

**ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ**

**ԱՆԱԼՅԱՆ ԱՐՏՅՈՄ ՍՈՍԻ (ՇԱՅԵ Ծ. ՎՐԴ.)**

**ՀՈՒԴԱՅԱՐԵԼԼ ԵՆԻՍՏԱԿԱՆ ՄԵԿՆԱՐԿԵՍԻ  
ԱԶԴԵՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ՎԱՂՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓՍՅՈՒԹՅԱՆ  
ՎՐԱ**

**ԱՏԵՆԱԿՈՍՈՒԹՅՈՒՆ**

**Թ:00.01 Փիլիսոփայական գիտությունները ու նրանցի  
թեկնածուի գիտական աստիճանի հայցման համար**

**Գիտական ղեկավար՝  
փգ.դ., պրոֆեսոր Ս. Ա. Չաքարյան**

**ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ**

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ .....1

ՆԵՐԱԾՈՒ ԹՅՈՒՆ .....	3
ԳԼՈՒԽ Ա.....	15
Ա-Բ ԴԱՐԵՐԻ ՀՈՒԴԱՅԱՐԵԼԼ ԵՆԻՍՏԱԿԱՆ ԵՎ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՄԵԿՆԱՐՎԵՍՏԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍԸ .....	15
1. Ուրվագիծ՝ հոլանդացիների համար հարկային փոխանցումների մեկնարկի 18	
2. Հոլանդացիների հարկային ճարտասանությունները ու փոխանցումների մեկնարկի փուլի խոսքի հարկային փոխանցումների մեկնարկի 22	22
ԳԼՈՒԽ Բ .....	42
ՀՈՒԴԱՅԱՐԵԼԼ ԵՆԻՉՄՆ ՈՒ ՆՐԱՆՃԱՆԱԿՈՒ ԹՅՈՒՆ ԵՎ Ա-Բ ԴԱՐԵՐԻ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՄԵԿՆԱՐՎԵՍՏԻ ԾԱԳՄԱՆ ՀԱՄԱՐ .....	42
1. Հոլանդացիների կողմից իրենց կրոնական փոխանցումների համար 42	42
2. Հոլանդացիների կողմից իրենց հիմնական սկզբնաղբյուրները .....	57
ա. Իմաստությունների հարկային ճարտասանությունները ու հոլանդացիների փոխանցումների .....	58
բ. Հոլանդացիների կողմից իրենց հարկային ճարտասանությունները .....	67
3. Հոլանդացիների կողմից Ադարի քրիստոնեական մեկնողական հարկային ճարտասանությունները. Փոխանցումների հարկային նորմատիվային հարկային ճարտասանությունները .....	75
ԳԼՈՒԽ Գ .....	95
ՀՈՒԴԱՅԱՐԵԼԼ ԵՆԻՍՏԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՆԵՐՆ ՈՒ ԱՆՏԻԿ ՄԵԿՆԱՐՎԵՍՏԻ ՀԱՐՑԵՐԸ .....	95
1. Հարկային կրոնական հարկային ճարտասանությունների թարգմանությունների ամենահատկությունները ու դրանց ամենաբարձր ճարտասանությունները հոլանդացիների կողմից իրենց հարկային փոխանցումների .....	95
2. Անձնավորված իմաստությունները հոլանդացիների կողմից իրենց հարկային մեկնարկի փուլի խոսքի հարկային փոխանցումների .....	103
ԳԼՈՒԽ Դ .....	118
ՀՈՒԴԱՅԱՐԵԼԼ ԵՆԻՍՏԱԿԱՆ ՄԵԿՆԱՐՎԵՍՏԻ ՎԵՐՋՆԱԿԱՆ ԹԱՓԱՆՑՈՒՄԸ ՎԱՂ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ .....	118
1. Հոլանդացիների կողմից իրենց հարկային փոխանցումների սկզբնաղբյուրները ու մոտեցումների վերջնական որոշումների մեկնարկի փուլի խոսքի հարկային կրոնական փոխանցումների շրջագծում (Բ-Գ դդ.) .....	119
2. Անձնավորված իմաստությունները վաղ քրիստոնեական փոխանցումների համար ժամ (Բ-Գ դդ.) .....	129
3. Կղերմես և Որոգիներ. հոլանդացիների կողմից իրենց հարկային փոխանցումների վերջնական որոշումների մեկնարկի փուլի խոսքի հարկային փոխանցումների կրոնական փոխանցումների կողմից .....	134
ԵԶՐԱԿԱՑՈՒ ԹՅՈՒՆ .....	141
ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒ ԹՅԱՆ ՑԱՆԿ .....	144

## **ՆԵՐԱՃՈՒԹՅՈՒՆ**

**Գրականության տեսություն:** Վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայությունն իր ձևավորման առաջին իսկ օրերից կրել է ամենատարբեր մշակութային, կրոնական և փիլիսոփայական համատեքստերի ու գաղափարների ազդեցությունը: Առաջանալով և ձևավորվելով հիմնականում Ա.-Գ. դարերում՝ վաղ քրիստոնեական

կրոնափիլիսոփայական միտքն իր առջև նպատակ էր դրել անտիկ հունական և հելլենիստական փիլիսոփայական-մշակութային ոգով տոգորված աշխարհին համապատասխան ստեղծելու նոր, կրոնափիլիսոփայական աշխարհայացք: Այս ճանապարհին, բնականաբար, այն չէր կարող զարգանալ յուրովսան՝ միայն ինքն իր գաղափարական-կրոնական դրույթներինց ելնելով: Դրա համար առկա էին բազմաթիվ պատճառներ: Նախ, աստիճանաբար քրիստոնեությունն սկսում էին ընդունել մարդիկ, ովքեր, հրեալիներով հանդերձ, ծնվել և մեծացել էին Պաղեստինի պատմամշակութային տարածքից դուրս, այսինքն՝ հրեական Սփյունռքում: Սա ինքնին ենթադրում էր, որ նորադարձներն ունեին աշխարհի և կրոնականի ընկալման ավելի խորը, մտավոր ու մշակութային ավելի բարձր մակարդակի վրա գտնվող համոզում: Երկրորդ, նորադարձ քրիստոնյաների շարքերն աստիճանաբար համալրվում էին նաև դասական փիլիսոփայական-ճարտասանական կրթություներ ստացած փիլիսոփաներով ու մտավորականներով, որոնք հրեա չէին և մեծավասամբ ծանոթ չէին հրեական միաստվածության սկզբունքներին ու օրենքներին: Եվ վերջապես, քրիստոնեության տարածման աշխարհագրական և մշակութային տարածքներն ավելի ընդարձակվում էին՝ ներառելով գերակշիռ չափով ոչ հրեական, այլ խոսքով՝ հունա-հռոմեական և դրանցից ազդված այլ կրոնական, փիլիսոփայական ու մշակութային համատեքստեր: Այս ամենը հաշվի առնելով՝ անհրաժեշտություն է առաջանում վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայության ձևավորման ուսումնասիրության մեջ տարանջատելու փոխազդեցությանց և ներմշակութայնացման տարբեր աստիճաններ ու ոլորտներ:

Դրանցից ամենազորավորն ու կարևորը, անշուշտ, հունդայահելլենիստականն է. կրոնափիլիսոփայական միերևույթ, որի՝ քրիստոնեության հետ ունեցած առնչություններին նվիրվել են ամենատարբեր մենագրություններ և ուսումնասիրություններ: Հունդայահելլենիզմի ամենաբնորոշ գիծն էր հրեական Սրբազան տեքստի՝ Օրենքի նորովի մեկնությունը հունա-հռոմեական կամ հելլենիստական մտածողությանը համապատասխան: Այս մեկնարկեստի առանձնահատուկ կողմերից մեկն այն էր, որ հակադրվում էին

հոլոնա-հռոմեական աշխարհում տարածված բազմաստվածությունը (polytheism) և հրեական կրոնի առանցքը կազմող միաստվածությունը (monotheism): Յուդայ ահելլենիստական մեկնարկեստը բազմաստվածությանը հետևող հոլոնա-հռոմեական կրոնական աշխարհայացքը համարում էր սխալ ու ճշմարտություններից շեղված: Իրական, ճշմարիտ մեկնարկեստն ու փիլիսոփայությունը կարելի էր միայն գտնել Օրենքի մեջ՝ մեկնելով այն մեծ փիլիսոփաների, մասնավորապես Պլատոնի թողած ժառանգության շնորհիվ:

Ընդհանրապես հոլոնայ ահելլենիստական մեկնարկեստի ու փիլիսոփայության մասին փիլիսոփայության պատմությունն ուսումնասիրող աշխատություններում և մենագրություններում շատ քիչ է գրվել: Արված ակնարկները հիմնականում վերաբերում են հոլոնայ ահելլենիստական փիլիսոփայությանը՝ իբրև հրեական փիլիսոփայական մտքի ժառանգության մի մաս: Այս առումով կարելի է առանձնացնել հատկապես այսպես կոչված Միջին հոլոնայական փիլիսոփայական մտքի պատմությանը նվիրված մի քանի հիմնարար աշխատություններ (**Boccaccini G.; Denis A.-M.; Dorival G., Harl M., Munich O.; Hengel M.**)<sup>1</sup>, որտեղ, սակայն, հոլոնայ ահելլենիստական փիլիսոփայական միտքը վերլուծվում է հպանցիկ և որոշ դեպքերում նույնիսկ պատառիկային կերպով: Առավել ուշագրավ են Փիլոն Ալեքսանդրացու և հոլոնայ ահելլենիստական մեկնարկեստի նշանավոր ուսումնասիրող **D. T. Runia**-ի ուսումնասիրությունները, որոնք լայնորեն անդրադառնում են ոչ միայն հոլոնայ ահելլենիստական մեկնարկեստի առանձնահատկություններին, այլ նաև վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայության հետ ունեցած առնչակցություններին: Այս առումով հարկ է առանձնացնել նաև **O. C. Вардазарян**-ի մենագրությունը, որը մեզանում մի կարևոր ներդրում է հոլոնայ ահելլենիստական փիլիսոփայական մտքի, մասնավորապես Փիլոն Ալեքսանդրացու՝ վաղ քրիստոնեական ու հայ միջնադարյան կրոնափիլիսոփայական մտքի մեջ տեղի և դերի բացահայտման առումով:

<sup>1</sup> Աստ և հետայսու ամբողջական մատենագիտական տվյալների համար տես Գրականության ցանկի համապատասխան բաժինը:

Վաղ քրիստոնեական մտքի վրա անտիկ ու հելլենիստական շրջանի մեկնարկեստի ունեցած ազդեցության ուսումնասիրության տեսանկյունից կարևոր է **W. Jaeger**-ի դասական մենագրությանը, որի հիմնական առանցքն է կազմում փիլիսոփայական կրթության պատմության լուսաբանումը՝ իբրև փիլիսոփայության պատմության առանձին հարացույց: Հարցի՝ փիլիսոփայության պատմության տեսանկյունից ուսումնասիրման առումով կարելի է առանձնացնել **J. Cazeux**-ի, **J. J. Collins**-ի, **A.-M. Denis**-ի, **C. Diano**-ի, **A. Kovelman**-ի, **C. Moreschini**-ի մենագրությունները, ինչպես նաև **B. Inwood**-ի և **Daniel H. Frank**-ի ու **O. Leaman** -ի խմբագրությամբ լույս տեսած Քեմբրիջյան և Ռուտլեջյան (Routledge) համապատասխան գիտական ժողովածուները Ստոյիկյան և Հունդայահելլենիստական փիլիսոփայական մտքերի պատմության վերաբերյալ: Մեր կողմից օգտագործված փիլիսոփայության պատմության մյուս, հիմնականում ռուսալեզու ավանդական հրատարակությաններում (օրինակ, **Грицанов А. А. (ред.)**, История философии: Энциклопедия; **Лега В. П.**, История западной философии; **В.В. Васильев, А.А. Кротов, Д.В. Бугай (ред.)**, История философии; **Кохановский В. П., Яковлев В. П.**, История философии, **В. Ф. Асмус**, Античная философия, **А. Н. Чанышев**, Курс лекций по древней и средневековой философии) հունդայահելլենիստական փիլիսոփայական միտքն իբրև այդպիսին երբեք չի արժանացել առանձին անդրադարձի կամ ուսումնասիրության: Այս իմաստով պետք է նշել, որ մեր կողմից փիլիսոփայության պատմության ձեռնարկների օգտագործումը կատարվել է ուսումնասիրվող թեմային արված անդրադարձի ծավալի և խորության հանդեպ հատուկ վերաբերմունքով:

Ընդհանուր առմամբ, վերոնշյալ գրեթե բոլոր աշխատություններում էլ առկա է մեթոդական երկու կարևոր բացթողում կամ անտեսում: Նախ, հունդայահելլենիստական փիլիսոփայությանն արված ակնարկները դիտարկվում են կամ հունդայական փիլիսոփայական մտքի պատմական զարգացման շրջանակում՝ զգալիորեն նվազեցնելով նրա՝ իբրև հելլենիստական շրջանի մի յուրահատուկ փիլիսոփայական հոսանքի առավել մանրամասն լուսաբանման հնարավորությունը,

և կամ էլ ընդհանրապես չեն անդրադառնում՝ քննարկելով միայն հոլդայ ահելլենիստական առանձին հեղինակների երկերը՝ իբրև հելլենիզմի շրջանի փիլիսոփայության ներկայացուցիչներ։ Երկրորդ, հայրաբանական կամ վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ ճնշող մեծամասնությամբ, իբրև հոլդայ ահելլենիստական և վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայական ուսմունքների առնչակցության օղակ, դիտարկվում է միայն Փիլոն Ալեքսանդրացին՝ դրանով իսկ նեղացնելով հոլդայ ահելլենիստական և վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայության ուսմունքի առնչակցության դիտարկման սահմանները փիլիսոփայության պատմության քննության տեսանկյունից։ Ահա թե ինչու մեր ուսումնասիրության մեջ մեծապես կարևորվում են տվյալ ժամանակաշրջանի փիլիսոփայական մտքի պատմության համար կարևոր նշանակություն ունեցող սկզբնաղբյուրները։

<b>Ուսումնասիրության</b>	<b>համար</b>	<b>օգտագործված</b>
<b>սկզբնաղբյուրների</b>	<b>ընդհանուր</b>	<b>բնութագիր:</b>
Ուսումնասիրության	մեջ	Մեր
հոլդայ ահելլենիստական	քննվում	են նախևառաջ
կարևոր փիլիսոփա-մեկնիչների՝	են	Նախևառաջ
Արիսթեասի, Արիստոբոլոսի և Փիլոն	Ալեքսանդրացու	հոլդայ ահելլենիստական
փիլիսոփայական-մեկնարկետային	հայացքները,	կարևոր փիլիսոփա-մեկնիչների՝
ազդեցությունը	նրանց երկերի	Կեղծ-Արիսթեասի,
վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայության	և	Արիստոբոլոսի և Փիլոն
աշխարհայացքի վրա՝ սկսած	նորկտակարանյան	Ալեքսանդրյան
Մինչև Գ. դարում	գրականության	քրիստոնեական
վերջնականապես ձևավորված	Ալեքսանդրյան	կրոնափիլիսոփայական
Ալեքսանդրյան	դպրոց:	Սկզբնաղբյուրների
քրիստոնեական	կատարվել է	քննությանը կատարվել է
փիլիսոփայական	փիլիսոփայական	հայացքների ու տեսությունների
հայացքների ու տեսությունների	զարգացման	տեսանկյունից,
այսինքն՝ հոլդայ ահելլենիստական	և	այսինքն՝ հոլդայ ահելլենիստական
և վաղ քրիստոնեական	սկզբնաղբյուրները	ոչ թե դիտարկվել են
սկզբնաղբյուրները	ոչ թե	դիտարկվել են մասնավոր
ոչ թե դիտարկվել են	մասնավոր	ժամանակագրական
ժամանակագրական	և	հեղինակային պատկանելության,
և հեղինակային պատկանելության,	այլ	պատմական, մշակութային
պատմական, մշակութային	և	փիլիսոփայական զարգացման
և փիլիսոփայական զարգացման	և	առանձնահատկությունների
առանձնահատկությունների	ձևավորման	լույսի ներքո: Այս
ձևավորման լույսի ներքո: Այս	աշխատանքի	դժվարությունը
դժվարությունը	հիմնականում	մեզ հասած
հիմնականում մեզ հասած	հոլդայ ահելլենիստական	սկզբնաղբյուրների
սկզբնաղբյուրների	պատառիկային,	թերի բնույթն է
պատառիկային,	և	այն պարզ փաստը, որ
և այն պարզ փաստը, որ	նրանցից	շատերը

պահպանվել են առավելապես վաղ քրիստոնեական հեղինակների երկերի շնորհիվ: Այս տեղ արդեն հարկ է հաշվի առնել այդ երկերի հեղինակների կողմից պահպանված պատառիկների մեջ միջամտության և «խնամքով կատարված խմբագրությունների» հնարավորությունը: Սկզբնաղբյուրների հետ կատարված աշխատանքի մյուս կարևոր կողմը դրանց տրված որակավորման՝ «հուղայահելլենիզմ» հասկացության՝ իբրև կրոնափիլիսոփայական և պատմամշակութային համատեքստ սահմանելն է, որը հատկապես կարևոր է՝ հասկանալու համար դրանց սինկրետիկ, հավաքչական բնույթը: Մեզ հասած սկզբնաղբյուրներից, ինչպես արդեն նշեցինք, մեր ուսումնասիրության համար հատկապես արժեքավոր են.

Ա. Կեղծ-Արիսթեսի *Թուղթը* կամ *Նամակը* հրեական Սրբազան Գրքի՝ յոթանասուն թարգմանիչների կողմից կատարված հունարեն թարգմանության մասին, որը հատկապես լուրջ ազդեցություն է թողել հրեական կրոնական մտքի վրա՝ հելլենիստական փիլիսոփայության և մշակույթի հետ փոխազդեցության տեսանկյունից:

Բ. Արիստոբոլոսի երկերը (*Մեկնությունն Յոթի գրքի, Պերիպատետիկ փիլիսոփայության մասին* ևն), որոնք բացառապես պահպանվել են վաղ քրիստոնեական հեղինակների երկերի շնորհիվ:

Գ. Փիլոն Ալեքսանդրացու թողած մեկնողական-փիլիսոփայական և մեկնագիտական երկերը, որոնք վաղ քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայության վրա ունեցել են վճռորոշ ազդեցություն և դեռևս վաղ միջնադարից թարգմանվել նաև հայերեն:

Բացի հուղայահելլենիստական այս երեք սկզբնաղբյուրներից՝ ուսումնասիրության մեջ առանձին դեպքերով և առիթներով քննվում են հինկտակարանյան այն գրքերը (Յոթի գիրք, Սողոմոնի Իմաստությունն, Ժողովողի գիրք և Սիրաքի Իմաստությունն), որոնց հունարեն թարգմանության բնագրում դրսևորվել են հելլենիստական փիլիսոփայական մտքի հետազդեցության մասնավոր աղերսներ ու հարաբերություն:



Վաղ քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայական երկերը դիտարկվել են հետևյալ դասակարգմամբ.

1) Նորկտակարանյան գրականություն, 2) Ա.-Գ. դարերում ստեղծված առաքելական հայրերի և քրիստոնյա ջատագովների երկեր և 3) Ալեքսանդրյան քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայական դպրոցի երկեր, մասնավորապես Կղեմես Ալեքսանդրացու և Ռրոգինեսի ստեղծագործությունները:

Սկզբնաղբյուրների նմանատիպ ուսումնասիրությունը հնարավորություն է տալիս ըստ անհրաժեշտության սահմանել ու հուդայահեղիքային ստակական մեկնարկներ և վաղ քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայության աղբյուրների և ազդեցությանց համատեքստային, որոշ դեպքերում նաև ուղղակի բնույթը:

**Թեմայի արդիականությունը:** Ներկա ուսումնասիրության թեման այսօր առավել քան արդիական է՝ հաշվի առնելով մեր գլոբալ զարգացող աշխարհում կրոնափիլիսոփայական արժեքների վերհաման ու գնահատման նորագույն մեթոդներն ու սկզբունքները: Ասվածը հատկապես բնորոշ է վաղ քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայության ուսումնասիրությանը: Ի. դարի երկրորդ կեսերից սկսված գիտական հայտնագործությունները հնագիտության, ձեռագրագիտության և աղբյուրագիտության ոլորտներում վերջնականապես սահմանեցին վաղ քրիստոնեական մտքի ուսումնասիրության անհրաժեշտությունը հենց այդ նոր բացահայտումների լույսի ներքո: Հուդայահեղիքային ստակական փիլիսոփաների՝ տարբեր քրիստոնյա հեղինակների երկերում պահպանված պատառիկների բացահայտումը, մեկտեղումն ու հրատարակումը նոր թափ հաղորդեցին վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայական մտքի հետդրանց համեմատությանը: Մինչև այսօր էլ դեռևս այս ոլորտում շարունակվում են հետազոտությունները՝ հատկապես փորձելով վերաթևորել հուդայահեղիքային ամենանշանավոր ներկայացուցչի՝ Փիլոն Ալեքսանդրացու ժամանակությունն ու վաղ քրիստոնեական մտքի վրա դրա թողած ազդեցությունը: Արդյոք վաղ քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայությունն ամբողջովի՞ն է որդեգրել հուդայահեղիքային ստակական մեկնարկների սկզբունքները, թե՞ ունեցել է նաև զարգացման ինքնուրույն, ավանդական ճանապարհ:

Արդյոք միայն հուղայ ատելլ ենիզմի՞ միջոցով է վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայությանը հաղորդ դարձել դասական հելլենիստական փիլիսոփայությանը, թե՞ այնուամենայնիվ եղել են նաև առնչության ուղղակի, չմիջնորդավորված դեպքեր: Այս հարցերի արդիականությանը պայմանավորված է նաև փիլիսոփայության պատմության ոլորտում վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայության նկատմամբ նոր, առավել ամբողջական համապատկեր ունենալու հրամայականով, ընկալելու վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայությանը իբրև հուղայ ատելլ ենիզմի՝ միաստվածյան փիլիսոփայական աշխարհայացքի նոր ձև, որը նույնպես յուրացրեց ու ներմշակությանացրեց հելլենիստական փիլիսոփայությանը: Ուսումնասիրվող թեման այսպիսով արդիական է այնքանով, որքանով հուղայ ատելլ ենիստական փիլիսոփայության և վաղ քրիստոնեական մտքի գուգադրմամբ փորձ է արվում ներկայացնելու հուղայ ատելլ ենիստական փիլիսոփայությանն իբրև առանձին համակարգ, հելլենիստական փիլիսոփայության մեջ իր առանձին ու արժանի տեղն ունեցող փիլիսոփայական ավանդույթ: Ի վերջո, մեր իրականության մեջ հայ միջնադարյան փիլիսոփայական մտքի պատմության ուսումնասիրության տեսանկյունից վերոնշյալ թեման կարևոր է հուղայ ատելլ ենիստական երկերի՝ հայերեն թարգմանության և դրանց արված հղումների՝ ժամանակակից գիտական չափանիշներին համապատասխան ուսումնասիրելու տեսանկյունից:

**Գիտական նորույթը:** Ի մի բերելով սույն թեմային առնչվող ուսումնասիրությանը՝ ատենախոսության մեջ առաջ են քաշվում հուղայ ատելլ ենիզմին, հուղայ ատելլ ենիստական մեկնարկվեստին և վաղ քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայության վրա դրա ազդեցությանը վերաբերող նոր հարցադրումներ ու տեսակետներ: Առաջին անգամ փորձ է արվում նաև հայերեն համարժեքով արտահայտելու հուղայ ատելլ ենիստական մեկնարկվեստի և վաղ քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայության բառազանձին առնչվող հիմնական եզրերն ու հասկացությանները: Այս իմաստով ուսումնասիրության մեջ հատկապես նոր լույսի ներքո է ներկայացվել անձնավորված Իմաստության-Լոգոս փիլիսոփայական հասկացությաններին

գույզը՝ իբրև հուղայ ահելլ ենիստական մեկնարվեստից վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայության անցման հիմնական օղակ, վերհանվել և վերլուծվել են հուղայ ահելլ ենիստական փիլիսոփայությանն ու մեկնարվեստին վերաբերող սկզբնաղբյուրները, վաղ քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայական երկերի հետ առնչակցության բոլոր հիմնական տեղիներն ու վկայությունները: Նոր մոտեցում է ցուցաբերվել նաև սկզբնաղբյուրների քննության գործընթացում. կարևորվել են ոչ միայն դրանց տրամադրած տեղեկություններն ու վկայությունները, այլ նաև այն համատեքստերը, որոնց մեջ ձևավորվել ու զարգացել են անտեսախոսության մեջ օգտագործված սկզբնաղբյուրները: Ըստ այսմ՝

1. Փիլիսոփայության պատմության տեսանկյունից նոր, համատեքստի քննության մեթոդի միջոցով անտեսախոսության մեջ ներկայացվում են հուղայ ահելլ ենիստական և վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայական ավանդույթները՝ իբրև առանձին համակարգեր: Ըստ էության, թե՞ հայ և թե՞ ընդհանրապես եվրոպական գիտական շրջանակներում հարցի վերաբերյալ առկա հպանցիկ, պատարհիկային տեղեկությունները համադրված են՝ ներկայացնելու համար հուղայ ահելլ ենիստական փիլիսոփայական մեկնարվեստն իր ամբողջական գծերի մեջ և ընդծելու դրասերտկապը վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայական մտքի հետ:
2. Անտեսախոսության մեջ իբրև փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրման մեթոդ ընտրված է ավելի շատ տարբեր փիլիսոփայական դպրոցների և ուղղությունների միջև նմանությունների ու ընդհանրությունների քննության համատեքստային մոտեցումը, այսինքն՝ առաջին անգամ քննվում են ոչ թե բառացի, իմաստային նմանությունները, այլ նաև դրանց ստեղծման համար իբրև հիմք ծառայած կրոնական, մշակութային և փիլիսոփայական համատեքստերը: Այս մոտեցումը հնարավորություն է տալիս տվյալ ժամանակաշրջանի փիլիսոփայական մտքի պատմությունն ուսումնասիրելու ավելի լայն ու ընդհանուր շրջանակի մեջ՝ միևնույն ժամանակ խուսափելով շատ հաճախ

փիլիսոփայական գաղափարների ու տեսությունների արհեստական նմանեցման մոտեցումից:

3. Ա-Գ դարերի քրիստոնեական փիլիսոփայության ու մեկնարկված ստի ծագման համար առաջին անգամ հայ իրականության մեջ մասնավորեցվում է հուդայահեղիքային փիլիսոփայության նշանակությունը: Առկա հուդայահեղիքային սկզբնաղբյուրների և դրանցում արտահայտված փիլիսոփայական գաղափարների համեմատությունը վաղ քրիստոնեական մեկնարկված ստի ու փիլիսոփայության հետ կարևոր է նաև հայ փիլիսոփայական մտքի ուսումնասիրության տեսանկյունից: Չափի առնելով անտիկ և վաղ միջնադարի շրջանի հայ փիլիսոփայական մտքի ավանդույթները՝ կարելի է նշել, որ վաղ քրիստոնեական շրջանի փիլիսոփայության նմանատիպ գիտական դիտարկումը հնարավորություն է տալիս նոր լույսի տակ քննել ու արդեն հայ դարձնել սկզբնավորման շրջանից հայերեն թարգմանված բազմաթիվ հուդայահեղիքային երկերի թարգմանության պարագաները և դրանց կարևորությունը: Այս իմաստով ներկա աշխատության մեջ օգտագործվել են նաև որոշ հուդայահեղիքային երկերի հայ միջնադարյան թարգմանությունները:

4. Սկզբնաղբյուրները քննվել են բնագրի լեզվով՝ անհրաժեշտության դեպքում տալով նաև առանձին հատվածների մեր կողմից կատարված հայերեն թարգմանությունը: Ըստ էության իբրև հուդայահեղիքային փիլիսոփայության սկզբնաղբյուրների քննություն՝ այն նպատակ ունի նաև առաջին անգամ հայ իրականության մեջ թարգմանության միջոցով սահմանել ու որոշել եզրերի և արտահայտությունների հայերեն իմաստային առանձնահատկությունը: Անհրաժեշտության դեպքում դրանք համեմատվում են գրաբարով մեզ հասած հուդայահեղիքային երկերի թարգմանությունների մեջ առկա եզրերի հետ:

**Ուսումնասիրության նպատակը:** Մեր ուսումնասիրության նպատակը բխում է վերն առաջադրված հարցերին որոշ չափով պատասխաններ գտնել ու և վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայության վրա հուդայահեղիստական մեկնարկետստի ազդեցությունը նորովի գնահատել ու հրամայականից: Առավել չափով այս նպատակն ուղղորդվում է, քանզի մեր իրականության մեջ դեռևս, դժբախտաբար, պակասում են կամ գրեթե չկան հուդայահեղիստական փիլիսոփայությանն ու մեկնարկետստին նվիրված ամբողջական ուսումնասիրություններ: Յարցն առավել քան բարդանում է այն պարզ փաստով, որ հուդայահեղիստական միջոցով վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայության մեջ անցած որոշ բառեր մինչ օրս էլ հայերեն փիլիսոփայական բառազանձում դեռևս չունեն իրենց պատմական ու բովանդակային սահմանումները: Սույն ուսումնասիրության մեջ մեր հիմնական նպատակն է՝ 1) հստակեցնել ու հուդայահեղիստական մեկնարկետստ-վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայության փոխհարաբերության պատմական, մշակութային, փիլիսոփայական և մեկնողական ծալքերը, 2) տալ ու որոշ կարևորագույն երևույթների ու իրողությունների, եզրերի և սահմանումների հայերեն համարժեք բացատրությունն ու բանաձևումը, 3) արդի հնագիտական-սկզբնաղբյուրային բացահայտումների և ձեռքբերումների հիման վրա ուրվագծել ու հուդայահեղիստական մեկնարկետստի ազդեցության սահմաններն ու ընդգրկումը վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայության շրջանակում, 4) դիտարկել ու Ալեքսանդրյան քրիստոնեական դպրոցի դերն ու գործառույթն այս համատեքստում՝ իբրև հուդայահեղիստական մեկնարկետստի ուղղակի ժառանգորդի և շարունակողի: Ուսումնասիրությունն այս իմաստով առավել չափով կենտրոնանում է նաև եզրերի ու առանձին պատումների հատուկ քննության վրա՝ անհրաժեշտության դեպքում տալով հուդայահեղիստական և վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայական այն երկերի մասնավոր հատվածների հայերեն թարգմանությունը, որոնք մինչև օրս դեռևս չեն թարգմանվել հայերեն: Սա նաև վաղ միջնադարյան և ընդհանրապես միջնադարյան հայ փիլիսոփայական մտքի մեջ

հուղայ ատելլ ենիստական հեղինակներին ու նրանց երկերը վերաբերելու և նոր լույսի տակ դիտարկելու հնարավորություն է տալիս: Պետք է նշել, որ հայ վաղ միջնադարյան փիլիսոփայական ավանդույթը, հիմնականում ձևավորվելով Դավիթ Անհաղթի թողած պատկառելի ժառանգության հիմքի վրա, մեծավ մասամբ կրել է նաև Ալեքսանդրյան կրոնափիլիսոփայական և փիլիսոփայական ազդեցությունը: Ուստի հատկապես Ալեքսանդրյան կրոնափիլիսոփայական համատեքստում հուղայ ատելլ ենիստական փիլիսոփայության և վաղ քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայական մտքի համեմատությունն այս իմաստով կարևոր է նաև հայ փիլիսոփայական մտքի ուսումնասիրության տեսանկյունից:

**Ուսումնասիրության հիմնական դրույթները:** Ներկա ատենախոսությունը բաժանված է չորս գլուխների, որտեղ առաջադրվող նյութերն ու թեմաները դիտարկվում և քննվում են թե՛ թեմատիկ-բովանդակային և թե՛ ժամանակագրական հերթականությամբ: Առաջին դեպքում կարևորվում են հուղայ ատելլ ենիստական փիլիսոփայության էական մասկազմող մեկնարկեստի մեթոդները՝ մասնավորապես անձնավորված Իմաստության գաղափարը, որն զգալի ներկայություն է ինչպես հուղայ ատելլ ենիստական, այնպես էլ վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայության մեջ: Իսկ երկրորդի պարագային քննությունը կատարվում է փիլիսոփայության պատմության մեջ ընդունված պատմական-ժամանակագրական բաժանումների համաձայն: Ըստ այսմ, նախ քննվում է հուղայ ատելլ ենիստական փիլիսոփայության ծագման վաղագույն շրջանը (Ք. ա. 7-9 դդ.), որը գրեթե համապատասխանում է հին Ստոյային (Ք. ա. 7-Բ դդ.), ապա վերլուծվում են առավելապես նոր Ստոյայի ժամանակաշրջանում (Ք. ա. Ա-Ք. հ. 9 դդ.) ի հայտ եկած հուղայ ատելլ ենիստական հեղինակները, նրանց փիլիսոփայական ու մեկնագիտական տեսակետները՝ վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայության վրա ունեցած ազդեցությանը ու նորոգման լուսաբանմամբ ու վերհանմամբ: Պատմաժամանակագրական այս դիտարկումն ավարտվում է Ք. հ. Բ-9 դդ. վաղ քրիստոնեական նշանավոր կրոնափիլիսոփայական դպրոցի՝ Ալեքսանդրիայի վարդապետարանի

գործիչների՝ Կղեմես Ալեքսանդրացու և Որոգիսեսի փլի իսոփայական հայացքների քննությանը՝ իբրև հունդայ ահելլենիստական մեկնարկեստի ժառանգության քրիստոնյակրողներ ու զարգացնողներ:

## **ԳԼՈՒԽԱ**

### **ԱՒ ԴԱՐԵՐԻ ՅՈՒԴԱՅԱՅԵԼԼԵՆԻՍՏԱԿԱՆ ԵՒ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՄԵԿՆԱՐԿԵՍՏԻ ՅԱՄԱՏԵՔՍԸ**

Քրիստոնեական մեկնողական գրականության ծագումը դժվար է պատկերացնել առանց դրա առաջացման համատեքստի վերհանման: Անկասկած, քրիստոնեության զարգացումն ու տարածումը հունահռոմեական դասական մշակույթի և հելլենիզմի գաղափարախոսությանը տոգորված աշխարհում տեղի չէր ունենում

կղզիացած կերպով: Քրիստոնեությունը, դուրս գալով հրեական համատեքստից ու կրոնամշակութային աշխարհից, սկսեց արագորեն ներմշակութայնացվել նաև հեթանոսական միջավայրում: Այս երկու մշակութային աշխարհների խաչածևուրդ (իմա հուդայական և հունահռոմեական) տեղի էր ունեցել քրիստոնեության ի հայտ գալուց շատ առաջ: Արդեն իսկ Պաղեստինում Սելևկյան տերության հաստատումով և հրեական սփյուռքի ձևավորումով հելլենիզմն ու նրա գաղափարական տարրերը որոշակիորեն ձևափոխել էին հուդայական կրոնափիլիսոփայական միտքը: Յրեական Սուրբ Գրքի թարգմանությունը հունարենի յոթանասուն թարգմանիչների ձեռքով, որը հետագայում հայտնի դարձավ *Յոթանասնից* անունով, այս ուղղությամբ կատարված նշանակալի մի քայլ էր: Ալեքսանդր Մակեդոնացու կողմից հիմնված Ալեքսանդրիայում և Եգիպտոսում շուտով հրեաների թիվը Սելևկյանների օրոք հասնում է շուրջ 200.000-ի<sup>2</sup>: Ժամանակի սկզբնաղբյուրների հաղորդած տեղեկությունների համաձայն հրեաներին Սելևկյան տիրակալների կողմից առանձնացված էր քաղաքի երկու կամ երեք թաղամաս: Ք. ա. Բ դարից սկսած Եգիպտոսի հրեական համայնքում սկսում են հանդես գալ ոչ միայն գինվորականներ ու վաճառականներ, այլև պատմագիրներ և փիլիսոփաներ, որոնք փորձում էին Իսրայելի սրբազան պատմությունը և Օրենքը ներկայացնել հելլենիստական հասարակության ոգով ու տրամաբանությամբ<sup>3</sup>: Քրիստոնեության արշալույսին այս հելլենիզացած հրեաների մի մասը, քրիստոնեություն

<sup>2</sup> Արդեն Փիլոն Ալեքսանդրացու ժամանակ, այսինքն՝ Ք. ա. Ա դարի վերջին, Ալեքսանդրիայի հինգ թաղամասերից երկուսը հրեական էին և գտնվում էին հիմնականում քաղաքի արևելյան մասում: Պտղոմեոս Բ Ֆիլադելֆոսի (Ք. ա. 283-246) կողմից Պաղեստինից գերեվարված շուրջ 125.000 հրեա գերիների փրկագնումն ավելի մեծացրեց հրեաների թիվը Եգիպտոսում: Տե՛ս **Jullien L.**, *Les Juifs d'Alexandrie dans l'antiquité*, Alexandrie, 1944, էջ 8:

<sup>3</sup> Յոթանասնից թարգմանության ստեղծման պատմաբանական պատճառների վերլուծության մասին տե՛ս **Gilles Dorival, Marguerite Harl, Olivier Munich**, *La Bible grecque des Septantes. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Cerf: Paris 1988, էջ 31-83:



ընդունելով, իր հերթին համապատասխան ենթահող էր ստեղծել ու  
Նոր Օրենքի՝ քրիստոնեական Ավետարանի տարածման ու  
մեկնության համար:

Սակայն հուդայահեղիցիզմը միակ բացառիկ խթանը չէր  
քրիստոնեական մեկնության և փիլիսոփայության զարգացման  
համար: Նորադարձ քրիստոնյաներից շատերը բնավ կապ չունեին  
հրեական կրոնական աշխարհի և Օրենքի հետ: Նրանց մեծ մասը  
հռետորություն և փիլիսոփայություն էր ուսանել ժամանակի  
նշանավոր հեթանոս գիտնականների դպրոցներում և,  
ճշմարտության փնտրտուքի ճանապարհին, դարձել էր Յիսուս  
Քրիստոսի Ավետարանի հավատարիմ սպասավոր ու քարոզիչ: Եվ որքան  
ել վերջիններս սուր ու անխնա քննադատության էին ենթարկում  
հեթանոսական կրոնական առասպելներն ու ավանդույթները,  
այնուամենայնիվ, նրանց մեծ մասը հստակորեն զանազանում էր  
անտիկ հեթանոսական աշխարհի միջերն ու առասպելներն այսպես  
կոչված *բնական աստվածաբանությունից՝* հին հունական  
փիլիսոփաների դավանած իմաստասիրական ուսմունքներից:

Այսպիսով, քրիստոնեության տարածման նախօրյակին  
հուդայահեղիցիստական և հունահռոմեական աշխարհներն արդեն  
մշակութային-կրոնական որոշակի ենթահող էին ստեղծել  
Ավետարանի մեկնության ու տարածման համար: Առկա էին  
անհրաժեշտ բոլոր *մեկնողական ու մեկնաբանական գործիքները*  
Նոր քրիստոնեական մեկնողական արվեստ ու ժառանգությունն  
ստեղծել ու համար:

# 1. Ուրվագիծ հուլևահռոմեական ճարտասանական մեկնարկեստի<sup>4</sup>.

Վաղ քրիստոնեական մեկնողական գրականության առաջացման արշալույսին ամբողջ Միջերկրայ քում գերիշխող էր հուլևահռոմեական ճարտասանական մեկնարկեստն ու փիլիսոփայությունը, որի միջազգային լեզուն, *lingua franca*-ն հուլևարենն էր: Արդեն Ք. ա. Շ. դարից սկսած Յոմերոսի նշանավոր արեմներում կարելի է գտնել հատուկ անունների իմաստաբանական և ստուգաբանական մեկնություն: Նմանատիպ մեկնողական ակնարկներ կարելի է գտնել նաև Յեսիոդոսի նշանավոր *Թեոգոնիա* «Աստվածների ծնունդը» և «Երկերու Օրեր» գրքերում: Այս գրական-մեկնողական ավանդությունն ավելի զարգացավ հատկապես Ք. ա. Ե. դարում, երբ Յին Յուևաստանում մեկը մյուսի հետևից ծնվեցին այնպիսի նշանավոր ճարտասան-մեկնիչներ, ինչպիսիք էին Թեմիստոկլեսը (533-470), Պերիկլեսը (494-429) և նրա հիմնական հակառակորդ Կլեոնը (Ե. դարի կես): Մոտավորապես Ք. ա. 470 թ. Սիցիլիայում Կորաքսն ու Թիսիասն ստեղծեցին ճարտասանության առաջին ձեռնարկը՝ *Te/xnh*, որին հաջորդեց Աթենքի նշանավոր ճարտասան Գորգիասի դպրոցի հիմնադրությունը: Այս նույն ավանդական գծի շարունակությունը ամբայսպես կոչված արենյան սոփեստներն արդեն որոշակի համակարգված սիստեմ առաջադրեցին՝ ճարտասանությունը ճիշտ հասկանալու և կազմակերպելու համար: Ըստ այսմ, ճարտասանական խոսքը պետք է կառուցվեր *նախաբանի* (*prooi/mion*) ու *վերջաբանի* (*e0pi/logoj*), ինչպես նաև ճարտասանական *խոսքին բնորոշ ընդհանուր թեմաների* (*koinoi\*

<sup>4</sup> Այս մասին ավելի մանրամասնորեն տե՞ս հետևյալ մեկնագրություններում՝ **George Kennedy**, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton University Press, New Jersey 1963; **Նույնի**, *The Art of Rhetoric in the Roman World (300 B. C.-300 A. D.)*, Princeton University Press, New Jersey 1972; **Նույնի**, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton University Press, New Jersey 1983; *Античные риторика*, собранные текстов, статьи, комментарии и общая редакция проф. А. А. Тахо-Годи, Москва, 1978.

to\poi, սրանց մեջ մտնում էին նախնիների փառաբանումը, ճարտասանի խոնարհության արտահայտումը ևն) հիման վրա: Ճարտասանական խոսքին փիլիսոփայական հիմնավորում ու երանգ տվեց Իսոկրատեսը (մոտ. 403-353)՝ շեշտելով հատկապես ճարտասանության հստակության ու քաղաքական-հասարակական նշանակությունը:

Պլատոնյան *Ակադեմիայի* հիմնադրումով (Ք. ա. 387 թ.) ճարտասանական մեկնարկեստը թևակոխեց այսպես կոչված փիլիսոփայական քննադատության շրջան: Իր «Ֆեդոն» և «Գորգիաս» տրամախոսություններում, ինչպես նաև «Կրատիկոս» երկում Պլատոնն ուսուցանում էր, որ սոփեստությունն արհեստական, կեղծ ու ոչինչ չտվող մի արվեստ է, որը երբեք չի կարող բացահայտել իրերի իսկական բնույթը: Նրա կարծիքով՝ ճարտասանի հիմնական առաքելությունն էր նպաստել հոգու կրթությանը, այլ խոսքով՝ հոգեխնամությանը: Ըստ էության, փիլիսոփայության և ճարտասանության տարբերակումն առաջին անգամ տվել է Պլատոնը: Թագավորի հիմնական կրթությունը, ըստ Պլատոնի, պետք է ապահովվի ոչ թե ճարտասանի, այլ փիլիսոփայի կողմից: Պլատոնյան այս քննադատական գիծն Արիստոտելը՝ Պլատոնի հավատարիմ աշակերտը, պահեց մինչև նրա մահը՝ Ք. ա. 348/347 թթ.: Արիստոտելը, Պլատոնի մահից շատ չանցած, Ք. ա. 335 թ. Աթենքում հիմնադրեց իր նշանավոր *Լիցեյը* (Lycaeum) կամ *Ճեմարանը*: Նրա նշանավոր «Յաղագս ճարտասանական արուեստին» (Te/xnhj r9htorikh~j, Ք. ա. 330 թ.) խորագրով երկը դարձավ առաջին հիմնարար աշխատությունը, որտեղ փիլիսոփայական սկզբունքներով համակարգվում և հիմնավորվում էր ճարտասանական արվեստն իբրև այդպիսին: Արիստոտելն իր երկն սկսում է հետևյալ հաստատումով. «Յասարակական խոսքը (իմա՝ ճարտասանական խոսքը-Շ.Ա.) դիպեկտիկայի (իմա՝ փիլիսոփայության) հականիշն է (a0nti/strofoj): Բայց ի

հակադրությունն փիլիսոփայության՝ այն միայն ձևական մի հրամանակարգ է և ոչ թե գիտությունն, մի մեթոդ է (te/xnh)՝ ցանկացած նյութ վերհանելու համար: Այն պահանջում է շատ ավելի գիտելիք ու ավելի ամբողջական կրթությունն՝ ներառյալ հոգեբանություն, քաղաքական ու հասարակական գիտություններն: ...ճարտասանությունն ամեն պարագայի մեջ ամենահամոզիչը բացահայտելու մի կարողություն է»<sup>5</sup>: Արիստոտելը ճարտասանական խոսքը կամ ճառը բաժանում է երեք մեթոդների՝ *քերթողական, փաստարկական* և *ցուցական*: ճարտասանը պետք է որոշակի զգացմունք առաջացնի իր լսարանի մեջ, նրա փաստարկները պետք է անկեղծ ու ինքնաբերական լինեն: Արիստոտելը հիմնականում կենտրոնանում է ճարտասանության չորս սկզբունքների վրա՝ ***հանկարծակիությունն, պերճախոսությունն, համակարգվածությունն*** և ***սրամադրվածությունն***: Արիստոտելի աշակերտներն ավելի զարգացրին նրա առաջ քաշած ճարտասանական մեկնարկետի տեսությունը: Թեոֆրաստեսն օրինակ առաջադրեց ճարտասանական խոսքերի տարբեր տեսակների հարցը՝ տարանջատելով *տոնական* ու *առօրեական* ճարտասանական խոսքերը: Արիստոտելի գրչից ծնվեց նաև ճարտասանության վերաբերյալ անտիկ աշխարհի ամենակարևոր գործերից մեկը՝ «Յաղագս մեկնութեան (Peri\ e9rmhnei/aj)»: Յետագա դարերում պլատոնյան ու արիստոտելյան ավանդույթների կրողներն անընդհատ վիճում էին փիլիսոփայության ու ճարտասանության փոխհարաբերության հարցի շուրջ: Այս վիճաբանություններն առիթ տվեցին մեծ թվով դասագրքերի ու ճարտասանական տեսությունների ստեղծմանը և առաջացմանը:

Ք. ա. Ա. դարում ճարտասանական մեկնարկետը մի նոր ծաղկում էր ապրում Յռոմեական տերության մեջ: Այն նոր ձևակերպում ստացավ հատկապես հռչակավոր ճարտասան Ցիցերոնի

<sup>5</sup> *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione*, recognovit brevique anotatione critica instruxit L. Minio-Paluello, e typographeo Clarendoniano (London), 1974, pp. 49-51:

երկերում: Նա սահմանեց ճարտասանության երեք հիմնական նպատակային բանալի բառերը. «Բոլոր ճառերի նպատակն է *ուսուցանել, խնամել ու առաջնորդել (docere, delectare, movere)*»<sup>6</sup>: Նույն այս սկզբունքին հավատարիմ մնաց նաև Ցիցերոնի մեծագույն երկրպագուներից մեկը՝ ոչ պակաս հռչակավոր Քուինտիլիանոսը:

ճարտասանական մեկնարկվեստի հատկապես կարևոր դրսևորումը դարձավ այսպես կոչված գիտական մեկնությունների առաջացումը: Դրանք հիմնականում արդեն դասական դարձած ճարտասանական, բժշկական, դատական և փիլիսոփայական երկերի գիտական համակարգված մեկնություններ էին, որոնք իրենց մեթոդի մեջ որդեգրել էին ճարտասանական դպրոցների առաջ քաշած սկզբունքները: Փիլիսոփայական մեկնարկվեստին վերաբերող երկերի մեկնություններն առաջին անգամ հայտնվեցին հին Ստոյայում՝ Կղեանթեսի «Մեկնությունք Յերակլիտեայ» չորսհատորանոց երկով (Ք. ա. 264 թ.) և Չենոնի «Բացատրությունք բանիցն Էմպեդոկղեայ» գրքով: Ք. ա. 9. դարում սկսեցին մեկնվել նաև Պլատոնի երկերը. Կրանտորը գիտական մեկնություն գրեց Պլատոնի «Տիմեոս» երկի համար, միջին պլատոնիզմի ներկայացուցիչներ Պոսիդոնիոսը (Ք. ա. 135-51թթ.), Պլուտարքոսը (Ք. հ. Ա. դար), Նումենիոսն ու Ալբինոսը, Նորպլատոնականներ Պորփյուրը (Ք. հ. 233-304 թթ.), Յամբլիքոսը (մահ. Ք. հ. 306 թ.) և Պրոկղը (Ք. հ. 412-485 թթ.) նոր գիտական աստիճանի բարձրացրեցին պլատոնյան փիլիսոփայության և դրա երկերի մեկնաբանությունը<sup>7</sup>:

Անտիկ աշխարհի ճարտասանական արվեստը, որն սկզբում միայն հասարակական-համայնական նշանակություն ուներ, ավելի ուշ շրջանում ձեռք բերեց փիլիսոփայական-տեսական

<sup>6</sup> *M. Tulli Ciceronis libellus De optimo genere oratorum*, I, 3, Edmundus Hedicke recensuit, Soraviae Lusatorum, 1889:

<sup>7</sup> Տե՛ս **George Kennedy**, *The Art of Persuasion in Greece*, էջ 52-321:

Նրբերանգներ, տեսական հիմնավորումներ՝ դառնալով նաև փիլիսոփայության հիմնական գործիքներից մեկը: Մեկնողական գրականության առաջացումը, մասնավորապես դասական փիլիսոփաների, պոետների ու ճարտասանների երկերի բացատրությունը, անհրաժեշտությունն առաջացրեց ճարտասանության և մեկնողական որոշակի սկզբունքների միաձուլման: Յենց այս երևույթն էր գերիշխող հունահռոմեական աշխարհում քրիստոնեական մեկնողական գրականության առաջացման նախորդակին, որի որոշ ներկայացուցիչներ արդեն ինչ-որ իմաստով տիրապետում էին հունահռոմեական աշխարհի մշակութային այս առանձնահատկությանը:

**2. Հունահռոմեական դասական ճարտասանությունն ու փիլիսոփայությունը և վաղ քրիստոնեական մեկնարկեստը.**

Նորկտակարանյան պատգամի տարածումը ողջ Հռոմեական կայսրության տարածքով մեկ ոչ միայն տնտեսական ու հաղորդակցական դժվարությունների հետ էր կապված, այլ նաև հանդիպում էր շատ հաճախ անհաղթահարելի մշակութային խոչընդոտների: Յիշենք պարզապես Գործք Առաքելոց գրքի ԺԷ.16-32 պատումը, որտեղ ներկայացված են Պողոսի քարոզչությունն Աթենքում և նրան ցույց տրված դիմադրությունը փիլիսոփաների և սոփեստ-ճարտասանների կողմից: Ըստ էության, Պողոսի ճառն այս դրվագում այդքան էլ չի տարբերվում իր ժամանակի ճարտասանների ճառերից...

Մշակութային այս դիմադարձությունը պայմանավորված էր նախ և առաջ հրեական ենթատեքստ ունեցող քրիստոնեական պատգամի և հունահռոմեական իմաստասիրական պատկերացումների անհամատեղելիության հետ: Քրիստոնեական պատգամը կամ *kerygma*-ն, քարոզչության իր բանավոր և գրավոր ձևերի մեջ, արդեն ուներ

որոշակիորեն սահմանված բառագանձ ու ճարտասանական ենթահող: Խոսքը մասնավորապես Յիս Կտակարանի, մեծավ մասամբ Յոթանասնից թարգմանությունը հեղինակության մշակույթին հարմարեցված գրքերի մասին էր. քրիստոնեական ճարտասանությունը սաղմոսների ու մարգարեությունների յուրահատուկ ոճով ու բառագանձով արդեն տարբերվում էր ժամանակի ընկալյալ ճարտասանական-մեկնողական սկզբունքներից: Նոր Կտակարանում հանդիպող և ճարտասանությանը մասնավորապես վերաբերող ամենահայտնի դրվագներից մեկը Պողոսի Ա Կորնթացիս թղթի Ա-Բ գլուխներն են, որտեղ առաջալը բացահայտորեն մերժում է դասական փիլիսոփայությունն ու ճարտասանությունն իբրև այդպիսին. «Բայց ես, եղբայրներ՝ ու, ձեզ մոտեկան թե Աստծու խորհուրդը (to\ musth/rion tou~ Qeou~) իմաստության խոսքի գերազանցությունը (u9peroxh\n lo/gou h3 sofi/aj) հայտնելու. քանզի իմ մտքում չեմ դրել իմանալ ձեր մեջ այլ բան, եթե ոչ միայն Յիսուս Քրիստոսին և նույն ինքը խաչվածին» (Ա Կորնթ. Բ 1-2): Նույն թղթի Ա 25 և Բ 6-7 համարներում Պողոսն ավելի հստակորեն է ընդգծում հունահռոմեական դասական փիլիսոփայության ու ճարտասանության և քրիստոնեական պատգամի անհամատեղելիությունը. «Աստծո հիմարն ավելի իմաստուն է, քան մարդկային իմաստությունը» (Ա 25), «...իմաստությունը քարոզում ենք հոգեպես կատարյալներին, իմաստություն, որ այս աշխարհին չէ, ոչ էլ այս աշխարհի՝ կործանման դատապարտված իշխանների իմաստությունը, այլ քարոզում ենք Աստծո խորհրդավոր, թաքուն իմաստությունը...» (Բ 6-7): Քրիստոնեական պատգամի նմանատիպ սահմանումը հունահռոմեական մշակութային համատեքստում հակասություն էր ստեղծում քրիստոնեական քարոզչության և այն ժամանակվա կրթության ու փիլիսոփայության միջև: Ավելին, եթե

հեթանոսական դասական ճարտասանությանը թեմաների ընտրության մեջ սահմանափակում չունեն, ապա քրիստոնեական պատգամը, իր բոլոր մանրամասներով ու նրբերանգներով հանդերձ, կենտրոնանում էր մեկ ու միակ կենտրոնական թեմայի շուրջ`

**Չիսուս Քրիստոս և նույն ինքը` հալյալը:** Քրիստոնյա քարոզիչն իր բոլոր ճարտասանական հմտություններն ի գործ էր դնել ու այս հիմնական ու կարևորագույն թեման հիմնավորել ու համար: Ընդ որում, հեթանոսական ճարտասանության մեջ գլխավոր սկզբունք դարձած համոզելու արվեստը քրիստոնյայի համար պարզապես գոյություն չունեն չունեն. նրա հիմնական փաստարկն Աստծո շնորհն էր, որով գործում էր քարոզիչն ու որով նա պետք է խոսեր և դարձի բերեր իր ունկնդիրներին: Այդ պատճառով էլ դեռևս քրիստոնեության առաջացման ժամանակաշրջանից նրա հիմնական ճարտասանական մեթոդը դարձավ *քարոզը* (հուն.  $\circ 9mi \sim li/a$ ), որն իր նախնական իմաստով նշանակում էր *երկխոսություն*, *տրամախոսություն*, *ընկերակցություն*: Քրիստոնեական համատեքստում այն մատնանշում էր խոսքի կառուցվածքային անմիջականություն ու հիմնավորվածությունն ինչ-որ արտաքին հեղինակությանը կամ ներշնչվածությանը: Քարոզը ծագեց հիմնականում հրեական ժողովարաններում Սուրբ Գրքի հատվածների ընթերցանության և մեկնության ազդեցության ներքո, որի վկայությունները գտնում ենք Նոր Կտակարանում: Քարոզի հիմնական մեկնողական նպատակն էր պատգամ տալ ունկնդիրներին` լսված ու տեսականորեն հայտնի հասկացությունները կյանքում իրագործելու նպատակով: Այս իմաստով քարոզը հայտնի էր դեռևս հելլենիստական մշակույթի մեջ ապրող հրեաներին, որոնք էլ իրենց հերթին ազդվել էին ստոյիկյան և կինիկյան փիլիսոփաներից: Այսպիսով, քարոզը կամ *հոմիլիա* պարտադիր կերպով սկսվում էր որևէ սուրբգրային տեքստի ընթերցանությամբ և ապա դրա հոգևոր-խրատական



մեկնությունը: Բայց արդյոք վերոնշյալ էական տարբերությունն  
ունի անհամատեղելիությունը կարող էր խոչընդոտել  
քրիստոնեության և հունահռոմեական ճարտասանական  
մեկնարկների փոխառնչակցությունը:

Իհարկե, գիտականորեն դժվար է պնդել, որ Պողոս առաքյալը  
միանշանակորեն կիրառել է հատուկ՝ հունահռոմեական  
ճարտասանական մեկնարկներին բնորոշ մեթոդներ ու  
սկզբունքներ: Սակայն վերջին տարիներին Նոր Կտակարանի և  
ընդհանրապես անտիկ դասական ճարտասանական մեկնարկների  
գրականության համեմատական ուսումնասիրությունները ցույց  
են տվել, որ, այնուամենայնիվ, Նորկտակարանյան որոշ  
գրվածքներում առկա են անտիկ դասական ճարտասանական արվեստի  
ու փիլիսոփայության նմուշներ և ազդեցության հետքեր: Որոշ  
մասնագետների կարծիքով նույնիսկ, Պողոսն իր թղթերից մեկում  
(Բ Կորնթ. Գ 1) կիրառում է իր ժամանակվա ճարտասանական եզրերից  
մեկը՝ *sustatikai\ e0pistolai\*, այսինքն՝ *հանձնարարական թղթեր*,  
որոնք ունենին իրենց ուրույն կառուցվածքն ու բովանդակային  
առանձնահատկությունները<sup>8</sup>: Անշուշտ, նմանատիպ եզրերի  
վերհանումը նորկտակարանյան գրականության շրջանակներում  
մի քանի մենագրության ծավալի աշխատանք է. այստեղ մենք  
պարզապես համառոտակիրորեն անդրադառնում ենք անտիկ  
հունահռոմեական ճարտասանական մեկնարկների և  
փիլիսոփայության ու դրանցից ազդված կամ դրանցով շարադրված  
որոշ օրինակների: Այս իմաստով բավարարչափով համոզիչ ու  
լուսաբանող կլինեն նորկտակարանյան, ինչպես նաև վաղ  
քրիստոնեական որոշ հեղինակներից բերված օրինակներ, որտեղ  
լավագույնս դրսևորված է հունահռոմեական ճարտասանական  
մեկնարկների ու վաղ քրիստոնեական մեկնողական մշակույթի  
փոխարարությունը:

<sup>8</sup> Տե՛ս **Carl Joachim Classen**, *Rhetorical Criticism of the New Testament*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen aum Neuen Testament* 128, Mohr Siebeck: Tübingen 2000, էջ 30:

Քանի որ առաջին հերթին խոսք եղավ Պողոս առաքյալի թղթերի մասին (մանավանդ որ Պողոս առաքյալի նամականուկն ունի թղթեր համարվում են վաղ քրիստոնեական ամենաառաջին գրավոր հուշարձանները), փորձենք ստորև ներկայացնել Պողոսի կողմից հունահռոմեական ճարտասանական արվեստի կիրառման մի քանի օրինակներ:

Հռոմեացիներին ուղղված նամակի ԺԳ 9-ում Պողոս առաքյալը հետևյալ կերպ է արտահայտվում. «kai\ ei! tij e9te/ra e0ntolh/, e0n tw|~ lo/gw| tou/tw| a0nakefalaiou~tai-և ուրիշ ինչ պատվիրան էլ որ կա, այս խոսքի մեջ է *համարոտվում*»: Անտիկ դասական ճարտասանության մեջ *համարոտվել* կամ *գլխակարգվել* բառերի համար առկա են հատուկ եզրեր՝ kefalaiou~n, a0nakefalaiou~sqai, e0panakefalaiou~sqai, sunkefalaiou~n, a0nakefalai/wsij, որոնցից մեկն է նաև Պողոսի կողմից կիրառված a0nakefalaiou~sqai բայի խոնարհված ձևը: Սույն ճարտասանական եզրի կիրառման ամենավաղ օրինակը կարելի է գտնել, Արիստոտելի վկայության համաձայն, Թեոդեկտես անուկով ճարտասանի երկերում: Հետագայում այն լայն տարածում է գտնում Դիոնիսիոս Հալիկառնասցու, Քուինտիլիանոսի և մնացած նշանավոր ճարտասանների երկերի շնորհիվ: Բայն ունի խոսքի ամենակարևոր մասերի ու բովանդակության համարոտված, գլխավոր մասերով շարադրված շատ մասնագիտական նշանակություն: Պողոսն այն կիրառում է՝ իբրև Օրենքի ամենակարևոր, ամենագլխավոր ամփոփում ներկայացնելով «սիրիր քո ընկերոջը, ինչպես քո անձը» պատվիրանը:

Հաջորդ հետաքրքիր և իրավաբանական-ճարտասանական նշանակություն ունեցող եզրը Փիլիպպեցիս Ա 7-ում հանդիպող bebai/wsij գոյականն է, որն արդեն ատտիկյան հունարենում ուներ «հաստատում, տեսակետի երկրորդում» իմաստ: Ավելի ուշ շրջանում այն դառնում է նաև առևտրական ու իրավաբանական

գործարքներում հանդիպող եզր՝ երաշխավորագրի, երաշխիքի իմաստով: Անաքսիմենեսից սկսած բառն սկսում է կիրառվել նաև ճարտասանության մեջ՝ իբրև որևէ մտքի կամ հաստատման ապացույց, որի հիմնավորման համար անհրաժեշտ են նաև հավելյալ փաստարկներ ու եզրահանգումներ: Պողոսն իր նամակի առաջաբանում այն նույնպես կիրառում է շատ նեղ մասնագիտական իմաստով. «e0n th|~ a0pologi/a| kai\ bebaiw/sei tou~ eu0aggeli/ou-ի պաշտպանությունն և ի հաստատումն ավետարանի»:  
Կարծես Պողոսը դիտավորյալ կերպով Ավետարանական քարոզչության արդարացման ու հաստատման մասին խոսում է հին հռոմեական դատարաններում՝ ճարտասանների լեզվով ու մասնագիտական բառապաշարով ...

Սակայն Պողոսի կողմից կիրառվել են ոչ միայն անտիկ դասական ճարտասանական սկզբունքներն ու մասնագիտական եզրերը: Պողոսը նաև իր՝ Օրենքի մեկնության ու բացատրության մեջ չի խուսափել հին հունական դասական ճարտասաններից ու փիլիսոփաներից մեջբերել ու <sup>9</sup>: Նրա թղթերում առկա ամենահայտնի օրինակները հետևյալներն են՝  
ա. Մենանդրոսի «Թախս» երկից մի հատված Ա Կորնթ. ԺԵ. 33-ում (ապականեն զբարս քաղցու նս բանք չար).

բ. Կալլիմաքոսի «Օրհներգ 2ևսին» չափածո ստեղծագործությունից՝ Տիտոս Ա. 12-ում (կրե տացիք հանապազասու տք, չարաճճիք, դատարկապրտք).

գ. Պլատոնի «Ձատագովություն Սոկրատեսի» երկից երկու հատված՝ Ա Կորնթ. Ը. 2 և Գաղ. 2. 3 դրվագներում («եթե ոք կամիցի գիտել ինչ, չև ևս գիտաց որպես արժան է գիտել» և «եթե համարիցի ոք լինել ինչ, և չիցե»):

<sup>9</sup> Մեջբերվող օրինակներն ըստ մեր ուսումնասիրության՝ **Շահե աբդ. Անանյան**, «Հունյն անտիկ հեղինակները Գործք Առաքելոցում և Պողոս առաքյալի թղթերում», *Էջմիածին 7* (2012), էջ 24-28:

Ընդհանուր առմամբ կարելի է նշել, որ Պողոսի մեկնողական արվեստի գործիքների ու մեթոդների մի մասն իր ժամանակի համատեքստում բավական առաջադիմական էր ու արդիական:

Պողոսի կողմից անտիկ ճարտասանների ու փիլիսոփաների երկերից կատարած մեջբերումները միակը չեն նորկտակարանյան գրականության մեջ: Գործք Առաքելոց գրքում նույնպես առկա են ժամանակի ճարտասան-բանաստեղծներից ու փիլիսոփաներից արված մեջբերումներ և ակնարկային հղումներ: Գործք Ե.39-ում, օրինակ, Գամաղիելի բերանից հնչած «աստուածամարտք» բառը, որն իր կիրառությամբ բավական հազվադեպ երևույթ էր անտիկ դասական գրականության մեջ, հունարեն γεομαχοι-ն է՝ քաղված Եվրիպիդեսի «Բաքոսուհիներ» ողբերգությունից: Ընդ որում, թե՛ Գործք Առաքելոց գրքում, և թե՛ Եվրիպիդեսի ողբերգության մեջ համատեքստն ու իմաստը նույնանում են՝ «զի մի ըստ այդմ աստուածամարտք գտանիցիմք»: Անտիկ դասական ճարտասանությանն ու չափածոյին արված բավական ակնառու մեկ այլ ակնարկ է Գործք ԺԵ.28-ում՝ Պողոսի Արիսպագոսյան ճառում արված մեջբերումը՝ Արատոս Սուլացու «Ֆենոմենա» երկից, որտեղ Պողոսը, Ղուկաս Ավետարանչի վկայությամբ, ողջ մարդկությանն աստվածային նույն գարմի ծնունդ է համարում. «...զի նովաւ կեամք և շարժիմք և եմք, որպէս ոմանք ի ձերոց ճարտարաց ասացին, թէ նորախսկ ազգ եմք (tou~ ga/r kai\ ge/noj e0sme/n)»: Ի վերջո, ազգագրական-մշակութային կիրառման տեսանկյունից յուրօրինակ մի վկայություն է Գործք Ի2.14-ում առկա ասացվածքը, որը թերևս Պողոսի ժամանակներում արդեն լայն ժողովրդականություն ու կիրառություն էր գտել առօրյալ եզրվամտածողության մեջ. «Խիստ է քեզ ընդդէմ խցանի արացել» (sklhro&n soi pro\j ke&ntra lakti&zein): Հայտնի է, որ այս արտահայտությունը շրջանառության մեջ էր մտել հին հունական թատերգականեր Պինդարոսի և Էսքիլեսի երկերից:

Նորկտակարանյան գրվածքներում հելլենիստական և հունահռոմեական մշակութային այս հետքերը, սակայն, ինչ-որ իմաստով բնականոն կարող էին համարվել. չէ՞ որ նորկտակարանյան գրեթե բոլոր հեղինակներն էլ հրեական սփյուռքին և հուդայական հելլենիզմին արդեն քաջածանոթ մարդիկ էին: Նրանց համար հուդայահելլենիստական հեղինակների երկերով մշակութային իրողությունն էր դարձել հունահռոմեական և հելլենիստական խառնածին մշակութային համատեքստը: Իսկ ահավաղ շրջանի քրիստոնյաների համար հուդայահելլենիզմը որևէ եական դերակատարություն չէր կարող ունենալ: Նրանք ոչ թե ծնվել էին քրիստոնյա, այլ դարձել էին քրիստոնեական հավատին՝ արդեն իբրև հասուն և հունահռոմեական միջավայրում կրթված մարդիկ: Այդպիսի քրիստոնյաները քաջ գիտակցում էին հունահռոմեական աշխարհում քրիստոնեության դերն ու տեղը՝ իբրև համամարդկային արժեք: Պատահական չէ, որ հենց նրանք էին փորձում քրիստոնեությունը հասկանալ ի դարձնել այդ շրջանի հեթանոս ճարտասաններին ու փիլիսոփաներին: Նրանց մեծ մասն արդեն ճարտասանական-փիլիսոփայական հիմնավոր կրթությունն էր ստացել այդ ժամանակներում լայն տարածում գտած ճարտասանական դպրոցներում, ուներ նաև ճարտասանական տեքստերի՝ progymnasmata-ների մեկնության փորձ և տեսական ընդհանրացման ավանդույթի ուղղակի կրողն էր: Առաքելական և հուդայաքրիստոնեական ուսուցիչների երկերում արդեն նկատելի են հելլենիստական փիլիսոփայության և ճարտասանության մեթոդների ու օրինակների կիրառման վկայությունները:

Այդպիսի մի հետաքրքիր օրինակ է վաղ քրիստոնեական գրականության և հին հունական paideia-ի համադրման փորձը, որի ամենաառաջին ուսումնասիրության փորձը կարելի է գտնել W.

Jaeger-ի մենագրության մեջ<sup>10</sup>: Այստեղ հին հունական և վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայությունների նշանավոր գիտակը բերում է Կղեմես Յոնմեացուն վերագրված «Առ Կորնթացիս» թղթի ամբողջ գաղափարախոսությունը՝ իբրև հունահռոմեական և հելլենիստական փիլիսոփայության մեջ տարածված *համաձայնության* և *համակեցության* (ὁμο/νοια) նոր, քրիստոնեական մեկնության օրինակ: Համաձայնության և համակեցության այս նշանաբանը մշտապես անտիկ աշխարհի ճարտասանների և քաղաքական գործիչների նշանաբանն էր: Յոնմում նույնիսկ առկա էր *համաձայնության* լատինական համարժեքի՝ Concordia-ի աստվածության պաշտամունքը: Իսկ հունահռոմեական փիլիսոփաներն այն ներկայացնում էին իբրև աշխարհն ու տիեզերքը համընդհանուր կարգուկանոնի և հանգստության մեջ պահող աստվածային ուժ: Իր թղթի Ի գլխում Կղեմեսը հենց այս գաղափարին է դիմում՝ կորնթացիներին բացատրելով եկեղեցու ներսում համակեցության և համախոհության մեջ ապրելու անհրաժեշտությունը: Կղեմեսը, հիշյալ փիլիսոփայական հասկացությունը մեկնելու նպատակով, դիմում է մեկ այլ, ավելի հայտնի օրինակի: Նա բերում է մարմնի տարբեր անդամների համագործակցության իրողությունը՝ իբրև տարբեր հասկացությունների միասնական և համատեղ աշխատանքի համակարգված արդյունք: Անտիկ աշխարհում այս օրինակը տարածվել էր հատկապես այն դեպքից հետո, երբ Յոնմում ժողովրդապետներից մեկը՝ Մենենիոս Ագրիպասը, պլեբեյների ըմբոստության ժամանակ նրանց ու պատրիկների փոխադարձությունը բացատրել էր հենց այս օրինակով: Այս պատմությունն առկա է ինչպես հռոմեական, այնպես էլ հունախոս հելլենիստական մի քանի պատմիչների երկերում: Այնուամենայնիվ, Կղեմեսի բերած փաստարկներն այս իմաստով մի

<sup>10</sup> Տե՛ս **W. Jaeger**, *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard University Press, 1961, էջ 12-13:

փոքր տարբեր բնույթ ունեն: Նախ նա թվարկում է տիեզերքում  
 առկա նմանատիպ համակեցության՝ օ9mo/noia-ի բուրբ օրինակները՝  
 օգտագործելով հատկապես ստոյիկյան փիլիսոփայական  
 մեկնարկեստի սկզբունքները: Կղեմեսի ճարտասանական  
 փաստարկների մեջ ստոյիկյան մեկնարկեստի սկզբունքները  
 լավագույնս են պատշաճում քրիստոնեական համակեցության նոր  
 տիպի՝ e0kk1hsi/a-ի վերաիմաստավորման համար, որը նախապես  
 նշանակում էր հունական քաղաք-պետության քաղաքացիների  
 ժողովը, հավաքը: Ըստ այսմ, Կղեմեսը, օգտագործելով  
 հունահռոմեական ճարտասանական-փիլիսոփայական  
 մեկնարկեստում այդքան տարածված օրինակը, այն ուղղակիորեն  
 հակադրում է կորնթացիների պատկերացրած անհատական ու  
 մասնատված եկեղեցու գաղափարին: Իր թղթի ԻԸ. գլխում, իբրև  
 հավելյալ օրինակ մեջբերելով հռոմեական բանակի  
 կարգուկանոնը, Կղեմեսը կրկին դիմում է անտիկ ճարտասանական  
 արվեստին՝ այս անգամ արդեն մեջբերելով դեռևս Սոփոկլեսի ու  
 Եվրիպիդեսի ժամանակներից հայտնի արտահայտությունը.  
 «Մեծերը չեն կարող գոյատևել առանց փոքրերի, իսկ փոքրերը չեն  
 կարող գոյատևել առանց մեծերի»: Այս պարագային արդեն Կղեմեսը  
 կիրառում է անտիկ փիլիսոփայության ու ճարտասանության մեջ  
 տարածված մեկ այլ, կարևոր հասկացություն՝ su/gkrasij, որը  
 նշանակում էր այնպիսի մաքուր մի խառնում, միացություն,  
 որտեղ երկու տարբեր բնությունները, միությունն ձևավորելով,  
 չեն խառնակվում և ձևափոխվում: Այլ խոսքով, Կղեմեսի  
 եկեղեցաբանական մոդելը համապատասխանում է հին  
 հունահռոմեական փիլիսոփայության և ճարտասանության այս  
 կատարելատիպին, իսկ Կղեմեսի համար ինքնին ավելի հեշտանում է  
 քրիստոնեական պատգամի բացատրությունը հենց այս  
 փիլիսոփայական բառագանձով<sup>11</sup>:

<sup>11</sup> Տե՛ս **W. Jaeger**, նշվ. աշխ., էջ 12-27:

Հոլոսահռոմեական շրջանի հելլենիստական փիլիսոփայությանը նոր, քրիստոնեական իմաստասիրության լույսի ներքո դիտարկման ամենանշանավոր ջատագովը Հոլոստինոս Վկան է: Իր ողջ կյանքի ընթացքում, ինչպես վկայում է Հոլոստինոսն իր երկերում, նա փիլիսոփայական գիտելիքի փնտրտուքի մեջ էր: Իր վերջնական համոզումն ու խոր հավատը նա գտնում է քրիստոնեական փիլիսոփայության ու աշխարհայացքի մեջ: Տերտուղիանոսի նշանավոր արտահայտությունն այդ ժամանակաշրջանի քրիստոնեական հասարակության համար՝ «Fiunt, non nascuntur Christiani- Ոչ թե ծնվում, այլ դառնում են քրիստոնյա»,<sup>12</sup> իրական ու ասրված մի պատմություն էր Հոլոստինոսի պարագային: «Ընդդեմ Տրիփոնի» իր ջատագովության մեջ Հոլոստինոսը նկարագրում է, թե ինչպես է շրջել և ուսանել ստոյիկյան, ճեմական (peripatetics) և այն թագորական փիլիսոփայական դպրոցներում՝ անընդհատ փնտրելով ճշմարտությունը: Ի վերջո, պատանական փիլիսոփայության մեջ որոշակի ճշմարտության հատկյաներ գտնելով՝ նա ծանոթանում է եբրայական Սուրբ Գրքում առկա հրեական մարգարեություններին և դրանց միջոցով՝ Հիսուս Քրիստոսին: Այնուամենայնիվ, նույնիսկ իր դարձից հետո Հոլոստինոսը շարունակում էր կրել փիլիսոփայի ծիրանին՝ քրիստոնեությունը փորձելով հոլոսահռոմեական հասարակության մեջ ներկայացնել իբրև «միակ օգտակար ու հավաստի փիլիսոփայություն»: Ըստ այսմ էլ, Հոլոստինոսը քրիստոնությունը դիտարկում է իբրև մյուս փիլիսոփայական շարժումների հետ որոշակի ընդհանուր գաղափարներ ու եզրեր կիսող փիլիսոփայություն: Հոլոստինոսի համոզմամբ՝ «որոշ հարցերում մենք՝ քրիստոնյաներս, արեւմտեցի ու փիլիսոփաների հետ նույն բանն ենք վարդապետում»:<sup>13</sup> Այս իմաստով արժե ստորև մեջբերել Հոլոստինոսի *Ա Ջատագովությունից* մի

<sup>12</sup> "Apology 18 :4", *Patrologia Latina* I, էջ 377:

<sup>13</sup> "1 Apology 20:3", *Patrologia Graeca* VI col. 337:



նախադասություն, որտեղ նաբացատրում է քրիստոնեության և այլ փիլիսոփայական դպրոցների աղերսներն ու նմանությունները. «Երբ մենք ասում ենք, որ ամեն բարի բան ստեղծվել ու աշխարհում հաստատվել է Աստծո կողմից, կարծես հարում ենք Պլատոնի վարդապետությանը: Երբ մենք ասում ենք, որ աշխարհում մեծ բռնություն է լինելու, կարծես ավելի շատ հակվում ենք ստոյիկյան ուսմունքին: Եվ վերջապես երբ հաստատում ենք, որ չարերի հոգիները, նույնիսկ մահվանից հետո զգալով ամեն բան, պատժվում են, իսկ բարիների հոգիները՝ ազատվում պատժից և արժանանում օրհնյալ ուրախության, կարծես նույն բաներն ենք ասում, ինչ պոետներն ու փիլիսոփաները»<sup>14</sup>:

Յուստինոսի երկում պլատոնական և ստոյիկյան փիլիսոփայության հետ ընդհանուր եզրեր կարելի է առանձնացնել ըստ հետևյալ թեմաների՝ Աստծո գոյության տարբեր դրսևորումները՝ անդրանցականություն, աննյութականություն, տարածականությունից ազատ վիճակ (Տրամախոսութիւնք 3-6), տիեզերքի արարում Աստծո կողմից (Ա Ջատագով. 59), հոգու աստվածային ծագում, ազատ կամք, անմահության և երկնային իրողությունները հայելու հատկություն (Տրամ. 4:2, Բ Ջատագով. 7:5, Ա Ջատագով. 44:9), Լոգոսի տեղն ու դերը տիեզերքում (Ա Ջատագով. 60), պատիժ կամ պարգև մահվանից հետո (Ա Ջատագով. 8:4, 20:5), աստվածային հայտնության անհրաժեշտություն (Բ Ջատագով. 10:6), վախճանաբանություն և ջրհեղեղի մասին պատում (Բ Ջատագով. 7): Այս ամենով հանդերձ, սակայն, Յուստինոսը չի նույնացնում անտիկ բանաստեղծների ու թատերգակների երկերում պահպանված աստվածների մասին առասպելական պատմություններն ու միջերը հույն փիլիսոփաների արտահայտած մտքերի հետ: Նրա կարծիքով՝ այս առումով հույն հեղինակներին տրվել է ներշնչում դևերի կողմից (հմմտ. Ա Ջատագով. 23:3): Իսկ ահա հույն փիլիսոփաներն

---

<sup>14</sup> Անդ., 20:4-5:

ամբողջովին յուրացրել են Մովսեսի ու մարգարեների երկերում առկա աստվածային իմաստությունը (Ա Ջատագով. 44:8-9): Այս հարցում, անշուշտ, Յուստինոսը բերում է իր նշանավոր՝ հունդայաքրիստոնեական ավանդությունից դուրս գործող տիեզերական Լոգոսի տեսությունը (հմմտ. Ա Ջատագով. 46), ինչը հետագայում մեծապես ազդելու էր հունահռոմեական հելլենիստական փիլիսոփայության և քրիստոնեության փոխհարաբերությունների լուսաբանման վրա: Յետևաբար, անհրաժեշտ է շեշտել այն փաստը, որ Յուստինոսը հստակորեն տարբերակում է հին հեթանոսական պաշտամունքն անտիկ փիլիսոփայությունից: Յուստինոսը որևիցե նպատակ չունի ստեղծելու հին հունական կրոնի և քրիստոնեական հայտնության հիման վրա ստեղծված սինկրետիկ, համախառն նոր մի կրոն: Եվ ոչ էլ փորձում է գնալ համահավասարեցման, այլ խոսքով՝ հաշտեցման բերել հին հունական փիլիսոփայությունն ու քրիստոնեությունը: Յուստինոսը պարզապես վերհանում է հին հունական փիլիսոփաների և հելլենիստական փիլիսոփայական դպրոցների ուսմունքներում առկա այն բոլոր դրույթները, որոնք խոսում են հոգուտ քրիստոնեական նոր, հավաստի փիլիսոփայության: Այս իմաստով է նա առաջ քաշում իր տիեզերական Լոգոսի տեսությունը՝ Քրիստոսից առաջ քրիստոնյաներ համարելով որոշ անտիկ փիլիսոփաների: Օրինակ, Սոկրատի՝ բազմաստվածության քննադատությանն ուղղված խոսքերը ներշնչված են տիեզերական Լոգոսի սերմերից, որոնք առկա էին փիլիսոփայի հոգում. Լոգոսին ունեցած իր մասնակցությամբ նա դարձել է «քրիստոնյա Քրիստոսից առաջ» (հմմտ. Ա Ջատագով. 5:3-4, 46:3, Բ Ջատագով. 10): Յին հունական փիլիսոփայության և բազմաստվածության միջև բացված խոր անդունդի վրայով է Յուստինոսը կառուցում հունահռոմեական

հելլենիստական փիլիսոփայության ու թյուրկոստանական հավատը միմյանց կապող կամուրջը:

Վերջապես Յուստինոսի մոտեցման մեկ այլ երեսն է Բ. դարի թրիստոնյա մյուս նշանավոր ջատագովի՝ Թեոֆիլոս Անտիոքացու «Առ Ավտոլիկոս» եռահատոր երկը: Թեոֆիլոսը, ինչպես Յուստինոսը, մեծացել է փիլիսոփայական ու ճարտասանական գաղափարներով և աշխարհայացքներով հարուստ մշակութային միջավայրում: Ա.-Բ. դարերի Անտիոքը նշանավոր էր հատկապես Պլատոնի ու Արիստոտելի երկերի հիման վրա իրենց փիլիսոփայական հայեցակարգերն ու վարդապետությունները հիմնած փիլիսոփաներով և ճարտասաններով՝ Նիկողայոս Դամասկացին, որը հայտնի էր Արիստոտելի երկերի հատուկ փոխադրությամբ, Նիկոմաքոս Գերագացին (Ք. հ. Բ. դ.)՝ Պյութագորյան թվային միստիցիզմով հագեցած «Աստվածաբանական թվաբանություն» երկի հեղինակը, Նումենիոս Ապամեացին, Պորփյունը՝ Արիստոտելի կատեգորիաների նշանավոր մեկնիչը և շատ ուրիշներ: Ընդհանուր առմամբ, կարելի է նշել, որ Անտիոքն այդ շրջանում ներկայացնում էր հելլենիստական փիլիսոփայության արևելյան ճյուղը և մասնավորապես շարունակում էր Պլատոնի ու Արիստոտելի երկերի արևելյան հելլենիստական մեկնողական ավանդույթը:

Թեոֆիլոսի եռահատոր երկում հատկապես արժեք առանձնացնել Բ. գրքի 10-32 հատվածները՝ այսպես կոչված վեցօրյա արարչության մեկնությունը, նույն Բ. գրքի 4-9 հատվածները, որտեղ Թեոֆիլոսը համեմատում է աստվածաշնչյան և հեթանոս հեղինակներին՝ ընդգծելով աստվածաշնչյան հեղինակների երկերում առկա փիլիսոփայական-տրամաբանական համաձայնությունը, և ի վերջո Բ. գրքի 33-ից մինչև Գ. Գրքի ավարտը, որը ներկայացնում է Թեոֆիլոսի եռահատոր ջատագովության տեսական հիմնավորումն ու կարևոր նպատակը՝

ընդգծել քրիստոնեական հայտնություն հնությունն ու աստվածային ներշնչվածությունը<sup>15</sup>:

Նախքան Թեոֆիլոսի երկի տեսական-փիլիսոփայական որոշ առանձնահատկություններին անդրադառնալը՝ կկամենայինք մի քանի օրինակների միջոցով վերհանել Թեոփիլոսի՝ Շննդ. Ա.1-Գ.19 հատվածի մեկնություն մեջ առկա ստոյիկյան փիլիսոփայության ազդեցության որոշ հետքեր: Սահառկապես կարևոր է այն իմաստով, որ ի դեմս Թեոֆիլոսի այս ձեռնարկի, մենք ձեռքի տակ ունենք աշխարհի կառուցվածքի ու ընդհանրապես տիեզերաբանության մասին ժամանակի փիլիսոփայական եզրերով գրված մի ինքնուրույն աշխատություն: Առ Ավտոլիկոս երկը, մեր քննարկման շրջանակի ծիրից ներս, դիտարկելու ենք երկու հիմնական թեմաներով՝ *տիեզերաբանություն* և *իմացաբանություն*: Թեոֆիլոսը Շննդոց գրքի այս հատվածի մեկնության համար օգտագործում է ստոյիկյան փիլիսոփաների տիեզերաբանական հայացքները ոչ միայն բովանդակային-տեսական իմաստով, այլ նաև գրական-կառուցվածքային<sup>16</sup>: Օրինակ, Շննդոց Ա.1-Գ.19 հատվածի բաժանումը Թեոֆիլոսի գրքում շատ նման է տիեզերքի առաջացման մասին ստոյիկյան եռաստիճան զարգացման տեսությունը<sup>17</sup>: Ստոյիկյան տիեզերաբանության համաձայն՝ բոլոր իրերի հիմքում ընկած *գոյությունը* (ou0si/a) ներկայանում է երկու հիմնական արտահայտումներով կամ սկիզբներով (a0rxai/): Նրանցից մեկն ակտիվ է կամ ստեղծագործ (to\ poiou~n) և հայտնի է իբրև Բան (lo/goj), Աստված (qe/oj) կամ *արարչական հոլոր*, իսկ մյուսը կրավորական է (to\ pa/sxon)՝ այլ ուստ ներկայանալով

<sup>15</sup> Թեոֆիլոսի հիշյալ երկն օգտագործվում է ըստ հետևյալ հրատարակության՝ **Théophile d'Antioche, Trois livres à Autolyclus**, texte grec établi par G. Bardy, tr. de Jean Sender, intr. et notes par Gustave Bardy, *Sources Chrétiennes* 20, Paris 1948 (այսուհետ՝ Ad Autolychum):

<sup>16</sup> Տե՛ս **Kathleen E. McVey**, "The Use of Stoic Cosmogony in Theophilus of Antioch's Hexaemeron" in **Mark S. Burrows and Paul Rorem** (ed.), *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective: Studies in Honor of Karlfried Froehlich on His Sixtieth Birthday*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan 1991, էջ 44-45:

<sup>17</sup> Ստոյիկյան տիեզերաբանության մեջ այս գաղափարի մասին տե՛ս **Michael J. White**, "Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)" in **Brad Inwood** (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press 2003, էջ 133-138:

իբրև *իներտ, անորոշ նյութ* (a!pɔioj u#lh) կամ իբրև քառս, անդնդային ջուր: Չնայած իրենց տեսական, գուտմտահայեցական բնույթին՝ ստոյիկների երկերում այս հասկացությունները դիտարկվում են ֆիզիկական-կենսաբանական փոխահարաբերությունների լույսի ներքո: Նախնական, արարչական հոլորը նախօդից փոխվում է ջրի, ապա ցամաքի գոյացությունից հետո օդը գոլորշիանում է, առաջանում է եթերը և այսպես շարունակ՝ առաջ բերելով անընդմեջ մի շղթա: Ստոյիկյան այս փոփոխության մեջ կարելի է առանձնացնել երեք հիմնական պարբերաշրջան, որոնք էլ ըստ էության օգտագործվում են Թեոֆիլոսի երկում<sup>18</sup>: Երբ Լոգոսն արարչական հրի տեսքով ներգործում է կրավորական նյութի վրա, առաջ է գալիս առաջին պարբերաշրջանը: Իբրև այս ամենի արդյունք՝ ծնվում է *կոսմոսը*՝ տիեզերքը՝ որպես բազմաբնույթ, սակայն համակարգված մի իրողություն: Այս երևույթը փիլիսոփայության պատմության մեջ մեզ հիշեցնում է նախասոկրատյան փիլիսոփաների կենսաբանական վերարտադրման մասին տեսությունը: Առաջ են գալիս չորս տարրերն ու դասավորվում ըստ ոլորտների՝ հող, ջուր, օդ և կրակ, որոնք էլ ձևավորում են տիեզերական սաղմը: Վերջինիս մեջ տարրերի դասավորությունն ու արտադրությունը, սակայն, ստոյիկների դպրոցում մեկնաբանվում է տարբեր կերպով: Այստեղ, Թեոֆիլոսի տիեզերաբանությունը դիտարկելիս, մեզ համար ավելի կարևոր է այն ստոյիկների տեսակետը, որի համաձայն վերջին՝ երրորդ պարբերաշրջանում հրի փոխարեն առաջ է գալիս եթերը՝ ai0qh/r: Այս վերջին պարբերաշրջանում ստոյիկները ներմուծում են նաև մեկ այլ հասկացություն՝ հոգին (pneu~ma), որն էլ շարունակում է Լոգոսի արտադրողական գործառնույթը տիեզերքում: Իր հերթին հոգին ծագում է եթերից՝ իբրև կյանքը հավասարակշռող իրողություն: Այն ներկա է

<sup>18</sup> Տե՛ս **Kathleen E. McVey**, նշվ. աշխ., էջ 46-48:

աշխարհում, ինչպես հոգին կամ շունչը մարդու մարմնում, ինչպես հոգին մարդու մարմնում, այնպես էլ եթերը վեր է չորս տարրերից և պատասխանատու է աշխարհում առկա պատահարների ու իրադարձությունների համար, կենդանի շարժման մեջ է պահում տիեզերքը՝ առաջ բերելով բոլոր արարածներին միմյանց կապող ձգողություն (to/noj): Այսպիսով ստոյիկյան տիեզերաբանության համաձայն այս շրջանն անընդհատ կրկնվում է՝ վերացող տեսակներին փոխարինելով նոր տեսակներով ու կենդանի օրգանիզմներով<sup>19</sup>:

Թեոֆիլոսն իր երկի Բ. գրքում ճննդ. Ա. 1-4-ը նույնպես բացատրում է ստոյիկյան, հատկապես Քրիսսիպոսի փիլիսոփայության և տիեզերաբանության տեսանկյունից<sup>20</sup>: Ինչպես ստոյիկների փիլիսոփայական համակարգում, Թեոֆիլոսի մեկնության մեջ նույնպես արարումն սկսում է Գերագույն Սկզբունքից՝ Լոգոսից, Խոսքից, որը ներգործում է նյութի վրա: Բայց ի տարբերություն ստոյիկների, Թեոֆիլոսը հստակորեն առանձնացնում է այս նյութն Արարչից. նյութն ստեղծվել է *յոչ նչ է՝ ex nihilo*, այն բնութենակից չէ Լոգոսին.

«Արդ, Աստված ծնեց իր Խոսքը, որն անշարժ ու անփոփոխ նրա ծոցում էր (eOn toi~j i0di/oij spla/gxnoij), Աստված Նրան ծնեց իր Իմաստության բանից առաջ (pro\ tw~n o#lwn): Ամեն բան այս Խոսքի միջոցով ստեղծեց՝ իբրև իր արարչության միջնորդ, և ամեն բան Խոսքի միջոցով ստեղծվեց: Այն անվանում են Սկիզբ (aOrxh/), քանզի Նա Աստծո կողմից բոլոր արարվածների (dedhmiourghme/nwn) Սկիզբն ու Տերն է (kurieu/ei)»<sup>21</sup>:

Ինչպես արդեն նշեցինք, Թեոֆիլոսի տիեզերաբանական հայացքների պարբերացումը շատ բնորոշ է ստոյիկների կողմից կատարվող արարչաբանության շրջաբաժանմանը: Այսպես, ճննդ. Ա. 1-

<sup>19</sup> Տե՛ս **Michael J. White**, նշվ. աշխ., էջ 137:

<sup>20</sup> Տե՛ս **Kathleen E. McVey**, նշվ. աշխ., էջ 49-53:

<sup>21</sup> *Ad Autolychum 2 XXII*:

4-ու մ Թեոֆիլոսը մեկնում է Լոգոսի ազդեցությունը նյութի վրա՝ ստոյիկ քրիստոսի օրինակով այն դիտարկելով իբրև արարչության առաջին փուլ: Այնուհետև Ծննդ. Ա.4բ-Բ. 24 դրվագը Թեոֆիլոսի երկում բնորոշվում է իբրև *Վեցօրյա արարչություն*՝ դառնալով ստոյիկների ակնարկած երկրորդ և երրորդ պարբերաբանները, երբ չորս տարրերը բաժանվում են տիեզերական սաղմից ու Յոգու ներգործությամբ ձևավորում աշխարհը: Երկրորդ պարբերաբանը ներկայանում է Ծննդ. Ա.1-13 հատվածի մեկնությամբ և արարչագործության առաջին երեք օրերի մեկնությամբ: Ծննդ. Ա.14-Բ. 24 հատվածում Թեոֆիլոսը ներկայացնում է արարչագործության վերջին՝ երրորդ շրջանը, երբ Յոգու՝ pneuma-ի ներգործությամբ առաջ են գալիս արարչության մյուս բաղադրիչներն ու վերջապես՝ մարդը<sup>22</sup>: Թեոֆիլոսի այս փոխառնված շրջաբաժանման նպատակն է հինկտակարանյան արարչության քրիստոնեական մեկնությունը տեղադրել հելլենիստական դասական փիլիսոփայության համակարգում՝ այն ներկայացնելով իբրև նոր ու հունական դասական փիլիսոփայական աշխարհայացքից բոլորովին տարբեր մի տեսություն: Այս նպատակով նա իր երկի ամբողջ ընթացքին, և հատկապես Ա. և Գ. գլուխներում կատարում է մի շարք կենտրոնական ու էական «շտկումներ»՝ հունական կրոնական և փիլիսոփայական աշխարհայացքից զատելով բոլոր կարևոր այն փիլիսոփայական դրույթները, որոնք անհրաժեշտ են նոր, քրիստոնեական իմացաբանության համար:

Թեոֆիլոսի համար քրիստոնեական իմացաբանության հարցը սերտորեն փոխկապակցված է փիլիսոփայության և հավատի հարաբերությանը: Թեոֆիլոսի նոր, քրիստոնեական փիլիսոփայության համար որակապես տարբեր մոտեցումը հիմնվում է այն հաստատ համոզման վրա, որ փիլիսոփաներն

<sup>22</sup> Տե՛ս **Kathleen E. McVey**, նշվ. աշխ., էջ 54-56:

անհրաժեշտաբար պետք է համաձայնության մեջ գտնվեն մարգարեների հետ: Իր այս միտքն ապացուցելու նպատակով նա բազմաթիվ մեջբերումներ է կատարում անտիկ շրջանի փիլիսոփաների, բանաստեղծների ու թատերգակաների, ինչպես նաև հեթանոսական մարգարեական բնույթի երկերից կազմված ժողովածուներից: Եթե Յուդեոստրատոնի մոտեցումն այս առումով ավելի փիլիսոփայական էր, ապա Թեոֆիլոսը շեշտում է հատկապես պատմաժամանակագրական գործունը. քրիստոնեությունը վավերական և ճշմարիտ կրոն է, որովհետև ունի հնություն կնիք և ծագում է հնագույն մարգարեություններից: Այս իմաստով, որոշ վերապահությամբ, կարելի է ենթադրել, որ նա ընդունել է հեթանոս մարգարեներից ոմանց ներշնչվածությունը.

«Սակայն Աստված, աշխարհի հայրն ու արարիչը, չլքեց մարդկությունը: Նա նրան տվեց օրենք և ուղարկեց մարգարեների՝ մարդկային ցեղը դաստիարակելու նպատակով, որպեսզի մեզանից յուրաքանչյուրը դառնա դեպի միտքն ու հասկանա, որ Աստված է միակը»<sup>23</sup>:

Թեոֆիլոսի այս դիտարկումը վերաբերում է ոչ թե հրեաներին, այլ հեթանոսներին: Ըստ այսմ, վերջիններս նույնպես ունեցել են իրենց արդար մարգարեներին, որոնք դատապարտել են մարդկային արատներն ու գովերգել առաքիլությունները. այս մարգարեների շնորհիվ են հեթանոսները հասել ճշմարտության ճանաչմանը<sup>24</sup>: Մի խոսքով, Թեոֆիլոսը ձևակերպում է հետևյալ գաղափարը. միայն քրիստոնյաներն են ճանաչել ճշմարտությունը, չնայած որոշ դեպքերում հեթանոսները նույնպես կարող են ճանաչել ու խոսել Նրա անունից: Այս դեպքում արդեն նրանք ներշնչվել են քրիստոնյա մարգարեներից ու նրանց ոգուց:

<sup>23</sup> Ad Autolychum 2 XXIV:

<sup>24</sup> Պետք է նշել նաև, որ Թեոֆիլոսը հեթանոս որոշ «մարգարեների», ինչպես, օրինակ, Յոմերոսին ու Յեսիոդոսին, համարում էր մուսամներից, այլ խոսքով՝ դեռից ներշնչված (Ad Autolychum II 8):



Եզրափակելով հոլոսահռոմեական մշակութային աշխարհի և քրիստոնեության փոխհարաբերության մասին մեր դիտարկումները՝ կարող ենք նշել, որ քրիստոնեական մեկնարկեստի և մեկնողական գրականության առաջացման տեսական հիմքերի արմատները պետք է փնտրել նախևառաջ հոլոսահռոմեական այդ համատեքստի մեջ: Այնուամենայնիվ, քրիստոնեական մեկնողական գրականության ու մեկնարկեստն առավել չափով ազդվեցին նույն այդ հոլոսահռոմեական մշակույթից ներշնչված, բայց այս անգամ արդեն հոլոդայական միաստվածության և Օրենքի զորեղ հողի վրա զարգացած մեկ այլ փիլիսոփայական համակարգից՝ հոլոդայա հեղինակմից, որին էլ անդրադառնում ենք ստորև:

## ԳԼՈՒԽԲ

### ՀՈՒՂԱՅ ԱՏԵԼԼ ԵՆԻՉՄՆ ՈՒ ՆՐԱՆՇԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ Ա-Բ ԴԱՐԵՐԻ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՄԵԿՆԱՐԿԵՍՏԻ ԾԱԳՄԱՆ ՀԱՄԱՐ

#### 1. *Հոլդայ ահելլենիզմն իբրև կրոնափիլիսոփայական համակարգ*

*Հոլդայ ահելլենիզմ* եզրի առաջացումը վերաբերում է ոչ միայն հոլդայականության և հելլենիզմի խաչաձևումից առաջացած կրոնափիլիսոփայական համակարգի. այն ներառում է մշակութային, էթնոկենտրոնական վարչատնտեսական բազմաթիվ ոլորտներ: Ընդհանրապես, հելլենիզմն արդեն Ք. ա. Դարից սկսած տարածում էր գտել թե՛ հրեաների հայրենիքում՝ Պաղեստինում և թե՛ Առաջավոր Ասիայով ու Եվրոպայով մեկ սփռված հրեական սփյուռքում: Պաղեստինում, ընդունված կարծիքի համաձայն, հրեական ամբողջ իշխանական վերնախավը տիրապետում էր հունարենին (խոսքն այստեղ անշուշտ աստիկյան հունարենի նոր ձևի՝ *կոյնեի* մասին է): Արամեերենն ավելի շատ օգտագործվում էր հրեական հասարակության միջին ու ստորին խավի կողմից, ովքեր չունեին ժամանակի բարձրագույն կրթությունը<sup>25</sup>: Ք. ա. 300-Ք. հ. 300 թթ. հայտնաբերված արձանագրությունների մեջ միայն երկու-երեքն են գրված արամեերենով, իսկ մնացած գերակշիռ մասը մեզ է հասել հունարենով: Հելլենիզմի պաշտոնական էթնոկենտրոնական հաղթարշավը Պաղեստինում բացատրվում էր նաև այն պարզ փաստով,

<sup>25</sup> Տե՛ս **Martin Hengel**, *Hellenism and Judaism, Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, vol. I, Fortress Press, Philadelphia 1974, p. 59:

որ հրեա իշխանավորների մեծ մասը փորձում էր հրեական քաղաքներում, մասնավորապես Երուսաղեմում կիրառել հունական պոլիս-քաղաքների կառավարման ձևը: Բնականաբար, հունարենի այսպիսի տարածումը փոփոխություններ էր առաջ բերում ոչ միայն լեզվի ու լեզվամտածողության, այլ նաև կրոնի ու կրոնականի ըմբռնման առումով: Հունական հոմանիտար կրթությունը՝ paideia-ն, լայնորեն կիրառվում էր Պաղեստինի հրեական դպրոցներում, որտեղ ուսումնասիրում էին դասական հունական մշակույթի ու փիլիսոփայության երկեր: Հրեական սփյուռքում հունական դպրոցները կամ գիմնազիաները շատ ավելի տարածված էին և արմատական փոփոխություններ էին առաջ բերում տեղի հրեաների կյանքում: Այս դպրոցներում Հոմերոսի և Հեսիոդոսի երկերի պարբերաբար ընթերցանությունը հրեա ուսանողներին ծանոթացնում էր հունական դիցաբանության ու Եպոսների հետ, իսկ փիլիսոփայական երկերի վերլուծությունը նրանց ստիպում էր նորովի մեկնել ու հելենիստական փիլիսոփայության ոգուն այդքան էլ չհամապատասխանող հինկտկարանյան այն բոլոր դրվագները, որտեղ առկա էին Աստծո անթրոպոմորֆիկ (մարդակերպական) արտահայտումները<sup>26</sup>:

Սակայն հելլենիզմի այս հաղթարշավն անարգել չէր. Պաղեստինում և Սփյուռքում առկա էր նաև հստակ շեշտված հակահելլենիստական պահպանողական հոսանքի մոտեցումը: Ինչպես արդեն նշվեց, հելլենիզմի թափանցումը Պաղեստին բերում էր ոչ միայն կենցաղի ու մշակույթի փոփոխություն, այլ նաև կրոնական զգացումների և կրոնականի ըմբռնման տարաշեղում: Հելլենիզմի հանդեպ հոգալից ականություն բացահայտ և ամենացայտուն դժգոհության պիքը դրսևորվեց Մակաբայեցիների ապստամբությամբ և պատերազմով, որի ընթացքում հրեաները նույնիսկ ստեղծեցին իրենց Հասմոնյան

<sup>26</sup> Տե՛ս անդ, էջ 109-115:

միապետությունը: Այս աննախադեպ ապստամբության պատճառը Ք. ա. 167-164 թթ. Սելևկյան Անտիոքոս Դ-ի կողմից շրջանառված հատուկ հրովարտակներ, որի համաձայն Տիրոջ օրենքին հնազանդվելն ու դրա համաձայն ապրելը պատժվում էր օրենքով<sup>27</sup>: Իրականում այս երևույթն իր տրամաբանական-քաղաքական ավարտին էր հասցնում հելլենիզմի կողմից սկսած Լեզվամշակության փոփոխությունը: Ուստիև զարմանալի չպիտի թվա, որ ապստամբությունից շատ չանցած Մակաբայեցիների Ա-Բ գրքերը մասկազմեցին հրեական Սփյունռքում ստեղծված նոր, հունալեզու Յին Կտակարանի՝ Յոթանասնից թարգմանության կանոնի:

Յուդայահելլենիզմի առաջացման պատմաքաղաքական և կրոնական հիմքում ընկած են այս երկու մոտեցումների անդրադարձները: Յուդայականության ամենաբնական և կարևոր կողմը նրա խիստ շեշտված միաստվածյան կրոնական մտածողությունն է, որը, հանդիպելով հելլենիզմի ոգով թրծված հունական “միակ և գերագույն էակի” փիլիսոփայությանը, դարձավ հենց այդ կարևորագույն դրոյթի մեկնակետը հուդայական համատեքստում: Սակայն անհրաժեշտ է շեշտել, որ հուդայականության համար հելլենիզմն ու հելլենիստական փիլիսոփայությունը երբեք չդարձան կրոնական երևույթներ. հելլենիստական փիլիսոփայությունն անհրաժեշտ էր հրեա մտածողներին ու փիլիսոփաներին այնքանով, որքանով հեշտացնում էր հրեական միաստվածյան մտածողական համակարգի ներմշակության անցմանը նոր, հելլենիստական միջավայրում: Եվ այս իրողությանը նպաստում էին նաև հելլենիզմից առաջ ու հելլենիզմի ժամանակ հրեաների և նրանց կրոնական պատկերացումների վերաբերյալ հունյն անտիկ փիլիսոփաների արտահայտած տեսակետները: Փորձենք փաստերի ու

<sup>27</sup> Մանրամասների համար տե՛ս **Norman F. Cantor**, *The Sacred Chain: The History of the Jews*, Harper Collins Publishers 1994, էջ 55-78:

սկզբնաղբյուրների վկայությամբ պարզաբանել վերև արտահայտված միտքը:

Ընդհուպ մինչև Պոսիդոնիս, ք. ա. Ք դ., երբ հրեաների դեմ գաղափարական արշավ սկսվեց, հին հունական մտածողության մեջ հրեաների կերպարն ընդհանրական կերպով միատարր էր: Այսինքն, հին հունական մտածողները հրեաներին պատկերում էին իբրև փիլիսոփաներ ու փիլիսոփայական կրոնին հարողներ<sup>28</sup>: ք. ա. 7 դարի վերջին Յեկատեոս Աբդերացին Եգիպտոսի մասին Պտղոմեոս Ա-ի օրոք գրված իր կատարելապաշտական երկում անդրադառնում է նաև հրեաների ելքին և նրանց առաջնորդ Մովսեսին.

«Նա (Մովսեսը-Ճ.Ա.) ընտրեց ամենակրթված մարդկանց, ովքեր ամենաուսուկն էին ժողովրդին առաջնորդելու մեջ և նրանց դարձրեց քահանաներ: Նա նաև նրանց վստահեց տաճարի պաշտամունքը, օրենսդրությունն ու օրենքների պահպանությունը: Այսպիսով, հրեաները երբևէ չունեցան թագավորներ. ավելի շուտ ժողովրդի առաջնորդությունը հանձնված էր նրանց, ովքեր քահանաների մեջ կատարյալ էին ներքնապես և առաքինապես: Յրեաները նրանց անվանում են քահանայապետեր և նրանց ընդունում իբրև Աստծո խոսքի պատգամաբերներ»<sup>29</sup>:

Այս փոքր-ինչ չափազանցված կատարելապաշտական մոտեցումը կարելի է գտնել նաև հետագայի մյուս հույն փիլիսոփաների երկերում: Յույն փիլիսոփա Քսենոփանեսի երկում հրեաների պատկերը ներկայացված է ավելի փիլիսոփայական լույսի ներքո: Ըստ այսմ, Քսենոփանեսի քննադատած բազմաստվածության (polytheism) տարրերն առկա չեն հրեական գրվածքներում, այլ ընդհակառակը, տիրապետող է միայն փիլիսոփայությունը.

<sup>28</sup> Սկզբնաղբյուրների և առկա գրականության վերաբերյալ տե՛ս **Martin Hengel**, Աշվ. աշխ., էջ 255-261:

<sup>29</sup> Տե՛ս անդ., էջ 255:

« Նա (Մովսեսը-Շ.Ա.) Աստծո պատկեր ընդհանրապես չստեղծեց, քանզի չէր հավատում, որ Աստված մարդկային ձևի մեջ է (a0nqrwpo/morfon ei)nai to\n Qeo/n): Ընդհակառակը, երկիրը շրջափակող երկինքն է միայն Աստված (mo/non ei0nai Qeo\n) և ամենքի Տեր»<sup>30</sup>:

Ավելի ուշ շրջանում, Արիստոտելի ամենահայտնի աշակերտը՝ Թեոֆրաստոսը, հստակորեն ու բացահայտորեն սահմանեց հրեաներին՝ իբրև փիլիսոփաների, իր «Յաղագս բարեպաշտութան» երկում: Այստեղ Թեոֆրաստոսը հրեաներին անվանում է «փիլիսոփաների ցեղ, ազգ»:

«և այս ամբողջ ժամանակ, քանի որ նրանք փիլիսոփաների սերունդ էին ու ցեղ (a!te filo/sofoi to\ ge/noj o!ntej), միայն աստվածայինի մասին էին խոսում-բանավիճում: Գիշերով աստղերն էին հայում, դիտարկում և ոգեկոչում իրենց աղոթքների մեջ»<sup>31</sup>:

Այստեղ ամենայն հավանականությամբ հույն փիլիսոփաներին ավելի շատ զարմացրել ու ներշնչել էր հրեական հավատի այն արտահայտությունը, թե Աստված երկնքի աստվածն է, ինչը, բնականաբար, շատ մոտ էր արիստոտելյան փիլիսոփայության այն պնդմանը, թե երկնքի հաստատությունն աստվածային կատարելության արտացոլումն է:

Փիլիսոփայական այս դիտարկումներին միանալու է գալիս նաև ավելի պատմական-ազգագրական մի նկարագրությունը, որը պատկանում է Մեգասթենեսի գրչին և պահպանվել է նրա *Ինդիկա* (*Indica*) երկում: Մեգասթենեսը Սելևկիոս Ա Նիկատորի դեսպանն էր Յնդկաստանում 304-292 թթ. Ք. ա., ուստիև որոշ տեղեկություններ է հաղորդում Արևելքի ժողովուրդների վերաբերյալ:

«Բնության մասին ամեն բան, որ մեկնվել-ուսուցանվել է հների կողմից, մատնանշվել է նաև ոչ հույն փիլիսոփաների

<sup>30</sup> Տե՞ս անդ, էջ 256:

<sup>31</sup> Նույն տեղում:

կողմից, նախ՝ Յնդկաստանում բրահմանների կողմից, ապա և Ասորիքում՝ այսպես կոչված հրեաների կողմից»<sup>32</sup>:

Հրեաներին իբրև փիլիսոփայական հակումներով օժտված ազգ ընկալելը, ինչպես արդեն նշեցինք, հելլենիստական շրջանի փիլիսոփաների համար ոչ թե կրոնական, այլ գուտ կրոնափիլիսոփայական հարց էր: Վերոնշյալ բոլոր փիլիսոփաներն էլ երբևէ չեն խոսել և չեն մանրամասնել հրեական կրոնի առանցքի՝ Օրենքի գործադրման առանձնահատկությունների մասին: Կարելի է եզրակացանել, որ հելլենիստական փիլիսոփաներն ու մտածողները հիմնականում սերտադերսներ ու շփումներ ունեին հելլենիստական մշակույթի մեջ մեծացած և կրթված հրեաների հետ, ովքեր կարողանում էին մեկնաբանել Օրենքն ըստ ժամանակի փիլիսոփայական մեկնարկների ու տեսությունների: Ըստ էության, արդեն Գ. դարի կեսին Պաղեստինում առաջ է գալիս հելլենիզացված հրեաների ազդեցիկ տոհմը՝ Տոբիաթները, որոնք հրեական Օրենքին ենթարկվում էին միայն, պատկերավոր ասած, փիլիսոփայորեն: Նրանց համար հրեական ինքնության բոլոր կարևոր ցուցիչները, ինչպես, օրինակ, թլփատությունը, հրեաստրուկների վաճառքը (խատորեն արգելված Օրենքով), մաքուր և պիղծ կենդանիների զանազանումը և այլն, չունեին որևէ էական նշանակություն: Ամենայն հավանականությամբ, նրանք իրենց կրոնական համոզումներով կրոնափիլիսոփայական համակարգի հետևորդներ էին, այսինքն՝ ենթարկվում էին Օրենքի հոգևոր պարունակությանը՝ ընդունելով մեկ և միակ Աստծո փիլիսոփայական և հելլենիստական ժամանակաշրջանում բավական տարածված հավատո սկզբունքը: Այս տոհմի հիմնադիր Տոբիայի հաջորդները՝ որդին Յովսեփը և թոռը՝ Յյուրկանոսը հելլենիստական մշակույթով դաստիարակված հրեաներ էին, ովքեր, սակայն, սելևկյան

---

<sup>32</sup> Տե՛ս անդ, էջ 257:

քաղաքական դաշտում բավական ազդեցիկ դիրքի էին հասել: Տոբիաթների հիմնադրի որդու՝ Յովսեփի մասին, որն Ասորիքի և ամբողջ Փյունիկիայի գլխավոր հարկահավաքն էր, ավելի ուշ շրջանում Ալեքսանդրիայի հրեական սփյուռքում նույնիսկ ստեղծվել էր ասք-պատմություն: Յովսեփին տրված մի քանի համառոտ գնահատականներ այստեղ լավագույնս լուսաբանում են հուդայահելլենիստների հիմնական մտադրությունը. «Բարի ու ազնվական մի մարդ, որ հրեա ժողովրդին աղքատությունից ու թշվառությունից հանեց ու տարավ ավելի պայծառ կենսակերպի»:  
Յուդայահելլենիստների հիմնական մտահոգությունն էր ամեն գնով հրեա ժողովրդին պահել հելլենիստական փիլիսոփայական, քաղաքական, տնտեսական ու մշակութային զարգացման հորձանուտի մեջ՝ չկոզիացնելով ու նոր, ավելի բարեկարգ կրոնական-տնտեսական վիճակ ստեղծելով նրանց համար<sup>33</sup>: Այս մոտեցմանը, սակայն, Պաղեստինում հակադրվում էր ավելի պահպանողական հուդայական մի նոր հոսանք, որի գլուխկանգնած էր ժամանակի քահանայապետը՝ Ոնիաս Բ-ն: Ինչպես նկատել են հուդայահելլենիզմի պատմագրության մասնագետներից շատերը, Պաղեստինում ստիճանաբար այս երկու հոսանքների միջև սկսվում է քաղաքական պայքար՝ վերաճելով քաղաքացիական պատերազմի: Յուդայահելլենիզմին հակադրվելու նոր պիքի գլուխկանգնում են Ոնիաս Բ-ի հաջորդները՝ Յասոնն ու Ոնիաս Դ-ն, որոնք չէին ազդվել հուդայահելլենիստական փիլիսոփայական գաղափարներից և որոնք աստիճանաբար նոր, գաղափարական պատնեշ էին ստեղծում հուդայահելլենիստական կրոնափիլիսոփայական պատկերացումների առաջ, ինչպես, օրինակ, Սիրաքի գրքում, որտեղ Ոնիաս Բ-ի որդին Սիմեոն Արդարը ներկայացված է հետևյալ ներբողականով. «Նա պաշտպանեց իր ժողովրդին ընդդեմ կողոպուտի, և ամրացրեց իր քաղաքն ընդդեմ թշնամու» (Ծ 4):

<sup>33</sup> Յենց այս մոտեցումն է խտորեն քննադատվում Ա.Մակ. Ա 11-13-ում:



Պաղեստինում հակահեղեփոստական այս շարժումը շուտով պսակվեց Մակաբայեցիների հաղթանակով, երբ Ք. ա. 210 թ. Տոբիաթների ընտանիքում ծայր առած գժտության հետևանքով իշխանության գլուխանցան հակահեղեփոստները՝ Սիմոն Արդարի նախածեռնությամբ, իսկ Ք. ա. 175 թ. Սելևկյան տիրակալ Անտիոքոս Դ Եպիփանեսի նշանավոր հրովարտակից հետո 167-164 թթ. Երուսաղեմում իսկական պայքար սկսվեց հեղեփոստական գաղափարախոսության և Օրենքի պաշտպան հակահեղեփոստների միջև: Զեղեփոստական գաղափարներով տոգորված հուդայահեղեփոստները համաձայն էին տաճարը դարձնել Ձևսի ու Յահվեի խառնուրդ հանդիսացող սինկրետիկ հեղեփոստական կրոնի պաշտամունքային վայր, մինչդեռ հակահեղեփոստները տրամադրված էին վճռականորեն: Ի վերջո, Ք. ա. 164 թ. տաճարը վերադարձվեց հակահեղեփոստներին, սակայն Պաղեստինում հեղեփոստական կրոնափիլիսոփայությունն ու գաղափարախոսությունն ավելի զարգացավ<sup>34</sup>:

Հուդայահեղեփոստական շարժման իսկական ծաղկման շրջան սկսվեց հրեական նորաստեղծ սփյուռքում՝ հատկապես Եգիպտոսում: Իհարկե հրեական սփյուռքը լայնորեն տարածվում էր Միջերկրային մեկ՝ Եգեյան ծովի ավազան, Փոքր Ասիա, Հյուսիսային Աֆրիկա, Իտալիա և այլուր, սակայն Եգիպտոսում առաջացած և արդեն գրեթե ամբողջապես հեղեփոստական սփյուռքը դարձավ հուդայահեղեփոստի ծննդավայրը: Եգիպտոսում՝ Դելտայում՝ Մեմֆիս քաղաքի մոտակայքում, և Նույնիսկ Վերին Եգիպտոսում հրեական սփյուռք սկսել էր ձևավորվել դեռևս հրեական աքսորից առաջ՝ Ք. ա. 587-585 թթ.: Եսայի ԺԹ. 18 և ԽԹ. 12 դրվագներում նշվում է, որ աքսորից առաջ Նեղոսի ավազանում բնակվում էին Քանանի լեզվով խոսող մարդիկ: Նույնիսկ Ք. ա. 2 դարի սկզբին Հուդայի թագավորներից մեկի

<sup>34</sup> Պատմական այս ուրվագծի համար տե՛ս **Martin Hengel**, նշվ. աշխ., էջ 267-303:

կողմից փարավոնին օգնելու հատուկ առաքելությանը այստեղ էին ժամանել հրեա վաճառականները: Ք. ա. 525 թ., երբ Աքեմենյան Կամբյուսոս արքան գրավեց Եգիպտոսը, հրեա զինվորականների մի հոծ զանգված բնակություն հաստատեց Նեղոսի դելտայում գտնվող Ելեֆանտին կղզում: Հրեաների վերաբնակեցումը և նոր սփյուռքի ստեղծումը Եգիպտոսում վկայված է բազմաթիվ սկզբնաղբյուրներով: Սակայն հրեական սփյուռքի իրական կայացումն ու հզորացումը կապված է հիմնականում Ալեքսանդր Մակեդոնացու արշավանքների հետ: Ըստ Էռնոթյան, հրեական համայնքներն սկսեցին բազմանալ Ք. ա. 323-301 թթ., երբ Եգեկիա քահանայի գլխավորությամբ հրեաների մի մեծ խումբ Գազայի ճակատամարտից հետո (Ք. ա. 312 թ.) տեղափոխվեց Եգիպտոս: Պտղոմեոս Դ Ֆիլոպատրի ժամանակ (Ք. ա. 221-205 թթ.) ինչպես Պաղեստինում, այնպես էլ Եգիպտոսում, մասնավորապես Ալեքսանդրիայում հրեաների հանդեպ վերաբերմունքը պայմանավորված էր հեթանոսական կրոնական նոր ֆանատիզմով և հալածանքներով: Մակաբայեցիների ապստամբության ժամանակ Պաղեստինի և Եգիպտոսի հրեաների միջև ազգային-կրոնական գաղափարները դեռևս ունեին որոշիչ դեր. որոշ հրեահայրենասերներ նույնիսկ Պաղեստինում մասնակցում էին Մակաբայեցիների ապստամբությանը: Մի փոքր ավելի ուշ այդ կապերն ստացան նաև նոր, կրոնական երանգ: Բազմաթիվ հրեական կրոնական գրքեր թարգմանվեցին եբրայեցերենից հունարենի, իսկ Ալեքսանդրիայի հրեական մտավորականության նշանավոր ներկայացուցիչներից մեկը՝ Արիստոբուլոսը, ով, ի դեպ, նաև հրեական քահանայապետական ընտանիքից էր, ծառայում էր Պտղոմեոս 2 Ֆիլոմետրի արքունիքում՝ իբրև թագավորի ուսուցիչ: «Մեկնությունն Մովսեսի Օրենքների» փիլիսոփայական-մեկնագիտական աշխատությունը նվիրված է հենց Պտղոմեոս 2 տիրակալին: Կլեոպատրա Գ Սելենա թագուհու ժամանակ (Ք. ա. 116-101

թթ.) Ոսկի 2 քահանայապետի որդիները՝ Եղկիան և Անանիան, նշանակվեցին սելևկյան բանակի զորավարներ: Արդեն Ք. ա. 80-ական թվականներից սկսած, երբ Եգիպտոսն աստիճանաբար անցավ Յուդիտի րապետության տակ, հրեաները դարձան Յուդի և ապա Յուդիոս Կեսարի դաշնակիցները՝ այդպիսով ընդգրկվելով Եգիպտական-հելլենիստական ներմշակույթային մի նոր աշխարհի, որի վրա կարևոր ազդեցություն էր թողնում հռոմեական քաղաքականությունը<sup>35</sup>:

Յրեական համայնքները, դատելով մեզ հասած արձանագրություններից և սկզբնաղբյուրներից, Եգիպտոսում կազմակերպվում էին ըստ իրենց կրոնական պատկանելության: Յուդաքանչյուր հրեական համայնք իրավունք ուներ իր բնակության սահմաններում բացելու կրոնական-պաշտամունքային կենտրոն՝ ժողովարան-սինագոգ: Յնագիտական ներկայիս պեղումների արդյունքում կարելի է հստակորեն նշել, որ դրանց թիվը միայն Ստորին Եգիպտոսում անցնում էր 30-ից<sup>36</sup>: Սովորաբար նմանատիպ համայնքները կամ ժողովարաններն ունեին նաև հատուկ անվանում՝ *prostasi/a tou~ e!qnoj-* «առաջնորդություն» կամ «ժողովարան»: Նմանատիպ համայնքները կրոնական առաջնորդների կողքին ունեին նաև քաղաքական ղեկավարներ, ինչպես, օրինակ, Եգրաս Ա 8-ում մատնանշված *ժողովրդի առաջնորդ* Շեսբազզարը (եբր. Hdwhy1 )y#nh-hanaše liyehuda- իշխան Յուդայի): Յետևաբար, քաղաքական և կրոնական որոշակի ինքնավարությունը Եգիպտոսի հրեաներին հնարավորություն էր տալիս, լիիրավ կերպով ընդգրկված լինելով հելլենիստական Եգիպտոսի կյանքին, պահպանելու նաև ազգային-կրոնական ինքնությունը: Այնուամենայնիվ, հրեական վերնախավի ներկայացուցիչները, ինչպես Պաղեստինում, այնպես էլ

<sup>35</sup> Տե՛ս **Gilles Dorival, Marguerite Harl, Olivier Munich**, նշվ. աշխ., էջ 32-35:  
<sup>36</sup> Եգիպտոսի հրեական սփյուռքի վերաբերյալ առկա հնագիտական և ձեռագրական տվյալների ամփոփման համար տե՛ս **Bezalel Porten, The Elephantine Papyri In English Three Millennia of Cross-Cultural Continuity And Change**, E.J. Brill Leiden · New York · Köln 1996, էջ 2-28 :

Եզիպտոսում, մասնավորապես Ալեքսանդրիայում, որտեղ ինքնավարության աստիճանը համեմատաբար ավելի բարձր էր, իրենց կրթությամբ և կենցաղով շատ քիչ էին տարբերվում հելլենիստական բարձրախավի մյուս ներկայացուցիչներից: Նրանք իրենց ազգային-կրոնական առանձնահատկությունը փորձում էին բացատրել հելլենիստական մշակույթի և փիլիսոփայության մեջ ընդունված սահմանումներով: Աստիճանաբար հրեաների մուտքն Ավետյաց երկիր և Մովսեսի կողմից Օրենքի տվչությունն սկսում էր հելլենիստական փիլիսոփաների կողմից դիտվել իբրև Պլատոնի կողմից նկարագրված՝ իմաստուններով ղեկավարվող կատարյալ հանրապետության իրական պատկեր: Հրեաների կողմից միակ Աստծուն իբրև երկնքի Աստված բնորոշելը լավագույնս համապատասխանում էր հելլենիստական շրջանի այն փիլիսոփաների փնտրտություններին, ովքեր իրենց փիլիսոփայական համակարգի մեջ աշխարհի արարումն ու ամեն ինչի սկիզբը համարում էին երկնային մեկ և միակ բարձրագույն Էակին:

Հրեական կրոնական միաստվածյան գաղափարների վերջնական և ամենացայտուն արտահայտությունը դարձավ հրեական Օրենքի՝ Սրբազան գրքերի նոր թարգմանությունը եբրայեցերենից հունարենի: Այս թարգմանությունը մեծապես ազդված էր իր ժամանակի հելլենիստական գաղափարներից, կրում էր հելլենիստական փիլիսոփայության հետքերը և, որ ամենակարևորն է, նրա ստեղծման գործում իրենց ակտիվ մասնակցությունն էին բերել արդեն հելլենիզացված հրեա նշանավոր գիտնականների մի քանի սերունդներ: Հունդայ ահելլենիստական շրջանի հեղինակների վկայության համաձայն (Արիստես, Հոսեփոս Փլաբիոս) Յոթանասանից թարգմանությունը կամ Սեպտուագինտան մատնանշում էր Օրենքի հինգ գրքերի թարգմանությունը, մինչդեռ վաղ քրիստոնեական

հեղինակների վկայությունները՝ ամբողջ Յիսուս Կտակարանը: Յուդայահեղինակների հաստատության կրոնափիլիսոփայության ոգով կատարված այս թարգմանության վերաբերյալ ամենահին վկայությունն այսպես կոչված Արիստեսի թուղթն է, որի գիտական թվագրումը տատանվում է Ք. ա. 200-80 թվականների միջև: Յամամասնաբար ընդունված է թղթի ջատագովական բնույթը, այսինքն՝ թղթի հիմնական նպատակն էր արդարացնել հրեական Օրենքի հունարեն թարգմանությունը: Թղթի նպատակն ավելի էլ ավ հասկանալու համար թերևս անհրաժեշտ է նաև իմտի ունենալ մեկ այլ կարևոր սկզբնաղբյուր՝ Սիրաքի իմաստության գիրքը: Սիրաքի գրքի առաջաբանում հեղինակը շատ կարևոր մի բացատրություն է ներկայացնում, թե ինչու է վերապահությունը մոտենում եբրայեցիներից հունարենի կատարվող թարգմանություններին. «Քանզի այն, ինչ արտահայտված է եբրայեցիներն բնօրինակում, նույն ուժը չի ունենում, երբ թարգմանվում է մեկ այլ լեզվով: Եվ ոչ միայն այս դեպքում, այլ նաև Օրենքի, Մարգարեների և մնացած այլ գրքերի պարագային այս տարբերությունը փոքր չէ...» (Նախաբան Սիրաքի իմաստության, 24): Յստակ է, որ հեղինակների հաստատության ժամանակաշրջանում արդեն զգալի էր եբրայեցիներն բնագրի թարգմանության ընթացքին կրոնափիլիսոփայական եզրերի ու արտահայտությունների առաջացրած տարբերությունների գիտակցումը: Ահա թե ինչու Արիստեսի թուղթն ինչ-որ իմաստով նաև փորձում է հիմնավորել ու արդարացնել հուդայահեղինակների հիմքում ընկած հեղինակության-փիլիսոփայական եզրերի ներմուծումը՝ Օրենքի եբրայեցիներն բնագրի հունարեն թարգմանության միջոցով: Ահա թե ինչու Արիստեսի թուղթը, Ք. ա. Բ դարի վերջին արդեն որոշակի տեղեկություններ է տրամադրում հուդայահեղինակության կրոնափիլիսոփայական և, ինչու չէ, նաև փիլիսոփայական համակարգի առանձնահատկությունների վերաբերյալ: Նախև առաջ

հարկ է նշել, որ Արիստեսաի մոտեցումը հոլոգայականության և հելլենիզմի փոխարարություն վերաբերյալ բացարձակապես տարբեր է Սիրաքի գրքի հեղինակի ավելի պահպանողական և վերապահ տեսակետից: Արիստեսան իր նամակի առաջին իսկ էջերից նույնացնում է, իհարկե միշտ հավատարիմ մնալով հոլոգայական միաստվածության սկզբունքին, հելլենիստական աշխարհում առկա գերագույն աստված Չևսի և հրեաների Աստծո՝ Գերագույն Միապետի, Արարչի, Տիրոջ ու Բարերարի կերպարները<sup>37</sup>. «Այս մարդիկ (հրեաները-Շ. Ա.) երկրպագում են ամենատես և ամեն բանի արարիչ Աստծուն, որին պաշտում են նաև բոլոր մարդիկ, ներառյալ նաև մենք, ով թագավոր: Միայն թե մենք ուրիշ անուն ենք կիրառում՝ Չևս կամ Դիա: Ահա թե ինչու հնում մարդիկ այդքան էլ չէին սխալվում, երբ ասում էին, թե ամեն բան ապրում է, արարված է մեկ և միակ Տիրոջ կողմից»<sup>38</sup>: Արիստեսաի թղթում Գերագույն Էակի՝ Աստծո մասին արտահայտված մյուս գաղափարները<sup>39</sup> հուշում են, որ հելլենիստական աշխարհում տարածված կատարյալ միապետի որակներն Արիստեսաը վերագրում է Աստծուն: Սրանով է բացատրվում նաև այն փաստը, թե ինչու Արիստեսաը կառավարման արվեստի վերաբերյալ գիտությունը համարում է ամենահարմարը՝ Աստծու մասին խոսելու և Նրան նկարագրելու համար: Ըստ էության, Արիստեսաի թուղթը ոչ այնքան թագավորին ուղղված մի ձեռնարկ է, այլ ավելի շուտ հոլոգայակահելլենիստական կրոնափիլիսոփայության սկզբունքներն ի մի բերող ամբողջական մի դասագիրք, որի հասցեատերերը հիմնականում Ալեքսանդրիայում բնակվող նրա կրոնակիցներն են: Թղթի նմանատիպ դիտարկումը վերհանում է մի քանի հետաքրքիր փաստեր: Հելլենիստական քաղաքագիտական

<sup>37</sup> Արիստեսաի թղթի համար օգտագործվում է հունարեն բնագրի հետևյալ հրատարակությունը՝ **Paulus Windebrand**, *Aristeae ad Philocratem epistula cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis*, Lipsiae (Leipzig) 1900 (այսուհետ՝ *Aristeae Epistula*):

<sup>38</sup> *Aristeae Epistula* 16:

<sup>39</sup> Անդ, 185, 189, 206, 209, 210, 257, 263 ևն:

փիլիսոփայությանը, որն ստոյիկյան ուսմունքից ժառանգել էր անդեմ աստվածության գաղափարը, Արիստեսասի համար դառնում է լավագույն ենթահող՝ ք. ա. Բ դարի վերջին իրականացնելու հուդայական կրոնական գաղափարների ու հելլենիստական փիլիսոփայության սինթեզը՝ հուդայահելլենիստական կրոնափիլիսոփայությանը: Այս իմաստով Արիստեսասի հաջորդ կարևոր, տեսական-փիլիսոփայական քայլը հուդայական Օրենքի և հելլենիստական գաղափարախոսության փոխհարաբերության պարզաբանումն է: Արիստեսասի համաձայն՝ «մարդկանց մեծամասնությունը...որոշակի դժվարություն և անհարմարություն են ցուցաբերում օրենքի այն մասերի նկատմամբ, որոնք վերաբերում են անմաքուր և պիղծ համարվող կերակուրներին, ըմպելիքներին ու անասուններին»<sup>40</sup>: Ավելին, ինչպե՞ս կարող է այդպիսի օրենքը համարվել այն գաղափարի հետ, թե «ընդհանրապես ամեն բան ունի իր համանման բնական պատճառը՝ առաջնորդվելով միևնույն գերագույն զորության կողմից»<sup>41</sup>: Արիստեսասը, սակայն, այս նոր կրոնափիլիսոփայության ստեղծման ճանապարհին բնավ էլ նպատակ չունի հերքելու հուդայական Օրենքի մեջ առկա «մաքուր» և «պիղծ» ծիսական հասկացությունները. նրա համար կարևոր է պարզապես բացատրել, որ դրանք որևէ կապ չունեն մարդու փրկության հետ: Արիստեսասի համար «հոգու մաքրությունն է-yuxh~j kaqaro/thti» փրկության կարևորագույն պայմանը<sup>42</sup>: Արիստեսասը մարդկային հոգու մաքրության և փրկության մեկ այլ, բացառիկ պայման է առաջադրում: Նրա համար յուրաքանչյուր կրթված և գիտության ծարավն ունեցող մարդ տեսությամբ հաղորդակից է Աստծուց բաշխվող այդ ձրի պարգևին: Իր թղթի առաջաբանում Արիստեսասը վերջնականապես սահմանում է իր համոզմունքն իբրև

<sup>40</sup> Անդ, 128:

<sup>41</sup> Անդ, 143:

<sup>42</sup> Անդ, 234:

հուղայ ահելլենիստական կրոնափիլիսոփայական նոր համակարգի ջատագով. գիտելիքին տեսչացող հոգու այդ հատկությունը մարդկության հիմնարար հատկանիշն ու արժեքն է և հունական ընդհանուր կրթական համակարգի (*paideia*) արմատը. «Մարդու մեջ այս է գերագույն արժեքը՝ միշտ սովորել և միշտ հարատել դրամեջ, լինի դա ուրիշներից լսելով, թե անձնական փորձառություն ամբ»<sup>43</sup>: Յստակ է, որ Արիստեսը, շեշտելով հանդերձ միաստվածյան հրեական կրոնական սկզբունքը, հիմնավորում է նաև հելլենիստական կրթության և փիլիսոփայության մեջ առաջադիմելու իր և իր եղբոր՝ Ֆիլոկրատեսի ցանկությունը: Ի վերջո, Արիստեսի կրոնափիլիսոփայական ջատագովության մեջ տեղի է ունենում հրեական օրենքի և հելլենիստական քաղաքական փիլիսոփայության յուրօրինակ համադրում. «Ով թագավոր, քո թագավորությունը բարգավաճեցնող Աստված և հրեաներին օրենք շնորհած Աստված նույնն է, ինչպես համոզեց ինձ իմ ուսումնասիրությունը»<sup>44</sup>: Այսպիսով, Արիստեսը փիլիսոփայական մեկնարկեստի հիմքերի վրա վերացնում է հրեաներին ու հելլենիստական մշակույթի կրողներին տարանջատող խոչընդոտները՝ ծիսական մաքրության վերաբերյալ օրենքներն ու միևնույն կրոնական կրթության հանդեպ ձգտումը: Պատկերն ամբողջանում է արքայի մատուցած յոթ խնջույքների ժամանակ, երբ հրեա օրենսգետ թարգմանիչները հույն փիլիսոփաների հետմիևնույն սեղանին են նստում<sup>45</sup>:

Միով բանիվ, Արիստեսի թղթով իր վերջնական տեսական ձևակերպումն է ստանում հուղայ ահելլենիզմ պատմամշակութային եզրույթը՝ ի հակադրություն Սիրաքի իմաստության գրքում արտացոլված հակահելլենիստական տրամադրությունների: Յետևելով որոշ մասնագետների՝ կարելի է

<sup>43</sup> Անդ, 2:

<sup>44</sup> Անդ, 15:

<sup>45</sup> Յմմտ. *Aristeae Epistula* 182-186:



նշել, որ Արիստեսի ձևավորած հուդայականությանն իր դրսևորմամբ ավելի ազատ էր նոր փիլիսոփայական և մշակութային երկխոսության համար<sup>46</sup>: Յրեական նոր *paideia*-ն, ինչպես արդեն այն սահմանվել էր Արիստոթելոսի կողմից, կարիք չուներ հարմարվելու կամ իր լույսի ներքո մեկնելու հունական *paideia*-ն: Յթանոսները, ովքեր պաշտպանում էին փիլիսոփայական միաստվածյան տեսությունը, փրկվելու համար բնավ կարիք չունեին ընդունելու հուդայականության: Կրոնափիլիսոփայական այսպիսի մոդելը կատարյալ ենթահող էր հուդայահելլենիստական առատ գաղափարների ու տեսությունների առաջացման և զարգացման համար, ինչին և ականատես կարելի է լինել Ք. ա. Բ-Ա դարերում, երբ հուդայականությանը հանդես է գալիս հելլենիստական փիլիսոփայական կատեգորիաներով ու սահմանումներով:

**2. Հուդայահելլենիստական փիլիսոփայության հիմնական սկզբնաղբյուրները.**

Ինչպես արդեն նշվեց, հելլենիզմի և հուդայականության *խաչած և ման* իրական, շոշափելի արդյունքը Յթանասնից թարգմանությունն էր: Այն միաժամանակ առաջին գրավոր հուշարձանն է, որը վկայում է հելլենիստական փիլիսոփայության և հուդայական կրոնական պատկերացումների սինթեզի վերաբերյալ: Ընդունված տեսակետի համաձայն՝ հունահելլենիստական փիլիսոփայության թափանցումը հուդայականության մեջ սկսվեց հինկտակարանյան իմաստության գրականության ներգրավմամբ այն իմաստով, որ բարոյախրատական և փիլիսոփայական բնույթի երկեր ստեղծող հրեադպիրները շատ հաճախ, ծառայության անցնելով հելլենիստական պետական և

<sup>46</sup> Մասնագետներից ոմանք այս երևույթին տվել են Dialogal Judaism բնորոշումը, հմմտ. **Gabrielle Boccaccini**, *Middle Judaism: Jewish Thought (300 B.C. to 200 C.E.)*, Fortress Press, Minneapolis 1991, p. 184:

կրթական հաստատություններում, ստանում էին նաև ժամանակի անհրաժեշտ հելլենիստական փիլիսոփայությունը:

### **ա Իմաստության գրականությունը և հելլենիստական փիլիսոփայությունը**

Հին Կտակարանի հուդայական (Պաղեստինյան և Ալեքսանդրյան) կանոնի մեջ անցած երեք գրքեր այս առումով արժանի են մասնավոր ուշադրության՝ ժողովողի գիրք (եբր. Qohelet), ինչպես նաև Յոթանասնից հուդայահելլենիստական կամ Ալեքսանդրյան կանոնի մեջ անցած երկու գրքերը՝ Իմաստություն և Սիրաքի և Իմաստություն Սողոմոնի<sup>47</sup>:

Ժողովողի գիրքը, ի տարբերություն վերը թվարկված մյուս երկուսի, գրվել է իր ժամանակի եբրայեցերենով, իսկ որոշ հատվածներ նույնիսկ կրում են արամեերենի հետքեր: Այնուամենայնիվ, ժողովողի գիրքը նույնպես ներառել և *հուդայականացրել է* հելլենիստական փիլիսոփայության որոշ գաղափարներ, հատկապես պատկերներ ու ասացվածքներ, որոնք բնորոշ էին ժամանակի փիլիսոփայական դպրոցներին: Ժողովողի գրքի հիմնական թեման մարդ անհատն է և նրան շրջապատող աշխարհը, սակայն գրքի առանձնահատկությունը, իբրև Իմաստության գրականության մի մաս, ժողովողի անձնական փորձառության և դիտարկումների արդյունքում կուտակված փիլիսոփայական հղացքի ներկայացումն է, ինչը բոլորովին նոր երևույթ էր իր ժամանակի Իմաստության գրականության մեջ: Անձնական փորձառությունը հատկապես շեշտված է Ա 12-Բ 26 դրվագում, որտեղ ժողովողն անցնում է տասներկու հիմնական

<sup>47</sup> Հուդայահելլենիստական կրոնափիլիսոփայության տեսանկյունից կարելի էր թերևս խոսել նաև Դ Մակաբայեցիս գրքի մասին (Ք. ա. Ա դ.), սակայն հաշվի առնելով այստեղ առկա միջին ստոյիկյան դպրոցի գաղափարներից արված որոշ մշուշոտ և ոչ էական նմանակումներն ու անուղղակի մեջբերումները՝ կենտրոնանում ենք հիմնականում վերոնշյալ երեք գրքերի վրա:

թեմաների քննությունը<sup>48</sup>: Ուսումնասիրողներից մեկի դիպուկ դիտարկմամբ՝ հրեական իմաստության գրականության մեջ սովորաբար հեղինակները երբեք չէին ներկայացնում իրենց անձնական փորձառությունն իբրև գիտելիքի և իմաստության աղբյուր, ինչը, սակայն, առկա է ժողովողի գրքում: Այս իմաստով ժողովողի գիրքը, փորձելով իր անձնական փորձառությամբ և հուզումների փաստարկմամբ համոզել ընթերցողին (հմմտ. Բ 2, 17, Է 26), ավելի շատ նման է Սոկրատյան փիլիսոփայական տրամախոսության ժանրին<sup>49</sup>: Յատկանշական է Պլատոնի «Ջատագովություն Սոկրատի» երկի և ժողովողի գրքի համեմատությունը, որի արդյունքում վերհանվել են ավելի քան 5 անուղղակի իմաստային մեջբերումներ Պլատոնից և մեկ ուղղակի մեջբերում<sup>50</sup>: Ի. դարի կեսերից սկսած ուսումնասիրողների մեծ մասը փորձել են ժողովողի գրքի հոռետեսական տրամադրությունը կապել հելլենիստական փիլիսոփայության մեջ տարածված diatribe-ի՝ այսպես կոչված քննադատական

<sup>48</sup> Հետևելով գրքի գրական-թեմատիկ կառուցվածքին՝ կարելի է առանձնացնել հետևյալ թեմաները.

1. Մարդկանց աշխատանքն ընդունայն է արեգակի ներքո (Ա 13-14).
2. Մարդ երբեք չի կարող հասնել կատարյալ և ամբողջական իմաստության (Ա 15-18).
3. Ուրախությունն ու ծիծաղը նույնպես ունայնությունն են (Բ 1-2).
4. Հարստությունը, իմաստությունն ու մարդու կուտակած բարիքները նույնպես ունայնությունն են (Բ 3-11).
5. Իմաստությունն ամենագերագանց գանձն է (Բ 12-14).
6. Արեգակի ներքո ամեն բան անցողիկ է և ենթակա պատահարի (Բ 15-17).
7. Մարդ իր կուտակած բարիքն ու վաստակը թողնել ու է անհայտ մեկին (Բ 18-19).
8. Մարդու գործն ու վաստակն իր մահվանից հետո նույնպես չեն հիշվել ու (Բ 20-21).
9. Անդադար աշխատանքն ու հոգնությունը նույնպես ունայնությունն են (Բ 22-23).
10. Ամեն բան Աստծո ձեռքում է (Բ 24).
11. Մարդ ոչ ինչ չի կարող անել երկրի վրա առանց Աստծո (Բ 25).
12. Մարդու կուտակած ցանկացած բան՝ ուրախություն, իմաստություն, որևա պետք է ցույց տա Աստծուն, նույնպես ունայնությունն է (Բ 26):

<sup>49</sup> Առաջին անգամ ժողովողի գրքում առկա հելլենիստական ազդեցության բացահայտման անհրաժեշտության մասին գիտականորեն սկսեց փաստարկել Վյուրցբուրգի համալսարանի Արնեյյան լեզուների պրոֆեսոր Գրեգոր Ցիրկելը (Gregor Zirkel) 1792 թ., հմմտ. **Reinhold Bohlen**, "Kohélet im Kontext hellenistischer Kultur" in **L. Scwienhorst-Schönberger**, *Das Buch Kohélet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie*, W. de Gruyter: Berlin. New York 1997, p. 253:

<sup>50</sup> St<sup>o</sup>u **I. von Loewenclau**, «Kohélet und Sokrates-Versuch eines Vergleichnes», *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 98, 3 (1986), pp. 327-338:

փիլիսոփայական ճանախոսության հետ, որը հատկապես կիրառելի էր կինիկյան և ստոյիկյան փիլիսոփաների երկերում<sup>51</sup>: Եվ սա պատահական չէ՝ հաշվի առնելով հնագիտական ու ձեռագրագիտական տվյալների հիման վրա գրքի գրության ժամանակաշրջանի մոտավոր թվականը՝ Ք. ա. 270-220<sup>52</sup>: Ժողովողի գրքի մյուս՝ կարևոր առանձնահատկությունն Աստծո գաղափարի համընդհանուր, այսպես կոչված ապագային ընկալումն է՝ ի տարբերություն հուդայական կրոնական գրականության ընկալյալ ավանդության: Իր գրքում ժողովողը միտումնավոր կերպով խուսափում է Աստծո ընդունված անունը տալուց (*Յահվե*)՝ դրա փոխարեն շարունակաբար (38 անգամ) արտասանելով Էլոհիմ աստվածային անունը, ինչն ավելի էր ընդհանրացնում և համամարդկայնացնում Աստծո գաղափարի ընկալումը: Ավելին, նրա կիրառած մյուս երկու եզրերը՝ «արեգակի ներքո» և «մարդ, մարդու որդիներ», նույնպես համամարդկային, ազգային պատկանելությանն ից անկախ բնույթ են տալիս փիլիսոփայական խորհրդածություններին: Աստծո, մարդու և տիեզերքի համամարդկային ընկալումը փորձառությանը և փիլիսոփայական դիտարկմամբ բոլորովին նոր որակ էր հուդայական մտածողության մեջ, որակ, որ անպայմանորեն պետք է ծնվեր հելլենիզմի հետ հուդայականության հանդիպումից: Վերջապես հելլենիստական փիլիսոփայության մեկ այլ կարևոր հասկացությունն՝ սկեպտիցիզմը, կազմում է ժողովողի գրքի փիլիսոփայության առանցքը: Ժողովողի գրքում մահվան իրականության առաջ անգոր են հարստությունն ու ազնվականությունը, իմաստությունն ու արդարությունը. հենց սա է ժողովողի սկեպսիսի հիմքը: Ավանդական իմաստության գրականության մեջ իմաստունն ու ամբարիշտը սովորաբար

<sup>51</sup> Տե՛ս **Reinhold Bohlen**, նշվ. աշխ., էջ 264: Գիտնականների մի ուրիշ խումբ փորձում է հերքել այս տեսակետը՝ պաշտպանելով ժողովողի փիլիսոփայության հին մերձավորարևելյան ծագումը (հմմտ. **J.-J. Lavoie**, «La philosophie comme réflexion sur la mort: Etude de Qohélet 7, 1-4», *Laval théologique et philosophique*, vol. 54, no. 1, 1998, p. 94):

<sup>52</sup> **Martin Hengel**, նշվ. աշխ., էջ 115-131:

հակադրվում էին, սակայն ժողովողի գրքում երկուսն էլ նույն ճակատագրին են արժանանում՝ ի դեմս մահվան իրականության: Մարդկային կյանքի ու վախճանի վերաբերյալ իր քննարկումներով ժողովողի գիրքը բացառիկ տեղ է զբաղեցնում հմաստության ամբողջ գրականության մեջ:

Ի տարբերություն ժողովողի՝ Սողոմոնի հմաստության գիրքն ամբողջությամբ կրում է հելլենիստական, մասնավորապես ստոյիկյան փիլիսոփայության կնիքը: Այս հարցում հետազոտողների կարծիքները համընկնում են ամբողջապես՝ հաշվի առնելով գրքի խիստ շեշտված հելլենիստական փիլիսոփայական բառագանձը և ամբողջական գրական կառուցվածքը<sup>53</sup>: Իմաստության գրքի ուսումնասիրողների կարծիքով՝ գիրքը պատկանում է հելլենիստական փիլիսոփայության մեջ տարածված «հորդորական ճառի» (հուն. *Logoj protreptikoj*) ժանրին, այսինքն՝ փիլիսոփայական ճառ կամ խոսք, որի հիմնական նպատակն է փորձել համոզել ընթերցողին այս կամ այն գաղափարի կամ տեսակետի ճշմարտացիության մեջ<sup>54</sup>: Գրքում արտահայտված կրոնափիլիսոփայական գաղափարները մեծապես մասամբ հելլենիստական փիլիսոփայական միջավայրի ծնունդ են: Այսպես, օրինակ, Ը 19-20-ում հեղինակը հետևյալ արտահայտությունն է ձևակերպում. «Մանուկ էի մտավարժ, և ոգևորվեցի զի պեցայ (հուն. *yuxh~j te e!laxon a0gaqh~j*), մանաւանդ զի ազնուագոյն էի, և եկի ի մարմին անարատ (հուն. *ma~llon de\*

<sup>53</sup> Սողոմոնի հմաստության գրքի հեղինակի և գրության թվականի հարցերը մինչև այսօր քննարկման առարկա են գիտական շրջանակներում: Ուսումնասիրողները բավական լայն ժամանակաշրջան են առաջադրում գրքի գրության թվականի համար՝ Ք. ա. Բ դ.-Ք. ա. 30 թ., իսկ իբրև հեղինակ որոշ հետազոտողների կողմից առաջադրվել է նույնիսկ հունդայահելլենիստական փիլիսոփա Արիստոբուլոսը, որի փիլիսոփայական հայացքները հիմնականում համընկնում են ստոյիկյան գաղափարախոսությամբ տոգորված հմաստության գրքի հեղինակի տեսակետների հետ: Այս մասին տե՛ս **Շահե վրդ. Անանյան, Յիև Մերձավոր Արևելքից Քրիստոնյա Յայաստան: Անձնավորված Իմաստության գաղափարի առաջացումն ու զարգացումն ըստ Առակաց Ա-Թ-ի**, Ս. Էջմիածին, 2014, Էջ 68-69:

<sup>54</sup> “The Wisdom of Solomon”, A New Translation with Introduction and Commentary by David Winston, coll. Anchor Bible 43, Doubleday 1979, p. 18:

a0gaqo\j w@n h]lqon ei0j sw~ma a0mi/anton)”: ՊԼատոնյան՝ հոգու նախագոյ ության փիլիսոփայական վարդապետության հետ համեմատությունը պարզորոշ մատնանշում է այն փաստը, որ հեղինակը Սողոմոնի հոգին ի սկզբանե նախաարարված է համարում՝ իբրև բարի ու անարատ, որ նույնպես անարատ մարմնի մեջ է որոշել մտնել ու<sup>55</sup>: ՊԼատոնի «Յանրապետություն» երկի մեջ նկարագրված էրիլեգենդում Լաբեսիսը՝ Անհրաժեշտության դուստրը, այսպես է նկարագրում հոգիներին. «Մեկօրյա տևողությամբ բոլոր հոգիները (yuxai\ e0fh/meroi), այժմ դառնում են մահկանացու սերնդի մեկ այլ շրջանի սկիզբ (a0rxh\ a!llhj perio/dou Qnhtou~ ge/nouj qanathfo/rou)... Թող որ նա, ում ընկնում է առաջին վիճակը, առաջինն ընտրի կյանքը, որ պիտի կրի ըստ անհրաժեշտության»<sup>56</sup>: Անհրաժեշտ է շեշտել նաև ՊԼատոնի՝ հոգիների վերաբերյալ վարդապետության և Իմաստության գրքում դրանց պատկերացումների միջև առկա տարբերությունը: Նախ, Իմաստության գրքում բոլորովին բացակայում է հոգու անկման գաղափարը, ինչը նույնպես բնորոշ է միջին պլատոնական փիլիսոփայական հոսանքին: Միջին պլատոնյան փիլիսոփայական վարդապետության մեջ, ի հակադրություն ՊԼատոնի «Փեդրա» երկում ներկայացված գաղափարների, հոգիները մարմինների մեջ ոչ թե ընկնում են՝ իբրև անկատար մարմնի մասեր, այլ մարմնավորվում են՝ մարմինն օգտագործելով որպես աստվածայինի արտացոլում և դրսևորում<sup>57</sup>: Ավելի ուշ շրջանի որոշ նորպլատոնականներ նույնիսկ ակնարկում են հոգու և մարմնի միջև առկայ ուրահատուկ փոխահարաբերության կամ սիրո մասին՝ դրանով ավելի նվազեցնելով մարմնի և հոգու միջև առկա

<sup>55</sup> Տե՛ս «The Wisdom of Solomon», p. 26:

<sup>56</sup> Տե՛ս *Republic 617 E*, հղումն ըստ հետևյալ հրատարակության՝ **Plato**, *The Republic*, vol. II, with an english translation by Paul Shorey, Loeb Classical Library, London 1942:

<sup>57</sup> Միջին և նոր պլատոնական հայացքների քննությունն այս առումով ներկայացված է Յամբլիբոսի «Յաղագս հոգևոց» երկում, հմմտ. *Les Ennéades de Plotin*, tr. par M.-N. Bouillet, vol. II, Paris 1859, pp. 648-651:

լ արված ու թյան պլատոնական տեսությունը<sup>58</sup>: Սողոմոնի իմաստություն գրքում որևէ ակնարկ չկա պլատոնյան metempsychosis-ի կամ հոգիների հոգիների ժամանակավոր վերամարմնավորման մասին: Ավելին, Սողոմոնի իմաստություն գրքում առկա չէ նաև պլատոնյան հայտնի եռամասնյա բաժանումը՝ բանական, հոգևոր և ցասմնական մասերի: Ընդհակառակը, Իմաստ. Դ 12-ում կարելի է գտնել միջին պլատոնյան դպրոցին բնորոշ հոգու երկմասնյա բաժանումը՝ *բանական* և *ցանկական* (ռացիոնալ և իռացիոնալ): «Չի չարակնություն անզգամություն շլացուցանե զբարիս, և յածումն ցանկություն (εὐπικυμι/aj) խուճապե միտս (nou~n) անմեղս»: Ինչպես նկատելի է հունարեն *epythimia*-ն ներկայացնում է հոգու ցասմնական կամ իռացիոնալ մասը, իսկ *nous*-ը՝ բանականը: Ավելի չծավալվելով Սողոմոնի իմաստություն գրքում ներկայացված փիլիսոփայական գաղափարների վերլուծությամբ՝ կարող ենք առայժմ բավարարվելով միայն արձանագրելով Իմաստություն գրքի և միջին-նոր պլատոնական փիլիսոփայական դպրոցների սերտ կապը: Այն արտահայտված է Սողոմոնի Իմաստություն գրքի գրեթե ամեն գլխում և այդ առումով կրում է նաև հունդայ ահելլենիստական փիլիսոփայության և որոշ չափով հինկտակարանյան իմաստություն գրականության ազդեցությունը<sup>59</sup>:

Սողոմոնի Իմաստություն գրքի հակառակ նպատակակետն է հետապնդում հելլենիզմի շրջանում ստեղծված մեկ այլ կարևոր սկզբնաղբյուր՝ Սիրաքի կամ, ինչպես ընդունված է ասել, Յեսու Բեն Սիրաքի Իմաստություն գիրքը: Յեղիակն այս գրքում հիմնականում մերժում է հելլենիստական փիլիսոփայությունը՝ իմաստություն բարձրակետ ընդունելով միայն Տիրոջ Օրենքը: Ավելին, Սիրաքի համաձայն՝ ընդհանրական Իմաստությունը, որ

<sup>58</sup> “The Wisdom of Solomon”, էջ 27:

<sup>59</sup> Սողոմոնի Իմաստություն գրքի և քրիստոնեության վրա նրա կրոնափիլիսոփայական գաղափարների ազդեցության մասին ավելի մանրամասն կխոսվի ստորև:

աշխարհի արարիչն է ու այն կարգավորողը, հենց Տիրոջ Օրենքն է՝ Թորան<sup>60</sup>: Կարծես թե Սիրաքի նպատակը համընկնում է վերը քննարկված Կեղծ-Արիսթեսի երկի տեսլականի հետ՝ ընդհանուր, համամարդկային արժեք, բովանդակություն և նկարագիր տալ Տիրոջ Օրենքին<sup>61</sup>: Հակառակ խիստ շեշտված իր այս ջատագովական դիրքորոշմանը՝ Սիրաքի գիրքն այնուամենայնիվ չի կարողացել զերծ մնալ հելլենիստական փիլիսոփայության ազդեցությունից՝ որդեգրելով հատկապես ստոյիկյան դպրոցի որոշ գաղափարներ<sup>62</sup>: Դրանք հատկապես ի հայտ են գալիս այն դրվագներում, որտեղ Բեն Սիրաքը քննարկում է աշխարհում բարու և չարի փոխհարաբերության ու գոյության խիստ փշոտ հարցերը: Նրա հիմնական տեսակետն այն է, որ աշխարհը, կառուցված լինելով իբրև հակոտնյա իրերի ու երևույթների համադաշն միություն, այդպիսին է դարձրել նաև չարի ու բարու գոյակցությունը: Ինչպես կարելի է արդեն նկատել Սիրաքի գրքից, հեղինակը բավական լավ ու մասնագիտական մակարդակով ծանոթ է եղել ստոյիկյան փիլիսոփայությանը<sup>63</sup>: Նա նաև որոշ իմաստով «հանդուրժել» է հելլենիստական մշակույթի շատ ու շատ արեր. բավական է նշել միայն հելլենիստական աշխարհում այդքա՛ն տարածված խնջույքներում վարվելակերպի վերաբերյալ նրա խրատներն ու պատգամները (հմմտ. Սիրաք ԼԱ 12-ԼԲ 13, հուն. բնագիր)<sup>64</sup>:

<sup>60</sup> Այս մասին ավելի մանրամասն տես **Շահե վրդ. Անանյան**, *Հին Մերձավոր Արևելքից Քրիստոնյա Հայաստան: Անձնավորված Իմաստության գաղափարի առաջացումն ու զարգացումն ըստ Առակաց Ա-Թ-ի*, էջ 66-68:

<sup>61</sup> Մասնագետներից ոմանք այս երևույթին տվել են «universalization of Torah» անվանումը (հմմտ. **David Winston**, «Hellenistic Jewish philosophy» in **Daniel H. Frank & Oliver Leaman**, *History of Jewish Philosophy*, coll. *Routledge History of World Philosophies* vol. II, Routledge: London & New York 1997, p. 32):

<sup>62</sup> Ստոյիկյան գաղափարների վերհանման հիմնական սկզբնաղբյուրը ստորև օգտագործվում է հետևյալ հիմնարար հրատարակությունը՝ **Ioannes Ab Arnim**, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vol., Stuttgart 1903-1924:

<sup>63</sup> Հմմտ. **J. J. Collins**, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Westminster John Knox Press 1997, pp. 23-42:

<sup>64</sup> Հաշվի առնելով Սիրաքի իմաստության գրքի գրաբար թարգմանության տեքստի անկանոնությունն ու կառուցվածքային պակասավորությունը՝ որոշ դեպքերում հղումներն ուղղակի տրվելու են կամ ըստ հունարեն բնագրի, կամ էլ ըստ նորահայտ երբայ եցերեն բնագրի:



Սիրաքն այս պիսոյի ստոյիկյան փիլիսոփայութեան հիմնական թեմաներից մեկի՝ չարի ծագման *հոլոդայ ականացողն* ու *տեսականացողն* է: Սիրաքը պարբերականորեն փորձում է բացատրել Աստծո արարչութեան մեջ երկու հակոտնյա հասկացութեան ներքին չարի ու բարու, կյանքի և մահվան, մեղավորի ու արդարի համեմատութեանն ու դրանց դրսևորումների արդարացումը: Հատկապես ուշագրավ է նրա հետևյալ դիտարկումը. «Արդ, տես՛ս Ամենաբարձրյալի ողջ արարչութեանը. այն դրսևորվում է զույգ-զույգ՝ մեկը մյուսին հակադիր կերպով» (հոլո. բն): Այսինքն՝ տիեզերքը բաղկացած է հակադրութեանց համադրանութեանից՝ սիմֆոնիայից, ըստ խորհրդավոր ու աստվածային մի ծրագրի: Վերջին միտքն իր լայն անդրադարձներն ունի նաև ստոյիկյան փիլիսոփայութեան մեջ, որտեղ, օրինակ, աշխարհում չարի գոյութեանը բացատրվում է նրա միջոցով հակոտնյա հասկացութեան՝ բարու ճանաչման անհրաժեշտութեամբ<sup>65</sup>: Ըստ եութեան, Բեն Սիրաքի և ստոյիկյան փիլիսոփայութեան ընդհանուր աղերսը վերաբերում է կարևոր մի հասկացութեան՝ *թեոդիցեայի*՝ աստվածարդարացման, որին շատ հաճախ սկզբնականում է Սիրաքի գրքի հեղինակի միտքը: Այստեղ Սիրաքը կարծես նախընտրում է Ստոյայի դպրոցի մեկ այլ կարևոր սկզբունք՝ դետերմինիզմի և ազատութեան ու ազատկամքի մասին<sup>66</sup>: Սիրաքի գրքում ամեն բան կանխորոշված է ըստ Աստծո արարչագործ կամքի ու զորութեան (հմմտ. Ժ2 17-ԺԷ 30): Ստոյիկյան փիլիսոփայութեան մեջ նույնպես աստվածային

<sup>65</sup> Տե՛ս **В. П. Лера**, *История западной философии, часть 1 (Античность, Средневековье, Возрождение)*, Москва 2009, ст. 161:

<sup>66</sup> Հմմտ. **Ursel Wicke-Reuter**, “Ben Sira und die Frühe Stoa. Zum Zusammenhang von Ethik und dem Glauben an eine göttlichen Providenz”, in **Renate Egger-Wenzel** (ed.), *Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference, Durham-Ushaw College 2001*, W. de Gruyter: Berlin. New York 2002, pp. 267-281: Որոշ մասնագետներ, նմանութեաններ գտնելով Սիրաքի գրքի և հելլենիստական ժամանակաշրջանում ստեղծված եգիպտական Ինզինգերի իմաստասիրական բնույթի նյութեր պարունակող պապիրուսի հետ, եզրակացրել են, որ թե՛ Ինզինգերի պապիրուսը և թե՛ Բեն Սիրաքի գիրքն օգտվել են փիլիսոփայական միևնույն սկզբնաղբյուրից: Հարցը, սակայն, մինչև այսօր էլ քննարկման առարկա է (տե՛ս **Matthew J. Goff**, “Hellenistic Instruction in Palestine and Egypt: Ben Sira and Papyrus Insinger”, *Journal for the Study of Judaism* XXXVI (2005), pp. 148-150: )

Նախախնամությունը հիմնականում ուղղված և կենտրոնացած է երեք երևույթների վրա՝ պահպանել աշխարհի իսկ հարատևման համար տիեզերքում առկա կարգուկանոնը, բացարձակ ամբողջականությունը և յուրաքանչյուր արարածի բնական գեղեցկությունն ու բնականոն ընթացքը<sup>67</sup>: Յարկ Է նշել նաև, որ ստոյիկյան դետերմինիզմն ավելի շատ կենտրոնացած էր Էակաների և նրանց փոխարարությունների ֆիզիկական հաստատության վրա՝ ի տարբերություն արիստոտելյան պատճառական դետերմինիզմի (causal determinism): Ըստ այսմ՝ ստոյիկյան փիլիսոփաները տարբերակում էին երկու ամենագոր և փոփոխիչ պատճառներ տիեզերքում՝ կրավորական և ներգործական՝ շատ հաճախ միջոցիական պատկերներով դրանք նույնացնելով Յերասատվածուհու և Չևս գերագույն աստծո հետ: Ներգործող սկիզբ-պատճառն աստվածային հոգին էր, որը գործում էր իբրև ձև, նպատակ (*telos*) և նյութ: Այս երկու տարրերն էլ ֆիզիկական մարմիններ են. ակտիվ բնական սկիզբն օդի և հրի խառնուրդ է և կոչվում է *պնևմա*. Կրավորական սկիզբը սովորաբար նույնացվում է այնպիսի ստատիկ տարրերի հետ, ինչպիսիք են հողն ու ջուրը Սակայն ի տարբերություն ստոյիկյաների՝ Սիրաքի գրքում նախախնամության միակ ու բացառիկ հեղինակն Աստված է՝ արարիչն ու հաստատիչը, տիեզերական կարգուկանոնի երաշխավորը: Բնականաբար, Սիրաքն այստեղ նույնպես մեկնաբանում է դետերմինիզմի ստոյիկյան ընկալումը հուդայական միաստվածության դիրքերից: Նախախնամությունը նույնիսկ դրսևորվում է Աստծո կատարյալ Իմաստության անձնավորված տեսքով, իսկ այս պարագային վերջինս նույնանում է Աստծո Օրենքի՝ Թորայի հետ (Սիրաք ԻԴ)<sup>68</sup>: Այնուամենայնիվ, Սիրաք Ա 14-15-ում և ԼԳ 10-15-ում ստոյիկյան նախախնամության

<sup>67</sup> Տե՛ս **Dorothea Frede**, “Stoic Determinism” in **Brad Inwood** (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, pp. 183):

<sup>68</sup> Տե՛ս **Ursel Wicke-Reuter**, նշվ. աշխ., էջ 277:

վարդապետության հետ Սիրաքի տեսակետը համապատասխանում է կատարելապես<sup>69</sup>:

Վերոնշյալ երեք սկզբնաղբյուրներում հելլենիստական փիլիսոփայության եզրաչերտերն ու գաղափարներն արտահայտված են խիստ շեշտված կրոնական համատեքստի մեջ՝ շատ քիչ տեղ թողնելով Օրենքի ու փիլիսոփայության մեկնարկեստային փոխարարություններին: Դա հասկանալի է, մանավանդ եթե հաշվի առնենք, որ այս գրքերը, կանոնական-կրոնական լինելով հանդերձ, նպատակ չեն ունեցել փիլիսոփայական վերլուծությունների և տեսությունների ամրապնդման: Այնուամենայնիվ, հուդայականության և հելլենիզմի *փիլիսոփայական հանդիպման* տեսանկյունից երեք գրքերն էլ չափազանց ուշագրավ են և կարևոր՝ իբրև հուդայահելլենիստական մեկնարկեստի և փիլիսոփայության տեսական և կրոնական ուղենիշներ:

### **բ. Հուդայահելլենիստփիլիսոփաներն ու նրանց երկերը.**

Վերը մենք արդեն որոշ չափով խոսեցինք հուդայահելլենիստական մի քանի փիլիսոփաների, հատկապես Կեղծ Արիսթեասի և նրա նշանավոր թղթի մասին: Այստեղ մեր հիմնական նպատակն է որոշակի ընդհանուր պատկեր տալ հուդայահելլենիստական փիլիսոփաների և նրանց երկերի վերաբերյալ՝ իբրև հուդայահելլենիստական փիլիսոփայության կարևոր սկզբնաղբյուրների երկրորդ հիմնական խումբ<sup>70</sup>:

Չնայած Արիսթեասի թղթի հեղինակի այն հավաստմանը, թե ինքն իբրև ականատես է նկարագրում Սելևկյան Պտղոմեոս Ա

<sup>69</sup> Հմմտ. **David Winston**, նշվ. աշխ., էջ 33:

<sup>70</sup> Հուդայահելլենիստական կրոնական-փիլիսոփայական երկերի ամբողջական հրատարակություն-թարգմանությունը և դասակարգումը տես հետևյալ աշխատության մեջ՝ **A.-M. Denis**, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistiques*, 2 vol., Brepols: Turnhout-Belgium 2000: Հմմտ. նաև **Carl R. Holladay**, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, 2 vol., Scholars Press Chico, California 1983:

թագավորի (Ք. ա. 305-283) արքունիքում տեղի ունեցած եբրայական Սուրբ Գրքի հունարեն թարգմանության հանգամանքները, այնուամենայնիվ գիտնականների մեծ մասն այսօր կողմ է թղթի հեղինակային պատկանելիության կեղծ լինելուն: Արիսթեասի թուղթը գրական հորինվածք է, պատում, որի հեղինակն Ալեքսանդրիայում բնակվող հուդայահեղինեիստ փիլիսոփա է: Նա փորձում է իրեն նույնացնել Արիսթեասի հետ, որից մեզ հասել է նաև Հոբի գրքի մեկնության մի պատառիկ՝ Եվսեբիոս Կեսարացու «Պատրաստութիւնք աւետարանականք» երկի միջոցով<sup>71</sup>: Չնայած այս թուղթը որոշ իմաստով ընկալվել է իբրև փիլիսոփայական մեկնություն (*exegetis*), այնուամենայնիվ, հաշվի առնելով այստեղ արծարծված թեմաների ու ժանրերի խիստ շեշտված պատմականությունը, պետք է նշել, որ այն ավելի շուտ փիլիսոփայական պատում է (*dihegesis*)<sup>72</sup>: Ստորև հարկ ենք համարում համառոտակի ներկայացնել ու հուդայահեղինեիստական փիլիսոփայական մտքի այս կարևոր սկզբնաղբյուրի բովանդակությունը:

1-8-րդ մատերում ներկայացվում է թղթի հիմնական նպատակը՝ տալ մանրամասն տեղեկություններ հեղինեիստական արքունիքի ներկայացուցիչների կողմից հուդայական Օրենքին ծանոթանալու վերաբերյալ: 9-11-րդ մատերը նկարագրում են թագավորի խորհրդական և գլխավոր գրադարանավար Դեմետրիոս Ֆալերոսի<sup>73</sup> խորհուրդը թագավորին՝ Ալեքսանդրիայի հռչակավոր գրադարանում ունենալու հուդայական Օրենքի հունարեն թարգմանությունը: Արիսթեասը հայտնվում է թղթի 12-27 հատվածում՝ իբրև թագավորի կողմից դեպի Երուսաղեմ ուղևորվող դեսպանագնացության գլխավոր պատասխանատու, իսկ 28-51

<sup>71</sup> Տե՛ս **Carl R. Holladay**, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. 1, էջ 261-275:

<sup>72</sup> Տե՛ս **A. Kovelman**, *Between Alexandria and Jerusalem: The Dynamic of Jewish and Hellenistic Culture*, Brill, Leiden.Boston 2005, p. 103:

<sup>73</sup> Վերջինս ճեմական հայտնի փիլիսոփա էր, Արիստոտելի նշանավոր աշակերտ Թեոֆրաստեսի աշակերտը: Յմմտ. **A.-M. Denis**, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistiques*, vol. 2, p. 912:

հատվածում նկարագրվում է նրա ճամփորդությունը դեպի Յուդայի երկիր՝ Երուսաղեմ՝ բանակցելու Յուդայի քահանայապետ Եղիազարի հետ: 51-82 մասերում ծավալուն կերպով նկարագրելով թագավորի կողմից քահանայապետին ուղարկվող նվերներն ու ընծաները՝ 83-99 գլուխներում նա արդեն մանրամասնորեն պատկերում է Երուսաղեմի տաճարն ու այնտեղ տեղի ունեցող սրբազան գոհաբերության կարգը: Յետևում է այնուհետև (100-120) Սուրբ երկրի նկարագրությունը, և ապա 121-127 գլուխներում ներկայացվում են հուդայական Օրենքը թարգմանելու համար նախապատրաստված յոթանասուն թարգմանիչները: Արիսթեսի թղթում կարևոր տեղ է զբաղեցնում նաև Եղիազար քահանայապետի ճառը (128-171), որը հիմնականում հրեա Սփյուռքին ուղղված մի պատգամ է՝ Օրենքի ու միաստվածյան հավատի պահպանելու խիստ շեշտված անհրաժեշտությամբ: Մյուս կարևոր դրվագն այսպես կոչված «Յոթ խնջույքների» պատումն է (172-300): Այստեղ Յուդայի երկրից ժամանած յոթանասուն հրեա իմաստունները յոթ օր շարունակ պատասխանում են թագավորի 72 հարցերին, որոնք հիմնականում վերաբերում են հրեական միաստվածության և փիլիսոփայության, հելլենիստական մշակույթի ու հուդայական օրենքի փոխարաբերություններին: Իր բնույթով այս պատումն ավելի շատ հիշեցնում է հունական անտիկ դասական և հելլենիստական փիլիսոփայական գրականության մեջ ընդունված «խնջույքի տրամախոսության» ժանրը<sup>74</sup>: 301-316 գլուխները պատմում են, թե ինչպես խնջույքից երեք օր հետո թարգմանիչները ձեռնամուխ եղան Օրենքի թարգմանությանը եբրայեցերենից հունարենի Ալեքսանդրիայից ոչ հետու գտնվող

<sup>74</sup> Պատումն ընդգրկում է գրքի 322 մասերից 113-ը: Ամենայն հավանականությամբ Կեղծ-Արիսթեսսը ներշնչվել է դեռևս Պլատոնի «խնջույք» փիլիսոփայական երկով հայտնի նմանատիպ իմաստասիրական ժանրից, որի արտացոլումն առկա է նաև Յոթանասնից թարգմանությամբ մեզ հասած Գեզրաս գրքում (Գ 1-Ե 6): Յետագոտողների կարծիքով՝ Արիսթեսի գրքի հեղինակը ներշնչվել է մեկ այլ հուդայահեղինակից՝ «Բանք Փոկիդիդեայ», որից օգտվել է նաև Փիլոն Ալեքսանդրացին, հմմտ. **A.-M. Denis**, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistiques*, vol. 2, p. 915:

Փարոս կղզում: Թուղթն իր տրամաբանական ավարտին է հասնում 317-321 գլուխներում, երբ թագավորը հանդիսավորապես կատարված թարգմանությունը տեղադրում է Ալեքսանդրիայի գրադարանում: 322-րդ գլուխը Կեղծ-Արիստեսի կողմից գրված թղթի վերջաբան-եզրակացությունն է: Կեղծ-Արիստեսի կողմից բացված այս դուռը նոր էջ է բացում հուդայահեղինիստական կարևոր մի դպրոցի հիմնադրման համար, որի հիմնական նպատակն էր ժամանակի փիլիսոփայական մեկնարկետի սկզբունքների համաձայն մեկնել հուդայական Սուրբ Գիրքը: Այդ դպրոցի հաջորդ երկու ներկայացուցիչները թերևս ամենակարևոր ներդրումն ունեցան հուդայահեղինիստական փիլիսոփայության և մեկնարկետի զարգացման գործում: Այս ներկայացուցիչները հատկապես կարևոր դերակատարություն ունեցան Փիլոն Ալեքսանդրացու հսկայական ժառանգության համար անհրաժեշտ հիմքեր ստեղծելու գործում. անհնար է պատկերացնել Փիլոն Ալեքսանդրացի մեկնիչի ու փիլիսոփայի ի հայտ գալն առանց այս դպրոցի ավելի վաղ շրջանի ներկայացուցիչների, որոնցից մեզ դժբախտաբար հասել են միայն Արիստոբոլոսի անունն ու նրա երկի մի քանի պատառիկներ<sup>75</sup>:

Արիստոբոլոսն ամենայն հավանականությամբ ծագում էր քահանայապետական ընտանիքից և գործել է Ալեքսանդրիայում Ք. ա. Բ դարում<sup>76</sup>: Նրա որոշ մեկնություններ ու մեկնարկետի

<sup>75</sup> Ընդհանուր առմամբ Արիստոբոլոսից մեզ է հասել 5 պատառիկ, որոնց հրատարակությանց և թարգմանությանց ամբողջական ցանկը տես հետևյալ մենագրության մեջ՝ **Carl R. Holladay**, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. 1, էջ 107-113:

<sup>76</sup> Արիստոբոլոսի մասին տեղեկությունները սփռված են տարբեր մատենագրական երկերում ու պատառիկներում: Օրինակ, Բ Մակաբայեցիս Ա 10-ում հիշատակվում է Պտղոմեոս արքայի ուսուցիչ Արիստոբոլոսը. «...և ի Յուդայե առ Երիստաբոլոս վարդապետ Պտղոմեայ արքայի (0Aristobou/lw| didaska/lw| Ptolemai/ou tou~ basile/wj), որ է ինքն յագգե քահանայիցն աւ ծելոց սակի, որ են ի կողմանս Եգիպտացոց հրեայք»: Արիստոբոլոսի մասին հիշատակում են նաև Կղեմես Ալեքսանդրացին իր «Ստրոմատներ» երկում, Ռոզինեսը («Ընդդեմ Յելսոսի»), Եվսեբիոս Կեսարացին («Եկեղեցական պատմություն»), «Պատրաստութիւնք աւետարանականք») և ուրիշ շատ մատենագիրներ, հմմտ. **Carl R. Holladay**, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. 1, էջ 114-126:

սկզբունքներ արդեն նշմարելի են Փիլոն Ալեքսանդրացու երկում<sup>77</sup>:

Ըստ մեզ հասած առկա առանձին պատառիկների՝ Արիստոբոլոսի երկերի խորագրերն են՝

Ա. Չատկի մասին,

Բ. Արիստոբոլոսի դիտարկումներն այն հասկացողությունների մասին, որոնք հաճախակարագրում են Աստծո տարբեր մասերը,

Գ. Արիստոբոլոս ճեմական փիլիսոփայի պատասխանները Պտղոմեոս թագավորին այն մասին, թե ինչպես են հոլյները փոխառել հրեական իմաստությունից,

Դ. Նոլյներկի շարունակությունը,

Ե. Դարձյալ նոլյն թեմայի մասին՝ Արիստոբոլոս ճեմական փիլիսոփայի կողմից գրված:

Արիստոբոլոսի հիմնական նպատակն է իր հելլենիստ ընթերցողին բացատրելու հոլդայական Սուրբ Գրքում հանդիպող որոշ տեղիների փիլիսոփայական իմաստն ու նշանակությունը, որտեղ Աստված հաճախակարագրվում է մարդաձևական (anthropomorphic) եզրերով ու պատկերներով: Արիստոբոլոսը, մեկնելով այս ելակետից, ամեն կերպ փորձում է ապացուցել, որ Թորայի՝ հոլդայական Օրենքի ուսուցումը ոչ մի կերպ չի հակասում փիլիսոփայությանն ու փիլիսոփայական ճշմարտությանը: Սակայն Արիստոբոլոսի երկում փիլիսոփայական մեկնարկետը դեռևս այդքան ցայտուն ալեգորիկ, փոխաբերական իմաստ չունի, ինչպես որ այն արտահայտված է նրա հռչակավոր հաջորդի՝ Փիլոն Ալեքսանդրացու աշխատություններում:

Փիլոն Ալեքսանդրացին ծնվել է Ալեքսանդրիայում մոտավորապես թ. ա. 25/15 թթ. և մահացել թ. հ. 50 թ: Բացի իր փիլիսոփայական ու մեկնողական երկերից Փիլոնը նաև եղել է

<sup>77</sup> Տե՛ս David Winston, նշվ. աշխ., էջ 39:

քաղաքական գործիչ . Բ. հ. 40 թ. նա իբրև դեսպանագնաց այցելել է Յոնմ` Կալիգուլա կայսեր մոտ` համոզելու համար վերջինիս` դադարեցնելու հալածանքները հրեաների նկատմամբ: Փիլոնյան փիլիսոփայությունն ու փիլիսոփայական մեկնարկետը հիմնականում հենվում է հուդայական Օրենքի` Աստվածաշնչյան առաջին հինգ գրքերի (Յնգամատյան) տրամադրած կրոնական գաղափարների ու սկզբունքների վրա: Փիլոնի թողած հսկայական մատենագրական ժառանգությունը (ընդհանուր` 48 անուն) կարելի է դասակարգել ըստ երեք ժանրերի` մեկնողական (exegetical), պատմական-չատազոզական (historical-apologetical) և փիլիսոփայական (philosophical)<sup>78</sup>: Իհարկե, նմանատիպ բաժանումները միայն պայմանական բնույթ կարող են կրել, որովհետև փիլոնյան երկերը միմյանց հետ կապված են գաղափարական և մեթոդաբանական խիստ շեշտված ընդհանրություններով<sup>79</sup>: Փիլոնի երկերի մեծ մասը` 39 անուն, նվիրված է մեկնողական տարբեր հարցերի քննությանը, հիմնականում Ճննդոց գրքի առաջին 19 գլուխների այլաբանական-փիլիսոփայական մեկնությանը, և միայն թվով 5 երկեր են ներկայացնում զուտ փիլիսոփայական հարցերու տեսություններ (դրանցից երկուսը` «Տրամախոսություններ Ալեքսանդրի հետ» գրված են տրամախոսությանց եղանակով)<sup>80</sup>: Որոշ ուսումնասիրողներ, հաշվի առնելով այս երկերի խիստ շեշտված փիլիսոփայական բովանդակությունը, ենթադրում են, թե դրանք Փիլոնի վաղ շրջանի երկերն են<sup>81</sup>: Այնուամենայնիվ, հարկ է նշել, որ Փիլոնի երկերի վերաբերյալ նման տեսակետը գիտականորեն

<sup>78</sup> Տե՛ս **David T. Runia**, *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, Variorum 1990, p. 5; **David Winston**, "Hellenistic Jewish philosophy", էջ 40:

<sup>79</sup> Այս գաղափարի ավելի մանրամասն քննությանն է նվիրված հետևյալ մենագրությունը` **Jacques Cazeux**, *La Trame et la Chaîne*, (coll. *Arbeiten zur Litteratur und Geschichte des Hellenistischen Judentums* XV) Leiden 1983:

<sup>80</sup> Փիլոնի երկերի քննական հրատարակությունը լույս է տեսել 1896-1915 թթ. Բեռլինում` **L. Cohn, P. Wendland, J. Reiter**, *Philonis Alexandrini Opera quæ supersunt*: Մեր ուսումնասիրության ընթացքին օգտագործելու ենք նաև Փիլոնի երկերի ֆրանսերեն թարգմանությունը և զուգադիր քննական բնագիրը` **Roger Arnaldez, Jean Pouilloux, Claude Montdesert**, *Œuvres de Philon d'Alexandrie* (36 vol.), bilingue, Paris (Editions du Cerf), 1961-1988:

<sup>81</sup> Տե՛ս **David T. Runia**, *Exegesis and Philosophy*, էջ 7:



հիմնավորված չէ. Փիլոնն իր երկերում երբեք չի նախատեսում կրոնականի ու փիլիսոփայականի հակասության շեշտադրում կամ համադրում: Ճիշտ հակառակը, Փիլոնի փիլիսոփայական մեկնարկների գլխավոր սկզբունքն այս երկուսի համադրման միջոցով հուդայական Օրենքի նոր, հոգեուր մեկնության ստեղծումն է: Փիլիսոփայական երկերում ի հայտ է գալիս հելլենիստական փիլիսոփայության որոշ ոլորտների՝ Փիլոնի խոր իմացությունը: Փիլիսոփայական այս երկերը հետևյալներն են՝ «Ամեն բարի մարդ ազատ է» (*Quod omnis probus liber sit*), «Աշխարհի հավիտենականության մասին» (*De aeternitate mundi*), «Նախախնամության մասին»<sup>82</sup> (*De Providentia*), «Տրամախոսության ներ Ալեքսանդրի հետ կամ Կենդանիների մասին» (*Alexander et de Animalibus*)<sup>83</sup>: Փիլոն Ալեքսանդրացին իր թե՛ կրոնական-մեկնողական և թե՛ փիլիսոփայական երկերում գերազանցապես կիրառել է փոխաբերության՝ պետգործի մեթոդը: Հատկապես կարևոր են փիլոնյան փոխաբերության ու փիլիսոփայական մեկնարկների համար սկզբունքային դարձած (Փիլոնի երկում) ստոյիկյան պետգործիները, որոնցից Փիլոնն օգտվել է առատորեն<sup>84</sup>: Փիլոնյան սերտ առնչակցությունը միջին պլատոնյան և ստոյիկյան փիլիսոփայությանը կարելի է բացատրել հուդայական Օրենքի մեկնության ընթացքին նրա կիրառած ոչ պակաս կարևոր փիլիսոփայական մեկ այլ երկի՝ Պլատոնի «Տիմեոսի» բովանդակային և ժանրային առանձնահատկություններով<sup>85</sup>: Անշուշտ, Պլատոնի հայտնի երկի գրման թվականի և Փիլոնի ապրած ժամանակաշրջանի միջև անցել էր մոտերեք դարից էլ ավելի (360 թ. թ. ա.-50 թ. թ. հ.), և բնական է, որ Փիլոնը «Տիմեոսին» պիտի

<sup>82</sup> Ծավալուն հատվածներ պահպանվել են գրաբարյան թարգմանությամբ, հմմտ. «Փիլոնի երրայեցւոյ Բանքերեք չև ի լոյս ընծայեալք, աշխատասիրութեամբ Հ. Մկրտիչ վարդապետի Աւգերեանի», Վենետիկ 1822, էջ 1-121:

<sup>83</sup> Հմմտ. «Փիլոնի երրայեցւոյ Բանքերեք չև ի լոյս ընծայեալք», էջ 125-172: Նշված երկերի հունարեն քննական բնագրի համար տե՛ս՝ **L. Cohn, P. Wendland, J. Reiter, *Philonis Alexandrini Opera quæ svpersvnt*, vol. VI, Berolini 1915:**

<sup>84</sup> **David Winston**, "Hellenistic Jewish philosophy", էջ 40:

<sup>85</sup> Տե՛ս **David T. Runia**, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Brill, Leiden 1986:

ծանոթանար նաև արդեն այդ ժամանակաշրջանում պլատոնյան դպրոցի այս կամ այն ավանդույթին հետևած տարբեր փիլիսոփաների երկերով, որոնցից կարևոր էր հատկապես Արիստոտելի երկերի մեկնությունը<sup>86</sup>:

Յուդայահեղինիստական փիլիսոփայությունը, ի դեմս Փիլոնի, նոր, ավելի բարձր մակարդակի է բարձրանում, և միաժամանակ ժամանակագրորեն փակում հուդայականության և հեղինակմի յուրօրինակ պատվաստումից առաջացած այս փիլիսոփայական ուղղությունը: Յուդայական փիլիսոփայության ավանդության ուսումնասիրողներից շատերը հենց այսպես էլ ընկալում են Փիլոնի դերը՝ չմոռանալով նրան վերագրել նաև հուդայահեղինի մյուս կարևոր առաքելությունը՝ քրիստոնեական մեկնարկեստի ու մեկնողական գրականության ծագմանը բերած անգնահատելի տեսական ենթահողը: Քրիստոնեական հեղինակների կողմից Փիլոնը հետագայում ընկալվել ու մեկնաբանվել է հենց այս լույսի ներքո. նույնիսկ նրան են վերագրվել քրիստոնեությունն ընդունելու և մկրտվելու իրողություններ: Ավելին, Փիլոնը որոշ քրիստոնյա հեղինակների կողմից ներկայացվել է իբրև Ալեքսանդրիայի քրիստոնեական մեկնարկեստի, փիլիսոփայության ու աստվածաբանության դպրոցի հիմնադիր<sup>87</sup>:

<sup>86</sup> Տե՛ս անդ, էջ 476-477: **Runia-ն** այստեղ հատկապես շեշտում է այն տեսությունը, ըստ որի Փիլոնն օգտվել էր Արիստոտելի մեզ չհասած *De philosophia* (Փիլիսոփայության մասին) երկից: Պատահական չէ, որ հոլլանդերի մեջ, ըստ Յերոնիմոսի վկայության, տարածված էր հետևյալ առածը. «h@ Pla/twn filwni/zei h@ Fi/lwn platwni/zei-կամ Պլատոնն է *փիլոնաբանում*, կամ էլ Փիլոնն է *պլատոնաբանում*» (տե՛ս **David T. Runia**, *Philo in early Christian literature: a survey*, Van Gorcum: Minneapolis: Fortress Press (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Section 3, Jewish traditions in early Christian Literature: vol. 3), էջ 4):

<sup>87</sup> Ավելի մանրամասն տե՛ս **David T. Runia**, *Philo in early Christian literature*, էջ 3-8:

**3. Հուդայ ահելլենիզմն ու Ադարի քրիստոնեական մեկնողական գրականութիւնը. Փիլոն Ալեքսանդրացի և Նորկոստակարանյան գրականութիւնը**

Հուդայականութիւնը և հուդայ ահելլենիզմի տեսական-գաղափարական տարբերակումը, բացի հելլենիզմի հանդեպ նրանց ունեցած դիրքորոշումից, ավելի տեսանելի է դառնում քրիստոնեութեան հետ նրանց ունեցած փոխառնչակցութիւնից: Արդէն նշեցինք, որ սփյուռքի հրեաները կամ հուդայ ահելլենիստները զարգացրել էին հուդայական Օրենքի և Տաճարի պաշտամունքի իրենց ուրույն տեսակետը: Ավելին, այս մոտեցումը, խիստ շեշտված միաստվածական կենտրոնական գաղափարով, զգալի ազդեցություն էր թողնում շրջակա մշակույթների վրա: Կային նույնիսկ ոչ հրեա փիլիսոփաներ, ովքեր հիանում էին հրեական միաստվածութեան կուռ տրամաբանութեամբ. նրանք հուդայ ահելլենիզմի մեջ հայտնի էին իբրև «Աստուծոց երկյուղ ունեցողներ», այլ խոսքով՝ մարդիկ, ովքեր իրենց սեփական փնտրտութեամբ և ճշմարտութիւնը գտնելու փիլիսոփայական բաղձանքով հասել էին մեկ Աստուծոյ ճշմարիտ գաղափարին<sup>88</sup>:

Պաղեստինի սահմաններից դուրս քրիստոնեութեան տարածմամբ ավելի ու ավելի շատ հուդայ ահելլենիստներ դարձան քրիստոնյաներ: Ծատ շուտով նրանք դարձան ժամանակի հեթանոսական՝ հելլենիստական աշխարհում քրիստոնեութեան տարածման ամենաեռանդուն ջատագովները: Ընդ որում, պաղեստինյան հրեաների և հուդայ ահելլենիստների ընկալումները Հիսուս Քրիստոսի վերաբերյալ Էսպես տարբերվում էին իրարից: Պաղեստինի հրեաները Քրիստոսին ընկալում էին բացառապես հուդայական կրոնական ավանդների

<sup>88</sup> Տե՛ս **Thomas D. McGonigle & James F. Quigley**, *A History of the Christian Tradition: From its Jewish Origins to the Reformation*, Paulist Press: New Jersey 1988, էջ 66:

լույսի ներքո, այսինքն՝ իբրև խոստացված պատմական Մեսիա: Զուդայ ահեղ լենիստներն իրենց մեկնաբանական գիտնացում ունեին մեկնարկեստի ու փիլիսոփայության լայն ընտրանի: Գործք Առաքելոց գրքում (ԺԵ 24-28) հիշատակվում է ճարտասանական արվեստին ու հուդայ ահեղ լենիստական փիլիսոփայությանը քաջատեղյակ Ապեղես կամ Ապողոս անուկով մի այդպիսի քարոզչի մասին, որը հասել էր մինչև Փոքր Ասիա՝ Եփեսոս: Իհարկե, նմանատիպ քարոզիչներն ու ճարտասանները ձևավորում էին մեկնողական այն ընդհանուր ենթահողը, որի վրա բարեբեր պտուղներ էին տալիս հեղինակմի, հուդայականության ու քրիստոնեական մեկնարկեստի պատվաստումից առաջացած հոսանքները: Ա-Բ դարերում հուդայ ահեղ լենիզմի և քրիստոնեական մեկնարկեստի փոխհարաբերությանն անդրադառնալու կարևորագույն կիզակետը, ըստ այսմ, Նորկտակարանյան գրականության ունեն է, որն ըստ էության արդեն կազմում էր Զին Կտակարանի՝ հուդայական Օրենքի մեկնարկեստի մի նոր մեթոդ: Փոխհարաբերության նմանատիպ ձևաչափում թեմաների ու համանմանության ունեների ծավալը բավական լայն է, և հաճախ շատ դժվար է ընդհանուր գաղափար կազմել՝ առանց տեսադաշտից բաց թողնելու Նոր Կտակարանի ու հուդայ ահեղ լենիստական գրականության առնչակցության ունեների որոշ կարևոր կողմեր: Այնուամենայնիվ, ստորև մենք կփորձենք համառոտիվ անդրադառնալ այս երկու հիմնական համատեքստերի *գրական-սկզբնաղբյուրային*, *գաղափարական-բովանդակային* և *մեկնողական-մեթոդական* առնչակցության ունեներին:

Իհարկե, անհնար է հուդայ ահեղ լենիզմի և Ա-Բ դարերի քրիստոնեության փոխհարաբերության ունեների մասին խոսելիս շրջանցել այնպիսի կարևոր մի կերպար, ինչպիսին Փիլոն Ալեքսանդրացին է: Պատմամշակութային այդ իրողությունը գրեթե ամբողջությամբ պտտվում է փիլոնյան երկի ու մեթոդի

առանցքի շուրջ: Արդեն նշել ենք վաղ քրիստոնյա հեղինակների ու մեկնիչների կողմից Փիլոնի հանդեպ ունեցած հատուկ համակրանքի մասին: Ըստ այսմ, Փիլոնը, Ս. Մարկոս Ավետարանչի հետ միասին և նրա մահվանից հետո դարձել է Եգիպտոսի առաջին քրիստոնյաների քարոզիչն ու նրանց կյանքի մասին վկայություններ բերողը, Կլավդիոս կայսեր ժամանակ Յոնոմոս հանդիպել Պետրոս առաքյալին<sup>89</sup>. ուսումնասիրողներից մեկի դիպուկ դիտարկմամբ՝ «Փիլոն հրեան ի ծնե քրիստոնյա է, և պարզապես կարիք չունի մկրտության: Եվ թե նույնիսկ մկրտված էլ լիներ, այդ դեպքում ոչ թե պարզ քրիստոնյա, այլ առաքյալ կլիներ»<sup>90</sup>: Այս բոլոր առասպելային և հաճախ իրարամերժ ավանդությունների<sup>91</sup> ստեղծման հիմնական պատճառներից մեկն էլ Նորկտակարանյան գրականության՝ Փիլոնի գաղափարների ու տեսակետների հետևմանության առկայությունն է:

Ուսումնասիրողների կողմից հատկապես շեշտվել են Փիլոն Ալեքսանդրացու երկերի և Պոդոս առաքյալի թղթերի միջև առկա նմանությունները: Դրանք հիմնականում կարելի է խմբավորել ըստ հետևյալ թեմաների<sup>92</sup>.

Ա. Յոնոմեացիս թղթի Ա-Բ գլուխներում Աստծո ճանաչողությունը հնարավոր է նրա արարչության միջոցով: Արարածների պաշտամունքն արարչի փոխարեն կռապաշտության վատթարագույն դրսևորումն է: Այս թեման հատկապես ծավալուն կերպով արծարծվում է Փիլոնի «Այլաբանության մասին» ճառում և

<sup>89</sup> Տե՛ս **David T. Runia**, *Philo in early Christian literature*, էջ 4:

<sup>90</sup> **Вардазарян О. С.**, *Филон Александрийский в восприятии армянского средневековья*, Ереван 2006, էջ 15:

<sup>91</sup> Փիլոնի կենսագրության մասին նմանատիպ բազմաթիվ տեղեկություններ են պահպանվել նաև հայ կական ավանդության մեջ (հմմտ. **Вардазарян О. С.**, նշվ. աշխ., 15-28):

<sup>92</sup> Փիլոնի և Պոդոս առաքյալի երկերի թեմատիկ ընդհանրությունների առավել ընդարձակ համեմատական աղյուսակը կարելի է գտնել հետևյալ մեկնագրության մեջ՝ **C.F. Loesner**, *Observationes ad Novum Testamentum e Philone Alexandrino*, Leipzig 1777, էջ 391-430:

այլ ուր<sup>93</sup>: Այդ դրվագներում Փիլոնի փաստարկման համաձայն՝ աշխարհում առկա արարչագործական կատարյալ կարգից ու գեղեցկության հատկությունները դատելով կարելի է մտահայել Աստուծո գոյությունն ու արարչական գործությունը: Առաքինի ու կատարյալ իմաստության հասու մարդը կարող է արարչագործության մտահայեցության շնորհիվ հասնել հավիտենական աշխարհների գոյությանն ու նույնիսկ հաղորդակցությանը:

Բ. Յոնմեացիս Գ-2 գլուխներում<sup>94</sup> Պողոսը մեկնաբանում է հոգևոր օրենքի կարևորությունը՝ սրտի թլփատությունը հակադրելով մարմնի թլփատությանը: Փիլոնի երկերում այս գաղափարն ակնհայտ շեշտված կրոնափիլիսոփայական բնույթ ունի: Ըստ այսմ, իրական, ճշմարիտ կրոնը միայն ներքին, հոգևոր վարքագծով է պայմանավորված, քանզի Աստված չի բնակվում մարդու ձեռքով կառուցված տաճարներում, այլ հոգում և սրտում<sup>95</sup>:

Փիլոնի և Պողոսի գաղափարների նմանությունները փաստող բազմաթիվ օրինակներից<sup>96</sup> այստեղ ներկայացված երկուսը, սակայն, միայն համեմատաբար առավել չափով կարող են հավակնել Փիլոնի և Պողոսի երկերի առնչակցություններն ապացուցելուն: Իրականում այդ առնչակցություններն ավելի շատ ունեն մեթոդաբանական, փիլիսոփայական բնույթ, քան կարող է թվալ առաջին հայացքից<sup>97</sup>: Ավելին, դժվար է բառացի որևէ առնչակցություն գտնել Փիլոնի և Պողոսի երկերում<sup>98</sup>: Ահա թե

<sup>93</sup> Տե՛ս *Legum Allegoriae*, III 97 f.; *De Somniis* I 203 f.; *De specialibus legibus* I 32-35; *De praemiis et poenis* 40 ff; *De vita Mosis* I 212; *Qu. Gen.* I 64; II 34, 55; *De Providentia.* I 32 f.; *De Posteritate Caini* 168; *Quod Deus sit immutabilis* 62 ; *Quod deterius potiori* 89; *De Cherubim* 109:

<sup>94</sup> Տե՛ս նաև Գաղ. Ե 6; 2 12-13,15; Կորն. Գ 9-11 և ն :

<sup>95</sup> Տե՛ս *De Sobrietate* 63 ; *De Vita Mosis* II 107 f.; *De plantatione* 107 ff., 126; *Quod Deus sit immutabilis* 8; *Quod deterius potiori* 20 f.; *De specialibus legibus* I 305 ; *Questiones et solutiones in Exodum* II 51 ; *De praemiis et poenis* 123:

<sup>96</sup> Հմմտ. **Henry Chadwick**, "St. Paul and Philo of Alexandria" *BJRL* (Bulletin of the John Rylands Library) 46 (1965-1966), էջ 286-307:

<sup>97</sup> Այս մասին տե՛ս հետևյալ գրքերում՝ **David T. Runia**, *Philo in early Christian literature*, էջ 66-74; **Roland Deines & Karl-Wilhelm Niebuhr** (Hg.), *Philo und das Neue Testament*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 172, Mohr Siebeck: Tübingen 2004:

<sup>98</sup> Տե՛ս **Larry W. Hurtado**, "Does Philo Help Explain Early Christianity?" in **Roland Deines & Karl-Wilhelm Niebuhr** (Hg.), *Philo und das Neue Testament*, էջ 76:

ինչ ու հետագոտողների մեծ մասը նախընտրում է խոսել Փիլոնի՝ Պողոսի աստվածաբանության և փիլիսոփայական մեկնարկների վրա ունեցած գաղափարաբանական-մեթոդաբանական ազդեցության մասին: Ընդհանուր առմամբ, կարելի է նույնիսկ նշել, որ թերևս Պողոսն ու Փիլոնն իրենց հայացքները ձևակերպելու համար օգտվում էին միևնույն կրոնափիլիսոփայական ժառանգությունից, որն այս դեպքում իհարկե հունդայապետական է<sup>99</sup>: Փիլոնի ու Պողոսի գաղափարական-փիլիսոփայական ընդհանրությունը նախաառաջ վերաբերում է Աստծո անդրանցականության և արարված տիեզերքի միջև հնարավոր տեսական կամուրջ ստեղծելու բուն ջանքերին: Այս իմաստով նրանք որոշ դուալիստական ընկալումներ են արտահայտում. մարդու մարմնական, ֆիզիկական կողմը չարին է միտված, անմարմինն ու հոգևորը՝ բարուն<sup>100</sup>: Պողոսի կրոնափիլիսոփայական համակարգում այդ կամուրջը Յիսուս Քրիստոսն է, Փիլոնի երկում՝ Լոգոսը: Ե՛լ Փիլոնը ե՛լ Պողոսը մարդու ազատությունն ու փրկությունը տեսնում են աշխարհի ու մարմնականի շղթաներից ազատվելու մեջ՝ այն նկարագրելու համար երկուստեք կիրառելով *միստերիայի*՝ խորհուրդի բառապաշարը: Պողոսի կողմից հոգևոր (pneumatikoi/), ոգեկան (yuxikoi/) և մարմնական (sarkikoi/) կամ հոդեղեն (xoi+koi/) անձանց տարանջատումը մարդկային հասարակության մեջ հստակորեն հիշեցնում է Փիլոնի՝ մարդու եռամասնյա բաժանման տեսությունը՝ միսթ-ոգի-մարմին (nou~j-yuxh/-sw~ma) կամ հոգի-ոգի-մարմին (pneu~ma- yuxh/-sw~ma)<sup>101</sup>:

Թեմատիկ և գաղափարաբանական այս նմանությունների կողքին անհրաժեշտ է նաև նշել, որ Պողոսի և Փիլոնի համակարգերի միջև առկա առնչակցությունը բացատրվում է

<sup>99</sup> Այս մասին տե՛ս **Շահե վրդ. Անանյան**, *Յին Մերձավոր Արևելքից Քրիստոնյա Յայ աստան*, էջ 81-82:

<sup>100</sup> Յ մ մ տ. **David T. Runia**, *Philo in early Christian literature*, էջ 67:

<sup>101</sup> Տե՛ս անդ, էջ 69:

նրանց մշակութային-կրոնական միևնույն համատեքստով: Այս իմաստով առաջին պլան է մղվում հուդայահեղիքային համայնության առաջացրած երկու տարբեր ուղղությունները՝ Պաղեստինյան և Ալեքսանդրյան, որն ավելի շատ կապված էր հրեական Սփյուռքի հետ: Մեր կարծիքով այսօր նույնիսկ դժվար է հստակորեն մատնանշել, թե արդյոք Փիլոնի ո՛ր գաղափարն է յուրացվել նրա կրտսեր ժամանակակից՝ Պողոսի կողմից: Հուդայահեղիքային փիլիսոփայության և կրոնի պատմության մասնագետները ժամանակակից ուսումնասիրություններում արտահայտում են ամենատարբեր կարծիքներ ու տեսակետներ, սակայն մի բան անվիճելի է: Փիլոնի ու Պողոսի երկերի պարագային ընդհանուր առնչակցության հիմնական գիծը եզրաքանութությունն է, որը բնորոշվում է հուդայահեղիքային կրոնափիլիսոփայության շատ տարբերակիչ գաղափարներով ու արտահայտություններով: Ասվածը հատկապես վերաբերում է Ա Կորնթ. ԺԵ 44-49-ում Պողոսի կողմից Ճննդ. Ա 26-27 և Բ 7 դրվագների մեկնությանը, որտեղ ուսումնասիրողներից շատերը փորձում են Փիլոնի՝ Ճննդոց գրքի համապատասխան դրվագների մեկնության ազդեցությունը գտնել, ինչպես նաև Ա Կորնթ. Բ 6-Գ 4 և Ը 1-7 հատվածներում փիլոնյան մարդաքանության փիլիսոփայական հետքերի առկայության մասին տեսությունը<sup>102</sup>:

Փիլոնի փիլիսոփայությանն ու մեկնարկված ստին ամենազարմանալի նմանությունն ունեցող նորկտակարանյան գիրքը, սակայն, Առեբրայեցիս թուղթն է: Ժամանակակից մեկնիչների ճնշող մեծամասնության համար փիլոնյան գրականության և եբրայեցիս թղթի միջև համանմանություններն ու փոխառություններն այնքան ակնհայտ են թվում, որ այսօր գրեթե ոչ մի մեկնություն անտարբեր չէ այս թեմայի նկատմամբ: Ի դարի կեսերին մեկնիչներից մեկը նույնիսկ առաջ էր քաշել այն

<sup>102</sup> Տե՛ս **Henry Chadwick**, նշվ. աշխ., էջ 298-299; **C.F. Loesner**, նշվ. աշխ., էջ 273-274, 282-283, 296:



տեսակետը, թե հավանաբար թղթի հեղինակը Փիլոնի՝ քրիստոնեության ընդունած աշակերտներից մեկն է եղել<sup>103</sup>: Չկամենալով այստեղ ծավալվել դեմ և կողմ գիտական կարծիքների քննարկմամբ՝ ավելի տեղին է, մի քանի կարևոր բառերի միջոցով, դիտարկել Փիլոնի և Եբրայեցիս թղթի միջև առկա *լեզվական, թեմատիկ և մեկնողական* որոշ նմանություններ:

Փիլոնի երկերում և Եբրայեցիս թղթում կան որոշ բառեր ու եզրեր, որոնք այլուստ հայտնի չեն Յոթանասնից թարգմանության մեջ<sup>104</sup>: Յիմնականում դրանք են՝ ա. a!qlhsij (Եբր. Ժ 32, գրբ. բազում ճգանց և չարչարանաց), բ. a)mh/twr (Եբր. Է 3, գրբ. անմայր), գ. dusermh/neutoj (Եբր. Ե 11, գրբ. դժուարապատում ի մեկնել), դ. metriopage/w (Եբր. Ե 2, գրբ. չափով չարչարակից): Վերոնշյալ բառերը կիրառվել են նաև Փիլոն Ալեքսանդրացու կողմից ամենատարբեր ենթատեքստերում և լայն տարածում են ունեցել հելլենիստական փիլիսոփայության մեջ: Անշուշտ, տեսադաշտից պետք է բաց թողնել նաև այն պարզ փաստը, որ Փիլոնը և Եբրայեցիս թղթի հեղինակն այդ բառերը կարող էին պարզապես օգտագործել իբրև հելլենիստական և հունդայահելլենիստական կրոնափիլիսոփայական ընդհանրացած եզրեր, ինչը մեզ այստեղ ավելի հավանական է թվում: Մյուս կողմից, սակայն, դրանց խիստ սահմանափակ կիրառությունը թե՛ Յոթանասնից թարգմանության մեջ և թե՛ Նոր Կտակարանում հավանական է դարձնում նաև Փիլոնից ուղղակի ազդվելու փաստը<sup>105</sup>:

A!qlhsij բառը Փիլոնն օգտագործում է հինգ անգամ, որից երեք անգամ նա կիրառում է բառն իր առաջին նախնական

<sup>103</sup> Տե՛ս **G. Spicq**, *L'Épître aux Hébreux*, Paris : Gabalda 1977, էջ 89 :

<sup>104</sup> Ցանկը ներկայացնում ենք ըստ հետևյալ մենագրության՝ **R. Williamson**, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Brill: Leiden 1970, էջ 19-30:

<sup>105</sup> Եբրայեցիս թղթի և Փիլոնի փոխառնչակցության մասին գիտության մեջ արտահայտված կարծիքների հետաքրքիր մի հանրագումար է ներկայացված հետևյալ մեկնության մեջ՝ **L. D. Hurst**, *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought*, Cambridge University Press (Society for New Testament Studies: Monograph Series) 1990, էջ 7-21:

իմաստով<sup>106</sup>, այսինքն՝ մարգիկի, մարմնական հմտության, իսկ երկու դեպքում՝ փոխաբերական իմաստով<sup>107</sup>: Այս երկու դեպքում էլ Փիլոնը բառը կիրառում է առաքինությունների կերտման, ճգնության միջոցով կատարելագործման մասին, որը, սակայն, չի համապատասխանում Առեբրայեցիս նամակում կիրառված իմաստին, որով նա փոխաբերաբար արտահայտում է հալածանքների ժամանակ ցուցաբերած քաջությունն ու հաստատակամությունը:

A) mh/twr բառն ունի ավելի շատ կրոնական կիրառություն, հատկապես անտիկ հունական մշակույթի մեջ: Այն հիմնականում օգտագործվում էր բնութագրելու համար աստվածների և աստվածուհիների գերբնական, գերմարդկային ծագումն ու ծնունդը: Օրինակ, Պլատոնի «Սիմպոզիում» երկում Աֆրոդիտե աստվածուհին նկարագրվում է իբրև «անմայր արգանդից ծագած»<sup>108</sup>: Փիլոնն այս բառը կիրառում է ինն անգամ<sup>109</sup>: Առաջին անգամ, յոթ թվի խորհրդաբանությունը բացատրելիս Փիլոնը մեջբերում է այն թագորյանների որակումն Ամենակույս աստվածուհուն<sup>110</sup>. «Ըստ որում ասելով զնապիւթագորեանքն մշտնջենաւ որակուսին և անմաւրն՝ միակի նմանեցուցանեն, զի ոչ ծնաւ և ոչ ծնցի (a0mh/tori)»<sup>111</sup>: Մեկ այլ երկում (*De ebrietate-Յաղագս արբեաց թողութեան*, 61)<sup>112</sup> Աբրահամի կին Սառան նույնպես կրում է a) mh/twr-անմայր որակումը: Եբրայեցիս թղթի հեղինակն այս բառով բնութագրում է Մելքիսեդեկ քահանայապետին. «Անհայր, անմայր (a) mh/twr), չհամարեալ յագգս, որոյ ոչ սկիզբն աւուրց և ոչ կատարած կենաց. նմանեալ Որդւոյն Աստուծոյ՝ կայ մնայ քահանայ մշտնջենաւ որ» (Եբր. է 3): Սակայն այստեղ կարևոր է նշել,

<sup>106</sup> Տե՛ս *De Sacrificiis Abeli et Cainis* 86, *De mutatione nominum* 84, *De specialibus legibus* II 98 :

<sup>107</sup> Տե՛ս *De somniis* I 170, *De congressu eruditionis* 162 :

<sup>108</sup> Տե՛ս **Plato**, “Symposium” 180 D, ed. John Burnet, Oxford University Press 1905:

<sup>109</sup> Ցանկը տե՛ս **R. Williamson**, նշվ. աշխ., էջ 20:

<sup>110</sup> Խոսքը հաղթանակի աստվածուհուն՝ Նիկեայի մասին է:

<sup>111</sup> «Փիլոնի աստուածային աւրիւացն այլ արանութեան» (Փիլոնի Յեբրայեցւոյ ճառք թարգմանեալ թի նախնեաց մերոց որոց հելլեն բնագիրք հասին առ մեզ, Վենետիկ, ի տպարանի Մխիթարեանց 1892), էջ 109:

<sup>112</sup> Տե՛ս *De Ebrietate*, traduit par Jean Corez, Cerf: Paris (coll. *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* 11-12), 1962 :

որ Փիլոնը Մելքիսեդեկին նկարագրելիս չի օգտագործում այս արտահայտությունը<sup>113</sup>: Յետևաբար պնդել, որ Եբրայեցիս թղթի հեղինակը բառն ուղղակիորեն փոխառել է Փիլոնից, հիմնավորված չէ: Ավելի շուտ այստեղ նույնպես անկհայտ է այն տեսակետը, որ երկու հեղինակներն էլ պարզապես օգտվում են հունդայ ահելլենիստական միևնույն կրոնափիլիսոփայական աղբյուրից:

Dusermh/neutoj բառն Աստվածաշնչում հանդիպում է միայն Եբր. Ե 11-ում, իսկ այլ ուստայն ոչ հաճախ, բայց առկա է նաև հույն անտիկ հեղինակների երկերում<sup>114</sup>: Փիլոնն այս արտահայտությունը կիրառում է միայն մեկ անգամ (*De somniis* I 188)<sup>115</sup>: Բառի փիլոնյան ճիշտ կիրառությունը հասկանալու համար նպատահարմար է թերևս այստեղ տալ տվյալ հատվածի թարգմանությունը հունարենից. «Ըստ Էոնթյան, այս աշխարհը, որի Էոնթյունը (u9posta/sewj) կարելի է հասկանալ ու ըմբռնել միայն բանական մտքով՝ ձևերի տեսանելի բոլոր ընկալումներից անդին, և միայն նրա մեջ գտնվող կատարյալ Նախատիպի (th~j a0rxetu/pou i0de/aj) շնորհիվ, որովհետև այն ձևավորվել է իր իսկ կողմից անստվեր ու անխախտ կերպով մտահայված այս մոդելի համաձայն: Այս աշխարհը կանվանափոխվի, երբ այլևս չեն լինի ոչ պատնեշներ, ոչ էլ արգելափակող դռներ, որոնք կխանգարեն, այլ այդժամ այն կտեսնվի բնագոյաբար-զգացմունքորեն, ըստինքյան՝ իր անխախտ գեղեցկությամբ, անասելի ու անհասկանալի (dusermhneu/tw) տեսությամբ»<sup>116</sup>: Փիլոնի այս մեջբերումը Յակոբ Նահապետի՝ Բեթելում տեսած երազի մեկնաբանությունն է (հմմտ. Ծննդ. ԻԸ 12-22), որտեղ Փիլոնը նկարագրում է աշխարհի՝ իբրև Աստծո արարչության տեսության վախճանաբանական անիմալիզմի ու

<sup>113</sup> Տե՛ս **R. Williamson**, նշվ. աշխ., էջ 22:

<sup>114</sup> **R. Williamson**-ը (նշվ. աշխ., էջ 23) նշում է միայն երկու հղում՝ **Արսեմիդորոս**, *Քնի մասին* Գ 66 և **Դիոդորոս Սիցիլիացի**, *Յայտնի մարդկանց մասին* Բ 52:

<sup>115</sup> *De somniis I-II*, introduction, traduction et notes par Pierre Savinel, Cerf : Paris (coll. *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* 19), 1962:

<sup>116</sup> *De somniis* I 188:

անհասկանալի գեղեցկությունը: Կարելի է նույնիսկ նշել, որ Փիլոնի երկի այս դրվագը խիստ փիլիսոփայական է՝ ամբողջովին ներշնչված պլատոնյան գաղափարների ու նախատիպերի տեսությունից: Իհարկե, Եբրայեցիս թղթի հեղինակն այս իմաստը բացարձակապես ի նկատի չունի բառի՝ իր կիրառության մեջ: Եբրայեցիս թղթում խոսքը պարզապես քրիստոնեական վարդապետության ինչ-ինչ դժվարիմաց և մեկնության կարոտ տեղիների մասին է, որոնք հեղինակի կողմից որակվել են *dusermh/neutoj-դժվարամեկնելի* բառով:

Եբրայեցիս թղթի և Փիլոնի միջև նմանության վերջին օրինակը *metriopage/w* բառն է, որը Նոր Կտակարանում կիրառված է միայն Եբր. Ե 2-ում. «Չափով չարչարակից (*metriopagei~n*) կարող է լինել տգիտաց և մոլորելոց»: Խոսքն այստեղ, դատելով համատեքստից, հրեա քահանայապետի մասին է, որը տարին մեկ անգամ կարող է մտնել հրեական տաճարի Սրբություն Սրբոց և Աստծուն պատարագ մատուցել ժողովրդի մեղքերի քավության համար: Բնականաբար, քահանայապետն ինքն էլ որոշ չափով տկարություններ ուներ և *չարչարակից* էր ժողովրդին՝ իբրև նրա մի մասնիկ: Ահա այս միտքն է շեշտում թղթի հեղինակը՝ իբրև Զիսուսի նախատիպ ներկայացնելով քահանայապետին, քանի որ Զիսուս ինքն էլ, իբրև Աստծո մարմնացյալ Որդի, իր վրակրում է մարդկային բնության տկարություններն ու չարչարանքները: *Metriopage/w* բառը ծագում է *պերիպաթետիկների* փիլիսոփայության ուսմունքից՝ իբրև ստոյիկյան *a0paqh/j*-ի հականիշ<sup>117</sup>: Կեղծ-Արիսթեսի թղթում այն կիրառվում է իբրև փիլիսոփայության սահմանումներից մեկը. «*Kai\ ta\ pro\j to\n kairo\n pra/ssein deo/ntwj metriopagh~ kaqestw~ta*-Եվ կատարել պարտականությունը տվյալ պահին ըստ պահանջվող հարկի՝ անհրաժեշտ չափավորության կիրառումով»<sup>118</sup>: Սովորաբար բառը

<sup>117</sup> Տե՛ս **R. Williamson**, նշվ. աշխ., էջ 25:  
<sup>118</sup> *Aristeae Epistula 256*:

թարգմանվում է իբրև «ա. ժուժկալ ությամբ կատարված արարք, ցանկությունների չափավորում, բ. ապրել ժուժկալ ությամբ»<sup>119</sup>: Փիլոնի օգտագործած երեք դեպքերում էլ բառն ունի *պերիպաթետիկ* փիլիսոփայությունը բնորոշ կիրառություն<sup>120</sup>: Այսինքն՝ Փիլոնն ընդգծում է բառի՝ մարդկային զգացմունքները չափավոր, հավասարակշռված կերպով արտահայտելու իմաստային նրբությունը: Թերևս կարելի կլիներ այստեղ որոշակի առնչակցություն նկատել երբայեցիս թղթի և Փիլոնի՝ այս բառի կիրառության միջև, սակայն մի կարևոր, սկզբունքային հանգամանք ստիպում է այլ կերպ տրամաբանել: Փիլոնի երկում այս բառը չի կիրառվում իբրև կատարյալ, ամբողջական և իր լրումին հասած առաքինություն. այն պարզապես իմաստունի և իմաստասերի՝ զգացմունքների մեջ ժուժկալ ու չափավոր լինելու կեցվածքն է: Իսկ ահա երբայեցիս թղթում Յիսուսի կողմից չափով չարչարակից լինելու պարագան դիտարկվում է իբրև ամբողջական, կատարյալ առաքինություն. իրեա քահանաներն ու քահանայապետերը, ըստ թղթի հեղինակի, չունեին իրենց ժողովրդին ամբողջանվեր կերպով չարչարակից լինելու առաքինությունը: Եվ Յիսուսի կողմից այդ առաքինության ամբողջական կիրառումն է նրան դարձնում Նոր Ուխտի Նոր, կատարյալ քահանայապետ, ով լիարժեք ու ամբողջական մարդ էր, ապրում էր մարդկանց մեջ, գիտեր նրանց տկարությունները և Աստծո առաջ հենց այդ մարդկային տկարությունների համար էր գոհ մատուցում:

Փիլոնյան փիլիսոփայության կարևորագույն հասկացություններից մեկի՝ Լոգոսի վարդապետության և Յովհաննու Ավետարանի առնչակցության մասին դատողություններով ստորև կեզրափակենք ԱԲ դարերի քրիստոնեական մեկնարկվեստին վերաբերող այս ծավալուն հարցը:

<sup>119</sup> *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, New-York 1888:

<sup>120</sup> Տե՛ս **R. Williamson**, նշվ. աշխ., էջ 25-28:

Առաջին հայացքից Յովհաննու Ավետարանի Ա գլխի (այսպես կոչված՝ *Լոգոսի` Բանի Օրհներգություն*) և Փիլոն Ալեքսանդրացու կողմից Լոգոսի կիրառության միջև նմանությունները գրեթե անվիճելի են: Ժամանակակից մեկնություններն ու կրոնագիտական ուսումնասիրություններից շատերը հենց այս սկզբունքով են շատ հաճախ մոտեցել խնդրին<sup>121</sup>: Փիլոն Ալեքսանդրացու` Յովհաննու Ավետարանի վրա ունեցած ազդեցության մասին ամենածավալուն ուսումնասիրությունը C.H.Dodd-ինն է. նրա մեկնության մի ամբողջ գլուխ նվիրված է այս խնդրի լուսաբանմանը: Այստեղ իբրև Յովհաննու Ավետարանի սկզբնաղբյուրներից կամ հենքերից մեկը ներկայացված է հունդայահելլենիզմը` ի դեմս Փիլոն Ալեքսանդրացու<sup>122</sup>: Ըստ այսմ, Փիլոնից փոխառված նյութը Յովհաննու Ավետարանում նախևառաջ ունի սիմվոլիկ` խորհրդանշական բնույթ, որը, ըստ C.H.Dodd-ի, բացարձակապես տարբեր է այլաբանությունից<sup>123</sup>: Յովհաննու Ավետարանում և Փիլոնի երկերում սիմվոլների կիրառության առումով առկա են հետևյալ համանմանությունները`

Ա. Լույսն իբրև Աստվածության` մարդու և աշխարհի հետ ունեցած փոխադարձությունների սիմվոլ .

Բ. Աստված իբրև կյանքի և կենդանի ջրի աղբյուր .

Գ. Աստված իբրև բարի հովիվ:

Դ. Փիլոնյան երկերում և Յովհաննու Ավետարանում Աստծուն ճանաչելը մարդու գերագույն նպատակն է ու կյանքի մեծագույն օրհնությունը:

Ե. Ի վերջո, Լոգոսի` Աստծո խոսքի անձնավորված գաղափարն առկա է թե՛ Փիլոնի երկերում և թե՛ Յովհաննու Ավետարանում:

<sup>121</sup> Տե՛ս հանկապես **C. H. Dodd**, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press 1953, էջ 54-74; **Thomas L. Brodie**, *The Quest for the Origin of John's Gospel: A Source-Oriented Approach*, Oxford University Press 1993; **C. K. Barrett**, *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Westminster Press 1978<sup>2</sup>, էջ 34-36:

<sup>122</sup> Տե՛ս **C. H. Dodd**, նշվ. աշխ., էջ 54:

<sup>123</sup> Տե՛ս **C. H. Dodd**, նշվ. աշխ., էջ 55:

Յետագա ուսումնասիրողների կողմից, սակայն, այս մոտեցումը թե՛ ավելի ընդլայնվեց, և թե՛ նաև արժանացավ քննադատության ունենեցի: Կիրառված սիմվոլիկ համամանություն մեթոդը, իհարկե, դեռևս չէր նշանակում, որ Յովհաննու Ավետարանի հեղինակն անպայմանորեն պետք է հետևեր Փիլոնի մեկնարկված ստիճակ ու փիլիսոփայությանը: Ուսումնասիրողներից մեկը նույնիսկ չխուսափեց այն հայտարարությունից, որ եթե «Փիլոն Ալեքսանդրացի գոյություն ունեցած չլիներ, դժվար թե Յովհաննու Ավետարանն իր ներկա ձևից շատ տարբերվեր»<sup>124</sup>: Յովհաննու Ավետարանում առկա շատ շատ պատկերներ կարող էին փոխառված լինել նաև այդ ժամանակի հուդայահեղինակներից, սկզբնաղբյուրներից, հատկապես Պաղեստինյան շրջանակից, որտեղ հուդայական սկզբնաղբյուրներին արված հղումները գերակշիռ մաս էին կազմում<sup>125</sup>: Մասնավորապես Լոգոսի վարդապետության շուրջ ծավալված գիտական վեճերի շրջանակում գիտնականներն աստիճանաբար եզրակացրեցին, որ թե՛ Փիլոնի և թե՛ Յովհաննու Ավետարանի Աստծո Բանը՝ Լոգոսը շատ ավելի լայն ու ընդարձակ հուդայահեղինակներից կրոնափիլիսոփայական միջավայրի ծնունդ է: Այս միտքը հատկապես հստակորեն ձևակերպեց Յովհաննու Ավետարանի առաջաբանի հուդայահեղինակական սկզբնաղբյուրների քննությանն առանձին ծավալուն մի հոդված նվիրած Thomas Tobin-ը: Նրա կարծիքով՝ «Ավետարանի նախաբանի և Փիլոն Ալեքսանդրացու մի քանի սուրբգրային մեկնությունների հիման վրակարելի է եզրակացնել, որ ինչպես Նախաբանը, այնպես էլ Փիլոն Ալեքսանդրացին մաս են կազմում հուդայահեղինակական սուրբգրային մեկնարկված ավելի լայն մի աշխարհի:....երկուսն

<sup>124</sup> Տե՛ս **David T. Runia**, *Philo in early Christian literature*, էջ 83:

<sup>125</sup> Այդպիսի մի կարևոր սկզբնաղբյուր էր նաև հուդայական և հուդայահեղինակական տարրերով լեցուն Քումրանյան գրականությունը, որի հետ Յովհաննու Ավետարանն ունի շատ սերտ առնչակցություններ, հմմտ. **Raymond E. Brown**, “The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles” in *New Testament Essays*, New York 2010, էջ 143-177:

Ել կիրառում են մտքի նույն կառուցվածքներն ու արտահայտում դրանք միևնույն բառազանձով, չնայած որ արդյունքներն Եսկանորեն տարբեր են»<sup>126</sup>:

Չաշվի առնելով ստորև քննարկվող նյութի ծավալը՝ մեր ուսումնասիրության շրջանակներում կենտրոնանանք ավելի շատ մեզ հետաքրքրող կարևոր փիլիսոփայական հասկացության՝ *Λογισμ* խնդրի և Յովհաննու Ավետարանում դրա հնարավոր փիլոսոփայական կիրառության հիմնախնդրի վրա: Վերև արդեն նշվեց, որ Փիլոնի ու Յովհաննու Ավետարանի կողմից *Λογισμ* փիլիսոփայական կիրառությունը բնավ էլ չի բացառում ընդհանուր կրոնամշակութային համատեքստից կամ սկզբնաղբյուրից այն երկուստեք և անկախաբար փոխառելու հնարավորությունը: Փիլոնն ինքը, իբրև ժամանակագրորեն ավելի վաղ շրջանում ապրած մեկը, լավագույնս քաջատեղյակ էր ոչ միայն *Λογισμ* հին հունական կիրառություններին, այլ նաև դրա հինկտակարանյան, ավելի ճիշտ հուդայահելլենիստական մեկնաբանությանը: Եղթայական համեմատությունն ինքնին խոսում է այդ փաստի օգտին<sup>127</sup>: Փիլոնը նախևառաջ կիրառում է *Λογισμ* ընթերցման հուդայահելլենիստական մեթոդը, որը հիմնականում խարսխված է Յոթանասնից թարգմանության կատարած հելլենիզացված թարգմանության վրա: Այս իմաստով Փիլոնը մեծապես օգտվել է նաև իրենից առաջ ստեղծագործած հուդայահելլենիստական հեղինակների երկերից: Արդ, Փիլոնի պարագային կարող ենք նշել, որ նա ոչ միայն տեղյակ էր հին հունական՝ *Λογισμ փիլիսոփայությունը*, այլ նաև այն ընթերցում էր Յին Կտակարանի այսպես կոչված *Իմաստություն կրոնափիլիսոփայություն կամ աստվածաբանություն* (*Wisdom Theology*)

<sup>126</sup> **Thomas Tobin**, “The Prologue of John and Hellenistic Jewish speculation”, *Catholic Biblical Quarterly*, April 1990, Vol. 52, Issue 2, էջ 268:  
<sup>127</sup> Այս մասին տե՛ս **Շահե վրդ. Անանյան**, *Յին Մերձավոր Արևելքից Քրիստոնյա Յայ աստան*, էջ 58-94:



լ ու յ սի ներքո<sup>128</sup>: Փիլոնյան փիլիսոփայության այս բարդ ու խճճված ոլորտում մեզ համար կարևոր մանրամասներ քաղելու համար անհրաժեշտ է Յովհաննու Ավետարանի Լոգոսի հետ համեմատությունը կատարել՝ Փիլոնի փիլիսոփայական հայացքների մի քանի կարևորություններ շեշտելով:

Հստակ է, որ Փիլոնի փիլիսոփայական հայացքների մեկնակետը Պլատոնի՝ *Իդեաների* կամ *Կատարելատիպերի* տեսությունն է<sup>129</sup>: Սակայն այս տեսությունն ուներ իր քննադատները. Արիստոտելը, Ստոյիկները և Էպիկուրյանները բացահայտորեն մերժում էին իդեաների գոյությունն իբրև անմարմին էակներ: Պլատոնի կողմնակիցները, մյուս կողմից, միևնույն ժամանակում էին ավելացնում այս տեսությանը: Ըստ այսմ, իդեաներն ընկալվում էին իբրև Աստծո մտքեր ու մտածումներ՝ դրանով իսկ, ըստ էության, կորցնելով իրենց՝ անմարմին էակ լինելու կարողությունը: Ավելին, փիլիսոփայական այս տեսության հետ բացվում էին բազմաթիվ անպատասխան հարցեր՝ Պլատոնի մտնանշած աստված այդ իդեաների աշխարհից դո՞ւրս է, թե՞ դրանցից մեկն է, արդյոք իդեաներն ու աստված համագոյակի՞ց են, թե՞ Աստված նրանց արարիչն է<sup>130</sup>: Այսպիսով, Փիլոնն ստիպված էր, իբրև միաստվածյան հավատի համոզված պաշտպան, իր ողջ փիլիսոփայությունն սկսել Պլատոնի տեսության վերանայումով: Իհարկե, Փիլոնը չէր կարող ընդունել Յին Կտակարանին հակասող պլատոնյան այն պնդումը, թե իդեաների աշխարհը հավիտենակից է Աստծուն. հինկտակարանյան ըմբռնումը շատ հստակ ձևակերպում էր, որ Աստված իսկզբանե, ժամանակներից առաջ՝ հավիտենության մեջ, միակն էր ու միայնակ էր: Նրանից առաջ չկար ոչ ինչ և ոչ ոք: Յետևաբար, Փիլոնի փիլիսոփայություն

<sup>128</sup> Տե՛ս **C. H. Dodd**, նշվ. աշխ., էջ 66:

<sup>129</sup> Տե՛ս՝ **Harry Austryn Wolfson**, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. I, Harvard University Press 1962, էջ 200:

<sup>130</sup> Իր իսկ Պլատոնի երկերում այս հարցերի պատասխաններն ունեն ամենատարբեր մեկնաբանություններ, հմմտ. **Harry Austryn Wolfson**, նշվ. աշխ., էջ 201-202:

մեջ Աստված դառնում է իդեաների արարիչը. նա նախևառաջ իր մտքում հղանում է (proecetu/pon) կատարյալ կերպով, իբրև բանական մի աշխարհ, ներկա արարչությունը: Ընդ որում, Փիլոնի կողմից այդ բանական, անտեսանելի աշխարհն ավելի հին է համարվում (presbu/teroj), քան համեմատաբար ավելի ուշ ստեղծված արարչությունը (new/teron)<sup>131</sup>: Փիլոնի փիլիսոփայական համակարգում, այս ամենից դատելով, կարելի է առանձնացնել երկու հիմնական եզրեր՝ իդեաներ-գաղափարներ և զորություններ, որոնք արտահայտում են պատոնյան իդեաների աշխարհի երկու հիմնական կողմերը՝ իբրև իրերի հիմնական բովանդակություն և իբրև նրանց պատճառ: Սակայն Փիլոնի փիլիսոփայության ամենակարևոր, մեր ուսումնասիրության շրջանակներում հատկապես ուշագրավ կողմն այս երկու եզրերի դիտարկումն է՝ իբրև մեկ ամբողջություն: Ահա այստեղ է, որ Փիլոնի տեսությունը ներմուծում է Լոգոսին՝ իբրև բանական աշխարհի ստեղծման պատճառ: Արդեն նշեցինք, որ Փիլոնը, պատոնյան փիլիսոփայության համաձայն, արարչության ստեղծումից առաջ ենթադրում էր բանական, անտեսանելի ու կատարյալ մի աշխարհի արարում, որը դառնում է ներկա արարչության բանական, գաղափարական հիմքը: Աստված, արարչությունից առաջ, իր մտքում հղացել էր այս աշխարհի կատարյալ ու բանական մոդելը, օրինակը: Այսինքն, անտիկ փիլիսոփայության սկզբունքի համաձայն, արարչությունից առաջ՝ հավիտենության մեջ, գոյում էին միայն մտածումը և այդ մտածության առարկան: Յետևաբար, անհրաժեշտություն է առաջանում այս ամենը ծնունդ տվող երևույթի՝ մտքի (nou~j): Բառը Փիլոնի կողմից փոխարինվում է Լոգոսով. «...գաղափար-իդեաներից բաղկացած աշխարհը չի կարող այլ տեղ (to/pon) ունենալ, քան

<sup>131</sup> Տե՛ս Harry Austryn Wolfson, նշվ. աշխ., էջ 205:

աստվածային Լոգոսն է, որը հրամայ ակարգում է նրանց»<sup>132</sup>: Փիլոնը Լոգոսին անվանում է նաև «բյուրավոր իդեա-գաղափարների հարուստ ու բազմաբովանդակ միություն»<sup>133</sup>, որով Աստված «կնքեց ամբողջ արարչությունն իր պատկերով ու իդեա-գաղափարով (ei0ko/ni kai\ i0de/al), այսինքն՝ իր Լոգոսով (tw~| e9autou~ lo/gw|)<sup>134</sup>»: Այսպիսով, Փիլոնի փիլիսոփայական համակարգում Լոգոսն Աստծո Միտքն է, Բանը և Խոսքը, որով արարվում է նախ բանական աշխարհը՝ իդեա-գաղափարների բնակավայրը, այնուհետև համապատասխանաբար արարվում է Տիեզերքը: Սակայն Յովհաննու Ավետարանի հետ ունեցած աղերսի թերևս ավելի կարևոր ու հատկանշական կողմն է անձնավորված Լոգոսի հասկացությունը<sup>135</sup>, որը նույնպես Փիլոնի կողմից կիրառվում է իբրև արարչության և անտեսանելի աշխարհի միջև կապի միջև:

Լոգոսի անձնավորումը փիլոնյան երկում ունի բազմաթիվ առանձնահատկություններ: Օրինակ, De Cherubim (Քերուվբների մասին) երկում (40-52) Փիլոնը նախ Լոգոսին նույնացնում է առաքինության հետ, այնուհետև այն համարում բոլոր առաքինությունների սկիզբ, գերագույն Առաքինություն<sup>136</sup>: Աստծո և Իմաստության ամուսնական փոխարարությունն օրինակը Փիլոնը կառուցում է Ադամ-Եվա, Յակոբ-Ռեբեկա և այլ հինկտակարանյան աստվածը նտրյալ գույգերի օրինակի վրա, որտեղ կանայք մասնավորապես խորհրդանշում են առաքինությունները, որոնք Աստուծոց ստացած սերմերով մարդկանց բաշխում են առաքինության շնորհները:

<sup>132</sup> De Opificio mundi 20 (« De Opificio mundi», introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, Paris 1961, էջ 155):

<sup>133</sup> De Sacrificis 25, 83 (« De Sacrificis; Abelis et Caini », introduction, traduction et notes par Anita Méasson, Paris 1966):

<sup>134</sup> De Somniis II, 45 (« De Somniis I-II », introduction, traduction et notes par Pierre Savinel, Paris 1962):

<sup>135</sup> Ընդհանրապես այս իմաստով նույնպես Լոգոսի գաղափարի փոխառման սկզբնաղբյուր Փիլոնի երկում մատնանշվում է Ստոյիկյան փիլիսոփայական ավանդույթը, հմմտ. **Harry Austryn Wolfson**, նշվ. աշխ., էջ 253:

<sup>136</sup> Փիլոնն այստեղ իր գաղափարները կառուցում է հիմնականում Ծննդ. Դ 1-ի և Եզոբիկ մեկնության հիման վրա: Մեր քննարկելիք նյութի համար հատկապես կարևոր է հետևյալ դրվագը՝ De Cherubim 49 («De Cherubim», introduction, traduction et notes par Jean Gorez, Paris 1963):

Մեկ այլ անձնավորման դրսևորում է նույնպես առաքինության հետկապված *De virtutibus* (Յաղագս առաքինության) 62 դրվագը, որտեղ Իմաստությանը հանդես է գալիս իբրև աշխարհի արարումից առաջ առկա Առաքինության աղբյուր՝ անհրաժեշտ ժողովրդի իշխանների ու առաջնորդների համար<sup>137</sup>: Իր *De Ebrietate* (Յաղագս արբեաց թողություն) երկի մեկ այլ դրվագում Փիլոնն Իմաստությանը նույնացնում է Արարչի գիտության հետ՝ տալով նրան «մայր» անունը, որն իր մեջ ընդունելով Աստծո սերմը՝ երկունքի արդյունքում ծնում է մեր տիեզերքը<sup>138</sup>:

Փիլոնի փիլիսոփայական երկում առաքինության աղբյուրի և արարչագործության սկզբի՝ Իմաստության գաղափարը վերլուծվում է «անձնավորման» փիլիսոփայական-մեկնարկեստային մեթոդի միջոցով: Յենց այս կետի վրա է, որ Յովհաննու Ավետարանն ու Փիլոնն առավել չափով նույնանում են: **C. H. Dodd**-ի կողմից սիմվոլների կամ խորհրդանշանների իմաստով այս փոխարարությունը հասկանալու մոտեցումը, ըստ էության, պետք է փորձել վերլուծել «անձնավորման» հասկացության լույսի ներքո: Յովհաննու Ավետարանում իմաստության գրականության ավանդույթի շարունակությամբ Աստծո Լոգոսը կամ Իմաստությանը բնակվում է մարդկանց մեջ (Ա 14). Փիլոնի պարագային, ինչպես արդեն նշվեց, այն մարդկանց մեջ բնակվող Աստծո ուժն է ու Աստծուն ճանաչող իմաստության առաքինությանը: Լոգոսի այս «բնակեցումը» մարդկանց մեջ և աշխարհում Ավետարանչի համար չէր կարող այլ կերպ տեղի ունենալ, քան անձնավորմամբ՝ ի դեմս Աստծո Որդու Յիսուս Քրիստոսի<sup>139</sup>: Յովհաննու Ավետարանում, Փիլոնի երկում անձնավորված Իմաստության բոլոր հատկանիշներն ու

<sup>137</sup> *De virtutibus*, introduction et notes de R. Arnaldez, traduction de P. Delobre, M.-R. Servel, A.-M. Verilhac, Cerf : Paris 1962 :

<sup>138</sup> *De Ebrietate 14-15*, traduit par Jean Corez, Cerf: Paris 1962: Փիլոնի երկում անձնավորված Իմաստության դերի մասին տե՛ս **Շահե վրդ. Անանյան**, *Յիս Մերձավոր Արևել քից Քրիստոսյ աշայ աստան*, էջ 87-92:

<sup>139</sup> Տե՛ս **John Ashton**, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford University Press 2007<sup>2</sup>, էջ 369-370:

դրսևորումները կենտրոնանում և վերագրվում են Աստծո Լոգոսի, Խոսքի, Իմաստության անձնավորված կամ մարմնացած միակի՝ Մեսիային՝ Յիսուս Քրիստոսին: Ահա այս իմաստով է, որ Յովհաննու Ավետարանի և Փիլոնի փիլիսոփայական համակարգում առկա խորհրդանշանների համամանությունը կարելի է համարել իբրև իմաստային կամ ժանրային փոխառություն: Թերևս այս մոտեցումն ինչ-որ իմաստով նաև լուծում է տալիս հետազոտողների կողմից քննարկված փիլոնյան փիլիսոփայության և Յովհաննու Ավետարանի աստվածաբանության միջև առկա կապի հիմնախնդրի որոշ դրույթների: Յովհաննու Ավետարանի հեղինակը կիրառում է Փիլոնի և նրան ժամանակակից հուդայահեղինակ լենիստական իմաստության գրականության մեջ ամենատարածված մեկնարկետային մեթոդներից մեկը՝ իմաստության գաղափարների անձնավորումը<sup>140</sup>:

\*\*\*

Ընդհանուր առմամբ կարելի է այստեղ ամփոփել, որ հուդայահեղինակմը, իբրև կրոնամշակութային համակարգ, ձևավորվել ու զարգացել է ներքին պայքարների ու միախառնումների արդյունքում: Պահպանողական հուդայականությունը, հավատարիմ Օրենքին ու միաստվածյան

<sup>140</sup> «Անձնավորման» մեթոդի ու կիրառության մասին հուդայահեղինակ լենիստական փիլիսոփայության մեջ կատարված գիտական ուսումնասիրություններից հետաքրքիր է բոլորովին վերջերս Nejmegeni համալսարանի (Նիդեռլանդների Թագավորություն) գիտխորհրդին ներկայացված առենախոսություններից մեկը՝ **Arco den Heijer**, *Mother of the Universe and Archetype of the Sun: How Philo of Alexandria and his precursors interpreted the Jewish concept of personified Wisdom within the context of Greek Philosophy*, Master Thesis, HLCS Researchmaster Literary Studies, Radboud University, Nijmegen, Supervisor: dr. ir. F. A. Bakker, December 2014: Իհարկե առենախոսության մեջ ներկայացված պատմական ու հուդայահեղինակ լենիստական գուգահեռներից ոչ բոլորն են համոզիչ, սակայն հուդայահեղինակմի մեջ «անձնավորման» մեթոդի ուսումնասիրության առումով այն արժանի է ուշադրության: Շ. H. Dodd-ի կողմից «անձնավորման» հասկացության երկրորդական համարելը, մեր կարծիքով, պարզապես թույլ է չի տվել նրան Յովհաննու Ավետարանի Նախաբանի և փիլոնյան Լոգոսի ուսմունքի միջև ճիշտ գուգահեռն ընկալել և տարրորոշել նրանց սկզբնաղբյուրային համատեքստը. «Անձնավորումը լուրջ պետք է ընկալել. Փիլոնը խոսում է տեսանելի աշխարհի մասին նաև իբրև Աստծո *no/moj kai\ a0gaphto\j ai0sqhto\j ui9o\j* (Օրենք և սիրելի ու կատարյալ որդի), որը ծնվել է Աստծո և Իր սեփական Իմաստության կամ Գիտության միությունից» (Շ. H. Dodd, նշվ. աշխ., էջ 67):

սկզբունքներին, այնուամենայնիվ տեղի էր տալիս ամենակուլ  
հելլենիստական մշակույթի, մասնավորապես փիլիսոփայության  
ու նորկրոնական մտածողության առջև: Ստեղծվում էր բուրրովին  
նոր փիլիսոփայական մշակույթ, որին հետագայում տրվելու էր  
*հուլայ ահելլենիստական փիլիսոփայություն* անվանումը:  
Վերջինս, հինկտակարանյան ավանդույթից ծնված  
կրոնափիլիսոփայական ու մեկնարկեստային իր մոտեցումներով,  
Ք. հ. Ա դարում հսկայական ազդեցություն թողեց քրիստոնեական`  
նոր-նոր ձևավորվող փիլիսոփայության ու փիլիսոփայական  
մեկնարկեստի վրա: Սակայն հուլայ ահելլենիզմի կողքին առաջ  
եկան նաև ուղղակիորեն հելլենիզմից քրիստոնեության անցած  
փիլիսոփաներ, ճարտասաններ ու գիտնականներ, որոնք իրենց  
հերթին, շփվելով ու հաղորդակցվելով հուլայ ահելլենիստական  
միջավայրին քաջ ծանոթ փիլիսոփաների հետ, վերջնականապես  
ձևավորեցին քրիստոնեական իմաստասիրությունն ու  
մեկնարկեստը: Այն նախևառաջ դրսևորվեց քրիստոնեական առաջին  
գրավոր տեքստի` Նոր Կտակարանի տարբեր դրվագներում` իբրև Յին  
Օրենքի` Կտակարանի վերաբերումն ու մեկնաբանություն:

## ԳԼՈՒԽԳ

### ՀՈՒՂԱՅԱՐԵԼԼ ԵՆԻՍՏԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՆԵՐՆ ՈՒ ԱՆՏԻԿ ՄԵԿՆԱՐԿԵՍՏԻ ՀԱՐՑԵՐԸ

**1. Հրեական կրոնական գրականության թարգմանության  
առանձնահատկությունները և դրանց առնչությունները  
հելլենիստական փիլիսոփայության հետ**

Հուդայահելլենիստական փիլիսոփայական ավանդույթը, ինչպես արդեն նշվեց, առանձնահատուկ էր հուդայական կրոնական ավանդության ներքին ու մտածողության հետ ունեցած իր անքակտելի կապով: Իհարկե, հելլենիստական փիլիսոփայությունն ինքնին ուներ կրոնական շեշտված երանգ, սակայն այն նախևառաջ հենվում էր հեթանոսական

բազմաստվածություն տրամադրած իմացական-միջակայական տվյալներով  
վրա, այնինչ հոլդայ ահելլենիզմը, մեկ Աստծո պաշտամունքի  
հոլդայական դարավոր փորձառության կրողը լինելով, ավելի  
շեշտադրում էր հոլնական դասական փիլիսոփայության  
ակունքներում ստեղծված մեկ Գոյի փիլիսոփայական  
տեսությունը: Ահա այս իմաստով հոլդայ ահելլենիզմում  
կատարվում էին մի քանի էական տեղաշարժեր թե՛ փիլիսոփայական  
ճանաչողության և թե՛ դրա հետ կապված եզրաբանական  
հիմնահարցերում: Ատենախոսության այս գլխի առաջին մասում  
մեր ուսումնասիրության նյութն է հրեական կրոնական  
գրականության թարգմանությունը հոլդայ ահելլենիստական  
միջավայրում, որը պարարտ հող էր ստեղծում միաստվածյան  
պաշտամունքի և դրա փիլիսոփայական հիմնավորմանն ուղղված  
եզրերի ու հասկացությունների հելլենիզացման և տեղայնացման  
համար:

Բնականաբար, սույն ուսումնասիրության շրջանակներում  
չափազանց նկրտումային ու զգացական կարող է հնչել այն միտքը,  
թե կարելի է ստորև ցույց տալ վերոնշյալ մշակութային և  
կրոնափիլիսոփայական գործընթացի առանձնահատկությունն իր  
ամբողջական պատկերի մեջ: Այնուամենայնիվ, կարելի է թերևս  
երկու հիմնական ու առավել ցցուն օրինակների հիման վրա  
մատնանշել եզրակազմական ու հելլենիզացման այդ  
յուրահատկության ներքին տրամաբանության ուղենիշային  
կողմերը: Այդ նպատակով էլ մենք անդրադառնում ենք  
հելլենիստական շրջանում գրված (և կամ՝ խմբագրված) հրեական  
կրոնական գրվածքներից երկուսի՝ Առակաց ու Սողոմոնի  
Իմաստության գրքերի համապատասխան հատվածներին (Առակաց Ը 1-  
36 և Իմաստություն Սողոմոնի 2-Թ). քննարկման հիմնական թեման  
այստեղ անձնավորված Իմաստությունն է, մի հասկացություն, որը  
հսկայական դեր էր խաղալու հետագայի հոլդայ ահելլենիստական



մտածողների երկերում և այնուհետև դառնալու էր վաղ քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայության թերևս կարևորագույն եզրույթի՝ Լոգոսի տեսական-փիլիսոփայական հիմքը:

Առակաց Ը գլուխն ամբողջությամբ ներկայացնում է Իմաստության՝ Sophia-ի մի համառոտ, բայց խորիմաստ նկարագրություն: Թեև տարբեր մասնագետների կողմից արտահայտվել են տարբեր կարծիքներ Առակաց Ը գլխի վերաբերյալ, այնուամենայնիվ չենք կարող չնկատել, որ աստվածաշնչյան այս հատվածը հատկապես պարունակում է ստոյիկյան փիլիսոփայությանը բնորոշ շատ գծեր, որոնք անկասկած դրսևորվում են հուդայահեղինիստական մեկնարկեստի ու փիլիսոփայության լույսի ներքո: Թեմատիկ առումով Առակաց Ը գլուխը կարելի է բաժանել չորս մասերի.

ա. Ը 1-12. Իմաստության հասցեագրումը մարդկանց.

բ. Ը 13-21. Իմաստության գորությունն աշխարհում.

գ. Ը 22-31. Իմաստության նախագոյությունը.

դ. Ը 32-36. Իմաստության վերջնական խոսքը կամ հայտնությունը<sup>141</sup>:

Ի՞նչն է մեր ուսումնասիրության համար առանձնահատուկ այս գրական կառուցվածքի մեջ, ինչպիսի՞ կարևորյուրահատկություններ կարելի է առանձնացնել, որոնք ակնարկում են հեղինիստական փիլիսոփայության հետ ունեցած ադերսի մասին: Նախ վերոնշյալ տեքստը հուսարեն իր թարգմանության մեջ խիստ տարբերվում է եբրայեցերեն բնագրից, քանի որ այստեղ թարգմանիչը հատկապես շեշտում է հավիտենությունից առաջ հաստատված հասկացությունների թվարկման անհրաժեշտությունը. «e0a\n a0naggei/lw u9mi~n ta\

<sup>141</sup> Ավելի մանրամասն տե՛ս **Շահե վրդ. Անանյան, Յիև Մերձավոր Արևելքից Քրիստոնյա Յայաստան**, էջ 40:

kaq 0 h9me/ran gino/mena, mnhmoneu/sw ta\ e0c ai0w~noj  
*aOriqmh~sai*-եթե ձեզ պատմեմ այն, ինչ պատահում է օրեցօր, չեմ  
մոռանա, ուրեմն, *թվարկելու այն, ինչ հավիտենից է հաստատված*»  
(Առակաց Ը 21): Եբրայեցերեն բնագրում պակասող այս  
նախադասությունը պատմում է այսպես կոչված *արարչական պոեմի*  
մասին, որը նկարագրված է Առակաց Ը 22-31-ում: Բացի այն, որ  
թարգմանիչը հավատարիմ է մնացել եբրայական բնագրում առկա  
թվային խորհրդաբանությանը (տողերի թիվն Առակաց Ը-ի այս  
հատվածում հավասար է 22-ի՝ եբրայական այբուբենի թվին<sup>142</sup>),  
աշխարհի կամ Տիեզերքի արարման նկարագրության մեջ նաև  
կիրառում է Պլատոնի «Տիմեոս» երկում անընդհատ կրկնվող  
*aOriqme/w* բայի փիլիսոփայական իմաստը: Պլատոնի հիշյալ երկում  
աշխարհի Ոգու արարումը ներկայացված է իբրև թվաբանական  
գործողությունների հերթականություն<sup>143</sup>: Ի դեպ, թվարկման  
նմանատիպը նկատվում որոշ իմաստով կապվում է նաև արդեն վերը  
նշված հունդայ ահելլենիստ փիլիսոփա Արիստոբոլոսի  
գաղափարների հետ<sup>144</sup>: Արիստոբոլոսի փիլիսոփայության  
համաձայն՝ արարչագործության վեց օրերի թվարկման սկզբում  
հայտնված լույսը հենց իմաստությունն է<sup>145</sup>: Յետաքրքիր է, որ  
պերիպատետիկ փիլիսոփայության հետևորդ Արիստոբոլոսը,  
մեջբերելով նույն պերիպատետիկ փիլիսոփաների ուսմունքը,  
նշում է, որ իմաստությունը սահմանվել է իբրև լապտեր (հուն.  
*lampth/r*)<sup>146</sup>: Յատկանշական կերպով այս բառն ամբողջ  
Աստվածաշնչում կիրառված է միայն Առակաց գրքում (Ժ2 28, Ի 9, ԻԱ  
4, ԻԴ 20): Վերջապես Առակաց գրքում առկա  
հունդայ ահելլենիստական ևս մի առանձնահատկություն: Առակաց Ը

<sup>142</sup> Տե՛ս **Շահե վրդ. Անանյան**, *Յին Մերձավոր Արևելքից Քրիստոնյա Յայաստան*, Էջ 38:

<sup>143</sup> Տե՛ս **Plato**, *Timeos*, 35a-36d, ed. John Burnet, 1903:

<sup>144</sup> Տե՛ս *La Bible d'Alexandrie (LXX) 17, Les Proverbes*, trad. du texte grec de la Septante, intr. et notes par David-Marc Hamonville, Cerf : Paris 2000, էջ 135:

<sup>145</sup> Տե՛ս **Carl R. Holladay**, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. III, Scolars Press, Atlanta, Georgia 1995, էջ 178-179:

<sup>146</sup> Տե՛ս անդ, էջ 180:

30-նում կիրառվում է a@rmo/zousa (հուն. a0rmo/zw քայից)՝ «պատշաճ, համապատասխան լինել» բառը, որն իր օգտագործման համատեքստում ունի փիլիսոփայական, մասնավորապես ստոյիկյան իմաստ: Խոսքը հատկապես բառի ներգործական իմաստի մասին է՝ ակնարկելով ստոյիկյան Լոգոսի՝ աշխարհը ներդաշնակողի գաղափարը<sup>147</sup>: Այստեղ նույնպես հիշարժան է այն փաստը, որ բայը Յին Կտակարանի հունարեն թարգմանության մեջ օգտագործված է բացառապես երաժշտական գործիքների համար (տես, օրինակ, ԴԹագ. 25, 14, Սաղմոս ԾԾ 2, Նավում Գ 8, Գ Մակ. Ա 19 ևն)՝ միայն Առակաց գրքի այս հատվածում արտահայտելով փիլիսոփայական նշանակություն:

Մյուս կարևոր հատվածը, որին կանդորադանանք ստորև, Իմաստությունն Սողոմոնի գրքի 2-Թ գլուխներն են, որտեղ հատկապես շեշտված փիլիսոփայական և հելլենիստական երանգ ունի Իմաստության վերացարկումն ու անձնավորումը<sup>148</sup>: Սողոմոնի Իմաստության (այսուհետ՝ Իմաստ.) 2-Թ հատվածի առաջին մասը՝ Է 22-Ը 1, նկարագրում է Իմաստությունն իբրև ինքնագոյ կեցություն<sup>149</sup>: Է 22-28-ում Իմաստությանը նվիրված փիլիսոփայական ներբողը զարգանում է հիմնականում ստոյիկյան փիլիսոփայությունից քաղված տարբեր մակդիրներով ու որակումներով՝ 7×3 թվային կառուցվածքով, այսինքն՝ յոթ մասից բաղկացած այս գրական կտորի մեջ յուրաքանչյուր տող ունի երեքական մակդիր-որակում: Նմանատիպ գրական կտորների լայն շրջանառությունը սովորական երևույթ էր ժամանակի հելլենիստական փիլիսոփայական և կրոնական համակարգերում<sup>150</sup>: Դժվար չէ նկատել, որ այս դրվագում Իմաստությունը նույնացվում է հոգու՝ *պնևմայի* հետ՝ այն ընկալելով իբրև

<sup>147</sup> Տե՛ս **G. Gerleman**, *Studies in the Septuagint*, Lund 1956, էջ 43-44:  
<sup>148</sup> Կարծում ենք՝ այս անձնակառուցությունից ելնելով է, որ արդի որոշ ուսումնասիրողներ աստվածաշնչյան այս գրքի հեղինակ են համարում հենց Արիստոբոլը (տես ակետների համառոտ ներկայացման համար տե՛ս **Շահե վրդ. Անանյան**, *Յին Մերձավոր Արևելքից Քրիստոնյա Յայաստան*, էջ 68):  
<sup>149</sup> Հուն. @estin ga\ r e0n au0tou.  
<sup>150</sup> Տե՛ս **Skehan W. Patrick, A. Alexander Di Lella**, *The Wisdom of Ben Sira, A New Translation with Notes, Introduction and Commentary*, coll. Anchor Bible 39, 1987, էջ 179:

«լ ու յ ս արարչ ու թ յ ան»<sup>151</sup>: Յրեական կրոնափիլիսոփայ ու թ յ ու ն ը հաճախ էր ն ու յ ն աց ն ու մ ի մաս տ ու թ յ ու ն ը Բարձր յ ալ ի շ ն չ ի հ ե տ, ի ն չ ա լ ե ս, օր ի ն ա կ, Սիրաքի ի մաս տ ու թ յ ան գրք ու մ (գլ . Ի Դ): Սակայ ն Սողոմոնի ի մաս տ. գրք ու մ հ ու ղ ա յ ա հ ե լ լ Ե ն ի ս տ ա կ ան փիլիսոփայ ի մ ո տ ե գ ու մ ը Բարձր յ ալ ի շ ու ն չ ը հ ա մ ա դ ի ու մ է ս տ ո յ ի կ յ ան Պ ն ն մ ա յ ի հ ե տ: Ի մաս տ ու թ յ ան ն մ ան ա տ ի ա *nqteghnawgnmd* (spiritualisation) ի մաս տ. է 27- ու մ աղ եր ս վ ու մ է ն եր շ ն չ մ ան փիլիսոփայ ա կ ան գ աղ ա փ ա թ ի ն . Խո ս ք ը մ աս ն ա վ ո թ ա փ ե ս ս տ ո յ ի կ յ ան փիլիսոփայ ու թ յ ան մ ե ջ ն յ ու թ ի ա մ Ե ն ա տ ա ք, ա մ Ե ն ա տ Թ եր ա յ ի ն և ա մ Ե ն ա ն ու թ ք վ ի ճ ա կ ն ար տ ա հ ա յ տ ո ղ մ տ ա վ ո թ օր գ ան ն եր ի մ աս ի ն է: Ստ ո յ ի կ յ ան մ տ ա վ ո թ -բ ան ա կ ան հ ո գ ի ն (հ ու ն . pneu=ma noero/n), ո թ ո վ ս տ ո յ ի կ Պ ո ս ի դ ո ն ի ե ս ը դ ի մ ու մ է Ա ս տ ծ ու ն , հ ա տ կ ո թ ո շ է ն ա ն Սողոմոնի ի մաս տ. գրք ի գ աղ ա փ ա թ ի ն<sup>152</sup>: Ը ս տ ա յ ս մ , ն եր շ ն չ վ ա ծ ա ն ձ ի ն ք կ ա մ «ս ու թ ք ո գ ի ն եր ը» (հ ու ն . yuxa\j osi/aj) Տ իր ո ջ և ի մաս տ ու թ յ ան մ տ եր ի մ ն եր ն Ե ն , ո վ ք եր ս ի թ ու մ Ե ն ի մաս տ ու թ յ ու ն ը կ յ ան ք ի գ ա վ Ե լ ի և ու ն Ե ն մ ա ք ու թ ս ի թ տ և հ ո գ ի : Ա յ ս մ ար դ կ ան գ հ ե տ մ տ եր մ ու թ յ ու ն ա ն Ե լ ու և նր ան գ ա մ Ե ն ա ք ար ձ թ հ ո գ Ե մ տ ա վ ո թ վ ի ճ ա կ ու մ հ ա յ տ ն վ Ե լ ու ն ա խ ա ձ Ե ճ ն ու թ յ ու ն ն ա մ Ե ն ա կ ար ն ո թ ն է ի մաս տ ու թ յ ան հ ա մ ար ա յ ս ա շ խ ար հ ու մ : Յ ե տ ա ք թ ք ի թ է ն ա ն , ո թ փիլիսոփայ ա կ ան ա յ ս հ ա յ տ ն ու թ յ ան ա ն հ թ ա ժ Ե շ տ ո թ ա կ ն եր ի գ մ Ե կ ն ի մաս տ ու թ յ ան հ ա մ ար նր ա լ ու ս ե ղ Ե ն , լ ու ս ա վ ո թ հ ա տ կ ու թ յ ու ն ն է : Ի մաս տ. գրք ի հ ե ղ ի ն ա կ ը գ ար գ ա գ ն ու մ է ի մաս տ ու թ յ ու ն -լ ու յ ս հ ա ս կ ա գ ու թ յ ու ն ը` ա յ ն հ ա մ Ե մ ա տ Ե լ ո վ ար ն ի , ա ս տ ղ եր ի և գ ի շ եր վ ա հ ե տ (Է 29-30)` ա յ դ ա փ ս ո վ շ Ե շ տ Ե լ ո վ ն ա ն ի մաս տ ու թ յ ան տ ի Ե գ եր ա ք ան ա կ ան ն շ ա ն ա կ ու թ յ ու ն ը : Ի թ ա յ ս ա մ Թ ո ղ շ մ աս ն ա տ մ ան ու հ ա յ տ ն ու թ յ ան մ ե ջ , ս ա կ ա յ ն , ի մաս տ ու թ յ ու ն ը չ ի փ ո փ ո խ վ ու մ ,

<sup>151</sup> Տե՞օ **Schimanowski G.**, *Weisheit und Messias*, Tübingen 1985, էջ 75:

<sup>152</sup> Տե՞օ **Skehan W. Patrick, A. Alexander Di Lella**, նշվ. աշխ., էջ 180: Յ մ մ տ. ն ա ն **C. Larcher**, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon, vol. II*, coll. *Etudes Bibliques*, nouvelle série n° 3, Gabalda : Paris 1984, էջ 482:

այլ խոսքով՝ «ինքն իրենից դուրս չի գալիս և չի կորցնում իր  
ինքնաբավությունը»<sup>153</sup>:

Երկրորդ հատվածը՝ Թ 1-18, Աստծուն ուղղված փառաբանական  
մի աղոթք է: Իր գրական-իմաստային կառուցվածքով Իմաստ. գրքի  
այս հատվածն ավելի շատ ոչ թե ծիսական, այլ իմաստասիրական  
ժանրից է, այսինքն՝ սուրբգրային մի պատում, որը նախատեսված է  
իմաստունների կրթության և ընթերցանության համար<sup>154</sup>: Այն  
հիմնականում շոշափում է մի էական ու կարևոր թեմա՝ Աստծո մոտ  
գահակալող Իմաստությունը<sup>155</sup>: Պատումի հեղինակի համաձայն՝  
Պնևման և Իմաստությունը մշտապես հորդում են Աստծո բերանից՝  
իբրև հոմանիշ հասկացություններ: Այս իմաստով կարելի է  
նույնիսկ ընդունել, որ հեղինակը նույնացնում է Բանը՝ խոսքը  
Լոգոսի հետ: Պատումի նմանությունը անտիկ և հելլենիստական  
փիլիսոփայության արժարժած թեմաների հետ առավել ցայտուն է  
հատկապես Աստծո հետ Իմաստության գահակցության գաղափարի  
մեջ: Գահակցությունը (հուն. *pare/droj*, Իմաստ. Սող. Թ 4)  
պատումում վերագրվում է թե՛ Իմաստությանը և թե՛ Լոգոսին:  
Ավելին, Աստծո համար խիստ հատկանշական *ամենագոր*  
(*pantodu/namon*) եզրույթը կիրառված է նաև այս երկու  
հասկացությունների պարագային հավասարապես: Յետևաբար,  
կարելի է հաստատել, որ Իմաստությունը, Պնևման և Լոգոսը գրքի  
հեղինակի համար, իբրև հելլենիստական միջավայրին  
ներմշակությանացում, կարևորագույն կրոնափիլիսոփայական  
հասկացություններն են: Կարելի է նույնիսկ եզրակացնել, որ  
հունդայահելլենիստ մեր հեղինակը պատմությունն ու աշխարհի  
արարումն ընթերցում է այս եզրերի օգնությամբ. նա նույնիսկ  
կիրառում է հելլենիստական փիլիսոփայությանը բնորոշ եզրը՝  
*texni/thj*, թե՛ Աստծո (Իմաստ. Սող. ԺԳ 1) և թե՛ վերոնշյալ

<sup>153</sup> Տե՛ս **C. Larcher**, նշվ. աշխ., էջ 507:

<sup>154</sup> Տե՛ս անդ, էջ 561-564:

<sup>155</sup> Այս իմաստով անհրաժեշտ է նշել, որ թեմատիկ առումով այստեղ մշտապես  
նույնացվում են *sofi/a*-ն և *pneuma*-ն:

հասկացողությունների համար (Իմաստ. Սող. Է 21, Ը 4, ԺԴ 2)<sup>156</sup>: Այսպիսով, Իմաստ. գրքի հեղինակի ուսմունքի համաձայն՝ նախագո Իմաստությունը կամ Լոգոսը արարչակից Է Աստծուն՝ նրա հետ կիսելով աստվածային գահը: Իմաստությունը հոգեղեն Է Պնևմայի պեսև, լինելով ամենուրեք այս աշխարհում, միշտ ի՞նքն Է իրեն հայտնում մարդկանց: Դժվար չԷ հաստատել, որ վերոնշյալ տեսական-փիլիսոփայական դրույթները պարզապես ստոյիկյան ամենատարբեր ուսմունքների ու վարդապետությունների արտահայտությունն են<sup>157</sup>: Իմաստությանը տալով ստոյիկյան Պնևմային բնորոշ հոգեղեն բնույթ՝ գրքի հեղինակը միաժամանակ ընդգծում Է, որ Իմաստությունը կամ Լոգոսն ունի ստոյիկյան պնևմայի յուրօրինակ արարչական հատկությունները: Այսպես, ստոյիկյան տիեզերաբանության համաձայն՝ Աստված նույնացվում Է տիեզերքի սերմ-խոսքի հետ (*spermatikos logos*), և հենց նրա այս արարչական հատկության շնորհիվ Է, որ նյութը հարմարվում և ստանում Է համապատասխան ձևն ուղղակի Աստծուց<sup>158</sup>: Արդեն տեսանք, որ Աստծու և Լոգոսի-Իմաստության այս նույնացումին Է ձգտում նաև Սողոմոնի Իմաստության գրքի հեղինակը: Ավելին, Իմաստ. Է 27-ում Իմաստությունը նկարագրված Է ստոյիկյան Պնևմային բնորոշ հատկանիշներով՝ իբրև օդի ու հրի հատկություններից կազմված գոյացություն: Չայտնի Է, որ ստոյիկյան տիեզերաբանության մեջ Պնևման Է չորս նախատարրերի հիմնական կապակցող ու միավորող նյութը՝ իբրև եթեր և ոգեղեն տարր<sup>159</sup>: Նկատելի Է, որ Իմաստության գրքի հեղինակն ստոյիկյան արարչագործական երկու կարևորագույն հասկացողությունները՝ Լոգոսն ու պնևման, իրենց հատկանիշներով

<sup>156</sup> Տե՛ս **G. Schimanowski**, նշվ. աշխ., էջ 82:

<sup>157</sup> Տե՛ս **Carlo Diano**, *Il pensiero greco di Anassimandro agli Stoici*, ed. Bollati Boringhieri, Torino 2007, էջ 198-199:

<sup>158</sup> Տե՛ս *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. I, 102:

<sup>159</sup> Տե՛ս **David E. Hahm**, *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio State University Press 1977, էջ 158:

հանդերձ, միավորում է մեկ հիմնական եզրույթի՝ անձնավորված  
Իմաստության կերպարի ներքո:

Ընդհանուր առմամբ, պետք է նշել, որ  
հուղայ ահելլենիստական փիլիսոփայական եզրակացումը ունը  
հիմնականում անցնում էր հին հրեական կրոնական  
գրականության հունարեն թարգմանության համատեքստի միջով:  
Թարգմանվում և հելլենիզացվում էին ոչ միայն բառերն ու  
բառակապակցությունները, այլ նաև իմաստներն ու  
բովանդակային կառույցները: Ընդ որում, մեր դիտարկած  
օրինակների լույսի ներքո կարելի է նշել, որ հելլենիստական  
փիլիսոփայությանը բնորոշ եզրերի ու հասկացությունների  
առատությունը հուղայ ահելլենիստական թարգմանական մեթոդի  
մեջ հնարավորինս նվազեցվում էր՝ առավելագույն  
միասնականություն և մոնիստական երանգ հաղորդելու  
նպատակով: Այս ճանապարհին, բնականաբար, առավել կարևոր  
դերակատություն ուներ անձնավորված Լոգոս-Իմաստությունը,  
որին հուղայ ահելլենիստական փիլիսոփայության ստեղծման ու  
զարգացման ճանապարհին անդրադառնում են գրեթե բոլոր  
հուղայ ահելլենիստփիլիսոփաները:

## ***2. Անձնավորված Իմաստությունը հուղայ ահելլենիստական մեկնարվեստի և փիլիսոփայության խաչ ուղիներում.***

Հուղայ ահելլենիստական մեկնարվեստի առավել բնորոշ  
աղերսը հելլենիստական փիլիսոփայության հետ նկատելի է  
Իմաստության կամ անձնավորված Իմաստության գաղափարի  
որդեգրման մեջ: Փիլոն Ալեքսանդրացուց առաջ ստեղծագործած  
գրեթե բոլոր հուղայ ահելլենիստական փիլիսոփաներն  
անդրադարձել են այս կենտրոնական թեմային: Անձնավորված  
Իմաստությունը, կենտրոնական տեղ զբաղեցնելով նաև անտիկ

հունական և վաղ հելլենիստական փիլիսոփայության մեջ, ազդեցիկ փիլիսոփայական հասկացություններ դառնում են հունդայահելլենիստական մտածողության շրջանակներում: Ըստ էության, հունդայահելլենիստական փիլիսոփայական մեկնարկների գարգացումն այս թեմայի լույսի ներքո կարելի է բաժանել ժամանակագրական երկու փուլի՝ նախափիլոնյան և փիլոնյան, երբ անձնավորված Իմաստությանն արված ակնարկների ու հղումների միջոցով հունդայահելլենիստական փիլիսոփայական ժառանգությունն ամբողջովին ներգրավվում էր հելլենիստական ոգով վերափոխված անտիկ փիլիսոփայության ավանդույթի մեջ<sup>160</sup>: Իբրև հելլենիստական փիլիսոփայությունից հունդայահելլենիստական մեկնարկներն անցած ազդեցություն՝ Անձնավորված Իմաստության անձնահատկությունների դիտարկման համար ստորև անանձնացրել ենք մի քանի սուրբգրային և փիլիսոփայական պատումներ, որտեղ առավել չափով արտահայտված է այդ փոխազդեցությունը: Սուրբգրային պատումներից մասնավորապես անդրադառնալով ենք Յոթ ԻԸ 20-28 և Սիրաքի Իմաստության ԽԲ 15-ԽԳ պատումներին:

Յոթի գրքի Ալեքսանդրյան թարգմանությունը կամ Յոթանասնից տեքստն անձնավորված Իմաստության լույսի ներքո ճիշտ հասկանալով համար անհրաժեշտ է շեշտել մի կարևոր անանձնահատկություն: Յոթի գրքի երայեցերեն բնագիրն Ալեքսանդրյան թարգմանության մեջ ստացել է ավելի փիլիսոփայական երանգ. այն ավելի կարճ է բովանդակային իմաստով և ավելի մշակված՝ փիլիսոփայական եզրերի պարզության ու կիրառության առումով<sup>161</sup>: Բնագրային և բանասիրական համեմատությունները մեր ուսումնասիրության շրջանակից

<sup>160</sup> Տե՛ս **Schenke W.**, *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen hypostasenspekulation*, Kristiana 1913, էջ 8:

<sup>161</sup> Տե՛ս **Küchler, M.**, “Gott und seine Weisheit in der Septuaginta (Ijob 28; Spr 8)”, in **H.-J. Klauck** (ed.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum*, (Freiburg i.B.: Herder, 1992), էջ 130-133:



դուրս համարելով՝ ստորև, հուդայ ահելլենիստական թարգմանության ոգին ճիշտ հասկանալու նպատակով, տալիս ենք Յոթ ԻԸ 20-28 պատումի հունարենից կատարած մեր թարգմանությունը<sup>162</sup>.

Իմաստությունը<sup>163</sup>, սակայն, որտեղի՞ց հայտնվեց,

և ո՞ւր է արդյոք հանճարի<sup>164</sup> տեղը:

Թաքնված է այն մարդկանցից բոլոր,

Բայց մենք էլ սեցինք փառքի մասին նրա:

Տերը նրաճամփան դյուրություն ամբօժտեց,

Քանզի Նամիայն գիտե տեղը նրա:

և քանզի տեսնում է Նաերկնքի տակ ամեն բան

և գիտե երկրի վրա իր ստեղծած ամեն բան՝

Կշիռը քամու և չափն անձրևի.

Արդ, անձրևն ստեղծելով՝ չափեց Նաայն,

Պատրաստեց ու քննեց:

և ասաց Նամարդուն.

«Ահա աստված պաշտությունն<sup>165</sup> է Իմաստությունը<sup>166</sup>,

և չարից խուսափելու հանճար<sup>167</sup>»:

Անկասկած, Յոթ ԻԸ-ը բացահայտում է մի այլ Իմաստություն, որն իր արմատներով հասնում է մինչև տիեզերքի արարչության հնագույն և ամենանախնական շրջանը: Յելլենիստական փիլիսոփայության ազդեցությամբ՝ Յոթի բնագրի հունարեն թարգմանիչը եբրայական բնագրի վրա կատարում է մի քանի էական

<sup>162</sup> Յոթի գրքի գրաբար թարգմանությունը նույնպես ունի առանձնահատկություններ՝ իբրև Յոթանասից թարգմանական ավանդության մի քանի խմբագրությունների և թարգմանությունների համադրում: Այս մասին ավելի մանրամասն տե՞ս *Armenian Job. Reconstructed Greek Text, Critical Edition of the Armenian with English Translation* by Claude E. Cox, Peeters: Leuven-Paris-Dudley MA 2006, էջ 35-38:

<sup>163</sup> Յու. sofi/a:

<sup>164</sup> Յու. sune/sewj:

<sup>165</sup> Յու. qeose/beia/:

<sup>166</sup> Յու. sofi/a:

<sup>167</sup> Յու. e0pisth/mh:

փոփոխութեան յանդէպ՝ Իմաստութեան անձավորումն ավելի շեշտելու նպատակով: Ի տարբերութեան եբրայական բնագրում Իմաստութեան թաքնված և անճանաչելի որակների՝ Իմաստութեանը դառնում է աստվածային հայտնութեանը<sup>168</sup>: Չնայած որ Իմաստութեանը թաքնված է մարդկանցից, այնուամենայնիվ, մենք (այսինքն՝ ընտրյալները) լսել են նրա փառքի մասին: Մինչդեռ եբրայական բնագրում Իմաստութեան մասին լսել են և կարող են վկայել միայն անձնավորված Մահնու Ավերածութեանը<sup>169</sup>: Ի վերջո, եբրայական բնագրում առկա «Տերը նրա ճամփան հասկացավ» արտահայտութեան փոխարեն հունարենի թարգմանիչը խմբագրել է հետևյալ կերպ՝ «Տերը նրա ճամփան դյուրութեամբ օժտեց»: Կարևոր է նաև այն պարագան, որ հունարեն այս թարգմանութեամբ Իմաստութեանն անձնավորվում է նաև իբրև արարչութեան մեջ ինքն իրեն հայտնող աստվածային հասկացութեան: Նա աշխարհի, տիեզերքի կարգի (Naturordnung) պատասխանատուն է և ինքն իրեն հայտնում է արարչութեան մեջ: Ուստի Իմաստութեան ճանապարհին հետամուտ լինելով կարելի է հասնել Աստծուն տանող ճանապարհին:

Սիրաքի գրքի (այսուհետ՝ Սիր.)<sup>170</sup> Ա և ԻԴ գլուխներում արդեն Իմաստութեանը հանդես է գալիս որոշակի անձավորված հատկութեաններով: Ըստ Սիր. ԻԴ. 23-ի՝ նախագո Իմաստութեանն ու նրա խոսքերը համապատասխանում են հրեական Օրենքին: Ավելին, Իմաստութեանը դուրս է գալիս ուղղակիորեն Աստծո բերանից և բնակութեան հաստատում երկրի վրա<sup>171</sup>:

<sup>168</sup> Տե՛ս **Շահե վրդ. Անանյան**, նշվ. աշխ., էջ 64-65:

<sup>169</sup> Տե՛ս **Arco den Heijer**, նշվ. աշխ., էջ 77:

<sup>170</sup> Սիրաքի գրքի հեղինակը, ըստ գրքի առաջաբանի, Սիրաքի որդի Յեսուն է, որը եբրայեցիներից հունարենի է փոխադրում իր պապի գրած այս գիրքը: Յստակ է, որ Բեն Սիրաքն Իմաստութեանն ու հելլենիստական փիլիսոփայութեանը դիտարկում է հրեական տեսանկյունից: Գրքի հիմնական նպատակն է սփյուռքում ապրող հրեաների համար ստեղծել հույճայ ահելլենիստական փիլիսոփայական մի ձեռնարկ, որով հունախոս հրեաները կկարողանան սերտել Օրենքն ու նրա կշանակութեանը:

<sup>171</sup> Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **M. Gilbert**, “L’éloge de la Sagesse”, *Revue Théologique de Louvain* 5 (1974), էջ 341:

Սիրաքի գրքի եբրայեցերեն բնագրի<sup>172</sup> և հունարեն թարգմանության համեմատությունը հստակորեն մատնանշում է հելլենիստական փիլիսոփայական մտքին հուդայական կրոնական մտածողությունը հարմարեցնելու ջանքերի ուղին, որը որդեգրել է Բեն Սիրաքը: Համեմատության համար ստորև մեջբերենք միայն մի պարզ օրինակ Սիր. ԽԳ. 26-ից, որտեղ պարզորոշ դրսևորված է Սիրաքի գրքում հելլենիստական փիլիսոփայության ազդեցությունը.

«Նրամիջոցով հաջողվում է հրեշտակը նրա,  
և նրա խոսքն արդեն իսկ կատարում է նրա իսկ ցանկության» (Եբր. բնագիր):

«Նրա շնորհիվ բարեհաջող է ուղին իր հրեշտակի,  
և նրա խոսքով է հաստատուն ու միավորյալ մնում ամեն բան»  
(Հուն. բնագիր):

Վերը մեջբերված եբրայեցերեն և հունարեն բնագրերի մեջ ամենացայտուն տարբերությունը եբրայեցերեն «rbd -խոսք» բառի թարգմանությունն է ավելի շեշտված փիլիսոփայական երանգ ունեցող *logoj*-ի: Ընդ որում, *l nqnuh* նմանատիպ կիրառությունը Բեն Սիրայի գրքի այս հատվածում պատահական չէ: Սիր. ԽԲ. 15-ԽԳ. 33 հատվածն ամբողջությամբ նվիրված է Տիեզերքին ու արարչությանը՝ իբրև Աստծո և Նրա Իմաստության ստեղծագործություն<sup>173</sup>: Հետևաբար Սիր. ԽԳ. 26-ում հունարեն թարգմանությունը կարդում է ըստ հելլենիստական մտածողության. «...kai\ e0n lo/gw au0tou= su/gkeitai ta\ panta»: Ավելին, այս նախադասության մեջ կիրառված ևս երկու բառեր՝ ta\

<sup>172</sup> Եբրայեցերեն բնագրից մեջբերումներն ըստ հետևյալ հրատարակության՝ *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and A Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* by Pancratius C. Beentjes, E.J. Brill: Leiden-New York-Köln 1997:

<sup>173</sup> Տե՛ս **Skehan W. Patrick, A. Alexander Di Lella**, նշվ. աշխ., էջ 484-496:

panta u su/gkeitai իրենց հերթին վկայում են Սիրաքի գրքի հեղինակի՝ հելլենիստական փիլիսոփայությունից ազդված լինելու մասին: Առաջինը ստոյիկյան տիեզերաբանության մեջ մատնանշում է ողջ արարչությունը, որի տարբեր տարրեր ու նյութեր միացած և շարահարված են մնում շնորհիվ Լոգոսի կատարյալ համապատասխանության<sup>174</sup>: Երկրորդ բառը լայնորեն կիրառված է Պլատոնի կողմից՝ մատնանշելու համար Դեմիուրգի արարչական գործունեությունը<sup>175</sup>: Լոգոսի տիեզերաբանական և արարչագործական նմանատիպ կիրառությամբ Սիրաքի գրքի հեղինակը, կարելի է ասել, հուդայահելլենիստական փիլիսոփաների մեջ առաջինն է՝ կանխելով նույնիսկ Փիլոն Ալեքսանդրացուն: Յետաքրքիր է, որ հենց Լոգոսի այս կիրառությունն է նաև հետագայի հուդայահելլենիստ և քրիստոնյա փիլիսոփաների համար հիմք հանդիսանալու Իմաստության անձնավորման վերաբերյալ վերլուծություններ և մեկնություններ ստեղծելու<sup>176</sup>:

Արիստոբոլոսին և Նրատրկին մենք որոշակի անդրադարձ ունեցանք վերը<sup>177</sup>. այստեղ մենք մասնավորապես վերլուծելու ենք անձնավորված Իմաստության գաղափարի մասին Նրատրիլիսոփայական սահմանումները, որոնք, ըստ էության, հուդայահելլենիստական առաջին բացահայտ դրսևորումներն են այս ուղղությամբ<sup>178</sup>: Արիստոբոլոսի՝ անձնավորված Իմաստության վերաբերյալ տեսակետներն արտահայտված են գլխավորապես Առակ. Ը գլխին նվիրված մեկնություններում<sup>179</sup>: Ինչպես գիտենք, Արիստոբոլոսը վաղ քրիստոնեական հեղինակների վկայությունների համաձայն՝ հայտնի է իբրև

<sup>174</sup> Բառի նմանատիպ կիրառությունը հատկապես կարելի է գտնել ստոյիկյան փիլիսոփաներ Մարկոս Ավրելիոսի, Չոսիմոսի և Ասկղեափոսի երկերում (տե՛ս Stoicorum Veterum Fragmenta, vol. IV, 111):

<sup>175</sup> Տե՛ս **Plato**, *Timeos*, 33d:

<sup>176</sup> Տե՛ս **Arco den Heijer**, նշվ. աշխ., էջ 84:

<sup>177</sup> Տե՛ս էջ 47-48:

<sup>178</sup> Տե՛ս **Arco den Heijer**, նշվ. աշխ., էջ 80:

<sup>179</sup> Տե՛ս **Carl R. Holladay**, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. III, էջ 176-197:

պերիպատետիկ՝ ճեմական փիլիսոփա: Ավելին, Արիստոբուլոսի փիլիսոփայական հայացքները որոշ նմանություն ունեն Կեղծ-Արիստոտելի գրչին պատկանող «Յաղագս աշխարհին-De mundo» երկի, ինչպես նաև այն թագորական փիլիսոփայության բազմաթիվ կեղծանուն հեղինակների ստեղծագործություններին, որոնք ներառում են պլատոնական, արիստոտելյան և ստոյիկյան փիլիսոփայության տարրեր<sup>180</sup>: Ստորև մենք հունարենից թարգմանաբար տալիս ենք Արիստոբուլոսի երկից պահպանված մեզ հետաքրքրող հատվածը.

«Յետևաբար, սա փաստում է, որ Աստված, ողջ տիեզերքի ստեղծողն ու հաստատողը, մեզ նաև տվել է հանգստյան օր (հաշվի առնելով, որ յուրաքանչյուր ոք անհանգիստ կյանք ունի), այսինքն՝ յոթերորդ օրը: Վերջինս, սակայն, ավելի խոր ու նուրբ իմաստով, կարող է ընկալվել առաջին օրվա իմաստով, այսինքն՝ լույսի սկիզբը, որով ամեն բան միասնաբար տեսանելի է դառնում: Եվ նույն այս իմաստը փոխաբերաբար կիրառելի կարող է դառնալ նաև իմաստության պարագային<sup>181</sup>, քանզի ամեն լույս ծագում է նրանից: Պերիպատետիկ որոշ փիլիսոփաներ նշում են, որ այն լամպի տեղն է զբաղեցնում<sup>182</sup>, քանզի, նրան շարունակաբար հետևելով, կարող են անվրդով<sup>183</sup> մնալ իրենց կյանքի ողջ ընթացքում: Բայց Սողոմոնը՝ մեր նախնիներից մեկը, ավելի հստակորեն ու նրբաճաշակորեն ասում էր, թե նա այնտեղ էր երկնքից ու երկրից էլ առաջ: Եվ սա համապատասխանում է վերը մեր ասածին: ...Մեր Օրենքը հստակեցնում է, ուրեմն, որ յոթերորդ օրը հաստատվել է օրենքով՝ իբրև մեր շուրջն առկա յոթնակի

<sup>180</sup> Տե՛ս **Arco den Heijer**, նշվ. աշխ., էջ 81, հմմտ. նաև **R. Radice**, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il «De Mundo» attribuito ad Aristotele*, Milano: Vita e Pensiero, 1995:

<sup>181</sup> Յու. metafe/roito d' a@ to\ au0to\ kai\ e0pi\ th=j sofi/aj.

<sup>182</sup> Յու. lampth=roj au0th\n e!xein ta/cin.

<sup>183</sup> Յու. a0ta/raxoi.

պատճառ-սկզբունքի նշան<sup>184</sup>, որի միջոցով մենք ճանաչում ենք մարդկային ու աստվածային առարկաները»<sup>185</sup>:

Արիստոբոլի երկից մեջբերված այս հատվածում անձնավորված հմաստության մեկնության որոշ առանձնահատկություններ են առկա: Նախ՝ Արիստոբոլը յոթերորդ օրը նույնացնում է առաջին օրվա հետ՝ այլաբանական մեթոդի օգնությամբ՝ ավելի խորհմաստ նշանակության հասնելու նպատակով: Արիստոբոլի համաձայն՝ առաջին օրն ստեղծվել է լույսը՝ իբրև հետագա ողջ արարչության տեսանելիության պայման: Արիստոբոլն այստեղ ուղղակիորեն հետևում է պերիպատետիկ որոշ փիլիսոփաների այն տեսությանը, որով լույսը նույնացվում էր լապտերի հետ: Այս ընտրությունը պատահական չէ. հունարեն *lampth/r* բառն ամբողջ Յոթանասնից թարգմանության մեջ օգտագործված է միայն չորս դեպքում՝ Առակաց գրքի ԺՁ 28, Ի 9, ԻԱ 4 և ԻԴ 20 հատվածներում<sup>186</sup>: Ավելին, Առակ. Ը 30-31 հատվածում նույնպես հմաստությունը նույնացվում է յոթներորդ օրվա Աստծո հանգստի հետ: Արիստոբոլի երկում բազմաթիվ են այն հատվածները, որտեղ հմաստությունն ընկալվում է այնուհանդերձ և պերիպատետիկ փիլիսոփայության իմաստով, այսինքն՝ իբրև դեպի աստվածային բարձրագույն իմացությանն ուղղված հառնում և աչքերը լուսավորող հոգևոր կատարելություն<sup>187</sup>: Այս փիլիսոփայական հառնումին այնուհետև հաջորդում է կատարյալ Բարիքի էջքը դեպի գաղափարների աշխարհ ու տեսանելի իրականություն, մի գաղափար, որ այնքան հստակորեն սահմանվել է Պլատոնի *Յանրապետություն* երկում (գլուխ 2-է)<sup>188</sup>: Յենց այս փոխադարձ շարժումն էլ կազմում է, ըստ էության Արիստոբոլի՝

<sup>184</sup> Յոլ. *shmei/ou tou= peri\ h9maj e0bdo/mou lo/gou kaqestw=toj.*

<sup>185</sup> Carl R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. III, էջ 176-180, 184:

<sup>186</sup> Տե՛ս Շահե վրդ. Անանյան, *Յին Մերձավոր Արևելքից Քրիստոնյա Յայաստան*, էջ 43:

<sup>187</sup> Տե՛ս Arco den Heijer, նշվ. աշխ., էջ 82:

<sup>188</sup> Plato, *The Republic*, vol. II, էջ 2-122:

պերիպաթետիկ դարոցի հետ ունեցած աղերսը՝ սուրբգրային նախագո Իմաստության գաղափարը վերլուծելու ճանապարհին: Արիստոբուլոսի երկի վերոբերյալ հատվածում անձնավորված Իմաստությունն ունի նաև դեմիոլոգին բնորոշ հատկություններ. այն տիեզերական միտքն է՝ իբրև իրերը միմյանց միացնող ներքին օրենք<sup>189</sup>, ինչպես նաև՝ իմացաբանական (epistemological) հատկություն, քանի որ հնարավորություն է տալիս մեզ ճանաչելու և իմանալու մարդկային ու աստվածային իրերը: Միով բանիվ, Արիստոբուլոսի կողմից այլաբանության և հելլենիստական փիլիսոփայության եզրերով հրեական Սուրբ Գրքի մեկնությունն<sup>190</sup> Ալեքսանդրիայի զարգացած հուդայա հելլենիստական շրջանակներում նպաստեց այդ մեթոդի զարգացմանը, որի ամենավառ ներկայացուցիչը դարձավ Փիլոն Ալեքսանդրացին: Վերջինիս երկերում, անձնավորված Իմաստության գաղափարի օրինակով, իրենց վերջնական համարմանն ու սինթեզին հասան հուդայա հելլենիզմն ու անտիկ մեկնարկետը:

Փիլոնի փիլիսոփայական համակարգում<sup>191</sup> անձնավորված Իմաստության տեղի ու դերի, ինչպես նաև նրա գործառնությունը նկատման համար նախ անհրաժեշտ է հստակեցնել փիլոնյան մտածողության մի շատ կարևոր և էական կետ: Յետևելով անտիկ դասական ավանդույթներից բխող և արդեն հելլենիստական ժամանակաշրջանում մեծ տարածում գտած պլատոնյան և

<sup>189</sup> Այս հասկացությունն Առակ. Ը 30-ում ընկալվում է հուն. *a@rmo/zousa* բառով, որը կարելի է հասկանալ նաև ստոյիկյան Լոգոսի՝ աշխարհը ներդաշնակող գաղափարի իմաստով (հմմտ. **G. Gerleman**, նշվ. աշխ., էջ 43-44):

<sup>190</sup> Արիստոբուլոսի կողմից կիրառված սկզբնաղբյուրների և մեթոդների վերլուծության համար մասնավորապես տե՛ս **L. Capponi**, “Aristobulos and the *Hieros Logos* of the Egyptian Jews”, *Proceedings of the Twenty-Fifth International Congress of Papyrology, Ann Arbor 2007*, American Studies in Papyrology, Ann Arbor 2010, էջ 109-120. **R. Binde**, *Aristobulische Studien*, Teil II, *Programm des Königlichen Evangelischen Gymnasiums zu Gross-Glogau*, Königliches Evangelisches Gymnasium (Groß-Glogau), Mosche 1870, էջ 3-33:

<sup>191</sup> Փիլոնի երկում անձնավորման երևույթին մենք անդրադարձել ենք հպանցիկ կերպով՝ համարելով Յովհաննու Ավետարանում Լոգոսի և Փիլոնի երկում անձնավորված Լոգոսի գաղափարները (տես վերը, էջ 65-66): Ստորև մենք անդրադառնում ենք Փիլոնի երկում Իմաստության անձնավորման երևույթին՝ իբրև նրա փիլիսոփայական հայացքների առավել կարևոր կողմերից մեկին:





միջից կվերացնես չարը»)՝ տալով դրան գուտ մարդաբանական մեկնություն: Փիլոնի համաձայն՝ այս խոսքերը վերաբերում են մարդուն, իսկ վերջինիս հայրն ու մայրը ոչ թե բառացի, այլ փոխաբերական, տարբեր իմաստ ունեն: Փիլոնը, հետևելով այլաբանական մեկնարկետսին, տիեզերքի արարչին տալիս է «հայր» անվանումը, իսկ արարչի գիտությունը՝ «մայր» անունը: Յենց վերջինս է Աստուծոց ընդունում սերմը և իր երկունքի արդյունքում ծնում իր սիրելի և միածին որդուն՝ տիեզերքը<sup>195</sup>: De Virtutibus երկում նույնպես Փիլոնի մեկնությունն սկսում է հինկտակարանյան Թվոց գրքի ԻԷ. 16-17 հատվածի բարոյաբանական մեկնությամբ: Ծեշտելով, որ ժողովրդի կառավարման համար անհրաժեշտ է իմաստությամբ ու առաքինությամբ կատարյալ իշխան՝ Փիլոնն այդ իշխանի կատարելատիպ ու գերագույն նախատիպ է նկատում հենց Աստուծո կամքի արտահայտում հանդիսացող Իմաստությունը, որն ըստ Փիլոնի «ավելի հին է, քան աշխարհն ինքը»<sup>196</sup>: Վերոհիշյալ երկու դրվագներում Փիլոնի կողմից անձնավորված Իմաստությունը մի դեպքում հանդես է գալիս տիեզերքը ծնող մոր (իհարկե, իբրև արարչի գիտություն), իսկ մյուս դեպքում իբրև բացարձակ առաքինությունը մարմնացնող իմաստուն իշխանի անձնավորմամբ: Բարոյաբանական այս մոտեցումն ավելի շեշտված ի հայտ է գալիս Փիլոնի մյուս այլաբանական երկում՝ De Cherubim (Յաղագս քերովբեին)<sup>197</sup>: Այս երկն իրականում Փիլոնի՝ Ճննդոց Ա-Գ գլուխների այլաբանական մեկնության մի մասն է, որտեղ քննարկվում են Ադամի ու Եվայի՝ դրախտից վտարվելուց հետո դեպքերի զարգացումը և մարդկության հետագա զարգացումը՝ ի դեմս Կայենի: Երկից մեզ հետաքրքրող հատվածներն են 40-52 բաժինները: Այստեղ Փիլոնը

<sup>195</sup> Տե՛ս De Ebrietate 31:

<sup>196</sup> Տե՛ս De Virtutibus 62:

<sup>197</sup> Յունարեն բնագրի համար տես «De Cherubim», էջ 40-45:

հետևյալ կերպ է բացատրում Աստծո և իմաստության փոխարարությունը.

«...Աստված մի տուն է, անմարմին իդեա-գաղափարների անմարմին բնակավայր<sup>198</sup>, բոլոր իրերի հայր, որովհետև նա է նրանց ծնունդ տվել<sup>199</sup>, իմաստության ամուսինը<sup>200</sup>, որը երջանկության սերմը դնում է բարորակ ու կուսական հողի մեջ՝ մահկանացու ցեղի համար»<sup>201</sup>:

Աստված իմաստության ամուսինն է, և նրա հետ փոխարարությունից է իդեաների աշխարհից դուրս գալիս արարչությունը: Յետաբերքի է, որ Փիլոնի համաձայն իդեաների կամ նախատիպերի աշխարհը գոյություն ունի Աստծո մեջ, մի գաղափար, որն իր արմատներով հասնում է ընդհուպ մինչև Քսենոկրատես<sup>202</sup>: իմաստությունն իր այս գործառույթով մաքրագործում, կուսական վիճակի է բերում բոլոր այն հոգիներին, ովքեր փնտրում են Աստծուն և նրա իմաստությունը<sup>203</sup>: Փաստորեն, Փիլոնի համաձայն Աստված, որ անմարմին իդեաների անմարմին տունն է, իմաստուն ու կուսական հոգիների հետ հարաբերության մեջ է մտնում (diale/gesqai prepw=dej Qeo/n) իր անձնավորված գերագույն առաքինության՝ կուսություն-իմաստության շնորհիվ<sup>204</sup>:

Ի վերջո, Փիլոնի երկում իմաստությունը, այս անգամ արդեն իբրև իմացության և մտքի լույս, հանդես է գալիս *De Migratione Abrahami* («Յաղագս ելիցն Աբրահամու») այլաբանական-մեկնողական

<sup>198</sup> Հոս. 09 Qeo\j kai\ oi=koj e0stin, a0swma/twn i0dew=n a0sw/matoj xw/ra.

<sup>199</sup> Հոս. gegennhkw\j au0ta/.

<sup>200</sup> Հոս. sofi/aj a0nh\r.

<sup>201</sup> «De Cherubim » 49 :

<sup>202</sup> Տե՛ս **Arco den Heijer**, նշվ. աշխ., էջ 98:

<sup>203</sup> Փիլոնն այստեղ հակադրություն է ստեղծում մեղքի մեջ ընկած Ադամի, որն իր կնոջ հետ հարաբերությամբ ծնեց Աբելին, և մաքուր հոգիների միջև, որոնք, ի տարբերություն Ադամի, կույս են մնում և, սակայն, ծնունդ են տալիս առաքինությունների (հմմտ. *De Cherubim* 50):

<sup>204</sup> Տե՛ս «De Cherubim » 50 :

երկում<sup>205</sup>: Այս մեկնողական գրվածքը նպատակ ունի բացահայտել ու հինկտակարանյան ամենակարևոր կերպարներից մեկի՝ Աբրահամի կյանքի շատ վճռորոշ դրվագներից մեկը՝ նկարագրված Ճննդոց ԺԲ. 1-6 հատվածում: Փիլոնը, իր հայրական տնից Աստծո կանչով Աբրահամի հեռանալը մեկնելով, այն հասկանում է իբրև հոգու՝ ամեն տեսակի մարմնական ու զգացական կրթերից հեռանալու կոչ, որի խոստումն առաքինության ունեներին ու իմացության կատարյալ լույսին հասնելն է<sup>206</sup>: Երկից մեր թեմայի համար հատկապես կարևոր հատվածն է Իմաստության նկարագրությունն իբրև լույսի և իմացության աղբյուր:

«Եվ այս գիտությունը<sup>207</sup> բացում է հոգու աչքը՝ այն առաջնորդելով դեպի ավելի լուսավոր և ավելի մաքուր ըմբռնողությունների, քան ունկն է: Ինչպես որ երաժշտությունն է ըմբռնել տալիս այն, ինչ կարգավորվում է երաժշտությամբ, և ինչպես որ ամեն արվեստ ըմբռնել է տալիս այն ամենը, ինչ կարգավորվում է իր մեջ<sup>208</sup>, այնպես էլ Իմաստության շնորհիվ է մտահայվում Իմաստության աշխարհը<sup>209</sup>: Սակայն Իմաստությունը միայն տեսլիքի միջնորդը չէ՝ լույսի ձևով, այլ այն տեսանելի է ըստինքյան՝ իբրև Աստծո փայլ ու ճառագայթ, արեգակի նախատիպ, որի համեմատությամբ արեգակը միայն պատկեր է ու նմանություն<sup>210</sup>: ...Աստված արտահայտում է<sup>211</sup> Իր Իմաստությունը՝ աշխարհն ստեղծելու<sup>212</sup> արարով, ինչպես նաև այն փաստով, որ

<sup>205</sup> Հետաքրքիր է դիտարկել, որ այստեղ Փիլոնը որոշակի ընդհանուր փիլիսոփայական-մեկնաբանական եզրեր է դրսևորում Արիստոբոլոսի՝ նախաարարչական լույսն իբրև իմացության ու մտքի աղբյուր գաղափարի հետ:

<sup>206</sup> Հոլև. բնագրի համար տես «De Migratione Abrahami», intr., trad. et notes par Jacques Cazeaux, coll. *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 14, Cerf: Paris 1965, էջ 94-243:

<sup>207</sup> Հոլև. e0pisth/mhj.

<sup>208</sup> Հոլև. #Wspers ga\r dia\ mousikh=j ta\ kata\ mousikh\n kai\ dia\ pa/shj te/xnhj ta\ e0n e9ka/sthj| katalamba/netai...

<sup>209</sup> Հոլև. ...ou#tw kai\ dia\ sofi/aj to\ sofo\n qewrei=tai.

<sup>210</sup> Հոլև. Sofi/a de\ ou0 mo/non fwto\j tro/pon o!rganon tou= o9ra=n e9stin, a0lla\ kai\ au9th\n o9ra|= . Au#th qeou= to\ a0rxe/tupon h9li/ou fe/ggoj, ou9= mi/mhma kai\ ei0kw\n h#lioj.

<sup>211</sup> Հոլև. diasuni/sthsin.

<sup>212</sup> Հոլև. dedhmiourghke/nai.

արարածների մասին ունեցած մեր գիտությունը<sup>213</sup> նրա մեջ է գտնում իր հաստատումը»<sup>214</sup>:

Աչքի և մտքի համադրությունը, իբրև հոգու իմացական ակն, բավական տարածված էր ժամանակի պլատոնյան փիլիսոփայական ավանդության մեջ: Այս փիլիսոփայական հղացքի հիմքն անկասկած Պլատոնի «Չանրապետություն» երկում առկա արեգակի և մտքի լուսավոր իմացության համեմատական օրինակն է<sup>215</sup>: Այստեղ արեգակը նկարագրվում է իբրև Բարիքի բխման աղբյուրի օրինակ, իսկ մտահայեցության իրողությունը՝ իբրև ոլորտ, որտեղ ճշմարտությունն ու գոյը բխեցնում են իրենց լույսը<sup>216</sup>: Այնպես որ Փիլոնի երկում հմաստության ընկալումն իբրև արեգակի լույսի նախադրյալ կարող է մեկնաբանվել որպես մտահայեցական իրողության ճառագող բնություն<sup>217</sup>: Սակայն Փիլոնի երկում հմաստության դերակատարությունը և նշանակությունը մի փոքր տարբեր են պլատոնյան ավանդության սկզբունքներից: Նախ, փիլոնյան մեկնության մեջ հմաստությունն ինքնըստինքյան գոյություն է, այն կարող է մտահայվել ինքնըստինքյան՝ տալով հմաստությանն անձավորման ինքնուրույն հատկություն: Այնուհետև աշխարհի արարչության մեջ հմաստությունը հայտնում է Աստծուն, քանի որ Աստված ուներ բոլոր արարածների կատարյալ գիտությունն իբրև միտք և մտահայում: Այս վերջին միտքը սերտորեն կապվում է Փիլոնի՝ արարչագործության մասին ունեցած խիստ յուրահատուկ պատկերացումներով: Նրա տեսության համաձայն՝ Աստված բոլոր օրերին տվեց թվարկում, բացի առաջին օրվանից, որին անվանեց «օր մեկ»<sup>218</sup>: Այս օրն ըստ էության մատնանշում է այն սահմանը, որով Աստված, ինչպես

<sup>213</sup> Չ ու ն . eOpisth/mhn.

<sup>214</sup> «De Migratione Abrahami», 39-42:

<sup>215</sup> Տե՞ս *Republic* 508 D:

<sup>216</sup> Տե՞ս անդ:

<sup>217</sup> Չ մ մ տ . ն ա ն **Arco den Heijer**, նշվ. աշխ., էջ 102:

<sup>218</sup> Տե՞ս «De Opificio Mundi», intr. generale par Roger Arnaldez, intr., trad. et notes par R. Arnaldez, coll. *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 1, Cerf: Paris 1961, 13, էջ 149-151:

ճարտարապետն իր մտքում, գծեց արարչության նախագիծը<sup>219</sup>: Յոթերորդ օրը, Աստծո կողմից մնացած արարչական մտավոր երևույթների ստեղծվելուց հետո, ի հայտ եկավ լույսը, որը նույնպես մտահայեցական էր ու անմարմին՝ իբրև արեգակի հարացույց-նախատիպ<sup>220</sup>: Հակադրելով այս լույսը խավարի մեջ առկա անդնդային մթությանը՝ Փիլոնն այն փաստորեն նույնացնում է Իմաստություն-լույսի կամ աստվածային Լոգոսի հետ<sup>221</sup>: Այսպիսով Փիլոնի փիլիսոփայական մեկնարկեստի մեջ Իմաստությունը նախ անձնավորված է իբրև բարոյական առաքինություն և առաքինությունների աղբյուր, այնուհետև իբրև աշխարհն արարող Առաքինություն և Մայր, և վերջապես իբրև արարչության առաջին ու վերջին օրերը լցնող լույս՝ կատարյալ և մտավոր-բանական արարչական իդեաների ծնողն ու Արարչի հայտնությունը:

Ընդհանուր առմամբ Փիլոնի վերոհիշյալ երկերից քաղված հատվածները հստակորեն մատնանշում են, որ անձնավորված Իմաստությունը փիլոնյան այլաբանության և մեկնարկեստի մեջ ունի համակցող, ընդհանրացնող գաղափարի իմաստ և նշանակություն: Այն նաև Փիլոնի արարչաբանական-տիեզերաբանական հայացքներում Աստծո և արարչության միջնորդի անփոխարինելի դերն է ստանձնում. այս իմաստով փիլոնյան այլաբանական մեկնարկեստը մեծավ մասամբ փոխառում է իր ժամանակի պատոնյան փիլիսոփայության ավանդույթներից: Սակայն մյուս կողմից Փիլոնի՝ անձնավորված Իմաստության ընկալումն զգալի ինքնուրույնություն է շնորհում Նրան՝ նույնացնելով երբեմն նույնիսկ Աստծո և Աստծո մտքի մեջ առկա գերագույն իդեայի հետ: Իր բարոյաբանական կողմով և իմաստով՝ անձնավորված Իմաստությունը նույնպես միջնորդ է մարդու և

<sup>219</sup> Տե՛ս անդ, 15, էջ 152:

<sup>220</sup> Տե՛ս անդ, 29, էջ 161:

<sup>221</sup> Տե՛ս անդ, 32, էջ 161:

Աստծո միջև: Մարդկային հոգիների մաքրումն ու կատարելագործումը, դեպի Աստված վերելքն ու Աստծուց բխող էջքը նույնպես անձնավորված իմաստության գործառույթներն են: Նա, իբրև մայր և Աստծո կին, խնամում և կատարյալ ճշմարտության է հասցնում բոլոր իմաստունների հոգիները:

## **ԳԼՈՒԽԴ**

**ՀՈՒԴԱՅԱՐԵԼԼԵՆԻՍՏԱԿԱՆ ՄԵԿՆԱՐԿԵՍՏԻ ՎԵՐՋՆԱԿԱՆ  
ԹԱՓԱՆՑՈՒՄԸ ՎԱՂ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ**

**1. Հուդայ ահելլէնիստական մեկնարվեստի սկզբունքների ու մոտեցումների վերջնական որդեգրումը վաղ քրիստոնէական կրոնափիլիսոփայ ության շրջագծում (Բ-Գ դդ.).**

Բ-Գ դդ. վաղ քրիստոնէական մեկնարվեստի առաջացումն ու զարգացումը մեծապես կապված էր այդ ժամանակաշրջանում արդեն ուշ հելլէնիզմի մշակութային և կրոնական առաջնությունը վերջնականապես շահած Ալեքսանդրիայի ծաղկման հետ: Թեև հուդայ ահելլէնիստական ավելի վաղ շրջանի երկերն արդեն ծանոթ էին վաղ քրիստոնէական շրջանի մտածողներին, այնուամենայնիվ, դրանցից հատկապես կարևորագույն դեր խաղացին հենց Ալեքսանդրիայում ստեղծված երկերը: Արժե նշել նաև, որ հուդայ ահելլէնիստական գրականության երկերի մեծ մասը պահպանվել և մեզ են հասել վաղ քրիստոնէական շրջանի հեղինակների ու մեկնիչների գրվածքներում առկա պատահիկների ու հատվածների միջոցով: Սակայն վաղ քրիստոնէական մեկնարվեստի գերակշիռ մասը Բ-Գ դարերում հատկապես ազդվել է Փիլոնի երկերից. վաղ քրիստոնէական շատ հեղինակներ իրենց մեկնողական և մեկնագիտական աշխատություններում ծավալուն կերպով մեջբերում են նաև հուդայ ահելլէնիստ մտածողների երկերից հատվածներ՝ դրանով կամենալով ցույց տալ Աստծո խոսքի և Իմաստության հայտնության նոր, իմաստասիրական եզրերով ճոխացած համատեքստի առկայությունը քրիստոնէության ծագումից առաջ: Ուսումնասիրության այս գլխի առաջին հատվածում մենք համառոտակիորեն ուրվագծելու ենք վաղ քրիստոնէական փիլիսոփայության կողմից հուդայ ահելլէնիստական երկերի օգտագործման ճանապարհներն ու վկայությունները, իսկ հետո դիտարկելու ենք հուդայ ահելլէնիստական փիլիսոփայական համակարգում կարևոր դերակատարություն ունեցող անձնավորված Իմաստության տեղն

ու գործառույթը Բ-Գ դարերի քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայության մեջ:

Վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայության մեջ հուդայահեղինիստական հեղինակների երկերի վկայակոչումը կարելի է դիտարկել հիմնականում երկու տեսանկյունից: Նախ հուդայահեղինիստական մեկնիչներն ու փիլիսոփաներն ընկալվում են իբրև ճշմարիտ փիլիսոփայության՝ քրիստոնեության նախակարապետներ այն իմաստով, որով նրանց երկերում կարելի է գտնել քրիստոնեական փիլիսոփայության ու իմացաբանության համար անհրաժեշտ տեսություններ և եզրեր: Պատահական չէ, որ նրանցից շատերի երկերը պահպանվել են հիմնականում վաղ քրիստոնեական այն մատենագրական ժանրերում, որտեղ ավելի շատ նկարագրվում է Աստծո՝ մարդկության փրկության համար նախապատրաստված ծրագիրը: Կարծես հուդայահեղինիստական փիլիսոփայական երկերում առկայ ծում են ճշմարիտ փիլիսոփայության առաջին հատիկները կամ սերմերը: Երկրորդ, Գ. դարի քրիստոնյա ջատագով-փիլիսոփաներն արդեն, տարբեր հերետիկոսական ու ոչ ուղղափառ շարժումների դեմ բուռն պայքարում, դիտարկում են հուդայահեղինիստական երկերն իբրև քրիստոնեության ծոցում առաջացած շարժումների տեսական ու գաղափարական հիմք: Ըստ այսմ, հուդայահեղինիստական հեղինակների երկերի օգտագործումը վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայության մեջ հիմնականում սահմանափակվում է այն քրիստոնյա հեղինակների երկերի ուսումնասիրությամբ, ովքեր անդրադարձել են վերոհիշյալ կրոնափիլիսոփայական թեմաներին: Բ.-Գ. դարերի քրիստոնյա փիլիսոփաներից, հուդայահեղինիստական հեղինակներից արված առատ մեջբերումներով հատկապես աչքի են ընկնում Ալեքսանդրյան քրիստոնեական աստվածաբանական-



փիլիսոփայական դպրոցի ներկայացուցիչները<sup>222</sup>: Եվ հատկապես այս առումով պետք է հիշել Փիլոն Ալեքսանդրացու ունեցած կարևորագույն դերակատարությունը վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայության ստեղծման և զարգացման գործում. նրա երկերից արված տարբեր մեջբերումներն ու անուղղակի ակնարկները քանակական և որակական առումով դուրս են համեմատություններից<sup>223</sup>: Պակաս կարևոր չեն Արիսթեասի երկերից արված մեջբերումները, որոնք նույնպես մեծ թիվ են կազմում վաղ քրիստոնեական հեղինակների երկերում<sup>224</sup>:

Մեզ հետաքրքրող նյութի շրջանակներում այստեղ կփորձենք համառոտակի տալ մատենագիտական-աղբյուրագիտական մի ուրվագիծ՝ վաղ քրիստոնեական փիլիսոփաների կողմից հուդայահեղիենիստական մեկնիչների ու հեղինակների երկերի օգտագործման վերաբերյալ: Իհարկե, թեմայի առավել ամբողջական դիտարկումն ապահովելու նպատակով, ավելի նպատակահարմար կլինի սկսել Փիլոն Ալեքսանդրացու երկի քննարկումով, որը, ինչպես արդեն վերը նշվեց, կանոր դերակատարություն ունեցավ վաղ քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայության զարգացման վրա:

Փիլոնի ազդեցությունը վաղ քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայական մտքի վրա դիտարկելի է դեռևս առաջին

<sup>222</sup> Անշուշտ, պետք է նաև նշել, որ հուդայահեղիենիստական պատմիչների ու փիլիսոփաների երկերի մի սովորմաս պահպանվել է Դ. դարի քրիստոնյա հայտնի մատենագիր-աստվածաբան Եվսեբիոս Կեսարացու (†339/340) ստեղծած *Preparatio Evangelica* երկում, հմմտ. **Carl R. Holladay**, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. 1, էջ 51-389, տե՛ս նաև **Karl Mras (ed.) et al.**, *Die Praeparatio Evangelica, Teil 1: Einleitung. Die Bücher I bis X*, coll. *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, 8 Band, 1 Teil, Berlin 1982. Նույնի *Die Praeparatio Evangelica, Teil 2: Die Bücher XI bis XV. Register*, coll. *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, 8 Band, 2 Teil, Berlin 1983: Հուդայահեղիենիստական պատմիչներ Դեմետրիոսի, Եվարյոմենոսի, Կեղծ-Եվարյոմենոսի, Արտափանեսի, Կղոդեմոսի, Արիսթեասի, Կեղծ-Յեկաթենոսի, Թեոֆիլոսի և Թալլեսի երկերից պահպանված պատառիկներն առկա են համապատասխանաբար՝ *Praeparatio Evangelica* 9.19.4, 9.21.1-19, 9.29.1-3, 9.29.15-16; 9.26.1, 9.30.1-34.18, 9.34.20, 9.39.1-5; 9.17.1-9, 9.18.2; 9.18.1, 9.23.1-4, 9.27.1-37; 9.20.2-4; 9.25.1-4; 9.4.2-9; 9.34.19; 10.10.4 և 7-8:

<sup>223</sup> Ստորև մենք Փիլոնի երկերի՝ վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայության մեջ ունեցած դերի քննարկման համար օգտվելու ենք հիմնականում մեր աշխատության մեջ արդեն մեջբերված հետևյալ աշխատություններից՝ **David T. Runia**, *Philo in early Christian literature: a survey*.

<sup>224</sup> Ամբողջական ցանկի համար տե՛ս **Carl R. Holladay**, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. 2, էջ 107-113:

դարի սկզբնաղբյուրներում առկա նմանություներին<sup>225</sup>: Բացի Նորկտակարանյան գրականության հետ նրա ունեցած սերտ գաղափարական-բովանդակային աղերսներից, Փիլոնը և նրա փիլիսոփայությունը նկատելիորեն մեջբերվում և ակնարկվում են նաև Ա.-Գ. դարերի քրիստոնյա հեղինակների երկերում: Այսպես, օրինակ, ամենավաղ քրիստոնեական երկերից մեկում՝ Կղեմես Զոոմեացուն վերագրված Ա Կորնթացիս նամակում (գլ. Ի) տիեզերական համահնչունության և հավիտենական կարգ ու կանոնի մեջ դրսևորվող խաղաղության և համակեցության գաղափարն անժխտելիորեն առնչակցվում է Փիլոնի կողմից արտահայտված աշխարհի և տիեզերքի համակեցության գաղափարի հետ (տես, օրինակ, *Opificio mundi* 38:133, *Aeternitae* 66)<sup>226</sup>: Փիլոնի երկերից քաղված առավել ծավալուն և ցցուն օրինակներ կարելի է գտնել վաղ քրիստոնեական ջատագովների աշխատություններում: Քրիստոնեական ամենաառաջին կրոնափիլիսոփայական երկերից մեկը՝ Արիստիդես Աթենացու Ջատագովությունը (գլ. 2-13)<sup>227</sup>, դիցաբանական հավատալիքների և բազմաստվածության քննադատության իր գիտնական կիրառում է նաև Փիլոնի որոշ երկերում արտահայտված պատկերներն ու օրինակները<sup>228</sup>: Ջատագովական երկերից մեկ այլ հետաքրքիր օրինակ է Աթենագորասի Ջատագովությունը (176 թ.)<sup>229</sup>: Այս երկի հիմնական մասը (գլ. 3-36) նպատակ ունի ապացուցելու հռոմեական իշխանություններին, որ քրիստոնյաներն անաստվածներ չեն և որ

<sup>225</sup> Այս մասին ավելի մանրամասն տե՞ս աստ, էջ 51-66:

<sup>226</sup> Տե՞ս **W. C. van Unnik**, "Studies on the So-Called First Epistle of Clement. The Literary Genre" in **Cilliers Breytenbach & Laurence L. Wellborn (ed.)**, *Encounters with Hellenism: Studies on the First Letter of Clement*, Brill. Leiden-Boston 2004, էջ 130-136:

<sup>227</sup> Տե՞ս «Խոսք Սրբոյն Արիստիդէայ Իմաստասիրի Աթենացւոյ», Վենետիկ 1878, էջ 8-12, հմմտ. նաև քննական հրատարակությունը՝ **Geffcken J.**, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig und Berlin 1907, էջ 5-21:

<sup>228</sup> Տե՞ս **David T. Runia**, *Philo in early Christian literature*, էջ 96: Մատնանշված փիլոնյան տեղիներն են՝ *De Decalogo* 52-81 (*De Decalogo*, intr., trad. et notes par Valentin Nikiprowetzky, coll. *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 23, Paris 1965, էջ 67-85), *De Specialibus* 1. 12-31 (*De Specialibus Legibus I-II*, intr., trad. et notes par Suzanne Daniel, coll. *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 24, Paris 1975, էջ 12-29), *De Vita Contemplativa* 3-9 (*De Vita Contemplativa*, intr. et notes de F. Daumas, trad. de P. Miquel, coll. *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 29, Paris 1963, էջ 81-85):

<sup>229</sup> Տե՞ս **Geffcken J.**, նշվ. աշխ., էջ 115-238:

Նրանք հավատարիմ են մնացել անտիկ ավանդույթից եկող փիլիսոփայական միաստվածյան գաղափարին՝ ի հակադրություն ն տարածված բազմաստվածության գործնական դրսևորումներին<sup>230</sup>: Իր վերլուծությունների մեջ Աթենագորասը, ավելի շատ, քան Նախորդ քրիստոնյա հեղինակները, բավական սերտ աղերսներ է դրսևորում փիլոնյան մտածողության հետ: Խոսքը մասնավորապես քրիստոնեական սրբազան տեքստերի աստվածաշնչականության փիլիսոփայական-մեկնողական հիմնավորման մասին է, որտեղ Աթենագորասը գրեթե երկրորդում է փիլոնյան տեսակետը<sup>231</sup>: Սակայն փիլոնյան երկի հետ առավել զարմանալի նմանություններ կարելի է գտնել Թեոֆիլոս Անտիոքացու «Առ Ավտոլիկոս» երկում<sup>232</sup>:

Եթե Նախորդ դրվագներում փիլոնյան երկերի և վաղ քրիստոնեական մտածողների միջև նմանություններն ուղղակի բնույթ չունեին, ապա նույնը չենք կարող ասել Ալեքսանդրյան դպրոցի մեծանուն մտածողի և փիլիսոփայի՝ Կղեմես Ալեքսանդրացու (150-215) մասին: Կղեմեսն առաջին վաղ քրիստոնեական շրջանի մտածողն է, որ խոսում է Փիլոնի մասին՝ նրան անվանելով այ ութագորյան փիլիսոփա և նույնիսկ ուղղակի մեջբերում կատարում նրա երկերից<sup>233</sup>: Աչքի առաջ ունենալով

<sup>230</sup> Տե՛ս անդ, էջ 122-154:

<sup>231</sup> Տե՛ս **David T. Runia**, նշվ. աշխ., էջ 106:

<sup>232</sup> Ինչպես Նախորդ գլուխներում, այստեղ նույնպես օգտագործում ենք Թեոֆիլոսի երկի հետևյալ հրատարակությունը՝ **Théophile d'Antioche, Trois livres à Autolycus, Sources Chrétiennes** 20: Հատկապես նկատելի է Թեոֆիլոսի և Փիլոնի մտածողության սերտ կապը հետևյալ հատվածներում՝ Ad Autolychum 3.9 (**Théophile d'Antioche, Trois livres à Autolycus**, էջ 223-225) <> Opif. 170-172 (*De Opificio mundi*, էջ 255-257), որտեղ Թեոֆիլոսը կարծես վերադարձնում է Փիլոնի՝ միաստվածության դավանանքի վերաբերյալ փիլիսոփայական հինգ դրույթները (հմմտ. **David T. Runia**, նշվ. աշխ., էջ 106), ինչպես նաև՝ Opif. 4 (*De Opificio mundi*, էջ 10) -Leg. 2.12 (*Legum Allegoriae*, էջ 111-113) <> Ad Autolychum 2.12 (**Théophile d'Antioche**, նշվ. աշխ., էջ 130-131), որն ըստ էության խոսում է փիլոնյան Լոգոսի վարդապետության և Թեոֆիլոսի զարգացրած Աստծո խոսքի և Իմաստության տեսության նմանության մասին: Այստեղ պետք է նշել նաև, որ այս նմանություններն ունեն գուտգաղափարական նշանակություն, քանի որ գրական-կառուցվածքային առումով դրանք իրարից բավական տարբեր են: Հետևաբար, կարելի է կարծել, որ Փիլոնի և Թեոֆիլոսի գաղափարներն ավելի շատ կիսում են մեկ ընդհանուր հոլդայ աիելլ ենիստական փիլիսոփայական ժառանգություն (հմմտ. **David T. Runia**, նշվ. աշխ., էջ 115)

<sup>233</sup> Տե՛ս **David T. Runia**, նշվ. աշխ., էջ 132:

Կղեմեսի երկերի ժամանակագրությունը<sup>234</sup> անհրաժեշտ է նշել, որ Կղեմեսը, մինչև Ալեքսանդրիայից իր մեկնելը 202 թ., հիմնականում օգտվել է Փիլոնի երկերից՝ ձեռքի տակ ունենալով դրանց օրինակները: Իսկ ահա իր մեկնումից հետո նա Փիլոնին մեջբերում է արդեն հիշողությամբ: Համենայն դեպս այդ ենվկայում կատարված աղբյուրագիտական համեմատությունները<sup>235</sup>:

Ըստ այսմ Կղեմեսն օգտագործում է Փիլոնի հայտնի համեմատությունը<sup>236</sup> ճննդոց գրքում (Ճննդ. ԺԱ և ԺԵ) նկարագրված Սառայի և Հագարի միջև՝ բացատրելու համար փիլիսոփայության և հավատի փոխարարությունը<sup>237</sup>: Կղեմեսի մոտեցումն ամբողջովին ջատագովական է. նա հակադրվում է նրանց, ովքեր անօգուտ կամ վտանգավոր են համարում փիլիսոփայությունը: Ճիշտ է Կղեմեսն այստեղ կառուցվածքի առումով ամբողջությամբ հետևում է Փիլոնին, սակայն մի էական տարբերությամբ: Կղեմեսի երկում Օրենքի հեղինակն այլևս ոչ թե Մովսես մարգարեն է, այլ Հիսուս Քրիստոս: Իր Stromateis երկում Կղեմեսը կրկին անդրադառնում է փիլիսոփայության խնդրին՝ այս անգամ, սակայն, համեմատելով հինկտակարանյան և անտիկ-հելլենիստական փիլիսոփայությունները<sup>238</sup>: Կղեմեսի համաձայն՝ Մովսեսի փիլիսոփայությունն ավելի հին է, քան նույնիսկ հին եգիպտացիներին: Մովսեսի առաջնայնությունը ցույց տալու նպատակով իր երկի որոշակի հատվածում (1.150-157) Կղեմեսն առանց որևէ փոփոխության

<sup>234</sup> Կղեմեսը 195-215 թվականների միջև, այսինքն՝ մինչև իր մահը, գրել է մոտ 9 աշխատություն, որոնցից հատկապես մեր թեմայի համար կարևոր են Stromateis («Յանախատում ճառք») երկի 7 գրքերը (198-203 թթ.):

<sup>235</sup> Տե՛ս անդ, էջ 144:

<sup>236</sup> Տե՛ս *De Congressu eruditionis gratia*, intr., trad. et notes par Monique Alexandre, coll. *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 16, Cerf: Paris 1967, էջ 104-231:

<sup>237</sup> Տե՛ս *Stromateis* 1.28-32 (այսուհետ ըստ հետևյալ հրատարակության՝ *Clemens Alexandrinus, zweiter Band, Stromata Buch I-VI*, hg. Otto Stählin, coll. *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Leipzig 1906):

<sup>238</sup> Տե՛ս *Stromateis* 1.150-182:

մեջբերում է բազմաթիվ գաղափարներ ու պատկերներ Մովսեսի կյանքին նվիրված Փիլոնի աշխատության ունից<sup>239</sup>:

Stromateis աշխատության Բ. գրքում Կղեմեսը բառացիորեն և նաև բանափոխությամբ մեջբերում է Փիլոնի De Virtutibus երկից<sup>240</sup>: Յատկապես հետաքրքիր է Կղեմեսի կողմից հոգևոր սխրանքի և քաջության (հուն. αὐτοδρεία) նկարագրության մեջ Փիլոնի գաղափարների ու խոսքերի ամբողջական վերարտադրությունը<sup>241</sup>:

Կղեմեսի կողմից Փիլոն Ալեքսանդրացու երկերի կիրառությունը հատկապես կարևոր է հասկանալ փիլիսոփայության և հավատի փոխարարությունը և լույսի ներքո: Կղեմեսն ինքը բավական հաճախ հղում է Փիլոնի աստվածաշնչյան ամբողջ բառագանձը՝ արդեն փիլիսոփայական ձևակերպումներով ու մեկնարկներով: Բավական է նշել, որ իր կրոնափիլիսոփայական համակարգի ձևավորման համար Կղեմեսը համարյա 75%-ով փոխառում է Փիլոնի մեկնարկներից<sup>242</sup>: Անհրաժեշտ է նշել նաև, որ Կղեմեսի կողմից Փիլոնի օգտագործած երկերը կարելի է այդ իմաստով բաժանել երեք խմբի: Առաջին՝ երկեր, որոնք Կղեմեսի կողմից մեջբերվում են առատորեն և հաճախ ամբողջական ծավալով, երկրորդ՝ աշխատություններ, որոնց Կղեմեսը թեև անդրադառնում է և հղում, սակայն համառոտակիորեն և շատ հաճախ անուղղակիորեն, և վերջապես երկեր, որոնցից Կղեմեսը մեջբերում է պարզապես հիշողությամբ<sup>243</sup>:

Կղեմեսի հաջորդն ու նրա գաղափարակիցը՝ Ալեքսանդրիայի կրոնափիլիսոփայական քրիստոնեական դպրոցի լավագույն ավանդները շարունակող Որոգիներեսը (185-253), նույնպես խորապես ծանոթ է փիլոնյան ժառանգությանը<sup>244</sup>: Որոգիներեսը երկիցս

<sup>239</sup> Տե՛ս De Vita Mosis, I-II, intr., trad. et notes par R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel, coll. Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, vol. 22, Cerf: Paris 1967, էջ 192-240:

<sup>240</sup> Stromateis 2.78-100=De Virtutibus 1-4, 22-50:

<sup>241</sup> De Virtutibus 1-4=Stromateis 2.78-80:

<sup>242</sup> Տե՛ս David T. Runia, նշվ. աշխ., էջ 142:

<sup>243</sup> Երկերի ամբողջական ցանկի համար տե՛ս David T. Runia, նշվ. աշխ., էջ 141-142:

<sup>244</sup> Որոգիներեսը, Ալեքսանդրիայից պաղեստինյան Կեսարիա տեղափոխվելիս, իր հետ ուներ փիլոնյան երկերի բավական մեծ գրադարան: Ըստ էության, այն

ուղղակիորեն տալիս է Փիլոն Ալեքսանդրացու անունը՝ հղելով նաև երկի անունն ու բովանդակությունը: Այսպես, «Ընդդեմ Ցելսոսի» իր երկում Որոգիները, բացատրելով ալեգորիայի կամ փոխաբերության փիլիսոփայական սահմանումը Շննդոց ԻԸ. 12-13-ի օրինակով, իբրև ալեգորիայի լավագույն ձևերից մեկը նշում է Փիլոն Ալեքսանդրացու երկը.

«Բայց այդ սանդուղքի մասին<sup>245</sup> Փիլոնը նույնպես գիրք է գրել, որն արժանի է խորամիտ երկի գնահատականի հատկապես նրանց համար, ովքեր ցանկանում են գտնել ճշմարտությունը»<sup>246</sup>:

Հստակ է, որ Որոգիներսն ակնարկում է Փիլոնի *De Somniis* (Յաղագս տեսլեանն) երկը, իսկ ավելի ճիշտ՝ նույն երկի 1.133-145 հատվածը<sup>247</sup>:

Փիլոնի անունը հայտնվում է նաև Որոգիների մեկ այլ կարևոր՝ փիլիսոփայամեկնողական երկում՝ «Մեկնութիւն Ալետարանին Մատթէի»<sup>248</sup>: Այստեղ Որոգիները, մեկնելով Մատթեոսի Ալետարանի համապատասխան տեղին (ԺԹ. 12), ուղղակիորեն մեջբերում է Փիլոնի *Quod deterius potiori insidiari soleat* (Այն մասին, որ լավերը միշտ հալածվում են վատերի կողմից) երկից մի նախադասություն.

«Բայց Փիլոնը, որը մեծ համարում ունի իմաստունների մեջ հատկապես Մովսեսի օրենքի վերաբերյալ իր երկերում քննարկած

---

կազմեց նաև հետագայի քրիստոնյա մտածողների ու մեկնիչների՝ փիլոնյան փիլիսոփայությանը ծանոթանալու լավագույն միջոցներից մեկը (հմմտ. **David T. Runia**, նշվ. աշխ., էջ 158): Որոգիների երկերում, ինչպես Փիլոնի պարագային, կարելի է գտնել Պլատոնի «Տիմեոս» երկի նեո-պլատոնական, հունահռոմեական մեկնություններից արված մեջբերումներ, որոնցից առավել հայտնի է թերևս Կալքրիդիոսի մեկնություններից արված հղումը Շննդոց գրքի հիմնարար մեկնության մեջ (տե՛ս **P.F. Beatrice**, «Ein Origenes zitat im Timaioskommentar des Calcidius», *Origeniana Septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Hg. W. A. Bienert und U. Kühneweg, Leuven: University Press 1999, էջ 84-86):

<sup>245</sup> Նկատի ունի Շննդոց ԻԱ. գլխում նկարագրվող երկնային սանդուղքը, որը Հակոբը տեսավ Բեթելում՝ երազի մեջ:

<sup>246</sup> Հուն. «peri\ h9j kai\ tw|= Fi/lwni sunte/taktai bibli/on, a@cion froni/mou kai\ suneth=j para\ toi=j filalh/qesin e0ceta/sewj», ըստ հետևյալ հրատարակության՝ *Origenes Werke, zweiter Band, Buch V-VIII gegen Celsus*, VI. 21.27, Hg. von Paul Koetschau, coll. *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Leipzig 1899:

<sup>247</sup> Տես վերը, ծնթգր. 112:

<sup>248</sup> Ըստ հետևյալ հրատարակության՝ *Origenes in Evangelium Matthaei Commentarium*, pars I, ed. C.H.E. Lommatszsch, Berolini 1834:

հարցերում, իր՝ «Այն մասին, որ լավերը միշտ հալածվում են վատերի կողմից» խորագրով գրքում ասում է, թե՝ «ավելի լավ է մարդը ներքինի դառնա, քան գնասեռական ընթացքի ետևից»<sup>249</sup>:

Բացի այս երկու ուղղակի մեջբերումներից՝ Որոգիսեսի երկում կարելի է գտնել նաև մեկ տասնյակից ավելի հղումներ, որտեղ Փիլոնի անունը տրված է անուղղակիորեն կամ անորոշ որակումով, ինչպես, օրինակ, «մեր նախորդներից մեկը», «մեկնիչներից ոմանք», «այս հատվածը մեկնող մեկը» և այլն<sup>250</sup>:

Փիլոն Ալեքսանդրացուց բացի մյուս կարևոր հուդայահեղինակներից հեղինակներին արված հղումները վաղ քրիստոնեական հեղինակների երկերում նույնպես հետաքրքիր են: Արիստոբոլոսի երկից արված մեջբերումներ կարելի է գտնել Գ. դարի հեղինակ Անատոլիոսի († մոտ. 215 թ.), ինչպես նաև Կղեմես Ալեքսանդրացու աշխատության ներքում<sup>251</sup>: Կղեմեսի Stromateis գրքում առկա են երկու բացահայտ, Արիստոբոլոսի անվամբ տրվող հղումներ՝ Stromateis 1.22.150.1-3 և 6.3.32.3-33.1<sup>252</sup>: Առաջինը նկարագրում է Պլատոնի և մյուս փիլիսոփաների ազդվածությունը Մովսեսի օրենքից, իսկ երկրորդը՝ Սինայի վրա Աստծո էջքն ու ներկայությունը (եկից ԺԹ) այլաբանորեն վերագրում աստվածային ամենուրեքությունն ու զորությունը: Կղեմեսի երկում առկա են ևս ինը՝ Արիստոբոլոսի գործերից քաղված ենթադրյալ հատվածներ, որոնց հեղինակությունը, սակայն, այդքան էլ հստակ ու վստահելի չէ<sup>253</sup>: Անատոլիոսի «Յաղագս Զատկին» կորսված աշխատության մեջ (պահպանվել է Եվսեբիոս Կեսարացու «Պատրաստութիւնք աւետարանականք» երկի շնորհիվ<sup>254</sup>) Արիստոբոլոսը ներկայացված է իբրև հռչակավոր

<sup>249</sup> Անդ, XV.3:

<sup>250</sup> Այս անորոշ հղումների ամբողջական ցանկի համար տե՞ս **David T. Runia**, նշվ. աշխ., էջ 161-162:

<sup>251</sup> Պահպանված պատառիկների ու ցանկի համար տե՞ս **Carl R. Holladay**, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. III, Atlanta: Georgia 1995, էջ 43-45:

<sup>252</sup> *Clemens Alexandrinus*, էջ 92, 347:

<sup>253</sup> Տե՞ս *Die Praeparatio Evangelica*, 7.32.16:

<sup>254</sup> Տե՞ս **Carl R. Holladay**, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. III, էջ 117:

հուղայ ահելլենիստփիլիսոփա, որը ոչ միայն եբրայական Օրենքի 70 թարգմանիչներից է, այլ նաև Օրենքի մեկնությանը նվիրված բազմաթիվ երկեր է գրել<sup>255</sup>:

Պահպանվել են նաև հուղայ ահելլենիստական պատմիչփիլիսոփաների երկերից որոշ հատվածներ<sup>256</sup>: Այսպես, Կղեմես Ալեքսանդրացին նշում է Դեմետրիոս անունով պատմիչին և նրա երկը՝ «Յուղայի թագավորների մասին», մեջբերելով նաև մի փոքրիկ հատված նրա աշխատասիրությունից<sup>257</sup>, Էվպոլեմոսին և նրա «Յուղայի թագավորների մասին» երկից քաղված պատմական տեղեկությամբ<sup>258</sup>, հիշատակում է նաև Արտափանեսին՝ «Յրեաների մասին» երկով<sup>259</sup>, և վերջապես Կեղծ Յեկատեոսին՝ «Աբրահամի և եգիպտացիների» մասին հետաքրքիր աշխատությամբ<sup>260</sup>:

Ընդհանուր առմամբ, ինչպես արդեն նկատելի է ներկայացված ուրվագծից, հուղայ ահելլենիստական հեղինակների երկերից քաղված մեջբերումների և հղումների առատությամբ աչքի է ընկնում Կղեմես Ալեքսանդրացին՝ իր նշանավոր Stromateis աշխատությամբ: Յավանաբար հետագա ամբողջ հուղայ ահելլենիստական մեկնարկեստի ու փիլիսոփայության ձեռքբերումների յուրացման համար Կղեմեսի այս մոտեցումը կարելի է համարել անկրկնելի: Ինչպես կտեսնենք ստորև, հուղայ ահելլենիստական մեկնարկեստը քրիստոնեական ալեքսանդրյան փիլիսոփայական միջավայր ներմուծող ամենակարևոր անձը հենց Կղեմեսն է, որին էլ վիճակված էր ըստ

<sup>255</sup> Տե՛ս նույն տեղում:

<sup>256</sup> Այստեղի միջի այլոց նշենք, որ Կղեմեսը պահպանել և մեզ է հասցրել նաև Ալեքսանդրիայի որոշ գնոստիկ հեղինակների երկեր ու նրանց մեկնություններից հղումներ: Այդպիսի մի օրինակ է նրա Ա Կորնթ. Գ. 1-3 համարի մեկնության մեջ գնոստիկ Վալենտինիանոսի մեկնարկեստի ազդեցությունը: Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Judith L. Kovacs**, "Echoes of Valentinian Exegesis in Clement of Alexandria and Origen", *Origeniana Octava, vol. 1: Origen and the Alexandrian Tradition (Papers of the 8<sup>th</sup> International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001)*, edited by L. Perrone in collaboration with P. Bernardino and D. Marchini, Leuven: University Press 2003, էջ 317-325:

<sup>257</sup> Տե՛ս *Clemens Alexandrinus*, I. 21. 141. 1-2:

<sup>258</sup> Տե՛ս անդ, I. 23. 153.4; I.21.130.3; I.21.141.4-5:

<sup>259</sup> Տե՛ս անդ, I.23.154.2-3:

<sup>260</sup> Տե՛ս անդ, V.14.112.4-113.1-2:



Ե ու թյան դառնալ ու քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայ ու թյան հիմնադիրը:

## **2. Անձնավորված Իմաստու թյ ու նը վաղ քրիստոնեական**

### **փիլիսոփայ ու թյան համակարգում (Բ-Գ դդ.).**

Ինչպես հուդայ ահելլենիստական փիլիսոփայ ու թյան և մեկնարկեստի մեջ, այնպես էլ վաղ քրիստոնեական մտածողների երկերում անձնավորված Իմաստու թյ ու նը ձեռք է բերում կարևորագույն նշանակություն՝ կապված նախևառաջ այն որոշիչ դերի հետ, որն այն ուներ հուդայ ահելլենիստական մեկնարկեստում: Ավելի ուշ շրջանում Իմաստու թյան և Լոգոսի՝ Աստծո Խոսքի նույնացման կողքին՝ վաղ քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայ ու թյան մեջ սկսում է կարևորվել նաև անձնավորված Իմաստու թյան առաջին իմաստը՝ իբրև քրիստոնեական իմացաբանության՝ գնոսիսի հիմք<sup>261</sup>: Այս գնոսիսն իհարկե ամենից առաջ ընկալվում էր իբրև Աստծո Խոսքի՝ Յիսուս Քրիստոսի հետևող նացման տեսանկյունից: Ինչպես արդեն նշվեց, քրիստոնեական վաղ շրջանի ջատագովների երկերում Լոգոսի մասին վարդապետությունը դրսևորվում էր հիմնականում երկու աղբյուրների միջոցով՝ Լոգոսի քրիստոնեական ուսմունքը՝ ի դեմս Յովհաննու Ավետարանի, և հուդայ ահելլենիստական փիլիսոփայ ու թյ ու նը: Ընդհանուր առմամբ, Լոգոսի կամ աստվածային անձնավորված Իմաստու թյան վարդապետությունը վաղ քրիստոնեական մտածողների երկերում դրսևորվում էր իբրև՝

ա. արարչագործության մեջ կարգ ու կանոնի երաշխավոր Աստծո Խոսք,

բ. մտահայեցական մակարդակի վրա՝ իբրև քրիստոնեական մտածողության և գիտության գերագույն աղբյուր,

<sup>261</sup> Տե՛ս **Joseph Wolinski**, «La Sagesse chez les Pères de l’Eglise: de Clément de Rome à Augustine», *Sagesse biblique de l’Ancien ou Nouveau Testament*, Paris 1995, էջ 424-428:

- գ. իբրև քրիստոնեական բարոյականության և բարոյագիտության միակ սկզբնաղբյուր,
- դ. հոգեբանական իմաստով՝ իբրև մտածողության նախատիպ (verbum mentis),
- ե. իբրև Յայտնության խոսք և երկնային մեկնիչ<sup>262</sup>:

Այս համեմատությունը տեղի էր ունենում հետևյալ տրամաբանությամբ. Քրիստոս Աստծո պատկերն է, իսկ մարդն էլ՝ Քրիստոսի, ուրեմն մարդը պատկերն է Պատկերի: Դժվար չէ նկատել, որ այստեղ գործում էր Լոգոսի վարդապետության մեջ որոշակի ազդեցությունն թողած պատանյան փիլիսոփայության *ei0kwn*-ի՝ պատկերի գաղափարական առանցքը<sup>263</sup>: Այդպիսով քրիստոնեական իմացաբանության՝ գնոսիսի հիմունքները հասնում էին մինչև մարդու պատմության սկիզբ՝ մինչև մարդու արարում:

Անձնավորված իմաստության վերաբերյալ քրիստոնեական պատկերացումները, սերտորեն աղերսվելով հունդայահելլենիստական փիլիսոփայության ավանդույթի հետ, հատկապես հետաքրքիր երանգ են ձեռք բերում Վաղ շրջանի եկեղեցու ջատագովների երկերում: Իմաստությունն սկսում է հանդես գալ իբրև արարչագործության ժամանակ Աստծո ուժի և զորության արտահայտություն: Գաղափար, որն ինչպես արդեն տեսանք, սերտորեն աղերսվում էր ստոյիկյան պատկերացումներին: Ասվածի լավագույնն ապացույցն է նախորդ գլուխներում արդեն արծարծված Թեոֆիլոս Անտիոքացու «Առ Ավտուլիկոս» երկում կիրառված Լոգոսի երկակի որակումը՝ «*λο/γοϋ*

<sup>262</sup> Տե՛ս **A. Grillmeier**, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 1, Herder 1979, էջ 106-148: Ալեքսանդրյան ավանդության մեջ արժեք առանձնացնել նաև դեռևս Փիլոնից եկող Լոգոսի մասին բարոյաբանական տեսությունը՝ իբրև կյանքի աղբյուր ու երկնային հաց (Legum allegoriae III, 162-178): Այս մոտեցումը որդեգրվեց նաև Ալեքսանդրյան քրիստոնեական դպրոցի մյուս նշանավոր ներկայացուցիչների կողմից՝ ընդհուլ պմինչև Ե. դարի երկրորդ կես՝ Կյուրեղ Ալեքսանդրացի (տե՛ս **A. G. Paddle**, "The Logos as the Food of Life in the Alexandrian Tradition", *Origeniana Octava*, էջ 195-200):

<sup>263</sup> Տե՛ս **Շահե վրդ. Անանյան**, *Յին Մերձավոր Արևելքից Քրիստոնյա Յայտնան*, էջ 97:

«India/getoj» և «lo/goj profori/koj»<sup>264</sup>: Վաղ քրիստոնեական հեղինակի կողմից շրջանառության մեջ դրվող այս երկու եզրերն ստոյիկյան փիլիսոփայության արտահայտությանն են, կիրառվել են նաև հունդայա հելլենիստական փիլիսոփաների կողմից՝ հետագայում դառնալով քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայության և աստվածաբանության ամենաարժարժվող թեմաներից մեկը<sup>265</sup>:

Արարչության և անձնավորված հմաստության փոխարարությունը հատկապես սկսում է շեշտվել քրիստոնյա ջատագովների երկերում գնոստիկյան տարբեր կրոնափիլիսոփայական շարժումների հետ բանավեճերի հետևանքով: Իրինեոս Լոգոնացին «Ընդդեմ հերձուածողաց» իր աշխատության մեջ արդեն Լոգոսին ու հմաստությանը բացահայտորեն նույնացնում է Սուրբ Երրորդության անձերի հետ:

«...Խոսքը, որ է Որդին, մշտապես Յոր հետ էր, նույնպես և հմաստությունը, որ է Յոգին արարչությունից առաջ նրա հետ էր...ինչպես ասում է Սողոմոնի բերանով...»<sup>266</sup>: Իմաստությունը և Աստծո խոսքն իբրև արարչության սկիզբ և հեղինակ արտահայտված են ևս Բ. դարի մեկ այլ քրիստոնյա ջատագովի՝ Տատիանոսի «Ընդդեմ հունաց» երկում:

«Սկզբից է Աստված, և որքան գիտենք, *սկիզբը* խոսքի զորությունն է վերհանում: Քանզի տիեզերքի Թագավորը, իբրև բոլոր իրերի առանձնավորությունն (*υπο/stasij*), մինչդեռ ոչ մի արարած գոյության չէր կոչվել, միայնակ էր շրջում: Բայց քանի որ նա անսահմանորեն ամենագոր է, և երևելի և աներևույթ բոլոր արարածների առանձնավորությունն է, նրա հետ էին նաև բոլոր արարածները, և խոսքի զորությամբ (*dia\ logikh=j duna/mewj*) նրա

<sup>264</sup> Տե՛ս **Theophile d'Antioche**, նշվ. աշխ., 2:10:  
<sup>265</sup> Տե՛ս **Շահե վրդ. Անանյան**, նշվ. աշխ., էջ 99:  
<sup>266</sup> *Sancti Irenaei episcopae Lugdunensis, Libros quinque adversus haereses*, vol. II, ed. W. Wigan Harvey, Cambridge 1857, էջ 175:

հետ էր նաև Բանը՝ Խոսքը, որ Նրա մեջ է բնակվում...Իբրև արարչության սկիզբ ենք ճանաչում հենց Բանին»<sup>267</sup>:

Անձնավորված Իմաստության գործառույթն ըստ քրիստոնեական ջատագովների ներառում էր, ինչպես նշեցինք, նաև քրիստոնեական իմացաբանության կամ գնոսիսի սահմանումը: Յեղևենիստական դասական մշակույթի հետ իր ամենօրյա շփումների մեջ քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայությունն օգտագործում էր հունական դասական և հեղևենիստական փիլիսոփայության տրամադրած միջոցները: Բնականաբար, անհրաժեշտություն էր առաջացել սահմանելու քրիստոնեական գիտության հիմքն ու սկզբնաղբյուրը, որն ըստ էության նույնանում էր աստվածային Լոգոսի կամ Խոսքի հետ: Լավագույն սահմանումներից մեկը պատկանում է Կղեմես Ալեքսանդրացու գրչին.

«Մեր մեջ նրանք են անվանվում փիլիսոփաներ, ովքեր սիրում են Իմաստությունը՝ բոլոր արարածների Արարչին և Ուսուցչին, որ է Աստծո Որդու մասին գիտությունը: ...Յետևաբար եթե ընդունենք, որ Քրիստոս ինքն է Իմաստությունը և Նրա գործի միջոցով Նա ինքն իրեն հայտնեց մարգարեների մեջ ...կարելի է ասել, որ գնոսիսը, որն անցյալի, ներկայի ու ապագայի դեպքերի ընկալումն ու գիտությունն է...նույն ինքն իմաստությունն է»<sup>268</sup>:

Այս մոտեցումն էական փոփոխություններ է առաջ բերում մասամբ հունական փիլիսոփայությունից ազդված քրիստոնեական ջատագովության մեջ: Իմաստության՝ իբրև արարչագործության հեղինակի մասին պատկերացումը, որը հունական տիեզերաբանական փիլիսոփայության քրիստոնեական համադրումն էր, մտնում է քրիստոնեական մեկնաբանության և կրոնափիլիսոփայության ոլորտ: Յենց այս նոր էջի վրա է

<sup>267</sup> Patrologia Graecae 6, col. 247-248: "Oratio adversus Graecos":

<sup>268</sup> Patrologia Graecae 9, col. 274 : «Clementis Alexandrini Opera quae existant omnia»:

բացվում քրիստոնեական ինքնուրույն աստվածաբանությունը, որի առաջին արձագանքները լսելի են արդեն քրիստոնյա ամենանշանավոր փիլիսոփայի՝ Որոգիսեսի երկերում<sup>269</sup>:

Որոգիսեսի ստեղծած կրոնափիլիսոփայական և աստվածաբանական համակարգում առաջին անգամ հստակորեն նշմարվում է Ալեքսանդրիայում ձևավորված հուդայահեղիցիստական այլաբանական մեթոդի համակարգված կիրառումը: Խոսքը մասնավորապես Փիլոնից ժառանգած այլաբանական կամ տիպաբանական մեկնարկեստի կիրառության մասին է, որի մեթոդական կիրառմամբ Որոգիսեսն ավելի շատ է մոտենում Փիլոնի մեկնարկեստին<sup>270</sup>: Անձնավորված Իմաստության գաղափարի պարագային Որոգիսեսի բերած նորությունն Աստծո Որդու՝ Իմաստության կամ Լոգոսի անունների ուսումնասիրությունն է Աստվածաշնչում: Անունների տակնա հասկանում է Սուրբ Գրքում Իմաստությանը, այսինքն՝ Քրիստոսին տրված մակդիրների և որակումների փիլիսոփայական նշանակությունը<sup>271</sup>: Որոգիսեսն ըստ այսմ առանձնացնում է անունների երկու խումբ, որոնք առաջին հերթին տրվել են Իմաստությանն ուրիշների, այսինքն՝ արտաքին հեղինակների կողմից, և երկրորդ հերթին՝ անուններ, որ Իմաստությունը կամ Աստծո Որդին տվել էր Ինքն իրեն՝ մարդկանց հայտնելով Իմաստության մասին ճշմարտությունը<sup>272</sup>: Յենց այս երկրորդ խմբին են պատկանում Առ. Ը. 22-ում նկարագրված անձնավորված Իմաստության մակդիրները<sup>273</sup>: Այս Իմաստով Որոգիսեսը հղում է միայն Կողոսացիս Ա. 15-17 և Ա Կորնթացիս Ա 23-24 համարները՝ իբրև

<sup>269</sup> Տե՛ս **Շահե վրդ. Անանյ ան**, նշվ. աշխ., էջ 102:

<sup>270</sup> Տե՛ս **David T. Runia**, նշվ. աշխ., էջ 166:

<sup>271</sup> Տե՛ս **Շահե վրդ. Անանյ ան**, նշվ. աշխ., էջ 102:

<sup>272</sup> Տե՛ս **M. Fédou**, *La Sagesse et le monde: le Christ d'Origène*, coll. *Jésus et Jésus Christ 64*, Desclée: Paris 1995, էջ 235-236:

<sup>273</sup> Տե՛ս **A. Meredith**, «Proverbes VIII 22 chez Origène, Athanase, Basile et Grégoire de Nysse», *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, éd. Ch. Kannengiesser, coll. *Théologie historique 27*, Beauchesne: Paris 1974, էջ 349:

անձնավորված Իմաստություն ասացույց<sup>274</sup>: Որոգիները հիմնականում շեշտում է անձնավորված Իմաստության սերտ հարաբերությունն արարչության հետ: Այս առումով պատճառն այն կամ փիլոսոֆիան իդեաների կամ գաղափարների աշխարհի տեսական մոտեցումը շեշտված կերպով առկա է Որոգիների երկում<sup>275</sup>: Այլ խոսքով, անձնավորված Իմաստության մասին քրիստոնեական մեկնարկների հիմնական սկզբունքներն արդեն Որոգիների երկում բյուրեղանում են՝ հուդայահեղինիստական (իմա Փիլոսոֆիան) մոտեցումից անցնելով քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայության նոր ձևակերպումների: Որոգիների ու Կղեմեսի երկերը, իբրև ինչ-որ իմաստով Ալեքսանդրյան հուդայահեղինիստական մեկնարկների ժառանգության կրող և շարունակող, վերջնականապես որդեգրում և քրիստոնեական են դարձնում Փիլոսոֆիան և մյուս հուդայահեղինիստ փիլիսոփաների գաղափարները:

### **3. Կղեմես և Որոգիներ. հուդայահեղինիստական մեկնարկների վերջնական որդեգրումն Ալեքսանդրիայի քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայական դարոցի կողմից.**

Ինչպես արդեն տեսանք, Կղեմես Ալեքսանդրացին առաջին վաղ քրիստոնեական կրոնափիլիսոփան էր, որ ուղղակի հիշատակում է Փիլոսոֆիան Ալեքսանդրացուն՝ իբրև Ալեքսանդրյան փիլիսոփայական մեկնարկների ամենանշանավոր ներկայացուցիչ: Փիլոսոֆիան ստեղծագործել է Ալեքսանդրիայում՝ մահանալով Ք. հ. 50 թ., իսկ Կղեմեսն Ալեքսանդրիա էր ժամանել Ք. հ. 180 թ.: Այսինքն, Փիլոսոֆիան թողած Ալեքսանդրյան ժառանգության և Կղեմեսի միջև առկա էր ավելի քան մեկ դարյա դատարկություն: Ընդունված է կարծել, որ այս դատարկությունը կապված էր Ալեքսանդրիայում ամենատարբեր տեսակի հուդայահեղինիստական և վաղ քրիստոնեական հոսանքների առկայությամբ, որոնք իրենց

<sup>274</sup> *De Principiis* I, 2.1, ըստ հետևյալ հրատարակության՝ SC 252 I, intr., texte critique de la version de Rufin, notes et traduction par Henri Grouzel et Manlio Simonetti, Cerf : Paris 1978 :

<sup>275</sup> Տե՛ս **H. de Lubac**, *Histoire et esprit : l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, էջ 152-153:

բազմազանության մեջ չէին կարողանում զարգացնել և վերջնական տեսքի բերել հուդայահեղինիստական նշանակալի ժառանգությունը: Ըստ էության, այս դերը պետք է կատարեին այսպես կոչված նեո-ալատոնական քրիստոնյաները, որոնք փորձում էին յուրացնել հուդայահեղինիստական մեկնարկետի սկզբունքները անտիկ հունական դասական փիլիսոփայության տրամադրած գործիքների միջոցով՝ միաժամանակ բարենպաստ հող ստեղծելով քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայական մտքի զարգացման համար<sup>276</sup>:

Այս շարժման հիմնական կենտրոնը շուտով դարձավ Ալեքսանդրիայի վարդապետական դպրոցը (catechetical school), որի հիմնադիրներից էին Պանտենոսն ու Կղեմեսը<sup>277</sup>: Փիլոնյան ոգով այս մոտեցումը հույն դասական փիլիսոփայության նկատմամբ հատկապես դրսևորվեց Կղեմեսի երկերում<sup>278</sup>: Կղեմեսի կողմից հուդայահեղինիստական ժառանգության որդեգրումը գերակշիռ մասով կապված է փիլոնյան երկի հետ: Կղեմեսն իր մեկնարկետի մեթոդական հիմնավորումը տալիս է փիլոնյան մեկնողական մտքի հետևողությամբ: Ըստ այսմ, Սուրբ Գրքում բոլոր կարևոր գաղափարներն արտահայտված են խորհրդավոր և այլաբանական կերպով, ինչը տիպաբանական առումով գրեթե ամբողջությամբ ընդօրինակում է փիլոնյան մոտեցումը<sup>279</sup>: Դատելով Կղեմեսի երկերում առկա ակնարկներից՝ կարելի է նշել, որ նահատակորեն գիտակցում էր փիլոնյան և ալատոնյան փիլիսոփայական մտածողությունների սերտադերսները<sup>280</sup>: Սակայն Կղեմեսն ավելի նախընտրելի է համարում փիլոնյան մեկնարկետը ալատոնյանից, այն է՝ տեքստը, գրավոր խոսքն ինքնին ներկայացնում է խորհուրդ, *միստերիա*, որն ընկալելու և մեկնելու համար անհրաժեշտ է այն սերտել հայեցողության և արդեն հոգևոր

<sup>276</sup> Տե՛ս **David T. Runia**, նշվ. աշխ., էջ 121:

<sup>277</sup> **E. F. Osborn**, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge University Press 1957, էջ 5-8:

<sup>278</sup> Ըստ էության, Կղեմեսն իր տրամադրության տակ ունեւր Ալեքսանդրիայի քաղաքային միջավայրին բնորոշ մեծ ու համակարգված փիլիսոփայական գրադարան, որն ամենայն հավանականությամբ պահպանվել էր Պանտենոսի և Ալեքսանդրիայի վարդապետական դպրոցի մյուս ներկայացուցիչների շնորհիվ, տե՛ս **David T. Runia**, նշվ. աշխ., էջ 135:

<sup>279</sup> Տե՛ս Stromateis 5.1-8:

<sup>280</sup> Տե՛ս **David T. Runia**, նշվ. աշխ., էջ 147:

փորձառությունն ունեցող վարդապետի առաջնորդությամբ<sup>281</sup>: Ինչպես Փիլոնը, Կղեմեսը նույնպես կարծում է, որ հունական դասական փիլիսոփայությունը կարևորագույն դերակատարությունն է ունեցել մարդկության պատմության մեջ: Միայն թե Փիլոնի համաձայն՝ այս փիլիսոփայությունն ուներ ճշմարտության հատիկ, քանի որ ամբողջությամբ առնված էր Մովսեսի տված Օրենքի փիլիսոփայությունից: Կղեմեսը մի փոքր այլ կերպ է ընկալում այս դրույթը: Իհարկե, նա բազմիցս շեշտում է այն փաստը, որ հունական դասական փիլիսոփաները սովորել, ուսանել են Մովսեսի Օրենքից, սակայն նրանք նաև Աստծո կողմից տրված ճշմարտությունը գտնելու շնորհն են ունեցել, քանի որ մեծավ մասամբ քննադատել են կեղծ փիլիսոփայությունները՝ մատերիայի մասին ուսմունքն ու բազմաստվածությունը<sup>282</sup>: Յենց այս վերջին կետն է, որով Կղեմեսը թերևս ամենաշատն է ազդվել Փիլոնից. ստեղծել նոր, անտիկ դասական մշակույթի պահանջներին համապատասխան փիլիսոփայությունը, որը, սակայն, ունենա ոչ թե հերթական փիլիսոփայական համակարգի սկզբունքներ, այլ լինի «ճշմարիտ փիլիսոփայություն»: Վերջինիս միջոցով հնարավոր կլինի համապատասխան կերպով մեկնել, փիլիսոփայական բացատրություն տալ քրիստոնյաների Սրբազան Գրքին՝ Նոր Կտակարանին, ինչպես դա արել էր իր ժամանակ Փիլոնը՝ հրեաների Սուրբ Գրքի՝ Յին Կտակարանի պարագային<sup>283</sup>: Այս մեկնարկվեստի յուրացման համար Կղեմեսը Փիլոնից փոխառում է ևս մի շատ կարևոր փիլիսոփայական հասկացություն-դրույթ՝ *Λογνο-զևոսիս*<sup>284</sup>: Քանի որ Կղեմեսի ընկալման համաձայն Աստված անդրանցական և անճանաչելի գոյ է իր ամբողջության մեջ, ուրեմն և նրան ճանաչելու համար պետք է ճանաչել Որդուն՝ Լոգոսին, Իմաստությանը, ճշմարտությանն ու

<sup>281</sup> Տե՛ս **C. Riedweg**, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 26, Berlin-New York 1987, էջ 87-92, 133-137, 159-161:

<sup>282</sup> Տե՛ս **C. Moreschini**, *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana: Brescia 2004, էջ 104:

<sup>283</sup> Տե՛ս **A. di Berardino & B. Studer**, *Storia della Teologia. I. Epoca patristica*, Edizioni Piemme: Spa 1993, էջ 184:

<sup>284</sup> Իհարկե, հարկ է նշել նաև, որ Փիլոնից բացի այս հասկացությունը՝ զևոսիս, կիրառվում էր նաև Ալեքսանդրիայում լայն տարածում գտած տարբեր զևոստիկյան շարժումների կողմից: Վերջիններս այս բառով նկարագրում էին իրենց վարդապետությունը, հմմտ. **A. di Berardino & B. Studer**, նույն տեղում:



Գևոսիսին<sup>285</sup>: Կղեմեսի ընկալմամբ՝ Լոգոսը կամ Որդին նաև Աստծո զորությունն էր արարչության մեջ, նրա ներկայությունը: Փիլոնյան փիլիսոփայությունից և նեո-պլատոնական տիեզերաբանությունից ժառանգած այս տեսության համաձայն՝ Որդին, իբրև Յոր զորություն, հանդես էր գալիս որպես նեո-պլատոնական «զորությունների համակարգի» քրիստոնեական դրսևորում<sup>286</sup>: Փիլոնի նկարագրած Լոգոսն իբրև *Պատկերների պատկեր կամ Գաղափարների գաղափար*, Կղեմեսի երկում ձեռք է բերում երեք հիմնական հատկություն: Առաջին, բնագանգական իմաստով արարչության մեջ բոլոր իրերի հիմք և կյանք Աստվածային զորությունը կամ ուժը նույնացվում է Աստծո Որդու կամ Լոգոսի հետ: Երկրորդ, բարոյաբանական կամ էթիկական առումով, իբրև այդ բոլոր իրերի կամ էակների կենսական հիմք, Լոգոսը նրանց ուղղորդում է դեպի աստվածային երանության գործառնություն (beneficent activity): Եվ վերջապես, տրամաբանական կամ իմացաբանական գետնի վրա Լոգոսն էակներին տրվող աստվածային զորությամբ նրանց տալիս է նաև ճանաչելիության և ճանաչողության ձևերը՝ սահմանելով իրերի ու առարկաների ռացիոնալ, բանական բացատրության ճանապարհը<sup>287</sup>:

Եթե Կղեմեսի երկի վրա հուղայահելլենիստական, մասնավորապես փիլոնյան մեկնարկվեստը դրսևորվում է ավելի շատ փիլիսոփայական և իմացաբանական որակներով, ապա Որոգիսեսի սովորածավալ աշխատություններում այն ներկայանում է նախևառաջ հենց փիլիսոփայական մեկնարկվեստի լայն կիրառությամբ: Որոշ ուսումնասիրողների կարծիքով՝ Որոգիսեսը նույնիսկ հուղայահելլենիստական մեկնարկվեստի ազդեցությամբ է ավանդական քրիստոնեական մեկնարկվեստը՝ տիպոլոգիան, վերածում ոչ-պատմական պեգորիայի<sup>288</sup>: Կարելի է ենթադրել նաև (չնայած հետազոտողների կարծիքներն այս հարցում տարբերվում են իրարից)<sup>289</sup>, որ Որոգիսեսը փիլոնյան մեկնարկվեստից է փոխառել Աստվածաշնչի եռամասնյա իմաստի կամ

<sup>285</sup> E. F. Osborn, նշվ. աշխ., էջ 38:

<sup>286</sup> Տե՛ս անդ, էջ 41-42:

<sup>287</sup> Տե՛ս անդ, էջ 42:

<sup>288</sup> Տե՛ս Hanson R. P. C., *Allegory and Event: a Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London 1959, էջ 361, 368:

<sup>289</sup> Այս կարծիքը խիստ քննադատության է արժանացել հետևյալ մեկնադրության մեջ՝ H. de Lubac, *Histoire et esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, էջ 159:

բովանդակության տեսությունը՝ տառացի-բարոյական-հոգևոր<sup>290</sup>: Մենք արդեն տեսանք, որ Որոգիները բացահայտորեն հղում է Փիլոնի երկերը, որոշ դեպքերում նույնիսկ ընդօրինակում նրա առաջարկած մեկնողական մեթոդները: Հարց է առաջանում նաև, թե արդյոք Որոգիներսի երկում առկա պատոնյան գաղափարները նույնպես ներմուծվել են փիլոնյան մեկնարկեստի՞ միոջոցով: Կրկնենք այստեղ, որ մեծավասամբ թե՛ Որոգիները, թե՛ Կղեմեսը և թե՛ Փիլոնը կրում էին Ալեքսանդրիայի նեո-պատոնական փիլիսոփայական ընդհանուր ժառանգությունը, որը հատկապես վաղ քրիստոնեական մտածողների համար ավելի հարազատաբար էր արտահայտված հուդայահելլենիստական փիլիսոփայության մեջ:

Մեր կողմից վերևում քննարկված փիլոնյան-որոգիներսյան ազդեցության մասին վկայող բոլոր սկզբնաղբյուրային վկայությունների հիման վրա կարելի է նշել, որ Որոգիներսի երկում Փիլոնից փոխառնված թեմաներն ու պատկերներն աստիճանաբար զարգացվում էին՝ ընկալելով նաև Փիլոնից տարբեր փիլիսոփայական մեկնարկեստների սկզբունքներ<sup>291</sup>: Ուսումնասիրողներն այսօր համաձայն են այն հարցում, որ Որոգիներսի՝ Փիլոնից ունեցած մեկնարկեստային կախումը մեծավասամբ և առավել ցայտուն կերպով դրսևորված է նրա Հնգամայանին (Հին Կտակարանի առաջին 5 գրքերը) և Ճննդոց գրքին նվիրված մեկնություններում<sup>292</sup>: Սակայն այստեղ նույնպես բախվում ենք այն հիմնական խնդրին, որը խոչընդոտում է վաղ քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայական երկերի մեծ մասի համապարփակ ուսումնասիրությանը: Որոգիներսի վերոհիշյալ

<sup>290</sup> Տե՛ս **David T. Runia**, նշվ. աշխ., էջ 164:

<sup>291</sup> Չպետք է մոռանալ, որ արդեն Որոգիներսից ոչ շատ առաջ ստոյիկյան հելլենիստական շրջանի փիլիսոփաներն արդեն լավագույնս յուրացրել էին հին հունական միֆերի ու առասպելների հերոսների և պատմությունների պլեգորիկ, մետաֆորային մեկնությունը: Օրինակ, Հոմերոսյան երկերում առկա իրադարձություններն ստոյիկները ներկայացնում էին իբրև հոգու, մարմնի, բնության տարբեր երևույթների, ֆիզիկական շարժումների այլաբանական, մետաֆորիկ բովանդակությամբ պատմություններ: Հոմերոսի Ոդիսականում ծովերի աստված Պրոմեթևսը ներկայացնում է նախնական մատերիան, նյութը, Ոդիսևսի հանդիպումը Հերմես աստծու հետ՝ հոգու վերելքը դեպի իմաստությունը ևն: Ստոյիկյան փիլիսոփա Նումենիոսն ամենայն հավանականությամբ Որոգիներսին ծանոթ ամենահայտնի փիլիսոփա-մեկնիչն էր. ի դեպ, հենց Նումենիոսի անունն է Որոգիներսը տալիս «Ընդդեմ Տելսոսի» իր երկում: Նումենիոսը նախաառաջ հայտնի էր այլաբանական փիլիսոփայական մեկնարկեստի լայն կիրառությամբ, տե՛ս **M. J. Edwards**, *Origen against Plato*, Ashgate 2002, էջ 128:

<sup>292</sup> Տե՛ս **David T. Runia**, նշվ. աշխ., էջ 172:

մեկնությունների մեծ մասը չի պահպանվել, կամ լավագույն դեպքում մեզ է հասել լատիներեն ոչ այնքան ճշգրիտ թարգմանությամբ: Փիլոնի կողմից զարգացրած «մարդն իբրև Աստծո պատկեր» գաղափարը Որոգինեսի միջոցով է հիմնականում ներմուծվել վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայություն<sup>293</sup>: Ծննդոց Ա. 26-27 հատվածի այս մեկնությունը Որոգինեսի երկում ունի խիստ շեշտված պատոնյան ազդեցություն, որն ամենայն հավանականությամբ փիլոնյան միջնորդավորվածությամբ է անցել Որոգինեսին<sup>294</sup>: Որոգինեսն այս հատվածը մեկնում է ոչ թե իբրև մարդու՝ ուղղակիորեն Աստծո պատկերով ստեղծվելու, այլ որպես «ըստ պատկերի-kat0 ei0ko/na» իրողություն, որի հիմքն աստվածային Լոգոսն է: Զենց Լոգոսի՝ իբրև Աստծո բացարձակ Պատկեր, փոխարարություն է մարդն առնչվում աստվածային պատկերին ու նմանությամբ<sup>295</sup>:

Զաչորդ կարևոր դրվագն այս առումով «De principiis-Յաղագս սկզբանց» կարևորագույն երկում արտահայտված այն միտքն է, որով Որոգինեսը հերքում է գնոստիկների ու Մարկիոնի այն ուսմունքը, թե Զին Կտակարանի Աստված միայն արդարության և ոչ թե սիրո Աստվածն է<sup>296</sup>: Որոգինեսի համաձայն՝ բոլոր առաքիլությունները մեկ միասնություն են կազմում, որոնց հիմքն ու միավորիչ հասկացությունը բարին է: Առաքիլությունների տեսակներն ու Բարին փոխարարության մեջ են միմյանց հետ. այս երևույթը սահմանվում էր հայտնի պատոնյան հասկացությամբ (հուն. a0ntakolouqi/a): Զետևաբար, դրանցից մեկի առկայության դեպքում բոլորը միասին ներկայանում են իրողության կամ օբյեկտի մեջ: Որոգինեսը մի քայլ առաջ է անցնում փիլոնյան-պատոնյան այս ընկալումից: Նրա կարծիքով՝ քանի որ Աստված մեկ է ու միասնական, հետևաբար մարդն էլ, իբրև Աստծո նմանություն (o9moi/wsi j Qew=1), կարող է ձգտել Աստծո Լոգոսի շնորհիվ Աստծո հետ միանալու: Ըստ այսմ, Զին ու Նոր Կտակարանների Աստծո տարբերակման խնդիր չկա, քանի

<sup>293</sup> Տե՛ս անդ, էջ 174:

<sup>294</sup> **Origène**, *Homélie sur la Genèse*, tr. et notes de Louis Doutreleau, intr. de H. de Lubac, Sources Chrétiennes 2, Paris 1949, էջ 78-79:

<sup>295</sup> Տե՛ս անդ, էջ 79: Զմմտ. նաև **David T. Runia**, նշվ. աշխ., էջ 175:

<sup>296</sup> De principiis II.5, ըստ հետևյալ հրատարակության՝ **Origène**, *Traité des principes*, tome I (Livres I-II), intr., texte critique de la version de Rufin, tr. par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Sources Chrétiennes 252, Paris 1978:

որ առաջարկված այս փիլիսոփայական մեկնարկվեստի համաձայն՝ բարին ու արդարը չեն կարող տարբերակվել, և Աստված-մարդ փոխարաբերության մեջ չի կարող հանդես գալ որևիցե երկակիություն: Վերոբերյալ հաստատում կարելի է փիլոսոփայական ազդեցության առնվազն երեք հետք նշմարել՝ ըստ Horn-ի ուսումնասիրության:

ա. առաքինությունների փոխարաբերությունը նրանց հիմք կազմող բարու հետ:

բ. այլ աստևյան *genus generalissimum*՝ Ընդհանրական Բարիի ծնունդ հասկացության կիրառությունն Աստծո նկատմամբ:

գ. «մարդու արարումն ըստ Աստծո պատկերի ու նմանության» գաղափարի ուղղակի կիրառություն<sup>297</sup>:

Որոգիներու, իհարկե, կարելի է բազմաթիվ նմանատիպ հետքեր գտնել: Բայց մինչև այսօր էլ անտիկ հունական և փիլոսոփայական, ինչպես նաև նորկտակարանյան մեկնարկվեստի հետքերի ամբողջական ուսումնասիրությունը Որոգիներու սովորածավալ ժառանգության մեջ դեռևս մնում է քննարկման և հատուկ ենտ առթական հետազոտությունների մակարդակի վրա<sup>298</sup>: Փիլիսոփայության և աստվածաբանության տեսանկյունից Որոգիներու հետազոտող գիտնականները մինչև օրս էլ տատանվում են մի շատ կարևոր հարցում՝ արդյոք Որոգիներու յուրացրել է իր ժամանակի հունդայահելլենիստական և հելլենիստական մեկնարկվեստը Փիլոնի և մյուս հունդայահելլենիստ փիլիսոփաների միջոցով, թե՞ պարզապես շարունակել է նորկտակարանյան, մասնավորապես Պողոս առաքյալի մշակած մեկնարկվեստի ավանդությունամբ<sup>299</sup>: Ըստ էության, ինչպես արդեն անդրադարձել ենք Ազլխում, երկու մոտեցումներն էլ կարող են համարժեք նշանակություն ունենալ: Ի վերջո, Պողոս

<sup>297</sup> Տե՞ս Horn H.-J., “Antakoluthie der Tugenden und Einheit Gottes”, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 13 (1970), էջ 22-24: Այլ հետազոտողներ օ9moi/wsiij Qew=| հասկացությունը համարում են ուղղակիորեն այլ աստևյան փիլիսոփայության ազդեցությունն Որոգիներու երկի վրա՝ առանց անդրադարձալ ու փիլոսոփայական ազդեցությանը, հմմտ. Katharina Comoth, «»Homoiosis« bei Platon und Origenes», *Origeniana Septima*, էջ 69-75:

<sup>298</sup> Տե՞ս David T. Runia, նշվ. աշխ., էջ 173:

<sup>299</sup> Տե՞ս Miyako Demura, “Origen as a Biblical Scholar in his Commentary on The Gospel according to Matthew XVII:29”, *Scrinium, Revue de patrologie, d’hagiographie critique et d’histoire ecclesiastique* 4 (Patrologia Pacifica: Selected papers presented to the Western Pacific Rim Patristics Society 3rd Annual Conference, Nagoya, Japan, September 29-October 1, 2006 and other patristic studies), Axioma: Saint-Petersbourg 2008, էջ 23-31:

առաքյալն ու Փիլոնը գրեթե նույն հուղայ ահելլենիստական մշակութային համատեքստում էին ապրել, հրեական Սփյուռքի ավանդույթներով կրթվել ու ծանոթացել իրենց ժամանակի հելլենիստական փիլիսոփայական մեկնարվեստին ու մտածողությանը: Այս նույն համատեքստային մոտեցումը թերևս պետք է որդեգրել Փիլոնի ու Ռոդֆինեսի երկերի հարաբերությունը պարզաբանելիս: Սխալ կլինի կարծել, որ Ռոդֆինեսը միայն փիլոնյան մեկնարվեստով էր առաջնորդվում: Սխալ է նաև պնդել, որ նա ընդհանրապես չի ազդվել Փիլոնի թողած ժառանգությանը՝ առաջնորդվելով բացառապես նորկտակարանյան արդեն ավանդական դարձած մեկնարվեստով: Հստակ է, որ Ռոդֆինեսն ու Կղեմեսն աստիճանաբար, իրենց ամեն նոր երկի հետ, յուրացնում ու զարգացնում են այն մեծ ու գլոբալ համատեքստը, որին ուսումնասիրության մեջ մենք անվանել ենք հուղայ ահելլենիստական մշակութային տարածք: Ըստ մեզ՝ հենց այս համատեքստի մեջ պետք է մատնանշել Ալեքսանդրյան քրիստոնեական դպրոցի երկու նշանավոր ներկայացուցիչների կողմից հուղայ ահելլենիստական մեկնարվեստի յուրացման առանձնահատկությունները:

## **ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ**

Հուղայ ահելլենիստական մեկնարվեստի՝ վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայության վրա ունեցած ազդեցության վերաբերյալ սույն ատենախոսության մեջ ներկայացված հարցադրումներն ու դիտարկումներն ամփոփելու նպատակով ստորև, իբրև եզրակացություն, կկամենայինք առանձնացնել մի քանի հիմնական կետեր ու հաստատումներ, որոնք ուղղակիորեն բխում են մեր ուսումնասիրությունից:



ազդեցութեանը: Իբրև արդեն կայացած կրոնափիլիսոփայական համակարգ, մասնավորապես Փիլոն Ալեքսանդրացու ջանքերի շնորհիվ՝ հուդայահեղիենիստական մեկնարկետը, մատնանշված համամասնական պատմամշակութային ու կրոնական օրինաչափությունների առումով, լավագույնս էր պատշաճում վաղ քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայական մտքին՝ իբրև տեսական հիմք: Այն արդեն կարողացել էր հաղթահարել անտիկ հեղիենիստական փիլիսոփայության բազմաստվածյան կրոնական առանձնահատկությունը՝ միևնույն ժամանակ կիրառելով վերջինիս տրամադրած մեկնարկետի ու փիլիսոփայության գործիքները: Հուդայահեղիենիստական մեկնարկետի յուրացումը վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայության կողմից հատկապես նկատելի էր Ալեքսանդրիայում, որտեղ, ի դեպ, վաղուց անտի գոյություն ունեին նմանատիպ ներմշակութայնացման օրինակներ: Այս ամենին նպաստում էր նաև անտիկ և վաղ հեղիենիստական փիլիսոփայության մեջ հրեական կրոնափիլիսոփայության նկատմամբ ստեղծված նոր հետաքրքրությունը:

Դ. Հուդայահեղիենիստական մեկնարկետի կողմից վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայությանը տրամադրված կարևորագույն սկզբունքների մի ամփոփում էր հրեական Սրբազան տեքստի՝ Օրենքի հունարեն Յոթանասնից թարգմանությունը: Այստեղ ներկայացված էին քրիստոնեության կրոնափիլիսոփայական-աստվածաբանական սկզբունքների համար մեծ նշանակություն ունեցող հինկտակարանյան եզրերն ու հասկացությունները՝ հեղիենիստական փիլիսոփայական և պատմամշակութային համատեքստին համապատասխան թարգմանությամբ: Այն ըստ էության դարձավ հուդայահեղիենիստական մեկնարկետի և վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայության առնչության առաջին և ամենակարևոր կետը: Հատկապես ցայտուն կերպով այս հարաբերությունը դրսևորվեց Յոթանասնից հունարեն թարգմանության մեջ տարածված անձնավորված հմաստության փիլիսոփայական և կրոնական կիրառման առանձնահատկություններով, որը ժամանագեցին և զարգացրեցին նաև վաղ քրիստոնեական փիլիսոփաներն ու մեկնիչները:

Ե. Հուղայ ահելլ ենիստական մեկնարվեստը վաղ քրիստոնեական փիլիսոփայության մեջ վերջնականապես ամրագրվեց ու որդեգրվեց Ալեքսանդրիայի կրոնափիլիսոփայական դպրոցում: Այն մասնավոր ուշադրության արժանացավ քրիստոնեական աստվածաբանության հիմնադիրներ և Ալեքսանդրիայի դպրոցի ներկայացուցիչներ Կղեմես Ալեքսանդրացու և Որոգինեսի երկերի շնորհիվ: Կղեմեսն առաջինն էր, որ վաղ քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայության մեջ գիտականորեն շրջանառեց Փիլոն Ալեքսանդրացու անունն ու նրա երկերը: Որոգինեսի կողմից հուղայ ահելլ ենիստական մեկնարվեստը վերջնականապես ընկալվեց ու սահմանվեց իբրև *օրինական* և *կանոնական* միջոց՝ քրիստոնեական աստվածաբանության և մեկնության համար: Միով բանիվ, այս երկու խոշորագույն մտածողների ջանքերով հուղայ ահելլ ենիստական մեկնարվեստն ու փիլիսոփայական աշխարհայացքը որոշիչ կերպով ամրագրեցին իրենց տեղն ու դերը հետագայի քրիստոնեական կրոնափիլիսոփայության ու աստվածաբանության համակարգում:

## **ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒ ԹՅԱՆ ՑԱՆԿ**

Ա. Սկզբնաղբյուրներ և բառարաններ



1. Փիլոնի եբրայեցւոյ Բանք երեք չն ի լոյս ընծայեալք, աշխատասիրութեամբ Յ. Մկրտիչ վարդապետի Աւգերեանի, Վենետիկ 1822
2. Փիլոնի Յեբրայեցւոյ ճառք թարգմանեալք ի նախնեաց մերոց որոց հելլեն բնագիրք հասին առ մեզ, Վենետիկ, ի տպարանի Մխիթարեանց, 1892
3. "The Wisdom of Solomon", A New Translation with Introduction and Commentary by David Winston, coll. Anchor Bible 43, Doubleday, 1979
4. **Ab Arnim I.**, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vol., Stuttgart, 1903-1924
5. *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione*, recognovit brevique anotatione critica instruxit L. Minio-Paluello, e typographeo Clarendoniano (London), 1974
6. Armenian Job. Reconstructed Greek Text, Critical Edition of the Armenian with English Translation by Claude E. Cox, Peeters: Leuven-Paris-Dudley MA, 2006
7. **Arnaldes R., Pouilloux J., Montdésert C.**, *Œuvres de Philon d'Alexandrie* (36 vol.), bilingue, Paris (Editions du Cerf), 1961-1988
8. Clemens Alexandrinus, zweiter Band, Stromata Buch I-VI, hg. Otto Stählin, coll. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Leipzig, 1906
9. **Cohn L., Wendland P., Reiter J.**, *Philonis Alexandrini Opera quæ supersunt* (VI vol.), Berlin, 1896-1915
10. **Geffcken J.**, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig und Berlin, 1907
11. **Holladay C. R.**, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, 2 vol., Scholars Press Chico, California, 1983
12. **Նույնի**, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. III, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1995
13. *Les Ennéades de Plotin*, tr. par M.-N. Bouillet, vol. II, Paris, 1859
14. Liddell and Scott's Greek-English Lexicon, New-York, 1888
15. *Marcus Tulli Ciceronis libellus De optimo genere oratorum*, Edmundus Hedicke recensuit, Soraviae Lusatorum, 1889:
16. **Mras K. (ed.) et al.**, Die Praeparatio Evangelica, Teil 1: Einleitung. Die Bücher I bis X, coll. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 8 Band, 1 Teil, Berlin, 1982
17. **Նույնի**, Die Praeparatio Evangelica, Teil 2: Die Bücher XI bis XV. Register, coll. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 8 Band, 2 Teil, Berlin, 1983

18. **Origène**, *Homélie sur la Genèse*, tr. et notes de Louis Doutreleau, intr. de H. de Lubac, Sources Chrétiennes 2, Paris, 1949
19. **Origène**, *Traité des principes*, tome I (Livres I-II), intr., texte critique de la version de Rufin, tr. par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, *Sources Chrétiennes* 252, Paris, 1978
20. *Origenes in Evangelium Matthaei Commentarium*, pars I, ed. C.H.E. Lommatzsch, Berolini, 1834
21. *Origenes Werke*, zweiter Band, Buch V-VIII gegen Celsus, VI. 21.27, Hg. von Paul Koetschau, coll. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Leipzig, 1899
22. **Patrick S. W., Di Lella A. A.**, *The Wisdom of Ben Sira, A New Translation with Notes, Introduction and Commentary*, coll. Anchor Bible 39, 1987
23. *Patrologia Graeca VI*, Paris, 1857
24. *Patrologia Graecae IX*, Paris, 1857
25. *Patrologia Latina I*, Paris, 1844
26. **Plato**, “Symposium”, ed. John Burnet, Oxford University Press, 1905
27. **Plato**, *The Republic*, vol. II, with an english translation by Paul Shorey, Loeb Classical Library, London, 1942
28. **Plato**, *Timeos*, ed. John Burnet, London, 1903
29. **Porten B.**, *The Elephantine Papyri In English Three Millennia Of Cross-Cultural Continuity And Change*, E.J. Brill Leiden · New York · Köln, 1996
30. *Sancti Irenaei episcopae Lugdunensis, Libros quinque adversus haereses*, vol. II, ed. W. Wigan Harvey, Cambridge, 1857
31. *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and A Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* by Pancratius C. Beentjes, E.J. Brill: Leiden-New York-Köln, 1997
32. **Théophile d’Antioche**, *Trois livres à Autolycus*, texte grec établi par G. Bardy, tr. de Jean Sarrin, intr. et notes par Gustave Bardy, *Sources Chrétiennes* 20, Paris, 1948
33. **Windebrand P.**, *Aristeae ad Philocratem epistula cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis*, Lipsiae (Leipzige), 1900

Բ. ՈՒՆԼՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. **Անանյան Շահե աբղ.**, «Հույն անտիկ հեղինակները Գործք Առաքելոցում և Պողոս առաքյալի թղթերում, *Էջմիածին*» 7 (2012), էջ 24-28
2. **Անանյան Շահե վրդ.**, Հին Սերձավոր Արևելքից Քրիստոնյա Հայաստան: Անձնավորված Իմաստություն գաղափարի առաջացումն ու զարգացումն ըստ Առաջ Ա-Թ-ի, Ս. Էջմիածին, 2014
3. *Античные риторики*, собранные текстов, статьи, комментарии и общая редакция проф. А. А. Тахо-Годи, Москва, 1978
4. **Асмус А. В.**, *Античная философия*, Москва, 1976
5. **Васильев В.В., Кротов А.А., Бугай Д.В. (ред.)**, *История философии*, Москва: Академический проект, 2005
6. **Вардазарян О. С.**, *Филон Александрийский в восприятии армянского средневековья*, Ереван, 2006
7. **Грицанов А. А. (ред.)**, *История философии: Энциклопедия*, Москва, 2002
8. **Кохановский В. П., Яковлев В. П.**, *История философии*, Ростов на Дону, 2006
9. **Лега В. П.**, *История западной философии, часть 1 (Античность, Средневековье, Возрождение)*, Москва, 2009
10. **Чанышев А. Н.**, *Курс лекций по древней и средневековой философии*, Москва, 1991
11. **Ashton J.**, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford University Press, 2007 (Բիրախարակոթյուն)
12. **Barett C. K.**, *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Westminster Press, 1978 (Բիրախարակոթյուն)
13. **Bienert W. A. und Kühneweg U. (Hg.)**, *Origeniana Septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Leuven: University Press, 1999
14. **Binde R.**, *Aristobulische Studien, Theil II, Programm des Königlichen Evangelischen Gymnasiums zu Gross-Glogau*, Königliches Evangelisches Gymnasium (Groß-Glogau), Mosche, 1870
15. **Воссaccini G.**, *Middle Judaism: Jewish Thought (300 B.C. to 200 C.E.)*, Fortress Press, Minneapolis, 1991

16. **Bohlen R.**, “Kohelet im Kontext hellenistischer Kultur” in **L. Scwienhorst-Schönberger**, *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie*, W. de Gruyter: Berlin. New York 1997, t. 2 327-361
17. **Breytenbach C. & Wellborn L. L. (ed.)**, *Encounters with Hellenism: Studies on the First Letter of Clement*, Brill. Leiden-Boston, 2004
18. **Brodie T. L.**, *The Quest for the Origin of John’s Gospel: A Source-Oriented Approach*, Oxford University Press, 1993
19. **Brown R. E.**, *New Testament Essays*, New York, 2010
20. **Cantor N. F.**, *The Sacred Chain: The History of the Jews*, Harper Collins Publishers, 1994
21. **Capponi L.**, “Aristobulos and the *Hieros Logos* of the Egyptian Jews”, *Proceedings of the Twenty-Fifth International Congress of Papyrology, Ann Arbor 2007*, American Studies in Papyrology, Ann Arbor 2010, t. 2 109-121
22. **Cazeux J.**, *La Trame et la Chaîne*, coll. *Arbeiten zur Litteratur und Geschichte des Hellenistischen Judentums XV*, Leiden, 1983
23. **Chadwick H.**, “St. Paul and Philo of Alexandria” *Bulletin of the John Rylands Library* 46 (1965-1966), t. 2 275-297
24. **Classen C. J.**, *Rhetorical Criticism of the New Testament*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 128, Mohr Siebeck: Tübingen, 2000
25. **Collins J. J.**, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Westminster John Knox Press, 1997
26. **De Lubac H.**, *Histoire et esprit : l’intelligence de l’Ecriture d’après Origène*, Paris, 1950
27. **Deines R. & Niebuhr K.-W. (Hg.)**, *Philo und das Neue Testament*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 172, Mohr Siebeck: Tübingen, 2004
28. **Demura M.**, “Origen as a Biblical Scholar in his Commentary on The Gospel according to Matthew XVII:29”, *Scrinium, Revue de patrologie, d’hagiographie critique et d’histoire ecclésiastique* 4 (Patrologia Pacifica: Selected papers presented to the Western Pacific Rim Patristics Society 3rd Annual Conference, Nagoya, Japan, September 29-October 1, 2006 and other patristic studies), Axioma: Saint-Petersbourg, 2008, t. 2 23-31
29. **Den Heijer A.**, *Mother of the Universe and Archetype of the Sun: How Philo of Alexandria and his precursors interpreted the Jewish concept of personified Wisdom within the context of Greek Philosophy*, Master Thesis, HLCS Research

- master Literary Studies, Radboud University, Nijmegen, Supervisor: dr. ir. F. A. Bakker, December 2014
30. **Denis A.-M.**, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistiques*, 2 vol., Brepols: Turnhout-Belgium, 2000
  31. **Di Bernardino A. & Studer B.**, *Storia della Teologia. I. Epoca patristica*, Edizioni Piemme: Spa, 1993
  32. **Diano C.**, *Il pensiero greco di Anassimandro agli Stoici*, ed. Bollati Boringhieri, Torino, 2007
  33. **Dodd C. H.**, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, 1953
  34. **Dorival G., Harl M., Munich O.**, *La Bible grecque des Septantes. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Cerf: Paris, 1988
  35. **Edwards M. J.**, *Origen against Plato*, Ashgate, 2002
  36. **Fédou M.**, *La Sagesse et le monde: le Christ d'Origène*, coll. Jésus et Jésus Christ 64, Desclée: Paris, 1995
  37. **Flashar H.** (ed.), *Ältere Akademie. Aristoteles. Peripatos*, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike Band 3, Basel: Schwabe, 2004
  38. **Gerleman G.**, *Studies in the Septuagint*, Lund, 1956
  39. **Gilbert M.**, "L'éloge de la Sagesse", *Revue Théologique de Louvain* 5 (1974), t. 2 117-149
  40. **Goff M. J.**, "Hellenistic Instruction in Palestine and Egypt: Ben Sira and Papyrus Insinger", *Journal for the Study of Judaism* XXXVI (2005), t. 2 147-172
  41. **Grillmeier A.**, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 1, Herder, 1979
  42. **Hahn D. E.**, *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio State University Press, 1977
  43. **Hanson R. P. C.**, *Allegory and Event: a Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London, 1959
  44. **Hengel M.**, *Hellenism and Judaism, Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, vol. I, Fortress Press, Philadelphia, 1974
  45. **Horn H.-J.**, "Antakoluthie der Tugenden und Einheit Gottes", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 13 (1970), t. 2 5-28
  46. **Hurst L. D.**, *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought*, Cambridge University Press (Society for New Testament Studies: Monograph Series), 1990
  47. **Jaeger W.**, *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard University Press, 1961
  48. **Jullien L.**, *Les Juifs d'Alexandrie dans l'antiquité*, Alexandrie, 1944

49. **Kannengiesser Ch.** (ed.), *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, coll. Théologie historique 27, Beauchesne: Paris, 1974
50. **Kennedy G.**, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton University Press, New Jersey, 1983
51. **Kennedy G.**, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton University Press, New Jersey, 1963
52. **Ἰνλῆ Ἰη**, *The Art of Rhetoric in the Roman World (300 B. C.-300 A. D.)*, Princeton University Press, New Jersey, 1972
53. **Klauck H.-J.** (ed.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum*, Freiburg i.B.: Herder, 1992
54. **Kovelman A.**, *Between Alexandria and Jerusalem: The Dynamic of Jewish and Hellenistic Culture*, Brill, Leiden.Boston, 2005
55. **Larcher C.**, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, vol. II, coll. Etudes Bibliques, nouvelle série n° 3, Gabalda : Paris, 1984
56. **Lavoie J.-J.**, «La philosophie comme réflexion sur la mort: Etude de Qohélet 7, 1-4», *Laval théologique et philosophique*, vol. 54, no. 1, 1998, p 91-107
57. **Loesner C.F.**, *Observationes ad Novum Testamentum e Philone Alexandrino*, Leipzig, 1777
58. **Loewenclau I. von**, «Kohelet und Sokrates-Versuch eines Vergleichnes», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 98, 3 (1986), p 327-338
59. **McGonigle T. D. & Quigley J. F.**, *A History of the Christian Tradition: From its Jewish Origins to the Reformation*, Paulist Press: New Jersey, 1988
60. **McVey K. E.**, "The Use of Stoic Cosmogony in Theophilus of Antioch's Hexaemeron" in **Mark S. Burrows and Paul Rorem** (ed.), *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective: Studies in Honor of Karlfried Froehlich on His Sixtieth Birthday*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, 1991, p 32-58
61. **Moreschini C.**, *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana: Brescia, 2004
62. **Osborn E. F.**, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge University Press, 1957
63. **Perrone L., Bernardino P. & Marchini D.** (ed.), *Origeniana Octava*, vol. I: Origen and the Alexandrian Tradition (Papers of the 8<sup>th</sup> International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001), edited by, Leuven: University Press 2003
64. **Radice R.**, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il «De Mundo» attribuito ad Aristotele*, Milano: Vita e Pensiero, 1995

65. **Riedweg C.**, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 26, Berlin-New York, 1987
66. **Runia D. T.**, *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, Variorum, 1990
67. **Runia D. T.**, *Philo in early Christian literature: a survey*, Van Gorcum: Minneapolis: Fortress Press (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Section 3, Jewish traditions in early Christian Literature: vol. 3), 1993
68. **Runia D. T.**, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Brill, Leiden, 1986
69. **Schenke W.**, *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen hypostasenspekulation*, Kristiana, 1913
70. **Schimanowski G.**, *Weisheit und Messias*, Tübingen, 1985
71. **Spicq G.**, *L'Épître aux Hébreux*, Paris : Gabalda, 1977
72. **Tobin T.**, "The Prologue of John and Hellenistic Jewish speculation", *Catholic Biblical Quarterly*, April 1990, Vol. 52, Issue 2
73. **White M. J.**, "Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)" in **Brad Inwood** (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, 2003, t 2 89-115
74. **Wicke-Reuter U.**, "Ben Sira und die frühe Stoa. Zum Zusammenhang von Ethik und dem Glauben an eine göttlichen Providenz", in **Renate Egger-Wenzel** (ed.), *Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference, Durham-Ushaw College 2001*, W. de Gruyter: Berlin. New York, 2002, t 2 282-301
75. **Williamson R.**, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Brill: Leiden, 1970
76. **Winston D.**, "Hellenistic Jewish philosophy" in **Daniel H. Frank & Oliver Leaman**, *History of Jewish Philosophy*, coll. *Routledge History of World Philosophies* vol. II, Routledge: London & New York, 1997, t 2 38-61
77. **Wolfson H. A.**, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. I, Harvard University Press, 1962
78. **Wolinski J.**, «La Sagesse chez les Pères de l'Eglise: de Clément de Rome à Augustine», *Sagesse biblique de l'Ancien ou Nouveau Testeament*, Paris, 1995, t 2 424-428