

ՇԱՅԵ վարդապետ ԱՆԱՆՅԱՆ



ՅԻՆ ՄԵՐՁԱՎՈՐ ԱՐԵՎԵԼՔԻՑ
ՔՐԻՍՏՈՆՅԱ ՅԱՅԱՍՏԱՆ

ԱՆՁՆԱՎՈՐՎԱԾ ԻՄԱՍՏՈՒԹՅԱՆ
ԳԱՂԱՓԱՐԻ ԱՌԱՋԱՑՈՒՄՆ ՈՒ ԶԱՐԳԱՑՈՒՄՆ
ԸՍՏ ԱՌԱԿԱՑ Ա-Թ-Ի



ՀՐԱՄԱՆԱԲ
 ՆՈՐԻՆ ՍՈՒՐԲ ՕԾՈՒԹԻՒՆ
Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ Ք
 ՍՐԱԶՆԱԳՐՅՆ ԵՒ ՎԵՆԱՓԱՌ
 ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

9(47.925)
 Ն-57

Գ-ա 4

Շահե վարդապետ Անանյան
 Միաբան Սայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի

**ՀԻՆ
 ՄԵՐՁՎՈՐ ԱՐԵ ՎԵԼԷԻՑ
 ՔՐԻՍՏՈՆՅԱ ՀԱՅԱՍՏԱՆ**

ԱՆՁՆԱՎՈՐՎԱԾ ԻՍԱՍՏՈՒԹՅԱՆ
 ԳԱՂԱՓԱՐԻ ԱՌԱՋԱՅՈՒՄՆ ՈՒ ԶԱՐԳԱՅՈՒՄՆ
 ԸՍՏ ԱՌԱՎԱՅ Ա-Թ-Ի

9564



Ս. ԷՋՄԻԱԾՆԻ

2014



ՀՏԴ 23/28 : 941(479.25)
ԳՄԴ 86.37 + 63.3(23)
Ա 573

*Տպագրվում է երաշխավորությամբ
Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի
Նրապարսակչական խորհրդի*

Խմբագիր՝ Նրաչ սրկ. Սարգիսյան

Անանյան Շահե վարդապետ

Ա - 573 ՀԻՆ ՄԵՐՁԱՎՈՐ ԱՐԵՎԵԼՔԻՑ ԲՐԻՍՏՈՆՅԱ ՀԱՅԱՍՏԱՆ: Անձնավորված Իմաստության գաղափարի առաջացումն ու զարգացումն ըստ Առակաց Ա-Թ-ի/ Աշխատասիրությամբ՝ Շահե վրդ. Անանյանի: Խմբ.՝ Նրաչ սրկ. Սարգիսյան. - Էջմիածին: Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2014.- 192 էջ:

ՀՏԴ 23/28 : 941(479.25)
ԳՄԴ 86.37 + 63.3(23)

*Տպագրվում է հովանավորությամբ
ՍԱՐԳԻՍ ԳԱԲՐԻԵԼՅԱՆԻ*

ISBN 978-9939-59-132-2 © Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2014

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Աստվածաշնչյան ուսումնասիրությունների ոլորտը շատ հաճախ սահմանվում է Արևմտյան քրիստոնեական մշակույթի ծիրից ներս՝ արհեստականորեն սահմանափակելով այն հիմնականում կաթոլիկ և բողոքական մեկնաբանական-աստվածաբանական ավանդությամբ: Սակայն արդեն մի քանի տասնամյակ առաջ ի հայտ եկած Աստվածաշնչի աստվածաբանության ճգնաժամն Արևմտյան իրականության մեջ կարծես թե մեկնիչներին ու աստվածաբաններին ստիպեց հավելյալ ուշադրություն դարձնել Արևելյան եկեղեցական ավանդություններից ներս Սուրբ Գրքի մեկնությանն ու ներմշակութայնացմանը¹:

Արևելյան Ուղղափառ եկեղեցական ավանդություններից մեկն է նաև Հայաստանյայց Առաքելական եկեղեցին՝ Սուրբ Գրքի մեկնության իր գրեթե տասնհինգարյա հարուստ պատմությամբ: Այս ժամանակաշրջանում Աստվածաշունչը հայ կյանքի գրեթե բոլոր ոլորտներում էլ՝ պարզ կենցաղից մինչև փիլիսոփայական-վերհայեցական ամենաբարդ համակարգեր, փայլել է իբրև օրինակ ու հավատի սկզբունքների անսպառ շտեմարան: Ավելին, Աստվածաշունչը, մաշտոցյան գրերի շնորհիվ դառնալով հայերեն գրավոր մշակույթի պատճառ, անքակտելիորեն միացել է նաև հայ մշակութային ինքնությանը: Հետևաբար պատմության, ազգագրության, մշակույթի և հոգևոր կյանքի փորձառության այս ամենատարբեր դրսևորումների մեջ հայերեն Աստվածաշնչի մեկնությունը դառնում

¹ Նմանօրինակ մոտեցման մի արժևորում է, օրինակ, հետևյալ ժողովածուն՝ **V. HOVHANESSIAN (ed.), Exegesis and Hermeneutics in the Churches of the East; Select Papers from the SBL Meeting in San Diego 2007**, Peter Lang 2009.

է յուրահատուկ մի փորձություն յուրաքանչյուր հոգևորականի ու աստվածաբանի համար: Ինչպե՞ս համատեղել հայերեն Աստվածաշնչի մշակութային, պատմական, ազգային, աստվածաբանական, լեզվական-թարգմանական ևն ծավալուն ընդգրկումները նրա աստվածաբանական-մեկնողական անհրաժեշտության հետ:

Այս «կարճ» և մեր կարծիքով խիստ արդիական դարձած հարցադրումը բխում է ոչ միայն Աստվածաշնչի մեկնության աստվածաբանական անհրաժեշտությունից, այլ նաև Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության ժամանակակից մեկնության կարևորությունից: Սակայն մեկնության և աստվածաբանության համադրման ճանապարհին ըստինքյան կարևորվում է նաև փիլիսոփայական այն հղացքը, որը տարբեր ժամանակներում տարբեր կրոնական հայեցակարգերի համար ծառայում է իբրև հենման կետ, մեկնողական-աստվածաբանական եզրահանգումների յուրահատուկ շտեմարան: Այստեղից էլ հենց սկսվում է տարբեր իմաստասիրական գաղափարների համադրումն աստվածաբանական-մեկնողական մեթոդների հետ, որի մի յուրահատուկ դրսևորումն է Իմաստության գաղափարն Առակաց Ա-Թ-ում:

I.

Աստվածաշնչի ամեն մի գիրք ստեղծվել ու ձևավորվել է որոշակի մշակութային-աշխարհագրական համակարգում՝ դրանով իսկ պայմանավորելով իր բովանդակային և գրական առանձնահատկությունները: Այս իմաստով բացառություն չէ նաև Առակաց գիրքը, որի բնագրային յուրահատկությունը նրանում առկա տարբեր ժամանակաշրջաններում ստեղծված ու խմբագրված տեքստերի գոյությունն է: Միայն ավելի ուշ շրջանում ի հայտ եկած *կանոնը* հաստատագրեց իրարից բավական տարբեր այդ մասերի միասնությունը՝ իբրև Սողոմոնի գրչի արդյունք և գրական մեկ ամբողջություն: Հետագայի բոլոր մեկնիչներն ու աստվածաբաններն իրենց գործերում այսպես թե այնպես հաշվի առան կանոնի սահմանած այս

ամբողջությունը՝ քաջ գիտակցելով և իմանալով նաև գրքում գոյություն ունեցող խմբագրական և մշակութային տարբեր շերտերի մասին: Ավելին, կանոնի ազդեցությունը հատկապես պայմանավորվեց ծիսական-պաշտամունքային կյանքում գրքի՝ իբրև մեկ ամբողջական երկ հանդես գալով: Հրեական կամ քրիստոնեական պաշտամունքների ժամանակ Առակաց գիրքն ընկալվում էր իբրև ամբողջական գիրք: Իսկ Յոթանասունից թարգմանության ժամանակ, որը հետագայում դարձավ նաև վաղքրիստոնեական եկեղեցու պաշտոնական և կանոնական Աստվածաշնչի մի մասը, թարգմանական-խմբագրական մոտեցումն ավելի վճռականորեն լուծեց գրական միասնության խնդիրը՝ Առակաց գրքի բոլոր թեական մասերը դնելով Սողոմոնի բացարձակ հեղինակության տակ: Դարերի ընթացքում երբեմն-երբեմն արտահայտվող կարծիքները փորձում էին մատնանշել Առակաց գրքում առկա ոչ-սողոմոնյան պատումները, սակայն դրանք չէին խանգարում գրքի ամբողջականության մասին համընդհանուր կարծիքի ամրագրմանը:

Պատմաքննադատական մեթոդի ի հայտ գալով սուրբգրային ուսումնասիրությունների ոլորտում վերջնականապես տեղ գտավ այն կարծիքը, որ Առակաց գիրքը բաղկացած է Բ. ա. Ժ-է դդ. ստեղծված ու խմբագրված տարբեր հատվածներից, որոնք իրենց վերջնական-կանոնական տեսքն ստացել են Բ. հ. Ա դ. վերջին՝ հրեական կանոնի հաստատումով: Ավելի ուշ մեկնողական գրականության մեջ մեկնաբանության եռաստիճան համակարգի (պատմական-գիտական մեկնություն, մեկնաբանական-խոհափիլիսոփայական և հոգևոր-ներհայեցական) վերջնական բացահայտումից հետո բնագրային քննությունը դրվեց գիտական մեկնության շրջանակից ներս¹:

¹ Պատմական-գիտական մեկնությունը կարելի է անվանել նաև ակադեմիական, քանի որ արձանագրում ու կիրառում է ժամանակակից մեկնության exegesis-ի ձեռքբերումներն ու նվաճումները: Մեկնաբանական-խոհափիլիսոփայական մեկնության հետ միասին այն նորամուտ գիտական մեթոդներ է առաջադրում Աստվածաշնչի բնագրի մեկնության համար: Ներհայեցական-հոգևոր մեկնությունն ուղղակիորեն առնչվում է Աստվածային Հայտնության մասին մեր ունեցած պատկերացման ու

Հայերեն Աստվածաշնչին, իսկ մեր պարագայում Առակաց գրքին արված մեկնողական-աստվածաբանական անդրադարձը չէր կարող շրջանցել վերոնշյալ համատեքստային և բնագրային առանձնահատկությունները: Պետք չէ մոռանալ, որ հայերեն Աստվածաշունչը ծնվեց քրիստոնեական հավատի Ավանդության, առաքելության, աստվածաբանության, մեկնություն-թարգմանության և որոշ չափով արդեն քրիստոնեացած մշակութի յուրօրինակ խաչածնումով: Այդ իսկ պատճառով (հնագույն գրեթե բոլոր թարգմանությունների նման) Աստվածաշնչի հայերեն բնագիրն ու կանոնն ստեղծվեցին միաժամանակ: Հայ թարգմանիչներն Աստվածաշնչի այս կամ այն տողը թարգմանելիս արդեն աչքի առաջ ունեին նաև դրա մասին գրված բավական մեծ թվով մեկնություններ, աստվածաբանական-քարոզչական բնույթի նյութեր և փիլիսոփայական մեկնաբանական տեսություններ: Իսկ թարգմանական տեխնիկայի և մեթոդների յուրօրինակ հենք էին տրամադրում ասորական ու հունական թարգմանությունները:

Հետևաբար մեր ուսումնասիրության ընթացքում մենք փորձեցինք նախ ըստ բնագրի մեկնել Առակաց Ա-Թ-ը՝ իբրև հայերեն Աստվածաշնչի առանձնահատուկ մի օրինակ: Սակայն սա չի նշանակում, որ այն ուղղակի կապվում է աստվածաբանության հետ, այլ ավելի շուտ մեկնության և բնագրի վերլուծության միջոցով վերհանում է տեքստի ամենակարևոր աստվածաբանական գաղափարը, որն այս պարագայում Իմաստության կերպարն է՝ ի դեմս Առակաց Ա-Թ-ում այդքան հստակորեն արտացոլվող khakma-ի կամ sophia-ի: Ընդամին, մեր վերլուծությունները վերաբերում են միայն ու միայն կանոնականացված բնագրին՝ թե՛ եբրայականի, թե՛ հունականի, թե՛ ասորականի և թե՛ հայկականի պարագայում: Այս իմաս-

գիտելիքի սահմանին: Այն յուրաքանչյուր մեկնիչի կամ նույնիսկ պարզ ընթերցողի հավատի համոզումների տեսական մի ամփոփումն է, որի միջոցով Աստվածաշնչում գրանցված հայտնութեանական տվյալները դառնում են անվիճարկելի ճշմարտություններ և սկզբունքներ մեկնողական-վերլուծական հետազոտությունների համար:

տով մեր մոտեցումը պայմանականորեն կարելի է անվանել նաև «կանոնական ընթերցում-մեկնություն»...

II.

«Կանոնական ընթերցում» արտահայտությունը կարող է շատ ու շատ ընթերցողների շփոթության մեջ գցել. ի՞նչ կամ ինչպիսի՞ կանոնի մասին է խոսքը: Մեր ուսումնասիրության մեջ այս մոտեցումը պայմանավորված չէ եկեղեցական կանոններով և ոչ էլ առավել ևս սուրբգրային կանոնով՝ չնայած սուրբգրային մեկնողական որոշ շրջանակներ այս մոտեցումը հենց այդպես էլ մեկնում են¹: Սակայն կանոնական մոտեցումը, մեր կարծիքով, այդքան էլ չի ենթադրում Աստվածաշնչի երկու կանոնների (հինկտակարանյան և նորկտակարանյան) միասնական դիտարկման անհրաժեշտություն: Այն ավելի շուտ հիմնված է կանոնի ստեղծման ակունքներում կանգնած համայնքի ծիսական-աղոթական փորձառության, Ավանդության և այդ կանոնի կրողը հանդիսացող բնագրի համատեղ ու համադիր վերլուծության վրա²: Առաջին դեպքում դիտարկելով կանոնական մոտեցումը միայն բնագրի և բնագրային կանոնի շրջանակներում՝ մենք տեսադաշտից բաց ենք թողնում այդ բնագրի ու կանոնի ձևավորման վրա վճռորոշ ազդեցություն ունեցած համայնքի ու նրա կրոնական, մշակութային, քաղաքական ևն առանձնահատկությունների ամբողջությունը: Իսկ որ սուրբգրային բնագրի ու դրա հաջորդական թարգմանու-

¹ Սուրբգրային ուսումնասիրությունների ոլորտում այսպես կոչված «աստվածաշնչյան կանոնական աստվածաբանության» հիմնադիրը՝ Բրեվյարդ Չայլդը (Breviard Childs), կանոնական մոտեցում ասելով նախևառաջ հասկանում է Հին ու Նոր Կտակարանների փոխհարաբերության լույսի տակ Աստվածաշնչի այս կամ այն տեղիի մեկնությունը: Դրանով իսկ սուրբգրային մեկնիչն ապահովում է աստվածաշնչյան պատկերի ամբողջական ու ճշգրիտ ընկալումը. տե՛ս **W. J. LYONS**, *Canon and Exegesis: Canonical Praxis and the Sodom Narrative*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 352, Sheffield Academic Press, 2002, p. 34: Տե՛ս նաև **B. CHILDS**, *Biblical Theology of the Old and the New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, Fortress Press, Minneapolis, 1993, էջ 53-77:

² Հմմտ. **J. A. SANDERS**, *Identité de la Bible: Torah et Canon*, tr. par P. MAILHE, Les Editions du Cerf, Paris, 1975.

թյունների և կանոնների ձևավորումը մեծավ մասամբ տեղի է ունեցել այդ պատմական տրամաբանությամբ, անհերքելի է:

Ուղղափառ Արևելյան իրականության համար, հետևաբար, կարևորվում է մեկնության և՛ բնագրային, և՛ արտաբնագրային երևույթների հանդեպ կանոնական՝ ամբողջական-համալիր մոտեցումը: Համենայն դեպս այս մեթոդն են որդեգրել թե՛ ավետարանագիրները և թե՛ Վաղ եկեղեցու հայրերից շատերը¹: Թերևս հենց այս գաղափարն է այդքան հրաշալիորեն ձևակերպել կաթոլիկ աստվածաշնչագետ Պոլ Բոշամը՝ Գիրքը (իմա՝ Աստվածաշունչը) դիտարկելով իբրև արտաքին և ներքին երևույթ²: Ահա արտաքին ու ներքին երևույթների այս դիտարկմամբ է առաջնորդվում մեր ուսումնասիրությունը՝ միաժամանակ հաշվի առնելով Հին Կտակարանի ստեղծման պատմամշակութային համատեքստից մինչև Հայ եկեղեցական ավանդություն ընկած պատմական, մշակութային, լեզվական, փիլիսոփայական և աստվածաբանական ընդարձակ, բայց ամբողջական դաշտը: Այս իմաստով է այն «կանոնական ընթերցում-մեկնություն», քանի որ հաշվի է առնում *արտաքին գիրքը*՝ եկեղեցու համայնական կյանքն իր ամբողջության մեջ, և *ներքին գիրքը*՝ Աստվածաշնչի բնագիրն իր ինքնաբավության սահմաններում: Այս երկակի մոտեցումն ու մեթոդը, եթե, իհարկե, կարելի է այն այդպես անվանել, զգալի են մեր ուսումնասիրության ողջ ընթացքում: Անշուշտ, մեր նպատակն է նախևառաջ ընթերցողին հնարավորինս ամբողջական պատկերացում տալ Առակաց Ա-Թ-ում արտահայտված Իմաստության կերպարի վերաբերյալ: Բայց միաժամանակ մենք փորձել ենք նրա ուշադրությունը հրավիրել նաև Աստվածաշնչի բնագիրն ստեղծող միջավայրի վրա՝ լինի դա հին մերձավորարևելյան, հուդայաիելենիստական, հայրաբանական թե՛ հայկական՝ որպես Առակաց գրքում առկա Իմաստության կերպարի մեկնության էական և բաղկացուցիչ հանգամանք:

¹ Տե՛ս Վ. Քեսիչ, *Քրիստոսի ավետարանական պարկերը*, թարգմ.՝ Վահրամ քհն. Մելիքյան, Սբ. Էջմիածին, 2013, էջ 80-81:

² Տե՛ս P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament : essai de lecture*, Seuil, Paris, 1976, էջ 15-39:

«Վաղ Աստվածաբանությունը յուր ընթացումում, զգալիա շարժելով ընդհանուրն առ մեզը»

ընդհանուր մտածողությունը III. Ինդիվիդուալությունը

Թվարկված բոլոր ազգային-մշակութային միջավայրերը, սակայն, միանգամից չորդեգրեցին քրիստոնեական աստվածաբանական մեթոդը: Ապրելով և ստեղծագործելով գերազանցապես փիլիսոփայական հայեցակարգային գիտական համակարգում՝ նրանց համար քրիստոնեական աշխարհընկալումը նախևառաջ մաս էր կազմում այդ իմաստասիրական ժառանգության: Ուստիև պետք չէ զարմանալ, որ Առակաց Ա-Թ-ն իր մեկնության ու աստվածաբանական ընկալման ողջ ընթացքում դիտվում էր իբրև գերագույն փիլիսոփայական աղբյուրի և հենքի՝ աստվածային Իմաստության կամ Լոգոսի սկզբնաղբյուր: Բավական է նշել, որ այն հուդայաիելենիստական շրջանում գրավել էր հելլենիզացված այնպիսի հրեաների ուշադրությունը, ինչպիսիք Արիստոբուլոսը և Փիլոն Ալեքսանդրացին էին: Իսկ վաղքրիստոնեական ժամանակաշրջանում գրեթե բոլոր քրիստոնյա ջատագովներն ու փիլիսոփաները հղում էին այն՝ իբրև հուդայականության ու հեթանոս փիլիսոփայական մտքի համար ընդհանուր փիլիսոփայական եզր դարձած Logos-ի կամ Sofia-ի հայտնութեանական տեքստ: Ավելի ուշ շրջանում այս տեքստն սկսեց ընկալվել անտիկ և ուշ անտիկ շրջանի փիլիսոփայությամբ առաջնորդվող քրիստոնյա մտածողների կողմից՝ իբրև փիլիսոփայական աշխարհընկալման ամենատարբեր հարցերի մեկնաբանման հնարավոր համատեքստ: Քրիստոնեական եկեղեցին, վերջնական և ուղղափառ սահմանում տալու համար այս տեքստին, ինքն էլ սկսեց այն բացատրել փիլիսոփայական և անտիկ ճարտասանական մեթոդներով՝ չնոռանալով, սակայն, այս տեքստի՝ արդեն ավանդական դարձած *քրիստոսակենտրոն* մեկնության մեթոդը: Ահա այսպես է, որ վերջնականապես Առակաց Ա-Թ-ը՝ Իմաստության, Sofia-ի «կենսագրությունը», դարձավ գերազանցապես քրիստոսակենտրոն մեկնությամբ հագեցած տեքստ, մեկնություն, որի

հիմքում, սակայն, շարունակեց մնալ փիլիսոփայական մոտեցումն ու մտահայտումը:

Ներկա ուսումնասիրության հիմնական նպատակն Առակաց Ա-Թ-ի մեկնության ու բացատրության պրիսմակով այդ փիլիսոփայական-մտահայեցական հիմքը վերհանելն ու մատնանշելն է՝ իբրև քրիստոնեական փիլիսոփայության հնարավոր ու դիտարկելի օրինակ: Բնականաբար, այն արծարծում է ոչ միայն աստվածաշնչյան դրվագներն ու գաղափարները, այլ փորձում դրանք դիտարկել Հին աշխարհի և արդեն վաղքրիստոնեական ժամանակաշրջան թևակոխած փիլիսոփայական-աստվածաբանական դպրոցների գաղափարների լույսի ներքո: Հայկական միջնադարյան փիլիսոփայությունն ու աստվածաբանական միտքը նույնպես չէին կարող անտարբեր մնալ այս յուրահատուկ սուրբգրային դրվագի նկատմամբ: Իմաստության չափանիշի նմանատիպ ընկալումը հայ իրականության համար ոչ միայն մտահայեցական-փիլիսոփայական մակարդակով է արտացոլվում, այլև ներառում է հոգևոր-մտահայեցական կյանքի գրեթե բոլոր ոլորտները՝ ծիսական-պաշտամունքայինից մինչև խորհրդագագածական-վանական միջավայր: Սակայն Առակաց Ա-Թ-ի փիլիսոփայական-մեկնողական վերլուծություններն առավել ամբողջական կերպով պահպանվել են հայ մեկնիչների երկերում, որոնցից երեք հիմնականներին անդրադառնում ենք ստորև՝ որպես ոչ միայն աստվածաբանական, այլ նաև իմաստասիրական-իմացաբանական խորհրդածություններ: Գերազանցապես ներշնչված լինելով վաղքրիստոնեական արդեն կայուն աստվածաբանական-փիլիսոփայական համակարգերից՝ նրանք այնուամենայնիվ կրում են ինքնուրույն և յուրօրինակ ազգային քրիստոնեական մտահայտմի և իմաստասիրական մոտեցման կնիքը:

ԳԼՈՒԽ Ա

ԱՌԱԿԱՅ Ա-Թ. ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՆԱՄԱՏԵՔՍԵ ԵՎ ԲՆԱԳԻՐ

ա. Առակաց Ա-Թ-ն ըստ գրքի ընդհանուր կառուցվածքի.

Առակաց գրքի գրական կառուցվածքն ընդհանրապես հատկորոշվում է գրքի տարբեր մասերում առկա ենթավերնագրերով, որոնք էլ պայմանավորում են Առակացի կառուցվածքային բաժանումները¹: Ըստ այսմ, ենթավերնագրերի բաժանմանը հետևելով՝ կունենանք հետևյալ պատկերը.

1. «Դավթի որդու՝ Իսրայելի թագավոր Սողոմոնի առակները», Ա 1
2. «Սողոմոնի առակները», Ժ 1
3. «Իմաստուն մարդկանց խոսքերը», ԻԲ 17
4. «Կրկին իմաստուն մարդկանց խոսքերը», ԻԴ 23
5. «Սրանք նույնպես Սողոմոնի առակներն են, որոնք գրի են առել Հուդայի թագավոր Եղեկիայի մարդիկ», ԻԵ 1
6. «Յաքեյի որդի Ագուրի խոսքերը», Լ 1
7. «Մասսայի թագավոր Լեմուելի խոսքերը, որոնք նրան ուսուցանեց իր մայրը», ԼԱ 1:

Նկատելի է, որ ի շարս նշված այլ հեղինակների՝ Սողոմոնին վերագրված առակների ժողովածուները երեքն են՝ Ա 1, Ժ 1 և ԻԵ 1: Բնական է, որ այս հիմքի վրա էլ Առակաց գրքի

¹ Խոսքն այստեղ երրայական բնագրի (այլ կերպ հայտնի նաև Մասսուրական) մասին է: Ուսումնասիրության ընթացքում օգտագործել ենք հայտնի մասնագետ է. Տովի խմբագրությամբ հրատարակված երրայական Աստվածաշնչի նոր քննական հրատարակությունը՝ Biblia Hebraica quinta editio, 17 Deutsche Bibelgesellschaft, prepared by J. de WAARD, 2010.

Հեղինակությունը վերագրվեր իմաստուն Սողոմոն թագավորին: Գրքում նշված այլ հեղինակների մասին հավելյալ տվյալներ չկան, եթե հաշվի չառնենք, անշուշտ, տարբեր ժամանակներում տարբեր հեղինակների կողմից արտահայտած կարծիքները: Թալմուդի *Baba Bathra* անունով գրքում առկա հիշատակությունը, թե Եզեկիա թագավորն ու նրա մարդիկ գրեցին Առակաց գիրքը, այդքան էլ արժանահավատ չէ, քանզի Առ. ԻԵ 1-ը պարզորոշ կերպով Եզեկիային և նրա մարդկանց վերագրում է միայն խմբագրական դեր ու գործառույթ¹: Ժամանակակից ուսումնասիրողների մեծ մասը, սակայն, Սողոմոնի հավանական հեղինակության արդյունք է համարում միայն Ժ 1-ԻԲ 16 և ԻԵ 1-ԻԹ 7 ժողովածուները՝ Առ. Ա-Թ-ն դասելով ավելի ուշ շրջանի գրվածքների շարքին²: Այս տարբերակումն զգալի է նախևառաջ Առ. Ա-Թ-ի և գրքի մնացած մասերի միջև առկա գրական-կառուցվածքային ակնբախ տարբերությունները: Եթե Առ. Ա-Թ-ին ավելի բնորոշ են երկարաշունչ և արձակ ոճի փրկիսոփայական խրատներն ու մտորումները, ապա գրքի մնացած մասը հորինված է իբրև կարճ ու սեղմ նախադասություններով կառուցված առակների ժողովածու:

Այնուամենայնիվ կառուցվածքային այս դժվարությունը չի խանգարում գրքի դիտարկմանն իբրև բովանդակային մեկ ամբողջություն.

1. Նախաբան, Ա 1-7
2. Ծավալուն ճառեր իմաստություն վերաբերյալ, Ա 8-Թ 18
3. Սողոմոնի առակներ, Ժ 1-ԻԲ 16 և ԻԵ 1-ԻԹ 7
4. Իմաստունների խոսքեր, ԻԲ 17-ԻԴ 34
5. Ազուրի խոսքեր, Լ
6. Լեմուել թագավորի խոսքեր, ԼԱ 1-9
7. Ներբող առաքինի կնոջ վերաբերյալ, ԼԱ 10-31:

¹ Տե՛ս J. MARTIN, *Proverbs: Old Testament Guides*, Sheffield Academic Press, 1995, էջ 35-37:

² Տե՛ս J. C. GERTZ, (Hg.), *Grundinformation Altes Testament*, Vandenhoeck&Rubrecht, Göttingen, 2006, էջ 441-445:

Այս կառուցվածքի մեջ ավելի նկատելի է Առ. Ա-Թ-ի առանձնահատուկ դերն իբրև անձնավորված իմաստություն մասին առավել ամբողջական տեղեկության աղբյուր: Ընդ որում, այս հատվածում հայրը որդուն կրթելու համար գործածում է ավելի շուտ հրամայական ոճ՝ շատ հաճախ խոսելով իմաստություն բերանով և խոսքը զարգացնելով պատճառահետևանքային կապով՝ «արա՛... որպեսզի, եթե... ապա» ևն¹: Ընդհանուր առմամբ, այս առաջին հատվածում առկա են երկու հիմնական ուղղություններ՝ հոր վարդապետությունը որդուն (Ա 10-19, Բ 1-22, Գ 1-12, 21-35, Դ 1-9, 10-19, 20-27, Ե 1-23, Զ 1-11, 20-35, Է 1-27) և անձնավորված իմաստության երեք ճառեր՝ ուղղված մարդկությանն ընդհանրապես կամ էլ հոգով աղքատներին (Ա 22-33, Ը 3-31/36 և Թ 4-6): Կրթական այս մոտեցումն ուղեկցվում է բազմաթիվ հետաքրքիր պատկերների և օրինակների կիրառումով: Որդուն ուղղված հոր խրատական խոսքերը, որոնց հիմնական նպատակն է որդու ուշադրությունը հրավիրել իմաստության խոսքերը սերտելուն և չար ճանապարհներից հեռու մնալուն, կազմում են առաջին մասի նախնական կամ առաջնային պատգամը Առ. Ա-Բ գլուխներում: Բավական երկարաշունչ այս ներածականից հետո Առ. Գ-Դ գլուխներն ամբողջովին նվիրված են Տիրոջը ճանաչելուն (Առ. Գ 5-6) և իմաստությունը գտնելուն (Առ. Գ 13-20): Այստեղ, գրական կառուցվածքային առումով մեծապես կարևորվում է նաև իմաստուն-հիմար հակադրությունը (Առ. Գ 35) և այս կյանքում նրանց համար նախատեսված վարձատրությունը (Առ. Գ 9-10): Ի վերջո այս հակադրության գագաթնակետն է կազմում ավանդական բոլոր խրատանիներում առկա քառսի և տիեզերական կարգուկանոնի հակադրությունը (Առ. Գ

¹ Ժամանակակից որոշ մեկնիչներ փորձում են այս հատվածն ընթերցել նաև իբրև սատիրայի ժանրի պատկանող խրատական գրվածք. տե՛ս Johnny E. MILLES, *Wise King-Royal Fool*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 399, T&T Clark International, 2004, էջ 28-40:

19-20): Երկու դեպքում էլ Տերն արդարներին պաշտպանում է ամբարտավաններից: Առ. Ե-է գլուխները խմբավորում են ընդդեմ «օտար, անծանոթ կին՝» ուղղված խրատներ (Առ. Ե 3, 24 և է 5): Այստեղ առկա է փոխաբերական, արեգորիկ ընթերցումը, երբ այդ անծանոթ, պոռնիկ կինը նույնացվում է Թորային հակադիր կռապաշտության հետ:

Անձնավորված Իմաստության երկու ճառերը տեղադրված են խրատատու հոր խոսքերից հետո (Առ. Ա 22-33 և Առ. Ը 4-31/36): Ի վերջո Առ. Թ-ում Իմաստությանը նկարագրող ժամանակաձևն այլևս ներկան չէ, այլ անցյալ կատարյալը: Առ. Թ-ը բաղկացած է երեք մասերից կամ Իմաստության ճամփաներից (Առ. Թ 1-6, 7-12, 13-18), որոնք նախապես նկարագրվել էին Առ. Բ 9-11, 12-15 և 16-19 զրվագներում:

Միով բանիվ, Առ. Ա-Թ-ն Առակաց գրքի ընդհանուր կառուցվածքի մեջ կարելի է հետևյալ բովանդակային բաժանման ենթարկել.

- ա. Առ. Ա 18-19, Խուսափել չար ճամփաներից
- բ. Առ. Ա 20-33, Զխուսափել անձնավորված Իմաստությունից
- գ. Առ. Բ 1-22, Իմաստության ճանապարհի բարիքները
- դ. Առ. Գ 1-12, Վստահություն Տիրոջ նկատմամբ
- ե. Առ. Գ 13-35, Ներբող Իմաստությանը
- զ. Առ. Դ 1-27, Մնալ ճիշտ ճանապարհի վրա
- է. Առ. Ե 1-2 35, Պոռնիկ կինը և չար Իմաստության վնասները
- ը. Առ. է 1-27, Խուսափել պոռնիկ կնոջից
- թ. Առ. Ը 1-36, Իմաստության ինքնակենսագրությունը
- ժ. Առ. Թ 1-6, 13-18, Իմաստություն կամ Հիմարություն
- ժա. Առ. Թ 7-12, Տարբեր Իմաստասիրական ասացվածքներ:

Վերոնշյալ թեմաների մեջ կարևոր և թերևս ամենաէական դերակատարություն ունի Իմաստության կերպարը՝ իբրև խրատատու և դաստիարակ: Խրատատուի մյուս կեր-

պարների կողքին Իմաստությունը համադրելի է միայն հոր կերպարի հետ՝ չնայած երբայեցերեն «Իմաստություն» բառն իգական սեռի է: Իմաստությունն ավելի հստակ այս դերի մեջ է մտնում Առ. Ը 10-ում, երբ խոսքն ուղղում է իր զավակներին (Առ. Ը 32): Այս առումով հարկ է նշել, որ Առ. Ա-Թ-ում բավական շատ են փրկիսոփայական հասկացությունների անձնավորված կերպարները. «անծանոթ, օտար կին»՝ Առ. է 18-ում, Հիմարությունը՝ Առ. Թ 16-ում, և կամ Իմաստությունը՝ Առ. Ը-ում: Ընդ որում, սրանց բոլոր խրատներն ու խոսքերը դինամիկ, շարժուն երկխոսություն մեջ են՝ իբրև առանցք և շրջանակ ունենալով հոր խրատը և ուսմունքը: Հենց այս փոխհարաբերությունն էլ պայմանավորում է Առ. Ա-Թ հատվածի բավական հակասական և միևնույն ժամանակ ներքին համապատասխանությունը հագեցած գրական կառուցվածքը: Մեկնիչներն ու գիտնականները երկար ժամանակ բանավիճում էին՝ կարծելով, թե Առ. Ա-Թ-ը բաղկացած է, օրինակ, տասը տարբեր տեսակի ու ժանրի դասախոսություններից, որոնք ունեն իրենց հատուկ ներածականն ու վերջաբանը¹: Մի մասն էլ ենթադրում էր, թե դրանք տարբեր ժամանակներում իրար վրա հավաքած առակների, խրատների ու ճառերի ժողովածու է, որը հետագայում, ժամանակի պահանջների համաձայն, ճարպիկ գրչի ու խմբագրի կողմից համապատասխանեցման է ենթարկվել²: Սակայն այս զրվագի ներքին, գրական տրամաբանությունն ու ընթացքը հստակորեն առանձնացնում են երկու տարբեր իգական կերպարներ՝ Իմաստությունը և օտար, անծանոթ կինը, որոնց հակադրության շուրջ էլ կառուցվում է այս պատումի գրական միասնությունը:

Իգական առաջին բացասական կերպարին հանդիպում ենք Առ. Բ 16-19-ում, որը հանդես է գալիս «אִתִּי אֵתֶּנָּה աշահ ցարահ կամ אֵתֶּנָּה-նոքրիյահ, օտար, անծանոթ կին» ածա-

¹ St' u T. LONGMANN III & R. DILLARD, *Introduction to the Ancient Testament*, Zondervan, 2009², էջ 269-271:

² St' u աճդ:

4956

կանով: Վերջին ածականը կարող է հավասարապես վերաբերել թե՛ ազգությամբ ոչ իսրայելացի և թե՛ իսրայելացի, բայց իր բարոյական նկարագրով օտարացած կնոջ: Նմանատիպ բնութագրեր առկա են նաև հետևյալ հատվածներում՝ Առ. Ե 3-9, 20, Զ 23-26, 29, 32, Է 4-27: Հիշյալ բոլոր դրվագներում այս երկու ածականները հանդես են գալիս միասին կամ առանձին-առանձին: Սակայն հարկ է նշել, որ իգական այս կերպարն ավելի շատ հանդես է գալիս ոչ թե անբարոյական, պոռնիկ կնոջ, այլ ավելի շուտ «ուրիշի կին» (Առ. Զ 26) հասկացություն լույսի ներքո: Թերևս այստեղ արդեն էական դեր է խաղում այլաբանական մոտեցումը, որի համաձայն անծանոթ կինը նմանեցվում է ոչ հրեական իմաստությունը:

Անծանոթ կնոջ ուղղակի հակադիր պատկերն է նկարագրում կրկին իգական կերպարով հանդես եկող անձնավորված Իմաստությունը, որն Առ. Ա-Թ հատվածի գլխավոր «անձն է»: Նա հայտնվում է դրքի առաջին իսկ տողերից (Առ. Ա 20-33)՝ հրապարակներում և հասարակական վայրերում, ճանապարհների վրա՝ բաշխելով իր շնորհները հասարակ մարդկանց, մանավանդ իրեն փնտրողներին (Առ. Բ 4): Առ. Գ 13-18-ում բացահայտվում է Իմաստությունը՝ իբրև անձնավորված, անթրոպոմորֆիկ հատկություններով օժտված կերպար: Հեղինակն այստեղ Իմաստությանն օժտել է ձեռքերով, իսկ Առ. Դ 5-9-ում այն նույնիսկ ունի մարդկային զգացմունքներ՝ սեր, քնքշություն, պաշտպանություն ևն¹: Սակայն այս երկու կերպարների հակադրությունն իր գագաթնակետին է հասնում և վերջնականապես բացահայտվում Առ. Է և Թ 1-6 հատվածներում: Առ. Է 4-5-ը մի պատվեր է՝ Իմաստությանը քույր դարձնելու և սրտի մեջ պահելու՝ ընդդեմ անծանոթ, օտար կնոջ հմայքների. «Ասա՛ Իմաստությանը (חַכְמָה)՝ իմ քույրն ես դու, և ընկե՛ր հոգակիր քեզ Խելիմաստությունը (חֵן)»:

¹ Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս S. WEEKS, *Instruction and Imagery in Proverbs 1-9*, Oxford University Press, 2007, էջ 69-71:

ուղղվում է ընդդեմ ԴԴԴ ԴՄՆ-անծանոթ կնոջ: Առ. Է 6-ից հեղինակը ներկայացնում է անծանոթ, օտար կնոջ կերպարը՝ մինչև Առ. Է 24, երբ հայրը կրկին խոսք է առնում՝ նորից ու նորից որդուն զգուշացնելով հեռու մնալ օտար կնոջ գայթակղիչ խոսքերից ու հմայքներից: Չնայած Իմաստության և անծանոթ կնոջ կերպարները ներքին բովանդակային իմաստով բոլորովին տարբեր նկարագրեր ունեն (անծանոթ կինը ներկայացվում է ավելի մարդկային որակներով, իսկ Իմաստությունը՝ իբրև վերերկրային, աստվածային մի էություն), այնուամենայնիվ հեղինակը գրական կառուցվածքի առումով իրար է համադրում ու հակադրում այդ երկու իգական կերպարները: Փորձենք դիտարկել այս երկու կերպարները գրական համադրման կարգով:

<p>a. Առ. Ը 20. «Ես՝ Իմաստությունս, քայլում եմ արդարության շավիղներով, արդարադատության շավիղների ճիշտ մեջտեղում».</p>	<p>ա'. Առ. Է 27. «Նրա (այսինքն՝ անծանոթ կնոջ-Շ. Ա.) օթևանը ճանապարհ է դեպի գերեզման (לִישָׁ)», նա իջնում է դեպի մահվան (תֵּבֵּ)՝ կայան».</p>
<p>b. Առ. Ը. «Ես՝ Իմաստությունս, բնակվում եմ խելամտությամբ (חֵן) և ունեմ սուր մտքերի կատարյալ գիտությունը»:</p>	<p>բ'. Առ. Է 7. «Ես ապրում եմ միամիտների (יִתְוֹ) մեջ և երիտասարդների մեջ գտնում անմիտ (בְּלֵב־רִדְוֹ)՝ մեկին».</p>
<p>c. Առ. Ը 17. «Ես սիրում եմ ինձ սիրողներին, իսկ ինձ փնտրողներն ինձ [հաստատ] կգտնեն»:</p>	<p>գ'. Առ. Է 21. «Նա (այսինքն՝ անծանոթ կինը-Շ. Ա.) նրան (այսինքն՝ անմիտ երիտասարդին-Շ. Ա.) մոլորեցրեց ճարտար խոսքերով և իր գրավիչ խոսքերով հմայեց»:</p>

¹ Սղմ. ԽԸ (ԽԹ) 15-ում ԴՄՆ-ը հանդես է գալիս անձնավորված կերպով. «...և Մահը կհովվի նրանց»:

² Այս արտահայտությունը բառացիորեն նշանակում է «մտածությունից զուրկ, միջոց պակաս», հմմտ. նաև Առ. Թ 4, Ph. REYMOND, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Cerf: Paris, 1991.

Այսպիսով, այս հակադրության հնարքով հեղինակն ակնհայտորեն բացահայտում է Իմաստության բացառիկ դերը: $a <> a'$ հակադրությունը վերաբերում է Իմաստության և անծանոթ Կնոջ շարժմանը. առաջինը՝ դեպի արդարություն ու արդարադատություն, երկրորդը՝ դեպի գերեզման ու մահվան կայան: $b <> b'$ -ը հակադրում է Իմաստության և անծանոթ Կնոջ գործունեությունը երկրի վրա, իսկ $c <> c'$ -ը՝ Իմաստության ու անծանոթ Կնոջ գործունեության արդյունքը: Ավելորդ է նշել նաև, որ այս հակադրության մեջ լավագույնս է դրսևորվում Իմաստության անձնավորումը՝ ի հակադրություն անծանոթ Կնոջ:

բ. Առակաց Ա-Թ-ն և Հին աշխարհի «խրատանիները»

Հինկտակարանյան ուսումնասիրությունների մեջ արդեն մի քանի տասնամյակ շարունակ Առ. Ա-Թ-ը համարվում է Հին աշխարհում բավական հայտնի Իմաստության «խրատանիների» ժանրի մի դրսևորում¹: Ժանրային այսպիսի նմանությունն ուսումնասիրողներին նույնիսկ առիթ է տվել՝ Առ. Ա-ԻԴ-ն վերականգնելու իբրև ժանրային մեկ ամբողջություն, որը կազմվել ու խմբագրվել է չորս դար շարունակ՝ Ք. ա. 15-7/9 դդ.²: Ընդհանրապես Հին Կտակարանի գրքերից հին Մերձավոր Արևելքի ու Միջերկրային մշակութային համատեքստից ամենաշատն ազդվել է հինկտակարանյան Իմաստության գրականությունը (Առակաց, Երգ երգոց, Ժողովող, Հոբ, Հուլի, Հովնանի մարգարե-

ություն, Եսթեր, Տորթի և Ծննդոց Լէ-Ծ, որն ավելի շատ հայտնի է Հովսեփ Իմաստունի պատմություն անունով)¹: Հետևաբար մեր ուսումնասիրության բուն նյութին անցնելուց առաջ անհրաժեշտ ենք համարում համառոտակի անդրադառնալ նաև Իմաստության գրականության այս երկու դրսևորումների միջև առկա կապին:

Հին մերձավորարևելյան Իմաստության գրականությունն իր զարգացման ժամանակային ծավալով ընդգրկում է բավական ընդարձակ ժամանակաշրջան՝ Ք. ա. 9 հազարամյակից մինչև Ք. ա. 9 դ.: Ընդ որում, զարգացման վերջին փուլերում այն արդեն որոշակի մշակութային առնչակցություններ է դրսևորում հելլենիստական, իսկ Հուդայապաղեստինում և Եգիպտոսում՝ նաև հուդայահելլենիստական մշակութային երևույթների հետ: Նկատելի է, որ այս գրական-մշակութային միավորները զարգացել են հիմնականում Եգիպտոսում և Արևմտյան Ասիայում ծաղկած հնագույն քաղաքակրթությունների շրջանակներում²: Գրական կառուցվածքի առանձնահատկություններից ելնելով՝ դրանք կարելի է բաժանել երկու հիմնական խմբի:

Ա խումբն ունի հետևյալ կառուցվածքը.

1. Պաշտոնական խորագիր,
2. այնուհետև հիմնական տեքստը:

Բ խումբն ավելի ծավալուն է.

1. Պաշտոնական խորագիր,
2. նախաբան,
3. հիմնական տեքստ³:

Այս երկու խմբավորումների մեջ են մտնում մեզ հայտնի ավելի քան 40 անուն եգիպտական, արքադաշուներական,

¹ St' u J. C. GERTZ, (Hg.), Գշվ. աշխ., էջ 439-444, VRIEZEN T. C. & A. S. WAN DER WOUDE, *Ancient Israelite and Early Jewish Literature*, tr. by B. Doyle, Brill, Leiden, 2005, էջ 21-49, S. WEEKS, Գշվ. աշխ., էջ 3:

² Այս մասին մանրամասնորեն տե՛ս K. A. KITCHEN, "Proverbs and Wisdom Books of the Ancient Near East: the Factual History of a Literary Form", *TB* 28 (1977), էջ 69-114:

¹ St' u J. C. GERTZ, (Hg.), Գշվ. աշխ., էջ 437:

² Սույն բնագրերի քննական հրատարակության ու անգլերեն թարգմանության համար տե՛ս J. B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts related to the Old Testament*, Third Edition with Supplement, Princeton University Press, New Jersey, 1969, էջ 406-605:

³ St' u K. A. KITCHEN, Գշվ. աշխ., էջ 73:

արևմտաստիական, սեմական, քանաանական «Խրատանի-ներ»։ Այս իմաստով անհրաժեշտ ենք նկատում մեկ-երկու դիտարկում։ Նախ՝ եզրիպտական, միջագետքյան և միջերկրածովյան «Խրատանիներ»-ն ընդգրկում են Ք. ա. Գ հազարամյակից մինչև հունահռոմեական մշակութային ժամանակաշրջան՝ Ք. ա. ԴԳ դդ.։ Այնուհետև՝ Բ խմբի «Խրատանիներն» այս ամբողջ ժամանակաշրջանում հանդես են գալիս Ա խմբի հետ զուգահեռաբար, բացառաբար Ք. ա. Բ հազարամյակի, երբ գրեթե իսպառ բացակայում են ինչպես եզրիպտական, այնպես էլ արևմտաստիական գրավոր մշակույթներում։ Վերոնշյալ կառուցվածքից դատելով՝ Առ. Ա-Թ-ը կարող ենք տեղադրել Բ խմբում, որտեղ առկա են նաև Հին աշխարհի մեզ առավել ծանոթ և ուսումնասիրված «Խրատանիները»։ Ասվածն ավելի ամբողջական դարձնելու նպատակով ստորև ներկայացնում ենք Հին աշխարհի այսպես կոչված «Իմաստության գրականություն» համառոտ ուրվագիծը՝ հաջորդական աղյուսակներով։

Ա. ՀԻՆ ԵԳԻՊՏՈՍ

1. Հին եգիպտական կանոնական իմաստություն.
«Խրապանիներ»

Աղյուսակ 1

Անուն	Թվական/մշակույթ	Նկարագրություն
Հարջեդեֆի խրատանի	Վաղ թագավորություն (Ք. ա. 2650-2135 թթ., Գ-Ը դինաստիաներ)	Առաջին ութ մարդիկ կարծում են, թե ձեռք են բերել անմահություն՝ իրենց գրած առակների շնորհիվ։ Գեղինակը՝ Քեոփս թագավորի որդին, խորհուրդներ է տալիս իր զավակին։

Պտահոտեպի խրատանի	Վաղ թագավորության ժամանակաշրջան	Ամենահին եգիպտական խրատանիներից մեկը, որտեղ Վեզիրն իր որդուն իբրև վերջին կամք և կտակ փոխանցում է խրատների մի յուրօրինակ ժողովածու։ Նախաբանում ներկայանում է հեղինակը՝ բացահայտելով իմաստության խոսքեր փոխանցելու իր բարի դիտավորությունը։ Վերջաբանում որդուն պատգամում է պահել այս խրատանու մեջ գրված խոսքերը։
Մերիքարի խրատանի	Միջին թագավորության ժամանակաշրջան (Ք. ա. 2135-2040 թթ., Թ-ԺԱ դինաստիաներ)	Քեթի փարավոնի որդի Մերիքարի կազմած խրատանի՝ ի հիշատակ իր հոր։ Դասական օրինակ է թագավորագունների խրատանու։
Ամենեմհեթի խրատանի	Միջին թագավորության ժամանակաշրջան (Ք. ա. 2040-1650թթ., ԺԱ-ԺԴ դինաստիաներ)	Զգուշացնում է փարավոնին պալատում պարբերաբար կրկնվող դավաճանությունների և հեղաշրջումների մասին։
Դուա-խեթիի ուսմունքը, կամ «Երգիծանք վաճառականության վերաբերյալ»	Միջին թագավորության ժամանակաշրջան	Հասցեագրված է Դուա-խեթիի որդուն՝ Պեպիին, որը պատրաստվում է ընդունվել բարձրաստիճան անվանակրթության կազմված դպիրների դպրոց։ Կոչվում է «Երգիծանք», որովհետև դպրի գործը երգիծաբար գերադասվում է մնացած մասնագիտություններից։

Արքայական Խրատանի	Միջին թագավորության ժամանակաշրջան	Բնագիրը մասամբ պահպանվել է քարե կոթողներից մեկի վրա և վերականգնվել ըստ ռամզեսյան շրջանի մի պապիրուսի: Հեղինակը միաժամանակ քուրմ է և վեզիր (ամենայն հավանականությամբ Սեն-վոսրեթ Ա-ի պատմական Մոնթուհոթեփ վեզիրը):
Լանսինգի պապիրուս Lansing papyrus	Նոր թագավորության ժամանակաշրջան (Ք. ա. 1550-1080 թթ., ԺԸ-ի դինաստիաներ)	Ըստ էության, վայելչագրության մի ձեռնարկ է, որտեղ խոտանվում են մնացած մասնագիտությունները և փառաբանվում է դպրի առաքելությունն արքունիքում:
Աճնիի Խրատանի	Նոր թագավորության ժամանակաշրջան	Միջին խավի դպիրի կողմից գրված մի ձեռնարկ, որը հասցեագրված է միջին խավին պատկանող լսարանին: Պարունակում է ամենատարբեր խրատներ՝ ամուսնության, ընտանիքի, ծեր ծնողների խնամքի, կրոնական բարեպաշտության, օտարի և պանդխտի, աղքատի հանդեպ վերաբերմունքի մասին:
Ամենեմոպի Խրատանի	Նոր թագավորության ժամանակաշրջան (Ք. ա. ԺԲ դ.): Առկա են նաև ավելի ուշ շրջանի օրինակներ	Միջին խավի պատկանող հայրը խրատում է որդուն՝ ավելի շատ կարևորելով առաքիցություններն ու իմաստությունը, քան հարստությունը և իշխանությունը:

Անքշեշոնգի Խրատանի	Ուշ շրջան (Ք. ա. Բ դ.)	Հեղինակը Ռա աստծո քուրմ է, որին ձերբակալել են փարավոնի դեմ դավադրություն կազմակերպելու մեղադրանքով: Բանտում եղած ժամանակ, կատարելու համար իր հայրական պարտքը, որդուն ուղղված այս խրատական ձեռնարկն է պատրաստում: Մեծապես ազդված է օտար, հատկապես հելլենիստական սկզբնաղբյուրներից:
Պապիրուս Ինսինգեր Insinger papyrus	Ուշ շրջանի պապիրուս (Ք. ա. Ա դ.)	Երկի մեջ առկա ասույթները հիմնականում համեմատություն են իմաստուն և հիմար մարդկանց միջև:

2. Հին եգիպտական խոհափիլիսոփայական գրականություն

Աղյուսակ 2

Խախեփեր-Սոնբի գանգատը	Միջին թագավորության շրջան	Գրքի հեղինակը լքել է իր հայրենի գավառը սոցիալ-քաղաքական անիշխանության տարիներին և որոշել հասարակական կարգուկանոնի վերաբերյալ մի ձեռնարկ կազմել:
Իպուվերի գգուշացումները	անհայտ	Եգիպտոսի դպիրներից մեկը վերլուծում է հասարակական-քաղաքական աղետների պատճառները:

Երգ տավղի	Ուշ միջին թագավորության կամ Նոր թագավորության շրջան	Երկն իր անունն ստացել է գրքում պարբերաբար հայտնվող և գերեզմանների վրա պատկերվող տավղահարից:
Մարդու վեճն իր հոգու հետ	անհայտ	Մարդու և իր հոգու վեճը հիմնականում անդրաշխարհյան կյանքի վերաբերյալ ընդունված տեսակետների մասին է:

Բ. ՆԻՆ ՄԵՐՉԱՎՈՐ ԱՐԵՎԵԼՔ

1. Նին միջագետքյան ժողովրդական իմաստություն

Աղյուսակ 3

Անուն	Թվական/մշակույթ	Նկարագրություն
Առակաների ժողովածու (25)	Շումմերական (Ք. ա. 9 հազարամյակի կես)	Այս ժողովածուի ամենակարևոր առակները հին բաբելոնյան շրջանից են: Օգտագործվել են նույնիսկ գրման թվականից 800 տարի հետո՝ կրթելու համար այն դպիրներին, ովքեր արդեն չէին տիրապետում հին շումմերական լեզվին:
Շուրուփակի խրատներ	Շումմերական դասական շրջան (Ք. ա. 2500 թ.), հին բաբելական (Ք. ա. 1800 թ.)	Հիմնական թեման է քառսը (անմտություն) և կարգուկանոնը (իմաստություն):

Ուրմինուրտայի խրատներ	Շումմերական ժամանակաշրջան	Նկարագրում է Ուրմինուրտայի (Ք. ա. 1923-1896 թթ.) աստվածային ընտրությունը:
Իմաստության խրատներ	Աքքադական ժամանակաշրջան	Ներառում է մոտ 150 տող խրատական խոսքեր, որոնք վերաբերում են կյանքի ամենատարբեր հարցերին՝ հայհոյություններ, ամուսնություն, սեռականություն ևն:
Իշխանին տրված խորհուրդ	Աքքադական, ամենայն հավանականությամբ ուղղված հին բաբելական մի իշխանի (Ք. ա. 1000-700 թթ.)	Իմաստուն և արդարամիտ կառավարման համար խորհուրդներ է տալիս ապագա թագավորին՝ արդար կերպով կառավարելու համար Շիպպան, Նիպպուրը և Բաբելոնը:

2. Նին միջագետքյան խոհափիլիսոփայական իմաստություն

Աղյուսակ 4

Շուբհավումի և հոր երկխոսություն	Շումմերական (Ք. ա. 2000 թ.), քաղաքական և խեթական թարգմանություններով	Հոռետեսական բնույթի մի երկխոսություն, որտեղ չարի հիմք է համարվում մահը:
Մարդ և իր Աստված, շումմերական «Հորը»	Շումմերական	Բանաստեղծական մենախոսություն:

Երկխոսություն մարդու և Աստծո միջև	Աքքադական/հին բաբելական	Տանջված և վիրավորված մարդու երկխոսությունն Աստծո հետ: Որոշ գծերով նման է Հոբի գրքին:
Լուդլուլ Բել-Նեմեքի. «Բաբելական Հոր»	Աքքադական (Ք. ա. ԺԴ-ԺԲ դդ.)	Քառասյուն բանաստեղծական երկ՝ «Պիտի փառաբանումն իմաստության Տիրոջը» խորագրով: Սկսվում և ավարտվում է Մարդուկ չաստծո փառաբանությամբ:
Բաբելական թեոդիցեա (աստվածաբարացում)	Բաբելական (Ք. ա. ԺԲ-ԺԱ դդ.)	Զրույց տանջվող մարդու և իմաստունի միջև: Հեղինակն է Լարուզոդոնոսոր Ա թագավորի գլխավոր ատենադպիրը:
Հոռետես երկխոսություն	Ք. ա. Ա հազարամյակ	Երկխոսություն տիրոջ և ստրուկի միջև: Ունի հիմնականում երգիծական-հեգնական բնույթ:

3. Իմաստության գրականության այլ երկեր

Աղյուսակ 5

Շումերական հանելուկների ժողովածու	Շումերական ծագմամբ	Այս ժողովածուի հանելուկների խմբերից մեկում հանդիպում ենք երբայեցերեն <i>chida/hանելուկ</i> եզրին:
--	--------------------	---

Հակաճառական գրականություն	Շումերաաքքադական ծագմամբ	Հակաճառական պոեմ-քննարկումների ձևով զարգացող այս ստեղծագործություններում գործող հերոսներ են կենդանիները, բույսերը և հաճախ նաև անշունչ գործիքները: Համատեքստի առումով ամենայն հավանականությամբ ծագում են արքունի շրջանակից:
Շումերական ուսումնական երկխոսություն	Շումերական ծագմամբ	Երգիծական բնույթի ստեղծագործություններ, որտեղ ծաղրվում են հավասարապես թե՛ երիտասարդ և թե՛ արդեն փորձառու դպիրները: Երգիծանքն ու ծաղրն օգտագործվում են երիտասարդ դպիրներին դաստիարակելու համար:
Շումերական երկրագործի տարեցույց-օրացույց	Նիպպուր քաղաք-պետություն	Ըստ ավանդության՝ գրված Նինուրտա աստծո կողմից: Մեկ տարվա կտրվածքով նախատեսում է երկրագործական աշխատանքների չափը:

**Գ. ԱՐԵՎՄՏԱՍԵՄԱԿԱՆ ԵՎ ԽԵԹ-ԱԿԱՆ
ԻՄԱՍՏՈՒԹՅՈՒՆ**

Աղյուսակ 6

Անուն	Թվական/մշակույթ	Նկարագրություն
Ուզարիտական իմաստություն	Ուզարիտ	Վաղ միջագետքյան իմաստության գրականությունից ազդված առակներ. առկա է նաև երկլեզու՝ արբադերեն և խեթերեն, խրատանի:
Խիկարի արամեերեն առակներ	Յու. Ասորի ¹ ք, Ստորին Եգիպտոս ² , Բ. ա. Ե դ.	Խիկարին ներկայացնող ներածություն-պատմություն և առակների ժողովածու: Արամեերեն հիմ լեզվի հետքերը խոսում են Յու. Ասորիքի օգտին:
Խեթական խրատանի և Արարողական գրքեր	անհայտ	Կայսրության տարբեր ժառանգություն ժառանգողների համար խեթական կայսրերը պարբերաբար ստեղծել են դասագրքեր: Խեթական խրատանիներից ամենակարևորներն իշխանների ու տերերի, պալատական ժառանգողների ու պահապանների, սահմանապահ զորքերի և քրմերի համար գրվածներն են:

Ինչպես Առական գիրքը, վերոնշյալ երկերը նույնպես ունեն մեկ ընդհանուր կառուցվածքային առանձնահատկություն. դրանց բոլորի մեջ գերիշխող է նախադասության տարբեր անդամների զուգադրման հնարքը, այլուստ հայտնի իբրև «parallelismus membrorum»¹: Գրական այս կիրա-

ուղթյունը հատկապես շեշտված է եգիպտական իմաստության գրականության մեջ, մասնավորապես Ամենեմոպի խրատանիում: Համեմատական կարգով բերենք մի օրինակ Առ. Ա 1-3-ից և Ամենեմոպի խրատանիից.

Առ. Ա 1-3. «Սողոմոնի՝ Դավթի որդու, Խարայելի թագավորի առակները, իմաստությունն ու խրատը ճանաչեցնելու և խորհմաստ խոսքերը հասկանալու, խելամիտ ուսուցում ջանքելու, արդար դատ ու դատաստան անելու համար»:	Ամենեմոպի խրատանի, Ներածություն. «Կյանքի օրինակով ուսուցման սկիզբը, բարգավաճման համար տրված վկայությունը, ծերերի հետ զրույցի բռնվելու ձևերը, ...որպեսզի իմանան, թե ինչպես պետք է պատասխանեն տրված հարցին, ...կյանքի շավիղներում առաջնորդվելու և երկրի վրա բարգավաճ ապրելու համար...»
---	---

Նախադասության մեջ նմանատիպ առանձնահատկությունը Հին Եգիպտոսում մատնանշում էին sboyet՝ ուսուցում կամ վարդապետություն բառով, որն էլ իր հերթին ենթադրում էր ավելի հղկված ու բարձրաճաշակ ոճ և խոսք¹: Հենց այս ժանրին էլ կարելի է դասել Առ. Ա 2-թ 18 և Առ. ԻԲ 17-ԻԴ 34 ասույթ-առակները: Սակայն պետք է նշել նաև, որ Առ. Ա-թ-ում առկա են արամեական և հուդայահեբրեական ազդեցության հետքեր, որոնք գիտնականներին ստիպել են ընդունել գրքի այս հատվածի ավելի ուշ շրջանի խմբագրությունը²: Այնուամենայնիվ կասկածից դուրս է, որ Առ. Ա-ԻԴ-ը խմբագրվել և փոփոխությունների է ենթարկվել հիմնականում Ք. ա. ԺԱ-է դդ., քանզի գրքի այս հատվածում օգտագործված արամեերեն բառերը (թվով մոտ 15) վկայված են

¹ Տե՛ս B. K. WALTKE, "The Book of Proverbs and Ancient Wisdom Literature", BS 136 (1979, 7-9), էջ 223:

¹ Տե՛ս անդ, էջ 224:

² Տե՛ս RÖMER Th. et alii (éd.), Introduction à l'Ancien Testament, coll. Le Monde de la Bible 49, Labor et Fides, Genève, 2004, էջ 512:

նաև ավելի ուշ շրջանի պատկանող Ամառնայի (Հս. Ասորիք) նամակներում, այսինքն՝ Ք. ա. ԺԴ դ.¹:

Միով բանիվ, Առ. Ա-ԻԴ-ն կամ Solomon I-ը, ինչպես պայմանականորեն ընդունված է այն հինկտակարանյան ուսումնասիրությունների ոլորտում, իր գրական կառուցվածքով բավականաչափ նմանություններ ունի Հին աշխարհի Խրատանինների և Իմաստության գրականության մյուս երկերի հետ: Վաղ շրջանին պատկանելու առաջին ցուցիչն է վերը նշված Բ խմբի կառուցվածքային առանձնահատկությունը, որի կրողն են նաև հին եգիպտական Պտահոտեպի, Ամենեմոպի (Ք. ա. Գ-Բ հազ.), շումերական Շուրուփակի (Ք. ա. Գ հազ.) Խրատանինները: Վաղ շրջանով թվագրելու մյուս առանձնահատկություններից են նաև կարճ ենթավերնագրերը, նախաբանի մեջ կիրառված ուղղակի հասցեագրումը որդուն, նախադասության անդամների զուգադրումը (parallelismus membrorum): Հարաբերաբար ավելի ուշ շրջանի ցուցիչ են հիմնականում տեքստում առկա արամեաբանությունները, Իսրայելի հետաքսորայան շրջանին բնորոշ Ուխտի կամ Կտակարանի աստվածաբանության որոշ տարրեր, ինչպես նաև գրքի մյուս հատվածներում ի հայտ եկող բավական երկար նախաբանները: Հետևաբար Առ. Ա-Թ-ի ուսումնասիրության համար անհրաժեշտ է հաշվի առնել ժամանակային այդ մեծ ընդգրկումը, որի ընթացքում ստեղծվել ու խմբագրվել է Առակաց գիրքը, և դրա հետ մեկտեղ նաև այն բոլոր մշակութային գոտիներն ու ազդեցությունները, որոնք տարբեր ժամանակներում ազդել են Առակաց գրքի վրա:

¹ Տե՛ս K. A. KITCHEN, նշվ. աշխ., էջ 102-104: Թել-էլ-Ամառնա բնակավայրում արված պեղումների և հայտնաբերված նամակների մասին տե՛ս www.amarnaproject.com, որտեղ կարելի է գտնել 20-րդ դարասկզբից մինչև այսօր Ամառնայում կատարված պեղումների ու հայտնագործությունների մանրամասն նկարագրությունը:

գ. Իմաստության կերպարն ըստ հինկտակարանյան թարգմանությունների

Առ. Ա-Թ-ում ներկայացվող Իմաստությունը թե՛ բովանդակային և թե՛ գրական-կառուցվածքային առումով առավել ամբողջանում է Առ. Ը-ում, որտեղ լեզվական նրբին երանգներով իր ինքնակենսագրությունն է ներկայացնում Իմաստությունն ինքը: Ուստի մեր ուսումնասիրության այս հատվածում ավելի նպատակահարմար ենք համարում երբայական բնագրի հետ համեմատելով ներկայացնել հունարեն Յոթանասնից, ասորերեն և հայերեն թարգմանությունները՝ իբրև քննարկվող օրինակ առնելով Առ. Ը-ը:

1. Երբայական բնագիրն ու Յոթանասնից թարգմանությունը Եբրայական բնագրի և Յոթանասնիցի տարբերություններն Առակաց գրքի պարագայում ոչ միայն լեզվական-քերականական են, այլ նաև կառուցվածքային¹: Օրինակ՝ Առ. Լ 1-ում և ԼԱ 1, 4-ում առկա հատուկ անունները (ընդհանուր հաշվով յոթ՝ Ագուր, Լեմուել՝ 2 անգամ, Յաքե, Իթթիել՝ 2 անգամ և Ուքքալ) Յոթանասնից թարգմանչի գրչի տակ անհետացել են: Ինչ վերաբերում է Մասսա անվանը, որն օգտագործվել է երկիցս (Առ. Լ 1 և ԼԱ 1) և մեկնիչներից շատերի կողմից հասկացվել իբրև բնակավայր, ապա այն Յոթանասնից թարգմանիչը հասկացել և թարգմանել է

¹ Ընդհանրապես եբրայական բնագրի վրա Յոթանասնից թարգմանիչների կատարած սրբագրումներն ընդունված է բաժանել երկու հիմնական խմբի՝ ա. գրական բնույթի խմբագրումներ (1. խմբագրական տարբերակներ, 2. «թարգումիզմներ», այսինքն՝ թարգում մեկնողական ժանրին բնորոշ հավելումներ, 3. եբրայական անթոուստորֆիզմների իսպառ վերացում), բ. աստվածաբանական և մեսիական բնույթի միջամտություններ և մեկնություններ. տե՛ս Marguerite HARL, Gilles DORIVAL, Olivier MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, (coll. "Initiations au christianisme ancien", Éditions du CERF/Éditions du C.N.R.S.), Paris 1988, էջ 201-222:

իրբև χρηματισμός—«բան պատգամի»: Նմանատիպ դիտա-
վորումներ ենք նկատում նաև Առ. ԻԳ 23-ում, որտեղ
«(Ահավասիկ) կրկին խոսքեր իմաստունների» նախադասու-
թյան փոխարեն Յոթանասնիցն ունի «ահա թե ինչ եմ ասում
ձեզ՝ իմաստուններիդ» արտահայտությունը: Ընդհանրապես
հարկ է նշել, որ Յոթանասնից թարգմանիչն այսպիսով փոր-
ձում է համապատասխանեցնել եբրայական բնագրի տարբեր
մասերը Սողոմոնի միակ և բացարձակ հեղինակության ներ-
քո¹: Առակաց գրքի հունարեն բնագրի Փրանսիացի թարգ-
մանիչ D. Hamonville-ը կազմել է Յոթանասնից թարգմանչի
կողմից ներմուծված բոլոր խմբագրական միջամտություն-
ների ամողջական ցանկը²: Ըստ այսմ, խմբագրական միջամ-
տությունները բաժանվում են երեք հիմնական խմբի.

ա. վերանայող խմբագրումների միջամտություններ՝ երկա-
կի թարգմանություններ, ճարտասանական կրկնություններ,
որոնք օգնում են լուսաբանելու ավյալ զրվագի իմաստը,

բ. խմբագրի կողմից ւրված գործառութային միջամ-
տություններ, որոնք օգնում են բացատրելու եբրայական
բնագրի առավել բարդ և խճճված հատվածները՝ կամ դրանք
իմաստային առումով ավելի զարգացնելով (օրինակ՝ Առ. ԺԳ
12, Ժէ 17), կամ էլ առանձնացնելով և յուրաքանչյուր հատ-
վածից առանձին նախադասություն կառուցելով (օրինակ՝
Առ. Գ 15, ԺԱ 16),

գ. հոմանիշային, այսինքն՝ նույն բառի տարբերակային
թարգմանություններ³:

Այս երեք խմբերին կարելի է ավելացնել նաև այսպես
կոչված «համապատասխանեցումները» (harmonisation),
այսինքն՝ յուրաքանչյուր երկու կառուցվածքային զրվագ-

ների արանքում առկա թարգմանական միջամտությունները,
որով թարգմանիչը կամ փորձել է իսպառ վերացնել երկու
զրվագների միջև առկա հակասություններն ու տարբերու-
թյունները, կամ էլ համապատասխանեցրել է դրանք՝ բառեր
ու արտահայտություններ ավելացնելով¹: Յոթանասնից
թարգմանության մեջ կառուցվածքային հատվածները տար-
բերվում են իրարից իմաստային միացման առանձնահատ-
կություններով²: Կարելի է նմանատիպ երկու խումբ առանձ-
նացնել՝ երկմասնյա տողեր կամ երկտողեր (լատ.՝ distichon,
այսուհետ՝ D), որոնք բաղկացած են հիմնականում փոքր և
առանձին-առանձին կազմված առակներից, և զրվագներ կամ
հատվածներ (strophe, այսուհետ՝ S), որոնք ավելի ծավալուն
են և բովանդակային իմաստով ավելի ամբողջական³: Այս-
պիսի տարրորոշումն արդեն զգալի է եբրայական բնագրում,
սակայն, գրական կառուցվածքի առումով, միայն Յոթանաս-
նիցի մեջ է ստանում իր վերջնական սահմանումն ու ձևը:
Այսպիսով, առաջնորդվելով այս մոտեցմամբ՝ կունենանք հե-
տևյալ պատկերը.

S1	D1	S2	D2	S3
Առ. Ա-Թ	Առ. Ժ1-ԻԲ	Առ. ԻԲ 17- ԻԴ 22; ԻԴ 23-34; ԻԵ 1-10; L 15- 33; LU 1-9	Առ. ԻԵ 11- ԻԹ 27	Առ. LU 10- 31
—	16			

Եբրայական բնագրի և Յոթանասնիցի միջև հիմնական

¹ ԱՄՊ, էջ 38:

² Նմանատիպ մոտեցումն ընդունված է ուսումնասիրողների մեծ մասի կողմից. տե՛ս GERLEMAN G., *Studies in The Septuagint*, Lund 1956, էջ 11-20; COOK J., *The Septuagint of Proverbs, Jewish and/or Hellenistic Proverbs*, Leiden, New York, Köln, Suppl. To Vetus Testamentum 69 (1997), էջ 32:

³ Տե՛ս HAMONVILLE D., նշվ. աշխ., էջ 38:

տարբերությունը, ըստ այս աղյուսակի, S2-ն է, որը Համապատասխանում է երբայական բնագրում առկա Առակաց գրքի Հինգ գրքուկներին: Անժխտելի է նաև S1-ի և S2-ի միջև առկա զուգահեռը, ինչը հնարավորություն է տվել գրական-կառուցվածքային միություն բերելու S2-ը: Հատկանշական են նաև խնամքով խմբագրված S2-ի առաջաբանը (Առ. ԻԲ 17-ԻԴ 1-6) և այդ ամբողջ զրվագի Համար խմբագրի կողմից ներմուծված հեղինակային «ես»-ը¹: Ամբողջական կառուցվածքով այս Հատվածների Հիմնական միավորող զազափարը Հայր-որդի խրատական փոխհարաբերությունն է՝ «Լուր, որդեակ...» սկսվածքով: R. N. Whybray-ը, վերլուծելով Առակաց գրքի երբայական բնագիրը, առանձնացրել է տասն այդպիսի խոսքեր կամ, ինչպես ինքն է նշում, «հորդորներ», որի ազդեցությունը հատկապես զգալի է Հին մերձավորարևելյան և Հին եգիպտական իմաստություն գրքերում²: Յոթանասնից թարգմանությունը հաշվում է մոտավորապես քսան այդպիսի «հորդոր»:

Համապատասխանեցման հաջորդ կարևոր կետն այսպես կոչված թեմատիկ խմբագրումն է, այսինքն՝ ինչ-որ ընդհանուր հասկացության օգնությամբ տարբեր մասերի միացումը: Օրինակ՝ Առ. Ե 3-4, 22, Զ 2, 5, 15, Զ 25-ԻԶ 7 հատվածներում այդ միավորիչ հասկացությունը «թակարդը կամ որոգայթն» է, որը թարգմանական առումով շատ ավելի զարգացած է Յոթանասնիցում: Բայց հարկ է նաև նշել, որ այս Համապատասխանեցման մեթոդը ոչ միշտ է կիրառելի Յոթանասնից թարգմանության մեջ: Դրա ամենավառ օրինակը «Թվային առակներն» են, այսինքն՝ այն կարծ և սեղմ ասացվածքները, որտեղ հիմնական ասելիքը ձևավորվում է

¹ Աճ, էջ 33:

² St'u WHYBRAY R. N., *Wisdom in Proverbs: the Concept of Wisdom in Proverbs 1-9*, Londres, 1965, էջ 110-127, հմն. SHUPAK N., "The Sitz im Leben of Proverbs in the Light of a Comparison of Biblical and Egyptian Wisdom Literature", RB 94 (1987), էջ 98-119:

թվարկման միջոցով: Օրինակ՝ Առ. Զ 16-19-ում երբայական բնագրում կարգում ենք. «Վեց բան կա, որ ատում է Տերը, և մի յոթերորդն էլ, որի հանդեպ անհանդուրժող է»: Այս թվարկումը բացակայում է Յոթանասնիցում. «Նա զվարճանում է այն բոլոր բաների մեջ, որոնք ատելի են Տիրոջը»:

2. Առ. Ա-Թ-ի փեղն Առակաց գրքի Յոթանասնից բնագրում Արդեն տեսանք, որ ըստ Յոթանասնիցի S1-ը պարունակում է Առ. Ա-Թ գլուխները: Երբայական բնագրում Առակաց առաջին գրքուկը ներառում է Առ. Ա 22-33, Ը 3-31/36, Թ 4-6 զրվագները: Յոթանասնիցի մեջ նշված երեք զրվագների ներածական մասերում առկա է թարգմանչի միջամտությունը՝ միասնական գրական կառուցվածք ստեղծելու նպատակով: Իբրև օրինակ վերցնենք Առ. Ա 20-21 և Ը 1-3 հատվածները.

Ա 20-21	Ը 1-3
<p>ա. Իմաստությունն օրհներգվում է ճանապարհաբաժանների՝ Σοφία ἐν ἐξόδοις ἡμνεῖται, բ. հրապարակներում հոշակվում համարձակաձայն, գ. պարիսպների գլխին քարոզվում, դ. ազարարվում հզորների դռների առջև - ἐπὶ δε πύλαις δυναστῶν παρεδρεύει, ե. Եվ քաղաքների դարպասների մոտ համարձակ խոսվում:</p>	<p>ա. Դրա համար դու քարոզի՛ր իմաստությունը, որ հանճարն արծազանքի քեզ: բ. Որովհետև ամենաբարձր լեռների կատարին է գտնվում և շավիղների վրա է հասել, գ. հզորների դռան առջև է ազարարվում παρὰ γὰρ πύλαις δυναστῶν παρεδρεύει, դ. և ճանապարհաբաժանների՝ օրհներգվում - ἐν δε εἰσόδοις ἡμνεῖται</p>

Ա 20-21-ի ա. հատվածը Համապատասխանում է Ը 1-3-ի դ. հատվածին, իսկ Ա 20-21-ի դ. հատվածը՝ Ը 1-3-ի գ.-ին:

Իմաստութեան այս երկու «եւր»-երը թեմատիկ-կառուցվածքային մի ընդհանրություն են ստեղծում, որը շարունակվում է Առ. Ա-Թ ամբողջ պատումի ընթացքում: Ավելին, Առ. Ը 1-21/22-36 հատվածը մի յուրատեսակ կամրջի դեր է կատարում Առ. Ա 20-36 և Առ. Թ 1-12 հատվածների միջև¹:

Հենց այս կառուցվածքային յուրահատկության շնորհիվ էլ Առ. Ը-ն առանձնանում է Առ. Ա-Թ հատվածում՝ իբրև առավել ամբողջական և արտահայտիչ խոհափիլիսոփայական կտոր: Տեքստի կառուցվածքի մեջ Յոթանասնից թարգմանիչը փորձել է պահպանել Առ. Ը-ի եբրայական բնագրի կառուցվածքն ու նույնիսկ, և առավել չափով, տեքստային խորհրդաբանությունը: Խոսքը մասնավորապես Առ. Ը 21 տողի երկրորդ մասին է վերաբերում, որը բացակայում է եբրայական բնագրում. «ἐὰν ἀναγγείλω ὑμῖν τὰ καθ' ἡμέραν γινόμενα, μνημονεύσω τὰ ἐξ αἰῶνος ἀριθμηῆσαι – եթե ձեզ պատմեմ այն, ինչ պատահում է օրեցօր, չեմ մոռանա, ուրեմն, թվարկելու այն, ինչ հավիտենից է հաստատված»: Թվարկման դադափարը եբրայական բնագրում պահպանված է 22 տողերի հերթականությամբ, որոնք խորհրդանշում են եբրայական այբուբենը: Հետևաբար Յոթանասնիցի թարգմանիչը, ավելացնելով Ը 21-ի երկրորդ մասը, պարզապես կամեցել է ընթերցողին «զգուշացնել» հաջորդող թվարկման մասին: Նմանատիպ երևույթներն ուսումնասիրողների կողմից ստացել են «Յոթանասնից թարգում» անվանումը՝ հավաքականորեն ներկայացնելով այս կամ այն դրվագում թարգմանչի կողմից նրբորեն և հմտաբար ավելացված բացատրություններն ու ներածությունները²:

3. Իմաստությունը և Առ. Ը-ի ընթերցումը

Մեր կարծիքով, ուսումնասիրողների կողմից¹ եբրայական բնագրի համաձայն Առ. Ը-ի քառամասնյա բաժանումը կարող է լուրջ վերլուծումների: Ըստ այս բաժանման՝ Առ. Ը-ը հետևյալ կառուցվածքային տեսքն ունի.

ա. Ը 1-11.

գ. Ը 22-31.

բ. Ը 12-21.

դ. Ը 32-36:

Ուսումնասիրողների համաձայն՝ Յոթանասնից թարգմանիչը հավատարիմ է մնացել եբրայական բնագրի կառուցվածքային առանձնահատկությանը, այսինքն՝ այբբենական կառույցին: Ըստ այսմ, քառամասնյա կառուցվածքի առաջին և երրորդ մասերն ստեղծված են համաձայն եբրայական այբուբենի, այսինքն՝ յուրաքանչյուր մաս ունի 22 տող (եբրայական այբուբենի 22 տառերի համաձայն): Վերն արդեն նշեցինք այս առանձնահատկության մասին՝ շեշտելով Յոթանասնից թարգմանության մեջ ավելացված Առ. Ը 21-ի երկրորդ մասը, որով թարգմանիչն իր կողմից բացատրական նոթ էր հավելում թվարկմանը: Այս հավելումը հատկապես կարևոր է մեկնողական և աստվածաբանական առումով՝ Իմաստության երկակի հատկությունը հասկանալու համար: Եբրայական բնագրի պարագայում մեկնիչներն Առ. Ը-ում հստակ առանձնացնում են Իմաստության երկրային և երկնային հատկությունները, որոնք շեշտված են Առ. Ը 21-ում²: Յոթանասնից թարգմանիչը կարծես լավ է հասկացել այս առանձնահատկությունը և Առ. Ը 21-ում շեշտել այն: Առ. Ը 12-21-ը պատմում է Իմաստության առօրյա, երկրային գործերի մասին, իսկ Առ. Ը 22-31-ը՝ նրա աստվածային ակունքի ու ծագման մասին³: Հնարավոր է, որ թարգմանիչը սրանով

¹ Տե՛ս HAMONVILLE D., նշվ. աշխ., էջ 162-166, 204-206:

² Տե՛ս M. HARL, նշվ. աշխ., էջ 212: Դմմտ. նաև R. LE DÉAUT, "La Septante, un Targum?" Études sur le Judaïsme hellénistique (Lectio Divina 119), Les Éditions du Cerf, Paris 1984, էջ 157-165:

¹ Տե՛ս COOK J., նշվ. աշխ., էջ 201:

² Տե՛ս C. TOY, նշվ. աշխ., էջ 201:

³ Տե՛ս HAMONVILLE D., նշվ. աշխ., էջ 207: Այս հակադրության վերլուծությանն է նվիրված ավելի վաղ շրջանում գրված մեկ այլ մեծագրություն՝

կամենում էր իրականացնել ոգեկան ընթերցում՝ ընդգծելով Իմաստության եթերային և նոտիկ, վերհայեցական բնույթը: Ավելին, թարգմանիչը շատ ուշադիր է հատկապես վերացական և նոտիկ հասկացությունների նկատմամբ՝ գիտություն, իմաստություն, խելամտություն և այլն: Թարգմանություն մեջ այս հասկացություններն ընդհանրապես չունեն որոշյալ հոդ՝ բացառություններ մի դեպքի, երբ «Իմաստությունը» դառնում է «Իմաստություն»։ այս դեպքում արդեն որոշյալ հոդը մատնանշում է անձնավորումը (personification)¹: Առ. Ա-Թ-ում առկա է այդպիսի ութ օրինակ՝ Բ 3, 10; Գ 19; Զ 8; Է 4; Ը 1, 12; Թ 1: Այլաբանական անձնավորման այս միտումն առկա է նաև Առակաց գրքի այլ բաժիններում, ինչպես, օրինակ, Առ. ԺԶ 18-ում. «Ավերակից (συντρεβής) առաջ Թշնամանքն (ὑβρις) է կանգնած, Անկումից (πτώματος) առաջ՝ Զարաբարոյությունը (κακοφροσύνη)»:

Հետևելով Իմաստության անձնավորումն ավելի շեշտելու և դրանով պայմանավորված հատուկ բառերն ու բառակապակցությունները վերհանելու սկզբունքին՝ կարող ենք առաջադրել քառամասնյա հետևյալ բաժանումը.

ա. Ը 1-12. Իմաստության հասցեագրումը մարդկանց.

բ. Ը 13-21. Իմաստության զորությունն այս աշխարհում.

գ. Ը 22-31. Իմաստության նախագոյությունը.

դ. Ը 32-36. Իմաստության վերջին պատգամները:

Ըստ այսմ, այս գլխի երեք մեծ մասերի ներածությունները հետաքրքիր դերանվանական կառուցվածք են ներկայացնում՝ Ը 1, Դու/ Συ, Ը 12, Ես/ εγω, Ը 22, Տէր/κύριος՝

ստեղծելով ներքին եռախոսություն մի զեղեցիկ օրինակ: Ի հակադրություն երբայական բնագրին, որտեղ Առ. Ը 1-ն սկսվում է հոետորական հարցադրումով՝ «Մի՞թե Իմաստությունը ձայն չի տալիս», Յոթանասնից թարգմանությունն այն վերածում է հորից որդուն տրվող պատգամի. «Քարոզիր Իմաստությունը, որպեսզի զգուշությունը քեզ հնազանդվի»:

Առ. Ը-ում ընդգծված մեկ այլ առանձնահատկություն է նաև Իմաստության թագավորական հատկանիշների վերհանումը, որն արտահայտված է մասնավորապես նրա գահակալման (հուն. ἔδρευα) պատկերով: Վերջինս ավելի է շեշտվում, օրինակ, Առ. ԻԴ 22-ում, որտեղ Յոթանասնիցը երբայական բնագրի թարգմանությունը հավելում է «Ինչու թագավորի» արտահայտությունը՝ «թագավորն» էլ ղենելով եզակիով, մինչդեռ երբայականում այն հոգնակի է: Թագավորի անձի փառաբանմանն են վերաբերում նաև ԻԴ 21; ԼԱ 1; ԻԵ 2 հատվածները: Սողոմոն թագավորի բացառիկ հեղինակության տակ դրված Առակաց գիրքն արդարության և իմաստության այս հատկանիշները վերագրում է թագավորի կատարելատիպին, որը Յոթանասնից թարգմանության պարագայում թերևս հենց ինքը՝ Սողոմոն Իմաստունն է:

Հետաքրքիր է նաև Առ. Ը 27-ում նկարագրված Իմաստության գահը, որ գտնվում է տիեզերքի գագաթին, մինչդեռ երբայական բնագրում այս պատկերը վկայված չէ¹: Գահակալման այս պատկերը շեշտում է աստվածային և մարդկային թագավորությունների միջև առկա համեմատությունը, այլ խոսքով՝ ընդգծում Իմաստության երկրավոր և երկնային զորություններն ու հատկությունները: Ուսումնասիրողների կարծիքով, գիրքն այս իմաստով կարելի է բնորոշել իբրև թագավորական դաստիարակության համար նախատեսված

MEZZACASA G., Il libro dei Proverbi di Salomone, Studio critico sulle aggiunte greco-alessandrine, Rome, 1913.

¹ Աճդ:

¹ Այս առումով Իմաստության գահակալումն ավելի մանրամասն նկարագրված է Իմաստություն Սողոմոնի գրքի հեղինակի կողմից (հմտ. Թ 4, 10):

դասագիրքը. «Ի դեմս Իմաստության, որ նստում է Աստծո գահի կողքին, այս աշխարհի իշխանների մոտ, Առակաց գրքի Յոթանասնից թարգմանությունը մատնանշում է ինչ-որ քաղաքական հայեցակարգ»¹: Անշուշտ, սա թարգմանական առանձնահատկությունը բացատրելու փորձերից մեկն է², բայց հստակ է, որ Առակաց գրքի Յոթանասնից թարգմանության մեջ Իմաստության թագավորական հատկությունը գերակշիռ տեղ է զբաղեցնում:

Առ. Ը 22-31-ը՝ արարչական պոեմը, Յոթանասնիցում հանդես է գալիս իբրև թարգմանչի աստվածաբանական տեսակետ³: Արդեն խոսեցինք Առ. Ը 21-22-ում ի հայտ եկած թվարանական հաշվարկի մասին: Հետաքրքիր է, որ ἀριθμέω բայը և հաշվի գաղափարն անընդհատ կրկնվում են Պլատոնի Տիմեոս երկում, որտեղ աշխարհի Ոգու արարումը ներկայացված է իբրև թվաբանական գործողությունների հերթականություն⁴: Արարչության մասին այս յուրահատուկ պոեմը ներկայանում է երկու հիմնական մասով՝ Ը 22-25-ում վեց տողով, Ը 26-31-ում տասներկու տողով: Մասերից յուրաբանչյուրն սկսում է κύριος/Տեր բառով: Ի դեպ, հարկ է նշել, որ այս երկմասնյա բաժանումն այդքան էլ հստակ չէ երբայական բնագրում: Առաջին մասում շեշտվում է Իմաստության առաջնայնությունը և նախնականությունն արարչության նկատմամբ, իսկ երկրորդ մասում ներկայացվում է Իմաստությունն իբրև Աստծո կողքին գահակալող արարչության մասնակից: Ը 23-ից սկսած թարգմանիչը թվարկում է այն բոլոր դեպքերը, որոնց ժամանակային իմաստով կանխում է Իմաստությունը: Երբայական բնագրում ժամանակի ցուցիչը ներկայացված է 7 մասնիկով, մինչդեռ Յոթա-

նասնիցում վեց անգամ կրկնվում է προ τους/«առաջ քան, առաջ» արտահայտությունը, որով շեշտվում է Իմաստության նախագոյությունն արարչության նկատմամբ: Թվարկումն ավարտվում է Ը 25-ում՝ «γεννώ με-նա ինձ ծնեց» արտահայտությամբ, ինչն էլ կառուցվածքային առումով հարաբերության մեջ է Ը 22-ում «κύριος εκτίσεν με-Տերն ինձ ստեղծեց, հաստատեց» նախադասության հետ: Կարելի է ենթադրել, որ այս թվարկումն ինչ-որ իմաստով առնչվում է հուդայահեղինիստական փիլիսոփա Արիստոբուլոսի գաղափարների հետ¹: Ըստ այդմ, արարչագործության վեց օրերի սկզբում հայտնված լույսը հենց Իմաստությունն է: Ի դեպ, հարկ է նշել, որ Արիստոբուլոսը հայտնում է, թե ճեմական (peripatetic) փիլիսոփաների համաձայն՝ Իմաստությունը սահմանվել է իբրև լապտեր (λαμπτήρ). հատկանշական է, որ այս բառն ամբողջ Յոթանասնից թարգմանության մեջ հայտնվում է միայն Առակաց գրքում (ԺՁ 28; Ի 9; ԻԱ 4; ԻԴ 20):

Տեքստի մեկ այլ առանձնահատկությունն է ἄρμόζουσα (հուն. ἀρμόζω բայից) արտահայտությունը՝ «համաձայնվել, համաձայն լինել»²: Յոթանասնից թարգմանության մյուս գրքերում այն օգտագործված է բացառապես երաժշտական գործիքների համար (Դ Թագ. Զ 5, 14, Սղմ. ՃԾ/ՃԾԱ 2, Նավում Գ 8, Գ Մակ. Ա 19): Gerleman-ն ավելի նախընտրում է բառի ներգործական իմաստը՝ ստոյիկյան Լոգոսի՝ աշխարհը ներդաշնակողի գաղափարի հետ այն ուղիղ աղբյուրի մեջ զննելու համար³: Փոխարենը երբայական բնագիրն առաջադրում

¹ Տե՛ս HAMONVILLE D., նշվ. աշխ., էջ 129:

² Նշված թարգմանական առանձնահատկությունները ներկայացնող տեսությունների համար տե՛ս HARL M., նշվ. աշխ., էջ 32-82:

³ Տե՛ս COOK J., նշվ. աշխ., էջ 221:

⁴ Տե՛ս Plato, Timeos, 35a-36d, ed. John BURNET, 1903.

¹ Տե՛ս HAMONVILLE D., նշվ. աշխ., էջ 135: Տե՛ս նաև HENGEL M., *Judentum und Hellenismus, Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2 Jh. s. v. Chr.*, 1973.

² Այլուդասն այն թարգմանել է τιβενουμήνη բայով, որ նշանակում է «ծեքերի մեջ երեխայի պես պահել», թեոդիսոսն ու Սյունաքոսը՝ εσθήριον-մենի՝ «հաստատել» կամ «ենցվել». տե՛ս Fridericus FIELD, *Origenis Hexaplorum*, Clarendon Press 1875, t. II, էջ 327:

³ Տե՛ս GERLEMAN G., նշվ. աշխ., էջ 43-44:

է բավական անհասկանալի մի բառ՝ אִמּוֹנָא (amōn), որի իմաստային նշանակության վերաբերյալ մեծ թվով հոգևածներ ու մենագրություններ են տպագրվել¹: Այստեղ էլ կարծես թե Յոթանասնից թարգմանիչը հավատարիմ է թարգմանական-խմբագրական իր սկզբունքներին՝ տեքստը ներդաշնակության բերելով սեփական փիլիսոփայական-կրոնական հայացքների հետ:

Միով բանիվ, կարելի է նշել, որ գրական-կառուցվածքային առումով Առակաց Ը-ի Յոթանասնից թարգմանությունն այդքան էլ չի հեռացել երբայական բնագրից: Սակայն հարկ է նշել, որ թարգմանություն յուրահատուկ մոտեցումը, որին կարելի է «ոգեկանացում» անունը տալ՝ Hamonville-ի հետևողությունը², ներմուծում են այնպիսի իմաստային նրբություններ, որ տեքստը ներկայանում է իբրև ամբողջովին հելլենիզացված բնագիր: Այլևի՜ն, թարգմանիչը կիրառում է հելլենիստական փիլիսոփայության ոգուն բնորոշ թարգմանական մեթոդ, որով և նպաստավոր հոգ ստեղծում հետագա թարգմանությունների միջոցով բնագրի ընկալման ու հոգևոր մեկնության համար:

4. Պեշիթթան Յոթանասնիցի և Երբայական բնագրի լույսի ներքո

Երբայական բնագրի հետ ունեցած «ազգակցական» կապի և Յոթանասնիցի թարգմանական ազդեցության շնորհիվ Պեշիթթան կամ Ասորական թարգմանությունը տեղադրվում է հուդայականության և վաղ քրիստոնեության միջև: Դեռևս ուշ միջնադարից Պեշիթթայի թարգմանական-բնագրային իրական արժեքը վերհանելու բազմաթիվ փորձեր և ուսումնասիրություններ են իրականացվել: Արդյունքում

Պեշիթթան որակվել է իբրև մեծավ մասամբ երբայական բնագրից ներշնչված թարգմանություն¹: Հետագայի ուսումնասիրությունները, սակայն, փորձել են ավելի շուտ այն բնութագրել իբրև Յոթանասնիցի թարգմանական մեթոդից ազդված կամ էլ պարզապես Յոթանասնիցից թարգմանված մի տեքստ²: Միայն վերջերս M. Weitzman-ի համակարգված ուսումնասիրության միջոցով հնարավոր եղավ ցույց տալ, որ վերոնշյալ մոտեցումներից ոչ մեկն էլ չի կարող գիտական լուրջ քննություն բռնել³: Այսօր արդեն մեծամասնական կարգով ընդունված է, որ երբայական բնագիրը չի կարող համարվել Պեշիթթայի թարգմանության սկզբնաղբյուր-բնագիր: Հետևաբար Պեշիթթայի թարգմանությունն այդքան էլ պարզ գործընթաց չի եղել, ինչպես ենթադրել կարող էր տալ երբայական բնագրի հարաբերությանը նրան տրված «դուստր բնագիր» որակումը⁴: Համեմատական կարգով արված ուսումնասիրությունները ցույց են տվել, որ թե՛ Պեշիթթան, թե՛ Յոթանասնիցը գրեթե միշտ ներկայանում են իբրև բնագրային բարեխիղճ թարգմանություններ⁵: Կարելի է ենթադրել, որ նախնական երբայական մի բնագիր եղել է Պեշիթթայի աղբյուրը, իսկ Յոթանասնիցն էլ ծառայել է իբրև թարգմանական ուղեցույց⁶: Պեշիթթայի և Յոթանասնիցի

¹ Տե՛ս HAMONVILLE D., նշվ. աշխ., էջ 113:

² Տե՛ս BROCK S., "The Peshitta Old Testament between Judaism and Christianity" in Cristianesimo nella storia, vol. XIX 1998, էջ 483:

¹ Տե՛ս անս, էջ 483:

² Անդ:

³ Տե՛ս WEITZMAN M. P., "Peshitta, Septuaginta and Targum" in *Orientalia Christiana Analecta* 247, (քաղված՝ VI Symposium Syriacum 1992), éd. René LAVENANT, Rome 1994, և նույնի, *The Syriac Version of The Old Testament; An Introduction*, Cambridge University Press 1999 (Oriental Publications 56):

⁴ Տե՛ս JENNER K. D., "La Peshitta: fille du Texte massorétique?" dans *L'enfance de la Bible hébraïque*, éd. Adrian SCHENKER et Philippe HUGO, Genève, Labor et Fides 2005 (coll. Le Monde de la Bible 52), էջ 242:

⁵ Տե՛ս WEITZMAN M. P., "Peshitta, Septuaginta and Targum", էջ 53; P. Jean AZZAM, "Le Peshitta (A. T.) et le Texte massorétique; étude comparative" *Parole de l'Orient* 26, Kaslik, Liban, 2001.

⁶ Տե՛ս WEITZMAN M. P., "Peshitta, Septuaginta and Targum", էջ 57:

Ջին գրքերից է, ավելի ուշ, քան նույնիսկ նորկտակարանյան որոշ գրքեր¹: Համեմատելով ասորական Նոր Կտակարանում Առակաց գրքից արված հինգ մեջբերումները հինկտակարանյան տեքստի հետ՝ Joosten-ն իրավացիորեն մատնանշում է դրանց տարբերությունները և փաստում Առակաց գրքի բավական ուշ շրջանի թարգմանությունը²:

Առ. Ը-ում, սակայն, Պեշիթթան ավելի շատ համընկնումներ ունի երբայական բնագրի, քան թե Յոթանասնից թարգմանության հետ: Արդեն Առ. Ը 21-ի երկրորդ հատվածի բացակայությունն ասորական թարգմանության մեջ գրա անժխտելի վկայությունն է³: Արդյունքում Առ. Ը-ի երկմասնյա կառուցվածքը (Առ. Ը 22-25 և Առ. Ը 26-31), որ բավական զգալի է Յոթանասնիցում, գրեթե բացակա է Պեշիթթայում: Բացակայում է նաև Յոթանասնիցում այդքան շեշտված արքայական գահի պատկերը (Առ. Ը 27): Փոխարենը Պեշիթթան ավելի շեշտում է արարչության լրման և ավարտի մեջ Իմաստության խաղացած դերը. «**ܠܘܢܘܕܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ** - երբ շրջան գծեց-ավարտեց Նա անդունդի երեսին»: Այս արտահայտությունը վկայված է նաև երբայական բնագրում:

Առ. Ը 30-ում Պեշիթթան կատարյալ համաձայնության մեջ է երբայական բնագրի հետ, երբ **ܕܡܘܢܐܡܘܢ**-ը թարգմանում է **ܡܡܩܢܐ**-ով, ինչը նույնքան դժվարիմաստ է թարգմանության առումով:

Այնուամենայնիվ հակառակ ցուցաբերած տարբերություններին՝ Պեշիթթան երբեմն փորձում է թարգմանական համաչափությամբ ենթարկել որոշ հատվածներ՝ կատարելապես հետևելով Յոթանասնից թարգմանչի մեթոդին: Օրինակ՝

¹ Տե՛ս JOOSTEN J., նշվ. աշխ., էջ 64, 66:

² Անդ:

³ Տե՛ս Ant. J. BAUMGARTNER, *Étude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes d'après les principales traductions anciennes*, Leipzig 1890, էջ 86-87:

Առ. Ը 1-ում Յոթանասնիցը թարգմանել է՝ «Դու Իմաստություն քարոզիր, որպեսզի քեզ Հնազանդվի զգուշությունը»։ նրան հետևել է Պեշիթթան, մի փոքր տարբերությամբ՝ «Այս պատճառով էլ դու կանչիր Իմաստությունը, և Խելամտությունը քեզ կպատասխանի»: Արդյունքում նախորդ գլխի հետ ունեցած իմաստային կապն ավելի հստակ է ու շեշտված: Յոթանասնիցի նմանողությամբ և հետևողությամբ թարգմանություն ենք նկատում նաև Առ. Ը 23-ում, որտեղ հուճարեն **ἔθεμελίωσέν με** (նա ինձ հաստատեց) արտահայտությունը վերծանվել է **ܐܬܩܢܐܢܝ** (etqanēni) նույնիմաստ նախադասությամբ:

Կարելի է նշել, որ Պեշիթթան չի թարգմանում Յոթանասնից տեքստից, այլ գերակշռող կերպով հետևում է երբայական բնագրին՝ ազատորեն կիրառելով, սակայն, թարգմանական բազմաթիվ նոր մեթոդներ ու հնարքներ: Ընդհանուր առմամբ կարելի է եզրակացնել, որ Պեշիթթան, այս ամենով հանդերձ, չունի Յոթանասնիցին բնորոշ «ոգեկանացնող» թարգմանությունը, ինչն այնքան հարազատ է հուճարեն թարգմանությանը:

5. Նայերեն թարգմանությունը Պեշիթթայի և Յոթանասնից թարգմանությանց լույսի ներքո

Սողոմոնի և ընդհանրապես Իմաստության գրքերի հայերեն հնագույն, նախնական թարգմանության մասին պրպտումները ծնունդ են տվել բավական թվով ուսումնասիրությունների և հոդվածների¹: Զոհրապյանի և Բագրատունու Աստվածաշնչերի բնագրերի համեմատությունն իսկ, առանց հաշվի առնելու առանձին ձեռագրերում հայտնաբերված և նախնական թարգմանության հետքեր կրող բնագրերը, մեզ հուշում է և անուղղակիորեն ապացուցում Իմաս-

¹ Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Վ. Անասյան, *Աստուածաշունչ մատենադի հայկական բնագիրը (մատենագիտութիւն)*, Երևան, 1976, էջ 318-322:

տուժյան գրքերի հնագույն, նախնական թարգմանություն, *Vetus Armeniaca*-ի գոյությունը¹: Առկա պատմական հիշատակություններն էլ իրենց հերթին խոսում են երկու տարբեր թարգմանությունների մասին²:

Սույն ուսումնասիրության շրջանակներում փորձելու ենք ոչ թե պարզել այդ թարգմանությունց գոյությունն ու առանձնահատկությունները, այլ ավելի շուտ համեմատել Առ. Ը-ի Զոհրասյան բնագիրն ասորական և հունական թարգմանությունց հետ: Վերջինս իր հերթին որոշակի ուղենիշեր կարող է տրամադրել հայերեն թարգմանության առանձնահատկություններն ու մեկնողական ենթատեքստը վերհանելու ճանապարհին:

Հայերեն թարգմանության մեջ Առ. Ը 1-ը գլուխը ներածում է այնպիսի մի արտահայտությամբ, ինչը կապում է այն նախորդ, այսպես կոչված Իմաստության խոսքերի ու զրույցների հետ (Ա 22-33; Ը 3-31/36; Թ 4-6): «Վասն այսորիկ» արտահայտությունն ինչ-որ Իմաստով ասորերեն ܐܘܪܝܟܐ -ի համարժեքն է, ինչը նույնպես Պեշիթթայի խմբագրական հավելումն է: Ըստ էության, գրաբար բնագիրն այս Իմաստով չի հետևում Յոթանասնիցին, որտեղ Առ Ը 1-ն ավելի անկախ է Առ. Ա-Թ-ի կառուցվածքում՝ առավելաբար շեշտելով Իմաստության արտոնյալ տեղն ու դերը գրքում: Առ. Է-ի վերջին երեք համարներն ընթերցողին զգուշացնում են անօրեն ճանապարհներից և անառակ կնոջից: Ընթերցողն այստեղ ընտրության առաջ է. կամ նա կանչում է Իմաստությանը՝ իր քրոջը, և վերջինս նրան պաշտպանում է անառակ կնոջ հարձակումներից, կամ էլ լքում է Իմաստությունն ու զոհ դառնում անառակությանը: Հետևաբար ընթերցողին անառակ ընթացքից հեռու պահելու համար պետք է կանչել Իմաստությանը: Այս Իմաստով Պեշիթթան և գրա-

բար թարգմանությունը լավագույնս են լուսաբանում Առ. Է և Ը գլուխների փոխհարաբերությունը: «Վասն այսորիկ» արտահայտությունը, ուրեմն, լուծում է այս խնդիրը՝ ուղղակի փոխհարաբերության մեջ դնելով է և Ը գլուխները:

Յոթանասնիցը չի վերարտադրում եբրայական բնագրի դարձվածքները Առ. Ը 2-3-ում. «...լեռների գլխին, ճանապարհների ձեռքին և շավիղների բերանին»: Ասորական թարգմանությունը, սակայն, վերարտադրում է այս պատկերավոր արտահայտությունը¹: Հայերենը հետևում է Յոթանասնիցի հոգևոր թարգմանությանը, որն արտահայտված է հունարենում ὑμνεῶ², իսկ հայերենում օրհնեմ բայերով: Այս Իմաստով արժե մեջբերել նաև եկեղեցու հայրերի հոգևոր մեկնությունը, մասնավորապես Եվազր Պոնտացու դիտարկումը.

«Ելքին և մուտքին օրհներգվում է Իմաստությունը նրանց կողմից, ովքեր, չարից ելնելով, առաքինության մեջ են մտնում: ...Ասվում է, որ Իմաստությունն օրհներգվում է ելքին և մուտքին, այսինքն՝ նրանց մոտ, ովքեր չարիքից ազատվում և առաքինության մեջ են մտնում: Ըստ երևույթին, «ելք» և «մուտք» ասելով նկատի ունի նրան, ով ելնում և մտնում է»³:

Հայերեն թարգմանությունը որդեգրում է այս հոգևոր թարգմանությունը, քանի որ «օրհներգեմ» բայը գրաբար թարգմանության մեջ օգտագործվում է Աստծուն մատուցվող փառաբանությունը մատնանշելու համար (Հմմտ. Դան. Գ 54): Հոգևոր մեկնության և թարգմանության նկատմամբ այս դիրքորոշումն ավելի ցայտուն է Առ. Ը 4-ում: Այստեղ

¹ ܐܘܪܝܟܐ ܥܝ-լեռների գլխին, ܐܘܪܝܟܐ ܥܝ-ճանապարհների ձեռքին/բազկին, ܐܘܪܝܟܐ ܥܝ-ܥܝ-ղոների բերանին:

² Stv HAMONVILLE D. նշվ. աշխ., էջ 205:

³ Évagre le Pontique, *Scholies aux Proverbes*, Sources Chrétiennes (340), ներածությունը, քնն. քննադիրը, քարգմ. և ծնթ.՝ P. GEHIN-ի, Paris (Cerf), 1987, էջ 90:

¹ Նույն տեղում:

² ԱՈդ:

բար թարգմանության ժամանակ, բնականաբար, չէր կարող թարգմանվել այլ կերպ, քան պահանջում էր արդեն Նիկիայում սահմանված ուղղափառ հավատքը: Հունարեն $\kappa\tau\acute{\iota}\zeta\omega$ բայի երկու տարբեր թարգմանություն է առկա գրաբարում՝ «Հաստատեմ» և «ստանամ»¹: Վերջին բայը, որը, ի դեպ, Զոհրապյանի հրատարակություն մեջ ոչ թե հիմնական բնագրի, այլ տողատակի հղումների մեջ է ի հայտ գալիս, ըստ հրատարակչի, վկայված է բազմաթիվ հին ձեռագրերով, որտեղ այն առկա է իբրև հիմնական ընթերցում:

Պեշիթթան այն թարգմանել է ܒܪܳܢܳܝ (*brāni*) բայով, ինչը եբրայական ׁוָנָנִי (*qānāni*)-ի թարգմանությունն է և վերարտադրում է արարված լինելու իմաստը՝ «նա ինձ ստեղծեց, արարեց»: Ինչ վերաբերում է Յոթանասնիցին և Հունարեն այլ թարգմանություններին, ապա այստեղ նույնպես առկա է բառի երկու տարբեր թարգմանություն: Rahlfs-ի հրատարակած քննական բնագրում և Հունարեն մի քանի այլ ձեռագրերում (օր.՝ *Alexandrinus*) իբրև հիմնական ընթերցում առկա է ἐκτίσει με (նա ինձ ստեղծեց) թարգմանությունը, այնինչ Ակյուղասի, Սիմմաքոսի և Թեոդոտոսի թարգմանություններում այս նախադասությունն արտահայտված է հետևյալ կերպ՝ $\text{κύριος ἐκτίσαστό με}$ (Տերն ինձ Հաստատեց)²: Դժվար է ասել, թե մասնավորապես ի՞նչ իմաստ է տվել այս բային գրաբար թարգմանությունը: «Ստանամ» և «Հաստատեմ» բայերը գրաբար թարգմանության մեջ շատ հաճախ են գործածվում զուգահեռաբար՝ իբրև հոմանիշներ: Այնուա-

մենայնիվ «Հաստատեմ» բայն ավելի մոտ է արարչություն գաղափարին. ասվածն ավելի է ապացուցվում, երբ Համեմատում ենք սուրբգրային այն հատվածները, որտեղ կողք կողքի գործածված են «Հաստատեմ», «ստեղծեմ» և «արարեմ» բայերը՝ Սղմ. ԶԸ (ԶԹ) 12 և 47, Ժող. ԺԲ 1, Ես. ԻԲ 11, Խե 7, 9, ԽԶ 11: «Ստանամ» բայն օգտագործված է՝ շեշտելու Համար ժողովրդի ծնունդը, ստացումը Տիրոջ կողմից՝ ՃԱ (ՃԲ) 18, ՃԳ (ՃԴ) 30 ևն: Սակայն Առակաց գրքի գրաբար թարգմանության քննական բնագրի բացակայությամբ ասվածը միայն տեսական բնույթ ունի և վերաբերում է պարզապես ձեռքի տակ եղած գրաբար բնագրում բառապաշարի կիրառման յուրահատկություններին:

Առ. Ը 22-31-ում, որտեղ ավելի խոսվում է իմաստության և արարչության փոխհարաբերության մասին, գրաբար բնագիրը Հավատարմորեն հետևում է Յոթանասնիցին: Ինչպես արդեն վերը նշել ենք, 26-27 համարներում Յոթանասնիցին և Պեշիթթային բնորոշ է թագավորական գահի պատկերը: Գրաբարը, շեշտելով հանդերձ այս պատկերը, նախևառաջ վերարտադրում է իմաստության և բնակեցված ու չբնակեցված եզերքների փոխհարաբերությունը՝ «Տէր արար զչէսս եւ զանչէսս, եւ զեզերս բնակեալս ի ներքոյ երկնից» (Առ. Ը 26): Ի տարբերություն գրաբարի և Յոթանասնիցի՝ Պեշիթթան և եբրայական բնագիրը բավարարվում են երկնքի և երկրի արարչությունն այս համարում շեշտելով՝ գրանով իսկ այն ուղիղ համեմատականի մեջ դնելով Ծննդ. Ա 1-ի հետ. «Նախքան երկիրն ու նրա ծագերը, և երկրի վրայի փոշին ստեղծելը, ես (Իմաստությունը-Շ. Ա.) այնտեղ էի, երբ երկիրքն էր Հաստատում և անդունդի վրա շրջան գծում» (Առ. Ը 26-27):

30-31-րդ համարները, որոնք քերականական առումով բավական խնդրահարույց են, գրաբար թարգմանության մեջ ներկայացված են՝ շեշտելու համար արարչության ներ-

¹ «Իսկ Առակ. Ը 22, Տեր ստացաւ զիս ի սկիզբն ծանապարհաց իւրոց, - իմա՛ հաստատեաց, որպէս դնի յայլ ձեռագիրս, այսինքն՝ մարդկութիւն Քրիստոսի՝ որ ծնաւ ի ժամանակի, նախասահմանեցաւ յառաջ քան զամենայն եղանակս. Զոր արիանոսքն խեղաթիւրէին ի վերայ աստուածութեանն Քրիստոսի՝ զի արարած կամ եղական համարէին զբանն», հմմտ. ՆԲՆԼ, հտ. Բ:

² St'v **FIELDS F.**, Origenis Hexaplorum, tomus II, էջ 326: Գմմտ. նաև **BAUMGARTNER A. J.**, նշվ. աշխ., էջ 87:

դաշնակույթյան գաղափարը: Այս իմաստով գրաբարը գրեթե բառ առ բառ վերարտադրում է Յոթանասնիցի թարգմանական եղանակը: Հունարեն *ἀρμόζους*-ը, որ նշանակում է «կատարյալ ներդաշնակույթյան մեջ լինել», Յոթանասնից տեքստի մեջ զրված է կրավորական իմաստով՝ «կատարյալ ներդաշնակված լինելով»¹: Գրաբարը նույնպես այն արտահայտում է կրավորականով՝ «ես էի առ նովաւ պատշաճեալ»: Ինչ վերաբերում է Պեշիթթային, ապա այստեղ *ܠܘܕܢܐ/ metqnā* բառը, ինչպես երբայեցերենում *לודנא*-ը, կարող է մեկնաբանվել ինչպես իբրև գոյական (ծարտարապետ), այնպես էլ իբրև անցյալ անկատար ժամանակով զրված բայ (ես արարում էի):

31-րդ համարից արդեն գրաբարն ու Յոթանասնիցը խոսքը տալիս են ոչ թե իմաստությունը, այլ Աստծուն. «...յորժամ ուրախ լինէր ընդ աշխարհին բովանդակել եւ ցնծայր յորդիս մարդկան»: Ընդհակառակը, Պեշիթթան և երբայական բնագիրը շարունակում են այս և հաջորդ համարներն էլ ներկայացնել իբրև իմաստություն բերանից ելնող խոսք:

Վերջին՝ 33-36-րդ համարներում, Յոթանասնիցը² միայն մեկ ունկնդիր է ներկայացնում՝ որդուն (*υἱέ*): Արդյունքում մնացած համարներում էլ Յոթանասնիցը շարունակում է եզակիով. «երանի այն մարդուն (*μακάριος ἀνὴρ*)... և մարդկային էակին (*καὶ ἀνθρώπος*)»: Պեշիթթան նախընտրում է հոգնակին՝ *ܠܘܕܐ-bneyyē* - «որդեակք», ինչը կապված է թերևս 33-36-րդ համարներում օգտագործված հոգնակիի հետ:

Գրաբար թարգմանությունն այստեղ էականորեն տար-

բերվում է Յոթանասնիցից՝ վերարտադրելով Պեշիթթայի ընթերցումը: Տարբերությունը հիմնականում 33-րդ համարն է, որտեղ գրաբարը, ինչպես արդեն նշեցինք Պեշիթթայի հետևողությամբ, ունի հետևյալ հավելումը. «Լուարուք զիմաստութիւն՝ եւ իմաստունք լերուք, եւ մի՛ պաշարիցիք»:

Եզրակացնելով կարող ենք նշել, որ Ա. Ը-ը դիտարկելով իբրև մի օրինակ՝ գրաբար թարգմանությունն ըստ այդմ կարելի է տեղադրել Պեշիթթայի և Յոթանասնիցի թարգմանական եղանակների և ընկալումների միջև: Արդեն տեսանք, որ գրաբարը ոչ միշտ է հետևում Յոթանասնիցին՝ հաճախ իմաստային և թարգմանական առումներով գերադասելով Պեշիթթան: Այնուամենայնիվ իբրև քրիստոսաբանական ընթերցում՝ էական բոլոր հատվածներում այն հետևում է Յոթանասնիցի ընթերցմանը՝ դրանով իսկ պայմանավորելով հետագայի հայ մեկնիչների ուղղվածությունը, որին կանգրադառնանք մի փոքր ուշ:

¹ Տե՛ս **HAMONVILLE D.**, նշվ. աշխ., էջ 209:

² Յոթանասնիցում երկու տող ավելացված է՝ ի տարբերություն երբայական բնագրի՝ 33 ab. «Լսեք խրատը և իմաստուն դարձեք, և այն մի արհամարհեք»: Յոթանասնիցի 34-րդ համարի երկրորդ մասը համապատասխանում է երբայական բնագրի 32-րդ համարի երկրորդ կեսին. «Երանի նրանց, որ պահում են իմ ճանապարհները»:

ԳԼՈՒԽ Բ

ԻՄԱՍՏՈՒԹՅՈՒՆՆ ԸՍՏ ԱՌ. Ը-Ի ԵՎ ՆԱՐԱԿԻՑ ԳՐԱԿԱՆ ԱՂԵՐՄՆԵՐԻ¹

Ուսումնասիրության այս բաժնում հիմնականում անդրադառնալու ենք Իմաստության մասին ամենամբողջական պատկեր ստեղծող դրվագին՝ Առ. Ը-ին՝ Համեմատության մեջ դնելով այն հարակից գրական աղբյուրների հետ: Վերջիններս ուսումնասիրելու ենք ըստ կանոնական և ժամանակագրական հերթականության՝ աստվածաշնչյան դրվագներ, սուրբգրային պարականոն գրականություն, Փիլոն Ալեքսանդրացի՝ իբրև հուդայահեբրեյիստական մշակույթի ամենավառ ներկայացուցիչ, և վերջապես հրեական բաբբունական ավանդություն, որտեղ նույնպես Իմաստության աստվածաբանական և մեկնողական ընկալումը կարևոր դեր ունի հոգևոր կյանքի զարգացման մեջ:

ա. Աստվածաշնչյան դրվագներ

Առակաց գրքի այս նշանավոր դրվագը դեռևս վաղ քրիստոնեության շրջանից մեծ հետաքրքրության և հաճախ ծայրահեղության հասնող մեկնությունների տեղիք է տվել

¹ Առ. Ը-ի գրական կառուցվածքային առանձնահատկությունների մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **A. ROBERT**, *Les attaches littéraires bibliques de Prov. 1-9, Extraits de la Revue Biblique* (Janvier, Avril, Juillet 1934, Juillet, Octobre 1935), p. 47; «Իմաստության (ինքնա)կենսագրությունը. Առ. Ը-ի աստվածաշնչային և հարակից գրական աղբյուրները», Էջմիածին (2009), 2, էջ 9-16, Ը, էջ 9-21; «Չամամ Արեւելցի՝ մեկնիչ Սր. Գրոց», Էջմիածին (2009), էջ 48-58; «Առակաց Ը-ն ըստ հայ մեկնիչների», Էջմիածին (2010), Ը, էջ 14-25:

զանազան մեկնիչների երկերում: Պատումի նկատմամբ հետաքրքրության աստիճանն իր գագաթնակետին է հասել արիոսական հերձվածի ի հայտ գալով, որի վերջնական դատապարտումը պայմանավորել է նաև Առ. Ը-ի ուղղափառ ընթերցումը¹: Սույն ուսումնասիրության սահմաններում կփորձենք ուրվագծել Առ. Ը-ն իբրև աստվածաշնչային և հարակից գրականության մի մաս՝ անդրադառնալով հիմնականում Իմաստության գաղափարի ձևերի և արտահայտությունների դրսևորումներին:

Առ. Ը-ի հետ առավել սերտ աղբյուրներ ունեցող սուրբգրային պատումներն են՝ Իմաստ. Սող. էջ 22-Ը 1, Իմաստ. Սիր. Ա և ԻԴ, Միք. Ե 1-3, Սղմ. ՃԺ և ՀԲ², Հոբ ԺԵ և ԻԸ³, Բարուք Գ 9-Դ Գ, Ղուկ. ԺԱ 49-51=Մտթ. ԻԴ 34-36, Ղուկ. ԺԳ 34, Ա Կորնթ. Բ 7 շրնկ., Ը 6, Ժ 4, Փիլիպ. Բ 6-11, Կող. Ա 15⁵:

Հարակից գրական աղբյուրներից կարելի է առանձնացնել Ենոքի գրքի Իմաստության կերպարը, Փիլոն Ալեքսանդրացու երկերից՝ *De ebraetate* 30-31 և *De virtutibus* 62⁶, և բաբբունական գրականության մեջ հանդիպող Իմաստության կերպարը:

¹ Ամբողջական պատմությունն ու զարգացման ընթացքը տե՛ս **Manlio SIMONETTI**, *Studio sularianesimo, Verba Seniorum*, Roma 1965, էջ 10-87:

² Սույն դրվագի ընտրության համար տե՛ս **Gottfried SCHIMANOWSKI**, *Weisheit und Messias*, Tübingen 1985, p. 38, **P. BEAUCHAMP**, « Sagesse et Torah, Accomplissement et Folie » dans **R. KUNTZMANN** (éd.), *Typologie biblique*, Paris (coll. *Lectio divina*, hors-série) 2002, էջ 224:

³ **Wilhelm SCHENKE**, *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen hypostasenspekulation*, Kristiania 1913, էջ 7-14:

⁴ Անդ, էջ 32-33.

⁵ **G. SCHIMANOWSKI**, նշվ. աշխ., էջ 309 շրնկ:

⁶ Փիլոն Ալեքսանդրացու երկերից մեքբերումները կատարվելու են ըստ հետևյալ հրատարակության՝ *De Ebrietate* 14-15, traduit par Jean COREZ, Paris, Cerf (coll. *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 11-12) 1962, և *De Virtutibus*, introduction et notes de R. ARNALDEZ, traduction de P. DELOBRE, M.-R. SERVEL, A.-M. VERILHAC, Paris, Cerf (coll. *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 26) 1962.

ժամանակագրական և կանոնական հերթականությունը չխախտելու համար սկսենք սուրբգրային աղերսներից, որոնք իրենց կարևորությունը և ծավալով առաջնային տեղ են զբաղեցնում:

Սուրբգրային պատումներից կարելի է առանձնացնել երեք մեսիական մարգարեությունները՝ Միք. Ե 1-3, Սղմ. ԺԺ և ՀԲ: Հինկտակարանյան այս դրվագներում գլխավոր թեման նոր արքայի ծնունդն է և նրա թագավորության տարածումն ամբողջ աշխարհում: Անշուշտ, առաջին հայացքից վերոնշյալ հատվածների հարաբերությունն իմաստության կերպարի հետ կարող է այդքան էլ համոզիչ չլից: Սակայն մարգարեությունների մեջ առկա գլխավոր կերպարներն իրենց հատկությունների ամբողջությունը կարող են մեզ խնդրի լուծման տարբերակներ առաջարկել: Խոսքը մասնավորապես Մեսիային և իմաստությանը բնորոշ գահակալման և նախազոյություն հատկանիշների մասին է: Հաշվի առնելով այս պատումների մեսիական բնույթը՝ փորձենք նախ հասկանալ դրանց կազմավորման և զարգացման ընթացքը, այնուհետև համեմատենք իմաստության դրվագների հետ:

Միք. Ե 1-3 հայտնի հատվածը՝ մեջբերված Մտթ. Բ 6-ում, հետագա զարգացումների ընթացքում զգալի փոփոխությունների է ենթարկվել թարգում և Յոթանասնից բնագրերում (այսուհետ՝ Tg. և LXX)¹: Այս առումով LXX-ի երկու հավելումները կարևոր են և արժանի դիտարկման. Ե 2-ում՝ αἰῶνος՝ թարգմանչի հավելումը, և ἄπ' ἀρχῆς՝ երբայեցերեն օրիշնի թարգմանությունը²: Իրականում Միք. Ե 2-ի հունարեն տարբերակն ակնարկում է աշխարհի արար-

ման սկիզբը¹, մինչդեռ երբայեցերեն բնագիրը (այսուհետ՝ TM) այնքան էլ հստակ չէ, ինչ վերաբերում է աշխարհի արարման սկզբին. «...եւ աւուրք նորա ի սկզբանէ, յաւուրսն յառաջինսն»²:

Tg.-ն իր հերթին թարգմանում է այս հատվածը՝ շեշտադրելով Մեսիայի անունը³. «Եւ անուն նորա ի սկզբանէ արարման աշխարհի... և ահա մեծ եղիցի անուն նորա մինչեւ ի ծագս երկրի»⁴:

TM-ում Միք. Ե 1-3-ը ներկայացնում է նոր թագավորության հաստատումը և նոր արքայի ծնունդն իսրայելում: Միք. Դ 1-4-ում սկսված նոր թագավորության նկարագրումն այս հատվածում ավարտվում է⁵: Սակայն Միք. Ե 1-3-ը վերականգնված թագավորության առումով որոշակի հակասությունների և երկմտանքի տեղիք է տալիս: Մարգարեության մեջ նշված քաղաքը Հրեաստանի ամենամեծ և ամենահայտնի քաղաքը չէ. այն «սակալաւոր» է Հուդայի «հազարաւոր»-ների մեջ: Ընտրության այս տրամաբանությունը նորությունն չէ աստվածաշնչյան հեղինակների համար. Աստված միշտ էլ իր ժողովրդի թագավորներին ընտրում է թուլլերի և ճնշվածների միջից (Հմմտ. Դատ. 2 15, Ա թագ. Թ 21)⁶: Ըստ այսմ, կարող ենք խոսել վերականգնված թագավորության հոգևոր բնույթի մասին, ինչպես որ այն առկա է Ես. ԺԱ 1-5-ում:

¹ ἄπ' ἀρχῆς-ի օգտագործումը Ես. ԽԳ 12-ում ավելի է շեշտում արտահայտության նախարարչական իմաստը:

² Երբ.-ում՝ օրիշնի օրիշնի կարծես թարգմանել է LXX-ի հետևողությամբ՝ «men risito-ի սկզբանէ»՝ չնայած թարգմանության բավական ընդհանրացնող բնույթին:

³ G. SCHIMANOWSKI, նշվ. աշխ., էջ 122.

⁴ Անդ, էջ 124-125:

⁵ Տե՛ս D. H. HILLERS, *Micah*, Fortress Press, Philadelphia (coll. Hermeneia) 1984, էջ 65:

⁶ Անդ, էջ 66:

¹ G. SCHIMANOWSKI, նշվ. աշխ., էջ 119-121:

² Գրք.-ում՝ «եւ ելք նորա ի սկզբանէ աւուրց աշխարհի»:

«Եւ բղխեսցէ զաւազան յարմատոյն Յեսսեայ, եւ ելցէ ծաղիկ յարմատոյ անտի: Եւ հանդիցէ ի վերայ նորա Հոգի Աստուծոյ, Հոգի իմաստութեան եւ հանճարոյ, Հոգի խորհրդոյ եւ զօրութեան, Հոգի զիտութեան եւ աստուածապաշտութեան. եւ լցցէ զնա Հոգի երկիւղի Աստուծոյ: Ոչ ի կարծ դատեսցի, եւ ոչ ըստ խօսից յանդիմանեսցէ: Այլ արասցէ իրաւունս տնանկին, եւ յանդիմանեսցէ զխոնարհս երկրի, եւ հարցէ զերկիր բանիւ բերանոյ իւրոյ, եւ հոգևով շրթանց իւրոց սատակեսցէ զամպարիշտս: Եւ եղիցի արդարութիւն ածեալ ընդ մէջ իւր, եւ ճշմարտութեամբ պատեալ զկողս իւր»:¹

Մնացած երկու մեսիական պատումները՝ Սղմ. ՀԲ (ՀԱ) և ՃԺ (ՃԹ), բավական մեծ թվով մեկնիչներն ուշադրութեան առարկան են դարձել՝ շնորհիվ իրենց հունարեն թարգմանութեան: Սղմ. ՃԺ 3-ի հունարեն թարգմանությունը (LXX) արդեն քրիստոնեության արշալույսին մեջբերվել է տարբեր հեղինակների կողմից՝ իբրև քրիստոնեական Մեսիայի ծնունդն ավետող մարգարեություն (Մտթ. ԻԲ 44, Մրկ. ԺԲ 36, Գործք առ. Բ 34, Ա. Կորնթ. ԺԵ 25, Եբբ. Ա 3), մինչդեռ TM-ում, ինչպես արդեն նկատել է տալիս Սաղմոսի համատեքստը, խոսքը միայն Դավթի արքայական նվաճումների ավարտի մասին է²: Երբայական բնագրի կետադրման այլընտրանքային տարբերակ³ ընտրելով՝ LXX-ը թարգմանում է. «Ընդ քեզ է սկիզբն աւուրց զօրութեան (հուն.՝ δύναις), ի վայելչու-

¹ Ըստ SCHIMANOWSKI-ու՝ Եսայու գրքի այս հատվածը հանճարեղ մի ձեռնարկ էր «արքայական պատումները» (*Königsvorstellung*)՝ մեսիական պատումների» (*Messiasvorstellung*) հետ կապելու համար: Չին Արևելքում և Իսրայելում թագավորների աստվածացման երևույթի մասին տե՛ս Abraham HESCHEL, *The Prophets*, vol. II, New York 1955.

² P. BEAUCHAMP, *Le Psautier (Ps. 73-150)*, Paris (coll. *Sources Bibliques*), Gabalda 1979, էջ 189.

³ Երբայեցեղեն բնագրի վերադասավորումն ըստ հունարեն թարգմանության իրականացվել է մի շարք հեղինակների կողմից. հմմտ. G. SCHIMANOWSKI, նշվ. աշխ., էջ 139; P. M.-J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les juifs*, Paris 1909, էջ 47; H. B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge University Press 1914², էջ 336:

թիւն սրբոց քոց (ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν) յարգանդէ յառաջ քան զարուեսակ ծնայ զքեզ (πρὸ ἑωσφόρου ἕξἑγέννησά σε): TM-ի հետ այս տեքստի պարզ համեմատությունն իսկ վերհանում է LXX-ի թարգմանական մեթոդի հոգևոր բնույթը. « Ի բարձրացումն զօրաց քոց ժողովուրդ քո յարիցէ ի վերայ լերանց սրբոց, յարգանդէ արուեսեկին իջցէ ցող ի վերայ քոյ» (թարգմ.՝ TM-ից)¹:

Նոր մեսիական թագավորի նախազոյությունն ավելի շեշտված է Սղմ. ՀԲ (ՀԱ) 5, 17-ում: TM-ն ինքը Սղմ. ՀԲ (ՀԱ)-ում հստակորեն նշում է մեսիական թագավորի կերպարը՝ Սողոմոնի հետ հարաբերության մեջ դնելով նրան²: Երբայական բնագիրը մասնավոր կերպով շեշտում է Սաղմոսի արքայական բնույթը: Այս երևույթը բացատրվում է Սղմ. Բ-ի հետ ունեցած սերտ աղերսներով: Իրականում Սղմ. Բ-ն Սղմ. ՀԲ (ՀԱ)-ի համար նախաբանի դեր է կատարում³: Այսպիսով, TM-ն, հաշվի առնելով Սաղմոսի ծիսական համատեքստը, հետևյալ կերպ է արտահայտում իմաստը.

«Ընդ արեւու եւ ընդ լուսնի եղիցի յազգէ մինչեւ յազգ,

...Օրհնեալ անուն նորա յաւիտեան, ընդ արեւու եղիցի անուն նորա:

Ամենայն ազգք օրհնեսցին յանուն նորա, ամենայն հեթանոսք երանիցեն նմա»:

¹ Վաղ եկեղեցու առաջին ջատագովներից Չուստինոս Վկան, Սաղմոսի առաջին բառերը մեջբերելով, գրում է Տրիփոն անունով հրեա իմաստունին. «...ձեր վարդապետները համարձակվում են այն (Սղմ. 6Թ/6Ժ) մեկնաբանել և վերագրել Եզեկիային, կարծես վերջինս հրաման ստացած լիներ Տաճարի այց կողմում նստելու... սակայն ինքնին պարզ է, որ այդ Սաղմոսը Եզեկիայի մասին չի խոսում» (Dial. 63,3): Չուստինոսի վստահությունը գալիս է Սաղմոսի հունարեն թարգմանությունից, որը նա մեջբերում է ամբողջությամբ: Իր «Երկխոսության» մի այլ մասում (45,4) Չուստինոսը շեշտում է ἑωσφόρος բառը՝ իբրև Քրիստոսի մակիրներից մեկը. տե՛ս Justin, *Dialogues avec Tryphon*, texte grec, traduction, introduction et notes par Georgess ARCHIMBAULT, Paris 1909, vol. I-II :

² P. BEAUCHAMP, նշվ. աշխ., էջ 299:

³ Նույն տեղում:

LXX-ն շեշտում է Մեսիայի նախագոյությունն ու անձնավորումը (իմա Անունը)¹: Մեսիայի անվան այս առանձնահատուկ շեշտադրումը, որն այս վերջինին նույնացնում է Թագավորի Որդու հետ, վկայված է նաև Tg²-ում: Հատկանշական են Սողոմոնի մասին գրված առաջին տողերը (Հմմտ. Սղմ. ՀԲ 1).

«Սողոմոնի մարգարեական ձեռքը գրեց այս,

Ո՛վ Աստված, քո դատաստանը Թագավոր Մեսիային տուր (TM, Թագավոր),

եվ քո արդարությունը Դավիթ Թագավորի որդուն (TM, Թագավորի որդուն)³»:

Երկիմաստությունը⁴, որ բնորոշում է իմաստությունն իբրև միաժամանակ նախագո և հայտնված հասկացություն⁵, առկա է նաև Հոր ԺԵ 7-ում և ԻԸ-ում⁶: Հարկ է նշել, որ Հոր ԺԵ 7-ն իր ճարտասանական հարցերով հիշեցնում է Առ. Ը 25-ը⁷: Հոր ԻԸ-ն բացահայտում է մի այլ իմաստություն, որը «հասնում է մինչև այն հնագույն ժամանակաշրջանը,

երբ Աստված սահմանեց արարչության ամենախորհրդավոր արարածների կարգը»¹: Պետք է, սակայն, նշել, որ իմաստության նախնականությունը, արարչության հետ համեմատած, ավելի նկատելի է TM-ում, քան LXX-ում²: իմաստության երկակի բնույթը պայմանավորում է նաև այս պոեմի երկիմաստությունը: Մարդը, իր մտավոր սահմանափակվածությամբ, անկարող է այն գտնելու: Միայն Աստված գիտե, թե որտե՛ղ կարելի է գտնել իմաստությունը, որովհետև վերջինս «էլոհիմի հայացքի և մտքի առարկան է»³: Այնուամենայնիվ իմաստությունն աշխարհի կարգի (Naturordnung) պատասխանատուն է, այն ինքն իրեն հայտնում է արարչության մեջ⁴: իմաստության ճանապարհին հետամուտ լինելով կարելի է հասնել Աստծուն տանող ճանապարհին: Մարդու մեղքի պատճառով է, որ իմաստությունը լքում է մարդուն: Գրքի հեղինակը, եթե կարելի է այդպես արտահայտվել, ներշնչվել է Հորի գրքում գերիշխող մի երևույթից՝ աստվածաբանականության (theodicy)⁵:

Հոր ԻԸ-ում իմաստության տեղակայման թեման իմաստային զուգահեռի է տանում Բարուք Գ 9-ԴԳ հետ⁶: Վերջինս օգտագործում է ինչպես Հոր ԻԸ-ից որոշ հատվածներ (Բար. Գ 31/Հոր ԻԸ 13), այնպես էլ երկրորդումն Օրինաց գրքից (Բար. Գ 29-30/Երկր. Օր. Լ 12-13)⁷: Սակայն Բարու-

¹ G. SCHIMANOWSKI, նշվ. աշխ., էջ 147:

² Մեսիայի նախագոյության գաղափարը, որ փոխանցվել է Քրիստոսի կերպարին Նոր Կտակարանում, ներշնչող ազդեցություն է ունեցել Վաղ եկեղեցու աստվածաբանների և ջատագովների վրա: Կղեմես Ալեքսանդրացին (*Excerpta ex Theodoto* 20, 113, 15-17) և Իրինեոս Լուզոնացին (*Demonstratio* 43) մեջբերում են Եժ և ԳԲ Սաղմոսները:

³ G. SCHIMANOWSKI, նշվ. աշխ., էջ 149:

⁴ Տե՛ս P. BEAUCHAMP, «Sagesse et Torah», էջ 232-235:

⁵ Հինկտակարանյան իմաստությունը, իբրև անձնավորված հասկացություն կամ հիպոստաս/առանձնավորություն, կրոնների պատմության մեջ սահմանվել է իբրև «կիսահնքնավար մի էություն, աստվածության հայտնության մի ձև, որը ներկայացնում է տվյալ աստվածության որևէ հատկությունը, գործողությունը, անդամը ևն» (G. von RAD, *Israël et la Sagesse*, tr. par E. de PEYER, Paris, 1979, էջ 173):

⁶ Ընդհանրապես ուսումնասիրողների կողմից ընդունված տեսակետն է, որ Հոր ԻԸ-ն հետաքրքրյան շրջանի հավելում է. տե՛ս Jean LÉVÊQUE, *Job ou le drame de la foi*, Paris (coll. *Lectio Divina* 216), էջ 81:

⁷ W. SCHENKE, նշվ. աշխ., էջ 8:

¹ G. von RAD, նշվ. աշխ., էջ 172:

² Հոր ԻԸ 14-19-ը պակասում է LXX-ում: 14-րդ տողը թերևս պոեմի ամենաբանաստեղծական հատվածն է. «Անդունդն (𐤁𐤓𐤕𐤍) ասաց. «ես այն չունեմ», իսկ Ծովը (𐤁𐤓) բացականցեց. «Այն ինձ մոտ չէ»:

³ J. LÉVÊQUE, նշվ. աշխ., էջ 216:

⁴ W. SCHENKE, նշվ. աշխ., էջ 12:

⁵ K.-J. ILLMAN, "Theodicy in Job" in Antti LAATO, Johannes C. de MOOR (ed.), *Theodicy in the World of the Bible*, Brill, Leiden-Boston 2003, էջ 304:

⁶ W. SCHENKE, նշվ. աշխ., էջ 32:

⁷ *La Bible d'Alexandrie, LXX 25., Baruch, Lamentations, Lettre de Jérémie*, trad. du texte grec de la Septante, Introduction et notes par Isabelle ASSAN-DHÔTE et Jacqueline MOATTI-FINE, Paris (Cerf) 2005, էջ 67:

քի գրքում Իմաստութեան նախագոյութեան Հարցը կարծես այդքան էլ կարեւոր չէ: Եթե Հոր ԻԸ-ում խոսվում է ընդհանրապես մարդու և տիեզերական Իմաստութեան մասին, ապա Բար. Գ Գ-Դ-ում որակներն ավելի հատկանշված են¹, որով Բարուքի գիրքը կարող է դասվել ջատագովական երկերի շարքին²: Երկրորդումն Օրինացից քաղված հատվածներն «անհետացնում» են Հորի գրքի՝ տիեզերական Իմաստութեանը վերաբերող դրվագները, այսինքն՝ արդյունքում Իսրայելին ժառանգութիւն հասած Իմաստութիւնը, ըստ Բարուքի գրքի, Օրենքն է (Հմմտ. Բար. Դ 1-4): Ահա թե ինչու Բարուքի գրքում Իմաստութեան նախագոյութեան գաղափարն առաջնային տեղում չէ, ինչպես որ է Հոր ԻԸ-ում: Դեպի Իմաստութիւն տանող ճանապարհը նախատեսված է միայն նրանց համար, ովքեր փնտրում են Օրենքն ու Աստծուն: Այս առումով Գ գլխի 36-38 տողերը³ նշանակալից են. միայն Իսրայելի Տեր Աստվածն ունի Իմաստութիւն, որովհետև Թորայի՝ Օրենքի հետ իր նույնացմամբ Իմաստութիւնն ինքնըստինքյան մերժ է Աստծուն: Իմաստութեան և Օրենքի նույնացման գաղափարի գրական շեշտով Բարուքի գրքի այս դրվագը սերտ աղերսներ ունի սուրբգրային մյուս երկու պատումների հետ՝ Սիրաք Ա և ԻԴ: Այս դրվագներում արդեն Իմաստութեան տեղադրումն ու բնույթն ավելի պարզ և հասկանալի շարադրանքով են ներկայացվում: Ըստ այսմ, Իմաստութիւնը բնակվում է երկնքում ու Իսրայելում, նա դուրս է եկել Աստծո բերանից (Սիր. ԻԴ 3, 8)⁴: Ընդհանրապես այս երկու

¹ André KABASELE MUKENGE, *L'unité littéraire du livre de Baruch*, Paris (coll. *Études Bibliques* 38), Gabalda 1998, էջ 262:

² Նույն տեղում:

³ Մույն դրվագն արժանացել է եկեղեցու հայրերի մասնավոր ուշադրությանը. նրանք 38-րդ տողի մեջ տեսել են Քրիստոսի մարդեղության նախորինակը. «Յետ այսորիկ (Իմաստութիւն) յերկրի երեւեցաւ և ընդ մարդկան շրջեցաւ» (հմմտ. André KABASELE MUKENGE, նշվ. աշխ., էջ 39):

⁴ M. GILBERT, "L'éloge de la Sagesse", *Revue Théologique de Louvain* 5 (1974), էջ 341:

պատումների բացահայտ նմանութիւնն Առ. Ը-ի հետ բացմիցս ընդգծվել է մեկնիչների կողմից: Սիրաքի գրքի հեղինակը ոչ միայն փոխառել է Առ. Ը-ի գրական կառուցվածքի առանձնահատկութիւնները (22 կիսատողեր), այլ նաև «մեծ հավասարումը»՝ Աստծո երկյուղ = Իմաստութիւն = Տեր Աստված (Սիր. Ա 25-27): Ըստ Սիր. ԻԴ 23-ի՝ նախագո Իմաստութիւնը և նրա խոսքերը համապատասխանում են Օրենքին: Իրականում, սակայն, Սիրաքը փորձում է երկու մեծ սուրբգրային ավանդութիւնների՝ Իմաստունների և երկրորդօրինական (deutéronomiste) դպրոցների միջև տեղադրել Իմաստութիւնը¹: Իմաստունները ջանում են մարդուն տեսնել մի տիեզերքում, որտեղ ի սկզբանե հաստատված է հասարակական կարգը՝ Իմաստութիւնը: Այս առումով Իմաստունները կրկնում են այն, ինչ նրանց սովորեցրել է Աստվածային Հայտնութիւնը: Սակայն համաձայն Սիրաքի գրքի՝ Իսրայելի Աստծո պատվիրաններն իրական և անաղարտ Իմաստութիւնն են ներկայացնում՝ ավելի բարձր, քան մնացած ազգերի Իմաստութիւնները (Հմմտ. Երկր. Օր. Դ 6-8/Սիր. ԻԴ 25-26): Այս մոտեցումը հիմնավորելու համար Սիրաքը շեշտում է Իմաստութեան ծիսական առանձնահատկութիւնը (ԻԴ 23)², ինչն իր նախընթացը չունի մնացած Իմաստասիրական պոեմներում: Այսպիսով, Սիր. Ա 1-10-ում գրքի՝ նախագո Իմաստութիւնն արարչութեան մեջ դիտարկող նախաբանը (Ա 4-8) պետք է ընթերցվի Երկր. Օր. ԻԴ պատումի ծիսական և օրենսդրական ծիրից ներս: Ավելի հստակեցնելու համար մեր միտքը՝ մեջբերենք M. Gilbert-ի խոսքերը.

«Պատահական չէ, թերևս, որ Սիր. ԻԴ 3-ն աննուղակիորեն առնչվում է Ծննդ. Ա 1-3-ի հետ, մինչդեռ Սիր. ԻԴ 23-ը մեջբերում է Երկր. Օր. ԻԴ 4-ը: Հետևաբար Սիր. ԻԴ 3-6-ը հիշեց-

¹ M. GILBERT, նշվ. աշխ., էջ 346:

² Խորհրդանշական է հատկապես ծիսական ընթերցման մեջ կիրառվող «հիշողություն» հասկացությունը. հմմտ. M. GILBERT, նշվ. աշխ., էջ 334:

նում է տիեզերական ակունքների պատմությունը, իսկ Սիր. ԻԴ 7-8-ը՝ Իսրայելի ընտրությունը: Սիր. ԻԴ 10-12-ը, մեջբերելով Երկր. Օրինաց գրքից որոշ հատվածներ, ընդգծում է պաշտամունքի կարևորությունը, մինչդեռ խոսնակի և անուշահոտ յուղերի նկարագրությունն ուղղակի հղում է Ելից գրքին: Միայն թե Սիրաքն այս ամենը գրանցում է Իմաստության հաշվին, և պարզ է դառնում, որ նա ավելի շատ հիանում է Իմաստության կերպարով, քան Օրենքով¹:

Աստվածաշնչյան Իմաստության վերացարկումն ու փիլիսոփայական անձնավորումը վկայված են նաև մեկ այլ սուրբգրային պատմով՝ Իմաստ. Սող. Զ-Թ: Վերջին շրջանի ուսումնասիրողներն այս գրքի հեղինակին նույնացրել են Ալեքսանդրիայի հրեա փիլիսոփաներից մեկի՝ Ք. ա. Բ դարում ապրած Արիստոբոլոսի հետ²: Վերջինս հեղինակել է նաև Պողոմեոս Դ Ֆիլոմետոր թագավորին (Ք. ա. 181-146 թթ.)³ ձևված Մովսիսական օրենքին նվիրված մի մեկնաբանական երկ: Մեզ հետաքրքրող հատվածը պահպանվել է Եվսեբիոս Կեսարացու «Պատրաստութիւնք աւետարանականք» երկում (XIII, 12, 1-3)⁴: Եվսեբիոս Կեսարացին, ի դեմս Արիստոբոլոսի, ներկայացնում է ճեմական մի փիլիսոփայի, ըստ որի՝ Իմաստությունը նման է «լուսավոր ջահի»⁵: Առաջին օրվա Իմաստության նույնացումը վեր-

ջին օրվա Իմաստության հետ արդյունք է Արիստոբոլոսի՝ ճեմական փիլիսոփայությունից ազդված լինելու¹: Յոթնակի Իմաստությունն աշխարհի կարգն է, որովհետև աշխարհը հղացվել և իր արարման ավարտին է հասել միայն ու միայն Իմաստության շնորհիվ: Նա ճշմարիտ գիտության աղբյուր է մարդկանց համար և աշխարհի կառուցվածքի աստվածային սկզբունքը²: Իր փիլիսոփայական վերլուծություններում Արիստոբոլոսը մեծ հետաքրքրություն է ցույց տալիս Առ. Ը-ի նկատմամբ. հաջորդաբար շոշափվող թեմաներին անդրադարձը կատարվում է Սողոմոնի համբավի հիմքի վրա՝ արարչագործության վերաբերյալ սուրբգրային պատումները հարմարեցնելով հելլենիստական փիլիսոփայության գաղափարներին: Սողոմոնի Իմաստության գրքից քաղված դրվագը (Զ-Թ) հատկանշական է երկու հիմնական թեմաներով՝ Իմաստության ակունքը և նրա խորհուրդն արարչության հետ ունեցած կապերի մեջ³:

Առաջին հատվածը՝ է 22-Ը 1, Իմաստության նկարագրությունն է: Հատկանշական է, որ հենց առաջին տողերից հեղինակը հղում է Իմաստության գերբնական ծնունդին՝ «ΕΣΤΙΝ γὰρ ἐν αὐτοῦ -գի գոյ ի նմա»⁴: Այս ներբողը զարգանում է ստոյիկյան փիլիսոփայությունից քաղված տարբեր մակդիրներով ու որակումներով, որոնց թվային կառուցվածքն է 7×3, այսինքն՝ է 22-28 յոթամասնյա հատվածում յուրաքանչյուր տող հաշվում է երեքական մակդիր: Նմանատիպ փիլիսոփայական-գրական կառուցվածքներ լայնորեն շրջանառվել են հունական փիլիսոփայության մեջ, ինչպես նաև Հին Արևելքի կրոնական համակարգերում, որոնք մեծապես ազդված էին

¹ M. GILBERT, նշվ. աշխ., էջ 345-346:

² G. SCHIMANOWSKI, նշվ. աշխ., էջ 70-71: Հուդայաիստիկոստական շրջանակներում զարգացած փիլիսոփայական պրպտումների մասին ավելի մանրամասն տե՛ս B. L. MACK, Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie in hellenistischen Judentum, Göttingen 1973.

³ Gilles DORIVAL et ali., La Bible grecque des Septante, էջ 45:

⁴ SC 307, livres XII-XIII, introduction, texte grec, traduction et annotation par Edouard des PLACES, Paris (Cerf) 1983.

⁵ Աճղ, էջ 321, D. D'HAMONVILLE, նշվ. աշխ., էջ 45

¹ G. SCHIMANOWSKI, նշվ. աշխ., էջ 72:

² Նույն տեղում:

³ Աճղ, էջ 75:

⁴ Նույն տեղում:

հելլենիզմից¹: Այս դրվագն էլ, խորապես ներշնչված ստոյիկյան փիլիսոփայական համակարգերից, «Հոգին» նույնացնում է Իմաստության հետ՝ այն աշխարհում ընկալելով իբրև «լույս արարչության»²: Եթե Սիր. ԻԴ 3-ում Իմաստությունն արտաբերվում է Բարձրյալի բերանից, ապա հրեա փիլիսոփայի այս մոտեցումն Իմաստության գրքում ավելի շուտ ստոյիկյան Պնևմայի համադրումն է Բարձրյալի շնչի հետ³: Այսպիսով, Իմաստության ոգեղենացումը (spiritualisation) Իմաստ. է 27-ում աղերսվում է ներշնչման երևույթին, ինչը ճեմական փիլիսոփայության մեկ այլ կարևոր կողմերից մեկն է⁴: Ներշնչված անձինք Տիրոջ մտերիմներն են, մարդիկ, ովքեր սիրում են Իմաստությունը և մաքուր սիրտ ունեն. թե՛մա, որ շատ տարածված է Հին Կտակարանում և հելլենիս-

տական գրականություն մեջ¹: Մարդկանց հետ ընկերություն անելու այս գաղափարը, ըստ այսմ, Իմաստության ամենակարևոր նախաձեռնություններից մեկն է այս աշխարհում: Այս Իմաստով Իմաստության գրքի հեղինակը հաճախակի է անդրադառնում Առ. Ը-ին: Իմաստությունը, փռված ու տարածված լինելով ամբողջ աշխարհում, հասանելի է մաքուր սիրտ և հոգևոր Իմաստություն ունեցող ցանկացած մարդու²:

Իմաստ. է 26, 29-30 դրվագները պատմում են արարչության Լույսի մասին: Հին Կտակարանում լույսն Աստծո ստորոգելիներից մեկն է (Ես. Կ 1, Ամբ. Գ 4, Դան. Բ 22), բայց ոչ մի տեղ չի նշվում, թե «Աստված լույս է»: Հրեականության երկու մեծ ճյուղերի՝ պաղեստինյանի և Ալեքսանդրյանի միջև տարբերությունն այս առումով Աստծուն իբրև հոգևոր լույս ընկալելու գաղափարն է³: Իմաստության գրքի հեղինակը զարգացնում է լուսավոր Իմաստության այս գաղափարը և հաջորդելով (է 29-30) համեմատում Նրան արևի, աստղերի և գիշերվա հետ՝ ընդգծելով Իմաստության գերազանցությունը: Ավելին, եթե Սիր. ԻԴ-ում Իմաստության արարչագործական գորությունն այդքան էլ պարզ չէ⁴, ապա այստեղ Իմաստությունը, իրականացնելով իր ողջ արարչագործական ծրագիրը, մնում է անփոփոխ, այլ կերպ ասած՝ «ինքն իրենից դուրս չի գալիս»⁵:

Իմաստության գրքի երկրորդ հատվածը Թ 1-18-ն է՝ Աստծուն ուղղված փառաբանական մի աղոթք: Նմանատիպ Իմաստասիրական ձևակերպումներով և գրական առանձ-

¹ Աճ, էջ 508-512:

² Աճ, էջ 508:

³ Աճ, էջ 502:

⁴ Խոսքը մասնավորապես M. GILBERT-ի այն ենթադրության մասին է (նշվ. աշխ., էջ 343), ըստ որի՝ Սիր. ԻԴ-ում Իմաստությունն արարած է, ոչ թե արարչագործ:

⁵ C. LARCHER, նշվ. աշխ., էջ 507:

¹ Նմանատիպ աղոթք-ներբողներ շատ տարածված էին Սիրիայի չաստծուն նվիրված պատարագներում, արևի չաստծո պաշտամունքի մեջ, որին սերտորեն կապված էր նաև Իսիս չաստվածուհու անվան սինկրետիկ պաշտամունքային համակարգը: Նմանատիպ կառուցվածքներով ներբողներ, ըստ իրեն ռաբբինների մեկնությունների, կարելի է գտնել, օրինակ, Երկր. Օր. ԼԲ 1-ում և Ես. Զ 3-ում. հմմտ. Skehan W. PATRICK, A. Alexander DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira, A New Translation with Notes, Introduction and Commentary*, AB 39, 1987, էջ 179:

² G. SCHIMANOWSKI, նշվ. աշխ., էջ 75:

³ Փիլոն Ալեքսանդրացին, իույն փիլիսոփաների հետևողությամբ, Իմաստությունը նկարագրելու համար կիրառում է πολυσωσμος եզրույթը (Legum allegoriae I 43): Ստոյիկյան փիլիսոփա Պոսիդոնիեսն իր հերթին Աստծուն անվանում է πνεύμα νοερόν, հմմտ. Skehan W. PATRICK, DI LELLA A., նշվ. աշխ., էջ 180:

⁴ Տե՛ս հատկապես Իմաստության նմանությունները «ψυχᾶς σοίας-ոգիք սուրբ» հասկացության հետ: Ըստ C. LARCHER-ի՝ ստոյիկյան փիլիսոփայության մեջ «νοερόν մակդիրը բնութագրում է Ոգու, Շնչի ամենաբարձր, հոգևոր վիճակը: Այն կարող է վերաբերել առաջին հերթին տիեզերական Ոգուն կամ Պնևմային, այնուհետև հոգուն, արևին կամ աստղերին, որովհետև նյութի ամենատաք, ամենաթերային, ամենաուրբ վիճակը մտավոր օրգաններն են» (Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon II, Paris (coll. Études Bibliques, nouvelle série n°3), Gabalda 1984, p. 482):

նահատուկ կառուցվածքով աղոթքները նորութուն չեն չին Կտակարանում: Ավելին, վերոնշյալ դրվագի հեղինակը ներչնչվում է Գ Թագավորաց և Ա Մնացորդաց գրքերից (Գ Թագ. Գ 6-9, Ա Մնաց. Ա 8-10): Արդեն Առ. Ը 12-31-ն օրհներգության ժանրային առանձնահատկություններ ունի, իսկ Առ. Լ 7-9-ը ներկայացնում է Ագուրի աղոթքը¹: Իր գրական կառուցվածքով Իմաստ. Թ 1-18-ը մոտենում է ավելի շատ ոչ ծիսական պոեմներին, այսինքն՝ սուրբգրային այն դրվագներին, որոնք նախատեսված էին Իմաստունների ընթերցանության համար²: Սույն պոեմի եռամասնյա բաժանումն ընդունված է գրեթե բոլոր մասնագետների կողմից՝ 1-6, 7-12 և 13-18³: 4-րդ, 10-րդ և 17-րդ տողերը ներկայացնում են գլխավոր թեման՝ Աստծո մոտ գահակալող Իմաստությունը⁴: Այսպիսով, վերոբերյալ երեք տողերը պոեմի հեղինակի հիմնականներն են: Ըստ C. Larcher-ի՝ առաջին տողում բացավում է որևէ աղերս արարիչ Բանին⁵: Սակայն պոեմի հեղինակը վերսկսում է սյուժեն, որն արտահայտված էր նախորդ տողերում (26-30): Վերոնշյալ տողերում Իմաստությանը վերագրված մակերևույթներն արդեն Նրա համար Աստծո գահի մոտ հատուկ տեղ են նախապատրաստում: Իմաստության արարչական հատկություններն առաջին տողում շփոթվում են Բանի՝ Խոսքի ստեղծարար հատկությունների հետ: Արդեն նշեցինք, սակայն, որ հեղինակը նույնացնում է հոգին՝ Պնև-

ման, և Իմաստությունը, որոնք երկուսն էլ հորդում են Աստծո բերանից: Հետևաբար կարող ենք ընդունել Բանի՝ Խոսքի նույնացումն Աստծո բերանից ելնող Լոգոսի հետ: 4-րդ տողը նկարագրում է Իմաստության գահակալումն Աստծո «գահերի»¹ վրա: Ըստ այսմ, սույն տողը մեզ հիշեցնում է Առ. Ը 27-ը, որտեղ LXX-ն և TA-ն ունեն Իմաստության՝ աշխարհի թագավորությունների և ժողովուրդների վրա գահակալելու մասին շեշտված վկայություն: «Գահի» թեման առկա է նաև 10-րդ տողում, թեմա, որ բավական տարածված է Հին Կտակարանում (հմտ. Եզեկ. Ա 26, Ժ 1, Ես. 49 1): Հարկ է նշել, որ ինչ վերաբերում է խորհուրդի նյութական մասին, հեղինակն այստեղ բավական անտարբեր է²: Այսպիսով, 4-րդ տողը «ներմուծում» է Իմաստության գահակալման թեման, իսկ 10-րդը՝ զարգացնում շեշտելով Իմաստության ճառագումը տիեզերքով մեկ. «Առաքեա՛ զդա ի սրբութեանց երկնից (ἐξ ἁγίων οὐρανῶν), եւ յաթոռոյ փառաց քոց (θρόνου δόξης σου) արձակեա՛ զդա»: Այս ճառագումն իր լրումն է գտնում 17-րդ տողում՝ Իմաստության՝ Պնևմայի հետ նույնացմամբ, որն ուղարկվել է հօգնություն մարդկային ցեղի: Հիմնականում հեթանոսական միջավայրի ծնունդ լինելով՝ Աստծո հետ գահակցության գաղափարը (Իմաստ. Սող. Թ 4, πάρεδρος, mitthronende)³ վերագրվում է միաժամանակ թե՛ Իմաստությանը (Թ 4) և թե՛ Լոգոսին (ԺԸ 15): Ավելին, παντοδύναμον եզրույթը գործածվում է վերոնշյալ երկու հասկացությունների համար հավասարապես (է 23, Թ 10, ԺԸ 15): Վերոբերյալ փաստերը, կարծում ենք, հաստատում են Բան/Իմաստություն Աստծո հասկացության գերակայու-

¹ C. LARCHER, նշվ. աշխ., էջ 561:

² Աճ, էջ 561-564:

³ S. W. PATRICK, A. DI LELLA, նշվ. աշխ., էջ 200, C. LARCHER, նշվ. աշխ., էջ 562: Սողոմոնի աղոթքի գրական կառուցվածքի մասին տե՛ս M. GILBERT, «La Structure de la prière de Salomon» *Biblica* 51 (1970), էջ 301-331:

⁴ Հետաքրքիր է, որ 17-րդ տողում աղերսը σοφία-ի և πνεύμα-ի միջև մշտապես ներկա է:

⁵ C. LARCHER, նշվ. աշխ., էջ 565:

¹ «Գահերի» հոգնակի ծննդն արտահայտում է աստվածային փառքը. հմտ. Երեմ. Ժ 12՝ ըստ Յոթանասնից թարգմանության:

² C. LARCHER, նշվ. աշխ., էջ 586

³ S. W. PATRICK, DI LELLA A., նշվ. աշխ., էջ 202:

Թյունը հեղինակի համար: Իմաստության գրքի հեղինակի համար սրբազան պատմությունը պետք է ընթերցել արարչագործ Իմաստություն-Լոգոսի եզրերով՝ վերարտադրելով արարչագործության պատմությունը: «Սրբազան պատմություն» և «արարչագործության պատմություն» եզրերը, իբրև երկու բևեռներ, նմանության իրենց օրինաչափությունն են գտնում ΤΕΧΝΙΤΗΣ եզրի՝ Աստծո (ԺԳ 1) և Իմաստության (Է 21, Ը 4, ԺԴ 2) համար հավասարաչափ գործածումով¹: Անժխտելի է ուրեմն, որ նախագո Իմաստությունն արարչակից է Աստծուն և Նրա հետ կիսում է աստվածային գազը: Նա հոգեղեն է Պնևմայի պես և լինելով ամենուրեք այս աշխարհում՝ միշտ ինքն իրեն հայտնում է մարդկանց:

Իմաստությունը, այս աշխարհի վրա ունեցած իր իշխանությունը, նաև դատավորի գործառույթ ունի: Նրանք, ովքեր չեն ընդունում այդ Իմաստությունը, Աստծո ներկայությունից զրկվում են: Նախագո Իմաստության նման որակումը հստակորեն մատնանշում է Նրա սահմանները՝ իբրև բարոյական հասկացություն: Բայց ամենից առաջ այն ենթադրում է հավատարմության բարոյականություն: Իսրայելը՝ Իմաստության նախընտրած վայրը (Սիր. ԻԴ 10), հավատարիմ չմնաց Աստծուն և մշտապես մերժեց մարգարեների ու Տիրոջ պատգամաբերների խոսքը (Երեմ. Է 25-27, Բ Մնաց. ԻԴ 20-22 ևն): Հենց այս անհավատարմության երևույթն են ակնարկում Ղուկասի Ավետարանի անձնավորված Իմաստության խոսքերը (ԺԱ 49-51=Մատթ. ԻԳ 34-36, ԺԳ 34=Մատթ. ԻԳ 37-39), որոնք Schimanowski-ու կողմից որակվել են իբրև Weisheitwort (Բանք իմաստութեան) և Jerusalemwort (Բանք ի վերայ Երուսաղէմի)²: Արդեն քսան

¹ G. SCHIMANOWSKI, նշվ. աշխ., էջ 82:

² G. SCHIMANOWSKI, նշվ. աշխ., էջ 310, 312.

տարի է՝ նորկտակարանյան ուսումնասիրությունները հաստատել են վերոնշյալ խոսքերի պատկանելությունը Քրիստոսի անգիր խոսքերին (գերմ.՝ Quelle=Q, կամ լատ.՝ Logia Christi=Բանք Քրիստոսի)¹: Ղուկասի Ավետարանի այս երկու դրվագները կարելի է դասակարգել մարգարեական-հայտնութենական բնույթ ունեցող ավետարանական մյուս պատումների հետ, որոնք ձևակերպված են իմաստասիրական եզրույթներով²: Ղուկ. ԺԱ 49-51-ում Հիսուս մեջբերում է Իմաստության խոսքերը՝ ուղղված փարիսեցիներին ու դպիրներին, ովքեր մերժել էին Աստծո իմաստությունը: Ըստ Հին Կտակարանի՝ Իմաստությունը դիմում է մարդկանց (Առ. Ա 20, Ը) և նույնիսկ պատգամաբերներ է ուղարկում մարդկանց համոզելու համար (Իմաստ. Սող. Է 27): Իր իմաստասիրական-հայտնութենական կառուցվածքով Ղուկ. ԺԱ 49-51-ն բացահայտորեն տարբերվում է Ղուկ. ԺԱ-ի գրական ամբողջությունից: Մատթ. ԻԳ-ում ἐγὼ ἀποστέλλω ձևի գործածությունը պարզորոշ կերպով նույնացնում է Հիսուսին Իմաստության կերպարի հետ, այնինչ Ղուկ. ԺԱ 49-51-ում Հիսուս ինքն իրեն ներկայացնում է իբրև Իմաստության

¹ Տե՛ս մասնավորապես Robinson James M.-HOFFMANN, PAUL -KLOPPENBORG, John S. (ed.), *The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospels of Mathew and Luke, Mark and Thomas, with English, German and French Translations of Q and Thomas*, Minneapolis (MN)/Leuven, Fortress Press/Peeters, 2000, ֆրանսերեն թարգմ.՝ Frédéric AMSLER, "Proposition de traduction" dans Andreas DETTWILER, Daniel MARGUERAT (éd.), *La source des paroles de Jésus (Q): aux origines du christianisme*, Labor et Fides (coll. Le Monde de la Bible 62) 2008, էջ 323-344 (=La source). հմմտ. John S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections, Studies in Antiquity and Christianity*, Philadelphie, Fortress Press 1987.

² Տե՛ս Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (coll. The New International Greek Testament Commentary), The Paternoster Press 1979, էջ 502, 573. հմմտ. Daniel MARGUERAT, *L'aube du christianisme*, Labor et Fides/Bayard (coll. Le monde de la Bible 60) 2008, էջ 81-109:

պատգամաբերներից մեկը, որ պիտի խաչվի Երուսաղեմից դուրս մի վայրում¹:

Ղուկ. ԺԳ 34–ը (Չ 13:34-35) ավելի շատ ընդգծում է դատաստանի իրողությունը, որովհետև Հիսուս ուղղակիորեն դիմում է Երուսաղեմ քաղաքին: 33-րդ տողում նշվում է մարգարեի կանխահաս մահվան մասին, որին Հիսուս նույնացնում է իր հետ: Հաջորդ տողերը վկայակոչում են ձագերին իր թևերի տակ հավաքող հավի հինկտակարանյան պատկերը (Երկր. Օր. ԼԲ 11, Սղմ. ԺԷ 8, ԼԶ 7, ՄԷ 1, Հուլթ Բ 12, Ես. Գ 5): Ժամանակի երբայական ավանդության մեջ շատ տարածված է եղել Շեքինայի՝ Տիրոջ փառքի թևերի տակ հանգրվանած նորադարձ հեթանոսների երթը դեպի Երուսաղեմ²: Եզրակացնելու համար կարող ենք նշել, որ Ղուկասի Ավետարանի այս երկու գրվագները հիշեցնում են տիեզերական իմաստության բարոյական չափանիշները, որոնք Սիրաքի գրքում ձևակերպված են իբրև Իսրայելի համար նախատեսված հոգևոր կրթության կանոններ³: Այսպիսով, իմաստության ավանդական հայեցակարգը, որի համաձայն այն հասանելի էր միայն սոցիալապես ապահով խավին (Հմմտ. Սիր. ԼԸ 25-26), քննադատվում է Հիսուսի կողմից: Հետևաբար նորկտակարանյան մոտեցման համաձայն Հիսուսի անձի մեջ կենտրոնացած իմաստությունը հասանելի է դառնում նաև աղքատներին ու հասարակության լքված անդամներին: Իմաստության դերի այս «հեղաշրջումն» իր վերջնական արտահայտությունն է գտնում Պողոս առաքյալի աստվածաբանական իմացաբանական համակարգի

¹ H. MARSHALL, նշվ. աշխ., էջ 504:

² H. MARSHALL, նշվ. աշխ., էջ 504:

³ Gerd THEISSEN, *La religion des premiers chrétiens*, traduit de l'allemand par Joseph HOFFMANN, Paris, Cerf/Genève, Labor et Fides (coll. Initiations au christianisme ancien) 2002, էջ 176:

մեջ՝ հանձին Քրիստոսի դառնալով քրիստոնյայի կյանքի և ապրելակերպի չափանիշ¹: Սուրբ Պողոսի համար քրիստոնեական իմաստությունը հենց Քրիստոսն է՝ «պատկեր աներեւութին Աստուծոյ» (Կող. Ա 15): Առաքյալի կողմից քարոզված իմաստությունը, իր բարդ և երկիմաստ բնույթով, հինկտակարանյան իմաստության որակները՝ մասնակցություն արաչագործությանը, Աստծո և մարդկանց միջև միջնորդությունը, վերադասությունը երկնային և երկրային էակների նկատմամբ ևն, վերագրում է Քրիստոսին: Դիտարկենք այժմ հետևյալ սուրբգրային պատմաները՝ Ա Կորնթ. Բ 7, Ը 6, Ժ 4, Փիլիպ. Բ 6-11, Կող. Ա 15, որոնք քիչ թե շատ չափով պողոսյան մտածողության մեջ նկարագրում են նախագո իմաստությունը²: Ամենից առաջ պետք է նշել, որ Պողոսի համար Աստծո իմաստությունը խորհրդավոր է. այն անհասանելի է մարդկանց (Հմմտ. Ա Կորնթ. Բ 7-9)³: Իրականում Պողոս առաքյալը վերարտադրում է իմաստության, մասնավորապես Հորի և Եսայի մարգարեի գրքերին բնորոշ գաղափարները⁴.

«Այլ խօսիմք զԱստուծոյ իմաստութիւնն ծածուկ խորհրդով (θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τῆν ὑποκεκρυμμένην), զոր յառաջ քան զյաւիտեանս (πρὸ τῶν αἰώνων) սահմանեաց Աստուած ի փառս մեր»:

¹ Աճղ, էջ 174; 177:

² Վերոնշյալ պատմաները վերլուծելու ենք համառոտաբար: Սույն դրվագների մանրամասն նկարագրության համար տե՛ս A. FEUILLET, *Le Christ Sage de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris, Gabalda (coll. Études Bibliques 36) 1966, էջ 401-410; *La Sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament, Actes du XV^e congrès de l'ACFEB* (Paris 1993), publiés sous la direction de Jacques TRUBLET, Paris, Cerf (coll. Lectio Divina 160) 1995, էջ 519-563:

³ St'ս J.-N. ALETTI, «Sagesse et Mystère chez Paul» dans *Sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament*, էջ 359:

⁴ St'ս J.-N. ALETTI, նշվ. աշխ., էջ 364: St'ս նաև Hervé PONSOT, "D'Isaïe LXIV, 3 à I Co. II, 9" *Revue Biblique* 90 (1983), էջ 240-242:

Սույն դրվագում սերտորեն փոխկապակցված կերպով հայտնվում են պողոսյան մտածողության հայտնութենական և իմաստասիրական շերտերը: Այս առումով Պողոսը շատ մոտ է կանգնած իր ժամանակի բաբբունական և գնոստիկ մտահայեցումներին: Հայտնութենաբանության և իմաստասիրության կապող օղակը նրանց էզոթերիզմն է՝ ծածկագիտությունը¹: Սակայն ի տարբերություն գնոստիկների՝ Պողոսի թղթերում այս խորհուրդի ծագումը պետք է փնտրել Դան. Բ 30 սուրբգրային պատումում²: Դան. Բ-ում հայտնությունների բնույթն ավելի շուտ վախճանաբանական է, այնինչ Պողոսի երկերում այն ունի խիստ ընդգծված քրիստոսաբանական ուղղվածություն³: Խաչի վրա Քրիստոսի մահը, չնայած արդեն պատմականացած իր բնույթին, առաքյալի գնահատմամբ հանդես է դալիս գերազանցապես իբրև վախճանաբանական իրողություն: Հետևաբար կարող ենք եզրակացնել, որ խաչելությունը (իբրև վախճանաբանական իրադարձություն) և ծածկյալ իմաստությունը կենտրոնանում են առաքելական քարոզության մեջ՝ ազդարարելու համար Ավետարանի պարագոքսն ու խորհուրդը (հմտ. Ա Կորնթ. Բ 1-3):

Ընդհանրապես Ա Կորնթացիս նամակը, մեծապես նվիրված իմաստության սերտմանը, կարող է որակավորվել իբրև մի յուրօրինակ ձեռնարկ, որը բացատրում է իմաստու-

թյան դերն ու տեղն արարչագործության և քրիստոնեական փրկության մեջ: Այս փաստը բացատրվում է Կորնթոսի համայնքում գոյություն ունեցող մեկ ուրիշ իմաստություն, որի դեմ էլ հենց ջատագովում է Պողոս առաքյալը¹: Նա այս թշնամի իմաստությանը հակադրում է աստվածային իմաստության իր սեփական ըմբռնումը, որին որոշ հեղինակներ տվել են «Իմաստության քրիստոսաբանություն (Wisdom christology)» անվանումը²: Մեզ այստեղ հետաքրքրում են վերոնշյալ դասակարգմանը պատկանող երկու դրվագ՝ Ա Կորնթ. Ը 6 և Ժ 4: Սրանցից առաջինը, որ իրականում առաջին քրիստոնյաների հավատամքներից մեկն է³, արտահայտում է նույն այդ քրիստոնեական հավատի երկու հիմնական հասկացություն: Նախ՝ սույն պատումով ընդգծված Քրիստոսի տիեզերական նշանակությունը մեզ հուշում է Աստծուն արարչակից իմաստության մասին: Այս խորհրդավոր իմաստությունից, որ թաքնված է ամենքից, Առաքյալն անմիջապես անցնում է մեկ այլ ընկալման. Քրիստոսի՝ Աստծո իմաստությամբ է արարվել աշխարհը. «...եւ մի Տէր Յիսուս Քրիստոս՝ որով ամենայն, եւ մեք նովաւ (καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός δι' οὐ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ)»:

Պատումի այս իմաստն ավելի հստակորեն ի հայտ է գալիս Կող. Ա 15-20-ում⁴: Օրհներգի մեջ երիցս հանդես եկող τὰ πάντα ստոյիկյան արտահայտությունը⁵ մատնանշում է հե-

¹ Տե՛ս H. CONZELMANN, *1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, translated by James W. Leitch, Philadelphia, Fortress Press (coll. Hermeneia) 1975, էջ 62: Հարկ է նշել, որ հեղինակը Ա Կորնթ. Բ 6-16 հատվածի իմաստությունը տվել է «Ծածկված իմաստություն» որակումը (էջ 56): Պողոսյան երկերի խորհրդապաշտական ուղղվածության մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Alan F. SEGAL, *Paul the convert, Apôtre ou apostat, traduit de l'anglais par Anne Paumier*, Patrice Ghirardi, Jean-François Sené, Paris, Bayard 2003, էջ 57-95

² Տե՛ս J.-N. ALETTI, նշվ. աշխ., էջ 369:

³ Նույն տեղում:

¹ Անդ, էջ 360: Գմնտ. H. CONZELMANN, նշվ. աշխ., էջ 11-16:

² James D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, T&T Clark, Edinburgh 1998, էջ 269:

³ Jerome MURPHY-O'CONNOR, "1 Cor. VIII, 6: Cosmology or Soteriology?" *Révue Biblique* 85 (1978), էջ 257:

⁴ Մեկնիչները սույն պատումը համարում են սուրբգրային օրհներգ, որի նախաբանն է Կող. Ա 1-14-ը (Markus BARTH & Helmut BLANKE, *Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary*, english translation by Astrid B. Beck, New York (coll. AB 34b) 1994, էջ 194):

⁵ Jerome MURPHY-O'CONNOR-ը մեջբերում է ստոյիկյան փիլիսոփաներ

դինակի դիտավորությունը, որով Քրիստոս ներկայացվում է իբրև Աստծո և արարչության միջնորդ:

Այսպիսով, եթե ընդունելու լինենք Aletti-ի կողմից առաջարկված օրհներգի երկակի կառուցվածքը, ապա կստացվի հետևյալ պատկերը.

Ա. տողք 15-16

Բ. տող 17

Ա. տող 18a

Բ. տողք 18b-20:

Առաջին երկու հատվածները նշում են Քրիստոսի արարչական միջնորդությունը, իսկ հաջորդ երկուսը՝ փրկչական¹: Պողոս առաքյալն այս անգամ էլ Քրիստոսին է վերագրում հուգայահեղինական իմաստության մակդիրները².

տող 15, εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου = *Իմաստ. Սող. է 26*, καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ = *Փիլոն Ալեքսանդրացի, Leg. Alleg. 1,43*, որտեղ հեղինակը նկարագրում է իմաստությունն իբրև ἀρχὴ καὶ εἰκὼν καὶ ὄρασις θεοῦ:

Քրիստոսի տիեզերական դերը, ըստ Առաքյալի, անժխտելիորեն կապված է մարդկանց փրկության ու կրոնական պատ-

Մարկոս Ավրելիոսի, Ջոսիմոսի և Ասկղեպիոսի երկերի համապատասխան տեղիները, որտեղ τὰ πάντα-ն իրոք իմաստավորում է արարչությունը (նշվ. աշխ., էջ 260):

¹ J.-N. ALETTI, *Saint Paul, Épître aux Colossiens*, Paris, Gabalda (coll. Études Bibliques, Nouvelle série. N°20) 1993, էջ 92:

² Աճ, էջ 94: Կող. Ա 15-ի հնարավոր թեմատիկ աղերսները ԾճՆԳ. Ա 26-27-ի հետ մտածել են տալիս առաջին Ադամին արված ակնարկի մասին, ով ստեղծվել էր Աստծո պատկերով և իր արժանիքներով ու դիրքով առաջինն էր արարածների մեջ: Այս համեմատությունը ծնունդ է տվել բավական թվով գիտական բանավեճերի՝ Քրիստոսի անձի մեջ աստվածային արարչությունը տեսնելու թեմայի շուրջ ծավալվելով: Մեկնիչների մեծ մասը փորձում է այստեղ տեսնել արարչության մարդկային և աստվածային ուղղությունները՝ տարանջատելով պողոսյան «Իմաստություն» և «աղամական քրիստոսաբանություններ» արտահայտությունները. հմմտ. J. DUNN, նշվ. աշխ., էջ 276:

մության հետ¹: «...որով ամենայն, եւ մեք նովաւ/ δι' οὐ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ» արտահայտությունները, «եւ»-ով միացած, մատնանշում են միաժամանակ իմաստության արարչական գործառույթները և նրա մասնակցությունը երկրի վրա իմաստության հայտնությանը իրականացած (հմմտ. Առ. Ը, Սիր. ԻԴ, Իմաստ. Սող. Զ-Թ) մարդկանց փրկությանը:

Իմաստության այս կրկնակի հղացքը, այսինքն՝ իմաստության նախագոյությունն ու նրա հայտնությունը մարդկանց, վկայված է Պողոսի կողմից Ա Կորնթ. Ժ 1-4-ում: Մկրտության և Հաղորդության նախօրինակների առկայությունն այս դրվագում Պողոսի կողմից մեկնաբանվում է տիպաբանորեն: 4-րդ տողը լուսաբանում է Պողոս առաքյալի մեկնաբանական մոտեցումը. Քրիստոսի նախագոյությունը, εἶμι բայի անցյալ ժամանակով պայմանավորված (ἦν), մատնանշում է ժայռի իրական և ոչ թե խորհրդանշական նախագոյությունը²: Չնայած դժվար է ընդունել այն փաստը, որ Պողոսն այս հարցում ազդվել է հրեա բաբբիների մեկնություններից, այնուամենայնիվ պետք է խոստովանել, որ մեկնության իր ձևով նա մոտենում է ալեքսանդրյան դպրոցի հուգայահեղինիստական ավանդությանը: Սողոմոնի իմաստության գրքում նահապետների կյանքում իմաստության իրական ներկայությունը (Ժ 1-14), նրա համակրանքը Հովսեփի հանդեպ (Ժ 14), մասնակցությունն Իսրայելի ելքին եգիպտոսից և ներկայությունն անապատում՝ Աստծո ժողովրդի կողքին (Ժ 15-ԺԱ 4), վերջապես եգիպտացիների և քանանացիների կրած պատիժները (ԺԱ 5-ԺԲ 25) վերհանում են իմաստ. Ժ-ԺԲ-ի և Ա Կորնթ. Ժ 1-4-ի միջև առկա ակնհայտ գրական-թեմատիկ աղերսը: Ավելին, Փիլոն Ալեքսանդրացու կողմից ժայռ/իմաստություն թեմայի կիրառությունը (Legum

¹ A. FEUILLET, նշվ. աշխ., էջ 67:

² H. CONZELMANN, նշվ. աշխ., էջ 167:

Allegoriae II 86) Համոզիչ ապացույց է թվում՝ Հաստատելու, թե Առաքյալի ժամանակ թեման բավական տարածված էր և նշված դրվագին ծանոթանալու համար նա Փիլոնի երկերն ընթերցելու կարիք չուներ¹: Ճիշտ է նաև այն, որ հրեական մեկնողական գրականության մեջ Իմաստությունն անապատում ներկայացվում է իբրև իսրայելացիների կողքով քայլող և նրանց հետ աշխատող անձնավորված մի հասկացություն²:

Մարդկանց մեջ ներկա նախագո Իմաստության մասին պատկերացումներն իրենց գազաթնակետին են հասնում Փիլիպպեցիս նամակի օրհներգում (Բ 6-11)³: Մեկնիչները կողմից առանձնացվել են երեք հիմնական ենթահենքեր Փիլիպ. Բ 6-11-ի համար՝ ա. Իմաստության միջավայրը (Իմաստ. Բ 23-24), բ. Եսայու մարգարեության պատումների հետ նմանությունը (Ես. ՄԲ-ՄԳ, ԽԵ 23)⁴, գ. առաջին Ադամի հակադրությունը երկրորդի՝ Քրիստոսի հետ⁵: Թե ավելի մոտիկից գիտարկենք համատեքստը, պարզ կդառնա, որ Առաքյալն օրհներգը մեջբերելուց առաջ կամենում է ընդգծել այն բարեպաշտական զգացումները, որոնք քրիստոնյաները գտնում են Քրիստոսի անձի մեջ: Այսպիսով, օրհներգի առաջին չորս տողերն «օրհներգից բխող» մի-մի օրինակ

¹ A. FEUILLET, նշվ. աշխ., էջ 106, հմմտ. H. CONZELMANN, նույն տեղում:

² *Sukkah, Mishnah and Tosefta*, tr. A. W. GREENUP, Translations of Early Documents, Series III: Rabbinic Texts, London (SPCK) 1925, էջ 76:

³ Պատումի ժանրային պատկանելության հարցը՝ չափածո արձակ, թե՞ օրհներգ, մնում է տակավին չլուծված: Հարցի պատմության և վերլուծումների համար տես A. FEUILLET, "L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (II 6-11)" *Révue Biblique* 72 (1965), էջ 352-354; J. MURPHY-O'CONNOR, "Christological Anthropology in Phil., II 6-11" *Révue Biblique* 93 (1976), էջ 26-30; J. DUNN, նշվ. աշխ., էջ 281-288; J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Philippiens*, Paris, Gabalda (coll. *Études Bibliques*, Nouvelle série n° 55) 2005, էջ 140: Մեր օգտագործած «օրհներգ» անվանումն ավելի շատ արձակ ծիսական-բարոյական գրվածքի իմաստն ունի:

⁴ A. FEUILLET, "L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (II 6-11)" (*I. Les attaches littéraires et doctrinales*):

⁵ J. DUNN, նշվ. աշխ., էջ 282, J.-N. ALETTI, *Saint Paul ip Stre aux Philippiens*, էջ 141:

են¹: Այս վերջինս բացատրում է նաև առկա «քրիստոսաբանական լուռությունը»՝ շեշտադրելով հիմնականում Քրիստոսի խոնարհման իրողությունը: Սակայն օրհներգի բարոյական նպատակադրումը միակ որոշիչ հանազամանքը չէ. 6-8-րդ և 9-11-րդ տողերը մի յուրօրինակ խորհրդածություն են Քրիստոսի անձի վերաբերյալ: Եթե 6-8-րդ տողերը մատնանշում են Քրիստոսի շարունակական շարժումը դեպի մարդ արարածը, ապա 9-11-րդը որոշակիացնում են Նրա խոնարհման նպատակը²: Քրիստոսի նախագոյությունը պայմանավորված է 6-րդ տողի երկու հիմնական հասկացություններով՝ εν μορφη θεου (Աստծուն նման ձևով) և το ειναί ησα θεου (Աստծուն հավասար կերպով)³: Առանց մանրամասնությունների մեջ մտնելու՝ նշենք միայն, որ Առաքյալն օգտագործում է μορφή (արմատ՝ *μορφ*) բառը, որը 13 անգամ կիրառված է Նոր Կտակարանում, և որից 10-ը՝ Պողոսի թղթերում⁴: Մասնագետների ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ μορφή բառը Պողոսի ժամանակվա հոգևոր-աստվածաբանական բնույթի երկերում (չնայած որ Յոթանասնից թարգմանության մեջ այն չէր կիրառվել Աստծո համար) լայն գործածություն ունենր՝ նկարագրելու համար աստվածային հայտնություններն ու վիճակները⁵: Փիլիպպեցիս նամակի այս դրվագի հետ թեմատիկ առումով հրաշալի զուգահեռ է կազմում Ա Կորնթ. Ը 9-ը՝ հարստության և աղքատության, հպարտության ու խոնարհության հակադրության և աղքատության լուսաբանումը:

Եզրակացնելով՝ պողոսյան Իմաստության մասին կարող ենք հետևյալն ասել.

ա. առաքյալի համար Աստծո Իմաստությունը խորհուրդ

¹ J.-N. ALETTI, նշվ. աշխ., էջ 147:

² Անդ, էջ 148:

³ J. MURPHY-O'CONNOR, նշվ. աշխ., էջ 30:

⁴ J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Philippiens*, էջ 151:

⁵ Անդ, էջ 152:

է և մարդկանց համար անհասանելի իրողութիւն: Պողոսն այս առումով շատ մեծ աղերսներ ունի Չ-ի մեջ առկա իմաստասիրական և հայտնութենական թեմաների հետ: Ավելին, նա օգտագործում է Հին Կտակարանի որոշ գրվածքների հայտնութենական գործոնները: Այս խորհուրդն ի վերջո կենտրոնանում է խաչի վրա Քրիստոսի մահվան իրողութեան վրա:

բ. Անհասանելի իմաստութիւնը մարդկանց հայտնվում է իր արարչագործական միջնորդութեամբ, այնուհետև իր իրական ներկայութեամբ, այսինքն՝ մարդկանց կյանքում ունեցած իր ակտիվ մասնակցութեամբ: Իմաստութեան հայտնութիւնը դրսևորվում է արարչագործութեան մեջ: Աստծո անտեսանելի պատկերը լինելով՝ իմաստութիւնը մասնակցում է արարչութեանը, քանզի նրանով և նրա մեջ է Աստված արարել աշխարհը:

գ. Արարչագործութեանն ունեցած մասնակցութիւնը և մարդկանց կյանքում ակտիվ ներկայութիւնն իմաստավորվում են Քրիստոսի կամավոր խոնարհութեամբ: Այստեղ է, որ իմաստութեան արարչագործ միջնորդութիւնը դառնում է նաև փրկչագործական՝ մարդուն իր անեղծ վիճակի մեջ վերանորոգելու համար այնպես, ինչպես որ ի սկզբանե նա ստեղծվել է Աստծո կողմից:

բ. Սուրբգրային պարականոն գրականություն և Փիլոն Ալեքսանդրացի

Նախագո իմաստութեան հասկացութիւնը, ինչպես արդեն նշեցինք, չի սահմանափակվում սուրբգրային միջավայրով: Անվավեր և պարականոն բազմաթիվ գրվածքներում նրա առկայութիւնը ցույց է տալիս, որ այն բավական ազդու կերպով ներկա է ինչպես հինկտակարանյան, այնպես էլ նորկտակարանյան պարականոն երկերում:

Հայտնութենական-իմաստասիրական միջավայրերի ամե-

նանշանավոր ներկայացուցիչներից է Ենոքի գիրքը, որտեղ իմաստութեան կերպարը կարևոր դերակատարութիւն ունի՝ աղերսվելով մերթ արարչութեանը, մերթ էլ վերջին դատաստանին¹: Դիտարկենք իմաստութեան կերպարը Ենոքի գրքի երկու հիմնական տարբերակներում՝ եթովպականում (Ա Ենոք) և սլավոնականում («Գիրք գաղտնեաց Ենովսայ» կամ էլ՝ Բ Ենոք)²: Այս երկու տարբերակները վերարտադրում են արարչագործ և միջնորդ իմաստութեան քիչ թե շատ ամբողջական կերպարը՝ հաշվի առնելով նաև, որ երկուսն էլ, հակառակ մնացած թարգմանութիւններին և տարբերակներին, մեզ են հասել ամբողջական բնագրով³:

¹ Անվավեր երկերում իմաստութեան կերպարի մասին տե՛ս G. SCHIMANOWSKI, նշվ. աշխ., էջ 153 շրջկ.:

² François MARTIN-ը Ենոքի գրքի իր ֆրանսերեն թարգմանության մեջ տալիս է մինչև 1906 թ. գրված ուսումնասիրությունների մատենագիտությունը (*Le livre d'Hénoch*, traduit sur le texte éthiopien, Paris 1906, էջ 141-151): Նույն հեղինակը հավաքագրել է երբայական, նորկտակարանյան, անվավեր և հայրաբանական գրականությունների մեջ պահպանված Ենոքի գրքի մասին վկայությունները (անդ, էջ 106-139): Անգլերեն նոր թարգմանություն իրականացվել է George W. E. NICKELSBURG-ի և James C. VANDERKAM-ի կողմից (*1 Enoch: A New Translation*, Minneapolis, Fortress Press, 2004): Սլավոնական թարգմանության քննական բնագիրը և ֆրանսերեն թարգմանությունը լույս է ընծայել A. VAILLANT-ը՝ *Le livre des Secrets d'Hénoch*, texte slave et traduction française, Paris, Institut d'Études Slaves, 1952:

³ Քուներանի Դ քարանձավում հայտնաբերված ձեռագրերից արամերեն մի քանի պատառիկներ են պահպանվել (4Q201-4Q207, 4Q203-ն իրականում պարականոն «Գիրք հսկայից» երկից է. հմմտ. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, ed. by Florentino García MARTINEZ & Eibert J. C. TIGCHELAAR, Brill 1999, էջ 1315): Բոլորովին վերջերս Michaël LANGLOIS-ը հրատարակեց այդպատառիկների բնագրաքննադատական վերլուծությունը՝ *Le premier manuscrit du livre d'Hénoch. Étude épigraphique et philologique des fragments araméens de 4Q201 à Qumrân*, Paris (coll. *Lectio Divina*, hors série), 2008: Լատիներեն և հունարեն պատառիկների հրատարակության համար տե՛ս R. H. CHARLES, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch*, Oxford (coll. *Anecdota Oxoniensia*) 1906: Ենոքի գրքի երբայական բնագիրը «պալատական գրականության» կամ «մերքաբայի երկերի» մաս է կազմում. հմմտ. Charles MOPSIK, *Le livre hébreu d'Hénoch ou Livre des Palais*, Paris, Éditions Verdier, 1989:

Ա Ենոքի «Առակաց գիրքը» (գլխ. 11-12) բացվում է իմաստասիրական նախաբանով. «Իմաստության տեսիլքը, որ ունեցավ Ենոքը» (գլխ. 11: Այնուհետև Ենոքին հայտնվում են երեք առակներ (11: 5), որոնք նա պետք է բացատրի իր ունկնդիրներին: Սույն գիրքը մի այլ տեղում Ենոքի կողմից կոչվում է «Իմաստության մասին ուսմունք» (ՂԲ 1): Սակայն «Առակաց գրքի» մեջ ամենահետաքրքիրը խճ գլուխն է, որտեղ իմաստությունը նկարագրվում է իբրև անձնավորված հասկացություն¹: Իմաստությունը երկրի վրա բնակվելու տեղ չգտավ և իր բնակավայրը հաստատեց երկնքում՝ հրեշտակների մեջ: Իմաստության փոխարեն մարդկանց մեջ սկսեց բնակվել անարդարությունը: Հարկ է նշել, որ ըստ այս պատումի՝ Իմաստության բնակավայրը միայն ու միայն երկինքն է (Հմմտ. Հոր ԻԸ 12-14, 21, 23, Բարուք Գ 29, Առ. Ա 20): Հաջորդ գլուխներում իմաստությունը մարդու Որդուն տրված հիմնական մակդիրներից է²: ԽԸ գլխում նկարագրվում է Մեսիայի նախագոյությունը և նշվում, որ Մարդու Որդու հայտնություն վայրում իմաստության աղբյուրներ են բխում: Ավելին, իմաստությունն է, որ Մարդու Որդուն հայտնել է սրբերին և արդարներին (ԽԸ 7): ԽԹ գլուխն ավելի հստակորեն նշում է, որ «նրա (մարդու Որդու) մեջ է բնակվում իմաստության, լուսավորության, գիտության և քաջության ոգին» (ԽԹ 3=Ես. ԺԱ 3-4): Վերջին

դատաստանի օրը Մարդու Որդին պիտի նստի Աստծո գահի վրա, և նրա բերանից պիտի բխեն իմաստության գաղտնիքներ (ՄԱ 3): ԶԴ 3-ում նույնացումը հստակ է. Իմաստությունն Աստծո գահն է (Հմմտ. Իմաստ. Սող. Թ 4):

Ենոքի գրքի սլավոնական թարգմանության մեջ իմաստության կերպարն աղերսվում է արարչագործության մեջ Աստծուն համագործակցող կերպարի հետ: Ընդ որում, Աստված ինքն է Ենոքին հայտնում արարչության բոլոր գաղտնիքները (գլխ. ԺԱ)³: Այդ արարչագործող համագործակցի անունն Ադոնի է. գրքի ԺԷ գլխում այն իրեն անվանում է «արարչության Դարագլուխ»: Առաջին պատումն Ադոնիի դերը բացատրում է՝ «անտեսանելի իրերից մեկնելով դեպի տեսանելիները»: Ադոնիը՝ անտեսանելի իրը, Աստծո հրամանով անդունդներից դուրս գալով, դառնում է տեսանելի⁴: Ադոնին իր փորի մեջ ունեւր «մեծ դարը»⁵, և նրա «երկունքի»⁶ շնորհիվ է, որ բոլոր աներևույթ արարածները դառնում են տեսանելի:

Երկրորդ դրվագն ավելի շուտ մարդու ստեղծման պատմությունն է ներկայացնում: Ստույգ պատկերացում կազմելու համար բերենք մի հատված.

«Ամբողջ արարչության և բոլոր իրերի ստեղծվելուց առաջ Տերը հաստատեց արարչության Դարագլուխը, և ապա Նա արարեց տեսանելի և անտեսանելի արարածներին, իսկ այս

¹ W. SCHENKE, Գլխ. աշխ., էջ 26:

² Տե՛ս M. HENGEL, *Jésus, Fils de Dieu*, traduit de l'allemand par A. LIEFOOGHE, Paris (coll. *Lectio Divina* 94), Cerf 1977, էջ 72-94: Երրայական բնագրում Ենոքյան մարդու Որդին նույնացվում է Ենոքի հետ, որը հափշտակվում է միջև երկինք և ստանում հրեշտակի տեսք՝ Մետատրոն անունով: Հետաքրքիր հրեականության խորհրդապաշտական դրսևորումներն իրենց արտահայտությունն են գտել *մերքաբա* անունով գրական միստիկ համակարգի մեջ. հմմտ. P. M. BOGAERT, «Recherches actuelles sur l'ancienne mystique juive» dans *Revue Théologique de Louvain* 14 (1983), էջ 213-220:

³ Հղումներն ու մեջբերումները՝ ըստ A. VAILLANT-ի հրատարակության:

⁴ Սլավոներեն բնագրում՝ «тварь видимо...едино невидимых видимо»: Հարկ է նշել, որ հին եկեղեցասլավոներեն լեզվում тварь բառը կարող է արտահայտել նաև արարածի իմաստ: Հետևաբար այս պատումի միտք բանին է՝ «աներևույթ արարածներից մեկը՝ դառնալու համար երևելի»:

⁵ R ծեռագիրը (Բելգրադի Ազգային գրադարանի հ⁶ 321 գրչագիր) հետաքրքիր տարընթերցում ունի՝ «մեծ լույս». հմմտ. A. VAILLANT, Գլխ. աշխ., էջ 29:

⁶ Հին սլավոներեն разрѣша́тъся բայն ունի նաև «երկնել, ծնել» իմաստը (տե՛ս Словарь церковно-славянскаго и русскаго языка, С. Петербург, 1847, т. IV) և համապատասխանում է հունարեն λυεσθαι բային:

ամենից հետո իր պատկերով ստեղծեց մարդուն... Աստված ազատագրեց Դարը մարդու պատճառով և այն բաժանեց ժամանակի ու ժամերի... որպեսզի մարդը հաշվի սեփական կյանքի վախճանը» (գլխ. ԺԷ):

Դարն ունի նաև վախճանաբանական նշանակություն. ժամանակների վախճանին արդարները պետք է միավորվեն այս Դարին և դառնան հավերժական: Այս վերջին միտքը թույլ է տալիս որոշ ընդհանրություններ ուրվագծելու եթովպական և սլավոնական թարգմանությունների միջև: Երկու թարգմանությունների մեջ էլ վախճանաբանական առումով Իմաստությունը կամ Դարը պետք է միավորվի արդարների հետ և նրանց դարձնի հավերժական:

Իմաստության այս ծնողական հարաբերությունն արարչություն հետ նկատելի է նաև Փիլոն Ալեքսանդրացու երկերից երկու կարևոր տեքստերի մեջ՝ *De Ebrietate* Յաղագս արքեպիսկոպոսի 31-32 և *De Virtutibus* Յաղագս առաքիմուսի 62: Այս երկու դրվագներում Իմաստությունը հանդես է գալիս իբրև ազդեցություն առաքիմությանց: Իրականում, սակայն, այս երկու հատվածները ճիշտ հասկանալու համար պետք է նախ քննել այն համատեքստը, որի մեջ Փիլոնը նկարագրում է նախագո Իմաստությունը:

De Ebrietate երկի ԺԴ գլուխը, մեջբերելով Երկր. Օր. ԻԱ 18-21 համարները, պարզաբանում է ամբարտավան զավակի վարքի հետևանքներն ըստ Մովսիսական օրենքի: Ապա հետևում են չորս մեղքերը՝ անհնազանդություն, ըմբոստություն, տուրք հաճույքներին, հարբեցողություն: Այս վերջինը, ըստ Փիլոնի, ամենաձանձուխ է՝ «ամենավերջինը լինելով, բայց ամենաառաջինը դառնալով ըստ զարգացման»¹: Մեղքերի այս չորս մակարդակները (κατηγορίαι) մեկնաբանելով՝

Փիլոնը տեսադաշտից բնավ չի կորցնում Օրենքի պատվիրանները: Իրականում այս մեկնաբանությունները սերտորեն կապված են Մովսիսական օրենքի հոգևոր և բարոյական արժեքներին: Ամենավերջին մեղքը՝ հարբեցողությունը մեկնաբանելիս Փիլոնը մեջբերում է Երկր. Օր. ԻԱ 21 համարը՝ «քո միջից կվերացնես չարը»՝ դրան տալով նեղ մարդաբանական բնույթ: Ըստ Փիլոնի՝ այս խոսքերը ոչ թե ինչ-որ քաղաքի կամ գյուղի են վերաբերում, այլ մարդուն: Հետևաբար մարդ պետք է ճիշտ ու ջանք չխնայի չարն իր միջից վերացնելու համար: Մարդու հայրն ու մայրն այս առումով «բարի դատավորներ» են, ովքեր օգնում են մարդուն ոտքի կանգնելու և ճիշտ ճանապարհի գալու համար: Սակայն «հայր» և «մայր» բառերը, առանց որևէ ձևական փոփոխության, տարբեր իմաստներ կարող են ունենալ: Փիլոնը տիեզերքի արարչին տալիս է «հայր» անվանումը, իսկ արարչի գիտությունը (πειποιηκότος ήπιστήμην)՝ «մայր» անունը: Վերջինս ընդունում է Աստծո սերմը և հարդյունս իր երկունքի՝ ծնում իր միածին ու սիրելի որդուն՝ մեր տիեզերքը: Արդյունքում ստացվում է, որ աշխարհն ու տիեզերքն ավելի երիտասարդ են, քան նրանց ստնտուն՝ Իմաստությունը. «Ներչնված մարգարեներից մեկի մոտ Իմաստությունն իր իսկ բառերով է խոսում. «Աստված ինձ հաստատեց/դրեց/ստեղծեց իր արարածների սկզբում և ինձ հաստատեց բոլոր ժամանակներից առաջ» (Առ. Ը 22): Անհրաժեշտ էր, ուրեմն, որ աշխարհ եկած ամեն բան ավելի երիտասարդ լիներ, քան աշխարհի ու տիեզերքի ստնտուն»¹:

De Virtutibus երկում Փիլոնը չեչտում է Իմաստության կարևորությունը ժողովրդի առաջնորդների համար: Նա իր մեկնությունն սկսում է հինկտակարանյան հետևյալ դրվագով՝

¹ *De Ebrietate* 14-15, traduit par Jean COREZ, Paris, Cerf (coll. Les œuvres de Philon d'Alexandrie 11-12), 1962.

¹ *De Ebrietate* 31.

ԹՎոց Ի է 16-17¹, որը ժողովրդի գլխավորների ու առաջնորդների համար մի աղոթք է: Եզրակացնելուց հետո, թե «երկրի ենթականերին լավ կառավարելու համար իմաստությամբ լեցուն իշխանի կարիք կա» (De Virt. 61), Փիլոնը, սակայն, շեշտում է իմաստության և Աստծո կամքի գերակայությունը: Իր իմաստությամբ արդեն Աստված հայտնում է նրան, ով պիտի կառավարի Իր ժողովրդին, որովհետև Աստված իր նախագո իմաստությամբ կարգավորում է տիեզերքի բոլոր տեսանելի ու անտեսանելի արարածներին. «Եվ գնահատել իմաստությունը ոչ միայն իմ սերնդից ավելի տարեց, այլ ամբողջ աշխարհից՝ միայն Աստված և նրանք, ովքեր սիրում են այդ իմաստությունն անկեղծ, մաքուր ու ճշմարիտ սիրով, իրավունք ունեն այդպիսի բան անելու»²:

Այս երկու հատվածները մեկնելով՝ կարող ենք ասել, որ Փիլոնի մոտ արարչագործ իմաստությունն ընդունում է ավելի բարոյական բնույթ: Արարչության մայրը լինելով՝ այն ավելի տարեց է, քան արարչությունը: Այս հասկացությունը մասամբ կապված է նաև Փիլոնի՝ «արարչություն առանց ժամանակի» սահմանման հետ³: Աստծո արարչագործությունն անհասկանալի է մարդու համար, որովհետև աստվածային արարումներն անհասկանալի են մնում մարդկային ցեղին⁴: Ուրեմն պետք է Փիլոնի երկում երկու տեսակ արարչություն առանձնացնել՝ գաղափարական և նյութական⁵: Նախագո իմաստությունը փիլոնյան համակարգում պատկանում է գաղափարների արարման խմբին: Պետք է նկատել, սա-

կայն, որ Փիլոնի երկում բացակայում է նախանձախնդրորեն համակարգված որևիցե եզրաբանություն¹, ուստիև փիլոնյան երկերում այդքան հանդիպող եզրույթների շփոթությունն ու անհստակությունը բավական մեծ թիվ են կազմում²: Խոսքը մասնավորապես Փիլոնի երկում առկա իմաստության և Լոգոսի դերերի շփոթության մասին է՝ հաշվի առնելով նաև Լոգոսի հաճախակի կրկնվող ստորադասությունն իմաստության նկատմամբ: Ավելին, Փիլոնը հաճախ նույնացնում է Աստծո առաջնեկին՝ գաղափարների հոգևոր աշխարհին և իմաստությանը Լոգոսի հետ³: Այս վերջինը նաև հոգևոր պաշտամունքի միջնորդն է⁴, Աստծո պատկերը և տեսանելի ու անտեսանելի աշխարհների միջև կանգնած միջնորդ օղակը⁵: Այսպիսով, հստակ է, որ Փիլոնի համար կատարյալ մարդուն ձևավորող առաքինությունների աղբյուրը նախագո իմաստությունն է՝ Աստծո դուստրն ու կինը: Նրա շնորհիվ է ծնվել հոգևոր աշխարհը, որտեղից նաև՝ մարդու կատարելատիպի արարումն ըստ Ծննդ. Ա 26-ի⁶: Իմաստության երկունքը, ըստ փիլոնյան պատկանների, չի զաղարում, որովհետև այն իմաստունների ու կատարյալների միակ կերակուրն ու խմիչքն է:

Բարբունական գրականության մեջ⁷ բարոյական ու հոգևոր

¹ M. HENGEL, Եզվ. աշխ., էջ 87:

² E. BREHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1908, էջ 116-117:

³ M. HENGEL, Եզվ. աշխ., էջ 88:

⁴ Jacques CAZEUX, *La Trame et la Chaîne*, Leiden (coll. *Arbeiten zur Litteratur und Geschichte des Hellenistischen Judentums* XV) 1983, էջ 295:

⁵ M. HENGEL, Եզվ. աշխ., էջ 89:

⁶ V. NIKIPROWETZKY, Եզվ. աշխ., էջ 50: Ծննդ. Բ 7-ը Փիլոնի համար նյութական, ֆիզիկական մարդու արարման դրվագն է ներկայացնում:

⁷ H. JAEGER-ի դիտարկման համաձայն՝ իմաստության հատուկ գործառույթն աստվածաբանական ու հոգևոր բնագավառներում լավագույնս լուսաբանված է միդրաշի ավանդության մեջ ("The Patristic Conception of

¹ De Virtutibus, introduction et notes de R. ARNALDEZ, traduction de P. DELOBRE, M.-R. SERVEL, A.-M. VERILHAC, Paris, Cerf (coll. *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 26) 1962, էջ 65:

² De Virtutibus, 62:

³ V. NIKIPROWETZKY, « Problèmes du « Récit de la création » chez Philon d'Alexandrie » dans *Études philoniennes*, Paris, Cerf 1996, էջ 46:

⁴ Անդ, էջ 45:

⁵ Անդ, էջ 47:

Իմաստութիւնը վկայում է տիեզերքում Աստծո ամենուրեքութեան մասին¹: Հետեւաբար Իմաստութեան անձնավորումը ըարբրունական գրականութեան մեջ ուղղված է հիմնականում շեշտելու Աստծո ամենուրեքութիւնը: Իմաստութիւնն ամենից առաջ Աստծո ստորագելիներէից և որակներէից է, որը, սակայն, կրոնական համատեքստին համապատասխան, կարող է իրեն դրսևորել իբրև Շեքինայի դեմք²: Բոլոր արդարներն ու իմաստուններն այս կամ հանդերձյալ կյանքում տեսնելու են Շեքինայի՝ Աստծո փառքի երեսը³: Բարբունական Իմաստութեան այս բարոյական կողմը մեծապես շեշտում է Աստծո հայրական ու մշտական ներկայութիւնը յուրաքանչյուրը հավատացյալի կյանքում: Այս առումով մի փոքր դժվարանում է Իմաստութեան մասին իբրև անձնավորված հասկացութիւն խոսելը՝ չնայած որ Իմաստութիւնը, Շեքինան, Մեմրան (Աստծո խոսքը) և Ռուախ հա Քոդեշը (Հոգի սրբութեան) իրարից անկախաբար են ներկայանում⁴: Ինչ վերաբերում է անձնավորման երևույթին, ապա պետք է հաշվի առնել Թորայի՝ Օրենքի նույնացումն Իմաստութեան հետ (Հմմտ. Սիր. ԻԴ): Ե՛լ Օրենքը, ե՛լ Իմաստութիւնն ստեղծվել են երկնքի ու երկրի արարչութիւնից առաջ⁵. ավելին, նրանք Աստծո խորհրդատուներն էին արարչութեան

ժամանակ¹: Նախագոյութիւնը, սակայն, չի խանգարում, որ Օրենքն ու Իմաստութիւնը հասանելի լինեն մարդկանց որդիներին: Այդ հասանելիութիւնն իրականանում է օրենքի՝ աստվածային Իմաստութեան սերտողութեամբ: Այս անդադրում կրթութիւնը մարդկանց սրբացնում է ըստ Աստծո պատկերի և բարձրացնում Մովսեսի աստիճանին²: Այսպիսով, Իմաստութիւնն ընկալվում է մարդկութեան և աստվածութեան լիիրավ միջնորդի դերում: Այս առումով Իմաստութեան մարդկային և աստվածային որակների տարանջատումը ըարբրունական գրականութեան մեջ հստակ է³. մարդկային բարոյականութեան երկու հիմնական գործառույթները՝ yetzer = խոնարհում և leb = սիրտ, իմաստունների կրթութեան մշտական մասն են կազմում⁴: Այսպիսով, Իմաստութեան երկիմաստութիւնն իմաստավորվում է ըարբրունական ուսուցման ակունքներում՝ իբրև աղբյուր ունենալով մարդարեական ավանդութիւնը, որն Իմաստութեան շարունակականութիւնը տեղադրում է պատմութեան

Wisdom in the Light of Biblical and Rabbinical Research" in *Studia Patristica* 4, 2 (1961), էջ 93):

¹ J. ABELSON, *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, London 1912, էջ 201:
² Անդ, էջ 99:
³ Բնագրային վկայությունների համար տե՛ս J. ABELSON, նշվ. աշխ., էջ 98-103:
⁴ H. JAEGER, նշվ. աշխ., էջ 93:
⁵ S. BAMBERGER, *Schöpfungsurkunde nach Darstellung des Midrasch*, Mainz 1903, էջ 1-3, Gerald FRIEDLANDER, *Rabbinic Philosophy and Ethics, Illustrated by Haggadic Parables and Legends*, London 1912, էջ 4:

¹ Louis GINZBERG, *Les légendes des juifs: la création du monde, Adam, les dix générations, Noé*, traduit de l'anglais par Gabrielle Sed-Rajna, Paris, Cerf 1997, էջ 7: Բարբունական ավանդության համաձայն՝ նախագոյ արարածները յոթն են՝ Թորան, Աստվածային գահը, Աստծո աջ կողմում գտնվող դրախտը, ծախում գտնվող դժոխքը, երկնային Սրբարանը, Մեսիայի անունը և Ձայնը, որ կանչում է. «Ե՛տ քաշվեք, մարդկանց որդիներ» (նույն տեղում): Ձայնը՝ բաթ-բուլ, որ բառացիորեն նշանակում է «դուստր ձայնի», աստվածային ամենուրեքութեան արտահայտություններից մեկն է: Սա Աստծո՝ մարդկանց հայտնվելու ամենատարածված մեթոդն է հատկապես այն ժամանակաշրջանում, երբ այլևս չկային մարգարեներ՝ Աստծո խոսքը ժողովրդին փոխանցելու համար. տե՛ս A. COHEN, *Le Talmud*, traduit de l'anglais par Jacques Marty, Paris (coll. Petite Bibliothèque Payot) 2002², էջ 128:
² Jacob NEUSNER, "The Doctrine of Torah", in *The Blackwell Companion to Judaism*, ed. by Jacob Neusner & Alan J. Avery-Peck, Oxford 20043, էջ 194:
³ W. SCHENKE, նշվ. աշխ., էջ 36:
⁴ Jonathan W. SCHOFER, *The Making of a Sage: A Study in Rabbinic Ethics*, London 2005, էջ 84-85:

մեջ: Derek tēbunot (Ես. և 14) մտքի ճանապարհն է, այսինքն՝ պատմության ուղին՝ Իմաստության հսկողության ներքո¹: Միով բանիվ, Իմաստությունը, Թորայի հետ ստեղծված լինելով արարչությունից առաջ, Աստծո խորհրդականն է արարչության ընթացքում: Նա Աստծո անբաժանելի ստորոգելին է և ոչ թե առանձին մի աստված²: Օրենքի միջոցով Իմաստության սերտումը հնարավորություն է տալիս մարդկանց տեսնելու Շեքինայի երեսը և դառնալու Աստծո պատկերի համաձայն:

¹ H. JAEGER, Ըշվ. աշխ., էջ 96:

² Բարբիներն աստվածային հայտնությունները մեկնաբանելիս անընդհատ շեշտել են Աստծո միության կարևորությունը. հմմտ. S. LEVY, *Jewish Theology*, London 1912, էջ 10-19: Ամենացայտուն օրինակը հրեա խորհրդապաշտ ելիշա բեն Աբույան է, ով, մտահափշտակության մեջ տեսնելով գահի վրա նստած Մետատրոնին, բացականչում է. «Յիրավի, երկնքում երկու աստվածային ուժ գոյություն ունի»: Այս արտահայտությունը պատճառ է դառնում նրա՝ հուդայականությունից հեռացման (M. HENGEL, Ըշվ. աշխ., էջ 80):

ԳԼՈՒԽ Գ

ԱՌ. Ա-Թ-Ի ԻՄԱՍՏՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԵԿԵՂԵՅՈՒՆՎԵՐԸ

Հայրաբանական մեկնության մեջ, Հատկապես Դ դարում, Իմաստության վերաիմաստավորումը կարևոր դերակատարություն ուներ: Մեկնությունից (*exegetis*) դեպի դավանաբանական համակարգ (*dogma*) սլացող Հայրաբանական միտքն իր վերջնական արտահայտումն ստացավ Դ դարի մեծ եռյակի՝ կապաղովկյան Հայրերի երկերում: Եվ ամենևին էլ պատահական չէր, որ Աստվածաշնչի վիճարկելի տեղիները, ինչպես նախորդ դարերի մյուս մեծ քրիստոնյա մտածողների երկերում, կապաղովկյանների երկերում նույնպես նպատակ ունեին վերջնականապես ամրագրելու քրիստոնեական փիլիսոփայության դերն իրենց ժամանակի Հասարակության մեջ՝ իբրև գիտությունների գիտություն¹: Այս հակասական ու հաճախ իրարամերժ աստվածաբանական-փիլիսոփայական իրավիճակներում Սողոմոնին վերագրված երեք գրքերը՝ Առակաց-Ժողովող-Երգ երգոց, ունեին ժամանակի փիլիսոփայական կրթությանը համապատասխանող երեք հիմնական մասերի արժեք՝ Առակաց=Բարոյականք (*morale*), Ժողովող=Բնագանցություն կամ Բնահայեցություն (*physique*) և Երգ երգոց=Աստվածաբանություն (*theologia*)²: Սակայն կար վերոնշյալ երեք մասերը միավորող ավելի գերագույն

¹ Stéu Françoise VINEL, "Du commentaire biblique à l'affirmation dogmatique: l'expérience théologique au IV^e siècle", *Revue des sciences religieuses* 82, n°2 (2008), էջ 161-177:

² Անդ, էջ 169:

ու կարևոր մի հասկացութիւնն՝ Իմաստութիւնը (*Sophia*), որի մասին Աստվածաշունչն առավել մանրամասնորեն խոսում է Առ. Ա-Թ-ում: Ահա հենց այս դրվագի աստվածաբանական-փիլիսոփայական խորհրդածութիւնն էլ, ինչպես կտեսնենք ստորև, եկեղեցու հայրերին ու ուսուցիչներին բերեց Իմաստութեան՝ *Sophia*-ի վերջնական քրիստոսաբանական ձևակերպմանը փիլիսոփայական դաշտից ներս:

ա. Առաքելական հայրերից կապաղովկյան հայրեր

1. Իմաստութեան գաղափարի վերաիմաստավորումն առաքելական հայրերի և ջափագովներին ևրկերում

Վաղ եկեղեցում Իմաստութեան կերպարի հանդեպ առկա երկու տարբեր մոտեցումները կապված էին առաքելական հայրերի և քրիստոնյա ջատագույների մեկնաբանական մեթոդների առաձևահատկութիւններով: Եթե քրիստոնյաների Իմաստութիւնն ընկալվում էր իբրև մարգարեների ու Քրիստոսի կողմից ստացված և այս աշխարհի Իմաստութիւնից տարբեր մի իրողութիւն, ապա հրեա բարբիների և հեթանոս Իմաստասերների հետ վեճերի ընթացքում Իմաստութիւնը, որպես անձնավորված կերպար, հինկտակարանյան մարգարեութեանց միջոցով հանդես էր գալիս իբրև Քրիստոսի նախատիպ¹: Հետևաբար Իմաստութեան առաջին Իմաստն աղերսվում է քրիստոնեական գնոսիսի, այսինքն՝ Քրիստոսի անձի մեջ մարմնավորված բարոյականութեան հետ, ինչի շնորհիվ քրիստոնյաները տարբերվում են աշխարհի մյուս հավատացյալ ժողովուրդներից: Իրականում,

¹ St'ou Joseph WOLINSKI, "La Sagesse chez les Pères de l'Église: de Clément de Rome à Augustine", dans Sagesse biblique de l'Ancien ou Nouveau Testament, Paris, 1995, էջ 424-428:

ասկայն, առաջին քրիստոնյաների այս Իմաստութիւնն այլ բան չէ, քան պողոսյան Իմաստութեան շարունակութիւնը, որը հակադրվում է այս աշխարհի Իմաստութեանը¹: Ասվածի լավագույն արտահայտութիւնը տեսնում ենք Իգնատիոս Անտիոքացու նամակներն են²: Աստված արարչագործութեան ժամանակ մարդուն պսակել է իր պատկերով ու նմանութեամբ: Աստվածաշնչյան այս պատումի մեջ (Ծննդ. Ա 26-28, Բ 7) առաջին քրիստոնյաները տեսնում էին մարմնացյալ Բանի և Իմաստութեան նախորինակը, որը հասանելի է միայն քրիստոնյաներին³: Ավելի հստակ՝ Քրիստոս Աստծո պատկերն է (Կող. Ա 15), իսկ մարդն էլ՝ Քրիստոսի, ուրեմն մարդը պատկերն է Պատկերի⁴: Այսպիսով, քրիստոնեական

¹ Այնուամենայնիվ աշխարհի հետ քրիստոնեական Իմաստութեան հակադրությունը չէր խանգարում հելլենիստական և քրիստոնեական մշակույթների համադրմանը: Քրիստոնեական եկեղեցու վաղ շրջանի ջատագույների երկերում Լոգոսի մասին ուսմունքն ուներ հիմնականում երկու աղբյուր՝ քրիստոնեական Ավանդությունը՝ ի դեմս Յովհաննոս Ավետարանի և խառնաբանի, և հելլենիստական նորալատոնականությունը, որը դրսևորվում էր հիմնականում ստոյիկյան գաղափարների և ուսմունքների միջոցով: Ընդհանուր առմամբ Լոգոսի կամ աստվածային Իմաստութեան մասին վարդապետությունը վաղ շրջանի քրիստոնյա մտածողների երկերում դրսևորվում էր իբրև.

ա. արարչագործության մեջ կարգ ու կանոնի երաշխավոր և Աստծո խոսք,

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

գ. իբրև քրիստոնեական բարոյականության և բարոյագիտության միակ սկզբնաղբյուր,

դ. հոգեբանական իմաստով իբրև մտածողության նախատիպ (*verbum mentis*),

ե. իբրև Գալստոնյան խոսք և երկնային մեկնիչ. հմմտ. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 1, Herder, 1979.

² *Lettre aux Smyrniotes*, 1.1, SC 10, texte grec, introduction, traduction et notes de P. Th. CAMELOT, Cerf: Paris 1969, էջ 132: Գմմտ. Joseph WOLINSKI, նշվ. աշխ., էջ 425:

³ St'ou A.-G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Desclée, Paris (coll. *Relais-études* 2) 1987, էջ 35-37:

⁴ Panayotis NELLAS, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Église*,

գնոսիսի ակունքները հասնում են մինչև սուրբգրային պատմության սկիզբ՝ մարդու արարում: Այս առումով Իմաստության փրկության տնօրինությունը կամ Քրիստոսի մարդեղությունն ստանում է նոր, հոգևոր-բարոյական որակ. արարչագործության վերոնշյալ աղբյուրները կենտրոնանում են մեկ հիմնական իրողության մեջ՝ Իմաստասիրական բարոյականության փոխանցումը մարդուն:

Առ. Ը 22-25-ի քրիստոսաբանական մեկնությունը քրիստոնեական աստվածաբանության զարգացման ժառանգությունն է: Առ. Ը 22-ի մեկնության պատմությունն արիոսական հերձվածի առաջացումից առաջ և հետո լավագույնս ուսումնասիրվել է Իտալացի նշանավոր գիտնական Մանլիո Սիմոնետի կողմից¹: Այս գլխում կփորձենք համառոտիվ ներկայացնել սուրբգրային այդ գրվագի հայրաբանական մեկնության զարգացումն իր հիմնական գծերի մէջ:

Իմաստության մասին պատկերացումները հատկապես հետաքրքիր երանգ են ձեռք բերում Վաղ շրջանի եկեղեցու ջատագովների երկերում: Այստեղ արդեն Իմաստությունը, ուղղակիորեն կամ անուղղակիորեն մեջբերվելով ըստ Առ. Ը 21-30-ի, հանդես է գալիս իբրև արարչագործության ժամանակ Աստծո ուժի և զորության արտահայտություն: Այս գաղափարը շատ հաճախ աղերսվում է ստոյիկյան արարչագործության պատկերացումների հետ: Ասվածի լավագույն ապացույցը Թեոփիլոս Անտիոքացու «Առ Ավտոլիկոս» ստեղծագործության մեջ Իմաստությանը տրված մակդիրներն են՝ «λόγος ἐνδιάθετος» և «λόγος προφορικός»², որոնք երկուսն էլ ստոյիկյան աստվածաբանության արտահայ-

տությունն են և ամենայն հավանականությամբ Թեոփիլիոսի ժամանակ կամ նրանից առաջ օգտագործվել են քրիստոնեական աստվածաբանների կողմից: Շարունակելով Թեոփիլոսն իբրև սուրբգրային հիմք մեջբերում է Առ. Ը 27-29-ը. «Մոլսեսը, որ Սողոմոնից շատ տարիներ առաջ էր ապրում, իբրև Աստծո Խոսքի գործիք, ասում է. «Սկզբի, Սկզբունքի մեջ Աստծո կողմից ստեղծվեցին երկինքն ու երկիրը»¹: Հստակ է, որ Թեոփիլոսի աստվածաբանական պատկերացումների համաձայն՝ Սկիզբը (ἀρχή) նույնացվում է Լոգոսի հետ՝ իբրև Աստծո արարչության նախնական մտահայեցական իրականություն: Արարչագործության մեջ Իմաստության կամ Աստծո Խոսքի բացառիկ դերը Թեոփիլիոսը շեշտում է նույն երկի մեկ այլ հատվածում. «Աստված է, որ բժշկում և կենդանացնում է (ὁ θεὸς πεύων καὶ ζωοποιῶν) իր Խոսքով և Իմաստությամբ: Աստված իր Խոսքով և իր Իմաստությամբ է ստեղծել ամեն բան (τὰ πάντα): ...Նրա Իմաստությունն ինքնակալ է (κρατίστη ἐστὶν ἡ σοφία αὐτοῦ): Աստված իր Իմաստությամբ հաստատել է երկիրը, իմաստուն կերպով՝ երկինքը. նա գիտեր, թե ինչ էր անում, երբ պատռվում էին անդունդները, և ամպերը վերածվում էին ցողի»²: Արարչագործության և Իմաստության փոխհարաբերությունը ջատագովների երկերում ավելի է շեշտվում հատկապես գնոստիկների հետ բանավեճերի ընթացքում: Սուրբ Իրինեոս Լուզոնացին այս ջատագովության ամենափայլուն ներկայացուցիչն է: «Ընդդէմ հերձուածողաց» հիմնարար իր աշխատության մեջ նա բազմիցս անդրադառնում է Իմաստությանը՝ իբրև Հոր արարչակից՝ ընդ որում, ուղղակիորեն և անուղղակիորեն հղելով Առ. Ը 22-31-ը: Իրինեոսի աստվածաբանական մտքի առանձնահատկությունը հատկապես նկատելի է Իմաստության և Սուրբ Հոգու

traduit du grec par Jean-Louis Palieme, Cerf, Paris (coll. Théologies) 1989, էջ 17:

¹ St'ū Manlio SIMONETTI, Գշվ. աշխ.:

² Theophile d'Antioche, *Trois Livres à Autolyclus* (2 :10), texte grec par G. BARDY, tr. de J. SENDER, intr. et notes par G. BARDY, Cerf, Paris, 1948, էջ 123:

¹ Theophile d'Antioche, *Trois Livres à Autolyclus* (2 :10).

² Theophile d'Antioche, *Trois Livres à Autolyclus* (1:7).

նույնացմամբ¹: «Ընդդէմ հերձուածողաց» երկի Դ գլխի 20-րդ գլխում Իրինեոսը հստակորեն արտահայտում է այս միտքը՝ մեջբերելով Առակաց Ը 22-31-ը. «...Խոսքը, որ է Որդին, մշտապես Հոր հետ էր, նույնպես և Իմաստութիւնը, որ է Հոգին, արարչութիւնից առաջ նրա հետ էր... ինչպես ասում է Սողոմոնի բերանով... (մեջբերում Առ. Ը 22-31-ից)»²: Արարչագործութեան աստվածաբանական-փիլիսոփայական վերլուծութեան մեկ այլ համակարգված սահմանում ենք գտնում Տատիանոսի՝ «Ընդդէմ հունաց» երկում. «Սկզբից է Աստված, և որքան գիտենք, «սկիզբը» Խոսքի գործութիւնն է վերհանում: Քանզի տիեզերքի Թագավորը, իբրև բոլոր իրերի առանձնավորութիւն (ὑπόστασις), մինչդեռ ոչ մի արարած գոյութեան չէր կոչվել, միայնակ էր չրջում: Բայց քանի որ Նա անսահմանորեն ամենազոր է, երևելի և աներեւույթ բոլոր արարածների առանձնավորութիւնն է, նրա հետ էին նաև բոլոր արարածները, և Խոսքի գործութեամբ (διὰ λογικῆς δυνάμεως) նրա հետ էր նաև Բանը՝ Խոսքը, որ նրա մեջ է բնակվում: ...Իբրև արարչութեան սկիզբ ենք ճանաչում հենց Բանին...»³:

¹ Սուրբ Իրինեոսի՝ Իմաստութեան վերաբերյալ տեսությունը որոշ մասնագետներ որակել են իբրև «բացարձակ»՝ նկատի ունենալով փիլոսոփայական տեսության հետ նրա տարբերությունը: Վերջինիս համաձայն՝ Իմաստութիւնը ուներ երկնային և երկրային հատկություններ՝ իբրև Աստծո և մարդու միջև միջնորդ: Այս տեսությունը քրիստոնէական աստվածաբանության մեջ ծաղկում ապրեց Գուստինոս Վկայի երկերով: Իսկ Իրինեոսը, Իմաստութիւնը սահմանելով իբրև արարչագործութեան մեջ գործող Աստծո Գոգի, բացարձակեցնում էր այն՝ հերքելով նրան վերագրվող որևէ երկրային հատկություն. հմմտ. H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation*, Harvard University Press, 1970³, էջ 198: Արարչագործութեան վերաբերյալ Իրինեոսի հայացքների մասին տե՛ս M. C. STEENBERG, *Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption*, Brill, Leiden, 1978.

² *The Ante-Nicene Fathers, vol. 1: Apostolic Fathers, Justin Martyr and Irenaeus*, ed. A. Roberts & J. Donaldson, AGES Software, Oregon, Albany, 1996-1997, էջ 974; *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis, Libros quinque adversus haereses*, vol. II, ed. W. Wigan Harvey, Cambridge 1857, էջ 175:

³ PG 6, col. 247-248; "Oratio adversus Graecos".

2. Իմաստությունը հելլենիստական մշակույթի ու քրիստոնէական փիլիսոփայության խաչմերուկում

Իմաստութեան գործառույթն ըստ քրիստոնէական ջատագովների ներառում էր նաև մեկ այլ ոլորտ՝ քրիստոնէական իմացաբանութեան կամ գնոսիսի սահմանումը: Հելլենիստական դասական մշակույթի հետ իր ամենօրյա շփումների մեջ քրիստոնէական աստվածաբանական ավանդութիւնը հաճախ ստիպված էր օգտագործելու հունական փիլիսոփայութեան տրամադրած միջոցները: Ըստ այդմ, անհրաժեշտութիւն էր առաջանում սահմանելու քրիստոնէական բարոյականութեան և գիտութեան աղբյուրը, որը սովյալ պարագայում նույնանում էր Լոգոսի կամ Աստվածային Խոսքի հետ: Այս իմաստով լավագույն սահմանումներից մեկը տվել է քրիստոնէական փիլիսոփայութեան ամենահայտնի տեսաբաններից Կղեմես Ալեքսանդրացին. «Մեր մեջ նրանք են անվանվում փիլիսոփաներ, ովքեր սիրում են Իմաստութիւնը՝ բոլոր արարածների Արարչին և Ուսուցչին, որ է Աստծո Որդու մասին գիտութիւնը: ...Հետևաբար եթե ընդունենք, որ Քրիստոս ինքն է Իմաստութիւնը և նրա գործի միջոցով նա ինքն իրեն հայտնեց մարգարեների մեջ, ...կարելի է ասել, որ գնոսիսը, որն անցյալի, ներկայի ու ապագայի դեպքերի ընկալումն ու գիտութիւնն է... նույն ինքն իմաստութիւնն է»¹: Քրիստոնէական բարոյափիլիսոփայութեան, ապրելու հմտութեան գերագույն աղբյուրը, այսպիսով, իմաստութիւնն է, որը նաև Աստծո Որդին է՝ Հոր Արարչակիցը: Այս մոտեցումն էական փոփոխութիւններ է առաջ բերում մասամբ հունական փիլիսոփայութիւնից ազդված քրիստոնէական ջատագովութեան երկերում: Իմաստութեան՝ իբրև արարչագործութեան հեղինակի մասին պատկերացումը, որը հունական

¹ PG 9, Clementis Alexandrini Opera quae existant omnia, col. 274.

տիեզերաբանական փիլիսոփայութեան քրիստոնեական համադրումն էր, մտնում է քրիստոնեական Սրբազան ավանդութեան մեկնաբանութեան ոլորտ: Հենց այս նոր էջի վրա է առաջ գալիս քրիստոնեական ինքնուրույն աստվածաբանությունը, որի առաջին արձագանքները լսելի են արդեն քրիստոնեական եկեղեցու թերևս ամենաբեղուն ուսուցչի՝ Որոգինեսի երկերում:

Առանց նսեմացնելու եկեղեցական մնացած ուսուցիչներին և հայրերին՝ հարկ ենք համարում այստեղ շեշտելու Որոգինեսի բացառիկ ներդրումը քրիստոսաբանական իմաստասիրութեան և աստվածաբանութեան ստեղծման գործում: Որոգինեսի մեթոդի առանցքն է կազմում Աստծո Որդու անունների ուսումնասիրությունն Աստվածաշնչում: Անունների տակ Որոգինեսը հասկանում է սուրբգրային հեղինակների կողմից Քրիստոսին տրված բոլոր հատկանիշներն ու մակդիրները: Որոգինեսի բերած նորությունն այս անուններն ըստ անհրաժեշտության երկմասնյա մեթոդի համաձայն դասակարգելն էր՝ Աստվածաշնչի առավել ամբողջական ըմբռնման նպատակով: Ըստ այսմ, նա առանձնացնում է.

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

բ1. մակդիրներ, որոնք Քրիստոս ուներ՝ ուրիշների բարօրութեան համար,

բ2. մակդիրներ՝ ինքն իր և ուրիշների համար,

բ3. մակդիրներ՝ բացառաբար Քրիստոսի համար²:

Հենց այս երկրորդ խմբին են պատկանում Առ. Ը 22-ում նշված իմաստութեան մակդիրները³: Այս իմաստով

¹ Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս J. WOLINSKI, նշվ. աշխ., էջ 423-444, M. SIMONETTI, նշվ. աշխ., էջ 10-20, B. SESBOÛÉ, *Jesus Christ dans la tradition de l'Église*, Desclée (coll. Jésus et Jésus Christ 17), Paris 2000², էջ 45-74:

² Տե՛ս Michel FÉDOU, *La Sagesse et le monde: le Christ d'Origène*, Desclée (coll. Jésus et Jésus Christ 64), Paris 1995, էջ 235-236:

³ Տե՛ս Antony MEREDITH, "Proverbs VIII, 22 chez Origène, Athanase,

Որոգինեսը մեջբերում է միայն Կող. Ա 15-17 և Ա Կորնթ. Ա 23-24¹ համարները: Որոգինեսի հիմնական նպատակն է ցույց տալ իմաստութեան սերտ հարաբերությունն արարված աշխարհի հետ: Այս առումով Իդեաների կամ Գաղափարների աշխարհի մասին պլատոնական մոտեցումը, հիմնված սուրբգրային մեկնությանց վրա, շատ բնորոշ է Ալեքսանդրացուն²: Քրիստոսի հետ նույնացման պարագայում առաջացող իմաստութեանը բնորոշ այս երկիմաստությունը մասամբ մեղմանում է Որգի Աստծո Հավիտենականութեան գաղափարի շեշտադրմամբ, որն առաջ է քաշվել Որոգինեսի կողմից նրա՝ Հովհաննու Ավետարանի մեկնության մեջ³:

Basile et Grégoire de Nysse", *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, éd. Ch. KANNENGISSER, Beauchesne (coll. Théologie historique 27), Paris 1974, էջ 349:

¹ *De Principiis* I, 2, 1, SC 252, I, introduction, texte critique de la version de Rufin, notes et traduction par HENRI CROUZEL et MANLIO SIMONETTI, Cerf, Paris 1978.

² Տե՛ս Michel FÉDOU, նշվ. աշխ., էջ 253: Antony MEREDITH-ը շեշտում է այն փաստը, որ Յուստինիանոս կայսեր կողմից Սինաս Պատրիարքին ուղղված նամակներից մեկում Որոգինեսի երկից մեջբերված այս հատվածն իմաստությամբ ներկայացնում է իբրև արարած (տե՛ս անդ, էջ 350): Սակայն Michel FÉDOU-ի վերլուծությունները, ի տարբերություն վերոնշյալ փաստի, ցույց են տալիս, որ Որոգինեսի երկերի հետ համեմատությունն ապացուցում է բոլորովին հակառակ մի իրողություն:

³ Տե՛ս Michel FÉDOU, նշվ. աշխ., էջ 273: Որոգինեսի երկերը հայտնի էին նաև միջնադարյան Հայաստանում: Ստեփանոս Այուսեցին իր չորս Ավետարանների համառոտ մեկնության մեջ հիշատակում է Որոգինեսի՝ Մատթեոսի Ավետարանի մեկնությունը (*Ստեփանոս Սիւնեցի, Մեկնութիւն չորից անտարաննացն*, աշխտ.՝ Գարեգին Կաթողիկոս Յովսէփեանի, էջ 11-12. հմմտ. M. PAPAŽIAN, "Origen's Commentaries as Sources for Step'anos Siwnec'i's Commentary on the Gospels", *Le Muséon* 117 (2004), էջ 507-525): Երգ երգոցի և Հորի գրքի որոգինեսյան մեկնության հայերեն թարգմանության որոշ հատվածներ տպագրվել են Եզնիկ եպս. Պետրոսյանի և Հայկազուն ժ. վրդ. Նաջարյանի կողմից (տե՛ս *Էջմիածին* 1979, Բ էջ 21-24, 1980, Ե, էջ 39-44):

3. Իմաստութեան քրիստոսաբանական ընկալման վերջնական ձևակերպումը

Եթե Որոգիները դեռևս հստակ պատկերացում չի տալիս պատուհանի մեկնության վերաբերյալ, ապա նույնը չի կարելի ասել Ալեքսանդրիայի դպրոցի և քրիստոնեական ուղղափառության մեծ ջատագովի՝ Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու մասին: Առ. Ը-ի մասին նրա մեկնություններն ու դիտարկումներն զբաղեցնում են «Ընդդէմ արիանոսաց» երկի Բ գրքի մեծ մասը¹: Հարկ է նշել, որ Որոգիների և նույնիսկ Աթանաս Ալեքսանդրացու համար Որդին բնագանցական իմաստով միջնորդ էր Աստծո և արարչության միջև՝ առանց, սակայն, պատկանելու ո՛չ մեկին, ո՛չ էլ մյուսին²: Աթանասը միայն պետք է մի փոքրիկ ճշգրտում մտցնե՞ր այս ամենի մեջ՝ ընդգծելով Որդու հավիտենական ծնունդը, այսինքն՝ նրա համադրակցությունը Հայր Աստծուն: Այս իմաստով Առ. Ը 22-ի արտահայտությունը՝ «Տէր ստացաւ զիս», ինչ-որ չափով խնդրահարույց է: Ըստ էության, Արիոսի սխալը հիմնականում այս ոչ տրամաբանական մեկնությանը հետևելն էր³: Արիոսի համար «ստանամ» և «հաստատեմ» բառերը նույն նշանակությունն ունեին: Իր սուրբգրային մեկնությանց մեջ Արիոսը կարող էր պարզապես ընդգծել և՛ Որդու՝ արարած լինելը, և՛ նրա՝ աշխարհից առաջ ստեղծված լինելու իրողությունը՝ հղելով Յոթանասնից Թարգմանությունը: Մյուս

¹ St'u Ch. KANNENGIESSER, Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain, Une lecture des traités contre les ariens, Beauchesne: Paris (coll. Théologie Historique 70) 1983, էջ 216-253:

² St'u Antony MEREDITH, նշվ. աշխ., էջ 351: Այս մասին տե՛ս նաև Ch. SCHÖNBORN, God's Human Face: The Christ Icon, Ignatius Press: San Francisco, էջ 3-43:

³ Արիոսի մեկնաբանական մեթոդի մասին տե՛ս Thomas BÖHM, "The Exegesis of Arius: Biblical Attitude and Systematic Formation", Handbook of Patristic Exegesis, by CH. KANNENGIESSER et alii., Brill-Leiden-Boston 2006, էջ 687-702:

կողմից հունարեն ΚΤΙΣΕΙΝ բայը մի զորավոր փաստարկ էր՝ տարբերելու համար Որդու արարչությունն այն մնացած բոլոր արարածների արարումից, որը բնորոշվում էր ΠΟΙΕΙΝ բայով:

Աթանասն իր մեկնությունն սկսում է՝ նախևառաջ շեշտելով, որ պետք է հստակ կերպով տարբերել այն, ինչ հայտնված է Աստվածաշնչում, և այն, ինչ ծածկված է ըստ հավատի կանոնի (regula fidei)¹: Առ. Ը 22-25-ի մեկնության համար Աթանասն օգտագործում է մի հետաքրքիր արտահայտություն՝ «կերպարների փնտրտուք»², այսինքն՝ պետք է նախ վերհանել Առակաց գրքի կերպարներին, անձերին, ինչպես որ նրանք երբեմն հիշատակվում են՝ իբրև խորհրդավոր և գաղտնի իմաստ արտահայտող, այնուհետև բարեպաշտական զգացմանց համաձայն՝ կիրարկել դրանց բնորոշումն ու անվանադրությունը³: Հետևաբար «արարեմ» բառը տեղադրվում է «կերպարների փնտրտուքի» գործընթացի մեջ: Առ. Թ 1-ի հետ առկա նմանությունն իրականանում է փրկչաբանական ծիրից ներս, այսինքն՝ իմաստության կառուցած տունը (Առ. Թ) Բանն Աստծո կողմից ընդունած մեր մարմինն է (Հմմտ. Հովհ. Ա 14): Այսպիսով, եթե իմաստության «առանձնավորությունը» նույնանում է Բանն Աստծո հետ, ուր հայտնված է իր մարդեղության խորհուրդով, ուրեմն բացառվում է իմաստության դերի և անձնավորության հետ կապված որևիցե ստորակարգում⁴: Մարդեղության այս

¹ St'u Antony MEREDITH, նշվ. աշխ., էջ 353:

² St'u Ch. KANNENGIESSER, Athanase d'Alexandrie, էջ 236:

³ Անդ:

⁴ Անդ: Այս մեկնաբանական մեթոդը, որ գործածության մեջ է դրված Աթանասի կողմից, նպատակ ունի շեշտելու Բան-Լոգոսի ներկայությունը սուրբգրային մյուս պատումներում, օրինակ՝ Ծննդ. Ա 1-3-ում: Յուրահատուկ ձևով Աթանասը մեկնում և նորովի շրջանառության մեջ է դնում Որոգիների Logos-logicès-ի գաղափարը՝ Իդեաների աշխարհը, որը նախորդում է արարչությանը: Աթանասյան աստվածաբանության համաձայն

մեկնաբանությունը մյուս կողմից հիմնված է աթանասյան աստվածաբանության մեկ այլ կարևոր սկզբունքի՝ մարդու աստվածացման (théosis) տեսության վրա: Այս առումով Աթանասը հաստատապես կանգնած է աստվածացման տեսության վերաբերյալ ալեքսանդրյան աստվածաբանության ակունքներում¹: Այն մի զորավոր փաստարկ է Աթանասի աստվածաբանական համակարգում: Ըստ այսմ, եթե Բանն Աստված/Իմաստությունն արարված է, ապա մարդու փրկությունն աստվածացման վերջնական վիճակով դառնում է անհնար և անիրագործելի: Առ. Ը 22-25-Առ. Թ 1-ը պետք է ընթերցվի Քրիստոսի մարդեղության լույսի տակ²: Այսպիսով, «արարեմ» բայը վերաբերում է մարդեղության անօրինությանը՝ չնայած որ արդեն Առ. Ը 25-ում «ծնանեմ» բայով արտահայտված է Հորից Որդու հավիտենական ծնունդը:

Մարդեղության այս մեկնաբանությունից հետո Առ. Ը 22-ը Մարգելոս Անկյուրացու, Եփեսոսի Անտիոքացու

Բանն Աստված այդ աշխարհի անմիջական արարիչն է. հմմտ. Ch. KANGIESSER, *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*, Desclée (coll. *Jésus et Jésus Christ* 45), Paris 1990, էջ 102:

¹ Տե՛ս Norman RUSSEL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, 2004, էջ 167: Ըստ այս հեղինակի՝ Աթանասն աստվածացումը նկարագրելու համար շուրջ հիսուն անգամ օգտագործում է հունարեն θεοποίημα բայը:

² Մարդեղության մեկնաբանությունը, ինչպես արդեն նշեցինք, օգտագործված է նաև իմաստասիրական գրքերի երեք հայ մեկնիչների կողմից: Աթանասյան աստվածաբանության բավական ընդարձակ հատվածներ ներառնված են նաև «Կնիք հաւատոյ»-ում: Քրիստոսի մարդեղությանը վերաբերող հատվածը երգ երգոցից քաղված մի պատում է՝ Գ 9-10 (հմմտ. PG 27, 1348-1349, «Կնիք հաւատոյ», հր. Կ. եպս. Մկրտչյան (լուսատիպ վերահրատարակություն), Անթիլիաս, Լիբանան, 1998, էջ 247), որտեղ այլաբանական մեթոդի համաձայն՝ բացատրվում է Քրիստոսի մարդեղության խորհուրդը. հմմտ. *Clavis Patrum Graecorum*, vol. II, Brepols, 1974, էջ 12-60: Հայ աստվածաբանական մտքի վրա Աթանաս Ալեքսանդրացու ունեցած ազդեցության մասին տե՛ս R. W. THOMSON, "Transformation of Athanasius in Armenian Theology" *Le Museon* 79 (1965); նույնի "Quotations from Athanasius in the Root of Faith" in *Armenian and Biblical Studies*, St. James Press, 1976, էջ 182-203:

և կապաղովկյան հայրերի երկերում նոր աստվածաբանական մեկնությունների է ենթարկվում¹: Հարկ է նշել, որ թե՛ Մարգելոս Անկյուրացին և թե՛ Եփեսոսի ու ժամանակագրական առումով նախորդում են Աթանասին: Բայց մարդեղության մեկնաբանության տարածման և զարգացման պատիվը վերապահված է Աթանասին²:

Կապաղովկյան հայրերի մեջ այս հատվածի ամենավերապահ մեկնիչը Ս. Բարսեղ Կեսարացին է: Թվում է նույնիսկ, որ նա բնավ էլ ծանոթ չէ Աթանասի մեկնությանը³: Նրա երկերից հայտնի միակ հատվածը, որտեղ Բարսեղ Կեսարացին մեկնում է Առ. Ը 22-ը, «Ընդդէմ Եւնոմիոսի» երկասիրության Բ գիրքն է⁴: Բարսեղ Կեսարացու մեկնությունն ավելի շատ վերաբերում է լեզվաբանական առանձնահատկություններին: Նախ՝ «ստանամ» (ΚΤΙΣΙΝ) բայը միակ և բացառիկ անգամ օգտագործված է Առական գրքում: Այս իմաստով այն hapax legomenon է Աստվածաշնչում ընդհանրապես: Այնուհետև՝ հաշվի առնելով Առական գրքի բառերի միջին իմաստները՝ հարկ է նշել, որ դժվար է ճշտել յուրաքանչյուր բառի առանձին իմաստը⁵: Որոշ թարգմանիչներ այն թարգմանել են իբրև «նա ինձ ծնեց» (ΕΚΤΗΣΑΤΟ ΜΕ) փոխանակ «նա ինձ ստեղծեց»-ի (ΕΚΤΙΘΕΝ): Ավելին, Մենդ. Դ 1-ում ասվում է. «Մարդ ծնեցի Աստուծո շնորհիվ», ասել է թե՛ Կայենը ոչ թե ստեղծվեց, այլ ծնվեց⁶:

¹ Տե՛ս Antony MEREDITH, նշվ. աշխ. էջ 352, *Handbook of Patristic Exegesis*, էջ 706; *Clavis Patrum Graecorum*, էջ 135-137, 245-253:

² Տե՛ս Antony MEREDITH, նշվ. աշխ., էջ 353:

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

⁴ *Contre Eunome* II 20, SC 305, t. II, introduction, traduction et notes de B. SESBOÜÉ, Cerf, Paris, 1983, էջ 82-83:

⁵ Անդ, էջ 83:

⁶ Անդ: Նույն տեքստում Բարսեղ Կեսարացին խոստանում է Առ. Ը 22-ի ավելի ամբողջական մեկնություն ներկայացնել, բայց նրա հետագա

Գրիգոր Նազիանզացին իր չորրորդ աստվածաբանական ճառում ամբողջական մի գլուխ է հատկացրել սուրբգրային այս դրվագին¹: Չնայած որ Գրիգոր Նազիանզացու մեկնությունն իր բնույթով ավանասյան մեկնություն վերարտադրությունն է, այնուամենայնիվ այն ավելի հստակ է ու մանրամասն²: Ո՞րն է ավանասյան մեթոդի վերարտադրության իմաստը: Նազիանզացին ամենից առաջ նկատում է, որ Աստվածաշունչը սովորություն ունի անձնավորելու (προσωποποιεί) անչունչ առարկաներն ու հասկացությունները³: Հետևաբար այս դրվագում խոսքը միանշանակ վերաբերում է Փրկչին՝ ճշմարիտ Իմաստությունը: Հաջորդիվ Նազիանզացին շեշտում է Աստծո ծրագրի նպատակը՝ մարդու փրկությունը՝ Փրկչաբանական այս դիտարկումը խնդրի որոշակի լուծում է առաջադրում: Եթե Առ. Ը 22-ում «նա ինձ ստեղծեց» արտահայտությունը վերաբերում է Փրկչի մարդկային բնությունը, ապա «նա ինձ ծնեց» ձևն էլ, բնականաբար, Փրկչի աստվածային բնությունը⁴:

Գրիգոր Նյուսացին, ի տարբերություն մյուս երկու կապադոկյան հայրերի, Առ. Ը 22-ին նվիրել է բազմաթիվ էջեր ու գլուխներ⁵: «Ընդդեմ Եվնոմիոսի» երկի առաջին գրքում Նյուսացին ավելի շուտ նախնական դիտարկումներ է կատարում: Այս մոտեցման ընդհանուր գաղափարն է

գրվածքներում նմանատիպ մեկնության չենք հանդիպում. հմտ. M. van PARYS, նշվ. աշխ., էջ 364:

¹ Տե՛ս ճառք ԻԷ-ԼԱ, SC 250, 30 I, ներածություն, քնն. քննադիրը, թարգմ. և ծնթ. Paul GALLAY, Cerf, Paris, 1978, էջ 226-231:

² Տե՛ս M. van PARYS, նշվ. աշխ., էջ 367:

³ Տե՛ս ճառք ԻԷ-ԼԱ, էջ 228:

⁴ Անդ, էջ 229-230: Գրիգոր Նազիանզացու երկերի հայերեն թարգմանության մասին տե՛ս Կ. Մուրադյան, Գրիգոր Նազիանզացին հայ մատենագրության մեջ, Երևան, 1983:

⁵ PG 45, 248-464; 572-908; 909-1121: Տե՛ս նաև W. JAEGER, *Gregorii Nysseni opera* I. Contra Eunomium Libri. Pars prior: Libri I et II (uulgo I et XII B); II Contra Eunomium Libri. Pars altera: Liber III (uulgo III-XII), Leiden, 1960⁸

տարրորոշել արարված և անստեղծ էությունները: Ըստ այսմ, Սուրբ Երրորդության անձերը պատկանում են անստեղծ էությանը, որով Որդին ոչ թե արարված է, այլ անստեղծ և Հորից ծնված: Եվնոմիոսի հիմնական սխալն այս երկու աստվածաբանական հասկացությունների շփոթությունն է: Առաջին գլխում առկա հետագա մեկնաբանությունները Բարսեղ Կեսարացու մեթոդի վերարտադրությունն են, այսինքն՝ Առակաց գրքի ժանրային պատկանելությունը, խոսքերի միջին իմաստն ու երբայեցերեն բնագրից «արարել» բայի թարգմանությունը¹: Սակայն Առ. Ը 22-ի ամենահամակարգված մեկնությունն առկա է «Ընդդեմ Եվնոմիոսի» երկի Գ գրքում և զբաղեցնում է գրքի 61 գլուխները²: Եթե փորձենք դասակարգել սույն մեկնության թեմատիկ կառուցվածքը, կունենանք հետևյալ տեսքը.

ա. Գլուխք ԻԳ-ԻԷ. մեկնաբանական սկզբունքի պարզաբանում,

բ. Գլուխք ԻԸ-ԼԱ. Առ. Ը 22-ի համատեքստը,

գ. Գլուխք ԼԲ-ԾԳ. Առ. Ը 22-ի մեկնությունը,

1. գլուխք ԼԲ-Խ. տառացի մեկնության անհնարինությունը,
2. գլուխք ԽԱ-ԽԳ. տեքստը մեկնաբանողի ներքին, հոգևոր վիճակի քննում,
3. գլուխք ԽԴ-ԾԱ. բնագրի մեկնություն,
4. գլուխք ԾԲ-ԾԳ. մեկնությունը հաստատող հավելյալ սուրբգրային ապացույցներ,
5. գլուխ ԾԳ. եզրակացություն:

դ. Գլուխք ԾԵ-ԿԵ. Առ. Ը 23 շրնկ. մեկնություն³:

¹ Տե՛ս M. van PARYS, նշվ. աշխ., էջ 368:

² Տե՛ս W. JAEGER, *Gregorii Nysseni opera*, 3 I, 21-82:

³ Տե՛ս M. van PARYS, նշվ. աշխ., էջ 369:

Այսպիսով, մեկնաբանությունն ըստ այս մեթոդի սահմանվում է Առակաց գրքի ժանրային պատկանելիությունը, այսինքն՝ Առակաց գիրքը պարունակում է ոչ միայն ուղղակի, տառացի իմաստով արտահայտված նախադասություններ, այլ նաև դարձվածային և փոխաբերական իմաստով շարադրված դրվագներ: Հենց այս փոխաբերական իմաստի փնտրտուքն է սահմանում Գրիգոր Նյուսացու մեկնողական մեթոդի առանձնահատկությունը: Ծիշտ մեկնություն տալու համար Նյուսացին կարիք ունի «փոխաբերական տեսություն» (τροπικὴ θεωρία) կամ էլ «այլաբանական տեսություն» (ἢ κατ' ἀναγωγῆν θεωρία)¹: Ժխտելով Առ. Ը 22-ի տառացի մեկնության որևէ հնարավորություն՝ Նյուսացին ստեղծում է մի յուրահատուկ մեկնողական տեսություն, որն իր բացառիկ տեղն ունի հայրաբանական զրականության մեջ: Ըստ այսմ, Նյուսացու անձնական դիտարկմամբ՝ Առ. Թ 1-ում նկարագրվող տունը ոչ այլ ինչ է, քան Մարդեղության խորհուրդին մարգարեաբար առնչվող փոխաբերություն: Այս իմաստով Գրիգոր Նյուսացին նույնացնում է Առ. Ը-ը Հովհ. Ա-ի հետ: Մարդեղության խորհուրդի հետ Առ. Ը-ի աղբյուր բացառում է այդ տեքստի որակումը՝ իբրև Միածին Որդու հավիտենական ծնունդին վերաբերող սուրբգրային ապացույց, որովհետև Աստծո որևէ ստորոգելի չի կարող նրան հետսամուտ (թե՛ գոյաբանական և թե՛ ժամանակագրական առումներով) կամ արարված համարվել²: Այս իմաստով Նյուսացին հետաքրքիր քրիստոսաբանական մի էջ է բացում, որ է արարչության նոր ծնունդը Քրիստոսի մարդեղության շնորհիվ³:

¹ Տե՛ս A. MEREDITH, նշվ. աշխ., էջ 354:

² Տե՛ս M. van PARYS, նշվ. աշխ., էջ 371:

³ Տե՛ս Manlio SIMONETTI, նշվ. աշխ., էջ 60-61:

գ. Նայ եկեղեցական ավանդություն և Առ. Ա-Թ-ի մեկնություն

1. Առակաց գիրքն Աստվածաշնչի հայկական կանոնում

Աստվածաշնչի հայկական կանոնում Առակաց գրքի տեղը հնուց անտի վկայված է՝ իբրև «գիրք պաշտելի»՝ ըստ Պարտավի ժողովի (768) բնորոշման: Ըստ այսմ, Աստվածաշնչի կանոնի վերաբերյալ առաջին հայալեզու կանոնական որոշումը պատկանում է այս ժողովին, որտեղ առանձնացվում են հետևյալ գրքերը՝ իբրև եկեղեցում ընդունելի և պաշտելի.

«Եւ եղիցի ձեզ ամենեցուն եկեղեցականաց և աշխարհականաց պաշտելի գիրք սուրբ ի Հին և ի Նոր Կտակարանաց՝ Մովսէսի գիրք՝ Մննդոցն, Ելիցն, Ղևտիկոնն, Թիւբ, Երկրորդ աւրէնք,

Յեսու Նաւեայ, Դատաւորացն, Հոււթայն, Թագաւորութեանցն Դ, Մնացորդաց գրոց աւուրք Բ, Եզրի Բ բանք, Գիրք Յոբայ, Սաղմոսացն գիրք Ա, Սողոմոնի Գ գիրք, ԲԺ մարգարէքն, Եսայի, Երեմիայ, Եզեկիէլ, Դանիէլ:

Եւ արտաքուստ պատգամաւորեսցի առ ի յուսուցանել զձեր մանկունս զուսումնաբազումսն Սիրաքայ իմաստութիւնն»¹:

Դժվար չէ նկատել, որ վերոհիշյալ ցանկը կրկնում է Լավոդիկեայի ժողովում ընդունված Հին Կտակարանի քրիստոնեական կանոնը²: Այս երկու ցանկերն էլ եբրայական ԻԲ պաշտելի գրքերն են մատնանշում՝ այդպիսով, ըստ էության,

¹ «Կանոնագիրք Յայոց», հտ. Բ., էջ 18: Այս ցանկի քննական ուսումնասիրության համար տե՛ս M. STONE, "Armenian Canon Lists I-The Council of Partaw", *Harvard Theological Review* 66, 4 (1973), էջ 479-486:

² Հմմտ. «Կանոնագիրք Յայոց», հտ. Ա, էջ 241: Հունարեն քննարկի համար տե՛ս A. MARDIROSSIAN, *La collection canonique d'Antioche: Droit et hérésie à travers le premier recueil de législation ecclésiastique (IV^e siècle)*, coll. *Monographies* 34, Paris 2010, էջ 314-315:

վերարտադրելով եբրայական կանոնը¹: Հետևաբար ստացվում է, որ Պարտավի ժողովը պարզապես կրկնեց և ևս մեկ անգամ կանոնականացրեց հայերեն թարգմանված Լավողիկեայի ժողովի հինկտակարանյան կանոնը: Ավելին, Պարտավի ժողովի հիմնական նպատակը չէր աստվածաշնչյան կանոնի սահմանումը. այն պարզապես ևս մեկ անգամ հաստատում է այն, ինչ Եկեղեցուն է փոխանցվել առաքելական կանոններով՝ չնայած Պարտավի կանոններում առկա աստվածաշնչյան կանոնը վերարտադրում է ոչ թե «Կանոնք առաքելականք»-ի հայերեն թարգմանությունը, այլ հունարեն բնագիրը²: Մյուս կողմից էլ, Լավողիկեայի հունարեն կանոնախմբի այս կանոնի թարգմանությունը կարծես թե արդեն լայն տարածում էր գտել միջնադարյան Հայաստանում, քանի

¹ Տե՛ս Շ. արք. Աճեմնան, նշվ. աշխ., էջ LXXXVI-LXXXVII: Հինկտակարանյան կանոնի ձևավորման ու զարգացման մասին տե՛ս H. F. von COMPENHAUSEN, *La formation de la Bible chrétienne*, tr. D. APPIA & M. DOMINICE, Paris, 1971; J.-D. KAESTLI & O. WERMELINGER (éd.), *Le Canon de l'Ancien Testament: Sa formation et son hitsoire*, coll. *Le Monde de la Bible*, Labor et Fides, Genève 1984; D. BARTHELEMY, *Découvrir l'Écriture*, coll. *Lectio Divina*, hors série, Paris 2000: Մովսես Խորենացու վկայության համաձայն՝ Մաշտոցը հայերենի է փոխադրում ամբողջ քսաներկու հայտնի գրքերը և Նոր Կտակարանը. հմմտ. «Սովսիսի Խորենացույ Պատմութիւն հայոց», հրատ.՝ Մ. Աբեղյանի և Ս. Հարությունյանի, Թիֆլիս, 1913, էջ 327): Ասվածն ավելի արժանահավատ է դառնում, եթե հաշվի առնենք նաև Հերոնիմոս Երանելու «Վասն ի քսան և յերկուս գիրս առ ի Հերբայեցուց զպատմութիւնսն բաժանելոյ» (հրատ. Արիստ. Վարդանեան, *Հանդես Ամսօրեայ*, 1920, էջ 385-428) երկի հայերեն թարգմանության անհրաժեշտությունը Հայաստանում: Ըստ Անասյանի՝ քսաներկու գրքերի այս կանոնն ուղղակիորեն ազդված է ասորական Պեշիթթայից (հմմտ. Ն. Անասյան, *Աստուածաշունչ մատենանի հայերեն բնագիրը*, էջ 312): Հերոնիմոսի երկի հայերեն թարգմանության մեջ հստակորեն առանձնացվում են Հին Կտակարանի երեք մասերը՝ Օրենք, Մարգարեք և Սրբագիրք, որին թարգմանիչը տվել է *Հաջիօգրաֆա* անունը: «Սրբագիրք» մասի հերոնիմոսյան դասակարգումը հետևում է եբրայական կանոնին՝ ա. Հոր, բ. Սաղմոս, գ. Սողոմոն Գ գիրք, դ. Դանիել, ե. Մնացորդաց, զ. Եզրաս և է. Եսթեր:

² Տե՛ս H. T. BRUNS, *Canones apostolorum et conciliorum veterum selecti*, Berolini, MDCCCXXXIX (1839), էջ 13, հմմտ. նաև M. STONE, "L'étude du canon arménien", էջ 284, in G. ARAGIONE, E. JUNOD և E. NORELLI (éd.), *Le canon du Nouveau Testament: regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, coll. *Le monde de la Bible* 54, Labor et Fides, Genève, 2005:

որ հինկտակարանյան սուլյն կանոնը գտնում ենք հայերենով հայտնի «Կանոնք յեստ առաքելոց հարանց հետեւողաց գլուխք ի է» կանոնախմբի վերջին՝ ի է կանոնում¹, ինչպես նաև Կղեմեսի կանոնների հայերեն թարգմանությունից որոշ ձեռագրերում²: Հունարեն բնագրում Կղեմեսի ՁԵ կանոնը ոչ թե հինկտակարանյան կանոն է, այլ մի խրատ, թե ո՛ր աստվածաշնչյան գրքերը կարելի է ընթերցել³: Հետաքրքիր է, որ Մխիթար Այրիվանեցու կազմած կանոնում Հովհաննես Սարկավազի, Եվազր Պոնտացու և Կյուրեղ Երուսաղեմացու կանոնների կողքին առկա է նաև Կղեմես Հռոմեացու կանոնը, որը, անկասկած, միայն հայերենով հայտնի վերոհիշյալ ՁԵ կանոնն է⁴: Հետևաբար կարելի է ենթադրել, որ հինկտակարանյան այս կանոնը «Կանոնք առաքելականք»-ի և Լավողիկեայի կանոնախմբի հիման վրա կազմված մի հավելում է, որն օրինականացվել է Կանոնագրքի կազմումից շատ առաջ՝ հաճախ իբրև հավելված կցվելով այս կամ այն կանոնախմբին⁵: Այսպիսով, հնարավոր է, որ ի դեմս Պարտավի ժողովի հինկտակարանյան կանոնի՝ ձեռքի տակ ունենք Հայ Եկեղեցում շրջանառված և օրինականացված մի կանոն, որը հիմք է դարձել հետագայի աստվածաշնչյան կանոնների համար: Համենայն դեպս ասվածի օգտին է խոսում Կանոնագրքի հնագույն կանոններում (Զ-է դդ.) այդ կանոնի ակտիվ շրջանառությունը:

Վերոնշյալ հինկտակարանյան կանոններում հետաքրքիր է հատկապես կանոնի և պաշտամունքի հարաբերակցությունը:

¹ «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Ա, էջ 112:

² Աճ, էջ 557:

³ Նույն տեղում:

⁴ Տե՛ս Месропъ Теръ-Мовсесянь, *История перевода Библии на армянскомъ языкъ*, С. Петербургъ, 1902, էջ 245:

⁵ Ն. Պողարեան (Ծովական), «Պարտալի ժողովին կանոններուն վերջին յօդուածը», *Սյոն* (1944), էջ 26-27. «Այս կանոնը իր ներկա ձևի մեջ կը թուի ըլլալ պատահական հաւելում մը Պարտալի ժողովի կանոններուն վրա, կատարուած խմբագրողի մը կամ ընդօրինակողի մը կողմէ...»: Հմմտ. նաև «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Ա, էջ 557, հտ. Բ, էջ 310:

շեշտադրումը, որով էլ Վաղ եկեղեցում սկզբնապես ընկալվել է «աստվածաշնչյան կանոն» հասկացությունը¹: Լավոզիկեայի կանոնախմբի Մե կանոնն ամբողջությամբ վերաբերում է եկեղեցում ընթերցելիք սաղմոսների ու աստվածաշնչյան գրքերի կանոնականությունը, որի տրամաբանությունը շրջանակներում էլ թվարկվում են Աստվածաշնչի կանոնական գրքերը, իսկ Պարտավի ժողովը հստակորեն առաձնացնում է պաշտելի և արտաքուստ գրքերը: Երկու կանոններում էլ Առակաց գիրքը հանդես է գալիս իբրև Սողոմոնի եռամասնյա երկի (Սողոմոնի Գ գիրք) առաջին գիրքը², հետևյալ հերթականությամբ. Լավոզիկեայի կանոնախմբում՝ Սաղմոսաց գրքից հետո և ժողովողից առաջ, իսկ Պարտավի կանոնում՝ Սաղմոսացից հետո և տասներկու Փոքր մարգարեներից առաջ:

Բացի այս հնագույն կանոնական վկայությունից՝ հինկտակարանյան հայկական կանոնը պահպանվել է նաև հայ միջնադարյան մատենագիրների կողմից կազմած ցանկերով՝ Անանիա Շիրակացի (615-690), Հովհաննես Սարկավազ (1050-1129), Գրիգոր Աբբասորդի (ԺԱ գ., «Գիրք պատճառաց»-ի հեղինակ), Մխիթար Այրիվանեցի (1222-1290), Գրիգոր Տաթևացի (1344-1409) և Առաքել Սյունեցի (1356-1422)³:

Անանիա Շիրակացի ¹	Գրիգոր Աբբասորդի, Գիրք պատճառաց ²	Հովհաննես Սարկավազ-Մխիթար Այրիվանեցի ³	Գրիգոր Տաթևացի ⁴	Առաքել Սյունեցի ⁵
Առակաց գիրքը Սաղմոսարանից հետո է և ժողովողից առաջ՝ հանդես գալով իբրև «Սողոմոն Գ գիրք» կորպուսի առաջին գիրք:	Առակաց գիրքը դրված է Սաղմոսացից հետո և ժողովողից առաջ՝ իբրև «Սողոմոն Գ գիրք» կորպուսի առաջին գիրք:	Անհասկանալի կերպով չի պահպանել «Սողոմոն Գ գիրք» տրամաբանությունը՝ Հոբից, Սաղմոսացից հետո դնելով ժԲ Սարգաթե,	Առակացը հանդես է գալիս իբրև Սողոմոնի քառամասնյանի առաջին գիրք՝ Սաղմոսաց և Սիրաքի գրքերի միջև:	Առակաց գիրքը դրված է Սաղմոսից հետո և Հոբի գրքից առաջ՝ հանդես գալով իբրև Սողոմոնի քառամասնյանի՝ Առակաց,

¹ Տե՛ս G. FLOROVSKY, "The Function of Tradition in the Ancient Church" in D. CLENDENIN (ed.), *Eastern Orthodox Theology: A Contemporary Reader*, Grand Rapids, Michigan, 2003², էջ 97-114: Ուսումնասիրության հայերեն թարգմանության համար տե՛ս Ն. Գեորգի Ֆլորովսկի (թարգմ.՝ Շահե արդ. Անանյան), «Ավանդության գործառույթը Վաղ եկեղեցում», *Էջմիածին Ա* (2012), էջ 22-39; L. M. MCDONALD, "Canon", in J. W. ROGERSON, J. M. LIEU (ed.), *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford University Press, 2006, էջ 804-806; Π. Β. ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, Βιβλικές ερμηνευτικές μελέτες, Θεσσαλονίκη, 2003 (Biblical Hermeneutical Studies, Thessaloniki, 2003), էջ 15-49:

² Առակաց գրքի՝ իբրև պաշտելի գիրք հանդես գալու օգտին են խոսում նաև է դարի մատենագիր Գրիգորիս Արշարունու «Մեկնութիւն ընթերցուածոց» (իրատ.՝ Դ. Քերոբէ Զրաքեան, Ա. Ղազար, Վենետիկ, 1964) երկում գրքից առկա բազմաթիվ մեջբերումները:

³ Սույն կանոնների մասին առաջին համապարփակ ուսումնասիրությունը կատարել է գերմանացի աստվածաշնչագետ Th. ZAHN-ը՝ "Ueber einige armenische Verzeichnisse kanonischer und apokrypher Bücher", in *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der*

altkirchlichen Literatur, vol. V, Leipzig, 1893, էջ 109-157: Մեր օրերում նշված կանոնական ցանկերի մասին մի քանի ուսումնասիրություններով հանդես է եկել հայագետ Ս. Սթոունը՝ "Armenian Canon Lists I-The Canon of Partaw (768 C. E.)", *HThR* 66 (1973); "Armenian Canon Lists II-The Stichometry of Anania of Shirak (ca. 615-ca. 690 C. E.)", *HThR* 68 (1975); "Armenian Canon Lists III-The Lists of Mekhitar of Ayrivank (c. 1285 C. E.)", *HThR* 69 (1976); "Armenian Canon Lists IV-The List of Gregory of Tatew 14th Century", *HThR* 72 (1979); "Armenian Canon Lists V-Anonymous Texts", *HThR* 83 (1990):

¹ Տե՛ս «Անանիայի Շիրակայնոյ թիւք որչափութեանն տանց Հին և Նոր Կտակարանաց», *Մատենագիրք Հայոց*, հտ. Դ, Անթիլիաս, 2005, էջ 790-791:

² Ցանկն ու կանոնը տալիս ենք ըստ հետևյալ ուսումնասիրությունների՝ Месропы Теръ-Мовсесянь, նշվ. աշխ., էջ 238; Ն. Ներսէս Ալիսեան, *Մատենագրական հետազոտութիւններ*, հտ. Ա, Վիեննա, 1922, էջ 30:

³ Ըստ հետևյալ ուսումնասիրության՝ Th. ZAHN, նշվ. աշխ., էջ 149-150:

⁴ «Գիրք հարցմանց», Երուսաղէմ, 1993, էջ 450-451: Ըստ Դ. Ա. Վարդանյանի («Յերոնիմեայ վասն ի քսան եւ յերկու գիրս առ ի Հերբայեցւոց զպատմութիւնսն բաժանելոյ», էջ 390)՝ Տաթևացու այս ցանկը մեծապես ազդվել է Հերոնիմոս Երանելու կազմած նախաբանից (Prologus galeatus):

⁵ Տե՛ս Месропы Теръ-Мовсесянь, նշվ. աշխ., էջ 264:

«Սողոմոն Գ գիրք» խմբին հաջորդում են չորս մեծ Մարգարեները	այնուհետև Առակք, ապա Մեծ մարգարեք:		Ժողովող, Երգ երգոց և Իմաստություն Սողոմոնի առաջին գիրքը:
--	------------------------------------	--	--

Հինկտակարանյան կանոնում Առակաց գրքի ունեցած նշանակության վերաբերյալ հաջորդ կարևոր վկայություններ, բնականաբար, հայերեն Աստվածաշնչի մեզ հասած ամբողջական երեք խմբագրություններն են, որոնք Առակաց գրքի և Սողոմոնի մատյանի տեղը կանոնում սահմանում են հետևյալ կերպ¹.

Երզնկայի Աստվածաշունչ,
1269 թ.

ԺԲ Մարգարեք և Մահ ժԲ
մարգարեից Սաղմոսք,
Առակք, Ժողովող, Երգ երգոց,
Իմաստություն Սողոմոնի,

Կիլիկյան Աստվածաշունչ,
1319 թ.

Ա-Գ Մակաբայեցիս, Սաղմոսք,
Առակք, Ժողովող, Երգ երգոց,
Իմաստություն Սողոմոնի²

Ղազար Բաբերդացու Աստվածաշունչ³, Լվով, 1619 թ.

Ա-Գ Մակաբայեցիս, Կտակ ժԲ նահապետաց,
Հոբ, Սաղմոսք, Առակք, Ժողովող, Երգ երգոց,
Իմաստություն Սողոմոնի, Իմաստություն Սիրաքի

¹ Տե՛ս Շ. արք. Աճեմեան, նշվ. աշխ., էջ CVIII-CXI:

² Այս թվարկման վերջում առկա է նաև Սողոմոնի աստվածային իմաստությանն ու նրա գրքերին նվիրված Ներսես Շնորհալու չափածո հիշատակարանը: Կիլիկյան Աստվածաշունչը կազմում է Ոսկանի, Զոհրայանի և Բագրատունու հրատարակած Աստվածաշնչերի հիմքը:

³ Ղազար Բաբերդացու և նրա կազմած Աստվածաշնչի մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Շ. արք. Աճեմեան, նշվ. աշխ., էջ CVII, CXIV; Գր. Գալեմբեարեան, «Թուրք Յովի. Ա Կաթողիկեայց, գլ. Ե, համար 7, 8, առ Հայս», ԴԱ (1906), էջ 227; Ն. Ալիսեան, Ղազար եպիսկոպոս Թոխատցի, (1550-1610), Հիմն պանդուխտ տաղասացներ, Վիեննա, 1921, էջ 205-216:

Ինչպես արդեն նկատելի է, Առակաց գիրքը թվարկված բոլոր կանոնական վավերագրերում և Աստվածաշնչերում հանդես է գալիս իբրև Սողոմոնի հեղինակած առաջին գիրք՝ համարվելով նաև կանոնական ու պաշտելի, այսինքն՝ եկեղեցում ընթերցվելիք գիրք: Այն կանոնախմբերում հանդես է գալիս իբրև Սողոմոնի եռամատյանի (Առակաց, Ժողովող, Երգ երգոց) առաջին գիրք, իսկ որոշ դեպքերում, ինչպես, օրինակ, Գրիգոր Տաթևացու և Առաքել Սյունեցու կանոններում՝ իբրև քառամատյանի (Առակաց, Ժողովող, Երգ երգոց, Իմաստություն Սողոմոնի) առաջին գիրք¹:

2. Սողոմոնը և Իմաստության գրքերը Նայ եկեղեցական ավանդության մեջ²

Սողոմոնի կերպարը Իսրայելի գերությունների շրջանում և դրանից հետո էլ ձեռք է բերում մեսիական զորեղ երանգ: Մեսիական այդ սպասումն ավելի արտահայտվում է ԴԾԼԾ՝ «Սողոմոն» անվան և եբրայեցիերեն ԴԼԾ՝ «խաղաղություն» անունների համարմատությամբ³: Մնացորդաց գրքերում, որոնք, ի միջի այլոց, ներկայանում են իբրև Թագավորաց գրքերի վերընթերցում-մեկնություն, Սողոմոնը ներկայացված է որպես Երուսաղեմի տաճարը կառուցող մի նոր փառքով պսակված արքա⁴: Այսպիսի դրվատական-ներբողական մոտեցումն ավելի է զարգանում՝ հետագայում նորանոր

¹ Չորս գրքերի այս կանոնական հաջորդականությունը հենվում է նաև Տաթևացու բացառիկ հեղինակության վրա. «Իսկ Սիրաք և Իմաստութիւն և Յուդիդն և Տուբիդն և Տուբիայն և Մակաբայեցիքն և Կտակքն և այլք, չեն յայսմ համարի (նկատի ունի եբրայական ԻԲ կամ ԻԴ գրքերի հերթականությունը-Շ. Ա.): Այլ ընկալելալ են ի կարգս Աստուածաշունչ գրոց», «Գիրք Հարցմանց», էջ 451:

² Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **Shahé ANANYAN**, "La figure de Salomon et les livres sapientiaux dans la tradition arménienne", *Revue des Études arméniennes* 34 (2012), էջ 29-39:

³ **RENAUD B.**, "Salomon figure du Messie", *Revue des Sciences Religieuses* (1994), 4, էջ 409:

⁴ Անդ, էջ 410:

արտահայտումներ գտնելով հինկտակարանյան մնացած պատումներում, ինչպես, օրինակ, Սղմ. ՃԻԷ (ՃԻԶ)-ում, Սիրաքի գրքում (ԽԲ 12-22) ևն: Յոթանասնից թարգմանությունը չնչին փոփոխություններով վերարտադրել է մեսիական այդ կերպարը: Թարգմանական փոփոխություններն այս իմաստով ավելի զգալի են Առակաց գրքում, որտեղ թարգմանիչը երբայական բնագրից թարգմանելիս բաց է թողել Առ. Լ 1, ԼԱ 1, 4 դրվագներում առկա հեղինակների անունները՝ վերոնշյալ բոլոր պատումները վերագրելով Սողոմոնին: Ըստ ուսումնասիրողների արդարացի դիտարկման՝ թարգմանիչը դրանով փորձել է համաձայնեցնել Առակաց գրքի տարբեր պատումները՝ դրանք վերագրելով միայն Սողոմոնին: Հայերեն թարգմանությունն այս իմաստով հավատարիմ է Յոթանասնից թարգմանությունը: Համեմայն դեպս միասնական հեղինակ գտնելու ցանկությունը բավական մեծ է հայ թարգմանիչների և մատենագիրների երկերում: Այսպես, օրինակ, Գրիգոր Լուսավորչին վերագրված «Վարդապետութեան» հեղինակը (ե դ.) բավական հստակորեն արտահայտում է այդ մտահոգությունը՝ Առակաց գիրքն անվանելով «Գիրք Իմաստութեան Սողոմոնի»: Ավելին, Թովմա Արծրունին (Ժ դ.) Սողոմոնին վերագրված գրքերին տալիս է «սողոմոնեանք» անունը՝ դրանով շեշտելով Սողոմոնի բացառիկ հեղինակությունը¹: Սուրբգրային իմաստության այս գրքերի նմանատիպ դասակարգումն ու համախմբումն ամենայն հավանականությունամբ նպատակ ունի դրանք ներկայացնելու իբրև Աստծո սիրելի և Դավթի որդի Սողոմոնի աստվածատուր իմաստության ծնունդ: Այս վերջին հաստատման վրա որևիցե կերպով բիծ չթողնելու համար հետագայի աստվածաշնչյան

¹ «Պատմութիւն Տանն Արծրունեաց» (Պատմութիւն Արծրունեաց), քնն. քննազիր, ներած. և ծնթ.՝ Մ. Գ. Դարբինյան-Սելիքյանի, Երևան, 2006, էջ 253:

վերընթերցումներն ու մասնավորապես անվավեր գրքերը¹ փորձել են Սողոմոնի կյանքի վերջում խմբագրել նրա գործած մեղքերը՝ կուռքերի պաշտամունքն ու օտար կանանց հետ ամուսնությունները (Գ թագ. ԺԱ)²: Այս խմբագրությունն ակնհայտ փորձերից մեկն է «Սողոմոնի ապաշխարություն» անունով անվավեր գրվածքը, որը պահպանվել է նաև հայերեն՝ «Մեկնութիւն ի Մնացորդաց» խորագրով³: Ըստ երկի քննական բնագրի հրատարակչի՝ վերջին գրվածքը «Ի Մնացորդաց մնացորդաց» անունով մեկ այլ երկի հետ հայ ավանդության մեջ կազմում է «Գ Մնացորդաց» գիրքը⁴: M. Stone-ի հրատարակության համաձայն՝ բնագիրը բաժանված է երկու հիմնական մասի.

ա. Սողոմոնի մեղքերը (Գ թագ. ԺԱ, հմմտ. Երկր. Օր. էջ 3-5) և ապաշխարությունը.

բ. Եփրեմ Ասորու մեկնությունը (Ա, Բ և Գ տարբերակներ):

¹ Այս մասին տե՛ս DENIS A. M., *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique (Pseudépigraphe de l'Ancien Testament)*, Brepols 2000, vol. 1, p. 507.

² Գ թագ. ԺԱ գլուխը բացահայտ հակասության մեջ է Գ-Ժ գլուխների հետ: Ամենայն հավանականությամբ այստեղ առկա են երկու տարբեր խմբագրություններ, որոնցից վերջինը (իմա Ժ գլուխը) փորձում է Սողոմոնի բարի գործերի թվարկման հաշվին մեղմել նրա գործած մեղքերի ծանրությունը. տե՛ս *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fascicule 61 (Saint Esprit-Salut), Letouzey&Ané, éditeurs, Paris 1987, p. 446.

³ Սողոմոնի ապաշխարության մասին հուդայահեղինիստական և րաբբունական գրականության մեջ պահպանվել են երկու տարբեր խմբագրություններ. տե՛ս MOPSIK C., *L'Éclésiaste et son double araméen (Qohélet et son Targum)*, Verdier 1990; STONE E. Michael, *Selected Studies in Pseudepigraphia and Apocrypha, with Special Reference to the Armenian Tradition*, Leiden 1991: Հայերեն թարգմանության համար տե՛ս STONE E. Michael, նշվ. աշխ., էջ 59-76:

⁴ Տե՛ս STONE M. E., նշվ. աշխ., էջ 59: Ի դեպ, հարկ է նշել, որ «Սողոմոնի ապաշխարության» մասին պատմող դրվագը Ստոունից առաջ հրատարակել են նաև Մ. Սրապյանը («Հայ միջնադարյան գրույցներ», Երևան, 1969, էջ 317-319) և Ս. Յովսեփեանը («Անվաւեր գիրք Հին Կտակարանի», Սբ. Ղազար, Վենետիկ, 1896):

Այս վերջին մասը պատուհի իմաստով բաժանված է երեք տարբեր մասերի, որոնցից յուրաքանչյուրը յուրովի է ներկայացնում արքայի ապաշխարութեան հանգամանքները:

Ըստ այսմ, կարելի է Սողոմոնի ապաշխարութեան երկու հիմնական պատճառ առանձնացնել՝ հոր՝ Դավիթ թագավորի տված խրատների մտաբերումը (Գ թագ. Ա-Թ) և իր իսկ գրած երկերի կորուստը: Առաջինի համաձայն՝ Սողոմոն արքան, գործած մեղքերից ապաշխարելով, մտաբերում է հոր պատգամը, տրտմում և որոշում սենյակից դուրս չգալ այնքան ժամանակ, մինչև դուռն ինքն իրեն չբացվի: Աստծո ողորմութեամբ դուռն ինքն իրեն բացվում է, և Սողոմոնը թողութուն է ստանում:

Երկրորդի համաձայն՝ Սողոմոնը, հեռանալով Աստծուց, իր ծառաներին հրամայում է այրել բոլոր այն առակներն ու օրհներգությունները, որոնք ստեղծել էր Աստծո պարգևած իմաստութեամբ: Հրամանի կատարումից հետո նա հանկարծ հարցնում է ծառաներին, թե ի՞նչ տեսան կրակի բոցերի մեջ: Սպասավորները պատասխանում են. «Դեպի երկինք հառնող հրե սյուն»: Այդժամ Սողոմոնը հասկանում է, որ դա իր հետ մշտապես խոսող Աստծո Հոգին էր: Արտասուքներով ու աղոթքով ապաշխարում է թողութուն ստանալով Աստծուց¹:

Սողոմոնի կերպարի նմանատիպ ընկալումն ուներ նաև մեկ այլ նպատակ. առկա անվավեր և կախարդական բնույթի գրականության համար ստեղծել մեկ և միակ հեղինակի կերպար, որի անվիճարկելի հեղինակութեամբ

¹ Արժե նշել, որ ապաշխարող թագավորի այս կերպարը մեծապես ազդել է քրիստոնեական ոգեկանության վրա. պատահական չէ, որ Իսրայելի մեկ այլ թագավորի՝ Մանասեի աղոթքը (Դ թագ. ԻԱ, Բ Մնաց. ԼԳ 1-20), հին քրիստոնեական Սաղմոսարանի անբաժան մասն է դրան իբրև հավելված կցված մյուս տասնչորս օրհներգությունների կողքին. տե՛ս SEPTUAGINTA, *Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred RAHLFS*, editio altera quam recognovit et emendavit Robert HANHART, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006.

հետագայում կարելի կլիներ իրավական բնույթ հաղորդել այդ գրվածքներին: Նմանաբնույթ երկեր գրվել և մեզ են հասել եբրայեցիներն, հունարեն, ասորերերեն, եթովպերեն, ղպտերեն, հայերեն, արաբերեն, պարսկերեն, թուրքերեն լեզուներով: Սողոմոնի կերպարն այս իմաստով շատ հարգի է նաև բաբելոնական ավանդության մեջ, որտեղ Սողոմոնը խոսում է բոլոր կենդանիների, նույնիսկ իր հրամանին ենթարկվող միջատների լեզուներով¹: Սողոմոնի կերպարը լայն տարածում ուներ նաև հուդայաքրիստոնեական դիվահայածության մեջ, որի վառ ապացույցն են Փոքր Ասիայում և Պաղեստինում հայտնաբերված հուռութքները²: Բնականաբար, հուդայաքրիստոնեության և վաղ քրիստոնեության մեջ այդպիսի մեծ համարում ունեցող մեկը չէր կարող առանց ապաշխարութեան մնալ: Ուստի պատահական չէ, որ լայնածավալ այդ գրականությունը մեզ է հասել Սողոմոնի անունով³: Այս գրականության մեծ մասը թարգմանվել է հայերեն, որի հետքերը նկատելի են նույնիսկ միջնադարյան ժողովրդական զրույցներում⁴: Ստորև ներկայացնենք այդ երկերի ցանկը⁵.

1. Սողոմոնի կտակը

2. Սողոմոնի կնիքի մասին (*Sphragis Salomonis*)

¹ Տե՛ս DENIS A. M., նշվ. աշխ., էջ 540:

² Տե՛ս BAGATTI B., "I Giudeo-Cristiani e l'Anello di Salomone" dans *Recherche des Sciences Religieuses* (1972) 60, p. 153: Ըստ James CHARLESWORTH-ի, ով «Սողոմոնի կտակի» թարգմանիչն է, երկի ստեղծման ամենահավանական վայրն է Եփեսոսը՝ Փոքր Ասիայում. տե՛ս CHARLESWORTH James, *The Old Testament Pseudepigrapha, Apocalyptic Literature & Testaments*, p. 943.

³ Այս մասին բավական ամբողջական գրականության ցանկ է տրամադրում A. M. DENIS-ը, տե՛ս նշվ. աշխ., էջ 530-546:

⁴ Տե՛ս CARRIÈRE A., "Une version arménienne de l'Histoire d'Asséneth", *Nouveaux Mélanges Orientaux*, Paris 1886; STONE E. Michael, *Armenian Apocrypha relating to the Patriarchs and Prophets*, Jerusalem 1982.

⁵ Այստեղ ներկայացնում ենք Գ. Անասյանի կողմից կազմված ցանկը. տե՛ս Ն. Անասյան, Հայկական մատենագիտություն, Երևան, հտ. Ա, 1959, էջ 898-914՝ մի քանի աննշան միջամտություններով:

3. Սողոմոնի դահլի մասին
4. Սողոմոնի գրվածքների մասին
5. Պատմութիւն Սողոմոն թագավորի
6. Ապաշխարութիւն Սողոմոն թագավորի
7. Սողոմոն թագավորի հարցերը Տյուրոսի թագավոր Քիրամին և վերջինիս պատասխանները¹
8. Սարբայի թագուհու հանելուկները և Սողոմոնի պատասխանները²:

2-ը և 3-ը հինկտակարանյան համապատասխան պատմաների վերարտադրութիւնն են³, իսկ 4-ը և 5-ն աննշան փոփոխութիւններով նույնպես վերաբերում են սուրբգային գրվագներին (Գ Թագ. Գ-ԺԱ, Բ Մնաց. Ա-Թ)՝ կցված լինելով հիմնականում աստղաբաշխական և մանկավարժական բնույթի ձեռագրերի հիշատակարաններին⁴: Սողոմոնի կերպարը, հարզի լինելով Վաղ եկեղեցու հայրերի գրվածքներում⁵, առանձնահատուկ հարգանքի և մեծարանքի էր արժանացել նաև Երուսաղեմի եկեղեցում: Արդեն Ք. Հ. Բ-Գ դարերում Երուսաղեմում գոյութիւն ունեւ Սողոմոնին նվիրված մի սրբարան, որը քանդվեց Ե դարի վերջին⁶: Պաղեստինում նմանատիպ թալիսմաններն ու հուռութքները մեծ տարածում

¹ Սողոմոնի մեկ այլ ցամակագրութիւն Եգիպտոսի Վահրես և Տյուրոսի Սուրոն թագավորների հետ ներկայացված է հուրայահելլենիստական շրջանի պատմագիր Էվպոլեմոսի կողմից, որի հիշատակութիւնը մեզ է հասել Եվսեբիոս Կեսարացու շնորհիվ. տե՛ս Prae. Ev., 9, 31-34: Սողոմոնի՝ Քիրամի հետ ունեցած ցամակագրութիւն մասին է խոսում նաև Յովսեփոս Ֆլավիոսը. տե՛ս Ant. jud., 8, 2 6-7, էջ 50-54:

² Տե՛ս BROCK S., "The Queen of Sheba's Questions to Salomon. A Syriac Version" *Museon* 92 (1979), pp. 331-345: BROCK-ն իր հրատարակած աւորերեն տարբերակում մասնավոր ուշադրութիւն է դարձրել երկի հայերեն թարգմանութիւնը՝ տողատակերում նշելով երկու թարգմանութիւնների տարբերութիւնները:

³ Տե՛ս DENIS A. M., նշվ. աշխ., էջ 538.

⁴ Տե՛ս STONE E. M., *The Arm. Apocrypha*, էջ 123-126; Անասյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 899:

⁵ Տե՛ս BAGATTI B., նշվ. աշխ., էջ 156-159:

⁶ Անդ:

ուներին, ինչպես այդ մասին բավական հստակորեն նշում է Կյուրեղ Երուսաղեմացին. «Հուռութքները, աղթարքները, տարբեր կախարդական աղոթքներն ու դրանց բառերով կազմված վզնոցները և նմանատիպ ցանկացած կիրառութիւն սատանային մատուցվող պաշտամունք են»¹: Սակայն հակառակ Սուրբ Կյուրեղի այս անհանդուրժող վերաբերմունքին՝ հայրաբանական գրականութեան մեջ կարելի է աղթարքների և բազմատեսակ մոգական ու պահպանիչ վզնոցների կիրառման բազմաթիւ օրինակներ թվարկել²: Դժվար է ասել՝ արդյոք Սողոմոնի անունով կատարվող դիվահալաժութեան կարգը պաշտոնական ընդունելութիւն էր գտել Երուսաղեմի Դ դարի եկեղեցում, թե՞ ոչ: Սակայն նշանավոր միանձնուհի Էգերիայի կամ Էթերիայի (Դ դ.) դեպի Երուսաղեմ կատարած ուխտագնացութեան նկարագրութիւնից կարելի է որոշակի պատկերացում կազմել Ավագ Ուրբաթ կատարվող ծիսակարգի վերաբերյալ: Ահա թե ինչ է գրում Արևմուտքից Երուսաղեմ ժամանած կրոնավորուհին. «Խաչն համբուրելուց և անցնելուց հետո մի սարկավագ կանգնեց այնտեղ՝ ձեռքին ունենալով Սողոմոնի մատանին և թագավորների օծման յուղի սրվակը: Համբուրում եմ, սովորաբար, յուղի սրվակը և երկրպագում մատանուն...»³: Սույն մեջբերման անորոշ ոճը հստակ տեղեկութիւն չի տալիս Սողոմոնի կերպարի տարածվածութեան մասին Երուսաղեմի Դ դարի եկեղեցում: Սակայն իմաստուն արքայի և Արքայից արքայի՝ Հիսուս Քրիստոսի կերպարների միջև նկատվող զու-

¹ Տե՛ս Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, ներածութիւնը, քնն. քննադիրը և ծնթ. Auguste PIÉDAGNEL-ի, թարգմ. Pierre PARIS-ի, SC 126, pp. 96-97.

² BAGATTI-ին իր արժեքավոր հոդվածում (անդ, էջ 157) սողոմոնյան սրբարանի և դրանից ծագած հուռութքների բազմաթիւ հայրաբանական և պատմական հիշատակութիւններ է առանձնացրել:

³ Տե՛ս Égérie, *Journal de voyage (Itinéraire)*, ներածութիւնը, քնն. քննադիրը, ծանոթագրութիւնները, ցանկերը և քարտեզները՝ Pierre MARAVAL-ի, SC 296, p. 287.

գահեռը՝ Խաչի օրինակով, կարող է որոշ լուսաբանումներ և պարզաբանումներ մտցնել Երուսաղեմի Ճաշոցից ազդված եկեղեցիների ծիսակարգերում և ծիսական ավանդույթներում¹: Սողոմոնի և Հիսուս Քրիստոսի մեսիական կերպարների նմանատիպ մերձեցումը, սկիզբ առնելով դեռևս Վաղ շրջանի եկեղեցական ավանդույթից, կարևոր դերակատարություն ունեցավ նաև միջնադարյան քրիստոնեական մեկնիչների ու թարգմանիչների համար, որոնք դրանով շեշտեցին սողոմոնյան գրքերի կարևորությունը՝ իբրև Աստվածային Իմաստության արտահայտություն: Հայ միջնադարյան իրականությունը նույնպես որդեգրեց քրիստոնեական այս տեսակետը: Ստորև կփորձենք հայ միջնադարյան մատենագրությունից բերված մի քանի օրինակներով հաստատել վերոնշյալ միտքը:

Ըստ հայ եկեղեցական մատենագիրների՝ Սողոմոնն իր անունով մեզ հասած գրքերի² միակ հեղինակն է: Սողոմոնին հայ մատենագիրների կողմից վերագրված կարևոր հատկություններից են սրտի ապաշխարությունն ու արցունքների շնորհը: Այս հատկությունն իր լավագույն արտահայտությունն է գտել Սբ. Գրիգոր Նարեկացու «Մատենան ողբերգութեան» ԽԸ գլխում.

«Այս Սողոմոնի յուսոյ աղերսանք իմոյս առեալ տիպ. քանզի ոչ այլ ոք բազմամեղ որ քան զնա ինձ գուգաշաւիդ»³:

Սողոմոնի կերպարին արված այս հղումը բացվում է աստվածաշնչյան երկու մեջբերումներով (Իմաստ. ԺԲ

16-18, ԺԵ 3): Սողոմոնի Իմաստութեան գրքի ԺԵ գլուխն իրականում Ելից ավանդութեան (Հմմտ. Ելից Ժ 15-ԺԹ 21) մի վերընթերցում է՝ շեշտելով Աստծո գիտություն և Իմաստության գերազանցությունն օտար չաստվածների նկատմամբ¹: «Մատենան ողբերգութեան» ԽԸ գլուխը շարունակում է հենց այս տրամաբանությամբ²: Սողոմոնի ապաշխարություն և թափած արցունքների մասին թողած հիշատակարանը, ըստ Գրիգոր Նարեկացու, ուղեցույց է յուրաքանչյուր ապաշխարողի համար.

«Այլ քանզի սաստիկս և քստմնելիս ունի Սողոմոն զղարձին իւրոյ յիշարակարան ինքնապարսաւն կշտամբութեամբ, իբր մեռեալ իսկապէս համայն աշխարհիս անձնասիրութեան. զոր եթէ զիսկն ոք նկատեսցէ, Ունայնութեամբքն է իմանալի. այլ եւ ի մարեանս քահանայիցն եւ զիրս Աքիայ Սիլոնացոյ³, յորում զփոյթն իւրում ընթացիցն արքասուելիս իմն յեղանակէ»:

«Նարեկ»-ից մեջբերված հատվածի և Սողոմոնի ապաշխարության վերաբերյալ պատումի միջև առկա նմանություններն ակնհայտ են: Դժվար չէ ենթադրել, որ Սուրբ Գրիգոր Նարեկացին ծանոթ էր Սողոմոնի դարձի պատմությանը՝ չնայած դժվար է նշել, թե ո՞ր լեզվով էր այն հայտնի Նարեկավանքում⁴:

Բացի ապաշխարության օրինակելի կերպարից՝ Սողոմոնն ընկալվել է նաև իբրև Մեսիա թագավորի նախատիպ հայ մատենագրության մեջ: Իբրև օրինակ վերցնենք Սուրբ Ներսես Շնորհալու բանաստեղծական երկը⁵: Հարկ է նշել, որ Շնորհալու համար Սողոմոնը նախևառաջ մարգարեական

¹ Հմմտ. RENOUX Charles (P. Athanase), *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie, Le Çašoc*, v. I-II, PO 48, Paris, 1984.

² Աստվածաշնչի գրաբար թարգմանությունը հավատարիմ է Յոթանասուցիցին, որով Սողոմոնին է վերագրվում 3000 առակ և 1500 օրհներգ, այնինչ ըստ եբրայական բնագրի՝ Սողոմոնն ստեղծել է 3000 առակ և 1005 օրհներգ. հմմտ. Գ Թագ. Դ 29-34 և Ե 12-14:

³ Գրիգոր Նարեկացի, *Մատենան ողբերգութեան*, աշխտ.՝ Պ. Խաչատրյանի և Ա. Ղազինյանի, Երևան, 1985:

¹ Տե՛ս GILBERT M., նշվ. աշխ., էջ 8-11:

² Ավելի մանրամասն տե՛ս GILBERT M., "La figure de Salomon en Sg. 7-9" dans *Études sur le judaïsme hellénistique* LD 119, Paris, 1984.

³ Հմմտ. Բ Մնաց. Թ 29:

⁴ Այս մասին նկատել է տալիս դեռևս Բ. Սարգիսեանը. տե՛ս «Սուրբ Ղազարու հայերեն ծեռագրերի ցուցակ», Վեներիկ. 1914, էջ 109:

⁵ Հմմտ. Ա. Քյոչկերյան, *Ներսես Շնորհալի, Տաղեր և Գանձեր*, Երևան, 1987 (այսուհետ՝ «Տաղեր և Գանձեր»):

կերպար է: Նրա անունը հայտնվում է Շնորհալու կողմից թվարկված Հինկտակարանյան մարգարեների շարքում, ովքեր դարեր առաջ մարգարեացել էին Սուրբ Կույսի մասին.

«...Զքեզ տեսանողքն տեսեալ,
Մովսէս՝ մորենի ոչ կիզեալ՝,
Եսայիաս՝ կոյս յղացեալ,
Եզեկիէլ՝ դուռն աղխեալ:
Լեառն վիմածին՝ Դանիէլ.
Բլուր կընդորկի՝ Սողոմոն,
Աղբիւր կնքեալ պահուլին,
Պարտէզ փակեալ փնկողին»²:

Հաջորդ դրվագներում Շնորհալին ավելի ցայտուն կերպով է ընդգծում Սողոմոնի կերպարի մեսիական հատկանիշը՝ զուգադրելով Քրիստոսի հետ.

«Դուստր Սիոնի,
Եկեղեցի հեթանոսաց ժողով,
Ե՛լ ի հանդէս ահեղ:

Տես զՍողոմոն
Զխաղաղութեան արքայն յայտնեալ յերկիր,
Ըզբո փեսայն ամբիծ:

Այսաւր պսակեաց
Մայրն իւր զնա՝ փշովք բոլորեալ թագիւ
Եւ առաքեաց առ քեզ»³:

Զաք. Թ 9-10 պատումին արված հղումը լրացվում է Երզ

¹ Հմմտ. Ելից Գ 2, Եսայի Է 14, Եզ. ԼԴ 1-3, Դան. Բ 34, Երզ երգոց Դ 6: Հատկանշական է, որ Երզ երգոցից մեջքերված սույն դրվագը նաև Աստվածածնի Վերափոխման տոնի ճաշու ընթերցվածներից մեկն է:

² «Տաղեր և Գանձեր», էջ 23:

³ «Տաղեր և Գանձեր», էջ 77:

Երզոց Գ 11-ից մեջքերված հատվածով. «Ելէք եւ Հայեցարուք դստերք Սիոնի, յարքայ Սողոմոն ի պսակն որով պսակեաց զնա մայր իւր յաւուր փեսայութեան իւրոյ, եւ յաւուր ուրախութեան սրտի իւրոյ»: Ըստ Ներսես Շնորհալու՝ Սողոմոնի արքայական պսակը Քրիստոսի փշե պսակն է, որով Երզ երզոցի մարգարեական խոսքերն իրենց լրումն են ստանում Քրիստոսի անձի մեջ (Հմմտ. Մտթ. Իէ 29, Մրկ. ԺԵ 12 և Հովհ. ԺԹ 3): Սողոմոնի մոր՝ Բերսաբեի խաղացած դերը Սողոմոնի թագադրության ժամանակ, ըստ Գ Թագ. Ա 11-40-ի, վճռորոշ էր: Հենց Բերսաբեի շնորհիվ է Սողոմոնը դառնում թագավոր: Բերսաբեի դերի կարևորությունն ընդգծվել է Հայ մեկնիչների կողմից, որի լավագույն օրինակներից է Տիրանուն վարդապետի «Պատասխանի Հարցմանց թագաւորացն Աղուանից Ատրներսեհի եւ Փիպէի» երկը¹: Այստեղ Բերսաբեի կերպարը ներկայացված է բավական ջատագովական ոճով՝ փորձելով արդարացնել նրան Դավթի հետ ունեցած սիրային հարաբերություն ընթացքում.

«Ուրիա քետացի էր եւ կռապաշտ, եւ Բերսաբէ է հրեայ, բայց յաղագս Ուրիա Քետացւոյ ոչ տային թոյլ քահանայքն Բերսաբէ ի մտանել ի տաճարն: Արդ խորհեցաւ կինն այն, եւ կամեցաւ Հաղորդիլ ընդ Դաւթի, զի ի պատճառս Դաւթի մտցէ նա ի մէջ ժողովոյ հրէից սրբոց: Արդ իբրեւ ետէս զԴաւիթ, զի գնայր ի վերայ տանեաց, մերկեաց զինքն ի պատճառս լուացման իմիք, իբր այն թէ ոչ զիտէ Բերսաբէ զԴաւիթ: Եւ ոչ տեսեալ իսկ է նորա զնա, եւ այսպէս իբրեւ կոչեցին զկինն զայն առ Դաւիթ, վաղվաղակի չոգաւ առ նա, զի աղաւթք իսկ կնոջն այն էր, զի կոչեսցի ի Դաւթէ: Արդ տես դու զգատաստանն Աստուծոյ, զի թէպէտ եւ իշխանութիւնն կարծեցաւ, այլ կինն վասն Հաղորդելոյ սրբութեան էարկ

¹ «Տիրանոյ Հայոց Վարդապետի պատասխանի հարցմանց թագաւորացն Աղուանից Ատրներսեհի եւ Փիպէի», աշխտ.՝ Ա. Բօգոյեանի, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Ժ, Անթիլիաս, Լիբանան, 2009, էջ 957-996:

զանձն իւր ի գործ յայն: Եւ ահա տես զբաղձանս նորա. եւ զփոխարէնսն յԱստուծոյ, զի բազում կանայք էին Դաւթի, եւ մի ոք ի նոցանէ ոչ թագաւորեաց, բայց միայն Սողոմոն որդի Բերսաբէէ, զի որ գիտէ եւ քննէ զսիրտս մարդկան, զիտաց զմիտս կնոջն եւ զայս հատոյց նմա: ...Արդ տես դու զգործսն Բերսաբէի սքանչելեաւք լի, զի յառաջ ամուլ էր առ Ուրիա քետացւոյ առն իւրում. եւ վարձանք խորհրդոց իւրոց տուաւ նմա յղութիւն: Ահա եւ զայս թամար, արար, զի ցանգացեալ էր սուրբ զաւակին Աբրահամու, եւ ի կերպս մեղաւոր կնոջ եղեալ եղ զանձն ի մահ. եւ փոխանակ միոյ երկուս առ զվարձս իւր»¹:

Սողոմոնի գրքերի մանկավարժական կիրառութեան հաջորդ կարեւոր հիշատակութիւնը Սիոն Բապտիստիկ կաթողիկոսի (767-775) և «Կանոնք հարանց հետեոզաց» կանոններն են²: Մանկավարժական մոտեցման նմանատիպ արժեւորումն անշուշտ կապված էր նաև հենց Իմաստութեան գրքերում առկա «Հայր-որդի, ուսուցիչ-աշակերտ» փոխհարաբերութեամբ³: Սակայն այս հոգևոր-դաստիարակչական մոտեցումն ավելի գերիշխող և կենսական է դառնում Կիլիկյան շրջանի հայ հոգևոր կյանքի և մատենագրութեան զարթոնքի ընթացքում: Այս շարժման սկզբնավորողը հայոց մեջ ամենայն հավանականութեամբ Սուրբ Ներսես Շնորհալին էր, որի հանելուկներն ու առակները ներշնչված են Իմաստութեան գրքերի ոգով: Շնորհալու այս նախաձեռնութեան մասին շատ որոշակիորեն վկայում է Կիրակոս Գանձակեցի պատմիչը. «Վասն այնորիկ արար նա երգս եւ ուսոյց այնոցիկ, որ պահէին զբերդն, զի փոխանակ վայրապար ձայնիցն, զայս ասացեն, որոյ սկիզբն

է սաղմոսն Դաւթի՝ «Յիշեցի ի գիշերի զանուն քո Տէր»...»¹: Հովվական մտահոգութիւնից ելնելով՝ Շնորհալին ստեղծել է չափածո բազմաթիւ առակներ ու առակատիպ քերթվածներ²: Վենետիկի Մխիթարյանների հ^ր 22 ձեռագիրը (ԺԳ դ.) լավագույնս լուսաբանում է այն դերն ու նշանակութիւնը, որը Ներսես Շնորհալին տալիս էր առակին և Իմաստութեան գրքերին: Ձեռագիրն ամենայն հավանականութեամբ գրվել է 1201 թ. Հոռմկլայում, և պարունակում է Առակաց, Ժողովող և Երգ երգոց, Իմաստութիւն Սողոմոնի և Սիրաքի Իմաստութիւն գրքերը³: Ավելի հետաքրքիր է ձեռագրի հիշատակարանը, որի համաձայն՝ այն պատճենվել է Ներսեսի կողմից վերջինիս եղբոր՝ Գրիգորի կաթողիկոսութեան օրոք, Հոռմկլայի Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչ Մայր Տաճարում: Սույն ձեռագրի բնագիրն ակնհայտորեն տարբերվում է Զոհրապետի և Բագրատունու հրատարակած բնագրերից: Նմանատիպ ձեռագրերում առկա աստվածաշնչյան առաջաբաններից և վերջաբաններից դատելով, որոնց մեծ մասը վերագրվել են Ներսես Շնորհալուն, կարելի է ենթադրել, որ հոգևոր-դաստիարակչական ձեռնարկներն սկսելուց առաջ Շնորհալին կամեցել է ձեռքի տակ ունենալ խրատական-դաստիարակչական աստվածաշնչյան բնագիր: Հատկանշական է, որ հետագայի հեղինակներն իրենց կազմած առաջաբան-վերջաբանները նույնպես վերագրել են Ներսես Շնորհալուն: Հետաքրքիր օրինակ է նաև Վիեննայի Մխիթարյան հավաքածուի հ^ր 374 (1337) ձեռագիրը, որտեղ Սողոմոնի գրքերը ներկայացված են չափածո՝ պոեմի տեսքով⁴: Կազմված լինելով «Անձինք»-ի ձևով և գովերգելով Իմաստութեան ու Սողոմոնի կերպարները՝ այս չափածո առաջաբան-վերջաբաններ

¹ ԱճԳ, էջ 981-982:

² Տե՛ս աստ, էջ 73-75:

³ Տե՛ս **PLÖGER Otto**, *Sprüche Salomos (Proverbia)*, coll. *Biblischer Kommentar, Altes Testament, Neukirchner Verlag XVII 1* (1981), 2-4 (1983), 5 (1984); *XVII 1*, էջ 15-21:

¹ **Կիրակոս Գանձակեցի**, *Պատմութիւն հայոց*, աշխտ.՝ Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961, էջ 121:

² Տե՛ս «Բանք չափաւ», Վենետիկ, 1830:

³ Տե՛ս Բ. **Սարգիսեան**, նշվ. աշխ., էջ 166-167:

⁴ Տե՛ս **Տաշեան Յ.**, *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց*, Վիեննա, 1895:

րը մի յուրահատուկ մոտեցում են Աստվածաշնչի ընկալման առումով¹:

Առականների և առածների բարոյախրատական քրիստոնեական ընկալումն ու մեկնաբանումը նորութունն չէին հայ մատենագրության մեջ²: Վաղ շրջանի հայ մատենագիրների երկերում իրական իմաստութիւնից և հին հունական առականներից արված մեջբերումները խոսում են արդեն վաղ շրջանում դրանց տարածվածութեան մասին³: Հետագայում դրանք լայն կիրառութեան մեջ մտան ինչպես Կիրիկիայի, այնպես էլ արևելյան, Մեծ Հայքի շրջանի ստեղծագործողների երկերում. խոսքը մասնավորապես երկու նշանավոր առակագիրների՝ Մխիթար Գոշի և Վարդան Այգեկցու մասին է: Վերջիններիս երկերում Առակաց գրքի ազդեցությունն զգալի էր. այն մեծապես ազդեցվում էր նաև «Բարոյախօսի» և «Իմաստութիւն իրկարայ» երկերի հետ⁴: Առակաց գրքի և առակախրատական բնույթի երկերի համատեղելիությունը նկատելի է բազմաթիվ ձեռագրերում, ինչպես, օրինակ, ՄՄ Հ^մ 2018, 2961, 8699 ձեռագրերում,

որտեղ Առակաց գիրքը զետեղված է «Իմաստութիւն իրկարայ» երկի հետ¹, Հ^մ 1887, 8699՝ Վարդան Այգեկցու առականների հետ², Հ^մ 1877, 2961, 8699՝ «Բանք իմաստնոց» ժողովածուի հետ, Հ^մ 77, 1887, 2397, 2961, 5128, 6485, 7141՝ Ներսես Շնորհալու հանելուկների և չափածո հիշատակարանների հետ:

Ինչպես արդեն նշեցինք, Առակաց գիրքը մեծ համարում և կիրառություն ունենր միջնադարյան հայ վանքերում և վանական կրթական հաստատություններում: Կիրիկյան դպրոցի զարթոնքով և ԺԴ դարում Հայաստանում վանականության ծաղկումով վանական կրթությունը դարձավ հոգևոր անհրաժեշտություն: Այն իր լավագույն արտահայտումը գտավ հոգևոր հայրության աստվածաշնչյան կերպարի մեջ: Դժբախտաբար, հայ վանականության պատմության ուսումնասիրության ներկայիս անբավարար վիճակը հնարավորություն չի տալիս որոշակիորեն խոսելու այս կամ այն վանքի կամ վանական համալիրի ներքին կյանքի, կազմակերպվածություն և կրթության վերաբերյալ³: Ձեռագրերում վանական կյանքի և ոգեկանության վերաբերյալ երկերի հետ Առակաց գրքի ներկայությունը խոսուն վկայությունն է նրա՝ վանական կյանքում առաջնային տեղ ունենալու մասին: Օրինակ՝ ՄՄ Հ^մ 146 (1627) ձեռագրում Առակաց գիրքը մի քանի այլ աստվածաշնչյան իմաստության գրքերի հետ

¹ Նմանատիպ չափածո հիշատակարաններ առկա են նաև Երուսաղեմի Սրբոց Հակոբյանց վանքի հ^մ 306, 540 և 1926 ձեռագրերում. տե՛ս Ն. Պողարեան, *Ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հտ. Բ, Երուսաղեմ, 1987:

² Տե՛ս MAHÉ J.-P., "Proverbes et énigmes, lois et fables: miroirs de la société dans la tradition arménienne", J. M. DURAND et J. P. MAHE (éd.), *Journal asiatique, périodique semestriel*, t. 294, 2006, n°1, Proverbes, contes et littérature sapientiale en Orient, էջ 118-119:

³ Տե՛ս Տաշեան Յ., *Ուսումնասիրություններ եւ բնագրեր*, հտ. Ա, 7-10, Վիեննա, 1901, էջ 106-107, Ն. Վահան Ղեւոնդեան, *Ուսումնասիրությունը նախնեաց ուսմականի վրայ*, հտ. Ա, Վիեննա, 1897, էջ 55-66. հմմտ. նաև F. C. CONYBEARE, J. R. HARRIS and Agnes SMITH-LEWIS, *The Story of Ahikar, from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopian, Greek and Slavonic Versions*, London 1898, H. Маррь, *Сборники притчъ Вардана*, Материалы для исследования средневековой армянской литературы, ч. 1, Исследование, С. Петербург, 1899, ч. 2, Текстъ, 1894, ч. 3, Приложение, 1894:

⁴ Տե՛ս Տաշեան Յ., *Ուսումնասիրություններ եւ բնագրեր*, էջ 88-90:

¹ Երկի քննական հրատարակության համար տե՛ս Ա. Մարտիրոսյան, *Պատմութիւն եւ խրատ իրկարայ իմաստնոյ*, գիրք Բ, Երևան, 1972:

² Իրկարի իմաստության ազդեցությունը Վարդանի առականների վրա հստակորեն ցույց է տրվել Գ. Տաշեանի կողմից. տե՛ս Տաշեան Յ., *Ուսումնասիրություններ եւ բնագրեր*, էջ 132-133:

³ Այս առումով հատկանշական են հետևյալ աշխատությունները՝ P. AMA-DOUNI, "Le rôle historique des hiéromoines arméniens" *Orientalia Christiana Analecta* 153, Roma, 1958; նույնի «Ժժ դարու երեւելի վարդապետներ» (1986) 1-4, էջ 21-58; (1987) 1-4, էջ 53-77; (1988) 1-4, էջ 42-63, Ն. Ակիսեան, *Բաղէշի դպրոցը*, Վիեննա, 1952, Տ. Եարպրմեան, «Նիւթեր հայ վանականութեան պատմութեան», *Բազմավէպ* (1988), 1-4:

միասին հաջորդում է Աբ. Բարսեղ Կեսարացու «Ascetica»-ին, որը հայտնի է իբրև սկսնակ վանականի այբուբեն: ՄՄ մեկ այլ ձեռագրում՝ հ^մ 2018 (1621), վերարտադրված է նույն ձևը, միայն թե այստեղ իբրև վանական ընթերցման աղբյուր Առակաց գրքի հետ հանդես է գալիս Եզնիկ Կողբացուն վերագրված «Խրատք»-ը: ՄՄ հ^մ 5128 (Ժէ դ.) ձեռագրում Եզնիկին վերագրված մեկ այլ երկ՝ «Հարցմունք Արձանայ եւ պատասխանիք Եզնկայ», ներկայացված է իբրև վանական ընթերցման համար նախատեսված ժողովածուի երկրորդ մաս, որի առաջին մասն Առակաց Ժ-ԺԳ 9 պատումն է: Առակաց գրքի այս պատումը նույն ձեռագրում դրված է այնպիսի վանական նշանավոր երկերի հետ, ինչպիսիք են Եվագր Պոնտացու՝ ութ առաքինությունների վերաբերյալ երկը, «Վարք հարանց»-ը՝ և այլն: Երուսաղեմի հ^մ 1119 (1594) և ՄՄ հ^մ 2236 (Ժէ դ.), 7273 (Ժէ դ.) ձեռագրերում նույնպես Առակաց գիրքը ներառված է վանական ընթերցանության գրքերի ու ժողովածուների մեջ:

3. Ճաշոց և Առակաց գիրք

Սուրբգրային տեղիների մեկնությունները պակասավոր կլինեին, եթե հընթացս հաշվի չառնվեին եկեղեցու ծիսական կյանքում ծնված և ձևավորված ճաշոց գրքերը, որոնց առաջացումն ու սկզբնավորումը հասնում է մինչև առաքելական ժամանակաշրջան: Սուրբգրային պատումների ընթերցումը նաև մի յուրօրինակ մեկնողական եղանակ էր վաղքրիստոնեական համայնքների համար, որով այս կամ այն սուրբգրային տեղին քրիստոնեական հիշատակության կամ տոնի օրը դառնում էր այդ տոնի կամ հիշատակության հաստատագրված հիմնավորում:

¹ Տե՛ս «Վարք սրբոց հարանց եւ քաղաքավարութիւնք նոցին ըստ կրկին քարգմանութեան նախնեաց», հտ. Ա-Բ, Վեներիկ, 1855. հմմտ. նաև **LELOIR L.**, *Paterica armeniaca a P. P. Mechitaristis edita-1855-nunc latina reddita*, CSCO 353; 361; 379, Louvain, 1974-1975.

Հարկ է նշել նաև, որ այս առումով ճաշոց գիրքը սերտորեն առնչվում է մեկ այլ ծիսամատյանի՝ ճառընտիրի հետ, որտեղ նույնպես, ի շարս հայրաբանական երկերից քաղված հատվածների, առկա էին նաև սուրբգրային ընթերցումներ¹: ճառընտիրներում սուրբգրային ընթերցումներին նախորդում կամ հաջորդում են հայրաբանական հատվածները, ինչպես, օրինակ, առկա է Երուսաղեմի հ^մ 120 ձեռագրում՝ ամենահին հայերեն ճաշոցում²: ՄՄ հ^մ 993 ձեռագիր ճառընտիրում Ծննդյան ութօրեքի համար դրված ավետարանական ընթերցվածն (Ղուկ. Բ 21, Գ 1-3) ուղեկցվում է Գրիգոր Աքանջեղազործի և Կյուրեղ Ալեքսանդրացու՝ համապատասխան երկերից քաղված հատվածներով³:

Առակաց գիրքը ճաշոցներում հաճախ է անվանվում «Գիրք Իմաստութեան»: Արդեն նշեցինք, որ Սողոմոնի գրքերը երբեմն ներկայացվում էին իբրև մեկ միասնական գիրք՝ Իմաստության գիրք անվան տակ: Ճաշոցը շատ հաճախ է նույնացնում Առակաց գիրքը ժողովողի և Սողոմոնի Իմաստության գրքի հետ: Բերենք մի քանի օրինակներ: «Ելն ի Վիրապէն» տոնի համար ճաշոցը տալիս է ընթերցում Առակաց գրքից, այնինչ աստվածաշնչյան ընթերցվածը Իմաստ. Սող. Ե 1-7 հատվածն է, կամ էլ Պայծառակերպության տոնին նախատեսված Առակաց գրքից ճաշու ընթերցվածն իրականում ժող. ԺԱ 9-ԺԲ 7 դրվագն է: Նույնն է պարագան նաև Խաչվերացի տոնի համար. այստեղ Առակաց գրքից

¹ Տե՛ս **M. van ESBROECK-ZANETTI U.**, "Le manuscrit Erevan 993. Inventaire des pièces", *Revue des études arméniennes*, (1977) XII, էջ 123-167, **RENOUX Ch.**, *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie. Le Çašoc'*, v. 1-2, PO 48, **ADONZ N.**, *Les fêtes et les saints de l'Église arménienne*, extrait de la *Revue de l'Orient chrétien*, 3^e série, t. VI (XXVI), n^o 1 et 2 (1927-1928), էջ 74-104:

² Տե՛ս **RENOUX Ch.** *Athanasie, Le codex arménien Jérusalem 121, II. Édition comparé du texte et de deux autres manuscrits*, PO 36, fascicule 2, n^o 168, էջ 233-239:

³ Տե՛ս **M. van ESBROECK-ZANETTI U.**, նշվ. աշխ., էջ 133:

ընթերցումը նույնպես վերցված է Իմաստ. Սող. ԺԴ 1-7 սուրբգրային դրվագից: Այս առումով շահեկան կլիներ մեջբերել Հայկական Ճաշոցի ամենահմուտ մասնագետներից մեկի՝ Շ. Ռնուլի դիտարկումը. «Այս նոր բաժինների կանոնը նույնպես մատնանշում է Առակաց գիրքը Սողոմոնի Իմաստության և Ժողովողից քաղված Հատվածների Համար: Քանի որ Առակաց գիրքը, Սողոմոնի Իմաստությունը և Ժողովողը վերագրվել են Սողոմոնին, հետևաբար վերջին երկու գրքերը շատ հաճախ վերագրվել են առաջինին՝ իբրև դրա շարունակություն»¹:

Առակաց Ը 22-34-ը ներկայացված է իբրև երկու մեծ տոների՝ Տեառնընդառաջի և Ծաղկազարդի ճաշու ընթերցում, իսկ Առ. Թ 1-6-ը՝ Հոգեգալստյան տոնի Համար: Այս երկու Հատվածներում էլ Իմաստությունը խոսում է առաջին գեմքով: Վերոնշյալ սուրբգրային դրվագների քրիստոսաբանական բնույթը մեզ հուշում է Քրիստոսի անձի լույսի ներքո դրանց մեկնության անհրաժեշտության մասին: Առակաց Ը 22-34-ն ընկալվում է իբրև Աստծո Որդու աստվածության մասին ուղղակի վկայություն՝ Հարաբերության մեջ դրվելով մյուս մեսիական Հատվածների հետ, ինչպես, օրինակ, Մատթ. Բ 1-ը և Ղուկ. Բ 21-39-ը ՄՄ Հ^Թ 993-ում, որտեղ Հայրաբանական երկերից քաղված ընթերցումներն էլ են Հանդես գալիս որպես հիշյալ մեսիական Հատվածների մեկնություններ²:

¹ St' u Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie. Le Čašoc', v. II. Édition Synoptique des plus anciens témoins, PO, t. 48, n° 214, էջ 176:

² St' u M. van ESBROECK-ZANETTI U., նշվ. աշխ., էջ 137, 149-150: Տեառնընդառաջին նվիրված վերջին հայրաբանական ընթերցումը հ^Թ 993 ձեռագրում Գրիգոր եպս. Արծրունյաց անունով մատենագրի թուղթն է՝ Երուսաղեմում Տեառնընդառաջի տոնակատարությանց առիթով քաղկեդոնականների և ոչ-քաղկեդոնականների միջև ծայր առած խոսվությունների և վեճերի վերաբերյալ: Այստեղ առկա քրիստոսաբանական որոշ ջատագովություններ ընդդեմ քաղկեդոնականների նույնպես վկայում են Առ. Ը 22-34-ին տրված քրիստոսաբանական կարևորության

Առ. Թ 1-6-ը, ինչպես արդեն նշեցինք, ընկալվում է իբրև Քրիստոսի եկեղեցու Հիմնադրման խորհրդանշական ընթերցված, որը նախատեսված է Հոգեգալստյան տոնի Համար: Ի դեպ, նմանատիպ այլաբանական մեկնություն ենք հանդիպում նաև Հայրաբանական որոշ երկերում:

Սրբոց Հիշատակության օրերի Համար նախատեսված աստվածաշնչյան ընթերցվածներում Առակաց գրքից արված մեջբերումներում անձնավորված Իմաստությունը շատ հազվագեպ է հանդես գալիս: Ավելի շատ շեշտված են դեպի Իմաստություն տանող ճանապարհն ու դրա Համար սրբերի ձեռք բերած առաքինություններն ու ճգնողական սխրանքները: Այս Իմաստով Առակաց գրքից արված մեջբերումները Հիմնականում գրքի երկրորդ մասից են (Առ. Ժ 1-ԻԲ 16), որին Հայ եկեղեցական ավանդության մեջ տրվել է «Բանք Սողոմոնի Բ» անունը: Կուսանաց Հիշատակների Համար իբրև Հիմնական ընթերցված է նախատեսված Իմաստուն կնոջը նվիրված ներբողը՝ Առ. ԼԱ 29-31-ում, ինչպես, օրինակ, Հոփսիմյանց կույսերի պարագայում: Անաստատական և ճգնակյաց Հայրերի Հիշատակության ընթերցվածի հիմնական գաղափարը խտացած է Առ. ԻԱ 22-ում, որտեղ լուսաբանվում և ներկայացվում է արդարի Հաղթանակն ընդդեմ չարի լարած թակարդների: Առ. Ը 4-11-ում, որը ներկայացնում է անձնավորված Իմաստության նախընթացը, այլաբանորեն վերհանված է Հովհաննես Մկրտչի կերպարը՝ իբրև վերջինիս ծննդյան Հիշատակությանը նվիրված աստվածաշնչյան ընթերցված:

Նմանատիպ օրինակներ ձաշոց գրքում կարելի է տանյակներով հաշվել: Բայց դրանց բոլորի հիմնական կարևորությունն աստվածաշնչյան տեղիների տիպաբանական և այլաբանական ներկայացումն է, ինչն էլ, անշուշտ, ծնունդ

մասին: Երկի հրատ. համար տե՛ս Ծովական (Նորայր արք. Պողարեան), Միոն 38 (1964), էջ 33-36:

է եկեղեցում զրանց բարեպաշտական-աղոթական ընկալման և մեկնություն: Հետևաբար ճաշու ընթերցումները ներկայանում են իբրև աստվածաշնչյան տեղիները մեկնելու և ընթերցելու մի յուրօրինակ ձև, որոնց ուսումնասիրությունն արժանի է մի առանձին մենագրություն: Բնականաբար, մեր ուսումնասիրությունն համեստ շրջանակներում փորձեցինք միայն շոշափել որոշ կարևոր հարցեր, որոնք վերաբերում էին ձաշոց գրքում Առակաց գրքից գետեղված ընթերցումներին: Վերոբերյալ բոլոր օրինակներն էլ ակնհայտորեն վկայեցին, որ Առակաց գրքի ընկալման և մեկնության վերաբերյալ ձաշոց գրքում առկա է որոշակի տրամաբանություն, որի կիրառումը և բացահայտումը մեծապես կարող է օգնել՝ հասկանալու համար Առակաց գրքի տեղն ու դերը Հայ եկեղեցական ավանդության մեջ:

4. Առակաց Ա-Թ-ի անձնավորված Իմաստությունն ըստ հայ միջնադարյան մեկնիչների (Նամամ Արևելցի, Ներսես Լամբրոնացի և Գրիգոր Տաթևացի)¹

Իմաստության բարոյական արժեքներն աղերսվում են աստվածային Հայտնություն հետ: Ըստ այդմ, արդարի սրտում իմաստության բնակությունը նույն հոգուց պահանջում է մաքրություն և իմաստությունն ընկալելու պատրաստակամություն: Այս իմաստով իմաստությունն ու առաքինությունը պետք է գործադրվեն իմաստությանն աչակերտ դարձողի կյանքում՝ դառնալով գործնական իմաստության գիտությունը ձեռք բերելու հնարավորություն: Հետևաբար իմաստության երկու հիմնական

¹ Քննարկվող նյութը հիմնականում հենված է մեր կատարած մի քանի ուսումնասիրությունների վրա՝ «Իմաստության (ինքնա)կենսագրությունը. Առ. Ը-ի աստվածաշնչային և հարակից գրական աղբյուրները», Էջմիածին (2009), 2, էջ 9-16, Ը, էջ 9-21; «Պատմամ Արեւելցի՝ մեկնիչ Սր. Գրոց», Էջմիածին (2009), էջ 48-58; «Առակաց Ը-ն ըստ հայ մեկնիչների», Էջմիածին (2010), Ը, էջ 14-25:

արժեքները՝ երկրային և երկնային, որոնք շեշտադրված են Առակաց Ը գլխում, իմաստունի կյանքում առաջնակարգ դեր են խաղում: Մի կողմից իմաստության երկրավոր արժեքները վկայում են նրա հասանելիության և համամարդկայնության մասին, իսկ մյուս կողմից էլ նրա երկնավոր արժեքները կանխանշում են աստվածային ծագումը, որտեղից և՛ առաքինության անհրաժեշտությունը՝ իմաստության խորհուրդներն ընկալելու համար:

Առակաց Ը-ի հայերեն մեկնությունները մեծավ մասամբ ընդգծում են իմաստության երկիմաստությունը՝ իբրև ելակետ ընդունելով Քրիստոսի մարդեղության խորհուրդը, որը նախասահմանված է աշխարհի արարչությունից շատ ու շատ առաջ և ներկայացնում է երկնավոր իմաստության հայտնությունը երկրավոր իրականությունը: Փոխաբերական իմաստով իմաստությունն իջնում է երկնքից՝ արարչության մեջ կարգուկանոն հաստատելու և մարդկանց իմաստություն շնորհելու նպատակով: Նախասահմանվածությունն ու լրումը, այսպիսով, ներկայացնում են նույն իրականության երկու բևեռները, որտեղ բյուրեղանում են հայտնությունն ու խորհուրդը՝ իմաստության աստվածությունն ու բարոյականությունը...

Իմաստության բարոյական կողմն արտահայտվում է նրա՝ երանության տանող գիտության մեջ, այսինքն՝ իմաստությունը, լինելով Աստծո կարևորագույն մակդիրներից ու բնութենական հատկանիշներից մեկը, դառնում է նաև գործնական գիտելիք, որն իրականանում է փրկության տնօրինության մեջ և կազմում իմաստության՝ իր սեփական արարչության հետ ունեցած հարաբերության հիմքը¹:

¹ Տե՛ս H. JAEGER, "The Patristic Conception of Wisdom in the Light of Biblical and Rabbinical Research" *Studia Patristica* 4, 2 (1961), էջ 101; Joseph WOLINSKI, "La Sagesse chez les pères de l'Église; de Clément de Rome à Augustin", էջ 422: Իմաստությունը, իբրև gnosis և ոչ իբրև sophia, առկա է հատկապես մինչնիկիական հայրերի գրվածքներում: H.

Ներսես Լամբրոնացին, ավելի հստակորեն քան Առակաց գրքի մյուս երկու հայ մեկնիչները (Համամ Արևելցի և Գրիգոր Տաթևացի)¹, փորձում է պարզաբանել այդ գնոսիսի սահմանները: Ըստ նրա՝ «հանճար» բառը² լավագույնս է համապատասխանում այդ իմաստասիրական բարոյականու-
թյանը: Իր մեկնություն հենց առաջին գլխից Ներսես Լամբրոնացին, մեկնելով Առ. Ա 2-ի հետևյալ տողերը՝ «զբանս հանճարոյ» (τε λόγους φρονήσεως), սահմանում է գրանց նշանակությունը պարզ «մանկան»³ կյանքում: Ըստ Լամբրոնացու մեկնություն՝ հանճարն անժխտելի կարծ-

Jaeger–ի համաձայն՝ Իմաստության փորձառությունը, իբրև երանություն պարզևող գիտություն, ծնունդ է առել հիմնականում քարոզչության շրջանակներում՝ հիմնված լինելով հուդայաքրիստոնեական քրիստոսաբանության փորձառության վրա: Նույն հեղինակն իբրև բերված տեսա-
կետի փաստարկ մեջբերում է Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու «Ընդդեմ արիանոսաց» երկից մի հատված (Գ 65). հմմտ. նաև **Charles KANGIENGISSER**, *Athanasie d'Alexandrie, évêque et écrivain. Une lecture des traités contre les ariens* (գլ. Գ, *Catéchèse athanasienne*, էջ 255-368), Beauchesne Paris (coll. *Théologie Historique* 70), 1983.

¹ Համամ Արևելցու մեթոդի մասին տե՛ս **Շահե արդ. Անանյան**, «Համամ Արևելցի՝ մեկնիչ Սուրբ Գրոց», *Էջմիածին* (2009) Ե, էջ 51-58: Գրիգոր Տաթևացու պարագայում պետք է նշել, որ նրա՝ Առակաց գրքի մեկնությունը Լամբրոնացու մեկնության հարց ու պատասխանի ձևով վերարտադրված տարբերակն է:

² Բառը ծագում է պահլավական արմատից և իր նախնական իմաստով նշանակում է «ճար, միջոց, հնար»: Հայերենում այն մի փոքր այլ իմաստ է ստացել՝ «իմաստութիւն, հմտութիւն, գիտութիւն» չնայած որ մինչև օրս էլ հայերեն որոշ բարբառներում բառը պահպանվել է իր նախնական իմաստով. տե՛ս **Նր. Աճառյան**, Հայերեն արմատական բառարան, հտ. Բ, Երևան, 1971, էջ 41-42: «Հանճարի» հունարեն համարժեքը *φρονήσεως*-ն է («իմաստութիւն, գիտութիւն», Առակաց Ա 2, Գ 13, 19, Է 4, Ը 1, 13, Թ 6, 16): Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ այն արտահայտվել է երկու հիմնական եզրերով՝ *իմաստութիւն* եւ *հանճար* (հմմտ. Գեոտե Ե 1-իմաստութիւն, Դոր Ե 13-հանճար, Ա Թագ. Բ 10-իմաստուն, Գ Թագ. Բ 35-հանճար, Գ 28-իմաստութիւն և այլն): «Իմաստության» և «հանճարի» միջև առկա իմաստային տարբերակումն իրականացվեց Ներսես Լամբրոնացու կողմից. տե՛ս ստորև:

³ «Մանուկ» նշանակում է նաև վանական կյանքում նոր-նոր ուտք դրած երիտասարդ, որն իր առաջին քայլերն է կատարում աստվածաբանության բնագավառում:

իք է, մեկնություն (*conjectorae*)՝ հիմնված քրիստոնեական հավատի սկզբունքների վրա: Հանճարը կանխում է քրիստոնեական հավատի պարզ և կենցաղային նախադրույթները. այն «ժամանում է» անկախաբար, ինչպես, օրինակ, մահը¹: Այսպիսով, հանճարն ուղղորդում է՝ ընդունելու քրիստոնեական բարույքի խորհուրդը՝ գոյություն Աստուծո, հավիտենական կյանք, «խորհրդածութիւնք մահու», վերջին դատաստան, հարույթուն մեռելոց, քրիստոնյայի հոգևոր պայքարը դեերի դեմ և պահպան հրեշտակների մասնակցությունն այդ պայքարին²: Ըստ Ներսեսի՝ այդ խորհուրդին մասնակից կարելի է դառնալ միայն հոգու և մտքի շնորհիվ. մարդկային պարզ զգացմունքներով անկարելի է հաղորդակցվել աստվածային խորհուրդին³: Հոգևոր այս փնտրտուքն ավարտվում և իր լրմանն է հասնում Իմաստության ազդարարումով (Առակ. Ը 1): Այդ պահից սկսած՝ հանճարը ժամանում է և մարդու հոգին լցնում անսպառ ուրախությամբ: Առակ. Ը 1-ի մեկնության համաձայն՝ հանճարն արտահայտվում է իբրև երկնքից իջնող հասկացություն. «...եւ յայնժամ հանճարն որ է կարծիք ուղիղ և զիտութիւն առանց զգայարանաց, Հասունն որ է երկնաւորն, ձայն տայ քեզ եւ գայ լնու զմիտս քո անզեղջ

¹ «Հանճար կարծիք է ընդ ուղիղ խորհրդոց կապեալ, որ ստուգաբանի «անճար», յայսինքն թէ ոչ առանց խափանածոյ իրիք կատարի: Եւ հանճար ասի, զի զկատարումն առ յապայ ունի, վասն որոյ եւ տխմարքն ի կարծիս ձգեն, իսկ իմաստունքն հաւատան: Որպէս մահն՝ որ է ի վերայ բնութեանս, բայց զի այսօր չենք ի նման ընթնեալ, յորժամ գնորին գալն վարդապետին խրատողքն, թէ յանկարծակի գայ եւ զմանկունսն ընթնէ եւ ծերոց ոչ ողորմի, յառողջութենէ յափշտակէ եւ յառուգութենէ կոծապէ, անմիտ երիտասարդը ուժգնութեամբ մարմնոյ առ որս շքեղացեալք՝ նշկաինն զբանն եւ անճար պատահմանն զգաստացուցանող բանին ոչ հաւանին եւ սորջանան». տե՛ս «Տեսութիւն Առակաց Սողոմոնի Ներսեսի եպիսկոպոսի Տարսնի», Nerses von Lampron, *Erklärung der Sprüchworter der Salomo's*, Hg. und übersetzt von Prinz Max, Herzog zu Sachsen, Leipzig 1926, էջ 8-9 (այսուհետ՝ Տեսութիւն Առակաց):

² Անդ, էջ, 8:

³ Անդ, էջ, 8-9:

խնդութեամբ»¹: Այնուհետև, ըստ Ներսես Լամբրոնացու, երկնային հանճարն օգտագործում է բարձրադիր լեռներն ու բլուրները՝ մեր մտածումների բավիղներին հասնելու համար: Բարձրադիր լեռները խորհրդանշում են հրեշտակներին, ովքեր ուղեկցում են մեզ մեր կյանքի ընթացքում և մեր հոգիներին տանում դեպի Իմաստություն, ինչպես գրված է Ծննդ. ԽԸ 16-ում և Սաղմ. Հե 5-ում: Այսպիսով, Իմաստությունը, ուղեկցվելով բարձրադիր լեռներ-հրեշտակների ներկայությամբ, հանգրվանում է հոգևոր պատերազմում հաղթած հավատացյալների մոտ, ովքեր հավիտենապես Իմաստության փառքն են երգում²: Սակայն սա բոլորովին էլ չի նշանակում, որ Իմաստությունը խտրությամբ է մոտենում մարդկանց: Ընդհակառակը, նրա ձայնը լսելի է ամբողջ տիեզերքում: Այս առումով Ներսեսը հստակեցնում է. «Աղաչեմ, ասէ, զօգտակարն անձանց ձերոց խորհել եւ գործել. վասն որոյ եւ ոչ ոմանց ասեմ զսոյն եւ այլոց արգելում, այլ առ հասարակ մարդկան բաշխեմ զբարբառ խրատուցս»³: Առ այս ուշագրավ է նաև Գրիգոր Տաթևացու մեկնությունը: Խոսքը մասնավորապես այսպես կոչված հակադրության մասին է, որն առկա է Առ. Ը 17 և Ա Հովհ. Դ 10 պատումների միջև, ինչին Տաթևացին անմիջապես էլ տալիս է իր պատասխանը: Ա Հովհ. Դ 10-ում խոսվում է Աստծո տիեզերական սիրո մասին, այնինչ Առ. Ը 17-ը վերաբերում է ազատ կամքի խնդրին: Նույն կերպ նաև, ըստ Տաթևացու, Աբրահամը հավատաց Աստծուն, և դա նրան արդարություն համարվեց (Հմմտ. Հռոմ. Դ 3), իսրայելացիներ

¹ Աճ, էջ 129:

² Այս մեկնության ընդգծված հոգևոր բնույթն արտահայտված է նաև Եվագր Պոնտացու նշանավոր մեկնության մեջ (Évagre le Pontique, Scholies aux Proverbes, էջ 199): Առ. Ը-ի առաջին տողերը չեն մեկնվել Դամաս Արևելցու և Գրիգոր Տաթևացու կողմից, որովհետև նրանց վերլուծությունները վերաբերում են միայն Առ. Ը-ի 4-10, 12, 14-17, 18, 22, 27-30, 32, 34, 36 տողերին:

³ Տեսութուն Առակաց, էջ 130:

ըր, իրենց գերություն մեջ տանջվելով, դիմեցին Աստծուն, և Նա ազատեց նրանց (Հմմտ. Ելից Բ 23-24): Այսպիսով, Առ. Ը 17-ը պահանջում է բարու ընկալումն ըստ մեր ազատ կամքի, իսկ Ա Հովհ. Դ 10-ը հայտնում է աստվածային բարությունը, որը միշտ պատրաստ է մարդուն փրկելու (Հովհ. Զ 44): Իբրև ասվածի օրինակ՝ կարող ենք վերցնել Պետրոսի և Հուդայի կերպարները: Առաջինը, լինելով առաքյալների գլուխը և ունենալով Աստծուն ծառայելու նախանձախնդրությունը, առանց Աստծո շնորհի էր գործում և հենց այդ պատճառով էլ ուրացավ իր Վարդապետին: Բայց քանի որ նա վստահեց աստվածային գթասրտությանը, Աստված էլ ներեց նրան: Ինչ վերաբերում է Հուդային, ապա լինելով աստվածային բացառիկ շնորհի մեջ՝ նա այնուամենայնիվ ներում չստացավ, որովհետև չվստահեց աստվածային բարեգթությունը¹:

Իմաստության այս տիեզերականությունն ու հասանելիությունը հետևանք են նրա՝ Աստծուն արարչակից լինելու հանգամանքի: Ս. Գրիգոր Տաթևացին Հովհաննու Ավետարանի իր մեկնության մեջ այն վերագրում է Բան Աստծուն²: Ըստ այսմ, Հովհ. Ա 4-ը հստակորեն ցույց է տալիս, որ բոլոր արարածները նախագոյել են Աստծո Բանի՝ Խոսքի մեջ և հղացվել են իբրև այս երկրային կյանքի կատարյալ նախատիպեր³: Ահա թե ինչու առաքյալն ասում է. «նովաւ կեանք էր», և սա ոչ թե ըստ իրերի բնություն, այլ ըստ կատարյալ գաղափարների հետ ունեցած նմանություն, քանզի իբրև գերազույն և կատարյալ էակ՝ Աստվածային բնությունը բովանդակում և հայտնում է բոլոր իրերի

¹ Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մոդոմոնի գրքերի մեկնություն, գրաբարից աշխարհաբար թարգմանությունը՝ Խ. Գրիգորյանի, Երևան, 2009, էջ 37:

² Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Աւետարանին Յովհաննու, քնն. բնագիր, ներած. և ծնթ.՝ Ղուկաս արեղա Ջաքարեանի, Ս. Էջմիածին (Նոր Կտակարանի գրքերի մեկնութիւններ 12), 2005, էջ 60 (այսուհետ՝ Մեկնութիւն Յովհաննու):

³ Աճ:

նախատիպերն ու նախազաղափարները¹: Իմաստութեան մասին մշտական մտահայտումը, ըստ Ներսես Լամբրոնացու, մեզ ճիշտ ճանապարհի վրա է կանգնեցնում, որովհետև այս աշխարհում Նա մեզ միայն մտահայտումի շնորհիվ է հասանելի դառնում: Այս իմաստասիրական ուսման շնորհիվ իմաստունը, հոգու կամոք ղեկավարվելով, սովորում է տիրապետել իր մտածումներն ու զգացումները: Հոգևոր այդ կամքը ձևավորվում է Աստծո իմաստութեան՝ Քրիստոսի՝ մեր հոգու մեջ բնակությունը: Լամբրոնացին բազմաթիվ սուրբգրային տեղիներ է մեջբերում՝ հոգու մեջ Քրիստոսի բնակությունը բացատրելու համար (Հմմտ. Հովհ. Ժե 4-7, Եփես. Գ 17-18, Ա Հովհ. Գ 24): Իմաստութեան նմանատիպ ներկայությունը Հին Ուխտի մարգարեների և Եկեղեցու մանկանց հոգիներում անուղղակիորեն վկայում է իմաստութեան կանչին արձագանքածներին շնորհված յուրահատուկ գնոսիսի՝ իմացության մասին: Քրիստոսի մարդեղության շնորհիվ է, որ այսուհետև մեր մարդկային միտքը կարող է ընդունել Աստվածության անձառելի լույսը: Ներսեսն ու Համամը երկուսն էլ հետևում են հոգևոր մեկնության եղանակին: Առ. Ը-ում նկարագրված երկրավոր արժեքները (մեծութիւն, հարստութիւն, ոսկի, արծաթ, իշխանութիւն ևն), որոնց մասին խոսում է Սողոմոնը,

¹ «...զի որ ինչ եղեւն արտաքոյ Աստուծոյ, նախ գոյր ի Բանն Աստուծոյ, ոչ ըստ լուրեան իրիւն, այլ ըստ նմանութեան իրիւն, զի աստուածային լուրիւն վասն Իւրոյ կատարելութեան յինքեան ունի գնմանութիւն ամենայն իրաց, զի յայտնիչ եւ ցուցիչ է ամենայն իրաց: Նա եւ ամենայն ստեղծուածք նախ գոյին յԱստուած, որպէս իմացեալն եւ ճանաչեալն գոն ի ճանաչողն», անդ, էջ 58: Նախազաղափարների եւ նախատիպերի այս տեսութիւնն առկայ է բազմաթիւ հայրերի երկերում, որոնցից այս առումով ամենանշանաւորը Դիոնիսիոս Արեոպագոսն է: Նա իր «Յաղագս Աստուածային անուանք» երկում տալիս է այս տեսութեան սահմանումն ու բացատրութիւնը (De divin. nomin., 5 IX, PG t. 3, col. 824; հմմտ. նաև հայերէն թարգմանութիւնը The Armenian Version of the works attributed to Dionysius the Areopagite, R. W. Thomson (ed.), CSCO 488, Lovanii, in Aedibus, E. Peeters 1987, V 9, էջ 189), հմմտ. **Сергий Булгаков**, *Купина неопалимая*, *Малая Трилогия*, Москва 2008, էջ 181-182:

իմաստավորվում են միայն ու միայն իմաստութեան շնորհիվ, որը բնակվում է սրբերի հոգիներում: Այս բոլոր արժեքներն ի սպաս են դրված Աստծո թագավորությունը «նվաճելու» համար: Առ. Ը 15-16-ը նպաստավոր հող է ստեղծում Ներսեսի և Համամի համար՝ սույն սուրբգրային տեքստի հոգեորայլաբանական արժեքը ցույց տալու և սահմանելու իմաստով: Պատումում նշված իշխաններն ու թագավորները, ըստ այսմ, մարգարեներն են, նահապետներն ու սրբերը, ովքեր հոգու կամոք սանձում են իրենց ցանկություններն ու կրքերը և դառնում Աստծո արքայության ժառանգներ: Այսպիսով, այդ իմաստուններն ավելի մեծ են, քան երկրավոր հարստություններն ու մեծությունները:

Իմաստութեան մենախոսությունը, որն ըստ Ներսեսի սկսվում է 12-րդ տողով, երկու տարբեր ուղորտներով է զրսևորվում: 12-21-րդ տողերը ներկայացնում են իմաստութեան բնակությունը երկրի վրա և արդարների հոգիներում: 21բ-ն հայտնում է «զհանապազորդ լինելոցսն... և որ յաւիտենիցն համարեալ են»: Այս երկու պատումներում, ըստ Ներսեսի, մարգարեն կամենում է ցույց տալ Աստծո նախախնամությունն իր սեփական արարչության նկատմամբ իր իսկ ինքսի միջոցով, որովհետև այն հայտնվում է օրըստօրե, ինչպես նշում է առաքյալը. «...որ կրէ զամենայն բանիւ զօրութեան իւրոյ» (Եբր. Ա 3): Հետևաբար Քրիստոսի մարդեղության տնօրենությունը հավիտենությունից առաջ նախասահմանված է եղել Աստծո մոտ և հայտնվել է ժամանակների վախճանին: Պողոս և Պետրոս առաքյալները հստակ նշում են այս խորհուրդը (Եփես. Ա 4 և Ա Պետրոս Ա 5): Ըստ այսմ, Եկեղեցու խորհուրդն ու Քրիստոսի մարդեղության տնօրենությունը հավիտենությունից առաջ նախասահմանվել են Աստծո կողմից: Ներսեսի այս վարդապետական փաստարկումն ինքնին պայմանավորում է Առ. Ը 22-25-ի մեկնությունը, պատում, որը կովախնձոր դարձավ արիո-

սական վեճերի ժամանակ: Ըստ էության, մեր երեք մեկնիչներն էլ մեկը մյուսի հետևից մեջբերում են Հովհաննես առաքյալի խոսքը՝ Հաստատելու համար մարդեղության նախասահմանվածության տեսությունը. «...եւ այժմ փառաւորեա զիս, Հայր, առ ի քէն փառօքն զոր ունէի յառաջ քան զլինելն աշխարհի առ ի քէն» (Հովհ. Ժէ 5)¹: Առ. Ը 22-25-ը, ըստ այս երեք մեկնիչների, փրկաբանական ծիրից ներս ներկայացնում է հավիտենությունից առաջ նախասահմանված մարդկությունը փրկելու Իմաստության ծրագիրը: Եվ ժամանակների վախճանին, երբ Աստված որոշեց փրկել աշխարհը, Իր Իմաստությունն ու Խոսքը Հաստատեց՝ իբրև ստացական մարմնով մարդուն փրկություն բերելու ճանապարհի սկիզբ²: Դրանով, փաստորեն, Աստվածաշունչը մեզ հայտնում է նոր արարչության՝ մարդեղության հզորությունը՝ ի տարբերություն Մովսեսին տրված հին օրենքի³:

Ներսես Լամբրոնացու մեկնության նմանությունն Օլիմպիոդորոս Ալեքսանդրացու մեկնաբանական մեթոդի հետ բացահայտ է հատկապես Առ. Ը 22-ում նշված «յաւիտենից»-ի՝ Իմաստությունից հետո ստեղծված հրեշտակների հետ նույնացման պարագայում⁴: Այս առումով Տաթևացին հետևյալ հարցն է բարձրացնում՝ ինչո՞ւ, ուրեմն, Սողոմոնին Ավետարանչի հետ համեմատելով՝ նկատում ենք, որ Սողոմոնը նախ խոսում է Քրիստոսի մարդեղության մասին, այնուհետև աստվածության, իսկ Հովհաննու Ավետա-

րանի սկզբում առաջին տեղում է Բանի աստվածային ծագման հռչակումը: Տաթևացու առաջադրած պատասխանը շատ պարզ է: Հովհաննես Ավետարանիչն «ըստ կարգի իրին աստուածաբանէ», մինչդեռ Սողոմոնը մարդեղության տնօրինությունից մեկնելով է կամենում հասնել Բանի աստվածության խորհրդի ընկալմանը¹: Ներսեսը մեկնական ևս չեշտում է, որ Իմաստության ծնունդը բոլոր լեռներից ու բլուրներից առաջ է, այսինքն՝ առաջ, քան բոլոր հրեշտակները: Ներսեսի սուրբգրային աղբյուները գրեթե ամբողջությամբ քաղված են Սաղմոսաց գրքից՝ Սղմ. ԼԳ 8, Հե 3, ՃԻԴ 2, ՃԻ 2, ինչպես նաև Զաք. Դ 7-ից:

Գահի պատկերը 27-րդ տողում վստահաբար Յոթանասնից թարգմանության ազդեցությունն է: Սակայն Ներսեսի համար ոչ այնքան այդ արքայական պատկերն է կարևոր, որքան Իմաստության մասնակցությունը երկնքի արարչությանը: Ըստ Ներսեսի՝ Առ. Ը 27-ը վերացնում է բոլոր հերետիկոսական մտքերը, որ կարող են առաջանալ Առ. Ը 22-ն ընթերցելիս: Դավիթ մարգարեն աղոթքի ուժով տեսավ երկնքում հաստատված այդ գահը (Սղմ. Կէ 34), որն Առաքյալը նույնացնում է Սրբություն Սրբոցի հետ (Եբր. Զ 19, հմմտ. նաև Թ 24)²: Ներսեսը, այսպիսով, վերարտադրում է Եբրայեցիս նամակի հեղինակի ծիսական մեկնությունը: Ըստ Ներսեսի՝ Սրբություն Սրբոցն այն վայրն է, որտեղ այլևս Աստված անհասանելի է նույնիսկ հրեշտակների համար, և վերջիններս կարող են տեսնել Աստծուն այնքանով, որքանով նրանց թույլատրում է ինքը՝ Աստված³:

Առ. Ը 28-30-ին անցնելով՝ Ներսեսը բացատրում է Սողոմոնի կողմից կիրառված արարչագործության բառապաշարի

¹ Գրիգոր Տաթևացի, ԳՂՎ. աշխ., էջ 9:

² Ներսես Լամբրոնացի, ԳՂՎ. աշխ., էջ 146:

³ Այս առումով հատկանշական է նաև Օլիմպիոդորոսի մեկնությունը. «Per summa quæ inhabitantur incomprehensa Dei mysteria; ejusmodi est sacramentum Trinitatis» («Գագաթներին է, որ բնակվում է Աստծո անըմբռնելի խորհուրդը, որ է Սուրբ Երրորդությունը»), ԳՂՎ. 93, 476 C:

¹ Համամ Արեւելցի, ԳՂՎ. աշխ., էջ 214, Ներսես Լամբրոնացի, ԳՂՎ. աշխ., էջ 143, Գրիգոր Տաթևացի, ԳՂՎ. աշխ., էջ 9:

² Ներսես Լամբրոնացի, ԳՂՎ. տեղում: Հայերենում «ստացական» բառն ունի «արարուած»-ի իմաստ:

³ Համամ Արեւելցի, ԳՂՎ. տեղում:

⁴ Օլիմպիոդորոսը, մեկնելով Առ. Ը 26-ը՝ «Տր արար զշէն եւ զանշէն եւ զեգերս բնակեալս ի ներքոյ երկնից», հոգևոր բնույթ է տալիս բնական երևույթներին: Նրա մեկնության մեջ հողմերն ու ամպերը համապատասխանում են հրեշտակներին. «Per ventos spiritus intelligentes, per nubes angelos administratorios, qui homines cœlestes cœlesti pluvia perfundunt», ԳՂՎ. 93, 476 C:

առանձնահատկությունները: «Ձամպս վերինս» և «Հաստատուլթիւն» բառերը հատուկ նպատակով են արարվել Աստծո կողմից: «Հաստատուլթիւն» եզրը, ըստ հույն փիլիսոփաների մեկնության, աղերսվում է արարչության հինգերորդ տարրի հետ¹: Ներսեսն այն նմանեցնում է վերին ամպերին՝ մեջբերելով Աստծո խոսքի միջոցով արարչության սուրբգրային համարները՝ Սղմ. ՂԲ 2, ԼԲ 6: Համամ Արևելցին այս իմաստով համեմատում է հին և նոր արարչությունները՝ հղելով մի անհայտ սկզբնաղբյուր. «Գրեալ է՝ ցնծացաւ Յիսուս ի կրկին նորոգմանս երկրորդ եղելութեանս»³: Հոգևոր զվարթության այս իրողությունը Գրիգոր Տաթևացին բացատրում է չորս հերթական կետերով.

ա. Աշխարհի արարումից առաջ Որդու ծննդամբ զվարճացավ Հայր Աստուած:

բ. Արարչագործությունից հետո Աստված տեսավ, որ ամեն ստեղծված բան բարի է, և զվարճացավ:

գ. Որդու մարդեղությունամբ մարդուն տրված փրկությունը երրորդ անգամ Հոգևոր զվարթության պատեց Աստծուն:

դ. Աշխարհի վախճանին Աստված իր սուրբերի թագադրման ժամանակ պիտի նույն Հոգևոր զվարթությանմբ ցնծա⁴:

Ներսես Լամբրոնացին ամենաքիչն է խոսում այս զվարթության մասին՝ նշելով, սակայն, որ դրա հանգամանքները մնում են իբրև աստվածային խորհուրդ: Իրենց հանապազօրյա

մասնակցության պատճառով է, որ հրեշտակներին անվանում ենք զվարթունքներ: Բայց նույնիսկ նրանց համար այդ զվարթության աղբյուրը և հանգամանքները խորհուրդ են մնում:

Այսպիսով, Առ. Ա-Թ-ի Հայ մեկնիչները, մեծապես ազդված լինելով հոգևոր մեկնության հայրաբանական ավանդույթից, մեթոդի առումով հարում են Առ. Ը-ի քրիստոսաբանական մեկնությանը: Այս մեկնության կենտրոնական մասը Առ. Ը 22-31-ն է. մնացած մասերը՝ Առ. Ը 1-21ա և 32-36, ծառայում են միայն համատեքստի վերլուծությանը: Այս առումով հասկանալի են նաև Հայ մեկնիչների կողմից Առ. Ը-ի և Հովհ. Ա-ի միջև ստեղծած նմանությունները: Լամբրոնացու եզրակացությունը, այսպիսով, նրա մեկնության առաջաբանում ձևակերպած գաղափարների շարունակությունն է: Ըստ այսմ, իսկական ճշմարտությունը հասու է մեր մարդկային զգայարաններին: Իմաստության մտահայեցության առարկաներն են Աստված, հրեշտակներն ու հավիտենական բարին: Առ. Ը 35-ում Ներսեսը մատնանշում է Աստվածաշնչի կողմից մեզ պարզվող Հոգևոր զարգացման հնարավորությունը, Հոգևոր աստիճանը, որով բարձրանում ենք դեպի Իմաստության գերագույն աստիճանը՝ Հիսուս Քրիստոս¹: Այս վերջին դիտարկումը մեկ անգամ ևս ապացուցում է Լամբրոնացու դիտավորությունը՝ ստեղծելու Իմաստության մասին մի համակարգված մտահայեցական տեսություն՝ երկրավոր իմաստությունից մեկնելով դեպի երկնային Իմաստությունը²:

¹ Ներսես Լամբրոնացի, նշվ. աշխ., էջ 147:

² Եզրն օգտագործված է նաև Արարածոց մեկնության նշանավոր հեղինակի՝ Եղիշեի կողմից. տե՛ս «Մեկնութիւն Արարածոց», Մերած. և քնն. քննադիր Լևոն Խաչիկեանի, Երևան, 1992, էջ 234-237: Կեղծ Եփրեմ Ասորու Օմնիոց գրքի հայերեն մեկնության մեջ այն նույնպես ընդգծված է՝ իբրև արարչագործության կարևորագույն գործոններից մեկը. տե՛ս Edward G. MATHEWS, *The Armenian Version of Commentary on Genesis Attributed to Ephrem the Syrian*, CSCO, vol. 573, Lovanii in Aedibus Peeters, 1998:

³ Համամ Արևելցի, նշվ. աշխ., էջ 214: Համամի երկի անգլիացի հրատարակիչ Ռ. Թոմսոնը նույնպես անհայտ է համարում սույն մեջբերման աղբյուրը. տե՛ս անդ, էջ 21-22: Հնարավոր է, սակայն, որ այն մեջբերված լինի ըստ Դուկ. ժ 21-ի:

⁴ Գրիգոր Տաթևացի, նշվ. աշխ., էջ 9:

¹ «Որ այսպիսի աստիճանօք... առ իս ելանէ». տե՛ս Ներսես Լամբրոնացի, *Մեկնութիւն Առաքյալաց*, էջ 153:

² Փիլիսոփայության գործնական և տեսական մասերի բաժանումը հստակ կերպով ձևակերպված է Դավիթ Անիադթի երկերում: Ըստ նրա՝ գործնական փիլիսոփայությունը հստակեցնում է բարոյքի և նրա առաքիցությունների սահմանները, իսկ տեսական փիլիսոփայությունն Աստծո և բնության մասին մշտական մտահայեցության արդյունքն է: Դրանով է պայմանավորված թերևս նրա նշանավոր արտահայտությունը. «Եթե կա Աստված, ուրեմն կա նաև փիլիսոփայություն». տե՛ս Դավիթ

Դրանով է պայմանավորված նաև Առ. Ը-ի քրիստոսաբանական ընթերցումը, որն էականորեն տարբերվում էր անցած դարերի հայ քրիստոսաբանական (հիմնականում ջատագովական) մտքի արտահայտումներից: Այստեղ արդեն քրիստոսաբանական մոտեցումն իմաստասիրական-բարոյական է՝ իր ներքին տարողությունը շեշտելով քրիստոնեական իմաստասիրության սահմանումներն ու ըմբռնումները:

ԵԶՐԱԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

Առական գրքում (Ա-Թ գլուխներ) ամրագրված իմաստությունների կերպարը փիլիսոփայական և աստվածաբանական հարուստ վերլուծությանը բավականաչափ նյութ է տրամադրել թե՛ հուդայահեղինիստական և թե՛ քրիստոնեական մտածողների համար: Այդ խորհրդածությունները շատ հաճախ դարձել են աստվածաբանության և փիլիսոփայության փոխանցակցության սահմաններն ուրվագծող գործոններ, մանավանդ քրիստոնեական աստվածաբանական ավանդության համար: Անցնելով ամենատարբեր մշակութային, լեզվական (թարգմանական), քաղաքական (իբրև թագալորական պալատի դասագիրք-ուղեցույց) և փիլիսոփայական ազդեցությունների ոլորտներով՝ Առական գրքի այս հատվածում նկարագրվող իմաստության կերպարը դարձել է քրիստոնեության աստվածաբանական-փիլիսոփայական հայեցողությունը բնորոշող հետաքրքիր հարացույց, լատիներեն արտահայտությամբ՝ *totus in toto, et totus in qualibet parte*¹: Ահա թե ինչու Առ. Ը գլուխն Ընդհանրական քրիստոնեական եկեղեցու համար քրիստոսաբանական առաջին մեծ վեճի փորձաքարն էր, Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու աստվածաբանության հիմքերից մեկը, որովհետև իր մեսիական առանձնահատկությամբ նաև հասնում էր մինչև մետաֆիզիկայի ու փիլիսոփայության ամենանրբին ծալքերը:

Սակայն մինչև քրիստոնեական գնոսիսի ակունքներում հայտնվելը, իմաստությունն իր նախնական, առաջին արտահայտումներն ունեւր արդեն հին եգիպտական, հին

Անյաղթ, Երկեր, աշխարհարար թարգմ., առաջաբանը և ծնթ.՝ Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1999, էջ 26-28:

¹ «Ամբողջովին կատարյալ, և կատարյալ՝ ամեն մի առանձին մասի մեջ»:

շումմերական և հին մերձավորարևելյան սկզբնաղբյուրներում՝ կարծես խորհրդավոր կերպով հաստատելով եկեղեցու հայրերի այն նշանավոր խոսքը, թե Աստված բոլոր մարդկանց սրտում հաստատել է «Իմաստության հատիկները» : Այս իմաստով հատկապես կարևոր է Առակաց գրչի այսպես կոչված հին մերձավորարևելյան սկզբնաղբյուրների վերհանումը, որոնք, իմիջիպայոց, նաև նպաստում են եբրայեցերենով գրված այդ երկի ժանրային ու բովանդակային առանձնահատկությունների բացահայտմանը : Նույն այս տրամաբանություն մեջ է տեղավորվում նաև Առակաց գրքի հնագույն թարգմանական հատկությունների դիտարկման գործընթացը. Իմաստությունն այստեղ աշխարհաստեղծման ու տիեզերական կարգուկանոնի գործառույթների կողքին ձեռք է բերում մեկ այլ, կարևորագույն յուրահատկություն՝ առանձնավորում կամ անձնավարում (Hypostatization/personification) : Ըստ այսմ, արդեն քրիստոնեության հայտնվելու նախաշեմին Իմաստության կերպարը թե՛ մեսիական է, թե՛ փիլիսոփայական և թե՛ նույնիսկ աստվածաբանական՝ շնորհիվ հատկապես Փիլոն Եբրայեցու երկերի և իմաստասիրության : Հենց այս վերջինիս փիլիսոփայական համակարգի հիման վրա են Վաղ եկեղեցու հայրերը սահմանում Առակաց Ա-Թ-ում թուքնված Իմաստության քրիստոսաբանական հղացքը : Ընդ որում, վերջինս զգենում է երկակի արժեք՝ իբրև ներքին քրիստոնեական փիլիսոփայություն՝ ի դեմս քրիստոնեական քրիստոսակենտրոն բարոյականություն, և արտաքին փիլիսոփայություն՝ ի նկատի ունենալով նրա մետաֆիզիկական բովանդակությունն իբրև քրիստոնեության նոր գիտափիլիսոփայություն : Այս հենքի վրա են կապաղովկյան հայրերը բացատրում նաև նոր փիլիսոփայության՝ քրիստոսաբանական փորձառություն տեղն անտիկ աշխարհի փիլիսոփայությունների շարքում : Ըստ այսմ, կարելի է կարծել, որ մանավանդ կապաղովկյան

հայրերի և նրանց ժամանակակից մի քանի այլ եկեղեցական ուսուցիչների երկերով Առակաց Ա-Թ-ի քրիստոսաբանական ընթերցումը նոր, բոլորովին տարբեր իմաստ է հաղորդում քրիստոնեական մտքին՝ այն դարձնելով ոչ թե փիլիսոփայության տիրուհի, այլ նրա՝ ճշմարտությունն ընկալելու ոգին ու չափանիշը : Փիլիսոփայությունը, իբրև իմաստասիրություն՝ ֆիլոսոֆիա, սեր է Իմաստության հանդեպ և Իմաստության մեջ, իսկ քանի որ Իմաստությունն ըստ վերոնշյալ քրիստոսաբանական-մեսիական ընթերցման Աստված ինքն է, ուրեմն Իմաստասիրությունը հավասարվում է աստվածսիրության : Եվ այստեղ պատահական չի հնչում, անշուշտ, Դավիթ Անհաղթի՝ վերը մեջբերված խոսքը թե՛ «եթե կա Աստված, ուրեմն կա և փիլիսոփայություն» :

Հայ եկեղեցական Ավանդության և մեկնողական գրականության մեջ կապաղովկյանների և Վաղ եկեղեցու հայրերի մոտեցումը ճշող մեծամասնությունը գերակա է : Ընդ որում, այն առկա է թե՛ ծիսական-աղոթական հուշարձաններում, թե՛ մեկնողական երկերում և թե՛ փիլիսոփայական-աստվածաբանական երկերում : Հայ իրականության մեջ այն փիլիսոփայելու մի նոր ձև է, ինչպես նկատելի է Ներսես Լամբրոնացու՝ Առակաց գրքի մեկնության մեջ, որտեղ ողջ փորձառական աստվածաբանական իմաստասիրությունը սահմանվում է «հանճար» բառով, մեսիական ապացույց՝ ըստ Համամ Արևելցու փոքրածավալ, բայց հետաքրքիր մեկնության, և վերջապես աստվածաբանական դրույթների մի շտեմարան, ինչպես այն սահմանվում է Ս. Գրիգոր Տաթևացու համադիր մեկնության մեջ : Այս երեք հիմնական մոտեցումներով է պայմանավորվում նաև Իմաստության բարոյական հղացքը՝ իբրև մտքի ու սրտի համադրմամբ ծնված հավատի իրականություն, որը մեզ սովորեցնում է դեպի երկնային Իմաստություն տանող ճանապարհը... Առակաց Ա-Թ-ի Իմաստության առանձնահատուկ կերպարով

են ներշնչված ու ողորված գրեթե բոլոր բարոյախրատական, վանական, քարոզչական բնույթի երկերը՝ սկսած ամենապարզ Հանելուկներից մինչև վանական միջավայրում ընթերցվող մտահայեցական ճառեր ու խրատներ: Եվ այս իմաստով է Առական գրքի Ա-Թ գլուխների Իմաստության կերպարի դիտարկումը դառնում հետաքրքիր, քանզի փորձում է բացահայտել այն ոչ միայն մեկնողական մտքի, այլ նաև դրան սերտորեն կապված ոգեկանություն ու ծիսական-աղոթական միջավայրի շրջանակներից ներս:

SUMMARY

The figure of Wisdom, constantly appearing in the Book of Proverbs (1-9), has sufficiently contributed to the different philosophical systems of judaeo-hellenistic and Christian religious cultures. The reflections which had been made in the light of the personified Wisdom, in most of the time became the frontiers between philosophy and theology, especially in the Christian theological tradition. Having been passed through the different philosophical, religious, political, cultural, linguistic contexts, the Wisdom of Proverbs 1-9 is one of the peculiar paradigms of Christian theological-philosophical contemplative tradition. Thus the Proverbs 8 became the first great temptation for the Early church during the Arian controversy in the 4th century. It is the reason also that the Proverbs 8 was used by St. Athanasius as the main biblical data for his Christological system.

Yet, before becoming what it was in the judaeo-hellenistic and Christian traditions, the figure of Wisdom had its references and echoes in the old literary systems of Summer Akkadian empires, Egypt and Canaan. In this sense the accentuation of the Old Near Eastern context of the Book of Proverbs (1-9) turns out to be the first step into the less or more global view of the personified Wisdom. Hence the three main points have to be stressed:

the gender and literary peculiarities of the Book of Proverbs;

the comparative study of the old translations of the Book of Proverbs;

the function of cosmic order where the Wisdom reveals itself as the hypostatization or personification of Divine nature.

In fact, on the threshold of Christianity the figure of personified Wisdom was already clothed in messianic, philosophical and even theological qualities, thanks to the Philo's of Alexandria works and exegetical methods. The patristic exegetical-philosophical tradition was subsequently referring to the exegetical-hermeneutical principles proposed by Philo of Alexandria.

It is to be mentioned that in the Patristic era the Wisdom was presented in the double way; firstly as the source of Christian morality and gnosis, and sec-

only as the new Christian metaphysics and philosophical science. Needless to confirm that this twofold perception of the Wisdom regulates the internal and external relationships of the Christian thought with the pagan classical and Jewish worlds. Obviously, for the Cappadocian fathers it was on this background that the experience of personified Wisdom, as the typological expression of Jesus Christ, was classified with the most famous philosophies and sciences of the Antic world. Thus, according to the reflections of the Cappadocian fathers, philosophy as deriving from the Greek philo (love) and Sophia (Wisdom) indicates the love of Sophia (Wisdom), which in her turn reflecting the image of Christ, could be translated into the love of God (gr. theophilia). In this respect the expression of medieval Armenian famous philosopher David the Invincible sounds really appropriate: "If there is God, there is also philosophy".

In the Armenian tradition the Cappadocian conception of the Wisdom is predominant; it appears in the liturgical-monastic, exegetical and philosophical-theological works. According to the philosophical reflection of Nerses Lambronnat'i (of Lambron) it is the new way of philosophizing, expressed by the Armenian word hanc'ar (genius) which is "translating" also all the experienced-practical theology of the church. Besides this purely theological conception, in the Armenian tradition the figure of Wisdom is the source of Christian knowledge as well. It is especially apparent in the interpretation of the image of Solomon and his corpus of biblical books in the different biblical commentaries, monastic and didactic works.

The present monograph is trying to clarify and represent certain aspects of the personified Wisdom from the judaeo-hellenistic philosophy to the Christian Armenian medieval tradition. The three chapters of the study are subsequently analyzing a. the cultural and textual context of Proverbs 1-9, b. the literary and historical developments of the idea of Wisdom in the biblical, apocryphal and judaeo-hellenistic traditions and c. the personified Wisdom in the philosophy and theology of Universal and Armenian Church fathers. From the methodological point of view the present study is based on the exegetical and theological, as well as historical-philosophical studies touching the theme and problematic of the personified Wisdom in the era of the developed judaeo-hellenistic and early Christianity.

РЕЗЮМЕ

Целью настоящего исследования является раскрытие феномена происхождения и развития философско-богословской идеи персонифицированной Софии, преемственной Премудрости, отклики которого находятся как в самых разных культурных и философских системах Древнего мира, так и в ранней христианской богословской мысли. Свообразным базисом или фундаментом для анализа такого рода философского явления, в рамках настоящего исследования, послужил ветхозаветный текст из Книги Притчей (гл. 1-9), который в течение всего Средневековья и до нашего времени, являлся философским, богословским и софиологическим принципом для целого ряда философов и богословов.

Актуальность вышеупомянутой тематики объясняется также с научно-идеологической точки зрения; ведь мудрецы Древнего мира и Древнего Израиля, философы иудео-элленистической школы, первые христианские писатели и апологеты, Отцы Вселенской и Армянской Церквей в большей части подчёркивали божественную роль и функцию Премудрости как олицетворение или выражение Божественной сущности. В этом смысле, приняв текст 1-9 гл. Книги Притчей как идейный источник этого культурно-философского процесса, настоящее исследование изъясняет принципиальные пункты происхождения и развития идеи Премудрости, имея в виду, конечно, её культурные, философские и экзегетические-богословские контексты и особенности. С методологической точки зрения в исследовании использованы как принципы и теории истории философии, так и концепции и методы современных экзегетических и библейско-герменевтических школ и течений.

Монография состоит из Введения, трех глав: культурно-текстологической - Книга Притчей 1-9: Культурный контекст и текст, историко-философской - Премудрость в Кн. Притчей 8 и в других сродственных литературных памятниках, историко-богословской - Премудрость в Кн. Притчей 1-9 и Отцы Церкви, и Заключение.

В первой главе изъясняются контекстуальные и текстологические вопросы, которые в прямом смысле обуславливают конечную (каноническую) форму восприятия фигуры Премудрости в свете текста Притчей 1-9. В этом разделе имеются в виду также: древнебиблейские переводы, как образы и своеобразные методы истолкования библейского текста.

т. е. Притч. 1-9, анализируются греческий (Септуагинта), древнесирийский (Пешитта) и древнеармянский переводы Притч. 1-9, сравниваются методы переводов и особенности восприятия фигуры Премудрости в вышеуказанных переводах.

Вторая глава монографии фактически имеет более источниковедческий характер, анализируя по хронологической очереди все сродственные Притч. 1-9 библейские, апокрифические, иудео-эллинистические и иудео-раббинистические литературные фрагменты, где божественная Премудрость также имеет важную роль как в морально-духовном, так и в богословско-философском смысле.

Третья глава посвящена развитию идеи и фигуры Премудрости в древнехристианской литературе, а также в богословско-экзегетической средневековой традиции Армянской Апостольской Церкви. Историческое и богословское развитие феномена Премудрости здесь освещается критическим анализом произведений Отцов Вселенской и Армянской Церквей. Исследованы также литургические и аскетические аспекты церковной жизни, где фигура Премудрости проявляется как источник христианской гносеологии и морали. Но главный акцент ставится на христоцентрической интерпретации Премудрости, которая играет доминирующую роль в произведениях средневековых церковных писателей.

В настоящем исследовании предложен следующий путь научного поиска и решений поставленных задач:

Раскрыта культурно-философская важность идеи и фигуры божественной Премудрости, как научной парадигмы для древнейших и средневековых богословско-философских систем;

Идея Премудрости интерпретирована как на основе источников, так и в культурном контексте Древнего Ближнего Востока и Израиля. Те же контекстуальные подходы предприняты для изучения литургических и монашеских аспектов церковной традиции.

Даны новые определения для изучения христианской гносеологии как христоцентричной философии патристической традиции;

На примере Притч. 1-9 критически проанализированы и интерпретативно представлены основные экзегетические принципы средневековых армянских мыслителей-экзегетов.

Данный отрывочный анализ патристической экзегетики создаёт новые возможности для исследователей на примере той или иной библейской перикопы изучать традиционные армянские средневековые экзегетические теории и принципы.

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

ա. Աստվածաշունչ, աստվածաշնչյան պարականոն գրականություն, հայրաբանական և փիլիսոփայական երկեր

1. «Ազաթանգեղայ Պատմութիւն հայոց», քնն. հրատ. Գ. Տեր-Սկրտչեան, Ստ. Կանանեանց, Թիֆլիս, 1913.
2. «Անանիայի Շիրակայնոյ թիւք որչափութեանն տանց Յին և Նոր Կտակարանաց», Մատենագիրք Հայոց, հտ. Դ, Անթիլիաս, 2005.
3. **Գալենքեարեան Գր.**, «Մխիթար Այրիվանեցի եւ իւր նորագիւտ գրութիւնը», Հանդէս Ամսօրեայ (1891), 161-167.
4. **Գրիգորիս Արշարունի**, Մեկնութիւն ընթերցուածոց, հրատ.՝ Դ. Քերրորէ Զրաքեան, Ս. Ղազար, Վենետիկ, 1964.
5. **Գրիգոր Տաթեւացի**, Մեկնութիւն Առակաց, աշխտ.՝ Խ. Գրիգորեան, Երևան, 2000.
6. **Գրիգոր Տաթեւացի**, Մեկնութիւն Յովհաննու Աւետարանի, քնն. քն., ներած. և ծնթ.՝ Ղուկաս արք. Զաքարյան, Սք. Էջմիածին, 20-02.
7. **Գրիգոր Նարեկացի**, Մատենան ողբերգութեան, աշխտ.՝ Պ. Խաչատրյանի և Ա. Ղազինյանի, Երևան, 1985.
8. **Ղաւիթ Անյաղթ**, Սահմանք իմաստասիրութեան, համահավար քննագիր՝ Ս. Արևշատյան, Երեւան 1966.
9. **Ղաւիթ Անյաղթ**, Երկեր, աշխարհարար թարգմ., առաջաբանը և ծնթ. Ս. Ս. Արեւշատյանի, Երեւան, 1999.
10. **Զոհրապեան Յ.**, Աստուածաշունչ մատենան Յին եւ Նոր Կտակարանաց, համեմատութեամբ ձեռագրաց, Վենետիկ, 1805.
11. **Թովմա Արծրունի**, Պատմութիւն Տանն Արծրունեաց, քնն. քն., ներած. և ծնթ. Ա. Սելիքյան-Դարբինյանի, Երևան, 2006.

12. **Խաչիկյան Լ.**, Եղիշեի Արարածոց մեկնությունը, խմբ.՝ Լ. Տեր-Պետրոսյան, Երևան, 1992.
13. **Ծովական (Նորայր արք. Պողարյան)** «Գրիգոր եպս. Արծրունեաց, ճառ յաղագս ընծայման Տեառն ի տաճար», Սիօն 38 (1964).
14. «Կանոնագիրք Հայոց», աշխտ.՝ Վ. Հակոբյանի, հտ. Ա, Երևան, 1964, հտ. Բ, 1971.
15. **Կիրակոս Գանձակեցի**, Պատմութիւն Հայոց, ներած. և քնն. հրատ.՝ Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյան, Երևան, 1961.
16. **Հովսեփեան Ա.**, Անկանոն գիրք Հին Կտակարանաց, Վենետիկ, 1896.
17. **Մարտիրոսեան Ա.**, Պատմութիւն և խրատք Խիկարայ Իմաստունի, գիրք Բ, Երևան, 1972.
18. **Մովսէս Խորենացի**, Պատմութիւն հայոց, քնն. հրատ.՝ Մ. Արեղեան և Ս. Յարութիւնեան, Երևան, 1981.
19. **Ներսէս Շնորհալի**, Բանք չափաւ, Վենետիկ, 1830.
20. **Ներսէս Շնորհալի**, Տաղք եւ Գանձք, աշխտ.՝ Ա. Քյոշկերյանի, Երևան, 1987.
21. **Սրապյան Ա.**, Հայ միջնադարյան գրույցներ, Երևան, 1969.
22. **Ստեփանոս Սիւնեցի**, Մեկնութիւն չորից Աւետարանչաց, աշխտ.՝ Գարեգին կաթողիկոս Հովսեփեանի, Երևան, 1994.
23. «Տիրաննոյ Հայոց Վարդապետի պատասխանի հարցմանց թագաւորացն Աղուանից Ատրնետեսիի եւ Փիպէի», աշխտ.՝ Ա. Բօզոյեանի, Մատենագիրք Հայոց, Ժ հտ., Անթիլիաս, Լիբանան, 2009.
24. **Վարդանյան Հ. Ա.**, «Յերոնիմեայ վասն ի քսան եւ յերկու գիրս առ ի Հերրայեցւոց զպատմութիւնսն բաժանելոյ», ՀԱ 11-12 (1920).
25. «Վարք սրբոց հարանց եւ քաղաքավարութիւնք նոցին ըստ կրկին թարգմանութեան նախնեաց», հտ. Ա-Բ, Վենետիկ, 1855.
26. **Տաշեան Յ.**, Առակք Վարդանայ, Վիեննա, 1901.
27. ADONTZ Nicolas, *Denys de Thrace et ses commentateurs arméniens*, traduit du russe par René HOTTERBEEEX, avant propos de Maurice LEROY, l'Imprimerie Orientale, Louvain 1970.
28. Basilio di Cesarea, *Il Libro dello Domande (Le Regole)*, editio de Gabriella ULUHOGIAN, CSCO vol. 536, Lovanii, in Aedibus E. Peeters, 1993.
29. Basile de Césarée, *Contre Eunome* II 20, SC 305, tome II, introduction, traduction et notes de Bernard SESBOÛÉ, Cerf: Paris 1983.
30. *Biblia Sacra Vulgata, iuxta Vulgatam Versionem*, preparavit Roger GRAYSON, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994.
31. *Biblia Hebraica quinta editione*, 17 Deutsche Bibelgesellschaft, prepared by J. de WAARD, 2010.
32. BROCK S., « The Queen of Sheba's Questions to Salomon. A Syriac Version » *Le Museon* 92 (1979).
33. BRUNS H. T., *Canones apostolorum et conciliorum veterum selecti*, Berolini, MDCCCXXXIX (1839).
34. CARRIÈRE A., « Une version arménienne de l'Histoire d'Asséneth » dans *Nouveaux Mélanges Orientaux*, Paris 1886.
35. CHARLESWORTH H. James, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, London 1985.
36. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, introduction, texte critique et notes de Auguste PIÉDAGNEL, traduction de Pierre PARIS, SC 126, Paris, 1988.
37. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, ed. by Florentino GARCÍA MARTÍNEZ & Eibert J. C. TIGCHELAAR, Brill 1999.
38. *The Armenian Version of the works attributed to Dionysius the Areopagite*, R. W. Thomson (ed.), CSCO 488, Lovanii, in Aedibus, E. Peeters 1987.
39. Égérie, *Journal de voyage (Itinéraire)*, introduction, texte critique, notes, index et cartes par MARAVAL Pierre, SC 296, Paris, 1982.
40. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, SC 307, livres XII-XIII, introduction, texte grec, traduction et annotation par Edouard des PLACES, Paris (Cerf) 1983.

41. Évagre le Pontique, *Scholies aux Proverbes*, SC (340), introduction, texte critique, traduction et notes par P. GEHIN, Paris, 1987.
42. Id., *Scholies à l'Ecclésiaste*, SC 397, édition princeps du texte grec, introduction, traduction, notes et index par Paul GÉHIN, Paris (Cerf) 1993.
43. Grégoire de Naziance, *Discours 27-31* (Discours théologiques), SC 250, introduction, texte critique, traduction et notes par Paul GALLAY, Cerf: Paris 1978.
44. Grégoire de Nysse, *Homélie sur l'Ecclésiaste*, SC 416, Paris (Cerf) 1996.
- 44b. W. JAEGER, *Gregorii Nysseni opera I. Contra Eunomium Libri. Pars prior: Libri I et II (uulgo I et XII B) ; II Contra Eunomium Libri. Pars altera: Liber III (uulgo III-XII)*, Leiden 1960².
45. Hamam Oriental, *Commentary on the Book of Proverbs*, edition of the Armenian text (Hebrew University Armenian Studies 5), English translation, Notes and Introduction by Robert Thomson, Peeters: Leuven, Paris-Dudley, 2005.
46. Justin, *Dialogues avec Tryphon*, texte grec, traduction, introduction et notes par Georgess ARCHIMBAULT, Paris 1909, vol. I-II.
47. *La Bible d'Alexandrie LXX 17, Les Proverbes*, trad. du texte grec de la Septante, introduction et notes par David-Marc d'HAMONVILLE, Paris (Cerf) 2000.
48. *La Bible d'Alexandrie LXX, 23.4-9. Les Douze Prophètes ; Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par Marguerite HARL, Cécile DOGNIEZ et alii. Paris (Cerf) 1999.
49. *La Bible d'Alexandrie, LXX 25.2, Baruch, Lamentations, Lettre de Jérémie*, trad. du texte grec de la Septante, Introduction et notes par Isabelle ASSAN-DHÔTE et Jacqueline MOATTI-FINE, Paris (Cerf) 2005.
50. LELOIR L., *Paterica armeniaca a P. P. Mechitaristis edita-1855-nunc latina reddita*, CSCO 353; 361; 379, Louvain 1974-1975.
51. *Les Odes de Salomon*, présentation et traduction par AZAR Éphrem, Paris (Cerf) 1996.
52. MARIÈS L., MERCIER Ch., *De Deo-Eznik de Kolb*, éd. critique du texte arménien, PO 28.3-28.4, Paris 1959.
53. S.-MARTIN, *Choix de Fables de Vartan*, Paris 1825.
54. *The Story of Ahikar, from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopian, Greek and Slavonic Versions*, by F. C. CONYBEARE, J. R. HARRIS and Agnes SMITH-LEWIS, London 1898.
55. MATHEWS Edward G., *The Armenian Commentary on Genesis Attributed to Ephrem the Syrian, (CSCO), vol. 573, Lovanii in Aedibus Peeters, 1998.*
56. MIGNE J. P., *Patrologia Graeca: cursus completus*, 44 ; 25 ; 45 ; 93.
57. MOPSIK Charles, *L'Ecclésiaste et son double araméen (Qohélet et son Targum)*, Verdier 1990.
58. *Origenis Hexaplorum*, par Fridericus FIELD, Clarendon Press 1875.
59. Nerses von Lampron, Erzbischof von Tarsus, *Erklärung der Schprichwörter Salomo's*. Herausgegeben und übersetzt von Prinz Max, Herzog zu Sachsen, Leipzig 1919-1926, 4° 516.
- 59b. Id., *Nerses von Lampron, Erklärung des «Versammlers» (Predigers)*, Leipzig 1929.
- 59c. Archbishop Nerses LAMBRONAC'I, *Commentary on Wisdom of Solomon*, introduction, translation and diplomatic edition of the arm. text by Bish. Anoushavan TANIELIAN, Skewra Press, New York 2007.
60. Origène, *Homélie sur le Cantique des cantiques*, SC 37 bis, introduction, traduction et notes de Dom Olivier ROUSSEAU, Paris (Cerf) 1966².
- 60 b. Origène, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, vol. I, livres II-III, SC 375, texte de la version latine de Rufin, introduction, traduction et notes par Luc BRÉSARD et Henri CROUZEL, avec la collaboration de Marcel BORRET, Paris (Cerf) 1991.

61. Origène, *De Principiis* I, 2, 1, SC 252, I, introduction, texte critique de la version de Rufin, notes et traduction par Henri CROUZEL et Manlio SIMONETTI, Cerf: Paris 1978.
62. Philon d'Alexandrie, *De Ebrietate* 14-15, traduit par Jean COREZ, Paris, Cerf (coll. *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 11-12) 1962.
63. Id., *De Virtutibus*, introduction et notes de R. ARNALDEZ, traduction de P. DELOBRE, M.-R. SERVEL, A.-M. VERILHAC, Paris, Cerf (coll. *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 26) 1962.
64. Plato, *Timeos*, ed. John BURNET, 1903.
65. PRITCHARD J. B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts related to the Old Testament*, Third Edition with Supplement, Princeton University Press, New Jersey, 1969.
66. RENOUX Charles, *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie, Le Čašoc'*, v. I-II, PO 48.
67. Id., *Le codex arménien Jérusalem 121, II. Édition comparé du texte et de deux autres manuscrits*, PO 36, fascicule 2, n° 168.
68. Id., *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie. Le Le Čašoc'*, v. II. *Édition Synoptique des plus anciens témoins*, Patrologia Orientalia, t. 48, n° 214.
69. *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis, Libros quinque adversus haereses*, vol. II, ed. W. Wigan Harvey, Cambridge 1857.
70. SEPTUAGINTA, *Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edidit Alfred RAHLFS, editio altera quam recognovit et emendavit Robert HANHART, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006.*
71. STONE E. Michael, *Selected Studies in Pseudepigraphia and Apocrypha, with Special Reference to the Armenian Tradition*, Leiden 1991.
72. Id., *Armenian Apocrypha relating to the Patriarchs and Prophets*, Jerusalem 1982.
73. *Sukkah, Mishnah and Tosefta*, tr. A. W. GREENUP, Translations of Early Documents, Series III: Rabbinic Texts, London (SPCK) 1925.

74. *Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church: second series*, translated into English with prolegomena and notes by Philip SCHAFF and Henry WACE, vol. 4, Albany 1997.
75. *Sceau de la Foi*, éd. et intr. par K. TEĀ-MKĀRTČEAN, Louvain 1974².
76. Theophile d'Antioche, *Trois Livres à Autolyclus* (2 :10), texte grec par G. BARDY, tr. de J. SENDER, intr. et notes par G. BARDY, Cerf, Paris, 1948.
77. VAILLANT A., *Le livre des Secrets d'Hénoch*, texte slave et traduction française, Paris, Institut d'Études Slaves, 1952.
 - 77b. NICKELSBURG G. W. E. et VANDERKAM J. C., *1 Enoch: A New Translation*. Minneapolis, Fortress Press 2004.
 - 77c. LANGLOIS M., *Le premier manuscrit du livre d'Hénoch. Étude épigraphique et philologique des fragments arméniens de 4Q201 à Qumrân*, Paris (coll. *Lectio Divina*, hors série) 2008.
 - 77d. CHARLES R. H., *The Ethiopic Version of the Book of Enoch*, Oxford (coll. *Anecdota Oxoniensia*) 1906.
 - 77e. MOPSIK Ch., *Le livre hébreu d'Hénoch ou Livre des Palais*, Paris, Éditions Verdier 1989.
 - 77f. MARTIN François, *Le livre d'Hénoch*, traduit sur le texte éthiopien, Paris 1906.

**բ. Բառարաններ, համարարրառներ,
ձեռագրացուցակներ**

1. ԱՆԱՍՅԱՆ Հ., Հայկական մատենագիտություն, *հտ. Ա., Երևան*, 1959, *հտ. Բ*, 1976.
2. ԱՃԵՄԵԱՆ Շահէ արք., Մայր ցուցակ Աստուածաշունչի հայերէն ձեռագրաց, *Լիսսաբոն*, 1992.
3. ԱՃԱՌՅԱՆ Հր., Հայերեն արմատական բառարան, *հտ. Ա., Երևան*, 1971.

4. «Նոր Բառգիրք Հայկազեան Լեզուի», հտ. Բ, Ս. Ղազար, Վենետիկ, 1837.
5. Պողարեան Նորայր արք., Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, 12 հտ., Երուսաղէմ, 1966-1991.
6. Սարգիսեան Բ., Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Սիիթարեանց ի Վենետիկ, Վենետիկ, 1914.
7. Տաշեան Յ., Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց, Վիեննա, 1895.
8. *Clavis Patrum Græcorum*, vol. II, Brepols 1974.
9. COSTAZ L., *Dictionnaire Syriaque-Français*, Beyrouth 2002³.
10. DASHYAN H., *Catalog der Armenischen Handschriften in der Hofbibliothek zu Wien*, Vienne 1891.
11. *Церковно-славянско-русский словарь*, С. Петербургъ, т. IV, 1847.
12. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, part II, compiled by J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, Deutsche Bibelgesellschaft 1996.
13. LAMPE, *Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
14. *Liddel and Scott's Greek-English Lexicon*, New-York 1887.
15. REYMOND Ph., *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Cerf: Paris, 1991.
16. SARKISSIAN B., *Catalog der Armenischen Handschriften in der Mekhitaristen-Bibliothek zu Wien*, vol. A-B, Vienne 1895.
17. SEK'OWLYAN A., *Katalog der Armenischen Handschriften in der Mekhitaristen-Bibliothek zu Wien*, vol. C, Vienne 1983.
18. SMITH Payne, *Thesaurus Syriacus*, tomus II, 1901.
19. *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fascicule 61 (Saint Esprit-Salut), Letouzey&Ané, éditeurs, Paris 1987.
20. *Theological Dictionary of The Old Testament*, G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGREEN, Heinz-Josef FABRY, vol. IX.

գ. Ուսումնասիրություններ, մենագրություններ, հոդվածներ

Նայերեն

1. Աբգարյան Գ., «Սիրաքի գրքի հնագույն թարգմանության նորահայտ հատվածներ», Էջմիածին 11-12 (1966).
2. Աղոնց Ն., «Քննական նշմարներ Եզնիկի մասին (Լ. Մարիեսի հրատարակութեան առիթով)», Բազմավէպ (1925), էջ 196-200, 294-298, 366-371; (1926), էջ 12-17, 69-72, 108-113.
3. Ալիմեան Ն., Մատենագրական հետազոտութիւններ, հտ. Ա-Բ, Վիեննա, 1922.
4. Նույնի, Ղազար եպիսկոպոս Թոխատցի (1550-1610), Հինգ պանդուխտ տաղասացներ, Վիեննա, 1921.
5. Նույնի, «Ներսէս Լամբրոնացի. կեանքը եւ գործը», Հանդէս Ամսօրեայ 1-6 (1954).
6. Նույնի, Բաղէշի դպրոցը, Վիեննա, 1952.
7. Աճառյան Հ., Հայոց գրերը, Երևան, 1984.
8. Ամատունի Կարապետ եպս., «Ժ դարու երեւելի վարդապետք», Բազմավէպ (1986) 1-4, (1987) 1-4, (1988) 1-4.
9. Անանյան Շահե արքեղա, «Համամ Արեւելցի՝ մեկնիչ Սուրբ Գրոց», Էջմիածին (2009) Ե, էջ 51-58.
10. Անթափյան Փ., «Հայ մեկնողական գրականության տեսական նախահիմքերի շուրջ», Բանբեր Մատենադարանի 15 (1986).
11. Գալեմբեարեան Գր., «Թուղթ Յովհ. Ա Կաթողիկեայց, գլ. Ե, համար 7, 8, առ Հայս», ՀԱ (1906).
12. Եարտըմեան Տ., «Նիւթեր հայ վանականութեան պատմութեան», Բազմավէպ 1-4 (1988).
13. Դեւոնդեան Հ. Վ., Ուսումնասիրութիւնք նախնեաց ռամկականի վրայ, հտ. Ա, Վիեննա 1897.
14. Մկրեան Յովհաննէս աւ. քինյ., «Ս. Գրոց ընթերցուածները Հայ Եկեղեցւոյ մէջ», Լոյս 1 (1905).
15. Մուրադյան Կ., Գրիգոր Նազիանզացիին հայ միջնադարյան մատենագրության մեջ, Երևան, 1983.

16. Պողարեան Լ. (Ծովական), «Պարտաւի ժողովին կանոններուն վերջին յօդուածը», Սիօն (1944).
17. Տաշեան Յ., Ուսումնասիրութիւններ եւ բնագրեր, հտ. Բ 7-10, Վիէննա, 1901.
18. Քեսիչ Վ., Քրիստոսի ավետարանական պատկերը, քարգմ.՝ Վահրամ քին. Սելիքյան, Սբ. Էջմիածին, 2013.
19. Քոլանջյան Ա., «Յերոս Բ-ի ձեռագիր Աստվածաշունչը և Ոսկանյան հրատարակութունը», Էջմիածին ԺԱ-ԺԲ (1966).
20. Ֆլորովսկի Գեորգի (թարգմ.՝ Շահե արք. Անանյան), «Ավանդութեան գործառնայթը Վաղ եկեղեցուն», Էջմիածին Ա (2012), էջ 22-39:

Անգլերեն

1. ABELSON J., *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, London 1912.
2. ADONTZ N., *Armenia in the Period of Justinian*, trans. N. GARSOIAN, Fondation Galouste Gulbenkian, Lisbonne, 1970.
3. BARTH M. & BLANKE H., *Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary*, english translation by Astrid B. Beck, New York (coll. *Anchor Bible* 34b) 1994.
4. BAUMGARTNER W., "The Wisdom Litterature", in *The Old Testament and Modern Study*, ed. by H. H. ROWLEY, Oxford 1951.
5. BROCK S., "The Peshitta Old Testament between Judaism and Christianity" in *Cristianesimo nella storia*, vol. XIX 1998.
6. CAZELLES H., « Ahiqar, Ummân and Amun, and Biblical Wisdom Texts », in *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, 1995.
7. CHEYNE T. K., *Job and Solomon or Wisdom of The Old Testament*, New York 1889.

8. CHILDS B., *Biblical Theology of the Old and the New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, Fortress Press, Minneapolis, 1993
9. CLEON L. Rogers III, *The Meaning and Significance of the Hebrew Word "amon" in Proverbs 8, 30*, ZAW 109 (1997).
10. CONZELMANN H., *1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, translated by James W. LEITCH, Philadelphia, Fortress Press (coll. *Hermeneia*) 1975.
11. COOK J., *The Septuagint of Proverbs, Jewish and/or Hellenistic Proverbs*, Leiden, New York, Koln, Suppl. To Vetus Testamentum 69 (1997).
12. COWE S. P., "A Typology of Armenian Biblical Manuscripts", *Revue des Études Arméniennes* NS XVIII (1984).
13. DUNN James D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, T&T Clark, Edinburgh 1998.
14. EISSFELDT Otto, *The Old Testament, An Introduction*, translated by Peter R. ACKROYD, Oxford 1963.
15. FLOROVSKY G., "The Function of Tradition in the Ancient Church" in D. CLENDENIN (ed.), *Eastern Orthodox Theology: A Contemporary Reader*, Grand Rapids, Michigan, 2003² չԳ 97-114.
16. FRIEDLANDER G., *Rabbinic Philosophy and Ethics, Illustrated by Haggadic Parables and Legends*, London 1912.
17. GALE A. Yee, *The Theology of Creation in Proverbs 8:22-3*, ZAW 94 (1980).
18. GERLEMAN G., *Studies in The Septuagint*, Lund 1956.
19. HILLERS D. H., *Micah*, Fortress Press, Philadelphia (coll. *Hermeneia*) 1984.
20. HESCHEL A., *The Prophets*, vol. II, New York 1955.

21. HOVHANESSIAN V. (ed.), *Exegesis and Hermeneutics in the Churches of the East; Select Papers from the SBL Meeting in San Diego 2007*, Peter Lang 2009.
22. HUROWITZ V. A., *Nursling, Advisor, Architect? "amon" and the Role of Wisdom in Proverbs 8, 22-31*, *Biblica 80* (1990).
23. ILLMAN K.-J., "Theodicy in Job" in Antti LAATO, Johannes C. de MOOR (ed.), *Theodicy in the World of the Bible*, Brill, Leiden-Boston 2003.
24. JAEGER H., « The Patristic Conception of Wisdom in the Light of Biblical and Rabbinical Research » in *Studia Patristica* 4, 2 (1961).
25. JOOSTEN J., "Doublet Translations in Peshitta Proverbs" in *The Peshitta as a Translation, Papers Read at the II Peshitta Symposium*, ed. P. B. DIRKSEN, A. van der KOOIJ, Leiden/New York/Köln 1995.
21. KANNENGIESSER Ch. (éd.), *Handbook of Patristic Exegesis, The Bible in Ancient Christianity*, Brill, Leiden*Boston 2006.
22. KITCHEN K. A., "Proverbs and Wisdom Books of the Ancient Near East: the Factual History of a Literary Form", *TB* 28 (1977).
23. KLOPPENBORG J. S., *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections, Studies in Antiquity and Christianity*, Philadelphie, Fortress Press 1987.
24. LANDES G., "JONAH: AMAŠAL?" in *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, ed. John G. GAMNIE, Walter BRUEGEMANN et alii, Missoula 1978.
25. LENZI A., *Proverbs 8, 22-31; Three Perspectives on Its Composition*, *JBL*, (125, 4) 2006.
26. LEVY S., *Jewish Theology*, London 1912.
27. LONGMANN T. III & DILLARD R., *Introduction to the Ancient Testament*, Zondervan, 2009².
28. LYONS W. J., *Canon and Exegesis: Canonical Praxis and the Sodom Narrative*, *Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series* 352, Sheffield Academic Press, 2002.
29. MARSHALL H., *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (coll. *The New International Greek Testament Commentary*), The Paternoster Press 1979.
30. MARTIN J., *Proverbs: Old Testament Guides*, Sheffield Academic Press, 1995.
31. MILLES J. E., *Wise King-Royal Fool*, *Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series* 399, T&T Clark International, 2004.
32. McKANE W., *Proverbs, A New Approach*, London 1970.
33. MURPHY R., CARM O., *The Song of Songs* (coll. *Hermeneia*), Augsburg Fortress, Minneapolis 1990.
34. MURPHY-O'CONNOR J., « Christological Anthropology in Phil., II 6-11 » *RB* 93 (1976).
35. Id., « I Cor. VIII, 6: Cosmology or Soteriology ? » *RB* 85 (1978).
36. NEUSNER J., « The Doctrine of Torah », in *The Blackwell Companion to Judaism*, ed. by Jacob NEUSNER & Alan J. AVERY-PECK, Oxford 2004³.
37. OWENS R. J., "The Book of Proverbs in Aphrahat's *Demonstrations*" in *The Peshitta: Its Use in Litterature and Liturgy, Papers Read at the Third Peshitta Symposium*, ed. Bas ter Haar ROMENY, Leiden/Boston 2006.
38. POLK T., "Paradigms, Parables, and eROBINSON James M.-HOFFMANN, Paul-KLOPPENBORG, John S. (éd.), *The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospels of Mathew and Luke, Mark and Thomas, with English, German and French Translations of Q and Thomas*, Minneapolis (MN)/Leuven, Fortress Press/Peeters, 2000.

39. ROGERSON J. W., LIEU J. M. (ed.), *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford University Press, 2006.
40. RUSSEL N., *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press 2004.
41. SCHOFER J. W., *The Making of a Sage: A Study in Rabbinic Ethics*, London 2005.
42. SCHÖNBORN Ch., *God's Human Face: The Christ Icon*, Ignatius Press: San Francisco, 1994.
43. SHUPAK N., "The *Sitz im Leben* of Proverbs in the Light of a Comparison of Biblical and Egyptian Wisdom Literature", *RB* 94 (1987).
44. SKEHAN W. Patrick, DI LELLA A. Alexander, *The Wisdom of Ben Sira, A New Translation with Notes, Introduction and Commentary*, *AB* 39, 1987.
45. STEENBERG M. C., *Irenaeus on Creation : The Cosmic Christ and the Saga of Redemption*, Brill, Leiden, 1978.
46. STONE M., *Armenian Apocrypha relating to the Patriarchs and Prophets*, Jerusalem 1982.
47. *Id.*, "Armenian Canon Lists I-The Council of Partaw", *HThR* 66, 4 (1973).
48. *Id.*, "Armenian Canon Lists II-The Stichometry of Anania of Shirak (ca. 615-ca. 690 C. E.)", *HThR* 68 (1975);
49. *Id.*, "Armenian Canon Lists III-The Lists of Mekhitar of Ayrivank (c. 1285 C. E.)", *HThR* 69 (1976);
50. *Id.*, "Armenian Canon Lists IV-The List of Gregory of Tatew 14th Century", *HThR* 72 (1979);
51. *Id.*, "Armenian Canon Lists V-Anonymous Texts", *HThR* 83 (1990).
52. *Id.*, "L'étude du canon arménien", p. 284, in G. ARAGIONE, E. JUNOD & E. NORELLI (éd.), *Le canon du Nouveau Testament: regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, coll. *Le monde de la Bible* 54, Labor et Fides, Genève, 2005.
53. SUTER D. W., « MSWETE H. B., *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge University Press 1914².
54. THOMSON R. W., « Transformation of Athanasius in Armenian Theology » *Le Muséon* 79 (1965).
55. *Id.*, « Quotations from Athanasius in the Root of Faith » in *Armenian and Biblical Studies*, St. James Press 1976.
56. *Id.*, « Number Symbolism and Patristic Exegesis in Some Early Armenian Writers » in *Studies in Armenian Literature and Christianity*, ed. Aldershot ; Variorum (*Collected Studies Series* 451) 1994.
57. *Id.*, « Is There an Armenian Tradition of Exegesis ? » *SP* 41 (2003).
58. TOY C. H., *The Book of Proverbs, Critical and Exegetical Commentary*, Edinburgh, 1899.
59. VRIEZEN T. C. & A. S. van der WOUDE, *Ancient Israelite and Early Jewish Literature*, tr. by B. Doyle, Brill, Leiden, 2005.
60. WALTKE B. K., "The Book of Proverbs and Ancient Wisdom Literature", *BS* 136 (1979, 7-9).
61. WEEKS S., *Instruction and Imagery in Proverbs 1-9*, Oxford University Press, 2007.
62. WEITZMAN M. P., « Peshitta, Septuaginta and Targum » in *Orientalia Christiana Analecta* 247, (reprise de VI Symposium Syriacum 1992), éd. René LAVENANT, Rome 1994.
63. *Id.*, *The Syriac Version of The Old Testament; An Introduction*, Cambridge University Press 1999 (*Oriental Publications* 56).
64. WHYBRAY R. N., *Wisdom in Proverbs: the Concept of Wisdom in Proverbs 1-9*, Londres, 1965.

65. WOLFSON H. A., *The Philosophy of the Church Fathers : Faith, Trinity, Incarnation*, Harvard University Press, 1970³.

Ֆրանսերեն

1. ADONTZ N., "Le questionnaire de Grégoire de Parthe et Eznik", dans *l'Orient chrétien* (1925-1926) t. V (XXV), 3-4.
2. Id., *Les fêtes et les saints de l'Église arménienne*, extrait de la *Revue de l'Orient chrétien*, 3^e série, t. VI (XXVI), n° 1 et 2 (1927-1928).
3. ALETTI J. N., *Saint Paul, Épître aux Colossiens*, Paris, Gabalda (coll. *Études Bibliques*, Nouvelle série. N°20) 1993.
4. Id., *Saint Paul, Épître aux Philippiens*, Paris, Gabalda (coll. *Études Bibliques*, Nouvelle série n° 55) 2005.
5. Id., "Sagesse et Mystère chez Paul" dans *Sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament, Actes du XV^e congrès de l'AC-FEB*, Paris, 1993, 357-384.
6. AMADOUNI Garabed, "Le rôle historique des hiéromoines arméniens" dans *OCA*, Roma, 1958.
7. AMSLER F., "Proposition de traduction" dans Andreas DETTWILER, Daniel MARGUERAT (éd.), *La source des paroles de Jésus (Q): aux origines du christianisme*, Labor et Fides (coll. *Le Monde de la Bible* 62) 2008.
8. ANANYAN S., "La figure de Salomon et les livres sapientiaux dans la tradition arménienne", *REArm* 34 (2012), 29-39.
9. ARAGIONE G., JUNOD E. & NORELLI E. (éd.), *Le canon du Nouveau Testament: regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, coll. *Le monde de la Bible* 54, Labor et Fides, Genève, 2005.
10. AZZAM J., "Le Peshitta (A. T.) et le Texte massorétique; étude comparative" *Parole de l'Orient* 26, Kaslik, Liban 2001.
11. BARTHELEMY D., *Découvrir l'Écriture*, coll. *Lectio Divina*, hors série, Paris 2000.

12. BAUMGARTNER A., *Étude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes d'après les principales traductions anciennes*, Leipzig 1890.
13. BEAUCHAMP P., "Sagesse et Torah, Accomplissement et Folie" dans R. KUNTZMANN (éd.), *Typologie biblique*, Paris (coll. *Lectio divina*, hors-série) 2002.
14. Id., *Le Psautier* (Ps. 73-150), Paris (coll. *Sources Bibliques*), Gabalda 1979.
15. Id., *Le Psautier* (1-72), Paris (coll. *Sources Bibliques*), Gabalda 1976.
16. Id., *L'un et l'autre Testament, essai de lecture*, Seuil (coll. *Parole de Dieu* 15): Paris 1976.
17. Id., "L'interprétation figurative et ses présupposés" *Recherche des Sciences Religieuses* 63 (1975).
18. BLANCHARD Y.-M., "Naissance du Nouveau Testament et canon biblique" dans *L'autorité de l'Écriture*, Cerf (coll. *Lectio Divina* HS 7): Paris 2002.
19. Id. "La théorie des sens de l'Écriture" dans *La Bible parole adressée*, Cerf (coll. *Lectio Divina* 183): Paris 2001.
20. BOGAERT P. M., "Recherches actuelles sur l'ancienne mystique juive" dans *Revue Théologique de Louvain* 14 (1983).
21. BREHIER E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1908.
22. CAZEUX J., *La Trame et la Chaîne*, Leiden (coll. *Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums* XV) 1983.
23. COHEN A., *Le Talmud*, traduit de l'anglais par Jacques MARTY, Paris (coll. *Petite Bibliothèque Payot*) 2002².
24. COMPENHAUSEN H. F. von, *La formation de la Bible chrétienne*, tr. D. Appia & M. Dominicé, Paris, 1971.
25. CUVILLIER E., *Le concept de PARABOLH dans le second Évangile*, Paris (coll. *Études Bibliques*, Nouvelle série n° 19), Gabalda 1993.
26. DANIELOU J., *Sacramentum Futuri, études sur les origines de la typologie bibliques*, Paris 1950.

27. DENIS A. M., *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique: Pseudépigraphe de l'Ancien Testament*, vol. I, Brepols 2000.
28. DENEKEN M., "Jésus de Nazareth fondement atypique de la typologie chrétienne" dans *Typologie biblique (Lectio Divina HS 6)*.
29. ESBROECK M. van -ZANETTI U., "Le manuscrit Erevan 993. Inventaire des pièces", *Revue des études arméniennes*, XII (1977), 123-167.
30. FÉDOU M., *La Sagesse et le monde: le Christ d'Origène*, Desclée (coll. *Jésus et Jésus Christ* 64), Paris 1995.
31. FEUILLET A., *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris, Gabalda (coll. *Études Bibliques* 36) 1966.
32. Id., "L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (II 6-11)" *RB* 72 (1965).
33. GILBERT M., "La Structure de la prière de Salomon" *Biblica* 51 (1970).
34. Id., "L'éloge de la Sagesse", *Revue Théologique de Louvain* 5 (1974).
35. Id., *La critique de dieux dans le Livre de la Sagesse*, AB 53 (1973), Rome.
36. Id., "La figure de Salomon en Sg. 7-9" dans *Études sur le judaïsme hellénistique* LD 119, Paris 1984.
37. GINZBERG L., *Les légendes des juifs: la création du monde, Adam, les dix générations, Noé*, traduit de l'anglais par Gabrielle SED-RAJNA, Paris, Cerf 1997.
38. GRIBOMONT Jean (éd.), *Saint Basile. Évangile et Église. Mélanges*, vol. 1, Spiritualité Orientale 36.
39. HAMMAN A.-G., *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Desclée, Paris (coll. *Relais-études* 2) 1987.
40. HARL M., DORIVAL G., MUNNICH O., *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, (coll. "Initiations au christianisme ancien", Éditions du CERF/Éditions du C. N. R. S.), Paris 1988.
41. HENGEL M., *Jésus, Fils de Dieu*, traduit de l'allemand par A. LIE-FOOGHE, Paris (coll. *Lectio Divina* 94), Cerf 1977.
42. HULSBOCH A., *Sagesse Créatrice et éducatrice*, Bibliotheca Augustiniana, Rome, 1963.
43. JENNER K. D., "La Peshitta: fille du Texte massorétique ?" dans *L'enfance de la Bible hébraïque*, éd. Adrian SCHENKER et Philippe HUGO, Genève, Labor et Fides 2005 (coll. *Le Monde de la Bible* 52).
44. JINBAŠIAN M., *Les techniques de traduction dans la Genèse en arménien classique*, Lisbonne 1998.
45. KABASELE MUKENGE A., *L'unité littéraire du livre de Baruch*, Paris (coll. *Études Bibliques* 38, Nouvelle série), Gabalda 1998.
46. KAESTLI J.-D. & WERMELINGER O. (éd.), *Le Canon de l'Ancien Testament: Sa formation et son hitsoire*, coll. *Le Monde de la Bible*, Labor et Fides, Genève 1984.
47. KANNENGIESSER Ch., *Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain. Une lecture des traités contre les ariens*, Beauchesne: Paris (coll. *Théologie Historique* 70) 1983.
48. Id., *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*, Desclée (coll. *Jésus et Jésus Christ* 45): Paris 1990.
49. LAGRANGE M.-J., *Le Messianisme chez les juifs*, Paris 1909.
50. LARCHER C., *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon II*, Paris (coll. *Études Bibliques*, Nouvelle série n°3), Gabalda 1984.
51. LE DÉAUT R., "La Septante, un Targum ?" dans *Études sur le Judaïsme hellénistique (Lectio Divina 119)*, Les Éditions du Cerf, Paris 1984.
52. LÉVÊQUE J., *Job ou le drame de la foi*, Paris (coll. *Lectio Divina* 216)...
53. de LUBAC H., *Histoire et Esprit, l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris (coll. *Théologie* 16) 1950.
54. Id., *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, vol. I, 1^{er} partie, Paris (coll. *Théologie* 41), 1959.
55. Id., *Théologies d'occasion*, Paris (Desclée de Brouwer) 1984.

56. MAHÉ J.-P., "Proverbes et énigmes, lois et fables: miroirs de la société dans la tradition arménienne", J. M. DURAND et J. P. MAHE (éd.), *Journal asiatique*, périodique semestriel, t. 294, 2006, n°1, Proverbes, contes et littérature sapientiale en Orient, 117-129.
57. Id., "La traduction arménienne de la Bible", *Le Monde de la Bible* (*Arménie première nation chrétienne: hors-série*), 2007.
58. Id., "Traduction et Exégèse ; réflexions sur l'exemple arménien", dans *Melanges Antoine Guillamont (Cahiers d'Orientalisme)*, Genève...
59. MARAVAL P., "Les nouvelles frontières" dans *Histoire du christianisme*, vol. 2: Naissance d'une chrétienté (250-430), Desclée: Paris 1995.
60. MARDIROSSIAN A., *La collection canonique d'Antioche: Droit et hérésie à travers le premier recueil de législation ecclésiastique (IV^e siècle)*, coll. *Monographies* 34, ACHCByz, Paris 2010.
61. MARGUERAT D., *L'aube du christianisme*, Labor et Fides/Bayard (coll. *Le monde de la Bible* 60) 2008.
62. MARIÈS L., *Le De Deo d'Eznik, connu sous le nom "Contre les sectes": études de critique littéraire et textuelle*, "Extrait de la Revue des études arméniennes, 1924, fasc.2; 1925, fasc.1.", Paris 1924.
63. MARTIROSYAN A., "Les canons du synode de Partaw (768)" *Revue des études arméniennes*, (1998-2000) 27.
64. MEREDITH A., "Proverbes VIII, 22 chez Origène, Athanase, Basile et Grégoire de Nysse" dans *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, éd. Ch. KANNENGIESSER, Beauchesne (coll. *Théologie historique* 27), Paris 1974.
65. NELLAS P., *Le vivant divinisé*. Anthropologie des Pères de l'Église, traduit du grec par Jean-Louis PALIERNE, Cerf, Paris (coll. *Théologies*) 1989.
66. NÈVE F., *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, Louvain 1886.
67. NIKIPROWETZKY V., "Problèmes du « Récit de la création » chez Philon d'Alexandrie" dans *Études philoniennes*, Paris, Cerf 1996.
68. M. van PARYS, "Exégèse et théologie trinitaire", *Irenikon* 42 (1970, n°3).
69. PIROT J. P., "Le Mašal dans l'Ancien Testament", *RSR* 37 (1950).
70. PONSOT H., "D'Isaïe LXIV, 3 à I Co. II, 9" *RB* 90 (1983).
71. G. von RAD, *Israël et la Sagesse*, traduction d'Etienne de PEYER, Editions Labor et Fides, Genève.
72. RENAUD B., "Salomon figure du Messie", *Revue des Sciences Religieuses* 4 (1994).
73. RENOUX Charles, *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie, Le Čašoc'*, v. I-II, PO 48.
74. RÖMER Th. et alii (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, coll. *Le Monde de la Bible* 49, Labor et Fides, Genève, 2004.
75. ROBERT A., *Les attaches littéraires bibliques de Prov. 1-9, Extraits de la Revue Biblique* (Janvier, Avril, Juillet 1934, Juillet, Octobre 1935).
76. SANDERS J. A., *Identité de la Bible (Torah & Canon)*, traduit de l'anglais par P. MAILHÉ, Cerf (coll. *Lectio Divina* 87): Paris 1975.
77. SAVIGNAC J. de, *Interpretation de Proverbes 8, 22-32, Suppl. to Vetus Testamentum, Congress Volume 17, Rome 1968*.
78. SEGAL A. F., *Paul le converti, Apôtre ou apostat*, traduit de l'anglais par Anne PAUMIER, Patrice GHIRARDI, Jean-François SENÉ, Paris, Bayard 2003.
79. SESBOÛÉ B., *Jésus Christ dans la tradition de l'Église*, Desclée (coll. *Jésus et Jésus Christ* 17), Paris 2000².
80. THEISSEN G., *La religion des premiers chrétiens*, traduit de l'allemand par Joseph HOFFMANN, Paris, Cerf/Genève, Labor et Fides (coll. *Initiations au christianisme ancien*) 2002.
81. TRUBLET J. (éd.), *La Sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament*, Actes du XV^e congrès de l'ACFEB (Paris 1993), Paris, Cerf (coll. *Lectio Divina* 160) 1995.
82. TURIOT C. et GAGEY H.-J., "Bible et Figure" dans *La Bible parole adressée*, Cerf (coll. *Lectio Divina* 183): Paris 2001.

83. VINEL F., "Du commentaire biblique à l'affirmation dogmatique: l'expérience théologique au IV^e siècle", *Revue des sciences religieuses* 82, n° 2 (2008), 161-177.
84. WOLINSKI Joseph, "La Sagesse chez les pères de l'Église; de Clément de Rome à Augustin" dans *Sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament*, Paris 1995, 423-465.

Գերմաներեն

1. BAMBERGER S., *Schöpfungsurkunde nach Darstellung des Midrasch*, Mainz 1903.
2. BROCKELMANN C. et ali., *Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients*, Leipzig 1909.
3. EIBFELDT O., *Der Maschal im Alten Testament*, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft XXIV), Gießen, 1913.
4. FAULHABER M., *Hohelied-Proverbien-und Prediger-Catenen*, Wien 1902.
5. GERTZ J. C., (Hg.), *Grundinformation Altes Testament*, Vandenhoeck&Rubrecht, Göttingen, 2006.
6. GRILLMEIER A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 1, Herder, 1979.
7. HENGEL M., *Judentum und Hellenismus, Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2 Jh. s. v. Chr.*, 1973.
8. HERMISSON H.-J., *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*, WMANT 28 (1968).
9. KRUMBACHER K., *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München 1897.
10. MACK B. L., *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie in hellenistischen Judentum*, Göttingen 1973.
11. NÖLDEKE Th., "Das Targum zu den Sprüchen von der Peschitta abhängig" *Archiv für Wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments* III/2 (1872).

12. PINKUSS H., "Die syrische Uebersetzung der Proverbien" *ZAW* 14 (1894).
13. PLÖGER O., *Sprüche Salomos (Proverbia)*, coll. *Biblischer Kommentar, Altes Testament*, Neukirchner Verlag XVII 1 (1981), 2-4 (1983), 5 (1984); XVII 1.
14. SCHIMANOWSKI G., *Weisheit und Messias*, Tübingen 1985.
15. SCHENKE W., *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen hypostasenspekulation*, Kristiania 1913.
16. STOCKMAYER Th., "Hat Lucian zu seiner Septuagintarevision die Peschito benützt" *ZAW* 12 (1892).
17. TER-MINASSIANTZ E., Einige Bemerkungen zu Dr. H. Thopdschians Artikel "Die Anfänge des armenischen Mönchtums" in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* XXV (1904).
18. T'OPČEAN H., "Die Anfänge des armenischen Mönchtums mit Quellenkritik" *Zeitschrift für Kirchengeschichte* XXV (1904).
19. ZAHN Th., "Ueber einige armenische Verzeichnisse kanonischer und apokrypher Bücher", in *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, vol. V, Leipzig, 1893.

Իտալերեն

1. BAGATTI B., "I Giudeo-Cristiani e l'Anello di Salomone" dans *Recherche des Sciences Religieuses* 60 (1972).
2. FONTANA Giuseppe Francesco, *Storia degli Ordini monastici et militari e delle Congregazioni secolari* vol. 5, Lucca 1737.
3. MEZZACASA G., *Il libro dei Proverbi di Salomone, Studio critico sulle aggiunte greco-alessandrine*, Rome, 1913.
4. RINALDI G., "Alcuni termini ebraici relativi alla letteratura", *Biblica* 40 (1959).
5. SIMONETTI M., *Studio sull'arianesimo, Verba Seniorum*, Roma 1965.

Ռուսերեն

1. Булгаков С., *Кутина неопалимая, Малая Трилогия, Москва, 2008.*
2. Маррь Н., *Сборники притч Вардана, материалы для истории средневековой армянской литературы, часть 1. Исследование, С. Петербург, 1899; 2. Текст, 1894; 3. Аннекс, 1894.*
3. Теръ-Мовсесянь М., *История перевода Библии на армянский языкъ, С. Петербургъ, 1902.*

Հունարեն

ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ Π. Β., *Βιβλικές ερμηνευτικές μελετές, Θεσσαλονίκη, 2003 (Biblical Hermeneutical Studies, Thessaloniki, 2003)*

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ

AB	= Anchor Bible
BS	= Biblical Studies
CSCO	= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
HThR	= Harvard Theological Review
LD	= Lectio Divina
PO	= Patrologia Orientalis
PG	= Patrologia Graeca
RB	= Revue Biblique
TB	= Tyndale Bulletin
ZAW	= Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ՀԱ	= Հանդէս Ամսօրեայ

ԱՆՉՆԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ԵՎ ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

Աբրահամ 128, 140	Գրիգոր Նյուսացի 108, 110
Ադամ 82	Գրիգոր (Պահլավունի) 129
Ադրիլ 87	Գրիգոր Սբաւջեւագործ 133
Աթանաս Ալեքսանդրացի 104, 105, 107, 149	Գրիգոր Տաթևացի 114, 117, 136, 138-41, 144-46, 151
Ալեքսանդրիա 68, 104	Դանիել 126
Ակյուղաս 54	Դավիթ (թագավոր) 13, 62, 64, 118-20, 145
Ադվանք 127	Դավիթ Անադոյթ 151
Ամառնա 31	Դուա-խեթի 23
Ամենսիտթ 23	Եգիպտոս 21, 22, 31, 81
Ամենսոպ 24, 31, 32	Եգեկիա 13, 14
Անակիա Ծիրակացի 114	Եգեկիել 126
Աննի 24	Եզնիկ Կողբացի 132
Անքշեշնոգ 25	Ենք 87
Առաքել Սյունեցի 114, 117	Եսայի 77, 126
Ատրնեքսե 127	Եվագր Պոնտացի 51, 113, 132
Արևմտյան Ասիա 21	Եվսոմիոս 109
Արիոս 104	Եվսեբիոս Կեսարացի 68
Արիստորոպոս 11, 43, 68, 69	Եվստաթիոս Անտիոքացի 106
Արծան (վարդապետ) 132	Երզնկա 116
Աիրահատ 46	Երուսաղեմ 76, 132
Բաբելոն 27	Երուսաղեմ 117-122, 124
Բագրատունի Ա. 49, 52, 129	Եփրեմ Ասորի 119
Բարուք 66	Զոհրապյան Զ. 49, 52, 54, 129
Բարսեղ Կեսարացի 107, 109, 132	Էգերիա/Էթերիա 123
Բերսաբե 127	Թամար 128
Բոշամ Պոլ 10	Թեոդոտոս 54
Գրիգոր Աբասորդի 114	
Գրիգոր Լուսավորիչ 118	
Գրիգոր Նազիանզացի 108	
Գրիգոր Նարեկացի 124-25	

Թեոփիլոս Անտիոքացի 98
 Թովմա Արծրունի 118

Իզնատիոս Անտիոքացի 97
 Իթթիել 33
 Իպուպեր 25
 Իսրայել 32, 61, 76, 81
 Իրինեստոս Լուզոնացի 98

Լավոդիկեա 111, 112, 114
 Լեմուել 13, 14, 33
 Լուդուլ-Բել Նեմեթի 28

Խախեպիեր-Սոնգ 25
 Խիկար (Իմաստուն) 30, 130

Կայեն 107
 Կիլիկիա 130
 Կիրակոս Պանծակեցի 128
 Կղեմես Ալեքսանդրացի 101
 Կղեմես 113
 Կյուրեղ Ալեքսանդրացի 133
 Կյուրեղ Երուսաղեմացի 113, 123

Համամ Արևելցի 136, 138, 142,
 146, 151

Հայաստան 113, 131
 Հարջեդեֆ 22
 Հին Արևելք 70
 Հին Մերձավոր Արևելք 20
 Հյուսիսային Ասորիք 30, 31
 Հոբ 27, 77
 Հովհաննես Ավետարանիչ 103, 144
 Հովհաննես Մկրտիչ 135
 Հովհաննես Սարկավագ 113, 114
 Հովսեփ Իմաստուն 21, 81
 Հռիփսիմյանք 135
 Հռոմկլա 129
 Հրեաստան 61
 Հուդա (թագավորություն) 13, 61

Հուդա (մատույն) 141
 Հուդայապաղեստին 21

Ղազար Բաբերդացի 116
 Ղուկաս Ավետարանիչ 74, 76

Մասա 13, 33
 Մարցելոս Անկյուրացի 106
 Մեծ Հայք 130
 Մերիթար 23
 Միջերկրայք 20
 Միսիթար Այրիվանեցի 113, 114
 Միսիթար Գոշ 130
 Մովսես 93, 98

Յաթե 33
 Յաթեյի որդի Ազուր 13, 14, 33, 72

Նարուզողոնոսոր 28
 Նարեկավանք 125
 Ներսես Լամբրոնացի 136, 138-42,
 144-46, 151
 Ներսես Շնորհալի 125-29, 131
 Նիկիա 54
 Նինսուրտա 29
 Նիպպուր 27, 29

Շիպպա 27
 Շուրհավլում 27
 Շուրուփակ 26, 32

Ոսկան Երևանցի 52
 Որոգինես 102, 103, 104

Պաղեստին 120-22
 Պարտավ 111, 112, 114
 Պետրոս (առաքյալ) 141, 143
 Պլատոն 42
 Պոդոս (առաքյալ) 76, 78, 80, 81,
 143

Պտահոստեպ 23, 32
 Պտղոմեոս Ֆիլոմետր 68

Ռընու Շ. 134

Սաբբա 121
 Սիմմաբոս 54
 Սիմոնետոսի Մակիո 98
 Սիոն Բավոնեցի 128
 Սիոն 126
 Սիրաք 66, 67, 68, 76, 118
 Սողոմոն 13-4, 34, 41, 63, 64, 69, 95,
 98, 117-20, 122, 134, 144
 Ստորին Եգիպտոս 30

Վարդան Այգեկցի 130
 Վիեննա 129

Տիրանուն վարդապետ 127
 Տյուրոս 121

Ուգարիտ 30
 Ուրիա Զետացի 127
 Ուրմիսուրտա 27
 Ուբբալ 33

Փիլոն Ալեքսանդրացի 11, 58, 59,
 80, 82, 84, 88, 90, 91, 150

Փիլպե 127
 Փոքր Ասիա 120

Քիրամ 121

Օլիմպիոդորոս Ալեքսանդրացի 144

Aletti J.-N. 80

Gerlemann G. 43
 Gilbert M. ...67

Hamonville M.D. 34, 44

Joosten J. 47, 48

Larcher C. 72

Rahfs R. 54

Schimanowski G. 74
 Stone M. 119

Weitzman M. 45
 Whybray R. N. 36

**ՍՈՒՐԲԳՐԱՅԻՆ ԵՒ ՊԱՐԱԿԱՆՈՆ ԳՐՔԵՐԻ
ՄԵԶԲԵՐՈՒՄՆԵՐԻ ՑԱՆԿ**

ԾԱՆՈՒՑ	Ա 11-40.....	127
ԼԷ - Ծ.....	Գ 6-9.....	72
Ա 1.....	ԺԱ.....	119
Ա 26.....		
Ա 1-3.....	Դ ԹԱԳԱԿՈՐԱՑ	
Ա 26-28.....	Չ 5.....	43
Բ 7.....	Չ 14.....	43
Դ 1.....		
ԽԸ 16.....	Ա ՄԱՑՈՐԱՑ	
	Ա 8-10.....	72
ԵԼԻՑ		
Բ 23-24.....	Բ ՄԱՑՈՐԱՑ	
Ժ 15 - ԺԹ 21.....	Ա - Թ.....	122
	ԻԴ 20-22.....	74
ԹՎՈՑ		
ԽԷ 16-17.....	Գ ՄԱԿԱՔԱՅԵՑԻՍ	
	Ա 19.....	19
ԵՐԿՈՐԴՈՒՄՆ ՕՐԻՒԱՑ		
Դ 6-8.....	ՍԱՂՄՈՍԱՑ	
Է 3-5.....	Բ.....	63
ԻԱ 21.....	ԺԷ(ԺԸ) 8.....	76
ԻԳ 4.....	ԼԲ(ԼԳ) 6.....	146
ԻԴ.....	ԼԳ(ԼԴ) 8.....	145
Լ 12-13.....	ԼԶ(ԼԷ) 7.....	76
ԼԲ 11.....	ՇԷ(ՇԸ) 1.....	76
	ԿԷ(ԿԸ) 34.....	145
ԴԱՏԱԿՈՐԱՑ	ՉԲ(ՉԳ).....	59, 60, 62, 63
Չ 15.....	ՉԲ(ՉԳ) 1.....	63
	ՉԵ(ՉԶ) 3.....	145
ՀՈՈՒԹ	ՉԵ(ՉԶ) 5.....	140
Բ 12.....	ՁԸ(ՁԹ) 12.....	55
Ա ԹԱԳԱԿՈՐԱՑ	ՁԸ(ՁԹ) 47.....	55
Թ 21.....	ՂԲ(ՂԳ) 2.....	146
	ՃԱ(ՃԲ) 18.....	55
Գ ԹԱԳԱԿՈՐԱՑ	ՃԳ(ՃԴ) 30.....	55
Ա - Թ.....	ՃԺ(ՃԻ).....	59, 60, 62
Գ - ԺԱ.....		

ՃԺ(ՃԻ) 3.....	62	Գ - Դ.....	15
ՃԻ 2.....	145	Դ 1-9.....	15
ՃԻԴ(ՃԻԵ) 2.....	145	Դ 10-19.....	15
ՃԻԷ(ՃԻԸ).....	118	Դ 20-27.....	15
ՃԾ/ՃԾԱ 2.....	43	Դ 1-27.....	16
		Դ 5-9.....	18

ԱՌԱԿԱՑ

Ա - Բ.....	15	Ե - Ե.....	16
Ա - Թ.....	14, 15, 16, 17, 18, 20, 31, 32, 33, 35, 37, 38, 40, 50, 96	Ե 1 - 2 35.....	16
Ա 1.....	13, 13	Ե 3.....	16
Ա 1-3.....	31	Ե 22.....	36
Ա 1-7.....	14	Ե 1-23.....	15
Ա 2.....	138	Ե 3-4.....	36
Ա 2 - Թ 18.....	31	Ե 3-9.....	18
Ա 8 - Թ 18.....	14	Ե 20.....	18
Ա 10-19.....	15	Չ 1-11.....	15
Ա 18-19.....	16	Չ 6-19.....	36
Ա 20.....	75, 86	Չ 2.....	36
Ա 20-21.....	37	Չ 5.....	36
Ա 20-33.....	18, 37	Չ 8.....	40
Ա 20-36.....	38	Չ 15.....	36
Ա 22-23.....	15, 16, 16, 48	Չ 20-35.....	15
Ա - ԻԴ.....	20, 31, 32	Չ 23-26.....	18
Բ 3.....	40	Չ 24.....	16
Բ 4.....	18	Չ 25 - ԻՉ 7.....	36
Բ 10.....	40	Չ 26.....	18
Բ 1-22.....	15, 16	Չ 29.....	18
Բ 9-11.....	16	Չ 32.....	18
Բ 12-15.....	16	Է.....	18, 50
Գ 15.....	34	Է 1-27.....	15, 16
Գ 19.....	40	Է 4.....	40
Գ 35.....	15	Է 4-5.....	18
Գ 1-12.....	15, 16	Է 4-27.....	18
Գ 5-6.....	15	Է 5.....	16
Գ 9-10.....	15	Է 6.....	19
Գ 13-18.....	18	Է 7.....	19
Գ 13-20.....	15	Է 18.....	17
Գ 13-35.....	16	Է 21.....	19
Գ 19-20.....	16	Է 24.....	19
Գ 21-35.....	15	Է 27.....	19
		Ը.....	17, 19, 33, 38, 39, 41, 44, 48, 50, 57, 59, 67, 69, 71, 75, 81, 104, 142
		Ը 1.....	40, 40, 41, 49, 50, 139
		Ը 1-3.....	37

Ը 1-11.....	39	Ը 32.....	17
Ը 1-12.....	40	Ը 32-36.....	39, 40, 147
Ը 1-21/22-36.....	38	Ը 33.....	57
Ը 1-21.....	147	Ը 33-36.....	56
Ը 1-36.....	16	Ը 35.....	147
Ը 2-3.....	51	Թ.....	16
Ը 4-11.....	135	Թ 1.....	40, 105
Ը 3-31/36.....	15, 37, 50	Թ 1-6.....	16, 18, 135
Ը 4.....	51	Թ 1-12.....	38
Ը 4-31/36.....	16	Թ 4-6.....	15, 37, 50
Ը 10.....	17	Թ 7-12.....	16, 16
Ը 12.....	40, 40, 52	Թ 13-18.....	16
Ը 12-21.....	39, 39	Թ 16.....	17
Ը 12-31.....	72	Ժ 1.....	13, 13
Ը 13.....	52	Ժ 1 - ԻԲ 11.....	14, 14, 35
Ը 13-21.....	40	Ժ 1 - ԻԲ 16.....	135
Ը 14.....	53	ԺԱ 16.....	34
Ը 15-16.....	143	ԺԳ 12.....	34
Ը 16.....	53	ԺԶ 18.....	40
Ը 17.....	19, 53, 140, 141	ԺԶ 28.....	43
Ը 18.....	53	ԺԷ 17.....	34
Ը 19.....	53	Ի 9.....	43
Ը 20.....	19	ԻԱ 4.....	43
Ը 21.....	38, 39, 48, 53	ԻԱ 22.....	135
Ը 21-22.....	42	ԻԲ 17.....	13
Ը 21-30.....	98	ԻԲ 17 - ԻԴ 34.....	31
Ը 22.....	40, 43, 53, 89, 98, 102, 104, 144	ԻԲ 17 - ԻԴ 22.....	35
Ը 22-25.....	42, 48, 98, 105, 143	ԻԲ 17 - ԻԴ 1-6.....	36
Ը 22-31.....	39, 39, 40, 42, 55, 99, 100, 147	ԻԴ 20.....	43
Ը 22-34.....	134	ԻԴ 21.....	41
Ը 22-25 - Թ 1.....	106	ԻԴ 22.....	41
Ը 23.....	42, 49	ԻԴ 23.....	13, 34
Ը 25.....	43, 64, 106	ԻԴ 23-34.....	35
Ը 26.....	55	ԻԵ 1.....	13, 13, 14
Ը 26-27.....	55, 55	ԻԵ 1 - ԻԹ 7.....	14
Ը 26-31.....	42, 48	ԻԵ 1 - ԻԹ 27.....	35
Ը 27.....	41, 48, 73	ԻԵ 1-10.....	35
Ը 27-29.....	99	ԻԵ 2.....	41
Ը 28-30.....	145	Լ.....	14
Ը 30.....	48	Լ 1.....	13, 33, 33, 118
Ը 31.....	56	Լ 7-9.....	72
Ը 30-31.....	56	Լ 15-33.....	35
		ԼԱ 1.....	13, 33, 33, 41, 118
		ԼԱ 1-9.....	14, 35

ԼԱ 4.....	33, 118
ԼԱ 10-31.....	14, 35
ԼԱ 29-31.....	135

ԺՈՂՈՎՈՂ

ԺԱ 9 - ԺԲ 7.....	133
ԺԲ 1.....	55

ԵՐԳ ԵՐԳՈՑ

Գ 11.....	127
-----------	-----

ԽԱՍԱՏՈՒԹՅՈՒՆ
ՍՈՂՈՍՈՆԻ

Բ 23-24.....	82
Ե 1-7.....	133
2 - Թ.....	68, 81
Ե 22 - Ը 1.....	59, 69
Ե 22-28.....	69
Ե 21.....	74
Ե 23.....	73
Ե 26.....	80
Ե 27.....	70, 75
Ե 26.....	71
Ե 29-30.....	71
Ը 4.....	74
Թ 1-6.....	72
Թ 1-18.....	71, 72
Թ 4.....	72, 73
Թ 10.....	72, 73
Թ 13-18.....	72
Ժ 15 - ԺԱ 4.....	81
Թ 17.....	72, 73
Ժ - ԺԲ.....	81
Ժ 1-14.....	81
Ժ 14.....	81
ԺԱ 5 - ԺԲ 25.....	81
ԺԲ 16-18.....	125
ԺԳ 1.....	74
ԺԴ 2.....	74
ԺԴ 1-7.....	134
ԺԵ 3.....	125
ԺԸ 15.....	73

ԽԱՍԱՏՈՒԹՅՈՒՆ ՍԻՐԱԵՒ

Ա.....	59, 66
Ա 1-10.....	67
Ա 4-8.....	67
Ա 25-27.....	67
ԻԴ.....	59, 66, 71, 81
ԻԴ 3.....	66, 67, 70
ԻԴ 3-6.....	68
ԻԴ 7-8.....	68
ԻԴ 8.....	66
ԻԴ 10.....	74
ԻԴ 10-12.....	68
ԻԴ 23.....	67
ԻԴ 25-26.....	67
ԼԸ 25-26.....	76
ԽԲ 12-22.....	118

ՀՈՒՐ

ԺԵ.....	59
ԺԵ 7.....	64
ԻԸ.....	59, 63, 65
ԻԸ 12-14.....	86
ԻԸ 13.....	65
ԻԸ 21.....	86
ԻԸ 23.....	86

ԵՍԱՅԻ

Գ 5.....	76
ԺԱ 1-5.....	61
ԺԱ 3-4.....	87
ԻԲ 11.....	55
Խ 14.....	94
ԽԵ 7.....	55
ԽԵ 23.....	82
ԽԶ 11.....	55
ԾԲ-ԾԳ.....	82
Կ 1.....	71
ԿԶ 1.....	73

ՄԻՔԻԱ

Դ 1-4.....	61
Ե 1-3.....	59, 60, 61
Ե 2.....	60

ՆԱԿՈՒՄ	
գ 3	43
ԱՍԲԱԿՈՒՄ	
գ	4
ՉԱԶԱՐԻԱ	
դ 7	145
թ 9-10	127
ԵՐԵՄԻԱ	
Է 25-27	74
ԲԱՐՈՒԶ	
զ 9 - Ղ 4	59, 65, 66
զ 29	86
զ 31	65
զ 29-30	65
զ 36-38	66
ղ 1-4	65
ՂԱՆԻԵԼ	
բ 22	71
բ 30	78
գ 54	51
ԵՉԵԿԻԵԼ	
ւ 26	73
ժ 1	73
ՄԱՏԹԵՆՍ	
բ 1	134
բ 6	60
իբ 44	62
իգ 34-36	74
իգ 37-39	74
իգ իՂ 34-36	59
իգ իԷ 29	127
ՍԱՐԿՈՍ	
ժբ 31	62
ժե 12	127

ՂՈՒԿԱՍ	
բ 21	133
բ 21-39	134
գ 1-3	133
ժգ 34	59, 74, 76
ժգ 33	76
ժւ 49-51	59, 74, 75, 76
ՀՈԿՅԱՆՆԵՍ	
ւ 4	141
ւ 14	105
շ 44	141
ժե 4-7	142
ժե 5	144
ժթ 3	127
ԳՈՐԾԸ ԱՌԱՔԵԼՈՅ	
բ 34	62
ՀՈՍՏԵԱՑԻՍ	
ղ 3	140
Ա ԿՈՐՆԹԱՑԻՍ	
ւ 23-24	103
բ 7	59, 77
բ 1-3	78
բ 7-9	77
Ը 6	59, 77, 79
Ը 9	83
ժ 1-4	81
ժ 4	59, 77, 79
ժե 25	62
ԵՓԵՍԱՑԻՍ	
ւ 4	143
զ 17-18	142
ՓԻԼԻՊՊԵՑԻՍ	
բ 6	83
բ 6-8	83
բ 6-11	59, 77, 82
բ 9-11	83

ԿՈՐՈՍԱՑԻՍ		Ա ՀՈԿՅԱՆՆԵՍ	
ւ 15	59, 77, 97	գ 24	142
ւ 15-16	80	ղ 10	140
ւ 15-17	103	Ա ԵՆՈՔ	
ւ 15-20	79	ժւ	87
ւ 17	80	ժե	87, 88
ւ 18	80	ԼԷ-ՀԱ	86
ւ 18 _բ -20	80	ԼԷ 1	86
ԵՐԱՅԵՑԻՍ		ԼԷ 5	86
ւ 3	62, 143	Խ Ը 7	86
շ 19	145	Խթ	87
թ 24	145	Խթ 3	87
Ա ՊԵՏՐՈՍ		ՇԱ 3	87
ւ 5	143	ՉՂ 3	87
		Ղբ 1	86

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ 5

ԳԼՈՒԽ Ա

ԱՌԱՎԱՑ Ա-Թ. ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՀԱՄԱՏԵՔԱՏ ԵՎ ԲՆԱԳԻՐ

- ա. Առակաց Ա-Թ-ն ըստ գրքի ընդհանուր կառուցվածքի. 13
- բ. Առակաց Ա-Թ-ն և Հին աշխարհի «Խրատամիները» 20
- գ. Իմաստության կերպարն ըստ հինկտակարանյան թարգմանությունների. 35

ԳԼՈՒԽ Բ

ԻՄԱՍՏՈՒԹՅՈՒՆՆ ԸՍՏ ԱՌ. Ը-Ի

ԵՎ ՀԱՐԱԿԻՑ ԳՐԱԿԱՆ ԱՂԵՐՍՆԵՐԻ

- ա. Աստվածաշնչյան դրվագներ..... 58
- բ. Սուրբգրային պարականոն գրականություն և Փիլոն Ալեքսանդրացի 84

ԳԼՈՒԽ Գ

ԱՌ. Ա-Թ-Ի ԻՄԱՍՏՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՀԱՅՐԵՐԸ

- ա. Առաքելական հայրերից կապադովկյան հայրեր 95
 - 1. Իմաստության գաղափարի վերաիմաստավորումն առաքելական հայրերի և ջատագովների երկերում. 97
 - 2. Իմաստությունը հելլենիստական մշակույթի ու քրիստոնեական փիլիսոփայության խաչմերուկում. 101
 - 3. Իմաստության քրիստոսաբանական ընկալման վերջնական ձևակերպումը. 104

- գ. Հայ եկեղեցական ավանդություն և Առ. Ա-Թ-ի մեկնություն
 - 1. Առակաց գիրքն Աստվածաշնչի հայկական կանոնում. 111
 - 2. Սողոմոնը և Իմաստության գրքերը Հայ եկեղեցական ավանդության մեջ 117
 - 3. Ճաշոց և Առակաց գիրք. 132
 - 4. Առակաց Ա-Թ-ի անձնավորված Իմաստությունն ըստ հայ միջնադարյան մեկնիչների (Համամ Արևելցի, Ներսես Լամբրոնացի և Գրիգոր Տաթևացի) 136

- ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ 149
- SUMMARY 153
- PEZIOME 155
- ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ 157

- ԱՆՁՆԱՆՈՒՄՆԵՐԻ ԵՒ ՏԵՂԱՆՈՒՄՆԵՐԻ ՑԱՆԿ 179
- ՍՈՒՐԲԳՐԱՅԻՆ ԵՒ ՊԱՐԱԿԱՆՈՆ ԳՐՔԵՐԻ ՄԵԶԲԵՐՈՒՄՆԵՐԻ ՑԱՆԿ 184

ՀԻՆ ՄԵՐՁԱՎՈՐ ԱՐԵՎԵԼԹԻՑ ՔՐԻՍՏՈՆՅԱ ՀԱՅԱՍՏԱՆ

ԱՆՁՆԱՎՈՐՎԱԾ ԻՄԱՍՏՈՒԹՅԱՆ ԳԱՂԱՓԱՐԻ ԱՌԱՋԱՑՈՒՄՆ
ՈՒ ԶԱՐԳԱՑՈՒՄՆ ԸՍՏ ԱՌԱՎԱՅ Ա-Թ-Ի

Աշխատասիրությամբ Շահե վարդապետ Անանյանի
Միաբան Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի

Հրատարակչական բաժնի տնօրեն	Շահե վրդ. Անանյան
Հրատարակչական խորհրդի անդամներ՝	Ա. Մադոյան, Պ. Հովհաննիսյան, Գ. Տեր-Վարդանյան
Խմբագիր՝ Սրբազորիչ՝ Էջաղրումը՝	Հրաչ սրկ. Սարգիսյան Հ. Նիկողոսյան Ղևոնդ քահանա Մայիլյանի

ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾՆԻ ՀՐԱՏԱՐԱՎՉՈՒԹՅՈՒՆ

Ս. ԷՋՄԻԱԾՆԻՆ - 2014

Թուղթը՝ օֆսեթ 80 գր., չափը՝ 60x84 1/16,

ծավալը՝ 12.0 տպագրական մամուլ,

տպաքանակը՝ 300 օրինակ:



ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾՆԻ ՏՊԱՐԱՆ