



Հ. Հ. ՔՅՈՍԵՅԱՆ

ԽՈՐՀՐԴԱՆԾԱՆԸ ԵՂԻՇԵԻ ՄԵԿՆԱԲԱՆԱԿԱՆ ԵՎ ԾԱՌԱԳՐԱԿԱՆ ԵՐԿԵՐՈՒՄ

Միջնադարի հասարակական մտքի դրսևորումներից է խորհրդանշանը կամ, ավելի ստույգ, խորհրդարանական մեկնությունը: Նրա ուսումնասիրությունն այսօր հնարավորություն է տալիս վեր հանելու միջնադարյան խորհրդանշանի աստվածաբանության և գեղագիտության մի շարք առանձնահատկությունները:

Մասնավորաբար առատ նյութ են պարունակում մեկնաբանական և ճառագրական երկերը, որոնք լայնորեն կենցաղավարել են ողջ միջնադարում: Նյութի պարզաբանման տեսակետից խիստ շահեկան են Ե դարի մատենագիր Եղիշեի մեկնաբանական և ճառագրական երկերը¹, որոնցում դրսևորվում է հեղինակի հակումը դե-

պի նորալատոնյան իմաստասիրությունը²: Վերջինս, ինչպես հայտնի է, աչքի է ընկնում այլաբանական քաղմաշերտ մտակառուցումներով: Եղիշեի այդ երկերը ուշագրավ են նախ խորհրդանշանին տրված որակումներով: Վերջիններին քննությունը հնարավորություն է տալիս բացահայտելու խորհրդանշանի վաղմիջնադարյան ընկալման մի խիստ կարևոր առանձնահատկությունը: «Յերեսումն Տեառն առ Տիրերեայ ծովուն» ճառում կարդում ենք. «Առ ձկունսն աղբալէս է. նախ զմեծամեծսն որսացաւ, զի խորհուրդ էր և ոչ ճշմարտութիւն (այս և հետագա ընդգծումները մերն են—Հ. Ք.), այլ առ ընտրութիւն առաքելոցն ոչ աղբալէս. նախ զմանունս և ապա՝ զմեծամեծսն» (336)³: Նույն ճառի մեկ այլ հատվածում

¹ Եղիշեի երկերի և նրանց մասին ուսումնասիրությունների՝ Հ. Ս. Անադյանի կազմած մատենագիտությունը տե՛ս «Եղիշեի վասն Վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին», աշխատությամբ Երվ. Տեր-Միգայան, Երևան, 1957, էջ 204—218: Երկերի պատմաբանասիրական, աղբյուրագիտական, փիլիսոփայական, գրականագիտական, ընկերաբանական, եկեղեցաբանական և երաժշտագեղագիտական քննությունը տե՛ս Լ. Ս. Խաչիկյան, Եղիշեի «Արարածոց մեկնութիւն» աշխատությունը, Երևան, 1945 (ամսիպ): Ս. Ս. Արեւատյան, *Формирование философской науки в древней Армении (V—VI вв.)*, Е., 1973, с. 112—131: В. С. Нерсисян, *Литературные и эстетические взгляды армянских авторов Vв.—«Русская и армянская средневековые литературы» (Сборник статей)*, Л., 1982, с. 21—22:

B. L. Zekiyan, *Elise as Witness of the Ecclesiology of the Early Armenian Church.— „East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period“*, Washington, D. C., 1982, p. 187—197 (non vidt): Գ. Տ. Խորոպյան, Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմություն, Երևան, 1978, էջ 188—207: Հ. Քյոսեյան, Եղիշեի երաժշտության մասին, ՀԽՍՀ ԳԱ «Լրաբեր հաս. գիտ.» 1988, № 1, էջ 51—57:

² Այս մասին տե՛ս Ս. Արեւատյան, *Աշխ.*, 120—181:

³ Փակագծերում քերված այս հետագա էջահամարները հետևյալ սկզբնաղբյուրներին են. «Արքայ Ռոմ մերոյ Եղիշեի վարդապետի մատենագրությունը», Վենետիկ, 1859, «Մեկնութիւն Արարածոց», Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. № 1287:

դարձյալ կարդում ենք. «Թեպետ ասացի փոքր ի շատե տարացոյց ճշմարիտ, որ ունի գնմանութիւն, այլ ոչ եթէ գէտութիւն...» (338): Մեկ այլ՝ «ՅԱլլակերպութիւն Քրիստոսի» ճառում գրված է. «Որպէս և ինքն՝ Աստուածութիւնն բազում մասամբ երևեցաւ մարգարէիցն, և մի ոք ի նոցանէ զԱստուած ոչ կարաց տեսանել՝ այլ՝ նմանութեամբքն, որով տեսին՝ բաւական համարեցան...» (227): «Քանզի նմանութիւն ասաց Տէրն մեր, — կարդում ենք մեկ այլ տեղ, — ոչ գորպիսութիւնն նմանութեան, որ ոչ բերէր զիսկութիւն ճշմարտութեան» (282): Եղիշէի այս դատողություններին համաբանութեան Ը դարի մատենագիր Հովհան Օձնեցու հետևյալ մտքերը. «Զի անդ՝ խորհուրդ գուշակման և աստ՝ յայտնութիւն ճշմարտութեան», «Իսկ եթէ այն նմանութիւնք և օրինակք էին ճշմարտութեան, իսկ ա՛յ՝ նոյն ինքն ճշմարտութիւն և ոչ օրինակ...»: Այս նույն միտքն է շեշտվում Վարդան Արևելցու (ԺԳ դ.) Դանիելի մեկնության մեջ ևս. «Պատկերի նմանեցուցանէ զփառս թագաւորաց երկրի, զի պատկեր է և ոչ ճշմարտութիւն...»: Վկայաբաղված հատվածներում իրար հակադրվում են «խորհուրդն» ու «ճշմարտութիւնը», «նմանութիւնն» ու «էութիւնը», «Աստուածութիւնն» ու «նմանութիւնը»: Հակադրության մեջ համաբանութեան մի կողմից «ճշմարտութիւնն» ու «էութիւնը», մյուս կողմից «խորհուրդն» ու «նմանութիւնը»: Ինչպէս տեսնում ենք, Եղիշէն (և ոչ միայն նա) խստորեն սահմանազատում է այս երկու կարգի իրողությունները: Դատելով հակադրման բնույթից՝ առաջին գույգը երկրորդի համար՝ արտաքին, իսկ երկրորդը առաջինի համար՝ ներքին կարգի իրողություն է: «Ծշմարտության» և «խորհրդի» գատորոշումն ու տարբերակումը հատակվում է Եղիշէի «ՅԱլլակերպութիւն Քրիստոսի» 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 զօրութիւն իմանալով զայն, որոյ ի յայտնութիւնն նա միայն գիտէ և ում կա-

մի ինքն յայտնէ ըստ մասանց և մտացն միայն ծոց բաւէ ժողովելով, այլ ոչ բանի պատմել և սփռել ի լսելիս ուրուք, զի որ բանի գծագրի ընդ մարմնաձևութեամբ անկանի երևումն նորա...» (231—232): Քաղվածքի միտքը ճշտորոշում ու դարձնում է առավել ամբողջական Օձնեցու վերոհիշյալ «յայտնութիւն ճշմարտութեան» արտահայտությունը: Ուրեմն Աստվածության հայտնությունը իր դրսևորումներով բազմակերպ է, սակայն Նրա գերբնական (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» (232): Սա նշանակում է, որ հայտնության (այստեղ՝ Պայծառակերպման) պատկերագրումը ոչ թէ «ճշմարտության» համարժեքն է, այլ՝ Աստվածության պայմանական կամ խորհրդանշային դրսևորումը: «Ծշմարտութիւն»-ը, ի տարբերություն «խորհրդի», հայտնութեանական իրողության (Ես եմ ճանապարհն եւ ճշմարտութիւնը. Յովհ. ԺԴ 8) աստվածաբանական հաստատագրումն և 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 «նմանութիւն», որ կրելով իր նախօրինակի դրոշմը, բնույթով, սակայն, տարբերվում է նրանից: Խորհրդը-

⁷ Ի դեպ, ինչպես Գրիգոր Աստվածաբանը (В. В. Бычков, Византийская эстетика. Теоретические проблемы, М., 1977, с. 95) այնպես էլ Եղիշէն («Ծալլակերպան ոչ այլ ինչ է իմանալ, այլ աստուածակերպ...» 227—228) գտնում են, որ Պայծառակերպության պահին դրսևորվում է Աստվածության տեսանելի կերպերից մեկը:

⁸ Խորհրդանշանի բնույթի մասին հանգամանալից տե՛ս А. Ф. Лосев, Очерки античного символизма и мифологии, т. I, М., 1930: Նույնի՝ Проблема символа и реалистическое искусство, М., 1976: С. С. Аверинцев, Символ, БСЭ, т. 23, М., 1976, с. 385—386. Նույնի՝ Поэтика ранневизантийской литературы, М., 1978, с. 109—149: П. Флоренский, Иконогос, «Богословские труды», сб. 9, М., 1972; М. Иванов, К вопросу богословии символа, «Журн. Моск. Патри.», 1984, № 4: В. Бычков, Гзл. азлж., с. 108—143:

⁴ Տե՛ս «Յովհաննու Իմաստասիրի Հայոց կաթողիկոսի Խոստովանութիւն անշարժ յուսոյն մարմնաւոր Բանին Քրիստոսի եւ ընդդէմ դաւանողաց զմի Քրիստոս լերկուս բնութիւնս», աշխատ. Կարապետ վարդապետ [Տէր-Մկրտչեան] Վաղարշապատ, 1898, էջ 19:

⁵ «Յովհաննու Իմաստասիրի Անձնեցոյ մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1838, էջ 71:

⁶ Տե՛ս Ներսէս Լամբրոնացի, Մեկնութիւն երկուսամբ մարգարէից, Կ. Պոլիս, 1825, էջ 249:

դանշանի այսօրինակ ընկալումը խարըսխված էր Հայ Եկեղեցու որդեգրած ժխտողական (սպոֆատիկ) աստվածաբանության վրա, ըստ որի Աստված կամ Աստծո էությունը սկզբունքորեն անճանաչելի ու անմատչելի է, և մեր հետ հաղորդակցումն իրականացվում է աստվածային ճշմարտություններ արտացոլող խորհրդանշանների 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: Անդրադառնալով դրանցից մի քանիսին՝ խոսքը տալով մախ թվերի խորհրդաբանությանը:

Ըստ այդմանությանների, թիվը ընկած է «համաշխարհային ներդաշնակության ե հավերժական շրջապտույտի հիմքում, մախմատությունն ու ազատ գիտության առարկան է, այլն՝ իրերի էությունը», «Աստված անճանաչելի թիվ է»: Պյութագորասի այս միտքը «լույսի խոստում տված պյութագորականների» առաջնորդում էր դեպի թվերը, որպեսզի դրանցով կարողանային «հաղորդել անբարբառելի կերպարները»⁹: Թիվը խորհրդական բացատրիկ կարևորություն է ստանում Պլատոնի իմաստասիրության մեջ: Համաձայն վերջինիս, «թվերը մշաններ են», որոնք ստորին առարկաները հաղորդակցում են գերագույն էությանը: Լիներությունն իր գոյաբանական հիմքը ձեռք է բերում թվաչին անվանումով, «որ թույլ է տալիս Պլատոնին իր թվերը օժտել արարչական կարողունակությամբ: Թիվը տիեզերքի գոյաբանական սնուցիչը և կարգավորիչն է: Ըստ փիլիսոփայի, Աստված (Դեմիուրգ) աշխարհը կարգավորում է «կերպարների և թվերի օգնությամբ»¹⁰: Անտիկ այս տեսությունների վրա էր հենվում միջնադարյան թվաբանությունը, որն իր բնույթով խորհրդանշական էր:

Բայց այդ խորհրդանշաններն, ինչպես նկատում է Ա. Գուրևիչը, մախ էապես աստվածաբանական են, «քանզի և ինքը՝ մախեմատիկան, երկար ժամանակ իրենից ներկայացնում էր «սրբազան թվաբանություն», որ ծառայում էր աստվածային ճշմարտությունների խորհրդաբանական մեկ-

նությանը: Հետևաբար թվաբանության լեզուն ինքնուրույն չէր. մա քրիստոնեական մշակույթի համընդհանուր լեզվի մի «բարբառն էր»: «Թիվը գեղագիտական մտքի էական տարրերից էր: Այն սրբազան խորհրդանշան էր ու Աստծո միտքը»¹¹: Հայ մատենագրության մեջ խորհրդաբանական ամենալայն մեկնությունների է ենթարկվել հատկապես յոթ թիվը՝ իր բազմաշերտ սյալաբանությամբ¹²: Այս տեսակետից բացառություն չեն կազմում մախ Եղիշեի երկերը: «Յեսուայ և Դատաւորաց» մեկնության մեջ, խոսելով Սամսոնի յոթնագիսակի (մազերի յոթ մախ բաժանված լիներու) մախն, հեղինակը մախ սյն մմանեցնում է արարչագործման պաակ հանդիսացող յոթերորդ օրվան. «Թիւ եօթնեկին... զի մի է զօրութիւնն աատուածային գրոց. վեց ի նոցանէ զվեցօրեայ արարածքս նշանակէ, որ ի սկզբանէ, իսկ եօթներորդն՝ սուրբ, փափուկ նուիրեայ Աստուծոյ օր, որ և անաշխատելի զօրութեան հանգիստ անուանեցաւ» (190—191): Այս միտքն իր հետևյալ պարզաբանումն է գտնում հեղինակի Արարածոց մեկնության մեջ. «Ջապականացուն արար ի վեցն և զանապականն՝ սկսաւ յեթն: Զիմանայի աշխարհն ոչ առնելով, այլ տեսանելով զարդարէ զնա: Որք անցանկալի է մա, զոր միշտ առնէ զնա Աստուած երսնելեացն բնակութիւն և հանգիստ, զի ի ժամանակի եղեալքն ժամանակաւ ապականին երկոքին: Իսկ իմանային՝ անժամանակ, տեսեալն յԱրարչէն՝ ընդ Աստուծոյ անժամանակ էին՝ մնայ յաիտեան: Յեթներորդումն դադարեցուցանէ ի գործոցն և այլ իմն սկսանի աստուածազանգոյնս զնախախնամութիւն յայտնէ, որ յետ առնելոց էր, որպէս ամենայն արուեստաւոր յետ կազմելոյն խնամելոյ սկսանին» (20բ): Ստեղծված լիներու ժամանակի ընթացքում, նյութեղեն արարածները պատկանում են ժամանակին ու ժամանակավորին, և այդու՝ ապականացու են: Ի տարբերություն ապականության ենթակա արարչագործման վեց օրերի, յոթերորդը, լիներու Աստծո հանգստյան, բայց մախ՝ աննյութական աշխարհի ու ոգեղեն արարածների ստեղծման օրը, անապական և անժամանակ է, այսինքն՝ բացառապես իմանալի և աստվածային: Յոթերորդ օրվա այս բացատրիկ նշանակալիությամբ է պայմանավորված յոթի թվային խորհրդի մեկնաբանումը: Այն

⁹ О. Н. Ульянова, Число в истории эстетического опыта, «Философские науки», 1986, № 5, с. 147.

¹⁰ Անդ. с. 148.

¹¹ Ст'я А. Я. Гуревич, Категории средневековой культуры, М., 1984, с. 27—28:

¹² Յոթ թվի բազմաթիվ մեկնություններ տե՛ս «Յայմատորք», Կ. Պոլիս, 1706, Լջ 412—413:

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 շքնորհք եօթնեկին առ իւրաքանչիւր անձին տեսանի և եթէ մի յայցսւնէ պակաս իցէ յումէքէ, խեղ ասեն նմա և ոչ ողջանդամ, ապա թէ եօթնեքեան կտրիցին, մեռեալ է և ոչ կենդանի» (191): Ուրիշ խոսքով. յոթնագիսակի յուրաքանչիւր ճյուղը Ս. Հոգու «եօթնարփի» շնորհների խորհրդանիշն է. իմաստություն, բանականություն, խորհուրդ (խորհրդագգածություն), հզորություն, գիտություն, բարեպաշտություն, աստվածավախություն¹¹: 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 գուգադրում է երկնքի յոթ ոլորտների հետ¹²: Սամսոնի յոթնագիսակը նման է արարչական շաքաթին, որ ժամանակի նախասկիզբն է. «Խորհուրդ եօթնօրեայ կենցաղոյս, որով թուով ժամանակս սկսանի,—գրում է Եղիշեն,—և անդր ի նա դարձական յոգնապիսութեամբ բազմանայ, և ի նոյն թիւ եօթներեկին կատարի. ի միակէն սկսեալ և ի մասնականսն բազմացեալ և ի նոյն ատարտումն բոլորեալ, և, ըստ շնորհի արարչութեան, միմեամբք զօրացեալք» (194): Արարչական յոթներյակը ժամանակի նախասկզբնական միավոր է, որի բազմապատկումից կազմվում է ժամանակի տևական հոլովությունը: Սակայն յոթը ոչ միայն ժամանակի, այլև արարչագործման խորհրդանշանն է: Յոթերորդ օրով է ավարտվում արարման գործընթացը: Արձագանքելով Փիլոն Եբրայեցու Արարածոց մեկնության «Քանզի եօթներորդ... զօրութեամբ և առաջին է, վասն զի աշխարհի լինելութիւն ըստ այնմ եղև, վասն լին յամենայնի գոլ յայն-

ժամ»¹³ բառերին՝ «Յերեսումն Տեառն աշակերտաց» ճառում Եղիշեն գրում է. «Վասն որոյ ի միում ատուրն եւեթ հանգիստ սուրբ, որ անուանեալն է շաքաթ, և թուականաւ եօթներեակ, և եօթն թիւդ քերէ զնմանութիւն անձնի և անձինն՝ զանեղի, և անեղն ունի զարարչական զօրութիւն» (324): Ուրեմն յոթը ոչ միայն արարչագործման, այլև՝ բուն արարման ավարտն է խորհրդանշում: Ինչո՞ւ. որովհետև յոթն իր բնույթով համեմատելի է միակին. անձին է, անեղ, այսինքն՝ աննյութական, ոգեղեն իրողություն, որն ըստինքյան օծոված է ներուժ արարչական ունակությամբ: Յոթի հիմկտակարանային արարչական այս կարողությունը լիարկվում է նրա նորկտակարանային առաքելությամբ: «Արդ, ի վեց ատուրս տեսանի հազար ամն, յորում ամենայն աշխարհս անկեալ էր ընդ ապականութեամբ, կարդում ենք նոյն ճառում, մինչև եկն եհաս թիւ եօթներեկին, զոր ի վեր անդր շաքաթ անուանեաց, և հանգիստ զնա համարեցաւ, այս է՝ զալուստ Տեառն, որ եմուտ դրօքն փակելովք և սըրքեաց և մաքրեաց զաղտ վեց ատուրց առաջնոց և անուամբ եօթներեկին, որ է կոյս և անձին ի մահկանացու գոյացութեանցս...» (324): Առապիսով, յոթը խորհրդաբանորեն երկփեղկվում է. իբրև հիմկտակարանային իրողություն այն ունի արարչագործող ունակություն, իսկ իբրև նորկտակարանային իրողություն, այն օծոված է փրկագործող կարողությամբ: Ուրիշ խոսքով, հիմկտակարանային արարչագործումն ու նորկտակարանային փրկագործումն իրականացվում են տիեզերական հալոսությունն իր մեջ կըրող յոթի միջոցով:

Յոթը կամ յոթերորդը ոչ միայն ընդհանրական, այլ նաև անձնական փրկության

¹¹ Տե՛ս «Փիլոնի Եբրայեցու Մնացորդք ի հայս», Վենետիկ, 1828, էջ 111—112: «Եօթն ատուրց 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 գոչսն ածելով ի գոյանալ...: Եւ արդարև, զեօթն ատուրսն, զի ի միտ առցեն թերախաւատքն և անխաւատքն զաշխարհիս լինելութիւն...»: Անդ, էջ 94—95:

¹² Յոթի, իբրև միակի, արարչագործող կարողության մասին Փիլոնի և Եղիշենի դատողությունները հետևավոր արձագանքն են վաղ պոլոթագորդան այն տեսակետի, որի համաձայն տիեզերքը ծնվել է նախասկզբնական «Միավոր-Միակից» տե՛ս II. Д. Рожанский, Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука «О природе», М., 1979, с. 283,

¹¹ R. W. Thomson, Number symbolism and Patristic exegesis in some Early Armenian writers «Հանդէս ամսօրնայ», 1978, էջ 127 հմմտ. «Անուանիայի հայոց վարդապետի Սակս բացահայտութեան թուրց»—Աշ. Արարհամյան, Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, Երևան, 1944, էջ 245:

¹² Ի տարբերություն այս երկուսի, Ափրահատը խոսում է բացառապես Ս. Հոգու յոթ գործողությունների մասին. Thomson, նշվ. աշխ., էջ 127:

խորհրդանիշ է: Երիքովի պարիսպների խորտակումը նմանեցնելով սեփական մեղքերից ձերբազատվելուն՝ հեղինակը գրում է. «Վեց օր մի մի նուագ հարկանիցեք և յաւորն եօթներորդին եօթն անգամ եկեւ շիք առաջին օրինակօքն և յեօթներորդ աւորն յեօթն նուագին ուժգնագոյն քան զայլ աւորցն հարկանիցիք զփողսն, և ի գոչին բարբառոյ զօրացդ... պարիսպքն անկեալ կործանեցին...» (171): Յոթի փրկագործող զորության այսօրինակ ընկալումը նրա հիմնկտակարանային արդեն հայտնի խորհրդաբանությունը կամրջում է նորկտակարանային խորհրդաբանությանը՝ կանխանը շեղով նրա նոր կոչումն ու նշանակությունը:

Ծնորհիվ իր աստվածային բնույթի, յոթը նաև գեղեցկության նշանակ է. «Թիւղ ձեր գեղեցիկ է, կարդում ենք «Յերեսումն Տեառն առ Տիբերեայ ծովուն» ճառում, ահաւաղիկ եօթն էք, ի ձեզ տեսանի աշխարհս, միանգամայն և՛ Տէր աշխարհիս» (329): Սա նշանակում է, որ յոթով պայմանավորված 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 օրինակի էր նա (Երիքովը—Հ. Ք.) բազմադիմի մեղսաց առաջին մարդկային բնութեան, գրում է Եղիշեն, Երիքով եօթնեկին պարսպօք ամրացեալ փակեալ կայր՝ ոչ յԱստուած ապաւինեալ, այլ յորմոցն լայնութիւնն և ի բարձրութիւնն: Եւ ի մարդոյս բնութիւնն եօթն մասամբք պարսպեալ էր զարտաքին և զներքին շինուածս նորա. երկու աչօք և երկու ականջօք և երկու ողնգացն առուօք, և թերան նորա եօթն մեծամոր խորհրդոց» (170): Երիքովի յոթ պարիսպները խորհրդանշում են մարդկային մարմնի յոթ անդամները և համապատասխանաբար յոթ մեղավոր խորհուրդները¹⁵:

Նվազ ուշագրավ չէ տասի խորհրդաբանությունը: «Ի չարչարանսն Քրիստոսի» 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 իրօք կարասցէ հայել: Զի տասնեակն ունի զկատարումն թուականին¹⁶, և թուականն՝ զնիթական գոյութիւն աշխարհիս: Զի նիթականման զմարմնականս առցէ ուսումն կատարեալ վարդապետութեան» (244): Այս տողերը, որ արձագանքն են Փիլոն Երրայեցու Արարածոց մեկնության «Եւ տասներեակն լաւագոյն է քան զհնգեակն, քանզի սա է ամենակատար, լիագոյն և վերագոյն թիւ, առանձինն իւր իսկ աստուածային խորհրդոց...: Վասն որոյ և տասնեակն սուրբ խոստովանէ Մովսէս՝ բնատրապէս զհնգերեակն լինելութեան թողեալ և զտասնեակն՝ Աստուծոյ բանին...»¹⁷ տողերի, ցույց են տալիս, որ յոթի նման տասը ևս օժտված է արարչական կարողությամբ: Կազմվելով միավորների հանրագումարից և ներկայացնելով կատարելություն, այն ոչ այլ ինչ է քան Աստծո միտքը, որ անգոյությունից գոյություն է կոչում առարկաները¹⁸:

Խորհրդաբանական ամենալայն մեկնության է ենթարկվել նաև տասներկուսը: Անդրադառնալով դրանցից մեկին: «Յեսուայ եւ Դատաւորաց» մեկնության մեջ կարդում ենք. «Երկոտասան վեմքն, որ ելին ի գետոյ անտի. նման էր թիւն երկոտասան առաքելոց, և երկոտասան քարինքն, որ ի շին անդրէն ի գետն՝ երկոտասան ազգատոհմացն, որ ոչ կարացին ելանել ի ծովէ մեղաց» (168): Ինչպես տեսնում ենք, տասներկուսի խորհուրդն այստեղ երկատված է. մի դեպքում գետից դուրս եկած տասներկու վեմերը նմանեցվում են տասներկու առաքյալներին¹⁹, իսկ մյուս դեպքում ջրում ընկղմված տասներկու վեմերը՝ հրեից տասներկու ազգատոհմերին, որոնք չկարողացան դուրս գալ մեղքի ծովից²⁰:

¹⁵ «Փիլոնի Երրայեցոյ Մնացորդք ի հայս», էջ 380—381:

¹⁶ Հմմտ. Thomson, նշվ. աշխ., էջ 127:

¹⁷ Եկեղեցու ճարտարապետության խորհրդական իմաստը մեկնաբանելիս Հովհան Օձնեցին նրա տասներկու հիմնավմարը նմանեցնում է տասներկու առաքյալներին, որոնց վրա է հաստատված հոգևոր եկեղեցին. «Յովհաննու Իմաստասիրի Անճեցոյ մատենագրութիւնք», էջ 188:

²⁰ Եղիշեի երկերում հանդիպող վերոհիշյալ թվերի, ինչպես նաև՝ երեսուցի, հարյուր հիսուներեքի, վեց հազարի խորհրդանշական իմաստի մանրամասն քննությունը տե՛ս Thomson, նշվ. աշխ., էջ 118—183:

¹⁵ Այս մասին տե՛ս А. Гуревич, նշվ. աշխ., с. 300—301:

¹⁶ Հստ Անանիա վարդապետի «Ժ-երորդ թիւդ է կատարումն թուոց միակաց և ծնունդ Ե-եկին». Անանիա Ծիրակացու մատենագրությունը, էջ 248 հմմտ: «Բանք ի խորհուրդ կատարման Ժ թուին, որ է պատճառ կատարեալ և բարձրագոյն աստուածութեանն», Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. № 714, թ. 68ա—70ա:

Նույնքան հետաքրքրական են առարկաների, երևույթների խորհրդարանական մեկնությունները: Ուշագրավ է «Գիր—անգիր» հակոտնյայի բացատրությունը: Պայծառակերպության վայրը՝ Թաքոր լեռը մմանցնելով երկնքի արքայությանը, հեղինակը գրում է, թե լեռան վրա գտնվող աշակերտներից Քրիստոս «ուսույց... զանգիր օրենս երկնից. քանզի և մեր տեղին առաջին անգիր էր: Գիր գմարմնականացն խօսի, անգրություն գանմարմին էություն ցուցանե: Գիր գմահն Մովսեսի պատմե, իսկ անգրություն՝ զայտնություն Տեառն առ աշակերտսն: Գիրն ինքն անցական է և զանցաւոր աշխարհս արկանէ ընդ պատմութեամբ, անգիրն յինքեան գրէ զանցաւորս, զի անանցս արասցէ: Գիրն զվերանայն Եղիայի միջական պատուականօքս ասէ, անգրություն՝ զերևումն Տեառն և զեղիայեանց» (228): «Գիր» և «Անգիր» իրականությունների այսօրինակ հակադրումը ներկայացնում է այդ երկուսն իբրև հասկացության լեզու ունեցող, խորհրդական միավորներ: «Գիր»-ն իր նշանակությամբ ստորադասվում է «Անգիր»-ին: «Գիր»-ով արձանացված մովսիսական օրենքները գործադրելի են միայն մյուսականի, կենցաղային սահմաններում: Սակայն «Գիր»-ը պատկանում է ոչ միայն օրենքներին, այլև՝ սպարաշխարհային պատմությանը, որ առաջնորդվում է նույն այդ օրենքի տիրական թելադրանքով: Սա նշանակում է, որ «Գիր»-ը լինելով ապականացու և անցողիկ, եմթակա է մահվան: Տրամագծորեն տարբեր է «Անգիր»-ը: Այն իր մեջ ներառված չէ անցողիկն ու ժամանակավորը, ապականացուն և սահմանավորը, դրանք դարձնում է հավերժի և անսահմանի սեփականությունը: Եթե «Գիր»-ը պատմության ընթացքում Աստծո և մարդու պայմանական հարաբերությունը կանոնակարգող, ապա «Անգիր»-ը բոլոր պայմանականությունները ի չիք դարձնող աստվածային իսկության հայտնութեան կանոնակարգող խորհրդանիշ է: Մի խոսքով. եթե «Գիր»-ը մյուսական առարկաների պատկերման միջոց է, ապա «Անգիր»-ը՝ հայտնութեան փաստերի (այստեղ՝ Պայծառակերպության), որոնք եմթակա չեն ձևական տրամաբանության թելադրած բանային (=գրավոր) պատկերման: Այս է պատճառը, որ «Անգիր»-ը անդրանցական գոյավիճակի (այստեղ՝ Արքայության հայտնության՝ Պայծառակերպության) խորհրդանիշ է:

Ինչպես հայտնի է, «միջնադարյան խորհրդանշանը երբեք չի եղել բարոյապես չեզոք: Խորհրդանշանների նվիրապետու-

թյունը միաժամանակ արժեքների նվիրապետություն էր²¹»: Այս տեսակետից հատկանշական են Աջ և Ձախ կողմերի խորհրդարանական մեկնությունները: «Յերեւումն Տեառն առ Տիբերեայ ծովուն» ճառում, խոսելով առաքելական գործունեության կոչված ձկնորսների և Քրիստոսի հարաբերության մասին, Եղիշեն մասնավոր մի անդրադարձով կանգ է առնում Քրիստոսի ցուցումով նավի աջակողմյան հատվածից առատ որս դուրս բերելու մասին պատմող ավետարանական դրվագի վրա: «Արդ, եկայք, ասէ, զգործիսդ յաջակողմն նաւիդ արկէք, ասում է հեղինակը, զի որ առանց իմ արկէք, գիշեր էր և ձախակողմ, իսկ գոր ինեղ արկանէք, տիւ է և աջակողմ, և եթե աջակողմ է, անդ գտանէք, և, իբրև գտանէք, մի զլանայք զգործիս Հոգւոյն Սրբոյ գիտութեանն» (331): 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» (334): Աջ և Ձախ կողմերի այսօրինակ բացատրությունը համերաշխվում է «Յեսուայ և Դատաւորաց» մեկնության հետևյալ հատվածին. Հեսու Նավեն «զԳարիգին եկեղեցացոյց և զԳեբաղ սարկաւագանոց շինեաց, զոր և անէծես կարդաց ի Գեբաղ և զօրհնութիւնս՝ ի Գարիգին: Եւ զի՛նչ իցեն այս երկու լեռնիքս հուպ յիրեարս և բաժանեալ ի միմեանց: Նմանութիւն երկդիմի բնութեանս մերում...: Եղիցի աջակողմն մեր Գարիգին և ձախակողմն մեր՝ Գեբաղ...» (175): Այս միտքը հետապնդվում է հեղինակի Արարածոց մեկնության մեջ նմանապես. «...Ձախակողման երեանն Կայենի հակառակ վարուք, որ ի հասանել թուոյն յերեւել, ճեղքեցան յԱդդայն և ի Սելլայն, ուր և կըրկին սպանութիւն եղև: Իսկ ի յաջակողմն, բարին յաղթող եղեալ՝ առաւելու ևս Յենովք զօրացեալ լինի հաճոյ Աստուծոյ» (38 ա): Աջի և Ձախի այս խորհրդարանությունը, որ հայտնի էր նաև բյուզանդական մատենագրության մեջ²², հիմնված է ավետարանական այն խոստովի վրա, ըստ ո-

²¹ Տե՛ս А. Гуревич, *Сдл.* աշխ., с. 303:

²² Տե՛ս Византийские легенды, изд. подготовила С. В. Полякова, М., 1972, с. 63, 281, прим. 42: Աջի և Ձախի, իբրև առասպելարանական հակադրությունների, խորհրդանշական իմաստի մասին հանգամանալից տե՛ս Мифы народов мира, т. 2, М., 1982, с. 43—44:

րի արդարանքը պետք է գրադեցնեն Աստծո աջ կողմը, իսկ չարերը ձախ (Մատթ. ԻԾ 31—46): Ակնարկելով Ավետարանի այս հատվածը, Եղիշեն գրում է. «Եւ ընդ այսմ Լօրն ստուցից զձեզ եւ զամենայն ինչ յաջողեցից ձեզ. չիք ի ձեզ մասն խաւարի, և ոչ կողմ ձախոյ: Մի որսալք գիշերի, զի հեռի է յոյս ի մամնէ և բազումք գայթակղին մոլաւ...» (334): Ինչպես տեսնում ենք, Աջի եւ Ձախի հակադրումը իր բնույթով վախճանաբանական է: Ձախակողմը չարի, բացասականի, իսկ Աջը բարու, դրականի մարմնավորումն է: Կողմերի այսօրինակ ընկալումների աւելումը ըստ երևույթին մասն Փիլոն Երրայեցու Արարածոց մեկնության այն հատվածն է, որ «Ընդէր յԱդին յարեւս կոյս տնկել ապի գորախսոն» հարցին հետևյալ պատասխանն է տրվում. «Այն, որ յարեւսից կողմանէն աջ գոլ ապի աշխարհիս մասունք, իսկ որ յարեւսոս կոյս՝ ահեակ: ... Յործամ աւէ, զի թէ յաջ կողմն գնացեն՝ ի տիւ և յարեգակնո, իսկ եթէ յահեակ, յերեկս կոյս ի խրթին...»: Ուրեմն Աջ եւ Ձախ կողմերի Եղիշեի քննողականությունը պայմանավորված են Աջի, իբրև արեւելյան կողմի՝ դրախտի և ձախի, իբրև արեւմտյան կողմի՝ դժոխքի գետեղարանի փիլոնյան ընկալմամբ: Ինչպես Փիլոնի, այսպես էլ Եղիշեի մոտ աջակողմը լույսի, իսկ ձախակողմը խավարի խորհրդանիշ է: Այս է պատճառը, որ Աջ և Ձախ կողմերի՝ Ավետարանում տրված վախճանաբանական բնութագրումները, անցնելով փիլոնյան մեկնության քովով, Եղիշեի մոտ, «Քրիստոս-Լույս-Աջակողմ», «սատանա-խավար-ձախակողմ» զուգահեռով, ձեռք են բերում մասն 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 զայնուսիկ. երկինք պատմեն զփառս Աստուծոյ և զարարածս ձեռաց մորա պատմէ հաստատու-

թիւն երկրի» (21 p): «Աշխարհ-Գիրք» զուգահեռը համահունչ է վաղորդագրական գրականության մեջ առկա այլաբանական մոլորաբանության պատկերին²⁴: Աշխարհը մեկնաբանվում է, որպես աստվածային հայտնությունն իր մեջ անթեղած Ս. Գրոց այլակեցություն, որպես Ս. Գրոց նյութական կրկնապատկերը կամ հայեացումը: Աստեղից հետևում է, որ հայտնության խորհրդանշան Ս. Գրքի²⁵ հայեացումը հանդիսացող նյութական աշխարհը Աստծո արարչագործ գործության հայտնությունն է²⁶:

Տեսական-գեղագիտական մտքի ուսումնասիրությունից զատ խորհրդաբանական մեկնությունների քննությունը նպատակ ունի վեր հանել մասն խորհրդանշանի գործնական-գեղագիտական բնույթը: Այս տեսակետից ևս Եղիշեի երկերը պարունակում են ոչ անկարևոր իրողություններ: Ուշագրավ է Սամսոնի և առյուծի զուգարման դրվագը, որ լուսաբանելի է խորհրդաբանական հետևյալ զուգահեռը. «հին առյուծ (սատանա) = Նոր Առյուծ՝ «կորին առիծու»²⁷, Սամսոն (Քրիստոս)»: Ներկայացնենք զուգահեռի առաջին երկու հակադիր քաղաքիչների՝ Եղիշեի մեկնաբանությունը. «Եւ անդ էր շմապէս մի յառիծուց, գոչեաց և յարձակեցաւ ի վերայ մորա: Առիծ առիծոյ պատահեցաւ մինն հինաւորց՝ լի չարութեամբ, և մինն այն, ինչ կորին առիծու մատաղ աւորց և լի երկնաւոր զօրութեամբն: Հին առիծն գոչէր մեծածայն՝ ահ արկանելով մատաղ կորեանն, իսկ մա զօրութեամբ մոնչէ՝ քամահրելով զանոշ բանս և փափուկ մարմնով հեղձուցանէր: ... հազում գունդք դիւացն ընդ մմա եկեալ յօգնականութիւն եկին մտին յառիծն զազանացեալ մոնչեաց ընդդէմ եօթնագիսակ մանկանն: Իսկ մա, իբրև զոխտաւոր քահանայ, զաջն ձեռն դներ ի վերայ գլխոյն և զահեակն արկանէր զներքին կզական, ի գիրկս իւր առեալ, հեղձուցանէր զերևակի սրտմտութիւնն և թմրեցուցեալ զանմահ չարութիւնն ընդ մմին և զշունչ զազանին քաղեալ հանէր... ոչ քրաւ ջախջախեալ և սրով հատեալ զգեղեցիկ բնութիւն առիծոյն ոչ ապա-

²⁴ Տե՛ս «Փիլոնի Երրայեցոյ Մնացորդք ի հայս», էջ 5: Այս կապակցությամբ Գրիգոր Լուսավորչի վարդապետության մեջ կարդում ենք. «Իսկ աջ անկինն ցուցանէ զօրութիւնն աջոյ բազկի. աջովն զուրախութիւն արդարոցն զուարթութեան՝ պարգևացն զպատրաստելոց պսակացն զարթուն ցուցանէ: Իսկ ահեակ անկինն՝ զտանջանսն մշտնեցուցանէ զմեղաւորացն». տե՛ս «Ազաթանգեղայ Պատմութիւն հայոց», աշխատ. Գ. Տեր-Մկրտչյան, Ստ. Կամայանց, Տփղիս, 1909, էջ 242 հմմտ. Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք Հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 498:

²⁵ Հմմտ. С. Аверинцев, Поэтика..., с. 207:

²⁶ С. Аверинцев, Мзл. աշխ., с. 202:

²⁷ Այս կապակցությամբ հատկանշական է Դիոնիսիոս Արիպագացու այն միտքը, թե «այս աշխարհը իբրև կեցությունը ստանալով նշմուրիտ Գեղեցկությունից, իր քոլոր համահամությունների մեջ արտացոլում է հոգևոր Գեղեցկությունը»: В. Бёчков, Мзл. աշխ., с. 88:

²⁸ Հմմտ. Եմմը. ԽԹ 9:

կաներ, որ էր խորհուրդ բոլոր աշխարհիս» (187—188): Վկայաբերված հատվածով բացահայտվում է առաջին քաղաքիչի բազմաշերտ ալյաքանությունը. դիվաքնակ առյուծը ոչ միայն չարիքը («զերևակի սրտմտություն») մարմնավորող սատանան է, այլև «խորհուրդը» «բոլոր աշխարհիս»: Եթե հին առյուծն, իբրև բացասական ռս-կիզբ, չարիքի²⁸, ապա երկատված, բայց բնությամբ չաղարտված Առյուծը տակավին ամբողջովին չապականված աշխարհի խոր-հրդանիշն է: Այսպիսով, հին առյուծը ներկայանում է որպես երկիմաստ խոր-հրդանշան: Երկրորդ զուգահեռի (Նոր Առյուծ=Սամսոն=Քրիստոս) քաղաքիչ-ները, մեկնաբանական հայտնի գուգորդ-մամբ, նույնանում են: Սակայն արժեքաբու-նական աղ նույնացումը, ինչպես նախորդ դեպքում, լիակատար չէ: Ալյաքանական գուգորդմամբ պայմանավորված աղ ընդ-հանրությունը իր տեղը զիջում է գոյաբա-նական տարբերությանը. «Անգեմ Սամսոն յաղթեաց և սպան զառիծն զազան: Ջեն ի ջուրց զգեցաւ երկրորդ Ադամ (Քրիստոս —Հ.Բ.), կապեաց ընկեաց զազգս մարդ-կան: Սամսոն զմահ առիծուն ոչ յայտնեաց ծնողաց իւրոց. Տէր մեր յայտ յանդիման քարոզեաց զբեկումն անմահ առիծուն²⁹ և մեզ տուաւ իշխանութիւն տկար մարմնով կոխել դաժանութիւն մորա» (188): «Հին-կտակարանային Առյուծ՝ Սամսոն-Նորկը-տակարանային Առյուծ՝ Քրիստոս—առ-յուծ՝ սատանա» զուգահեռը դրսևորում է խորհրդանշանի իմաստային բազմաշեր-տությունը: Մի դեպքում Առյուծը անկատար (Սամսոն) ու կատարյալ (Քրիստոս) բա-րու, մյուս դեպքում չարի (սատանա—աշ-խարհ-աշխարհային) խորհրդանիշն է: Ըստ երևույթին խորհրդարանական այս ընկա-լումն է ընկած ինչպես Խաչելության պատ-կերագրության մեջ հանդիպող խաչյալ Քը-րիստոսի ոտքերի տակ, այնպես էլ վաղ քրիստոնեական դամբանաքարերի վրա առ-յուծի պատկերման հիմքում: Այն նոր Առ-յուծի՝ Քրիստոսի հին առյուծի՝ սատանայի նկատմամբ տարած հաղթանակի, ինչպես նաև՝ Հարության խորհրդանիշ է³⁰:

²⁸ Հմմտ. Ա. Պետ. Ե 8:

²⁹ Այս տողերը արձագանք-մեկնաբանումն են Քրիստոսի «Քաջակրկեցարութ, զի ևս յաղթեցի աշ-խարհի» (Յովհ. ԺԶ 33) խոսքի, ուր «Աշխարհ»-ը (այստեղ՝ աշխարհայինը) խորհրդաբանորեն նույ-նանում է «հին առյուծ-սատանա» զուգահեռին: Ինչ-պես Սամսոնը հաղթեց առյուծին, այնպես էլ Քրիս-տոս՝ սատանային (որ անձնավորումն է «Աշխարհ—աշխարհային»):

³⁰ Տե՛ս Բառարան Սուրբ Գրոց, Կ. Պոլիս, 1881,

Իմացաբանական նույնության և գոյաբա-նական տարբերության համատեղումը ալ-յաքանական մեկնության կարևոր առանձ-նահատկությունն է: Այն արտահայտվում է, «Մեղուներ-Առաքյալներ» զուգահեռով դըր-սևորվող, հաջորդ պատկերում: Երկատված առյուծի մեջ մեղր պատրաստող մեղուները նմանվում են առաքյալներին: Սակայն այդ նմանությունը ամենևին էլ չի ենթադրում կատարյալ նույնություն. «Մեղուք արագա-թեք զգաւառին վայրօք ևեթ կարեն շրջել, զառօրեայ փոշի ծաղկանցն ի նիւթ մեղուա-գործութեանց փութան մատուցանել: Առա-քեալքն անթեք և թևաւորք, հեռաստանն իբրև մօտաւորս մեղրագործեցին: Ջինչ ծա-ղիկք պատուականք իցեն, զոր ոչ յԱռա-քեալսն տեսանիցես. զհին աշխարհս նորո-գեցին, որպէս մեղուքն զմեռեալ առիծն նոր ծաղկօք նորոգեցին» (189): Ինչպես մեղուներն են նորոգում առյուծին՝ նրա մեջ մեղր պատրաստելով, այնպես էլ առաքյալ-ներն են Ս. Հոգու մեղրով նորոգում «զմե-ռեալ առիծն», որ, ինչպես տեսանք, մե-ղավոր աշխարհի խորհրդապատկերն է: Այսօրինակ նմանությունն իր գուգորդական բնությով իմացաբանական է: Սակայն վեր-ջինին հավասար իրավունքով սահմանակ-ցում է գոյաբանությունը. եթե մեղուները կարող են լոկ իրենց «զգաւառին վայրօք ևեթ... շրջել» և «զառօրեայ փոշի ծաղկան-ցրն ի նիւթ» հավաքել, ապա առաքյալները, լինելով «անթեք և թևաւորք՝ զհեռաստանն իբրև մօտաւորս մեղրագործեցին», այսին-քըն՝ որևէ վայրով չսահմանափակվելով, աշխարհի չորս ծագերը գնացին և «պա-տուական» ծաղկանց (Ս. Հոգու) մեղրով «զհին աշխարհս նորոգեցին»³¹:

Էջ 49: А. Гуревич, *Мир и мироздание*, т. 2, с. 48: Средневековая Бесни-ца, текст под К. Муратова, М., 1984. с. 23, 75. Հմմտ. Լ. Ազարյան, Հայկական միջնադարյան պատ-կերագրության պատմությունից (վաղ շրջան)— «Հայկական արվեստ», 1, Հին և միջին դարեր, Երև-վան, 1974, էջ 89:

³¹ Ըստ երևույթին այս պատկերն է աչքի առջև ունեցել Համամ Արևելցին (Թ դ.) Առակաց մեկ-նության Ռևտկյալ տողերը շարադրելիս. «Աքանչևի մեղուս աստուածային Օրինացն փափագողք և բե-րող աստուածային ծաղկանց՝ աստուածախօս մար-գարեք և առաքեալք: Արդ, առ այնպիսին յղէ ձեզ իմաստունս, ասելով. Եթե առ մեղուս գործասերսն, որք թշկնցին զհիւանդութիւն բնութեանս քաղցրա-խօս քարոզութեամբն». տե՛ս Ն. Խպս. Պողարյան, Հայ գրողներ, Ե—ԺԷ դար, Երուսաղեմ, 1971, էջ 129:

Այսպիսով մեկնողական մտակառուցման այս երկու սկզբունքները (իմացաբանություն և գոյաբանություն), սահմանակից լինելով իրար, տարբերվում են իրարից: Այստեղ իմացաբանությունը գոյաբանությանն ակատմամբ արտաքին, իսկ գոյաբանությունը իմացաբանությանն ակատմամբ խորքային իրողություն է: Էության ու երևույթի, տարբերության և մեանության այսօրինակ համատեղումը հնարավորություն է տալիս բացահայտել մասնավորաբար սուրբգրային մեկնություններին հատուկ հակադրամիասնական և հակօրինական (անտիմոսիկ) սկզբունքների բուն ակունքները: Այլաբանական իրողությունների խնդրո առարկա հակադրամիասնությունը մեկնողական հակօրինականության վաղագույն մոտիվներից է: Ի տարբերություն ավելի ուշ (գերազանցապես քաղաքական ակատառումներով) հանդես եկած դավանաբանական հակօրինակության, այն հայտանշում է միջնադարում լայնորեն կիրարկվող այլաբանական մտակառուցման «պարադոքսալ» բնույթը:

Միջնադարյան կերպարվեստի խորհրդանշական առանձնահատկությունների բացահայտման տեսակետից դարձյալ հետաքրքրական է Գոտտո, Գավազանի, Կոշիկի և Մրագի հետևյալ այլաբանությունը. «Դարձեալ ասելով գօտիք ընդ մէջ և կօշիկ յոտս, ցույլ ի ձեռին, ճրագունք լուցեալք. ամենեքեան այսք նշանակք են արութեան պնդութեան՝ առժամայն յեւս գաղթին փոթք, իսկ առ յապա՝ գաղութ լինել ի բնաւ աշխարհիս կենաց: Քանզի գօտիքն ուսուցանեն զարիական պատերազմն, և ցուպքն՝ զարքունեանն և զխրատականն, իսկ կօշիկքն՝ զաներկիւղութիւն ճանապարհին՝ անվնաս գնալով ի վերայ թիւնաքեր սողնոց և լուցեալ ճրագունքն զանշէջ մտաց մարդոյն լուսաւորութիւն, որ զՏէր խորհրդոյն ի հեռաստանէ իբրև ի մօտոյ տեսանէ...» (245—246): Գոտտո, Գավազանի, Կոշիկի և Մրագի այսօրինակ բացատրությունը մասամբ բխում է Աստվածաշնչից: Գոտին արիության, զգոնության, տոկունության, համբերության և ողջախոհության խորհրդանշ է³²: «Գոտի ընդ մեջ» արտահայտությունը նշանակում է նախապատրաստվել կատարելու կարևոր ու վեհ գործ³³: Գավազանը ոչ միայն իշխանության և խրատի խորհրդ-

դանիշ է³⁴, այլև «խորհուրդ կրկին ունի ցուցանել զճշմարտութիւնն. նախ՝ հովուական, և ապա՝ վարդապետական» ասված է Ներսէս Շնորհալու Բարձրացուցեքի մեկնության մեջ³⁵: Կոշիկները ապահով ընթանալու, չարը խափանելու³⁶, իսկ Մրագը աստվածային իմաստություններ ընկալող մարդկային մտքի խորհրդանշն է:

Մեկնաբանելով Տիրեբական ծովում ձուկ որսալու մանրամասները, Եղիշեն գրում է. «Եւ քանզի թուով են երկոտասանք, և երկու են լարք ուռկանին, և չորք ծագ լարսցըն, յորոց երեք-երեք զմի-մի ծագ առնուն, քանզի երեք կրկինդ է անվթար հաստատութիւն. մի կողմն ընդ արևմուտս, միսն՝ զոյգ միմն ընդ արևելս, և երկուսն՝ ընդ հիսիս և ընդ հարաւ: Եւ թողրալ պարտրաձև. զամենայն աշխարհս ի ներքս առեալ փուկեցին... ասացից քեզ և զուռկանն և զուռկանաւորսն, և զորս ձկանցն ի քէն ոչ թաքուցից... ծովն աշխարհս է, ուռկանն՝ քարոզութիւն Տեառն, ծագք ուռկանին՝ չորք աւետարանք, ուռկանաւորք՝ երկոտասան առաքեալքն, որսք ձկանցն՝ ամենայն ազգք հեթանոսաց, իսկ խանձոցն ի միջին՝ մարմին և արիւն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, և միջոցք ամենայնի՝ հաւատք ճշմարիտք» (338): Այլաբանական այս բացատրությանը հետևում է Զկնորսության ընդհանրական խորհրդի մեկնությունը. Զրկնորսությունը Աստծո և մարդու մերձեցման խորհրդանշն 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, զերկրաւորս յերկնայինսն մերձեցոյց» (342—343): Վերին և ստորին իրականությունների մերձեցման նպատակը մարդու ոգեղինացումն ու փրկությունն է:

Եղիշեի վերոբերյալ մեկնաբանությունները օգնում են ճիշտ հասկանալ այլաբանական այն իմաստը, որ տրվել է հիշյալ առարկաների, ինչպես նաև՝ Պայծառակերպության և Զկնորսության պատկերագրությանը հայ միջնադարյան կերպարվեստում:

³² Անդ, էջ 109:

³³ «Նոր Բառգիրք Հայկազեան լեզուի», Բ. Ա, էջ 532:

³⁴ Բյուզանդական մատենագրության մեջ կոշիկները համարվել են դեպի Աստվածություն առաջնորդող ճանապարհների խորհրդանշ. տե՛ս Ա. Պ. К-ждан, Византийская культура, М., 1968, с. 165:

³² Տե՛ս Բառարան Սուրբ Գրոց, էջ 124: «Նոր Բառգիրք Հայկազեան լեզուի», Բ. Ա, Վեներիկ, 1836, էջ 589:

³³ Բառարան Սուրբ Գրոց, էջ 124: