

Տ. ՇԱՆԷ ԱՐԵՂԱՅ ԱՆԱՆԵԱՆ

ԱՌԱՎԱՅ Ը-Ն ԸՍՏ ՆԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՄԵԿՆԻԶՆԵՐԻ

Իմաստության բարոյական արժեքներն աղերսում են աստուածային յայտնության հետ: Ըստ այդմ, արդարի սրբում իմաստության բնակությունը նույն հոգուց պահանջում է մաքրություն և իմաստությունն ընկալելու պարաստակամություն: Այս իմաստով իմաստությունն ու առաքինությունը պետք է գործադրուեն իմաստության աշակերտ դարձողի կեանքում դառնալով *գործնական իմաստության* գիտությունը ձեռք բերելու հնարաւորություն: Ներուաբար, Իմաստության երկու հիմնական արժեքները՝ երկրային և երկնային, որոնք շեշտադրում են Առակաց Ը գլխում¹, իմաստունի կեանքում առաջնակարգ դեր են խաղում: Մի կողմից Իմաստության երկրաւոր արժեքները վկայում են նրա հասանելիության և համամարդկայնության մասին, իսկ մյուս կողմից՝ նրա երկնաւոր արժեքները կանխանշում են նրա աստուածային ծագումը, որպէս ից և առաքինության անհրաժեշտությունը՝ Իմաստության խորհուրդներն ընկալելու համար:

Առակաց Ը-ի հայերէն մեկնությունները մեծաւ մասամբ ընդգծում են Իմաստության երկիմաստությունը՝ իբրեւ երկերկր ընդունելով Քրիստոսի մարդեղության խորհուրդը՝ նախասահմանում աշխարհի արարչությունից շար ու շար առաջ և ներկայացնելով երկնաւոր Իմաստության յայտնությունը երկրաւոր իրականությանը: Փոխաբերական իմաստով Իմաստությունն իջնում է երկնքից՝ արարչության մէջ կարգուկանոն հաստատելու և մարդկանց իմաստություն շնորհելու նպատակով: Նախասահմանումությունն ու լրումն այսպիսով ներկայացնում են նույն իրականության երկու բեւեռները, որպէս բիրտանում են յայտնությունն ու խորհուրդը՝ Իմաստության աստուածությունն ու բարոյականությունը...

Իմաստության բարոյական կողմն արտայայտում է նրա՝ երանության քանոյ գիտության մէջ, այսինքն՝ Իմաստությունը, լինելով Աստուծոյ կարեւորագոյն մակդիրներից ու բնութենական յարկանիշներից մէկը, դառնում է նաև *գործնական գիտելիք*, որն իրականաւորում է փրկության քննությունն մէջ և կազմում Իմաստության իր սեփական արարչության հետ ունեցած յարաբերության հիմքը²:

1 Տե՛ս **Շահէ արեղայ Անանեան**, Իմաստության ինքնակենսագրությունը. Առ. Ը-ի աստուածաշնչային և հարակից աղերսները, «Էջմիածին», 2009. Է 9, Ը 9:

2 Տե՛ս **H. Jaeger**, «The Patristic Conception of Wisdom in the Light of Biblical and Rabbinical Research» *Studia Patristica* 4, 2 (1961) էջ 101; **Joseph Wolinski**, §La Sagesse chez les pères de l'Église; de Clément de Rome à Augustin» dans *Sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament*, Paris 1995, էջ 422: Իմաստությունը իբրեւ gnosis և ոչ իբրեւ sophia, առկայ է յարկապէս մինչև իկիական հայրերի գրածքներում: **H. Jaeger** –ի համաձայն՝ Իմաստության փորձառությունը, իբրեւ երանություն պարզեւող գիտություն, ծնունդ է առել հիմնականում քարոզչական շրջանակներում՝ հիմնաւոր լինելով յոդայաքրիստոնէական քրիստոսաբանության փորձառության վրայ: Նոյն եղիմակն իբրեւ բերում քննակերի փատարկ մէջբերում է Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացոյ «Ընդդէմ արիանոսաց» երկից մի հատում (Գ՝ 65), հմմտ. նաև **Charles Kannengiesser**, *Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain. Une lecture des traités contre les ariens* (գլ. Գ, *Catéchèse athanasienne*, էջ 255-368), Beauchesne Paris (coll. *Théologie Historique* 70) 1983:

Վաղ եկեղեցում Իմաստութեան կերպարի հանդէպ առկայ երկու տարբեր մօտեցումները կապում էին առաքելական հայրերի և քրիստոնեայ ջարագովների մեկնաբանական մեթոդների առաձնայարկություններով: Եթէ քրիստոնեաների Իմաստությունն ընկալում էր իբրև մարգարէների ու Քրիստոսի կողմից սրացում և այս աշխարհի իմաստությունից տարբեր մի իրողություն, ապա հրեա ռաբբիների և հեթանոս իմաստասերների հետ վեճերի ընթացքում Իմաստությունն որպէս անձնատրուած կերպար հինկրականաբանական մարգարէութեանց միջոցով հանդէս էր գալիս իբրև Քրիստոսի նախարկի³: Ներկայաբար, Իմաստութեան առաջին իմաստն աղերսում է քրիստոնեական գնոսիսի, այսինքն՝ Քրիստոսի անձի մէջ մարմնատրուած բարոյականութեան հետ, ինչի շնորհիւ քրիստոնեաները տարբերում են աշխարհի միւս հաւատարկացեալ ժողովուրդներից: Իրականում, սակայն, առաջին քրիստոնեաների այս Իմաստությունն այլ բան չէ, քան պօղոսեան Իմաստութեան շարունակությունը, որը հակադրում է այս աշխարհի Իմաստութեանը: Ասում են լատգոյն արքայայտությունը պնդում ենք Իգնատիոս Անտիոքացոյ նամակներում⁴: Ասում արարչագործութեան ժամանակ մարդուն պատկեր է իր պատկերով ու նմանութեամբ: Ասում Կառնադականացեալ այս պատմի մէջ (Մննդ. Ա 26-28, Բ 7) առաջին քրիստոնեաները պնդում էին մարմնացեալ Բանի և Իմաստութեան նախորինակը, որը հասանելի է միայն քրիստոնեաներին⁵: Անկի յարակ՝ Քրիստոս Աստուծոյ պատկերն է (Կող. Ա 15), իսկ մարդը՝ Քրիստոսի, ուրեմն մարդը պատկերն է Պատկերի⁶: Այսպիսով քրիստոնեական գնոսիսի ակունքները հասնում են մինչև տուրքոյային պատմութեան սկիզբ՝ մարդու արարում: Այս առումով Իմաստութեան փրկութեան փնտրանքները կամ Քրիստոսի մարդկային սրանում է նոր, հոգեւոր-բարոյական որակ. արարչագործութեան վերոնշեալ աղերսները կենդանութեամբ են մէկ հիմնական իրողութեան մէջ՝ *իմաստասիրական բարոյականութեան* փոխանցումը մարդուն:

Ներսէս Լամբրոնացին, առկա յարակօրէն քան Առակաց գրքի միւս երկու հայ մեկնիչները (Նաման Արեւելցի և Գրիգոր Տաթևացի)⁷, փորձում է պարզաբանել այդ գնոսիսի սահմանները: Ըստ նրա՝ «հանճար» բառը՝ լատգոյն և համապատասխանում այդ իմաս-

3 Տե՛ս **Joseph Wolinski**, նշ. աշխ., էջ 424-428:

4 *Lettre aux Smyrniotes*, I.1, SC 10, texte grec, introduction, traduction et notes de P. Th. Camelot, Cerf: Paris 1969, էջ 132: Նմմ. **Joseph Wolinski**, նշ. աշխ., էջ 425:

5 Տե՛ս **A.-G. Hamman**, *L'homme image de Dieu*. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles, Desclée, Paris (coll. *Relais-études* 2) 1987, էջ 35-37:

6 Տե՛ս **Panayotis Nellas**, *Le vivant divinisé*. Anthropologie des Pères de l'Eglise, traduit du grec par Jean-Louis Paliere, Cerf, Paris (coll. *Théologies*) 1989, էջ 17:

7 Նաման Արեւելցոյ մեթոդի մասին տե՛ս **Շահէ արեղայ Անանեան**, Նաման Արեւելցի մեկնիչ Սուրբ Գրոց, «Էջմիածին» (2009) Ե, էջ 51-58: Գրիգոր Տաթևացոյ պարագային պէտք է նշել, որ նրա՝ Առակաց գրքի մեկնությունը Լամբրոնացոյ մեկնության հարց ու պատասխանի ձևով վերաբարդրում փարբերակն է:

8 Բարը ծագում է պահլավական արմատից և իր նախնական իմաստով նշանակում է «ճար, միջոց, հնար»: Նայերենում այն մի փոքր այլ իմաստ է սրացել՝ «իմաստություն, հմտություն, գիտություն»՝ չնայեա՞ծ, որ մինչև օրս էլ հայերեն որոշ բարբառներում բարը պահպանուել է իր նախնական իմաստով. տե՛ս **Ն. Աճառեան**, Նայերեն արմատական բառարան, հր. Բ, Եր., 1971, էջ 41-42: «Հանճարի» յունարեն համարժեքը *frónhsij*-ն է («իմաստություն, գիտություն», Առակաց Ա 2, Գ 13, 19, Է 4, Ը 1, 13, Թ 6, 16): Ասում Կառնադական հայերեն թարգմանության մէջ այն արքայայտուել է երկու հիմնական եզրերով՝ *իմաստություն* և *հանճար* (հմմտ. Յեսու Ե 1- իմաստություն, Յոր Ե 13-հանճար, Ա Թ-ագ. Բ 10-իմաստուն, Գ Թ-ագ. Բ 35-հանճար, Գ 28-իմաստություն և այլն): «Իմաստութեան» և «հանճարի» միջև առկա իմաստային տարբերակումն իրականացուեց Ներսէս Լամբրոնացոյ կողմից, տե՛ս ստորեւ:

փաստիքական բարոյականությունը: Իր մեկնությունն հենց առաջին գլխից Ներսէս Լամբրոնացին, մեկնելով Առ. Ա 2-ի հերեմեալ բառակապակցությունը՝ «զբանս հանճարոյ» (τε λόγους φρονήσεως), սահմանում է դրանց նշանակությունը պարզ «մանկան»⁹ կեանքում: Ըստ Լամբրոնացու մեկնության՝ հանճարն անժխորելի կարծիք է, մեկնություն (conjectorae)¹⁰ հիմնուած քրիստոնէական հաւարի սկզբունքների վրայ: Նանճարը կանխում է քրիստոնէական հաւարի պարզ եւ կենցաղային նախադրոյթները, այն «ժամանում է» անկախաբար, ինչպէս, օրինակ, մահը¹⁰:

Այսպիսով հանճարն ուղղորդում է՝ ընդունելու քրիստոնէական բարոյքի խորհուրդը՝ գոյություն Աստուծոյ, հաւիրենական կեանք, խորհրդածությունը մահու, վերջին դատաստան, յարություն մեռելոց, քրիստոնէայի հոգեւոր պայքարը դեմքի դէմ եւ պահապան հրեշտակների մասնակցությունն այդ պայքարին¹¹: Ըստ Ներսէսի այդ խորհուրդին մասնակցի կարելի է դառնալ միայն հոգու եւ մարմնի շնորհիւ, մարդկային պարզ զգացմունքներով անկարելի է հաղորդակցուել աստուածային խորհուրդին¹²: Հոգեւոր այս փնտրութիւնն աւարտում է իր լրումին է հասնում Իմաստութեան ազդարարումով (Առակ. Ը 1; LXX): Այդ պահից սկսած հանճարը ժամանում է եւ մարդու հոգին լցնում անսպառ ուրախութեամբ: Առակ. Ը 1-ի մեկնության համաձայն՝ հանճարն արքայապետում է իբրեւ երկնքից իջնող հասկացություն. «...եւ յայնժամ հանճարն որ է կարծիք ուղիղ եւ գիտություն առանց զգայարանաց, Նասումն որ է երկնաւորն, ձայն փայ թեզ եւ գայ լնու զմիպս թո անզեղջ խնդութեամբ»¹³: Այնուհետեւ, ըստ Ներսէս Լամբրոնացու, երկնային հանճարն օգտագործում է բարձրադիր լեռներն ու բլուրները՝ մեր մտածումների բախլոններին հասնելու համար: Բարձրադիր լեռները խորհրդանշում են հրեշտակներին, ովքեր ուղեկցում են մեզ մեր կեանքի ընթացքում եւ մեր հոգիները փանում դէպի Իմաստութիւն, ինչպէս գրուած է Ծննդ. ԽԸ 16 եւ Սաղմ. ՆԵ 5: Այսպիսով, Իմաստութիւնը, ուղեկցուելով բարձրադիր լեռներ-հրեշտակների ներկայութեամբ, հանգրուանում է հոգեւոր պարտազմում յաղթած հաւատարմութեան մօտ, ովքեր յաւիտենական Իմաստութեան փառքն են երգում¹⁴: Սակայն սա բնաւ էլ չի նշանակում, թէ Իմաստութիւնը խորհրդանշում է մօտեցում մարդկանց: Ընդհակառակը, նրա ձայնը լսելի է

9 «Մանուկ» նշանակում է նաեւ վանական կեանքում նոր-նոր ուրք դրած երիտասարդ, որն իր առաջին քայլերն է կատարում աստուածաբանութեան բնագաւառում:

10 «Հանճար կարծիք է ընդ ուղիղ խորհրդոց կապեալ, որ ստուգաբանի «անճար», այսինքն թէ ոչ առանց խափանածոյ իրիք կարարի: Եւ հանճար ասի, զի գկարարումն առ յապայ ունի, վասն որոյ եւ փխմարքն ի կարծիս ձգեն, իսկ իմաստունքն հաւարան: Որպէս մահն՝ որ է ի վերայ բնութեանս, բայց զի այսօր չենք ի նմանէ ըմբռնեալ, յորժամ գնորին գալն վարդապետին խրատողքն, թէ յանկարծակի գայ եւ զմանկունսն ըմբռնէ եւ ծերոց ոչ ողորմի, յառողջութենէ յափշտակէ եւ յառուգութենէ կոծապէ, անմիտ երիտասարդք ուժգնութեամբ մարմնոյ առ որս շքեղացեալք՝ նշկահեն զբանն եւ անճար պարահմանն զգալարացուցանող բանին ոչ հաւանին եւ սրբջանան».

«Տեսութիւն Առակաց Մողոմունի Ներսէսի եպիսկոպոսի Տաթնոյի», Nerses von Lampron, Erklärung der Sprüche der Salomo's, Hg. und übersetzt von Prinz Max, Herzog zu Sachsen, Leipzig 1926, էջ 8-9 (այսուհետ՝ Տեսութիւն Առակաց):

11 Անդ, էջ, 8:

12 Անդ, էջ, 8-9:

13 Անդ, էջ, 129:

14 Այս մեկնության ընդգծուած հոգեւոր բնոյթն արքայապետած է նաեւ Եւագր Պոնտացու նշանաւոր մեկնութեան մեջ (Évagre le Pontique, Scholies aux Proverbes, introduction, texte critique, traduction et notes par P. Gehin, Paris (Cerf), 1987, էջ 199): Առ. Ը-ի առաջին փողոկը չեն մեկնուել Նամաւ Արեւելոյ եւ Գրիգոր Տաթնացու կողմից, որովհետեւ նրանց վերլուծությունները վերաբերում են միայն Առ. Ը-ի 4-10, 12, 14-17, 18, 22, 27-30, 32, 34, 36 փողոկին:

ամբողջ փիեզերքում: Այս առումով Ներսէսը յարակեցնում է. «Աղաչեմ, ասէ, զօգտակարն անձանց ձերոց խորհել և գործել. վասն որոյ և ոչ ոմանց ասեմ զսոյն և այլոց արգելում, այլ առ հասարակ մարդկան բաշխեմ զբարբառ խրատոցս»¹⁵: Առ այս ուշագրաւ է նաեւ Գրիգոր Տաթևացոյ մեկնութիւնը: Խօսքը մասնաւորապէս այսպէս կոչուած հակադրութեան մասին է, որն առկայ է Առ. Ը 17 և Ա Յովի. Դ 10 պատումների միջև, ինչին Տաթևացին անմիջապէս փայլիս է իր պարասխանը: Ա Յովի. Դ 10-ում խօսուած է Աստուծոյ փիեզերական սիրոյ մասին, այնինչ Առ. Ը 17-ը վերաբերում է ազապ կամքի խնդրին: Նոյն կերպ նաեւ, ըստ Տաթևացոյ, Աբրահամը հաւարաց Աստուծոյ, և դա նրան արդարութիւն համարուեց (հմմտ. Տոմ. Դ 3), խորայնացիները, իրենց գերութեան մէջ փանջուելով, դիմեցին Աստուծոյ և Նա ազապեց նրանց (հմմտ. Ելից Բ 23-24): Այսպիսով, Առ. Ը 17-ը պահանջում է բարոյ ընկալումն ըստ մեր ազապ կամքի, իսկ Ա Յովի. Դ 10-ը յայտնում է աստուածային բարութիւնը, որը միշտ պարբարաւ է մարդուն փրկելու (Յովի. Զ 44): Իբրեւ աստուծի օրինակ կարող ենք վերցնել Դևարդուսի և Յուդայի կերպարները: Առաջինը, լինելով առաքելական գրութիւն ու նախանձախնդրութիւնն ունենալով Աստուծոյ ծառայելու, առանց, սակայն, Աստուծոյ շնորհի էր գործում և հենց այդ պարճառով ուրացաւ իր Վարդապետին: Բայց քանի որ նա վարանեց աստուածային գթասրտութեանը, Աստուած էլ ներեց նրան: Ինչ վերաբերում է Յուդային, ապա, լինելով աստուածային բացառիկ շնորհի մէջ, նա, այնուամենայնիւ, ներում չստացաւ, որովհետեւ չվարանեց աստուածային բարեգործութեանը¹⁶:

Իմաստութեան այս փիեզերականութիւնն ու հասանելիութիւնը հետեւանք են նրա՝ Աստուծոյ արարչակից լինելու հանգամանքի: Ս. Գրիգոր Տաթևացին, Յովիաննոս Ավերարանի իր մեկնութեան մէջ, այն վերագրում է Բան Աստուծոյ¹⁷: Ըստ այսմ, Յովի. Ա 4-ը յարակոթն ցոյց է փայլիս, որ բոլոր արարածները նախագոյն են Աստուծոյ Բանի մէջ և յղացուել են իբրեւ այս երկրային կեանքի կարարեալ նախարկայեր¹⁸: Ահա թէ ինչու առաքելաւ ասում է. «նովա կեանք էր», և սա՝ ոչ թէ ըստ իրերի բնութեան, այլ ըստ կարարեալ գաղափարներին ունեցած նմանութեան, քանզի իբրեւ գերագոյն և կարարեալ էակ՝ Աստուածային բնութիւնը բովանդակում և յայտնում է բոլոր իրերի նախարկայերն ու նախագաղափարները¹⁹: Իմաստութեան մասին մշակական մտահայտումը, ըստ Ներսէս Լամբրոնացոյ, մեզ ճիշտ ճանապարհի վրայ է կանգնեցնում, որովհետեւ Նա այս աշխարհում միայն մտահայտումի

15 Տեսութիւն Առակաց, էջ 130:

16 Տե՛ս Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Սողոմոնի գրքերի մեկնութիւն, գրաբարից աշխարհաբար թարգմանութիւն՝ Խ. Գրիգորեանի, Եր., 2009, էջ 37:

17 Տե՛ս Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Աւերարանին Յովիաննոս, քնն. բնագիր, ներածութիւն և ծանօթագրութիւններ՝ Դուկաս արեղայ Զարարեանի, Ս. Էջմիածին (Նոր Կրակարանի գրքերի մեկնութիւններ 12), 2005, էջ 60 (այսուհետ՝ Մեկնութիւն Յովիաննոս):

18 Անդ:

19 «...զի որ ինչ եղևն արարադոյ Աստուծոյ, նախ գոյր ի Բանն Աստուծոյ, ոչ ըստ էութեան իրին, այլ ըստ նմանութեան իրին, զի աստուածային էութիւն վասն Իւրոյ կարարելութեան յինքեան ունի զնմանութիւն ամենայն իրաց, զի յայրնիչ է ցոյցիչ է ամենայն իրաց: Նա և ամենայն սրբոյնաւոր նախ գոյին յԱստուած, որպէս իմացեալ և և ճանաչեալ զոն ի ճանաչողն», անդ, էջ 58: Նախագաղափարների և նախարկայերի այս փեսութիւնն առկայ է բազմաթիւ հայրերի երկերում, որոնցից այս առումով ամենանշանաւորը Դիոնիսիոս Արեւազացին է: Նա իր «Յաղագս Աստուածային անուանց» երկում փայլիս է այս փեսութեան սահմանումն ու բացատրութիւնը (De divin. nomin., 5 IX, PG t. 3, col. 824: Տմնր. նաեւ հայերէն թարգմանութիւնը The Armenian Version of the works attributed to Dionysius the Areopagite, R. W. Thomson (ed.), CSCO 488, Lovanii, in Aedibus, E. Peeters 1987, V 9, էջ 189), հմմտ. Сергий Булгаков, Купина неопалимая, Малая Трилогия, М., 2008, էջ 181-182:

շնորհիւ է հասանելի դառնում: Այս իմաստասիրական ուսման շնորհիւ իմաստունը սովորում է փրկապետի իր մարածումներն ու զգացումները՝ հոգու կամօք դրանք դեկավարելով: Նոգեւոր այդ կամքը ձեւաւորում է Աստուծոյ Իմաստութեան՝ Քրիստոսի՝ մեր հոգու մէջ բնակութեամբ: Լամբրոնացին բազմաթիւ սուրբգրային տեքստեր է մէջբերում՝ հոգու մէջ Քրիստոսի բնակութիւնը բացատրելու համար (հմմտ. Յովհ. ԺԵ 4-7, Եփես. Գ 17-18, Ա Յովհ. Գ 24): Իմաստութեան նմանապիպ ներկայութիւնը Նին Ուխտի մարգարէներէ եւ Եկեղեցւոյ մանկանց հոգիներում անուղղակիօրէն վկայում է Իմաստութեան կանչին արձագանքածներին շնորհուած իրաւաբանական գնոսիսի՝ իմացութեան մասին: Քրիստոսի մարդկային շնորհիւ է, որ այստեղեկութեան մեր մարդկային միտքը կարող է ընդունել Աստուծոյ շնորհիւ անճանաչելի յոյսը: Ներսէսն ու Նամանը հետեւում են հոգեւոր մեկնութեան եղանակին: Առ. Ը-ում նկարագրուած երկրաւոր արժէքները (մեծութիւն, հարստութիւն, ոսկի, արծաթ, իշխանութիւն եւն), որոնց մասին խօսում է Սողոմոնը, իմաստաւորում են միայն ու միայն Իմաստութեան շնորհիւ, որը բնակում է սրբերի հոգիներում: Այս բոլոր արժէքներն ի սպաս են դրուած Աստուծոյ թագաւորութիւնը «նուաճելու» համար: Առ. Ը 15-16-ը նպաստաւոր հող է ստեղծում Ներսէսի եւ Նամանի համար՝ սոյն սուրբգրային տեքստի հոգեւոր-այլաբանական արժէքը ցոյց տալու եւ սահմանելու: Պատմումն ունի իշխաններն ու թագաւորները, ըստ այսմ, մարգարէներն են, նահապետներն ու սրբերը, ովքեր, հոգու կամօք, սանձում են իրենց ցանկութիւններն ու կրքերը եւ դառնում Աստուծոյ արքայութեան ժառանգներ: Այսպիսով, այդ իմաստուններն աւելի մեծ են, քան երկրաւոր հարստութիւններն ու մեծութիւնները:

Իմաստութեան *մեկնախօսութիւնը*, որն ըստ Ներսէսի սկսում է 12-րդ տողով, երկու տարբեր ուղղութիւնով է դրսևորւում: 12-21-րդ տողերը ներկայացնում են Իմաստութեան բնակութիւնը երկրի վրայ եւ արդարների հոգիներում: 21-ը յայտնում է «զհանապազորդ լինելոցսն ...եւ որ յաւիտենիցս համարեալ են»: Այս երկու պատմումներում, ըստ Ներսէսի, մարգարէն կամենում է ցոյց տալ Աստուծոյ նախախնամութիւնն իր սեփական արարչութեան նկատմամբ Իր իսկ Խօսքի միջոցով, որովհետեւ այն յայտնում է օրըստօրէ, ինչպէս նշում է առաքեալը. «...որ կրէ զամենայն բանիւ գործութեան իւրոյ» (Եբր. Ա 3): Ներսէսը, Քրիստոսի մարդկային անձնութեան անօրէնութիւնը յաւիտենականից առաջ նախասահմանուած է եղել Աստուծոյ մօտ եւ յայտնուել է ժամանակների վախճանին: Պօղոս եւ Պետրոս առաքեալները յստակ նշում են այս խորհուրդը (Եփես. Ա 4 եւ Ա Պետրոս Ա 5): Ըստ այսմ, Եկեղեցւոյ խորհուրդն ու Քրիստոսի մարդկային անձնութեան անօրէնութիւնը յաւիտենականից առաջ նախասահմանուել են Աստուծոյ կողմից: Ներսէսի այս վարդապետական փաստարկումն ինքնին պայմանաւորում է Առ. Ը 22-25-ի մեկնութիւնը, պատմում, որը կռուախնձոր դարձաւ արիւսական վեճերի ժամանակ: Ըստ Էութեան, մեր երեք մեկնիչներն էլ, մէկը միսի հետեւից, մէջբերում են Յովհաննէս առաքեալի խօսքը՝ հաստատելու համար մարդկային անձնութեան նախասահմանուածութեան տեսութիւնը. «...եւ այժմ փառաւորեալ զիս, Նայր, առ ի քէն փառօքն գոր ունէի յառաջ քան զինչեւ աշխարհի առ ի քէն» (Յովհ. ԺԷ 5)²⁰: Առ. Ը 22-25-ը, ըստ այս երեք մեկնիչների, փրկաբանական ծիրից ներս ներկայացնում է մարդկութեանը փրկելու Իմաստութեան ծրագիրը՝ նախասահմանուած յաւիտենականից առաջ: Եւ ժամանակների վախ-

²⁰ Նաման Արեւելիցի, նշ. աշխ., էջ 214, Ներսէս Լամբրոնացի, նշ. աշխ., էջ 143, Գրիգոր Տաթևացի, նշ. աշխ., էջ 9:

ճանին, երբ Աստուած որոշեց փրկել աշխարհը, Իր Իմաստությունն ու Խօսքը հասարակաց՝ իբրև *սրացական մարմնով* մարդուն փրկության բերելու ճանապարհի սկիզբ²¹: Դրանով, փաստօրեն, Աստուածաշունչը մեզ յայտնում է նոր արարչության մարդկության հզորությունը՝ ի պարբերություն հին՝ պրոած Մովսէսին²²:

Ներսէս Լամբրոնացու մեկնության նմանությունն Օլիմպիոդորոս Ալեքսանդրացու մեկնաբանական մեթոդի հետ բացայայտ է յարկապէս Առ. Ը 22-ում նշուած «յաւիտենից»-ի Իմաստությունից յետոյ սրեղծուած հրեշտակների հետ նոյնացման պարագայում²³: Այս առումով Տաթևացին հետևեալ հարցն է բարձրացնում. ինչո՞ւ, ուրեմն, Սողոմոնին Անկարանի հետ համեմատելով՝ նկատում ենք, որ Սողոմոնը նախ խօսում է Զրիստոսի մարդկության մասին, այնուհետև՝ աստուածութեան, իսկ Յովհաննոս Անկարանի սկզբում առաջին տրեղում է Բանի աստուածային ծագման հռչակումը: Տաթևացու առաջադրած պարասխառնը շար պարզ է: Յովհաննէս Անկարանի «ըստ կարգի իրին աստուածաբանէ», մինչդէռ Սողոմոնը մարդկության փնտրելությունից մեկնելով է կամենում հասնել Բանի աստուածութեան խորհրդի ընկալմանը²⁴: Ներսէսը մէկ անգամ եւս շեշտում է, որ Իմաստութեան ծնունդը բոլոր լեռներից ու բլուրներից առաջ է, այսինքն՝ առաջ, քան բոլոր հրեշտակները: Ներսէսի սուրբգրային աղերսները գրեթէ ամբողջութեամբ քաղուած են Սաղմոսաց գրքից՝ Սղմ. ԼԳ 8, ՏԵ 3, ՃԻԴ 2, ՃԻ 2, ինչպէս նաև Զաք. Դ 7-ից:

Գահի պարկերը 27-րդ տողում վստահաբար Եօթանասնից թարգմանութեան ազդեցությունն է: Սակայն Ներսէսի համար ոչ այնքան այդ արքայական պարկերն է կարևոր, որքան Իմաստութեան մասնակցությունը երկնքի արարչությանը: Ըստ Ներսէսի, Առ. Ը 27-ը վերացնում է բոլոր հերեփիկոսական մտքերը, որ կարող են առաջանալ Առ. Ը 22-ն ընթերցելիս: Դաւիթ մարգարէն աղօթքի ուժով տեսաւ երկնքում հասարակուած այդ գահը (Սղմ. ԿԷ 34), որն Առաքեալը նոյնացնում է Սրբութիւն Սրբոցի հետ (Եբր. Զ 19, հմմտ. նաև Թ 24)²⁵: Ներսէսն այսպիսով վերաբարդում է Եբրայեցիս նամակի հեղինակի *ծիսական մեկնությունը*: Ըստ Ներսէսի Սրբութիւն Սրբոցն այն վայրն է, որտեղ այնու Աստուած անհասանելի է նոյնիսկ հրեշտակների համար, եւ վերջիններս կարող են տեսնել Աստուծոյ այնքանով, որքանով նրանց թոյլատրում է Աստուած²⁶:

Առ. Ը 28-30-ին անցնելով՝ Ներսէսը բացատրում է Սողոմոնի կողմից կիրառուած արարչագործութեան բառապաշարի առանձնայատկությունները: «Չամպս վերինս» եւ «հասարակութիւն» եզրերը յատուկ նպատակով են արարուել Աստուծոյ կողմից: «Հասարակութիւն» եզրը, ըստ յոյն փիլիսոփաների մեկնութեան, աղերսում է արարչութեան հինգերորդ պարբի հետ²⁷: Ներսէսն այն նմանեցնում է վերին ամպերին՝ մեջբերելով Աստուծոյ խօսքի միջոցով

21 Ներսէս Լամբրոնացի, նոյն տրեղում: Տայերեւում «սրացական» բառն ունի «արարուած»-ի իմաստ:

22 Տէն Տամաճ Արեւելցի, նոյն տրեղում:

23 Օլիմպիոդորոսը, մեկնելով Առ. Ը 26-ը՝ «Տէր արար գշէն եւ գանշէն եւ զեզերս բնակեալս ի ներքոյ երկնից», հոգեւոր բնոյթ է քալիս բնական երեւոյթներին: Նրա մեկնութեան մէջ հոգեմերսն ու ամպերը համապատասխանում են հրեշտակներին. §Per ventos spiritus intelligentes, per nubes angelos administratorios, qui homines celestes celesti pluvia perfundunt!, PG 93, 476 C:

24 Տէն Գրիգոր Տաթևացի, նշ. աշխ., էջ 9:

25 Ներսէս Լամբրոնացի, նշ. աշխ., էջ 146:

26 Այս առումով յարկանշական է նաև Օլիմպիոդորոսի մեկնությունը. «Per summa quæ inhabitantur incomprehensa Dei mysteria; ejusmodi est sacramentum Trinitatis» («Գագաթներին է, որ բնակում է Աստուծոյ անըմբռնելի խորհուրդը, որ է Սուրբ Երրորդությունը»), PG 93, 476 C:

27 Ներսէս Լամբրոնացի, նշ. աշխ., էջ 147:

արարչության սուրբգրային համարները՝ Սղմ. ՂԲ 2, ԼԲ 6²⁸: Նամամ Արեւելցին այս իմաստով համեմատում է հին և նոր արարչությունները՝ յղելով մի անյայտ սկզբնաղբիւր. «Գրեալ է՝ ցնծացաւ Յիսուս ի կրկին նորոգմանս երկրորդ եղելութեանս»²⁹: Նոգեալը զուարթութեան այս իրողութիւնը Գրիգոր Տաթևացին բացատրում է չորս հերթական կէտերով.

ա. Աշխարհի արարումից առաջ Որդու ծննդեամբ զուարճացաւ Նայր Աստուած:

բ. Արարչագործութիւնից յետոյ Աստուած փեսաւ, որ ամէն սրեղծուած բան բարի է և զուարճացաւ:

գ. Որդու մարդկութեամբ մարդուն փրկումը փրկութիւնը երրորդ անգամ հոգեւոր զուարճութեամբ պարեց Աստուած:

դ. Աշխարհի վախճանին Աստուած, իր սուրբերի թագադրման ժամանակ, պիտի նայն հոգեւոր զուարճութեամբ ցնծայ³⁰:

Ներսէս Լամբրոնացին ամենաքիչն է խօսում այս զուարճութեան մասին՝ նշելով, սակայն, որ դրա հանգամանքները մնում են իբրեւ աստուածային խորհուրդ: Իրենց հանապազօրեայ մասնակցութեան պարճառով է, որ հրեշտակներին անուանում ենք *զուարթուններ*: Բայց նայնիսկ նրանց համար այդ զուարթութեան աղբիւրը և հանգամանքները խորհուրդ են մնում:

Առ. Ը 22-25-ի քրիստոսաբանական մեկնութիւնը, մեծապէս շեշտուած հայ երեք մեկնիչների երկերում, քրիստոնէական աստուածաբանութեան զարգացման ժառանգութիւնն է: Առ. Ը 22-ի մեկնութեան պարմութիւնը, արիւնտեսական հերձուածի առաջացումից առաջ և յետոյ, լատգոյնս ուսումնասիրուել է իրաւացի նշանաւոր գիտնական Մանլիօ Սիմոնետի կողմից³¹: Սոյն յօդուածի սահմաններում պիտի փորձենք համաօրիւ ներկայացնել սուրբգրային այդ դրուագի հայրաբանական մեկնութեան զարգացումն իր հիմնական գծերի մէջ: Առանց նսեմացնելու եկեղեցական մնացած ուսուցիչներին և հայրերին³²՝ հարկ ենք համարում այսպէս շեշտելու Որոգինէսի բացառիկ ներդրումը քրիստոսաբանական իմաստաւորութեան կամ աստուածաբանութեան սրեղծման գործում: Որոգինէսի մեթոդի առանցքն է կազմում Աստուծոյ Որդու անունների ուսումնասիրութիւնն Աստուածաշնչում: Անունների րակ Որոգինէսը հասկանում է բոլոր այն յարկանիշներն ու մակդիրները, որ սուրբգրային հեղինակները փութել են Քրիստոսին: Որոգինէսի բերած նորութիւնն այս անուններն ըստ անհրաժեշտութեան երկու մասի բաժանուած մեթոդի համաձայն դասակարգելն էր՝ Աստուածաշնչի առաւել ամբողջական ըմբռնման նպատակով: Ըստ այսմ նա առանձնացնում է՝

ա. անուններ, որոնք փրութել են Քրիստոսի և ուրիշների կողմից.

28 Եզրն օգտագործուած է նաեւ Արարածոց մեկնութեան նշանաւոր հեղինակ Նիզիշէի կողմից (տե՛ս «Մեկնութիւն Արարածոց», ներածութիւն և քնն. բնագիր՝ Լեւոն Խաչիկեանի, Եր., 1992, էջ 234-237): Կեղծ Եփրեմ Ասորու՝ Ծննդոց գրքի հայերէն մեկնութեան մէջ այն նոյնպէս ընդգծուած է՝ իբրեւ արարչագործութեան կարեւորագոյն գործօններից մէկը (տե՛ս **Edward G. Mathews**, *The Armenian Version of Commentary on Genesis Attributed to Ephrem the Syrian*, CSCO, vol. 573, Lovanii in Aedibus Peeters, 1998):

29 Նամամ Արեւելցի, նշ. աշխ., էջ 214: Նամամի երկի անգլիացի հրապարակիչ Ռ. Թոմսոնը նոյնպէս անյայտ է համարում սոյն մէջբերման աղբիւրը, տե՛ս անդ, էջ 21-22: Նմարատը է, սակայն, որ այն մէջբերուած լինի ըստ Ղուկ. Ժ 21-ի:

30 **Գրիգոր Տաթևացի**, նշ. աշխ., էջ 9:

31 Տե՛ս **Manlio Simonetti**, *Studio sull'arianesimo*, Verbo Seniorum, Roma 1965:

32 Այս մասին աւելի մանրամասն տե՛ս **J. Wolinski**, ԿԵ. ԳԵ., էջ 423-444, **M. Simonetti**, նշ. աշխ., էջ 10-20, **B. Sesboüé**, *Jesus Christ dans la tradition de l'Église*, Desclée (coll. Jésus et Jésus Christ 17), Paris 2000, էջ 45-74:

բ1. մակդիրներ, որոնք Քրիստոս ունի ուրիշների բարօրության համար.

բ2. մակդիրներ՝ ինքն իր և ուրիշների համար.

բ3. մակդիրներ՝ բացառաբար Քրիստոսի համար³³:

Նենց այս երկրորդ խմբին են պատկանում Առ. Ը 22-ում նշուած Իմաստութեան մակդիրները³⁴: Այս իմաստով Որոգիները մեջբերում է միայն Կող. Ա 15-17 և Ա Կորնթ. Ա 23-24³⁵ համարները: Որոգիների հիմնական նպատակն է ցոյց տալ Իմաստութեան սերտ յարաբերությունն արարած աշխարհի հետ: Այս առումով Բղէաների կամ գաղափարների աշխարհի մասին պարտական մօտեցումը, հիմնուած սուրբգրային մեկնութեանց վրայ, շար բնորոշ է ալեքսանդրացուն³⁶: Քրիստոսի հետ նոյնացման պարագային առաջացող Իմաստութեանը բնորոշ այս երկիմաստութիւնը մասամբ մեղմանում է Որդի Աստուծոյ հաւիպեմանականութեան գաղափարի շեշտադրմամբ՝ առաջ քաշուած Որոգիների կողմից Յովհաննոս Անկրատանի մեկնութեան մէջ³⁷:

Եթէ Որոգիները դեռուս յարակ պատկերացում չի տալիս պատմի մեկնութեան վերաբերալ, ապա նոյնը չի կարելի ասել Ալեքսանդրիայի դպրոցի և քրիստոնէական ուղղափառութեան մեծ ջարագովի՝ Աթանաս Ալեքսանդրացու մասին: Առ. Ը-ի մասին նրա մեկնություններն ու դիտարկումներն զբաղեցնում են «Ընդդէմ արիանոսաց» երկի Բ գրքի մեծ մասը³⁸: Նարկ է նշել, որ Որոգիների և նոյնիսկ Աթանաս Ալեքսանդրացու համար Որդին բնագանցական իմաստով միջնորդ էր Աստուծոյ և արարչութեան միջեւ՝ առանց, սակայն, պարկանելու ո՛չ մէկին, ո՛չ էլ միւսին³⁹: Աթանասը միայն պէտք է մի փոքրիկ ճշգրտում մտցնէր այս ամենի մէջ՝ ընդգծելով Որդու հաւիպեմանական ծնունդը, այսինքն՝ նրա համագոյակցութիւնը Նայր Աստուծուն: Այս իմաստով Առ. Ը 22-ի արտայայտութիւնը՝ «Տէր սրացաւ զիս», ինչ-որ չափով խնդրայարոյց է: Ըստ էութեան, Արիոսի սխալը հիմնականում այս ոչ պրամաբանական մեկնութեանը հետեւելն էր⁴⁰: Արիոսի համար «սրանամ» և «հասարարեմ» բառերը նոյն

33 Տե՛ս **Michel Fédon**, *La Sagesse et le monde: le Christ d'Origène*, Desclée (coll. Jésus et Jésus Christ 64), Paris 1995, էջ 235-236:

34 Տե՛ս **Antony Meredith**, «Proverbes VIII, 22 chez Origène, Athanase, Basile et Grégoire de Nysse», *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, éd. Ch. Kannengiesser, Beauchesne (coll. Théologie historique 27), Paris 1974, էջ 349:

35 Տե՛ս *De Principiis* I, 2, 1, SC 252, I, introduction, texte critique de la version de Rufin, notes et traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Cerf, Paris 1978:

36 Տե՛ս **Michel Fédon**, նշ. աշխ., էջ 253: Antony Meredith-ը շեշտում է այն փաստը, որ Յուստինիանոս կայսեր նամակներից մեկում՝ ուղղուած Մինաս Պարթիարքին, Որոգիների երկից մեջբերուած այս հարաւան Իմաստութեանը ներկայացնում է իբրեւ արարած (տե՛ս անդ, էջ 350): Սակայն Michel Fédon-ի վերլուծությունները, ի տարբերութիւն վերոնշեալ փաստի, ցոյց են տալիս, որ Որոգիների երկերի հետ համեմատութիւնն ապացուցում է բոլորովին հակառակ մի իրողութիւն:

37 Տե՛ս **Michel Fédon**, նշ. աշխ., էջ 273: Որոգիների երկերը յայտնի էին նաեւ միջնադարեան Նայսապանում: Ստեփանոս Միսնեցին իր չորս Անկրատանների համաօր մեկնութեան մէջ յիշատակում է Որոգիների՝ Մարթէոսի Անկրատանի մեկնութիւնը (**Ստեփանոս Միսնեցի**, Մեկնութիւն չորից անկրատանացն, աշխ. Գարեգին Կաթողիկոս Յովսէփեանի, էջ 11-12, հմմտ. **M. Papazian**, «Origen's Commentaries as Sources for Stepanos Siwnec'i's Commentary on the Gospels», *Le Muséon* 117 (2004), էջ 507-525): Երգ երգոցի և Յոբի գրքի որոգիներեան մեկնութեան հայերէն թարգմանութեան որոշ հարաւաններ տալագրուել են Եզնիկ արք. Պարթոսեանի և Նայկագուն ծ. վրդ. Նաջարեանի կողմից (տե՛ս «Էջմիածին» 1979, Բ էջ 21-24, 1980, Ե, էջ 39-44):

38 Տե՛ս **Ch. Kannengiesser**, Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain, *Une lecture des traités contre les ariens*, Beauchesne: Paris (coll. *Théologie Historique* 70) 1983, էջ 216-253:

39 Տե՛ս **Antony Meredith**, նշ. աշխ., էջ 351:

40 Արիոսի մեկնաբանական մեթոդի մասին տե՛ս **Thomas Böhm**, «The Exegesis of Arius: Biblical Attitude and

նշանակությունն ունենի: Իր սուրբգրային մեկնությանց մեջ Արիստը կարող էր պարզապես ընդգծել և՛ Որդու՝ արարած լինելը և՛ նրա՝ աշխարհից առաջ սրեղծուած լինելու իրողությունը՝ յղելով Եօթանասնից թարգմանությունը: Միս կողմից յունարէն *κτίσειν* բայը մի գորատոր փաստարկ էր՝ փարբերելու համար Որդու արարչությունն այն մնացած բոլոր արարածների արարումից, որը բնորոշում էր *ποιείν* բայով:

Աթանասն իր մեկնությունն սկսում է նախ և առաջ շեշտելով, որ պէտք է յստակ կերպով փարբերել այն, ինչ յայտնուած է Աստուածաշնչում և՛ այն, ինչ ծածկուած է ըստ հաւատոյ կանոնի (*regula fidei*)⁴¹: Առ. Ը 22-25-ի մեկնութեան համար Աթանասն օգտագործում է մի հեղափոխական արարայայտութիւն՝ «կերպարների (*prosopons*) փոփոխութիւն»⁴², այսինքն՝ պէտք է նախ վերհանել Առակաց գրքի կերպարներին, անձերին, ինչպէս որ նրանք երբեմն յիշատակուած են՝ իբրեւ խորհրդատու և՛ գաղտնի իմաստ արարայայտող, այնուհետեւ բարեպաշտական զգացմանց համաձայն կիրարկել դրանց բնորոշումն ու անուանադրութիւնը⁴³: Ներկայումս, «արարեմ» բառը փոխառու է «կերպարների փոփոխութիւն» գործընթացի մէջ: Առ. Թ 1-ի հետ առկայ նմանությունն իրականանում է փրկչաբանական ծիրից ներս, այսինքն՝ Իմաստութեան կառուցած փոքր Բանն Աստուծոյ կողմից ընդունուած մեր մարմինն է (հմմտ. Յովհ. Ա 14): Այսպիսով, եթէ Իմաստութեան «առանձնաորութիւնը» նշանակուած է Բանն Աստուծոյ հետ յայտնուած իր մարդկութեան խորհուրդով, ուրեմն բացառուած է Իմաստութեան դերի և՛ անձնաորութեան հետ կապուած որեւիցէ սպորակարգում⁴⁴: Մարդկութեան այս մեկնաբանութիւնը միս կողմից հիմնուած է աթանասեան աստուածաբանութեան մէկ այլ կարեւոր սկզբունքի՝ մարդու աստուածացման (*theosis*) փոխութեան վրայ: Այս առումով Աթանասը հաստատաբանական կանգնած է աստուածացման փոխութեան վերաբերեալ ալեքսանդրեան աստուածաբանութեան ակունքներում⁴⁵: Այն մի գորատոր փաստարկ է Աթանասի աստուածաբանական համակարգում: Ըստ այսմ, եթէ Բանն Աստուած/Իմաստութիւնն արարուած է, ապա մարդու փրկությունն աստուածացման վերջնական վիճակով դառնում է անհնար և՛ անիրագործելի: Առ. Ը 22-25-Առ. Թ 1-ը պէտք է ընթերցուի Քրիստոսի մարդկութեան յայտնութեան վրա⁴⁶: Այսպիսով «արարեմ» բայը վերաբերում է մարդկութեան փոփոխութեան

Systematic Formation”, Handbook of Patristic Exegesis, by Ch. Kannengiesser et alii., Brill-Leiden-Boston 2006, էջ 687-702:

41 Տե՛ս **Antony Meredith**, նշ. աշխ., էջ 353:

42 Տե՛ս **Ch. Kannengiesser**, Athanase d’Alexandrie, էջ 236:

43 Անդ:

44 Անդ: Այս մեկնաբանական մեթոդը, որ գործածութեան մէջ է դրել Աթանասը, նպատակ ունի շեշտելու Բան-Լոգոսի ներկայութիւնը սուրբգրային միս պատմութեան, օրինակ՝ Յովհ. Ա 1-3-ում: Իրապարտելի ձեռով Աթանասը մեկնում է նորովի շրջանառութեան մէջ է դնում Որդիինէսի *Logos-logikès*-ի գաղափարը՝ խղիւղութեան աշխարհը, որը նախորդում է արարչութեանը: Աթանասեան աստուածաբանութեան համաձայն Բանն Աստուծոյ աղ աշխարհի անմիջական արարիչն է (հմմտ. **Ch. Kannengiesser**, *Le Verbe de Dieu selon Athanase d’Alexandrie*, Desclée (coll. Jésus et Jésus Christ 45), Paris 1990, էջ 102):

45 Տե՛ս **Norman Russel**, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, 2004, էջ 167: Ըստ այս յեղինակի՝ Աթանասն աստուածացումը նկարագրելու համար շուրջ հիսուն անգամ օգտագործում է յունարէն *θεοποίηω* բայը:

46 Մարդկութեան մեկնաբանութիւնը, ինչպէս արդէն նշեցինք, օգտագործուած է նաեւ իմաստասիրական գրքերի երեք հայ մեկնիչների կողմից: Աթանասեան աստուածաբանութեան բառական ընդարձակ հասկացման ներառումն են նաեւ «Վերից հաւատոյ»-ում: Քրիստոսի մարդկութեանը վերաբերող հասկացումը Երգ երգոցից ըստուած մի պարտւում է՝ Գ 9-10 (հմմտ. PG 27, 1348-1349, «Վերից հաւատոյ», իր. Կ. Եպս. Մկրտչեան (յուսարիպ վերահրատարակութիւն), Անթիլիաս, Լիբանան, 1998, էջ 247), որպէս յայտնաբերական մեթոդի համաձայն

թեանը, չնայած որ արդէն Առ. Ը 25-ում «ծնանում» բայով արքայադարձութիւնը Կորնելիոսի մասին հաստատուած է:

Մարդեղութեան այս մեկնաբանութիւնից յետոյ Առ. Ը 22-ը Մարկելոս Անկիւրացոյ, Եւստարիոս Անտիոքացոյ եւ Կապադովկեան հայրերի երկերում նոր աստուածաբանական մեկնութիւններն է ենթարկուած⁴⁷: Նարեկ է նշել, որ թէ՛ Մարկելոս Անկիւրացին եւ թէ՛ Եւստարիոսը ժամանակագրական առումով նախորդում են Աթանասին: Բայց մարդեղութեան մեկնաբանութեան փարաձման եւ զարգացման պարբեր վերապահուած է Աթանասին⁴⁸:

Կապադովկեան հայրերի մէջ այս հարցումն ամենագոյշ կերպով մեկնողը Ս. Բարսեղ Կեսարացին է: Թուում է նոյնիսկ, որ նա բնաւ ծանօթ չէ Աթանասի մեկնութեանը⁴⁹: Նրա երկերից յայտնի միակ հարցումը, որտեղ Բարսեղ Կեսարացին մեկնում է Առ. Ը 22-ը, «Ընդդէմ Եւնոմիոսի» երկասիրութեան Բ գիրքն է⁵⁰: Բարսեղ Կեսարացոյ մեկնութիւնն աւելի շարք վերաբերում է լեզուաբանական առանձնապարկութիւններին: Նախ, «ստանաւ» (κτίθειν) բայը միակ եւ բացարձակ անգամ օգտագործուած է Առակաց գրքում: Այս իմաստով այն *hapax legomenon* է Աստուածաշնչում ընդհանրապէս: Այնուհետեւ, հաշուի առնելով Առակաց գրքի բառերի մթին իմաստները՝ հարկ է նշել, որ դժուար է ճշտել իւրաքանչիւր բառի առանձին իմաստը⁵¹: Որոշ թարգմանիչներ այն թարգմանել են իբրեւ «նա ինձ ծնեց» (ἐκτίθησάτό με) փոխանակ «նա ինձ սրեղծեց»-ի (ἐκτίσεν): Աւելին, Ծննդ. Դ 1-ում ասում է. «Մարդ ծնեցի Աստուծոյ շնորհիւ», ասել է թէ՛ Կայէնը ոչ թէ սրեղծուեց, այլ ծնուեց⁵²:

Գրիգոր Նազիանզացին, իր չորրորդ աստուածաբանական ճառում, մի ամբողջական գլուխ է յարկացրել սուրբգրային այս դրուագին⁵³: Չնայեա՞ծ Գրիգոր Նազիանզացոյ մեկնութիւնն իր բնոյթով աթանասեան մեկնութեան վերաբարդրութիւնն է, այնուամենայնիւ, այն աւելի յարակ է ու մանրամասն⁵⁴: Ո՞րն է աթանասեան մեթոդի վերաբարդրութեան իմաստը: Նազիանզացին ամենից առաջ նկատում է, որ Աստուածաշունչը սովորութիւն ունի անձնատրելու (προσωποποιεῖν) անշունչ առարկաներն ու հասկացութիւնները⁵⁵: Ներուարար, այս դրուագում խօսքը միանշանակ վերաբերում է Փրկչին՝ ճշմարիտ Իմաստութեանը: Նաջորդիւ Նազիանզացին շեշտում է Աստուծոյ ծրագրի նպատակը, որ է մարդու փրկութիւնը: Փրկչաբանական այս դիտարկումը խնդրի որոշակի լուծում է առաջադրում: Եթէ Առ. Ը 22-ում «նա ինձ

բացատրում է Քրիստոսի մարդեղութեան խորհուրդը (հմմտ. *Clavis Patrum Graecorum*, vol. II, Brepols, 1974, էջ 12-60): Նայ աստուածաբանական մտքի վրայ Աթանաս Ալեքսանդրացոյ ունեցած ազդեցութեան մասին փնէ **R. W. Thomson**, «Transformation of Athanasius in Armenian Theology» *Le Museon* 79 (1965); Նոյնի «Quotations from Athanasius in the Root of Faith» in *Armenian and Biblical Studies*, St. James Press, 1976, էջ 182-203:

47 Տե՛ս **Antony Meredith**, նշ. աշխ., էջ 352, *Handbook of Patristic Exegesis*, էջ 706, *Clavis Patrum Graecorum*, էջ 135-137, 245-253:

48 Տե՛ս **Antony Meredith**, նշ. աշխ., էջ 353:

49 Տե՛ս **M. van Parys**, *Exégèse et théologie trinitaire*, *Irenikon* 42, (1970), n°3, էջ 365:

50 *Contre Eunome* II 20, SC 305, t. II, introduction, traduction et notes de B. Sesboüé, Cerf, Paris, 1983, էջ 82-83:

51 Անդ., էջ 83:

52 Անդ.: Նոյն փոքրում Բարսեղ Կեսարացին խոստանում է Առ. Ը 22-ի աւելի ամբողջական մեկնութիւն ներկայացնել, բայց նրա հետագայ գրութիւններում նմանափայ մեկնութեան չենք հանդիպում, հմմտ. **M. van Parys**, նշ. աշխ., էջ 364:

53 Տե՛ս Ճառք ԻԷ-ԼԱ, SC 250, 30 I, ներածութիւն, քնն. բնագիր, թարգմանութիւն եւ ծանօթագրութիւններ՝ **Paul Gallay**, Cerf, Paris, 1978, էջ 226-231:

54 Տե՛ս **M. van Parys**, նշ. աշխ., էջ 367:

55 Տե՛ս Ճառք ԻԷ-ԼԱ, էջ 228:

ստեղծեց» արքայադստրությունը վերաբերում է Փրկչի մարդկային բնութեանը, ապա «նա ինձ ծնեց» ձևն էլ, բնականաբար՝ Փրկչի ասարածային բնութեանը⁵⁶:

Գրիգոր Նիսացին, ի փարբերություն միս երկու կապադովկեան հայրերի, Առ. Ը 22-ին նուիրել է բազմաթիվ էջեր ու գլուխներ⁵⁷: «Ընդդէմ Եւնոմիոսի» երկի առաջին գրքում Նիսացին անելի շուրջ նախնական դիտարկումներ է կատարում: Այս մօտեցման ընդհանուր գաղափարն է՝ փարբորշել արարածն է անստեղծ էությունները: Ըստ այսմ, Սուրբ Երրորդության անձերը պարկանում են անստեղծ էությանը, որով Որդին ոչ թէ արարածն է, այլ անստեղծ է և Նորից ծնում: Եւնոմիոսի հիմնական սխալն այս երկու ասարածաբանական հասկացությունների շփոթությունն է: Առաջին գլխում առկա հերացայ մեկնաբանությունները Բարսեղ Անսարացու մէջոդի վերարքայությունն են, այսինքն՝ Առակաց գրքի ժանրային պարկանությունը, խօսքերի մթին իմաստն ու երբայեցերէն բնագրից «արարել» բայի թարգմանությունը⁵⁸: Սակայն Առ. Ը 22-ի ամենահամակարգուած մեկնությունն առկա է «Ընդդէմ Եւնոմիոսի» երկի Գ գրքում և զբաղեցնում է գրքի 61 գլուխները⁵⁹: Եթէ փորձենք դասակարգել սոյն մեկնության թեմատիկ կառուցուածքը, հետևեալ փուլը կունենանք.

- ա. Գլուխը ԻԳ-ԻԷ. մեկնաբանական սկզբունքի պարզաբանում.
- բ. Գլուխը ԻԸ-ԻԱ. Առ. Ը 22-ի համափառար.
- գ. Գլուխը ԼԲ-ԾԳ. Առ. Ը 22-ի մեկնությունը.
1. գլուխը ԼԲ-Խ. փառացի մեկնության անհնարինությունը.
2. գլուխը ԽԱ-ԽԳ. փառար մեկնաբանողի ներքին, հոգեւոր վիճակի բնութ.
3. գլուխը ԽԴ-ԾԱ. բնագրի մեկնություն.
4. գլուխը ԾԲ-ԾԳ. մեկնությունը հասարակոյ յաւելեալ սուրբգրային ապացոյցներ.
5. գլուխը ԾԳ. եզրակացություն:
- դ. Գլուխը ԾԵ-ԿԵ. Առ. Ը 23 շրնկ. մեկնություն⁶⁰:

Այսպիսով, մեկնաբանությունն ըստ այս մէջոդի սահմանում է Առակաց գրքի ժանրային պարկանութեամբ, այսինքն՝ Առակաց գիրքը պարունակում է ոչ միայն ուղղակի, փառացի իմաստով արքայադստրած նախադասություններ, այլ նաեւ դարձուածային և փոխաբերական իմաստով շարադրուած դրուագներ: Նէնց այս փոխաբերական իմաստի փնտրութուն է վերհանում Գրիգոր Նիսացու մեկնողական մէջոդի առանձնայարկությունը: Ընչոր մեկնությունն փառու համար Նիսացին կարիք ունի «փոխաբերական փնտրութեան» (τροπικὴ θεωροία) և կամ «այլաբանական փնտրութեան» η κατ' ἀναγὰγον θεωροία: Ժխտելով Առ. Ը 22-ի փառացի մեկնութեան որեւէ հնարաւորութիւն՝ Նիսացին ստեղծում է մի իւրայարուկ մեկնողական փնտրութիւն, որն իր բացառիկ փնտն ունի հայրաբանական գրականութեան

56 Անդ, էջ 229-230: Գրիգոր Նազիանզացու երկերի հայերէն թարգմանութեան համար փնտն **Կ. Մուրադեան**, Գրիգոր Նազիանզացի հայ մաքրեւագրութեան մէջ, Եր., 1983:

57 PG 45, 248-464, 572-908, 909-1121. փնտն նաեւ **W. Jaeger**, Gregorii Nysseni opera I. Contra Eunomium Libri. Pars prior: Libri I et II (uulgo I et XII B); II Contra Eunomium Libri. Pars altera: Liber III (uulgo III-XII), Leiden, 1960²:

58 Տնն **M. van Parys**, նշ. աշխ., էջ 368:

59 Տնն **W. Jaeger**, Gregorii Nysseni opera, 3 I, 21-82:

60 Տնն **M. van Parys**, նշ. աշխ., էջ 369:

61 Տնն **A. Meredith**, նշ. աշխ., էջ 354:

մեջ: Ըստ այսմ, Նիսացու անձնական դիարարկմամբ՝ Առ. Թ-1-ում նկարագրուող փողեր ոչ այլ ինչ է, քան Մարդեղության խորհուրդին մարգարեաբար առնչուող փոխաբերություն: Այս իմաստով Գրիգոր Նիսացին նույնացնում է Առ. Ը-ը Յովհաննու Անտարանի Ա գլխի հետ: Մարդեղության խորհուրդի հետ Առ. Ը-ի աղերսը բացառում է այդ փոքրիկ որակումը՝ իբրև Միածին Որդու յափարենական ծնունդին վերաբերող սուրբգրային ապացույց, որովհետև Աստուծոյ որևէ ստորագրելի չի կարող նրան յեղատույն (թե՛ գոյաբանական եւ թե՛ ժամանակագրական առումներով) կամ արարած համարել⁶²: Այս իմաստով Նիսացին հետաքրքիր քրիստոսաբանական մի էջ է բացում, որ է արարչության նոր ծնունդը -Քրիստոսի մարդեղության շնորհի⁶³:

Այսպիսով, Առ. Ը-ի հայ մեկնիչները, մեծապես ազդուած լինելով հոգևոր մեկնության հայրաբանական աւանդոյից, մեթոդի առումով յարում են Առ. Ը-ի քրիստոսաբանական մեկնութեանը: Այս մեկնութեան կենտրոնական մասը Առ. Ը 22-31-ն է. մնացած մասերը՝ Առ. Ը 1-21ա եւ 32-36, ծառայում են միայն համապատասխան վերլուծութեանը: Այս առումով հասկանալի են նաեւ հայ մեկնիչների կողմից Առ. Ը-ի եւ Յովհ. Ա-ի միջև սրելծուած նմանութիւնները: Լամբրոնացու եզրակացութիւնն այսպիսով նրա մեկնութեան առաջաբանում ձեւակերպած գաղափարների շարունակութիւնն է: Ըստ այսմ, իսկական ճշմարտութիւնը հասու չէ մեր մարդկային զգայարաններին: Իմաստութեան այս մրահայեցութեան առարկաներն են Աստուած, հրեշտակներն ու յափարենական բարին: Առ. Ը 35-ում Ներսէսը մատնանշում է Աստուածաշնչի կողմից մեզ պարզուող հոգևոր զարգացման հնարաւորութիւնը, հոգևոր աստիճանը, որով բարձրանում ենք դէպի Իմաստութեան գերագոյն աստիճանը՝ Յիսուս -Քրիստոս⁶⁴: Այս վերջին դիարարկումը մեկ անգամ եւս ապացուցում է Լամբրոնացու դիտարկութիւնը՝ սրելծելու Իմաստութեան մասին մի համակարգուած մրահայեցական փոխութիւն՝ երկրաւոր իմաստութիւնից մեկնելով դէպի երկնային Իմաստութիւնը⁶⁵: Դրանով է պայմանաւորուած նաեւ Առ. Ը-ի քրիստոսաբանական ընթերցումը, որն էականօրէն փարբերում էր անցած դարերի հայ քրիստոսաբանական (հիմնականում ջապագովական) մտքի արտայայտումներից: Այսպէս արդէն քրիստոսաբանական մօտեցումն իմաստասիրական-բարոյական է՝ իր ներքին փարդութեամբ շեշտելով քրիստոնէական իմաստասիրութեան սահմանումներն ու ըմբռնումները:

62 Տե՛ս **M. van Parys**, նշ. աշխ., էջ 371:

63 Տե՛ս **Manlio Simonetti**, նշ. աշխ., էջ 60-61:

64 «Որ այսպիսի աստիճանօք... առ իս եղանէ», փեն **Ներսէս Լամբրոնացի**, Մեկնութիւն Առակաց, էջ 153:

65 Փիլիսոփայութեան գործնական եւ փեսական մասերի բաժանումը յստակ ձեւակերպուած է Դաւիթ Անյաղթի երկերում: Ըստ նրա՝ գործնական փիլիսոփայութիւնը յստակեցնում է բարոյքի եւ նրա առաքինութիւնների սահմանները, իսկ փեսական փիլիսոփայութիւնն Աստուծոյ եւ բնութեան մասին մշտական մրահայեցութեան արդիւնքն է: Դրանով է պայմանաւորուած, թերեւս, նրա նշանաւոր արտայայտութիւնը. «Եթէ կայ Աստուած, ուրեմն կայ նաեւ փիլիսոփայութիւն», փեն **Դաւիթ Անյաղթ**, Երկեր, աշխարհաբար թարգմ., առաջաբանը եւ ծանօթագր. Ս. Ս. Արեւշատեանի, Եր., 1999, էջ 26-28: