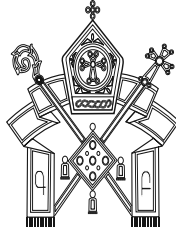




ՎԱՀՐԱՄ ԲԱԲՈՒՆԻ



ՀՐԱՄԱՆԱԲ
ՆՈՐԻՆ ՍՈՒՐԲ ՕԾՈՒԹԻՒՄ
Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ Բ
ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ ԵՒ ՎԵՀԱՓԱՌ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

ՀԱՎԱՏՔԻ ԴԱՎԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

(աշխարհաբարի վերածեց
Տ. Վահրամ քահանա Մելիքյանը)



Սբ Էջմիածին - 2014

ՀՏԴ 23/28
ԳՄԴ 86.37
Վ 188

Խմբագիր՝
Տ. Զաքարիա վրդ. Բաղումյան

Վահրամ Բաբունի

Վ 188 Հավատքի դավանություն/Աշխարհաբարի վերածեց
Տ. Վահրամ քահանա Մելիքյանը.– Էջմիածին: Մայր
Աթոռ Մուրբ Էջմիածին, 2014.– 72 էջ:

Գրքում ներկայացված է ԺԳ դարի նշանավոր եկեղեցական Վահրամ Բաբունու «Խոստովանութիւն հաւատոյ» աստվածաբանական երկի աշխարհաբար թարգմանությունը՝ առաջաբանով և ծանոթագրություններով: Իր ճառում Վահրամ վարդապետը շարադրում է Հայ Եկեղեցու վարդապետությունը Սբ Երրորդության և Հիսուս Քրիստոսի փրկական տնօրինության մասին:

Գիրքը նախատեսված է Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու դավանությամբ և եկեղեցական մատենագրությամբ հետաքրքրվողների, աստվածաբանների և ընթերցողների լայն շրջանակի համար:

ՀՏԴ 23/28
ԳՄԴ 86.37

ՏՊԱԳՐՎՈՒՄ Է ՄԵԿԵՆԱՍՈՒԹՅԱՄԲ
ՏԵՐ ԵՒ ՏԻԿԻՆ ԷԴԳԱՐ ԵՎ ՄԱՐԻԱՆՆԱ
ՂԱԶԱՐՅԱՆՆԵՐԻ

ISBN 978-9939-59-139-1 © Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 2014
© Տ. Վահրամ քահանա Մելիքյան, 2014

ԱՌԱՋԱԲԱՆ

ԺԳ դարի նշանավոր ազգային-եկեղեցական գործիչներից է Վահրամ Բաբունին¹՝ աստվածաբան, իմաստասեր և պետական գործիչ, որն իր ողջ գիտակցական կյանքն անցկացրել է Կիլիկյան Հայաստանում: Վահրամ վարդապետը հաճախ հիշվում է որպես Կիլիկեցի, Սկեռնցի կամ Սսեցի: Հեղինակն իր «Պատմութիւն Ռուբինեանց» աշխատության մեջ իրեն անվանում է «Վահրամ Բաբուն»²: Իսկ ձեռագիր հիշատակարաններից մեկը Վահրամ Բաբունուն բնորոշում է իբրև «րաբունեաց րաբունի»³, որն անխոս վկայում է այս մեծանուն մատենագրի վայելած հռչակի և հարգանքի մասին:

Հայոց Եկեղեցու նվիրյալ այս հոգևորականի մասին մեզ քիչ բան է հայտնի: Կենսագրական կցկտոր

- 1 Նրա մասին տե՛ս **Գ. Հ. Գրիգորյան**, Վահրամ Բաբունու փիլիսոփայությունը, Երևան, 1969, էջ 5-41, **Նորայր եպս. Պողարեան**, Հայ գրողներ Ե-ԺԷ դար, Երուսաղեմ, 1971, էջ 316-317, «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002, էջ 951-952:
- 2 Վահրամայ Բաբունոյ պատմութիւն Ռուբինեանց, Փարիզ, 1859, էջ 183:
- 3 Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ ԺԳ դար, կազմեց Ա. Ս. Մաթևոսյանը, Երևան, 1984, էջ 397:

տվյալներ են պահպանվել նրա երկերում և զանազան ձեռագրերի հիշատակարաններում: Յայտօր անհայտ է նրա ծննդյան ստույգ թվականը: 1244 թ. գրված հիշատակարաններից մեկի լուսանցքում գրված է. «Ո՛վ վսեմական ոգի, րաբունի Վահ[րամ], յիշեա՛, զըսպարապետն, որ զկարմիր գիրն է գրել և տեղ չկայր, որ սխալն գրէաք»¹: Եթե 1244 թ. նա արդեն րաբունի էր, վարդապետ ապա պետք է շուրջ 30 տարեկան լիներ: Հետևաբար կարող ենք ենթադրել, որ Վահրամ Բաբունին ծնվել է շուրջ 1215 թ.:

Ոչինչ չգիտենք նաև Վահրամ վարդապետի նախնական և բարձրագույն կրթության մասին: Նրան տրված Սկեռնցի անունը հուշում է, որ նա ուսանել է Սև լեռան վանքերից մեկում՝ հմտանալով հատկապես աստվածաբանության և փիլիսոփայության մեջ: Ուսումն ավարտելուց հետո Վահրամ վարդապետն ամենայն հավանականությամբ իր սիրելի կրթօջախում զբաղվել է ուսուցչությամբ՝ ստացած գիտելիքներն ու հոգևոր փորձառությունը փոխանցելով սաներին:

Վահրամ Բաբունին եղել է Լևոն Գ թագավորի (1270-1289) ատենադպիրը, որի խնդրանքով էլ շարադրել է իր կարևոր աշխատությունները: Նրա հոգեմտավոր պատրաստվածության և մեծ համբավի մասին է խոսում այն հանգամանքը, որ հենց նրան է վստահվել Լևոն Գ թագավորի օժման ժամանակ ներկաներին ճառով դիմելու պարտականությունը: Բնա-

¹ Նույն տեղում, էջ 230:

կանաբար զբաղեցրած պաշտոնը նրան օգնել է առավել լայն շրջագծում տեսնել հոգևոր, քաղաքական և մի շարք այլ խնդիրներ, որոնք արտացոլված ենք տեսնում նրա երկերում:

Ցավոք, մինչև այժմ համակողմանիորեն ուսումնասիրված, արժևորված և անգամ աշխարհաբարի վերածված չէ Վահրամ Բաբունու մատենագրական ժառանգությունը: Նա մնում է անհայտ հեղինակ ինչպես հայագետների և աստվածաբանների, այնպես էլ ընթերցողների լայն շրջանակների համար: Բացառված չէ, որ նրա երկերի համակողմանի ուսումնասիրությունները նոր կենսագրական տվյալներ հաղորդեն Վահրամ Բաբունու մասին, և նա իրավամբ զբաղեցնի իր ուրույն տեղը կիլիկյան վարդապետների փայլուն փաղանգի մեջ:

Նրա մատենագրական վաստակը կարելի է բաժանել հետևյալ ժանրերի՝ աստվածաբանական, փիլիսոփայական, բնագիտական, պատմական և խրատական-քարոզխոսական: Վահրամ Բաբունու շնորհիվ ԺԳ դարում հայ իմաստասիրության մեջ վերստին արձարծվում են Արիստոտելի և Ս. Դավիթ Անհաղթի երկերի տեսական հիմնավորումները: Նրա հայացքներից մեծապես ազդվել են հետագա դարերի մեր նշանավոր վարդապետները՝ հատկապես Ս. Հովհան Որոտնեցին (1315-1386) և նրա աշակերտ Ս. Գրիգոր Տաթևացին (1346-1409):

Հայ աստվածաբանական մտքի զարգացման դիտանկյունից կարևոր են մասնավորապես նրա նմանաբնույթ երկերը, որոնցում բացահայտվում է Վահրամ աստվածաբանը, հայրախոսական և իմաստասիրական հարուստ ժառանգության քաջգիտակը և Հայոց Եկեղեցու ուղղափառ դավանանքի կորովի պաշտպանը: Նրա աստվածաբանական կարևոր երկերից է Ս. Երրորդության խորհրդին նվիրված «Յաղագս Սրբոյ Երրորդութեանն և մի Աստուածութեանն և փրկական տնօրէնութեանն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ» խորագրով ճառը, որը նա գրել է Լևոն թագավորի խնդրանքով: Այս ուշագրավ ճառն առաջին անգամ տպագրվել է Ս. Գրիգոր Տաթևացու «Ոսկեփորիկում»¹, իսկ երկրորդ անգամ Երուսաղեմում՝ Ս. Գրիգոր Նարեկացուն (ԺԺԱ դդ.) վերագրվող դավանաբանական ճառի հետ, որից էլ կատարվել է աշխարհաբարի այս վերածումը²:

Ճառագիր վարդապետը փորձում է մարդկային մտքին ընկալելի լեզվով մեկնել Ս. Երրորդության անճառելի և անհաս խորհուրդը՝ իր ասածները հիմնավորելով սուրբգրային մեջբերումներով և զանազան օրի-

1 Գիրք, որ կոչի Ոսկեփորիկ՝ արարեալ Սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգորի Տաթևացոյն՝ եօթնալոյս վարդապետի, Կ. Պօլիս, 1746, էջ 507-560:

2 Ճառք և խոստովանութիւնք հաւատոյ՝ արարեալ Գրիգորի Նարեկացոյ և Վահրամայ վարդապետի, 1856, յԵրուսաղէմ, էջ 117-216:

նակներով: Կարևորելով քրիստոնյայի կյանքում Ս. Երրորդության վարդապետությունը՝ նա ևս մեկ անգամ շեշտում է աստվածային անփոփոխ ճշմարտությունը՝ հավատում ենք Ս. Երրորդությանը՝ Հորը, Որդուն և Ս. Հոգուն: Ընդդիմանալով արիոսականությանը՝ նա ընդգծում է Ս. Երրորդության անձերի համագոյությունը, նրանք առանձին-առանձին երեք աստվածներ չեն, այլ՝ մեկ, մի բնութիւն, մի աստվածություն, մի կամք, մի ներգործություն, մի փառք և մի գորություն: Թե ինչպէն է Աստված եռանձնյա և մի աստվածություն, Վահրամ Ռաբունին բերում է մի տան մեջ վառվող երեք լապտերների օրինակը: Ճիշտ է, դրանք միմյանցից տարբեր են, բայց լույսը մեկ է:

Ընդհանրական և Հայոց Եկեղեցու լուսամիտ հայրերի և վարդապետների նմանողությամբ նա Ս. Երրորդության խորհուրդը բացատրում է նաև այլ օրինակներով. ջրի բնությունը մեկ է, բայց ջուրն ունի երեք հատկություններ, օրինակ՝ աղբյուր, ծով և գետ: Կամ վերցնենք արեգակի օրինակը, որից լույս է ծնվում և ճառագայթ բխում: Չնայած վերոբերյալ օրինակներին, Վահրամ վարդապետը կարծում է, որ լապտերների օրինակը չի կարող ամբողջական ճշմարտությունը պատկերել: Ներկայացնելով անձերի առանձնությունը մի բնության մեջ՝ այն չի ցույց տալիս բնության անբաժանելիությունը, քանզի եթե լապտերներից մեկն առանձնանա մյուսներից, ապա նրա լույսն էլ կզատ-

վի: Սակայն այսպես չէ Ս. Երրորդության մեջ, «քանզի Աստուծու Որդին մարդանալով՝ ջբաժանվեց Հորից և Հոգուց, և աստվածության ինչ-որ մաս չմիացավ մարդկությանը, այլ նրա մեջ մարմնապես բնակվեց աստվածության ամբողջությունը»: Նույնն է նաև ջրի դեպքում: Աղբյուրը, ծովը և գետը բնությամբ ջուր են, բայց երբ խառնվում են իրար, կորցնում են իրենց առանձին հատկությունները, ինչը բնորոշ չէ Ս. Երրորդությանը:

Անդրադառնալով Ս. Երրորդության առանձնավորական հատկություններին՝ Վահրամ Բաբունին նշում է, որ Հայրն անձին և անսկիզբ է, Որդին՝ ծնունդ, իսկ Ս. Հոգին՝ բխում կամ ելում: Ծարունակելով աստվածաբանական իր մտածումները՝ Բաբունին հստակորեն ընդգծում է նաև, որ ինչ հատուկ է Հորը, նույն բանը չենք կարող ասել Որդու և Հոգու համար և հակառակը, այսինքն՝ հայրությունը, որդիությունը և հոգիությունը¹:

Վահրամ վարդապետն այս ճառում անդրադառնում է այն սուրբգրային համարներին, որոնց միջոցով բացահայտվում է Ս. Երրորդության խորհուրդը, ինչպես նաև պարզաբանում առաջին հայացքից հակասական կամ խրթին աստվածաչնչյան տեղիները: Նա պարզաբանում է նաև մի շարք աստվածաբանական եզրեր և հասկացություններ՝ ուղղափառ տեսանկյունից մեկնաբանելով դրանք:

1 Այս մասին տես **Հակոբ Քյոսեյան**, Դավազներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության, Ս. Էջմիածին, 1995, էջ 187-188:

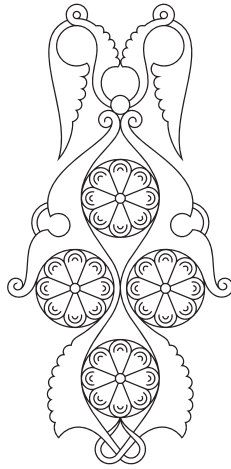
Ճառում հեղինակը հականե հանվանե հիշատակում է Ընդհանրական Եկեղեցու հայրերից Ս. Բարսեղ Կեսարացուն (330-379), Ս. Գրիգոր Աստվածաբանին (329-389), փիլիսոփաներ Պյութագորասին (ն. Ք. 569-475) և Պլատոնին (ն. Ք. 427-347):

Ուրախությամբ ենք արձանագրում, որ Վահրամ Բաբունու հետաքրքիր այս ճառն առաջին անգամ ընթերցողին է ներկայացվում աշխարհաբարի վերածմամբ, որը կատարել է մեր հոգևոր սիրելի եղբայրը՝ Ս. Վահրամ քին. Մելիքյանը՝ նպատակ ունենալով հայազետներին, աստվածաբաններին և ամենակարևորը՝ հայ հավատացյալին, հաղորդ դարձնել իր անվանակից վարդապետի մտածողությանը և աստվածաբանական հայացքներին:

Գրքի տպագրության առիթով շնորհակալություն ենք հայտնում Ս. Ղևոնդ քին. Մայիլյանին, Ս. Մարկոս քահանա Մանգասարյանին, Արման սրկ. Աբրահամյանին և երեցկին Մարիամ Հարությունյանին:

Եվ վերջապես մեր գնահատանքը Հայոց Եկեղեցու նախանձախնդիր զավակներին՝ Տեր և Տիկին Էդգար և Մարիաննա Ղազարյանների, ովքեր սիրահոժար և պատրաստակամությամբ ստանձնեցին գրքի տպագրության ծախսերը:

Զարարիա վարդապետ Բաղումյան



ՀԱՎԱՏՔԻ ԴԱՎԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

*Գրված հայոց Լևոն թագավորի խնդրանքով
հայոց Վահրամ վարդապետի կողմից Կիլիկիա
աշխարհում Սուրբ Երրորդության, մեկ աստ-
վածության և մեր Զրիստոս Աստծու փրկական
տնօրինության մասին:*



Հավատում և դավանում ենք մեկ աստվածություն երեք անձերով. ոչ թե բաժանված ըստ անձերի և աստվածությունը՝ երեքի մեջ, իբրև մեկն արարիչ և մյուսը՝ արարած, որպես միջոցներ, իսկ մյուսը՝ սպասարկու և ծառայող, քանզի սա Արիստի՛ մոլորությունն ու հեթանոսների բազմաստվածությանն է հատուկ: Ոչ էլ ըստ աստվածության միության և երեք անձերի շփոթմամբ խառնյալ ենք խոստովանում, մեկ ենք ընդունում Հայր և Որդի և Սուրբ Հոգի անվանումը՝

1 Արիստը Դ դարի նշանավոր վանականներից և երեցներից էր, որ գործել է Ալեքսանդրիա քաղաքում: Նա հիմնադիրն է չարափառ մի վարդապետության, որն իր անունով հետագայում կոչվել է արիոսականություն: Իր վարդապետության հիմնական առանցքը Որդու՝ Հայր Աստծու նկատմամբ ունեցած հարաբերությունն էր: Հենվելով հրեական միաստվածության և անտիոքյան աստվածաբանության վրա՝ Արիստը կասկածի տակ էր առնում Քրիստոսի աստված լինելը, Հոր հետ Նրա աստվածային էության համագոյության հարցը: Նրա վարդապետությունը հիմնված էր հետևյալ բանաձևման վրա, թե «Կար ժամանակ, երբ Որդին չկար», որով Որդին ընկալվում էր ոչ թե Որդի, այլ Աստծու արարած՝ արարված ոչնչից: Ընդհանրական Եկեղեցին 325 թ. Նիկիայի տիեզերական ժողովում, քննության առնելով այս մոլար վարդապետությունը և բանաձևելով «Հավատո հանգանակը», նզովել է Արիոսին և մերժել նրա ուսմունքը:

իբրև մեկի մասին ասված: Ինչպես օրինակ՝ մեկը կոչվում է մարդ, շնչավոր և Սոկրատես, բայց մեկ է, որովհետև սա հրեությունը համախոհ՝ Սաբելին՝ է հատուկ: Այլ դավանում ենք Հորը, Որդուն և Սուրբ Հոգուն իբրև երեք անձեր և մեկ աստվածություն, ինչպես որ մեկ տան մեջ վառված երեք լապտերներ են երևում՝ ըստ անձերի բաժանված և լույսով միավորված:

Քանի որ օրինակն ամբողջությամբ չի համեմատվում նրա հետ, որի օրինակն է, նույնպես և սա, որովհետև լապտերներից մեկը, բաժանվելով մյուսներից, իր լույսի մասն իր հետ է վերցնում, իսկ այստեղ այդպես չէ: Քանզի Աստծու Որդին մարդանալով չբաժանվեց Հորից և Հոգուց, և աստվածություն ինչ-որ մաս չմիացավ մարդկություն:

1 Սաբելիոս Լիբիացին հեղինակն է Ս. Երրորդության անձերի մասին հերետիկոսական վարդապետության, որ լայն տարածում ստացավ Գ դարում և իր անունով կոչվեց սաբելականություն: Սաբելիոսը հայրազարչարության ուսմունքը վերածեց սոդալիստական երրորդության վարդապետության, ըստ որի, Հայրը, Որդին և Ս. Հոգին միևնույն աստվածության տարբեր երևույթներն են. Հին Ուխտում՝ Նա հայտնվում է որպես օրենսդիր Հայր, Նոր Ուխտում՝ որպես փրկիչ Որդի, և մշտապես գործում որպես Ս. Հոգի: Այս հերետիկոսական վարդապետությունը Գ դարի կեսերին դատապարտվեց Ընդհանրական Եկեղեցու հայրերի կողմից:

յանը, այլ նրա մեջ մարմնապես բնակվեց աստվածություն ամբողջությունը, և նրանք թափուր շմնացին աստվածությունից, քանզի սա մարմնի և նյութերի պարագային է: Իսկ աննյութ էությունը մեկ աստվածությունն էր՝ ամբողջովին կատարյալ և՛ Հոր, և՛ Հոգու, և՛ մարդկային մարմնի մեջ, որով զգեստավորվեց միայն Ինքը: Քանզի Հայրը և Հոգին մարմին չառան, այլ նրանց հաճությամբ և գործակցությամբ մարմնացավ միայն Որդին, ով երկրի վրա էր և Հորից անբաժան, որովհետև թեպետ անձերով բաժանված են, սակայն բնությամբ և աստվածությամբ՝ միավորված: Ինչպես օրինակ՝ աղբյուրը, ծովը և գետը անունով և տեսակով տարբեր են, բայց բնությամբ միասին մի ջուր են:

Սակայն այս օրինակն ուղղակիորեն չի արտացոլում ճշմարտությունը, որովհետև սրանք երբեմն իրար մեջ են լուծվում, խառնվում հատկությամբ: Իսկ Սուրբ Երրորդության դեպքում այսպիսի բան չկա, թեպետև Բանն ասաց. «Ի՛նչ, Հայր, իմ մեջ ես, և ես՝ Քո» (Հովհ. Ժ 38), և կամ՝ «Ով ինձ տեսավ, տեսավ Հորը» (Հովհ. ԺԴ 9): Սրանով միմյանց խառնվելը և անձերի շփոթը չակնարկեց, այլ մեկ բնության, աստվածության և էակցության:

յան առանձնահատկությունը հայտնեց: Քանզի նրանք, որ բնությամբ մեկ են, նույնպես մասնավորվում են անձնավորությամբ՝ դավանվելով Հայր, Որդի և Սուրբ Հոգի: Հայրը՝ անծին և անսկիզբ է, Որդին՝ Հորից ծննդյամբ սկզբնավորված, Սուրբ Հոգին էլ՝ բխմամբ և ելմամբ. ոչ ժամանակի մեջ և ոչ էլ դրանից հետո եղած, քանզի անժամանակները ժամանակից հետո չեն սկզբնավորվում: Թեպետ Որդին Հոր ծնունդն է՝ սկզբնավորված Հորից, բայց ոչ ժամանակի մեջ, ուստի նրան էլ անսկիզբ իմացիր: Քանզի անսկզբնաբար ծնվել է անսկիզբ Հորից՝ մշտնջենավորակից լինելով նրա հետ, ինչպես և նույնը ասաց հենց Հայրը Որդուն. «Քեզնով է սկսվում զորացումն Իմ օրերի, Քեզ արշալույսից առաջ արգանդից ծնեցի» (Մաղմ. ՃԹ՝ 3): Որովհետև եթե Որդին ծնունդ է, ապա կրտսեր չէ Հորից, այլ հավասարակից լինելով Հորը՝ Որդին և Հոգին, իբրև պատճառ ունեն Հորը. Որդին՝ ծննդյամբ, իսկ Սուրբ Հոգին՝ բխմամբ: Ինչպես օրինակ՝ արեգակը, ծնունդ՝ նրանից ծագած լույսը, և ելում՝ առաջացած ճառագայթը:

Նաև սրանցով ամբողջապես ճշմարտությանը չեն հանգում, որովհետև լույսը և ճառագայթը, արևին իբրև ազդեցություններ նայելիս, առավել

են, քան առանձին անձը: Եվ Հորից ծնված Որդին և բխած Հոգին ըստ միավորության էության ունեն նաև առանձնավորական հատկություններ, և անձերի հատկությամբ մեկ բնության, էության և մշտնջենավորության մեջ են: Ուստի պետք է հավատալ, որ նույն երեքը մեկ են, մեկն էլ՝ երեք: Ընդ որում, մեր մեջ նույնպես երևում է այս խորհրդի նախագաղափարը, որ Նույնի անեղ պատկերով ստեղծվեցինք, որի մասին Մովսես աստվածաբանը խրատում է, թե՛ «Նայեց քեզ», և թե՛ «Քո քանդակին նայելով՝ ինչ-որ աղոտ կերպարի և սկզբնատպի նմանությունն առար»: Քանզի երբ պատմածդ առարկան քեզ անըմբռնելի մնա, պարզ և անպարագրելի էությունը մի փորձիր պարզել և իրապես հասկանալ:

Արդ, անհասանելիին այնքան կմոտենաս, որքան քո միջի օրինակով կարող ես հասկանալ: Ինչպես հոգուդ բանական մասում միտքդ ծնունդ է իբրև Հորից, իսկ խոսքդ բխում՝ իբրև աղբյուրից, այսպես Որդին ծնունդ է Հորից, իսկ Սուրբ Հոգին բխում նրանից:

Այլ օրինակ՝ սկսենք և ավարտենք, միևնույն և՛ հոսում, և՛ ցնդում է ընկալվել, իսկ ճշմարտություն-

նը թեպետ սկսվել է, բայց Որդին անսկզբնապես և անժամանակաբար ծնված է Հորից, իսկ Սուրբ Հոգին՝ մշտնջենավորաբար բխած Նրանից: Ոչ թե մեկն առաջին է, իսկ մյուսը՝ վերջին, ոչ էլ նրանցից մեկը ցածր կամ գերակա, այլ նույն պատիվն ու նույն փառքն ունեն: Ոչ թե մեկը աջից է, իսկ մյուսը՝ ձախից, քանզի դա տեղ և բովանդակություն է ենթադրում, այլ՝ անպարագրելի բնություն, միաժամանակ և անսահման, որից վայրերն են առաջացել. ինչպե՞ս են տեղերով բաժանվում: Եվ երևում են իրենք իրենց և ամենքի մեջ, սակայն գոյություն ունեցողների մեջ տարբեր կերպով, քան իրենց մեջ, որովհետև միմյանց նկատմամբ էությունմբ և բնությունմբ են, իսկ մեր հանդեպ՝ ողորմությունմբ, ամբողջը՝ նրանց աջ կողմում և բոլորը նրանց մոտ՝ անձ և հայտնություն: Իսկ Գրքում ասվածը՝ «Նստիր իմ աջ կողմում» (Սղմ. ՃԹ՝ 1) և թե՛ «Նստեց Աստծու մեծության աջ կողմում՝ բարձունքներում» (Եբր. Ա՝ 3), Որդու անկրկնելի մարդեղության և Հոր հետ համագոյության բացահայտումն են:

Քանզի արքայական Սուրբ Երրորդության համար ամեն ինչ ընդհանուր է. երեքը մեկ էություն ունեն, մեկ բնություն, մեկ կամք, մեկ ներգոր-

ծություն, մեկ փառք, մեկ զորություն և այլն, որ մեկ անգամ այսպիսինն են, առհասարակ նրանցից յուրաքանչյուրը սրանցից մեկական ունի: Ուստի անբաժանելի և միմյանց հետ միավորված են համարվում, նրանցից ոչինչ անմասն և նրանց բովանդակող չէ: Որդով Հայրն է իմացվում, իսկ Հոգով՝ Հայրը և Որդին ճանաչվում, և նրանցով՝ նրանք, ըստ այնմ. «Քեզանից է, Տե՛ր, կյանքի աղբյուրը, և Քո լույսով ենք լույսը տեսնում» (հմմտ. Սաղմ. ԼԵ՝ 10), այսինքն՝ Որդով Հոգին է իմացվում իբրև կյանքի աղբյուր, որ բխում է Հորից: Եվ Հայրը Որդու և լույսի աղբյուր Հոգու անժամանակյա սկիզբն է, նրանց պատճառը և ոչ թե Ինքն է նրանցից և ոչ այլ պատճառից: Քանզի Հայրն անսկիզբ է և անպատճառ, և սկիզբն ու պատճառն է նրանց, որ Իրենից են: Ուստի Որդին և Հոգին սկզբնավորվել են Հորից, որպեսզի երեք անսկիզբներ չիմացվեն և կամ այլ սկիզբներից առաջացած կամ ուրիշներից սկիզբ առած, իբրև թե Հայրը՝ Որդու Հայրն է, Որդին՝ մեկ ուրիշի սկիզբը, և Հոր Որդին՝ դարձյալ ուրիշների հայրը: Քանզի սա միմյանցից տարբեր բազում սկիզբներ է ցույց տալիս, որը բազմաստվածություն կամ անաստվածություն է:

Այլև ներկայացվածի մեջ միասին չեն ընկալվում յուրաքանչյուրն առանձին վերցրած, կամ առանձնավորությամբ խառնիխուռն մեկը մեկից, կամ շփոթություն, կամ միմյանց փոխակերպում և միմյանց մեջ տարրալուծում: Իբրև թե Հայրը մի ժամանակ Որդի է եղել, Որդին՝ Հայր, Հայրն էլ՝ Հոգի, բայց սա փառավոր Երրորդության դեպքում չէ, այլ առանձնավորությունների հատկությունն է բնության միությունը, որպեսզի անձերի անշփոթությունը երևա և մի բնությամբ անճառելի միությունը հռչակվի: Նաև ինչ-որ մի սկիզբ հասկացվի, քանի որ Որդին և Հոգին թեպետ հավիտենականություն, էություն և աստվածությամբ Հորը հավասար են, սակայն սկզբնավորվել են Հորից՝ մի սկզբից, և այն անսկիզբ է, կատարյալից կատարյալ, նույնապատկեր են և համագո՞մեկ Երրորդությունը և եռյակ միությունը:

Երկրպագելով փառավորում ենք եռանձնյա դեմքով մեկ Աստծուն՝ անեղ, անմարմին և մշտնջենավոր, բուն բարի և ինչը բարիքներից է հայտնի, արարիչ, անվախճան և անփոփոխելի տերություն և այսպիսի բազում բաները հավասարապես երեքի համար են: Որովհետև, ինչ էությունը և բնությանն են վերաբերում, միանման

և հավասարապես երեքինն են և այդպես են ասվում, իսկ ինչ մասնավոր է և առանձին, միայն անձերին է վերաբերում և այդպես կոչվում, որպես Հայրը՝ միայն Ինքն է անձին, անսկիզբ և անպատճառ, որը շունեն Որդին և Հոգին. Որդին ծնունդ է և որդի, այլ ոչ թե բխում և Հոգի, ոչ էլ Հոգին է Որդի և ծնունդ, քանզի սա է երեք անձերի հատկությունը:

Եվ արդյոք ինչո՞ւ ըստ երեք անձանց չէ երեք աստվածությունը: Պետք է գիտենալ, որ սրանց անձը կերպարանավորվում է հատկություններով. Հայրը՝ անձին և անսկիզբ է, Որդին՝ ծնունդ և սկզբնավորված, Հոգին՝ բխում: Եվ սրանք ոչ թե էություն և բնություն են, այլ էության և բնության մեջ են հատկությունները և առանձնավորությունները, ուստի երեքն են: Իսկ էությունը և բնությունը, որի մեջ են սրանք, մի են, ուստի մի է նաև աստվածությունը, քանզի աստվածությունն Երրորդության էությունն է, որ մի է, և ոչ թե անձնավորությանը, որ երեք է: Քանզի աստվածությունը չի վերաբերում հայրությանը, որդիությանը և հոգիությանը կամ անձնելի, ծնունդ ու բխում լինելուն, այլ մեկ էությանն է աստվածությունը, որում առկա են այս երեք առանձնա-

վորութիւնները և հատկութիւնները: Ուստի մի է նաև աստվածութիւնը, քանզի մի է էութիւնը, որ աստվածութիւնն է, և ոչ թե երեք աստվածութիւն են ըստ երեք անձերի, որոնք առանձին էութիւններ չեն, այլ՝ մի էութեան առանձնավորութիւններ: Միևնույն ժամանակ հանգում ենք կատարյալ թվին, այսինքն՝ երրորդութեանը, քանի որ Աստված կատարյալ է, ուստի և երրորդութիւն է, որի համար Աստվածաբանն ասում է, թե՛ «Մեկի շարժվելը մինչև երեքը», այսինքն՝ Հայրը Որդուն ծնելիս, Հոգու բխմամբ երեքի հասավ: Մեկը շարժված է ասվում, որպեսզի աստվածութեան մեջ պակասութիւն չլինի: Եվ երկուսի վրա կանգ չառավ, որպեսզի աստվածութիւնը նյութ ու ձև չհամարվի, ինչը հույներից ոմանք հիմարաբանում էին: Եվ ավելի քան երեքը չմեծացավ, որպեսզի բազմաստվածութիւն չհամարվի, այլ նա երեքի հասավ, որով նույնի կատարելութիւնն ենք ճանաչում: Քանզի երեքը սկիզբ ունի, մեջտեղ և ավարտ, որ թվերից և ոչ մեկն այս ձևը չունի, որովհետև թեպետ կան այլ թվերի մեջ միջինք և եզրեր, բայց ոչ երեքի նման, որի միջինը, սկիզբը և եզրը միութիւն ունեն: Որովհետև միութիւն է երեքի մեջ, և երեքը՝ միութեան, ինչպես մի

աստվածութիւնը՝ երեք անձերում, և երեք անձերը՝ մեկ աստվածութեան: Ինչպես որ Պլատոնն ասաց Պյութագորասի խոսքերից, թե՛ «Աստված, հրեշտակները և արարածներն անսկիզբ ու անվախճան են, սկզբնավոր և անվախճան», որ մի բնութիւն ունեցող Սուրբ Երրորդութիւնն է: Հայրը՝ անսկիզբ և անվախճան է, Որդին՝ սկզբնավոր և անվախճան՝ անժամանակ սկիզբ առած Հորից և անվախճան Հոր հետ, Հոգին՝ սկզբնավոր և անվախճան՝ անժամանակ սկիզբ առած Հորից և անվախճան Հոր նման, որ լրումն ու կատարումն է Սուրբ Երրորդութեան: Որովհետև այսպես է նաև ասում Բարսեղը «Վեցօրյաքի» մեջ Սուրբ Հոգու մասին¹:

Արդ, եթե Որդին և Հոգին միայն ծնունդ կամ բխում լինեին, ապա Հայրը և երկու որդիները մի կլինեին, որով մի աստվածութիւնը երկվութիւն կլիներ և ոչ երրորդութիւն, այդպիսով կատարյալ աստվածութիւն, որովհետև երկու ծնունդները որպես մեկ կլինեին կամ երկուսի բխումը մի կհամարվեր: Եվ դրա համար Որդին Հոգու նման

1 Վահրամ վարդապետը նկատի ունի Ս. Բարսեղ Կեսարացու Մենդոզ գրքի Ա գլխի աստվածաբանական, փիլիսոփայական և բնագիտական մեկնությանը նվիրված «Յաղագս վեցօրեայ արարչութեան» երկը:

Հորից բխում չէ, ոչ էլ Հոգին ծնունդ է ինչպես Որդին, որպեսզի մարմնական ազգակցություն այնտեղ չգտնվի՝ երկածին և եղբայրներ երևալով: Ընդ որում ոչ էլ Որդին է Հոգուց ծնված, ինչպես Հորից, կամ էլ Հոգին Որդուց բխած, որպեսզի այն ժամանակ թոռներ չնկատվեն: Այլ ինչպես Հայրը միայն ծնող է, նույնպես Որդին՝ միայն ծնունդ, Հոգին էլ՝ միայն բխում: Ուստի Որդին «միածին» է կոչվում չորս պատճառով: Առաջին՝ քանի որ միայն Հոր ծնունդն է և ոչ ուրիշների ծնող, ինչպես և Հայրն իր ծնողն է և ոչ թե այլոց ծնունդը: Երկրորդ՝ «միածին» է կոչվում, քանզի միայն նա է Հոր ծնունդը և ոչ ուրիշ մեկը, որովհետև թեպետ Հոգին ևս Հորից է, սակայն բխում է և ոչ ծնունդ: Երրորդ՝ «միածին» է կոչվում, որովհետև բոլոր ծնունդները երկուսից են լինում, բայց միայն նա է այնպիսի ծնունդ, որ ծնվել է անմայր՝ միայն Հորից, ինչպես երկրի վրա՝ անհայր՝ կույս մորից: Չորրորդ՝ որովհետև ամեն ծնող առաջ է, քան իր ծնունդը, իսկ այստեղ մեկ են ծնվածն ու ծնողը՝ համագո և մշտնջենավորակից:

Մրա վրա ոմանք տարակուսում են, թե ինչպե՞ս կարող են ծնողը և իր ծնունդը հավասար լինել, որովհետև ինքնին հայր անունը հիշելը ցույց է

տալիս երիցագույն լինելը որդուց, թեև փոքր ինչ ժամանակ է պետք, որովհետև որքան էլ հեռվից, անժամանակ և անհասելիորեն սա էլ ասես, հայրն ավելի ավագ է երևում, քան որդին:

Պետք է գիտենալ, որ այսպիսի կարծիք մեր նյութական բնության մեջ կա և մեր դեպքում հայր և որդի են երևում: Քանի որ նա, որ մեր դեպքում հայր է, մեկ ուրիշից է, և սկիզբ է առնում իր հորից, և ինչ-որ ժամանակ միայն իր հոր որդին է, իսկ հետո իր որդու հայրությունն է ստանձնում: Ուստի այնքան ժամանակ հավասար և ժամանակակից է իր որդուն, որքան նրա նկատմամբ հայրությունը ստանձնեց, և դրանով, որ մինչ այդ հայր չէր, տարեց է, քան իր որդին:

Ոչ նյութական բնության պարագային այսպես չէ, որովհետև Հայր Աստված որևէ մեկից չի սկսել և ոչ էլ ինչ-որ ժամանակ մեկ ուրիշի որդի եղել և հետո հայրությունը ստացել, այլ միշտ Հայր է: Եվ սա ակնհայտ է, որովհետև հայրը Որդով է հայր: Արդ, եթե նա միշտ հայր է և Որդով է Հայր, ապա և Որդին մշտնջենավորակից է նրան, որով նա միշտ Հայր է:

Եվ դարձյալ՝ Նա միշտ Հայր է այն պատճառով, քանզի Աստված է: Իսկ Աստված, որ որևէ բան է և ունի, միշտ է և ոչ հետո ստեղծված և ինչ-որ թերությունից կատարելություն դարձած: Եթե Հայրը երեց է Որդուց, ապա հստակ է, որ այդքան ժամանակ հայր չէր և թերի էր Հայր լինելուց, և երբ հայր դարձավ, ամբողջովին ընդունեց հայրությունը:

Նաև քանի դեռ Հայր չէր, այլ բան էր, բայց երբ հայր դարձավ, այլ բանի փոխակերպվեց. միանգամից ինքն իրեն հակառակ և հակադիր գտնվեց՝ անհայրությունը՝ հայրություն: Եվ թերին ու հետո կատարյալ դարձածը, փոփոխվածը և ինքն իրեն հակառակվածն Աստված չէ, ուստի, քանի որ Հայր Աստված է, մեծ ամբարշտություն է Նրան այսպես սահմանելը: Այլ պետք է հավատալ, որ Նա Աստված է ամեն ինչում բոլորովին կատարյալ և ոչ թե թերությունից կատարելության փոխված: Եվ պետք է ընդունել Նրան իբրև մի և միեղեն գոություն և ոչ թե բաժանված ու փոփոխական, այլ իբրև խաղաղություն, որ մտքերից վեր է և խաղաղարար, և ոչ թե հակադիր ու ինքն իրեն ընդդիմադիր:

Եվ մեզանում հավատքը ձևավորվում է Նրան մշտապես որպես հայր հավատալու և Նրան Հայր խոստովանելու մեջ, իսկ Որդին Նրան մշտնջենավորակից է դավանվում, որովհետև Նա միշտ Որդու միջոցով է Հայր ճանաչվել: Եվ այսպես պիտի հասկանաս Սուրբ Հոգու բխումը և Հոր բխելիությունը, որովհետև Հայրը միշտ Հոգու բխեցնողն է. հայտնի է, որ Հորից բխած Հոգին մշտնջենավորակից է Հորը, որով նա բխել է:

Եթե մեկն ասի, թե Որդուն ծնելուց և հայրությունը ստանալուց Հայր Աստված անկատար ու թերի երևաց, ապա և արարածներին ստեղծելուց հետո միայն որպես Արարիչ ճանաչվեց. մի՞թե սրանով ևս թերի լինելն է երևում: Թող իմանա այս ասողը, որ արարածները թեպետ մարմնապես հետո հայտնվեցին և ստեղծվեցին Աստծու կողմից, սակայն իմացականապես սրանց սկզբնատիպերը և հարացույցները մշտնջենապես Աստծու մոտ՝ Նրա կամքում էին, որով նա միշտ արարիչ է, ինչպես Մովսեսն է ասում. «Այն օրը, երբ Աստուած ստեղծեց երկինքն ու երկիրը, երկրի վրայ դեռ ոչ մի տունկ չէր բուսել, դեռ ոչ մի դաշտային բույս չէր աճել» (հմմտ. Ծննդ. Բ 4-5): Տեսնու՞մ ես՝ մինչդեռ գոյացած չէին, նրանց արարել էր Աստված,

այսինքն՝ նրանց և բոլոր արարածների սկիզբը, քանի որ Աստված միշտ արարիչ է:

Դարձյալ՝ արարչությունն աստվածության մեջ հայրության նման չէ, որովհետև հայրությունն առանձնավորությանն է վերաբերում, իսկ արարչությունը՝ բնությանը, քանզի հայրությունը միայն Հորն է և ոչ Որդունը կամ Հոգունը, որովհետև Հոգին և Որդին Հայր չեն այնպես, ինչպես Հայրը՝ Որդի կամ Հոգի: Իսկ արարչությունը Հորը, Որդունը և Հոգունն է, որովհետև Հայրը, Որդին և Հոգին համազոր են արարչությամբ: Քանզի արարչությունն աստվածությանն է վերաբերում, այսինքն՝ միության արարչությունն է, որ երեք անձերում է, իսկ հայրությունը, որդիությունը և հոգիությունը երեք անձերինն են, որոնք մեկ բնության և աստվածության մեջ են:

Թեև ասացինք, որ Հոր հայրությունը, Որդու որդիությունը և Հոգու ելողությունը մշտապես կան, մի՛ համարիր դա նրանց բնությունը: Որովհետև Հոր անձին լինելը, Որդու ծնված լինելը և Հոգու բխած լինելը նրանց բնությունը չէ, քանի որ երեքի բնությունը մի է, այլ սրանք առանձնավորությունների հատկություններն են մեկ բնութ-

յան մեջ: Եթե սրանք Աստծու բնություն համարես, ապա երկու ամբարշտության մեջ կընկնես. կամ երեք բնություններին նույնը կասես ըստ երեք կոշումների և նույնը կհամարես միմյանց հակառակ՝ որպես անձին, ծնված և ելումն, որովհետև սրանք միմյանց ներհակ ձայներ են, որի պատճառով փառավոր Ս. Երրորդության մեջ ներհակություն և հակադրություն է նկատվում, երբ անձին, ծնված և բխեցված բնություն է ասվում նրանց մեջ: Որովհետև եթե անձին լինելը բնություն է, և Նա Աստված է, քանի որ աստվածությունը բնությանն է վերաբերում, պարզ է, որ ծնելիությունն աստվածություն չէ, որովհետև հակառակ է անծնելիությանը: Եվ եթե ծնելիությունը բնություն է, ապա Աստված է, անծնելիությունն ու ելումը նույնպես Աստված չեն: Այսպիսով՝ երեքն էլ աստվածությունից զրկված անձեր են լինում, որոնց մեջ սրանք են: Եվ եթե Սուրբ Երրորդության համար մի բնություն ասես, իսկ անձին, ծնված լինելը և բխումը բնություն անվանես, իսկ նրանց բնությունը մի է, ապա և միմյանց փոխակերպումը կընկալվի, իբրև թե անձին Հայրը երբեմն և՛ Որդի է, և՛ ծնունդ, իսկ Նա՝ Հայր, նույնպես և Հոգին: Սակայն եթե սրանք անտեղի են և մեծ ամբարշ-

տուժյուն կամ ներհակ աստվածներ, կամ միմյանց փոխակերպվածներ են կոչվում, ուրեմն ճշմարիտ դավանութունն է ծնված, անծին, բխած լինելը և առանձնավորութունների մյուս այսպիսի անվանումները բնություն չկոչել, այլ առանձնավորութունների հատկութուններ մեկ բնության մեջ: Եվ Միածնի խոսքը՝ «Իմ Հայրը մեծ է, քան ես» (Հովհ. ԺԴ 28) ըստ բնության մի՛ ընկալեք, այլ ըստ պատճառի, որովհետև Որդուն ծնողն է և Հոգուն բխեցնողը, որոնք մի բնություն են: Այս պատճառով է նա մեծը և ոչ թե էության տարբերությամբ և օտարությամբ: Քանզի մեծն առավելաբար էակցութունն է ցույց տալիս, որովհետև մեծ երբեք զանազան էութունների վերաբերյալ չեն ասում, այլ միևնույն էության: Որովհետև ոչ ոք չի ասում, թե մարդը ձիուց մեծ է կամ արծիվը՝ փղից, այլ մարդը մարդուց է մեծ, և ձին՝ ձիուց: Իսկ եթե Հոր էությունը մեծ համարես, ապա ինչ պիտի անես Որդու մասին ասվածը. «Ապասենք մեծն Աստծու և Փրկչի՝ Հիսուս Քրիստոսի» (Ա Տիտ. Բ 13), և այն՝ «Մեծ է Տերը (այսինքն՝ Հայրը), և մեծ է Նրա զորությունը (այսինքն Որդին, քանզի Քրիստոս է Աստծու զորությունը), Նրա Իմաստությունը (այսինքն՝ Սուրբ Հոգին) սահման

չունի» (հմմտ. Սաղմ. ՃԽԶ 5): Եվ կամ Որդու մասին երեմիան ասում է. «Սա է մեր Աստվածը, որի հետ ոչ ոք չի կարող համեմատվել: Սրանից հետո հայտնվեց երկրի վրա ու շրջեց մարդկանց մեջ» (Բարուք Գ 36-38): Մի՞թե միայն Որդին է Աստված և կամ երեքի համար մեծ ասելով՝ տարբեր աստվածներ են լինում: Ոստի Քրիստոս Հորը մեծ անվանեց սկզբնապատճառի համար և էության ու բնության միությունը հայտնեց՝ ասելով. «Ես և Իմ Հայրը մի ենք» (Հովհ. Ժ 30):

Պետք է գիտենալ, որ բնության միությունը չի խախտում անձերի հատկութունները, և ոչ էլ տարբեր ցույց տալիս Որդու բնությունը, որովհետև ծնունդ է, իսկ Հոգին՝ բխում: Ինչպես Եվան Ադամից է, բայց կողից, Աբելը՝ Ադամի որովայնից, սակայն մեկ է նրանց և Ադամի բնությունը, որից սերել են: Եվ Եվան ու Աբելը միմյանց եղբայրներ չեն, թեպետ մի պատճառից էին՝ Ադամից, նմանապես Որդին և Հոգին եղբայրներ չեն՝ Հորն ունենալով իբրև մեկ պատճառ:

Պետք է նաև սա քննել՝ Որդին, ծնունդ լինելով Հորից, դադարեց, թե՞ դեռևս ծնվում է: Պետք է իմանալ, թեև սրանցից և ոչ մեկը պետք չէ գի-

տենալ, որովհետև եթե մեկն ասի, թե դադարել է ծնվելուց, ապա երևում է նաև, որ սկսել է, որովհետև յուրաքանչյուր դադար սկսելու պարագային է լինում: Ուստի, թեպետ Աստծու Որդին Հայր Աստծուց է ծնվել, սակայն անսկիզբ և անժամանակ՝ չունենալով սկիզբ, որի պատճառով նաև դադար: Եվ եթե տակավին ծնվում է, ապա Որդին հանդիմանվում է իբրև անկատար մեկը, և անկատարն ինչպես է աստվածության մեջ: Այլ պետք է հավատալ, որ Նա միշտ Հոր ծնունդն է, իսկ Սուրբ Հոգին՝ միշտ բխումը՝ չսկսված և չդադարած:

Եվ սրանք են անպատասխան հարցերը, որոնք որևէ մեկը կարող է հարցնել. ժամանակը ժամանակի մեջ եղավ, թե՞ ոչ ժամանակի, որովհետև եթե ժամանակի մեջ, ապա ինչով էր այն ժամանակը տարբերվում այս ժամանակից, իսկ եթե ոչ ժամանակի, ապա ինչպես եղավ որևէ բան, այն էլ ոչ ժամանակի մեջ: Եվ եթե քեզ նման էիր, երբ ծնվեցիր, և այժմ նման ես քեզ, թե՞ ոչ: Որովհետև եթե նման էիր, ապա դու երկու անձ ես, իսկ եթե նման չես, ապա ինքդ քեզնից օտար ես:

Եվ մյուս հարցը, թե գոյություն ունեցողի՞ց ծնվեց, թե՞ ոչնչից, որովհետև եթե գոյություն ու-

նեցողից, ապա ինչպես էր ծնվում նա, որ կար, և եթե՝ ոչնչից, ապա ծնողը ծնվածից հետո է:

Նույնպես և սա՝ դադարեց, թե՞ դեռևս ծնվում է, կամ արդյո՞ք Հոր կամքով ծնվեց Որդին, թե՞ ոչ: Քանզի եթե ոչ կամքով, ապա Հայրը բռնադատված մեկն է, իսկ բռնադատվածն աստված չէ. պարզ է, որ նրանից ծնվածն էլ աստված չէ, նա նույնպես աստված չէ: Իսկ եթե կամքով, ապա հայտնի է, որ կամքի և ոչ թե Հոր ծնունդ է Որդին, և Որդու հայրը մեկ ուրիշն է՝ Հոր կամքը և ոչ թե Հայրը:

Ոմանք մի նոր խնդիր առաջադրեցին, թե Հայրը և Որդին հարաբերվում են, միմյանց առաջացնում և իրար հակակշռում: Ըստ որում, հարաբերությունը սահման ունի. առնչություններն ասում են, թե ինքնին ինչպես կան, այլոց գոյությունն են: Սրա համար Հայրը Որդու հայրն է, և Որդին Հոր որդին է, իսկ Հոգու համար նման բան չի ասվում, Հորից և Որդուց տարբեր է:

Պետք է գիտենալ, որ այս անունները բնություն չեն, այլ բնության մեջ են, որովհետև հայրությունը Հոր մեջ բնություն չէ, որդիությունը Որդու մեջ բնություն չէ, այլ բնությամբ են առանձնավորվ-

յուններն ու հատկությունները: Ուստի, Սուրբ Հոգին, լինելով Հոր և Որդու նույն բնությունից, ունի առանձնավորության իր հատկությունը՝ Հոգին նաև ելում է: Եվ երեքի բնությունը մի է, և սրանք մեկ բնության մեջ են: Իսկ եթե որևէ մեկը սրանք բնություն նկատի, ուրեմն, երբ Որդին Հորն ասում է՝ բան, զորություն և իմաստություն, ինչո՞ւ նաև Հայրը չի հակադարձում՝ Որդուն կոչելով՝ բան, իմաստություն և զորություն: Իսկ թե առաքական՝ հարաբերությամբ են սրանում առաջնորդվում, ասելով՝ իմաստությունն իմաստունինն է իմաստություն, և իմաստունն իմաստությամբ է իմաստուն, պիտի իմանան, որ սա մարմնավորներին է վերաբերում և ոչ թե անմարմիններին: Իսկ ովքեր սա ասում են, անտեսում են էությունը, որովհետև, ըստ մեզ, իմաստությունը և բանը էություն չեն, այլ՝ պատահմունք: Սրանց մասին և մենք մարմնապես նրանց պիտի պատասխանենք, թե ըստ այդմ էլ Հոգին հոգևորի հոգին է, և հոգևորը Հոգով է հոգևոր, ինչն աստվածությանն անհնար է վերագրել: Որովհետև թեպետ էակիցը, փառակիցը և նման այլ բաներն իրար հակադարձ են, քանզի էակիցը մեկին է էակից, փառակիցը՝

1 Գրաբարում գործիական և բացառական հոլովների անվանումն է:

փառակից մեկին, սակայն ամեն մի հակադարձություն էակցության օրինակ չէ: Ուստի Հոգին Հոգի է կոչվում՝ շունենալով անդրադարձ Հոր և Որդու վրա, ինչպես նրանք միմյանց հանդեպ: Այսպիսի բառերը թո՛ղ բնություն չհամարվեն, այլ մի բնության հատկություններ, որովհետև Հայր, Որդի և Սուրբ Հոգի է ասվում մեկ բնության մեջ երեք անձերին ամբողջական պահելու համար:

Քննելի է, թե միայն Հորը պետք է Աստված համարել Քրիստոսի ասածի պատճառով. «Հայր, տու՛ր նրանց, որ ճանաչեն Քեզ միակ ճշմարիտ Աստված» (Հովհ. Ժէ 3): Պետք է գիտենալ, որ «ճանաչեն քեզ միակ ճշմարիտ Աստված» ասելուց հետո ավելացնում է՝ «նաև Հիսուս Քրիստոսին, որին Դու ուղարկեցիր» (Հովհ. Ժէ 3): Սրա համար ոմանք ասում են, թե ինչո՞ւ շասաց. «Հիսուս Քրիստոսին, որին Դու ուղարկեցիր կամ Տիրոջը», այլ միայն իր անունը՝ Հիսուս Քրիստոս է նշում:

Նրանց պատասխանենք նախ այսպես. ամեն ոք, որ ճշմարիտ չէ, սուտ է, և ով սուտ է, այն չէ, ինչ կոչվում է: Արդ, երբ Որդուն հանդիպում ենք իբրև Աստված քարոզելիս, միթե՞ պետք է նրան

սուտ և ոչ ճշմարիտ Աստված համարենք: Ուստի վկայություններ մեջբերենք, որոնցով Որդի Աստված է քարոզվում: Եսային գրում է. «Մեզ համար մանուկ ծնվեց, մի Որդի տրվեց մեզ, որին կոչում են Աստված հզոր» (Ես. Թ 6): Եվ դարձյալ՝ «Ահա կույսը պիտի հղիանա ու որդի ծնի, և նրա անունը պիտի լինի Էմմանուել, որ նշանակում է Աստված մեզ հետ» (Ես. է 14, Մատթ. Ա 23)

Արդ, եթե Որդին Աստված է, ինչպես Գիրքն է վկայում Հովհաննեսի ասելիս. «Սկզբից էր Բանը, և Բանն Աստված էր» (Հովհ. Ա 1), պարզ է, որ նաև ճշմարիտ Աստված էր, ինչպես նույն Հովհաննեսն է ասում. «Եվ մենք ճշմարտի՝ նրա Որդու՝ Հիսուս Քրիստոսի մեջ ենք» (Ա Հովհ. Ե 20), որովհետև նա ճշմարիտ Հոր ճշմարիտ Որդին է, ինչպես Ինքն ասաց. «Ես եմ ճշմարտությունը և Կյանքը» (Հովհ. ԺԴ 6): Նաև ի ծնե կույրին ասում էր. «Դու հավատո՞ւմ ես Աստծու Որդուն» (Հովհ. Թ 35), իսկ երբ հարցրեց, թե ով է նա, Հիսուս ասաց. «Ես եմ, ում տեսնում ես և խոսում եմ քեզ հետ» (Հովհ. Թ 37), ում հավատաց և երկրպագեց: Եվ երբ հրեաները ցանկանում էին նրան քարկոծել, և ավետարանիչը նշում է պատճառը. «Որովհետև Աստծուն կոչում էր իր հայրը և իրեն հավասարեցնում Աստ-

ծուն» (Հովհ. Ե 18), որը նաև նրան՝ Փրկչին էին ասում. «Դու մարդ ես, բայց քեզ Աստծու տեղ ես դնում» (Հովհ. Ժ 33):

Արդ, մի՞թե փախչեց և հրաժարվեց այս կոչումից, արդյոք անձաժուկ չընթացա՞վ, սակայն առավել այն հաստատեց իր անձի նկատմամբ, որով և ասաց. «Նրանց, որոնց ուղղված էր Աստծու խոսքը» (Հովհ. Ժ 35): Գիրքն ասում է. «Ես ասացի՝ աստվածներ կլինեք և Բարձրյալի որդիներ» (Սաղմ. ՁԱ 6): «Ուրեմն՝ ո՞ւմ Հայրը սրբացրեց (սա ըստ մարմնավորման իմացիր) և աշխարհ ուղարկեց, դուք ասում եք, թե՛ հայհոյում եմ, քանզի ասացի, թե՛ Աստծու Որդի եմ» (Հովհ. Ժ 36), որ և այս գործերից պետք է ճանաչելիք, որ Աստծու Որդի եմ: Եվ «Աստծու Որդի» ասելը ոչ այլ ինչ է ցույց տալիս, եթե ոչ, որ ճշմարիտ Աստված է, որովհետև ինչպես մարդուց մարդ է ծնվում, այնպես էլ Աստծուց՝ Աստված, կյանքից՝ կյանք, լույսից՝ լույս և հզորից՝ հզոր. այսպես՝ ճշմարիտ Աստծուց ճշմարիտ Աստված է Որդին: Սակայն ճշմարիտը հիշատակեց, որպեսզի զանազանի ճշմարիտ Աստծուն կեղծերից՝ կուռքերից: Եվ եթե՛ «Որ ճանաչեն քեզ միակ ճշմարիտ Աստված» (Հովհ. Ժէ 3) ասելիս մեկը միայն Հորն Աստ-

ված համարի, ապա այդպիսին երեմիայի խոսքերից նաև Որդուն միայն Աստված պիտի համարի, քանզի նա ասում է. «Սա է մեր Աստվածը, որի հետ ոչ ոք չի կարող համեմատվել, հայտնվեց երկրի վրա ու շրջեց մարդկանց մեջ» (Բար. Գ 36-38):

Ուստի ուղղափառ միտք ունեցողները պետք է իմանան, որ Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու աստվածությունը հավասարապես է, որովհետև Աստված է Հայրը, Աստված է և Որդին, Աստված է և Սուրբ Հոգին, ինչպես Պետրոսն ասաց Անանիային. «Ինչո՞ւ ստեցիր Սուրբ Հոգուն. մարդկանց չստեցիր, այլ՝ Աստծուն» (հմմտ. Գործք ե 3-4): Իսկ Պողոսն ասում է, որ Տերը Հոգի է (հմմտ. Ա Կորնթ. Զ 17): Եվ քանի որ Աստված եռանձնյա է, Իրեն հայտնեց Մովսեսին. «Ես եմ Աբրահամի, Իսահակի և Հակոբի Աստվածը» (հմմտ. Գործք է 32): Եվ այն, որ ոչ թե երեք աստվածներ են, այլ՝ մի, Ինքը հայտնեց Մովսեսին՝ ասելով. «Ասաց Աստված» (Ելք Գ 5), սա միություն համար, «Մարդ ստեղծենք մեր կերպարանքով և նմանությունը» (Ծննդ. Ա 26) սա՝ առանձնավորության: «Եվ Աստված մարդուն ստեղծեց իր պատկերով» (Ծննդ. Ա 27) սա միություն, «Աստծու պատկերով ստեղծեց նրան» (Ծննդ. Ա 27) սա անձի համար: «Եվ ասաց Աստ-

ված»՝ սա միություն մասին է. «Ահա Ադամը դարձավ մեզ նման մեկը» (Ծննդ. Գ 22), սա՝ անձի համար: «Եվ Նոյն ասում է. «Օրհնյալ է Տեր Աստված՝ Սեմի Աստվածը»» (Ծննդ. Թ 26) վերաբերում է անձերին, «Աստված թող բարգավաճեցնի Հաբեթին» (Ծննդ. Թ 27) միությանը: Իսկ աշտարակի համար Աստված ասաց. «Արի՛ իջնենք և խառնենք կառուցողների լեզուն» (հմմտ. Ծննդ. ԺԱ 7), որն ակնհայտորեն առանձնավորություններին է վերաբերում, «Եվ Տերն իջավ, որպեսզի տեսնի այն աշտարակը, որ կառուցում էին մարդկանց որդիները» (Ծննդ. ԺԱ 5), ինչը միություն համար էր: Եվ Մամբրեի կաղնու մոտ Աբրահամին Աստծու երևումով իրապես միությունն ենք ըմբռնում, իսկ ասելով՝ «Աբրահամը բարձրացրեց աչքերը և իր դիմաց տեսավ երեք տղամարդկանց» (Ծննդ. ԺԸ 2), հավատում ենք եռանձնյա տերությունը, ինչպես այդ ընթերցվածքը վկայում է երեքի և մեկի մինչև վերջ խոսակցության մասին: Մրանից հետո Գիրքն ասում է. «Տերը Տիրոջից ծծումբ և կրակ թափեց Սոդոմի վրա» (հմմտ. Ծննդ. ԺԹ 24) ցույց տալով անձերը: «Երբ Տերը կործանեց այդ քաղաքները, Տերը հիշեց Աբրահամին» (Ծննդ. ԺԹ 29). սրանով միությունն է ցույց տալիս:

Դարձյալ սրանից են հայտնի մեկ աստվածույթ-յունը և երեք անձերը, երբ հրեշտակն ասաց Աբրահամին Իսահակի զոհաբերության ժամանակ՝ «Անձովս եմ երգվում, - ասում է Տերը» (Ծննդ. ԻԲ 16). այս խոսքն ի դեմս Հոր է, իսկ Որդու մասին Դավիթն ասում է Հայր Աստծուն՝ «Քոնն են բազուկը և զորությունը» (հմմտ. Սաղմ. 2Ը 14), որը Պողոսը մեկնում է, թե Քրիստոս է Աստծու զորությունը (տե՛ս Ա Կորնթ. Ա 24): Եվ եգիպտացիներն իրենց հասցված հարվածի մասին ասացին. «Սա Աստծու մատն է» (հմմտ. Ելից Ը 19), այսինքն՝ Սուրբ Հոգին, որի մասին Քրիստոս ասում է Ավետարանում, թե «Աստծու մատով եմ հանում դեերին» (Ղուկ. ԺԱ 20):

Արդ, տարբեր անուններով և բաժանված մասերով անձը, բազուկը, մատը Սուրբ Երրորդույթյան երեք անձերին են հայտնում: Իսկ քանի որ կենդանի բաներ են անձը, բազուկը և մատը, այսպես էլ երեք անձերը մի էություն և մի բնություն են, մի Աստված, արարիչ և մյուս բոլոր բաները: Որովհետև ինչպես ձեռքն անձի մեջ է, և մատը՝ ձեռքի ու անձի, այնպես Որդին Հոր մեջ է, իսկ Հոգին՝ Որդու և Հոր: Ըստ այդմ, Հայրը Որդու և Հոգու մեջ է, ինչպես Քրիստոս ասաց. «Դո՛ւ, Հայր, և

Իմ մեջ, և ես՝ Քո» (Հովհ. ԺԷ 21): Այսպես նաև Մովսեսը ցույց տվեց Սուրբ Երրորդույթյան միությունը՝ ասելով. «Հսիր, Իսրայել, քո Տեր Աստվածը մեկ Տեր է» (Բ Օր. 2 4): Նաև Աստծու՝ Իր մասին ասածը՝ «Ես եմ, որ է» (հմմտ. Ելից Գ 14), միություն համար ենք հասկանում: Իսկ Եսայու կողմից Իսրայելին ասածով՝ «Հոգին իմ և խոսքն իմ, որ քո մեջ են»¹, անձերին ենք դավանում: Նմանապես նաև Միքիայի ասածը. «Զի մերժի նախատինքները, որ ասաց, թե Իսրայելի տունը բարկացրեց Տիրոջ Հոգին» (Միք. Բ 6-7), որ Եսային ի դեմս մարդացյալի² գրեց. «Տերն ինձ ուղարկեց՝ Տերը և նրա Հոգին» (Ես. ԽԸ 16): Իսկ Դավիթը՝ «Երկիրը տվեց իր պտուղը, և Աստված, մեր Աստված պիտի օրհնի մեզ» (Սաղմ. ԿԶ 7-8): Եվ թե՛ «Տերն իմ Տիրոջն ասաց. «Նստիր իմ աջ կողմում»» (Սաղմ. ՃԹ 1): Եվ թե՛ «Տիրոջ ողորմությամբ է լցված երկիրը: Տիրոջ Խոսքով ստեղծվեց երկինքը, և իր բերանի Հոգով նրա բոլոր զորությունները» (Սաղմ. ԼԲ 5-6), այսինքն՝ Որդով, քանի որ Պողոսն ասում է. «Քրիստոս է Աստծու իմաստությունը» (տե՛ս Ա Կորնթ. Ա 24): Իսկ Սողոմոնն ասում է. «Աստված

1 Ամենայն հավանականությամբ Վահրամ Բաբունին նկատի ունի Անգե մարգարեի գրքի Բ 6-ն:

2 Այսինքն՝ Քրիստոսի:

իմաստութեամբ դրեց երկրի հիմքերը և իմացականութեամբ հաստատեց երկինքը, իր հանճարով անդունդները բացեց» (Առակ. Գ 19), այսինքն՝ Սուրբ Հոգով, որի մասին նաև Մովսեսը սրան համազոր ձևով ասաց. «Ի սկզբանե Աստված ստեղծեց երկինքն ու երկիրը» (Ծննդ. Ա 1). սա Հայրն է: «Եվ Աստծու հոգին շրջում էր ջրերի վրա» (Ծննդ. Ա 2)՝ կենդանություն տալով արարածներին: «Եվ Աստված ասաց. «Թո՛ղ լույս լինի»» (Ծննդ. Ա 3), որ Որդին է, ինչպես Երեմիան ասաց. «Լույս անվանեց և լսեց նրան դողալով. սա Աստված է, որ երկրի վրա հայտնվեց» (հմմտ. Բարուք Գ 33-38): Իսկ Սողոմոնն ասում է. «Խնչ է նրա անունը, կամ ի՞նչ նրա որդու անունը» (Առակ. Լ 4):

Այս ամենը և նմանատիպ ամեն բան ցույց են տալիս երեք անձերին, որ մեկ բնության և աստվածության մեջ են: Իսկ երբ ասում է. «Տիրոջ խոսքը, որ հայտնվեց Եսայուն, և՛ Երեմիային ուղղված Աստծու պատգամը, և՛ Տիրոջ տեսիլքը Նավում եղկեսացու, և՛ այսպես է ասում Ամենակալ Տերը»¹, սրանք բոլորը մեկ աստվածությունն ու մեկ տեղությունն են ցույց տալիս, որ երեք անձերը փառավորյալ Երրորդության մեջ են: Այս մասին Եսա-

1 Հմմտ. Ես. Ա 1, Երեմ. Ա 1, Նավ. Ա 1, Անգե Բ 7:

յին, սերովբեներից սովորելով, բացահայտորեն ուսուցանեց Եկեղեցուն՝ ասելով «Սուրբ, Սուրբ, Սուրբ է Զորութունների Տերը» (Ես. Զ 3): Երեք անգամ «սուրբ» ասելով՝ մի տերութեան և աստվածության երեք անձերը հայտնի դարձրեցին, և նույնին «մեկ Տեր» կոչելով՝ մի աստվածությունը երեք անձերում բացահայտեցին: Նաև իրենց վեց թևերով մեզ այս քարոզեցին. երկու թևերով իրենց գլուխներն էին ծածկում, որ սկիզբն է ցույց տալիս, թե ծածուկ է Աստծուն փնտրելու սկիզբը, որովհետև անսկիզբ է: Եվ երկու թևերով իրենց ոտքերը, որ վերջն է՝ ցույց տալով, որ միայն անվերջ և անվախճան է նրա ճանաչողությունը և այն շափով, որքանով սերովբեների թևերը թույլ են տալիս ճանաչել երեք անձերին մի բնության և աստվածության մեջ, իսկ մի աստվածությունը՝ երեք անձերում:

Պետք է իմանալ, որ մեկ աստվածության մեջ երեք անձերի անճառելի միության մասին Սուրբ Գրքերն անխտրաբար անձերի անունները և յուրաքանչյուրին բնորոշողը միմյանց համար են գործածում, այսինքն՝ Հայրը միայն հայր է և անսկիզբ, Որդին միայն որդի է և ծնունդ, Հոգին էլ միայն հոգի է և բխում: Բայց որևէ տեղ Գիրքը Հո-

րը հոգի չի կոչում, կամ Որդուն հայր անվանում կամ հոգի, կամ Որդուն բխում անվանում, կամ Հոգուն «միածին» կոչում, որպեսզի շփոթություն կամ այլայլություն և միմյանց փոփոխվելը նրանց մեջ սխալմունք ցույց չտան՝ իբր թե Հայրը երբեմն Որդի կամ Հոգի է դառնում, Հոգին՝ Որդի և այլ նման բաներ:

Հեռու վանիւր այսպիսի մտքերը, թեպէտ Սուրբ Երրորդությունը մեկ աստվածութեան մեջ է, որովհետեւ մի է բնութեամբ և էութեամբ, բայց յուրաքանչյուր անձի մեջ հատկանիշներն անշարժ են և անշփոթ:

Սակայն աստվածային Գիրքը միմյանց անունները և հատկանիշները մեկմեկու համար է հիշատակում ցույց տալով նրանց բովանդակ միությունը, միևնույն ժամանակ մեզ ուսուցանելով այլ բարձրագույն խորհուրդներ, որոնք և այժմ կասենք:

Գիրքը Հորը Հոգի է կոչում, ընդ որում, Քրիստոս սամարացի կնոջն ասաց. «Հոգի է Աստված» (Հովհ. Գ 24): Սրանով ոչ թե Հորը՝ Հոգու վերափոխվելը ցույց տվեց, այլ աշխարհին հայտնեց, որ մարմնապէս չպաշտեն անմարմին Աստծուն

հին Իսրայելի նման, որ զոհերով, ճենճերներով և այլ նյութական տոներով էր պաշտում Աստծուն, բայց քանի որ Աստված անմարմին է և հոգի, անմարմնաբար և հոգևորապէս պետք է պաշտել նրան: Եվ սա երևում է շարունակութունից, որովհետեւ երբ ասաց. «Հոգի է Աստված» (Հովհ. Գ 24), այսինքն՝ աննյութական և անմարմին, հավելեց՝ «Նրան երկրպագողները պետք է հոգով և ճշմարտութեամբ երկրպագեն» (Հովհ. Գ 24), այսինքն՝ անմարմնաբար և ճշմարտապէս երկրպագել նրան:

Եվ դարձյալ, Հոգի ասելով, [պետք է] երկրպագել Սուրբ Հոգուն և Միածին Որդուն, որին «ճշմարտություն» կոչեց: Իսկ Որդուն Եսային անվանում է «Հայր հանդերձյալ աշխարհի» (Ես. Թ 6), որպեսզի Հոր հետ Որդու՝ երկնքի և երկրի համազոր տերությունը ցույց տա: Երբ լսես Որդու ասածը մարմնով զգեստավորվելու մասին. «Այդ օրվա և ժամի մասին ոչ ոք չգիտի՝ ո՛չ հրեշտակները և ո՛չ Որդին, այլ՝ միայն Հայրը» (Մատթ. ԻԳ 36), Որդուն անգիտություն չվերագրես կամ Հորից փոքր լինելը, այլ իմացիր, որ Որդին հանդերձյալ աշխարհի հայրն է, այսինքն՝ տեր և արարիչ հասկացիր, իսկ գալիք օրվա և ժամի մասին

չիմանալը՝ տնօրինությունյան պատճառով է ասում և ոչ թե անգիտությունյան, որովհետև նա է հայրը, տերը և հանդերձյալ աշխարհի մասին գիտակը, նաև առաջիկային իբրև հայր է և Հոր հետ: Եվ նաև Հայրը Դավթի բերանով իր Միածին Որդուն ասաց. «Քեզնով է սկսվում գորացումն իմ օրերի» (Սաղմ. ՃԹ 3): Սրանով մի՛ համարիր, թե Հայրն Ինքն էլ այլ մեկից է սկզբնավորվել և նրանից է սկսել ու ծնվել, կամ հայրը և Որդին նմանապես սկիզբ են առել այլ սկզբից: Հեռու մնա այսպիսի կարծիքներից, բայց իմացիր, որ սրանով անսկիզբ Հորից Որդու անժամանակ սկզբնավորվելն է հայտնում և հավելում. «Քեզ արշալույսից առաջ ծնեցի» (Սաղմ. ՃԹ 3), այսինքն՝ թեպետ Ինձանից ես սկիզբ առել ծննդյամբ, բայց արևից առաջ է Քո անունը, և Քո սկիզբը հավիտենապես Ինձ հետ է, որ անսկիզբ եմ: Ոչ թե Որդին է անսկիզբ, որովհետև իբրև սկիզբ ունի Հորը, բայց ոչ թե հետո է ծնվել կամ Հորից կրտսեր է, այլ անսկիզբ Հոր հետ է, նաև Նրանից սկսյալ միածին է էությունամբ ու մշտնջենավորությունամբ՝ Սկզբի և Անսկզբի հետ: Եվ եթե Ինքը Քրիստոս, որ մարմնավոր և հոգևոր ծննդյան մասին խոսեց Նիկոզեմոսի հետ և ասաց. «Մարմնից ծնվածը մարմին է, իսկ Հոգուց

ծնվածը՝ հոգի» (Հովհ. Գ 6), դու Նրան մարդ չհամարես Սուրբ Հոգով Մարիամից ծնվելու պատճառով, ինչպես ասաց հրեշտակը. «Նրա մեջ ծնվածը Սուրբ Հոգուց է» (Մատթ. Ա 20), որովհետև սա ոչ թե իր, այլ մկրտվողի համար ասաց, թե ջրից և հոգուց ծնվածները հոգևոր են և աստվածային: Եվ եթե Հորից ծնված Միածին Որդուն Դավթին ի դեմս Հոր բխում է կոչում, այսինքն՝ Հոր ասելով. «Սրտիցս քո բարի պատգամն է բխում» (Սաղմ. ԽԴ 1), թող ոչ ոք սրա պատճառով Որդուն Հոգի և բխում չհամարի, որովհետև Որդին ծնունդ է Հորից, իսկ Գիրքն ասում է նրա համար՝ հայրական սրտից բխած բարի պատգամ: Այս պատճառով է, որ «ծնունդ» հասկացությունը, թեպետ ծնողի բնությունից և էությունից ծնված է նշանակում, սակայն ախտավոր մտքերի նյութական ինչ-որ բան և հիվանդ գաղափար է տալիս, որի համար Հորից Որդու անախտ և աննյութական ծննդյան համար բխում եզրն է գործածում, որն անախտ բան է: Որովհետև անախտաբար բխումը բխեցնողից է ելնում, ինչպես ջուրը՝ աղբյուրից, և պտուղը ծառերից, որպեսզի ծննդյամբ Որդուն Հոր էությունից ու բնությունից ճանաչես և անապական բխմամբ Նրան ծնված համարես:

Այսպես և Գիրքը Սուրբ Հոգուն, որ Հորից է բխում, ծնունդ է կոչում, որովհետև Սողոմոնը Հոր մասին ասում է. «Ամեն ինչի ճարտարապետ իմաստությունն է, ուսուցանեց ինձ, որովհետև նրա մեջ կա հոգի բանական, սուրբ, միածին» (Իմաստ. է 21-22): Սրանով ոչ թե Հոգուն ծնունդ է ներկայացնում, որովհետև նա Հորից բխում է, այլ ցանկանում է ցույց տալ, որ թեպետ բխումը բխեցնողից անախտաբար ելնում է, բայց իրականում էակցությունը և միությունը ցույց չի տալիս. նմանապես ակունքից և աղբյուրից բխած ջուրն իբրև հոսում և այլալուծյուն է հայտնվում: Որովհետև եթե այդ ջրերից բխած ջուրը վերցնես, ապա սա միանգամից նկատելի կլինի և ոչ թե անձն անձի մոտ կստորադասվի: Իսկ եթե երկրից վերցնես ջրի բխումը, ապա այլ է բխեցնողի էությունը և այլ՝ ջրի բխումի: Նույն ձևով նաև ծառերի պտուղն է նրանց բնությունից, սակայն դրանք տարբեր են ըստ համբերի և տեսակների: Ուստի, քանի որ այս փոքր տարբերությունը կա բխման և բխեցնողի միջև, այդ պատճառով Հոր էությունից բխած Սուրբ Հոգու դեպքում Գիրքը դնում է «Միածին» անունը, որպեսզի ցույց տա, թե Սուրբ Հոգին իբրև ծնունդ է բխել Իրեն բխեց-

նողից՝ Հորից, որպեսզի բխմամբ Սուրբ Հոգու անապական ելումը Հորից ճանաչես և հավատաս, որ նա ծննդյամբ սկզբից ի վեր Հոր էությունից և բնությունից է բխել: Դրա համար Հոր բնությունից ծնված Որդու դեպքում բխում է դնում անապական ծնունդը հայտնելով, և Հորից անախտաբար բխած Հոգուն ծնունդն է կցում ցույց տալով Հոգու բխումը Հոր էությունից և բնությունից:

Փառավորյալ և պաշտելի Սուրբ Երրորդության և մի աստվածության մասին այսքան և սրանց համազոր իմացությունը մեզ տվեցին աստվածաշունչ Գրքերը, իսկ սրանից ավելին անհասանելիության ամպով արարածներից թաքցնելով քարոզեցին. նախևառաջ նրա բարերարության և արարածների վրա ներգործության մասին մասնավոր նշաններով ծանուցեցին և ամենևին անճառելի նրա էության և բնության ճանաչողությունը փակեցին, սակայն նրան գոյություն և անհաս էություն հռչակեցին, որով հավատում ենք, որ Աստված վկայված է Օրենքի, մարգարեների և Նոր Կտակարանի կողմից: Այլև տեսանելիների բնական քննությունից են ճանաչվում նրա ի սկզբանե աներևույթ հատկությունները՝ նրա աստվածությունը, մշտնջենավորությունը և զո-

րությունը (հմմտ. Հոռմ. Ա. 20): Նախ՝ նրանից, որ բոլոր գոյերը ինչ-որ պատճառից են, ինչպես մասերը՝ ամբողջից, ըստ որում, բոլոր նյութական բաները չորս տարրերից են:

Արդ, երբ գտնվի անպատճառ մեկը սրանցից վեր, որ չունի իրենից բարձր սկիզբ և պատճառ, պարզ է, որ նա է ամեն ինչի արարիչը և պատճառը, ինչպես Պլատոնն է ասում, թե ամեն ինչի հորը և պատճառը գտնելը գործ է, իսկ գտնելուց հետո պատմելը՝ անհնարին: Եվ դարձյալ՝ թե ամեն ինչի պատճառը Մեկն է, և Ինքն անպատճառ է:

Եվ երկրորդը՝ սա պետք է իմանալ, որ բոլոր էակները միմյանց հակընդդեմ են և վերացնող, ինչպես ջուրը հրին և նաև ուրիշներ, որով հոսման և ծորալու ենթակա են: Դրա համար սրանցից զատ կա մեկը, որ սրանց անվերջ հոսելու և ծորալու ժամանակ անկորույս և անսպառ է պահում: Եվ այն, որ սա կատարում է, այս հակառակորդներին ու ապականացուներին գոյության և միաբանության մեջ պահելով, հայտնի է, որ նա Ինքն է սրանց արարիչը և նախախնամողը, ուստի աստվածային Գիրքը Նրան աստվածություն կոչել մեզ ուսուցանեց հավատալ, և նույն բնության

անունն ամբողջովին ուսումնասիրելուց հրաժարվել: Քանզի Նրան միշտ անտեսանելի են հոչակում՝ ասելով. «Աստծուն ոչ ոք երբեք չի տեսել» (Հովհ. Ա. 18), իսկ Պողոսն ասում է. «Ում ոչ ոք չի տեսել և ոչ էլ կարող է տեսնել» (Ա Տիմ. 2 16): Թեպետև Մովսեսի մասին ասվում է, որ տեսել է Աստծուն, խոսել Նրա հետ և օրենքներ ստացել Նրանից, սակայն չի տեսել Նրան, որ ասաց. «Ոչ ոք չի կարող տեսնել Իմ երեսը և կենդանի մնալ» (Ելից ԼԳ 20), այլ ինչ-որ պատկեր և նմանություն, ապա թե ոչ, ինչո՞ւ է գրված. «Տիրոջ հրեշտակը երևաց Մովսեսին մորենու միջից կրակի բոցով» (հմմտ. Ելից Գ 2) կամ «Վերցրեք օրենքը հրեշտակների հրամանների շնորհիվ» (Գործք է 53), «Եվ հրեշտակների կողմից տրվեց միջնորդի միջոցով» (Գաղ. Գ 19): Այսպես նաև Եսայու խոսքը. «Տեսա Տիրոջը, որ նստած էր բարձր աթոռին» (Ես. 2 1), և Մանովելինը՝ «Անպատճառ կմեռնենք, ո՛վ կին, որովհետև տեսանք Աստծուն» (հմմտ. Դատ. ԺԳ 22), և Հոբինը՝ «Աստծուն տեսա դեմ առ դեմ, և փրկվեց հոգիս» (Մննդ. ԼԲ 30), և Եզեկիայինը, Միքիայինը, Աբրահամին և ուրիշներինն իրապես բնության և էության երևալ չհամարես,

1 Ս. Գրքի համաձայն պետք է լինի Հակոբ:

այլ ինչ-որ նմանություն և երևույթ: Քանզի եթե Նրան տեսնեին, ինչո՞ւ Նրա մասին ավելի հարմար պարզ, բաց, անպարունակելի հայտնություն չասացին, այլ նյութական և բարդ բաներ էին ասում՝ իբրև մարդ երևաց և աթոռին նստեց, գազանի և անասունի կերպարանք էին Նրան վերագրում: Տեսնո՞ւմ ես, որ սա չէ Նրա բնության հայտնությունը, քանզի ինչպե՞ս է աթոռով պարփակվում Նա, որ ասում է՝ «Երկինքն ու երկիրը ես եմ լցնում» (Երեմ. ԻԳ 24) և կամ ինչո՞ւ է Պողոսը Նրա մասին ասում, որ «բնակվում է անմատչելի լույսի մեջ» (Ա Տրմ. Զ 16): Մի՞թե Նա բնակելի վայրում է բովանդակվում և ապա՝ անմատչելի լույսը, որում Նա բնակվում է, Նրանից ավելի մեծ է և Նրան պարունակո՞ղ:

Կրկին և այդտեղից պարզ է, որ արդարենք Նրա բնությունը չէին տեսնում, որովհետև Նրա մասին տարբեր բաներ էին ասում. մեկը՝ մի բան, մյուսը՝ մեկ այլ: Իսկ ով տեսնում է իրերի բնությունը, մշտապես և ամենքը Նրան միատեսակ կերպով են արտահայտում: Ինչպես մարդուն բնությամբ տեսնելով՝ ամենքը Նրան որպես մարդ են տեսնում, և մշտապես նա մարդ է երևում: Իսկ անտեսանելի էությունը, քանի որ նրա բնությու-

նը չեն տեսել, դրա համար նրա մասին տարբեր բաներ են ասում. մեկը Նրան ծեր և զառամյալ կոչեց, մեկ ուրիշը որպես մանուկ նկարագրեց, մեկը՝ որպես քահանա, իսկ մյուսը՝ որպես արյունազգեստ պատերազմող, մեկը՝ ոտքի կանգնած, մյուսը՝ նստած, իսկ երբեմն որպես առյուծ, երբեմն էլ՝ որպես հովազ: Եվ ես տարակուսում եմ, որ սրանք նրա բնության նշանները չեն, այլ անհրաժեշտ պարագաներ են, ինչպես Ինքն ասաց. «Կշատացնեմ տեսիլքները և մարգարեների միջոցով կներկայանամ» (Օս. ԺԲ 10), այսինքն՝ ոչ թե կներկայանամ ինչպիսին որ եմ, որովհետև ոչ ոք չի կարող տեսնել, այլ ինչպես պարագաները և ժամանակն են պահանջում. ձևի և տեսքի համար է ասում կշատացնեմ հայտնվելը: Որովհետև սրտնեղած Իսրայելին առյուծի և այլ կերպով էր հայտնվում, պատերազմ հաղթելիս՝ զինվորի, քավություն կամենալիս՝ քահանայի: Անսկիզբ լինելը ցույց էր տալիս հին օրերի երևմամբ, իսկ մանկությունը անթառամ և անվախճան բարերար լինելն էր հայտնում: Ոտքի կանգնելով՝ նրանց օգնության հասնելով և օժանդակելով էր ցույց տալիս, իսկ աթոռին բազմելով՝ ինչ-որ դատաստան էր ցանկանում անել: Նստելը նաև Նրա էութ-

յան հարատևությունն ու հավիտենականությունն է ցույց տալիս, ինչպես Գիրքն է ասում. «Դու նստում ես հավիտյան, իսկ մենք կորստական ենք հավիտյան» (հմմտ. Բարուք Գ 3):

Տեսնում ես, որ նստելը նստելու համար չի ասում, ապա թե ոչ դու նստում ես ասելով, ըստ կարգի կասեր, թեև մենք քո ոտքերի մոտ ենք: Սակայն մեզ կորստական անվանեց և նրա էության հավիտենականությունը նստելով ցույց տվեց: Այսպես, նաև նրա մարմնական դեմքին աչքեր դնելով՝ «Տեր, բայց Քո աչքերը և նայիր» (Ես. ԼԷ 17), և ականջներ՝ «Խոնարհիր ականջդ, ո՛վ Տեր» (Ես. ԼԷ 17), և ձեռք՝ «Տերը ձեռքն ինձ երկարեց և մոտեցրեց բերանիս» (Երեմ. Ա 9), և ունեզեք՝ «Աստված հոտոտեց անուշ բույրը» (Ծննդ. Ը 21), և ոտքեր՝ «Կեցին Տեր Աստծու՝ դրախտում շրջագայելու ոտնաձայնը» (Ծննդ. Գ 8), և բերան՝ «Քանզի Տիրոջ բերանն այս ասաց» (հմմտ. Ես. Ա 20): Եվ մյուս բոլոր բաները, իմացիր, Աստվածաշունչը մեր թանձրամտություն և նյութական լինելու պատճառով է ստիպված ասում, անպարագրելի և անմարմին էությանը դեմք և ձև է դնում. աչքերով՝ նրա տեսողական գորությունը հայտնում, ականջով՝ աստվածային

լսողությունը, ձեռքով՝ ամենակարող ներգործությունը: Այսպես, նաև մեր տկարություն պատճառով նրա մասին այլաբանորեն ասված բաները պետք է Աստծուն վայել՝ ուղիղ մտքով հասկանալ նրա դեպքում: Նմանապես նաև այն հատվածները, երբ Գիրքն ինչ-որ ախտեր է վերագրում նրա անախտ գորությունը, այսինքն՝ «Սրտնեղած բարկացավ Տերն իր ժողովրդի վրա» (Սաղմ. ՃԵ 40), կամ «Երկնքում բնակվողը կծիծաղի նրանց վրա» (Սաղմ. Բ 4), կամ «Տերը կարծես քնից արթնացավ» (Սաղմ. ՀԷ 65), կամ «Տերը զղջացել էր, որ Սավուղին թագավոր էր օծել» (Ա թագ. ԺԵ 35), կամ «Ո՛ւր ես, Ադամ» (Ծննդ. Գ 9)՝ իբրև անգիտակ մեկը, և այսպիսի այլ դեպքերում, որոնք մարդկանց են հատուկ, բայց որոնք չկան, սակայն Աստծու համար են ասվում:

Արդ, պետք է գիտենալ, որ բոլոր դեպքերում պետք է փնտրել այս չորս բաները. իբրև թե առջևը կանգնածը որին կպատահի, սրանք են. չկան և ասվում են, կան և չեն ասվում, կան և ասվում են, չկան և չեն ասվում: Եվ նախ արարածների օրինակով ցույց տանք և ապա Արարչի աստվածաբանությունը, որ Սուրբ Գրքում վերլուծություն կբնենք: Չկան և ասվում են, ինչպիսիք են

եղջերվաքաղը¹, արալեզը և հուշկապարիկը² և սրանց նման այլ անգո էակները, որոնք գոյութուն չունեն, որովհետև չկան, մեզանում անուն են առել և ասվում են:

Կան և չեն ասվում, ինչպիսիք են ծովային ու ցամաքային և հողի մեջ գտնվող բազմաթիվ կենդանիները: Եվ քանի որ մենք չգիտենք նրանց մասին, անվամբ չենք կոչում, բայց նրանք կան և աշխարհում են:

Կան և ասվում են՝ մարդը, առյուծը, արծիվը և մյուս արարածները, որ արարվել են, և ասվում են և անվանվում են մեր կողմից, որովհետև ճանաչում ենք նրանց:

Եվ չկան և չեն ասվում, ինչպես խոզն արծիվ չէ և չի ասվում արծիվ, մարդն ուղտ չէ և չի ասվում ուղտ, և աստղերը մոլորակներ չեն և չեն կոչվում մոլորակներ:

Արդ, սրանք սուրբ և աստվածաբանական Գրքերից քննեցինք: Գիրքն Աստծու համար գործածում է ննջել, արթնանալ, ծիծաղել, բարկանալ,

1 Ըստ հունական դիցաբանության՝ քիմեռ:
2 Ծովերում կամ ավերակներում բնակվող երևակայական էակ, ոգի:

զղջալ և տեղյակ չլինել. այս բոլորը և այսպիսիները չկան, սակայն գործածվում են Աստծու համար ինչ-որ պարագաների պատճառով, ապա թե ոչ՝ ինչպես է հնարավոր Աստծուն քնած ասել, ով «չի ննջում և քուն չի մտնում, Պահապանն Իսրայելի» (Սաղմ. ՃԻ 4): Որովհետև քունն ախտ է անշարժ հանգիստ մարմնի զգայարաններով, արթնությունը՝ նույնի հակառակը՝ քնի ընդհատումը, կենդանու շարժում իր բնական ներգործությունը: Իսկ ծիծաղը ջլերով ու մկաններով կատարվող անբան շնչառության ընդարձակությունն է, և նույնի հակառակը՝ արտասովաբեր հեծեծատեսակ, վշտահար շնչառության խոնավ գոլորշին գլխում, որն ասես խողովակի միջով իջնում է աչքերի մեջ, ինչպես սեխերի և նրանց նմանների՝ ցողունների միջով վերցվող ջրերը: Իսկ բարկանալը սրտի շուրջ արյան եռումն է մաղձի արտաշնչումից:

Արդ, այս ախտերն ինչո՞ւ ենք իսկապես Աստծու պարզ ու բաց էությունը վերագրում, բայց այսպես հասկացիր: Երբ մեղանչում էր Իսրայելը և տիրում էին նրանց թշնամիները, նրանք ձայն էին տալիս Երկնավորին և չէր լսում, Աստծուն քնած էին կարծում, բայց Նա քնի մեջ չէր: Քա-

նի որ Հեղիասը հանդիմանում էր Բահադի հետևորդներին, թե ավելի ուժեղ աղաղակեք՝ գոցե Աստված քնած է: Եվ դա Գրքի սովորությունն է բարեգործության լուսնունքը քուն անվանել, ներողամտությունը՝ արթնություն, արհամարելն ու պախարակելը՝ ծաղր, բարերարություն անելը՝ քաղցրություն, վրեժխնդրությունը՝ բարկություն և այլ այսպիսի բաներ, որոնք Աստծունը չեն, սակայն վերագրվում են:

Եվ կան ու չեն ասվում, ինչպես՝ անմահ, անսկիզբ և անապական, որովհետև սրանք կան Աստծու մեջ և չեն ասվում, այլ միայն ժխտմամբ կան՝ անմահ, անսկիզբ, որովհետև Նրանից առաջ ոչինչ չի եղել համար է ասվում անսկիզբ և կոչվում է անմահ և անապական, որովհետև չունի վախճան: Եվ սա ոչ թե դրությունից, այլ բացառելուց է ասում, ինչպես երբ մեկն ասում է, որ երկու հինգը ութ չէ կամ քսան չէ և կամ հիսուն չէ՝ բացառելով պարզաբանում է, թե սա չէ և նա չէ, սակայն իրար գումարելն այն է, երբ մեկն ասում է, որ երկու հինգը տաս է: Պետք է ասել՝ Աստված անմահ է, անսկիզբ, անապական, սա է ճիշտը, որովհետև Աստված այսպիսին է, բայց թե ինչ է, չի ասում, միայն ասում է, թե մահկանացու չէ, սկիզբ չունի,

ապականացու չէ: Ուստի, սա այն է, որ կա և չի ասվում, որովհետև բացահայտում է չգոյությունը և չի տալիս իսկությունը:

Եվ կան ու ասվում են, ինչպես Աստված արարիչ է, բարի, որովհետև դա կա և այդպես ասվում է:

Եվ չկա և չի ասվում, որպես՝ անգո և չար չէ Աստված և երբեք չի ասվում: Նույնպես և աստվածային անունները, որ Սուրբ Գրքում են, Նրա էության և բնության բացահայտողները չեն, ինչպես մարդու անունը հայտնի է դարձնում մարդու բնությունը, իսկ առյուծի անունը՝ առյուծինը, քանի որ համարժեք է սահմանման անունը, որի համաձայն իմաստասերներն ասում են, թե անունը համառոտ սահմանում է, իսկ սահմանումը՝ ընդարձակ անուն, ուստի՝ անունը և սահմանումը հավասարապես մարդու բնությունն ակներև են դարձնում: Որովհետև եթե մեկն ասում է՝ կենդանի, բանական, մահկանացու, մտքի և խոհեմության ընդունակ, ապա մարդու բնությունն է հայտնում, և եթե կարճ ու համառոտ ասում է՝ մարդ է, սա էլ է մարդու բնությունը հայտնում: Իսկ անունը, որ Գիրքը գործածում է Աստծու հա-

մար, երբեք Նրա բնությունն ու էությունը ցույց չեն տալիս, այլ արարածների վրա ներգործությունը և շնորհաբաշխությունը, օրինակ՝ կոչվում է Աստված՝ մեզ ստեղծելու կամ այս աշխարհ բերելու համար, Տեր՝ երկնավորներին ու երկրավորներին տիրելու համար, ամենակալ, որովհետև ամենքին անքակտելի միություն և խաղաղության մեջ է պահում ու ամրացնում, և այսօրինակ բոլոր բաները նախընթաց կյանքից Նրա բարության կոչումներն են և ոչ թե անճառելիության բացահայտիչները: Նաև այն, որ Մովսեսի հետ խոսելիս Ինքն անվանեց՝ ասելով. «Այն Աստվածն եմ, որ է» (Ելից Գ 14), թեպետ մյուս անուններից պանծալի և ավելի մոտ է Աստծուն, սակայն Նրա բնությունը չի արտահայտում, այլ միայն այն, որ անսկիզբ ու անվախճան է աստվածությունը: Քանզի սա է ցույց տալիս, որ «է»-ն է անունը, որովհետև շունի սկիզբ և վերջ:

Արդ, սրանց համար անդրանցական աստվածաբանությունը գերազույն է և ավելի մոտ Աստծուն, քան վերադրականը: Եվ վերադրականն այն է, երբ Աստծուն թագավոր ասելով՝ ամեն ինչ ենք հասկանում՝ տեր, բարի, լույս, իմաստություն, գո-

րություն, բարձրյալ, հզոր և այսպիսի այլ բաներ, որոնք ավելի նվազ են, քան անդրանցականները:

Իսկ անդրանցական է, երբ, Նրան վեր բարձրացնելով, ասում ենք՝ անսկիզբ, անմահ, անհասանելի, անճառելի, անեղ, անժամանակ, անպարագրելի, անվախճան: Որովհետև սրանք թեպետ ժխտելով ենք ասում՝ Աստված այս չէ կամ այն չէ, նկարագրելի չէ, հասանելի չէ, որևէ տեղ չէ և թե ինչ է, ոչ ոք չի կարող հայտնել, սակայն ավելի բարձր է, քան նրանք, որոնք Իր մասին ասում են, թե Աստված այս է կամ այն է: Քանզի այսպիսիներին են երբեմն տկարամիտները խաբվում, ախտավորի նման ընկղմվում և կարծում, որ Աստված թագավոր է, ինչպես մենք ենք ճանաչում նրանց¹, տեր՝ ինչպես մեզանում են, բարի, որ մենք ենք ճանաչում, լույս, այնպես որ մեզ է երևում, և՛ իմաստություն, որին մենք վերահասու ենք լինում: Եվ մեծ անմտություն է Աստծուն այդպես համարելը, որոնցից մեր մեջ կան, որովհետև թեպետ Աստծուն ճանաչելու համար, թե էություն է, և ավելի պատվարժան է երևելիներից Նրան հավատալու համար, ուստի Եկեղեցու աստվածաբանությունը և Սուրբ Գիրքը Նրան անուն տվե-

1 Այսինքն՝ թագավորներին:

ցին, սակայն [Աստված] ամեն անունից և խելամտությունից վեր է: Դրա համար ավելի լավ է Նրա մասին ժխտողականով խոսել, քան վերագրականով, այսինքն՝ Նրա համար ասել անպարագրելի, տեղ չունեցող, քան ասել՝ նստում է երկնքի բարձունքներում, և Բարձրյալը բարձունքներում է բնակվում, որովհետև սա իբրև թե ինչ-որ մի վայրում բովանդակում է անպարագրելի էությունը և տկարամիտներին առիթ է տալիս՝ խորհելու, թե երկինքների երկնքում է նստած ու գտնվում Նա, ով չափում է «թզով երկինքը, և քլով¹ երկիրը» (Նս. Խ 12), ինչպես ասում է Նսային: Եվ սա Աստծու մասին ասված թանձրամիտ խոսք է, որովհետև ինչպե՞ս հասկանանք քիչը Նրա պարագայում, որ մարմիններին է պատշաճ: Սակայն, այս մարգարեն կամենում է ասել Նրա անբավ և անչափ մեծություն մասին. ոչինչ չգտավ ցույց տալու համար, թիզ և քիլ վերագրեց Աստծուն, միաժամանակ երկնքի մեծությունը երկրից ցույց տվեց, որովհետև նրան ասաց թզով չափելով, իսկ երկիրը՝ քլով:

1 Քիլը լայն բացված բթամատի և ցուցամատի միջև եղած տարածությունն է:

Արդ, Աստծու այսպիսի կոչումները գրգապատճառ են տկարամիտների թանձրամիտ ըմբռնումների համար: Իսկ անդրանցականները՝ անսկիզբ, անմահ, անհասանելի և այլն, թեպետ Աստծու բնությունը չեն բացահայտում և Նրա մասին ինչ-որ բաներ չեն ճառում, որովհետև նաև անճառելի են Նրան ասում, սակայն լսողների միտքը զգայարաններից վեր են բարձրացնում և չեն թողնում Աստծու մասին ախտավոր և թանձրամիտ որևէ բան մտածել:

Նաև պետք է սա գիտենալ, որ երբ Նրա համար ասում ենք անհաս և այլն, պետք է խոստովանել Նրան իբրև գոյություն ու էություն և ապա սրանց մասին խոսել: Քանի որ նաև նրանք, որ էություն և գոյություն չեն, անիմանալի, անեղ, անպատմելի, անպարագրելի են կոչվում, որովհետև չկան, հասանելի ու պատմելի չեն:

Ուստի անեղը երեք մասի է բաժանվում: Անեղ է, որ չի եղել և չկա, ինչպես եղջերվաքաղը և մյուս գոյություն չունեցողները: Անեղ է, որ ներգործությունամբ չէ, այլ գործությամբ, ինչպես կավի մեջ կարասը, պղնձի մեջ արծանը և փայտի մեջ արկ-

ղը: Եվ անեղ է, որ կա և է, սակայն չի եղել, ինչպես Աստված, որ կոչվում է անեղ էություն:

Ուրեմն, պետք է խոստովանել երեք անձերին և մեկ աստվածությանը՝ անեղ էություն, կատարյալ, անհաս, անճառելի, անճանաչելի երկնավորների և երկրավորների համար, բոլորի արարիչ, նախախնամող ամենքի, Աստված բոլորի վրա, օրհնյալ հավիտյանս:

Սրանք են աստվածաբանական խոսքերը՝ շարադրված Լևոն մեծ թագավորի հրամանով, մեր նվաստ Վահրամ վարդապետի կողմից: Ուստի, եթե ասածներիս մեջ որևէ արժանավոր և պիտանի բան գտնվի՝ Աստծու շնորհ է, որ կամենալն ու կատարելը տվեց մեզ, իսկ թե նվազ և չնչին՝ օգտի համար է, որովհետև չեմ կարող ասել, թե գրածներիս մեջ ավելի սխալ ու թյուր որևէ բան կա, ինչպես ես, կամ ուրիշներին համոզեմ այս շարադրանքին կցված Աստվածային Գրքերի վկայությամբ: Ուստի թյուր բաներն իմ տկարությանը վերագրեք, որ մարմնով և հոգով երկրաքարշ և մեղսասեր լինելու պատճառով չկարողացա բարձրագույն և աստվածային խորքերը թափանցել և դրանից վերին մտքերին փարթամություն

հաղորդել: Ինչի առիթով բարեսեր մտքով գրված այս համեստ աշխատության համար իմ անչափ մեղքերի համար թողություն խնդրեք Աստծու անսպառ բաշխվող բարիքներից, ով օրհնյալ է հավիտյանս. ամեն:



ՆՇՈՒՄԵՐԻ ՀԱՊԱԳ

ՆՇՈՒՄԵՐԻ ՀԱՊԱԳ

ՆՇՈՒՄԵՐԻ ՀԱՊԱԳ

ՆՇՈՒՄԵՐԻ ՀԱՊԱԳ

ՎԱՅՐԱՄ ՐԱԲՈՒՆԻ

ՀԱՎԱՏՔԻ ԴՎՎԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

(աշխարհաբարի վերածեց

Տ. Վահրամ քահանա Մելիքյանը)

Հրատարակչության տնօրեն՝	Տ. Շահե վրդ. Անանյան
Խմբագիր՝	Տ. Չաքարիա վրդ. Բաղումյան
Սրբագրիչներ՝	Երեցկին Մարիամ Հարությունյան, Արման սարկավազ Աբրահամյան
Էջադրումը՝	Տ. Ղևոնդ քահանա Մայիլյանի
Կազմը՝	Տ. Մարկոս քին. Մանգասարյանի

ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱՃՆԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
Ս. ԷԶՄԻԱՃՆԻ - 2014

Կազմի նկարը՝ Հակոբ Զուղայեցի, Ավետարան, 1610 թ.

Չափը՝ 70x100 1/32, թուղթը՝ 80 գ.,
կազմը՝ փափուկ, 4 գույն, ծավալը՝ 72 էջ,
տպաքանակը՝ 1000:



ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱՃՆԻ ՏՊԱՐԱՆ