

ԳԱՅԱՆԵ ՊՈՂՈՍՅԱՆ

Կենսաբանական գիտությունների թեկնածու

ԴԱՆԻԵԼՅԱՆ ԳՐԵՐԻ ՆԱԲՅՈՒՆ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԲՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԸՄԲՈՆՈՒՄՆԵՐԻ ՏԵՍԱՆԿՅՈՒՆԻՑ

Հայոց Այրուքենի և Ռմշումական համակարգի բուն բնագիտական վերամեկնաբանությունը սկսվում է XIII դարի հայ Առաքելոս մատենագիր, հանրագիտակ վարդապետ Արևելցու «Մեկնութիւն քերականի» աշխատությամբ: Վարդապետ Արևելցին արդեն հոգու և մարմնի փոխհարաբերության միջնադարյան ըմբռնումների շրջանակում է գրում, որ տառը (հնչյունը) անմարմին է, որպես հոգին, և գիրը նրա նյութական արտահայտությունն է, որպես այդ հոգու թանձրացյալ մարմինը⁴⁰: Այնուհետև այս միտքը առավել էր խորացնելու Եսայի Նչեցին (1260-1338 թթ.): «Ի սկզբանէ էր Բանն» (Հովհ. Ա. 1) խոսքերի հետևողությամբ գրի և հնչյունի փոխհարաբերությունը նա այսպես է ներկայացնում. անմարմին ձայնը լեզվի և շուրթերի թաքսիմամբ հնչելով, այնուհետև մարմնավորվում է գրով: Ինչպես Նչեցին է ասում՝ «Անմարմին ձայնս, որ ի գրոյն տառ կոչի, որ ի բաբախմանէ լեզուիս և շրթանցս յայլևայլ տեղիսս հանելով զանազան ձայնս՝ ծնանի զբանն»⁴¹:

Թրակացու քերականության հայերեն թարգմանությունում տառ բառը համեմատվում է տարր-ի հետ: Արևելցին այս միտքը զարգացնում է՝ գրելով, որ ինչպես չորս տարրերն են միմյանց հակառակ և նրանց զուգորդումից է կազմված նյութական պշխարհը, այնպես էլ բաղաձայնների և ձայնավորների զուգորդումից՝ տարբեր հնչյունները և բառերը⁴²: Արևելցին այնուհետև հոնտորաբար հարց տալով, թե ինչի է նման քերականությունը, ասում է՝ մարդու, և բացատրում այսպես. «տառն ի հոգի և գիրն ի մարմին»⁴³:

Թրակացու քերականությունում բերվում են հունարենի ութ ձայնավորներ: Հայ մեկնիչները այս ութից հանելով օմեգան, նշում են յոթ ձայնավորներ: Արևելցին արդեն հոգևոր խորհուրդ է հաղորդում ձայնավորների յոթը լինելուն, ժամանակի մարդակազմական ըմբռնումների տեսանկյունից այն զուգահեռի մեջ դիտելով յոթ զգայարանների հետ: Ըստ Արևելցու՝ այս յոթ զգայարաններն են. «աչքն, ականջն, քիթն, բերանն, շառափականն, հոգին և մարմինն»: Այսպիսով, ձայնավորների և զգայարանների զուգահեռը յոթի խորհրդրդին հանգեցնելու համար Արևելցին հինգ զգայարաններին զոմարում է նաև հոգին ու մարմինը⁴⁴:

Յոթ ձայնավորներ-զգայարաններ այս զուգահեռը առավել խորացնելով՝ գրում է. «Այս

* Սկիզբը փնտրելու նպատակով, էջ 87-98:

⁴⁰ Վարդապետ Արևելցի, Մեկնութիւն քերականի, աշխատասիրությամբ Լ. Գ. Խաչերյանի, Երևան, 1972, էջ 84:

⁴¹ Եսայի Նչեցի, Վերլուծութիւն քերականութեան, աշխատասիրությամբ Լ. Գ. Խաչերյանի, Երևան, 1966, էջ 81:

⁴² Վարդապետ Արևելցի, Մեկնութիւն քերականի, էջ 85:

⁴³ Նույն փոխառություն:

⁴⁴ Նույն փոխառություն:

«... եւթն գիրս՝ թէ ունին լծակից և թէ ոչ՝ ինքեանք զիրեանց ձայնն կու բերեն և որպէս եւթն զգայարանքն աւգնեն հոգւոյն, նոյնպէս և այս եւթն գիրս՝ քերական արհեստին»⁴⁵:

Նույն այս համաբանությամբ հոգևոր խորհուրդ է հաղորդվում և ձայնավորների երկար, կարճ և երկամասակ լինելուն: Սկսյալ Թրակացոյց՝ ասվում է, որ երկար, անընդհատ ձայնավորներն են է և օ-ն: Վարդան Արևելցի և հաջորդող շրջանի մեկնիչները այս երկու ձայնավորները անվանում են Աստվածային, քանի որ անընդհատ են, ինչպես որ Աստված է անվախճան. «Այս երկու գիրս աստուածայինք են, զի է-ն է արինակ, որ միշտ է Աստուած, և աւ-ն՝ գործոցն Աստուծոյ ի զարմացումն և ի տեսութիւն»⁴⁶:

Ո, Ե, Ի հնչյունները սուղք էին անվանվում, քանի որ ավելի կարճ են հնչում: Ահա այս պատճառով էլ Արևելցի այս հնչյունները անվանում է մարդկային, այսինքն նրանք մարդկային կյանքի մասն կարճ և սահմանափակ են:

Նույն ձևով, քանի որ Ա, Ի, Ը ձայնավորները իրենց հնչման երկակի տևողությամբ երկամասակ են անվանվում, Արևելցի նրանք անվանում է հրեշտակային, ինչպես որ հրեշտակները երկակի բնույթ ունեն՝ մարդկային ու աստվածային: Այսինքն, ինչպես երկամասակները միջանկյալ դիրք են գրավում երկար և կարճ ձայնավորների միջև, այնպես էլ հրեշտակները՝ Լստծո և մարդկանց միջև⁴⁷:

Բաղաձայնները շարաձայն են անվանվում, որովհետև իրենց ձայնը չունեն, բայց միանալով ձայնավորներին, դառնում են նոր հնչյուններ: Բաղաձայնների հնչմանը տալով մասն բացատրություն, Արևելցի այնուհետև կատարում է հետևյալ զուգահեռը. ինչպես որ երկիրը չոր և ցուրտ ձմռանն է ամուլ, սակայն առնելով խոնավություն (գիշերություն) և ջերմություն՝ «պտղածին լինի», այսինքն պտղաբերում է, այնպես էլ բաղաձայններն են կերպավորվում ձայնավորների հետ զուգորդմամբ⁴⁸: Արևելցու այս համեմատությունը հիմնված է միջնադարյան այն ըմբռնման վրա, որ ջուրը և հողը իզական տարրեր էին, իսկ օդը և հուրը՝ արական⁴⁹:

Ձայնավորների, որպես հոգևորի ու աստվածայինի, և բաղաձայնների, որպես նյութականի ու մարմնավորի այս ըմբռնումները կրկնվում են նաև հաջորդող շրջանի քերականական մեկնություններում: Եվ մեկնությունից մեկնություն նաև հոգևոր առումով է շեշտվում ձայնավորների գերադասությունը բաղաձայնների հանդեպ: Այսպես, Եսայի Նչեցի գրում է. «Եւ արդ որոշէ զձայնատրքս ի բաղաձայնիցն իբրև պատուականս և պատճառս ձայնին յարմարման, քանզի ձայնատրքս են որպէս զգայութիւնք կամ հոգի կենդանական ի մարմնի»⁵⁰:

Նաև, թե՛ Գրիգոր Մագիստրոսը և թե՛ Հովհաննես Երզնկացի, Հովհաննես Ծործորեցի, Եսայի Նչեցի ու Առաքել Սյունեցի ձայնավորների շարքում առանձնացնում են է-ն, որպես աստվածային հնչյուն՝ է-ի մասն բացատրությունը կատարելով անտիկ ըմբռնումների և քրիստոնեական խորհրդաբանության իրար միախառնված զուգորդմամբ:

⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 86:

⁴⁶ Նույն տեղում:

⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 86-87:

⁴⁸ Նույն տեղում, էջ 88:

⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 88-89:

⁵⁰ Եսայի Նչեցի, Վերլուծութիւն քերականութեան, էջ 83:

Մագիստրոսը Է-ի մասին գրում է. «Իսկ Է-ն առանձին պարունակել եւ ոչ զոր. ոչ սկսեալ յունեքէ եւ ոչ աւարտեալ»⁵¹: Այսինքն, ի տարբերություն մյուս ձայնավորների, Է-ն երկարաբանության մաս չի կազմում և երկարաբանների ոչ սկզբից և ոչ էլ վերջից հանդես չի գալիս: Նկատի ունենալով Է-ի յոթ թվային արժեքը, շարունակում է. «Թիւս այս եթ-ն անախի կոչս, եւ ծնեալ զսա, ասեմ յուղղոյն Արամազդայ, զոր և ոմանք զԱթենայ անուանեմ, եւ ի բազմաց պատուեալ եղև ի հեթանոսականացն կոչս»: Այսպիսով, անտիկ շրջանի գրա բնորոշումներն են կույս լինելը և Աթենասի հետ համեմատվելը:

Յոթի հետ տարվող բնագիտական գուգահեռներից Մագիստրոսը հիշում է մոլորակների յոթը լինելը. «Եւ յաստեղաբաշխականն յաղագս եթն վարչացն»: Մագիստրոսը անդրադառնում է նաև յոթ թվի հաճախության հիշատակությանը Հին Կտակարանում. «Եւ ըստ հրեականին եթն ամս պատուեալ»:

Է-ն, լինելով յոթի թվային արժեքը, միաժամանակ աստվածությունն է խորհրդանշում, քանի որ Աստված Հին Կտակարանում քանիցս անվանվում է Է. «Ես եմ, որ Էմ» (Ելք Գ 14): Նաև այս պատճառով է բացատրվում այն հանգամանքը, որ մյուս տառերը եթե ունեն իրենց անվանումները՝ Այթ, Բեն, Գիմ, Դա, Եչ, Զա..., ապա Է-ն կոչվում է հենց Է, որովհետև այն, ներկայացնելով աստվածության անվանումը, որպես տառ այլ անվանում չէր կարող ստանալ:

Մագիստրոսը իրեն բնորոշ խրթինությանը ակնարկելով Հայոց Այբուբենի աստվածապարզ լինելը, ըստ երևույթին մկատի ունի հենց ձայնավորների՝ Աստծո կողմից տրված լինելը, քանի որ ասում է, թե այս հնչյունը չէին կարողանում գտնել, և հետո Աստծո կողմից տրվեց. «Բայց ոչ գտեալ հնար մինչեւ յԱստուծուստ երեւեալ այսպիսի դասաւորութեամբ զսա գտեալ»⁵²: Այնուհետև, մկատի ունենալով այս ձայնավորի անվանումը, գրում է. «Վասն որոյ և յաստուածայինսն իսկ դասաւորի անուանակոչութեամբ, քանզի Է՝ միշտ»:

Հովհաննես Երզնկացի Պլուզը (1230-1298 թթ.) գրեթե բառացի հետևում է Մագիստրոսին Է-ին մկիրված բացատրությունում⁵³:

Դարձյալ Մագիստրոսի հետևողությամբ, բայց մի քիչ ավելի հանգամանալից և պարզ է գրում Հովհաննես Երզնկացի Ծործորեցին (1270-ական թթ.-1338 թ.). Է-ն անվանելով նաև ազատարար և հանգստյան, մկատի ունենալով հրեաների եգիպտական գերությունից դուրս գալը, որը եղավ 50-րդ հոբելյան տարում, որը հավասար է յոթի քառակուսուն և հաջորդ տարին ազատությունը, ինչպես որ Հրեական պատերազմ է և ապա Մեծի Պահոց շրջանը: Հանգստյան ասելով էլ մկատի ունի կիրակին՝ յոթերորդ օրը, որը մկիրված է Աստծուն⁵⁴:

Յոթ յոթերով կազմված հոբելյան տարու մասին գրել է նաև Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասերը (1045-1050-ի միջև- 1129 թթ.): Հոբելյան տարին Սարկավազը այսպես է բացատրում «յեթն շաբաթս եթիցս եթ» ատուրքք, որ լինի խԹ (49) և (1) ի վերայ բերեալ, որ

⁵¹ Լ. Խաչերյան, Գրիգոր Պաղիատունի Մագիստրոս, Լու Աննկլու, 1987, էջ 394:

⁵² Նույն տեղում, էջ 395:

⁵³ Հովհաննես Երզնկացի, Հաւաքումն մակնութեան բերականի, աշխ. Լ. Գ. Խաչերյանի, Լու Աննկլու, 1983, էջ 164:

⁵⁴ Հովհաննես Երզնկացի, Համառուր տեսութիւն բերականի, աշխ. Լ. Ս. Խաչերյանի, Լու Աննկլու, 1984, էջ 166:

կոչի յոբելեան»⁵⁵:

Քերականական մեկնությունների շարքում է-ին և յոթին տրված ամենածավալում մեկնությունը կատարում է Առաքել Սյունեցին թվարկումների շարքը սկսելով է-ի աստվածային անվանում լինելու շեշտմամբ. «Ջի ասաց Աստուած «Ես եմ, որ էմ» (Ելք Գ. 14): Եւ ի մատանի քահանային գրեալ էր յականն, թէ «է», այսինքն՝ Աստուծոյ անունն, զոր եղին ի վերա գերեզմանին Քրիստոսի մատնահար, զի ցուցցէ, թէ Աստուած է սա, որ ի գերեզմանին կայ ի ներքոյ անուանս այտորիկ: Եւ յետ գերութեանն տարաւ Նաբուգոդոնոսոր եւ եղ ի վերայ գլխոյ պատկերին, զոր տեսեալ հորոյն յետս ընկրկեցաւ եւ այրեաց զքաղղէացիս: Երկրորդ՝ զի է գիրն գերորդութիւնն Աշմակէ և ի մմանէ յառաջ եկեալն Անթիմ ծայրն եւ զլուսն ի վայր խոնարհեալ զՔրիստոս Աշմակէ՝ ի մեր բնութիւնս խոնարհեալ: Եւ միջին ստեղծումքն ի բնէն յառաջ եկեալ, Առնպէս զՈրդի և զՀոգի, որ ի Հայրէ յառաջ եկեալ: Դարձեալ՝ զի որպէս առանց ստեղանցն ոչ ասի, այսպէս, որք զՈրդի և զՀոգի ոչ դասանին՝ ոչ ունին զԱստուած»⁵⁶:

Որքան մեզ հայտնի է, միայն Սյունեցին է, որ է տառի գրաֆիկական գծագրումը համեմատում է Քրիստոսի խաչելության հետ՝ ասելով, թե այս տառի ներքևի վայր հակված մասնիկը խորհրդանշում է մեր փրկության համար խաչելության ժամանակ զլուսը վար հանած Քրիստոսին, իսկ այս տառի եռամասնիկ կառուցվածքն էլ խորհրդանշում է Սուրբ Երրորդությունը, և ինչպես որ այս տառի որևէ մասնիկը հանելով այլևս է տառը չի լինի, այնպես էլ Առաքել, ովքեր չեն դավանում Որդուն և Սուրբ Հոգուն, Աստծուն չեն ընդունում:

Է-ի բացատրությանը մվիրված երկրորդ մասը Սյունեցին մվիրում է յոթի պարունակած խորհուրդների թվարկմանը. «Ի թուականացն պատուեալ էր է-ն եւ արեմակոյս անուանեալ, այսինքն ասէին, թէ է-ն յաստուածոցն ծնաւ, այսինքն՝ լԱրամազդայ գլխոյն, եւ վասն այս այն ասի կոյս, զի ոչ յարուէ եւ ոչ յիգէ է է-ն, որ է ժամանակն, զի միշտ է է: Եւ գեթն թիւն վասն այն կոյս ասացին, զի ի ներքոյ տասանցն, միայն է-ն է կոյս, որ ոչ յումեքէ ծնեալ է, եւ ոչ զայլն ծնանի, վասն որոյ պատուելի էր ի ճոսս և արեմակոյս անուանեալ: Չորրորդ, զի աստեղաբաշխքն գեթն թիւն պատուէին վասն եթն մոլորակացն, այսինքն՝ Երեւակն, որ է Ջոհակն, Հրատն, Մուշթարին, Արեգակն, Ջոհրայն, Աւտարիտն, Լուսինն: Նոքա եմ միւթ մոցա իմաստութեանն եւ ի մոցա շարժմանէն լինին ազդմունք աշխարհիս: Հինգերորդ, զի Հին Արեւնքն եթն թիւն պատուեալ էր վասն եթն աւուր շաբաթում, եւ վասն եթանց եթնին, որ էր յոբելեան, այսինքն՝ ազատարար: Վեցերորդ՝ եթն թիւն պատուական է վասն եթն դար կենցաղոյս: Եթներորդ՝ վասն եթն խորհրդոյ եկեղեցոյ: Ութերորդ՝ վասն եթնարփեան շնորհացն Հոգւոյն Սրբոյ»⁵⁷:

Ինչպես տեսնում ենք, քերականական այս մեկնություններում առանձնացվում են ձայնավորները, որպես աստվածային գրեր, և հատուկ խորհուրդ է հաղորդվում Առաքել յոբելեանին, և այս շարքում էլ առանձնակի պատիվ է ընծայվում է-ին, որպես աստվածային անվան և յոթի թվային համարժեք լինելուն:

Որպեսզի տեսնենք, թե ձայնավորների և յոթի այս ըմբռնումը ինչպես էր հետադարձ ընթացքով ազդելու հինգերորդ դարին հաջորդող հայ մատենագրության վրա, մտրովի վե-

⁵⁵ Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, աշխ. Ա. Արրահամյանի, Երևան, 1956, էջ 229:

⁵⁶ Առաքել Սյունեցի, Յաղագս քերականության համառար լուծմունք, Լոս Անճելոս, 1982, էջ 103-104:

⁵⁷ Նույն տեղում, էջ 104-105:

րախմբագրելով Դանիելյան գրերի մասին Կորյունի և Խորենացու հաղորդած տեղեկությունները, ներկայացնենք մաս թվերի զորության և այլաբանական իմաստների պլուրազությունը և պլատոնական ըմբռնումները՝ դրանք հարաբերելով թվերի ու ի մասնավորի՝ յոթի մասին հայ մատենագրությունում առկա բացատրությունների հետ:

Թվերի մասին տարբեր պատկերացումները թեև ձևավորվել են մարդկության պատմության ամենավաղ շրջանից, սակայն դրանք համակարգված ձևով որպես ամբողջական տեսություն ներկայացնելը կապվում է Պլուրազորաս Սամոսացու (Ք.Ճ.ա. 570-500 թթ.) և տեսությունների՝ Պլուրազորականների հետ: Պլուրազորականությունը անվանելով մի քանի փիլիսոփայություն, անտիկ փիլիսոփայության և գեղագիտության մեծ տեսաբան թվերի փիլիսոփայություն, անտիկ փիլիսոփայության և գեղագիտության մեծ տեսաբան Վ. Լուսը գրում է, որ Պլուրազորականները ելնում էին այն ըմբռնումից, որ գոյություն ունեցող ամեն ինչի հիմքում ընկած էր թիվը, և նրանք ամեն ինչ բխեցնում էին թվերից⁵⁸: ունեցող ամեն ինչի հիմքում ընկած էր թիվը, և նրանք ամեն ինչ բխեցնում էին թվերից⁵⁸: Ըստ Պլուրազորասի, թվերում արտահայտվել է աշխարհի սկզբնական կարգավորվածությունը⁵⁹: Պլուրազորասը մաս առնում էր, թե Աստվածն է ամենաեղի թիվը⁶⁰:

Թվերի ոչ միայն որպես թվային միավորների, այլև որպես բանական աշխարհի հարաբերություններն արտահատող միավորների մասին Ա. Ստեփանյանը գրում է. «Դեռևս Պլուրազորասը և նրա հետևորդները մաթեմատիկական բաժանում էին երկու կարևորագույն հատվածի: Առաջինը գործառու էր, այսպես կոչված, բանական (կամ զգայելի) թվերով՝ միտված բացահայտելու զգայական աշխարհի քանակային հարաբերություններն ու համաչափությունները, երկրորդն, ընդհակառակը, գործառու էր մտքնկալելի թվերով՝ նպատակ ունենալով վեր հանել բանական աշխարհի հարամնա էությունական հարաբերությունները՝ համակարգված ըստ մեկ-բազումի համաչափության: Այս մոտեցմամբ՝ թիվը ներկայանում էր իբրև բանական գոյացությունների հոմանիշ»⁶¹:

Մեկ այլ հետազոտող էլ մշտում է, որ, ըստ Պլուրազորականների, «Աստված համաշխարհային կարգի հիմքում դրել է թվերը: Ըստ այդմ, Աստված եզակին է, իսկ աշխարհը՝ բազմակին: Որպես բազմակի, այն կազմված է հակադրություններից, և այն, ինչ որ հակադրությունները միանության է բերում և տիեզերքում միավորում ամենայն ինչ, հարմոնիան է: Հարմոնիան աստվածային է և արտահայտվում է թվային հարաբերություններում: Ով մինչև վերջ կյուրացի թվերի աստվածային այդ հարմոնիան, ինքը կդառնա աստվածային և ամմահ»⁶²:

Թվերի՝ որպես ինքնակա էության ըմբռնումը մի նոր աստիճանի բարձրացրեց Պլատոնը (Ք.Ճ.ա. 428-348 թթ.), որն այնուհետև շարունակեցին մորալատոնականները, որոնց ուսմունքն էլ ընկած է թվերի այլաբանական իմաստների քրիստոնեական խորհրդարանության հիմքում:

Լուսը գրում է, որ Պլուրազորականների և պլատոնականների հետևորդությամբ մոր-

⁵⁸ А. Ф. Лосев, История античной эстетики, Москва, 1980, стр. 12-13.

⁵⁹ Լուսի րեկում, էջ 18:

⁶⁰ О. Н. Уляпова, Число в истории эстетического опыта, Научные доклады, Философские труды, Москва, 1986, но. 4-6, стр. 147.

⁶¹ Պարսիսյան, Էնկալնը, գիրք V, թարգմանությունը էին հունարենից, ուսումնասիրությունը և մեկնությունները Ա. Սրեկիանյանի, Երևան, 1999, էջ XL:

⁶² Б. Л. Ван дер Варден, Пробуждающая наука, „Математика древнего Египта, Вавилона и Греции“, Москва, 1959, стр. 129.

ալատոնականները թվերը համարում են ոչ թե վերացական (աբստրակտ) տարրեր հաշվելու համար, այսինքն՝ ոչ միայն թվաբանական միավորներ, այլև ինքնուրույն և օբյեկտիվ (ինքնակա) սուբստանցներ, որոնք իրենց անվերջության համար համարվում էին ինչ որ տեսել ավելի սկզբնական, քան ինքը գոյը (ինքելությունը) և զաղափարները, որի համար անորալատոնականները դրանք անվանում են վերգոյական (hyperoyisoi) միավորներ⁶³:

«Թվերի մասին» անվամբ մի տրակտատ ունի անորալատոնականության հիմնադիր Պլոտինը (205-270 թթ.): Ներկայացնելով թվերի Պլոտինի ըմբռնումը, Լոսեր գրում է, որ մասնատարիվում է թվերի առջև, մրանց համարում աստվածներ⁶⁴: Լոսեր նաև գրում է, թե ըստ Պլոտինի, մտածողությունն իսկ խարսխված է թվերի վրա, քանի որ մտածողության ամեն մի արտահայտություն մի հասկացությունը տարբերակում է մյուսից, հարաբերում է մեկը մյուսի հետ, միավորում կամ ճյուղացնում է, և այս ամենը արտահայտվում է թվային տարբերակվածության միջոցով⁶⁵:

Պլոտինը թվերին մոտենում է իր տրակտատում⁶⁶ գրում է, որ թիվը սկիզբն է, մերձ մասնակարգին, թիվը էությունն է և հոգին է թիվը⁶⁷: Պլոտինը անգամ այն միտքն է հայտնում, որ թիվը ստեղծում է գոյը⁶⁸, որի համար Լոսեր գրում է, թե Պլոտինի մոտ թիվը «բարձր է գիտակցությունից և էությունից, այն համարյա թե ինքը Միակն է»⁶⁹: Այս ըմբռնումների զարգացումը Պլոտինին հանգեցնում է այն մտքին, որ թվերի աշխարհը աստվածայինի աշխարհն է:

Սկսած դարձյալ մարդկային պատմության վաղ շրջանից և Պյութագորականներից, թվերի ուսմունքում էլ իր հերթին առանձնակի տեղ է տրվել յոթին: Հնագիտական պեղումների ընթացքում հավաքված նյութերի հիման վրա Բ. Ֆրոլովը գրում է, թե Պյութագորականների այն միտքը, որ ամեն ինչ թիվն է (все есть число), սկզբնապես ունեցել է ամեն ինչ, յոթ թիվն է (все есть число 7) իմաստը⁷⁰:

Նույն ձևով Վ. Ռաբինովիչը այբիմիայում առկա ծիսա-մոգական բանաձևերի հիման վրա գրում է, որ յոթը արտահայտում է մարդու հարմոնիկ վերաբերմունքը աշխարհին, և որ յոթը խորհրդանշում է բացարձակը և որ յոթ թվի հաճախադեպ հանդես գալը ամենատարբեր կոնտեքստներում արխետիպային մտածողության արտահայտություն է, որը դրսևորվել է շատ ժողովուրդների վաղ շրջանի մշակույթում⁷¹:

Այս իրողությունը հավաստելով նաև հնագիտական քննությունների արդյունքով, Ֆրոլովը գրում է, որ յոթ թվի հատուկ «մոգական» նշանակության մասին ամենատարբեր ձևերով արտահայտված պատկերացումները, կապված բնության երևույթների ու մարդկային

⁶³ А. Ф. Лосев, Самое самос, стр. 176.

⁶⁴ Նույն փնդում, էջ 290:

⁶⁵ Նույն փնդում, էջ 486-487:

⁶⁶ Плотин, О числах, Խուսերն թարգմանությունը փն՝ հնգրկյալ գրքում. А. Ф. Лосев, Самое самос, Москва,

1999: Այս փրակարարի վերլուծությունը փն՝ Նույն գրքի «Диалектика числа у Плотина» բաժնում:

⁶⁷ Sk'n նշվ. աշխ., էջ 884:

⁶⁸ Նշվ. աշխ., էջ 875:

⁶⁹ Նույն փնդում, էջ 912:

⁷⁰ Sk'n Б. А. Фролов, Числа в графике плеолита, Новосибирск, 1974, стр. 130.

⁷¹ В. Л. Рабинович, Алхимия как феномен средневековой культуры, Москва, 1979, стр. 105.

կյանքի հետ, գոյություն են ունեցել քաղաքակրթության ողջ ընթացքում⁷²:

Հին աշխարհում յոթի ունեցած բացարձակ մշտնականության մասին է խոսում և այն հանգամանքը, որ շումերների մոտ յոթ թիվը ներկայացվել է այն մշտնով, ինչ որ տիեզերքը⁷³:

Յոթին ընծայված այս կարևորությունը և գոյությունը հնագույն հավատալիքների շրջանակում բացատրվում է լուսնային օրացույցով և լուսնի պաշտամունքով: Ինչպես հայտնի է, մախնադարյան մարդու համար երկնքում և երկրի վրա ընթացող պարբերական երևույթները ժամանակը չափելու միակ միջոցն էին: Արևի, երկրի և լուսնի հարաբերակցությունը վեր էր հանում առավել տեսանելի ժամանակային միավորները, որոնցից օրերը հարաբերվում էին լուսնի ամսական փուլի հետ, իսկ տարին՝ արեգակի:

Արեգակի դիրքի հետ էին կապվում տարվա չորս եղանակները և ըստ այդմ արեգակային տարին, սակայն դրանք ժամանակային մեծ միավորներ էին, այնինչ լուսնի ամսական փուլը ոչ միայն ժամանակային առավել փոքր միավոր էր, այլև այն իր հերթին կիսվում, ապա և չորսի էր բաժանվում լուսնի սկավառակի աճելով և նվազելով կիսվելու հետ: Այսպիսով, արևը տարեկան շրջանի հետ էր հարաբերվում, լուսինը՝ ամսական:

Լուսինը երկնային ամենամեծ մարմինն է, որը կարելի է երկնքից դիտել անզեն աչքով: Միաժամանակ երկնային լուսատուների մեջ նա առանձնանում է իր կրած ձևերի տեսանելի փոփոխությունների բազմազանությամբ: Լուսինը մեկ օրականից սկսելով աճել (բուրդել), այնուհետև նվազում է և 27 օր, 7 ժամ, 43 րոպե հետո վերադառնում է նախկին դիրքին: Այսպիսով, մորալուսինը տևում է 14 օր ու ևս 14 օր շարունակվում է կիսալուսինը: Առաջինում լուսինը աճում է մինչև ամբողջական սկավառակը, երկրորդում՝ նվազելով «վերանում», որպեսզի այնուհետև մորից ծնվի ամսական մոր շրջափուլում:

Նախնադարյան շրջանի լուսնային օրացույցում լուսնի 28-օրյա այս ընթացքը արտահայտվել է 28 միջերի երկու տասնչորսների բաժանմամբ, որոնք ներկայացրել են լուսնի աճող և նվազող սկավառակները և այս երկու տասնչորսներն էլ բաժանվել են երկու յոթերի, որոնք ցույց են տվել լուսնի թե՛ աճման և թե՛ նվազման հավասարաչափ ընթացքը, և լուսնի այս չորս ենթափուլերով են կազմվել լուսնային ամսվա չորս շաբաթները⁷⁴: Լուսնային շրջանի ենթափուլը եղող այս յոթը նաև գուգահեռ է գծել յոթ մոլորակների և Մեծ Արջի համաստեղության յոթ աստղերի հետ՝ տիեզերագիտական առումով ևս ամրակայելով յոթի՝ որպես կարգավորիչի և բացարձակի ըմբռնումը:

Յոթի՝ որպես ժամանակաստեղծ թվի ըմբռնման պայմանավորումը լուսնի շրջանի յոթօրյա չորս ենթափուլերով, հավաստվում է նաև հայկական լեռնաշխարհի տվյալներով: Ինչպես գրում է Հ. Մարտիրոսյանը, ժայռապատկերներում և տարբեր առարկաների վրա «լուսինը պատկերվում էր մե՛րթ հազիվ երևացող կորագծի (մորոգ լուսին), մե՛րթ կիսամահիկի, մե՛րթ կիսաշրջանի (կիսալուսին), մե՛րթ երկու կիսաշրջաններից բաղկացած (միջմորմով անջատվող) սկավառակի ձևով (լիալուսին), մե՛րթ էլ՝ արևախաչի երկու կողմերից՝ երկու կիսալուսինների ձևով և այլն: Հասկանալի է, որ այս բազմազան պատկերները պետք է արտահայտեին ստույգ դիտվող լուսնի օրական ու շաբաթական փոփոխություն-

⁷² В. А. Фролов, *ibid.*, աշխարհ, էջ 127:

⁷³ Նույն տեղում, էջ 128:

⁷⁴ Նույն տեղում, էջ 120:

ները»⁷⁵:

Հ. Մարտիրոսյանը, մկարագրելով Գեղամա լեռների և Վարդգեսի ժայռապատկերները, գրում է. «Բոլոր մշված դեպքերում կրկնվում է երկնային մարմինների յոթ թիվը: Այսպիսի օրինակները կարելի է տասնապատկել այլ ժայռապատկերների հաշվին, սակայն զբերված փաստերն էլ աներկբայորեն հաստատում են, որ առասպելական սրբացված յոթ թիվը Հայաստանի մախարահիկների համար ի սկզբանե տրված մի կոնկրետ հասկացություն էր, մանավանդ, որ կապվում էր ոչ միայն յարևի, լուսնի և աչքով տեսանելի հինգ մոլորակների, այլև լուսնի քառորդի (յոթ օրական լուսնի) և համաստեղությունների հետ, որոնցով չափվում կամ անվանվում էին ժամանակի միավորները ամենավաղ մշակված էպոխաներում»⁷⁶:

Ժայռապատկերներում պատկերվել է մաս լիալուսինը, այն բոլորող 28 ճառագայթներով, որոնց համար Հ. Մարտիրոսյանը գրում է. «Եթե ճառագայթների այդ քանակը բաժանենք լուսապատկերի երկու հավասար շրջանակների վրա՝ կստանանք $2 \times 14 = 28$, այսինքն՝ մոռալուսնից մինչև կիսալուսին և կիսալուսնից մինչև լիալուսին ընկած ժամանակաշրջանը: Այդ երկու կիսամսյակներն էլ երկուսի բաժանելով կստանանք մկրակական յոթ թիվը»⁷⁷:

Լուսնի հետ կապված այս ըմբռնումները արտացոլվել են մաս հայկական տոմարագիտական աշխատություններում: Հակոբ Ղրիմեցուն փաստորեն հայտնի է եղել, որ սկզբնապես օրերի և ամիսների ըմբացքը մարդիկ որոշել են լուսնի միջոցով: Ղրիմեցին գրում է. «Վարժեալքն տոմարին իմանան զել և զմուտ ամսոցն, իսկ անվարժքն՝ Լուսնին, զի Աստուած զԼուսնին անգիր տոմար արարեալ է ումկացն և ախմարացն»⁷⁸:

Ղրիմեցին ևս մշտում է, որ ամիսը որոշվում է լուսնի միջոցով, իսկ տարին՝ արեգակի. «Ջի որպես Արեգակն զտարին կատարե, մոյմպես և Լուսնին՝ զամիսն, զի ամիսն Լուսնին է, որպես տարին Արեգակնան, զի հայելով ի Լուսնին, ստուգաբանեցին զանուն ամսոյն, ասելով. «Իմ ես պատկեր»⁷⁹: «Ամիս» բառի՝ որպես թե *իմ ես* ստուգաբանության մասին մեկ այլ տեղում Ղրիմեցին գրում է. «Տեսանելով իմաստասիրացն զայսպիսի կիրս և զներգործութիւն Լուսնին, փոխանակեցին զԱյբ ընդ Իմու և զԻմի ընդ Եջի, որ ասէր «ամիս», սոքա ասացին «Իմ ես»⁸⁰: Այսինքն՝ *իմ ես* կապակցության ի-ն ա-ով է փոխարինվել, իսկ ե-ն ի-ով և դառել է ամիս:

Լուսնի փոփոխական ըմբացքը մարդկային կյանքի հետ հարաբերելու և ըստ այդմ կատարված «ամիս» բառի ստուգաբանությունը գտնում ենք դեռևս Վանական վարդապետի (1181-1251 թթ.) «Յաղագս տարեմտի» գործում, ուր ասվում է. «Եւ տեսեալ զմա մարդիկ յընծաի եւ ի մաշիլ, ասացին, իմ ես արինակ ծնընդեան եւ մահու»⁸¹:

Ինչպես ասացինք, թվերի այս խորհրդաբանությունը մոռալատոմանականության միջո-

⁷⁵ Հ. Ա. Մարտիրոսյան, Նախնադարյան Հայաստանի լուսնա-արեգակնային փոմարը, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», Երևան, 1973 թ., հմ. 5, էջ 27:

⁷⁶ Նույն փեղում, էջ 29:

⁷⁷ Նույն փեղում, էջ 30:

⁷⁸ Հակոբ Ղրիմեցի, Տոմարագիտական աշխատություններ, աշխատասիրությամբ Վ. Էյնաթյանի, Երևան, 1987, էջ 175:

⁷⁹ Նույն փեղում:

⁸⁰ Նույն փեղում, էջ 211:

⁸¹ Լևոն Խաչիկյան, Աշխատություններ, հր. Ա. Երևան, 1995, էջ 183:

նի մասերից իշխանականը և առաջինը համարելով գլուխը, որպես բանականության կրողի, ամեն ինչ յոթի հանգեցնելու ճիգով վերջինիս համար էլ գրում է. «Եւթնեկին ծակոտեալ. երկու աչաւք և ականջաւք զուգիւք, երկու ոնգամբք և եւթներորդաւ բերանով»:

Ամեն ինչ յոթին հանգեցնելու մույն ձգտմամբ ասում է, որ յոթն են երաժշտության հնչյունները ըստ «Եւթնադի»՝ յոթնալարյա քնարի, յոթն են կետադրության մշանները և ձայնավորները. «Արդ ի քերականութեան՝ լաւագոյնք տառիցն, և որք անլի գարտութիւնն ունին՝ եւթն են թուով ձայնաւորք»⁸⁹: Այսպիսով, յոթ ձայնավորների՝ մյուս գրերից գերադաս լինելու ըմբռնման աղբյուրներից մեկն է Փիլոնի այս ճառը:

Թվերի և հատկապես յոթի պարունակած այլաբանական խորհուրդներին Փիլոնը անդրադարձել է մահ «Ծննդոց գրքի» մեկնությունում⁹⁰:

Արդեն հիմնգերորդ դարում յոթ թվի մասին մանրամասնաբար գրել է Եղիշեն իր մի քանի գործերում: «Արարածոց մեկնութիւն» աշխատության մեջ նա գրում է. «Է՛ գիր, որ ձայնանան եւ բազմանան: Զի գործիք են բանի գիծքն, որ ի մեր լեզուս ԼԶ լինի: Եւ ամեն տառից առաջին և հայր Այբն է, եւ առաջին ձայնաւոր և սկիզբն բոլորից թուոց»⁹¹: Նույն այս գործում Եղիշեն նաև գրում է. «Եւթն թիւն սուրբ է եւ տաւն է ճշմարտին Աստուծոյ եւ խորհուրդ եւթն գարտութեան՝ Հոգւոյն»⁹²: «Աստծո տոն» ասելով Եղիշեն նկատի ունի, որ շաբաթվա յոթերորդ օրը կիրակին է և այդ օրը նվիրում են Աստծուն: Նույն այս միտքը արտահայտված ենք գտնում «Մեկնութիւն Յեսուայ եւ Դատաւորաց» գործում, ուր Սամսոնի յոթ գիսակների բացատրությունում գրում է. «վեց ի մոցանէ զվեցօրեայ արարածքս մշանակէ, որ ի սկզբանէ, իսկ եօթներորդն՝ սուրբ, փափուկ, մուրիեալ Աստուծոյ օր, որ և անաշխատելի զօրութեան հանգիստ անուանեցաւ»⁹³:

Պատահական չէ, որ թվերի խորհրդաբանությանը առաջինը անդրադարձել է Եղիշեն: Ինչպես գրում է Սեն Արևշատյանը, Եղիշեն առաջին հայ մտածողն է, որի հայացքներում իրենց արտացոլումն են գտել մորալատոմական կոնցեպցիաները, թեև ենթարկված քրիստոնեական փիլիսոփայական-էսթետիկական ըմբռնումներին⁹⁴:

«Սակս բացայայտութեան թուոց» վերնագրով թվերին առանձին մի աշխատանք է նվիրել Անանիա Նարեկացին: Այս գործի սկզբում ասում է, որ որևէ մեկը թող չմտածի, թե այստեղ բերված բացատրությունները են «վարկապարագի գիտ մտաց իմոց», այլ որ դրանք խարսխված են Հին և Նոր Կտակարանների վրա⁹⁵: Ասում է, որ թվերում ծածկված են աստվածային բարձրագույն խորհուրդները: Մտահոգվելով, որ իրեն կարող է մեղադրեն Պյութագորականների և Պլատոնականների հետևելու մեջ, ասում է, որ թվերի պարունակած աստվածային խորհուրդները այնքան պայծառ ու հստակ էին, որ անգամ հեթանոս փիլիսոփաները կարծեցին, թե «ի թուոյ զոյանալ զաշխարհս»: Այնուհետև թվերի համար ասում է, որ «գոն ի սոսա խորհուրդք իմաստից աստուածային գիտութեանց»:

⁸⁹ Նույն տեղում, էջ 109:

⁹⁰ Տե՛ս Փիլոնի Երրայնցույ մնացորդք ի Հայս, աշխար. Ն. Մկրտիչ Անգրեանց, Վենետիկ, 1826, էջ 91:

⁹¹ Մարենագրությունք Հայոց, Անթիլիաս, 2003, հր. Ա, էջ 827:

⁹² Նույն տեղում, էջ 867:

⁹³ Սրբոյ Տօրն մերոյ Եղիշի վարդապետի մարենագրութիւնք, Վենետիկ, 1859, էջ 190-191:

⁹⁴ С. С. Арсватян, Формирование философской науки в древней Армении, V-VI вв., Ереван, 1973, стр. 120.

⁹⁵ Ա. Ա. Արրահանյան, Շիրակացու մարենագրությունը, Երևան, 1944, էջ 237:

Մեկատմեկ ներկայացնելով թվերը, յոթի համար գրում է. «Իսկ սքանչելի թիւ Է-երորդիդ յոգնաթիւ ունի խորհուրդ»⁹⁶: Բազմաթիվ այս խորհուրդներից առաջինը նշում է տասի շրջանակում կույս լինելը, ապա Հոգու յոթ շնորհները և Արարչագործության թիվ լինելը:

Ամանիա Նարեկացին ևս հատուկ շեշտում է յոթի ժամանակային միավոր լինելը. «Եւ սովին թուով ի կարգ անկեալ վարի աշխարհ, զի շաբաթք և ամիսք և տարիք սովաւ գոյացեալ երևին մեզ»:

Նա ևս թվարկում է մարդկային կյանքի՝ յոթով պայմանավորված շրջափուլերը.

ա. 7 օրում աղմամավորվում է արգանդում

բ. 7-ամսյա պտուղը ծնվում է (Գրիգոր Տաթևացին խորհրդանշական է համարում և այն, որ վեցամսյա կամ ութամսյա ծնվածները չեն ապրում, իսկ յոթ ամսական ծնվածները ապրում են, որի համար յոթամսյա ծնվածներին անվանում է «շնորհաւոր» ծնունդներ, հետևյալ բացատրությամբ «զի եօթն ամսեայ ծնեալ մանուկն ապրի և ի շնորհաց լինի») ⁹⁷

գ. 7 ամսականից ելնում են՝ «ընձիւղին ատամունք»

դ. 7 տարեկանից փոխվում են ատամները և գիտակցականության «ընծայի տեսութիւն մտացն և երևութաւան կերպարանք բանից յոգին: Վասն որոյ է ամեայ հրամայեն առնուլ ի վարժս կրթութիւն դպրոցաց»⁹⁸:

Յոթի կույս լինելը և տարբեր երկրներում պաշտվելն է շեշտում Գրիգոր Մագիստրոսը՝ իրեն բնորոշ խրթիկությամբ գրելով. «Իսկ Հոմերոս, յԵլլադայ և յԵգիպտոս պատուեալ. յԱրամագոյայ ակնարկութենէն ասէ զՈղոմպոս տատանեալ և զճա երկմի որդի, որպէս զԿոսմոս հայր իւր, և պատուէ սա զԵօթենակն կույս զճա իբրու զԱթենայ»⁹⁹:

Յոթի խորհրդաբանությունը իր յուրօրինակ բանաստեղծական մեկնաբանությունն է գտել Նարեկում: Գրիգոր Նարեկացին հույսը համեմատում է Աբրահամի հետ, ով առաջացած տարիքում ունեցավ Իսահակին, և Ամնայի հետ, ով ամուլ լինելով, սակայն հավատով դիմելով Տիրոջը, ծնեց Սամուելին (Ա. Թագ. Ա. 17): Աբրահամի համար, որպէս բազում ազգերի հայր (Հոմ. Դ. 18), գրում է, որ «ի խորին ծերութեան անհամար որդոց հայր հաստատեցաւ», իսկ Ամնայի համար ասում է.

Իսկ միւսն զամհանդերձելի երկիր որովայնին սենեկի

Եւթենակ զաւակաւք բարձաւածեցոյց,

Որ է թիւ մի անբաւութեան՝ զքման նշանակելոյ զէութիւն,

Աստուածութեանն յարակայութեան սահման անհետազատելի

Եւ աւագանին մորածին որդւոց անհատ յորդութիւն:

Այս թիւ պանծալի, որում ո՛չ է կէտ կցորդի եւ ո՛չ սպառուած վախճանի,

Այլ կույս ոմն է՝ ուրոյն ընտրութեամբ մուիրեալ յաւէտ

Անճառ վիճակաւ համայն յաիտենի,

*Դժուարաթարգմանելի մերոց իմաստից*¹⁰⁰:

⁹⁶ Նույն տեղում, էջ 245:

⁹⁷ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք բարոգութեան, որ կոչի Ամարան հարոր, Կ. Պոլիս, 1741, էջ 364:

⁹⁸ Ա. Ա. Աբրահամյան, Ծիրակաջու մարկնագրությունը, էջ 245:

⁹⁹ Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, աշխարհ. Կ. Կոստանեանցի, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 182:

¹⁰⁰ Գրիգոր Նարեկացի, Մարեան ողբերգութեան, աշխարասիրությամբ Պ. Մ. Խաչատրյանի և Ա. Ա. Ղազինյանի, Երևան, 1985, էջ 370:

Այսպիսով, եթե Իսահակի համար Աբրահամին Նարեկացին անվանում է «անհամար խորոց հայր», ապա Ամնայի՝ որպես Սամուելի մոր համար ասում է «Եթե՞նե անհամար»։ Հատկապես այն է, որ Հին Ուխտը խորհրդանշող Աբրահամի համար Նարեկացին օգտագործում է անհամար, իսկ Դավթի միջոցով Նոր Ուխտի հետ հարաբերվող Ամնայի համար՝ յոթը, որով այս թիվը Աստվածաշնչում ունեցած իր բացարձակ արժեքով ավելին է, քան անհամարը։ Նարեկացու իսկ բնորոշմամբ յոթը է «թիւ մի անբաւութեան»։ Նարեկի այս հատվածի մեկնությունում յոթի պարունակած մեծ արժեքի մասին Հ. Գ. Ավետիքյանը գրում է, որ Սուրբ Գրքում «զեօթն թիւն առնու փոխանակ յոքմաթիւ բազմութեան»¹⁰¹։

Նարեկացին յոթը անվանելով պանծալի, ասում է, թե նրանում «ոչ է կէտ կցորդի եւ ո՛չ սպառուած վախճանի»։ Հակոբ Պատրիարք Նայյանը և Հ. Գ. Ավետիքյանը գրում են, որ այս խոսքերով Նարեկացին ցանկացել է ասել, որ Է-ն ո՛չ սկզբից և ո՛չ վերջից երկբարբառների մաս չի կազմում և որպես կույս թիվ տասի շրջանակում ո՛չ ծնում է և ո՛չ էլ ծնվում¹⁰²։

Անհրաժեշտ է նաև նշել, որ Մատյանում Նարեկացին այլ առիթներով ևս քանիցս անդրադարձել է թվերի պարունակած այլաբանական իմաստներին¹⁰³։

Նկատի ունենալով Արարչագործության յոթերորդ օրը, վանական վարդապետը յոթը անվանում է «հանգիստ Աստուծոյ»՝ գրելով. «Եթե՞ն, որ է հանգիստ Աստուծոյ, զի մա ի ներքոյ տասնեկին անծին է և անծնունդ. վասն այնորիկ պատուեն երբայցեցիք զեթն, զվեցն գործեալ եւ յեթն հանգուցեալ, որպէս վասն Աստուծոյ գրեալ է»¹⁰⁴։

Յոթի՝ որպես կույս և Արամազդի թիվ լինելը, որի վրա է հիմնված նաև յոթի՝ որպես աստվածային թիվ լինելու ըմբռնումը, լավագույնս սակայն արտահայտվել է Դավիթ Ամհաղթի մոտ. «Պարտ է զիտել, եթե եթն թիւդ կոյս լսի, որպէս Աթենայ և Ժամանակ։ Եւ կոյս՝ վասնզի ամենայն թիւ ի ներքոյ տասնեկիդ ծնանի զոք կամ ծնանի յումեքէ, իսկ եթն ոչ ծնանի զոք ի ներքոյ տասնեկիդ և ոչ ծնանի յումեքէ, որ զոն։ Երկուք ծնանի զչորս ի ձեռն բազմապատկութեան և երեք՝ զինն։ Իսկ չորք ծնանի յերկուց, և ծնանին զուր ըստ երկուց բազմապատկութեան։ Նոյնպէս և հինգ ծնանի զտասն ի ձեռն երկուց բազմապատկութեան։ Իսկ վեց ծնանի յերեց ըստ նորին բազմապատկութեան։ Իսկ ութն՝ ի չորից ըստ նորին բազմապատկութեան։ Իսկ ինն՝ յերեց ըստ երեց բազմապատկութեան։ Իսկ տասն ի հնգէ ըստ երկուց բազմապատկութեան։ Իսկ եթն թիւդ, որպէս յառաջագոյն ասացաք, ոչ ծնանի զոք և ոչ ծնանի յումեքէ ի ներքոյ տասնեկիդ։

Արդ այսպէս և Աթենայ կոյս լսի վասնզի ասեին արտաքինքն զԱթենայէ, թէ ի զլիտյն Արամազդայ ծնաւ։ Իսկ Ժամանակ կոչի, վասն զի և տղայք, ծնանելով վեցամսեայք և ութամսեայք ոչ ապրին, իսկ երեքամսեայքն ապրին։ Եւ դարձեալ, վասն զի տղայքն բնաւորեցան յեթներորդ ամսեանն հանել ատամունս և յեթն ամիս փոփոխել»¹⁰⁵։

¹⁰¹ Հ. Գ. Ավետիքյան, Նարեկ աղօթից, Վենսրիկ, 1827, էջ 158։

¹⁰² Տե՛ս Հակոբ Պատրիարք Նայյան, Գիրք մեկնութեան աղօթից Սրբոյն Գրիգորի Նարեկացոյ, Կ. Պոլիս, 1745, էջ 233 և Հ. Գ. Ավետիքյան, Նարեկ աղօթից, էջ 159։

¹⁰³ Այս մասին տե՛ս Հրաչյա Թամրազյանի «Գրիգոր Նարեկացին և Նոր Պապականությունը (Երևան, 2004) գրքի «Պապագործար-Պապական թվի փոխառությունը Նարեկյան դպրոցի գիտա-գրական ավանդույթում» բաժինը, էջ 95-119։

¹⁰⁴ Լևոն Խաչիկյան, հյր Ա, էջ 182։

¹⁰⁵ Դավիթ Ամհաղթ, Երկաթիորթինը փոխառականը, համահավաք բնական բնագրերը և առաջա-

Յոթի աստվածային բնույթը, սակայն, արտահայտվում է տասնավորների շրջանակում գրաված իր դիրքով: Տասնավորների մեջ, այսպիսով, յոթը կույս և անտաճելի է համարվում, ինչպես որ անտաճելի է Աստված: Նման բնորոշումը, համաձայն որի, ոչ յոթն է ծնվում, ոչ էլ ծնում, պայմանավորված է յոթի հետևյալ հատկությամբ:

Մ'ացյալ բոլոր միավորները կա'մ բաժանվում են և կա'մ էլ բազմապատկվում տասի շրջանակում, որով արանք կա'մ ծնում են և կա'մ էլ ծնունդ տալիս և միայն յոթն է, որ ո'չ բաժանվում է և ո'չ էլ գումարվում կամ բազմապատկվում:

Այսպես, մեկից ծնվում է երկուսը: Երկուսը թե՛ կիսվում է և թե՛ բազմապատկվում: Երեքից ծնվում է ինը: Չորսը թե՛ բաժանվում է երկուսի և թե՛ գումարվելով դառնում ութ: Հինգը ինքն իրեն գումարվելով ծնում է տասին: Վեցը կիսվում է երկուսի, ութը՝ չորսի: Ինը, ինչպես ասացիք, երեքի քառակուսին է և միայն յոթն է, որ ո'չ կարելի է կիսել և ո'չ էլ գումարել ու բազմապատկել տասի շրջանակում:

Ինչ վերաբերվում է այն հարցին, թե յոթը անտիկ աշխարհում ինչու է համեմատվել Աթենասի հետ, բացատրվում է արա ծննդյան պատմության հետ տարված զուգահեռով: Հունական դիցաբանությունում ասվում է, որ Աթենասը Ջևսի և Մեդիտայի դուստրն էր: Ջևսը իմանալով, որ իր կինը հղիացել է և արա համար ծնելու է մի որդի, որը արան կզրկի իշխանությունից, կուլ է տալիս կնոջը, որից հետո գլխի սուր ցավեր է զգում և Հեփեստոսին (մի այլ դեպքում Պրոմեթեոսին) պատվիրում կացինով ջարդել իր գլուխը, որտեղից և էլ ծնում է Աթենասը ռազմական ամբողջական հանդերձավորմամբ:

Աթենասն էլ իր հերթին կույս է մնում, որի համար յոթ թիվը արա հետ է համեմատվում, որովհետև Աթենասը ըստ էության չի ծնվել, այլ միանգամից էլ էլ է Ջևսի գլխից ու կույս է մնացել՝ ո'չ ծնել է, ո'չ էլ ծնվել: Նաև քանի որ-հեթանոսական գլխավոր Աստծուց էր ծնվել և ինքն էլ իմաստության և պատերազմի աստվածն էր, ուստի և յոթը համարվում է աստվածային թիվ¹⁰⁶:

Յոթի և ընդհանրապես թվերի խորհրդաբանությունը շեշտված ձևով արտահայտվել է նաև երաժշտագիտության բնագավառում: Ինչպես գրում է Վ. Ռաբինովիչը, Գրիգորյան երաժշտության յոթ ձայները համարվում էին զգալական արտահայտությունը համաշխարհային հարմոնիայի և ներդաշնակության¹⁰⁷:

Նաև դեռևս Անտիկ աշխարհից եկող ըմբռնմամբ աշխարհին և մարդուն դեկավարում է տիեզերական երաժշտությունը: Երաժշտության հետ է կապված այն ամենը, ինչ որ հոսում և փոխվում է աշխարհում: Երաժշտությունն էլ իր հերթին ենթարկվում է թվին: Ահա այս պատճառով և՛ մակրոկոսմոսում, և՛ միկրոկոսմոսում իշխում են թվերը՝ որոշելով տիեզերքի կառուցվածքը և ընթացքը¹⁰⁸:

Վան դեր Վարդենն էլ գրում է. «Երաժշտություն, հարմոնիա և թվեր- այս երեք հասկացությունները անխզելիորեն իրար էին կապված Պյութագորականների ուսմունքում»¹⁰⁹:

բանը Ս. Ս. Արնշպայանի, Երևան, 1980, էջ 82-83:

¹⁰⁶ Православная Энциклопедия, т. IV, Москва, 2002, стр. 82, үлүс лүлүс Мифы народов мира, Москва, 1980, т. I-III, стр. 125-129.

¹⁰⁷ Стів В. Л. Равиннович, Алхимия как феномен средневековой культуры, стр. 105.

¹⁰⁸ Стів А. Я. Гуревич, Категории средневековой культуры, стр. 73.

¹⁰⁹ Стів Ван дер Варден, Провождающая наука, стр. 129.

Թվերի խորհրդաբանությունը իր արտացոլումն է գտել նաև հայ միջնադարյան երաժշտագիտական մեկնություններում: Ինչպես գրում է Աննա Արևշատյանը, «Առհասարակ թվային խորհրդաբանությունը էական տեղ է գրավում երաժշտական տրակտատներում՝ ձեռք բերելով խորքային, արխետիպային բնույթ: Դրանցում անընդհատ հանդիպում են 4, 7, 8, 10, 12, 24 սրբազան թվերը»¹¹⁰:

Եկեղեցական խորհրդաբանությունը իր շեշտված դրոշմն է դրել ոչ միայն փիլիսոփայության, գեղագիտության և բնագիտության, այլև պատմագիտության վրա. երբ պատմության շարադրանքում պատմական շատ իրադարձություններ զուգահեռի մեջ են դիտվել Աստվածաշնչային տարբեր դրվագների հետ:

Կարծում ենք, մույն այս հանգամանքով է բացատրվում և այն հարցը, թե ինչու Կորյունից, Մովսես Խորենացուց և Ղազար Փարպեցուց հետո հաջորդող դարերում ստեղծագործած մի շարք հեղինակների գործերում ասվում է, որ իբրև թե Մաշտոցը ստեղծել է ոչ թե ողջ Հայոց Այբուբենը, այլ միայն յոթ ձայնավորները:

Արդ, ինչով է բացատրվում նախ 7-րդ դարում Տիրակացու ժամանակագրությունում և ապա 11-12-րդ դարերից մեկեն ընդհանրացող այս ըմբռնումը, որը պատմական-սկզբնաղբյուրային որևէ հիմնավորում չունի նախորդ շրջանի պատմագրությունում:

Նման մեկնաբանության միակ աղբյուրը, որը այսօր ևս գայթակղության քար է հայագիտության համար, Դանիելյան Աշանագրերն են: Կորյունը հստակորեն գրում է, որ Մաշտոցը համոզվում է, թե դրանցով չի արտահայտվում հայերենի հնչյունական ողջ համակարգը, ուստի և դրանք գործածական չեն հայերենի համար: Միջնադարյան բազմաստիճան գուցորդմամբ, սակայն, Դանիելյան գրերը մոռովի են իմաստավորվում յոթի պարունակած այլաբանական խորհրդի շրջանակում: Ինչպես տեսանք, Թրակացու քերականությունում ձայնավորները ութն էին, և Թրակացու առաջին հայ մեկնիչները հայերենի համար ևս Աշուն են ութ ձայնավոր՝ օմեգայի համարժեքը համարելով աւ-ը: Հաջորդող դարերում, սակայն, ութ ձայնավորների փոխարեն Աշուն է յոթը, որը սակայն ավելի շատ պայմանավորված էր ոչ թե բուն հնչյունական համակարգի իրողություններով, այլ ձայնավորների թիվը յոթ դարձնելով և այդպես յոթի հոգևոր խորհրդին համապատասխանեցնելով: Եթե ձայնավորների որոշման հիմքում ընկած լիներ ձայնային հատկանիշը և ոչ թե յոթին համապատասխանեցնելու միտումը, ապա ձայնավորների շարքում չէր հիշվի վյունը: Նոր շրջանի քերականությունում, որը խարսխված է հնչա-արտաբերական հատկանիշների և ոչ թե խորհրդաբանական տարբեր զուգահեռների վրա, վյունը և վեվը արդեն ձայնավորներ չեն համարվում:

Ինչպես տեսանք, յոթ ձայնավորները մեկնությունից մեկնություն դիտարկվում են հոգու և մարմնի, մյուսականի և անմյուսականի հարաբերակցության շրջանակում, համաձայն որի, հոգին են ձայնավորները և մարմինը՝ բաղաձայնները: Այս ըմբռնումը միանգամայն մոտ իմաստ է հաղորդում Դանիելյան գրերի մասին պատմությանը: Քանի որ, ինչպես Խորենացին է գրում, Հայոց գրերը Մաշտոցին տրվեցին աստվածային տեսիլով, ուստի դրանք պետք է համապատասխանեին իրենց աստվածատուր բնույթին, որի համարժեքն են ձայնավորները: Եվ, համաձայն ձևավորված այս ըմբռնման, աստվածատուր այս յոթ ձայնավորները կենդանացնում են Դանիելյան Աշանագրերը՝ այն դարձնելով Հայոց

¹¹⁰ Ա. Արևշատյան, Հայ միջնադարյան Չայնից մեկնությունները, Երևան, 2005, էջ 78:

Այբուբեն, ինչպես որ աստվածային շունչն է հոգի և կենդանություն հաղորդում մյուսին և մարմնին:

Այս ըմբռնման ձևավորմանը կարող էր նպաստել և այն համգամանքը, որ Փյունիկյան Այբուբենը, որ ընկած էր սեմական և հունական Այբուբենների հիմքում, կազմված էր 22 գրերից, ձայնավորներ չունեին և բաղկացած էր միայն բաղաձայններից¹¹¹: Նույն ձևով ձայնավորներ չունեին և հյուսիս-սեմիտական Այբուբենը¹¹²:

Այսպիսով, մեր կողմից առաջ քաշվող մեկնաբանությամբ 11-12-րդ դդ. մեր մատենագրությունում ընդհանրացող այն ըմբռնումը, որ Մաշտոցը ստեղծել է միայն հայերենի յոթ ձայնավորները, բացատրվում է յոթի և ձայնավորների պարունակած հոգևոր խորհրդով և ոչ թե այն ունի պատմական որևէ հիմք և կամ էլ խարսխված է պատմական թելուգ և մեզ չհասած որևէ վկայության վրա: Հատկաճշակամ է, որ Մաշտոցի կողմից միայն յոթ ձայնավորները ստեղծած լինելու մասին ըմբռնումը մեր պատմագրության մեջ հայտնվում է այն շրջանից, երբ յոթը և ձայնավորները միջնադարյան ընդունված խորհրդաբանությամբ են ներկայացվում հայ քերականագիտությունում:

Ամիրաթեշտ է մշել, որ յոթ ձայնավորների այս ըմբռնումը ոչ միայն ընդհանրացել է հայ մատենագրությունում՝ սկսած 11-12-րդ դարերից, այլև իր հետադարձ ազդեցությունն է ունեցել նախորդող շրջանի պատմագրության վրա՝ այն փորձելով ենթարկել համապատասխան վերախմբագրման:

Այսպես, խորենացին գրում է, որ Մաշտոցին տեսիլում երևաց, թե ինչպես Աստվածային Աշը՝ վեմի՝ քարի վրա գրում է հայոց գրերը: Պատմափոր մի շարք ձեռագրերում, սակայն, հետազայում յոթ ձայնավորների ընդհանրացած ըմբռնմամբ «ի վերայ վիմի» խոսքերից հետո ավելացվել է «Ա, Ե, Է, Ը, Ի, Ո, Ի», որով այնպես է ստացվում, թե խորենացին գրում է, որ Աստվածային Աշով գծագրվել են միայն այս յոթ ձայնավորները¹¹³:

Այժմ տեսնենք, թե ինչպես Մխիթար Այրիվանեցու և Առաքել Բաղիշեցու զանձերում տող առ տող հստակորեն արտահայտվել է յոթ ձայնավորների այս խորհրդաբանությունը:

Այրիվանեցին գրում է.

*Վոսմշապուռ աւգնեալ, Վահրիճ գործակցեալ, Դանիէլ շնորհեալ,
Բսան և ինըն գրեալ, նախնեացըն արարեալ, ամս երկու չհեզեալ*¹¹⁴:

Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ Այրիվանեցին մուլմուլությամբ գրում է ըստ Կորյունի և խորենացու, միայն թե Դանիելյան գրերի համար ասում է, որ մրանք 29-ն էին, որի համար էլ մրանցով գրելու երկու տարվա փորձերը արդյունք չստացան:

Ինչպես որ խորենացու մի շարք ձեռագրերում է որպես հետազայի հավելում ասվում, թե Աստվածային Աշով յոթ գրերը տրվեցին, այնպես էլ Այրիվանեցին է գրում.

*Մատամբ փորագրեալ, յարձանի դրոշմեալ, եթմ գիր յայտնեալ*¹¹⁵:

¹¹¹ В. И. Каппржак, История письменности и книги, Москва, 1955, стр. 25.

¹¹² Д. Дьянигер, Алфавит, Москва, 1963, стр. 261.

¹¹³ Մովսես Խորենացի, Պատմություն Հայոց, աշխատությամբ Մ. Արևելյանի և Ս. Հարությունյանի, Տիֆլիս, 1913, էջ 327:

¹¹⁴ Մխիթար Այրիվանեցի, Գանձեր և փառեր, աշխատախորությամբ Է. Հարությունյանի, Երևան, 2005, էջ 113:

¹¹⁵ Նույն փնդում, էջ 114:

Քերականագիտական այն ըմբռնումը, որ ձայնավորները կենդանություն են հաղորդում բաղաձայնական համակարգին, Այրիվանեցին արտահայտում է հետևյալ տողով.

Անդ հոգի ջահեալ, զայլ գիրսն յարուցեալ, սիղորայք հեգեալ:

Այսպիսով, ձայնավորները որպես հոգի կենդանություն են պարզևում մնացյալ գրերին: Յոթ ձայնավորների այս խորհուրդը իր արտացոլումն է գտել մահ 15-րդ դարի հեղինակ Առաքել Բաղիշեցու՝ Թարգմանչաց մվիրված գանձում, որի՝ Հայոց Այբուբենին մվիրված հատվածը կարելի է համարել քերականագիտական աշխատությունների գրերին մվիրված բաժնի բանաստեղծական վերաշարադրանքը:

Բաղիշեցին գրում է.

*Քսան և իմն գիր էր գըրած,
Այլ անագ ուներ ըմբերցողաց:
Ջի ոչ կապէր հէք բանից անւանց,
Այլ անհոգի մարմնոյ մըմանած¹¹⁶:*

Ահա այսպես դարձյալ շեշտվում է, որ այս քսանինը գրերը անհոգի մարմին էին: Աստվածային Աշով Հայոց գրերի արարվելը ևս Բաղիշեցին ներկայացնում է որպես յոթ ձայնավորների տրվելը.

*Աջն Աստուծոյ անեղին փառաց
Ըզեթըն գիրն ի քարին գրեաց:*

Արդեն գրական ընդհանրացող կանոնով Բաղիշեցին ևս գրում է, որ այս յոթ ձայնավորները

*Խառնեալ ի յայլ գրերն առաջին
Սոքա հոգի ջահեցաւ մոցին:*

Ահա այսպես ձայնավորների հնչյունական առանձնահատկությունները համապատասխան վերաիմաստավորման են ենթարկվել քրիստոնեական խորհրդաբանության շրջանակում և հարաբերվել յոթի պարունակած այլաբանական խորհուրդների հետ: Նման մեկնաբանությունը այնուհետև իր կնիքն է դրել և Հայոց գրերի գյուտի պատմության վրա՝ գրերի գյուտը ներկայացնելով որպես հոգևոր-աստվածային բնույթ ունեցող ձայնավորների արարում, որոնք այնուհետև կենդանություն են հաղորդել Դանիելյան մոռացված և անկենդան մշանագրերին:

¹¹⁶ Երևանի Մարենադարան, ձեռք. հմր. 424, 183ա: