ՀԱԿՈԲ ՔՅՈՍԵՅԱՆ



ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԱՐՎԵՍՏԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

ՀԱԿՈԲ ՔՅՈՍԵՅԱՆ ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԱՐՎԵՍՏԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ

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 ԹԻ ԱՅ ԱՐՄԵՆԻԱ» ՓԲԸ-ին
սույն հատորի հրատարակությանն աջակցելու համար



MATENADARAN
MESROP MASHTOTS INSTITUTE OF ANCIENT MANUSCRIPTS

HAKOB KYOSEYAN

THE THEOLOGY OF THE MEDIEVAL ARMENIAN ART

Yerevan – 2021

МАТЕНАДАРАН
ИНСТИТУТ ДРЕВНИХ РУКОПИСЕЙ ИМЕНИ МЕСРОПА МАШТОЦА

АКОБ КЁСЕЯН

БОГОСЛОВИЕ ИСКУССТВА СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРМЕНИИ

Ереван – 2021

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ
ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՑԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՀԱԿՈԲ ՔՅՈՍԵՅԱՆ

ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԱՐՎԵՍՏԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Երևան – 2021

ՀՏԴ 7.03:27
ԳՄԴ 85.03+86.37
Ք 658

Տպագրվում է Մեսրոպ Մաշտոցի անվան
Մատենադարանի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Քյոսեյան Հակոբ
Ք 658 Հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանություն / Հակոբ Քյոսեյան.- 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 փոխպայմանավորված լինելը: Մատենագրական 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

ԳԼՈՒԽ 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

ԳԼՈՒԽ Բ

ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ 143

ԳԼՈՒԽ Գ

ԾԻՍԱԿԱՆ ՊԱՐԱԳԱՆԵՐԻ ԽՈՐՀՐԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ 170

ԳԼՈՒԽ Դ

ԳՐԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ 192

ԳԼՈՒԽ Ե

ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՇԱՐԱԿԱՆՆԵՐՈՒՄ ԵՎ ՏԱՂԵՐՈՒՄ 200

ա. Աստված, Աստծո հատկությունները 202

բ. Սուրբ Երրորդություն 212

գ. Հրեշտակներ 225

դ. Մարդու անկումը 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

ՅԱՆԿ ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ 304

ՅԱՆԿ ՀԱՄԱՌՈՏԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ 326

ՀԱՎԵԼՎԱԾ 327

ՆՅՈՒԹԵՐ ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԿԵՐՊԱՐՎԵՍՏԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ 327

ԲԱՌԱՐԱՆ ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԽՈՐՀՐԴԱՆՇԱՆԻ 327

ԲԱՆԱԼԻ ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ, ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ 397

ՑԱՆԿԵՐ 401

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ[1]

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 գալիս էր եկեղեցաքաղաքական, վարդապետական, դավանաբանական, մշակութային իրավիճակից և իր դրսևորումը գտնում եկեղեցաժողովների հռչակած կանոնական որոշումներում, եկեղեցու հայրերի ու վարդապետների տարաբնույթ աշխատություններում: Մշակույթը էապես կապված էր աստվածաբանության հետ, կյանքի, իրավիճակի պահանջով՝ մշակույթը, արվեստը գոյավորվում էր վարդապետական կարգույթների խստագույն հաշվառումով. 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 աշխատությանս խմբագրին՝ Մաշտոցի անվ. Մատենադարանի գիտաշխատակից Անի Առաքելյանին, որ սիրով հանձն առավ սկզբնաղբյուրների հին հրատարակությունները փոխարինելու նորերով, ինչպես նաև կատարել շահեկան սրբագրումներ ու դիտարկումներ:

զգալ էին տալիս աստվածաբանության մեջ: Այսպիսով, միանգամայն բացորոշ է դառնում մշակույթի և աստվածաբանության հարաբերակցությունը: Աշխատության 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 համաբնույթ 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 գրեթե 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 աշխատության մեջ ներկայացված են հետևյալ գլուխներում.

Ա. «Հայ միջնադարյան կերպարվեստի աստվածաբանությունը»

Բ. «Հայ միջնադարյան ճարտարապետության աստվածաբանությունը»

Գ. «Ծիսական պարագաների խորհրդաբանությունը»

Դ. «Գրի աստվածաբանությունը»

Ե. «Հայ Եկեղեցու 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, զ. Սուրբ Հոգի, է. Եկեղեցի, ը. Սուրբ Մարիամ Աստվածածին, թ. Սուրբ Գրքի աստվածաբանություն, ժ. Սուրբ խաչի աստվածաբանություն, ժա. Վախճանաբանություն, ժբ. Կրոնափիլիսոփայական հակօրինություն, ժգ. Քրիստոսաբանություն:

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

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 Քերթող, Հովհան Օձնեցի, Անանիա Սանահնեցի, Հովհաննես Սարկավագ և ուրիշներ) երկերի հիման վրա լուսաբանվում են կերպարվեստի և փիլիսո-

փայության հարաբերակցության օրինաչափություններն ու առանձնահատկությունները: Այդ երկերում ամբարված նյութը հետազոտվում է եկեղեցա-քաղաքական, հասարակական հարաբերությունների ետնախորքի վրա: «Պատկերամարտություն», «պատկերահարգություն» և «պատկերապաշտություն» երևույթները քննված են հենց այդ հարաբերությունների, մասնավորաբար պավլիկյան շարժման դեմ Հայ եկեղեցու մղած գաղափարական պայքարի իրապայմաններում: Այս տեսակետից բավական հարուստ նյութ կա Վրթանես Քերթողի «Յաղագս պատկերամարտից» երկում, ուր դավանաբանական հստակ ձևակերպումներով հաստատվում է Հայ եկեղեցու պատկերահարգական դիրքորոշումը: Այն, իբրև գեղագիտական մտքի վաղմիջնադարյան հուշարձան, հանգամանալից հետազոտված է Ս. Տեր-Ներսեսյանի «7-րդ դարի մի երկ, նվիրված պատկերների պաշտպանությանը» մեծարժեք հոդվածում[2]: Հենվելով այստեղ առատորեն բերված փաստական նյութի վրա՝ այս ենթագլխում փորձ է արվում առանձին բառերի և արտահայտությունների նորովի արժևորումով թափանցել հայ կերպարվեստի վաղմիջնադարյան փիլիսոփայության առանձահատկությունների մեջ. առանձնահատկություններ, որոնց վիճակված էր դառնալ օրինաչափություն, նման խնդիրներ արծարծող, հետագայի պատմադավանաբանական, հակաճառական գրականության մեջ:

Այսպես, ի տարբերություն և ի հակակշիռ Աստվածաշնչի, սրբապատկերի հանրամատչելի (բնականաբար այն մատչելի է նաև անուսներին) լինելու վերաբերյալ միտքը. անցնելով բովանդակ միջնադարով և հասնելով Ուշ միջնադար ու Նոր ժամանակներ՝ իր կիրարկումը պետք է գտներ Հովհաննես Մրքուզ Ջուղայեցու ժառանգության մեջ[3]: Հայ եկեղեցու որդեգրած դավանական սկզբունքների կիրարկումով, Վրթանես Քերթողը, մի փոքր ուշ՝ Հովհան Օձնեցին, Քրիստոս-Աստծո պատկերագրման հնարավորությունն ու անհրաժեշտությունը արդարացնում է Աստծո Բանի մարմնացման և մարդացման իրողությամբ: Այս գաղափարի հետևողական զարգացումով, Հովհան Օձնեցին պայքարում է երևութականների պատկերամարտական պնդումների դեմ:

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

---

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

[3] **Հր. Միրզոյան**, *Հովհաննես Մրքուզ Ջուղայեցի*, Երևան, 2001, էջ 209:

կրոնափիլիսոփայական տեսության ուսումնասիրման համար չափազանց ուշագրավ է այն բացատրությունը, որ տրվում է այդ եզրին: Գլխավորաբար քերականական եզրաբանության մեջ կիրարկվող այս եզրի 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 ադամորդուն մատչելի Նրա տնօրինական ընթացքով, ինչը պատկերելի է դարձնում Նրան: Այս մոտեցումն է ընկած 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 պատկերահարգական 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)՝ երբեք չնույնանալով նրան, որովհետև այդ պարագային սրբապատկերի նկատմամբ վերաբերմունքը կարող է վերածվել կռապաշտության:

Այս գաղափարն է ընկած Անանիա Սանահնեցու «Հակաճառությիւն ընդդէմ 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 հաղբատ-սանահինյան դպրոցի պատկերահարգության, Հայ միջնադարյան գեղագիտությունը թևակոխում է իր զարգացման Նոր շրջափուլը:

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

խաչը և տերունական կամ սուրբգրային պատկերները, իսկ մնացյալ ոչ տերունականները՝ հարգելի կամ մեծարելի: Այսօրինակ վերաբերմունքը արդարացվում է այն համոզումով, թե շարքային սրբոց պատկերները չեն կարող բարեխոս լինել հավատացյալների համար: Տերունական և ոչ տերունական պատկերների շնորհական զորության այսօրինակ տարբերակումը կարելի է դարձնում վերհանել պատկերահարգական գեղագիտության առանձնահատկությունները XI-XII դդ. հայ իրականության մեջ, մասնավորաբար հաղբատ-սանահինյան դպրոցի շրջանակում (Անանիա Սանահնեցի, Հովհաննես Սարկավագ): 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 նպաստամատույց 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:

Լինելով միջնադարյան մտքի ամենատարբեր մարզերի վերաբերյալ տվյալներ պարունակող վավերագրեր՝ սուրբգրային մեկնությունները, ճառերը, քարոզները և համաբնույթ այլ երկեր ուշագրավ դիտումներ են պարունակում լույսի և գույնի մասին: Միջնադարի աստվածաբան հեղինակները փորձում են իմաստասիրական արժևորումը տալ այս երկու ոգեզգայական 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 տարաբնույթ երկերում, մասնավորաբար «Յաղագս եկեղեցոյս», «Վերլուծութիւնք կաթողիկէ եկեղեցւոյ», «Յաղագս

կարգաց եկեղեցւոյ» խորագրով հայտնի միավորներում, բավական հանգամանալից խոսվում է ոչ միայն եկեղեցու, իբրև Տիրոջ մարմնի, հոգևոր բովանդակության մասին, այլև տրվում եկեղեցու՝ իբրև ճարտարապետական կառույցի առանձին մանրամասների (գմբեթ, խորան, սյուներ, կամարներ և այլն) փիլիսոփայական, գեղագիտական արժևորումը: Այս երևույթի շնորհիվ կարելի է դառնում որոշակի պատկերացում կազմել ճարտարապետության տեսությամբ ներկայացող Հայ միջնադարյան մշակույթի փիլիսոփայության որոշ օրինաչափությունների մասին: Հիշատակված երկերում կարմիր թելի նման անցնում է եկեղեցու երկնանմանության գաղափարը («երկնից աւրինակ է եկեղեցի յերկրի»)[4]: Այն հստակորեն ակնարկում է ճարտարապետական հորինվածքի կենտրոնագմբեթ լինելը: Եկեղեցին խորհրդանշող տապանի «չորեքկուսի» 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 զատված 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 խորհրդաբանական 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 Խոստովանող, 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 խորհրդաբանությունը Արևելաքրիստոնեական միջնադարում:

---

[4] **Յովհան Մայրագոմեցի**, Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ եւ որ ի նմա յաւրինեալ կարգաց, Մատենագիրք հայոց, հտ. 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 տվել է հայոց տառերին: Երևույթի մեկնաբանության համար շատ կարևոր փաստեր են ամբարված Կորյունի «Վարք Մաշտոցի» երկում, քերականական, բառարանագրական աշխատություններում: Եթե գրոց գյուտը կապվում է քրիստոնեական հայտնությանն 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 «տախտակս աստուածագիծս», 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 հայտնությենական վերին խորհուրդ նշմարել և ըստ այսմ, դրանք պատշաճորեն մեկնաբանել: Իբրև օրինաչափություն այդ մեկնաբանություններն արդարացվում և հիմնավորվում են կենսաբանական, դավանաբանական զուգորդումներով:

Առավել ակներև է ծիսական խոսքի (շարականներ, տաղեր, գանձեր) 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», «Տաղարան», «Գանձարան» ժողովածուներն իրենց գեղարվեստական տարազի մեջ պարունակում են վարդապետական անդրադարձը հրամանակարգ (դոգմատիկ) աստվածաբանության կարգույթների: Ծիսական 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:

ԳԼՈՒԽ Ա

ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԿԵՐՊԱՐՎԵՍՏԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

ա. Նյութը, ճոռիճվածքը և դրանց խոհիդաբանությունը

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 ցարդ քիչ է ուսումնասիրված... ենթադրում է փիլիսոփաների և աստվածաբանների երկերի քննություն»[5]*: Սա հավասարապես վերաբերում է հայ միջնադարյան մշակույթի ուսումնասիրմանը: Հայ արվեստին նվիրված Միջազգային 2-րդ գիտաժողովում կարդացած իր զեկուցման 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 դրությունը 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”, *BB*, т. 31, 1971, с. 163-164.

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

տարաբնույթ 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 պարզաբանմանը:

*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: Ըստ աստվածաշնչական պատումի, Իսահակի զոհաբերության պահին նրա փոխարեն Աստված Աբրահամին մի խոյ է ուղարկում: Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունն ի տարբերություն եբրայերեն բնագրում և աստրերեն (Պեշիտտա), հունարեն (Յոթանասնից) թարգմանություններում այժմ առկա «**խոյ մի կալեալ**»-ի (այս և հետագա ընդգծումները մերն են՝ Հ. Ք.) ամենուր տալիս է «խոյ մի կախեալ» (Ծննդ. ԻԲ ւչ) ընթերցվածը[7]: Մի վաղագույն վկայության համաձայն՝ եբրայական բնագիրն ու աստրերեն թարգմանությունը, ի տարբերություն հունարենի (Յոթանասնից) «կալեալ»-ի, նախապես ունեցել են «կախեալ» ընթերցվածը: Սա նշանակում է, որ հայերեն թարգմանությունը պահպանել է աստրերենի նախնական ընթերցվածը և իր դրսևորումը գտել Զաքարիա Զագեցու «Ի մեծի թաղման Տեառն շաբաթ երագալուցին» ճառի «զոր երբեմն Աբրահամ եհես զխոյն կախեալ զտնկոյն Սաբեկայ...» և Նարեկի՝ «կախեցին՝ իբր զխոյն Սաբեկայ՝ ձգեալ զեղջերացն», Մատթեոս Ջուղայեցու «Հայր Աստուած եհ զՈրդին իւր Միածին, որ կախեալ մեռաւ ի խաչին, ըստ ի Սաբեկայ կախեալ խոյին» տողերում[8]: Ըստ այսմ, ի տարբերություն օտարների, որոնք խոյը պատկերում են ծառի տակ կամ թփի մեջ կանգնած՝ առաջնորդվելով, ինչպես կարելի է ենթադրել, աստրերեն նախնական, այժմ անհայտ մի թարգմանությունից*

---

[7] *Գիրք Ծննդոց*, քննական բնագիր, աշխ. Ա. Ս. Զեյթունյանի, Երևան, 1985, էջ 413-414:

[8] **Զաքարիա Զագեցի**, Ի Մեծի թաղման Տեառն շաբաթ երագալուցին, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ռ, Ռ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, էջ 227: Գրիգոր Նարեկացի, *Մատեան ողբերգութեան*, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԲ, Ժ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, (ՀԷ-գ), էջ 485: **Մատթէոս վարդապետ Ջուղայեցի,** Քարոզներ, Ուսումնասիրութիւն, քննական բնագրեր, հրատ. պատրաստեց Խադ քհն. Ղազարյանը, Ս. Էջմիածին, 2015, էջ 197:

եկող այդ ընթերցվածով, հայ նկարիչներն, աննշան բացառությամբ, այն ներկայացնում են սաբեկա ծառից կախված վիճակում[9]*։ Պետք է մտածել, որ այս հորինվածքը բխում էր Աստվածաշնչի տվյալ ընթերցվածով պայմանավորված Արևելաքրիստոնեական հնագույն ավանդներից*[10]*։ 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 Որդւոյ մարդոյ, զի ամենայն, որ հաւատայ ի նա, ընկալցի զկեանսն յաւիտենականս» (Յովհ. Գ 14-15) խոսքը՝ խորհրդաբանական զուգահեռ է անցկացվում Մովսես նախամարգարեի բարձրացրած պղնձե օձի և Քրիստոսի միջև[12]*։ Եվ քանի որ «անիծեալ յԱստուծոյ է ամենայն, որ կախիցի զփայտէ» (Բ օր. ԻԱ 23 հմմտ. ԻԲ 66) և «Քրիստոս գնեաց զմեզ յանիծից օրինացն, եղեալ վասն մեր անեծք, զի գրեալ է, թէ անիծեալ ամենայն, որ կախեալ կայցէ զփայտե» (Գաղատ. Գ 13-14), ուրեմն՝ տիեզերքի մեղքը իր վրա ընդունած և անեծքի վերածված Քրիստոս անեծքը խորհրդանշող օձի նման կախվում է խաչից՝ որպես*

---

[9] Կանգ առնելով այս հարցի վրա՝ դոկտորական ատենախոսությանս վերաբերյալ իր շահեկան ընդդիմախոսության մեջ պրոֆ. Է-Մ. Ծիրինյանը նկատում է. «Այս դրվագը, ի թիվս Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության այլ տարընթերցումների 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, Հիերոնիմոսի, Պրոկոպիոսի, Դիոդորոսի տեսությունների հետ։ Ուշագրավ այս հատվածը Սաբեկա ծառի և դրա պատկերման պարագայի վերաբերյալ հետաքրքրական է նաև այն պատճառով, որ եբրայերենի bas-se-vach-ը ունի sebak բառարմատը և ոչ թե՝sabek, ինչպես այն փոխանցված է հայերենում»։ Այս հատվածիս վերաբերյալ արգո ընդդիմախոսը 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 սիմպոզիում*, Երևան, 1978, էջ 52-53։ **Նույնի՝** «Հայկական մանրանկարչութեան մէջ Աստուածաշունչի նկարազարդման հարցեր (ԺԳ-ԺԴ դարեր)», *Հանդէս 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 հակառակատիպ[13]՝ նրան գամելով հին Ադամի բոլոր մեղքերը։ Քանի որ Իսահակի փոխարեն զոհաբերվող խոյը Քրիստոսի պատարագի խորհրդապատկերն է, իսկ սաբեկա ծառն էլ՝ խաչի ուստի անհրաժեշտաբար, խոյը կախված վիճակում է ներկայացվում։

Հայ միջնադարյան կերպարվեստի հորինվածքային առանձնահատկություններն օրինակարգելիս կարևոր դեր է վերապահվել և՛ սուրբգրային պարականոններին, և՛ մեկնաբանական գրականությանը։ Սրանք հիմք են ծառայել հորինվածքային շատ ձևերի համար։ Վերջիններս լայնորեն կիրարկվել են մասնավորաբար Ավետարանական պատկերաշարում, որը շատ ձեռագրերում սկսվում է Իսահակի զոհաբերության պատկերով։ Մի իրականություն, որ ամենևին էլ պատահական չէ. ավետարանական, նորկտակարանային պատկերաշարի՝ հինկտակարանային այս դրվագով սկսվելը իր աստվածաբանական պատճառաբանությունն ունի։ Այս կապակցությամբ վկայաբերելի է Դավիթ Անհաղթին վերագրվող «Ի սուրբ խաչն աստուածընկալ» ներբողի հետևյալ հատվածը. «Աւրհնեալ ես, աստուածազարդ փայտ սուրբ, կամ ճշմարտապէս տունկ, որ զի քէն կախեցելոյ[14] սաբեկայ գառամբն՝ ոչ միայն Իսահակ ի մահուանէ փրկիւր, այլ՝ միանգամայն համաւրէն ծնունդք Ադամայ»[15]։ VII-VIII դդ. համբավաշատ մատենագիր Ստեփանոս Սյունեցու «Ի սուրբ խաչն» տաղում դարձյալ կարդում ենք. «Նոյինասաստին նորոգ կենաց պատճառ ցուցար, / աբրահամինափորձ սաբեկաճիւղ ծառ ծաղկեցար»[16]։ Մեկնաբանական գրականության մեջ ևս գտնում ենք խնդրին առնչակից անդրադարձումներ։ Այսպես. Եփրեմ Ասորին Համաբարբառ Ավետարանի մեկնության մեջ գրում է. «ՅԱբրահամէ սկիզբն արարին խորհուրդք փայտի և գառինն նկարելոյ։ Իսահակ խորհուրդ է գառինն...»[17]։ Մեկ-

---

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

[14] Ներբողի այս ընթերցումը («կախեցելոյ-կախեալ») 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. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու Պարապմանց գրքի Լուծմունքի մեջ արձանագրում է. «Որպէս խոյն կախեցաւ զփայտէ...». տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Լուծմունք ի Պարապմունս սրբոյն Կիւրղի, Կ. Պոլիս, 1717, էջ 619:

[15] **Դաւիթ Անյաղթ**, Ներբողեան ի սուրբ խաչն աստուածընկալ, Մատենագիրք հայոց, հտ. Զ, Ը դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 1025:

[16] **Աս. Մնացականյան**, «Ստեփանոս Սյունեցու նորահայտ տաղերը», *ԲՄ*, 1973, թիվ 11, էջ 286:

[17] **Եփրեմ Խուրի Ասորի**, *Մատենագրութիւնք*, հտ. Բ, Վենետիկ, 1836, էջ 236:

նությանս համաբնույթ են XI դ. մատենագիր Անանիա Սանահնեցու Մատթեի մեկնության հետևյալ տողերը. «Եւ այսպէս, միածին Իսահակ զկամս հաւր իւրոյ կատարէր՝ ինքնայաւժար կամաւք զփայտ պատարագին բարձեալ դիմեալ երթայր ի մահ՝ ըստ նմանութեան Տեառն մերոյ: Ուստի եւ յառակս ընկալաւ զնա Աբրահամ»[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. «...Զի Աբրահամ ի Ծառնն Սաբեկայ ետես զխաչն Քրիստոսի»[20]: Ինչպես հայտնի է, Հին Կտակարանը Նորով և Նորը Հնով բացատրելու այլաբանական սկզբունքը կիրառվել է քրիստոնեական գրականության սկզբնավորումից ի վեր: Ի շարս այլոց, այդ սկզբունքով են առաջնորդվել հայ հեղինակները ևս: Սրանց մեջ կարմիր թելի նման անցնում են «Իսահակ = Քրիստոս», «Սաբեկայ ճիւղ = Խաչ» խորհրդանշային զուգահեռները: Իսահակի զոհաբերությունը Քրիստոսի զոհաբերման կանխանշանն է: Եվ քանի որ, ըստ Վարդան Արևելցու՝ Խաչի խորհրդանշան սաբեկա ճյուղը «առ ի միտս թողութիւն կոչի»[21], ուրեմն՝ Քրիստոսի զոհաբերության խորհուրդն իր մեջ պարունակող Իսահակի զոհաբերությունը 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 նմանությամբ: Անդրադառնալով այս իրողությանը՝ Գրիգոր Տաթևացին բացատրում է. «Աբրահամու զաւակ կոչի Քրիստոս: Նախ զի՝ յազգէն նորա

---

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

19 **Ներսէս Շնորհալի**, Յովհաննէս Ծործորեցի, Մեկնութիւն սուրբ Աւետարանին, որ ըստ Մատթէոսի, արարեալ ի սրբոյն Ներսիսէ Շնորհալւոյ մինչ ի համարն 17 հինգերորդ գլխոյն եւ անտի աւարտեալ յերանելւոյն Յօհաննու Երզնկացւոյ, որ եւ կոչի Ծործորեցի, Կ. Պոլիս, 1825, էջ 25:

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

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

ծնաւ։ երկրորդ՝ զի աւետիս նմա խոստացաւ, թէ՝ ի զաւակի քում օրհնին ամենայն ազգք երկրի»[22]*։ Հայ Եկեղեցու մարեմաբանության մեջ «Մարիամ-Աբրահամ» հոգևոր աղերսը հետևյալ կերպ է մեկնաբանվում. «Ս. Կոյս Մարիամ հարազատ դուստրն է Աբրահամին. այլաբանորեն կրնանք ըսել. Աբրահամ ծնաւ... Մարիամը՝... որ նախահօր Աբրահամին նման պիտի կոչվեր «Ս. Կոյս Մարիամ մեր ամենուն մայրը»։ Աբրահամ Աստուծոյ գոյությունը իր մեջ զգաց, Ս. կոյսն ալ Աստուծոյ Որդւոյն գոյությունը մարմնաւորապէս կրեց իր արգանդին մեջ»*[23]*։ Աբրահամի և Մարիամի խորհրդական նույնականության մասին են վկայում Հին և Նոր Կտակարանների հետևյալ տեղիները. «Եղիցես աւրհնեալ» (Ծննդ. ԺԲ ։) – «Օրհնեալ ես դու» (Ղ–Կ ։), «Մի երկնչիր Աբրահամ, ես վերակացու եղեց քեզ» (Ծննդ. ԺԶ ։) – «Մի երկնչիր Մարիամ, զի գտեր շնորհս Աստուծոյ» (Ղ–Կ. Ա ։), «Դարձեալ եկից առ քեզ ի ժամանակի յայսմիկ ի սոյն աւուրս եւ ունիցի Որդի Սառա կին քո» (Ծննդ. ԺԸ ։) – «Ահա յղասջիր եւ ծնցես Որդի եւ կոչեսցես զանուն Նորա Յիսուս» (Ղ–Կ. Ա ։)։*

Ուշագրավ է Սաբեկա ծառի[24] *պատկերման պարագան։ Եփրեմ Ասորու վերը հիշատակված աշխատության մեջ (ուր ակնարկվում է «Սաբեկ = խաչ» զուգահեռը) կարդում ենք. «Արդ, արժանի եղև փայտն, զի կախեսցի զնմանէն... երկու փայտիւ քարշի պտուղն նորա...»*[25]*։ Ծառի նկարագրությունն է տրվում Վարդան Արևելցու Արարածոց մեկնության մեջ. «Սաբեկն ոստ մի ծառոյ թարգմանի, կամ երկճղի ծառ...»*[26]*։ Ըստ երևույթին, այս և նման նկարագրություններն են հիմք ծառայել Սաբեկի՝ իբրև երկճյուղ ծառի պատկերման համար*[27]*։ Բայց Սաբեկի երկճյուղ լինելն ունի իր աստվածաբանական նշանակությունը։ Բազմիմաց Գրիգոր Տաթևացին դրան հետևյալ բացատրությունն է տալիս. «Խոյն Իսահակայ կախեցաւ զծառոյն սաբեկայ որ է*

---

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

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

24 «Չհասկանալով եբրայերեն Sabek-ի բուն նշանակությունը («ծառի իրար փոխագուցված թաւ ու խիտ ճիւղերը»), հունարեն բնագրում այն պարզապես տառադարձվել է Sabek, դրան ավելացնելով նաև en fyto («տունկ»): Հայ թարգմանիչն էլ իր հերթին չի թարգմանել իրեն անծանոթ Sabek-ը, և հայերեն բնագրում ստացվել է «ի ծառոյն սաբեկայ». տե՛ս **Ա. Զեյթունյան**, *Գիրք Ծննդոց երկի հին հայերեն թարգմանության բնագրային վերլուծություն*, Երևան, 1987 (անտիպ), էջ 54:

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

26 ՆՀԲ, հտ. Բ, էջ 683, «Սաբեկ»:

27 Սաբեկա ծառի երկճյուղ լինելը հստակորեն երևում է մասնավորաբար Վասպուրականի մանրանկարչության մեջ, տե՛ս *Հայկական մանրանկարչություն, Վասպուրական (ալբոմ)*, կազմեց, առաջաբանը և ծանոթագրությունները գրեց Հրավարդ Հակոբյանը, Երևան, 1978, նկ. 68, նաև՝ **S. Der-Nersesian, A. Mekhitarian**, *Armenian Miniatures from Isfahan*, 1986, fig. 79:

երկճղի, որ օրինակ էր ճշմարիտ խաչին Քրիստոսի»[28]*: Այսպիսով, Սաբեկի երկու ճյուղերը դիտողին պետք է հիշեցնեին խաչի երկու թևերը: Սրա շնորհիվ Սաբեկն ինքը ընկալվում և համապատասխանորեն մեկնաբանվում էր որպես խաչի խորհրդանիշ:*

Պետք է ենթադրել, որ «Իսահակի զոհաբերության»-ը մուտք է գործել քրիստոնեական պատկերագրության մեջ տակավին վաղ միջնադարում: Այսպես, իր թղթերից մեկում Կյուրեղ Ալեքսանդրացին († 444) ներկայացնում է «Իսահակի զոհաբերության» բովանդակությամբ ստեղծվելիք պատկերների հետևյալ շարքը, «1) Աբրահամը գնում է էշին նստած՝ որդու և ծառաների ուղեկցությամբ, 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 պատմության բոլոր հիմնական դրվագները[29]*: Արևելաքրիստոնեական գեղանկարչության 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 չափով հայտնի են եղել վաղմիջնադարյան արվեստում: Այդպես է նաև ավետարանական շարքի այլ տեսարանների դեպքում, երբ պատմողական-նկարագրական եղանակից անցում է կատարվել ծիսական-խորհրդաբանականին: Գեղանկարչական ավանդույթի ուժ ստացած այդ 3-րդ կետին են հարազատ մնացել նաև հայ նկարիչները:*

Սուրբծննդյան և խաչելության պատկերագրության մեջ կան որոշ մանրամասներ, որոնց ներկայությունը պատճառաբանվում է (արտաաստվածաշնչական) մատենագրական ակունքներով: Սուրբծննդյան պատկերում նորածին մանկան խանձարուրի տակ շատ հաճախ ներկայացվում է կնոջ գլուխ, «Եւայի գլուխն», իսկ խաչելության ստորին մասում, խաչի տակ՝ տղամարդու գլուխ կամ գանգ՝ «Ադամ» գրությամբ: Այս գրություննները կարելի է պարզաբանել սուրբգրային պարականոնների և մեկնաբանական գրակա-

---

[28] **Գրիգոր Տաթևացի,** *Ոսկեփորիկ*, էջ 398:

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

նութ֊յան շնորհիվ։ Խոսելով սուրբծննդյան պատկերագրության մասին՝ Պոկրովսկին նշում է, որ պատկերագրությունը, պահպանելով Ավետարանի բովանդակությունը, նրանից առաջ է անցնում արտաքին մանրամասների նկարագրության մեջ։ Դրանցում իրենց դրսևորումն են գտնում տարբեր ժամանակների, խնդրո առարկա նյութին վերաբերող աստվածաբանական մեկնութ֊յունները, որոնք պահպանվել են մատենագրական հուշարձաններում[30]։ Այսպես, Սուրբծննդյան մասին վիպող «Գիրք տղայութեան Քրիստոսի» պարականոն զրույցում պատմվում է, թե ինչպես աստվածահայր Հովսեփը, երկունքի ցավերով բռնված Մարիամի համար մանկաբարձ փնտրելիս, հանդիպում է նախամայր Եվային, որ պատասխանելով Հովսեփի «Ո՞վ ես դու» հարցումին հարում է. «Եկի տեսանել աչօք իմովք զփրկութիւն իմ, որ գործեցաւ ինձ»[31]։ «Մահ Ադամայ» հինկտակարանային պարականոն զրույցում ներկայացվում է Ադամի որդիներ Սեթի և Եմայի տեսիլքը։ Նրանք «ի մէջ գիշերին տեսանեն զԱդամ 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», «Ադամ-Քրիստոս» զույգերի անդամ-միավորների, իբրև գաղափարապես ներհակ իրակութ֊յունների մասին։ Գաղափարական այդ ներհակութ֊յունն է մատնանշում Եփրեմ Ասորու Արարածոց մեկնութ֊յան այն հատվածը, ուր բացատրվելով Աստծո ձեռքով Ադամի ստեղծման աստվածաբանական նշանակութ֊յունը, ասվում է. «Զի 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 Ագաթանգեղոսի Պատմութ֊յան հետևյալ հատվածը. «Զի զոր աւրինակ ի ձեռն կուսին առաջնոյ Եւայի մահ եմուտ յաշխարհ՝ սոյն աւրինակ եւ ի ձեռն այսր կուսի... սոյն աւրինակ եւ ծնանելով

---

[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, **B. Outtier, "**Le cycle dAdam à Alghamar et la Version Arméniene du Commentaire de S. Ephrem sur la Genèse", *REA*, t. XVIII, 1984, p. 590։

Որդւոյ քոյ ի կուսէն հանգիստք եւ կեանք եւ աւրհնութիւնք մտցեն յաշխարհ»[34]*: Այս նույն հակադրության բանաստեղծական արձագանքն են Սահակդուխտ Սյունեցու (VIII դ.) «Սրբուհի Մարիամ» տաղի հետևյալ տողերը. «Դուռն երկնից եւ էջք Աստուծոյ, / Խաղաղութեանց միջնորդ, / Որ զնախամաւրն զԵւայի բարձեր զերկունըս՝ / Տիրացեալ մահուն...»*[35]*: Անանիա Սանահնեցու Մատթեոսի մեկնության մեջ դարձյալ կարդում ենք. «Ասեն, թէ որպէս խաչեցաւ ի Գողգոթայի ի վերայ հողիցն Ադամայ, այսպէս եւ ծնաւ յայրին, զի **անդ էր գերեզմանն Եւայի, զի բար[ձ]եալ 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 զԱդամ կառափնատ առողջացուսցէ, զի որպէս ծննդեամբն զանէծս Եւայի եբարձ ի բեթլէհէմ քաղաքի, նոյնպէս և զԱդամայն՝ ի Գողգոթա տեղի»*[37]*: Բերված վկայություններն ինքնին նաև՝ նրանցում առկայող «ասեն թէ», «յառաջնոցն ասացեալ» արտահայտությունները խոսում են այն մասին, որ մատենագրական այս փաստերը գալիս են վաղնջական ավանդություններից: Եվ իրապես, ըստ Եփրեմ Ասորու հաղորդման, այդ վաղնջական ավանդությունը պարունակող «Աւետարան յանուն տղայութեան Քրիստոսի» պարականոնը հայտնի է եղել տակավին I դ.*[38]*: Ինչպես երևում է տվյալ ավանդությը ասորական ծագում ունի, քանզի այն վկայակոչվում է «Գանձերի քարայր» պարականոն զրույցի մեջ (VI դ.)*[39]*: Այդ պատմության արձագանքը լսելի է IX դարի ասորի հեղինակ Մովսես Բար-Կեփայի «Յաղագս դրախտի» երկում: Ըստ այդ ավանդության, Ադամը թաղված է*

---

[34] **Ագաթանգեղոս**, *Պատմութիւն հայոց*, Մատենագիրք հայոց, հտ. Բ, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 1343:

[35] **Սահակդուխտ Սիւնեցի**, Կցուրդ Ծննդեան, Մատենագիրք հայոց, հտ. Զ, Ը դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 602:

[36] **Անանիա Սանահնեցի** (ԺԱ դ.), Մեկնութիւն Մատթէի, էջ 56: Այս մտածումն աստվածաբանական արձագանքն է ս. Իրինեոսի (+202) վերագլխության վարդապետության, որ փրկաբանական շնորհ է վերապահում Մարիամ Աստվածածնին:

[37] **Ծնորհալի, Ծործորեցի**, *Մեկնութիւն Մատթէի...,* էջ 593:

[38] **Յովհաննէս Ոսկեբերան**, Եփրեմ Խուրի Ասորի, *Մեկնութիւն Գործոց առաքելոց,* Վենետիկ, 1839, էջ 13, *Անկանոն գիրք Նոր Կտակարանաց*, էջ Զ: Ըստ մի շարք այլ փաստերի՝ պարականոն գրքերը լայնորեն տարածված են եղել Բ-Գ դդ. այդ գրքերից են վկայություններ քաղել Եվսեբիոս Կեսարացին, Տերտուղիանոսը, Հիերոնիմոս Երանելին, այս մասին տե՛ս **Լուի Լըլուար**, «Առաքելական պարականոն գրքերի հայերեն հրատարակությունը (1904) և նրա ֆրանսերեն թարգմանությունը (1986)», *Էջմիածին*, 1987, թիվ Ը, էջ 53:

[39] **A. Su-Min Ri**, La Caverne des trésors les deux recensions syriaques, CSCO, vol. 207, Lovanii, 1987.

երուսաղեմում՝ երկրի կենտրոնում։ Երբ բարեպաշտ Նոյը տապանն էր կառուցում, նա հանեց Ադամի ոսկորները և իր հետ վերցրեց։ Ջրհեղեղից հետո Նոյն իր զավակներին բաժանեց սրբազան նշխարները՝ նրանց տրամադրելով զանազան հողատարածքներ։ Ադամի գանգը, լավագույն հողատարածքի հետ, նա տվեց Սեմին[40]*։ Այս պատումի վերարտադրությունն ենք գտնում Եպիփան Կիպրացու Արարածոց նվիրված մեկնողական ճառերում, ուր կարդում ենք. «Եւ փոխեալ եդին 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 գագաթն Ադամայ... եւ եդին անդ որպէս ի հանգստարան զնշխարս Ադամայ...», «Եւ եգիտ զայրն, ուր եղեալ կային նշխարքն Եւայի, որպէս եւ էր բնափոր եղեալ յԱրարչէն։ Սակայն դեռեւս ոչ ոք գիտէր զնա շիրիմ նախամաւրն, 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 Հովհան Ոսկեբերանի հաղորդած հետևյալ տեղեկությունը. մեկնելով Հովհաննու Ավետարանի «Եւ եկն յանուանեալ տեղին Գագաթան» (ԺԹ 17) բառերը՝ նա գրում է. «Ոմանք ասեն անդ վախճանեալ և թաղեալ Ադամայ և Յիսուսի ի նմին տեղւոջն խաչեալ...»*[42]*։ Այս ավանդությունն է աչքի առջև ունեցել նաև Դավիթ Անհաղթը. «Զի գագաթն Գողգոթայ, տեղի կառափելոյ, եւ շիրիմ առաջին մարդոյն յերբայեցւոցն ասացեալ։ Եւ ամենայն անդ է, քանզի բերէ զգագաթն բարձրութիւն սորա, եւ զկառափետեղն ձեւ սորա, իսկ զթաղումն՝ քանզի փայտիւ Ադամայ վիրաւորեցելոյ առ ի նմին իսկ այնուհետեւ անկեալ՝ ի մեռելոյ ի համարի»*[43]*։*

Այս ավանդությունն է ընկած Գրիգոր Տաթևացու՝ Քրիստոսի Ծննդյանը նվիրված քարոզի հետևյալ տողերի հիմքում. «... յետ ջրհեղեղին անդրանիկ որդին Նոյի՝ Սէմ, և Արփաքսաթ որդի նորա՝ բերեալ զնշխարն Ադամայ թաղեցին ի Գողգոթայ, և զնշխարն Եւայի՝ ի Բեթղէհէմ ի յայրի անդ ի բաժին երկրի իւրեանց։ Եւ այս մարգարէական հոգւով, զի Աստուածածնաւն ողջասցի Եւայ եւ ազատեսցի ի յանիծիցն երկանց»[44]*։*

---

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

[41] **Ս. Եպիփան Կիպրացի**, Ճառք, աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, Ս. Էջմիածին, 2013, էջ 120, 221:

[42] **Յովհան Ոսկեբերան**, *Մեկնութիւն սրբոյ Աւետարանին, որ ըստ Յոհաննու*, Կ. Պոլիս, 1717, էջ 913-914 (թճժգ-թճժդ):

[43] **Դաւիթ Անյաղթ**, Ներբողեան..., էջ 1023:

[44] **Գրիգոր Տաթևացի**, *Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ճմեռան հատոր*, Կ. Պոլիս, 1740, էջ 41, հմմտ. նաև՝ **Յակոբ Նալեան**, Գիրք *մեկնութեան աղօթից սրբոյն Գրիգորի Նարեկացւոյ*, Կ. Պոլիս, 1745, էջ 561-562:

Այս փաստերը վկայում են այն մասին, որ խնդրո առարկա դարձած մանրամասները կանոնական պատկերագրությանը 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 Սուրբծննդյան պատկերագրության մեջ մանկան խանձարուրի տակ պատկերված կնոջ գլխի և նրա մոտ առկա «Եւայ», «Եւայի գլուխն» գրության մասին է[45]*: Բանն այն է, որ բյուզանդական և ոչ միայն բյուզանդական կերպարվեստում, որքան մեզ հայտնի է, այս մանրամասնը 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 Եվայի, այլ Սալոմեի և Սելոմեի անունը*[46]*: 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 նախամաւրն Եւայի...»[47]*: Սանահնեցու մեկնությունն ավելի ևս պարզում է գրության և պատկերի հարաբերակցությունը. «Ասեն, թէ որպէս խաչեցաւ ի Գողգոթայի ի վերայ հողիցն Ադամայ, այսպէս 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** c. 77-81.

[47] **Հ. Քյոսեյան,** «Ս. Եպիփան Կիպրացու Աետարանի մեկնութեան հայերէն թարգմանութիւնը» տե՛ս հեղինակի *Դրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության*, Ս. Էջմիածին, 1995, էջ 286:

[48] **Անանիա Սանահնեցի** (ԺԱ դ.), Մեկնութիւն Մատթէի Աետարանի, էջ 56:

Այսպիսով, հորինվածքը և գրությունը («Ադամ», «Եւա») մի կողմից և դրանց աստվածաբանական մեկնությունը մյուս կողմից մեկ ամբողջական, սինկրետիկ իրողության երկու բաղադրամասերն են, որոնք լինելով տրամագծորեն տարբեր մշակութային սեռեր, երևույթի բացատրության (մեկը մյուսով մեկնաբանվող) երկու մակարդակներ են[49]*:*

Պարականոն զրույցների և մեկնաբանական աշխատությունների վերոբերյալ հատվածների համադրումն օգնում է հասկանալու խնդրո առարկա մանրամասնի և այն պարզող գրության աստվածաբանական բովանդակությունը. ինչպես Հիսուս իր ծնունդով «լուծեր զերկունս նախաստեղծին, զտեբեւապատն ի խանձարրին»[50]*, այնպես էլ իր խաչելությամբ՝ Ադամի վրա ծանրացած նախասկզբնական անեծքը: Այսպիսով, Ծնունդը և խաչելությունը դառնում են մարդու փրկագործման, վերստին ծննդյան, ադամական մեղքերից ձերբազատվելու համատիեզարական տնօրինության աստեղային պահերը: Այս ըմբռնումն է ընկած եկեղեցական հեղինակների համապատասխան մեկնաբանությունների հիմքում*[51]*:*

Սուրբծննդյան պատկերագրության անկապտելի մասն են կազմում նաև մանուկ Հիսուսին խոնարհվելու եկած Մելքիսեդեկը և երեք մոգերը[52]*: Եպիփան Կիպրացու հիշյալ երկում դարձյալ կարդում ենք. «Այլ մինչեւ ցայս վայր պահեալ կայր Մելքիսեդեկ կենդանի հրամանաւն Աստուծոյ, եւ էր ընդ յայն ժամանակն ի լեառն Թափոր...: Եւ ի նմին ժամու բերեալ զնա հրեշտակացն կացուցին ի յայրն առաջի Բանին մարմնացելոյ մինչդեռ եւս էր ի վերայ բազկացն Եւայի, եւ ունէր ի ձեռին իւրում 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 հավասարարժեքության 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 նոետիկ-գեղագիտական բնույթը (**H. Goltz**, Vorwort-"Eikon and Logos", 1 Bd., Halle (Saale) 1981, s. 5), տե՛ս **В. В. Иванов**, Эстетика священника Павла Флоренского, *ЖМП*, 1982, 5, с. 76:

[50] **Ներսէս Շնորհալի**, Յիսուս Որդի, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԻԱ, ԺԲ դար, Երեւան, 2018, էջ 345:

[51] Պատահական չէ, որ Բյուզանդական ձեռագրերից մեկում մեկտեղված են Աստծո կողմից Ադամի ու Եվայի օրհնության, վերջիններիս մեղանչումի, դրախտից արտաքսումի և Սուրբծննդյան հայտնի դրվագները (**Н. Покровский**, նշվ. աշխ., էջ 60), որոնք կարծեք աստվածաբանական այդ գաղափարի արձագանքն են:

[52] Մատթ. Բ 1-12: Նրանց մասին խորհրդանշական կերպով ակնարկում է Սաղ. ԿՀ 32, ՀԲ 9-12, Եսայի ԽԹ 8, Կ 1-26:

եւ սուրբ եւ սպիտակ թաշկինակաւ երեք նկանակ հաց բաղարջեայս եւ պատուական բաժակաւ գինի անապական...: Եւ ընծայեաց Ձեռնադրողին իւր եւ Արարողին զաստիճան քահանայութեան եւ զպատիւ թագաւորութեան...»[53]*: Այսպիսով, վկայաբերված տողերից իմանում ենք, որ Ծննդյան պատկերագրության մեջ հրեշտակների կամ հրեշտակի առաջնորդությամբ դեպ աստվածընկալ մսուր գնացող լուսապսակով մարդը հինկտակարանային Մելքիսեդեկ քահանան է*[54]*, որ մարմնացած Բանին պետք է պարգևի նրան իսկ պատկանող քահանայական և թագավորական պաշտոնները, որոնք խորհրդանշվում են մոգերի ընծաներով (զմուռս, ոսկի, խունկ*[55]*) և իրականացվում Քրիստոսի տնօրինական գործունեությամբ: Մոգերի պատկերագրությունը ևս ունի իր մատենագրական զուգահեռը: Եկեղեցական մատենագրությունը պահպանել է նրանց արտաքինի հետևյալ նկարագրությունը. «Արդ առաջինն էր Մելքոն, ծեր եւ ալեւաքն սպիտակ, երկայնամաւրուս: Երկրորդն՝ Գասպար, երիտասարդ, անմաւրուս եւ կարմրաշուրթն: Երրորդն՝ Պաղտասար, թխագոյն եւ բոլորամաւրուս»*[56]*: Հայտնի է, որ «Մոգերի երկրպագությունը» հայ մանրանկարիչները ձևավորել են դեռևս VI-VII դարերում»*[57]*: Տակավին այդ ժամանակներից, ըստ երևույթին վաղնջական այս նկարագրություններն են աչքի առջև ունեցել մանրանկարիչները նրանց պատկերելիս (մոգերի 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. Քյոսեյան**, Դրվագներ..., էջ 286-287:

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

[55] Մոգերի ընծաների հնավանդ խորհրդաբանությունը տրված է Գրիգոր Աստվածաբանի «Ի Ծնունդն Քրիստոսի» ճառում, ուր ասված է. «Ընդ աստեղն ընթայ եւ մոգսն ընծայ բեր ոսկի եւ խունկ եւ զմուռս իբրև Թագաւորի, եւ իբրեւ Աստուծոյ, եւ որպէս յառաջս քոյ մեռելոյ...». տե՛ս «Ճառք եւ գիր հոգեշահք», Կ. Պոլիս, 1722, էջ 26:

[56] «Զգալստենէ մոգուցն յերկրպագութիւն Յիսուսի Քրիստոսի», ՄՄ ձեռ. 2238, 129բ: Այս մասին շնորհակալությամբ տեղեկացանք Հ. Հայրապետյանից:

[57] **Լ. Չուգասզյան,** «Ծննդյան թեման Թորոս Ռոսլինի արվեստում», *ԲՄ*, 1986, թիվ 15, էջ 164:

նստած է Զարը խորհրդանշող վիշապի վրա[58]*, իսկ մի շարք ձեռագրերում նա ներկայացվում է սափորը ձեռքին*[59]*: Համաբնույթ մանրամասներ առկա են բյուզանդական կերպարվեստում նմանապես*[60]*: 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 մեղքը*[61]*: Հետազոտողը նշում է, որ հրեշի պատկերումը որոշակի արձագանքն է Սաղ. ՀԹ 13-ի. «Դու հաստատեցեր զօրութեամբ քով զծով, դու խորտակեցեր զգլուխ վիշապաց ի վերայ ջուրց: Դու փշրեցեր զգլուխ վիշապին...»*[62]*: Մինչդեռ այլաբնույթ մատենագրական փաստերը մասնավորում, ճշգրտում և առավել վավերական են դարձնում վերոբերյալ կարծիքները: Այդ փաստերից է Եղիշեի «Ի Մկրտութիւնն Քրիստոսի» ճառը, ուր կարդում ենք. «... առաջինն Ադամ, խաբեալ յաւձէն արտաքոյ լինի փափկութեանն դրախտին. ըստ այնմ կատարելութեան տնաւրինեալ երկրորդ Ադամն ջախէ զգլուխ վիշապին ի Յորդանանու հոսանսն»*[63]*: Աստվածաբանական այս գաղափարի ընդարձակ տարբերակն է միայն հունարեն բնագրով և հայերեն թարգմանությամբ պահպանված Անտիպատրոս Բոստրացու (V դ.) «Խօսք ի Մկրտութիւն Տեառն» ճառը*[64]*, ուր կարդում ենք. «Իջանելով ի խորս Յորդանանու՝ զգլուխ վիշապին ջախջախեցից եւ ի ժանեաց նորա ի դուրս կորզեցից զազգս մարդկան...: Մկրտիմ, զի ածից զվիշապն կարթիւ...: Մկրտիմ, զի զմերկութիւն Ադամայ զգեցուցից...: Մկրտիմ, զի զմարդիկք յանիծից Ադամայ ազատեցից...: 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 եղեն իրքն, զի յորմէ հետէ առաջինն Ադամաւ փակեցաւ, ոչ բացաւ՝ մինչև բարձան մեղք նորա մկրտութեամբն*

---

[58] **Ա. Ավետիսյան**, *Հայ մանրանկարչության Գլաձորի դպրոցը*, Երևան, 1971, նկ. 36: Հմմտ. **Հ. Հակոբյան**, *Վասպուրականի մանրանկարչությունը*, հտ. Ա, մանրանկար 5:

[59] Ի դեպ, սափորով մարդը համարվում է Հորդանանի արքան կամ Հորդանանի անձնավորումը. տե՛ս **Լ. Զուքասզյան**, *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] **Եղիշէ,** *Խրատք, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ա., Ե. դար, Ամթիլիաս-Լիբանան, 2003,* էջ 960: Գրիգոր Տաթևացին ևս հաստատում է. «..զգլուխ վիշապին փրկիչն ջախջախեաց ի Յորդանան...», տե՛ս **Գրիգոր Տաթևացի**, *Գիրք հարցմանց*, Երուսաղէմ, 1993, էջ 151:

[64] **M. Geerard**, Clauis Patrum Graecorum, v. III, A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum, Brepols-Turnhout, 1979, p. 283-286

[65] **Յ. Քեօսէեան**, Յունարէն բնագրով անյայտ ճառեր Անտիպատրոս Բոստրացու անունամբ, *Գանձասար*, թիվ Ա, Երևան, 1992, էջ 40-41, էջ 47:

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 վկայաքաղված հատվածները, արևելաքրիստոնեական մատենագրության, և ինչու չէ, նաև պատկերագրության 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 ոտքերի մոտ ներկայացվում են թե՛ Ադամը, թե՛ Եվան և թե՛ հրեշը՝ վիշապի կերպարանքով*[67]*։ 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 Հայսմավուրքների լուսանցքում՝ իր մասին վիպող բնագրին հարակից*[68]*։ Այն Հովհաննես Մկրտչի հայտնի արտահայտության («Զի աւասիկ տապար առ արմին ծառոյ դնի…». **Մատթ. Գ 10, Ղուկ. 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-*

---

66 **Շնորհալի, Ծործորեցի**, *Մեկնութիւն Մատթէի…*, էջ 65-66: Այս կապակցությամբ ուշագրավ բացատրություն է տրվում Գրիգոր Տաթևացու Յոբի մեկնության մեջ. «Հարց. Զի՞նչ է. զգլուխ վիշապին Քրիստոս ջախճախեաց ի Յորդանան: Պատաս. Չորս ինչ է գլուխն. նախ ուշադրութիւն: Երկրորդ՝ սկզբնականն: Երրորդ՝ խորհրդոցն: Չորրորդ՝ զանազան մեղք ի զգայութեանց գլխոյն: Արդ, յորում խոնարհեցաւ և էջ ի ջուրն զհպարտութիւնն ջախջախեաց, և ի մեջն մտեալ՝ զսկզբնականն և զայլ մեղս և հեղեալ ի գլուխն՝ զխորհրդոցն». տե՛ս ՄՄ ձեռ. 1167, թ.104աբ

67 Ըստ Աստվածաշնչի՝ Լևվիաթան-վիշապը ոչ միայն Եգիպտոսի (Ես. ԻԷ 1, ԾԱ 9, Եզեկ. ԻԹ 3, ԼԲ 2, Սաղ. ՀԴ 13, 14), այլև աստվածամարտ ուժի (Յայտ. ԺԲ 9, ԺԳ 4) մարմնացումն է. տե՛ս *Ներածութիւն Սուրբ Գրոց ուսմանը, յօրինեալ անգղիերէն ի տոքթոր Անկըսէ եւ թարգմանեալ հայերէն սրբագրութեամբք և յաւելուածովք*, երկու մաս բաժնուած, Մասն առաջին, Կ. Պոլիս, 1869, էջ 198, «Լեւիաթան»:

68 ՄՄ ձեռ. 7363, 276բ:

տության խորհրդապատկերն է։ Այս մասին է վկայում մեկնաբանական գրականությունը նմանապես։ Վերոբերյալ 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 գերանդի թուուցեալ, կամ ցա՛նգ քակեալ... այլ տապար սրեալ, և ո՛չ հեռագոյն, այլ մերձ եդեալ ծառոյն, ո՛չ յոստոն՝ կամ ի սաղարթսն, այլ յարմատսն հուպ...»[69]*։ Այսպիսով, Հովհաննես Մկրտչի որդեգրած վարդապետական այս գլխավոր սկզբունքը բացորոշ դարձնելու համար մանրանկարչության մեջ ծառաբնին խրված կացինը զետեղվում է իբրև այդ գաղափարը շեշտող անհրաժեշտ մանրամասն*[70]*։*

*Այստեղ առկա է նույնպես մի արտաաստվածաշնչական մանրամասն։ Խոսքը Մկրտության պատկերի մեջ երկնքում երևացող Աստծո օրհնող Աջի մասին է։ Մինչդեռ, ըստ Ավետարանի, Մկրտության պահին Քրիստոսի վրա իջնող Ս. Հոգին դրսևորվում է բացառապես աղավնու կերպարանքով (***Մատթ. Գ 16, Մարկ. Ա 10, Ղուկ. Գ 22***)։ Արտաաստվածաշնչական խնդրո առարկա մանրամասնի համար իբրև աստվածաբանական սկզբնաղբյուր*

---

[69] **Շնորհալի, Շորժորեցի**, *Մեկնութիւն Մատթէի*, էջ 59. հմմտ. *Յովհան Ոսկեբերան, յԱւետարանագիրն Մատթէոս*, Գիրք Ա, տպ. Ս. Ղազար, Վենետիկ, 1826, էջ 158:
  Հովհաննես Մկրտչի մասին վիպող ավետարանական պատմության մաս է կազմում Հերովդեսի ծննդյան տարեդարձի առիթով կայացած հանդեսի նկարագրությունը: Հանդեսի պահին իր պարով ներկաներին հիացնում է Հերովդեսի եղբոր դուստրը (Մատթ. ԺԴ 6-12): Այս կապակցությամբ հետևյալն ենք կարդում Հովհաննես Մկրտչին նվիրված ճառերից մեկում. «Արժանաւոր խաղու էր սեղանն, քանզի ուր պչրանք եւ հպտանք, եւ արբեցութիւնք, եւ երգք, անդ եւ ոչ ինչ հաստատութիւնք, այլ ամենայն ինչ սասանեալ եւ դղրդեալ... Լուարուք տեսասերք կաքաւչաց, որք ի բազմադարձ ոտսն եւ ի լուծեալ համբակսն զձեր աչս պշուցանէք, եւ զհիրտս ձեր նոցա լուծեալ, նոցա մարմնովքն լքուցանէք: Լուարուք որպիսի թոշակ մահու բազմադարձ ոտքն կաքաւելոյն ծաղկեցուցանեն...» (**Հ. Հ. Քյոսեյան**, Բաբելաս Ալեքսանդրացու անվամբ Հովհան Ոսկեբերանի մի ճառը՝ նվիրված Հովհաննես Մկրտչին, *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 XII-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 **Т. А. Измайлова,** *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 առհավատչյան են մատենագրական փաստերը նմանապես. Եղիշե, Անտիպատրոս Բոստրացի) կենցաղավարել են հայ մանրանկարչության մեջ վաղ միջնադարից ի վեր:

կարելի է վկայակոչել Անանիա Սանահնեցու «Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց» 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 «Խրատ 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 զդևս» բառերով*[73]*:*

Այս միտքն արդեն կանոնական հստակությամբ արտահայտվում է Գրիգոր Տաթևացու երկերից մեկում. «Մատն Աստուծոյ ասի Հոգին Սուրբ: Նախ որպէս մատն է չէութենէ մարմնոյն, այսպէս և Հոգին Սուրբ է չէութենէն Աստուծոյ»[74]*: Տվյալ բացատրության հետ սերտորեն աղերսված է Կյուրեղ Ալեքսանդրացու և Ներսես Լամբրոնացու մեկնաբանական աշխատություններում առկա այն միտքը, թե՝ «Աջ զգօրութիւն իւրոյ աստուածութեանն նշանակեաց», «Աջն զօրութեան է նշանակ»*[75]*: Եւ իրապես. ըստ միջնադարի քրիստոնեական նշանագիտության, աստծո աջը Ս. հոգու դրսևորումն է: Այն ցույց է տալիս աստվածային կարողությունն ու զորությունը: Աստծո ձեռքի հպումը առարկան օժտում է գերբնական զորությամբ*[76]*: Այսպիսով, Մկրտության պատկերագրության մեջ Ս. Հոգին ներկայացվում է Աստվածաշնչական և արտաաստվածաշնչական տվյալների մեկտեղմամբ: Միաժամանակ, հենվելով այս փաստի վրա, կարելի է ենթադրել, որ միջնադարյան կերպարվեստի մեջ լայնորեն հայտնի Աստծո աջի պատկերը Ս. Հոգու ընդհանրական պայմանանիշերից 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 նյութական մակարդակում անարտահայտելի հայտնությունը արտահայտվում է «անլսելի ձայներով, չարտասանված բառերով», որոնք անզգալի են ականջներին, բայց ընկալելի ոգուն և մտքին: Այս տեսակետից հատկանշական է Փոտ պատրիարքի (858-867, 877-886) «Նոր բազիլիկայում» մարգարեների, նահապետների պատկերների մասին հայտնած հետևյալ միտքը. «Թեպետև նրանք լռում 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**, *Պատմութիւն Հայոց*, աշխ. Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961, էջ 341:

[73] **Ղուկ**. ԺԱ 20:

[74] **Գրիգոր Տաթևացի,** *Գիրք հարցմանց*, էջ 62, հմմտ. Լուծմունք ի Պարապմունս սրբոյն Կիւրղի, էջ 559 (ենթծթ):

[75] **ՆՀԲ**, Ա, էջ 280, «Աջ»:

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

թյունը. հոր աջը, աղավնին Քրիստոսի հետ միասին պատկերագրական արձագանքն ու հաստատագրումն են Ս. Երրորդության միության մասին աստվածաբանության մեջ մեկընդմիշտ ընդունված տեսակետի, որ արտահայտված է Աթանաս Ալեքսանդրացու հետևյալ տողերում. «Ի Յորդանան իջեալ ապէնիազն Աստուած մըկրտիւր, զի սրբեսցէ զարգանդ սուրբ աւազանին, Հայր ի յերկնից վկայեալ յայտնէր զՈրդի և Սուրբ Հոգին իջեալ տեսլեամբ աղաւնւոյ, զի ծանիցի միութիւն Երրորդութեանն»[77]:

Տնօրինական պատկերաշարում առանձին կարևորություն ունի Պայծառակերպման դրվագը[78]: Սա պատճառաբանվում է դրվագի հայտնութենական և աստվածաբանական իմաստի առանձնահատկությամբ: Եթե մյուս դրվագներում տնօրինականքը ներկայացնում է խորհրդի սոսկ նյութական մակարդակը, ապա այստեղ շեշտվում է ոգեղեն հայտնության գաղափարը: Տնօրինականքում 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 զաւրութիւնք երկնից: Ջբոլոր ժամանակն 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 մանաւորութեամբ... զի երկնաւոր յայտնութեամբն կրթեսցէ զնոսա...»[80]: Ինչպես տնօրինականքի շատ դրվագներ, այնպես էլ Պայծառակերպությունն համակողմանիորեն և պատշաճ խորությամբ մեկնաբանվել է Արևելաքրիստոնեական գրականության մեջ: Այսպես, Պայծառակերպման հետևյալ բացատրությունն է տրվում Եփրեմ Ասորու «Յայլակերպութիւն Տեառն» ճառում. «Իսկ հանդերձ նորա իբրև զլոյս, եցոյց նոցա, թէ յամենայն մարմնոյ նորա բղխէ փառք աստուածութեան նորա, և յամենայն անդամոց 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 անդամոց զփառս

---

77 **Գրիգոր Տաթևացի**, *Ոսկեփորիկ*, էջ 358:

78 Պայծառակերպման տոնախոսական և պատկերաբանական հանգամանալից քննությունը տե՛ս **Վ. Դևրիկյան**, *Պայծառակերպությունը և Վարդավառի տոնը*, 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 զատորոշվում է Մովսես 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 V դ. 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 օդերևութաբանական կամ եղական, այլ ոգեղեն կամ անեղական (ինչպես հետագայում այդպիսին կդիտվեր 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 զգենուլ: 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 քրեստոմատիա, 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 նկարագրությունն է տալիս նաև Ս. Հովհան Ոսկեբերանը. «Այդ լույսը առօրեական չէ, այլ ուրիշ... այնտեղ լույսը չի աղոտանում ոչ գիշեր 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 Նազիանզացի, Բարսեղ Կեսարացի) մեջ արտահայտված մտքերին (թաբորական 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]*, որպեսզի առաքյալները «մերկ դիմաւք կարասցեն տեսանել զաստուածութիւնն»*[89]*: Եթե Պայծառակերպման լույսը Աստվածության դրսևորումը կամ դրսևորման կերպերից մեկն է, ապա Պայծառակերպման «տեղին ճշմարիտ էր արքայութիւն, քանզի լիով էր անդ միասնական երրորդութիւնն: Եւ վասն զի ոչ է Աստուած ի տեղւոջ, երեւեցաւ մարմնականացն իբրեւ զտեղաւոր, ի տեղւոջն ուր Աստուածն գումարեցաւ՝ առանց պատկառելոյ անուանի արքայութիւն. քանզի այն իսկ է արքայութիւն՝ ուր աստուածութիւնն երեւի»*[90]*: Ուրեմն, Պայծառակերպման «վայրում» Աստվածության, այն է՝ Ս. Երրորդության*[91] *դրսևորումը բացառում է այսրաշխարհային չափումների՝ տարածքի և ժամանակի առկայությունը: Այն տարածքից և ժամանակից դուրս վերպատմական իրողություն է, ուր, իբրև հայտնության հպանցիկ մի պահ, դրսևորվում են Աստվածությունն ու նրա բնէության անքակտելի պարունակը՝ արքայությունը: Սակայն, որպեսզի առաքյալները հաղորդակցվեն Փառքի լույսին, Աստծո արքայությանը և այդ հաղորդակցման հետևաքով չմեռնեին («Ոչ տեսանէ մարդ զերեսս իմ եւ ապրի». Ելք ԼԳ 20), նրանք, որպես անդրանցական (տրանսցենդենտալ) իրակության գերհզոր դրսևորումներ, պետք է տեսնելու շնորհ ստացած առաքյալներին ներկայանային աննյութեղեն թաղանթի մեջ պարուրված: Ինչպես երևում է, այդ թաղանթի մասին է ակնարկում Եղիշեն. «Եւ*

Москва, 1984, с. 165), ապա, ի տարբերություն սրա, «Գրիգոր Պալամասը, զարգացնելով Դիոնիսիոս Արիսպագացու և Սիմեոն Նոր Աստվածաբանի գաղափարները, եզրակացնում է. «Աստված անվանվում է լույս ոչ թե ըստ էության, այլ ըստ եռանդային արտահոսքի» (**В. В. Бычков**, նշվ. աշխ., էջ 95), այսինքն՝ Պայծառակերպման լույսը ոչ թե Աստծո էությունն է դրսևորում, այլ՝ միայն նրա եռանդը:

88 **Եղիշէ,** *Խրատք,* էջ 973:

89 Նույն տեղում, էջ 970:

90 Նույն տեղում, էջ 965:

91 Պայծառակերպման պահին Ս. Երրորդության դրսևորման մասին է խոսվում նաև Հովհաննես Ծործորեցու Մատթեի մեկնության մեջ. «...մարմնական և եղական բնութիւնս ոչ տանի զանմարմին և զարարչական դէմս Հօրն... քանզի Հայր հանդերձ Հոգւով և Որդւով անդ յայտնեալ երևէր» (**Ծնորհալի, Ծործորեցի**, Մեկնութիւն Մատթէի, էջ 366): Հետագայում այս տեսակետի հետ պետք է համերաշխվեր Գրիգոր Պալամասի ուսմունքը, ըստ որի՝ «Հայր Աստված և Սուրբ Հոգին ներկա էին աներևութապէս, մեկը վկայելով խոսքով, որ դա իր սիրելի Որդին է, մյուսը՝ փայլելով լուսեղէն ամպի ձևով՝ ցույց տալով, որ Որդին նրա և Հոր հետ օժտված է ընդհանուր լույսով, որը միասնական է, քանզի այն, ինչ նրանց հարստությունն է կազմում, դա պայծառության ընդհանրականությունն ու միասնականությունն է, որ դուրս է հորդում նրանցից»: Այսպիսով, թաբորական լույսը, ըստ Պալամասի, Ս. Երրորդության խորհրդանիշն է: Այս գաղափարի գեղանկարչական արձագանքը փառապսակի երեք շերտերի (ոլորտների) ու սրանց համապատասխան պայծառության երեք ճառագայթների պատկերումն է: Սրանով Պալամասը ցանկանում էր ընդգծել, որ թաբորական լույսը հատուկ է Ս. Երրորդության երեք դեմքերին. տե՛ս **В. Н. Лазарев**, Этюды о Феофане Греке. III. Иконостас Благовещенского собора, *ВВ*, № 9, 1956, с. 207.

տաղաւարս հարկանել դուք (առաքյալներ – Հ. Ք.) մի՛ աշխատիք. եթե կարի ջեռարուք, ահա տուեալ է ձեզ ամպ հովանի...»[92] *խոսքով, ուր «տաղավար»-ը, ելնելով նրա բառարանային մի քանի նրբիմաստներից, նշանակում է նաև «խորան», «հովանի»*[93]*: Մանրանկարչության մեջ առհասարակ տաղավար-փառապսակը եզրավորված է լույսի շերտավոր երեք ոլորտներով, որոնք, ըստ Գրիգոր Պալամասի բացատրության, լույսի երեք ճառագայթների հետ միասին վկայում են Ս. Երրորդության ներկայության մասին*[94]*: Պետք է ենթադրել, որ այսօրինակ բացատրությունների վրա է հիմնված մանրանկարչության մեջ Պայծառակերպման հորինվածքը: Պայծառակերպման լույսի աստվածաբանության որոշակի ազդեցության մասին են վկայում Աստվածությունից դուրս եկող լույսի երեք սյունակերպ ճառագայթներն ու դրանց հանգչումը առաքյալների վրա, ինչպես նաև՝ լույսի երեք ճառագայթները, որոնք, համաձայն վերոբերյալ մեկնությունների, խորհրդանշում են Ս. Երրորդությունը*[95]*: «Ինքնածագ», «իմանալի», «անվայրափակ» լույսի գաղափարը երբեմն արտահայտվում է ճերմակ կամ ոսկեգույն*[96] *ձվաձև խորանի (փառապսակի) մեջ Քրիստոսի պատկերումով: Մտածելու է, որ այսօրինակ հորինվածքը անդրադարձն է արդեն հայտնի բացատրությունների, որոնց համաձայն, ինչպես տեսանք, Քրիստոս պայծառակերպման պահին առաքյալներին ներկայանում է տաղավար-խորանում:*

Անդրադառնանք Խաչելության հորինվածքին: Այստեղ կան մանրամասներ, որոնք, ճիշտ է, գալիս են Ավետարանից, բայց մեկնաբանական գրականության մեջ տրվում են դրանց լրացուցիչ բացատրությունն ու իմաստավորումը: Դրանցից են Խաչի աջ և ձախ կողմում պատկերված Արեգակը և Լուսինը: Դրանց միաժամանակյա պատկերագրության պատճառաբանումն ու բացատրությունը կարելի է գտնել Իգնատիոս Սևլեռնցու Ղուկասի

---

92 **Եղիշէ,** *Խրատք,* էջ 966:

93 **ՆՀԲ**, հտ. Բ, էջ 840:

94 **В. Н. Лазарев,** նշվ. աշխ., էջ 201:

95 Պայծառակերպման աստուածաբանական մեկնությունները լավագույնս մարմնավորվել են ինչպես հայ (**Լ. Ազարյան**, *Գիլիկյան մանրանկարչություն XII-XIII դդ.*, նկ. 35, 80, 86, 112, **Վ. Ղազարյան**, Սարգիս *Պիծակ*, Երևան, 1980, նկ. 28, **Э. Корхмазян**, *Армянская миниатюра Крыма*, Ереван, 1978, նկ. 49, **Հ. Հակոբյան**, *Վասպուրականի մանրանկարչություն*, Գիրք Բ, նկ. 37, 42, *Հայկական մանրանկարչություն, Վասպուրական (ալբոմ)*, 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 լույսի աննյութական բնույթը, իսկ ճերմակությունն, ըստ Դիոնիսիոս Արիսպագացու, նրա՝ «աստվածային լույսին համասեռ» 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:

Մեկնութեան մեջ, ուր ասվում է. «... ոչ թէ վայրապար մարգարէացաւ ի վերայ նոցա Ամովս յասելն. «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 տիւ իցէ 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 եհաս արեգականն՝ և խաւարեցոյց զարեգակն և զկնի չոգաւ երեք ժամս, և դարձեալ ընդ կրունկ ի մուտս արեգականն ծագեաց յարևելս...»[98]։ Ուրեմն երկնային լուսատուների միաժամանակյա պատկերումը նպատակ ուներ ցույց տալու Խաչելության հետևանքով առաջացած բնության և ժամանակի օրինաչափության խախտումը։ Այն շեշտում է պահի, որպես արտակարգ իրադարձության, բացառիկ լինելը։

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

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

---

[97] **Իգնատիոս Սևլեռնցի**, Մեկնութիւն սրբոյ Աետարանին, որ ըստ Ղուկասու, Կ. Պոլիս, 1824, էջ 441:

[98] **Ծնորհալի, Ծործորեցի**, *Մեկնութիւն Մատթէի...*, էջ 597:

[99] **Gohar Muradyan**, *Physiologus, The Greek and Armenian Versions with a Study of Translation Technique*, Leuven – Paris – Dudley, MA: Peeters, 2005, p. 90. Քրիստոսի մահվան և հարության մասին ճառերից մեկում կարդում ենք «..Եւ անկեալ որպէս առիւծ ննջեաց թագաւորապէս, եւ զարթուցեալ յարեաւ եւ ելեալ անդուստ որպէս Աստուծոյ իսկ վայելէր...». «Գիրք եւ ճառ ոգեշահք», Կ. Պոլիս, 1722, էջ 220:

ասեն, թէ կորիւն առիւծուն 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 Եղիշեի*[101]*, Մամբրե Վերծանողի (V դ.), Վարդան Անեցու (X-XI դդ.), Գրիգոր Տաթևացու, Հակոբ Ղրիմեցու (XV դ.) և այլոց երկերում։ Մամբրե Վերծանողի «Վասն յարութեան Ղազարու յաւուր շաբաթու» ճառում ասվում է, որ Քրիստոս՝ «մռնչեաց ի վերայ Սատանայի, որպէս առիւծ ի վերայ որսոյ»*[102]*։ Հատկանշական պերճախոս է Վարդան Անեցու «Վասն կառաց աստուածութեանն ներբողը»-ի բաժիններից մեկի հետևյալ խորագիրը. «Ի կերպ առիւծոյն եւ ի նախագաղափար բարուց նորին ի Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս»*[103]*։ Անդրադառնալով Ծննդ. խթ 9-ին՝ Տաթևացին գրում է. «Առիւծ կոչի Տէր մեր վասն թագաւորական բնութեանն, ըստ վկայութեանն Յակոբայ 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 յետովն գհետն ծածկէ, նոյնպէս և Տէր մեր ծածկեաց զտնօրէնութիւն իւր յորսողէն Սատանայի»*[105]*։ Զուգահեռը տոմարագիտական հայեցակետից է մեկնաբանվում Հակոբ Ղրիմեցու 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-*

---

[100] **Բարթողիմեոս Մարաղացի,** Քարոզգիրք, ՄՄ ձեռ. 2184, 141բ, 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 մեկնաբանությունը, ինչպես 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. Քյոսեյան**, «Խորհրդանշանը Եղիշեի մեկնաբանական և ճառագրական երկերում», *Էջմիածին*, 1989, թիվ Ը, էջ 58-59:

[102] **Մամբրէ Վերծանող**, Ճառք, Վասն յարութեան Ղազարու յաւուր շաբաթու, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ա, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 1113:

[103] **Աս. Մնացականյան**, «Անիի բանաստեղծ Վարդան Անեցին և նրա ներբողը», *ԲՄ,* 1971, թիվ 10, էջ 281:

[104] **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Զմեռան հատոր, էջ 113:

[105] Նույն տեղում, էջ 586:

[106] **Gohar Muradyan**, Physiologus, The Greek and Armenian Versions with a Study of Translation Technique, էջ 87.

[107] **Հակոբ Ղրիմեցի**, *Տոմարագիտական աշխատություններ*, աշխ. Ջ. Ա. Էյնաթյանի, Երևան, 1987, էջ 186:

բերյալ հայ մատենագրության տվյալներն անտարակույս սերում են համաշխարհային մշակույթից: Ինչպես հայտնի է աֆրիկյան, արևմտյան և հարավային Ասիայի մշակութային ավանդույթներում առյուծի հետ է կապվում պաշտամունքային հերոսի կամ արքայի ծնունդը և մահը[108]: Ավելի ուշ, առյուծը համարվում է հայեցության, միայնության, ճգնակեցության մարմնացումը, ինչպես նաև՝ հանգուցյալի հսկիչ, գերեզմանի արթուն պահապան, Քրիստոս, Մեսիա և թագավոր[109]: Միջնադարի շատ հեղինակների նման, քրիստոնեական խորհրդաբանության 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 տվյալ դրվագի նկարագրությունը: Այդ մասին այնտեղ կարելի է սոսկ մի քանի ակնարկների հանդիպել: Ահա առավել հատկանշականներից մի քանիսը. «Աղաղակեցին առ Տէր ի նեղութեան իւրեանց, ի վշտաց նոցա եհան զնոսա: Փրկեաց զնոսա ի խաւարէ եւ ի ստուերաց մահու, եւ խզեաց զկապանս նոցա» (Սաղմ. ՃԶ 13-15): «Ի ձեռաց դժոխոց ապրեցուցից զնոսա, եւ մահուանէ փրկեցից զնոսա» (Ովսէէ ԺԳ 14), «Որով եւ ոգւոցն, որ էին ի բանտին, երթեալ քարոզեաց երբեմն ապստամբելոցն...» (Ա Պետ. Գ 19-20), «...Զի մահուն իւրով խափանեսցէ զայն, որ զիշխանութիւն մահուն ունէր, այսինքն է՝ զՍատանայ, եւ ապրեցուսցէ զայնոսիկ, որ մահուն երկիւղիւ հանապազ կէին վտարանդեալք ի ծառայութիւն (Եբր. 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 Նիկոդեմոսի անվավեր Ավետարանը, Պողոս Սամոսատացու, Մելիտոս Սարդիկեցու, Եփրեմ Ասորու, Կյուրեղ Երու-

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.

սաղեմացու, Ռոմանոս Քաղցրերգուի, Հովհան Դամասկացու և այլոց երկերը[110]*: Սրանց մեջ «Ավերումն դժոխոց»-ի վաղագույն և գլխավոր մատենագրական աղբյուրը, սակայն, պետք է համարել Նիկոդեմոսի անվավեր Ավետարանը, որ ըստ* Tishendorf-*ի՝ վերագրվում է գնոստիկյան գաղափարներ ունեցող մի քրիստոնյա հրեայի*[111]*: Նորկտակարանային այս անվավերը հետևյալն է պատմում. դժոխքում գտնվող արդարներն անձկորեն սպասում են Փրկչի էջքին: Հանկարծ երկնային լույսը լուսավորում է դժոխքի բոլոր կողմերը: Առաջինն այն ընկալում է Ադամը՝ երկար սպասումից հետո տեսնելով հուսո ճառագայթը: Հետո Եսայի մարգարեի և Հովհաննես Մկրտչի հետ խնդության ձայն են բարձրացնում մարգարեները: Ահ ու սարսափի մեջ են չար ուժերը, որոնք իրենց պարտությունն են խոստովանում: Քրիստոս աջ ձեռքով բարձրացնում է Ադամին, որից հետո սկսվում է հաղթերթը դեպի դրախտ: Դավիթը, Միքիան և բոլոր մարգարեները երգում են ուրախության երգեր*[112]*: Նիկոդեմոսի անվավեր Ավետարանի հայերեն թարգմանությունն անհայտ է: Այդ մասին առայժմ որևէ վկայություն չունենք: Սակայն, ըստ Հ. Բ. Սարգիսյանի, Եղիշեն (V դ.) և Զաքարիա Զագեցի (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 Զագեցու «Ի մեծի աւուր շաբաթուն թաղման Տեառն Յիսուսի Քրիստոսի» ճառերի և Նիկոդեմոսի անվավեր Ավետարանի լատիներեն թարգմանության Ա օրինակի համապատասխան հատվածները*[113]*: Օգտագործելով այդ զուգադրումները՝ բերենք Եղիշեի և Զաքարիա Զագեցու ճառերի հատկապես այն հատվածները, որոնք ուղղակիորեն աղերսվում 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 գնաց իջանել տեսանել զզաւրութիւն մահու, եւ մխիթար տալ ադամեան 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*

---

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

[111] **Е. Барсов,** նշվ. աշխ., էջ 98:

[112] Նույն տեղում, էջ 110-111:

[113] Եղիշէի եւ Զաքարիա կաթողիկոսի *«Ի թաղումն Քրիստոսի ճառերն եւ Նիկոդիմոսի Աւետարանը*, գրեց հ. Բ. վ. Սարգիսեան, Վենետիկ, 1910:

առ հասարակ դողացուցեալ կործանեաց. եւ զաւրութիւն կենդանի հրոյն զկարծրանիգ դրունսն իբրեւ զմոմ հալեալ սպառեաց... մաշեցաւ եւ սպառեցաւ թանձրացեալ խաւարն, եւ երեւեցաւ մերկ խայտառակեալ զազրատեսիլ զարդ սանդարամետականին...»[114]*։ Այնուհետև Սատանան բացականչում է. «...Նոյ եւ Աբէլ եւ ամենայն արդարքն ընդ ինեւ անկեալ դնին. Մովսէս եւ մարգարէքն ինձ հնազանդեալ են. Մելքիսեդեկ եւ ամենայն թագաւորք արդարք յինէն ոչ ապստամբեցին...։ Արդ իբրեւ կապեաց զնա, եւ բեւեռեաց բեւեռաւք. բեւեռեաց զոտս եւ զձեռս նորա, եւ պրկեաց կապեաց ընդ զաւրութիւն անպարտելի խաչին...»*[115] *(Եղիշե)։*

«Զայն 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 զդրունս պղնձինս եւ զնիգս երկաթիս խորտակեաց»[116] *(Զաքարիա Զագեցի)։*

«Ավերումն դժոխոց» պատկերն իր հորինվածքային առանձնահատկությունններով կարող էր ամբողջանալ նաև հայրախոսական երկերի որոշակի ազդեցությամբ։ Այսպես. Կյուրեղ Երուսաղեմացու «Կոչումն ընծայութեան» երկում կարդում ենք. «Եկն էջ յանդունդս դժոխոց, զի և անտի զարդարսն փրկեսցէ... Դաւիթ էր անդ և Սամուէլ, և ամենայն մարգարէքն, և Յովհաննէս ինքն իսկ գլխովին...»[117]*։ «Պաշարեցաւ Դաւիթ ի յայրի անդ ներքնումն (Թագ. ԻԴ 4), – ասում է Եփրեմ Ասորին, – և որդին Դաւթի՝ 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 Վարդապետության մեջ ևս խոսվում է այս մասին. Քրիստոս «էջ ի դժոխս, եւ ած եհան անտի զար-*

---

114 **Եղիշէ**, Խրատք, Վարդապետութիւն ըստ Յովհաննու սիրելւոյ ի չարչարանս Տեառն, էջ 1016։

115 Նույն տեղում, էջ 1017։ Այս գաղափարի արձագանքն է *Շարականի* հետևյալ տողը. «Ի խաչանիշ փայտէն դըղըրդեցան դըժոխք», տե՛ս Շարական, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ը., Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 224։

116 **Զաքարիա Զագեցի**, Ի Մեծի թաղման Տեառն շաբաթ ճրագալուցին, էջ 223-224։ Գրիգոր Տաթևացին աստվածաբանական մեկնության է ենթարկում այս իրակությունը՝ պղնձե դռները և երկաթե նիգերը նույնացնելով մեղքի հետ. «...ամուրն սատանայի է ներքին դժոխքն. ուր են դրունք պղնձիք և նիգք երկաթիք. որ է մեղքն մեծամեծք...», *Գիրք Հարցմանց*, էջ 506։

117 **Կիւրեղ Երուսաղեմացի**, *Կոչումն ընծայութեան*, Վիեննա, 1832, էջ 53-54։

118 **Եփրեմ Խուրի Ասորի**, *Մատենագրութիւնք*, հտ. Բ, էջ 238։

119 Նույն տեղում, էջ 244։

120 «Մեկնութիւն Թագաւորութեան վասն Դաւթի եւ Սաւուղայ ի սպանելոյն Գաւղիաթի՝ Յովհաննու Ոսկեբերանի եւ Եփրեմի եւ Յիպողիտեայ ասացեալ», աշխատ. Յ. Քէօսէեանի, Գանձասար, 1993, Գ, էջ 238 (Ճթբ)։

գելեալսն ի դժոխոց: Մարմնով հալածեցաւ, եւ հալածեաց զսատանայ եւ կապեաց զմեղս»[121]: *Խնդրո առարկա նյութին է աղերսվում Թեոփիլոսի «Ի Թաղումն եւ Յարութիւն Քրիստոսի Աստուծոյ» ճառի հետևյալ հատվածը. «Լուաւ Եւայ զոտնաձայն քո ի դժոխս, եւ մատուցեալ աւետիս տայր նախաստեղծին եւ ասէ. Նախ ես լուայ զձայն հրապուրանաց բանսարկուին...: Եւ արդ, լուայ զոտնաձայն նորա ոչ ի դրախտին, այլ ի դժոխս, զի գայ ոչ ի դատապարտել մահուամբ, այլ՝ վասն ազատութեան կենաց»*[122]:

Պատահական չէ, որ բերված վկայությունների մեջ Ադամի (ինչպես նաև՝ Մովսեսի, Մելքիսեդեկի) անունից զատ շատ ավելի հաճախ հիշվում են Դավիթ մարգարեի և Հովհաննես Մկրտչի անունները: Մեկնաբանական և ճառագրական երկերը բավական հստակորեն պատճառաբանում են այս պարագան: Դավիթ մարգարեի պատկերման մատենագրական բուն ակունքն, անտարակույս, սաղմոսերգուի հետևյալ արտահայտությունն է. «Զի ոչ թողցես զանձն իմ ի դժոխս և ոչ տացես սրբոյ քում տեսանել զապականութիւն» (Ժե 10): Ակնհայտորեն Աստվածաշնչի այս տեղիի հիման վրա են շարադրված Հովհաննես Ծործորեցու 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 յարեաւ... զգենլով զանապականութիւն հոգւոյն»[123]:

«Ավերումն դժոխոց»-ում Հովհաննես Մկրտչի պատկերագրության աստվածաբանական բացատրություններից մեկը կարելի է համարել Անանիա Սանահնեցու «Ցաղագս 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: Զի ոչ ոք կարաց լուծանել զերկունս կապանաց արգանդից նոցա, մինչեւ մէկն այն, որ լուծիչն էր կապելոց...»: Եղիսա-

---

121 **Ագաթանգեղոս**, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 1472-1473:

122 **Թէոփիլոս**, Ի Թաղումն եւ Յարութիւն Քրիստոսի Աստուծոյ, Մատենագիրք, հտ. Թ, Թ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, էջ 891: «...Սատանայի բռնութիւնն էր կապեալ զնոսա. և Տէր մեր կապեաց զնա ընդ խաչափայտին, — ասում է Գրիգոր Տաթևացին, — որ նա ինքն էր դուռն դժոխոց, վասն որոյ արձակեցան անտի կապեալքն ի նմանէ». տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Լուծմունք ի Պարապմունս սրբոյն Կիւրղի, էջ 664 (զճկդ):

123 **Ճնորհալի, Ծործորեցի**, *Մեկնութիւն Մատթէի*, էջ 603:

բեթը դժոխքի օրինակն էր: Նա իր մեջ էր բանտել մարգարեներին և արդարներին: Ինչպես Մարիամի ձայնը, որպես «զկարապետ Բանին», արթնացրեց լռած մանկանը՝ կուսորդուն և սա ուրախությունից ցնծաց, այնպես էլ «...ձայնն Յովհաննու, իբրեւ կարապետ առաջի Բանին, ազդեաց ի դժոխս եւ լուեալ ոգիքն, յարգանդի կապեալ դժոխոց, խայտային ցնծալով ընդդէմ ազատչին իւրեանց...: Եւ եղեւ նա առաջին պտուղ ննջեցելոց, զի ի ձեռն այսպիսի մաքուր երախայրեաց մաքրիցին վերստին ոգիքն յաղտեղութենէ դժոխոց...»[124]:

Վերոբերյալ մատենագրական փաստերն ու դրանցում առկա աստվածաբանական գաղափարները իմաստաբանորեն համերաշխվում են «Ավերումն դժոխոց»-ի պատկերագրությանը: Խնդրո առարկա դրվագում առկա մարդկանց պատկերներն ու նրանց վրա երևացող «Ադամ», «Եւա», «Աբել», «Յովհաննես» (Մկրտիչ), «Սողոմոն», «Դաւիթ» նշումները[125] *ոչ այլ բան են, քան գեղանկարչական արձագանքները աստվածաբանական մեկնությունների: «Ավերումն դժոխոց»-ի իմաստը մեկնող վաղագույն բացատրությունները (Եղիշե, Զաքարիա Զագեցի) բնականաբար ենթադրում են այդ նյութի գեղանկարչական մարմնավորում տակավին վաղ միջնադարում: Եվ իրապես, մի փոքր առաջ անցնելով, կարելի է աներկբայորեն հաստատել, որ այս դրվագն, արդեն ընկալյալ իմաստաբանությամբ, տնօրինական պատկերաշարի մեջ ներմուծվել է X կամ XI դարից առաջ: Այս մասին են վկայում ՄՄ 8287 ձեռագրի պատառիկ-պահպանակների մանրանկարները, որոնք, մասնագետների կարծիքով, պատկանում են XI դարին: Այստեղ ի շարս այլոց («Մնունդ», «Թաղումն») պահպանված է նաև «Աւերումն դժոխոց»-ի մի բեկորը՝ հորինվածքային արդեն կանոնական դարձած մանրամասներով և «Ադամ», «Եւա» նշումներով*[126]:

Քրիստոսի Համբարձումը, երկրորդ գալուստը ևս, որպես Եկեղեցու վարդապետական համակարգի բաղկացուցիչը, իր պատշաճ տեղն է զբաղեցրել միջնադարի կերպարվեստում: Իբրև կանոն, Քրիստոս այստեղ ներկայանում է գալարը կամ մատյանը ձեռքին: «Քրիստոս ամենակալ»-ի այս օրինակ պատկերագրումը շեշտում է ոչ միայն նրա՝ արդար դատավորի,

---

[124] **Անանիա Սանահնեցի**, Ցաղագս Յովհաննու Մկրտչի Անանիա վարդապետի ասացեալ, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԷ, ԺԱ դար, Երեւան 2016, էջ 241-243:

[125] **Հ. Հակոբյան**, *Վասպուրականի մանրանկարչություն*, Գիրք Ա, տախտակ XI, Գիրք Բ, նկ. 21, 63:

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

այլև՝ Խոսքի, Բանի (Լոգոսի) այլակեցությունը հանդիսացող մարդացած Աստծո հանգամանքը, որը միջնադարի կրոնափիլիսոփայական գիտության մեջ նույնացված է Խոսքը կրող գալարին կամ մատյանին: Ուստի պատահական չէ, որ Բանն Աստված արդեն վաղ քրիստոնեական արվեստում ստանում է հունահռոմեական աստվածներին օտար նշանակ՝ գալար: Այդ ժամանակաշրջանում գալարը նույնացվում էր «Օրենքի» հետ: Եթե գալարի փաթույթը քողարկվում էր մարգարեական գրություններում խորհրդավորապես բնակվող հինկտակարանյան օրենքը («Խորհրդավոր գալար». Յուվենալիս), ապա հետագայում գալարին փոխարինելու եկած գիրքը (մատյանը) դառնում է նորկտակարանյան հայտնության խորհրդանիշը[127]: Կրոնափիլիսոփայական, աստվածաբանական այս ըմբռնումն է ընկած Հովհաննես Երզնկացի-Պլուզի հետևյալ խոսքերի հիմքում: Պատասխանելով «Դաւփի թոռն կոչեցելոյ» «Յովհաննիսի բարձրատոհմի եւ մեծազարմ եպիսկոպոսի» 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 ամենայն եւ առաքեալքն ի նկարագրութիւն պատկերի հանեալք զիւրեանց խաւսեցեալ 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 հրամանն, որ են գործք եւ բանք Քրիստոսի, ի ձեռին ունի: Իսկ այն, զի փաթթած է, ըստ հրէական աւրինին, զի կաւնդակ եւ գալարելով ունէին նոքա զգիրսն որպէս թէ քան յայտ եւ ի ծածուկ էր ի նոցանէ խորհուրդ մարգարէին եւ թաքուն: Սոյնպէս եւ Քրիստոսի մինչ զտղայական հասակն նկարեն գալարեալ եւ փաթթեալ հանեն զթուղթն ի ձեռինն որպէս ի հրէից ծնեալ եւ զըստ աւրինացն զամենայն ինչ առնել: Իսկ զկատարեալ հասակն նկարելով ի ձեւ գրոց չորեքկուսի հանեն զԱւետարան ի ձեռին ունել եւ ի գիրկ: Զի ի գիրկ Կուսին տղայական տիւաք նկարել զՔրիստոս ունի զայս թուղթ ի ձեռին, զի որպէս չեւայէ մահ տարածեցաւ յաշխարհ, ի սուրբ Կուսէն Մարիամայ կեանք տուաւ Տէրն ազգի մարդկան: Եւ զայս գիր ասեն ի Հաւրէ տուեալ կենաց գիր անբաց եւ անընթեռնելի, զոր եբեր առ Կոյսն սուրբ, եւ նովաւ ետ մարդկան: Բայց անյայտ է գրեալն մինչ խաչիւն եւ չարչարանաւքն զգիր

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

պարտեաց նախաստեղծից պատառեսցէ, եւ ապա զայս գիր տացէ յայտնապէս...»[128]*: Հովհաննես Երզնկացու այս պատասխանը ոչ այլ ինչ է, քան աստվածաբանական հիմնավորումն ու պատկերաբանական արդարացումը «Համբարձման» և «Երկրորդ գալստեան» պատկերագրության: Համաձայն տեսական բովանդակության, վկայությունս կարելի է բաժանել 2 մասի. առաջին մասում մանուկ Հիսուսի ձեռքում եղած գալարը ակնարկում է Հայր Աստծո կողմից տրված հինկտակարանյան օրենքի կամ «կենաց» գրի ծածուկ և անընթեռնելի լինելը: Մինչդեռ երկրորդ մասում արդեն չարչարանքից 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: Վկայությանս առաջին մասը ուշագրավ է նաև իր տեղեկատվական բնույթով: Բանն այն է, որ «Տիրամայրը մանկան հետ», «Մոգերի երկրպագությունը» պատկերագրության մեջ մեծավ մասամբ մանուկ Հիսուսը ներկայացված է առանց գալարի: Մինչդեռ այս տեղեկությունը գալիս է փաստելու, որ հայ միջնադարում տարածված է եղել նաև պատկերգրության այդ տարբերակն՝ իր արդեն հայտնի խորհրդաբանությամբ*[129]*:*

Մատենագրական ակունքների հետ են աղերսվում ոչ միայն պատկերագրական հորինվածքները, այլև իրենք՝ առարկաները՝ իրենց դիրքի, ձևի կանոնական առանձնահատկությամբ: Այսպես, տնօրինական և ոչ տնօրինական պատկերաշարում իբրև սկզբունք վարագույրը ներկայացվում է շարժուն վիճակում: Վարագույրի այսօրինակ պատկերագրումը նախևառաջ պայմանավորված է Աստվածաշնչով: Ծննդոց գրքում կարդում ենք «Եւ Հոգի Աստուծոյ շրջէր ի վերայ ջուրց» (Ա 2): Ս. Բարսեղ Կեսարացու «Յաղագս վեցօրեայ արարչութեան» մեջ «Հոգի»-ի փոխարեն հանդես է գալիս «հողմ» ընթերցումը: Իրոք, այս երկի հունարեն բնագրի «Հոգի Աստուծոյ» ընթերցման մեջ «Հոգի»-ն կիրառվում է «շունչ» իմաստով[130]*: Ինչպես ստուգաբանում է Հ. Աճառյանը. «Հոգի» նշանակում է բուն «փչիւն, շունչ»: Նախնական մարդու*

---

[128] Տեառն Յոհաննիսի բարձրատոհմի եւ մեծազարմ եպիսկոպոսի Դաւթի թոռն կոչեցելոյ առաքելազարդ եւ իմաստախոհ գլխոյ եկեղեցւոյ Հարցումն բանից առ նուաստ Յոհաննիսի Երզնկաեցի եւ պատասխանիք ըստ թուոյ գլխոց բանիցն հարցման, աշխատ. Յ. Քէոսէեանի, «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 Վեցաւրեայ արարչութեան*, աշխ. Կիմ Մուրադյանի, Երևան, 1984, էջ 52, նաև՝ էջ 326, ծան. 20:

համար «հոգի, քամի, շունչ, օդ, փչիւն» միևնոյն գաղափարներն էին»[131]*: Նախնական այս ընկալումների վրա է հիմնված Եզնիկ Կողբացու հետևյալ միտքը. «...ոգ[ւ]ոյ եւ հողմոյ անուն եբրաեցերէն եւ յունարէն եւ ասորերէն նոյն է: Նա՛, թէ եւ հայերէն, ոք մանր միտ դնիցէ, նոյնպէս գտանի. յորժամ տագնապեալ ոք յումեքէ իցէ. ասէ՝ «Զետ ոգի կլանել», «Զետ ոգի առնուլ» եւ այնու զաւդոյս...»*[132]*: «Հոգի=հողմ» համարժեքը հետևյալ արձագանքն է գտնում Դիոնիսիոս Արիոպագացու «Յաղագս երկնային քահանայապետութեան» երկում. «Ասիցէ ոք արդեաւք զաւդային հոգւոյն 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 կերպը*[134]*: «Հոգի=հողմ» համարժեքի արձագանքը կարելի է տեսնել հայ մեկնաբանական գրականության մեջ նմանապես: Այսպես. Սահակ Պարթևի տեսիլքի «Եւ յանկարծակի եղեւ շնչիւն խաղաղասիգ աւդոյ...»*[135] *բառերը հետևյալ կերպ են մեկնաբանվում. «Եւ զի եղեալ աւդ քաղցրաշունչ, որ եբաց զմասն ինչ կատուոյն՝ ի մի՛տ առ, զի ցուցաւ քեզ ի սուրբ Հոգւոյն քաղցր խաղացմունք...»*[136]*:*

---

131 **Հր. Աճառյան**, *Հայերեն արմատական 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. Peeters, 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. **Н. Покровский**, նշվ. աշխ., էջ 20-21:

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

136 Նույն տեղում, էջ 2229: Ս. Հոգու շարժելու և շարժունակ լինելու մասին ուշագրավ բացատրություն է տրվում Վարդան Արևելցու Ժղլանքում. «Եւ Հոգի Աստուծոյ շրջէր ի վերայ ջուրց». Յոյնն և ասորին «հողմն, ասեն, շրջէր», զի առ նոսա մի է հողմոյ և հոգոյ անունն, իսկ առ մեզ պարզ է. հողմն այլ է, և հոգին այլ: Բայց հելենն հմուտ է Գրոց. «մայն» ասէ հողմոյն, և հոգոյն՝ «հակիպ» և «մայն»: Վասն որոյ ոմանք ի մեկնողացն զհողմն հաստատեն, զի ուսուցուք, թէև հողմն արարած է, զի շրջիլն զերդ շարժականութիւն է և ծառայութիւն է և Ս. Հոգին Աստուած է անշարժական: Բայց կատարեալքն զՍուրբ Հոգին ասեն վասն արարչութեան ժամանակէ. պատեհ է Արարչի Հոգոյն երթևեկութիւն ինքնիշխանութեամբ շարժել զարարածս». տե՛ս ՄՄ ձեռ. 1242, 161ար. հմմտ. Յովհաննէս Ոսկեբերան, Եփրեմ Խուրի Ասորի, *Մեկնութիւն Գործոց առաքելոց,* էջ 45: Այս մեկնաբանության արձագանքն են *Շարականի* հետևյալ բառերը. «Սարսափելի հողմոյ նըման / Ահեղագոչ սաստիկ հընչմամբ / Երեւեցար ի Վերնատանն / Հոգիդ դասուն երկոտասան...», *Շարական*, էջ 254: Դարձյալ ուշարժան է Հոգեգալստյան *շարականի* «Որ գնաս ի վերայ թեւոց հողմոց» բառերի Հ. Գ. Ավետիքյանի հետևյալ մեկնաբանությունը. «Որ գընաս, 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 ճառին իմանան զհողմ ուժգին եւ առ ի միտս՝ զՀոգին

«...զամենայն պարգևս աստուածայինս սովոր է Աստուած հրաշալի ի սկզբանն երևեցուցանել, – կարդում ենք մեկ այլ աշխատության մեջ, – որպէս և զօրէնս առաջինս պէսպէս զարմանալեօք. եւ մկրտութիւն առաքելոցն, որ հոգւովն, սաստիկ հողմով, և հրեղէն լեզուօք»[137]*: Դարձյալ, իսկ երբ աշակերտները «ուռք եղեն որթոյ յարութեանն Տեառն, ոչ կրէին զայս (վախ, սարսափ – Հ. Ք.), յորժամ ուժգին սաստիկ հողմոյ նման հնչեաց ի վերնատունն Հոգին Սուրբ»*[138]*: Ուրեմն «...ի վերնատունըն հընչեալ հողմաձայն հընչմամբ»*[139] *Ս. Հոգու դրսևորման կերպերից մեկը (աղավնուց զատ) հողմը, քամին կամ զեփյուռն էր: Հետևաբար տվյալ դրվագում (Ավետում, ավետաբանիչներ և այլն) պատկերված վարագույրի շարժուն վիճակը Ս. Հոգու ներկայության հայտացույցն էր: Այս պարագան հայտնութենական կարևորություն է ընծայում պատկերին՝ այն դարձնելով ոգեղեն իրականության պայմանանշան*[140]*:*

Սուրբ, որ ի ձեռն հողմոյն եւ ջրոց ծննդագործէր զնիւթականքս, և օրինակաւ զհաւատացեալս սուրբ աւազանին. **Հ. Գ. Ալեւոիքեան**, *Բացատրութիւն շարականաց, որք պաշտին ի հասարակաց ժամակարգութեան Հայաստանեայց եկեղեցւոյ*, Վենետիկ, 1814, էջ 374:

137 **Ծնորհալի, Ծործորեցի**, *Մեկնութիւն Մատթէի*, էջ 66:

138 Նույն տեղում, էջ 366:

139 Կանոն եաւթներորդ աւուրն, տե՛ս Շարական, էջ 265: Գրիգոր Նարեկացու «Ի գալուստ Սուրբ Հոգւոյն» տաղում Ս. Հոգին որակվում է՝ «շնչումն ահաւոր, «հողմ սաստիկ եգիպտակործան»: Հեղինակի համանուն տաղում արձանագրվում է, որ Ս. Հոգին. «Ծագումըն փառաց այսաւր յարփւոյն փայլեաց, / Լեզուաւք հրեղինաւք մեծահնչիւն հողմով...» (**Գրիգոր Նարեկացի**, Գանձատետր, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԲ, Ժ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, էջ 669, 742): Ներսես Շնորհալու «Ի սուրբ Աստուածածին կոյսն» տաղում դարձյալ կարդում ենք. «Երփնատիպ սաղարթ տերեւախիտ կանաչազուարճ / հողմով Հոգւոյն շարժեալ, / Քաղցրիկ աւդով վայրաբերեալ...». տե՛ս **Ներսէս Շնորհալի**, *Տաղեր և Գանձեր*, աշխատ. Ա. Քյոշկերյանի, Երևան, 1987, էջ 9:

140 Շարժման կարգույթի բացարձակեցման ձգտումը և նրան որպես ինքնակա ֆենոմեն դիտելը միջնադարյան աստվածաբանական մտքի բնորոշ գծերից է: Դիոնիսիոս Արիսպագացին այդ շարժումը նույնացնում է քամուն. «Քամին, – գրում է նա «Յաղագս երկնային քահանայապետութեան» 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 նվիրական շարժման սկիզբով ու վերջով»: Միջնադարի մարդու համար շարժումը բնականաբար կապվում էր հնչյունի հետ: Վերջինս կարող էր ընկալվել որպես երկնային երաժշտության արտահայտություն, որը ուլտրաձայնի նման չէր ընկալվում ականջով, բայց այդուհանդերձ գոյություն ուներ: «Մարմնավոր ականջներովե չընկալվող այս ձայնը կարող է ընկալվել հայեցության մեջ, որովհետև ոչ մի բան միտքը այնպես չի բարձրացնում դեպի աստվածայինը, ինչպես «երկնից երաժշտության հայեցությունը» և դրա «իշխանության» տակ գտնվելը: Շարժման թողած հետքը (որպես աննյութական ուժ) Դիոնիսիոս Արիսպագացին դիտում է իբրև Աստվածության գրաֆիկական հիերոգլիֆ, որպես աստվածային կամքի նշան, որ պետք է վերածնվի, մեկնաբանվի. Աստված ներկայանում է մարդկանց շարժման մեջ, նրա [շարժման], ուղղագծությունը, – ասում է Արիսպագացին, – պետք է ընկալվի որպես բխող եռանդի անսասանություն և անկասելիություն, որից ծնվում է ամեն

Ոչ տնօրինական պատկերաշարում ուշագրավ են հատկապես առաքյալների և Ավետարանիչների մատենագրական և գեղանկարչական զուգահեռները: Ավանդույթը վկայում է, որ նկարելու շնորհքով օժտված Ղուկաս 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 վկայությունը ցույց է տալիս, որ միջնադարյան կերպարվեստը իր հիմնական և ավելի ուշ կանոնական դարձած պատկերագրությամբ ծնունդ է առել քրիստոնեության արշալույսին: Եվ իրապես, արդեն Բարսեղ Կեսարացին (329-379) իր Խոստովանության 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 ներսում*[142]*: Սա ցույց է տալիս, որ Քրիստոսի և Աստվածածնի պատկերներից զատ քրիստոնեական արվեստում կենցաղավարել են նմանապես Առաքյալների և Ավետարանիչների պատկերները: Տրամաբանական է ենթադրել, որ այս շրջանում են ստեղծվել Առաքյալների և Ավետարանիչների արտաքինի նկարագրությունները, որոնք ավելի ուշ ներմուծվել են սրբախոսական նյութերի մեջ՝ մաս կազմելով նրանց վարքերի և վկայաբանությունների, կամ կենցաղավարել իբրև մատենագրական առանձին միավորներ: Այսպես, արվեստաբանական հետազոտությունները հաստատում են, որ տակավին IV դարում վերջնականապես 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 մորուքով*[143]*: Պատկերագրական կերպերին մեծ ու փոքր տարբերություններով,*

ինչ, իսկ պարույրակերպությունն՝ իբրև հարատև բխումն ու արարչական վիճակ», տե՛ս **И. Е. Данилова,** *От Средних веков*, с. 53-54:

141 *Յայսմաւուրք*, Կ. Պոլիս, 1834, 2-րդ մաս, էջ 196. հմմտ. **Ա. արքեպս Սեդրակեան**, *Հայաստանեայց եկեղեցւոյ պատկերյարգութիւնը*, մասն Առաջին, Ս. Պետերբուրգ, 1904, էջ 2, 91, 95, 128:

142 **Ա. Սեդրակյան,** 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 արտաքինի նկարագրության մեկ այլ տարբերակն ենք տեսնում Հովհան Ոսկեբերանի վարքում. «Եւ էր նշան կերպարանացն այսպէս. այր չափահասակ, հերն գանգուր, մորուօք կատարեալ լայնագոյն, մեծակն, յօնակից, ունչն երկայնագոյն, ամենեւին ըստ եղիսէական կերպարանացն». տե՛ս «Պատմութիւն վարուց Յովհաննու Ոսկեբերանի», Կ. Պոլիս, 1751, էջ 120:

հիմնականում համերաշխ են մատենագրական վկայությունները. «Եւ էր սուրբն Պետրոս կարճահասակ, հեր գլխոյն գոռուզ և սպիտակ, մօրուսն թաւ եւ սպիտակ, սպիտակամարմին, երկայնաքիթ եւ թաւայօն, խստասիրտ եւ արագահաշտ և սքանչելագործ»[144]*: «Պետրոս՝ սպիտակ մօրուօք, կարճագունիւք, և կարմրատեսակ երեսօք, և ի ձեռին իւրում բանալի»*[145]*: «էր սուրբն Պօղոս անձամբն կարճ և հաստ, ճաղատ, ալէխառն, 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 Պողոս առաքյալների պատկերագրական ձևերը*[147]*: Մյուս առաքյալների պատկերագրական ձևերը նմանապես բխում են նույն ակունքներից*[148]*:*

Նվազ ուշագրավ չեն Մարկոս Ավետարանչի արտաքինի նկարագրությունը պարունակող հատվածները. «էր սուրբն Մարկոս անձամբն միջակ՝ ոչ առաւել երկայն և մեծ, և ոչ դարձեալ յոյժ փոքր և ամփոփ, այլ բարեվայելուչ 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 ուղղահայեաց, և յօնեղագոյն և կից, աչեղ, լայնաճակատ և մերձ ի ճաղատութիւն, 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

---

144 *Յայսմաւուրք*, 1-ին մաս, էջ 275:

145 **Բաբկեն կաթողիկոս [Կիւլեսէրեան]**, *Յուցակ ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանուց և շրջակայից*, Անթիլիաս-Լիբանան, 1957, ձեռ. 144, էջ 712. նաև՝ *Նշանակութիւնք կերպարանաց առաքելոցն...*, ՄՄ ձեռ. 3105, թ. 603աբ:

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

147 **Բաբկեն կաթողիկոս [Կիւլեսէրեան]**, *Յուցակ...* էջ 713: ՄՄ ձեռ. 3105, 603աբ:

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

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]*։ Վկայաբանական նյութերի հիման վրա է շարադրված հետևյալ հատվածը. «Եւ էր սուրբն Մարկոս, ասեն վկայաբանք, անձամբ միջակ, երկայնաքիթ, յօնեղ, աչեղ (այսինքն՝ մեծակն կամ լաւաչեայ), և խտամօրուս (զոր ոմանք թարգմանեն՝ պակասամօրուս, որպէս քարձ և այլք՝ երկայնամօրուս), ճաղատ, ալեխառն, ցորենագոյն մարմնովն, բարեհասակ, լցեալ շնորհօքն Քրիստոսի»*[150]*։ Մարկոս Ավետարանչի արտաքինի այս նկարագրությունները լիովին համապատասխանում են նրա պատկերի, մանրանկարչության մեջ հաստատագրված, կանոնական ձևերին։ Սրանց ուղղակիորեն աղերսվում է Ավետարանչի 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 խստությամբ*[151]*։ Հարկ է նկատել, որ այս հանգամանքը առավել հստակորեն է երևում ինչպես բյուզանդական*[152]*, այնպես էլ մասնավորաբար Կիլիկյան և Ղրիմի հայ մանրանկարչության մեջ։ Ի տարբերություն մյուս Ավետարանիչների, Մարկոսն այստեղ ներկայացվում է լուրջ և մի փոքր մռայլ հայացքով*[153]*։*

Մարկոսի վերը բերված՝ արտաքին բարեմասնությունների նկարագրության մեջ նկատառելի են մասնավորաբար առաջին հատվածի առաջին և վերջին տողերը, ուր խոսվում է Ավետարանչի արտաքին և ներքին արժանիքների մասին։ Պարզաբանելի երևույթին աղերսակից է Իգնատիոս

---

149 *Յայսմաւուրք*, էջ 185-186:

150 *Լիակատար վարք և վկայաբանութիւն սրբոց*, որք կան ի հին տօնացուցի եկեղեցւոյ Հայաստանեայց, աշխ. հ. Մ. վրդ. Աւգերեանի, 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 քթով, ականջները թաքնված մազերի տակ, շիկամորուս, մի փոքր ալեհեր, միջին տարիքի, ոչ խոշորամարմին, ոչ էլ ցածրահասակ, հագին սպիտակ պատմուճան՝ ծիրանիով եզերված, ուսերին գցած սպիտակափայլ թիկնոց…», տե՛ս **Գ. Մուրադյան**, Թադևոս և Բարդողիմեոս առաքյալների մասին լեգենդի տարբերակներ միջնադարյան բնագրերում – «Արշալույս 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՝ *Մոմժեռային մանրանկարը Կիլիկիայում*, Երևան, 1984, նկ. 57, 62, **Э. Корхмазян**, նշվ. աշխ., նկ. 13. **B. Brentjes, S. Mnazakanjan, N. Stepanjan,** *Kunst des Mittelalters in Armenien*, Berlin, 1981, fig. 208, 259, 260, 262:

Սևլեռնցու Ղուկասու Ավետարանի մեկնության մեջ առկա Քրիստոսի արտաքինի հետևյալ նկարագրությունը. «Ետես կինս այս զՏէրն մեր, զի ամենայնիւ գեղեցիկ եւ զարմանալի էր տեսիլ նորա, զի ունէր մարմին չափ հասակաւ եւ մասունք անդամոցն պատշաճ։ Ոչ կարի երկայն մարմնով, որ թուի անհեթեթ տեսողացն եւ ոչ փոքր, որ է արհամարհելի, այլ չափով ընտրութեան որոշեալ։ Եւ դիմացն պատկեր կարի գուարթ եւ հեշտալի տեսողացն»[154]*։ Արտաքին բարեմասնությունները ներքին արժանիքների արտահայտությունն են։ Այս միտքը, որ հեռավոր արձագանքն է դասական հնադարի մասամբ հոգու և մարմնի ներդաշնություն քարոզող ընդհանրական տեսության և մասամբ առավել մասնահատուկ տեսության՝ դիմագիտության (*physiognomica*) կամ, ըստ հայերեն ավանդական անվանումի՝ պատկերացուցության, հեղինակների գրչի տակ ձեռք է բերում ընդգծված ոգեբարոյական ուղղվածություն*[155]*։ Արտաքինը միայն միջոց է՝ ներկայացնելու համար առավել կարևորը՝ ներքինը կամ հոգևորը։ Այս միտքն է ընկած բյուզանդական գրականության այուներից մեկի՝ Միխայիլ Պսելոսի՝ դիմագետների մասին գրած հետևյալ տողերի հիմքում. «Ես հիանում եմ այդ սեռի իմաստասիրության գիտակներով, որովհետև նրանք մարմինը նմանեցնում են հոգուն, այն համեմատում հոգու հետ...։ Դրա 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 չափով համահունչ է Անտիկ (և դրանից սնվող Արևելաքրիստոնեական գեղագիտության ու բյուզանդական վերածննդի) շրջանի դիմագիտական աշխատություններում սահմանակարգված հելլեն փիլիսոփայի տիպար արտաքինին, որն աչքի է ընկնում այնպիսի գծերով, որպիսիք են կանոնավորությունը, ներդաշնակությունն ու բարեձևությունը*[157]*։ Այս սկզբունքով են պատկերագրված նաև*

---

[154] **Իգնատիոս Սևլեռնցի**, Մեկնութիւն սրբոյ Աւետարանին, որ ըստ Ղուկասու, էջ 201:

[155] Նյութական գեղեցկությունների ոգեկանացումն ու բարոյացումը գալիս է վաղքրիստոնեական գեղագիտությունից: Այսպես. Կղեմես Ալեքսանդրացին (Ք-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 աղերսն անտարակույս գիտակց-

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

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

բ. Կերպարվեստի աստվածաբանությունը

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

ված չի եղել: Դեռ ավելին. Հայ եկեղեցին մերժել է դիմագիտությունն իբրև մարդուն բնութագծելու սկզբունք: Այս կապակցությամբ տեղին է վկայաբերել Գրիգոր Տաթևացու «Գիրք հարցմանց»-ի հետևյալ տողերը. «Վասն պատկերացուցութեան հարցումն. Երևի ապա թէ ճշմարիտ են պատկերացոյցքն, որ զբարս մարդոյն յայտնեն: Պատաս. Ասեմք թէ ո՛չ են ճշմարիտ վասն Ե պատճառի: Նախ՝ զի այնպիսի նշանք ո՛չ դնեն հարկ ի մարդն, այլ ցուցանեն զձկտումն բնութեանն ի յայնպիսի իրս: Երկրորդ՝ զի ոչ նոյնպէս աւելի և նուազ, այլ երբեմն և հաւասար ամենայն մարդկան: Երրորդ՝ զի բանականութեամբ կարեն սանձիլ սոքա, յորժամ կամեսցին: Չորրորդ՝ զի բազմաց լինի նշան պատահական և ո՛չ բնական: Հինգերորդ՝ զի կարէ մարդ ներհակ սովորութեամբ պահօք և աղօթիւք և կրթութեամբ մարմնոյ սանձել յինքեան զայսպիսիս նշանաց գործ: Վասն որոյ ո՛չ է պարտ ենթադատել զմարդ վատն այսպիսի նշանաց երևման», *Գիրք Հարցմանց*, էջ 246:

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

միակ հուշարձանն է, որ հասել է մեզ անխաթար ու ամբողջական: Հեղինակը հայագիտությանը քաջ հայտնի Վրթանես Քերթողն է՝ իրեն հասցեագրված թղթերում մականվանյալ «Քչկանորդւոյ»[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 անջատմամբ*[160]*: Ամենայն հավանականությամբ, «Յաղագս պատկերամարտից» թուղթը գրվել է դավանաբանական այդ պայքարի տարիներին, մասնավորապես կաթողիկոսական տեղապահության երեքամյա շրջանում: Դատելով «Գիրք թղթոց»-ում առկա որոշ բնորոշումներից*[161]*՝ Վրթանես Քերթողը 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 «որպէս երկիր ծարաւի՝ ի բազում երաշտութենէ պասքեալ, ընդունելով անձրև շահեկան զուարճացեալ չինքեան 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 կարծիքի[163]*՝ պավլիկյան շարժումը պատկերամարտությունը վերանորոգ-վերարծարծող գաղափարներ է պարունակել իր մեջ և ուղղակիորեն պատվաստվել պատկերամարտության վրա, ինչն, ըստ Հովհան Օձնեցու, կարող էր հանգեցնել «ի խաչամարտութիւն եւ ի քրիստոսատեցութիւն, եւ անտուստ յանաստուածութիւն եւ ի դիւապաշտութիւն»*[164]*: Եվ հիրավի, արդեն VIII դարում այս երկու հոսանքների*

---

159 Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901, էջ 90:

160 **Երվ. Մելքոնյան**, «Վրթանես Քերթողը և պատկերամարտությունը», *Էջմիածին*, 1970, թիվ զ-Է, էջ 87: Հմմտ. **Ա. արքեպս Սեդրակեան**, *Հայաստանեայց եկեղեցւոյ պատկերյարգութիւնը*, էջ 120-128:

161 *Գիրք թղթոց*, էջ 90-92: **Հ. Ն. Ակինեան**, «Վրթանէս վարդապետ Քերդող 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 Paulicienes", *Atti del V Congresso Internacionale di studi Bizantini*, Rome, 1939, p. 177, **Flich et Martin**, *Histoire de I'Eglise*, V, p. 445: Այս մասին տե՛ս **Սիր. Տեր-Ներսեսյան**, 7-րդ դարի մի երկ, նվիրված պատկերների պաշտպանությանը, էջ 19:

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

գործունեության մեջ նկատվում է բացահայտ համակամություն, որ միաժամանակ հետևանք էր Լևոն Իսավրացի կայսեր՝ 726 թ. պատկերների վերացման մասին հրովարտակով սկիզբ դրված հայտնի քաղաքականության[165]*: Հայ միջավայրում շարժումը, օրգանապես ձուլված լինելով պավլիկյան գաղափարաբանությանը և, ըստ երևույթին, վերասերվելով նրանից, շատ ավելի վաղ սկսվեց*[166]*:*

Վրթանես Քերթողի 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 ազգային 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 (Ելից ԻԶ 31, ԼԶ 35, Գ Թագ. Զ. 23-35, Եզեկ. Խ 2-4, ԽԱ 18-20): Առաջին կետով Վրթանես Քերթողը ներկայացնում է Մովսես մարգարեի հորդորով և «հրամանաւն 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 հարևանցի նկարագրությունը: Հեղինակը, դժբախտաբար, չի

---

[165] **Նիկողայոս Աղոնց**, *Պատկերների խնդիրը*, աշխատ., ծանոթ. և ներած. գրել է Պետրոս Հ. Հովհաննիսյանը, խմբ. Շահե արքեպ. Աճեմյանի, Երևան, 2003:

[166] **Մ. Աբեղյան**, *Երկեր*, հտ. Գ, Երևան, 1968, էջ 402: Ա. Լեբեդևի պնդումով՝ պատկերամարտների շարժումը սկսվել և մարել է IV դարում, որպեսզի, վտանգավոր 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] **Վրթանէս Քերթող**, Յաղագս պատկերամարտից, Մատենագիրք հայոց, հտ. Գ., Զ. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, էջ 493:

[168] **Մովսէս Կաղանկատուացի**, *Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի*, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԵ, Ժ դար, Պատմագրութիւն, երկու գրքով, Գիրք Բ, Երեւան, 2011, էջ 338: **Ն. Ակինեան**, Վրթանէս վարդապետ Քերդող..., էջ 38:

[169] **Վրթանէս Քերթող**, Յաղագս պատկերամարտից, էջ 493:

*կարողանում հաղթահարել դավանաբանական գեղագիտության «անձուկը» և, «արվեստաբանական» վերլուծմամբ, որոշակի եզրակացության 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 դաբիրն 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 թեւէ ի թեւ թեւոց նորա» (Գ. Թագ. Ը. 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 էքսպրեսիոնիզմը[170] համարել **ձև, միջոց**, իսկ մոնումենտալիզմը՝ **էություն**[171]: Ամեն դեպքում Վրթանեսի կողմից Հին Կտակարանի նշված տողերի հիշատակումը ոչ միայն դավանաբանական գրականությանը ներկայացվող ընդհանուր, քաղաքացիություն ստացած պայքարագրական հնարանքների պարտադիր կիրառումն է, այլև վկայում ու ենթադրում է որոշակիորեն կայունացած գեղագիտական ըմբռնում հայ միջավայրում[172]: 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 չէ[173]. դրանում հայտնապես իր բաժինն ունի նաև զուտ աստվածաշնչական ճանապարհով սեփականված մարդակերպությունը: Հատկանշականն այստեղ այն է, որ Վրթանես Քերթողը 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] **Վ. Ն. Лазарев**, *История Византийской живописи*, т. I, Москва 1947 с. 13, հմմտ. **Б. В. Фармаковский**, *Греческое архическое искусство в связи с искусством Востока*, СПБ., 1909, с. 31-32.

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

[172] Հովհան Մայրագոմեցու թուղթը (**Մովսէս Կաղանկատուացի,** Պատմութիւն**...,** էջ 335-338):

[173] **Վ. Ն. Лазарев,** *Византийская живопись*, Москва 1971, с. 33-34.

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

Այնուհետև Վրթանես Քերթողը շարադրում է պատկերահարգության աստվածաբանական-գեղագիտական սկզբունքները, որոնց վիճակված էր մշտակայուն տեղ գրավել հայ միջնադարյան կերպարվեստի տեսության մեջ առհասարակ: Պատկերամարտների համար նկարները, կատարված լինելով տարբեր «դեղերով», ոչ այլ ինչ էին, բայց եթե կուռքեր, որոնց հարկ էր անգոսնել, քանի որ, նրանց պատճառաբանմամբ, աստվածաշունչը ոչինչ չէր հաղորդում պատկերների պաշտամունքի մասին: Սրան Վրթանես Քերթողը պատասխանում է, թե ինչ որ գրված է Ս. Գրքում. «...մեք զնոյն նկարեմք, զոր ի Գիրսն գրեալ է, զի եւ գիրն դեղ է եւ նիւթք պատկերաց»[177]*: Այնուհետև ի հաստատումն վկայաբերված դատողության՝ պատկերամարտերին հրավեր կարդացող 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 **Մովսէս Կաղանկատուացի**, Պատմութիւն..., էջ 338:
177 **Վրթանէս Քերթող**, Ցաղագս պատկերամարտից, էջ 494:
178 Նույն տեղում, էջ 497:

բանաձևի[179] *վրա, ինչպես դիտումներն են ցույց տալիս, շրջանառության մեջ դնող հեղինակներից առաջինը կամ առաջիններից մեկը, հավանաբար, Վրթանես Քերթողն էր: Բացառված չէ, որ Վրթանես Քերթողի նման աստվածաբանական, դավանաբանական 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 կարդան այն, ինչ ի վիճակի չեն կարդալ Գրքում»*[180] *(Աստվածաշնչում – Հ. Ք.): Ինչպես երևում է, Վրթանես Քերթողի մոտ գրի և պատկերի հարաբերակցության հարցը առավել արմատական բնույթ է կրում: Սա պայմանավորված է գրվածքի դավանաբանական ուղղվածությամբ և հանգում է գրի ու պատկերի կատարյալ նույնացման՝ զուտ նյութական մակարդակում («գիրսն դեղ և նիւթք պատկերաց»), իսկ Գրիգոր Մեծի մոտ՝ բովանդակության առումով:*

Խոսելով մասնավորաբար պատկերամարտության նախնական շրջանում աղանդավորական այդ շարժման դավանած ընդհանուր սկզբունքների մասին՝ Վրթանես Քերթողը հանդիմանությամբ գրում է. «...զպատգամն ընդունիք եւ զիշխանն հալածէք, նշանին (խաչին – Հ. Ք.) երկիրպագանէք եւ ի թագաւորն քարաձիգ լինիք, զխաչն պատուէք եւ զխաչելեալն թշնամանէք: **Այսպէս Մանիքեցիքն եւ Մարկիոնացիքն առ աչառ համարին զճշմարտութեամբ մարմնանալ Փրկչին, եւ յորժամ տեսանեն զպատկերս՝ դժգմնին զայրագնեալ եւ մատուցեալ թշնամանեն»**[181]*: Ընդգծված արտահայտությունը կարող է վկայել այն մասին, որ պատկերամարտական տեսության աղբյուրներից մեկը, թերևս, մանիքեական և մարկիոնական երևութաբանությունն էր (դոկետիզմ): Թվում է, պատկերամարտական այս տեսակետն է աշխատում հերքել հեղինակը, վկայաբերված հատվածին նախորդող պարբերությամբ. «Բազում եւ այլ վկայութիւնք են (պատկերների մասին – Հ. Ք.) ի Գրոց Սրբոց, քանզի ամենայն ինչ տեսանելի է, որ միտս ունին, զի ականջք լսեն, եւ միտք*

---

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

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

[181] **Վրթանես Քերթող**, Ցաղագս պատկերամարտից, էջ 495:

իմանան, եւ առանց մտաց աչաց մարմնոյ աչք կուրացեալ գտանին»[182]*՝ մի փաստարկ, որ ակներևաբար 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 Կոր. Գ 3, 6) և Հովհաննու Ավետարանի (Դ 23-24) նշված հատվածների վրա*[183]*:*

Հավանաբար նկատի ունենալով պատկերամարտների պաշտպանած այն տեսակետը, ըստ որի՝ պատկերապաշտների ու պատկերահարգների կողմից երկրպագվող սրբապատկերներում (որոնք ոչ այլ բան են, քան «կուռքեր») դևեր են բնակվում, Վրթանես Քերթողը շարունակում է. «...չիցէ տեսեալ զմարգարէսն, տեսեալ է եւ քննեալ, զի նոքա վասն կռապաշտութեանն աղաղակէին ըստ այնմ, թէ «կուռք հեթանոսաց դեւք են» (Սաղ. ՂԵ 5, Ա Մնաց. ԺԶ 26), բայց ոչ ուրեք գտանեմք գրեալ, եթէ պատկերք եկեղեցւոյ կամ քրիստոնէից ասեն դեւք, այլ զկռոցն 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 ՃԺԹ սաղմոսի 12-16 համարները՝ նույնացնելով* εἰκών *(սրբապատկեր) և* εἴδωλον *(կուռք) տերմինները*[185]*: Մինչդեռ պատկերահարգներն ընդհանրապես, ինչպես այդ երևում է Հովհան Օձնեցու ծանոթ ճառից ևս*[186]*, իբրև կանոն, վկայակոչում էին Սաղմոսաց Ղե գլխի 5-րդ համարը: Դավանաբանական նկատառումներով՝ Սաղմոսների այսօրինակ կարևորումը ավելի ուշ, պատկերամարտության դեմ մղվող գաղափարական պայքարում պետք է ընդդիմաբանական ընդհանուր սկզբունք դառնար բյուզանդական գրականության մեջ ընդհանրապես*[187]*: Այսպիսով, պատկերա-*

---

182 Նույն տեղում, էջ 495:

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

184 **Վրթանես Քերթող**, Ճաղագս պատկերամարտից, էջ 496:

185 **В. Н. Залесская, "**Византийский вотивный 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 Աւձնեցի**, Նորին ընդդէմ պաւղիկեանց, էջ 40:

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

հարգական գեղագիտության մեջ առաջինը Սաղմոսների, իբրև պատկերահարգական փաստարկման միջոցի, կարևորությունն է շեշտում Վրթանես Քերթողը։

Ջափազանց հետաքրքրական է Սեբերիանոս Գաբաղացուց կատարած մեջբերումով քրիստոնեական գեղագիտության խորագետ տեսաբանի հետապնդած նպատակը. «...պետք հանդիպին եւ ոամիկք երկիրպագանեն ոչ ի տախտակն հայելով, այլ ի պատկեր թագաւորին, ոչ ի բնութիւն հային, այլ որ ի գրովն տպաւորեալ է...»[188]։ Այս առումով դարձյալ ուշագրավ 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 (իբրև 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 Աետարանին կամ համբուրեմք, ոչ եթէ փղին ոսկերացն մատուցանեմք զերկրպագութիւն կամ լայքային, որ յաշխարհէ բարբարոսացն եկեալ է ի վաճառ, այլ Բանի Փրկչին...»[190]։ Առարկման այս հնարքը, համահունչ լինելով Լևոն Կիպրացու ճառերից մեկի համապատասխան հատվածին[191], 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 (Զևսին – Հ. Ք.) ...»[192]։ Մի խոսքով, պաշտամունքի առարկա է ոչ թե պատկերի նյութը, այլ Քրիստոսի անունը՝ «յորոյ անուն նկարեցաւն»[193]։ Մի փոքր վերև դարձյալ կարդում ենք. «Միթե՞ Աստուած էր բագինն, բայց զի յանուն (տարընթերցում՝ 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 **Վրթանէս Քերթող**, Ցաղագս պատկերամարտից, էջ 495:

189 **Г. А. Кошеленко**, “Эстетическое воззрение раннего христианства”, *ВДИ*, 1964, N 3, с. 40-41.

190 **Վրթանէս Քերթող**, Ցաղագս պատկերամարտից, էջ 498:

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

192 **Лукиан**, *О жертвоприношениях*, II., **Г. А. Кошеленко**, նշվ. աշխ., էջ 41: Կրոնագեղագիտական այս ըմբռնումը սակայն, փիլիսոփայական իր հիմնավորումն է ստանում ավելի ուշ, Պլոտինոսի կողմից (Ennead., IV, 3, 11):

193 **Վրթանէս Քերթող**, Ցաղագս պատկերամարտից, էջ 498: Հմմտ. Եբր. 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: Հունաբան 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 ստուգաբանվող 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 բայի – Հ. Ք.) նախապատվությունը տալիս է անվանը «...զի սա զէութեան նշանակութիւն ունի»*[196]*: Մովսես Քերթողի այս բացատրությունը լրացվում-ամբողջանում է Ստեփանոս Սյունեցու «Եւ ասի անունդ անբմբռնելի, 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 հասկացությանը*[198]*: Իբրև այդպիսին «անունն» անարտահայտելի է. այն Աստվածության անդրանցական էությունն է: Որդեգրելով մեկնաբանական ավանդույթը՝ XIII դ. հեղինակ Վահրամ Րաբունին Ս. Երրորդության նվիրած ճառում նկատում է, որ «աստվածային անունները, որոնք Սուրբ Գրքում են, նրա էության և բնության հայտնողները չեն»*[199]*: Այս մակարդակում «անունը» մատնանիշ է անում աստվածության անճառելիությունը և ներկայանում իբրև ժխտական (ապոֆատիկ) աստվածաբանության կարգույթ: Սակայն, մյուս կողմից, ըստ Դավիթ Անհաղթի՝ «...անուն*

---

195 Նույն տեղում:

196 **Ա. Մուրադյան**, Հունաբան դպրոցը և նրա դերը հայերենի քերականական տերմինաբանության ստեղծման գործում, Երևան, 1971, էջ 208, հմմտ. **Գ. Ալեոիքեան**, Քերականութիւն հայկական, Վենետիկ, 1815, էջ 191:

197 **Ա. Մուրադյան**, նշվ. աշխ., էջ 209:

198 **Դաւիթ Անյաղթ**, *Սահմանք եւ տրամատութիւնք իմաստասիրութեան*, Մատենագիրք հայոց, հտ. Գ, Ձ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, էջ 155:

199 **Գրիգոր Տաթևացի**, *Ոսկեփորիկ*, թրգմ. և ծանոթ. Հ. Քյոսեյանի, Երևան, 1995, էջ 241:

սահմանէ զբնութիւն ենթակայ իրին...»[200], *«ինչպես մարդու անունն է հայտնում մարդու բնությունը»*[201]: *Նոր ժամանակների աստվածաբանական միտքը ևս ներկայացնում է «անուն» եզրի կատաֆատիկ բնույթը: Համաձայն Ստեփանոս Լեհացու՝ «Անուն դնի յայնմանէ, որով իր ճանաչի, այսինքն ի յատկութենէ կամ ի ներգործութենէ»*[202]: *«Անվան» այսօրինակ ընկալումը, որ ակներևորեն հարաբերվում է դրական (կատաֆատիկ) վարդապետությանը, առնչվում է հայրախոսական աստվածաբանությանը: Գրիգոր Տաթևացին, հետևելով Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք փիլիսոփայութեան» երկին*[203]՝ *արձանագրում է. «Անանունն անուանելի է Աստուած, զի անունն սահման է եւ սահմանն յայտնիչ բնութեան»*[204]: *Այսպիսով «անուն»-ը աստվածային բնությունը դրսևորողի հանգամանք ունի: Երևույթի նմանօրինակ մեկնաբանման լույսի տակ է թերևս հնարավոր հասկանալ պատկերագրության կամ պատկերի ընկալման ժամանակ Վրթանես Քերթողի՝ «անվան»-ը տված դերի նշանակությունը: «Անունը նկարել» (էությունը նկարել) բառակապակցությունը միջնադարի հասարակական մտածողությանը հատուկ աստվածաբանական սիմվոլիկայի յուրահատուկ դրսևորումներից մեկն էր, որ տեղ գտնելով Վրթանես Քերթողի հեղինակած գեղագիտական այս կարևոր վավերաթղթում՝ հայ (և ոչ միայն հայ) կերպարվեստի միջնադարյան փիլիսոփայության կարևորագույն կատեգորիաներից մեկն էր դառնալու*[205]: *«Անվան»՝ իբրև վարդապետությունը կրող բնազանցական Ոգու պատ-*

---

200 **Դաւիթ Անյաղթ**, *Սահմանք եւ տրամատութիւնք իմաստասիրութեան*, Պրակ Գ, էջ 155, նաև՝ **Ստեփանոս Օրբելեան**, *Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց*, 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, Մատենագիրք հայոց, հտ. Գ, էջ 155 [12]:

204 ՄՄ ձեռ. 729, թ.200բ:

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

ճենումը, առաջնահերթ կարևորություն էր դիտվում նկարիչների և գեղագետ-տեսաբանների կողմից[206]: Պահանջվում էր Բանի (λόγος «Անվան-էության») խորհրդանշային բովանդակության ճշգրիտ պատճենում, որ սկիզբ էր առնում արդեն աստվածաբանության մեջ իսկ Աստվածաշնչի բառային և բառադարձվածային կազմի կանոնացված այլաբանական-սիմվոլիկ մեկնաբանմամբ: «Անվան-էության» պատճենման գեղագիտական այս իրողությունը, թվում է, միջնադարյան կերպարվեստից մշտապես պահանջվող մարդկային կերպարի «տձև» (դեֆորմատիվ) պատկերագծման տեսական ակունքներից մեկը պետք է համարել, որ XII դարում իր դասական ձևակերպումն էր ստանալու Ներսես Լամբրոնացու «Ատենաբանության» «...ուր Հոգին է կենդանարար, ձևք և նիւթք մարմնականք նմա առ ի՞նչ պիտոյանան»[207] ծրագրային արտահայտությամբ: Վաղ քրիստոնեական գեղագիտության վրա հիմնված, անտիկ միմեսիսին հակադրվող[208], այս նկատումի լույսի տակ է թերևս հնարավոր ըմբռնել ու գնահատել Վրթանես Քերթողի «Անվան պատկերման» մասին հայտնած միտքը: Պատկերման գաղափարագեղարվեստական սկզբունքի մասին Վրթանեսի այս տեսակետը շարունակությունն ու զարգացումը եղավ Եզնիկ Կողբացու և Դավիթ Անհաղթի երկերում հայ վաղ միջնադարյան արվեստի մասին արված տեսական արտածումներ՝ այն մասնավոր տարբերությամբ, որ Վրթանես Քերթողի քննվող գործում շեշտը դրվում է ոչ թե հայեցողական, զուտ գեղագիտական, այլ կերպարվեստի առավել գործնական կողմի վրա[209]: Այս հանգամանքն իր հերթին պայմանավորված էր կերպարվեստի բարոյադաստիարակչական օգտաշահության մասին Վրթանես Քերթողի որդեգրած ընդհանուր մտայնությամբ: Կերպարվեստի կոչմանը, նրա հասարակական-գեղագիտական դերին վերաբերող մի խիստ շահեկան հատված է հեթանոսական աստվածությունները (Որմիզդ, Աստղիկ, Ափրոդիտե) անարգող և քրիստոնեական սրբություն-

---

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

207 **Ներսէս Լամբրոնացի**, *Աստուածաբանութիւն եւ Թուղթ եւ Ճառք,* Վենետիկ, 1865, էջ 190: Գեղագիտական խնդրո առարկա կարգույթին է աղերսվում նաև «կերպաձև 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 այպանի «արբեցութիւնք նոցա եւ անառակութիւնք»[210]*: Պարագան բոլորովին այլ է, երբ խոսքը վերաբերում է Աստծուն, Քրիստոսին, հավատի նվիրյալներին. «Իսկ յեկեղեցիս քրիստոնէիցդ եւ ի յարկս վկայիցդ 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 զհրեշտակակրաւնս, զորս ոչ բաւեմք ընդ համար արկանել»*[211]*: Սրբազան պատկերներն ըստ էության կոչված էին ոչ միայն եկեղեցու համար ցանկալի հունի մեջ պահելու մարդու մտածողությունն ու աշխարհըմբռնումը, այլև դաստիարակել նրան, «սրբացնել ամենաազնիվ զգայարանը՝ տեսողականը» (Հովհան Դամասկացի)*[212]*, ոգեկանության ծիրի մեջ ամփոփել նրա անձը: Պատկերների վերը բերված թվարկումն, ըստ երևույթին, հենց այս հանգամանքն է մատնանշում*[213]*: Վերջինս իր հերթին օրգանապես կապվում էր արևելաքրիստոնեական գեղագիտական իմացաբանության մեջ սրբապատկերների ընկալման, այսպես կոչված՝ հինգ «մակարդակներից» առաջինի՝* ***ուսուցողականի*** *հետ*[214]*: Եվ հիրավի, քրիստոնեական սրբապատկերների այսօրինակ հիացական թվարկումը որոշակի ակնարկ է սրբապատկերների ուսուցողական, բարոյադաստիարակչական դերի և կոչման մասին:*

Պախարակելով պատկերամարտների «անտրամաբան» առարկումները պատկերների և «դեղերի» անձեռագործ չլինելու մասին, հեղինակը մասնավոր մի նպատակադրումով մեջբերում է անում Պողոս առաքյալի «Առ Տիմոթեոս» թղթից (Ա Տիմ. Գ ։ ՛ը) ի վավերացումն իր՝ դրան հետևող նկատումի, թե. «...առ այս զինչ ասիցէք, զի եւ սա [է յեկեղեցի Աստուծոյ կենդանւոյ սիւն եւ հաստատութիւն ճշմարտութեան]» ձեռագործ է, քանզի յայտնեաւք զա-

---

210 **Վրթանէս Քերթող**, 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 պատկերագրության գերազանցապես հաղորդագրական (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 византийакой эстетики”, *BB*, 1976, N 37, с. 187.

ներեւոյթն 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 աւրինակ եթէ գիրս ուրուք խնդրեալ յարկեղաց եւ ասիցէ զառաքեալդ տուր, կամ թէ զնեայի, կամ զերեմիա, միթէ՞ նեայի ինքն իցէ եւ կամ առաքեալն ինքնին, ոչ ապաքէն պատգամք աստուածայինք ընդ նմին եւ բանք նոցա: Եւ մեք պատկերաց նկարուք զնոսա 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 հետպատկերամարտյան շրջանում)*[217] *վրթանես*

---

215 **Վրթանէս Քերթող**, Յաղագս պատկերամարտից, էջ 499:

216 Նույն տեղում, էջ 498:

217 Հատկանշական է, որ հունարեն καταλείπειν (թողնել) բայը բառակապակցության միավոր է կազմում **նշանակ, կերպար, հիշողություն** բառերի հետ, որոնք բառադարձվածային տարբեր հարաբերությամբ կիրառվել են հին ռուսերենում (**М. М. 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. Кошеленко**, նշվ. աշխ., էջ 48), հանդիպում ենք հատկապես Լևոն Կիպրացու և Հովհան Ռեսաղոնիկեցու երկերում (**Mansi**, v. 13, col. 53 A, 164 D), ինչպես նաև՝ 7-րդ տիեզերաժողովի կանոններում (հմմտ. **Յովնաննեանց Պօղոս**, *Պատմութիւն տիեզերական ժողովոց եկեղեցւոյ, որք յԱրեւելս գումարեցան*, 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. Քյոսեյան,** «Հովհաննես Սարկավագի «Վասն պատկերաց» և «Վասն մասանց պատուոյ» աշխատությունները», *ՊԲՀ*, 1979, թիվ 4, էջ 131: Նյութի մեկնաբանման առումով ուշագրավ է Պլատոնի «փնտրել ճանաչել հենց նշանակում է հիշել» միտքը, **Платон**, *Менон*, 81d (Соч. т. 1, 1967 с. 384-385): Նույնքան ուշագրավ է Նեմեսիոսի «Յաղագս բնութեան մարդոյ» երկի լուծմունքի «...յիշողականն... Պղատոն ասէ՝ փրկութիւն զգայութեան եւ իմացութեան» միտքը: Այս երկում «յիշողականը» «տեսողականի» և «իմացականի» հետ համարվում է մարդկային հոգու բաղկացուցիչ մասերից մեկը, Նեմեսիոս Եմեսացի, Յաղագս բնութեան մարդոյ, աշխ. Կ. Մոսիկյանի, Երևան, 2019, էջ 229, 204: Այս կապակցությամբ, աստածաբանական մասնավոր հետաքրքրություն է ներկայացնում Սիմեոն Նոր Աստուածաբանի հետևյալ միտքը. «Քրիստոսին հիշելը պայծառացնում է ոգին և վանում է դևերին, և մաքուր սրտում փայլատակող Ս. Երրորդության լույսը զատում 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-

*Քերթողը հիմնում է Նորպլատոնական իմաստասիրությանը համահունչ «**յայտնեաւք զաներեւոյթն ճանաչեմք**» բանաձևի վրա[218]: Եթե վրթանես Քերթողին հետևող մատենագիրներն ընդհանրապես, ինչպես երևում է, մեկընդմիշտ տրված գեղագիտական սույն դրույթի («պատկերը հիշողություն է») մեքենայական կիրառողներն են միայն, ապա մեր հեղինակը այն հիմնավորում է այդ պատմաշրջանում բավականաչափ հեղինակություն վայելող նորպլատոնական 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 աչաւք 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 Քերթողը 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): Աստծո **անվան հիշատակման** անհրաժեշտությունն առանձնահատուկ ուժգնությամբ էր շեշտվում սուֆիական խորհրդապաշտության մեջ (зикр): Ծայրահեղ ասկետականության հետ խնամիություն ունեցող այս մտայնությունը, որ սկիզբ էր առնում տակավին Ղուրանից (11, 152, 198, IV 103 XXXIII, 41) խստագույնս կարևորվում էր սուննիական աստվածաբանության մեջ իբրև Աստծո հետ հաղորդակցման միջոց (**Абу Хамид Ал-Газали,** *Воскрешение наук о вере*, пер. с араб., исслед. и комм. В. В. Наумкина, Москва, 1980, с. 295-296, комм. 157):

218 Վրթանէս Քերթող, Ցաղագս պատկերամարտից, էջ 499: Նորպլատոնյան փիլիսոփայության վրա հիմնված համաբնույթ դատողությունները, ինչպես երևում է, ծագում էին Դիոնիսիոս Արիսպագացու «Ցաղագս երկնային քահանայապետութեան» (PG, t. 3, col. 121 C, 137 B, 328 B), «Ցաղագս եկեղեցական քահանայապետութեան» (col. 373 A, B) և Ցաղագս աստուածային անուանց» (col 913 B) երկերից: Դատողություններ, որոնք իրենց արտացոլումը պետք է գտնեին Հովհան Դամասկացու (PG, t. 93. col 1241), Թեոդորոս Ստուդիտեսի (PG. t. 94, col 468 C), Նիկեփորաս պատրիարքի (PG, t. 100. col 401 C) աշխատություններում և ընկնեին 7-րդ տիեզերաժողովի պատկերահարգական որոշումների 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 *Սահմանք եւ տրամատութիւնք իմաստասիրութեան*, էջ 156-157) և Ներսես Լամբրոնացու (*Խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցւոյ և մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին*, Վենետիկ, 1847, էջ 233) երկերում: Նորպլատոնական փիլիսոփայության և արվեստի հարաբերակցության մասին առկա գրականության ցանկը տե՛ս **В. Н. Лазарев,** *Византийская живопись*, с. 36-37, прим. 31:

219 **Վրթանէս Քերթող**, Ցաղագս պատկերամարտից, էջ 497:

մտահայման *(*ментальность*) կարևոր նախապայմաններից մեկն էր*[220]*: Սակայն այստեղ ուշագրավ է այն իրողությունը, որ հեղինակն ընդհանրապես չի օգտագործում «նախատիպ», «նախօրինակ» կամ «նախագաղափար» (*πρωτότυπος*) գեղագիտական տերմինը՝ հակառակ հունաբան հայերենում նրա ունեցած լայն կիրառության*[221]*: 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 «նախատիպ» և պատկերի նույնացմանը միտող հայտնի տեսակետի վերաբերյալ*[222] *Վրթանես Քերթողի պահպանած լռությունը 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» տարընթերցումներից, առնչվում է **պատկերի հուզաինտելեկտուալ ընկալման** պահին: Այս պահը, սակայն, Վրթանես Քերթողի մոտ չի հանգում դիտողի և պատկերում ներկայացվողի անմիջական փոխհաղորդակցման մասին բյուզանդական գեղագիտության մեջ եղած տեսակետին*[224]*: Պատկերի ինտելեկտուալ ընկալման պահը կայանում է նրանում, որ Վրթանես Քերթողն 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 աչաւք համարին զճշմարտութեամբ մարմնանալ Փրկչին...»*[225]*՝ Վրթանես Քերթողը, ինչպես նշում է Ս. Տեր-Ներսեսյանը, «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 **Վրթանէս Քերթող**, *Յաղագս պատկերամարտից*, էջ 495:

226 **Սիր. Տէր-Ներսեսյան**, *7-րդ դարի մի երկ, նվիրված պատկերների պաշտպանությանը*, էջ 23:

*լի է թվում հեղինակի այսօրինակ խուսանավումը. այն նպատակ ուներ բացառել պատկերամարտների կողմից պատկերահարգներին ներկայացվելիք որևէ հակադրույթ: Այլ խոսքով. եթե Վրթանես Քերթողը մինչև վերջ զարգացներ «մարդեղությունից հետո Տիրոջ մարմնի իրականություն դառնալու» քրիստոսաբանական հայտնի տեսակետը, ապա կարող էր դրանով դուռ բանալ պատկերամարտների այն մեղադրականի առջև, ըստ որի պատկերահարգները 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 առհասարակ*[227]*:*

*Հայ կերպարվեստի վաղ միջնադարյան տեսության առանձնահատկությունների բացահայտման տեսակետից դարձյալ ուշագրավ է «**ականջալուք լսեն**» արտահայտությունը, որ, հավանաբար, ինչպես արդեն նկատվել է, տիեզերական եկեղեցու այուներից 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** մակարդակը*[229]*, այսինքն դիտման-մտահայման կենդանի գործընթացը: Որոշակիորեն տուրք տալով բյուզանդական գեղագիտության մեջ եղած աստվածաշնչային խոսքի ու սրբապատկերի՝ իբրև մշակութային երկու տարասեռ իրականությունների, նույնացման հայտնի սկզբունքին*[230] *(ուր գերադաս տեղ էր հատկացվում սրբապատկերին, որպես*

---

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

[228] **Սիր. Տէր-Ներսեսյան**, *7-րդ դարի մի երկ, նվիրված պատկերների պաշտպանությանը*, էջ 12, ծնթ. 24: Դրա «հեռավոր արձագանքը» պետք է համարվի նաև Թեոփիլոսի «Ի ծնունդս Կարապետին եւ Մկրտչին Յովհաննու» ճառի «գիծն բարբառեցաւ» արտահայտությունը. Թէոփիլոս, Ի ծնունդս Կարապետին եւ Մկրտչին Յովհաննու, Մատենագիրք 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 վավերացումը ստացավ 5-րդ, 6-րդ և 7-րդ տիեզերաժողովների կողմից. տե՛ս **Л. Успенский**, “Богословие иконопочитания в послеиконоборческий период”, *Вестник Русского Западноевропейского экзархата*, 57, Париж-Брюссель, 1967, с. 47:

հասարակության բոլոր շերտերին մատչելի դաստիարակչական զորեղ գործոնի), 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 միջոցով[231]*: 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 աչաւք 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 մտահայման պահին նրա բազմաֆունկցիոնալ հատկանիշների համաժամանակյա դրսևորման մասին է: Երևույթ, որ լինելով մի ինքնատիպ դրսևորումը արևելաքրիստոնեական իմացաբանության մեջ արվեստի հակօրինական (անտինոմիական) ընկալման*[233]*, այժմ կարելի է որակել իբրև* ***գեղագիտական սինկրետիզմ***[234]*: 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 վերոբերյալ տողերում:*

---

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 **Վրթանէս Քերթող**, Յաղագս պատկերամարտից, էջ 497:

233 Նկատի ունենք մի կողմից «Անվան» իբրև գերագույն էությունը «հիշելու» 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՝ ենթագիտակցության հետ սերտորեն կապված սրբապատկերի զուգորդական (ասոցիատիվ) 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 գեղագիտության հետ ունեցած զգալի աղերսների, «Յաղագս պատկերամարտից»-ը՝ իբրև պատկերամարտության արշալույսին գրված մի աշխատություն, աչքի է ընկնում առաջադրված դրույթների առավել ինքնուրույն ձևակերպումներով և դրանց առավել արմատական պաշտպանությամբ, իրողություն, որ մեծ մասամբ պայմանավորված էր Վրթանես Քերթողի՝ ազգային, ներեկեղեցական շրջանների համար սահմանված երկի հակապատկերամարտական, դավանաբանական ուղղվածությամբ: «Յաղագս պատկերամարտից»-ը պատկերահարգական գեղագիտության 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 երեւութականաց» ճառում: Այստեղ հերքվում է երևութականների (դոկետներ) այն պնդումը, թէ Բանը մարմնավորվել է ոչ թէ իրապես, այլ՝ առ աչոք, երևութապես, հետևաբար և նրա պատկերագրությունն անկարելի է: Մարմնացյալ Բանի՝ Քրիստոսի պատկերագրությունը տեսականորեն արդարացվում կամ հիմնավորվում է երևութականներին հղված հետևյալ խոսքով. «Զի եթէ ոչ խորհրդոյ ակամբ հայել գիտասջիք յաւետարանական ձայնն, Բանն մարմին եղեւ, ոչ իւիք 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 յիւրն ընկալաւ զայս գոյացութիւն, լուծեալ եղեւ յայնմանէ, յորում էրն, ի նանիր է եւ յոյս փրկութեան մերոյ... Զի՞նչ արասցես եւ զհրեշտակապետին 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: Երևութականներն «ի կուսին»

---

[235] **Յովհան Ձնեցի**, Նորին ընդդէմ երեւութականաց, Մատենագիրք հայոց, հտ. Է, Ը դար (Ցաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 46:

[236] Նույն տեղում, էջ 45-46:

բանաձևով աշխատում են պնդել այն գաղափարը, թէ Բանը մարմնացավ առերևույթ, առանց Կույսից ստանալու մարդկային բնություն: Մինչդեռ «ի Կուսէն» բանաձևը հաստատում է ճիշտ հակառակը. «...Աստուածն յաւիտենական, 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 բնություն*[238]*, 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 կենդանագրեալ պատկերաւ մարդացելոյ Բանին Աստուծոյ, պախարակել զմեզ անամաւթին, յիմարեալք եւ խելագարեալքն յայսոյն 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 տեղիների*[240] *վկայակոչման իրողությունը, որի շնորհիվ ջատագովները տակավին (II-III դդ.) մերժում էին աստվածության պատկերագրման նվազագույն հնարավորությունն իսկ*[241]*: Սակայն ջատագովներից որդեգրած այդ մերժում-մեղադրականը Օձնեցին բացառապես ուղղված է նկատում հեթանոսական բազմաստվածության կամ կռամոլության դեմ:*

---

237 **Յովհան Օձնեցի**, Յովհաննու իմաստասիրի Հայոց կաթուղիկոսի 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 Կուսէ» (**Յովհան Աւձնեցի**, Նորին ընդդէմ երեւութականաց, էջ 46): Այսօր մեզ հասած հայտնի Վարդապետության մեջ բացակայում է «հոգի» բառը (հմմտ. **Ագաթանգեղոս**, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 1472, նաև՝ ծնթ. 35): «Ընդդէմ երեւութականաց» ճառը ծանոթագրող հ. Մ. Ավգերյանը նկատում է, որ այն եղել է Օձնեցու ձեռքի տակ գտնվող Վարդապետության նախնական բնագրում (*Յովհաննու Իմաստասիրի եւ կաթողիկոսի Հայոց Օձնեցւոյ Ճառ ընդդէմ երեւութականաց*, Վենետիկ, 1807, էջ 6, ծնթ. 3): Սակայն, ամեն պարագայի, «հոգի» բառի կիրարկումը բացորոշ է դարձնում հեղինակի հետապնդած գաղափարը:

239 **Յովհան Աւձնեցի**, Նորին ընդդէմ պաւղիկեանց, էջ 37:

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

241 **В. Бычков**, *Эстетика*, с. 90. Յովհան Աւձնեցի, Նորին ընդդէմ երեւութականաց, էջ 48:

Մինչդեռ «մեք զմիայնոյ միածնի Որդւոյն Աստուծոյ պաշտեմք զպատկեր եւ զնշան յաղթութեան...»[242]*։ Եվ այսուամենայնիվ, նույնիսկ այս պարագային, պաշտամունքի առարկա է ոչ թե նյութը, որի վրա պատկերված է Աստվածությունը, այլ՝ «Բանն Աստուած» կամ խաչի նշանը, որ բովանդակում է պատկերը։ Այս է պատճառը, որ «անխտրապէս յանդեդեւուն մտաց առեալ մեք կապեցաք զհուշակելին զայն նշան ընդ ամենայն նիւթս, որ եւ քերովբէիցն է սարսափելի եւ պատկառելի, զբուժիչն հոգեկանաց մերոց եւ մարմնականաց ախտից, զպակուցանաւղ եւ զզարհուրեցուցիչ դիւաց»*[243]*։ Սա նշանակում է, որ նյութն ինքնակա արժեք չէ. այն արժեքավորվում է խաչի նշանով, որ նյութի հետ կապվում է «յանդեդեւուն մտաց» զորութեամբ, անսասան հաւատով։ Այսպէս է նաև Քրիստոսի՝ որպես մարմնացյալ Բանի պատկերագրման պարագան։ «Դարձեալ, կռապաշտիցն զմեռելոց ոմանց զնմանութիւն յանշունչ նիւթս կերպագործեալ տպաւորելով, – ասում է դավանաբան 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 կռամոլությունը՝ Օձնեցին զգուշացնում է՝ պատկերապաշտությունը չվերածել նյութապաշտության։ Ըստ հեղինակի՝ նյութի բացարձակեցումը կատարվում է այն ժամանակ, երբ պաշտամունքի առարկան անգոյ է. այս դեպքում անգոյ նախատիպի և նրա դրոշմը համարվող պատկերի միջև կապն ինքնին բացառվում է։ Այսօրինակ պատկերի պաշտամունքը վերածվում է կռապաշտության կամ սոսկական նյութապաշտության։ Սակայն երբ նախատիպը կենդանի ու իրական է, պատկերի պաշտամունքը դադարում է կռապաշտություն լինելուց, որովհետև պատկերը կրում է նախատիպի բովանդակության դրոշմը։ Այս է պատճառը, որ Աստուծո պատկերին տրվող հարգանքը կամ պաշտամունքը հնարավոր ու կարելի է դառնում, Աստծո Իմաստության կամ Խոսքի մարմնացումից հետո ձեռք է բերում նաև նյութեղեն կերպարանք։ Մատնանշելով այս իրողությունը՝ Օձնեցին գրում է. «Մինչեւ գթացեալ ստեղծողի պատկերին, եղեւ պատկեր ստեղծուածոյն, եւ, որ ի սկզբանէ արար զմարդն ըստ պատկերի իւրում եւ ըստ նմանութեան, ինքն եկն, եւ ի վախճան ժամանակացս այսոցիկ զկերպարանս ծառայի էառ, եւ ի նմանութիւն մարդկան*

[242] **Յովհան Աւձնեցի**, նույն տեղում, էջ 37։
[243] Նույն տեղում, էջ 37։
[244] Նույն տեղում, էջ 40։

գտաւ եղեալ...»[245]*: Ահա այս հիման վրա է, որ «զմարմնացելոյ Բանին Աստուծոյ վարդապետեաց մեզ պաշտել զկենդանագրեալ մարդկային ձեւով զպատկեր, եւ զպատուականն զայն յաղթութեան նշան: Որոց երկրպագեալ, ոչ յերկուանամ նմին ինքեան բազմացելոյն ի նոսա Քրիստոսի զերկրպագութիւնն 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 այսօրինակ ընկալումը որոշ չափով աղերսվում է կերպարի բյուզանդական տեսությանը, ըստ որի՝ «Նյութի ջատագովումը հիմնված է մարդկային բնությունը ներանձնավորած Բանն Աստծո մարմնացման վրայ»: Պատկերապաշտների քրիստոսաբանական դիրքորոշումն անխզելիորեն կապված է այս ընկալման հետ*[247]*: Եվ սակայն, Օձնեցու մեկնաբանությունը լիովին չի նույնանում բյուզանդական պատկերապաշտության: Այն շատ ավելի համերաշխում է վաղհայրախոսական պատկերահարգական գեղագիտությանը, որը հստակորեն զանազանում էր կերպարն ու նախատիպը, «որովհետեւ, – ինչպես 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 բովանդակությունը, 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 Աստծո Որդու պատկերը չպետք է դիտել որպես ինքնաբավ իրողություն. պատկերը պետք է դիտել սերտորեն աղերսված իր նախատիպին, և այս հարկ է կատարել մտքի ուժով՝ ուշադրությունը հայեցաբար կենտրոնացնելով պատկերի ներքին բովանդակությանը, այն է՝ Աստծո Որդու սրբազան էության վրա: Պատկերի այսօրինակ ընկալումը երևան է հանում կերպարվեստի կրոնափիլիսոփայական տեսության միջնադարյան գեղագիտության մի կարևոր պահը. արտաքին կերպարը դեպի նախատիպ, այն է՝ դեպի «մտային կերպար», առաջնորդող միջոց է: Ներքին կերպարի վրա ուշադրության 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 среднвековья (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» պատկերագրման կրոնափիլիսոփայական տեսությունն ու աստվածաբանական ակունքները[249]*, 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 ճշմարտությունը*[250]*:*

Կերպարվեստի կրոնափիլիսոփայական տեսության մեկ այլ մակարդակ է հայտանշում հետևյալ պարբերությունը. «Իսկ մեք զայն միայն յիւրաքանչիւրոցն բացորոշեալ պատուեմք ի նիւթոց, յորոց վերայ զնմանութիւն պատկերին Քրիստոսի եւ խաչին իւրոյ ձեւացուցանիցեմք: Վասն զի անունն եւ նմանութիւնն զերկոսին հարկեցուցանէ. Քրիստոսի՝ բնակել ի նոսա, եւ մեզ՝ աներկբայելի սրտիւ մեծարել: 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 մովսիսական Օրենքն արգելում էր Աստծո անվան անհարկի կիրարկումը*[252]*, 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-*

---

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

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

251 **Յովհան Աւձնեցի,** Նորին ընդդէմ պաւղիկեանց, էջ 42:

252 Բ Օր. Ե 11:

թյամբ, ինչը, բացառելով նյութի նվազագույն բացարձակեցումն իսկ, պատկերը դարձնում է վերգեղարվեստական իրողություն[253]*: Ավելի ընդգծելով պատկերի վերգեղարվեստական, վերերկրավոր բովանդակությունն ու կոչումը իբրև համաբնույթ իրողություն՝ Օձնեցին խոսում է Ս. Երրորդության անունից քահանայի կատարած ծիսական գործողության միջոցով ծեսն 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 իւղովն զփրկութեանն գործարանս՝ զեկեղեցիս, զսեղանս, զխաչս, զպատկերս, եւ հաւատամք ընդ նմին ի ներքս գալ աստուածային զաւրութեանն»: Հետևաբար՝ «ոչ կարէին անշունչ նիւթք ի կենդանի մարդիկ աւգնականութեան մատուցանել շնորհ, եթէ ոչ Աստուած ի նոսա էր բնակեալ»*[254]*: Այս միտքն է ընկած Մաշտոց Օհասամատյանի «Կանոն զնկար եկեղեցւոյ աւրհնելոյ», «Կանոն խաչ աւրհնելոյ» ծիսահիրավական հրահանգների հիմքում*[255]*: Այս կետերի ծիսական իրագործումն ուղեկցվում է պատկերի կամ խաչի օծումով, որ կատարվում է յուղով: 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 ուշագրավ են Անանիա Սանահնեցու՝ կերպարվեստի տեսության հետ առնչվող դատողությունները: Իր «Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց» երկի մաս կազմող «Առ ներքինացեալսն» ճառում խոսելով եկեղեցական-հովվապետի

---

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

254 **Յովհան Աւձնեցի**, Նորին ընդդէմ պաւղիկեանց, էջ 42, 43:

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

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

օրինակելի վարքագծի, նրա կատարելության ու այսպիսով Աստծուն նմանվելու մեծ անհրաժեշտության մասին՝ Անանիա վարդապետը գրում է. «...եւ զայն ոչ ածէք զմտաւ, զի որ ի գլուխ առաջնորդութեան եկեղեցւոյ վերակոչի. արդ, նախ պարտ է գաղափարին նմանել եւ լինել պատկեր վերին փառացն եւ նոյն աւրինակ բարեաց ժողովրդականաց, զի նոյնատիպ եւ նոքա զինքեանս յարդարիցեն, որ պատկեր երկուցն է տեսանել, զի ի վարդապետն, հայելով բազմութիւն աշակերտելոցն, եւ զնոյն ճշգրտաքանդակ պատկերն պայծառակշիռ յիւրանց տախտակն նկարագրեն՝ զմիեւնոյն ունելով ամենիցն զնմանութիւն սկզբնատիպին բերելով յինքեանս...»[257]*: Աստված և Նրա կամքն ազատ ընտրությամբ 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 ըմբռնմանը*[258]*:*

Ելնելով Անանիա Սանահնեցու տեսական այսօրինակ մտակառուցումից՝ պետք է ենթադրել, որ նա հարում էր արևելաքրիստոնեական (առավել ուղղափառ դիտվող) ապոֆատիկ աստվածաբանության դեպի կատաֆատիզմ[259] *հակվող թևին: 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 դատողությունների*[260]*, ինչ խոսք, առաջադիմական մի քայլ էր հայ միջնադարյան աստվածաբանական գեղագիտական մտքի զարգացման պատմության մեջ: Այն իրենով նշանավորում էր հայ մատենագրության Հաղբատ-սանահինյան դպրոցի արդեն որդեգրած ու որդեգրելիք գիտական մտածողության մի նոր մակարդակ, որը պետք է լավագույնս հատկանշվեր Հովհաննես Սարկավագի փայլուն աշխատությունների:*

---

257 **Հ. Քյոսեյան, Ա**նանիա Սանահնեցի, էջ 284:

258 Այս նույն միտքն է շեշտվում Մատթեոսի մեկնության մեջ ևս. տե՛ս Անանիա Սանահնեցի (ԺԱ դ.), Մեկնութիւն Մատթէի Աւետարանի, Ներածութիւն, էջ 25, բնագիր, էջ 34:

259 Ապոֆատիկ (ժխտողական, անճառելի) աստվածաբանությունը, խորհրդական հայտնությունից զատ, առհասարակ բացառում էր Աստծուն ճանաչելու որևէ միջոց, իսկ կատաֆատիկը (դրական, ճառելի), դարձյալ պնդելով Աստծո անճանաչելիության գաղափարը, աստվածայինի դրսևորում էր համարում (և այդու, նրան մերձենալու միջոց) բնական երևույթներն ու արտաքին աշխարհը:

260 **Յովհան Աւձնեցի**, Նորին ընդդէմ պաւղիկեանց, էջ 40. ՆՀԲ, 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 ուղղվածություն 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 կռապաշտություն: Դատապարտելով հունադավան 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 տածած 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 պաշտամի արտառոց դեպքերը[261]*: Այս կապակցությամբ, վկայակոչելով իր դրույթները փաստող սուրբգրային տեղիներ, Սանահնեցին գրում է. «Եւ զիա՞րդ զպատճառ գայթակղութեան, զոր Աստուծո հրաժարեցոյց երկրպագել, դարձեալ ի պաշտօն առէք: Ապա թէ ասիցես, թէ ոչ պաշտեմ, այդ գիտութիւն ոչ ամենեցուն է, այլ սակաւուց՝ իսկ տխմարք և տգէտք ի պատուելն քո պաշտելի և երկրպագելի համարեն, և այսպիսոյ մտօք երկրպագելն ո՞չ ահա կռապաշտութիւն 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 բևեռված Քրիստոսն է. «Եւ զիա՞րդ մարթի զկենդանի պատկերն ի խաչին բևեռեալ, թողուլ,** – գրում է նա, – և նմանութեան լոկոյ, որ ի ճարտարաց նկարեցաւ, այնմ երկիր պագանել»: Խաչի հետ մեկտեղ, նրա վրա բևեռված Քրիստոսի պատկերի այսօրինակ կարևորումը թույլ է տալիս որոշակի զուգահեռ կամ ընդհանրության եզր հայտանշել նրա և* XI

---

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

[262] Ճառից բերված այս և հետագա քաղվածքներն ըստ՝ ՄՄ ձեռ. 6453, 58ա-59ա, նաև՝ **Ա. արքեպս. Սեդրակեան**, նշվ. աշխ., էջ 128-129:

դարի հայ նկարչարվեստում (ի հակակշիռ խաչի) խաչելության պատկերագրության բավական շեշտված դրսևորման փաստի միջև: Այսպիսի զուգահեռի հնարավորությունը բխում է մինչ պատկերամարտական շրջանում հայերի՝ առանց Քրիստոսի միայն խաչին երկրպագելու փաստի հաշվառումից[263]*: 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 դրվագին՝ (հայկականից տարբեր) հունաբյուզանդական երկաբնակ միջավայրում տրված պատկերագրական մեկնաբանությունների բնույթի քննությամբ*[264]*: 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 արծարծված, խնդրի լուծմանը*[265] *հօգուտ արդեն այդ պատմաշրջանում նկատվող տեսության և պրակտիկայի (անշուշտ ոչ ցցուն արտահայտված) որոշակի կապի:*

Ընդունելով 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 гносеологии*, с. 93-118, **М. В. Алпатов, "**Искусство Феофана Грека 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 պաշտաւն մատուցանել, զի մի տգիտութեամբ գայթագղեալ ի կռապաշտութիւն անկանիցին։ Այլ եթէ զայս պատճառես, եթէ տաւնել 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 պատկերապատվության 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 Հաղբատ-սանահինյան դպրոցի համբավաշատ ներկայացուցիչ, Անանիա Սանահնեցու նշանավոր հետնորդ Հովհաննես Սարկավագի՝ պատկերներին նվիրված երկերում։*

Հիշատակության արժանի են «Վասն պատկերաց» և «Վասն մասանց պատուոյ, յորում և վասն պատկերաց ընդունելութեան ցուցեալ զորպիսութիւնն» խորագրով երկերը։ Դավանաբանական նկատառումներով գրված այս աշխատությունները, որոնք տեղ չեն գտել հեղինակի մատենագրական ժառանգության մի զգալի մասն ի մի բերող հատորում[267]*, հրատարակվել են ավելի վաղ, Արիստ. եպս. Սեդրակյանի կողմից*[268]*։*

Երկերի քննությունը ցույց է տալիս, որ Սարկավագը քաջատեղյակ է աստվածաբանական մտքի հետ առնչվող գեղագիտական ընկալումների պատմությանը և կարողանում է դրանք լավագունս 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 Իմաստասերի մատենագրությունը, Երևան, 1956:

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

այս վերաբերմունքի առաջին արտահայտությունը, ինչպես տեսանք, Վրթանես Քերթողի «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, գեղագիտական մտքի պատմության և տեսության ոլորտում որոշակի հետաքրքրություն ներկայացնող մի շարք ուսումնասիրելի կողմեր են ի հայտ բերում:

«Վասն պատկերաց» աշխատության հենց սկզբում[269], առանց հեղինակի և գործի անունը հիշելու, Սարկավագն ակնարկում է Եվսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմության» այն հատվածը, ուր զետեղված է Պեննադա (կամ Պաննեաս) քաղաքում «տեռատես» կնոջ և Քրիստոսի պղնձաձույլ արձանախմբի մասին վիպող զրույցը[270]: Պատկերամարտական շարժումների ծնունդ հայ և օտար դավանաբանական համաբնույթ երկերում տեղ գտած, լայնորեն կիրարկելի մի վկայություն էր սա, որ առկա էր նաև Վրթանես Քերթողի հիշյալ երկում[271], Խաչիկ Ա կաթողիկոսի (973-991 թթ.)՝ Սեբաստիայի հայոց դեմ գրած թղթում[272], ինչպես նաև բյուզանդական մատենագրության մեջ՝ Հովհաննես Դամասկացու և Գերմանոս պատրիարքի աշխատություններում[273]:

Թվում է, հեղինակը ծանոթ է նաև Հովհան Մայրագոմեցու՝ Դավիթ եպիսկոպոսին հղած թղթին[274], ուր մի փոքր հատված է բերվում նկարիչների և պատկերամարտների երկխոսությունից: Բերենք համապատասխան հատվածները.

«...բարձրամտեալ նկարչաց զինքեանս գերագոյնս կամէին առնել, քան զամենայն արուեստս եկեղեցականս: Ասէին. «Մեր	*«Էր ժամանակ զի հպարտացան կենդանագիրք ի վերայ գրչաց գրոց Աստուծոյ և պատմութեան այլոց, որպէս թէ նախապատվագոյն իցէ նոցայն արուեստ քան զգրչաց, զի*

269 Վասն պատկերաց, էջ 131:

270 **Եւսեբիոս Կեսարացի**, *Պատմութիւն եկեղեցւոյ*, աշխատ. հ. Աբրահամ վ. Ճարեանի, Վենետիկ, 1877, էջ 557-558:

271 **Վրթանէս Քերթող**, Ցաղագս պատկերամարտից:

272 **Ստեփանոս Տարաւնեցի 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 Կաղանկատուացի**, Պատմութիւն..., էջ 335-338:

արուեստս լոյս է, զի ծերք եւ տղայք առ հասարակ վերծանեն, իսկ զԴիրս Սուրբս սակաւք ընթեռնուն»։

Աստանաւր աղմկեալ կրկին լինի ժողով. եւ քննեալ արդարացուցին զգրիչս եւ զվերծանողս եւ զմեկնիչս եւ եդին յառաջ քան զնկարիչս»[275]*։*

դուք, ասէն, զբանս գրելով ի լսելիս ածէք ի հին ինչ իրուց, իսկ մեք աչաց յայտնի կացուցանեմք հաւատարմագունին զգայութեանց... և եղելոյ ժողովոյ և քննութեան, առաւել ցուցաւ գրչութիւն գրոց...»[276]*։*

Թէ՛ Մայրագոմեցին և թէ՛ Սարկավագը այս հատվածի համար ունեցել են առայժմ 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 դրույթների առաջադրման ու փաստարկման հնարների։ Այս առիթով դարձյալ բնորոշ է նկարիչների՝ Սարկավագի վկայաբերած «մեք աչաց յայտնի կացուցանեմք՝ հաւատարմագունին զգայութեանց» արտահայտությունը, որ, անտարակույս, արձանագանքն է բյուզանդական գեղագիտության մեջ իշխող այն մտայնության, թե «աստվածային ճշմարտությունները» ներկայանում են «տեսողական պատկերներով»[277]*։*

Դավանաբանական դիրքորոշման ու գեղագիտական մտայնության փոխհարաբերության դրսևորման 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. Տէր-Ներսեսեան,** 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 эстетики*, с. 90: Աչքի՝ իբրև մյուս զգայարանների նկատմամբ առավելություն ունեցող զգայարանի, վերաբերյալ այս մտայնությունը գալիս է վաղնջական ժամանակներից. վերջինս դրսևորում է աստվածաշնչական գեղագիտության էապես կարևոր պահերից մեկը: Այն համապատասխան մեկնաբանում է ստանում Փիլոն Եբրայեցու գրչի տակ. ըստ նրա «Աստծուն տեսնելը»-ը խորհրդական իմաստով հավասարարժեք է «Աստծուն իմանալ» հասկացությանը. տե՛ս **В. В. Бычков, "**Эстетика Филона Александрийского", *ВДИ*, 1975, N 3, с. 68-69.

*հեղինակի՝ ըստ երևույթին հատկապես երկաբնակ միջավայրում ընդունված, սրբապատկերների նկատմամբ մերժողական վերաբերմունքը, որն իր արտահայտությունն է գտել «Վասն պատկերաց»-ի հետևյալ տողերում. «Այլ զյաճախութիւն 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 են*[279]*։ Պակաս հատկանշական չեն նաև սույն պարբերության նախընթաց՝ չընդգծված տողերը, որոնք պետք է արձագանքը համարել Վահան կաթողիկոսի (970 թ.) կարգադրությամբ Բյուզանդիայից բերված «հունական պատկերների» պատճառով*[280] *Հայաստանում ծայր առած ընդհանուր դժգոհության*[281]*։*

Հետաքրքրական է նաև տերունական և զանազան սրբերի պատկերների ընկալման ու կարևորման մեջ Սարկավագի սահմանած կարգը։ Ընդսմին, եթե սրբերի պատկերները լոկ «պատվելի» են կամ «մեծարելի», ապա Քրիստոսի, Խաչի և Աստվածածնի պատկերները՝ երկրպագելի։ Այս կապակցությամբ հեղինակը գրում է. «...այլ պատիւ այնր որ ըստ բնութեան ունի զանզուգական փառսն, և զճշմարիտ թագաւորութիւն, որ է երանելին և միայն հզօր, և այլ պատիւ առ ի նմանէն եղելոց. և ի նոսա դարձեալ զանազանութիւն, որպէս բնութեանց և պատուոյ է արժան. և թէ զիարդ զսուրբ ոսկերս նոցա պատուեսցուք. և կամ թէ զորս արժան է ընդունել կենդանագրութիւնս և զորս ոչ. և եթէ որպիսի զանազանութիւն ընգալելոցն է»[282]*։ Սարկավագի այս միտքը, ամենայն հավանականությամբ, հայ մատենագրության մեջ պատկերահարգությանն առնչվող գեղագիտական մտայնության վաղ ար-*

---

278 Վասն պատկերաց, էջ 135:

279 **Մովսէս Կաղանկատուացի**, Պատմութիւն..., էջ 336: **Ալ. Անненский**, *История армянской церкви*, Кишинев, 1900, с. 125:

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

281 **Ստեփանոս Օրբէլեան**, *Պատմութիւն նահանգին Սիսական,* Թիֆլիս, 1910, էջ 289, 455: **Սամուէլ Անեցի**, Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց յաղագս գիւտի ժամանակաց անցելոց մինչեւ ի ներկայս ծայրաքաղ արարեալ, աշխ. Ա. Հայրապետեանի, Երևան, 2011, էջ 119:

282 Յովհաննու սարկաւագ քահանայի Վասն մասանց պատուոյ, յորում և վասն պատկերաց ընդունելութեան ցուցեալ զորպիսութիւնն, **Գ. Զ. Սահակեան**, *Յաղագս քարեխօսութեան սրբոց եւ զնշխարս նոցա եւ զպատկերս մնծարելոյ*, Վենետիկ, 1852 (այսուհետև՝ *Վասն մասանց*), էջ 357:

տահայտութիւններից է, որի մասին ակնարկներ կան նաև Գրիգոր Մագիստրոսի, Ներսես Շնորհալու և Մովսես Երզնկացու թղթերում[283]*: Որպեսզի սրբերի նկատմամբ մեր հարգանքը լինի սրբութիւնը համապատասխան և տեղին, «չափով սրբութեան և յաղագս պատճառին» և ոչ չափից դուրս՝ «որպէս արտաքոյ սահմանին հեղուլ մտօք»՝ Սարկավագն իր միտքն աշխատում է հիմնավորել նրանով, որ սրբապատկերների նկատմամբ հախուռն, անտրամաբան հարգանքը հաճախ հանգեցնում է պատկերի աստվածացմանը, որից և սկիզբ է առնում կռապաշտութիւնը: Այս խնդրի մասին հեղինակն իր բացատրութիւնն է տալիս. պատշաճ է «...աղաչել զնոսա (սրբապատկերներին – Հ. Ք.) ի բարեխօսութիւն առ տէրն իւրեանց: Այլ փոխանակել զնոսա ընդ Քրիստին 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 չար վնասամտութիւն, և սխալանս կամիմ զգաստացուցանել»*[284]*: Պատկերների նկատմամբ չափավոր հարգանք ջատագովող Սարկավագի 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 հոգին, այլ նյութը: Իսկ մի փոքր հետո, ցանկանալով պարզաբանել իր այս միտքը, Սարկավագն ավելացնում է. «...յորժամ զկենդանագրութիւն պատկերի նոցա (սրբերի – Հ. Ք.) տեսանեմք յեկեղեցիս և ի վկայարանս երկրպագելով Աստուծոյ, զճգնութիւն նոցա միջնորդ և օժանդակ մեզ, առ նոյն ինքն մատչել առնումք. աղաչել նոքօք, **որոց գծագրութիւնն և ոչ եթե գունովք երանգոցն, կամ զինչ նիւթովք և իցէ...**»*[285] *(ընդգծումը մերն է – Հ. Ք.)*:* Ընդգծված հատվածը վկայում է անցյալում այս խնդրի

---

[283] **Գրիգոր Մագիստրոս**, Թուղթք եւ չափաբերականք, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺՋ, ԺԱ դար, Երեւան, 2012, էջ 306: **Ներսէս Շնորհալի**, Ընդհանրական թուղթք, էջ 98, 140: **Վ. Հ. Ղազարյան**, «Կերպարվեստն ըստ Ներսես Շնորհալու», *Լրաբեր հասարակական գիտությունների*, 1972, թիվ 1, էջ 70: «*Մովսէսի հայոց վարդապետի գրեալ պատասխանիք թղթոյն Տրապիզոնի առ հատուածեալն Գրիգոր երէց*», հրատ. Ե. Պետրոսյան, Էջմիածին, 1975, թիվ Ա, էջ 36-37: «Վասն վկայարանացն սրբոց» գրության մեջ ևս Սարկավագն այս միտքն է շեշտում, տե՛ս ՄՄ ձեռ. 6453, 144ա:

[284] *Վասն մասանց*, էջ 348-350:

[285] Նույն 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 Լևոն Կիպրացու ճառերում հրեաների դեմ գրված փաստարկները[286]*: Դրանց, ըստ երևույթին, հաղորդակից էր նաև Վրթանես Քերթողը, որն իր հիշված երկում գրում է. «Այսպէս եւ պատկերացն երկրպագանել ոչ վասն դեղոցն...»*[287]*: Մի փոքր այլափոխված այս միտքը կրկնվում է նաև Շնորհալու՝ Կիւռ Մանվելին հղած թղթում. «...զերկրպագութիւն մատուցանեմք... ոչ նիւթոյն և դեղոցն՝ այլ Քրիստոսի...»*[288]*: Օձնեցին նույնպես տեղյակ է այս խնդրին: «Ընդդէմ պաւղիկեանց» ճառում նա ժխտում է պատկերամարտների հիշյալ մեղադրանքները հետևյալ հարցադրմամբ. «Մի՛թէ յորժամ տեսանեմ քարեղէն կամ ոսկեղէն խաչ յաւրինեալ եւ կամ պատկեր, ի քա՞րն կամ յոսկի՞ն դնիցեմ զյոյս իմ»*[289]*:*

Ուշագրավ է Սարկավագի «զգծագրութիւնն տեսնելով առաւել ևս գամք 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 կարծեք օրգանական շարունակությունն է Վրթանես Քերթողի «որ սրտիւքն իմանան՝ հաւատան» (կամ՝ «սրտիւք հաւատան»)*[291] *և Հովհան Օձնեցու «աներկբայելի սրտիւ մեծարել»*[292] *արտահայտությունների, որոնք, ի դեպ, աստվածաբանական հայտնի գաղափարի (Աստված մատչելի է ոչ թե բանականությամբ, այլ հավատքով) դրսևորումը լինելով, միաժամանակ, ինչպես արդեն նկատ-*

---

286 **Սիր. Տէր-Ներսեսեան**, 7-րդ դարի մի երկ, նվիրված պատկերների պաշտպանությանը, էջ 12-13, ծնթ. 26:

287 **Վրթանէս Քերթող**, Ցաղագս պատկերամարտից, էջ 498, հմմտ. էջ 498:

288 **Ներսէս Շնորհալի**, Ընդհանրական *թուղթք, էջ* 140:

289 **Յովհան Աւձնեցի**, Նորին ընդդէմ պաւղիկեանց, 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 **Фейербах**, *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: **Վրթանէս Քերթող**, Ցաղագս պատկերամարտից, էջ 497, Հմմ 21 տարբերթերցուած: «Սրտիւ հաւատալ» արտահայտությանը հանդիպում ենք նաև Սարկավագի «Նշանակ հաւատոյ Նիկիականն ՅԺԸ-իցն» երկում, տե՛ս ՄՄ ձեռ. 6453, էջ 131:

292 **Յովհան Աւձնեցի**, Նորին ընդդէմ պաւղիկեանց, էջ 42:

վել է, միջնադարյան արվեստի զգացական-ներգործական կողմն են մատնանիշ անում[293]*: Սարկավագի վերոհիշյալ արտահայտությունը պատմահասարակական հետաքրքրություն կարող է ներկայացնել հատկապես այն պատճառով, որ մատենագրի միտքը ենթադրում է այդ պատմաշրջանում գեղագիտական 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]*: Ըստ երևույթին, բյուզանդական գեղագիտության մեջ տարածված այս մտայնությունը, որ առկա էր մինչ պատկերամարտությունն էլ*[295]*, Սարկավագին հայտնի էր Վրթանես Քերթողի նշված աշխատության միջոցով:*

Պատկերին տրվող հարգական վերաբերմունքը վաղբյուզանդական գեղագիտության և կրոնափիլիսոփայական տեսության մեջ գրեթե նույնացվում էր պատկերին ընծայվող երկրպագությանը: Ուրիշ խոսքով պատկերը տոգորվում էր «նախատիպի զորությամբ»[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 («զտուեալն ի Տէառնէ իւրն անպարագրութեան 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 3-րդ՝ նվիրական-խորհրդապաշտական (*сакрально-мистический*) խորքում) տարածվում էր միայն տերունական այն պատկերների վրա, որոնք ժամանակին մաս են կազմել սրբության կամ*

---

293 **Լ. Ազարյան**, Վաղ միջնադարյան հայկական քանդակը, էջ 57:

294 **Վրթանէս 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 ավանդությամբ սրբագործելու այս սովորույթը, որ առկա էր նաև Բյուզանդիայում*[298]*, հայ միջավայրում կանոնական դարձրել միայն Քրիստոսի և Աստվածածնի պատկերները, մինչդեռ կայսրության մեջ տերունական պատկերներին իմացաբանորեն հավասարարժեք էին նաև ոչ տերունականները*[299]*:*

Ուշադրության արժանի են խնդրո առարկա հատվածի հետևյալ տողերը. «Իսկ զտուեալսն ի Տեառնէ զիւրն անպարագրութեան ամենասուրբ և աստուածային պատկեր բարեպաշտին Աբգարու երկրպագել որպէս նմին ինքեան մարմնացելոյ Բանին. և զնոյն նկարեալս չեկեղեցիս ի մարդկանէ (ընդգծումն իմն է – Հ. Ք.) տեսանելով և երկրպագելով, Քրիստոսի անգանել առաջի և աղաչել վասն փրկութեան...»[300]*: Եթե բյուզանդական գեղագիտության 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 կերպաձևման որոշակի կանոնով էին ստեղծված: Պատկերագրական այս իրողությունը նկատի ունի հեղինակը, երբ ընդգծում է, թե երկրպագելի է ոչ միայն Աբգարին ուղարկված Քրիստոսի բուն պատկերը, այլև դրանից պատճենվածները՝ «զնոյն նկարագրեալ չեկեղեցիս ի մարդկանէ...»: Արևելաքրիստոնեական արվեստում պատկերագրական կանոնի պահպանումը տեսական միտքը միշտ առնչում էր գեղագիտական կարևորագույն կատեգորիայի՝ պատկերի միակերպության (изоморфизм) հետ, առանց որի պատկերը, խզելով կապը «նախատիպի» հետ և ընդամին կորցնելով իր սրբությունը, զրկվում էր «իմացաբանական նշանակությունից»*[301]*:*

Պատկերահարգական գեղագիտության 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, Որդւոյ նորա երկրպագել և աղաչել

---

297 Ըստ Վ. Բիչկովի՝ բյուզանդական (արևելաքրիստոնեական) գեղագիտական իմացաբանության մեջ պատկերի ընկալման 5 խորքեր կամ «մակարդակներ» կարող են գիտակցվել՝ ուսուցողական (дидактический), նշանագիտական (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.

գծնողն ի բարեխօսութիւն»[302] *պարբերությունները, որոնցում կարելի է որոշակի աղերսներ նշմարել բյուզանդական գեղագիտության այն կարևորագույն դրույթի հետ, թե սրբապատկերը «նախատիպ» սրբի և աղոթողի միջնորդ է*[303]*։ Աստվածաբանական ավանդների հետ է կապված Սարկավագի հետևյալ միտքը. «Երկնչի՛մ, զառաւելութիւն սիրոյ պատկերագործութեանն, գուցէ ի բանսարկուին խաբութենէ արտաքոյ իրաւացւոյն... քանզի սովորութիւն, յամումն ի բարս գտեալ, ի բնութեան անգանի կարգ, և տայ խորհիլ օտարոտիս իմն և այլանդակ...»*[304]*, որ կարող է «կռապաշտության» հանգեցնել։ Ամենայն հավանականությամբ, ճառագրի այս մտավախությունը, որ առկա է Անանիա Սանահնեցու «Բան հակաճառութեանց ընդդէմ երկաբնակաց» դավանաբանական գրության մեջ գտնվող «Վասն պատկերապաշտից» ենթախորագրով ճառում ևս*[305]*, բարոյագեղագիտական նմանօրինակ փաստարկման մի ընդհանուր սկզբունքի կիրարկում էր ենթադրում հայ միջնադարում*[306]*։ Հասարակության մեջ «պատկերագործության»՝ նկարչարվեստի նկատմամբ աճող հետաքրքրությունը միայն կարող էր Սարկավագի մտավախությունը հարուցել և առիթ տալ նման խորհրդածության*[307]*։*

Հատկանշական է նաև կերպարվեստի ծագումը («կռոցն պաշտօն») բացատրող աստվածաշնչական (Իմաստ. ԺԴ, 15-22) ավանդության վկայակոչումը Սարկավագի կողմից. «...վասն զի և կռոցն պաշտօն, – գրում է նա, – ոչ մերկ ընդ մերկ վաղվաղակի ի ներքս եմուտ յաշխարհ, այլ ըստ որում գրեալն է. տարաժամ սգով թաղծեալ հայր, վաղամեռիկ որդւոյն արար պատկեր. և ոմանք ի թագաւորաց նախնեաց փառամոլութեանն ախտիւ գերեալք, ըստ քաղաքաց առնապատկերս զիւրեանց, ի վերայ սեանց բարձրագունից և ի նշանաւոր տեղիս բարձանց տային կանգնել հրամայելով պատուել...»[308]*։*

302 Վասն պատկերաց, էջ 131:

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

304 *Վասն մաւաանց*, էջ 353-354:

305 ՄՄ ձեռ. 567, 78բ-80բ. նաև՝ **Սեղրակեան**, նշվ. աշխ., էջ 128:

306 **Վարդան Այգեկցի**, «Վասն կռապաշտութեան...», ՄՄ ձեռ. 2081, էջ 153ա-6բ: Այգեկցու այս գրության մասին շնորհակալությամբ տեղեկացանք բանասեր Հրաչյա Թամրազյանից: Տե՛ս նաև՝ **Վարդան Բարձրբերդցի**, *Մեկնութիւն Սաղմոսաց Դաւթի,* Աստրախան, 1797, էջ 354:

307 Վաղ քրիստոնեական մատենագրության մեջ համաբնույթ մտայնության մասին տե՛ս **Г. А. Кошеленко**, "Развитие христианской эстетической теории в конце II-III вв. н. э.", *ВДИ*, 1970, N 3, էջ 90-91:

308 *Վասն մաւաանց*, էջ 354: Սույն իրողության մի արձագանք է հայ միջավայրում Հուլիանոս կայսեր («Ուրացող») պատկերի հետ կապված հայտնի պատմությունը, տե՛ս **Մովսէս Խորենացի***, Պատմութիւն 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 տարբերակն է տրվում Տերտուլիանոսի երկերում (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 նույնպես ակնարկում է արդեն* VII *դարում հայոց մեջ տարածված նմանօրինակ մի մտայնության մասին՝ «...նշանին (խաչին – Հ. Ք.) երկիրպագանէք եւ ի թագաւորն քարաձիգ լինիք, զխաչն պատուէք եւ զխաչելեալն թշնամանէք»*[310]*: Պատկերամարտության հետ կապված այս մտայնությունը Բյուզանդիայի պոնտական հատվածում այնքան մեծ չափեր ստացավ, որ ձեռք բերեց հեթանոսական նկարագիր, դառնալով լուրջ սպառնալիք եկեղեցու համար: Սարկավագն աշխատում է իր բացատրությունը տալ քրիստոնյաների կողմից խաչին տրվելիք երկրպագության «իսկական» բնույթի մասին. խաչը «...ինքն ըստ ինքեան, ի սկզբանն՝ տանջանարան և մահու գործի, և ոչ անօթ երկրպագելի է: Եւ վասն զի Բանն արարիչ, մարմնով չարչարեցաւ 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 մշուշոտ 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 չարչարեցաւ 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

Кошеленко, նշվ. աշխ., էջ 93: Այս մասին առավել հանգամանալից տե՛ս **A. 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 **Վրթանէս Քերթող**, Յաղագս պատկերամարտից, էջ 495:

311 Վասն մասանց, էջ 350:

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

հայտնի գնոստիկյան Ավետարանում (67)[313]*: Կարծում եմ սա պերճախոս խտացումն է այն ընկալման, որ հետագայում միջնադարյան միտքը պետք է արծարծեր այս նյութի կապակցությամբ: Եվ հիրավի, խորհրդանշանը միջնադարում 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 էությամբ, ներքին տրամաբանությամբ և միտումով գերազանցապես խորհրդանշական բնույթ ունի: Խորհրդականությամբ ներթափանցված են առհասարակ միջնադարյան մտքի ամենատարբեր մարզերը: Այս պատճառաբանված էր գլխավորաբար սուրբգրային իրողությունների մեջ անթեղված խորքային իմաստների բացատրության անհրաժեշտությամբ:

Մասնավորաբար, առատ նյութ են պարունակում մեկնաբանական և ճառագրական երկերը, որոնք լայնորեն կենցաղավարել են ողջ միջնադարում: Նյութի պարզաբանման տեսակետից խիստ շահեկան են V դարի մատենագիր Եղիշեի մեկնաբանական և ճառագրական երկերը[314]*, որոնցում դրսևորվում է հեղինակի հակումը դեպի նորպլատոնյան իմաստասիրությունը*[315]*: Վերջինս, ինչպես հայտնի է, աչքի է ընկնում այլաբանական բազմաշերտ մտակառուցումներով: Եղիշեի այդ երկերը ուշագրավ են նախ խորհրդանշանին տրված որակումներով: Վերջիններիս քննությունը հնարավորություն է տալիս բացահայտելու խորհրդանշանի վաղմիջնադարյան ընկալման մի խիստ կարևոր առանձնահատկություն: «Վարդապետութիւն*

---

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

314 Եղիշեի երկերի և նրանց մասին ուսումնասիրությունների՝ Հ. Ս. Անասյանի կազմած մատենագիտու-թյունը տե՛ս **Եղիշէ**, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, աշխատ. Եր. Տէր-Մինասեանի, Երևան, 1957, էջ 204-219: Երկերի պատմաբանասիրական, աղբյուրագիտական, փիլիսոփայական, գրականագիտական, ընկերաբանական, եկեղեցաբանական և երաժշտագեղագիտական քննությունը տե՛ս **Լ. Խաչիկյան**, *Եղիշեի «Արարածոց մեկնութիւն»*, Երևան, 1992: **С. Аревшатян**, *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, **B. L. Zekiyan**, "Elise as Withness 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, **Ա. վրդ. Արաբաջյան**, «Եղիշեի աստվածաբանական հայացքները», *Էջմիածին*, 1983, թիվ Բ-Գ, էջ 51-54, **Գ. Տ. Խրլոպյան**, *Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմություն*, Երևան, 1978, էջ 163-207: **Հ. Քյոսեյան**, «Եղիշեն երաժշտության մասին», *Լրաբեր հասարակական գիտությունների*, 1986, թիվ 1, էջ 51-57:

315 **С. Аревшатян**, նշվ. աշխ., 120-131:

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

---

316 **Եղիշէ**, *Խրատ*, էջ 1041:

317 Նույն տեղում, էջ 1040:

318 Նույն տեղում, էջ 972:

319 Նույն տեղում, էջ 1007:

320 **Յովհան Օձնեցի**, Յովհաննու իմաստասիրի Հայոց կաթուղիկոսի Խոստովանութիւն անշարժ յուսոյ մարմնանալոյ Բանին Քրիստոսի եւ ընդդէմ դաւանողաց զմի Քրիստոս յերկուս բնութիւնս, էջ 19:

321 **Յովհան Աւձնեցի**, Նորին ընդդէմ երեւութականաց, էջ 60:

322 **Վարդան Արևելցի** և այլք, Մեկնութիւնք Դանիէլի մարգարէութեան, աշխ. Հ. Քյոսեյանի եւ Մ. Արաբյանի, Ս. Էջմիածին, 2007, էջ 46-47: «Արդ որպէս զծագրեալ պատկերն ոչ է կենդանի, և ոչ կենդանացուցանել ունի զօրութիւն, այսպէս և սա թէ սոսկ օրինակ էր, ոչ ինքն կենդանի և ոչ զայլս սրբէր. որպէս գոչեաց Աստուածաբանն. և որպէս արեգական օրինակ Աստուծոյ՝ չունի աստուածական զօրութիւն, և նայեցողն ի նա ոչ դատապարտի, յորժամ անխտիր յօրինակն Աստուծոյ մերձենայ... քանզի օրինակ անուանի, որ զգաղափար գոյին ունի, և ոչ զգօրութիւնն», տե՛ս **Ներսէս Լամբրոնացի**, *Խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցւոյ եւ մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին*, էջ 158-159:

երկրորդի համար արտաքին, իսկ երկրորդը՝ առաջինի համար ներքին կարգի իրողություն է[323]*: «Ճշմարտության» և «խորհրդի» զատորոշումն ու տարբերակումը հստակվում է Եղիշեի «Ի Թաբոր լերին...» ճառի հետևյալ հատվածի օգնությամբ. «...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 գիտէ, 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 գծագրի՝ ընդ մարմնաձեւութեամբ անկանի երեւումն նորա...»*[324]*: Քաղվածքի միտքը ճշտորոշում ու դարձնում է առավել ամբողջական Օձնեցու վերոհիշյալ «յայտնութիւն ճշմարտութեան» արտահայտությունը: Ուրեմն, Աստվածության հայտնությունը իր դրսևորումներով բազմակերպ է, սակայն Նրա գերբնական անդրանցական (տրանսցենդենտալ) ինքնությունն՝ անհայտ: Աստվածության 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 թե «ճշմարտության» համարժեքն է, այլ՝ Աստվածության պայմանական կամ խորհրդանշանային դրսևորումը*[326]*: «Ճշմարտութիւն»-ը, ի տարբերություն «խորհրդի», հայտնութեան իրողության («Ես եմ ճանապարհն եւ ճշմարտութիւն». Յովհ. ԺԴ 6) աստուածաբանական հաստատագրումն ու որակումն է: Վերջիններիս («ճշմարտութիւն», «խորհուրդ») հաճախադեպ օգտագործումը ցույց է տալիս, որ դրանք միջնադարում ունեցել են հոգևոր եզրի նշանակություն:*

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

---

323 Տեսանելիի և անտեսանելիի այսօրինակ բևեռացում արդեն նշմարվում է գնոստիկյան գրականության մեջ. «Ճշմարտության տեսանելի առարկաները տկար և արհամարհելի են, մինչդեռ նրանք, որոնք քողարկված են, զորավոր և մեծարելի: 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, ինչպես Գրիգոր Աստուածաբանը (**В. В. Бычков**, *Византийская эстетика*, с. 95), այնպես էլ Եղիշեն (*Յայլակերպն ոչ այլ ինչ է իմանալ, այլ աստուածակերպ...*, *Եղիշէ, Խրատք, էջ 973*) գտնում են, որ Պայծառակերպության պահին դրսևորվում է Աստվածության տեսանելի կերպերից մեկը:

«նմանութիւն», որ կրելով իր նախօրինակի դրոշմը բնույթով, սակայն, տարբերվում է նրանից[327]*: Խորհրդանշանի այսօրինակ ընկալումը խարսխված էր Հայ եկեղեցու որդեգրած ժխտողական (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 ընկներ խորհրդաբանական դատողությունների հիմքում:*

Եղիշեի երկերում առկա թվերի, առարկաների, երևույթների խորհրդաբանական բացատրություններն իրենց տեսակի մեջ վաղագույններից են մեզանում: Անդրադառնանք դրանցից մի քանիսին՝ խոսքը տալով նախ թվերի խորհրդաբանությանը:

Ըստ պյութագորականների, թիվը ընկած է «համաշխարհային ներդաշնակության և հավերժական շրջապտույտի հիմքում, նա իմաստությունն ու ազատ գիտության առարկան է, այլև՝ իրերի էությունը», «Աստված անճառելի թիվ է». Պյութագորասի այս միտքը «լուծյան խոստում տված պյութագորականներին» առաջնորդում էր դեպի թվերը, որպեսզի դրանցով կարողանային «հաղորդել անբարբառելի» կերպարները»[328]*: Թիվը խորհրդական բացառիկ կարևորություն է ստանում Պլատոնի իմաստասիրության մեջ: Համաձայն վերջինիս, «թվերը նշաններ են», որոնք ստորին առարկաները հաղորդակցում են գերագույն էությանը: Լինելությունն իր գոյաբանական 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 (դեմիուրգոս) 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

---

[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", *БСЭ*, 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 богословии 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:

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 Աստուծո միտքը»[330]*: Հայ մատենագրության մեջ խորհրդաբանական ամենալայն մեկնությունների է ենթարկվել հատկապես յոթ թիվը՝ իր բազմաշերտ այլաբանությամբ*[331]*: Այս տեսակետից բացառություն չեն կազմում նաև Եղիշեի երկերը: «Մեկնութիւն Յեսուայ եւ Դատաւորաց»-ում, խոսելով Սամսոնի յոթնագիսակի (մազերի յոթ մասի բաժանված լինելու) մասին, հեղինակը նախ այն նմանեցնում է արարչագործման պսակ հանդիսացող յոթերորդ օրվան. «Թիւ եաթնեկին... զի մի է զաւրութիւնն աստուածային գրոց, վեց ի նոցանէ զվեցաւրեայ արարածքս նշանակէ՝ որ ի սկզբանէ. իսկ եաթներորդն՝ սուրբ փափուկ նուիրեալ Աստուծոյ աւր, որ եւ անաշխատելի զաւրութեան հանգիստ անուանեցաւ»*[332]*: Այս միտքն իր հետևյալ պարզաբանումն է գտնում հեղինակի Արարածոց մեկնության մեջ. «Զապականացուսն արար ի վեցն եւ զանապականն սկսանի յեաթն. զիմանալին աշխարհն ոչ առնելով այլ տեսանելովն զարդարէ զնա: Որքա՞ն ցանկալի է նա զոր միշտ առնէ զնա Աստուած երանելեացն բնակութիւն եւ հանգիստ: Զի ի ժամանակի եղեալքն՝ ժամանակաւ ապականին երկոքին, իսկ իմանալին անժամանակ տեսեալն չԱրարչէն, ընդ Աստուծոյ՝ անժամանակ էին մնայ յաւիտեան: Յեաթներորդումն դադարեցուցանէ ի գործոցն եւ այլ իմն սկսանի աստուածազանագոյնս: Զնախախնամութիւնն յայտ է, որ յետ առնելոյն էր, որպէս ամենայն արուեստաւոր յետ կազմելոյն խնամելոյ 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 ոգեղեն արարածների ստեղծման օրը, անապական և անժամանակ է, այսինքն բացառապես իմանալի և աստվածային: Յոթերորդ օրվա այս բացա-*

---

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

331 Յոթ թվի բազմաթիվ մեկնություններ տե՛ս *Յայմաւուրք*, Կ. Պոլիս, 1706, էջ 412-413 (դճժբ-դճժգ):

332 **Եղիշէ**, *Խրատք,* էջ 950:

333 **Եղիշէ**, Մեկնութիւն Արարածոց, էջ 780-781:

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

Երկրորդ. Սամսոնի յոթնագիսակը, իր խորհրդական թվով հայտանշումն է Ս. Հոգու յոթ հատկանիշների: Ակնարկելով Եսայի ԺԱ 2-ը՝ 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 կատիցին, մեռեալ է եւ ոչ կենդանի»[334]: Ուրիշ խոսքով. յոթնագիսակի յուրաքանչյուր ճյուղը Ս. Հոգու «եօթնարփի» շնորհների խորհրդանիշն է. իմաստություն, բանականություն, խորհուրդ (խորհրդազգածություն), հզորություն, գիտություն, բարեպաշտություն, աստվածավախություն[335]: Քանի դեռ 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 հետ[336]: Սամսոնի յոթնագիսակը նման է արարչական շաբաթին, որ ժամանակի նախասկիզբն է. «...խորհուրդ եաթնաւրեայ կենցաղոյս, որով թուով ժամանակս սկսանի, – գրում է Եղիշեն, – եւ անդր ի նա դարձական յոգնապիսութեամբ բազմանալ, եւ ի նոյն թիւ եաթներեկին կատարի. ի միակէն սկսեալ եւ ի մասնականն բազմացեալ, եւ ի նոյն աւարտումն բոլորեալ, եւ ըստ շնորհի արարչութեան միմեամբք զաւրացեալք»[337]: Արարչական յոթներյակը ժամանակի նախասկզբնական միավոր է, որի բազմապատկումից կազմվում է ժամանակի տևական հոլովույթը: Սակայն յոթը ոչ միայն ժամանակի, այլև արարչագործման խորհրդանշան է: Յոթերորդ օրով է ավարտվում արարման գործընթացը: Արձագանքելով Փիլոն Եբրայեցու Արարածոց մեկնության՝ «Քանզի եօթներորդ... 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 սակս բացայայտութեան թուոց», Մատենագիրք հայոց, հտ. Ժ, Անթիլիաս-Լիբանան, 2009, էջ 448-449:

336 Այս կապակցությամբ՝ ս. Իրինեոսի «Ցոյցք առաքելական քարոզութեանց» երկում կարդում ենք. «Իսկ մեր աշխարհը յոթ երկինքներով է շրջապատված, ուր զորությունները, 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. Քյոսեյանը, Երևան, 2008, էջ 11: Ի տարբերություն այս երկուսի, Ափրահատը 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 յամենայնի գոլ յայնժամ»[338] *բառերին, «Վարդապետութիւն ըստ Յովհաննու...» ճառում եղիշեն գրում է. «Վասն որոյ ի միում աւուրն եւեթ հանգիստ սուրբ, որ անուանեալն է շաբաթ, եւ թուականաւ եաւթներեակ. եւ եաւթն թիւդ բերէ զնմանութիւն անծնի, եւ անծինն զանեղի, եւ անեղն ունի զարարչական զաւրութիւնն»*[339]*: Ուրեմն, յոթը ոչ միայն արարչագործման, այլև՛ բուն արարման ավարտն է խորհրդանշում: Ինչու՞, որովհետև յոթն իր բնույթով համերաշխ է միակին. անծին է, անեղ, այսինքն՝ աննյութական, ոգեղեն իրողություն, որն ըստինքյան օժտված է ներուժ արարչական ունակությամբ*[340]*:*

Յոթի հինկտակարանային արարչական այս կարողությունը լիալրվում է նրա նորկտակարանային առաքելությամբ: «Արդ ի վեց աւուրս տեսանի հազար ամն, յորում ամենայն աշխարհս անկեալ էր ընդ ապականութեամբ, – կարդում ենք նույն ճառում, – մինչեւ եկն եհաս թիւ եաւթներեկին՝ զոր ի վեր անդր շաբաթ անուանեաց, եւ հանգիստ զնա համարեցաւ: Այս է գալուստն Տեառն, որ եմուտ դրաւքն փակելովք, եւ սրբեաց եւ մաքրեաց զաղտ վեց աւուրց առաջնոց. եւ անուամբ եաւթներեկին՝ որ է կոյս եւ անծին 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: Երիքովի պարիսպների խորտակումը նմանեցնելով սեփական մեղքերից ձերբազատվելուն՝ հեղինակը գրում է. «Վեց աւր՝

---

338 **Փիլոն Եբրայեցի**, *Մնացորդք ի հայս*, աշխատ. հ. Մ. Աւգերեանի, Վենետիկ, 1826, էջ 111-112: «...եօթն աւուրց թիւ... – դարձյալ կարդում ենք Փիլոնի Արարածոց մեկնության մեջ, – յիշատակ է աշխարհիս լինելութեան, որոյ ծննդականն տօն արարեալ լինի եօթներեակն՝ յայտնապէս ցուցանելով զՀօրն, իբրու թէ՝ Ես եմ և աշխարհի արարիչ՝ և զոչսն ածելով ի գոյանալ...: Եւ արգելու, զեօթն աւուրսն, զի ի միտ առցեն թերէիաւատքն և անհաւանքն զաշխարհիս լինելութիւն...», անդ, էջ 94-95:

339 **Եղիշէ**, *Խրատ,* էջ 1033:

340 Յոթի, իբրև միակի, արարչագործող կարողության մասին Փիլոնի և Եղիշեի դատողությունները հեռավոր արձագանքն են վաղ պյութագորյան 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**, *Խրատ,* էջ 1033:

մի մի նուագ հարկանիցէք. եւ յաւուրն եաթներորդին եաթն անգամ եկեսջիք առաջին աւրինակաւքն. եւ յեաթներորդ աւուրն յեաթն նուագին՝ ուժգնագոյն քան զայլ աւուրցն հարկանիջիք զփողսն. եւ ի գոչիւն բարբառոյ զաւրացդ... պարիսպքն անկեալ կործանեսցին...»[342]*: Յոթի փրկագործող զորությոյն այսօրինակ ընկալումը, նրա հինկտակարանային արդեն հայտնի խորհրդաբանությունը կամրջում է նորկտակարանային խորհրդաբանությանը՝ կանխանշելով նրա նոր կոչումն ու նշանակությունը:*

*Շնորհիվ իր աստվածային բնույթի՝ յոթը նաև գեղեցկության նշանակ է. «...**Թիւդ ձեր գեղեցիկ է.** – կարդում ենք «Վարդապետութիւն...» ճառում, – ահաւադիկ եաթն էք. ի ձեզ տեսանի աշխարհս, միանգամայն եւ տէր աշխարհիս»*[343]*: Սա նշանակում է, որ յոթով պայմնավորված աշխարհի գեղեցկությունը արտացոլումն է բացարձակ գեղեցկության: Յոթը Աստվածության հատկություններից մեկի՝ գերբնական գեղեցկության թվային արտահայտությունն է:*

Սակայն յոթը խորհրդանիշն է ոչ միայն դրականի, այլև՝ երբեմն բացասականի: Իբրև այդպիսին է այն մեկնաբանվում Երիքովի պարիսպների նկարագրության մեջ. «Տիպք աւրինակի էր նա (Երիքովը – Հ. Ք.) բազմադիմի մեղաց առաջին մարդկային բնութեան, – գրում է Եղիշեն, – Երիքով եաթնեկին պարսպաւք ամրացեալ փակեալ կայր. ոչ յԱստուած ապաւինեալ, այլ յորմոցն լայնութիւնն եւ ի բարձրութիւնն. եւ մարդոյս բնութիւնն եաթն մասամբք պարսպեալ էր զարտաքին եւ զներքին շինուածս նորա. երկու աչաւք եւ երկու ականջաւք եւ երկու ռնգացն առուաւք, եւ բերան նորա եաթն մեծամուր խորհրդոց»[344]*: Երիքովի յոթ պարիսպները խորհրդանշում են մարդկային մարմնի յոթ անդամները և համապատասխանաբար՝ յոթ մեղավոր խորհուրդները*[345]*:*

Նվազ ուշագրավ չէ տասի խորհրդաբանությունը: «Վարդապետութիւն...» ճառում, խոսելով հրեից առաջին՝ Արեգ ամսի տասներորդ օրը գառան պատարագը արգելելու մասին՝ հեղինակը հետևյալ կերպ է բացատրում այդ. «Ահա խորհուրդ յայտնի. յոր եթէ կամեսցի ոք, ամենայն իրաւք

---

342 Նույն տեղում, էջ 938:
343 Նույն տեղում, էջ 1036:
344 Նույն տեղում, էջ 938:
345 **А. Гуревич**, նշվ. աշխ., էջ 300-301:

կարասցէ հայել։ Զի տասնեակն ունի զկատարումն թուականին[346]*, եւ թուականն զնիւթական գոյութիւն աշխարհիս։ Զի նիւթականաւն զմարմնականս առցէ ուսումն կատարեալ վարդապետութեան*»[347]*։ Այս տողերը, որ արձագանքն են Փիլոն Եբրայեցու Արարածոց մեկնութեան՝ «Եւ տասներեակն լաւագոյն է քան զհնգեակն. քանզի սա է ամենակատար լիագոյն և վերագոյն թիւ առանձինն իւր իսկ աստուածային խորհրդոց...։ Վասն որոյ և զտասնեակն սուրբս խոստովանէ Մովսէս. բնաւորապէս, զիններեակն՝ լինելութեան թողեալ, և զտասնեակն՝ Աստուծոյ Բանին...»*[348] *տողերի, ցույց են տալիս, որ յոթի նման տասը ևս օժտված է արարչական կարողունակությամբ։ Կազմվելով միավորների հանրագումարից և ներկայացնելով կատարելություն, այն ոչ այլ ինչ է քան Աստուծո միտքը, որ անգոյությունից գոյության է կոչում առարկաները*[349]*։*

Խորհրդաբան նման լայն մեկնության է ենթարկվել նաև տասներկուսը։ «Մեկնութիւն Յեսուայ եւ Դատաւորաց»-ում կարդում ենք. «Երկոտասան վէմքն որ ելին ի գետոյ անտի, նման էր թիւն երկոտասան Առաքելոցն, եւ երկոտասան քարինքն որ իջին անդրէն ի գետն, երկոտասան ազգատոհմացն, որ ոչ կարացին ելանել ի ծովէ մեղաց»[350]*։ Ինչպես տեսնում ենք, տասներկուսի խորհուրդն այստեղ երկատված է. մի դեպքում գետից դուրս եկած տասներկու վեմերը նմանեցվում են տասներկու առաքյալներին*[351]*, իսկ մյուս դեպքում ջրում ընկղմված տասներկու վեմերը՝ հրեից տասներկու ազգատոհմերին, որոնք չկարողացան դուրս գալ մեղքի ծովից*[352]*։*

Նույնքան հետաքրքրական են առարկաների, երևույթների խորհրդաբանական մեկնությունները։ Ուշագրավ է «Գիր-անգիր» հակոտնյայի բացատրությունը։ Պայծառակերպության վայրը՝ Թաբոր լեռը նմանեցնելով

---

346 Ըստ Անանիա վարդապետի՝ «Ժ. որդ թիւդ է կատարումն թուոց միակաց եւ ծնունդ Ե. -կին...», Անանիա Նարեկացի, Սակս բացայայտութեան թուոց, էջ 450: Հմմտ. «Բանք ի խորհուրդ կատարման Ժ. թուին, որ է պատճառ կատարեալ և բարձրագոյն Աստուածութեանն», ՄՄ ձեռ. 9714, 68ա-79ա:

347 **Եղիշէ**, *Խրատք,* էջ 983:

348 **Փիլոն Եբրայեցի**, *Մնացորդք ի Հայս*, էջ 330-331:

349 **Thomson**, նշվ. աշխ., էջ 127, 131:

350 **Եղիշէ,** *Խրատք,* էջ 936:

351 Եկեղեցու ճարտարապետության խորհրդական իմաստը մեկնաբանելիս, Հովհան Օձնեցին նրա տասներկու հիմնավեմերը նմանեցնում է տասներկու առաքյալներին, որոնց վրա է հաստատված հոգևոր եկեղեցին. **Յովհան Աւձնեցի**, Հատուածք բանից Յովհաննու Իմաստասիրի, Մատենագիրք հայոց, հտ. Է, Ը դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 97:

352 Եղիշեի երկերում հանդիպող վերոհիշյալ թվերի, ինչպես նաև՝ երեսունի, հարյուր հիսուներեքի, վեց հազարի խորհրդանշական իմաստի մանրամասն քննությունը, տե՛ս **Thomson**, նշվ. աշխ., էջ 118-138:

երկնքի արքայութիւնը, հեղինակը գրում է, թե լեռան վրա գտնվող աշակերտներին Քրիստոս «ուսոյց... զանգիր աւրէնս 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 չինքեան գրէ զանցաւորս, զի անանցս արասցէ։ Գիրն զվերանալն եղիայի նիւթական պատուականաւքս ասէ. անգրութիւն զերեւումն Տեառն եւ զեղիայեանց»[353]*։ «Գիր» և «Անգիր» իրականությունների 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 պատմությանը, 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 սեփականություն։ Եթե «Գիր»-ը պատմության ընթացքում Աստծո և մարդու պայմանական հարաբերությունը կանոնակարգող, ապա «Անգիր»-ը բոլոր պայմանականությունները ի չիք դարձնող աստվածային իսկության հայտնութեան դրսևորման խորհրդանիշ է։ Մի խոսքով. եթե «Գիրը»-ը նյութական առարկաների պատկերման միջոց է, ապա «Անգիր»-ը՝ հայտնութենական փաստերի (այստեղ՝ Պայծառակերպութեան), որոնք ենթակա չեն ձևական տրամաբանության թելադրած բառային (= գրավոր) պատկերման։ Այս է պատճառը, որ «Անգիր»-ը անդրանցական գոյավիճակի (այստեղ՝ Արքայության հայտնության՝ Պայծառակերպության) խորհրդանիշն է։*

Ինչպես հայտնի է, «միջնադարյան խորհրդանշանը երբեք չի եղել բարոյապես չեզոք։ Խորհրդանշանների նվիրապետությունը միաժամանակ արժեքների նվիրապետություն էր»[354]*։ Այս տեսակետից հատկանշական են Աջ և Ձախ կողմերի խորհրդաբանական մեկնությունները։ «Յերեւումն Տեառն առ Տիբերեայ ծովուն» ճառում, խոսելով առաքելական գործունեության կոչված ձկնորսների և Քրիստոսի հարաբերության մասին, Եղիշեն մասնավոր*

[353] **Եղիշէ**, Խրատք, էջ 973:
[354] **А. Гуревич**, նշվ. աշխ., էջ 303:

*մի անդրադարձով կանգ է առնում Քրիստոսի ցուցումով նավի աջակողմյան հատվածից առատ որս դուրս 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 ինեւդ արկանէք, տիւ է եւ աջակողմ. եւ եթե աջակողմ է՝ անդ գտանէք. եւ իբրեւ 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 Ձախ կողմերի այսօրինակ բացատրությունը համերաշխվում է «Մեկնութիւն Յեսուայ եւ Դատաւորաց»-ում հետևյալ հատվածին. Հեսու Նավեն «զԳարիզին եկեղեցացոյց, եւ զԳեբաղ սարկաւագանոց շինեաց. զոր եւ **անէծս կարդաց ի Գեբաղ, 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 Գեբաղ**»[357]: Այս միտքը հետապնդվում է հեղինակի Արարածոց մեկնության մեջ նմանապես. «…**ձախակողման** ևւթեանն Կայենի **հակառակ վարուք**, որ ի հասանել թուոյն յեւթներե[ա]կ՝ ճեղքեցան յԱդդայն եւ ի Սելլայն, ուր եւ **կրկին սպանութիւն** եղեւ: Իսկ ի **յաջակողմն**, բարին յաղթող եղեալ՝ առաւելու եւս յԵնովք զաւրացեալ՝ լինի հաճոյ Աստուծոյ…»[358]: Աջի և Ձախի այս խորհրդաբանությունը, որ հայտնի էր նաև բյուզանդական մատենագրության մեջ[359], հիմնված է Ավետարանական այն խոստումի վրա, ըստ որի, արդարները պետք է զբաղեցնեն Աստծո աջ կողմը, իսկ չարերը՝ ձախ (Մատթ. ԻԵ 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 Ձախի հակադրումը իր բնույթով վախճանաբանական է: Ձախակողմը չարի, 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:

դրականի մարմնավորումն է[361]: Կողմերի այսօրինակ ընկալումների ակունքը ըստ երևույթին նաև Փիլոն Եբրայեցու Արարածոց մեկնության այն հատվածն է, ուր՝ «Ընդէ՞ր յԱդին յարևելս կոյս տնկել ասի զդրախտն» հարցին հետևյալ պատասխանն է տրվում. «...այն, որ յարևելից կողմանէն, աջ գոլ ասի աշխարհիս մասունք, իսկ որ յարևմուտս կոյս՝ ահեակ: ... Յորժամ ասէ, զի թէ յաջ կողմն գնասցեն, ի տիւ և յարեգակնդ, իսկ եթէ յահեակ, յերեկս կոյս ի խրթնին...»[362]: Ուրեմն, Աջ և Ձախ կողմերի եղիշեի բնորոշումները պայմանավորված են Աջի, իբրև արևելյան կողմի՝ դրախտի և ձախի, իբրև արևմտյան կողմի՝ դժոխքի զետեղարանի փիլոնյան ընկալմամբ: Ինչպես Փիլոնի, այսպես էլ եղիշեի մոտ աջակողմը լույսի, իսկ ձախակողմը խավարի խորհրդանիշ է: Այս է պատճառը, որ Աջ և Ձախ 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 գեղագիտությանը:

Նվազ հետաքրքիր չէ երկնքի և երկրի (աշխարհի), որպես Աստծո արարչագործության մասին պատմող Գրքի, մեկնաբանումը. «...եւ երկին եւ երկիր, որ իբրեւ զպնակիտս առաջի կայ եւ ընթեռնումք զայնոսիկ. Երկինք պատմեն զփառս Աստուծոյ եւ զարարածս ձեռաց նորա պատմէ հաստատութիւն երկրի...»[363]: «Աշխարհ-Գիրք» զուգահեռը համահունչ է վաղ բյուզանդական գրականության մեջ առկա այլաբանական նույնաբնույթ պատկերին[364]: Աշխարհը մեկնաբանվում է, որպես աստվածային հայտնությունն իր մեջ անթեղած Ս. Գրոց այլակեցություն, որպես Ս. Գրոց նյութական կրկնապատկերը կամ հայելացումը: Այստեղից հետևում է, որ հայտնության

---

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

362 **Փիլոն Եբրայեցի**, *Մնացորդք ի հայս*, էջ 5: Այս կապակցութեամբ Գրիգոր Լուսավորչի Վարդապետության մեջ կարդում ենք. «Իսկ աջ անկիւնն՝ ցուցանէ զզաւրութիւն աջոյ բազկի. աջովն զուրախութիւն արդարոցն զուարթութեան՝ պարգեւացն պատրաստելոց պսակացն զարդուն ցուցանէ: Իսկ ահեակ անկիւնն՝ զտանջանսն նշմարեցուցանէ զմեղաւորացն». տե՛ս **Ագաթանգեղոս**, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 1527, հմմտ. **Գրիգոր Տաթևացի**, *Գիրք հարցմանց*, էջ 493, նաև՝ էջ 738, ուր տրվում է աջ և ձախ կողմերի աստվածաբանական վերլուծումը: «Ձախակողմամբն նշանակէ զաշխարհիս վայելսն, որ է առօրեայ և ժամանակաւոր, – ասում է Բարսեղ Ծնորհալին, – և աջակողմամբն զգործս բարեաց և առաքինութեան, որ նշանակէ զկեանսն յաւիտենականս». տե՛ս Բարսեղ Ճոն Ծնորհալի, *Մեկնութիւն սրբոյ Աւետարանին, որ ըստ Մարկոսի*, Կ. Պոլիս, 1826, էջ 401:

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

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

խորհրդանշան Ս. Գրքի[365] *հայելացումը հանդիսացող նյութական աշխարհը Աստծո արարչագործ զորության հայտնությունն է*[366]*:*

Տեսական-գեղագիտական մտքի ուսումնասիրությունից զատ, խորհրդաբանական 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 գուպարման դրվագը, ուր լուսաբանելի է խորհրդաբանական հետևյալ զուգահեռը. «հին առյուծ (սատանա) = Նոր Առյուծ՝ «կորիւն առիւծու»[367]*, Սամսոն (Քրիստոս)»: Ներկայացնենք զուգահեռի առաջին երկու հակադիր բաղադրիչների՝ Եղիշեի մեկնաբանությունը. «Եւ անդ էր շնապէս մի յառիւծուց. գոչեաց եւ յարձակեցաւ ի վերայ նորա: Առիւծ առիւծոյ պատահեցաւ. մինն հինաւուրց լի չարութեամբ, եւ մինն այն ինչ կորիւն առիւծու մատաղ յաւուրց, եւ լի երկնաւոր զաւրութեամբն. հին առիւծն գոչէր մեծաձայն ահ արկանելով մատաղ կորեաննն. իսկ նա զաւրութեամբ մռնչէ՝ քամահելով զանոյժ բանս, եւ փափուկ մարմնովն հեղձուցանէր: ... Բազում գունդք դիւացն ընդ նմա եկեալ յաւգնականութիւն եկին մտին յառիւծն գազանացեալ. մռնչեաց ընդդէմ եաւթնագիսակ մանկանն: Իսկ նա իբրեւ զուխտաւոր քահանայ՝ զաջն ձեռն դնէր ի վերայ գլխոյն եւ զահեակն արկանէր զներքին կզակաւն. ի գիրկս իւր առեալ հեղձուցանէր զերեւակի սրտմտութիւնն, եւ թմբրեցուցեալ զանմահ չարութիւնն՝ ընդ նմին եւ զշունչ գազանին քաղեալ հանէր... ոչ բրաւ ջախջախեալ եւ սրով հատեալ՝ զգեղեցիկ բնութիւն առիւծոյն ոչ ապականէր, որ էր խորհուրդ բոլոր աշխարհիս»*[368]*: Վկայաբերված հատվածով բացահայտվում է առաջին բաղադրիչի բազմաշերտ այլաբանությունը. դիվաբնակ առյուծը ոչ միայն չարիքը («զերևակի սրտմտութիւն») մարմնավորող սատանան է, այլև «խորհուրդը» «բոլոր աշխարհիս»: Եթե հին առյուծն, իբրև բացասական սկիզբ չարիքի*[369]*, ապա երկատված, բայց բնությամբ չաղարտված 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 կեցությունը ստանալով ճշմարիտ գեղեցկությունից, իր բոլոր համամասնությունների մեջ արտացոլում է հոգևոր գեղեցկությունը»: **В. Бычков**, նշվ. աշխ., с. 80:

367 Ծննդ. ԽՌ 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. «Անգէն Սամսոն յաղթեաց եւ սպան զառիւծն գազան: Ջէն ի ջուրց զգեցաւ երկրորդ Ադամ (Քրիստոս – Հ. Ք.), կապեաց ընկեաց յանապատին զայն առիւծն՝ որ ի սկզբանէ սատակեաց զազգս մարդկան: Սամփսոն զմահ առիւծուն ոչ ***յայտնեաց ծնողաց իւրոց. Տէր մեր յայտ յանդիման քարոզեաց զբեկումն անմահ առիւծուն,***[370] *եւ մեզ տուաւ իշխանութիւն տակառ մարմնով կոխել զդաժանութիւն 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) խորհրդանիշն է: Ըստ երևույթին, խորհրդաբանական այս ընկալումն է ընկած ինչպես խաչելության 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 խորհրդանիշն է*[372]*:*

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 «քաջալերեցարուք, զի ես յաղթեցի աշխարհի» (Յովհ. ԺԶ 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,** *Մեկնութիւն Արարածոց, էջ 886:*

371 **Եղիշէ,** *Խրատք,* էջ 948:

372 *Բառարան Սուրբ Գրոց*, էջ 49, «Առիւծ»: **А. Гуревич**, նշվ. 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 պատկերագրության պատմությունից (Վաղ շրջան)», *Հայկական արվեստ, 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. Զ. Զաքարյան**, «Դանիելի» պատկերագրության 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 վայրաւք եւեթ կարեն շրջել, զառաւրեայ փոշի ծաղկանցն ի նիւթ մեղուագործութեանն փութան մատուցանել։ Առաքեալքն անթեւք եւ թեւաւորք՝ զհեռաստանն իբրեւ մատաւորս մեղրագործեցին։ Զի՞նչ ծաղիկք պատուական իցեն, զոր ոչ յԱռաքեալսն տեսանիցես. զհին աշխարհս նորոգեցին, որպէս մեղուքն զմեռեալ առիւծն նոր ծաղկաւք նորոգեցին»[373]*։ Ինչպես մեղուներն են նորոգում առյուծին՝ նրա մեջ մեղր պատրաստելով, այնպես էլ առաքյալներն են Ս. Հոգու մեղրով նորոգում «զմեռեալ առիծն», 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 լոկ իրենց «զգաւառին վայրաւք եւեթ... շրջել» և «զառաւրեայ փոշի ծաղկանցն ի նիւթ» հավաքել, ապա առաքյալները, լինելով «անթեւք եւ թեւաւորք՝ զհեռաստանն իբրեւ մատաւորս մեղրագործեցին», այսինքն՝ որևէ վայրով չսահմանափակվելով, աշխարհի չորս ծագերը գնացին և «պատուական» ծաղկանց (Ս. 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։ Էության կամ երևույթի, տարբերության և նմանության այսօրինակ համատեղումը հնարավորություն է տալիս բացահայտել մասնավորաբար՝ սուրբգրային մեկնություններին հատուկ հակադրամիասնական և հակօրինական (անտինոմիկ) սկզբունքների բուն ակունքները։ Այլաբանական իրողությունների խնդրո առարկա հակադրամիասնությունը մեկնողական հակօրինակության վաղագույն նմուշներից է։ Ի տարբերություն ավելի

---

373 **Եղիշէ**, *Խրատք,* էջ 949:

374 Ըստ երևույթին, այս պատկերն է աչքի առջև ունեցել Համամ Արևելցին (Թ դ.) Առակաց մեկնության հետևյալ տողերը շարադրելիս. «Սքանչելի մեղուս աստուածային աւրինացն փափագաւղք եւ բերող աստուածային ծաղկացն՝ աստուածախաւս մարգարէք եւ առաքեալք: Արդ, առ այնպիսիսն յղէ մեզ իմաստունս, ասելով՝ ե՛րթ առ մեղունն գործասէրն, որք բժշկեցին զհիւանդութիւն բնութեանս քաղցրախաւս քարոզութեամբն», տե՛ս **Համամ Արեւելցի**, Մեկնութիւն Առակաց Սողոմոնի, էջ 465:

ուշ (գերազանցապես քաղաքական նկատառումներով) հանդես եկած դավանաբանական հակօրինակության, այն հայտանշում է միջնադարում լայնորեն կիրառվող այլաբանական մտակառուցման «պարադոքսալ» բնույթը։

Միջնադարյան կերպարվեստի խորհրդանշական առանձնահատկությունների բացահայտման տեսակետից դարձյալ հետաքրքրական է Գոտու, Գավազանի, Կոշիկի և Ճրագի հետևյալ այլաբանությունը. «Դարձեալ ասելով գաւտիք ընդ մէջ եւ կաւշիկ յոտս, ցուպ ի ձեռին, ճրագունք լուցեալք, ամենեքեան այսք նշանակք են արուեստեան պնդութեան՝ առժամայն յելս գաղթին փոյթք, իսկ առ յապա՝ գաղութ լինել ի բնաւ աշխարհիս կենաց։ Քանզի գաւտիքն ուսուցանեն զարիական պատերազմն, եւ ցուպքն զարքունեանն եւ զխրատականն. իսկ կաւշիկքն զաներկիւղութիւն ճանապարհին՝ անվնաս գնալով ի վերայ թիւնաբեր սողնոց. եւ լուցեալ ճրագունքն զանշէջ մտաց մարդոյն լուսաւորութիւն, որ զտէր խորհրդոյն ի հեռաստանէ իբրեւ ի մատոյ տեսանէ...»[375]։ *Գոտու, Գավազանի, Կոշիկի և Ճրագի այսօրինակ բացատրությունը մասամբ բխում է Աստվածաշնչից։ Գոտին արիության, զգոնության, տոկունության, համբերության և ողջախոհության խորհրդանիշ է*[376]։ *«Գաւտիք ընդ մէջ» արտահայտությունը նշանակում է պատրաստվել գործի*[377]։ *Գավազանը ոչ միայն իշխանության և խրատի խորհրդանիշն է*[378], *այլև «խորհուրդ կրկին ունի ցուցանել զճշմարտութիւնն. նախ հովուական, և ապա վարդապետական», ասված է Ներսես Շնորհալու Բարձրացուցեքի մեկնության մեջ*[379]։ *Կոշիկները՝ ապահով ընթանալու, չարը խափանելու*[380], *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 Տիբերական ծովում ձուկ որսալու մանրամասները, Եղիշեն գրում է. «Եւ քանզի թուով են երկոտասանք, եւ երկու են լարք ուռկանին, եւ չորք ծագ լարացն, յորոց երեք երեք զմի մի ծագ առնուն. քանզի

---

375 **Եղիշէ**, *Խրատք,* էջ 984:

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

377 *Բառարան 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 ճանապարհների խորհրդանիշ. տե՛ս **А. П. Каждан**, *Византийская культура*, Москва, 1968, с. 165:

381 **Եղիշէ**, Խրատք, էջ 939:

երեք կրկինդ է անվթար հաստատութիւն. մի կողմն ընդ արեւմուտս, միւսն զոյգ նմին ընդ արեւելս, եւ երկուսն ընդ հիւսիս եւ ընդ հարաւ: Եւ բոլորակ պարուրաձեւ զամենայն աշխարհս ի ներքս առեալ փակեցին... ասացից քեզ եւ զուռկանն եւ զուռկանաւորսն, եւ զորս ձկանցն ի քէն ոչ թագուցից... ***ծովն***[382] ***աշխարհս է, ուռկանն քարոզութիւն Տեառն, ծագք ուռկանին չորք Աւետարանք, ուռկանաւորք երկոտասան Առաքեալքն, որոք ձկանցն ամենայն ազգք հեթանոսաց. իսկ խանձոցն ի միջին մարմին եւ արիւն տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի. եւ միջոցք ամենայնի՝ հաւատք ճշմարիտք»***[383]: *Այլաբանական այս բացատրությանը հետևում է Ձկնորսության ընդհանրական խորհրդի մեկնությունը. Ձկնորսությունը Աստծո և մարդու մերձեցման խորհրդանիշն է. մերձեցում, որ իրականացվում է մի կողմից Հոգու զորության, այն է՝ Աստծո «վերոյ ի վայր» խոնարհումով, այսինքն՝ մարմնացմամբ ու տնօրինական գործունեությամբ, և մյուս կողմից, մարդկային հավատի «ներքոյ ի վեր» ուղղումով, որ «ըստ իմանալի խոհականութեանն զերկրաւորսս յերկնայինսն մերձեցոյց»*[384]: *Վերին և ստորին իրականությունների մերձեցման նպատակը մարդու ոգեղինացումն ու փրկությունն է:*

Եղիշեի վերոբերյալ մեկնաբանությունները օգնում են ճիշտ հասկանալու այլաբանական այն իմաստը, որ տրվել է Պայծառակերպության, Ձկնորսության, խաչելության պատկերագրությանը հայ միջնադարյան կերպարվեստում:

դ. Լույսի և գույնի աստվածաբանությունը «Բարեբանեցէ՛, որ ետ զիմաստս լուսոյ»[385]

«Լույսի բնույթը երբեմ չի բացատրի մանկանացուն, իսկ եթե նույնիսկ կարողանա այդ անել, նա նույնման ֆիչ ընկալված կլինի ոռման լույսը»[386]

Միջնադարի քրիստոնեական աստվածաբանության կենտրոնական պահերն են դրսևորում լույսի և գույնի վերաբերյալ հայ հեղինակների զանազան խորհրդածություններն ու մեկնաբանությունները: Դրանց ամբողջացումն ու արժևորումը հնարավորություն կտա ըստ կարելվույն առավել համակողմանիությամբ ու խորությամբ վեր հանել մշակութային իրակու-

---

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

383 **Եղիշէ**, *Խրատ,* էջ 1042:

384 Նույն տեղում, էջ 1045:

385 Ժամագիրք Հայաստանեայց սուրբ եկեղեցւոյ, 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 գլխավորապես պայմանավորված է նրանով, որ լույսն իր բնէությամբ գերազանցապես հայտնութենական է, իսկ գույնը՝ աստվածաբանական: Լույսի մեկնաբանությունը նյութի թելադրած պահանջով իրագործվում է խորհրդաբանորեն, իսկ գույնինը՝ իմացաբանորեն: Սակայն աստվածաբանական գրականության 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 համաձույլ ամբողջությունը, լույսից են սկիզբ առնում գույները, որոնց ինքնակա գոյատևումն իսկ դարձյալ պայմանավորված է լույսով: Լույսի և գույնի այս նյութական, տեսանելի հարաբերությունից են ծնվում տեսական այն մեկնաբանումներն ու թափանցումները, որոնք տարտղնված են հայ 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 Բահաղի, հինեգիպտական Ռայի, իրանական Ահուրա Մազդայի, ինչպես նաև՝ Պլատոնի պատկերագծած գաղափարների՝ Արեգակի ու Շնորհի հետ: Մասնավորաբար, Պրոկղի նորպլատոնյան իմաստասիրության միջնորդությամբ, այդ ըմբռնումներն այս կամ այն չափով մուտք են գործել քրիստոնեական ավանդույթի մեջ (Դիոնիսիոս Արիսպագացի, «Յաղագս երկնային քահանայապետութեան» ԺԵ, «Յաղագս աստուածային անուանց» Դ)[388]*: Լինելով հոգևոր կեցության պայման՝ իր*

---

387 **А. Лосев**, “Первозданная сущность, ” *Книга ангелов. Антология христианской ангелологии*, 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, Asglepius, 41) կարդում ենք. «Քո լույսով փրկվածներս, մենք ուրախանում ենք նրանով, որ

«անմարմին», «ոչ առարկայական բնույթի հետևանքով լույսը հաճախ նույնացվելով մեկնաբանվում էր որպէս գիտակցության խորհրդանիշ»: Լուսային խորհրդանիշը տարբերվում է գունայինից: «Լույսի խորհրդանիշը խիստ ընդհանուր և հիմնարար է. այն իր արմատներով հասնում է ինչպես լույսի բնական իմաստի ընդերքը, այնպես էլ մշակույթի ամենախորին շերտերը: Գույնի խորհրդանիշը ավելի մասնակի և բազմաբնույթ 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 բնագավառին*[390]*: Պլատոնը լույսը համարում է խորհրդանշան և Բարիքի զգայականորեն ընկալելի մանրապատկեր: Բարիքը նույն լույսն է, բայց ոչ զգայական, այլ՝ մտային*[391]*: Բնական լույսը լոկ թույլ արտացոլումն է հոգևոր լույսի: Այս հիմամբ Պլատոնը լույսը նմանեցնում է Աստծուն, քանզի ինչ որ է արևը տեսանելիի մարզում, նույնն է այն մտայինի և հոգևորի մարզում*[392]*: Լույսի պլատոնյան դրույթն իբրև հայտնություն որոշակի ազդեցություն է ունեցել լույսի միջնադարյան աստվածաբանության վրա*[393]*: Նորպլատոնական իմաստասիրության մեջ այն վերափոխվում է լույսի արտահոսքի (էմանացիա) իբրև աստվածային եռանդի, ինչպես նաև՝ այդ եռանդի արարչագործող հատկության վերաբերյալ համակարգված վարդապետության: Պլոտինն ասում է. «Աստված արևի նման հոգևոր լույս է տալիս», որի ընթացքում,*

Դու լիովին մեզ ցույց տվեցիր Քեզ, մենք շնորհակալ ենք Քեզ, որ տակավին գտնվելով մեր մարմինների մեջ, մեզ աստվածներ դարձրեցիր Քեզ հայելու միջոցով: Մենք եկել ենք ճանաչելու Քեզ, ո՛ մարդկային կյանքի լույս, մենք եկել ենք ճանաչելու քեզ, ո՛ բովանդակ գնոսիսի լույս....» տես **Г. Ионас,** Гностицизм, С. Пб., 1997, с.166:

389 **Е. И. Мостепаненко**, “Свет как эстетический феномен”, *Философские науки*, 1982, N 6, с. 95-96.

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

391 Պլատոնի «Հանրապետություն» երկում արտացոլված է «արեգակ-լուսեղեն միտք, իմացություն» խորհրդական համաբանությունը. տե՛ս Респуб. 508 D:

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

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

արարում է բնությունը և գոյություն ունեցող ամենայն ինչ[394]*։ Նա լույս է համարում Նուսը (Միտք), 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 ներկայության*[395]*։ Բնորոշելով այս հանգամանքը՝ Վլ. Սոլովյովը նկատում է. ի հակակշիռ բիրտ նյութի՝ լույսը Մտքի նախասկզբնական իրողությունն է, այդ առումով նա բնության մեջ գեղեցկի նախասկիզբն է*[396]*։*

Լույսի գոյաբանական 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 մեկը[397]*։ 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» (ο[ρασις)։ 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 ἑώρα τὴν

---

394 Լույսի ստեղծարար այս հատկությունը Եղիշեն բնութագրում է «լոյս փափուկ, արարող» արտահայտությամբ. տե՛ս Եղիշէի մատենագրութիւնք, էջ 229:

395 **Е. И. Мостепаненко**, նշվ. աշխ., էջ 91:

396 Նույն տեղում, էջ 93:

397 «Լուծմունք բնութեան գրոյն Նեմեսիոսի», ՄՄ ձեռ. 621, 115ա: Ի դեպ, ըստ Նեմեսիոս Եմեսացու՝ աչքն օժտված է նաև ներգործելու ունակությամբ: «Եւ դարձեալ, ունակութիւն՝ որպէս տեսողականն, ներգործութիւն՝ տեսանելն, իսկ գործարան, որով ներգործեմքն, որպէս ակն եւ հարստութիւն...». **Նեմեսիոս Եմեսացի**, *Յաղագս բնութեան մարդոյ*, էջ 250:

φωνὴν = *«Ամենայն ժողովուրդն տեսանէր զձայնն»*[398]*։ Անշուշտ այս տեղիի վկայակոչումով Փիլոնը նկատի ունի ներքին տեսողութիւնը*[399]*, որով օժտված ճգնակեացներն արժանանում են աստուածատեսութեան և աստուածճանաչողութեան*[400]*։ Տեսողական գործարանի շնորհիվ է, որ ադամորդին հաղորդակից է դառնում նյութական և հոգևոր լույսին*[401]*։*

---

398 Այս ըմբռնումն արձագանք է գտնում Վարդան Արևելցու մեկնաբանության մեջ. ««Ամենայն ժողովուրդն տեսանէր զձայնն Աստուծոյ»: Եւ այս յիրաւի. քանզի Աստուծոյ խաւսքն չէ լոկ բայք եւ բառք, այլ գործ է կատարեալ, վասն որոյ ի դէպ է մարդկային խաւսից լսելի գոլ ականջաց, իսկ Աստուծոյն՝ տեսանելի աչաց, որ հաւատարիմ եւ ճշմարիտ է, քան զլուր ականջաց» (**Վարդան Արևելցի**, *Ճառք, Ներբողեանք*, աշխ. Հ. Քյոսեյանի, Երևան 2000, էջ 43): Այս ըմբռնումը ներկա է նաև Պետրոս արք. Բերդումեանի հետևյալ տողերում. ««Եւ դարձայ ես տեսանել զձայնն» (Ա 12): Այս է իմանալ մտօք թէ զինչ իցէ ձայնն՝ ուստի՞ գայ, և զի՞նչ խօսի: Այսպէս Ելից Բ 16, բոլոր ժողովուրդն տեսանէր զձայնն, այսինքն լսէր եւ իմանայր: Չի տեսութիւն հաւաստագոյն գոլով ըմբռնումն այլոց զգայութեանց՝ առ նա վերածի. և զի միտքն՝ որ է իմանալեաց տեսօղ, զամենայն զգայութեանց առարկայսն իբր թէ տեսանէ: Եւ զի՝ ձայնն էր իմանալի, վասն որոյ ասէ. Դարձայ տեսանել զձայնն. այսինքն՝ մտօք իմանալ». տե՛ս **Աղամալեան Պետրոս**, *Մեկնութիւն Յայտնութեան ս. Յովհաննու առաքելոյ համառօտեալ ի զանազան մեկնչաց ի Պետրոսէ արքեպիսկոպոս Նախջուանցւոյ Աղամալեան Բերդումեանց*, Կալկաթա, 1846, էջ 12:

399 Այս մասին են վկայում Փիլոնի երկերից մեկի միջնադարյան լուծմունքի հետևյալ տողերը. «Չի ամենայն, որ տեսանէ մտաց աչաւքն. Լուծմունք. Մտաց աչքն յոլով տեսական զաւրութիւն ունի. ետես Աբրահամ ոչ միով մասամբ, այլ՝ բոլորիւ: Քանզի ոչ այսպէս յայտնեաց Աստուած. Լուծմունք. Ոչ թէ զգալի աչացս յայտնեաց Աստուած տեսութիւն, թէպէտ եւ համազաւր է. այսպէս միով անուամբն եւ աչք եւ տեսական կոչին, այլ իմանալոյն...», «Լուծմունք Փիլոնի՝ Աստուած մեր հուր ծախիչ», ՄՄ ձեռ. 2059, *132բ* [Լուծմունք Փիլոնի] Աստուած մեր հուր ծախիչ:

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

401 Փիլոնյան գաղափարների հետևողությամբ՝ տեսողությունը բարձր են գնահատում նաև ս. Բարսեղ Կեսարացին և ս. Գրիգոր Նյուսացին (տե՛ս, **В. В. Бычков,** *Византийская эстетика. Теоретические проблемы*, с. 84-85): Այսպես, վերջինս իր Երգ երգոց-ի մեկնության մեջ ընդգծելով աչքի կարևորությունը, գրում է. «Աչաց… է գործ տեսանելն, յաղագս որոյ ըստ տեղւոյն դրից քան զամենայն զգայութիւնսն գեր ի վերոյ կան՝ յառաջնորդութիւն ամենայն մարմնոյ կարգեալք ի բնութենէս». ՄՄ ձեռ. 1013, 114բ, տե՛ս **Լ. Վ. Հովսեփյան**, *Աստվածաշնչի «Երգ երգոց» գրքի միջնադարյան հայկական մեկնություններր (թարգմանական և ինքնուրույն՝ Ե-ԺԵ դդ.)*, Երևան, 2004 (թեկն. դիս. անտիպ), էջ 48: Տեսողությունը լսողությունից նախընտրելի է համարում Իսահակ Ասորին նմանապես. **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 որպես արարչության առաջին և վերջին օրերը լցնող լույս», որպես «կատարյալ և մտավորբանական արարչական իդեաների ծնող ու Արարչի հայտնություն». տե՛ս **Շահե ծ. րդ. Անանյան,** Հուդայահելլենիստական մեկնարվեստի 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 Երրորդութեան» (=Յաղագս հաւատոյ) ճառում ասում է. «Լոյս է Հայր, վասն զի՝ Աստուած լոյս է. (Ա Յովհ. Ա ֆ), լոյս է եւ Որդին. Ես եմ լոյս աշխարհի (Յովհ. Ը ւշ)։ Եթե ոչ էր լոյս եւ Հոգին Սուրբ, ոչ արդեւք ասէր Պաւղոս. ԶՀոգին մի՛ շիջուցանէք (Ա Թեսաղ. Ե ւթ)»[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 էութիւն, մի գոյութիւն, մի բնութիւն», այլև «մի լոյս» որակումով*[403]*։ Երեքության և միության գաղափարի առավել նկարեն օրինակ է համարվում Արեգակը։ Նրա բաղադրամասերի առանձնահատկության և ընդհանրականության վկայակոչումով դավանաբան հեղինակները որոշարկում ու սահմանում են հայ եկեղեցու որդեգրած երրորդաբանական հրամանակարգը։ Այս կապակցությամբ, Վարդան Այգեկցու «Գիրք հաստատութեան և Արմատ հաւատոյ» դավանաբանական աշխատության մեջ կարդում ենք. «Արդ, այս ոչ հատանէ զբնութիւնն, այլ զանձնաւորութիւնն ամբողջ պահէ, զոր պարտ է յառաջ քան զմիաւորելն բաժանել եւ նախ քան զբաժանելն միաւորել, եւ արագապէս ասել՝ երեք եւ մի, մի եւ երեք, որպէս արեգակն զի է նիւթ եւ լոյս եւ հուր...»*[404]*։*

Խոսելով Դիոնիսիոս Արիսպագացու աստվածաբանության մասին՝ ս. Գրիգոր Տաթևացին ներկայացնում է Արեգակի երրորդաբանական հետևյալ ընդարձակ բացատրությունը. «...աստ այլապէս բաղդատի արեգակն սրբոյ Երրորդութեանն ըստ այսմ օրինակի։ Զի՝ մի արեգակն սկիզբն է Բ լուսոյն. այսինքն դեղնին և սպիտակին։ Եւ է Հօր պատկեր բոլոր արեգակն։ Եւ Որդւոյ պատկեր՝ լոյսն դեղին։ Եւ Հոգւոյն պատկեր՝ լոյսն սպիտակ։ Եւ յատկութիւն արեգականն յայտնի է, զի սկիզբն է Բ լուսոյն։ Նոյնպէս Հայր է սկիզբն Որդւոյ ծննդեան և Հոգւոյն բղխման։ Իսկ հասարակութիւն երկու լուսոյն. նախ՝ զի ի միոյ սկզբնէ են։ Ե՛ւ Որդի, և՛ Հոգի ի Հօրէ։ Երկրորդ դարձեալ Բ լոյսքն սփիւռ և տարածք են, զի անմարմին են ծնունդ եւ բղխումն։ Երրորդ՝ եւ զի

---

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

403 Նույն տեղում, էջ 85:

404 **Վարդան Այգեկցի**, *Գիրք հաստատութեան եւ արմատ հաւատոյ*, աշխ. Ծ. բի. Հայրապետեանի, Ներածությունը Յ. Քէօսէեանի, Երևան, 1998, էջ 77:

նոյն են բնութեամբ...։ Եւ արդ՝ զի հասարակ են էութեամբ և յատուկ առանձնաւորութեամբ, յաղագս որոյ զանազանելի 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 ընդունողաց ծնանի Քրիստոս ի սիրտս մեր։ Երրորդ՝ դեղին լոյսն ստեր ունի՝ և սպիտակն ո՛չ։ Զի ընդ ժամանակաւ եմուտ և զստեր օրինացն կատարեաց։ Չորրորդ՝ մանր փոշին ի շո՛ղն երևի։ Եւ զմասնաւոր խորհուրդս բանն յայտնեաց։ Հինգերորդ՝ զարեգակն արևն ցուցանէ։ Եւ զՀայր Որդի յայտնէ»[405]*։ Ի տարբերութիւն դեղինի՝ «...սպիտակ լոյսն առաւել թափանցիկ է, որպէս ընդ ամպս և յայլ նիւթս։ Եւ հոգւոյն շնորհք իջանէ ի մեղաւորս և լուսաւորէ...»։ Ի դեղին լուսոյն տեսանեմք զսպիտակ լոյսն։ Այսպէս և մարգարէն ասէ. «Լուսով քո տեսանեմք զլոյս» (Սաղմ. ԼՀ ։)։ Այս է, զի Հոգին Սուրբ Որդւով պարգևի 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 գնահատումով Տաթևացին արձանագրում, ի մի է բերում դավանական աստվածաբանության այն ձեռքբերումները, որոնք կարևոր դեր են կատարում երրորդական հրամանակարգում։ Ի մտի ունենալով Ս. Երրորդության տնօրինական գործունեությունը, լուսային որակների «տարրաբանությամբ» նա (հավատարիմ 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 Եբրայեցու, Խոսրով Անձևացու և այլոց վրա*[407]*, աչքի առջև ունենալով Եփրեմ Ասորու «... ոչ էր անփոփ եւ ժողով (լոյսն - Հ. Ք.), այլ տարած և սփիւռ էր*[408]*», Սեբերիանոս Գաբաղացու «Աստուած... պարզ և սփիւռ էութիւն է»*[409] *արտահայտությունները լույսի անճառելի բնէությունը կազմող ելնելու՝ ճառագումի վկայակոչումով, նա ցույց է տալիս Որդու ծննդյան և Ս. Հոգու բաման ոգեղինությունը։*

---

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

406 Նույն 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 **Սեբերիանոս Եմեսացի Գաբաղացի** *եպիսկոպոս, 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 միջոցով[410]*: Լույսի երանգների 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 մարգարեների (Հին Կտակարան առավոտյան), այնպես էլ Կույսի, Բանի մարմնավորման, առաքյալների ու Եկեղեցու մեջ մինչև օրս (երեկոյան):*

Լուսային երրորդաբանության այս նույն ըմբռնումն է ընկած Տոմարի մեկնությունների 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 սքանչելի **լոյսն փառաց**»*[412]*, Նարեկի «**լուսովդ փառաց վերածածկեցեր**»*[413]*,*

---

410 Ըստ բնագիտական այդ համոզման համար հիմք դարձած մի ավանդության՝ Աստված Ծննդոց գրքում նկարագրված առաջին անեղական լույսից՝ Արփիից լույս է տվել անլույս արևին, լուսնին և աստղերին: Սրա մասին, ի թիվս մի շարք հեղինակների, Վարդան Արևելցին գրում է, որ՝ «լոյսն խզածն է յարփւոյն. և եհատ զնա յերիս մասունս, և յամանս բազումս, յարեգական, և ի լուսին, և ի բազմութիւն աստեղաց». տե՛ս **Վարդան Արևելցի**, Հաւաքումն Պատմութեան, Վենետիկ, 1862, էջ 3:

411 «Տօմարի մեկնչէն», ՄՄ ձեռ. 2080, 122ա:

412 **Ագաթանգեղոս,** *Պատմութիւն հայոց*, էջ 1412:

413 **Գրիգոր Նարեկացի**, Մատեան..., էջ 76, Բան Ե բ:

*«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, բազմապարգեւ թագաւոր, կենաց պատսպարան, լուսոյ **կերպարան**»[417], «Անգծագրելի **կերպարան** լուսոյ»[418] արտահայտությունները: Սրանց հետ գոյաբանորեն աղերսված է «լույս հագնելու» կամ «լույսով զգեստավորվելու» գաղափարը, որն իր արտահայտությունը գտնում է «... **զփառաց** լուսոյ **զպատմուճանն** արժանի լինիջիք **զգենուլ**...»[419], «... **զանանց** լոյսն **զգենուն** եւ զանապական գեղ կերպարանացն»[420], «... մկրտեալքն **լոյս զգենլոց են...**»[421], «...մարդոյ լոկոյ անհնարին է զայսպիսի **պայծառութիւն լուսոյ զգենուլ**»[422] բառերում, որոնց հիմքում («Քրիստոս=լույս» համաբանությամբ[423]) ընկած են պողոսյան «Զգեցցուք զզէն լուսոյ (Հռոմ. ԺԳ ւշ), «Զգեցարուք զՏէր Յիսուս Քրիստոս» (ԺԳ 14), «Որք միանգամ ի Քրիստոս մկրտեցարուք, զՔրիստոս զգեցեալ էք» (Գաղ. Գ շէ) խոսքերը:*

Բերված վկայություններից ուշագրավ են «զանանց լոյսն զգենուն եւ զանապական գեղ կերպարանացն», «մկրտեալքն լոյս զգենլոց 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 կատարելագույն կեցություն և վառ լույս է[424]: 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, ԺԴ ա:

416 Նույն տեղում, էջ 358, ՇԷ ա:

417 Նույն տեղում, էջ 507, ՁԲ ա:

418 Նույն տեղում, էջ 556, ՂԲ ե:

419 Ագաթանգեղոս, էջ 1412:

420 Նույն տեղում, էջ 1471:

421 Նույն տեղում, էջ 1663:

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

423 Այս համաբանությունը խորհրդաբանորեն հարաբերվում է Պրոկղ Կ. Պոլսեցու (434-446) «Յորժամ լոյսն զգեցաւ մարդկային կերպարանաւք» արտահայտությանը. «Խաւսք երանելոյն Պրոկղի Կոստանդնուպաւլսի եպիսկոպոսի՝ ի մեկնութենէ մարգարէին Զաքարիա ի բերան ճրագացն, որ ի վերայ աշտանակին, որ աւրինակէր զսուրբ Աստուածածնին զմիշտ կոյսին Մարիամու», ՄՄ ձեռ. 993, 48բ:

424 **Е. И. Мостепаненко**, նշվ. աշխ., էջ 91:

*մով 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 հագնելու։ Ինչպես երևում է, սա այն լույսն է, որի մասին ակնարկված է ս. Գրիգորի վարդապետության մեջ. «...եւ բուռն հար զնմանէ, ընդ ծագումն **առաջին լուսոյ** նորա...»*[425]*։ Նրան դիմելով սրբազան հեղինակն ասում է. «Լոյս, արարիչ լուսոյ, **առաջին լոյս**, բնակեալդ ի լոյս անմատոյց»*[426]*, կամ՝ «Լոյսն որ անեղ արարչական / Ասաց լինել լոյս եղական. / Ջոր եւ **ծագեաց յաւրն առաջին**»*[427]*։ Համաձայն ս. Դիոնիսիոս Արիոպագացու, Բարիքը հաղորդում է հոգևոր լույսի փայլը բոլոր բանական էակներին՝ ըստ այդ փայլն ընկալելու նրանց կարողության և արժանիքի։ Այդ լույսը, լինելով «առաջին լույս» և «գերլույս», գերազանցում 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 Ծործորեցու հետևյալ միտքը։ Մեկնաբանելով «Եւ հանդերձ նորա եղեն սպիտակ իբրև զլոյս» բառերը՝ նա գրում է. «Իսկ հանդերձք իբր զլոյս լինելն զնորածնելոց աւազանին մկրտութեամբ զմաքրութիւնն, որով սպիտակացեալ պայծառացան յառաջին աղտեղութեանցն...»*[429]*։ Ուրեմն այդ Լույսով՝ Տէր Հիսուս Քրիստոսով են օծվում մկրտվողները («համբուրեալ **լուսոյ աւծութիւն**»*[430]*), «քանզի զոր աւրինակ պատրոյգ, թացեալ ի ճարպում, ոչ երեւեցուցանէ ինչ նշոյլ, մինչեւ հուրբ լուցեալ վառիցի, սոյնպէս եւ այս **աւծութիւն լուսոյ**, առ ի մեզ հեղեալ, ի հանդերձեալսն ջահաւորի»*[431]*։ Ուրեմն, ըստ (Նարեկացու «ի պատիւ **աւծութեան***

---

[425] **Ագաթանգեղոս**, Պատմութիւն հայոց, էջ 1485:

[426] *Ժամագիրք*, էջ 381:

[427] **Ներսէս Շնորհալի**, *Նորաստեղծեալ Բանն յանէից...*, տե՛ս Շարական..., էջ 368:

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

[429] **Շնորհալի, Ծործորեցի,** *Մեկնութիւն Մատթէի...*, էջ 359: Մկրտությունը Լուսավորություն է որակում տակավին Հուստինոս Փիլիսոփան (┼161). տե՛ս **Архим. Киприан**, *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, ՂԳ ժէ:

[431] **Գրիգոր Նարեկացի**, Մատեան..., էջ 589, ՂԳ ժէ:

լուսոյն»[432]*) մկրտությամբ կատարվող Լույսի՝ օծությունը անդենականում ջահի նման բոցավառվելու է՝ լուսավորելով ադամորդու հոգին*[433]*։*

*Ես եմ լոյս աշխարհի (**Յովհ. Ը 12**). Աստուած լոյս է (**Ա Յովհ. Ա 5**)։*

Լույսի հոգևոր ընկալումները առաջինը ծլարձակում են Հին Արևելքում։ Իբրև հայտնութենական 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 յառնուլն լիով զմերս ոչ ի բաց եկաց յիւրմէն զանդամս մեր զգալի յիւր յիմանալի Աստուածութիւնն միաւորեալ մի եղեալ՝ զիւրն ամբողջ պահելով...»[434]*։ Արձագանքելով Եղիշեի այս բացատրությանը՝ Պետրոս Արք. Բերթումյանն իր Արարածոց գրքի մեկնության մեջ ասում է. «Դարձեալ՝ ասելով «Եղիցի լոյս» նախաձևացոյց զմարմնանալ Բանին։ Զի լոյսն ունի զանմարմին և զմարմնաւոր բնութեանցն յատկութիւն. ըստ անմարմնոց՝ ոչ ի ձեռաց շօշափական, և ըստ մարմնոց՝ գոլով աչաց տեսողական։ Եւ նշանակէ զմարմնացեալ Բանն, որ ունի յինքեան զաստուածային և զմարդկային բնութեանց զյատկութիւն»*[435]*։ Լույսի այսօրինակ բացատրությունն, որ անտարակույս հիմնված է Աստվածաշնչի վերոհիշյալ տեղիների 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 Աֆրահատին պատկանող) Զգոն գրքի ճառերից մեկում կարդում ենք. «Եւ այս վասն սորին Քրիստոսի ասացաւ, զի տուաւ նա ի լոյս ամենայն հեթանոսաց, որպէս ասաց մարգարէն Եսայի. «Արարի զքեզ ի լոյս հեթանոսաց...» (**Եսայի 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. «Դու ասում ես, որ ոգին մարմնի մեջ է, և այս լույսը նմանապես մարմնի մեջ է: Այս Բանը այլ է, որ առկա է մարմնում...» (23): «Հոգին և ոգին առաջացել են ջրից, կրակից և լույսից, որոնք ամուսնական առագաստի 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 ոք իրեն չի կարող տեսնել ո՛չ ջրում, ո՛չ հայելու մեջ առանց լույսի: Եվ դարձյալ, դու չես կարող (քեզ) տեսնել լույսի մեջ առանց ջրի և հայելու: Այդ պատճառով հարկ է խաչակնքվել երկուսի՝ թե՛ լույսի և թե՛ ջրի մեջ: Քանզի լույսը օծություն է» (75), տե՛ս **М. К. Трофимова,** *Историко-философские вопросы гностицизма*, с. 173, 178, 179:

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

435 **Պետրոս արքեպս. Բերդումեան**, Մեկնութիւն Ծննդոց, աշխատ. Տիգրան սարկավագ Բաղումյանի, Ս. Էջմիածին, 2010, էջ 99-100:

եւ լոյս տայ շաւղաց իմոց» (Սաղմ. ՃԺԸ 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» (Յովհ. Ա 5)։ 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... (Յովհ. ԺԲ 36)։ Հաւատացէք լուսոյ, զի որդիք լուսոյ կոչեսջիք... (Յովհ. ԺԲ 36)»։ Եւ դարձեալ ասէ. «Ոչ ոք լուցանէ զճրագ եւ դնէ ի ներքոյ գրուանի... այլ դնէ զնա ի վերայ աշտանակի, զի ամենայն ոք տեսցէ զլոյս ճրագին» (Մատթ. Ե 15)։ Եւ ճրագ լուցեալ նա ինքն է Քրիստոս»[436]*։ Արդ, թեպետ Աստված որակ և ձև չունի, բայց միանգամայն պատշաճորեն լույս է անվանվում, որովհետև նրանում ներդաշնակված են բնութենական երկու վիճակ՝ նյութականն ու աննյութը, մարմնավորն ու անմարմինը, որոնք մեկտեղված են Քրիստոս-Լույսի մեջ։ Այսպես, մեկնաբանելով «Ժողովուրդ, որ նստէր ի խաւարի, ետես լոյս մեծ» (Մատթ. Դ 16) բառերը՝ Ներսես Շնորհալին գրում է. «Խաւար աստ ոչ զերևելիս ասէ, այլ զմոլորութիւն և զանգիտութիւն, զոր և ստուեր մահու անուանէ... եւ լոյս ոչ զայս, զոր միշտ տեսանէին մարմնոյ աչօք, 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 դավանաբանորեն ցույց է տալիս ոչ միայն մարդացած Որդու բնությունների, այլև Հոր նկատմամբ Որդու հարաբերակցության կերպը։ Հետևելով արդեն III-V *դդ. Հիպպողիտոս Բոստրացու, Ս. Դիոնիսիոս, Ս. Ալեքսանդր, Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացիների*[438] *որոշարկած, Նիկիական հանգանակի օրինակարգած «Ծառագայթը լույսից», «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*

---

[436] **Յակոբ Մծբնայ հայրապետ**, *Գիրք, որ կոչի Զգօն*, Կ. Պոլիս, 1824, էջ 11-12:

[437] **Շնորհալի, Ծործորեցի**, *Մեկնության Մատթէի*, էջ 80-81:

[438] **Եզնիկ Ծ. վրդ. Պետրոսյան**, *Հայրաբանություն*, Ա, Ս. Էջմիածին, 1996, էջ 165, **Г. Флоровский,** *Восточные отцы церкви*, СПб. 2003, с. 81:

[439] Կնիք հաւատոյ, էջ 65:

եւ ի նմին իսկ բնութեամբ», «...զի եւ զանմարմնութիւն եւ զպարզականութիւն միաւորութեան ծնունդս ունիցի եւ զառ ի նմանէն եւ զնոյն, եւ ոչ այլ ոմն որիշ ինքներեսութեամբ իմանացէ»[440]*: Արդ, ըստ այսմ, Նիկիական արտահայտությունն ուրվագծում է նախահավիտենական ծննդյան, դեմքերի հարաբերակցության եղանակը դեմքերի անմարմին և պարզ բնույթի և (լույսի բնույթով բացատրելի) նրանց լիակատար նույնության և միության պայմաններում: Այս հիմամբ, կյուրեղյան վարդապետության հավատարիմ հետևորդ Թեոդոտոս Անկյուրացին (V դ.) Փրկչի Ծննդյանը 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 իմանամք, յայնմ հետէ՝ եւ զծնիցեալն յարեգականէ ճառագայթ եւ ճաճանչ: Արդ, զհամագոյն միմեանց ուսուցէ քեզ ճաճանչն, իսկ զանախտութիւն ծննդեանն յայտնեսցէ Բանն, իսկ Որդին զհամագոյութիւնն ծանուսցէ»*[441]*: Հայրերի լուսային համաբանությանը համերաշխ են ս. Գրիգոր Լուսավորչի Յաճախապատումի, Ագաթանգեղոսի պատմության, ինչպես նաև՝ Սահակ Պարթևի և ս. Մեսրոպ Մաշտոցի՝ Պրոկղ Կ. Պոլսեցուն հղած թղթի հետևյալ արտահայտությունները. «Իսկ արդ, է՞ր երբէք արեգակն առանց **լուսոյն** իւրոյ եւ ջերմութեաննն...»*[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 գիտակցության մեջ և դրսևորվում Վարդան Այգեկցու «Արմատ հաւատոյ»-ի «Ի **լուսոյն լոյսք**» խոսքում*[445] *(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-*

---

[440] Նույն տեղում, էջ 199, 200: Լույսի «պարզականությունը» շեշտված է Արևմտյան միջնադարի հեղինակներից մեկի՝ Ռոբերտ Գրոսսետեստի 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 համաչափ ինքն իրեն...». տե՛ս **У. Эко,** նշվ. աշխ., 67:

[441] Սրբոյն Թէոդոտոսի եպիսկոպոսի Անկիւռացւոյ՝ ի Ծնունդ Փրկչին, զոր ընթերցան առաջի ժողովոյն Եփեսոսի, աշխատ. Հ. Քյոսեյանի, *Էջմիածին*, 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 գետ յաղբերէ...»[446]։ Սա արձագանք է գտնում ծիսական մատենագրության մեջ նմանապես։ Ժամագրքի «Սրբոց հրեշտակապետաց» կանոնում կարդում ենք. «Անըսկիզբն Հայր. առաջին լոյս անճառելի, որ ի լուսոյ լոյս ներգործեալ զիմանալեաց գոյական, ըզքեզ օրհնեմք Աստուած հարցն մերոց։ / Էակիցըդ Հօր, ի լուսոյ լոյս ծագումն որդի. որ արարեր ի պաշտօն փառաց քոց զհրեղինացըն զօրս. ըզքեզ՞»[447]։ Հայ աստվածաբանական միտքը հանձին Գրիգոր Տաթևացու սուրբգրային առատ վկայություններով հաստատագրում է այդ և դրա շնորհիվ վավերացնում Հոր և Որդու համագոյությունը։ «Տեսութիւն ի Յովնան մարգարէ» աշխատության մեջ նա գրում է. «Դարձեալ գիտելի է, զի «լուս ի լուսոյ կոչի Բանն աստուած ծնեալ ի Հաւրէ, ըստ Դաւթի, որ ասէ. «լուսով երեսաց տեսանեմք զլոյս» (Սաղմ. ԼԵ 10), Ինքն Տէրն՝ «Ես լոյս յաշխարհի եկի» (Յովհ. ԺԲ 46), Եւ եբրայեցւոցն գրէ. «Որ ճառագայթ փառաց Հաւր եւ նկարագիր էութեան նորայ» (Եբր. Ա 3)։ Եւ այս վասն բազում պատճառի. ըստ համեմատութեան լուսոյ եւ ճառագայթ իւր։ Զայսոսիկ ասէ երանելին Կիւրեղ ի գիրս Պարապմանց։ Երկրորդ. զի անճառելի է որպէսութիւն արձակման լուսոյն, եւ Տէր մեր. «Ոչ ոք գիտէ զՀայր՝ եթէ ոչ Որդի» (Մատթ. ԺԱ 28) եւ անդրադարձեալ եւս։ երրորդ՝ զի լուսոյն է ճառագայթն իբր ի պատճառէ, եւ Տէրն ել ի Հաւրէ եւ եկ ի յաշխարհ։ Չորրորդ. զի յանմիջոց ժամանակի է ծագումն լուսոյ, այսինքն՝ «Ի սկզբանէ էր Բանն» (Յովհ. Ա 1) ասէ Աւետարանիչն 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»։ Եւթներորդ. զի որպէս լուսն եւ ճառագայթն են ի միմեանց ըստ էութեան, այսպէս Հայր եւ Որդի, որպէս ասէր. «Ես ի Հայր եւ Հայր ի յիս է» (Յովհ. Ժ 38), «Որ ետես զիս, ետես զՀայր» (Յովհ. ԺԴ 9), «Ես եւ Հայր իմ մի եմք» (Յովհ. Ժ 30)։ Ութներորդ՝ զի եղանակաւ ինչ էացուցիչ է լուսոյ ճառագայթն իւր, եւ «Բանն նկարագիր էութեան Հաւր» (Եբր. Ա 3) ասէ առաքեալն։ 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» (Յովհ. ԺԲ 44), եւ «ոչ ոք գա առ Հայր եթէ ոչ ինեւ» (Յովհ. ԺԴ 6)[448]։ Իբրև օրի-

[446] Նույն տեղում, էջ 76:

[447] *Ժամագիրք*, էջ 226:

[448] ՄՄ ձեռ. 2270, թ.185բ-218ա:

նակ նկարագրելով ու վկայակոչելով Արևի և նրա ճառագայթի օդերևութաբանական առանձնահատկությունները՝ Տաթևացին դրանց միջոցով ներկայացնում է Հոր և Որդու հարաբերակցության տարբեր պահերն ու մակարդակները: Արևի և ճառագայթի նույնությամբ նա շեշտում է Հոր և Որդու բնութենականն նույնությունը, իսկ դրանց տարբերությամբ՝ 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 լույսի[449]*: Արեգակին վերապահված «արդար» որակումը, որ գալիս է աստվածաբանական այս ըմբռնումից, կիրառված է Իմաստ. ե 6 («**Լոյսն արդարութեան** ոչ լուսաւորեաց զմեզ եւ **արեգակն արդարութեան** ոչ ծագեաց»), Մաղաք. Դ 2 («Ծագեսցէ... **արեգակն արդարութեան**»), Երեմիա ԻԴ 5 («Ահա աւուրք գան, ասէ Տէր, եւ յարուցից Դաւթի **ծագումն արդարութեան**»), Մատթ. ԺԳ 43 («Արդարքն **ծագեսցին** 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 ադամորդիներին բաշխում անաչառ հավասարատեսությամբ: Պատահական չէ, որ Աստվածաշնչում արդարության առարկայականորեն տեսանելի ամենապատշաճ օրինակը արեգակն է*[451]*: 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 գլէր զլոյս արեգականն՝ պայծառութիւն երեսաց նորա, բայց զի ոչ գոյ յէքս, այլ իմն մեծագոյն լուսոյ սաստկութիւն՝ յաղագս այսորիկ արեգականն բաղդատէ»*[452]*: Դարձյալ մեկնաբանելով Մատթ. ե 45-ը՝ Ծործորեցին նշում է.*

---

[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] **Դաւիթ Անյաղթ**, Սահմանք եւ տրամատութիւնք իմաստասիրութեան, էջ 174:

[451] Միտքը հատկանշորեն համերաշխվում է Պլատոնի այն հաստատումին, թե՝ Արևը բարիքի գաղափարի նմանակն է. տե՛ս **А. Ф. Лосев**, *История античной эстетики, Высокая классика*, Москва, 2000, с. 263:

[452] **Ծնորհալի, Ծործորեցի**, *Մեկնութիւն Մատթէի, էջ* 359:

«...արեգակն զնախախնամական տեսչութիւնն ասէ, ըստ այնմ՝ «Ծագեա՛ զողորմութիւնս» (Սաղմ. ԼԵ ։։)[453]*։ Արդարության այդ հատկանիշն իր մեջ առավելագույն խտացումով մարմնավորում է Քրիստոս–Աստված*[454]*։*

*Սակայն արդարության Արեգակը միայն ողորմություն կամ բարիք չէ, որ կատարում է. քանի որ արդարությունն իր մեջ բնականաբար ենթադրում է հատուցում, ուստի նա ունի նաև դատողական զորություն։ Բացատրելով Պայծառակերպման դրվագի «լուսաւորեցան երեսք նորա իբրեւ զարեգակն...» բառերը՝ Ծործորեցին գրում է. «Նաև ոչ վայրապար երեսք նորա իբրև զարեգակն լուսաւորեալ, զի **արդարութեան արեգակն** գոլով՝ այրէր զգործս խաւարին...»*[455]*։*

Քրիստոսի՝ արդարության Արեգակի այս երկակի դերը լավագույնս գիտակցվել է հայ եկեղեցական մատենագրության մեջ։ Սակայն այնտեղ գերակշռել է նրա առաջին իմաստը (որ տեղ է գտել դավանական աստվածաբանության մեջ նմանապես)[456]*։ Այդ են հաստատում հետևյալ վկայությունները. «...քանզի տեառնամայրն ջրհոր ինքնաբուղխ կենդանի ջրոյն եղեւ... յորմէ **արդարութեան արեգակն**» (Պետրոս Սյունեցի)*[457]*, «Ո՜վ սքանչելի սուրբ փայտ... զՔրիստոս պայծառ ճառագայթիւք ջահափայլեալ արփիակիզն փայլմամբ, **զարեգակն արդարութեան** ի քեզ պսակ ունելով հաստատեալ...* *(Թեոդորոս Քռթենավոր)*[458]*, «Սա ընծայեցաւ մեզ արեւելք, որ ծագեաց մեզ*

---

453 Նույն տեղում, էջ 130։

454 «Քրիստոս–Արեգակն Արդարութեան» համաբանության բարոյական գնահատականն է տրված ս. Բարսեղ Կեսարացու «Յաղագս Վեցաւրեայ արարչութեան» երկի հետևյալ տողերում. «Զի թէ արեգակն այսչափ անյագ առնէ հայել ի տեսիլ լուսոյ իւրոյ, որչա՜փ եւս առաւել զեղ **արեգականն արդարութեան**, զոր սակաւք արժանի լինին տեսանել։ Եւ եթէ մեծ պակասութիւն կուրի է, որ զրկեալ է ի լուսոյ անցաւոր արեգականս, որչա՜փ եւս առաւել գտանիցին պակասեալ մեղաւորք, որ զրկիցին ի լուսոյն ճշմարտութեան». *Յաղագս Վեցաւրեայ 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 Պալամասը ևս կիրարկում է «Քրիստոս, ճշմարտության և **արդարության Արեգակը**» բառերը. PG, t. 151, 444 B, տե՛ս **В. Н. Лазарев**, “Этюды о Феофане Греке”, *BB*, 1956, т. 9, с. 207։

455 **Շնորհալի, Ծործորեցի**, *Մեկնութիւն Մատթէի, էջ* 359։

456 «Քանզի Աստուած ես՝ Աստուծոյ Որդի... լոյս, **արեգակն արդարութեան**» (Հովհաննես Երուսաղեմացի), *Կնիք հաւատոյ*, էջ 269. «Բանն մարմին եղեւ եւ բնակեաց ի մեզ... առ նստեալսն ի խաւարի **արեգակնն արդարութեան**» (Բարսեղ Կեսարացի), *Կնիք հաւատոյ*, էջ 295։

457 **Պետրոս Սիւնեցի**, Գովեստ ի սուրբ Աստուածածինն, Մատենագիրք հայոց, հտ. Գ, Զ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, էջ 389։

458 **Թէոդորոս Քռթենաւոր**, Ներբողեան ի սուրբ խաչն աստուածընկալ, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ե, Է դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, էջ 1253։

զԱրեգական արդարութեան...» (Զաքարիա Զագեցի)[459]*, «**Արեգական արդար**, ճառագայթ աւրհնեալ, լուսոյ կերպարան» (Գրիգոր Նարեկացի)*[460]*, «Վասն զի չետ երից աւուրց երեւեցաւ արեգական լուսաւորաւք, որպէս չետ երից աւուրց յարեաւ եւ երեւեցաւ **արեգականն արդարութեան** Տէր մեր...» (Տիրանուն վարդապետ)*[461]*, «...սոյնպէս եւ սոքա ի գիշերի ներգործէին մինչ չեւ էր յայտնեալ **Արեգական արդարութեան...**» (Անանիա Սանահնեցի)*[462]*, «**Զարեգականն արդարութեան** պատմէ ըզբան/ զաննիւթ լուսոյն՝ մեզ քարոզէ՝ լոյս եղական...» (Հովհաննես Երզնկացի - Պլուզ)*[463]*: Համաձայն ս. Գրիգոր Տաթեւացու՝ արդարութեան Արեգակն ունի ծագման երկու կարևորագույն պահ, որոնք ներկայացնում են Քրիստոսի տնօրինական գործի փրկաբանական հանգրվանները (Ծնունդ, Հարութիւն): Իր քարոզներից մեկում նա այս մասին գրում է. «Եւ վասն այս արեգականս խօսի Սողոմօն ասելով՝ «Ծագէ արեգակն եւ ի տեղի իւր ձգի, ի ծագիլն իւրում ելանէ ընդ հարաւ եւ պատի ընդ հիւսիսիւ» (Ժ.ը. Ե, ՛-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 Մագդաղենացին եղեւ աստղ լուսաբեր եւ ետ զաւետիս յարութեան առաքելոցն»*[464]*:*

Արդարութեան Արեգակի միջոցով է, որ ադամորդին հաղորդակցվում է Աստվածության իմանալի լույսին: Այս ակնարկելով Փիլոն Եբրայեցին Ծննդոց գրքի մեկնության մեջ գրում է. «Արդ՝ նշանակաբար՝ առաջի դէմ յանդիման կացուցանէ զիմանալի արեգակն, անմարմին ճառագայթս ի վերայ արձակէ լուսաւորագոյնս և պայծառագոյնս և մաքուր ոգւոցն, որք ի ներքս ընդդէմ ճառագայթիցն նկատեալ հայիմ, ածող ախտի բարեպաշտութիւն ընտանի ստացեալ զերկին: Բայց յերկար ընդդէմ հայել ոչ կարեն, զի անխառն և անապակ և սուրբ և վճիտ տարածեալ անմարմին լոյսն ճառագայթաբար փայլէ, և փայլատակմամբքն զաչսն շլացուցանէ...»[465]*: Ինչպես*

---

459 **Զաքարիա Զագեցի**, Ի Ննջումն ամէնաւրհնեալ տիրուհւոյ Աստուածածնին, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ռ, Ռ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, էջ 285:

460 **Գրիգոր Նարեկացի**, Մատեան..., էջ 601, ՂԵ-Ա:

461 **Տիրանուն վարդապետ**, Պատասխանի հարցմանց թագաւորացն Աղուանից, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ժ, Ժ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2009, էջ 959:

462 **Անանիա Սանահնեցի**, Յաղագս Յովհաննու Մկրտչի..., էջ 237:

463 **Յովհաննես Երզնկացի Պլուզ**, *Վիպասանութիւն զերկնային մարմնոց շարժմանէ...*, Նոր Նախիջևան, 1792, էջ 55:

464 **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Զմեռան հատոր, էջ 637:

465 **Փիլոն Եբրայեցի**, *Մնացորդք ի հայս*, էջ 241, նաև՝ **Հ. Քյոսեյան,** Աստվածաբանական բնագրեր, ուսումնասիրություններ. Ա. Անանիա Սանահնեցի, Երևան, 1999, էջ 37:

երևում է, ի մտի ունենալով լույսի փիլոնյան մեկնաբանությունը, և քրիստոնեացնելով այն, Անանիա Սանահնեցին իր Վաղարշապատի Կաթողիկեին նվիրված Ներբողում նշում է. «Քրիստոսիւ ի մեզ աղբերացն անճառելի իմանալեացն ճառագայթ, որ գերափայլ աստուածային ծագմամբն զառ ի ստորեւս ամենայն ոլորտապէս պարագարդեալ բովանդակեաց առ ի լուսաւորութիւն գիտութեան աստուածահրաշն ճառագայթից», և, ակնարկելով ս. Գրիգորի վարդապետության «...կամ լոյսանցոյց երդոցն ի շողսն խաղասցէ բազմութիւն մանրամաղ փոշւոյն...» բառերը[466]*, գրում է. «Անդանաւր ապա... սլանային անբաւութիւնք բիւրաւորացն հրանիւթից՝ հրաբորբոք փայլմամբ փայլակնացեալք՝ լնլով առ հասարակ զառ ի ստորեւս ամենայն ըստ գաղափարութեան, մանրամաղն հիւղէի ընդ աւդս ցնդեալ փոշիաձեւ տարածմամբ, յորժամ անորակի Արփւոյն 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 խորհրդագիտությանը»: 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 «լուսաձև» («լուսակերպ» = φωτοειδεῖς, φωτίσματι, luminiformis)*[468] *հոգու կողմից, կարելի է դարձնում ադամորդու հաղորդակցումը Բանին (որովհետև համաձայն հելլենիստական իմացաբանության՝ «նմանը ճանաչվում է միայն նմանի միջոցով»: Ուստի մարդկային հոգին իր բնազանցական խորքի մեջ համաբնույթ լինելով հոգևոր, մտային լույսը կրող Բանին (=Լոգոսին), դառնալով համակ աչք*[469]*, օժտվում է բացարձակ*

---

466 **Ագաթանգեղոս,** Պատմութիւն հայոց, էջ 1656:

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

468 Ըստ նորպլատոնյան ընկալման՝ ոգին «լուսակերպ» է այնքան, որքան մոտիկ է Մտքին (**А. Ф. Лосев,** *История эстетики: Поздний эллинизм*, М., 1980, с. 551): Ոգու «լուսակերպ» լինելը արձանագրում է ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացին (*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 այսչափ բարեաց՝ բոլոր բոլորովին աչանալ. և անքուն կատարեալ զկեանս իւր յաշխարհի արթնութեամբ, և անստուերութեամբ, և ճառագայթատեսիլ լուսով՝ շուրջանակի փայլատակունս ընդունել, վարեցեալ վարդապետաւ և առաջնորդաւ Աստուծոյ, առ ի հասումն գիտութեան...». տե՛ս **Փիլոն Եբրայեցի**, *Մնացորդք ի հայս*..., էջ 213:

իմացականությամբ, ինչի շնորհիվ հարաբերվում է աստվածային լույսին և հասնում աստվածճանաչողության, որ իմացության գերագույն աստիճանն է: Լույսի աստվածաբանական այս ըմբռնումն է ընկած Սանահնեցու Ներբողի «անորակի արփւոյն հատածք հրանիւթ լուսայեղձ հոսմամբ որակացեալ» արտահայտության հիմքում: Եթե «անորակ Արփին» Աստվածության գաղափարապատկերն 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 «Սակս բացայայտութեան թուոց» երկի հետևյալ տողերին. «Եռաթիւ զարգացմամբ, սովին թուով ի մէջաւրէի անստուեր ժամուն երեւեալ Աբրահամու 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՝ Ծննդյան ճառը, որի «երկրորդ պայծառութիւն» երրորդաբանական արտահայտությունը խորհրդաբանորեն համերաշխվում է լույսի փիլոնյան 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 սխրանքի կիզակետը Խաչն է. նրանով է իմաստավորվում Տիրոջ գործը, նա է անհրաժեշտ նախապայմանը մարդու փրկության: Ուստի պատահական չէ, որ աստվածաբանական, կրոնափիլիսոփայական միտքը հաճախ Խաչը նույնացնում է Քրիստոսի հետ[471]. այս նույնացումն ինքնին ենթադրում է Քրիստոսին վերապահված հատկությունների (այդ թվում նաև լուսային) ընծայում Խաչին: Տվյալ գիտակցության դրոշմն են կրում ս. Եփրեմ Ասորու «Շիջաւ արեգակն՝ ճրագն աշխարհի, զի խաչեցաւ լոյսն ամենայն արարածոցս»[472], ս. Գրիգորի վարդապետության՝ «...առին

---

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

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

472 **Վարդան Այգեկցի,** Գիրք հաստատութեան եւ *պիտառ հաւատոյ*, էջ 132:

նոքա յանձինս իւրեանց զլոյս չարչարանաց խաչին...»[473] *և «Եւ լոյսն զի փարի զխաչիւն՝ այս ինքն Հոգի Աստուածութեանն որ զՈրդին փառաւոր առնէ»*[474] *ս. Գրիգոր Նարեկացու «Ի թեւս չորից արփիակերպից»*[475] *արտահայտությունները:*

Աստվածածին=լույս

Սա ինքնին նշանակում է, որ լույս է նաև լույսը կրողը: Այս ըմբռնումն, ինչպես երևում է, մարեմաբանական որոշակի նկարագիր է ունեցել հայրախոսական ժառանգության մեջ: Այսպես, ս. Ալեքսանդր Ալեքսանդրացին (+ 326)՝ Տնօրենության նվիրված ճառում ասում է. «Լոյսն մայր է եւ Յովսէփ հայր...»[476]*, ս. Եփրեմ Ասորին՝ «Լոյս սպասաւորեաց բնութեամբ աստուածութեանն...»*[477]*: Հայրախոսական ավանդների կենսագործումը պետք է համարվեն ս. Գրիգոր Նարեկացու և Ներսես Շնորհալու երկերից քաղված հետևյալ արտահայտությունները. «Աղաչեմ զՔեզ, Սուրբ Աստուածածին... անխառն իբրեւ զաւդ, մաքուր որպէս **լոյս**...»*[478]*, «Խրախացիր անբաւ բերկրանաւք, հարսն լուսոյ» «Խրախացիր... տաճար սրբափայլ, որ **լուսով աստուածակա-նաւ ուռճացեալ լցար**...»*[479]*, «Անարատ տաճար եւ առագաստ լուսոյ», «Անճառ լուսոյն աշտանակ»*[480]*:*

*Իրողության հետ անխզելիորեն կապված է «Աստվածածին = անկեզ մորենի» համաբանությունը: Սա ևս ունի հայրախոսական իր ակունքը: Աստվածածնի Ավետմանը նվիրված ճառում ս. Հովհան Ոսկեբերանը խոսքն ուղղելով Տիրոջն ասում է. «Աթոռ քոյ կիզու ի շրջափայլութենէ ճառագայթիցդ, և զքեզ կարող գոյ տանել **անկիզելի՝ կոյսն**»*[481]*: Այս պատկերը պետք է իր*

---

473 **Ագաթանգեղոս,** Պատմութիւն հայոց, էջ 1576:

474 Անդ, էջ 1662:

475 **Գրիգոր Նարեկացի**, *Գանձտետր*, էջ 717:

476 Կնիք հաւատոյ, էջ 223:

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

478 **Գրիգոր Նարեկացի**, Մատեան..., էջ 499, Բան Զ-Ա:

479 **Գրիգոր Նարեկացի**, Ներբող 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 Սիլենտարիուսը Ս. Սոֆիայի տաճարի նորոգման (558 թ.) կապակցությամբ գրած պոեմում (էկֆրասիս՝ նկարագրություն 563) Մարիամ Աստվածածնին հատկանշորեն անվանում է φέγγεος ἀεναοίο δοχήϊον (հավիտենական լուսոյ զետեղարան) տե՛ս **Т. А. 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. Անկիզելի:

կայուն տեղը զբաղեցներ հայ (և ոչ միայն հայ) եկեղեցական մատենագրության մեջ: Այսպես. Պետրոս Սյունեցին՝ Աստվածածնին նվիրված ներբողում ասում է. «Ուրա՞խ լեր Մարիամ, Մորենի սխրալի, որ աստուածութեանն հրով վառեալ ոչ այրեցար»[482]*: «Վերլուծութիւնք կաթողիկէ եկեղեցւոյ» երկում Հովհան Մայրագոմեցին, հետևելով «բուրվառ – Աստվածածնի որովայն» Արևելաքրիստոնեական նշանագիտությանը, «Խնկանոցը» (բուրվառ) նմանեցնում է Աստվածածնին, որն իր մեջ կրում է Աստվածության լույսն ու կրակը*[483]*: Ս. Գրիգոր Նարեկացու Ծննդյան և Մկրտության քարոզում կարդում ենք. «Զոր իսկապէս անտանելի զաւրութեամբ յորովայնի քում կրեցեր /, Զոր ոչ բոցակիզեաց հուր Աստուածութեանն: / **Մորենի անկիզելի**, բարձող մեղաց... սուրբ Աստուածածին»*[484] *(ընգծումն իմն է՝ Հ. Ք.): Պատկերն առկա է նաև ս. Ներսես Շնորհալու տաղերից մեկում. «**Մորենի անկէզ** եւ... Աշտանակ լուսոյ...»*[485]*:*

Ապոֆատիզմ

Ըստ աստվածաբանական այդ գիտակցության՝ աստվածությունը մարդուն ներկայանում է ոչ թե իր լիակատար նույնականությամբ, այլ՝ ադամորդու ընկալունակության չափով: Իրողությունը լավագույնս մեկնաբանված է ս. Գրիգորի վարդապետության մեջ. «Իսկ եթէ ասիցեմք եթէ (Աստուածութիւնը – Հ. Ք.) հուր է՝ զոր ինչ տեսանեմքն ասեմք. եթէ 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 թյուրատեսությունը» Արևելաքրիստոնեական միտքը Աստվածությունը հատկորոշում է նաև լույսի բացասական որակումներով: Եթե դրական որակումները ցույց են տալիս Աստվածության՝ լույսին համարժեք կամ նույնական լինելը, ապա բացասական*

---

482 **Պետրոս Սիւնեցի**, Գովեստ ի սուրբ Աստուածածինն, Մատենագիրք հայոց, էջ 392:

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

484 **Գրիգոր Նարեկացի,** *Գանձատոմս*, 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. «բարձրագույն արժեք») սուբեկտիվացնում, ուստի և փոքրացնում են Աստվածության իրական արժեքը՝ վերջինս զետեղելով մարդկային ընկալումների անձուկ շրջանակի մեջ. **М. Хайдегер,** Письмо о гуманизме – Человек и его ценность, ч. 1, 1998, с. 47 տե՛ս **И. Никитина,** Филисофия 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 իմացաբանությունը հիմնվում է Աստծո անճառելիության գաղափարի վրա: Այն իր պատշաճ դրսևորումը գտնում 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 լոյս) արտահայտության*[487] *հին սլավոներեն նախնական թարգմանությունը (որ իրականացրել է Մեթոդիոսը 882-885 թթ.) ներկայացնում է «նվազող լույսի» հասկացութային հարստություն, 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* невечерни свѣтъ *(աներեկո լույս)*[488]*-ի դիմաց նախնագույն թարգմանությունն ունի* немрачный свет *(անխավար=անմռայլ լույս) թարգմանությունը: Վերջինս հնարավորություն է տալիս արտահայտության մեջ իմաստային մի քանի մակարդակ հայտանշել. երեկոն ա) աշխատանքի ավարտման ժամն է (Սաղմ. ՃԳ ₂₃), բ) կատարված աշխատանքի համար տրվելիք վարձի ժամը (Մատթ. Ի ₈), գ) երբ հավաքվում է ամբողջ ընտանիքը (հմմտ. Յովհ. Ի ₁₉), դ) ընթրիքի ժամը (հմմտ. Մատթ. ԻԶ ₂₀₋₂₁, նաև ԺԴ ₁₇), ե) գիշերելու նախապատրաստման ժամը (Ղ–Կ. ԻԴ ₂₉), զ) երկնքի հետազոտման ժամը՝ իմանալու համար հաջորդ օրվա եղանակը (Մատթ. ԺԶ ₂) և է) երեկոն քաղաքի հսկողությանը ձեռնամուխ եղող պահակների նախապատրաստման ժամն է (Ղ–Կ. ԺԲ 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-*

---

[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 խորհրդաբանական գիտակցության վրա. հատկանշական է, որ Սիմեոն Նոր Աստուածաբանը (+1038/43) նմանապես օգտագործում է «աներեկո» բառը. «պայծառագործում է մեզ աներեկոյապես»):

դումներին հակադրել աստվածաբանությունից բխող «անխաւար=անմռայլ= 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 ἑσπερινόν *(երեկոյան լույս) արտահայտությունը որոշակի հաճախակիությամբ հանդիպում ենք բյուզանդական գրականության ընդհանրապես և* φῶς ἱλαρόν (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 լոյս» բառակապակցությունը*[489]*: Սրա հետ աստվածաբանորեն համերաշխվում է Եղիշեի՝ Տիրոջ խաչելության նվիրված ճառի հետևյալ արտահայտությունը. խաչելության պահին «...ի հասարակ աւուրն եմուտ արեգակն ի մայրն. խաւար ասաց (Զաք. ԺԴ 6) եւ ոչ գիշեր, զի արգելան ճառագայթք ջերմութեանն...: Եւ դարձեալ ասէ. «Ընդ երեկս եղիցի լոյս» (Զաք. ԺԴ 6): Երեկուն ժամդ դրացի եւ մերձաւոր է խաւարային գիշերւոյ, որպէս եւ աշխարհս մերձեալ էր ի վախճան կատարածի, եւ դրացի էր անվախճան խաւարին. եւ ընդ երեկս մեծի աւուրն անխաւար լոյսն ի խաչէն ծագեաց 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 ադամորդիները:*

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 ամենայնիւ

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

[490] **Եղիշէ**, Խրատք, 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]*, «...բացան աչք կուրացեալ ոգւոյդ եւ տեսեր **զանշիջանելի լոյս** շնորհացն Աստուծոյ...»*[495]*:*

*Այս բնորոշումներին համապատասխանում են Զաքարիա Զագեցու «Ի ննջումն ամենաւրհնեալ Տիրուհւոյ Աստուածածնի» ճառի և ս. Գրիգոր Նարեկացու Աղօթամատեանի 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... աստուածաբանեալ»*[499]*:*

Վերժամանակային լինելուց զատ, աստվածային լույսին հատուկ է անմատչելի լինելը: Այս ընկալումը պայմանավորված և արդարացված է սուրբգրային բարձր հեղինակությամբ: Այսպես. Պողոս առաքյալի Տիմոթեոսին ղրած թղթում կարդում ենք. «Թագաւոր թագաւորաց եւ Տէր տէրանց, որ միայն ունի զանմահութիւն՝ բնակեալ ի լոյս անմատոյց, զոր ոչ ոք եհես ի մարդկանէ եւ ոչ տեսանել կարող է...» (Ա Տիմ. Զ ,ւ6): Տվյալ տեղին ի մտի ունենալով՝ ս. Բարսեղ Կեսարացին նկատում է, թե հայեցության բարձունքներն հասած ադամորդին հարկ է, որ Աստվածությունը պատկերացնի իբրև «անմատչելի (անմատոյց) լույս»[500]*: Այս պատվիրանի հաստատագրումն են «Յաճախապատում» Ս. Երրորդության նվիրված ճառի» «ամենայն ինքն լոյս է՝ կենդանի, մտաւոր, ահեղ, **անմատոյց**»*[501]*, Պետրոս Սյունեցու Աստվա-*

---

491 **Ագաթանգեղոս**, Պատմութիւն հայոց, էջ 1448-1449:

492 Նույն տեղում, էջ 1436: Լույսի մշտնջենավորության մասին այս միտքը կապված է Սեբերիանոս Գաբաղացու ճառերից մեկի հետևյալ արտահայտության հետ. «Եւ զի **լոյս մշտնջենաւոր** է, **մշտնջենաւորի լուսոյն** է **մշտնջենաւոր լոյս** ծնունդն». *Սեբերիանոս, Ճառք*, էջ 129:

493 **Ագաթանգեղոս**, Պատմութիւն հայոց, էջ 1350:

494 **Եղիշէ**, *Վասն Վարդանայ...*, էջ 576: «Անստուեր լոյս»-ը Փիլոնի մոտ հարաբերվում է «մաքուր լոյս»-ին (ՆՀՔ, հտ. Ա, 238), որ լինելով անեղական, ունի անդրանցական բնույթ, տե՛ս **Данилова**, նշվ. աշխ., էջ 84:

495 **Եղիշէ**, Վասն Վարդանայ..., էջ 694:

496 **Զաքարիա Զագեցի**, Ի Ննջումն ամէնաւրհնեալ 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 PG, t. 31, 465 C, **В. В. Бычков,** *Византийская эстетика*, с. 84.

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

*ծածնի Ներբողի «Ուրա՛խ լեր Մարիամ... ստուածընկալ որովայնդ **անմատոյց լուսոյն**...»*[502], *Դավիթ Անհաղթին վերագրված Ս. Խաչի Ներբողի «Ոչ որպէս տեսանիսդ տեսանելով, այլ որպէս իմանիսն, յայնժամ ի տեսիլ գոլով **անմատոյց լուսով**...»*[503] *արտահայտություններըՙ Սուրբգրային և հայրախոսական այս վկայություններն ընդհանրացնելով վավերացնում է ս. Գրիգոր Տաթևացին, որի «Ընդդէմ տաճկաց» աշխատության մեջ պարզիպարզո ասվում է, որ «...մարդկային իմացումն ոչ կարէ հայել յաստուածային **լոյսն**, որ է **անմատոյց***»[504]ՙ *Այս կապակցությամբ բնորոշ են Եղիշեի «Ի չարչարանս Տեառն» ճառի հետևյալ տողերը. Խաչելության 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 ճառագայթից յինքնածագ բնական լուսոյն...»*[505]ՙ *Սա նշանակում է, որ աստվածային լույսի անմատչելիությունը պայմանավորված է այդ լույսի վերեղական, ինքնագո բնույթով: Այս ապոֆատիկ գիտակցությամբ են ներթափանցված ս. Բարսեղ Կեսարացու՝ Ս. Երրորդությանը նվիրված ճառի հետևյալ տողերը. «...վեր ի վերոյ քան զայսոսիկ զմիտսդ ի վեր բարձրացուցեալ՝ իմասցիս զաստուածային բնութիւնն՝ կացեալ անփոփոխելի, անայլայլելի, անախտ, պարզ, անշարադիր, անբաժանելի, **լոյս անմերձենալի**, զաւրութիւն անճառելի, մեծութիւն անհասանելի՝ փառս առաւել փայլեալս...»*[506]ՙ *Աստվածային լույսի անմատչելիության այս ըմբռնումն է ընկած ս. Գրիգոր Նարեկացու Աղօթամատեանի «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], *«Հայեա՛ց ի բարձանց **անմատոյց լուսովդ** պարածածկեալ»*[511], *ինչպես նաև «արեւ անստուեր»*[512], *Վարդան Այգեկցու «Արմատ հաւատոյ»*

---

502 **Պետրոս Սիւնեցի**, Գովեստ..., էջ 394:

503 **Դաւիթ Անյաղթ**, Ներբողեան..., էջ 1029:

504 **Գրիգոր Տաթեւացի**, *Ընդդէմ տաճկաց*, ուսումնասիրեց եւ հրատարակեց Բաբգէն եպս. Կիւլէսէրեան, Վիեննա, 1930, տե՛ս **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 բ:

508 Նույն տեղում, էջ 465, Բան ՀԵ ե:

509 Նույն տեղում, էջ 591, Բան ՂԳ ժթ:

510 Նույն տեղում, էջ 567, Բան ՂԳ բ:

511 Նույն տեղում, էջ 141, Բան ԺԸ դ:

512 Նույն տեղում, էջ 143, Բան ԺԸ է:

*երկում հանդիպող «**Յանմատոյց լուսոյ** կազմեալ են ճանապարհք իմ...»*[513]*, Խաչատուր Տարոնեցու «ի յառագաստ **անմատոյց լուսոյն**»*[514]*, Ժամագրքի «ի լոյս անմատոյց»*[515]*, Շարակնոցի «լոյսն անստուեր... տաճար լուսոյ անըստուերի», Ներսես Շնորհալու «արեգակն անստուերական», Եղիշեի «անստուեր լոյս», Փիլոն Եբրայեցու «մաքուր լուսով եւ անստուերաւ», Թեոդորոս Քռթենավորի «անստուերական լոյս» արտահայտությունների հիմքում*[516]*:*

Կատաֆատիզմ

Ապոֆատիզմի հակոտնյան է: Ի տարբերություն նախորդի՝ կատաֆատիզմը հատկորոշվում է «լուսային» բնորոշումների դրական կամ ճառելի բովանդակությամբ: Հայ եկեղեցական մատենագրության մեջ առավել հաճախադեպ են Աստվածության ներքոբերյալ բնորոշումները, որոնք արձագանքը լինելով Արևելաքրիստոնեական համաբնույթ հասկացությունների՝ երբեմն ընդհանուր աղերսներ են հայտնաբերում (նույն Արևելաքրիստոնեական հասկացությունների միջնորդությամբ) Անտիկ իմաստասիրության հետ: Այսպես, «իմանալի լոյս», «իմանալի արեգակ», կամ «իմանալի ճառագայթ» արտահայտություններում, որոնք համարժեքն են φῶς τὸ ἄυλον *(անեղական լույս)-ի, «իմանալի» բառը, համաձայն Դավիթ Անհաղթի մեկնաբանության, մատնանիշ է անում աստվածային իրողությունները («Արդ, իմանալեացն ծայր աստուածայինքն են...»)*[517]*: Հիշյալ արտահայտությունները, որոնք հստակորեն վերաբերում են Քրիստոսի աստվածությանը և նրան բնորոշում որպես հոգևոր Միաք, հանդիպում են Յաճախապատում ճառերում («ամենայն ինքն **լոյս է՝ կենդանի մտաւոր**», «**իմանալի լուսովն***

---

513 **Վարդան Այգեկցի**, Գիրք հաստատութեան եւ ա*րմատ հաւատոյ*, էջ 72:

514 **Խաչատուր Տարաւնեցի**, Խորհուրդ խորին..., Մարգարիտներ հայ քնարերգության 3 հատորով, հտ. 1, Երևան, 1971, էջ 102:

515 *Ժամագիրք*, էջ 381:

516 Շարակնոց, էջ 631, 638, ՆՀՔ, հտ. Ա, 238: հմմտ. Թէոդորոս Քռթենաւոր, Ներբողեան ի սուրբ խաչն աստուածընկալ, էջ 1251:

517 **Դաւիթ Անյաղթ**, Սահմանք եւ տրամատութիւնք իմաստասիրութեան, էջ 167: Դավթի բացատրության միջոցով հասկանալի են դառնում «իմանալի»-ի հետևյալ կիրառությունները. «Եւ լուսաւորքն ընդ յերկնաւ ընձիւղին եւ լոյս տան, իսկ իմանալիքն չունին ինչ պէտս զգալի լուսոյս, քանզի Աստուած է լոյս նոցա» (**Ստեփանոս Սիւնեցի**, Ի խորհուրդ եկեղեցւոյ, Մատենագիրք հայոց, հտ. Զ., Ը. դար, (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 494), «իմանալին՝ խորհուրդ հոգւոյս, եւ շաւշափելին՝ պատկեր մարմնոյս» (**Գրիգոր Նարեկացի**, Մատեան..., ՀԵ ժգ, էջ 478), «անճառելի **իմանալեացն** ճառագայթք», «**իմանալի աստուածային շնորհացն անուշահոտութեանց ծաւալմունք**» (**Անանիա Սանահնեցի**), տե՛ս *Ընտրանի...*, էջ 379, 381**:**

սուրբ և արդար կալ մնալ»[518] *), Եղիշեի («...հոգւոյն աչաւք տեսանէ զաներեւոյթ յստակ լոյսն ճառագայթից **իմանալի արեգականն...**»*[519]*, «**Իմանալի արեգակն** յերկնէ յերկիր իջեալ»*[520]*) Մովսես Խորենացու («... յաւետախաղաց շնորհիւ ցոլացեալ **յիմանալի ճառագայթից** հոգեւոր հարցն...»)*[521] *մոտ, Ժամագրքում («ծագեա ի հոգիս մեր ըզլոյս քո **իմանալի**»)*[522] *և այլուր: Բովանդակային, հայտնութենական իր խորքի մեջ այն աղերսված է Անտիկ իմաստասիրության հետ, ըստ որի, լույսը գիտակցության խորհրդանիշն է: Այսպես, Պլատոնի համար բնութագրական է հայացքի և մտահայումի բանականության «հոգու աչքերով» ընկալելու միջև առկա համաբանությունը: Պատահական չէ, որ նա ճշմարիտ ճանաչողությունը ներկայացնում է իբրև «լուսավորման» կամ «պայծառացման» արդյունք*[523]*: Այդ հայտնութենական լույսի դրսևորիչը Քրիստոս ինքն է, որ այս աշխարհ եկավ, «...զի ի միտ առցեն զլոյս նորա, եւ որդիք Աստուծոյ լիցին»*[524]*: Աստծո որդի դարձած հավատացյալի հոգևոր աչքը՝ միտքը («Միտք ակն է հոգւոյ»)*[525] *պայծառանում է հենց այդ իմանալի՝ քրիստոսական լույսով, որի շնորհիվ մտահայելով, իբրև իրեն բնութենակից իրողություն, հաղորդակից է դառնում Աստվածության լույսին:*

Նույնքան բնութագրական է «փառաց լոյս» հասկացությունը, որ պատճենումն է φῶς δόξης-ի: Այն գալիս է Աստվածաշնչից, ուր «փառք»-ը կիրառված է «լուսավորություն» իմաստով. «փառք Աստուծոյ լուսաւորէին» (Յայտ. ԻԱ ₂₃), «լուսազգեաց լինէին ի փառաց» (ԻԱ ₂₄): «Առ եբրայեցիս» թղթում «փառք»-ը անձնավորված է. այն նշանակն է Աստծո Որդու, «Որ է լոյս փառաց եւ նկարագիր էութեան նորա...» (Ա 3), որի արձագանքն է Եղիշեի «լոյս փառաց նորա» խոսքը[526]*: Աստվածաբանական գրականության մեջ տրված է նրա հետևյալ բացատրությունը. նրանք, ովքեր «զմարմնոյն տեսանէին զկերպարանս, որպէս էր իսկ ճշմարտիւ եղեալն մարդ, որդի Յովսեփու*

---

518 «Սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգորի Լուսաւորչի Յաճախապատում ճառք», աշխտ. Ա. Տեր-Միքելյանի, Ս. Էջմիածին, 1894, էջ 2, 113:

519 **Եղիշէ**, *Վասն Վարդանայ...*, էջ 647:

520 «Յերեւումն Տեառն առ Տիբերեայ ծովուն». տե՛ս Եղիշէի մատենագրութիւնք, էջ 330:

521 **Մովսէս Խորենացի**, Պատմութիւն հայոց, էջ 2099:

522 *Ժամագիրք*, էջ 381:

523 **Е. И. Мостепаненко,** նշվ. աշխ., էջ 84:

524 **Ագաթանգեղոս**, Պատմութիւն հայոց, էջ 1496: Ի դեպ, Վարդապետության մեջ «ի միտ առցեն»-ը ստուգաբանվում է հետևյալ կերպ. «...ի միտ առնուլ, այսինքն է ճանաչել...», նույն տեղում, էջ 1490:

525 **Ճնորհալի, Ծործորեցի**, Մեկնութիւն Մատթէի, էջ 560:

526 Մատենագրութիւնք, էջ 228:

կոչէին... իսկ զիմանալին ունաւղք զհոգեւորական աչս՝ լոյս փառաց եւ նկարագիր էութեանն անսկզբնականին Հաւր խոստովանէին...»[527]*։ Ուրեմն, ովքեր մարմնեղեն աչքերով էին նայում Տիրոջը՝ նրանք լոկ նրա մարդեղությունն էին տեսնում, իսկ ովքեր հոգևոր աչքով էին նայում՝ հանձին նրա տեսնում էին Հոր հայելացումը հանդիսացող փառքի լույսը՝ Աստվածությունը։ Այս մեկնաբանության լույսի ներքո միանգամայն հասկանալի է դառնում Հովհան Մայրագոմեցու անունով վկայություններից 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 ընկալման հետ է հարաբերվում նաև «ինքնածագ լոյս» հասկացությունը։ Գնոստիկյան միջավայրում ծնունդ առած Կեղծ-Օրփեոսի «Սրբազան Լոգոս» երկում Լոգոսը որակվում է՝ «Ինքնածին» (*aujtogenhvs *)*[529]*, որը և հետագայում քրիստոնեական իրականության մեջ դառնում է լույսի բնորոշումը։ Այն սերտորեն աղերսվում է Քրիստոս-Լոգոսին (Յով. Ը ։ւ) ու դրսևորվում նրա գլխավոր առանձնահատկությունը, այն է՝ ինքնաբացարձակ բնույթը։ Ծագումնաբանորեն դրան են աղերսված հայ միջնադարի վարդապետական գիտակցության մեջ կենցաղավարող հետևյալ միավորները. «Սոյնպէս հրեշտակք եւ հրեշտակապետք...տեղի տուեալ խորշին եւ թագչին յանմատոյց ճառագայթիցն **յինքնածագ բնական լուսոյն**...զի մի՛ ապականեալ ծախիցին յանմատոյց զաւրութենէն (Եղիշե*[530]*), «Դրունք երկնից բացան կնոջն. **զինքնածագ լոյսն** ետես կինն աշաւք....» (Մամբրե Վերծանող*[531]*)։*

Պայծառակերպություն

Ըստ հայրերի մեկնաբանության, միայն Ավետարանի մի դրվագում է (Մատթ. ԺԷ ։1-9) բացորոշ կերպով դրսևորվում Քրիստոսի Աստվածությունը։ Ս. Գրիգոր Նազիանզացին նկատում է, որ թաբորական լույսը Աստվածության տեսանելի կերպերից է[532]*։ Երևույթը այս ոգով է բացատրված ս. Եփրեմ*

---

527 Կնիք հաւատոյ, էջ 140:

528 Նույն տեղում, էջ 86:

529 **В. Саврей**, Александрийская школа в истории филисофско-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.

Ասորու «Յայլակերպութիւն Տեառն» ճառում, ուր կարդում ենք. «Իսկ հանդերձ նորա իբրեւ զլոյս, եցոյց նոցա թէ յամենայն մարմնոյ նորա բղխէ փառք աստուածութեան նորա, և յամենայն անդամոց նորա ծագեցաւ լոյս նորա»[533]*: Այդ լույսը Մովսես նախամարգարեից ճառագող լույսի նման չէր. լույս, որ շնորհված ու դրսեկ էր, «...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 անդամոց զփառս իւր եցոյց նոցա, այլ որչափ բաւական էին տանել պտուղք աչաց նոցա»*[534]*: Մի փոքր այլ բացատրություն է տրված ս. Հովհան Ոսկեբերանի Մատթեի մեկնության 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 կիսաբաց աեթ արար զլուսաւորութիւնն, որչափ ինչ նոքա հանդարտել կարէին»*[535]*: Ինչպես ենթադրեմը, Ոսկեբերանը ևս կարծում է, որ Պայծառակերպման լույսը Աստվածության լույսի (թեկուզև թերակատար՝ «կիսաբաց») դրսևորումն է, սակայն ի տարբերություն 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 «այլակերպվեց». հարցնում է ոսկեբարբառ աստվածաբանը և պատասխանում. «Այսինքն նրանց համար բացեց ինչ-որ բան Իր Աստվածությունից՝ այնքան, որքան կարող էին ընկալել, և ցույց տվեց Իր մեջ բնակվող Աստծուն»: Ղուկաս Ավետարանիչն ասում է. «Եւ ի կալն նմա յաղաւթս, եղեւ տեսիլ երեսաց նորա այլակերպ» (Թ 29), իսկ Մաթեոս Ավետարանչի մոտ կարդում ենք «եւ լուսաւորեցան 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 չեն*

---

533 **Եփրեմ Խուրի Ասորի**, *Մատենագրութիւնք*, հտ. Դ, էջ 65:

534 Նույն տեղում, էջ 65:

535 **Յովհան Ոսկեբերան**, *յԱւետարանագիրն Մատթէոս*, Գիրք Գ, Վենետիկ, 1826, էջ 10:

536 Եթե Հոմերոսի մոտ հանդիպող μαρμαρυγὰς ποδῶν (փայլող ոտքեր)-ը լույսի նյութական կողմն էր ներկայացնում, ապա բյուզանդական իրականության մեջ μαρμαρυγή–ն թարթրական լույսն էր ակնարկում: Պայծառակերպության կանոնի մեջ Φοτὸς τὰς ἡλικὰς μαρμαρυγὰς-ը հին սլավոներենում 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. ԺԳ 43): Այսինքն նրանք, ովքեր լիովին ներթափանցված են աստվածային լույսով, կտեսնեն Քրիստոսին, որի մոտ շողումը կատարվում էր աստվածային բնությունից և Թաբորի 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 այլափոխվեց լեռան վրա՝ որևէ բան չընդունելով և չփոխակերպվելով որևէ նոր բանի, ինչ մինչ այդ չուներ, այլ Իր աշակերտներին ցույց տվեց այն, ինչ Ինքն արդեն ուներ»[537]:

Թաբորական լույսի այսօրինակ մեկնաբանություններին համերաշխ են հայ մատենագիրների աստվածաբանական մոտեցումները: Նրանց ըմբռնումով ևս, Թաբորական լույսն իր բնույթով անեղ է, այն արտահայտությունն է աստվածային փառքի և Աստվածության: Անդրադառնալով այս դրվագին՝ Եղիշեն գրում է. «Յայլակերպն 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 Թաբոր լերին յայտնութիւն Տեառն առ Պետրոսեանց» ճառի մեկ այլ հատվածում կարդում ենք. «...տեսին անդ զնոյն՝ որ բնակեալն էր ի ճառագայթս անմատոյց լուսոյ փառաց իւրոց...»*[539]: *Իսկ մի այլ տեղ, խոսքն ուղղելով պայծառակերպությանն ականատես առաքյալներին՝ գրում է. «... բազում իրաւք կրթեաց զձեզ, զի այսաւր արժանի լինիցիք տեսանել զճաճանչ լուսոյ աստուածութեանն»*[540]: *Այսպես է խորհում նաև Ժ–ԺԱ դդ. նշանավոր մատենագիր Հովհաննես Տարոնեցի Կո-*

---

[537] “Святого Григория Паламы слово о свойстве света, виденного апостолами на Фаворе”, *ЖМП*, 1984, № 8 с., 35.

[538] **Եղիշէ**, *Խրատք,* էջ 973:

[539] Նույն տեղում, էջ 974:

[540] **Եղիշէ**, Խրատք, էջ 970:

զեռնը, որ «Յաղագս Վարդավառի տաւնին» ճառում գրում է. «Արդ, զերեւումն կերպարանի Փրկչին մերոյ ի Թափովրական լերինն աստուածային փառացն յայտնութեան է ի հանդերձեալ յաւիտենին ի մեզ առբերելով»[541]*: Միտքը հաստատում է ճառիս մեկ այլ մասում. «Արդ, յայլակերպն լինել ի Թափովր լերինն զայն եցոյց կերպարան եւ զփառս, զոր զկնի համաւրէն յարութեան աշակերտաց Իւրոց, եւ ամենայն արդարոց պարգեւէ: Եւ որպէս Ինքն ասաց, թէ՝ «Յայնժամ փայլեսցեն արդարքն որպէս զարեգակն յարքայութեան Աստուծոյ», «Փայլեսցին երեսք Նորա իբրեւ զարեգակն, եւ հանդերձք Նորա պայծառ իբրեւ զասր»*[542]*:*

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

---

[541] **Յովհաննէս Տարաւնեցի Կոզեռն**, Յաղագս Վարդավառի տաւնին, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԶ., ԺԱ. դար, Երեւան, 2012, էջ 54:

[542] Նույն տեղում, էջ 56:

[543] **Ծնորհալի, Ծործորեցի**, *Մեկնութիւն Մատթէի*, էջ 359:

[544] **Եղիշէ**, Խրատք, էջ 971, Մամբրէ Վերծանող, Ճառք, էջ 1112: Լույսի այսօրինակ ըմբռնումը պետք է դրսևորումը գտներ նաև Արևմուտքի հայրախոսական աստվածաբանության մեջ: Այսպես. Օգոստինոս Երանելին հստակորեն զատորոշում է լույսի երկու մակարդակ. անեղ և արարված: Անեղ լույսը **ինքնագո** է և լուսավորվում է ոչ թե ուրիշի, այլ իր իսկ լույսով: Այն Աստված է: «Աստված ճշմարտություն է, քանզի ասված է, թե Աստված լույս է»: Արարված լույսը անեղ լույսի արտացոլքն է. «դա արտահայտված ճշմարտությունն է, կրոնական պայծառատեսությունը». տե՛ս **И. Е**. **Данилова**, նշվ. աշխ., էջ 83:

[545] **Եղիշէ**, *Վասն Վարդանայ...*, էջ 647: «Լոյս է Աստուած ոչ զգալի, այլ՝ իմանալի», կարդում ենք Գրիգոր Տաթևացու քարոզներից մեկում: «Եւ լոյս կոչի նախ բնութեամբ, զի իմանալի է եւ երկրորդ՝ շնորհօք, զի զհաղորդեալս լուսաւորէ». *Ջմեռան հատոր*, էջ 222:

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

Արդ, արևելաքրիստոնեական աստվածաբանությանը հատուկ ապոֆատիզմը Պայծառակերպման լույսի մեկնաբանման պարագային իբրև բացառություն, իր տեղը զիջում է կատաֆատիզմին (Եփրեմի, Ոսկեբերանի մոտ՝ մասամբ, Եղիշեի, Կոզեռնի մոտ՝ լիովին):

Գույնի խորհրդաբանությունը

Ինչպես նկատում է Ն. Քոթանջյանը. «Գույնի միջնադարյան խորհրդաբանությունը հասկացություններ բարդ և բազմանշանակ համակցում է»[546]: Միջնադարի գեղանկարչության մեջ գունային խորհրդաբանությունն 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 հետևանքով[547]:

Մեր քննությունը գերազանցապես վերաբերում է առաջինին: Շնորհիվ իր զուգորդական բնույթի, գույնը զորավոր կերպով խթանում է ենթագիտակցությունը՝ նպաստելով վերտրամաբանական, կրոնական իրողությունների ընկալմանը[548]: Հետևելով Անտիկ հեղինակների դասդասմանը՝ «Վասն կառացն Եզեկիէլի...» ճառում Վարդան Արևելցին նշում է, որ գույները ներկայացնում են բնական զգայության չորս վիճակ՝ջերմ, ցուրտ, կծու, տաիպ[549]: 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 раннесредневековоé 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, Ներբողեանք, էջ 138: Ի դեպ, Գրիգոր Տաթևացին, խոսելով գույների բնական որակի մասին, հետևյալ կերպ է դասդասում դրանք. «...բնական որակ գունոց Դ են: Երկրի՝ սևութիւնն: Ջրոյն՝ սպիտակն: Օդոյն՝ կարմիրն: Հրոյն՝ դեղինն: Եւ ի սոցա խառնուածոցն լինին այլ զանազան գոյնք. կապոյտ, գորշ և այլն: Այսպէս և սևութիւն երկրին և դեղնութիւն հրոյն խառնի և առնէ զկանանչն». տե՛ս **Գրիգոր Տաթևացի**, *Գիրք հարցմանց*, էջ 212. այս մասին տե՛ս **Հր. Հակոբյան**, «Գրիգոր Տաթևացին արվեստի մասին», *ՊԲՀ*, 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 վկայությունն 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, բարոյախորհրդաբանական որևէ մասնավոր իրողության*[552]*: Այսպես, Աստծո մարմնացած Բանի՝ երկու բնություն ունենալը առարկայորեն մատնանիշ անելու նպատակով «Մեկնութիւն Թագաւորութեան վասն Դաւթի եւ Սաւուղայ...» խմբագիր մեկնության մեջ ասվում է. «Դաւիթ բազում ինչ իրաւք աւրինակ 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 Օձնեցին հատուկ մանրամասնությամբ խոսում է ոչ միայն զգեստի առանձին հատվածների մասին, այլև՝ վերլուծում*

---

550 **Վարդան Արեւելցի**, *Ճառք, Ներբողեանք*, էջ 139:

551 **Է. Մ. Բաղդասարյան**, *Հովհաննես Երզնկացին 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. Данилова**, 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 կառույցի չորս բաղադրատարրերը («որպէս մարդկային մարմինս շարադրի՝ յարիւն և ի մաղաս, յոսկերս, և ի ծածկոյթ մարմնոյ») որն աստվածաբանական վերացարկումով «թարգմանի հայրական, որդիական, հոգիական խորհուրդ և դարձեալ միաւորական», տե՛ս *Մեկնութիւնք խորանաց*, (Արվեստի տեսության միջնադարյան հայկական բնագրեր), աշխ. Վ. Ղազարյանի, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 2004, էջ 318, 364:

553 «Մեկնութիւն Թագաւորութեան վասն Դաւթի եւ Սաւուղայ...», էջ 223-224: Մինչդեռ Տիրոջ անձեռակերտ պատկերը վարագուրող կտորը, համաձայն Ժ դ. շարադրված ծիսական մի ճառի, ակնարկում է Աստծո անմատչելի և անտեսանելի էությունը. տե՛ս **И. А. Шалина,** “Псковские иконы "Сошествие во ад". о литургических интерпретации иконографических особенностей”, *Восточнохристианский храм…*, с. 259 прим. 55:

նրա գույները. «Քանզի զպճղնաւորն զգենլով Ահարովնի՝ զմարմնանալ Բանին նշանակէր, զչորեքնիւթեայ բնութիւնս զարդարեալ շքեղաշուք արդարութեամբ: Կապուտակաւն՝ զերկնաւորն եղոյց առաքինութիւն եւ կարմրովն մանուածոյ՝ զանապական արեանն կցորդութիւն, որով հաւասարեաց մեզ արեան եւ մարմնոյ, եւ բեհեզովն սպիտակաւ՝ զԱստուածութեանն ընդ բնութիւնս մեր խառնումն եւ ծիրանեաւն՝ զծածկեալ խորհուրդ անճառելի տնաւրէնութեան»[554]*: Այս բացատրություններին լիովին համերաշխ են եկեղեցաբանական երկերից մեկի հետևյալ տողերը. «Իսկ առաւանն կարմիր ընդ սպիտակ մանեալ, այսինքն՝ Աստուած ի մարմնի միացեալ անխզելի միութեամբն...»*[555]*: Սրան հետևելով, Վարդան Այգեկցին գրում է. «Այսպէս իմա. ասրն մարդն է, եւ ծիրանին Աստուած Բանն միացեալ ի մարմինն եւ ի չարչարանսն, եւ ինքն յայնցանէ ոչ կրեաց»*[556]*: Գունային այս խորհրդաբանությանը համապատասխանում է Հովհան Մայրագոմեցու այն միտքը, թե եկեղեցու կարմիր վարագույրը, որ «Աստվածային գոյը» սահմանազատում է «աւորադաս արարածներից», իր այդ գույնով Աստծո գաղափարի կրողն է*[557]*: Կարմրի հետ աղերսված է ծիրանին, որ ակնարկում է Քրիստոսի արքայական հանգամանքը*[558]*: Այս մասին գրում են Ստեփանոս Սյունեցին, Ներսես Շնորհալին, Գրիգոր Տաթևացին և Գրիգոր Խլաթեցին*[559]*: Աստվածության*

---

554 **Յովհան Աւձնեցի**, Հատուածք բանից..., էջ 100:

555 **Ստեփանոս Սիւնեցի**, Ի խորհուրդ եկեղեցւոյ, էջ 493: Կարմրի՝ Աստվածության խորհրդապատկեր լինելու մասին է խոսվում նաև Սյունեցու Ժամակարգության մեկնության մեջ. **Հ. Քյոսեյան**, «Խորհրդանշանը Ստեփանոս Սյունեցու եկեղեցաբանական ժառանգության մեջ», *Էջմիածին*, 1998, թիվ Ժ-ԺԱ, էջ 101:

556 **Վարդան Այգեկցի**, Գիրք հաստատութեան եւ ա*րմատ հաւատոյ*, էջ 87:

557 **Հ. Քյոսեյան**, *Դրվագներ...,* էջ 61: Ըստ Տաթևացու Երգ երգոցի մեկնության՝ կարմիրը խորհրդանշում է «մարտիրոսացն», ՄՄ ձեռ. 5869, թ.7ա:

558 Իր մեկնություններից մեկում Տաթևացին առաքինություններից մեկի՝ խոհեմության գունային դրսևորում է համարում «Թագաւորական ծիրանին». տե՛ս **Հր. Հակոբյան**, նշվ. աշխ., էջ 111: Կրոնափիլիսոփայական, աստվածաբանական այս նշանագիտությունը պետք է իր անդրադարձը գտներ Բյուզանդիայի հասարակական-քաղաքական կյանքում: Այսպես, ծիրանի կրելը վերապահված էր բացառապես կայսրերին: Համաձայն ս. Հովհան Ոսկեբերանի, եթե հասարակ մեկը արքայական ծիրանի կրեր, նա և նրա համախոհները մահապատժի կենթարկվեին խռովարարության մեղադրանքով. տե՛ս **С. С. Аверинцев,** *Поэтика ранневизантийской литературы*, с. 113: Մինչդեռ Հովհան Օձնեցու մեկնաբանությամբ՝ ծիրանին «ներկայացնում է անմեկնելի տնօրինության վերբանական խորհուրդը», **Հ. Քյոսեյան,** *Դրվագներ...*, էջ 144:

559 Մեկնութիւնք խորանաց, 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 նահատակների խորհրդանիշն է. «...կարմիրն՝ մարտիրոսաց, որ արեամբ նահատակեալ մարտիրոսացն, որպէս ասէ. Կարմրացեալ հանդերձիւ, այս ով է, որ գայ յերկրէ (Հմմտ. Եսայի ԿԳ 1), վկայութեամբ նահատակեցան» (**Է. Բաղդասարյան**, նշվ. աշխ., էջ 219): Համաձայն Ստեփանոս Սյունեցու՝ «կարմիրը հանդես է գալիս իբրև Քրիստոսի արյան խորհուրդ» (Մեկնութիւնք խորանաց, էջ 364): Նրան հետևելով՝ Տաթևացին (մեկ այլ տեղ) և

գունային պայմանանիշը ոչ միայն կարմիրն է, այլև դրա հետ նյութապես և տարրորեն կապված՝ կրակը[560]*: Այս համաբանությունը խարսխված է ելք ԺԴ 21-22, ԺԴ 24, Թիւք ԺԴ 14, Բ օր. Ա 33, Դ 12, 15, 24, 33, Ե 4-5, 22, 23, 26, Ժ 4 տեղիների 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. ԼԱ ₁₅, Նէեմ Թ ₁₂, Իաապ. ԺԹ ₇): Աստվածության «գունային» այս միաժամանակյա «դրսևորումը» և պարածածկումը Նոր Կտակարանում մասնավորվում և ներկայանում է որպես Ս. Հոգու ներկայության ցուցիչը (Հոգեգալստ. Գործ 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 խորհրդանիշը[561]*: Այս բացատրությունը (անշուշտ վերապահությամբ) հարաբերվում է Հովհաննես Երզնկացու հետևյալ մեկնաբանությանը. «կապոյտն՝ ամուսնաւորաց, որք յաշխարհի և որք սրբութեամբ պահեցին զանկողինս իւրեանց ի խառնակութենէ, և պահեալ զամենայն պատուիրանսն խոստովանութեամբ և յուսով»*[562]*: Կապոյտի հետ*

Գրիգոր Խլաթեցին նկատում են, թե «կարմիր գոյնն՝ արեանն Որդոյն Աստուծոյ», «արիութիւն եւ մարտիրոսութիւն» (Տաթևացի), (Մեկնութիւնք խորանաց, էջ 328: **Հր. Հակոբյան**, նշվ. աշխ. էջ 111), «...կարմրութիւն՝ զմարտիրոսական չարչարանքն», «յոյով նշանակէ՝ զսուրբ եկեղեցիս Քրիստոսի և զանապական մարմինն և արիւնն Քրիստոսի...» (Խլաթեցի). Մեկնութիւնք խորանաց, էջ 313, 312:

560 Այս մասին հանգամանալից տե՛ս **Հ. Քյոսեյան**, *Դրվագներ...*, էջ 61-62:

561 **Հ. Քյոսեյան**, նշվ. աշխ., էջ 63, 144, **նույնի**՝ *Յորհրդանշանք Ստեփանոս Սյունեցու...*, էջ 101: Իր Խորանաց մեկնության մեջ Սյունեցին նկատում է. «Իսկ միջոցն կապուտակ նկարէն երփնեալ՝ վասն մարմնաւոր գնացիւք զհոգեւորն կարգելով», Մեկնութիւնք խորանաց, էջ 256-257: Այս բացատրությունը հարասվում է Ներսես Շնորհալու «Պատճառ Ժ. խորանաց ս. Աետարանին վասն գունոցն...» երկում և մի անանուն մեկնության մեջ. Մեկնութիւնք խորանաց, էջ 361, 318:

562 **Է. Բաղդասարյան**, նշվ. աշխ., էջ 219: Ըստ Տաթևացու Երգ երգոցի մեկնության՝ կապույտը խորհրդանշում է նրանց, «որք զերկնայինսն խռովան միշտ» (ՄՄ ձեռ. 5869, 7ա): Իսկ մի այլ տեղ արձանագրում է, թե՝ «կապոյտն է երկնաւոր արդարութիւն» (**Հր. Հակոբյան**, նշվ. աշխ., էջ 111): Մինչդեռ խորանների մեկնության մեջ կապույտը հարաբերվում է սևին՝ ցույց տալով, թե «ստուերական էր Աւրէնքն, և արիւն անասնոցն՝ սակաւ ինչ սրբութիւն մարմնոյ», որ նշանակում է՝ «թէպէտ անկաք ի փառացն, սակայն նշոյլք աստուածային էր առ մեզ» (Մեկնութիւնք խորանաց, էջ 329, 328): Կապույտի և սևի իմաստային մոտիկության և կարմրի

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

Համաձան Ներսես Շնորհալու, Գրիգոր Տաթևացու և Ստեփանոս Զիք Ջուղայեցու, դեղինը խորհրդանշում է արդարների «զժուժկալութիւն»[564]*, իսկ ըստ Պողոս րաբունապետի բացատրության և Տաթևացու մեկ այլ մեկնաբանության՝ «զհամբերութիւն վարուցն»*[565]*։ Այս մեկնաբանումներին համաձայնում են Թեոփիլոսի և Հովհաննես Երզնկացու հետևյալ բացատրությունները. «Պահողին՝ պարկեշտագոյն երեսք՝ ոչ շառագունեալ անամաւթ ծաղկով, այլ դեղնութեամբ ողջախոհ կերպիւ կազմեալ»*[566]*, «Եւ դեղինն ճգնաւորաց է, որ ի փապարս լերանց կեցեալ արևակէզ և ցրտասառոյց և զանձինս ճնշեալ ի պահս և յաղաւթս, և մարմինն դեղնեալ և նուազեալ և թարշամեալ ի սիրոյ Քրիստոսի»*[567]*։*

Մինչդեռ ըստ Յովհան Օձնեցու՝ 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. Ներսես Շնորհալու, Գրիգոր Տաթևացու, Պողոս րաբունապետի, Ստեփանոս Զիգ Ջուղայեցու մեկնաբանությամբ՝ սպիտակը խորհրդանշում է մտքի մաքրությունը, պարզությունը և սրբությունը[568]*, ինչը հարաբերվում է լույսի գաղափարին, «քանզի սպիտակն լուսոյ է ազգակից»*[569]*։ Պետք է կարծել, որ ճերմակի այսօրինակ մեկնաբանությունը հինված է նրա գունային մեծ տարողունակության և լայն հնարավորությունների փաստի վրա*[570]*։*

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

563 Մեկնութիւնք խորանաց, էջ 327, 346: Հին արաբները կանաչ գույնը համարում էին սրբազան. կապված լինելով Արաբական թերակղզու բնական պայմաններին՝ այն հեթանոսական 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 Մեկնութիւնք խորանաց, էջ 281, 313:

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

566 **Թէոփիլոս**, Նորին Թէոփիլոսի արի եւ քաջ վարդապետի ասացեալ, Մատենագիրք հայոց, հտ. Թ, Թ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, էջ 962:

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

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

569 **Եղիշէ,** *Մեկնութիւն արարածոց*, էջ 892 (30): Ըստ ս. Գրիգոր Տաթևացու Երգ երգոցի մեկնության՝ «Սպիտակ գոյնն իցէ կուսանացն դասք». ՄՄ ձեռ. 5869, 7ա:

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

Ինչպես բնական, այնպես էլ բնազանցական բացատրությամբ, սպիտակի հակոտնյան սևն է: Սակայն միանշանակ չեն նրան «վերագրված» իմաստները: Արդեն նկատվեց, որ իմաստաբանորեն այն շփման եզրեր ունի կապույտի հետ. («Եւ է գոյնն կապոյտ եւ սեաւ: Քանզի անյայտացաւ Ադամայ եւ որդւոց նորա պայծառութիւն դրախտին»)[571]*: Սակայն գերազանցապես խորհրդանիշը համարվելով բացասական իրողությունների (Հին Աւրէնք*[572]*, Հին Աւրէնքի ստվերական բովանդակություն*[573]*, «խաւարն մեղաց եւ անգիտութեան»*[574] *և այլն) այն խորհրդանիշն է նաև նախահայտնութենական, անդրանցական Աստվածության: Այս իրողությունն է մատնացույց արվում խորանաց մեկնությունների հետևյալ տեղիներում. «Իսկ երկրորդ և երրորդ խորանն կանաչով և սևով է զարդարեալ՝ ցուցանեն զմիջին և զվերջին քահանայապետութեանցն… **սեաւն՝ 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 **սեաւն լայնատարած** տարածեալ զհանրաւքն (պետք է լինի թերևս՝ «կարմրաւքն» – Հ. Ք.), **իբրեւ ամպով ծածկեալ, ունի զխորհուրդն աստուածային տնաւրէնութեանն եկեալ**»*[576]*: «Իսկ վերնայարկ **սեաւն իբրեւ ամբ** ծածկեալ ունի զխորհուրդ տնաւրէնութեանն Քրիստոսի…»*[577]*: «Սեաւն՝ զանհասութիւն Աստուծոյ, որ ծածկեալ է ի նոցանէ»*[578]*: Համաբնույթ մեկնություն տրված է Ստեփանոս Լեհացու «Բան իմաստասիրականք եւ աստուածաբանականք…» աշխատության մեջ նմանապես. «Խաւար ի յԱստուած ասի թաքնութիւն եւ անհասութիւն եւ անմատոյց լոյս…»*[579]*: Ինչպես դժվար չէ տեսնել, այս վկայություններում հատակորեն արձանագրված է սևի դրական բովանդակությունը: Սակայն այդ արված է բացասական (անճառելի=ապոֆատիկ) աստվածաբանության սկզբունքով: Սևն այստեղ ակնհայտորեն առնչ-*

---

571 Մեկնութիւնք խորանաց, էջ 278:

572 Նույն տեղում, էջ 259, 263:

573 Նույն տեղում, էջ 289:

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

575 Մեկնութիւնք 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՝ համառօտաբար իբր սահմանօրէն արտադրեալք եւ հաւաքեալք ըստ այբուբենից՝ աշխատասիրութեամբ Լեհեցի Ստեփանոսի բանասիրի», աշխտ. Ռ. սրկ. Արզումանյանի, Ս. Էջմիածին, 2014 (Մագիստր ավարտաճառ, անտիպ), էջ 71:

*վում է «խաւար» հասկացութեան հետ, որն ունի սուրբգրային ակունք։ Բավական է հիշել սաղմոսերգուի «եդ զխաւար ի ծածկոյթ Իւր» (**Սաղմ. ԺԷ։ ւշ**) խոսքը և ելից գրքի ԺԹ, Ի գլուխները, որոնցում պատմվում է, թե ինչպես Մովսէսը Սինա լեռան վրա խավարի մեջ հանդիպում է Աստծուն։ Փիլոն Եբրայեցուց սկսած այս դրվագը պայմանն ու այլաբանութիւնն է նկատվել աստվածճանաչողութեան։ Նրա մոտ խավար հասկացութիւնն ունի երկու իմաստ. օբյեկտիվ՝ երբ խավարն ընկալվում է իբրև աստվածային էութեան անճանաչելիութեան խորհրդանիշ, որն սկզբունքորեն անմատչելի է եղական արարածների համար, և մյուսը՝ սուբյեկտիվ՝ երբ **խավարը** դառնում է «տձև և կույր փնտրտուքի» բնութագրումը։ **Խավարի** այս ըմբռնումը հատուկ է նաև ս. Գրիգոր Նյուսացուն։ Ի նկատի ունենալով խավարի օբյեկտիվ 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, որպեսզի հասկացվի, թե տեսնել նշանակում է չտեսնել»։ Դարձյալ՝ «Ի՞նչ է նշանակում այն, թե Մովսեսը գտնվում է խավարում և միայն նրա մեջ տեսնում Աստծուն։ ... Այն ժամանակ Աստվածութիւնը տեսանելի էր լույսի մեջ, իսկ այժմ՝ խավարում»։ Խտացնելով Փիլոնի և Նյուսացու գաղափարները՝ ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացին հակօրինական (անտինոմիկ) ձևակերպումով գրում է. «Աստվածային խավարն այն անմատչելի լույսն է, որի մեջ բնակվում է Աստված»։ Կամ՝ «Այդ լույսն անտեսանելի է անսահման փայլի... գերբէական լուսալրումի պատճառով և այդ խավարի մեջ է մուտք գործում ամեն ոք, ով արժանանում է ճանաչելու և տեսնելու Աստծուն՝ չտեսնելով և անգիտութեամբ իսկ»*[580]*։ Ուրեմն Խորանաց մեկնութիւններում հիշատակված սևը ամպի նման ծածկում է ապագայում լինելիք Քրիստոսի (անմատչելի Լույսի), տնօրինութեան խորհուրդը*[581]*։ Այսպիսով, շարունակելով ու կենսագործելով հայրախոսական ավանդույթը, հայ հեղինակները ցույց են տալիս, որ սևը (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 զուտ գեղանկարչական իմաստավորումն է տրված Տաթևացու Ոսկեփորիկում. «Որպէս որակ սևութեանն ըստ ինքեան անզարդ է, բայց ի պատկերագրութեան արհեստն, ի պատշաճաւոր տեղի կարգեալ, ազնիւ երեւի», հրատ. Կ. Պոլիս, 1746, էջ 67:

աստծո բնության անմատչելիությունը հաղթահարված է Աստծո Որդու մարդեղությամբ և տնօրինությամբ: Այսպիսով, իբրև նախադրյալ ընդունելով Նյուսացու և Արիսպագացու բացարձակ ապոֆատիզմը՝ հայ մատենագիրները նրանցից մասամբ տարբերվում են կատաֆատիկ եզրակացությամբ:

*Միջնադարի քրիստոնեական նշանագիտության մեջ բավական լայնորեն մեկնաբանվել է **ոսկին**: Ըստ ընկալյալ սովորության՝ այն համարվել է հոգևոր անապականության ցուցիչը: Նյութի 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: Հիրավի. խորանաց մի անանուն մեկնության 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 իրականության մեջ կենցաղավարող այն մտայնության, թե ոսկին, ըստինքյան արտացոլելով Աստծո փառքը, ուղղակիորեն հարաբերվում է այդ փառքի անձնավորումը հանդիսացող հրեշտակներին: Ուստի պատահական չէ, որ Միքայել հրեշտակապետին պատկերող քանդակադրոշմ 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 թարգմանությամբ հայտնի Արարածոց գրքի համառոտ մեկնության հետևյալ հատվածը. «...լուսաւոր է ոսկին, կամ լոյս ճրագի կամ արծաթոյն, զի ի նմին իսկ և նա յանօթոյ եղիցի լոյս տալ»[586]: Հատվածիս նկարեն բացատրությունը կարելի է համարել հ. Պ. Ֆլորենսկու հետևյալ բառերը. «Ոսկին, որ կեսօրյա ցրված լույսով բարբարոսական և անբովանդակ է, ղամպարի կամ մոմի լույսի անհանգիստ բոցկլտումով կենդանանում է, քանզի կայծկլտում է բյուրավոր ցոլացումներով 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 Խուրի Ասորի**, *Մատենագրութիւնք*, հտ. Ա, էջ 5-6:

տալով կանխազգացումը այլ, ոչ երկրային լույսերի, որոնք համալրում են երկնավոր տարածքը»[587]*։*

Միրանիի նման, ոսկին ևս արքայական արժանապատվության խորհրդապատակերն է։ Բյուզանդական մեկնիչներից մեկը, բացատրելով մոգերի 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. «Ձի զոսկին **ընծայէին որպէս երկրաւոր թագաւորի**... քանզի մարդիկ յոսկի պատկերս երկիր պագանելով դիւաց, որպէս առ քաղդէացովքն, 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 քաղդեացիները երկրպագում էին ոսկեձույլ կուռքերին, որոնք իրենց էությամբ 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”, *Маковец*, 1922, N 1, հղումն ըստ՝ **И. Е. Данилова**, նշվ. աշխ., էջ 122, ծանոթ. 30: Թվում է՝ մանրանկարչության մեջ ոսկե ետնախորքն ակնարկում է հենց «երկնավոր տարածքը», որը զուգորդվում է համակ լույսի գաղափարի հետ: Ըստ Michelis-ի այն իրականացումն է նորպլատոնական λεπτότατον φῶς (նուրբ, թեթև, նոսր լույս)-ի. **P. A. Michelis**, *An Aesthetic Approach to Byzantine Art*, London, 1955, p. 149:

[588] **С. Аверинцев**, Золото... с. 49.

[589] **Ճնորհալի, Ծործորեցի**, *Մեկնութիւն Մատթէի,* էջ 44:

ԳԼՈՒԽ Բ

ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Ինչպես մշակույթի մյուս մարզերը, ճարտարապետությունը նմանապես սերտորեն կապված է ժամանակի խորհրդաբանական մտածողության հետ: Միջնադարյան ճարտարապետությունը քարեղեն արտացոլքն է կրոնափիլիսոփայական տեսական մտքի, որն իր ծաղկումն էր ապրում քրիստոնեական աստվածաբանության կարևորագույն գիտակարգերից մեկի՝ եկեղեցաբանության մեջ: Ի շարս այլ կարգի տեսական իրողությունների, նրա նպատակն է վերլուծել, մեկնաբանել 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» միավորի[590] 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 զերծ պահելով օտարամուծություններից: Այդօրինակ կարևորագույն երկերից է VII դարի խոշոր մատենագիր,

[590] Գիրք Մեծ Մաշտոց կոչեցեալ, էջ 155-166:

հայ եկեղեցու դավանական մաքրությանը նախանձախնդիր Հովհան Մայրագոմեցու «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ եւ որ ի նմա յաւրինեալ 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: Մայրագոմեցու իրազեկության և գիտական պատրաստության մասին են խոսում ոչ միայն Ագաթանգեղոսի Պատմությունից, Գրիգոր Նյուսացու անվամբ հայտնի Հարցուպատասխանիից, այլև (առանց հեղինակի ու երկի հիշատակման) եկեղեցաբանական մատենագրության հիմնադիր «Աստվածազգեաց Իգնատիոսի Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ» գրվածքից բերված բառացի վկայությունները[591]:

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) դրսևորում է Մայրագոմեցու որոշակի միտումը՝ ընդգծել եկեղեցու հեղինակությունը: Եկեղեցին բնակարանն է Աստծո, և բոլորովին էլ «ձեռագործ սրբարան» չէ, այլ, գտնվելով «բուն իսկ յերկինս», ներկայացնում է երկինքը[592]: *Եկեղեցին նմանակն է երկնքի և ոչ մի ընդհանրություն չունի երկրի կամ երկրայինի հետ, իսկ հետո, առավել պարզորոշ դարձնելու համար իր այս միտքը, Մայրագոմեցին պատվիրում է. «Ահաւասիկ սիրելի իմ, հրաժարեա ի ձեռագործ սրբութենէ»*[593]: *Եկեղեցու՝ «Աստծո բնակարանի» այսօրինակ ընկալումն ու մեկնաբանումը, որ թելադրված էր պատկերամարտական-պավլիկյան գաղափարներին ընդդիմակայելու անհրաժեշտությամբ, կոչված էր անսասան պահելու եկեղեցու հեղինակությունը: Խուսափելու ու, միաժամանակ, իրեն և առհասարակ եկեղեցին ապահովագրելու համար պատկերամարտական-պավլիկյան կողմից սպասվող հնարավոր մեղադրանքներից՝ Մայրագոմեցին մի առանձին նկատառումով շեշտը դնում է «հրաժարե՛ա ի ձեռագործ սրբութենէ» պատգամի վրա, որովհետև աղանդավորական այդ շարժումների հետևորդների համար գաղափարական հզոր զենք էին դարձել*

---

591 ՄՄ ձեռ. 4166, 205աբ:

592 Եբր. Թ 24, ԺԳ 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 Մայրագոմեցի**, Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ..., էջ 349:

եկեղեցիների, պատկերների ու նվիրական այլ առարկաների «ձեռագործ լինելը հաստատող փաստարկները»[594]*: Վերջիններս ուղղվում էին եկեղեցու պատկերահարգական դիրքորոշման դեմ: Ահա այս է պատճառը, որ Մայրագոմեցին, ակնարկելով եկեղեցու անձեռագործ լինելը, ձգտում է գոյաբանորեն լուծել, տակավ առ տակավ գաղափարական և սոցիալ-տնտեսական հնչեղություն ստացող այս բանավեճը: Հեղաշրջող իր արծարծումներով 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, հայտնությամբ, հայրախոսական փորձով և եկեղեցու իսկաշնորհ ավանդությամբ վերաիմաստավորված, ենթարկվում է քրիստոնեական խորհրդանշանով փաստագրված ձևերին՝ դառնալով հավիտենական արժեքի առարկայական արտահայտությունը[595]*: Եվ պատահական չէ, որ հոգևոր իրողությունների վերագնահատման այս պայմաններում եկեղեցական սրբություններ մարդու զուտ հոգեբնախոսական գործունեության հետ առնչելու յուրաքանչյուր փորձ խստագույնս պետք է պախարակվեր: Շնորհակիր, սրբազան առարկաներով ներկայացող արվեստը **ոչ թե հոգեբանական, այլ գոյաբանական իրողություն էր**[596]: Ի շարս այլոց, ընդգծված կանխադրույթով է առաջնորդվում նաև Հովհան Մայրագոմեցին: Եկեղեցին ոչ թե «ճշմարտության սոսկական օրինակն է» այլ՝ իսկական «սրբարանն ու բնակարանն Աստծո»: Մի փոքր անց, ձգտելով պարզաբանել իր այս միտքը՝ Մայրագոմեցին հավաստում է, որ եկեղեցին «ոչ երկիր լինել՝ այլ երկինք... ոչ երկրային տաճար՝ այլ երկնային առագաստ»*[597]*: Եկեղեցին պետք է ոչ միայն **խորհրդանշեր**, 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*

---

[594] **Սիր. Տեր-Ներսեսյան**, 7-րդ դարի մի երկ, նվիրված պատկերների պաշտպանությանը, էջ 15, ծնթ. 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 Մայրագոմեցի**, «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ...», էջ 350:

[598] **Г. Вагнер**, “О декосмологизации древнерусской символики”, *Культурное наследие Древней Руси*, Москва, 1976, с. 227.

ընկալվելուց զատ[599]*, հայ և առհասարակ արևելաքրիստոնեական ճարտարարվեստի տեսության մեջ, հակառակ վաղքրիստոնեական «պատկերամարտության»*[600]*, եկեղեցին ըմբռնվում ու համապատասխանորեն մեկնվում էր որպես «բնակարանն Աստուծոյ» կամ «աստվածային բնակարան»*[601]*: Սակայն եկեղեցին պետք է ոչ միայն գոյաբանորեն ընկալվեր և լիներ երկինք կամ «բնակարանն Աստուծոյ», այլև պետք է խորհրդանշեր այն: Հավանաբար հետևելով Հովհան Ոսկեբերանի «...եթէ անդր յերկինս հայիցիք, ասէ, և զայդ ամենայն՝ որ յերկրիդ է՝ առնուցուք ի միտ»*[602] *տիեզերաբանական-խորհրդանշային դատողությանը և Դիոնիսիոս Արիսպագացու ոգով, կարծեք նվիրապետական մեկնություն տալով նրան՝ հեղինակը շարունակում է. «Եւ արդ, թուի ինձ լինել... կարգ քրիստոնէութեան աստուածային եւ երկնային յաւրինուածով կարգացն... ցոյցք ի ստորինս՝ վերբերելով զմեզ յզգաւեացս եւ յերկրայնոցս յիմանալիսն եւ յերկնայինսն, միշտ տեսանելով զանդ լեալ կարգսն եւ զհանդերձեալն լինելոց յաւրինուածոց պատրաստութիւն»*[603]*: Մի այլ տեղ կարդում ենք. «...երկինք են, որ մեզ յերկրի եկեղեցի ասացաւ՝ առակաւ երկնից աւրինակեալ»*[604]*, իսկ վերջում, խոսքը մասնավորելով, գրում է. «Եւ զի երկնից աւրինակ է եկեղեցի յերկրի, սակս այնորիկ զնոյն դասակցութիւնս ցուցանէ մեզ Տէր, իւրոց պաշտաւնէիցն թուով...»*[605]*: Մայրագոմեցու այսօրինակ դատողությունները երևան են բերում միջնադարի քրիստոնեական նշանագիտության երկփեղկվածությունը: Մի կողմից*

---

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,** "Литургическое толкования и преставления о символике храма в Древней Руси", *Восточнохристианский храм. Литургия и искусство*, СПБ, 1994, с. 198.

602 **Յովհան Ոսկեբերան**, *Մեկնութիւն Եւայեայ մարգարէի*, Վենետիկ, 1880, էջ 273, հմմտ. Երր. Ա 2-3:

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

604 **Նույն տեղում**, էջ 353: Եկեղեցու «երկնից աւրինակեալ» բնորոշումը առկա է նաև Ներսես Լամբրոնացու Պատարագի մեկնության մեջ՝ «երկնից օրինակի» (*Ներսէս Լամբրոնացի, Խորհրդածութիւնք...,* էջ 146. տե՛ս **R. W. Thomson,** նշվ. աշխ., էջ 105, հմմտ. **Н. Ф. Федоров,** *Сочинения*, Москва, 1982, с. 491: Այլաբանական այս զուգահեռի տեսական ակունքներից մեկը պետք է համարել Յոթնագրյանքի «Երկնի աւրինակ՝ երկիրս...» միտքը. ՄՄ ձեռ. 7117, 42բ), ըստ՝ **Պ. Մ. Պողոսյան**, «Դավիթ Անհաղթի «Եօթնագրեանքի» գիտական և պատմական արժեքը», *Դավիթ Անհաղթ՝ Հին Հայաստանի մեծ փիլիսոփան (հոդվածների ժողովածու)*, Երևան, 1983, էջ 544:

605 **Յովհան Մայրագոմեցի**, «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ...», էջ 354:

*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 գոյաբանական ընկալում, ապա երկրորդը՝ նրա իմացաբանական արժևորում։ Սա նշանակում է, որ առարկայի ընկալման գոյաբանական և իմացաբանական մակարդակները միաձուլվում են, այսինքն՝ գոյաբանական ապրումը մեկտեղվում է իմացաբանական հայեցումի հետ։ Աստվածաբանությանը քաջ հայտնի՝ առարկայի գոյաբանական և իմացաբանական ընկալման այս հակօրինությունը (անտինոմիզմը), 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 աւրինակին փառաւորեցաւ, քանի՞ առաւել որ ճշմարտութիւնս է աւրինակին՝ **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 գնոստիկյան պատկերացումների հետ առնչվող «եկեղեցի-երկրորդ Եվա, ճշմարիտ մայրը ապրողների» բանաձև-տեսակետն էր ընդունված տիեզերական եկեղեցու մի շարք գործիչների երկերում[608] *(ուր տիեզերաբանական խորհրդանշանը «բնութենապաշտական նկարագիր ուներ»), ապա պատկերամարտության շրջանում, ինչպես նշում է Գ. Վագները, «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 Աստծո*

---

606 **Յովհան Աւձնեցի**, Հատուածք բանից..., էջ 103. հմմտ. **Ներսէս Լամբրոնացի**, Խորհրդածութիւնք..., էջ 128:

607 **М. Иванов**, նշվ. աշխ., էջ 74:

608 **Г. Вагнер**, նշվ. աշխ., էջ 227: **В. Н. Залесская,** “Гностические представления в ранневизантийском искусстве”, *Культура и искусство Византии: краткие тезисы докладов научной конференции*, Ленинград, 1975, с. 14.

բնակարանի, գաղափարը[609]*: Տարակույս չի կարող լինել այն բանում, թե ինչպես Մայրագոմեցին, այնպես էլ Գերմանոսը այս հարցում առաջնորդվել են առ Եբրայեցիս Թղթում արծարծված 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 գաղափարախոսության ընդդիմակայելու անհրաժեշտությամբ, տեսական-եկեղեցաբանական գրականության մեջ շեշտը դրվում է եկեղեցու-«Աստծո բնակարանի», «Քրիստոսի մարմնի», ընկալման վրա*[611]*: Այս հանգամանքը թերևս առաջինը գիտակցում և ընդգծում է Հովհան Մայրագոմեցին՝ առաջնորդվելով Պողոս առաքյալի՝ Եբրայեցիներին հղած Թղթի «Ստուեր հանդերձելոցն բարեաց ունէին աւրէնքն եւ առակաւ աւրինակաւ պաշտէին երկնաւորացն» (ժ 1), «զՔրիստոս քահանայապետ ասէ անձեռագործ խորանաւ, այս է՝ ոչ իբրեւ յարարածոց» (Թ 11), «ոչ եթէ ի ձեռագործ սրբութիւնս եմուտ Քրիստոս յաւրինակ 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 ոք 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-*

---

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

610 **Ch. Delvoge**, "Recherches recentes sur les origines de la basilique paleochritienne" *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**, «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ...», էջ 349:

613 Նույն տեղում, էջ 349:

վածքի նոր ընկալում և համապատասխան կազմակերպում: Ճարտարապետական նոր ոճի գեղագիտական 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 առագաստ, ոչ իբրեւ ստացականաց հողեղինաց դասակցութիւն, այլ որպէս բանականաց 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 առագաստ...»*[616]*: Մի այլ տեղ կարդում ենք. «...երկինք են, որ մեզ յերկրի եկեղեցի ասացաւ՝ առակաւ **երկնից աւրինակեալ**» (ընդգծումներն իմն են՝ Հ. Ք.)*[617] *և վերջապես՝ «զի **երկնից աւրինակ** է եկեղեցի յերկրի, սակս այնորիկ զնոյն դասակցութիւնս...»*[618]*: Եկեղեցու այսօրինակ մեկնությունը, որ բխում է Աստվածաշնչից (Ես. խ 22, Սաղ. ՃԳ 3), համահունչ է Գրիգոր Լուսավորչի Վարդապետության մեջ, ինչպես նաև՝ Թեոփիլոսի, Բարսեղ Կեսարացու ու Փոտ պատրիարքի երկերում տրվող բացատրություններին*[619]*: Սակայն, եթե մասնավորապես առաջին երկուսին տակավին բնորոշ է (բազիլիկայից գմբեթավոր շինությունների) անցման շրջանի «ճարտարապետական» մտածողությունը*[620]*, ապա այլ է Մայրագոմեցու պարագան: Այստեղ, միաժամանակ, ինչպես ակնարկվեց, իր դրսևորումն է գտնում խզումը տակավին II-IV դդ. բազիլիկաձև կառույցներով բնորոշվող*

---

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

615 **Յովհան Մայրագոմեցի**, «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ...», 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. Каждан**, *Византийская Культура*, с. 116.

620 Բազիլիկատիպ եկեղեցիների ճարտարապետական հորինվածքի մասին առաջին վկայություններից մեկը գտնում ենք Մայր Մաշտոցի մաս կազմող «Կանոն հիմնարկութեան եկեղեցւոյ» երկում, որ վերագրվում է Հովհան Մանդակունի հայրապետին (478-490) [*Գիրք Մեծ Մաշտոց կոչեցեալ*, էջ 155-166]: Այստեղ պատկերված եկեղեցու հատակագիծը, որ ուղղանկյուն քառանկյուն է՝ մեջտեղում քառասյուն կաթողիկեով, որ «... ու տայ մեզի ձեւը թագաւորական (=պազիլիք) եկեղեցիներու, ինչ որ կը համաձայնի Ե. դարուն կառուցուած հայկական տաճարներու ճարտարապետական յօրինուածքին հետ», տե՛ս **Ն. արք. Պողարեան**, *Ծիսագիտութիւն*, Նիւ Եորք, 1990, էջ 98: Այն աստվածաբանական կանոնակարգումն է ճարտարապետական մտածողության և հորինվածքի:

անտիկ շրջանի ճարտարապետական մտածողությունից[621]*, 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. Կոմեչը, քրիստոնեության, հեթանոսական մշակույթի տարրերի և հռոմեական 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 թէ երկրային քաղաք, այլ վերին երուսաղէմ**», այսինքն «**երկնային քաղաք**»*[623] *լինելը*[624]*: Որքանով Մայրագոմեցու կողմից բազմիցս վկայակոչվող Ագաթանգեղոսի մոտ «գմբեթաձև» և «խորանարդ» եզրերը իմաստով նույնանալով իրար՝ չեն տարբերակվում իրարից նաև հետագայում, և նշանակում են երկինք*[625] *կամ «երկնի աւրինակ»*[626]*, հետևաբար, դավանաբան հեղինակի մոտ առկա եկեղեցու երկնանմանության գաղափարը ակնարկ է պաշտամունքային կառույցի գմբեթածածկ կամ կենտրոնագմբեթ լինելու*[627]*: Թվում է՝ «եկեղեցի-երկինք, երկնային առագաստ»*[628] *զուգահեռի հետևողական ընդգծումն ու այսօրինակ կարևո-*

---

621 **А. Комеч,** 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 բացատրութեան որպէս հաւատացեալների եկեղեցի, որ երկնային Աստուծոյ քաղաքն է». տե՛ս **Ն. Ղարիբեան,** «Եկեղեցի» եզրի հոլովույթը. գաղափարից դէպի շինութիւն», ՀԱ, 2011, էջ 571:

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

625 «Գմբեթը որպես անիմանալի երկինք կամ երկնից երկինք, պետք է ըստ այդմ ընկալուած եւ բանաձեւուած լինի աստուածաբանօրէն»: Եվ հիրավի, VI դարում նորոգված Եդեսիայի Ս. Սոֆիա տաճարի օրհներգում ասվում է, թե՝ «Ահա նրա տանիքը ձգուած է ինչպես երկինք[…], Եւ նրա վերամբարձ գմբեթը համարժեք է Երկնից երկնքին», տե՛ս **Ն. Ղարիբեան,** «Կիրառական եկեղեցաբանութիւն». 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 բառարան, Եր., 1992, էջ 67). նչն ինքնին ցույց է տալիս «գմբեթով = կաթողիկեով» որոշարկվող եկեղեցու բնույթի ընդհանրականությունը, որն ի շարս միության և առաքելականության, նրա գլխավոր առանձնահատկություններից մեկն է:

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

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 հատակագծային պատկերի կրոնափիլիսոփայական ընկալման և արժևորման հետ: Խոսելով Նոյի արդար ընթացքի մասին՝ X-XI *դդ. հեղինակ Հովհաննես Կոզեռն Տարոնեցին իր «Շարադրութիւն պատմութեան տանն Բագրատունեաց ի վերայ Հայաստանեաց...» աշխատության մեջ նշում է, թե Աստծո կարգադրությամբ կառուցած նրա տապանը «չորեքկուսի» էր «ի ձեւ խաչին Քրիստոսի»*[630]*: «Խաչանման» տապանում հավաքված*

(ԺԴ 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 զառաւել պարզագոյն ձեւ: Իսկ երկինք է առաւել պարզ, զի ոչ է ի չորից տարերց այլ՝ մի պարզագոյն տարր, այսինքն՝ հինգերորդ էութիւն: Իսկ ի մէջ ամենայն ձեւոց առաւել պարզ է բոլորակ ձեւ, զի եռանգիւնին երից գծից բաղկանայ և քառանգիւնին՝ ի քառից, սոյնպէս և այլքն: Իսկ բոլորակ ձեւն ի միոյ գծոյ բաղկանայ: Ապա ուրեմն՝ պարզ էութիւն երկնից պարտ է ունել զբոլորակ ձեւին, որ է պարզ, քան զամենայն ձեւ: Երկրորդ. զի առաւել պարունակող էութեան պարտ է ունել զառաւել պարունակող ձեւ: Իսկ երկինք զամենայն պարունակել ունի ի ծոց իւր, ապա ուրեմն պարտ է նմայ ունել զբոլորականձեւ, որ առաւել պարունակէ քան զամենայն ձեւ». տե՛ս «Եռամեծի և երիցս երջանկի Յովհաննու Որոտնեցոյ արարեալ՝ Դրուատ բանի սոփերական պայծառատես և յոգնահանճար, ի բան մարգարէին, որ ասէ. Ի սկզբանէ Տեր զերկիր հաստատեցեր և գործք ձեռաց քոց երկինք են», ՄՄ ձեռ. 2017, 354ա-5ա, նաև տպ. **Սուրբ Հովհան Որոտնեցի**, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր, աշխտ. Ա. Միհնայան, Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 176: Որոտնեցու այս միտքը համերաշխ է Օգոստինոս Երանելու այն բացատրությանը, 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 quantite animae Opere III, 2, p.10-23), տե՛ս **Ու. Эко,** նշվ. աշխ., էջ 60 (=«Վասն այնորիկ ամենայն արտաքին մասունք երկրի հասարակապէս մերձենան ի միջին կետն երկրի, եւ այսպէս առնեն զձեւ բոլորակ: Զի եթէ երկիրս լիներ եռանգիւնի կամ քառանգիւնի՝ մին մասն լիներ հեռի ի միջին կիտէն, քան զմիւսն, իսկ բոլորակ ձեւոյն ոչ յարմարի ունել լերինս եւ բլուրս». պ. Որոտնեցի, էջ151): «Երկնային առագաստ» արտահայտությունը ակնարկում է եկեղեցական կառույցի ճարտարապետական համամասնությունների «անկշռելիության» և «վերից վար» ձգված լինելու՝ միջնադարյան ճարտարարվեստի տեսությանն ընտանի միտքը. **А. Комеч,** նշվ. աշխ., էջ 223, հմմտ. **А. П. Каждан**. նշվ. աշխ., էջ 116:

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

630 **Յովհաննէս Տարաւնեցի Կոզեռն**, Շարադրութիւն պատմութեան տանն Բագրատունեաց, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺՉ, ԺԱ դար, Երեւան, 2012, էջ 71:

տարաբնույթ կենդանիները, հակառակ իրենց ընտանի բարքերի, չէին վնասում մեկմեկու, «այլ միաբան յանգուցեալք առ իրեարս, որով կեին ի հնազանդութիւն Նոյի»[631]*, ըստ այսմ մենք՝ Տիրոջ Խաչին ապավինած ու եկեղեցում մեկտեղված ադամորդիներս, նմանապես պարտաւոր ենք ձերբազատվել մեր չար 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 զուգահեռը: Նմանը նմանին փարվելու տրամաբանութեանը հետամուտ հեղինակը խաչանման եկեղեցու մէջ կենցաղավարող հավատացյալին նմանեցնում է Խաչին: Սա, ըստ էութեան, արձագանքն է այն վարդապետական մտայնութեան, թէ մարդն իր կառուցվածքով նման է խաչի*[633]*: Այսպիսով, Տապան=եկեղեցի=Մարդ զուգահեռի հիմքում ընկած է քառակողմ Խաչն իր համատիեզերական ընդգրկումով. Հին Կտակարանում այն հանդես է գալիս իբրև ակնարկ, իսկ Նոր Կտակարանում՝ իբրև կատարված իրողութեուն. Մարդացած Աստված խաչվելով՝ Խաչին է գամում մարդու մեղքերը և մեղքից ձերբազատված մարդը դառնում է Աստծո արյամբ սրբագործված Խաչի նման:*

Համաձայն Մայրագոմեցու, երկու երկինքները նույնական են եկեղեցու երկու խորանների հետ, որոնցից մեկը՝ ներկան, իսկ մյուսը ապագան է խորհրդանշում: Մի հանգամանք, որ ամբողջ միջնադարի քրիստոնեական աստվածաբանութեան կարևորագույն կարգույթներից մեկի՝ հակոտնյա ժամանակների՝ ներկայի և ապագայի, իբրև երկու ծայրաբևեռային հասկացութեունների տեսական տարորոշման գաղափարական ակունքներից է[634]*:*

---

631 Նույն տեղում, էջ 71:

632 Նույն տեղում, էջ 71-72:

633 «Ձերկիիրս խաչանման արար, որպէս էն քառադէմ, և զմարդն խաչանման արար», ՆՀԲ, հտ. Ա, էջ 923 («Խաչանման»): Մարդու խաչանմանութեան, խորանարդանմանութեան (homo quardatus)գաղափարը, որ սերտորեն կապված է «Մարդը փոքր աշխարհ է» մերձավորարևելյան խորհրդաբանութեանը, խորթ չէ նաև արևմտյան իմաստասիրութեանը: Այսպես, Մակրոբիոսի «Սցիպիոնի երազ»-ում (II, 12) ասվում է, թե «Քնագետները տիեզերքն անվանում են մեծ մարդ, իսկ մարդուն՝ փոքր տիեզերք»: Սա բնորոշ օրինակն է միջնադարի այլաբանական մտածողության, որ փորձում էր թվաբանական նախօրինակներով լուսաբանել փոքր և մեծ տիեզերքների հարաբերակցությունը. տե՛ս **Ու. Էկո,** նշվ. աշխ., էջ 50:

634 **С. Аверинцев**, նշվ. աշխ., էջ 107:

Մայրագոմեցու խնդրո առարկա համեմատությունն ինքնին հետաքրքիր և ուշագրավ կարող է լինել եկեղեցագիտական աստվածաբանության գլխավոր կարգույթները ճարտարապետական այս կամ այն մանրամասնի (այստեղ՝ խորանների) մեջ տեսնելու և համապատասխան մեկնության ենթարկվելու հանգամանքով: Գոթական տաճարի նման, եկեղեցու կառույցը «մարմնավորում էր քրիստոնեական վարդապետության բովանդակ համակարգը՝ արտահայտելով տիեզերքի «տեսանելի տրամաբանությունը»[635]*:*

Այս հայեցակետից բացորոշ է Մայրագոմեցու հետապնդած նպատակը՝ առավել «իրեղեն» դարձնել հավիտենականի մասին կրոնափիլիսոփայական հանրահայտ տեսությունը, հավերժը ներկայացնել վաղանցուկ ժամանակի մեջ, մահկանացուին ի տես, առավել շոշափելի դարձնել երևութական ապառնին՝ իր կրոնաբարոյական և ճարտարապետական, ժամանակային և տարածքային կարգույթների սինկրետիկ ամբողջությամբ: Մի հանգամանք, որի շնորհիվ ժամանակավորի և հավիտենականի սահմանները վերանում են եկեղեցում, «տեսլացված հավերժի» առջև կանգնած ադամորդու համար[636]*: 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 արտահայտությունն ու մտահայման 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 բովանդակության երկփեղկումը:*

Ուրեմն, տաճարի տարածքը իրենից որոշ իրողություն էր ներկայացնում՝ օժտված սեփական կառուցվածքով և կարգավորվածությամբ[639]*: Դատելով «երկնիցս մեզ երկուք ցուցանին իմացուածք, այլ զի **սկզբանէն, զանցեալն, զայժմուս, զներկայս,** եւ այլ **զապառնին՝** եւ **զհանդերձեալն** լինելոյ»*[640] *արտահայտության ընդգծված բառերից՝ եկեղեցական կառույցի տարածքային համամասնության, որպես ժամանակային միավորի–ընկալումն*

---

635 **Я. Гуревич,** նշվ. աշխ., էջ 100:

636 **И. Е. Данилова**, “О категории времени в живописи средних веков и раннего Возраждения”, *Из истории культуры Средних веков и Возраждения*, Москва, 1976, с. 163.

637 **А. Гуревич,** նշվ. աշխ., էջ 100:

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

639 Նույն տեղում, էջ 350:

640 Նույն տեղում, էջ 350:

ու մեկնաբանումը գերազանցապես իմացաբանական, ուրեմն՝ խորհրդանշական բնույթ ուներ: Սակայն խնդրո առարկա հատվածը բացահայտում է մեկ այլ իրողություն ևս: Եթե մի կողմից եկեղեցու երկու խորանները, ըստ հեղինակի, գոյաբանորեն ներկայացնում են «զայժմուս եւ զհանդերձեալն լինելոյ», ապա մյուս կողմից նույն այդ խորանները իմացաբանորեն նշանակում են («ցուցանին իմացուածք») ժամանակային և ապաժամանակյա երեք իրողությունները՝ «զանցեալն», «զներկայս» և «զապառնին», որոնցից առաջին երկուսը Մայրագոմեցին դիտում է իբրև ժամանակային մեկ միավոր: Սա նշանակում է, որ անցյալն ու ներկան եկեղեցում գտնվողի համար, ձուլվելով իրար, կորցնում են իրենց ժամանակային ինքնակայությունն ու կարևորությունն առհասարակ:

Ինչպես դասական հայրախոսության մեջ[641]*, 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 «զհանդերձեալն լինելոյ»*[642]*: Ուրեմն «արժանաւոր արդարքն ընդ Աստուածութեանն են լինելոց 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 խորանաւն հանդերձելոյ երկնիցն է նմանութիւն*[643]*, **զի այժմ ոչ ոք առ Սուրբ երրորդութիւնն իմանի,***

---

641 **А. Комеч,** նշվ. աշխ.: Եթե հայրախոսական աստուածաբանության, ինչպես նաև՝ Մայրագոմեցու համար արժեքաբանական կիզակետը՝ գերազանցապես ապառնին է, ապա Վերածննդի խորհրդապաշտության նշանավոր ներկայացուցիչ Նիկողայոս Կուզանացու (1401-1464) համար այն ներկան է. «Քո (Աստված – Հ. Ք.) մտահղացման հավերժի մեջ, – գրում է հեղինակը, – ամեն ժամանակային հերթագայություն 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,** նշվ. աշխ., էջ 94:

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

բայց յապագայն ամենայն արժանաւորքն ընդ նմա լինելոց են...» (ընդգծումն իմն է՝ Հ. Ք.)[644]*: Ուրեմն. այժմ ադամորդին գոյաբանորեն անհաղորդ է Սուրբ երրորդութեանը, սակայն ապագայում բոլոր արժանավորները նրա հետ են լինելու: Ընդգծված հատվածի հետ են կապված դրան նախորդող «երկրորդ խորանաւն հանդերձելոյ երկնիցն է նմանութիւն» բառերը, որոնցից վերջինը քրիստոնեական խորհրդանշանի մի ոչ անկարևոր առանձնահատկությունն 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 Աստվածաբանի «նոյնութիւն առաւել՝ քան եթէ նմանութիւն» և Հովհան Օձնեցու «Այսոքիկ ամենեքին՝ նմանութի՞ւնք եւ երեւո՞յթք թուիցին քեզ եղեալքն ի Քրիստոսէ, թէ ճշմարտութիւն»*[645] *արտահայտությունները: Դրանք երևան են հանում երկու նկատառելի իրողություն. նախ այն, որ «նոյնութիւն»-ը և «ճշմարտութիւն»-ը լինելով գերագույն արժեքի կրողները, անհամեմատ բարձր են «նմանութիւն»-ից, որովհետև վերջինս նպատակ ունի լոկ հիշեցնելու կամ ակնարկելու առաջիններին: 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 «ճշմարտությունն» (Ս. երրորդության բնակատեղին) է, այլ՝ նրա «նմանութիւն»-ը կամ «երևոյթ»-ը: Սա նշանակում է, որ խորանը ոչ թե գոյաբանական, այլ իմացաբանական իրողություն է: Այսպիսով. Աստվածության հետ համակեցությունն ապագային վերապահելով՝ Մայրագոմեցին հակված է եկեղեցու երկրորդ խորանը համարել աստծո Արքայության կամ Սուրբ երրորդության բնակատեղիի խորհրդանիշ:*

Հայ միջնադարի եկեղեցաբանության և խորհրդանշանի տեսության մեկ այլ բևեռն է հայտանշում Մայրագոմեցու երկի հետևյալ հատվածը. «...արանց եւ կանանց կարգ զատուցեալ յեկեղեցւոջ, այս ըստ սաղմոսին

---

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

645 ՆՀԲ, հտ. Բ, էջ 433, «Նմանութիւն»: Յովհան Աւձնեցի, Նորին ընդդէմ երեւութականաց, էջ 49:

արդարեւ սրբոցն ցնծալով ցնծալն, որք արժանացեալք երկնաւոր մտիցն կայանի, այս է եկեղեցւոյ...»[646]*: Մատենագրի այս միտքը համերաշխ է Մաքսիմոս Խոստովանողի եկեղեցաբանությանը: Վերջինիս համաձայն, երբ նորահավատները դուրս են գալիս եկեղեցուց, «արժանավորները մուտք են գործում մտային աշխարհ (*νοητὸς κόσμος*), այսինքն՝ Քրիստոսի ամուսնական առագաստ»: Այսպիսով, արժանավորներն արդեն եկեղեցում մտնում են երկնավոր Արքայության: Արդ. թե՛ Մաքսիմոսը և թե՛ Մայրագոմեցին եկեղեցին համարում են երկնավոր Արքայության «երկնաւոր մտիցն կայանի» սկիզբն ու շեմը (*ἀρχὴ καὶ προοίμιον*)*[647]*: Արդ, եթե եկեղեցու երկրորդ խորանը «ճշմարտութեան» լոկ «նմանութիւն»-ը լինելով, իմացաբանական կարգույթ էր, ապա եկեղեցին, նույնանալով «երկնաւոր մտիցն կայանի», այսինքն՝ Աստծո Արքայության մուտքի հետ, գոյաբանական իրողություն է: Եթե առաջինի իրագործումը ապագային է պատկանում, ապա երկրորդինը՝ ներկային, քանզի այն կատարվող իրողություն է:*

Երկու խորանները, որոնք բնակատեղիներն են Աստծո և հրեշտակների, միմյանցից խստորեն սահմանազատված են վարագույրներով: Վերջիններս հոգևոր նվիրապետության երեք աստիճաններն են զատորոշում իրարից: Այս կապակցությամբ 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՝... ուրբ 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 արգելլով վարագուրեաւն. առաջնովն զերկնայինսն զհրեշտակականսն յաստուածութենէն, եւ երկրորդաւս զմեզ յերկնայնոցն»*[649]*: Տվյալ պարագային ակնհայտ է ժողովրդի, «անմարմին զորու-*

---

646 **Յովհան Մայրագոմեցի**, «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ...», էջ 354:

647 **В. М. Живов**, նշվ. աշխ., էջ 113:

648 Ի դեպ, հրեշտակների՝ որպես «անմարմնական» էակների բնորոշումը, որ համաբնույթ է Հովհան Դամասկացու մեկնությանը (**С. Аверинцев,** նշվ. աշխ., էջ 102), բխում է Փիլոն Եբրայեցու բացատրությունից. «Հրեշտակ է հոգի մտաւոր... բոլորովին անմարմին...». տե՛ս *Փիլոն Եբրայեցի, Մնացորդք ի Հայս...*, էջ 476:

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

թյունների» և Աստվածության՝ իրարից զատորոշված լինելու նվիրապետական սկզբունքը, որն իր հերթին ենթադրում է ճարտարապետական կառույցի ներսակողմի «նվիրապետական» կազմակերպում: Այսպիսով եկեղեցու «ստորին հատվածից» (գավիթից)՝ ժողովրդի հավաքատեղիից մինչև վարագույրով ծածկված առաջին խորանը (ուր Աստվածությունը «միայնակ... շրջի») երկարող ճարտարապետական տարածքը նվիրապետական վերընթացով աստիճանակարգվում է: Եկեղեցական կառույցի ներսակողմի արժեքաբանական այսօրինակ աստիճանակարգումը, որ սկզբունքով մասամբ համաձայն է Եվսեբիոս Կեսարացու՝ տյուրոսյան տաճարի նկարագրությանը, մատնանիշ է անում միջնադարյան ճարտարապետության նվիրապետական բնույթը[650]: Իր խորքով կրոնափիլիսոփայական, գեղագիտական այս իրողությունը մի երկրորդ հասարակական կողմ էլ ունի: Տվյալ դեպքում, հակառակ երևույթի աստվածաբանական, գեղագիտական արժևորման ընդհանրության, ի հայտ է գալիս հասարակական իրադրությունից բխող՝ երկու հեղինակների մտածողության տարբերությունը: Եթե Մայրագոմեցու երկում «արանց և կանանց» (ժողովուրդը) խումբը գետեղվում է արժեքաբանական մեկ սանդղակում, ապա Եվսեբիոս Կեսարացու մոտ ժողովուրդը ենթարկվում է նվիրապետական աստիճանակարգման, ըստ հոգևոր պատրաստվածության[651]: Ժողովրդական զանգվածի այսօրինակ աստիճանակարգումը բխում էր IV դ. դեռ նոր ամրացող քրիստոնեության՝ հասարակության մեջ ունեցած անհամաչափ դերից, նորահաստատ քրիստոնեական կայսրության կրոնական բազմաշերտությունից և վերջինիս հասարակական-նվիրապետական արժևորումից: Այլ է Մայրագոմեցու «Վերլուծությունք»-ի պարագան: Ժողովրդի՝ նվիրապետական մեկ սանդղակում ներկայացվելու հանգամանքը որոշակի ակնարկ է քրիստոնեական միաշերտ հասարակության նվիրապետական միատարրության: Հարցի զուտ աստվածաբանական մակարդակում Մայրագոմեցու այս դատողությունը դարձյալ համերաշխվում է Մաքսիմոս Խոստովանողի եկեղեցաբանությանը. տաճարը

---

650 Տաճարի ճարտարապետական տարածքի նվիրապետական աստիճանակարգումը կապված է Որոգինեսի անվան հետ: Նրա մեկնաբանությամբ, Երուսաղեմյան տաճարի տարբեր մասերը համապատասխանում են իմացության կատարելության տարբեր աստիճաններին: Սուրբ Սրբոցը արտաքին գավթից զատող դռները, ըստ էության, իմացության դռներ են, գավիթը նյութական և ոգեղեն 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 ամենատարաձայն էակներին**»*[652]*:*

*Նվազ ուշագրավ չէ նաև վկայաբերված առաջին հատվածին նախորդող հետևյալ պարբերությունը. «Իսկ եկեղեցի երկու խորանաւքս, թուի ինձ զայժմուս եւ զհանդերձեալն լինելոյ: Իսկ յիսկզբանէն 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 վախճանաբանական ապառնիի մեջ, որն իրացվում է եկեղեցում: Ճարտարապետական խորանների այսօրինակ խորհրդանշացումն իր մեկնաբանման սկզբունքի մեջ, համաբնույթ է Մաքսիմոսի այն մտքին, թե՝ մտնելով եկեղեցի՝ հավատացյալները «առաքինությունը նախընտրում են մոլությունից», որով «նրանք Քրիստոսի, աստծո և Քահանայապետի հետ ճշմարտապես մտնում են առաքինության մեջ, որին մտովի (τροπικῶς) խորհրդանշում է եկեղեցին»... յապիսով. հավատացյալը բերվում է իր երկրային ծառայության մեջ երկնավոր 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 ծեսի մեջ երկնավոր Արքայության իրականացումը սկսվում է Քրիստոսի երկրային ծառայությամբ, այսինքն՝ **պատմության** (ընդգծումը Վ. Ժիվովինն է) ծիսական հիշողությամբ: ... աքսիմոսի համար Քրիստոսի երկրային գործունեությունը բացառիկ նշանակություն ունի, որն ի դեպ, 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 գոյաբանական 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՝ մինչջրհեղեղյան նախահայրեր... մարգարեներ... Քրիստոս, առաքյալներ,

---

652 **В. Иванов**, նշվ. աշխ., էջ 70:

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

654 **В. Живов**, նշվ. աշխ., էջ 113:

սրբեր, և սա մինչև վերջին օրերը: Իսկ աստվածային արարողության ժամանակ բոլոր այս երկնաբնակները միասնություն են կազմում եկեղեցու սպասավորների 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 մեկնությունը[656] *(ընդարձակ ու համառոտ տարբերակներով), ինչպես նաև՝ «Ի խորհուրդ եկեղեցւոյ», «Խորհուրդ եւ կարգաւորութիւն եկեղեցւոյ»*[657] *«Պատճառ հիմնարկութեան Սրբոյ եկեղեցւոյ» 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 եկեղեցւոյ»: Խորագիրն ինքնին վկայում է, որ այս երկը խմբագիր է: Եվ իրապես, նրա առանձին հատվածները գրեթե բառացիորեն համերաշխվում են Հովհան Մայրագոմեցու «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ...» երկի*[658] *և Հովհան Օձնեցու՝ եկեղեցուն նվիրված երկրորդ ճառի*[659] *համապատասխան բացատրությունների հետ: Այս հիմամբ էլ*

---

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 հայեցվողը: Տաճարը Քրիստոսի խորհրդական մարմինն է...դա անտեսանելիի կենսագործումն է տեսանելիի, որի պատճառով տաճարի սիմվոլիկան անբաժանելի է **խորհրդակատարությունից**». 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 таинств*, вступ. статья И. Н. Мейендорфа, перев и пред. Е. М. Ломизе, Москва, 1995), որոնք խորհրդաբանական շատ եզրեր ունեն հայ հեղինակների համաբնույթ երկերի հետ:

657 Ֆ. Անթաբյանը Մաշտոցի անվան Մատենադարանի Ձ^{մր} 2039 Տոնապատճառ ժողովածուն նկարագրելիս, ելնելով «Ստեփանոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի ասացեալ Յաղագս եկեղեցօրինեացն կարգաց, թէ զինչ է խորհուրդն» (230ա-231ա). «Ստեփանոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի և այլոց վարդապետաց Ի խորհուրդ եկեղեցւոյ» (236ա-244ա) միավորների «Խորհուրդ և կարգաւորութիւն եկեղեցւոյ» (231ա-236ա) երկին նախորդելու եւ հաջորդելու հանգամանքից, ինչպես նաև այդ միավորների բնույթի նույնականությունից, խնդրո առարկա միավորի խորագրին ավելացնում է «Նորին» դերանունը (**Ֆ. Անթաբյան**, «Տօնապատճառ ժողովածուն», *ԲՄ*, 1971, թիվ 10, էջ 112): Հետևելով այս վերագրումին՝ մենք ևս այս երկը ընծայում ենք Ստեփանոս Սյունեցու գրչին, դրա համար, սակայն, չունենալով աներկբա կռվաններ: Սյունեցու եկեղեցաբանական բոլոր երկերը հրատ., *Մատենագիրք հայոց*, հտ. Ձ, Ը դար, (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 487-516:

658 **Յովհան Մայրագոմեցի**, «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ...», էջ 349-354:

659 **Յովհան Աւձնեցի**, 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 մերկանայցէ եւ յայտնեսցէ, խորհուրդն այնուհետեւ չէ խորհուրդ»[660]*: Այսպիսով, «խորհուրդն» իր մեջ ներամփոփում է անարտահայտելին, վերամտայինը, վերբանականն ու վերբնականը: «Խորհրդի» բևեռային 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» երկփեղկվածությունը*[662]*: Որպեսզի կարելի լինի պատկերացնել «անտեսանելի և անմատչելի էակներին, ասում է ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացին իր «Ցաղագս երկնային քահանայապետության» երկում, անհամեմատ պատշաճ է օգտագործել նրանց չնմանվող պատկերները, որոնք ցույց են տալիս, թե նրանք վեր են ամեն տեսակ նյութականությունից: Ուրիշ խոսքով... ամեն սրբազան պատկեր (առարկա –*

---

660 Կնիք հաւատոյ, էջ 123:

661 «Խորհուրդ = խորհրդանշան» նույնական հակադրության քննությունը տե՛ս **Հ. Քյոսեյան,** *Դրվագներ...,* էջ 84-87, ուր, սակայն, Եղիշեի աստվածաբանության հիման վրա դիտված հակադրությունը արձանագրված է մի կողմից «խորհուրդ = խորհրդանշան», մյուս կողմից «ճշմարտություն = իսկություն» եզրերով:

662 Հեգելը, որ մանրամասնորեն քննել է այս երևույթը, դա որակում է մի կողմից իբրև պատկերի և խորհրդանշանի իմաստի մասնակի համապատասխանություն և մյուս կողմից՝ իբրև մասնակի անհամապատասխանություն. տե՛ս **В. И. Копалов**, “Символика и ее социальная сущность”, *Философские науки*, 1976, 1, с. 81:

Հ. Ք.) «աննման նմանութիւն է», այսինքն աչքի համար աներևույթի և չմարմնավորվողի 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 պետը Հայր 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 հերձվածները[664]*: Այս բացատրությունն ինքնին ցույց է տալիս, թե հեղինակը որքան մեծ դեր է վերապահում եկեղեցուն: Այն ոչ միայն Սուրբ երրորդությամբ, այն է անդրանցական իրողությամբ անմիջաբար կառավարվող մարմին է, այլև սուրբգրային, հոգևոր արժեքների զետեղարան: Այսպիսով, եկեղեցին առարկայական պատկերն է տեսական, վարդապետական երկու գլխավոր կարգույթների՝ հրամանակարգ (դոգմատիկ) և բարոյական աստվածաբանության: Նավի, նրա բաղկացուցիչ մասը կազմող զանազան պարագաների այսօրինակ մեկնաբանությունը արձագանքն է ինչպես հայ վաղ միջնադարյան, այնպես էլ ուշ անտիկ, բյուզանդական աստվածաբանության մեջ տեղ գտած համաբնույթ 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 եկեղեցւոյ ի Քրիստոս հաւատացելոց, քանզի զաւրէն նաւի զամենեսեան յինքն ամփոփելով ցամաքաթեւ յամենայն աշխարհական ծփանաց կարող լինի ապրեցուցանել...»*[665]*: Մեսրոպ Մաշտոցի Ապաշխարու-*

---

663 **И. Е. Данилова,** *От Средних веков к Возрождению*, с. 12: Իր «Սիստեմատիկ աստուածաբանության» 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 փոխաբերական՝ «ինքնանդրանցականացման» 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 Շնորհալու մոտ նմանապես. «Որոց պարտ և արժան էր հաստատուն կալ յուղղակս նաւին, և ընդդէմ հերձուածողական հողմոցն...», տե՛ս Սարգիս Շնորհալի Իմաստասեր, *Մեկնութիւն ևօթանց թղթոց Կաթուղիկեայց*, Կ. Պոլիս, 1826, էջ 435, նաև 444, 605:

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

թյան կարգի հայտնի երկում ասվում է. «Ծով կենցաղոյս հանապազ զիս ալէկոծէ։ / Մըրըրկեալ ալիք թըշնամին ինձ յարուցանէ։ / Նաւապետ բարի, լե՛ր անձին իմոյ ապաւէն»[666]։ Նավի, նավապետի և ծովի այս խորհրդաբանությունը համերաշխ է եկեղեցու հայրերի եկեղեցաբանական բացատրություններին։ Բնութագրական մանրամասնություններով հատկապես աչքի են ընկնում Տերտուղիանոսի, Հիպպողիտոսի, կապադովկյան հայրերի և Հովհան Ոսկեբերանի երկերը[667]։ Մկրտությանը նվիրված ճառում Տերտուղիանոսը ասում է, որ Հիսուսին և աշակերտներին փոթորկոտ ծովով տանող նավը (Մաթ. Ը 24) եկեղեցու պատկերն է։ Հիպպողիտոսը աշխարհը ներկայացնում է փոթորկոտ ծովի պատկերով, իսկ եկեղեցին՝ փրկագործող նավի։ Այդ նավն հանդարտ, ապահով ընթացքով սահում է ալիքների միջով, որովհետև նրա փորձառու նավապետը Քրիստոս է։ Նավի քիթը Արևելքն է, նավախելը՝ Արևմուտքը, երկու ղեկերը Հին և Նոր Կտակարաններն են, նավի ամրակապերը եկեղեցին շաղկապող քրիստոսական սերն է, առագաստները՝ երկնքից իջած Սուրբ Հոգին, իսկ երկաթե խարիսխները՝ Քրիստոսի երկաթեղեն պատգամները, նավաստիները հրեշտակներն են, որոնք նավի աջ և ձախ կողմերում կանգնած օգնում են նավավարին՝ նավն ապահով առաջնորդելու կենցաղի ծովի դժնի ալիքների միջով[668]։ Այս նույն պատկերն է առկա Ս. Հովհան Ոսկեբերանի անվամբ հայտնի «Յաղագս եկեղեցւոյ՝ ի Ժողովոց գրոց» երկում, ուր կարդում ենք. «Նոյնպէս եւ Քրիստոս արար իբրեւ զնաւ ի ծովու զեկեղեցի աշխարհի նաւելով բերեալ եթող, ոչ եթող զալեկոծութիւնն, այլ յափշտակեաց ի մրրկացն, ոչ նստոյց զծովս, այլ ամրացոյց զնաւն»[669]։

Եկեղեցու հոգևոր դերի ընդհանրական ու նկարեն հատկորոշումից հետո Ստեփանոս Սյունեցին կանգ է առնում նրա ճարտարապետական առանձին մասերի աստվածաբանական բացատրության վրա։ Հավատացյալն իրեն ապահով կարող է զգալ միայն եկեղեցու ներսում գտնվելով։ Եկեղեցի պետք է մտնել դռնով, որ նյութապես շոշափելի խորհրդապատկերն է Քրիստոսի («Ես եմ դուռն», Հով. Ժ 7)։ Դուռն իր չորս սեմերով խորհրդանշում է Քրիստոսի տնօրինությամբ իրագործված Բանի մարմնավորումն ու մարդա-

---

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 каппадокийцев и у Иоанна Златоуста, с. 366-369.

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

669 **Հ. Քյոսեյան**, «Հատվածներ Ս. Հովհան Ոսկեբերանի Արարածոց մեկնության հայերեն թարգմանությունից», *Էջմիածին,* 1997, թիվ զ-Է, էջ 169:

ցումը: Սրա շնորհիվ Բանը միավորվեց մարդու մարմինը կազմող չորս տարրերին և դրանք աստվածացնելով բարձրացրեց մինչև եզեկիելի մարգարեության մեջ նկարագրված չորեքկերպյան Աթոռ: Դռան երկու փեղկերը ներկայացնում են երկու կարգի իրողություններ՝ մարդացած Աստծո և աստվածացած մարդու փոխշաղկապումով, փոխներթափանցումով գոյացած ադամորդու կատարելությունը: Այսպիսով հեղինակը հարազատ է մնում հայրախոսական աստվածաբանությանն ընտանի այն գաղափարին, թե Աստծո մարդացումով միայն ադամորդին կարող է, հաղթահարելով Նյութի և Ոգու բևեռացումը[670], աստվածանալ և դառնալ քրիստոսակերպ[671]: Խորհրդական այս բացատրությանը հետևում է երևույթի բացառապես քրիստոսաբանական իմաստավորումը. «Եւ բնութիւն մի եւ մի դէմք տեսանի անբաժանաբար գոլով»[672]: Սա անխզելիորեն կապված է ադամորդու աստվածացումն իր լրումին հասցնող Եկեղեցու հետ, որ ոչ այլ բան է, քան «Քրիստոսի հարատևորեն շարունակվող մարդացումը»[673]: Այս մարդացումի շնորհիվ, ինչ-

---

670 **В. М. Живов**, նշվ. աշխ., էջ 117:

671 «Եւ որպէս Որդին Աստուծոյ եղեւ որդի մարդոյ եւ զգեցաւ զմեր բնութիւնս... այսպէս եւ մեք զգեցցուք զուղղութիւն... զի որդիք Աստուծոյ լիցուք եւ Աստուածք սիրով», տե՛ս **Գրիգոր Լուսաւորիչ**, *Յաճախապատում ճառք, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ա., Ե. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 16:*

672 **Ստեփանոս Սիւնեցի**, Ի խորհուրդ եկեղեցւոյ, էջ 490: Գրիգոր Տաթևացին Յովհաննու Ավետարանի մեկնության մեջ տերունական «Ես եմ դուռն» խոսքի հետևյալ բացատրությունն է տալիս, որ դավանական ընդարձակ վավերացումն է Սյունեցու մտքի. «Երկրորդ հարց. «Վասն է՞ր ասէ յաւդիւն՝ դուռն: Պատասխան. նախ՝ զի յատկացի ի հասարակ դրանց, երկրորդ՝ 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. Երկոքինն խորհրդաւորք են. Նախ՝ զի ետես Յոհաննէս ի Տեսլեան զդուռն վերին քաղաքին յողջոց մարգարտաց, իսկ Սողոմոն արար զդուռն տաճարին երկբացիկս: Դարձեալ՝ միափեղկեանն զմիութիւն Բանին մարդացելոյ նշանակէ, իսկ երկփեղկն զհոգի եւ զմարմինն Քրիստոսի: Եւ սուտ են, որ ասեն զԱստուածութիւն եւ զմարդկութիւն նշանակէ. նախ՝ զի Աստուածութիւն եւ մարդկութիւն ոչ բաժանեցան, այլ հոգի եւ մարմինն: Երկրորդ, զի Սողոմոն արար զդրունս երկբացիկս ի գիոց եւ պատեաց ոսկով, որ ցուցանէր փայտն զանապական մարմին եւ հոգին, եւ ոսկին զԱստուածութիւն միաւորեալ: Երրորդ, զի ողջ մարգարիտն նշանակէ զԲանն միացեալ ի մարմնի: Չորրորդ. ասէ աստ. «Ես եմ դուռն»՝ միաւոր եւ ոչ դրունք բազմաւոր: Եւ զի մուտ դրանն, որ է բացուածք, ընդ որ մտանեն, որ ասի դուռն եւ այս միաւոր է եւ ոչ բազմաւոր: Եւ զի մուտ դրանն, որ է բացուածք, ընդ որ մտանեն, որ ասի դուռն եւ այս միաւոր է եւ ոչ բազմաւոր, զի ընդ տախտակն՝ թէ՛ մի, թէ՛ բազում, ոչ ոք մտանէ, այլ բացուածն, որ մի է, որով զԻնքն նշանակեաց Տէրն». Տե՛ս **Ս. Գրիգոր Տաթևացի**, *Մեկնութիւն Յոհաննու Աւետարանին*, աշխատ. Ղուկաս աբգ. Զաքարյանի, Ս. Էջմիածին, 2005, էջ 419-420:

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

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

Եկեղեցու լուսամուտները չորս կողմերում են, որպեսզի լույսն առատորեն ներս թափանցի և դուրս վանի բագինների խավարին վարժված դևերին: 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 դևերին: Լույսի ներթափանցումն արևելքից ցույց է տալիս դրախտի լույսով եկեղեցու անվելը և մտքի աչքով դրախտի լույսն ըմբռշխնելը: Ադամորդու հոգևոր շարժումը կատարվում է ձախից աջ. նախ «ահեկան իմաստութեամբ մտաւք մերովք յարեւմուտս խոկալ եւ լսելեաւք մերովք ընդ հիւսիսի եւ ընդ հարաւ արձակել»[675]*, որպեսզի մեզ աշխարհի չորս կողմերից հավաքելով, տեր դարձնի մեր հայրենի երկնավոր ժառանգությանը, ինչը և կատարվում է ավազանում իրագործված վերստին ծնունդով: Սրանից հետո միայն ադամորդին կարգվում է Քրիստոսի աջակողմյան դասի մեջ: Հետևելով Աստվածաշնչից եկող և արդեն վաղ միջնադարի աստվածաբանության մեջ համապատասխան մեկնաբանության ենթարկված տեսակետին՝ Սյունեցին բավական հստակ զանազանում է ձախ և աջ կողմերի խորհրդաբանությունը: Ձախն իր հոգևոր նշանակությամբ ստորադաս է աջին, քանզի այն խորհրդանշում է արևմուտքը, որի մասին է խորհում մարդկային այսրաշխարհային իմաստությունն՝ իր անփառունակ, մեղսալից անցյալից միտելով դեպ արևելք՝ աջակողմ:*

Մկրտության ավազանը 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 սոսկական ավազանն էապես փոխարկվում է հոգևոր որդիներ ծնող արգանդի: Ինչպես առաջին արարչության ժամանակ ջրից ստեղծված կենդանիները «թեւաբուսեալ թեւաւք ելին ի ջրոյ յորձանաց»[676] *և զերծ 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 եկեղեցւոյ, էջ 491-492:

676 Նույն տեղում, էջ 492:

երուսաղեմ: Ինչպես խորհրդանշանի երկրորդ, այնպես էլ երրորդ նշանակությունը ներկայացված է հինկտակարանային զուգորդումներով: Մկրտության ավազանը նաև կարմիր ծովի խորհրդապատկերն է: Հետևելով Պողոս առաքյալի բացատրությանը՝ Սյունեցին խորհրդաբանական զուգորդումով նկատում է, որ իսրայելացիներին ուղեկցող ամպը Սուրբ Հոգին է, իսկ ծովը՝ Մկրտության ավազանը[677]*. ինչպես փարավոնը, հառավելով իսրայելացիներին, մտավ ծով և իր զորքով խեղդվեց նրա ալիքների մեջ, մինչդեռ իսրայելացիները ոչ միայն անփորձանք դուրս եկան ծովից, այլև վայելեցին «յերկնածորան կերակուր» (մանանա), այնպես էլ մենք, մտնելով մկրտության ավազանի մեջ, խեղդամահ ենք անում աներևույթ փարավոնին՝ սատանային, և լուսավորվելով Ս. Հոգու ընծաներով, դառնում ենք լույսի որդիներ և կերակրվում երկնային անմահ Հացով՝ Քրիստոսով*[678]*, այսինքն՝ ստանում Ս. հաղորդություն:*

Արձագանքելով տաճարի մարդանմանության 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 թաթերը, ութ սյուները՝ ոտքերի և ձեռքերի դաստակները, պղնձե ցցերը՝ ոսկորները, կամարները՝ ոսկորների կցումը, զմրուխտ ակնաքարերը՝ աչքերի երկու բիբերը և այլն[679]*:*

Ճարտարապետության աստվածաբանական ակունքների ուսումնասիրման համար մասնավոր հետաքրքրություն է ներկայացնում Սյունեցու «Պատճառ հիմնարկութեան սրբոյ եկեղեցւոյ» աշխատությունը: 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 գիտելիքներով[680]*: Եկեղեցու հիմնաքարերի լվացված և օծված լինելը խորհրդանշում է առաքյալների մկրտությամբ և Հոգով մաքրագործված լինելը, առաքյալների, որոնք հիմքը դարձան Ընդհանրական Եկեղեցու: Հետևելով Ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացուն՝ հեղինակը ասում*

---

677 Ա Կորնթ. Ժ 1-3:

678 Յովհ. Զ 11:

679 **Ստեփանոս Սիւնեցի**, Պատճառ աղաւթիցն, Մատենագիրք հայոց, հտ. Զ, Ը դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 486:

680 Նույն տեղում, էջ 487:

է, որ Սուրբ Սեղանն ինքը խորհրդանշում է Քրիստոսի մարմինը[681]*, իսկ սեղանի վրա գտնվող խաչը՝ Տիրոջ չարչարանքը*[682]*։ Սուրբ սեղանի վրա զետեղված 12 խաչերը ակնարկում են Վերնատան մեջ գտնվող 12 առաքյալներին, իսկ նրա դիմային չորս մակերեսների վրա եղած խաչերը՝ 12 մարգարեներին, որոնք թեպետ հոգով կից էին տնօրինականքին, սակայն անհաղորդ Տիրոջ մարմնին*[683]*։*

Նվազ շահեկան չեն Հովհան Օձնեցու եկեղեցաբանական դատողությունները, որոնք լույս են սփռում ճարտարապետական խորհրդանշանի մյուս կողմերի վրայ։ Այսպէս, եկեղեցու հիմնարկեքին նվիրված ճառում մեկնաբանելով Մաշտոց Ծիսամատյանի «Եւ 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 անցից հեթանոսաց ընդ ջուր մկրտութեան աւազանին»[684]*։ Հետեւելով եղիշէի համաբնույթ մեկնաբանությանը՝ եկեղեցու տասներկու հիմնաքարերը Օձնեցին նախ նմանեցնում է Իսրայէլի տասներկու ցեղերի ներկայացուցիչներին եւ այն տասներկու վիմաքարերին, որոնք դրվեցին Հորդանան գետի այն հատվածում, որտեղից Ուխտի տապանակի շնորհիվ անցավ հրեից ժողովուրդը*[685]*։ Եկեղեցու՝ տասներկու հիմնաքարերի երկրորդ, նախատիպը տասներկու առաքելոց բույլն 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 լուաց Տէրն զոտսն ի վերնատանն, եւ ապա գինեաւ անապականաւ զմայլեցոյց, 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 զետեղումը եկեղեցու չորս անկյուններում*

---

681 Նույն տեղում, էջ 489. Հմմտ. **Յովհաննէս Արճիշեցի (Ոսպնակեր)**, *Մեկնութիւն ահաւոր խորհրդոյ սրբոյ պատարագին*, Վաղարշապատ, 1860, էջ 17:

682 **Ստեփաննոս Սիւնեցի**, Պատճառ հիմնարկութեան սրբոյ եկեղեցւոյն, էջ 489:

683 Նույն տեղում, 489:

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

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

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

խորհրդանշում է «զնոցին ընթացս ի չորս 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 վիմաքարերի զետեղվելը եկեղեցու չորս անկյուններում խորհրդանշում է Քրիստոսի Ավետարանի՝ աշխարհի չորս ծագերում առաքյալների իրականացրած քարոզությունը, երկրորդ՝ եկեղեցին ադամորդու խորհրդապատակերն է, որովհետև ադամորդին ինքը, ըստ Պողոս առաքյալի հեղինակավոր վկայության, աստծո տաճարն է*[688]*, տաճար, որ հաստատված է առաքյալների գործունեության վրա: Ուրեմն, եկեղեցական շինությունը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ՝ Աշխարհի և մարդու խորհրդապատակերը, որի մեջ ծավալվում է Ավետարանի լույսը*[689]*: Ավելի ընդգծելով այս միտքը՝ հեղինակը հարում է. «Աւծանի նմանապէս եւ տաճարն, որ եմք մեք լեալք, եւ անուանեալք, վասն զի յորժամ եղեւ ընդ մեզի էմմանուէլ, եւ հաւասարեաց արեան եւ մարմնոյ, եւ աւծ Հոգւովն Սրբով ի բնակութիւն ինքեան զներքին մարդն: Իսկ արտաքոյ ելեալ աւծմամբն քառակողմանի, զի եւ զմեր քառանիւթեայ մարմինս էաւծ 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. «Եւ դարձեալ յետ աւծանելոյ զարտաքոյն կողմանս ի ներքս մտանելն, եւ աւծանել զհարաւակողմն, նշանակիչ ի վերջէ հաւատալոյ ազգատոհմին Իսրայէղի, ըստ Պաւղոսի. «Մինչեւ լրումն հեթանոսաց մտցէ, եւ ապա ամենայն Իսրայէղ 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, այնպես էլ՝ եկեղեցին*[692]*: Երկրորդ՝ ինչպես մարդն է իր մարմնով մկրտվում և պատեհավորվում Քրիստոսով, այնպես էլ տաճարի արտաքնակողմն օծվում է իր*

---

687 Նույն տեղում, էջ 89:

688 Ա Կորնթ. Գ 16, Զ 19:

689 «Եկեղեցի = Աշխարհ», «Եկեղեցի = Մարդ» խորհրդական զուգահեռի այսօրինակ մեկնաբանումը արևելաքրիստոնեական դարավոր փորձի աստվածաբանական դրսևորումն է, որի արձագանքը ս. Գրիգոր Տաթևացու հետևյալ միտքն է. եկեղեցու «... ևն խաչանման, յարևելս գմբէթայարգ: Եւ մարդս խաչաձև է, և յարևելս երկրպագեմք, ուստի ակն ունիմք գալստեան փրկչին, որպէս լուսանցն յարևելից: Եւ գմբէթն զվերինն խորհիլ, ուր Քրիստոս նստի ընդ աջմէ Աստուծոյ». տե՛ս **Գրիգոր Տաթևացի**, *Գիրք Հարցմանց*, էջ 613-614:

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

691 Հռովմ. ԺԱ 26, տե՛ս **Յովհան Աւձնեցի**, Հատուածք բանից..., էջ 94:

692 Ճարտարապետության և աշխարհայացքի հարաբերակցության, բազիլիկաձև և գմբեթավոր եկեղեցիների հատակագծերի մարդակերպության կրոնական նախահիմքերի մասին

չորս անկյուններով, որոնք իրենց հերթին խորհրդանշում են մարդու մարմինը կազմող չորս բաղադրատարրերը: Երրորդ՝ տաճարի ներսակողմը խորհրդանշում է հրեաներին, իսկ արտաքնակողմը՝ հեթանոսներին, որոնք աստվածային հաճութեամբ դարձան տաճար: Տաճարի արտաքնակողմի օծումից հետո օծվում են նրա ներսի հարավակողմը, որ ծիսական խորհրդանշումն է այն վախճանաբանական իրողութեան, թե հեթանոսներին (տաճարի արտաքնակողմ) մկրտելուց և դարձի բերելուց հետո, վերջում հրեից ժողովուրդը (տաճարի ներսի հարավակողմ) պէտք է հավատքով դառնա դեպի Քրիստոս: Տաճարի այսօրինակ նկարագրութեունն ու աստվածաբանական արժևորումը բավականաչափ համերաշխվում է Հին կտակարանում Սողոմոնի տաճարի նկարագրութեանը[693]*: Այստեղ ևս իրարից հստակորեն զատված են «Սրբութիւն սրբութեանցը», «Իսրայէլի գաւիթը» և «Հեթանոսաց գաւիթը»*[694]*, որոնք արժեքաբանական սանդղակի առանձին աստիճաններն են: Տաճարի առանձին մասերի վերաբերեալ հին հրեական այս ըմբռնումն է ընկած Օձնեցու մեկնաբանութեան հիմքում:*

Օձնեցին խոսում է նաև տաճարի դռների խորհրդական նշանակութեան մասին. «Իսկ դրացն եւ սեմոցն աւծումն՝ սրբոյ կուսին համաքատակի, յորում մուտ եւ ել առ մեզ տէր Յիսուս, ըստ հոգետեսն Եզեկիէղի, քանզի նա իսկ նշանակի դուռն արեւելեան, ընդ որ մուտ եւ ել միայն Աստուածն Իսրայէղի, եւ զդուռն զկնի փակելն՝ անխախտելի մնալն է կուսութեանն կնքոյ ի մայրն լինելն Էմմանուէղի»[695]*: Ինչպես նախորդ դեպքում, այստեղ ևս խորհրդանշանի մեկնաբանութեունը 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՝ Եզեկիելի տեսիլքում նկարագրված տաճարի արևելյան դռան, ուր ել ու մուտ անելու իրավունք ուներ «միայն Աստուածն Իսրայէղի»*[696]*: Ճարտարապետական խորհրդանշանի ուսումնասիրման համար նույնքան ուշագրավ է հետևյալ հատվածը «Խորհրդածի եկեղեցի եւ նոյեան տապանին. զի որպէս յերիս որոշմունս հրամայեցաւ կազմած տապանին՝ ներքնատուն եւ*

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

693 **А. Комеч**, նշվ. աշխ., էջ 217:

694 Բառարան Սուրբ Գրոց, էջ 527-533:

695 **Յովհան Աւձնեցի**, Հատուածք բանից..., էջ 94:

696 Եզեկ. ԽԷ 1:

միջնատուն եւ վերնաձեղուն, նոյնպէս եւ եկեղեցի երիս ունի յարկաց պատրաստութիւնս. զարտաքինն գաւիթ, եւ զտաճարն, եւ զսրբութեանն խորան: Անդ բազմահոյլ կենդանիքն մտեալ ապրեցան ի ջրհեղեղին 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 գավթին, 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 բովանդակությունը*[698]*: Օձնեցու և ոչ միայն նրա գրչի շնորհիվ, ճարտարապետական կառույցը դադարում է սոսկ նյութական իրողություն լինել. այն ներկայանում է իբրև աստվածաբանական աշխատություն, որի առանձին գլուխներն ու ենթագլուխները խորհրդաբանորեն նույնանում են ճարտարապետական այս կամ այն մանրամասնի հետ*[699]*:*

---

697 **Յովհան Աւձնեցի**, Հատուածք բանից..., էջ 98:

698 **Հ. Քյոսեյան,** «Հովհան Մայրագոմեցին 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 Ֆրիդրիխ Շլեգելը: Տե՛ս **Фридрих Шлегель**, *Эстетика, Философия, Критика*, т. II, Москва, 1983, с. 259-260. **В. В. Бычков,** *Формирование*... с. 525:

ԳԼՈՒԽ Գ

ԾԻՍԱԿԱՆ ՊԱՐԱԳԱՆԵՐԻ ԽՈՐՀՐԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

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 եռևում՝ բեմի խորքում «Սուրբ Երրորդութիւնն ծածկի յանմարմնոցն», իսկ «ջրեղէն» (կապույտ) վարագույրի եռևում՝ «անմարմին զաւրութիւնքն ի մարմնականացս»[700]*: Վկայակոչելով վարագույրների աստվածաբանական-այլաբանական դերի մասին խոսող Գրիգոր Աստվածաբանին՝ Մայրագոմեցին նշում է, որ առաջին վարագույրը Աստծուն բաժանում է հրեշտակներից, իսկ երկրորդը՝ հրեշտակներին՝ ժողովրդից*[701]*: Վարագույրի մասին միջնադարյան աստվածա-*

---

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

701 Նույն տեղում, էջ 350: Վարագույրի մասին նման մտքեր թերևս առաջինը արտահայտում է Փիլոն Եբրայեցին. «Վարագուրաւն որոշի և մեկնի ներքինն յարտաքնոցն, քանզի ներքինն սուրբ է, և արդարև աստուածային. իսկ արտաքինն սուրբ (է) և նա, բայց իբր ոչ նմին բնութեան հասին...». տե՛ս **Փիլոն Եբրայեցի**, *Մնացորդք ի հայս...*, էջ 529: Մի այլ տեղ կարդում ենք. «...զի պարզք սուրբքն կարգեալ են ըստ զգալի երկնին. իսկ որ ի ներքս են, որք սուրբք սրբոցն կոչին, ըստ իմանալի աշխարհին, որոշեալ մեկնի անմարմին աշխարհն՝ ի տեսանելւոյն միջասահմանաւ իմն բանիւ իբր վարագուրաւ». նույն տեղում, էջ 530:

բանութեան և գեղագիտութեան մեջ ընդունված այս տեսակետի զարգացումը պետք է համարվեն Հովհան Օձնեցու «Յաղագս եկեղեցւոյ» գրվածքում վարագույրի նշանակությանը վերաբերող հատվածները, որոնց մեջ առավել բնորոշը հետևյալն է. «Իսկ վարագուրին անջրպետութիւն զառաջին երկնից ցուցանէ 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 հեռու պահել «նանրախորհուրդ» նյութը[703]. ահա, թերևս, այս պատճառով է վարագույրով միջնորդավորված «ցածր դասերի» և «անճառելի լույսի» հարաբերությունը: Ինչպես նկատում ենք, առաջին վարագույրը, որ «աստվածային գոյը» սահմանազատում է «ստորադաս արարածներից», իր կարմիր գույնով Աստծո գաղափարի կրողն է[704]: Կարմիրն այստեղ ոչ միայն աստվածությունը քողարկող պայմանանիշ է, այլև Աստծո, մարդուն մատչելի, «դրսևորումը»: Աստվածության «գունային» խորհրդանշման այս միտումը խարսխված է Հին Կտակարանի համապատասխան տեղիների վրա (Ելք ԺԹ 21-22, ԺԹ 24, Թվ-ի ԺԹ 14, Բ Օր. Ա 33, Դ 12, 15, 24, 33, Ե 4-5, 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 ԺԹ 21, ԺԴ 19, Բ Օր. Լ 15, Նէեմ. Թ 12, Իմաստ. ԺԹ 7)[705]: Աստվածության «գունային» այս միաժամանակյա «դրսևորումը» և պարածածկումը Նոր Կտակարանում մասնավորվում ու ներկայանում է որպես Ս. Հոգու պայմանանիշը կամ Նրա ներկայության ցուցիչը (Գործ Բ 3): Սուրբգրային աստվածաբանության այս ետնախորքի վրա միայն բացատրելի են դառնում եկեղեցու հայրերի մեկնությունները: Կարմրի, այն է՝ կրակի գաղափարը Դիոնիսիոս Արիսպագացու 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 որակը[706]: Կրակի գաղափարն ըստ երևույթին

---

[702] **Յովհան Աւձնեցի**, Հատուածք բանից..., էջ 101:

[703] **И. Данилова**, նշվ. աշխ., էջ 161: Բ Օր. Դ 24, Երբ. ԺԲ 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 գաղափարի հետ[707]: Միջնադարի քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ առկա այս միտքը իր յուրատիպ արձագանքն է գտել Մայրագոմեցու հիշյալ աշխատության մեջ: Եթե Փիլոնը վարագույրի չորս գույները, ընդ որում և կարմիրը, համարում է «չորից տարերցն ցոյցք և նշանակք»[708], ապա Բարսեղ Կեսարացին արդեն կրակը դիտում էր որպես բաղադրատարրը 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 «ջրեղէն» է. այստեղ «անմարմին» հրեշտակներն են բնակվում[710]: Ներկա դեպքում ակնհայտ է ոչ միայն արդեն տարորոշվող 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 մեջ[711]: Կարմրի նկատմամբ կապույտն, իր նվիրապետական խորքի մեջ, դիտվում էր իբրև աստվածաբանորեն ստորադաս միավոր. կարմիրը Աստծո պայմանական «դրսևորումն» էր[712], իսկ կապույտը՝ լոկ նրա առաքինության[713]: Ըստ երևույթին, այս մտայնությամբ պետք է բացատրել (դրա հեռավոր արձագանքը հանդիսացող) Ներսես Շնորհալու՝

---

707 **И. Данилова,** նշվ. աշխ., էջ 161:

708 **Փիլոն Եբրայեցի**, *Մնացորդք ի Հայս*, 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**, նշվ. աշխ., էջ 166:

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

713 **Յովհան Ւձնեցի**, Հատուածք բանից..., էջ 100: Ամենայն հավանականությամբ այս մտայնության կազմավորման վրա իր ազդեցությունն է թողել հին հունարենում **κελαινός** -ի բառիմաստի չտարորոշված լինելը. այն նշանակում էր թե՛ կապույտ, թե՛ սև. այս մասին տե՛ս **Л. А.**

Մատթեոսի Ավետարանի մեկնության մեջ չորրորդ խորանը կապույտ և սև գույներով ներկայացնելու պատճառաբանումը. «...քանզի անյայտացաւ Ադամայ և որդւոց նորա պայծառութիւն դրախտին...»[714]:

Ըստ Ստեփանոս Սյունեցու, 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 համաբանությամբ էլ սարկավագների՝ ժողովրդին կարդացած 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 ջրի հետ առնչվող հրեշի ենթադրական գույնը պետք է լիներ. տե՛ս *Народы Азии и Африки*', 1982, N 1, с. 204:

Վերհոգեբանական, խորհրդանշանային իմաստի առումով, սև-ը բացասական արժեք է, և ըստ էության, համապատասխան զուգորդում առաջացնող հոգևոր գործոն, որի բազմաթիվ օրինակները կան հին առասպելներում: Դասական հնադարում նույնպես, իբրև համաբնույթ իրողություն, բնության չորս 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**, նշվ. աշխ., էջ 163: Անտիկ շրջանում և արևելաքրիստոնեական 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 **Ճնորհալի, Ծործորեցի,** Մեկնութիւն Մատթէի, էջ 8:

Նվազ ուշագրավ չէ եկեղեցու Սեղանի՝ Մայրագոմեցու բացատրությունը. «Իսկ սուրբ սեղանն Սրբոյ Երրորդութեանն ծանուցանէ մեզ միասնականութիւնն, որպէս սուրբն Սահակ ուսուցանէ տեսլեամբ»[715]*: Սահակ Պարթևի տեսիլքում ընդգծվում է Սեղանի, 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 գոյաբանության և սրա անկապտելի մասը կազմող գեղագիտական մտքի հետաքրքիր դրսևորումներից է սույն մեկնությունը: Եթե 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 դրույթի 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 գոն, որպէս փայտ եւ քար եւ այլքն ամենայն ի տեսանելեացն: Քանզի այսոքիկ եւ ենթակայութեամբ եւ մակամտածութեամբ նիւթաւորք գոն, 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 գոն, իսկ մակամտածութեամբ աննիւթք, որպէս ձեւք, քանզի ձեւք ենթակայութեամբ նիւթաւորք գոն: Քանզի ոչ կարէ եռանկիւնին եւ քառանկիւնին կամ այլ ձեւք առանց նիւթոյ բաղկանալ...»*[718]*: Սա նշանակում է, որ եթե 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-*

---

715 **Յովհան Մայրագոմեցի**, «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ...», էջ 351:

716 **Ղազար Փարպեցի**, էջ 2230, նաև՝ ծանոթ. 2: Սրան համերաշխ է ծիսական մեկնություններից մեկում հանդիպող այն միտքը, թե «Սեղանը Աստծո Աթոռն է», **И. Бусеева-Давидова**, նշվ. աշխ., էջ 198:

717 **Гегель**, *Философия религии*, т. 1, Москва, 1976, с. 316.

718 **Դաւիթ Անյաղթ**, Սահմանք եւ տրամատութիւնք իմաստասիրութեան», էջ 185:

թականի» միջակա օղակն են ներկայացնում կամ տեսանելիից անտեսանելին անցման միջասահմանն են կազմում: Ուրեմն. խորհրդանշանը կապի, անխառն հարաբերության մարմնացումը[719]*, այսինքն՝ վերին իրականությունների, հայտնությամբ տրված, «առարկայացումն» է: Հետևաբար Աներևույթը բովանդակող ձևերը հանդես են գալիս որպես խորհրդական նշաններ կամ հայտնութենական պայմանանիշեր, որոնք հայողին 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 մեջ*[720]*: 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 Եբրայեցին, 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 կարդում ենք. «...սեղանն՝ անօթ կերակրոց է. և կերակրի և ոչ մի ինչ իմանալի, իբր զի անկարօտ է, այլ որք բնութեանն հասեալք են մարմնաւորութեան, 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 դեպի էություն առաջնորդող սանդղակ լոկ*[724]*: Եթե եկեղեցու մեկնաբանումը իրականացվում էր գոյաբանական և իմացաբանական սկզբունքների զուգակցմամբ, ապա սեղանի բացատրությունը, այն է՝ նշանագիտական բնույթ ունի: Սակայն, հակառակ այս պարագայի, հեղինակի մոտ դարձյալ նկատելի է*

---

719 **Н. А. Лисовенко**, Философия религии марбургской щколы Неокантианства, Киев, 1983, с. 65.

720 Հայրախոսական գրականության մեջ խորհուրդ-քառակուսին ընկալվում է որպես հավասարություն (Օգոստինոս Երանելի, De quantitate anima, 10), աներերություն-հաստատություն (Օգոստինոս Երանելի De civitate Dei, 15, XXVI) և արդարություն (**Կղեմես Ալեքսանդրացի**, Strom, 5, 10). տե՛ս **А. Афанасев**, Икона Пресвятой Богородицы – «Неополимая Купина», ЖМП, 1982, 7, с. 19: Քառակուսի-խորանարդը պատկերվածի (այստեղ U. Երրորդության) բնազանցական միասնությունն է իմացաբանորեն խորհրդանշում:

721 **Ներսէս Լամբրոնացի**, Խորհրդածութիւնք..., էջ 128, 81:

722 **Փիլոն Եբրայեցի**, *Մնացորդք 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 Հոգուն[725]*:*

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 համաձույլ միասնականության նախադրյալներից է[726]*: Մի մտայնություն, որն իր, գերազանցապես, աստվածաբանական արտացոլումն է գտել Մայրագոմեցու՝ Սեղանի մեկնության դիտարկվող հատվածում: Հիրավի. եթե 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 «նուիրանոցք» թե «խնկանոցք», են «բանք Տեառն, ընտրեալ եւ փորձեալք որպէս զարծաթ» այսպէս ասէ մարգարէն (Սաղ. ԺԱ 7), եւ յետոյ սուրբն Սահակ ուսուցանէ»[727]*: Եթե Փիլոնի մեկնությամբ արծաթը մաքրության նշանակ է*[728]*, 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 նշանագիտությանը[730]*՝ Մայրագոմեցին «խնկանոցը» (բուրվառը) նմանեց-*

---

725 **Յովհան Մայրագոմեցի**, «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ...», էջ 351, *Մոփերք հայկականք*, հտ. Բ, Վենետիկ, 1853, էջ 55:

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

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

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

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

730 ВМЧ. дек. 25.

նում է Աստվածածնին. ինչպես վերջինս լի է «Հոգւովն Սրբով եւ զաւրութեամբ Բարձրելոյն», այնպես էլ բուրվառը՝ «հոտով սրբութեան»[731]*: Այստեղ, ինչպես և այլուր, վկայակոչելով բացառապես Ս. Գրքի ու Ագաթանգեղոսի պատմության համապատասխան հատվածները, հեղինակն աշխատում է հնարավորինս հավատարիմ մնալ Ս. Գրքի տառին և ոգուն: Այս հանգամանքի ամենաբնորոշ դրսևորումը հետևյալ հատվածը կարող է լինել. «Իսկ բուրումն անուշահոտ խնկոցն... հաշտութիւն Աստուծոյ առ մարդիկ ցուցանէր»*[732]*, որն, ըստ առաքյալի, Քրիստոսի մահվան այլաբանությունն է (Հռվ. Ե ւ): Խնկի բուրմունքի խորհրդաբանական արժեքի վերաբերյալ նման բացատրություններ մեզ չհաջողվեց ի հայտ բերել Մայրագոմեցուց առաջ այլ հեղինակների մոտ: Միջնադարի գոյաբանական միտքն, իբրև կանոն, բուրվառի ծուխը համարում է Ս. Հոգու հայտնությունը*[733]*: 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 զտարացոյց. զի որպէս սա զգալի անուշահոտութիւնս մաքրապէս հոտոտելովքն հեշտացուցանէ զընդունողն, այսպէս և մեր աղօթքն իմանալի խունկ ծխեալ առաջի Աստուծոյ՝ գուարճացուցանէ զկամս նորա»*[735]*: Եթե խնկի անուշահոտության մասին մեկնությունները ընդհանուր են թե՛ Օձնեցու և թե՛ Մայրագոմեցու համար, որոնց աղբյուրը հավանաբար Փիլոն Եբրայեցու հայտնի բացատրությունն է՝ «...բուրուառքն՝ խնկոցն ամանք, և նուիրակքն՝ գինւոյն, որ նուիրի...: Քանզի ասեն և որ զյայտնի կերակուրս կերակրին յայլաբանութեան տեսակի... և այս գործ՝ կամակ, և ըստ մտի, և սրտահաճոյ է Հօրն, զոր օրինակ հոտովք անուշահոտագոյնք խնկոցն»)*[736]*, ապա Մայրա-*

---

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

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

733 ԲՄՀ. դեկ. 25.

734 **Յովհան Աւձնեցի**, Հատուածք բանից..., էջ 97: Նույն միտքը՝ Քրիստոսի Ծննդյանը նվիրված վերոհիշյալ ճառում. ԲՄՀ. դեկ. 25:

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

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

գոմեցու մոտ մասնավորապես այդ «անուշահոտությունը» ոչ թե աղոթքի վերառաքման կամ Ս. Հոգու բուրմունքի այլաբանությունն է[737]*, այլ՝ Աստծո հաշտության նշանակ։ Ինչպես տեսնում ենք, հեղինակը, ի մասնավորի, շեշտը դնելով հաշտության աստվածաբանական հասկացության վրա, ընդհանուր գեղագիտական գիտակարգից տարբեր լուծում է առաջադրում, որն իր կարևոր մասով բարոյագիտական մակաբերում է։ Լինելով այդ պատմաշրջանում լայնորեն օգտագործվող խորհրդական այլաբանության բնորոշ դրսևորումը՝ Մայրագոմեցու այս միտքը հիմնվում է երգ երգոցի վրա։ Խոսելով պատարագի մաս կազմող խորհրդական, սրբազան առարկաների մասին՝ Մայրագոմեցին վկայակոչում է Երգ երգոցը (Ա ։, Ե ։, Զ ։), որտեղ «խնկանոցը» Քրիստոսի մահվան, իսկ զմուռսը՝ Նրա թաղման իմաստն ունի։ Գրիգոր Նարեկացին ևս, ինչպես նկատել ենք «գրեթե նույն ոգով է բացատրում հատվածս՝ այն աննշան տարբերությամբ, որ Նարեկացու մոտ զմուռսը նշանակն է մահվան»*[738] *(«մեռելութեան 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, ըստ 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 (այլաբանությունը), ապա Մայրագոմեցին՝ նույն այդ երևույթի գոյաբանական բացատրությունը։*

Ուշագրավ է կանթեղների և ջահերի մեկնաբանությունը Ստեփանոս Սյունեցու եկեղեցաբանական ժառանգության մեջ։ Նրանք զետեղված են

---

737 Միջնադարյան ըմբռնումներով՝ «անուշահոտությունը» նույնանում է «անմահական հոտ, արքայության հոտ, դրախտենական հոտ» հասկացություններին (հմմտ. **Մ. Աբեղյան**, *Երկեր*, հտ. Է, Երևան, 1975, էջ 29, ծնթ. 2), որոնք ըստ երևույթին քրիստոնեացումն են անտիկ փիլիսոփայության մեջ հոտի իմաստասիրական բացատրությունների։ Վերջինների համաձայն՝ հաճելի հոտը մարդուն «նրբացնող», դեպի նախասկզբնական դրություն առաջնորդող գործոն է, տե՛ս **Платон**, *Тимей*, 67a (Соч., т. 1, Москва, 1968)։

738 **Հ. Քյոսեյան,** Դրվագներ..., էջ 69։

739 Նույն տեղում, էջ 69։ «Քանզի մեռայ, որ է դառնութիւն, – գրում է Գրիգոր Նարեկացին, – այսինքն՝ նշանակ իմն յարմարական չարչարաւոր կրից... ազգականութիւն». **Գրիգոր Նարեկացի**, Մատեան..., Բան. ՂԳ ի, էջ 592։ Ըստ հ. Գ. Ավետիքյանի մեկնության՝ «Մեռայ. կամ մառա. յեբրայականն դառնութիւն նշանակէ, և ի հայումս՝ զմեռելութիւն», տե՛ս հ. **Գ. Աւետիքեան**, Նարեկլուծ, Վենետիկ, 1827, էջ 533, ծան. 128։

740 **Յովհան Մայրագոմեցի**, «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ...», 352։

վարագույրի արտաքնակողմում, 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 ադամորդին, որ իր ներսում կրում է հոգևոր կանթեղ, հոգևոր էակ է, իսկ վարագույրի արտաքնակողմում գտնվողը՝ մարմնավոր: Հոգևոր տարածքում գտնվող էակը կարիք չունի նյութեղեն լույսի, որովհետև նրա լույսը Աստծո պատվիրաններն են[742]: Կանթեղն ինքնին ադամորդու խորհրդապատկերն է. ինչպես այն բաղկացած է լույսից, ջրից, ձեթից և ապակուց, այնպես էլ մարդու բնությունն է բաղկացած չորս նյութերից՝ կրակից, ջրից, օդից և ապակուց (= հողից): Ջրի վրա ծավալվող ձեթը, որից լույս է ճառագում և լուսավորում մարդու էությունը, Սուրբ Հոգին է: Միանգամայն ակնհայտ է, որ միտքը կառուցված է Ծննդոց գրքի հայտնի դրվագի զուգորդումով. ինչպես ջրերի վրա է թևածում Աստծո Հոգին[743], այնպես էլ ձեթը՝ կանթեղի ջրի վրա: Կանթեղի լարերը նյութեղեն, շոշափելի առարկայացումն են սաղմոսերգուի «Ո՞ թուէ զբազմութիւն աստեղաց...» խոսքի[744]: Մյուս կողմից նրանք ակնարկում են Հեսու Նավեի կատարած հրաշքը, երբ նա կարծեք լարերով կանգնեցրեց լուսատուների շարժումը՝ վանելու համար թշնամիներին:

Խորհրդանշանի աստվածաբանության հետազոտման համար նույնքան ուշագրավ է աշտանակի բացատրությունը: «Խորհուրդ եւ կարգաւորութիւն եկեղեցւոյ» աշխատության մեջ բերելով հինկտակարանային «Եւ արար Բեսելիէլ 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 զատ աշտանակն ունի մեկ այլ նվիրապետական շերտ ևս. այն խորհրդապատկերն է եկեղեցու վերակացուների՝ եպիսկոպոսների: Ինչպես

---

741 **Ստեփանոս Սիւնեցի**, Ի խորհուրդ եկեղեցւոյ, էջ 494: Այս կապակցությամբ Եսայի Նչեցու «Թուղթ վասն կարգաց եկեղեցւոյ եւ ժամուց» երկում կարդում ենք. «Խորանը, «ուր սեղանն է, որ է պատկերն Յիսուսի, եւ մարմինն նորին բաշխի», խորհրդանշում է երկինքների երկինքը, ուր «հանգուցեալ է» Աստվածությունը: Տաճարը, որ նախատեսված է մաքրակենցաղ և սրբակրոն անձանց համար, խորհրդանշում է հրեշտակների կայանը: Իսկ գավիթը խորհրդանշում է երկիրը. տե՛ս **Ս. քհն. Պետրոսյան**, «Եսայի Նչեցու թղթերը», Էջմիածին, 1985, թիվ ԺԱ-ԺԲ, էջ 96-97:

742 **Եսայի** ԻՋ 9, Սաղմ. ՃԺԸ 105, ԺԸ 9:

743 Ծննդ. Ա 2:

744 Սաղմ. ՃԽՋ 4:

ոսկեղեն աշտանակն է Աստծո խորհրդապատկերը, այնպես էլ վայել է, որ եպիսկոպոսն ունենա Աստվածության էությունը կազմող ոսկու պատվականությունն ու մաքրությունը[745]*: Պատահական չէ, որ բյուզանդական գիտակցության մեջ ոսկին իր լուսավոր էությամբ ուներ ընդգրկուն, բազմաշերտ նշանակություն: Այն ոչ միայն Արքայի և Աստծո խորհրդանշանն է, այլև գունային համակարգում հանդես է գալիս իբրև «ներդաշնակող հաղորդիչ մեդիում»*[746]*: Խորհրդանշանի խնդրո առարկա երրորդ իմաստը (եպիսկոպոս) աղերսված է ոսկու կրոնափիլիսոփայական այս նշանակության հետ: Եպիսկոպոսի խորհրդաբանորեն 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 հույն[747]*, այնպես հայ իրականության մեջ ծիսական հանդերձանքը ենթարկվել է խորհրդաբանական բացատրության: Այսպես, «Վերլուծութիւնք կաթողիկէ եկեղեցւոյ..., աշխատութեան մեջ Մայրագոմեցին, վկայակոչելով Սաղմոսի հայտնի արտահայտությունը՝ «քահանայք քո զգեցցին զարդարութիւն» (ՃԼԱ 9)՝ հետևեցնում է, թե քահանայական զգեստները երկնային արդարության, հոգևոր պերճանքի, ինչպես նաև, Հովհաննես Երզնկացու (Պլուզի) արտահայտությամբ՝ «գերազանց ճոխութեանն եւ զաննիւթ պայծառութեանն» նշանակներն են*[748]*, որոնցով նրանք «դասակցին ընդ հրեշտակս»*[749]*: Ահա այս նշանակ-ցուցիչների շնորհիվ են, որ հոգևորականները, միաժամանակ, կարողանում են տարբերվել «հասարակ մահկանացուներից»:*

---

745 Ի տարբերություն սրա, Գրիգոր Տաթևացին, առաջնորդվելով մեկնաբանական մեկ այլ ավանդույթով, գրում է. «...ոսկին նշանակէ զանսուտ և զանապական բանքն Տեառն ի սմա, որպէս ասաց՝ Երկինք և երկիր անցցեն և բանք իմ ոչ անցցեն»». տե՛ս Մեկնութիւնք խորանաց, *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*, СПг. 2001, с. 176-180:

748 **Է. Մ. Բաղդասարյան**, «Հովհաննես Երզնկացին արվեստի ու ազգագրության մասին», *Լրաբեր հասարակական գիտությունների*, 1971, թիվ 9, էջ 78, հմմտ. **Ներսէս Լամբրոնացի**, Խորհրդածութիւնք..., էջ 240, նաև՝ **հ. Մ. վ. Չամչեանց**, Մեկնութիւն Սաղմոսաց, հտ. Թ, Վենետիկ, 1821, էջ 156:

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

Եկեղեցական հանդերձանքի շքեղությունն ու վեհությունը շեշտում է հոգևոր դասի նվիրապետական, ընկերային առավելությունը[750]*։*

Ժամակարգության մեկնության մեջ խոսելով եկեղեցական տոնի ժամանակ ծիսակատար պաշտոնյայի հագած զգեստի մասին Ստեփանոս Սյունեցին այն վերարտադրությունն է համարում Ահարոնի պճղնավորի, որն իր հերթին խորհրդանշում է Աստծո Բանի մարմնացումը, որովհետև Ահարոնը Քրիստոսի նախօրինակն է, ինչպես քահանան վակասե հանդերձանք է հագնում, այնպես էլ Քրիստոս՝ մեր խոնարհ մարմինը։ Այնուհետև Սյունեցին տալիս է քահանայական զգեստի չորս գույների հետևյալ խորհրդական մեկնաբանությունը. զգեստի կապույտ գույնը խորհրդանշում է երկնայիններին և նրանց առաքինությունը, ծիրանին՝ երկնավոր Թագավորով՝ Քրիստոսով զգեստավորվելը, կարմրով՝ մարմնով և արյամբ Իր անքննելի աստվածությանը 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 մասին[751]*։*

Երաժշտական գեղագիտության, 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 քննության իր նպաստը կարող է բերել Եղիշեի «Մեկնութիւն Յեսուայ եւ Դատաւորաց» երկասիրությունը։ Մարդկային բնությունը նմանեցնելով խեցեղեն անոթի, որ գոյանում է հողից, հրից և օդից՝ Եղիշեն գրում է. «Արարուած խեցեղէն սափորոյն ի հողոյ է, եւ վառումն անշէջ ճրագացն ի հրոյ եւ ի պատրուգէ, եւ ձայն **եղջիւր փողոյն՝ աւդով եւ կենդանական շնչով** մարդոյն, եւ երեքեան սոքա 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, նա պատասխանում է. «Դու քան զծառայն քո առաւել ինչ ոչ ունիս, բայց միայն զթագդ և զհանդերձդ թագաւորական, և վասն այդորիկ երկնչին ի քէն և պատուեն զքեզ: Առաջին հարքն մեր նշանագործք էին և սքանչելի վարուք, վասն այնորիկ երկնչէին ի նոցանէ ընդ ձեռամբ անկեալքն և կատարէին զհրամանս նոցա դողութեամբ: Իսկ մեք այնպիսիք ո՛չ եմք, վասն այնորիկ զարդարիմք մեք ի հանդերձս և ի ձև, զի մի՛ արհամարհեսցին հրամանք մեր», **Կիրակոս Գանձակեցի**, *Պատմութիւն Հայոց*, էջ 67-68:

751 **Ստեփանոս Սիւնեցի**, Պատճառ աղաւթիցն, էջ 484:

752 **Եղիշէ,** *Խրատք,* 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 միասին[753]*, **եղջերափողի** մասին առկա վաղագույն հիշատակումներից է և երկրորդ՝ ուշագրավ է ձայնի բնութագրմամբ*[754]*: Նկատի ունենալով Փիլոն Եբրայեցու 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 դատողությունները*[756] *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 աւդոյ»*[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 Եբրայեցու և եղիշեի աղերսը, որը լավագույնս դրսևորվում է ոչ միայն բառային ու իմաստային համընկնումների բազմիցս

---

753 **Հ. Կ. Тагмизян**, Теория музыки в древней Армении, Ереван, 1977, с. 42.

754 Ուսումնասիրությունը պարզել է, որ «հայկական հին և միջնադարյան մատենագրության մեջ **ձայն** (ընդգծումներն հեղ. է, звук) նշանակությամբ երբեմն օգտագործվում է մի այլ տերմին էլ՝ **հնչիւն**: Սակայն... **ձայն**-ը ավելի ընդհանրացած գիտական տերմին էր. այն լրիվ համապատասխանում էր հին հունական **φωνή**-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 Եբրայեցի**, *Մնացորդք ի հայս*, էջ 412:

756 **Հ. Կ. Тагмизян,** *Теория музыки*..., с. 136.

757 Նույն տեղում:

758 Նույն տեղում:

759 **Դաւիթ Անյաղթ**, Սահմանք..., էջ 177:

նկատված[760] *իրողությամբ, այլև երաժշտարվեստի սկզբունք արտահայտող հատուկ տերմինի կիրառմամբ: Խոսքը Փիլոնի «Յաղագս վարուց կենաց տեսականի» «...քանզի չափս և նուագս բազումս թողին տաղից, **եռաչափաց**, առ ճանապարհական երգոց...»*[761] *և Եղիշեի «Բան խրատու յաղագս միանձանց» երկի «...աւրհնութիւն եռաչափս ի խորհուրդ միաբանութեան արարչին իւրեանց բոլորեն»*[762] *տողերում ընդգծված բառի մասին է: Թեպետ «եռաչափ»-ն իբրև* τρίμετρος *տերմինի պատճենահանում, գերազանցորեն որպես չամբական չափի անվանում է կիրառվում հունաբյուզանդական մատենագրության մեջ*[763]*, սակայն, մասնավորապես այս պարագայում, այն ենթադրում և մատնանշում է օրհներգության կատարման որոշակի սկզբունք: Այս առումով «եռաչափը» երաժշտատեսական տերմին է: Բնականաբար, վերջինիս առընթեր «օրհնութիւնն» էլ, լինելով հունարեն* ὕμνος *(հիմներգ)-ի բառապատճենումը, դարձյալ պետք է ներկայանար Հայաստանում «օրհնութիւնը» լինելով «քնարական քերթութեան» տեսակներից մեկը, «սրբազան երգ» էր*[764]*, այսինքն՝ գործնականորեն կապված էր եկեղեցական երգերաժշտությանը, և ոչ այլ բան էր, քան նրա, իբրև հոգևոր երգի հատկորոշումը, որ, ինչպես երևում է, Եղիշեից առաջ արդեն երաժշտատեսական տերմինի իրավասություն էր ստացել: Այդ են հաստատում երգ («երգեսցուք երգ նոր»), «մատուցանեն զերգս», «երգս առեալ գոչեն դասք հաւատացելոց»), **հոգևոր երգ** (նեղ իմաստով՝ «զնա հոգևոր երգով գովեցէք»), **երգ օրհնության** («երգեսցուք զերգս օրհնութեան»), **օրհնություն** («անդադար օրհնութիւն մատուցանեն», «երգ զօրհնութիւն Տեառն»), **երեքսրբյան** («օրհնեցէք զերեքսրբեանն երգելով», «գոչէ երգս զերեքսրբեանն ասելով», «երեքսրբեան օրհներգութեամբ փառաբանիս») տերմիններն ու դրանց հոմանշային կիրառությունները միջնադարյան մատենագրության մեջ*[765]*: Եվ քանի որ «Օրհներգութիւնը» կամ «սրբասացութիւնը» իբրև երաժշտական տերմիններ իմաստով նույնական են «երեքսրբեան»-ին, ուրեմն վերջինս «իրավունք*

---

760 **Բ. Կիւլէսէրեան,** *Եղիշէ. քննական ուսումնասիրութիւն,* Վիեննա, 1909, էջ 151-174: **Ս. եպ. Խապայեան**, «Փիլոն Եբրայեցի և Եղիշէ» (*Բյուրակն*, Նոր շրջան, ԺԷ տարի, թիվ 50-51-52, 1899, էջ 788-791), **Լ. Խաչիկյան**, *Եղիշեի «Արարածոց մեկնութիւնը»*, էջ 124-136:

761 **Փիլոն Եբրայեցի**, *Ճառք,* Վենետիկ, 1892, էջ 29:

762 **Եղիշէ**, *Խրատք,* էջ 931:

763 ՆՀԲ, հտ. Ա, 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», *ՀՍՍՀ ԳԱ Տեղեկագիր հաս. գիտ.*, 1961, N 2, էջ 54:

765 **Ա. Աբգարյան**, «Հիմներգության 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 τρισάγιον հիմներգի անվան բառապատճենումն է»[766]։ Այստեղից հետևում է, որ Եղիշեի «օրհնութիւն եռաչափ» արտահայտությունը կարող էր վերաբերել համաքրիստոնեական եկեղեցու մեջ հնուց անտի կիրարկվող «Սուրբ Աստուածի» եռաթիվ սրբասացությանը կամ օրհներգությանը[767]։ Նկատի առնելով «երեքսրբեան» անվան հետ ունեցած իմաստային ենթադրելի աղերսը, կարելի է մտածել, որ «եռաչափը» ևս, իբրև ռիթմական արտաբերման թվաքանակի անվանում, երաժշտատեսական տերմին է։

Բյուզանդական մատենագրության մեջ որոշակիորեն տարբերվում են «օրհնութիւնն» ու «սաղմոսերգութիւնը»։ Հոգևոր երգասացության արժեքաբանական սանդղակում առավել բարձր տեղ է հատկացվում օրհնությանը, քան սաղմոսերգությանը։ Ըստ Հովհան Ոսկեբերանի՝ է՛լ ավելի նախընտրելի է օրհներգությունը, որովհետև «սաղմոսներում կենտրոնացված է բովանդակ մարդկայինը, իսկ օրհնություններում ոչ մի մարդկային (եղական – Հ. Ք.) բան չկա։ Այս պատճառով երեխային նախ հորդորիր սաղմոսերգության մեջ և հետո միայն թող նա օրհնություններ երգի, քանզի վերջիններն ավելի աստվածային են։ Երկնային ուժերը օրհնություններ են երգում և ոչ՝ սաղմոսներ...»[768]։ Մի այլ տեղ ասում է. «Հավատացյալները գիտեն, թե ինչպիսին է երկնավոր ուժերի օրհներգությունը։ Այս պատճառով օրհնություններ երգելը առավել առաքինի է, քան սաղմոսելը»[769]։ Ս. Գրիգոր Նյուսացին նույնպես զատորոշում է սաղմոսն ու օրհնությունը. «Սաղմոսը երաժշտական գործիքով կատարվող մեղեդի է», իսկ «օրհնութիւնն Աստծուն տրվող փառաբանություն է մեզ շնորհած բարիքի համար»[770]։ Ուշագրավ է Բարսեղ Կեսարացու և Գրիգոր Նյուսացու այն միտքը, թե սաղմոսերգությունը երաժշտական գործիքով իրականացվող մեղեդի է, իսկ օրհնությունը՝ «առանց երաժշտական գործիքի ուղեկցության» կատարվող երգ[771]։ Սա նշանակում

---

766 Նույն տեղում, էջ 122-123, ծանոթ. 2:

767 **Ք. Կիւլէսէրեան**, 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: Հետևաբար, գործնական տեսակետից, առարկելի է թվում այն միտքը, թե «երգի», «օրհնության», «երեքսրբեանի» «հոմանիշային միևնույն շարքում են հանդես գալիս նաև սաղմոս»ը (**Ա. Աբգարյան**, նշվ. հոդվ., էջ 94):

770 Музыкальная эстетика..., с. 111-112.

771 Նույն տեղում, էջ 105, 111-112:

է, որ, ինչպես բյուզանդական, այնպես էլ հայ իրականության մեջ «օրհներգություն»-ը կատարվում էր առանց երաժշտական գործիքի նվագակցության: Հիմնվելով երաժշտական տերմիններին տրված վերոբերյալ մեկնությունների վրա, կարելի է եզրակացնել՝ «եռաչափ օրհնությիւնը» կամ «երեքսրբեան օրհներգութիւնը» կատարվում էր առանց երաժշտական գործիքի նվագակցության[772]*:*

*Հայ միջնադարի երաժշտական գեղագիտության հետազոտման համար դարձյալ շահեկան է նույն՝ «Բան խրատու յաղագս միանձանց» երկի հետևյալ հատվածը. «Առաջնորդք դասուցն հնչումն ձայնի արձակեն, երգս հոգեւորականս քաղցրանուագս փոփոխելով. իսկ այլ կրսերագոյնքն ձայնիցն միտ դնելով, **խառնեն զիւրաքանչիւր բարբառն յարմարելով եւ կազմելով զմիաբանութիւն հնչմանն, զի իբրեւ ի միոջէ բերանոյ ամենայն բազմութիւն ձայնիցն հնչիցէ»***[773]*: Հատվածը, ինչպես նկատվել է*[774]*, շարադրված է Փիլոնի «Յաղագս վարուց կենաց տեսականի» աշխատության համապատասխան մասի («...առ ծանր հնչիւն արանցն, կանանցն սուրն խառնեալ, յարմարական և նուագաւոր բաղաձայնութիւն կատարէր, և արդարև՝ երաժշտական»)*[775] *որոշակի ազդեցությամբ: Սակայն հատվածների ուշադիր բաղդատումը ցույց է տալիս, որ դրանց մեջ առկա նմանությունը աննշան է: Թերևս անբավարար կլիներ այդ նմանությունը բացատրել սոսկական ազդեցությամբ: Պետք է ենթադրել, որ նկատված նմանությունը ոչ այնքան զուտ գրական ազդեցության, որքան նման փաստի արձանագրման արդյունք է: Ամենևին չբացառելով գրական ազդեցության հնարավորությունը, այս պարագային սակայն պետք է նկատել, որ մասնակի նմանությունները բխում են պատմական իրականությունից: Հավանական է, որ Եղիշեի նկարագրած միանձնացյալներն իրենց ճգնական կենցաղավարությամբ շատ նման էին Փիլոնի նկարագրած թերապևտներին: Ուրեմն՝ հոգևոր երգասացության սկզբունքների ընդհանրությունն այդ երկու համայնքների որդեգրած երաժշտական կենցաղավարության նմանությունների արգասիք էր: Սրանից հետևում է, որ երգասացության այդ սկզբունքը նաև հայ իրականու-*

---

772 Քանի որ օրհներգությունն առհասարակ ուղեկցվում էր երկրպագության, աղոթքի խորհրդական, սիմվոլիկ շարժումներով (**С. Лисицян**, *Старинные пляски и театральные представления армянского народа*, т. 1, Ереван, 1958, с. 78), պետք է ենթադրել, որ «երեքսրբեան օրհներգութիւնը» ևս կատարվում էր ծիսական մասնահատուկ շարժումներով:

773 **Եղիշէ**, Խրատք, էջ 932:

774 **Բ. Կիւլեսերեան**, նշվ. աշխ., էջ 170:

775 Փիլոն Եբրայեցի, Ճառք, էջ 31:

թյանը հատուկ գեղագիտական փաստ էր: Արդ, երաժշտական գեղագիտության համար հետաքրքիր են երկու հատվածներում ընդգծված «զմիաբանութիւն հնչմանն» և «նուագաւոր բաղաձայնութիւն», «յարմարել», «յարմարական» բառերն ու արտահայտությունները: Այստեղ «զմիաբանութիւն» և «բաղաձայնութիւն», «յարմարել», «յարմարական» բառերը լինելով հունարեն συμξυμφωνέω*-ի համարժեքը, «համաձայնիլ, ձայնակից լինել», հնչել համաձայն, ներդաշնակել, լինել համաձայն, համաձայնել),* συμφωνία*-ի («ձայնակցութիւն, միաձայնութիւն, յարմարութիւն, ձայնից արուեստականաց», համահնչություն, ներդաշնակություն),* συμφύω*-ի (միացնել իրար)*[776]*,* ἁρμονία*-ի (յարմար, բարեյարմար, կարգաւոր, դիպող, ձայնակից»),* ἁρμονικός*-ի (համահնչություն, հարմոնիա),* ἐμμέλεια*-ի («բարեյարմար յօդաւորութիւն, չափակցութիւն», համաձայնություն երգեցողության մեջ, համահնչություն)*[777]*, հանդես են գալիս իբրև երաժշտական տերմին: Սա նշանակում է, որ խնդրո առարկա բառերը իմաստով նույնանալով «ներդաշնակություն-հարմոնիա» բառին, մասամբ ինքնուրույնաբար, մասամբ Փիլոնի երկերի հայերեն թարգմանության ազդեցության տակ, արդեն վաղ միջնադարյան Հայաստանում կիրարկվել են իբրև երաժշտատեսական տերմին*[778]*: Հաջորդ ընդգծված արտահայտությունը («կազմելով զմիաբանութիւն հնչմանն, զի իբրեւ ի միոջէ բերանոյ ամենայն բազմութիւն ձայնից հնչիցէ») առավել վավերական է դարձնում մեր եզրակացությունը: Այն ցույց է տալիս, որ տարբեր ձայների համակցումը որոշակիորեն միտում է միաձայնության («իբրեւ ի ի միոջէ բերանոյ»): Իմի բերելով այս արտահայտությունը («յարմարելով եւ կազմելով զմիաբանութիւն հնչմանն...») կարելի է եզրակացնել, որ այն երաժշտական գեղագիտության բաղկացուցիչ մասը կազմող,* ***ներդաշնակության*** *մասին առկա վաղագույն վկայություններից է: Այս կապակցությամբ հիշատակելի է Ս. Գրիգոր Նյուսացու հետևյալ միտքը. «Աշխարհի արարման կարգը ինչ որ երաժշտական ներդաշնակություն է, իր դրևորումների մեծ բազմազանության մեջ ենթակա ինչ որ կարգի ու չափի, համաձայնության բերված ինքն իր հետ, ինքն իրեն համահունչ, և դրան չեն խանգարում բազմակերպ տարբերությունները...: Երբ երաժիշտը դիպչում է*

---

776 ՆՀԲ, 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, միաձայն երգեցողություն, համաձայնություն, ներդաշնակություն (**И. Х. Дворецкий**, *Латинско-русский словарь*, Москва, 1976, с. 222):

777 ՆՀԲ, 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 ներդաշնակություն է առաջացնում զանազան ձայներից...»[779]*: Ուրեմն համաձայնությունն ու ներդաշնակությունը ծնվում են ձայների հակադրամիասնությունից, տարբեր ձայների ձուլումից կամ մեկտեղումից («խառնեն զիւրաքանչիւր բարբառսն»)՝ «կազմելով զմիաբանութիւն հնչմանն»: Եղիշեի խնդրական հատվածը գեղագիտական ձևակերպումն է հայ միջնադարյան երգ-երաժշտության մեջ կիրառվող միաձայնության կամ համաձայնության, որն ընկալվում ու մեկնաբանվում է իբրև ներդաշնակության պայմանը և որոշիչը*[780]*:*

*Ճանաչողական հետաքրքրություն է ներկայացնում Եղիշեի հետևյալ միտքը. խոսելով մարդու հինգ զգայարանների, այդ թվում նաև՝ լսելիքի մասին, հեղինակը գրում է. «Միաբան շաղեալք պատին սոքա հնգեքեան, **մանաւանդ զի իգական մասամբք, կանացի ձայնիւք մեղկին լսելիքն մարդոյն...**»*[781]*: Ուշագրավն այստեղ «կանացի» ձայնի ականջ շոյող հատկության մասին Եղիշեի դատողությունն է: Այն ենթադրում է մարդկային ձայների տարբերակման գեղագիտական հայեցողություն վաղ միջնադարում Հայաստանում: Մարդու լսելիքի վրա «կանացի» ձայնի ներգործության նմանօրինակ ըմբռնումը կարելի է գեղագիտական այդ հայեցողության մի արձագանքը համարել:*

Վաղ միջնադարյան երաժշտական գեղագիտության հետազոտման համար նույնքան օգտակար ու նկատառելի է հետևյալ հատվածը. «Ոչ միայն զհարիւր եւ զյիսուն սաղմոսն արկեալ ի վար ձայնիւ, այլ բովանդակ զսուրբ կտակարանս եկեղեցւոյ, որով փառաւորեալ եւ ահաւոր ձայնիւք շքեղացուցանեն զսուրբ եկեղեցիսն ի լերին անդ: Է զոր ընթեռնուն բանիւք, եւ է զոր պաշտեն փոփոխական ձայնիւք...»[782]*: Հատվածը թեպետ Թաբոր լեռան վանականներին է վերաբերում, սակայն հավանության ու հաստատման այն ոգին, որով ներկայացվում է նրանց երգասացությունը, ենթադրել է տալիս, որ երգասացության 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 գեղագիտությանը. XIV-XV դդ. նշանավոր մատենագիր Հակոբ Ղրիմեցին իր տոմարի մեկնության մեջ հետևյալ կերպ է բնորոշում այդ իրողությունը. «...արագ-արագ շուտափութութեամբ խառնէ զզանազան ձայնսն ի ներդաշնակաւոր լարսն զսուրն և զբութն, զզիլն և զբամբն և զայլսն: Եւ իբրև և ի միոյ լարէ հանէ զքաղցրաձայն և զզարմանալի ձայնատրութիւնս...», տե՛ս **Յակոբ Ղրիմեցի**, Տոմարագիտական աշխատություններ, էջ 198:

781 **Եղիշէ**, *Խրատք,* 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, «զբովանդակ սուրբ կտակարանս եկեղեցւոյ», «**Ընթեռնուն բանիւք**»-ը որոշակիորեն ակնարկում է երգի կատարման թվերգային կամ ասերգային (ռեչիտատիվ) բնույթը, որ ինչպես իրավացիորեն նկատում է Ն. Թահմիզյանը, V դարի «հոգևոր նորաստեղծ երգերի պատկառելի մաս»-ի գլխավոր նկարագիրն էր*[783]*: Եվ պատահական չէ, որ այդ շրջանում լայնորեն տարածված էին եղիշեի «ընթեռնուլ բանիւք» արտահայտությանը համարժեք «երգելով **ասել, ոգելով կարդալ**» հասկացությունները»*[784]*: Եղիշեի խնդրո առարկա հատվածով մի անգամ ևս փաստվում է, որ V դարում «կիրառվում 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 ներդաշնությունը պայմանավորող փաստի արձանագրումն է: Ինչպես երևում է, այս արտահայտությունը երաժշտական փորձի գեղագիտական 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 միաձանց» 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 հեզ հանդարտութեամբ: Առաջնորդք դասուցն հնչումն ձայնի արձակեն, երգս հոգեւորականս քաղցրանուագս փոփոխելով. իսկ այլ կրսերագոյնքն ձայնիցն միտ դնելով, խառնեն զիւրաքանչիւր բարբառսն...»[786]*: Վկայված հատվածը ցույց է տալիս, որ հոգևոր երգը կատարում էին տարբեր խմբերի բաժանված և շրջան կազմած համայնակիցները: Ելնելով բերված*

---

783 **Ն. Թահմիզյան**, «Մեսրոպ Մաշտոցն ու հայոց հոգևոր երգարվեստը», *ԲՄ,* 1964, թիվ 7, էջ 183:

784 Նույն տեղում, էջ 183:

785 **Եղիշէ,** *Խրատ,* էջ 931-932. **Ն. Թահմիզյան,** նշվ. աշխ., էջ 183:

786 **Եղիշէ**, *Խրատ,* էջ 932:

նկարագրությունից, կարելի է ենթադրել, որ նրանց երգը ուղեկցվում էր օրհներգությանը հատուկ «ոչ հակառակք եւ ոչ ընդդիմացեալք, քաղցր հաւանութեամբ եւ հեզ հանդարտութեամբ» իրագործվող որոշ շարժումներով: Յուրաքանչյուր դաս կամ խումբ ուներ իր «առաջնորդը»: Վերջինիս էր վերապահված սկսելու երգը, իսկ «այլ կրսերագոյնքն» առաջնորդին լսելուց հետո, իրենց ձայնը միացնում էին ձայնին՝ «կազմելով զմիաբանութիւն հնչմանն»: Սա նշանակում է, որ վերն արդեն քննված «զմիաբանութիւնը»՝ ներդաշնակությունը, ծնվում է խմբի առաջնորդի և խմբի «կրսերագոյն» անդամների ձայների «յարմարումից» կամ համերաշխումից:

Ուշագրավ է երգի պահին խմբի անդամների կեցվածքի հետևյալ նկարագրությունը. «Մանաւանդ ի պարս շրջագայ անդադար պաշտամանն՝ երգս հոգեւորս հաւրն բոլորեցուն մատուցանեն զուարթ հոգւով: Կան ընդդէմ միմեանց զաչս ի վայր արկեալ՝ զծայրս ոտից մատանցն նկատելով, իբր թէ մի կէտ տեսակի ամենեքեան հայեսցին. զաջ ձեռն ի վերայ ծնաւտին եդեալ եւ զահեակն ի վերայ կրծիցն, որպէս կարծեմ ուսեալ ի բնական հարցն: Երկու են պատուականագոյնք ի մարմնի, կենդանական եւ խոհական, երկոքումբք երկոցունց սպասաւորեալ. կենդանականին՝ սրտմտականն է հակառակ, իսկ խոհականին՝ արտաբերական բանս: Արդ ձախուն զերասանակ ի ձեռն առեալ՝ զսրտմտականն սանձակոծիցէ, եւ զաջ ձեռն ի վերայ աջոյ ծնաւտին եդեալ՝ 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 հոգեբնախոսական առանձնահատկություններին տեղյակ եկեղեցու հայրերի մասնահատուկ հրահանգների համաձայն: Այդ հրահանգների հետևողական կատարումը ապահովում էր կեցվածքի միօրինակությունը, որը համարվում էր երգողնե-*

[787] **Եղիշէ**, Խրատք, էջ 931: Համաձայն Ս. Գրիգոր Նյուսացու, տիեզերական մեղեդին կարող է ընկալել միայն այն միտքը, որը զերծ լինելով զգացական հույզերից, հոգևոր կենտրոնացումի մեջ է. տե՛ս **И. Данилова**, *От Средних веков к Возрождению*, с. 106, прим. 4: Սրան համերաշխ է Ներսես Լամբրոնացու այն միտքը, թե եկեղեցական երաժշտությունը մաքրում է աղամորդու 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:

Նվազ ուշագրավ չէ նաև երաժշտական մշակույթի ընդհանուր արժևորումը ներկայացնող հետևյալ խորհրդածությունը: Ընդգծելով արվեստագետի վարպետության նշանակությունը ստեղծագործելիս՝ Եղիշեն իր «Վասն հոգւոյ մարդկան» երկում գրում է. «Գովի քնար, այլ ի ձեռն քնարահարին. գեղեցիկ են ձայնք երաժշտականք, այլ երաժշտականաւն. 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 (տվյալ դեպքում՝ երաժշտական գործիքի որակին), որոնց շնորհիվ դրսևորվում է արվեստագետի վարպետությունը[789]: «Ապա թէ գործիքն ապականեալ իցեն, իբրեւ թէ փող ջախջախեալ, աղի խոնաւեալ, եւ ճարտարն առողջ եւ լի արուեստիւն 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, զընդունս ի հոտոտել, զքիմսն ի ճաշակել, զլեզու ի խաւսել, զխելսն յիմանալ: Զայս ամենայն զբազմութիւն մասանցս մարմնոյ շարժ ի կենդանութիւն եւ ի գործառութիւն ցորքան ժամանակ միաբանութիւն է շարժողին եւ շարժեցելոյն: Ապա եթէ չբաւեսցէ՝ սա քակտեալ եւ նա ի բաց կացցէ, լռեալ 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

---

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:

«շարժվողը» (քնարը) միաբան են։ Սակայն երբ նրանցից մեկը չկա, «լռեալ դադարեալ լինի» երաժշտությունը։

Զանգերն ու նրանց ղողանջը 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 մեզ հայտնի է, հայ մատենագրության մեջ, իր բնույթի մասնահատկությամբ, հնագույնն է, որ հասել է մեզ։ Իր զուտ կրոնական բովանդակությամբ «...ազդարարութեան ժամուցն մեզ 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 *դարից*[793]*։ Զանգերի կամ նրանց ղողանջի կրոնական բովանդակությունը այն մտայնությանն է հանգում, թե «ազդարարութեան ժամուցն... առ երկնայինսն զմեզ մերձեցուցանէ»*[794]*։*

---

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**, «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ...», էջ 353 [58]:: Զանգերի ղողանջի այլաբանական նշանակության մասին առավել ընդարձակորեն խոսում է Օձնեցին, որի մոտ զանգերի նույն այդ ղողանջը «մարդկանց հրավիրում է փառաբանելու Աստծուն», **Յովհան Աւձնեցի**, Հատուածք բանից..., էջ 101: Սրբազան ձայնին, երգեցողությանը վերագրված գոյաբանական իմաստը առավել ակնհայտ է դառնում զանգի օրհնության կարգում, ուր «ասվում է նույնիսկ սրբազան ղողանջի տիեզերական ներգործության մասին». **С. Трубачев,** Музыка богослужения в восприятии священника Павла Флоренского, ЖМП, 1983, 5, с. 77:



ԳԼՈՒԽ Դ

ԳՐԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Ինչպես կերպարվեստը, ճարտարապետությունը, ծիսական պարագան, այնպես էլ գիրը միջնադարում ստացել է իր խորհրդաբանական 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 հայը Ս. Մեսրոպ Մաշտոցն էր: Նա մատակարարն ու մատուակը եղավ Աստծո մեծագույն շնորհի՝ Գրի, որն ըմբռշխնելով հայոց ազգը պետք է հարատևեր և հարատևի դարեր ու դարեր: Եթե մինչև Գրոց գյուտը քրիստոնեությունը քարոզվեց բանավոր ճանապարհով, ապա Գրոց գյուտից հետո այն քարոզվեց իբրև գրավոր խոսք: Քրիստոնեական հայտնությունն ու ավանդությունը զգեստավորվեց գրոց լույսով: Հայ իրականության մեջ բացարձակ խոսքը՝ Բանը, այլևս անմարմին մի իրողություն չէր, այլ գրով մարմնավորված և գրով ապրեցնող[795]*: Գրոց գյուտով քրիստոնեությունը հայացավ:*

---

[795] Այս կապակցությամբ բնորոշ է Յովհան Օձնեցի հայրապետի «Ի խորհուրդ Նոր կիւրակէին» ճառի հետևյալ հատվածը: Բացատրելով Բանի մարմնավորման խորհուրդը՝ նա գրում է. «Զի որպէս բան ի բերանոյ բղխեալ, անմարմին է բնութեամբ, իսկ յորժամ գրի՝ մարմին առնու եւ խառնի ընդ նիւթն, այսպէս եւ Բանն Աստուած մինչ առ Հաւր էր, անմարմին էր բնութեամբ,

Գրոց հոգևոր, ազգապահպան արժեքն ու արժանիքը պետք է խորապես գիտակցվեր ինչպես միջնադարում, այնպես էլ նոր ժամանակներում: Այդ են հաստատում հայ հեղինակների՝ երախտիքի անհուն զգացումով օծուն 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) երախայրիքը Կորյուն վարդապետի «Վարք Մաշտոցի»-ն է: Երևույթի արժևորման տեսանկյունից ուշագրավ է նրա հետևյալ դրվագը: Ըստ ամենայնի բարձր գնահատելով Մաշտոցի հոգևոր սխրանքը՝ Կորյունը գրում է. «...հայրական չափուն ծնեալ ծնունդս նորոգ եւ սքանչելի՝ սուրբ աջովն իւրով, նշանագիրս հայերէն լեզուին»[796]: «Սուրբ Աջով» 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 Քոհնդ ծնան միտք ներքադրեալ կամիցիմ տառիւք եւ գրով, եւ տպաւորել կամիցիս ի քարտեսն՝ ո՞չ ապաքեն ձեռամբ գրես զնա եւ աւրինակաւ իմն դարձեալ ի ձեռն ձեռինդ ծնանիս զբանն»[797]: Թեոդոտոս Անկյու-

---

իսկ յորժամ ի Կոյսն էջ, մարմին առ եւ միաւորեաց ընդ իւրում բնութեան» (**Հ. Քյոսեյան**, «Ի խորհուրդ Նոր կիւրակէին» ճառը և նրա հեղինակը», *Էջմիածին*, 2006, թիվ Ա, էջ 39, ճառը տե՛ս նաև՝ **Յովհան Աւձնեցի**, Ի խորհուրդ Նոր կիւրակէին, Մատենագիրք հայոց, հտ. Է, Ը դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 111-118, սոյն հատուածը՝ էջ 113): Անանիա Սանահնեցու (ԺԱ դ.) «Հականճառության» մեջ դարձյալ կարդում ենք. «Զի որպէս գիր և բան մի են, թէպէտ 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 «Հականճառության» պատմա-մշակութային նշանակությունը», *Դրվագներ...*, էջ 166): Նվազ ուշագրավ չէ Մխիթար Այրիվանեցու «Գանձ սրբոց թարգմանչացն Սահակայ եւ Մեսրոպայ» հետևյալ տողը. «Բանն անմարմնացեալ, ի գիր մարմնառեալ, զիմաստըս պատմեալ», **Մխիթար Այրիվանեցի**, *Գանձեր և տաղեր*, աշխ. Է. Հարությունյանի, Երևան, 2005, էջ 114, տ. 59:

796 **Կորիւն**, 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:

բացու 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 գյուտին[798]*:*

Եթե գրոց ծնունդը զուգորդվում է քրիստոնեական հայտնության և դավանական ընկալման հետ, ապա գիրն ինքը՝ հինկտակարանային իրողության հետ[799]*: Ս. Մեսրոպին նմանեցնելով Մովսեսին և նրան նույնիսկ առավել դասելով Նախամարգարեից՝ Կորյունը գրում է. «Եւ եկեալ երանելւոյն Մեսրովբայ Հայոց վարդապետի, եւ բերեալ զնշանագիրս մերոյ լեզուիս առ սուրբն Սահակ Հայոց, առ թագաւորն Հայոց Վռամշապուհ, յոյժ ուրախ լինէին որպէս ընդ տախտակս աստուածագիծս...»*[800]*: Ընդգծված վերջին արտահայտությունը, որ սերտորեն աղերսված է աստվածաշնչյան իրականության հետ և որոշակիորեն ակնարկում է Տասնաբանյա Աստվածաշունչ պատվիրանները բովանդակող մովսիսաբեր տախտակները, հավասարապես հարաբերվում է ժամանակի հայրախոսական ավանդույթին: Այս է վկայում Ս. Գրիգոր Նազիանզացի-Աստվածաբանի «Ի Մակաբայեացի վկայսն» ճառի «Ընդ աւրէնս Աստուծոյ մարտնչիս, ընդ **տախտակս աստուածագիծս**»*[801] *արտահայտությունը: Այն պարզորոշ մատնանիշ է անում այն մտայնությունը, որ գիրը հավասարազոր է նկատում հինկտակարանային ոգեկանության գագաթը ներկայացնող աստվածային օրենքին: Այս մտայնության հեռավոր արձագանքն են Ս. Ներսես Շնորհալի հայրապետի Վիպասանության 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 հոգւով, զի գիրն սպանանէ, այլ հոգին կեցուցանէ» (Բ Կորնթ. 6) մտորումի մեջ, որի պատճառը օրենքի (=Հին Կտակարանի) և գրի նույնացումն էր: Րաբբիական մտածողության մեջ ամրակայված այս նույնացումը ժամանակի ընթացքին սկսեց խորհրդական իմաստներ վերագրել հրեից գրերին՝ դրանց մեջ նշմարելով արտացոլումը տարբեր հասկացությունների. տե՛ս **Д. Палант,** Тайны еврейского алфавита- http;//www. udaicaru. rg/ tora/letter-2. tm:

800 **Կորիւն**, 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 այբուբենի 36 տառերի քանակի մեջ մասնավոր իմաստ նշմարել և այն կապել բնագիտական և աստվածաբանական իրողությունների հետ: Ուշագրավ են թվում Առաքել Սյունեցու «Յաղագս քերականութեան» երկի հետևյալ տողերը. ըստ միջնադարյան ըմբռնումի՝ 6-ը կատարյալ թիվ համարելուց հետո հեղինակը գրում է. «…երեսունեւվեցն ի քառանկիւնի թուոցն է, միանգամայն եւ արու անդրանկացն եւթն ամսեայցն շնչաբերութիւն է: Եւ թէ զի՞նչ է ասացեալն՝ ա՛յս է. զի եւթն ամիսն ՄԺ (210) աւր է, իսկ ՄԺ-ն (210) երեսունեւվեց վեց (=36×6) է, պակաս վեց աւր: Իսկ արու անդրանկացն չետ ինն ամսոյն հինգ աւր աւելի անցանէ եւ ի վեցն ծնանի. զայս վեցս ի վերայ այն պակասորդացն դիր, որ լինի երեսունեւվեց վեց ըստ քառանկիւնեացն, վասն որոյ ըստ այսմ երեսունեւվեց է գիրն»[803]*:*

Այսպիսով, Առաքել Սյունեցին հայոց այբուբենի 36 տառերից բաղկացած լինելը կապում է պտղի զարգացման կենսաբանական օրինաչափությյան հետ (կենդանի շնչավորում և ծնունդ)՝ տառերի քանակը նկատելով այդ օրինաչափությյանը ներդաշնակ մի փաստ: Հեղինակի դիտումով ամենևին էլ պատահական չէ տառերի 36 լինելը, քանզի այն մարմնավոր կենդանության միջոցով ակնարկում է հոգևոր կենդանության սկիզբը[804]*:*

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 դաւանել զսուրբ երրորդութիւնն երեք անձինք եւ մի բնութիւն: Եւ վասն այսքան պատճառիս երեսունեւվեց է գիրս մեր»[805]*:*

---

[802] **Ներսէս Շնորհալի**, *Վիպասանութիւն*, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԻԱ, ԺՌ դար, Երևան, 2018, էջ 109-110:

[803] **Առաքել Սիւնեցի,** Յաղագս քերականութեան համառաւտ լուծմունք, աշխատ. Լ. Գ. Խաչերեանի, Լոս Անճելոս, 1982, էջ 100:

[804] Երևույթի մասին առավել հանգամանալից տե՛ս **Գ. Պողոսյան**, «Դանիելյան գրերի հարցը միջնադարյան բնագիտական ըմբռնումների տեսանկյունից», *Էջմիածին,* 2005, թիվ Զ, էջ 87-98, թիվ Է-Ը, էջ 110-125:

[805] **Առաքել Սիւնեցի,** Յաղագս քերականութեան..., էջ 100:

*Եթե բացատրությանս առաջին կեսը (30-ից բխող) երրորդաբանական խորհրդածություն է, ապա երկրորդ կեսը որոշակիորեն մատնացույց է անում «ժամագրքի» «Ձղջումի» համապատասխան պարբերությունը, ուր կարդում ենք. «Մեղայ ամենայն յօդուածովք շինուածոյս և ամենայն անդամովք մարմնոյս. եօթնեակ զգայարանօքս, և **վեցեկի շարժմամբս**. վերամբարձ ոտնահարութեամբ. և վայրաքարշ մեղկութեամբ, յաջ և յահեակ խոտորելով, առաջնոցն մեղանչելով և վերջնոցն չար նշաւակ 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 արդարացվում է այդ երկու կարգի (դավանական=30, հոգեբնախոսական=6) իրողությունների մեկտեղման խորհրդաբանությամբ:*

Հայոց գրի 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 Հոմորեայ արուեստաւորի, եւ Մովսէսի քերթաւղի» անունով «Խնդիր փափագման իմաստասիրականիս, իմաստութիւն քերթողական տառից ըստ այբուբենից» բառարանը, որ, ըստ Լ. Խաչիկյանի, կազմել է Թովմա Մեծոփեցին[808]: 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 շերտեր[809]: Այբուբենի խորհրդաբանության մեջ գերակշիռ տեղ են զբաղեցնում սուրբգրային զուգորդումները, ակնարկներն ու մեկնությունները: Արդեն երկի նախադրության մեջ նշվում է, որ Հայոց

---

806 Ժամագիրք, էջ 6:

807 **Առաքել Սիւնեցի**, Յաղագս քերականութեան..., էջ 100:

808 **Թովմա Մեծոփեցի**, *Պատմագրութիւն*, աշխատ. Լ. Խաչիկյանի, Երևան, 1999, էջ LVI-LVII:

809 **Հ. Քյոսեյան**, «Էջմիածին», 2004, Թ-Ժ, էջ 57-83:

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 Տասնաբանյա պատվիրանների, Բեսելիելի ասեղնագործ խորանի նույն չափի, այնտեղ առկա տասը կաթսաների և Քրիստոսի մարմնի տասն անդամների միջև: Նվազ ուշագրավ չեն «Պաւղոսի նման՝ պարծելոյն ի խաչ», «Պետրոսի հանգոյն՝ պատուական վիմին» արտահայտությունները, որոնք աստուածաբանական խտացումներն են այդ առաքյալներին վերաբերվող սուրբգրային համաբնույթ տեղիների. «Այլ ինձ քաւ լիցի պարծել, բայց միայն ի խաչն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի» (Գաղատ. Զ ւ4), «Եւ ես քեզ ասեմ, զի դու ես վէմ, եւ ի վերայ այդր վիմի շինեցից զեկեղեցի Իմ» (Մատթ. ԺԶ ւ8):

Բառարանի աստվածաբանական-դավանաբանական շերտում առավել բնորոշ են հետևյալ տեղիները. «Այբս այս զէութիւն բնութեան երրորդութեան զանհաս տարածանէ...», «Բեննն ունի զբղխումն Բանից բարբառական ի Հաւրէ անսպառապէս...»:

Քրիստոսաբանական ակներև հետաքրքրություն է ներկայացնում «Փոխարկաբար ոչ էառ մարմին: Փոխատրաբար էառ մարմին Տէրն» արտահայտությունը: Այն կիրառված է ս. Բարսեղ Կեսարացու Ս. Ծննդյան տոնին նվիրված ճառում, ուր կարդում ենք. «Եւ զի՞նչ աւրինակ ի մարմնում աստուածութիւնն, որպէս հուր յերկաթում ոչ փոխարկաբար, այլ փոխատրաբար»[810]: Այս տեղիի որոշակի ազդեցությունն է նշմարվում ս. Գրիգոր Նարեկացու Աղօթամատյանի «...մարդեղութեանդ 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 փոխատրաբար» արտահայտություններում[811]: Գիմ-ով դրսևորվում է Ս. Հոգու գործակցությունը Հորը և Որդուն: Ը-ն մեկնաբանվում է արեոպագիտյան աստվածաբանության ոգով: Նա խորհրդապատկերն է քերովբեների, որոնք

---

[810] Երանելւոյն Բարսղի եպիսկոպոսի Կապադովկացւոց ասացեալ ի Ծնունդն Քրիստոսի, աշխտ. հ. Պ. 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] ՆՀԲ, Բ, էջ 949, «Փոխատրութիւն», «Փոխատրաբար»: Գրիգոր Նարեկացի, Մատեան..., էջ 391-392, ԿԳ ա Ներբող ի սուրբ Կոյսն, էջ 969: Հմմտ. հ. **Միքայէլ վ. Չամչեանց**, Պատմութիւն հայոց, հտ. Գ, Վենետիկ, 1786, էջ 126, տող 6-7:

իրենց ուխ թևերով «սքաւղեալ թեւապարին զաստուածային Աթոռովն պարփակեալ պարփակին ասրաձև աւդովն» այս ու այն կողմ են թևածում, բայց և չեն հեռանում Աթոռից, և այդքան մոտիկ լինելով անեղ Աստվածության փառքին՝ չեն հանդգնում նայել Նրան։

Քերականական շերտում ուշագրավ են հետևյալ տեղիները. «Երեք կէտ են ի հոլովսն, եւ այսպէս բաժանեն. զվերնակէտ, զմիջակէտ եւ զստորակէտ»։ Ը-ն «ունի յինքն բազում խաւսս իմաստականս՝ առ ի պարզել զյատկութիւն լեզուի եւ բայի»։ Բոլոր ժամանակները հարաբերվում-կապակցվում են իրար Է-ի միջոցով[812] *և բնավորվելով սերտաճում բոլոր իրերին, ընդհանուր գոյացություններին՝ Ը-ի շնորհիվ («ընդ» շաղկապով)։ Ինչպես դժվար չէ տեսնել, հեղինակի նպատակը ոչ թե ընթերցողին կաղապարելն է քերականական իրողությունների անձուկ շրջանակի մեջ, այլ իմաստասիրական վերացարկումով աստվածաբանական ընդհանրացման առաջնորդելը։*

Քերթողական շերտի մեջ բնութագրական են «լեառըն վիմածին», «Փեսայացեալ Բանին» արտահայտությունները, որոնք նկատի ունեն Աստվածածնին։ Առաջին դարձվածքը աստվածաբանական, գեղարվեստական վերարծարծումն է Դանիել մարգարեի տեսիլքի համապատասխան դրվագի (Բ 34, 45)։ Երկու արտահայտություններն էլ ներկա են Շարակնոցում[813]*։*

Գրչական շերտում մատնացույց է արվում տառերի արտաքին հանգամանքը, գույնը։ Այստեղ արտահայտված է «արհեստ, որ ունի զամենայն հնարս գրչութեան» և «տրամագիծ տառից»։ Եթե ա-ն իր գծապատկերով դրսևորիչն է Սուրբ Երրորդության խորհրդի, ապա «Բենն զՈրդւոյ գալուստն նշանակէ՝ զգլուխն ի խոնարհ ունելով...»[814]*։ Միանգամայն ակնհայտ է բառարանագիր հեղինակի միտումը՝ տառի գծապատկերային առանձնահատկությամբ արտահայտել երրորդաբանական և Քրիստոսաբանական հրամանակարգ տեսությունը։ Երրորդաբանական գաղափարն է ընկած նաև տա-*

---

[812] Է-ի՝ իբրև ժամանակային հարացույցի այս ըմբռնումն առկա է նաև Առաքել Սյունեցու քերականական երկում, ուր կարդում ենք. «...ի թուականացն պատուեալ էր Էն եւ աթենակոյս անուանեալ, այսինքն ասէին, թէ Էն յաստուածոցն ծնաւ, այսինքն՝ յԱրամազդայ գլխոյն. եւ վասն այս այն ասի կոյս, զի ոչ յարուէ եւ ոչ յիգէ է Էն, որ է ժամանակն...», **Առաքել Սիւնեցի,** *Յաղագս քերականութեան...*, էջ 104: նաև տե՛ս և հմմտ. **Գ. Մուրադյան**, *Հին հունական առասպելների արձագանքները 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 Սյունեցու մեկնության մեջ Է-ի գծապատկերային բացատրությանը, ըստ որի (բացի Աստծո գոյաբանական անունը լինելուց. «ես եմ, որ Էնն», Ելք Գ 14), այն «զերրորդութիւնն նշանակէ եւ ի նմանէ յառաջ եկեալն ներքին ծայրն եւ գլուխն ի վայր խոնարհեալ գՔրիստոս նշանակէ՝ ի մեր բնութիւնս խոնարհեալ: Եւ միջին ստեղունքն ի բնէն յառաջ եկեալ, նոյնպէս զՈրդի եւ զՀոգի՝ որ ի Հաւրէ յառաջ եկեալ», **Առաքել Սիւնեցի,** Յաղագս քերականութեան..., էջ 104:

ռերի գունային երեք վիճակների՝ սևի, կարմիրի և կանաչի մեկնաբանության հիմքում: Գույներից յուրաքանչյուրը դրսևորում են Հոր, Որդու և Ս. Հոգու հատկությունները: Սևը ցույց է տալիս Հոր անհասանելի լինելը, կարմիրը՝ Որդու զոհաբերության 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 խորհրդաբանությամբ: Այսպես, հայ իրականության մեջ քաղաքացիություն էր ստացել այն տեսակետը, թե հայոց բաղաձայն 29 գրերը հորինել է Դանիել փիլիսոփան, իսկ 7 ձայնավորները՝ Ս. Մեսրոպը: Որդեգրելով այս տեսակետը՝ «Ձգրոց մեկնութիւն յաւրինակետ իմասցիս» գրության անանուն հեղինակը նկատում է. «իսկ զէ զգրոցն պակասութիւն ելից Մեսրաւպ երանելին ի Տարոնոյ գաւառէ ի Հացեկաց գեղջէ, որ ի(40) աւր պահաւք եւ աղաւթիւք և ամսաւրէ ճանապարհաւն խնդրեաց յԱստուծոյ, և երեւեցաւ նմա ոչ ի քնոյ երազ եւ ոչ յարթնոյ տեսիլ թաթ ձեռինն, որ եցոյց գիրս զէ, որ են այսոքիկ՝ Ա, Ե, է, Ը, Ի, Ու, զի որպէս մարմինն անոգի շարժումն ոչ բերէ, սոյնպէս և առանց սոցա մակոյկ բանի ոչ ուզէր... Ձայնաւորք են հրեշտակքն և հոգիք սրբոցն և անձայնքն՝ մարմինքն: Ձայնաւոր է Հայր և Որդի և Հոգի Սուրբ, և անձայնն 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 ժղլանքի «Եւ այն, որ եաւթն ասեն, վասն նոցա պատուականութեանն ասեն, որ ձայնաւորք են, և որպէս հոգի են այլոցն»*[817] *խոսքը՝ նա հոգևոր ներուժ է վերագրում ձայնավորներին, որով դրանք՝ իբրև կենսատու սկիզբ, գերադաս առավելություն են ստանում կրավորական բնույթ ունեցող բաղաձայնների նկատմամբ: Այսու, ինչ հարաբերություն որ կա ձայնավորի և բաղաձայնի միջև, նույնն առկա է հոգու և մարմնի միջև: Այնուհետև աստվածաբանական աստիճանակարգումով հեղինակը եզրակացնում է, որ երկնային քահանայապետության մաս կազմող Հրեշտակներն ու Աթոռներն էլ իրենց հերթին նյութական են Ս. Երրորդության բացարձակ ոգեղինության նկատմամբ:*

---

[815] Գույների այսօրինակ մեկնաբանությունը հարաբերվում է միջնադարում կենցաղավարող «գունային» աստվածաբանությանը, որի մասին խոսվեց իր տեղում:

[816] ՄՄ ձեռ. 1267, 341բ: Մեկ այլ տեղ կարդում ենք. «Այբն՝ Հայր, Եչն՝ Որդի, Էն՝ Հոգին Սուրբ». նույն 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 տարընթաց հոսանքների վերհանման կարևորության մասին, փորձ է արվել դրանց հիման վրա պարզել ժամանակաշրջանի՝ մինչ այդ չուսումնասիրված ինչ-ինչ դեպքեր, իրադարձություններ[818]*։ 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 լռած են մնում մեր անցյալի իրականության համապատասխան արձագանքները»*[819]*։*

---

[818] **Մ. Աբեղյան**, *Երկեր,* հտ. Գ, էջ 549-553: **Ա. Մնացականյան**, «Ստեփանոս Սյունեցու նորահայտ տաղերը», էջ 284:

[819] **Ա. Մնացականյան,** նշվ. աշխ., էջ 284, ծանոթ. 24:

Այդ արձագանքների վերհանման տեսակետից խիստ կարևոր է Հ. Գաբրիել Ավետիքյանի նշանավոր «Բացատրութիւն շարականաց...» աշխատությունը[820]*: Սակայն խնդրո առարկա նյութի պարզաբանումն այստեղ իրականացվում է բավական միակողմանի: Աշխատության մեջ տրվում է շարականների բառիմաստային վերլուծումը միայն՝ նրանց բովանդակության բարոյաբանական վերապատումով:*

Նյութի հետազոտման հայեցակետից շոշափելի ներդրում է կատարել Մ. Աբեղյանը: «Հայոց հին գրականության պատմության» մեջ նա ընդհանուր անդրադարձով խոսում է շարականների վրա դավանաբանության և մեկնաբանական գրականության ազդեցության մասին[821]*: Սակայն հասկանալի պատճառներով չի անդրադառնում կրոնափիլիսոփայական մտքի մասնավոր դրսևորումներին:*

Խնդրո առակա հարցին է նվիրված Գ. վրդ. Սարգիսյանի (հետագայում Գարեգին Ա կաթողիկոս Ամենայն Հայոց) «Հայ եկեղեցւոյ աստուածաբանութիւնը ըստ շարականներու» շահեկան աշխատությունը[822]*:*

Շարականների մասին հատուկ ուսումնասիրություն է գրել Գր. Հակոբյանը: Սակայն իր մենագրական ծավալուն աշխատության մեջ հեղինակը ընդամենը մեկ էջ է նվիրել այս խնդրին[823]*:*

Այս բնագավառում լուրջ աշխատանք է կատարել Թ. Տասնապետյանը: Նրա «Գրիգոր Նարեկացի «Ներբող Աստուածածնին» խորագրով հետազոտության մեջ[824] *մանրակրկիտ վերլուծումով վերհանվում է Նարեկացու Ներբողի 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. Աւետիքեան**, Բացատրութիւն շարականաց, որք պաշտին ի հասարակաց ժամակարգութեան Հայաստանեայց եկեղեցւոյ:

821 **Մ. Աբեղյան**, նշվ. աշխ., էջ 549-555:

822 Այդ աշխատությունից մեկ հատված նախապես հրատարակվել է *Հասկ Հայագիտական տարեգրքում* (1980, Նոր շրջան, Ա տարի, էջ 1-6), ավելի ուշ՝ ամբողջապես. **Գարեգին արեղա Սարգսեան**, *Հայ եկեղեցւոյ 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. Տասնապետեան,** «Գրիգոր Նարեկացիի «Ներբող Աստուածածնին», *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 էությամբ 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 ստվերագծերը, 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 շարականներու մէջ: Իրարմէ անկախ տարբեր-տարբեր անձերու կողմէ բանաձեւուած, գիտական ներկայացումի յատուկ սիստեմին 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, Երրորդաբանություն և այլն) տեսական մանրակրկիտ արձանագրումով և գնահատումով:

ա. Աստված, Աստծո հատկություններ

Աստծո, որպես բացարձակ Ոգու, ըմբռնումը մարդ արարածի մեջ սաղմնավորվել, հաստատվել ու գոյատևել է անհիշելի ժամանակներից: Անտարակույս այս ըմբռնումը գոյացել է Ոգու հետ կենդանի հաղորդակցման հետևանքով: Աստված զանազան եղանակներով ու կերպերով հաղորդակցվել և հաղորդակցվում է մարդու հետ՝ դրսևորելով արարածների համար

[825] Գարեգին Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս, նշվ. աշխ. էջ 2:

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 Գիրքը, և՛ եկեղեցու վարդապետները: Հովհաննես և Պողոս առաքյալները դրա վերաբերյալ պարզիպարզո արձանագրում են. «ԶԱստուած ոչ ոք ետես երբէք...» (Յովհ. Ա ւ8). «ԶԱստուած ուրուք երբէք չիք տեսեալ» (Ա Յովհ. Դ ւշ), «Որ միայն ունի զանմահութիւն՝ բնակեալ ի լոյս անմատոյց, զոր ոչ ոք ետես ի մարդկանէ եւ ոչ տեսանել կարող է» (Ա Տիմոթ. Զ ւ6): 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 գիտեմք զԱստուած, այլ զբնութիւն նորա թէ որպէս, կամ զինչ իցէ, ոչ ոք գիտէ, բայց միայն որ յէութենէ 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 զնմանէ, 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 հետ*[831]*: Ըստ անճառելի աստվածաբանության, աստվածության հետ հաղորդակցման միակ բանական և ընդունելի չափանիշը Աստծո անմատչելիության, անճանաչելիության, «անճառելի» լինելու գիտակցումն է: Աստծո տրված մյուս բնորոշումները չեն կարող աստվածության հատկորոշումը համարվել, առավել ևս եթե դրանք դրական*

---

826 **Ագաթանգեղոս**, *Պատմութիւն Հայոց*, էջ 1422:

827 **Յովհան Ոսկեբերան**, Մեկնութիւն Յովհաննու, ճառ ԺԴ, էջ 143 (ճխք):

828 **В. Лосский**, “Предание 0тцов и схоластика”, *Богословские труды*, сб. 18, Москва, 1978, с. 121:

829 **Եղիշէ**, *Խրատ,* էջ 1025:

830 **Սարգիս Շնորհալի**, Մեկնութիւն..., էջ 186, 2րդ սիւն, տող 11-12:

831 Ապոֆատիզմի համակողմանի քննությունը տե՛ս **В. Лосский**, “Апофаза и троическое богословие”, *Богословские труды*, сб. 14, Москва, 1975, с. 95-104:

բովանդակություն ունեն: Աստվածաբանական այս կանխադրույթի վրա են խարսխված շարականների և տաղերի շատ հատվածներ: Ահա դրանցից մի քանիսը.

Որ անիմանալիդ ես յէութեան...[832]*:*
Զանճառ էութիւն
Եւ ըզմի աստուածութիւն բարեբանեմք...[833]
Զանիմանալին ի յէութեան
Երկրաւորքս ընդ երկնայինսըն.
Միաբանութեամբ
Բա՛րձր արարէք...[834]
Անուն անեղին էին Աստուած է
է միշտ յէութեան յանհասութեան նոյն...[835]
Գանձ անապական ծածկեալ մեծութիւն
Ահաւոր, անիմանալի խորհուրդ...[836]*:*

Սակայն, եթե Աստծո բացարձակ, ինքնակա էությունը անմատչելի է ադամորդուն, ապա այդ էության բազմակերպ դրսևորումները այս կամ այն չափով մատչելի են: Աստծո՝ ադամորդու նկատմամբ ունեցած անսահման ողորմածությամբ 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 գեղեցկութենէ արարածոցն, ըստ նմին համեմատական եւ Արարչագործն նոցա երեւի» (Իմաստ. ԺԳ. ե), «Երկինք պատմեն զփառս Աստուծոյ, եւ զարարածս ձեռաց նորա պատմէ հաստատութիւն» (Սաղ. ԺԸ. ա): «Աներեւոյթք Նորա ի սկզբանէ աշխարհի արարածովքս իմացեալ տեսանին, այսինքն՝ մշտնջենավորութիւն եւ զաւրութիւն եւ Աստուածութիւն Նորա» (Հռոմ. Ա. ։ը): Այս միտքն իր արձագանքն է գտնում Արևե-

---

832 Շարական, էջ 255: (այս և հետագա ընդգծումները մերն են՝ Հ. Ք.):
833 Կանոն երկրորդ կիւրակէին աղուհացից, *Շարական*, էջ 109:
834 Կանոն Բուն բարեկենդանին, Նույն տեղում, էջ 98, հմմտ. Կանոն Աշխարհամատրան կիւրակէին, էջ 227:
835 Գրիգոր Նարեկացի, *Գանձատոմ,* էջ 647:
836 Նույն տեղում, էջ 627:

լաքրիստոնեական 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 զԱրարիչն»*[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 անեզր է ծով, սփիւռ է երկիր, գեղեցիկ է արեգակն, ցանկալի է մարդ, սիրահարուստ է տեսակ մարդոյ եւ ձգող...: Վայելուչ է ոսկի...: Տե՛ս ի սոսա զարարիչն, համեմատեա՛ զանեղն ընդ եղականքս, զարարողն՝ ընդ արարեալս, զկառավարողն՝ ընդ բերեալքս, զաղբեւրն իմաստութեան՝ ընդ բանաւորքս, զբխողն սիրոյ՝ ընդ սիրահարուստքս, եւ արայ սոքաւք առ նորա գեղն եւ զաւրութիւնն եւ հեզութիւնն եւ քաղցրութիւնն ճանապարհ, եւ լեր երկնաւոր՝ երկնային խոկմամբն»*[840]*: Այս գաղափարի գեղարվեստական անդրադարձն են շարականների եւ տաղերի հետևյալ հատվածները.*

*Ամենայն **գործք Տեառն** աւրհնեն ըզնա անդադար.*
Զանըսկիզբն Աստուած՝ զանյաղթելի
զթագաւորն
Աւրհնեցէ՛ք...[841]*:*
Երկինք փառացն Աստուծոյ լինին պատմաբանք...[842]*:*
Յարարածոցըս ծանուցաւ,
ստեղծաւղ սոցուն, թէ է անբաւ[843]*:*

---

837 **Migne**, PG, t. 25, col. 117B, հղումն ըստ՝ **С. С. Аверинцев**, *Поэтика Ранневизантийской литературы*, с. 161:

838 **Գրիգոր Լուսաւորիչ**, Յաճախապատում..., էջ 40:

839 **Մ. Մաերեան**, 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 եաթներորդ աւուրն, *Շարական,* էջ 55:

842 **Գրիգոր Նարեկացի**, Ներբող ի սուրբ Կոյսն, էջ 966:

843 **Ներսէս Շնորհալի**, Բան հաւատոյ, Մատենագիրք 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 ներառնում է իր մեջ: Այս է պատճառը, որ Մովսես նախամարգարեին հաղորդված Աստծո միակ ճշմարիտ անունն է է (Ելից Գ. ւչ), որն Աստծո բացարձակության առհավատչյան է[844]*: Այս բացարձակության գիտակցությունը կա Հաճախապատումի՝ «Այլ որպէս էր եւ է եւ կայ յաւիտեան, ինքն միայն գիտէ» բառերի մեջ: Եթե այս բառերը ցույց են տալիս աստվածճանաչողության անկարելիությունը (անճառելիութիւն = ապոֆատիզմ), ապա դրանց հետևող «այլ սիրովն իւրով յայտնեցաւ արարածոց, եւ խնամովք իւրովք ծանուցեալ եղեւ» բառերը*[845] *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: Ճառելի աստվածաբանության համաձայն, աստծո արարչական զորության 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 Եվնոմիոսի բանաքննական բացարձակաբանությունը, ըստ որի՝ Աստծո միակ և ընդունելի անունն «անծին»-ն է*[846]*, Բյուզանդական և հայ Եկեղեցու հայրերը հստակորեն զատորոշում են Աստծո ինքնակա էությունը Նրա ներգործությունից: Եթե Առաջինը անանվանելի է իր անդրանցականության*

---

844 **В. Лосский, "**Догматическое богословие", *Богословские труды,* сб, 8, Москва, 1972, с. 133-134, сб. 18, Москва, 1978, с. 189: Այս տեսակետից ուշագրավ է Դիդիմոս Կույրի (313-393 թթ.) հետևյալ միտքը. «Նույնիսկ Սերովբեների համար անտեսանելի, անմատչելի (Աստվածությունը – Հ. Ք.) 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 Լուսաւորիչ**, Յաճախապատում..., էջ 13:

846 **В. Лосский,** *Каппадокийцы*, с. 162:

հետևանքով, ապա երկրորդը իր Իմանենտությամբ կամ հայտնութենական բնույթով՝ ենթակա տարբեր անվանումների: Աստվածության հայտնութենական անվանումներից են Հոգի, Հուր, Լոյս և այլ բառերը: Ահա այս պատճառով «...անբաւ է մարդոյ տեսանել զԱստուած գոյիւ իւրով...: Բայց իբրեւ ինքնակամ կամաւք բարերարութեամբ իւրով զինքն ցուցանէր... ումեմն լոյս, ումեմն հուր...: Իսկ եթէ ասիցեմք եթէ Հուր է՝ զոր ինչ տեսանեմքն ասեմք. եթէ ասեմք լոյս է... նմանութիւն ցուցանեմք երեւութիւքս աներեւութին վասն մերոյ անհասութեան»[847]*: Ներսես Շնորհալին Համայք նահանգի քահանաներին հղած թղթում գրում է. «...և հոգին անուն զանմարմին բնութիւնն նշանակէ ըստ Տեառն ասելոյ յաղագս յաւէտ անմարմնութեանն Աստուծոյ, եթե՝ Հոգի է Աստուած»*[848]*: Այս միտքը ավելի հստակվում է Ներսես Լամբրոնացու Ատենաբանության մեջ. «...սովորութիւն է զԱստուած վասն մաքրութեանն հուր անուանել, և վասն պարզութեանն՝ լոյս. նա և բազումս առնումք ի վերայ նորա այսպիսի անուանք: Սակայն ոչ թէ մի ոք ի սոցանէ զէութիւն նորա ստուգէ, որ անհաս է, այլ միայն զներգործութիւն 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 Արիսպագացին: Առավել պերճախոս են Գրիգոր Նարեկացու Ողբերգության մատյանի հետևյալ տողերը. «Ո՛չ անուամբ չափեալ եւ ո՛չ յորջորջմամբ նշանակեալ, ո՛չ որակութեամբ նմանեալ եւ ո՛չ քանակութեամբ կշռեցեալ, ո՛չ աւրինակաւ ձեւացեալ եւ ո՛չ որպիսութեամբ ծանուցեալ...»*[852]*: Բայց միաժամանակ «Ի մեծութենէ զօրութեան յայտնի է անուն Տեառն (ԵՒս.-Հ. ԺԱ, ւօ)»: Ի մտի ունենալով այս իրողությունը՝ Սուրբ Գիրքը սահմանել է Աստծո զանազան անուններ՝ Արարիչ, Տեր, Տեր Աստված, Տեր Ամենակալ, Տեր Զորութեանց, Թագավոր, Դատավոր, Իշխան, Հայր: Այս*

---

847 **Ագաթանգեղոս**, Պատմութիւն հայոց, էջ 1467-1468:

848 **Ներսէս Շնորհալի**, Ընդհանրական թուղթք, էջ 277:

849 **Ներսէս Լամբրոնացի**, Ատենաբանութիւն..., էջ 155:

850 **Ագաթանգեղոս**, Պատմութիւն 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,** *Մատեան...*, Բան ԼԴ գ էջ 244:

կապակցությամբ Արշակ Տեր-Միքելյանը նկատում է. «Իբրև արարիչ ու հավիտենական պատճառ՝ նա կոչվում է Աստված (Էլոհիմ), և մենք ճանաչում ենք, որ նա ամբողջ աշխարհի Աստվածն է, իսկ իբրև նախախնամող, կառավարող, դատող ու հայտնող կոչվում է Տեր (Եհովա կամ Եահվէ)...»[853]*։ «Քո արարծք քեզ Արարչիդ արբանեկէն» (***Իմաստ. ԺԶ*** 24), «Որ արար զերկիրդ եւ ստեղծ զդա... Տէր անուն է նորա» (***Երեմ. ԼԳ*** 3 *նաև՝* ***Սաղ. ՁԲ*** 19), «Ես Տէր Աստուած, այս է անուն իմ» (***Եսայի ԽԲ*** 8), «Տէր ամենակալ անուն է նորա (***Երեմ. ԾԱ*** 57), «Թագաւոր յաղթող եմ ես, ասէ Տէր ամենակալ» (***Մաղաք. Ա*** 14), «Տէր Հայր մեր, Տէր Դատաւոր մեր, Տէր իշխան մեր» (***Եսայի ԼԳ*** 22), «...առաւել հնազանդեսցուք Հաւր հոգւոց, եւ կեցցուք» (***Եբր. ԺԲ*** 9), «Այլ եկեսցէ ժամանակ եւ այժմ իսկ է, յորժամ ճշմարիտքն երկրպագուք երկիր պագանիցեն Հաւր հոգւով եւ ճշմարտութեամբ, քանզի և Հայր այնպիսի երկրպագուս իւր խնդրէ» (***Յովհ. Դ*** 23)։ Սուրբ Գրքի և կրոնափիլիսոփայական տեսության վերոբերյալ գաղափարներից են սնվում շարականների և տաղերի, աստվածությունը բնութագրող, հետևյալ տեղիները.*

Ամէնիմաստ, ամենից Հայր,
Բազմագեղ խնամող,
Ստեղծող եւ Տէր բոլորից.
Անեղ եւ էիցս էակ,
Ջոր միշտ աւրհնեն դասք անմարմնականացըն
Յաւէժաբար հընչմամբ...[854]*։*
Որ համագոյից ես հաստիչ,
Հարցըն մերոց Աստուած,
Ուսո՛ մեզ անդադար աւրհնել
Ջահաւոր անուն քո սուրբ։[855]
Աստուած բազումողորմ
Խընդայեա՛ յարարածըս քո,
Հայր ամենակալ
Եւ ողորմեա՛[856]*։*
Աստուած հարցըն մերոց,
Բարեբանեալ է անուն քո յաւիտեան։
Վասն ուխտի հարցըն մերոց.

---

853 **Արշակ Տեր-Միքելյան**, Հայաստանյայց սուրբ եկեղեցու քրիստոնեականը, Սուրբ Էջմիածին, 2007, էջ 76:

854 Կանոն Աստուածայայտնութեան առաջին աւուրն, *Շարական,* էջ 41:

855 Կանոն Բուն բարեկենդանին, նույն տեղում, էջ 97:

856 Նույն տեղում, էջ 98:

Տէ՛ր, մի՛ մատներ իսպառ
Վասն անուանըդ քում սըրբոյ[857]*։*
***Էն** էապես մեզ քարոզէ*
*Զոր **Էնն**՝ ուսեալ ի Մովսիսէ,*
Թէ Աստուած էր ի սկըզբանէ,
Եւ ոչ եղեալ ի յումեքէ[858]*։*
***Դատաւոր արդար**, որ հաստատեցեր ի մեզ*
Դատող բնութեան ըզմիտըս մեր,
Շնորհեա՛ սըմա դատել զանձինս
Իրաւամբք…[859]*։*
Թագաւոր երկնաւոր
Որ ըզթիւ սըրբոց քոց
Բարեգըթութեամբ լըցեր,
Զմիաբանութիւնըս մեր աւրհնեա՛…[860]
Արքայ երկնաւոր,
տուր ինձ զարքայութիւն քո,
զոր խոստացար սիրելեաց քոց…[861]

Արձագանքելով Աստվածաշնչի «Երկինք եւ երկնից երկինք չեն քեզ բաւական (Գ Թագ. Ը 27), ս. Կյուրեղ Երուսաղեմեցու «Ո՛չ ընդ վայրօք փակեալ, այլ վայրացն ինքն է արարիչ»[862]*, Սեբերիանոս Գաբաղացու «Անսկիզբն է Աստուած, անճառ և անհասական… որ ո՛չ տեղեօք սահմանի, և ո՛չ վայրեօք 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 Շնորհալի**, Բան հաւատոյ վասն անեղին եւ եղելոց բարառնաբար ի դիմաց հայկական տառից չափաբերմամբ ոգեալ ի Ներսիսէ, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԷ, ԺԲ դար, Երեւան, 2018, էջ 471:

859 Կանոն հինգերորդ կիւրակէի աղուհացից, *Շարական,* էջ 139:

860 Կանոն սրբոց Քառասնից, Շարական, էջ 136:

861 **Ներսէս Շնորհալի**, 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 Շնորհալի**, *Տաղեր եւ գանձեր*, էջ 307:

Զի է անկէտ եւ անսահման,
աներբ, անուր եւ անվախճան[866]*։*
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 լուսաւոր[867]*։*

Աստծո կարևորագույն ստորոգելիներից 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 զորության 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 մեկնության 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 զորությամբ, իր կամքի գերբնական տնօրինումով և միայն խոսքի արտաբերումով անգոյությունից կյանքի է կոչում հավիտենականությունն ու բովանդակ իրականությունը։ Սա նշանակում է, որ «Աշխարհ յառաջ, քան*

---

866 **Ներսէս Շնորհալի**, Բան հաւատոյ, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԷ, ԺԸ դար, Երեւան, 2018, էջ 229:

867 **Գրիգոր Նարեկացի,** *Մատեան ողբերգութեան*, 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,** Պատարագամատոյց, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ժ, Ժ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2009, էջ 188:

զլինելն իւր գոյր ի նախագաղափար տեսութիւնն Աստուծոյ»[871]*։ Արարչաբանական այս գաղափարներն են ընկած շարականների և տաղերի ներքոբերեալ տողերի հիմքում.*

Որ Արարիչդ ես յաւիտենից
Եւ ստեղծեր զարարածս ամենայն յոչընչէ.
Ըզքեզ աւրհնեմք,
Աստուած հարցըն մերոց[872]*։*
Արարչագործ Աստուած,
Որ յոչընչէ գոյացուցեր զերկինս
եւ զերկիր
Աւրհնեմք ըզքեզ, որ հանգուցիչդ ես
Նըննջեցելոց,
Հայր ամենակալ[873]*։*
Որ բանիւ հրամանի քո հաստատեցեր զերկինս եւ
զերկիր,
Արարիչդ ամենայն եղանութեանց.
Վասըն զի լոյս են հրամանըք քո
Ի վերայ երկրի[874]*։*
Տէրն յետ ստեղծման արար[ա]ծոց
Հանգեաւ յեաւթն աւրն ի գործոց.
Այն որ հանգիստ աշխատելոց,
Եւ կամքըն գործ է եղելոց.
Ուստի եւ մեզ յոյս հաստատուն
Ետ հանգըստեամբըն շաբաթուն,
Թէ աստ գործել զգործս Աստուծոյ,
Անդ է հանգչել ընդ Աստուծոյ[875]*։*
Իսկապէս անսկիզբն եւ սկզբնացուցիչ յոչէից գոյիցս.
Ամենայնց աննիւթից եւ նիւթականաց կառուցիչ եւ Տէր.
Որոշող կայանից կենաց կացման՝ ըստ իրին,
Համազոյգ՝ անտարբերից եւ հոգեղինաց էութեանց։
Զաշխարհն վերին դասիւք զանազանեալ եւ
փառաւք որոշեալ...[876]*։*

---

871 **Ա. Տէր-Միքելյան**, նշվ. աշխ., էջ 93:

872 Կանոն Մեծի երկուշաբաթին, *Շարական, Մատենագիրք հայոց,* էջ 169:

873 Կանոն համաւրէն ննջեցելոց ի Քրիստոս, նույն տեղում, էջ 420:

874 Կարգ աւագ աւրհնութեանց Յարութեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, նույն տեղում, էջ 462:

875 Երգ վասն եաւթներորդի աւուր արարչութեանն..., նույն տեղում, էջ 374:

876 Գրիգոր Նարեկացի, *Գանձտետր,* 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. ՃՒ ւթ, ւշ)։ «Աստուած մերձաւոր եմ ես, ասէ Տէր, եւ ոչ Աստուած հեռաւոր» (Երեմ. ԻԳ ւշ-ւդ)։ Այս միտքն իր աստվածաբանական կարճառոտ մեկնությունն է ստանում ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացու «Յաղագս աստուածային անուանց» երկում. «...ինքն յամենեսին մերձ է, բայց ոչ ամենայն մերձ ի նա»[877]։ Արձագանքելով աստվածաբանական այս ավանդությին՝ Ներսես Շնորհալին գրում է.

Հուպ ամենից եւ մերձաւոր
եւ յումեքէ ոչ հեռաւոր[878]։

Սակայն անճառելի և ճառելի աստվածաբանության հակոտնյա ծայրաբևեռների պարադոքսալ մեկտեղման մի իսկական օրինակ պիտի համարել Գրիգոր Նարեկացու Ողբերգության մատյանի և «Գանձ ի Սուրբ Խաչն աստուածընկալ»-ի հետևյալ տողերը.

Զայն անբաւութեան, իսկութիւն անքննութեան,
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, աղաչեմք[880]։

բ. Սուրբ Երրորդություն

Ոգու և նյութի, աստուծո և աշխարհի հարաբերությունն իրականացվում է Սուրբ Երրորդության՝ Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու միջոցով, որոնք Ա. Տեր-Միքելյանի նկատումով, ոչ թե սոսկ «կատարելութիւններ» և «աստուածային գործունեութեան երևոյթներ» են, այլ Անձեր[881]։ *Մեկ բնություն ունեցող այդ*

---

877 The Armenian version of the works attributed to Dionysius the Areopagite, p. 149:
878 **Ներսէս Շնորհալի**, Բան հաւատոյ, էջ 230:
879 **Գրիգոր Նարեկացի,** *Մատեան...*, էջ 167, Բան ԻԳ-Ա:
880 Գրիգոր Նարեկացի, *Գանձտետր,* էջ 717:
881 **Ա. Տեր-Միքելյան,** նշվ. աշխ., էջ 82:

Անձերից Յուրաքանչյուրն ունի գործունեության իր ոլորտը: Այդ ոլորտներում դրսևորվում են Աստվածության երեք անձնավոր հատկությունները, որոնք կյանքի են կոչվում Նրա կամքով, մտքով և զգացումով: Եթե մարդ արարածի համար դրանք կարողություն են, ապա Աստծո համար՝ իրողություն, «վասն զի Աստուծո մեջ մտածողությունն ու գոյությունը մեկ է...» («Ես կամքի գործ է եղելոցս»), մինչդեռ մարդու սահմանավոր, արարածական լինելու պատճառով, դրանց միջև հակադրություն կա[882]*: 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 զերծ պահել տրամաբանական կարգույթներով մտակառուցումներ կատարելու գայթակղությունից: Այս է պատճառը, որ նրանք Սուրբ Երրորդության մասին խորհրդածելիս աշխատում են վեր կանգնել նյութական իրականության թելադրած կաղապարային մտազննության հայտնի ձևերից: Ինչո՞ւ. քանզի հայտնութենական 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 դրսևորվում 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. Հովհան Ոսկեբերանը և Արևելաքրիստոնեական մտքի դարավոր փորձն իր մեջ ամբարած Հովհան Դամասկացին*[883]*:*

Սուրբ Երրորդության այս հակօրինական իրողությունն է արձանագրում ս. Գրիգոր Աստվածաբանը Մկրտության նվիրված ճառում. «Աստուած երե-

[882] Նույն տեղում, էջ 86:
[883] ՆՀՔ, հտ. Ա, էջ 12-13:

քեանն՝ ընդ իրեարս միացեալ, այս է յաղագս միիշխանութեանն. ո՛չ ժամանեմ զմինն իմանալ, երեքումք շուրջ պայծառանամ, ո՛չ ժամանեմ զերիսն բաժանել եւ ի մինն ի վեր բերեալ լինիմ: Յորժամ զմի ոք յերիցն նկատեմ, զնա 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 աղքատութիւն Աստուածութեանն դատապարտիցեմք. յաղագս մի իշխանութեանն հրէաբար հրէիցեմք, եւ կամ երկուցն՝ հեթանոսաբար... գտանիցին»*[885]*:*

Ս. Գրիգոր Աստվածաբանը սրանով պարզորոշ ցույց է տալիս, որ Ս. Երրորդության պարագային ամբողջի մեջ բազում և բազումի մեջ ամբողջ, մեկի մեջ երեք և երեքի մեջ մեկ հարաբերության պայմաններում առանին թվաբանական կարգույթները սկզբունքորեն անկարող են ներկայացնելու այդ անդրանցական իրողությունը: Անդրադառնալով այս խնդրին, կապադովկյան աստվածաբանության մյուս հսկան՝ ս. Բարսեղ Կեսարացին, Ս. Հոգու վերաբերյալ իր աշխատության մեջ գրում է. «Արդ, ո՞վ երբէք ուրեք սկսաւ ի դահեկանէ եւ ասաց ի նոյն կարգ թուոյ անորիշ զլումայ, այլ մի դահեկան ասի եւ մի լումայ 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 զՀոգի՝ Որդւոյ եւ երիս բնութիւնս կամին տալ ի վերայ երից անուանց, զի Որդի թուովն կրտսեր համարեալ լիցի ի Հօրէ, եւ Հոգի՝ յՈրդւոյ, բայց ճշմարտութիւնս մեր ոչ թէ թուով համարոյ է, այլ ստոյգ աստուածութեամբն վկայեալ է...: Արդ, Հայր եւ Որդի եւ Հոգի 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 առաջնումն երկրորդն եւ երրորդն՝ երկրորդումն, այլ մեք զժառանգակցութիւն անուանցս այսոցիկ ի մի աստուածութիւն

[884] Կնիք հաւատոյ, էջ 71:
[885] Նույն տեղում, էջ 69:

անդր կարգեմք եւ ոչ առնումք մեք զթիւ նոցա...»[886]*: Ուրիշ խոսքով, երրորդաբանական այս խնդիրը լուսաբանելիս միտքը պետք է վերանա երրորդության թվի քանակային հասկացությունից, քանզի անքակտելիորեն շաղկապված աստվածային երեք անձնավորությունների գումարը մարդկային բանականության համար անմատչելի ձևով միշտ հավասար է մեկի: Այսպիսով Սուրբ Երրորդության երեքը թվային քանակ չէ, այլ՝ Աստվածության անճառելի կարգ*[887]*: Այս անճառելի 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 Երրորդության ապաժամանակյա իրողություն լինելը բացառում է նրա մասին քննական տրամաբանության հանրահայտ կարգություններով խորհելու նվազագույն հնարավորությունն իսկ: Սա նշանակում է, որ Սուրբ Երրորդության մասին ամեն բնորոշում անկարող է իրապես հատկորոշել նրան, քանզի նա լինելով անդրանցական իրողություն, վեր է հնարավոր բոլոր ձևակերպումներից: Այս միտքն է ընկած Շնորհալու Վիպասանության հետևյալ տողերի հիմքում.*

Երրորդութիւն անձնաւորեալ,
ՅԱստուածութիւն մի հաւաքեալ,
Ըստ երեսաց տարորոշեալ,
Բնութեամբ անքակ յոյժ միացեալ:
Ո՛չ արարած գոյ անդ թուեալ,
Եւ ո՛չ կրտսեր ոք ծառայեալ,
Ո՛չ բարձրութեամբ ոք մեծացեալ,
Ո՛չ ելեւէջս աստիճանեալ[889]*:*

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. «Անծին, ծնված,

---

886 Խօսք Բարսղի եպիսկոպոսի Կեսարու Կապպադովկացւոց ընդդէմ այնոցիկ, որք թերացուցանեն..., աշխտ. Յ. Քէօսէեանի, *Գանձասար*, 1993, թիվ Դ, էջ 212-213:

887 Նույն տեղում, էջ 213. նաև՝ **Մեսրոպ քհ. Արամեան**, «Երեք տիեզերական ժողովների դաւանութիւնը (աստուածաբանական ակնարկ)», *Գանձասար*, 1992, թիվ Ա, էջ 124:

888 **Մամբրէ Վերծանող**, Ճառք, Վասն յարութեան Ղազարու..., էջ 1117:

889 **Ներսէս Շնորհալի**, *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, թեպետ 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 սաբելյան իմաստի և ոչ էլ երեք ըստ ներկայիս չարամիտ բաժանման» (այսինքն՝ արիոսականության)[890]*: Անդրադառնալով այս խնդրին՝ Եփրեմ Ասորին Անհասության մեջ նկատում է. «Լուար, թէ Աստուած աստուած է, ծանի՛ր զանձն քո իբր մարդ. լուար, թէ Աստուած արարիչ է, ստեղծուա՛ծ, զիա՞րդ քննես զնա: Լուար, թէ Աստուած հայր է, հայրութեամբ ծանի՛ր զծնունդ նորա, զի Որդին իւր ծնաւ չինքենէ, զի մի ծնունդ նորա Միածին է, մի՛ բաժանեսցեն հարցուածք Քո...: Լուար զՀաւրէ եւ զՈրդւոյ եւ զՍուրբ Հոգւոյն, անուամբ ստացի՛ր զանձինսն, ո՛չ եթէ անուամբք լոկ են, ճշմարիտ երեք են...»*[891]*: Եռամիասնական 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 իրագործում 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 Հաւատոյ, էջ 51:

Պատճառ, իսկ Որդին՝ երկրորդ Պատճառ, որը ծնված լինելով Հորից՝ ենթակա է նրան: Այս հարաբերությամբ Սուրբ Հոգին էլ ենթակա է Որդուն[892]*: 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 մեկընդմիշտ 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 դաւանեմք 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 գլխաւորեալ» (ս. Գրիգոր Աստուածաբան, յԱռ որս ճառ բ՝ յաղագս հաւատոյ)*[895]*, «... մի է Տէր, և մի Աստուած, և... ո՛չ տեարս. և ո՛չ աստուածս, և ո՛չ թագաւորս դաւանեմք զսուրբ զԵրրորդութիւնն.. քանզի մի է տէրութիւն Հօր և Որդւոյ և Հոգւոյն 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 բյուրեղացնել նրա որդեգրած դավանական տեսությունները: «Երեք անձինք և մի բնութիւն, մի Աստուածութիւն, զքեզ խոստովանիմք յաւէտ Սուրբ Երրորդութիւն», - կարդում ենք ժամագրքում: «Խոստովանիմք համագոյ եւ անեղ զամենասուրբ զԵրրորդութիւնն՝ յերիս անձնաւորութիւնս բաժանեալ եւ ի մի բնութիւն եւ ի մի աստուածութիւն միաւորեալ» ասում է Ս. Ներսես Շնորհալին: Իսկ Գրիգոր Տղա կաթողիկոսը Հռոմոց 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՝ անծին,*

---

892 **Г. Г. Майоров**, Формирование средневековой философии. Латинская патристика, Москва, 1979, с. 94-95.

893 **Հ. Մ. վ. Չամչեանց**, Պատմութիւն հայոց, հտ. Բ, Վենետիկ, 1785, էջ 686:

894 **Ներսէս Շնորհալի**, Ընդհանրական թուղթք, էջ 123:

895 *Հրահանգ*, էջ 147:

896 **Սեբերիանոս**, 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 բնութագիծը: Այսպես, Խոսրով Անձևացին ժամակարգության մեկնության մեջ գրում է. «Թէպէտ մի են բնութեամբ Հայր և Որդի, սակայն անուամբ որիշ 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 Եղիշե 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]: Ավելի մանրամասնելով երրորդաբանական այս տեսությունը Սարգիս Շնորհալին կաթողիկե թղթոց մեկնության մեջ գրում է. «...ամենայն որ ինչ Հօրն է՝ Որդւոյ է, բաց ի հայրութենէն, և որ ինչ Որդւոյ է՝ Հոգւոյն է, բաց յորդիութենէն, և որ ինչ Հոգւոյն է՝ Հօր է և Որդւոյ, բաց ի Հոգւոյն անձնաւորութենէն, և որ ինչ Որդւոյ է և Հոգւոյն՝ Հօր է: Բայց Հայր ոչ է ի պատճառէ իմեքէ՝ որպէս Որդի և Հոգի, այլ ինքն է պատճառ Որդւոյ և Հոգւոյ, միոյն ծննդեամբ՝ և միւսոյն՝ ելողութեամբն»[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, «Ես եմ լոյս աշխարհի» (Յովհ. Ը 12): «Եթէ ո՛չ էր լոյս եւ Հոգին Սուրբ, ո՛չ արդեւք ասէր Պաւղոս. Զհոգին մի՛ շիջուցանէք (Ա Թեսաղ. ե 19)[901] խոսքի, ինչպես 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 Ներսես Շնորհալու նշանավոր քերթվածի հետևյալ տողերը.

---

898 Հրահանգ, էջ 156: Հմմտ. Խոսրով Անձեւացի, Մեկնութիւն ժամակարգութեան, էջ 104:

899 **Եղիշէ**, Խրատք, էջ 1023:

900 **Սարգիս Շնորհալի**, Մեկնութիւն եօթանց թղթոց Կաթուղիկեայց, էջ 47:

901 Կնիք Հաւատոյ, էջ 80:

902 **Կիւրեղ Երուսաղեմացի**, *Կոչումն ընծայութեան*, էջ 183:

903 **Ագաթանգեղոս**, Պատմութիւն հայոց, էջ 1343:

Լոյս, Արարիչ Լուսոյ, առաջին Լոյս
Բնակեալդ ի Լոյս յանմատոյց Հայր երկնաւոր,
Ի դասուց լուսեղինացն աւրհնեալ.
Ի ծագել Լուսոյ առաւաւտուս,
Ծագեա՛ ի հոգիս մեզ ըզլոյսն քո իմանալի։
Լոյս ի Լուսոյ ծագումն արեգական 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,
ծածկեալն ի ծոց Հաւր իսկակից...
աներեւոյթ անտեսական,
լոյս ի լուսոյ անմարմնական[905]։

«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 զօրութիւն...»*[907] *ունեցող Ս. Երրորդության անձերը մեկ մեկու նկատմամբ «համագոյ»*[908]*, «համազօր», «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.*

---

904 Երգ զկնի «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 Հոգի[909]*։*
***էակից** Հաւր եւ Հոգւոյն, անըսկիզբն Որդի…*[910]
Որ անքընինդ ես յէութեան,
***Համագոյ** երրորդութիւն*
երեքսըրբեան մի Տէրութիւն՝
Միով բնութեամբ Աստուածութիւն[911]*։*
Աւրհնեմք ըզքեզ, անըսկիզբըն 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 Որդւոյ[912]*։*
Բանն, որ ընդ Հաւր յէութեան
*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 Հաւրէ ծնեալ յառաջ քան զամենայն,*
Յաւիտեանս անբաժանելի եւ անորիշ ի հայրական ծոցոյ,
***Զուգահաւասար** միակցութեամբ անշփոթ եւ անփոփոխելի բնութիւն,*
Համապատիւ ընդ Հաւր եւ ընդ Որդւոյ փառակից Սուրբ Հոգիդ,
Որ ի Հաւրէ ելանես եւ լնուս զամենայն արարածս…[914]*։*
*Րաբունեացըն Տէր եւ **փառակից** Հաւր՝ Որդիդ միածին.*
*Գովեմք ըզքեզ, որ ես **յէութեան** ընդ Հաւր,*

---

[909] **Ներսէս Շնորհալի**, *Առաւօտ լուսոյ,* Մարգարիտներ հայ քնարերգության 3 հատորով, հտ. 1, Երևան, 1971, էջ 81:

[910] Կանոն Աստուածայայտնութեան երրորդ աւուրն, Շարական, էջ 44:

[911] Կանոն Աստուածայայտնութեան չորրորդ աւուրն, նույն տեղում, էջ 259:

[912] Կանոն վեցերորդ կիւրակէի աղուհացից, տե՛ս *Շարական,* էջ 158:

[913] Կանոն Բուն բարեկենդանին, նույն տեղում, էջ 94:

[914] **Գրիգոր Նարեկացի**, *Գանձուկտր*, էջ 697:

*Անիմանալի բնութիւն, **էակից** Հաւր եւ*
***փառակից** Սուրբ Հոգւոյն...*[915]*:*

Պայծառակերպման պահին Տիրոջից ճառագած անեղական լոյսը հայտանշում է Սուրբ Երրորդության ներկայությունը[916]*: Այդ մասին են խոսում ս. Ներսես Շնորհալու Վարդավառի տաղի հետևյալ տողերը.*

Էական Բանին բնութիւն մարմնով պարածածկեալն
Այսաւր ի Թաբաւր արտափայլեալ պայծառ ծագմամբ...
Էնն Աստուած եւ Հայր յերկնից ձայնիւ աղաղակէր.
- Դա՛ է իմ Որդի, դըմա՛ լուարուք, որդիք մարդկան:
Սուրբ Հոգին ընդ Հաւր հովանացեալ իւր էակցին
Ի նըմանութիւն լուսոյ փայլեալ պայծառ ամպոյ:
Ի Թաբաւր լերինն խորհուրդ յայտնեալ երրորդութեանն.
Զոր եւ Պետրոսի երիւք ազդէր տաղաւարաւք[917]*:*

Այս մասին կարդում ենք շարականում նմանապես.

Որ յայտնեացն այսաւր ի Թաբաւր լերինն
Զմիութիւն սուրբ երրորդութեանն,
Ըզտէր աւրհնեցէ՛ք...[918]

Ինչպես արդեն նկատվեց, Սուրբ Երրորդության 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) հայտնութենական մակարդակ: Անձերի միջև հարաբերությունն իրականացվում է ինքնաբավ փառքի մեջ նրանց բնության ընդհանրության ու ներակա փոխկապակցության շնորհիվ (Հայրը՝ անծին, անսկիզբ, Որդին՝ ծնված, էակից, անսկզբնակից Աստծո, Բան կամ Միտք, Սուրբ Հոգին՝ բխած Հորից, փառակից Հորը և Որդուն): Այս միտքն իր հստակ ձևակերպումն է ստացել Հովհան Օձնեցու և Ներսես Շնորհալու երկերում: «Ընդդէմ երեւութականաց» ճառում Հովհան

---

915 Նույն տեղում, էջ 743:

916 **В. Лосский**, “Паламитский синтез”, *Богословские труды*, сб. 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 ծնաւղ գոլ, Որդւոյ՝ ծնունդ, իսկ Հոգւոյ՝ ելումն»[919]*: Մանվել կայսերը հղած թղթում, անդրադառնալով դավանական այս կարևոր խնդրին, Ներսես Շնորհալին ասում է. «Խոստովանիմք 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 Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու գործունեությամբ (արարչագործություն, փրկագործություն և շնորհաբաշխություն): Սակայն շարականներում (և ոչ միայն սրանց մեջ) այս երկու մակարդակներն իբրև կանոն հանդես են գալիս փոխադուցված ձևով: Այդ մասին են խոսում հետևյալ տողերը.*

Աւրհնեմք զքեզ, անբսկիզբըն Հայր.
Որ յամենայն ժամ աւրհնիս ի դասուց քերովբէից:
Գովեմք զքեզ, Միածին Որդի,
Որ անդադար փառաբանիս ի դասուց սերովբէից:
Անդադար բերանով, անհանգիստ բարբառով բարեբանեմք
սուրբ զՀոգիդ.
Որ փառակիցդ ես Հաւր եւ Որդւոյ[921]*:*
Աւրհնեմք զքեզ, Հայր անբսկիզբն, ստեղծիչ ամենայն եղելոց...
Գովեմք զքեզ, անճառ ծնունդ
Հաւր, անբսկզբնակից Որդի,
Որ մահու խաչի համբերեցեր...
Բարեխնամ սուրբ Հոգի,
Փառակից Հաւր եւ Որդւոյ.
Հայցեմք ի քէն զընդունջեցեալսըն
Ճըշմարիտ հաւատով սուրբ Երրորդութեանդ
Ի միւսանգամ նորոգմանըն դասեա ի դասս ընտրելոց քոց...[922]

Երեք դիմաց միով բնութեամբ
Հաւր եւ Որդւոյ եւ Սուրբ Հոգւոյն,
Որոյ աթոռք են քերովբէքն,

---

919 **Յովհան Աւձնեցի**, Նորին ընդդէմ երեւութականաց, էջ 56:
920 **Ներսէս Շնորհալի,** Ընդհանրական թուղթք, էջ 121:
921 Կանոն վեցերորդ կիւրակէի աղուհացից, *Շարական,* էջ 158:
922 Կանոն համաւրէն ննջեցելոց ի Քրիստոս, նույն տեղում, էջ 417-418:

Գովեն սրովբէքըն վեցթեւեանք…
Տէր եւ Աստուած զՀայր քարոզեմք,
Ընդ Հաւր զՈրդի Տէր դաւանեմք,
Վեհին Հոգւոյ բըղխումն ասեմք
Որ է անհաս՝ ի մէնջ պատուեմք…
Անըսկըզբան Հաւր անեղի,
Յորմէ Որդին է եւ Հոգի,
Նոյն եւ նըման երիցն ի մի
Ի մէնջ յաւէժ փառըս տացի[923]*։*

Աւրհնեմք ըզքեզ,
Անըսկիզբըն Հայր Որդւոյդ Միածնի,
Զոր առաքեցեր
Ի դարձումըն մոլորեալ ոչխարին…
Գովեմք ըզքեզ, Բան եւ Լոյս,
Որ զտիրական քո պատկեր,
Լուսով ճրագի քո գըտեալ
Վերականգնեցեր…
Բարեբանեմք զփառակիցըդ Հաւր՝
ՁՀոգիդ ճըշմարիտ,
Որ նորոգեցեր ըզհնացեալքս
Մեղաւք հընոյն Ադամայ…[924]
Հայր երկնաւոր՝ Աստուած ճշմարիտ,
որ առաքեցեր զՈրդիդ քո սիրելի
ի խնդիր մոլորեալ ոչխարին…
Որդի Աստուծոյ՝ Աստուած ճշմարիտ,
որ խոնարհեցար ի հայրական ծոցոյ,
եւ առէր մարմին ի սրբոյ կուսէն Մարիամու
վասն փրկութեան մերոյ…
Հոգի Աստուծոյ՝ Աստուած ճշմարիտ
որ իջեր ի Յորդանան եւ ի սուրբ վերնատունն,
եւ լուսաւորեցեր զիս մկրտութեամբ Աազանին,
մեղայ յերկինս եւ առաջի քո…[925]

---

[923] **Ներսէս Շնորհալի,** Տաղեր եւ գանձեր, էջ 141-143:

[924] Կանոն երրորդ կիւրակէի աղուհացից, 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 վերոհիշյալ երկու մակարդակների մասին բանաստեղծական խորհրդածություններն ու խոկումները գլխավորապես հանդես են գալիս փոխագուցված 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 զորության մասին խոսող, Աստվածաշնչից ծնունդ առած («Ողորմութեամբ Տեառն լի եղեւ երկիր եւ բանիւ Տեառն երկինք հաստատեցան, եւ Հոգւով բերանոյ նորայ՝ ամենայն զաւրութիւնք 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,
Անանջրպետն ի Հաւրէ եւ յՈրդւոյ
Իշխանակից սուրբ Հոգին[929]*:*
Ամենասուրբ Երրորդութեանդ երկրպագեն 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 **Ագաթագեղոս,** Պատմութիւն հայոց, էջ 1332:

928 **Խոսրով Անձևացի,** Բացայայտութիւն կարգաց եկեղեցւոյ քարոզութեանց եւ աղաւթից, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ժ, Ժ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2009, էջ 194:

929 Կանոն Պենտեկոստէին առաջին աւուրն, Շարական, էջ 254:

930 Կարգ աւագ աւրհնութեանց Յարութեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, նույն տեղում, էջ 466:

931 **Ներսէս Շնորհալի,** Յիսուս Որդի, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԷ, ԺԲ դար, Երեւան, 2018, էջ 449:

Ինչպես աստվածաբանական գրականության, այնպես էլ հոգևոր բանաստեղծության մեջ խստորեն դատապարտվում է Սաբելիոսի և Արիոսի երորդաբանական հերձվածը: Սա առավել բացորոշ արտահայտված է հատկապես Ներսես Շնորհալու քերթվածներում:

Արիոսի չեմք հաւանեալ,
Որ զմի բնութիւնն յերիս հատեալ.
Եւ Սաբելի չեմք հնազանդեալ,
Որ չարաչարն 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 Հաւրէ,
Ոչ մին ստեղծիչ, մինն արարած
եւ միւսն աւտար պաշտաւնատար,
Որպէս կարծիքն Արիոսի՝
հեթանոսաց համախոհի,
Որ ելեւէջս աստիճանի
բնութեան եմոյծ հաւասարի[933]*:*

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 մատյանն ակնարկում է, որ այս արարածներն, իբրև լուսեղեն էակներ, ստեղծվել են Առաջին օրը, լույսի հետ միասին*[935]*: Հրեշտակների լուսեղեն և հոգեղեն լինելու մասին է խոսում Տիրանուն վարդապետը (Ժ դ.): Նա ասում է, որ նրանք զուրկ են (կենդանական և բուսական*

---

932 **Ներսէս Շնորհալի,** Վիպասանութիւն, էջ 101:
933 **Ներսէս Շնորհալի,** Բան հաւատոյ, էջ 227, 226-227:
934 **Ա. Տեր-Միքելյան**, նշվ. աշխ., էջ 101:
935 Նույն տեղում, էջ 101:

աշխարհին բնորոշ) աճելու հատկությունից, սակայն հետևելով ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացուն, նշում է, որ նրանք, այնուհանդերձ այդ հատկությամբ օժտված են Աստծո բացարձակության հանդեպ իրենց ունեցած հարաբերությամբ: Նրանք ունեն երկյուղի հատկություն, որ տևելու է մինչև մեղքի և արարչության վախճանը: Դրանից հետո նրանք կդադարեն սպասարկող 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 քանակի[936]: Մինչդեռ ըստ Դանիելի մարգարեության՝ հրեշտակները բազմաթիվ են՝ «հազար հազարաց», «Բիւր բիւրուց» (Դան. Է 10): Ս. Հովհան Ոսկեբերանը դրանք ուղղակիորեն նույնացնում է սահման չունեցող թվի հետ[937]: 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. Դիոնիսիոս 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 Եզեկիելի տեսիլքում հրեշտակներն ունեն հրե անիվների կերպարանք (Եզեկ. Ա 15-18, Ժ 9-13): Հրային բնույթի, սրընթացության հետևանքով վաղընջական ավանդույթը հրեշտակներին կապում է երկնային լուսատուների հետ: Ուստի պատահական չէ, որ աստվածաշնչական «երկնային զորք» անվանումը, որ տրվում է հրեշտակներին, ընդհանուր սեմական լեզուներում*

---

[936] **Տիրանուն վարդապետ**, Պատասխանի հարցմանց թագաւորացն Աղուանից, էջ 958 [11-12]:
[937] Ангелы, *Богословские труды*…, т. 27, с. 325:

հանդես է գալիս իբրև երկնային լուսատուների հատկորոշում[938]*։* ***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 համար*[939]*։ Ըստ իրենց այս կոչման, հրեշտակները անվանվում են նաև Աստծո պատգամավորներ, «զուարթունք», որոնք իրականացնում են Տիրոջ կամքը։ Սուրբ Գրոց վկայությամբ նրանք բազմաքանակ են*[940]*, հայտնի են իրենց զորությամբ, ուժով*[941] *և գործունեությամբ*[942]*։ 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 յուրաքանչուր բարեպաշտ, աստվածերկյուղ քրիստոնյայի հոգևոր կցորդ պահապան հրեշտակը, որը նպատակամետ շահագրգռությամբ գործում է հօգուտ մարդու փրկության։ Այսպիսով, հրեշտակները «կ”ուզեն, որ մարդիկ հաղորդ ըլլան յաւիտեանս երկնից երանութիւններուն»*[944]*։ Անդրանցական ոլորտում հրեշտակների միակ գործը Աստվածության փառաբանումն է։ Լինելով բացառապես հոգևոր էակներ՝ նրանք անմիջական մասնակցություն են ունենում «աստուածային փառաց լոյսին»։ Ըստ իրենց փառաբանելու մակարդակի և եղանակի, նրանք ինը կարգի են դասդասված. Աթոռներ, Քերովբեներ (Զորավորներ), Սերովբեներ (Գլխավորներ), Տերություններ, Զորություններ, Իշխանություններ, Պետություններ, Հրեշտակապետներ և հրեշտակներ*[945]*։ Ինը կարգի յուրաքանչյուր եռյակ Աստծո փառաբանությունն է կատարում իրեն հատկացված ոգեղեն երկնքի անդրանցական տարածքում։ Համապատասխանաբար, աստվածության հրեղեն փառքի հետ անմիջաբար հաղորդակց-*

---

938 Նույն տեղում։
939 Սաղ. ՂԱ 11, ՃԳ 20, Եբր. Ա 14։
940 Բ Օր. ԼԳ 2, Սաղ. ԿԷ 18, Դանիէլ Է 19, Մատթ. ԻԶ 53, Ղուկ. 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 Սերովբեները, միջնորդավորված կերպով՝ երկրորդ երկնքում գտնվող Տերութիւնները, Զորութիւնները և Իշխանութիւնները իսկ հետո՝ երրորդ երկնքում գտնվող Պետութիւնները, Հրեշտապետները և Հրեշտակները: Յուրաքանչյուր կարգ իրականացնում է նվիրապետական սանդղակում իրեն շնորհված քահանայապետական պաշտոնը, որի էությունը փառաբանությունն ու բարեխոսությունն է[946]*: Սուրբ Գրոց մեջ մասնավոր ուշադրությամբ է խոսվում Քերովբեների և Սերովբեների մասին: Այսպես, Սերովբեները (այրող) Աստծո Աթոռի շուրջ խմբված երկնային էակներ են*[947]*, որոնք վեց թև ունեն: Որպեսզի չայրվեն աստվածային փառքի հրեղեն լույսից, 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 Քերովբեները, որոնք զանազան կերպարանքներով են ներկայանում Աստվածաշունչ մատյանում. մե՛րթ որպես պատկերներ վարագույրների վրա*[949]*, մե՛րթ որպես «միակերպարան, կամ երկկերպեան, չորեքկերպեան»*[950]*, կամ էլ որպես «երկթևեան, չորեքթևեան և վեցթևեան»*[951] *էակներ: Սակայն «բոլոր այս նկարագրութեանց մէջ կատարեալն և թևաւոր քերովբէն է մարդակերպարան, լի աչօք և չորեքգլխեան, այսինքն՝ մարդու, առիւծու, եզան և արծուոյ գլխով ամէն կողմ դարձող անիւներով, և արագ իբր փայլակն, երկրիս պերճագոյն և հզօրագոյն արարածոց կերպարանօք»*[952]*:*

Աստվածաշնչի այս նկարագրությունների վրա է հիմնված Արևելաքրիստոնեական և հայ Առաքելական եկեղեցու հրեշտակաբանությունը: Այսպես, աղվանից Վաչագան իշխանի և Պետրոս Սյունեցու հարցուպատասխանիի մեջ (Զ դ.) կարդում ենք. «Բանականք են հրեշտակք, ոչ եթէ ընդունելով իբրեւ զմեզ, այլ յաւերժականս ունելով: Արդ յորժամ խաւսին ըստ մերում աւրինակի՝ ի լեզուէ ասեմք բարբառեալ, իսկ եթէ ասիցէ ոք, թէ հրեղէն ունել

---

946 Երկնային քահանայապետութեան պատճեն-նմանակն է եկեղեցական քահանայապետությունն իր նվիրապետական համակարգով. այս մասին մանրամասն տե՛ս 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:

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 զպաշտաւնեայս իւր ի հուր կիզելոյ»։ Արդ, հրեղէնք են հրեշտակք, բայց քանակութիւն ոչ ունին, եւ ոչ անդամոց թիւս եւ թեւոց, զի ի միաթեւաց մինչեւ ի բազմաթեւս եւ զատաթեւս եւ կցաթեւս եւ թաղանթաթեւս առ մեզ կենդանեացս են եւ ոչ ի վեր անդ. եւ ոչ գործիս մասնաւորս, եւ ոչ անդամս երեւելիս եւ անեռեւոյթս...։ Հրեշտակք են հոգի կենդանի, բանաւոր, աներեւոյթ, ի բարի՝ դիւրաշարժ, եւ ի չարիս՝ դժուարաշարժ։ Բայց գիտասցես, ո՛ արքայ, եթէ ամենայն [ան]մարմին զաւրութիւնք որոշեալք են ի միմեանց փառաւք եւ զաւրութեամբ եւ կայարանաւք եւ ինքնակատարք են»[953]*։ Բացատրելով սաղմոսի վերոհիշյալ «Ո արար զհրեշտակս իւր հոգիս եւ զպաշտաւնեայս...» տեղին՝ Վարդան Արևելցին վկայակոչում է ս. Գրիգոր Աստվածաբանին, 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 աշխատությունների մեկում, անդրադառնալով հրեշտակաց երկու դասերի՝ «Սերովբե» և «Քերովբե» անունների ստուգաբանությանը, ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացին գրում է. «Զսրբոցն սերովբէից անուանակոչութիւն ասեն, որք զեբրայեցւոյն գիտեն. թէ կամ կիզիչս երևեալ, կամ ջեռուցիչս, իսկ զքերովբէիցն, կամ բազմութիւն գիտութեան կամ հեղումն իմաստութեան»[955]*։ Անվան այս ստուգաբանությունից է ծնվել XI դ. նշանավոր մատենագիր Անանիա վարդապետ Սանահնեցու հետևյալ մեկնաբանությունը, «Ո՛ 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 ելով նոցին եւ իմացութիւնք անհասանալ ասի նոցին եւ տարակուսանալ անգիտութեամբ...»*[956]*։ Այս ստուգաբանությունը բխում է Սերովբեների ու Քերովբեների, որպես հրեշտակաց բարձրագույն դասի ներկայացուցիչների, գործունեության բնույթից։ Մոտիկից*

---

953 **Պետրոս Սիւնեցի**, Յաղագս մարմնաւորութեանն Տեառն, Մատենագիրք հայոց, հտ. Գ, Զ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, էջ 397-398:

954 **Վարդան Բարձրբերդցի**, *Մեկնութիւն Սաղմոսաց Դաւթի,* էջ 340:

955 Հելլենաբանութիւն և հելլենաբան թարգմանիչք հայկական լեզուի (դար Զ-Ժ), *Բազմավէպ*, 1875, թիվ Բ, էջ 121:

956 **Անանիա Սանահնեցի**, Ներբողեան..., Աստվածաբանական բնագրեր..., էջ 128:

հաղորդակցվելով Աստծո հրկեզ լույսին՝ նրանք համակվում են Աստվածության փառքի կրակով, և դառնում այրող, կիզող: Սակայն 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 ներկայուսված են նրանց գործունեության անդրանցական և հայտնութենական մակարդակների նկարագրությունները.

Նորաստեղծեալ Բանն յանէից
Ի սկզբանէ զերկինս երկնից,
Եւ զերկնային զաւրս անմարմնոց
Իմանալեացըն զըւարթնոց,
Եւ ըզգալի տարերց քառից
Հակառակաց միաբանից.
Որով յաւէտ փառաբանի
Երրորդութիւնն անճառելի[957]*:*

Ահա՛ «կանոն սրբոց հրեշտակապետացն Միքայելի եւ Գաբրիելի եւ ամենայն երկնային զաւրացն».

Որ յանէից ստեղծեր ըզպաշտաւնեայս քո
Ի հուր կիզելոյ,
Հուրդ անեղական.
Ընդ նոսին աւրհնեմք ըզքեզ եւ մեք, հողեղէնքս:
Որ բանիւ գոյացուցեր զիննեակ դասըս հրեղինաց,
Բանդ ի սկզբանէ.
Ընդ նոսին գովեմք ըզքեզ եւ մեք, հողեղէնքս:
Որ արարեր յոգիս իմանալի ըզհրեշտակըս քո,
Հոգի Աստուծոյ.
Ընդ նոսին բարեբանեմք ըզքեզ եւ մեք, հողեղէնքս:
Անդադար յերկինս աւրհնաբանողք
Հաւրն երկնաւորի զաւրք լուսեղինաց.
Բարեխաւս լերուք ընդ մեղաւորացս:
Քաղցրաձայն երգով գոհաբանողք
Որդւոյն Միածնի, դասըք հրեշտակաց.
Բարեխաւս լերուք ընդ մեղաւորացս:

[957] Երգ տեառն Ներսիսի առաջնոյ աւուր միաշաբաթին..., *Շարական,* էջ 368:

Անլռելի հընչմամբ բարեբանողք
Հոգւոյն ճըշմարտի հոյլք հոգեղինաց.
Բարեխաւս լերուք ընդ մեղաւորացս։
Երեքսըրբեան ձայնիւ փառաբանողք սուրբ երրորդութեանն
Գունդք սերովբէից.
Բարեխաւս լերուք ընդ մեղաւորացս։
Անըսկիզբըն Հայր, առաջին լոյս անճառելի,
Որ ի լուսոյ լոյս ներգործեալ զիմանալեաց գոյական
Ըզքեզ աւրհնեմք, Աստուած, հարցըն մերոց։
Էակիցըդ Հաւր, ի լուսոյ լոյս ծագումն Որդի,
Որ արարեր ի պաշտաւն փառաց քոց զհրեղինացըն զաւրս.
Ըզքեզ աւրհնեմք...։
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 զերկնային անապական աստուածային
Ըզշնորհս հեղեր յորդիս Ադամայ.
Աղաչանաւք սոցա ողորմեա՛ մեզ, Աստուած։
Երեւելով հողեղինացս անհիւթականքն ի ձեւ մարմնոյ,
Որք եւ ծանուցին մարգարէիցն ըզխորհուրդ քո գալըստեանդ
Բազմապատիկ տեսլեամբ աւրինակելով.
Աղաչանաւք սոցա...։
Անճառելի տնաւրէնութեանըդ քո աւետաբերք
Առաքեցան Գաբրիէլ եւ Միքայէլ,
Անմարմնական դասուքն իւրենաց
յերկրի սպասաւորելով...
Անմահ արքային անարուեստ աթոռք,
Բազմաչեայ քերովբէք,
Սըրբասաց ձայնիւ սրովբէք,

Առաջին յերկինս քահանայապետք.
Բարեխա՛ս 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 հովիւըն քաջ թողեալ յերկինս
Եւ եկեալ ի խընդիր մեզ մոլորելոցս.
Որով լըցեալ զթիւ հարիւրոցդ,
Արար ուրախութիւն ի յերկինս երկնաւորացդ.
Աղաչեմք ըզձեզ, բարեխա՛ս լերուք...
Տեսանողք անտեսին,
Խորհըրդածուք խորոցն Աստուծոյ.
Որք իջեալ ընդ Միածնին սպասաւորել տնաւրէնութեանն,
Ի ծնընդեանն աւետաւորք հովուացն,
Եւ կանանցն իւղաբերից կենաց քարոզք ըզկենդանւոյն.
Աղաչեմք ըզձեզ...։
Պահապանք աշխարհի,
Բանակըք Տեառն շուրջ զերկիւղածովք.
Բարեկամք ազգի մարդկան,
Միջնորդք մահու եւ յարութեան,
Միքայէլ եւ Գաբրիէլ մեծք.
Որք կայք միշտ առաջի ամենասուրբ Երրորդութեանն.
Աղաչեմք ըզձեզ...[958]

Բանաստեղծական մանրապատկերի մեջ ներկայացված աստվածաբանական մի աշխատություն է հիշեցնում նաև Ներսես Շնորհալու «Քարոզ սրբոց հրեշտակապետացն» տաղը։

<...>

Աթոռք հանգստեան անկարաւտիդ բազմելոյ
Յանծայր իմաստիցդ առեալ լցմամբ գիտութեան.
Բազմաչեայ գունդ քերովբէից մերձ աստուածութեանդ,
Սրբասաց սերովբէք, յորմէ գոյացան հուպ եղեալք

[958] *Շարական*, էջ 342-344:

Պակուցմամբ առ նոյնդ կայանիւ.
Տիրապէս տէրութիւնք, զաւրութիւնք, իշխանութիւնք
Յիշխանաբար 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 միջոցաւ, զլոյս՝ նախնեաւքն առ վերջինս.
Շնորհեցեր սահման չետնոցն չառաջինս դառնալ
Նմանիւ ըստ կարութեան.
Եւ զբնաւքն ի քեզ սիրով միութեամբ արքայիդ անմահի
կարգեցեր հազարք հազարաց եւ բիւրք բիւրոց,
Առ դուրս հզաւրիդ միշտ արթուն զինուորս ահաւորք,
Ընկա՛լ, մարդասէր, բարերար կամաւք զնուէր մաղթանաց
երկրածին մարդկան՝
Յաւր չիշատակի երկնային անմարմին զուարթնոցն, աղաչեմք։
Մեծահրաշ բերկրանաւք ի սէր չարապէս ցնծան
Արարչիդ հոյլք հոգեղինացն անլոյծ խնդութեամբ.
Վերակնեալք անտես տեսլեամբ տուփիւ բաղձանաւք,
Իբր ի սկիզբն ի քեզ, ի պատճառ մասանց բոլորից.
Ստեղծողիդ պարգեւաց սպասեալ հոսման իմաստից վտակաց.
Զնոսին արբուցող որպէս զբուրաստան գետոյ վայելուչ,
Յորմէ լցեալք անչագութեամբ, եւ միշտ ի նոյն ծարաւեալք,
Որպէս շուշան ի ցաւղ գարնայնոյ.
Զառեցեալն ի քէն ծորմամբ գիտութեան
Անխանտաբար բաշխեն չետնոցն առաջինքն ի քէն
Բարեդրեալ հրամանաւ,
Ըստ հասման ինքնութեանց բերեալք զանհասիդ
Յինքեանս աւրինակ անկերպ կերպարանեալ նմանիւ.
Ընկա՛լ, մարդասէր, բարերար կամաւք զնուէր մաղթանաց
երկրածին մարդկան՝
Յաւր չիշատակի երկնային անմարմին զուարթնոցն, աղաչեմք[959]։

[959] **Ներսէս Շնորհալի**, *Տաղք եւ Գանձք*, 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,
Զի մի՛ պատրեալն Ադամ կերեալ մշտասցի մահուամբն անյաջորդ...
Յակոբայ սանդղոյն ելողք
Եւ իջիչք յերկնից յաշխարհ առ մարդիկ...
Հրաշալի տեսլեամբ երեւեալք Մովսեսի
Ի վեր քան զկարծիս ի մորենւոջն անկէզ բորբոքմամբ...[960]
Առաջնորդք Յեսուայ յերկիրն աւետեաց
Ի տիպն երկնից գաւառացդ,
Որոց Միքայէլ իշխան ըստ Մովսեսի բաժանմանցն,
Ըստ ազանցն Թուելոց
Սպառնման արքային Դաւթի հրեղէն սուսերաւ,
Ի սաստ բարկութեան առաքեալ ի քէն զուարթունն...
Կառք քառակերպեան եզեկիէլի երեւեալք,
Յորոյ վերայ բազմեալ Աստուածդ աստուածոց.
Պատժողք արանց հեստելոց եւ դրիչք նշան ի ճակատ արդարոցն
Հրանիւթ անուաւք զՀեղիաս յաշխարհն ամբարձին կենդանեաց,
Եւ բիւրք բանակէին շուրջ զեղիսէիւ.
Եսայեայ ունելեաւք բերեալ սրովբէն կայծակն
Ի շրթունս մաքրիչ պղծութեանց համաւրէն դասուց տեսողացն...
Ի սկզբան անեղիդ եղելութեան մարմնով անճառ Հաւր,
Ծննդեամբ Որդւոյդ եւ Բանիդ սոքա եղեն սպասաւորք.
Պետն հրեղինաց Գաբրիէլ բերեալ աւետիս Մարիամու՝
Ծնանիլ կուսութեամբ զՏէրդ եւ զծնեալդ աներբ ի Հաւրէ...[961]:

Վերջում, խոսելով հրեշտակների պահպանական առաքելության մասին՝ Շնորհալին հետևյալ տողերն է հյուսում.

Պահապան մեր լերուք ի յելս եւ ի մուտս, ի կալս եւ ի գնալս,
Ի գիշերի եւ ի տուընջեան, յարթնութեան եւ ի ննջման՝
Բանակել շուրջ զմեաւք՝ զերկիւղածովքս Աստուծոյ,
Յաւր մահու մեր զհոգիս քաղցրութեամբ աւանդողք,

[960] Նույն տեղում, էջ 310-311:
[961] Նույն տեղում, էջ 312-313:

Հեզաբար լերուք երեւեալք, որպէս հարք՝ առ որդիս։
Ընդ խաւարայինսն զբնաւից
Ջերծուցէք զհոգիս ընդ իշխանութիւն ի հոյլս արդարոց.
Ջբանսարկուն, բարեկամք մեր, առեցէք
Եւ զմեզ անվրէպ ի ծոցն ածէք Աստուծոյ...[962]

դ. Մարդու աճկումը և ոռոգումը

Հայ Առաքելական Եկեղեցու աստվածաբանության մեջ կարևոր տեղ է զբաղեցնում ուսմունքը մարդու մասին՝ մարդաբանությունը (անթրոպոլոգիա)։ Այն առավել համակողմանիորեն մշակում, հղկում է Արևելաքրիստոնեական մարդաբանության որդեգրած սկզբունքային դրույթները, որոնք բխելով Սուրբ Գրքից և հայտնությունից՝ բյուրեղացել են եկեղեցու հայրերի խորհրդածություններում։ Քրիստոնեական մարդաբանության ճիշտ ընկալման համար ուշագրավ է թվում ս. Բարսեղ Կեսարացու հետևյալ խստորոշ միտքը. «Աստված մարդուն ստեղծեց որպես կենդանի, որ կոչված էր Աստված լինել»։ Սակայն առտնին տրամաբանության համար տարօրինակն այն է, որ այդ կոչումը նվաճելու համար հարկ է հրաժարվել դրանից։ Այդ հրաժարումը կատարվում է Աստծո կողմից մարդուն տրված ազատ կամքի արդարացի գործադրումով։ Այստեղ մարդն օժտվում է անսահմանափակ ազատությամբ, որի ամենավավերական վկայությունը Սուրբ Գրքի հանրահայտ հաստատումն է. Աստված մարդուն ստեղծեց իր պատկերով և նմանությամբ[963]*։ Անդրադառնալով այս խնդրին Վ. Լոսսկին նկատում է. «Մարդը ստեղծվեց 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 գագաթը բովանդակ արարչության, մարդը՝ բարձր է նույնիսկ Աստծո

---

962 Նույն տեղում, էջ 320-321:
963 Ծննդ. Ա 27:
964 **В. Лосский**, Догматическое богословие, с. 157.

փառքի հրեշտակներից, որոնք զուրկ լինելով այդ ազատությունից, աստվածության սոսկական կամակատարներն ու սպասավորներն են[965]*: Սակայն մարդուն տրված կամքի ազատությունն ու ազատ ընտրություն կատարելու շնորհը սատանայի դրդումով չարաշահվեց: Այսպիսով, ինչպես վկայում է Աստվածաշունչը, աստծո և մարդու կամքի մեկտեղումը, որով մարդը հարատևում էր դրախտում, ընդհատվեց գայթակղության 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 Աստծո Միածին Որդու՝ Բանի մարմնացմամբ, մարդացմամբ, տնօրինությամբ, փրկարար խաչումով և հրաշափառ հարությամբ*[966]*: 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 ադամական անեծքի բարձումով մարդու նախասկզբնական (նախամեղսական) վիճակի վերականգնումը, հավիտենական կյանքի ժառանգումն ու աստվածացումն է: Այս միտքն է ընկած եկեղեցու հայրերի բազմաթիվ խորհրդածությունների հիմքում*[967]*: 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. Դիոնիսիոս Արիոպագացին «Յաղագս եկեղեցական քահանայապետութեան» երկում գրում է. «Եւ այս ոչ կարէ այլազգ*

---

965 **Ա. Տեր-Միքելյան**, նշվ. աշխ., էջ 103:

966 **В. Лосский,** նշվ. աշխ., էջ 182-183:

967 **И. В. Попов**, Идея обожения в Древне-восточной церкви, Москва, 1909, նաև **Մեսրոպ վրդ. Պարսամյան**, Լինել Աստուած. Մարդու աստվածացման եռաստիճան ճանապարհն ըստ Ս. Ներսես Շնորհալու վարդապետության, Ս. Էջմիածին, 2015:

968 **Եղիշէ**, *Խրատք,* էջ 1013-1014:

լինել, եթէ ոչ աստուածասցին ապրեալքն։ Իսկ աստուածանալն է առ Աստուած նմանութիւն՝ որպէս հասանելի է՝ և միաւորութիւն... աստուածպետականն երանութիւն բնութեամբ աստուածութիւնն, սկիզբն աստուածանալոյ յորմէ աստուածանալն է աստուածացելոցն...»[969]*։ Ս. Եփրեմի Ս. Խաչին նվիրված ճառում կարդում ենք. «Աստուած մարդացեալ խաչի մարդկեղէն մարմնով. և ես փառաւորեալ աստուածանամ աստուածային միաւորութեամբ»*[970]*։ Նշանավոր է հատկապես ս. Գրիգոր Աստվածաբանի դասական արտահայտությունը. «Աստուած մարդացաւ, մարդն աստուածացաւ», որի նույնքան խոսուն հարասումն է Տոնական ժողովածուի «Աստուած մարդացաւ և մարդիկ աստուածացան» խոսքը*[971]*։*

Հայ Առաքելական եկեղեցու մարդաբանության հայելացումն են շարականների և տաղերի ներքոբերյալ հատվածները.

Զի ի սկզբան մարդն ցանկացաւ աստուածանալ,
Եւ անդ ոչ հասաւ,
Իսկ Արարիչն եկեալ մարդացաւ
Վասն այնորիկ մարդն աստուածացաւ[972]*։*
Որ այսաւր մարմնացաւ ի սըրբոյ Կուսէն յաղագս անիծիցն,
Եւ եբարձ ըզպատուհաս նախաստեղծին...[973]
Տիրոջ ծնունդով տիեզերքը վերստին որդեգրության շնորհ ստացավ.
Այսաւր որ յաթոռ փառաց ընդ Հաւր
Ծընանի ի սըրբոյ Կուսէն մարմնացեալ Բանն
Ծնանելով ըզտիեզերս յորդեգրութեան շընորհս[974]*։*
Մեկ այլ տեղ կարդում ենք.
Անըսկիզբն Աստուած,
Բանդ, որ ի Հաւրէ առաքեցար,
Ընդ ժամանակաւ լինիլ հաճեցար
Եւ մարմնացար ի սուրբ Կուսէն՝
Վասըն մերոյ փըրկութեան.
Այսաւր մըկըրտիլ ի Յորդանան ի Յովհաննէ,
Բառնալով ըզյանցանս
Առաջին նախաստեղծ մարդոյն[975]*։*

---

969 The Armenian version of the works attributed to Dionysius the Areopagite, էջ 57-58.
970 **Եփրեմ Խուրի Ասորի**, Մատենագրութիւնք, Ի սուրբ խաչն աստուածընկալ, հտ. Դ, էջ 70:
971 ՆՀԲ, հտ. Ա, էջ 327, «Աստուածանամ»:
972 Նույն տեղում, էջ 327:
973 Կանոն Աստուածայայտնութեան Ճրագալուցին, *Շարական,* 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 Որդւոյդ Միածնի,
Զոր առաքեցեր
Ի դարձումըն մոլորեալ ոչխարին,
Դարձո՛ եւ զմեզ ի մեղաց
Որդւոյ քո չարչարանաւք։
Գովեմք ըզքեզ, Բան եւ Լոյս,
Որ զտիրական քո պատկեր,
Լուսով ճրագի քո գըտեալ,
Վերականգնեցեր.
Կանգնեա՛ զանկեալքըս մեղաւք
Քոյին սուրբ չարչարանաւք…[977]
Եկա՛յք, որդիք մարդկան,
Այսաւր ողբասցուք ըզհաւրն ըզվըտանգ,
Որ մերկացաւ մեղաւք ըզփառս Արարչին,
Եւ զգեցաւ զթըզենւոյն ծածկոյթ՝
Փոխանակ անճառ Լուսոյն։
Գովեցէ՛ք զՈրդին Աստուծոյ
Այսաւր ցընծութեամբ, որդիք Ադամայ,
Որ եկն ի խընդիր եղծեալ պատկերին
Եւ գըտեալ նորոգեաց՝
Ի փառս առաջին պատմուճանին[978]։
Իսկ Ժամագրքում կարդում ենք.
Ջնջել փութայր Հայրըն փառաց
Ըզգիր պարտեաց մեր յանցանաց,
Որով զգեցաւ Որդին գըթած
Ի վեց դարուն զմարմին մեղաց[979]։

---

[976] Կանոն երկրորդ Ծաղկազարդին, 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:

Բարեբանեմք զփառակիցըդ Հաւր՝
Զհոգիդ ճըշմարիտ,
Որ նորոգեցեր ըզհնացեալքս
Մեղաւք հընոյն Ադամայ.
Նորոգեա՛ եւ զմեզ ի մեղաց
Նորոգութեամբ քո շնորհաց[980]*:*
Որ զաւրէնըս սըրբութեան պահոց
Նախ ի դրախտին աւանդեցեր,
Զոր ոչ պահելով նախաստեղծիցըն՝
Ճաշակմամբ պըտղոյն ճաշակեցին
Ըզդառնութիւն մեղաց եւ մահու,
Վասն որոյ շնորհեա՛ մեզ, Տէ՛ր,
Ճաշակել ըզքաղցրութիւն
Քոց պատուիրանաց[981]*:*

Ս. Գրիգոր Նարեկացու՝ Քրիստոսի Համբարձմանն ու Հովհաննես Մկրտչին նվիրված տաղերում կարդում ենք.

Կերպարանըն Հաւր առեալ ըզմերս,
Ծնեալն տնաւրինաբար մարմնով,
Խաչիւ եւ արեամբ ազատելով զբնութիւնս:
Զբնութիւնս վայր անկեալ նորոգ յարութեամբն իւրով,
Ընդ իւր վեր յարուցեալ փառաւք՝
Վեհից գերագոյն նստոյց յաթոռ փառաց[982]*:*
Յորոց կամակոր սայթաքմամբ դասալիք եղեալ մի ոմն ի զաւրուն,
Որոյ իսկապէս տեսակ չանցանացն է նիւթականացս անխմանալի,
Եւ զգալեացս վայր վիճակեալ բնակութեան տեղի տարփային...
Սակայն ապստամբն իմանալի, նիզակաւն ստութեան
կաճառեալ առ կինն.
Բարբանաւք աստուածական ճոխութեամբ ճողոպրեաց ի փառացն:
Այլ դո՛ւ, ո՛վ Հայրդ գթութեանց, չհանդուրժեալ իրին կատարման,
Այլ յաղթեալ ի սիրտ, մարդասիրութեամբդ կամեցար
վերստին նորոգել[983]*:*

---

980 Կանոն երրորդ կիւրակէի աղուհացից, *Շարական,* էջ 111-112:
981 Կանոն երկրորդ կիւրակէին աղուհացից, նույն տեղում, էջ 103:
982 Գրիգոր Նարեկացի, *Գանձտետր,* էջ 662:
983 Նույն տեղում, էջ 655:

Տիրոջ հարութեանը նվիրված ս. Ներսես Շնորհալու տաղում դարձյալ կարդում ենք.

Հաւր կամաւ իջեալ՝ Որդին մարմին ըզգեցաւ,
Արեամբ եւ մահուամբ իւր գնեաց զորդիս Ադամայ։
Յարեաւ յարութիւն եւ կեանք, յարոյց ըզբնութիւնս,
Որով պարակից եղեաք վերին զըւարթնոցն[984]։

Տիրամայրը ևս իր գործուն մասնակցությունն է բերում ադամորդու նորոգմանը, եվայի վրա ծանրացած անեծքի վերացմանը.

Որ անապական ծնընդեամբըդ քո
Լուծեր զերկունըս նախամաւրն,
Մարիա՛մ, 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 մեծացուցանեմք[986]։
Ի պարծանս կուսից երեւեալ, Սո՛ւրբ Աստուածածին,
Լուծանելով զառաջինն Եւայի զդատապարտութիւն...[987]։
Որ երեւեցաւ այսաւր ի ցնծութիւն ազգի մարդկան,
Ազատելով զառաջինն Ադամ ի յանիծիցն առաջնոյ,
Ուստի եւ զնախամաւրն Եւայի լուծանելով զկնիք
դատապարտութեան,
Ծնանելով 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 հարությամբ։ Ադամորդու գործած մեղքերի պատճառով նրա վրա ծանրացած անեծքի պարտամուրհակը պատռվում է Աստծո տիեզերարծարծ կամքով և անսահման

984 **Ներսէս Շնորհալի**, *Տաղեր եւ Գանձեր*, էջ 128:
985 Կանոն երկրորդ կիւրակէին աղուհացից, *Շարական,* էջ 103:
986 Կանոն հինգերորդ աւուրն, նույն տեղում, էջ 51:
987 Գրիգոր Նարեկացի, *Գանձուտոր,* էջ 631:
988 Նույն տեղում, էջ 627:

ողորմածութեամբ: Այն դրսևորվում է Բանի մարմնավորումով և փրկագործական սխրանքով: Այս կապակցութեամբ 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 Որդւոյ»[989]*: Դարձյալ՝ «Բան կոչէ զՈրդի, զի... ծանուցիչ 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 փրկչաբանության մեջ: Այսպես, Գրիգոր Լուսավորչի անվամբ հայտնի Վարդապետության մեջ ասվում է. «Կամօք Հօր եմուտ յարգանդ Կուսին, եւ ոչ գարշեցաւ, վասն զի ինքն է սրբիչ ամենայնի»: Եւ միաժամանակ. «Իւրովք կամաք պատեցաւ ի խանձարուրս եւ եդեալ ի մսուր անասնոց. զի ինքն է Տէր եւ Արարիչ ամենայն մեծութեանց...»*[991]*: Խոսրով Անձևացին ժամակարգության մեկնության մեջ գրում է. «...գթածաբար զմերս զգեցաւ մարմին կամաւ Հօր և հաճութեամբ Սուրբ Հոգւոյն»*[992]*: Դարձյալ՝ «...կամաւ Հօր և հաճութեամբ Սուրբ Հոգւոյն եղև մարմնառիկ տնօրէնութիւն Որդւոյ...»*[993]*: Նույն այս միտքն է ընդգծվում Սարգիս Շնորհալու Կաթողիկե թղթոց մեկնության մեջ. «Կամօք Հօր և հաճութեամբ Հոգւոյն զմարմինն զգեցաւ (Որդին), որով չարչարեցաւն»*[994]*: Բոլոր ժամանակներից առաջ, պատմությունից դուրս առկայող աստվածային Բանը մուտք գործելով պատմության մեջ, մարմնանում, մարդանում է սուրբ Կույսի արյունից՝ մարդկային*

---

989 Ագաթանգեղոս, էջ 1497:
990 **Խոսրով Անձեւացի**, Բացայայտութիւն..., էջ 193-194:
991 **Ագաթանգեղոս**, Պատմութիւն հայոց, էջ 1478:
992 **Խոսրով Անձևացի**, Մեկնութիւն ժամակարգութեան, էջ 191:
993 Նույն տեղում, էջ 202:
994 *Հրահանգ*, էջ 175:

բնութիւնը միավորելով իր աստվածային անձին և բնութիւնը՝ դառնալով կատարյալ մարդ՝ կատարյալ աստվածութիւնամբ: Այդ իրողութիւնը հավաստելով՝ Շնորհալին Ալեքս կայսերը հղած թղթում գրում է. «Բանն Հօր... ձգեալ յինքն յարենէ ամենամաքուր Կուսին... միացոյց ընդ աստուածութեանն իւրում...»[995]*: «Բարձրացուցէք»-ի մեկնութեան 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 կատարելապես» բառերով հերքվում է Մարկիոնի և Ապեղոսի հերձվածը, 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 «Ապօղինարի հերձուածողի տեսութիւն ի մարմնաւորութիւն Փրկչին» երկի հետևյալ տողերի մեջ. «Աստուած կամելով երեւել՝ միացոյց ինքեան մարմին, զկարելին երեւել, եւ կամելով չարչարել՝ միացոյց ինքեան մարմին անձնաւոր, զկարելին չարչարել, 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 Վերծանողի խորհրդածությունները. «... Բանին Աստուծոյ եկեալ յերկիր եւ եղեալ մարդ, եւ մեռեալ իբրեւ զմարդ, այլ ըստ էութեանն Աստուած կոչի, եւ ոչ մարդ. եւ ըստ տեսչութեանն Աստուած մարդացեալ, եւ ոչ մարդ աստուածացեալ: Մարդ յեր-*

---

995 **Ներսէս Շնորհալի**, 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 Վերծանողի ճառերից մեկում նույն միտքը հետևյալ կերպ է ձևակերպված. «... որ զանհնազանդութիւն մարդկան ընդ հնազանդութեամբ Բանին Աստուծոյ միաւորէ եւ հնազանդի աստուածախառն մարմնովն հասարակաց Հաւրն փոխանակ անհնազանդութեանն Ադամայ, եւ ըստ աստուածութեան առնու բարեբանութիւն ընդ Հաւր ի հրաբուն զաւրացն»*[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 լուարուք 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՝ մարգարեական, 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 ոգեկոչումը: Այդ մասին են ասում շարականի հետևյալ տողերը.

Արեգակն արդարութեան Քրիստոս ծագեալ յաշխարհ
Հալածեաց ըզխաւարն անգիտութեան...
Այսաւր տըրտմական եւ գիշերային
Լուծան երկունք ծնընդեան նախամաւրն,
Քանզի զծնեալսն մարմնով ի մահ եւ յապականութիւն,
Վերըստին ծնանի Հոգին
Յորդիս լուսոյ Հաւրն երկնաւորի...[1003]*:*
Իջեր, Տէր, ողորմութեամբ քո յաշխարհ,
Եւ ըզմեռեալ բընութիւնս
Ի կեանս վերափոխեցեր:
Ելեր, Տէր, առ Հայր փառաւք ի յերկինս,
Եւ մըխիթարիչ առաքեցոցն

1000 **Յովհան Մանդակունի**, Ի Սուրբ Երրորդութիւնն եւ ի Ծնունդն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ա, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 1275:

1001 **Մամբրէ Վերծանող**, Ճառք, Վասն յարութեան Ղազարու յաւուր շաբաթու, էջ 1118:

1002 Ա Յովհ. Դ 3:

1003 Կանոն չորրորդ աւուրն, *Շարական,* էջ 258:

Առաքեցեր սուրբ զՀոգիդ
Բացեր, Տէր, այսաւր ըզգանձդ երկնային
Եւ բաշխեցեր առատապէս
Պարգեւս աղքատ բընութեանս[1004]*։*

Քրիստոս՝ իր մարգարեական պաշտոնով, պսակն ու լրումն է քարոզխոսութեյան։ Նա, ի տարբերութեյուն հին մարգարեների, որոնք խոսում կամ գործում էին Սուրբ Հոգու ներգործութեյամբ, 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 հարաբերութեյան, որ իրագործվում է Շնորհքի օգնութեյամբ։ Քրիստոս ոչ միայն Աստծո խոսքի մատակարարն է, այլև բուն Աստծո խոսքը, որ ոչ միայն մարգարեանում է, այլև ինքը՝ մարգարեութեյունն է, քանզի նրանով է կատարվելու համընդհանուր Դատաստանը։

Քրիստոսի տնօրինական գործունեութեյան 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 մեղանչէին, վասն որոյ հանապազ պատարագի կարօտանային։ Իսկ Քրիստոս ոչ արար մեղս, այլ վասն մեր մի անգամ մատոյց 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 զերծ լինելով որևէ մեղքից՝ քահանայագործում է մեզ համար, բովանդակ տիեզերքը իր սրբարար արյամբ մաքրագործելու և խաչով ազատելու համար[1006]*։ Ուրեմն՝ Քրիստոս և՛ քահանայապետ է, և՛ զոհ, և՛ պատարագիչ, և՛ պատարագ*[1007]*։ Այս ի մտի ունենալով՝*

1004 Կանոն հինգերորդ աւուրն, նույն տեղում, էջ 261:
1005 **Գրիգոր Տաթևացի**, Լուծմունք ի Պարապմունս սրբոյն Կիւրղի, էջ 651 (զճճա):
1006 Եբր. Է 27, Ժ 14:
1007 **Գրիգոր Տաթևացի**, *Ոսկեփորիկ,* էջ 194-195:

Գրիգոր Լուսավորիչն ասում է, որ Աստուծո Որդին «... էջ ի ծառայութիւն, զի իւրով մարմնովն լցցէ եւ կատարեսցէ զամենայն չափս 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 պատարագաւն մատուսցէ ընդ նմին զհաւատոն խոստովանութեան մերոյ»[1008]*: Ավելի հստակելով այս միտքը՝ Խոսրով Անձևացին ժամակարգության մեկնության մեջ գրում է. «...յիշեսցուք զՏեառն մերոյ զմարգասիրութիւնն, որ Աստուծոյ գոլով Որդի... իւրով մարմնովն կրեաց զչարչարանս խաչին... ինքն քահանայապետ եւ ինքն պատարագ ի նմա գոլով...»*[1009]*: Քրիստոսի փրկագործության այս խորհուրդն է ընկած առհասարակ Արևելաքրիստոնեական պատարագի հիմքում*[1010]*:*

Սակայն Քրիստոս ոչ միայն ուսուցանում և նվիրագործում է, այլև թագավորում: Քրիստոսի թագավորական պաշտոնավարությունը սկսվում է նրա հրաշափառ հարությամբ: Համաձայն մարգարեության, նրա թագավորությունը հավիտենական է[1011]*: «Թագաւորութեան նորա վախճան մի՛ լիցի» վավերացնում է Ավետարանը*[1012]*: Քրիստոս Իր արքայական զորությամբ ավերում է դժոխքը, խորտակում խավարի իշխանությունը, ազատում իրեն հուսացող հոգիներին*[1013]*: Նրա թագավորական իշխանության անվերապահ գործադրումով են բոլոր ժամանակների հանգուցյալ հոգիները ձերբազատվում ադամական անեծքից և արժանի դառնում հանդերձյալ կյանքի: Քրիստոսի թագավորությունը չի ճանաչում ո՛չ տարածք, ո՛չ ժամանակ: Աստծո թագավորության մեջ իսպառ վերանում է հոգևորի և նյութականի հակասությունը: Նրանց հարաբերությունը վերածվում է լուսե մի ներդաշնակության*[1014]*, քանզի Քրիստոս իբրև Թագավոր թագավորաց, Տեր տերանց իր մեջ լիովին միավորում է Աստվածությունն ու մարդկությունը: Այս մասնանշելով 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 **Ագաթանգեղոս**, 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 Ղուկ. Ա 33:

1013 **Ա. Տեր-Միքելյան,** նշվ. աշխ., էջ 207:

1014 **Եղիշէ**, *Խրատք,* էջ 1010-1011:

1015 **Մամբրէ Վերծանող**, Ճառք, Նորին ի Մեծի աւուր գալստեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի յԵրուսաղէմ, էջ 1125:

գործունեության տեսական բնութագրումից՝ փրկչաբանությունից են սնվում շարականների և տաղերի ներքոբերյալ հատվածները։ Գլխավորաբար Հոր և Որդու անդրանցական, մինչտնօրինական հարաբերության բնույթի մասին են խոսում հետևյալ հատվածները.

Որ յառաջ քան զյաւիտեանս,
Անժամանակ ծընեալ է ի Հաւրէ,
Անճառելի Բանդ Աստուած,
Որով եղեն երկինք եւ երկիր.
Աւրհնեմք զքեզ,
Աստուած հարցըն մերոց[1016]*։*
Նախայաւիտեան Որդին՝
Փառակից Հաւր եւ սուրբ Հոգւոյն
Դընի ի նոր գերեզմանի,
Նոր նորոգել զիս՝ զգհընացեալըս մեղաւք...[1017]
էն՝ ի միշտ էէն անեղապէս ծնունդ.
Ծածկեալըն յանքնին ծոցոյ
Ծագեալ ի Հաւրէ լուսոյ՝ աշխարհի լոյս[1018]*։*
էն էին անէին
Եղանի էակ եղելի անեղիցն աներբից.
Յաւիտեան անհաս իմանի անկէտ այժմուս հասու.
Ծոցածագենի ծագումն ծիր մշտածաւալ անփոխ[1019]*։*

Փրկչի ծնունդով սկսվող տնօրինական գործունեության նկարագրությունն են պարունակում հետևյալ հատվածները.

Լոյս ի լուսոյ, ի Հաւրէ առաքեցար
Եւ մարմնացար ի սուրբ կուսէն,
Զի վերըստին նորոգեսցես
Զապականեալն Ադամ։
Դու Աստուած ի յերկրի երեւեցար
Եւ ընդ մարդկան շըրջեցար,
Եւ փըրկեցեր զտիեզերըս յանիծիցն Ադամայ...
Տընաւրինեցաւ յարգանդի կուսին

1016 Կանոն երկրորդ կիւրակէին աղուհացից, *Շարական,* էջ 103-104:
1017 Կանոն Աշխարհամատրան կիւրակէին, նույն տեղում, էջ 227:
1018 **Գրիգոր Նարեկացի**, *Գանձարան,* էջ 662:
1019 Նույն տեղում, էջ 666:

Իսկակից Հաւր եւ սուրբ Հոգւոյն,
Բանն առաքեալ ի Հաւրէ
Յաղագս նախաստեղծ մարդոյն,
Բառնալով ըզյանցանս...
Մըկըրտի Քրիստոս
Եւ սըրբին ամենայն արարածք.
Եւ տայ մեզ թողութիւն մեղաց,
Ջրով եւ հոգւով
Վերասըրբելով ըզմեզ...[1020]
Որ կերպարան Հաւր եւ արարչակից Բանդ.
Վասըն փըրկութեան ազգի մարդկան
Այսաւր ի Կուսէ ըզկերպարանըս
Ծառայի ըզգեցար մարդասիրապէս...[1021]
Ծնաւ ծընեալն ի Հաւրէ,
Զմեզ ազատեաց յանիծից,
Կեանք ի կենաց յայտնեցաւ
Մեզ կեցուցիչ եւ փըրկիչ[1022]*:*

Միակն ի միոյն յանըսկիզբն էէն անեղ,
Ծընեալ նոյնաբար անժամանակ Որդին:
Որդին անեղին եղելոց էակ ընդ Հաւր,
Հոգւով ներգործեալ զարարածոց գոյակս[1023]*:*

Զի կատարեալ էառ զբնութիւն,
Աստուածըն Բան ըզմարդկութեան,
Պարտ էր զերկիւղ եւ զտըրտմութիւն՝
Յիւրումըն կրել տնաւրէնութիւն[1024]*:*

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 Շնորհալի**, *Տաղեր եւ Գանձեր*, էջ 46-47:
1023 Նույն տեղում, էջ 184:
1024 Երգ տեառն Ներսիսի Հայոց կաթողիկոսի ասացեալ յաղագս Մեծի ուրբաթու գիշերին, *Շարական, էջ 183:*

Լինել մարմին տիրապէս եւ մնալ անմարմին...[1025]*:*

Ի սկզբան անեղիդ եղելութեան մարմնով անճառ Հաւր,
Ծննդեամբ Որդւոյդ եւ Բանիդ սոքա եղեն սպասաւորք.
Պետն հրեղինաց Գաբրիէլ բերեալ աւետիս Մարիամու՝
Ծնանիլ կուսութեամբ զՏէրդ եւ զծնեալդ աներբ ի Հաւրէ[1026]*:*

Ճառագայթ փառաց Հօր միածին Որդին,
Կամաւ Հաւր եւ Հոգւոյն 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
Այսաւր ի յերկրի յայտնեալ ցուցաւ հողեղինացս:
Էական Բանին բնութիւն մարմնով պարածածկեալն
Այսաւր ի Թաբաւր արտափայլեալ պայծառ ծագմամբ[1029]*:*

Շարականներում և տաղերում իրենց արժանի արտացոլումն են գտել Քրիստոսի տնօրինական գործունեության երկու կարևորագույն ոլորտները՝ քահանայապետությունն ու թագավորությունը: Ահա դրանց բնորոշումը պարունակող առավել ներկայանալի հատվածներից մի քանիսը.

Այսաւր նոր Իսրայէլ կոչեցեալք ի Քրիստոս.
Ազատեալք արեամբ Գառինն Աստուծոյ,
Պարեսցուք ընդ երկնայնոցն ասելով՝
Քրիստոս յարեաւ...[1030]*:*

Ընդ մեզ, Աստուած,

[1025] **Ներսէս Շնորհալի,** *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 Շնորհալի**, Տաղեր եւ գանձեր, էջ 155:
[1030] Կանոն սրբոյ Զատկին, *Շարական,* էջ 192:

Շըրջեցար ընդ մեղաւորացս.
Եւ կոխեցեր ըզգլուխ վիշապին,
Եւ շիջան խայթոցըք մահաբերին,
Եւ փըրկեցեր ըզտիեզերս...
Բեւեռեցեր ըզմեղըս մեր ի վերայ խաչին

Եւ համբերեալ մահու՝ իջեր ի գերեզման,
Կենդանութիւն շնորհեցեր նըստեալոցն ի խաւարի...[1031]
Զառաւաւտու զաւրհներգութիւնըս
Մարդասիրութեամբը քո ընկալ,
Թագաւո՛ր փառաց.
Եւ զմանկունս եկեղեցւոյ քո
Պահեա՛ ի խաղաղութեան...[1032]
Սարսեցին սանդարամետք
Ի յաւանդելն առ Հայր զՀոգիդ,
Որ ի դըժոխս իջեր ներքին՝
Ի բանտ մահու եւ խաւարին.
Կապեալ զիշխանըն մահածին՝
Հաներ զհոգիսն, որ ի բանտին,
Եւ զիս հանցես, Տէր, ընդ նոսին
Բանտէ մեղաց աղչամըղչին[1033]*:*

Արարիչդ արարածոց, Քրիստոս,
Այսաւր ի խաչին բեւեռեալ,
Եւ զինաւորըն գեղարդեամբըն յարձակեալ
Ըզկող քո խոցեաց...
Կենդանիդ յաւիտենից, Քրիստոս,
Այսաւր ի գերեզմանի եդար,
Եւ պահապանքըն պահէին ըզգուշութեամբ

Ըզգերեզման քո.
Տէր Աստուած հարցըն մերոց:
Յարեար ի մեռելոց, Քրիստոս,

1031 Կանոն Նոր կիւրակէին կրկին Զատկին, նույն տեղում, էջ 206:
1032 Կանոն Բուն բարեկենդանին, նույն տեղում, էջ 102:
1033 Նորին երգ Մեծի ուրբաթու ցերեկին, նույն տեղում, էջ 187:

Այսաւր ըզդըժոխս 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 պագէք թագաւորին։

Ընդ հովիւսն երգեցէք,
Եւ ընդ մոգուցն երկիր պագէք.
Ահա զոսկին թագաւորին,
Ջխունկն՝ Աստուծոյ Հաւր միայնոյ[1036]։

Ճըշմարիտ Մելքիսեդեկ, անմայրն յառաջ,
Այսաւր անհայր ծընանի։
Ծնընդեամբն, որ ի կուսէն,
Ջաւրէնըս բընութեան ելոյծ ըզծնելոց[1037]։

զ. Սուրբ Հոգի

Ըստ Հայ Առաքելական Եկեղեցու հայտնութենական աստվածաբանության, Հոգին Սուրբ Աստված Հայր Աստծո կամքի իրագործողը և Որդի Աստծո գործունեության ներքին կազմակերպողն է[1038]։ *Նա Սուրբ Երրորդության իրավահավասար անդամներից մեկը, Հոր և Որդու նման անձնավորություն է։ Լինելով աստվածության անձերից մեկը՝ Աստծո Հոգին պատշաճորեն*

1034 Կանոն Աշխարհամատրան կիւրակէին, նույն տեղում, էջ 225-226:
1035 Կանոն Չորեքշաբաթի աւուրն, նույն տեղում, էջ 319:
1036 **Գրիգոր Նարեկացի**, *Գանձուռեստր,* էջ 650:
1037 **Ներսէս Շնորհալի**, *Տաղեր եւ Գանձեր*, էջ 28-29:
1038 **Ա. Տեր-Միքելյան**, նշվ. աշխ., էջ 245:

«Սուրբ» ստորոգելին է կրում, որով նա տարբերվում է ադամորդիների 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 պահեսջիք, 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 յիշեցուսցէ 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 բխման հարաբերությամբ, ինչը տարբերվում է Որդու ծննդով 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 ազատությունը: Այս իրողությամբ հանդերձ, Որդին և Հոգին (մերձ լինելով Հորը) անդրանցական հարաբերության մեջ են աշխարհի նկատմամբ[1041]: 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 զառաքեալն, և բնակեցաւ ի

1039 Յովի. ԺԴ 16-17:

1040 Յովի. ԺԴ 26:

1041 **В. Лосский,** Догматическое богословие, с. 138.

սուրբսն»[1042]*: Եթե Նիկիո հանգանակի «Հոգի Սուրբ» բառերի վրա Կ. Պոլսի եկեղեցական տիեզերաժողովը (381 թ.), Մակեդոնի հերձվածը 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 պերճախոս 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 Շնորհալին կաթուղիկե 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. «Խոստովանիմք եւ դաւանեմք, պաշտեմք եւ երկրպագեմք զզուգափառ միութիւն Ամենասուրբ Երրորդութեանն. Աստուածութիւն անճառ, միշտ բարի, նոյնագոյ, հաւասարապատիւ»*[1045]*: Բխելով Հորից՝ նա չի դադարում Աստված լինել. «... զի Հայր ծնաւ զՈրդի, եւ ի ծննդենէն 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 աշխարհ գալիս մաքրելով Տիրամոր արգանդը Սուրբ Հոգու օրհնյալ ներկայությամբ: Սուրբ Հոգու այդ ներկայությամբ է օծվում Քրիստոս մկրտության պահին: «Անսկիզբն Բանդ Հաւր, – ասվում է Մայր Մաշտոցում, – ի վախճան աւուրց խոնարհեցար եւ առեր զկերպարանս ծառայի իբրեւ 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-*

1042 Հրահանգ, էջ ԻԹ:

1043 Այս մասին հանգամանալից տե՛ս *Հրահանգ*, էջ Խ-ԽԲ: Սուրբ Հոգու՝ Հորից բխելու մասին հանգամանալից տե՛ս **Գրիգոր Տաթևացի**, *Գիրք Հարցմանց*, էջ 62-66, *Տետրակ, որ կոչի Ակնոց աչաց սրտի*, Կ. Պոլիս, 1780, էջ 4-48:

1044 **Սարգիս Շնորհալի**, Մեկնութիւն եօթանց թղթոց Կաթուղիկեայց, էջ 98:

1045 **Գրիգոր Նարեկացի,** *Մատեան...*, Բան ԼԴ-Գ, էջ 243:

1046 **Սարգիս Շնորհալի**, Մեկնութիւն..., էջ 47, 2րդ սիւն, տող 24-28:

1047 *Մայր Մաշտոց*, էջ 117:

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, խորհրդագգածությունը, հզորությունը, գիտությունը, 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 մարգարեությունը, լեզվախոսությունը, թարգմանությունը: Ինչպես տեսնում ենք, Ս. Հոգու շնորհները բազմաբնույթ ու բազմաբովանդակ են, սակայն նրանց նպատակը մեկն է՝ մարդ անհատի եկեղեցագործումն 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 տըւող ողորմութեան,
Հզքեզ բարեբանեմըք,
Սուրբ Հոգիդ ճըշմարիտ[1048]*:*

Ի Հաւրէ բղխումն անսպառ,
Որդւոյ փառակից Հոգի Աստուծոյ,
Ի ջուրց վերաստեղծիչ կենդանեաց՝
Զգալեաց յառաջնումն եւ իմանալեաց յերկրորդումն,
Առ որ պաղատիմք հայցմամբ մաղթանաց
Ժողովեալքս առաջի քո՝
Հեղուլ առատապէս զշնորհաց քոց զանազանութիւն
Ի յիւղս այս սրբութեան,
Ըստ էակցի քո մարդեղութեան ի մեզ նկարեալ
Զհոգի իմաստութեան եւ հանճարոյ,
Զհոգի խորհրդոյ եւ զաւրութեան,
Զհոգի գիտութեան եւ աստուածպաշտութեան,
Զհոգի երկիւղի Աստուծոյ եւ որդէգրութեան,

[1048] Կանոն չորրորդ կիւրակէի աղուհացից, *Շարական,* էջ 133:

Լնուլ սովաւ դրոշմեցելոցն եաւթնարփեան շնորհի
քո առատութեամբ,
Բարեխաւսութեամբ մաքրեալ հոգւոց քոց բնակութեան…[1049]*։*

Ճառագայթ անճառ Լուսոյ անքըննելի Տէրութիւն,
Յառաջագոյն հրաշացուցեր զտեսողութիւն մարգարէիցն.
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 յոթնարփի շնորհների, այլև այդ շնորհներով եկեղեցագործելու, ադամորդուն Աստծո տաճար դարձնելու մասին.
Յանկարծահնչեաց հայրաշարժ բղխումն
Հրահոսավտակ բոցաշաւիղ եռանդն, որոյ դրանդն ի յերկնից
Հողմահնչեաց բոց ի բոցատիպ խուռնամանուած լեզուացն։
Ի ձայն բիւրակերպ՝ ացփնատիպ 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 հանճարոյ[1051]*։*

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 օթևան դարձած եկեղեցին Աստծո արքայության տեղավայրն է, ուր մարդ հաղորդակցվելով Աստծո հետ, վայելում է Տիրոջ արքայությունը։ Ուրեմն մարդու եկեղեցագործումից է ծնվում

1049 **Ներսէս Շնորհալի**, *Տաղեր եւ Գանձեր*, էջ 327։
1050 Կանոն սրբոց մարգարէից, *Շարական,* էջ 334։
1051 **Գրիգոր Նարեկացի**, *Գանձատետր,* էջ 674։

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 Աետարանին, և հաւատովք ի վէմն մերձեցան, և մարգասիրութեամբն 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 հատկանշանական է Պողոս առաքյալի կոչը՝ ուղղված հավատացյալներին. «Զօրացարուք Տերամբ եւ կարողութեամբ զօրութեան նորա, եւ զգեցարուք զսպառազինութիւն Աստուծոյ, զի կարող լինիջիք 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 չարութեան, որ ի ներքոյ երկնից: Վասն այսորիկ առէք զսպառազինութիւնն Աստուծոյ... առէք զվահանն հաւատոց, որով կարող լինիջիք զամենայն նետս մուխս չարին շիջուցանել եւ առէք 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-

---

[1052] **Ա. Տեր-Միքելյան**, նշվ. աշխ., էջ 261:
[1053] **Սարգիս Շնորհալի,** Մեկնութիւն եօթանց թղթոց Կաթուղիկեայց, էջ 242:
[1054] Եփես. Զ 10-17:

դին: Սրանք կազմում են հաղթող եկեղեցին: Այս մատնանշելով՝ եբրայեցիներին հղած թղթում առաքյալը նկատում է. «Մատուցեալ էք եւ Սիովն լեառն եւ ի քաղաք Աստուծոյ կենդանւոյ յերուսաղէմ՝ յերկինս, ի բիւրաւոր բանակս հրեշտակաց եւ յեկեղեցիս անդրանկաց գրելոց յերկինս, եւ առ դատաւորն ամենեցուն Աստուած և յոգիս արդարոց կատարելոց»[1055]*:*

Սուրբ Հոգու շնորհներով համալրված եկեղեցին իր հիմնադրի՝ Հիսուս Քրիստոսի նկատմամբ ունեցած հարաբերության բնույթով չորս էական նշան ունի. միություն, սրբություն, ընդհանրականություն, առաքելականություն: 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 զորություն: Անդրադառնալով այս իրողությանը՝ Հովհան Օձնեցի 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 զանջատեալսն 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 սրբագործությամբ կամ սրբարար ներգործմամբ նորոգում, մաքրում է հավատացյալին՝ նրան արժանի դարձնելով արքայության, գ. Եկեղեցին ընդհանրական կամ կաթուղիկե կազմակերպություն է, քանզի նրա գործունեությունը լայն ընդգրկում ունի, իսկ նրա ազդեցության ոլորտները անսահմանափակ են: Նա կոչված է Աստծո արքայությունը տարածել և Ս. Հոգու ներգործմամբ իրականացնել Ավետարանագործումն ու տաճարացումը աշխարհի: Եվ այստեղ արդեն ոչ մի խոչընդոտ 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 որպես այուներ հիմնված են Քրիստոսի՝ որպես ամբառամուր վեմի վրա: Առաքյալները Սուրբ Հոգու ավանդության կրողներն ու հաղորդիչներն են: Նրանք այդ ավանդությունը հաղորդում են եկեղեցուն,*

1055 Եբր. ԺԲ 22-24:

1056 **Յովհան Աւձնեցի**, Հատուածք բանից..., էջ 99:

1057 Գաղատ. Գ 18:

որը կրելով այդ ավանդությունը ձեռք է բերում և՛ միություն, և՛ ընդհանրականություն, և՛ սրբություն: Եկեղեցաբանական այս գաղափարի հաստատագրումն են եղիշեի՝ Տիրոջ թաղմանը նվիրված ճառի հետևյալ տողերը. «... եկեղեցի շինեցաւ ի վերայ Պետրոսի հաւատոցն՝ ոչ միայն ի Հռովմ, այլ եւ ընդ ամենայն քաղաքս եւ ի գեաւղս մեծամեծս մինչեւ ցփոքունս. նոյն հաւատք, եւ նոյն հիմն եւ նոյն հաստատութիւն: Քանզի մի է Տէր եւ մի մկրտութիւն...: Եւ որպէս Պետրոս ի Հռովմ 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 ճարտարապետությունն է իր համաքրիստոնեական խորհրդանշաններով: «... Ոչ ինչ անվայելուչ և անսրբազան է ունել զգալիս պատկերս, – ասում է ս. Դիոնիսիոս Արիսպագացին, – այլ աստուածարժան տեսութեան է աւրինակս կերպացուցանել բնաւորականաւք 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 խորհրդածությունների վրա են հիմնված տաղերի ներքոբերյալ հատվածները.

ԶԱստուած ընդ մարդկան ընտանեցուցիչ.
Համանունակ ազանց կուտելոց՝ յոյս քաւութեան պարտաւորելոց,
Նախացուցակ համարձակելոց,
Կատարելոց անձանց խմբարան
Ահա ընկալեիս զաղերս աղաւթից՝ յարմարեալ խնկաւք
Յայս յարկ նուիրեալ, սո՛ւրբ եկեղեցի, աղաչեմք[1061]:

Քառանկիւն տաճար՝ գերահրաշ ծագմամբ,
Զթափանցիկ լուսով ճառագայթեալ
Ի մէջ տիեզերաց այսաւր, սուրբ եկեղեցի.
Աւրինակ տապանակին, զոր Մովսէս կազմէր

1058 **Եղիշէ**, Խրատք, էջ 1048:
1059 The Armenian version of the works attributed to Dionysius the Areopagite, p. 64.
1060 **Ագաթանգեղոս**, Պատմութիւն հայոց, էջ 1661:
1061 **Գրիգոր Նարեկացի**, *Գանձտոմար,* էջ 678:

Ի մեջ խորայէլագունդ ժողովոյն,
Դնելով ի նմա ըզբուրվառն ոսկի շուրջանապայլ խոյակաւք…[1062]*։*

Եկեղեցի-երկինք աստածաբանական զուգահեռից են ծնվել Ներսես Շնորհալու, եկեղեցուն նվիրված տաղի, հետևյալ քառյակները

Րաբունիքըն քեւ պարծին,
Սըրբոց սըրբասնեալ անձինք,
Որ ես գերագոյն երկնից
Նորահրաշ յերկրի յայտնեալ[1063]*։*

Առաքելական հիմըն,
Մարգարէից քարոզ,
Երկնանըման երկինք
Ի քեզ հաստատեալ սեղան[1064]*։*

Հայ և ոչ միայն հայ միջնադարի եկեղեցաբանության մեջ եկեղեցու ճարտարապետական մանրամասների լայնորեն հայտնի խորհրդանշական մեկնաբանություններից է ննվել հեղինակը հետևյալ տողերում.

Եդեալ ի հիմունըս քո քարինք պատուականք՝ յասպիս, կարկեհան,
Զդասս առաքելոցն եւ մարգարէից.
Քաղաք Աստուծոյ ուրախացեալ գընացիւք գետոց,
ո՛վ սուրբ եկեղեցի։
Սիւնս 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 եկեղեցի[1065]*։*

[1062] Նույն տեղում, էջ 692-693:
[1063] **Ներսէս Շնորհալի**, *Տաղեր եւ Գանձեր*, էջ 177:
[1064] Նույն տեղում, էջ 173:
[1065] Նույն տեղում, էջ 170: Պետք է նկատել, որ եթե «Եկեղեցի=Մայրաքաղաք=Վերին Երուսաղեմ» զուգահեռը գալիս է եկեղեցաբանական գրականությունից (**Հ. Հ. Քյոսեյան**, «Հովհան

ը. Ս. 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 սրբազնասուրբ 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 կը վերաբերին Քրիստոսի եւ կ՚առնչուին իրարու։ Անոնց նմանութիւնները հոսկէ կը բխին։ Երբ Մեծասցուսցէն լեցուց Զաքարիայի տունը, Մարիամ եկեղեցիին սկզբունքն ու տիպն է (տե՛ս գլ. ԺԲ)...։ Այնուհետեւ Մարիամ երեւան կու գայ իբր «պսակ պիտանական եկեղեցւոյ գեղեցկութեան (գլ. ԻԳ). ան եկեղեցւոյ մէկ հոյակապ իրագործումն 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 իե. գլուխը Տիրամորը ներկայացնում է որպես «մայր հիմնադրութեան հաստատութեան եկեղեցւոյ»։ Ուրեմն պատահական չէ, որ Մատյանի Հե բանում եկեղեցին Աստվածածնի պատկերն է համարվում*[1067]*։ Ինչպես Բանն է մարդեղանում Տիրամոր մեջ և մաս կազմում Տիրամոր՝ անդամակցելով նրան, այնպես էլ հավատացյալն է ոգեղինանում 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 իրականությամբ, այսինքն՝ նրանով, որ Տիրամայրը Աստվածածին է։ Այս միտքը կարմիր թելի*

Մայրագումեցին 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 Աստուածածնին», *ՀԱ*, 1989, էջ 141-142:

[1067] Նույն տեղում, էջ 142, տող 6-9:

*նման անցնում է Հայ Առաքելական Եկեղեցու մարեմաբանության միջով: Տիրամոր «Աստուածածին», «Աստուածընկալ» լինելը, որ ըստինքյան պարզ ու հասկանալի է, առանձին ուժգնությեամբ շեշտվեց Եփեսոսի (431 թ.) տիեզերաժողովի ժամանակ՝ ժխտելու համար Նեստորականների այն պնդումը, թե Տիրամայրը մարդածին է: «Աստուածածին» և «Աստուածընկալ» պատվանունների լույսի տակ է միայն կարելի տեսնել Աստծո մարդեղության հայտնութենական խորքը: Իսկ այդ մարդեղությունը իրականություն է դառնում Տիրամոր աստվածային մայրությամբ: 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» լինելը**[1068]: Հայ եկեղեցու մարեմաբանության մեջ Մարիամի մայրության գաղափարը երկու հիմնական սկզբունքներով է դրսևորվում. աստվածաբանական և քնարերգական: Այսպես. Նարեկացու ներբողում 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 չունեն 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 վավերացումն 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) չինքեան կը բովանդակէ աստուածային տնտեսութեան լրիւ պատմութիւնը աշխարհի մէջ»[1070]: Նա իր շնորհական ազդեցությամբ վերացնում է նախամայր Եվայի վրա ծանրացած անեծքը՝ դառ-

---

1068 **Թ. Տասնապետեան**, նշվ. աշխ., էջ 125:

1069 **Ներսես Լամբրոնացի,** «Ներբողեան ի Վերափոխումն Աստուածածնի», հրատ. հ. Հ. Ոսկեան, *ՀԱ*, 1925, թիվ 7-8, էջ 360-366, թիվ 9-10, էջ 442-462:

1070 **Թ. Տասնապետեան,** նշվ. աշխ., էջ 128:

նալով բոլոր «կենդանեաց» ճշմարիտ մայրը (Ս. Եպիփան Կիպրացի)։ Աստվածածնին վերապահված այս կարևորագույն առաքելությունն ու բացառիկ շնորհը նրան գերադաս են դարձնում նույնիսկ հրեշտակների և քերովբեների նկատմամբ, որոնք անկարող են ըստ պատշաճի գովերգել Մարիամի մայրությունը։ Ինչպես արդեն նկատեցինք, դա սովորական մայրություն չէ, այլ՝ աշխարհը վերափոխող, տիեզերքը փրկագործող մայրություն։

Մարեմաբանության մյուս կարևորագույն կետը Մարիամի կուսության աստվածաբանական ընկալումն ու արժևորումն է։ Կ. Պոլսի (381 թ.) տիեզերաժողովի ընդունած և Եփեսոսի տիեզերաժողովում (431) վավերացված ու սրբագործված 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 գովութեան» (գլ. ԻԳ.) «պատուար բոցանշոյլ անհուպ եւ անհաս մատուցման դժնեայ դրժողաց», «պատուար ամենահրաշ ըստ եզեկիէլի, որ աղխեալ զմուտ քո ճշգրտապատում գրեաց» (գլ. ԻԴ.)։ Մարիամի կուսությունը սակայն, դիսկուրսիվ տրամաբանության 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 սքանչելեաւք 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 գալիս 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 մարեմաբանության մեջ միանշանակ մեկնաբանության է արժանացել։ Այսպես, Ներսես Շնորհալին Մատթեոսի

1071 **Գրիգոր Նարեկացի**, Ներբող ի սուրբ կոյսն, էջ 972, 972-973, 972:

1072 *Գիրք թղթոց*, էջ 499: Դավիթ Քոբայրեցու Եսայա մարգարեության խմբագիր մեկնության մեջ Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու անվամբ բերված վկայության մեջ ևս կարդում ենք. «Ոչ ի կամաց առն, այլ Աստուծոյ Սուրբ Հոգւոյն զաւրութեամբ մաքրեալ զամենասուրբն այն որովայն…». տե՛ս Երուսաղէմ, ձեռ. 1758, էջ 135:

1073 **Թ. Տասնապետեան**, նշվ. աշխ., էջ 132:

Ավետարանի մեկնության մեջ ասում է. «Հոգին... մաքրեաց զկոյսն յամենայն մարմնական կրից»: Ավելի հստակելով այս միտքը իր Թղթերից մեկում նա հաստատում է. «Կոյսն Մարիամ, յորմէ մարմին առ Քրիստոս, ի մեղանչական Ադամայ բնութենէն էր»: «...Յառաջէ գայ (Հոգին - Հ. Ք.) ի Կոյսն և սրբէ զնա յամենայն մարմնական ցանկութեանց»[1074], - ասում է Իգնատիոս Սևլեռնցին իր Ղուկասի Ավետարանի մեկնության մեջ: Աստվածաբանականացնելով անարատ հղության խնդիրը՝ Գրիգոր Տաթևացին գրում է. «...կոյսն Մարիամ Աստուածածին՝ էր ազատ ի մահացուէն և ի ներելւոյն, բայց ոչ ի սկզբնականէն, յորմէ ևս Հոգւովն Սրբով մաքրեցաւ»[1075], «Զի գալ Հոգւոյն Սրբոյ պատճառ էր կրկին ներգործութեան, այսինքն՝ սրբութեան արմատոյ մեղաց և պտղաբերութեան կուսածին զաւակին, ծնանիլ և կոյս մնալ չետ ծննդեանն»[1076]: Ելնելով այս վկայություններից կարելի է եզրակացնել, որ հայ եկեղեցին, ցուցաբերելով պատշաճ զգուշավորություն, «նախամաքրուած» տերմինը բացառապես կապել է Սուրբ Հոգու ներգործելուց և Աստվածածնին ադամական մեղքից մաքրագործելուց հետո Բանի անապական մարմնացումը նախապատրաստելու իրողության հետ: Ս. Հոգու ներգործմամբ իրականացված մարմնացումը Կ. Պոլսի հավատո հանգանակում արտահայտված է «ի Հոգւոյն Սրբոյ» բառերով, իսկ Հայաստանեայց եկեղեցու Հանգանակում՝ «Հոգւով Սրբով»: Ջուտ 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 Կույսի արգանդում կատարվում է Սուրբ Հոգու մասնակցությամբ, այսինքն՝ Աստվածության ազդեցությամբ[1077]:

Բանի մարդացումից հետո Փրկչի տնօրինական գործունեությանն իր գործուն 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

1074 Ներսես Շնորհալուց քաղվածքներն՝ ըստ Թ. Տասնապետեանի նշվ. աշխ., էջ 133: Տե՛ս Ղուկաս վրդ. Սևլեռնցի, Մեկնութիւն սրբոյ Աւետարանին, որ ըստ Ղուկասու, Կ. Պոլիս, 1824, էջ 38-39:

1075 Գիրք կոչեցեալ Ժողովածու, Կ. Պոլիս, 1793, էջ 296:

1076 **Գրիգոր Տաթևացի**, *Գիրք հարցմանց*, էջ 463:

1077 *Հրահանգ*, էջ ԼԴ-ԼԵ:

Տիրոջը բարեխոսող էակ է: Իր մայրական անսահման գութով ու մեղմությամբ նա Տիրոջից ողորմություն է հայցում ադամորդու համար: Աստվածաբանական այս հիմնադրույթների վրա են ձևված Ս. Մարիամ Աստվածածնին նվիրված շարականներն ու տաղերը: Ահա հայ Առաքելական եկեղեցու մարեմաբանության հիմնադրույթները արտահայտող առավել հատկորոշ հատվածներից մի քանիսը[1078]*.*

Այսաւր լըցաւ խոստումն Աստուծոյ առ նահապետսն,
Ի զաւակէ նոցին աւրհնիլ ամենայն ազանց,
Զի յարմատոյ նոցին բըղխեաց կոյսըն սուրբ
Որ ծընաւ ըզԲանըն բարձող մեղաց նախահաւրն.
Փառըս տացուք տուողին մեզ զաւրհնեալն ի կանայս:
Այսաւր բուսաւ յԱննայէ մորենին Մարիամ,
Յոր վառեցաւ հուրն աստուածայինն,
Զոր ետես Մովսէս զաւրինակ կուսին ի Սինա
Լըցեալ լուսովն անմատոյց...[1079]*:*
Ուրախացի՛ր, եկեղեցի, դուստըր վերինըն Սիովնի.
Քանզի ծընաւ ի յԱննայէ մաքուր ծընող քոյն փեսայի[1080]
Նահապետացն Աբրահամու,
Իսահակայ եւ Յակոբայ.
Պարգեւեցար ի յԱստուծոյ,
Կոյս Մարիամ, դուստըր նոցին,
Երանեն ազգ եւ ազինք
Այսաւր ըզծնեալդ ի յԱննայէ...
Որ ողորմեցար ի մեղըս ծընեալ մարդկան
Հայր երկնաւոր ըստ մարգարէին.
Եւ ետուր բնութեանս այսաւր պարգեւ
Ըզկոյսն սուրբ ըզծնող
Որդւոյդ Միածնի,
Մաղթանաւք սորա, Տէ՛ր, մեզ ողորմեա՛...

[1078] Գրիգոր Անավարզեցի կաթողիկոսի օրոք (1293-1307 թթ.) գրված շարականներից մեկում ասվում է. «Երկու խորհուրդս սոսկալիս ի քեզ տեսանի, Աստուածածին. յղութիւն անսերմնական, ծնունդ անարատ, կուսութիւն յետ ծննդեան մնալով անարատ»: Հենվելով «յղութիւն անսերմնական» որակումի վրա՝ Թ. Տասնապետյանը լատին մարեմաբանության ազդեցության դրոշմ է նշմարում այնտեղ (նշվ. աշխ., էջ 129, տողատակ): Մինչդեռ այդ որակումը նկատի ունի ոչ թե Աննայի հղիության որակը, այլ բացառապես՝ Մարիամի:

[1079] Կանոն ծննդեան սրբոյ Աստուածածնին, *Շարական,* 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 ապրեցուցիչ եւ տաղաւար աբրահամեան
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 կոյսըն 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 ըզմեզ[1083]:
Քեւ լուծան կնիք դատապարտութեան,
Եւ քեւ կանգնեցաւ մեղուցեալ մայրըն գլորեալ,
Վասն որոյ ըզքեզ, Աստուածածին եւ Կոյս.

[1081] Նույն տեղում, էջ 28-29:
[1082] Կանոն Յովակիմայ եւ Աննայի ծնողաց սրբուհւոյ Աստուածածնին, նույն տեղում, էջ 32:
[1083] Կանոն ութերորդ աւուրն, նույն տեղում, էջ 65:

Անդադար երգով մեծացուցանեմք[1084]։

Նեստորի դեմ դավանաբանական արդեն հայտնի դիրքորոշման բացորոշ արձագանքն է Ներսես Շնորհալու Ծննդյան տաղի Փոխի հետևյալ քառյակը.

Աստուածածին դաւանեմք,
Զծնեալդ Աստուած քարոզեմք.
Ընդ հրեշտակին քեզ գոչեմք,
Ջուրախութիւնն աւետեմք[1085]։

Աստվածածինը տարբեր կերպարանքներով ու խորհուրդներով է ներկայանում Հինկտակարանային մարգարեներին ու իմաստուններին։ Դրանցից յուրաքանչյուրը դրսևորում է Աստվածածնի այս կամ այն արժանիքը.

Զքեզ տեսանողքըն տեսեալ,
Մովսէս՝ մորենի ոչ կիզեալ,
Եսայիաս՝ կոյս յղացեալ,
Եզեկիէլ՝ դուռն աղխեալ։

Լեառն վիմածին՝ Դանիէլ.
Բլուր կընդրկի՝ Սողոմոն,
Աղբիւր կընքեալ պահողին.
Պարտէզ փակեալ տընկողին։

Նըման գեղման՝ Գեդէոն,
Դաւիթ՝ իջման անձրեւոյն,
Եւ Միքիաս՝ ըզտեղւոյն
Ի Բեթղահէմ ծնանելոյն։

Նոյեան տապան կենարար,
Աբրահամեան տաղաւար,
Կըտակագրին տապանակ,
Անճառ լուսոյն աշտանակ[1086]։

[1084] Կանոն հինգերորդ 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» որակումը[1087]*, որ կրոնափիլիսոփայական պարադոքսալիզմի ամենաբնորոշ դրսևորումներից է.*

Անարատ տաճար եւ առագաստ լուսոյ,
Մայր անհարսնացեալ Աստուածածին միշտ կոյս...
Նոր քերովբէ հողանիւթ, աթոռ էից բարձողին,
Աստուածածին՝ սուրբ տաճար Բանին, ը՛, Հաւր
Երկինք երկնից ի յերկրի ցուցար, ո՛վ սըրբուհի Կոյս,
Մարիամ՝ մայր Աստուծոյ անհարսնացեալ[1088]*:*

թ. Ս. Գրքի աստվածաբանություն

Շարականներում և տաղերում փոքր թիվ չեն կազմում նաև այն դրվագները, որոնք Սուրբ Գրքի առավել նշանավոր անձերի և իրողությունների մեկնաբանություն են: Դրանք շարադրվել են հայ մեկնաբանական գրականության որոշակի ազդեցությամբ: Այսպես. Ծննդյան տաղում ս. Ներսես Շնորհալին, արձագանքելով մեկնաբանական գրականության մեջ հայտնի Հին Ադամ=Նոր Ադամ (Քրիստոս) հակիմաստ զուգահեռին գրում է.

Նոր եդեմ բանաւոր տընկոյն,
Նոր Ադամն ի քէն հընոյն նորոգող.
Երկակի դիմառից առիթ
Անքակ միութեան էին ընդեղումն[1089]
Մայր Աստուծոյ Մարիամ,
Դուստըր Դաւթեան թագազարմ.
Ծընար մարմնով զնորն Ադամ,
Որ նորոգեաց զհինն Ադամ[1090]*:*

Դարձյալ ծննդյան տաղում, իրեն հատուկ մեկնաբանական հմտությամբ, Ներսես Շնորհալին մոգերի՝ մանուկ Հիսուսին ընծայաբերվող ոսկին,

---

[1087] Հայկական և բյուզանդական մատենագրության մեջ Տիրամոր տրված որակումների մասին տե՛ս **Ա. Գ. Դրոստ-Աբգարյան**ի հոդվածը. *Кавказ и Византия*, N 6, E, 1989, c. 173-183:

[1088] **Ներսէս Շնորհալի**, *Տաղեր եւ գանձեր*, էջ 161, 165:

[1089] Նույն տեղում, էջ 20:

[1090] Նույն տեղում, էջ 22:

կնդրուկը և զմուռսը (ի տարբերություն աստվածաբանական հայտնի մեկնաբանության՝ ոսկին՝ Տիրոջ թագավորությունը, կնդրուկը՝ մարգարեությունը, զմուռսը՝քահանայությունը) նույնացնում է այս պարագային արդեն մեր կողմից Տիրոջը տրվելիք հավատքի, հույսի և սիրո հետ.

Երագեալ մոգուցն աստեղբ նըշանաւ,
Եկին ի խընդիր արեգականն արդարութեան խորհըրդեան, ը՛,
Բերմամբ ոսկի եւ կընդրուկ, զըմուռ
Ընծայեալ նըւէր։

Ընդ նոսին եւ մեք ընծայ հոգեւոր մատուսցուք
Ծնընդեան թագաւորին մերոյ
Ըզհաւատս, եւ ըզյոյս, ըզսէր՝
Ի ձայն ցընծութեան երգել նըմա ըզփառս[1091]։

Հարության տաղում Քրիստոս ներկայացվում է որպես հինկտակարանային գիտության ծառ.

Արդ, մի՛ մերձենար դու չիս, անկատար գոլով,
Որպէս մայրըն քո Եւա՝ի ծառ գիտութեանն[1092]։

Շարականոցում հանդիպում ենք Ս. Գրոց մեկնություններում լայնորեն կիրառվող Հովնան= Քրիստոս զուգահեռին[1093]։ *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
Քարոզել նինուէացւոցն ապաշխարութիւն,
Աւրհնեցէ՛ք ընդ զըւարթունս,

1091 Նույն տեղում, էջ 42:

1092 Նույն տեղում, էջ 137:

1093 Արևելաքրիստոնեական մատենագրության մեջ մասնավորաբար հայտնի են եղել Հովհան Ոսկեբերանի ու Եփրեմ Ասորու այս նյութին նվիրված մեկնողական ճառերը (տե՛ս **Յովհան Ոսկեբերան**, *Ճառք*, Վենետիկ, 1861, էջ 26-45 («Յաղագս պահոցն եւ ի Յովնան»), **Migne**, PG, t. 64, col. 424-433, **Եփրեմ Խուրի Ասորի**, *Մատենագրութիւնք*, հտ. Դ, էջ 107-124), ինչպես նաև՝ հայ մատենագրության մեջ Անանիա Շիրակացուն վերագրելի «Ի խորհուրդ Յովնանու մարգարէի» ճառը. **հ. Բ. վ. Սարգիսեան**, *Անանիա Թարգմանիչն և իւր գրական գործոց ամոյշներ*, Վենետիկ, 1899, էջ 1-15:

Ամենայն ժողովուրդք…
Աղբե՛րք, ըզՏէր աւրհնեցէ՛ք,
Որ ըմբըռնեաց ի փոր կիտին
Հզփախուցեալ մարգարէն…
Ելեալ ի կիտէն
Երեքաւրեայ թաղմամբ պահելով կենդանի՝
Յաւրինակ թաղման քո եւ յարութեան
Կեցո՛ եւ զիս՝ զմեղաւք ըզմեռեալս…[1094]

Իմաստուն և հիմար կույսերի հայտնի առակն ու նրա մեկնաբանությունն է ընկած շարականի հետևյալ տողերի հիմքում.

Շնորհեա՛ մեզ, Տէր, արթնութիւն
Ընդ իմաստուն կուսանացն,
Եւ զհոգւոց մերոց լապտերըս պայծառացո՛…
Բացցի մեզ դուռն ողորմութեան երկնաւոր Փեսային,
Եւ մըտցուք ի յառագաստ ընդ իմաստուն կուսանսն։
Ժամանեսցուք ընդ առաջ Փեսային,
Եւ մըտցուք ի յառագաստ նորա
Ջի մի՛ մնասցուք արտաքս որպէս զյիմար կուսանսն։
Պայծառասցին լապտերըք հոգւոց մերոց,
Եւ բազմեցուսցես ըզմեզ ընդ հրաւիրեալսն
Ի կոչումն արքայութեանն երկնից[1095]։

Վարդավառին նվիրված տաղում Շնորհալին կարծես մեկնաբանելով Սաղմոսի «Լերինք ցնծասցեն ընդ առաջ քո, Տէր» (ՁՀ 13) խոսքը՝ զուգահեռ է անցկացնում Հինկտակարանային Հերմոն, Սինա և Նորկտակարանային Թափոր լեռների, որպես խորհրդավոր իրողություններ ներկայացնող, հայտնությամբ լիալրված, միավորների միջև.

Նոր իմն ահաւոր խորհուրդ նոր են աւետիք,
Լերանցդ աւետիս պատմեմք պարգեւաւք Հոգւոյն։

Սինայի լերին տըւաւ խորհուրդ պատգամաց,
Տախտակ քարեղէն գըծեալ սէր արարչութեան։

[1094] Կանոն Յովնանու մարգարէին, Շարական, էջ 91-92, 445:
[1095] Կանոն Մեծի երեքշաբթին, նույն տեղում, էջ 172:

Աստանաւր տեսիլ ահեղ ի լեառըն Թաբաւր,
Զորդին Աստուծոյ տեսեալ ի սմա խոնարհեալ...

Ցընծալով ցընծայ Թաբաւր, հանդերձ Հերմոնիւ,
ԶՏէր տեսեալ ի յինքն եկեալ փառաւք հայրենի[1096]*:*

Անառակ որդու հայտնի առակի նրբին օգտագործումով են գրված շարականի ներքոբերյալ տողերը, որոնց մեջ անառակ որդին նույնացվում է դարձի եկած մոլորյալ մարդկությանը, իսկ այդ վերադարձի համար մորթվող եզը՝ 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 դադարեցոյց...
Որ ի ծով այս աշխարհի շինեաց տապան զեկեղեցի
Եւ ի սմա զաւժանդակեալ հոգիս փրկեաց ի ջուրց մեղաց...[1098]

ժ. 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] **Ներսէս Շնորհալի**, Տաղեր եւ գանձեր, էջ 151-152:
[1097] Կանոն երրորդ կիւրակէի աղուհացից, Շարական, էջ 113:
[1098] Նույն տեղում, էջ 112-113:

Քրիստոնեական իրականության մեջ խաչի աստվածաբանական ընկալումն ու գեղարվեստական գնահատումը սնվում է Պողոս առաքյալի նշանավոր բացատրությունից («Այլ ինձ քաւ լիցի պարծել, բայց միայն ի խաչն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, որով ինձ աշխարհ ի խաչ ելեալ է, եւ ես՝ աշխարհի»[1099], «Զի ես աւրինաւք աւրինացն մեռայ, զի Աստուծոյ կեցից եւ ընդ Քրիստոսի ի խաչ ելից»[1100], «Զի ճառ խաչին կորուսելոցն յիմարութիւն է, այլ փրկելոց, մեզ՝ զօրութիւն Աստուծոյ»[1101]), որն ինքնօրինակ աստվածաբանականացումն է տնօրինական այդ կարևորագույն դրվագի.

Պարծանըք 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: Այսպես, ս. Կյուրեղ Երուսաղեմացին «Կոչումն ընծայութեան» երկում գրում է. «Պարծանք սրբութեան կաթուղիկէ եկեղեցւոյս՝ են ամենայն գործք Քրիստոսի, և առաւել պարծանք պարծանաց՝ խաչն... խաչին պսակ լուսաւորեցոյց զամենեսեան, որ ի տգիտութեան կուրացեալ էին, և ելոյծ զամենեսեան, որ ի մեղս կաշկանդեալ կային, և փրկեաց զամենայն աշխարհս՝ լի մարդկամբ»[1103]:

Հովհան Ոսկեբերանը խաչի հետևյալ գնահատականն է տալիս. «Մի ո՛ք 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: Եթե վերստին ծննանելոց իցէ՝ խաչն հասեալ կայ առընթեր, եթէ կերակրել խորհրդական կերակրովն. եթէ ձեռնադրութիւնս առնել. եթէ այլ ինչ եւ իցէ գործել, նոյն նշան յաղթութեան կանգնի: Նմին իրի իսկ ի տունս եւ յորմս եւ

1099 Գաղատ. Ձ 14:
1100 Գաղատ. Բ 19:
1101 Ա Կորնթ. Ա 18:
1102 Կանոն շաբաթի աւուրն, *Շարական,* էջ 325:
1103 **Կիւրեղ Երուսաղեմացի**, *Կոչումն ընծայութեան*, էջ 234, 235:

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]:

Թեպետ 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 գերեդարձից 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 զորության մասին՝ այն համարելով Քրիստոսի տնօրինական սխրանքի փառապսակը. «Այս ամենայն գործք Քրիստոսի աստուածային զաւրութեամբ գործեցաւ. այս է ամենայաղթ խաչն Քրիստոսի, յոր պարծիմք հանապազ»*[1106]*: Խաչի մեկ այլ՝ խորհրդապաշտական մակարդակն են ներկայացնում հետևյալ տողերը, որ դարձյալ Մայրագոմեցունն են. «...խաչեցաւ Նոր Ադամն՝ կենդանին ի մեզ Քրիստոս, անմահական բնութեամբ մարմնոյն, զոր ի մէնջն էառ, եւ անմահացոյց, եւ շնորհեաց 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 մխիթարութիւն, խաչն՝ մեծականց սանձ, խաչն՝ ամբարտաւանից քակտումն, խաչն ախոյեան դիւաց, խաչն՝ բանսարկուին յաղթութիւն, խաչն՝ մանկանց դաստիարակ, խաչն՝ աղքատաց մեծութիւն, խաչն՝ անյուսից յոյս, խաչն՝ նաւավարաց նաւապետ, խաչն՝ տագնապելոց հանգիստ... խաչն՝ մարտիրոսաց պարծանք, խաչն՝ վանականաց պահապան, խաչն կուսանաց զգաստութիւն, խաչն՝ քահանայից ուրախութիւն, խաչն՝ եկեղեցւոյ հիմն...»*[1108]*: Խաչի ընդհանուր բարոյաբանական գնահատումներից զատ միջնադարի կրոնափիլիսոփայական գրականության մեջ այն զուգադրվել է Հինկտակարանային կարևոր իրողությունների հետ: Համաձայն մեկնողական աստվածաբանության, խա-*

1104 **Հ. Քյոսեյան**, «Նորահայտ հատվածներ Հովհան Ոսկեբերանի Պողոսի թղթոց մեկնության հայերեն թարգմանությունից», *ԲՄ,* 1994, թիվ 16, էջ 189-191:

1105 **Դաւիթ Անյաղթ**, Ներբողեան..., էջ 1020-1029:

1106 Կնիք հաւատոյ, էջ 306:

1107 Նույն տեղում, էջ 229:

1108 ՄՄ ձեռ. 1339, թթ. 30բ-31ա:

չը նկատվել է խորհրդապատակերը կենաց, գիտութեան ծառի, Մովսես նախամարգարեի գավազանի, Զաքարիա մարգարեի տեսած աշտանակի, Նոյի տապանի, Հակոբ նահապետի սանդուղքի, Սաբեկա ծառի և այլն[1109]*:*

Կյանքի և գիտութեան խորհրդապատակեր է ներկայացվում շարականի հետևյալ տողերում.

Այսաւր ընդ գիտութեան փայտին մահու
Որով նախահայրըն մահացաւ,
Հզփըրկականդ քո Նըշան փոխանակեալ
Կենաց փայտ մեզ շնորհեցեր.
Աւրհնեալ Տէր Աստուած
Հարցըն մերոց...[1110]
Անուանեալ փայտ գիտութեան
Հզմեզ ի կենացըն հանեալ արտաքսեցոյց,
Որով յանցեաւ մայրն Եւա
Եւ պատրեաց ըզնախահայրն[1111]*:*

*Այստեղ ընդգծվում է խաչի պարադոքսալ բնույթը: Խաչի նախօրինակը դրախտի մեջ գտնվող **գիտության** ծառն է, իսկ նրա Նորկտակարանային խորհրդապատերը՝ Տիրոջ պատարագը իր վրա կրող **կենաց փայտը**.*

Փայտ կենաց, որ փոխանակ մահացու պըտղոյն
ՀզՔրիստոս պըտղաբերեցեր.
Պարըսպեալ պահեա՛ զուխտս հաւատացելոց[1112]*:*

Մի դեպքում, նա բացասականի խորհրդապատակերն է, իսկ մյուս դեպքում՝ դրականի: Իրարամերժ այդ իրակությունների հակադրամիասնությունն է խաչը: Նախածնողների համար գայթակղություն դարձած գիտության ծառը նոր Ադամի՝ Քրիստոսի խաչելությամբ լիալրվում է նոր բովանդակությամբ, որ է փրկագործումը: Զաքարիա մարգարեի տեսած աշտանակը խաչի խորհրդապատակերն է. ինչպես մարգարեի աշտանակից է լույս ճառագում, այսպես էլ՝ Քրիստոսի խաչից, որ ոգեղեն լույսի ակնաղբյուրն է.

[1109] Խաչի աստվածաբանական նշանակության մասին տե՛ս **Գրիգոր Տաթևացի,** *Գիրք հարցմանց*, էջ 493-495, **Հ. Հ. Քյոսեյան,** «Անանիա վարդապետի ի խորհուրդ կատարմանն առաքելոյն Պետրոսի ճառը», *Էջմիածին*, 1984, թիվ ԺԱ-ԺԲ, էջ 101-103:

[1110] Կանոն ուրբաթի աւուրն, Շարական, էջ 322:

[1111] Կանոն վերացման սրբոյ խաչին առաջին աւուրն, նույն տեղում, էջ 313:

[1112] Նույն տեղում, էջ 313:

Յառաջագոյն տեսեալ ըզքեզ մարգարէն Զաքարիաս,
Աշտանակ ոսկի եւ թնջահեան լուսով պայծառացեալ յերկրի,
Ո՛վ սուրբ Քառաթեւ...[1113]*:*

Խաչը նաև է «ծառ կենաց», «իմանալի տապան Նոյեան», «Սաբեկա ծառ», «Սանդուղք Յակոբայ», «ցուպ Մովսէսի»: Արդեն ակնարկվեց «ծառ կենաց խաչ» զուգահեռի մասին: «Իմանալի տապան Նոյեան» խորհրդանիշը գլխավորապես վերաբերում է եկեղեցուն, սակայն այստեղ այն նաև խաչի որակումն է: Ուրեմն ինչպես եկեղեցին, այնպես էլ խաչը, հավատացյալի ապաստանն է: Սաբեկա ծառը նույնպես խաչի նախօրինակն է. ինչպես այն իր վրա կրեց պատարագի զոհը, այնպես էլ խաչը՝ տիեզերակեցույց պատարագին Քրիստոսին: Խաչը նաև Հակոբ նահապետի երազում տեսած սանդուղքի սրբազան խորհրդապատկերն է. ինչպես հրեշտակներն էին վերուվար 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 խորհըրդոյ սկիզբն.
Անեղինաշէն տունկ բարձրունոյ ստեղծեալ ուղէշ.
Անվայրենափակ միջնածաղիկ սահման կենաց.
էն միատեսակ երկուց ներհակ բազմաշաւիղ:
Նոյինասաստին նորոգ կենաց պատճառ ցուցար,
Աբրահամինափորձ սաբեկաճիւղ ծառ ծաղկեցար...[1114]*:*

Նոր դրախտին եկեղեցւոյ
Ծառ կենաց տընկեալ ի մէջ,
Զոր ոչ քրովբէիւք փակեալ,
Այլ դիւրահուպ ի մէնջ...

Իմանալի տապան Նոյեան,
Զաւժանդակեալքս ի քեզ պահեա
Ի հեղձական մեղաց ծովէ
Եւ ի հրրեղէն գետոցն:

[1113] Կանոն հինգշաբաթի աւուրն, նույն տեղում, էջ 320:
[1114] **Աս. Մնացականյան**, Ստեփանոս Սյունեցու նորահայտ տաղերը, էջ 286:

Սաբեկայ ծառոյն նըման
Ոչ խոյ յողջակէզ կախեալ,
Այլ գառն Աստուծոյ զենեալ
Մեզ հաշտութեան նըւէր։

Ի գողգոթայ կանգնեալ սանդուղք
Տեսլեամբ Յակոբայ ցուցեալ
Հրեշտակաց իջման՝ յերկիր
Եւ մարդկան ելից՝ յերկինս։

Երեւեալ Մովսեսեան ցուպ՝
Ջծով մեղաց հերձանելով,
Եւ Իսրայելի նորոյ
Դու առաջնորդես ի լոյս[1115]։

Դեռ ավելին. խաչը և՛ հաղթության զենք է և՛ զորության Գավազան, և՛ տերունյան Աթոռ, և՛ սրբության Սեղան, և՛ բարեխոս։ Խաչի այս հատկությունների մասին են խոսում շարականի հետևյալ տողերը.

Գաւազան զաւրութեան ըզխաչ քո ետուր մեզ, Քրիստոս,
Եւ սովաւ յաղթեսցուք անաւրէն թըշնամւոյն։
Սա է զէն յաղթութեան սրեալ արեամբ Որդւոյն Աստուծոյ...
Սա է աթոռ Տէրունեան,
Եւ ի սմա է բազմեալ Քրիստոս
Որդին Աստուծոյ...
Սա է սեղան սրբրբութեան.
Եւ ի սմա պատարագեալ Քրիստոս
Գառն Աստուծոյ...[1116]
Ի յերկրի երկինք եւ ի յերկինըս մեզ անբարբառ բարեխաւս,
Ո՛վ սուրբ Քառաթեւս...[1117]

ժա. Վախճանաբանություն

Վախճանաբանական գաղափարները ևս իրենց պատշաճ դրսևորումն են գտել շարականների մեջ։ Քրիստոնեական հայտնության մեջ շատ մեծ

[1115] **Ներսէս Շնորհալի,** *Տաղեր եւ Գանձեր*, էջ 178-180:
[1116] Կանոն երկուշաբթի աւուրն, *Շարական,* էջ 316:
[1117] Կանոն հինգշաբաթի աւուրն, նույն տեղում, էջ 320:

դեր է վարապահված հատկապես ապագային: Ինչպես ամեն իրողություն, հոգևորը ևս ունի իր վերջնարարը, որը սակայն մեկ այլ փուլի սկիզբ է: Հավատացյալի հոգևոր հայացքը սևեռված է այդ ապագային, քանզի այդ ապագայի մեջ է լինելու վախճանը և Տիրոջ երկրորդ գալուստը: Անդրադառնալով Տիրոջ երկրորդ գալստյանը, Մամբրե Վերծանողը հենվելով Ս. Գրքի հայտնի տվյալների վրա[1118]*, նկարագրում է. «...յորժամ բոլոր պտուղ աշխարհիս բովանդակեսցին առանց մեր կոչելոյ, Տէրն բոլոր էից հայրենի սկզբնատիպ փառաւքն եւ զաւրութեամբ արարող Հոգւովն, եւ բազմութեամբ հրեշտակաց ձայնիւ անձեռագործ փողովն յերկնից յերկիր եկեալ, աթոռք անկանին, աստեանք ուղղին, դպրութիւնք հրաշիցն բանան, ձայնք կենդանեաց հնչեն, երկինք գալարին, լուսաւորք վայրաւք թաւթափին, երկիր դղորդի, վէմք պատառին, գերեզմանք 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 աւդոց անմահիցն, կակուղ եւ փափուկ գարշապարաւք անմահական մարդոց ի պարս հրեշտակաց միաւորին»*[1119]*: Այս բոլորը նշանավորում է Տիրոջ երկրորդ Գալուստը և նրա հազարամյա թագավորության ավարտը: Ըստ Գրիգոր Տաթևացու՝ հազարամյակը կատարյալ թիվ է, քանզի ցույց է տալիս «զկատարեալ և զառաւել հանգիստ 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 քրիստոնեության գոյաբանական նախահիմքերից մեկն է: Սակայն այդ հավիտենությունը իրականացնելու է անխուսափելի դատաստանը, որ Աստված կատարելու է յուրաքանչյուր ադամորդու վրա վերջինիս արած ու չարած բոլոր գործերի համար: Այդ ժամանակ «ամենեքին, որ տեսանիցեն զարդարուն ճանաչիցեն զնոսա և ասասցեն. Սոքա են զաւակ օրհնեալ յԱստուծոյ»: Եվ սա կկատարվի միայն այն պահին, երբ բարիները կզատվեն չարերից, այնպես, ինչպես հովվի կողմից «որոշին աւդիքն եւ այծիքն, եւ կան ձախակողմանքն ամաւթով: Զի ամենայն գործք չարք, զոր գործեալ իցեն, կերպարանին ի նոսա եւ յանդիմանեն զնոսա առաջի ահագին աստենին Քրիստոսի: Իսկ աջակողմանքն զուարթ երեսաւք կան առաջի Քրիստոսի՝*

[1118] Մատթ. ԺՉ 31, ԻԴ 32, 33 Գործք Ա 7, Դ 12, Ա Տիմոթ. Բ 4, Բ Պետ. Գ 9, Ա Յովհ. Բ 2:

[1119] **Մամբրէ 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 տարբերություն մարդկային դատաստանի, ուր տրամաբանական փաստարկներով է հիմնավորվում և իրականացվում դատաստանը, աստծո դատաստանը իրականացնում են մարդու կատարած կամ չկատարած գործերը, դրանց մեջ է հայելանում մարդն ինքը՝ իր վրա իրագործված դատաստանով: Արդարների համար երկնային Երուսաղեմի մեջ նախասահմանված է հավիտենական երանություն, «զոր ակն ոչ ետես և ունկն ոչ լուաւ, և ի սիրտ մարդոյ ոչ անկաւ»*[1122]: *Այդ հավիտենական երանության մեջ առ Աստված եղած հավատքը վերածվում է իրականության, քանզի արդարները դառնում են Քրիստոսի եղբայրները, որոնք Տիրոջ հետ հավասարապես ժառանգում են աստվածային փառքի անանց երանությունը: Մինչդեռ չարերի, աստվածամարտ հոգիների համար կանխասահմանված է դժոխքը՝ իր հավիտենական սարսափներով, զարհուրելի տանջանքով, սոսկալի խավարով, ուր «եղիցի լալ և կրճել ատամանց»*[1123]: *Վախճանաբանական այս պատկերների արտացոլումն ենք տեսնում շարականների հետևյալ տողերում.*

Քեզ վայելէ Աստուած աւրհնութիւն,
Որ յարութիւնդ ես ձայնիւ յաւիտենից նընջեցեալոցն.
Թագաւոր եւ իշխան, վերաւրհնեմք զքեզ:
Ի միւսանգամ գալըստեանդդ քո,
Քրիստոս, փառաց Թագաւոր,
Ի ձայն փողոյ նորոգին հոգիք նընջեցեալոցն,
Եւ յառնեն ի մեռելոց անապական մարմնով:
Վասն որոյ եւ մեք զքեզ աղաչեմք, Հայր երկնաւոր.
Դասաւորեա՛ զնընջեցեալսըն մեր ի վերինդդ քո Երուսաղէմ,
Ի ժողովս անդրանկաց գրելոց ի յերկինս:
Զայն արկեալ կենարարին Աստուածային բարբառովն,
Ասէ՝ եկայք աւրհնեալքդ Հաւր իմոյ,
Ժառանգեցէ՛ք պատրաստեալ ձեզ
զգկեանն ի հանդերձեալ երկրին:
Ընդ առաջ ելանել քեզ հաւատով ի յաւդըս վերինս,
Աստուածազգեաց լուսով պայծառացեալ ի դասս անմարմնոցն,
Ի լըսել զձայն երանաւէտ կոչմանն...[1124]

[1121] **Խոսրով Անձեւացի**, Բացայայտութիւն..., էջ 155:
[1122] Ա Կորնթ., Բ. 9:
[1123] Մատթ. Ը 12, ԺԳ 42, նաև՝ ԻԵ 30, Մարկ. Թ 42-44:
[1124] Կանոն համաւրէն ննջեցելոց ի Քրիստոս, *Շարական*, 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 ուղիղ։
Գլթա՛, Տէր, ի հոգիս մեր նընջեցեալոցն
Եւ յիշեա՛ ողորմութեամբ,
Քանզի գինք սուրբ արեան քո են.
Ի յորժամ հրաշալի ձայնիւ փողոյն յառնեն մեռեալքն
Եւ կան առաջի ահաւոր քո բեմին։
Ջընկերսմեալքըս յահագին մեղաց ծովուս
Ապրեցո ի գեհենոյն ըզդաւանողըս
սուրբ Երրորդութեանդ...[1125]

Մեծ եւ ահեղ է աւր գալըստեան քո, Տէր.
Յորժամ շարժին զաւրութիւնք երկնից,
Արեգակնակերպ ճառագայթիւք փայլիս ի յարեւելից...
Յորժամ հարկանի փող գալըստեան քո, Տէր,
Ի յայնժամ եւ երկիրըս դըղըրդեալ
Վերաբերէ ըզնընջեցեալսն որ յԱդամայ.
Յայնմ աւուրն...[1126]։

Մեծ եւ ահեղ է աւրըն դատաստանին.
Եւ դողումն առաջի բեմին.
Ի լըսել ըզձայն փողոյն
Եւ ըզհրնչումն ահագին հըրոյն։
Սարսափմամբ սասանի երկիր, եւ դողան արարածք.
Եւ Գաբրիէլ հընչեցուցանէ
Ըզտիեզերալուր ըզբարբառ փողոյն.
Եւ հոգիքն ըզգենուն 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 քերովբեի 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 տրամաբանականությունից, այն միայն պայմանականորեն է զետեղվում նրա (մտքի) անձուկ շրջանակի մեջ, և բնականաբար, նրանից ծնված պատկերներն էլ կրում են այդ պայմանականության դրոշմը: Այս է պատճառը, որ մասնավորաբար, քրիստոնեական միջնադարի գեղարվեստական գրականությանը 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 պայմանանիշն է, իսկ երկրորդը՝ անճառելի բառային դրսևորումը: Միսական գրականությունը (միջնադարի գեղարվեստական գրականությունն ընդհանրապես) օգտվում է երկրորդի ծառայությունից: Այս պարագային, տրամաբանական մակարդակում մեկ մեկու բացառող պատկերները մեկտեղվում են միայն վերտրամաբանական մակարդակում:*

Քրիստոնեական հակօրինությունը լավագույնս արտահայտված է Հայ եկեղեցու որդեգրած հակաքաղկեդոնական բանաձևի մեջ, «Մի բնութիւն յերկուց բնութեանց»: Դիսկուրսիվ տրամաբանության համար հակասական այս բանաձևի իրար բացառող անդամները («մէկ բնութիւն» և «երկու բնութիւններ») համերաշխվում են միայն վերտրամաբանական հակօրինության մակարդակում, ինչը նշանակում է, որ միայն հավատքով պետք է ընկալել

[1128] **В. А. Кувакин**, Религиозная философия в России. Начало XX века, Москва, 1980, с. 207-208.

երկու հակոտնյա բնութիւնների մեկ բնութիւն լինելը։ Դավանական այս խնդրին առընչակից է կայուրեղ Ալեքսանդրացու տասներկու նզովքներից մեկի հետևյալ մեկնաբանութիւնը. «(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։ Ջսմանէ ասեմք, թէ նոյն է... Աստուած Բան, զի մի երկուս որդիս ոք իմասցի, այլ մի եւ նոյն ինքն է Քրիստոս Որդի եւ Տէր»[1129]*։ Աստծո Բանը մարմնանալով և մարդանալով սակայն չի դադարում Աստված լինել, նա և՛ Աստված է, և՛ Աստծո հետ է, և մարդկանց մեջ է, իբրև նրանցից մեկը։ Բայց լինելով նրանցից մեկը՝ զերծ է մարդ տեսակի մեջ առկայող ապականացու տարրերից։*

Բնութիւնների հարաբերութիւնը (կամ հարաբերակցութիւնը՛ պարզաբանող հակօրինական այս հիմնադրույթն է ընկած Հովհան Օձնեցու հետևյալ տողերի հիմքում. «Բաժանի անբաժանաբար, եւ միաւորի որոշմամբ. ոչ զմիաւորութիւն խառնակութիւն գործելով, եւ ոչ զբաժանումն՝ աւտարութիւն»[1130]*։ Հակադիր բևեռների հակօրինական մեկտեղումից գոյանում է Քրիստոս Աստծո դավանական կերպարը Արևելաքրիստոնեական աստվածաբանութեան մեջ։*

Հակօրինութիւն ենք տեսնում նաև Սուրբ Ծննդյան մեկնաբանութեան մեջ։ Դավանաբանական գրութիւններից մեկում կարդում ենք. «...նոյն ինքն անբովանդակելին... եղաւ ի մսուր, զի զանասնական ի բաց փախուսցէ զբարս...»[1131]*։*

Դավանական հակօրինութեան նույն օրենքներով է մեկնաբանվում խաչելութիւնը 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 տնաւրէնութեան բանիւ յիւրմէ անձնէ եւ ի մարմնոյ, ըստ անճառելի եւ անպարիմանալի բանէ, եւ չեղանակի աստուածայնոյ մարմնաւորութեանն»[1132]*։ Այսպիսով, Քրիստոս խաչվում է և՛ իբրև մարդ, և՛ իբրև*

1129 *Կնիք հաւատոյ*, էջ 211-212:

1130 **Յովհան Ձնձեցի**, Նորին ընդդէմ երեւութականաց, էջ 55. նաև՝ **Գարեգին վրդ. Յովսէփեան**, *Խոսրովիկ Թարգմանիչ*, Վաղարշապատ, 1899, էջ 38-40:

1131 Կնիք հաւատոյ, էջ 144:

1132 Նույն տեղում, էջ 305:

Աստված. իսկույթով իրար անհաղորդ այս բևեռները միասնանում, համերաշխվում են հակօրինական պահով՝ Տիրոջ տնօրինությամբ: Նույնքան բնորոշ է հետևյալ հատվածը, որ քաղված է Աթանաս Ալեքսանդրացու Եպիկտեմոնին հղած թղթից. «Իսկ մարմին չարչարեալ մեռաւ բեւեռեալ ի խաչին... տաճար Բանին Աստուծոյ չարչարեալ մարմինն՝ լցեալ եւ միացեալ ընդ աստուածութեան Բանին եւ զչարչարանս իւրոյ մարմնոյն Որդին Միածին Աստուծոյ իւր համարեալ եւ ինքն անախտ եւ անչարչար էր յիւրում մարմնին անչարչարականի»[1133]*: Նաև. «... ինքն էր որ չարչարիւր, և ինքն էր որ ոչ չարչարիւր. չարչարիւր չարչարելեաւն, զի իւր ինքեան չարչարիւր մարմին, և ի նմին ի չարչարելումն էր ինքն առանց չարչարանաց»*[1134]*: Ավելի ևս սրելով այս հակօրինությունը՝ Ներսես Շնորհալին ասում է. «...չարչարեցաւ անչարչարելին՝ չարչարելի բնութեամբ...»*[1135]*: Նույն հակօրինությունն ենք տեսնում Բարսեղ Շնորհալու Մարկոսի Ավետարանի մեկնության մեջ. «...վասն այսորիկ խառնեալ միացոյց յինքն անչարչարելին զչարչարելի մարմին, զի չարչարեսցի անչարչարելին չարչարելեաւն և մեռանիցի անմահն մահկանացուաւն, ոչ բնութեամբ աստուածութեան, այլ՝ միաւորութեամբ տնօրինութեանն»*[1136]*:*

Աստվածաբանական հակօրինության առավել վառ օրինակներ են շարականների և տաղերի ներքոբերյալ հատվածները.

Եկիր ի չարչարանս,
Զարչարանացըն լուծիչ,
Զեռք, որ զերկինս արարին,
Տարածեցեր ի խաչին:
Համբերեցեր
Վասըն մերոյ փըրկութեան,
Ըզմեռանիլ յանձն առեր,
Կենդանատու մեռելոց[1137]*:*
Կանայքն արտասուաւք լային զբարձողն արտասուաց,
Զմեռելոց կենդանատուն որպէս ըզմեռեալ[1138]*:*
Սրովբէից անտես բնութիւնն տեսանի մարմնով,
Ի լոյսն անմատոյց բնակեալն խանձարրաւք պատի.

1133 Կնիք հաւատոյ, էջ 94:
1134 **Ներսէս Շնորհալի**, Ընդհանրական թուղթք, էջ 93:
1135 **Ներսես Շնորհալի**, Թուղթ ընդհանրական, աշխ. Է. Բաղդասարյանի, Երևան, 1995, էջ 66:
1136 **Բարսեղ Ճոն Շնորհալի**, Մեկնութիւն սրբոյ Աւետարանին, որ ըստ Մարկոսի, էջ 360:
1137 Կանոն երկրորդ 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 ճըշմարտապէս[1139]*։*
Սրովբէից անտեսն այսաւր տեսանի.
Ի բարձունս անհասն յերկրի երեւի,
Սոսկալին քրովբէից ի գիրկըս գըգուի.
Ի յայրն իջավանի որ յաթոռ ընդ Հաւր,
Երկնից թագաւորն դընի ի մըսուր…[1140]
Որ զէացուցիչ բնաւից եղելոց եւ զբաղկացուցիչ
ի ջուրց կենդանեաց,
Անորոշաբար արուեստակցութեամբ,
Ընդ ձեզ ընկալայք լեզուաւք հրեղինաւք,
Ուստի զաւրացեալք արութեամբ Հոգւոյն,
Ընդ խաղացելոյն զմահ կոխեցէք,
Անչարչարելոյն չարչարակցեցայք…[1141]

ժգ. Քրիստոսաբանություն

Հայ Առաքելական Եկեղեցու քրիստոսաբանության կենտրոնական դրույթներից է Քրիստոսի բնության մասին աստվածաբանական հիմնակետը։ 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 վաստակեցաւն և երկեաւն և արտասուեցաւ, և քաղցեաւ, և ծարաւեցաւ օրինօք մարմնոյն»*[1143] *խոսքը։ Բարսեղ Մաշկևորցու Մարկոսի Ավետարանի մեկնության մեջ կարդում ենք. «Եւ զի ճշմարիտ մարդ և ճշմարիտ Որդի Աստուծոյ խոստովանեցաւ (հարիւրապետն զՔրիստոս)՝ 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 անբաժանելիորեն միավորված են աստվածային և մարդկային բնությունները։*

1139 Նույն տեղում, էջ 15:
1140 Նույն տեղում, էջ 19:
1141 Գրիգոր Նարեկացի, *Գանձատեղ,* էջ 724:
1142 **Կիւրեղ 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 Վարդապետությունը, – այլ կայ ի փառս հայրենի բնութեանն Աստուածութեան իւրոյ. որպէս եւ էր իսկ, եւ է, եւ կայ յաւիտեան ընդ Հաւր իւրում ի բարձունս յիւրում բնութեանն, հանդերձ մարմնովն զոր ի մէնջն զգեցաւ...»[1145]: *Աստվածային և մարդկային բնությունների միավորումը սակայն չի վերացնում նրանցից յուրաքանչյուրի հատկության 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 մարմնացեալոյ, ոչ այդպէս խելայեղ եւ ջախջախ մտածութեամբ, որպէս թէ միոյն ի միւսմէն ի բաց բարձեալ, եւ կամ լուծեալք ի միմեանց որպէս խոնաւուտ բնութեանցն, յորմէ լինի եւ ոչ մի բնութիւն»*[1146]: *Խոսրով Անձևացու Մեկնության մեջ դարձյալ կարդում ենք. «Միացաւ, ասէ, ի մարմին անշփոթաբար: 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 բնությունները ենթադրում են և՛ բնությունների զատորոշում, և՛ միություն կամ ամբողջացում: Այս երկու իրողությունների համաժամանակյա գոյակցությունը Արևելաքրիստոնեական փրկչաբանության կարևորագույն առանձնահատկությունը, այն է՝ հակօրինություն (անտինոմիան) է ցույց տալիս: Մարմնացյալ Բանը և՛ մեկ, և՛ երկու բնություն ունի: Այս է պատճառը, որ Հովհան Օձնեցին պատվիրում է «երկուս ըստ բնութեան, եւ մի ըստ միաւորութեան զՔրիստոս քարոզել...»*[1148]: *Իսկ ս. Ներսես Շնորհալին, 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 մարմնացեալոյ...»)*[1149] *կյուրեղ Ալեքսանդրացու («...չետ միաւորութեանն ո՛չ անջատեմք զբնութիւնսն ի միմեանց, և ո՛չ յերկուս Որդիս հատանեմք զմինն և զան-*

1145 **Ագաթանգեղոս**, Պատմութիւն հայոց, էջ 1478:

1146 **Յովհան Աւձնեցի**, Նորին ընդդէմ երեւութականաց, էջ 46:

1147 **Խոսրով Անձեւացի**, Բացայայտութիւն..., էջ 201:

1148 **Յովհան Աւձնեցի**, Նորին ընդդէմ երեւութականաց, էջ 51:

1149 **Կիւրեղ Աղեքսանդրացի,** *Գիրք Պարապմանց*, Կ. Պոլիս, 1717, էջ 208 (բճէ-բճը. Սրբոյն Աթանասի):

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] *հեղինակությունների 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 Կիւրղի յաղագս անճառ միաւորութեանն, և երկուս՝ ըստ Աստուածաբանին Գրիգորի վասն անկորուստ և անչեղչին գոլոյ բնութեանցն՝ աստուածայնոյն եւ մարդկայնոյ»*[1152]*: Աստվածային Բանը ոչ միայն մարդկային մարմին ստացավ, այլև՝ բանական հոգի և միտք, այսինքն՝ մարդացումը իրագործվեց կատարելապես: «...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]*: Հավատո հանգանակը 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 եվնոմյան և ապողինարյան հերձվածների առաջ քաշած այն պնդման, թե Փրկչի Հոգու և Մտքի փոխարեն նրա աստվածութիւնն է զբաղեցնում: Իսկ «Ճշմարտապէս եւ ոչ կարծեաւք» բառերը, որոնք բացակայում են Նիկիո և Կոստանդնուպոլսի հավատո հանգանակներում, վասիլյան, վաղենտինյան և մարկիոնյան երևութաբանության (դոկետիզմի) ընդդիմակայումն ու հերքում են, քանզի, ինչպես հայտնի է, այդ աղանդները ժխտում էին աստվածային Բանի մարդեղությունը՝ այն համարելով երևութական կամ պատրական*[1155]*: Այսպիսով, հայ Առաքելական Եկեղեցին, բացառելով աղանդավորական տեսությունների հնարավոր ներթափանցումը իր աստվածաբանության մեջ, արտահայտում է Բանի կատարյալ մարդացման գաղափարը: Քրիստոս կատարյալ Աստված է և կատարյալ մարդ: Այս գաղափարի վրա խարսխված մյուս բոլոր անձնավորական կար-*

1150 Նույն տեղում, էջ 409 (դճթ):

1151 Հրահանգ, էջ 188:

1152 **Ներսէս Շնորհալի**, Ընդհանրական թուղթք, էջ 151:

1153 **Կիւրեղ Աղեքսանդրացի,** *Գիրք պարապմանց*, էջ 249 (բճխթ):

1154 *Հրահանգ*, էջ ԻԸ:

1155 **Երվ. Տեր-Մինասյան**, Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունից, Երևան, 1968, էջ 37-51:

գոյթների աստվածաբանական հատկորոշումները Քրիստոսի մեջ ներդաշնորեն գոյակցում են աստվածային և մարդկային կամքը, աստվածային և մարդկային ներգործությունը: Տվյալ ներդաշնակությունը սակայն, ապահովվում է բացառապես աստվածային կամքով և ներգործությամբ: Այս ի մտի ունենալով Ներսես Շնորհալին իր թղթերից մեկում արձանագրում է. «Ըստ կամացս օրինակի զոր ասացաքս, ի միոյ անձնիշխան կամաց աստուածութեանն երկուց լինել անհակառակաբար՝ աստուածայինն և մարդկայինն, հաւատամք 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 զերկոսին 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 համագոյության խնդիրը: Համագոյությունը ցույց է տալիս Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու նույն էության պատկանելը: Համագոյությունը (ὁμοούσιον) Արևելաքրիստոնեական աստվածաբանության կենտրոնական հարցերից մեկն է[1157]: Ὁμοούσιον եզրի մեջ «լինել» (εἰμι) բայի գոյաբանական արձագանքը կա: Այն ընդգծում է Աստվածության գոյաբանական միասնությունը: Խորապես ընկալելով այս իրողությունը՝ Նիկիո տիեզերաժողովը մասնահատուկ կարևորություն ընծայեց «համագոյութիւն» եզրին: Այսպիսով, ուշ հելլենիստական մտածողությունից եկող այդ եզրը նոր որակ է ստանում քրիստոնեական ավանդույթի մեջ[1158]: Այն մատնացույց է անում երկու կամ երեք տարբեր անձերի մեկ բնության պատկանելը, նրանց բացարձակ միությունը բնությամբ և տարբերությունը՝ անձնավորությամբ[1159]: Հոր, Որդու և Ս. Հոգու համագոյության, նույնագոյության, էակցության աստվածաբանական այս ընկալման վրա են հենված մասնավորաբար շարականների և տաղերի հետևյալ տողերը.

1156 **Ներսէս Շնորհալի**, Ընդհանրական թուղթ, 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 Սքանչելագործի, ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու, Տիմոթեոս Կուզի, ս. Գրիգոր Աստվածաբանի, ս. Եպիփան Կիպրացու, ս. Հովհան Ոսկեբերանի, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու և այլոց մատենագրության մեջ. տե՛ս **Աթանաս Աղեքսանդրացի**, *Ճառք, թուղթք և ընդդիմասացութիւնք*, Վենետիկ, 1899, էջ 68-88,

Որ էն յէուԹեան Որդի միշտ յէէն,
Անեղանելի ծընունդ հայրական…[1160]
Սքանչելեաւք կոյսն յղղացաւ զէմմանուէլն ըստ Եսայեայ,
*Ծընեալ 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,*
Ըզպատկերն 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 բամաւրէն[1164]։

Հրաշափառ ծընունդ քո ի սուրբ կուսէն.
Այսաւր ցուցաւ ազգի մարդկան.
*Անըսկըզբնակից բանդ **էակից** Հաւր*[1165]։

Այսաւր եւ մեք՝ հաւատացեալքս, ընդ ծերունւոյն Սիմէոնի,
*ԸզԲան **համագոյ** Հաւր եւ սուրբ Հոգւոյն*
Աւրհնաբանեսցուք[1166]։

Յովհան Ոսկեբերան, *Մեկնութիւն Յովհաննու*, (ՃառԲ 22), ՆՀԲ, հտ. Բ, էջ 13, *Կնիք հաւատոյ*, էջ 66, 86, 87, 97, 122, 130, 166, 196, 200, 247, 256: Եզրի աստվածաբանական քննությունը տե՛ս **Մեսրոպ քհ. Արամեան**, *Երեք տիեզերական ժողովների դաւանութիւնը*, էջ 113-117:

1160 Կանոն որդւոցն Որոտման... *Շարական,* էջ 82:
1161 **Ներսէս Շնորհալի**, *Տաղեր եւ Գանձեր*, էջ 10:
1162 Կանոն երկուշաբթի աւուրն, *Շարական,* էջ 315:
1163 Կանոն Բուն բարեկենդանին, նույն տեղում, էջ 94:
1164 **Ներսէս Շնորհալի**, *Տաղեր եւ Գանձեր*, էջ 130:
1165 Կանոն վեցերորդ աւուրն, *Շարական,* էջ 53:
1166 Կանոն Տեառնընդառաջին, նույն տեղում, էջ 66:

Հորը համագո Որդին մարմնանալուց հետո, սակայն, չի կորցնում իր աստվածային բնույթը: Քրիստոսի մեջ այդ երկու բնությունները ներդաշն կերպով գոյակցում են: Տարաբնույթ այդ տարրերի մեկտեղումը Արևելաքրիստոնեական աստվածաբանական ավանդույթի մեջ որակվում է «անշփոթ» (ἀσύγχυτος) միաւորութիւն», «խառնում» (μῖξις) եզրերով[1167]*: Սրանց մեջ հեռավոր արձագանքը կա նեստորական մարդապաշտության ու եվտիքյան հերձվածի դեմ Արևելաքրիստոնեական եկեղեցու վարած համառ, անտեղիտալի պայքարի: Այդ գաղափարն իր հետևյալ դրսևորումն է գտնում Գրիգոր Սքանչելագործի Քրիստոսի Ծննդյան 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 յաւիտեան ընդ Հաւր իւրում ի բարձունս յիւրում բնութեանն, հանդերձ մարմնովն զոր ի մէնջն զգեցաւ...»*[1169]*: Ներսես Շնորհալին ևս ասում է. «... ոչ փոփոխելով մարդկային թանձր և յօդական բնութիւնս յանյօդ և պարզական բնութիւնն Աստուծոյ՝ զիւրն կորուսանելով, և ոչ պարզ անմարմնական բնութիւնն Աստուծոյ խառնելով ընդ բնութեան մարմնոյ՝ վրիպեաց յիւրն յաւէտ պարզութենէ...»*[1170]*: Իր Պատարագի մեկնության մեջ Ներսես Լամբրոնացին դարձյալ արձանագրում է. «Մարմնանայ ոչ յեղափոխմամբ, որպէս չարաչարացն 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 էափոխվում, 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**, *Բացատրութիւն շարականաց...*, էջ 308-309:

1168 **Գրիգոր Սքանչելագործ,** Խաւսք ի Ծնունդն Քրիստոսի, ՀԱ, 1912, տարի 26, թիվ 8, էջ 470:

1169 **Ագաթանգեղոս,** Պատմութիւն հայոց, էջ 1478:

1170 **Ներսէս Շնորհալի,** Ընդհանրական թուղթք, 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 բազմեցաւ[1172]*։*

Ծընար 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 զԲանըն մարմին եղեալ...[1174]
Այսաւր Բանն ի Հաւրէ
Անմեկնելի եւ անճառելի խորհըրդով,
Ի ձեռըն կուսական որովայնի
Տնաւրինաբար յերկրի երեւեալ[1175]*։*

Ծընար ի կուսէ, անճառելի Բանդ
Ի Հաւրէ ոչ մեկնեցար...[1176]

Արեւելաքրիստոնեական աստվածաբանական գրականության մեջ լուրջ տարաձայնությունների տեղիք է տվել Բանի մարդեղության խնդիրը։ Ապողինար 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 դավանաբանական 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 մարդ կենդանին և էն եւ մշտնջենաւորակիցն Հօր Աստուածն Բան, զկերպարանս

[1172] Կանոն Աստուածայայտնութեան առաջին աւուրն, *Շարական,* էջ 40:
[1173] Շարական, էջ 40:
[1174] Կանոն որդւոցն Որոտման..., նույն տեղում, էջ 82:
[1175] Կանոն երկրորդ աւուրն, նույն տեղում, էջ 42:
[1176] Կանոն եաթներորդ աւուրն, նույն տեղում, էջ 55:

ծառայի առեալ»[1177]*: Արձագանքելով աստվածաբանական այս դատողությանը՝ Շիրակավանի եկեղեցաժողովը (862) սահմանում է. «Բանն Աստուած եղև մարդ՝ կատարեալ գոլով աստուածութեամբ, և կատարեալ մարդկութեամբ, յերկուց բնութեանց ի մի անձն միաւորեալ...»*[1178]*: Խոսրով Անձևացին իր ժամակարգության մեկնության մեջ որոշակիորեն նզովում է երևութաբան հերձվածողներին. «Պապանձեսցի Եւտիքէս՝ ապողինար և համախոհք իւր, որք բանական հոգի ոչ առեալ ասեն Քրիստոսի. կամ միտս մարդկայինս, կամ որ առ աչօք ասեն երևեալ Քրիստոսի»*[1179]*: Աստվածային Բանի ճշմարտապես մարմնանալու, մարդանալու մասին կրոնափիլիսոփայական այս տեսության անդրադարձն են շարականների և տաղերի հետևյալ տողերը.*

Բանն անմարմին ըստ էութեան
եղեւ մարմին ճշմարտութեամբ,
Զիւրըն պահեալ անյեղապէս
Եւ զիմս առեալ ըստուգապէս[1180]*:*

Ճշմարտապէս մարմնացար
Եւ ընդ մարդկան շրջեցար
Կատարեցեր զամենայն
Եւ աւրհնեցեր յառաջին անիծիցն...[1181]

Գովեալ ակն պատուական, սո՛ւրբ Աստուածածին,
Որ յորովայնի քում կրեցեր զԲանն Աստուած,
Որ յառաջ, քան զյաւիտեանս,
Մերոյնակ բնութեամբ առեալ մարմին եւ չարչարեալ վասն մեր...[1182]

Որ առաքեցար ի հայրական ծոցոյ
Ծածկեալ խորհուրդ ընդ Հաւր յաւիտեան,
Եւ առեր մարմին զմեղուցելոյ նախաստեղծին...[1183]

1177 **Կիւրեղ Աղեքսանդրացի,** *Գիրք պարապմանց*, էջ 249:
1178 **հ. Մ. վ. Չամչեանց**, *Պատմութիւն Հայոց*, հտ. Բ, Վենետիկ, 1785, էջ 686:
1179 **Խոսրով Անձեւացի**, Մեկնութիւն ժամակարգութեան, էջ 113:
1180 **Ներսէս Շնորհալի**, Բան հաւատոյ, էջ 233:
1181 Կանոն երկրորդ Ծաղկազարդին, *Շարական,* էջ 249:
1182 **Գրիգոր Նարեկացի**, *Գանձարուեստ,* էջ 629:
1183 Կանոն երկրորդ կիւրակէին աղուհացից, *Շարական,* էջ 105:

Շարականներում և տաղերում կան նաև Նեստորի մարդադավանության դեմ Հայ Առաքելական եկեղեցու մղած բազմադարյան պայքարի արձագանքները: Արդեն Խորենացու Պատմության մեջ հստակ արտահայտված է հայ եկեղեցու դիրքորոշումը Նեստորի հերձվածի նկատմամբ. «...հայհոյեաց զամենասուրբ կոյսն՝ մարդածին լինել եւ ոչ աստուածածին: Քանզի ծնեալն ի նմանէ առեալ սկիզբն՝ ա՛յլ որդի ասէր շնորհաւք ի Մարիամայ, եւ այլ որդի ի Հաւրէ յառաջ քան զյաւիտեանս. որպէս զի լինել երկուս որդիս, որով երրորդութիւնն չորրորդութիւն լինի»[1184]: Ներսես Շնորհալին Մանվել կայսերը հղած Թղթում հաստատում է. «...ոչ ըստ Նեստորի ի յերկուս բնութիւնս և ի յերկուս դէմս բաժանեմք զմին Քրիստոս...»[1185]: Այս միտքն առավել հստակությամբ արտահայտվում է նույն հեղինակի հետևյալ տողերում.

Եւ ոչ երկուցըն միութիւն
բաժանելով յերկու բնութիւն,
Եւ կամ յերկուս որդիս ըզմին,
ըստ Նեստորի չարաբաստին...
Ոչ որոշեալ, ոչ բաժանեալ,
Որպէս Նեստոր յերկուց հատեալ[1186]*:*

Ուրեմն, ըստ Նեստորի, Աստվածածնից ծնվածը ոչ թե Աստված է, այլ՝ մարդ, որ հետագայում ստանալով Աստծո շնորհները, դառնում է Աստծո Որդի, և երրորդությունն այսպիսով վերածվում է չորրորդության, իսկ խաչի վրա էլ պատարագված Աստծո Որդին ոչ թե Աստված է, այլ՝ մարդ: Սա նշանակում է, որ Քրիստոսի մեջ առկա են տարանջատ երկու բնություններ, որոնք տնօրինական գործընթացում հանդես են գալիս իբրև ինքնակա իրակություններ: Սկզբունքորեն մերժելի հերձվածողական այս գաղափարները բազմիցս անգամ ամենախիստ կերպով հերքվել են դավանաբանական գրականության մեջ: Այստեղ առկա հականեստորական գաղափարները այս կամ այն կերպ անուղղակի ձևով դրսևորվել են շարականներում և տաղերում.

Ծածկեալ խորհուրդն յաւիտենին
Լըռեցելոյ եւ անճառին,
Ի հասանել ժամանակին
Պարգեւեցաւ մարդկան ազին.

[1184] **Մովսէս Խորենացի**, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 2097:
[1185] **Ներսէս Շնորհալի**, Ընդհանրական թուղթք, էջ 148:
[1186] **Ներսէս Շնորհալի**, Բան հաւատոյ, էջ 234, 257:

Էական բնութիւն Բանին
Խառնեալ անշփոթ ի մեր բնութիւն։
Կատարեալ տնաւրէնութեամբ
Քո ի յերկրի ներմարդութեամբ.
Զոր 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 փըրկութեան...[1188]
Պատկերակից եղեր հողեղէն բընութեանըս,
Տընաւրինեցար յարգանդի Կուսին, Բանդ Աստուած
Ըզմերս վերանորոգել պատկեր...[1189]

Այսաւր ի սկըզբան Բանն, որ ընդ Հաւր միշտ յէութեան,
Ծընանի մարմնով, անյեղապէս գոլով բնութեամբ։
Այսաւր ծոցածին լոյսն, որ յառաջ քան զյաւիտեանս
Ծագեցաւ յերկրի ի կուսական յորովայնէ[1190]։

Հայ եկեղեցու ժամակարգության մեջ առանձին ուժգնությամբ է շեշտվում Քրիստոս Աստծո խաչելության պահը («Սուրբ Աստուած...»)։ Այն իր էությամբ անմիջաբար աղերսվելով դավանաբանությանը՝ իր պատշաճ անդրադարձն է գտել ծիսական մատենագրության մաս կազմող Շարականոցում, ինչպես նաև՝ տաղերում և գանձերում։ Աստծո խաչելության գաղափարը ամենաբացորոշ ընդդիմակայումն է հունական կողմի մերժողական դիրքորոշման (խաչվեց ոչ թե Քրիստոս Աստված, այլ՝ Քրիստոս Մարդը, ուստի և, ըստ հույների, պատշաճ չէ երից Սրբասացության մեջ կիրարկել «խաչեցար»

1187 Շարական Վերափոխման ս. Աստուածածնի, *Շարական,* 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 Շնորհալի**, *Տաղեր և Գանձեր*, էջ 17:

բառը, որ նրանց համոզումով, անհարիր է Աստվածությանը)[1191]*: Քրիստոս Աստծո խաչելության գաղափարը, ինչպես ակնարկեցինք, հստակ կերպով արտահայտված է Հայոց ծեսի կենտրոնական պահը ներկայացնող երից Սրբասացության մեջ՝ «Սուրբ Աստուած, սուրբ և հզօր. սուրբ և անմահ, որ խաչեցար վասն մեր, ողորմեա՛ մեզ»*[1192]*: Արդեն Տիմոթեոս Կուզի Հակաճառության 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 հեղինակներ*[1194]*: Հետևելով տիեզերական եկեղեցու հայրերին՝ նրանք հիմնավորելով բացատրում են Քրիստոս Աստծո խաչելության խորհուրդը: Հովհան Օձնեցին ժամակարգության մեկնության 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 հզաւր եւ անմահ, եւ կամաւք Հաւր եւ հաճութեամբ Հոգւոյն եկն նա ի չարչարանս խաչին, եւ նովաւ իսկ ծանեաք զՀայր եւ զՀոգին»*[1195]*: «Խաչեցար»-ի նկատմամբ Հայ եկեղեցու դիրքորոշումն արդեն պարզորոշ արտահայտված է «Խոստովանութիւն Հայոց, զոր գրեցին առ ժողովն Եփեսոսի» գրության մեջ. «Այսպէս հաւատամք եւ երկրպագեմք եւ փառաբանելով ասեմք. Սո՛ւրբ Աստուած, Սո՛ւրբ եւ հզաւր, Սո՛ւրբ եւ անմահ, որ խաչեցար վասն մեր, ողորմեա՛ց մեզ»*[1196]*: Դավանական այս տեսակետն է հաստատագրում Հայոց Հովհաննես 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 հզաւր, սուրբ եւ անմահ, որ խաչեցար վասն մեր, ողորմեա՛ մեզ»: Իսկ զոչ այսպէս խոստովանողսն նզովեցին սուրբ հարքն,*

1191 Այս է պատճառը, որ Հույն եկեղեցին Ս. Ներսես Շնորհալու թղթին ի պատասխան, մի շարք կետերի թվում, առաջարկում է «Սուրբ Աստուած»-ը երգել առանց «Որ խաչեցար»-ի. **Եզնիկ քհն. Պետրոսյան**, *Հայ եկեղեցու պատմություն*, մասն Ա, 1990, էջ 94:

1192 Ժամագիրք, էջ 311:

1193 Տիմոթէոսի եպիսկապոսապետի Աղեքսանդրեայ Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդովնի, աշխատ. Կարապետ ծ. վրդ. և Երուանդ վրդ. , Ս. Էջմիածին, 1908, էջ 104:

1194 Այս մասին տե՛ս *Հրահանգ*, էջ 250:

1195 **Յովհան Աւձնեցի**, Հատուածք բանից..., էջ 86:

1196 *Կնիք հաւատոյ*, էջ 144-145:

նմանապէս եւ մեք նզովեմք...»[1197]*: Անդրադառնալով այս խնդրին՝ Ստեփանոս Սյունեցին ժամակարգության մեկնության մեջ, ի տարբերություն «Սուրբ Աստուած, որ մարմնով խաչեցար» քաղկեդոնյան տեսակետի, հաստատում է առաքելավանդ «Սուրբ Աստուած, սուրբ եւ հզաւր, սուրբ եւ անմահ, որ խաչեցար վասն մեր, ողորմեա մեզ» խոսքի դավանական ուղղափառությունն ու ծիսական անհրաժեշտությունը, «վասն զի Աստուած էր Բանն, որ մարդացաւն ի սուրբ Կուսէն. եւ հզաւր է, որ յաղթեաց երկրորդ անգամ, այսինքն՝ բանսարկուին, եւ անմահ է, որ անմահացոյց զմեզ մարմնանալով անմահ եւ անապական Բանն Աստուած»*[1198]*: Քրիստոս Աստծո խաչելության դավանաբանական հետևյալ հիմնավորումն ենք գտնում Անանիա Սանահնեցու «Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց» աշխատության 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»՝ Աստուա՞ծ, եթէ՞ մարդ...: Եւ եթէ մարդոյ, ասէք, արեամբ, ո՛չ ահա մարդապաշտ էք: Եւ մարդոյ արիւն զիա՞րդ նորոգեաց մեզ ճանապարհ ի մուտս Սրբութեան...: Ապա ուրեմն եւ ոչ զմասն Աստուծոյ խոստովանիմք, եւ զիա՞րդ լուծաւ մահ, զի մարդւոյ 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 չարչարանաւքն փրկին, այլ՝ մարդոյ, եւ ոչ Աստուծոյ խաչի երկիր պագին, այլ՝ մարդոյ, եւ ոչ մահուամբ Որդւոյն Աստուծոյ հաշտեցան ընդ Աստուծոյ, այլ՝ մարդոյ մահւամբ, եւ ոչ մահ լուծաւ Աստուծոյ մահուամբն, այլ տակաւին թագաւորեալ է ի նոսա»*[1199]*:*

Ապա, առաջ անցնելով, աստծո խաչելությունը համարում է բացառապես հավատքով ընկալելի վերտրամաբանական իրակություն. «Ապա ուրեմն Աստուծոյ չարչարանք եւ խաչ ասել ոչ է մտաց քննելի, այլ՝ հաւատոց ընդունելիք...»[1200]*: Իր աշխատության «Պատճառ երից սրբասացութեան, որ*

1197 **Մովսէս Կաղանկատուացի**, Պատմութիւն..., էջ 170:

1198 **Ստեփանոս Սիւնեցի**, Ժամակարգութեան մեկնութիւն ընդարձակ եւ համառօտ, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ձ, Ը դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 465:

1199 **Հ. Քյոսեյան,** Անանիա Սանահնեցի, էջ 199-200:

1200 Նույն տեղում, էջ 206: Աստծո խաչելության գաղափարը Սանահնեցին հաստատագրում է այդ իրակությունը քննության չենթարկելու կոչով, ինչը աստվածաբանության մեջ հայտնի է (ἐποχή) (չքննել) եզրով, որն ըստ Հուսսերլի, «Փիլիսոփայության ամենադժվարին խնդիրն է», տե՛ս **К. А. Свасьян**, *Феноменологическое познание*, Ереван, 1987, с. 79: «Էպոխե»-ի կոչ է արվում նաև Հովհան Մանդակունի հայրապետի անվամբ հայտնի «Ապացոյց» խորագրով

Հայք ի դէմս Որդւոյ ասեն» գլխում մասնավոր վերլուծումով Սանահնեցին անդրադառնում է այս խնդրին և հիմնավորում «խաչեցար»-ը. «Արդ, ըստ այսմ իմաստից կոչի Քրիստոս եւ ասի Աստուած հզաւր եւ անմահ եւ մեռեալ, զի Ինքն է նոյն Աստուած եւ նոյն մարդ, նոյն Ինքն՝ Որդի Աստուծոյ... մեռեալ եւ անմահ...»[1201]*: Այս դատողություններն ու հիմնավորումներն են ընկած Բարսեղ Շնորհալու Մարկոսի Ավետարանի մեկնության հետևյալ տողերի հիմքում. «...թէպէտ խաչեցաւ՝ Աստուած էր, թէպէտ անարգեցաւ՝ հզօր էր, թէպէտ մեռաւ՝ անմահ էր: Յաղագս որոյ աղաղակեմք առ նա... եւ ասեմք. Սուրբ Աստուած, սուրբ և հզօր, սուրբ և անմահ, որ անարգեցար և խաչեցար և մեռար վասն մեր՝ ողորմեա՛ մեզ»*[1202]*: Ուրեմն՝ միայն Աստծո խաչը և խաչի վրա Տիրոջ թափած արյունը կարող էր ախտազերծել և մարդուն վերադարձնել մեղքի պատճառով կորցրած տիեզերքը: Աստվածաբանական այս բացատրությունների արձագանքն են շարականների հետևյալ պարբերությունները.*

Քրիստոս Աստուած
Որ առաւել քան զարեգակն
ըզՆըշան քո յաղթող
Հրաձեւ ցուցեր գեր ի վերոյ սրբոյն Գողգոթայ.
Վասն որոյ ըզքեզ բարեբանեմք,
Աստուած հարցըն մերոց[1203]*:*
Այսաւր զենար Գառն Աստուծոյ
Վասըն յանցանաց նախաստեղծին,
Ի վերայ խաչին պատարագեալ
Հեղեր զարիւնդ ի փըրկութիւն.
Աւրհնեալ Տեր Աստուած
Հարցըն մերոց...[1204]
Որ զաշխարհակեցոյց
*Բազկատարածութիւն **խաչի քո**,*
Քրիստոս Աստուած,

աշխատության մեջ. «Բայց ճշմարիտ քրիստոնեին ո՛չ է պարտ ընդ այնպիսի խոհերս դեգերելով թաւալիլ, քանզի մահ գործէ, եւ որք ժպրհեցան քննել զխորս Աստուծոյ՝ իսկապէս շահեցան զատակումն, այլ հաւատալ...», տե՛ս *Կնիք հաւատոյ*, էջ 140:

1201 **Հ. Քյոսեյան,** Անանիա Սանահնեցի, էջ 327:

1202 **Բարսեղ Ճոն Շնորհալի**, Մեկնութիւն սրբոյ Աւետարանին, որ ըստ Մարկոսի, էջ 365:

1203 Կանոն շաբաթի աւուրն, *Շարական,* էջ 323-324:

1204 Կանոն ուրբաթի աւուրն, նույն տեղում, էջ 322:

Գաւազան զաւրութեան ետուր մեզ.
Սովաւ ըզկեանըս մեր պահեա՛ս։
Որ ըզմեռեալն ի ճաշակմանէ փայտին յանցանաց,
կենաց փայտիւըն կենագործեցեր.
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 բնութեամբըս մեռանի
Աստուած անմահ խոստովանի[1206]*։*
Քրիստոս Աստուած,
Որ տարածեցեր ըզձեռըս քո ի խաչին
Եւ լուծեր ըզկնիք դատապարտութեան մերոյ.
Ողորմեա՛[1207]*։*

Հայ եկեղեցու դավանաբանության պատմության մեջ հույժ կարևոր տեղ են զբաղեցրել Տիրոջ մարմնի անապականության հետ կապված խնդիրները։ Այդ խնդիրների պարզաբանմանն են նվիրված մի շարք դավանաբանական աշխատություններ[1208]*, որոնց մեջ հայ հեղինակները, խուսափելով Հուլիանոս Հալիկառնասցու 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՝ չնայած մարդկային ապականացու մարմնից է բաղադրված Տիրոջ մարմինը, սակայն, այսուհանդերձ միշտ անապական է*

1205 Կանոն նաւակատեաց սրբոյ խաչին, նույն տեղում, էջ 312:

1206 *Հրահանգ*, էջ 253:

1207 Կանոն Աշխարհամատրան կիւրակէին, *Շարական,* էջ 224:

1208 *Կնիք հաւատոյ*, էջ 221-223, **Ստեփանոս Սիւնեցի**, Վասն անապականութեան մարմնոյն, որք ասեն թէ՝ որ աճէ եւ նուազէ, ապականացու է..., Մատենագիրք հայոց, հտ. Զ, Ը դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 439-457: «Վասն անապականութեան մարմնոյն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ», ՄՄ ձեռ. 2335, 85ա:

1209 **Երվ. Տէր-Մինասեանց,** *Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորւոց եկեղեցիների 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 խոտեն»[1211]*։ Այս բառերը պատկանում են Հայ եկեղեցու մեջ անապականության տեսության 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 «արենաքիրտն» եղած, իսկ այդ նշանակում է, որ չի ընդունում Ղուկ. ԻԲ 43-44 վաւերականութիւնը, և այդտեղ նկարագրուած «տագնապի» դէմ է ուղղում իր պատճառաբանութիւնները»։ Տերունական մարմնի անապականության այսօրինակ բացարձակեցումը Մայրագոմեցուն և նրա հետևորդներին առերևույթ մերձեցնում է Հուլիանոս Հալիկառնասցու գաղափարներին, ինչի հիման վրա էլ Հովհան Օձնեցին և Թեոդորոս Քոթենավորը Մայրագոմեցուն ու նրա հետևորդներին վերագրելով հուլիանիտյան ծայրահեղություններ՝ նրանց մեղադրում են երևութաբանության 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 զբնութիւն,
Աստուածըն Բան ըզմարդկութեան,
Պարտ էր զերկիւղ եւ զտըրտմութիւն՝
Յիւրումըն կրել տնաւրէնութիւն[1212]*։*

Այդ ակնարկը զգալի է նաև տաղերում.

Զձայնիկն ողորմիկ ածէր՝
Գաբրիէլեան փողոյն նըման,
Զաչերն արտասուաւք լընոյր՝
Առաւաւտուն ցաւղոյն նըման։
Աննըմանին ո՞վ նըման.

[1211] Նույն տեղում, էջ 228:

[1212] Երգ տեառն Ներսիսի Հայոց կաթողիկոսի ասացեալ յաղագս Մեծի ուրբաթու գիշերին, *Շարական,* էջ 183:

Աննըմա՛ն[1213]*։*
Ջանեղիդ անպարունակ տեսութիւն լուսոյ,
Ծածկեցեր զլոյսդ անվայրափակ իբրեւ վարագուրաւ ընդ մարմնոյ
Շրջեալ ընդ մարդկան մարդկապես, Աստուած բոլորից…[1214]
Էղեալ անեղին ՚նա եղականաց մարմին,
Կերպարանըն Հաւր առեալ զկերպ մարդկային
Ընդ մարմնոյն խառնեալ եւ միացեալ լինի,
Բնութիւն Աստուծոյ ընդ մարդոյն մի Տէր կոչի[1215]*։*

***

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 հիմնակետերը 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։

[1213] **Գրիգոր Նարեկացի**, *Գանձարան,* էջ 735:
[1214] **Ներսէս Շնորհալի**, *Տաղեր և Գանձեր*, էջ 290:
[1215] Նույն տեղում, էջ 337:

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 հանգամանալից հետազոտման համար օգտակար նյութ կա սուրբգրային մեկնություններում, ճառերում, քարոզներում, աստվածաբանական (դավանաբանական, բարոյաբանական, եկեղեցաբանական, բարեպաշտական) այլաբնույթ երկերում: Աշխատության 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 զոհաբերությամբ» սկսվելն արդարացվում է «Իսահակ = Քրիստոս», «Սաբեկայ 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

դրանցում առկա իրերի կիրարկումը: Առավել բնորոշ է Ավետման տեսարանում վարագույրի շարժուն վիճակում պատկերվելը և դրան տրված խորհրդաբանական բացատրությունը: Հայ (և ոչ միայն հայ) հեղինակների մեկնաբանությամբ վարագույրի շարժուն վիճակը պայմանավորված է Սուրբ Հոգու հայտացույցը հանդիսացող գերբնական քամու ներկայությամբ:

Երկրորդ ենթագլուխը ներկայացնում է Առաջինում արծարծված գաղափարների աստվածաբանական ընդհանրացումը: Այստեղ մասնավոր քննության են ենթարկվում Վրթանես Քերթողի, Հովհան Օձնեցու, Անանիա Սանահնեցու, Հովհաննես Սարկավագի աշխատությունները, արժևորվում են նրանցում հանդիպող որոշ արտահայտություններ, բառեր («Անուն», «դեղքն եւ նկարքն յիշողութիւն է Աստուծոյ», «զնկարսն աչաւք տեսանեն եւ ականջաւք լսեն» և այլն), որոնք, շնորհիվ իրենց մեջ կուտակած աստվածաբանական իմաստի, գեղագիտական եզրի ու հասկացության արժեք են ունեցել միջնադարյան արվեստի իմաստասիրության մեջ: Մասնավորաբար ուշագրավ է «Անուն» եզրն իր երկփեղկված աստվածաբանական իմաստավորմամբ, ինչը օգնում է բացահայտելու պատկերահարգական գեղագիտության առանձնահատկությունները:

Երկրորդ ենթագլխի հետ օրգանապես կապված է երրորդ ենթագլուխը, ուր լուսաբանվում է քրիստոնեական միջնադարի հասարակական մտածողության մեջ բացառիկ կարևոր տեղ զբաղեցնող խորհրդանշանն իր բազմաճյալ 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» հակոտնյաների պարագան: Հակոտնյա բևեռների խորհրդաբանությունից զատ, խորհրդանշանի աստվածաբանության մեջ նույնքան կարևորելի է զուգահեռ 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: Դավանաբանական տարբեր կարգույթների մեջ իր հոգևոր, տեսական վերաժևորումն է գտնում հատկապես լույսն՝ իր գոյաբանական և իմացաբանական հնարավոր արծարծումով «Սուրբ Երրորդութիւն = լոյս», «Քրիստոս = Արեգակն արդարութեան», «Ս. Խաչ = լոյս»,

«Աստուածածին = Լույս»: Եթե լույսը ընկալվում է բացառապես աստվածաբանական վերացարկման օգնությամբ, ապա գույնն՝ իր խորհրդապաշտական - նշանագիտական և գործնական - տեղեկատվական բնույթով: Գույնի միջնադարյան փիլիսոփայության հետազոտման համար առատ նյութ կա հատկապես «Խորանների մեկնություններում», ուր մի առ մի տրված է գույների հանգամանալից 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 արարողութիւն վասն հիմնարկութեան եկեղեցւոյ» միավորի բացատրությունները, ինչպես նաև՝ «Վերլուծութիւնք կաթողիկէ եկեղեցւոյ», «Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ», «Յաղագս եկեղեցւոյ», «Ի խորհուրդ եկեղեցւոյ», խորագրով երկերը: Այս երկերի հեղինակների (Հովհան Մայրագոմեցի, Հովհան Օձնեցի) նպատակն էր, հակառակ պավլիկյան եկեղեցամերժ 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 «Ինքն իսկ Սուրբ Երրորդութիւն, եւ երկրորդումն՝ անմարմնական դասք հրեշտակաց»: Համաձայն Դիոնիսիոս Արիսպագացուց եկող նվիրապետական աստիճանակարգման երկու վարագույրների առկայությամբ արժեքաբանորեն աստիճանակարգվում է նաև տաճարի ներսակողմը (ժողովուրդ, «անմարմին զորութիւններ» և Աստվածութիւն), որն իր հերթին ենթադրում է ճարտարապետության «Նվիրապետական» կազմակերպում: Ճարտարապետական մանրամասների (խորան, բեմ, գմբեթ, պատուհան, գավիթ 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 (վարագույր, 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 բանիւք», «փոփոխական ձայնիւք») գեղագիտական քննության միջոցով պարզաբանվում է ոչ միայն այդ եզրերի կիրառական իմաստը, այլև դրանից մակաբերելի աստվածաբանական այն արժևորումը, որ դրանց տրվել է Հայ միջնադարում։ Ձայնի բնույթի, արտաբերման եղանակների վերաբերյալ հայ մատենագիրների դիտումները թույլ են տալիս վեր հանել միջնադարի երաժշտական մշակույթի աստվածաբանական առանձնահատկությունները։

Աշխատության Չորրորդ գլխում արծարծվում են գրի աստվածաբանական տեսության հետ կապված հարցեր։ Հանրահայտ է հայոց գրի ու գրչության նկատմամբ հայ մատենագիրների պաշտումի հասնող վերաբերմունքը։ Այդ վերաբերմունքի բնական դրսևորումն են այն գնահատալից որակումները, որոնցով նրանք բնորոշում են գիրը։ Խորհրդաբանական մեկնության են ենթարկվում տառերի քանակը, անվանումը, ձևը և ձայնային որակը։ Բոլոր բացատրությունների մեջ գերիշխող է դավանաբանական, բնագիտական, բարոյաբանական, հոգեբնախոսական մոտեցումը։ Գրի աստվածաբանական տեսության հետազոտման համար հատկապես շահեկան են սրբախոսական («Վարք Մաշտոցի»), քերականական («Մեկնութիւն քերականի»), բառարանագրական («Դաւթի հայոց փիլիսոփայի եւ Փիլիկեայ հոռոմոց վարդապետի եւ Հոմորեայ արուեստաւորի եւ Մովսէս Քերթողի») երկերը։

Աշխատության վերջին՝ Հինգերորդ գլխում փորձ է արվում ամբողջացնել այն հետազոտությունների արդյունքները, որոնք այս կամ այն չափով նպաստ են բերում ծիսական խոսքում, աստվածաբանության մեջ այդ երկու մարզերի հարաբերակցության պարզաբանմանը։ Ինչպես դժվար չէ համոզվել, մշակութային իրողություններից և ոչ մեկում աստվածաբանության ներկայությունն այդքան ակներև չէ, որքան ծիսական խոսքում (շարականներ, տաղեր)։ Վերջինս ոչ այլ բան է, քան աստվածաբանության գեղարվեստական այլակեցությունը։ Դավանական աստվածաբանության կարգույթներից յուրաքանչյուրն իր պատշաճ դրսևորումն է գտել շարականներում և տաղերում։

Այսպիսով, կարելի է արձանագրել, որ հայ (և ոչ միայն հայ) միջնադարյան մշակույթն ու արվեստը էապես շաղկապված են եղել ժամանակի փիլիսոփայությանն ու աստվածաբանությանը։ Այդ կապի կամ հարաբերության բացահայտումը կարող է մեծապես նպաստել հայ միջնադարյան մշակույթի աստվածաբանության պատմության 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 verious 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. Paticularly 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 'Scirpture=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 though theological abstraction, the color is perceived through its symbolic and practical-infomative 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 idelogy, to strengthen the authority of the Church by underlining first of ll 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 Dyonisius 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 'Hierarchial'

orgainisation 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, cencer, 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, rechitative, 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 prononciation methods allow revealing theological characteristics of musical culture.

The Fourth capter 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 epitets 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 gratly assist the more comprehensive research of history of theology of Armenian medieval culture.

Trans. by Kh. Grigoryan

ՑԱՆԿ
ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ

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 Իմաստասերի մատենագրությունը*, Երևան, Երևանի պետ. համալս. հրատ., 1956, 371 էջ:

Ագաթանգեղոս, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 1295-1735, Մատենագիրք հայոց, հտ. Բ, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, 2602 էջ:

Ադոնց Ն., *Պատկերների խնդիրը*, աշխատ. ծանոթ. և ներած. գրել է Պետրոս Հ. Հովհաննիսյանը, խմբ. Շահե արքեպ. Ածեմյանի, 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, թուղթք և ընդդիմասացութիւնք, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1899, 647 էջ:

Ալեքսանդր Ջուղայեցի, *Վկայութիւնք ի պէտս քարոզութեանց*, աշխ. Հ. Հ. Քյոսեյանի, Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի տպ., 1998, 192 էջ:

Ակինեան Ն. հ., «Վրթանէս վարդապետ Քերդող եւ իւր երկասիրութիւնները», *ՀԱ*, 1910, թիվ 1, էջ 8-11, թիվ 2, էջ 37-46:

Ակնարկ հայ ճարտարապետության պատմության, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ. 1964, 325 էջ, 88 թ. նկ.:

Աճառյան Հր., *Հայերեն արմատական բառարան*, հտ. Գ, Երևանի համալսարանի հրատ., Երևան, 1977, 636 էջ:

Անանիա Նարեկացի, Սակս բացայայտութեան թուոց, էջ 440-455, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ժ, Ժ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2009, 1158 էջ:

Անանիա Սանահնեցի, **(ԺԱ դ.)**, *Մեկնութիւն Մատթէի Աւետարանի,* աշխատ. Հակոբ Քյոսեյանի, 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, ԺԱ դար, Երեւան, 2016, 1024 էջ:

Անթաբյան Փ., «Տօնապատճառ 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:

Անկըս, Ներածութիւն Սուրբ Գրոց ուսմանը, յօրինեալ անգղիերէն ի տոքթոր Անկըսէ եւ թարգմանեալ հայերէն սրբագրութեամբք եւ յաւելուածովք, երկու մաս բաժնուած, Մասն առաջին, տպ. Հարություն Միհասյանի, Կ. Պոլիս, 1869, 318 էջ:

Առաքել Սիւնեցի, *Յաղագս քերականութեան համառաւտ լուծմունք*, աշխատ. Լ. Գ. Խաչերեանի, Լոս Անճելոս, 1982, 238 էջ:

Ավետիսյան Ա. Ն., *Հայ մանրանկարչության Գլաձորի դպրոցը*, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ. 1971, 199 էջ + 23թ. (45 մանրանկար):

Աւետիքեան Գ. հ., Բացատրութիւն շարականաց, որք պաշտին ի հասարակաց ժամակարգութեան Հայաստանեայց եկեղեցւոյ, տպ. Ս. Ղազար, Վենետիկ, 1814, 807 էջ:

Աւետիքեան Գ. հ., Նարեկ աղօթից: Համառօտ եւ զգուշաւոր լուծմամբք բացայայտեալ միանգամ և այժմ երկրորդ անգամ յաւելուածով, Վենետիկ, 1827, 586 էջ:

Աւետիքեան Գ. հ., *Քերականութիւն հայկական*, տպ. Ս. Ղազար, Վենետիկ, 1815, 580-էջ:

Արաբաջյան Ա. վրդ., «Եղիշեի աստվածաբանական հայացքները», *Էջմիածին*, 1983, թիվ Բ-Գ, էջ 51-54:

Արամեան Մ. քհ., «Երեք տիեզերական ժողովների դաւանութիւնը (աստուածաբանական ակնարկ)», *Գանձասար*, 1992, թիվ Ա, էջ 110-140:

Բաղդասարյան Է. Մ., «Հովհաննես Երզնկացին արվեստի ու ազգագրության մասին», *Լրաբեր հասարակական գիտությունների*, 1971, թիվ 9, էջ 75-81:

Բաղդասարյան Է. Մ., *Հովհաննես Երզնկացին և նրա խրատական արձակը*, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1977, 245 էջ:

Բառարան Սուրբ Գրոց, Կ. Պոլիս, տպ. Ա. Յակոբ Պօյաճեան, 1881, 635 էջ:

Բարսեղ Կեսարացի, Գիրք պահոց, աշխ. Կ. Մուրադյանի, Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի հրատ., 2008, 520 էջ:

Բարսեղ Կեսարացի, Երանելւոյն Բարսղի եպիսկոպոսի Կապադովկացւոյ ասացեալի Ի Ծնունդ Քրիստոսի, աշխատ. հ. Պ. Տեր-Պողոսյանի, *ՀԱ*, 1968, թիվ 10-12, էջ 419-438:

Բարսեղ Կեսարացի, *Յաղագս վկայարեայ արարչութեան*, աշխ. Կիմ Մուրադյանի, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1984, 380 էջ:

Բարսեղ Կեսարացի, Խօսք Բարսղի եպիսկոպոսի Կեսարու Կապպադովկացւոց ընդդէմ այնոցիկ, որք թերացուցանեն զփառս Որդւոյն Աստուծոյ, քան զՀօրն, եւ իջուցանեն զՀոգին Սուրբ ի հնազանդութիւն եւ հաւասարեն ընդ հաւասարութիւն արարածոց, աշխատ. Յ. Քէօսէեանի «Գանձասար», 1993, թիվ Դ, էջ 174-214:

Բարսեղ Ճոն Շնորհալի, *Մեկնութիւն սրբոյ Աւետարանին, որ ըստ Մարկոսի*, Կ. Պոլիս, տպ. Աբրահամ Թերզեանի, 1826, 499 էջ:

Բերդումեան Պետրոս արքեպս., Մեկնութիւն Ծննդոց (Ա 1-ԽԱ 14), աշխատ. Տիգրան սարկավագ Բաղումյանի, Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրատ., 2010, 408 էջ + 1 ներդիր:

Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, տպ. Տ. Ռոտինյանց և Մ. Շարաձեի, 1901, 584 էջ:

Գիրք Ծննդոց, քննական բնագիր, աշխ. Ա. Ս. Զեյթունյանի, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1985, 453 էջ:

Գիրք կոչեցեալ Ժողովածու, Կ. Պոլիս, տպ. Պողոս Հովհաննիսյանի, 1793, 450 էջ:

Գրիգոր Լուսաւորիչ, *Յաճախապատում ճառք, էջ 7-137,* Մատենագիրք հայոց, հտ. Ա., Ե. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, 1288 էջ:

Գրիգոր Մագիստրոս, *Թուղթք եւ չափաբերականք, էջ 139-385,* Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԶ, ԺԱ դար, Երեւան, ԵՊՀ հրատ., 2012, 1122 էջ:

Գրիգոր Նարեկացի, Գանձատետր, էջ 623-745, Մատեան ողբերգութեան, էջ 49-605, Ներբող ի սուրբ Կոյսն, էջ 953-975, Մատենագիրք հայոց, հտ**. ԺԲ, Ժ դար,** Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, 1120 էջ:

Գրիգոր Սքանչելագործ, Խաւսք ի Ծնունդն Քրիստոսի, Հանդէս ամսօրեայ, 1912, տարի 26, թիվ 8, էջ 469-476:

Գրիգոր Տաթևացի, *Գիրք հարցմանց*, Ներած. Ս. Ս. Արեւշատեանի, Երուսաղէմ, տպ. Սրբոց Յակոբեանց, 1993, 808 էջ + *Գրիգորի Տաթևացւոյ ընդդէմ տաճկաց... ուսումնասիրեաց և հրատարակեաց Բաբգէն եպս Կիւլէսէրեան*, Վիեննա, 1930, 240 էջ + 4 թերթ:

Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ձմեռան հատոր, Կ. Պոլիս, տպ. Աբրահամ Թրակացու, 1740, 748 էջ:

Գրիգոր Տաթևացի, Լուծմունք ի Պարապմունս սրբոյն Կիւրղի, Կ. Պոլիս, տպ. Աստվածատուր Կոստանդնուպոլսեցու, 1717, 271 էջ:

Գրիգոր Տաթևացի, *Ոսկեփորիկ*, Կ. Պոլիս, տպ. Աբրահամ Թրակացու, 1746, 592 էջ:

Գրիգոր Տաթևացի, *Ոսկեփորիկ*, թրգմ. և ծնթ. Հակոբ Քյոսեյանի, Երևան, «Գթություն» հրատ. 1995, 272 էջ:

Գրիգոր Տաթեւացի, *Մեկնութիւն Յոհաննու Աւետարանին*, աշխատ. Ղուկաս աբղ. Զաքարյանի, 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 խաչն աստուածընկալ, էջ 1020-1029, Մատենագիրք հայոց, հտ. Զ, Ը դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, 1090 էջ:

Դաւիթ Անյաղթ, Սահմանք եւ տրամատութիւնք իմաստասիրութեան, էջ 147-196, Մատենագիրք հայոց, հտ. Գ, Զ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, 562 էջ:

Դևրիկյան Վ. Գ., *Պայծառակերպությունը և Վարդավառի տոնը*, Երևան, «Մագաղաթ» 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 եկեղեցւոյ*, 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 աղօթք, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1836, 282 էջ:

Զաքարիա Զագեցի, Ի Մեծի թաղման Տեառն շաբաթ ճրագալուցին, էջ 205-231, Ի Նոյեմն ամէնաւրհնեալ տիրուհւոյ Աստուածածնին, էջ 277-296, Մատենագիրք հայոց, հտ. Թ, Թ դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, 1114 էջ:

Զաքարյան Լ., «Դանիելի պատկերազրության շուրջ միջնադարյան հայ արվեստում», *Աստվածաբանության ֆակուլտետ. Տարեգիրք*, 2006, Ա, էջ 106-117:

Զեյթունյան Ա. Ս., «Գիրք Ծննդոց» երկի հին հայերեն թարգմանության բնագրային վերլուծություն (դոկտ. դիս), Երևան, 1987 (անտիպ), 300 էջ:

Ընթերցումներ եկեղեցու հայրերի և վարդապետների մատենագրությունից, խմբագրեց և հրատարակության պատրաստեց Հ. Հ. Քյոսեյանը, Երևան, Էդիթ պրինտ, 2008, 320 էջ:

Ընտրանի հայ եկեղեցական մատենագրության, աշխ. Պ. Խաչատրյանի և Հ. Քյոսեյանի, Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի տպ., 2003, 808 էջ:

Ըստկարեան հ. Վ. վ., Եկեղեցական պատմութիւն հանդերձ ազգային եկեղեցական պատմութեամբ, Մխիթարեանց տպ., Վիեննա, 1872, 483 էջ:

Թահմիզյան Ն. Կ., «Էջեր հայկական վաղ միջնադարյան երաժշտական գեղագիտությունից», *ՀՍՍՀ, ԳԱ, Տեղեկագիր, հաս. գիտ.*, 1961, 2, էջ 49- 60:

Թահմիզյան Ն. Կ., «Զայնի 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:

Թէոդոտոս Անկիւրացի, Սրբոյն Թէոդոտոսի եպիսկոպոսի Անկիւռացւոյ ի Ծնունդ Փրկչին, զոր ընթերցան առաջին ժողովոյն Եփեսոսի, աշխատ. Հ. Քյոսեյանի, *Էջմիածին*, 2005, թիվ Է-ը, էջ 31- 48:

Թէոդորոս Քոթենաւոր, Ներբողեան ի սուրբ խաչն աստուածընկալ, էջ 1250- 1257, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ե., Է. դար, Անթիլիաս- Լիբանան, 2005, 1404 էջ:

Թէոփիլոս, Ճառք, էջ 773- 988, Մատենագիրք հայոց, հտ. Թ, Թ դար, Անթիլիաս- Լիբանան, 2008, 1114 էջ:

Թովմա Մեծոփեցի, *Պատմագրութիւն*, աշխատ. Լ. Խաչիկյանի, Երևան, «Մագաղաթ» 1999, 307 էջ:

Ժամագիրք Հայաստանեայց սուրբ եկեղեցւոյ, Վաղարշապատ, տպ. սրբոյ Կաթուղիկէ Էջմիածնի, 1892, 792 էջ:

Իգնատիոս Սևլեռնցի, *Մեկնութիւն սրբոյ Աետարանին, որ ըստ Ղուկասու*, տպ. Աբրահամ Թերզյանի, Կ. Պոլիս, 1824, 515 էջ:

Իգնատիոսեան Վաչէ վրդ., *Աստուածամայր*, Երևան, 1990, 125 էջ:

Լըլուար Լ., «Առաքելական պարականոն գրքերի հայերեն հրատարակությունը (1904) և նրա ֆրանսերեն թարգմանությունը (1986)», *Էջմիածին*, 1987, թիվ Ը, էջ 51-58:

Լիակատար վարք և վկայաբանութիւն սրբոց, որք կան ի հին Տօնացուցի եկեղեցւոյ Հայաստանեայց, աշխ. հ. Մ. վրդ. Աւգերեանի**,** հտ. Է, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազար, 1813, 579 էջ:

Խաչիկյան Լ. Ս., *Եղիշեի «Արարածոց մեկնութիւնը»*, խմբ. Լ. Տեր-Պետրոսյանի, Երևան, «Զվարթնոց», 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*, Զեկուցումների ժողովածու, 12-18 սեպտեմբերի, Երևան, 1978, հտ. 4-րդ, էջ 39-50:

Խապայեան Ս. եպ., «Փիլոն Եբրայեցի և Եղիշէ», *Բիւրակն*, Նոր շրջան, ԺԷ դար, թիվ 50-51-52, 1899, էջ 788-791:

Խոսրով Անձեւացի, *Մեկնութիւն Ժամակարգութեան,* Կ. Պոլիս, տպ. Երից որդւոց Պօղոսի Արապեան Ապուչեխցւոյ, 1840, 252 էջ:

Խոսրով Անձեւացի, Բացայայտութիւն կարգաց եկեղեցւոյ քարոզութեանց եւ աղաւթից, էջ 35-227, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ժ, Ժ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2009, 1158 էջ:

Խրլոպյան Գ. Կ., *Հայ սոցիալական իմաստասիրության 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:

Կորիւն, Վարք Մեսրոպայ վարդապետի, էջ 229-272, Մատենագիրք հայոց, հտ. Ա, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, 1288 էջ:

Կիւրեղ Աղեքսանդրացի, *Գիրք պարապմանց*, Կ. Պոլիս, տպ. Աստուածատուր Կոստանդնուպոլսեցու, 1717, 490 էջ:

Կիւրեղ Երուսաղեմացի, *Կոչումն ընծայութեան*, տպ. Մխիթարյան, Վիեննա, 1832, 6 + 428 + 4 էջ:

Կիւլէսէրեան Բ., Եղիշէ. քննական ուսումնասիրութիւն, Վիեննա, Մխիթարեան տպ., 1909, 463+6 էջ:

Կիւլեսէրեան Բ. կաթ., *Յուցակ ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանուց 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:

Կորխմազեան Է., «Հայկական մանրանկարչութեան մէջ Աստուածաշունչի նկարազարդման հարցեր (ԺԳ-ԺԴ. դարեր)», *Հասկ հայագիտական տարեգիրք*, Նոր շրջան, Ը տարի, 1997-2001, էջ 247-253:

Կ. Կ. «Հին յիշատակներ», Արարատ, 1897, թիվ Է, էջ 289-296, թիվ Ը, էջ 341-343:

Հակոբ Ղրիմեցի, *Տոմարագիտական աշխատություններ*, աշխ. Ջ. Ա. Էյնաթյանի, Երևան, ՀՍՀ ԳԱ հրատ., 1987, 394 էջ:

Հակոբյան Գ. Ա., Շարականների ժանրը հայ միջնադարյան գրականության մեջ (V-XV դդ.), Երևան, ՀՍՀ 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, ՀՍՀ ԳԱ հրատ., 1976, 164 էջ + 71 նկ.:

Հակոբյան Հ., *Վասպուրականի մանրանկարչությունը*, Գիրք Բ, Երևան, ՀՍՀ ԳԱ հրատ., 1982, 179 էջ+70 նկ.:

Համամ Արեւելցի, *Մեկնութիւն Առակաց Սողոմոնի*, էջ 453-521, Մատենագիրք հայոց, հտ. Թ, Թ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, 1114 էջ:

Հայկական մանրանկարչություն. Վասպուրական (ալբոմ), կազմեց, առաջաբանը և ծանոթագրությունները գրեց Հրավարդ Հակոբյանը, Երևան, «Սովետական 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. Մադոյան, Գ. Անանյան, Երևան, Երևանի համալս. հրատ, 1979, 683 էջ:

Հովհաննիսյան Ա., *Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության*, գիրք առաջին, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1957, 526 էջ:

Հովսեփյան Գ., *Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության*, հտ. Բ, Երևան, ՀՍՀ ԳԱ հրատ., 1987, 364 էջ+136 նկ.:

Հովսեփյան Լ. Վ., Աստվածաշնչի «Երգ Երգոց» գրքի միջնադարյան հայկական մեկնությունները (թարգմանական 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 գաւազանի, բնագիր թիվ Է, էջ 26-28:

Ղազարյան Վ., *«Կերպարվեստն ըստ Ներսես Շնորհալու»*, *Լրաբեր* հասարակական- գիտությունների, 1972, թիվ 1, էջ 68-75:

Ղազարյան Վ. Հ., *Սարգիս Պիծակ*, Երևան, ՀՍՀ ԳԱ հրատ., 1980, 150 էջ + 72 նկ.:

Ղազարյան Վ. Հ., Սյուժետային մանրանկարը Կիլիկիայում (13-րդ դարի վերջ - 14-րդ դարի սկիզբ), Երևան, ՀՍՀ ԳԱ հրատ., 1984, 190 էջ, 32 թերթ նկար:

Ղազար Փարպեցի, Պատմութիւն հայոց, Թուղթ, էջ 2201-2394, Մատենագիրք հայոց, հտ. Բ., Ե. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, 2602 էջ:

«Ճառք եւ գիր հոգեշահք», Կ. ոլիս, 1722

Ղարիբեան Ն., Կիրառական եկեղեցաբանութիւն» գիտական նոր մեթոդ, ՀԱ, 2010, էջ 213-252:

Ղարիբեան Ն., «Եկեղեցի» եզրի հոլովույթը. գաղափարից դէպի շինութիւն, 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 (Արապյան), Կ. Պոլիս, Քյուրքճի խան, 1807, 426 էջ:

Մատթէոս Ջուղայեցի, Քարոզներ, աշխտ. Խաղ քին. Ղազարյանի, Ս. Էջմիածին, 2015

Մարգարիտներ հայ քնարերգության 3 հատորով, հտ. 1, կազմ. Հակոբյան Գ. Ա., Դևրիկյան Գ. Խ., Միրիջանյան Լ. Վ., Երևան, «Հայաստան» հրատ., 1971, 276 էջ:

Մեկնութիւնք խորանաց (Արվեստի տեսության միջնադարյան հայկական բնագրեր), աշխ. Վ. Ղազարյանի, Ս. Էջմիածին, տպ. Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 2004, 480 էջ:

Մելքոնյան Երվ., «Վրթանես Քերթողը և պատկերամարտությունը», *Էջմիածին*, 1970, թիվ զ-Է, էջ 86-97 («Յաղագս պատկերամարտից» բնագիրը՝ էջ 89-93):

Միրզոյան Հ. Գ., *XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն*, Երևան, Երևանի համալս. հրատ., 1983, 415 էջ:

Միրզոյան Հ. Գ., Հովհաննես Մրքուզ 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 ներբողը, *ԲՄ*, 1971, թիվ 10, էջ 261-294:

Մնացականյան Աս., Ստեփանոս Սյունեցու նորահայտ տաղերը, *ԲՄ*, 1973, 11, 275-290:

Մովսէս Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, էջ 1743-2121, Մատենագիրք հայոց, հտ. Բ, Ե. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, 2602 էջ:

Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, էջ 32-437, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԵ, Ժ դար, Պատմագրութիւն, երկու գրքով, Գիրք Բ, Երեւան, ԵՊՀ հրատ., 2011, 894 էջ:

Մովսէս Երզնկացի, Մովսէսի հայոց վարդապետի գրեալ պատասխանիք թղթոյն Տրապիզոնի առ հատուածեալն Գրիգոր երէց, հրատ. Ե. աբդ. Պետրոսյան, *Էջմիածին*, 1975, թիվ Ա, էջ 30-40:

Մսերեան Մ., Հրահանգ քրիստոնէական հաւատոյ ըստ ուղղափառ դաւանութեան եկեղեցւոյ Հայաստանեայց, Մոսկուա, տպ. Վլադիմիր Գոտիեի, 1850, ԽԸ + 418 էջ:

Մուրադյան Ա. Ն., Հունաբան 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., Թադեվոս և Բարդուղիմեոս առաքյալների մասին լեգենդի տարբերակներ միջնադարյան բնագրերում «Արշալույս քրիստոնեության հայոց» (հոդվ. ժող.), Եր., 2017:

Յակոբ Մծբնայ հայրապետ, *Գիրք, որ կոչի Զգօն,* Կ. Պոլիս, տպ. Աբրահամ Թերզյանի, 1824, 430 էջ:

Յայսմաւուրք, Կ. Պոլիս, տպ. Գրիգոր Մարզվանեցու, 1706, 936 (թվլզ) էջ:

Յայսմաւուրք, Կ. Պոլիս, 1834, 291 (Ա) + 332 (Բ) + 56 (յաւելուած) էջ:

Յովհան Ոսկեբերան Կոստանդիանուպօլսի եպիսկոպոսապետ, յԱւետարանագիրն Մատթէոս, Գիրք երրորդ թերի եւ ի Թուղթսն Պաւղոսի, 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 Մարզվանեցու, 1717, 982 էջ:

Յովհան Ոսկեբերան, Ճառք, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1861, 916 էջ:

Յովհան Ոսկեբերան, Մեկնութիւն Եսայեայ մարգարէի, Վենետիկ, 1880, 526 էջ:

«Մեկնութիւն Թագաւորութեան վասն Դաւթի եւ Սաւուղայ ի սպանելոյն Գաւղիաթի՝ Յովհաննու Ոսկեբերանի եւ Եփրեմի եւ Յիպողիտեայ ասացեալ», աշխատ. Յ. Քէօսէեանի, «Գանձասար «, 1993, թիվ Գ, էջ 218-245:

Յովհան Մայրագոմեցի, Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ եւ որ ի նմա յաւրինեալ կարգաց, էջ 349-354, Մատենագիրք հայոց, հտ. Դ, Է դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, 792 էջ:

Յովհան Աւձնեցի, Ի խորհուրդ Նոր կիւրակէին, էջ 111-118, Հատուածք բանից Յովհաննու իմաստասիրի ի հաւաքմանց կարգաց եկեղեցւոյ եւ յիշատակարան, էջ 84-104, Նորին ընդդէմ երեւութականաց, էջ 45-66, Նորին ընդդէմ պաւղիկեանց, 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 երեւութականաց, աշխ. հ. Մ. վ. Աւգերեանի, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1807, 86 էջ:

Յովնաեանց 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 զերկնային մարմնոց շարժմանէ*, զլուսաւորացն, որ ի նմա, և զհաստատութենէ երկրի, Նոր Նախիջևան, տպ. Ս. Խաչ վանքի, 1792, 74 էջ:

Յովհաննէս Երզնկացի-Պլուզ, Տեառն Յոհաննիսի բարձրատոհմի եւ մեծազարմ եպիսկոպոսի Դաւթի թոռն կոչեցելոյ առաքելազարդ եւ իմաստախոհ գլխոյ

եկեղեցւոյ Հարցումն բանից առ նուաստ Յոհաննիսի Երզնկացի եւ պատասխանիք ըստ թուոյ գլխոց բանիցն հարցման, աշխատ. Յ. Քէօսէեանի, Էջմիածին, 2009, թիվ ԺԲ, էջ 105-119 (բնագիրը՝ 111-119):

Յովհաննէս Սարկաւագ, Վասն մասանց պատուոյ, յորում և վասն պատկերաց ընդունելութեան ցուցեալ զորպիսութիւնն, տե՛ս **Սահակեան Գ. Զ.**, *Յաղագս բարեխօսութեան սրբոց եւ զնշխարս նոցա եւ զպատկերս մեծարելոյ*, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1852, 374 էջ:

Յովհաննէս Տարաւնեցի 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 Թուղթ եւ Ճառք, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1865, 340 էջ:

Ներսէս Լամբրոնացի, Մեկնութիւն Իմաստութեան Սողոմոնի, աշխատ. Ա. Դանիէլեանի, Նյու-Յորք, 2007, 636 էջ:

Ներսես 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 Շնորհալի, Ընդհանրական թուղթք, Երուսաղէմ, տպ. Սրբոց Յակովբեանց, 1871, 334 էջ:

Ներսես Շնորհալի, Թուղթ ընդհանրական, աշխ. Է. Մ. Բաղդասարյանի, Երևան, ՀՀ ԳԱ հրատ., 1995, 176 էջ:

Ներսէս Շնորհալի, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԻԱ., ԺԲ. դար, Գիրք Ա., Երեւան, հրատ. Նաիրի, 2018, 1362 էջ:

Ներսէս Շնորհալի, Յովհաննէս Ծործորեցի, Մեկնութիւն սուրբ Աետարանին, որ ըստ Մատթէոսի՝ արարեալ ի սրբոյն Ներսիսէ Շնորհալւոյ մինչ ի համարն 17 հինգերորդ գլխոյն և անտի աւարտեալ յերանելւոյն Յօհաննու Երզնկացւոյ, որ և կոչի Ծործորեցի, Կ. Պոլիս, տպ. Աբրահամ ամիրա Ակնեցու, 1825, 658 էջ:

Ներսես Շնորհալի, Տաղեր եւ գանձեր, աշխատ. Ա. Քյոշկերյանի, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1987, 447 էջ:

Նալեան Յակոբ, Գիրք մեկնութեան աղօթից սրբոյն Գրիգորի Նարեկացւոյ, Կ. Պոլիս, տպ. տիրացու Գաբրիէլի, 1745, 1136 երկսյուն 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

Չալոյան Վ. Կ., Հայոց փիլիսոփայության պատմություն (Հին և միջին դարեր), Երևան, ԳԱԱ հրատ., 1975, 524 էջ:

Չամչեանց Ի. Մ. վ., Մեկնութիւն Սաղմոսաց, հտ. Թ, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1821, 560 էջ:

Չամչեանց Ի. Մ. վ., Պատմութիւն Հայոց, հտ. Բ, Վենետիկ, տպ. Պիետրո Վալվազիանիի, 1785, 1060 էջ:

Չամչեանց Ի. Մ. վ., Պատմութիւն Հայոց, հտ. Գ, Վենետիկ, տպ. Ջովաննի Պիացոյի, 1786, 1092 էջ:

Չուգասզյան Լ. Բ., «Ծննդյան» թեման Թորոս Ռոսլինի արվեստում, *ԲՄ*, 1986, թիվ 15, էջ 145-172:

Չուգասզյան 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. Ներսես Շնորհալու վարդապետության, Ս. Էջմիածին, 2015, 175 էջ:

Պետրոս Սիւնեցի, Գովեստ ի սուրբ Աստուածածինն, էջ 389-395, Յաղագս մարմնաւորութեանն Տեառն, էջ 396-405, Մատենագիրք հայոց, հտ. Գ, Ձ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, 562 էջ:

Աղամալեան Պետրոս, Մեկնութիւն Յայտնութեան ս. Յովհաննու առաքելոյ համառօտեալ ի զանազան մեկնչաց ի Պետրոսէ արքեպիսկոպոս Նախջուանցւոյ Աղամալեան Բերդումեանց, Կալկաթա, տպ. Արարատյան ընկերության, 1846, 350 էջ:

Պետրոսյան Ե. քհ., Հայ եկեղեցու պատմություն, Մաս Ա, Հաղբատավանք, 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., «Եսայի Նչեցու թղթերը», «*Էջմիածին*», 1985, թիվ ԺԱ-ԺԲ, էջ 95-100:

Պողարեան Ն. արք., Ծիսագիտութիւն, Նիւ-Եորք, հրատ. «Թագուհի Թամսըն» հիմնադրամի, 1990, 120 էջ:

Պողոսյան Գ., Դանիելյան գրերի հարցը միջնադարյան բնագիտական ըմբռնումների տեսանկյունից, *Էջմիածին*, 2005, թիվ Զ, 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, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1983, էջ 534-549:

Սամուէլ Անեցի, Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց յաղագս գիւտի ժամանակաց անցելոց մինչեւ ի ներկայս ծայրաքաղ արարեալ, աշխ. Ա. Հայրապետեանի, Երևան, «Նաիրի» հրատ., 2011, 154 էջ:

Սարգիս Շնորհալի իմաստասեր, «Մեկնութիւն եօթանց թղթոց Կաթուղիկեայց, Կ. Պոլիս, տպ. Աբրահամ Թերզյանի, 1826, 702 էջ:

Սարգիսեան հ. Բ. վ., Անանիա Թարգմանիչն եւ իւր գրական գործոց նմոյշներ, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1899, 30 էջ:

Սարգիսեան հ. Բ. վ., Եղիշէի և Զաքարիա կաթողիկոսի «Ի թաղումն Քրիստոսի ճառերն եւ Նիկողիմոսի Աետարանը, Վենետիկ, տպ. Սուրբ Ղազարի, 1910, 30 էջ:

Սարգիսեան Գ. աբղ. (=Գարեգին Ա Ամենայն հայոց կաթող.), Հայ եկեղեցւոյ աստուածաբանութիւնը ըստ հայ շարականներու, Անթիլիաս, 2003, 303 էջ:

Սերերիանոս Եմեսացի Գաբաղացի եպիսկոպոս, Ճառք ԺԵ, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազար, 1830, 221 էջ:

Սեդրակեան Ա. եպս., *Հայաստանեայց եկեղեցու պատկերյարգութիւնը*, մասն Առաջին, Ս. Պետերբուրգ, Պուշկինեան տպարան, 1904, 470 էջ:

Սահակդուխտ Սիւնեցի, Կցուրդ Ծննդեան, էջ 602-603, Մատենագիրք հայոց, հտ. Զ., Ը. դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, 1090 էջ:

Ստեփանոս Սիւնեցի, *Ժամակարգութեան մեկնութիւն ընդարձակ եւ համառօտ,* էջ 458-477, Ի խորհուրդ եկեղեցւոյ, էջ 490-504, *Պատճառ աղաւթիցն,* էջ 478-486, *Պատճառ հիմնարկութեան սրբոյ եկեղեցւոյն,* էջ 487-489, Վասն անապականութեան մարմնոյն, որք ասեն թէ՝ Որ աճէ եւ նուազէ, ապականացու է: Եւ վասն զի մարմինն Քրիստոսի աճէր եւ զարգանայր, եւ ապականացու ոչ էր, զի Աստուծոյ մարմին էր՝ վկայութիւնք սրբոց եւ աստուածազանից, որք անապական խոստովանին յարգանդէ եւ յաւիտեանս յաւիտենից, էջ 439-457, Մատենագիրք հայոց, հտ. Զ, Ը դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, 1090 էջ:

Սոփերք հայկականք, հտ. Բ, Վենետիկ, ի գործ. Մխիթարեանց, 1853, 159 էջ:

[**Սուքրեան Ա.**], «Հելլենաբանութիւն և հելլենաբան թարգմանիչք հայկական լեզուի», (դար Զ-Ժ), *Բազմավէպ*, 1875, թիվ Բ, էջ 118-125:

Ստեփանոս Տարաւնեցի Ասողիկ, Պատմութիւն տիեզերական, էջ 639-829, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԵ, Ժ դար, Պատմագրութիւն երկու գրքով, Գիրք Բ., Երեւան, ԵՊՀ հրատ., 2011, 894 էջ:

Ստեփանոս Օրբելեան, *Հականճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց*, Կ. Պոլիս, 1756, 189 էջ:

Ստեփանոս Օրբէլեան, *Պատմութիւն նահանգին Սիսական,* Թիֆլիս, տպ. Աղանեանցի, 1910, 618 էջ:

Վարդան Արեւելցի, Հաւաքումն 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. Արաբյանի, Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2007, 360 էջ:

Վարդան Բարձրբերդցի, *Մեկնութիւն Սաղմոսաց Դաւթի,* Աստրախան, տպ. Արդութեանց, 1797, 520 էջ:

Վարդան Այգեկցի, *Գիրք հաստատութեան եւ արմատ հաւատոյ*, աշխ. Շահէ քհ. Հայրապետեանի, Ներած. Յ. Քեոսէեանի, Երևան, Երևանի համալս. հրատ., 1998, 448 էջ:

Վրթանէս Քերթող, Յաղագս պատկերամարտից, էջ 493-500, Մատենագիրք հայոց, հտ. Գ, Չ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, 562 էջ:

Տասնապետեան Թ., «Գրիգոր Նարեկացիի «Ներբող Աստուածածնին», *Հանդէս ամսօրեայ*, 1988, էջ 60-80, 1989, էջ 109-145:

Տետրակ, որ կոչի Ակնոց աչաց սրտի, Կ. Պոլիս, 1780, 48 էջ:

Տեր-Մինասյան Երվ. Գ., *Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները Ասորւոց 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-Միքելյան Ա., *Հայաստանեայց սուրբ եկեղեցու քրիստոնեականը*, Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2007, 624 էջ:

Տեր-Ներսեսյան Ս., «7-րդ դարի մի երկ, նվիրված պատկերների պաշտպանությանը», *Հայ արվեստը միջնադարում*, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1975, 137 էջ:

Տիմոթէոսի եպիսկապոսապետի Աղեքսանդրեայ Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդովնի, 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., «Հովհաննես Սարկավագի «Վասն պատկերաց» և «Վասն մասանց պատուոյ» աշխատությունները», *ՊԲՀ*, 1979, թիվ 4, էջ 127-134:

Քյոսեյան Հ. Հ., «Բաբելաս Ալեքսանդրացու անվամբ Հովհան Ոսկեբերանի մի ճառը՝ նվիրված Հովհաննես 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., «Խորհրդանշանը Եղիշեի մեկնաբանական և ճառագրական երկերում», *Էջմիածին*, 1989, թիվ Ը, էջ 52-60:

Քյոսեյան Հ. Հ., «Յունարէն բնագրով անյայտ ճառեր Անտիպատրոս Բոստրացու անուամբ», *Գանձասար*, 1992, թիվ Ա, էջ 7-48:

Քյոսեյան Հ. Հ., «Նորահայտ հատվածներ Հովհան Ոսկեբերանի Պողոսի Թղթոց մեկնության հայերեն թարգմանությունից», *ԲՄ*, 1994, թիվ 16, էջ 159-196:

Քյոսեյան Հ. Հ., *Դրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության*, Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի տպ., 1995, 300 էջ:

Քյոսեյան Հ. Հ., «Հատվածներ ս. Հովհան Ոսկեբերանի Արարածոց մեկնության հայերեն թարգմանությունից», *Էջմիածին*, 1997, Զ-Է, էջ 148-169:

Քյոսեյան Հ. Հ., «Խորհրդանշանը Ստեփանոս Սյունեցու եկեղեցաբանական ժառանգության մեջ», *Էջմիածին*, 1998, թիվ Ժ-ԺԱ, էջ 94-102:

Քյոսեյան Հ. Հ., Աստվածաբանական բնագրեր, ուսումնասիրություններ Ա., Անանիա Սանահնեցի, Ս. Էջմիածին, 2000, 408 էջ:

Քյոսեյան Հ. Հ., «Թեոդոտոս Անկյուրացու ճառերի հայերեն թարգմանությունը», *Էջմիածին*, 2005, թիվ Ե, էջ 84-102:

Քյոսեյան Հ. Հ., «Ի խորհուրդ Նոր կիւրակէին» ճառը և նրա հեղինակը», *Էջմիածին*, 2006, թիվ Ա, էջ 32-44:

Փիլոն Եբրայեցի, *Մնացորդք ի հայս*, աշխատ. հ. Մկրտիչ վրդ. Աւգերեանի, տպ. Ս. Ղազար, Վենետիկ, 1826, 630 էջ:

Օրմանյան Մ. արք., Ծիսական բառարան, Եր., 1992:

Փիլոն Եբրայեցի, Ճառք, Վենետիկ, Մխիթարեան տպ., 1892, 288 էջ:

Абу Хамид Ал-Газали, *Воскрешение наук о вере*, пер. с араб., исслед. и комент. 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 славяные и Древняя Русь, Западная Европа*, Москва, «Наука», 1973, с. 43-52.

Адамян А., *Эстетические воззрения средневековой Армении*, Изд. АНю 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. CCXLII, 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, с160-191.

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 христанский храм. Литургия и Искусство*, СПб., 1994, с. 121-141.

Верещагин Е. М., "У истоков славянской философской терминалогии: Ментализация как прием 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 анг.), 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., Преподобний Максим Исповедник и Византийское богословие, Киев, 1915.

Живов В. М., "Мистагогия" Максима Исповедника и развитие теории образа - "Художественний 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 богословии 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", *ՔՄ*, 1973, թիվ 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 Возраждения 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 արվեստին նվիրված միջազգային երկրորդ սիմպոզիում*, Զեկուցումների ժողովածու, 12-18 սեպտեմբերի, հտ. 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. статьей), 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. Помятники 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 мифалогии, т. I, Москва, 1930, 930 с.

Лосев А. Ф., История Античной эстетики: Раняя 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 ангелологии*, 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., "Каппадокийцы", *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.)", *Հայաստանի կենսաբանական հանդես*, 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. ttp/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. Раняя греческая наука «О природе», Москва, "Наука" 1979, 484 с.

Сараджева Л. А., "Сравнительно-типологическое исследование цветовых 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., *Феномонологическое 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", *Филосовские науки*, 1984, N 5, с.

Успенский Л., "Богословие иконопочитания в после иконоборческий период", *Вестник Русского заподноевропейского патриаршего экзархата*, N 57, Париж-Брюссель, 1967.

Успенский Л., Богословие иконы Православной церквы, изд. Братства во имя святого княза 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", *ЖМП*, 1969, N 9, с. 80-90.

Флоренский П., "Иконостас", *БТ*, сбор. 9, Москва, 1972, с. 90- 155.

Флоровский Г., *Восточные отцы церкви*, СПг., Изд. "Аст", 2003, 637 с.

Ювалова Е., "О некоторих интерпретациях Ранней и Высокой готики в современном западном искусствознании", «*Современное искусствознание Запада о классичесском 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", *Annuair 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., *Clauis 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 concilirum 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 Arméniene 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.

Realliexikon zur Byzantinichen Kunst, Bd 1, Stuttgard, 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 Lexion 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, " ՀՍ, 1976, p. 117-138.

Tillich P., *Systematic Theology*, v. 1, Chicago, 1951, 371 p.

Zekiyan B. L., "Ełišē as Withness 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.

ՑԱՆԿ ՀԱՄԱՌՈՏԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ

ԲՄ = Բանբեր Մատենադարանի
ՀԱ = Հանդէս ամսօրեայ
ՆԲՀ = Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի
ՊԲՀ = Պատմաբանասիրական հանդես

БСЭ = Большая Советская энциклопедия
БТ = Богословские труды
ВДИ = Вестник древней истории
ВМЧ = Великие миней четьи, 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 Scriptorium Christianorum Orientalium

PG = Patrologiae Cursus Completus, Omnium SS. patrum, doctorum scriptorumque ecqlesiasticorum, sive latinorum, sive graecorum. Series Graeca, ed. Migne J. P.
REA = Revue des Études Arméniennes

ՀԱՎԵԼՎԱԾ

ՆՅՈՒԹԵՐ ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԿԵՐՊԱՐՎԵՍՏԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ

ԲԱՌԱՐԱՆ ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԽՈՐՀՐԴԱՆՇԱՆԻ

Մուտք

*Վաղեկեղեցական գործառույթում կենցաղավարող ու նոր ժամանակների գիտության մեջ ընդունված «*disciplina arcane*» (ծածուկ գիտելիք)-ի վերաբերյալ ուսմունքը դառնում է խորհրդանշանների մեկնաբանման կարևորագույն հենակետ: Խորհրդանշանի էությունը հանդիսացող գաղտնիությունն ու խորհրդավորությունը գալիս էր Նոր Կտակարանից (Մատթ. Ը 6, Ը Կորնթ. Գ 1): Disciplina arcane-ի էությունը կայանում է նրանում, որ ինչպես յուրաքանչյուր պատկերում, նշանում, այնպես էլ յուրաքանչյուր հորինվածքում երևում է դավանության սքողված պատկերը*[1216]*: Ըստ* Уваров-*ի, քրիստոնեական արվեստի առաջացումն ու հիմնական օրինաչափությունը նախ կապված է քրիստոնեական համայնքների հալածական լինելու հետևանքով նրանց մեջ ընդունված հաղորդակցման պայմանական նշանների շրջանառության մեջ դրվելու փաստի հետ: Ծածուկ պայմանանշաններն իրենց մեջ պահում էին քրիստոնեության դավանական կարևորագույն սկզբունքերը: Եթե Հուստինոս Վկան կամ Փիլիսոփան (103-161թթ.) հրեա*

[1216] **А. С. Уваров,** Христианская символика, ч.1. Символика Древнехристианского периода, М., 1908, с. I.

Տրիփոնոսին հղած խոսքում բացորոշ ներկայացնում է քրիստոնեության հիմնական խորհուրդները, ապա մի փոքր ուշ, Տերտուղիանոսի (160-245թթ.), իսկ հետո Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու (295-373թթ.) մոտ արդեն խոսվում է քրիստոնեական խորհուրդներն անհավատներից և նույնիսկ նորահավատներից ծածուկ պահելու անհրաժեշտության մասին: Նույն գաղափարներն արդեն կանոնական հանգամանքով, արծարծվում են Ս. Իրինեոսի Լուգդոնացու (+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 տարերային գաղափարները Դ դարում դառնում են կանոնական: ս. Բարսեղ Կեսարացին (+379 թ.) ավելի առաջ անցնելով արձանագրում է. «Եկեղեցում պահպանվող դավանությունից և քարոզախոսությունից 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 լռությամբ: Քանզի խորհուրդ չէ այն, ինչը հրապարակվում է ի լուր ժողովրդի: Ըստ այսմ, դավանանքին պատշաճ էր լռությունը, իսկ քարոզախոսությանը՝ հրապարակայնությունը[1217]*:*

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 խորհուրդները[1218]*:*

Այսպիսով, խորհրդի գաղտնի լինելը գալիս էր ապահովության նպատակով քրիստոնեական համայնքների գործ դրած նախազգուշական միջոցների կիրարկումից, որոնք հետագայում, եկեղեցու պաշտոնականացումից հետո, կանոնակարգվեցին: Եկեղեցական ծիսակարգի պարագաներին տրված խորհրդական նշանակությունները անվում 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 արտահայտվեին պայմանական լեզվով: Այդ լեզուն Թեոդորետոս Կյուրացին (386-457 թթ.) անվանում է գաղտնի և խորհրդավոր բարբառ. κεκρυμμένος καὶ μυστικὸς λόγος[1219] *Վաղնջական եկեղեցուց ժառանգություն մնացած խորհրդական պայմանականությունները կիրառվում են եկեղեցու օրինակարգած խորհուրդների մեջ (Մկրտություն, Օծում, Ձեռնադրություն, Հաղորդություն, Հավատո հանգանակ և այլն): Խորհուրդները խստորեն գաղտնի էին պահվում: Այս կապակցությամբ ս. Բարսեղ Կեսարացին նկատում է. «Ինչի վրա անթույլատրելի է նույնիսկ նայելը, պատշա՞ճ է արդյոք այդ մասին վարդապետությունը գրավոր 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՛ ասա 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 պատկերամերժությունը*[1222]*: Պատկերների մերժման հետևանքով, քրիստոնեական մշակույթի մեջ սկսեց կենցաղավարել պատկերագրման նշանային համակարգը: Քանի որ խորհրդի պատկերագրումը, նկատվելով սրբապղծություն, համարվում էր անկարելի ու մերժելի, քրիստոնեական ծիսակարգը և արվեստը հաստատագրեց մի եղանակ, որն իր մեջ պահպանեց աստվածաշնչական լեզվամտածողության ընտանի այլաբանական սկզբունքը (ինչն իր կանոնակարգյալ դրսևորումը գտավ Փիլո-*

1219 **А. С. Уваров,** նշվ. աշխ., էջ 7:

1220 Նույն տեղում, էջ 6: Ներսես Շնորհալին, կարծեք հիմնավորելով Բարսեղ Կեսարացու այս հորդորը, գրում է. «Եւ խորհուրդն ոչ է ամենեցունց յայտնի, այլ՝ սակաւուց եւ բովանդակն՝ Աստուծոյ միայն». «Մեկնութիւն սուրբ Աետարանին, որ ըստ Մատթէոսի...», Կ. Պոլիս, 1825, էջ 6-7, ըստ՝ **Ա. Մնացականյան**, Դիցաբանական եղջերուն միջնադարյան հայ արվեստում, «Բանբեր Մատենադարանի», 12, Եր., 1977, էջ 44:

1221 **Հ. Քյոսեյան**, Եկեղեցու հայրեր, 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 պատկերագրման 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 չունեն խորհրդանշանի իմաստային խորքը, հոգևոր հագեցվածությունը, բարոյացնող ուժը: Ուրիշ խոսքով՝ նշանի և այլաբանության ստեղծման պահին իշխող տարերայնությունը պահպանվում է ընկալման պահին նմանապես: Ի տարբերություն նշանի և այլաբանության, խորհրդանշանը նպատակ ունի մարդուն առաջնորդելու դեպի խորհրդական հայեցություն, նրան հաղորդակցելու կեցության այն ոլորտին, որ արտահայտվում է իրենով: Ձիջելով կերպարվեստի գեղարվեստական առարկայականությանն ու ծավալայնությանը և հեռու լինելով իրականության անմիջական նմանակումից՝ խորհրդանշանն արտահայտում է շատ ավելին, քան զգայական բանաքննությամբ (ռացիոնալիզմով) ներթափանցված կերպարվեստը[1223]*:*

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. չարչարանքը, մահը, հարությունը, Հոր աջ կողմում նստելը, Երկրորդ գալուստը: Սակայն այդօրինակ* ***հիշեցումը*** *զերծ 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:*

[1223] **Մ. Иванов,** նշվ. աշխ., էջ 70-71:

*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. բանալին ցույց է տալիս կողպեքը, որի համար այն պատրաստված է: Դուռը մի առարկա է, որն ապահովում է ելումուտը: Ծխնելույզի խողովակը ցույց է տալիս, որ խրճիթում վառարան կա: Սակայն այս բոլորն «անշարժ, միակերպ, մարդկային կամքի վրա չներգործող» կրավորական նշաններ են: Դրանք «մեռած նշաններ են»[1224]: Նրանք ցույց են տալիս, նշանակում, սակայն չեն խորհրդանշայնացնում[1225]: 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 արդեն 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 դիտվում 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 կլիներ եկեղեցու բուն իսկ էությանը, քանզի եկեղեցու մեջ ոչինչ բովանդակազուրկ կամ պատահական չէ: Եկեղեցական խորհրդանշանները կենսալրված լինելով շնորհով՝ էապես կապված են նրա հետ:*

Խորհրդանշանի բնույթը կարելի է հասկանալ հինկտակարանյան զոհաբերությունների վերլուծմամբ: Այդ զոհաբերությունները չունեին 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, ողջակեզի հոտի, ցուլերի բառաչի առաջացրած հոգեմարմնական ազդեցությունը պետք է

[1224] **А. Ф. Лосев,** Логика символа – «Контекст» – 1972, М., 1973, с. 190.

[1225] **М. Иванов,** նշվ. աշխ., էջ 72:

հաղթահարվեր Քրիստոսի զոհաբերման խորհրդով: Ջոհի զգայական ընկալումը, որ պատահական ու քաոսային էր և հատուկ «նույնիսկ բանականություն-ից զուրկ կենդանիներին», պետք է վերաճեր հոգևոր ընկալման: Այն պետք է դիտվեր որպես Քրիստոսի զոհաբերման խորհրդանշան[1226]*: «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 հարաբերություն*[1228]*: Ըստ այսմ, աստվածային իրողությունների ընկալման համար անհրաժեշտ է համապատասխան հոգևոր ընկալունակություն, հայտնությանը հավասարազոր կեցություն և կացություն, ինչը միայն կստեղծի ներդաշնություն հաղորդողի և հաղորդվողի միջև, իրավունք կվերապահի ադամորդուն հաղորդ լինելու հայտնությամբ ներթափանցված խորհուրդներին: Այս իրողությանը 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 միութիւն, որպէս հասանելի է, եւ նմանութիւն, յաղագս որոյ եւ մարդկան զանազան աւրինաւք զգուշութիւն սահմանեցաւ՝ պատսպարիլ նոքաւք, եւ ի ներհակաց մեղացն փախչել, որպէս զի ճշմարիտ հանճարոյն տեղեկասցի, եւ մաքրութեամբ մտաց յաստուածական լուսաւորութիւնն հայեսցի՝ կերակրելով զինքն ի հոգեւոր ճաշակացն, եւ այնպէս կարող լինիցի զԱստուածութեանն նմանութիւն ի յանձն բերել ըստ չափոյ մարդկան: Իսկ բնութեամբ Աստուածութեան, յորմէ շնորհի աստուածանալ մաքրելոցն, զողորմութիւն իւր եւ զբարերարութիւն նախ ի փրկութիւն եւ յաստուածանալն բանականացն եւ*

1226 Օգոստինոս Երանելին (և ոչ միայն նա) հստակորեն զատորոշում է հինկտակարանյան և նորկտակարանյան խորհուրդները. «տարբեր են փրկութիւն պարգևող և տարբեր՝ յոկ 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. Սաղմ.72, պարբ.2). տե՛ս **Օգոստինոս Երանելի,** Խոստովանություններ, Թարգմանությունը լատիներենից՝ անգլերեն թարգմանության համեմատությամբ՝ Խաչիկ Գրիգորյանի, խմբ. Հ. Քյոսեյանի, 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:

իմանալեացն էութեանց պարգեւեաց, որոց բարեկարգապէս յաստուածծուութենէն կատարումն անմարմին եւ իմանալի է. քանզի ոչ արտաքուստ շարժէ զնոսա Աստուած ի յաստուածայինսն, այլ իմացողացն ինքն իմացումն եղեալ՝ ի ներքուստ լուսաւորէ զնոսա եւ մաքրէ աննիւթ մաքրութեամբ: Բայց մեզ, ըստ նոցա նմանութեանն ծածկապէս է պարգեւեալն, այսինքն՝ աստուածաւանդ աւրինաւք, 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 գրոյ հաստատեցաւ ի մեզ: Քանզի նոքա երանելի հարքն անմարմնապէս մաքրութեամբ ի յերկրի հուպ գոլով հրեշտակաց՝ կարող եղեն զերկնայնոցն կարգաւորութիւն մաքուր մտաւք ճանաչել, եւ ի ձեռն միջնորդութեան բանի եւ գրոյ աշակերտաց իւրեանց աւանդել: Եւ զի անկար էր մարմնաւորացս եւ յաշխարհի վիճակելոցս զվերնականացն գիտութիւն՝ նոցա նման որք վարուք հպեցան ի հրեշտակս իմացականապէս՝ ուսանել, կարեւոր 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 ածել զմարդիկ ի հաւատս, եւ զնոյն Հոգի ընձեռել նոցա, որք եւ աննախանձ սիրով հաճեալք ընդ քարոզութիւն՝ աշակերտելոցն հաւատովք ուսուցին ճանաչել զգալեաւք պատկերովք զերկնայինսն եւ բազմազանութեամբ՝ զծածուկսն, եւ նիւթովք՝ զաննիւթսն, եւ մերովքս՝ զգերագոյնսն»[1229]: Լամբրոնացու այս տողերը երևան են հանում խորհրդանշանի կարևոր առանձնահատկությունը. քանի որ աշխարհի նյութականության պատճառով հոգևոր խորհուրդը մեզ՝ եղականներիս համար անհասանելի է, ուստի Ս. Հոգով լիալիր հոգևորին և հայտնության հաղորդ առաքյալները մարդկության փոխանցեցին այն նշաններ, 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 աղոթքի պահին ուշադրության կենտրոնացմանը, ինչպես նաև՝ սովորեցնում աստվածամտություն և բարեպաշտություն: Այս բոլորն, անտարակույս համապատասխանում է խորհրդանշանի

[1229] «Սրբոյն Ներսիսի Լամբրոնացւոյ Տարսոնի եպիսկոպոսի Խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցւոյ եւ Մեկնութիւն խորհրդոյ Պատարագին», Վենետիկ, 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 իրականությանը, որի դրսևորումն է ինքը*[1230]*: 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 Лосев*-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 «(անտինոմիա): 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» մտահայում*[1232]*: 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 չեն 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*

1230 **Մ. 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, ըստ՝ **Մ. Иванов,** նշվ. աշխ., էջ 69:

1232 **С. С. Аверинцев,** Символика раннего Средневековья,, Семиотика и художественное творчество,,, М., 1977, с. 331, ըստ **Մ. Иванов,** նշվ. աշխ., էջ 69:

1233 **Մ. Иванов,** նշվ. աշխ., էջ 69-70:

հայրերի զգուշացումները՝ աղոթքի, հոգևոր հայեցության ժամանակ զերծ մնալ նյութական իրականության ծնունդ պատկերների հորինումից[1234]*: Ըստ այսմ, խորհրդանշանի հոգևոր, խորհրդական հայեցությունը ենթադրում է զգայական ընկալումների հաղթահարում: Հոգեմտավոր շինությունը պետք է լինի «տձև», «անկերպարան»: Միով բանիվ՝ «խորհրդանշանը չի կարելի վերծանել բանականության պարզ ճիգով»*[1235]*: Այն քողազերծվում ու դրսևորվում է իր խորհրդական ուժը միայն հոգևոր աշխարհի հետ «գոյաբանական հպման» ժամանակ*[1236]*, միայն հավատի միջոցով, որ բացահայտում է անտեսանելի իրերը (Եբ. ԺԱ ։), և օգնում փորձառական իրականությունը զանազանել հոգևոր իրականությունից*[1237]*:*

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. «Դարձեալ զԱստուած եւ զաստուածային առաքինութիւնսն՝ նոցա աննիւթ գոլով՝ յայտնապէս իմանան որպէս պարտ է, այլ մեք զգալեաւք 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 երեւելեաւքս աներեւոյթն իմանի...»*[1239]*:*

*«Երեւելի-աներեւոյթ» հարաբերակցությունը մատնանիշ է անում նախօրինակի և խորհրդանշանի հարաբերակցությունը: Նախօրինակն իր աննման նմանությամբ ակնարկում է խորհրդանշանի բովանդակությունը: Երևույթի քննությանը կարող են օգտակար լինել Jung-ի հոգեբնախոսական դիտումները: Ըստ նրա, նախօրինակն արժեքաբանական միավոր է, որ դրսևորումն է նախասկզբնական ինքնիսկույթի (*das Selbst*): Ուրիշ խոսքով, ինքնիսկույթը կենտրոնական նախօրինակ է, կանոնակարգված ամ-*

1234 **о. Т. Шпидлик,** Молитва согласно преданию Восточной церкви, пер. с итал. (сверенный с франц. оригиналом) Н. Костомировой, изд. 2, М., СПг., 2013, с.289-290:

1235 **С. Аверинцев**, Символ, БСЭ, т. 23, с. 385.

1236 **о. П. Флоренский,** Иконостас, БТ, сб. 9, М., 1972, с.10.

1237 **Մ. Иванов,** նշվ. աշխ, էջ 74:

1238 **Ներսես Լամբրոնացի,** Մեկնութիւն խորհրդոյ Պատարագի, էջ 231:

1239 Մեկնութիւնք խորանաց, աշխտ. Վ. Ղազարյանի, Եր., 1995, էջ 96:

բողջականության նախակերպար, որ համամարդկային խորհրդանշանի լեզվով արտահայտվում է շրջանի, քառակուսու և խաչի կերպով: Ընդ որում «հատուկ նշանակություն ունի շրջանի զուգորդական փոխակերպումը քառակուսու, խաչի»[1240]*: Նախօրինակի արժեքաբանական այսպիսի մեկնաբանումը թվում է իր նպաստը կարող է բերել ձևի միջնադարյան իմաստասիրության մեջ խաչի, որպես խորհրդական գաղափարանշանի, մասին եղած տեսական դիտումների ճիշտ ընկալմանը: Այսպիսով, խաչի քրիստոնեական ընկալման ու պաշտամունքի հոգեբնախոսական նախադրյալը (վարդապետական լինելուց զատ) 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 շնորհիվ*[1241]*: Կրոնահոգեբանական, աստվածաբանական, փիլիսոփայական այսօրինակ ընկալման ու մեկնաբանության մասին են վկայում Խաչին կամ խաչի տարփողմանը նվիրված գործերը հայ և ոչ միայն հայ մատենագրության մեջ: Այդ երկերում, որպես խաչի պաշտամունքի բնական նախադրյալներ, հիշատակվում են աշխարհի չորս ծագեր ունենալը, բնության չորս տարրերից բաղկացած լինելը, մարդու քառակերպ կառուցվածքը և այլն, որոնք նախօրինակի հանգամանք ունեն («Զերկիրս խաչանման արար, որպէս են քառադէմ, եւ զմարդն խաչանման արար», «Այսպէս, մեք խաչաձեւ կրկնեմք ծունր..., յորժամ կանգնիմք, նկարեմք խաչն ի դէմս...տարածեմք զձեռս խաչաձեւ...»*[1242]*): Այսպիսով բնական երևույթների քառակերպությունն ու խաչանմանությունը անհրաժեշտ պայման է համարվում խաչի խորհրդաբանության համար: Բնական այդ երևույթները որպես նախօրինակներ ուղղակիորեն նպաստում են խաչի, որպես տարողունակ խորհրդանշանի, աստվածաբանական իմաստավորմանը:*

Քրիստոնեական խորհրդանշանը ենթարկվում է սուրբգրային հայտնությամբ, հայրախոսական փորձով, եկեղեցու իսկաշնորհ ավանդությամբ փաստագրված ձևերին: Ի շարս այլոց, հայ միջնադարի աստվածաբանական

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 **ՆՔՀ**, Ա, էջ 923 («խաչանման»), **Գրիգոր Տաթեւացի**, Մեկնութիւն Երգոց երգոյն, ՄՄ, ձեռ. 1200, թ. 367ա – 395:

միտքն անհաղորդ չէր այդ ձևերին: Եկեղեցաբանական երկերում, խորանների, սուրբգրային մեկնություններում, ճառերում, քարոզներում հայ մատենագիրները աստվածաբանական իմաստավորումն են տալիս խորհրդանշաններին: 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 խորհրդանշական պահը, ուստի եկեղեցաբանական, այնպես էր կերպարվեստի աստվածաբանության հետ առնչվող երկերում խոսվում է խորհրդանշանի արտաքին և ներքին կողմի մասին:

ՀԱԿՈԲ ՔՅՈՍԵՅԱՆ

Ագռավ = սատանա, մեղք ներքանոս

զԱգռաւացեալ սեւութիւն մեղաց մերոց հրով ապաշխարութեամբ սրբեսցուք...

Գր. Նարեկ. Մեկն. Ո՞վ է դա-ի. ՄՀ, հտ, ԺԲ, էջ 910[282]:

Լուծիչ աւրինաց Մովսէսի...:

Գր. Տաթ., Գիրք հարց., էջ 443:

Իսկ սեաւ ագռավն, դարձուցեալ զերեսն խորանէն յետս, նշանակէ զնսաւայ ազգն, որ ոչ կալան հաղորդութիւն ընդ իսրայէլեան ազգին, որ եղեն նախահարք Քրիստոսի, կամ զԲաղամ մոգ սուտ մարգարէ:

Գր. Տաթ., Մեկն. խոր., էջ 94: Պաւղոս րաբուն. Մեկն. Խոր. էջ 106: Ստեփ. Ձիք Ջուղ., Մեկն. Խոր. Էջ 134:

Ըստ Եփրեմի՝ յաւրինակ հեթանոսաց գարշելեաց՝ դիւապաշտից աւտարացելոց յԱստուծոյ եւ եկեղեցւոյ եւ ի խնամոցն Աստուծոյ, բնական աւրինաւքն եւ ի տարերաց պիտոյից կերակրելով մինչեւ ի Յիսուսի Աստուծոյ մերոյ մարդեղութեամբն լուացան աւազանաւն...

Վարդ. Արեւ. Մեկն. Սաղմ., էջ 496:

Գրակ. **Бестиарий**, с. 152 (սև փետուրներ հագած մեղավորն է, որը չի կարողանում հաղթահարել մեղքը. հմմտ. «Մտեմ ի բոյնն աղաւնի եւ անտուստ ագռաւ ելանեմ». Նարեկ, բան ՀԱ):

Սա աւրինակ էր սատանայի, որ ել յերկնային տապանէն եւ ոչ դարձաւ: Դարձեալ՝ Ադամայ, որ ել յԵդեմայ եւ ոչ դարձաւ, թէպէտ

ակամայ ելն։ Բարոյականապէս՝ անզիղջ մեղաւորաց, որք հանգոյն ագռաւոյ ի վաղն արկանեն զդարձն՝ ասելով՝ վաղն, վաղն։ Դարձեալ՝ լիրբ եւ որկրամոլ սպասաւորաց, որք մինչ ուրեք առաքին, կամ յոյժ յամենան, եւ կամ ամենեւին ոչ դառնան…

Բերդ. Ծննդ. էջ 164

Աղավնի = Ս. Հոգի

Եւ վասն է՞ր ի նմանութիւն աղաւնոյ, զի զգաւն է թռչունն եւ հանդարտ. ըստ որում Հոգին հոգի ասի հեզութեան, եւ դարձեալ, զի հին աւրինակն յիշեցուսցէ, զի յորժամ եհաս համաւրէն աշխարհի ալէկոծութիւն, յայնժամ նոյն թռչուն եբեր զաւետիս հանդարտելոյ ջրհեղեղին՝ ունելով առ հաւատչեայ կենաց զտերեւն ձիթենւոյն ի բերան, որ ունէր զնմանութիւն աստուածայնոյս այսմ աղաւնոյ, որ փոխանակ ձիթենւոյ տերեւոյ զազատութիւն եբեր ազգի մարդկան, եւ զորդեգրութիւն առ ի Հաւրէ աւծմամբ իւղոյն սրբութեան[1243]*։*

Ներս. Ծնորհ. Մեկն. Մատթ., էջ 66

… Բայց զի ի հոգեմարտիցն ընդդիմաբանեալ ոմանք ուղղափառ հաւատոյ՝ փոքր ասեն զՀոգի քան զՈրդի, ըստ փոքրկութեան աղաւնոյ քան զմարդ, առ որս ասասցուք, եթէ Որդի զբնութիւն էառ զմարդոյ, բայց Հոգին զբնութիւն ոչ էառ զաղաւնոյ, այլ՝ կերպարանս միայն[1244]*։*

Ներս. Ծնորհ. Մեկն. Մատթ., էջ 68։

Այժմ տեսցուք եւ զաղաւնոյն միամտութեան աւրինակ, զի հեզ է թռչունս այս եւ հանդարտ, ընդելասէր բարուք եւ մաքուր սրբութեամբ։ Ա. Առաջին, զի հեզ եւ հանդարտ է այս թռչուն։ Եւ է հեզութիւն առաքինութիւն ցասմնատեսակին. քաղցր եւ անցասումն առ ամենեսեան լինել, մանաւանդ առ դառնացուցիչսն, զի բնաւորեալ

[1243] Այս հատվածը գրեթե բառացիորեն քաղված է ս. Հովհան Ոսկեբերանի Մատթոսի Ավետարանի մեկնությունից. տե՛ս «Ցաւետարանագիրն Մատթէոս. Գիրք Կրկին», Կ. Պոլիս, 1826, էջ 175։

[1244] Տվյալ հատվածը շարադրված է Ոսկեբերանի 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 աղաւնի է, նոյնչափ ընդ Քրիստոս եւ ընդ Հոգին, զի նա մերով բնութեամբս երեւեցաւ եւ սա՝ աղաւնւոյ կերպարանաւք։ Եւ արդ, զի՞նչ ունիցիմք ասել առ այս, այլ թէ Որդին Աստուծոյ զբնութիւն մարմնոյ մերոյ էառ, իսկ Հոգին ոչ զբնութիւն աղաւնւոյ, այլ՝ զկերպարանս. տե՛ս «Ցաւետարանագիրն Մատթէոս…», էջ 176։

ունի աղաւնի միամտութիւն առ դաւողսն եւ նենգործսն, թէպէտ եւ զձու եւ զձագս նորա առնուցուն եւ զենիցեն, ոչ պահէ ոխս զրկողացն եւ ոչ փոխի ի տեղոյ բնակութեանն։ Այս եւ սրբոց առաքելոցն աւրինադրեցաւ 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 աւրինացն, այլ եւ թշնամին աւրհնել [եւ] զանիծիչն, եւ բարի առնել ատելեաց ...։ Եւ այսպէս զաննենգ եւ զանցասումն եւ պարզ բարս ուսուցանէ ի բնաւորական բարուց աղաւնոյն ի մեզ հաստատել մակստացականապէս։

Երկրորդ՝ միամտութեան սորա առ մարդիկ այս է աւրինակ, 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 աւրինակաւ միամտութեամբ աղաւնոյն, զի ոչ բնաւին վայրաբնակացն նման է թռչնոց անձեռընտելից, 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 իբր զանուտելի, եւ մի՛ քաղցր այնքան, զի կլանիցեն արհամարհելով։

Չորրորդ՝ բնաւորական ներգործութիւն աղաւնոյ, զի սրաթեւ է եւ արագաթռիչ, որով ի բարձրագոյնն արփիագնաց լինի։ Եւ յայսմ աւրինակէ խրատէ Տէրն զաշակերտսն բարձրագոյն եւ երկնային կայանիցն լինել ցանկացող...։

Հինգերորդ, զի բազումերանգ գունով որակացեալ է ազգ աղաւնեացն. ոմանք սպիտակաթոյրք եւ ձիւնափայլք, այլք ծիրաներանգք՝ կայսերալերպեալք, եւ կէսք ոսկեճաճանչ գունով երփնագեղեալ։ Զառաքելոցն տալով տարացոյց, որք ձիւնացեալ սպիտակացան ի Սաղիմ Հոգւոյն մաքրութեամբ, գումարեալ թագն երկնաւո-

րէն եւ յաղաւնակերպ երեւեալ Հոգւոյն, արծաթապատ թեւաւքն ամբարձան, այսինքն՝ իմաստիցն շնորհաւք սլացմամբ մտացս վերացան յերկինս, եւ ի թիկնամէջս ընկալեալք ի Հոգւոյն յերանգս ոսկւոյ ներկից կան եւ սրբեցան։

*Վեցերորդ, զի աղաւնին մերձ է մտաւք յիմաստս բանաւորաց՝ կոչողացն լսել եւ զհրամանս կատարել։ Ըստ որում առաքեալքն սուրբ լուան կոչոզ ձայնի եւ գնացին զհետ, զոր աւետաբերս առաքեաց ընդ ամենայն աշխարհի՝ հեղեղեալսն կռապաշտութեամբ, որք դառնալով իբր առ Նոյի տապանն, աւետիս տալով Տեառն, թէ՝ «Դեւք հնազանդին մեզ յանուն քո» (Ղ.–կ. ժ ։ ։ ։

Պտսխ. *Նախ զի զգաւն է եւ հանդարտ, եւ Հոգին հեզութեան ի հեզս բնակէ: Երկրորդ՝ անլեղի եւ առանց դառնութեան է Հոգին: Երրորդ՝ միամիտ է, եւ զամենայն երկբայութիւնս բառնայ Հոգին: Չորրորդ՝ զի բազմածին է, եւ Հոգովն ծնանիմք զբազում առաքինութիւնս: Հինգերորդ՝ ի գէջ եւ աղտեղիս ոչ բնակէ:*

Գր. Տաթ. Մեկն. Մատթ. ՄՄ, ձեռ. 1265, թ. 68ա:

Բարոյականապէս՝ աղաւնի Հոգին ի սիրտ վավաշոտաց, որք ծփան հոսանաւք ախտին, չունի զհանգիստ, վասն որոյ եւ ոչ իջանէ, այլ դառնայ, ըստ այնմ. «Մի՛ մնասցէ հոգի իմ ի դոսա վասն լինելոյ դոցա մարմին» (Ծննդ. Զ, ३): Դարձեալ նշանակէ զդարձ անառակաց, որք ի ծփանս մեղաց չգտեալ զյագուման սրտի եւ հանգիստ խղճի մտացն՝ դառնան մեղայիւ...:

Բերդ. Ծնդ, էջ 165

Գրակ. **Холл**, с. 167-168, 565

Աշտանակ = Առաքյալների քարոզ, հավատ

Իսկ աշտանակքն քարոզութեան առաքելոցն, որ ոչ թագստեան կեին, այլ իբրեւ ի վերայ աշտանակի լուսաւորելով հանուրս:

ՄՄ, ձեռ. 7862 (1380 թ.) տե՛ս Մեկն. խոր., էջ 151

Աշտանակն՝ հաւատն ճշմարիտ կաթողիկէ եկեղեցւոյ...

Վասն Յայտնութեան եւ Ծննդեան Տեառն, ՄՄ, ձեռ. 2043, թ. 367բ

աղաւնոյ հանգեաւ ի վերայ Քրիստոսի ի մկրտիլ նորա, եւ այս տնօրինեցաւ յԱստուծոյ առ ի մեծացուցեալ զփառս եկելոյն ի մկրտութիւն, զի մի՛ նման այլոցն կարծիցի կարօտ մաքրութեան...: զաղաւնոյն երեւեցելոյ կարծիք է ի վարդապետս. Ոմանք ասեն, թէ էր լոկ երեւոյթ աղաւնոյ, այլք՝ թէ էր ճշմարիտ եւ զգայուն աղաւնի, եւ զայս կարծիս նախնեաց յիշէ Կիւրեղ Երուսաղեմացի (Կոչումն ընծայութ. Գլ. Ե համար 8) եւ ընդունի մեծն Օգոստինոս, եւ ընդ նմա Թովմաս Ագուինացի ([Հանրագումար Աստուածաբան.] Գ մասն. Խնդ. ԼԹ, պր. Է, այլև՝ ի մեկնութ. Յովհաննու գլ. Ա, ընթերց. ԺԴ) իբրև առաւել հաւանական ընտրելով, թէպէտ եւ յառաջն զմիւս կարծիս երեւեալ էր (ի Ա գիրս Վճռոց ԺԶ խնդիր Գ առ 3): Սակայն այսու ոչ բնաւ համարեցան նոքա, թէ Հոգին Սուրբ անձնաւորաբար միաւորեցաւ ի բնութիւն աղաւնւոյ եւ ոչ իսկ ասաց Ագուինացին, թէ էառ զճշմարիտ աղաւնւոյ բնութիւն, այլ, ընդհակառակն ասէ. «Թէպէտ ոչ էառ զայն ի միութիւն անձինն»: Եւ ոչ իսկ ճշմարիտ աղաւնի ասելն հակառակ ինչ է աւետարանչաց, զի նոքա ասեն, թէ Հոգին Սուրբ իբրեւ աղաւնի երեւեցաւ, եւ ոչ ասեն, թէ երեւեալ աղաւնին էր իբրեւ աղաւնի...: Եւ ոչ անսովոր ինչ է ի կիր առնուլ Աստուծոյ յայսպիսիս զբուն զիրական կենդանիս ի նշանակ կամաց իւրոց, կամ յայլ պէտս, որպէս ի կերակրել զԵղիաս ի գործ արկ զագռաւ, որ յանսրբոց իսկ էր, եւ չիք հարկ ասել, թէ երեւոյթ էր այն ագռաւոյ». տե՛ս «Նարեկ աղօթից համառօտ եւ զգուշաւոր լուծմամբք բացայայտեալ...յաւելուածով, աշխատասիրութեամբ...հայր Գաբրիէլի Աւետիքեան Աթոռակալ վարդապետի», Վենետիկ, 1827, էջ 187-188:

Առյուծ = Քրիստոս (Սամսոն), սատանա, աշխարհ. Մարկոս Ավետարանիչ

Եւ անդ էր շնապէս մի յառիւծոց, գոչեաց եւ յարձակեցաւ ի վերայ նորա: Առիւծ առիւծոյ պատահեցաւ. մինն հինաւուրց՝ լի չարութեամբ, եւ մինն այն, իսկ կորիւն առիւծու մատաղ աւուրց եւ լի երկնային զաւրութեամբն: Հին առիւծն գոչէր մեծաձայն՝ ահ արկանելով մատաղ կորեանն, իսկ նա զաւրութեամբ մռնչէ՝ քամահրելով զանոյժ բանս եւ փափուկ մարմնով հեղձուցանէր...: Բազում գունդք դիւացն ընդ նմա եկեալ յաւգնականութիւն եկին մահն յառիւծն գազանացեալ մռնչեաց ընդդէմ եաթնագիսակ մանկանն: Իսկ նա, իբրեւ զուխտաւոր քահանայ զաջն ձեռն դնէր ի վերայ գլխոյն եւ զահեակն արկանէր զներքին կզակաւն, ի գիրկս իւր առեալ, հեղձուցանէր զերեւակի սրտմտութիւնն եւ թմրեցուցեալ զանմահ չարութիւնն ընդ նմին եւ զշունչ գազանին քաղեալ հանէր... ոչ բրաւ ջախջախեալ եւ սրով հատեալ զգեղեցիկ բնութիւն առիւծոյն ոչ ապականէր, որ էր խորհուրդ բոլոր աշխարհիս...: Անզէն Սամսոն յաղթեաց եւ սպան զառիւծն գազան: Ձէն ի ջուրց զգեցաւ երկրորդ Ադամ (=Քրիստոս), կապեաց ընկեց զազգս մարդկան: Սամսոն զմահ առիւծուն ոչ յայտնեաց ծնողաց իւրոց. Տէր մեր յայտ յանդիման քարոզեաց զբեկումն անմահ առիւծուն եւ մեզ տուաւ իշխանութիւն տակար մարմնով կոխել դաժանութիւն նորա...

Եղիշէ, Յես. Դատ., Մատ, էջ 187-188

Առիւծ եկեալ ի տունն Յուդայ (տե՛ս Ծննդ. խթ, ջ)՝ զպերճն, զխրոխտն, զհզաւրն, զհամառաւտն, զահագինն ամենայն գազանաց՝ առիւծ, որ է անունն ի յառնլոյ կոչեցեալ: Յարձակեցայց, ասէ, առից եւ գնացից եւ ոչ հոգացայց: Երբեմն թշնամիս առակաւ կոչէ՝ «Ել, ասէ, առիւծ ի մորոյ իւրմէ եւ բաւական կորեանց իւրոց որսացաւ» (Սաղմ. թ, ջ): ...Թագաւորական ասի կենդանին եւ թագաւոր գազանաց: ...Եւ զի վասն մեղաց եւ ամբարշտութեան հրէական ազգին գային բարկութեամբն Աստուծոյ առիւծքն ի վերայ Երուսաղէմի, նոյնպէս եւ վասն մեղաց ազգի մարդկան եւ կռապարիշտ մոլորութեան եկն Որդին Աստուծոյ մարդկային բնութեամբս եւ անուամբ առիւծու ցասմամբ զարթուցեալ ի վերայ իշխանին մահու եւ մեղաց մոլորութեան՝ զգեցուցանելով տկարացեալ բնութիւն մարդոյն զզաւրութիւն առիւծու...

Եղիշէ, Ծննդ. ՄՀ, Ա, էջ 883-884 [105-110]:

*Պարտ է իմանալ՝ առիւծն զՏէրն մեր Յիսուս Քրիստոս նշանակէ, որ ի յազգէն Յուդայի էր եւ յարմատոյն յԵսսեայ (հմմտ. **Յայտ. Ե 5**), ծնաւ ի սուրբ կուսէն Մարիամայ, որ առաքեցաւ ի Հաւրէն, ծածկեաց եւ խաղաղեաց զիմանալի զհետն իւր, որպէս ասէ մեծն Դաւիթ․ «Խոնարհեցոյց զերկինս եւ էջ, եւ մէգ ի ներքոյ ոտից նորա» (**Սաղմ. ԺԷ 10**), եւ «Բանն մարմին եղեւ եւ բնակեաց ի մեզ (**Յովհ. Ա 14**), եւ անծանաւթ եղեալ վերին զուարթնոցն, որք ասէին ի վերանալն․ «Ո՞վ է սա թագաւոր փառաց» (**Սաղմ. ԻԳ 8**)։*

*Երկրորդ բարքն առիւծոյ․ յորժամ ննջէ, ի բաց կան աչք նորա, ըստ նմա, որ ասէ․ «Ես ննջեմ, եւ սիրտ իմ արթուն կայ» (**Երգ 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. ՃԻ 4**)։*

Երրորդ բարքն առիւծոյն․ յորժամ ծնանի մատակ առիւծն զկորիւնն, մեռեալ ծնանի։ Ապա նստեալ պահէ զորդի իւր, մինչեւ գայ հայրն նորա յերրորդ աւուրն եւ փչէ ի ճակատն նորա եւ յարուցանէ զնա։ Այնպէս եւ ամենակալն Աստուած՝ Հայրն երկնաւոր, յարոյց զՈրդի իւր Յիսուս՝ զանդրանիկն զամենայն արարածոց աւուր յերրորդի եւ նստոյց ընդ աջմէ իւրմէ։

Բարոյախօս, էջ 303-304

*Երկրորդ բարք առիւծուն, յորժամ ննջէ, արթուն են աչք իւր, քանզի ի բաց լինին։ Որպէս աւրհնութիւն աւրհնութեանցն ասէր․ «Ես ննջեմ եւ սիրտ իմ արթուն կայ» (**Երգ. Ե 2**)։ Թէպէտ մարմինն ննջէր, այլ Աստուածութիւնն արթուն կայր, որպէս միշտ ընդ աջմէ Հաւր արթուն եւ անքուն։ …Երրորդ՝ բարք առիւծուն, յորժամ ծնանի մատակ առիւծն զկորիւնն՝ մեռեալ ծնանի։ Եւ նստեալ պահէ զորդի իւր մինչեւ գայ հայրն յաւուր երրորդի, եւ փչէ ի ճակատն նորա, եւ յարուցանէ զնա։ Նոյնպէս ամենակալն Աստուած, Հայրն ամենեցուն յարոյց ի մեռելոց զՈրդին իւր զանդրանիկ ամենայն արարածոց յաւուր երրորդի՝ զՏէր մեր Յիսուս Քրիստոս։ Ապա ուրեմն բարւոք ասաց Յակոբ, թէ՝ «կորիւն առիւծու» եւ «ով յարուցանէ զնա» (**Ծննդ. ԽԹ 9**)։*

Physiologus, p. 89-90

Առիւծն գոչեացէ, եւ ո՞վ իցէ, որ ոչն զարհուրեսցի, ի գոչմանէ առիւծոյ սարսափին ամենայն կենդանիքն եւ արիւն մզեն։ Եւ գոչել առիւծուն ի վերայ խաչին սարսեցին դժոխայինքն եւ ահաբեկ եղեն։

Զառիւծն ննջեալ ոչ ոք իշխէ զարթուցանել, զի զիւր կամաւն ննջէ եւ յառնէ: Այլ Տէրն մեր իւր կամաւն մեռաւ եւ յարեաւ, ուստի յայտ է, զի բարձրաձայն գոչեաց եւ եհան զհոգին, զի ամենայն մարդոյ նուազի ձայնն ի ժամ մահուան իւրոյ, ապա թէ յորժամ զհոգին Տէրն աւանա[դեաց]///(շար. մկրատված).

ՄՄ, ձեռ. 2272, թ. 149բ. ի ստորին լուս.

Վկայէ (Մարկոս) իւր գիրն, որ ասէ. «Յիսուս եկեալ յորձանացն Յորդանանու իբրեւ զառիւծ վասն ահացեալ ի զաւրութիւն իւր փութթանակի 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 ւ), կամ վասն համառաւտ բանից նորա եւ սրտմտութիւն ունել առ չարն՝ հարկանելով զգլուխ նորա, վասն զի նա միշտ սպասէ մերում գարշապարիս՝ոչ հզաւրապէս կամ խստիւ, այլ ի քծինս եղեալ խորամանկութեամբ կերպարան առիւծոյ: Որպէս եւ առիւծն ահարկութեամբն զթագաւորութեան ունի նշանակ, այսպէս եւ նոքա տիրեն ի վերայ ամենայն ախտից:

Պատճառ Աետարանին Յովհաննու, ՄՄ, ձեռ. 4853, թ. 385աբ

Եւ դէմք առիւծուն, որ է առ մեզ սրտմտականն, յայտ առնէ զՄարկոս, որ արագապէս անցանէ ընդ աւետարանական պատմութիւն, եւ գրէ, թէ՝ «Իբրեւ մկրտեցաւ Յիսուս, ել վաղվաղակի ի ջրոյն» (Մարկ. Գ ւ), յորմէ եւ մեք խրատեսցուք՝ արիանալ առաքինութեամբ ընդդէմ չարին:

Տիրատուր, Քարոզ, ՄՄ, ձեռ. 2178, թ. 287բ

Գրակ. **Դրվագներ**, էջ 97-98,

Уваров, с. 205 (ուժ, քաջություն, գերեզմանի պահապան)

Бестиарий, с. 74 (Քրիստոս, Հարություն, աշխարհի իշխանություն, որ խորտակվում է Քրիստոսի կողմից)

Холл, с. 331:

Dictionnaire, p. 575-577

Lexikon, III, S. 112-119

Ավազան մկրտության = Վերստին ծնունդ.

Իսկ աւազանն, որ հաստատեալ կայ յեկեղեցւոջ, որպէս Մայր մեր, հոգեւոր ծննդեամբ ջրով եւ հոգւով վերստին ծնանի, որպէս

Փրկիչն ասէր՝ յաւազանէն վերստին ոչ ծնելոցն ոչ մտանել յարքայութիւն երկնից (տե՛ս Յով. Գ, ֆ)...։ Իսկ աւազանն արգանդ ասի Մաւր մերոյ եկեղեցւոյ, որպէս յառաջին արարչութեան ի ջրոյ ստեղծեալ կենդանիք թեւաբուսեալ թեւաւք ելին ի ջրոյ յորձանաց... այսպէս եւ ի սմայ է վերածնեալք ի ջրոյ եւ ի Հոգւոյ վերանան թեւաւք Հոգւոյն ի վերայ աւդոյն...։ Նա եւ ի կարմիր ծովուն աւրինակ աւազանին նկարեցաւ, զոր երանելի առաքեալն աւրինակ դնէ զծովն ջրոյ աւազանիս, եւ զամպն՝ Հոգւոյն։ Զոր աւրինակ անդ փարաւոն հակառակ ժողովրդեանն մտեալ ի ծովն իւրայաւքն հեղձնոյր, իսկ իսրայէլացիքն մտին եւ ելին աներկիւղ եւ վայելեցին յերկնածորան կերակրոյն։ Այսպէս եւ մեք յաւազան իջանելով մեռուցանեմք զաներեւոյթ փարաւոն, եւ լուսաւորեալք ի պարգեւաց Հոգւոյն լինիմք որդիք լուսոյ եւ որդիք տուընջեան եւ վայելեմք յերկնից կերակուրն ի հացն կենդանիս, որ կեանս շնորհէ կերողացն[1246]*, որպէս ասաց Քրիստոս. «Ես եմ հացն կենաց իջեալ յերկնից» (Յով. Զ, ֆ)։*

Ստեփ. Սիւն. Խորհ. եկեղ. տե՛ս ՄՀ, Զ, էջ 492 [19, 26-29]:

Աւեգակ = մահ, ճարութիւն

Աւեգակն մեծակն, լուսոյ ակն, զի լուսոյն սեռն եւ յատակ լոյսն ի նմա է... որպէս աւեգակն մտանելով [նշանակէ] զմահն մեր եւ ծագմամբն՝ զյարութիւն...

Վրդ. Աւետ. Մեկն. Սաղմ., էջ 502

Աւծիվ, Բազէ = Աստվածություն, Հովհաննես ավետարանիչ

Բազէի գեղեցկութեան, քաջութեան եւ թեթեւութեան նմանեցուցանէ զերագահաս եւ զամենատես Աստուածութեան։ ... Ահեղութեան եւ քաջութեան արծուի նմանեցուցանէ զահեղ Աստուածութեան զաւրութիւն Քրիստոսի...

Գր. Նարեկ. Մեկն. Ո՞վ է դա-ի. ՄՀ, հտ. ԺԲ, էջ 901 [188], [195]:

Սոքա են չորեքկերպեան կենդանիքն, զոր ետես եզեկիէլ հոգեկիր մարգարէն առ Քոբար գետոյ քառանշան տեսլեամբ, որ ընդ տերունական Աթոռովն լծեալ էին չորեքկերպեան կենդանիքն բազմաչեայ ի նմանութիւն մարդոյ, առիւծոյ, եզին, արծուոյ։ Իսկ ար-

[1246] Ակնարկում է ս. հաղորդությունը:

ծիւն՝ Յովհաննէս վասն բարձրաթռիչ աստուածաբանութեան։ Սոյնպէս եւ հրանիւթք սրատեսք, սրաթռիչք են հրաբունքն ի կերակուրս կենդանացուցիչս։ Յովհաննէս, իբր զարծիւ սլանալով ի հայրական ծոցն, պատմէ Քրիստոսէ, քանզի Տէր մեր իբրեւ զարծիւ թռեաւ ի ծոցոյ Հաւր յարգանդ սուրբ Կուսին կերպակցութեամբ մերոյին բնութեամբս եւ անտի ի խաչն եւ ի գերեզմանն, եւ դարձեալ թռուցեալ նստաւ ընդ աջմէ Հաւր, որպէս վկայէ Յովհաննէս ասելով, թէ յետ յարութեան Աստուածութիւն միութեամբ Հոգւոյն եւ մարմնոյն վերացաւ յերկինս, որպէս զի արծուի թագաւորկան է թռչի 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 քարագաւառս եւ ի ժամանակ ամարայնի իջանէ ի ջուր գետոյն եւ դարձեալ վերանայ բազում աւուրս, եւ թուլանայ թեւքն եւ մանկանայ ըստ առաջին գնացիցն։ Նոյնպէս եւ Յովհաննէս, մկրտեալ նահատակութեամբն ընդ Քրիստոսի, առ զպատիւ եւ զփառս հանդերձ եղբարբն յաջմէ Որդւոյն Աստուծոյ։ Այս է գիտութիւն Աստուծոյ, զի մի ծաղր տեսաւղացն լինիցի՝ ընդ երկիր քարշելով զթեւսն։ Իսկ նոքա բարձրաթռիչ իմաստութեամբ հասին ի խորս գիտութեան Հոգւոյն Սրբոյ, եւ արծուաթռիչ սլացմամբ հերձին զթանձրամած կռապաշտութեան խաւարն եւ զժողով սեւագունդ դիւացն արտահալած արարին յաշխարհէս՝ թափելով ի նոցանէ զդիակն մարդկային բնութեանս, որ զանազան ախտիւք իբրեւ զգէշ նեխեալ եւ անկեալ կայր, ըստ այնմ. «Ուր գէշն իցէ, անդր ժողովեսցին հմակէր աղուեսունք» (Մատթ. ԻԳ 28), որք առ վատթարութիւն մարմնոյ իւրեանց միշտ ի նեխեալ մարմնոյ կերակրին, զնոսա հալածականս արարին, այսինքն՝ զփաղանկս մեղսասէր դիւացն, եւ զնեխութիւնս մեր համեմեցին աղիւն ճշմարտութեան, եւ ի ձեռն աւազանին լուացման, փչեցին ի մեզ զկենդանութեան հոգի շնորհաց՝ վերստին ստեղծանելով զմեզ որդիս լուսոյ եւ որդիս տունջեան։ Այս է նշանակ եւ տիպք չորից կենդանեացն ի յերկրի, որք ընդ տերունական Աթոռովն լծին…։

Պատճառ Յովի. տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 4853, թ. 383աբ:

Եւ նմանութիւն արծուին, որ է ի մեզ ճշմարիտ գիտութիւն, որով թեթեւացեալք թեւաւք Հոգոյն ի ծանրութենէ մարմնոյ յերկինս վերաբերիմք, որպէս եւ Յոհաննէս երկնային գոլով, յետ փարելոյ զսարսափելի պարանոցսն(տե՛ս Յով. ԺԳ 23-25), սլացեալ ի բարձունս, ըստ նմանութեան արծուի, որոտաց Հոգոյն զաւրութեամբ զանսկզբնաբար ծնունդն Որդոյ յանսկզբնական Հաւրէն։

Տիրատուր, Քարոզ, ՄՄ, ձեռ. 2178, թ. 287բ

Գրակ. **Бестиарий**, с. 138 (դարձի եկած մարդկային հոգին. Սաղմ. ՃՔ 5)

Холл, с. 405-406

Ավետարանիչներ = Գետեր = մարդկային հոգու չորս հատկություններ

Եւ զի չորք միայն սոքա (ավետարանիչներ) եւ ոչ առաւել կամ նուազ, ունիմք ճանաչել՝ զի եւ զայս նկարագրեաց Հոգին աւրինակաւք. նախ՝ չորիւք վտակաւքն, որ յեդեմայ։ Զի որպէս նոքա ոռոգեն եւ զովացուցանեն զտիեզերս ի տապոյ ջերմութեան, սոյնպէս եւ սոքա Հոգւոյն բղխմամբ եւ աւազանին ջուրբքն շիջուցին զբոց մեղացն, որ վառեցաւ յԵւայէ ընդ չորս անկիւնս աշխարհի, եւ ուրախ արարին ի գնացս գետոց զքաղաք Աստուծոյ զեկեղեցի, որ փոխանակ դրախտին տուաւ մեզ, յորում եւ ծառն կենաց տնկեցաւ Քրիստոս՝ զանմահութեան բերեալ զպտուղ. ինքն եւ աղբիւրն անսպառ՝ զծարաւիս կոչելով յարբումն։ Ի խորհուրդ սոցա են եւ անուանք գետոցն եւ ընթացք։

Քանզի առաջինն կոչի Փիսոն, որ թարգմանի բերան հրոյ, ըստ որում Մատթէոս հրեղէն լեզուաւն, 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 ցԳադիրոն։ 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 Ղուկաս բղխեալ ի Հռոմ

եւ յԻտալիա եւ ամենայն արեւմուտս զԱվետարանն։ Ուսուցանէ մաքրել հոգւոյն ջուրբք 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 զաստուածային կամս։ Նմանապէս ի քառադէմ կառքն Եզեկիէլի, զոր ետես՝ ունի զաւրինակ չորից Աւետարանչացն եւ մասանց հոգւոյս։

Դեմք մարդոյն, որ է բանական ի մեզ, նշանակէ զՄատթէոս։ Զի ի մարդեղութենէ Բանին սկսեալ՝ գրեաց զնա որդի Դաւթի եւ որդի Աբրահամու։ Եւ որպէս դեմք մարդոյն առաջին էր քան զայլոց կենդանեացն ի կառան (Եզեկիէլի – Հ. Ք), նոյնպէս եւ սա առաջին քան զայլսն կարգեցաւ յաւետարանիչսն։

Եւ դեմք առիւծուն, որ է սրտմտականն 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 չարին։

Եւ զուարակն, որ է առ մեզ ցանկականն, ցուցանէ զՂուկաս, քանզի եզի նմանեցուցանէ պարարելոյ զզենումն 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 պարանոցսն (տե՛ս Յայտ. ԻՀ ։ո), սլացեալ ի բարձունս ըստ նմանութեան արծուոյ որոտաց Հոգւոյն բանիւ զանսկզբնաբար ծնունդն Որդւոյ՝ յանսկզբնական ի Հաւրէն։

Ներս. Շնորհ., Մեկն. Մատթ., էջ 18-19:

Գրակ. հմմտ. **Холл**, с. 616-617:

Աւրմավենի = Քրիստոս, արդարություն, սրբություն, հաղթանակ (Սաղմ. ՂԼ ։յ), մարտիրոսներ, կույսեր, 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. Նիւս. Ի Սքանչ., Վենետիկ, ձեռ. 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» (Սաղմ. ՃԺԸ 137)։ Իսկ քաղցրութեամբն, զի քաղցր են ուսմունք իւր, ըստ այնմ. «Որպէս զի քաղցր են ի քիմս իմ բանք քո, քան զմեղր բերանոյ իմոյ» (ՃԺԸ 103)։ Իսկ սրութիւն տերեւոյն նշանակէ զյաղթութիւն Քրիստոսի, որ խոցեաւ սպան զսատանայ սրով Խաչին։ Յաղագս այսպիսի խորհրդոյ ընծայեցին եւ արմաւենիս Փրկչին Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի ի գալուստն, որ յԵրուսաղէմ...։

Բրս. Մրկ., էջ 131, Զուարթնոց, 1989, էջ 82 տողատակ

<...>զարմաւենին զբարձրացող փառքն Նոյին<...>.

Մեկնութ, Խորանաց, ՄՄ, ձեռ. 9555, թ. 1ա-5բ

Հեթանոսք զարմաւենին արեգականն նուիրելով, իբր թէ զճառագայթից արեգականն զնմանութիւն վարսիւն բերելով, բազմաշառաւիղ յարձակմամբ երկայն ծայրիւն ի վեր առ նա դիմելով անհաս ձեռին մարդոյ։ Եւ յաւէտ տունկս այս առ մարդ նմանութիւն ունելով վարսաւորեալ գլխովն...։ 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 աջմէ 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՝ մերձենալով առ վերին կարգս՝ կանաչացեալ արդարութեամբ, որպէս գրեալ է (տե՛ս Սաղմ. ՂԱ 13)։

Ստեփ. Սիւն. Մեկն. Խորան., ՄՄ, ձեռ. 2273, 174բ, նաև՝ Մեկն. խոր., էջ 34։

«...Արմաւենիք սուրբ արմատոյն (արմատացան), որք են մարտիրոսացն դասք եւ սուրբ կուսանացն ժողովք եւ բարեպաշտութեամբ զարդարեալ անձինք...».

[Եսայի Նչեցի], Ի փոխումն Տիրամոր. Նախդիր բանի, ՄՄ, ձեռ. 2262, թ. 185ա, Տիրատուր Կիլիկեցի, Քարոզ եկեղեցւոյ, որ ասէ. Տէր սիրեցի զվայելչութիւն տան քոյ. ՄՄ, ձեռ. 3319, թ. 39բ

Արմաւենի ունի չորս յատկութիւն. Նախ զի չերեւի բարձր հասակաւ եւ եկեղեցի արհամարհ թուի աւտարաց, երկրորդ՝ անուշահոտ ծաղիկն, որ է յոյս կենաց, երրորդ՝ քաղցր պտուղն արդիւնքն հաւատոց, չորրորդ՝ լայնացեալ սաղարթն, որ ծածկէ զառաքինութիւնս: Այլ եւ զմեղս ծածկէ թողութեամբ: Նաեւ արմաւենին հոմանուն է սորա չորս 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 (հավերժություն), с. 119 (դրախտ)

Холл, с. 417-418 (հաղթանակ մահվան նկատմամբ)

Ախաղաղ = Ավետիս, բարի լուր = Հովհաննես Մկրտիչ, մարգարե

Հաւքն աքաղաղ ի սմա գրին/ որ տեսանողք նշանակին/ որք կանխագոյն մեզ պատմեցին/ զծագումն լուսոյ առաւաւտին: Մին աքաղաղն, որ է յետին/ նկատող մտաւք տասն խորանին/սա Յովհաննէս մեծ Ամլորդին / եւ ձեռնադրող Աստուած Բանին...

Ստեփ. Ձիք Ջուղ. 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 ասաց, ասէ. Որպէս նա լի էր հոտով սրբութեան, այնպէս եւ սա Հոգով Սրբով եւ զաւրութեամբ Բարձրելոյն (տե՛ս Ագաթանգեղոս, պարբ. 442 (ԽՀ):

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, Ձ, էջ 498 [95]:

Հուր՝ ջերմութիւն 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 աղաւթքն, երկաթ՝ բանն, որով զախտն կոտորէ՝ բոլոր իսկ զարարածս բարձեալ ի ձեռս իբր սկտեղ եւ յողջակիզաց սեղան, բերանն՝ երկինք, ճանապարհ ելից խնկոցն ծխոյ չորեքնիւթեայ բնութիւնս մեր, չուանք ամբառնալեացն. վերին ագոյցք շղթայիցն իմացականն ի մեզ, ներքին կառոյց՝ մարմնոյս բնութիւն, բռնելիք՝ յիշողականն անմոռաց....

Վրդ. Արեւ. Մեկն. Սաղմ., էջ 473

Գրակ. **Դրվագներ,** էջ 67, 78

Գավազան

Իսկ թէ զի՞նչ նշանակէ գաւազանն, զոր տամք 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 գլուխն 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 չորս 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 զաւրութեան առաքեսցէ քեզ Տէր» (Սաղմ. ՃԺ 2)։ Եւ զայս ցուցանէ բունն ամուր եւ տեւող, եւ յայտ է, զի վարդապետն բանիւ եւ արդեամբ զաւրաւոր լիցի եւ արի, եւ անյաղթելի ի մէջ թշնամեաց։

Երրորդ՝ նշանակէ զուղղութիւն որպէս ունին ուղղիչք ի ձեռին քահանայք եւ վարդապետք, եւ զայս ցուցանէ զուղղութիւն գաւազանին, որով յայտ է, զի նախ ինքն ուղիղ լիցի եւ ապա զայլս ուղղեսցէ…

Գր. Տաթ. Ձմեռան հատոր, քարոզ ԼԳ, էջ 168:

Գրակ. **Холл**, с. 446

Գավիթ = Տարածք անապաշխարների.

Իսկ արտաքոյ տաճարին ի գաւիթն, որք ոչ մաքրեալք են ապաշխարութեամբ, մեղաւորք, միայն լսեն զբարբառն եւ տեսանեն զպատիւ արժանաւորացն, որ բերէ զնմանութիւն աշխարհիս՝ ունելով գազանաբարու եւ անասնացեալ մարդիկ։

Ստեփ. Սիւն. Խորհ. եկեղ. տե՛ս ՄՀ, Ձ, էջ 496 [76]

Գիր-Անգիր = «Գիրն սպանանէ, այլ հոգին կեցուցանէ» (Ի Կորնթ. Գ 6)

[Քրիստոս] ուսոյց…զանգիր աւրէնս երկնից, քանզի եւ մեր տեղին առաջին անգիր էր։ Գիր զմարմնականացն խաւսի, անգրութիւն զանմարմին էութիւն ցուցանէ։ Գիր զմահն Մովսէսի պատմէ, իսկ անգրութիւն՝ զյայտնութիւն Տեառն առ աշակերտսն։ Գիրն ինքն անցական է եւ զանցաւոր աշխարհս արկանէ ընդ պատմութեամբ, անգիրն չինքեան գրէ զանցաւորս, զի անանցս արասցէ։ Գիրն զվերանալն եղիայի նիւթական պատուականաւքս ասէ, անգրութիւն՝ զերեւումն Տեառն եւ զեղիայեանց…

Եղիշէ, Մատ., էջ 228:

Քանզի խաչիւն պատառեցաւ ձեռագիր պարտեացն մերոց, որպէս ասէ Պաւղոս, թէ՝ «Ջնջեաց զձեռագիրն, որ կայր մեզ հակառակ՝ բեւեռելով զնա ընդ խաչափայտին» (Կող. 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 պտղոյն, յորմէ ասացի քեզ չուտել, մեռցիս» (Ծննդ. Գ 3) …։ Արդ, զբանքս զայսոսիկ իբր զձեռագիր եւ զհրամանս ինչ, որպէս թէ յԱստուծոյ առեալ սատանայ՝ սպանանէր զամենեսեան սոքաւք զմեղուցեալսն, իբրեւ չար դատաւոր, որ ձեռագրով իշխանութիւն առնու ի թագաւորէն սպանանել զմեղուցեալս եւ չարագործս։ Սակայն

ոչ եկաց մնաց սատանայ ի չափ իշխանութեան, զոր ընկալաւ սպանանել միայն զմեղուցեալսն, այլ սպան եւ զայն, որ ոչ էր գործեալ զմեղս՝ 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 յաւրինացն գործեաց՝ զարդարն սպանանելով: Արդ, այսպէս Քրիստոս պատառեաց զձեռագիր յանցանացն մերոց եւ գրեաց մեզ զայլ գիր՝ ոչ իբրեւ զառաջինն դատապարտութեան, այլ՝ ազատութեան եւ որդեգրութեան:

Բրս. Մրկ., էջ 430:

Գրակ. **Դրվագներ,** էջ 93-94:

Գմբեթ

Իսկ գմբեթին վերամբարձումն, որ ի վերայ ինքեան պսակ ունի զխաչն պարծանաց, զմանկանց իւրոց զվերամբարձ առաքինութիւն քարոզէ, զորս խաչին պարծանաւք ի վերինն տանի յերուսաղէմ:

Վարդ. Հաղբ. Նաւ. եկեղ. տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 5561, թ. 201ա:

Գոտի = զորություն, ամրություն, ողջախոհություն

Զի որպէս գաւտին զմէջն 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: Զորրորդ գաւտի զինուորականն է, որով զինուորն պնդէ զմէջսն, յորում եւ իցեն ամենայն պատերազմական գործիքն: Նոյնպէս եւ որ յայս կրաւնս քրիստոնէութեան զինուորի, ի կռիւ է հետ սատանայի. եւ զկռուոյն զգեստն է զգաւտին...: Հինգերորդ գաւտի ճանապարհորդացն է, որ գաւտի կապեն...: Զոր աւրինակ 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 զողջախոհութիւնն 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 յերիկամանցն...:

Երզն. Կանոնք. տե՛ս Խրատ. արձակը, էջ 234-236:

Գրակ. **Դրվագներ,** էջ 100

Գույն

Եւ չորս գոյն. խոհեմութիւն՝ թագաւորական ծիրանին, ողջախոհութիւն՝ բեհեզ, կարմիր՝ արիութիւն եւ մարտիրոսութիւն, կապոյտն է երկնաւոր արդարութիւն...

Տաթ. Մեկն. Յոր ՄՄ, ձեռ. 1116, թ. 71ա

Գրակ. **Հ. Հակոբյան** Գրիգոր Տաթևացին, էջ111:

Lexikon, II, S. 7-14

Դմենի = 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 աւրինաւք եւ աւրինաւոր գահուցն զարդուք... եղեւ դմենին հովանի ի վերայ գլխոյն Յաւնանու, եղեւ տաճարն հովանի որդւոցն Իսրայէլի...

Եփրեմ Սսեցի, Մեկն. Յովնանու, ՄՄ, ձեռ. 1271, թ. 22բ:

Դեղին = ճգնավորներ

Եւ դեղինն ճգնաւորաց է, որ ի փապարս լերանց արեւակեզ եւ ցրտասառոյց եւ զանձինս ճնշեալ ի պահս եւ զաղաւթս, եւ մարմինն դեղնեալ եւ նուաղեալ եւ թարշամեալ ի սիրոյն Քրիստոսի:

Յովհ. Պլուզ Երզնկ., Թուղթ Եկեղեաց, ՌՄ, 10, էջ 313, նաև՝ **Գր. Տաթ.**, Մեկն. երգ., աշխր. թրգմ., էջ 32:

Դուռ = Քրիստոս.

Դուռն կոչեցաւ Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս (տե՛ս Յովհ. ժ 9)՝ չորիւք սեմաւք միացեալ, որ անճառ տնաւրէնութեամբն եւ մարմնա-

պատ լինելովն զքառանիւթեայ տարրս մեր ընդ յինքեանս միաւորեաց եւ զմեզ ի չորից կողմանց ամփոփեաց, չորեքմասնեան մարմինս ի չորեքկերպեանսն բարձրացոյց յԱթոռ: Երկու փեղկ երկու խառնուածովք ընդ միմեանս շաղկապեալք եւ մի դուռն անուանի հրաշազարդ: Այսպէս Աստուած եւ մարդ անկեղծ եւ աներկեւան. Աստուած մարդացեալ եւ մարդն աստուածացեալ: Եւ բնութիւն մի եւ մի դէմք տեսանի անբաժանաբար գոլով...

Ստեփ. Սիւն. Խորհ. եկեղ. տե՛ս ՄՀ, Զ, էջ 490 [2-5]:

Գրակ. **Դրվագներ**, էջ 142

եզ = Ղուկաս Աետարանիչ

Եւ զուարակն, որ է առ մեզ ցանկականն, նշանակէ զՂուկաս, քանզի եզին պարարելոյ նմանեցուցանէ զենումն 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 զդրախտն կրկին իմացաք, այսպէս եւ զեկեղեցի ծանիցուք: Քանզի եկեղեցի ի յեբրայեցոցն ի մերս ժողովուրդ թարգմանի, 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 աւազանին եւ մաքրութեան վարուց ...

Վարդ. Հաղբ. Նաւ. եկեղ. տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 5561, թ. 200բ:

Գրակ. **Դրվագներ**, էջ 142

Ջգեստ բանանայի

Անդ զպճղնաւոր զգենլով ունէր քահանայապետն առ ստորոտովն զանգակս եւ խոյր ի վերայ գլխոյն, եւ վակաս չորեքկարգեան ականբքն՝ խառնեալ ոսկւով շղթայաձեւիւք 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 զգենլով Աճարովնի՝ զմարմնանալ Բանին նշանակէր, զչորեքնիւթեայ բնութիւնս զարդարեալ շքեղաշուք արդարութեամբ: Կապուտակաւն երկնաւորն եցոյց առաքինութիւն եւ կարմրովն մանուածոյ՝ զանապական արեանն կցորդութիւն, որով ճաւասարեաց մեզ արեան եւ մարմնոյ, եւ բեճեզովն սպիտակաւ՝ զԱստուածութեանն ընդ բնութիւնս մեր խառնումն, եւ ծիրանեաւն զծածկեալ խորճուրդ անճառելի տնաւրէնութեան: Եւ չորեքկարգեան ակունքն երկոտասան առաքելոցն ճամաքատակին, զի սիրտ եւ կամք եղեն Քրիստոսի, եւ ի չորս առաջս բաժանեցին զԱւետարանն ի չորեծագեան տիեզերս:

Յովհ. Աւձնեցի, Բ ճառ եկեղեց. տե՛ս ՄՀ, հտ. Է, էջ 100 [77-82]:

Ապա (Աստուած – Հ. Ք.) յարուցանէ զայր ճաւատարիմ, զմեծն ի մարգարէս զաստուածատեսն Մովսէս...եւ ճրամայեաց նմա առնել զվակաս քաճանայութեան զգեստուն, զոր աստուածաբնակ կոչեն Գիրք, յորում երկոտասան ակունք էին շարակարգեալք ի չորեսեան սկզբմունս առ մի մի շար երեք ակունս աւրինակ երկոտասան առաքելոցն: Իսկ չորս քարն երանելի աւետարանչացն ակնարկութիւն: Իսկ առ մի մի շարք երեք ակունքն, քանզի թէպէտ չորք են, որ գրեցին զաւետարանսն, բայց այլքն ընդ նոսա ճամադասեալ աւետարանիչք անուանին: Քանզի զճշմարտութիւն ուսուցանէին որպէս Պաւղոս զիւր վարդապետութիւն աւետարան ասէ. «ըստ աւետարանիս իմում, ասէ եւ ըստ քարոզութեան Յիսուսի Քրիստոսի» (Բ Տիմ. Բ 8): Եւ դարձեալ երեք ակունքն առ մի շար՝ նշանակ են Քրիստոսի մարմնով գալստեանն, որ ցուցանէ մեզ, թէ մարմին կատարեալ էառ ի ճոգւոյ եւ ի մասոյ գոյացեալ, եւ զերիս զայս յիւրում Աստուածութեան միաւորեաց: Քանզի շարն զխառնումն եւ զմիաւորութիւն ցուցանէ, իսկականցն տիպքն՝ զմարմինն, զճոգին եւ զմիտսն, զոր էառ ի մէնջ լուսագէղ պայծառութեամբ աստուածացոյց եւ կարողակից Աստուածութեան իւր արար եւ յայնմճետէ այսր եւ յաւիտեանս ժամանակաց յԵրրորդութիւն երկրպագի եւ փառաւորի ոչ երկու, այլ մի եւ միաւորական զաւրութիւն: Չորք շարքն առ երեք ակունքն այս է խորճուրդն եւ աւրինակն չորս նիւթոյ աշխարճիս, որ սկզբունք կոչին, զոր պիթագորացիքն յաւիտեանս անուանեն, պատուեն, ուստի զգալի արարածս լինելութիւն էառ ըստ իւրաքանչիւր կարգի զգայականք եւ անզգայականք, կենդանիք եւ անկենդանք, բուսականք եւ անբոյսք, ուստի մարդն, որ ի ձեռն

անհնազանդութեան եղեւ ասպնջական[1247] *խաւարի եւ ախտից գերի անկեալ մահու ազատութենէն...։*

Պատմուճ. 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 պատարագին, նախ աւրինակաւք 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 գործակցութեամբ Հոգւոյն Սրբոյ կատարելապէս յարդարեցին զլրումն եկեղեցւոյ...

Առ դասս քահանայից. տե՛ս Ներս. Շնորհ. Թուղթ ընդհանր.1865, էջ 70:

«Քահանայք քո զգեցցին արդարութիւն» (Սաղմ. ՃԼՀ, ց)։ Եւ արդ, վասն զի բազում զանազանութիւնն քահանայական բանս եցոյց, պարտ է գիտել վասն ո՞յր 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 հանդերձելոց բարեացն ունէին աւրէնքն» (Եբր. Ժ, ա). աստուածային առաքեալն ասէ։ Ջի ամենայն աւրինակք նորոյս էին, վասն որոյ ընկալաւ եկեղեցի զաւրինական քահանայիցն զհանդերձ, զոր ընկալան յԱստուծոյ։ Եւ այսպէս եւ զպատարագողքս պատուեցաք։ Եւ այս հնոյն զգեստ քահանայական։ Պատմուճանն պճղնաւոր եւ ի երայ նորին վակասն զուսովն եւ զլանջաւքն։ Եւ վտաւակս պճղնաւորս եւ տախտակ դատաստանի, յորս Բժ (12)-ան ակունք ընդ վակասն յեռեալ, եւ խոյր ի գլուխն, եւ թիթեղն ոսկի ի վերայ խոյրին, եւ զանգակք ընդ ստորոտով պճղնաւորին։ Արդ, «պճղնաւորն ի Դ (4)-ից նիւթոց աւրինակ էր չորից տարերց ի բեհեզոյ, որ է երկրի նշանակ, զի վուշ յերկրէ է բուսեալ, կարմիրն՝ հրոյ, կապուտակն՝ աւդոյ, 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 Իսրայիղի, որ ի վերայ լանջացն գայր յագանելն զուսանոցն։ Եւ երկու զմրխտեայ ակունքն ի կռանն՝

[1247] ձեռ. ասբնջական

զերկուս կիսագունդս, զի բոլոր է, եւ երկնագոյն ակնս այս եւ խորհուրդ ծովու եւ ցամաքի, ուր բնակեն ամենայն մարդիկս»[1248]*: Եւ Ջ (6) անուն յիւրաքանչիւր ակն, զի Ջ (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 աղաւթիցն 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 զգենուլն Ահարոնի զպճղնաւորն զմարմնանալն Բանին Աստուծոյ նշանակէ, զի որպէս զգենոյր քահանայն զհանդերձ վակասին, այսպէս զգեցաւ Տէր մեր զհանդերձ խոնարհութեանն քառանիւթեայ[1249]*. կապուտակաւն՝ երկնի եւ երկնաւորացն նմանիլ առաքինութեան, կարմրովն մանուածու՝ զանապական արեանն եցոյց զկցորդութիւն, որով հաւասարեաց մեզ մարմնոյ եւ արեան, եւ բեհեզովն սպիտակաւ՝ զԱստուածութեանն ընդ մեզ բնութեանս մեր խառնումն, եւ ծիրանեաւն՝ զանճառելի տնաւրէնութեանն 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 ակապէս էր հնոյն ամենայն տպաւորութիւնք նորոյս, վասն այսորիկ եւ նորա զգենու ի ներքոյ պճղնաւոր պատմուճանն: Եւ ի վերայ զվակասն, զոր այժմ ուսանոց կոչեմք, ի զանազան եւ ի գեղեցկերանգ նիւթոց: Եւ զտախտակ դատաստանին միայն քահանայապետն ունի յաջ կողմն բարձիցն: Եւ զվտաւակն պճղնաւոր ի վերայ, որ այժմ կոչի նափորտ: Եւ պարտ է գիտել, զի պատմուճանաւ եւ հոլանի եւ առանց գաւտոյ կալն ամենեցուն է ժառանգաւերաց եկեղեցւոյ: Իսկ սարկաւագացն՝ պատուոյ եւ առաւելութեան նշանակ: Վակասն, որ ի վերայ ահեկ ուսոյն ի վերայ պատմուճանին՝ քահանայիցն առաւելութիւն, զի Բ (2) ուսովն բառնայ, բայց քահա-

[1248] Չակերտների մեջ գտնվող հատվածը Երզնկացին քաղել է Վարդան Արևելցու Սաղմոսաց մեկնությունից. «Մեկնութիւն Սաղմոսաց Դաւթի՝ յաւրինեալ սքանչելի աստուածաբանութեամբ սուրբ եւ երջանիկ մեծին Վարդանայ…., Աժդերխան», 1797, էջ 445:

[1249] Ակնարկում է չորս տարերից բաղկացած նյութի՝ մարմնի պարագան:

նայապետիցն ընդ վականն եւ զտախտակ դատաստանին ծայրագոյն պատիւ, եւ ի վերայ նափորտին զպատուական եմիփորոնն խաչիւք զարդարեալ, զի Քրիստոս խաչիւ փառաւորեցաւ, եւ նստի յաթոռն փոխանակ Քրիստոսի: Եւ զի Քրիստոս ոչ վայրապար, այլ խաչիւ եւ մահուամբ ժառանգեաց զհաւատս զայս: Վասն այսորիկ քահանայապետն զեմիփորոնն խաչիւք զարդարեալ զգենու, յորոյ վերայ է (5) խաչ, որպէս թէ ասէ. «Աշխարհի խաչեալ եմ» է (5) զգայարանաւքս, եւ կամաւ «մեռայ ընդ Քրիստոսի աշխարհի, եւ կենդանի է յիս Քրիստոս» (Գաղատ. Բ ՀՈ), եւ միայն մարմնով կամ վասն առաջնորդելոյ հաւատիս: Իսկ եպիմիստիկոսն, որ է բազպանն, որ եւ այս քահանայապետական պատուոյն է՝ պատրաստ ունելոյ զձեռնն ի քահանայագործելն: Իսկ տախտակ դատաստանին ի վերայ բարձիցն, 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 դասու քահանայիցն տուաւ, զի ի գործ պատուիրանին Աստուծոյ վաստակեսցին անաշխատ: Եւ զի աշխատին, վասն այնորիկ արժանի եղեն զառաջնորդութիւնն ժողովրդեանն ժառանգել: Իսկ նափորտն՝ զարքունական պատիւն, զի զներքին մարդն (տե՛ս Ի Կորնթ. Դ ՀԶ) բովանդակ ի ներքոյ լծոյն Քրիստոսի եդին, վասն այնորիկ առաջնորդ եւ վերակացու եղեն: Իսկ սարկաւագքն, թէպէտ եւ ունին վտաւակ, պատմուճան եւ իշխանական, այլ թեզանեաւք վասն գործոյն: Եւ վակասն ի վերայ ահեկ ուսոյն, յայտ արարեալ, թէ զլուծ պատուիրանին միայն մի ուսով կարացաք բառնալ զներքին մարդոյն, վասն այսորիկ իշխանք կարգեցաք պաշտելոյ եւ սպասաւորելոյ, եւ ոչ առաջնորդելոյ:

Արդ, այսոքիկ գեղեցկայարմար ձեւք զարդու քահանայական հանդերձի ի հնոյն ստուերաւք եւ աւրինակաւ պաշտեցեալ եւ ի նորոյս ճշմարտապէս ընկալեալ: Բայց զառաւելութիւնն նորոյս գերազանց ճոխութեանն եւ զանհնիւթ պայծառութիւնն, որով ոգի զարդարի, ցուցանէ մարգարէս զգեստ եւ ասէ. «Քահանայք քո զգեցցին զարդարութիւն»:

Յովհ. Երզնկ., Մաստ. Ա, էջ 489-491:

Զորրորդ զգեստն է ձեռնուրարն եւ բազպանն, եւ այս ցուցանէ զկապանն, որով կապեցին հրէայքն զձեռն Քրիստոսի, յորժամ ըմբռնեցին զՔրիստոս: Նաեւ ցուցանէ զաւրայս փնջեալ, այսինքն՝

զգործս բարիս ժողովեալ. վասն այն եդեալ 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 զլուծ պատուիրանացն Աստուծոյ, որ թեթեւ է եւ քաղցր որպէս ասէ Քրիստոս. «Լուծ իմ քաղցր է»:

Վեցերորդ՝ զգեստն է նափորտն. ցուցանէ զկարմիր քղամիդն Քրիստոսի, յորժամ տանէին ի չարչարանս: 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 ժողովեսցի: Յայսմանէ երեւի թէ յոյժ պատուեաց Քրիստոս զքահանայսն, զի զգեցոյց նոցա զիւր հանդերձն: Զի ամենայն զգեստ պատարագին նշանակէ զամենայն զգեստ չարչարանացն Քրիստոսի: Եւ ոմանք են, որք անգիտութեամբ արհամարհեն զսուրբ զգեստ պատարագին, զոր եւ ի հին աւրէնսն հրամանաւն Աստուծոյ զգեստաւորէին, եւ ապա պատարագ մատուցանէին, որպէս Ահարաւն եւ որդիքն իւր: Զի թէ վասն պատարագելոյ զանբան անասունսն այնպէս պարտ էր զարդարիլ զգեստիւք, քանի՛ առաւել պարտ է զարդարիլ որ պատարագէ զԴառն Աստուծոյ, որ բառնայ զմեղս աշխարհի: Վասն որոյ ասէ Դաւիթ. «Քահանայք քո զգեցցին զարդարութիւն»: Այս առաջին պատուին, որով պատուեաց Քրիստոս զքահանայսն:

Երկրորդ պատիւն՝ դնելով զթագն ի գլուխ նոցա, որպէս եդաւ ի գլուխն Քրիստոսի պսակ ի փշոց նշան թագաւորութեան: Այսպէս եւ քահանայն ունի պսակ ի գլուխս իւր, այսինքն՝ զի մաքրեն զգլուխն, եւ կազմեն զհերս իբրեւ զթագ բոլոր: Զի ծառայելն Քրիստոսի թագաւորութիւն է, եւ կատարեալ խաչաձեւ, զի խաչակից

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 աղտ ինչ։ Նոյնպէս եւ հոգի քահանային լիցի սուրբ ի մեղաց, որ ոչ ունիցի անկիւն խորամանկութեան կամ նախանձու, ուր թաքչի աղտեղութիւն մեղաց։ Չորրորդ՝ զի պարզ է քան զայլ ձեւս, զի այլ ձեւք ի բազում գծից են բաղկացեալ, այլ բոլոր ձեւն ի միոյ գծոյ, եւ ոչ ունի սկիզբն եւ կատարած, այլ կատարեալ է, վասն այն աշխարհս ի յայս ձեւս եղեւ եդեալ, որպէս չորս տարերքն, եւ աստեղք եւ երկինքն. այսպէս պարտ է, զի լիցի միտք քահանային պարզագոյն եւ միամիտ իբրեւ զաղաւնի...

Դարձեալ յայլմէ քարոզ վասն կարգի քահանայութեան, տե՛ս Ամառան, ԻՍԱ, էջ 182-183

Իսկ զգեցուցնել հանդերձ ըստ պատշաճին գլգլեկ եւ խոշոր ցուցանէ, թէ որպէս փափուկ զգեստն ի խոշորն փոխեցաւ, նոյնպէս եւ զվարս աշխարհական կենաց ի խիստն եւ ի խոշորն փոխարկեցէ։ Արդ, մոնոզոնն ունի ե (5) զգեստ. նախ՝ քուսիթայն ի գլուխն, որ է ծֆուլն, որ նշանակէ զշնորհն Քրիստոսի ի գլուխն իջեալ եւ բոլորն, զի բոլորապէս 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։ Չորրորդ՝ հողաթափ յոտս՝ նշանակ արիութեան։ Հինգերորդ՝ քառակուսի թիկանցն՝ նշանակ խաչին։ Իսկ կրաւնաւորն, 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 խաչանման, 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 խստակրաւն ճգնութեամբ րպէս հարքն եգիպտացիք՝ թէզանատ

բաճկոնաւ եւ բոկ ոտիւք ժուժկալին՝ իբր թէ զընթացս երկրաւոր եւ զգործս մարմնական ի բաց եմք մերկացեալ։

Նորին վասն միայնակեցաց. տե՛ս Ամառան, ՃՁԳ, էջ 704:

... Ջոր աւրինակ ի հինն քահանայապետն զգենոյր զպճղնաւորն ի չորից նիւթոց՝ յաւրինակ չորից տարերց. բեհեզն յերկրի է, զի վուշն յերկրէ լինի, եւ կարմիրն՝ հրոյ, կապուտն՝ աւդոյ, եւ ծիրանին՝ ջրոյ, զի ի ջրոյ գոյանայ։

Գր. Տաթ., Մեկն. Սաղ. (ընդարձ. տարբ), ՄՄ, ձեռ. 1203, թ. 225ա:

Քահանայն նշանակէ զՏէրն մեր Յիսուս Քրիստոս, որ եղեւ ճշմարիտ քահանայ յաւիտեան, ըստ կարգին Մելքիսեդեկի։

Սաղաւարդն նշանակէ զօրութիւն յաղթութեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, որով եւ ի պատերազմ ընդդէմ Բելիարայ, արար զփրկութիւն ազգի մարդկան։

Շապիքն նշանակէ զանմեղութիւն եւ զմաքրութիւն վարուց Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եւ զմայլումն նորին երանականաւ տեսութեամբ էութեան Աստուծոյ։

Գոտին նշանակէ զանմեղութիւն զողջախոհութիւն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եւ զանխառնութիւն նորին զգայական ցանկութեանց։

Բազպանն նշանակէ զհօժարութիւն սրտի եւ զպատրաստութիւն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի առ ի կատարել զհաճութիւն Հօրն երկնաւորի։

Ուրարն նշանակէ զհնազանդութիւն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի առ ի լնուլ զկենսագործ տնօրէնութիւն իւր, ըստ նախասահմանութեան Հօրն երկնաւորի։

Շուրջառն նշանակէ զլրումն ամենից առաքինութեանց, որով զարդարեցեալ էր մարդկութիւն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի ի սկզբանէ յղացման իւրոյ։

Մտանելն քահանային ի սրբազնատունն նշանակէ զիջումն Բանին Աստուծոյ ի յարգանդ սրբոյ կուսին Մարիամու։

Զգեստաւորելն[1250] *քահանային նշանակէ զներմարմնութիւն Բանին Աստուծոյ ի յարգանդի կուսին Մարիամու։*

Ձինչ էութիւն ունի Պատարագն, ՄՄ, ձեռ. 2939, թ. 364բ

Գրակ. **Դրվագներ**, էջ 81

[1250] ձեռ. Ըսգեստաւորելն

էշ, ավանակ = հրեա, հեթանոս

Էշն նշանակէ զհրեայսն, եւ յաւանակն՝ զհեթանոսսն, զի երկոքին յանցաւորք գտան աւրինացն. հրեայք՝ գրաւորականին, ըստ այնմ, թէ՝ «Ամենեքեան խոտորեցան ի միասին եւ անպիտանացան» (Հռոմ. Գ ւշ) եւ «հաւասարեաց անասնոց անբանից եւ նմանեաց նոցա» (Սաղմ. ԽԸ ւյ), այսինքն՝ իշոյ, զի սա կոչի անմիտ յանասունս: Եւ թէ ընդէ՞ր իշոյ զհրեայսն եւ մտրկի զհեթանոսս նմանեցուցանէ. զի որպէս էշ 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 մարգարէից ըստ կամս անձանց վարէին, եւ զոր ինչ ախորժէին, զայն գործէին:

Բրս. Մրկ., էջ 123

Գրակ. **Ավետիսյան,** Ավետարանների …խորհրդաբանությունը, էջ 97**:**

Холл, с. 409

լեռներ, լեռ = առաքյալներ, 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 ջուր բղխեացեն» (Յովէլ Գ ւյ):

Սամ. կամրջ. Տաւն Տերուն., էջ 729 [93]:

Իսկ լերինք եւ բլուրք՝ առաքեալքն, որք յետ այնորիկ ընդարձակեցին զբան վարդապետութեան իւրեանց տիեզերս, իբր զայն որ ասէ. «Հայեցարուք ընդ լեառն, ուստի կոփեցարուք դուք ի նմանէ»: Արդ, բղխեցին զքաղցրութիւն, զի հեղին ի լսելիս ամենեցուն զաւետարան երկնից թագաւորութեան, որ չիք ինչ քաղցրագոյն քան զայս յոյս: Եւ ջամբեցին կաթն տկարացն, որք ոչ կարէին տանել զայս քացր եւ զհաստատուն կերակուր՝ սնուցեալ զնոսա առ հաճումն հաւատոց նշանաւք 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 այլաբանութիւն ի բանէս պահանջես լերինս գիտեա զլերինս յաւիտենականս, որոց սքանչելապէս լուսատու է Աստուած, որք են առաքելոցն եւ մարգարէիցն գունդք, որ հոգեւոր

ցնծութեամբ նուագեն Աստուծոյ Հաւր, որ առաքմամբ Միածնին հոգեւոր ուրհնութեամբ ուրհնեաց զմեզ յառաջին անիծիցն դատապարտութենէ...

Տիրատուր վրդ. Կիլիկեցի [Վահրամ Րաբունի], 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: Պտսխ. 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 զազրութիւն գործոցն, պարտ է ելանել ի լեառն ապաշխարութեան եւ ճանաչել զծանրութիւն մեղացն: Չորրորդ. Զի որ կամին ի հեռաւոր ինչ տեղի տեսանել, թողուն զձորն եւ ի լեառն ելանեն. այսպէս եւ որք կամին զդրախտն իմանալի նկատել, թե ուստի ելինն, պարտ է ի լեառնն առաքինութեան ելանել, եւ ապա ըստ բարեաց գործ հայել: Հինգերորդ. Որ զպայծառ լոյսն եւ զհստակ աւդն 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 յաղագս անդրդուելի զաւրութեան, որպէս լեառն Աստուծոյ եւ լեառն պարարտ ընդդէմ հպարտացեալ լերանցն, եւ քաղաք ի վերայ այնր լերին շինեալ է եկեղեցի, ըստ Եսայեայ. «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: **Պտսխ.** Վասն Դ-ից. նախ վասն բարձրութեան, երկրորդ. վասն անշարժ զաւրութեան, 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. 66աբ, 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 զաւրութեան եւ բարձրագոյն խորհրդոյն, ըստ բանին Տեառն Պետրոսի. «Դրունք դժոխոց զնա մի՛ յաղթայարեսցեն» (Մատթ. ԺԶ ,18)[1251]*:*

Տիրատուր Կիլիկեցի, Քարոզ Եկեղեցւոյ ի բանն «Տէր սիրեցի զվայելչութիւն տան քո…», ՄՄ, ձեռ. 3319, թ. 48ա:

Գրակ. **Холл**, 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 դեղ, զճառս լուսոյ ստուերացուցանեն խաւարաւ: Որք ոչ են անկեալ ի մտաց քաջայայտ ունին զխաչին խորհուրդ. ես եւ յանտառի ուրեք կամ ի նկարս հանդերձից եւ ի գրի զնշան չարչարանաց 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 հայհոյեն, 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 զաղաւթս առաջի նորա ոչ անգոսնեմ. վասն զի նշանակէ առաւել ատելութիւն ունել առ չարափառսն, սակայն հայհոյել եւ անարգել ոչ է պարտ, զի Տեառն քո է նշանն: Նաեւ մեք, յորժամ երկրպագեմք առաջի նորա, ոչ եթէ նիւթոյն զերկրպագութիւն մատուցանեմք կան զնոյն ինքն աստուածացուցանեմք զնիւթն, այլ նովաւ ի յիշատակել չարչարանաց Փրկչին մերոյ առ ի Աստուծոյ զաղաւթսն եւ զերկրպագութիւն մատուցանեմք՝ խնդրելով ի նմանէ զնոյն նշան ի փրկութիւն եւ ի պահպանութիւն մեզ,

[1251] «Լեառն զեկեղեցի կոչէ (Եսայի) եւ զկրաւնիցն ամրութիւնս. զի զոր աւրինակ յորժամ զամուր լերամբք թէպէտ եւ բիւրք բիւրուց զաւրաց պատիցեն, աղեղունս լարիցեն, ի կռիւս մատչիցին… նմա ինչ ոչ ազդիցեն. սոյնպէս եւ որ ընդ եկեղեցւոյ մարտեան հանապազ, զնա ինչ ոչ կարացին շարժել, եւ ինքեանք անկան յիւրեանց զաւրութենէ». **Յովհան Ոսկեբերան**, Մեկնութիւն Եսայեայ. տե՛ս «Հատընտիր ընթերցուածք ի մատենագրութեանց նախնեաց հանդերձ ծանոթութեամբք…ի Թադէոսէ վ. Թոռնեան», Վիեննա, 1893, էջ 187:

վասն որոյ եւ յաճախ իսկ եւ զդէմս կնքեմք նովաւ եւ զբովանդակ մարմինն նոյնպէս աղաչելով զխաչեալն ի փրկութիւն անձանց նովաւ, եւ յորժամ նմին ինքեան խաչին 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 մսրոյն եւ սրբոյ Աետարանին երկրպագեմք ի փառս Տեառն, քանզի նոքաւք կորուսեալ բարձաւ իշխանութիւն խաւարին հակառակ նմա, եւ ի փրկութիւն մեզ պատուեալ մեծարեմք զնշանն պարծանաց: Իսկ կորստական աղանդոյն Նեստորի հետեւողքն եւ ժողովոյն Քաղկեդոնի, զնոյն ինքն զխաչեալն ուրանան Աստուած գոլ եւ զխաչն պատուել կեղծաւորին, ընդ որ ոչ փոքր ինչ հիանամ, զորս հարցանեմ, թէ իբրեւ զմարդոյ սրբոյ տանջանաց գործով դուք մեծարէք զխաչդ, ընդէ՞ր ոչ ապա եւ զհնոյն Բաբելոնի եւ զգուբն առիւծոց կամ զքարինսն Զաքարիայ պաշտէք, զի զայլսն թողից զսուրն, որով գլխատեցաւ մեծն ի ծնունդս կանանց մարգարէ եւ զմահու անաւթսն, որով Յեզաբէլ ջնջեաց զԱստուծոյ մարգարէսն, ապա թէ Աստուծոյ իցէ խաչն, հի՞մ զխաչեալն աւտարացուցանէք յիւրմէ Աստուածութենէն իբր զարհուրեալք լինել ուղղափառք, կամ թէ գուցէ ախտ եւ չարչարանք յանչարչարելի եւ յանախտ բնութիւն Բանին մերձենայցէ, որ իւրով մարմնովն չարչարեցաւ ճշմարտապէս ոչ ինչ զանչարչարութեան Բանն վնասել, բայց զի ինքն է Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս, այսինքն է Բանն մարմին եղեալ, եւ ոչ երկուք դեմք եւ բնութիւնք, որ չարչարեցաւն եւ ոչ վնասեցաւ…

Յովհ. Սարկաւագ, Վասն սրբոյ Խաչին, տե՛ս Յովհաննու քահանայի ի խնդրոյ Գագկա…, ՄՄ, ձեռ. 6453, թ. 144ա-145ա

Կերպարան խաչին ի՞նչ է, եթէ ոչ կերպ աշխարհիս, որ է չորեքկուսի. արեւելք՝ լուսաւոր լեառն եւ գլուխ է, հիւսիս՝ ի յաջ, հարաւ՝ ի ձախ, արեւմուտք՝ ի յոտս, որ է՝ կատարումն: Նոյնպէս եւ ձագք ի կերպ խաչի թռչին չերկինս, նաեւ մարդ, յորժամ աղաւթէ կամ լողայ զկերպ խաչի ունի եւ՝ նաւ 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 երեւեցուցանէր յինքեան…: Երկայնութիւն՝ աստուածային գթութեան, լայնութիւն՝ աստուածային բարութեան, խորութիւն՝ աստուածային իմաստութեան եւ բարձրութիւն՝ աստուածային իշխանութեան…: Նշանակէ զչորս առաքինութիւնս ի չորս 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 դարձեալ աջն զփրկութիւն մարդկան, ահեակն՝ զասաստ դիւացն...։

Գր. Տաթ. Գիրք հարցմանց, էջ 493.

Գրակ. **Dictionnaire**, p. 318-326

խոզ, կինճ, առյուծ, օձ, կարիճ, վիշապ = սատանա

Զի խոզ եւ կինճ զսատանայ եւ զդեւք կոչէ, նաեւ առիւծ եւ աւձ եւ կարիճ եւ վիշապ կոչեն, զի բազմահնար է գազանն եւ յոյժ զաւրութիւն ունի։

Բրս. Մրկ., էջ 96

Գրակ. **Холл**, с. 125 (շփերթություն, այլասերվածություն)

խոռան, տաճար

Իսկ խորանն եւ եւթն զնովաւ խաչ՝ հոգեղինացն հաստատիլ դասն։ Իսկ տաճարն՝ զի նովաւ նախ աւծան առաջինքն, աւծեալքն յԱբրահամէ արդարքն։ Իսկ արտաքոյ, որք ի հեթանոսաց ի դառն արմատոյն պատուաստեցան յԱբրահամ, Քրիստոսի հաղորդեալք իւղոյն ուրախութեան...

Ստեփ. Սիւն. Պատճառ. տե՛ս ՄՀ, Զ, էջ 489 [36-38]:

*Իսկ **խորանն** վերուստ ի վայր կապեալ ի վերայ սեանցն եւ խարսխացն հաստատեալ գմբեթաձեւ բոլորեալ զերկնից բերէ զնմանութիւն, զբոլոր աշխարհս ի ներքս փակեալ պարածածկէ...*

Ստեփ. Սիւն. Խորհ. եկեղ. տե՛ս ՄՀ, Զ, էջ 490 [6]:

լուսամուտ = դրախտ, արևելից գալստյան ակնկալություն

Եւ լուսամուտսն ի չորեսին կողմանսն...։ Իսկ լուսանցոյցն ի կողմանէ պատուհանքն եւ դիր շինուածոյն ընդ յարեւելս զծագումն լուսաւորացն յարեւելից եւ ստեղծումն դրախտին ցուցանէ եւ զպատուհանաւքն աչաւք մերաւք հայել ընդ յարեւելս եւ զմտացն զճշմարտութիւն նշանակէ անդ ունել։

Ստեփ. Սիւն. Խորհ. եկեղ. տե՛ս ՄՀ, Զ, էջ 491 [10, 17]:

Լուսին

Լուսին կոչի իբր թէ լոյս ունի փարատիչ մթութեան գիշերոյ, որ փոփոխմամբն նշանակէ զայլայլական բնութիւնս մեր...

Վրդ. Արեւ. Մեկն. Սաղմ., էջ 502

Խաչ

Կերպարան խաչին զի՞նչ է, եթէ ոչ կերպ աշխարհիս, որ է չորեքկուսի. արեւելք՝ լուսաւոր լեառն եւ գլուխ է, հիւսիս ի յաջ, հարաւ ի ձախ, արեւմուտք ի յոտս, որ է կատարումն: Նոյնպէս եւ ձագք ի կերպ խաչի թռչին յերկինս, նաեւ մարդ յորժամ աղաւթէ կամ լողայ՝ զկերպ խաչի ունի, եւ նաւ յորժամ ելանէ ի ցամաքէ եւ երթայ ի ծով:

Բարս. Մրկ., էջ 344

Չորս թեւ խաչին նշանակէ Դ (4) զաւրութիւն, ըստ որում պարտ է զներքին մարդն մեր տարածել (տե՛ս **Բ 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 դրանն երկնից, եւ ներքնումն զաւարումն դժոխոց, աջ թեւն՝ շնորհաց բաշխումն եւ յահեակն՝ զթողութիւն մեղաց: Խաչն է Դ (4) փայտէ. պատուանդանն էր զմռնենի, իսկ ուղիղն՝ կիպարի, իսկ խոտորնակն՝ արմաւենի, իսկ տախտակն՝ ձիթենի: Նշանակէ զմռնենին, որ ի Լիբանանէ, զյափշտակութիւն մտաց բարձրութիւն, իսկ կիպարիսն՝ զանուշահոտութիւն վարուց, իսկ արմաւենին զարդարութիւն պտղաբերութեան, իսկ ձիթենին՝ զքաղցրութիւն 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 մակադրի խաչ՝ գործի սպանման, իսկ իմացականն ի վեր քան զբանս՝ աստուածախաչ, որ է գործի կենաց*[1252]:

Խրատ վասն խոստովանութեան, ՄՄ, ձեռ. 3522, թ. 86աբ:

Եւ անիծից փայտ աջողակ եղեւ ձեւովն իւրով: Պատուանդանն ցուցանէ զաւերումն դժոխոց, եւ գլուխ՝ զբացումն արքայութեան, ահեակն՝ զթողութիւն մեղաց եւ աջն զբաշխումն շնորհաց: Այլ եւ

[1252] Ս. Խաչի «Աստուածախաչ» բնորոշումը տրված է Դավիթ Անհաղթի Խաչի ներբողում ևս. «Աստուածախաչ, որ է գործի կենաց», «Աստուածախաչ ասելով, ո՛վ աստուածասէրք, մի՛ պատկառեսցուք». տե՛ս 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:

Գր. 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 գեթ դրանցից մեկը կառուցվել առանց այդ ձևի, և հնարավո՞ր 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 զծաղիկս եկեղեցւոյ: Նախ զի ծաղիկն վասն ինքեան է, զի բարիք մեր չեն 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 ծաղկին: 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 խնձորենւոյն կարմրի եւ Տէրն՝ ի վերայ խաչին: Տասներորդ՝ անմեկնելի կարմրութիւն: Եւ անմեկնելի գոյն արեանն ի նմանէ...: Երեքտասաներորդ՝ զի թէ բաժանես խնձորն՝ հոտն ոչ բաժանի, այսպէս Աստուածութիւն էր ընդ մարմնոյն ի գերեզմանի եւ ընդ հոգոյն ի դժոխս անբաժանելի...:

Գր. 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 անուշութեան է անուն քո» (հմմտ. երգ Ա 2)...: Իսկ բուրումն խնկոցն ի հնումն հաշտարարութիւն ի ձեռն ահարովնեան

տոհմին լինէր, իսկ այժմ, ըստ առաքելոյ «Հաշտեցաք ընդ Աստուծոյ մահուամբ եւ արեամբ Որդւոյ նորա» (Ի Կորնթ. Զ ւօ)։

Ստ. Սիւն. Ի խոր. եկեղ., տե՛ս ՄՀ, հտ. Զ, էջ 498 [98, 499 [104] հմմտ. Մայրագոմեցի, ՄՀ, հտ. Դ, էջ 351-352 [39-44]:

Խունկն է զգալի անուշահոտութիւն, ըստ որում աղաւթքն իմանալի։ Արդ, յետ ծխելոյ զաղաւթքն ոչ բաւական համարի, այլ որպէս իմանալի եւ մարմնաւոր՝ տայ Աստուծոյ եւ զմարմնական անուշահոտութիւնն, ըստ որում եւ աղաւթիւքն յայտ առնէ. «Խունկ մատուցանեմ առաջի քո Քրիստոս Աստուած բուրումն հոգեւորական», այսինքն՝ ընդ զգալի խնկոյս եւ զհոգւոյս ծուխ արծարծման կայծականց սիրոյս աղաւթիւք նուիրեմ քեզ։

Ներս. Լամբ. Խորհրդածութիւնք, էջ 264:

«… անուշահոտ առաքինութիւն, զի այդմ աւրինակք են խունկքն». տե՛ս **Երուսաղէմ, ձեռ. 207**, էջ 29:

Զի չորս խունկ էին անուշահոտ, ըստ աւրինացն՝ քաղբանն, ստաշխն, եղէգն, կնդրուկն. ընտիրք եւ ազնիւք, որոց նշանակ են մեզ չորս առաքինութիւնքն…զնշանակ աղաւթիցն խնկոց բուրվառի նմանեցուցանէ…

Վրդ. Արեւ. Մեկն. Սաղմ., էջ 473

Գրակ. **Դրվագներ**, էջ 68-69

Ծաղիկ = ճահճատակ, աշխարհական

Որպէս գարնանային 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 աւրինակ է լեռանն ծաղիկն ճգնաւորաց եւ միակեցեաց եւ որ կոյսք են եւ մաքուր։ Եւ որք ի դաշտս բուսանին նման են մարտիրոսաց, որք ասպարէզ մտին առաջի խունարձակ 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. Պլուզ Երզնկ. Թուղթ առ Եկեղեաց, ԲՄ, թիվ 10, էջ 313:

Իսկ ի միտս ծաղիկն կարմրատեսակ է, եւ յառաջ երեւի ծաղիկն. աւրինակէ յինքեան զարեամբ նահատակեալսն, քանզի նախ քան զամենեսեան զարդարին երանգ անկար պսակաւքն…

[Եսայի Նչեցի] Ի փոխումն Տիրամաւր. Նախդիր բանի. ՄՄ, ձեռ. 2262, թ. 182ա:

Միծեռնակ = Քրիստոս

Բարուախաւսն ասէ վասն ծիծառան, 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 մաւրէ, անհայր ի յերկրի եւ անմայր ի յերկնի (հմմտ. Եբ. Ը, ֆ) երեւեալ յաշխարհի եւ վերացաւ առ Հայր ի բարձունս:

Բարոյախօս, էջ 325

Միրանի = թագավորություն

Առաջին խորան...համակ ծիրանեգոյն յաւրինեալ, որ զամենակալ եւ զանսպառ եւ զանվախճան թագաւորութիւն Աստուծոյ ցուցանէ:

Անանուն, Մեկն. խոր., էջ 112:

Ծով = մեղավոր աշխարհ

Ի խորս մեղաց ծովու տարաբերեալ ծփիմ/ նաւապետ բարի, փրկեա զիս... Ծով կենցաղոյ հանապազ զիս ալեկոծէ/ Մրրկեալ ալիք թշնամին ինձ յարուցանէ./ նաւապետ բարի, լեր անձին իմոյ ապաւէն:

Մեսրոպ Մաշտոց, Ճարական, գ, Ը:

«Ծովը» մեղավոր աշխարհն է. **Օգոստինոս Երանելի,** Խոստովանություններ, XX, էջ 283, էջ 375, ծնթ. 39:

Կաղնի = զորություն

Բայց սակս կաղնւոյս արքայական կամիմք իմաստասիրել զախորժելիսն: Ոչ արամազդեանն կաղնին պառաւեալ տայր պտուղ, յորում աւազան պատուիրր: Եւ ոչ կաղնին տրովադական...այլ Մամբրէին (տե՛ս Ծննդ. ԺԴ, ֆ, ԺԸ, ա) եւ որ ի նմանէն մեզ պտուղ ընձեռէ ձիր շնորհի[1253]*:*

Գր. Մագ. ԺԴ. տե՛ս ՄՀ, ԺԶ, էջ 364 [5, 6, 10]:

Կանաչ = հարատևություն

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, ջահ= լույս, ներքին լույս

Իսկ կանթեղացն եւ ջահիցն վառմունք, վասն զի արտաքոյ վարագուրի երկրիս նմանութիւն է, որպէս ներքոյնս՝ իմանալի աշխարհին։ Եւ լուսաւորքն ընդ յերկնաւ ընձիւղին եւ լոյս տան, իսկ իմանալիքն չունին 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 վարագուրաւն է՝ հոգւոյն, իսկ զարտաքոյսն՝ մարմնոյն։ Եւ որ հոգւոյն վայրն է, ոչ ունի պէտս զգալի լուսոյ, զի լոյս նորա իմաստութիւն է եւ գիտութիւն աստուածային պատուիրանացն...։ Իսկ ջահն եկեղեցւոյն զսրբոց եւ զարդարոցն բերէ զնմանութիւն...։ Իսկ կանթեղն, որ բարձեալ ունի զջուրն եւ զձէթն եւ զլոյսն. նոյնպէս եւ քառանիւթեայ բնութիւնս մեր ունի հուր եւ ջուր եւ աւդ եւ ապակի, զի հրով փորձեաւ, ընդ միմեանս միացեալ, ջուր ի նմին արկեալ, եւ ձէթ ի վերայ ծաւալեալ, եւ լոյս, որ զամենեսեան լուսաւորէ, որ է հոգի։ Ընդ յերից ստեանցն կախեալ, այսինքն՝ յոյս, սէր, հաւատք։ Իսկ զլարս կանթեղացն նշանակ կարծեմ աստուածային բանին. «Ո՞ թուէ զբազմութիւն աստեղաց, եւ զամենեսեան յանուանէ կոչէ» (Սաղմ. ՃԽԶ 9)։

Ստ. Սիւն. Խոր. եկեղ. տե՛ս ՄՀ, Զ, էջ 494 [43-47, 49, 51-52], 495 [54]:

Կապիկ (=մայմուն)= նահատակ, դարձ եգիպտական գերությունից

Եւ մայմունքն, որ ըմպռնեալ կան զմոմքն, նշանակեն զմարտիրոսքն՝ վասն սիրոյն Քրիստոսի այրեցան հրով...։

Պաւղոս րաբունապետ, Մեկն. համաբարբառ. Աետ. տե՛ս Մեկն. խոր., էջ 104, նաև՝ էջ 108:

Վասն զի ընդ հրեայսն խաւսէր, որք յանբանութիւնսն անկեալ կային, յԵգիպտոսէ 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 «Յովհաննու Ոսկեբերանի Կոստանդնուպօլսի եպիսկոպոսապետի ճառք», Վենետիկ, 1861, էջ 58:

Գրակ. **Ղազարյան,** Սարգիս Պիծակ, էջ 57

Бестиарий, с. 97

Холл, с. 399

Dictionnaire, p. 884-888

Lexikon, I, S. 76-79

Կապույտ = ամուսնացածներ, հրեշտակների երկնային առաքինություն

1. Կապոյտն ամուսնաւորաց, որք յաշխարհի եւ որք սրբութեամբ պահեցին զանկողինս իւրեանց ի խառնակութենէ, եւ պահեալ զամենայն պատուիրանսն խոստովանութեամբ եւ յուսով։

Յովհ. Պլուզ Երզնկ., Թուղթ Եկեղեաց, ՔՄ, 10, էջ313:

2. ...Կապուտակաւն զերկնաւորն եցոյց առաքինությունս...

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 գայթակղեցաւ 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 աւրինակէ եւ ծիրանին՝ զապտակսն եւ զկռուփսն եւ կարմիրն՝ արիւնն։ Դարձեալ կարմիրն եւ ծիրանին զճշմարտութիւն չարչարանացն տան իմանալ...։ Դարձեալ կարմիրն մարդկութեան նորա եւ ծիրանին՝ Աստուածութեան նորա, այլեւ իւրաքանչիւրքն ի հանդերձիցն աւրինակք 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 փառաւք պսակեցան եւ ամենայն պարգեւք, որ յԱստուծոյ, եթէ՛ մեծ է եւ թէ՛ փոքր, անկարաւտ է պսակն Աստուծոյ, որ այլոց ոչ ցանկայ եւ զիւրն մեծ համարի, զի լցեալ է պարգեւաւքն Աստուծոյ եւ ի միասին հաւասար աւրհնեն եւ փառաբանեն զՀայր եւ (զՈրդի եւ զՀոգին Սուրբ), հաւատով, յուսով, սիրով, որ առ Աստուած, զի ոչ են աւտարք միմեանց գոյնք պսակացն, այլ ի լուսոյ կազմեալ եւ հանգիստ նոցա ի Տեառնէ՝ ի մի յարեգակնէ սնեալ՝ ի Տեառնէ Յիսուսէ, եւ աճեալ փթթեալ եւ զուրճացեալ անթառամելի եւ անմահ…։

Յովհ. Պլուզ Երզնկ. Թուղթ Եկեղեաց, ԲՄ, 10, էջ 313 նաև՝ **Գր. Տաթ.** Մեկն. Երգ., աշխ. թրգ., էջ 32

Գրակ. **Lexikon**, II, S. 7-14

Կաքավ =սատանա, օտարազգի կին

Բարոյախաւսն ասէ վասն կաքաւոյ, թէ գողանայ զայլոց ձուսն եւ թխէ, եւ յորժամ ելանեն ձագքն, ճանաչեն զձայն մաւրն եւ զհետ նորա շրջին, եւ նա դատարկ եւ ունայն մնա։ Սոյնպէս գողացաւ սատանայ զազգս մարդկան։ Եւ յորժամ տեսաք զՏէրն մեր Յիսուս Քրիստոս, ճանաչեցաք զարարիչն մեր ի ձայնէ Հաւր, որ ասաց. «Դայ է Որդի իմ սիրելի» (Մատթ. Գ 17, ԺԷ 5, Մրկ. Թ 6), եւ շրջիմք զհետ նորա ի տուէ եւ ի գիշերի, եւ աւրհնեմք զնա յաւիտեան։

Բարոյախօս, էջ 324-325:

…Նոյնպէս սատանայ յափշտակէ զազգս մարդկան խորամանկութեամբ ի տղայութեան…։ Եթէ փախեար զերծար յանիրաւ կաքաւէն (տե՛ս Երեմ. ԺԷ 11) եւ եկեր առաջին ծնաւղսն քո՝ առ մարգարէս եւ առաքեալսն եւ առ արդարն առաքինիս։

Physiologus, p. 123-124

…հաւքն կաքաւք, որ ցուցանեն զպոռնիկ կանայսն՝ զԹամար, զՌահաբ, զՀռութ, 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

Հասմիկ, մրտենի = Պետրոս, Պողոս առաքյալների նահատակություն

...Իսկ զմուրտ եւ զյեսմիկ սրբոց առաքելոցն նուիրեցին յաղագս կատարման Պետրոսի եւ Պաւղոսի յելան յունիս ամսոյ։

Յովհ. Երզնկ. Մատ., Ա, էջ 56:

Հավալուսն = Քրիստոս, ճգնական ինքնախարազանում

«Նմանեցայ ես հաւալսան յանապատի» (Սաղմ. ՃԱ 7). Յաղագս երկչոտութեան եւ անապատաբաղձութեան յիշէ զթռչունս զայս։ Ասեն հաւալուսնն՝ որդէսէր. մինչ չերթալ ի բունոյն բերել որս, եւ ի նեղել ձագուցն՝ սպանանէ կոցաւն, 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 երեքաւրեայ իջեալ ի դժոխս՝ կենդանացոյց զբնութիւնս, զոր սիրով էարկ զինքեամբ։

Վարդ. Արեւ., Մեկն. Սաղմ., էջ 330:

Բարուախաւսն ասէ վասն հաւալսան թռչնոյ, 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 կարասցեն տանել, եւ սրտմտեալ կուփեն զնոսա եւ սպանանեն։ Ապա վասն սաստիկ գթոյն դարձեալ սուգ առնուն զերիս աւուրս, թէ՝ «Ընդէ՞ր սպանաք զորդեակս մեր»։ Ապա յետ յերրորդ աւուրն գայ հայրն եւ նստի ի վերայ եւ ծակէ զկողս իւր, եւ արիւն, որ իջանէ ի վերայ մեռեալ ձագուցն կենդանացուցանէ զնոսա, 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» (Հռոմ. Ա 25)։ Ապա եկն Տէրն, եւ ի բարձրութիւն խաչին եւ եբաց զսուրբ կողն իւր եւ կաթեցոյց արիւն եւ ջուր ի փրկութիւն յաւիտենից։ Արիւնն ըստ նմա, եթէ՝ «Բաժակ առ եւ գոհացաւ» (Մատթ. ԻԶ 27), եւ ետ ի փրկութիւն ազգի մարդկան, իսկ ջուրն, որով լուսաւորեցաք կենդանարար սուրբ աւազանին։

Բարոյախօս, էջ 309-310:

Հաւալուսն ի յանապատ տեղիս բնակէ եւ ինքն զձագս իւր կուփէ եւ սպնանէ 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 մեք եղիցուք այսպէս եւ տրտմեսցուք վասն մեղաց մերոց, եւ բարձրասցուք մտաւք յաստուածայինն եւ զանդամս երկրաւորս սպանցուք, յանապատս բնակեսցուք, զմեղս 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 կենդանասցուք, այս է՝ արտասուօք զբարի գործս մեր, որ մեռեալ են վասն մեղաց մերոց յարուցցուք։

ՄՄ, ձեռ. 2178, թ. 179ա, ի ստորին լուս.

Գրակ. **Ավետիսյան**, Խորհրդաբանություն, էջ 98

Холл, с. 423, 475

Dictionnaire, p. 738

Հովազ = Քրիստոս

Բարոյախաւսն ասէ վասն յովազու, թէ ամենայն անասնոց սիրելի է եւ աւձի՝ թշնամի. ամենախայտ է, որպէս զծաղկեայ պատմուճանն Յովսեփու, գեղեցիկ եւ զարդարուն, որպէս զդշխոյ։ Զոր Դաւիթ ասաց. «կացցէ դժխոյ ընդ աջմէ քումմէ» (հմմտ. Սաղմ. ԽԴ. ւօ)։ Յորժամ ուտիցէ ինչ կերակուր եւ ի քուն մտանէ ի մայրոջն եւ յետ երից աւուրց ապա յառնէ յովազն ի քնոյ անտի, եւ յորժամ յառնէ, գոչէ մեծաձայն, եւ որ մաւտակայ գազանքն 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. Եփես. Բ. ւ7)։ Եւ որպէս յովազն 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 յովազ ի ճանապարհի» (հմմտ. Ովսէ ԺԳ. շ)։

Բարոյախօս, էջ 320-321

Գրակ. **Бестиарий**, с. 100-101 (խորամանկություն)

Հուշկապարիկ = երկերեսանիություն, ցուցադրական բարեպաշտություն

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 ւրհնութեամբ խաբեն զմարդիկ։ Յորժամ յեկեղեցիս մտանեն, զգառանց կերպ ցուցանեն եւ ի ներքոյ են գայլք յափշտակաւղք։ Այսպիսիք են, որ զյուշկապարկացն աւրինակն յանձինս ցուցանեն՝ զխաբէութիւն եւ զհերձուածս։ Որպէս ասէ. «Ապականեն զբարս քաղցունս բարք չարք» (***Ա Կորնթ. ԺԵ** *33)։ Վասն այսորիկ Եսայի ասէ. «Յուշկապարիկք բնակեսցեն անդ» (հմմտ.* **Ես. ԺԳ** *22)։*

Բարոյախոս, էջ 317-318

Գրակ. **Հ. Հայրապետյան,** Հուշկապարիկի գաղափարը, էջ 53-61

Dictionnaire, p. 888

Lexikon, IV, S. 168-170

Ձիթենի = լույս, ողորմություն, Հակոբոս Տյառնեղբայր

Եւ ձիթենի Աթենայ նուիրէին, որպէս նախ բուսաւ յԱտտիկէ ի դղեակն, եւ ալիք ջուրցն ոչ կարացին հասանել ի նա, եւ ոչ կտրել ոք զաւրեաց սրով կամ հրով։ Վասն որոյ զյաղթողսն նովաւ պսակէին յողոմպիական նահատակութիւնսն, զոր եւ ասեն իմաստունք զբնաւորեալսն առ տնկոյն սքանչելիք բաւական գոլ ի խրատ տեսողացն, զի առողջական ունի զաւրութիւն, եւ լուսոյ է նիւթ, եւ ողորմութեան հոմանուն…։ Եւ ձիթենին Տեառնեղբաւրն նուիրեցին, որ ի հնումն ունէր զքահանայական եւ զթագաւորական հրամանն, զորոյ զխորհուրդն Դաւիթ ցուցանէ. «Եւ որպէս ձիթենի պտղալից ի տանն Աստուծոյ» (տե՛ս **Սաղմ. ԾԱ** *10)։*

Յովհ. Երզնկ. Մատ., Ա, էջ 55, 56

Եւ ձիթենին նշանակէ զաւուրս նահապետացն, որ շատ ապրէին վասն ուսուցանելոյ որդոց իւրեանց զբնական աւրէնս, որ գիր չկայր, եւ որպէս ձիթենին բազում ժամանակս անթառամ կայ, եւ պտուղն վտիտ է ձիթենւոյն, ցուցանէ զնոցա տառապանքն եւ զձէթն՝ զլոյս առաքինութեան նոցա։

Գր. Խլաթ. Վասն խոր., տե՛ս Մեկն. խոր., էջ 72, 74:

Գրակ. **Уваров**, с. 195 (խաղաղություն)

Холл, с. 403:

Զկնկուլ (ձկնաճաղ)= առաքյալ

...Հաւքն ձկնաքաղք, 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 քարոզք, եւ ոմանք ի սեղանն, զի յառաջին աղբիւրէն առնուն, զոր քարոզենն...

Ներս. Շնոր., Մեկն. խոր., էջ 56:

Ի սմա ձկնորսք հաւքն առանձին/ առաքելոցն բաղդատին/ եւ մըռտմունք միջամուխին/քարոզք խորոցն աստուածային/ շեշտեալք ի մի պարանոցին՝ /զՀին ի Նոր Կտակարանին...

Ստեփ. Զիք Զուղայեցի. տե՛ս Մեկն. խոր., էջ132

Մարդ = Մատթեոս Ավետարանիչ

Նմանապէս ի քառադէմ կառսն Եզեկիէլի(տե՛ս Եզէկ. ԽԳ), զոր ետես, ունի զաւրինակ չորից աւետարանչացն եւ զմասանց հոգոյս: Դէմք մարդոյն, որ է բանականս ի մեզ, նշանակէ զՄատթէոս, զի մարդեղութենէ Բանին սկսեալ գրեաց նա որդիութիւն եւ Աբրահամու: Եւ որպէս դէմք մարդոյն առաջին էր քան այլոց կենդանեացն ի կառսն, նոյնպէս եւ սայ առաջին կարգեցաւ քան զայլ աւետարանիչսն:

Տիրատուր, Քարոզ, ՄՄ, ձեռ. 2178, թ. 287աբ

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 գոլ, 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 գոլ հրեշտակաց, եւ ոչ իւիք ի նոցայն ազգակցութեան են աւտարանալ, որ նշանակէ զանմարմին զաւրսն: Զի որպէս հասակ մարդոյ կանգուն է եւ ի վեր կոյս ուղեւորեալ ձեւն, այսպէս եւ նոքա ի վեր կոյս բերեալ լինին յԱստուած եւ Քրիստոսի միաւորութիւն ընդ մարմնոյն:

Պատճառ Յովհաննու, ՄՄ, ձեռ. 4853, թ. 385բ:

Մեղուներ = Առաքյալներ

Մեղուք արագաթեւք զգաւառին վայրաւք եւեթ կարեն շրջել, զառաւրեայ փոշի ծաղկանցն ի նիւթ մեղուագործութեանն փութան մատուցանել: Առաքեալքն անթեւք եւ թեւաւորք, հեռաստանն իբրեւ մատաւորս մեղրագործեցին: 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

Սքանչելի մեղուս աստուածային աւրինացն 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., ՄՀ, Թ, էջ 465 [266-267]:

Գրակ. **Դրվագներ**, էջ 98-99:

Бестиарий, с. 158 (աշխատասիրություն, իմաստություն և մեղրի պես հաճելի խոսք. Առակ. ԺՉ 24, ԻԴ13)

Մյուռոն = Ս. Հոգու շնորհ

Իսկ ձեթ միւռոնին՝ Հոգւոյն շնորհն, որ դրոշմէ զնորածնեալսն յորդեգրութիւն Աստուծոյ:

Ստեփ. Սիւն. Խորի. եկեղ. տե՛ս ՄՀ, Չ, էջ 493 [30]:

Նավ = եկեղեցի

Տեսանես զյարմարումն եւ զբարձրութիւն եկեղեցւոյ, զսուրբ եւ զամբիծ հաւատոյն ասեմ, որոյ առաքեալք եւ մարգարէք եւ վարդապետք են նաւավարք՝ ունելով նաւապետ զմարնացեալ եւ զմարդացեալ Բանն Աստուած, եւ զնա իսկապէս խոստովանիմք ասել մայր եկեղեցւոյ ի Քրիստոս հաւատացելոց, քանզի զաւրէն նաւի զամենեսեան յինքն ամփոփելով ցամաքաթեւ յամենայն աշխարհական ծփանաց կարող լինի ապրեցուցանել...: Նաւահանգիստ է ամենեցուն տաճար աղաւթից եւ տեղի խնդրուածոց մերոց, զոր յարանուն նաբար եկեղեցի սովոր եմք կոչել՝ ունելով յինքեան նաւապետ կարգապետութեան զտեսուչ եպիսկոպոսն, զի խնամոտ եւ արդիւնակատար կամաք անշարժ ունիցի զսահման իւրոյ կարգին: Վասն

այսորիկ առհասարակ ի Քրիստոս հաւատացեալք ապաւէն ապաստանի ունին զսուրբ եկեղեցի, զի արդարոց եւ մեղաւորաց է նաւահանգիստ...։

Սահ. Պարթ. Կանոն. տե՛ս ԿՀ, Ա, էջ 388, 412

Պարտ եւ պատշաճ է նաւավարին հոգալ զարուեստագործութիւն նաւին եւ զշաւիղս ծովուն նկատել եւ ըստ հողմոցն աջողութեան գնալ ի վերայ մկանանց ծովու։

Շահապ. Կանոն. տե՛ս ԿՀ, Ա, էջ 424

Նաւ է եկեղեցի, նաւապետ՝ Հայր, նաւավար՝ Որդի, նաւահանգիստ՝ Հոգին Սուրբ, առագաստ՝ Խաչն փրկչական, թիակք՝ առաքեալոցն 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՝ աւտար հերձուածն, սեւագունդ ջոլիրքն՝ որ արտամերժին յեկեղեցւոյ սրբոյ, որ փարախ է բանաւոր ոչխարաց...

Ստեփ. Սիւն. Խորի. եկեղ. տե՛ս ՄՀ, Զ, էջ 490 [1]:

Արդ, նաւ, ի նաւահանգստացն ի վեր ձգի աստուածային հրամանաւն՝ի դալարի վայրս՝ յարաւտս կենարարին վարդապետութեան. Նաւ ասէ զեկեղեցի, զի հանդարտ եւ քաղցրցրահոս հողմով Հոգւոյն ընդ հոսանուտ պտոյտս կենցաղոյս խաղաղութեամբ անցանէ հրամանաւ ի մի ածաւղին զամենայն եւ այնոցիկ իբրեւ յոլովագոյն աստուածասիրաց, հոգեւոր նաւաստեայց եւ առագաստին թողի մտաւք, որ զիմաստս յոգւոյն յինքն ընդունի...

Դաւ. Քոր. Լուծմունք, ՄՄ, ձեռ. 5602, թ. 86բ:

Գրակ. **Уваров**, с. 157, 162-163

Холл, с. 305:

Dictionnaire, p. 661:

Նավ = Խաչ

Դարձեալ եթէ ի նաւ ոք ելեալ առակաւն նշանակէ ոք Քրիստոս. նաւ՝ խաչն, ամեհի ալիս՝ հեթանոսք առ տակար 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 աւրհնեալ անուանելով։ Եւ մարգարէիւն զժամանակն ցուցանէ։ Ահա արք վեց գային ընդ ճանապարհ բարձու դրան, որ հայէր ընդ հիւսիսի՝ զբազմութիւն մեղացն յայտնելով։

Նաւ. Խաչ, ՄՄ, ձեռ. 2020, թ. 338աբ:

Գրակ. **Л. Успенский**, 10

Նոմենի = հնի միջոցով նորի ակնարկ, մարգարեություններ

էն աստ ծառք նոնենիք, որք զբանս մարգարէիցն նշանակեն, որք որպէս կեղեւաւք ծածկէին՝ առակաւք՝ զքաղցրութեան աւետիսն հեթանոսաց՝ ջամբելով հրէիցն զդառնութիւն սպառնալեացն, որ էհաս նոցա փշատեսակ խոշորութիւն վշտաց եւ գերութեանց, եւ եկեղեցւոյ հեթանոսաց շտեմարանեցաւ իմանալի պտղոյն բարութիւն։

Ներս. Շնորհ. Մեկն. խոր. տե՛ս Մեկն. խոր., էջ 54

Իսկ նո[նե]նիքն չորք ստեղունք՝ ելեալ ի միում փնջի աւրինակ բերելով հին աւրինացն զնորս։

Վասն Աետ. խորան. ՄՄ, ձեռ. 2273, թ. 176ա

Ծառքն նոնենիք, վասն զի զքաղցրութիւն պտղոյն դառնութեամբ կեղեւոյն ծածկէր Աւրինաւք, որ յԱետարանն գտաւ 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 անարատ բնություն

Սիրամարգքն՝ զհրեշտակաց լուսաւոր եւ անարատ բնութիւն նշանակէ...։

Գր. Տաթ. Ի ցանգն Աետարանին. 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, դահանակ (=կանաչադեղնավուն fար) = Հայրապետական, fահանայական 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 զարեւ է անուն նորա» (Սաղմ. ՀՀ ։7)։ Եւ Զաքարիա ասէ. «Ծագումն անուն նորա» (Զաք. Զ ։2), ուր դրախտն 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 զհայրապետական եւ զթագաւորական աստիճանն՝ բարեպաշտութեամբ առաւելեալ, 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՝ «Եդից 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:

Ջիթենի = Մարիամ Աստվածածին, լույս.

Նշանակէր զսրբուհի կոյսն Մարիամ, որ յամբաւ ծնունդս մարդկան միայն գտաւ անարատ յսկզբնական մեղաց ողորմութեամբն Աստուծոյ[1254]*: ...Այլաբանաւրէն՝ձիթենին էր նշանակ ողորմութեան Աստուծոյ, զոր տեսեալ Նոյի՝ ծանեաւ, թէ Աստուած ի գութ շարժեցաւ, վասն որոյ գիտաց Նոյ, թէ ցամաքեալ են ջուրքն 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

Ջիթենի, թզենի, խաղողի որթ = Ս. Հոգու յուղ (=ճաճապետների երկարակեցություն), հոգևոր գիտություն, ուրախություն = Քրիստոս= եկեղեցի

Զի ասէ. Գնացին ծառքն օծանել իւրեանց թագաւոր...: Արդ, հոգեւորապէս այս Գ (3) ազգ պտղաբեր ծառքս, այսինքն՝ ձիթենին, թզենին եւ որթն. ցուցանէ զսուրբսն, որ լցեալ են իւղով Սուրբ Հոգւոյ, որպէս ձիթենի, եւ լցեալ են հոգեւոր քաղցրութեամբ, այսինքն՝ գիտութեամբ Սուրբ Գրոց, որպէս զթուզ, եւ լցեալ են հոգեւոր ուրախութեամբ եւ երկնային գինեաւ, այսինքն՝ Հոգւով Սրբով, զի ցուցանէ պտուղ որթոյն:

[Առակ] տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 2080, թ. 214 բ

[1254] Մարիամ Աստվածածնի «սկզբնական», այն է՝ ադամական մեղքից զերծ 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: Քանի որ Մարիամը պետք է դառնար Քրիստոսի մարմնացման անոթը, ուստի նա ինքն անհրաժեշտաբար պիտի լիներ անբիծ (Purissima): Սա նշանակում էր, թե նա փաստորեն մարդկային ցեղի միակ ներկայացուցիչն էր, որ ազատ էր ադամական 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 Աքվինացին) բացառում էին անապական հղության հնարավորությունը, մինչդեռ ֆրանցիսկյանները (ի բացառյալ Բոնավենտուրան) պաշտպանում էին այդ տեսությունը: Երկար վեճերից հետո այդ տեսությունն իբրև հրամանակարգ (դոգմա) հաստատվեց Պիոս պապի կողմից 1854 թ. տե՛ս Холл, с. 189-190:

[1255] «Մի անուն է իւղոյ եւ ողորմութեան». Ոսկ. Փիլիպ. Տե՛ս ՆԲՀ, Բ, էջ 511 («ողորմութիւն»)

... Յուցանէ ձիթենին զբազմաժամանակեայ կեանս նահապետացն ի խրատ ազգատոհմին իւրեանց, զի անգիր աւրէնք էին նոցա, զի անթառամ պահեցին նոքա զծաղիկս առաքինութեան, որպէս ձիթենի զվարսագեղ վայելչութիւն իւր, այլ տոպատեսակ 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. Շնոր. Մեկն խոր., էջ 52:

Եւ որթն խաղողոյ՝ ճշմարիտ որթն Քրիստոս։

ՄՄ, ձեռ, 7862 (1380թ.) տե՛ս Մեկն խոր., էջ151

Նմանապէս եւ զորթ, թէ նա (Դիոնիսիոս=Բաքոս) եգիտ ուրախութիւն հիւրոց...։ Եւ զտունկ որթոյ բոլոր եկեղեցւոյ նուիրեցին, ըստ մարգարէին բանի. «Կին քո որպէս զայգի վայելուչ» (Սաղմ. ՃԻԷ 3)։

Յովհ. Երզնկ., Մատ., էջ 55, 56

Գրակ. **Холл**, с. 196

Dictionnaire, p. 439-440

Միեղջերու (Միեղջիւր, Եղջերու) = Քրիստոս

Եւ մեծն Դաւիթ յիշէ զբարձրագոյն հզաւրութեան ուժոյ սորա ունելով, եթէ՝ «Բարձր եղիցի որպէս միեղջերուի եղջիւր իմ՛» (Սաղմ. ՂԱ 11)։ Զսոյն եւ Աստուածն ամենայնի ասէ, եթէ բազում է զաւրութիւն նորա։ Արդ, շնորհիւն Աստուծոյ իմացաք զհզաւրութիւն աստուածային միեղջերուիս. Այս ի վեր քան զեղանակս <...>։

Միեղջիւր ասացաւ ի Հաւրէ ծնեալն, ի Կուսէն զգեցեալն ի մսուր, 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. ՀԷ 69). Որպէս նա մի եղջիւր ունի, եւ անյաղթ կենդանի է, նշանակ անյաղթ միազաւր Աստուածութեան նորա...։

Այլ եւ յիշեցուցանէ զմիեղջերուն, որ Կուսիւ ըմբռնի՝ յաւրինակ Տեառն մերոյ, որ ծերութիւն աւրինացն եւ ցամաքութիւն ի պարարտութիւն Աետարանին 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 զաւրութեան նորա։ Եւ յորժամ երեւեսցի ի գլուխ լե-րանց, 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 փափագեն թագաւորք։ Հնար գտին որսորդք, զի բերեն աղջիկ մի կոյս, որ յոյժ մաքուր եւ սուրբ է մարմնով յամենայն խորհրդոց եւ մերձաւորութեան առն, եւ զարդարեն զնա պայծառ զգեստուք եւ ածանեն զնա անուշահոտ եւ ծանրագին իւղովք, եւ տան ընդ նմա քաղցրաձայն քնարս։ Եւ յորժամ երգէ զձայնս հեշտալուրս, ունկն դնէ միեղջիւրն, եւ լսէ զձայն քնարի, եւ հոտոտէ ի հեռաստանէ զհոտ իւղոյն անուշու-թեան, գայ 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 նենգաւոր որսորդք յաղթել զաւրութեան նորա։ Եւ կոյսն Մարիամ, որ զգեստուք սրբութեան եւ առաքինութեան զարդարեաց զանձն իւր եւ ի երգոց աղաւթից հա-ճոյ եղեւ Բանին Աստուծոյ։ Եւ նա եկն ի վերին բարձանց եւ երկնա-յին լեռնէն ի ծոց Կուսին։ Եւ յորժամ ծնաւ ի նմանէ, ետ զանձն իւր կամաւ ըմբռնել յորսորդաց կամաւոր մահուամբ։ Եւ արդ, ինքն Կոյսն եբեր մեզ զսուրբ զէրէն զիմանալի միեղջերուն։ Եւ զայս ասէ մարգարէն, թէ՝ «Սմա աւրինակի հոգիք սրբոց», յորժամ ճգնի հոգե-ւոր երգով եւ ուրախանայ եւ ածանի յանոյշ իւղոցն, զոր կոյսն ետ աշխարհի, եւ ստանալ աղաւթիւք 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 ,**)։ Բարոյախաւսն ասէ վասն եղջերուոյ, թէ կարի թշնամի է աւձի, յոր-ժամ փախչի աւձն եւ մտանէ ի ծակն, երթայ եղջերուն, լնու զամանն իւր ջրով, եւ գայ ի ծակն, ուր աւձն մտաւ։ Եւ արկանէ ի ծակն աւձին, մինչեւ հանէ զաւձն, կոխէ եւ սպանանէ զնա։ Նոյնպէս եւ կենարարն մեր սպան զմեծ վիշապն զսատանայ եւ երկնաւոր ջրով, զոր ունէր յաստուածեղէն իմաստութենէն եւ յանճառ առաքինութենէն։*

Physiologus, p. 138, **Օգոստինոս,** խոստովանություններ, էջ 360, ծնթ. 7(«եղջերու-ները խորհրդանշում են Ս. Գրոց մասին խորհող մարդկանց»)

Գրակ. **Бестиарий**, c. 110 (Քրիստոս)

Холл, с. 192 (Iesus Christus, spiritualis uncornis, descendens in uterum virginis= Այդպես մեր Տեր Հիսուս Քրիստոս որպես հոգևոր միեղջերու իջավ Կույսի որովայն)

Dictionnaire, p 568-570

МНМ, 1, с. 429-430

Շուշան = մաքրություն, ժուժկալություն, վաստակ, մարգարեական խոսք, Քրիստոս, եկեղեցի

Իսկ շուշան երիս որակս ունի. սպիտակութիւն, դեղնութիւն եւ կարմրութիւն: Սպիտակն զմաքրութիւն եւ զպարզութիւն նշանակէ, եւ դեղնութիւն՝ զժուժկալութիւն նոցա, եւ կարմրութիւն՝ զերկս վաստակոցն, որ ի Յարութեան կանգնէ: Է ազգ շուշանի, որ ի ծովու բուսեալ վերանայ քան զջուրն, որպէս նահապետքն ի ծովու աշխարհիս վերացան հաւատովք եւ գործովք: Եւ է, որ յանապատի եւ ուտին ծաղկէ անձրեւով, որպէս հեթանոսք բնական գիտութեամբն միայն հաճոյացան Աստուծոյ, որպէս Կոռնելիոս (տե՛ս Գործք Ժ: 15) եւ այլք բազումք, եւ է դարձեալ, որ բոցով արեգականն ծաղկէ, յորժամ այլքն թառամին, որպէս դասք անապատաւորացն՝ ջերմութեամբ բոցոյ սիրոյն Քրիստոսի զանազան երեւեցուցին հանդէսս, ուստի մեք թարշամիմք յուլութեամբ եւ հեղգութեամբ:

Ներս. Շնոր. Մեկն. խոր., էջ 52

Զի՞նչ է ասել՝ «Ես շուշան եմ հովտաց եւ ծաղիկ դաշտաց» (Երգ Բ 1). ատասխանի. «զշուշանս» յատկացոյց անուամբ եւ «զծաղիկն» հանրական ասաց, թէ ամենայն աստիճանք, որ շնորհիւ իւիք ծաղկեալ էին մարգարէական, 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 հովիտն գոգ 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 սեւն 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 Ժղլանք ՄՄ, ձեռ. 2080, թ. 84բ հմմտ. **Գր. Տաթ.** Մեկն. Երգ. ՄՄ, ձեռ. 1200, թ. 374բ, նաև աշխր. թրգմ. Խ. Գրիգորյանի, Եր., 2005, էջ 31- 32:

[1256] «Ո՛վ նոր խառնմանն, ո՛վ զաքանչելի խառնուածոյն…». **Գրիգոր Աստուածաբան,** Ի Յայտնութիւն Տեառն, ՄՄ, ձեռ.948, թ.183բ:

Եւ շուշան ծաղիկն երեք գոյն ունի՝ սպիտակ, կարմիր եւ դեղին։ Յուցանէ դեղնութիւն զժուժկալութիւն, եւ կարմրութիւն՝ զմարտիրոսական չարչարանքն, 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 առաքինութիւնքն ի նմա ընձիւղեալ տեսանին...»

«...Շուշան ի հովիտ իմանանամք զեկեղեցի սուրբ, յորում ծառք Տեառն տնկեցան...»

[Եսայի Նչեցի], Ի փոխումն Տիրամոր. Նախդիր բանի, ՄՄ, ձեռ. 2262, թ. 183բ, 185ա:

Գրակ. **Холл, с. 196, 333-334 (**կուսություն, ողջախոհություն, Ավետում)

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. ԺԻ 46)։

Գր. Տաթ., Մեկն. խոր., էջ 96:

Ջահ = Քրիստոս

Ջահն՝ Քրիստոս, որ ասաց. «Ես եմ լոյսն ճշմարիտ» (Յով. Ը 12)։

Վասն Յայտնութեան եւ Ծննդեան Տեառն, ՄՄ, ձեռ. 2043, թ. 367բ

Սաբեկ = Խաչ, փայտ ժամահարի

Ծառն Սաբեկայ էր, յորմէ խոյն տուաւ փոխանակ Իսահակայ, բայց ըստ լաթինացւոց 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 ձիթենւոյ կամ այլ ինչ եւ ոչ փուշ եւ ոչ մորենի։ Համաձայնի մասամբ իւիք եւ Կուռնելիոս մեկնիչն ի վերայ Սաբեկայ ծառոյն՝ վկայութիւն բերեալ ի թարգմանութենէ Եաւթանասնից, թէ Եաւթանասունքն զեբրայական ձայն Սաբեկ, իբր զյատուկ իմն ծառոյ թարգմանեն...։ Նաեւ Սուրբ Գիրն «ծառս» ասէ եւ զխոյն յեղջերացն

կախեալ։ Արդ, սուրբ վարդապետս (Գրիգոր Նարեկացի – Հ. Ք.) այլաբանաւրէն Սաբեկայ ծառիւ 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՝ հռչակելով զնմանէ ասի գոլ պտղաբեր, զի պտուղ հնչման նորա ծնանի ի միտս բարեպաշտից զՔրիստոս...։

Նալեան, Մեկն. աղաւթից, էջ 718:

Գրակ. **Դրվագներ**, էջ 10-11

Սիրամարգ = Հին կտակարան, մարգարեներ

Սիրամարգն զհին աւրինացն եւ զմարգարէական զընտրողական խորհուրդսն արտաքոյ եկեղեցոյ մարմնաւոր պաճուճանաւք խոսելով ի նոր խորհուրդ եկեղեցւոյ...։

Վասն Աետ. խորհ. ՄՄ, ձեռ. 2273, թ. 173աբ, նաև՝ Մեկնութ խոր., էջ 32:

Գլուխ եւ տուն սիրամարգին/ ոսկեփետուր գոյնզգունին/ զանապական բնութիւն նոցին/ եւ ճանաչումն առաւոտին...

Ստեփ. Ձիք Ջուղայեցի. տե՛ս Մեկնութ. խոր., էջ 128

Գրակ. **Бестиарий**, с. 156 (անմահություն)

Холл, с. 417

Dictionnaire, p. 725-726

Ս. Սեղան = Քրիստոսի մարմին, Ս. Երրորդության միասնականություն, անշարժություն

Իսկ երեքից ձայնիւ ուժգին. «Սեղան քո Տէր զաւրութեանց» (Սաղմ. ՀԺ 4), եւ հաստատի Սեղանն. այս անմարմնոցն երգս, երից էութեան անբաւ բնութեանն արարչականի։ Իսկ լուանալն եւ աւծանելն յայտնէ զմարմին՝ Քրիստոսի հաւասարեալ։ Երկրորդ՝ Խաչիւն տեառնագրէ, զի նովաւ արար զսրբութիւն մեզ, եւ փառք սրբութեան քարոզի։ Եւ Խաչ ի մէջ սեղանոյն նոյն ինքն չարչարեալ մարմնով։ Երկոտասան խաչ ի վերայ Սեղանոյն՝ որպէս երկոտասանքն ի վերնատանն։ Եւ երկոտասան [խաչ] ի չորս դէմս ճակատու Սեղանոյն՝ մարգարէքն հուպ հոգւովն, եւ ոչ սպասաւորեալք մարմնոյ Տեառն։

Ստեփ. Սիւն. Պատճառ. տե՛ս ՄՀ, Ձ, էջ 489 [30-35]:

Իսկ սուրբ Սեղանն զՍուրբ Երրորդութիւնն ցուցանէ զմիասնականութիւն, որպէս սուրբն Սահակ ուսուցանէ[1257]*։ Իսկ Սեղանն ի վերայ բեմին չորեք անկեամբք զանշարժութիւն ցուցանէ։ Իսկ բարձրութիւն երեքկանգնեան՝ զանբաժանելի Սուրբ Երրորդութեան միութիւն։*

Ստեփ. իւս. որի. եկեղ. տե՛ս ՄՀ, գ, էջ497 [78, 82-83]:

Սև = Աստծո անմատչելիություն, ապաշխարություն

«Վարսք նորա կռածոյք սեաւք իբրև զագռաւք» (Ներս Ե.)։ խորհրդոյն անհասութիւն, յորում գանձք իմաստութեան և գիտութեան ծածկեալ կան։

Վարդ. Արեւ. Մեկն. Երգի. ՄՄ ձեռ. 4066, թ. 343 բ

Սեաւն (ցուցանէ) զանհասութիւն Աստուծոյ, որ ծածուկ է ի նոցանէ (քահանայապետական դասերից - Հ.), զի ի ձեռն եկեղեցւոյ յայտնեցաւ բազմապատիկ իմաստութիւն մարդեղութեան Որդոյն Աստուծոյ։

Գր. Խլաթ., Վասն խոր., տես Մեկն. խոր., էջ 72

Սեաւն (ցուցանէ) զանհասութիւն Աստուծոյ, որ ծածկեալ է ի նոցանէ (հրեշտակաց)։

Անանուն, Մեկն. խոր., էջ 112

Սեաւ գոյնն՝ զմաշկեակն Ադամայ եւ զխորհուրդն Աստուծոյ, որ ծածկեցաւ ի նմանէ։

Գր. Տաթ. Ի ցանգն Աետ. տե՛ս Մեկն. խոր., էջ 90, 92:

Սեւաքն (ցուցանէ) տրտմազգեաց ապաշխարողքն եւ այլն նոյնպէս։

Գր. Տաթ., Մեկն. երգ. ՄՄ, ձեռ. 1200, թ. 373բ նաև աշխր. թրգմ. Խ. Գրիգորյանի, Եր., 2005, 32:

Երկրորդ՝ զի բարութիւն մերձ չարութեան եդեալ, գեղեցկապէս ցուցանի, որպէս որակ սեւութեան ըստ ինքեան անզարդ է, բայց ի պատկերագրութեան արհեստն ի պատշաճաւոր տեղի կարգեալ ազնիւ երեւի...

Գր. Տաթ., Ոսկեփորիկ, էջ 67

Սյուն, կամար, հիմնաքարեր

Զորից սեանցն կառուցումն զչորից առաքինութեանց, որ ի մեզ՝ ցուցանէ եւ կամարացն միաւորութիւն՝ զսիրոյն շաղկապակցէ զա-

[1257] Նկատի ունի Սահակ Պարթևի Տեսիլքը. միտքը քաղված է Հովհան Մայրագոմեցու և Հովհան Օձնեցու համաբնույթ երկերից. տե՛ս ՄՀ, հտ. Զ, էջ 497, ծնթ. Ը-Թ։

ռաքինութեանն զատուցումն։ Իսկ երկոտասան քարանցն հիմնացեալոց զերկոտասան անդամոց եկեղեցւոյս նշանակէ բանականաց։ Եւ շարահարութիւն մեծամեծ քարանցն եւ փոքունց՝ զարանց հաւատացելոց միանգամայն եւ զկանանց բարեպաշտութեամբ միացեալոց, զի ի Քրիստոս Յիսուս չիք խտիր ոչ արանց եւ ոչ կանանց (տե՛ս Հռոմ. ժ ւշ, Գաղատ. Գ շ7)։

Յովհ. Աւձնեցի, Ճառ Բ յԵկեղեցի. տե՛ս ՄՀ, հտ., էջ 103-104 [129-130] հմմտ. «Վարդանայ վարդ. Հաղբատեցւոյ Յաղագս Նաւակատեաց եկեղեցւոյ…», ՄՄ, ձեռ. 5561, թ. 201ա, որ հարաւումն է Օձնեցու բերված հատվածի:

«Իսկ երկոտասան քարինսն առեալ նախ լուանան ջրով եւ ապա՝ գինւով»[1258]։ Նկարագրեն սոքա զերկոտասան առաքեալսն, զորոց լուաց Տէրն զոտսն ի վերնատանն, եւ ապա գինեաւ անապականաւ զմայլեցոյց 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։ Իսկ դնելն զքարինսն ի չորս անկիւնս եկեղեցւոյն նշանակէ զնոցին ընթացս ի չորս անկիւնս աշխարհի, եւ պատշաճիլ հաստատութեամբ ի հիմն տաճարի Աստուծոյ, 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 Ափրոդիտեայ էր ձաւնեալ ի հեթանոսաց, իբր թէ կոխեաց զփուշ վարդի եւ յարիւնէ նորա էառ զգեղն կարմիր, եւ զի յարիւնէ քաջի է եւ հրոյ նման ներկուածովն, եւ նման է ոսկէտեսակ վարսի, եւ է թագ ծաղկանց, վասն որոյ բոլորք նովաւ կոչին Ռոդիսմոս, որ է Վարդավառ, յերկոտասանէն մայիս ամսոյ մինչեւ ի կատարումն յունիս ամսոյ, զոր քրիստոնէից առեալ, սրբոյ Աստուածածնին նուիրեցին։

Յովհ. Երզնկ., Մատ. Ա, էջ 56:

Իսկ երանելւոյն Ստեփանոսի կողովն, լի կարմիր վարդիւ, զի նա եհեղ զարիւն իւր սուրբ։ Իսկ երկու կողովքն, որ ունէին վարդս

[1258] Գիրք Մեծ Մաշտոց կոչեցեալ… Կ. Պոլիս, 1807, էջ 157:

սպիտակ, Նիկոդեմոս եւ զԳամաղիէլ նշանակէ, որ թէպէտ ոչ արեամբն կատարեցան, սակայն յաւժարութեամբ եւ անուամբն զնոյն անուշահոտութիւն առաքինութեամբ յինքեանս ժողովեցին, որպէս երանելին Ստեփանոս։ Իսկ չորրորդ կողովն արծաթի, ունելով զքրքումն անուշահոտ, որ է Աբիբայ որդին Գամաղիէլի, որ նշանակէ արծաթն զյստակութիւն կուսութեան։ Իսկ քրքումն զնմանութիւն բերելով զկարմիր վարդին զերանելոյն Ստեփանոսի, որ արեամբ չափ նահատակեալ ընդդէմ բնութեան…

Մասնաւոր ինչ գիւտ նշխարացն…, ՄՄ, ձեռ. 2039, թ. 22ա:

Գրակ. **Холл,** с. 485 (Santa Maria della Rosa. Տիրամայրն անվանվում է «վարդ առանց փշերի», այսինքն՝ անմեղ, կարմիր վարդը՝ նահատակություն, սպիտակ վարդը՝ անմեղություն)

Վեմ, բար = առաքյալ.

Վէմ անտաշ եւ անկոփ եդեալ ի հիմունս, կանգնեալ ի մէջ խորանին ի տեղւոջ Սեղանոյն, աւրինակ է հոգեւոր վիմին, որ կանգնեցաւ ի Գողգոթա տեղւոջ, եւ երկոտասան քարինքն՝ առաքեալքն, ոչ կրթեալք մարդկան արուեստիւք հեշտիւք եւ ոչ խրատեալ աւրինաւք դպրութեան։ Իսկ լուացեալ եւ աւծեալ եւ եդեալ ի չորս անկիւնս. վասն զի նախ մկրտութեամբ եւ հոգւով մաքրեցան աւծեալ, եւ ապա եդեալ ի Կաթողիկէ եկեղեցւոյ հիմն։ Իսկ երկոտասան քարինս հաստատեալս ի չորս կողմանս եկեղեցւոյ՝ խորհուրդ մարգարէիցն, ըստ խրատու իմաստուն ճարտարապետին, թէ՝ «Շինեալք ի վերայ հիման առաքելոց եւ մարգարէից եւ գլուխ անկեան Քրիստոս» (Եփես. Բ ։օ)։

Ստեփ. Սիւն. Պատճառ, տե՛ս ՄՀ, Զ, էջ 487 [1-3]:

Տապանակ = եկեղեցի

Արդ, է տապանակն տեղի պատգամացն Աստուծոյ, զոր երանելի առաքեալն «արկղ կտակարանաց» (Եբր. Թ ։) կոչէ զնա։ Եւ սա դարձեալ զեկեղեցւոյ խորհուրդն նկարէ մեզ, քանզի փոխանակ երկու տախտակացն յեկեղեցի Հին եւ Նոր կտակարանք։ Եւ փոխանակ ոսկի սափորոյն, յորում մանանայն պահիւր, յեկեղեցիս ոսկեղէնս եւ անարատ ոգիս ամբարին աստուածային եւ երկնային խորհուրդք…։

Ստեփ. Սիւն. Խորհ. կարգ. տե՛ս ՄՀ, հտ. Զ, էջ 512 [111-113]:

Տատրակ = Քրիստոս, ամուսնական հավատարմություն, միայնակեցություն

Բարոյախաւսն ասէ զտատրակէ, թէ մեկնի գնայ 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՝ ձագք վայրենիք ծանեան զժամանակ իւրեանց (տե՛ս Եղեմ. Ը 7): Ասէ ծիծառնէն, թէ միանգամ ծնանի եւ այլ ոչ եւս: Եւ կենարարն միանգամ յղացաւ եւ միանգամ ծնաւ եւ միանգամ խաչեցաւ եւ միանգամ թաղեցաւ եւ միանգամ յարեաւ ի մեռելոց:

Physiologus, p. 137-138

Բարուախաւսն ասէ վասն տատրակին, թէ յորժամ ամուսին նորա մեռանի, ամենեւին ոչ մխիթարի եւ ի վերայ դալար խոտոյ եւ կանանչի ոչ նստի, այլ եւ ի բոյնն պանդխտութեան ունի աւրինակ միայնացելոց: Իսկ որ ընդ այլում ոչ զուգի, նշանակ է մարդկան չամուսնանալ ընդ բոզի ի վերայ կնոջն, զի յարարչութեան եւայ միայն տուաւ Ադամայ:

Բարոյախաւսն, էջ 325

Փյունիկ (Արմաւ) = Քրիստոս, հարություն, ճշմարտություն

Բարուախաւսն ասէ. է ինչ թռչուն ի հնդիկս, 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 փարմութեաս, որ է Արեգ ամիս: Եւ քուրմն իմանայ եւ մտանէ ի բագինն եւ լնու զնա 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 աւր Ժ (10) էր ամսոյն, եւ Լ (30) ամ շրջեցաւ յաշխարհի եւ կանգնեաց զփայտ խաչին իւրով սուրբ թիկամբքն եւ իշխանութեամբ աւանդեաց զհոգին ի վերայ խաչին, ըստ այնմ. «Իշխանութիւն ունիմ դնել

զանձն իմ» (Յով. ժ ւ8)։ Իջեալ ի գերեզման զկնի երից աւուրց յարեաւ ի մեռելոց եւ թռուցեալ վերացաւ, եւ նստաւ ընդ աջմէ Հաւր ի բարձունս։

Բարոյախօս, էջ 312-313:

Արմաւ է ի ծախել եւ ի ծնանիլ. նշանակ է Տեառն, զի նոյն է նախ քան զչարչարանս եւ զկնի չարչարանաց, նմանապէս եւ յարութեան մեր, զի նովին մարմնով յառնեմք, որով եւ մեռանիմք, նաեւ ճշմարտութիւն մի է ի սկզբան եւ ի կատարածին.

Առակք Մխիթարայ Գաւշի. 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 կառք = Ավետարանիչներ, Ավետարաններ, Քրիստոսի չորս պաշտոններ

«Դէմք մարդոյ եւ դէմք առեւծու՝ յաջմէ չորեցունց, եւ դէմք արծուոյ եւ դէմք եզին ի ձախմէ». *Չորեքկերպեան նմանութիւն կենդանեացդ զնախատեսութիւն Աստուծոյ եւ զարարչական զաւրութիւն, որ առ բոլոր կենդանիս ցուցանէ ոչ միայն առ աներեւոյթն, 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 կենդանեացդ զեկուցանէ զարարչութիւն։ իսկ արծուովդ զթռչնոց եւ զլաւղակաց, քանզի երկոքին ի ջրոյ ունին զգոյութիւն, որպէս Մովսէս պատմեաց յարարչութեանն։ Իսկ ոմանք յառաջագոյն ի չորեքկերպեացդ նշանակել ասեն զչորս աւետարանիչսն, յորոց է եւ Կիւրեղ Աղեքսանդրացի, եւ նմանեցուցանէ զարծուին Յոհաննու յաղագս բարձրաթռիչ աստուածաբանութեան, եւ զմարդոյն՝ Մատթէոսի, վասն զի ի մարդկային ծննդենէն սկսանի վասն Քրիստոսի, իսկ առեւծն՝ Ղուկայ, որ*

սկսել յուսուցանել յամենեցունց արարիչն, եւ զեզն՝ Մարկոսի յաղագս հեզական վարդապետութեան[1259]*։*

Ստ. Սիւն. Պատճառ … Եզեկիէլի. ՄՀ, հտ. Զ, էջ133[[29-32]:

Առ մարդն, ի բազմադէմ եւ ի սրբազան ստեղծուածդ/ եւ ընտանի իմոյ ձեւի եւ բնութեան բանականիս/ Մարդդ բազմաթեւ/ Որ ունիս առ ձեռինդ զկշիռ Որդւոյ նոր Սիովնի(= Մատթէոս, մարդեղութիւն)… Ի կերպ առիւծուն եւ ի նախագաղափար բարուց նորին ի Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս (=Մարկոս, թագավորութիւն)… Առ եզն սուրբ եւ կնիք նմին ի Յիսուս Քրիստոս Տէրն…զոր եւ պաշտելիդ աղաչեմ զճարպդ անտոչորելի յաւծման քո… (=Ղուկաս, քահանայութիւն)… Առ արծիւն սուրբ եւ ի Հոգի…զոր եւ մաղթեմ առ արծիւդ բազմածին/ Պահել ի շրթունս իմ զշունչդ բազմանունդ միշտ եւ յարաժամ (= Հովհաննես, մարգարեութիւն)։

«Անեցի Վարդանայ վարդապետի՝ երգել ի կառս». տե՛ս ՄՀ, հտ. Ժ, էջ 774-789:

Եւ այն չորս գունդն սայլին/ Աետարանն է Քրիստոսի…

Գր. Նարեկ., Տաղ յարութեան…, էջ 64

Արդ, ասելի է եւ յաղագս սրբազնատիպ գազանակերպութեան անմարմնոցն. Առիւծն կերպարան ցուցանէ զիշխանականութիւն նոցա եւ զուժգնութիւն ընդդէմ հակառակից։ Իսկ եզինն՝ զզաւրութիւն եւ զարդիւնարարութիւն եւ զիմանալի ակաւսն ընդարձակեցուցանողս յընդսունելութիւն երկնայնոցն սերմանց եւ ծննդագործիցն անձրեւաց եւ զեղջերացն պահպանողականութիւնն եւ զոչ դիւրակալին գոլ, եւ խեթկելով զհակառակողսն։ Իսկ արծուոյն՝ զթագաւորականութիւնն եւ զբարձրաբերձութիւնն եւ զերագահութիւնն եւ առ զաւրացուցիչսն կերակուրս՝ սրութիւն եւ զգաստութիւն եւ ընթացողութիւն եւ հնարաւորութիւն եւ առատ եւ բազմալոյս ճառագայթ Աստուածութեանն առողջիւք տեսանելեացն զաւրութեամբք անխոտորք եւ անխափան հայեցողք։ Իսկ երիվարանցն տիպք՝ զբարեհաւանութիւնն եւ զփափկերախութիւնն. Եւ սպիտակն ի նոցանէ գոյն զպայծառութիւնն նշանակէ եւ որպէս զաստուածայնոյն լուսոյ ազգակցութիւն։ իսկ կապուտակն՝ զթաքնութիւն անհիւթականն էութեան եւ զծածկեալ խորհուրդս։ Իսկ կարմիրն՝ զհրատեսակութիւնն եւ զըմբռնողութիւնն։ Իսկ սպիտակէ եւ

[1259] Մինչդեռ, ըստ ավանդական մեկնության, առյուծը խորհրդանշում է Մարկոս ավետարանչին, իսկ եզը՝ Ղուկաս:

ի սեւոյ՝ զերկատեսակ նոցայն ունակութիւն առ ներհակացն էութիւնս առ բարիսն՝ լուսոյ իմն եւ բարէտրութեան կերպարան եւ առ չարսն՝ դժոխատիպս եւ սրամտականս։

Եւ կիրք գազանայինք եւ անասնականք, որ ասին լինել առ նոսա, սրամտականն ունի զիմանալի արութեանն, որ ի նոսա կերպագրութիւն, եւ ցանկականն զառ ի յԱստուած սիրոյն տարփումն։ Եւ միահամուռ ասել զամենայն անասնոց կենդանեաց զգայարանս 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 զանուց եւ զկառաց տեսակս, զորս տպաւորաբար գրեն աստուածաբանքն երեւել նոցա <...>։

Զի՞նչ իմանամք եւ զթեւոցն թիւս՝ ոմանց երկեակս եւ այլոց՝ վեց եւ ութս։ Դարձեալ թեւք ըստ վերագրելոցդ զթեթեւութեան եւ զարագութեան ունին զնշանակութիւն։ Վասն որոյ եւ առաքեալքն թեւովք առաւել եւս զթեթեւաբար վերբերութիւն եւ զարագընթաց սլացութիւն յաստուածպետականին ունին լուսափայլութիւն, քան զնուազագոյնսն ունաւղս 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 ազդմամբ իմն իմանալեաւ թռուցանեն ոգով ընդ ինքեանս յերկնայինսն լուսաւորութիւնս։

Իսկ որք զվեցն երեւութացան ունել թեւս քառիւքն զերեսս ծածկելով եւ զոտս եւ երկոքումբքն թռուցեալս 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 երկոքումբք թռչելն եւ աղաղակելն, զմիջոց երկաքանչիւրոց ծածկեցելոցն յաւիտեանց բացայայտէ, այսինքն՝ զարարչական ներգործութիւնս արարածոց, որ է յայտնի եւ անթաքուն։

Դարձեալ ի տիպ զգուշութեան մերումս քահանայութեան է իմանալ զծածկութիւն դիմացն եւ գարշապարացն: Զի թէ առ գերամաքուրսն այնքան է երկիւղ եւ զգուշութիւն յաստուածայնոցն հպատուորութիւն, քանի՞ եւս արդեաւք ի հողեղինացս պահանջի յառ նոյն տիրական խորհրդոյ սպասաւորութիւն երկիւղի եւ սիրոյ ունակութիւն: Քանզի եւ կայծականցն տիպք զայսր աստուածային խորհրդոյ ունէր զճշմարտութիւն, որովք խրատիմք ծածկութեամբ երասացն զմտաց մերոց փակել զդրունս ընդդէմ վատթարաց խորհրդոց: Եւ ոտիւքն զզգայարանացս մարմնոյ ամրացուցանել զփականս ի չարաչար տեսութեանց եւ լրոյ եւ ի սոցունց համակարգից անդամոց գայթակղութեանց:

Իսկ ուր թեւքն զութերորդ դարուն ունել զխորհուրդ, եթէ ոչ վայրապար թուիցի քննութիւն, յորում թեւաբուսիկ եղեալ արդարոցն երամք թռչին լուսափայլեալք՝ նոցին համակարգելով երամապետից խմբից:

Իսկ բազմաչեայն գոլ եւ ի թիկանց կուսէ ունելն աչս՝ խրատեն զամենեսին, մանաւանդ՝ զիմաստունս, զգուշանալ ոչ միայն յաջմէ եւ յահեկէ, այլ եւ յամենայն կողմանց, ի հակառակաց նետից առ ճշմարտութիւն<...>:

Ներս. Ծնորհ. գովեստ 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 վերաթռչութիւն իմաստից թեւաւք: Եւ այսոքիկ ասացեալքս վաելչականք են եւ պիտանիք, բայց սակայն կերպագրութիւնք են եւ չարացոյցք 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 համառաւտ է յորսոյ: Եւ զկերպարանս եզինն՝ ի սուրբն Ղուկաս է տեսանել վասն լայնակաւս եւ հանդարտաքայլ գնացիցն եւ զի անուամբն եզին ածեալ, ասէ,

զՏէրն պատարագ ի դարձի անառակ բնութեանս: Իսկ ձեւ արծուոյն յերանելի աւետարանիչն Յովհաննէս պատշաճի յաղագս բարձրաթռիչ աստուածաբանութեան յանծանաւթ տեղւոյն եւ յանհասական խորոցն աւետարանէր զզաւակն Դաւթի ի Մատթէոսէ ասացեալն:

Վարդ. Արեւ. Վասն կառացն, էջ 144-145

ԲԱՆԱԼԻ ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ, ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ

ա) Աղբյուներ

Բարս. Մրկ = «Մեկնութիւն սրբոյ Աւետարանին որ ըստ Մարկոսի՝ արարեալ երանելոյն Բարսղի շնորհալի վարդապետի Ճոն կոչեցելոյ…», Կ. ոլիս, 1826:

Բարոյախօս = Խրատք իմաստասիրաց վասն գազանաց եւ սողնոց յաղագս արդարոց եւ մեղաւորաց աւրինակի», աշխտ. Գ. Մուրադյանի, ԲՄ, 23, 2016, էջ 303-328:

Բերդ. Ծննդ. = Պետրոս Արքեպիսկոպոս Բերդումեան, Մեկնութիւն Ծննդոց (Ա1-ԽԱ14), աշխատ. Տ. րկ.(այժմ՝ Զաքարիա Ծ. րդ.) Բաղումյանի, Ս. Էջմիածին, 2010:

Գր Նարեկ., Տաղ յարութեան = Գրիգոր Նարեկացի, Տաղեր և Գանձեր, աշխտ. Ա. Քյոշկերյանի, 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՝ Ցայլմէ ասացեալ բան վասն Խորանաց Աետարանիս. տե՛ս Մեկն. Խոր., էջ 68-79:

Գր. Նիւս. Սքանչ = «Երանելոյն Գրիգորի Նիւսացւոյ ի վարս եւ ի սքանչելիս մեծի Գրիգորի Սքանչելագործի», Վենետիկ, ձեռ. 202, թ. 531ա – 546ա:

Գր. Տաթ. Մեկն Սաղմ. (ընդարձ. տարբ)= Գրիգորի Տաթեւացւոյ 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. Քեոշկերյանի, Եր., 1993:

Գր. Տաթ. Ի ցանգն Աետ. = «Գրիգոր Տաթեւացի, Ի ցանգն Աետարանին տեսութիւն եւ վասն Ժ խորանացն, զոր արարեալ է մեծին Եւսեբեայ ի խնդրոյ Կարպիանոսի եպիսկոպոսի, զոր 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. Ռ երան. = Ս. Գրիգոր Տաթեւացի, Ցաղագս Ռ երանութեանց, ՄՄ, ձեռ. 6102, թ. 65ա -94ա:

Գր. Տաթ. Մեկն. Մատթ. = Գրիգոր Տաթեւացի, Մեկնութիւն Մատթէոսի, ՄՄ, ձեռ. 1265, թ. 2ա – 292 ա:

Գր. Տաթ. Ոսկեփորիկ = «Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ…», Կ. Պոլիս, 1746:

Գր. Տաթ. Մեկն. Յոր. = «Գրիգորի Տաթեւացւոյ Մեկնութիւն Յորայ» ՄՄ, ձեռ. 1116, թ. 5ա-95ա:

Գր. Մագ. = Գրիգոր Մագիստրոս, Թուղթք եւ չափաբերականք, աշխտ, Գ. Մուրադյանի, ՄՀ, հտ. Ձ:

Դրվագներ = Հ. Քյոսեյան, Դրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության, Ս. Էջմիածին, 1995:

Դաւ. Քոր. Լուծմունք = Դաւիթ Քոբայրեցի, Լուծմունք Գրիգորի Աստուածաբանի գրոց, ՄՄ, ձեռ. 5602:

Եփրեմ Սսեցի, Մեկն. Յովնանու = «Մեկնութիւն մարգարէութեանն Յովնանու՝ արարեալ տեառ Եփրեմայ վարդապետի Սսեցւոյ…» (1769), ՄՄ, ձեռ. 1271, թ. 2ա – 54ա:

Չինչ էութիւն ունի Պատարագն = «Չինչ էութիւն ունի, զինչ խորհուրդ ունի Պատարագն, զինչ է զգեստուց սուրբ Պատարագին», ՄՄ, ձեռ. 2939, 364բ:

Խրատ վասն խոստովանութեան = «Խրատ վասն խոստովանութեան զոր պատշաճ է ամենայն քրիստոնէից այսպէս առնել, զի առանց սորա չիք փրկութիւն», ՄՄ, ձեռ. 3522:

Մասնաւոր ինչ գիւտ նշխարացն = «Մասնաւոր ինչ գիւտ նշխարացն սրբոյն Ստեփաննոսի եւ որք ընդ նմա. Գամաղիէլ աւրէնսդիրն, որ ի Գործս առաքելոցն բարւոք խրատեաց զհրէայսն, եւ զՆիկոդիմոսն, եւ որիշ է ի գրոյ եւ ի Հոգւոյ ասաց զարքայութիւն ընդունել՝ Նեքտառի 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 Արմենուհի Երզնկացի-Տէր-Սրապյանը եւ Էդուարդ Բաղդասարյանը, Ներածականները Էդվարդ Բաղդասարյանի, Եր., 2013:

Յովհաննէս [Սարկաւագ], Վասն սրբոյ Խաչին = «Յովհաննու քահանայի ի խնդրոյ Գագկա կրաւնաւորի յաղագս քաղկեդոնականացն. գլուխ ԺԸ», ՄՄ, ձեռ. 6453, թ. 144ա-145ա:

Նալեան, Մեկն. աղաւթից = Յակոբ Նալեան Մեկնութիւն աղաւթից եւ ներբողինաց սրբոյն Գրիգորի Նարեկացւոյն…, Կ. ոլիս, 1745:

Նավ. Խաչ = [Վասն] նաւակատեաց սուրբ խաչին, ՄՄ, ձեռ. 2020, թ. 338աբ:

Ներս. Շնորհ. Մեկն. Մատթ. =Ներսես Շնորհալի, Մեկնութիւն Աւետարանին որ ըստ Մատթէի, Կ. Պոլիս, 1825:

Ներս. Շնորհ. Մեկն. խոր. = Ներսէսի Շնորհալւոյ Մեկնութիւն խորանացն Աւետարանին. տե՛ս Մեկն. Խոր., էջ 44-61:

Ներս. Շնորհ. Գովեստ հրեշտ. Սրբոց = Գովեստ բանի ներբողական բացասացութեամբ ասացեալ Ներսիսի սրբազան կաթուղիկոսին հայոց եւ տիեզերական լուսաւորչին յաղագս տաւնի գերագունիցն էութեանց հրեշտակապետացն սրբոց՝ Միքայելի եւ Գաբրիելի եւ ամենայն երկնայնոց զաւրութեանցն, զոր տաւնէն եկեղեցիք Քրիստոսի ընդ տիեզերս համախմբեալք ուրախութեամբ ի յութն նոյեմբերի ամսոյ, աշխտ. Գ. Գասպարյանի, ՄՄ, հտ. ԻԱ, էջ 569-598:

Ներս. Լամբ. Մեկն. Բ մարգ. = «Մեկնութիւն սրբոց երկոտասան մարգարէից՝ արարեալ երանելոյն Ներսիսի Լամբրոնացւոյ…, աշխտ. նդրեաս վրդ. Նարինեան Ակնեցւոյ», Կ. Պոլիս, 1826

Ներս. Լամբ. Խորհրդածութիւն = «Սրբոյն Ներսեսի Լամբրոնացւոյ Տարսոնի եպիսկոպոսի Խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցւոյ եւ Մեկնութիւն խորհրդոյ Պատարագին, ի Վենետիկ», 1847:

Պատճառ Յովհ. = «Պատճառ Աետարանին Յովհաննու», ՄՄ, ձեռ. 4853, 383ա-387ա:

Պատ. Ահար. վակաս = «Պատմուճանին Ահարովնի եւ վակասին», ՄՄ, ձեռ. 4853, թ. 377ա – 378բ:

Սամ. Կամրջ. Տաւն. Տերուն = «Սամուէլի Կամրջաձորեցւոյ Յաղագս տաւնից տերունականաց», աշխտ. Յ. Քէոսէեանի, ՄՀ, հտ., էջ 703-734:

Ստեփ. Սիւն. Պատճառ = «Ստեփաննոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի պատճառ հիմնարկութեան սրբոյ եկեղեցւոյ», աշխտ. Յ. Քէոսէեանի, ՄՀ, հտ. Ձ, էջ 487-489:

Ստեփ. Սիւն. Խորհ. եկեղ. = «Ստեփաննոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի եւ այլոց վարդապետաց ի խորհուրդ եկեղեցւոյ», ՄՀ, հտ. Ձ, էջ 490-504:

Ստեփ. Սիւն. Խորհ. կարգ. «Խորհուրդ եւ կարգաւորութիւն եկեղեցւոյ», ՄՀ, հտ. Ձ, 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» տե՛ս «Լուծմունք ի Սուրբ Գրոց Վարդանայ վարդապետի ի խնդրոյ բարեպաշտ թագաւորի հայոց Հեթմոյ» (= Ժղլանք), 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. Սաղմ. = «Մեկնութիւն Սաղմոսաց Դաւթի՝ յօրինեալ սքանչելի աստուածաբանութեամբ սուրբ եւ երջանիկ Մեծին Վարդանայ Բարձրաբերդցւոյ…», Ամստերդամ, 1797:

Վարդ. Արեւ. Վասն կառացն = «Վասն կառացն Եզեկիէլի ասացեալ վարդապետին Վարդանայ» տե՛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 = «Տիեզերալոյս վարդապետին Տիրատրոյ…ի բանն Աետարանին Մատթէի «Գիրք Ծննդեանն…», ՄՄ, ձեռ. 2178, թ. 286ա – 292ա:

Օգոստինոս, Խոստովանություններ = Օգոստինոս Երանելի, Խոստովանություններ, թարգմանությունը լատիներենից՝ անգլերեն թարգմանության համեմատությամբ՝ Խ. Գրիգորյանի, խմբ. Հ. Քյոսեյանի, Եր., «Անկյունաքար», 2002:

բ) Գրականություն

Ավետիսյան Ա., Խորհրդաբանություն = Ավետարանների տերունական շարքի խորհրդաբանությունը, «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 աստվածաբանության, 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, Bazel, 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, հապավումներ

ԲՄ = Բանբեր Մատենադարանի

Ջուարթնոց, 1989 = «Ջուարթնոց» պարբերաթերթ Երուսաղէմի Սրբոց Յակոբեանց ընծայարանի եւ ժառանգաւորաց վարժարանի, 1989

ԿՀ = Կանոնագիրք հայոց, հտ. Ա, աշխտ. Վ. Հմաակոբյանի, Եր., 1965

ՄՀ = Մատենագիրք հայոց

ՄՄ = Մաշտոցի անվան Մատենադարան

ՆԲՀ = «Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի. Երկասիրութիւն երից վարդապետաց յաշակերտութենէ մեծին Միխիթարայ աբբահօր՝ ի. Գաբրիէլ Աւետիքեան, ի. Խաչատրոյ Սիւրմէլեան, ի. Մկրտչի Աւգերեան, ի Վենետիկ», հտ., Ա, Բ, 1836, 1837

БТ = Богословские труды

БСЭ = Большая Советская Энциклопедия

ЖМП = Журнал Московской Патриарх

ՅԱՆԿԵՐ[1260]

ա) Անձնանուններ

Աբգար 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
Ադարյան Լ. – 30, 35, 54, 55, 61, 72, 83, 100
Աթանաս Ալեքսադրացի – 32, 114, 213, 280, 282, 284
Աթինագենես վկա – 125
Ալեքսանդր Ալեքսանդրացի – 122
Ամատյան Հր. – 44, 45
Անանիա Շիրակացի – 267
Աննա մայր Մարիամի – 263, 264
Ապեղոս – 242
Ապողինար Լաոդիկեցի – 287, 288
Աստղիկ դից. – 62
Արամյան Մ. քհյ – 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
Անտիպատրոս Բոստրացի – 28, 30
Առաքել Սիւնեցի – 195, 196, 198
Արիոս – 216, 225
Ափրոդիտե դից. – 62
Բալթազար – 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 Մաշկևորցի – 98, 280, 281, 293
Բեսելիէլ – 165, 197
Բուլգակով – 278
Գաբրիել հրեշտակապետ – 230, 231, 232, 234, 248, 277
Գեղէոն – 265
Գերմանոս պատրիարք – 13, 78, 145, 147, 148, 159
Գրիգոր Անավարզեցի – 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 Մագիստրոս – 81
Գրիգոր Պալամաս – 33, 34, 35, 118, 131
Գրիգոր Նազիանզանցի – 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
Դանիել մարգարե – 88, 100, 198, 226, 227, 265

[1260] Ցանկերում ընդգրկված չէ «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 Քոբայրեցի – 261
Դաւփի թոռն – 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 (Եզեկիէլ) 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 Նչեցի – 179, 291
Եվա – 22, 25, 26, 29, 41, 43, 147, 240, 260, 273
Եվսեբիոս Եմեսացի – 17
Եվսեբիոս Կեսարացի – 23, 78, 150, 157
Եվտիքես (Եւտիքէս) – 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
Զաքարյան Լ – 100
Զաքարյան Ղ. աբղ. – 163
Զեյթունյան Ա. – 16, 20
Զենոն – 182

Էյնաթյան Ջ. Ա – 37

Ըստկարեան Հ. Վ հ. – 191

Թադևոս առաքյալ – 49
Թահմիզյան Ն. – 182, 183, 186, 188
Թեոդոս կայսր – 283, 287
Թեոդոտոս Անկիւրացի – 115, 193
Թեոդորոս Ստուդիտես – 57, 64
Թէոդորոս Քռթենավոր – 118, 128, 295
Թէոփիլոս(Թեփիլոս) – 41, 66, 138, 149
Թէոփիլոս (Թեփիլոս) / հայցեատեր Հովհան Դամասկացու/ – 49
Թովմաս առաքյալ – 51
Թովմա Մեծոփեցի – 196
Թորոս Ռոսլին – 27

Իգնատիոս Անտիոքացի /Աստվածազգյաց/ – 144
Իգնատիոս Սևլեռնցի – 35, 36, 49, 50, 262
Իգնատիոսեան Վաչէ վրդ. – 20
Իսահակ Նահապետ – 16, 18, 19, 21, 263
Իսահակ Ասորի – 107
Իրինեոս – 23, 92
Իոսիֆ վանական – 60, 73

Լևոն Իսավրացի – 53
Լևոն Կիպրացի – 58, 60, 63, 82
Լիխաչովա 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
Խրլոպյան Գ. Տ. – 87

Կիրակոս Գանձակեցի – 31, 181, 286
Կիւռ Մանվել – 82
Կղեդոնիոս (Կղէդոնիոս) /հայցեատեր Գրիգոր Աստվածաբանի/ – 283

Կղեմես (Կղէմես) Ալեքսանդրացի – 50, 72, 175, 226
Կոմիտաս կաթ. – 108
Կորյուն – 193, 194
Կորյուն – 14
Կյուլեսերյան Բաբկեն կաթ. (Բաբգէն 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 Նալյան (Յակոբ Նալեան) – 24
Հակոբ Ղրիմեցի – 37, 187
Հակոբ Մծբնացի – 113, 114
Հակոբ Նահապետ – 37, 263, 272, 273
Հակոբոս Զեբեդեա – 51
Հակոբոս Ալփեա – 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
Հեգել – 160
Հեշմ ամիրա – 181
Հիերոնիմոս Երանելի – 17, 23
Հիպպոդիտոս Բոստարացի – 114
Հոբ (Յոբի) Երանելի – 29
Հոմերոս – 131
Հովհաննես ավետարանիչ – 51, 203, 243, 251
Հովհաննես Արճիշեցի /Ոսպնակեր/ – 166
Հովհաննես Տարոնեցի Կոզեռն – 132, 133, 151
Հովհաննես եպս. – 43, 44
Հովհաննես Երուսաղեմացի – 118
Հովհաննես Երզնկացի – Պլուզ – 43, 44, 119, 135-138, 180
Հովհաննես Ծործորեցի – 19, 23, 29, 30, 34, 36, 41, 46, 112, 114, 117, 118, 129, 133
Հովհաննես Սարկավագ – 9, 11, 12, 51, 63, 74, 77 – 85, 86, 298
Հովհաննես Մկրտիչ – 29, 30, 39, 41, 42, 66, 119, 239
Հովհաննես Մրքուզ Ջուղայեցի -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 Մայրագոմեցի -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 Հալիկառնասցի – 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. հ. – 78

Մակրոբիոս – 152
Մամբրե Վերծանող – 37, 130, 133, 215, 242, 243, 245, 275
Մանվել կայսր – 217, 222, 289
Մատթեոս (Մատթէի) ավետարանիչ – 19, 23, 25, 28, 29, 34, 51, 74, 131

Կեղծ Մատթեոս – 25
Մարկոս ավետարանիչ – 48, 49, 98, 280, 281, 293
Մակեդոն – 252
Մատթեոս Ջուղայեցի – 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 /թարգմ IXդ./ – 124
Մելիտոն Սարդեցի – 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 (Միքայէլ) հրեշտակապետ – 141, 230, 231, 232, 234
Միքայել պատր.հոռոմոց – 217
Միքիա մարգարե – 39, 265
Մխիթար Այրիվանեցի – 193
Մնացականյան Աս. – 18, 37, 200, 273
Մոսիկյան 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 Քերթող – 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
Յուվենալիս – 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
Նիկեփորաս պատր. – 57
Նիկոդեմոս – 39
Նոյ – 24, 269

Շիրինյան է – Մ. – 17

Որոգիննես – 145, 157

Զամչեանց Մ. հ – 180, 197, 217, 288
Զուգասզյան լ. – 27, 28, 42

Պաղդասար (Պաղտասար) – 27
Պարմենիդես – 105
Պարսամյան Մ. վրդ. – 236
Պետրոս առաքյալ – 41, 47, 48, 257
Պետրոս Սյունեցի – 118, 123, 126, 228, 229
Պետրոս արք. Բերթումյան (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
Պոկրովսկի – 22
Պողարյան Ն. Արք. – 149

Պողոս առաքյալ – 47, 48, 57, 62, 108, 126, 144, 148, 165, 167, 203, 255, 256, 270
Պողոս բաբունապետ – 138
Պողոս Սիլենտարիուս – 122
Պողոս Սամոսատցի – 38
Պողոսյան Գ. – 195
Պողոսյան Պ. Մ. – 146
Պրոկղ Կ. Պոլսեցի – 111, 115, 160
Պյութագորաս – 90

Ռոմանոս Քաղցրերգու – 39
Ռոբերտ Գրոսսետեստ – 115

Սամվել մարգարե (Սամուէլ մարգարէ) – 40
Սաբելիոս – 216
Սալոմե – 25
Սահակ Պարթև – 45, 115, 161, 174, 176, 193
Սահակյան Գ. Ջ – 80
Սահակդուխտ Սյունեցի – 23
Սամուէլ Անեցի – 80
Սամսոն – 91, 92, 99
Սավուղ (Սաուղ) – 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
Սեդրակյան Ա. արք. – 47, 52, 75, 77, 85
Սեթ – 22
Սելոմե – 25
Սեմ – 24
Սիմոն Կանանացի – 51
Սիմեոն Նոր Աստվածաբան – 34, 63, 124
Սոլովյով Վլ. – 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 Ջիգ Ջուղայեցի – 138

Վահան կաթ. – 80
Վահրամ Րաբունի – 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 Քերթող – 9, 10, 51-68, 78, 82, 83, 86, 298

Տասնապետյան Թ. – 201, 259-263
Տիմոթեոս Կուզ – 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. (Քէոսէեան 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 Երանելի – 133, 135, 151, 175, 176

Կեղծ Օրփեոս – 130
Օրմանյան Մ. Արք. – 150
Ֆլորովսկի 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 Костандинвполский – 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
Залесская 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
Мостепаненко 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 Пселл – 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
Delvoge 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 Neuveau 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 (Բեթղահէմ, Բեթղէհէմ, Բեթլէհէմ) – 23, 24, 265
Բյուզանդիա – 15, 80, 84, 85, 86, 136
Գահիրէ – 48
Գարիզ – 97
Գողգոթա – 23, 24
Եգիպտոս – 29
Եդեսիա – 150
Եփեսոս – 115, 260, 261, 291
Թաբ(փ)որ լեռ – 26, 33, 88, 89, 95, 132, 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
Հռոմ – 257
Ղրիմ – 49
Նիկիա – 252, 284
Նինվե – 267
Շիրակավան – 288
Պեննադա /Պաննեաս/ – 78
Սեբաստիա – 78
Վաղարշապատ – 103, 120, 166, 279
Վասպուրական – 42
Վիեննա – 40, 63, 127, 183, 191
Տիբերիա (Տիբերեայ) – 96, 102, 128

ՀԱԿՈԲ ՔՅՈՍԵՅԱՆ

ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԱՐՎԵՍՏԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

էջադրումը, ձևավորումը՝ Անահիտ Խանզադյանի
Սրբագրիչ՝ Արմինե Գրիգորյան
Շապիկի ձևավորումը՝ Անահիտ Խանզադյանի
Շապիկին՝ Սանահինի վանական համալիր, լուսանկարը՝ Հրայր Բազէի
Հրատարակչական խմբագիր՝ Հայկ Համբարձումյան

ISBN 978-9939-9257-4-5

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