

ԱՐՈՒՍՅԱԿ ԹԱՄՐԱԶՅԱՆ

ԹԻՎԸ՝ ՈՐՊԵՍ ՏԵՍՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՔ. ԱՆՏԻԿ ԱՎԱՆԴՈՒՅԹԻ ԱՐՏԱՑՈՒՄԸ ՈՒ ՎԵՐԱԿԵՐՊՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԳԱՐՈՒԻՄ

Նախորդ մեր ուսումնասիրության մեջ անդրադարձել ենք թվի ըմբռնմանը միջնադարյան տեսական համակարգում, փորձելով վերականգնել դրա իմաստային տարողությունների մի կողմը, ուր իբրև կապակցություն երկու աշխարհների միջև, ըստ թվի՝ այդ աշխարհների հետ սերտաճածության չափի էլ բաժանվում են գիտելիքները, գտվում ճանաչողության կարևորագույն հանգույցներն ու աստիճանները¹:

Այս հոդվածում ներառում ենք բաժանման-զատորոշման (սահմանման), քանակի հաստատման ընկալումների կարգը տեսական համակարգում, որ առավել շեշտում է դրա արարչական-ճանաչողական սկիզբը և հատվում այնպիսի բովանդակությունների հետ, ինչպիսիք են ստեղծագործությունն ու տեսությունը, վերակերտում-կարգավորումն ու արարումը, զգայական իմացումն ու ճանաչողությունը՝ չափի ու կարգի հաստատումը: Հիմնական սկզբնաղբյուրներն են Դավիթ Անհաղթի երկերը և Պլատոնի «Տիմեոս» տրամախոսությունը՝ առավելապես Փիլոն Ալեքսանդրացու մեկնություններում այս ուսմունքի ազդեցությունը կրող հատվածների միջոցով ներթափանցած, որ ներքին հղումների ենթատեքստեր են գծագրում ողջ հայ միջնադարյան մատենագրության մեջ:

Թիվը որպես գոյաբանության ու ճանաչողության «ծավալ»՝ իմաստային միավորների բաժանում

Դավիթ Անհաղթն իր «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկում՝ այն հատվածում, ուր նշում է, որ փիլիսոփայությունը և՛ մի միասնական բան է, և՛ բազմակազմ, ըստ որի կասհմանվի որպես ամբողջություն և կբաժանվի որպես բազմամաս, մեջբերում է երկու ասույթ Պլատոնի «Սոփեստ» և «Փիլեբոս»² տրամախոսություններից: Առաջինում Պլատոնը բաժանական արվեստի շնորհիվ «որսում» է երևույթը (սոփեստական արվեստի իրական տեղը արվեստների համակարգում), երկրորդում զատումը, անորոշության ու անեզրության գոտում քանակի հաստատումը ներկայանում է որպես առհասարակ ցանկացած ճանաչողության սկիզբ: Այս երկու կետը հենց կազմում են հետագա տեսականացումների առանցքը: Սրա հետ կապված անհրաժեշտ է նախ անդրադառնալ անտիկ տեսության որոշ կողմերին, որի մեջ և շուրջը՝ հղումների ու արտացոլումների գոտում, վերականգնվում է և միջնադարյան տեսությունը, այնու-

հետև՝ այս տրամախոսությունների ընդհանուր համատեքստին ու հղվող հատվածներին իրենց հետագա մեկնություններով:

ԹՎԻ՝ ՈՐԱԿԵ ԱՏԱՆՄԱՆԻ ՈՒ ԱՆՍԱՀՄԱՆԻ ՄԵՋ ԸՆԿԱԾ ԳՈՒՈՒ, ԱՆՈՒԿ ԸՆԿԱՅՈՒՄՆԵՐԻ ԱՐԽԱԳՈՒՄԸ ՎԻՋՆԱՊԱՐԿՅԱՆ ԿՐԱՎՈՐԱԿԱՆ ՎԻՃԱԿ, ՈՐԻՆ ՆԻ ԴԻԱԿԵԼ ԱՐԱՐՆՈՒՄԻ ԶՆՆԱՆՈՒՄԸ

Ըստ անտիկ տեսության, անսահմանի ու հոսունի, ինչպես հաշվվածի ու տեղագրվածի թելերին հյուսվում են գոյության բոլոր կառույցները³: Անեզրությունն ու անձևությունը արտահայտում են նախնական կրավորական վիճակ, որին չի դիպել արարչության շնչառությունը. անսահման է նյութն ինքնին, մինչ նրա՝ աստվածային համամասնություններով թափանցվելը⁴, անսահման ու տարտամ են զգայությունները, մինչ մտքով չափ ու ձև առնելը, անսահման է ձայների քանակը, մինչ կանգառն ու ձևավորումը առանձին տոներում: Անսահմանությունը այն գոյության հատկանիշն է, որ դեռևս չի հասել կերպարանք առնելու խտությունը:

Քանակի ստորոգությունն առհասարակ չի առնչվում «շատ» ու «քիչ», «մեծ» ու «փոքր», այլ միայն «հավասար» և «ոչ հավասար» հասկացությունների հետ⁵ շունենալով սրանով իրեն հակառակ ոչինչ⁶ և այս երկու հատկանիշով հաղորդվելով առաջին՝ գոյացության ստորոգությանն ու նախադասվելով որակին⁷: Սրանից բխում է և իր անմարմին լինելը⁸: Որոտնեցին «Ստորոգությունների» մեկնության մեջ այս հարցի հետ կապված երկրորդ փաստարկում Դավթի համապատասխան հատվածի վերաշարադրումից հետո («զի գոյացությունն նախ է, որ է տեղի նիւթոյ, իսկ նիւթն նախ քանականայ և ապա որականայ») շարունակում է. «որպէս կաւ բրտի, նախ ձևանայ և ապա որակացեալ լինի այս ինչ անօք»⁹ առավելագույնս նույնացնելով քանակ և ձև հասկացությունները՝ որպես առհասարակ տարրորոշում համընդհանուր նյութա-ոգեղեն զանգվածում: Այժմ անդրադառնանք վերը նշված երկու տրամախոսություններում քանակի ընկալման այն կողմերին, որ հատկապես ներառվում են միջնադարյան տեսական համակարգում:

Ա. Քանակի՝ որպես կայուն սկզբի, և առավել ու պակաս դարձող հոսուն թաղանթների հակադրությանն անդրադառնում է Պլատոնն իր «Փիլեբոսում». սրա հետքերը՝ Դավթի Անհաղթի երկերի միջոցով շրջանառվող, հայտնաբերվում են միջնադարյան տեսական մտքի մեջ: «Այն ամենը, ինչ ներկայանում է մեզ որպես ավելի կամ պակաս դարձող և «ուժեղ», «թույլ» և «չափազանց» ընդունող... ըստ նախորդ մեր դատողության, պետք է դասել անսահմանի սեռին ...» (Plato Philebus, 24e): Այդպես անսահման են տաքն ու ցուրտը, որ թույլ չեն տալիս որոշակի քանակ՝ սահմանելով «ավելի շատն» ու «ավելի քիչը» և ոչնչացնելով «Քանիսը» (Phil., 26 a), «քանի որ նրանք անընդհատ առաջ են ընթանում և տեղում կանգնած չեն մնում, իսկ որոշակի քանակը հանգստի մեջ է և այլևս առաջ չի շարժվում» (Phil., 24d). նմանապես բարձր և ցածր տոներում, արագացումներում և դանդաղեցումներում, որոնք

անսահման են, միաժամանակ ծնվում է սահմանն ու ստեղծվում է «կատարելագույն երաժշտություն» (Plato Phil., 26a)¹⁰:

Անհաղթն անսահմանությունը բնութագրում է որպես նվագագույնի ու առավելագույնի միջև ընկածի անորոշություն: Բնությունն ամենուրեք ունի իր վերջին սահմանները՝ ամեն ինչի մեջ՝ չափը (մարդու համար, օրինակ, հասակի առավել ու նվագագույն մեծությունները), իսկ այն, ինչ գտնվում է այդ ծայրերի միջև, անորոշ է թողնվել: Եվ անհատ իրերի մասին ասվում է անսահման՝ ըստ այս անորոշության, այլ ոչ իրական անսահմանության, որովհետև այն ամենը, ինչի վերջին ծայրերը սահմանված են («ծայրքն եզերեալք են»), սահմանափակ է և մեջտեղում գտնվողը¹¹: Կյանքի միջանկյալ գոտում՝ նյութական հարահոսի մեջ այսպես անեզրությունն արտահայտում է անընդհատ շարժման, համակ ծավալման սկիզբը, որ, սակայն, իրականում ամեն պահի բյուրեղանում է որևէ թվային կերպարի մեջ: Այս առանցքը միանգամայն պահպանվում է միջնադարյան տեսական համակարգում¹²:

Բ. Քանակի հաստատումը՝ որպես գիտակարգի ստեղծում ու հանաչողության հիմք

Թվի այս ընկալումից՝ որպես բյուրեղացում-տարրոշում՝ ի հակադրություն ամենուր գոյությունը պարուրող անեզրության, որ այդպիսին է անորոշության պատճառով և ոչ ինքնին, բխում է և նրա՝ որպես զատման սկզբունքի, կարևորագույն գործառույթը: Ըստ սրա այն զուտ կաղապարում չէ, այլ հենց սկզբունքը, որով նյութական եզակիության մեջ շերտավորվում է երևույթների բազմություն, բազմություններն էլ պարփակվում են որևէ եզակիությամբ. այսպես, ըստ Պլատոնի, որևէ հնչյուն մեկն է և միաժամանակ անսահման՝ ըստ այն արտաբերողների թվի: Բայց ո՛չ մեկը, ո՛չ մյուսը՝ ո՛չ անսահմանության, ո՛չ միականության իմացությունը, իմաստուն չեն դարձնում մարդուն: Գիտակ է դարձնում միայն նրանց քանակի ու որակի իմացությունը (Plato Phil., 17b). ոմն քերական այդպես անորոշության մեջ որսացել է ձայնավորները, որոշակի քանակի բաղաձայնները, բաժանելով սահմանել յուրաքանչյուրն առանձին ու նրանց թիվը, հասկացել սրանց միջև գոյություն ունեցող, «ամեն ինչ որոշակի միասնության բերող կապը», քանի որ հնարավոր չէ սովորել որևէ տառ անկախ մյուս բոլորից, ըստ դրա էլ սա անվանել քերականություն՝ «մեկ միական գիտելիք բազում տառերի մասին» (Plato Phil., 18b-C)¹³: Նման կերպ պետք է դիտարկել ընդհանրապես ցանկացած միասնություն և բազմակիություն (Plato Phil., 17c): Իսկ «առանձին իրերի անսահման բազմությունն ու նրանց մեջ ամփոփված հատկանիշները անխուսափելիորեն անսահման ու անիմաստ են դարձնում և քո միտքը՝ զրկելով այն թվից» (Plato Phil., 17e): Միջնադարյան տեսության մեջ ցանկացած գիտակարգի ծնունդ բերվում է որոշակի քանակի հաստատման խնդրին. «Չի որպէս քերդողք զամենայն բան յուր մասն ժողովեցին, և ճարտասանքն զամենայն քաղաքա-

կանսն ի տասն և ի չորս կացմունս յարդարեցին. և որպէս Արիստոտէլ զամենայն գոյսս ի տասն ստորոգութիւնս եգիտ յարադրեալս, նոյնպէս և ամենայն իմաստասիրական ձայն հնգիւք այտօքիւք գտանի յարդարեալս...»¹⁴: Այստեղ «ի մի բերել», «ներդաշնակել» բայերն արդեն արտահայտում են ներքին ամբողջութեան, բովանդակութեան բերելու գործառույթը: Վերջինիս հետ կապված Գրիգոր Մագիստրոսն անդրադառնալով արվեստներին ու սրանց հմտութեանը տիրապետողներին, որ ունենալով մի ենթակա (ոսկերիչը՝ ոսկի, հյուսնը՝ փայտ և այլն), բազում իրեր են ստեղծում, նշում է՝ քերականական արվեստի ենթական էլ մարդու բանականությունն է, բայց այն խառնիճաղանջ ու անկանոն էր, մինչ արվեստով հարդարվելը»¹⁵: Այսպիսով գոյութեան թաղանթներում քանակի հաստատումով գտվում են ներքին ամբողջություններ¹⁶, և իրենց, միավորների մեջ էլ հաստատում ներքին բովանդակություններ: Եվ ճանաչողութեան խնդիրը դառնում է բաժանական արվեստին տիրապետումը, որ ներկայացնում է ոչ միայն տեսութեան առանցքը, այլև ողջ արարչութեան ու նրա մեջ թափանցող հանգույցների օրգանիզմը: Մինչ սրա քննությունը անհրաժեշտ է ներառել և նախորդից բխող միականի ու բազումի փոխթափանցման կետը, որ ցանկացած տեսականացման երրորդ հիմքն է. «Խոսելով մի մարդու մասին, մենք նրա հետ կապում ենք բազմաթիվ անվանումներ՝ վերագրելով նրան և՛ գույն, և՛ դիմագծեր, և՛ մեծություն, և՛ արատներ, և՛ առաքինություններ, և այդ ամենով, ու հազարավոր այլ բաներով ասում, որ նա ոչ միայն մարդ է, այլ նաև բարի... նույն կերպ վարվում ենք մյուս բաների հետ. նրանցից յուրաքանչյուրը միական համարելով, միաժամանակ ընդունում ենք որպես բազմակի» (Plato Sophista, 251a-b): Այս երկուսը՝ «անհատ»¹⁷ ու միշտ բաժանում կրող սկիզբները ներառած են մարդուն իմացական ու զգայական շերտերում, որով կապակցում են նրան գոյութեան ամբողջականությանը, պահպանելով եզակիությունն ու միաժամանակ բոլոր հատվածներով նյութական աշխարհին հաղորդվելու կարողությունը: Այսպես նրա բնությունը բաժանվում է ութ մասի՝ բանականի, «որ անհատ թողեալ է» և կենդանականի «որ յեօթն մասն պատառի բնաւորեցաւ, ի հինգ զգայութիւն, և ի ձայնի գործի, և ի սեւական». մտքի՝ եզակիի սկզբունքի վերացմամբ քանդվում են և կենդանական յոթ մասերի հանգույցներն ու ցրիվ գալիս¹⁸: Եվ ամենուրեք եզակիությունը հառնում է որպես բազմությունների մեջ թափանցող ու նրանցով դրսևորվող ընդհանուր սկզբունք, և բազմությունն էլ՝ միակի միջով շնչավորվող հիերարխիկ կարգ ու ֆունկցիոնալ մարմին: Քրիստոնեական մշակույթում բազմակիութեան ու միականութեան այս փոխթափանցումը դառնում է առանցքային հարց. և իր կառուցներում սրա հայեցումով տարբեր մասերով մեկ ամբողջություն կազմելու, կամ բաժանելի ֆունկցիոնալ մարմնի մեջ անբաժանելի հոգու գործունեությամբ, մարդը հասնում է ոչ միայն իր և արարչութեան հատումների, այլև Աստծո և արարչութեան, Աստծո և մարդու կապի, մարդեղացման ըմբռնումներին¹⁹:

եվ այստեղ այս երկու սկզբի ճշգրիտ խառնուրդը դառնում է կյանքի, իմացության, նրա հիմքում ճիշտ կառուցման աղբյուր²⁰: Խառնուրդն ընկած է մարդու ճանաչողության ու դրա աստիճանների²¹, այնուհետև՝ հոգու կարողությունների ու դրանցով կազմավորվող գիտելիքների աստիճանակարգության, ճշգրտության տարբեր աստիճաններով հյուսվող գոյության հիերարխիաների²², առհասարակ ամեն ինչի²³ հիմքում: Սրա հմտությունը դեմիուրգի սկզբունքն է՝ ցանկացած արարման պատճառը: Այսպես և տարերքները՝ ինքնին անտես ու անձև, երևում են իրար խառնվելով ու նյութական աշխարհ գոյավորելով²⁴:

եվ սրանով թիվը դիպչում է նախագաղափարների աշխարհին ու համընկնում ճանաչողության հետ, որ բաժանում է ենթական ոչ թե հորիզոնական քանակների, այլ իրար սերտաճած տարածաչափությունների, որտեղ բազմության վրա կարող է հյուսվել այլ՝ բազմության վերածվող եզակիությունների շղթա, որ կներդրվի այլ ամբողջության մեջ, և այսպես շարունակ:

Քանակի հաստատման ընթացքը. հասկացություն-էլոս. «... այն ամենը, ինչի մասին խոսվում է որպես հավերժ գոյություն ունեցող, բաղկացած է միակից և բազմությունից, և ամփոփում է իր մեջ միմյանց սերտաճած սահմանն ու անսահմանը: Եթե ամենն այդպես է կառուցված, ապա մենք ամեն անգամ պետք է քննություն անցկացնենք, ընդունելով մեկ գաղափար բոլորի համար, և այդ գաղափարն այնտեղ կգտնենք: Իսկ երբ այն որսանք, պետք է նախել՝ չկան արդյոք բացի մեկից ևս երկու, միգուցե երեք, կամ որևէ այլ թվով գաղափարներ, այնուհետև յուրաքանչյուր միականության հետ նույն կերպ վարվել այնքան, մինչև նախնական միականությունը չհառնի հայացքի առջև ոչ թե ուղղակի որպես միականություն, շատ, և անսահմանություն, այլ որպես քանակապես որոշակի: Իսկ անսահմանության գաղափարը կարելի է կիրառել բազմության հանդեպ միայն նրանից հետո, երբ հայացքով կընդգրկվի նրա ամբողջ թիվը՝ մեկի և անսահմանության միջև պարփակված. միայն այդ ժամանակ ողջ /շարքի/ յուրաքանչյուր միականության կարելի է թույլ տալ մտնել անսահմանության մեջ և ձուլվել այնտեղ ... բայց ներկայիս իմաստունները սահմանում են միակությունը ինչպես պատահի՝ մեկ ավելի շուտ, մեկ ավելի ուշ, քան պետք է, և միակությունից անմիջապես հետո տեղադրում են անսահմանությունը. իսկ միջանկյալը նրանցից դուրս է սպրդում» (Plato Phil., 16C-E): Այսպես ճանաչողությունն իրագործում է իրեն՝ նետված եզակիի ու անսահմանի միջև, տարտամ գոտուց որսալով իրենց կիզակետերին եկող թվերը: Եվ ճանաչողության բոլոր որոգայթները թաքնված են գոյության ծայրագույն եզրերի միջև ընկած այս դաշտից՝ թվերի ու բաժանման հատակեցումներից սպրդելու և եզակիի ու անսահմանության միջև դեգերելու մեջ: Այն, ինչ գտնվում է հենց մարդու կողքին՝ միականը, և այն ինչ դուրս է մնում տեսադաշտից, բայց ամենուր պարտրում՝ անվերջությունը, միմյանց մեջ են, և երկուսի հիմքում էլ ընկած է միայն զգայական ընկալումը: Միաժամանակ մտքի այդ տարրալուծումը տեղի է ունենում ընդհանրությունների ու բազմության միջնագիծը շորսալուց. միակի և անսահմանության մեջ լողացողն առհասարակ գործ չի ունենում գաղափարների աշխարհի, որևէ կենսական ու ճանաչողական սկզբունքի հետ: Այդպես ըստ Պլատոնի ցանկացած երևույթ մեկ է և բազում, բայց մինչև այդպիսին դառնալը՝ «յուրացնում է իր համար որոշակի թիվ» (Plato Phil., 19a): Պլա-

տոնն այս ճանապարհը (քանակի հաստատման ընթացքը), որի շնորհիվ արվեստի մեջ հայտնվել է ամեն ինչ, կապում է մարդկանց ընծաված աստվածային պարզևի՝ Պրոմեթևսի «ամենավառ» կրակի հետ. «Այն ամենը, ինչ երբևէ հայտնաբերվել է արվեստի մեջ, միայն այդ ճանապարհով է լույս աշխարհ եկել... Աստվածային ընծան... նետվեց մարդկանց աստվածների կողմից ոմն Պրոմեթևսի միջոցով» (Plato Phil., 16b-c), որին էլ հղում է Գավիթ Անհաղթը:

Բաժանական արվեստ

Գավիթ Անհաղթն այս հատվածին հղում է, ինչպես նշել ենք, «Սահմանք»-ում²⁵ փրիսոփայության մասերի բաժանման հետ կապված: Վերջինիս մտտ շեշտված է բաժանման տարրորոշող-զատող սկզբունքը (կրակը տրոհում է համասեռը՝ ομογενή;". օրինակ արծաթն ու ոսկին, և այլասեռը՝ օրինակ ժանգը արծաթից ու պղնձից, ճանաչողության մեջ էլ, «յորժամ ասեմք, եթէ ի կենդանեացն ոմանք բանականք են և ոմանք անբանք ... Իսկ զայլասեռան, որպէս յորժամ ի ձեռն բաժանման բաժանեալ տրոհեմք զտասն թիւ ի քերականութենէն...»²⁶): Բաժանական կառույցներն առհասարակ և դրանցում տեղադրված ցանկացած երևույթ շատ ավելի միանշանակ ու անփոփոխ են միջնադարում. սրանցից դուրս ամեն ինչ անեզրությունը՝ ճանաչողությունը կլանող սկիզբն է պարունակում²⁷: Բաժանումը սահմանման հիմքն է. վերջինս առաջացել է գյուղերի ու ագարակների սահմաններն ընդօրինակելուց, որովհետև և այդ դեպքում մարդիկ «անչափությունից» փախչելով ստեղծել են «սահմանադրությունը»²⁸, սահմանումն էլ «տայ ամէն գոյիցս յիւրն վայելել. զառելով ի միւսմէն. մարդոյն յիւրն, անասնոյն յիւրն եւ այլն որ ի կարգին...»²⁹: Այն բաժանում է սահմանվող առարկան մնացյալ գոյությունից («պարասահմանելով զենթակայ իրն՝ որոշէ զնա յայլոցն»)՝³⁰. օրինակ մարդու սահմանման մեջ («կենդանի, բանաւոր, մահկանացու, մտաց և մակացութեան ընդունակ»), «ասելով կենդանի, զատույց յայնց, որք ոչ են կենդանի, ... Իսկ ասելովն բանաւոր, որոշեաց յանբանից. Իսկ մահկանացուն՝ յանմահիցն. Իսկ մտաց և մակացութեան ընդունակ ասելով, որոշեաց զնա յաներևութից և յանմահկանացուաց արարածոց, որք և յաւէրժական հարսունք անուանին, որք և բնութեամբ ունին զգիտութիւն և ոչ ուսանելով...»³¹:

Չներառելով անսահմանի ու սահմանի գաղափարների ու զգայական բազմությունների պլատոնյան տեսության ողջ խորությունը, միջնադարյան համակարգը վերցնում է զուտ կառուցվածքային կողմը. այստեղ տեսականացման բովանդակությունը դառնում է բաժանումը, սահմանումը, այնուհետև՝ բաժանման տեսակների քննությունը, որից անմիջականորեն բխում է բաժանելիների էությունը³²:

ժամանակի ընթացքում սրանք շերտավորվում են այլ կենսական միջտարածություններով՝ քրիստոնեական մշակույթի առանցքը կազմող հոգևոր, իմաստային փոխթափանցումներով:

Ա. Բաժանումն ու բաժանվածի միջոցով սահմանումը արարչագործ տարածություններում այլ տարողություն են ստանում Առաքել Սյունեցու մեկնություններում: Սրանք բխում են իրարից ու հանգեցնում իրար³³, վերլուծությունն էլ, այս երկուսի միջև գտնվելով, քանդում ու վերադարձնում է նախնական վայրերին այն, ինչ սրանք կապակցելով բերում ու մեկի են հանգեցնում³⁴: Սրանց՝ վերից վար իջնող բաժանման, ներքևից վեր բարձրացող վերլուծության, միջին սեռից սկիզբ առնող սահմանման մեջ թափանցող պրոմեթևայան իմացական կրակին, որից Անհաղթի մոտ շեշտված էր կառուցվածային գտման-բաժանական կողմը, Առաքել Սյունեցին վերադարձնում է նաև ձուլող-միակցող, և այս երկուսի՝ իրար փոխթափանցող կենսական սկիզբը, ըստ որի այն նույնանում է Սուրբ Հոգու զորության ստեղծարար կրակին³⁵ :

Նույն կերպ մեկնվում է և սահմանումը. շեշտվում է սրա տեսակարար, արարչական սկիզբը³⁶, ըստ որի այն համանուն է Աստծո Բանին³⁷, և վերջինս էլ դուրս է սահմանումից «...զի սահման բաղկացուցանելովն առաիչ է տեսակին³⁸, զի տեսակարար է: Արդ՝ ինքն բաղկացեալ յԱրարչէն, զիս՞որդ կարէ բաղկացուցանել զարարիչն Աստուած»³⁹, և վերջապես ըստ որի Անհաղթն էլ իր հինգ երկերից առաջինը ձեռնամուխ է եղել «Սահմանք»-ի ստեղծմանը⁴⁰:

Նույն կերպ՝ որպես արարչության նախագիծ, վերաիմաստավորվում են և բաժանական կառույցները: Սրա հետ կապված անհրաժեշտ է նախ անդրադառնալ Դավիթ Անհաղթի բաժանման օրենքների քննությանն ու սրա անտիկ ավանդույթին:

Անհաղթը, հղում անելով Պլատոնին, նշում է բաժանման երեք օրենք՝ ա. ամենաբնականորեն սեռերից մինչև ամենավերջին տեսակները՝ դրանցից անդին շանցնելով, բ. բաժանման կարգի պահպանումը՝ շիռելով աստիճանների վրայով⁴¹, գ. բաժանում ըստ սուբստանցիալի (յեղուտն), և ոչ թե ոչ սուբստանցիալի (մակեղուտն), որն անհուն է⁴². «Իսկ յանհունս բարբառոցն և յայնոսիկ, որք ոչ յայտնեն զբնութիւն ենթակայ իրին, ոչ է պարտ առնել զբաժանումն. քանզի անառիեստ և անմակացական է, որպէս ինքն իսկ ասէ և յայտ առնէ ի Փիլեբոսի տրամաբանութեան, ասելով, թէ՛ որ առնէ զբաժանումն յեղուտ ձայնիցն, նման է արուեստաւոր խոհակերի, որ ըստ յօդից առնէ զքակմունսն. իսկ որ ի մակեղուտն առնէ, նման է փցումն խոնակերի, որ ոչ ըստ յօդից առնէ զֆակմունսն, այլ վայրապար»⁴³: Պատահական (ոչ թե գոյացնող) հատկանիշը ևս նույնացվում է իմացությանը հակադրվող անհունությանը: Բաժանման մեջ հենց բուն կենսական եզրագծերը՝ հոգերը (գոյությունների «հանդիպման» ու առանձնացման սահմանները) չորսալը, զրկում է գոյությունն իր իրական ծավալային-իմաստային միավորներից՝ դարձյալ վերածելով զգայական ամորֆության⁴⁴: Իրական բաժանումը հնարավոր է միայն ամբողջի՝ որպես մեկ մարմնի, իմացությամբ⁴⁵: Կարևորագույն՝ երրորդ կետի՝ բաժանման մեջ միջանկյալ աստիճանները բաց շթողնելու հետ կապված Անհաղթը հղում է Պլատոնի «Սոփեստ» տրամախոսությանը⁴⁶: «Սոփեստում» ցուցադրվում է բաժանական արվեստի ողջ փայլը, մի քանի ձևով տարանջատելով վերից վար արվեստները և փորձելով «որսալ» դրանց մեջ սոփեստական արվեստը⁴⁷: Երևույթը ճանաչելու համար պետք է այնքան տրոհել տեսակ-

ները, մինչև հասնես նրան օթևանած մասին: «Իսկ եթե սոփեստը խույս տա, թաքնվելով տարբեր նմանակման արվեստների ետևում», պետք է հետապնդել, շարունակելով անընդհատ բաժանել նրան ընդունած տեսակն «այնքան ժամանակ, մինչև այն շքունվի: Առհասարակ ոչ այս, ոչ որևէ այլ սեռի երբևէ չի հաջողվի պարծենալ, որ կարողացել է խույս տալ նրանցից, ովքեր տիրապետում են հետապնդման մեթոդին ինչպես մասերով, այնպես ամբողջի մեջ» (Plato Soph., 235c. հմմտ.: «զի ըստ բաժանակամն, ասէ, հնարս ոչ ինչ պանծացի փախչել»): Եվ ինչպես միակի ու բազմությունների մեջ առանցքային է քանակի միջանկյալ գոտին, այնպես ցանկացած ճշգրիտ ընթացքի մեջ՝ հետևողական բաժանումը, քանի որ նույն կերպ ցանկացած բաց թողնված աստիճանների հատվածում վերահաստատվում է ամորֆությունը, և ճանաչողությունից սպրդում է փնտրվող առարկան. և ցանկացած իրողություն մեծ աշխարհներում հայտնաբերվում է անվերջ ճիշտ տրոհելով ու մասնատելով նրա հանգույցները, մինչև որևէ վայրում գտնվի անհրաժեշտ բովանդակությունը: Եվ վերջապես ըստ բաժանման՝ գործողության մեջ կատարած գործառույթի գոյության մեջ սահմանազատվում են երևույթները՝ այն, ինչ բաժանվում է (սեռը՝ օրինակ մարդու սահմանման մեջ՝ «կենդանի» բառը), այն, ինչով բաժանվում է (գոյացնող հատկանիշը՝ այստեղ «մահկանացու, բանաւոր»), և այն ինչի բաժանվում է (տեսակը՝ «մարդ»), ինչպես հյուսնության մեջ՝ սղոցը, փայտը և նրա մասերը⁴⁸:

Եվ նորից Առաքել Սյունեցու մեկնություններում բաժանական արվեստը զուտ գոյության կենսական հանգույցներից վերաճում է կառուցողական հենքի, որի վրա հյուսվում են արարչության, սրան ներաճած հոգևոր իրողությունների ընթացքները: Այսպես՝ քանի որ սահմանումը ձևավորվում է ընդհանուր տարածություններից աստիճանաբար գտումից ու իր հատվածում բնավորվելուց, արդեն պարփակում է գոյության հետագիծը: Այդ դեպքում կարևոր է դառնում և՛ զատման աստիճանների հերթականությունը, և՛ այն, թե որտեղից՝ գոյության որ մասից է սահմանումը սկիզբ վերցնում, և՛ այն, թե ինչ հատվածներ է ընդգրկում՝ առաջինի դեպքում ցույց տալով արարման ընթացքը, երկրորդի դեպքում՝ սահմանվողի տեղագրումն այդ տարածություններում, երրորդի՝ զուտ սահմանվողի ներքին կառուցը:

Մարդու սահմանման մեջ, օրինակ («կենդանի, բանական, մտքի ու գիտելիքի ունակ, մահկանացու»․ Դավիթ, Սահմանք, էջ 30, 41), բաժանումը սկսվում է ոչ գերագույն սեռից⁴⁹ գոյացությունից, քանի որ այն գերագույն իրողության՝ Աստծո խնդիրն է, ոչ էլ գոյացության ներքո գտնվող «մարմին» սեռից, քանի որ մարդը միայն մարմին չէ, այլև միջինից՝ «կենդանուց», արտահայտելով հոգևոր ու մարմնական ոլորտների միջև նրա միջնասահման լինելը. «զի մարդս միջակ ստեղծաւ բնութեամբ՝ իմանալեաց և զգալեաց, այսինքն՝ հոգի և մարմին, վասն որոյ և միջակ տեղի ընկալաւ զգրախտն» (Առաքել, Լուծմունք, էջ 244-245): Բաժանման մեջ հերթագայումը (սահմանման մեջ բառերի տեղագրման կարգը) պահում է արարման հերթականության հիշողությունը. այդպես մարդու սահմանման մեջ նախ «բանական» բաղկացնող հատկանիշն է նշում, հետո «մահկանացուն», քանի որ նախ բանական հրեշտակներն են ստեղծվել, ապա մահկանացուների տեսակները, կամ նախ «կենդանին», այնուհետև մյուս երկուսը, քանի որ նախ կենդանիներն են ստեղծվում, ապա բանական մարդը, որ հետո դառնում

է մահկանացու, «մտքի և գիտելիքի ունակ» վերջում է ասում մատնանշելով միայն շատ ժամանակներ անց մարդու բնության՝ իմաստասիրության ունակ դառնալը, վերջին երկուսի հերթագայումն էլ՝ քանի որ «նախ էր մտաւոր իմաստասիրութիւն և ապա հանճարով Հոգւոյն Սրբոյ լցան մարդիկք գալստեամբն Քրիստոսի» (Առաքել, Լուծմունք, էջ 244): Գոյութունների՝ իրարից զատման խորհուրդը կրելուց բացի այն և մատնանշում է մարդու կառույցները. «... որպէս արարիչն երիւք գոյացոյց զմարդն, այսինքն՝ հոգի, մարմին և միտք, այսպէս և սահմանս՝ ի սահմանեն ընդդէմ հոգւոյն ասէ բանաւոր, ընդ մարմնոյն ասէ մահկանացու և ընդ մտացն ասէ մտաց և հանճարոյ ընդունակ» (Առաքել, Լուծմունք, էջ 246):

Եթե գոյության ցանցում սահմանումն ու բաժանումը հանգեցնում են իրար, այս գործարարն է նույնանալով արարչական սկզբին, ապա միասնության ու բաժանման լարվածի սահմանագծին ստեղծվող ներդաշնակությամբ էլ նույնանում են սրա բարձրագույն խորհրդանիշին՝ Բնարին, որ պահում է արարչության տարաբաժանված-միավորված հնչողութունը. «... զի ընդ սահմանելն և բաժանեաց՝ ընդ միացուցանելն զանագանեաց, ընդ միատուրելն բազմաց՝ նմանեալ տասնադուոյն, որ ընդ մի հնչելն զանագան ձայն արձակէ, և զի սահմանն յարարողական սեռէն է, այսինքն՝ զի սահմանելով բաղկացուցանէ զիրն, այսպէս և նմանի առաջին Արարողին, որ ընդ մի ստեղծանելն զմի էակս՝ բնութիւն և տեսակ յայտնեաց»⁵⁰: Եվ այս խորհրդանիշն էլ գոյաբանական սկզբունքից զատ թափանցվում է հոգևոր իրագործման խորհուրդներով. «... զի սահմանն մին ենթակայ իր գործելով, նախ զբաժանումն ցուցանէ և ապա բաղկացուցանէ զմին ենթակայ իրն, այսպէս և Արարիչն միոյ տեսակի մարդկան նախ մին լեզու շնորհեաց և ապա բաժանեաց ի զանագան լեզու և ապա յետոյ զայն զանագանեալ լեզու միաւորեաց ի վերնատանն: Եւ արդ՝ նմանի սահմանս տասնադի Բնարին, որ ընդ մին հնչելն զանագան ձայնս ցուցանէ, այսպէս և սահմանս ընդ մին իրի բաղկացուցանելն՝ զայս ամենայն զանագանութիւնս ցուցանէ...»⁵¹: Դավիթ Անհաղթը սահմանման հետ կապվող նույն քնարի օրինակը բերում էր ոչ թե բաժանման ու միավորման փոխթափանցման, ըստ սրա՝ հոգևոր իրողութունների արձագանքի, այլ միայն ճիշտ բաժանման մեկնությամբ, որ միասնության ու ներդաշնակության է հանգեցնում. ինչպես քնարի լարերից որևէ մեկի խաթարումը ծնում է աններդաշնակութուն, և մարդու մարմնում միայն տարրերից մեկի խախտման արդյունքում առաջանում է հիվանդութուն, այնպես սահմանման մեջ միայն մեկ ավելորդ բառը, որ չի ներկայացնում տվյալ իրի գոյացնող հատկանիշը, խախտում է նրա ներդաշնակութունը:

Այսպես սահմանումը ներկայանում է որպես գոյության գծերը պարփակող, նրա կռուցվածքներում հնչող ու ամբողջութունը պարփակող առաձիգ մարմին-ներդաշնակութուն⁵²:

Բաժանման տեսակներ. Այսպիսով բաժանումը ա. սահմանում ու զատում է միմյանցից երևույթները (նույնասեռ ու այլասեռ), բ. հաստատում գո-

յության կառուցվածքը՝ եզրագծերն ու սերտաճումները (բաժանման եղանակներ), գ. գտում ըստ գոյացնող սկզբունքի (բաժանման սկզբունք կամ հմտություն): Եվ որոնումն էլ դառնում է բաժանման, անվերջ տրոհման ու տրոհումների մեջ իրողությունների փնտրման ընթացք՝ որպես մտքի կառուցած կամարներ նյութի վրա, որ հանգուցում է այն նախնական արարչական մտահղացմանը: Այստեղ կարևոր կետ է դառնում և բաժանման եղանակների քննությունը, որ արդեն ներառում է մասերի գիտելիքը՝ ինչպես են կցվում իրար ու տարրորջվում իրարից, իրար միջոց՝ ամբողջից, ըստ փոխադասանավորվածության, հերթագայման, իրար հանդեպ առավելության կամ հավասարության: Կարևորագույն խնդիր է ըստ այդմ մեկնողական գրականության մեջ ցանկացած գիտակարգի, նրա մասերի բաժանման եղանակի ճշտումը⁵³: Եվ գիտելիքի քննության ամեն կոնկրետ «վայրում» նշվում են ամբողջի ու նրա բաժանման ձևերը⁵⁴:

Բաժանման տեսակներին (նաև «տրամատական եղանակ»)՝⁵⁵ Դավիթ Անհաղթն անդրադառնում է «Սահմանք»-ի ժԸ պրակում՝ մինչ փիլիսոփայության ու նրա մասերի բաժանմանն անցնելը: Մեկնողական գրականության կարևորագույն հարցերից է ըստ որ տեսակի է բաժանվում քննվող երևույթը: Սրանք առհասարակ ութն են՝ սեռից տեսակներ (ինչպես կենդանին՝ բանականի ու «անբանի»), բ. տեսակից՝ անհատներ (մարդը՝ Սոկրատի, Պլատոնի), գ. ամբողջից՝ մասեր (ա. նման մասերի բաժանվող՝ ինչպես երակը՝ փոքր երակների, և բ. ոչ նման մասերի՝ ինչպես գլուխը՝ աչքերի, ականջների, և այլն, որոնք ո՛չ ամբողջին են նման, ո՛չ իրար), դ. համանուն արտահայտությունից զանազան նշանակչալներ (շուն արտահայտությունը՝ երկնային, երկրային և ծովային շան), ե. էությունից՝ պատահական հատկանիշ (երբ ասում ենք՝ մարդկանցից ոմանք սպիտակ են, ոմանք՝ սև), գ. պատահական հատկանիշից՝ էություն (սպիտակներից մի բան ձյուն է, մի բան՝ կիր), է. պատահական հատկանիշից՝ պատահական հատկանիշ (սպիտակներից որոշ բաներ տաք են և որոշ բաներ՝ սառը), ը. ինչ-որ մի բանից ելնող (բժշկական գիրք, բժշկական դեղ, բժշկական գործիք) ու մի բանի հանգող (առողջարար գիրք, առողջարար խնամք)⁵⁶ բաժանում: Ե, գ, է բաժանման եղանակներն իրական չեն, քանի որ, հիմնական փաստարկով, այստեղ բաժանման են ենթարկվում ոչ թե ինքնին բաժանվողները (պատահական հատկանիշը կամ էությունը), այլ մարմինները, որոնցում նրանք գտնվում են, բացի այդ բաժանումն առհասարակ տեղի է ունենում նմանների և ոչ թե ոչ նմանների միջև (պատահական հատկանիշից՝ էություն կամ հակառակը): Տեսակից անհատներ բաժանումն անընդունելի է վերը նշված՝ անհատների անսահման լինելու պատճառով, նույն՝ անթիվ ու անհամար լինելու պատճառով ընդունելի չեն մի բանից ելնող ու մի բանի հանգեցնող բաժանումները: Այստեղ էլ շեշտվում է բաժանման՝ որպես թվային ամբողջություն, կարգավորման, այլ ոչ հակառակ սկզբունքի կողմը:

Նման մեթոդն ամենասերտ կապն է հաստատում միավորի ու ընդհանուրի, սահմանվողի ու նրա շրջակա արտաքին տարածության միջև, ուր հենց անորսալի է ինչը ինչի միջոցով է կերպ առնում: Եվ եթե մշակույթներում միշտ անանջատ են երևույթի ներքին բովանդակությունը, նրան մյուս բովանդակությունը

ներից գատող չափանիշը, այդ ամենը պարառող ընդհանրութիւնն ու այս բոլորի վրայով էլ ձգվող արարչական նախագծերը, ապա միջնադարում սրանք առավելագույնս սերտաճած են: Եվ ամենուրեք ցանկացած իմաստային միավոր անմիջապէս դառնում է իր իսկ առաջացման սկզբունքն ու հիմնավորումը, ու անմիջապէս էլ՝ իրեն քաշող-արարող ձեռքը, նրա հետագիծն ու որոնման ուղին:

Ստեղծագործությունը և տեսությունը. Եթե բաժանումն ըստ էութեան ներառում է բոլոր բովանդակութիւնները, և նույնիսկ այդ բովանդակութիւններին՝ հասկացութիւնների գոյութեան խնդիրը դառնում է միջնադարի մշակութային ժառանգութեան, երկատվածութեան հիմքը⁵⁷, ապա և որպէս ստեղծագործութեան բարձրագույն ձև ընկալվում է ըմբռնումը՝ տեսութիւնը, նրա հիմքում բաժանումն ու կարգ հաղորդելը, ներքին կառուցումն ու արտաքին անփոփոխ կառուցների մեջ տեղադրումը: Եվ որևէ երևույթի ճանաչում նշանակում է ընդհանուր գոյաբանական ու իմացաբանական համակարգում նրա տեղի, դիրքի ճշտում ինչից առաջ և հետո է, դրա հիմնավորումը, այնուհետև ներքին բաժանումը, մասերի քանակի (այստեղ շարադրվում են թվերի անտիկ գոյաբանական մեկնութեան որոշ մնացորդներ), հերթագայման օրինաչափութեան հիմնավորումը, ուր ցանկացած ըմբռնում դառնում է բովանդակութիւն՝ վերակառուցվող ձև ձևի մեջ: Նման դեպքում և ցանկացած տեսականացում ու մեկնութիւն՝ որպէս սրանց հայտնաբերում ու տեղադրում, հասնում է արարման նշանակութեան, հետագայում էլ՝ արարչական նախագծերի հայտնաբերման:

Թիվը որպէս ստեղծագործական-արարչական սկզբունք

Մինչ Պլատոնի «Տիմեոս» տրամախոսութեան քննութեան անցնելն անհրաժեշտ է անդրադառնալ նրանում առկա երկու կետերի, որ առանցքային են ցանկացած մշակութային-գեղագիտական, ստեղծաբանական համակարգում, և սրանց հետագա վերակերպումներին հայ իրականութեան մեջ:

Ա. Դեմիուրգի արարման մեջ կարևորվում են երկու հավասարազոր նախահիմքեր՝ նախնական ամորֆ հյուլեն և անփոփոխ նախօրինակ-գաղափարների աշխարհը. սրանց միջև ընկնում է առաջինի հարահոսքի միջով երևակավոր և երկրորդի համամասնութիւններում դրոշմված արարչութիւնը: Նման դեպքում կարևորագույն սկզբունք է դառնում թիվը, որով հատվում են նյութի թանձրութիւնները. «...դա էլ լուծեց հատելով (դրոշմելով) այն նախատիպի համապատասխան»⁵⁸ (39e): Հետագա նորալատոնական մեկնութիւններում էլ ստեղծարար սկիզբը չափի, ձևի խորհուրդն է կրում, որ հակադրվում է նյութական ճոտնութեանը⁵⁹: Քրիստոնեական ըմբռնման մեջ խաչվում են ոչնչից արարման և ստեղծագործութեան այս անտիկ վերապրումները՝ ամենուր այս երկուսի փոխթափանցումով, ուր կարգավորում-հարգարումն արդեն էութիւն-արարման խտութիւնն է կրում:

Բ. Այնուհետև տիեզերքը պատկերանում է որպես դեմիուրգի կողմից արարված կենդանի անձ: Երկնային «անձի» քննադատությանն ու միաժամանակ տարատեսակ հետքերին ու վկայություններին՝ «բնություն» կամ «աստվածային արվեստ» անվանումներով, հանդիպում ենք հայ մատենագրության մեջ⁶⁰: Սա ևս ստեղծաբանական ընկալումներում էական հանգույց է. նման կողմնորոշման դեպքում ինքնին ներդաշնակությունը (երաժշտությունը) վերապրվում է որպես համասփյուռ ոգեղեն իրողություն, քանի որ վերջինս հայտնաբերում է իրեն ամենուր: Այդպես, ըստ Պլատոնի, ոչ միայն տիեզերքի մարմինը, այլև հենց հոգին արարված է երաժշտական համամասնություններով (և մարդու «բովանդակությունը», բնույթի երկակիությունն էլ բացատրվում է նրանում ներգրված նույն ունիվերսալ հարաբերությունների՝ ներդաշնակության սերմերի առավել հաճախակի ու «մանր» բնույթով. ստորև Tim., 38 e)⁶¹, սակայն Պլատոնն էլ «Ֆեդոնում» ժխտում է հոգու և ներդաշնակության («յօդուն») ըստ սրա ներդաշնակության ու քնարի՝ հոգու ու մարմնի համեմատությունը (նման դեպքում ընդունելի է միայն միջնադարում մեծ տարածում գտած **ֆնարահարի ու ֆնարի՝** օրինակը)⁶²: «Ֆեդոնի» այս հատվածը հայ մատենագրություն թափանցում է նեմեսիոսի «Յաղագս բնութեան մարդոյ» երկի միջոցով⁶³: Հոգու ամբողջականության ու անփոփոխության սկզբունքն այստեղ վերականգնվում է իր ներքին սաղմի՝ նրանում բնավորված գաղափարների միականության մեջ և բացարձակության մեջ, և հոգևոր իրողություններն էլ պարփակվում են իրենցում՝ հեռանալով բոլոր հոգեկենտրոնական սահմաններում առաջացող կշիռների ու շափումների տարողություններից: Եվ քրիստոնեական ներընկալումը բնականաբար հագեցած է արարչություններից դուրս ոգեղենության, նրա անտեսանելիության իրողության մեջ, որ հայտնաբերվում է, բայց չի «էանում» ձևերի համամասնական մակերեսներում ու ներքին կառուցվածքում. ըստ որի այս, և տիեզերքում ցանկացած կենսական կապ ու փոխթափանցում արտահայտվում է ոչ թե բուն երաժշտության ու իր կառույցների, այլ հնչող երաժշտության և աներևույթ ֆնարահարի պատկերով:

Ա. Գալով առաջին կետին՝ Կողբացին քննադատում է պլատոնյան ուսմունքը նյութի նախնականության տեսակետից, նախ՝ ա. քանի որ Աստված է ամեն ինչի պատճառը⁶⁴, այնուհետև՝ բ. ըստ այս տեսակետի Աստված կլիներ սովորական արհեստավոր և ոչ արարիչ⁶⁵, գ. եթե այս կարգավորումից և նրա բացակայությունից ծնունդ է առնում չարիքը, ապա ավելի ճիշտ կլիներ չկարգավորել ի սկզբանե նյութը⁶⁶: Չարի առաջացման տեսակետի հետ կապված էլ, հերքելով այն կարծիքը, ըստ որի նրա նախասկիզբը անկարգ, անորակ ու անդաս նյութի մեջ է, որի «մրրախառն» հատվածը թողնվել է, արարչության մեջ շարունակելով քաոսից ծնունդ առած չարիքը, իսկ մյուս մասը կարգավորվել ու հատվել աստվածային դրոշմներով (չարի՝ որպես «անշափության» և բարու՝ ներդաշնակության ու կարգավորության ըմբռնումը՝ տես՝ վերը՝ Փիլոն, Լին., 4.23)⁶⁷, դարձյալ քննադատում է նյութի ձևավորման այս տեսությունը: Պլատոնը սակայն «Տիմեոսում» հենց շեշտում է գոյություն ունեցող ամբողջ նյութի օգտա-

գործումը, որպեսզի դրսից ոչինչ չներխուժի և չապականի տիեզերքի աստվածային մարմինը: Հովհան Որոտնեցին օգտագործելով նույն Կողբացու փաստարկը՝ նշում է. «Ստեղծանելն է առնել ինչ յոչնչէ: Եւ աստ երկու ինչ գիտելիք է. նախ, զի այլ կերպիւ ստեղծանէ արհեստն և այլ կերպիւ բնութիւնն և այլ կերպիւ կարողութիւնն Աստուծոյ...» (Որոտնեցի, Ի բանից իմաստասիրաց, էջ 353-354):

Մյուս կողմից սակայն, ինչպես նշեցինք, ողջ մատենագրության մեջ շատ վառ է արտահայտված նախանյութի առկայությունը և Աստծո կողմից նրա կարգավորումը, որտեղ թվերը, շափերն ու ձևերը վերագտնում են իրենց նախնական ստեղծաբանական նշանակությունը: Եթե «Տիմոտեոս» որպես ստեղծվելիք տիեզերական մարմնի կատարելություն, շեշտվում է գոյություն ունեցող նյութի օգտագործումն ամբողջությամբ, «չթողնելով տիեզերքի սահմաններից դուրս նրանից ոչ մի մասնիկ կամ ուժ», որպեսզի դրսից երբևէ ոչինչ չներագրի ու չխախտի նրա գոյությունն ու ներդաշնակությունը, ու նաև՝ այն մնա միակը, ու «նրանից դուրս երբևէ ոչինչ չառաջանա» (Plato Tim., 32c.d-33a)⁶⁸, ապա քրիստոնեական ավանդույթում նյութի շեշտված առկայության, նրա ճշգրիտ օգտագործման այս կողմը վերաիմաստավորվում է. աստվածային արարչությունը տարբերվում է մարդու ստեղծագործությունից քանակի հստակ իմացությունը, անհրաժեշտ նյութի անսխալական կշռմամբ, որ ստեղծվում է այնքան, որքան անհրաժեշտ է. այս մեկնությունը ևս մտնում է Փիլոնի միջոցով. «Կշռեաց Աստուած առ աշխարհիս լինելութիւն նիւթ բաւական. զի մի պակասեացէ, և մի առաւելեալ»⁶⁹. Աստված «նուազ կամ յաւելեալ ոչինչ էր առարկանել»⁷⁰, «...ապա եթէ ոչ, ո՛չ էր եղեալն կատարեալ, և ոչ ամենայն մասամբքն ամբողջ՝ գեղեցկապէ՛ս արարեալ կատարեցաւ: Քանզի ամէնիմաստի է գարուեստն իւր՝ յառաջ քան սկսանել զիմե՛կ կազմածէ՛ զբաւականն զիտել նիւթ»⁷¹: Փիլոնի այս հաստատածի «Լուծմունքում» Որոտնեցին նշում է. «Իսկ վասն զուզակչիո լինելոյ նիւթոյն եւ տեսակիմ, կշռեաց, ասէ Աստուած նիւթ բաւական առ աշխարհիս լինելոյսիւն. զի թէ մասնատր արուեստագէտք կշռեն զնիւթն բաւական գործոյն, քանի՛ առաւել այն, որ զթիւլս եւ զշափս նախ եզիտ, եւ որ ի սոսա զուզաւորութիւնն են, բաւական հոգասցէ ... Դարձեալ՝ զի ամենիմաստի է նախ քան զսկիզբն գործոյն զբաւականն գիտել նիւթ: Իսկ մարդիկ թէեւ իցեն հանճարեղբ յարուեստն, սակայն ընդ սխալանաւք են. վասն այն երբեմն ի նուազն յաւելում եւ զաւելին հատանեն: Իսկ Աստուած զի աղբիւր է հանճարոյ, ստոյգ չափով բաւական առնէ զգործս ...»⁷²: Այս պատկերը շարունակվում է հայ մատենագրության մեջ՝ «Աստուած երբ զաշխարհս արար, զհողմն ու ջուրն ու զօդն հրով, մըթղալ⁷³ մ՛ աւելի շարար, այլ կըշռեց զամենըն չափով⁷⁴». «Սոքա չորից տարերց բնութեանցն զուզեցան, ի յարարչէն իմաստութեամբ կըշռեցան»⁷⁵:

Եվ ստեղծագործության երեք տեսակների (Աստծո, բնության և մարդու) տարբերակման ու բնութագրման չափանիշներից մեկն էլ նյութի քանակն է՝ արհեստավորը շատ նյութ է օգտագործում, բնությունը քչից շատ բան է ստանում, իսկ Աստված ոչնչից արարում է և՛ նյութը, և՛ ամենայն ինչ⁷⁶: Քանակն այս իմաստով ընկած է ցանկացած ստեղծագործության, ճանաչողության հիմքում, որպես ժամանակային-նյութական իրագործումից դուրս իմաստների «ծավալային» ընդգրկման նախիմացություն, ճշգրտություն (Որոտնեցին հենց շեշտում էր անհրաժեշտ նյութի և մտահղացված էլզոս-ձևերի հավասարությունը՝ «զուզակչուությունը»⁷⁷: Այս-

տեղ անհրաժեշտ է նաև նշել, որ հայ իրականության մեջ արտահայտված է **ա.** նախանյութի անտիկ ընկալումը՝ նույնքան անուրակ և դուրս զգայական ընկալումից, որքան աստվածային սկիզբը⁷⁸, անտեսանելի, անձև և ամեն ինչ ընդունող, կրակով միայն արտահայտվում է նրա բոցավառվող հատվածը, ջրով խոնավեցնող, հողով և օդով այն մասերը, որ նմանակում են այդ տարերքներին (51b). իրենք՝ տարերքներն առաջանում են միմյանց նոսրացման կամ խտացման արդյունքում (49c). այնուհետև՝ **բ.** չորս տարեբների նախնականությունն ու նրանց անհրաժեշտությունը: Նախանյութը Պատոնը ներկայացնում է որպես տիեզերքի երկրորդ՝ «անկարգ պատճառ» (48a), որի մարմնում «մինչ երկնքի առաջացումն» արդեն տարերանյորեն ձևավորվում են չորս տարերքները (48b), ունենալով որոշ «յուրահատկության նշաններ», բայց «անշափաբար» և «առանց համեմատության» (ajlovցw" kai; ajmevtrw"), մի վիճակում, որում գտնվում է ամենայն ինչ, «ինչին դեռ չի դիպել Աստված» (53b): Դեմիուրգը թափանցում է («ձևացոյց») սրանք տեսակներով ու թվերով (ei[desi te kai; ajriq mou~". 53 b, էջ 123)⁷⁹: Միջնադարյան ավանդույթում նախանյութից չորս տարերք թանձրացման նույն փուլերն է անցնում արարչությունը՝ նախնական անորակ նյութից, գրսևորվող չորս հատկություններով մինչև արդեն ձևավորված չորս տարերքների կապակցումը (Առաքել, Լուծմունք, էջ 522-523), որոնց անվանումն էլ հենց կապվում է այս ընթացքի հետ. «Հց.՝ տարերք սրպէս են տարեալք ի միմեանս: Պատ.՝ այսինքն՝ զի ծայրիւք իւրեանց յեռեալ են ընդ միմեանս ...» (Առաքել, Լուծմունք, էջ 196-197)⁸⁰: Անտես ու անկերպ նյութը տեսանելի է դառնում այս խառնման շնորհիվ (վերը՝ Սարկաւագ, Լուծմունք, էջ 102): Տարրերի այս տեսության սկզբնաղբյուրն են Դավթի «Ահմանքը» (էջ 87) և Նեմեսիոսի «Յաղագս բնութեան մարդոյ» երկը⁸¹: Երկրորդ կեսի՝ չորս տարերքների անհրաժեշտության հետ կապված Պատոնը նշում է, արարչության գոյության համար պետք են նախ երկուսը՝ կրակը՝ տեսանելիության և հողը՝ շոշափելիության համար. սա պահպանվում է հայերեն աղբյուրներում: Հաջորդ երկուսի հիմքը Պատոնի մոտ մաթեմատիկական-գոլաբանական է. երկուսը կարող են միանալ միայն երրորդի միջոցով. ամենակատարյալ կապը, որ երբեք չի կարող ֆանդվել, միացնում է մյուս երկուսին և ինքն իրեն («զինքն և զշաղկապեալքն՝ մին մանաւանդ արասցէ»): դա համամասնությունն է («համեմատութիւն», հուն.՝ analogiva 31 b-c էջ 95), երբ առաջինն այնպես է հարաբերվում միջինին, ինչպես միջինը՝ երրորդին և հակառակը (32 a): Զորրորդ տարրն էլ առաջանում է նյութականության, ծավալայնության համար. Տիեզերքի մարմինը չէր կարող լինել սովորական հարթություն առանց խորության («տապարակ... որ խորութիւն ոչ ունի»), իսկ վերջինս՝ եռաչափ մարմինը («հաստատեսակ (stereoeidh; ") ...որ է գնդատեսակ» sfairoeidh; ")⁸² լծորդվում է երկու միջին անդամով. «և հաստատունքն (sterea)² միով իսկ ոչ երբէք, այլ երկու միջոցովք՝ շարայարի (sunarmovttousin) մարմին»⁸³: Այդպես համամասնորեն հողի և կրակի միջև տեղադրվում են չորսն ու օդը (32 a.b). «... ի շորից յայսցանէ թուով զաշխարհի մարմինս եղեալ խոստովանի ըստ համեմատութեան (di j ajnalogiva"). և ... անլոյծ իցէ ի ձեռն այլոյ ուրով՝ բայց միայն ի շաղկապողէն իւրմէ» (32c, էջ 95): Վերջին երկուսի հետ կապված հայերեն աղբյուրներում նշվում է միայն հրի և հողի հակառակ բևեռների միջև կապող օղակների անհրաժեշտությունը՝ ջրի կապող-լուծող և օդի՝ շարժման մեջ դնող

անհրաժեշտութիւնները. «Նւ առանց հրոյ ոչ երբէք լինիցի ինչ երևելի, և ոչ շօշափելի՝ առանց հաստատոյ ուրուք, և հաստատուն՝ առանց երկրի ո՛չ» (31b, էջ 94), «Չորք տարր, նիւթեղէն ի պէտս շինութեան աշխարհի արար ... Զի առանց հողոյ ոչ լինի թանձրութիւն շաւափելի, և առանց հրոյ (չրոյ՝ Ա. Թ.) կալումն և ըմբռնումն, և ո՛չ առանց աւրոյ՝ շարժութիւն, և առանց հրոյ՝ երևումն» (եղիշե, Մեկնութիւն արարածոց, էջ 769): Որոտնեցին հենց հղում է Պլատոնին՝ հողի հետ կապված օգտագործելով նույն «հաստատութիւն» անհրաժեշտութիւնը. «արարիչն Աստուած ստեղծեաց զամենայն զգալի և զնիւթական եղեալքս ի հողոյ և զալարացոյց ջրովն և ետ շարժումն ի յօդոյն և երևումն և ի գոյն ի հրոյն, վասն զի ամենայն իրաց էութեանց շորս ինչ պէտք են բաղկացութեանց՝ էութիւն, մածումն, շարժումն և երևումն, որով լինի մարմին շօշափելի եռակի տրամակաեալ, որպէս ասէ Պղատոն, եթէ՛ առանց հրոյ երևումն ոչ լինի և ոչ առանց օդոյ շարժումն և ոչ առանց ջրոյ մածումն և ոչ առանց երկրի հաստատութիւն» («Յովհաննու Որոտնեցոյ Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց», էջ 363): Եղիշեից օգտվում է և Հովհաննես Երզնկացին («Չորս նիւթ արար Աստուած ի պէտս շինութեան աշխարհի») ջրի հետ կապված շեշտելով շաղախելու ու միավորելու, հրի հետ՝ գույն և տեսանելիութիւն ծնելու կարողութիւնները. սրանք սկիզբն ու արմատն են բոլոր գոյութիւնների (Երզնկացի, «Յաղագս երկնային շարժմանն», էջ 235): Մավալայնութիւն, խորութիւն մեկնութիւնը, որ միայն շորս թվի միջոցով է ձեռք բերվում, հայ իրականութիւն թափանցում է Փիլոնի մեկնութիւնների միջոցով: Վերջինս նկարագրում է մեկի՛ կետի, երկուսի՛ անվերջավոր գծի, երեքի՛ արդեն ձևավորված, բայց խորութիւն չունեցող մարմնի՛ եռանկյունու, և խորութիւն՝ ծավալ ծնող շորսի բնույթը, որ եռակի տարրողովոյ այս հատկութիւններով (երկարութիւն, լայնութիւն, խորութիւն) բնութիւն նախահիմքն են, քանի որ այս երեքից դուրս այլ տարանջատում գոյութիւն չունի. «Քանզի անզատն կարգեալ զատի ըստ նշանի միայն. իսկ զատականն՝ ըստ երից տեսակաց. և ի վեր ի վերոյ, գծոյ և երևման և հաստատոյ: Քանզի որ երկուք նշանաւք յանգեցեալ է, գիծ է. իսկ որ յերկուսն զատեալ է՝ վեր ի վերոյ երևումն ծորեալ ի լայնութիւն գծին. իսկ որ յերիս՝ ի հաստատուն, երկայնութեանն և լայնութեան խորութիւն առեալ, որովք գոյանայ բնութիւնս: Քանզի աւելի քան զերիս զատութիւնս ոչ ծնաւ. և սկզբնատիպ սոցա թիւք են, անզատ նշանին՝ մի. և գծին՝ երկուս. և վեր ի վերոյ երևմանն՝ երեք. և հաստատոյն՝ չորք. որոց շարագրութիւնք միոյ և երկուց և երից և չորից՝ կատարէ զտասնեակն. երեցուցանելով տեսականացն և այլ գեղեցկութիւնս» (Փիլոնի Հեքայեցոյ ճառք, որոց հելլեն բնագիրք հասիմ առ մեզ, Վենետիկ, 1892, «Յաղագս տասն բանիցն», էջ 229. այսուհետև՝ Փիլոն, Յաղագս տասն բանիցն): Ըստ սրա առաջին երեք թվերը նյութական արարչութիւնից դուրս են և պատկանում են նախագաղափարների աշխարհին: Անանիա Նարեկացին ներհուսում է փիլոնյան երկու բնագրերը՝ քահանայի գլխի խոչրին կապվող ժապավենին ամրացված ոսկյա թիթեղի (եղից, ԻԸ, 36) մեկնութիւնը, որ, խորութիւն չունենալով, արտահայտում է նյութական-ծավալային գաշտից դուրս նախագաղափարների աշխարհը, և առաջին երեք թվերի խորհուրդը. «Արգ՝ զառաջին գծին ասէ Փիլոն Անզատ նշան, որ կոչի ուղղական, իսկ երկրորդն՝ զատական նշան, որ կոչի գիծ անլայնական, և երրորդն՝ մակերեւութիւն, որ կոչի անխոր մեծութիւն, որոց անմարմնոցն բնութիւնք գոյանան... Սապէս և զթերթսն, որ ի խոյրս քահանայիցն եղեալ, ոսկի թերթն ունել

արտատպութիւն եւ անխոր մեծութիւն, յարինակ անմարմնոցն բաղկացութեան եւ յաւելեալ թիւ մի ի սոսա առնուլ խորութիւն, որով մարմինք գոյանան քառանիւթ տարերց աճմամբ ... վասն այնորիկ անմարմին ասեմք, զի ամենայն մարմնոց տայ զինքն եւ տա նախագիծ լինելով եւ ապա լայնութիւն առեալ մակերեւութեան եւ յետ այնորիկ խորութիւն առնլով, լինի անորակ մարմին» (Անանիա Նարեկացի, Սակս բացայայտութեան թուոց, էջ 443)⁸⁴: Հմմտ.՝ «Քերթն և՛ կազմութիւն ունի անօսը, և՛ խորութիւն ոչ ունի. արդ թուի թէ երևումն է. իսկ երևութիւնն անմարմին է» (Փիլոն, Ելից, 2. 121):

Նախանյութի բնույթի, նրա ձևավորման փուլերի, հստակ քանակի շեշտադրման անտիկ ընկալումից բխում է և, ինչպես նշեցինք, ստեղծագործութեան՝ որպես կարգավորման-ձևավորման ընկալումը, որ էական չափով պահպանվում է միջնագարում: Հովհաննես Երզնկացին Ղազարոսի հարությունը նվիրված ճառում սահմանելով ստեղծագործության երեք ոլորտները՝ աստվածային, բնության ու մարդկային⁸⁵, բարձրագույնի հիմքում հենց դնում է թիվն ու կարգավորումը, ուր արարումը պատկերանում է անկարգ, անդաս, «խեռ» և կրավորական նյութի ներգաշնակումներում այն «յարմարական» միաբանության բերելու մեջ. «Արարչական արուեստ է՝ առնելն յոչ էից զարարածն և զարարեալն պահեալ նախախնամական զարութեամբ, ի յառնել անդ զգործնական իմաստութիւնն, ցուցանելով զխեռ և զանկարգ և զանդաս և զկրուն էութիւն և զընդդիմակացն բնութիւն՝ ածելով ի յարմարական միաբանութիւն, յետ որոյ զտեսականն ցուցանէ իմաստութիւն ...»⁸⁶: Այս հատվածը վերցված է Փիլոն Ալեքսանդրացուց. վերջինս «Ոչ եթէ ուղիղ ոչ մատուցանիցես, բայց եթէ ուղիղ բաժանիցես» (Մանդ. Գ. 7)⁸⁷ հատվածի «ուղիղ» բաժանման խորհուրդը մեկնում է նյութի «զարգարման»-կարգավորման⁸⁸ նույն համատեքստում⁸⁹: Այնուհետև՝ ըստ Երզնկացու, արարման ընթացքը պայմանավորված է միայն մարդու ճանաչողության անհրաժեշտությամբ. վերջինիս հնարավորության նախապայմաններն են կարգը, դասը, սահմանումը, բաժանումը, «թվական» օրերն ու ժամանակը: Առաջինը ցույց է տալիս հիերարխիան, մյուսը՝ հաջորդման կարգը, սահմանումը՝ յուրաքանչյուրի «անխառն» առանձնությունն ու յուրահատկությունը, բաժանումը՝ տարբերությունն ու տեղադրումը, ժամանակը՝ գոյերի ավագությունն ու «կրտսերությունը», «եւ զաստիճան կարգաց գերակային եւ նուաստականին». արարչության իմաստային-ձավալային ողջ լայնույթն ընդգրկող այս կողմերը ամփոփված են վեց օրերի մեջ. «Եւ որ ոչն էր կարաւս նիւթոյ կամ գործեացն և ժամանակի, ի շորից նիւթոց տեսակացոյց զամենայն արարածս և իւրով արարչական և արքունական զարութեամբն վարեցաւ՝ իբր գործեաւ: Եւ թուական ատուրբ և ժամանակաւ առնէր զեղեակսն, զի մեք բանի և մտամ վայելեցոյմ ի գործնական և ի տեսական արարածս Աստուծոյ և կարացոյմ իմանալ զկարգ և զդաս սորա, և զսահման և զորոշումն, և զթիւ ատուրցն և ի նմա եղելոցն սեռից, զի կարգն մեզ զվերինն եւ զներքինն եւ զմիջինն ուսուցանէ եւ դասն զառաջինն եւ զերկուրդն եւ զայլ հետակայսն: Իսկ սահմանն զբնութիւն իւրաբանչիւրոցն եւ զանխառն առանձնաւորութիւնն յայտնէ: Իսկ որոշումն զգանազանութիւն եւ զպատիւն արժանաւորութեան: Եւ ժամանակն զանդրանկութիւն եւ զկրտսերութիւն գոյիցս ցուցանէ եւ զաստիճան կարգաց գերակային եւ նուաստականին»⁹⁰: Այստեղ թիվն ու նրա հետ կապվող իրողություններն ընկալվում են ոչ միայն որպես ամբողջի յուրաքանչյուր չափաբաժիններ. սրանք ձավալում են ռիթմի, համամասնության, աստիճանակար-

գույնի, միմյանցից բխեցման, իրար հանդեպ դիրքավորման, իրարից տարրոշման ու միա-
ձուլման ողջ գեղեցկությունը՝ իմաստի բացահայտման կարգի մեջ արդեն մերձեցնելով նրա
ներքին պարունակներին. «զոր ի սկսման արարածոց նախ զսա առնու ի կիր արարչագործն՝ ոչ
կարաւտանալ թուոյ աւուրցն գոյացուցանել զաշխարհս ... այլ վասն մերոյ գիտութեան առնու
ի կիր զաւուրցն շարադրութիւն, զի մի շփոթեցուք տգիտութեամբ անկարգաբար գոյանալ աշ-
խարհի, այլ ի ձեռն թուոյ աւուրց գիտասցուք զգեղեցիկ կարգ արարածոց եւ նոքաք ծանի-
ցուք զհաստիչ սոցա» (Անանիա Նարեկացի, Սակս բացայայտութեան թուոց, Մատենագիրք
հայոց Ժ, Երևան, 2011): Այս մեկնությունը ևս գալիս է Փիլոնից ու եղիշեից⁹¹ և հետագա վե-
րակերպումներով հարատևում միջնադարում:

Նախանյութի անտիկ տեսությունը, նրա ճիշտ «կշռումը» ճշգրիտ չափով արարումը ըստ
մտահղացված տեսակների, քառասյին անկարգությունն ու ամորֆությունը աստվածային ներ-
դաշնակության բերելը, թվի, կարգի, ութմի մեջ ծավալվող իմաստների խորհուրդը երկար
պահպանվում է արարման քրիստոնեական նախապատկերում:

**Քիվը գոյաբանության մեջ. Պլատոնի «Տիմեոս» աշխատության ազդե-
ցությունը հայ մատենագրության մեջ**

Պլատոնի «Տիմեոս» տրամախոսությունն որոշ հատվածներ հայ իրականու-
թյան մեջ շրջանառվում են գլխավորապես օժանդակ աղբյուրի՝ Փիլոն Ալեք-
սանդրացու երկերի միջոցով: Ըստ այս տրամախոսության, դեմիուրգ-արարի-
չը⁹² կարգավորում է արդեն գոյություն ունեցող հյուլեն՝ դասավորելով միտքը
հոգու, հոգին՝ մարմնի մեջ («զմիտս ի հոգւոջ և զհոգի ի մարմնի բաղկացու-
ցեալ ի միասին նիւթէր. sunista; " to; pa~n sunetektaivneto
Plato Tim., 30b, էջ 93») ստեղծելով տիեզերքը՝ որպես կենդանի, շնչավորված
էակ (30b, C. Փիլոնը սա անվանում է «որդեծնություն»⁹³), որ «զամենայն
իմանալի կենդանիքն... յինքեան պար առեալ ունի, որպէս և այս աշխարհս՝
զմեզ, և որչափ այլ երևելի կենդանիք բաղկացեալ են» (30c, էջ 94): Այս էակի
գոյացման տեսիլը շատ պատկերավոր, նյութական-շոշափելի ձևով է հաննում
և բոլոր իր հատվածներով (մարմնի, հոգու, նրանում խտացող շարժումների ու
հնչույթների արարման) թափանցված է թվի, կարգի, չափ ու կշռի
իրողություններով, որ նյութական ու ոգեղեն սկիզբերի սահմանագծին
ստեղծում են ամբողջական, համապարփակ, գոյություն բոլոր շերտերով
օժված երաժշտական ներդաշնակություն:

Տիեզերքի հոգու բաղադրությունը դեմիուրգը ստանում է ա. անբաժանելի
ու միշտ նույնական էությունից («անանջատելի և միշտ ըստ ինքեան ունօղ
բնութեանն»), բ. մարմիններում բաժանում կրողից («յաղագս մարմնոյ եղելոյն
բարժանելի») և գ. նրանց խառնուրդից ստացված էություն միջին տեսակից,
որ հաղորդվում է նույնականի ու այլի բնությանը: Այս երեքն էլ ձուլում է մեկ
գաղափարում («շարախառնեաց ի մի տեսակ», էջ 98) և բաժանում մասերի:
Ինչպես հայտնի է, այս հատվածում Պլատոնը ներկայացնում է երաժշտական
հարաբերությունների օրենքներով այդ տրոհումը (35b-36b, էջ 99): Այնու-

հետև՝ ողջ բաղկացած կազմը կտրելով երկարությունը երկու մասի, դնում է իրար վրա խաչաձև՝ նման X տառի («Իբրու գթէ») նրանցից յուրաքանչյուրը ճկելով շրջանի ու ստիպելով ծայրերին հանդիպել իրենց հատման կետին հանդիպակաց կետում, որից հետո սրանց հաղորդում է միօրինակ և միևնույն տեղում շրջանով շարժում՝ շրջաններից մեկն անելով արտաքին, մյուսը՝ ներքին (36 b-C, էջ 99): Արտաքին՝ ձախից աջ պտույտը՝ նույնականի բնությունն արտահայտող, թողնվում է միական ու անբաժանելի, իսկ ներքին՝ աջից ձախ շարժվող այլի բնությունը բաժանվում է յոթ անհավասար շրջանների (մոլորակների ոլորտները)՝ պահպանելով նույն հարաբերությունը (36 C.D, էջ 99): «Եվ ահա հոգին, ձգված կենտրոնից մինչ երկնքի սահմաններ և շրջանաձև պարուրող այդ երկինքը դրսից, ինքն իր մեջ պտտվելով, մտավ բոլոր ժամանակների անանցողիկ ու բանական կյանքի աստվածային սկզբի մեջ» (36 e)⁹⁴: Այս երկու շրջանների պատկերն արտահայտված է Գրիգոր Նարեկացու «Վարդավառի» տաղում.

«Աստղունքդ ամէն շուրջ առին,
Դէմ լուսնին՝ գունդ-գունդ բոլորին.
Գունդ-գունդ խաչաձեւ գնդակ,
Յարինուած երկնից շրջանակ»⁹⁵:

Այսպես տիեզերքի հոգին հղացվում է որպես երաժշտական կառույց: Այնուհետև, երբ ըստ մտահղացման ծնվում է հոգու ողջ կազմը, սրա մեջ կառուցվում է ամենայն մարմնականը՝ հարմարեցնելով «իրենց կենտրոնական կետերում»: Հաջորդ փուլում էլ ստեղծվում է «շարժվող նմանություն («պատկեր») հավերժին» երկնքում «թվից թիվ շարժվող հավերժ կերպարը, որ մենք անվանեցինք ժամանակ» (37d). ժամանակի թվերի սահմանի ու պահպանություն համար (38c, էջ 102)⁹⁶ այլի պտույտի յոթ շրջաններում տեղադրվում են Արևը, Լուսինը, մյուս մոլորակները, որոնք երբ «մարմին ներկայացնելով կապված շնչավորված հանգուցներով («շնչաւոր կապանօք»), դարձան կենդանի էակներ և իմացան իրենց տրված գործը, սկսեցին պտտվել» ենթարկվելով իրենց շրջանը շեղակի հատող նույնականի շարժմանը («որ ըստ ինքեան է բերմանն», այլի շրջանն էլ համապատասխանաբար թարգմանվում է «ըստ միւսոյն բերման» 38e, էջ 103): Տիեզերքն այսպես նախ ճեղքվում է ուժային-էներգետիկ գծերով՝ զուտ երաժշտական սկզբունքով, որի շառավիղներում ու հանգուցներում այնուհետև խտանում են նյութական իրողությունները, սահելով նույն ուղիներով ու հարաբերություններով՝ ըստ դրա արձակելով համապատասխան հնչյուն: Եվ հասկանալի է ինչու մաթեմատիկական գիտակարգերում աստղաբաշխությունը, որպես շրջապտույտների նյութականացված դրսևորում, հաջորդում է երաժշտությանը՝ հարաբերությունների ու շրջանների տիեզերական հոգու մաքուր սկզբունքին: Դեմիուրգի առաջին «հատումները» (որով բաժանում էր վերը նշված սուբստանցիան, այնուհետև երկու կես անե-

լով ու X-աձև դնելով միմյանց վրա) արտահայտվում են 1,2,3,4,9,8,27⁹⁷ թվա-
յին հարաբերություններով: Այս տարածությունների վրա հետագայում տե-
ղադրվում են մոլորակները՝ երկրի հանդեպ իրենց հեռավորության համապա-
տասխան հնչյուններով կազմելով երկնային հեպտախորդը⁹⁸: Երկնային
երաժշտության, տիեզերքում երկրից երկինք ձգվող տիեզերական քնարի լարի
պատկերը հառնում է նարեկացու «Հարություն» տաղում.

Մի՞ թէ յայն վայր ի վայր,
Մի՞ թէ յայն վայր ի վայրի
Տաւիղ տարածեալ.
Կամ սիրոյ շրջան,
Կամ սիրոյ շրջան առեալ,
Աստեղբք բոլորեալ⁹⁹:

«Քառասնարեայ գալստեան» տաղում «յոթներգյա» աղին կապվում է
աստվածային Բանի հետ.

«Մինն էին ել ի նմինն ի յերկուց,
Մի երկակի հանգոյն էից գվարճ միշտ.
Միշտ անբաւ այսր հրաշունակի բան,
Բան խորհրդաբեր եւթներգին աղի շափ»¹⁰⁰:

Հայ միջնադարյան մեկնություններում հարատևող արարչության մեջ ձգված
այս պատկերի սկզբնաղբյուրը Փիլոն Ալեքսանդրացու մեկնություններից երկու
հատվածներ են:

Մեկնելով Աբրահամի զոհաբերության կենդանիների խորհուրդը (Մենդ. 15. 9)¹⁰¹ որպես
տիեզերքի կառույց՝ Փիլոնը թուշունները համեմատում է երկնային երկու գոտիների, կենդանի-
ները՝ նյութական արարչության շտապերի, մարդու կառույցների հետ, ըստ որի էլ վեր-
ջինները բաժանվում են (երկու կես արվում ու իրար դիմաց դրվում), իսկ երկնային ոլորտը
ներկայացնող թուշունները՝ անբաժան թողնվում (Փիլոն, կին., 3.3. աղավնու մասին նշում է
«քանզի երգ է գլաւտենական գպատարագսն՝ սկիզբ առնուլ ի նահապետէն, որ և ազգիս
սկիզբն է»): Այստեղ արտահայտված են պլատոնյան ուսմունքի երկու կողմերը՝ **նյութականից
և հոգևորից, որպես իրար մեջ թափանցող բաժանելի ու անբաժան սկիզբներից արարչության
հյուսումը, և տիեզերական երաժշտությունը**: Աղավնին ներկայացնում է մոլորակների ոլորտը,
քանի որ ընտանի և «ձեռնընտել» լինելով նմանվում է մարդուն «ընդելագույն» (ընտանե-
գոյն), երկրագնդին մոտ և «ախտակից» մոլորակներին, իսկ «անապատասեր» տատրակը, որ
խուսափում է տարատեսակ կապերից («ի բազմաց միաբանութենէ և ի խառնից խոյս տայ»)՝
ամենահեռավոր «անմոլար» կամարին. «Եւ նմանեցան երկնային գօրաց»¹⁰² երկոքին կարգը
հաւուց երկուց. վասն զի որպէս ասէ Սոկրատիկոս Պղատոն, թուշուն կառք դէպ եղև գոլ երկնի՝
վասն արագագոյն շրջագայութեանն. որ և զթուշնովք արագութեամբն անցանէ յընթանալ»¹⁰³:
Հավքերն անվանվում են երգող, խորհրդանշելով աստղերի շարժումից ներդաշնակված երկ-
նային կատարյալ երաժշտությունը, որ մարդկային արվեստի համար օրինակ է ծառայում. սրա
հմտությամբ կենդանիների ձայների «նվագն» ու շնչավոր գործիքներն են կազմվում: Իսկ երկ-
նային երաժշտությունը (երկնային լարը՝ Ա. Ք.) արարիչը մինչ երկիր չի հասցնում «պրկում»

(ըստ Պլատոնի անշարժ երկիրը չի հնչում), որպեսզի նրա կատարյալ հնչյունների տեսչանքից մարդը շնորհալի մնացյալ ամեն ինչը, ինչպես սիրենների երգեցողությունից հափշտակվածները: Այստեղ մարդու վրա երկնային երաժշտության ազդեցությունը բնորոշվում է «մուկ», «կոկոզանալ» բայերով. այս երկուսին համարժեք են այլ բնագրերում «աստուածագգեստ», «աստուածարեալ» բառերը, որ պլատոնյան համակարգում հոգևոր տարփանքի, աստվածային ներշնչանքի, աստվածային մղեգնություն իմաստն են կրում (Փիլոն, Լին., 4. 29)¹⁰⁴. «Եւ սակայն երգակի են ասացեալ հաւմն, առակելով մարգարէին զայն որ յերկնին է զկատարեալ երաժշտականութիւն՝ որ ի շարժաննն աստեղացն պատշանեալ յարմարի. զի ցոյց մարդկան արուեստի է, ի ձեռն որոյ ամենայն պատկանաւորն նուագ ձայնի կենդանեաց և շնչաւոր գործեաց կազմին հնարիւմ հանճարոյ. իսկ զայն որ ըստ երկնին երգ, ոչ պրկեալ ձգեաց մինչ ի յերկիր արարիչն, որպէս և զարեգակնային հառագայթսդ, յառաջագոյն հոգացեալ վասն ազգի մարդկան: Քանզի յարուցանեն ի մոլորսն լսելեօք, և անբաւ և անարգել հեշտ ցանկութիւն յոգիսն գործեն. Բամանել տան զկերակրօք և զըմպելեօք, և վաղաման սովով վախճանել առ երգոյն տեսչանս: Քանզի ոչ պարկացն երգ՝ որպէս ասաց Հովնաթ, այսպէս բունի կոչէ զսօզան, մինչ զի մոռանալ զգաւառ, զտուն, զսիրելիս, և զհարկատր կերակուրս. իսկ ամենակատարն և ամենայարմար և արդարեւ երկնային երաժշտականութիւնն բախեալ ընդ լսելեաց գործի, ո՛չ բունադատեւ մոլել և կոկոզանալ» (Փիլոն, Լին., 3.3, էջ 172-173): Եղիշեն հակիրճ վերաշարադրում է Փիլոնի այս հատվածը՝ երաժշտական մասերը բաց թողնելով: Փոխարենն ամեն ինչ մոռացնել տվող, դյուրից երկնավոր աղիի պատկերը վերջինիս մոտ հայտնվում է դեպի տապանը շարժվող կենդանիների հատվածում. «Հոտ կենաց բուրեաց ի տապանէն: Եւ այնքան անոյշ հոտ բուրեաց ի տապանէ անդի, մինչեւ մոռանալ արատականացն զարատս իւրեանց եւ որսականացն զորս իւրեանց: Եւ վաղվաղակի դիմեցին ընդ դէմ անոյշահոտութեանն, եւ մինչեւ ի տեղին հասին ոչ կարացին ուրեք զտեղի եւ զգաղար առնուլ. տկարքն աներկիւղ ի հզարագոռնիցն եւ յափշտակողքն ոչ յիշին զսովորականն երկնաւոր աղի ձայն լսելի լինէր եւ հրաման երկնաւոր թագաւորին. եւ դիմեցին ի ներքս»¹⁰⁵: Փիլոնի վերը նշված բնագրում մարդկային բոլոր՝ այդ թվում և հոգուն վերաբերող կառույցները թափանցված են բաժանման ենթակա սկզբով, որից անխառն են միայն վերին երկնային գոտիները¹⁰⁶. Եղիշեն Փիլոնի համապատասխան հատվածում, ի տարբերություն վերջինիս, շեշտում է մարդու վերին հոգևոր ոլորտների անբաժանելի լինելը՝ սրանք ըստ այդմ նույնացնելով թուշուններին: Մյուս բնագրում մարդու և տիեզերքի համադրման պատկերում Փիլոնն էլ շեշտում է մտքի ամբողջականությունը, ի տարբերություն մյուս յոթ ոլորտների. առհասարակ մարդուն բաժանվածի և միեղեն աստվածության, կամ մարդու անբաժան մտքի և ավելի ցած ընկած բաժանելի կառույցների այս երկու համադրումն էլ, ինչպես տեսանք, առկա են Փիլոնի մեկնություններում (Լին., 1. 75, Փիլոն, Աստուածային արինացն այլաբանութիւն, 2.2, էջ 143): Երկրորդի դեպքում ամեն ինչ մեկի բերող երաժշտությունն էլ թափանցվում է ավելի խոր տարրությունները՝ որպես արարչության մեջ ներկա միեղենություն. այն դառնում է իրերի ներքին բովանդակություն, դրանք պարուրող տիեզերական համահնչույթ ու սրան իրերը կապակցող ներքին հնչողություն: Այսպես մտքի միեղենության առանցքում ներդաշնակվում են մարդու մյուս բոլոր բաժանելի կառույցները, ինչպես տիեզերքի մարմինը՝ աստվածային սկզբից. վերջինս՝ իր շրջանաձև աստվածային պարի ինը ոլորտներով ու դրանից վեր՝ աստվածային սկզբունքով, մարդն էլ՝ այս նույն գոտիներն ամփոփած իր կառույցներով՝ հոգով, մարմնով,

յոթ «անբան» մասերով ու դրանց վրա տարածվող մտքով. այսպես ինքնին փոփոխական լինելով «երաժշտանում են» մյուս բոլոր հատվածները միական «իններաժշտան» պարով ամենից վեր Աստծո Բանով, մարդու մեջ՝ «միաբաժ» մտքով¹⁰⁷. «Քայց այսչափ այժմ ասելի է, զի և յաշխարհի տասն ամենայն է, և ի մարդ. յաշխարհի եօթներեակի, և ութերորդ ամնուլարից գունդն, և ուր ընդ կուսնաա մի տեսակ՝ փոփոխելի են ըստ ինքեանց: Աստուծոյ Բանն վարիչ և մատակարարն բոլորեցունց. զի զիններաժշտեան պարն նուագաբար յարմարեաց: Եւ ի մեզ՝ մարմին և ոգի, և եօթն անբանին մասունք, և միաբաժք /միաբաժ/ են միտք: Վասն զի զիննուցս զայսոցիկ դարձեալ Աստուածն բան՝ ուր յարմարութեան է առաջնորդ և իշխանն. յորմէ ինն մասունքն երաժշտացեալ են, և նուագեալք և յերգ անկեալք՝ հնչեն ի միախն: Վասն որոյ և զտասնեակն սուրբս խոստովանէ Մովսէս. բնաւորապէս, զիններեակն՝ լինելութեան թողեալ, և զտասնեակն՝ Աստուծոյ Բանին. և յիրաւի սուրբ, և զայն հնչէ, զթողութեանն հարկանելով զայն իբր ի հակառակաբարբառս և ի հակառակաձայնս երգս առ մի և նոյն խառնուած յարմարութեան» (Փիլոն, Լին., 4. 110): Այստեղ երաժշտութիւնը զուտ ներդաշնակութեան՝ բաժանվածների միավորման, այնուհետև այս երկուսի ավելի ինտենսիվ կապի՝ միմյանց մեջ արտացոլման խորհրդից զատ կրում է տիեզերքի բանական-միեղեն սաղմը, որով իրար են կցվում ու մի հնչողութիւն դառնում բոլոր մյուս ինքնին աստվածային «բանից» զուրկ շերտերը. և այս առանցքի մեջ իր «հնչողութեան» ձեռքբերումն էլ դառնում է իրերի բանական-հոգևոր հիմքը¹⁰⁸:

Տիեզերքի ողջ նյութա-ոգեղեն թանձրույթն այսպես ներկայանում է աստվածային համամասնութիւնների ու կշռույթների առաձգականութեան մեջ կենդանացված միեղենութեան պատկերով, որ ինքնին ապականելի լինելով, աստվածային զորութեամբ հավերժ մնում է անլուծանելի: Հետագայում շեշտվում է հենց այս կողմը՝ ինքնին բաժանելի ու այլալման ենթակա մասնիկների թափանցուն անբաժանելի հավասարակշռող զորութեամբ¹⁰⁹:

Պատահի վերը նշված թվաշարքն արտահայտում է երկու սկիզբ՝ որոշակի, կայուն ձևերի, արարչական կենտ թվերի շարքը (երկրաչափական բուրգի կողմի՝ 3, մակերեսի՝ 9 և ծավալի՝ 27 թվային արտահայտութիւնները), և դրանց մեջ տեղադրված զույգ թվերը՝ պլուրալության ընկալմամբ հոսունի, տարտամի, փոխակերպման ու ծավալման, առհասարակ նյութականութեան բոլոր հատկութիւնները ներկայացնող: (Ինչպես տեսանք, այս երկու սկզբունքները ներդրված են և սուբստանցիայի մեջ, որից արարվում է տիեզերական հոգին, բաժանման ու միեղենութեան սկզբունքով համակված են և մարդու կառույցները): Մեկը և երկուսն ընդհանրապես թվեր չեն համարվում, այդ պատճառով թվաշարքը սկսվում է երեքից¹¹⁰: Այս երկու սկզբի մեկնութեանը մեծ տեղ է հատկացնում Փիլոնը¹¹¹: Հետագայում այս տարածութիւններն էլ «լցվում» են նոր երաժշտական հարաբերութիւններով: Այստեղ արտացոլված պլուրալության տեսութիւնը ուսումնասիրված և ներկայացված է գիտական գրականութեան մեջ: Մեզ հետաքրքրում են տվյալ դեպքում հայ միջավայրում սրա շրջանառման ձևերը, սկզբնաղբյուրները և թարգմանական առանձնահատկութիւնները:

Այսպես՝ դեմիոլոգը, ըստ Պատոնի, սրանց միջև ընկած կրկնակի ու եռակի տարածութիւնները (ta; te diplavsia kai; triplavsia diasthvmata)¹¹²

լրացնում է նոր հատումներով¹¹³ շարունակելով նույն խառնուրդից անջատել նոր մասնիկներ ու տեղադրելով սկզբնական տարածությունների մեջ այնպես, որ յուրաքանչյուր հատվածում լինեն երկու միջին անդամներ¹¹⁴ ($w\{ste\ ejn\ eJkavstw / diasthvmati\ duvo\ ei\ j\sim nai\ mesovthta\}$), որոնցից մեկը ծայրագույն անդամներից փոքրին գերազանցի ու մեծից պակաս լինի սրանց նույն մասով (այսինքն փոքրին գերազանցի վերջինիս այն մասով, որ մասով իրեն գերազանցում է ավելի մեծը՝ 1:1.1/3:2. «հարմոնիկ» կոչվող համամասնություն), իսկ մյուս միջին անդամը գերազանցի ավելի փոքր ծայրի անդամին և պակասի ավելի մեծից նույն քանակով (1:1. 1/2:2)¹¹⁵. «մին իսկ նովիմբ մասամբ քան զծայրան սոցա գերագոյն և գերունակեալ (սԵրեւոսան կաի; սԵրեւոսեւոսան) առ ի սոցանէ, և միւսն ըստ թոսյ հաասար գերագոյն և հաասար գերունակեալ»¹¹⁶ (31a): Սրա շնորհիվ առաջանում են նոր՝ 3/2 («կիսաբոլոր»՝ $hJmiovlio$), 4/3 («եռամասն»՝ $ejpivtrito$), 9/8 («ութամասն»՝ $ejpovgdo$) կվարտ-կվինտ-օկտավային միջոցներ («բացատ»՝ $diavstasi$ ¹¹⁷) նախկինների մեջ ($ejn\ tai\sim\ provsqen\ diastavsesin$)¹¹⁸: Առաջացած նվազագույն կվարտային (4/3) հատվածներն էլ լցնում է 9/8 հարաբերությունը (սեկունդաներով)՝ թողնելով որոշակի տարածություն. «ութամասնեայ բացատուն եռամասնեայք ընուն միով մասնկաւ քան զայնոքիկ պակասեալ», որը ներկայացնում է 256/243-ի (կիսատոն) հարաբերություն¹¹⁹ այսպիսով քառալարի սահմաններում կազմելով վերից վար տոների 1-1-1/2 դորիական ամենակատարյալ համարվող կառուցը: Այստեղ բոլոր «էպիմորային» հարաբերություններն արտահայտված են նույն սկզբունքով. $ejpiv-$ նախածանցը, որ արտահայտում է «վրա», ինչպես նաև ուղեկցելու, ավելցուկի և ավելացման իմաստներ (օրինակ 4/3 $ejpitrto$ ՝ բառացի «երեքի վրա» կամ «երեքից վեր»)՝¹²⁰ արտացոլված է հունաբան թարգմանություն մեջ՝ «մասն արմատով, ըստ որի 4/3, 9/8 հարաբերությունները թարգմանվում են «եռամասն», «ութամասն»: Փիլոնի թագմանություններում ավելի ճշգրիտ կերպով 4/3-ը «մակեռակ» եզրով է արտահայտվում (հանդիպում է նաև «վերեռակ» տարբերակ¹²¹): Վերջինս անդրադառնում է երեք համամասնություններ պարունակող այս հարաբերություններին նաև տասնյակ թվերով, երբ մեկնվում է Մենդոց Գրքի համապատասխան հատվածը¹²². «Իսկ քառասունևհինգն ծննդական թիւ է, բաղկացեալ յաղիւսակէ յերեքկնացն. ըստ որում երեք համեմատութեամբքն յառաջագոյն երևին՝ թուականն, և երկրաչափականն, և յարմարականն: Եւ է աղիւսական, գ.թ. ժբ. ժբ. և շարագրութիւնն իւե... Եւ ի ձեռն այնց թուոց, որք ըստ երաժշտականութեան յարմարութիւնք են, ամենեքեան տեսեալ լինին. այն՝ որ ի ձեռն ամենեցունն յերկպատկի բանի, ի քառասնին առ քսանն, կամ քսանի առ տասն. իսկ հնգիւն՝ կիսահոլով բանին, երեսնին առ քսանն. իսկ չորիւմն՝ մակեռակին, քառասնին առ երեսունն. իսկ անկիւնաւոր անջրպետ մակութիւնն, քառասնին առ քառասունն»¹²³: Ինչպես հայտնի է, կվարտ-կվինտ-օկտավային այս հարաբերությունը լայնորեն ներկայացված է հայ մատենագրության մեջ ընդհուպ մինչև Գ. Գապասաքալանը՝ որպես սկզբնաղբյուր ունենալով Դավիթ Անհաղթի «Սահմանքը»: Վերջինիս մոտ սակայն, ըստ սրա և հետագայում, ամենուր շրջանառվում են վերը նշված երեք եզրերը, գումարած նաև «մակքառակ» անվանվող¹²⁴: Ըստ էպիմորային հարաբերության այն տրամաբանորեն պետք է ներկայացնեն 5/4 տերցիա կազմող ձայնամիջոցը: Սակայն Անհաղթից եկող աղբյուրների այս մյուս շերտում «մակեռակ» ու «մակքառակ» եզրերին այլ նշանակություն է տրվում. «մակեռակ»-ն օգտագործվում է 6

Թվի իմաստով, ըստ որի հավելվում է ութ թվին նույնացվող «մակբառակը», կազմելով առաջինի հետ անհրաժեշտ կվարտա ինտերվալը. «կիսահոլովն» ու երկպատիկը մնում են իրենց նախնական նշանակությամբ՝ այսպիսով բոլորը միասին արտահայտվելով 6:8:9:12 թվաշարքով՝ նույն նախնական կվարտ-կվինտ-օկտավա հարաբերությամբ¹²⁵ (իրականում այս հարաբերության արտահայտման համար իրենց բուն նշանակությամբ անհրաժեշտ են միայն «մակեռակ», «կիսաբոլոր» և «երկպատիկ» եզրերը, որոնք երեքն էլ առկա են ճշգրիտ նշանակությամբ Փիլոնի վերոնշյալ հատվածում): Այս տեսակետից շատ հատկանշական է, որ Անհաղթի հունարեն բնագրի համապատասխան հատվածում նշված են միայն «կիսաբոլորը» և «երկպատիկը»¹²⁶ և չկան խառնաշփոթ առաջացրած մյուս երկու եզրերը, որոնք ըստ երևույթին ներմուծվել են հետագայում՝ ստանալով միայն հայ իրականության մեջ ձեռք բերած նշանակություն: Նման կիրառման դեպքում առաջ է գալիս որոշակի անհետևողականություն, քանի որ առաջին երկու բաղադրիչները («մակեռակ», «մակբառակ») ներկայացնում են ուղղակի թվեր, իսկ մյուս երկուսը («կիսահոլով» կամ «կիսաբոլոր» և «երկպատիկ») հարաբերություններ¹²⁷:

Արդեն տարածություն մեջ էլ հաշվումն արտահայտվում է՝ որպես առաջնամիակի տարատեսակ բաժանումներ երկրաչափական մարմիններում, որ իրենց կերպն են առել այդ հատման իմաստներից ու խորհուրդներից՝ դառնալով և արարման-նախաբաժանման սիմվոլ¹²⁸: Այսպես ցանկացած տեսություն դառնում է ներքին տեսողություն, արարչության կամ նրա հղացքների ներքին պատկեր:

Ելնելով Պլատոնի աշխարհարարման այս պատկերից տեսողությունն ու լսողությունը դառնում են կարևորագույն զգայարաններ, քանի որ սրանցով ընկալվում են հավերժի պատճենները՝ արարչական համամասնությունները: Դավիթ Անհաղթը մեջբերում է փիլիսոփայության գոյությունը ժխտողներին՝ հենց Պլատոնի այս տրամախոսության հետ կապված հղումը. «որպէս և Պլատոն յայտ առնէ ասելովն, թէ արարիչն տեսողութիւն եւ լսողութիւն շնորհեաց մեզ, զի ի ձեռն սոցա զիմաստասիրական սեռն ուղղեսցուք»¹²⁹: Քիչ անց էլ, պատասխանելով աստվածաբանական ոլորտի անճանաչելի լինելու առարկությունը, նշում է թեպետ աստվածայինն ինքն ըստ ինքյան անճանաչելի է, բայց հայելով նրա ստեղծագործություններն ու արարածներին, ինչպես նաև աշխարհի կարգավորված շարժմանը («զբարեկարգապէս շարժումն աշխարհի»), «ի մտածողութիւն և ի կարծիս գամք ստեղծչին» նշելով նույն՝ կարծիքի ու գիտելիքի՝ «այլի» ու «նույնականի» շրջապտույտները¹³⁰: «Իսկ աներևոյթն յերեւելեացս փութագոյն ունի ճանաչիլն». ամենաարագ ճանաչումը երկնաշաղկի հետագծերի հայեցումն է: Քրիստոնեական ըմբռնումներում Դավիթի այս հատվածը վերաիմաստավորվում է:

Պլատոնի մոտ որոշակիորեն շեշտված է տեսողության և լսողության՝ որպես տիեզերքի չափերի, հնչույթների ընկալման, և մտածողության շրջապտույտներն էլ դրանց բերելու կոնկրետությունը: Այսպես կարևորագույն նշանակություն է տրվում մարդու մարմնին, որ ծառայում է որպես կառք նրա աստվածային մասին՝ գլխի համար, որ պետք է գետնից բարձր լինի և հայի երկնային շարժումներին: Նրան հաղորդվում է նույն՝ աստվածային գնդաձևությունը, որի մեջ ներգրվում են աստվածային շրջապտույտները (44C): Առջևի՛ ավելի պատվավոր հատ-

վածն օժտվում է հոգու զբաղմունքի կարողության բոլոր գործիքներով լույս բերող աչքերով, «որ հետևելով երկնքում մտքի շրջապտույտին, օգուտ քաղենք մեր մտածողության շրջապտույտի համար»¹³⁷ կարգավորելով ըստ նրանց անփոփոխության (47b-C): «Քանի որ տեսողությունը, հառնելով լույսով դեպի վեր և տեսնելով աստղերի բնությունը և համաձայնեցված շարժումը, թափառող ու շթափառող երկնային մարմինների կարգավորված շրջապտույտը, որոնցից վերջինները շարժվում են միօրինակ, միևնույն ճանապարհներով, իսկ մյուսները՝ ոչ նման ու միմյանց հակադարձ կրկնակի շրջապտույտներով, և տեսնելով նրանց բարեկարգ շտրջապարձ կարգավորված մուսայական արվեստի կատարյալ օրենքներով, սկսեց հոգուն պարզաբան անասելի հաճույք և ուրախություն» (Philo De opificio mundi, XVII, 54)¹³²: նույն նշանակությունը ստանում են ձայնն ու լսողությունը: Եվ մուսաները «հարմոնիան, որի ուղիները հարազատ են հոգու շրջապտույտներին, տվել են յուրաքանչյուր բանական հետևորդի («որ մտք վարի») ոչ անիմաստ հաճույքի համար, թեև հիմա միայն դրանում են օգուտ տեսնում, այլ որպես հոգու խախտված՝ «անյարմար» շրջապտույտի դեմ միջոց, որ նրան կարգի բերի և ինքն իր հետ համաձայնեցման» (47 C-d): «Եվ հաղթահարելու համար մեզանից մեծ մասի պահվածքի մեջ առկա ոչ շափավորությունն ու նրբագեղության պակասությունը (εἰς; α[metron ejn hJmi~n kai; carivtwn), նույն ձեռքերից ու նույն նպատակի համար ստացել ենք ութմը» (47 C-d)¹³³: Տեսողությունն ու լսողությունը ստանում են գոյաբանական նշանակություն, քանի որ երբ անմահ հոգու շրջապտույտներին լծորդվում է մարմինը, այդ շրջապտույտները կաշկանդվում են (43a), մարմնի մեջ առկա ուժեղ սննդի արտաքին ազդեցությունների հոսանքներով, որ «ճեղքելով այն հասնում են հոգուն և «թափվում» նրա վրա» (43b,c): (Այդ պատճառով մարդն օժտված է «անկանոն ու անբանական» շարժման բոլոր վեց տեսակներով): Դրանք այնքան ուժեղ են ցնցել հոգու շրջապտույտները, որ վերջնականապես կաշկանդել են նույնականի շարժումը, իսկ այլի վազբում երեք կրկնակի և երեք եռակի միջոցները, ինչպես նաև կապող անդամները (3/2, 4/3, և 9/8), որ բացի դրանք միացնողից ոչ մեկի կողմից չեն կարող ոչնչացվել, այնուամենայնիվ գնացել են թարս ու շիտակ՝ խախտելով շրջանաձև շարժումը (43c,d): Այսպիսով, ըստ Պլատոնի, նույնիսկ ամենաթանձր նյութի ու զգայական անկանոնության մեջ պահպանվում են նախնական երաժշտական սերմերը, որոնք քանդել հնարավոր չէ: Եվ հոգին երկրորդ անգամ քառսից կարգ է արարում ու թափանցվում արարչական համամասնություններով իր այս երկու զգայարաններով հասնելով նյութական շարժումներից խախտված նախնական երաժշտական շրջապտույտներին և գիտելիքների միջոցով պարառում տիեզերքի ներքին իմաստը, տեսողությունն ու լսողությունը¹³⁴: Մինչ այդ Պլատոնը նշում է՝ աստվածները մարդկանց ամրացնում են ոչ նույն անխախտ ամրակներով, ինչ իրենցը («ոչ անլոյծ կապանք՝ որովք իւրեանքն շարունակեալք էին»¹³⁵), այլ ավելի հաճախակի («ի ձեռն շողկապից փոքունց»): Տիեզերքի, Աստծո մտահղացման իմաստային խտությունը, ինչպես տեսնում ենք, ամենուր արտահայտված է «շնչավոր» հանգույցներով, և նրանց որակով:

Տեսողության ու լսողության միջոցով արարչական համամասնություններով ու շարժումներով նախաստեղծ մտքին հասնելու այս պատկերը շարունակվում է Փիլոնի մոտ, որից էլ Անհաղթի հետ միասին փոխանցվում միջնադարին: Այսպես մարմնի «պատուհաններից» զգայարաններից վերագույնը՝ հոգու և լույսի ազդակիցը, աստվածայինի սպասավոր տեսողությունն է, որ աբելի, լուսնի և այլ մոլորակների շարժումները և մյուս՝ «անմոլա» «շրջաբերույթյանը» և ամենից վեր կարգին ու ներդաշնակությամբ հայելով, պատմում է սրա մասին մտքին,

վերջինս էլ իմացության ներքին՝ սրատես աչքով թափանցում է սրանց սկզբնատիպերի աշխարհը («տարացուցական տեսակն»), «քանզի անհնար էր յարմարութիւն և կարգ դասու, և բանս համեմատութիւնս ստուգաբանութեան»¹³⁶, և այսչափ միաբանութիւն, ... ինքնին լինել. այլ հարկ է արարչի ումեմն գոլ և հօր՝ նաւաստի և կառավար...» (Փիլոն, Լին., 2.34)՝ սրանցով էլ այսպիսով անցնելով գերագույն պատճառի հայեցմանը: Այս բնագրում նկատվում է որոշ նուրբ տարանջատում մի կողմից զգայարաններով ընկալվող նյութական արարչության ու նրա արարչի բոլոր ձևերի ամբողջությունը, դրանց կարգն ու ներդաշնակությունն ընդգրկող «աշխարհագործի» (κοσμοποιον), և ավելի խորին՝ մտքի տարածքներում սրանց նախատիպերի ու պատճառների աշխարհի մեջ ներսուզումով Աստծո ոլորտի. «քանզի տեսեալ զարեգական շարժմունս ... և որ քան զամենայն բան ի վեր է՝ կարգ և յարմարութիւն. և զաշխարհիս միայն ճշմարիտ զանսուտ զաշխարհագործն, պատմեաց միայն իշխան առաջնորդի խորհրդոյն, գոր ետես: Իսկ նա սրատեսիլ աշօք տեսեալ և զսոսա, և ի ձեռն սոցա զվերագոյնս տարացուցական տեսակն, և զամենեցունս պատճառ, անդէն վաղվադակի ի միտաւ զԱստուած. և ծննդեան, և նախախնամութեան խորհրդոր խորհեցեալ» (Փիլոն, Լին., 2. 34): Մարդու տեսողությունն այսպես դառնում է իրերի կառուցների ներքնատեսությամբ Աստծո տեսողության դաշտ մտնելու՝ մտահղացումների, արարչական նախագծերի, տիպերի ու պայծառ տեսիլների ոլորտը թափանցելու բանալի¹³⁷: Այս երկու զգայարանները Փիլոնն անվանում է «իմաստասեր», որ ի տարբերություն մյուս՝ մարմնին ծառայողների («հոտոտելք և ճաշակելիք՝ զմահկանացու մարմինս պնդեալ ունին»), «անմահ մտացն օգուտ առնեն» (Փիլոն, Լին., 3.5)¹³⁸:

Արարածներից արարիչ շարժման այս ընթացքը քրիստոնեական հոգևոր կենցաղավարության մեջ ներքնատեսության կենտրոնական պատկեր է դառնում թափանցվելով Պողոսի թղթի («Աներեւոյթ եւ ծածկեալ խորհուրդք Արարչին արարածովքս իմացեալ ճանաչի մշտնջենաւոր զաւրովիւն Աստուածութեան նորա». Հռոմ. Ա. 20), սաղմոսներում տիեզերքի հիմներգություն, արարածներից դուրս եկող անձայն խոսքի (Սղմ. ԺԸ. 2. «Երկինք պատմեն զփառս Աստուծոյ», Սղմ. ԸՆԸ «Աւրհնեցէք զՏէր յերկնից, արհնեցէք զնա ի բարձանց... Աւրհնեցէք զնա արեգակն եւ լուսին, արհնեցէք զնա ամենայն աստեղք եւ լոյս», և այլուր)¹³⁹, «Հաճախապատում» ճառերից եկող երկնային դպրության ու գրերի, որպես «պնակիտ» մարդու առաջ պարզված արարչության պատկերներով՝ Աստծո «բանը»՝ տիեզերքի անձայն խոսքը կրող ու մարդուն արարչության մտահղացքներում դեպի Արարիչն ուղեկցող¹⁴⁰: Այսպես միջնադարում դեռևս մարդու և գոյության միջև ընկած տեսականացման ցանկացած փորձ օժտվում է այս երկուսի կենդանությանմբ՝ դառնալով երևութականի ներքին տեսողություն, ներքին մաքուր հնչողություն. և մարդը շրջում է իր հանգուցած տեսական կառույցներում, ինչպես Աստծո մտերում արարչական հղացքներում, և միտքն ու արարչական նախագիծը շոշափում են նույն գոյաբանական պտույտները: Քանակը, չափն ու կշիռը, եզակիություններն ու դրանց գրոշմներից դուրս եկող բազմությունների շղթան, սահմանից ու անսահմանից հյուսվող գոյությունը, այնտեղ խտացող ճանաչողության փուլերն ու գիտելիքների կարգը, այդ բոլորն այն փորվածքներն են, որտեղ գոյությունն առնում է իր կերպարանքը, կիզակետին են գալիս բոլոր հայեցումները, հավում-նույնանում ու շրջագայում նրա հավերժ ակունքներում: Այսպես և ամբողջության նախաբաժանումը, սրանով առաջացող միավորների բովանդակու

թյունը (ըստ ամբողջի հետ կապի ու սերտաճածության չափի), աստիճանակարգության ընթացքը դեռևս կրում են իմացական ողջ խտությունը. գոյությունը թափանցված է բաժանման, մասնատման ու միավորման արարչական գործարարությամբ, և ճանաչողությունն էլ որսում է դրանք՝ մի նախնական բովանդակության մեջ բաժանելով ու կցելով հավերժի պատկերի կիզակետին բերող գոյություն ներքին պատկերը: Սակայն ձևերի բացարձակությունն ամենուր փոխարինվում է նրանց ետին պլանների, մեկնությունների անվերջ հնարավորություններով, բոլոր ոգեղեն տարողությունները շոշափելի հիմքից, գոյություններում սփռվածությունից անցնում են ներքին՝ Աստծո և մարդու մտքերի դաշտ և երկրորդ անգամ ձեռք բերում աստվածայնություն արդեն մարդու կամքով՝ այլաբանականացմամբ: Ըստ սրա անհունությունն ու անսահմանությունը նյութի հատկանիշից՝ ճանաչողության հակառակ սկզբունքից, դառնում է աստվածայնության, անընդգրկելիության, ուրեմն և ճանաչողության առանցքը՝ որպես հարահոս ձգտում նախահիմքերին. «...Իսկ ոմանք զանդունդք և զանբան ասացին նիւթ լինել աշխարհիս, նաև այս սուտ: Նախ, զի որ անբաւ և անեզր է, զիա՞րդ եզերի և կամ քանականայ: Եւ դարձեալ՝ զի անբաւութիւն և անեզրութիւն Աստուծոյ միայն է սեփական, և որ յատուկ է նմա, ոչ այլ ումեք պատշաճի»¹⁴⁷: Եվ բոլոր իմաստային հանգույցներում տեղի է ունենում նույն տեղաշարժը՝ երբ ավանդված ձևերը դառնում են ներքին հատակագծեր իրենց վրա հյուսվող այլ բովանդակությունների ու հղումների համար: Այդպես թվի կենսական-գոյաբանական անտիկ ըմբռնումն է վերաիմաստավորվում ժամանակի մեջ ծավալվող մտահղացման, իմաստի աստիճանական բացահայտման, նրա ներքին գեղեցկությունն ու ամբողջությունը կարգի ու դասի ընթացքի մեջ ցուցադրելու առանցքում՝ արարչության վեց օրերում. թվերն իրենք՝ արարչության օրերը, արդեն ցույց են տալիս իրենց տիրույթում ծնված գոյությունները՝ մարդու ու Աստծո միջև նետված, որով Աստված ինքն անվերջորեն հղում է, մարդուն ցույց է տալիս այլ, անարտահայտելի մի բան, և մարդը հանգուցում է գոյության ու հոգևոր իրողությունների պատկերները՝ շրջելով Աստծո մտքերում:

¹ Այն մի կողմից չափանիշ է ճանաչողության աստիճանական համակարգում բնաբանականից աստվածաբանական՝ նյութականից աննյութ շերտեր անցման ճանապարհին «ուսումնական» (մաթեմատիկական) ոլորտի, սրա մեջ էլ համապատասխան գիտակարգերի տեղադրման, այնուհետև թվի, նրա էության միջոցով բուն ու «հարակից» գիտելիքների տարանջատման համար (Տե՛ս մեր նախորդ հոդվածը՝ «Թիվը որպես գեղագիտական, ճանաչողական հենի՞ հայ միջնադարյան արվեստի տեսության մեջ». - «Բանբեր Մատենադարանի» 19, էջ 293-309, այսուհետև ԲՄ):

² Թեև մեջբերվող երկու հատվածներն էլ Անհաղթը կապում է «Սոփեստ»-ի հետ, (տե՛ս՝ Դավիթ Անյաղթ, «Սահմանի իմաստասիրութեան», Երկասիրությունք փիլիսոփայականք, աշխատասիրությամբ Ս. Ս. Արեշատյանի, Եր., 1980, էջ 38-39. այսուհետև՝ Դավիթ, Սահմանի). «Իսկ զբաժանումն յիշէ ի «Սոփեստայ» արամբանութեանն ասելով, թէ «ընդ բաժանա-

կան հնարս ոչ ինչ պանծացի փախչել, ֆանգի և ոչ ինչ փախչի ի բաժանմանը ... Եւ դարձեալ նոյն ինքն ի նորին տրամաբանութեանն յաղագս բաժանման ասէ: Զայսոսիկ ասեն՝ զբաժանումն պարզեալ մեզ ի ձեռն Պոլիմիթեայ երևելական հրոյ»:

³ Մասն արտահայտվում են նաև «այլ» և «նույն», «անբաժանելի» ու «մարմիններում բաժանում կրող», «գոյություն» և «ծնունդ» (Plato *Timaeus*), «գոյություն ու չգոյություն» (Plato *Sophista*) հասկացություններով, որոնք՝ որպես երկու սկիզբ, արաշտության նախահիմքն են: Ըստ Փիլոլայոսի հոգին կազմված է սահմանից, անսահմանից ու նրանց փոխթելից՝ թվից, որ առհասարակ հնարավոր է դարձնում իրերի հանաչողությունը կամ ներդաշնակությունը (A9, B1.2.6). վերջին բնագիրը տե՛ս՝ **А. Ф. Лосев, Античная музыкальная эстетика, Вступ. очерк, собр. текстов и пер. А. Ф. Лосева, М., 1960, сс. 29-30.** այսուհետև³ Лосев, АМЭ: Նույն տեղում, խոսելով պյութագորականների մասին, նշում է. “...число мыслилось в виде некоего рисунка или некоей структуры, вырезанной на общем фоне беспределности”): Իր մեջ սահման պարունակողի ու անսահմանի խառնուրդից բաղկացած են հոգու «գեղեցկագույն կարողությունները», առհասարակ ամենայն գեղեցիկը (Plato *Philebus* 26a,b):

⁴ Տե՛ս ստորև՝ Plato *Tim.*: Արաշտության անտիկ այս ընկալման այլևայլ տարբերակումներին, ինչպես և ֆենադատությանը (նախանյութի մշտնջենավոր և անեզր լինելու տեսանկյունից) հանդիպում ենք հայ մատենագրության մեջ (Տե՛ս ստորև):

⁵ Arist., *Cat.*, VI:

⁶ «Արդ՝ ուր ներհակ՝ անդ յաւէտ եւ նուագ, եւ ուր յաւէտ եւ նուագ՝ անդ ներհակ: Եւ ուր ոչ են յաւէտն եւ նուագն՝ եւ ոչ ներհակ, եւ ուր ոչ ներհակ է՝ եւ ոչ յաւէտ եւ նուագ. ֆանգի միշտ չորս այսոսիկ ասիցեալք հանդիպին միմեանց» (**Դափթ Անյաղթ**, «Մեկնութիւն «Ստորոգութեանցն», *Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք*, էջ 277. այսուհետև՝ Դափթ, Մեկնութիւն):

⁷ Arist., *Cat.*, VI, Դափթ, Մեկնութիւն, էջ 282: Դափթի վեց փաստարկների մեջ կարեւոր է նախ ֆանակի՝ որպես բացարձակ, կայուն իրողության (այն իր վերը նշված երկու հատկանիշով նույնական է գոյացության ստորոգությանը), այնուհետև՝ գոյության ամենանախական ու առաջին անհրաժեշտության ընկալումը (*բ* և *գ* կետերը. նյութը նախ ֆանակ է ընդունում, ապա՝ որակ, գ. նյութը կարող է խոսափել որակից, բայց ֆանակից՝ ոչ, ֆանի որ մեկ է, իսկ մեկն արդեն ֆանակ է): Հաշորդ փաստարկներն արդեն վերաբերում են սրա հանաչողական սկզբին. ամեն ինչ ունի իր ձևավորման, կամ գոյաբանական կարգը և հետևման կարգը (գոյացության ստորոգության հետ կապված արդեն խոսվում է շատ ու ֆշի, ինչպես նաև առաջին ու երկրորդ գոյացությունների մասին, այնպես որ այն անմիջապես հաշորդում է սրանց, բացի այդ՝ կարգավորությունը, ըստ որի միմյանց հետևում են ստորոգությունները, և ֆանակի ստորոգությանն է պատկանում. Դափթ, Մեկնութիւն, էջ 282-283): Մասն համապատասխանում են Ռոտնեցու բերած փաստարկներին, որ վերջինս վերագրում է Օլիմպիոդորոսին (բացի չորրորդից, որի փոխարեն նշվում է. ֆանակը մոտ է գոյացության բնորոշումներին, իսկ որակը՝ ընդհանուրին և գոյացնող տարբերիչ հատկանիշներին. տե՛ս՝ Յովհաննու Ռոտնեցոյ Վերլուծութիւն «Ստորոգութեանց» Արիստոտելի, հավաքական բնագիրը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները **Վ. Կ. Զալոյանի**, ոտսերեն քարգմանությունը **Ա. Ա. Աղամյանի** և **Վ. Կ. Զալոյանի**, Եր., 1956, էջ 74. այսուհետև՝ Ռոտնեցի, Վերլուծութիւն, նաև՝ **Գ. Հ. Գրիգորյան**, Հովհաննու Ռոտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, Եր., 1980, էջ 79):

⁸ *Առավել* ու *պակաս* շունենալու պատճառով ֆանակի անմարմին լինելու մասին տե՛ս՝ «Թիվը որպես գեղագիտական հանաչողական հենք հայ միջնադարյան արվեստի տեսության մեջ», էջ 295-296:

⁹ **Ռոտնեցի**, Վերլուծութիւն, էջ 28: Այս և հետագա բոլոր նշումները մերն են:

¹⁰ Այսպես և հնչողության տարածությունն է մտածվում ցածրից բարձրի և հակառակի միջակայքում. այստեղ ծավալվում են նրա խոսքային և ինտերվալային դրսևորումները.

խոսքի մեջ հնչյուններն այդ տարածությունն անցնում են առանց որևէ բարձրության վրա կանգ առնելու, հոսանքի պես, իսկ ինտերվալային հնչողությունը, սահելով ու ոչ մեծ տարածություն անցնելով, դրսևորում է որոշակի բարձրություն (Gaudenti Philosophi Harmonica introductio. այս բնագիրը, ինչպես նաև երաժշտական հնչյունի ֆիզիկալ բարձրության՝ որպես հնչյունային տարածում շարժման դադարի անտիկ ընկալումների մասին տե՛ս՝ **Ե. Գերցման**, *Византийское музыкознание*, Լ., 1988, ց. 66-68):

11 **Դափթ Անյադր**, «Վերլուծություն «Ներածութեանն» Պորփիրի», *Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք*, էջ 150-151 (այսուհետև՝ Դափթ, Վերլուծություն):

12 Սահմանի անսահմանի, նրանց ներդաշնակ հարաբերության արդյունքում ծնունդ առնող թվի ուսումնի մասին պոլսագորական դպրոցում (Փիլոլոյան) տե՛ս՝ **Ա. Փ. Լոսեվ**, *История античной эстетики*, т. VIII, кн. 2, М. 1994, ց. 27-30:

13 Նույնը, նշում է, առնում ենք երաժշտության մեջ. բոլորն ընդունում են ցածր, բարձր և միջին հնչյունների գոյությունը, բայց միայն նրանից հետո, երբ դրանց միջև կհաստատվի ձայնամիջոցների ֆանակը, որակը, սահմանները, «սխտեմները», որ նրանցով ձևավորվում են, մարդը կդառնա երաժշտության գիտակ (Plato *Phil.*, 17 c-d): Անտիկ տեսական համակարգում *suvschma*՝ «համահնչյոյք» նշանակությունն ունի իրար կցվող ֆառալարերի համակարգը, որ ձևավորում է «կատարյալ» անփոփոխ սխտեմը, սրա մեջ էլ՝ «փոքր» շրթայակցվող (*sunhmmevnwn*) ընդհանուր տոնով երեք դորիական, և «մեծ» չորս դորիական ֆառալարերի (երրորդը՝ անշատված տոնով. *tetravcordon diezeugmevnwn*), սխտեմները (տե՛ս՝ **Ե. Գերցման**, *Античное музыкальное мышление*, Լ., 1986, ց. 29-30, 37-38): Այն առհասարակ հնչյունային իմաստավորված կառույցի նշանակություն է ստանում, ինչպես ֆառալարերի երեք՝ դիատոնիկ, խրոմատիկ, էնհարմոնիկ սետերը, ձայնամիջոցները (տե՛ս՝ **Ե. Գերցման**, *Византийское музыкознание*, ց. 90-106): Պլատոնն այս հատվածում սխտեմների հետ կապում է և ուրիմական կառույցները:

14 **Դափթ**, Վերլուծություն, էջ 110: Այդպես և «ուսումնական» գիտելիքների մաս կազմող երաժշտությունն առաջին հերթին ընկալվում է որպես գիտություն համամասնությունների մասին, և ցանկացած գիտելիքի կամ արվեստի «հայտնաբերումը» ներկայանում է այն կազմող միավորների ընդգրկմամբ, ինչպես երաժշտության գյուտը «Ձայնից մեկնություններում» նույնացվում է բնության մեջ գոյություն ունեցող բոլոր ձայների զատման ու հաշվման հետ, և երաժշտության էությունն էլ դառնում է այս հնչյունային տարածության յուրացումը. «...պարտ է ուսումնասիրացն և խոհականագոյն նուագարանոֆ ֆնարահարս լինել երաժշտական հոգայն, այլ և զբոլոր գոյացելոցն հնչեցուցանել ձայնից տեսակս» (**Հովհաննես Օձնեցի**, Մատենագրություն, Վենետիկ, 1953, էջ 31, այս երկու բնագրերը տե՛ս՝ **Ն. Քանժիզյան**, «Ձայնի մասին ուսումնեք հին և միջնադարյան Հայաստանում», ԲՄ 6, էջ 140, 141: Քեև Օձնեցու մեջբերվող բնագիրը, որ առավոտյան ժամերգության խորհրդի, մարդու բոլոր վեց զգայարաններով աղոթքին մասնակցելու մեկնության վերջում է զետեղված, կարող է ունենալ նաև մարդու միջոցով բոլոր գոյությունների՝ «բանատար» պատարագին մասնակցության հանախ հանդիպող այլաբանական մեկնությունը):

15 «Այսպես բնական եւ մտաւոր կենդանիս այս մարդ ունելով բնութեամբ ենթակայ գրանականութիւն եւ զմտաց եւ մակացութեան ընդունակութիւն, սակայն խառնանաղանչ եւ հոծ եւ անյարմար, որպէս յառաջագոյն ֆան զմեզն ասացին» («Գրիգորի Մագիստրոսի Մեկնութիւն Բերականիւն», **Ն. Արքունց**, Երկեր Գ, էջ 223-224): Այսպես նաև շեշտելով մարդու ավելի ապականելի բնույթը՝ Պլատոնը նշում է. նրան ստեղծելիս աստվածները ամրացրին մասնիկներ, բայց ոչ նույն անլուծելի ամրակներով, ինչպես իրենցը, այլ ավելի հաճախակի և փոքրության պատճառով աննկատ. այստեղ ևս բովանդակությունը բերվում է ներքին հանգույցների, բաժանվածության որակին (տե՛ս ստորև՝ Plato *Tim.*, 43a):

16 Պլատոնը նշում է՝ պետք չէ հավատալ այն ուսմունքին, որ ուղղակի բոլոր հակադրությունները բերում է միասնության՝ նրանց, ովքեր ասում են, որ շատը մեկ է, իսկ մեկը՝ բազմություն. սա անվանում է տարածված հեֆիաթ բազմակի ռու մեկի մասին (Plato *Phil.*, 13a, 14c-d): Նախ պետք է կննել՝ այդ միասնությունները՝ գաղափարները, առհասարակ գոյություն ունեն, թե ոչ, և ինչպե՞ս են միաժամանակ մեկում և շատերում եզակի, ծնունդին ու վախճանին անհաղորդ մնում (Plato *Phil.*, 15b-c)՝ բերելով այնուհետև վերը նշված ֆերականության (Plato *Phil.*, 17b) և երաժշտության (Plato *Phil.*, 17c) գիտակարգերի առաջացման ընթացքը:

17 Որպես անբաժանելի. հուն՝ α[τομο]:

18 «Առդ որ միանգամ ու գմիտան սպանցէ՛ խառնելով անզգամութիւն փոխանակ զգայութեան, նա լուծումն և լիումն գործեսցէ և եօթն անասնական մասանցն. Բանգի որպէս զիարդ ունիցի յառաքինութենէ իշխանական առաջնորդն, այսպէս յարմարին և որ ընդ նովա կարգեալն մասունքն են» (Փիլոնի երբայեցուց Մնացորդք ի հայս, որ են մեկնութիւն ծննդոց, ելից, ճառք ի Սամփսոն, Ի Յովնան և Յերիս մանկունս, Վենետիկ, 1826, Լինելութիւն 1. 75. այսուհետև՝ Փիլոն, համապատասխան բնագիրը): Փիլոնի այլ բնագրում հակադրված են աստվածային սկզբունքի միեղենությունն ու մարդկային բաժանական կառույցները. «Աստուած է միայն և ոչ մի ոչ բարդած, բնութիւն պարզ. իսկ մեր իւրաքանչիւր ու մասնային առ միանգամ եղեալ են, բազում. որզան, ես բազում եմ, հոգի և մարմին, և անասուն, և ասուն, դարձեալ մարմին ջերմ, ցուրտ, ծանր, թեթև, ցամաք, խոնաւ: Իսկ Աստուած ոչ բարդած և ոչ ի բազմաց բաղկացեալ, այլ անխառն» (Փիլոնի Հերբայեցուց ճառք, որոց հելլեն բնագիրք հասին առ մեզ, Վենետիկ, 1892, «Աստուածային արիւնացն այլաբանութիւն», էջ 143. այսուհետև՝ Փիլոն, Այլաբանութիւն): Անհատի ու մարդու մէջ հատվողի մասին՝ տե՛ս նաև. «Եւ ընդէ՛ր անմարմին /տառը՝ Ա. Թ./: Բանգի պտուղ է հոգոյ եւ պարտ է անմարմնոյն անմարմին լինել ծնունդ առանց հատուածոյ եւ չարչարանաց. թէպէտ եւ յայլսն անմարմինս հատանելով մեր չարչարանամ եւ հատանելով ի մէնջ տրոհի. Բանգի խորհելն չարչարանամ է եւ ստեղծանելն ինչ խորհրդոց եւ մտածութեանց, իսկ ասելն լեզուաց եւ այլոց գործարանաց. եւ այս է հատանելն» («Գրիգորի Մագիստրոսի եւ Կիտանոսի Մեկնութիւն ֆերականին», Նիկողայոս Ադոնց, *Երկեր* Գ, Եր., 2008, էջ 224):

19 «Եւ դարձեալ կամիմ, զի յարինակէ հրոյ յայտ ցուցից զմիատրութիւն Բանին եւ մարմնոյն, որպէս սուրբն Բարսեղ եւ Դիոնէսիոս ցուցանեն մեզ. զի որպէս երկաթ ընդ հրոյ միաբանեալ՝ ընդունի զհուրն ո՛չ փոխարկաբար, այլ փոխատրաբար՝ զիւրն բնական որակութիւնսն ի բաց դնելով, ի հրոյն փոխադրի որակութիւնսն... Դարձեալ եւ այլ արինակ միատրութեան բանին եւ մարմնոյն: Զոր արինակ մարդն հոգւով եւ մարմնով եւ մտաբ միացեալ, մի մարդ կոչի եւ մի դէմ եւ մի անձն, եւ մի գոյացութիւն, եւ մի բնութիւն եւ մի անուն իւր կոչի՝ ոմն մարդ, թէպէտ եւ ի բազում խառնուածոց եւ յայլ եւ յայլ տեսակաց, եւ յանմանից ունի գոյացութիւն իւր...» (Հովհաննէս Երզնկացի, «Սֆանչելի եղև գիտութիւն քո յիս», Մատենագրութիւն Ա, ճառք և Քարոզներ, Եր., 2013, էջ 204-205. այսուհետև՝ Երզնկացի, համապատասխան հադի անվանումը): Հմտ.՝ վերը, Plato *Soph.*, 251a-b: Բարսեղ Կեսարացու հղվող հատվածում ներկայացվում է հրի հատկություններով երկաթի թափանցումը, ինչպես աստվածությամբ՝ մարդու կառույցների, և բացակայում մեզ հետաքրքրող՝ մարդու միաժամանակ բազմակի ու միական բնության մասը (հմտ.՝ Բարսեղ Կեսարացի, «Ի ծնունդ Փրկչին», *Գիրք Պահոց*, էջմիածին, 2008, աշխատասիրությամբ Կ. Մուրադյանի, էջ 270-271):

20 Պլատոնն իր «Սոփեստ»-ում նշում է անհրաժեշտ է իմանալ՝ ինչն է ենթակա խառնման, ինչը՝ ոչ, ինչպես տատերի, բարձր ու ցածր երաժշտական հնչյունների, այնպես և սետերի դեպքում (Plato *Soph.*, 252e-253b): Քանակի հաստատումը ենթադրում է և նրա միջև առկա միավորների հարաբերությունների, ներդաշնակությունների իմացություն: «Տարբերել ամեն ինչ ըստ սետերի, շրնդունել միևնույն տեսակը այլի փոխարեն, և այլը նույնի՝

... դիպեցիտիկական արվեստի առարկան է... Ով, այսպիսով, ունակ է այդ իրագործել, կկարողանա բավականաչափ տարանջատել մեկ գաղափարը՝ ամենուրեք բախանցող շատի մեջ... այնուհետև նա կտարբերի՝ ինչպես իրարից տարբեր շատ գաղափարներ գրոսից պարփակվում են մեկով, և հակառակը, մի գաղափարը կապված է մի հատվածում շատերի ամբողջությամբ, վերջապես՝ ինչպես շատ գաղափարներ լրիվ տարանջատված են իրարից» (Plato *Soph.*, 253d) Այդ ամենն անվանվում է սեռերով տարբերակելու կարողություն՝ որհանով յուրահանջուրը կարող է համագործակցել մյուսի հետ, որհանով՝ ոչ (253e): Այնուհետև, ինչպես «Փիլեբոսում», անցնում է խառնման ձևերի (չգոյության և գոյության, տարտամի ու ձևավորի) դիտարկումներին:

21 Հմտ.՝ Plato *Phil.*, 62 a,b,c:

22 Առաջին տեղում գտնվում է «այն ամենը, ինչ վերաբերում է շափին, շափավորությանն ու ճշգրիտին (տեղին պատշաճին ու յուրաժամանակային *καίνορον*) և այն ամենին, ինչ սրա նման, պատկանում է հավերժին» (Plato *Phil.*, 66a): Երկրորդ տեղը զբաղեցնում են «համապատասխանը, գեղեցիկը, կատարյալը, ինքնաբավը և այն ամենը, ինչ վերաբերում է այս սեռին» (Plato *Phil.*, 66b): Երրորդ տեղը՝ միտքն ու գիտակցումը, չորրորդը՝ հոգու հատկանիշները՝ գիտելիքները, արվեստները, նշարիտ կարծիքները, հինգերորդը՝ այն հանույքները, որոնք թախծից զուրկ են, որ ուղեկցում են գիտելիքներին կամ զգացողություններին (Plato *Phil.*, 66b,c). և այս բոլորը կապված են թվին ու հստակությամբ տարբեր չափով, ըստ որի միմյանց հաջորդում են:

23 Ըստ Պլատոնի և խոսքը կվերանա, եթե ընդունեինք, որ ոչ մի խառնում գոյություն չունի, քանի որ այն առաջանում է գաղափարների փոխադարձ միահյուսումից (Plato *Soph.*, 259e-260a):

24 «Զի տարրն ինքն ըստ ինքեան անտես է իսկ յորժամ ի միմեանս խառնին ապա տեսանիսկանա երկիր և օդն և այլն» (Յովհաննես Սարկաազ Իմաստասէր, Լուծմունք «Սահմանաց գրոց», Եր., 2004, էջ 102. այսուհետև՝ Սարկաազ, Լուծմունք):

25 «Չայստսիկ ասեն՝ զբաժանումն պարզեալ մեզ ի ձեռն Պոլիմիթեայ երեւելական հրոյ ... որ է այլաբանութիւն» (Դաւիթ, Սահմանք, էջ 39):

26 Դաւիթ, Սահմանք, էջ 39:

27 Օրինակ ձայնի բնությունը ժամանակ այն բաժանվում է հոգավորի ու անհոգի (կենդանիների ու անշունչ առարկաների արձակած ձայն), սրանք էլ՝ նշանականի ու աննշանականի (անհոգ նշանական է օրինակ շան հաչոցը, անհոգ աննշանական՝ քարից կամ փայտից դուրս եկող ձայնը): Փիլիսոփաները զբաղվում են հոգավոր նշանական ձայներով (լեզվի միջոցով արտահայտվող հասկացություններ), քերականները՝ հոգավոր աննշանականներով: Հողավոր նշանականը բաժանվում է ընդհանուրի՝ օրինակ մարդ, ձի, արծիվ, և մասնավորի՝ օրինակ Սոկրատես: Անորոշ ու անսահման եզակի գոյությունները բնության դաշտից դուրս են: Այդպես նաև ողջ գոյությունը բաժանվում է ծայրագույն սեռերից մինչև ծայրագույն տեսակները, որից անգին, ուր սկսվում է անեզրովայնությունը, չի անցնում ճանաչողությանը («Այլ զմասնականն ձայն ոչ առնու ի կիր, վասն զի անորիշք են և անբաւք, այլ զհանրականն առնու ի կիր»: Դաւիթ, Վերլուծութիւն, էջ 110):

28 Դաւիթ, Սահմանք, էջ 45: Այս հատվածի լուծմունքը տալիս է Առաքել Սյունեցին՝ «...այսինքն՝ զի որպէս առաւել անցեան է զչափն, այսպէս և պակասն չէ հասեալ ի չափն և թերի է, և երկոքեանն անչափ են, և ամենայն ինչ, որ անչափ է՝ անսահման է և անկարգ» (Առաքել, Լուծմունք, էջ 282): Ամենադժը նշում է սահմանումը առնչվում է միակին, իսկ բաժանումը՝ բազմությանը. ինչպէս միակը մեկ բան է ու մեկ էություն, այնպէս սահմանումը բազմում բաները մեկ է դարձնում և մեկ էություն բացահայտում, իսկ բաժանումը մասնատում է միակը բազմում ու անբավ բաների (Դաւիթ, Սահմանք, էջ 39-40):

29 Սարկաազ, Լուծմունք, էջ 34-35: Հմտ.՝ «Առնէ սահմանն՝ տայ ամենայն գոյիցն զիրահանչիւր պետն, մարդոյն՝ զիրն, և անբանիցն՝ զիրն, այսինքն որպէս հինգ զգայա-

րանքն, ամէն մէկն՝ զիր չափն առնուն յաշխարհէ, այսինքն աշն՝ զգոյնն միայն տեսանէ... և ամենայն ոք զիրն առնու՝ անշունչ տարերքն զիր և տնկականն զիրն, և անբանքն՝ զիրն, և բանականքն՝ զիրն, զի սահմանն տայ ամենայն ումե՛ք զիրն որոշելով ի միատոյն» (Առաքել, Լուծմունք, էջ 282):

³⁰ «Բաժանում» իմաստն արտահայտվում է գրաբարում և «որոշել» բայով, և բաժանման արվեստը կոչվում է «որոշողական արվեստ»: Այն նշանակում է միաժամանակ «սահմանել, կարգել, իրարից զանազանել և բաժանել»:

³¹ **Դաւիթ**, Սահմանք, էջ 45: Այս կարողությունը՝ իր միջոցով այլ գոյությունները ցույց տալու (իւր հետ հարաբերվող, հակադրություն կազմող. օրինակ մարդու սահմանման մեջ «կենդանի» բառը երևակում է և «անկենդանը») շեշտում է և Առաքել Սյունեցին՝ որպես սահմանման բազում հատկություններից մեկը (Առաքել, Լուծմունք, էջ 243):

³² Տե՛ս ստորև:

³³ «Զի սահմանն մին ենթակայ իւր գործելով, նախ զբաժանումն ցուցանէ և ապա բաղկացուցանէ զմին ենթակայ իւր... Այսպէս և բաժանականն առնէ կրկնակի: Նախ՝ զի ընդ զանազանելն ի միմեանց յատկացուցանէ զզանազանեալսն: Եւ երկրորդ՝ զի ընդ բաժանելն միաւորութիւն գործէ՝ որ է այսպէս, գոյացութիւնն բաժանի ի մարմին և յանմարմին, և անմարմին բաժանի յԱստուած և ի հրեշտակս և ի հոգիս, որ զանազան էութիւն եցոյց և միապէս զանմարմին գոյն... Իսկ մարմին բաժանի ի կենդանս և յանկենդանս... Իսկ զմահկանացուն՝ ի մարդ և զմարդն՝ ի Սոկրատն, որ է՝ մի անհատ, ապա ուրեմն և սա ընդ բաժանեալն միատրեաց, որպէս սահմանն ընդ միաւերայն բաժանեաց» (Առաքել, Լուծմունք, 246-248): Հմտ.՝ «... քանզի սահմանի գործ է ժողովել զբազումս և միացուցանել. իսկ բաժանման՝ զմին ի բազումս ցուցանել» (**Դաւիթ**, Վերլուծութիւն, էջ 183):

³⁴ «Դարձեալ՝ եւ վերլուծականն համաձայնի բաժանականին և սահմանականին, այսինքն՝ զի որպէս նոքա ի վերուստ գան բաժանելովն ի մի անհատն, այսպէս և վերլուծականն ի ներքուստ ի միոյ անհատն ի վերլուծանէ՝ բաժանելով ի մին գոյացութիւնն: Եւ վասն այս վերլուծական կոչի, զի գոր նոքա ըմբռնելով բերեն ի մի կապակցեն, սա լուծանելով և արձակելով տանի զամէն միւն յիւր տէրն տայ և զմին գոյացութիւնն ի նոյն աւանդէ, և այսպէս է գործ սոցա և համաձայնութիւն» (Առաքել, Լուծմունք, 248): Անհաղթը սրա մասին խոսում է ոչ «Սահմանք»-ում, Սյունեցու մոտ շեշտված է սրանց փոխաբանացումը, Անհաղթի մոտ՝ «հակադարձությունը» («վասն զի հակադարձապէս ունի վերլուծութիւն առ բաժանումն. քանզի բաժանումն ի պարզագունէն սկսանի, և ի շարադրեալսն երթեալ յանգի. իսկ վերլուծականն ի շարադրեցելոցն սկսանելով ի պարզագոյնն երթեալ յանգի: Իսկ առ սահմանականն և ապացուցականն հակադարձի, վասն զի նոքա զբազում բնութիւնսն մի առնեն. իսկ վերլուծութիւն զմին ի բազումս բաժանէ» **Դաւիթ**, Վերլուծութիւն, էջ 114-115):

³⁵ «Իսկ զանազանութիւն՝ զի բաժանականն ի վերուստ ի վայր գայ, իսկ վերլուծականն՝ ի ներքուստ ի վեր ելանէ, իսկ սահմանն՝ ի միջին սեռէն սկսանի, որ է կենդանին, և ի մէջ երկուց ծայրիցն, այսինքն՝ սեռականագոյն սեռին որ է գոյացութիւն, և տեսականագոյն տեսակին, որ է մարդն: Այսպէս և հուրն՝ որ համեմատի բաժանական հրոյն, զի ոչ միայն տրոհէ ի միմեանց, այլ և յեռէ և միաւորէ զլուծեալս ի միմեանց, այլ և զամենայն հրահալելիսն միաւորէ և մի առնէ, զի է՛բ բաժանարար և է՛բ միարար, զի Հոգոյն Սրբոյ համեմատի, որ բաժանեաց զլեզուս յաշտարակին և դարձեալ միաւորեաց ի վերնատանն» (Առաքել Սյունեցի, «Լուծմունք», Յաղագս Սահմանացս Դասքի Անյաղթ փիլիսոփայի», Գիրք Սահմանաց սրբոյն Դասքի և յետ ժամանակի արարեալ լուծումն սորին հոգեշահ մեկնութեամբ տեսան Առաքելի եռամեծ վարդապետի, Մարբաս, 1797, էջ 248-249 այսուհետև՝ Առաքել, Լուծմունք):

³⁶ «...աներևոյք զօրոպիւն զաստուածադիր սահմանն ասէ՛ որ զամենայն ինչ նոյն սահմանն կարգաւորէ և վարէ, վասն որոյ ասէ՛ մարգարէն՝ կարգեաց զնոսա յափտեանս, սահման եղ և ոչ անցանեն, և նոյն աստուածադիր սահմանն շարժէ զերկինս և զաստեղս,

զծով և զցամաք և զամենայն ինչ, ըստ այնմ՝ թէ կրէ զամենայն բանիւ զօրութեան իւրոյ, որպէս սահման եղ ծովուն ասելով՝ մինչև ցայս վայր եկեսցես և այլ մի անցցես, այլ անդրէն ի քեզ խորակեցին ակի քո» (Առաքել, Լուծմունք, էջ 502):

³⁷ Այսպէս Առաքել Սյունեցիին անդրադառնալով Գավթի՝ սահմանման սահմանումին («Սահման է բան կարճատև, յայտնիչ բնութեան ենթակա իրին»): **Գավթի**, Սահմանք, էջ 40), պատասխանելով այն հարցին, թե ինչո՞ւ է «բանը», այլ ոչ «անունը» օգտագործվում սահմանման մեջ («զի թէ ասացեալ էր, թէ՛ «սահման է *անուն* կարճատև», զի՞նչ լինէր պակասութիւն»): **Առաքել**, Լուծմունք, էջ 209), տալիս է հետևյալ բացատրությունը (իննե-րորդ պատճառ). «...զի սահմանն բաղկացուցիչ բնութեանց է և արարիչ կոչի բաղկացուցելոյն, ապա ուրեմն հոմանունն է Արարչին, վասն որոյ սահմանս զնախատպին զանունն իւր ընկալաւ, զբանն, ըստ այնմ, թէ՛ ի սկզբանէ էր Բանն և Աստուած էր Բանն, վասն որոյ սահմանս զնախատպին զանունն իւր ընկալաւ, այսինքն զհանուրց սահմանադրին» (**Առաքել**, Լուծմունք, էջ 271). Անհաղթը միայն նշում է. «...բան ասացաւ յաղագս որոշելոյ յանուանէ. Բանն է և անուն սահմանէ զբնութիւն ենթակայ իրին... և զոր սահմանն ի ձեռն բազմաց բառից առնէ, զայս անունն ի ձեռն միոյ բառի» (**Գավթի**, Սահմանք, էջ 41):

³⁸ e i j ~ d o . այստեղ՝ եզակի գոյությունները միավորող տեսակներ՝ մարդ, ձի և այլն:

³⁹ **Առաքել**, Լուծմունք, էջ 164:

⁴⁰ «... Բայց նախ զՍահմանն է ասացեալ, որպէս յայտ է... Նախ՝ զի արարչական սեռէն սկսաւ, այսինքն զի սահմանն բաղկացուցիչ տարբերութեամբ, արարիչ է տեսակին և զանազանիչ բնութեանս և զի արարիչն հոմանունն է Աստուծոյ» (**Առաքել**, Լուծմունք, էջ 165):

⁴¹ Գոյն օրինակ նախ սկզբում բաժանվում է մարմնի ու անմարմնականի, այլ ոչ կենդանու, կենդանաբույսի և բույսի՝ բաց շրջանելու համար նրանց մեջ գտնվողը:

⁴² **Գավթի**, Վերլուծութիւն, էջ 149:

⁴³ **Գավթի**, Վերլուծութիւն, էջ 149: Պատահական չէ, որ այստեղ հղում է սխալմամբ «Փիլեթոսին», թեև ասույթը «Ֆեդրոսից» է (Plato *Phaedrus*, 265 e), որովհետև հենց այս աշխատության մեջ Պլատոնն անդրադառնում է բաժանման-զատման՝ որպէս նանաչորո-թյան, խնդրին:

⁴⁴ Հմմտ. վերը՝ «Առանձին իրերի անսահման բազմությունն ու նրանցում պարունակվող հատկանիշներն անխուսափելիորեն անսահման ու անիմաստ են դարձնում և քո միտքը՝ զրկելով այն թվից» (Plato *Phil.*, 17e):

⁴⁵ Հմտտ և անվարժ խոհարարների այս օրինակը թափանցում է հայ մեկնողական միջավայր նաև Գավթի Քերականի՝ «Մեկնություն Բերականին» երկի միջոցով. սրա մասին խոսում է ընթերցանության («վերձանության») արվեստի՝ նյութի բովանդակությունն ըստ նշանների ճիշտ տրոհող ու առոգանող բաժնում. «Իսկ ոչ ուղեղ տրոհել ըստ արհեստի չար խոհակերի զանդաման ոչ ուղիղ բարձանել, որ է զմիտս ի մտաց եւ զբան ի բանէ զատուցանել, զի մի պարունակեալն ի նմա միտք յայտնեցին, եւ ի յողնէն զանխլացոյց եւ իննն անարուեստ ցուցաւ» (**Գ. Զահուկյան**, «Գավթի Բերականական աշխատության նորահայտ ամբողջական ձեռագիր տեքստը». - ԲՄ 3, 1956, էջ 248): Հմմտ.՝ «Քանզի յենթադատութե-նէն՝ զզարուցանեն, իսկ յառոգանութենէն՝ զարուեստն»։ մեկն. «Ըստ արուեստատր խոհակերին, զի խոհակերն «մագործ» ասի, որ իմաստութեամբ բաժանէ զոչխարին յարդածսն. և ամէն յարդած զիւր միսն ունենայ և չէնէ այնոր միսն ի յայն, կամ այնոր՝ ի յայն, և միա անդամոյն ի միա այլ անդամն: Այս արհեստական լինի ընթերցալոյն և խա-սեցալոյն, նաև գրագիրն ևս» (**Վարդան Արևելցի**, Մեկնություն Բերականի, եր., 1972, էջ 77): Նաև՝ «...ուսուցանե՛ր ... (Հովհաննէս Սարկավագի մասին՝ Ա. Թ.)... զԲերականութիւն, ... եւ զաղբերն տասնեակ առոգանութեանց, յորմէ եւ որով տրոհին միտք եւ նանաչին ոյնք քաջացն, եւ հեշտանան լսելիք ունկնդրացն, ... զի մի ծիծաղելի չար խոհակերի նմանեալ, գտուն առ միջակ եւ գ/ստորատ առ/ աարտ եղեալ ի կատարեալ մտաց, տարրոյ զբանն առնիցեն...» (տե՛ս՝ «Հանդէս բանի վասն երանեալ առնն Աստուծոյ Սարկավագին կենաց

եւ մահուն եւ այլոց սրբոց հուպ յայն ժամանակս», **Ա. Աբրահամյան**, Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, Եր., 1956, էջ 121, նաև՝ **Օ. Վարդապարյան**, «Մեկնողական ընթերցանությունները և Փիլոն Ալեքսանդրացու երկերի հայերեն մեկնությունները», Բեձ, Եր., 2000, էջ 113):

46 «Եւ զի ախորժելի է Պղատոնի ոճով առնել զբաժանումն, ինքն իսկ յայտ արար ասելով, զի ըստ բաժանականն, ասէ, հնարս ոչ ինչ պանծասցի փախչել, քանզի և ոչ ինչ փախչի ի բաժանմանէ»։ (**Դավիթ**, Վերլուծություն, էջ 149), և «Իսկ բաժանումն յիշէ ի «Սովիետայ» արամաբանութեանն ասելով, թէ «ընդ բաժանական հնարս...», (**Դավիթ**, Սահմանն, էջ 38-39, Plato *Soph.*, 235c):

47 Plato *Soph.*, 220, 223c,d, 224b-c: Այս բաժանումներն անվանում է *լայնակի* և *երկայնակի* կատարվող (266a):

48 **Դավիթ**, Վերլուծություն, էջ 115:

49 Սահմանումն առհասարակ բաղկացած է սեռից և տարբերիչ հատկանիշից. մարդու սահմանման մեջ որպես սեռ հանդես է գալիս «կենդանի» բառը, մնացյալը տարբերիչ հատկանիշներ են, ինչպես սահմանման սահմանումի մեջ՝ «բան կարճատև, յայտնիչ բնութեան ենթակայ իրի», «բանը» կատարում է սեռի, մնացյալը՝ տարբերիչ գոյացնող հատկանիշների գործառույթ (**Դավիթ**, Սահմանն, էջ 41):

50 **Առաֆել**, Լուծումն, էջ 243:

51 **Առաֆել**, Լուծումն, 248-249:

52 «Եւ որպէս առ ի լինել յարմարումն քնարի՝ պարտ է գամենայն զաղիսն բարեյարմարս գոյ, իսկ առ ի լինել անյարմարութեան՝ բաւական է և մի աղի փոփոխել: Եւ դարձեալ, առ ի լինել առողջութեան՝ պարտ է գոյ շափատրութիւն խառնուածոցն, և զըստ բնութեանն շարադրութիւն մասնկանցն. իսկ առ ի լինել հիւանդութեան՝ բաւական է և մի խառնուած փոփոխեալ և մի մասնիկ ոչ գոյով ըստ բնութեանն: Ըստ նմին օրինակի առ ի լինել սահմանի՝ օարտ է գամենայն բառսն, որպէս ասացաք, գոյացողականս գոյ...» (**Դավիթ**, Սահմանն, էջ 43):

53 Այսպէս ֆեռականության մեկնություններում սրա համապատասխան բաժինները համարվում են *մասեր*, որ կտրված են ամբողջից («հատեալք են ի բոլորէ»), ըստ որի դրանցից որևէ մեկին շտիրապետողը կատարյալ «արուեստատր» (technivths) չի կարող համարվել. հարտասանական արվեստի բաղադրիչները *տեսակներ* են («զուգահեռասար հատեալք ի սեռէ»), որ պարունակում են նյութն իրենց մեջ (ինչպէս կենդանին՝ կենդանությունը) և ամբողջական են, ըստ որի հարտասանության որևէ տեսակի տիրապետողն արդեն համարվում է հարտասան (տե՛ս՝ «Դավիթի Փիլիսոփայի Մեկնություն ֆեռականին», **Ն. Աղոնց**, Երկեր, Գ, Եր., 2008, էջ 84. Անհաղթը սակայն ընդունելով այլ չափանիշ, չի բաժանում հարտասանությունը որպէս սեռը տեսակների, քանի որ սրա մասերն ունեն ժամանակային տարբերություններ. **Դավիթ**, Սահմանն, էջ 98: Հմտ. հունարեն լուծումներ՝ «տեսակներն առանձնանում են սեռից և ինքնամփոփ (ajtotelh) են, ինչպէս «կենդանի» սեռից առանձնանում է «մարդ» տեսակը. իսկ մասը՝ տեսակի բեկոր է (/ajpovspasmav), չէ՞ որ անկատար է (ajtelei; ") մարդու մասը՝ գլուխը...». 301₃₀, 168₁₉, սրա մասին տե՛ս՝ Աղոնցի առաջաբանում, CXXVI: Նաև՝ մասը (to; mevros) չի կարող ընդունել ամբողջի բնությունը, ինչպէս ձեռքը՝ ողջ մարմնի, մինչդեռ անհատ իրեն իրենց մեջ պարունակում են տեսակի (eij~do") բնութագիրն՝ ամբողջությամբ, ինչպէս մարդ տեսակը՝ առանձին վերցրած մարդկանց. **Դավիթ**, Վերլուծություն, էջ 154):

54 Այսպէս, ըստ Անհաղթի փիլիսոփայությունը չի կարող բաժանվել որպէս սեռը տեսակների, կամ համանուն արտահայտությունն իր նշանակյալների, քանի որ սրանցում մասերը հետադաս ու նախադաս չեն ու կապված չեն միմյանց, իսկ փիլիսոփայության դեպքում նրա տեսական հատվածը նախադասվում է գործնականից (որ վերջինս չլինի

պատճառագործ), ու երկուսն էլ միմյանց կարիքն ունեն։ Ըստ Արիստոտելի այն բաժանվում է որպես ամբողջը մասերի, քանի որ երբ պակասում է մի մասը, անկատար է լինում ամբողջը, իսկ կատարյալ փիլիսոփան պետք է իրեն զարդարի երկու տեսակներով էլ. բացի այդ՝ այն բաժանվում է նման մասերի, որովհետև սրանք համանուն են և՛ ամբողջին, և՛ միմյանց (ա. տեսությունն ու գործնական ոլորտը, ինչպես ամբողջը, կոչվում են փիլիսոփայություն, բ. ավելի սերտ առնչությամբ համանուն են հետևյալ կերպ՝ կարելի է տեսականն անվանել գործնական, որովհետև այն մտածողության գործն է, և կարելի է գործնականն անվանել տեսական, որովհետև նրա ծնունդ է)։ այսպիսով բաժանման ձևն արդեն ընդգրկում է ողջ բովանդակությունը։ Նույն կերպ ֆենվում է և տեսական մասի բաժանումը երեք մասերի, սրանցից էլ մաթեմատիկական գիտելիքների բաժանումը՝ որպես մի բանից ելնող ու մի բանի հանգող (**Գալիլեո**, Սահմանք, էջ 95-97)։

⁵⁵ **Գալիլեո**, Սահմանք, էջ 95։

⁵⁶ **Գալիլեո**, Սահմանք, էջ 93-94։

⁵⁷ Ողջ միջնադարը, ինչպես հայտնի է, դեռևս լուծում է ընդհանրությունների (էյդոսների) ու եզակի իրերի՝ նախագաղափարի՝ ձև-կնիադրոշմի (ինչպես մարդ հասկացությունը) ու այն արտահայտող նյութական բազմության (առանձին մարդիկ) մեջ ընկած հարաբերությունը, յուրաքանչյուրի գոյության ու գոյության առաջնայնության հարցը։ Եվ եզակի իրի տարանջատումը իր դիցաբանական նախաձևից երկարատև ընթացք է անցնում մշակույթներում։

⁵⁸ Հայերեն թարգմանության մեջ այս գործողությունը վառ արտահայտված չէ. «և զայս զպակասութիւնս նորա դարձեալ գործել՝ առ յարացուցին ի բաց յօրինեալ բնութիւն» (**Պղատոն**, Տիմոն, էջ 104. այս բառը պատկերավոր է այբօտսօրօ՞ւ բայից. այբօ նախաձայնը կարող է կրել *-ից, հետ, վրա* նշանակությունները, իսկ տսօրօ՞ւ ձև տալ, պատկերել. ta tetupwmevna ֆանդակաձ. tuvpo" հարվածով ստեղծված, նշան, հետք, դրոշմ, դրոշմահետք, պատկերում. սրանք բոլորն արտահայտում են նույն կաղապարող ու կերպավորող էությունը)։ Հուն.՝ pro" th;n to~n paradeivgmatō" ajpotupouvmeno" fusin: Հոսունությանն ու անսահմանությանը հակադրվում են հատվածն ու մասնատվածը «որպես ամբողջական մի բան» (Plato *Phil.*, 24e-25a)։

⁵⁹ էյդոսները, չափերն ու նախատիպերը կատարյալ մտավոր ծնունդ են, անմայր՝ առանց մատերիայի հետ առնչության (նախանյութն ամենընդունող՝ pandecev" , և մայր անվանում է Պլատոնը. 51 a), «... Վասն որոյ և լէսն են ոմանք՝ որ անմարմին գորութիւնք ասին, յիրաւի գոյ առաջածինք, զորս կոչեն ոմանք տեսակս և չափս, և զազգափարս էիցն. իսկ զգայունքն կատարուածք՝ ո՛չ ևս. քանզի տեսակքն անմարք /անմայրք/ ի միայնոյ պատճառէն, իսկ զգայունքն՝ կատարուածք հիւքանիւքոյն, զոր մայր եղեղցն ոչ վայրապար ասելի է» (**Փիլոն**, *Լին.*, 4, 160)։ «որում /որով/ ամենայն ինչ չափեալ է և չափի. որ յերկրիս են՝ բանիւք, թուովք, և համեմատութեամբք ի յարմարութիւն և ի շարաձայնութիւն պարունակեալք. յորոց տեսակք և չափք էիցս տեսանին։ Իսկ շարացն չափ՝ պիտակութիւն է, սուտ անուն՝ անչափի, և ընդվայրահարի. քանզի չափեալ է և ոչինչ, ոչ թուեալ և ոչ կարգեալ առ շարին. վասն զի լի է ամենայն անկարգութեամբք և անչափութեամբք» (**Փիլոն**, *Լին.*, 4.23)։ «Բան» տվյալ դեպքում հարաբերություն, «համեմատություն» համամասնություն, «յարմարություն» ներդաշնակություն, «շարաձայնություն» եզրերի հունարեն համարժեքներն են համապատասխանաբար lovgo", ajnalogia, aJrmonia, sumfonia (տե՛ս ստորև)։

⁶⁰ Կողբացին ֆեննադատում է տիեզերական հոգու գաղափարը, որ աստվածային աստիճանակարգության մեջ նորպլատոնական համակարգում երրորդ տեղում է (երեք աստիճաններն են բարձրագույն պատճառը, միտքը և շունչը կամ հոգին)։ «Եւ առաւել Յունաց իմաստունքն դարովին (պիտի պախարակվեն). զի հասեալ ի վերայ իմաստութեանն՝ շժանեան իմաստութեամբն զԱրարիչն։ Քանզի դնեն և նոքա մի ինչ ինքնակաց պատճառ

ամենայնի, որոյ ոչ յումեմէ եղեալ, այլ ինքն անձամբ ինքնակաց առաջին գտեալ. և երկրորդ Աստուած և արարիչ դնեն զմիտս. և երրորդ զշունչ, զոր ոգի ամենայնի կոչեն» «և բնաւ ոչ զաշխարհ մշտնջենատրակից նմա. և յամենայնի գնորա ոգին իբրև շունչ ամենայնի և յերկինս և ի լուսատրսն և ի հուր և յօդսն և ի շորս և յերկրի, մինչև ցֆարինս և ցֆայտս և ցծառս և զարմատս խոտոյ անգամ» (Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց, թագմանությունը և ծանոթագրությունները Ա. Ա. Աբրահամյանի, Եր., 1994, էջ 164, 165. այսուհետև՝ Եզնիկ, Եղծ աղանդոց): Տիեզերական այս էակի արձագանքներին սակայն հանդիպում ենք նախ Դավիթ Անհաղթի մոտ «երկնային անձ» անվանումով, որ ստեղծել է մարդու, կենդանիների ու բույսերի մարմինները. «առ որս ասեն ոմանք ի մերոցն, եթէ ըստ ձեր բանումը՝ յոռի ուրեմն է և երկնային անձն քան զմարդկայինսն, քանզի երկնային անձն բացակատարեաց զմեր մարմինս, որում որպէս գործոյ պիտանանայ մեր հոգիս: Առ որս ասելի է, թէ երկնային անձն ոչ միայն զմեր մարմինս բացակատարեաց, այլ և զանբանիցն և զտնկոցն» (Դավիթ, Մեկնություն, էջ 311): Այնուհետև՝ Հովհաննես Երզնկացիին խոսելով արարչության երեք ոլորտների՝ Աստծո, բնության և մարդու մասին, բնությունն անվանում է «ընդհանուր հոգի» կամ «աստվածային արվեստ», որ ստեղծել է իրենում բնակվող բոլոր մարմինները («Նորհուրդ Յարութեանն Ղազարու, սրբոց վարդապետանցն, փոքր ինչ յաւելեալ նախերգան ի Յոհաննէս /վարդապետէ/, էջ 615). մեկ այլ տեղ հշտում է աստվածային խնամքի և գործության այդ շարունակությունը (նախորդում՝ աստվածային խնամքից ծնված գործության) կամ աստվածային արվեստն «արտաքին» իմաստասերներն անվանում են «ընդհանուր հոգի»՝ ամեն ինչին կենդանություն տվող («Նախերգան յաղագս պատուելոյ զբանն եւ կամ անպատուելոյ», էջ 115-116). «Արդ, այս բնութիւն, որ է՛ աստուածային արուեստ, շուրջ է՛ս զգնդին երկնի, եւ խաղաց յերթէն մինչեւ ի ներսագոյն խորս երկրի եւ յանդունդս» (նույն տեղում, էջ 116):

⁶¹ Տե՛ս ստորև. հոգու «կերտումը» «Տիմեոս»-ում ներկայացված է միանգամայն շոշափելի ձևով:

⁶² Երբ Պլատոնն այս տրամախոսության մեջ հոգին կցում է աստվածային անփոփոխ իրողություններին, իսկ մարմինը՝ նյութական հարահոսմին, դրանից դուրս բերելով հոգու երկարակեցությունը մարմնի համեմատ, նրա աշակերտ Սիմիասն առարկում է ներդաշնակության ու ֆնարի օրինակով. առաջինն անմարմին ու աստվածային ինչ-որ բան է, բայց հնչում է ֆնարի միջոցով, որ բաղադրյալ է, տեսանելի ու մահկանացու բնությանն ազգակից: Եվ նույն կերպ կարելի էր կոտրելով ֆնարն ասել, որ ներդաշնակությունը շարունակում է գոյություն ունենալ (Plato *Phaed.* 85e-86a), քանի որ անհնար է, որ մահկանացու, կտրված լարերով ֆնարը պահպանվի, իսկ անմահ ներդաշնակությունն անհետանա: Այսպես էլ շորս տարրերի որակներից կապակցված, դրանց խառնուրդն ու ներդաշնակությունը ներկայացնող մարդու մարմնի լարման կամ թուլացման դեպքում հոգին՝ նույնիսկ աստվածային լինելով, կործանվում է, ինչպես արվեստագետի միջոցով հնչող ներդաշնակությունը (Plato *Phaed.* 86a-d): Քնարի լարերի և մարդու մեջ շորս տարբերների համեմատությունը, որ բերում է և Անհաղթը (տե՛ս վերը), հայ իրականության մեջ մեծ տարածում է ստանում:

⁶³ «Սիմիաս ընդդիմաբանելով Սոկրատայ՝ յօղումն ասել գոլ զանձն, ասելով՝ թէ նման է անձն յօղման աղեաց, իսկ մարմին՝ ֆնարի, արտադրելի է գլուծմունս այսորիկ՝ գորս ի գիրսն Պղատոնի կայ» (Նեմեսիոս, Յաղագս բնութեան, էջ 33): Վերջինս օգտագործում է պլատոնյան երեք հերժումները հիմնվող ա. գաղափարների ու վերնիշման տեսության, բ. հոգու իշխանության, գ. նրա էություն և ո՛չ որակ (ինչպես ներդաշնակությունը) լինելու վրա: Այսպես՝ ներդաշնակությունը՝ բաղկացությունը /«շարադրութիւն»/, գոյանում է միայն իր բաղադրիչներից հետո, որոնց հետևում է, ոչ թե նախորդում, իսկ հոգին, եթե գիտելիքը վերհիշումն է, գոյություն է ունեցել մինչ մարմնի մեջ բնակվելը, նրա բաղկանալուց առաջ (Նեմեսիոս, Յաղագս բնութեան, էջ 33, Plato *Phaed.* 92b-c):

64 «Զի ոչ ոք է առաջին ֆան գնա, և ոչ ոք է յետոյ նման նմա, և ոչ ընկեր հաասար նորին, և ոչ էութիւն հակառակ նմա, և ոչ գոյութիւն ընդդիմակաց, և ոչ բնութիւն հիւթարբեր ի պէտս նորա, և ոչ նիւթ ինչ, յորմէ առնիցէ (առնել՝ ստեղծել՝ Ա. Թ.) գոր առնելոց իցէ. այլ ինքն է պատճառ ամենայնի» (եզնիկ, եղծ աղանդոց, էջ 6):

65 «Այլ այնու, ասեն, զի յանարդութենէն և յանհեղեղութենէն (անձնությունից ու տարտամությունից) դարձոյց ի գարդ և ի կերպարանս, յիւրախ կոշի արարիչ: Արդ այնմ նման է, յորժամ ի ֆարանց ոք շինուածս առնիցէ՝ պատշաճելոյն և յօրինելոյն միայն արարիչ է, և ոչ բնութեանն» (եզնիկ Կողբացի, եղծ աղանդոց, էջ 24): «Պատշաճել»-հարմարեցնելը ներդաշնակելու իմաստն ունի, իսկ «յօրինել»-ը (аJpmovzw, еjuarmovzw) համապատասխանում է «օրինօք՝ ըստ օրինի՝ բարուք օրինակաւ կազմել, առնել, յարգարել, յերիւրել, յարմարել, յօղել, կարգաւորել, ուղղել, տնօրինել, կարգել, յարագրել (ՆԹՀԼ)» իմաստներին՝ դարձյալ նույն՝ կարգավորման-ներդաշնակման շեշտադրումով: «Իսկ Պղատոն, որ աստուածն և հիւլ և իդոս դնէ էությամբ, ցուցանէ թէ կերպարանաց արարիչ է Աստուած, և ոչ բնութեանց (ձևերի, և ոչ էությունների արարիչ է՝ Ա. Թ.): ... և ի կերպարանս եւեթ կարաց ածել զհիւլն՝ որ խառն ի խոտն վարէ, և ոչ ի շոյէ ի գոյ ած զամենայն՝ որպէս և կարող ամենայնի. որ տկարութիւն արկանէ զԱստուծով, թէ կարօտ եղև յայլմէ նիւթ մուրանալ. որով ոչ ինչ առաւել քան զարուեստագէտան գտանի, թէ իբրև զնոսս կարօտ նիւթոյ իցէ («Աստված դուրս է գալիս ոչ առավել, ֆան արհեստավորները, երև նրանց նման նյութի կարիք է զգում» եզնիկ, եղծ աղանդոց, էջ 182, 184): «Ունէ՛ր զգօրութիւնն նորա ի միշոյ բառնալ կամիցին, և արուեստագէտ միայն նիւթոյ իմիք զնա համարիցին, ... ինքն է ամենայն բնութեանց արարիչ և ոչ միայն կերպարանաց կազմիչ, և ոչ էութեան էականաց իրիք խառնիչ, այլ գոյանալոյ գոյացելոցն գոյարար» (ոչ թե սոսկ ձևեր կազմող է կամ առարկաների էությունը բաղադրող, այլ գոյացողների գոյանալուն գոյություն տվող է. 194-197): Սա նշվում է և հետագա մեկնություններում. «Իսկ ոմանք զմանրամաղ փոշին ասացին պատճառ արարածոցս, իբր թէ էառ արարիչն զփոշիս գայս և էարկ ձև և չափ ի վերայ սորա և յօղեաց ի միմեանս. և այս երեւի սոտ, զի ըստ այսմ բանի արուեստաւոր գոյ արարիչն և ոչ ստեղծող» («Յովնաննու Ռոտմեցոյ Հաասնալ ի բանից իմաստասիրաց», Сочинение Иоанна Воротнеци “Об элементах”, С. Арешатян, С. Лалафарян. - ԲՄ 3, 353, այսուհետև՝ Ռոտմեցի, Ի բանից իմաստասիրաց): Այս բոլոր նկարագրություններում, ինչպէս կտեսնենք, արտահայտված է դեմիտրոգ-վարպետի կողմից աշխարհի արարման ընթացքը: Ամենուր «ձև», «կերպարանք» եզրերն արտահայտում են նյութական թանձրություններում («հիւլ»-սJԼհ) ըստ նախագաղափարների («իդոս»-ei j~dօ) դրոշմների կերտվածը:

66 «Իսկ եթէ ի նմին յամառութեան կացցեն՝ թէ արդարև անարդ և անարգասաւոր էր հիւլն, և Աստուած ած (բերեց) գնա ի գարդ և ի կերպարանս և յարգասիս, ապա զԱստուած դնեն պատճառս չարեացն: Լավ էր լեալ թէ նոյնպիսի կացեալ էր անհեղեղ և անարգասաւոր, ֆան գալ յարգասիսն և ի կերպարանս, և լինել պատճառ չարեաց այլոց» (եզնիկ, եղծ աղանդոց, էջ 24): «Ջարդ» անտիկ նշանակությամբ՝ կարգ, կարգավորություն (ստորև):

67 «Վասն որոյ կարծի՝ թէ էր ինչ ընդ նմա (Աստուծո հետ՝ Ա. Թ.), որում հիւլն անուն էր, որ է նիւթ, ուստի զամենայն արարածս արար և զստոյց ամենարուեստն իմաստութեամբ, և զարդարեաց վայելչութեամբ. և յայնմ նիւթոյ պարտ է կարծել զչարիս, որ անիրան և անկերպարան էր (անձն ու անկերպարան էր) և խառն ի խոտն օձտելով երթեկէր (քափառում էր), և կարօտէր Աստուծոյ արուեստգիտութեանն: Եւ Աստուած ոչ երող գնա հանապագ խառն ի խոտն վարել, այլ եկն յառնել զարարածս, և ի յոտութեանցն նորա յազնուագոյնան զատուցանել կամեցաւ. և այնչափ ինչ արար ի նմանէ՝ որչափ Աստուծոյ վայելէր առնել արարածս. և որ ինչ մորախառն էր ի նմանէ, և չէր պատշաճ արարչութեան, գայն երող. և յայնմ մերոյ են չարիք մարդկան» (եզնիկ, եղծ աղանդոց, էջ 18): Նաև «Իսկ եթէ էր երբէք հիւլն անգարդ և անարդ /անձն/ և անկերպարան, և զարդարեաց գնա

Աստուած, քանզի ի յոռութեանցն նորա ի լան դարձուցանել կամեցաւ, ապա ուրեմն էր երբեմն՝ զի յանգարդս և յանարդս և յանկերպարանս էր Աստուած, և հարկ էր թէ իբրև զհիւզն իսկ և նա խառն ի խառն վարէր» (19, 20):

⁶⁸ Պղատոն, Տիմէոս, էջ 95-96, *Tim.*, 32C-d: Մինչ արարչությունը նախանյութի առկայության որոշ տարր կա Փիլոնի մոտ, երբ Աստված համեմատվում է հարտարապետի հետ, որ տեսնելով տեղանքը, ըստ բնության փորձում է կառուցել նիշտ ֆաղափ: Որոտնեցու նույն «Լուծմունքում» արտահայտում է այս կողմը ֆաղափի համար *տարածք* հատկացնելու պատկերով, որն առաջանում է սակայն ֆաղափի հետ միասին, ինչպես ստվերը՝ մարմնի: «Արդ՝ վասն տեղոյն, որ ասես, թէ նորոգ ոչ է եղեալ, ծանիցես յարինակաց. որպէս որք ֆաղափ շինեն, զմասն ինչ յերկրէ պարսպեն շուրջանակի, որպէս Մակեդոնացին զԱդեֆսանդրիա յեգիպտոս... զի ընդ կազմութեան ֆաղափին եւ տեղին ընդ նմին երեւեցաւ: Այսպէս եւ Աստուած ընդ կազմելոյն զմեծաքաղաքս զայս աշխարհ, ընդ նմին ծնաւ եւ գտելին, զոր արինակ ի մարմնոյ ստուերն. քանզի ի մարմնոյ լրութիւն է ըմբռնեալ, որպէս դու արժանի համարեցար. վասն այն տեղին է ի մարմին, եւ ոչ մարմին ի տեղի» (տե՛ս՝ Օ. Վարդապարտի «Հովհան Որոտնեցու «Հաստատումն յայտնաբանութեան ի Փիլոնէ Իմաստոյն, որ «Յաղագս նախախնամութեան», *ՔՄ* 17, էջ 251, նշումները՝ հոդվածի հեղինակի. այսուհետև՝ Որոտնեցի, Յաղագս նախախնամութեան):

⁶⁹ Փիլոնի երբայեցոյ Ա. Բ. Յաղագս նախախնամութեան, Գ. Յաղագս կենդանեաց, Վենետիկ, 1822, աշխատասիրութեամբ Մ. Ավգերյանի, «Նախախնամութիւն», 2.50 (այսուհետև՝ Փիլոն, նախախնամութիւն):

⁷⁰ Հուն.՝ *probavllw*. առաջի արկանել, առաջի անել՝ դնել, ի դէմն անել, նաև՝ *prosbavllw* յարել, յաւելույ, կցել: Այստեղ ևս առավել շեշտված է ոչ արարումը, այլ ասես արդեն նախօրոք ենթադրվողի կամ գոյություն ունեցողի կցումը, հարադրումն ու կարգավորումը:

⁷¹ Փիլոն Ալեքսանդրացի, նախախնամութիւն, 2. 50: Հմտ.՝ Philo, *De opificio mundi*, IV, 17,18:

⁷² Որոտնեցի, Յաղագս նախախնամութեան, էջ 249-250: Հեղինակին պատկանող նշումները մատնացուցց են անում Փիլոնի բնագրի հետ նույնությունները:

⁷³ Մթղալ-ծանրության չափ, մեկ ու կես գրամ:

⁷⁴ Հովհաննես Պլուզ Երզնկացի, «Հայրեններ. ԻԲ», *Բանք չափավ*, աշխատասիրությամբ՝ Արմենուհի Երզնկացի Սրայպանի, Եր., 1986, էջ 29:

⁷⁵ Հովհաննես Երզնկացի, «Յաղագս երկնի», *Բանք չափավ*, էջ 240-241:

⁷⁶ Սրա մասին նշում է և Առափել Սյունեցին՝ Աստված առանց նյութի է ստեղծում, բնությունը «տեսակաւ նիւթ խնդրէ», իսկ արհեստի համար շատ նյութ է հարկավոր (Առափել, Լուծմունք, էջ 191-192):

⁷⁷ Նույն կերպ ամենուր Փիլոնից եկող ավանդույթով շեշտվում է մինչ նյութական արարչության գոյությունը նախագաղափարների առկայությունը, սակայն Աստծո մտքում. «Իսկ արարած՝ նախ համանգամայն կային ի տեսութիւնն Աստուծոյ, յառաջ քան զլինին աշխարհի: Երկրորդ՝ զի որպէս կային ի տեսութիւնն համատիպ, այնմ նմանութեամբ եղեն, և ոչ այլատիպ» (Առափել, Լուծմունք, էջ 209):

⁷⁸ Տե՛ս նախորդ հոդվածում, ծր 9, էջ 304:

⁷⁹ Հակիրճության համար ներկայացնում ենք «Տիմեոսի» հունարեն բնագրի հատվածը և հայերեն հրատարակության համապատասխան էջը (Պղատոնի *Իմաստասիրի տրամախօսութիւնք. Եւթիփոն, Պաշտպանութիւն Սոկրատայ եւ Տիմէոս*, Վենետիկ, 1877, այսուհետև՝ Պղատոն, Տիմէոս):

⁸⁰ Տե՛ս նաև նախորդ հոդվածը՝ ծր 9, էջ 305:

⁸¹ Նեմեսիոս, Յաղագս բնութեան մարդոյ, Վենետիկ, 1889, Գլուխ հինգերորդ, Յաղագս տարեց, էջ 60-69: Նախանյութի մասին հայ իրականության մեջ խոսվում է նաև Փիլոնի

«Նախախնամության» հետ կապված. «Ջայտսիկ Պղատոն գիտէ յԱստուծոյ կազմիւ և զանգարդ նիւթ յաշխարհ գարգու գալ. քանզի էին առաջին պատճառ սոքա, յորոց և աշխարհս եղև: Քանզի և հրէից օրէնսդիրն Մովսէս՝ զջուր, զխաւար, զանդունդս ասաց յառաջ քան զաշխարհս գոլ: Իսկ Պղատոն՝ նիւթ: Թալէս մեղեսացի զջուր» (Փիլոն, Նախախնամութիւն 1, էջ 11): Հմտ.՝ «...և կետ՝ ի հիւղէ և ի մանրամաղ փոշոյ, զոր առեալ, ասեն, Աստուծոյ՝ արկ ի վերայ նորա. ձև և գոյն և տեսակ և մեծութիւն ըստ արուեստին իւրոյ առնէ: Ոմանք ի խաւարէ և յանդնոց ասեն եղեալ զաշխարհ, զոր թոն և բոն ասացին, այսինքն՝ խոր և խաւար, որ է *անեգր և անթիւ...*» (ՄՄ ձեռ. հմտ. 1267, էջ 4բ, **Վարդան Արևելցի**, «Մեկնութիւն Հնգամատենիին»): Որոտնեցին հերժում է նախանյութի շարարված բնոյթը նոյն Կողբացոյ փաստարկով. «Իսկ ոմանք զմանրամաղ փոշին ասացին սպտանառ արարածոցս, իբր թէ էառ արարչն զփոշիս գայս և էարկ ձև և չափ ի վերայ սորա և յօդեաց ի միմեանս. և այս երևի սուտ, զի ըստ այսմ բանի արուեստաւոր գոյ արարիչն և ոչ ստեղծող» (**Որոտնեցի**, Ի բանից իմաստասիրաց, էջ 353-354):

⁸² Այս բացատրությունը բացակայում է հունարեն բնագրում:

⁸³ Հաստատուն stereo; n մարմին երկրաչափական, որ ունի երկայնություն, լայնություն և խորություն՝ ՆՖՀԼ. sterea; խորանարդային մեծություններ:

⁸⁴ Տե՛ս՝ Հ. Թամրազյան, Գրիգոր Նարեկացին և նորավաստնականությունը, Եր., 2004, էջ 113-114:

⁸⁵ «Արուեստք ամենայն յերիս որոշմունս բաժանեալ տեսանին. յարարչականն և ի բնատրականն, /և նիւթականն/» (**Երզնկացի**, «Նորհուրդ յարուսեանն Ղազարու», էջ 614. վերջին հավելումը պատկանում է Արմենունի Սրապյանին. տե՛ս՝ Հովհաննէս Երզնկացի Պրուգ. Կյանքը և գործը, Եր., 1993, էջ 121): Արիստոտելից եկող այս բաժանման սկզբնաբաժնի հայ իրականության մեջ դարձյալ Դավթի «Սահմանն» է: Վերջինս ցանկացած երևույթի բնության համար իր կողմից սահմանվող անհրաժեշտ չորս հարցերից (կա՞ արդյոք, ի՞նչ է, ինչպիսի՞ ինչ է, ինչի՞ համար է) վերջինի հետ կապված նշում է. «ամեն ինչ գոյություն ունի որոշակի նպատակով, քանի որ ո՛չ արարիչը, ո՛չ բնութիւնը, ո՛չ էլ արվեստը ոչինչ չեն ստեղծում իզուր և անօգուտ»՝ անդրադառնալով այսպիսով ստեղծագործական երեք սկզբին (**Դավթ**, Սահմանն, էջ 30): Սրանց համեմատությանն անդրադառնում է և արվեստի սահմանումը մեկնելիս՝ «արուեստ է ունակություն հանապարհորդեալ հանդերձ երևակայութեամբ» (ունակություն՝ լծորդված երևակայությամբ), որտեղ վերջին հավելումը արվեստը բնության ստեղծագործությունից տարբերելու համար է, որը նույնպես գոյություն է տալիս բոլոր էակներին, բայց ոչ երևակայությամբ, այլ ըստ սահմանված կարգի (**Դավթ**, Սահմանն, էջ 78): Հմտ.՝ «Արդ՝ երեք են ստեղծիչք, որպէս նախ ասացաք, այսինքն արարիչն և բնութիւն և արհեստն... բնութիւն է ունակութիւն հանապարհորդեալ առանց երևակայութեան» (**Առաքել**, Լուծմունք, էջ 235):

⁸⁶ **Երզնկացի**, «Նորհուրդ յարուսեանն Ղազարու», էջ 614-615:

⁸⁷ «Եթէ արդար ես զոհաբերում, բայց արդար չես բաժանում, մեղանշում ես» (Աստուծոյ խոսքերը Կայենին, որի զոհաբերությունը չի ընդունվում):

⁸⁸ kosmev Բայը բացի բուն իմաստից նշանակում է «կարգի բերել, կարգավորել, պատրաստել, հարդարել, կարգավորել պետական գործերն օրենքների հրապարակումով, շարք կանգնեցնել՝ զինվորական իմաստով», և kosmo՝-ը, ինչպես հայտնի է «գարդ, կարգ, օրենսդրություն» նշանակությունն ունի, որ բարձրագույն դրսևորմամբ էլ «տիեզերք» նշանակությունն է ստանում (որպես բարձրագույն կարգ): «Եւ յիշէ ժամուց՝ ոչ ամանակեանց և անջրպետութեանց յերկարութեան առանկ՝ քան զաստ յարմարութեան: Քանզի գտարւոյն շրջանակ ժամանակով կարգեալ և յարմարեալ դէպ եղև. զորս առնէ նշանակողոյ՝ յանկարգութենէ ի կարգ և յարժանաւոր զարդն եկելոյ. զոր շնորհել ասէ, եթէ կացեալ մնացեալ տեսանէ կարգաւ և հարթութեամբ, ծնունդ լինելութեան լաւագոյն բնութեամբ ինքնուս ելոյն» (**Փիլոն**, Լին., 4.12): Հայ մատենագրության մեջ ամենուր «գարդարել» և

«գարդ» եզրերն այս անտիկ իմաստով են օգտագործվում որպես վերակերտում, կարգավորում, ձևավորում:

⁸⁹ «Նախ առաջին, ուղիղ բաժանումն և ոչն՝ ո՛չ այլ ինչ է, այլ կարգ դասու. և կարգի առհասարակ ամենայն աշխարհս և սորա մասունքն արարեալ են: Քանզի և աշխարհարարն յորժամ *զհեռեալ և զանկարգ և ըզկրելի էութիւն* (Երզնկացու մտա՝ «զկրուն էութիւն») սկսաւ կարգել, հատուածով ի կիր առ, և բաժանմամբ» (**Փիլոն**, *Կին.*, 1. 42): Նյութը բնորոշվում է նույն հատկանիշներով. «խեռ» և «հեռ» (Փիլոն՝ «զհեռեալ») փոխարինված բառերը համարժեք են. *անսաստ, ըմբոստ, անսանձ, անհնազանդ խեղաթիւր՝ նժՀ*:

⁹⁰ **Երզնկացի**, «Նորհուրդ յարութեանն Ղազարու», էջ 614-615:

⁹¹ «...անորակ եւ անորպիտութիւն է Աստուած, եւ յաղագս մեր մարդասիրեալ՝ ձայնի եւ ձեռին եւ բանի թուական կարգի կարասի... Աստուած... կամաւ միայն կարաւ է բիրատուր քան զայս արարածս յանդիման կացուցանել: Այլ կարծիս տալն զգալութեանց, զի մեր բանի եւ մտաւք վայելեցուք ի բանական եւ ի գործնական պատմութեան Արարչին» («Մեկնութիւն արարածոց գրոց Եղիշէի Վարդապետի», Մատենագիրք Հայոց, Ա հատոր, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 771-772. այսուհետև՝ Եղիշէ, Արարածոց մեկնութիւն):

⁹² Dhmioourgov" նախնական նշանակությամբ՝ վարպետ, արհեստավոր, նաև՝ արարիչ միանգամայն համապատասխանում է աշխարհարարման այս ընկալմանը: Հայերեն թարգմանության մեջ՝ «գոյացուցիչ» (տե՛ս՝ Plato *Tim.*, և «Տիմէոս»). համապատասխանաբար՝ 28a_ էջ 91, 29a_ էջ 92, 41a_ էջ 106, 42e_ էջ 109, 68 e_ էջ 143, 69c_ էջ 144. օգտագործվում է նաև հոգնակի թվով՝ «բայց այժմ այնտիկ, որ առ մեր լինելութիւնս գոյացուցիչ էին...» («և ահա երբ մեր ծնունդի դեմիտրոզներ...». 75b_ էջ 152) և առհասարակ ստեղծող, վարպետ իմաստով («...որի դեմիտրոզը նայում է անփոփոխ գոյություն ունեցողին ...ամեն ինչ գեղեցիկ է ի կատար ածում, իսկ որի արարիչը առաջացածով է (առաջնորդվում), ստեղծածն էլ՝ առաջացածի նախօրինակով, ազնիվ չէ». 28a_ էջ 91): Նման կերպ թարգմանվում է և այս բառից կազմված բայը. ta; dia; nou~dedhmioourgmevna. «որ ի ձեռն մտաց էին գոյացեալ» (47e_ էջ 116). *dhmiourgei~n* prosevtaxen. «գոյացուցանել հրամայեաց» (69c_ էջ 144): Նա անվանվում է նաև հայր և արարիչ (pointh;n kai; patevra . 28c, 76c_ էջ 153), «նիկող» (tektainovmeno" . 29a_ էջ 92), «բաղկացուցիչ» (29d_ էջ 93):

⁹³ **Փիլոն**, Յաղագս տասն բանիցն, էջ 222:

⁹⁴ «Եւ ի միջոյ աստի առ վերջին երկինս շարամանեալ, և շուրջանակի արտաքոյ ծածկեալ զսա, ինքն յինքեան դառնալով. աստուածային սկիզբն սկսաւ անդադար և խոհեմանական կենցաղի՝ առ ամենայն ամանակս» (**Պրատոն**, Տիմէոս, էջ 100): Տիեզերքի այս բանական, առաքինի, իր ներդաշնակություններում ծավալվող բերկրանքի կենցաղավարության պատկերը որպես աստվածային խաղ, ներկայացված է և Փիլոնի մոտ. «... Եւ առ այստիկ և՛ դիւ... և աստղեքն. և քանզի և սոքա իմանալիք իբր սփանչելիք և աստուածային բնութիւնք իմն են, անխառն ի արտմութենէ յափտենական ստացեալ ունին խնդրութիւն: Նոյնպէս և ընդհանուր ամենայն երկին, և աշխարհ, վասն զի կենդանի է և բանասեր. և կենդանի առաքինի, և բնութեամբ իմաստասէր. յաղագս որոյ պատեանոյ անտրտում և աներկիւղ, և լի բերկրութեամբ: Բայց ասի, թէ՛ և Հայրն և Արարիչն բոլորեցունց հանապազ ի կեանս իւրում խնդայ և խաղայ և ուրախ լինի բերկրեալ յարմարական յաստուածային խաղուն և ուրախութեամբ, և ոչինչ պիտի նմա, և ոչ իվի կարօտ է. այլ ինքն յինքեան զուարեացեալ է խնդրութեամբ, և յիւր զօրութիւնսն և յիւր արարեալ աշխարհս...» (**Փիլոն**, *Կին.*, 4.188):

⁹⁵ **Գրիգոր Նարեկացի**, «Տաղ վարդավառին», Մատենագիրք հայոց, ԺԲ հատոր (Գրիգոր Նարեկացի), Եր., 2011:

⁹⁶ Հմմտ.՝ մտահանգելի լույսից արարիչը ստեղծում է զգայելի լուսատուները «ասես մարմնական էության մաքրագույն տանարում», «որոնցից սկսվում է հաշիվի բնությունը» (Philo *De opificio mundi*, XVIII, 55):

97 «Եւ սկսանիւր բաժանել այսպէս. առաջին մին մասն ի բաց էսո յամենայնէս, և յետ այնմ ի բաց առնոյր կրկնապատիկ սորին, և զերրորդն կիսաբոլոր երկրորդին, և ետապատիկ առաջնոյն, և չորրորդ՝ երկրորդոյն կրկին, և հինգերորդ՝ ետապատիկ երրորդին, և զվեցերորդն՝ առաջնոյն ութապատիկ, և եփներորդ՝ ֆամեթնապատիկ առաջնոյն» (35 Ե-Շ, էջ 98): Այս հաստատումն հղում է Փիլոնը. «Իբրու թէ ո՞րպէս. ի կրկնակին *ա.բ.դ.ը. (1,2,4,8)* լինին սոքա հնգետասան. երեկինմ, և յերեքկնէն, *ա.գ.թ.իէ. (1,3,8,27)* որ են ֆառասուն, և են սոքա շարադրելով ձե. *գորս և Պղատոն ի Տիմէոսին յիշէ յաղագս որդեծնութեան, սկսեալ այսպէս: «Մի ի բաց եքարձ յամենայնէ մասն, և որ զհետ այսորիկ» (Փիլոն, Յաղագս տասն բանիցն, էջ 222):*

98 Տե՛ս՝ Лосев, АМЭ, с. 45: Նաև՝ Лосев А. Ф., История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон, том II, М., 1969, с. 607-615:

99 **Գրիգոր Նարեկացի**, «Տաղ յարութեան», Մատենագիրք Հայոց, ԺԲ, էջ 651:

100 **Գրիգոր Նարեկացի**, «Տաղ ֆառասնաւեայ գալստեան Տեանն», Մատենագիրք Հայոց, ԺԲ, էջ 635:

101 «Ընդէ՛ր ասէ, Առ ինձ երինջ ետեմեան, և այժ ետեմեան, և խոյ երեմեան, տատրակ և աղավնի» (Փիլոն, *Կին.*, 3.3)

102 Այստեղ հավանաբար հումարեն բնագրում եղել է taxi " բառը, որ նշանակում է առֆասարակ «կարգ», «դաս» և միաժամանակ՝ «զինվորական կարգ», «շարք»:

103 Հմմտ.՝ Եղիշէ, Արարածոց մեկնութիւն. «Իսկ /աղավնին եւ/ տատրակն հոյ մասն /եւ լոտոյն/, որ ի միտան, վասն զի երկնից են որպէս գթոչունս, որ են արինակ մոլորակացն եւ անմոլորիցն՝ աղանին. մոլորակացն, զի ընտանի եւ ձեռնընդել է եւ ընդելագոյն մերն մոլորակից են, զի յառ երկրատր վայրս հուպ են եւ ախտակից լինին, իսկ անմոլորացն գտատրակն, զի անապատասէր ի բազմաց միաբանութենէ ես խատնահատուցն հետի ուրեմն եւ որ յերկինս է անմոլոր գունդն եւ նմանեցան երկոբինն գարաց երկնից: Եւ որպէս արագաթե հաւնն նոյնպէս եւ աստեղիս շուրջ գան զերկնով. զի ցոց մարդկան արուեստի են հինգ աստղն» (էջ 925):

104 Աստուածագետա զεοvφορο", e[ηγεο". զԱստուած կրող յինքեան, աստուածարեայ, լցեայ հոգով Աստուծոյ (ՆԲՀԼ), *աստուածարել՝* աստուածագետ լինել, լինել իբրև ի հիացման, յափշտակիլ հոգով, մարգարէանալ, արտաբոյ ելանել անձին, կոկոզանալ, մոլիլ, մոլեգնիլ (ՆԲՀԼ): Այս արբազան մոլեգնութեան մեջ են, ըստ Պլատոնի, ծնունդ առնում գուշակություններն ու մուսայական արվեստները (Plato *Ion*):

105 **Եղիշէ**, Արարածոց մեկնութիւն, էջ 808:

106 Մարմնի (երինջ), զգայությունների (այժ) և բանական մասի (խոյ) այլաբանության մեջ, ամորֆ, հեղեղելով («խեռ») զգայությունները հակադրվում են կյանքի կարգը ծնող բանականությանը. «*Վասն զի էգ է զգայութիւն, քանզի կրէ ի զգալոյն...* Իսկ բանի ազգակից է խոյն. նախ առաջին՝ զի արու է, ... և ապա զի աշխարհի և հաստատութեան պատեան. ֆանգի խոյ ի ձեռն հանդերձի, իսկ բանն ի կարգի կենացս. ֆանգի որ ոչ *միանգամ անկարգ և խեռ է, անգէն և բան ունի*» (Փիլոն, *Կին.*, 3.3): Այս երեք կենդանիները մասնատվում են, ֆանի որ մարդու կառույցներն էլ՝ ոչ միայն զգայությունների «գործիքները», այլ նաև բանական հատվածը, բաժանվում են երկուական մասի՝ զգայարանների օրգանները՝ միմյանց հակելու ու միմյանց համար արբանյակ ծառայելու, և վերստին մեկ «ներգործություն» գործառույթի մեջ միավորվելու համար. «... Այսպէս բնութիւնս միշտ ըստ իւրաքանչիւր տեսակի այնոցիկ որ ի մեզ է մասանց, բաժանումն գործեցեալ, զհատածն անջատեաց, իբրու հակառակ դէմ ի դէմ. ... և դարձեալ ... միացոյց ի մի ներգործութիւն, և ի նոյն գործ» (Փիլոն, *Կին.*, 3.5): Հոգու ոլորտն էլ *միավորութեամբ անջատված և բաժանվածներով միավորված է կենդանական և բանական հատվածների, վերջինս էլ՝ մտքի ու արտաբերվող խոսքի, իսկ առաջինը՝ զգայարանների. (Փիլոն, Կին., 3.5):* Իսկ բարձրագույն երկնային ոլորտների հիմքում հինգերորդ տարրը՝ եթերը, անխառն է, ըստ որի արան «հատումն և

բաժանումն ոչ ընդունին» (Փիլոն, *Լին.*, 3.5): Եղիշեն սակայն մտքի ու հոգու միեղենությունը համադրում է թռչուններին, ըստ դրա մեկնելով սրանց անբաժան թողնելը. «Իսկ զհասն ոչ յաշտ զաղանին եւ զտատրակն՝ զհոգին, որ անբաժանելիք, որ բնակին ի միտսն եւ յոգին» (Եղիշե, Արարածոց մեկնութիւն, էջ 926):

¹⁰⁷ Այս տեսակետից միաստվածությունը կյանքի ամբողջականության և երևույթները պարտող ներքին ամբողջության սկզբունքն է՝ արարչության (Աստծո միջոցով) ու մարդու կառույցների (մտքի շնորհիվ): Հակառակը՝ մտքին առաջնայնություն չտալը, նման է կուպաշտության. «Քայց սմա անհնար է ստանալի լինել բազմաստուածոցն: Քանզի պատուելալս զանագանութեան՝ մեկնութեան կարծիս այլ յայլ (այլոյ յայլոյ) գործեն, և հետոսեան և հակառակութեան պատեանոք լինին. *Իսկ միոյ յարմարումն պատշաճումն՝ բաղաձայնութիւն ամենեցուն*, որք պաշտօնեալ և սպասաւորք են գործոյն» (Փիլոն, *Ելից*, 2. 36):

¹⁰⁸ Երկնային շրջաբերությունների մասին Փիլոնը խոսում է ամենուր. /Ընդէ՛ր աշտանակն հախարակեալ ի մահուր ոսկոյ/. «Աշտանակն նշանակ է մահրագոյնն Էութեանն երկնի ... *Եւ ճախարակեալ գրեալ նշանակէ զնա յիրաւի. քանզի ճախարակաւոր իմն արուեստաւ արարեալ և պաղծառացեալ է երկին՝ ըստ շրջանակացն պարբերութեանցն* (նոյն շրջաբերութիւն՝ Ա. Ք.). որով իւրաքանչիւրք ի նոցանէ՝ ճշգրտապէս և հաւաստի է ճախարակեալ. և բնութիւնք աստեղացն ամենեքին աստուածային հանճարով նկարեալ գրեցան» (Փիլոն, *Ելից*, 2. 73):

¹⁰⁹ «Յորս պատասխանէ Պղատոն ի Տիմէի տրամաբանութեանն այսպէս, թէ՛ արարիչն հրատարակել առ երկնայինսն, թէ՛ աստուածք աստուածոց, որոց եւ իսկ եւ հայր և արարիչ, թէ՛ ըստ բնութեան ձերում էք պակասանացու, բայց ըստ կամաց իմոց էք անպակաս, վասն զի կամք իմ գօրատր է, քան զպակասութիւնն բնութեանն ձերոյ, վասն այն ոչ պակասնիք» (Ռոտունցի, Ի բանից իմաստասիրաց, էջ 356): Հմմտ.՝ Պղատոն. «ասէ գոտսա հրատարակելով՝ որ զայս ամենայն ծնա՛լ զայս ինչ. աստուածք աստուածոց՝ որոց եւ եւ գոյացուցիչ, և հայր գործոց. որք ի ձեռն իմ եղեալք՝ անյո՞ծք, իմ կամեցեալ: Իսկ արդ ամենայն կապեալն՝ լուծանելի է. սակայն զբարեօք յարմարեալն և զունողն բարեօք լուծանել կամիլն՝ չարի է: Վասն որոյ և քանզի եղէք՝ անմահի իսկ ոչ էք, և ո՛չ առանց լուծման ամենեկին.բայց ոչ լուծցիք...մեծագունի տակալին և իսկագունի իմոյ կամացս հանդիպեալք շողկալի քան զայնոսիկ՝ որով շողկապեցաք՝ յորժամ լինէիք» (41a-b, էջ 106-107): Եզնիկ Կողբացին նշում է, չորս տարրերն ինքնին առանձին վերցրած խաթարում են միմյանց, բայց իրար կցվելով ու համադրվելով օգտակար են դառնում. սա անվանում է գաղտնի գորություն. փոփոխվողներն այսպէս հայտնի են դարձնում, որ կա մէկը, ով իրենց փոփոխում է. «Արեգակն թէ բարի է, և առանց օդոյ խառնածոյ այրիչ և ցամաքեցուցիչ է...Ապա ուրեմն է ինչ գօրութիւն ծածուկ, որ զպակասնիչն միմեանց խառնուածովք արար օգտակար իրեաց: Եւ որ առողջ միտս ունին, ոչ զշարժումսն՝ այլ զշարժիչն պարտին փառատրել» (Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց, էջ 10):

¹¹⁰ Հմմտ.՝ «Եւ ոչ զսէ ասացին թիւ, այլ սկիզբն դարիցն թոյլ...» (Անանիա Նարեկացի, Սակս բացայայտութեան թոյց, էջ 443), «...ոչ գոյ թիւ երկեակն. վասն զի ոչ ունի գլատկութիւն թոյլ յինքեան...» (Գաւիթ, Սահմանք, էջ 82): Այդ պատճառով ընտրվում է ամբողջական՝ սկիզբ, շարունակություն և ավարտ ունեցող երեք թիվը՝ «...զի առաջին կատարեալ թիւ ասեն գերեակն, զի լի, հոծ և պղպղուն ունի զբաղկացութիւն, որով գոյանան բնութիւնքն: Զի ունի ամենայն գոյացութիւն սկիզբն եւ ծայր եւ մէջ, որպէս ասէ Փիլոն. զի եւ եռակի տարրոչ ասի սահման» (Անանիա Նարեկացի, նոյն տեղում էջ 443): Հմմտ.՝ «Քանզի կատարեալն երրորդութեամբ երևութանայ, զի և հոծ և անթափուր և անունայն և պղպղուն բնութիւն. իսկ նա երկեակ հատած և ունայնութիւն ունի» (Փիլոն, *Լին.*, 4.30):

¹¹¹ «Քանզի աւելորդ և կատարեալն, զուզութեան արարիչ է, ըստ քառանկիւնոյ բնութեան: Իսկ դարն և անբան անհանգիտութեան, ըստ այլերկարութեան շարադրութեան: Իսկ ի հանգիտութեանէ և յանգուզութեանէ՝ բոլորն բաղկացաւ» (Փիլոն, *Լին.*, 2. 5): Սրանք արտահայտվում են «հավասարի» ու «ոչ հավասարի» իմաստներով («հանգել» i[so"

հասկացությունը, ելնելով և պլատոնյան համատեմատից, կարող է ունենալ առհասարակ հավասարության, նույնության գաղափարի տարողությունը): Մեկ այլ տեղ երկուսն ու նրանից սկիզբ առնող զույգ թվերն անվանում է նյութի անհունության ու անբավության սկիզբ, քանի որ ունայն է, հոծ և լի չէ, սակ երկարություն է (երկուսն անվերջավոր գիծ է, երկրաչափական առաջին մարմինը՝ եռանկյունին, առաջանում է միայն երեքով. երկուսից սկսվում է նյութական արարչության ծնունդը. «Բանգի երկակի թուով ծննդեան լինելուփն է», **Փիլոն, Լին., 4.19**): Անհավասարն աններդաշնակ է («անյարմար»), ներդաշնակության, հավասարության, պատճառի կարիք ունեցող, որ ավարտի (ի մի բերի, հանգուցալուծի, իրագործի)¹¹¹ իրեն, և պետք է ավարտի («կավարտի») ներդաշնակության և հավասարության՝ սեփական օրենքներով առաջնորդվող¹¹¹ նվազով. «Նախ առաջին, զի ունայն է, և ոչ հոծ. իսկ որ ոչ լին է, և ոչ մաքուր է. և ապա զի սկիզբն է և անհուն անբասարեան վասն նիփոյն: Իսկ անհանգիստութիւն վասն աֆյլ երկարացն: Քանզի որք յերկակն յերկակի յանախեցեալ /երկակի յարանեցեալ/ լինին, ամենեքին այլ երկար էն: Իսկ անհագեան ոչ մաքուր է, և ոչ նիքականն. այլ այն որ ի նմանէն՝ սխալն է և անյարմար, կարօտեալ մաքուրեան պատճառի, այն որ յանգեցուցանէն. և յանգեցուցէ ինքնօրէն նուազօք յարմարութեան և զուգութեան» (**Փիլոն, Լին., 2.12**): Այսպես արարչական սկիզբը, երաժշտական ներդաշնակությունը նույն սկզբունքն են անընդհատ հոսացող անհունությունը կայանող, իրագործող, կերպավորող: Մեկ այլ տեղ դարձյալ անդրադառնում է երկու՝ կենտ-հոգևոր և զույգ-նյութական սկզբին. սկսելով անմարմին ու մտավոր ոլորտից, որ զգայական աշխարհի չափերն ու նախատիպերն են («չափք և ցոյցք»), կենտ թվերը ներկայացնում է որպես ամեն ինչի պատճառ, ներգործող-արարող բնություն, իսկ զույգերը՝ նյութ և «հյութական» հոսուն բնություն («կոնատք, գործողին պատճառաց բան ունելով. և ոմանք դարք, հիփոյն նիփոյն»)¹¹¹: Երկրորդն ազգակից է մարդկային բնությանը «վասն ի կրելն և յախտանալն ընտանութեան»: Այստեղ ներկայացվում են այլ իմաստային կարգեր՝ նմանություն և աննմանություն, նույնություն «այլակութիւն», միություն և անջատում, որոնցից առաջինները պատկանում են Աստծո, երկրորդները՝ մահկանացու ոլորտին. այնուհետև՝ նույն բաժանումն իրականացնելով զգայուն էությունների աշխարհում աստվածային սկզբունքին փակչում է երկնային ոլորտը «և նմա եղեալ է նուէր», իսկ «հյութական-թանձրագույնին»՝ լուսնից ցած գտնվողները, որ բաշխվում են մահկանացուին. մարդու կառուցվածքում էլ՝ «ասուն» և «անասուն» երկու հատվածներից՝ հոգու բանական մասն ամփոփող գլուխն ընծայված է աստվածային, իսկ մնացյալ մարմինը՝ լանջից ոտքեր՝ «հյութական էությանը» (**Փիլոն, Ելից, 2. 33**):

¹¹² Այստեղ, ինչպես տեսանք, առաջին թվաշարքի մեջ 2-ը ներկայացվում է որպես առաջին անդամի կրկնապատիկ, 3-ը՝ երկրորդից 1/2 ավել՝ «կիսաբոլոր» (hJmivolivan), 4-ը՝ երկրորդ անդամի կրկնակի, 9՝ երրորդի եռապատիկ, 8 և 27-ն էլ՝ առաջինի ութնապատիկ և ֆսանյոթնապատիկ:

¹¹³ «Եւ յետ այսոցիկ լնոյր կրկնապատիկ և եռապատիկ ասպարէզսն, մասունք տակալին անդուստ հատեալ և եղեալ ի մէջ սոցունց, իբրու զի յիսրաֆանչիւրում ասպարիզի երկու իցեն միջոցք» («սրանից հետո լցրեց կրկնապատիկ և եռապատիկ տարածությունները նոր մասեր հատելով և սրանց մեջ դնելով, որպեսզի յուսրաֆանչյուր հատվածում երկուական միջին /անդամ/ լինի». Պղատուն, Տիմեոս, էջ 98):

¹¹⁴ Երկու միջին անդամների անհրաժեշտության մասին՝ տե՛ս ստորև:

¹¹⁵ Այս համամասնությունների մասին և նրանց 6:8:9:12 թվային արտահայտության մասին՝ նախորդ հոդվածում (էջ 300-301, և ծր.՝ էջ 307-309):

¹¹⁶ Պղատուն, Տիմեոս, էջ 98:

¹¹⁷ Այս եզրը երաժշտական համատեմատում օգտագործվում է «ձայնամիջոց» իմաստով:

¹¹⁸ Պղատուն, Տիմեոս, էջ 98-99: Սրա մասին տե՛ս՝ Лосев А. Ф., История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. сс. 607-615: Նաև՝ «три пропорции... меньше

всего понимались как равенство только количественных отношений ... пифагорейский глаз все время как бы обмерял разные вещи, стремясь найти между ними наглядно и структурно видимую аналогию» (Լոսև, ԱՄՅ, Введение, с. 22):

119 «Եւ բացատին այսմ պակասեալ մասնկանս, թոյլ առ թի ունելով զահմանս, /երկերիւրի՝ Ա. Թ./ վեցի և յիսնի. և երկերիւրի առ քառասուն և երկերիւր (պետք է լինի 243 Ա. Թ.)» (Պղատոն, Տիմոս, էջ 99. *Tim.*, 36a-b): Լարի հարմունիկ այլ ոչ թվաբանական, բաժանման հիմքը, որ կարելի է արտահայտել $4/3$ համամասնությամբ, նույնն է մնում ցանկացած լարերի փոփոխական երկարության դեպքում՝ տոնի դեպքում՝ $9/8$, կիսատոնի դեպքում՝ $256/243$: Այս մասին տե՛ս՝ Լոսև, ԱՄՅ, с. 27: Հայ իրականության մեջ այս երեք համամասնությունները ներկայացված են Փիլոնի մոտ. թվաբանական («որ զուգիս /հավասար՝ Ա. Թ./ թուովն առաւելու և առաւելանի»), երկրաչափական («ըստ որում որպէս բանն՝ առաջինն երկրորդին, այսպէս և առ երկրորդն՝ երրորդին») և հարմունիկ («ըստ որում մէջն ծայրիցն զուգամասամբն առաւելու և առաւելանի, որպէս ունի ի վեցին, և ի չորս, և յերես»), որոնք բոլորն ամփոփում է իր մեջ տասնյակը (*Philo De decal.* 20-22, էջ 228): Այստեղ բնորոշ է, որ երկրաչափական հարաբերության դեպքում, երբ միջին անդամը գերազանցում է առաջինին այնքան անգամ, ինչքան երրորդը՝ երկրորդին. ներկայացված է երկու ձևով էլ՝ և՛ որպէս պարզագույն թվի ան նույնքան անգամ («որպէս ունի ի միումն. յերկուս և ի քառումն, և ի կրկնակս, և յերեկնակս, միանգամայն և առ հասարակ ի բազմապատիկան»), և՛ քննարկվող սիմետրիկ հարաբերության տեսքով $1:1.\frac{1}{3}=1.\frac{1}{2}:2$, որի դեպքում երկու միջին անդամով երկրաչափական համամասնությունը ներառում է մյուս երկուսը. այստեղ երկրորդ անդամը հարաբերվում է առաջինին, ինչպէս վերջինը՝ երրորդին («և դարձեալ ի կիսաբոլորսն, և ի վերեակաց, և ի նմանից»): Փիլոնն այստեղ նշում է երկու միջին անդամները (երկրաչափական համամասնության այս երկու տարբերակների մասին տե՛ս՝ նախորդ հոդվածում, էջ 308):

120 Մրա մասին տե՛ս՝ նախորդ հոդվածում, էջ 301: Էպիմորային (բառացի՝ գերկամ վերմասային) ամենակատարյալ համարվող հարաբերությունը հետևյալն է $(X + 1): X$ (օրինակ՝ $4/3, 3/2$ և այլն):

121 Փիլոն, Յաղագս տասն բանիցն, էջ 228, *De decal.* 21.6:

122 Փիլոն *Լին.*, 4, 27. (Ընդէ՛ր ի յիսնէ սկսաւ, և ի տասն կատարէ. և ընդէ՛ր ի սկզբանն հինգ հինգ երկիցս ի բաց բառնայ մինչ ի քառասունն. և յայցանէ տասն տասն մինչև ի կատարած ի տասներեակն: Քանզի ասէ. եթէ իցեն յիսուն արդարք ի քաղաքին, կորուսանէ՞ս զնոսա. ո՞չ թողցես զտեղին. և զի՞, թէ իցեն Ե. և քառասուն. բայց եթէ քառասուն, և զի՞, թէ իսկ զի՞ թէ ի. և զի՞, թէ տասն».) («ինչո՞ւ է սկսում հիսունից և ավարտում տասով, և ինչու սկզբում հինգ-հինգ է բաց թողնում մինչև քառասունը, և սրանից սկսած՝ տաստաս մինչև տասով ավարտելը: Քանի որ ասում է՝ եթե քաղաքում հիսուն արդար լինի, կկործանե՞ս նրանց...»): Այստեղ նշում է՝ օգտագործվում են «փրկական» թվերը, քանի որ ներդաշնակությունը փրկարար է, իսկ աններդաշնակությունը ապականության ու տարալուծման-ֆանդման սկիզբ. «Արդ՝ ... զփրկական թիսն ի ձեռն առ զի և յարմարութեամբն բաղկանան. և յարմարութիւն փրկական է. որպէս դարձեալ անյարմարութիւն՝ ֆակտման և ապականութեան գոյ պատճառք»:

123 Տե՛ս նաև՝ «... ուրաներեակն է թոց ամենայարմարագոյնն՝ բաղկացեալ յերկուց առաքինի տրամագծաց, յայնմանէ՛ որ յերկպատիկսն և յերեկնիսն՝ ըստ աղիսանկոյ չորեկարգեան. չորս զամենայն զհամեմատութիւնս յիմեան փակէ, զթուականն, և զերկրաչափականն, և զյարմարականն: Մի՛ զայն, որ ի կրկնաց է. այս է, գ, ը, թ, ժբ, որոյ շարադրութիւնն լինի լե. և միս ևս է՝ որ յերեկնացն է. այս է գ, թ, ժբ, ժր, որոյ շարադրութիւնն լինի խե: իսկ յերկոցունցն՝ յերեսուն և ի հնգէն, և ի քառասուն և ի հնգէն լնու զոտսուն թիւն» (Փիլոն, *Լին.*, 3, 38):

124 Գալիթ, Սահմանք, էջ 89:

125 Մրա մասին տե՛ս նախորդ հոդվածում, էջ 300-301: Գապասաբայանը սրանք անվանում է համապատասխանաբար «կիսածայն», «կրկնածայն», «մակետակը»՝ «երեկեակ»

(երեմ երկյակ) և «մակնաակը»՝ «երկնաեակ» (երկու ֆույսյակ. տե՛ս՝ **Գ. Գապասաֆալեան**, Գրեյոյկ որ կոչի նուագարան, Կ. Պոլիս, 1794 թ., էջ 188):

126 Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium, ed. **Adolfus Busse**, Berolini, 1904, p. 60:

127 Այստեղ անհրաժեշտ է նշել, որ այս եզրերին Դավթի և Փիլոնի բնագրում անդրադարձել է և Ն. Թանմիզյանը (տե՛ս՝ «Ներդաշնակության հենքի ուսմունքը միջնադարյան Հայաստանում (V-VI դդ.)» - ՊԲՀ, 1966, 1), առաջինի դեպքում հայերեն թարգմանությունը հունարեն սկզբնաղբյուրի համեմատ որակելով որպես հատուկ նշգրտված և լրացված, ամենայն հավանականությամբ հենց Դավթի Անհաղթի ձեռնով (նույն տեղում, էջ 91), (որոնք սակայն, ինչպես նշեցինք, չեն արտահայտում իրենց հունարեն համարժեքները, և հավանաբար հետագա հավելում են), ըստ սրա Փիլոնի բնագրում էլ «մակնակի» նիշտ օգտագործումը մեկնաբանելով որպես տերմինների «ազատ» օգտագործում (Ն. Թանմիզյան, «Ներդաշնակության հենքի մասին ուսմունքը Հայաստանում միջին դարերում (X-XV դդ.)» - ԲՄ 8, էջ 94): Ամեն դեպքում կարևոր է, որ հետագայում նշգրիտ կվարտ-կվինտ-օկտավային ամբողջությունը ներկայացնելու պահանջ է առաջանում, ըստ որի մտցվում են այս եզրերը՝ բայց այլ մեկնաբանություն ստանալով:

128 Այսպես՝ Պլատոնը բնում է չորս տարբերների ներքին կառուցվածքը՝ չորս «գեղեցկագույն» մարմինները (54e-55c) նույնացնելով չորս տարբերին՝ խորանարդը (kubiko;n. «կորովական», 55c, էջ 126 kubiko;n ei j~do" «կորովական» տեսակ 55 d, 126) հողի («ֆանգի անշարժագույն է երկիր... և մարմնոց ստեղծականագույն» (plastikwtavth). ուրեմն պետք է ունենա ամենակայուն հիմքերը. 55d-e), բուրբը («փայլական». puramiv" 56b, էջ 127) կրակի (բուրբը կրակի սերմն ու սկիզբն է, ֆանի որ երե կրակն ամենաթեթևն է, ուրեմն բաղկացած է մանրագույն բուրբաձև մասնիկներից՝ կատարյալ սիմետրիկ երկրաչափական մարմիններից ամենաթեթևից. 56a-b): Տարբերների՝ միմյանց փոխակերպումն էլ բացատրվում է այս երկրաչափական մարմինների մասնատմամբ (53c. ըստ սրա իրար կարող են փոխակերպվել միայն երեքը, ֆանի որ, ի տարբերություն չորրորդից՝ խորանարդից, բաղկացել են ոչ հավասարասրուն եռանկյանուց. 54c): Այս չորս սիմետրիկ երկրաչափական մարմինները ներկայացված են և Փիլոնի մոտ՝ յուրաքանչյուրի անվանմամբ. «Չորրորդ՝ իբրև զի չորք են տարբեր՝ երկրի, և ջրոց, և օդոց, և հրոց ձև, հորն հասա համանունակին հրաձևի. իսկ օդն զութանիստն, և զջուր քսանանիստն, և երկիր զքուեսայն: Արդ աղցաւոր համարեցաւ, այն որ հանդերձեալն էր երկրի քաջ և առաքինի մարդկան ազգն լինել, մասն ընդունել թուոյ քուականի (ուր թվի մասին՝ Ա. Թ.). ըստ որում և առհասարակ ամենայնն ձևացաւ երկիր. և մասն ընդունելի ծնականին մասունս. վասն զի և բնութիւն երկրի ծնականագոյն է և արգաւանդ, զատս և որոշեալս տեսակս ամենայն կենդանեաց և տնկոց ի վեր տուեալ» (Լին. 3, 49): Նաև՝ « ֆանգի ի գուգակողմանցն կրկնակաց երեֆանկիւնիցն, երեֆ տառք բաղկանան. հուր և փուղձ (խոնավ, հոսանուտ) և ուրանիստն. քանզի է՝ որ հրոց ձև է, և է՝ որ աւոց, և է որ ջրոց, իսկ ի չորքեանկիւնեացն՝ քուեսայն է. և սա է ձև երկրի» (Փիլոն, Յաղագս տասն բանիցն, էջ 223):

129 Դավթ, Սահմանք, էջ 34:

130 Դավթ, Սահմանք, էջ 35: «Այլի» պտույտը կապվում է կարծիքների հետ, իսկ «նույնականի» պտույտը՝ մտքի ու գիտելիքի (*Tim.*, 37b-c): Հմմտ.՝ «...ասել, որ միտքը կառուցում է ամեն ինչ, արժանի է տիեզերական կարգի (του κοσμου) տեսարանին՝ Արևին, Լուսնին, աստղերին և երկնային կամարի ողջ շրջապտույտին» (Plato *Phil.*, 28e):

131 «Սա առ այսուսիկ եղև մեզ պատճառ զԱստուած գտանել, և տալ տեսութիւնս, զի զայնուսիկ, որ յերկինս են՝ տեսեալք՝ շրջագալուսթիւնք մտաց: Վարեսցուք առ շրջաբերութիւնս այստեղի՝ որ առ մեզ են մտածութիւնք, ֆանգի են տո՛ւա այնոց բաղազանք խառնեալք ընդ անխառնելիքն, և ուսեալք և մտածութիւն ուղղութեան հաղորդեալք, ըստ բնութեան նմա-

նեալք գաստուածոյսն՝ որ են ամենևին առանց մոլորութեան. զմեր մոլորականն հաստատեսցում» (**Պղատոն**, Տիմեոս, էջ 115):

132 Փիլոնի մտա ամենոր շեշտված է արարչության կշռույթներում նախորդ մտքի պատկերը. հմմտ.՝ /Ի լեառնդ ասրեցիր, գուցէ ըմբռնիցիս ի նոսա/ «զվերին նանապարհն՝ յորժամ սկսցին գնալ միտքն, լաւանայ և յառաջատէ, զգետնանախանձսն և նուաստն լեալ... առ վերամբարձսն համբառնայ, ելեալ թեթևացեալ, և շուշ հայեցեալ դիտէ, որ յօղսդ ինչ է, և որ յարփին, և առ հասարակ զամենայն երկին. զեութին և զշարժմունս նոցա, և զյարմարականս և զագգակցութիւնս, ըստ որում ունին առ միմեանս ախտակցութիւնս, և զբոլոր աշխարհս զայս» (**Փիլոն**, *Լին.*, 4.46): Հմմտ.՝ «...այլ ի վեր վերամբարձ թուէի միշտ նկրտիլ ըստ ոգոցս իմն աստուածաբերոյ (այս բառի մասին՝ վերը), և ընդ արեգակնս և ընդ յուսնի շուշ գալ, և ընդ ամենայն երկնի և աշխարհի, յայնժամ յառեալ կարկանդակս ի վերուստ յարփուցն իբր ի բարձր դիտանոցէ անձաւաց, զմտաց աչս. տեսանէի զանբաւ և զանճառ տեսութիւնս, զայնոսիկ որ յերկրի անբաւ և աննաւ տեն...» (**Փիլոն**, Յաղագս տասն բանիցն, էջ 218):

133 Այստեղ անհրաժեշտ է նշել, որ «մուսաները» թագմանվում են ուղղակի «երաժիշտ», հարմոնիան՝ «յարմարականն», ըստ սրա «խախտվածը»՝ «անյարմար», հոգու շրջապտույտները՝ «հոգոյ շրջագայութիւնս», *yuch~" periodoi"*, կարգի բերելն ամտիկ ավանդույթով սահմանվում է «գարդարել» բայով («կարգի բերի և ինքն իր հետ համաձայնեցման» «ի գարդ և ի միաբանութիւն» վերջինը՝ *sumfovnia*». 47 c-d): Իսկ հունարեն *cavri*՝ «նրբագեղություն» բառը, ըստ որի կոչվում են Քարհաները, թարգմանված է իր մյուս նշանակությամբ՝ որպես «ուրախություն, հանույժ, երանություն»: Ռիբոն (*Συνομιον*)՝ այստեղ թարգմանված է «երգ». «Եւ երգ դարձեալ վասն անշափ եղելոյն ի մեզ առ յորվս առանց խնդրութեան ունակութեանն օգնական ի վերայ այսոցիկ, ի ձեռն նոցունց պարգևեցաւ» (**Պղատոն**, Տիմեոս, էջ 116):

134 Հմմտ.՝ «Առվեստներով ու գիտելիքներով ակոսելով երկրագնդի ուղիները, մտքով պլանավորել երկինքն ու ուսումնասիրելով նրա տիրույթները, հոգին հասնում է երեքին ու երկնային շրջապտույտներին, հետևելով աստղերի շարժարհին և ուղղորդող իմաստության տենչանքին, ետևում թողնելով ամեն տեսակ զգայական էություն, հասնում է մտահանգելիին, որտեղ հայտն է գաղափարներին» (*Philo De opificio mundi*, XXIII. 71):

135 **Պղատոն**, Տիմեոս, էջ 109:

136 Ստուգաբանութիւն՝ նշմարախոսութիւն, բան անվրեպ, հաւաստի բնութիւն, ճշդութիւն, զգուշատրութիւն՝ ՆԲՀԼ:

137 «Եւ սակայն և ո՛չ զայս է ասել, որպէս զի ո՛չ է նանաշէլ զԱստուած, և ո՛չ զանապականն տեսանել ասկանացու աշօքն ընդունել: Քանզի որ անտեսանելին է, և՛ փառս ունի անտեսանելի. քանզի է՞ ինչ որ թողութիւն արասցէ մերում տկարութեանս, և է ինչ որ շնորհէ զգեղեցիկ զգիտութիւնն իս: Նա կաց մնաց յիւրում պատուին՝ ոչ տեսեալ. բայց ետ մեզ յիւր տեսութիւն աչս. զաշխարհիս տարերս ետ, զերկին, զարեգակն, զլուսին, զարուսեակն, զբազում աստեղց (աստեղաց) զյարմարումն. զի եթէ զնոյն ինքն զարուստագէտն ոչ տեսանեմք, ի ձեռն այսոցիկ որ արուեստիւ արարան՝ կարասցուք ճանաչել զնա» (**Փիլոն**, Յաղագս Յովնանու, էջ 597):

138 Տե՛ս նաև՝ **Փիլոն**, *Լին.*, 4.147. այստեղ հոտոտելիքը միջին զգայարան է համարում իմաստասերների ու վատբարների՝ նաշակելիքի ու շոշափելիքի միջև:

139 Տիեզերքում հնչող անձայն խոսքի տեսությունը գալիս է նույն «Տիմեոս»-ից. ըստ Պլատոնի, *նույնականի*, այլի ու այս երկուսին հաղորդ էություն խառնուրդ տիեզերք՝ համաշափ («ըստ բանի») բաժանված և կրկին միաձուլված ու իր առանցքի շուշ անփոփոխ շրջող, ամեն բաժանված կամ անբաժանելի իրի հետ շփվելուց ողջ էություն շարժման մեջ է դրվում և արտահայտում խոսքի մեջ այն, ինչին տվյալ իբր *նույնական* է, ինչի համար այլ է, ինչպիսի հարաբերության մեջ, ուր, ինչպես և երբ է գտնվում յուրաքանչյուրը յուրա-

ֆանչյուրի հանդեպ (Plato *Tim.*, 37a-b): Շարժումից արտածվող («ի շարժեցելումն ի ձեռն սորա բերեալ») այդ խոսքն անձայն է («առանց բարբառոյ և թնդման»։ **Պղատուն**, Տիմէոս, էջ 100):

¹⁴⁰ «Յորժամ տեսանես զգեղեցկութիւնն զմեծութիւնն զբարձրութիւնն զդիրսն կամարին զորակութիւնն ... իբր ի ձայնէ լսելոյ և ուսուցանելոյ երկիր պագցես արարողին... Լուռ են երկինք, բայց տեսութիւն նորա քան զփող պայծառագոյն գոչէ» (**Հովհան Ոսկեբերան**, *Ճառք*, Վենետիկ, 1861 ճառ Թ, էջ 773-774): «... Զի ոչ բանք իմաստնոց եւ ոչ խաւս անարաց կարող գոն այնքան պայծառագոյնս յայտնել զԱրարիչն, որպէս ծագումն լուսատուացոյ ի ձայն բարձր հնչման քարոզեն ի ծագաց մինչեւ ի ծագս երկրի. լուսեթեամբ գովողք մեծ արարչութեան եւ պայծառ քարոզք ... զի որպէս կրթարան դպրաց նախ զպիսաւիտան ուսանելին եւ ապա փոխադրեալ ի գրոյն հեգենայիմ վարին ի վարժս իմաստիցն շարաբերելով ընդ ինքեան եւ զգրոյն յարմարութիւն, որպէս նախ արարածովս կարգեաց Աստուած վերաբերի մարդկան յաստուածայինն ամբառնալ տեսութիւն, իբր բնականաբ զգայութեամբ զգալիսս զննելով, տեսցուք իբր ի հայելոջ զԱրարիչ սոցա...» (**Անանիս Նարեկացի**, «Սակս բացայայտութեան թոտց» էջ 440-441. հմմտ.՝ «Գրիգոր Լուսատուի Յանախապատում հառք և աղօթք», Վենետիկ, 1838, էջ 57-58. «Զի կարգեաց Աստուած զաշխարհս որպէս դպրոց... և բնութիւն արարածոց յօրինեաց որպէս զգիր դպրութեան...»): Տիեզերքի «գրատրական տառերի» մասին խոստում է Հովհաննէս Երզնկացին «...գեղեցկութիւնն սփանչելի գործոցն Աստուծոյ, որ են *հմանութիւն գրատրական տառից՝ տպատրեալք ի հանուր տախտակս տիեզերաց (Երզնկացի*, «Ի տունի ծննդեան և մկրտութեան Քրիստոսի», էջ 128): «...հայելով յարարածս՝ իմանամք զարարիչն, զի տեսանելով զըրջագայութիւն լուսատրացն և զփոփոխումն լուսնի... և զայլ ամենայն որպիսութիւն արարածոցս և սոքոք նանաչել զարարիչն, վասն որոյ ասէ Պողոս... զի ամենայն, որ արարած է, կու կանչէ և մատնացուց կու առնէ՝ թէ իմ Արարիչ կայ, զի Արարիչն և արարած առնչականք են միմեանց, զի արարիչն զարարածս ցոցանէ և արարածս՝ զարարիչն, որպէս մեծն ու փոքրն» (**Առաքել**, Լուծումն, էջ 371): Տիեզերական անձայն խոսքի, մարդու միջոցով բանական պատարագի իրագործման ու նրան կցվող «անբան» արարչութեան ուսմունքն առանձին բնութեան նյութ է:

¹⁴¹ **Որոտնեցի**, Ի բանից իմաստասիրաց, էջ 353-354: