյ եւ անճառին,
Ի հասանել ժամանակին
Պարզեւեցաւ մարդկան ազին.

¹¹⁸⁴ Մովսէս Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 2097:
¹¹⁸⁵ Ներսէս Շնորհալի, Ընդհանրական թուղթ, էջ 148:
¹¹⁸⁶ Ներսէս Շնորհալի, Բան հաւատոյ, էջ 234, 257:

Հական բնութիւն Բանին
Խառնեալ անշփոթ ի մեր բնութիւն:
Կատարեալ տնտեսութեամբ
Քո ի յերկրի ներմարդութեամբ.
Ջոր ի վերջին դարուցս վախճան
Կատարեցեր վասըն մարդկան...¹¹⁸⁷

Որ առաքեցար ի հայրական ծոցոյ
Ծածկեալ խորհուրդ ընդ Հաւր յաւիտեան,
Եւ առեր մարմին զմեղուցելոյ նախաստեղծին
Յանապական Կուսէն անճառ միութեամբ
Վասըն մերոյ փրկութեան...¹¹⁸⁸
Պատկերակից եղեր հողեղէն բընութեանըս,
Տընաւրինեցար յարգանդի Կուսին, Բանդ Աստուած
Ըղմերս վերանորոգել պատկեր...¹¹⁸⁹

Այսաւր ի սկզբան Բանն, որ ընդ Հաւր միշտ յէութեան,
Ծընանի մարմնով, անյնդապէս գոլով բնութեամբ:
Այսաւր ծոցածին լոյսն, որ յառաջ քան զյաւիտեանս
Ծաղեցաւ յերկրի ի կուսական յորովայնէ¹¹⁹⁰:

Հայ եկեղեցու ժամակարգութեան մեջ առանձին ուժղնութեամբ է շեշտվում Քրիստոս Աստծո խաչելութեան պահի («Սուրբ Աստուած...»): Այն իր էութեամբ անմիջաբար աղերսվելով դավանաբանությանը՝ իր պատշաճ անդրադարձն է գտել ծիսական մատենագրության մաս կազմող Շարակնոցում, ինչպես նաև՝ տաղերում և զանձերում: Աստծո խաչելութեան գաղափարը ամենաբացորոշ ընդդիմակալումն է հունական կողմի մերժողական դիրքորոշման (խաչվեց ոչ թե Քրիստոս Աստված, այլ՝ Քրիստոս Մարդը, ուստի և, ըստ հույների, պատշաճ չէ երից Սրբասացութեան մեջ կիրարկել «խաչեցար»

¹¹⁸⁷ Շարակյան Վերալիտիանս ս. Աստուածամնի, *Շարակյան*, էջ 468:
¹¹⁸⁸ Կանոն երկրորդ կիւրակէին աղուհացից, նույն տեղում, էջ 105:
¹¹⁸⁹ Կանոն ութերորդ աւուրն, նույն տեղում, էջ 58: Ընդգծված տողով մի այլ հատված տե՛ս էջ 57:
¹¹⁹⁰ **Ներսէս Ծնորդալի**, *Տաղեր և Գանձեր*, էջ 17:

բառը, որ նրանց համոզումով, անհարիր է Աստվածութեանը)¹¹⁹¹: Քրիստոս Աստծո խաչելութեան գաղափարը, ինչպես ակնարկեցինք, հստակ կերպով արտահայտված է Հայոց ծեսի կենտրոնական պահը ներկայացնող Երից Սրբասացութեան մեջ՝ «Սուրբ Աստուած, սուրբ և հզոր, սուրբ և անմահ, որ խաչեցար վասն մեր, ողորմեա՛ մեզ»¹¹⁹²: Արդեն Տիմոթեոս Կուզի Հակածառութեան մեջ հստակորեն արձանագրված է. «Ապ՛ո՛չ երկու բնութիւնք Քրիստոս և ո՛չ սոսկ մարդ խաչեցեալն, այլ Աստուած մարմնացեալն...»¹¹⁹³: Այս խնդրին բազում էջեր են նվիրել Հայ եկեղեցու դավանական սկզբունքներին նախանձախնդիր շատ հեղինակներ¹¹⁹⁴: Հետեւելով տիեզերական եկեղեցու հայրերին՝ նրանք հիմնավորելով բացատրում են Քրիստոս Աստծո խաչելութեան խորհուրդը: Հովհան Օձնեցին ժամակարգութեան մեկնութեան մեջ ասում է. «Զհետ որոյ եւ խորհրդաբար կարգեալ է երից սրբասացութեանցն երգ, ըստ այնմ տեսլեան մարգարէին, եւ մեկնութեան աւետարանչին, զի զփառս խաչին ետես Եսայի, եւ խաւսեցաւ վասն նորա...: Վասն որոյ ոչ վայրապար մեք ի կիր առնումք զխաչեցարն ի գլուխ սրբասացութեան. եւ քանզի սուրբ է Որդի եւ հզար եւ անմահ, եւ կամաւ Հաւր եւ հաճութեամբ Հոգւոյն եկն նա ի շարժարանս Խաչին, եւ նովաւ իսկ ծանեաք զՀայր եւ զՀոգին»¹¹⁹⁵: «Խաչեցար»-ի նկատմամբ Հայ եկեղեցու դիրքորոշումն արդեն պարզորոշ արտահայտված է «Խոստովանութիւն Հայոց, զոր զրեցին առ ժողովն Եփեսոսի» գրութեան մեջ. «Այսպէս հաւատամք եւ երկրպագեմք եւ փառաբանելով ասեմք. Սուրբ Աստուած, Սուրբ եւ հզար, Սուրբ եւ անմահ, որ խաչեցար վասն մեր, ողորմեա՛ց մեզ»¹¹⁹⁶: Դավանական այս տեսակետն է հաստատագրում Հայոց Հովհաննէս կաթողիկոսը (557-574) Աբաս հայրապետին (570-600) հղած թղթում, որ նվիրված է «հաւատոյ հաստատութեան» հարցերին. «Այսպէս հաւատամք եւ երկրպագեմք եւ փառաւորելով ասեմք. Սուրբ Աստուած, սուրբ եւ հզար, սուրբ եւ անմահ, որ խաչեցար վասն մեր, ողորմեա՛ մեզ»: Իսկ զոչ այսպէս խոստովանողսն նզովեցին սուրբ հարքն,

¹¹⁹¹ Այս է պատճառը, որ Հույն եկեղեցին Ս. Ներսէս Ծնորդալի թղթին ի պատասխան, մի շարք կետերի թվում, առաջարկում է «Սուրբ Աստուած»-ը կրկն առանց «Որ խաչեցար»-ի. **Եզնիկ քին. Պետրոսյան**, *Հայ եկեղեցու պատմություն*, մասն Ա, 1990, էջ 94:
¹¹⁹² Ժամագիրք, էջ 311:
¹¹⁹³ Տիմոթեոսի եպիսկոպոսականի Աղևսանդրեայ Հակածառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի, աշխատ. Կարապետ ծ. վրդ. և Երուանդ վրդ., Ս. Էջմիածին, 1908, էջ 104:
¹¹⁹⁴ Այս մասին տե՛ս *Հրատակ*, էջ 250:
¹¹⁹⁵ **Յովհան Աձնեցի**, Հատուածք բանից..., էջ 86:
¹¹⁹⁶ *Կնիք հասարակ*, էջ 144-145:

նմանապէս եւ մեք նզովեմք...»¹¹⁹⁷: Անդրադառնալով այս խնդրին՝ Ստեփանոս Սյունեցին ժամակարգութեան մեկնութեան մեջ, ի տարբերութեամբ «Սուրբ Աստուած, որ մարմնով խաչեցար» քաղկեդոնյան տեսակետի, հաստատում է առաքելական «Սուրբ Աստուած, սուրբ եւ հզար, սուրբ եւ անմահ, որ խաչեցար վասն մեր, ողորմեա մեզ» խոսքի դավանական ուղղափառութիւնն ու ծիսական անհրաժեշտութիւնը, «վասն զի Աստուած էր Բանն, որ մարդացան ի սուրբ Կուսէն. եւ հզար է, որ չաղթեաց երկրորդ անգամ, այսինքն՝ բանսարկուին, եւ անմահ է, որ անմահացոյց զմեզ մարմնանալով անմահ եւ անապական Բանն Աստուած»¹¹⁹⁸: Քրիստոս Աստուած խաչելութեան դավանաբանական հետևյալ հիմնավորումն ենք գտնում Անանիա Սանահնեցու «Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց» աշխատութեան մեջ. «...մա՛րդ դաւանեմք զնա, թէ՛ Աստուած: Եւ «Ո՛վ եմուտ ի Սրբութիւն սրբութեանցն յանդիման լինել երեսացն Աստուծոյ վասն մեր»՝ մա՛րդ, եթէ՛ Աստուած: Եւ «Ո՛վ եմուտ ի Սրբութիւն Իւրով արեամբն»՝ Աստուած, եթէ՛ մարդ...: Եւ եթէ՛ մարդոյ, ասէք, արեամբ, ո՛չ ահա մարդապաշտ էք: Եւ մարդոյ արին զիա՛րդ նորոգեաց մեզ ճանապարհ ի մուտս Սրբութեան...: Ապա ուրեմն եւ ոչ զմասն Աստուծոյ խոստովանիմք, եւ զիա՛րդ լուծաւ մահ, զի մարդոյ մահ, զթագաւորեալն յԱդամայ մահ, ոչ կարէ լուծանել, զի նա ինքն գրաւեալ է ընդ իշխանութեամբ մահու, որպէս նախահայրն մեր: Եւ ահա, լուծաւ ամենայն դաւանութիւն երկաբնակացն, զի ոչ Աստուծոյ արեամբն սրբին, այլ՝ մարդոյ, եւ ոչ Աստուծոյ շարշարանալն փրկին, այլ՝ մարդոյ, եւ ոչ Աստուծոյ խաչի երկիր պագին, այլ՝ մարդոյ, եւ ոչ մահուամբ Որդոյն Աստուծոյ հաշտեցան ընդ Աստուծոյ, այլ՝ մարդոյ մահուամբ, եւ ոչ մահ լուծաւ Աստուծոյ մահուամբն, այլ տակաւին թագաւորեալ է ի նոսա»¹¹⁹⁹:

Ապա, առաջ անցնելով, աստուծո խաչելութիւնը համարում է բացառապէս հավատքով ընկալելի վերտրամարանական իրակութիւն. «Ապա ուրեմն Աստուծոյ շարշարանք եւ խաչ ասել ոչ է մտաց քննելի, այլ՝ հաւատոյ ընդունելիք...»¹²⁰⁰: Իր աշխատութեան «Պատճառ երից սրբասացութեան, որ

Հայք ի դէմս Որդոյ ասեն» զխում մասնավոր վերլուծումով Սանահնեցին անդրադառնում է այս խնդրին և հիմնավորում «ժաչեցար»-ը. «Արդ, ըստ այսմ իմաստից կոչի Քրիստոս եւ ասի Աստուած հզար եւ անմահ եւ մեռեալ, զի Ինքն է նոյն Աստուած եւ նոյն մարդ, նոյն Ինքն՝ Որդի Աստուծոյ... մեռեալ եւ անմահ...»¹²⁰¹: Այս դատողութիւններն ու հիմնավորումներն են ընկած Բարսեղ Շնորհալու Մարկոսի Ավետարանի մեկնութեան հետևյալ տողերի հիմքում. «...թէպէտ խաչեցաւ՝ Աստուած էր, թէպէտ անարգեցաւ՝ հզոր էր, թէպէտ մեռաւ՝ անմահ էր: Յաղագս որոյ աղաղակեմք առ նա... եւ ասեմք. Սուրբ Աստուած, սուրբ և հզոր, սուրբ և անմահ, որ անարգեցար և խաչեցար և մեռար վասն մեր՝ ողորմեա՛ մեզ»¹²⁰²: Ուրեմն՝ միայն Աստուծո խաչը և խաչի վրա Տիրոջ թափած արշուներ կարող էր ախտագերծել և մարդուն վերադարձնել մեղքի պատճառով կորցրած տիեզերքը: Աստվածարանական այս բացատրութիւնների արձագանքն են շարականների հետևյալ պարբերութիւնները.

Քրիստոս Աստուած
 Որ առաւել քան զարեգակն
 ըզնըշան քո չաղթող
 Հրաձեւ ցուցեր զեր ի վերոյ սրբոյն Գողգոթայ.
 Վասն որոյ ըզքեզ բարբերանեմք,
 Աստուած հարցրն մերոյ¹²⁰³,
 Այսար զենար Գառն Աստուծոյ
 Վասըն յանցանաց նախաստեղծին,
 Ի վերայ խաչին պատարագեալ
 Հեղեր զարիւնդ ի փրկութիւն.
 Աւրհնեալ Տեր Աստուած
 Հարցրն մերոց...¹²⁰⁴
 Որ զաշխարհակեցոյց
 Բազկատարածութիւն խաչի քո,
 Քրիստոս Աստուած,

¹¹⁹⁷ Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն..., էջ 170:

¹¹⁹⁸ Ստեփանոս Սյունեցի, Ժամակարգութեան մեկնութիւն ընդարձակ եւ համառոտ, Մատենադարանի հայոց, հտ. 2, Ը դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 465:

¹¹⁹⁹ Հ. Քյոսեյան, Անանիա Սանահնեցի, էջ 199-200:

¹²⁰⁰ Նույն տեղում, էջ 206: Աստուծո խաչելութեան գաղափարը Սանահնեցին հաստատագրում է այդ իրակութիւնը քննութեան չենթարկելու կոչով, ինչը աստվածաբանութեան մեջ հայտնի է (εποχή) (չքննել) եզրով, որն ըստ Հուստինիոսի, «Փիլիսոփայութեան ամենադժվարին խնդիրն է», տե՛ս К. А. Свасьян, Феноменологическое познание, Ереван, 1987, с. 79: «Էպոչիս»-ի կոչ է արվում նաև Հովհան Մանդակունի հայրապետի անվամբ հայտնի «Ապացոյց» խորագրով

աշխատութեան մեջ. «Բայց ճշմարիտ քրիստոնէին ո՛չ է պարտ ընդ այնպիսի խոսերս դեզերելով թաւալի, քանզի մահ գործէ, եւ որք ժպրեցան քննել զխոս Աստուծոյ՝ իսկապէս շահեցան զաստակումն, այլ հաւատալ...», տե՛ս Կեկեք հասարկ, էջ 140:

¹²⁰¹ Հ. Քյոսեյան, Անանիա Սանահնեցի, էջ 327:

¹²⁰² Բարսեղ Ճոն Շնորհալի, Մեկնութիւն սրբոյ Աւետարանին, որ ըստ Մարկոսի, էջ 365:

¹²⁰³ Կանոն շարթի առ ուրն, Շարթական, էջ 323-324:

¹²⁰⁴ Կանոն ուրբաթի առուրն, Նույն տեղում, էջ 322:

Գաւազան զաւրութեան ետուր մեզ,
Սովաւ ըզկեանըս մեր պահեա՛ւ:
Որ ըզմեռեալն ի ճաշակմանէ փայտին յանցանաց,
Կենաց փայտիւրն կենազործեցեր.
Սովաւ...:
Արարիչն Աստուած բարձրացաւ ի խաչին,
Եւ զմեռեալըս մեղաւք փայտին ճաշակմամբն,
Ի սմա նորոգեալ՝ կենդանացոյց...¹²⁰⁵

Քարոզի ի սքանչելեաց
Աստուած մարմնով վասն իմ խաչեալ
Մերով բնութեամբբա մեռանի
Աստուած անմահ խոստովանի¹²⁰⁶:
Քրիստոս Աստուած,
Որ տարածեցեր ըզձեռըս քո ի խաչին
Եւ լուծեր ըզկնիք դատապարտութեան մերոյ.
Ողորմեա՛¹²⁰⁷:

Հայ եկեղեցու դավանաբանութեան պատմութեան մեջ հույժ կարեւոր տեղ են զբաղեցրել Տիրոջ մարմնի անապականութեան հետ կապված խնդիրները: Այդ խնդիրների պարզարանմանն են նվիրված մի շարք դավանաբանական աշխատություններ¹²⁰⁸, որոնց մեջ հայ հեղինակները, խուսափելով Հուլիանոս Հալիկաոնասցու երևութաբանական ծայրահեղություններից (որոնց համաձայն, աստծո Բանը ոչ թե իրապես մարմնացավ, այլ «առ աչօք» երևութապես՝ զերծ լինելով մարմնական ապականությունից)¹²⁰⁹ ընդգծում, որ «թեպետեւ յապականութենէ մարդկան զգեցաւ մարմին, ինքն միշտ անապական ասի»¹²¹⁰, այսինքն՝ շնայած մարդկային ապականացու մարմնից է բաղադրված Տիրոջ մարմինը, սակայն, այսուհանդերձ միշտ անապական է

¹²⁰⁵ Կանոն ևսականաց սրբոյ խաչին, նույն տեղում, էջ 312:

¹²⁰⁶ Հրահանգ, էջ 253:

¹²⁰⁷ Կանոն Աշխարհամատրան կիրակելին, Շաղակյան, էջ 224:

¹²⁰⁸ Կնիք հաւատոյ, էջ 221-223, Ստեփանոս Սիւնեցի, Վասն անապականութեան մարմնոյն, որք ասն թէ՛ որ աճև ևս նուազէ, ապականացու է... Մատենադիրք հայոց, հտ. 2, Ը դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 439-457: «Վասն անապականութեան մարմնոյն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ», ՄՄ Ծեռ. 2335, 85ա:

¹²⁰⁹ Երվ. Տէր-Սինասեանց, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները Աստուծոյ եկեղեցիներին հետ, Ս. Էջմիածին, 1908, էջ 88-90, 97-103, 209-210, 227-229:

¹²¹⁰ Կնիք հաւատոյ, էջ 149:

ասվում: Այս է պատճառը, որ «ճշմարիտ հաւատացեալք ի Քրիստոս ո՛չ նմանութեամբ զճշմարտութիւնն ուրանան եւ ո՛չ ճշմարտութեամբ զմարդեղութիւնն խոսեն»¹²¹¹: Այս բառերը պատկանում են Հայ եկեղեցու մեջ անապականութեան տեսութեան մեծահամբավ ջատագով Հովհան Մայրագոմեցուն, որը սակայն ավելի առաջ անցնելով, մերժում է նաև երկիւղը իբրև տկարութիւն, և անկարելի է համարում, «որ Քրիստոս մահուան հանդէպ տրտմութիւն և երկիւղ զգացած լինի, մանաւանդ թէ «արեւաքիտն» եղած, իսկ այդ նշանակում է, որ չի ընդունում Դուկ. ԻԲ 43-44 վաւերականութիւնը, և այդտեղ նկարագրուած «տաղնապի» դէմ է ուղղում իր պատճառաբանութիւնները»: Տերունական մարմնի անապականութեան այսօրինակ բացարձակեցումը Մայրագոմեցուն և նրա հետևորդներին առերևույթ մերձեցնում է Հուլիանոս Հալիկաոնասցու գաղափարներին, ինչի հիման վրա էլ Հովհան Օձնեցին և Թեոդորոս Քոթեհնավորը Մայրագոմեցուն ու նրա հետևորդներին վերադրելով հուլիանիտյան ծայրահեղություններ՝ նրանց մեղադրում են երևութաբանութեան մեջ: Հակաերևութաբանական այդ ընդհանուր պայքարի հեռավոր ակնարկն են շարականի ներքոբերյալ տողերը.

Ղաւղեալ յերկիւղ քըրտանց հոսման
Ոլոռնաձեւ կայլակ վիժման,
Ի զաւրանալ հրեշտակ մերձեալ,
Զաւրինական գիրըն լըցեալ.
Զի կատարեալ էառ զրնութիւն,
Աստուածըն Բան ըզմարդկութեան,
Պարտ էր զերկիւղ ևւ գտրրտմութիւն՝
Յիւրումըն կրել տնարէնութիւն¹²¹²:

Այդ ակնարկը զգալի է նաև տաղերում.

Զձայնիկն ողորմիկ ամէր՝
Գաբրիէլեան փողոյն նըման,
Զաչերն արտասուաւք լընոյր՝
Առաւաւտուն ցաւոյն նըման:
Աննըմանին ո՛վ նըման.

¹²¹¹ Կոյն տեղում, էջ 228:

¹²¹² Երգ տեսն Ներսիսի Հայոց կաթողիկոսի ասացեալ յաղագս Մեծի ուրբաթու գիշերին, Շաղակյան, էջ 183:

Աննրմա՛ն¹²¹³,

Զանեղիդ անպարունակ տեսութիւն լուսոյ,

Մածկեցեր զլոյսդ անվայրափակ իբրև վարագուրաւ ընդ մարմնոյ

Շրջեալ ընդ մարդկան մարդկապես, Աստուած բոլորից...¹²¹⁴

էղեալ անեղին՝ ստ եղականաց մարմին,

Կերպարանն Հար առեալ զկերպ մարդկային

Ընդ մարմնոյն խառնեալ եւ միացեալ լինի,

Բնութիւն Աստուծոյ ընդ մարդոյն մի Տէր կոչի¹²¹⁵:

Այսպիսով, ի մի բերելով, կարելի է արձանագրել. ինչպես միջնադարյան մշակույթի շատ բնագավառներ, ծիսական խոսքը ևս հագեցած է աստվածաբանական գաղափարներով: Հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ հայ Առաքելական Եկեղեցու աստվածաբանական համակարգի գրեթե բոլոր հիմնականները այս կամ այն չափով իրենց դրսևորումն են գտել շարականներում և տաղերում: Այս բնագավառում կատարված և կատարվելիք ուսումնասիրություններն իրենց որոշակի նպաստը կարող են բերել միջնադարյան մշակույթի պատմության նորովի հետազոտման գործին:



ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ

Ներկա աշխատությամբ, առաջին անգամ լինելով, մասնավոր քննության նյութ է դարձել Հայ միջնադարյան արվեստի կրոնափիլիսոփայական տեսության բացահայտումը: Արձանագրելով Հայ միջնադարյան արվեստի և մշակույթի տարաբնույթ մարզերի մեջ դարի ոգին ներկայացնող փիլիսոփայության և աստվածաբանության ներկայությունը՝ փորձ է արվում վերհանել հոգևոր իրավիճակի օրինաչափությունները տվյալ պատմաշրջանում (V-XII դդ.): Այս երևույթի հանգամանակից հետազոտման համար օգտակար նյութ կա սուրբգրային մեկնություններում, ճառերում, քարոզներում, աստվածաբանական (գավառաբանական, բարոյաբանական, եկեղեցաբանական, բարեպաշտական) այլարնույթ երկերում: Աշխատությանս մեջ դրանք օգտագործված են ըստ տեղի և պատշաճի:

Աշխատության Առաջին գլուխը նվիրված է հայ միջնադարյան կերպարվեստի աստվածաբանական տեսության բացահայտմանը: Ելնելով գլխի բովանդակությունից՝ այն բաժանված է չորս ենթագլուխների: Առաջին ենթագլխում՝ ներկայացվում է մասնավորաբար մարնանկարչական կանոնով սահմանված տնօրինական պատկերաշարն իր հորինվածքով և հայ մատենագիրների կողմից դրան տրված խորհրդաբանական բացատրություններով: Այսպես, Աստվածաշնչի հայերեն ընկալյալ թարգմանության սուրբգրային պարականոնների և մատենագրական զանազան աղբյուրներում տրված խորհրդաբանական բացատրությունների հետևողությամբ տնօրինական պատկերաշարը ստանում է իր հորինվածքային հստակ նկարագիրը, որը սրբորեն պահպանվում է բովանդակ միջնադարում: Այդ պատկերաշարի «Իսահակի զոհաբերություն» սկսվելն արդարացվում է «Իսահակ = Քրիստոս», «Մարեկայ ճիւղ=Խաչ» խորհրդանշային զուգահեռների կրոնափիլիսոփայական բացատրությամբ, որ գտնում ենք Դավիթ Անհաղթի, Ստեփանոս Սյունեցու, Անանիա Սանահնեցու, Ներսես Շնորհալու և այլոց երկերում: Աստվածաբանորեն հիմնավորվում են ոչ միայն հորինվածքները, այլև

¹²¹³ Գրիգոր Նարեկացի, *Գանձախոյ*, էջ 735:

¹²¹⁴ Ներսես Ծնորհալի, *Տարիք և Գանձեր*, էջ 290:

¹²¹⁵ Նույն տեղում, էջ 337:

դրանցում առկա իրերի կիրարկումը: Առավել բնորոշ է Ավետման տեսարանում վարազույրի շարժուն վիճակում պատկերվելը և դրան տրված խորհրդաբանական բացատրությունը: Հայ (և ոչ միայն հայ) հեղինակների մեկնաբանությամբ վարազույրի շարժուն վիճակը պայմանավորված է Սուրբ Հոգու հայտացույցը հանդիսացող գերբնական քամու ներկայությամբ:

Երկրորդ ենթապլուխը ներկայացնում է Առաջինում արժարժված գաղափարների աստվածաբանական ընդհանրացումը: Այստեղ մասնավոր քննության են ենթարկվում Վրթանես Քերթովի, Հովհան Օձնեցու, Անանիա Սանահնեցու, Հովհաննես Սարկավագի աշխատությունները, արժևորվում են նրանցում հանդիպող որոշ արտահայտություններ, բառեր («Անուն», «գեղքն եւ նկարքն յիշողութիւն է Աստուծոյ», «զնկարսն աշաւ տեսանեն եւ ականջաւք լսեն» և այլն), որոնք, շնորհիվ իրենց մեջ կուտակած աստվածաբանական իմաստի, գեղազիտական եզրի ու հասկացության արժեք են ունեցել միջնադարյան արվեստի իմաստասիրության մեջ: Մասնավորաբար ուշագրավ է «Անուն» եզրն իր երկվեղկված աստվածաբանական իմաստավորմամբ, ինչը օգնում է բացահայտելու պատկերահարգական գեղապիտության առանձնահատկությունները:

Երկրորդ ենթապլուխի հետ օրգանապես կապված է Երրորդ ենթապլուխը, ուր լուսաբանվում է քրիստոնեական միջնադարի հասարակական մտածողության մեջ բացառիկ կարևոր տեղ զբաղեցնող խորհրդանշանն իր բազմաթիվ խորհրդաբանությամբ: Նրա հետազոտությունը կարելի է դարձնում թափանցել միջնադարյան խորհրդանշանի աստվածաբանության մի շարք առանձնահատկությունների մեջ: Խորհրդանշանի աստվածաբանությունն իր առավել բնորոշ դրսևորումը գտնում է թվի խորհրդաբանության մեջ: Մասնավորաբար սուրբգրային ակունքներով է բացատրված յոթ-ի խորհրդաբանությունը, որ մանրամասնորեն տրված է Եղիշեի մատենագրության մեջ: Խորհրդանշանի աստվածաբանության մեկ այլ հարթությունն է ներկայացնում իրերի, երևույթների խորհրդաբանական մեկնությունը: Այդպիսին է «Գիր-անգիր», «Աջ-ձախ» հակոտնյանների պարագան: Հակոտնյա բեհեռների խորհրդաբանությունից զատ, Խորհրդանշանի աստվածաբանության մեջ նույնքան կարևորելի է գուգահեռ իրերի խորհրդաբանությունը. այդպիսին է «Ս. Գիրք = աշխարհ», «Նոր առյուծ = Սամսոն = Քրիստոս», «Մեղուներ = առաքյալներ» խորհրդաբանությունը:

Մասնավորապես միջնադարյան կերպարվեստի աստվածաբանության հետ է ուղղակիորեն հարաբերվում լույսի և գույնի իմաստասիրական, աստվածաբանական արժևորումը: Դավանարանական տարբեր կարգույթների մեջ իր հոգևոր, տեսական վերաժեռումն է գտնում հատկապես լույսն՝ իր պոչաբանական և իմացաբանական հնարավոր արժարժումով «Սուրբ Երրորդութիւն = Լույս», «Քրիստոս = Արեգակն արդարութեան», «Ս. Խաչ = Լույս»,

«Աստուածածին = Լույս»: Եթե լույսը ընկալվում է բացառապես աստվածաբանական վերացարկման օգնությամբ, ապա գույնն՝ իր խորհրդապաշտական - նշանագիտական և դործնական - տեղեկատվական բնույթով: Գույնի միջնադարյան փիլիսոփայության հետազոտման համար առատ նյութ կա հատկապես «Խորանների մեկնություններում», ուր մի առ մի տրված է գույների հանդամանայից մեկնաբանությունը:

Աշխատության Երրորդ գլուխն ամբողջապես նվիրված է հայ միջնադարյան ճարտարապետության աստվածաբանությանը: Սրա հետազոտման կարևորագույն աղբյուրներից են Պատարագի, Ժամակարգության մեկնությունները, «Մաշտոց» ծիսամատյանի մաս կազմող «Կանոն և արարողություն վասն հիմնարկութեան եկեղեցւոյ» միավորի բացատրությունները, ինչպես նաև՝ «Վերլուծութիւնք կաթողիկէ եկեղեցւոյ», «Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ», «Յաղագս եկեղեցւոյ», «Ի խորհուրդ եկեղեցւոյ», խորագրով երկերը: Այս երկերի հեղինակների (Հովհան Մայրազումեցի, Հովհան Օձնեցի) նպատակն էր, հակառակ պավլիկյան եկեղեցամեթ գաղափարախոսության, բարձրացնել եկեղեցու հեղինակությունը՝ նախևառաջ շեշտելով Նրա «երկրավոր երկինք» լինելը: Ըստ այսմ, երկնքի նշանակ կամ վերերկրային իրողությունների նշանակներ են համարվում եկեղեցու խորանները, որոնցից մեկում բնակվում է «Ընքն իսկ Սուրբ Երրորդութիւն, եւ երկրորդում՝ անմարմնական դասք հրեշտակաց»: Համաձայն Դիոնիսիոս Արիսպագացուց եկող նվիրապետական աստիճանակարգման երկու վարազույրների առկայությամբ արժեքաբանորեն աստիճանակարգվում է նաև տաճարի ներսահողմը (ժողովուրդ, «անմարմին զորութիւններ» և Աստվածութիւն), որն իր հերթին ենթադրում է ճարտարապետության «նվիրապետական» կազմակերպում: Ճարտարապետական մանրամասների (խորան, բեմ, գմբեթ, պատուհան, զավիթ և այլն) խորհրդաբանական բացատրությունն օգնում է վերհանել միջնադարյան աստվածաբանության և ճարտարապետության հարաբերակցության առանձնահատկությունը, ճարտարապետական մտածողության աստվածաբանական ակունքները:

Աշխատության Երրորդ գլխում խոսվում է ծիսական պարագաների, եկեղեցական անոթների խորհրդաբանական մեկնությունների մասին: ճարտարապետությունն ու ծեսը մեկը մյուսով պայմանավորված իրողություններ են, որոնց փոխադարձ կապը արդարացվում է միջնադարյան աստվածաբանության անտրոհելի մասը կազմող եկեղեցաբանական երկերով («Ի խորհուրդ եկեղեցւոյ», «Յաղագս եկեղեցւոյ» և այլն): Սրանց մեջ տրվում է ծիսական պարագաների (վարազույր, վարագույրի ճախարակ, Ս. Սեղան, բուրվառ, կանթեղ, ջահ, աշտանակ, հանդերձանք և այլն) փիլիսոփայական, աստվածաբանական բացատրությունը: Ինչպես ծիսական պարագաները, երաժշտությունը ևս անքակտելի մաս է կազմում եկեղեցու արարողական

կյանքի: Երաժշտական առանձին եզրերի («սաղմոսերգութիւն», «օրհներգութիւն», «ընթեռնուն բանիք», «փոփոխական ձայնիք») գեղագիտական քննութեան միջոցով պարզաբանվում է ոչ միայն այդ եզրերի կիրառական իմաստը, այլև դրանից մակաբերելի աստվածաբանական այն արժեքումը, որ դրանց տրվել է Հայ միջնադարում: Ձայնի բնույթի, արտաբերման եղանակների վերաբերյալ հայ մատենագիրների գիտումները թույլ են տալիս վեր հանել միջնադարի երաժշտական մշակույթի աստվածաբանական առանձնահատկությունները:

Աշխատութեան Զորրորդ գլխում արծարծվում են դրի աստվածաբանական տեսութեան հետ կապված հարցեր: Հանրահայտ է հայոց գրի ու գրչութեան նկատմամբ հայ մատենագիրների պաշտումի հասնող վերաբերմունքը: Այդ վերաբերմունքի բնական դրսևորումն են այն զնահատալից որակումները, որոնցով նրանք բնորոշում են զիրը: Խորհրդաբանական մեկնութեան են ենթարկվում տառերի քանակը, անվանումը, ձևը և ձայնային որակը: Բոլոր բացատրությունների մեջ գերիշխող է դավանաբանական, բնագիտական, բարոյաբանական, հոգեբնախոսական մոտեցումը: Գրի աստվածաբանական տեսութեան հետազոտման համար հատկապես շահեկան են սրբախոսական («Վարք Մաշտոցի»), քերականական («Մեկնութիւն քերականի»), բառարանագրական («Դաւթի հայոց փիլիսոփայի եւ Փիլիկեայ հռոմոց վարդապետի եւ Հոմոռեայ արուեստաւորի եւ Մովսէս Քերթոզի») երկերը:

Աշխատութեան վերջին՝ Հինգերորդ գլխում փորձ է արվում ամբողջացնել այն հետազոտությունների արդյունքները, որոնք այս կամ այն շափով նպաստ են բերում ծիսական խոսքում, աստվածաբանութեան մեջ այդ երկու մարզերի հարաբերակցութեան պարզաբանմանը: Ինչպես դժվար չէ համոզվել, մշակութային իրողութիւններից և ոչ մեկում աստվածաբանութեան ներկայութեան այդքան ակներև չէ, որքան ծիսական խոսքում (շարականներ, տաղեր): Վերջինս ոչ այլ բան է, քան աստվածաբանութեան գեղարվեստական այլակեցութիւնը: Դավանական աստվածաբանութեան կարգույթներից յուրաքանչյուրն իր պատշաճ դրսևորումն է գտել շարականներում և տաղերում:

Այսպիսով, կարելի է արձանագրել, որ հայ (և ոչ միայն հայ) միջնադարյան մշակույթն ու արվեստը էպոս շաղկապված են եղել ժամանակի փիլիսոփայութեանն ու աստվածաբանութեանը: Այդ կապի կամ հարաբերութեան բացահայտումը կարող է մեծապես նպաստել հայ միջնադարյան մշակույթի աստվածաբանութեան պատմութեան առավել համակողմանի հետազոտմանը:



CONCLUSION

By present work, for the first time, the exposition of religious-philosophical theory of Armenian medieval art became the object of specific study. Through documenting the presence of philosophy and theology, which presented the spirit of the age in the Armenian medieval art and different areas of culture, an attempt is made to unfold the laws of the spiritual condition in the given period (V-XII CE). There is a useful material in the biblical commentaries, orations, sermons and various theological works (dogmatic, moralistic, ecclesiastical, devotional). Here they are used duely.

The first chapter is about the exposition of the theological theory of the Armenian medieval art. According to the content of the chapter it is divided into four sub-chapterS. In the first sub-chapter in accordance with the canon of miniture painting the economical range of images is presented with its design and symbolic explanations given to them by Armenian writerS. For instance, following the symbolic explanations given in the apocrypha of perceived Armenian translation of the Bible and different bibliographic sources, the economic range of illustrations accepts its clear design, which is respectfully preserved in the whole medieval period. The beginning of that range by the 'sacrifice of Isaac' is justified by the symbolic parallels of 'Isaac=Christ', 'Sabec brach=Cross' that is found in the works of David the Invincible, Stepannos Syunetsi, Anania Sanahnetsi, Nerses Shnorhali and otherS. Theologically justified are not only the design, but also the objects used in them. More characteristic is the imaging of the dynamic state of the curtain in the scene of Anuunciation and the symbolic explanation given to it. In the interpretation of Armenian and not only Armenian authors, the dynamic state of the curtain is conditioned by the supernatural wind, which is the manifestation of the Holy Spirit.

Second sub-chapter presents the theological generalisation of ideas considered in the first sub-chapter. Here the works of Vrtanes Kertogh, Hovhan Odznetsi, Anania Sanahnetsi, Hovhannes Sarkavag are discussed, certain phases and words encountered in them are valued ('Name'- *անուն*, 'medicines and images

are the memory of God', 'the images are seen by eyes and listened by ears' etc.), which, due to contained theological sense, had the value of esthetical term and idea in the philosophy of medieval art. Particularly interesting is the term 'name' (*անուն*), with double theological meaning that helps to unfold specificities of icon-honoring estheticS.

Connected with the second sub-chapter is the third sub-chapter, where the symbol, which has exceptional place in the Christian medieval social thinking with its multifaceted symbolism, is elucidated. Its investigation makes possible to penetrate into the number of characteristics of theology of medieval symbol. The theology of the symbol finds its characteristic manifestation in the symbolism of the number. Particularly the symbolism of the number 'seven' is explained by scriptural sources, which is given in detail in the works of Eghishe. Another surface of the theology of symbols is represented by the symbolic commentary of objects, phenomena. Such is the circumstance of contradictory pairs of 'writing - non-writing', 'right-left'. Besides the symbolism of contradictory poles equally important is the symbolism of parallel things in the theology of symbolS. Such is the symbolism of 'Scripture=world', 'new lion =Samson=Christ', 'Bees=apostles'.

Specifically, with the theology of medieval art is directly connected the philosophical and theological evaluation of light and color. Especially light finds its spiritual and theoretical reassessment in different dogmatic disciplines, with its ontological and gnoseological possible reconsiderations, like 'Holy Trinity=Light', 'Christ=Sun of Righteousness', 'Holy Cross=Light', 'Holy Virgin=Light'. If light is perceived exclusively through theological abstraction, the color is perceived through its symbolic and practical-informative nature. There is plenty of material for study of color especially in the 'Commentary of khorans', where thorough commentary of colors is given.

The Third Chapter of the treatise is wholly dedicated to the theology of Armenian medieval architecture. Most important of its research are commentaries of Liturgy, Dayly Worship, explanations of 'Canon and ceremony about the foundation of the Church', which is part of the 'Mashtots' ritual book, as well as books 'Analysis of the Universal Church', 'On the orders of the Church', 'About the Church', 'On the mystery of the Church'. The authors of these books (Hovhan Mayragometsi, Hovhan Odznetsi) had a purpose, contrary to the paulicean anti-ecclesiastical ideology, to strengthen the authority of the Church by underlining first of all that it is the 'earthly heaven'. Accordingly the signs of heaven and super-terrestrial realities are considered to be the khorans (archs) of the Church, in one of them dwells 'The Holy Trinity itself, while in the second - the incorporeal rank of angels'. According to the hierarchy derived from Dionysius Areopagite, by the presence of two curtains the inner part of the temple is subordinated according to value (people, 'incorporeal hosts', Godhead), which, in its turn implies 'Hierarchical

organisation of architecture. The symbolic explanation of architectural details (arch, altar, dome, window, vestibule) helps to reveal relational characteristic of architecture, the theological sources of architectural thinking.

The Third chapter of the treatise concerns the symbolic commentaries of ritual objects and church vessels. Architecture and ritual are interrelated realities, and their interconnection is justified by books ('On the mystery of the Church', 'About the Church' etc.), which are inseparable part of ecclesiastical literature. In these books philosophical and theological explanation of ritual objects (curtain, block of curtain, Holy Altar, censer, lamp, chandelier, candelstick, dressing etc) is given. As ritual objects, the music also is an inseparable part of ritual life of the Church. Through the esthetical discussion of musical terms (psalms, anthems, recitative, with changing voice) clarified is not only the applied sense of these terms, but also the theological evaluation derived from them that was given to them in Armenian Middle AgeS. The observations of Armenian writers about nature of sound and pronunciation methods allow revealing theological characteristics of musical culture.

The Fourth chapter of the treatise the theological theory of script is discussed. Devotional attitude of Armenian authors towards the Armenian alphabet and script is well known. Natural manifestations of this attitude are the elevated epithets by which the script is characterised. The number of letters, designations, form and vocal qualities receive symbolic interpretation. In all explanations the dogmatic, natural scientific, ethical and psycho-physiological approach is dominant. For the research of theological theory of script particularly useful are hagiographic ('Life of Mashtots'), grammatical ('Commentary on grammar') and lexicographical ('Book of Armenian philosopher David and Roman doctor Philiceos, and Homoreus artist and Movses writer') books.

In the last, Fifth chapter an attempt is made to generalize the results of those research, which assist the clarification of interrelation of ritual word and theology. It is not difficult to understand that theological presence is not so evident in any of cultural realities, as it is in the ritual word (chants, taghs). The latter is nothing else than another literary existence of theology. Each of dogmatic theological disciplines has found its proper manifestation in chants and taghs.

Consequently, one can state that the Armenian (and not only Armenian) medieval culture and art were essentially connected with the philosophy and theology of that period. The exposition of that connection or relation can greatly assist the more comprehensive research of history of theology of Armenian medieval culture.

Trans. by Kh. Grigoryan

Ա. Ձեռագրեր

Մաշտոցի անվան Մատենադարանի թիվ 567, 621, 729, 750, 946, 993, 1013, 1166, 1242, 1267, 1292, 1500, 2017, 2059, 2080, 2081, 2184, 2238, 2270, 2335, 3062, 3105, 4166, 5869, 6453, 7117, 7363, 9714, Երուսաղեմ թիվ 1758

Բ. Տպագիր գրականություն

- Աբգարյան Ա.**, «Հիմներգության ժանրը», էջ 93-126, Հայ միջնադարյան գրականության ժանրեր, ժողովածու, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ. 1984, 428 էջ:
- Աբեղյան Մ. Խ.**, *Երկեր*, հտ. Գ, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1968, 694 էջ:
- Աբեղյան Մ. Խ.**, *Երկեր*, հտ. Է, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ. Երևան, 1975, 602 էջ:
- Աբրահամյան Ա. Գ.**, *Հովհաննես Ինաստասերի մատենագրությունը*, Երևան, Երևանի պետ. համալս. հրատ., 1956, 371 էջ:
- Ագաթանգեղոս**, *Պատմություն հայոց*, էջ 1295-1735, Մատենագիրք հայոց, հտ. Բ, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, 2602 էջ:
- Աղոնց Ն.**, *Պատկերների խնդիրը*, աշխատ. ծանոթ. և ներած. գրել է Պետրոս Հ. Հովհաննիսյանը, խմբ. Շահեն արքեպ. Աննյանի, Երևանի համալս. հրատ., Երևան, 2003, 90 էջ:
- Ազարյան Լ. Ռ.**, *Կիլիկյան մանրանկարչությունը XII-XIII դդ.*, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ. 1964, 298 էջ:
- Ազարյան Լ.**, «Հայկական միջնադարյան պատկերագրության պատմությունից (Վաղ շրջան)», *Հայկական արվեստ*, 1, Հին և միջին դարեր, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ. 1974, էջ 68-73:
- Ազարյան Լ.**, *Վաղ միջնադարյան հայկական քանդակը*, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ. 1975, 138 էջ:
- Աթանաս Աղեքսանդրացի, Ճառք. թուրք և ընդդիմասացությունը, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1899, 647 էջ:
- Ալեքսանդր Ջուղայեցի**, *Վկայությունը ի պետս քարոզությանը*, աշխ. Հ. Հ. Բյուսեյանի, Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի տպ., 1998, 192 էջ:
- Ակինեան Ն. Կ.**, «Վրթանես վարդապետ Բերդոդ եւ իւր երկասիրութիւնները», ՀԱ, 1910, թիվ 1, էջ 8-11, թիվ 2, էջ 37-46:
- Ալեարկ հայ ճարտարապետության պատմության*, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ. 1964, 325 էջ, 88 թ. նկ.:
- Աճառյան Հր.**, *Հայերեն արմատական քառասյան*, հտ. Գ, Երևանի համալսարանի հրատ., Երևան, 1977, 636 էջ:

- Անանիա Նարեկացի, Սակս բացայայտության թուրք, էջ 440-455, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ժ, Ժ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2009, 1158 էջ:
- Անանիա Սանահնեցի. (ԺՄ դ.)**, *Մեկնություն Մատթեի Աետարանի*, աշխատ. Հակոբ Բյուսեյանի, Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի հրատ., 2007, 208 էջ:
- Անանիա Սանահնեցի**, Յաղագս Յովհաննու Մկրտչի Անանիա վարդապետի ասացեալ, էջ 228-243, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԷ, ԺՎ դար, Երևան, 2016, 1024 էջ:
- Անթարյան Փ.**, «Տոնապատճառ ժողովածուն», ԲՄ, 1971, թիվ 10, էջ 103-127:
- Անկանոն գիրք Հին Կտակարանաց, Թանգարան հին և նոր նախնեաց, Ա. Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազար, 1896, 408 էջ:
- Անկանոն գիրք Նոր Կտակարանաց, Թանգարան հայկական հին և նոր դպրութեանց, Բ. Վենետիկ, ի տպ. Սուրբ Ղազարու, 1898, 491 էջ:
- Անկրս, Ներածություն Սուրբ Գրոց ուսմանը, յօրինեալ անգղիերէն ի տոքթոր Անկրս եւ թարգմանեալ հայերէն սրբագրութեամբք եւ յաւելուածովք, երկու մաս բաժնուած, Մասն առաջին, տպ. Հարություն Մինասյանի, Կ. Պոլիս, 1869, 318 էջ:
- Առաքել Սիւնեցի**, *Յաղագս քերականության համառատ լուծմունք*, աշխատ. Լ. Գ. Խաչերեանի, Լոս Անճելոս, 1982, 238 էջ:
- Ավետիսյան Ա. Ն.**, *Հայ մանրանկարչության Գլածորի դպրոցը*, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ. 1971, 199 էջ + 23թ. (45 մանրանկար):
- Աւետիքեան Գ. Կ.**, Բացատրություն շարականաց, որք պաշտին ի հասարակաց ժամակարգութեան Հայաստանեայց եկեղեցոյ, տպ. Ս. Ղազար, Վենետիկ, 1814, 807 էջ:
- Աւետիքեան Գ. Կ.**, Նարեկ աղօթից: Համառոտ եւ զգուշաւոր լուծմամբք բացայայտեալ միանգամ և այժմ երկրորդ անգամ յաւելուածով, Վենետիկ, 1827, 586 էջ:
- Աւետիքեան Գ. Կ.**, *Քերականություն հայկական*, տպ. Ս. Ղազար, Վենետիկ, 1815, 580-էջ:
- Արարաջյան Ա. վրդ.**, «Եղիշեի աստվածարանական հայացքները», *Էջմիածին*, 1983, թիվ Բ-Գ, էջ 51-54:
- Արամեան Մ. քհ.**, «Երեք տիեզերական ժողովների դաւանությունը (աստուածարանական ակնարկ)», *Գանձասար*, 1992, թիվ Ա, էջ 110-140:
- Բաղդասարյան Է. Մ.**, «Հովհաննես Երզնկացիի արվեստի ու ազգագրության մասին», *Լրաբեր հասարակական գիտությունների*, 1971, թիվ 9, էջ 75-81:
- Բաղդասարյան Է. Մ.**, *Հովհաննես Երզնկացիի և նրա խրատական արձակը*, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1977, 245 էջ:
- Բատարան Սուրբ Գրոց*, Կ. Պոլիս, տպ. Ա. Յակոբ Պոյանեան, 1881, 635 էջ:
- Բարսեղ Կեսարացի**, Գիրք պահոց, աշխ. Կ. Մուրադյանի, Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի հրատ., 2008, 520 էջ:

Բարսեղ Կեսարացի, Երանելույն Բարսղի եպիսկոպոսի Կապաղովկացույ ասացելի Ի Շնունդ Զրիստոսի, աշխատ. հ. Պ. Տեր-Պողոսյանի, ՀԱ, 1968, թիվ 10-12, էջ 419-438:

Բարսեղ Կեսարացի, *Ցաղագս վեցարևոց սրաբջույթեան*, աշխ. Կիմ Մուրադյանի, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1984, 380 էջ:

Բարսեղ Կեսարացի, Խօսք Բարսղի եպիսկոպոսի Կեսարու Կապաղովկացուց ընդդէմ այնոցիկ, որք թերացուցանեն զփառս Որդոյն Աստուծոյ, քան զՀօրն, եւ իջուցանեն զՀոգին Սուրբ ի հնագանդութիւն եւ հաւասարեն ընդ հաւասարութիւն արարածոց, աշխտ. Յ. Քլօսէկանի «Փանձասար», 1993, թիվ Դ, էջ 174-214:

Բարսեղ Ճոն Ճնորհալի, *Մեկնութիւն սրբոյ Անտարանին, որ ըստ Մարկոսի*, Կ. Պոլիս, տպ. Աբրահամ Թերզեանի, 1826, 499 էջ:

Բերդունեան Պետրոս արքեպս., Մեկնութիւն Շննոց (Ա 1-ԽԱ 14), աշխատ. Տիգրան սարկավազ Բաղումյանի, Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրատ., 2010, 408 էջ + 1 ներդիր:

Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, տպ. Տ. Ռոստիսյանց եւ Մ. Շարաձեի, 1901, 584 էջ:

Գիրք Շննոց, քննական բնագիր, աշխ. Ա. Ս. Չեյթուկյանի, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1985, 453 էջ:

Գիրք կոչեցեալ ժողովածու, Կ. Պոլիս, տպ. Պողոս Հովհաննիսյանի, 1793, 450 էջ:

Գրիգոր Լուսաւորիչ, *Յանախապատում ճառք*, էջ 7-137, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ա, Ե. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, 1288 էջ:

Գրիգոր Մազիստրոս, *Թուղթք եւ չափաբերականք*, էջ 139-385, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԶ, ԺԱ դար, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2012, 1122 էջ:

Գրիգոր Նարեկացի, Գանձտետր, էջ 623-745, Մատենան ողբերգութեան, էջ 49-605, Ներբող ի սուրբ Կոյնս, էջ 953-975, Մատենագիրք հայոց, հա. ԺԲ, Ժ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, 1120 էջ:

Գրիգոր Մբանչեյագործ, Խաւսք ի Շնունդն Զրիստոսի, Հանդէս ամսօրեայ, 1912, տարի 26, թիվ 8, էջ 469-476:

Գրիգոր Տաթևացի, *Գիրք հարցմանց*, Ներած. Ա. Ս. Արեւշատեանի, Երուսաղէմ, տպ. Սրբոց Յակոբեանց, 1993, 808 էջ + *Գրիգորի Տաթևացոյ ընդդէմ տանկաց... ուսումնասիրեց եւ հրատարակեց Բարգէն եպս Կիլիկեղեան*, Վիեննա, 1930, 240 էջ + 4 թերթ:

Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ձմնուան հատոր, Կ. Պոլիս, տպ. Աբրահամ Թրակացու, 1740, 748 էջ:

Գրիգոր Տաթևացի, Լուծմունք ի Պարապմունս սրբոյն Կիւրղի, Կ. Պոլիս, տպ. Աստվածառուր Կոստանդնուպոլսեցու, 1717, 271 էջ:

Գրիգոր Տաթևացի, *Ոսկեկորիկ*, Կ. Պոլիս, տպ. Աբրահամ Թրակացու, 1746, 592 էջ:

Գրիգոր Տաթևացի, *Ոսկեկորիկ*, թրգմ. եւ ծնթ. Հակոբ Քյոսեյանի, Երևան, «Գրություն» հրատ. 1995, 272 էջ:

Գրիգոր Տաթևացի, *Մեկնութիւն Յոհաննու Անտարանին*, աշխատ. Դուկաս արդ. Չարարյանի, Ս. Էջմիածին, տպ. Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի, 2005, 632 էջ:

Գէորգեան Ա., Հայ մանրանկարիչներ. Մատենագիտութիւն IX-XIX դդ., Գահիրէ, 1998, 822 էջ + 32 տախտակ:

Դաւիթ Անյաղթ, Ներբողեան ի սուրբ իսաչն աստուածընկալ, էջ 1020-1029, Մատենագիրք հայոց, հտ. Չ, Ը դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, 1090 էջ:

Դաւիթ Անյաղթ, Սահմանք եւ տրամատոյթիւնք իմաստասիրութեան, էջ 147-196, Մատենագիրք հայոց, հտ. Գ, Չ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, 562 էջ:

Դերբիկան Վ. Գ., *Պայծառակերպությունը եւ Վարդապետի տոնը*, Երևան, «Մազադար» հրատ., 2006, 88 էջ:

Եզնիկ Կողբացի, *Եղծ աղանդոց*, էջ 433-512, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ա, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, 1288 էջ:

Եղիշէ, Խրատք, էջ 931-1067, Մեկնութիւն Արարածոց, էջ 769-929, Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին, էջ 521-764, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ա, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, 1288 էջ:

Եղիշէ, Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին, աշխատ. Եր. Տէր-Մինասեանի, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1957, 224 էջ:

Եպիփան Կիպրացի, Ճառք, աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, Ս. Էջմիածին, 2013

Եւսեբիոս Կեսարացի, *Պատմութիւն եկեղեցոյ*, աշխատ. հ. Աբրահամ վ. Ճարեանի, տպ. Ս. Ղազար, Վենետիկ, 1877, 773 էջ:

Եփրեմ Խուրի Ասորի, *Մատենագրութիւնք նախնեաց*, հտ. Ա, Մեկնութիւն..., Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1836, 495 էջ:

Եփրեմ Խուրի Ասորի, Մատենագրութիւնք նախնեաց, հտ. Բ, Մեկնութիւն..., Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1836, 429 էջ:

Եփրեմ Խուրի Ասորի, Մատենագրութիւնք նախնեաց, հտ. Դ, Ճառք եւ սղօթք, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1836, 282 էջ:

Չաքարիա Չագեցի, Ի Մեծի թաղման Տեառն շարաթ ճրագալուցին, էջ 205-231, Ի Ննջումն ամենաւրինեալ տիրուհոյ Աստուածածնին, էջ 277-296, Մատենագիրք հայոց, հտ. Թ, Թ դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, 1114 էջ:

Չաքարյան Լ., «Դանիելի պատկերագրութեան շուրջ միջնադարյան հայ արվեստում», *Աստվածաբանության ֆակուլտետ. Տարեգիրք*, 2006, Ա, էջ 106-117:

Չեյթունյան Ա. Ս., «Գիրք Շննոց» երկի հին հայերեն թարգմանության բնագրային վերլուծություն (դոկտ. դիս), Երևան, 1987 (անտիպ), 300 էջ:

Ընթերցումներ եկեղեցու հայրերի եւ վարդապետների մատենագրութեանից, խմբագրեց եւ հրատարակության պատրաստեց Հ. Հ. Քյոսեյանը, Երևան, Էդիթ պրինտ, 2008, 320 էջ:

Ընտրանի հայ եկեղեցական մատենագրութեան, աշխ. Պ. Խաչատրյանի եւ Հ. Քյոսեյանի, Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի տպ., 2003, 808 էջ:

Ըստկարեան Է. Վ., Եկեղեցական պատմություն հանդերձ ազգային եկեղեցական պատմութեամբ, Մխիթարեանց տպ., Վիեննա, 1872, 483 էջ:

Թահմիզյան Ն. Կ., «Էջեր հայկական վաղ միջնադարյան երաժշտական գեղագիտութունից», ՀՍՍՀ, ԳԱ, *Տեղեկագիր, հաս. գիտ.*, 1961, 2, էջ 49-60:

Թահմիզյան Ն. Կ., «Չայնի մասին ուսմունքը հին և միջնադարյան Հայաստանում», *ԲՄ*, 1962, 6, էջ 135-170:

Թահմիզյան Ն. Կ., «Մեսրոպ Մաշտոցն ու հայոց հոգևոր երգարվեստը», *ԲՄ*, 1964, թիվ 7, էջ 161-208:

Թահմիզյան Ն. Կ., «Ներդաշնակության հենքի ուսմունքը միջնադարյան Հայաստանում (5-6 դդ.)», *ՊԲՀ*, 1966, թիվ 1, էջ 75-92:

Թեոդոտոս Անկիւրացի, Սրբոյն Թեոդոտոսի եպիսկոպոսի Անկիւռացոյ ի Ծնունդ Փրկչին, գոր ընթերցան առաջին ժողովոյն Եփեսոսի, աշխատ. Հ. Քյոսեյանի, *Էջմիածին*, 2005, թիվ Է-ը, էջ 31-48:

Թեոդորոս Զործնաւոր, Ներբողեան ի տուրբ խաչն աստուածընկալ, էջ 1250-1257, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ե., Է. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, 1404 էջ:

Թեոփիլոս, Ճառք, էջ 773-988, Մատենագիրք հայոց, հտ. Թ, Թ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, 1114 էջ:

Թովմա Մեծփեցի, *Պատմագրութիւն*, աշխատ. Լ. Խաչիկյանի, Երևան, «Մազադար» 1999, 307 էջ:

Ժամագիրք Հայաստաննայց սուրբ եկեղեցոյ, Վաղարշապատ, տպ. սրբոյ Կաթողիկէ Էջմիածնի, 1892, 792 էջ:

Իգնատիոս Սեկեռնցի, *Մեկնութիւն սրբոյ Անտարանին, որ ըստ Ղուկասու*, տպ. Արքահամ Թերզյանի, Կ. Պոլիս, 1824, 515 էջ:

Իգնատիոսեան Վաչէ վրդ., *Աստուածամայր*, Երևան, 1990, 125 էջ:

Լըլուար Լ., «Առաքելական պարականոն գրքերի հայերէն հրատարակությունը (1904) և նրա ֆրանսերէն թարգմանությունը (1986)», *Էջմիածին*, 1987, թիվ Ը, էջ 51-58:

Լիակատար վարք և վկայաբանութիւն սրբոց, որք կան ի հին Տօնացոցի եկեղեցոյ Հայաստանեայց, աշխ. Է. Մ. վրդ. Ազգերևանի, հտ. Է, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազար, 1813, 579 էջ:

Խաչիկյան Լ. Ս., *Եղիշեի «Արարածոց մեկնութիւնը»*, խմբ. Լ. Տեր-Պետրոսյանի, Երևան, «Չվարթոնց», 1992, 328 էջ:

Խաչիկյան Լ. Ս., *Աշխատություններ*, հտ. Գ, Երևան, «Նաիրի» հրատ., 2008, 1206 էջ:

Խաչիկյան Լ. Ս., Հայ արվեստի պատմության կարևոր սկզբնաղբյուրները, *Հայ արվեստին նվիրված միջազգային երկրորդ սիմպոզիում*, Չեկոսլովակիայի մեծագույն 12-18 սեպտեմբերի, Երևան, 1978, հտ. 4-րդ, էջ 39-50:

Խապայեան Ս. եպ., «Փիլոն Երրայեցի և Եղիշէ», *Բիւրակն*, Նոր շրջան, ԺԷ դար, թիվ 50-51-52, 1899, էջ 788-791:

Խոսրով Անձեացի, *Մեկնութիւն Ժամակարգութեան*, Կ. Պոլիս, տպ. Երից որդոց Պողոսի Արապեան Ապուլսիսցոյ, 1840, 252 էջ:

Խոսրով Անձեացի, Բացայայտութիւն կարգաց եկեղեցոյ քարոզութեանց եւ աղաթից, էջ 35-227, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ժ, Ժ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2009, 1158 էջ:

Խորոպյան Գ. Կ., *Հայ սոցիալական ինստուսպիտութեան պատմություն*, Երևան, Երևանի համալս. հրատ., 1978, 446 էջ:

Կանոնագիրք Հայոց, աշխատ. Վ. Հակոբյանի, հտ. Ա, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., Երևան, 1964, 740 էջ:

Կիրակոս Գանձակեցի, *Պատմութիւն Հայոց*, աշխ. Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1961, 426 էջ:

Կորին, Վարք Մեսրոպայ վարդապետի, էջ 229-272, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ա, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, 1288 էջ:

Կիրել Աղեքսանդրացի, *Գիրք պարսպնանց*, Կ. Պոլիս, տպ. Աստուածատուր Կոստանդնուպոլսեցու, 1717, 490 էջ:

Կիրել Երուսաղեմացի, *Կոչումն ընծայութեան*, տպ. Մխիթարյան, Վիեննա, 1832, 6 + 428 + 4 էջ:

Կիլեսերեան Բ., Եղիշէ. քննական ուսումնասիրութիւն, Վիեննա, Մխիթարեան տպ., 1909, 463+6 էջ:

Կիլեսերեան Բ. կաթ., *Յուցակ ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանոց և շրջակայից*, տպ. Կաթողիկոսութեան հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, Անթիլիաս-Լիբանան, 1957, 1518 էջ:

Կնիք հաւատոյ, Կոմիտաս կաթողիկոսի համահաւաքեալ, էջ 49-311, Մատենագիրք հայոց, հտ. Դ, Է դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, 792 էջ:

Կորիմազեան Է., «Հայկական մանրանկարչութեան մէջ Աստուածաշունչի նկարագարման հարցեր (ԺԳ-ԺԴ. դարեր)», *Հասկ հայագիտական տարեգիրք*, Նոր շրջան, Թ տարի, 1997-2001, էջ 247-253:

Կ. Կ. «Հին յիշատակներ», Արարատ, 1897, թիվ Է, էջ 289-296, թիվ Ը, էջ 341-343:

Հակոբ Արիմեցի, *Տմարագիտական աշխատություններ*, աշխ. Ջ. Ա. Էյնաթյանի, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1987, 394 էջ:

Հակոբյան Գ. Ա., Շարականների ժանրը հայ միջնադարյան գրականության մեջ (V-XV դդ.), Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1980, 428 էջ:

Հակոբյան Հ., «Արցախ-Ուտիքի մանրանկարչական դպրոցի մի խումբ ձեռագրեր», *ԲՄ*, 1984, թիվ 14, էջ 135-162:

Հակոբյան Հ., «Գրիգոր Տաթևացին արվեստի մասին», *ՊԲՀ*, 1973, թիվ 4, էջ 105-112:

Հակոբյան Հ., *Վասպուրականի մանրանկարչությունը*, Գիրք Ա, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1976, 164 էջ + 71 նկ.:

Հակոբյան Հ., *Վասպուրականի մանրանկարչությունը*, Գիրք Բ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1982, 179 էջ+70 նկ.:

Համամ Արեւելիցի, *Մեկնութիւն Առակաց Սողոմոնի*, էջ 453-521, Մատենագիրք հայոց, հտ. Թ, Թ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, 1114 էջ:

Հայկական մանրանկարչություն. *Հասարակական (այբույժ)*, կազմեց, առաջաբանը և ծանոթագրությունները գրեց Հրավարդ Հակոբյանը, Երևան, «Մովսէսական գրող» հրատ., 1978, 272 էջ:

Հայկական մանրանկարչություն, Ներածական հոդվածը և նկարների բացատրությունները՝ Լ. Ա. Դուռնովոյի, խմբագրությունը և առաջաբանը՝ Ռ. Գ. Դրամբյանի, Երևան, «Հայաստան» հրատ., 1967, 236 էջ:

Հայոց հին և միջնադարյան բանաստեղծության քրեստոմատիա, կազմ. Ա. Մաղոյան, Գ. Անանյան, Երևան, Երևանի համալս. հրատ, 1979, 683 էջ:

Հովհաննիսյան Ա., *Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության*, զիրք առաջին, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1957, 526 էջ:

Հովսեփյան Գ., *Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության*, հտ. Թ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1987, 364 էջ+136 նկ.:

Հովսեփյան Լ. Վ., Աստվածաշնչի «Երգ Երգոց» գրքի միջնադարյան հայկական մեկնությունները (յարգամանական և ինքնուրույն՝ Ե-ԺԵ դդ.), թեկն. դիս., Երևան, 2004 (անտիպ), 150 էջ:

Հունանյան Գ., «Կարգ վարդապետացն հայոց», Էջմիածին, 1980, թիվ Բ-Գ, էջ 20-31 (բնագրեր). Վկայեական զաւազանի, բնագիր թիվ Է, էջ 26-28:

Ղազարյան Վ., «Կերպարվեստն ըստ Ներսես Ծնորհազու», *Լրաբեր* հասարակական գիտությունների, 1972, թիվ 1, էջ 68-75:

Ղազարյան Վ. Հ., *Մարզիս Պիծակ*, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1980, 150 էջ + 72 նկ.:

Ղազարյան Վ. Հ., Սյուժետային մանրանկարը Կիլիկիայում (13-րդ դարի վերջ - 14-րդ դարի սկիզբ), Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1984, 190 էջ, 32 թերթ նկար:

Ղազար Փարպեցի, Պատմություն հայոց, Թուրք, էջ 2201-2394, Մատենագիրք հայոց, հտ. Բ., Ե. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, 2602 էջ:

«Ճառք եւ գիր հոգեշահք», Կ. ոլիս, 1722

Ղարիբեան Ն., Կիրառական եկեղեցարանություն» գիտական նոր մեթոդ, ՀԱ, 2010, էջ 213-252:

Ղարիբեան Ն., «Եկեղեցի» եզրի հոլովությունը. գաղափարից դեպի շինություն, ՀԱ, 2011, էջ 561-579:

Մամբրէ Վերծանող, Ճառք, էջ 1095-1136, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ա, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2033, 1288 էջ:

Գիրք Մեծ Մաշտոց կոչեցեալ, տպ. Պողոս Հովհաննիսյանի (Արասյան), Կ. Պոլիս, Քյուլքընի խան, 1807, 426 էջ:

Մատթէոս Ջուղայեցի, Քարոզներ, աշխատ. Խաղ թին. Ղազարյանի, Ս. Էջմիածին, 2015

Մարգարիտներ հայ բնարերգության 3 հատորով, հտ. 1, կազմ. Հակոբյան Գ. Ա., Ղարիբեան Գ. Խ., Միրիջանյան Լ. Վ., Երևան, «Հայաստան» հրատ., 1971, 276 էջ:

Մեկնութիւնը խորանաց (Արվեստի տեսության միջնադարյան հայկական բնագրեր), աշխ. Վ. Ղազարյանի, Ս. Էջմիածին, տպ. Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 2004, 480 էջ:

Մելքոնյան Երվ., «Լրբանես Բերթողը և պատկերամարտությունը», *Էջմիածին*, 1970, թիվ 4-Է, էջ 86-97 («Յաղագս պատկերամարտից» բնագիրը՝ էջ 89-93):

Միրզոյան Հ. Ղ., *XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի բնական վերլուծություն*, Երևան, Երևանի համալս. հրատ., 1983, 415 էջ:

Միրզոյան Հ. Ղ., Հովհաննես Մրբուզ Ջուղայեցի, Երևան, Երևանի համալս. հրատ., 2001, 272 էջ:

Մխիթար Այրիվանեցի, Գանձեր և տաղեր, աշխատ. Է. Հարությունյանի, Երևան, «Նաիրի» հրատ., 2005, 256 էջ:

Մնացականյան Աս., Անիի բանաստեղծ Վարդան Անեցին և նրա ներքողը, *ԲՄ*, 1971, թիվ 10, էջ 261-294:

Մնացականյան Աս., Ստեփանոս Սյունեցու նորահայտ տաղերը, *ԲՄ*, 1973, 11, 275-290:

Մովսէս Խորենացի, Պատմություն Հայոց, էջ 1743-2121, Մատենագիրք հայոց, հտ. Բ, Ե. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, 2602 էջ:

Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմություն Աղուանից աշխարհի, էջ 32-437, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԵ, Ժ դար, Պատմագրություն, երկու գրքով, Գիրք Բ, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2011, 894 էջ:

Մովսէս Երզնկացի, Մովսէսի հայոց վարդապետի գրեալ պատասխանիք թղթոյն Տրապիզոնի առ հաստատեալն Գրիգոր երեց, հրատ. Ե. արդ. Պետրոսյան, *Էջմիածին*, 1975, թիվ Ա, էջ 30-40:

Մսերեան Մ., Հրահանգ քրիստոնեական հաւատոյ ըստ ուղղափառ դաւանութեան եկեղեցոյ Հայաստանեայց, Մոսկուա, տպ. Վլադիմիր Գոտիեի, 1850, հւ՛ + 418 էջ:

Մուրադյան Ա. Ն., Հունարան դպրոցը և նրա դերը հայերենի քերականական տերմինաբանության ստեղծման գործում, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1971, 364 էջ:

Մուրադյան Գ., Հին հունական առասպելների արձագանքները հայ միջնադարյան մատենագրության մեջ, Երևան, Նաիրի հրատ., 2014, 300 էջ:

Մուրադյան Գ., Թաղեվոս և Բարդուղիմեոս առաքյալների մասին լեզունդի տարբերակներ միջնադարյան բնագրերում «Արշալույս քրիստոնեության հայոց» (հոդվ. ժող.), Եր., 2017:

Յակոբ Մծբնայ հայրապետ, *Գիրք, որ կոչի Չգօն*, Կ. Պոլիս, տպ. Աբրահամ Թերգյանի, 1824, 430 էջ:

Յսցանատրք, Կ. Պոլիս, տպ. Գրիգոր Մարգվանեցու, 1706, 936 (թնվ) էջ:

Յայնաւուրք, Կ. Պոլիս, 1834, 291 (Ա) + 332 (Բ) + 56 (յաւելուած) էջ:

Յովհան Ոսկեբերան Կոստանդիանուպոլսի եպիսկոպոսապետ, յԱւետարանագիրն Մատթեոս, Գիրք Երրորդ թերի եւ ի Թուղթս Պաղոսի, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազար, 1826, Գիրք Գ, 448 էջ:

Յովհան Ոսկեբերան, Եփրեմ Խուրի Ասորի, Մեկնութիւն Գործոց առաքելոց, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1838, 456 էջ:

Յովհան Մանդակունի, Ճառք, Ի Սուրբ Երրորդութիւնն եւ ի Ծնունդն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ, էջ 1274-1275, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ա, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, 1288 էջ:

Յովհան Ոսկեբերան, Մեկնութիւն սրբոյ Աետարանին, որ ըստ Յօհաննու, թրգմն. Կիրակոս վարդապետի, Կ. Պոլիս, տպ. Գրիգոր Մարգվանեցու, 1717, 982 էջ:

Յովհան Ոսկեբերան, Ճառք, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1861, 916 էջ:

Յովհան Ոսկեբերան, Մեկնութիւն Եսայեայ մարգարէի, Վենետիկ, 1880, 526 էջ:

«Մեկնութիւն Թաւառորութեան վասն Դաւթի եւ Սաուղայ ի սպանելոյն Գաղիաթի՝ Յովհաննու Ոսկեբերանի եւ Եփրեմի եւ Յիպողիտեայ ասացեալ», աշխատ. Յ. Քեօւէանի, «Գանձասար», 1993, թիվ Գ, էջ 218-245:

Յովհան Մայրագոմեցի, Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ եւ որ ի նմա յարինեալ կարգաց, էջ 349-354, Մատենագիրք հայոց, հտ. Դ, Է դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, 792 էջ:

Յովհան Աւանցի, Ի խորհուրդ Նոր կիրակեփն, էջ 111-118, Հատուածք բանից Յովհաննու իմաստասիրի ի հաւարմանց կարգաց եկեղեցւոյ եւ յիշատակարան, էջ 84-104, Նորին ընդդէմ երեսութեանաց, էջ 45-66, Նորին ընդդէմ պաւլիկեանց, էջ 37-44, Մատենագիրք հայոց, հտ. Է, Ը դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, 920 էջ:

Յովհան Օձնեցի, Խոստովանութիւն անշարժ յուսոյ մարմնանալոյ Բանին Քրիստոսի եւ ընդդէմ դաւանողաց զմի Քրիստոս յերկուս բնութիւնս, հրատ. Կարապետ վարդապետի, Վաղարշապատ, տպ. Մայր Աթոռոյ Սրբոյ Էջմիածնի, 1896, 30 էջ:

Յովհան Օձնեցի, Ճառ ընդդէմ երեսութեանաց, աշխ. հ. Մ. վ. Ալգերեանի, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1807, 86 էջ:

Յովհաննեանց Պ., Պատմութիւն տիեզերական ժողովոց եկեղեցւոյ, որք յԱրեւելս գումարեցան, Վիեննա, տպ. «ի վանս Պաշտպան Ս. Աստուածածնի», 1847, 596-էջ:

Յովհաննէս Արճիշեցի (Ոսպնակեր), Մեկնութիւն ահաւոր խորհրդոյ սրբոյ պատարագին, Վաղարշապատ, տպ. Ս. Էջմիածնի, 1860, 150 էջ:

Յովհաննէս Երզնկացի Պլուզ, Վիպասանութիւն գերկնային մարմնոց շարժանէ, զուսաւորացն, որ ի նմա, և զհաստատութենէ երկրի, Նոր Նախիջւան, տպ. Ս. Իւաչ վանքի, 1792, 74 էջ:

Յովհաննէս Երզնկացի-Պլուզ, Տեսոն Յօհաննիսի բարձրատոհմի եւ մեծազարմ եպիսկոպոսի Դաւթի թոռն կոչեցելոյ առաքելազարդ եւ իմաստախոհ զխոյ

եկեղեցւոյ Հարցումն բանից առ նուսառ Յօհաննիսի Երզնկացի եւ պատասխանիք ըստ թուոյ զխոց բանիցն հարցման, աշխատ. Յ. Քեօւէանի, Էջմիածին, 2009, թիվ ԺԲ, էջ 105-119 (քննադիրք՝ 111-119):

Յովհաննէս Մարկաւագ, Վասն մասանց պատուոյ, յորում եւ վասն պատկերաց ընդունելութեան ցուցեալ զորայիտութիւնն, տն՛ս **Մահակեան Գ. Չ.**, *Յաղագս բարկիստութեան սրբոց և զԷջիսարս նոցա եւ զպատկերս մեծարելոյ*, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1852, 374 էջ:

Յովհաննէս Տարանեցի Կոզեռն, Յաղագս Վարդավառի տաւնին, էջ 53-63, Շարադրութիւն պատմութեան տանն Բագրատունեաց, էջ 70-81, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԶ, ԺԱ դար, Երեւան, ԵՊՀ հրատ., 2012, 1122 էջ:

Յովսէփեան Գ. վրդ., Խոսրովիկ Թարգմանիչ, Վաղարշապատ, տպ. Մայր Աթոռոյ Ս. Էջմիածնի, 1899, 210 էջ:

Ներսէս Լամբրոնացի, Ատենաբանութիւն եւ Թուղթք եւ Ճառք, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1865, 340 էջ:

Ներսէս Լամբրոնացի, Մեկնութիւն Իմաստութեան Սողոմոնի, աշխատ. Ա. Դանիէլեանի, Նյու-Յորք, 2007, 636 էջ:

Ներսէս Լամբրոնացի, «Ներբողեան ի Վերափոխումն Աստուածածնի», հրատ. հ. Հ. Ոսկեան, ՀԱ, 1925, թիվ 7-8, էջ 355-366, թիվ 9-10, էջ 442-462:

Ներսէս Լաբրոնացի, Խորհրդածութիւնք ի կարգ եկեղեցւոյ եւ մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1847, 191 էջ:

Ներսէս Ծնորհալի, Ընդհանրական թուղթք, Երուսաղէմ, տպ. Սրբոց Յակովբեանց, 1871, 334 էջ:

Ներսէս Ծնորհալի, Թուղթք ընդհանրական, աշխ. Է. Մ. Բաղդասարյանի, Երեւան, ՀՀ ԳԱ հրատ., 1995, 176 էջ:

Ներսէս Ծնորհալի, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԻԱ., ԺԲ. դար, Գիրք Ա., Երեւան, հրատ. Նաիրի, 2018, 1362 էջ:

Ներսէս Ծնորհալի, Յովհաննէս Ծործորեցի, Մեկնութիւն սուրբ Աետարանին, որ ըստ Մատթեոսի՝ արարեալ ի սրբոյն Ներսիսէ Ծնորհալոյ մինչ ի համարն 17 հինգերորդ զխոյն և անտի աւարտեալ յերանելոյն Յօհաննու Երզնկացւոյ, որ և կոչի Ծործորեցի, Կ. Պոլիս, տպ. Աբրահամ ամիրա Ակնեցու, 1825, 658 էջ:

Ներսէս Ծնորհալի, Տաղեր եւ զաններ, աշխատ. Ա. Քոչկերյանի, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1987, 447 էջ:

Նալեան Յակոբ, Գիրք մեկնութեան աղօթից սրբոյն Գրիգորի Նարեկացւոյ, Կ. Պոլիս, տպ. տիրացու Գարրիէի, 1745, 1136 երկայուն էջ:

Նեմեսիոս Եմեսացի, Յաղագս բնութեան մարդոյ, աշխ. Կ. Մոսիկյանի, Երեւան, Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, 2019, 512 էջ + 4 էջ ներդիր:

Շարական, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ը., Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, 674 էջ:

ՆՀԲ, Ա, Բ, Վենետիկ, 1836, 1837

Չայոյան Վ. Ա., Հայոց փիլիսոփայության պատմություն (Հին և միջին դարեր), Երևան, ԳԱԱ հրատ., 1975, 524 էջ:

Չամչեանց հ. Մ. վ., Մեկնություն Մաղմոսաց, հտ. Թ, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1821, 560 էջ:

Չամչեանց հ. Մ. վ., Պատմություն Հայոց, հտ. Բ, Վենետիկ, տպ. Պիետրո Վալվազիանի, 1785, 1060 էջ:

Չամչեանց հ. Մ. վ., Պատմություն Հայոց, հտ. Գ, Վենետիկ, տպ. Չովաննի Պիացոյի, 1786, 1092 էջ:

Չուգասյան Լ. Բ., «Ծննդյան» թեման թորոս Ռոսիինի արվեստում, *ԲՄ*, 1986, թիվ 15, էջ 145-172:

Չուգասյան Լ. Բ., Գրիգոր Ծաղկող, Երևան, Երևանի համալս. հրատ. 1986, 160 էջ, 56 թ. նկ.:

Պարսամյան Մ. վրդ. Լինել Աստուած. Մարդու աստվածացման եռաստիճան ճանապարհն ըստ ս. Երեսն Ծնորհայու վարդապետության, Ս. Էջմիածին, 2015, 175 էջ:

Պետրոս Սիւնեցի, Գովեստ ի տարբ Աստուածածինն, էջ 389-395, Յաղագս մարմնաւորութեանն Տեառն, էջ 396-405, Մատենագիրք հայոց, հտ. Գ, 2 դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, 562 էջ:

Աղամալեան Պետրոս, Մեկնություն Յայտնութեան ս. Յովհաննես առաքելոյ համառօտեայ ի զանազան մեկնեաց ի Պետրոսէ արքեպիսկոպոս Նախջուանցույ Աղամալեան Բերդումեանց, Կալկաթա, տպ. Արարատյան ընկերության, 1846, 350 էջ:

Պետրոսյան Ե. քհ., Հայ եկեղեցու պատմություն, Մաս Ա, Հաղբառավանք, 1990, 123 էջ:

Պետրոսյան Եզնիկ ծ. վրդ., Հայրաբանություն, Ա, (II-III դդ.), Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի տպ., 1996, 288 էջ:

Պետրոսյան Ս. քհն., «Նսայի Նեցու թղթերը», «*Էջմիածին*», 1985, թիվ ԺԱ-ԺԲ, էջ 95-100:

Պողարեան Ն. արք., Ծիսագիտություն, Նիւ-Եորք, հրատ. «Թագուհի Թամարն» հիմնադրամի, 1990, 120 էջ:

Պողոսյան Գ., Դանիելյան գրերի հարցը միջնադարյան բնագիտական ըմբռնումների տեսանկյունից, *Էջմիածին*, 2005, թիվ 2, էջ 87-98, թիվ Է-ը, էջ 110-125:

Պողոսյան Պ. Մ., Դավիթ Անհաղթի «Եօթնագրեանքի» գիտական և պատմական արժեքը, Դավիթ Անհաղթը՝ Հին Հայաստանի մեծ փիլիսոփան, (հոդվածների ժողովածու), Երևան, ՀՄՍ ԳԱ հրատ., 1983, էջ 534-549:

Սամուէլ Անեցի, Հաւարմուք ի գրոց պատմագրաց յաղագս զիւտի ժամանակաց անցելոց մինչեւ ի ներկայս ծայրաքաղ արարեայ, աշխ. Ա. Հայրապետեանի, Երևան, «Նաիրի» հրատ., 2011, 154 էջ:

Սարգիս Ծնորհայի իմաստասեր, «Մեկնություն եօթանց թղթոց Կաթուղիկեայց, Կ. Պոլիս, տպ. Աբրահամ Թերզյանի, 1826, 702 էջ:

Սարգիսեան հ. Բ. վ., Անանիա Թարգմանիչն և իւր գրական գործոց նմոշներ, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1899, 30 էջ:

Սարգիսեան հ. Բ. վ., Եղիշի և Չարարիս կաթողիկոսի «Ի թաղումն Քրիստոսի նառնրն և Նիկողիմոսի Աետարանր, Վենետիկ, տպ. Սուրբ Ղազարի, 1910, 30 էջ:

Սարգիսեան Գ. արք. (=Գարեգին Ա Ամենայն հայոց կաթող.), Հայ եկեղեցույ աստուածաբանութիւնը ըստ հայ շարականներու, Անթիլիաս, 2003, 303 էջ:

Սեբերիանոս Եմեսացի Գարաղացի Լափսկոպոս, Ճառք ԺԵ, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազար, 1830, 221 էջ:

Սեդրակեան Ա. եպս., Հայաստանեայց եկեղեցու պատկերչարությունը, մասն Առաջին, Ս. Պետերբուրգ, Պուշկինեան տպարան, 1904, 470 էջ:

Սահակղուխտ Սիւնեցի, Կցուրդ Ծննդեան, էջ 602-603, Մատենագիրք հայոց, հտ. Զ., Ը դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, 1090 էջ:

Ստեփանոս Սիւնեցի, *Ժամակարգութեան մեկնություն ընդարմակ և համառօտ*, էջ 458-477, Ի խորհուրդ եկեղեցույ, էջ 490-504, Պատնատ աղայթիցն, էջ 478-486, Պատնատ հիմնարկութեան սրբոյ եկեղեցույն, էջ 487-489, Վասն անապականութեան մարմնոյն, որք ասն թէ՛ Որ անէ և նուագէ, ապականացու Լ: Եւ վասն զի մարմինն Քրիստոսի անէր և զարգանայր, և ապականացու ոչ էր, զի Աստուծոյ մարմին էր՝ վկայութիւնը սրբոց և աստուածազանից, որք անապական խոստովանին յարգանդէ և յախտեանս յախտենից, էջ 439-457, Մատենագիրք հայոց, հտ. Զ, Ը դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, 1090 էջ:

Սուփերց հայկականք, հտ. Բ, Վենետիկ, ի գործ. Միսիթարեանց, 1853, 159 էջ:

[**Սուքրեան Ա.**], «Ելլենաբանութիւն և հելլենարան թարգմանիչք հայկական լեզուի», (դար 2-Ժ), *Բագնավեպ*, 1875, թիվ Բ, էջ 118-125:

Ստեփանոս Տարանեցի Ասողիկ, Պատմություն տիեզերական, էջ 639-829, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԵ, Ժ դար, Պատմագրութիւն երկու գրքով, Գիրք Բ., Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2011, 894 էջ:

Ստեփանոս Օրբելեան, Հականատություն ընդդէմ երկաքնակաց, Կ. Պոլիս, 1756, 189 էջ:

Ստեփանոս Օրբելեան, Պատմություն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, տպ. Աղանեանցի, 1910, 618 էջ:

Վարդան Արեւելցի, Հաւարմումն պատմութեան, Վենետիկ, Սուրբ Ղազար, 1862, 184 էջ:

Վարդան Արեւելցի, Ճառք, Ներբողեանք, աշխ. Հ. Քյոսեյանի, Երևան, «Ոսկան Երևանցի» հրատ., 2000, 387 էջ:

Վարդան Արևելցի եւ այլք, Մեկնութիւնք Դանիէլի մարգարէութեան, աշխ. Հ. Քյոսեյանի և Մ. Արաքյանի, Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2007, 360 էջ:

Վարդան Բարձրբերդցի, *Մեկնութիւն Սաղմոսաց Դատի*, Աստրախան, տպ. Արղութեանց, 1797, 520 էջ:

Վարդան Այգեկցի, *Գիրք հաստատութեան եւ արմատ հաստոյ*, աշխ. Շահէ քհ. Հայրապետեանի, Ներած. Յ. Քեռուէանի, Երևան, Երևանի համալս. հրատ., 1998, 448 էջ:

Վրթանէս Քերթող, Յաղագս պատկերամարտից. էջ 493-500, Մատենագիրք հայոց, հտ. Գ, 2 դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, 562 էջ:

Տասնապետեան Թ., «Գրիգոր Նարեկացիի «Ներքող Աստուածածնին», *Հանդես աստուծոյ*, 1988, էջ 60-80, 1989, էջ 109-145:

Տեառակ, որ կոչի Ակեղոս աչաց արտի, Կ. Պոլիս, 1780, 48 էջ:

Տեր-Մինասյան Երվ. Գ., *Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորոց եկեղեցիների հետ*, Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի տպ., 1908, 335 էջ:

Տեր-Մինասյան Երվ. Գ., Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունից, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1968, 240 էջ:

Տեր-Միքեյլան Ա., *Հայաստանյայց սուրբ եկեղեցու քրիստոնէականը*, Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2007, 624 էջ:

Տեր-Ներսէսյան Ս., «7-րդ դարի մի երկ, նվիրված պատկերների պաշտպանությանը», *Հայ արվեստը միջնադարում*, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1975, 137 էջ:

Տիմոթեոսի եպիսկոպոսապետի Աղերսանդրեայ Հակոնառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի, աշխատ. Կարապետ ծ. վրդ. և Երուանդ վրդ., Ս. Էջմիածին, տպ. Մայր Աթոռոյ, 1908, 396 էջ:

Տիրանուն վարդապետ, Պատասխանի հարցմանց թագաւորացն Աղուանից, էջ 957-996, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ժ, Ժ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2009, 1158 էջ:

Քյոսեյան Հ. Հ., «Հովհաննէս Սարկավագի «Վասն պատկերաց» և «Վասն մատանց պատուոյ» աշխատությունները», *ՊԲՀ*, 1979, թիվ 4, էջ 127-134:

Քյոսեյան Հ. Հ., «Բարեղաս Ալեքսանդրացու անվամբ Հովհան Ոսկերեանի մի ճառը՝ նվիրված Հովհաննէս Մկրտչին», *Էջմիածին*, 1983, թիվ Է, էջ 43-48:

Քյոսեյան Հ. Հ., «Անանիա վարդապետի ի խորհուրդ կատարմանն առաքելոյն Պետրոսի ճառը», *Էջմիածին*, 1984, թիվ ԺԱ-ԺԲ, էջ 97-109:

Քյոսեյան Հ. Հ., «Եղիշեն երաժշտության մասին», *Լրաբեր հասարակական-գիտությունների*, 1986, թիվ 1, էջ 51-57:

Քյոսեյան Հ. Հ., «Հովհան Մայրագոմեցին և հայ միջնադարյան խորհրդանշանի աստվածաբանության մի քանի հարցեր», *Էջմիածին*, 1986, թիվ Ա, էջ 50-62:

Քյոսեյան Հ. Հ., «Մտորդանշանը Եղիշեի մեկնաբանական և ճառագրական երկերում», *Էջմիածին*, 1989, թիվ Ը, էջ 52-60:

Քյոսեյան Հ. Հ., «Յունարէն բնագրով անյայտ ճառեր Անտիպատրոս Բոսորացու անուամբ», *Գանձասար*, 1992, թիվ Ա, էջ 7-48:

Քյոսեյան Հ. Հ., «Նորահայտ հատվածներ Հովհան Ոսկերեանի Պողոսի Թղթոց մեկնության հայերեն թարգմանությունից», *ԲՄ*, 1994, թիվ 16, էջ 159-196:

Քյոսեյան Հ. Հ., *Իրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության*, Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի տպ., 1995, 300 էջ:

Քյոսեյան Հ. Հ., «Աստվածներ և Հովհան Ոսկերեանի Արարածոց մեկնության հայերեն թարգմանությունից», *Էջմիածին*, 1997, 2-Է, էջ 148-169:

Քյոսեյան Հ. Հ., «Մտորդանշանը Ստեփանոս Սյունեցու եկեղեցաբանական ժառանգության մեջ», *Էջմիածին*, 1998, թիվ Ժ-ԺԱ, էջ 94-102:

Քյոսեյան Հ. Հ., Աստվածաբանական բնագրեր, որ սու մնասիրություններ Ա. Անանիա Սանահնեցի, Ս. Էջմիածին, 2000, 408 էջ:

Քյոսեյան Հ. Հ., «Թեոդոսոս Անկարացու ճառերի հայերեն թարգմանությունը», *Էջմիածին*, 2005, թիվ Ե, էջ 84-102:

Քյոսեյան Հ. Հ., «Ի խորհուրդ Նոր կիրակեին» ճառը և նրա հեղինակը», *Էջմիածին*, 2006, թիվ Ա, էջ 32-44:

Փիլոն Երրայեցի, *Մնացորդք ի Հայր*, աշխատ. Կ. Մկրտիչ վրդ. Ալեքեանի, տպ. Ս. Ղազար, Վենետիկ, 1826, 630 էջ:

Օրմանյան Մ. արք., Ծիսական րառարան, Եր., 1992:

Փիլոն Երրայեցի, Ճառք, Վենետիկ, Մխիթարեան տպ., 1892, 288 էջ:

Абу Хамид Ал-Газали, *Воскрешение наук о вере*, пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина, Москва, «Наука» 1980, 376 с.

Аверинцев С. С., «Символ», *БСЭ*, т. 23, М., 1976, с. 385-386.

Аверинцев С. С., *Поэтика ранневизантийской литературы*, Москва, 1976, 320 с.

Аверинцев С. С., «Золото в системе символов ранневизантийской культуры», *Византия, Южные славяне и Древняя Русь, Западная Европа*, Москва, «Наука», 1973, с. 43-52.

Адамян А., *Эстетические воззрения средневековой Армении*, Изд. АНУ АССР, Ереван, 1955, 222 с.

Алпатов М. В., «Искусство Феофана Грека и учение исихастов», *ВВ*, 1972, N 33, с. 190-202.

Ангелы- БТ, т. 27:

Аннинский Ал., *История армянской церкви*, Кишинев, 1900, 307 с.

Аревшатян С. С., *Формирование философской науки в древней Армении (V-VI вв.)*, Ереван, 1973, 350 с.

Барсов Е., «О воздействии апокрифов на обряд и иконопись», *ЖМНП*, ч. ССХІІ, 1885, с. II-XXV.

- Бычков В. В.**, "Образ как категория Византийской эстетики", *ВВ*, 1973, N 34 с. 151-168.
- Бычков В. В.**, "Эстетическое значение цвета в Восточнохристианском искусстве", *Вопросы теории и истории*, вып. 8, изд. МГУ, 1974, с. 130-145.
- Бычков В. В.**, "Эстетика Филона Александрийского", *ВДИ*, 1975, N 3, с. 58-79.
- Бычков В. В.**, Из истории Византийской эстетики, *ВВ*, 1976, N 37, с.160-191.
- Бычков В. В.**, *Византийская эстетика: теоретические проблемы*, Москва, «Искусство», 1977, 198 с.
- Бычков В. В.**, *Эстетика Поздней античности: II-III века*, Москва, «Наука» 1981, 323 с.
- Бычков В. В.**, "Формирование основных принципов Византийской эстетики", *Культура Византии IV – первая половина VII в.*, Москва, «Наука», 1984, с. 504-545: .
- Болотов В.**, *К вопросу о Filioque*, СПб., 1914, 205 с.
- Бородин А. И.**, *Число и мистика*, Москва, «Наука», 1974, 168 с.
- Булгаков С.**, *Философия имени*, Париж, 1953, 217 с.
- Бусеева-Давыдова И.**, "Литургические толкования и преставления о символике храма в Древней Руси," *Восточнохристианский храм Литургия и искусство*, СПб., «Дмитрий Буланин», 1994, с. 198.
- Вагнер Г.**, "О декосмологизации древнерусской символики", *Культурное наследие Древней Руси*, М., 1976, с. 225-229.
- Васильева Т. А.**, "Traditio legi I Иконография алтарной преграды Св. Софии Константинопольской", *Восточно христианский храм. Литургия и Искусство*, СПб., 1994, с. 121-141.
- Верещагин Е. М.**, "У истоков славянской философской терминологии: Ментализация как присм терминотворчества", *ВЯ*, 1982, N 6, с. 105-114, *Византийские легенды*, изд. подготовила С. В. Полякова, Л., «Наука» 1972, 302 с.
- Гегель**, *Философия религии*, т. I, Москва, «Мысль», 1976, 532 с.
- Св. Герман Константинопольский**, *Сказание о Церкви и рассмотрение о таинствах*, Вступ. статья П. Н. Мейендорфа, перев. и пред. Е. М. Ломизе, Москва, «Мартис», 1995, 90 с.
- Гилберт К. Э., Кун Г.**, *История эстетики* (перев. с англ.), Санкт-Петербург, изд. «Алетейя», 2000, 653 с.
- Греческо-русский словарь*, обработал А. Р. Поспишиль, Киев, 1890, 685 с.
- "Святого Григория Паламы слово о свойстве света, виденного апостолами на Фаворе", *ЖМП*, 1984, N 8, с. 35-36.

- Гуревич А. Я.**, *Категории средневековой культуры*, Москва, «Искусство», 1984, 350 с.
- Данилова И. Е.**, "О Византийской иконе XIV века. 'Благовещение' из ГММИ им. А. С. Пушкина (Опыт интерпретации)", *Античность. Средние века, Новое время (Проблемы искусства)*, Москва, «Наука» 1974, с. 39-47.
- Данилова И. Е.**, *От Средних веков до Возрождения*, Москва, «Наука» 1975, 345 с.
- Данилова И. Е.** "О категории времени в живописи средних веков и раннего Возрождения", *Из истории культуры Средних веков и Возрождения*, Москва, «Наука» 1976, с. 157-174.
- Дворецкий И. Х.**, *Латинско-русский словарь*, Москва, «Русский язык» 1976, 1096 с.
- Дрост-Абгарян А. Г.**, Вопросы поэтики Богородичных в Византийской и Армянской гимнографиях - "Кавказ и Византия", Ер, АН АССР 1989, N 6, с. 173-183.
- Евсюков В. В.**, Мифы о вселенной, Новосибирск, "Наука" 1988, 185 с.
- Епифанович С. Л.**, Преподобный Максим Исповедник и Византийское богословие, Киев, 1915.
- Живов В. М.**, "Мистагогия" Максима Исповедника и развитие теории образа - "Художественный язык Средневековья" (сбор. статей), М., АН СССР 1982, с. 108-127.
- Завадская Е. В.**, "Воспоминание как эстетическая категория", *Китай: Общество и государство*, Москва, "Наука" 1977.
- Завадская Е. В.**, *Беседы о живописи Ши-Тао*, Москва, "Наука" 1978, 206 с.
- Залесская В. Н.** "Гностические представления в ранневизантийском искусстве", *Культура и искусство Византии. Краткие тезисы докладов научной конференции*, Ленинград, 1975, 48 с.
- Залесская В. Н.**, "Византийский вотивный сосуд с текстом псалма (об одной группе памятников иконоборческого периода)", *ВВ*, 1979, N 40, с. 135-138.
- Ибрагимов Н.**, "Культы «святых» в исламе по арабским источникам XII-XIV вв.", *Ислам в истории народов Востока*, (сбор. статей), Москва, "Наука" 1981, с. 168-177.
- Иванов М.**, "К вопросу богословия символа", *ЖМП*, 1984, N 4, с. 68-74.
- Иванов В. В.**, "Эстетика священника Павла Флоренского", *ЖМП*, 1982, N 5, с. 75-77.
- Иванов Вл.**, "Духовные основы церковного искусства", *ЖМП*, 1983, N 4, с. 67-76.

- Измайлова Т. А., Геворкян А. Б.**, “Фрагменты миниатюр на защитных листах рукописи Матенадарана N 8287”, *РУ*, 1973, №11, с. 252-262.
- Измайлова Т. А.**, *Армянская миниатюра XI века*, Москва, “Искусство” 1979, 238 с.
- Иконы на Балканах («Ранние иконы»), София-Белград, 1967, 295 с.
- История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли*, т. I, Москва, Изд. Академии Худож. СССР, 1962, 682 с. 8 л. илл.
- Ионас Г.**, Гностицизм, С. Пб., 1997
- Кагане Л. Л.**, “Апостолы Эль Греко в свете идей эпохи Реформации”, *Культура эпохи Возрождения и Реформация*, Москва, “Наука” 1981, с. 249-258.
- Каждан А. П.** *Византийская культура (X-XII вв.)*, Москва, “Наука” 1968, 232 с.
- Казаков Н. А., Лурье Я. С.**, Антифеодальные еретические движения на Руси XIV-XVI вв. М. Л., АН СССР 1955, 544 с.
- Кошеленко Г. А.**, “Эстетические воззрения раннего христианства”, *ВДИ*, 1964, N 3, с. 38-53.
- Кошеленко Г. А.**, “Развитие христианской эстетической теории в конце II-III вв. н. э.”, *ВДИ*, 1970, N 3, с. 86-106.
- Копыленко М. М.**, “Кальки греческого происхождения в языке древнерусской письменности”, *ВВ*, 1973, N 34, с. 141-150.
- Киприан Архим.**, *Патрология*, т. 1, Париж-Москва, 1996, 365 с.
- Корхмазян Э. М.**, “К вопросу о каноне и стиле в армянской миниатюре по памятникам XIII-XIV веков”, *Հայ արվեստի և գրականության պատմություն*, 12-18 սիստեմների ժողովածու, 12-18 սիստեմների, հր. 4-րդ, Երևան, 1978, էջ 51-57:
- Корхмазян Э. М.**, *Армянская миниатюра Крыма (XIV- XVII вв.)*, Ереван, изд. АН АССР, 1978, 134 с.
- Котанджян Н. Г.**, Цвет в раннесредневековой живописи Армении (анализ памятников VI-VII вв.), Ереван, Изд. “Советакан грох” 1978, 80 с., 64 иллюс.
- Комеч А.**, “Символика архитектурных форм в раннем христианстве”, *Искусство Западной Европы и Византии* (сбор. статей), Москва, “Наука”, 1978, с. 209-223.
- Копалов В. И.**, “Символика и ее социальная сущность,” *Философские науки*, 1976, 1, с. 80-88.
- Кувакин В. А.**, Религиозная философия в России, Начало XX века, Москва, “Мысль” 1980, 310 с.

- Лазарев В. Н.**, *История Византийской живописи*, т. 1., Москва, “Искусство” 1947, 454 с.
- Лазарев В. Н.**, “Этюды о Феофане Греке. III. Иконостас Благовещенского собора”, *ВВ*, 1956, т. 9, с. 193-210.
- Лазарев В. Н.**, *Византийская живопись*, Москва, “Наука” 1971, 405 с.
- Лебедев А. П.**, История вселенских соборов, ч. II: Вселенские соборы VI, VII, VIII веков, Москва, 1897 332 с.
- Лисицян С.**, Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. I, Ереван, Изд АССР АН 1958, 613 с.
- Лисовенко Н. А.**, Философия религии марбургской школы Неокантианства, Киев, 1983.
- Лихачева В. Д.**, “Взаимодействие иконографического канона и художественного стиля в Палеологовской живописи Византии”, *ВВ*, т. 31, 1971, с. 162-174.
- Лихачева В. Д.**, *Византийская миниатюра*, Москва, “Искусство” 1977, 365 с.
- Лихачева В. Д.**, Византийская миниатюра. Памятники Византийской миниатюры IX-XV вв. в собраниях Советского Союза, Москва, “Искусство” 1977.
- Лихачева В. Д.**, *Искусство Византии IV-XV вв.*, 2-е изд., испр., Москва, изд. “Искусство”, 1986, 310 с с. ил.
- Лосев А. Ф.**, Очерки античного символизма и мифологии, т. I, Москва, 1930, 930 с.
- Лосев А. Ф.**, История Античной эстетики: Ранняя классика, ч. 2, “Высшая школа”, Москва, 1969, 590 с.
- Лосев А. Ф.**, История античной эстетики (в 8 томах): т. 3, Высокая классика, изд. “Аст”, Москва, 2000, 624 с.
- Лосев А. Ф.**, *Проблема символа и реалистическое искусство*, 2-е изд., испр., Москва, изд. «Искусство», 1995, 320 с.
- Лосев А. Ф.**, *История эстетики: Поздний эллинизм*, Москва, “Искусство” 1980, 766 с.
- Лосев А. Ф.**, “Первозданная сущность”, *Книга ангелов, Антология христианской англелологии*, Санкт-Петербург, “Амфора”, 2005, с. 495-533.
- Лосский В.**, “Догматическое богословие”, *БТ*, сбор. 8, 1972, с. 5-122.
- Лосский В.**, “Апофаза и троическое богословие”, *БТ*, сбор. 14., М., 1975, с. 95-104.
- Лосский В.**, “Предание Отцов и схоластика”, *БТ*, сбор. 18., М., 1978, с. 118-124.
- Лосский Вл.**, “Боговидение в библейском образе мысли и Богомыслии отцов первых веков”, *БТ*, сб. 18, М., 1987, с. 125-135.

- Лосский В.**, "Очерк мистического богословия Восточной церкви", *БТ*, сб. 8, М., 1972, с. 131-186.
- Лосский В. Н.**, "Паламитский синтез", *БТ*, сбор. 8, Москва, 1972, с. 195-205.
- Лосский В.**, "Капшадокийцы", *БТ*, сбор. 25, М., 1984, с. 161-168.
- Лосский В.**, *Боговидение*, Москва, Изд. "Аст", 2003, 760 с.
- Любарский я. Н.**, "Внешний облик героев Михаила Пселла (К пониманию художественных возможностей Византийской историографии)", *Византийская литература*, Москва, "Наука" 1974, с. 245-262.
- Мальков Ю. Г.**, "Некоторые аспекты развития Восточно христианского искусства в контексте средневековой гносеологии", *Советское искусствознание* - 77, N 2, Москва, 1978, с. 93-121.
- Манукян Н. Н.**, "Древний "Физиолог" в «Книге Проповедей» Варфоломея Болонского (XIV в.)", *Հիշատակի Կենտրոնի թիվ 5*, 1987, թիվ 5, с. 417-422.
- Майоров Г. Г.**, *Формирование средневековой философии. Латинская патристика*, Москва, "Мысль", 1979, 431 с.
- Мейендорф И. Ф.**, "О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в.", *Вопросы истории русской средневековой литературы*. ТОДРЛ, т. XXIX, Ленинград, "Наука" 1974, с. 297- 301.
- Мифы народов мира, Энциклопедия*, т. 1, 671 с., т. 2, 719 с., Москва, "Советская Энциклопедия" 1982.
- Мнацаканян С. С.**, "Рельефные изображения и символика Даниила в мемориальной пластике Армении раннего средневековья", *ВОН*, 1977, N 6, с. 48- 64.
- Мостепаненко Е. И.**, "Свет как эстетический феномен", *Философские науки*, 1982, N 6, с. 85- 97.
- Музыкальная эстетика Западноевропейского Средневековья и Возрождения*, составление текстов и общая вступительная статья В. П. Шестакова, Москва, изд. «Музыка», 1966, 565 с.
- Мурьянов М. Ф.**, "К проблеме критерия художественности в старославянском литературном языке", *ВЯ*, Москва, изд. "Наука", 1983, № 1, с. 66-82.
- Нахов И. М.**, "Физиогномика как отражение способа типизации в античной литературе (к постановке проблемы)", *Живое наследие античности. Вопросы классической филологии*, вып. IX, Москва, изд. МГУ, 1987, с. 69-89.

- Нерсисян В. С.**, "Литературные и эстетические взгляды армянских авторов V в.", *Русская и армянская средневековые литературы» (Сборник статей)*, Ленинград, "Наука" 1982, с. 18-38.
- Николай Кавасила**, *О священных одеждах*, предисл., перевод и ком. А. Ю. Никифоровой, *Византийские очерки*, СПб., 2001, с. 176-180.
- Николай Кузанский**, *Сочинения в двух томах*, т. 2, изд. "Мысль", Москва, 1980, 471 с.
- Палант Д.** Тайны еврейского алфавита. <http://www.udaicaru.rg/tora/letter-2.htm>
- Платон**, *Сочинения в трех томах*, т. 1, Москва, 1968, 622 с.
- Попов И. В.**, *Идея обожения в Древне-восточной церкви*, Москва, 1909, 285 с.
- Покровский Н.**, *Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно Византийских и Русских*, СПб., 1892, 654 с.
- Полевой В. М.**, *Искусство Греции. Средние века*, Москва, "Искусство", 1973, 350 с.
- Рожанский И. Д.**, *Развитие естествознания в эпоху Античности. Ранняя греческая наука «О природе»*, Москва, "Наука" 1979, 484 с.
- Сараджева Л. А.**, "Сравнительно-типологическое исследование цветковых обозначений в древнеармянском и старославянском языках", *ՊԲՀ*, 1976, թիվ 4, с. 186-198.
- Сарычев В. Д.**, "Святоотеческое учение о богопознании", *БТ*, 1963, сбор. 3, с. 34-63.
- Свасьян К. А.**, *Философское мировоззрение Гете*, Ер., 1983.
- Свасьян К. А.**, *Феноменологическое познание*, Ереван, АН АССР 1987.
- Средневековый Бестиарий*, текст под. К. Муратова, М., Изд. АН АССР 1984, 285 с.
- Тагмизян Н. К.**, *Теория музыки в древней Армении*, Е. 1977, 319 с.
- Трофимова М. К.**, *Историко-философские вопросы гностицизма*, изд. "Наука", Москва, 1979, 216 с.
- Ульянов О. Н.**, "Число в истории эстетического опыта", *Философские науки*, 1984, N 5, с.
- Успенский Л.**, "Богословие иконопочитания в после иконоборческий период", *Вестник Русского западноевропейского патриаршего экзархата*, N 57, Париж-Брюссель, 1967.
- Успенский Л.**, *Богословие иконы Православной церкви*, изд. Братства во имя святого князя Александра Невского, 1997,
- Фармаковский Б. В.**, *Греческое архаическое искусство в связи с искусством Востока*, СПб., 1909, 509 с.
- Федоров Н. Ф.**, *Сочинения*, Москва, "Мысль" 1982, 711 с.

Фельми К. Х., Введение в современное Православное Богословие, Москва, 1999, 327 с.

Фейербах, *Сочинения*, Москва, "Мысль" 1967, 405 с.

Флоренский П., *Столп и утверждение истины*, Москва, 1914, 715 с.

Флоренский П., "Моленные иконы Преподобного Сергия", *ЖМН*, 1969, N 9, с. 80-90.

Флоренский П., "Иконостас", *БТ*, сбор. 9, Москва, 1972, с. 90-155.

Флоровский Г., *Восточные отцы церкви*, СПб., Изд. "Аст", 2003, 637 с.

Ювалова Е., "О некоторых интерпретациях Ранней и Высокой готики в современном западном искусствознании", *«Современное искусствознание Запада о классическом искусстве XIII- XVII вв., Очерки*, Москва, "Наука" 1977, с. 30-54.

Шестаков В. П., Гармония как эстетическая категория. Учение о гармонии в истории эстетической мысли, Москва, 1988, 256 с.

Шалина И. А., "Псковские иконы «Сошествие во ад»: литургические интерпретации иконографических особенностей", *Восточнохристианский храм: Литургия и искусство*, СПб., Изд. "Дмитрий Буланов" 1994, с. 230-269.

Шлегель Фридрих, *Эстетика, Философия, Критика*, в двух томах, т. 2, изд. "Искусство", Москва, 1983, 448 с.

Шохин В. К., Древняя Индия в культуре Руси (XI - середина XV в.), Москва, изд. "Наука", 1988, 334 с.

Brentjes B., Mnazakanjan S., Stepanjan N., *Kunst des Mittelalters in Armenien*, Berlin, 1981, 350 p.

Chevalier J., Cheerbrant A., *Dictionnaire des Symboles*, Paris, 1982, 1085 p.

Devloge Ch., "Recherches recentes sur les origins de la basilique paleochrétienne", *Annuaire de l'institut de philology et d'histoire orientalis et slaves*, t. XIV, 1954-1975.

Der-Nersesian S., Mekhitarian A., *Armenian Miniatures from Isfahan*, Les Editeurs d'Art Associes Armenian catolicosate of Cilicia, 1986, 217 p.

The Armenian Version of the works attributed to Dionysius the Areopagite, ed. by R. W. Thomson, Lovanii, 1987 (CSCO, t. 488 S. A, t 17), 237 p.

Geerard M., *Clavis Patrum Graecorum*, v. III, A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum, Brepols-Turnhout, 1979, 686 p.

Grabar A., *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, v, II, Paris, 1946, 402 p.

Grabar A., *Christian Iconography. A Study of its Origins*, NY, 1968, p. XLV+174 ill. 341+IV p.

Kitzinger E., "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm," *Dumbarton Oaks Papers*, N 8, 1954, p. 106-112.

Lexikon der Christliche Ikonographie, Bd. 2, Rom, Freiburg, Basel, Wien (Herder), 1970, 715 p.

Jobes G., *Dictionary of Mythology, Folklore and Symboles*, part 2, NY, 1962, 873-1759 pp.

Mathew G., *Byzantine Aesthetics*, L., 1963, p. 283 p.

Mansi L. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, v. 13, P. - Leipzig, 1902, 1104 p.

Michelis P. A., *An Aesthetic Approach to Byzantine Art*, L., 1955

Migne, PG, (=Migne J. P., *Patrologia Cursus CompletuS. Ser. Gr.*) t. 3, (1192p.) 25, (804p.) 30, (1224p.) 31, (1224p.) 46, (1354p.) 64, (1428p.) 91, (1536p) 93, (1748p.) 94, (1608p.)100, (1544p.) 151 (1380p.).

Outtier B., "Le cycle d'Adam à Aghtamar et la Version Arménienne du Commentaire de s. Ephrem sur la Genèse", *REA*, t. XVIII, 1984, p. 589-592.

Muradyan G., *Physiologus, The Greek and Armenian Versions with a Study of Translation, Technique*, Leuven - Paris - Dudley, MA: Peeters, 2005, 215 p.

Reallixikon zur Byzantinischen Kunst, Bd I, Stuttgart, 1966, 1254 p.

Schiller G., *Iconography of Christian Art*, v. I, London, 1971, 473 p.

Symeon le Nouvean Théologien, *Chapitres théologiques...* Paris, 1957, 327 p.

Sophocles E. A., *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* (from B. C. 146 A. D. 1100), v. II, NY, 1886, 1188 p.

Su-Min Ri A., *La sovern des trésors les deux recensions suriques*; CSCO; vol: 207, Lovanii, 1987

Thomson, R., "Architectural Symbolism in Classical Armenian Literature", *The journal of Theological Studies*, New series, v. XXX, 1979, 101-112.

Thomson R. W., "Number Symbolism and Patristic Exegesis in Some Early Armenian Writers," *<U>*, 1976, p. 117-138.

Tillich P., *Systematic Theology*, v. 1, Chicago, 1951, 371 p.

Zekiyan B. L., "Elišē as Witness of the Ecclesiology of the Early Armenian Church," *East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, D. C.1982, p. 187-197.

- ԲՄ = Բանբեր Մատենադարանի
 ՀԱ = Հանդես ամսօրևայ
 ՆԲՀ = Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի
 ՊԲՀ = Պատմաբանասիրական հանդես

- БСЭ = Большая Советская энциклопедия
 БТ = Богословские труды
 ВДИ = Вестник древней истории
 ВМЧ = Великие мины четы, собранные митрополитом Макарием, Москва, 1912
 ВВ = Византийский временник
 ВЯ = Вопросы языкознания
 ВОН = Вестник общественных наук
 ЖМП = Журнал Московской патриархии
 ТОДРЛ = Труды отдела Древнерусской литературы
 CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium

PG = Patrologiae Cursus Completus, Omnium SS. patrum, doctorum scriptorumque eculesiasticorum, sive latinorum, sive graecorum. Series Graeca, ed. Migne J. P.

REA = Revue des Études Arméniennes



ՀԱՎԵԼՎԱԾ

ՆՅՈՒԹԵՐ ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԿԵՐՊԱՐՎԵՍՏԻ
 ԱՍՏՎԱԾԱՐԱՆՈՒԹՅԱՆ

ԲԱՌԱՐԱՆ ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ
 ԽՈՐՀՐԴԱՆՇԱՆԻ

Մտտք

Վաղեկեղեցական գործառույթում կենցաղավարող ու նոր ժամանակների գիտություն մեջ ընդունված «disciplina arcane» (ծածուկ գիտելիք)-ի վերաբերյալ ուսմունքը դառնում է խորհրդանշանների մեկնաբանման կարևորագույն հենակետ: Խորհրդանշանի էությունը հանդիսացող զաղտնիությունն ու խորհրդավորությունը գալիս էր նոր կտակարանից (Մատթ. 13, 35 Արքմբ. Գ. 1): Disciplina arcane-ի էությունը կայանում է նրանում, որ ինչպես յուրաքանչյուր պատկերում, նշանում, այնպես էլ յուրաքանչյուր հորինվածքում երևում է դավանության սքողված պատկերը¹²¹⁶: Ըստ Մարտիանի, քրիստոնեական արվեստի առաջացումն ու հիմնական օրինաչափությունը նախ կապված է քրիստոնեական համայնքների հալածական լինելու հետևանքով նրանց մեջ ընդունված հազորդակցման պայմանական նշանների շրջանառության մեջ զրվելու փաստի հետ: Ծածուկ պայմանաշաններն իրենց մեջ պահում էին քրիստոնեության դավանական կարևորագույն սկզբունքերը: Եթե Հուստինոս Վկան կամ Փիլիսոփան (103-161թթ.) հրեա

¹²¹⁶ А. С. Уваров, Христианская символика, ч. I. Символика Древнехристианского периода, М., 1908, с. I.

Տրիփոնոսին հղած խոսքում բացորոշ ներկայացնում է քրիստոնեության հիմնական խորհուրդները, ապա մի փոքր ուշ, Տերտուլիանոսի (160-245թթ.), իսկ հետո Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու (295-373թթ.) մոտ արդեն խոսվում է քրիստոնեական խորհուրդներն անհավատներին և նույնիսկ նորահավատներին ծածուկ պահելու անհրաժեշտության մասին: Նույն գաղափարներն արդեն կանոնական հանգամանքով, արժարժվում են Ս. Իրինեոսի Լուզոնացու (+202թ.), Կղեմես Ալեքսանդրացու (150-217թթ.) մոտ: Իսկ ավելի ուշ, արդեն ս. Կյուրեղ Երուսաղեմացու (+386թ.) մոտ, հստակորեն տարբերակվում է հավատացյալներին և նորահավատներին հաղորդվող դավանության խորքն ու մակարդակը: Խորհրդի ծածուկ պահպանության մասին տարբերային գաղափարները Դ դարում դառնում են կանոնական: ս. Բարսեղ Կեսարացին (+379 թ.) ավելի առաջ անցնելով արձանագրում է. «Եկեղեցում պահպանվող դավանությունից և քարոզխոսությունից որոշ բաներ շարադրված կան Գրոց մեջ, իսկ որոշ բաներ էլ, որ Առաքելական ավանդությունն է մեզ հասցրել, մենք ընդունել ենք գաղտնաբար»: Այս կերպով, սկզբնական շրջանում, եկեղեցին օրինակարգելիս, առաքյալներն ու հայրերը խորհրդի արժանիքը պահպանում էին սրբորեն և լուսնային: Քանզի խորհուրդ չէ այն, ինչը հրապարակվում է ի լուր ժողովրդի: Ըստ այսմ, դավանանքին պատշաճ էր լուսնայինը, իսկ քարոզխոսությանը՝ հրապարակայնությունը¹²¹⁷:

Խորհրդանշանի կիրառումը Հին եկեղեցում ավանդականորեն բացատրվում է երկու պատճառով: Նախ՝ խորհրդանշանն օգտագործվել է հեթանոսների հալածանքներից պաշտպանվելու կամ զերծ մնալու պատճառով: Բացահայտ արարողությունն անկարելի էր, ուստի առաջին քրիստոնյաները հասարակական աղոթքի էին հավաքվում գաղտնորեն՝ խորհրդանշանի մեջ արտահայտելով քրիստոնեական հայտնության բովանդակությունը: Խորհրդանշանի կիրառման երկրորդ պատճառը՝ ոմանց անբավարար պատրաստվածությունն էր և մյուսների անբավարար ձգտումը՝ յուրացնելու Աստծո անճառելի խորհուրդները¹²¹⁸:

Այսպիսով, խորհրդի գաղտնի լինելը զալիս էր ապահովության նպատակով քրիստոնեական համայնքների գործ դրած նախազգուշական միջոցների կիրարկումից, որոնք հետագայում, եկեղեցու պաշտոնականացումից հետո, կանոնակարգվեցին: Եկեղեցական ծիսակարգի պարագաներին տրված խորհրդական նշանակությունները սնվում էին համայնքային քրիստոնեության մեջ կիրառված պայմանանշաններից: Բնականաբար, դրանք

¹²¹⁷ Նույն տեղում, էջ 4-5:

¹²¹⁸ М. Иванов, К вопросу о богословии символа, ЖМП, 1984, 4, с. 68.

պետք է արտահայտվեն պայմանական լեզվով: Այդ լեզուն Թեոդորետոս Կյուրացին (386-457 թթ.) անվանում է գաղտնի և խորհրդավոր բարբառ. κεκρυμμένος και μυστικός λόγος¹²¹⁹ Վաղնջական եկեղեցուց ժառանգություն մնացած խորհրդական պայմանականությունները կիրառվում են եկեղեցու օրինակարգած խորհուրդների մեջ (Մկրտություն, Օծում, Զեռնադրություն, Հաղորդություն, Հավատո հանգանակ և այլն): Խորհուրդները խստորեն գաղտնի էին պահվում: Այս կապակցությամբ ս. Բարսեղ Կեսարացին նկատում է. «Ինչի վրա անթույլատրելի է նույնիսկ նայելը, պատշաճ է արդյոք այդ մասին վարդապետությունը զրավոր հռչակել ի լուր ամենքի»¹²²⁰: Վաղքրիստոնեական այս disciplina arcani-ին տակավին կենսունակ էր Դ դարում: Ուստի զարմանալի չէ, որ իր նախամկրտական ցուցումների մեջ ս. Կյուրեղ Երուսաղեմացին պատվիրում է. եթե երախաներին ուսուցանված վարդապետությունից հետո «դրսինները (դեռ չմկրտվածները) փորձեն իմանալ, թե ինչ էին սովորեցնում, ոչինչ մի՛ սաս նրանց: Քեզ ենք փոխանցում ապագա դարի խորհուրդն ու հույսը...: Ահա դու արդեն կանգնած ես սահմանին: Տե՛ս, չհրապարակես ասված խոսքը ոչ թե այն պատճառով, որ դա անարժան է հրապարակել, այլ որովհետև ականջն է անարժան լսել այն»¹²²¹: Հոգևոր գիտելիքի գաղտնիությունը թելադրում էր պայմանականությունների որոշակի սկզբունք և լեզու կիրառել քրիստոնեական խորհրդակատարության մեջ և արվեստում: Սրան, իր հերթին, նպաստում էր նաև եկեղեցու՝ Պաղեստինում ձևավորված լինելը, նրանում գերակշիռ տեղ զբաղեցնող հրեական տարրի պատկերամերժությունը¹²²²: Պատկերների մերժման հետևանքով, քրիստոնեական մշակույթի մեջ սկսեց կենցաղավարել պատկերագրման նշանային համակարգը: Փանի որ խորհրդի պատկերագրումը, նկատվելով սրբապղծություն, համարվում էր անկարելի ու մերժելի, քրիստոնեական ծիսակարգը և արվեստը հաստատագրեց մի եղանակ, որն իր մեջ պահպանեց աստվածաշնչական լեզվամտածողությանն ընտանի այլաբանական սկզբունքը (ինչն իր կանոնակարգյալ գրսևորումը գտավ Փիլո-

¹²¹⁹ А. С. Уваров, նշվ. աշխ., էջ 7:

¹²²⁰ Նույն տեղում, էջ 6: Ներսես Շնորհալիկ, կարծեք հիմնավորելով Բարսեղ Կեսարացու այս հորդորը, գրում է. «Եւ խորհուրդն ոչ է ամենեցունց յայտնի, այլ՝ սակաւուց եւ բովանդակն՝ Աստուծոյ միայն». «Մեկնութիւն սուրբ Աստարանին, որ քստ Մատթէայի...», Կ. Պոլիս, 1825, էջ 6-7, քստ՝ Ա. Մնացականյան, Դիցարանական եղջերուն միջնադարյան հայ արվեստում, «Բաներ Մատենադարանի», 12, Եր., 1977, էջ 44:

¹²²¹ Հ. Քյոսեյան, Եկեղեցու հայեր, վարդապետներ. IV-VIII դդ., Եր., 2007, էջ 62:

¹²²² А. С. Уваров, նշվ. աշխ., էջ 88:

նի ու Որոգինեսի սուրբգրային մեկնություններում)՝ այն փոխադրելով գեղարվեստական այլ հարթության վրա: Այսպիսով, քրիստոնեական արվեստը ձևավորվում է երկու կարևորագույն գործոնների ուղղակի ազդեցությամբ. մի կողմից Արևելյան մտածողությանը բնորոշ այլաբանություն և մյուս կողմից՝ նվիրական խորհուրդների իրապաշտական պատկերազրման մերժում: Խորհրդանշային մտածողությունն իր կիրառությունը գտավ ծիսական գործառույթի և արվեստի մեջ: Քրիստոնեական խորհրդակատարությունը և արվեստը սնվելով Աստվածաշնչից ու համակված լինելով Աստվածաշնչով՝ Աստվածաշնչի վերաբնակեցումն է այլ իրականության մեջ: Քրիստոնեական խորհրդանշանն իրագործվում է այս երկու դաշտերում:

Խորհրդանշանի բնույթը

Ի տարբերություն խորհրդանշանի, նշանն ու այլաբանությունը պատահական վերացարկման արդյունք են, որոնք շունեն խորհրդանշանի իմաստային խորքը, հոգևոր հագեցվածությունը, բարոյացնող ուժը: Ուրիշ խոսքով՝ նշանի և այլաբանության ստեղծման պահին իշխող տարբայնությունը պահպանվում է ընկալման պահին նմանապես: Ի տարբերություն նշանի և այլաբանության, խորհրդանշանը նպատակ ունի մարդուն առաջնորդելու դեպի խորհրդական հայեցողություն, նրան հաղորդակցելու կեցողության այն ոլորտին, որ արտահայտվում է իրենով: Զիջելով կերպարվեստի գեղարվեստական առարկայականությանն ու ծավալայնությանը և հեռու լինելով իրականության անմիջական նմանակումից՝ խորհրդանշանն արտահայտում է շատ ավելին, քան զգայական բանաքննությունը (ուսցիոնալիզմով) ներթափանցված կերպարվեստը¹²²³:

Խորհրդանշանը հիշեցնում, նշանակում, ցույց է տալիս (= ակնարկում է): Խորհրդանշանի առաջին գործառույթը՝ հիշեցնելը՝ ներկայացնում է նրա լոկ մեկ կողմը. օրինակ ծիսակարգի խորհրդանշանը հիշեցնում է Փրկչի բովանդակ տնօրինությունը. շարժարանքը, մահը, հարությունը, Հոր աջ կողմում նստելը, Երկրորդ դալուստը: Սակայն այդօրինակ հիշեցումը գերծ է կենցաղային, առտնին բնույթից: Այն նպատակ ունի ոչ միայն սոսկ հիշեցնել Փրկչի տնօրինությունը, այլև, որ առավել կարևոր է, նպաստել հոգևոր արթնացմանը, տնօրինական ընթացքի վերապրումին: Հենց այսպես էլ ընկալվել ու որակվել է հիշեցման գլխավոր գործառույթը պատկերամարտական շրջափուլում:

Խորհրդանշանի հաջորդ երկու գործառույթները՝ խորհրդանշանը նշանակում է, խորհրդանշանը ցույց է տալիս (= ակնարկում է) ունեն մակերեսային բնույթ: Այս պարագային նկատի է առնվում խորհրդանշանի սոսկ նշանային բնույթը, որը ստեղծում է մատչելիության պատրանք: Իրականում խորհրդանշանը պարզ ու դյուրըմբռնելի չէ: Օր. բանային ցույց է տալիս կողպեքը, որի համար այն պատրաստված է: Դուրք մի առարկա է, որն ապահովում է ելումուտը: Մխնելուզի խողովակը ցույց է տալիս, որ խրճիթում վառարան կա: Սակայն այս բոլորն «անշարժ, միակերպ, մարդկային կամքի վրա չնեղգործող» կրավորական նշաններ են: Դրանք «մեռած նշաններ են»¹²²⁴: Նրանք ցույց են տալիս, նշանակում, սակայն չեն խորհրդանշանացնում¹²²⁵: Խորհրդանշանի արտաքին կողմի և ներքին շնորհական բովանդակության կապը լավագույնս բացատրում է Флоренский-ին՝ պատուհանի օրինակով: Լույս թողնող պատուհանը ոչ մի ընդհանրություն չունի լույսի բնույթի հետ: Եվ այդուհանդերձ, առանց լույսի, այն արգեն պատուհան չէ, այլ՝ լոկ ապակի և փայտ: Որպեսզի լույսը ներթափանցի բնակարան, ապակին և փայտն անհրաժեշտ են, ինչպես անհրաժեշտ է խորհրդանշանի արտաքին կողմը, որի շնորհիվ խորհրդանշանը դառնում է ներգործող, շնորհական լույսին հաղորդակից և հաղորդակցող: Այսպիսի կապ գիտվում է նաև յուրաքանչյուր եկեղեցական խորհրդանշանի մեջ. օր. նվիրապետական շնորհի խորհրդանշանները՝ ուրարը, եմիփորոնը լոկ թել կամ շնորհի «նշանակներ» չեն, և եկեղեցական ծիսակարգը սոսկ հիշեցման նպատակով կատարվող «ցուցադրական գործընթաց» չէ: Խորհրդանշանի այսօրինակ բացատրությունը չէր համապատասխանի նրա բնությանը, այլև անհարիր կլինեք եկեղեցու բուն իսկ էությունը, քանզի եկեղեցու մեջ ոչինչ բովանդակազուրկ կամ պատահական չէ: Եկեղեցական խորհրդանշանները կենսալրված լինելով շնորհով՝ էապես կապված են նրա հետ:

Խորհրդանշանի բնույթը կարելի է հասկանալ հինկտակարանյան գոհաբերությունների վերլուծմամբ: Այդ գոհաբերությունները շունենին սոսկ մոգական կամ հոգեմարմնական բնույթ ու չէին հետապնդում նման նպատակ: Այդուհանդերձ, ունենալով այդպիսի տարրեր, նրանց բուն նպատակը այդ մակարդակի հաղթահարումն ու հինկտակարանյան մարդու հոգևոր դաստիարակությունն էր: Զոհաբերվող կենդանիների արյան, սղջակեզի հոտի, ցուլերի բառաչի առաջացրած հոգեմարմնական ազդեցությունը պետք է

¹²²³ М. Иванов, նշվ. աշխ., էջ 70-71:

¹²²⁴ А. Ф. Лосев, Логика символа – «Контекст» – 1972, М., 1973, с. 190.

¹²²⁵ М. Иванов, նշվ. աշխ., էջ 72:

հաղթահարվեր Քրիստոսի զոհաբերման խորհրդով: Զոհի զգայական ընկալումը, որ պատահական ու քառասյին էր և հատուկ «նույնիսկ բանականությունից զուրկ կենդանիներին», պետք է վերաճեր հոգևոր ընկալման: Այն պետք է դիտվեր որպես Քրիստոսի զոհաբերման խորհրդանշան¹²²⁶: «Յուրաքանչյուր սրբազան խորհրդանշանի ընկալման համար անհրաժեշտ է հավատ, քանզի այդօրինակ խորհրդանշանը հավատ պահանջող նշան է (իբրև հատուցում և առհավատչյա Աստծո հավատարմության) և, միաժամանակ, հավատարմություն պահանջող նշան, ի պատասխան Աստծո հավատարմության»¹²²⁷: Այսպիսի հավատը ենթադրում է խորհրդանշանն ընկալողի և ընկալվող բովանդակության կենդանի հարաբերություն¹²²⁸: Ըստ այսմ, աստվածային իրողությունների ընկալման համար անհրաժեշտ է համապատասխան հոգևոր ընկալունակություն, հայտնությունը հավասարազոր կեցություն և կացություն, ինչը միայն կատեղծի ներդաշնություն հաղորդողի և հաղորդվողի միջև, իրավունք կվերապահի ազամորդուն հաղորդ լինելու հայտնությամբ ներթափանցված խորհուրդներին: Այս իրողությունը հանգամանալից բացատրություն է տրված ներսես Լամբրոնացու Պատարագի մեկնության մեջ, ուր կարդում ենք. Աստվածության հետ լիակատար հաղորդակցություն կարող է լինել միայն այն պարագային, եթե մենք՝ եղականներս աստվածանանք, «իսկ աստուածանալն է առ Աստուած միություն, որպէս հասանելի է, եւ նմանութիւն, յաղագս որոյ եւ մարդկան զանազան արինաբ զգուշութիւն սահմանեցաւ՝ պատսպարիլ նոքաբ, եւ ի ներհակաց մեղացն փախել, որպէս զի ճշմարիտ հանճարոյն տեղեկացի, եւ մաքրութեամբ մտաց յաստուածական լուսաւորութիւնն հայեցի՝ կերակրելով զինքն ի հոգևոր ճաշակացն, եւ այնպէս կարող լինիցի զԱստուածութեանն նմանութիւն ի յանճն բերել ըստ շափոյ մարդկան: Իսկ բնությամբ Աստուածութունն, յորմէ շնորհի աստուածանալ մաքրելոցն, զողորմութիւն իւր եւ զբարերարութիւն նախ ի փրկութիւն եւ յաստուածանալն բանականացն եւ

իմանալեացն էութեանց պարզեւեաց, որոց բարեկարգապէս յաստուածութենէն կատարումն անմարմին եւ իմանալի է. քանզի ոչ արտաքուստ շարժել զնոսա Աստուած ի յաստուածայինսն, այլ իմացողացն ինքն իմացումն եղեալ՝ ի ներքուստ լուսաւորէ զնոսա եւ մաքրէ աննիւթ մաքրութեամբ: Բայց մեզ, ըստ նոցա նմանութեանն ծածկապէս է պարզեւեալն, այսինքն՝ աստուածաւանդ արինաբ, յորոց սահմանեալ պատշաճեցաւ զանազան կարգ եկեղեցւոյ նիւթական նշանակաւք, ըստ մեր հասողութեան: Եւ զայս աւանդութիւն ճշմարիտ կարգաւորութեանս՝ որքան ինչ կատարեմք, յաստուածայնոց հարցն մերոց գրով եւ առանց զրոյ հաստատեցաւ ի մեզ: Քանզի նոքա երանելի հարքն անմարմնապէս մաքրութեամբ ի լերկրի հուպ զոլով հրեշտակաց՝ կարող եղեն զերկնայնոցն կարգաւորութիւն մաքուր մտաւք ճանաչել, եւ ի ձեռն միջնորդութեան բանի եւ զրոյ աշակերտաց իրեանց աւանդել: Եւ զի անկար էր մարմնաւորացս եւ յաշխարհի վիճակելոցս զվերնականացն գիտութիւն՝ նոցա նման որք վարուք հպեցան ի հրեշտակս իմացականապէս՝ ուսանել, կարելոր համարեցան մարմնաւոր նշանակաւք մեզ զնոյն տալ, քանզի ոչ ամենայն ոք կարող է, եւ ոչ ամենեցուն ճշմարիտ գիտութիւն, որպէս ասացաւ: Ապա վայելչապէս դասք սուրբ առաքելոցն, որք եղեն սկիզբն մերոյս քահանայութեան՝ նախ անձամբ զշնորհս Հոգւոյն Սրբոյ ընկալան, եւ յետ այնորիկ առաքեցան ընդ աշխարհս յառաջ յածել զմարդիկ ի հաւատս, եւ զնոյն Հոգի ընձեռել նոցա, որք եւ աննախանձ սիրով հաճեալք ընդ քարոզութիւն՝ աշակերտելոցն հաւատովք ուսուցին ճանաչել զգալեալք պատկերովք զերկնայինսն եւ բազմազանութեամբ՝ զծածուկան, եւ նիւթովք՝ զաննիւթան, եւ մերովքս՝ զգերագոյնսն»¹²²⁹: Լամբրոնացու այս տողերը երևան են հանում խորհրդանշանի կարևոր առանձնահատկությունը. քանի որ աշխարհի նյութականության պատճառով հոգևոր խորհուրդը մեզ՝ եղականներս համար անհասանելի է, ուստի Ս. Հոգով լիալիբ հոգևորին և հայտնությունը հաղորդ առաքյալները մարդկությանը փոխանցեցին այն նշանները, որոնք ներկայացնում կամ մատնացույց են անում խորհուրդը: Եկեղեցաբանական երկերում սովորաբար արձանագրվում են խորհրդանշանի սոսկ մի քանի հատկությունները, այն է՝ խորհրդանշանը հիշեցնում է հոգևոր աշխարհի երևույթների, սուրբգրային, եկեղեցապատմական իրադարձությունների մասին: Նա նպաստում է ազդեցիկ պահին ուշադրության կենտրոնացմանը, ինչպես նաև՝ սովորեցնում աստվածամտություն և բարեպաշտություն: Այս բոլորն, անտարակույս համապատասխանում է խորհրդանշանի

¹²²⁶ Օգոստինոս Երանելի (և ոչ միայն նա) հասակորեն գատորշում է հինկտակարանյան և նորկտակարանյան խորհուրդները. «տարբեր են փրկություն պարգևող և տարբեր՝ լոկ Փրկչին խոստացող խորհուրդները: Նոր Կտակարանի խորհուրդները փրկություն են պարգևում, Հին Կտակարանի խորհուրդները Փրկչին էին խոստանում...: Խորհուրդները փոխվել են. դրանք պակասել են, թեթևացել, դարձել փրկագործող և ուրախաբեր» (Մեկնութ. Մաղմ. 72, պարբ. 2). տե՛ս Օգոստինոս Երանելի, Խոստովանություններ, Թարգմանությունը լատիներենից՝ անգլերեն թարգմանության համնամատությամբ՝ Էռաչիկ Գրիգորյանի, խմբ. Հ. Կյուսյանի, Եր., 2002, էջ 374, ծնթ. 35:

¹²²⁷ С. С. Аверинцев, Поэтика Ранневизантийской литературы, М., 1977, с. 124.

¹²²⁸ М. Иванов, նշվ. աշխ., էջ 72-73:

¹²²⁹ «Սրբոյն Ներսիսի Լամբրոնացւոյ Տարսնի եպիսկոպոսի Խորհրդածութիւնք ի կարգս նկերցոյ եւ Մեկնութիւն խորհրդոյ Պատարագին», Վննտիկ, 1847, էջ 232-233:

բնությանը: Սակայն այս բոլոր հատկությունները միայն մասամբ են ներկայացնում խորհրդանշանը, որը կոչված է ոչ միայն պատկերել, հիշեցնել ու սովորեցնել, այլև ամենից առաջ և ամենից ավելի՝ հաղորդակցել այն իրականությունը, որի դրսևորումն է ինքը¹²³⁰: Այսու՝ *sumballw* (խորհրդանշել) բայի «միացնել», «մատակարարել», «ցույց տալ», «օժանդակել», «հանդիպել», «համընկնել» իմաստները կազմում են խորհրդանշանի բազմերանգ բովանդակությունը:

Խորհրդանշանի՝ հաղորդակցելու գործառույթն ինքնին ենթադրում է նրանում երկու տարասեռ իրողությունների՝ նյութականի և հոգևորի ներկայություն՝ առաջինը խորհրդանշանի «արտաքինն» է, երկրորդը՝ բնազանցական, հոգևոր բովանդակությունը. ըստ այսմ՝ առաջինով բացահայտվում է երկրորդը: Համաձայն *Посев-ի*, այսօրինակ «միությունը հնարավոր է», այն մի կողմից չի վերացնում զգայական և հոգևոր աշխարհների տարասեռությունն ու բացարձակ ինքնակայությունը, սակայն մյուս կողմից «օգնում է վերացնել նրանց հակօրինությունը «(անտիոնոմիա)»: Այս մեկտեղումին կարելի է հասնել «Հակադրությունների համընկնման վերաբերյալ դիալեկտիկական վարդապետության միջոցով»¹²³¹: Սա դրսևորումն է տեսանելիի և անտեսանելիի վերաբերյալ քրիստոնեության հիմնարար ուսմունքի: Երկու հակադիր բևեռների մեկտեղումն անհրաժեշտապես պահանջում է խորհրդանշանի կամ «կերպարի» մտահայտում¹²³²: Այսպիսով, խորհրդանշանը ծառայում է աստվածային խորհուրդների բացահայտմանը, ինչին անկարելի է հասնել այլ եղանակով:

Սակայն խորհրդանշանը մերկապարանոց կերպով չի արտահայտում նախօրինակը կամ հոգևոր բովանդակությունը: «Նրանում բնակվող գաղափարը, միտքը, բովանդակությունը շեն բխում նրա կերպարանքից»¹²³³, խորհրդանշանի հոգևոր բովանդակությունն անհամեմատ գերազանցում է նրա՝ նյութական իրականությամբ թելադրված անձուկ կաղապարին: Խորհրդանշանի արտաքին կողմը նման չէ այն նախօրինակին, որ նա դրսևորում է: Այս առանձնահատկությունը այն կարևոր պատճառն է, ինչն արգելում է հոգևոր աշխարհի պատկերներ կյանքի կոչել խորհրդանշանների օգնությամբ: Այս կապակցությամբ, բնութագրական են եկեղեցու ճգնակյաց

հայրերի զգուշացումները՝ աղոթքի, հոգևոր հայեցողության ժամանակ զերծ մնալ նյութական իրականության ծնունդ պատկերների հորինումից¹²³⁴: Ըստ այսմ, խորհրդանշանի հոգևոր, խորհրդական հայեցողությունը ենթադրում է զգայական ընկալումների հաղթահարում: Հոգեմտավոր շինությունը պետք է լինի «տձև», «անկերպարան»: Միով բանիվ՝ «խորհրդանշանը չի կարելի վերծանել բանականության պարզ ճիգով»¹²³⁵: Այն քողագերծվում ու դրսևորվում է իր խորհրդական ուժը միայն հոգևոր աշխարհի հետ «գոյարանական հպման» ժամանակ¹²³⁶, միայն հավատի միջոցով, որ բացահայտում է անտեսանելի իրերը (*Նշք. ժՄ. 1*), և օգնում փորձառական իրականությունը զանազանել հոգևոր իրականությունից¹²³⁷:

Այսուամենայնիվ, թեպետ խորհրդանշանի արտաքինը նման չէ իր ներքին բովանդակությանը, այն չի կարող պատահական բնույթ ունենալ: Այս են ցույց տալիս աննյութի և նյութի, նախօրինակի և պատկերի հարաբերակցության վերաբերյալ աստվածաբան հեղինակների մտածումները: Այսպես, Ներսես Լամբրոնացին իր, արդեն վկայակոչված աշխատության մեջ, նկատում է. «Դարձնալ զԱստուած եւ զաստուածային առարինութիւնսն՝ նոցա աննիւթ գոլով՝ յայնապէս իմանան որպէս պարտ է, այլ մեք զգալեալք պատկերովքս առ աստուածային տեսութիւնս համբառնամք ըստ կարողութեան»¹²³⁸: Իր խորանաց մեկնության մեջ, Գրիգոր Տաթևացին, խոսելով այնտեղ առկա պատկերների մասին՝ գրում է. «Եւ այսպէս տեսեալ զսոսա՝ զիմանալի հեշտութիւն եւ պայծառութիւն Աետարանիս զմտաւ ածեմք, զի երեւելեալքս աներեւոյթն իմանի...»¹²³⁹:

«Երեւելի-աներեւոյթ» հարաբերակցությունը մատնանիչ է անում նախօրինակի և խորհրդանշանի հարաբերակցությունը: Նախօրինակն իր անման նմանությամբ ակնարկում է խորհրդանշանի բովանդակությունը: Երևույթի քննությանը կարող են օգտակար լինել *Јаnг-ի* հոգեբնախոսական դիտումները: Ըստ նրա, նախօրինակն արժեքարանական միավոր է, որ դրսևորումն է նախասկզբնական ինքնիսկույթի (*das Selbst*): Ուրիշ խոսքով, ինքնիսկույթը կենտրոնական նախօրինակ է, կանոնակարգված ամ-

¹²³⁰ М. Иванов, նշվ. աշխ., էջ 69:
¹²³¹ А. Ф. Лосев, Диалектика символа и его познавательное значение-Известия АН. ССР. Серия литературы и языка, 1972, т.31, вып.3, с. 228, русл՝ М. Иванов, նշվ. աշխ., էջ 69:
¹²³² С. С. Аверинцев, Символика раннего Средневековья., Семиотика и художественное творчество., М., 1977, с. 331, русл՝ М. Иванов, նշվ. աշխ., էջ 69:
¹²³³ М. Иванов, նշվ. աշխ., էջ 69-70:

¹²³⁴ о. Т. Шпидлик, Молитва согласно преданию Восточной церкви, пер. с итал. (сверенный с франц. оригиналом) Н. Костоморовой, изд. 2, М., СИГ., 2013, с.289-290:
¹²³⁵ С. Аверинцев, Символ, БСД, т. 23, с. 385.
¹²³⁶ о. П. Флоренский, Иконостас, БТ, сб. 9, М., 1972, с.10.
¹²³⁷ М. Иванов, նշվ. աշխ., էջ 74:
¹²³⁸ Ներսես Լամբրոնացի, Մեկնութիւն խորհրդոյ Պատարագի, էջ 231:
¹²³⁹ Մեկնութիւնք խորանաց, աշխատ. Վ. Ղազարյանի, Եր., 1995, էջ 96:

բողջականության նախակերպար, որ համամարդկային խորհրդանշանի լիզվով արտահայտվում է շրջանի, քառակուսու և խաչի կերպով: Ընդ որում «հատուկ նշանակություն ունի շրջանի դուզորդական փոխակերպումը քառակուսու, խաչի»¹²⁴⁰: Նախօրինակի արժեքաբանական այսպիսի մեկնարանումը թվում է իր նպաստը կարող է բերել ձևի միջնադարյան իմաստասիրության մեջ խաչի, որպես խորհրդական գաղափարանշանի, մասին եղած տեսական դիտումների ճիշտ ընկալմանը: Այսպիսով, ինչպիսիք քրիստոնեական ընկալման ու պաշտամունքի հոգեբանախոսական նախադրյալը (վարդապետական լինելուց գատ) նրա նախօրինակային բաղադրամիավոր լինելն է կամ նախօրինակային բնույթ ունենալը, ընդ որում, նախօրինակայինը, որ պատկանում է ենթագիտակցության ոլորտին, նախորդում է վարդապետականին, սակայն արժևորվում և ընկալվում է իբրև այդպիսին, վարդապետականի շնորհիվ¹²⁴¹: Կրոնահոգեբանական, աստվածաբանական, փիլիսոփայական այսօրինակ ընկալման ու մեկնաբանության մասին են վկայում ինչպիսիք կամ ինչպիսիք տարփոցմանը նվիրված գործերը հայ և ոչ միայն հայ մատենագրության մեջ: Այդ երկերում, որպես ինչպիսիք պաշտամունքի բնական նախադրյալներ, հիշատակվում են աշխարհի շորս ծաքեր ունենալը, բնության շորս տարրերից բաղկացած լինելը, մարդու քառակերպ կառուցվածքը և այլն, որոնք նախօրինակի հանգամանք ունեն («Ջերկիրս խաչանման արար, որպէս են քառադէմ, եւ զմարդն խաչանման արար», «Այսպէս, մեք խաչածուկ կրկնեմք ծունր... յորժամ կանգնիմք, նկարեմք խաչն ի դէմս... տարածեմք զձեռս խաչածուկ...»¹²⁴²): Այսպիսով բնական երևույթների քառակերպությունն ու խաչանմանությունը անհրաժեշտ պայման է համարվում ինչպիսիք խորհրդաբանության համար: Բնական այդ երևույթները որպես նախօրինակներ ուղղակիորեն նպաստում են ինչպիսիք, որպես տարողունակ խորհրդանշանի, աստվածաբանական իմաստավորմանը:

Քրիստոնեական խորհրդանշանը ենթարկվում է սուրբգրային հայտնություն, հայրախոսական փորձով, եկեղեցու իսկաշնորհ ավանդություն փաստագրված ձևերին: Ի շորս այլոց, հայ միջնադարի աստվածաբանական

միտքն անհաղորդ չէր այդ ձևերին: Եկեղեցաբանական երկերում, խորանների, սուրբգրային մեկնություններում, ճառերում, քարոզներում հայ մատենագիրները աստվածաբանական իմաստավորումն են տալիս խորհրդանշանների: Խորհրդակատարությունների աստվածաբանական բովանդակության վերհանման եղանակը լիովին կիրառելի է նաև միջնադարի հայ կերպարվեստում տեղ գտած տարբեր ու տարաբնույթ պատկերների ներքին բովանդակության բացատրության մեջ: Ինչպես խորհրդակատարության մեջ, այնպես էլ կերպարվեստում անխուսափելիորեն ներկա է խորհրդանշանական պահ, ուստի եկեղեցաբանական, այնպես էր կերպարվեստի աստվածաբանության հետ առնչվող երկերում խոսվում է խորհրդանշանի արտաքին և ներքին կողմի մասին:

ՀԱԿՈՒ ՔՅՈՍԵՅԱՆ

Ազոավ = սատանա, մեղք հեթանոս

զԱզոաւացեալ սեւութիւն մեղաց մերոց հրով ապաշխարութեամբ սրբեսցուք...

Գր. Նարեկ. Մեկն. Ո՛վ է դաւ-ի. ՄՀ, հտ, ԺԲ, էջ 910[282]:

Լուծիչ արինաց Մովսէսի...:

Գր. Տաթ. Գիրք հարց., էջ 443:

Իսկ սեաւ ազոաւն, դարձուցեալ զերեսն խորանէն յետս, նշանակէ զՅսաւայ ազգն, որ ոչ կալան հաղորդութիւն ընդ իսրայէլեան ազգին, որ եղեն նախահարք Քրիստոսի, կամ զԲաղամ մոգ սուտ մարգարէ:

Գր. Տաթ. Մեկն. խոր., էջ 94: Պաղոս րաբուն. Մեկն. Խոր. էջ 106: Ստեփ. Չիք Չուղ., Մեկն. Խոր. էջ 134:

Ըստ Եփրեմի՝ յարինակ հեթանոսաց զարշելեաց՝ դիւապաշտից աւտարացելոց յԱստուծոյ եւ եկեղեցւոյ եւ ի խնամոցն Աստուծոյ, բնական արինաւքն եւ ի տարերաց պիտոյից կերակրելով մինչեւ ի Յիսուսի Աստուծոյ մերոյ մարդեղութեամբն լուացան աւազանաւն...

Վարդ. Արեւ. Մեկն. Սաղմ., էջ 496:

Գրակ. **Բեսնարի**, с. 152 (սև փետուրներ հազած մեղավորն է, որը չի կարողանում հաղթահարել մեղքը. հմմտ. «Մտեմ ի րոյնն աղանի եւ անսուտ ազաւ էլանեմ». Նարեկ, քան ՀԱ):

Սա արինակ էր սատանայի, որ ել յերկնային տապանէն եւ ոչ դարձաւ: Դարձեալ՝ Ազամայ, որ ել յԵրեմայ եւ ոչ դարձաւ, թէպէտ

¹²⁴⁰ С. С. Аверинцев, Аналитическая психология К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии – «О современной эстетике». Сборник статей, вып. 2, М., 1972, с. 149.

¹²⁴¹ Այս տեսակետից միանգամայն բնորոշ է Տերտուղիանոսի (Բ-Գ դդ.) պարագան: Իր De anima երկում նա ընդգծում է, թե մարդկային հոգու խորքում եղած տվյալները ավելի նախնական են և այս պատճառով առավել արժեքավոր նույնիսկ իմացաբանական առումով, քան մտակառուցումները. С. С. Аверинцев, նշվ. աշխ., էջ 153 տողատակ:

¹²⁴² ՆԲՀ, Ա, էջ 923 («խաչանման»), **Գրիգոր Տաթևացի**, Մեկնույթիւն Երզնգ կրգոյն, ՄՄ, ձեռ. 1200, թ. 367ա – 395:

ակամայ ելն: Բարոյականապէս՝ անզիղջ մեղաւորաց, որք հանգոյն ազոաւոյ ի վաղն արկանեն զդարձն՝ ասելով՝ վաղն, վաղն: Դարձեալ՝ լիբբ եւ որկրամոյ սպասաւորաց, որք մինչ ուրեք առաքին, կամ յոյժ յամենան, եւ կամ ամենեւին ոչ դառնան...

Քերդ. Ծննդ. էջ 164

Աղավճի = Ա. Հոգի

Եւ վասն է՛ր ի նմանութիւն աղանոյ, զի զգան է թոչունն եւ հանդարտ. ըստ որում Հոգին հոգի ասի հեզութեան, եւ դարձեալ, զի հին արինակն յիշեցուցէ, զի յորժամ եհաս համարէն աշխարհի ալէկոծութիւն, յայնժամ նոյն թոչուն երբեր դաւեսիրս հանդարտելոյ ջրհեղեղին՝ ունելով առ հաւատչեայ կենաց զտերեւն ձիթենուոյն ի բերան, որ ունէր զնմանութիւն աստուածայնոյս այսմ աղանոյ, որ փոխանակ ձիթենուոյ տերեւոյ զազատութիւն եբեր ազգի մարդկան, եւ զորդեգրութիւն առ ի Հաւրէ աւծմամբ իւզոյն սրբութեան¹²⁴³:

Ներս. Ծնորհ. Անկն. Մատթ., էջ 66

... Բայց զի ի հոգեմարտիցն ընդդիմաբանեալ ոմանք ուղղափառ հաւատոյ՝ փոքր ասեն զՀոգի քան զՈրդի, ըստ փոքրկութեան աղանոյ քան զմարդ, առ որս ասասցուք, եթէ Որդի զբնութիւն էառ զմարդոյ, բայց Հոգին զբնութիւն ոչ էառ զաղանոյ, այլ՝ կերպարանս միայն¹²⁴⁴:

Ներս. Ծնորհ. Անկն. Մատթ., էջ 68:

Այժմ տեսցուք եւ զաղանոյն միամտութեան արինակ, զի հեղ է թոչունս այս եւ հանդարտ, ընդելաւէր բարուք եւ մաքուր սրբութեամբ: Ա. Առաջին, զի հեղ եւ հանդարտ է այս թոչուն: Եւ է հեզութիւն առաքինութիւն ցասմնատեսակին. քաղցր եւ անցասումն առ ամենեսեան լինել, մանաւանդ առ դառնացուցիչսն, զի բնաւորեալ

ունի աղանի միամտութիւն առ դաւողսն եւ նենգործսն, թէպէտ եւ զձու եւ զձագս նորա առնուցուն եւ զենիցեն, ոչ պահէ ռխս զրկողացն եւ ոչ փոխի ի տեղոյ բնակութեանն: Այս եւ սրբոց առաքելոցն արինադրեցաւ ի Տեառնէ. հարկանողին զծնաւտն մատուցանել զմիւսն (տե՛ս Մատթ. Ե 39, Ղուկ. Զ 29) եւ որ մղոն մի [տարապարհակ] վարիցէ, գնալ ընդ նմա եւ Բ (2) (Մատթ. Ե 41): Եւ սիրելն ոչ միայն զընկերն, ըստ հնոյ արինացն, այլ եւ թշնամին արհնել [եւ] զանիծիչն, եւ բարի առնել ատելեաց ...: Եւ յայպէս զաննենգ եւ զանցասումն եւ պարզ բարս ուսուցանէ ի բնաւորական բարուց աղանոյն ի մեզ հաստատել մակստացականապէս:

Երկրորդ՝ միամտութեան սորա առ մարդիկ այս է արինակ, զի ոչ միայն բնակութեան սորա լեռնային կամ դաշտական, եւ կամ առ մի ազգ մարդկան, որ աշխարհի միում, այլ ընդ ամենայն տեղիս, ուր ամենայն ազգ մարդկան բնակեալ են, է բնակութիւն սոցա: Ասպիսի միամտութիւն եւ սէր հրամայէ առնել աշակերտացն առ ամենայն ազգս մարդկան...:

Երրորդ արինակաւ միամտութեամբ աղանոյն, զի ոչ բնաւին վայրարնակացն նման է թոչնոց անձեռնտելից, եւ ոչ այնքան հպաւորութեամբ մերձի առ մարդիկ, զի ի ծխոյ աղտեղութեան նոցա ներկանի: Այսպէս խրատէ լինել եւ զքարոզսն ճշմարտութեան՝ ոչ լինել ամենեւին անընտել բարուք եւ անցաւակից առ մարդիկ, եւ ոչ այնքան ընդելակ առ մարդիկ սովորութեամբ լինել շողոքորթս, մինչ զի կցորդել հեշտասէր եւ ախտաւոր բարուց մարդկան, այլ յերկուց ծայրից զմիջինն ունելով կենցաղավարութիւն, մի՛ լինի դժուարին եւ դառն, զի թքանիցեն իրր զանուտելի, եւ մի՛ քաղցր այնքան, զի կլանիցեն արհամարհելով:

Չորրորդ՝ բնաւորական ներգործութիւն աղանոյ, զի սրաթեւ է եւ արագաթուիչ, որով ի բարձրագոյնն արփիագնաց լինի: Եւ յայսմ արինակէ խրատէ Տէրն զաշակերտսն բարձրագոյն եւ երկնային կայանիցն լինել ցանկացող...:

Հինգերորդ, զի բազումբանգ գունով որակացեալ է ազգ աղանեացն. ոմանք սպիտակաթոյրք եւ ձիւնափայլք, այլք ծիրանբանդք՝ կայսերալերպեալք, եւ կէսք ոսկեճաճանչ գունով երփնագեղեալ: Զառաքելոցն տալով տարացոյց, որք ձիւնացեալ սպիտակացան ի Սաղիմ Հոգւոյն մաքրութեամբ, զուճարեալ թագն երկնաւոր

¹²⁴³ Այս հատվածը գրեթե բառացիորեն քաղված է ս. Հովհանն Ասկերերանի Մատթոսի Ավետարանի մեկնությունից. տե՛ս «Յաւետարանագիրն Մատթոս. Գիրք Կրկին», Կ. Պոլիս, 1826, էջ 175:

¹²⁴⁴ Տվյալ հատվածը շարադրված է Ոսկերերանի Մատթոսի մեկնության հետևյալ տեղիի հիման վրա. «Եւ արդ, իմացեալ զմեծութիւն պարգևացն, մի՛ փոքր ինչ զպատիւ Հոգւոյն համարիցիս այնու, զի այնպիսի կերպարանաւքն երեւեցաւ: Քանզի լսեմ, եթէ ասեն ոմանք, թէ որչափ ինչ է ի միջի ընդ մարդ եւ ընդ աղանի է, նոյնչափ ընդ Քրիստոս եւ ընդ Հոգին, զի նա մերով բնութեամբս երեւեցաւ եւ սա՛ աղանոյ կերպարանաւք: Եւ արդ, զի՛նչ ունիցիմք ասել առ այս, այլ թէ Որդին Աստուծոյ զբնութիւն մարմնոյ մերոյ էառ, իսկ Հոգին ոչ զբնութիւն աղանոյ, այլ՝ զկերպարանս. տե՛ս «Յաւետարանագիրն Մատթոս...», էջ 176:

րէն եւ յաղանակերպ երեւեալ Հոգւոյն, արծաթապատ թեւաքն ամբարձան, այսինքն՝ իմաստիցն շնորհաւք սլացմամբ մտացս վիրացան յերկինս, եւ ի թիկնամէջս ընկալեալք ի Հոգւոյն յերանգս ոսկոյ ներկից կան եւ սրբեցան:

Վեցերորդ, զի աղանին մերձ է մտաւք յիմաստս բանաւորաց՝ կոշողացն լսել եւ զհրամանս կատարել: Ըստ որում առաքելոյն սուրբ լուան կոշող ձայնի եւ զնացին զհետ, զոր աւետարեբս առաքեաց ընդ ամենայն աշխարհի՝ հեղեղեալսն կռապաշտութեամբ, որք դառնալով իբր առ Նոյի տապանն, աւետիս տալով Տեառն, թէ՛ «Իեւբ հնազանդին մեզ յանուն քո» (Ղ. Գ. Ժ. 17):

Եւթներորդ, զի աղանիք ոչ իջանեն ի զարշահոտ տեղիս, այլ զանուշահոտն ախորժին վայր: Այսպէս եւ առաքելքն, հոտ անուշեղեալ Քրիստոսի առ Աստուած (տե՛ս Բ. Ա. Գ. Ժ. 15), ոչ երբէք մեկնեցան ի նմանէ...:

Ութերորդ՝ ողջախոհ է թոշունս այս, զի ոչ խառնի ի յատարազգան, այլ՝ յիւր համանմանս: Որ եւ այս խրատ է առաքելոցն եւ քարոզողացն զբան վարդապետութեան՝ ոչ լինել կցորդ այլափառացն եւ աւտարացելոցն յուզիղ հաւատոյն, այլ ուզիղ հաւատացելոցն աւանդել զողջամիտ վարդապետութիւնն, ըստ Տեառն խրատու. «Մի տալք զսրբութիւն շանց...» (Մ. Գ. Ժ. 6):

Իններորդ՝ արգարամիտ աղանեացն ազգ, զի ի տունս, յորս բնակէ, ոչ հեռանայ անտի իւրովք ծննդոցն եւ փոխի առ աւտարս: Այսպէս եւ Տէրն ուսոյց առաքելոցն. «Մի՛ փոխիք տանէ ի տուն» (Ղ. Գ. Ժ. 7):

Տասներորդ, զի բազմութեամբ երամացեալ շատանան աղանիք, թէպէտ ոչ ի միում ժամու երկայնամիտ եղեալ երամանայ իւր գաւակացն զարմիւք: Աւրինակ խրատու է այս աշակերտացն, թէպէտ ոչ ի միում ժամու, այլ երկայնամիտ եղեալ եւ ժամանակի սպասեալ...:

Մետասաներորդ, զի մահ աղանեացն ոչ է նման անսուրբ եւ անուտելի հաւուց, որք արտաքս ձգեցեալ լինին, այլ պիտանի են մարդկան ի կերակուրս եւ Աստուծոյ պատարագ հաշտութեան...:

Երգ. Մատ. Ա, էջ 546-548:

Հրց. Վասն է՞ր աղանակերպ¹²⁴⁵.

¹²⁴⁵ Արևմուտքի միջնադարյան աստվածաբանության մեջ այս հարցն առիթ է տվել բազմաբնույթ դիսուսիաների. «Կերպիս աղանույ» (Նարեկ, բան ՀԴ, գ). Հոգին Սուրբ ի նմանություն

Պատիւ, նախ զի զգան է եւ հանդարտ, եւ Հոգին հեղութեան ի հեզս բնակէ: Երկրորդ՝ անլեզի եւ առանց դառնութեան է Հոգին: Երրորդ՝ միամիտ է, եւ զամենայն երկբայութիւնս բառնայ Հոգին: Զորրորդ՝ զի բազմածին է, եւ Հոգովն ծնանիմք զբազում առաքիւնութիւնս: Հինգերորդ՝ ի գէջ եւ աղտեղիս ոչ բնակէ:

Գր. Տաթ. Մեկն. Մատթ. ՄՄ, ձև. 1265, թ. 68ա:

Բարոյականապէս՝ աղանի Հոգին ի սիրտ վավաշոտաց, որք ծփան հոսանաւք ախտին, շունի զհանգիստ, վասն որոյ եւ ոչ իջանէ, այլ դառնայ, ըստ այնմ. «Մի՛ մնացէ հոգի իմ ի դոսս վասն լինելոյ դոցա մարմին» (Ծննդ. Գ. 3): Դարձեալ նշանակէ զգարձ անառակաց, որք ի ծփանս մեղաց չգտեալ զյագումն սրտի եւ հանգիստ խղճի մտացն՝ դառնան մեղայի...:

Բերդ. Ծնդ, էջ 165

Գրակ. Холл, с. 167-168, 565

Աշտանակ = Առաքյալների փարոզ, հալատ

Իսկ աշտանակքն քարոզութեան առաքելոցն, որ ոչ թագստեան կեին, այլ իբրեւ ի վերայ աշտանակի լուսաւորելով հանուրս: ՄՄ, ձև. 7862 (1380 թ.) տե՛ս Մեկն. խոր., էջ 151

Աշտանակն՝ հաւատն ճշմարիտ կաթողիկէ եկեղեցւոյ...

Վասն Յայտնութեան եւ Ծննդեան Տեառն, ՄՄ, ձև. 2043, թ. 367բ

աղանույ հանգեալ ի վերայ Քրիստոսի ի մկրտիլ նորս, եւ այս տնօրինեցաւ յԱստուծոյ առ ի մեծացուցեալ զփառս եկեղոյն ի մկրտութիւն, զի մի՛ նման այլոցն կարծիցի կարօտ մաքրութեան...: զաղանոյն երեւեցելոյ կարծիք է ի վարդապետս. Ոմանք ասեն, թէ էր լոկ երեւոյթ աղանոյ, այլ՝ թէ էր ճշմարիտ եւ զգայուն աղանի, եւ զայս կարծիս նախնեաց յիշել Կիրիլ երուսաղեմացի (Կոչումն ընծայութ. Գ. Ե համար 8) եւ ընդունի մեծն Օգոստինոս, եւ ընդ նմա Թովմաս Ագուիւնացի (Ի Հանրագումար Աստուածաբան.] Գ մասն. Խնդ. ԼԹ, պր. Է, այլն՝ ի մեկնութ. Յովհաննու գլ. Ա, ընթերց. ԺԴ) իբրև առաւել հաւանական ընտրելով, թէպէտ եւ յառաջն գմիս կարծիս երեւեալ էր (Ի Ա գիրս Վեճոց ԺԶ խնդիր Գ առ 3): Մակայն այսու ոչ քնա: համարեցան նոքա, թէ Հոգին Սուրբ անձնաւորաբար միաւորեցաւ ի բնութիւն աղանոյ եւ ոչ իսկ ասաց Ագուիւնացին, թէ էսո զճշմարիտ աղանույ բնութիւն, այլ ընդհակառակն ասէ. «Թէպէտ ոչ էսո զայն ի միութիւն անձինն»: Եւ ոչ իսկ ճշմարիտ աղանի ասելն հակառակ ինչ է աւտարակցաց, զի նորս ասեն, թէ Հոգին Սուրբ իբրև աղանի երևեցաւ, եւ ոչ ասեն, թէ երեւեալ աղանին էր իբրև աղանի...: Եւ ոչ անսովոր ինչ է ի կիր առնուլ Աստուծոյ յայսպիսիս զբուն զիրական կենդանիս ի նշանակ կամաց իւրոց, կամ յայլ պէտս, որպէս ի կերակրել գեղիսս ի գործ արկ գագաւ, որ յանսրբոց իսկ էր, եւ չիք հարկ ասել, թէ երեւոյթ էր այն ազօսոյ»: տե՛ս «Նարեկ աղօթից համաժօտ եւ զգուշաւոր լուծմամբ բացայայտեալ... յաւելուածով, աշխատասիրութեամբ... հայր Գարբիլի Անտիքեան Աթոռակալ վարդապետի», Վենետիկ, 1827, էջ 187-188:

Աղյուծ = Քրիստոս (Սամսոն), սատանա, աշխարհ. Մարկոս Ավետարանիչ

Եւ անդ էր շնապէս մի յառիժոց, գոչեաց եւ յարձակեցաւ ի վերայ նորա: Առիժ առիժոյ պատահեցաւ. մինն հինաւուրց՝ լի շարութեամբ, եւ մինն այն, իսկ կորին առիժու մատաղ աւուրց եւ լի երկնային զարութեամբն: Հին առիժն զոչէր մեծածայն՝ ահարկանելով մատաղ կորեանն, իսկ նա զարութեամբ մոնչէ՝ քամահրելով զանոյժ բանս եւ փափուկ մարմնով հեղձուցանէր...: Բազում գունդք դիւացն ընդ նմա եկեալ յաւգնականութիւն եկին մտին յառիժն զազանացեալ մոնչեաց ընդդէմ ետեւնագիտակ մանկանն: Իսկ նա, իր բեւ գուխտաւոր քահանայ զաջն ձեռն զնէր ի վերայ գլխոյն եւ զահեակն արկանէր զներքին կղական, ի գիրկս իւր առեալ, հեղձուցանէր զերեւակի սրտամտութիւնն եւ թմրեցուցեալ զանմահ շարութիւնն ընդ նմին եւ զշունչ գազանին քաղեալ հանէր... ոչ բրաւ ջախջախեալ եւ սրով հատեալ զգեղեցիկ բնութիւն առիժոյն ոչ ապականէր, որ էր խորհուրդ բոլոր աշխարհիս...: Անզէն Սամսոն յաղթեաց եւ սպան զառիժն զազան: Զէն ի ջուրց զգեցաւ երկրորդ Ադամ (—Քրիստոս), կապեաց ընկեց զազգս մարդկան: Սամսոն զմահ առիժուն ոչ յայտնեաց ծնողաց իւրոց. Տէր մեր յայտ յանդիման քարոզեաց զբեկումն անմահ առիժուն եւ մեզ տուաւ իշխանութիւն տկար մարմնով կոխել զաժանութիւն նորա...

Եղիշէ, Յես. Դատ., Մատ., էջ 187-188

Առիժ եկեալ ի տունն Յուդայ (տե՛ս Եւն. ԽԹ՝ 9)՝ զպերճն, զխորոխտն, զհզաւրն, զհամառատն, զահագինն ամենայն զազանաց՝ առիժ, որ է անունն ի յառնլոյ կոչեցեալ: Յարձակեցայց, ասէ, առից եւ զնացից եւ ոչ հոգացայց: Երբեմն թշնամիս առական կոչէ՝ «Ել, ասէ, առիժ ի մորոյ իւրմէ եւ բաւական կորեանց իւրոց որսացաւ» (Սաղմ. ԽԹ՝ 9): ...Թագաւորական ասի կենդանին եւ թագաւոր զազանաց: ...Եւ զի վասն մեղաց եւ ամբարշտութեան հրէական ազգին զային բարկութեամբն Աստուծոյ առիժքն ի վերայ Երուսաղէմի, նոյնպէս եւ վասն մեղաց ազգի մարդկան եւ կռապարիշտ մոլորութեան եկն Որդին Աստուծոյ մարդկային բնութեամբս եւ անուամբ առիժու ցասմամբ զարթուցեալ ի վերայ իշխանին մահու եւ մեղաց մոլորութեան՝ զգեցուցանելով տկարացեալ բնութիւն մարդոյն զզարութիւն առիժու...

Եղիշէ, Ծննդ. ՄՀ, Ա, էջ 883-884 [105-110]:

Պարտ է իմանալ՝ առիժն զՏէրն մեր Յիսուս Քրիստոս նշանակէ, որ ի յազգէն Յուայի էր եւ յարմատոյն յԵսսեայ (հմմտ. Յայք. Ե՛ 7), ծնաւ ի սուրբ կուսէն Մարիամայ, որ առաքեցաւ ի Հաւրէն, ծածկեաց եւ խաղաղեաց զիմանալի զհետն իւր, որպէս ասէ մեծն Դաւիթ. «Ծոնարհեցոյց զերկինս եւ էջ, եւ մէզ ի ներքոյ ոտից նորա» (Սաղմ. ԺԷ՝ 10), եւ «Բանն մարմին եղև եւ բնակեաց ի մեզ (Յովհ. Ե՛ 14), եւ անձանաթ եղեալ վերին զուարթնոցն, որք ասէին ի վերանայն. «Ո՛վ է սա թագաւոր փառաց» (Սաղմ. ԽԳ՝ 8):

Երկրորդ բարքն առիժոյ. յորժամ ննջէ, ի բաց կան աչք նորա, ըստ նմա, որ ասէ. «Ես ննջեմ, եւ սիրտ իմ արթուն կայ» (Եղմ. Ե՛ 2): Զի թէպէտ եւ մարմնով ննջէր Տէրն, այլ Աստուածութեամբ ցանկ արթուն կայր, որպէս ասէ Դաւիթ. «Ոչ ննջէ եւ ոչ ի քուն երթայ պահապանն Իսրայէլի» (Սաղմ. ԸԼ՝ 4):

Երրորդ բարքն առիժոյն. յորժամ ծնանի մատակ առիժն զկորիւնն, մեռեալ ծնանի: Ապա նստեալ պահէ զորդի իւր, մինչեւ գայ հայրն նորա յերրորդ աւուրն եւ փշէ ի ճակատն նորա եւ յարուցանէ զնա: Այնպէս եւ ամենակալն Աստուած՝ Հայրն երկնաւոր, յարուց զՈրդի իւր Յիսուս՝ զանդրանիկն զամենայն արարածոց աւուր յերրորդի եւ նստոյց ընդ աջմէ իւրմէ:

Բարոյախօս, էջ 303-304

Երկրորդ բարք առիժուն, յորժամ ննջէ, արթուն են աչք իւր, բանզի ի բաց լինին: Որպէս արհնութիւն արհնութեանցն ասէր. «Ես ննջեմ եւ սիրտ իմ արթուն կայ» (Եղմ. Ե՛ 2): Թէպէտ մարմինն ննջէր, այլ Աստուածութիւնն արթուն կայր, որպէս միշտ ընդ աջմէ Հաւր արթուն եւ անքուն: ...Երրորդ՝ բարք առիժուն, յորժամ ծնանի մատակ առիժն զկորիւնն՝ մեռեալ ծնանի: Եւ նստեալ պահէ զորդի իւր մինչեւ պա հայրն յաւուր երրորդի, եւ փշէ ի ճակատն նորա, եւ յարուցանէ զնա: Նոյնպէս ամենակալն Աստուած, Հայրն ամենեցուն յարուց ի մեռելոց զՈրդին իւր զանդրանիկ ամենայն արարածոց յաւուր երրորդի՝ զՏէր մեր Յիսուս Քրիստոս: Ապա ուրեմն բարութեաց Յակոբ, թէ՛ «կորին առիժու» եւ «ով յարուցանէ զնա» (Եւն. ԽԹ՝ 9):

Physiologus, p. 89-90

Առիժն գոչեացէ, եւ ո՛վ իցէ, որ ոչն զարհուրեցի, ի գոչմանէ առիժոյ սարսափին ամենայն կենդանիքն եւ արին մզեն: Եւ գոչել առիժուն ի վերայ Խաչին սարսեցին զժոխալինքն եւ ահարեկ եղեն:

Ջառիծն ննջեալ ոչ ոք իշխէ զարթուցանել, զի զիր կամանն ննջէ եւ յառնէ: Այլ Տէրն մեր իւր կամանն մեռաւ եւ յարեալ, ուստի յայտ է, զի բարձրաձայն գոչեաց եւ եհան զհոգին, զի ամենայն մարդոյ նուազի ձայնն ի ժամ մահուան իւրոյ, ապա թէ յորժամ զհոգին Տէրն աւան[դեաց]/// (շար. մկրատված):

ՄՄ, ձեռ. 2272, թ. 149ր. ի ստորին լուս.

Վկայէ (Մարկոս) իւր գիրն, որ ասէ. «Յիսուս եկեալ յորձանացն Յորդանանու իբրեւ զառիժ վասն ահացեալ ի գարութիւն իւր փութանակի դիմէ ի վերայ որսոյ եւ առժամայն բեկանէ՝ ճաշակելով ի նմանէ. այլ ոչ դիմէ ի նա: Նոյն նմանութեամբ Աետարանիչն Մարկոս փութով առնէ զքարոզութիւն, որպէս եւ ինքն՝ Աետարանիչն ասէ. «էր Յիսուս ընդ գազանսն յանապատին, եւ մատեան հրեշտակք եւ պաշտէին զնա» (Մարկ. Ա. 13), կամ վասն համառուտ բանից նորա եւ սրտմտութիւն ունել առ շարն՝ հարկանելով զգլուխ նորա, վասն զի նա միշտ սպասէ մերում զարշապարիս՝ ոչ հզարապէս կամ խստիւ, այլ ի քծինս եղեալ խորամանկութեամբ կերպարան առիժոյ: Որպէս եւ առիժն ահարկութեամբն զթագաւորութեան ունի նշանակ, այսպէս եւ նոքա տիրեն ի վերայ ամենայն ախտից:

Պատճառ Աետարանի Յովհաննու, ՄՄ, ձեռ. 4853, թ. 385աբ

Եւ դէմք առիժուն, որ է առ մեզ սրտմտականն, յայտ առնէ զՄարկոս, որ արագապէս անցանէ ընդ աետարանական պատմութիւն, եւ գրէ, թէ՝ «Իբրեւ մկրտեցաւ Յիսուս, ել վազվազակի ի ջրոյն» (Մարկ. Գ. 16), յորմէ եւ մեք խրատեսցուք՝ արիանալ առաքինութեամբ ընդդէմ շարին:

Տիրատուր, Քարոզ, ՄՄ, ձեռ. 2178, թ. 287ր

Գրակ. Գրվագներ, էջ 97-98,

Уваров, с. 205 (ուժ, քաջութիւն, գերեզմանի պահապան)

Бестарный, с. 74 (Քրիստոս, Հարություն, աշխարհի իշխանություն, որ խորտակ-

վում է Քրիստոսի կողմից)

Холл, с. 331:

Dictionnaire, p. 575-577

Lexikon, III, S. 112-119

Ավագան մկրտության = Վերստին ծնունդ

Իսկ աւագանն, որ հաստատեալ կայ յեկեղեցւոջ, որպէս Մայր մեր, հոգեւոր ծննդեամբ ջրով եւ հոգւով վերստին ծնանի, որպէս

Փրկիչն ասէր՝ յաւագանէն վերստին ոչ ծնելոցն ոչ մտանել յարքայութիւն երկնից (տե՛ս Յովհ. Գ. 3)...: Իսկ աւագանն արգանդ ասի Մար մերոյ եկեղեցւոյ, որպէս յառաջին արարչութեան ի ջրոյ ստեղծեալ կենդանիք թեւարուեալ թեւաւք ելին ի ջրոյ յորձանաց... այսպէս եւ ի սմայ է վերածնեալք ի ջրոյ եւ ի Հոգւոյ վերանան թեւաւք Հոգւոյն ի վերայ աւոյն...: Նա եւ ի Կարմիր ծովուն արինակ աւագանին նկարեցաւ, զոր երանելի առաքեալն արինակ դնէ զծովն ջրոյ աւագանիս, եւ զամպն՝ Հոգւոյն: Չոր արինակ անդ փարաւոն հակառակ ժողովրդեանն մտեալ ի ծովն իւրայաւքն հեղձնոյր, իսկ իւրայէլացիքն մտին եւ ելին աներկիւղ եւ վայելեցին յերկնածորան կերակրոյն: Այսպէս եւ մեք յաւագան իշանելով մեռուցանեմք զաներեւոյթ փարաւոն, եւ լուսւորեալք ի պարզեաց Հոգւոյն լինիմք որդիք լուսոյ եւ որդիք տուրնջեան եւ վայելեմք յերկնից կերակուրն ի հացն կենդանիս, որ կեանս շնորհէ կերողացն¹²⁴⁶, որպէս ասաց Քրիստոս. «Ես եմ հացն կենաց իշեալ յերկնից» (Յովհ. Զ. 41):

Ստեփ. Սիւն. Խորհ. եկեղ. տե՛ս ՄՀ, Չ, էջ 492 [19, 26-29]:

Արեգակ = մահ, հարություն

Արեգակն մեծակն, լուսոյ ակն, զի լուսոյն սեռն եւ յստակ լոյսն ի նմա է... որպէս արեգակն մտանելով [նշանակէ] զմահն մեր եւ ծագմամբն՝ զյարութիւն...

Վրդ. Արեւ. Մեկն. Սաղմ., էջ 502

Արծիվ, Բազէ = Աստվածություն, Հովհաննէս ավետարանիչ

Բազէի գեղեցկութեան, քաջութեան եւ թեթեւութեան նմանեցուցանէ զերագահաս եւ զամենատես Աստուածութեան: ... Ահեղութեան եւ քաջութեան արծուի նմանեցուցանէ զահեղ Աստուածութեան զարութիւն Քրիստոսի...

Գր. Նարեկ. Մեկն. Ո՛վ է դա-ի. ՄՀ, Խո. ԺԲ, էջ 901 [188], [195]:

Սոքա են չորեքկերպեան կենդանիքն, զոր ետես Եգեկիէլ հոգեկիր մարգարէն առ Քորար գետոյ քառանշան տեսլեամբ, որ ընդ տերունական Աթոռովն լծեալ էին չորեքկերպեան կենդանիքն բազմաշեալ ի նմանութիւն մարդոյ, առիժոյ, եգին, արծուոյ: Իսկ ար-

¹²⁴⁶ Ակնարկում է ս. հաղորդությունը:

ծին՝ Յովհաննէս վասն բարձրաթոիչ աստուածաբանութեան: Սոյն պէս եւ հրանիւթք սրատեսք, սրաթուիչք են հրաբունքն ի կերակուրս կենդանացուցիչս: Յովհաննէս, իրր զարծիւ սլանալով ի հայրական ծոցն, պատմէ Քրիստոսէ, քանզի Տէր մեր իրրեւ զարծիւ թոեաւ ի ծոցոյ Հաւր յարգանդ սուրբ Կուսին կերպակցութեամբ մերոյին բնութեամբս եւ անտի ի խաչն եւ ի գերեզմանն, եւ դարձեալ թուցեալ նստաւ ընդ աջմէ Հաւր, որպէս վկայէ Յովհաննէս ասելով, թէ յետ յարութեան Աստուածութիւն միութեամբ Հոգւոյն եւ մարմնոյն վերացաւ յերկինս, որպէս զի արծուի թաղաւորկան է թուչի ի բարձունս եւ վերանայ յերկինս եւ աներեւոյթ լինի ի մարդկանէ, եւ ելանէ առ արեգակն եւ խարտէ զթևս իւր, եւ թաւթափին վարազաթեւքն եւ մանկանայ ի հնութենէ իւրմէ: նոյն նմանութեամբ եւ Յովհաննէս: Եւ դարձեալ որպէս արծուի շինէ զբուն իւր ի բարձրաբերձ քարազատոց եւ ի ժամանակ ամարայնի իջանէ ի ջուր զետոյն եւ դարձեալ վերանայ բազում աւուրս, եւ թուլանայ թեւքն եւ մանկանայ ըստ առաջին գնացիցն: Նոյնպէս եւ Յովհաննէս, մկրտեալ նահատակութեամբն ընդ Քրիստոսի, առ զպատիւ եւ զհառս հանդերձ եղբարրն յաջմէ Որդւոյն Աստուծոյ: Այս է գիտութիւն Աստուծոյ, զի մի ծաղր տեսաւդացն լինիցի՝ ընդ երկիր քարշելով զթեւն: Իսկ նոքա բարձրաթոիչ իմաստութեամբ հասին ի խորս գիտութեան Հոգւոյն Սրբոյ, եւ արծուաթոիչ սլացմամբ հերձին զթանձրամած կոպաշտութեան խաւարն եւ զժողով սեւագունդ դիւացն արտահալած արարին յաշխարհէս՝ թափելով ի նոցանէ զդիտկն մարդկային բնութեանս, որ զանազան ախտիւք իրրեւ զզէշ նեխեալ եւ անկեալ կայր, ըստ այնմ. «Ուր գէշն իցէ, անդր ժողովեսցին հմակէր աղուեսունք» (Մատթ. ԽԴ-28), որք առ վատթարութիւն մարմնոյ իւրեանց միշտ ի նեխեալ մարմնոյ կերակրին, զնոսա հալածականս արարին, այսինքն՝ զփաղանկս մեղաստէր դիւացն, եւ զնեխութիւնս մեր համեմեցին աղիւն ճշմարտութեան, եւ ի ձեռն աւագանին լուացման, փշեցին ի մեզ զկենդանութեան հողի շնորհաց՝ վերստին ստեղծանելով զմեզ որգիս լուսոյ եւ որգիս տունջեան: Այս է նշանակ եւ տիպք չորից կենդանեացն ի յերկրի, որք ընդ տերունական Աթոռովն լծին...:

Պատճառ Յովհ. տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 4853, ք. 383ար:

Եւ նմանութիւն արծուին, որ է ի մեզ ճշմարիտ գիտութիւն, որով թեթեւացեալք թեւաւք Հոգոյն ի ծանրութենէ մարմնոյ յերկինս վերաբերիմք, որպէս եւ Յովհաննէս երկնային գոլով, յետ փարելոյ զսարսափելի պարանոցան(տե՛ս Յովհ. ԺԳ-23-25), սլացեալ ի բարձունս, ըստ նմանութեան արծուի, որոտաց Հոգոյն զաւրութեամբ զանսկզբնաբար ծնունդն Որդոյ յանսկզբնական Հաւրէն:

Տիրատուր, Քարոզ, ՄՄ, ձեռ. 2178, ք. 287ք

Գրակ. Бестарий, с. 138 (դարձի եկած մարդկային հոգին. Մալմ. ՃԲ 5)

Холл, с. 405-406

Ավետարանիչներ = Գետեր = մարդկային հոգու շոքս հատկություններ

Եւ զի չորք միայն սոքա (ավետարանիչներ) եւ ոչ առաւել կամ նուազ, ունիմք ճանաչել՝ զի եւ զայս նկարագրեաց Հոգին աւրինակաւք. նախ՝ չորիւք վտակաւքն, որ յեղեմայ: Զի որպէս նոքա ոռոգեն եւ զովացուցանեն զտիեզերս ի տապոյ ջերմութեան, սոյնպէս եւ սոքա Հոգւոյն բղխմամբ եւ աւագանին ջուրքն շիջուցին զբոց մեղացն, որ վառեցաւ յնայէ ընդ չորս անկիւնս աշխարհի, եւ ուրախ արարին ի գնացս զետոց զքաղաք Աստուծոյ զեկեղեցի, որ փոխանակ զբախտին տուաւ մեզ, յորում եւ ծառն կենաց տնկեցաւ Քրիստոս՝ զանմահութեան բերեալ զպտուղ. ինքն եւ աղբիւրն անսպառ՝ զծարաւիս կոշելով յարբումն: Ի խորհուրդ սոցա են եւ անուանք զետոցն եւ ընթացք:

Քանզի առաջինն կոչի Փիսոն, որ թարգմանի բերան հրոյ, ըստ որում Մատթէոս հրեղէն լեզուան, զոր ընկալաւ, լուսաւորեաց զարեւելեանս, որպէս եւ ի մասունս հոգւոց՝ բանականն առաջին գոլով, կոչի արեւելք, քանզի լուսաւորէ զամենայն, որ ի մեզ զաւրութիւն:

Եւ երկրորդն՝ Գեհոն, որ թարգմանի Լանջք: Որպէս եւ Մարկոս բղխեալ զԱւետարանն յԱղեքսանդր Եգիպտոսի, ուր եւ նոյն գետ ընթանայ, մաքրեաց զբոլոր կողմն հարաւոյ մինչեւ ցԳաղիլոն: Յրում եւ ի մեզ սրտմտականն մաքրէ արութեամբ՝ զախտ նուաստութեան:

Եւ երրորդ՝ Տիգրիս, որ բղխէ ի Միջագետս, ըստ ցանկականին մասին, որ է ի մէջ եւ յորովայն: Ըստ որում Դուկաս բղխեալ ի Հոռոմ

եւ յիտալիա եւ ամենայն արեւմուտս զԱվետարանն: Ուսուցանէ մաքրել հոգւոյն ջուրքք զտխրալի նսեմութիւն ախտից:

Չորրորդն՝ Եփրատես, որ եւ նա ընթանայ ընդ Միջագետս: Որպէս եւ Յոհաննէս բղխեալ յԱսիայ զբանն, ոռոգեաց հոգւոյն վտակաւք զծագս տիեզերաց: Յորում եւ արդարութիւն ի միջոցի կալով՝ զբոլորն ուղղէ ի մեզ գաստուածային կամս: Նմանապէս ի քառադէմ կառքն Եզեկիէլի, զոր ետես՝ ունի գաւրինակ շորից Աետարանչացն եւ մասանց հոգւոյս:

Դեմք մարդոյն, որ է բանական ի մեզ, նշանակէ զՄատթէոս: Զի ի մարդեղութենէ Բանին սկսեալ՝ զրեաց զնա որդի Դաւթի եւ որդի Աբրահամու: Եւ որպէս դեմք մարդոյն առաջին էր քան զայլոց կենդանեացն ի կառսն (Եզեկիէլի - Հ. Ք), նոյնպէս եւ սա առաջին քան զայլսն կարգեցաւ յաւետարանիչսն:

Եւ դեմք առիւծուն, որ է սրտամտականն ի մեզ, յայտ առնէ զՄարկոս, որ արագապէս անցանէ ընդ աւետարանական պատմութիւնն, եւ գրէ վաղվաղակի ելեալ զՅիսուս ի Յորդանանէ, յորմէ եւ մեք խրատեսցուք՝ առաքինութեամբ արիանալ ընդդէմ շարին:

Եւ զուարակն, որ է առ մեզ ցանկականն, ցուցանէ զՂուկաս, քանզի եզի նմանեցուցանէ պարարելոյ զգեներուն Որդւոյ, որով խրատիմք, զի ի նմանութիւն Տեառն եւ մեք սպանցուք զանդամս երկրաւորս, որ են ցանկութիւնք աշխարհիս:

Եւ արծուին, որ է ճշմարիտ գիտութիւն, որով թեթեւացեալք թեւաւք Հոգւոյն ի ծանրութենէ մարմնոյ ի յերկնայինս վերաբերիցիմք: Որպէս եւ Յովհաննէս երկնային գոլով յետ փարելոյ զսարսափելի պարանոցան (տե՛ս Առժ. ԻԱ 10), սլացեալ ի բարձունս ըստ նմանութեան արծուոյ որոտաց Հոգւոյն բանիւ զանսկզբնաբար ծնունդն Որդւոյ՝ յանսկզբնական ի Հաւրէն:

Ներս. Ծնորհ., Մեկն. Մատթ., էջ 18-19:

Գրակ. հմմտ. Պատմ., 616-617:

Աւմավենի = Քրիստոս, արդարություն, սրբություն, հաղթանակ (Առդմ. ԴԱ 13), մարտիրոսներ, կոյսեր, եկեղեցի

Քանզի միայն այս ծառ կատարեալ առոյգութեամբ մինչեւ ցծայրսն ի յերկրէ ի վեր աճէ եւ զբարձրութեանն առնլով զաճումն, ոչ մի ինչ լայնութեան յաւելուած ի ժամանակէն ընդունի:

Գր. Նիս. Ի Սրանչ., Վննետիկ, ձևո. 202, թ. 533ա

Իսկ արմաւենին բարձրութեամբն աւրինակ էր Քրիստոսի, որ է բարձր եւ երկնաւոր եւ ուղղութեամբն՝ ուղիղ դատաստանին Քրիստոսի, ըստ այնմ թէ՛ «Ամենայն դատաստանք քո ուղիղ են» (Առդմ. ՂԺԴ 137): Իսկ քաղցրութեամբն, զի քաղցր են ուսմունք իւր, ըստ այնմ. «Որպէս զի քաղցր են ի քիմս իմ բանք քո, քան զմեղր բերանոյ իմոյ» (ՃԺԼ 103): Իսկ սրութիւն տերելոյն նշանակէ զյաղթութիւն Քրիստոսի, որ խոցեալ սպան զսատանայ սրով Խաչին: Յագագս այսպիսի խորհրդոյ ընծայեցին եւ արմաւենիս Փրկչին Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի ի գալուստն, որ յերուսաղէմ...:

Բրս. Մրկ., էջ 131, Չուարթոնգ, 1989, էջ 82 տողատակ

<...> զարմաւենին զբարձրացող փառքն նոյին <...>.

Մեկնութեալ, Խորանաց, ՄՄ, ձեռ. 9555, թ. 1ա-5բ

Հեթանոսք զարմաւենին արեգականն նուիրելով, իբր թէ զճառագայթից արեգականն զնմանութիւն վարսին բերելով, բազմաշառակիլ յարձակմամբ երկայն ծայրին ի վեր առ նա զիմելով անհաս ձեւին մարդոյ: Եւ յաւելտ տունկս այս առ մարդ նմանութիւն ունելով վարսաւորեալ զլիսովն...: Եւ արմաւենին իմանալի արեգականն արդարութեան (Քրիստոս) նուիրեցին, զոր տղայքն ի յովանակաճեմ ճանապարհին ընդառաջ տանելով յաղթութեան նշանակ իբր, արդարեւ, յաղթող մահու եւ դժոխոց, յաղագս զՂազարն յարուցանելոյ:

Յովհ. Երզնկ. Մատեն. Ա, էջ 55, 56:

Նախ արմաւենին ի բարձր դնէ զպտուղն եւ արդարքն յերկինս գանձեն զառաքինութիւն: Երկրորդ՝ բարձր է մայրն եւ արմաւենին եւ արդարք անխոնարհ լինին ի մեղս՝ «միշտ զվերինն խորհելով, ուր Քրիստոս նստի ընդ աշմէ Աստուծոյ» (Կողոս. Գ 1): Երրորդ՝ արմաւենին յուշ բերէ պտուղ եւ մայրն յետո պնդի, եւ փառք արդարոցն է ի կատարածի աշխարհի, եւ պնդին անմահութեամբ...:

ՄՄ, ձեռ. 2642, թ. 524 բ. նաև տպ. Գր. Տաթ. Մեկն. Սաղմ. (համառոտ), էջ 29:

Իսկ արմաւենիքն ստորեւ ի վեր բուսեալ, վասն զի յերկրէ աստի

ճշմարտութիւն բուսաւ՝ մերձեանալով առ վերին կարգս՝ կանաչացեալ արդարութեամբ, որպէս զրեալ է (տե՛ս Սաղմ. ՂԱ 13):

Մտեպի. Միւն. Մեկն. Խորան., ՄՄ, ձևո. 2273, 174բ, նաև՝ Մեկն. խոր., էջ 34:

«...Արմաւենիք սուրբ արմատոյն (արմատացան), որք են մարտիրոսացն դասք եւ սուրբ կուսանացն ժողովք եւ բարեպաշտութեամբ զարդարեալ անձինք...»:

[Եսայի Նշեցի], Ի փոխումն Տիրամոր. Նախդիր բանի, ՄՄ, ձեռ. 2262, թ. 185ա, Տիրասուր Կիլիկեցի, Քարոզ եկեղեցւոյ, որ ասլ. Տէր սիրեցի զվայելութիւն տան քոյ. ՄՄ, ձեռ. 3319, թ. 39բ

Արմաւենի ունի շորս յատկութիւն. նախ զի շերեւի բարձր հասակաւ եւ եկեղեցի արհամարհ թուի ատարաց, երկրորդ՝ անուշահոտ ծաղիկն, որ է յոյս կենաց, երրորդ՝ քաղցր պտուղն արդիւնքն հաւատոց, չորրորդ՝ լայնացեալ սաղարթն, որ ծածկէ զառաքաինութիւնս: Այլ եւ զմեղս ծածկէ թողութեամբ: Նաեւ արմաւենին հոմանուն է սորա շորս յատկութեամբ. նախ զի բարձր է հասակաւ եւ եկեղեցի բարձրացեալ յուսով, երկրորդ՝ ի բարձր դնէ զպտուղն, եւ առաքինութիւն մեր յերկինս: Երրորդ՝ յուշ պտղաբերի, որ է ի հանդերձեալն, չորրորդ՝ յերկարակեայ ի կեանք մշտնջենաւոր...:

Գրիգոր Տաթ. Մեկնութ. Երգ երգոց, ՄՄ, ձեռ. 1200, թ. 367ա-95բ

Գրակ. Уваров, с. 107 (հավերժութիւն), с. 119 (դրախտ)

Холл, с. 417-418 (հաղթանակ մահվան նկատմամբ)

Ահազազ = Ավետիս, բարի լուր = Հովնաննես Մկրտիչ, մարգարե

Հաւրն աքաղաղ ի սմա գրին/ որ տեսանողք նշանակին/ որք կանխազոյն մեզ պատմեցին/ զծագումն լուսոյ առաւաւտին: Մին աքաղաղն, որ է յետին/ նկատող մտաւք տասն խորանին/ սա Յովհաննէս մեծ Ամլորդին / եւ ձեռնադրող Աստուած Բանին...:

Ստեփ. Զիք Չուղ. տե՛ս Մեկնութ. խոր., էջ 132

Աքաղաղք՝ մարգարէք...

Անանուն, Մեկն. խոր., էջ 112:

Գրակ. Уваров, с. 198 (հարություն)

Холл, с. 433 (Պետրոս առաքյալ)

Բուրվառ (խնկանոց) = Աստվածածին

Իսկ խնկանոցն զԱստուածածնին ունի զնմանութիւն, որպէս եւ սուրբն Գրիգոր զխնկանոցն յարինակ սուրբ կուսին Մարիամու ստաց, ասէ. Որպէս նա լի էր հոտով սրբութեան, այնպէս եւ սա Հոգով Սրբով եւ զաւրութեամբ Բարձրելոյն (տե՛ս Ագաթանգեղոս, պարբ. 442 (ԽԸ)):

Մայրագոմեցի, ՄՀ, հտ. Ե, էջ 351 [37]

Իսկ խնկանոցն Աստուածածնին բերէ զաւրինակ, ըստ սրբոյն Գրիգորի ասելոյն. Որպէս նա լի էր անուշահոտութեամբ, նոյնպէս եւ Կոյսն լի էր Հոգւովն Սրբով եւ զաւրութեամբ Բարձրելոյն, քանզի որպէս խունկն ի տփի, այնպէս ծածկեցաւ Աստուածութիւն ի մարմնի:

Ստ. Սիւն. Ի խորհ. եկեղ. տե՛ս ՄՀ, Չ, էջ 498 [95]:

Հուր՝ շերմութիւն սիրոյն առ Աստուած, խունկ՝ վարքն սուրբ, հաւատն եւ յոյսն եւ սէրն ամենայն բանականացս, նիւթ բուրվառին՝ պղինձ, ոսկի, արծաթ, երկաթ, ուստի եւ սիրտ մեր զարդարեալ. ոսկի՝ հաւատն, արծաթ՝ վարքն, պղինձ՝ հնչաւղ աղաւթն, երկաթ՝ բանն, որով զախտն կտտորէ՝ բոլոր իսկ զարարածս բարձեալ ի ձեռս իբր սկտեղ եւ յողջակիղաց սեղան, բերանն՝ երկինք, ճանապարհ ելից խնկոցն ծխոյ շորեքնութեայ բնութիւնս մեր, շուանք ամբառնայեացն. վերին ազոյցք շղթայիցն իմացականն ի մեզ, ներքին կառոյց՝ մարմնոյս բնութիւն, բանելիք՝ յիշողականն անմոռաց...:

Վրդ. Արեւ. Մեկն. Սաղմ., էջ 473

Գրակ. Դրվագներ, էջ 67, 78

Գավագան

Իսկ թէ զի՞նչ նշանակէ գաւազանն, զոր տամբ ի ձեռս նոցա: Ասեմք, եթէ բազում ունի ծորհուրդ ծածկեալ առ ինքեան գաւազանն. նախ նշանակէ զիշխանութիւն, որպէս թագաւորք ունին, ըստ այնմ. «Գաւազանն արքայութեան քոյ» (Սաղմ. ԽԴ 7): Եւ զայն նշանակէ զլուխն խաչաձեւ, զի ոչ է որպէս կաթուղիկոսի բոլոր, որ նշանակէ զիշխանութիւն ի բոլոր յազգս իւր: Եւ ոչ որպէս եպիսկոպոսի կեռ եւ միակուսի, որ իշխէ միայն ի վիճակս իւր: Այլ վարդապետն ի շորս կողմն աշխարհի իշխէ ի հաւատացեալս եւ յանհաւատս, ի քահանայս եւ յաշխարհականս, յեկեղեցիս եւ յարտաքս, եւ զայս ցուցանէ յեկեղեցւոյն յարտաքս բերելն: Կամ որպէս գաւազանն Ահարոնի, որ ծաղկեցաւ ի խորանին, եւ ապա բերաւ յարտաքս:

Երկրորդ՝ նշանակէ զաւրութիւն, ըստ այնմ. «Գաւազան գաւրութեան առաքեսցէ քեզ Տէր» (Սաղմ. ՃԹ 2): Եւ զայս ցուցանէ բունն ամուր եւ տեւող, եւ յայտ է, զի վարդապետն բանիւ եւ արգեամբ զաւրաւոր լիցի եւ արի, եւ անյաղթելի ի մէջ թշնամեաց:

Երրորդ՝ նշանակել զուղղութիւն որպէս ունին ուղղիչք ի ձեռին քահանայք եւ վարդապետք, եւ զայս ցուցանել զուղղութիւն գաւազանին, որով յայտ է, զի նախ ինքն ուղիղ լիցի եւ ապա զայս ուղղեսցէ...

Գր. Տաթ. Չմեռան հատոր, քարոզ ԼԳ, էջ 168:

Գրակ. Պատմ., Ե. 446

Գավիթ = Տաւածք անապաշխարների.

Իսկ արտաքոյ տաճարին ի գաւիթն, որք ոչ մաքրեալք են ապաշխարութեամբ, մեղաւորք, միայն լսեն զբարբառն եւ տեսանեն զպատիւ արժանաւորացն, որ բերէ զնմանութիւն աշխարհիս՝ ունելով զազանաբարու եւ անասնացեալ մարդիկ:

Ստեփ. Միւն. Խորհ. եկեղ. տե՛ս ՄՀ, Ձ, էջ 496 [76]

Գիր-Անգիր = «Գիրն սպանանէ, այլ հոգին կեցուցանէ»

(ԲՊՊՊՊ. Գ-6)

[Քրիստոս] ուսոյց...զանգիր արէնս երկնից, քանզի եւ մեր տեղին առաջին անգիր էր: Գիր գմարմնականացն խաւսի, անգրութիւն զանմարմին էութիւն ցուցանէ: Գիր գմահն Մովսէսի պատմէ, իսկ անգրութիւն՝ զյայտնութիւն Տեառն առ աշակերտսն: Գիրն ինքն անցական է եւ զանցաւոր աշխարհս արկանէ ընդ պատմութեամբ, անգիրն յինքեան գրէ զանցաւորս, զի անանցս արասցէ: Գիրն զվերանալն Եղիայի նիւթական պատուականաւքս ասէ, անգրութիւն՝ զերեւումն Տեառն եւ զեղիայեանց...

Եղիշէ, Մատ., էջ 228:

Քանզի Խաչին պատառեցաւ ձեռագիր պարտեացն մերոց, որպէս ասէ Պաւղոս, թէ՛ «Ջնջեաց զձեռագիրն, որ կայր մեզ հակառակ՝ բեւեռելով զնա ընդ խաչափայտին» (ՎՊՊՊ. Բ-14): Եւ արդ, զի՛նչ է ձեռագիրն, որ հակառակ էր ընդ մեզ. ձեռագիր կոչէ զբանն, որ ասացաւ յԱստուծոյ առ Ադամ, թէ՛ «Յաւուր, յորում ուտիցես ի ստղոյն, յորմէ ասացի քեզ շուտել, մեռցիս» (ԿՊՊՊ. Գ-3) ...: Արդ, զբանքս զայսոսիկ իրր զձեռագիր եւ զհրամանս ինչ, որպէս թէ յԱստուծոյ առեալ սատանայ՝ սպանանէր զամենեսեան սոքաւք զմեղուցեալսն, իբրեւ շար պատաւոր, որ ձեռագրով իշխանութիւն առնու ի թագաւորէն սպանանել զմեղուցեալս եւ շարագործս: Սակայն

ոչ եկաց մնաց սատանայ ի շափ իշխանութեան, զոր ընկալաւ սպանանել միայն զմեղուցեալսն, այլ սպան եւ զայն, որ ոչ էր գործեալ զմեղա՝ Քրիստոս Յիսուս, զսուրբն եւ զարդարն: Եւ յաղագս այսորիկ առեալ եղեւ ձեռագիրն ի նմանէ, այսինքն՝ իշխանութիւն: Որպէս դատաւորն, յորժամ առաւել քան զհրամայեալսն ի թագաւորէն գործէ, տարագիր լինի ի դատաւորութենէն, սոյնպէս եւ սատանայ տարամերժեալ եղեւ ի տէրութենէն, զի առաւել քան զհրամայեալսն յարինացն գործեաց՝ զարդարն սպանանելով: Արդ, այսպէս Քրիստոս պատառեաց զձեռագիր յանցանացն մերոց եւ զրեաց մեզ զայլ զիր՝ ոչ իբրեւ զառաջինն դատապարտութեան, այլ՝ ազատութեան եւ որդեգրութեան:

Բրս. Մրկ., էջ 430:

Գրակ. Դրվագներ, էջ 93-94:

Գմբէք

Իսկ զմբէթին վերամբարձումն, որ ի վերայ ինքեան պսակ ունի զԽաչն պարծանաց, զմանկանց իւրոց զվերամբարձ առաքինութիւն քարոզէ, զորս Խաչին պարծանաւք ի վերինն տանի յերուսաղէմ:

Վարդ. Հաղթ. Նաւ. եկեղ. տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 5561, թ. 201ա:

Գռափ = զորութիւն, ամրութիւն, ողջախոնդութիւն

Ջի որպէս գաւտին զմէջսն պնդի եւ անքակտելի զհոգին իւր ի Քրիստոս կապէ, եւ ելանելով մեղացն ծառայութենէ՝ Աստուծոյ միշտ ծառայէ: Եւ երկրորդ գաւտի քահանայականն է, որ տայ եպիսկոպոսն քահանայիցն եւ սարկաւագաց, զի շնորհսն, զոր առին յԱստուծոյ, պնդակազմ եւ ժիր կայցեն, եւ ի գործ սպասաւորութեան եկեղեցւոյն՝ փոյթ եւ արագ: Երրորդ՝ գաւտի ճգնաւորացն է, զոր ունէրն Եղիա եւ Յովհաննէս Մկրտիչն հանդերձ ի ստեւոյ ուղտու եւ գաւտի մաշկեղէն ընդ մէջ, զի որպէս մաշկն մեռած մորթ է, նոյնպէս եւ որ վասն Աստուծոյ սիրոյն ճգնի, զամենայն մեղք եւ զցանկութիւն եւ զախտ մեռուցանել եւ ցամաքեցուցանել պարտ է: Չորրորդ գաւտի զինուորականն է, որով զինուորն պնդէ զմէջսն, յորում եւ իցեն ամենայն պատերազմական գործիքն: Նոյնպէս եւ որ յայս կրանս քրիստոնէութեան զինուորի, ի կռիւ է հետ սատանայի. եւ զկռուոյն զգեստն է զգաւտին...: Հինգերորդ գաւտի ճանապարհորդացն է, որ գաւտի կապեն...: Չոր արինակ իսրայէլացիքն, յորժամ ելին յԵգիպտոսէ եւ գային յԵրուսաղէմ, այսպէս հրամայեաց նոցա Աստուած եւ ասաց. Եղիցին գաւտիք ձեր պնդեալ ընդ մէջ...:

Այդպէս եւ մեք, որ ի ճանապարհի եմք յայս կեանքս, պարտ է մեզ զտղջախոհութիւնն գաւտի ածել եւ այնպէս ընթանալ զճանապարհ կենցաղոյս: Եւ վասն այնորիկ ի վերայ միջացն ածեն զգաւտին առ ի սանձել զցանկութիւնն, զի ցանկութիւնն ի միջացն ծնանի ի ներքոյ կողիցն, ի լերդէն եւ յերկամանցն...:

Երզն. Կանոնք. տե՛ս Խրատ. արձակք, էջ 234-236:

Գրակ. Դրվագներ, էջ 100

Գոյն

Եւ չորս գոյն. խոհեմութիւն՝ թաղաւորական ծիրանին, ողջախոհութիւն՝ բեհեզ, կարմիր՝ արիութիւն եւ մարտիրոսութիւն, կապոյտն է երկնաւոր արդարութիւն...:

Տաթ. Մեկն. Յոք ՄՄ, ձեռ. 1116, թ. 71ա

Գրակ. Հ. Հակոբյան Գրիգոր Տաթևացիին, էջ 111:

Lexikon, II, S. 7-14

Դղմենի = Տաճար

Բայց զի՞նչ է այս, որ առաջի մեր նկարակերպէ. ոչ զայլ, եթէ ոչ զտաճարին բարձեալ բերէ խորհուրդ, զի որպէս սակաւ կանաչախիտ սաղարթս տերեւոց ունէր սա եւ ոստոց, հանգունաբար եւ տաճարն զարդարեալ փայլէր զքահանայական զարդիւք, աշտանակաւք արիւնաւք եւ աւրինաւոր գահուցն զարդուք... Եղև զգմենին հովանի ի վերայ զլսոյն Յաւնանու, եղև տաճարն հովանի որդւոցն Իսրայէլի...:

Եփրեմ Մսեցի, Մեկն. Յովնանու, ՄՄ, ձեռ. 1271, թ. 22բ:

Դեղին = Ճգնավորներ

Եւ զեղինն ճգնաւորաց է, որ ի փապարս լերանց արեւակեզ եւ ցրտասառոյց եւ զանձինս ճնշեալ ի պահս եւ զաղաւթս, եւ մարմինն զեղնեալ եւ նուաղեալ եւ թարշամեալ ի սիրոյն Քրիստոսի:

Յովհ. Գլուզ Երզնկ., Թուրթ Եկեղեաց, ԲՄ, 10, էջ 313, նան՝ Գր. Տաթ., Մեկն. երզ., աշխր. թրգմ., էջ 32:

Դուռ = Քրիստոս

Դուռն կոչեցաւ Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս (տե՛ս Յովհ. Ժ 9)՝ շորիւք սեմաւք միացեալ, որ անճառ տնարէնութեամբն եւ մարմնա-

պատ լինելովն զքառանիւթեայ տարրս մեր ընդ լինքեանս միաւորեաց եւ զմեզ ի շորից կողմանց ամփոփեաց, չորեքմասնեան մարմինս ի չորեքկերպեանսն բարձրացոյց յԱթոռ: Երկու փեղկ երկու խառնուածովք ընդ միմեանս շաղկապեալք եւ մի դուռն անուանի հրաշագարդ: Այսպէս Աստուած եւ մարդ անկեղծ եւ աներկեւան. Աստուած մարդացեալ եւ մարդն աստուածացեալ: Եւ բնութիւն մի եւ մի դէմք տեսանի անբաժանաբար գոյով...:

Ստեփ. Միւն. Խորհ. եկեղ. տե՛ս ՄՀ, Չ, էջ 490 [2-5]:

Գրակ. Դրվագներ, էջ 142

Եզ = Դուկաս Անտարանիչ

Եւ զուարակն, որ է առ մեզ ցանկականն, նշանակէ զԴուկաս, քանզի եզին պարարելոյ նմանեցուցանէ զենուան Որդոյ, որով խրատիմք, զի ի նմանութիւն Տեառն եւ մեք սպանցուք զանդամս երկրաւորս, որ են ցանկութիւնք աշխարհիս:

Տիրատուր, Քարոզ, ՄՄ, ձեռ. 2178, թ. 287բ

Գրակ. Lexikon, III, S. 339-340

Եկեղեցի, տաճար = մարդ

Բայց պարտ է գիտել, թէ ընդէր զեկեղեցի, որ յանշունչ քարանց եւ ի փայտից շինեալ է, եւ զժողովս հաւատացելոց միապէս կոչէ եկեղեցի: Այսպէս խորհրդածի, զի որպէս զգրախոսն կրկին իմացաք, այսպէս եւ զեկեղեցի ծանիցուք: Քանզի եկեղեցի ի յերրայեցոցն ի մերս ժողովուրդ թարքմանի, ըստ նմին այն կոչի եւ ժողովարանն, զի է շինեալ ստուգապէս տուն Աստուծոյ յաղագս պատարագելոյն ի նմա Որդոյն Աստուծոյ: Նոյնպէս եւ մարդս տաճար Աստուծոյ, ըստ Պաւղոսի յաղագս սրբութեան աւագանին եւ մաքրութեան վարուց ...:

Վարդ. Հաղթ. Նաւ. Եկեղ. տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 5561, թ. 200բ:

Գրակ. Դրվագներ, էջ 142

Զգեստ քահանայի

Անդ զպճղնաւոր զգեկելով ունէր քահանայապետն առ ստորտովն զանգակա եւ խոյր ի վերայ զլսոյն, եւ վակաս չորեքկարգեան ակամբքն՝ խառնեալ ոսկելով շղթայածեւիւք ընդ միմեանս: Իսկ յեկեղեցի նշանակելով զՔրիստոս՝ զգեցեալք մեզ հաւատովք, սիրով եւ սրբութեամբ: Իսկ զանգակքն զպայծառ քարոզութեանն, որ ի ծաւալումն բացայայտէ, եւ խոյրն զշնորհս Հոգւոյն զեկուցանէ:

Քանզի զպճղնաւորն զգենյով Ահարովնի՝ զմարմնանալ Քանին նշանակէր, զչորեքնիւթեայ բնութիւնս զարդարեալ շքեղաշուք արդարութեամբ: Կապուտական երկնաւորն եցոյց առաքինութիւն եւ կարմրովն մանուածոյ՝ զանապական արեանն կցորդութիւն, որով հաւասարեաց մեզ արեան եւ մարմնոյ, եւ բեհեզովն սպիտակա՝ զԱստուածութեանն ընդ բնութիւնս մեր խառնումն, եւ ծիրանեան զծածկեալ խորհուրդ անճառելի տնաւրէնութեան: Եւ շորեքկարգեան ակունքն երկոտասան առաքելոցն համաքատակին, զի սիրտ եւ կամք եղեն Քրիստոսի, եւ ի շորս առաջս բաժանեցին զԱւետարանն ի շորեծագեան տիեզերս:

Յովհ. Աւձնեցի, Բ ճառ եկեղեց. տե՛ս ՄՀ, հտ. Է, էջ 100 [77-82]:

Ապա (Աստուած - Հ. Ք.) յարուցանէ զայր հաւատարիմ, զմեծն ի մարգարէս զաստուածատեսն Մովսէս...եւ հրամայեաց նմա առնել զվակաս քահանայութեան զգեստուն, զոր աստուածարնակ կոչեն Գիրք, յորում երկոտասան ակունք էին շարակարգեալք ի շորեսեան սկզբմունս առ մի մի շար երեք ակունս արինակ երկոտասան առաքելոցն: Իսկ շորս քարն երանելի աւետարանչացն ակնարկութիւն: Իսկ առ մի մի շարք երեք ակունքն, քանզի թէպէտ շորք են, որ գրեցին զաւետարանսն, բայց այլքն ընդ նոսա համադասեալ աւետարանիչք անուանին: Քանզի զճշմարտութիւն ուսուցանէին որպէս Պաւղոս զիւր վարդապետութիւն աւետարան ասէ. «ըստ աւետարանիս իմում, ասէ եւ ըստ քարոզութեան Յիսուսի Քրիստոսի» (Բ ՏԿ. Բ 8): Եւ դարձեալ երեք ակունքն առ մի շար՝ նշանակ են Քրիստոսի մարմնով զայստեանն, որ ցուցանէ մեզ, թէ մարմին կատարեալ էառ ի հոգւոյ եւ ի մասոյ գոյացեալ, եւ զերիւս զայս յիւրում Աստուածութեան միաւորեաց: Քանզի շարն զխառնումն եւ զմիաւորութիւն ցուցանէ, իսկ ականցն տիպքն՝ զմարմինն, զհոգին եւ զմիտսն, զոր էառ ի մէնչ լուսազէղ պայծառութեամբ աստուածացոյց եւ կարողակից Աստուածութեան իւր արար եւ յայնմհետէ այսր եւ յաւիտեանս ժամանակաց յԵրրորդութիւն երկրպագի եւ փառաւորի ոչ երկու, այլ մի եւ միաւորական զարութիւն: Չորք շարքն առ երեք ակունքն այս է խորհուրդն եւ արինակն շորս նիւթոյ աշխարհիս, որ սկզբունք կոչին, զոր պիթագորացիքն յաւիտեանս անուանեն, պատուեն, ուստի զպալի արարածս լինելութիւն էառ ըստ իւրաքանչիւր կարգի զգայականք եւ անզգայականք, կենդանիք եւ անկենդանք, բուսականք եւ անբոյսք, ուստի մարդն, որ ի ձեռն

անհնազանդութեան եղեւ ասպնջական¹²⁴⁷ խաւարի եւ ախտից գերի անկեալ մահու ազատութենէն...:

Պատմութ. Ահար. եւ վակ., տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 4853, թ. 377ա:

Եւ արդ, մի՛ ոք վայրապար եւ անխորհուրդ համարեսցի զքահանայականն զգեստ, զի որպէս ի հնումն առ Մովսէսիւ նկարեցաւ խորհուրդ սրբոյ պատարապին, նախ արինակաւք եւ ի նորումս կատարեցաւ ի Քրիստոս, նոյնպէս եւ քահանայք հնոյն նորոյ քահանայութեանս էին տիպք, եւ պատմուճանն Ահարովնի նորոյ քահանայիցս զգեստուցն յարացոյց, զոր եւ սուրբ առաքեալքն զործակցութեամբ Հոգւոյն Սրբոյ կատարելապէս յարդարեցին զլրումն եկեղեցւոյ...

Առ դասս քահանայից. տե՛ս Ներս. Շնորհ. Թուղթ ընդհանր. 1865, էջ 70:

«Քահանայք քո զգեցցին արդարութիւն» (Սաղմ. ՀԱՄ 9): Եւ արդ, վասն զի բազում զանազանութիւնն քահանայական բանս եցոյց, պարտ է գիտել վասն ո՛չր մարգարէս զայս ասէ, յորմէ եւ քննելի է, թէ զինչ զգենոյր զարդարանս անձին հնոյն քահանայութիւնն, որով եւ զնորս իմասցուք, թէ ուստի՞ գտին զձեւ քահանայական հանդերձից: «Վասն զի զստուեր հանգերձելոց բարեացն ունէին արէնքն» (Եւր. Ժ 1). աստուածային առքեալն ասէ: Զի ամենայն արինակք նորոյս էին, վասն որոյ ընկալաւ եկեղեցի զարինակն քահանայիցն զհանգերձ, զոր ընկալան յԱստուծոյ: Եւ այսպէս եւ զպատարագողքս պատուեցաք: Եւ այս հնոյն զգեստ քահանայական: Պատմուճանն պճղնաւոր եւ ի երայ նորին վակասն զուսովն եւ զլանջալքն: Եւ վտաւակս պճղնաւորս եւ տախտակ դատաստանի, յորս ԲԺ (12)-ան ակունք ընդ վակասն յեռեալ, եւ խոյր ի զլուխն, եւ թիթեղն ոսկի ի վերայ խոյրին, եւ զանգակք ընդ ստորոտով պճղնաւորին: Արդ, «պճղնաւորն ի Դ (4)-ից նիւթոց արինակ էր շորից տարերց ի բեհեզոյ, որ է երկրի նշանակ, զի վուշ յերկրէ է բուսեալ, կարմիրն՝ հրոյ, կապուտակն՝ աւղոյ, ծիրանին՝ ջրոյ, վասն զի ի ջրոյ գոյանայ: Եւ այս է նիւթ երկնի եւ երկրի, զոր զգենոյր քահանայապետն, եւ դնէր յուսանոցն զԲԺ (12) ակունսն ի խորհուրդ ԲԺ (12) կենդանեացն եւ ԲԺ (12) ցեղիցն Իսրայիլի, որ ի վերայ լանջացն զայր յագանելն զուսանոցն: Եւ երկու զմրխտեայ ակունքն ի կռանն՝

զերկուս կիսագունդս, զի բոլոր է, եւ երկնագոյն ակնս այս եւ խորհուրդ ծովու եւ ցամաքի, ուր բնակեն ամենայն մարդիկ»¹²⁴⁸։ Եւ Զ (6) անուն յիւրաքանչիւր ակն, զի Զ (6) կենդանակերպս կայ յիւրաքանչիւր կիսագունդ։ Եւ ի վերայ բանակին Դ(4)-եք կարգ են ակունք. երիս երիս ի մի կարգ, զչորս յեղանակս յերից ամսոց նշանակէ։

Եւ զայս ամենայն զգեցեալ քահանայապետն, զերկինս եւ զերկիր, զծով եւ զցամաք, ուր բնակեն ամենայն մարդիկ, եւ ի ժամ քահանայական ազաւթիցն զՈրդին իւր զաշխարհ ընդ ինքն տարեալ հաշտեցուցանել ընդ Աստուած, եւ նուէր տալ նմա զերկին եւ զերկիր, զի քահանայն հայր է աշխարհի, եւ քահանայապետն՝ քահանայից իշխան, իբր հայ հարանց։ Դարձեալ է եւ այլ բարձրագոյն խորհուրդ իմանալ, զի զգեհունն Ահարոնի զպճղնաւորն զմարմնանալն Բանին Աստուծոյ նշանակէ, զի որպէս զգեհոյք քահանայն զհանդերձ վակասին, այսպէս զգեցաւ Տէր մեր զհանդերձ խոնարհութեանն քառանիւթեայ¹²⁴⁹, կապուտական՝ երկնի եւ երկնաւորացն նմանիլ առաքինութեան, կարմրովն մանուածու՝ զանապական արեանն եցոյց զկցորդութիւն, որով հաւասարեաց մեզ մարմնոյ եւ արեան, եւ բեհեովն սպիտակաւ՝ զԱստուածութեանն ընդ մեզ բնութեանս մեր խառնումն, եւ ծիրանեան՝ զանճառելի տնարկնութեանն զխորհուրդ զծածկեալն յայտնէ։ Եւ ԲԺ (12) ակունքն ԲԺ (12) առաքելոցն խորհուրդ, զի սիրտ եւ կամք եղեն Քրիստոսի նոյնպէս եւ այլն մի ըստ միոջէ մեծի խորհրդոյ էին աւրինակք։

Եւ զի պիտակէս էր հնոյն ամենայն տպաւորութիւնք նորոյս, վասն այսորիկ եւ նորա զգեհու ի ներքոյ պճղնաւոր պատմուծանն։ Եւ ի վերայ զվակասն, զոր այժմ ուսանոց կոչեմք, ի զանազան եւ ի զեղեցկերանց նիւթոց։ Եւ զտախտակ զատաստանին միայն քահանայապետն ունի յաջ կողմն բարձրցն։ Եւ զվտաւակն պճղնաւոր ի վերայ, որ այժմ կոչի նափորտ։ Եւ պարտ է զիտել, զի պատմուծանաւ եւ հոլանի եւ առանց զաւտոյ կալն ամենեցուն է ժառանգաւորաց եկեղեցոյ։ Իսկ սարկաւագացն՝ պատուոյ եւ առաւելութեան նշանակ։ Վակասն, որ ի վերայ ահեկ ուսոյն ի վերայ պատմուծանին՝ քահանայիցն առաւելութիւն, զի Բ (2) ուսովն բառնայ, բայց քահա-

¹²⁴⁸ Չակերաների մեջ գտնվող հատվածը Երզնկացիին քաղել է Վարդան Արևելցու Մաղմուսաց մեկնությունից. «Մեկնություն Մաղմուսաց Դավթի՝ յարիմեալ սրանչելի աստուածաբանութեամբ սուրբ եւ երջանիկ մեծին Վարդանայ... Ամղկրխան», 1797, էջ 445։

¹²⁴⁹ Ակնարկում է չորս տարերից քաղկացած կյութի՝ մարմնի պարագան։

նայապետիցն ընդ վակասն եւ զտախտակ զատաստանին ծայրագոյն պատիւ, եւ ի վերայ նափորտին զպատուական եմփորոնն խաչիւք զարդարեալ, զի Քրիստոս խաչիւ փառաւորեցաւ, եւ նստի յաթոն փոխանակ Քրիստոսի։ Եւ զի Քրիստոս ոչ վայրապար, այլ խաչիւ եւ մահուամբ ժառանգեաց զհաւտս զայս։ Վասն այսորիկ քահանայապետն զեմփորոնն խաչիւք զարդարեալ զգեհու, յորոյ վերայ Ե (5) խաչ, որպէս թէ ասէ. «Աշխարհի խաչեալ եմ» Ե (5) զգայարանաւքս, եւ կամաւ «մեռայ ընդ Քրիստոսի աշխարհի, եւ կենդանի է չիս Քրիստոս» (Գաղատ. Բ 20), եւ միայն մարմնով կամ վասն առաջնորդելոյ հաւտիս։ Իսկ եպիմիստիկոսն, որ է բազպանն, որ եւ այս քահանայապետական պատուոյն է՝ պատրաստ ունելոյ զձեռնն ի քահանայազործելն։ Իսկ տախտակ զատաստանին ի վերայ բարձրցն, թէ որպէս ի հնումն քահանայապետն ԲԺ (12)-ան ակամբք զերկոտասան նահապետացն անուանսն առաջի Աստուծոյ տանէր վասն քաւութեանն որդեացն բարեխաւս. այսպէս եւ ես՝ զանուն փրկչին Քրիստոսի միջնորդ եւ բարեխաւս հաշտութեանն Աստուծոյ։ Իսկ վակաս եւ նափորտ Բ-որդ, որք զատու քահանայիցն տուաւ, զի ի գործ պատուիրանին Աստուծոյ վաստակեցցին անաշխատ։ Եւ զի աշխատին, վասն այնորիկ արժանի եղեն զառաջնորդութիւնն ժողովրդեանն ժառանգել։ Իսկ նափորտն՝ զարքունական պատիւն, զի զնեւրին մարդն (տե՛ս Բ Արնճ. Դ 16) բովանդակ ի ներքոյ լծոյն Քրիստոսի եղին, վասն այնորիկ առաջնորդ եւ վերակացու եղեն։ Իսկ սարկաւագքն, թէպէտ եւ ունին վտաւակ, պատմուծան եւ իշխանական, այլ թեզանեաւք վասն գործոյն։ Եւ վակասն ի վերայ ահեկ ուսոյն, յայտ արարեալ, թէ զլուծ պատուիրանին միայն մի ուսով կարացաք բառնայ զներքին մարդոյն, վասն այսորիկ իշխանք կարգեցաք պաշտելոյ եւ սպասաւորելոյ, եւ ոչ առաջնորդելոյ։

Արդ, այսորիկ զեղեցկայարմար ձեւք զարդու քահանայական հանդերձի ի հնոյն ստուերաւք եւ աւրինակաւ պաշտեցեալ եւ ի նորոյս ճշմարտապէս ընկալեալ։ Բայց զառաւելութիւնն նորոյս զերագանց ճոխութեանն եւ զաննիւթ պայծառութիւնն, որով ոգի զարդարի, ցուցանէ մարգարէս զգեհտ եւ ասէ. «Քահանայք քո զգեցցին զարդարութիւն»։

Յովհ. Երզնկ., Մատ. Ա, էջ 489-491։

Չորրորդ զգեստն է ձեռնուորարն եւ բազպանն, եւ այս ցուցանէ զկապանն, որով կապեցին հրէայքն զձեռն Քրիստոսի, յորժամ ըմբռնեցին զՔրիստոս։ Նաեւ ցուցանէ զաւրայս փնջեալ, այսինքն՝

զգործս բարիս ժողովեալ. վասն այն եղեալ է ի ձախոյ ձեռն, որ զկեանս զայս ցուցանէ, եւ զբազկուրարն, որ երկու ձեռն, զի կեանս յայս պարտ է սերմանել զբարիս, որ է ձախ, եւ ի հանդերձեալն հնձել, որ է աջ: Նաեւ ձեռնուրարն ցուցանէ զմաքրումն ներելի մեղաց, զի նման է փոքրիկ վարշամակի, որով մաքրեն, զի թէպէտ ի յահեակ կեանս կարեն ի բաց կալ ի մահացու մեղաց, այլ ոչ կարեն ի ներելի մեղաց: Վասն այն պարտ է մաքրել զերեսս հոգւոյն ի ներելի մեղացն:

Հինգերորդ՝ զգեստն է, որ է ուրարն, որ ցուցանէ զկապանսն, որով կապեցին զՔրիստոս ընդ սիւնն: Նաեւ ցուցան է զլուծ պատուիրանացն Աստուծոյ, որ թեթեւ է եւ քաղցր որպէս ասէ Քրիստոս. «Լուծ իմ քաղցր է»:

Վեցերորդ՝ զգեստն է նափորտն. ցուցանէ զկարմիր քղամիթն Քրիստոսի, յորժամ տանէին ի շարշարանս: Նաեւ ցուցանէ զաստուածային սէրն, զի որպէս նափորտն է վերին զգեստ եւ ծածկէ զամենայն, նոյնպէս սէրն Աստուծոյ ծածկէ զամենայն մեղս, որպէս ասէ առաքեալն. «Սէր ծածկէ զբազմութիւն մեղաց»: Եւ որպէս նափորտն է ի վերայ ամենայն զգեստուցն, նոյնպէս սէրն ի վերայ ամենայն առաքինութեանց: Եւ այս գիտելի է, զի զամենայն զգեստ, զոր ունի վեց կարգն, որ ի վայր է քան զքահանայն եւ կատարել զամենայն գործս նոցա: Եւ այս ցուցանէ, թէ ամենայն առաքինութիւնք, որք տարածեալ են ի ներքին կարգաւորսն, պարտ է, զի ի քահանայն ժողովեացի: Յայսմանէ երեւի թէ յոյժ պատուեաց Քրիստոս զքահանայսն, զի զգեցոյց նոցա զիւր հանդերձն: Զի ամենայն զգեստ պատարագին նշանակէ զամենայն զգեստ շարշարանացն Քրիստոսի: Եւ ոմանք են, որք անգիտութեամբ արհամարհեն զսուրբ զգեստ պատարագին, զոր եւ ի հին աւրէնսն հրամանան Աստուծոյ զգեստաւորէին, եւ ապա պատարագ մատուցանէին, որպէս Ահարան եւ որդիքն իւր: Զի թէ վասն պատարագելոյ զանբան անասունսն այնպէս պարտ էր զարդարիլ զգեստիւք, քանի՛ առաւել պարտ է զարդարիլ որ պատարագէ զԳառն Աստուծոյ, որ բառնայ զմեղս աշխարհի: Վասն որոյ ասէ Դաւիթ. «Քահանայք քո զգեցցին զարդարութիւն»: Այս առաջին պատուին, որով պատուեաց Քրիստոս զՔահանայսն:

Երկրորդ պատուին՝ զնելով զթագն ի գլուխ նոցա, որպէս եղաւ ի գլուխն Քրիստոսի պսակ ի փշոց նշան թագաւորութեան: Այսպէս եւ քահանայն ունի պսակ ի գլուխս իւր, այսինքն՝ զի մաքրեն զգլուխն, եւ կազմեն զհերս իրրեւ զթագ բոլոր: Զի ծառայելն Քրիստոսի թագաւորութիւն է, եւ կատարեալ խաշածեւ, զի խաշակից

եղեւ Քրիստոսի: Եւ թագս այս բոլոր պատշաճի քահանային վասն չորս պատճառի: Նախ զի ասեն իմաստունք, թէ բոլոր ձեւ գեղեցիկ է քան զամենայն ձեւս, եւ քահանային պարտ է ունիլ զգեղեցիկ վարս քան զաշխարհականս: Երկրորդ՝ զի ընդարձակ է բոլորն, եւ բազում ինչ պարունակէ յինքեան, եւ պարտ է, զի ընդարձակ լիցի սիրտ քահանային լցեալ սիրով, զի ոչ միայն սիրեն զսիրելիսն, այլ եւ զթշնամիս: Երրորդ՝ զի սրբագոյն է բոլորն, զի ոչ ունի անկիւն, ուր թաքիցէ ազտ ինչ: Նոյնպէս եւ հոգի քահանային լիցի սուրբ ի մեղաց, որ ոչ ունիցի անկիւն խորամանկութեան կամ նախանձու, ուր թաքչի աղտեղութիւն մեղաց: Զորրորդ՝ զի պարզ է քան զայլ ձեւս, զի այլ ձեւք ի բազում գծից են բազկացեալ, այլ բոլոր ձեւն ի միոյ գծոյ, եւ ոչ ունի սկիզբն եւ կատարած, այլ կատարեալ է, վասն այն աշխարհս ի յայս ձեւս եղեւ եղեալ, որպէս չորս տարերքն, եւ աստեղք եւ երկինքն. այսպէս պարտ է, զի լիցի միտք քահանային պարզագոյն եւ միամիտ իբրեւ զաղանիք...

Դարձեալ յայլմէ քարոզ վասն կարգի քահանայութեան, տե՛ս Ամատան, ԽԱ, էջ 182-183

Իսկ զգեցուցնել հանդերձ ըստ պատշաճին գլուխն եւ խոշոր ցուցանէ, թէ որպէս փափուկ զգեստն ի խոշորն փոխեցաւ, նոյնպէս եւ զվարս աշխարհական կենաց ի խիստն եւ ի խոշորն փոխարկեացէ: Արդ, մոնոգոնն ունի Ե (5) զգեստ. նախ՝ քուսիթայն ի գլուխն, որ է ծֆուլն, որ նշանակէ զշնորհն Քրիստոսի ի գլուխն իջեալ եւ բոլորն, զի բոլորոպէս զհոգի եւ զմարմին պահպանէ շնորհքն Աստուծոյ: Երկրորդ հանդերձն նեղ ստորոտիւք, որ է խոշոր վարքն եւ նեղ եւ անձուկ ընթացքն: Երրորդ՝ գաւտին ի զսպումն ցանկութեան երիկամանցն: Զորրորդ՝ հողաթափ յոտս՝ նշանակ արիութեան: Հինգերորդ՝ քառակուսի թիկանցն՝ նշանակ խաչին: Իսկ կրանաւորն, որ է սքեմաւորն, ունի չորս զգեստ աւելի, այսինքն՝ զկնգուղն առանց խաւոյ, որ է սպիտակ ծիրն, որ նշանակէ զծածկելն ամենայն զգայարանաց եւ զսպելն զմիտս յերկրէ եւ միայն յերկինս զուղղելն: Այլ եւ ունի զսքեմն ի վերայ ուսոյն խաշանման, որ նշանակէ զլուծ պատուիրանին եւ զխաչն Քրիստոսի յուս իւր բարձեալ: Այլ եւ զայծենի մաշկեակն որպէս Յովհաննու եւ Եղիայի, որ է զգեստ տուեալ մարդկայինս ազգի: Այլ եւ զաղաբողոն նափորտն վերարկեալ ծածկոյթ մինչեւ ի ստորոտն, որ նշանակէ զսէր եւ զխոնարհութիւն, որ ծածկոյթ եւ զարդ է ամենայն առաքինութեանց: Այս հասարակ կարգաւորացն է զգեստ: Այլ որք գերագոյնքն են եւ խստակրան ճգնութեամբ որպէս հարքն եգիպտացիք՝ թէզանատ

բաճկոնաւ եւ բոկ ոտիւք ժուժկարին՝ իբր թէ զընթացս երկրաւոր եւ
զգործս մարմնական ի բաց եմք մերկացեալ:

Նորին վասն միայնակեցաց. տե՛ս Ամատան, ՃԶԳ, էջ 704:

... Զոր աւրինակ ի հինն քահանայապետն զգենոյր զսլճղնաւորն
ի շորից նիւթոց՝ յարինակ շորից տարերց. բեհեզն յերկրի է, զի
վուշն յերկրէ լինի, եւ կարմիրն՝ հրոյ, կապուտն՝ աւոյ, եւ ծիրանին՝
ջրոյ, զի ի ջրոյ գոյանայ:

Գր. Տաթ., Մեկն. Սաղ. (ընդարձ. տարր), ՄՄ, ձեռ. 1203, թ. 225ա:

Քահանայն նշանակէ զՏէրն մեր Յիսուս Քրիստոս, որ եղև
ճշմարիտ քահանայ յաւիտեան, ըստ կարգին Միլքիսեղեկի:

Սաղաւարդն նշանակէ զօրութիւն յաղթութեան Տեառն մերոյ
Յիսուսի Քրիստոսի, որով եւ ի պատերազմ բնդդէմ հելիարայ,
արար զփրկութիւն ազգի մարդկան:

Շապիքն նշանակէ զանմեղութիւն եւ զմաքրութիւն վարուց
Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եւ զմալուսն նորին երանականաւ
տեսութեամբ էութեան Աստուծոյ:

Գոտին նշանակէ զանմեղութիւն զողջախոհութիւն Տեառն մե-
րոյ Յիսուսի Քրիստոսի եւ զանխառնութիւն նորին զգայական ցան-
կութեանց:

Բազպանն նշանակէ զհօժարութիւն սրտի եւ զպատրաստու-
թիւն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի առ ի կատարել զհաճութիւն
Հօրն երկնաւորի:

Ուրարն նշանակէ զհնազանդութիւն Տեառն մերոյ Յիսուսի
Քրիստոսի առ ի լնուլ զկենսագործ տնօրէնութիւն իւր, ըստ նախա-
սահմանութեան Հօրն երկնաւորի:

Շուրջառն նշանակէ զլրումն ամենից առաքինութեանց, որով
զարդարեցեալ էր մարդկութիւն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի ի
սկզբանէ յգացման իւրոյ:

Մտանելն քահանային ի սրբազնատունն նշանակէ զիջումն Բա-
նին Աստուծոյ ի յարգանդ սրբոյ կուսին Մարիամու:

Զգեստաւորելն¹²⁵⁰ քահանային նշանակէ զներմարմնութիւն
Բանին Աստուծոյ ի յարգանդի կուսին Մարիամու:

Զինչ էութիւն ունի Պատարագն, ՄՄ, ձեռ. 2939, թ. 364ր

Գրակ. Դրվագներ, էջ 81

էջ. ավանակ = հրեա, հեթանոս

էջն նշանակէ զհրեայսն, եւ յաւանակն՝ զհեթանոսսն, զի երկո-
քին յանցաւորք գտան աւրինացն. հրեայք՝ զրաւորականին, ըստ
այնմ, թէ՛ «Ամենեքեան խոտորեցան ի միասին եւ անպիտանացան»
(Հառմ. Գ. 12) եւ «հաւասարեաց անասնոց անբանից եւ նմանեաց
նոցա» (Սաղմ. 101. 13), այսինքն՝ իշոյ, զի սա կոչի անմիտ յանասունս:
Եւ թէ ընդէ՛ր իշոյ զհրեայսն եւ մտրկի զհեթանոսս նմանեցուցանէ.
զի որպէս էջ թամբահարեալ եւ բեռնակիր լեալ, այսպէս եւ հրեայքն
ազգի ազգի գործովք աւրինացն աշխատեալք էին ընդ վայր եւ
անաւգուտ, եւ զոր աւրինակ յաւանակ տրմուղ եւ անվարժ, այսպէս
եւ հեթանոսք առանց աւրինաց եւ մարդարէից ըստ կամս անձանց
վարէին, եւ զոր ինչ ախորժէին, զայն գործէին:

Բրս. Մրկ., էջ 123

Գրակ. Ավետիսյան, Ավետարանների... խորհրդարանությունը, էջ 97:

Պոլս. Ե. 409

Առնեւ, Առ = առաջալներ, Քրիստոս, Եկեղեցի

Այլ ճշմարտապէս «լերինս» զառաքեալսն պարտ է իմանալ
քաղցր վարդապետութեամբն եւ «բլուրս»՝ զաշակերտս նոցա, որք
տղայացելոցն ի Քրիստոս կաթն ջամբեցուցին, յորմէ եւ «ամենայն
Յուդա շուր բղխեսցեն» (Յովհ. Գ. 19):

Սամ. Կամրջ. Տաւն Տերուն., էջ 729 [93]:

Իսկ լերինք եւ բլուրք՝ առաքեալքն, որք յետ այնորիկ ընդար-
ձակեցին զբան վարդապետութեան իւրեանց տիեզերս, իբր զայն
որ ասէ. «Հայեցարուք ընդ լեռնն, ուստի կոփեցարուք դուք ի նմա-
նէ»: Արդ, բղխեցին զբաղցրութիւն, զի հեղին ի լսելիս ամենեցուն
զաւետարան երկնից թագաւորութեան, որ շիբ ինչ քաղցրագոյն
քան զալս յոյս: Եւ ջամբեցին կաթն տկարացն, որք ոչ կարէին տա-
նել զայս քացր եւ զհաստատուն կերակուր՝ սնուցեալ զնոսա առ
հաճումն հաւատոց նշանաւ սքանչելեացն:

Ներս. Լամբր. Մեկն. ԺԲ մարգ., էջ 114-115

Լերինք սուրբք ամենայն հրեշտակք եւ նահապետք եւ արդարք՝
բարձրագոյնք աստուածապաշտութեամբ եւ առաքինութեամբ:

Վարդ. Արեւ., Մեկն. Սաղմ., էջ 506

Ապա թէ այլարանութիւն ի բանէս պահանջես լերինս գիտեա
զլերինս յաւիտեանականս, որոց սքանչելապէս յուսատու է Աս-
տուած, որք են առաքելոցն եւ մարդարէիցն գունդք, որ հոգեւոր

¹²⁵⁰ ձեռ. Ըսգեստաւորելն

ցնծութեամբ նուազեն Աստուծոյ Հաւր, որ առաքմամբ Միածնին հոգևոր արհնութեամբ արհնեաց զմեզ յառաջին անիծիցն դատապարտութենէ...

Տիրատուր վրդ. Կիլիկեցի [Վահրամ Բաբունի], Քարոզ ի բանն «Ուրախ լեր յոյժ դուստր Սիոնի...»։ ՄՄ, ձեռ. 2322, թ. 81ա

Հրց. Ընդէ՞ր ի լեառն, յորժամ կամէր զխորհուրդս արքայութեան ի ձեռն Թ՛ երանութեանց ուսուցանել: Պտտխ. Ասեմք. վասն բազում պատճառի, նախ ուսուցանէ մեզ զանձառասէր միտս ստանալ ի վարդապետել, կամ ելանել յանապատ եւ անդ ուսուցանել զաշակերտսն: Երկր. Որ ոք կամի զիմաստութիւն ուսանել, պարտ է փախչել ի վայրաքարշ ախտէ մարմնական եւ զմիտս հեռացուցանել յախտաւոր խորհրդոց, եւ ապա կարէ ուսանիլ: Երրորդ. Զի որք ի մեղս վարակեալ իցեն, ոչ իմանան զագրութիւն գործոցն, պարտ է ելանել ի լեառն ապաշխարութեան եւ ճանաչել զձանրութիւն մեղացն: Չորրորդ. Զի որ կամին ի հեռաւոր ինչ տեղի տեսանել, թողուն զձորն եւ ի լեառն ելանեն, այսպէս եւ որք կամին զգրախտն իմանալի նկատել, թե ուստի ելինն, պարտ է ի լեառնն առաքինութեան ելանել, եւ ապա ըստ բարեաց գործ հայել: Հինգերորդ. Որ զպայծառ լոյսն եւ զհստակ աւզն խնդրէ՝ ի գլուխ լերինն ելանէ, այսպէս եւ զպայծառ լոյսն ճշմարիտ եւ զիմաստութիւն կամի ուսանել, ի լեառն հաւատոյ եւ առաքինի գործոց պարտ է բարձրանալ Վեցերորդ. Զի յորժամ ուսուցանեն վարդապետք զաշակերտս, ոչ ի մէջ քաղաքի, այլ յանքոյթ տեղիս եւ յանապատ տանին: Այսպէս եւ Քրիստոս զաշակերտս յապահովս ի լեառն տարաւ եւ ուսոյց:

Իսկ առ միտս լեառն իմանալի է Քրիստոս յազգս անդրդուելի զարութեան, որպէս լեառն Աստուծոյ եւ լեառն պարարտ ընդդէմ հպարտացեալ լերանցն, եւ քաղաք ի վերայ այնր լերին շինեալ է եկեղեցի, ըստ Նսայնայ. «եղիցի յաւուրս յետինս յայտնի լեառն Տեառն: Եւ հիմն այնմ քաղաքի առաքեալք, դասք ամենայն արդարոց...»:

Ներսես Շնորհալի, Մեկն. Մատթէի, էջ103:

Հարց. Վասն է՞ր կոչի լեառն Քրիստոս: Պտտխ. Վասն Դ-ից. նախ վասն բարձրութեան, երկրորդ. վասն անշարժ զարութեան, երրորդ՝ վասն պարարտութեան, որպէս ասէ Դաւիթ. «Լեառն Աստուծոյ՝ լեառն պարարտ» (Սաղմ. ԿԷ՝ 16), չորրորդ. զի ընդդէմ է լերին հպարտացեալ (=սատանային):

Գր. Տաթ. Թ երան., ՄՄ, ձեռ. 6102, թ. 66աք, 93ա: **Օգոստինոս,** Խոստովանություններ, գիրք ԺԳ, XII, էջ 472, ծնթ. 17: Մինչդեռ Սաղմ. ԺԷ 8 («...հիմունք լերանց սասանեցան եւ խռովեցան») ի մեկնության մեջ «լեռները» խորհրդանշանն է համարում այս դարի հպարտների, որոնք «սասանեցան». անդ, էջ 359 ծնթ. 72:

Եկեղեցի լեառն ասի վասն անվանելի զարութեան եւ բարձրագոյն խորհրդոյն, ըստ բանին Տեառն Պետրոսի. «Դրունք զժոխոց զնա մի՛ յաղթապարեցեն» (Մատթ. Ժ.Չ 18)¹²⁵¹:

Տիրատուր Կիլիկեցի, Քարոզ Եկեղեցւոյ ի բանն «Տէր սիրեցի զվայելութիւն տանքո...», ՄՄ, ձեռ. 3319, թ. 48ա:

Գրակ. Խոսք, с. 510

Խաչ = աշխարհ, մարդ, նավ

Զարմանամ ընդ մարդկան իմացուածոց տգեղութիւն, թէ զիարդ վասն նոցին իրաց մարտնչին զանազանապէս յաղագս ճշմարտութեան իմաստասիրելով՝ զհակառակս խաւսին, եւ վասն կենաց զմահու արբուցանեն զեղ, զճառս լուսոյ ստուերացուցանեն խաւարաւ: Որք ոչ են անկեալ ի մտաց քաջայայտ ունին զԽաչին խորհուրդ. ես եւ յանտառի ուրեք կամ ի նկարս հանդերձից եւ ի զրի զնշան շարչարանաց Տեառն իմոյ տեսանելով՝ սոսկամ ճշմարտապէս եւ անխայեմ յանստուգութենէ, իսկ որք պահեն զերկիւղ ի սնոտիս, եւ որ ոչն է արժան, երկնչին, զառ ի յիշատակ մերոյն փրկութեան ձեւացեալ եւ կանգնեալ նշանն հայհոյին, եւ յոլովք ի նոցանէ ի վայր իսկ արկեալ կոխան առնեն, թէ վասն զի ի հերձուածողաց ձեւացեալ եւ կանգնեալ իցէ, եւ վասն այնորիկ խղճիցիս ինչ դու, որ զուղիղն խորհիս կալ զաղաթս առաջի նորա ոչ անգոսնեմ, վասն զի նշանակէ առաւել ատելութիւն ունել առ շարափառսն, սակայն հայհոյել եւ անարդել ոչ է պարտ, զի Տեառն քո է նշանն: Նաեւ մեք, յորժամ երկրպագեմք առաջի նորա, ոչ եթէ նիւթոյն զերկրպալութիւն մատուցանեմք կան զնոյն ինքն աստուածացուցանեմք զնիւթն, այլ նովաւ ի յիշատակել շարչարանաց Փրկչին մերոյ առ ի Աստուծոյ զաղաթսն եւ զերկրպագութիւն մատուցանեմք՝ խնդրելով ի նմանէ զնոյն նշան ի փրկութիւն եւ ի պահպանութիւն մեզ,

¹²⁵¹ «Լեառն գեկեղեցի կոչլ (Եսայի) եւ զկրտնիցն ամբոյթիւնս. զի գոր արինակ յորժամ զամուր լերամքք թեպէտ եւ քիւրք քիւրուց զարաց պատիցեն, աղեղունս լարիցեն, ի կոխս մատչիցին... նմա ինչ ոչ ազդիցեն. այնպէս եւ որ քնդ Եկեղեցւոյ մարտեան հանապազ զնա ինչ ոչ կարացին շարժել, եւ ինքեանք անկան յիւրեանց զարութենէ». **Յովհան Ոսկերկրան,** Մեկնութիւն Եսայնայ. տևս «Հատրնտիր ընթերցուածք ի մատենագրութեանց նախնեաց հանդերձ ծանոթութեամբ... ի Թաղեալ վ. Թոռնեան», Կիսնեա, 1893, էջ 187:

վասն որոյ եւ յաճախ իսկ եւ զդէմս կնքեմք նովաւ եւ զբովանդակ մարմինն նոյնպէս աղաշելով զխաշեալն ի փրկութիւն անձանց նովաւ, եւ յորժամ նմին ինքեան խաշին երբէք երկրպագիցեմք առ սէր Տեառն մերոյ, եւ զի նովաւ կեցոյց զմեզ, այլ ոչ վարկանելով Աստուած եւ որպէս Աստուծոյ երկրպագութիւն առնելով, ըստ որում եւ Աստուածայնոյ գերեզմանին եւ մարտն եւ սրբոյ Անտարանին երկրպագեմք ի փառս Տեառն, քանզի նոքաւ կորուսեալ բարձաւ իշխանութիւն խաւարին հակառակ նմա, եւ ի փրկութիւն մեզ պատուեալ մեծարեմք զնշանն պարծանաց: Իսկ կորստական աղանդոյն նեստորի հետեւողքն եւ ժողովոյն Քաղկեդոնի, զնոյն ինքն զհաշեալն ուրանան Աստուած գոյ եւ զնաշն պատուել կեղծաւորին, ընդ որ ոչ փոքր ինչ հիանամ, զորս հարցանեմ, թէ իբրեւ զմարդոյ սրբոյ տանջանաց գործով դուք մեծարէք զհաշի, ընդէ՞ր ոչ ապա եւ զհնոյն Բաբելոնի եւ զգուրն առիւծոց կամ զքարինսն Չաքարիայ պաշտէք, զի զայլսն թողից զսուրն, որով զխատեցաւ մեծն ի ծնունդս կանանց մարգարէ եւ զմահու անաւթան, որով Յեզարէլ շնչեաց զԱստուծոյ մարգարէսն, ապա թէ Աստուծոյ իցէ հաշն, հի՞մ զխաշեալն աստարացուցանէք յիւրմէ Աստուածութենէն իբր զարհուրեալք լինել ուղղափառք, կամ թէ գուցէ ախտ եւ շարշարանք յանշարշարելի եւ յանախտ բնութիւն Բանին մերձենայցէ, որ իւրով մարմնովն շարշարեցաւ ճշմարտապէս ոչ ինչ զանշարշարութեան Բանն վնասել, բայց զի ինքն է Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս, այսինքն է Բանն մարմին եղեալ, եւ ոչ երկուք դեմք եւ բնութիւնք, որ շարշարեցան եւ ոչ վնասեցաւ...

Յովհ. Սարկաւազ. Վասն սրբոյ Խաչին, տե՛ս Յովհաննու քահանայի ի խնդրոյ Գազկա..., ՄՄ, ձեռ. 6453, թ. 144ա-145ա

Կերպարան խաչին ի՞նչ է, եթէ ոչ կերպ աշխարհիս, որ է շորեք կուսի. արեւելք՝ լուսաւոր լեառն եւ զլուխ է, հիւսիս՝ ի յաջ, հարաւ՝ ի ձախ, արեւմուտք՝ ի յոտս, որ է՝ կատարումն: Նոյնպէս եւ ձագք ի կերպ խաչի թուշին յերկինս, նաեւ մարդ, յորժամ աղաւթէ կամ լողայ զկերպ խաչի ունի եւ՝ նա յորժամ ելանէ ի ցամաքէ եւ երթայ ի ծով:

Բրս. Մրկ., էջ 344:

Հրց. Զի՞նչ նշանակէ քառաթեւ խաչն. երկայն եւ լայն, խոր եւ բարձր: Նախ նշանակէ զպէս պէս զաւրութիւնս Քրիստոսի, որ երբեմն բարձրագոյնս ներգործէր եւ երբեմն նուաստագոյնս երեւցուցանէր յինքեան...: Երկայնութիւն՝ աստուածային գթութեան, լայնութիւն՝ աստուածային բարութեան, խորութիւն՝ աստուածային իմաստութեան եւ բարձրութիւն՝ աստուածային իշխանութեան...: Նշանակէ զչորս առաքինութիւնս ի յորս պարտի տարածիլ ներքին

մարդս մեր, այսինքն՝ վերին մասն նշանակէ զսէրն, ներքինն՝ զխոնարհութիւն, աջն՝ զհնազանդութիւն, ահեակն՝ զհամբերութիւն...: Գլուխն եւ պատուանդան նշանակէ միաւորեալ զԱստուածութիւն եւ զմարդկութիւն Քրիստոսի, որ խաչեալն է ի նմա. աջն՝ շնորհս արդարոց, ահեակն՝ զպատուհաս մեղաւորացն: Եւ զարձեալ աջն զփրկութիւն մարդկան, ահեակն՝ զսաստ դիւացն...:

Գր. Տաթ. Գիրք հարցմանց, էջ 493.

Գրակ. Dictionnaire, p. 318-326

Խոզ, կիճճ, առյուծ, օձ, կարիճ, վիշապ = սատանա

Զի խոզ եւ կիճճ զսատանայ եւ զգուր կոչէ, նաեւ առիւծ եւ օձ եւ կարիճ եւ վիշապ կոչեն, զի բազմահնար է զազանն եւ յոյժ գաւրութիւն ունի:

Բրս. Մրկ., էջ 96

Գրակ. Хозь, с. 125 (շփերթություն, այլասերվածություն)

Խորան, տանա

Իսկ խորանն եւ եւթն զնովաւ խաչ՝ հոգեղինացն հաստատիլ դասն: Իսկ տանարն՝ զի նովաւ նախ աւծան առաջինքն, աւծեալքն յԱբրահամէ արդարքն: Իսկ արտարոյ, որք ի հեթանոսաց ի դառն արմատոյն պատուաստեցան յԱբրահամ, Քրիստոսի հաղորդեալք իւզոյն ուրախութեան...

Մտեփ. Միւն. Պատմառ. տե՛ս ՄՀ, Չ, էջ 489 [36-38]:

Իսկ խորանն վերուստ ի վայր կապեալ ի վերայ սեանցն եւ խարսխացն հաստատեալ զմրեթաձեւ բոլորեալ զերկնից բերէ զնմանութիւն, զբոլոր աշխարհս ի ներքս փակեալ պարածածկէ...

Մտեփ. Միւն. Խորհ. եկեղ. տե՛ս ՄՀ, Չ, էջ 490 [6]:

Լուսամուտ = դրախտ, արեւելից գալստյան ակնկալություն

Եւ լուսամուտսն ի շորեսին կողմանսն...: Իսկ լուսանցոյցն ի կողմանէ պատուհանքն եւ զիր շինուածոյն ընդ յարեւելս զձագումն լուսաւորացն յարեւելից եւ ստեղծումն դրախտին ցուցանէ եւ զպատուհանաւքն աշաւք մերաւք հայել ընդ յարեւելս եւ զմտացն զճշմարտութիւն նշանակէ անդ ունել:

Մտեփ. Միւն. Խորհ. եկեղ. տե՛ս ՄՀ, Չ, էջ 491 [10, 17]:

Լուսին

Լուսին կոչի իրր թէ լոյս ունի փարատիչ մթութեան գիշերոյ, որ փոփոխմամբն նշանակէ զայլալական բնութիւնս մեր...

Վրդ. Արեւ. Մեկն. Մալմ., էջ 502

Խաչ

Կերպարան խաչին զի նշ է, եթէ ոչ կերպ աշխարհիս, որ է չորեք կուսի. արեւելք՝ լուսաւոր լեառն եւ գլուխ է, հիւսիս ի յաջ, հարա ի ձախ, արեւմուտք ի յոտս, որ է կատարումն: Նոյնպէս եւ ձագր ի կերպ խաչի թուշին յերկինս, նաեւ մարդ յորժամ աղաթէ կամ լողայ՝ զկերպ խաչի ունի, եւ նաւ յորժամ ելանէ ի ցամաքէ եւ երթայ ի ծով:

Քարս. Մրկ., էջ 344

Չորս թեւ խաչին նշանակէ Դ (4) զաւրութիւն, ըստ որում պարտ է զներքին մարդն մեր տարածել (տե՛ս Ի Կորնթ. Դ 16): Վերին մասն նշանակէ զսէր, իսկ ներքին թեւն՝ զխոնարհութիւն, յաջմէն՝ զհնազանդութիւն, յահեկէ՝ զհամբերութիւն: Դարձեալ Դ (4) թեւ նշանակէ զԴ (4) պարգեւս խաչին, մասն վերին զբանալ զբանն երկնից, եւ ներքնումն զաւարումն զժողոջոյ, աջ թեւն՝ շնորհաց բաշխումն եւ յահեակն՝ զթողութիւն մեղաց: Խաչն է Դ (4) փայտէ. պատուանդանն էր զմուսնի, իսկ ուղիղն՝ կիպարի, իսկ խոտորնակն՝ արմաւենի, իսկ տախտակն՝ ձիթենի: Նշանակէ զմուսնին, որ ի Լիբանանէ, զչափշտակութիւն մտաց բարձրութիւն, իսկ կիպարիսն՝ զանուշահոտութիւն վարուց, իսկ արմաւենին զարդարութիւն պտղաբերութեան, իսկ ձիթենին՝ զբաղցրութիւն ողորմութեան: Բայց ինձ թուի ոչ փոքր հիանալի են ի վերայ անուանս այլափոխութեան, որ զանազանի ի Դ (4) եղանակս. բնական, սեռական, ձեւական, իմացական: Եւ է բնական, որ է ինքեան որպէս Կիպարիս, իսկ ձեւական, որ մակագրի խաչ՝ զործի սպանման, իսկ իմացականն ի վեր քան զբանս՝ աստուածախաչ, որ է զործի կենաց¹²⁵²:

Խրատ վասն խոստովանութեան, ՄՄ, ձեռ. 3522, թ. 86աբ:

Եւ անիծից փայտ աջողակ եղեւ ձեւովն իւրով: Պատուանդանն ցուցանէ զաւրումն զժողոջոյ, եւ գլուխ՝ զբացումն արքայութեան, ահեակն՝ զթողութիւն մեղաց եւ աջն զբաշխումն շնորհաց: Այլ եւ

¹²⁵² Մ. Խաչի «Աստուածախաչ» բնորոշումը տրված է Դավիթ Անհաղթի Խաչի նկարգում կա. «Աստուածախաչ, որ է գործի կենաց», «Աստուածախաչ ասելով, ո՛վ աստուածաւերք, մի պատկառեցուք». ԵՍ ՆԲՀ, Ա, էջ 523:

կրկին թեւն՝ պահապան հոգոյ եւ մարմնոյ: Եւ տես զձեւ խաչին, որ նկարեմք ի դէմս մեր. նախ պարտ է յահեակն եւ ապա ի յաջն դրոշմել վասն Բ (2) պատճառի. առաջին՝ զի նախ է թողութիւն մեղաց եւ ապա բաշխումն շնորհաց, երկրորդ՝ ի դէմս մեր նախ աջ թեւն եւ ապա ահեակն նկարի:

Պր. Տաթ. Մեկն. Երգ., ՄՄ, ձեռ. 1200, թ. 367ա-395բ, նաև՝ աշխր. թրգմ., էջ 64-65:

Գրակ. Уваров, с. 158-159 («խաչը...Քրիստոսի ուժի և իշխանության մեծագույն խորհրդանշանն է, ինչպես այդ երևում է նաև մեր քննության տակ գտնվող առարկաներից: Դիտեցեք աշխարհի առարկաները. կարո՞ղ է զեթ դրանցից մեկը կառուցվել առանց այդ ձևի, և հնարավոր է արդյոք առանց դրա առարկաների միջև փոխադարձ կապ...»): Հուստինոս Փիլիսոփա, Ջատագովություն, պարբ.55):

Ավետիսյան, Խորհրդաբանություն, էջ 98

Холл, с. 315

Dictionnaire, p. 318-326

Խնձոր = Քրիստոս

Ի մէջ սոցա (անտառի մացառ) երեւեցաւ խնձորն կենաց, որ ունի բազում յատկութիւնս առաւել քան զժողովկս եկեղեցոյ: Նախ զի ծաղիկն վասն ինքեան է, զի բարիք մեր շեն ինչ պիտոյ քեզ, իսկ խնձորն ի վայելս մեզ: Երկրորդ՝ ունի ծաղիկն հոտ եւ գոյն, եւ Տէր մեր զհոտ, զգոյն եւ զհամն առաւել: Երրորդ՝ զի հովանի ունի: Չորրորդ՝ զի կերակրելի է սուրբ մարմնովն: Հինգերորդ՝ զի քաղցրահամն է: Վեցերորդ՝ զի կատարումն է ծաղիկն: Դարձեալ եւթներորդ՝ զի ունի գոյն կարմիր եւ սպիտակ. սպիտակն նշանակէ զԱստուածութիւն եւ կարմիրն՝ զարիւնս: Ութերորդ՝ զի յետոյ կարմրի, եւ նախ էր Աստուած եւ յետոյ ներկեցաւ արեամբ: Իններորդ՝ զի ի վերայ խնձորենույն կարմրի եւ Տէրն՝ ի վերայ խաչին: Տասներորդ՝ անմեկնելի կարմրութիւն: Եւ անմեկնելի գոյն արեանն ի նմանէ...: Երեքաստաներորդ՝ զի թէ բաժանես խնձորն՝ հոտն ոչ բաժանի, այսպէս Աստուածութիւն էր ընդ մարմնոյն ի գերեզմանի եւ ընդ հոգոյն ի դժոխս անբաժանելի...:

Պր. Տաթ. Մեկն. Երգ., ՄՄ, ձեռ. 1200, թ. 367ա-395բ, նաև՝ աշխր. թրգմ., էջ 32-33:

Խունկ = Քրիստոս, հաշտություն, աղոթք

Իսկ խունկն ի ներքս ծխեալ՝ Միածին Որդին, որպէս Սողոմոն ասէ. «Խունկ անուշուրթեան է անուն քո» (հմմտ. Երգ Ա 2)...: Իսկ բուրումն խնկոցն ի հնումն հաշտարարութիւն ի ձեռն ահարովեան

տոհմին լինէր, իսկ այժմ, ըստ առաքելոյ «Հաշտեցաք ընդ Աստուծոյ մահուամբ եւ արեամբ Որդւոյ նորա» (Բ Վարդ. Զ 20):

Ստ. Սիւն. Ի խոր. եկեղ., տե՛ս ՄՀ, հտ. 2, էջ 498 [98, 499 [104] հմմտ. Մայրագոմնցի, ՄՀ, հտ. 2, էջ 351-352 [39-44]:

Խունկն է զգալի անուշահոտութիւն, ըստ որում աղաւթքն իմանալի: Արդ, յետ ծիսելոյ զաղաւթսն ոչ բաւական համարի, այլ որպէս իմանալի եւ մարմնաւոր՝ տայ Աստուծոյ եւ զմարմնական անուշահոտութիւնն, ըստ որում եւ աղաւթիքն յայտ առնէ. «Խունկ մատուցանեմ առաջի քո Քրիստոս Աստուած բուրումն հոգեւորական», այսինքն՝ ընդ զգալի խնկոյս եւ զհոգւոյս ծուխ արծարծման կայծականց սիրոյս աղաւթիք նուիրեմ քեզ:

Ներս. Լամբ. Խորհրդածութիւնք, էջ 264:

«... անուշահոտ առաքինութիւն, զի այդմ արիւնակք են խունկքն». տե՛ս **Երուսաղէմ, ձեռ. 207**, էջ 29:

Ձի շորս խունկ էին անուշահոտ, ըստ արիւնացն՝ քաղբանն, ստաշխն, եղէզն, կնդրուկն. ընտիրք եւ ազնիւք, որոց նշանակ են մեզ շորս առաքինութիւնքն... զնշանակ աղաւթիցն խնկոց բուրվառի նմանեցուցանէ...

Վրդ. Արեւ. Մեկն. Մաղմ., էջ 473

Գրակ. Գրվագներ, էջ 68-69

Մաղիկ = նահատակ, աշխարհական

Որպէս վարնանալին աւուրք բուսանի բազում ծաղկունս ի լերքն, ի դաշտ եւ առ ջրաւետ ծովակս եւ անհամար նման սրբոց Աստուծոյ, եւ ոչ է աւտար, այլ ի միոյ հողոյ բուսեալ, ապա գոյնն եւ տեսակն ազգի ազգի եւ հոտն, կարմիր, դեղին, կապոյտ եւ ճերմակ: Այսպէս արիւնակ է լեռանն ծաղիկն ճգնաւորաց եւ միակեցեաց եւ որ կոյսք են եւ մաքուր: Եւ որք ի դաշտս բուսանին նման են մարտիրոսաց, որք ասպարէզ մտին առաջի խունարծակ ամբոխին, վկայեցին որպէս ի դաշտի: Եւ այն որ առ ջուրս եւ ծովակս բուսանի, նման է ամուսնաւորաց եւ աշխարհականաց, որ ի ծովոյ արեւիս ծփանաց պահեցին ուղիղ եւ հաճոյացան Աստուծոյ:

Յովհ. Պաւլ Երզնկ. Թուղթ առ Եկեղեցաց, ԲՄ, թիվ 10, էջ 313:

Իսկ ի միտս ծաղիկն կարմրատեսակ է, եւ յառաջ երեւի ծաղիկն. արիւնակէ յինքեան զարեամբ նահատակեալսն, քանզի նախ քան զամենեսեան զարդարին երանդ անկար պսակաւքն...

[Եսայի Նչեցի] Ի փոխումն Տիրամար. Նախդիր բանի. ՄՄ, ձեռ. 2262, թ. 182ա:

Միծեռնակ = Քրիստոս

Բարուախաւսն ասէ վասն ծիծռան, թէ յորժամ գայ յաշխարհս մեր յետ ձմերան եւ մի անգամ ձագս հանէ եւ այլ ոչ եւս: Այսպէս եւ Տէրն մեր Յիսուս Քրիստոս միածին ի Հաւրէ եւ միածին ի մարէ, անհայր ի յերկրի եւ անմայր ի յերկնի (հմմտ. Եբք. Լ: 3) երեւեալ յաշխարհի եւ վերացաւ առ Հայր ի բարձունս:

Բարոյախօս, էջ 325

Միւրանի = թագավորություն

Առաջին խորան... համակ ծիրանեպոյն յարիւնեալ, որ զամենակալ եւ զանսպառ եւ դանվախճան թագաւորութիւն Աստուծոյ ցուցանէ:

Անանուն, Մեկն. խոր., էջ 112:

Մով = մեղավոր աշխարհ

Ի խորս մեղաց ծովու տարաբերեալ ծփիմ/ նաւապետ բարի, փրկեա զիս... Մով կենցաղոյ հանապազ զիս արեկոծէ/ Մրրկեալ ալիք թշնամին ինձ յարուցանէ./ նաւապետ բարի, լեր անձին իմոյ սպաւէն:

Մեսրոպ Մաշտոց, Ծարական, գ. Ը:

«Շովը» մեղավոր աշխարհն է. **Օգոստինոս Երանելի,** Խոստովանություններ, XX, էջ 283, էջ 375, ծնթ. 39:

Կաղնի = զորություն

Բայց սակս կաղնուոյս արքայական կամիմք իմաստասիրել զախորժելիսն: Ոչ արամազդեանն կաղնին պառաւեալ տայր պտուղ, յորում աւազսն պատուիր: Եւ ոչ կաղնին տրովադական... այլ Մամբրէին (տե՛ս Ինչն. ԺԴ 18, ԺԴ 1) եւ որ ի նմանէն մեզ պտուղ ընձեռէ ձիր շնորհի¹²⁵³:

Գր. Մազ. ԺԴ. տե՛ս ՄՀ, ԺԶ, էջ 364 [5, 6, 10]:

Կանաչ = հաւատություն

Կանաչն զմշտակայ եւ զանմահ բնութիւն նոցա (հրեշտակաց) նշանակէ:

Գր. Խլաթ. Վասն Խոր., Մեկն. խոր., էջ 72, Անանուն, Մեկն. խոր., էջ 112:

¹²⁵³ Թվում է, ակնարկում է Խաչը և Խաչի պտղին՝ Քրիստոսին:

Կանթեղ, ջան= լույս, ներքին լույս

Իսկ կանթեղացին էի ջահիցն վառմունք, վասն զի արտաքոյ վարագուրի երկրիս նմանութիւն է, որպէս ներքոյնս՝ իմանալի աշխարհին: Եւ լուսաւորքն ընդ յերկնաւ ընծիւղին եւ լոյս տան, իսկ իմանալիքն շունին ինչ պէտս զգալի լուսոյս, քանզի Աստուած է լոյս նոցա: Արդ, ըստ այս քատակութեան եւ յեկեղեցիս արտաքոյ վարագուրին վառին ջահքն եւ կանթեղքն ի նմանութիւն լուսաւորացն: Բայց նշանակ կարծեմ զայս ի մարդն զներքինալուցն. որ ընդ վարագուրան է՝ հոգւոյն, իսկ վարտաքոյնս՝ մարմնոցն: Եւ որ հոգւոյն վայրն է, ոչ ունի պէտս զգալի լուսոյ, զի լոյս նորա իմաստութիւն է եւ գիտութիւն աստուածային պատուիրանացն...: Իսկ ջահն եկեղեցւոցն զսրբոց եւ զարդարոցն բերէ զնմանութիւն...: Իսկ կանթեղն, որ բարձեալ ունի զշուրն եւ զձէթն եւ զլոյսն. նոյնպէս եւ քառանիւթեայ բնութիւնս մեր ունի հուր եւ ջուր եւ աւղ եւ ապակի, զի հրով փորձեաւ, ընդ միմեանս միացեալ, ջուր ի նմին արկեալ, եւ ձէթ ի վերայ ծաւալեալ, եւ լոյս, որ զամենեւեան լուսաւորէ, որ է հոգիւնը յերկից ստեանցն կախեալ, այսինքն՝ յոյս, սէր, հաւատք: Իսկ զլարս կանթեղացն նշանակ կարծեմ աստուածային բանին. «Ո՞ր թուէ զրազմութիւն աստեղաց, եւ զամենեւեան յանուանէ կոչէ» (Սաղմ. ԺԴ՝ 9):

Ստ. Սիւն. Խոր. եկեղ. տե՛ս ՄՀ, 2, էջ 494 [43-47, 49, 51-52], 495 [54]:

Կապիկ (=մայմուն)= նահատակ, դարձ եգիպտական գերությունից

Եւ մայմունքն, որ ըմպունեալ կան զմոմքն, նշանակեն զմարտիրոսքն՝ վասն սիրոյն Քրիստոսի այրեցան հրով...:

Պաւղոս րաբունապետ, Մեկն. համարարառ. Աեւո. տե՛ս Մեկն. Խոր., էջ 104, նաև՝ էջ 108:

Վասն զի ընդ հրեայսն խաւսէր, որք յանբանութիւնսն անկեալ կային, յեգիպտոս այն ինչ ելեալք, ուր կոկորդիլոսս եւ շունս եւ զկապիկս պաշտէին մարդիկ...

«Ի սկզբանէ քառասնորդաց ասացեալ յաղուհացամուտն, եւ թէ վասն է՞ր յերկնէ եւ յերկրէ սկիզբն արար զպատմութիւնն Մովսէս». տե՛ս «Յովիաննու Ոսկեբերանի Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոսապետի ճանք», Վենետիկ, 1861, էջ 58:

Գրակ. Ղազարյան, Սարգիս Պիժակ, էջ 57

Бестиарий, с. 97

Холл, с. 399

Dictionnaire, p. 884-888

Lexikon, I, S. 76-79

Կապույտ = ամուսնացածներ, հրեշտակների երկնային առաքիճություն

1. Կապոյտն ամուսնաւորաց, որք յաշխարհի եւ որք սրբութեամբ պահեցին զանկողինս իւրեանց ի խառնակութենէ, եւ պահեալ զամենայն պատուիրանսն խոստովանութեամբ եւ յուսով:

Յովհ. Պլուզ Երզնկ., Թուրթ Եկեղեց, ԲՄ, 10, էջ 313:

2. ...Կապուտական գերկնաւորն եցոյց առաքինություն...

Օձնեցի, էջ 160:

Գրակ. Դրվագներ, էջ 63-64, 144

Lexikon, II, S.7-14

Կարմիր, ծիրանի, սպիտակ = Մարդկություն, Աստվածություն, անմեղություն, մարտիրոսներ

Դարձեալ յիւրոց հանդերձիցն մերկացուցին զնա, այսինքն՝ ի հրէիցն, եւ ագուցին նմա ծիրանիս, որ է հեթանոսաց եկեղեցին, որ ժողովեալ է ի ժողովրդենէ ծովու: Կենդանի կայ ի ծովն, որոյ արեամբն ներկեալ լինի ծիրանին: Իսկ ժողովարանն, զոր մերկացաւ Քրիստոս, յորժամ զայթակղեցաւ ընդդէմ նորա, ի կատարածի աշխարհի դարձեալ զգենու զնա որպէս յետ ծիրանւոյն դարձեալ զգեցուցին զիւր հանդերձն, զի «յորժամ լրումն հեթանոսաց մտցէ եւ ապա ամենայն Իսրայէլ կեցցէ» (Հռովմ. ԺԱ՝ 25), ասէ Պաւղոս: Եւ այն, որ ի տունն Հերովդէի զգեցուցին սպիտակս, եւ զինուորքն Պիղատոսի՝ կարմիր եւ ծիրանիս, ի ձեռն սպիտակ հանդերձին՝ զանմեղութիւն եւ զողջախոհութիւն մարմնոյն արինակէ եւ ծիրանին՝ զապտակսն եւ զկոուփսն եւ կարմիրն՝ արիւնն: Դարձեալ կարմիրն եւ ծիրանին զճշմարտութիւն չարչարանացն տան իմանալ...: Դարձեալ կարմիրն մարդկութեան նորա եւ ծիրանին՝ Աստուածութեան նորա, այլեւ իւրաքանչիւրքն ի հանդերձիցն արինակք են ընտրելոց Աստուծոյ սրբոցն. սպիտակ հանդերձն նշանակէ շրջապատեալ զնա մաքուր խոստովանութեամբ արդարոցն, եւ կարմիրն եւ ծիրանին, յորժամ փառաւորեցաւ ի փառաւոր յաղթութիւն սրբոց մարտիրոսացն...:

Բրս. Մրկ., էջ 339:

Նոյնպէս եւ պսակք արդարոցն, այսինքն՝ ի գոյնս ծաղկանց. կարմիրն՝ մարտիրոսաց, որ արեամբ նահատակեալ մարտիրոսացն, որպէս ասէ. «Կարմրացեալ հանդերձիւ այս ո՞վ է, որ գայ յերկրէ»՝ վկայութեամբ նահատակեցան...: Եւ ճերմակն դաս քահա-

նայից եւ հայրապետաց եւ կուսանաց, որ ամենայն առաքինութեամբ, հաւատով, յուսով եւ սիրով, որպէս պայծառափայլ փառապատակեցան եւ ամենայն պարգեւք, որ յԱստուծոյ, եթէ՛ մեծ է եւ թէ՛ փոքր, անկարատ է պսակն Աստուծոյ, որ այլոց ոչ ցանկայ եւ զիրն մեծ համարի, զի լցեալ է պարգեւաւքն Աստուծոյ եւ ի միասին հաւասար արհնեն եւ փառաբանեն զՀայր եւ (զՈրդի եւ զՀոգին Սուրբ), հաւատով, յուսով, սիրով, որ առ Աստուած, զի ոչ են ատարք միմեանց գոյնք պսակացն, այլ ի լուսոյ կազմեալ եւ հանգիստ նոցա ի Տեառնէ՛ ի մի յարեղակնէ սնեալ՝ ի Տեառնէ Յիսուսէ, եւ աճեալ փթթեալ եւ զուրճացեալ անթառամելի եւ անմահ...:

Յովհ. Պլուզ Երզնկ. Թուրք Եկեղեցաց, ԲՄ, 10, էջ 313 նաև՝ **Գր. Տաթ.** Մեկն. Երզն., աշխ. թրգ., էջ 32

Գրակ. Lexikon, II, S. 7-14

Կախալ = սատանա, օտարազգի կիճ

Բարոյախաւսն ասէ վասն կաքաւոյ, թէ գողանայ զայլոց ձուան եւ թխէ, եւ յորժամ ելանեն ձագքն, ճանաչեն զձայն մաւրն եւ զհետ նորա շրջին, եւ նա դատարկ եւ ունայն մնա: Սոյնպէս գողացաւ սատանայ զագգս մարդկան: Եւ յորժամ տեսաք զՏէրն մեր Յիսուս Քրիստոս, ճանաչեցաք զարարիչն մեր ի ձայնէ Հաւր, որ ասաց. «Դայ է Որդի իմ սիրելի» (Մատթ. 9: 17, ԺՎ: 5, Մով. 10: 6), եւ շրջիմք զհետ նորա ի տուէ եւ ի գիշերի, եւ արհնեմք զնա յաւիտեան:

Բարոյախոս, էջ 324-325:

...նոյնպէս սատանայ յափշտակէ զագգս մարդկան խորամանկութեամբ ի տղայութեան...: Եթէ փախեար զերծար յանիրաւ կաքաւէն (տե՛ս Երէմ. ԺՎ: 11) եւ եկեր առաջին ծնաւոյսն քո՝ առ մարգարէս եւ առաքեալսն եւ առ արդարն առաքինիս:

Physiologus, p. 123-124

...հաւքն կաքաւք, որ ցուցանեն զպոռնիկ կանայսն՝ զԹամար, զԹահաբ, զՀուսի, եւ զԲերսաբէ, որ եկին յայլազգեաց եւ գողացան զսերմն Իսրայէլի: Քանզի եւ կաքաւն գողանա զձուս այլոց եւ իւրն թխէ:

Գր. Տաթ., Մեկն. խոր., էջ 74:

Կաքաւ՝ նենգաւորք:

Գր. Տաթ., Ի ցանգն Աետարանին, տե՛ս Մեկն. խոր., էջ 98

Գրակ. Dictionnaire, p. 740

Հաւախիկ, մտտեմի = Պետրոս, Պողոս առաքյալների նախատակաւորում

...Իսկ զմուրտ եւ զյեսմիկ սրբոց առաքելոցն նուիրեցին յաղագս կատարման Պետրոսի եւ Պաւղոսի յելսն յունիս ամսոյ:

Յովհ. Երզնկ. Մատ., Ա, էջ 56:

Հավալուսն = Քրիստոս, եզնական ինքնախաւազանում

«Նմանեցայ ես հաւալսան յանապատի» (Սաղմ. ճՆ 7). Յաղագս երկշտութեան եւ անապատաբաղձութեան յիշէ զթոշունս զայս: Ասեն հաւալուսնն՝ որդէսէր. մինչ չերթալ ի բունոյն բերել որս, եւ ի նեղել ձագուցն՝ սպանանէ կտցաւն, եւ ապա հանէ արիւն ի լանջացն, եւ առնուր ջուր ի բերանն, եւ սրսկէ յետ երեք աւուր, եւ կենդանանա, որպէս Տէրն սպան զԱդամ վասն մեղաց, եւ երեքարեայ իջեալ ի դժոխս՝ կենդանացոյց զբնութիւնս, զոր սիրով էարկ զինքեամբ:

Վարդ. Արեւ., Մեկն. Սաղմ., էջ 330:

Բարոյախաւսն ասէ վասն հաւալսան թոշնոյ, թէ կարի որդէսէր է, եւ յորժամ հանէ զձագն, եւ սակաւ մի աճեն, ապա թեւաւքն հարկանեն զերեսս հաւրն եւ մաւրն, եւ նոքա յետ բազում համբերութեանց ոչ կարացեն տանել, եւ սրտմտեալ կուփեն զնոսա եւ սպանանեն: Ապա վասն սաստիկ զթոյն դարձեալ սուգ առնուն զերիս աւուրս, թէ՛ «Հնդէ՛ր սպանաք զորդեակս մեր»: Ապա յետ յերրորդ աւուրն գայ հայրն եւ նստի ի վերայ եւ ծակէ զկողոս իւր, եւ արիւն, որ իջանէ ի վերայ մեռեալ ձագուցն կենդանացոյցանէ զնոսամ, եւ յառնեն ի մեռելոց:

Այսպէս Տէրն ասաց ի բերանոյ մարգարէին Եսայեայ. «Որդիս ծնայ եւ բարձրացուցի, եւ նոքա զիս անարգեցին»: Վասն զի Արարիչն ծնաւ զմեզ, եւ մեք զնա գան հարաք, վասն զի «պաշտեցին ազգ մարդկան զարարածս եւ ոչ զարարիչն» (Հանգ. Ա. 25): Ապա եկն Տէրն, եւ ի բարձրութիւն Խաչին եւ եբաց զսուրբ կողոսն իւր եւ կաթեցոյց արիւն եւ ջուր ի փրկութիւն յաւիտեանից: Արիւնն ըստ նմա, եթէ՛ «Բաժակ առ եւ զոհացաւ» (Մատթ. 19: 27), եւ ետ ի փրկութիւն ազգի մարդկան, իսկ ջուրն, որով լուսաւորեցաք կենդանարար սուրբ աւազանին:

Բարոյախոս, էջ 309-310:

Հաւալուսն ի յանապատ տեղիս բնակէ եւ ինքն զձագս իւր կռփէ եւ սպաննէ եւ յետ Գ (3) աւուրն զղջանա եւ տրտմի եւ սուգ առեալ կոծէ եւ հարկանէ զինքն եւ հեղու զարիւն ի վերայ ձագուց

իւրոց եւ յարուցանէ զնա: Նմանապէս եւ մեր եղիցուք այսպէս եւ տրտմեսցուք վասն մեղաց մերոց, եւ բարձրացցուք մտաւք յաստուածայինն եւ զանդամս երկրաւորս սպանցուք, յանապատս բնակեսցուք, զմեզս եւ զսէր աշխարհիս ընկեսցուք, զձագս մեր սպանցուք, որ են պիղծ խորհուրդք եւ յորդ աւուրն ողբասցուք, որ է զղջումն սրտի, խոստովանութիւն բերանոյ, ապաշխարութիւն գործոյ, եւ արեամբ մերով զձագս մեր կենդանացուք, այս է՝ արտասուոք զբարի գործս մեր, որ մեռեալ են վասն մեղաց մերոց յարուցուք:

ՄՄ, ձեռ. 2178, թ. 179ա, ի ստորին լուս.

Գրակ. Ավետիսյան, Խորհրդարանութայուն, էջ 98

Холл, с. 423, 475

Dictionnaire, p. 738

Հովագ = Քրիստոս

Բարոյախաւսն ասէ վասն յովագու, թէ ամենայն անասնոց սիրելի է եւ աւձի՝ թշնամի. ամենախայտ է, որպէս զծաղկեայ պատմուճանն Յովսեփու, գեղեցիկ եւ զարգարուն, որպէս զղշիտոյ: Զոր Դաւիթ ասաց. «Կացցէ զժխոյ ընդ աջմէ քումմէ» (հմմտ. Սաղմ. ԽՂ 10): Յորժամ ուտիցէ ինչ կերակուր եւ ի քուն մտանէ ի մայրոջն եւ յետ երկից աւուրց ապա յառնէ յովագն ի քնոյ անտի, եւ յորժամ յառնէ, գոչէ մեծաձայն, եւ որ մաւտակայ զազանքն են եւ որ հեռի, զհետ նորա գնան, վասն զի հոտ անուշ բուրէ ի բերանոյ նորա: Այսպէս եւ Տէրն մեր Յիսուս Քրիստոս յերրորդ աւուր յարեաւ ի մեռելոց, եւ հոտ անուշ բուրեաց մեզ՝ «հեռաւորացս եւ մերձաւորացս» (հմմտ. Եփէ. Բ 17): Եւ որպէս յովագն բազմածաղիկ է, այսպէս պարտ է իմանալ զիմաստ Տեառն մերոյ զողորմածութիւն եւ զմարդասիրութիւնն Քրիստոսի ի վերայ բարեաց: Վասն այսորիկ ասէ մարգարէն ի դէմս Քրիստոսի, թէ պատահեցից նմա որպէս յովագ ի ճանապարհի» (հմմտ. Ովմէ ԺԳ 7):

Բարոյախոս, էջ 320-321

Գրակ. Бестиярий, с. 100-101 (խորամանկութայուն)

Հուշկապարիկ = երկեւեանիութայուն, ցուցադրական բարեպաշտութայուն

Բարուախաւսն ասէ յուշկապարէն, թէ մահաբերք են եւ ի ծով երգեն զերգս քաղցրաձայն, եւ նաւորդքն, որ անցանեն, այնպէս հեշտալի թուին նոցա, մինչեւ ի հեշտութենէն անկանին ի ծովն եւ

կորնչին: Եւ կերպարանք նոցա մինչեւ ի պորտն կնոջ մարդոյ է, եւ կէսն՝ ի նմանութիւն թռչնոյ...: Այսպէս «մարդ երկմիտ, անհաստատ է յամենայն ճանապարհս իւր» (հմմտ. Յակ. Ա 8): Որպէս այժմ կան յեկեղեցի, որ ունին զկերպարանս աստուածապաշտութեան, եւ քաղցրաբանութեամբ եւ արհնութեամբ խաբեն զմարդիկ: Յորժամ յեկեղեցիս մտանեն, զգառանց կերպ ցուցանեն եւ ի ներքոյ են զայլք յափշտակաւորք: Այսպիսիք են, որ զյուշկապարկացն արինակն յանձինս ցուցանեն՝ զխաբէութիւն եւ զհերձուածս: Որպէս ասէ. «Ապականեն զբարս քաղցունս բարք շարք» (Ն Արմէ. ԺԿ 33): Վասն այսորիկ Եսայի ասէ. «Յուշկապարիկք բնակեսցեն անդ» (հմմտ. Եւ. ԺԳ 22):

Բարոյախոս, էջ 317-318

Գրակ. Հ. Հայրապետյան, Հուշկապարիկի գաղափարը, էջ 53-61

Dictionnaire, p. 888

Lexikon, IV, S. 168-170

Զիթենի = լույս, ողորմութայուն, Հակոբոս Տյառնեղբայր

Եւ ձիթենի Աթենայ նուիրէին, որպէս նախ բուսաւ յԱտտիկէ ի զղեակն, եւ ալիք ջուրցն ոչ կարացին հասանել ի նա, եւ ոչ կտրել ոք զաւրեաց սրով կամ հրով: Վասն որոյ զյազթողսն նովաւ պսակէին յողմպիական նահատակութիւնսն, զոր եւ ասեն իմաստունք զբնաւորեալսն առ տնկոյն սքանչելիք բաւական զոլ ի խրատ տեսողացն, զի առողջական ունի զաւրութիւն, եւ լուսոյ է նիւթ, եւ ողորմութեան հոմանուն...: Եւ ձիթենին Տեառնեղբարն նուիրեցին, որ ի հնումն ունէր զքահանայական եւ զթագաւորական հրամանն, զորոյ զխորհուրդն Դաւիթ ցուցանէ. «Եւ որպէս ձիթենի պտղալից ի տանն Աստուծոյ» (տե՛ս Սաղմ. ԵՄ 10):

Յովհ. Երզնկ. Մատ., Ա, էջ 55, 56

Եւ ձիթենին նշանակէ զաւուրս նահապետացն, որ շատ ապրէին վասն ուսուցանելոյ որդոց իւրեանց զբնական արէնս, որ գիր շկայր, եւ որպէս ձիթենին բազում ժամանակս անթառամ կայ, եւ պտուղն վտիտ է ձիթենւոյն, ցուցանէ զնոցա տառապանքն եւ զձեթն՝ զլոյս առաքինութեան նոցա:

Գր. Խլաթ. Վասն խոր., տե՛ս Մեկն. խոր., էջ 72, 74:

Գրակ. Уваров, с. 195 (խաղաղութայուն)

Холл, с. 403:

Ձկնկույ (ձկնաբաղ) = առափյալ

...Հաւքն ձկնաբաղը, որք զառաքելոցն ձկնորսացն բացայայտեն մեզ զխորհուրդ, որք եղեն որսորդք մարդկան հրամանաւ Տեառն՝ ի մահուանէ ի կեանս որսալով զհաւատացեալս Աւետարանին, եւ զի ոմանք ի նոցանէ յաքաղաղսն դարձեալ են, քանզի մարգարէիցն իսկ էին թարգման առաքեալքն, եւ կէսք առ միմեանս, զի միոյ կրաւնից էին քարոյք, եւ ոմանք ի սեղանն, զի յառաջին աղբիւրէն առնուն, զոր քարոզենն...

Ներս. Ծնոր., Մեկն. խոր., էջ 56:

Ի սմա ձկնորսք հաւքն առանձին/ առաքելոցն բաղդատին/ եւ մրոսմունք միջամուխին/ քարոզք խորոցն աստուածային/ շեշտեալք ի մի պարանոցին՝ /զՀին ի Նոր Կտակարանին...

Ստեփ. Զիք Զուղայեցի. տե՛ս Մեկն. խոր., էջ 132

Մարդ = Մատթեոս Ավետարանիչ

Նմանապէս ի քառադէմ կառսն Եղեկիէլի(տե՛ս Եւլէ. ԽԳ), զոր ետես, ունի դարինակ շորից աւետարանչացն եւ զմասանց հոգոյս: Դէմք մարդոյն, որ է բանականս ի մեզ, նշանակէ զՄատթէոս, զի մարդեղութենէ Բանին սկսեալ գրեաց նա որդիութիւն եւ Արքահամու: Եւ որպէս դէմք մարդոյն առաջին էր քան այլոց կենդանեացն ի կառսն, նոյնպէս եւ սայ առաջին կարգեցաւ քան զայլ աւետարանիչսն:

Տիրաւոր, Քարոզ, ՄՄ, ձեռ. 2178, թ. 287աք

Եւ անուն աւետարանչիս (Մատթէոս) Երգ կենաց թարգմանեալ թէպէտ յամենայն աշխարհ եհաս լուր աւետարանչին, այլ առաւել առ նոսա հնչեաց լուր Աւետարանիս, որք ունկնդիր լսելիս ունէին աւետարանական սերման պտղաբերք: Զկերպարան մարդոյ ի Մատթէոս ասացին գոյ, վասն զի ի մարմնաւոր ծնունդն Քրիստոսի սկիզբն արար՝ ասելով. «Գիրք ծննդեան...»: Զմարդեղութիւն ճառեալ մեզ ուսուցանէ զբանականն ի մեզ զմարդն անուանելով կոչէ առ Տէր եւ բանաւորութեամբն ի ձեռն բարի գործոցն միշտ ընտանի գոյ հրեշտակաց, եւ ոչ իւրիք ի նոցայն ազգակցութեան են աւտարանալ, որ նշանակէ զանմարմին զարսն: Զի որպէս հասակ մարդոյ կանգուն է եւ ի վեր կոչս ուղեւորեալ ձեւն, այսպէս եւ նոքա ի վեր կոչս բերեալ լինին յԱստուած եւ Քրիստոսի միաւորութիւն ընդ մարմնոյն:

Պատճառ Զովհաննու, ՄՄ, ձեռ. 4853, թ. 385բ:

Մեղունեք = Առափյալներ

Մեղուք արագաթեւք զգաւառին վայրաւք եւեթ կարեն շրջել, զառաւրեայ փոշի ծաղկանցն ի նիւթ մեղուագործութեանն փութան մատուցանել: Առաքեալքն անթեւք եւ թեւաւորք, հեռաստանն իրրեւ մաւտաւորս մեղրապործեցին: Զի՞նչ ծաղիկք պատուականք իցեն, զոր ոչ յառաքեալսն տեսանիցես. զհին աշխարհս նորոգեցին, որպէս մեղուքն զմեռեալ առիւծն նոր ծաղկաւք նորոգեցին...

Եղիշէ. Մեկն. Յես., Մատ., էջ 189

Աքանչելի մեղուս աստուածային արինացն փափագողք եւ բերող աստուածային ծաղկացն՝ աստուածախաւս մարգարէք եւ առաքեալք: Արդ, առ այնպիսին յղէ ձեզ իմաստունս՝ ասելով. «Երթ առ մեղուս գործասերսն», որք բժշկեցին զհիւանդութիւն բնութեանս քաղցրախաւս քարոզութեամբն...:

Համ. Արեւ., Առակ., ԱՀ, Թ, էջ 465 [266-267]:

Գրակ. Գրվագներ, էջ 98-99:

Бестарный, с. 158 (աշխատասիրություն, իմաստություն և մեղրի պես հանելի խոսք. Առակ. ԺԶ 24, ԻԴ13)

Մյուտոն = Ս. Հոգու շնորհ

Իսկ ձեթ միւռոնին՝ Հոգւոյն շնորհսն, որ դրոշմէ զնորածնեալսն յորդեգրութիւն Աստուծոյ:

Ստեփ. Սիւն. Խորհ. եկեղ. տե՛ս ԱՀ, Չ, էջ 493 [30]:

Նավ = Եկեղեցի

Տեսանես զյարմարումն եւ զբարձրութիւն եկեղեցւոյ, զսուրբ եւ զամբիծ հաւատոյն ասեմ, որոյ առաքեալք եւ մարգարէք եւ վարդապետք են նաւաւարք՝ ունելով նաւապետ զմարնացեալ եւ զմարդացեալ Բանն Աստուած, եւ զնա իսկապէս խոստովանիմք ասել մայր եկեղեցւոյ ի Քրիստոս հաւատացելոց, քանզի զարէն նաւի զամենեսեան յինքն ամփոփելով ցամաքաթեւ յամենայն աշխարհական ծփանաց կարող լինի ապրեցուցանել...: Նաւահանսկիստ է ամենեցուն տաճար աղաւթից եւ տեղի խնդրուածոց մերոց, զոր յարանունաբար եկեղեցի սոփոր եմք կոչել՝ ունելով յինքեան նաւապետ կարգապետութեան զտեսուչ եպիսկոպոսն, զի խնամոտ եւ արգիւնակատար կամաւք անշարժ ունիցի զսահման իւրոյ կարգին: Վասն

այսորիկ առհասարակ ի Քրիստոս հաւատացեալք ապաւէն ապաստանի ունին զսուրբ եկեղեցի, զի արդարոց եւ մեղաւորաց է նաւահանգիստ...:

Մահ. Գարթ. Կանոն. տե՛ս ԿՀ, Ա, էջ 388, 412

Պարտ եւ պատշաճ է նաւավարին հոգալ զարուեստագործութիւն նաւին եւ զշաւիղս ծովուն նկատել եւ ըստ հողմոցն աշողութեան գնալ ի վերայ մկանանց ծովու:

Ճահապ. Կանոն. տե՛ս ԿՀ, Ա, էջ 424

Նաւ է եկեղեցի, նաւապետ՝ Հայր, նաւավար՝ Որդի, նաւահանգիստ՝ Հոգին Սուրբ, առագաստ՝ Խաչն փրկչական, թիակք՝ առաքելոցն պարքն, խարիսխ՝ անշարժ հաւատքն, պարանք, որ այսրեւ անդր ձգելով՝ Հին եւ Նոր Կտակարանքն, բեռինք՝ մարդկան հոգիք՝ լուսաւորեալք աւազանին լուսովն, ծով՝ աշխարհս, ալիք՝ սատանայի փորձութիւնք, հողմ՝ ատար հերձուածն, սեւազունդ ջղիւրքն՝ որ արտամերժին յեկեղեցւոյ սրբոյ, որ փարախ է բանաւոր ոչխարաց...

Ստեփ. Սիւն. Խորհ. եկեղ. տե՛ս ՄՀ, Ձ, էջ 490 [1]:

Արդ, նաւ, ի նաւահանգստացն ի վեր ձգի աստուածային հրամանանի դալարի վայրս՝ յարատս կենարարին վարդապետութեան. նաւ ասէ զեկեղեցի, զի հանդարտ եւ քաղցրահոս հողմով Հոգւոյն ընդ հոսանուտ պտոյտս կենցաղոյս խաղաղութեամբ անցանէ հրամանաւ ի մի ածաւղին զամենայն եւ այնոցիկ իբրեւ յլուփագոյն աստուածասիրաց, հոգեւոր նաւաստեայց եւ առագաստին թողի մտաւք, որ զիմաստս յոգւոյն յինքն ընդունի...

Գաւ. Քոբ. Լուծումնք, ՄՄ, ձեռ. 5602, թ. 86բ:

Գրակ. Уваров, с. 157, 162-163

Холл, с. 305:

Dictionnaire, p. 661:

Նավ = Խաչ

Դարձեալ եթէ ի նաւ ոք էլեալ առական նշանակէ որ Քրիստոս. նաւ՝ խաչն, ամեհի ալիս՝ հեթանոսք առ տկար փայտն աղաղակել առաքելոցն շահիցն ապա Հոգին Սուրբ: Ճարտարապետ՝ Քրիստոս, վերատեսուչ՝ Աստուած Հայր: Ի ծովու ճանապարհ՝ Քրիստոս, շաւիղ՝ Հոգին Սուրբ՝ փրկել եւ առաջնորդել, թէպէտ եւ առանց գործոց

բարեաց: Իսկ անհաւանիցն զկորուստ սկայից նա հարկանելով յիշէ զաւակ լինելոյ ձեռամբ նաւավարեալ, որով արդարութիւն եղեւ արհնեալ անուանելով: Եւ մարգարէին զժամանակն ցուցանէ: Ահա արք վեց զային ընդ ճանապարհ բարձու դրան, որ հայէր ընդ հիւսիսի՝ զրազմութիւն մեղացն յայտնելով:

Նաւ. Խաչ. ՄՄ, ձեռ. 2020, թ. 338աբ:

Գրակ. Л. Успенский, 10

Նոնենի = հնի միջոցով նորի ակնաւրկ, մարգարեություններ

էն աստ ծառք նոնենիք, որք զրանս մարգարէիցն նշանակեն, որք որպէս կեղեւաւք ծածկէին՝ առակաւք՝ զքաղցրութեան աւետիսն հեթանոսաց՝ ջամբելով հրէիցն զդառնութիւն սպառնալեացն, որ էհաս նոցա փշատեսակ խոշորութիւն վշտաց եւ զերութեանց, եւ եկեղեցւոյ հեթանոսաց շտեմարանեցաւ իմանալի պտղոյն բարութիւն:

Ներս. Ծնորհ. Մեկն. խոր. տե՛ս Մեկն. խոր., էջ 54

Իսկ նո[նենի]քն չորք ստեղունք՝ ելեալ ի միում փնջի արինակ բերելով հին արինացն զնորս:

Վասն Աետ. խորան. ՄՄ, ձեռ. 2273, թ. 176ա

Մառքն նոնենիք, վասն զի զքաղցրութիւն պտղոյն դառնութեամբ կեղեւոյն ծածկէր Աւրինաւք, որ յԱետարանսն զտաւ պտուղն...

Մեկն. խոր., էջ 40, 42:

Նոնենի Դիոնիսեայ էր ձաւնեալ, որպէս թէ ի նորա արեանն կաթուածոյ է բուսեալ...: Եւ զնոնենին, զոր ի կաթլաց արենէն Դիոնիսեայ ասեն, զայն սրբոյն Ստեփաննոսի նուիրեցին, որ ի զարկուածոյ քարանցն արեանն յորդագոյն կաթուած յերկիր հոսեալ լինէին:

Յովհ. Երզնկ. Մատ., Ա, էջ 55, 56

Նոնենիք՝ կեղեւով ծածկեալ՝ բանք մարգարէացն, որ վասն Քրիստոսի:

Գր. Խլաթ. Վասն խորանաց. տե՛ս Մեկն. խոր., էջ 74, 76:

Գրակ. Холл, с. 171 (Հարություն, Տիրամայր)

Dictionnaire, p. 484-485 (եկեղեցի)

Սիրամարգ = հրեշտակների անառատ բնություն

Սիրամարգըն՝ գհրեշտակաց լուսաւոր եւ անարատ բնութիւն նշանակէ...:

Գր. Տար. Ի ցանգն Անտարանին. ե՛ս Մեկն, խոր., էջ 98

Գրակ. Уваров, с. 199 (հարություն)

Бестиарий, с. 156 (անմահություն)

Холл, с. 417:

МНМ, т. 2, с. 273-274

Dictionnaire, p. 725-726

Lexikon, III, S. 409-415

Սուտակ, դանձակ (=կանաչադեղնավուն ֆար) = Հայրապետական, ֆանանայական սպասավորություն

Զմարմնաւոր խորհուրդս եւ զմտաւոր միջաւրեայ լուսաւորեալ պայծառացուցանէ: Վասն որոյ անուն տեղւոյն Արեւելք ասի, որ է նշանակ աստուածային անճառ բնութեան, որպէս Դաւիթ վկայէ. «Յառաջ քան զարիւ է անուն նորա» (Սաղմ. ԼՂ 17): Եւ Զաքարիա ասէ. «Մագումն անուն նորա» (Զաճ. Զ 12), ուր գրախտն տնկեալ ասի, բարի եւ արգաւանդ անդաստան գտեալ, մշակեալ պարարտացոյց ի ձեռն Թովմայի եւ Բարդուղիմէոսի անդր հասանելոյն, ուր պատուական ակունք՝ սուտակն եւ դահանակ, որ ասի կայծ եւ կանաչ, որ նշանակէ գհայրապետական եւ զթագաւորական աստիճանն՝ բարեպաշտութեամբ ատաւելեալ, քան յայլ երկիր, քանզի խմոր հերձուածողաց անդ ոչ եհաս՝ ճշմարիտ առաքելոցն հիմնաւորեալ. կայծ եւ կանաչ. երկու լուսաւոր առաջնորդք. կայծ՝ զհայրապետն եւ զքահանայական սպասաւորութիւն, վասն զի հրաձեւ են շնորհքն եւ միշտ ի հուր Հոգւոյն վառեալ են՝ լուսաւորեալք ի նմանէ: Եւ զճշմարիտ կայծն, զանշէն ճառագայթն զՏէր մեր Յիսուս Քրիստոս ի ձեռս իւրեանց բարձեալ բերեն, որով հիմնացեալ հաստատեցաւ եկեղեցի սուրբ, ըստ մարգարէական աւետեացն, թէ՛ «Եղից կայծ ի հիմունս քո», եւ կայծ՝ Աստուածութիւնն, եւ կանաչ մարդկութեան միութիւն Տեառն: Իսկ կանաչ ակն զթագաւորական իշխանութիւն նշանակէ եւ զԱթոռն աստուածակերպ կանաչացեալ...:

Պատճառ Յովհ., տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 4853, թ. 384աբ:

Ձիթենի = Մարիամ Աստվածածին, լույս.

Նշանակէր զարբուհի կոյսն Մարիամ, որ յամբաւ ծնունդս մարդկան միայն գտաւ անարատ յսկզբնական մեղաց ողորմութեամբն Աստուծոյ¹²⁵⁴: ...Այլաբանաւրէն՝ ձիթենին էր նշանակ ողորմութեան Աստուծոյ, զոր տեսեալ Նոյի՝ ծանեաւ, թէ Աստուած ի դուր շարժեցաւ, վասն որոյ գիտաց Նոյ, թէ ցամաքեալ են շուրքն յերկրէ, այսինքն՝ հոսանք բարկութեան Աստուծոյ:

Բերդ. Ծննդ., էջ 165-166

Զի լեառն նշանակ է բարձրութեան եւ ձիթենին՝ լուսոյ, զի ձիթով կերակրի լոյսն եւ պայծառանայ, այլ եւ ողորմութեան է հոմանուն...¹²⁵⁵:

Բրս. Մրկ., էջ 122:

Գրակ. Dictionnaire, p. 699-700

Ձիթենի, թգենի, խաղողի որթ = Ս. Հոգու յուլ (=ճանապետների երկարակեցություն), հոգևոր գիտություն, ուրախություն = Քրիստոսեկեղեցի

Զի ասէ. Գնացին ծառքն օծանել իւրեանց թագաւոր...: Արդ, հոգեւորապէս այս Գ (Յ) աղղ պտղաբեր ծառքս, այսինքն՝ ձիթենին, թգենին եւ որթն. ցուցանէ զսուրբսն, որ լցեալ են իւղով Սուրբ Հոգւոյ, որպէս ձիթենի, եւ լցեալ են հոգեւոր քաղցրութեամբ, այսինքն՝ գիտութեամբ Սուրբ Գրոց, որպէս զթուղ, եւ լցեալ են հոգեւոր ուրախութեամբ եւ երկնային գինեաւ, այսինքն՝ Հոգւով Սրբով, զի ցուցանէ պտուղ որթոյն:

[Առակ] տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 2080, թ. 214բ

¹²⁵⁴ Մարիամ Աստվածածին «սկզբնական», այն է՝ աղամական մեղքից գերծ լինելու վերաբերյալ այս գաղափարն ակներևորեն կրում է Արեւմտյան մարիամաբանության ազդեցությունը: Բանն այն է, որ «անարատ հղությունը» վերագրվում էր ոչ թե Տիրամոր որովայնում Հիսուսի հղությանը, այլ Մարիամի մոր՝ Աննայի որովայնում Մարիամի հղությանը: Բանի որ Մարիամը պետք է դառնար Քրիստոսի մարմնացման անոթը, ուստի նա ինքն անիրաժնշտաբար պիտի լիներ անբիծ (Purissima): Սա նշանակում էր, թե նա փաստորեն մարդկային ցեղի միակ ներկայացուցիչն էր, որ ազատ էր աղամական մեղքից, այսինքն՝ Աննայից նրա հղությունը կատարվել էր «առանց ցանկության»: Այս խնդիրն Արեւմուտքում ԺԲ-ԺԳ դդ. դարձավ դավանական բուռն վեճերի առարկա: Դոմինիկյանները (այդ թվում նաև Թովմա Աբվինացին) բացառում էին անապական հղության հնարավորությունը, մինչդեռ ֆրանցիսկյանները (ի բացառյալ Բոնավենտուրան) պաշտպանում էին այդ տեսությունը: Երկար վեճերից հետո այդ տեսությունն իրրև հրամանակարգ (դոգմա) հաստատվեց Պիոս պապի կողմից 1854 թ. տե՛ս Холл, с. 189-190:

¹²⁵⁵ «Մի անուն է խղոյ եւ ողորմութեան». Ոսկ. Փիլիպ. Տե՛ս ՆԲՀ, Բ, էջ 511 («ողորմութիւն»)

... Յուցանէ ձիթենին զբազմաժամանակեայ կեանս նահապետացն ի խրատ ազգատոհմին իւրեանց, զի անգիր արէնք էին նոցա, զի անթառամ պահեցին նոքա զծաղիկա առաքինութեան, որպէս ձիթենի զվարսագեղ վայելչութիւն իւր, այլ տուպատեսակ համովն՝ զթթուագոյն առաքինութիւն նոցա առակէր եւ զխոշոր վարսն, յորմէ իմաստ հանճարոյ գոյանայ, որպէս ի պտղոյ ձիթենւոյ՝ նիւթ լուսոյ, որով երեւին հաճոյքն Աստուծոյ, այսինքն՝ առաքինութեան լուսովն, որպէս Նոյիւ, Աբրահամաւ, Իսահակաւ, Յակոբաւ եւ Յովսեփաւ:

Ներս. Ծնոր. Մեկն խոր., էջ 52:

Եւ որքն խաղողոյ՝ ճշմարիտ որքն Քրիստոս:

ՄՄ, ձեռ, 7862 (1380թ.) տե՛ս Մեկն խոր., էջ 151

Նմանապէս եւ գորթ, թէ նա (Դիոնիսիոս=Բաբոս) եգիտ ուրախութիւն հիւրոց...: Եւ զտունկ որթոյ բոլոր եկեղեցւոյ նուիրեցին, ըստ մարգարէին բանի. «Կին քո որպէս զայգի վայելուչ» (Սաղմ. ԸԼԷ: 3):

Յովհ. Երզնկ., Մատ., էջ 55, 56

Գրակ. Холл, с. 196

Dictionnaire, p. 439-440

Միեղջերու (Միեղջիւ, Եղջերու) = Քրիստոս

Եւ մեծն Դաւիթ յիշէ զբարձրագոյն հզարութեան ուժոյ սորա ունելով, եթէ՝ «Բարձր եղիցի որպէս միեղջերուի եղջիւր իմ» (Սաղմ. ՂԱ 11): Զսոյն եւ Աստուածն ամենայնի ասէ, եթէ բազում է զարութիւն նորա: Արդ, շնորհիւն Աստուծոյ իմացաք զհզարութիւն աստուածային միեղջերուիս. Այս ի վեր քան զեղանակս <...>:

Միեղջիւր ասացաւ ի Հաւրէ ծնեալն, ի Կուսէն զեղևայն ի մտոր, եւ ոչ երկու միեղջիւր, այսինքն՝ յԱստուածութենէն եւ ի մարդկութենէն, մի բնութիւն եւ մի Որդի եւ մի Աստուած <...>:

Գր, Նար., Մեկն. Ո՞վ է դա-ի, ՄՀ, հտ. Բ, էջ 897 [147-149], [152]:

«Շինեաց որպէս միեղջերոյ» (Սաղմ. Է 69). Որպէս նա մի եղջիւր ունի, եւ անյաղթ կենդանի է, նշանակ անյաղթ միազար Աստուածութեան նորա...:

Այլ եւ յիշեցուցանէ զմիեղջերուն, որ Կուսիւ ըմբռնի՝ յաւրինակ Տեառն մերոյ, որ ծերութիւն արինացն եւ ցամաքութիւն ի պարարտութիւն Աեսարանին փոխեաց:

Վարդ. Արեւ. Մեկն. Սաղմ., էջ 266, 309-310:

Բարուախաւսն ասէ վասն միեղջերուի, թէ է էրէ մի փոքր, եւ մի եղջիւր միայն ունի, եւ ոչ համարձակին որսորդք մերձենալ առ նա վասն ահաւոր զարութեան նորա: Եւ յորժամ երեւեսցի ի գլուխ լեւրանց, եւ յաճախեն որսորդքն եւ նեղեն զնա, արկանէ զանձն իւր ի բարձրութենէ լերինն ի խոնարհ, եւ կանգնի ի վերայ եղջիւրի իւրոյ, եւ ոչ վնասի: Եւ վասն տեսութեան նորա փափագին թագաւորք: Հնար գտին որսորդք, զի բերեն աղջիկ մի կոյս, որ յոյժ մաքուր եւ սուրբ է մարմնով յամենայն խորհրդոց եւ մերձաւորութեան առն, եւ դարդարեն զնա պայծառ զգեստուր եւ աւժանեն զնա անուշահոտ եւ ծանրագին իւղովք, եւ տան ընդ նմա քաղցրածայն քնարս: Եւ յորժամ երգէ զձայնս հեշտալուրս, ունկն զնէ միեղջիւրն, եւ լսէ զձայն քնարի, եւ հոտոտէ ի հեռաստանէ զհոտ իւղոյն անուշութեան, զայ առ նա, եւ հանգչի ի ծոց նորա, եւ գիրկ արկանէ նմա սիրաբար: Եւ այնչափ մեծապէս կապի ի սէր նորա, մինչեւ առցէ զնա ընդ իւր եւ բերցէ թագաւորութիւնն: Նոյնպէս Աստուած Բանն, որ է իմանալի միեղջերու, եւ ոչ կարեն ննգաւոր որսորդք յաղթել զաւրութեան նորա: Եւ կոյսն Մարիամ, որ զգեստուր սրբութեան եւ առաքինութեան զարդարեաց զանձն իւր եւ ի երգոց աղաւթից հաճոյ եղեւ Բանին Աստուծոյ: Եւ նա եկն ի վերին բարձանց եւ երկնային լեռնէն ի ծոց Կուսին: Եւ յորժամ ծնաւ ի նմանէ, ետ զանձն իւր կամաւ ըմբռնել յորսորդաց կամաւոր մահուամբ: Եւ արդ, ինքն Կոյսն երբ մեզ զսուրբ գէրէն զիմանալի միեղջերուն: Եւ զայս ասէ մարգարէն, թէ՛ «Սմա արինակի հոգիք սրբոց», յորժամ ճգնի հոգեւոր երգով եւ ուրախանայ եւ աւժանի յանոյշ իւղոցն, զոր կոյսն ետ աշխարհի, եւ ստանալ աղաւթիք զանբեկանելի եղջիւրն, քանզի ոչ տկարանայ եղջիւր Բանին:

Բարոյախոս, էջ 326-327

Դաւիթ աղաղակէ եւ ասէ. «Որպէս փափագէ եղջերու յաղբիւրս ջուրց, այնպէս փափագէ անձն իմ առ քեզ, Աստուած» (Սաղմ. Բ 1): Բարոյախաւսն ասէ վասն եղջերոյ, թէ կարի թշնամի է աւժի, յորժամ փախչի աւժն եւ մտանէ ի ծակն, երթայ եղջերուն, ընու զամանն իւր ջրով, եւ զայ ի ծակն, ուր աւժն մտաւ: Եւ արկանէ ի ծակն աւժին, մինչեւ հանէ զաւժն, կոխէ եւ սպանանէ զնա: Նոյնպէս եւ կենարարն մեր սպան զմեծ վիշապն զստանայ եւ երկնաւոր ջրով, զոր ունէր յաստուածեղէն իմաստութենէն եւ յանճառ առաքինութենէն:

Physiologus, p. 138, **Օգոստինոս,** խոստովանություններ, էջ 360, ծնթ. 7 («եղջերուներ խորհրդանշում են Մ. Գրոց մասին խորհող մարդկանց»)

Գրակ. Бестиарий, с. 110 (Քրիստոս)

Պատմ., Երևան, 1992 (Jesus Christ, spiritualis uncomnis, descendens in uterum virginis) Այլ-
պես մեր Տեր Հիսուս Քրիստոս որպես հոգևոր միեղելիքու իջավ Կոյսի որովայն)

Dictionnaire, p 568-570

MHM, 1, c. 429-430

Շուշան = մաքրություն, ժուժկալություն, վաստակ, մարգարեական խոսք, Քրիստոս, եկեղեցի

Իսկ շուշան երիս որակս ունի. սպիտակություն, դեղնություն և կարմրություն: Սպիտակն զմաքրություն և զպարզություն նշանակել, և դեղնություն՝ զժուժկալություն նոցա, և կարմրություն՝ զերկս վաստակոցն, որ ի Յարութեան կանգնէ: Է ազգ շուշանի, որ ի ծովու բուսեալ վերանայ քան զշուշան, որպէս նահապետքն ի ծովու աշխարհիս վերացան հաւատովք և գործովք: Եւ է, որ յանապատի և ոստին ծաղկէ անձրեւով, որպէս հեթանոսք բնական գիտութեամբն միայն հաճոյացան Աստուծոյ, որպէս Կոռնելիոս (տե՛ս Գործք ԺԷ: Կ) և այլք բազումք, և է դարձեալ, որ բոցով արեգականն ծաղկէ, յոր ժամ այլքն թառամին, որպէս դասք անապատաւորացն՝ շերմութեամբ բոցով սիրոյն Քրիստոսի զանազան երեւոյցոյն հանդէս, ուստի մեք թարգմանիք յուրութեամբ և հեղուրութեամբ:

Ներս. Ծնոր. Մեկն. խոր., էջ 52

Ջի՞նչ է ասել՝ «Ես շուշան եմ հովտաց և ծաղիկ դաշտաց» (Լուգ. Բ. 1). ատասխանի. «զշուշանս» յատկացոյց անուամբ և «զծաղիկն» հանրական ասաց, թէ ամենայն աստիճանք, որ շնորհիւ իւրեք ծաղկեալ էին մարգարեական, քահանայական, թագաւորական ասէ Տէրն, թէ՛ ճշմարիտն ես եմ, զի իմ խորհրդով պայծառացան այս հոգեւոր ծաղիկքն: Իսկ շուշանն յատուկ, զի նա միայն է ճշմարիտ, անհաւասար այլոցն: Վասն որոյ՝ «հովտաց» ասէ, զի հովտն գոյ տեղին է. փոսն, որ անդր ժողովին իջմունք անձրեւաց, որպէս մարգարէիցն բանքն...: Նարեկացին շուշան նունուֆարն է ասել զգոյնն գիտես, որպէս է, զի խառնուածոյ է, զի սեռական գոյն սեւան է և սպիտակն, այլն՝ խառնուածք են, թէպէտ ոմանք Դ (4) ասեն գոյն, այլ Բ (2) են: Իսկ Տէրն ոչ մերկ Աստուած և ոչ լոկ մարդ, այլ «նոր խառնմամբ»¹²⁵⁶ Աստուած և մարդ, և մի է ճշմարիտ, որպէս շուշանն ծաղիկ է:

Սրբոց վարդապետաց խրատ., տե՛ս Բողոքն ՄՄ, ձեռ. 2080, թ. 84ր հմմտ. Գր. Տար. Մեկն. Երգ. ՄՄ, ձեռ. 1200, թ. 374ր, նաև աշխ. թրգմ. Խ. Գրիգորյանի, Եր., 2005, էջ 31-32:

¹²⁵⁶ «Ո՛վ նոր խառնմանն, ո՛վ զսրբայկի խառնուածոյն...». Գրիգոր Աստուածարան, Ի Յայտնութիւն Տառն, ՄՄ, ձեռ. 948, թ. 183ր:

Եւ շուշան ծաղիկն երեք գոյն ունի՝ սպիտակ, կարմիր և դեղին: Յուցանէ դեղնութիւն զժուժկալութիւն, և կարմրութիւն՝ զմարտիրոսական շարշարանքն, և սպիտակն՝ զմաքուր սրբութիւն: Եւ է շուշան ոստին, որ յարեգակնէն վառի, և այն ցուցանէ զվարս անապատաւորաց և ճգնութիւն սրբոց նահատակաց:

Գր. Խլաթ. Վասն խոր., տե՛ս Մեկն. որ., էջ 74

«Արդ, եղեւ հովիտ շուշանի եկեղեցի սուրբ, վասն զի աստուածազան առարինութիւնքն ի նմա բնձիւղեալ տեսանին...»

«...Շուշան ի հովիտ իմանանամք զեկեղեցի սուրբ, յորում ծառք Տեառն տնկեցան...»

[Լեւոնի Նշեցի]. Ի փոխումն Տիրամոր. Նախդիր բանի, ՄՄ, ձեռ. 2262, թ. 183ր, 185ա:

Գրակ. Պատմ., Երևան, 196, 333-334 (կուսութիւն, ողբախոհութիւն, Ավետան)

Ոսկի = Տիրոջ խոսք

Իսկ ոսկին նշանակէ զանսուտ և զանապական բանքն Տեառն ի սմա որպէս ասաց. «Երկինք և երկիր անցցեն և բանք իմ ոչ անցեն» (Յով. ԺԷ՝ 46):

Գր. Տար., Մեկն. խոր., էջ 96:

Ջահ = Քրիստոս

Ջահն՝ Քրիստոս, որ ասաց. «Ես եմ լոյսն ճշմարիտ» (Յով. Ը, 12):

Վասն Յայտնութեան և Ծննդեան Տառն, ՄՄ, ձեռ. 2043, թ. 367ր

Սաբեկ = Խաչ, փայտ ժամահարի

Մառն Սաբեկայ էր, յորմէ խոյն տուաւ փոխանակ Իսահակայ, բայց ըստ լաթինացոց ոչ ասի ծառ, այլ՝ փուշ. Իբր թէ ի մէջ փշոց պատատեալ էր խոյն: Բայց որպիսի՞ փուշ այնքան կարէ լինիլ բարձր և հաստ, յորմէ կարիցէ կախիլ խոյ մի այնքան ծանր, և այն զեղջերացն և մանաւանդ, զի և թարգմանութիւն «Սաբեկ» բառին, ըստ Ջերոնիմոսի «բարձր» թարգմանի, յայտ է ուրեմն, թէ նա էր ծառ ձիթենոյ կամ այլ ինչ և ոչ փուշ և ոչ մորենի: Համաձայնի մասամբ իւրեք և Կոռնելիոս մեկնիչն ի վերայ Սաբեկայ ծառոյն՝ վկայութիւն բերեալ ի թարգմանութենէ Եւթիմիոսից, թէ Եւթիմիոսն զբերայական ձայն Սաբեկ, իբր զլատուկ իմն ծառոյ թարգմանեն...: Նաև Սուրբ Դիրն «ծառս» ասէ և զխոյն չեղջերացն

կախնալ: Արդ, սուրբ վարդապետս (Գրիգոր Նարեկացի - Հ. Ք.) այլ լաբանաւրէն Սաբեկայ ծառի իմանայ զփայտ խաչին, եւ երկրորդապէս զփայտ ժամահարին, որ ունի, (ասէ) ի դիտակ ոստոց զաւանդ սուրբ նորոգ այժմու փրկութեանս ծաղկեալ քեւ, Քրիստոս, զի փայտ խաչին ծաղկեալ եբեր պտուղ զՔրիստոս եւ փայտ ժամահարին՝ հոշակելով զնմանէ ասի զոլ պտղաբեր, զի պտուղ հնչման նորա ծնանի ի միտս բարեպաշտից զՔրիստոս...:

Նալեան, Մեկն. աղաւթից, էջ 718:

Գրակ. Դովագներ, էջ 10-11

Սիրամարգ = Հին կտակարան, մարգարեներ

Սիրամարգն զհին արիւնացն եւ զմարգարէական զընտրողական խորհուրդսն արտաքոյ եկեղեցոյ մարմնաւոր պաճուճանաւ խոսելով ի նոր խորհուրդ եկեղեցոյ...:

Վասն Աետ. խորհ. ՄՄ, ձև. 2273, թ. 173աբ, նաև՝ Մեկնութ խոր., էջ 32:

Գլուխ եւ տտուն սիրամարգին/ ոսկեփետուր զոյնզգունին/ զանապական բնութիւն նոցին/ եւ ճանաչումն առաւտին...:

Ստեփ. Զիք Չուղայեցի. տե՛ս Մեկնութ. խոր., էջ 128

Գրակ. Бестнарий, с. 156 (անմահություն)

Холл, с. 417

Dictionnaire, p. 725-726

Ս. Սեղան = Քրիստոսի մարմին, Ս. Երրորդության միասնականություն, անշարժություն

Իսկ երեքից ձայնի ուժգին. «Սեղան քո Տէր զարութեանց» (Սաղմ. 2Գ 4), եւ հաստատի Սեղանն. այս անմարմնոցն երգս, երից էութեան անբաւ բնութեանն արարչականի: Իսկ լուանալն եւ աւժանելն յայտնէ զմարմին՝ Քրիստոսի հաւասարեալ: Երկրորդ՝ խաչին տեառնագրէ, զի նովաւ արար զսրբութիւն մեզ, եւ փառք սրբութեան քարոզի: Եւ խաչ ի մէջ սեղանոյն նոյն ինքն շարչարեալ մարմնով: Երկրորդսն խաչ ի վերայ Սեղանոյն՝ որպէս երկոտասանքն ի վերնատանն: Եւ երկոտասան [խաչ] ի շորս գէմս ճակատու Սեղանոյն՝ մարգարէքն հուպ հոգւովն, եւ ոչ սպասաւորեալք մարմնոյ Տեառն:

Ստեփ. Միւն. Պատճառ. տե՛ս ՄՀ, 2, էջ 489 [30-35]:

Իսկ սուրբ Սեղանն զՍուրբ Երրորդութիւնն ցուցանէ զմիասնականութիւն, որպէս սուրբն Սահակ ուսուցանէ¹²⁵⁷: Իսկ Սեղանն ի վերայ բեմին շորեք անկեամբք զանշարժութիւն ցուցանէ: Իսկ բարձրութիւն երեքկանգնեան՝ զանբաժանելի Սուրբ Երրորդութեան միութիւն:

Ստեփ. իւն. որհ. եկեղ. տե՛ս ՄՀ, գ. էջ 497 [78, 82-83]:

Սև = Աստծո անմատչելիություն, ապաշխարություն

«Վարսք նորա կռածոյք սեւաւք իրրե զագուաւք» (Եղգ. Ե 11). խորհրդոյն անհասութիւն, յորում գանձք իմաստութեան եւ գիտութեան ծածկեալ կան:

Վարդ. Արեւ. Մեկն. Երգի. ՄՄ ձև. 4066, թ. 343 բ

Սեւան (ցուցանէ) զանհասութիւն Աստուծոյ, որ ծածուկ է ի նոցանէ (քահանայապետական դասերից - Հ.), զի ի ձեռն եկեղեցոյ յայտնեցաւ բազմապատիկ իմաստութիւն մարդեղութեան Որդոյն Աստուծոյ:

Գր. Խլարթ. Վասն խոր., տես Մեկն. խոր., էջ 72

Սեւան (ցուցանէ) զանհասութիւն Աստուծոյ, որ ծածկեալ է ի նոցանէ (հրեշտակաց):

Մնանուն, Մեկն. խոր., էջ 112

Սեւա զոյնն՝ զմաշկեակն Ադամայ եւ զխորհուրդն Աստուծոյ, որ ծածկեցաւ ի նմանէ:

Գր. Տարթ. Ի ցանգն Աետ. տե՛ս Մեկն. խոր., էջ 90, 92:

Սեւաւքն (ցուցանէ) տրտմազգեաց ապաշխարողքն եւ այլն նոյնպէս:

Գր. Տարթ., Մեկն. երգ. ՄՄ, ձև. 1200, թ. 373բ նաև աշխր. թրգմ. Խ. Գրիգորյանի, Եր., 2005, 32:

Երկրորդ՝ զի բարութիւն մերձ շարութեան եղեալ, գեղեցկապէս ցուցանի, որպէս որակ սեւութեան ըստ ինքեան անզարդ է, բայց ի պատկերագրութեան արհեստն ի պատշաճաւոր տեղի կարգեալ ազնիւ երեւի...:

Գր. Տարթ., Ոսկեփորիկ, էջ 67

Սյուն, կամար, ճիմնաբարեւ

Չորից սեանցն կառուցումն զչորից առաքինութեանց, որ ի մեզ՝ ցուցանէ եւ կամարացն միաւորութիւն՝ զսիրոյն շողկապակցէ զա-

¹²⁵⁷ Նկատի ունի Սահակ Պարթևի Տեսիլքը. միտքը քաղված է Հովհան Մայրապոսնցու և Հովհան Օձնեցու համարելոյթ երկերից. տե՛ս ՄՀ, հտ. 2, էջ 497, ծմբ. Ը-Թ:

ոաքինութեանն զատուցումն: Իսկ երկոտասան քարանցն հիմնացի-
լոց զերկոտասան անդամոց եկեղեցւոյս նշանակէ բանականաց: Աւ-
շարահարութիւն մեծամեծ քարանցն եւ փոքունց՝ զարանց հաւա-
տացելոց միանգամայն եւ զկանանց բարեպաշտութեամբ միացե-
լոց, զի ի Քրիստոս Յիսուս չիք խտիր ոչ արանց եւ ոչ կանանց (տե՛ս
Հոսեմ. Ժ 12, Գաղատ. Գ 27):

Յովհ. Աւձնեցի, Ճառ Բ յԵկեղեցի. տե՛ս ՄՀ, հտ., էջ 103-104 [129-130] հմմտ. «Վարդ-
անայ վարդ. Հաղբատեցւոյ Յաղագս նաւակատեաց եկեղեցւոյ...», ՄՄ, ձեռ. 5561, թ.
201ա, որ հարասումն է Օձնեցու բերված հատվածի:

«Իսկ երկոտասան քարինսն առեալ նախ լուանան ջրով եւ
ապա՝ գինւով»¹²⁵⁸: Նկարագրեն սոքա զերկոտասան առաքելսն,
զորոց լուաց Տէրն զոտսն ի վերնատանն, եւ ապա գինեաւ անապա-
կանաւ զմայլեցոյց ի յիշատակ ջրոյն եւ արեանն, զոր բղխեաց ի կո-
ղից իւրոց: Իսկ յետ յարութեանն ասաց նոցա՝ մկրտիլ ի հուր եւ ի
Հոգին Սուրբ, եւ մկրտել զհեթանոսս յանուն Սրբոյ Երրորդութեանն
խորհրդական ջրով աւագանին: Իսկ ղնելն զքարինսն ի շորս ան-
կիւնս եկեղեցւոյն նշանակէ զնոցին ընթացս ի շորս անկիւնս աշ-
խարհի, եւ պատշաճիլ հաստատութեամբ ի հիմն տաճարի Աստու-
ծոյ, որ եմք մեք՝ ի նոսա խարսխեալ, եւ նոքա՝ ի գլուխն Քրիստոս:

Յովհ. Աւձնեցի, Հիմն. եկեղեց. տե՛ս ՄՀ, հտ., էջ 89 [17-20]:

Սպիտակ = կույսերի մաքրություն

Սպիտակ գոյնն իցէ կուսանաց դասն...

Գր. Տաթ. Մեկն. երգ., ՄՄ, ձեռ. 1200, թ. 374ա, նաև աշխր. թրգմ, էջ 32:

Վարդ = Մարիամ Աստվածածին, Ստեփանոս Նախավկա

Իսկ վարդ, որ Ափրոզիտեայ էր ձաւնեալ ի հեթանոսաց, իբր թէ
կոխեաց զփուշ վարդի եւ յարինէ նորա էառ զգեղն կարմիր, եւ զի
յարինէ քաջի է եւ հրոյ նման ներկուածովն, եւ նման է ոսկէտեսակ
վարսի, եւ է թագ ծաղկանց, վասն որոյ բոլորք նովաւ կոչին Ռոզիս-
մոս, որ է Վարդավառ, յերկոտասանէն մայիս ամսոյ մինչեւ ի կա-
տարումն յունիս ամսոյ, զոր քրիստոնէից առեալ, սրբոյ Աստուա-
ծածնին նուիրեցին:

Յովհ. Երզնկ., Մատ. Ա, էջ 56:

Իսկ երանելոյն Ստեփանոսի կողովն, լի կարմիր վարդի, զի
նա եհեղ զարին իւր սուրբ: Իսկ երկու կողովքն, որ ունէին վարդս

¹²⁵⁸ Գիրք Մեծ Մաշտոց կոչնցեալ... Կ. Պոլիս, 1807, էջ 157:

սպիտակ, նիկողեմոս եւ գԳամաղիէլ նշանակէ, որ թէպէտ ոչ
արեամբն կատարեցան, սակայն յաւժարութեամբ եւ անուամբն
զնոյն անուշահոտութիւն առաքինութեամբ յինքեանս ժողովեցին,
որպէս երանելին Ստեփանոս: Իսկ չորրորդ կողովն արծաթի, ունե-
լով զբրբումն անուշահոտ, որ է Աբիբայ որդին Գամաղիէլի, որ նշա-
նակէ արծաթն զյստակութիւն կուսութեան: Իսկ քրքումն զնմանու-
թիւն բերելով զկարմիր վարդին զերանելոյն Ստեփանոսի, որ
արեամբ չափ նահատակեալ ընդդէմ բնութեան...

Մասնաւոր ինչ գիտ նշխարացն..., ՄՄ, ձեռ. 2039, թ. 22ա:

Գրակ. Ռոզա, с. 485 (Santa Maria della Rosa. Տիրամայրն անվանվում է «վարդ
առանց փշերի», այսինքն՝ անմեղ, կարմիր վարդը՝ նահատակութեամբ, սպիտակ վարդը՝
անմեղություն)

Վեմ, քար = առաքյալ

Վէմ անտաշ եւ անկոփ եղեալ ի հիմունս, կանգնեալ ի մէջ խո-
րանին ի տեղոջ Սեղանոյն, աւրինակ է հոգեւոր վիմին, որ կանգնե-
ցաւ ի Գողգոթա տեղոջ, եւ երկոտասան քարինքն՝ առաքելքն, ոչ
կրթեալք մարդկան արուեստիւք հեշտիւք եւ ոչ խրատեալ աւրի-
նաւք դպրութեան: Իսկ լուացեալ եւ աւծեալ եւ եղեալ ի շորս ան-
կիւնս. վասն զի նախ մկրտութեամբ եւ հոգւով մաքրեցան աւծեալ,
եւ ապա եղեալ ի կաթողիկէ եկեղեցւոյ հիմն: Իսկ երկոտասան քա-
րինս հաստատեալս ի շորս կողմանս եկեղեցւոյ՝ խորհուրդ մարգա-
րէիցն, ըստ խրատու իմաստուն ճարտարապետին, թէ՛ «Շինեալք ի
վերայ հիման առաքելոց եւ մարգարէից եւ զլուխ անկեան Քրիս-
տոս» (Եփէս. Բ՝ 20):

Ստեփ. Սիւն. Պատճառ, տե՛ս ՄՀ, Զ, էջ 487 [1-3]:

Տապանակ = եկեղեցի

Արդ, է տապանակն տեղի պատգամացն Աստուծոյ, զոր երանե-
լի առաքելսն «արկղ կտակարանաց» (Եփէս. Բ՝ 4) կոչէ զնա: Եւ սա
դարձեալ զեկեղեցւոյ խորհուրդն նկարէ մեզ, քանզի փոխանակ եր-
կու տախտակացն յեկեղեցի Հին եւ Նոր կտակարանք: Եւ փոխանակ
ոսկի սափորոյն, յորում մանանայն պահուր, յեկեղեցիս ոսկեղէնս
եւ անարատ ոգիս ամբարին աստուածային եւ երկնային խոր-
հուրդք...:

Ստեփ. Սիւն. Խորհ. կարգ. տե՛ս ՄՀ, հտ. Զ, էջ 512 [111-113]:

Տատրակ = Քրիստոս, ամուսնական հավատարմություն, միայնակեցություն

Բարոյախաւան ասէ զտատրակէ, թէ մեկնի զնայ առանձինն յանապատ տեղիս, եւ ուրոյն կեալ սիրէ եւ ի մէջ բազում վարուժանաց չկամի բնակել: Եւ կենարարն մեր առանձինն չոգաւ ի լեառն Թափոր:

Physiologus, p. 136

Տատրակ եւ ծիծառն՝ ձաղբ վայրենիք ծանեան զժամանակ իւրեանց (տե՛ս Եղե՛մ. Ը 7): Ասէ ծիծառնէն, թէ միանգամ ծնանի եւ այլ ոչ եւս: Եւ կենարարն միանգամ յղացաւ եւ միանգամ ծնաւ եւ միանգամ իսաչեցաւ եւ միանգամ թաղեցաւ եւ միանգամ յարեաւ ի մեռելոց:

Physiologus, p. 137-138

Բարուախաւան ասէ վասն տատրակին, թէ յորժամ ամուսին նորա մեռանի, ամենեւին ոչ մխիթարի եւ ի վերայ դայար խոտոյ եւ կանանչի ոչ նստի, այլ եւ ի բոյնն պանդխտութեան ունի արինակ միայնացելոց: Իսկ որ ընդ այլում ոչ զուգի, նշանակ է մարդկան շամուսնանալ ընդ բողի ի վերայ կնոջն, զի յարարչութեան Եւայ միայն տուաւ Ադամայ:

Բարոյախաւան, էջ 325

Փյունիկ (Արմա) = Քրիստոս, հարություն, նշմարություն

Բարուախաւան ասէ. է ինչ թռչուն ի հնդկիս, որ կոչի արմաւ Ըստ ԵՃ (500)ամի գնա ի լեառն Լիբանանու եւ բառնայ ի վերայ թեւոց իւրոց ծառս մեծամեծս, եւ երթայ ազդ առնել քրմին Արեգ քաղաքին յամսեանն փարմութես, որ է Արեգ ամիս: Եւ քուրմն իմանայ եւ մտանէ ի բագինն եւ լնու գնա որթոյ փայտի: Գա հաւն իջանէ յԱրեգ քաղաք եւ մտանէ ի բագինն, եւ նստի ի վերայ դիզեալ փայտին եւ հարկանէ զանձն ընդ փայտին եւ անձամբ այրէ զանձն իւր: Եւ վաղիւն մտանէ քուրմն ի բագինն եւ սրբէ զմոխիրն, եւ գտանէ անդ որդն, եւ ապա երրորդ աւուրն թեւս արձակէ եւ երթայ ի տեղի իւր: ...Այսպէս եւ Տէրն մեր Յիսուս Քրիստոս խոնարհեցաւ ի հայրական ծոցոյ եւ էջ յարգանդ սուրբ Կուսին յամսեանն Արեգ, որ ար ժ (10) էր ամսոյն, եւ Լ (30) ամ շրջեցաւ յաշխարհի եւ կանգնեաց զփայտ հաշին իւրով սուրբ թիկամբքն եւ իշխանութեամբ աւանդեաց զհոգին ի վերայ հաշին, ըստ այնմ. «Իշխանութիւն ունիմ զնել

զանձն իմ» (Յովհ. Ժ 18): Իջեալ ի գերեզման զկնի երից աւուրց յարեալ ի մեռելոց եւ թողցեալ վերացաւ, եւ նստաւ ընդ աջմէ Հար ի բարձունս:

Բարոյախոս, էջ 312-313:

Արմա է ի ծախել եւ ի ծնանիլ. նշանակ է Տեառն, զի նոյն է նախ քան զշարչարանս եւ զկնի շարչարանաց, նմանապէս եւ յարութեան մեր, զի նովին մարմնով յառնեմք, որով եւ մեռանիմք, նաեւ ճշմարտութիւն մի է ի սկզբան եւ ի կատարածին.

Առակք Մխիթարայ Գառլի. ՃԾԱ. տե՛ս ՄՀ, հտ. Ի, էջ 93:

Գրակ. Уваров, с. 193-194

Холл, с. 583

Dictionnaire, p. 747-748

Lexikon, III, S. 430-432

Քառադեմ կառմ = Ավետարանիչներ, Ավետարաններ, Քրիստոսի չորս պաշտոններ

«Դէմք մարդոյ եւ դէմք առեւծու՝ յաջմէ շորեցունց, եւ դէմք արծուոյ եւ դէմք եզին ի ձախմէ»: Չորեքկերպեան նմանութիւն կենդանեաց զնախատեսութիւն Աստուծոյ եւ զարարչական զարութիւն, որ առ բոլոր կենդանիս ցուցանէ ոչ միայն առ աներեւոյթսն, այլ եւ երեւելի կենդանիս եւ մահկանացուս, եւ ոչ միայն առ բանաւորս, այլ եւ՝ առ անբանս: Արդ, նմանութեամբ մարդոյ զամենայն բանական կենդանեաց զարարչութիւն, իսկ առիւծու՝ զվայրենի կենդանեաց, որք պիտանի իցեն մարդկան եւ որք ոչ պիտանի իցեն մարդկան, եւ որք ոչ պիտանի կարծիցին եւ զուարակ, որ է պիտանագոյն մարդկային կենցաղոյս զընտանի կենդանեաց զեկուցանէ զարարչութիւն: Իսկ արծուովդ զթռչնոց եւ զլաւղակաց, քանզի երկոքին ի ջրոյ ունին զգոյութիւն, որպէս Մովսէս պատմեաց յարարչութեանն: Իսկ ումանք յառաջագոյն ի շորեքկերպեաց նշանակել ասեն զչորս աւետարանիչսն, յորոց է եւ Կիրեղ Աղեքսանդրացի, եւ նմանեցուցանէ զարծուին Յոհաննու յաղագս բարձրաթոիչ աստուածաբանութեան, եւ զմարդոյն՝ Մատթէոսի, վասն զի ի մարդկային ծննդնէն սկսանի վասն Քրիստոսի, իսկ առեւծն՝ Ղուկայ, որ

սկսել յուսուցանել յամենեցունց արարիչն, եւ զեզն՝ Մարկոսի յաղագս հեզական վարդապետութեան¹²⁵⁹;

Ստ. Մին. Պատճառ ... Եզեկիէլի. ՄՀ, հտ. Չ, էջ133 [29-32]:

Առ մարզն. Ի բազմադէմ եւ ի սրբազան ստեղծուածդ/ Եւ ընտանի իմոյ ձեւի եւ բնութեան բանականիս/ Մարդդ բազմաթեւ/ Որ ունիս առ ձեռինդ զկշիռ Որդւոյ նոր Սիովնի (= Մատթէոս, մարդկութիւն) ... Ի կերպ առիծուն եւ ի նախագաղափար բարուց նորին ի Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս (= Մարկոս, թագաւորութիւն) ... Առ եզն սուրբ եւ կնիք նմին ի Յիսուս Քրիստոս Տէրն ... զոր եւ պաշտելիդ աղաչեմ զճարպդ անտոշորելի յաւծման քո ... (= Ղուկաս, քահանայութիւն) ... Առ արծին սուրբ եւ ի Հոգի ... զոր եւ մաղթեմ առ արծիւդ բազմածին/ Պահել ի շրթունս իմ զշունչդ բազմասունեդ միշտ եւ յարածամ (= Հովհաննէս, մարգարեութիւն):

«Անեցի Լարդանայ վարդապետի՝ երգել ի կառա». տե՛ս ՄՀ, հտ. Ժ, էջ 774-789:

Եւ այն շորս գունդն սայլին/ Անտարանն է Քրիստոսի ...

Գր. Նարեկ. Տաղ յարութեան ... էջ 64

Արդ, ասելի է եւ յազազ սրբազնատիպ գազանակերպութեան անմարմնոցն. Առիծն կերպարան ցուցանէ զիշխանականութիւն նոցա եւ զուժեղութիւն ընդդէմ հակառակից: Իսկ եզինն՝ զլարութիւն եւ զարդինարարութիւն եւ զիմանալի ակաւսն ընդարձակեցուցանողս յընդսունելութիւն երկնայնոցն սերմանց եւ ծննդագործիցն անձրեւաց եւ զեղջերացն պահպանողականութիւնն եւ զոչ դիրակալին գոլ, եւ խեթկելով զհակառակողսն: Իսկ արծուոյն՝ զթագաւորականութիւնն եւ զբարձրաբերձութիւնն եւ զերագաթոչութիւնն եւ առ զաւրացուցիչսն կերակուրս՝ սրութիւն եւ զգաստութիւն եւ ընթացողութիւն եւ հնարաւորութիւն եւ առատ եւ բազմալոյս ճառագայթ Աստուածութեանն առողջիւք տեսանելեացն զաւրութեամբք անխտորք եւ անխափան հայեցողք: Իսկ երիվարանցն տիպք՝ զբարեհաւանութիւնն եւ զփափկերախութիւնն. Եւ սպիտակն ի նոցանէ գոյն զպայծառութիւնն նշանակէ եւ որպէս գաստուածայնոյն լուսոյ ազգակցութիւն: Իսկ կապուտակն՝ զթաքնութիւն անհիւթականն էութեան եւ զծածկեալ խորհուրդս: Իսկ կարմիրն՝ զհրատեսակութիւնն եւ զըմբռնողութիւնն: Իսկ սպիտակէ եւ

ի սեւոյ՝ զերկատեսակ նոցայն ունակութիւն առ ներհակացն էութիւնս առ բարիսն՝ լուսոյ իմն եւ բարէտրութեան կերպարան եւ առ շարսն՝ զժոխատիպս եւ սրտմտականս:

Եւ կիրք գազանայինք եւ անասնականք, որ ասին լինել առ նոսա, սրտմտականն ունի զիմանալի արութեանն, որ ի նոսա կերպագրութիւն, եւ ցանկականն զառ ի յԱստուած սիրոյն տարփումն: Եւ միահամուռ ասել զամենայն անասնոց կենդանեաց զլայարանս եւ զբազմամասն անդամոցն թիւս, յաննիւթս երկնայնոցն էութեանց իմացութիւնս վերհամբառնալի է: Բայց բաւական է իմաստուն մտաց եւ միոյ պատկերի յայտնութիւն առ ի բազմացն նմանապէս տեսութիւն: Սակայն ոչ թողլի է եւ զգեստոց եւ զանուոց եւ զկառաց տեսակս, զորս տպաւորարար գրեն աստուածաբանքն երեւել նոցա <...>:

Ձի՛նչ իմանամք եւ զթեւոցն թիւս՝ ոմանց երկեակս եւ այլոց՝ վեց եւ ութս: Դարձեալ թեւք ըստ վերազրելոցդ զթեթեւութեան եւ զարագութեան ունին զնշանակութիւն: Վասն որոյ եւ առաքեալքն թեւովք առաւել եւս զթեթեւարար վերբերութիւն եւ զարագընթաց սլացութիւն յաստուածպետականին ունին լուսափայլութիւն, քան զնուազագոյնսն ունաւոս թեւոց: Դարձեալ վասն զի որք զերկուսն ունին թեւս, հրեշտակականացն է կերպագրութիւն՝ հուպ առ մեզ իմաստս երկակի թեւոցն ունակութեամբք: Ոչ միայն իմանալի աշխարհի գոլ զնոսա բնակիչս, այլ եւ զգայականի այսմ աշխարհի կարգեալս վերատեսուչս եւ խնամակալուս, որք եւ թեւովք առաքինութեան զմարդիկ ազգամբ իմն իմանալեալ թոուցանեն ոգով ընդ ինքեանս յերկնայինսն լուսաւորութիւնս:

Իսկ որք զվեցն երեւութացան ունել թեւս քառիւքն զերեսս ծածկելով եւ զոտս եւ երկորումբքն թոուցեալս գոլով, զայս ինչ թուի տալ մեզ մտաւորական զաւրութիւն իմաստից, որպէս զի երկաքանչիւրսովքն ծայրիւք աստուածպետականին բնութիւն անսկզբնական էութեանն խորովք եւ անմահութեամբն ծածկեալ է յեղականացս բնութեանցս: քանզի երեսացն ծածկելն զանսկզբնութեանն Աստուծոյ անգիտութիւն էիցս ցուցանէ:

Եւ ոտիցն՝ զանկատարածին նշանակէ: Իսկ միջնովքն թեւովքն երկորումբք թուչելն եւ աղաղակելն, զմիջոց երկաքանչիւրոց ծածկեցելոցն յաիտեանց բացայայտէ, այսինքն՝ զարարչական ներգորչութիւնս արարածոց, որ է յայտնի եւ անթաքուն:

¹²⁵⁹ Մինչդեռ, ըստ ավանդական մեկնութեան, առյուծը խորհրդանշում է Մարկոս ավետարանչին, իսկ եզը՝ Ղուկաս:

Դարձեալ ի տիպ զգուշութեան մերում քահանայութեան է իմանալ զծածկութիւն դիմացն եւ զարշապարացն: Զի թէ առ գերամաքուրսն այնքան է երկիւղ եւ զգուշութիւն յաստուածայնոցն հպաւորութիւն, քանի՞ եւս արդեաւք ի հողեղինացս պահանջի յառ նոյն տիրական խորհրդոյ սպասաւորութիւն երկիւղի եւ սիրոյ ունակութիւն: Քանզի եւ կայծականցն տիպք զայսր սաստուածային խորհրդոյ ունէր զճշմարտութիւն, որովք խրատիմք ծածկութեամբ երասացն զմտաց մերոց փակել զդրունս ընդդէմ վատթարաց խորհրդոց: Եւ ոտիւքն զզգայարանացս մարմնոյ ամրացուցանել զփականս ի շարաշար տեսութեանց եւ լրոյ եւ ի սոցունց համակարգից անդամոց գայթակղութեանց:

Իսկ ութ թեւքն զութերորդ դարուն ունել զխորհուրդ, եթէ ոչ վայրապար թուիցի քննութիւն, յորում թեւաբուսիկ եղեալ արդարոցն երամք թուչին լուսափայլեալք՝ նոցին համակարգելով երամապետից խմբից:

Իսկ բազմաշեայն գոլ եւ ի թիկանց կուսէ ունելն շա՛ խրատն զամենեսին, մանաւանդ՝ զիմաստունս, զգուշանալ ոչ միայն յաջմէ եւ յահեկէ, այլ եւ յամենայն կողմանց, ի հակառակաց նետրից առ ճշմարտութիւն <...>:

Ներս. Ծնորդ. գովասա հրեշտ. սրբոց, ՄՀ, հտ. ԻԱ, էջ 585-586[200-211], 587-588[233-248]:

Եւ է տեսակ մարդոյ բանն, որ ի մեզ եւ առիւծն սրտմտականն, յորժամ հաւանի բանին եւ իշխէ եզինն, որ է ցանկականն ի մեզ՝ առ Աստուած հանելով զնա, եւ արծուին՝ մտացն վերաթոշութիւն իմաստիցն թեւաւք: Եւ այսոքիկ ասացեալքս վաելչականք են եւ պիտանիք, բայց սակայն կերպագրութիւնք են եւ յարացոյցք չորից աւետարանչացն արժանավաելուչ կառաց եւ փառաց աթոռոյ տնաւրէնութեան Քրիստոսի, քանզի նմանութիւն մարդոյն ի Մատթէոսէ խորհրդածի, որ զմարդեղութիւն Տեառն պատմէ ի տանէ Դաւթի եւ յազգէն Աբրահամու ասելով. «Գիրք ծննդեան»: Իսկ զտեսակ առիւծուն ի սուրբն Մարկոս է տեսանել, որ կարճառաւտ բանիւք սկսեալ. Ելեալ, ասէ, զՅիսուս իբրեւ զառիւծ ի յորձանացն Յորդանանու: Եւ վաղվաղակի անցանէ ընդ յերկարութիւն ճառիցն ի խաչն եւ ի յարութիւն, որպէս զառիւծ, որ համառաւ է յորսոյ: Եւ զկերպարանս եզինն՝ ի սուրբն Ղուկաս է տեսանել վասն լայնակաւս եւ հանդարտաքայլ զնացիցն եւ զի անուամբն եզին անեալ, ասէ,

ղՏէրն պատարագ ի դարձի անառակ բնութեանս: Իսկ ձեւ արծուոյն յերանելի աւետարանիչն Յովհաննէս պատշաճի յաղագս բարձրաթուիչ աստուածաբանութեան յանձնաւթ տեղոյն եւ յանհասական խորոցն աւետարանէր զգաւակն Դաւթի ի Մատթէոսէ ասացեալն:
Վարդ. Արեւ. Վասն կառացն, էջ 144-145

ԲԱՆԱԼԻ ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ, ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ

ա) Աղբյուրներ

- Բարս. Մրկ** = «Մեկնութիւն սրբոյ Աետարանին որ ըստ Մարկոսի՝ արարեալ երանելոյն Բարսղի շնորհալի վարդապետի ճոն կոչեցելոյ...», Կ. ոլիս, 1826:
- Բարոյախօս** = Խրատք իմաստասիրաց վասն գազանաց եւ սողնոց յաղագս արդարոց եւ մեղաորաց արինակի», աշխտ. Գ. Մուրադյանի, ԲՄ, 23, 2016, էջ 303-328:
- Բերդ. Ծննդ.** = Պետրոս Արքեպիսկոպոս Բերդումեան, Մեկնութիւն Ծննդոց (ԱԻ-ԽԱ14), աշխատ. Տ. ըկ.(այժմ՝ Չարարիա Ծ. ըդ.) Բաղումյանի, Ս. Էջմիածին, 2010:
- Գր. Նարեկ., Տաղ յարութեան** = Գրիգոր Նարեկացի, Տաղեր և Գանձեր, աշխտ. Ա. Զոշկերյանի, Եր., 1981, էջ 59-65:
- Գր. Նարեկ. Մեկն. Ո՛վ է դա-ի** = Գրիգոր Նարեկացի, Մեկնութիւն Ո՛վ է դա-ի, ՄՀ, հտ. ԺԲ, էջ 885-910:
- Գր. Խլաթ. Վասն խոր.** = Գրիգոր վարդապետ Խլաթեցի Ծերենց՝ Յայրմէ ասացեալ բան վասն Խորանաց Աետարանիս. տե՛ս Մեկն. Խոր., էջ 68-79:
- Գր. Նիս. Սրանչ** = «Երանելոյն Գրիգորի Նիսացոյ ի վարս եւ ի սքանչելիս մեծի Գրիգորի Սրանչելագործի», Վենետիկ, ձեռ. 202, թ. 531ա – 546ա:
- Գր. Տաթ. Մեկն Սաղմ. (ընդարձ. տարր)** = Գրիգորի Տաթեւացոյ Մեկնութիւն Սաղմոսաց (ընդարձակ տարբերակ), ՄՄ, ձեռ. 1203, թ. 13ա-255ա:
- Գր. Տաթ. Մեկն. Սաղմ** = Գրիգոր Տաթեւացի մեկնութիւն Սաղմոսաց, ՄՄ, ձեռ. 2642, թ. 528ա – 557ա նաև տպ. Գրիգոր Տաթեւացի, Մեկնութիւն Սաղմոսաց (համառոտ տարբերակ), աշխատ. Ա. Զեոշկերյանի, Եր., 1993:
- Գր. Տաթ. Ի ցանգն Աետ.** = «Գրիգոր Տաթեւացի, Ի ցանգն Աետարանին տեսութիւն եւ վասն Ժ խորանացն, գոր արարեալ է մեծին Եւսեբեայ ի խնդրոյ Կարալիանոսի եպիսկոպոսի, գոր եղբայր կոչէ», տե՛ս Մեկն. խորան., էջ 86-103:
- Գր. Տաթ. Մեկն. երգ.** = Գրիգոր Տաթեւացի, Մեկնութիւն Երգոց երգոյն, ՄՄ, ձեռ. 1200, թ. 367ա – 395բ նաև աշխր. թրգմ. Խ. Գրիգորյանի, Եր., 2005:
- Գր. Տաթ. Թ երան.** = Ս. Գրիգոր Տաթեւացի, Յաղագս Թ երանութեանց, ՄՄ, ձեռ. 6102, թ. 65ա -94ա:
- Գր. Տաթ. Մեկն. Մատթ.** = Գրիգոր Տաթեւացի, Մեկնութիւն Մատթեոսի, ՄՄ, ձեռ. 1265, թ. 2ա – 292 ա:
- Գր. Տաթ. Ոսկեփորիկ** = «Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ...», Կ. Պոլիս, 1746:

Գր. Տաթ. Մեկն. Յոր. = «Գրիգորի Տաթևացույ Մեկնութիւն Յորայ» ՄՄ, ձեռ. 1116, թ. 5ա-95ա:

Գր. Մագ. = Գրիգոր Մագիստրոս, Թ-ու դրք եւ չափաբերականք, աշխտ. Գ. Մուրադյանի, ՄՀ, հտ. 2:

Գրվագներ = Հ. Քյոսեյան, Գրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածարանության, Ս. Էջմիածին, 1995:

Դաւ. Քոբ. Լուծմունք = Դաւիթ Քոբայրեցի, Լուծմունք Գրիգորի Աստուածարանի գրոց, ՄՄ, ձեռ. 5602:

Եփրեմ Սսեցի, Մեկն. Յովնանու = «Մեկնութիւն մարգարութեանն Յովնանու՝ արարեալ տեառ Եփրեմայ վարդապետի Սսեցույ...» (1769), ՄՄ, ձեռ. 1271, թ. 2ա – 54ա:

Չինչ Լուբին ունի Պատարագն = «Չինչ Լուբին ունի, զինչ խորհուրդ ունի Պատարագն, զինչ է գգեստուց սուրբ Պատարագին», ՄՄ, ձեռ. 2939, 364ր:

Խրատ վասն խոստովանութեան = «Խրատ վասն խոստովանութեան գոր պատշան է ամենայն քրիստոնէից սցապէ առնել, զի առանց սորա չիք փրկութիւն», ՄՄ, ձեռ. 3522:

Մասնաւոր ինչ զիտ նշխարացն = «Մասնաւոր ինչ զիտ նշխարացն սրբոյն Ստեփաննոսի եւ որք ընդ նմա. Գամաղիկ արևնադիրն, որ ի Գործս առաքելոցն բարւորք խրատեաց զերւայսն, եւ զՆիկողիմոսն, եւ որիչ է ի գրոյ եւ ի Հոգւոյ ասաց զարքայութիւն ընդունել՝ Ներտառի ասացեալ», ՄՄ, ձեռ. 2039, թ. 21բ-22ա:

Մեկնութ. խոր. = Մեկնութիւնք խորանաց-խորանների մեկնություններ, աշխատ. Վիգեն Ղազարյանի, Եր., 1995:

Յովհ. Երզնկ. Մատ., Ա = Յովհաննէս Երզնկացի, Մատենագրութիւն, հտ. Ա, Ճառեր եւ Քարոզներ, Բնագրերը հրատարակության պատրաստեցին Արմենուիի Երզնկացի-Տէր-Սրապյանը եւ Էդուարդ Բաղդասարյանը, Ներածականները Էդվարդ Բաղդասարյանի, Եր., 2013:

Յովհաննէս [Սարկաւագ], Վասն սրբոյ Խաչին = «Յովհաննէս քահանայի ի խնդրոյ Գագկա կրանաւորի յաղագս քաղկեդոնականացն. գլուխ ԺԸ», ՄՄ, ձեռ. 6453, թ. 144ա-145ա:

Նալեան, Մեկն. աղաբօց = Յակոբ Նալեան Մեկնութիւն աղաբօց եւ ներբողնաց սրբոյն Գրիգորի Նարեկացւոյն..., Կ. ոյիս, 1745:

Նալ. Խաչ = [Վասն] նաւակատեաց սուրբ խաչին, ՄՄ, ձեռ. 2020, թ. 338աբ:

Ներս. Ծնորհ. Մեկն. Մատթ. = Ներսէս Ծնորհալի, Մեկնութիւն Աետարանին որ ըստ Մատթէի, Կ. Պոլիս, 1825:

Ներս. Ծնորհ. Մեկն. խոր. = Ներսէսի Ծնորհալոյ Մեկնութիւն խորանացն Աետարանին. տն՛ս Մեկն. Խոր., էջ 44-61:

Ներս. Ծնորհ. Գովեստ հրեշտ. Սրբոց = Գովեստ բանի ներբողական բացասացութեամբ ասացեալ Ներսիսի սրբագան կաթուղիկոսին հայոց եւ տիեզերական յուսաւորչին յաղագս տաւնի գերագունիցն Լուբեանց հրեշտակապետացն սրբոց՝ Միքայելի եւ Գարրիելի եւ ամենայն երկնայնոց զարութեանցն, գոր տաւնէն եկեղեցիք Քրիստոսի ընդ տիեզերս համախմբեալք ուրախութեամբ ի յոյն նոյնմբերի ամսոյ, աշխտ. Գ. Գասպարյանի, ՄՄ, հտ. ԻԱ, էջ 569-598:

Ներս. Լամբ. Մեկն. Բ մարգ. = «Մեկնութիւն սրբոց երկոտասան մարգարէից՝ արարեալ երանելոյն Ներսիսի Լամբրոնացույ..., աշխտ. նորեաս վրդ. Նարինեան Ակնեցույ», Կ. Պոլիս, 1826

Ներս. Լամբ. Խորհրդածութիւն = «Սրբոյն Ներսէսի Լամբրոնացւոյ Տարսնի եպիսկոպոսի Խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցույ եւ Մեկնութիւն խորհրդոյ Պատարագին, ի Վենետիկ», 1847:

Պատճառ Յովհ. = «Պատճառ Աետարանին Յովհաննու», ՄՄ, ձեռ. 4853, 383ա-387ա:

Պատ. Ահար. վակաս = «Պատմութեանն Ահարովնի եւ վակասին», ՄՄ, ձեռ. 4853, թ. 377ա – 378բ:

Սամ. Կամրջ. Տան. Տերուն = «Սամուէի Կամրջածորեցույ Յաղագս տաւնից տերունականաց», աշխտ. Յ. Քեոսէեանի, ՄՀ, հտ., էջ 703-734:

Ստեփ. Սիւն. Պատճառ = «Ստեփաննոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի պատճառ հիմնարկութեան սրբոյ եկեղեցույ», աշխտ. Յ. Քեոսէեանի, ՄՀ, հտ. 2, էջ 487-489:

Ստեփ. Սիւն. Խորհ. եկեղ. = «Ստեփաննոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի եւ այլոց վարդապետաց ի խորհուրդ եկեղեցույ», ՄՀ, հտ. 2, էջ 490-504:

Ստեփ. Սիւն. Խորհ. կարգ. «Խորհուրդ եւ կարգաւորութիւն եկեղեցույ», ՄՀ, հտ. 2, էջ 505-516:

Ստեփ. Սիւն. Մեկն. Խոր. = ՄՄ, ձեռ. 2273, թ. 173աբ, Մեկնութ. խոր., էջ 32-36:

Սրբոց վարդ. խրատ. = «Սրբոց վարդապետաց իմաստնոց զանազան քննութիւն խրատական բանից մասանց» տն՛ս «Լուծմունք ի Սուրբ Գրոց Վարդանայ վարդապետի ի խնդրոյ բարեպաշտ թագաւորի հայոց Հնթոյ» (= Ժղանք), ՄՄ, ձեռ. 2080, թ. 51ա-93ա:

Վասն Յայտնութեան եւ Ծննդեան Տեառն = «Սուրբ վարդապետացն ասացեալ վասն Յայտնութեան եւ Ծննդեան Տեառն...ընդդէմ երկաբնակաց», ՄՄ, ձեռ. 2043:

Վարդ. Արեւ. Մեկն. Մաղմ. = «Մեկնութիւն Մաղմուսաց Դաթի՝ յօրինեալ սրանչելի աստուածաբանութեամբ սուրբ եւ երջանիկ Մեծին Վարդանայ Բարձրաբերոցույ...», Աժդերխան, 1797:

Վարդ. Արեւ. Վասն կառացն = «Վասն կառացն Եգեկիէի ասացեալ վարդապետին Վարդանայ» տն՛ս Վարդան Արեւելցի, Ճառք, Ներբողեանք, աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, Եր., 2000, էջ 136-160:

Վարդ. Արեւ. Մեկն. Երգի. = Վարդան Արեւելցի Մեկնութիւն երգոց Երգոյն, ՄՄ ձեռ. 4066, թ. 193ա-218բ:

Վարդ. Հաղբ. նաւ. եկեղ. - «Վարդանա վարդապետի [Հաղբատեցւոյ] յաղագս նաւակատեաց եկեղեցւոյ ի բանն առաքելոյ տեսութեան յայն, որ ասէ՝ Քրիստոս քահանայապետ», ՄՄ, ձեռ. 5561, թ. 199ա-200բ:

Վասն Աետ. Խորան = «Վասն Աետարանացին խորանաց», ՄՄ, ձեռ. 2273, թ. 173ա-176 ա:

Տիրատուր, Քարոզ = «Տիեզերայոյս վարդապետին Տիրատուր... ի բանն Աետարանին Մատթէի «Գիրք Ծննդեանն...», ՄՄ, ձեռ. 2178, թ. 286ա – 292ա:

Օգոստինոս, Խոստովանություններ = Օգոստինոս Երանելի, Խոստովանություններ, թարգմանությունը լատիներենից՝ անգլերեն թարգմանության համեմատությամբ՝ Խ. Գրիգորյանի, իմր. Հ. Քյոսեյանի, Եր., «Անկյունարար», 2002:

բ) Գրականություն

Ավետիսյան Ա., Խորհրդարանություն = Ավետարանների տերունական շարքի խորհրդարանությունը, «Պատմության և մշակույթի հարցեր» (հոդ. ժող.), Եր., 2020, էջ 94-99:

Հակոբյան Հր., Գրիգոր Տաթևացի = Գրիգոր Տաթևացին արվեստի մասին, ՊԲՀ, 1973, 4, էջ:

Հայրապետյան Հ., Հուշկապարիկի գաղափարը = Հուշկապարիկի գաղափարը հայ միջնադարյան հավատալիքներում, «Լրաբեր» հաս. գիտ., 1990, 7, էջ 53-61:

Ղազարյան Վ. Սարգիս Պիծակ = Սարգիս Պիծակ, Եր., 1980:

Դրվագներ = Հ. Քյոսեյան, Դրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածարանության, Ս. Էջմիածին, 1995:

Бестиарий = Средневековый Бестиарий (XII-XIII вв.), Автор статьи и комментариев К. Муретова, М., 1984.

Уваров = Уваров А. С., Христианская символика, ч. 1, Символика древнехристианского периода, М., 1908.

Успенский = Успенский Л. Первохристианское искусство, ЖМП, 1958.10

Холл = Джеймс Холл, Словарь сюжетов и символов в искусстве, пер. с англ. и вступ. статья А. Майкапара, М., 1996.

МНМ, 1, 2 = Мифы народов мира. Энциклопедия, т. 1, М., 1991, т. 2, М., 1992:

Dictionnaire = J. Chevalier, A. Cheerbrant, Dictionnaire des Symboles, Paris, 1982.

Lexikon I, II, III = Lexikon der Christlich Ikonographie, Bd1, Rom, Freiburg, Basel, Wien (Herder), 1968, Bd.2, 1970, Bd.3, 1971.

Physiologus = The Greek and Armenian Version with a Study of Translation Technique by Gohar Muradyan, Peters, 2005.

Համառոտագրություններ, հասպտումներ

ԲՄ = Բանբեր Մատենադարանի

Չուարթնոց, 1989 = «Չուարթնոց» պարբերաթերթ Երուսաղեմի Սրբոց Յակոբեանց ընծայարանի և ժառանգաորաց վարժարանի, 1989

ԿՀ = Կանոնագիրք հայոց, հտ. Ա, աշխա. Վ. Հմասկոբյանի, Եր., 1965

ՄՀ = Մատենագիրք հայոց

ՄՄ = Մաշտոցի անվան Մատենադարան

ՆԲՀ = «Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի. Երկասիրություն երից վարդապետաց յաշակերտությունե մեծին Մխիթարայ արքաժոր՝ հ. Գարրիկ Անտիքեան, հ. Խաչատրոյ Միրմէլեան, հ. Մկրտչի Ազգերեան, ի Վենետիկ», հտ., Ա, Բ, 1836, 1837

БТ = Богословские труды

БСЭ = Большая Советская Энциклопедия

ЖМП = Журнал Московской Патриарх

ա) Անձնանուններ

Աբղար Թագ. - 84

Աբգարյան Ա. - 183, 184

Աբել - 40, 42

Աբեղյան Մ. - 53, 178, 200, 201

Աբրահամ նահապետ - 9, 16, 19, 20, 21, 30, 107, 121, 263, 264, 265, 273

Աբրահամյան Ա. - 77

Ագաթանգեղոս - 22, 23, 41, 98, 110, 112, 115, 120, 122, 123, 126, 129, 144, 150, 177, 207, 218, 225, 241, 242, 245, 257, 282, 286

Ադամ - 18, 21, 22, 23, 24, 25, 28, 29, 39, 40, 41, 42, 100, 139, 158, 173, 223, 231, 234, 238, 239, 240, 243, 246, 262, 266, 271, 272, 277, 292

Ազարյան Լ. - 30, 35, 54, 55, 61, 72, 83, 100

Աթանաս Ալեքսանդրացի - 32, 114, 213, 280, 282, 284

Աթինազենես վկա - 125

Ալեքսանդր Ալեքսանդրացի - 122

Աճառյան Հր. - 44, 45

Անանիա Շիրակացի - 267

Աննա մայր Մարիամի - 263, 264

Ապեղոս - 242

Ապոդինար Լաոդիկեցի - 287, 288

Աստղիկ դից. - 62

Արամյան Մ. քոյ - 215, 285

Ավգերյան - 49, 93

Ավետիքյան Գ. - 45, 46, 59, 178, 201, 286,

Անանիա Սանահնեցի - 9, 11, 12, 19, 23, 25, 31, 42, 51, 73, 74, 75, 76, 77, 85, 119, 120, 128, 193, 229, 292, 293, 297, 298

Անանիա Նարեկացի - 95, 121

Անտրիպատրոս Բուստրացի - 28, 30

Առաքել Սիւնեցի - 195, 196, 198

Արիոս - 216, 225

Ափրոդիտե դից. - 62

Բալթագար - 158

Բաղդասարյան Էդ. - 135, 136, 137, 138, 158, 180, 280

Բարսեղ Կեսարացի - 33, 44, 47, 55, 82, 107, 118, 126, 127, 149, 172, 184, 197, 214, 215, 235, 242

Բարսեղ Մաշկեղոցի - 98, 280, 281, 293

Բեսելիէլ - 165, 197

Բուլգակով - 278

Գարրիէլ Նրեշտակապետ - 230, 231, 232, 234, 248, 277

Գեղէոն - 265

Գերմանոս պատրիարք - 13, 78, 145, 147, 148, 159

Գրիգոր Անավարդեցի - 263

Գրիգոր Լուսավորիչ - 40, 69, 98, 110, 111, 112, 115, 120, 121, 123, 125, 129, 149, 163, 203, 205, 206, 207, 217, 218, 241, 242, 245, 257

Գրիգոր Խլաթեցի - 136, 137

Գրիգոր Մազիստրոս - 81

Գրիգոր Պալամաս - 33, 34, 35, 118, 131

Գրիգոր Նազիազանցի - 18, 27, 89, 109, 121, 130, 155, 170, 194, 213, 214, 215, 217, 227, 229, 237, 261, 281, 283

Գրիգոր Նարեկացի - 16, 24, 46, 110, 112, 119, 122, 123, 126, 127, 128, 178, 197, 201, 204, 205, 207, 209, 210, 211, 212, 220, 239, 240, 246, 250, 252, 254, 257, 259, 260, 261, 281, 288, 296

Գրիգոր Նյուսացի - 11, 21, 66, 71, 107, 140, 141, 144, 184, 186, 189, 226

Գրիգոր Սքանչելագործ - 284, 286

Գրիգոր Տաթևացի - 18, 19, 20, 21, 24, 28, 29, 31, 32, 37, 40, 41, 51, 59, 60, 98, 108, 109, 110, 116, 117, 119, 127, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 163, 167, 180, 244, 252, 262, 272, 275

Գրիգոր Տղա - 197, 217

Դանիէլ մարգարե - 88, 100, 198, 226, 227, 265

¹²⁶⁰ Ցանկերում ընդգրկված չլ. «Հավելված» բաժինը:

Դավիթ Անհաղթ - 18, 24, 59, 60, 61, 64, 117, 127, 128, 146, 174, 182, 271, 297
Դավիթ մարգարե - 39, 40, 41, 42, 113, 117, 135, 265
Դավիթ եպս - 55, 78
Դավիթ Քորալյուցի - 261
Դաւիթ թոն - 43
Դիդիմոս - 206
Դիոնիսիոս Արիսպագացի - 13, 34, 45, 46, 64, 99, 104, 108, 112, 114, 120, 124, 140, 146, 160, 165, 171, 203, 204, 207, 212, 226, 228, 229, 236, 257, 299
Դիոնիսիոս Թրակացի - 59
Դուռնովո Լ. Ա. - 27
Դրոստ - Աբգարյան - 266

Եզեկիել (Եզեկիել) մարգարե - 54, 134, 163, 168, 226, 234, 261, 265
Եզնիկ Կողբացի - 45, 61, 210
Եղիա մարգարե - 41, 96, 164
Եղիշե - 28, 30, 32, 33, 34, 37, 39, 40, 42, 87-99, 103, 105, 113, 125, 127, 128, 130, 132-134, 181-185, 187-190, 203, 218, 257, 298
Եղիսաբեթ - 41
Եմայի - 22
Եպիկտեմոն - 280
Եպիփան Կիպրացի - 24, 25, 114, 124, 262, 284
Եսայի Նշեցի - 179, 291
Եվա - 22, 25, 26, 29, 41, 43, 147, 240, 260, 273
Եվսեբիոս Եմեսացի - 17
Եվսեբիոս Կեսարացի - 23, 78, 150, 157
Եվտիմեոս (Եւտիմէոս) - 288
Եփրեմ Ասորի - 18, 20, 22, 23, 33, 38, 40, 45, 109, 121, 122, 130, 131, 133, 134, 141, 205, 216, 237, 267

Զաքարիա Զագեցի - 16, 36, 39, 40, 42, 119, 126, 126
Զաքարիա մարգարե - 36, 272
Զաքարիա /հայր Մարիամ Աստվածածնի/ - 259
Զարարյան Լ - 100
Զարարյան Ղ. արզ. - 163
Զեյթունյան Ա. - 16, 20

Զենոն - 182
Էյնաթյան Զ. Ա. - 37
Ըստկարեան Հ. Վ. Գ. - 191

Թադևոս առաքյալ - 49
Թահմիզյան Ն. - 182, 183, 186, 188
Թեոդոս կայսր - 283, 287
Թեոդոտոս Անկիրացի - 115, 193
Թեոդորոս Ստուդիտես - 57, 64
Թէոդորոս Քոթեմազոր - 118, 128, 295
Թէոփիլոս (Թեփիլոս) - 41, 66, 138, 149
Թէոփիլոս (Թեփիլոս) /հասցեատեր Հովհան Դամասկացու/ - 49
Թովմաս առաքյալ - 51
Թովմա Մեծոփեցի - 196
Թորոս Ռոսլին - 27

Իգնատիոս Անտիոքացի /Աստվածազգայց/ - 144
Իգնատիոս Սելեուսցի - 35, 36, 49, 50, 262
Իգնատիոսեան Վաչլ. վրդ. - 20
Իսահակ նահապետ - 16, 18, 19, 21, 263
Իսահակ Ասորի - 107
Իրինեոս - 23, 92
Իոսիֆ վանական - 60, 73

Լեոն Իսավրացի - 53
Լեոն Կիպրացի - 58, 60, 63, 82
Լիխաշովա Վ. Դ. - 15
Լըլուար Լ. - 23

Խաչատրյան Պ. - 126
Խաչատուր Տարոնեցի - 128
Խաչիկ Ա կաթ. - 78
Խաչիկյան Լ. - 15, 87, 183, 196
Խապայան Ս եպս. - 183
Խոսրով Անձևացի - 13, 109, 210, 218, 224, 241, 245, 276, 282, 288
Խրլուպյան Գ. Տ. - 87

Կիրակոս Գանձակեցի - 31, 181, 286
Կիո Մանվել - 82
Կղեզունիոս (Կղէզոնիոս) /հասցեատեր Գրիգոր Աստվածարանի/ - 283

Կղեմես (Կղէմէս) Ալեքսանդրացի - 50, 72, 175, 226
Կոմիտաս կաթ. - 108
Կորյուն - 193, 194
Կորյուն - 14
Կյուլեսերյան Բարկեն կաթ. (Բարգէն եպս. Կիւլէսէրեան) - 48, 51, 127, 184, 185
Կյուրեղ Ալեքսանդրացի - 18, 21, 31, 114, 116, 213, 261, 279, 282, 283, 285, 287, 289,
Կյուրեղ Երուսաղեմացի - 38, 40, 209, 218, 270, 281

Հակոբ Նալլան (Յակոբ Նալեան) - 24
Հակոբ Ղրիմեցի - 37, 187
Հակոբ Մծրնացի - 113, 114
Հակոբ նահապետ - 37, 263, 272, 273
Հակորոս Զբերեղեա - 51
Հակորոս Արիեա - 51
Հակոբյան Գ. Ա. - 201
Հակոբյան Հր. - 17, 20, 25, 28, 35, 42, 134, 136, 137
Հակոբյան Վ. - 161
Համամ Արևելցի - 98, 101
Հայրապետյան Ա. - 80
Հայրապետյան Հ. - 27
Հայրապետյան Շ. քհն. - 108
Հեզել - 160
Հեյմ ամիրա - 181
Հիերոնիմոս Երանելի - 17, 23
Հիպոլոդիտոս Բոստարացի - 114
Հոբ (Յոբի) Երանելի - 29
Հոմերոս - 131
Հովհաննես ավետարանիչ - 51, 203, 243, 251
Հովհաննես Արճիշեցի /Ոսանակեր/ - 166
Հովհաննես Տարոնեցի Կողեոն - 132, 133, 151
Հովհաննես եպս. - 43, 44
Հովհաննես Երուսաղեմացի - 118
Հովհաննես Երզնկացի - Պյուզ - 43, 44, 119, 135-138, 180
Հովհաննես Մործորեցի - 19, 23, 29, 30, 34, 36, 41, 46, 112, 114, 117, 118, 129, 133

Հովհաննես Մարկափաղ - 9, 11, 12, 51, 63, 74, 77 - 85, 86, 298
Հովհաննես Մկրտիչ - 29, 30, 39, 41, 42, 66, 119, 239
Հովհաննես Մրբուզ Զուղայեցի - 10
Հովհան Օձնեցի - 9, 10, 11, 13, 51, 52, 57, 68-74, 82, 88, 89, 95, 135-137, 147, 155, 159, 166-171, 176, 177, 181, 191, 193, 223, 257, 279, 282, 291, 295, 298
Հովհան Մայրաղոմեցի - 13, 54, 55, 78, 79, 108, 123, 130, 136, 144-146, 148, 150, 152-159, 169, 170, 172, 174-178, 180, 191, 192, 259, 271, 295
Հովհան Մանդակունի կաթ. - 149, 242
Հովհան Ոսկեբերան - 23, 24, 30, 33, 40, 45, 47, 108, 122, 131, 133, 134, 136, 146, 162, 184, 203, 209, 213, 218, 226, 267, 270, 271, 285
Հովհան Դամասկացի - 39, 49, 57, 62, 64, 78, 156, 213, 260
Հովհան Որոտնեցի - 150, 151
Հովհաննիսյան Ա. - 52
Հովհաննիսյան Պ. - 53
Հովնան մարգարե - 267
Հովսեփյան Գ. կաթ. - 49
Հունանյան Գ. - 61
Հուլիանոս Հալիկաոնացի - 287
Հուլիանոս Ուրացող - 85
Հուստինոս Փիլիսոփա - 112
Հուսսերլ - 292

Ղազարոս - 275
Ղազար Փարպեցի - 45, 174
Ղազարյան Վ. - 35, 49, 81, 135
Ղարիբյան Ն. - 150
Ղուկաս ավետարանիչ - 36, 47, 50, 131, 262

Ճարյան (Ճարեան) Աբր. Գ. - 78

Մակրորիոս - 152
Մամբրե Վերծանող - 37, 130, 133, 215, 242, 243, 245, 275
Մանվել կայսր - 217, 222, 289
Մատթեոս (Մատթի) ավետարանիչ - 19, 23, 25, 28, 29, 34, 51, 74, 131

Կեղծ Մատթեոս - 25
Մարկոս ավետարանիչ - 48, 49, 98, 280, 281, 293
Մակեդոն - 252
Մատթեոս Զուղայեցի - 16
Մարիամ Աստվածածին - 9, 19, 20, 22, 23, 42, 43, 111, 122, 127, 168, 223, 234, 242, 248, 259 - 266
Մարիամ Մագդաղինացի - 119
Մարկիոն - 242
Մարկոս ավետարանիչ - 48, 49, 98, 280
Մաքսիմոս Խոստովանող - 13, 156-159, 164
Մեթոդիոս /Քարգմ ՎՄԻ./ - 124
Մելիտոն Սարղեցի - 38
Մելքիսեդեկ - 26, 27, 40, 41, 250
Մելքոն - 27
Մելքոնյան Երվ. - 52
Մելիք-Օհանջանյան Կ. Ա. - 31
Մելքիսեդեկ - 26, 27, 40, 41, 250
Մեսրոպ Մաշտոց - 115, 161, 188, 192-194, 199
Միրզոյան Հր. - 10, 60
Միխայիլ Պսելոս - 50
Միքայել (Միքայել) հրեշտակապետ - 141, 230, 231, 232, 234
Միքայել պատր. հոռոմոց - 217
Միքիա մարգարե - 39, 265
Մխիթար Այրիվանեցի - 193
Մնացականյան Աս. - 18, 37, 200, 273
Մոսկկան Կ. - 63
Մովսես Խորենացի - 85, 129, 289
Մովսես Երզնկացի - 81
Մովսես Բար - Կեփա - 23
Մովսես Եղիվարդեցի կաթ. - 52, 80
Մովսես Կաղանկատվացի - 53, 54, 55, 78, 80, 292
Մովսես Նախամարգարե - 17, 33, 40, 41, 95, 96, 131, 140, 194, 206, 234, 257, 272, 273
Մովսես Քերթոզ - 59, 196
Մուրադյան Ա. - 59, 65
Մուրադյան Գ. - 49, 198
Մուրադյան Կ. - 44, 197
Մսերյան (Մսերեան) Մ. - 205
Յեսու - 91, 95, 97, 166

Յովնան մարգարե - 116
Յովնանեանց Պ. հ. - 63
Յովսէ - 24
Յուզենալիս - 43
Նեղոս - 177
Նեմեսիոս Եմեսացի - 63, 106
Ներոն - 48
Ներսես Լամբրոնացի - 13, 31, 61, 64, 88, 146, 147, 149, 175, 177, 180, 189, 205, 207, 252, 260, 286
Ներսես Շնորհալի (Ներսէս Շնորհալի) - 19, 23, 26, 28, 29, 30, 34, 36, 41, 46, 60, 81, 82, 102, 112, 114, 117, 118, 122, 123, 128, 129, 133, 136-138, 142, 172, 194, 195, 205, 207, 209, 210, 212, 215, 217, 219-225, 232-234, 240, 242, 247, 248, 250, 254, 258, 261, 262, 265, 266, 268, 269, 273 - 274, 280, 282, 286, 288, 289, 290, 291, 296, 297
Նիկեփորոս պատր. - 57
Նիկողեմոս - 39
Նոյ - 24, 269
Շիրինյան է - Մ. - 17
Որոգինես - 145, 157
Չամչեանց Մ. հ. - 180, 197, 217, 288
Չուգասոյան Լ. - 27, 28, 42
Պաղպասար (Պաղտասար) - 27
Պարմենիդես - 105
Պարսամյան Մ. վրդ. - 236
Պետրոս առաքյալ - 41, 47, 48, 257
Պետրոս Սյունեցի - 118, 123, 126, 228, 229
Պետրոս արք. Բերթուձյան (Բերդումեան) - Աղամալյան - 107, 113
Պետրոսյան Ե. - 81, 114, 291
Պետրոսյան Ս. քհն. - 179
Պլատոն - 63, 90, 104, 105, 111, 117, 129, 134, 182
Պլոտինոս - 58, 63, 105
Պոկրոպսկի - 22
Պողարյան Ն. Արք. - 149

Պողոս առաքյալ - 47, 48, 57, 62, 108, 126, 144, 148, 165, 167, 203, 255, 256, 270
Պողոս բարունապետ - 138
Պողոս Միլենտարիոս - 122
Պողոս Սամոսատցի - 38
Պողոսյան Գ. - 195
Պողոսյան Պ. Մ. - 146
Պրոկղ Կ. Պոլսեցի - 111, 115, 160
Պյուլթագորաս - 90
Ռոմանոս Քաղցրերզու - 39
Ռոբերտ Գրոսսետեստ - 115
Սամվել մարգարե (Սամուէլ մարգարե) - 40
Սարգիստ - 216
Սարգիս - 25
Սահակ Պարթև - 45, 115, 161, 174, 176, 193
Սահակյան Գ. 2 - 80
Սահակղուլիս Սյունեցի - 23
Սամուէլ Անեցի - 80
Սամսոն - 91, 92, 99
Սավուղ (Սաւուղ) - 135
Սարգիս Պիծակ - 49
Սարգիս Շնորհալի - 161, 203, 218, 219, 241, 252, 255
Սարգիսյան (Սարգիսեան) Բ. հ. - 39, 267
Սարգիսյան Գ. վրդ. - 201, 201
Սեբերիանոս Գաբաղացի - 58, 109, 126, 209, 217
Սեղրակյան Ա. արք. - 47, 52, 75, 77, 85
Սեթ - 22
Սելմե - 25
Սեմ - 24
Սիմոն Կանանացի - 51
Սիմեոն Նոր Աստվածաբան - 34, 63, 124
Սոլովյով Վ. - 106
Սողոմոն - 42, 266
Սողոմոն Իմաստուն - 53
Ստեփանոս Լեհացի - 60, 139
Ստեփանոս Սյունեցի - 13, 18, 33, 59, 128, 135, 136, 137, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 170, 173, 178, 179, 181, 200, 273, 292, 294

Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկ - 78
Ստեփանոս Օրբելյան - 60, 80
Ստեփանոս Զիգ Զուղայեցի - 138
Վահան կաթ. - 80
Վահրամ Բարունի - 59
Վանական վարդապետ - 31
Վաչագան իշխան աղվանից - 228
Վարդան Անեցի - 37
Վարդան Այգեկցի - 85, 108, 115, 121, 127, 128, 136
Վարդան Արևելցի - 19, 20, 85, 88, 107, 110, 134, 135, 199, 205, 229
Վարդան Բարձրաբերդցի - 85, 229
Վրթանես Քերթոզ - 9, 10, 51-68, 78, 83, 83, 86, 298
Տասնապետյան Թ. - 201, 259-263
Տիմոթեոս Կուղ - 284, 291
Տեր-Մինասյան Երվ. (Տէր - Մինասեանց Երվ.) - 52, 57, 283, 294
Տեր-Միքելյան Ա. - 208, 211, 212, 214, 225, 227, 236, 245, 250, 255
Տեր-Մկրտչյան Կարապետ եպս. - 69
Տեր - Ներսեսյան Սիր. - 10, 52, 58, 65, 66, 78, 79, 82, 83, 107, 145
Տեր - Պողոսյան Պ հ. - 197
Տերտուղիանոս - 23, 162
Տիրանուն վրդ. - 119, 225, 226
Փիլիպոս առաքյալ - 51, 73, 86, 89, 112, 113, 156
Փիլոն Եբրայեցի - 79, 92, 93, 95, 98, 106, 107, 109, 119, 120, 126, 128, 135, 139, 140, 156, 170, 172, 175-177, 182, 183, 185, 186
Փիլիկ. «հոռոմոց վարդապետ» - 196
Փոտ պատրիարք - 31, 57, 131, 149
Քյոսեյան Հ. (Քլոսլեան Յ.) - 19, 24, 26, 27, 28, 30, 37, 40, 44, 59, 63, 65, 66, 74, 77, 87, 88, 92, 107, 108, 112, 113, 115, 119, 120, 121, 123, 126, 136, 137, 138, 160, 162, 166, 169, 171, 178, 193, 196, 215, 258, 271, 272, 292
Օգոստինոս Երանկի - 133, 135, 151, 175, 176

Կեղծ Օրփեոս – 130
Օրմանյան Մ. Արք. – 150
Ջյուզրուզ Ն. – 158

Абу Хамид Ал – Газали – 64
Аверинцев С. С. – 35, 43, 90, 98, 136,
140, 141, 142, 146, 152, 154, 156
Адамян А. – 169
Аревшатян С. С. – 87
Алпатов М. В. – 76
Анненский Ал. – 80
Афанасев А. – 175
Барсов Е. – 39
Бобков К. – 159
Бородин А. И. – 176
Бычков В. В. – 21, 33, 34, 35, 50, 56,
62-67, 69, 71, 72, 74, 75, 79, 83, 84, 86,
89, 90, 99, 107, 112, 117, 126, 130, 134,
146, 162, 169, 173, 180
Булгаков С. – 61
Бусеев-Давыдова – 146
Вагнер Г. – 145, 146, 147, 148
Васильева Т. А. – 122
Верещагин Е. М. – 124, 125
Геворкян А. Б. – 42
Герман Костандинволюский – 159
Гилберт К. Э. – 172, 173, 175, 176
Гуревич А. Я. – 91, 94, 96, 100, 153, 154
Евсюков В. В. – 24
Данилова И. Е. – 31, 33, 45, 47, 105, 126,
133, 135, 142, 153, 161, 171, 172, 189
Дворецкий И. – 186
Епифанович С. Л. – 163
Живов В. М. – 71, 156, 158, 163, 164, 245
Завадская Е. В. – 60, 63
Залеская Б. Н. – 57, 147
Измайлова Т. А. – 30, 42, 44, 76
Иванов В. В. – 26, 120, 149, 157
Иванов М. – 90, 145, 147
Ионас Г. – 105
Каганэ Л. Л. – 48
Казакова Н. А. – 60, 73
Каждан А. П. – 102, 149, 151, 172
Киприан арх. – 112
Копалов В. И. – 160
Копыленко М. М. – 63
Котанджян Н. – 134

Корхмазян Э. – 17, 35, 49
Комеч А. – 148, 149, 150, 151, 154, 157,
168
Кошеленко Г. А. – 58, 61, 63, 85
Кувакин В. А. – 278
Кун Г. – 172, 173, 175, 176
Кузанский Н. – 154
Тагмизян Н. – 182
Трофимова М. К. – 73, 87, 89, 112, 113,
156
Трубачев С. – 191
Лазарев В. Н. – 34, 35, 54, 56, 61, 64, 118
Лебедев А. – 53, 63
Лихачева В. Д. – 15, 35, 44, 47, 49, 57
Лисицян С. – 185
Лисовенко Н. А. – 175
Майоров Г. Г. – 217
Мостенаненко Е. И. – 105, 106, 111, 129
Лосев А. Ф. – 90, 104, 117, 120, 173
Лосский В. – 33, 140, 157, 171, 203, 206,
216, 221, 235, 236, 251, 284
Лурье Я. С. – 60, 73
Любарский Я. М. – 50
Холл Дж. – 48
Максим Исповедник – 71
Мальков Ю. Г. – 67, 76
Манукян Н. Н. – 37
Мейендорф И. Ф. – 76
Михаил Песел – 50
Миллер Т. А. – 103
Мурьянов М. Ф. – 131
Наумкина В. В. – 64
Нерсисян В. С. – 87, 190
Никитина И. – 123
Николай Кавасила – 180
Палант Д. – 194
Поспишиль А. Р. – 186
Полевой В. М. – 64
Нахов И. М. – 50
Платон – 172, 178
Полякова С. В. – 97
Покровский Н. – 22, 25, 26, 45
Попов И. В. – 236
Рожанский И. Д. – 93
Саврей В. – 130
Сараджева Л. А. – 173
Сарычев В. Д. – 107

Свасьян К. А. – 103, 292
Успенский Л. – 66
Фармаковский Б. В. – 54
Федоров Н. Ф. – 146, 148, 159
Фельми К. Х. – 140
Феофан Грек – 34, 76, 118
Фейербах – 82
Флоренский П. свщ. – 26, 67, 90, 142,
145, 191, 284
Флоровский Г. – 114
Эль Греко – 48
Шалина И. А. – 135
Шестакова В. П. – 184, 187
Швецов Е. – 159
Шлегель Ф. – 169
Шохин В. К. – 37
Шурбелева А. – 104
Эко У. – 104, 115, 151, 152
Ювалова Е. – 169

Adam – 22
Brentjes – 49
Delvoige Ch. – 148
Der-Nersesian. – 20
Carranza B. – 82
Coommaraswamy A. – 62
Chevalier J., Cheerbrant A. – 31
Geerard M. – 28
Ephrem – 22
Grabar A. – 65, 86
Gregoir H. – 52
Goltz H. – 26
Klein F. N. – 117
Kitzinger E. – 67, 84
Mansi I. D. – 60, 63
Mathew G. – 63, 79, 85
Mekhitarian A. – 20
Michelis P. A. – 142
Mnazakanjan S. – 49
Muradyan G. – 36, 37
Tillich P. – 161
Tishendorf – 39
Thomson R. – 45, 92, 95, 144, 146, 148,
149

Symeon le Nouveau Théologien – 63
Stepanjan N. – 49
Outtier B. – 22
Onasch K. – 26, 75
Lobes G. – 150, 172
Su-Min Ri A – 23
Schiller G. – 28
Sophocles E. A. – 183
Zekiyan B. L. – 87

բ) Տեղանուններ

Արցախ – 25
Բեթլեհեմ (Բեթղահեմ, Բեթղեհեմ,
Բեթլեհեմ) – 23, 24, 265
Բյուզանդիա – 15, 80, 84, 85, 86, 130
Գահիրե – 48
Գարիզ – 97
Գողգոթա – 23, 24
Եգիպտոս – 29
Եղեսիա – 150
Եփեսոս – 115, 260, 261, 291
Թաբ (ֆ)որ լեռ – 26, 33, 88, 89, 95, 130,
187, 248, 268
Ուտիք – 25
Կիլիկիա – 30, 49
Կ. Պոլիս – 36, 47, 52, 60, 73, 91, 98, 114,
140, 161, 210, 252, 262, 282
Հերմոն – 268
Հորդանան – 28, 30, 252
Հոոմ – 257
Ղրիմ – 49
Նիկիա – 252, 284
Նինվե – 267
Շիրակավան – 288
Պեննադա /Պաննեսա/ – 78
Սերաստիա – 78
Վաղարշապատ – 103, 120, 166, 279
Վասպուրական – 42
Վիեննա – 40, 63, 127, 183, 191
Տիրերիա (Տիրերիայ) – 96, 102, 128

ՀԱԿՈՒ ՔՅՈՍԵՅԱՆ

ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԱՐՎԵՍՏԻ
ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

*Էջաղրուժը, ձեավորուժը՝ Անահիտ Խանզադյանի
Սրբագրիչ՝ Արմինե Գրիգորյան
Շապիկի ձեավորուժը՝ Անահիտ Խանզադյանի
Շապիկին՝ Սանահինի վանական համալիր, լուսանկարը՝ Հրայր Բազէի
Հրատարակչական իմբագիր՝ Հայկ Համբարձումյան*

ISBN 978-9939-9257-4-5



9 789939 925745

Չափսը՝ 70 x 100 1/16: Տպ. մամուլը՝ 25,5
Տպաքանակ՝ 200

Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի
հրատարակչական բաժին
ք. Երևան, Մաշտոցի պող. 53
Հեռ. (010) 513033
publishing.matenadaran@gmail.com
www.matenadaran.am

Տպագրվել է



ՈՍԿԱՆ ԵՐԵՎԱՆՑԻ
ՑՊԱԿԱՐԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

www.veprint.am