



ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ ՀՈԳԵՎՈՐ ՃԵՄԱՐԱՆ
(Աստվածաբանական համալսարան)

ՄԱԳԻՍՏՐՈՍԱԿԱՆ ԹԵԶ

ԱՂՔԱՏ ՂԱԶԱՐՈՍԻ ԱՌԱԿԻ ՔՆՆՈՒԹՅՈՒՆ

ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆ ՍԱՐԿԱՎԱԳ ՔԵՇԻՇՅԱՆ

Գիտական ղեկավար՝

ՌՈՒԲԵՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԶԱՐԳԱՐՅԱՆ

Ս. ԷԶՄԻԱԾԻՆ
2016 թ.

Բովանդակություն

| | |
|--|-----|
| Բովանդակություն..... | 2 |
| Նախաբան..... | 3 |
| ԳԼՈՒԽ Ա. ԱՌԱԿԻ ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ..... | 9 |
| 1.1 Տեքստի կառուցվածքը..... | 9 |
| 1.2 Առակի տեղը Ղուկասի ավետարանում | 14 |
| 1.3 Առա՞կ, թե՞ իրական պատմություն | 15 |
| 1.4 Աղքատ Ղազարոս և մեծահարուստ «անանո՞ւն» | 25 |
| 1.5 Առակի այլաբանության ընկալման հիմքերը..... | 32 |
| 1.6 Որտեղի՞ց է ծագում առակը | 43 |
| 1.7 Առակի նմանությունները մերձավորարևելյան գրականության մեջ..... | 54 |
| 1.8 Առակի հակասական տեղիները..... | 63 |
| ԳԼՈՒԽ Բ. ԱՌԱԿԻ ՄԱՍՆԱՎՈՐ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ..... | 66 |
| 2.1 Առակի նախաբանը | 66 |
| 2.2 Ու՞մ էր ուղղված առակը | 73 |
| 2.3 Առակի սոցիոլոգիական հերմենևտիկա | 78 |
| 2.4 Հիսուսի վերաբերմունքը փարիսեցիներին առակի լույսի ներքո | 86 |
| 2.5 Հարստությունը և աղքատությունը հրեական մտածողության մեջ..... | 87 |
| 2.6 Շեռ՞ լ, Հաղե՞ ս, թե՞ դժոխք | 91 |
| 2.7 Ինչո՞ւ Աբրահամ, այլ ոչ Մովսես | 96 |
| 2.8 Օրենք և մարգարեներ | 98 |
| Եզրակացություն..... | 103 |
| Օգտագործված գրականության ցանկ | 105 |

Նախաբան

Աղքատ Ղազարոսի առակը, որը Ղուկասի ավետարանի ամենաքննարկված հատվածներից մեկն է, վերջին շրջանում դարձյալ հայտնվել է ուսումնասիրողների ուշադրության կիզակետում: Ավետարանի համատեքստում առակը ուղղված է արծաթասեր փարիսեցիներին: Այդ պարագայում հարց է առաջանում. ո՞րն է առակի ուղերձը քսանմեկերորդ դարի մարդու համար: Այսօր մեր ձեռքի տակ ունենք ավետարան, որը գրի է առնվել ոչ թե Քրիստոսի, այլ ավետարանչի ձեռքով, որով նաև մեր առակը, Քրիստոսից անցնելով Ղուկասին, վերաշարադրվել է, փոխվել են որոշ հասկացություններ՝ հարմարեցվելով ավետարանչի լսարանին: Այդու, առակը ավետարանի գրավոր շարադրանքում մնացել է ուղղված փարիսեցիներին, սակայն վերահասցեագրվել է ավելի լայն լսարանի՝ հետևյալ անցումով՝ փարիսեցիներ-Ղուկասի լսարան-ժամանակակից ընթերցող: Այլ ձևակերպմամբ՝ «Աղքատ Ղազարոսի առակը» դուրս է եկել Քրիստոս-փարիսեցիներ նեղ շրջանակից՝ կտրվելով որոշակի ժամանակաշրջանից ու դառնալով համաժամանակյա ու համընդհանուր:

Առակի նկատմամբ հետաքրքրությունը, սկսած Քրիստոնեության նախնական ժամանակաշրջանից, այն աստիճան մեծ է եղել, որ բովանդակային բազմաթիվ ենթաշերտեր արտահայտվել են նույնիսկ քրիստոնեական արվեստի մեջ: Հատկապես նկատելի քանակությամբ պատկերներ են պահպանվել հռոմեական կատակոմբներում¹: Առակը հետմահու կյանքի նկարագրություններով գրավիչ է եղել բոլորի համար: Սկզբնական շրջանում ուսումնասիրողների մի մասը՝ այդ թվում Մարկիոնը, Տերտուլիանոսը և այլք, առակը դիտարկել են որպես հետմահու կյանքի մասին ուսուցում: Այդ դիտակետից առակին մոտենալու փորձեր քսանմեկերորդ դարում նույնպես կատարվում են: Հատկապես ակնառու է Օ. Լեիթիփուի (O. Lehtipuu) «Անդրաշխարհի պատկերը Ղուկասի «Մեծահարուստն ու Աղքատ Ղազարոսը» պատումի մեջ» աշխատությունը²: Առակը մեծ դեր է ունեցել նաև եկեղեցու

¹ Տե՛ս **G. Massey**, *Ancient Egypt the Light of the World*, vol. 2, Baltimore, 2001, էջ 852:

² Տե՛ս **O. Lehtipuu**, *The Afterlife Imagry in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, Boston, 2007, էջ 3:

բարոյադաստիարակչական, քարոզչական կյանքում: Այդ առումով հայտնի են Հովհան Ռսկեբերանի հինգ քարոզները աղքատ Ղազարոսի առակի թեմայով³:

Գրեթե միշտ այս առակը ենթարկվել է այլաբանական մեկնաբանության:

Մեկնաբանության նմանատիպ մեթոդը միշտ էլ եղել է արդիական՝ սկսած դեռ ավետարանիչներից, մինչև մեր օրերը: Սակայն ամեն առակ չէ, որ կարելի է մեկնել այլաբանական մեթոդով: Այլաբանական մեկնաբանության հիմնականում ենթարկվում են այն առակները, որոնք արդեն իսկ ավետարաններում Քրիստոսի կողմից այլաբանորեն են մեկնաբանվում: Առակի այլաբանական բնույթը երկար վիճաբանությունների տեղիք է տվել: ԺԹ-Ի դարերում առակը սկսեց աստիճանաբար դուրս գալ այլաբանական մեկնաբանության շրջանակներից և մեկնաբանվել տառացի իմաստով: Այդ հարցում մեծ քայլ եղավ հատկապես ժամանակակից ուսումնասիրողների՝ Յուլիխերի, Բուլթմանի, Յերեմիասի և այլոց այն կարևոր պնդումը, որ առակը պատկանում է առակների պատմություն-օրինակ կամ ընդարձակված պատմություն ժանրին⁴: Քանի որ ամեն մի ժանր ունի իր մեկնաբանության ձևը և սահմանները, հետևաբար, այս առակն էլ սկսեց կորցնել իր այլաբանական իմաստը և ավելի շատ ուսումնասիրության ենթարկվել պատմաքննադատական մեթոդներով: Այս քայլը մեծ ձեռքբերում եղավ առակի ուսումնասիրության գործում. արդեն հստակ դարձան առակի առաջնային և երկրորդային միավորները: Միավորների հստակեցումը կարևոր էր, նախ և առաջ, զանազանելու համար կենտրոնական թեման, որը որ զարգացնում է առակի գլխավոր միտքը: Առակը սույն մեթոդով ուսումնասիրողների մեջ են նշանավոր աստվածաբաններ Բրենդան Բեռնարդ Սկոտը, Ռիչարդ Լոնգենեքըրը, որոնք առակները սկսում են դիտարկել որպես փոխաբերություններ⁵:

Կարևոր է նաև դիտարկել այն հանգամանքը, որ առակը մինչև ԺԹ դար ակտիվորեն մեկնաբանվել է որպես իրական պատմություն⁶, սակայն սրան զուգահեռ գոյություն է

³ Տե՛ս **R. J. Hildyard**, *Five Sermons on the Parable of the Rich Man and Lazarus*, London, 1841:

⁴ Տե՛ս **C. L. Blomberg**, *Interpreting the Parables*, Downers Grove, 2012, էջ 20:

⁵ Տե՛ս *նույն տեղում*, էջ 22:

⁶ Տե՛ս **B. North**, *The Rich Man and Lazarus*, London 1869, էջ 4:

ունեցել նաև այս պատումը որպես առակ դիտարկելու տեսության հետևորդների ուղղությունը:

Հայ իրականության մեջ առակին անդրադարձ շատ քիչ է եղել: Հիմնական մեկնությունները պահպանվել են Ստեփանոս Սյունեցու (Ը դ.), Սարգիս Կունդի (ԺԲ դ.), Իգնատիոս վարդապետ Սևլեռնեցու (ԺԲ դ.), Մատթեոս Ջուղայեցու (ԺԴ դարի վերջ-ԺԵ դարի սկիզբ) Ղուկասի ավետարանի մեկնություններում, իսկ ավելի ուշ առակին անդրադարձ է ունեցել նաև Պետրոս արք. Բերդումյանը իր «Աղբիւր բացեալ» ավետարանական առակների մեկնության գրքում: «Աղքատ Ղազարոսի առակի» վերաբերյալ հարցի շուրջ հայերեն լեզվով ժամանակակից ուսումնասիրություններ գրեթե չկան, ինչը հիմնական նախադրյալներից է, որ ստիպեց մեզ ընտրել և ձեռնարկել այս աշխատության շարադրանքը:

Մյուս կողմից հարստության և աղքատության թեման միշտ էլ եղել է արդիական, և մշտապես բարոյա-փիլիսոփայական քննարկումների առարկա է դարձել: Այսօր էլ Աղքատ Ղազարոսի առակը այդ լույսի ներքո պահպանում է իր արդիականությունը, որը կարելի է քննարկել մի քանի սոցիալական համատեքստերում.

1. անհատական մակարդակում,
2. հասարակությունների մակարդակում,
3. համաշխարհային մակարդակում:

Մենք մեր կողքին մշտապես տեսնում ենք հարուստների ու աղքատների, նկատում ենք նրանց միջև ձևավորված հարաբերությունները: Սակայն սոցիալական անհավասարությունը առկա է նաև հասարակությունների, երկրների ու անգամ մայրցամաքների միջև: Նշվում է, որ այս առակը հեղափոխիչ դեր է ունեցել Ի դարի բժիշկ, բարոյագետ, փիլիսոփա Ալբերտ Շվեյցերի կյանքում, ով, կարդալով «Աղքատ Ղազարոսի առակը», հայտարարում է, որ Աֆրիկյան աղքատ և հիվանդ մեկն է՝ ընկած մեծահարուստ Եվրոպայի դռների առաջ, և այդ «մեծահարուստը» նրան չի օգնում: Սա հայտարարելուց հետո նա Աֆրիկայում հիմնադրում է մի հիվանդանոց, որտեղ բուժվում էին բորոտները⁷:

⁷ N. B. Harmon, *The Interpreter's Bible*, vol. 8, New York, էջ 1952:

Հատկանշական է, որ հարստությունը շատ հասարակություններում, հատկապես քրիստոնեական միջավայրում, ընկալվում է բացասական լույսի ներքո:

Մեծահարուստների հասցեին արված Քրիստոսի խիստ հայտարարությունը՝ «Ամեն ասեմ ձեզ, զի դժուարաւ մտցէ մեծատուն յարքայութիւն երկնից» (Մտթ. ԺԹ 23), էլ ավելի բացասական է դարձնում նրանց մասին պատկերացումը, որը սաստկանում է այդ խոսքի շարունակությամբ. «Դիրին է մալխոյ մտանել ընդ ծակ ասղան, քան մեծատան յարքայութիւն Աստուծոյ մտանել» (Մտթ. ԺԹ 24): Այս խոսքը մեծահարուստի՝ երկնքի արքայություն մտնելու հավանականությունը հասցնում է անհնարինության աստիճանի:

Դրա վրա ավելանում է «Աղքատ Ղազարոսի առակը», որում հարուստը, (որի համար ավետարանիչը չի թվարկում ոչ մի մեղք), ապրելով հարուստին վայել կյանքով, հանկարծակի ընկնում է դժոխք: Սա հիմք է հաղիսացել, որպեսզի պոստմոդեռն աստվածաբանությանը պատկանող ազատագրման հերմենտիկայի⁸ հետևորդները արտահայտեն այն կարծիքը, ըստ որի Ղուկասի ավետարանը և, հատկապես, «Աղքատ Ղազարոսի» առակը արտահայտում են հասարակության մեջ սոցիալական հավասարության գաղափարը՝ ի պաշտպանություն աղքատների⁹: Սակայն մի՞թե Ղուկասի ավետարանը աղքատության ավետարան է, մի՞թե Քրիստոս ըստ Ղուկաս ավետարանչի եկել էր միայն կամ մեծավ մասամբ աղքատների համար: Քրիստոս ավելի շուտ եկել էր մեղավոր հարուստների համար: Հենց այս լույսի ներքո առակը դառնում է ոչ միայն մխիթարություն աղքատներին, այլ, գլխավորաբար, դաս արձաթասեր

⁸ Ազատագրման աստվածաբանությունը առաջացել է Լատինական Ամերիկայում և հետագայում տարածվել է ամբողջ աշխարհում: Նմանատիպ աստվածաբանության առաջացումը կապված էր ամբողջ աշխարհում տարածված աղքատության թվի աճի հետ: Այն հատկապես լայն տարածում էր գտնում այն երկրներում, որտեղ աղքատության շեմը անհաղթահարելի էր դառնում: Այս աստվածաբանության հետևորդները, ելնելով կյանքի իրատեսական պայմաններից, հայտարարում էին, որ Քրիստոս փրկել է բոլորին, հետևաբար հիմա այլևս անարդար է, որ գոյություն ունենան հարուստներ և աղքատներ, և շարունակվի աղքատների շահագործումը հարուստների կողմից: Նրանք կարծում էին, որ Քրիստոս եկել էր հոչակելու սոցիալական հավասարություն ի պաշտպանություն աղքատների: Իրենց մեկնությունը կառուցելուց առաջ նրանք արդեն իսկ իրենց մտքում դրական էին տրամադրվում աղքատների հանդեպ: Պատահական չէ, որ այդ լույսի ներքո Ղուկասի ավետարանը անվանում են «Աղքատության ավետարան»:

Տե՛ս J. H. Hayes, *Dictionary of Biblical Interpretation*, Nashville, 1999, էջ 66:

⁹ Տե՛ս G. Gutierrez, *A Theology of Liberation*, London, 1996, էջ 167:

հարուստներին, իսկ Ղուկասի ավետարանը «Աղքատության ավետարանից» վերածվում է «Հարստության ավետարանի»¹⁰:

Ուստի և մենք ուսումնասիրության ընթացքում փորձելու ենք պատասխանել մի քանի կարևոր հարցերի.

1. արդյո՞ք հարստությունը մեղք է, և արդյո՞ք հարուստները չեն մտնելու երկնքի արքայություն,
2. եթե հարստությունը մեղք չէ, ապա ո՞րն է մեծահարուստի մեղքը,
3. ի՞նչ պետք է անի մեծահարուստը երկնքի արքայությանն արժանանալու համար:

Ահա այն հիմնական և կարևոր հարցերը, որոնք առաջադրվելու են առակի ուսումնասիրության ժամանակ:

«Աղքատ Ղազարոսի առակը» ուսումնասիրելիս առաջնորդվել ենք պատմաքննադատական և պատմաբանասիրական մեթոդներով: Տեքստում առկա են որոշ եզրույթներ ու երևույթներ, որոնք բացատրելու համար օգտագործել ենք ժամանակի հարակից գրականությունները՝ հատկապես հրեական մեկնողական գրականությունը՝ Թալմուդիկ մեկնությունները, Միդրաշները, Միշնայի պատմությունները, հրեական պարականոն գրականությունը, ինչպես նաև Գնոստիկ ավանդությունը, մերձավորարևելյան գրականությունը և մի շարք ավանդապատումներ:

Տեքստի ուսումնասիրության ընթացքում զուգահեռներ են տարվել նաև բնագրի և մի շարք այլ թարգմանությունների, այդ թվում և գրաբար թարգմանության միջև, որոնց արդյունքում փոխվել են որոշ ընկալումներ: Ուստի և մենք ուսումնասիրության ընթացքում փորձել ենք վերականգնել դրանց նախնական ձևը՝ հասկանալու համար առակի այն մոտավոր իմաստը, որը Քրիստոս կամ Ղուկաս ավետարանիչը կարող էին արտահայտած լինել:

Ուսումնասիրությունը բաղկացած է երկու գլուխներից, նախաբանից և եզրակացությունից: Առաջին գլխում անդրադարձ է արվել տեքստի բանասիրական

¹⁰ Տե՛ս **Վ. Բոն**, *Преобразования миссионерства*. Санкт-Петербург, 1997, էջ 114:

խնդիրներին, որտեղ քննարկվել են մի շարք վիճահարույց թեմաներ՝ կապված առակի ոճի, դրա կերպարների, այլ մշակույթներից կրած ազդեցությունների հետ: Երկրորդ գլուխը նվիրված է առակի մասնավոր ուսումնասիրությանը, ինչը ուղղված է պատասխանելու վերը առաջադրված հարցերին:

ԳԼՈՒԽ Ա. ԱՌԱԿԻ ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ

1.1 Տեքստի կառուցվածքը

Աղքատ Ղազարոսի առակը կառուցվածքային առումով, առաջին հայացքից, գրական մի ամբողջություն է՝ պատճառահետևանքային կապով շարադրված գողտրիկ մի պատմություն: Սակայն առանձին հատվածների մանրագնին դիտարկումը բերում է այն եզրահանգման, որ առակը բաղկացած է մի քանի գրական միավորներից՝ պայմանավորված թեմատիկ առանձնահատկություններով: Այդ բաժանումները, ինչպես հետագայում կտեսնենք, արդյունք են տարբեր ավանդությունների ազդեցության:

Սակայն ճշգրտորեն որոշել առակի թեմատիկ բաժանումները մի փոքր դժվար է: Մինչև օրս էլ ուսումնասիրողների շրջանում այդ բաժանումների հարցի շուրջ գոյություն ունեն որոշակի տարակարծություններ: Կարծիք կա, որ առակը բաժանվում է երկու մասի՝

1. երկրավոր կյանք, և սոցիալական կարգավիճակի փոփոխություն մահվանից հետո (ԺՁ 19-26)
2. մեծահարուստի խնդրանքը՝ ուղարկել Ղազարոսին իր եղբայրների մոտ (ԺՁ 27-31)¹¹

Մեկ այլ կարծիքի համաձայն առակը բաժանվում է երեք մասի՝

1. որոշիչ կյանքը երկրի վրա (ԺՁ 19-21)
2. մահվանից հետո իրավիճակի փոփոխություն (ԺՁ 22-26)
3. մեծահարուստի խնդրանքը և Աբրահամի մերժումը (ԺՁ 27-31)¹²

Մենք հակված ենք ընդունելու երկրորդ կարծիքը, որը կհիմնավորենք մեր առաջ քաշած փաստարկներով:

Առակի կառուցվածքի վերհանումը օգնելու է մեզ հետագայում ավելի խոր պատկերացում կազմել դրանում հանդիպող իրար հակադիր հատվածների մասին, որոնցով ուղեկցվում է ամբողջ պատումը:

¹¹ Տե՛ս J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, London, 1963, էջ 186:

¹² Տե՛ս C. L. Blomberg, *նշվ. աշխ.*, էջ 201:

1. Աղքատ Ղազարոսի առակի կառուցվածքը

- **Երկրային կյանքի նկարագրությունը (ԺՁ 19-21)**
 - Մեծահարուստի և նրա կյանքի նկարագրությունը (ԺՁ 19)
 - Աղքատ Ղազարոսի և նրա կյանքի նկարագրությունը (ԺՁ 20-21)
- **Հետմահու կյանքի նկարագրությունը (ԺՁ 22-26)**
 - Ղազարոսի առեղծվածային մահը (ԺՁ 22ա)
 - Մեծահարուստի մահը (ԺՁ 22բ)
 - Մեծահարուստի հետմահու կյանքի նկարագրությունը (ԺՁ 23-24)
 - Ղազարոսի հետմահու կյանքի նկարագրությունը (ԺՁ 25-26)
- **Աբրահամի և մեծահարուստի երկխոսությունը (ԺՁ 27-31)**
 - Ղազարոսի հարության և եղբայրների մոտ ուղարկելու խնդրանքը (ԺՁ 27-28)
 - Աբրահամի մերժումը (ԺՁ 29)
 - Մեծահարուստի կրկնակի խնդրանքը (ԺՁ 30)
 - Աբրահամի կրկնակի մերժումը (ԺՁ 31)

Առակի կառուցվածքից երևում է, որ առաջին և երկրորդ մասերում ակնհայտորեն շեշտադրվում է մեծահարուստի և աղքատի հակասությունը: Ընդհանրապես հակասությունները Քրիստոսի առակներին բնորոշ առանձնահատկությունն են¹³:

Մրանցում մշտապես շեշտված ձևով կարելի է նկատել երկու հակասական կողմերի նկարագրություն՝ հիմար և խելացի կույսեր, բարի սամարացի և քահանա ու ղևտացի, ավագ որդի և կրտսեր որդի և այսպես շարունակ: Այս հատկանիշը Քրիստոսի առակները նմանեցնում է երկսայրի սրի. մի կողմից նա դրական օրինակով դաստիարակում է որոշակի բարոյական նորմեր, իսկ բացասական օրինակով սաստում է՝ փորձելով վերացնել որոշակի անկարգություններ: Աղքատ Ղազարոսի առակում նույնպես առկա է հակասություն, սակայն այս առակը իր հակասությամբ տարբերվում է մնացած առակներից այնքանով, որ սրա պարագային մենք չենք կարող հեշտորեն կողմնորոշվել, թե կողմերից որ մեկն է բարին՝ մեծահարո՞ւստը, թե՞ աղքատը:

¹³Տե՛ս J. B. Green, *The Gospel of Luke*, Michigan, 1997, էջ 605:

Եթե մեծահարուստը, ապա ո՞րն էր նրա մեղքը, որի մասին խոսվում է առակում. մի՞թե հարստությունը: Եթե աղքատն է բարին, ապա ո՞րն է նրա բարի գործը, որով նրան կարելի է դրական կերպար համարել. մի՞թե աղքատությունը: Եթե համարենք, որ աղքատն է դրական կերպարը, մի՞թե առակի վերջում պետք է ասել ընթերցողին. «զնա՛ւ դու նո՛ւյն կերպ ապրիր»:

Առակի շարադրանքում տեսնելով, որ աղքատը հայտնվեց դրախտում, իսկ մեծահարուստը՝ դժոխքում, մենք ենթազիտակցորեն դրական կերպար համարում ենք աղքատին, իսկ բացասական կերպար՝ հարուստին: Սակայն իրականության մեջ առակը նրանց լավը կամ վատը լինելու մասին չի խոսում¹⁴: Հակասության առումով առակի առանձնահատկությունն այն է, որ այս հակասությունը նման չէ մյուս առակների հակասական ոճին: Այստեղ հակասում են ոչ թե արարքները, այլ սոցիալական վիճակները. հարուստը հագնվում էր և խնջույք անում, իսկ աղքատը պառկած էր նրա դռների առաջ ու ցանկանում էր քաղցը հագեցնել: Այս առաջին հատվածում հակասություն է նաև աղքատ Ղազարոսի անվան հիշատակության և մեծահարուստի անվան բացակայության փաստը¹⁵:

Առակի կառուցվածքի առաջին և երկրորդ հատվածների համար հատկանշական է «ցանկության» երևույթը: Եթե առաջին հատվածում նկարագրվում է աղքատ Ղազարոսի ցանկությունը երկրային իրականության մեջ, ուր ասվում է՝ «Ցանկայր լնուլ գորովայն իւր ի փշրանացն, որ անկանէին ի սեղանոյ մեծատանն» (ԺՁ 21), ապա մեծահարուստի ցանկությունը ներկայացվում է արդեն անդրաշխարհում՝ «առաքեա զՂազարոս, զի թացցէ զծագ մատին իւրոյ ի ջուր, եւ զովացուցէ զլեզու իմ, զի պապակիմ ի տապոյ աստի» (ԺՁ 24բ): Սակայն, մինչ անդրաշխարհ անցնելը հեղինակը նկարագրում է նրանց մահը,

¹⁴ Տե՛ս **Р. Браун**, *Введение в Новый Завет*. Том I, Москва, 2007, էջ 183:

¹⁵ Չնայած որոշ ձեռագրերում պահպանված է մեծահարուստի անունը. Օրինակ՝ *P⁷⁵* ձեռագրում կոչվում է *Νευής* «πλουσιδς ὀνοματι Νευής», որտեղ, հավանաբար, *Νιւευής* պետք է լիներ, սակայն տառասխալի պատճառով *Νευής* է գրվել: Այս անվան ստուգաբանումը բազում վեճերի առիթ է տվել և բազում

թարգմանություններ ունի: Այն թարգմանվում է որպես «ոչ ոք»՝ մեծահարուստի անձը ցածրացնելու համար: Հանդիպում է նաև հենց «Նինվե» ձևը՝ ցանկանալով ցույց տալ մեկին, որի դեմ Աստուած դատ է արել,

ինչպես որ Նինվեի դեմ և այլն: Տե՛ս **I. H. Marshall**, *The New International Greek Testament Commentary. The Gospel of Luke*, Michigan, 1998, էջ 634:

որը նույնպես ունի խորքային հակասություն թաղման ճոխության և ձևի մեջ: Հիմնվելով առակի հետ սերտ նմանություն ունեցող հրեական և մերձավորարևելյան առակների ընթերցումների վրա՝ կարծիք է ձևավորվել, որ մեծահարուստի թաղումը նույնպես կյանքի նման ճոխ է եղել¹⁶, իսկ աղքատինը՝ ոչ. նրա դին թողել են անթաղ, և նրան դիմավորել են հրեշտակները¹⁷: Այստեղ հատկանշական է, որ մահվան մասին խոսելիս, հեղինակն այս անգամ առաջինը հիշատակում է Ղազարոսին և հետո միայն՝ մեծահարուստին: Նրանց մահով կյանքը շարունակվում է, սակայն արդեն անդրաշխարհում, և այստեղ էլ նկատում ենք, որ սոցիալական կարգավիճակը կտրուկ փոխվել է:

Երրորդ մասը Աբրահամի և մեծահարուստի գրույցն է, որտեղ նրանց խոսակցության առանցքում ոչ թե Ղազարոսն է, այլ մեծահարուստի հինգ եղբայրները: Այս հատվածը ներկայացնում է հարց-խնդրանք և պատասխան-մերժում, որի արդյունքում պարզ է դառնում մեծահարուստի եղբայրների սոցիալական կարգավիճակը: Այս երրորդ հատվածը խիստ տարբերվում է հրեական և մերձավորարևելյան նմանատիպ առակների վերջավորություններից: Բացի դրանից այս հատվածի հունարեն ընթերցումը ենթադրել է տալիս, որ սա հավելում է, քանի որ ներառում է հետհարության շրջանի աստվածաբանություն¹⁸. «հարություն» բառը (հուն. ἀναστάσις), որը հեղինակը օգտագործում է Ղազարոսի հարության համար, ամբողջ Ղուկասի ավետարանում օգտագործված է միայն Հիսուսի հարության տեսարանների նկարագրության ժամանակ:

Մյուս պարագաներում միշտ օգտագործվում է «յարեալ» (հուն. ἡγέρθη) ձևը¹⁹: Այսինքն՝ այստեղ տեսնում ենք, որ այս բառի միջոցով Հիսուսի հարության նմանությունը արտահայտվում է Ղազարոսի հարության մեջ, որը պատահական չէ. առակի երրորդ

¹⁶ Թաղման արարողության ճոխության, հրեային թաղելիս իրականացվող պարտադիր ծիսակատարությունների նշանակության և ձևի մասին առավել մանրամասն տե՛ս **С. М. Пилкинтон**, *Религии мира. Иудаизм*, Москва, 2000, էջ 155-157:

¹⁷ Տե՛ս **J. M. Boice**, *The Parables of Jesus*, Chicago, 1983, էջ 211:

¹⁸ Տե՛ս **A. J. Hultgren**, *The Parables of Jesus. A Commentary*, Michigan, 2002, էջ 114:

¹⁹ *Այս բառը հանդիպում է նաև որոշ հունարեն բնագրերում՝ Ղուկասի ավետարանում օգտագործված «ἀναστασις»՝ բառի փոխարեն, որը սակայն բնագրաբանության արդյունքում դուրս է մնացել բուն տեքստից և առկա է քննական ապարատում: Տե՛ս Nestle-Aland*, *Greek-English New Testament*, (Ed. XXVII), Stuttgart, 1998, էջ 215:

հատվածում (ԺՁ 31) անորոշ դեմքով նշվող հարություն առնողի կերպարի տակ քողարկված է Քրիստոսի հարության գաղափարը, որին այդպես էլ չհավատացին հրեաները կամ մեծահարուստի եղբայրները²⁰:

Այս եռամասնյա բաժանումը մեզ օգնում է վերհանել առակի գլխավոր հերոսին, որը ո՛չ Աբրահամն է, ո՛չ էլ Ղազարոսը, այլ՝ մեծահարուստը, քանի որ նրա կերպարը տիրապետող է ամբողջ առակի շարադրանքում: Ամեն մասում տեսնում ենք մեծահարուստի շուրջ պտտվող մի քանի անձերի, որոնց նկարագրությունը նպատակ ունի բացահայտել նրա կերպարը: Առաջին հատվածում առակի կերպարների հակադրությունը օգնում է պատկերացնել մեծահարուստի երկրային կյանքի վիճակը:

Երկրորդ հատվածում ստեղծված հակադրությունը Ղազարոսի կերպարի հետ, որն այլևս աղքատ չէր, այլ հանգստանում էր Աբրահամի գոգում, օգնում է պատկերացնել մեծահարուստի անդրաշխարհային կյանքը: Վերջին՝ երրորդ հատվածում, մեծահարուստի եղբայրների նկարագրությունը օգնում է առավել մանրամասնությամբ պատկերացնել մեծահարուստի նախկին՝ երկրավոր կյանքը, որի համար ինքն էլ զոջում է՝ չցանկանալով, որ իր եղբայրներն էլ այդպես շարունակեն ապրել և դրա պատճառով հայտնվեն դժոխքում: Այս իմաստով երրորդ և առաջին մասերը կարող են կապակցվել, քանի որ մեծահարուստի զոջումը լինում է ոչ թե Ղազարոսին չօգնելու համար, այլ, ինչպես տեսնում ենք, հարուստ լինելու և այդ հարստության մեջ օրենքին ու մարգարեներին չհետևելու համար, ինչն էլ իր հերթին հանգեցնում է Ղազարոսին չօգնելուն: Այսինքն՝ հեղինակը այս առակում փորձում է մեծահարուստին շրջապատող մարդկանց միջոցով նկարագրել մեծահարուստի կյանքը, որը, ինչպես կտեսնենք, նույնացվում է փարիսեցիների կամ կրոնական վերանախաձի կյանքի հետ:

²⁰ Տե՛ս **Р. Браун**, *նշվ. աշխ.*, էջ 183:

1.2 Առակի տեղը Ղուկասի ավետարանում

Ղուկասի ավետարանի համատեքստում «Աղքատ Ղազարոսի առակը» տեղորոշելու համար պետք է նկատի ունենալ ավետարանի ընդհանուր կառուցվածքը՝ բաժանված հինգ մասերի՝ չհաշված նախաբանը (Ա 1-4)։

1. Փրկչի հայտնությունը աշխարհին (Ա 5-Դ 13)
2. Հիսուս Քրիստոսի ուսուցումն ու գործունեությունը Գալիլեայում (Դ 14-Թ 50)
3. Ճամփորդություն դեպի Երուսաղեմ (Թ 51-ԺԹ 11)
4. Երուսաղեմի գործունեությունը (ԺԹ 12-ԻԱ 38)
5. Հիսուս Քրիստոսի մահը և հարությունը (ԻԲ 1-ԻԴ 53)²¹

Ինչպես տեսնում ենք, առակը գտնվում է ավետարանի մեջտեղում՝ այսպես կոչված «Ճամփորդության» դրվագում։ Արդարև, ավետարանիչներից յուրաքանչյուրը ունեցել է թե՛ ընդհանուր և թե՛ առանձին սկզբնաղբյուրներ, որով պայմանավորված՝ որոշ պատումներ և դրվագներ առկա են միայն մեկ ավետարանչի մոտ։ Ղուկասի առանձին սկզբնաղբյուրը աստվածաբանական եզրաբանության մեջ ընդունված է անվանել (L)²²։

Այս աղբյուրից քաղված նյութերի հիմնական մասը զետեղված է ավետարանի երրորդ բաժնում, որտեղ էլ գտնվում է մեր ուսումնասիրության առարկա առակը²³։

Այդ բաժնում առակի տեղը և դերը լավագույնս ընկալելու համար հարկավոր է նախ համառոտ անդրադարձ կատարել ավետարանի նպատակին։ Ղուկասի ավետարանի ամբողջ ուսուցումը պտտվում է աղքատների ու հեթանոսների փրկության հարցի շուրջ, իսկ այդ ամենը ուղեկցվում է փարիսեցիների հետ բախումներով։ Տվյալ իրավիճակում առակը ավետարանի երրորդ բաժնի այդ դիրքում Հիսուսի ամբողջ ուսուցման մեջ կենտրոնական տեղ է գրավում։

²¹ *Առակի բաժանումների համար հիմք ենք ընդունել I. H. Marshall-ի, նշվ. աշխ.-ության գրքի բովանդակային բաժանումները։*

²²Տե՛ս նույն տեղում, էջ 31։

²³Տե՛ս J. A. Fitzmayer, *The Gospel according to Luke*, vol. 28, New York, 1985, էջ 84։

1.2 Առաջ, թե՛ իրական պատմություն

Մինչ տեքստի պատմաբանասիրական վերլուծությանն անցնելը, կարևոր է պատասխանել մասնահատուկ մի հարցի՝ արդյոք աղքատ Ղազարոսի աստվածաշնչյան պատումը առաջ է, թե՛ իրական պատմություն: Աստվածաշնչագետների շրջանում երկու հակոտնյա տեսակետներն էլ տարածված են:

Այս պատումը Հիսուս Քրիստոսի պատմաճներից ամենամոայն է իր՝ հետմահու կյանքի նկարագրություններով: Սրանում առկա կերպարները այնքան գեղարվեստական ու վառ են ներկայացված, որ բոլոր ժամանակներում էլ շատերը, նկարագրություններից ազդված, հիշյալ պատումը համարել են իրական պատմություն, այլ ոչ թե առակ²⁴: Ուլքեր Ղուկ. ԺԶ 19-31 հատվածը համարում են իրական պատմություն, առաջ են քաշում հետևյալ փաստարկները²⁵: Նախ՝ Հիսուս իր խոսքը սկսելիս չի նշում, որ «մի առակ եւս պատմեմ ձեզ», կամ մեկ այլ կերպ չի հասկացնում, որ առակ է պատմում²⁶: Երկրորդ՝ «Աղքատ Ղազարոսի առակը» ունի բազում տարբերություններ ավետարաններում հանդիպող այլ առակներից: Տարբերություններից առաջինն այն է, որ այս առակում նշվում են անուններ²⁷, օրինակ՝ աղքատ Ղազարոս, Աբրահամ: Երրորդ՝ այս առակում Քրիստոս խոսում է հետմահու կյանքի և դրանում հայտնված մարդկանց իրավիճակի մասին և տալիս դրանց նկարագրությունն ու այդտեղ հայտնվելու նախապատմությունը²⁸, որը այնքան գունավոր է նկարագրված, որ կարծես թե իրական մարդկանց հետ պատահած լինի²⁹: Հիսուսի առակներում անդրաշխարհի կամ հետմահու կյանքի նկարագրության միակ վկայությունը այս պատումն է: Այս հատվածը համարելով դժոխքի իրական նկարագրություն՝ Կդեմեյեր,

²⁴ Նման տեսակետ են հայտնել նաև Տերտուղիանոսը, Կալվինը և այլք: Տե՛ս **C. L. Blomberg**, *նշվ. աշխ.*, էջ 86-89:

²⁵ Տե՛ս **E. L. Martin**, *The Real Meaning of Lazarus and the Rich Man*, (ed. by **D. Sielaff**), Oregon, 2003, էջ 15-18:

²⁶ Տե՛ս **B. North**, *նշվ. աշխ.*, էջ 4:

²⁷ Տե՛ս **H. A. Ironside**, *Addresses on the Gospel of Luke*, New York, 1960, էջ 510:

²⁸ Տե՛ս **W. MacDonald, A. Fastard**, *Believer's Bible Commentary*, Bielefeld, 1995, էջ 487:

²⁹ Մարտին Ուոլտերը, իր աշխատության մեջ հերքելով Եհովայի վկաների տեսակետը, ըստ որի Ղուկ. ԺԶ 19-31-ի պատումը առակ է, բերում է իր հիմնավորումները, հատկապես շեշտելով այն, որ պատմության մեջ նկարագրված հետմահու կյանքի նկարագրությունները բավական իրական չարչարանքներ ու վայելքներ են հիշեցնում, որոնք հերոսները կրում են ոչ թե հոգով, ինչպես որ նշում են Եհովայի վկաները, այլ մարմնով: Տե՛ս **M. Walter**, *The Kingdom of the Cults*, Minneapolis, 2003, էջ 130-132:

Որոգիները³⁰ և Օգոստինոս Երանելին³¹ իրենց ստեղծագործություններում տվեցին դժոխքի իրական պատկերացումները: Չորրորդ կարևոր տարբերությունն այն է, որ այս առակում, որպես երրորդ անձ, ի հայտ է գալիս ոչ թե ինչ-որ թագավոր կամ հայր, որը կարող է խորհրդանշել Աստծում, այլ՝ Աբրահամը:

Այսպիսով՝ մի թե՛ բերված այս փաստարկները կարող են այնքան համոզիչ լինել, որ կարողանանք հայտարարել, թե պատումը առակ չէ, այլ՝ իրական պատմություն:

Նախ՝ փաստարկը, թե Հիսուս չի նշում, որ ինքը առակ է պատմում:

Ավետարաններում բազում են տեղիները, որտեղ Հիսուս խոսում է առակներով, սակայն չի նշում այդ մասին, բայց դրանց շուրջ ո՛չ Հիսուսի լսարանի, ո՛չ էլ ավետարանի ընթերցողների կողմից հարց չի առաջանում՝ արդյոք առակ է, թե՞ իրական պատմություն:

Օրինակ՝ Ղուկասի ավետարանի ԺԲ 22 համարից սկսած՝ Հիսուս պատմում է մի քանի առակներ, և միայն ԺԲ 41-ում է, որ Պետրոսը հարց է ուղղում Հիսուսին. «Տէր, առ մե՞զ ասացեր զառակդ զայդ, թէ առ ամենեսեան»: Այս հարցից երևում է, որ Հիսուս առակներ է պատմում՝ առանց նշելու պատմածի գրական տեսակը: Բացի դրանից, այս պատումի սկիզբը շատ նման է դրան նախորդող մի քանի առակների սկզբին. «Անառակ որդու առակը» սկսում է հետևյալ ձևով. «Առն միոջ էին երկու որդիք», «Անիրավ տնտեսի առակը» սկսում է այսպես. «Այր մի էր մեծատուն, որոյ էր տնտես»: Գրեթե նույն բառապաշարով է սկսում նաև մեր քննարկման առարկա հանդիսացող պատումը՝ «Այր ոմն էր մեծատուն, եւ ազաներ բեհեզս եւ ծիրանիս»: Զրույցի նմանատիպ սկիզբը հատուկ էր բաբբինիստական ոճին, քանի որ ամեն անգամ նման սկիզբը բնորոշում էր առակի սկիզբ, ինչպես որ մեր հայ իրականության մեջ, երբ պատումը սկսվում է «լինում է, չի լինում» արտահայտությամբ, ապա պարզ է դառնում, որ հաջորդիվ խոսքը ոչ թե ինչ-որ իրական դեպքի մասին է, այլ հեքիաթ է: Թեև մեզ չեն հասել առաջին դարի բաբբինիստական առակները, սակայն ամեն դեպքում մեզ հասած Միշնայի, Թալմուդի, Միդրաշի, թանայիմների³² և այլ

³⁰ Տե՛ս J. LeGoff, *The Birth of Purgatory*, (Trans. by A. Gildhammer), Cambridge, 1990, էջ 52-56:

³¹ Տե՛ս А. Блаженный, *О граде Божием*, (XIV-XXII). Киев, 1998, էջ 468-469:

հրեական առակներ, որոնք իրենց գրման ժամանակաշրջանով հասնում են ընդհուպ միջև Թ դար, կարող են հիմք հանդիսանալ ավետարանական մի շարք առակների վերլուծության համար³³:

Հաջորդ հարցը, որ բարձրացնում են առակը իրական պատմություն համարողները, այն է, որ առակում հանդիպում ենք կերպարներին անուններ տալու երևույթին (Ղազարոս, Աբրահամ), ինչը չկա ավետարաններում հանդիպող ուրիշ ոչ մի առակի մեջ: Սակայն մի թե սա այնքան ծանրակշիռ փաստարկ է, որ պատումը համարենք իրական պատմություն: Եզեկիելի մարգարեության ԻԳ գլխում մենք հանդիպում ենք մի առակի, որը պատմում է Երուսաղեմի և Սամարիայի մեղքի մասին, սակայն առակում Երուսաղեմը և Սամարիան այլաբանորեն են ներկայացված և հանդես են գալիս որպես երկու քույրեր, որոնք պոռնկանում են և կորցնում իրենց կուսությունը Եզիպտոսում: Այդ երկու քույրերից մեկի անունը Ոռդա էր, մյուսինը՝ Ոռդիբա³⁴: Բացի անուններից, Եզեկիել մարգարեն ներկայացնում է որոշ մանրամասներ նրանց կյանքի մասին. որտեղ են

³² *Բեռնարդ Սքոթը մի շարք օրինակներ է բերում իր աշխատության մեջ, որտեղ ուշ շրջանի բարբինիստական առակները իրենց բաղադրիչ մասերով, և, հատկապես, առակը սկսելու ձևի հետ կապված, բավականին նման են ավետարանական առակներին: Տե՛ս B. B. Scott, Hear Then the Parables, Minneapolis, 1990, էջ 13-17:*

³³ *הלא ו הביהא բառերը եբրայերենից թարգմանաբար նշանակում են՝ համապատասխանաբար՝ «նրա վրանը» և «իմ վրանը նրա մեջ է»: Վրան բառը Հին Կտակարանում խորհրդանշում էր նաև Աստծո պաշտամունքի վայրը: Նմանատիպ կառույցի տեսք ունեն նաև Վկայության Խորանը՝ նախքան Սողոմոնի կողմից տաճարի կառուցումը: Հրեական իրականության մեջ տաճարի կառուցումից հետո էլ Աստծո պաշտամունքի վայրը գրականության էջերում երկար ժամանակ արտահայտվում է «վրան» բառով: Այս անվանումները խորհրդանշական են և մատնացույց են անում Երուսաղեմում ու Սամարիայում եղած պաշտամունքի վայրերը: Սամարիան Բարայելի Հյուսիսային թագավորության կենտրոնն էր, իսկ Երուսաղեմը՝ Հարավային: Երբ թագավորության բաժանումից հետո Բարայելի տասը ցեղերն անցան Հյուսիսային թագավորության իշխանության տակ, այդ ժամանակ Հերոդովամը Սամարիայում կառուցեց պաշտամունքի վայրը, սակայն այդ վրանը կամ պաշտամունքային կենտրոնը Բարայելի Աստծու իրական պաշտամունքային վայրը չէր: Այդ պատճառով էլ Եզեկիել մարգարեն Սամարիան խորհրդանշող քրոջ անունը դնում է Ոռդիբա: Իսկ միակ Աստծու միակ պաշտամունքային կենտրոնը Երուսաղեմը էր, որն էլ ստանում է Ոռդա անունը և թարգմանվում է՝ «իմ վրանը»: Տե՛ս W. Zimmerli, Hermeneia- A Critical and Historical Commentary on the Bible, A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, chapters 1-24, Philadelphia, 1979, էջ 483-484:*

ապրում, որտեղ պռոնկանում և այլն: Եթե անգամ չշարունակենք կարդալ այն ամբողջ անբարո տեսարանները, որոնց նկարագրությունը ներկայացնում է երկու քույրերի կյանքը, ապա կարող ենք կարծել, որ սրանք իրական մարդիկ են՝ իրական անուններով և իրական կենսագրական տեղեկությամբ: Իսկ այդ անունները, բացի այլաբանական նշանակությունից, նաև իրական անուններ են: Դրանց մենք հանդիպում ենք Ծննդ. ԼՁ 2, 14, Ելք ԼԱ 6 տեղիներում³⁵: Սակայն մի թե այդ ամենից ելնելով պետք է ասենք, որ Եզեկիել ԻԳ գլխում հանդիպող այդ պատումը իրական պատմություն է: Չէ՞ որ մենք ունենք իրական անուններ, իրականությանը նմանվող պատմություն: Չնայած այդ ամենին, պատումը բոլորի կողմից միաբերան հռչակվում է որպես առակ, իսկ այդ անվանումների տակ ներկայացվող անձերը իրական մարդիկ չեն, այլ կրում են խոր այլաբանական իմաստ: Այս անունները, ինչպես նաև Ղազարոսի, Աբրահամի անունները, խորհրդանշական անվանումներ են և, կարելի է կարծել, որ այդ անվանումները առակների հերոսներին տրվում էր որպես խորհրդանշաններ, որոնց տակ կարելի է հասկանալ որևէ երևույթ կամ հավաքական սոցիալական մի խումբ: Այստեղ հատկապես կարևոր է հիշել մեծահարուստին, որի ոչ միայն անունը չի հիշատակվում, այլ նաև հանդես է գալիս անորոշ դեմքով՝ «ուն մեծատուն» (հուն. τις ... πλούσιος): Որոշյալ հողի բացակայությունը այստեղ հուշում է, որ խոսքը ոչ թե ինչ-որ մի հստակ անձնավորության մասին է, այլ, ինչպես նշել ենք վերը, քարացած ասույթ է, որով հաճախ սկսվում էին առակները: Իսկ տվյալ պարագայում չէր կարող պատումի անձերից մեկը լինել իրական,

հստակ որոշված և ընտրված անձնավորություն, իսկ մյուսը՝ անորոշ մեկը: Այսպիսով, պարզ է դառնում, որ Աստվածաշնչի հեղինակները կարծես թե մտադրված ձևով ընտրում են ժամանակի մեջ տարածված անուններ և դրանք այնպես են ընտրում, որ կարողանան Բարի լուրը փոխանցել լսարանին, որը լսում և հասկանում են այդ անվանումների խորքը:

³⁵ Չնայած որ սրանք նույն անուններն են, բայց գրաբար թարգմանությունը ընթերցելիս, թվում է, թե ամենին այլ անուններ են, սակայն դրանք համապատասխանում են իրար եբրայեցերեն տեքստում: Այն չնչին տարբերությունը, որ առաջին հայացքից զգացվում է, կապված վերջավորության փոփոխության հետ, ուղղակի արական և իգական սեռերի տարբերության մեջ է: Մի տեղում այդ անունը կին է կրում, մյուս տեղում՝ տղամարդ, այդ պատճառով էլ, կապված սեռերի փոփոխության հետ, փոխվում են նաև գրման ու հնչողության ձևերը:

Այսպիսով, տեսնում ենք, որ այդ փաստարկները չեն կարող մի պարագայում մի բան նշանակել, մեկ ուրիշ պարագայում՝ մեկ այլ բան: Սակայն, մյուս կողմից, կարելի է կարծել, որ Ղազարոսի առակում եղած հերոսները վերցված են իրական կյանքից, բայց ներկայացված պատմությունը նկարագրում է ոչ թե նրանց իրական կյանքից վերցված ինչ-որ մանրամասներ, այլ արտահայտում է նրանց ապրած կյանքի ընդհանուր բնույթը: Ուստի կարող ենք ինչ-որ չափով համաձայնել իրական պատմության կողմնակիցների հետ այն հարցում, որ Ղազարոսը և մեծահարուստը կարող են իրական կերպարներ լինել, որոնց միջոցով Հիսուս մի առակ է հյուսում, որն իր բովանդակությամբ իրական պատմությունն է:

Ինչ վերաբերվում է հետմահու կյանքի ընթացքում նկարագրված գունագարդ տեսարաններին, ապա հազիվ թե այդ ամենը կարողանա հիմք հանդիսանալ իրական պատմություն համարելու համար: Բ Թագ. ԺԲ գլխում Նաթանը Դավթին պատմում է մի առակ, որը բավականին նման է աղքատ Ղազարոսի և մեծահարուստի պատումին:

Առակը Նաթանը սկսում է հրեական առակներին բնորոշ վերոնշյալ ոճով. «Արք երկու էին ի քաղաքի միում, մին մեծատուն եւ մեւսն աղքատ»: Այն ներկայացվում է իրական կյանքին համապատասխան գեղեցիկ գույներով՝ նման իրական կյանքից վերցված պատմության: Առակը իրական պատմություն լինելու տպավորություն է թողնում անգամ Դավթի վրա: Երբ Դավիթը լսում է պատմությունը, արքային պատշաճ իրավունքով մահվան վճիռ է կայացնում: Սակայն Նաթանը, մեկնելով առակը, ասում է, որ մահվան արժանի այդ մեծահարուստը ինքը Դավիթն է: Նաթան մարգարեի պատմածը որքան էլ նման լիներ իրական պատմության, այնուամենայնիվ առակ էր, քանի որ Նաթանը ինքն է բացում առակի խորքը: Հին Կտակարանում հանդիպում են մի քանի նմանատիպ առակներ, որոնք իրական կյանքի տպավորություն են թողնում. Նաթանի վերոնշյալ պատմած առակը (Բ Թագ. ԺԲ 1-4), Թեկուացի կնոջ պատմած երկու որդիների առակը (Բ Թագ. ԺԴ 4-7), երեսը կապած մարգարեի պատմած առակը Աքաաբին (Գ Թագ. Ի 39-43):

Սակայն ի՞նչն էր պատճառը, որ այդ առակները աղքատ Ղազարոսի առակի նման թողնում էին իրական պատմության տպավորություն: Բանն այն էր, որ այդ առակները,

որպես իրենց ներքին իմաստ, ունեին իրական կյանքից վերցված դեպքերի նկարագրություններ, որոնք ոչ թե իրական կյանքն էին նկարագրում, այլ իրենց ներքին բովանդակությունը վերցրել էին այդ իրական պատմություններից: Առաջինի պարագայում (Բ Թագ. ԺԲ 1-4) առակը վերցված էր Դավթի, Բերսաբեեի և Ուրիայի կյանքի պատմությունից (Բ Թագ. ԺԱ 1-24): Երկրորդի պարագայում (Բ Թագ ԺԴ 4-7) առակը արտահայտում էր Դավթի որդի Ամոնի սպանության պատմությունը նրա մյուս որդի Աբեսողոմի կողմից, որին Դավիթը անպատիժ է թողնում (Բ Թագ. ԺԴ 23-39): Վերջապես, երրորդը (Գ Թագ. Ի 39-43) վերցված էր Աքաաբի պատմությունից, երբ նա բաց է թողնում Ադերի որդուն, որին պետք է սպաներ (Գ Թագ. Ի 31-34): Այսպիսով, տեսնում ենք, որ այդ առակների բուն բովանդակություններն իրական պատմություններ չեն, սակայն ներքին բովանդակությունը վերցված է իրական կյանքից, այդ պատճառով էլ իրական պատմության տպավորություն է առաջացնում: Եվ հատկանշական է, որ այդ բոլոր առակները պատմվում են դատելու նպատակով դրա լսողին կամ լսարանին, որի պատկերը վերոնշյալ առակներում միշտ բացասական լույսի ներքո ներկայացված գլխավոր գործող հերոսն է³⁶: Սրանից կարող ենք եզրակացնել, որ «Աղքատ Ղազարոսի առակը» նույնպես մի իրական կյանքից վերցված պատմություն է, որը սակայն իր բուն բովանդակությամբ անցյալում տեղի ունեցած իրական կյանքի տեսարան չէ: Աղքատ Ղազարոսի առակով Հիսուս, հինկտակարանյան առակների նմանողությամբ, դատապարտում է ժամանակի կրոնական-աստվածաբանական միտքը՝ նկատի ունենալով ժամանակի կրոնական վերնախավին: Առակի պատմական հնարավոր հենքի մասին ավելի մանրամասն բացատրություններ կտանք հաջորդ ենթավերնագրում:

Ելնելով վերոնշյալ հիմնավորումներից՝ մենք կարող ենք վստահաբար ասել, որ այս պատումը առակ է: Սակայն եթե վերցնենք, որ այն իրական պատմություն է, ապա այստեղ մի շարք հարցեր են առաջանում:

Նախ, եթե իրական պատմություն է, ապա ինչպե՞ս կարելի է իրական համարել աղքատ Ղազարոսի՝ Աբրահամի գիրկը ընկնելու երևույթը: Քանի որ, եթե Ղազարոսը

³⁶ Տե՛ս R. N. Longenecker, *The Challenge of Jesus's Parables*, Cambridge, 2000, էջ 54-57:

ընկավ Աբրահամի գիրկը, ապա ու՞մ գիրկն էր ընկել ինքը՝ Աբրահամը, կամ նրանից առաջ ապրած բոլոր արդարները:

Բացի այդ, առակի մեջ ներկայացվող բազում երևույթներ չեն համապատասխանում Հիսուս Քրիստոսի կամ, ընդհանրապես, Աստվածաշնչի ուսուցմանը: Նախ այն, որ պատումում Ղազարոսը և մեծահարուստը արդեն ստացած են լինում իրենց արժանին՝ վարձատրությունն ու պատիժը (Ղուկ. ԺԶ 25): Սա վկայում է առանձնական դատաստանի մասին, սակայն Հիսուսի ամբողջ ուսուցումը հակառակն է վկայում. մահացածները իրենց վարձը և պատիժը պետք է ստանան «հարության օրը», «վերջին օրը», «երկրորդ գալստյանը» և այլն (Հովհ. Ե 25-29, ԺԲ 48, Մատթ. ԺԶ 27, ԻԵ 31-41): Աստվածաշնչում չկա ոչ մի տեղի, որտեղ Քրիստոս խոսի անհատական դատաստանի մասին³⁷: Եթե կարծենք, որ սա իրական պատմություն է, ապա ստիպված ենք հայտարարել, որ այս պատմության երկրորդ մասն էլ հետմահու կյանքի մասին Հիսուս Քրիստոսի տված ճշմարիտ նկարագրություն է: Սակայն առակի ընդհանուր ինդիքը հետմահու կյանքի մասին տեղեկություն տալը չէ, ինչպես որ կարծում է ուսումնասիրողների մի մասը³⁸, հակառակ դեպքում, այն համարելով իրական պատմություն, մենք ստիպված ենք հակադրվել աստվածաշնչյան ուսուցմանը, որտեղ ոչ մի ակնարկ չկա հետմահու կյանքի նմանատիպ նկարագրության մասին: Հետևաբար, այդ տեսարանները ունեն այլաբանական իմաստ, եթե հատկապես համարենք, որ Հիսուս այդ տեսարանների նկարագրությունը իրենից չի տալիս, այլ օգտվում է ավանդությունից³⁹, որը կարող էր պատկերացում տալ իր լսարանին, թե խոսքը ինչի մասին է:

Սակայն, եթե սա առակ է, ապա նույնպես ծագում են որոշ հարցեր: Նախ այն, որ Քրիստոս իր առակների թեմաները միշտ վերցնում էր մարդկանց առօրյա կյանքից. օրինակ՝ «Կորած դրամի առակը», «Մշակների առակը», «Ծառաների առակը»,

³⁷ Մեծի Պահոց չորրորդ կիրակիի կանոնի «Որ զլոյս Աստուածային» շարականի մեջ, շարականագիրը, խոսելով մեծահարուստի և Ղազարոսի մասին, նրանց հետմահու կյանքի նկարագրությունը ներկայացնում է ոչ թե որպես իրականացված դատաստան, այլ՝ որպես օրինակ ապագա դատաստանի: Տե՛ս Շարական, երրորդ տպագրություն, Սբ. Էջմիածին, 1999, էջ 133:

³⁸ Տե՛ս **M. I. Howard**, *The New Bible Dictionary*, Leicester, 1996, էջ 388:

³⁹ Տե՛ս **M. J. Robert**, *Parabolic Interpretation Attributed to Tannaim*, Ann Arbor, 1980, էջ 636-637:

«Մերմնացանի առակը» և այլն: Այս ամենը մարդկանց հասկանալի էր, քանի որ նրանք այդ երևույթներն ամեն օր տեսնում էին իրենց կյանքում: Սակայն մի՞թե Հիսուս, այս մի առակի համար բացատրություն անելով, պատմում է անիրական, ոչ առօրեական կյանքից, որը պետք է բարդություն առաջ բերեր մարդկանց մոտ՝ ընկալման առումով: Ամբողջ հարցը, պատումը առակ համարելու պարագայում, հենց այստեղ է թաքնված. եթե այն առակ է, ապա որտե՞ղ են դրա ընկալման հիմքերը: Չէ՞ որ Քրիստոս իր առակներից միայն երեքն է, որ մեկնում է իր աշակերտների համար⁴⁰, որոնք նրանք չեն հասկանում, իսկ մնացածի պարագայում Հիսուսի մեկնությունները չկան: Ենթադրելի է, որ առակը կամ դրա նման ինչ-որ մեկ այլ պատմություն՝ կլիներ դա հեքիաթ, թե ավանդապատում կամ առակի բաղադրիչ որոշ հատվածներ, հայտնի էին մարդկանց մեջ, և Քրիստոս իրենից չէ, որ հորինեց այդ պատմությունը, այլ հղում արեց իր լսարանին հայտնի պատմությանը՝ այն հարմարեցնելով իր մտքին:

Սակայն ուղղակի ասել, որ Քրիստոսի այս պատումը առակ էր, հավասար է ոչինչ չասելուն, քանի որ առակ բառը ինքնին մի մեծ հասկացողություն է, մասնավորապես՝ Նոր Կտակարանում՝ դիտարկելով այն հինկտակարանյան ժամանակաշրջանին հատուկ հասկացողության լույսի ներքո: Եբրայերեն ջա՛լ բառը, որի համարժեքը հունարենում παραβολή բառն է, թարգմանաբար նշանակում է առակ: Սակայն, ջա՛լ ասելով, թանայիմները և հինկտակարանյան ժամանակաշրջանի ռաբբիները միաժամանակ հասկանում էին բանավոր խոսքի բոլոր տեսակները՝ առածներ, ասույթներ, օրինակներ, պարզ համեմատություններ, հանելուկներ, ակնարկներ, ինչպես նաև բարդ այլաբանություն⁴¹: Այժմ հարց է ծագում. եթե աղքատ Ղազարոսի պատումը παραβολή կամ ջա՛լ է, ապա դրա ո՞ր ենթատեսակին է պատկանում, քանի որ միայն ճիշտ տարբերակը վերհանելուց հետո է, որ կարող ենք առակը ենթարկել ապակողավորման, և միայն այդ դեպքում հասնել առակի ճշմարիտ հասկացմանը:

⁴⁰ Այն էլ այս պարագայում Քրիստոսի մեկնելու տեսակետին մոտենում ենք վերապահումով, քանի որ ընդունված կարծիքների համաձայն՝ այդ մեկնությունը տրվել է ավելի ուշ՝ առաջին դարի եկեղեցու կողմից:

⁴¹ Տե՛ս C. L. Blomberg, նշվ. աշխ., էջ 46:

Հունարեն Նոր Կտակարանում և, մասնավորապես, Ղուկասի ավետարանում բազում են տեղիները, որտեղ Քրիստոս ասույթներ է օգտագործում, որոնց համար օգտագործված է παραβολή բառը: Օրինակ՝ Ղուկ. Զ 39 համարում ասում է. «Ասաց եւ առակ մի առ նոսա.

«Մի՞ թե կարիցէ կոյր կոյրին առաջորդել, ո՞չ ապաքէն երկոքին ի խորխորաստ անկանիցեն», կամ Ղուկ. Ե 36-ում «Ասաց եւ առակ մի առ նոսա, թէ ոչ որ արկանէ ի նոր հանդերձ ի վերայ հնացեալ ձորձոյ»: Այս երկու համարներում Հիսուս ակնհայտ ձևով երկու ասույթ է օգտագործում, որոնց համար հունարեն տեքստը օգտագործում է «Εἶπεν δὲ καὶ παραβολῆν» ձևը, գրաբար թարգմանության մեջ այդ հատվածը թարգմանված է որպես «ասաց և առակ մի», սակայն արդեն աշխարհաբար նոր թարգմանության մեջ այդ հատվածը թարգմանված է որպես «և մի օրինակ»։ Թարգմանական այս տարբերությունից երևում է, որ արդեն նոր թարգմանիչները այն որպես հասարակ առակ չեն ընդունում: Նման ձևով παραβολή եզրույթը օգտագործված է Ղուկ. Դ 23 համարում, որտեղ Քրիստոս ոչ թե առակ, այլ առած է օգտագործում:

Առակների մի հսկայական խումբ կա, որը վերագրվում է պարզ համեմատությունների շարքին, և դրանք ոչ միայն հոմանիշ երևույթների համեմատություններ են, այլ նաև լի են հակադրական պատկերներով՝⁴² «Երկու հովիվների առակը» (Հովհ. Ժ 11-13), «Երկու տերերի առակը» (Ղուկ. ԺԴ 7-10), «Հավատարիմ և անհավատարիմ ծառաները» (Մատթ. ԻԴ 45-51, Ղուկ. ԺԲ 42-46), համեմատությունը մանուկների հետ (Մատթ. ԺԱ 16-17), (Ղուկ. Է 31-32), «Երկու որդիները» (Մատթ. ԻԱ 28-32): Այս առակները պատմելուց առաջ, ավետարանական որոշ տեղիներում Հիսուս ինքն էլ օգտագործում է «ὁμοίωσις»՝ (հուն. նմանեցնել կամ համեմատել) բայը⁴³: Այս առակները աստվածաբանական գրականության մեջ հայտնի են որպես ընդարձակված առակներ, որոնք իրենց կարճ տարբերակով նման են ասույթների

⁴² St' u **Б. М. Мецгер**, Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. Москва, 2006, էջ 150-151:

⁴³ *Այստեղ հատկապես կարևոր է համեմատել եբրայեցերեն ռօ՛ր բառը հունարեն parabolh; բառի «նմանություն» ձևի հետ, քանի որ ռօ՛ր բառը բառացի նշանակում է «նման»։ Դրա վառ օրինակը Մաղմ. ՃԽԳ 7 է, որտեղ ասվում է «Մի դարձուցաներ զերեսս քո յինեն, նմանիցեմ այնոցիկ, որ իջանեն ի գուր»։ Մաղմուսի տեքստում «նմանիցեմ» բառը թարգմանված է եբրայեցերեն ռօ՛րից, որտեղից հանելով առաջին դեմքի անցյալ կատարյալի խոնարհման ձևը, ինչպես նաև բառի սկզբնամասում գրված ՚ տառը, որը մեր հայերեն «և» շաղկապն է, մնում է ռօ՛ր բառը, որն էլ թարգմանվում է ն՝ որպես նմանություն, և՛ որպես առակ։*

կամ առաձնների, իսկ ընդարձակված լայն տարբերակում վերածվում են պատմողական առակների⁴⁴:

Հիսուսի առակների գերակշռող մասը պատմողական են, որոնց յուրահատուկությունը ամենօրյա, առօրեական լինելն էր, այսինքն՝ այդ առակները վերցված էին Գալիլեայի ամենօրյա կյանքից, ուստի և հասկանալի էին: Այս առակների թվին է պատկանում նաև «Աղքատ Ղազարոսի առակը», միայն թե փոքրիկ վերապահումով: Այս առակի միայն առաջին հատվածն է պատմողական, որը կյանքի առօրեական նկարագրություն է, իսկ մյուս մասը այլաբանություն է, որը առօրյա կյանքի իրադարձություններով բացատրել հնարավոր չէ: Թեև Քրիստոսի բոլոր առակներն էլ այլաբանական տարր են պարունակում, օրինակ՝ երբ «հայր» կամ «թագավոր» եզրույթները խորհրդանշում են Աստծուն, բայց, այնուամենայնիվ, մյուս բոլոր առակներում փոխաբերական իմաստով ներկայացվող նյութը առօրյա կյանքից է վերցված: Ղազարոսի առակում այլաբանության բարդությունը ոչ իրական կամ առօրեական տեսարանների նկարագրության մեջ է, ուստի և դրա հետ կապված դժվարանում է նաև այդ այլաբանության ընկալումը. հարց է առաջանում, թե ինչպե՞ս պետք է հասկացվի այն՝ հղում կատարելով եկեղեցու հեղինակավոր հայրերի մեկնությունների՞ն, թե՞ հենց Հիսուս Քրիստոսի շուրջ հավաքված լսարանին, որոնց պատմեց առակը կամ, միգուցե, Ղուկասի լսարանի՞ն, որոնց համար էլ գրվեց առակը և ստեղծվեց այդ այլաբանությունը:

Այսպիսով, մեզ համար պարզեցինք մի քանի կարևոր կետեր: Նախ՝ մեծահարուստի ու աղքատ Ղազարոսի պատումը իրական պատմություն չէ, այլ՝ առակ, ինչպես որ Երուսաղեմյան Աստվածաշնչում առկա տողատակում է նշված⁴⁵: Երկրորդ, որ այն պատկանում է պատմողական առակների շարքին և ներառում է բարդ այլաբանություն, որը հասկանալու համար պահանջում է ապակողավորում: Այս ամենից հետո մեր առջև խնդիր ենք դնում պատասխանելու մի շատ կարևոր հարցի՝ ինչպե՞ս հասկանալ առակի

⁴⁴ Տե՛ս **D. N. Freedman**, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, New York, 1992, էջ 148:

⁴⁵ Տե՛ս *The New Jerusalem Bible*, (Ed. by **H. Wansbrough**), London, 1994, էջ 1717.

այլաբանական միտքը, որը մեզ պետք է օգնի հասկանալ, թե ինչ ներքին գաղափար է ընդգրկում այն: Սակայն մինչ այդ կարևոր ենք համարում պատասխանել վերը առաջադրված մեկ այլ շատ կարևոր հարցի՝ արդյո՞ք առակը ունեւ պատմական հիմք:

1.3 Աղբատ Ղազարոս և մեծահարուստ «անան՞ւն»

Ինչպէս վերը նշեցինք, Աստվածաշնչում գոյություն ունեն մի շարք առակներ, որոնք ունեն իրական պատմական հենք: Աղբատ Ղազարոսի առակի շուրջ ձևավորված մի շարք աստվածաբանական վեճերը ենթադրել են տալիս, որ այս առակի հիմքում ևս ընկած է որոշակի պատմական իրողություն, կամ, նվազագույն չափով, գոնե պատմական կերպարներ, որոնց շուրջ և կառուցվում է առակի բովանդակությունը:

Ավետարաններում մենք հանդիպում ենք հատվածների, որտեղ Քրիստոսի առակները ընդունվում են որպէս իրական խոսքեր, օրինակ՝ երբ Քրիստոս գալիս է տաճար և հայտարարում՝ «Քակեցէք զտաճարդ զայդ, եւ զերիս աւուրս կանգնեցից զդա»

(Հովհ. 2:19): Նրա ունկնդիրները զարմանալով բացականչում են. «Ձքառասուն եւ զվեց ամ շինեցաւ տաճարս այս, եւ դու զերիս աւուրս կանգնե՞ս զսա» (Հովհ. Բ 20): Ապա ավետարանիչը իր կողմից՝ որպէս Քրիստոսի խոսքերի մեկնություն, ավելացնում է.

«Բայց նա ասէր վասն տաճարի մարմնոյ իւրոյ» (Հովհ. Բ 21): Այստեղ մենք ակնհայտորեն նկատում ենք, որ Քրիստոս օգտագործում է փոխաբերական խոսք, որը պարունակում է այլաբանական իմաստ՝ նման առակներին: Կամ մեկ այլ նմանատիպ դրվագի հանդիպում ենք, երբ Հիսուս զգուշացնում է իր աշակերտներին հեռու մնալ փարիսեցիների թթխմորից, և նրան սխալ են հասկանում անգամ աշակերտները (Ղուկ. ԺԲ 1, Մարկ. Ը 15)⁴⁶:

Օրինակ՝ մի շարք առակներ, հասկանալի էին և՛ ժամանակի լսարանին, և՛ ընթերցողներին իրենց հստակությամբ, առօրեականությամբ, բառամթերքի

⁴⁶ Եթե համեմատենք Ղուկասի և Մարկոսի ավետարանների նույն տեղիւն, ապա կնկատենք, որ Ղուկասը նույնպէս բացում է կամ մեկնում Հիսուսի խոսքը՝ փարիսեցիների թթխմորը համարելով կեղծավորությունը: Սրանից ևս մեկ անգամ երևում է Հիսուսի խոսքերին այլաբանորեն մոտենալու միտումը:

պարզությամբ: Երբ հրեայի համար պատմվում էր «Չար մշակների առակը», բոլորը հասկանում էին, որ այգու տերը Աստված էր, ուղարկված ծառաները՝ մարգարեները, սիրելի որդին՝ Քրիստոս, կամ մեկ այլ տեղ՝ «Անառակ որդու առակում», Հայրը նույնպես Աստված է, որդիները՝ մեղավորներն ու արդարները և այլն: Սակայն նույն մոտեցումը չենք կարողանում ցուցաբերել Աղքատ Ղազարոսի առակի վերաբերյալ, քանի որ այստեղ հանդիպում ենք բարդության: Նախ՝ ո՞վ է մեծահարուստը, մեծահարուստի հայրը, մեծահարուստի եղբայրները, Ղազարոսը, շները, Աբրահամը: Սրանցից որի՞ տակ է թաքնված Աստծո կերպարը, կամ արդյո՞ք կա այս առակում Աստծո կերպարը, թե՞ ոչ: Փորձելով պատասխանել այս հարցերին՝ մենք կարող ենք գալ որոշակի եզրակացության. այս առակը պատմական հիմք ունի՞, թե՞ ոչ:

Ամենից հեշտը Աբրահամի հարցն է: Նախապես ընդունենք, որ առակի այդ հերոսի տակ թաքնված է նույն հինկտակարանյան նահապետը՝ Աբրահամը:

Երկորդը հարցը՝ ո՞վ է Ղազարոսը: Ամբողջ Նոր Կտակարանում մենք ունենք միայն մեկ հերոս Ղազարոս անունով՝ Քրիստոսի բարեկամ Ղազարոսը, որին նա հարություն տվեց մեռելներից: Սակայն որքանո՞վ կարող է կապ ունենալ Աստվածաշնչյան այս հերոսը մեր առակի աղքատ Ղազարոսի հետ: Հարություն առած Ղազարոսի ինքնության վերաբերյալ ունենք մի քանի հստակ տվյալներ: Նա Բեթանիայից էր, նրա քույրերն էին Մարթան և Մարիամը, որը և նարդոսի յուղով օձեց Քրիստոսին Բեթանիայում ընթրիքի ժամանակ, ինչի համար և հանդիմանվեց աշակերտների կողմից (Հովհ. ԺԲ 1-6): Եթե փորձենք օգտվել Աստվածաշնչի խորաններից և գտնել այս համարներին զուգահեռ տեղին համատես ավետարաններում, ապա մենք մի զարմանալի տեսարանի ականատես կլինենք: Սրան զուգահեռ տեղին Մատթեոսի ավետարանում ԻԶ 6-9

համարներն են, որտեղ Հիսուսին նորից տեսնում ենք Բեթանիայում, սակայն այս անգամ արդեն Բորոտ Սիմոնի տանը: Այստեղ նույնպես հայտնվում է կինը, որը օծում է Քրիստոսին թանկարժեք յուղով, ինչի համար նույն հանդիմանությանն է հանդիպում,

ինչը որ Մարիամի պարագայում ենք տեսնում⁴⁷: Այս երկու օծումներից առաջ էլ մենք հանդիպում ենք քահանայապետի՝ Կայիափայի որոշմանը՝ Քրիստոսին ձերբակալելու և սպանելու հետ կապված (Հովհ. ԺԱ 47-52 և Մատթ. ԻԶ 1-5): Եթե համադրելու լինենք այս երկու տեղիները, ապա կարող ենք ասել, որ Բեթանիայից հարություն առած Ղազարոսը և Բեթանիայից Բորոտ Սիմոնը նույն մարդն է: Այսպիսով, ստացվում է ոչ միայն այն, որ Ղազարոսի անունը Սիմոն է, այլ նաև, որ Քրիստոսի բարեկամը բորոտ էր, և, հավանաբար, հիվանդությունը, որը սպառնում էր նրան մահվամբ, նույն բորոտությունն էր: Երկու անունների պարագան իրականում այդքան էլ զարմանալի չէ, քանի որ նմանատիպ երևույթը խորթ չէր հրեական սովորություններին: Անուններ տալը հրեական սովորության համաձայն շատ կարևոր արարողություն էր, և մարդուն չէին կարող անվանակոչել՝ ելնելով զուտ անհատական նախասիրություններից: Մարդուն տրված անունը պետք է հատկորոշեր այն կրողին: Պատահական չէ, որ մենք Աստվածաշնչում կարող ենք հանդիպել մարդկանց, որոնք երկու անուն ունեն. օրինակ՝ Սիմոն-Պետրոսը, Սողոս-Պողոսը և այլն: Մարդուն առաջին անունը տալիս էին իր ծննդյան ժամանակ, իսկ երկրորդ անունը ստանում էր տարիքն առնելուց հետո, երբ արդեն ունենում էր իրեն բնորոշ գծեր: Պողոս առաքյալի պարագայում երկու անունները կապված են իր հասակի հետ: Պողոսը սերում էր Բենիամինի ցեղից, նույն ցեղից էր սերում նաև Սավուղ կամ Սողոս արքան, որը, ինչպես տեսնում ենք Ա Թագ. Թ 2-ում, իր հասակով բարձր էր բոլորից: Սավուղ կամ Սողոս անունը, որը նույնն է եբրայեցերեն լեզվում, թարգմանվում է «հասակավոր»: Ըստ ավանդության՝ Պողոս առաքյալին իր ծնողները կոչում են Սողոս՝ ի պատիվ նույն ցեղի հայտնի արքայի, սակայն տարիների ընթացքում տեսնում են, որ Սողոսը շատ կարճահասակ է և տարիքն առնելով՝ այլևս հասակ չի առնում, ուստի նրան տալիս են իր երկրորդ անունը՝ Պողոս, որը թարգմանաբար նշանակում է «կարճահասակ»⁴⁸: Գրեթե նույնն է Պետրոս առաքյալի պարագան: Փորձելով հրեական այս ավանդությունը կապել մեր հերոսի Սիմոն-Ղազարոս անունների հետ՝ կարող ենք ասել, որ հավանաբար Սիմոնը իր Ղազարոս

⁴⁷ Տե՛ս *Աստվածաշունչ, Նոր Կտակարան Հիսուսի Քրիստոսի*, աշխարհաբար նոր թարգմանություն, Երևան, 2001:

⁴⁸ Տե՛ս **Р. Сантала**, *Апостол Павел, человек и учитель в свете иудейских источников*. Иерусалим, 2004, էջ 33:

անունը ստացել է հարություն առնելուց կամ, այլ կերպ ասած, Տիրոջ օգնությունը ստանալուց հետո, քանի որ Ղազարոս անունն էլ հենց թարգմանաբար նշանակում է «Տերը օգնական է» կամ «Տերը օգնում է»: Եթե փորձենք կապակցել աստվածաշնչյան հերոս Միմոն-Ղազարոսի և մեր առակի աղքատ Ղազարոսի կերպարները միմյանց, ապա այստեղ նույալես զարմանալիորեն կարող ենք գտնել նմանություններ⁴⁹: Արդեն վերը նշեցինք, որ Ղազարոսը բորոտ էր: Բորոտությունը հիվանդություն է, որի ժամանակ մարդու մաշկը ամբողջությամբ պատվում է վերքերով⁵⁰:

Վերքերով պատված լինելու այս նույն տեսարանը ակնհայտ է նաև Աղքատ Ղազարոսի պարագային, որի համար հունարեն բնագիրը օգտագործում է *είλωμένος* «վիրաւորեալ» բայը, որը *έλκόμεαι* բայի Aorist ձևն է և թարգմանվում է՝ «ծածկված լինել վերքերով»⁵¹:

Ամբողջ Նոր Կտակարանում միայն այս տեղում է, որ այս բառը օգտագործված է որպես հունարեն բժշկական տերմին⁵²:

Ղազարոս անունով ևս մի կերպարի Աստվածաշնչում հանդիպում ենք Ծննդոց գրքում, որը Աբրահամի ծառան էր⁵³: Սակայն մենք ավելի շատ հակված ենք ընդունելու առաջին տարբերակը:

Երրորդ կերպարը մեծահարուստն է, որի մասին հիմնական տեղեկությունը մենք ստանում ենք առակի փոխանցած բուն նյութից: Նախ՝ նա շատ հարուստ էր, ամեն օր բեհեզ և ծիրանի էր հագնում, ուներ հինգ եղբայրներ, որոնք իր հոր տանն էին ապրում, նրանք ունեին Մովսես և մարգարեներ, որոնց չէին հավատում: Սակայն հարց է

⁴⁹ Աղքատ Ղազարոսի և Քրիստոսի բարեկամ Ղազարոսի նմանությունների փաստը նկատում է նաև Պետրոս արք. Բերդուլյանը, նշելով, որ ինչպես քահանայապետերը չհավատացին Բեթանիայից Ղազարոսի հարությանը, այլ չարանալով ուզում էին նրան սպանել (Հովհ. ԺԲ 10), այնպես էլ Աբրահամի պատասխանից է երևում, որ մեծահարուստի եղբայրները չեն հավատա մեռելներից հարություն առած մեկին (Ղազարոսին): Տե՛ս Պետրոս արք. Բերդուլյան, *Աղբիւր բացեալ*, Ս. Էջմիածին, 2008, էջ 300:

⁵⁰ Տե՛ս Օ. **Терлецкий, Г. Григорьев**, *Псориаз и кожные болезни в Библии*. Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Том 15, Выпуск 4, 2014, էջ 220-226:

⁵¹ Տե՛ս **Б. М. Ньюман**, *Греческо-русский словарь Нового Завета*. Москва, 1997, էջ 74:

⁵² Տե՛ս **R. Early**, *Word Meanings in the New Testament*, Michigan, 1997, էջ 71:

⁵³ *Մրա մասին բազում տեղեկություններ են պահպանվել հրեական ավանդապատումներում, որոնցում հատկապես աչքի են ընկնում այն տեսարանները, որտեղ Աբրահամը անընդհատ օգնում է նրան, ինչպես որ օգնում է մեր առակի Ղազարոսի պարագայում: Հենց սա հաշվի առնելով՝ այն կարծիքն է ձևավորվել, որ Աբրահամի կերպարը այդ պատճառով է հայտնվել այս առակում:* Տե՛ս **G. W. Forbes**, *The God of Old, The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel*, Sheffield, 2000, էջ 185:

առաջանում, թե ինչո՞ւ առակում չի տրվում մեծահարուստի անունը: Այդ անձը վերացական մե՞կն է, թե՞ հեղինակը մտադրված է թաքցնում անունը՝ զգուշանալով ինչ-որ վտանգից⁵⁴: Ինչպես արդեն վերը նշել ենք, P⁷⁵ ձեռագիրը հայտնում է մեծահարուստի անունը, որը կարդացվում է Նինվե: Գ դարի արևելյան ավանդությունը մեծահարուստին կոչում է Փինես: 243/4 թթ. Աֆրկայում կամ Հռոմում գրված Կիպրիանոսի զատկական նամակը նույնպես մեծահարուստին կոչում է Փինես՝ ասելով. «Կրակ է նախատեսված Աստծո կողմից բոլոր մեղավորների համար, որի մեջ, ինչպես որ ասում էլ է հենց ինքը՝ Աստծո Որդին, այրվում է մեծահարուստ Փինեսը»⁵⁵: Գնոստիկյան մի ավանդություն էլ մեծահարուստին կոչում է Ֆինես: Այս անվանմանը մենք հանդիպում ենք Հին Կտակարանում՝ Թվոց ԻԵ 7-11: Այս անվանումներից զատ ԺԳ դարի մի ձեռագրում էլ մեծահարուստը կոչվում է Ամոնոֆիս կամ Ամենոֆիս⁵⁶, ինչպես որ կոչվում էին հին Եգիպտական քրմապետների շատերը: Այս բոլոր անվանումներն էլ տարբեր մեկնությունների արդյունք են, և, թերևս, այդ բոլորից ամենից ներշնչողը վերջինն է, որը ոչ թե մեծահարուստի իրական անունն է, այլ մեծահարուստի անձը մոտեցնում է հնարավոր իրական պատմական կերպարին:

Առակի միջոցով մեծահարուստի մասին մեզ հասած տվյալներից ամենից ակնառուն բեհեզ և ծիրանի հանգնելու հանգամանքն է: Ելից ԻԸ գլխում Ահարոնին հստակ հրահանգ է տրվում քահանայապետի զգեստների հետ կապված, որոնք կազմված էին բեհեզից և ծիրանիից: Բացի աստվածաշնչյան այս տեղիից հրեական Թալմուդիկ գրականության մեջ էլ պահպանվել է մի պատմություն, որտեղ պատմվում է, թե ինչպես է մի երիտասարդ, գայթակղվելով այն բանից, որ քահանայապետը ամբողջ Երուսաղեմում միակ մարդն է,

⁵⁴ Պետրոս արք. Բերդույանը իր «Աղբիւր բացեալ» գրքում, մեծահարուստի անվան բացակայությունը բացատրում է հետևյալ կերպ. «... անունները ցույց են տալիս գոյակցությունը՝ որակով հանդերձ. տվյալ գոյակցության կորուստի դեպքում կորչում է նաև նրա անունը: Ինչպես օրինակ՝ եթե մեկի անունը Հովհաննէս է, այսինքն շնորհ, եթե ինքն ապաշնորհ լինի, այդ անունը նրան վայել չէ, այլ այդ առաջին անունը պետք է փոխվի և ջնջվի»: Տե՛ս Պետրոս արք. Բերդույան, *նշվ. աշխ.*, 2008, էջ 289-290:

⁵⁵ Տե՛ս *The Letters of St. Cyprian of Carthage*, (Trans. by G. W. Clarke), vol. 2, New York, 1984, էջ 61:

⁵⁶ Տե՛ս B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 3rd edition, 1971, London, էջ 99-100:

որ կարող է բեհեզ և ծիրանի հագնել, ցանկանում է գիյուր դառնալ ըստ Հիլլելի մոտ, որպեսզի սովորի Թորան և ինքն էլ դառնա քահանայապետ⁵⁷:

Փաստորեն քահանայապետը միակ մարդն էր, որը բեհեզ և ծիրանի էր հագնում, ի տարբերություն թագավորի, որի զգեստի մաս էր կազմում միայն ծիրանին⁵⁸: Այս առումով կարծիք կա, որ այդ մեծահարուստը ժամանակի քահանայապետն էր՝ Կայիափան, (18-35 թթ.)⁵⁹, որին մենք հանդիպում ենք Հովհ. ԺԲ գլխում՝ նկարագրված Ղազարոսի հարությունից հետո, և Բեթանիայում օծումից առաջ, ինչպես նաև դրան զուգահեռ Մատթեոս ԻԶ գլխում տեղ գտած նույն Բեթանիայում օծումից առաջ: Եթե ընդունենք, որ մեծահարուստը քահանայապետն էր, ապա վերը հիշատակված անուններից Ամենոֆիսը ամենից հարմարն է բացատրում թաքնված անձի իսկությունը, քանի որ, ինչպես նշեցինք, Ամենոֆիս անունը կրում էին եգիպտական քրմապետերը, որը կարող էր հիշեցնել հրեա քահանայապետին: Բացի այս, մեծահարուստի՝ Կայիափայի լինելու պարագայում տրամաբան է դառնում նաև աղքատ Ղազարոսի կերպարի տակ հասկանալ Բեթանիայից Ղազարոսին, այլ ոչ թե՝ Աբրահամի ծառա Ղազարոսին, քանի որ Բեթանիայից Ղազարոսը հետապնդման մեջ էր գտնվում Կայիափայի կողմից սպանվելու համար: Բացի այդ, Ղազարոսը իր հիվանդության պատճառով չէր կարող մտնել տաճար, այլ կարող էր հասնել մինչև նրա դարպասները, կամ, այլ ձևակերպմամբ, Կայիափայի դռան առջև: Հատկանշական է աղքատ Ղազարոսի՝ դարպասների մոտ պառկելու այդ հանգամանքը, քանի որ, եթե վերցնենք, որ մեծահարուստը Կայիափա քահանայապետն էր, որի տունը գտնվում էր տաճարի հարևանությամբ, իսկ Աղքատ Ղազարոսը բորոտ էր, ապա նրան դարպասների մոտ պահելը կարող է նշանակել տաճարի բակ տանող Գեղեցիկ կոչված դարպասները, որից ներս թույլատրված չէր անցնել բորոտներին: Այդ դարպասների շուրջ ամեն օր բերում էին անդամալուծների, որոնք այդտեղ նստած ողորմություն էին

⁵⁷ Տե՛ս *Talmud Bavli: The gemara, Tractate Shabbaos*, Schottenstein edition, vol. 1, 2003, New York, 31a:

⁵⁸ *Այս մասին հանդիպում է Նավումի մարգարեության Բ 3-ում, որտեղ խոսվում է Բսրայելի հերոսների մասին, որոնց համար եբրայեցիներն տեքստը ունի «արք գորութեան զգեցան ծիրանի», որոնք ըստ հրեա ընթացիկների մեկնաբանվում են որպես հրեական արքաներ: Տե՛ս Ա. Appelbaum, I Clothed You in Purple. The Rabbinic King-Parables of the Third Century Roman Empire, Ann Arbor, 2007, էջ 6:*

⁵⁹ Տե՛ս **S. Cox**, *The Rich Men, Lazarus and Abraham*, New York, 1983, էջ 11:

հավաքում⁶⁰, իսկ ինչպես մենք ենք առակի նկարագրություններից տեսնում, Աղքատ Ղազարոսը նույնպես անդամալույծ էր: Աղքատ Ղազարոսի համար օգտագործված «Անկեալ դներ» բառի հունարեն plusquamperfectum «ἐβέβλητο» ձևը թույլ է տալիս հասկանալ «շարտված», «ընկած», «պառկած», «կքանստած» իմաստները: Այս ամենից հստակ է դառնում, որ Ղազարոսը ինքնուրույն անգամ կանգնել չէր կարողանում:

այս ձևը նաև սաստկացնում է նրա անօգնական լինելու նկարագրությունը⁶¹:

Այս տեսարանը բավական նման է առակում նկարագրված Ղազարոսի ողորմություն հայցելու դրվագին, որին նույնպես ամեն օր բերում և դնում էին մեծահարուստի դարպասների մոտ, որպեսզի ողորմություն հավաքեր, ինչպես նաև տաճարից ստանար իր ուտելիքի բաժինը: Ինչպես Թալմուդում է նշվում, քահանաները պետք է տաճարին ընծայաբերված հացից մաս և բաժին հանեին աղքատներին⁶²:

Ինչ վերաբերվում է մեծահարուստի հինգ եղբայրներին, որոնք ապրում են նրա հոր տանը, ապա ըստ որոշ կարծիքների, դրանք Աննայի մյուս հինգ որդիներն են, որոնք հինգն էլ դառնում են քահանայապետեր⁶³: Կայիափայի և նրա հինգ եղբայրների պարագային, ըստ Հովսեփիոս Փլավիոս պատմիչի⁶⁴, հատուկ են բոլոր այն նկարագրությունները, որոնց հանդիպում ենք առակում: Այստեղ հատկանշական է նաև քահանայապետեր (հուն. ἀρχιερείς) բառը, որը դրված է հոգնակիով: Այս բառը, ըստ Ջարեհ արքեպիսկոպոս Ագնավուրյանի թարգմանության, կարող է նշանակել ավագ երեցներ, ինչպես նաև թեմայի շրջանակներում կարող է հասկացվել որպես քահանայապետեր: Ելնելով այն հանգամանքից, որ Ղուկասի ավետարանը գրվել է 70-80թթ., իսկ այդ ժամանակ հինգ քահանայապետերն արդեն եղել էին, ուստի և հնարավոր էր, որ Ղուկասը ծանոթ լիներ նրանց ու քահանայապետեր ձևի տակ ակնարկեր այդ հինգ

⁶⁰ Ինչպես որ իր աշխատության մեջ նշում է *Բեռնարդ Սքոթը*, այդ դարպասները հասարակ տան դարպասներ չէին, այլ քաղաքային հսկա դարպասներ էին, որոնք հսկվում էին պահապաններով: Տե՛ս **B. Scott**, *նշվ. աշխ.*, էջ 150:

⁶¹ Տե՛ս **R. C. Blight**, *An exegetical summary of Luke 12-24*, Dallas, 2007, էջ 189:

⁶² *Բանն այն է, որ ամբողջ Երուսաղեմում այդ նույն ժամին հաց էին ուտում միայն քահանան և աղքատը: Քահանան չէր կարող հաց ուտել այնքան ժամանակ, քանի դեռ չէր հոգացել աղքատի համար: Տե՛ս Talmud Bavli: The gemara, Tractate Berachos*, Schottenstein edition, vol. 1, 2001, 3b:

⁶³ Տե՛ս *նույն տեղում*, էջ 12:

⁶⁴ Տե՛ս **Иосиф Флавий**, *Иудейские древности*. Том 2, Минск, էջ 629:

եղբայրներին⁶⁵: Այսինքն՝ Ղուկասը, առակը գրի առնելիս, ծանոթ լինելով պատմությանը և հստակ իմանալով, որ հինգ եղբայրները քահանայապետեր են դարձել, ավելի ուշ կատարված այդ պատմական անցքերը ներկայացրել է առակային մի դրվագում: Բացի այդ, սրանից նույնպես երևում է առակի երրորդ մասի (ԺՁ 27-31) հավելված լինելու հանգամանքը, քանի որ Քրիստոս գործնականորեն չէր կարող իմանալ հինգ եղբայրների քահանայապետ դառնալու մասին, իսկ Ղուկասի պարագայում այդ ամենը շատ հնարավոր էր:

Եվ այս նմանությունների պարագայում էլ հասկանալի է դառնում առակի վերջում առկա Աբրահամի եզրահանգիչ խոսքը. «Եթե Մովսիսի եւ մարգարէիցն ոչ լսեն, եւ ոչ ի մեռելոց որ յառնիցէ, հաւանեցին» (Ղուկ. ԺՁ 31):

Այսպիսով, ելնելով այս ամենից, կարող ենք եզրակացնել, որ առակի հերոսները, նրանց հատուկ բնավորության գծերը, կենցաղն ու հատկությունները ունեն որոշակի պատմական հենք:

1.4 Առակի այլաբանության ընկալման հիմքերը

Նախքան առակի մասնահատուկ վերլուծությանն անցնելը մի շատ կարևոր հարց է առաջանում. ի՞նչ մեթոդով մոտենալ այդ հարցին, քանի որ բազում են տարբերակները:

Ոմանք այդ հարցին մոտենում են՝ հղում կատարելով գիտությանը, ոմանք՝ իրենցից առաջ ապրած հեղինակավոր եկեղեցական հայրերին, ոմանք՝ առաջին դարի եկեղեցուն, ոմանք՝ Աստվածաշնչի տեքստին, ոմանք՝ սրտին և այսպես շարունակ⁶⁶: Հասարակ հավատացյալների, և, ինչու չէ, հաճախ նաև պահպանողական աստվածաշնչագետների մեծ մասը աստվածաշնչի այս կամ այն հատվածը բացատրելու համար առաջ է քաշում այս կամ այն եկեղեցական հոր տեսակետը՝ հաշվի առնելով նրա սրբակենցաղ վարքը, իր ժամանակի մեջ տեղ գտած նրա բեղուն աշխատություններն ու գիտական հոշակը:

⁶⁵ Հայ մեկնողական գրականության մեջ էլ, Ս. Իզնատիոս վարդապետը մեծահարուստի և նրա հինգ եղբայրների կերպարների տակ տեսնում է հրեա քահանայապետներին, որոնք «ի մեծութեան եւ ի հանգստեան էին» և, որ «խորհեցան, զի սպանցեն զյարուցիչն՝ զՀիսուս եւ զոր յարոյց՝ զՂազար»: Տե՛ս Լ. Հովսեփյան, *Ավետարանական առակների մեկնություններ*, Ս. Էջմիածին, 2013, էջ 420, 429:

⁶⁶ Տե՛ս Ա. Десницкий, *Введение в библейскую экзегетику*, Москва, 2011, էջ 14:

Մակայն, որքան էլ պատվելի լինեն եկեղեցական հայրերը, ամեն դեպքում առակի բարդ այլաբանությունը հասկանալու համար նրանց հղում անելը մի փոքր խճճում ու բարդացնում է իրավիճակը, քանի որ միննույն հատվածի բացատրության հետ կապված երկու կամ ավելի հայրերի մոտ ընթերցողը կարող է գտնել միննույն հատվածի երկու կամ ավելի՝ իրարից հիմնավորապես տարբեր բացատրություններ⁶⁷: Օրինակ՝ Սարգիս Կունդը կարծում է, որ մեծահարուստի կերպարի տակ Հիսուս հասկացնում է բոլոր մեծահարուստներին. «Արդ մեծատունն մեծատանց իմանի պատկեր, թեպետ բեհեզն եւ ծիրանին թագաւորաց պատշաճէ: Զամենայն մեծատունս առակէ, որ միայն զմարմնոյն հոգան եւ յերկրային իրս զբաղեալ են: Կամ զքահանայս ժողովրդեանն առակեաց և զիշխանս հրեից, որք ի հանգստեան էին և զգեցեալ էին ծիրանիս», «իսկ աղքատն՝ արինակ ամենայն աղքատաց»⁶⁸: Մինչդեռ Հերոնիմոս Երանելին⁶⁹, մեծատունի ու աղքատի կերպարները միավորելով, դրանց տակ տեսնում է միննույն մարդու երկու բնությունները՝ մարմինն ու հոգին, որոնցից հոգին միշտ ընկած է մարմնի դռների առաջ, և վերջինս, միշտ ուրախություն անելով, այսինքն՝ իր կյանքը լցնելով ամեն մի դատարկ բանով, ուշադրություն չի դարձնում հոգու կարիքներին՝ հոգևոր արժեքներին: Այսպիսի երկու տարբեր մեկնաբանությունների պարագայում մի փոքր դժվարանում ենք ընտրել, թե ովքեր են մեծահարուստն ու աղքատը՝ բոլոր մեծահարուստներն ու աղքատները, թե՞ ամեն մարդ ինքն իր ներսում և՛ մեծահարուստ է, և՛ աղքատ⁷⁰: Այդ տարբերությունները հիմնականում կապված են Աստվածաշնչի տեքստի հանդեպ Անտիոքյան մեկնաբանական դպրոցի տառացի և Ալեքսանդրյան մեկնաբանական դպրոցի այլաբանական մոտեցումների

⁶⁷ Հայ մատենագրության մեջ միննույն հատվածի շուրջ պահպանված տարբեր մեկնաբանություններ կարելի է գտնել Լիլիթ Հովսեփյանի կազմած «Ավետարանական առակների մեկնություններ» ժողովածուում: Տե՛ս Լ. Հովսեփյան, նշվ. աշխ., էջ 418-442:

⁶⁸ Տե՛ս Սարգիս Կունդ, Մեկնութիւն աւետարանին Ղուկասու, (աշխ. Եզնիկ եպս. Պետրոսյանի), Ս. Էջիմածին, 2005, էջ 381:

⁶⁹ Այստեղ հատկանշական է, որ մեջբերում ենք Հերոնիմոս Երանելուց, քանի որ վերջինս իր վաթսուներորդ նամակում տալիս է այլ մեկնություն: Եթե վերը մեջբերված մեկնության մեջ Աբրահամի գոգը նրա համար դրախտն է, ապա իր վաթսուներորդ նամակում տալիս է Աբրահամի գոգի ամբողջովին տառացի մեկնաբանություն՝ ցույց տալով դրա տեղն ու դիրքը դժոխքի հանդեպ հմմտ. Consoling Heliodorus: A Commentary on Jerome, Letter 60, (Trans. J. H. D. Scourfield), Oxford, 1993, էջ 53.

⁷⁰ Հմմտ. Sister M. L. Ewald, *The Fathers of the Church. The Homilies of St. Jerome*, vol. 2 (60-96), Washington, 1965, էջ 203-204:

հետ: Սակայն շատ ժամանակ այլաբանական մոտեցումներ կարելի է գտնել նաև Անտիոքյան հայրերի մոտ, և՛ հակառակը: Օրինակ՝ Փիլոն Ալեքսանդրացին իր այլաբանական մեկնողական մտքով մեծ հետք է թողել մեր հայ միջնադարյան մատենագիրների աշխատությունների վրա⁷¹, որոնք, սակայն, կախված իրենց աշխարհագրական դիրքից և քաղաքական որոշ դրդապատճառներից, հակված են եղել Անտիոքյան դպրոցի կողմը: Ուստի, մի կողմից աշխարհագրական և քաղաքական առումներով, մյուս կողմից՝ հոգևոր հարազատությամբ, կրելով երկու դպրոցների ազդեցություններն էլ, ստեղծել են և՛ այլաբանական, և՛ տառացի մեկնաբանական մատենագրություն: Այսպիսով, ընթերցողը միևնույն եկեղեցուն պատկանող երկու մեկնիչների մոտ կարող է գտնել երկու տարբեր մոտեցումներ և բացատրություններ:

Այսպիսի դժվարին իրավիճակում ընթերցողը ստիպված կանգ է առնում ընտրության առաջ, քանի որ հարց է առաջ գալիս՝ ո՞վ է այդ հեղինակավոր հայրերի մեջ ավելի հեղինակավորը, հետևաբար, ո՞ր մեկի մեկնությունն է ավելի հեղինակավոր: Սակայն մենք այս պարագայում այդ հարցը այլ կերպ կդիտարկենք. մի՞թե նմանատիպ բազմազանությունը բացատրում է Քրիստոսի այլաբանական միտքը: Մի կողմ թողնելով Անտիոքյան եկեղեցական հայրերի տառացի մեկնաբանական մոտեցումները, որոնք քիչ թե շատ մոտեցել են բուն իսկությանը, քննարկենք Ալեքսանդրյան այլաբանական մեթոդը,

քանի որ մենք գործ ունենք ոչ թե Հիսուսի կյանքի ու գործունեության հետ, որը բարդ այլաբանություն չի պարունակում, այլ առակի հետ, որը, ինչպես նշել ենք, ինքնին այլաբանություն է: Այս հարցին պատասխանելու համար նախ և առաջ պետք է հասկանալ եկեղեցական հայրերի այլաբանական մոտեցումների պատճառները:

Այլաբանական մեթոդը ծնունդ առավ հին հունական իրականության մեջ և նպատակ ուներ պաշտպանելու հունական էպոսը ժամանակի փիլիսոփայական մտքի քննադատությունից, որով կասկածի տակ էր դրվում էպոսը՝ հունական պանթեոնի աստվածների խիստ անթրոպոմորֆիզմի պատճառով: Ուստի և հույն մտածողները

⁷¹ Օ. Ս. Վարձազյան, *Филон Аелксандрийский в восприятии армянского средневековья*. Ереван, 2006, էջ 29-34:

ստիպված էին այդ դժվարամատչելի հատվածները բացատրել այլաբանորեն, որը թույլ էր տալիս մարդաբանական նկարագրությունների տակ տեսնել աստվածայինը:

Հետագայում նաև ալեքսանդրյան եկեղեցական հայրերը, որոնք կրողն են հունական այլաբանական մեկնողական ավանդության, նույն մեթոդը կիրառեցին Աստվածաշնչի բարդ տեղիները պարզաբանելու համար: Դա է պատճառը, որ Աբրահամի գոգը շատ տեղերում մեկնաբանվել է որպես խրախճանքի վայր, շատ վայրերում՝ որպես դրախտ և այլն: Սակայն մի՞թե Աբրահամի գոգը դրախտն էր, մի՞թե Հիսուսի լսարանը, երբ լսում էր Աբրահամի գոգ արտահայտությունը, դրա տակ անմիջապես պատկերացնում էր դրախտը, կամ մի՞թե Հիսուսի լսարանը պատկերացում ուներ դրախտի մասին: Այս հարցերին պատասխանելու համար բերենք հայրաբանական մեկնաբանության մի օրինակ, որը դուրս է տրամաբանությունից: Օգոստինոս Երանելին, մեկնելով «Բարի Սամարացու առակը», իջևանատիրոջ կերպարի տակ այլաբանորեն տեսնում է Պողոս առաքյալին: Այստեղ հարց է առաջանում. մի՞թե Հիսուսի լսարանը, որը դեռևս ծանոթ չէր Պողոս առաքյալին, կարող էր նրա առակի տակ այդ միտքը այդպես հասկանալ: Անգամ աշակերտները, որոնց համար մեկնում էր Հիսուս, չէին կարող այդ միտքը հասկանալ այնպես, ինչպես Օգոստինոս Երանելին⁷²:

Այս խճճված իրավիճակից էլք գնտելու համար մենք ստիպված ենք վերանալու եկեղեցական հայրերի այլաբանական պատկերացումներից և այդ բարդ այլաբանության բացատրությունները փնտրել այլ տեղերում: Իսկ այդ պարագայում մնում են երկու հավաստի սկզբնաղբյուրներ՝ Հիսուսն ինքը, որը պատմում է առակը, և Ղուկասը, որի գրչին էլ պատկանում է առակը:

Բուլթմանյան միֆազերծման միջոցով պատմական Հիսուսի վերհանման մեթոդի ձևավորումից հետո, առաջ եկան մի շարք գիտական մեթոդներ, որոնք իրենց առաջ նպատակ ունեին վերականգնելու Հիսուս Քրիստոսի խոսքի նախնական վիճակը:

Նախնական վիճակը վերականգնելու ճանապարհը Ջեյմս Դանը նմանեցնում է հնագիտական պեղումների, որը սկսվում է վերնից և տարիների փոշին շերտ-շերտ

⁷² St' u C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Glasgow, 1961, էջ 14:

մաքրելով՝ հասնում է նախնական ձևին⁷³: Այդ շերտերը մաքրելու ճանապարհին մաքրվում էին թարգմանությունների, արտագրությունների, բնագրաքննական ուսումնասիրությունների արդյունքում առաջացած տարընթերցումները, որոնք նույնպես փոփոխություն էին առաջ բերել ոչ միայն Քրիստոսի խոսքերի արտաքին ձևի, այլև խոսքի բուն իմաստի մեջ: Մաքրվում էին նաև առաջին դարի եկեղեցու առաջացրած հնարավոր փոփոխությունները, որոնք Հիսուսի անձի և խոսքերի մեջ փնտրելով մեսիական կերպար՝ ամեն բառ փորձում էին հարմարեցնել այդ մտքին⁷⁴: Այդ հետքը արտահայտվում էր երկու ձևով. նախ՝ առաջին դարի պատմամշակութային համատեքստի թողած հետքով, երկրորդ՝ անհատի անձով և ճշմարտության հայթայթման գործում նրա անհատական փորձառությամբ⁷⁵: Հենց այս պեղումների ժամանակ է, որ բախում է առաջանում նաև Հիսուս Քրիստոսի այլաբանության և եկեղեցական հայրերի այլաբանական պատկերացումների միջև:

Դարերի ընթացքում Քրիստոսի խոսքը մնացել է նույնը, սակայն փոխվել են դրա ընթերցողները, ինչի հետ միաժամանակ փոխվել են նաև այդ խոսքի մոտեցման ձևերը՝ կապված ընթերցողների աշխարհընկալման, մոտեցումների, նրանց առաջ իրենց ժամանակաշրջանի ու միջավայրի բարձրացրած խնդիրների հետ, որոնք փոխվում էին ամեն ազգի ու ամեն սերնդի մոտ: Այդ պարագայում ստացվում է այնպես, որ եկեղեցական հայրերի մեկնությունների մի զգալի մասը կախված էր ժամանակի համատեքստից⁷⁶:

Օրինակ՝ Օգոստինոս Երանելին աստվածաբանում էր մի ժամանակաշրջանում ու միջավայրում, որի համար արդիական էին մկրտության արժևորումը, բարերարության անհրաժեշտությունը, աշխարհի անհավասարությունը և այլն: Այս նույն մեթոդով կարելի է վերհանել եկեղեցական բոլոր հայրերի ու մեկնիչների ժամանակաշրջանը՝ իրենց առջև ծառայած խնդիրներով, և գտնել դրանց հետքը նրանց իսկ մեկնաբանությունների մեջ:

Խնդիրն այն է, որ այդ ժամանակ տեքստը կտրվում է հեղինակից ու իր

⁷³ Տե՛ս **D. J. Dunn**, *A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed*, Michigan, 2005, էջ 31-32:

⁷⁴ Տե՛ս **M. Mockmuhl**, *This Jesus: Martyr, Lord, Messiah*, London, 2005, էջ 37:

⁷⁵ Տե՛ս **B. McLaren**, *Church on the Other Side*, Michigan, 2003, էջ 68:

⁷⁶ Տե՛ս **R. J. Schreier**. *Constructing Local Theologies*, New York, 1985, էջ 57-61:

Ժամանակաշրջանից և վերածվում է մենախոսության: Դրա վառ օրինակը վերը հիշատակված եկեղեցական հայրերի պլատոնական և արիստոտելյան այլաբանական մեկնողական մոտեցումներն են, որոնց պարագայում մի շարք արմատական ձևեր սայթաքել են իրենց բուն իմաստից՝ ենթարկվելով ներմշակութայնացման⁷⁷: Մինչդեռ Աստվածաշնչի մեկնաբանությունը երկխոսություն է՝ մի կողմից դրա հեղինակի ու իր ժամանակաշրջանի, մյուս կողմից՝ ընթերցողի ու իր ժամանակաշրջանի միջև, նախապատվությունը տալով հեղինակի ժամանակաշրջանին, որը պետք է լույս սփռի մութ տեղիների վրա⁷⁸:

Այսպիսով, Քրիստոսի խոսքը արիստոտելյան այլաբանական մեկնաբանությանը կենթարկվել, եթե Քրիստոս այդ լեզվամտածողության ու փիլիսոփայության կրողը լիներ:

Սակայն Քրիստոս, ծնվելով ու դաստիարակվելով Պաղեստինում, կրողն էր սեմիտական մտածողության: Նա մտածում էր եբրայերեն և խոսում արամերեն, ուստի և որքան հեռու է սեմիտական լեզվամտածողությունը հունարեն լեզվամտածողությունից, այնքան էլ հեռու է Քրիստոսի այլաբանությունը Արիստոտելի այլաբանությունից:

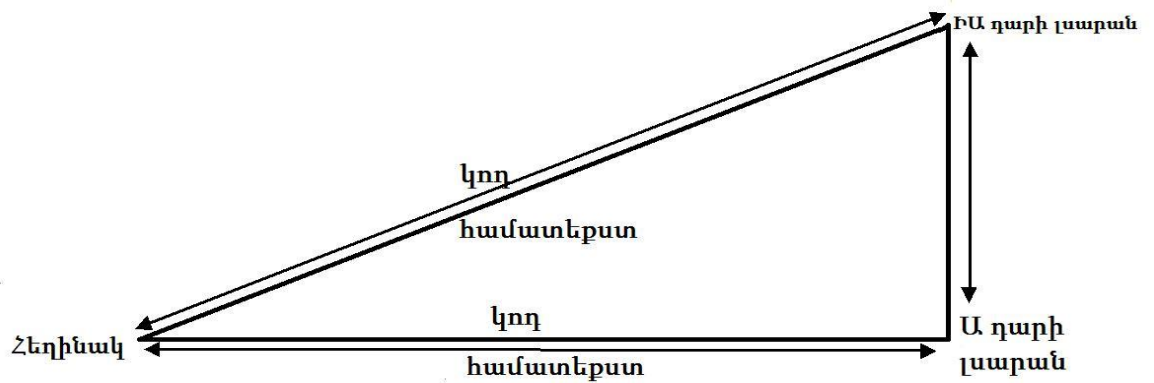
Սակայն մեր առաջ դրված խնդիրը հայտնաբերելն է առակը բանավոր և գրավոր տեսքով մեզ հասցնող հեղինակներին, ճշտել նրանց միջավայրերն ու պատմամշակութային համատեքստը, հայտնաբերել այդ հեղինակների լսարանները և նույնպես ճշտել դրանց պատմամշակութային համատեքստերը, ինչը մեզ թույլ կտա նաև վերհանել նրանց լեզվամտածողությունը, հետևաբար նաև բառն ու նրա տակ թաքնված հասկացողությունը: Հատկանշական է, որ նշում ենք ոչ թե հեղինակն ու լսարանը, այլ հեղինակներին ու լսարաններին, քանի որ տվյալ պարագայում մեր առակը ունի երկու հեղինակ⁷⁹՝ առաջինը՝ առակը պատմող հեղինակը՝ Հիսուս Քրիստոս, և երկրորդը՝

⁷⁷ Տե՛ս **D. Flemming**. *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission*, Downer Grove, 2005, էջ 16:

⁷⁸ Տե՛ս **S. B. Bevans**. *Models of Contextual Theology*, New York, 2004, էջ 86-89:

⁷⁹ *Ընդ որում պետք է հաշվի առնել այն փաստը, որ երկրորդի՝ տվյալ պարագայում Ղուկասի հեղինակության հարցը առաջ է գալիս խմբագրական մակարդակում, քանի որ նա հեղինակ է ոչ թե ուղիղ իմաստով, որը հորինել է ինչ-որ բան, այլ փոփոխել է արդեն իսկ ստեղծվածը:*

Ղուկասը⁸⁰ առակի գրավոր փոխանցողն ու խմբագիրը: Քանի որ այս երկու պատմական կերպարները գործել են տարբեր միջավայրերում, ուստի և տարբեր էին նրանց լսարանները: Այդ պատճառով հարկավոր է հայտնաբերել նրանց լսարաններին առանձին-առանձին: Այս ամենը մեզ՝ քսանմեկերորդ դարի ընթերցողներին, օգնելու է հասկանալ առակի մեջ այլաբանորեն օգտագործված ամեն մի խոսքի ճշմարիտ ենթատեքստը (Տե՛ս նկար 1):



Ինչպես տեսնում ենք, գծագիրը ուղղանկյուն եռանկյան ձև ունի, որի մի ծայրում միայն հեղինակն է, որից դուրս են գալիս երկու գծեր: Այդ գծերի ավարտները տարբեր լսարաններ են՝ տարբեր ժամանակաշրջաններով և տարբեր համատեքստերով: Սակայն այդ երկուսի համար էլ առկա է միևնույն լեզվամտածողությունը կրող կողը, որը պատկանում է հեղինակին: Եթե առաջին դարի լսարանի համար այդ կողը նույնական է հեղինակի կողի հետ, քանի որ նրանք երկուսն էլ այդ նույն մշակույթի ու ժամանակաշրջանի կրողն են, ապա քսանմեկերորդ դարի լսարանի համար այդ կողը նույնական չէ հեղինակի կողի հետ: Ժամանակակից դարի ընթերցողի դժվարությունը հեղինակի լեզվի կողը բացելն ու հասկանալն է: Սակայն այդ դժվարությունը չի սահմանափակվում միայն լեզվամտածողության ապակողավորմամբ, այլ առաջ է գալիս համատեքստի վերհանման խնդիրը, քանի որ եթե առաջինի պարագայում, համատեքստը

⁸⁰ Այստեղ պետք է հաշվի առնենք, որ Ղուկաս անունը նույնպես պայմանական է ընտրված, քանի որ Ղուկասի ավետարանը ունի բազում շերտեր, և այդ շերտերը թույլ են տալիս ենթադրել մեկից ավելի անհայտ հեղինակների:

պատկանում է ն՝ հեղինակին, ն՝ առաջին դարի լսարանին, ապա քսանմեկերորդ դարի լսարանի պարագայում համատեքստը պատկանում է միայն հեղինակին, որի խոսքը գտնվում է ժամանակակից ընթերցողի համատեքստի շրջանակներում: Այդ պարագային վտանգ կա, որ հեղինակի կողք, անցնելով այդ համատեքստի միջով, կարող է փոփոխության ենթարկվել, ինչպես արդեն նշել ենք, եկեղեցական հայրերի մեկնությունների պարագային:

Խնդրի բարդությունը, թե ինչու ենք ընտրել երկու, այլ ոչ թե մեկ հեղինակի՝ Հիսուսին կամ Ղուկասին, նաև մեկ այլ կարևոր հարցի մեջ է: Նախ՝ այն, ինչ մեզ հասել է Հիսուսի անունով, այդքան էլ միանշանակ չէ: Մի փոքր թերի է այն հաստատումը, երբ մեկնություն գործածելիս ասում ենք «Հիսուս ասաց» ու սկսում ենք ուսումնասիրել այդ ասվածը որպես պատմական Հիսուսի կողմից անմիջաբար ասված խոսք: Այստեղ խնդիրն այն է, որ ոչ թե ինչ ասաց Հիսուս, այլ ինչպես ասաց. «Հայր մեր որ յերկինս, սուրբ եղիցի անուն ք»

(Մատթ. Զ 10), թե՞ «Հայր մեր, սուրբ եղիցի անուն ք» (Ղուկ. ԺԱ 2բ): Խնդիրը ավելի բացահայտ ցույց տալու համար մենք մեջբերել ենք Տերունական աղոթքից միայն մի փոքրիկ հատված: Երկու ավետարանիչներն էլ գործածում են Հիսուսի ուղղակի խոսքը, սակայն այդ խնդիրը կա ոչ միայն ամբողջ Տերունական աղոթքի մեջ, այլ՝ համատես բոլոր ավետարաններում: Եթե Պողոս առաքյալի անունով մեզ են հասել մի քանի թղթեր, և ոմանք կարող են այդ թղթերը համարել վավերական և վերագրել Պողոսի գրչին, ապա Հիսուս Քրիստոսի անունով մեզ ոչ թե ոչինչ չի հասել, ավելին՝ Հիսուս ոչինչ գրի չի առել, որպեսզի քննարկվեր դրա վավերականության հարցը: Հիսուսի բոլոր խոսքերը մեզ հասել են նրա մահվանից մի քանի տարի հետո՝ ավետարանների հեղինակների կողմից՝ հունարենով⁸¹: Հետագայում էլ, երբ քրիստոնեությունը տարածվեց աշխարհով մեկ, Բարի լուրը մարդկանց հասկանալի դարձնելու համար ստիպված էին այն թարգմանել տարբեր լեզուներով: Այդ թարգմանությունների արդյունքում, բնականաբար, Հիսուսի խոսքը ենթարկվել է որոշակի ձևաբանական, լեզվաբանական և այլ փոփոխությունների,

⁸¹ Այստեղ հատկանշական է հունարեն լեզուն շեշտելը, քանի որ Հիսուսի առօրեական խոսքը հունարեն չի եղել: Եթե սա մշտապես ի մտի ունենանք ուսումնասիրության ընթացքում, ապա հեշտ կլինի վերհանել մի շարք անհասկանալի տեղիներ:

որոնցով էլ պայմանավորված է վերը հիշատակված տարբերությունների շեշտումը: Չնայած այս ամեն հնարավոր փոփոխությունների, մենք պատմական Քրիստոսի մասին ունենք միայն այդ հավաստի աղբյուրները, որոնք, որքան էլ լինեն քարոզություններ Հիսուսի մասին, ամեն դեպքում եզակի սկզբնաղբյուրներ են⁸²: Սակայն Հիսուսի խոսքերը կարդալու և հասկանալու համար մենք պետք է կարողանանք վերհանել այն ամբողջ փոփոխությունները, որոնք որ հնարավոր է ներթափանցած լինեն ավետրանախի մեջ՝ դրա հեղինակների ու խմբագիրների պատկերացումների ու մտադրությունների պատճառով:

Ինչպես արդեն վերը նշեցինք, Հիսուս սեմիտական լեզվամտածողության կրողն էր և խոսում էր արամերեն⁸³: Դա երևում է ավետարաններում պահպանված արամեաբանություններից, որոնցից մի քանիսը ակնհայտ են, օրինակ՝ Ταλιθά κουμί = קומי טלתא (Մրկ. Ե 41), ραββουσί = רבני (Հովհ. Գ 2), Αββα = אבא (Մրկ. ԺԴ 36), Μαμωνάς = ממון (Ղուկ. ԺԶ 9), εφθαθα = אפתתה կամ אפתת (Մրկ. Ե 34), Ελωι ελωι λεμα σαβακθαι = שברקני למא אלהי להיא⁸⁴ (Մտթ. ԻԷ 46) և այլն: Միաժամանակ կան և բազում արամեաբանություններ, որոնք բացահայտ չեն, բայց դրանց տարբերությունները տեքստում ակնհայտորեն երևում են հունարեն տեքստի ֆոնին: Սա վկայում է միայն մի բանի մասին. ավետարանների հեղինակները, որքան էլ փորձել են իրենց լսարաններին հասկանալի դառնալու համար Քրիստոսի Բարի լուրը «թարգմանել» հունարեն, այնուամենայնիվ, չեն կարողացել թույլ չտալ որոշ բացթողումներ արամեաբանությունների հարցում: Իսկ դա նշանակում է, որ Քրիստոսի ընկալման լեզուն ոչ թե հունարենն է, այլ արամերենը, որոնք իրարից բավական տարբեր են: Օրինակ՝ վերցնենք առակի մեջ Ղուկասի կողմից օգտագործված

⁸² Տե՛ս **G. Bornkamm**, *Jesus of Nazareth*, (Trans. by Hodder and Stoughton), Minneapolis, 1995, էջ 23:

⁸³ Չի բացառվում նաև Քրիստոսի՝ եբրայերեն և հունարեն խոսելու փաստը, սակայն դրանք նրա առօրեական խոսակցական լեզուները չէին, որով նա կարող էր քարոզել հասարակ ռամիկ ժողովրդին: Քանի որ հունարեն գիտեին ժամանակի ուսյալ մարդիկ, իսկ եբրայերենը, որին տիրապետում էր ըստ էության մի մասը, մեծամասնության կողմից համարվում էր մեռած լեզու: Տե՛ս Ե. Մ. Մեդրեբ, նշվ. աշխ., էջ 33-35:

⁸⁴ Այս բառերի հետ կապված կան տարակարծություններ. արամերենն են ասված, թե՛ եբրայերեն, և, դրա հետ կապված, շատերը կարծում են, որ Հիսուս եբրայերեն է խոսել: Նրանք հիմնվում են Ղուկաս 4:16-20 համարների վրա, որտեղ Հիսուս, մտնելով ժողովարան, ընթերցում է մարգարեական հատվածը, որը անպայման պետք է եբրայերեն կարդացած լիներ: Այդ պատճառով շատերը կարծում են, թե Հիսուսի ծիսական լեզուն եբրայերենն է եղել: Սակայն ελωι ελωι λεμα σαβακθαι հատվածի համեմատությունը եբրայերեն տեքստի հետ עוברני מא אלהי אלהי հասակորեն ցույց է տալիս, որ խաչի վրա ասված խոսքերը ամեննին էլ եբրայերեն չեն եղել: Այստեղ ակնհայտորեն שברקני ≠ עוברני եբրայեցերեն բառին:

ἄδῃ (Nom. sing. ἄδῃς)⁸⁵ բառը, որը հայ թարգմանախօսները թարգմանել են դժոխք⁸⁶: Եթե հունարեն ἄδῃ ձևը դնենք Քրիստոսի շուրթերին, կստացվի, որ նա ամենևին չի տարբերվում Հովնաթից, որը բազում անգամ է օգտագործում այդ բառը իր այն հերոսների համար, որոնք մահանալով գնում են Հադեսի թագավորություն՝ անդրաշխարհ: Իսկ եթե Հադես բառը փոխարինենք եբրայերեն «שׂוֹל»⁸⁷ (Շեոլ, եբր. թարգմանաբար նշանակում է անդրաշխարհ, գերեզման, փոս, անդունդ) բառով, որը համարժեքն է հունարեն «Հադես» բառին⁸⁸, ապա ինչ-որ չափով կվերականգնենք այն մթնոլորտը, որ տիրում էր Քրիստոսի շուրջ: Հատկանշական է, որ Հրեական Նոր Կտակարանը «Հադես» բառի փոխարեն օգտագործում է հենց այս բառը⁸⁹: Նոր Կտակարանում «Հադես» բառը օգտագործված է տասնմեկ անգամ, որոնցից միայն երեքն են դուրս գալիս Հիսուսի շուրթերից (Մատթ. ԺԱ 23, ԺԶ 18, Ղուկ. ԺԶ 23): Ընդ որում, Մատթ. ԺԶ 18-ում Հիսուս տալիս է «դրունք դժոխաց» (հուն. πύλαι ἄδου) ձևը, որն ամբողջությամբ եբրայաբանություն է: Սակայն ո՛չ Հադեսը, ո՛չ էլ Շեոլը չեն արտահայտում հայերեն թարգմանության «դժոխք» բառի գաղափարը, քանի որ դժոխքը իրենից ենթադրում է հավիտենական չարչարանք, իսկ Հադեսում մարդու չարչարանքները վերջ ի վերջո գտնում էին իրենց ավարտը: Եթե փորձենք վերականգնել դժոխք բառի համարժեքը, ապա Հիսուս հավանաբար պետք է ասած լինի *אדמות*⁹⁰ (Գեհեն, եբր. թարգմանաբար նշանակում է դժոխք), որը նույնական չէ ո՛չ Շեոլին, ո՛չ էլ Հադեսին:

Ինչ վերաբերվում է առակի մյուս հեղինակին՝ Ղուկասին, թե ինչի համար նա պետք է գրած լինի Հադես, այլ ոչ թե Շեոլ՝ կախված էր նրա լսարանից: Քանի որ, որքանով Հիսուսի գալիլեական լսարանի համար Հադես բառը անհասկանալի կլիներ, այնքան էլ Ղուկասի

⁸⁵ Հունարենից թարգմանաբար այն նշանակում է հատուկ անուն, որը մարմնավորում է Ձևի եղբորը՝ անդրաշխարհի աստվածությանը, սակայն *ειν* և *εις* ձևերի հետ արտահայտում է նաև մեջ իմաստը, և թարգմանվում է Հադեսի թագավորության մեջ, որն է անդրաշխարհը: Տե՛ս **Liddell and Scott**, *Greek-English Lexicon*, 7th edition, Oxford, էջ 12:

⁸⁶ Ընդ որում, պետք է հաշվի առնենք այն փաստը, որ Ղուկաս ԺԶ 23 համարը միակ հատվածն է Նոր Կտակարանում, որտեղ Հադեսը ներկայացվում է որպես չարչարանքների վայր: Տե՛ս **E. Mills**, *The Lutterworth Dictionary of the Bible*, Cambridge, 1994, էջ 819:

⁸⁷ Տե՛ս *The New Encyclopedia of Judaism*, (Ed. by **G. Wigoder**), New York, 2002, էջ 36:

⁸⁸ Տե՛ս **A. E. Bernstein**, *The Formation of Hell: Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, London, 1993, էջ 10:

⁸⁹ Տե՛ս *Jewish New Testament*, (Trans. by **D. H. Stern**), Maryland, 1989, էջ 103:

⁹⁰ Տե՛ս *The New Encyclopedia of Judaism*, էջ 37:

հունա-հռոմեական լսարանի համար անհասկանալի կլիներ Շեոլ բառը: Սակայն Ղուկասի լսարանը միայն հույներից ու հռոմեացիներից չէր կազմված. այնտեղ կային նաև մեծ թվով հրեաներ: Այստեղ հարց է առաջանում. ինչպե՞ս էին այդ հրեաները հասկանում Ղուկասին: Բանն այն է, որ հրեաները, ապրելով սփյուռքում, այդ երկրների ժողովուրդների լեզվամտածողության ու մշակույթի կրողն էին դարձել: Դրա մասին է վկայում Հին Կտակարանի Յոթանասնից թարգմանության անհրաժեշտությունը, քանի որ Ալեքսանդրիայի հրեաները այլևս չէին հասկանում եբրայեցերեն Հին Հտակարանը: Դա է պատճառը, որ Ղուկասը կարող էր և անգամ պարտադրված էր օգտագործել Հադես ձևը իր խոսքը ճիշտ հասկացնելու համար: Այսպիսով, տեսնում ենք, որ իրենց լսարաններին հասկանալի լինելու այդ անմեղ մտադրությունների հետևանքով, ստացվում է հետևյալ կառուցվածքը՝ Շեոլ=Հադես≠դժոխք: Այս պարզ օրինակը ցույց է տալիս, թե որքան կարող է փոփոխված լինել Աստվածաշնչի տեքստը Հիսուսից մինչև նոր թարգմանություն, որն, ինքնըստինքյան, առաջ էր բերում մեկնաբանական տարակարծություններ:

Այսպիսով, առանձնացնելով Հիսուսին և Ղուկասին՝ որպես առանձին հեղինակների, մենք կարծես թե ստեղծում ենք երկու տարբեր միսիոներների, որոնք քարոզում են նույն բանը, սակայն տարբեր լսարաններում: Առաջին միսիոները քարոզում է իր լեզուն ու լեզվամտածողությունը կրող լսարանում, իսկ մյուս միսիոները քարոզում է նախկինի նույն գաղափարը, սակայն այս անգամ արդեն այլ լեզու ու լեզվամտածողություն կրող լսարանում և, որպեսզի հասկանալի լինի այդ լսարանին, նախորդի խոսքը փոխելով, հարմարեցնում է իր լսարանին: Մենք այսօր մեր ձեռքի տակ ունենք միայն երկրորդ միսիոների քարոզությունը: Որպեսզի հասկանանք, թե ինչ է նշանակել Հիսուսի խոսքը, մինչև Ղուկասը կհարմարեցնեք իր լսարանին, մենք ստիպված ենք վերականգնել այն՝ հիմնվելով ավետարանի տեքստի վրա: Իսկ այդ ամենը հասկանալու համար պետք է բացենք այն ոչ թե մեր լեզվամտածողության համաձայն, այլ՝ այն տեղադրենք իր միջավայրի ավանդության մեջ:

Փաստորեն, մենք այստեղ երկու հեղինակների հետ մեկտեղ բախում ունենք երկու հասկացողությունների հետ՝ ավանդությունը և Սուրբ Գիրքը, որոնցից ամեն մեկն

առանձնաբար երանգավորված է իր ուրույն մշակութային համատեքստով, որը բանալի է առակի տեքստը պարզեցնելու և հասկանալու համար:

1.5 Որտեղի՞ց է ծագում առակը

Ինչպես եզրակացրինք նախորդ ենթավերնագրում, առակի քննությամբ զբաղվելիս ստիպված ենք լինելու գործ ունենալ երկու տարբեր իրականությունների հետ՝ ավանդություն և Սուրբ գիրք: Այս ենթավերնագրում անդրադարձ է արվելու միայն առաջինին՝ ավանդությանը: Սակայն ավանդությունն ասելով նկատի ունենք ոչ թե քրիստոնեական, այլ հրեական ավանդությունը: Այսինքն՝ առակի ուսումնասիրության ընթացքում մեր գլխավոր շեշտը դրվելու է Քրիստոսի գալիլեական լսարանի վրա, որն ունի իր ուրույն բանալիները առակի հասկացման համար: Իսկ ավելի ուշ ձևավորված քրիստոնեական ավանդությունը, կամ, այլ ձևակերպմամբ՝ եկեղեցական հայրերի մեկնությունները, մեզ օգնելու են հասկանալ հենց այդ լսարանի ընկալումը:

Առակի ընկալման համար էական է բաբբինիստական առակների, թալմուդիկ ուսուցումների, ժողովրդական ավանդությունների դիտարկումը:

Առաջին քայլը, որ մեզանից պահանջվում է, Քրիստոսի և բաբբինիստական առակների նմանություններն ու տարբերությունները վերհանելն է: Այդ նմանությունները երևում են հիմնականում երկուսի հալախիկ⁹¹ մոտեցումների մեջ: Անգամ Թալմուդը ընդունում է Հիսուսին որպես օրենքի հալախիկ ուսուցիչ⁹²: Այս հնարավոր նմանությունները պատահական չեն: Անգամ մի շարք հրեա ուսումնասիրողներ ավետարանները ընդունում են որպես պատմական աղբյուրներ Հիսուսի մասին և Հիսուսին համարում են հրեական կրթություն ստացած մեկի՝ հաշվի առնելով մի քանի կարևոր կետեր, որոնցից են՝ օրենքի պահպանումը, տաճարում ուսուցանումը, վերջին ընթրիքը, հրեական ծիսակատարությունները և այլն: Նրանք ընդունում են միաժամանակ, որ Քրիստոսի ուսուցման մեջ բաբբինիստական հետքեր տեսնելը

⁹¹ Հալախիկ մեկնաբանության մասին ավելի մանրամասն տե՛ս՝ D. N. Freedman. *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, New York, 1992, էջ 26-27:

⁹² Տե՛ս P. Schafer, *Jesus in the Talmud*, Oxford, 2007, էջ 41:

ամեննին էլ պատահական չէ, այլ հրեական կրթության և դաստիարակության արդյունքն է⁹³: Մինչ առակների տեքստային նմանություններին անցնելը, նախ և առաջ պետք է գտնենք նմանություններ բաբբիների ու Քրիստոսի առակների պատմելու նպատակի մեջ:

Երբ աշակերտները հարցնում են Քրիստոսին, թե ինչի համար է նա առակներով խոսում ժողովրդի հետ, Քրիստոս պատասխանում է. «Քանզի ձեզ տուեալ է զհտել զխորհուրդս արքայութեան երկնից, եւ նոցա չէ տուեալ... Վասն այնորիկ առակօք խօսիմ ընդ նոսա, զի տեսանեն եւ ոչ տեսանեն եւ լսեն եւ ոչ լսեն եւ ոչ առնուն ի միտ» (Մատթ ԺԳ

11-13): Այս հատվածից հստակ հասկացվում է, որ Քրիստոսի առակների իմաստը երկնքի արքայության գաղտնիքները թաքցնելն ու միայն քչերին հասկանալի դարձնելն է:

Սակայն մենք լավ գիտենք, որ առակը, որը փոխաբերական միտք է պարունակում, նպատակ ունի երկրավոր իրողությունների միջոցով բացահայտելու երկնային անդրանցական իրողությունները, այսինքն՝ առակը ոչ թե խճճելու կամ թաքցնելու միտում ունի, այլ՝ բացահայտելու ու պարզաբանելու: Երբ Ղուկաս ԺԲ 43-ում Պետրոսը հարց է ուղղում Հիսուսին՝ ասելով. «առ մե՞զ ասացեր զառակդ զայդ, թե առ ամենեսեան» Հիսուս, կարծես թե, անպատասխան է թողնում նրա հարցը, քանի որ հաջորդիվ անմիջապես տեսնում ենք հավատարիմ ծառայի առակի պատմությունը, կամ էլ դա ներառում է Պետրոսի տված հարցի պատասխանը: Խոսքերից պարզ է դառնում, որ Քրիստոս այս առակը պատմում է իր աշակերտներին, և եթե չշարունակենք կարդալ, կարող ենք եզրակացնել, որ Քրիստոս այս առակի միջոցով պատասխանում է Պետրոսին, որ միայն ձեզ եմ ասում: Սակայն, շարունակելով կարդալ, ԺԲ 54 համարում տեսնում ենք, որ մի առակ էլ պատմում է ժողովրդին. «Ասաց եւ ցժողովուրդսն»: Քերականական այս ձևը ցույց է տալիս, որ առաջինը ժողովրդին չէր ուղղված, իսկ երկրորդը՝ վերագրվում է ժողովրդին: Երկուսի պարագայում էլ չի նշվում, որ Քրիստոս առակ է պատմում, սակայն Պետրոսի հարցից երևում է, որ դրանք առակներ են, որոնցից մեկն ուղղված է աշակերտներին, իսկ մյուսը՝ ժողովրդին: Սա բնականորեն դառնում է Քրիստոսի պատասխանը Պետրոսի հարցին, հակառակ դեպքում, այդ հարցը ավետարանական

⁹³ St' u **Z. Garber**, *The Jewish Jesus: Revelation, Reflection, Reclamation*, West Lafayette, 2011, էջ 251-252:

հատվածում դառնում է անիմաստ և անտեղի, քանի որ պատասխան չի ստանում, մինչդեռ նմանատիպ պատասխանից մենք հասկանում ենք, որ Քրիստոս այդ օրինակները կամ առակները ասաց աշակերտների և ժողովրդի համար: Ղուկասի ավետարանում այլ տեղերում նույնպես տեսնում ենք առակներ, որոնք ուղղված են ժողովրդին, փարիսեցիներին ու դպիրներին, ինչպես նաև աշակերտներին (Ղուկ. ԺԵ 1-ԺԶ 31): Այս առակների շարքից հատկանշական է «Տնտեսի առակը», որի սկզբում ավետարանիչը նշում է, որ Քրիստոս պատմում էր իր աշակերտներին, սակայն դա մի գեղեցիկ հռետորական հնարք է, որի միջոցով Հիսուս իր խոսքի բուն ասելիքը հասցնում է փարիսեցիներին: Եվ կարևոր է այն փաստը, որ փարիսեցիները հասկանում են առակի իմաստը, քանի որ հետագայում (Ղուկ. ԺԶ 14-ում) երևում է նրանց արձագանքը Քրիստոսի խոսքերի վերաբերյալ: Այսինքն՝ այս ամենի համադրումից պարզ է դառնում, որ Մատթ. ԺԳ 11-13 համարները միանշանակ չէ ամբողջ ավետարանի կամ բոլոր առակների համար, ասենք ավելին՝ Մրկ. Դ 33-34ա համարները հավաստում են ամբողջությամբ հակառակը. «Եւ այնպիսի առակաւք խաւսեր ընդ զբանն որպէս կարաւոյ լինէին լսել. եւ առանց առակի ոչինչ խաւսեր ընդ նոսա»: Սակայն 34բ-ն շարունակում է՝ ասելով. «Բայց առանձինն աշակերտացն իւրոց մեկներ զամենայն», որը և միաժամանակ ինչ-որ չափով համահավասարեցման էր բերում Մատթեոսի մոտ ասվածի հետ: Սակայն միայն աշակերտներին մեկնելու գաղափարը կարելի է մասնավորեցնել երկնքի արքայության, ինչպես նաև Մեսիայի կերպարին վերաբերվող որոշակի գաղտնիքների շուրջ, որոնց մասին իմանալ տրված էր միայն առաքյալներին և պետք է բարձրաձայնվեր Քրիստոսի հարությունից հետո:⁹⁴ Այս իմաստով Հիսուսի առակները բավականին նմանություններ ունեն բարբինիստական առակների հետ, որոնք նույնպես մի կողմից պարզաբանում էին Թորան, մյուսի կողմից՝ օգտագործվում էին որոշակի կրոնական գաղտնիքների կողավորման համար⁹⁵:

⁹⁴ Տե՛ս **C. H. Dodd**, *նշվ. աշխ.*, էջ 15:

⁹⁵ Տե՛ս **C. L. Blomberg**, *նշվ. աշխ.*, էջ 68:

Մյուս կարևոր նմանությունը, որ կարելի է գտնել Հիսուսի առակների ու բաբբինիստական առակների միջև, դրանք պատմելու մոտեցումների մեջ է: Նախ՝ երկու կողմերն էլ օգտագործում էին բարդ այլաբանություն⁹⁶, երկրորդ՝ և՛ Քրիստոս, և՛ բաբբինները իրենց առակները քաղում էին ավանդությունից, առօրյա կյանքից և այլն:

Քանի որ մեզ հիմնականում առաջին դարի հրեական գրականություն չի հասել, ապա մենք ստիպված ենք առակների նմանությունները բացահայտել թանայիմների երկրորդ և երրորդ դարի առակների միջոցով, ինչպես նաև հետթանայիստական շրջանի բաբբինների այն առակների միջոցով, որոնք իրենց բովանդակությունը վերցրել են թանայիմներից:

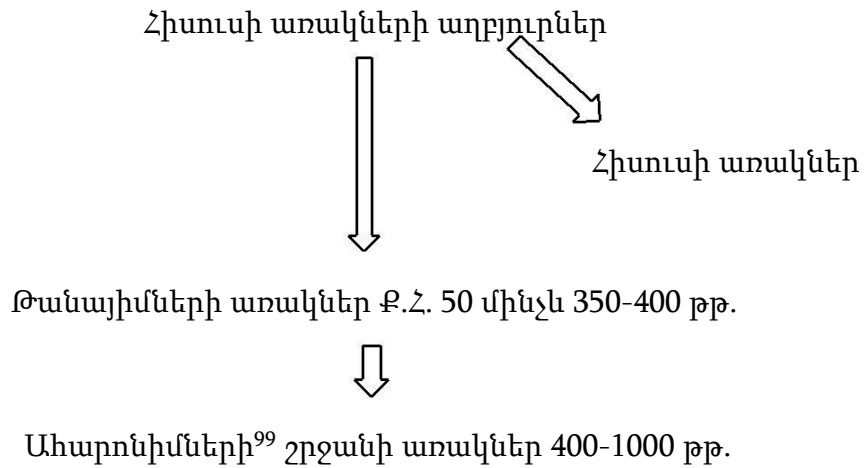
Թանայիստական շրջանը նշանավորվում է առակագրությամբ, և այդ մասին է անգամ վկայում Միշնայի (Sotah 9:15) հայնտնի արտահայտությունը. «Երբ մահացավ բաբբի Մաիրը⁹⁷, դադարեցին գրվել առակները»⁹⁸: Սակայն այս հատվածը պետք է հասկանալ ոչ թե իբրև ուղղակիորեն առակների այլևս չգրվելու փաստ, այլ սա վկայում է այն մասին, որ առակագրությունը իր բարձր զարգացումը գտել էր բաբբի Մաիրի ժամանակաշրջանում:

Ինչպես բաբբի Հանինա բեն Դոսայի պարագայում է, նրա մահը բացատրվում որպես նրա գործի, այլ ոչ թե այդ երևույթի ավարտ, այնպես էլ Մաիրի պարագայում հասկացվում է նրա առակների գրման ավարտ: Այնուամենայնիվ, այդ ժողովրդական մեջբերումը մեզ բավականին օգնում է հասկանալու Թանայիմների շրջանում առակների մեծ կարևորությունը: Թանայիստական այս առակների ու Հիսուսի առակների միջև կարելի է գտնել հսկայական նմանություն, իսկ դա նշանակում է, որ եթե կարողանանք հասկանալ թանայիմների առակները, կհասկանանք նաև Հիսուսի առակները: Սակայն նախ և առաջ հասկանալու համար այս ամբողջ պատկերը, բերում ենք հետևյալ ժամանակային կառուցվածք:

⁹⁶ Այս այլաբանությունը հատկապես հստակ էրևում է Հիսուսի և բաբբինների առակների անտրամաբանական բովանդակությունների մեջ: Տե՛ս **R. N. Longenecker**, *նշվ. աշխ.*, էջ 68:

⁹⁷ Հայտնի Թանայիմ, ով մահացել է մոտավորապես Ք. Շ. 150թ., հայտնի է իր հեղինակած և խմբագրած առակներով, որոնց մեծամասնությունը սերտ նմանություններ ունեն ավետարանական առակների հետ:

⁹⁸ Տե՛ս *The Mishnah, The artscroll Mishnah series, Seder Nashim*, vol. 2, Nazir/Sotah, 1st edition, 2001, էջ 182:



Այս կառուցվածքից հետևում է, որ Քրիստոս օգտվել է իրենից առաջ եղած առակներից: Դա երևում է նրանից, որ Քրիստոսի պատմած առակները կան նաև թանայիմների և հետ թանայիստական շրջանի բարբիների մոտ, իսկ դա կարող է խոսել միայն մի բանի մասին, որ թանայիմների համար նույնպես որպես աղբյուր հանդիսացել են Հիսուսից առաջ եղած առակները, քանի որ թանայիմները դժվար թե համաձայնվեին օգտվել Հիսուսի առակներից: Իսկ հետագա բարբիները իրենց ձեռքի տակ ունեցել են թանայիմների առակները: Այս մասին են վկայում մի շարք տեքստաբանական նմանություններ Հիսուսի առակների և բարբիների առակների միջև: Նախ և առաջ՝ և՛ Հիսուսի առակները, և՛ բարբիներինը սկսվում են միևնույն նախաբանով՝ մի մարդ, կամ մի թագավոր և այլն: Ինչպես նախորդ ենթավերնագրում ենք նշել, այդ ձևերը խորհրդանշում էին առակի սկիզբը¹⁰⁰: Բացի սրանցից կան նաև շատ առակներ, որոնք ուղղակիորեն կրկնում են միմյանց: Ստորև ներկայացնենք դրանցից մեկը, որը վերցված է Երգ Երգոցի Միդրաշից (Midrash Raba 1:1-9)¹⁰¹:

⁹⁹ Ահարոնիմները ուշ միջնադարում գործած հրեական օրենքի մեկնիչներ ու համակարգողներ էին: Թե երբ է սկսվել Ահարոնիմների ժամանակաշրջանը դժվար է ասել: Որոշ կարծիքների համաձայն այս շարժման սկիզբը ազդարարեց բարբի Կարոն, ով գրեց «Շուլխան Ալուխ» (1565 թ.) նշանավոր աշխատությունը: Ոմանք էլ այն հասցնում են ընդհուպ մինչև 11-ից 12-րդ դդ: Տե՛ս՝ *The New Encyclopedia of Judaism*, էջ 45:

¹⁰⁰ Առակների նմանատիպ նախաբանների մասին ավելի ընդարձակ տե՛ս՝ **R. N. Longenecker**, *նշվ. աշխ.*, էջ 71

¹⁰¹ Տե՛ս՝ *Midrash Rabbah. Song of Songs* (Trans. and ed. by **S. Maurice and Rabbi Dr. H. Freedman**), 3rd edition, New York, 1983, էջ 11:

Եթե մի մարդ կորցնի իր դրամը,
ապա կվառի մումը մումի ետևից,
ճրագը՝ ճրագի, մինչև որ կգտնի
այն... և պարզե՝ մարդ, որ
աշխարհային այսպիսի փոքրիկ
բաների համար այդքան
կչարչարվի, ապա առավել պիտի
չարչարվի Թորայի խոսքերը
փնտրելու մեջ, որոնք կյանքն են
այս աշխարհի և հանդերձյալի
(Midrash Raba 1:1-9):

Կամ ո՞վ իցե կին որոյ իցեն դրամք
տասն. Եւ եթե կորուսանիցե դրամ
մի, ո՞չ լուցանիցե ճրագ եւ ածիցե
աւել ի տան, եւ խնդրիցե ստեպ,
միչեւ գտանիցե: Եւ իբրեւ գտանե,
կոչե զբարեկամս եւ զդրացիս եւ
ասե, Ուրախ լերուք ընդ իս, զի
գտի զդրամս իմ զոր կորուսի:
Այնպէս, ասեմ ձեզ, ուրախութիւն
եղիցի առաջի հրեշտակաց
Աստուծոյ ի վերայ միոյ
մեղաւորի, որ պաշխարիցե:
(Ղուկ. ԺԵ 8-10)

Առակների այս զարմացնող նմանությունը կարելի է գտնել մի շարք այլ առակների դեպքում ևս, ինչպիսիք են, օրինակ՝ «Հարսանեկան խնջույքի հրավիրվածների առակը», «Այգում աշխատող մշակների առակը», «Անառակ որդու առակը» և այլն¹⁰²: Սակայն այս առակները, որքան էլ նման են Քրիստոսի առակներին, այնուամենայնիվ, ունեն իրենց հիմնավոր տարբերությունները: Օրինակ՝ վերոնշյալ բաբբինիստական առակը և Քրիստոսի կողմից պատմված առակը, որքան էլ նման են բովանդակության առումով, միևնույն է, տարբերվում են եզրափակիչ մեկնության հատվածում: Որպեսզի չմանրամասնենք, թե ով է տվել այդ մեկնությունը՝ Քրիստոս ինքը, թե առակի հետագա խմբագիրները, գանք այն եզրակացության, որ Քրիստոս ինքը չի մեկնել այդ հատվածը, այլ առաջին դարի եկեղեցին կամ առակի խմբագիրները: Այնուամենայնիվ, այդ խմբագիրները այնքանով, որքանով կարողացել են հասկանալ Քրիստոսի միտքը, տեղադրել են առակը մեղավորների ու մաքսավորների հանդեպ փարիսեցիների վերաբերմունքի մասին զրույցի շրջանակներում, հետևաբար նաև տվել են նմանատիպ

¹⁰² Տե՛ս **G. Birger**, *The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels. A Comparison With the Narrative Meshalim in the Old Testament, New Testament studies 34*, New York, 1988, էջ 343-361:

վերջավորություն: Բայց միննույն է, անգամ այդ պարագայում մենք տեսնում ենք, որ այդ ներքին միտքը Քրիստոսին է, ուստի և Քրիստոս ինքը, առակը պատմելով նմանատիպ մոտեցմամբ, դրա ներքին բովանդակությունը կտրում է բաբբինիստական պատկերացումներից և ներկայացնում է յուրովի¹⁰³: Առակների հանդեպ որդեգրած այս նույն մեթոդը նկատում ենք նաև թանայիմների ու նրանցից ուշ առաջացած ահարոնիմների մոտ, որոնք, վերցնելով իրենցից առաջ եղած առակները, դրանք հարմարեցնում էին իրենց ժամանակաշրջանի պահանջներին¹⁰⁴: Մա օգնում էր, որ քարոզիչը՝ Հիսուսը կամ բաբբին, կարողանար փոխանցել նոր խոսք՝ մարդկանց հասկանալի ազգային-ժողովրդական ավանդությամբ համեմած երանգներով լի առակներով: Այդ առակներից ամեն մեկը ուներ իր բառամթերքը, իսկ այդ բառերից ամեն մեկը գրեթե բոլոր առակներում ուներ միայն մեկ հասկացման ձև, օրինակ՝ թագավոր, հայր=Աստված, այգի=Իսրայել կամ երկնքի արքայություն, որդին, ծառան=Աստծու ժողովուրդ և այլն¹⁰⁵: Այսքանից բացի Հիսուսի առակները ունեին նաև մի շատ կարևոր տարբերություն բաբբինների առակներից. վերջիններս մեծավ մասամբ ուղղված են բացատրելու Թորան, իսկ Հիսուսի առակները բացահայտում են երկնքի արքայությունը և ունեն բարոյադաստիարակչական բնույթ¹⁰⁶:

Ինչպես նաև կարևոր է հիշել նախորդ ենթավերնագրում հիշատակած հինկտակարանյան առակներից մի քանիսի մասին, որոնք իրենց պատմությունների հիմքում ունենալով պատմական իրադարձություններ, լսողների մոտ այն տպավորությունն էին ստեղծում, որ այդ առակների բուն պատմությունն էլ վերցված է իրական կյանքից: Նոր Կտակարանի պարագային հին հունարենից ռուսերեն թարգմանած ավետարանի մեջ, որտեղ կան նաև բացատրություններ ու ներածական հատվածներ, այդպիսի առակների շարքին է դասվում նաև (Ղուկ. ԺԹ 11-27) և (Մատթ. ԻԵ 14-30)

¹⁰³ Տե՛ս **H. H. Stratton**, *A Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids, 1959, էջ 188:

¹⁰⁴ Տե՛ս **D. Stern**, *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*, Cambridge, 1991, էջ 190-201:

¹⁰⁵ Տե՛ս **J. W. Sider**, *Interpreting the Parables: A Hermeneutical Guide to Their Meaning*, Grand Rapids, 1995, էջ 107-108:

¹⁰⁶ Տե՛ս **D. B. Gower**, *Christian Reflection: A series in the Faith and Ethics. The Context of Jesus's parables*, Waco, 2006, էջ 14-15:

պատմվող «Տասը մնասների» առակը, որի բովանդակությունը, ըստ ճնշող մեծամասնության, արտահայտում է Հերովդես Մեծի որդի Արքեղայոսի կյանքի պատմությունը, որը հոր մահից հետո գնում է Հռոմ՝ գահը ժառանգելու: Սակայն նրա դեմ բողոքի մի մեծ ցույց է լինում, ինչի հետևանքով Հռոմի կայսրը իսրայելի թագավորությունը բաժանում է չորս մասի, իսկ Արքեղայոսին տալիս են Էտնարիսի տիտղոս: Երուսաղեմ վերադարձից հետո, նա անհավատարիմ ծառաների դեմ կազմակերպում է մեծ ջարդ ու արյունահեղություն: Ըստ խմբագիրների՝ այս պատմությունը ընկած է Հիսուսի առակի հիմքում, և Քրիստոս այն ձևափոխում է իր միտքն արտահայտելու համար¹⁰⁷: Այս պարագային տեսնում ենք, որ ինչպես հինկտակարանյան առակների պարագայում, Քրիստոսի առակներում նույնպես օգտագործվում էին իրական կյանքի պատմությունները՝ որպես հիմք առակների համար: Ինչպես նախորդ ենթավերնագրում ենք եզրակացրել, «Աղքատ Ղազարոսի առակը» նույնպես կարող է ունենալ պատմական հիմք:

Հիսուսի և բաբբիների առակների նմանությունների շուրջ արված այս ամբողջ ուսումնասիրությունը միտում ուներ վերջիվերջո պարզելու, թե որտեղից է ծագում մեր կողմից ուսումնասիրվող առակը: Ծանոթանալով այս ամբողջ նախաբանին, կարող ենք բացահայտ հայտարարել, որ Հիսուս այդ առակը քաղել էր ժողովրդական-ազգային ավանդությունից: Քրիստոսի խոսքը նորություն չէր հրեաների համար այնքանով, որ նրա արտահայտած ամեն մի բառը վերցված էր ժամանակի մտածողությունից¹⁰⁸: Սակայն այս ամենը վստահ հռչակելու համար հարկավոր են հիմնավոր փաստարկներ:

Նախ, մի թե բաբբինիստական գրականության էջերում կա այնպիսի մի առակ, որը սերտ նմանություն ունենա Հիսուսի պատմած առակի հետ: Պատմական Հիսուսի անձի փնտրտուքների ճանապարհին աստվածաշնչագիտությունը բախում ունեցավ նաև այս հարցի շուրջ: Երկար ժամանակ կատարած փնտրտուքներից հետո առակի սերտ նմանությունները հայտնաբերվեցին աղքատ գիտնականի և մաքսավոր բար Մախանի

¹⁰⁷ Радостная весть. Новый Завет в переводе с древнегреческого. Учебное издание с историко-филологическими примечаниями. Москва, 2006, էջ 169:

¹⁰⁸ Տե՛ս **Ա. Էդերշեյմ**, *Жизнь и времена Иисуса Мессии*. Москва, 2004, էջ 645:

մասին պատմող առակի հետ¹⁰⁹: Այս նմանությունը թույլ տվեց հայտարարել, որ Քրիստոս ծանոթ էր այդ առակին¹¹⁰: Միաժամանակ Ռուդոլֆ Բուլթմանը առաջ է քաշում մեկ այլ հին հրեական առակ, որտեղ նույնպես սերտ նմանություններ կան «Աղքատ Ղազարոսի առակի» հետ: Առակում պատմվում է մեծահարուստ և անաստված մի ամուսնական զույգի մասին: Կնոջ մահվանից մի որոշ ժամանակ անց նրա որդին գնում է դժոխք և այնտեղ տեսնում է կրակների մեջ չարչարվող մորը, որը որդու միջոցով նամակ է ուղարկում իր ամուսնուն, որպեսզի վերջինս ուղղվի և դարձի գա: Բուլթմանը կարծում է, որ առակն իր այս ոճով շատ ավելի հին է, քան ավետարանական առակը¹¹¹:

Այս երկու առակների համեմատությունը ցույց է տալիս, որ «Աղքատ Ղազարոսի առակը» մեծապես ազդված է երկուսից էլ: Առակի առաջին հատվածը վերցված է «Բար Մախանի» առակից: Այս հատվածում հատկանշական է հարուստ մաքսավորի և աղքատի կյանքի նկարագրությունը, որտեղ հանդիպում ենք մի դրվագի, թե ինչպես է աղքատը կերակրվում խանութում հարուստի ձեռքից ընկած հացից: Հատկանշական է այստեղ նկատել, որ մաքսավորի ձեռքից հացը ընկնում է ոչ թե որպես ողորմություն, այլ՝ պատահականության արդյունքում: Եթե այս հատվածը կապենք մեր առակի հետ, ապա կարելի է ենթադրել, որ մեծահարուստի սեղանից ընկած հացի փշրանքներով կերակրվելը ամեննին էլ ողորմության արդյունք չէր: Տրամաբանորեն սեղանից ընկած կամ զցված այդ փշրանքները, որոնցով հրեական սովորության համաձայն մաքրում էին իրենց ձեռքերը ուտելիքի հետքերից¹¹², ինչ-որ մեկը անպայման տալիս էր շներին, որից օգտվում էր աղքատ Ղազարոսը, իսկ դա դեռևս ողորմություն չէր: Մակայն հրեական այդ առակի մյուս տարբերակում աղքատի կերակրումը կազմակերպում է ինքը մեծահարուստը, երբ խնջույքից մնացած մնացորդները հրամայում է հավաքել և լցնել աղքատի դիմաց: Դրա հետ կապված կարող ենք ենթադրել, որ Աղքատ Ղազարոսն էլ պառկած չէր անմիջապես մեծահարուստի սեղանի կողքին, այլ դռան առաջ էր, ուստի և

¹⁰⁹ Տե՛ս *The Talmud of the Land of Israel: Hagigah and Moed Qatan*, vol. 20, (Trans. by J. Neusner), Chicago, 1986,

էջ 57:

¹¹⁰ Տե՛ս **J. Jeremias**, *The Parables of Jesus*, էջ 183:

¹¹¹ Տե՛ս **R. K. Bultmann**, *The History of the Synoptic Tradition*, New York, 1968, էջ 197:

¹¹² Տե՛ս **J. Jeremias**, *The Parables of Jesus*, էջ 184:

որպեսզի օգտվեր սեղանից ընկածներից, ինչ-որ մեկը պետք է այդ ամենը տար նրան:

«Բար Մախանի» առակի մեջ տեսնում ենք, որ մեծահարուստը, երբ հայտնվում է չարչարանքների վայրում, իր գլուխը բարձրացնելով, տեսնում է այն աղքատին, որը կերակրվել էր իր ձեռքից կամ սեղանից ընկած հացով: Ինչպես հրեական առակի, այնպես էլ մեր առակի պարագայում, տեսնում ենք աղքատի ճանաչումը հարուստի կողմից:

Առակը ավարտվում է մեծահարուստ մաքսավորի և աղքատի մահվան ու հետմահու կյանքի նկարագրությամբ, և նրանում բացակայում է այսրկողման աշխարհի հետ որևէ կապի հաստատման փորձ: Այդ հանգամանքը տեսնում ենք աղքատ Ղազարոսի առակում, երբ մեծահարուստը խնդրում է ուղարկել Ղազարոսին իր հինգ եղբայրների մոտ: Սակայն այդ դրվագը, այնուամենայնիվ, «Բար Մախանի» պատմության մեջ արտահայտվում է առակը պատմող րաբբի Սիմոնի ու նրա աշակերտի զրույցի մեջ:

Աշակերտը, լսելով այդ ամենը, ցանկանում է գնալ և այդ մասին հայտնել Մարիամ անունով մի կնոջ, որը մեղքերի մեջ է, սակայն ուսուցիչը հայտնում է աշակերտին, որ Մարիամը չի հավատա իրեն¹¹³: Այս հատվածում տեսնում ենք և՛ նմանությունը, և՛ տարբերությունը: Ինչպես այս առակում, այնպես էլ աղքատ Ղազարոսի մոտ առկա է լուրը հայտնելու ցանկությունը, և մերժումը՝ չհավատալու պատճառաբանությամբ:

Սակայն, եթե այստեղ հայտնողը կենդանի մեկն է, ապա մեր առակում հայտնողը հարություն առնողն է: Այստեղից կարող ենք ենթադրել, որ այդ հատվածի կտրուկ տարբերությունը ենթարկվել է քրիստոնեական խմբագրության, որպեսզի արտահայտի Քրիստոսի հարության գաղափարը: Այս հատվածի նմանությունը առկա է նաև Բուլթմանի կողմից մեջբերված երկրորդ առակում, որտեղ կինը իր որդու միջոցով նամակ է ուղարկում իր ամուսնուն, որպեսզի վերջինս ապաշխարի և չգա այդ տանջանքների վայրը: Բուլթմանի կողմից մեջբերված առակի հետ նմանություններից մեկն էլ կնոջ անհավատության և մեր առակի հերոս մեծահարուստի կենցաղավարության միջև է:

¹¹³ See *The Talmud of the Land of Israel: Hagigah and Moed Qatan*, vol. 20, (Translated by J. Neusner), Chicago, 1986, էջ 58:

Թեև այսքանով առկա է նմանություն այդ երկու առակների միջև, բայց, այնուամենայնիվ, չենք կարող չնկատել նաև ակնհայտ տարբերությունները, որոնք, ինչպես կարծում ենք, աստվածաբանական պատկերացումների արդյունք են:

Այդուհանդերձ, այս երկու առակները ամբողջությամբ չեն բացում առակի դժվարամատչելի տեղիները: Հետևաբար պետք է կարծել, որ Քրիստոս բացի այդ առակներից օգտվել է նաև այլ եզրույթներից, որոնք տարածված ժողովրդական հասկացություններ էին: Օրինակ՝ նմանատիպ մի պատկերացում է հրեշտակների կողմից մահացած աղքատ Ղազարոսին Աբրահամի գոգը տեղափոխելը: Դա գալիս էր հրեշտակների մասին ժամանակի պատկերացումներից: Դրանցից մեկում ասվում է, որ մարդ իր կյանքի ավարտին, կախված իր ապրած կյանքից, հանդիպում է կա՛մ Տիրոջ հրեշտակներին, կա՛մ՝ Բելիարի: Եթե մարդու հոգին մահվանից հետո չարչարվում է Բելիարի հրեշտակի կողմից, ապա դա նշանակում է, որ նա իր կյանքի ընթացքում եղել է դատարկ զբաղմունքների և ցանկասիրության ստրուկը, իսկ եթե արդար է եղել, ապա Տիրոջ հրեշտակը նրան տանում է հավիտենական կյանք¹¹⁴: Հրեական գրականության մեջ բազում են նաև տեղեկությունները արդարների ու անարդարների մասին, որոնցից արդարները ուրախության մեջ են, իսկ անարդարները, որոնք չեն ապաշխարել, տանջվում են Գեհենի կրակներում¹¹⁵: Ինչպես մեր առակում, այնպես էլ հրեական ավանդության մեջ բազում են տեղիները, որտեղ այդ տանջվողները տեսնում են ուրախացողների կյանքը՝ լի բարիքներով, որտեղ հանդիպում են երկխոսություններ մահացածների միջև, որոնք էլ արտահայտում են հրեաների պատկերացումները հետմահու կյանքի մասին¹¹⁶: Տանջանքների նկարագրության համար հանդիպում են առակում առկա չարչարանքների բոլոր ձևերը՝ Գեհենի կրակները, ծարավը:

Նկարագրվում է, թե ինչպես են տեսել անարդարին՝ գետի մոտ ընկած, լեզուն դուրս հանած, որը ձգտում է ջուր խմել, սակայն ալիքները անընդհատ նահանջում են¹¹⁷: Բազում տեղիներ

¹¹⁴ Տե՛ս *Ветхозаветные апокрифы. Книга Еноха, книга Юбилеев или Малое Бытие, Заветы двенадцати патриархов, Псалмы Соломона*, (составитель **П. Берснев**). Санкт-Петербург, 2009, էջ 329:

¹¹⁵ Տե՛ս *Midrash raba, Ecclesiastes*, (Trans. by rev. **dr. A. Cohen**), 3rd edition, New York, էջ 42-43:

¹¹⁶ Տե՛ս *Talmud Bavli: The gemara, Tractate Berachos*, Schottenstein edition, vol. 1, 2001, 18b:

¹¹⁷ Տե՛ս *Talmud Bavli: The gemara, Tractate Sanhedrin*, Schottenstein edition, vol. 1, 2002, 23b:

գոյություն ունեն նաև Աբրահամի գոգ արտահայտության հետ կապված, որոնք ստուգապես բացատրում են այդ արտահայտությունը:

Բոլոր այս զուգադրումները աղքատ Ղազարոսի առակի և հրեական ավանդության միջև հեշտացնում են առակի փոխաբերական մտքի պարզեցումը և, կարծես թե, ուղեցույց են դառնում մեկնաբանության ժամանակ:

Սակայն միայն ասել, որ Քրիստոսը եղել է սեմիտական լեզվամտածողության կրող, և բավարարվել միայն ավանդությունից քաղված տեղեկություններով ու դրանց միջոցով փորձել բացատրել առակը, արդյունքը թերի կլինի: Արդեն նշեցինք, որ գործ ենք ունենալու երկու հեղինակների հետ՝ մեկը Հիսուսն էր, որին պատկանում էր ավանդությունը, իսկ մյուսը՝ Ղուկասը, որը տվյալ պարագայում առակը սուրբգրային տեսքով մեզ փոխանցող հեղինակն է: Այս պարագային գործը կիսատ չթողնելու համար, հարկ ենք համարում ուսումնասիրել նաև մերձավորարևելյան գրականության հետ նմանությունները, որը լույս կսփռի ժամանակի հարևան երկրների մշակութային պատկերացումների վրա, որոնցից էլ հնարավոր է, որ ազդված լինի առակի այս կամ այն հատվածի նկարագրությունը: Սա մեզ կօգնի հասկանալ առակի սուրբգրային հատվածը, որը մի շարք տարածայնություններ ունի հրեական ավանդության հետ:

1.6 Առակի նմանությունները մերձավորարևելյան գրականության մեջ

Ինչպես արդեն նշել ենք, գործ ունենք երկու հեղինակների հետ: Առաջինի պարագայում ուսումնասիրեցինք առակի բանավոր հեղինակի՝ հրեական ավանդությունից կրած ազդեցությունները, մինչդեռ երկրորդի պարագան մի փոքր այլ է: Նախ՝ Ղուկասը անմիջապես Հիսուսից չէր լսել այդ առակը: Երկրորդ՝ նրա լսարանը տարբերվում էր Հիսուսի լսարանից, և սեմիտական լեզվամտածողությունը չէր կարող հասկանալի լինել Ղուկասի լսարանին: Ուստի ավետարանիչը կատարում է Հիսուսի առակի դինամիկ խմբագրություն կամ «թարգմանություն»: Այս գործընթացի համար, անշուշտ, Ղուկասին պետք էին գալու այնպիսի աղբյուրներ, որոնք կօգնեին նրան նկարագրել անդրաշխարհը, մահացածների չարչարանքները, հանդերձյալ աշխարհի և

երկրավոր կյանքի միջև հնարավոր կապը և այլն: Դրա վառ օրինակներից է «Շեոլ» բառի «Հադես» ձևով փոխարինումը: Սակայն միայն այդ բառի փոխարինումը դեռ քիչ է հաստատելու համար, որ Ղուկասի Հադեսը հրեական Շեոլը չի ներկայացնում Հադես անվան տակ: Դրա համար պետք է առակի որոշ տեղիներ համեմատության մեջ դնել մերձավորարևելյան գրականության հետ, որպեսզի հասկանանք՝ որքանով է ազդված առակը իր ժամանակի շրջակա մշակույթներից:

Անդրաշխարհի նկարագրությունը բավական շատ է հետաքրքրել անտիկ աշխարհին, այն աստիճան, որ դրանց էպիկական հերոսները սկսել են այցելել այնտեղ, ապա, վերադառնալով մարմնապես կամ հայտնվելով տեսիլքի ձևով, պատմել են, թե ինչ են տեսել այնտեղ: Այս պատմությունները անցել են իրենց ուրույն զարգացման ուղին: Օրինակ՝ Գիլգամեշի պատմության մեջ, որքան էլ մռայլ գույներով է նկարագրվում մեռյալների թագավորությունը, այնուամենայնիվ, մենք այնտեղ չենք տեսնում ոչ մի ակնարկ չարչարանքների մասին¹¹⁸, որից էլ խիստ ազդված է հրեական հինկտակարանյան ժամանակաշրջանի Շեոլի պատկերացումը¹¹⁹: Անդրաշխարհում դժոխքի և չարչարանքների առաջին հետքերը երևում են եգիպտական «Մեռյալների գրքում», որտեղ կարելի է հանդիպել տարբեր չարչարանքների, այդ թվում նաև՝ հոգիների ոչնչացումը կրակի ծովում և այլն¹²⁰: Ավելի ուշ անդրաշխարհի չարչարանքները հանդիպում են Զրադաշտականության մեջ, որը, ըստ ձևավորված կարծիքի, անգամ նախորդում է եգիպտական ավանդությանը և առաջինն է, որ նկարագրում է կրակով չարչարանքներ¹²¹: Զրադաշտականության այս ավանդությունը իր հերթին մեծ ազդեցություն է թողել հունա-հռոմեական Հադեսի պատկերացումների վրա, որոնք մեծապես արտահայտված են Հումերոսի «Ողիսականում», Պլատոնի «Պետություն» երկում և այլն: Մերձավոր Արևելքում զարգացած այս մշակութային համատեքստը՝ իր մեծ ազդեցությունն է թողել հարևան երկրների ավանդությունների վրա, որից անմասն չի մնացել նաև Աստվածաշունչը:

¹¹⁸ Տե՛ս **M. Kovacs**, *The Epic of Gilgamesh*, Stanford, 1989, էջ 110-118:

¹¹⁹ Տե՛ս **A. E. Bernstein**, *նշվ. աշխ.*, էջ 178-201:

¹²⁰ Տե՛ս **S. G. F. Brandon**, *The Judgment of The Dead: An Historical and Comparative Study of the Idea of a Post-Mortem Judgment in the Major Religions*, New York, 1969, էջ 20-25:

¹²¹ Տե՛ս **M. Stausberg**, *Hell in Zoroastrian History*, (Numen 56), Bergen, 2009, էջ 217-220, 230-234:

Անցնելով առակի քննությանը՝ մինչ Ղուկասի կրած ազդեցություններին անդրադառնալը, պետք է նշենք, որ մեզ արդեն քաջ ծանոթ «Բար Մախանի» պատմությունը ինքնին փոխառություն է եզիպտական գրականությունից¹²²: Կարծիք կա, որ եզիպտական Սիր Օսիրիսի մասին պատմող այդ առակը Ալեքսանդրիայի հրեաների միջոցով ներթափանցել է Պաղեստին, այստեղ ենթարկվել խմբագրության, որի արդյունքում ձեռք է բերել հրեական մտածողության երանգներ¹²³: Այս երկու առակների միջև գոյություն ունեն սերտ նմանություններ: Նախ՝ ինչպես հրեականում, այստեղ նույնպես գոյություն ունի հարուստի ու աղքատի թեման: Հինգ հարյուր տարի առաջ մահացած քուրմը արդեն անդրաշխարհից որպես Սիր Օսիրիս վերադառնալուց հետո, մի անգամ իր հոր հետ տեսնում է երկու թաղումներ՝ մեկը՝ հարուստի, մյուսը՝ աղքատի:

Հայրը, տեսնելով մեծահարուստի շքեղ հուղարկավորությունը, ցանկություն է հայտնում ապրել, մեռնել և թաղվել մեծահարուստի պես: Սակայն որդին նրան տանում է դժոխք և ցույց տալիս մեծահարուստին, որը չարչարվում էր դժոխքում՝ չորրորդ սրահում, այն մարդկանց կողքին, որոնք անընդհատ վեր էին բարձրանում և մի կտոր հաց և մի կաթիլ ջուր խնդրում, իսկ աղքատը ծառայում էր մահվան աստծուն՝ Օսիրիսին: Մյուս նմանությունը այս երկու առակների միջև մեծահարուստի դժոխքում հայտնվելու պատճառն է՝ հարստությունը: Նման են նաև չարչարանքների տեսարանները, աղքատների նոր կարգավիճակը: Սակայն ամբողջ հարցն այն է, թե որքանով է կրկնվում այդ ազդեցությունը Ղուկասի տեքստում, այլ ոչ թե Հիսուսի պատմած առակում: Բանն այն է, որ եթե ուշադիր համեմատենք երկու տեքստերը, ապա կնկատենք որ որքան էլ նման են երկու պատմությունները միմյանց, այնուամենայնիվ, ունեն որոշակի աստվածաբանական տարբերություններ: Այդ տարբերություններից ամենից կարևորը այն է, որ Ղուկասի մոտ անդրաշխարհից դեպի այսրկողմյան կյանք անցումը տեղի չի

¹²² Տե՛ս M. E. Boring, K. Barger, C. Colpe, *Hellenistic Commentary to the New Testament*, Nashville, 1995, էջ 227-229:

¹²³ Տե՛ս I. H. Marshall, *նշվ. աշխ.*, էջ 633:

ունենում, մինչդեռ եգիպտականում այդ անցումը առկա է. հինգ դար առաջ մահացած քուրմը անդրաշխարհից վերադառնում է՝ վերամարմնավորվելով որպես Սիր Օսիրիս, և ծնվում է անգավակ ծնողներից, որպեսզի իր կյանքը նորից ապրի:

Սակայն սրան զուգահեռ բաբելոնյան և աքքադական պատումներում անընդհատ շեշտվում է մեռյալների աշխարհից դեպի այսրկողմյան աշխարհ անցում կատարելու անհնարիությունը. «Ո՞վ է, որ հարություն կառնի, ո՞վ է, որ կվերադառնա իր երկիրը»¹²⁴:

Տեսնում ենք, որ Գիլգամեշի պատմության մեջ հանդերձյալ աշխարհ անցումը մարմնով չի թույլատրվում. պայմանը դրվում է միայն մահվան պարագայում¹²⁵: Գիլգամեշի էպոսի մեկ այլ դրվագում տեսնում ենք, որ նա ննջում է վեց օր և յոթ գիշեր և չի կարողանում արթնանալ: Դրան ի պատասխան նրա ընկերը՝ Ութնապշտիմը, ասում է. «Հերոսը, որը կյանքի համար է պայքարում, ցանկանում է արթնանալ, բայց չի ստացվի»:¹²⁶ Այստեղ տեսնում ենք, որ հանդերձյալ կյանքից դեպի այսրկողմյան աշխարհ անցումը անհնարին է: Անդրաշխարհից վերադարձի մասին նմանատիպ պատկերացումը առկա է նաև Հին Կտակարանում. «Ձի եթե իջանիցե մարդ ի դժոխս (שׁאֵל), ոչ եւս ելցէ եւ դարձցի ի տուն իւր» (Հոբ Է 9-10): Հունական ավանդության մեջ նույնպես Հադեսից դեպի այսրկողմյան աշխարհ անցումը մահացածների համար անհնարին է, Հադեսի դռները հսկում է երեք գլխանի շունը, որի մոտից անցնելը ուղղակի անկարելի է: Սակայն հունական էպոսը նույնպես պահպանել է անդրաշխարհից վերադաձողների տեսարաններ, որոնք վերադառնալով պատմում են Հադեսի իսկության մասին, որն էլ հետևում է բաբելական էպոսի օրենքներին, ուր միայն ողջերը կարող են դուրս գալ անդրաշխարհից: Հոմերոսի «Ոդիսականի» 11-րդ գլխում, երբ Ոդիսևսը Հադեսում հանդիպում է իր մորը, վերջինս նկարագրում է նրան, թե ինչ է մահվան աշխարհը, որից հետո պատվիրում է Ոդիսևսին.

«Սակայն շուտով աճապարհի դու դեպի լույս և այս ամենը լավ հիշիր, որպեսզի անդ քո կնոջ հետ տեսնվելիս, ասածներն իմ նրան պատմես»¹²⁷: Այստեղ առկա է ոչ միայն

¹²⁴ M. Kovacs, *նշվ. աշխ.*, էջ 287-289:

¹²⁵ Sté u J. B. Pritchard. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1969, էջ 13-16:

¹²⁶ A. E. Bernstein, *նշվ. աշխ.*, էջ 6:

¹²⁷ Հոմերոս, *Ոդիսական*, (թարգ. Հ. Համբարձումյանի), Երևան, 1988, էջ 171:

անդրաշխարհից վերադարձի թեման, այլ նաև անդրաշխարհի մասին պատկերացումը ակնհայտաբար ստանալու հանգամանքը:

Այսպիսով, տեսնում ենք, որ անդրաշխարհի պատկերացումը դարերի ընթացքում ապրել է իր զարգացումը, որը փոխանցվել է մշակույթից մշակույթ, մի ազգից՝ մյուսին:

Դրա վառ ապացույցներից մեկը «Բար Մախանի» առակի եզրույթական հիմքն է: Սակայն միևնույն ժամանակ այդ նույն առակի Ղուկասի տարբերակում առկա են մի քանի կարևոր տարբերություններ, որոնք բացակայում են եզրույթական մշակույթում, սակայն առկա են հունական մշակույթի մեջ: Սա խոսում է առակի մշակութային տարբեր շերտերի առկայության մասին:

Երկար չդեգերելու համար մերձավորարևելյան անդրաշխարհի մասին գրականության էջերի մեջ, որոնք բավական շատ են, փորձենք ավելի սեղմ և ճշգրտված դարձնել մեր որոնումները: Կապը մերձավորարևելյան գրականության էջերում գտնելու համար մենք պետք է օգտագործենք Ադրատ Ղազարոսի առակում առկա Ղուկասի կողմից օգտագործված բանալի բառը՝ «ἀδης»¹²⁸: Հատկանշական է, որ Ղուկասը իր անդրաշխարհը կոչում է ոչ այլ կերպ, եթե ոչ հունական անվանումով: Ուստի և մենք կփորձենք գտնել հնարավոր եզրերը հունական անդրաշխարհի նկարագրության հետ:

Դրա համար պետք է անդրադառնալ առակում առկա անդրաշխարհի նկարագրության մի քանի կետերի և գտնել դրա զուգահեռները հունական գրականության մեջ:

1. Հաղեսը՝ որպես կրակով չարչարանքների վայր
2. «Աբրահամի գոգ» հասկացողությունը հունական հաղեսում
3. Հաղեսում կյանքը երկրավոր կյանքի շարունակություն
4. Վերադարձ հաղեսից

Բանն այն է, որ այս կետերը հրեական Շեոլի գաղափարախոսության մեջ ներթափանցել են բավականին ուշ, մինչդեռ հունական էպիկական գրականության մեջ

¹²⁸ Հատկանշական է, որ նորկտակարանյան հեղինակները հինկտակարանյան Շեոլը նույնացնում են հունական Հաղեսի հետ՝ հաշվի առնելով դրանց նմանությունները: Տե՛ս **E. Mills**, նշվ. աշխ., էջ 819:

արդեն վաղուց պատկերացում ունեին անդրաշխարհի կառուցվածքի մասին¹²⁹: Այս կետերի անցումը Շեոլի նկարագրությունների մեջ եղել է հունական ավանդությունից¹³⁰: Ամենին էլ պատահական չէ, որ Ղուկասը հանգիստ ձևով «Շեոլ» բառի փոխարեն օգտագործում է «Հադես» բառը:

Ա.Հադեսի չարչարանքները. Խոսելով Հադեսի չարչարանքների մասին՝ Լուկիանոս Սամոսատցին (125-180 թթ.) նկարագրում է, թե ինչպես են բոլոր հոգիները հավասար կեցության մեջ ապրում, միասին մասնակցում խնջույքի՝ միննույն սեղանից, մինչդեռ այդ նույն ժամանակ մեծահարուստները ընկած են սեղանի կողքին՝ աղքատացած¹³¹: Այս տեսարանը բավական նման է աղքատ Ղազարոսի առակի մեկնության հայրաբանական նկարագրություններին, որտեղ աղքատի՝ Աբրահամի գոգում լինելը նմանեցվում է խնջույքի մասնակցության: Հետևաբար, եկեղեցական հայրերը, որոնք մեծավ մասամբ հունական կրթություն էին ստացել, այս առակի մեկնաբանությանը դիմելիս օգտվում էին հունական ավանդությունից՝ դրա տակ տեսնելով Հադեսի թագավորության պատկերը:

«Դեպի Հադես ճանապարհորդություն» երկում Լուկիանոսը նկարագրում է նաև, թե ինչպես է դատաստան արվում և վճռվում, թե ով ինչպես պետք է պատժվի: Ամեն անգամ Հադես եկած նոր անձանց հարցնում էին, թե ինչպես են նրանք մահացել. ճշտվում էր նրանց դիրքն ու պաշտոնը մահվան պահին, ըստ որի էլ որոշվում էր նրանց պատիժը, և ինչպես տեքստում ենք կարդում, հարուստների պատժի պատճառը դառնում է նրանց հարստությունը¹³²:

Բ.Աբրահամի Գոգ. Բազում քննարկումների առարկա դարձած այս հասկացությունը նույնպես իր զուգահեռները ունի հունական անդրաշխարհում: Այս մասին հատկապես շեշտում է Հովսեփիոս Փլավիոսը՝ «Զրույց հույների հետ Հադեսի մասին» երկում: Իր խոսքում նշում է. «Հադեսը անդրաշխարհին է, որտեղ չի հասնում այս երկրի լույսը... այդ

¹²⁹ Շեոլի գաղափարական զարգացման մասին առավել մանրամասն տե՛ս **K. Toor, B. Becking, P. Horst**, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Michigan, 1999, էջ 768-770:

¹³⁰ Տե՛ս **J. K. Elliot**, *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, New York, 2005, էջ 593-595:

¹³¹ Տե՛ս **A. M. Harmon**, *Lucian in Seven Volumes*, New York, 1919, էջ 33:

¹³² Տե՛ս **A. M. Harmon**, *նշվ. աշխ.*, էջ 38-45:

տեղը համարվում է հոգիների բնակության վայր»: Շարունակելով խոսքը՝ Հովսեփոսը խոսում է Հադեսի բաժանումների մասին, որոնցից առաջինում հրեշտակները տանում են արդարների հոգիները, և այդ վայրը կոչվում է «լուսի միջավայր, որին մենք (հրեաները)

կոչում ենք Աբրահամի գոգ... Մյուս հատվածում մշտապես խավար է, և այնտեղ հրեշտակները ուժով տանում են անարդարների հոգիները, որոնք այնքան մոտ են գտնվում Գեհենին, որ տեսնում ու զգում են կրակի տապը... այս երկու բաժանումների միջև մեծ անդունդ կա, որը այնքան խորն է, որ եթե մի արդար, սրտացավ գտնվելով, ցանկանա անցնել նրանց կողմը՝ չի կարողանա, նույնպես եթե ինչ-որ մի անարդար փորձի խարդախությամբ անցնել մյուս կողմը՝ չի կարողանա»¹³³: Հադեսի այս ենթաբաժանումները հույների մոտ ունեին իրենց ուրույն անունները՝ Դրախտային Էլիզիումը, որը նույնացվում է Աբրահամի գոգի հետ, և Խավար Տարտարոսը, որը նույնացվում է չարչարանքների վայրի հետ¹³⁴: Այս հատվածների նկարագրությունից մենք տեսնում ենք ակնհայտ նմանությունը «Աղքատ Ղազարոսի առակի» ու Հադեսի նկարագրության միջև: Եվ շատ կարևոր է ուշադրություն դարձնել այն մտքին, որ խավարի հատվածում գտնվողները դժոխքում չեն, այլ շատ մոտ են դժոխքին:

Գ.Կյանքի շարունակություն. Ինչպես որ մեր առակում է նկարագրված, կյանքը անդրաշխարհում ոչ թե մի նոր կյանքի սկիզբ է, այլ ուղղակի երկրավոր կյանքի շարունակությունն է: Հունական գրականության մեջ դա արտահայտված է Հոմերոսի «Ոդիսականի» մեջ, որտեղ մարդկանց հոգիները ապրում են չարչարանքների մեջ՝ կրելով երկրավոր կյանքի հիշատակները¹³⁵: Սակայն այդ կյանքը չի շարունակվում մարմնով, այլ՝ հոգով: Իսկ հոգին հույների համար անշոշափելի էր՝ չնայած շարունակում էր պահպանել իր մարմնական տեսքը: Երբ Ոդիսևսը, ի զարմանս իրեն, Հադեսում տեսնում է իր մորը, ցանկանում է գրկել նրան, սակայն չի ստացվում, քանի որ մայրը, ինչպես Հոմերոսն է նկարագրում, «նման էր երազի»: Ոդիսևսի երեք փորձերից հետո մայրը

¹³³ **Josephus**, *Discourse to the Greeks Concerning Hades: Josephus Complete Works*, (Trans. by **W. Whiston**), Grand Rapids, 1974, էջ 637,

¹³⁴ Տե՛ս **E. W. Fudge**, *The Fire That Consumes. A Biblical and Historical Study of the Final Punishment*, Houston, 1989, էջ 205.

¹³⁵ Տե՛ս **A. E. Bernstein**, *նշվ. աշխ.*, էջ 22:

կասեցնում է նրա ջանքերը՝ ասելով. «Այդպես է մարդու վիճակը, երբ դառնում է նա մահվան բաժին, երբ նրա մեջ ջլերն այլևս չեն կապակցում միսն ու ոսկրերը միաձույլ, այլ ամեն ինչ լափլափում է զորությունը բորբ կրակի, երբ որ ոգին բաժանվում է ոսկորներից իր սպիտակ»¹³⁶: Ողիսականի այս նկարագրությունից տեսնում ենք, որ մարդը Հաղեսում գտնվում էր հոգով, որը ուներ նախկին մարմնի կերպարանքը, սակայն անշոշափելի էր: Գրեթե այս նույն պատկերին մենք հանդիպում ենք մեր ուսումնասիրվող առակում, որտեղ մահացածները շարունակում են իրենց նախկին կյանքը. մահը զուտ տեսարանի փոփոխություն է առաջացնում: Ինչպես հունական ավանդության պարագայում հիշատակեցինք, մեր առակում նույնպես հերոսները պահպանում են իրենց նախկին կյանքի հիշողությունը, որը երևում է մեծահարուստի կողմից աղքատ Ղազարոսին հիշելու դրվագում, ինչպես նաև Աբրահամի կողմից մեծահարուստին իր երկրավոր կյանքի մասին հիշեցման դրվագում, որտեղ շեշտվում է «Որդեա՛կ, հիշեա՛» (Ղուկ. ԺԶ 25), որը ցույց է տալիս Հաղեսում կամ Շեոլում մարդու սթափ, հիշողություններով լինելու գաղափարը: Այդ հիշողությունները ակնառու են նաև մեծահարուստի կողմից իր եղբայրների մասին հիշելու դրվագից¹³⁷: Ճի՛շտ է, նշել ենք արդեն, որ ըստ տարածված կարծիքի Շեոլը և Հաղեսը համարժեք բառեր են, սակայն այս հատվածից հստակ երևում է, որ նկարագրվողը Հաղեսի կյանքն է, քանի որ Հաղեսում, ի տարբերություն Շեոլի, մահացածները պահպանում են իրենց գիտակցությունն ու հիշողությունը, իսկ Շեոլում անգիտակից վիճակում են գտնվում¹³⁸: Բացի դրանից առակի մանրամասներից երևում է, որ պատկերացումը մահացածների բնության մասին շատ նման է Հոմերոսյան պատկերացումներին: Այդ նմանությունը երևում է մեծահարուստի խնդրանքից, որպեսզի Ղազարոսը գա և թաթախի իր մատը ջրի մեջ, և զովացնի իր լեզուն:

Դ.Վերադարձ անդրաշխարհից. Ինչպես արդեն վերը խոսել ենք, հին աշխարհում ընդունված սովորություն էր, որ անդրաշխարհ մուտք կարող էր լինել միայն մահվամբ, որտեղից վերադարձող չկա, սակայն այժմ տեսնում ենք, որ հունական ավանդության մեջ այդ գաղափարը

¹³⁶ **Հոմերոս**, *նշվ. աշխ.*, էջ 171:

¹³⁷ Տե՛ս **J. M. Boyce**, *The Parables of Jesus*, Chicago, 1983, էջ 210:

¹³⁸ Տե՛ս **N. H. Snaith**, *Life After Death*, New York, 1947, էջ 322:

փոքր-ինչ զարգացում է ապրել: Անդրաշխարհ մուտք է գործում Ողիսուսը դեռ իր կենդանության օրոք, որտեղ հանդիպում է Պատրոկլեսին, Աքիլեսին և այլ քաջերի հոգիների: Պատրոկլեսը զրուցի ժամանակ ասում է Ողիսուսին, որ անդրաշխարհից ելք չկա նրանց համար, ովքեր թաղված են, մինչդեռ Ողիսուսը, որը մահացած և թաղված չէր, կարող էր հանգիստ դուրս գալ Հադեսի թագավորությունից: Այդ զարգացումը և անցումը երևում է նաև Ողիսուսի և նրա մոր հանդիպումից: Երբ այնտեղ տեսնում է իր մորը, զարմանում է. Ողիսուսի համար իր մոր Հադեսում լինելը անհնարին էր, քանի որ անտեղյակ էր նրա մահվան մասին: Այդ զարմանքը կապված էր առանց մահանալու անդրաշխարհում հայտնվելու գաղափարի անհնարինության հետ¹³⁹: Այս հատվածում կարևորվում է մի գաղափար, որը առկա է երկու պատումներում էլ. թաղման պարագայում այլևս ետ վերադարձի հնար չկար¹⁴⁰, այդ բառին մենք հանդիպում ենք մեծահարուստի պարագային շեշտված. «Մեռաւ եւ մեծատունն եւ թաղեցաւ» (Ղուկ. ԺԶ 22):

Այսպիսով, տեսնում ենք, որ առակում Հադեսի նկարագրությունը, սկսած անվանումից, ընդհուպ մինչև մանրամասն նկարագրություններ, բավական նմանություններ ունի հունական Հադեսի հետ: Սրանից պարզ է դառնում, որ Ղուկասը ուղղակիորեն ազդված է եղել կամ կամովին օգտագործել է հունական աղբյուրներ, որպեսզի իր ավետարանում նկարագրի անդրաշխարհի կառուցվածքը՝ իր լսարանին հարագատ և հասկանալի ձևով: Այդ ամենը պատահական չէ, քանի որ Ղուկասը, լինելով հելլենիստ-քրիստոնյա, չէր կարող ազդված չլինել հելլենիստական մշակույթից: Իսկ այն հատվածները, որոնք ընդգծված հրեական հետքեր են նշմարում, ապացուցում են Ղուկասի՝ հուդայականությանը քաջաձանոթ լինելու հանգամանքը¹⁴¹:

¹³⁹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 169-170:

¹⁴⁰ Թաղվելուց հետո այսրկողմյան աշխարհ անցնելու անհնարինությունը առկա է նաև Թավմուդում պահպանված մի հրեական հեքիաթում, որտեղ միմյանց հետ խոսում են մի կնոջ երկու երեխաների հոգիները՝ մեկը մահացած և թաղված երեխայի հոգին, մյուսը՝ չծնված: Երբ չծնվածը հրավիրում է մահացածի հոգուն թափառելու աշխարհում, մահացածի հոգին հայտնում է, որ ինքը չի կարող գալ, քանի որ թաղված է, մինչդեռ չծնված երեխայի հոգին անարգել կարողանում է շրջել աշխարհում: Տե՛ս *Talmud Bavli. The gemara, Tractate Berachos*, Schottenstein edition, vol. 1, 2001, 18b³:

¹⁴¹ Տե՛ս **J. A. Fitzmyer**, *նշվ. աշխ.*, էջ 43:

1.7 Առակի հակասական տեղիները

Հիսուսի և բաբբինիստական առակների միջև սերտ նմանությունների մասին խոսելիս արդեն իսկ նշել ենք, որ նմանություններից մեկն էլ առակի անտրամաբանական շարադրանքն էր, ինչը յուրահատուկ մի հռետորական ձև էր փոխաբերական միտքը հասկանալի դարձնելու համար: Նմանատիպ բաբբինիստական առակներից մեկում հանդիպում ենք, թե ինչպես թագավորը, հակառակ իր խորհրդականների ընդդիմության, իր որդուն, քաղաքը և ունեցվածքը հանձնում է անմիտ պահապաններին և գնում հեռու երկիր: Վերադառնալուն պես տեսնում է, որ որդին սպանված է, քաղաքը՝ ավերված, ունեցվածքը՝ թալանված: Այս առակը ընթերցողի միտքը միանգամից ընկնում է փակուղի, քանի որ տրամաբանության մեջ չի տեղավորվում, թե ինչի համար պետք է մարդը իր ամբողջ հարստությունը գիտակցված ձևով հանձնի անմիտ պահապաններին, այլ ոչ՝ խելացի¹⁴²: Նմանատիպ առակներ գոյություն ունեն նաև ավետարաններում: Օրինակ՝ «Չար մշակների առակը» (Մարկ. ԺԲ 1-12), որտեղ ընթերցողի մոտ տրամաբանական հարց է առաջանում այգու տիրոջ անտրամաբանական քայլի հետ կապված. ինչպե՞ս կարելի է տեսնել, որ մշակները վիրավորում ու սպանում են ծառաներին, և այդքանից հետո նրանց մոտ ուղարկել սիրելի որդուն, որը հրեական մտածողության մեջ նշանակում միակ որդուն: Այս անտրամաբանվածությունը ունի նաև իր պատմական հենքը. անտիկ աշխարհում վիրավորել տիրոջ պատվիրակին, նշանակում էր վիրավորել տիրոջը, ուստի առաջին ծառայից հետո, ըստ պատմական տրամաբանության, այլևս ոչ մի ծառա չպետք ուղարկվեր, այլ դրան պետք է հետևեր այգու տիրոջ գորքը, որը պետք է կոտորեր անարգողներին¹⁴³: Առակներում նմանատիպ հակասությունների լուծումը դրանց փոխաբերական մտքի մեջ է, քանի որ առակները ներկայացնում են ամբողջովին այլ իրականություն, հետևաբար և այդ անտրամաբանվածությունն էլ այդ մտքի մեջ մեծ իմաստ է ստանում:

¹⁴² Տե՛ս **R. N. Longenecker**, *նշվ. աշխ.*, էջ 69:

¹⁴³ Տե՛ս **A. Y. Collins**, *Hermeneia- a Critical and Historical Commentary on the Bible: Mark*, Augsburg, 2007, էջ 545-546:

Նմանատիպ անտրամաբանվածության հանդիպում ենք նաև մեր առակում: Ձուտ առակի բովանդակությունից ստացվում է, որ Աստված կա՛մ անարդար է դատում, կա՛մ չի սիրում մեծահարուստներին: Առակը մեզ չի հուշում մեծահարուստի ոչ մի ակնհայտ մեղքի մասին: Նախ, այն տարածված կարծիքի հետ կապված, որ ասում են, թե մեծահարուստը անտեսում էր աղքատին: Սակայն առակը մեզ դրա մասին ոչինչ չի ասում, հակառակը՝ աղքատը կերակրվում էր մեծահարուստի սեղանից ընկած փշրանքներից: Եթե հաշվի առնենք այն փաստը, որ Ղազարոսը պատկած էր մեծահարուստի դարպասների մոտ, ապա, բնականաբար, նա չէր կարող դարպասների մոտից ինքնուրույն կերակրվել սեղանից ընկած փշրանքներից, հատկապես, ինչպես որ նշել ենք առակի հրեական նմանության մեջ, հարուստը ինքն է պատվիրում փշրանքները լցնել աղքատի դիմաց: Մեր առակից նույնպես հասկանալի է դառնում, որ այդ փշրանքները աղքատի առջև ինչ-որ մեկը այնուամենայնիվ լցնում էր՝ կլինե՞ր դա մեծահարուստը անձամբ, թե՛ նրա ծառան. ողորմությունը արվում էր մեծահարուստի սեղանից: Եվ տեսնում ենք, որ հանկարծակի մեծահարուստը ընկնում է դժոխք: Իսկ աղքատը, որի մասին ոչ մի դրական բան չի նշվում առակում՝ բացի նրա աղքատությունից, հայտնվում է Աբրահամի գոգում: Այս հատվածից էլ ստացվում է, որ կա՛մ Աստված սիրում է աղքատներին, կա՛մ աղքատությունը այցելողը է դեպի դրախտ:

Մյուս կողմից՝ Աբրահամի հետ զրույցում մենք տեսնում ենք, որ Աբրահամը հարստությունը համարում է բարիք. «Որդեակ, յիշեա զի ընկալար անդէն զբարիս քո ի կեանսն քում» (Ղուկ. ԺԶ 25): Սակայն միաժամանակ տեսնում ենք, որ Աբրահամը, որը նույնպես մեծահարուստ էր, այն նույն տեղում է, որտեղ որ Ղազարոսը, ուստի միանշանակ չէ, որ բոլոր մեծահարուստներն էին գնում չարչարանքների վայրը: Սա նշանակում է, որ առաջին և երկրորդ մասերում մեծահարուստի՝ դժոխքում հայտնվելու պատճառը հարստությունն է, սակայն այդ ընդհանուր պատկերացումը վերանում է երրորդ մասում, որտեղ մեծահարուստը համեմատության մեջ է դրվում իր եղբայրների հետ: Աբրահամի հետ խոսակցությունից պարզ է դառնում, որ մեծահարուստի եղբայրները չէին լսում ու չէին հավատում Մովսեսին ու մարգարեներին, և այդ

պատճառով է մեծահարուստը անհանգստանում իր եղբայրների համար, քանի որ կանխատեսում է նրանց չարչարանքների վայր գալը: Ուստի եղբայրների հետ համեմատությունից պարզ է դառնում, որ մեծահարուստը իրեն նույնպես մեղավոր է համարում իր հարուստության մեջ Մովսեսին ու մարգարեներին չհետևելու համար:

Այս բոլոր թվարկված կետերը լուրջ հակասություններ են առաջ բերում տեքստում, ուստի և սրա պարզ հասկացումը դառնում է անհնարին, այդ պատճառով մեկնաբանությունը սկսում է ավելացնել ենթադրություններ, կյանքի դեպքեր, որոնք պետք է հեշտացնեին պատումի հասկացումը: Եթե այս պատումը լիներ իրական պատմություն և ենթարկվեր պատճառահետևանքային կապին ու ընթերցվեր տառացի, ապա այդ անտրամաբանվածությունը ինչ-որ չափով հասկանալի կլիներ: Մակայն առակի նմանատիպ մոտեցումը չի դիմանում ոչ մի քննադատության:

2.1 Առակի նախաբանը

Հիսուսի վարդապետական գործունեությունը լավագույնս ընկալելու համար դիտարկենք ավետարանական մի դրվագ՝ որպես այդ գործունեության նախաբան՝ պատկերացում կազմելու համար այն ընդհանուր մթնոլորտի վերաբերյալ, որի շրջանակում առաջացել է «Աղքատ Ղազարոսի առակը»:

Ավետարանի վկայությամբ Հիսուս Գալիլեայից գնում է Հուդայի երկիր՝ Հորդանան գետի մեջ մկրտվելու, որից անմիջապես հետո Սուրբ Հոգու գործությամբ լցված քառասնօրյա փորձության շրջան է ապրում անապատում: Փորձությունից հետո Հիսուս, վերադառնալով Գալիլեա, սկսում է հրապարակային գործունեությունը¹⁴⁴: Գալիլեական գործունեության մասին կարճ և համառոտ տեղեկություն ստանալուց հետո, Հիսուսին տեսնում ենք իր հարազատ Նազարեթ քաղաքում, ուր, ինչպես ավետարանիչն է շեշտում, իր սովորության համաձայն մտնելով ժողովարան, սկսում է ուսուցանել: Եթե Մարկոսն ու Մատթեոսը ավելի շատ կենտրոնանում են նախանազարեթյան գալիլեական ուսուցման վրա և ավելի լայն ձևով նկարագրում են Հիսուսի՝ Նազարեթի ժողովարանում ուսուցմանը նախորդած գալիլեական դեպքերը (Մատթ. Գ 12-ԺԳ 52, Մարկ. Ա 14-Ե 42), ապա Ղուկասի մոտ նկատում ենք, որ նա հպանցիկ ձևով՝ մեկ-երկու նախադասությամբ անցում է կատարում այդ դեպքերի վրայով (Ղուկ. Դ 14-15) և ավելի շատ ծանրանում է Նազարեթի ժողովարանում ուսուցման վրա: Իսկ համատեսների մոտ տեղ գտած նախանազարեթյան գալիլեական գործունեությունը Ղուկասի ավետարանում տեղափոխվում է Նազարեթի ժողովարանում քարոզության դեպքից հետո: Սրանով կարծես թե Ղուկաս ավետարանիչը նպատակամղված Նազարեթի ուսուցումը դարձնում է քարոզչության սկիզբը, չնայած որ պատմական իրադարձությունների հաջորդականությամբ Հիսուսի քարոզչության սկիզբը, ըստ էության, Գալիլեայի Կափառնայում քաղաքից է և ոչ թե Նազարեթից: Այդ հնարքը ինչ-որ չափով լույս է

¹⁴⁴ Այստեղ հատկանշական է դիտարկել այն հանգամանքը, որ Ղուկասի ավետարանում Սուրբ Հոգին, սկսած մկրտության դրվագից, դառնում է Հիսուսի ամբողջ գործունեության ընթացքում պարտադիր մի պայման: Տե՛ս **M. M. B. Turner**, *Jesus and the Spirit in Lucan Perspective*, Grand Rapids, 1981, էջ 35-42:

սփռում Ղուկասի ավետարանի ընդհանուր մտքի վրա, քանի որ այն դառնում է ամբողջ ավետարանի նախաբանը: Այս հատվածի նկարագրությունը Ղուկասի մոտ, ի տարբերություն մյուս համատեսների, շատ լայն է և իր բովանդակությամբ տարբերվում է մնացածից: Այն կարծիքները, որ Ղուկասը, հնարավոր է, որ այդ հատվածը վերցրել է Մարկոսից, կամ օգտվել է (Q) աղբյուրից, որը ընդհանուր է համարվում Մարկոսի ու Ղուկասի համար, մի փոքր վերապահման է ենթարկվում: Բանն այն է, որ վերցված հատվածում հստակորեն երևում են տեքստերի ներքին և արտաքին անհամաձայնությունները: Մարկոսի նպատակը այս հատվածում ժամանակների լրումը ցույց տալն է, մինչդեռ Ղուկասը ծանրանում է Սուրբ Գրքի խոսքերի լրման վրա, իսկ ժամանակների լրումը Ղուկասի ավետարանում կատարվում է Հիսուսի մկրտությամբ և Սուրբ Հոգու էջքով նրա վրա: Սուրբ Հոգին ընդունելով՝ Հիսուս գալիս է Նազարեթ և մտնելով ժողովարան՝ հայտարարում է. «Հոգի Տեառն ի վերայ իմ վասն որոյ եւ օծ իսկ զիս, աւետարանել աղքատաց առաքեաց զիս...»: Քրիստոսի մկրտությունից հետո եղած առաջին ուսուցումը, որը փոխանցում է Ղուկասը, եղել են վերոհիշյալ տողերը: Այս խոսքերը վաղ եկեղեցում դիտարկվում էին Քրիստոսի մկրտության լույսի ներքո¹⁴⁵, սակայն շարունակությամբ Քրիստոս հոչակում է նաև գրերի լրման իրականացումը՝ «Այսօր լցան զիրքս այս յականջս ձեր» (Ղուկ Դ 21), որն էլ իր հերթին ցուցիչն էր ժամանակների լրումի¹⁴⁶: Հատկանշական է, որ երկու պարագայում էլ որպես այդ լրման ցուցիչ օգտագործվում է Հոգու առկայությունը Հիսուսի վրա:

Չնայած այն քանի, որ Ղուկասը հնարավոր է օգտված լինի Մարկոսյան ավանդությունից, այնուամենայնիվ, նա այդ ավանդության մեջ միաժամանակ զարգացնում է իր սեփական աստվածաբանությունը¹⁴⁷, որը անվանվում է «աղքատության ավետարան»¹⁴⁸:

¹⁴⁵ Տե՛ս **R. L. Wilken**, *Isaiah, Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators*, Cambridge, 2007, էջ 471:

¹⁴⁶ Տե՛ս **I. H. Marshall**, *Luke: Historian and Theologian*, Downers Grove, 1998, էջ 91:

¹⁴⁷ Տե՛ս **P. F. Esler**, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, New York, 1987, էջ 35:

¹⁴⁸ Տե՛ս **G. Gutierrez**, *իշվ. աշխ.*, 1996, էջ 167

Այս դրվագում կարևոր է այն հակասական միտքը, որ չնայած Հիսուս իր գործունեությունը սկսել էր Գալիլեայի Կափառնայում քաղաքում, այնուամենայնիվ, Ղուկասը նրա գործունեության սկիզբը հռչակում է Նազարեթում: Ճի՛շտ է, իրականության մեջ Նազարեթում Հիսուսի քարոզությունը իր գործունեության սկիզբը չէր, բայց, այնուամենայնիվ, Ղուկասը սկսում է կենտրոնանալ հենց Նազարեթի քարոզության վրա, որով ի հայտ է բերում հետագա ամբողջ ավետարանի աստվածաբանական միտքը: Կարևոր է նկատել, որ Ղուկասը Նազարեթի ժողովարանի ուսուցման դրվագում հուշում է, որ մինչ Նազարեթ գալը Քրիստոս արդեն եղել էր Կափառնայում և գործել է այնտեղ. «... գոր արարեր ի Կափառնայում՝ արա եւ աստ ի քում գաւառի» (Ղուկ. Դ 23բ), բայց, այնուամենայնիվ, Քրիստոս Ղուկասի ավետարանում իր գործունեության սկիզբը հռչակում է Նազարեթի ժողովարանում:

Ղուկասը մեզ փոխանցում է, որ Հիսուս շաբաթ օրը գնաց ժողովարան, և երբ նա վեր կացավ կարդալու, նրան տվեցին Եսայի մարգարեի գիրքը: Հետո նշում է, որ նա բաց արեց և գտավ այն տեղը, որտեղ ասվում էր. «Հոգի Տեառն ի վերայ իմ, վասն որոյ եւ օծ իսկ զիս, անտարանել աղքատաց առաքեաց զիս, բժշկել զբեկեալս սրտիւ, քարոզել զերեաց զթողութիւն եւ կուրաց տեսանել, արձակել զվիրաւորս ի թողութիւն, քարոզել զտարեկան Տեառն ընդունելի» (Ղուկ. Դ 19): Առաջին հայացքից թվում է, թե պարզ ծիսական արարողություն է կատարվում. Հիսուս, Ղուկասի ավետարանում նկարագրված լինելով որպես բարեպաշտ հրեա, իր սովորության համաձայն գնում է ժողովարան և մասնակցում ծիսակատարությանը: Սակայն ամեն ինչ այդքան էլ պարզ չէ, քանի որ այդ ամենի տակ թաքնված է հրեական մի մեծ ծիսակատարություն, որը ըստ Ղուկասի կատարվում էր ամեն շաբաթ օր, և այդ ծիսակատարության պատմական վերհանումն է, որ մեզ թույլ է տալիս հասկանալ, թե ինչ է կատարվել այնտեղ, և ինչու է Հիսուս կարդում հենց այդ հատվածը: Այստեղ խոսքը հաֆթարայի¹⁴⁹ (արամ. ܦܫܬܪܐ) մասին է: Հասկանալով, թե ինչ է հաֆթարան՝

¹⁴⁹ ܦܫܬܪܐ անվանումը, որը արամերենից թարգմանաբար նշանակում է «ազատում», «թողություն», «վերջ», «թույլատրություն», թալմուդիկ գրականության մեջ տրվում է մարգարեական գրքերի որոշակի հատվածներին, որոնք ժողովարանում ավարտում կամ եզրափակում էին Թորայի ընթերցանությունը: Այսօրինակ անվանումը նշանակում էր, որ հաֆթարայի ընթերցանությունից հետո հավաքվածները ազատ էին և կարող էին գնալ տուն: Այս ընթերցանությունը կատարվում էր ամեն շաբաթ օր, ինչպես նաև Յոմ

մենք տեսնում ենք, որ այն ամբողջությամբ համընկնում է Ղուկասի ավետարանում նկարագրված Հիսուսի քայլերի հետ: Չենք կարող ասել՝ Ղուկասը այս հատվածում նպատակամղված է թաքցնում Թորայի հատվածը, թե այն չէր կարդացվում սովորության համաձայն, ինչպես որ տեսանք տողատակում հաֆթարայի բացատրության մեջ: Այնուամենայնիվ, շարունակության մեջ տեսնում ենք, որ Հիսուս վեր է կենում ընթերցելու օրվա մարգարեական հատվածը, վերցնում է մարգարեի գիրքը և, ինչպես ավետարանիչն է նշում, գտնում է «գայն տեղի», ուր գրված էր: «ՂԱյն» տեղը նշելը ավետարանից կողմից ցույց է տալիս ընթերցված հատվածի կարևորությունը: Երբ կարդում է մարգարեական հատվածը նստում է ու սկսում է քարոզել, ինչպես հաֆթարայի կարգն էր ենթադրեցնում: Այդ քարոզությունը հռչակում է Տիրոջ ընդունելի տարին, որը իրենից ենթադրում էր այն ամենը ինչ Քրիստոս կարդում է Եսայու մարգարեության մեջ՝ քարոզություն աղքատներին, ազատություն գերիներին, բժշկություն սրտով բեկվածներին և տեսողություն կույրերին: Այսպիսով, Քրիստոս, գրերի և ժամանակների լրումին հայտնվելով, հայտարարում է իր գալստյան նպատակը, որը նա բացատրում է հաֆթարայից հետո տրված մեկնաբանության մեջ: Քրիստոս երկու դեպք է նշում Հին Կտակարանից.

*Կիպուր տոնի ժամանակ և պահքի ընթացքում: Հրեական սովորության համաձայն յոթ հոգի կարդում էին Թորայից յոթ գլուխ, և երբ սրանք բոլորը լքում էին բեմը, ներկաներից մեկը վերցնում էր մարգարեական գիրքը և կարդում գրվածքը: Այդ ընթերցողը կոչվում էր «Մաֆտիր բեն Նավին»: Ընթերցանությունը, ինչպես կարգն էր, ուղեկցվում էր քարոզիտությամբ, որը կոչվում էին «Դրաշա»: Քարոզները մեկնաբանում էին մարգարեական գրվածքները ժամանակի արդիական իրադարձությունների ոգով, որոնք լսարանին մխիթարություն էին բերում: Ժողովարանում ընթերցելու իրավունք ուներ միայն ժողովարանի մշտական անդամ հանդիսացող մեկը, ինչն էլ տեսնում ենք Քրիստոսի պարագայում, քանի որ, բացի իր բնակավայրի ժողովարանից, ուրիշ ժողովարանում նրան քարոզելիս չենք հանդիպում: Ռիշոնիմի երկերում պահպանվել է այն տեղեկությունը, ըստ որի հաֆթարայի ընթերցումները սկսվեց Անտիոքոս Եպիփանեսի օրոք, երբ խիստ էր դրված Թորան ընթերցելու թույլատրելիության հարցը, և որպես այլընտրանք ժողովարանում ընթերցում էին հաֆթարան, որը անմիջապես կապ ուներ Թորայի չկարդացված հատվածի հետ: Եպիփանեսի օրենքի վերացումից հետո էլ, մնում է հաֆթարայի ընթերցման սովորությունը: Մեկ այլ տեղեկության համաձայն՝ հաֆթարան ընթերցվում էր որպես համահավասարեցում Թորայի և մարգարեական գրքերի հեղինակության, և դա հատկապես երևում է ընդունված այն սովորությունից, որ մարգարեական հատվածը, ինչպես նաև Թորան ընթերցելիս պետք էր ոտքի կանգնել, ինչպես որ տեսնում ենք ավետարանում Հիսուս Քրիստոսի պարագայում. «եւ յարեաւ ընթեռնուլ» (Ղուկ. Դ 17): Հրեաները երկու գիրք էին կարդում կանգնած՝ օրենքը և մարգարեները: Քրիստոս այս հատվածում ակնառու ձևով հետևում է ժողովարանի օրենքներին: Սկզբնական շրջանում չի եղել ոչ մի հաստատված հաֆթարա, և այդ օրվա մաֆտիրն ինքն էր ընտրում ընթերցվող հատվածը, որի մեջ կապ էր տեսնում Թորայի ընթերցված հատվածի հետ: Մաֆտիրները կոչվում էին մեծ մարդիկ, և հավասար էին դասվում աղքատների համար ողորմություն հավաքողներին: Հմնտ. *The New Encyclopedia of Judaism*, էջ 319-320, J. **Lightfoot**, *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica*, vol. 3, New York, 1995, էջ 69-72:*

առաջինը, երբ Եղիայի օրոք երեք ու կես տարի անձրև չտեղաց ու սաստիկ սով եղավ երկրում ու Եղիան ուղարկվեց միայն Սիդոն քաղաքին մոտ գտնվող Սարեփթա գյուղում բնակվող մի այրի կնոջ մոտ (Գ Թագ ԺԷ 8-16), և մյուսը բորոտ Նեեման Ասորու պատմությունն է (Դ Թագ. Ե 1-19): Ինչպես հայտնում է ավետարանիչը, միայն Նեեման Ասորին բժշկվեց Իսրայելում եղած բազմաթիվ բորոտներից: Հիսուսի բերած առաջին օրինակում այրին մատնված էր սովամահության, ինչը երևում է նրա խոսքերից.

«Եթե գուցե մի նկանակ, բայց եթե որչափ բռամբ մի ալեւր ի սափորի, եւ սակաւ մի եւղ ի կամփսակի. եւ ահա քաղեմ կրկուտս երկուս, եւ մտից եւ արարից զայն ինձ եւ մանկանց իմոց. եւ կերիցուք զայն եւ մեռցուք» (Գ Թագ. ԺԷ 12): Այս կերպարով Քրիստոս նկատի ունի աղքատներին: Երկրորդ օրինակի մեջ Հիսուս վկայակոչում է Նեեման Ասորու անձով մարմնավորված հեթանոսներին, որոնց համար իսկ ինքը եկել էր¹⁵⁰: Ինչպես հիշում ենք Մատթեոսի ավետարանից, հեթանոսները այն շներն են, որոնք ուտում են մանուկների սեղանից ընկած փշրանքներից: Այս դրվագում Հիսուս սկզբում անգամ հրաժարվում է ծառայել հեթանոսներին (Մատթ. ԺԵ 27), սակայն Ղուկասի ավետարանում Հիսուս իր գործունեության սկզբում հռչակում է, որ ինքը եկել է աղքատների և հեթանոսների համար՝ «աւետարանել աղքատաց, բժշկել զբեկեալս սրտիւ, քարոզել զերեաց զթողութիւն, կուրաց տեսանել, արձակել զվիրավորս ի թողութիւն, քարոզել զտարեկան Տեառն»:

Ղուկասը, լինելով հեթանոսությունից դարձի եկած քրիստոնյա և միաժամանակ հրեականության քաջ գիտակ, որը հասկապես լավ էր տիրապետում Հին Կտակարանի Յոթանասնից թարգմանությանը¹⁵¹, օգտագործում է այդ ամենը՝ ձևավակերպելու համար Մեսիայի փրկչական ծրագրերը հեթանոսների ու աղքատների առնչությամբ: Այս հատվածում ներկայացվում են երեք հինկտակարանյան տեղիներ, որոնց մեջբերման նպատակն է ցույց տալ, որ հեթանոսների ու աղքատների փրկության լուրը ոչ թե նորություն է՝ հաստատված Հիսուսի կողմից, այլ դրա մասին վկայում է Հին

¹⁵⁰ Տե՛ս **L. C. Crockett**, *Luke 4:25-27 and Jewish-Gentile Relations in Luke-Acts*, JBL, 88, 1969, էջ 179-180:

¹⁵¹ Տե՛ս **J. A. Fitzmyer**, *նշվ. աշխ.*, էջ 45:

Կտակարանը¹⁵²: Ինչպես ավետարանում է նշվում, հենց այս ակնարկի համար է, որ ժողովուրդը վրդովվում է Հիսուսի դեմ և ցանկանում է գահավեժ անել:

Ղուկասի ավետարանի այս դրվագը Քրիստոսի վարդապետական գործունեության սկիզբն է, ուստի և այս դրվագի լույսի ներքո է բացահայտվում Հիսուսի հետագա ողջ ուսուցումն ու գործունեությունը: Սրա մասին են վկայում համատես ավետարանների զուգահեռ տեղիների հետ առկա որոշ աստվածաբանական թեմատիկ տարբերությունները, հատկապես աղքատության և հարստության հարցի շուրջ: Օրինակ՝ ի տարբերություն համատեսների, Ղուկասի ավետարանում երանիները ամբողջությամբ այս մտքով են համեմված: Կարդալով երանիները՝ մենք տեսնում ենք զեղեցիկ մի դասավորվածություն՝

Ա.Երանի աղքատացի Հոգով,

զի ձերն է արքայութիւն երկնից

Բ.Երանի որ քաղցեալ են

այժմ, զի յագեացին

Գ.Երանի որ լան այժմ,

զի ծիծաղեացին

Վայ ձեզ մեծատանցք, զի

ընկալայք զմխիթարութիւն ձեր

Վայ ձեզ որ հագեցեալի էք այժմ

զի քաղցիցէք

Վայ ձեզ որ ծիծաղիք այժմ,

զի սգայցէք

Շատ կարևոր է մեր մտքում ունենալ երանիների ու վայերի այս հակոտնյա շարվածքը, որը օգնում է հասկանալ առակի միտքը Ղուկասի ավետարանի աստվածաբանության լույսի ներքո: Իսկ այժմ ուղղակի պետք է բավարարվենք դասավորության վերհանմամբ և ընդգծված որոշ բառերի դիտարկմամբ, քանի որ այս դասավորությունը և նմանատիպ բառախաղը, որի մեջ նկատվում է ընդգծված հակադրություն երկու կողմերի տարբեր սոցիալական դասերի ներկայացուցիչների միջև, հանդիսանում է Ղուկասյան աստվածաբանական մտքի զարգացման կենտրոնը: Նման պարագայում կարևոր է այդ հակասությունները իրար հետ կապող «այժմ» բառը, որը Ղուկասի մոտ վախճանաբանական բնույթ է կրում և անմիջականորեն կապված է

¹⁵² Տե՛ս J. Dupont, *The Salvation of the Gentiles*, New York, 1979, էջ 36-39:

առակի բնույթը հասկանալու հետ, քանի որ առակի ընդհանուր բովանդակությունը նույնպես շարադրված է աղքատության և հարստության, քաղցած աղքատի և հագեցած մեծահարուստի, աղքատության մեջ սգացող Ղազարոսի և խնջույքներում ուրախացող մեծահարուստի այժմեական երկրավոր կյանքի և անդրաշխարհի կյանքի հակադրությունների վախճանաբանական տեսարանների նկարագրություններով¹⁵³:

Երանիների նման առանձնահատկությունը Ղուկասի մոտ՝ ի տարբերություն մյուս համատեսների, նույնպես վկայում է նրա ինքնատիպ աստվածաբանական մտքի մասին:

Աստվածաբանական այդ միտքը կարմիր թելի նման ձգվում է Ղուկասի ավետարանի մի ծայրից մյուսը՝ ընդգրկելով առակների մեծ մասը՝ «Անմիտ մեծահարուստը», «Կորած ոչխարը», «Կորած դրամը», «Աղքատ Ղազարոսը», «Անիրավ տնտեսը» «Մեծ խնջույքի առակը» և այլն: Հատկանշական է, որ այս բոլոր առակները՝ բացառությամբ «Մեծ Խնջույքի» առակի, հանդիպում են միայն Ղուկասի ավետարանում: Այս շարքին են պատկանում նաև Հիսուս Քրիստոսի ուսուցումները կամ, այսպես ասած, «Լեռան քարոզը», որը, ի հակադրություն համատես մյուս ավետարանների, ցրված է ամբողջ ավետարանով մեկ և նմանատիպ շարադրանքը այն դարձնում է ոչ թե ինչ-որ մի «լսարանային» ուսուցում, այլ ներկայացնում է իրական քարոզչություն, որը կատարվում է աղքատների ու մեղավորների հետ շրջելով ու նրանց հետ սեղան նստելով¹⁵⁴: Այդ ուսուցումների որոշակի մի մասը նույնպես հատուկ է միայն Ղուկասին, իսկ մյուս մասը, որը հանդիպում է նաև համատես ավետարաններում, թեև արտաքին բովանդակությամբ նույնն է, սակայն տարբերվում է իր ներքին էությամբ: Այդ ուսուցումները ամբողջությամբ համեմված են աղքատության և հարստության, ինչպես նաև հեթանոսների փրկության թեմաներով, որոնցից հատկանշական է Ղուկասի՝ երկնքի արքայությունում խնջույքի մասնակիցների դրվագը (ԺԳ 29), որի լուրջ տարբերությունը երևում է Մատթեոսի ավետարանի նույն տեղիի հետ (Ը 11) համեմատությունից: Շատ կարևոր մի տեղի է նաև «Մեծ խնջույքի հրավիրվածների» առակը (Ղուկ ԺԴ 15-24, Մատթ. ԻԲ 1-14), որում Ղուկասի

¹⁵³ Տե՛ս *New American Standard Bible, Containing the Old and New Testaments. The New Open Bible Study Edition*, La Habra, 1990, էջ 1183:

¹⁵⁴ Տե՛ս **Ր. Сантала**, *Мессия в Новом Завете в свете раввинистических писаний*. Иерусалим, 2004, էջ 173-174:

աստվածաբանությունը նույնպես ակնհայտ է դառնում Մատթեոսի ավետարանի գուգահեռ տեղիի հետ համեմատությունից և այլն¹⁵⁵:

Այսպիսով, Հիսուսի քարոզը Նազարեթի ժողովարանում, և դրա հիման վրա ձևավորված ամբողջ ավետարանի ուսուցումը մեր աչքի տակ ունենալով՝ մենք պետք է քննենք այդ փոքրիկ առակը, որը, կազմելով ընդհանուր ուսուցման մի փոքրիկ մասնիկը, հատուկ է դառնում այդ ամբողջությանը և չի կարող հասկացվել այլ կերպ, եթե ոչ միայն դրա լույսի ներքո: Այդ աստվածաբանությունն է, որ ստեղծում է միայն Ղուկասին հատուկ նմանատիպ առակների շարք, որոնց մեջ հատկապես նշանավորվում է «Աղքատ Ղազարոսի առակը»¹⁵⁶: Հատկանշական է, որ «Աղքատ Ղազարոսի առակը» իր մեջ ներառում է Նազարեթի ժողովարանում Հիսուսի կողմից առաջադրած երկու կարևոր խնդիրները՝ աղքատության և հեթանոսության հիմնահարցերը:

2.2 Ու՞մ էր ուղղված առակը

Ինչպես որ նախորդ գլխում ենք նշել, առակը ուներ երկու հեղինակ և երկու լսարան, ուստի մեզ հարկավոր էր պարզել դրանց լսարանները, դրանց պատմական համատեքստն ու միջավայրը՝ հասկանալու համար առակի բնույթն ու նպատակը:

Նախ և առաջ պետք է փորձենք պարզել, թե ում համար էր պատմում Հիսուս՝ առաջին հեղինակը, իսկ դրա համար պետք է ընթերցենք մեկ գլուխ սկզբից: Հետևելով Էկզեգետիկայի կանոններին՝ մենք ձգտում ենք գտնել Քրիստոսի խոսքերի սկիզբը և նայում ենք մի քանի համար վեր: Առակից առաջ կարդում ենք, որ Հիսուս այս առակը պատմում է փարիսեցիների հետ ունեցած վեճից անմիջապես հետո, սակայն դա դեռ Քրիստոսի խոսքերի սկզբնակետը չէ, քանի որ մենք տեսնում ենք, որ փարիսեցիները (Ղուկ. 16:14) հանդես են գալիս որպես պատասխանող կողմ Քրիստոսի վերը ասած խոսքերին: Դա ենթադրում է, որ Քրիստոս դրանից առաջ ինչ-որ բան էր ասել: Գտնելու համար վեճի սկիզբը՝ մենք ստիպված ենք բարձրանալ է՛լ ավելի վեր: ԺԶ գլխի սկզբում

¹⁵⁵ Տե՛ս **T. W. Manson**, *The Sayings of Jesus*, London, 1977, էջ 130:

¹⁵⁶ Տե՛ս **L. Morris**, *The Gospel According to St. Luke*, London, 1974, էջ 42:

մենք կարդում ենք «Անիրավ տնտեսի առակը», որը սկսելուց առաջ գրված է. «Եւ ասէ առ աշակերտսն» (ԺԶ 1): Այդ «եւ» շաղկապը, որը տվյալ պարագայում թարգմանվում է որպես «նաև», մեզ հուշում է, որ սա ևս սկիզբը չէր, որ սրանից առաջ նույնպես եղել էր որևէ բան, և սա հանդիսանում էր դրա շարունակությունը: Անիրավ տնտեսի առակից առաջ մենք տեսնում ենք դրված ևս երեք առակներ՝ «Հարյուր ոչխարների առակը», «Կորած դրամի առակը» և «Որդիների առակը» (վերջինս հայտնի է որպես «Անառակ որդու առակ»): Այս առակների հենց սկզբում կարդում ենք. «Եվ էին մերձ առ նա ամենայն մաքսաւորք եւ մեղաւորք լսել ի նմանէ: Տրտնջէին փարիսեցիքն եւ դպիրք եւ ասէին, «Ընդէ՞ր սա զմեղաւորս ընդունի եւ ուտէ ընդ նոսա» (Դուկ ԺԵ 1-2): Այսպիսով, Հիսուսի խոսակցության հենց սկզբում մենք տեսնում ենք, որ Հիսուսին լսողները մեղավորներն ու մաքսավորներն էին, փարիսեցիներն ու օրենսգետները, ինչպես նաև նրանք, ովքեր մշտապես իր հետ էին՝ իր աշակերտները: Այս բազմությունը, որին տեսնում ենք հավաքված Հիսուսի շուրջը, շատ բազմազան է: Սրանցից ամեն մեկը իր հետաքրքրասիրության և կարիքների համար էր հետևում Քրիստոսին, և այդ առակների միջոցով Քրիստոս պատասխանում է նրանցից ամեն մեկին: «Հարյուր ոչխարների առակը» ուղղված էր հենց փարիսեցիների ու օրենսգետների դեմ, հատկապես այն խոսքի դեմ, որ ասում էին, թե մեղավորներին է ընդունում: Այս առակում կան երկու կարևոր գործող անձինք՝ հովիվը և կորած մեկ ոչխարը: Եթե այն վերցնենք իրականության մեջ, ապա բնական չէ, որ հովիվը թողներ իր իննսունինը ոչխարները վտանգի մեջ և գնար գտնելու այն մեկը, որը կորել էր: Դա հասկանալի չէր էլ կարող լինել հրեաների կողմից, որովհետև ինչպես տեսնում ենք Կայափա քահանայապետի մոտեցումից, ապա նա պատրաստ է գոհել մեկին հանուն բոլորի, ինչը պահանջում էր ժամանակի հրեական քաղաքականությունը: Իսկ Հիսուս թողնում է բոլորին հանուն մեկի¹⁵⁷: Այս առակը ուղղված էր փարիսեցիների այն խոսքի դեմ, որ ասում էին, թե նա մեղավորներին է ընդունում՝ ցույց տալով, որ ինքն է հովիվը, որը եկել է փնտրելու ամեն մի մոլորյալ մեղավորի անհատաբար:

¹⁵⁷ Տե՛ս **Ք. Սանտալա**, *Мессия в Новом Завете в свете раввинистических писаний*, էջ 235:

Այս առակին հաջորդում է «Կորած դրամի առակը», որը իր ներքին բնույթով շատ նման է նախորդին: Այդ կորած դրամը, որը փարիսեցիների և օրենսդատների համար մի փոքրիկ, աննշան դրամ է, շատ մեծ կարևորություն ունի այն փնտրող կնոջ համար:

Նույնպես էլ Քրիստոսի համար կարևոր է մեղավորը, որը փարիսեցիների համար անարգ է:

Վերոհիշյալ երկու առակները պատմելուց հետո Քրիստոս միանգամից պատմում է երրորդ առակը, որը կարծես թե եզրափակիչ դեր է կատարում առաջին երկուսի համար: Առակում կան երեք կարևոր գործող անձինք՝ կրտսեր որդին, որը նույն մեղավորներն են, հայրը, որ Աստված է, և ավագ որդին, որ օրենսդատներն ու փարիսեցիներն են¹⁵⁸:

Ինչպես տեսնում ենք առակի վերջում, երբ մեղավոր որդին դառնում է իր հոր մոտ, հայրը պատվիրում է սեղան զցել, խնջույք պատրաստել և անգամ մտրթում է պարարտ եզր: Գալիս է ավագ որդին ու բողոքում, որ հայրը խնջույք է անում կրտսեր՝ մեղավոր որդու հետ, կամ, միով բանիվ, ուտում է նրա հետ: Մա այն նույն մեղադրանքի երկրորդ մասն է, որ փարիսեցիները ուղղում էին Հիսուսի հասցեին, թե նա ուտում է մեղավորների հետ: Այսպիսով, տեսնում ենք, որ առաջին երեք առակների հասցեատերերը օրենսդատներն ու փարիսեցիներն էին, և այդ առակները Հիսուս պատմում է ի պատասխան նրանց բողոքի, որ Հիսուս մեղավորների հետ է շրջում և ուտում նրանց հետ:

Թեև այս առակներում գլխավոր գործող անձինք փարիսեցիներն էին, սակայն, ինչպես տեսնում ենք, առկա են նաև մեղավորները՝ կրավորաբար, այնպես, ինչպես որ նրանք առկա էին Հիսուսի կյանքում:

Բանն այն է, որ փարիսեցիների համար անընդունելի էր շփվելը մեղավորների հետ, քանի որ նրանք պիղծ էին համարվում, և Քրիստոս, պատմելով այս երեք առակները, ոչ միայն ցանկանում էր ամաչեցնել նրանց, այլ նրանց միջից վերացնել այդ սխալ մտածումները: Հաջորդ գլուխը սկսվում է այս խոսքերով. «Եւ ասէ առ աշակերտսն» (Ղուկ ԺԶ 1): Տեսնում ենք, որ Քրիստոս իր խոսքի շարունակության մեջ փոխում է հասցեատերերին: Այստեղ կարևոր է ուշադրություն դարձնել, թե ովքեր են

¹⁵⁸ Տե՛ս I. H. Marshall, *նշվ. աշխ., էջ 604-605*:

հասցեատերերը, քանի որ, փոխելով հասցեատերերին՝ Քրիստոսի առակի հերոսները մնում են նույն անձերը՝ տանուտերը, որը Աստված է, և տնտեսը, որը փարիսեցիներն են¹⁵⁹:

Սրանք ծառաներ են Աստծու մոտ, որի ունեցվածքի հետ ճիշտ չեն վարվում, այդ մասին իմանում է նաև տանուտերը¹⁶⁰, սակայն նրանք չեն պատրաստվում փոխվել, այլ ավելի են շարունակում խորանալ իրենց մտածումների մեջ: Այս առակի սկիզբը կարելի է գտնել Հովհաննես Մկրտչի քարոզչության մեջ, որտեղ Հովհաննեսը սաստում է փարիսեցիներին՝ նրանց անվանելով «իժերի ծնունդներ», որոնք փախչում են Աստծո վերահաս բարկությունից (Ղուկ. Գ 7): Այսպիսով, տեսնում ենք, որ Հովհաննեսը նույնպես նրանց ուսմունքի դեմ է դուրս եկել, սակայն սրանք մտել են ժողովրդի մեջ և ժողովրդին իրենց ուսմունքով փորձում են գրավել և անիրավ տնտեսի նման բարեկամներ ձեռք բերել: Այդ պատճառով է, որ փարիսեցիները կոչվում են «դարի որդիներ», այլ ոչ թե՝ Աստծու:

Սակայն, չնայած առակում տիրապետող այդ բացասական մթնոլորտին, առակի վերջում մենք կարդում ենք, որ տանուտերը գովում է անիրավ ծառային: Այս հատվածը մեր մեջ շատ ժամանակ մեկնվում է որպես հենց գովեստ նրա հնարամտության, սակայն այս ձևը Աստվածաշնչում տարածված հեզնանքի ակնառու հատվածներից մեկն է¹⁶¹: Ինչպես որ Բյուլինգերն է նշում իր ուսումնասիրության մեջ, այն պատկանում է «խաբուսիկ հեզնանքի» ժանրին¹⁶²: Դա ոչ թե գովեստ էր, այլ՝ հեզնանք, և այդ է պատճառը, որ այն առաջացնում է փարիսեցիների ծիծաղը, քանի որ, ինչպես ավետարանիչն է նշում «քանզի արծաթասերք էին», հակառակ դեպքում նրանք պետք է շոյվեին Քրիստոսի խոսքերից: Այս առակով Քրիստոս կոչ է անում իր աշակերտներին անիրավ մամոնայից այնպիսի բարեկամներ ունենալ երկրի վրա, որ հետագայում նրանք դրա շնորհիվ կարողանան երկնքի արքայությանն արժանանալ: Փարիսեցիների այդ արծաթասիրությունը ոչ թե զուտ

¹⁵⁹ Տե՛ս **Մ. արք. Օրմանյան**, *Համապատում*, Ս. Էջմիածին, 1997, էջ 445-446:

¹⁶⁰ Նշենք, որ տանուտեր (հուն. οἰκονομίαν) բառը Մինհեդրիոն կամ ծերակույտ բառի հոմանիշն է: Թորայում կա մի պատմություն, որտեղ ներկայացվում է, որ Աստված օրենքը սովեց Մովսեսին, Մովսեսը՝ Հեսու Նավեին, Հեսուն՝ մարգարեներին, իսկ մարգարեները՝ ծերակույտին: Փարիսեցիները իրենց համարում էին ծերակույտի անդամներ, և դա նրանց մեծ վստահություն էր տալիս՝ իրենց Տանուտեր զգալու, և այդ պատճառով Հիսուսի առակները նրանց աչքին ծիծաղելի էին թվում:

¹⁶¹ Տե՛ս **J. M. Dawsey**, *The Lukan Voice: Confusion and Irony in the Gospel of Luke*, Macon, 1987, էջ 123:

¹⁶² Տե՛ս **E. W. Bullinger**, *Figures of Speech Used in the Bible*, Michigan, 1999, էջ 807:

կենցաղային նշանակություն ունենալ էր կյանքի հանդեպ նրանց պատկերացումներից: Այսպիսով, տեսնում ենք, որ Հիսուս, այս առակները պատմելով, լուծում է մի քանի կարևոր խնդիրներ. նախ՝ փորձում է փոխել փարիսեցիների և օրենսգետների վերաբերմունքը մեղավորների և մաքսավորների հանդեպ, և երկրորդ՝ փորձում է փոխել կյանքի հանդեպ նրանց որդեգրած քաղաքականությունը, որի ժամանակ հեզնական հղում է անում փողին, ինչի հետևանքով էլ լսելի է դառնում փարիսեցիների ծիծաղը: Ի պատասխան փարիսեցիների այդ ծիծաղի, Քրիստոս պատմում է նրանց «Աղքատ Ղազարոսի առակը», որի մեջ այս անգամ հավաքված էին բոլոր նախորդ առակների հերոսները՝ մեղավորներն ու մաքսավորները Ղազարոսի կերպարում, փարիսեցիներն ու օրենսգետները՝ մեծահարուստի և նրա եղբայրների կերպարներում: Այս առակը կարծես թե այդ պատմած բոլոր առակների եզրափակիչ ակորդը լինի:

Սա առաջին հեղինակի՝ Քրիստոսի լսարանն էր, մինչդեռ մենք գործ ունենք մեկ այլ համայնքի հետ, որին գրում է Ղուկասը: Ինչպես նախորդ գլխի քննության մեջ տեսանք, Ղուկասի լեզվամտածողությունը ամբողջությամբ այլ էր՝ խիստ հելլենիստական՝ կախված իր լսարանի պահանջմունքից¹⁶³: Ղուկասի խոսքում առկա էր քիչ չափով հուդայաբանություն և մեծավ մասամբ հելլենիստական մտածողություն: Այդ հուդայաբանությունը հիմնականում պարունակում էր Հին Կտակարանի Յոթանասնից թարգմանության հետքը, որը ոչ միայն հիմնավորապես տարբերվում է եբրայեցերեն Հին Կտակարանի միստիկայից, այլ նաև բավական դյուրընթաց էր հեթանոսների համար:

Դա է պատճառը, որ Ղուկասը շատ ժամանակ չի բացատրում որոշ հրեական արտահայտություններ, ինչպիսին է օրինակ՝ Աբրահամի գոգ արտահայտությունը, քանի որ իր ժամանակի լսարանին դա պետք է հասկանալի լիներ, հատկապես, եթե նա այդ ամենը համեմել էր հելլենիստական գրականությանը ծանոթ գաղափարներով¹⁶⁴:

Ղուկասի լսարանի հետ կապված ուսումնասիրողների մոտ մի քանի տարբեր կարծիքներ

¹⁶³ *Տարածված կարծիք է, որ տեքստի լեզվամտածողությունը մեծապես կախված է հեղինակի և լսարանի փոխհարաբերությունից*: Տե՛ս **H. J. Cadbury**, *The Making of the Luke-Acts*, 2nd edition, London, 1958, էջ 198-201:

¹⁶⁴ Տե՛ս **P. F. Esler**, *նշվ. աշխ.*, էջ 25:

են ձևավորվել: Կարծիք կա, որ Ղուկասը գրում էր մի համայնքի, որը մեծավ մասամբ բաղկացած էր հեթանոսներից, և, ըստ այդմ, մի փոքր տեղ է հատկացվում կամ ընդհանրապես տեղ չի հատկացվում հրեաներին: Մեկ այլ կարծիքի համաձայն համայնքը հավասարապես կազմված էր ն՛ հեթանոսներից, ն՛ հրեաներից: Իսկ մեկ ուրիշ կարծիքի համաձայն էլ մեծ տեղ է տրվում հրեաներին¹⁶⁵: Մենք հակված ենք ընդունելու երկրորդ տարբերակը՝ հուդայա-հեթանոսական համատեղ համայնքի գաղափարը, որը հիմնավորվում է այն փաստով, որ Ղուկասի ավետարանում տիրապետող է երկուսի ներկայությունն էլ, որոնց շնորհիվ Ղուկասը նպատակ ուներ հաշտեցնելու հեթանոսների և հրեաների համագոյակցությունը: Սակայն, միաժամանակ, հեթանոսների հարցը ընդունվում է վերապահումով: Ղուկասը, հեթանոսներ ասելով, ի նկատի ուներ նրանց, ովքեր այցելում էին ժողովարան, որոնց մասին էլ նա անընդհատ հղում է անում Գործքում: Միայն այս պարագայում կարելի է բացատրել հեթանոսների իմացությունը հուդայականության հարցում¹⁶⁶:

Այսպիսով, մենք ունենք երկու տարբեր լսարաններ. առաջինը՝ Քրիստոսի շուրջ հավաքված փարիսեցիները, մեղավորները, մաքսավորներն ու նրա աշակերտները, իսկ երկրորդը՝ հելլենացված հրեաներն ու ժողովարան հաճախող հեթանոսները: Սրանցից ամեն մեկի շուրջ ձևավորվել էր մի յուրովի ավանդություն, մի յուրովի մոտեցում ու միտք, իսկ մեզ հարկավոր է վերհանել այդ ամենը առակի հասկացման համար:

2.3 Առակի սոցիոլոգիական հերմենևտիկա

Աղքատ Ղազարոսի առակում շոշափվում են երկու տարբեր խնդիրներ, որոնք միաժամանակ սերտ առնչություն ունեն միմյանց հետ՝

1. հարուստ-աղքատ հարաբերությունները
2. Հիսուսի վերաբերմունքը փարիսեցիներին

¹⁶⁵ Տե՛ս J. Jervell, *Luke and the People of God*, Minneapolis, 1979, էջ 68, 146-147:

¹⁶⁶ Տե՛ս P. F. Esler, *նշվ. աշխ.*, էջ 32-33:

Ուստի այս նյութի շրջանակում նախ և առաջ կփորձենք վերհանել առակի լսարանների շուրջ ձևավորված այն սոցիալական վիճակը, որի մեջ կարող էր այն ծնունդ առնել: Վերը ներկայացված առաջին խնդիրը կքննարկենք հետևյալ հերթականությամբ՝

1. Հիսուսի շուրջ ձևավորված համայնքի սոցիալական կարգավիճակը
2. Ղուկասի լսարանի սոցիալական կարգավիճակը

Բանն այն է, որ այդ ժամանակաշրջանում Պաղեստինը իրոք հայտնվել էր բարդ ճգնաժամի առջև, և երկրում մեծացել էր աղքատների թիվը: Այդ ամենը պայմանավորված էր երկրում շարունակական իշխանափոխությամբ, և ամեն իշխանություն Պաղեստինին թելադրում էր իր ֆինանսական օրենքները՝ ելնելով իր պետության շահերից¹⁶⁷:

Ֆինանսական օրենքների փոփոխությունը հիմնականում կապված էր դրամական արժեքների տատանումների հետ: Օրինակ՝ Պտղոմեոսյանների ժամանակաշրջանում մեկ դրամը Պաղեստինում հաշվվում էր շուրջ 3,6 գրամ արծաթ, մինչդեռ Սելևկյանների ժամանակաշրջանում մեկ դրամը արժեր 4,3 գրամ արծաթ¹⁶⁸: Նման իրավիճակում հարուստների ու աղքատների իրավունքները չեն դիտարկվում միևնույն հարթության վրա: Առաջանում է հսկայական տարբերություն հարուստ-աղքատ խավերի միջև: Նոր հարուստները մտահոգվում էին միայն փողի մասին, որն իրենց դիրք ու իշխանություն էր բերում հասարակության մեջ:

Շուտով սելևկյանների իշխանությանը փոխարինելու է գալիս հռոմեական իշխանությունը: Պաղեստինում կրկին տեղի են ունենում ֆինանսական փոփոխություններ, որի արդյունքում էլ ավելի է խորանում հասարակության երկու տարբեր խավերի՝ հարուստների ու աղքատների միջև առկա սոցիալական տարբերությունը: Մյուս կողմից էլ անտանելի է դառնում հռոմեական իշխանությունների սանձարձակ պահվածքը՝ խնջույքներ, խաղեր, միջոցառումներ և այլն, որոնք կազմակերպվում էին հրեա ժողովրդի հաշվին, ինչն էլ ավելի էր բարդացնում նրանց ֆինանսական վիճակը¹⁶⁹: Հարուստների ու աղքատների տարբերությունը երկրում տոկոսային առումով այնքան մեծ էր, որ այդ

¹⁶⁷ Տե՛ս **Յ. Դ. Бикерман**, *Евреи в эпоху эллинизма*. Лондон, 1998, էջ 184:

¹⁶⁸ Տե՛ս *նույն տեղում*, էջ 186:

¹⁶⁹ Տե՛ս **Ս. Բабби**, *Вагшаль Кашрут*. Иерусалим, 1999, էջ 5:

պետությունը այսօրվա տնտեսագիտական օրենքներով կհռչակվեր սնանկ: Որոշակի տվյալներ են պահպանվել ժամանակի հարուստ դասակարգի ունեցվածքի չափերի վերաբերյալ: Օրինակ՝ Ա դարի արքաների եկամուտը միայն քաղաքներից գանձված հարկից կազմում էր 1000-1200 տաղանդ¹⁷⁰, որը կազմում էր մոտավորապես 20.4 տոննա արծաթ¹⁷¹: Երկրի իշխանությունները՝ փարիսեցիներն ու սադուկեցիները, որոնք կազմում էին բնակչության 2 %-ը, ունեին մոտ տարեկան 800.000 արծաթ գումար: Միջին խավը՝ օրենսգետները, բարձրաստիճան զինվորականները և այլք, որոնք կազմում էին բնակչության 8 %-ը, ուներ տարեկան մոտ 400.000 արծաթ գումար: Մնացած 90 %-ը երկրի ժողովուրդն էր, որը կազմում էր աղքատների խավը և ուներ տարեկան 200 դինար¹⁷² գումար, որը եթե բաժանենք օրավարձի, ապա հազիվ թե օրական մեկ դինար ստացվի¹⁷³. սրանով Պաղեստինում կարելի էր ուղղակի մահանալ: Մենք այս երևույթին հանդիպում ենք ավետարանում՝ տաճարին երկու լուսա ընծայաբերող աղքատ այրի կնոջ դրվագում (Մարկ. ԺԲ 41-44):

Մինչդեռ Թալմուդը պատմում է երկու հարուստների պատմություն, թե ինչպես են սրանք 400 դինարով գրագ գալիս: Մեկ ուրիշ տեղում պատմվում է աղջկա օժիտի մասին, որը կազմում էր մոտ 1.000.000 դինար¹⁷⁴: Ընդ որում, աղքատները իրենց հերթին բաժանվում էին երկու մասի. նախ նրանք, որոնք կարողանում էին օրական գոնե մեկ կամ երկու դինար աշխատել, և երկրորդ՝ աղքատներ, որոնք ապրում էին միայն ողորմության կամ նվիրատվության հաշվին: Այս դասին է պատկանում նաև մեր առակի հերոսը՝ աղքատ

¹⁷⁰ *Տաղանդը հին աշխարհում տարածված գումարի չափման միավոր է, որով արտահայտում էին խոշոր չափի գումարները: Օրինակ՝ 6.000.000 դինարի փոխարեն օգտագործվում էին հազար տաղանդը: Մեկ տաղանդը կշռում էր մոտավորապես 20.4 կգ արծաթ, իսկ վերը նշված 1000 տաղանդը կազմում էր մոտավորապես 20.4 տոննա արծաթ: Տե՛ս D. N. Freedman, The Anchor Bible Dictionary, vol. 6, էջ 906-907:*

¹⁷¹ Տե՛ս J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation Into Economic and Social Conditions During the New Testament Period*, Philadelphia, 1969, էջ 91:

¹⁷² *Դինարը նույնպես հին աշխարհի գումարի չափման միավորներից է, որով չափվում էին մանրադրամները: Եթե համեմատենք տաղանդի ու դինարի միավորները, ապա կնկատենք դրանց հսկայական տարբերությունը: 6000 դինարը կազմում էր ընդամենը մեկ տաղանդ: Նմանատիպ պայմաններում հասկանալի է դառնում առաջին դարի Պաղեստինի սոցիալական անհավասարության չափերը: Որքան էլ առեղծվածային է, սակայն աղքատի 30 տարվա աշխատավարձը կազմում էր մեծահարուստի մեկ օրվա ունեցվածքը: Տե՛ս D. N. Freedman, The Anchor Bible Dictionary, էջ 906-907:*

¹⁷³ Տե՛ս S. Joubert, *A Time Travel to the World of Jesus*, Johannesburg, 1996, էջ 74:

¹⁷⁴ Տե՛ս J. Jeremias, *Jerusalem In the Time of Jesus*, էջ 92-93:

Ղազարոսը: Նմանատիպ հարուստների մասին Քրիստոս արդեն իսկ վկայել էր Ղուկաս ԺԶ 1-8 համարներում պատմվող «Տնտեսի առակի» մեջ: Առակում թվարկվում է մեծահարուստի պարտապանների պարտքերը՝ մեկը 100 լիտր ձեթ, մյուսը՝ 100 պարկ ցորեն: Եթե անգամ չբացենք այս պարտքի մեծությունը և տեսնենք, որ 100 լիտր ձեթը կազմում է մոտ 146 ձիթապտղի ծառից ստացած արդյունքը, ինչը կազմում է մոտ 1000 դինար, ապա ակնհայտ է դրա մեծությունը և դրա պարտատիրոջ հարստության չափը¹⁷⁵:

Երբ Ա դարի Պաղեստինում նշվում էր մեծահարուստ (հուն. Πλούσιος) եզրը, մարդիկ միանգամից հասկանում էին նմանատիպ հարստության տեր մի անձնավորության:

Համեմատական անցկացնելով մեծահարուստների ու աղքատների ֆինանսական վիճակների միջև՝ տեսնում ենք, թե որքան ծանր վիճակում էին գտնվում աղքատները, թե որքան մեծ էր աղքատների թիվը և այսպիսով կարողանում ենք պատկերացում կազմել, թե քանի աղքատ էր պատկում մեծահարուստների դռների առջև:

Սոցիալական այս դասակարգային պատկերը խոսում է Հիսուսի շուրջ հավաքված մարդկանց վիճակի մասին և, միաժամանակ, մեր մտքում գեղարվեստորեն պատկերագրում է Ղազարոսի ու մեծահարուստի կենցաղը, առակում նկարագրված տեսարանը, որն էլ իր հերթին մեզ թույլ է տալիս հեշտորեն միմյանց հակադրել հերոսներին, ինչպես նաև առակի հասցեատերերին:

Հիսուսի շուրջ հավաքված համայնքի սոցիալական իրավիճակի վերհանումը վկայում է այդ համայնքի համար «Աղքատ Ղազարոսի առակի» արդիականության մասին:

Սակայն որքանո՞վ էր այն պահանջված Ղուկասի համայնքի համար: Բանն այն է, որ այս առակը գտնում ենք միայն Ղուկասի մոտ, և այստեղ կարող է հարց առաջանալ. մի՞թե Մատթեոսի կամ Մարկոսի համայնքներում աղքատներ ու հարուստներ չկային, մի՞թե նրանք չեն բախվել այս խնդրին, որ այս թեման չեն արժարժել:

Ինչպես նախորդ գլխում տեսանք, Ղուկասը գրում էր Հռոմի հարավի բնակչությանը: Ուստի մեզ հարկավոր է քննել այս հատվածի բնակչության սոցիալական իրավիճակը՝ հասկանալու համար Ղուկասի համայնքի խնդիրները: Այդ ժամանակաշրջանում Հռոմի

¹⁷⁵ Տե՛ս J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, էջ 181:

հարավում ռազմական ճանապարհով ձևավորվել էին գաղութ-քաղաքներ, որոնք բոլորն էլ ունեին գրեթե նույն իշխանական համակարգը: Հարավում իշխանությունը բաղկացած էր մոտ 600 հոգուց¹⁷⁶, որոնց մեջ մտնում էին սենատորները և հեծյալները: Այս երկու դասերը տեղի բնակչության արիստոկրատիան էին, որոնց թիվը ժամանակ առ ժամանակ կազմում էր բնակչության 2-5%: Սրանք հատուկ արտոնություններով օժտված անձինք էին և ունեին բավական մեծ հարստություն¹⁷⁷: Հռոմեացի սենատորը պետք է տիրապետեր 250.000 դինար ունեցվածքի: Քաղաքային ավելի ցածր իշխանությունները ունեին 25.000 դինար ունեցվածք: Չնայած որ մեծ էր արիստոկրատիայի մեջ ֆինանսական տարբերությունը, սակայն միաժամանակ պատկերացնելու համար նրանց ունեցվածքի մեծությունը, եթե այն համեմատենք շինականի օրական մեկ դինարի հետ, ապա պարզ է դառնում վերջիններիս կարողության աստղաբաշխական թվերը: Արիստոկրատիայի նկարագրվող կյանքը հար և նման է Ղազարոսի առակում նկարագրվող մեծահարուստի կյանքին. Հռոմի արիստոկրատները մշտապես մասնակցում էին թատրոնների, գլադիատորական մարտերի, խնջույքներ էին կազմակերպում պետության հաշվին, հագնում էին ընտիր հագուստներ և բարձր տիտղոսներ ունեին¹⁷⁸: Իշխանավորները իրենց ընտանիքներով ազատված էին ամեն տեսակի անարգ մահապատիժներից, ինչպիսիք էին՝ խաչի մահը, գազանների առաջ նետվելը, ինպես նաև մարմնական այլ պատիժներից ու տաժանակիր աշխատանքներից¹⁷⁹: Մինչդեռ Ցիցերոնը, խոսելով սրանց հակադիր աղքատների խավի մասին, նրանց կոչում է «քաղաքի կեղտ ու թափոն»¹⁸⁰: Այս աղքատները հավաքվում էին ինչ-որ խմբակցություններում, որոնք ունեին իրենց հովանավորը, որը կարող էր լինել դիցարանի որևէ աստվածություն կամ պատմական անձ¹⁸¹: Սակայն սրանք չէին կազմում ամենից աղքատ շերտը, այլ կային ավելի ցածր դասի մարդիկ, որոնք մի փոքր բարձր էին ստրուկներից: Դրանք պարտապաններն էին, որոնք չէին կարողանում մարել իրենց պարտքերը և այդ պատճառով զրկված էին ազատությունից: Ամենից վերջում ստրուկներն էին:

¹⁷⁶ Տե՛ս **P. Garnsey**, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford, 1970, էջ 251-256:

¹⁷⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 259:

¹⁷⁸ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 244:

¹⁷⁹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 242:

¹⁸⁰ Տե՛ս **G. E. M. De ste. Croix**, *The Class Struggle in the Ancient Greek World: From the Archaic age to the Arab Conquests*, New York, 1981, էջ 355:

¹⁸¹ Տե՛ս **S. Dill**, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, Montana, 2003, էջ 287:

Այժմ, երբ արդեն ծանոթ ենք այս երկու հասարակությունների սոցիալական պայմաններին, մի կարևոր հարց է առաջանում. ինչպե՞ս էին այս երկու միջավայրերում գոյատևում աղքատները, որոնք հատկապես աղքատ Ղազարոսի նման անօգնական էին: Անօգնականի մի կերպարի մենք հանդիպում ենք Հովհաննեսի ավետարանում՝ Բեթհեզդայի անդամալուծի բժշկման դրվագում, որտեղ նկարագրվում է մի մարդ, որն անօգնական պատկած էր ավազանի մոտ ու ջրերը խառնվելուն պես չէր կարողանում մտնել ջուրը, քանի որ ոչ ոք չունէր, որ իրեն կօգներ: Այս հատվածը հասկանալի է դառնում այն ժամանակ, երբ հարց ենք տալիս: Եթե չէր կարողանում մտնել ավազան, որովհետև անօգնական պատկած էր, ապա ինչպե՞ս էր կարողացել գալ և պառկել այդ ավազանի մոտ: Բանն այն է, որ Պաղեստինում գործում էր մի կազմակերպություն, որը զբաղվում էր անօգնական աղքատներով, որոնք չէին կարող իրենց մասին հոգալ ֆիզիկական անօգնականության պատճառով: Այդ մարդիկ այս աղքատներին տանում էին հարուստների տների, քաղաքի դարպասների, գլխավոր ճանապարհների մոտ, որպեսզի սրանք մուրալով որևէ օգնություն ստանային և կարողանային ապահովել իրենց գոյությունը: Կարծիք կա, որ այս անօգնական անդամալուծը այդ կերպ էր եկել և հասել ավազանի մոտ¹⁸²: Սա հատկապես հստակ երևում է Գործք. Գ 2 դրվագում առկա կադի պատմության մեջ, որին. «Բարձեալ դնէին հանապազ առ դրան տաճարին»: Այս դրվագից երևում է, որ այդ գործողությունը կրկնվում էր ամեն օր կամ որոշակի հաճախականությամբ: Այս նույն սոցիալական իրավիճակում էր գտնվում նաև աղքատ Ղազարոսը: Ավետարանիչը, նկարագրելու համար նրա անօգնական պատկած վիճակը, օգտագործում է *bavllw* բայի *Plusquamperfectum* *ejbevbhto*ձևը, որը ցույց է տալիս ոչ թե հասարակ պատկած վիճակ, այլ որ այդ պատկածին ինչ-որ մեկը հրել զցել է կամ բերել պատկացրել է այդ վայրում¹⁸³: Ինչ-որ մի ժամանակ կատարված այդ գործողությունը շարունակական բնույթ էր կրում, ինչն էլ ենթադրում է նրա անօգնական լինելը, այսինքն՝

¹⁸² Տե՛ս **E. Haenchen**, *Hermeneia- a Critical and Historical Commentary on the Bible: A Commentary on the Gospel of John*, chapters 1-6, (Trans. by **R. W. Funk**), Philadelphia, 1984, էջ 245-246:

¹⁸³ Տե՛ս **R. C. Blight**, *նշվ. աշխ.*, էջ 189:

ինքնուրույն շարժվելու անկարողությունը¹⁸⁴: Աստվածաշնչյան այս երեք պատմություններում էլ տեսնում ենք անդամալուծների, որոնց մոտ նկարագրվում է նույն տեսարանը՝ նրանց բերել պատկեցնելու երևույթը, ինչ-որ մեկի կողմից բերված լինելու հանգամանքը, որը մեզ թույլ է տալիս ենթադրել, որ Ղազարոսը բերված պատկեցված էր մեծահարուստի դռների առաջ կա՛մ իր ընկերների կողմից, կա՛մ էլ այն կազմակերպության կողմից, որը զբաղվում էր աղքատների խնամքով: Հրեական աղքատների սոցիալական խնամքով զբաղվող կազմակերպությունը հետագայում հիմք հանդիսացավ առաջին քրիստոնյաների նմանատիպ կազմակերպությունների առաջացման համար, ինչպիսին էր օրինակ Գործք 2 գլխում նկարագրված յոթ սարկավազների ընտրությունը, որոնց նախատիպը հրեական «քաղաքի լավագույն յոթնյակ»-ն էր¹⁸⁵: Երուսաղեմի ժողովարանում գոյություն ուներ հատուկ բարեգործական ընկերություն, որը ամեն հինգշաբթի աղքատներին հաց էր բաժանում ամբողջ շաբաթվա համար, ինչպես նաև հոգ էր տանում վերը հիշատակված անդամալուծների մասին:

Օտարները նույնպես ստանում էին այդ օգնությունից որոշակի մասնաբաժին, եթե նրանց դասում էին աղքատների շարքին:¹⁸⁶ Այս մասին հրեական ավանդությունը տեղեկություն է պահպանել բաբբի Գամաղիելի մասին, որը, լինելով Մինհեդրիոնի առաջնորդ, կազմում էր հալախան, որում մի այսպիսի կետ է մտցնում. «Այն քաղաքում, ուր ապրում են հրեաներ ու հեթանոսներ, ամեն մի հրեա պարտավոր է հոգ տանել ինչպես աղքատ հրեաների, այնպես էլ՝ հեթանոսների համար. նրանց կերակրել, այցելել նրանց հիվանդներին, թաղել նրանց մահացածներին և այլն»¹⁸⁷:

Գրեթե այս նույն վիճակն էր տիրում նաև հռոմեական կայսրությունում, չնայած, ըստ մեկ այլ կարծիքի՝ Հռոմում հատուկ կազմակերպված աղքատախնամություն գոյություն չունեի: Այստեղ աղքատը, որը ապրում էր օրավարձով, հաջորդ օրը դատապարտված էր սովի, եթե նախորդ օրը աշխատանք չէր ունեցել: Դեռևս սովը այս երկրում այնքան

¹⁸⁴ Տե՛ս J. W. Wenham, *The Elements of New Testament Greek*, Cambridge, 1981, էջ 141:

¹⁸⁵ Տե՛ս P. Сантала, *Апостол Павел, человек и учитель в свете иудейских источников*, էջ 48:

¹⁸⁶ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 47:

¹⁸⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 37-38:

սպառնացող չէր եղել, որքան որ առաջին-երկրորդ դարերում: այս մարտահրավերներին դիմագրավելու համար հռոմեական իշխանությունները կազմակերպում են հացահատիկի կամ եգիպտացորենի բաժանում աղքատներին¹⁸⁸: Մակայն, ի տարբերություն հրեական օրենքների, այստեղ օգնությունը հասնում էր միայն Հռոմի քաղաքացիներին, իսկ հրեա գաղթականները դատապարտված էին սովամահության:

Այդ մասին հիշատակումներ են պահպանվել հրեական կատակոմբներում¹⁸⁹:

Հռոմի աղքատները, բացի ուտելիքի կարիքից, ունեին նաև ապրուստի խնդիր:

Անօթևաններին Հռոմում հատկացվում էին ապրելու համար նախատեսված հատուկ շինություններ, որոնցում բացակայում էին ապրուստի տարրական պայմանները. այնտեղ բացակայում էին ջրահեռացման համակարգը, արտաքնոցները, պատուհանները, որտեղից կարող էր լույս ներթափանցել կամ օդափոխություն կատարվել և այլն¹⁹⁰: Այսօրինակ սոսկալի պայմաններում էին ապրում Հռոմի աղքատները, որոնք նմանատիպ շինություններում ձեռք էին բերում տարբեր տեսակի մաշկային հիվանդություններ: Այս շինություններին վստահաբար ծանոթ էր նաև Ղուկասը: Հռոմեական ճարտարապետությանը նրա ծանոթությունը երևում է Գործք Ի 9 համարում նկարագրված եռահարկ շինությունից, որը հանդիպում էր միայն Հռոմում և նրա զարգացած պրովինցիաներում:

Այս երկու հասարակությունների սոցիալական նկարագրությունը համընկնում է Ղազարոսի առակի սոցիալական իրավիճակին: Ղուկասը կարող էր երկուսից էլ հավասարապես ազդված լինել: Ավետարանիչը, աչքի առաջ ունենալով Հիսուսի պատմած առակը և հրեական միջավայրի սոցիալական նկարագրությունը, ներկայացնում է իրեն ծանոթ հռոմեական միջավայրը՝ համադրելով աղքատների հանդեպ երկու հասարակություններում որդեգրած քաղաքականությունը:

Այս ամբողջը կարող էր մեծ հետք թողած լինել Ղուկասի վրա, որպեսզի վերջինս այդ հարցը կարևորեր Հիսուսի՝ Նազարեթի ժողովարանի քարոզի մեջ:

¹⁸⁸ Տե՛ս **G. Rickman**, *The Corn Supply of Ancient Rome*, Oxford, 1980, էջ 34:

¹⁸⁹ Տե՛ս **L. V. Rutgers**, *The Jews in Late Ancient Rome*, New York, 1995, էջ 25-30:

¹⁹⁰ Տե՛ս **W. E. Aufrecht, N. A. Mirau, S. W. Gauley**, *Urbanism in Antiquity*, Bath, 1997, էջ 245-247:

2.4 Հիսուսի վերաբերմունքը փարիսեցիներին առակի լույսի ներքո

Առակի լույսի ներքո փարիսեցիների հանդեպ Քրիստոսի վերաբերմունքը դիտարկելիս պարզ է դառնում երկու կարևոր հանգամանք. նախ՝ արծաթասիրությունը, որը օգտագործում էին որպես միջոց իրենց արդար ձևացնելու, և երկրորդ՝ օրենքի հանդեպ նրանց թերահավատությունը: Ահա այս երկու հարցերի հիման վրա Քրիստոս առակ է կառուցում փարիսեցիների անձի շուրջ: Սակայն այդ առակի նպատակը ոչ թե փարիսեցիներին նվաստացնելն էր, այլ նրանց ապաշխարության կոչելը (Ղուկ. ԺԶ 27-31): Քրիստոսի՝ առակը պատմելու նպատակը բխում է դեռ նախորդ առակից, երբ վերջինս կոչ է անում անիրավ մամոնայից բարեկամներ պատրաստել հավիտանական կյանքին արժանանալու համար: Թեև առակը Հիսուս ուղղում է իր աշակերտներին, բայց մի փոքր անտրամաբանական է դառնում այն վերագրել աղքատ աշակերտներին: Անիրավ մամոնան կարող էր հեզնական լինել միայն հարուստների համար, որոնք, ինչպես տեսանք տվյալ պարագայում, Հիսուսի շուրջ հավաքվածների մեջ փարիսեցիներն էին, որոնք էլ ծիծաղում են նրա վրա: Որպես պատասխան այդ ծիծաղին և փարիսեցիների արծաթասիրությանը, որը նրանք օգտագործում էին մարդկանց աչքին արդար երևալու համար, Հիսուս պատմում է «Աղքատ Ղազարոսի առակը»: Առաջին հայացքից թվում է, թե Քրիստոս խիստ դիրքորոշում ունի հարստության հանդեպ: Բայց եթե այն դիտարկում ենք նախորդ առակի և փարիսեցիների հետ Քրիստոսի ունեցած վեճի հետ միասին, ապա տեսնում ենք, որ Քրիստոսի վերաբերմունքը ամենևին էլ խիստ չէ հարստության հանդեպ, այլ փարիսեցիների արծաթասիրության հանդեպ է նրա խստությունը: Առակը, որը պատմում էր Քրիստոս, ինչպես արդեն նշել ենք վերը, կառուցված էր եզիպտական և հրեական առակների հիման վրա, և սրա միտքը շատ լավ էին հասկանում փարիսեցիները¹⁹¹: Եզիպտական առակի հիման վրա խմբագրված և թալմուդում հանդիպող առակները ունեին մի շատ կարևոր միտք. հետմահու կյանքում մարդու դատաստանը կատարվում էր՝ ելնելով աղքատների հանդեպ երկրավոր կյանքում

¹⁹¹ Տե՛ս **S. J. Kistemaker**, *The Parables of Jesus*, Michigan, 1986, էջ 244:

ունեցած վերաբերմունքից: Ուստի փարիսեցիները շատ լավ էին հասկանում Հիսուսի միտքը: Նրանք ընթերցում էին առակի ներքին իմաստի տակ թաքնված զգուշացումը վերահաս վտանգի մասին: Իսկ դա կարող էր արվել միայն փարիսեցիների հանդեպ Քրիստոսի ունեցած հոգատար վերաբերմունքի արդյունքում:

Հատկանշական է նաև այն, որ այդ արծաթասիրությունը, ինչպես նաև աղքատների հանդեպ փարիսեցիների որդեգրած մոտեցումը, Քրիստոս դիտարկում է որպես օրենքի մերժում: Փարիսեցիները, լավ իմանալով օրենքը, չէին պահում դրա մի մասը՝ օրենքը հարմարեցնելով իրենց կենցաղին: Այդ ժամանակաշրջանի փարիսեցիների նմանատիպ մոտեցումը օրենքին որակվում է որպես ինքնաբավ արդարություն¹⁹²: Հարցը, որ քննարկվում էր Քրիստոսի կողմից, նորություն չէր: Հարստության և աղքատության թեման, հատկապես աղքատներին օգնելու պատվիրանները առկա էին ամբողջ Հին Կտակարանում: Այս մասին Բ Օր. ԺԵ 11 համարը պատվիրում է՝ ասելով. «Զի ոչ պակասե կարօտեալ յերկրէ, վասն այնորիկ ես պատուիրեմ զբանս զայս եւ ասեմ, ընդարձակելով ընդարձակեցես զձեռն քո յեղբայր քո, յաղքատս եւ ի տառապեալ, որ իցէ յերկրին քում»:

Այս մասին, բացի գրավոր օրենքից, պատվիրում էր նաև ամբողջ հրեական բանավոր օրենքը: Սակայն, ինչպես տեսնում ենք, փարիսեցիները զանց են առնում այդ ամենը, իսկ Հիսուս փորձում է կենտրոնացնել նրանց ուշադրությունը այս երկու կարևոր խնդիրների վրա և հրավիրում է ապաշխարության՝ ի խնդիր իրենց փրկության: Քրիստոսի նմանատիպ վերաբերմունքից երևում է նրա հոգատար, բարյացակամ վերաբերմունքը փարիսեցիների հանդեպ, որը ինչ-որ չափով խստություն էր պարունակում:

2.5 Հարստությունը և աղքատությունը հրեական մտածողության մեջ

Հրեաները հարստության և աղքատության վերաբերյալ ունեն ուրույն պատկերացումներ, որոնք ի հայտ են գալիս Թալմուդում, Միդրաշներում, Միշնայում պահպանված հեքիաթները, անեկդոտները, ժողովրդական ավանդապատումները

¹⁹² Տե՛ս Փ. Վ. Փարրաբ, *Жизнь и труды святого Апостола Павла*. Киев, 1994, էջ 84:

ուսումնասիրելիս¹⁹³: Հարստության և աղքատության վերաբերյալ հրեական ընկալման տարբերությունն ու առանձնահատկությունը տեսանելի է մանավանդ համեմատության մեջ: Գրեթե բոլոր ազգերի մոտ հարուստները հեքիաթներում ներկայացված են որպես ամբարտավան, դաժան, անխելք, ծիծաղելի կերպարներ, որոնք մարդու մոտ դեռևս փոքր տարիքից բացասական հայացքներ են ձևավորում հարուստների հանդեպ: Իսկ այն եզակի հեքիաթներում կամ ավանդապատումներում, որտեղ հարստությունը ներկայացվում է լավ լույսի ներքո, ուր հեքիաթի հերոսը հարստանում է, դա լինում է պատումի վերջը: Անգամ քրիստոնեության մեջ քննադատաբար է վերաբերմունքը հարստության կիրառման հանդեպ: Մինչդեռ հակառակ պատկերն է տիրում հրեական ավանդության մեջ: Ի տարբերություն այլ ազգերի հեքիաթների, հրեական հեքիաթներում հերոսի հարստացումը պայմանավորում է ոչ թե հեքիաթի ավարտը, այլ՝ սկիզբը: Ահա թե ինչու հրեաները դարեր շարունակ, ի տարբերություն այլ ազգերի, միշտ այլ վերաբերմունք են ունեցել փողի հանդեպ, քանի որ հարստության նկատմամբ դրական մոտեցումները նրանց երեխաների մեջ ձևավորվել են դեռևս մանկուց՝ հեքիաթների միջոցով: Նրանք երբեք ամոթալի բան չէին տեսնում հարստության մեջ, երբեք մարդուն չէին նվաստացնում միայն նրա համար, որ նա տիրապետում էր մեծ հարստության կամ ձգտում էր հարստանալու: Ավելին՝ ըստ հրեական պատկերացումների հարստությունը այն գլխավոր հանգամանքն էր, որ թույլ էր տալիս մարդուն կտրվել առօրյա հոգսերից և զբաղվել հոգևոր և բարոյական ինքնակատարելագործմամբ: Պատահական չէ, որ այս լույսի ներքո բաբբի Բենիամին Բլեյխը նշելով «Մամոնա» (եբր. ממון թրգ. հարստություն) և «սալում» (եբր. סולם թրգ. աստիճան, սանդուղք) բառերի թվային արժեքների նույնությունը՝¹⁹⁴ ասում է. «փողը կարող է օգնել մարդուն մտնել երկնքի արքայության դռներով»: Այստեղ աստիճան բառը նույնացվում է Ծննդ. ԻԸ 10-ում հանդիպող Հակոբին երևացող սանդուղքի հետ, որը ձգվում էր դեպի երկինք¹⁹⁵: Հուդայականության մեջ հարստությունը դիտարկվում էր

¹⁹³ Տե՛ս **E. C. Райзе**, *Еврейские народные сказки, предания, былинки, рассказы, анекдоты*. Санкт-Петербург, 1999:

¹⁹⁴ $\gamma(50)+\gamma(6)+\gamma(40)+\gamma(40)=\text{ממון}(136)=\text{ס}(40)+\gamma(30)+\gamma(6)+\text{ס}(60)=\text{סולם}(136)$

¹⁹⁵ Տե՛ս **B. Bleach**, *The Secrets of Hebrew Words*, 1991, Oxford, էջ 117:

որպես նվեր Աստծուց: Այդ մասին մի շարք ժողովրդական ավանդություններ են պահպանվել բաբբի Աքիբայի մասին, որին քառասուն տարեկան հասակում մեծ կարողություն է պարգև տրվում Աստծու կողմից, որպեսզի նա կարողանա այլևս չգրադվել անասնապահությամբ, այլ հոգ տանի Թորան սովորելու մասին¹⁹⁶: Հարստությունը մարդուն տրվում էր նաև որպես վարձ Աստծո կողմից օրենքը պահելու դիմաց: Այդ մասին Թալմուդն ասում է, որ եթե մարդն ուզում է հարուստ դառնալ, ապա նա ստիպված է շատ զբաղվել բիզնեսով և բարի գործերով¹⁹⁷, ինչպես նաև պետք է պարտադիր պահի օրենքը¹⁹⁸: Հարստությունը անմիջականորեն կապված էր նաև արդարի կյանքի հետ: Եթե մարդն արդար էր համարվում Աստծո աչքին, ապա նա անպատճառ պետք է հարուստ լիներ¹⁹⁹: Այս ամբողջ միտքը թաքնված է Հոբի գրքում, որը մինչ աղքատանալն ու հիվանդանալը հասարակության, իր և անգամ Աստծո կողմից համարվում էր արդար, սակայն երբ աղքատանում և հիվանդանում է՝ նրա դեմ են դուրս գալիս բոլորը, անգամ իր ընկերներն ու կինը, ու նրան համարում են անարդար, որի հետևանքով էլ նա կրում է Աստծո կողմից այդ բոլոր պատիժները²⁰⁰: Այս լույսի ներքո աղքատը, բորոտների, կույրերի և անսերունդ մարդկանց հետ միասին, հավասար էր համարվում մահացածին²⁰¹: Այդ մասին մի պատմություն է պահպանվել Թալմուդում նաև Նիկողեմոսի մասին, որի տունը այրվում ու թալանվում է, իսկ նրա աղջկան բռնաբարում են: Տեսնելով ճանապարհի այրված տան դիմաց նստած Նիկողեմոսի բռնաբարված աղջկան՝ հայտնի բաբբի Հովհաննես բեն Ջակքեոսը այդ ամենը վերագրում է Նիկողեմոսի մեղքերին²⁰²:

Այս ամբողջից պարզ է դառնում, որ բախում է առաջանում հարստության մասին ժամանակի հրեական և Քրիստոսի պատկերացումների միջև: Հիսուսի պատմած

¹⁹⁶ Տե՛ս *Talmud Bavli. Tractate Nedarim*, The Schottenstein edition, vol. 2, New York, 2000, 50a:

¹⁹⁷ Տե՛ս *The Babylonian Talmud, Tractate Niddah*, vol. 22, 2005, էջ 420:

¹⁹⁸ Տե՛ս *Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud, Seder Mo'ed, Tractate Ta'anith*, London, 1990, 9a:

¹⁹⁹ Տե՛ս *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud, Abodah Zarah, Tractate Aboth*, London, 1988, 6b:

²⁰⁰ Տե՛ս **Д. В. Шедровицкий**, *Беседы о книге Иова, почему страдает проводник?* Москва, 2009, էջ 21-30:

²⁰¹ Տե՛ս *Talmud Bavli. Tractate Nedarim*, 64b:

²⁰² Տե՛ս **Р. Сантала**, *Мессия в Новом Завете в свете раввинистических писаний*, էջ 138:

առակում տեսնում ենք, որ Ղազարոսը ընկնում է Աբրահամի գոգը իր աղքատության ճիշտ, իսկ մեծահարուստը ընկնում է դժոխք՝ իր հարստության սխալ տնօրինման համար:

Թեև մի փոքր խորթ է հնչում աղքատության ճիշտ տնօրինում հասկացությունը, բայց այն ընդունված էր հրեական մտածողության մեջ: Ըստ թալմուդիկ մտածողության, հարստությունը և աղքատությունը ուղարկված էին հրեային փորձության համար, և եթե մարդը կարողանում էր հավատարիմ մնալ Աստծո օրենքին և՛ աղքատության մեջ, և՛ հարստության մեջ, ապա նա իր վարձն էր ստանում անդրաշխարհում: Ըստ այսմ, աղքատությունը ոչ միշտ էր դիտարկվում որպես պատիժ մեղքի դիմաց, և այդ աղքատության մեջ օրենքին հավատարիմ լինելու դեպքում աղքատի վարձն ավելին էր լինում հետմահու կյանքում (եբր. *הכח העולה*) քան մեծահարուստինը, քանի որ աղքատի պարագայում հաշվի էր առնվում նրա կրած չարչարանքները²⁰³. «Որդեակ, յիշեա զի ընկալար անդէն զբարիս քո ի կեանսն քում... եւ Ղազարոս նոյնպէս զչարչարանս. Արդ սա աստ մխիթարի, եւ դու այդր պապակիս» (Ղուկ. ԺԶ 25): Այս դիտանկյունից հարստությունը հրեական մտածողության մեջ ոչ միշտ էր համարվում արդարության հետևանք: Աղքատության նման հարստությունը նույնպես համարվում էր Աստծուց ուղարկված փորձություն, որը կարելի էր հաղթահարել միայն օրենքի պահպանումով:

Հարստության նկատմամբ հրեաների դրական մոտեցումը հնարավորություն է տալիս օգնելու մյուսներին: Ովքեր օգտագործում են հարստությունը աղքատներին օգնելու համար, օրհնություն են ստանում Աստծու կողմից (Եր. օր. ԺԵ 10, Ես. Ա 17-19, Առակ. ԺԹ 17): Միայն սեփական շահի և հաճույքի համար ծառայեցվող հարստությունը Թալմուդը համարում է չարիք. հարստությունը մարդուն տրվում էր որպես հնարավորություն զբաղվելու Թորայի սերտողությամբ, կամ օգնելու աղքատներին, որպեսզի նրանք էլ, ազատվելով հոգսերից, կարողանային զբաղվել Թորայի սերտողություններով:

Այսպիսով, հուդայականության մեջ հարստության և աղքատության վերաբերյալ մենք ականատես ենք լինում երկակի մոտեցման: Նախ և առաջ, հարստությունը

²⁰³ Տե՛ս *Talmud Bavli. Tractate Nedarim, The Schottenstein edition*, vol. 1, New York, 2003:

համարվում էր արդարի վարձատրություն Աստծո կողմից, որը նախապայման է նրա փրկության համար, և երկրորդ՝ հարստությունը տրվում էր մարդուն որպես փորձություն, իսկ աղքատության պարագայում աղքատները համարվում էին հասարակության մեջ անպետք, մեռելին հավասար մի դասակարգ: Ինչպես նաև մյուս կողմից աղքատությունը հարստության պես Աստծո կողմից տրված փորձություն էր:

Եթե փորձենք ընդհանրացնել հուդայական և ավետարանական պատկերացումները հարստության և աղքատության վերաբերյալ, ապա կստացվի հետևյալ պատկերը:

«Անիրավ տնտեսի առակը», որը նախորդում է «Աղքատ Ղազարոսի առակին», բխվում է հրեական՝ հարստության մասին այն վերաբերմունքի հետ, ըստ որի հարստությունը Աստծո վարձն է արդարներին և չէր կարող համարվել անիրավ: Ինչպես նաև առակից առաջ մենք տեսնում ենք փարիսեցիների բացասական վերաբերմունքը աղքատների հանդեպ, որը արտահայտված է Թալմուդիկ գրականության մեջ: Այս ամենին ի պատասխան Քրիստոս պատմում է «Աղքատ Ղազարոսի առակը», որտեղ աղքատը արժանանում է փրկության և հայտնվում է Աբրահամի գոգում, իսկ մեծահարուստը հայտնվում է դժոխքում՝ հարստության փորձությունը չհաղթահարելու և օրենքին չհետևելու պատճառով: Հարստությունը, որը ըստ հրեական պատկերացումների պետք է հիմք հանդիսանար նրա արդար համարվելու և փրկվելու, ամենևին էլ չի արդարացնում հրեական սպասումները:

2.6 Շեռ՝, Հադես, թե՞ դժոխք

Շատ կարևոր է ճշտել մահվանից հետո մեծահարուստի գտնվելու վայրը, որը նույնպես կլուսաբանի վերջինիս չարչարանքների մեջ գտնվելու պատճառը: Հունարեն տեքստը մեզ հուշում է, որ նա գտնվում է Հադեսում, սակայն ինչպես արդեն իսկ նշել ենք, այստեղ խնդիր է առաջանում առակի առաջին հեղինակի հետ կապված, քանի որ Քրիստոս հասարակ երկրագործ ժողովրդի հետ չէր խոսելու հունարեն լեզվով ուստի նա հավանաբար պետք է տար Հադեսի եբրայերեն կամ արամերեն տարբերակը, որն է «Շեռը»²⁰⁴:

²⁰⁴ Տե՛ս **A. E. Bernstein**, *նշվ. աշխ.*, 1993, էջ 239:

Մակայն հայերեն թարգմանության մեջ մենք հանդիպում ենք մի երրորդ անվանման՝ «դժոխքին», որը ինչպես վերն արդեն նշել ենք, իր իմաստային ընդգրկունությամբ ո՛չ Շեոլն է, ո՛չ էլ՝ Հադեսը: Այս երեք անվանումների տարբերության պատճառը թարգմանությունների համար հիմք հանդիսացած մեկնաբանություններն են:

Ուստի մեզ հարկավոր է նախ և առաջ պարզել անդրաշխարհը բնորոշող այդ երեք անվանումների նմանություններն ու տարբերությունները:

Ըստ հրեական պատկերացումների, բոլոր մահացածների հոգիները մահվանից հետո հանգրվանում էին Շեոլում, և այն կարծիքը, թե Շեոլը չարչարանքների վայր է, միանշանակ չէ, քանի որ Շեոլի գաղափարը իր աստիճանական զարգացումն է ապրել մարդկային պատկերացումների մեջ: Այդ աստիճանաբար զարգացումը երևում է Աստվածաշնչի ամենից վաղ գրված գրքերից մինչև ամենաուշ գրված գրքերում: Շեոլը սկզբնական պատկերացումների մեջ ուղղակիորեն խորհրդանշում էր մահացած հոգիների հանգրվանը, որտեղ հավաքվում էին արդարները և անարդարները, ստրուկներն ու արքաները, հարուստներն ու աղքատները²⁰⁵: Աստվածաշնչի, ինչպես նաև Մերձավոր Արևելքի նախնական տեքստերում չեն հանդիպում անդրաշխարհում չարչարանքների տեսարանները: Բառն իսկ թարգմանաբար նշանակում է «փոս», «անդունդ», «գերեզման», որը մարդու համար նախ և առաջ անելություն, դատարկություն էր նշանակում: Հետագայում միայն Շեոլը ձեռք է բերում չարչարանքների բնույթ: Այս առնչությամբ առանձնանում են նաև արդարների ու անարդարների բնակության վայրերը: Շեոլի հենց այս նկարագրությունն ու պատկերացումն էլ տեսնում ենք մեր առակի մեջ: Մակայն այս տարբերակմամբ արդարները շարունակում են մնալ Շեոլում: Բանն այն է, որ անտիկ աշխարհում մարդկությունը հավատում էր երեք իրականությունների՝ երկնքին, որտեղ բնակվում էին աստվածները, երկրին, որտեղ բնակվում էին մարդիկ, և անդրաշխարհին, որը տվյալ պարագայում Շեոլն է, որտեղ էլ բնակվում էին բոլոր մահացածները՝ անկախ նրանց երկրավոր կյանքի ուղուց²⁰⁶: Ինչպես

²⁰⁵ Տե՛ս *Նույն տեղում*, էջ 139:

²⁰⁶ Տե՛ս **P. S. Johnston**, *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*, Downer Grove, 2002, էջ 69:

նախորդ գլխում Հովսեփիոս Փլավիոսի «Զրույց հույների հետ մահվան մասին» գրքից արված մեջբերման մեջ տեսնում ենք, Շեոլը ըստ հրեական պատկերացումների միայն երկու մասի չէր բաժանված: Փաստորեն, այն ուներ եռամասնյա բաժանում. 1. Աբրահամի գոգը կամ մշտական լույսի վայրը, որտեղ հավաքվում են արդարների հոգիները, 2. Մշտական խավարի վայրը, որտեղ հրեշտակները բռնությամբ տանում են անարդարների հոգիները, և որը այնքան մոտ է գտնվում գեհենին, որ այնտեղ գտնվողները տեսնում են գեհենի կրակներն ու զգում դրանց տապը, և 3. Գեհենը, որը նույն հունական Տարտարոսն է, որտեղ որ հավիտենական չարչարանքներն են տիրում: Այս բաժանումները չդնելու պատճառով, շատ հաճախ այն եզրակացությանն են գալիս, որ արդար հոգիները չեն կարող գտնվել Շեոլում, քանի, որ այնտեղ որդեր են, կրակ և տանջանք՝ հիմնվելով Ես ԺԴ 11, Եզ. ԼԲ 26 համարների, Հոբ ԻԴ գլխի և աստվածաշնչյան այլ տեղիների վրա: Սակայն Հին Կտակարանի եբրայեցերեն բնագիրը և՛ արդարների, և՛ անարդարների պարագայում օգտագործում է նույն Շեոլ բառը, մատնանշելով այն գաղափարը, որ այն միշտ չէ, որ ընկալվում է որպես չարչարանքների վայր²⁰⁷:

Հունարեն բնագրում «Շեոլ» եզրույթը հանդիպում է «Հադես» թարգմանությամբ:

Հադեսը ևս ուներ եռամասնյա բաժանում, որտեղ նույնպես գտնվում են արդարներն ու անարդարները, արքաներն ու ստրուկները: Սակայն, ի տարբերություն հրեական աղբյուրների, հունական գրականության մեջ շատ ավելի արտահայտիչ են երևում Տարտարոսի և հավիտենական խավարի տարբերությունները: Տարտարոսում հայտնված հոգիները չունեին փրկության և ոչ մի հույս, մինչդեռ խավարի հոգիները իրենց պատիժը կրելուց հետո պետք է հայտնվեին հավիտենական լույսի կողմում²⁰⁸: Եթե հունական ավանդության մեջ այս «քավարանի» գաղափարը հստակորեն արտահայտված է, ապա հրեական ավանդության մեջ այն սքողված է չլինելու աստիճան:

²⁰⁷ Գրեթե այս նույն կառուցվածքով է նկարագրում դժոխքը Մ. Իգնատիոս վարդապետը, սակայն, ի տարբերություն եռամասնյա բաժանման, Իգնատիոսը դժոխքը բաժանում է երկու մասի՝ արդարների կեցության վայր և անարդարների տանջանքի վայր: Նա, առակում կարդալով դժոխք, հասկանում է նախաքրիստոնեական շրջանի այն դժոխքը, որի դարպասները պետք է կոտրեր Քրիստոս: Մինչդեռ սրան հակառակ Մատթեոս Ջուդայեցին այն մեկնաբանում է քրիստոնեական ընկալմամբ՝ համարելով, որ այնտեղ տանջվում են բոլորը՝ ոմանք իրենց մեղքերի համար, ոմանք՝ Ադամական մեղքի: Տե՛ս Լ. Հովսեփյան, *նշվ. աշխ.*, էջ 423, 430-431:

²⁰⁸ Տե՛ս A. E. Bernstein, *նշվ. աշխ.*, էջ 40-41:

Համեմատելով հրեական և հունական՝ անդրաշխարհի մասին պատկերացումները՝ կարող ենք տեսնել, որ դրանք մի շարք նմանություններ ու ընդհանրություններ ունեն, և որ Շեոլը վերանվանելով Հադես՝ մեկնաբանական առումով իմաստային լուրջ փոփոխության չենք ենթարկի: Բացի այդ Շեոլի և Հադեսի միջև առկա նմանությունները մեզ թույլ են տալիս որոշակի պատկերացում կազմելու մեծահարուստի գտնվելու վայրի մասին: Աբրահամին ուղղված մեծահարուստի խնդրանքից երևում է, որ նա տանջվում է ծարավից, որը առաջ է գալիս կրակի տապից պապակվելու հետևանքով (Ղուկ. 16:22):

Բավական հետաքրքիր է համեմատությունը Հովսեփիոս Փլավիոսի նկարագրության հետ, որտեղ մեծահարուստի կրած չարչարանքները համընկնում են հունական Հադեսի հավիտենական խավարի չարչարանքների հետ, այլ ոչ թե Տարտարոսի կամ Գեհենի, որովհետև այնտեղ մեղավորները այրվում են կրակի մեջ, մինչդեռ մեծահարուստը պապակվում էր կրակի տապից: Աստվածաշնչյան այդ հատվածը դիտարկելով հունական և մասամբ էլ հրեական լույսի ներքո՝ ենթադրվում է, որ մեծահարուստը կարող էր ունենալ որոշակի օգնության կամ փրկության հույս, որը և առկա է Աբրահամին ուղղված նրա խնդրանքների մեջ:

Ինչ վերաբերում է դժոխք թարգմանությանը, ապա, ինչպես վերը արդեն նշել ենք, այն քրիստոնեական մեկնաբանության հետևանք է: Արդեն ԺԹ դարում, հանձին Ֆրիդրիխ Շլերմախերի ձևավորվել էր բառերի հանդեպ այն կարծիքը, ըստ որի դրանք Հին Կտակարանում ունեն մեկ այլ նշանակություն, իսկ նորում՝ այլ: Բառերը ապրում էին իրենց գաղափարական զարգացումը, հետևաբար հրեական միջավայրում զարգացած բառը քրիստոնեական միջավայրում այլ իմաստ էր ստանում²⁰⁹: Իսկ քանի որ քրիստոնեական վարդապետությունը այլևս չունեւ Շեոլի գաղափարը, այն թարգմանվում էր դժոխք՝ քրիստոնեաներին հարազատ լեզվով²¹⁰: Աստվածաշնչի King

²⁰⁹ Տե՛ս Փ. III **Шлейермахер**, *Герменевтика*. Санкт-Петербург, 2004, էջ 34-35:

²¹⁰ Նման իրավիճակում բառի մերձիմաստ ընթերցումը կորցնում է իր նշանակությունը և այն իր իմաստը ստանում է համատեքստի մեջ:

James թարգմանության մեջ նույնպես Շեոլ բառը ամեն տեղ փոխարինված է «դժոխք» (անգլ. hell) բառով²¹¹, որի համար հիմք է հանդիսացել Շեոլի չարչարանքների տեսարանների նկարագրությունները²¹²: Սակայն այդ թարգմանությունը նույնպես խնդրահարույց է, եթե հաշվի առնենք այն հատվածները, որտեղ Շեոլում են հայտնվում արդարները, կամ այն ժամանակ, երբ այդ բառը չի օգտագործվում բացասական համատեքստում: Հետևաբար առակում հանդիպող դժոխք բառը մի շարք կասկածների տեղիք է տալիս մեծահարուստի մեղքի, ներկա և հետագա կարգավիճակների առնչությամբ: Եթե մեծահարուստը դժոխքում էր, պետք է ընդունենք, որ նրա մեղքը աններելի էր, և նա դատապարտված էր հավիտենական չարչարանքների²¹³: Իսկ եթե նա հին աշխարհի պատկերացման համաձայն հնարավորություն ուներ քավելու իր մեղքը, ապա դժվար է համաձայնել մեծահարուստի՝ դժոխքում գտնվելու գաղափարի հետ: Այս հարցի շուրջ տարբեր կարծիքներ են ձևավորվել նաև հրեական իրականության մեջ հանձինս րաբբի Հիլլելի և Շամայի դպրոցների: Ըստ Շամայի՝ մեղավորները մնում են դժոխքում և տանջվում հավիտյան, մինչդեռ Հիլլելը այն կարծիքին էր, որ մեղավորները այնտեղ մնում են միայն տասներկու ամիս, իսկ ովքեր տատանվում էին չարի ու բարու միջակայքում, առհասարակ չեն ընկնում դժոխք: Ըստ նրա, դժոխքում հավիտենապես տանջվում են միայն հարությանը չհավատացողները²¹⁴:

Ուստի, ելնելով վերոնշյալ համեմատությունների արդյունքում ստեղծված ընդհանուր պատկերից՝ կարելի է եզրակացնել, որ մեծահարուստը գտնվում էր Աբրահամի գոգի և Գեհենի միջև գտնվող հատվածում, որին հույները կոչում են խավարի հատված, որտեղից ըստ հին հունական պատկերացումների մեղավորը կարող էր դուրս գալ մեղքերը քավելուց հետո: Սակայն այդ հանգամանքը չեզոքացվում է առակում: Թեև մեծահարուստը ըստ անդրաշխարհի նկարագրված կառուցվածքի գտնվում է Շեոլում, սակայն այլևս նրա վրա չեն գործում անդրաշխարհի

²¹¹ Տե՛ս *The Bible, Authorized King James Version*. (Introduction and notes by **R. Carroll, S. Prickett**), 1998, Oxford.

²¹² Տե՛ս **P. S. Jhonston**, *նշվ. աշխ.*, էջ 73:

²¹³ *Գեհենի կամ Տոֆեթի հավիտենական չարչարանքների վայրի հրեական պատկերացումների մասին առավել մանրամասն տե՛ս Talmud Bavli. Tractate Eruvin*, The Schottenstein edition, vol. 1, 1998, New York, 19a

²¹⁴ Տե՛ս *նույն տեղում*:

չարչարանքներից ազատվելու հրեական կամ հունական պատկերացումները, քանի որ դրանք հստակորեն ենթարկվում է քրիստոնեական վարդապետության պատկերացումներին²¹⁵, ինչը երևում է Աբրահամի մերժումից (Ղուկ. ԺԶ 26):

2.7 Ինչո՞ւ Աբրահամ, այլ ոչ Մովսես

Ինչո՞ւ հենց Աբրահամը ընտրվեց առակի հերոս, որի գոգը գնաց Ղազարոսը: Մի՞թե աղքատ Ղազարոսը չէր կարող գնալ Մովսեսի կամ Հակոբի գոգը, որոնք նույնպես շատ կարևոր դեմքեր են հրեական իրականության մեջ: Այս նահապետների մասին նույնպես կան մի շարք ավանդապատումներ, որտեղ նրանք ներկայանում են իրենց հյուրընկալությամբ, մարդասիրությամբ, որոնց համար նույնպես օգտագործվում է «գոգ» եզրույթը Աբրահամի հետ միասին²¹⁶:

Աբրահամի գոգ արտահայտության տակ փնտրելով այլաբանություն, երբեմն այն հասկացվում է որպես դրախտ կամ երկինք²¹⁷: Սակայն այդ պատկերացումը մինչև Ա դար, մինչ քրիստոնեության առաջացում գոյություն չունեի: Աբրահամի գոգը Շեռլի բաղկացուցիչներից մեկն էր, և այն որպես դրախտ մեկնաբանելը զուտ քրիստոնեական մոտեցում է: Այս հարցի շուրջ կարևոր տեղեկություններ կան պահպանված հրեական ավանդության մեջ: Աբրահամը, ըստ Bereshit Rabbah 38-ի, համարվում է ոչ միայն ողջերի, այլ նաև մեռյալների հայրը, տիրակալ կյանքի և անդրաշխարհի²¹⁸: Մեկ այլ կարևոր ավանդության համաձայն Աբրահամը ինքն էր որոշում, թե մարդիկ որտեղ պետք է հայտնվեին՝ չարչարանքների մե՞ջ, թե՞ հանգստության: Նա անգամ հնարավորություն ուներ մարդկանց դժոխքից դեպի իր գոգը տեղափոխելու²¹⁹: Նախորդ ենթավերնագրում՝ դժոխքի բաժնում, անդրադրվածք, որ ըստ բաբբի Հիլլելի մեղավորները հավիտենապես չեն մնում դժոխքում, այլ հնարավորություն ունեն անցնելու արդարների կողմը: Այդ

²¹⁵ Տե՛ս **O. Lehtipuu**, *նշվ. աշխ.*, էջ 5:

²¹⁶ Տե՛ս *4-я Маккавейская книга*, (в переводе епископа Порфирия (Успенского), «Труды Киевской Духовной академии», Киев, 1873, էջ 69-107:

²¹⁷ Տե՛ս **J. Wiggins**: *What did Jesus Teach. A Detailed Survey of His Parables*, 1st edition, New York, 2010, էջ 146:

²¹⁸ Տե՛ս *Midrash Rabbah, Genesis*, (Trans. by **Rabbi dr. H. Freedman, M. Simon**), vol. 1, 3rd edition, New York, 1983, էջ 310:

²¹⁹ Տե՛ս *Talmud Bavli. Tractate Kiddushin*, The Schottenstein edition, vol. 2, 3rd edition, 1998, New York, 72b:

հարցին Հալլախան պատասխանում է. «Երբ այդ մարդիկ հայտնվեն Գեհենում, նրանց մեր հայր Աբրահամը կհանի այնտեղից»²²⁰: Սակայն թալմուդը միաժամանակ նշում է, որ նրա այդ իշխանությունը անսահմանափակ չէր: Աբրահամը կարող էր իր գոգ մահացածի հոգու տեղափոխությունն անել միայն այն դեպքում, երբ մեղավորի մեղքը միանգամյա էր կամ՝ ապաշխարած: Եթե մեղավորը հարատև մնացել էր նույն մեղքի մեջ, ապա այդ պարագայում Աբրահամը չէր կարող անցկացնել մեղավորին դեպի իր գոգը²²¹: Bereshit Rabbah 49-ում դա կապվում է Սողոմի և Գոմորի դեպքի հետ, որտեղ Աբրահամը խնդրում է հրեշտակներին նրանց փրկության համար, սակայն չի կարողանում փրկել նրանց, քանի որ նրանք հարատև նույն մեղքերն էին գործում, որը նրանց համար դարձել էր բարոյականության չափանիշ: Նմանատիպ մարդկանց համար թեև Աբրահամը շարունակում է հայր մնալ, սակայն չի կարողանում փրկել, քանի որ նրանք Աբրահամի համար իրենց գործած մեղքի պատճառով այլևս չեն համարվում հրեաներ²²²: Ըստ Հալլախայի Աբրահամը այդ մարդկանց հոգիներին մահվանից հետո պետք է հանի Գեհենից ու բնակեցնի կռապաշտների դուստրերի հետ²²³:

Եթե փորձենք զուգահեռներ անցկացնել Թալմուդի և մեր առակի ունեցած տվյալների միջև, ապա կնկատենք կապը հրեական ավանդության հետ: Ինչպես որ առակում, այնպես էլ Թալմուդում, հանդիպում ենք Աբրահամի կերպարին, որը որոշակի իրավունքներ ունի անդրաշխարհում՝ մահացած հոգիների վրա: Նաև ակնհայտ է Աբրահամի կողմից հոգիները Եդեմից դեպի Գեհեն և հակառակը տեղափոխելու փաստը, որը ինչպես տեսնում ենք առակի իսկ բովանդակությունից, մերժվում է Աբրահամի կողմից: Ինչպես ակնարկեցինք, Թալմուդում Աբրահամի կողմից հոգու չտեղափոխելու պատճառը համարվում էր նրա՝ հարատև մեղքի մեջ լինելը, որը համարվում էր հայհոյություն Աստծո դեմ և օրենքի չգործածություն: Հարատև մեղքի մեջ լինելու հանգամանքի հանդիպում ենք նաև մեր առակում, որտեղ մեծահարուստի համար շեշտվում է, որ նա

²²⁰ Տե՛ս նույն տեղում:

²²¹ Տե՛ս նույն տեղում:

²²² Տե՛ս *Midrash Rabbah* 49, էջ 420-427:

²²³ Տե՛ս *Talmud Bavli, Tractate Kiddushin*, 72b²

ամեն օր էր քեֆ-ուրախությունն անում: Սակայն մեծահարուստի համար մեղք էր համարվում ոչ թե քեֆ-ուրախությունն անելը, իր հարստությունը ուրախության վրա վատնելը, այլ ամեն օր օրենքը չպահելը:

Այսպիսով, «Աղքատ Ղազարոսի» առակում Աբրահամի կերպարի բացահայտումը էլ ավելի ճանաչելի է դարձնում մեծահարուստի կերպարը և նրա մեղքի ծանրությունը: Ըստ պատումի այդ մեղքը նա գործում էր ամեն օր, ինչի համար էլ Աբրահամը ուղղակիորեն չի կարողանում օգնել նրան, քանի որ, համաձայն Հալլախայի, մեծահարուստը Աբրահամի համար դարձել էր հեթանոսի պես: Սակայն շատ կարևոր է հաշվի առնել նաև այն հանգամանքը, որ ոչ թե ուղղակի մեղք գործելն էր մարդուն դարձնում հեթանոսի նման, այլ այդ մեղքի մեջ հարատև գտնվելը, ինչը համարվում էր օրենքի չիմացում:

2.8 Օրենք և մարգարեներ

Խոսելով մեծահարուստի եղբայրների մասին՝ առակը մեզ հստակ տեղեկություն է փոխանցում, որ նրանք չէին հետևում օրենքին ու մարգարեներին: Նախորդ գլխում արդեն անցողակի անդրադարձել ենք այն հարցին, ըստ որի մեծահարուստի շուրջ պտտվող բոլոր կերպարները նկարագրություն են ստեղծում, թե ինչպիսի կյանքով էր ապրում նա:

Եթե աղքատ Ղազարոսի պարագայում դա երևում է նրա անձի հետ ստեղծած հակադրության մեջ, ապա մեծահարուստի և նրա եղբայրների պարագային այն երևում է նրանց անձերի նույնացման մեջ: Մեծահարուստը, կարծես թե հասկանալով՝ որն է իր տանջանքերի պատճառը, ցանկանում է ետ պահել իր եղբայրներին այդ նույն մեղքից՝ առանց դրա մասին ակնհայտ որևէ բան ասելու, ինչը սակայն բացահայտվում է Աբրահամի խոսքի մեջ: Պարզ է դառնում, որ մեծահարուստի եղբայրների մեղքը օրենքին ու մարգարեներին չհետևելն էր, ինչը կանխորոշելու էր նրանց հետագա ճակատագիրը՝ տեղ ապահովելով մեծահարուստի կողքին՝ դժոխքի պայմաններում: Ահա օրենքին ու մարգարեներին արված հղումով էլ եզրափակվում է առակը: Այստեղ հատկանշական է այն փաստը, որ առակը նույնպես սկսվում է օրենքին արված հղումով: Երբ կարդում ենք առակը ԺԶ գլխի ընդհանուր համատեքստի մեջ, ապա դրան նախորդող ԺԶ 16-18 համարները և

հատկապես 18-րդ համարը կարծես թե կտրված լինի ընդհանուր համատեքստից: Այս համարներում փարիսեցիների հետ վեճի ժամանակ հակադրվելով կյանքի և հարստության հանդեպ ունեցած նրանց պատկերացումներին՝ Հիսուս խոսքը կենտրոնացնում է օրենքի վրա: Այստեղ հատկապես շեշտվում է նոր դարաշրջանի գաղափարը, որտեղ ի կատար պետք է անվեն օրենքի ու մարգարեների մեջ ասվածները, ինչն էլ հաստատվում է օրենքի հավերժության մասին վկայող խոսքով. «Դիրին իցե երկնից եւ երկրի անցանել, քան յօրինացն միոյ նշանախեցի անկանել» (Ղուկ. ԺԶ 17)²²⁴: Իսկ վերջում (ԺԶ 18) հանկարծակի խոսում է ամուսնալուծության մասին, որն առաջին հայացքից անսպասելի, անակնկալ հայտարարություն է թվում: Եթե այս համարը համեմատենք մյուս համատեքստի ավետարանների զուգահեռ տեղիի հետ, ապա կնկատենք, որ մյուս երկուսում Քրիստոս, այլ համատեքստում է ասում: Սա հիմք հանդիսացավ որ Ռ. Բուլթմանը Ղուկասի ավետարանում տվյալ տեղին համարի խմբագրության արդյունք, այլ ոչ թե Քրիստոսի՝ տվյալ համատեքստում ասած խոսք²²⁵: Ըստ նրա՝ սա հռետորական մեթոդ է, ինչը կիրառված է խմբագիրների կամ ավետարանի հեղինակի կողմից, որը նպատակ ուներ հետագա խոսքի ընթացքում ունկնդիրների ուշադրությունը հրավիրելու օրենքի հարցի վրա²²⁶: Սա կենտրոնական հարց է առական, քանի որ, ինչպես տեսնում ենք առակի ընդհանուր բովանդակությունից, օրենքը չպահելը հանգեցնում է հարստության սխալ շահագործմանը, ինչը կարող է կործանարար լինել մարդու համար, ինչպես որ եղավ մեծահարուստի պարագայում²²⁷:

Հրեաները օրենքը չիմացողներին կոչում էին «Երկրի ժողովուրդ» (եբր. **הארץ עם**):

Ելնելով այս թարգմանությունից՝ կարծիք ձևավորվեց, որ այդ երկրի ժողովուրդը այն հեթանոսներն էին, որոնք մնացել էին Իսրայելի տարածքում և ապրում էին հրեաների

²²⁴ Այդ երկու դարաշրջանների գաղափարների մասին հղում է արվում նաև *Աստվածաշնչի Oxford study edition խմբագրության մեջ, որտեղ զուգահեռ է տարվում Ղուկ. ԺԶ 18 և ԺԶ 31-ի միջև, որտեղ համեմատության մեջ են դրվում Մովսեսի և մարգարեների ժամանակաշրջանը մի կողմից, իսկ մյուս կողմից՝ Հարուցյալի ժամանակաշրջանը*: Տե՛ս **S. Sandmel**, *The New English Bible With the Apocrypha, Oxford Study Edition*, Oxford, 1976:

²²⁵ Տե՛ս **R. K. Bultmann**, *նշվ. աշխ.*, էջ 148:

²²⁶ Տե՛ս *նույն տեղում*:

²²⁷ Տե՛ս **G. W. Forbes**, *նշվ. աշխ.*, էջ 181:

հետ կողք կողքի Հեսու Նավեի կողմից Քանանի գրավումից ի վեր: Իրենց ծագման պատճառով զբաղվում էին վարձու հողագործությամբ և առհասարակ հաղորդ չէին հրեական օրենքին²²⁸: Մակայն հրեական ավանդության մեջ կան որոշ պատումներ, որտեղ հարուստները նույնպես կոչվում են շուն կամ *հարջ ԵՑ*, ինչի պատճառը դառնում է նրանց օրենքի չիմացումը: Այս եզակի դեպքերից էլ տեսնում ենք, որ *հարջ ԵՑ* դասակարգը միայն աղքատներից կազմված չէր, այլ կային մեծահարուստներ նույնպես, հետևաբար կարող ենք եզրակացնել, որ այս դասակարգի մարդկանց միմյանց հետ կապում էր ոչ թե սոցիալական դիրքը կամ կրոնական հայացքները, որոնք բազմազան էին, այլ օրենքի չիմացությունը, որը բնորոշ էր բոլորին՝ անկախ սոցիալական դիրքից և կրոնական պատկանելիությունից:

Այստեղ հատկանշական է, որ առակում աղքատ Ղազարոսը նույնպես կեցության մեջ էր շների հետ: Շուն եզրույթը հրեական ավանդության մեջ, ինչպես վերը նշեցինք, նույնացվում է հեթանոս հասկացության հետ: Ղազարոսը նրանց հետ միասին սնվում էր մեծահարուստի սեղանից ընկած փշրանքներից: Հունարեն տեքստի որոշ բնագրերում բացակայում է սեղանից ընկած փշրանքներից «*τῶν ψιχίλων τῶν πιπτότων*» հատվածը, որի փոխարեն օգտագործված է սեղանից ընկածներից, կամ սեղանից ընկած բաներից «*τῶν πιπτότων*» արտահայտությունը: Տեքստում նմանատիպ անհամաձայնությունը որոշակի աստվածաբանություն է ստեղծում շուն եզրույթի առնչությամբ: Այդ սեղանից ընկած փշրանքներից հատվածը օգտագործված է Մատթ. ԺԵ 27-ում, որտեղ հեթանոս կինը իրեն շուն է կոչում, որը սնվում է հրեա երեխաների սեղանից ընկած փշրանքներից: Հավանաբար տեքստի հետ կապված այդ խրթին հարցը մեկանաբանության արդյունք է, որը նպատակ է հետապնդում առակում օգտագործված շների կերպարները հասկանալի դարձնել՝ այդ եզրույթի միջոցով առակի տեքստը կապելով Մատթեոսի ավետարանի հատվածի հետ: Մակայն կենդանության օրոք Ղազարոսի հետ հեթանոսի կամ օրենքը չիմացող շան պես վարվող մեծահարուստը մահվանից հետո ինքն է հայտնվում նույն կարգավիճակում, որտեղ նա Աբրահամի համար այլևս համարվում է օրենքը չիմացող հեթանոս, որին նա անկարող էր օգնել:

²²⁸ Տե՛ս **Բ. Եղիայեան**, *Քննական պատմություն սուրբգրական ժամանակներու*, Դ. Գիրք, *Ներածություն Նոր Կտակարանի*, Անթիլիաս, 1974, էջ 819-820:

Ահա մեծահարուստի հինգ եղբայրների կերպարի և նրանց մեղքի բացահայտումը հատակորեն լույս է սփռում մեծահարուստի մեղքի վրա: Նա թերացել էր օրենքի գործադրության մեջ: Իսկ օրենքի ո՞ր կետն էր խախտել մեծահարուստը: Ավելի վեր՝ հարստության մասին հրեական պատկերացումների մասին խոսելիս, մենք նշեցինք, որ հրեական օրենքը դրական էր վերաբերվում հարստությանը, քանի որ վերջինս թույլ էր տալիս կտրվել առօրյա հոգսերից և հանգիստ տրվել օրենքն ուսումնասիրելուն, բացի այդ հարստությունը պետք է միջոց դառնար օգնելու աղքատներին, որպեսզի վերջիններս նույնպես կարողանային օրենք ուսումնասիրել²²⁹: Մակայն մեծահարուստի պարագային մենք տեսնում ենք, որ նա չի օգնում աղքատին, որն էլ նրա համար օրենքի խախտում է դիտարկվում: Գրեթե նույն լույսի ներքո է դիտարկվում «Անմիտ մեծահարուստի առակը» (Ղուկ. ԺԲ 13-21), որտեղ մեծահարուստը կարծես թե պատժվում է ուղղակի հարուստ լինելու համար, մինչդեռ նրա մեղքը, երբ դիտարկում ենք հրեական ընկալման շրջանակում, դառնում է հարստության եսակնետրոն օգտագործումը, որով խախտում էր օրենքի կետը²³⁰: Մեծահարուստը ոչ միայն չի օգնում աղքատին օրենքը սովորելու հարցում, որով արդեն իսկ խախտում է օրենքի կետերից մեկը (Բ Օր. ԺԵ 17), ինչպես նաև Եսայի մարգարեի պատվերը (Ա 17-19), այլ նաև ինքն էլ ակտիվորեն խախտում է այն ամեն շաբաթ: Երբ ընթերցում ենք տեքստը, տեսնում ենք, որ մեծահարուստը քեֆ-ուրախություն էր անում ամեն օր: Բառի տրամաբանական եզրակացությունը թույլ է տալիս հասկանալ, որ նա կարող էր խրախճանք անել շաբաթվա ամեն մի օր, այդ թվում նաև Շաբաթ օրը, որը հրեայի համար մեծագույն մեղք էր համարվում: Իսկ Օրենքի նմանատիպ բազմապիսի խախտումները թույլ են տալիս մեզ ենթադրել և ևս մեկ անգամ հաստատել, որ մեծահարուստը օրենքը չգիտեր՝ այսինքն շուն և ԴՏԴՅ էր:

²²⁹ Տե՛ս Ս. П. Люкимсон, *Бизнес по-еврейски 3: евреи и деньги*. Ростов, 2008, էջ 25-26:

²³⁰ Տե՛ս M. S. Rindge, *Jesus' Parable of the Rich Fool, Luke 12:13-34 Among Ancient Conversations on Death and Possessions*, Atlanta, 2011, էջ 31:

Այսպիսով, արձաթասեր փարիսեցիները, որոնք իրենց հույսը դրել էին հարստության վրա, փորձում էին այդ արձաթով արդարեցնել իրենց անձերը մարդկանց առաջ, սակայն առանց օրինապահության նրանք երբեք չպետք է կարողանային արդարանալ Աստծո առաջ²³¹:

²³¹ Տե՛ս **G. W. Forbes**, *նշվ. աշխ.*, էջ 196:

Եզրակացություն

Տարածված և ընդունված է Ղուկ. ԺԶ 19-31 հատվածը անվանել «Աղքատ Ղազարոսի առակը», սակայն ուսումնասիրության մեջ փորձեցինք ցույց տալ, որ Ղազարոսը, լինելով դրական կերպար, այնուամենայնիվ, առակի գլխավոր հերոսը չէ: Օտարալեզու թարգմանությունների մեջ առավելաբար հանդիպում են «Մեծահարուստն ու աղքատ Ղազարոսը» կամ «Աղքատ Ղազարոսը» խորագրերը: Այս թարգմանությունների խորագրերի մեջ որքան էլ որ նշվում է մեծահարուստի անունը, բայց և այնպես Ղազարոսի անվան մատնանշումը ընթերցողի ուշադրությունը շեղում է հենց նրա ուղղությամբ: Իսկ կենտրոնանալով Ղազարոսի կերպարի վրա՝ առակի բովանդակության ընկալման առումով կունենանք ոչ ճիշտ ճանապարհի և ոչ ամբողջական ընկալում: Իրականում առակի գլխավոր հերոսը մեծահարուստն է, որի շուրջ պտտվում են առակի երեք մասերի իրադարձային նկարագրությունները: Հետևաբար առակը կարելի է անվանել «Մեծահարուստի առակը»: Սակայն ուղղակի կոչել «Մեծահարուստի առակը» մի փոքր թերի է, քանի որ տվյալ պարագայում առակի խորագիրը չի բացատրում դրա բովանդակությունն ու միտքը: Ղուկասի ավետարանում արդեն իսկ հայտնի է մի մեծահարուստի մասին առակ-պատմություն, որը վերնագրված է «Անմիտ մեծահարուստի» առակը: Մեր առակի պարագային այն կարելի է վերանվանել «Անիրավ մեծահարուստի» կամ «Անօրեն մեծահարուստի» առակը կամ էլ «Անօրեն մեծահարուստն ու աղքատ Ղազարոսը»: Խորագրում նշելով մեծահարուստի անօրեն լինելու հանգամանքը՝ մենք ուղղակիորեն ընթերցողի ուշադրությունը կենտրոնացնում ենք մեծահարուստի մեղքի վրա: Ընթերցողը սկսում է մեծահարուստի ճոխ կյանքի տեսարանների նկարագրության մեջ փնտրել անօրենության հետքերը, այլ ոչ թե հենց հարստությունն ու ճոխությունը մեղք համարել: Այս պարագայում ինքնըստինքյան չեզոքանում է մեծահարուստին հարստության մեջ մեղադրելու միտումը: Բացի այդ, նմանատիպ խորագիրը ավելի պարզ ու հասկանալի է դարձնում առակի երրորդ մասում Աբրահամի արած հղումը օրենքին և մարգարեներին:

Այս պարագայում պարզ է դառնում, որ մեծահարուստի մեղքը ոչ թե հարուստ լինելն է, այլ՝ օրենքին չհետևելը: Մեծահարուստի կերպարի բացահայտումն էլ բանալի է դառնում աղքատ Ղազարոսի կերպարի ընկալման: Մեծահարուստը, որի կերպարի տակ ներկայացվում են ժամանակի կրոնական վերնախավը, այն պատկերացումն ուներ, որ փրկության տանող ճանապարհը հարստությունն է, այլ ձևակերպմամբ՝ մեծահարուստի փրկության հույսը ոչ թե Աստված էր, այլ՝ սեփական հարստությունը: Այս մասին դեռ հնագույն ժամանակներում Մովսեսն է զգուշացրել. «Եւ բազմանայցէ արջառ եւ ոչխար քո, եւ յաճախիցէ քեզ արծաթ ոսկի, եւ ամենայն ինչ որ քո իցէ՝ բազմայնացէ, հպարտայնացես ի սրտի քում, եւ մոռացիս զտէր Աստուած քո» (Եր. օր. Ը 13-14): Սակայն Քրիստոս, կոտրելով այդ կարծրատիպերը, ցույց է տալիս նրան Աստծո դերը մարդու կյանքում, որի մարմնացումը այս աշխարհում մինչև Հովհաննեսը օրենքի ու մարգարեների խոսքն էր, իսկ այժմ քարոզվող Երկնքի արքայությունը: Աղքատ Ղազարոսը, ընդհակառակը, ներկայացնում է այն մարդկանց դասը, որոնք իրենց հույսը դրել էին Աստծո վրա, ինչպես և ցույց է տալիս նաև նրա անվան թարգմանությունը՝ Աստված օգնում է:

Այսպիսով, հարստությունը կորցնում է իր բացասական երանգը: Այն մարդու կյանքում դրական երևույթ է դառնում ճիշտ օգտագործելու դեպքում: Առակի վերջին մասում հղում անելով մեծահարուստի հինգ եղբայրներին՝ Քրիստոս ցույց է տալիս, հարուստի համար երկնքի արքայություն մուտք գործելու հնարավորությունը: Ուղղակի հարկավոր է հարստությունը դարձնել ոչ թե նպատակ, այլ միջոց: Հարստությունը պետք է դառնա «մամոնա» բառի բուն իմաստով, որը իր թվային արժեքով նույնական է «աստիճան» բառին: Այդ աստիճանը պետք է մարդուն օգնի, որպեսզի նա բարձրանա Երկնքի արքայություն: Իսկ դրա միակ գրավականը օրենքն ու մարգարեներն են, որոնք մինչև Հովհաննեսն էին, իսկ այժմ Երկնքի արքայության քարոզությունն է, որը ունենալու և որին հետևելու պարագային միայն մեծահարուստի հինգ եղբայրները այսօր կկարողանան հարստությունը վերածել բարեկամ մամոնայի:

Օգտագործված գրականության ցանկ

Աստվածաշնչեր

1. Աստուածաշունչ մատեան Հին եւ Նոր Կտակարանաց, Երևան, 1997
2. Աստուածաշունչ, Նոր Կտակարան Հիսուսի Քրիստոսի, Երևան, 2001
3. Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart, 1990
4. **Nestle-Aland**, Greek-English New Testament, Editio XXVII, 1998, Stuttgart
5. **Stern D. H.**, Jewish New Testament, Maryland, 1989
6. The King James Bible, World book, Nashville, 1994
7. Радостная весть. Новый Завет в переводе с древнегреческого. Учебное издание с историко-филологическими примечаниями, Москва, 2006

Սկզբնաղբյուրներ

1. **Հովերոս**, *Ողիսական*, թարգմանությունը Համագասպ Համբարձումյանի, Երևան, 1988
2. *Շարական*, երրորդ տպագրություն, Սբ. Էջմիածին, 1999
3. *Մարգիս Կունդ*, *Մեկնություն ալեսարանին Ղուկասու*, (աշխ. Եզնիկ Էպս. Պետրոսյանի), Սբ. Էջմիածին, 2005
4. *4-я Маккавейская книга*, (в переводе епископа Порфирия (Успенского)), «Труды Киевской духовной академии», Киев, 1873
5. **Harmon A. M.**, *Lucian in Seven Volumes*, New York, 1919
6. Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud, London, 1988
7. **Hildyard R. J.**, *Five Sermons on the Parable of the Rich Man and Lazarus*, London
8. **Josephus**, *Discourse to the Greeks Concerning Hades: Josephus Complete Works*, (Trans. by **Whiston W.**), Grand Rapids, 1974
9. **Kovacs M.**, *The Epic of Gilgamesh*, Stanford, 1989
10. *Midrash Rabbah*, (Trans. by **Rabbi dr. Freedman H., Simon M.**), New York, 1983
11. *Talmud Bavli: The gemara*, Schottenstein edition, 2001
12. *The Apocryphal New Testament*, (Ed. by **Elliott J. K.**), Oxford, 1993
13. *The Gnostic Bible*, (Ed. by **Barnstone W. and Meyer M.**), Boston, 2003

14. *The Letters of St. Cyprian of Carthage*, (Trans. by **Clarke G. W.**), vol. 2, New York, 1984
15. *The Talmud of the Land of Israel: Hagigah and Moed Qatan*, (Trans. by **Neusner J.**), Chicago, 1986
16. **Августин Блаженный**, *О граде Божием (XIV-XXII)*. Киев, 1998
17. *Ветхозаветные апокрифы. Книга Еноха, книга Юбилеев или Малое бытие, Заветы двенадцати патриархов, Псалми Соломона*, (составитель **Берснев П.**). Санкт-Петербург, 2009
18. **Иосиф Флавий**, *Иудейские древности*. Том 2, Минск
19. **Райзе Е. С.**, *Еврейские народные сказки, предания, былинки, рассказы, анекдоты*. Санкт-Петербург, 1999

Բառարաններ և հնարագիտարաններ

1. **Freedman D. N.**, *The Anchor Bible Dictionary*, New York, 1992
2. **Hayes J. H.**, *Dictionary of Biblical Interpretation*, Nashville, 1999
3. **Howard M. I.**, *The New Bible Dictionary*, Leicester, 1996
4. **Liddell and Scott**, *Greek-English Lexicon*, The 7th edition, Oxford
5. **Mills E.**, *The Lutterworth Dictionary of the Bible*, Cambridge, 1994
6. *The New Encyclopedia of Judaism*, (Ed. by **Wigoder G.**) New York, 2002
7. **Toor K., Becking B., Horst P.**, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Michigan, 1999
8. **Ньюман Б. М.**, *Греческо-русский словарь Нового Завета*. Москва, 1997

Հայերեն լեզվով օգտագործված աղբյուրներ

1. **Բերդումյան Պ. արք.**, *Աղբյուր բացեալ*, Ս. Էջմիածին, 2008
2. **Շղիայեան Բ.**, Քննական պատմութիւն սուրբգրական ժամանակներու, Դ. Գիրք, Ներածութիւն Նոր կտակարանի, Անթիլիաս, 1974
3. **Հովսեփյան Լ.**, *Ավետարանական առակների մեկնություններ*, Ս. Էջմիածին, 2013
4. **Օրմանյան Մ. արք.**, *Համապատում*, Ս. Էջմիածին, 1997

Դոկումենտալ օգտագործված աղբյուրներ

1. Бикерман Э. Д., *Евреи в эпоху эллинизма*. Лондон, 1998
2. Бош Д., *Преобразования миссионерства*. Санкт-Петербург, 1996
3. Браун Р., *Введение в Новый Завет*. Том I, Москва, 2007
4. Вардазарян О. С., *Филон Александрийский в восприятии армянского средневековья*. Ереван, 2006
5. Десницкий А., *Введение в библейскую экзегетику*. Москва, 2011
6. Мецгер Б. М., *Новый Завет. Контекст, формирование, содержание*. Москва, 2006
7. Пилкингтон С. М., *Религии мира. Иудаизм*. Москва, 2000
8. Рабби Ш., *Вагшаль Кашрут*. Иерусалим, 1999
9. Сантала Р., *Апостол Павел, человек и учитель в свете иудейских источников*. Иерусалим, 2004
10. Сантала Р., *Мессия в Новом Завете в свете раввинистических писаний*. Иерусалим, 2004
11. Терлецкий О., Григорьев Г., *Псориаз и кожные болезни в Библии*, Вестник Русской христианской гуманитарной академии, Том 15, Выпуск 4, 2014
12. Фаррарь Ф. В., *Жизнь и труды святого Апостола Павла*. Киев, 1994
13. Шедровицкий Д. В., *Беседы о книге Иова: почему страдает праведник?* Москва, 2009
14. Шлейермахер Ф., *Герменевтика* Санкт-Петербург, 2004
15. Эдершейм А., *Жизнь и времена Иисуса Мессии*. Москва, 2004

Անգլերեն լեզվով օգտագործված աղբյուրներ

1. Appelbaum A., *I Clothed You in Purple. The Rabbinic King-Parables of the Third-Century Roman Empire*, Ann Arbor, 2007
2. Aufrecht W. E., Mirau N. A., Gauley S. W. *Urbanism in Antiquity*, Bath, 1997
3. Bernstein A. E., *The Formation of Hell: Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, London, 1993
4. Bevans S. B., *Models of Contextual Theology*, New York, 2004

5. **Birger G.**, *The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels. A Comparison With the Narrative Meshalim in the Old Testament*, *New Testament studies 34*, New York, 1988
6. **Bleach B.**, *The Secrets of Hebrew Words*, 1991, Oxford
7. **Blight R. C.**, *An Exegetical Summary of Luke 12-24*, Dallas, 2007
8. **Blomberg C. L.**, *Interpreting the Parables*, Downers Grove, 2012
9. **Boring M. E.**, **Barger K.**, **Colpe C.** *Hellenistic Commentary to the New Testament*, Nashville, 1995
10. **Bornkamm G.**, *Jesus of Nazareth*, (Trans. by Hodder and Stoughton), Minneapolis, 1995
11. **Boyce J. M.**, *The Parables of Jesus*, Chicago, 1983
12. **Brandon S. G. F.**, *The Judgment of the Dead: An Historical and Comparative Study of the Idea of a Post-Mortem Judgment in the Major Religions*, New York
13. **Bullinger E. W.**, *Figures of Speech Used in the Bible*, Michigan, 1999
14. **Bultmann R. K.**, *The History of the Synoptic Tradition*, New York, 1968
15. **Cadbury H. J.**, *The Making of the Luke-Acts*, London, 1958
16. *Christian Reflection: A Series in the Faith and Ethics*, (Ed. by **Gower D. B.**), *The Context of Jesus's Parables*, Waco, 2006
17. **Collins A. Y.**, *Hermeneia- A Critical and Aistorical Commentary on the Bible: Mark*, Augsburg, 2007
18. *Consoling Heliodorus: A Commentary on Jerome, Letter 60*, (Trans. **Scourfield J. H. D.**), Oxford, 1993
19. **Cox S.**, *The Rich Men, Lazarus and Abraham*, New York, 1983
20. **Crockett L. C.**, *Luke 4:25-27 and Jewish-Gentile Relations in Luke-Acts*, JBL, 88, 1969
21. **Dawsey J. M.**, *The Lukan Voice: Confusion and Irony in the Gospel of Luke*, Macon, 1987
22. **Dill S.**, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, Montana, 2003
23. **Dodd C. H.**, *The Parables of the Kingdom*, Glasgow, 1961
24. **Dunn D. J.**, *A New Perspective on Jesus: What the Quest For the Historical Jesus Missed*, Michigan, 2005
25. **Dupont J.**, *The Salvation of the Gentiles*, New York, 1979
26. **Early R.**, *Word Meanings in the New Testament*, Michigan, 1997

27. **Elliot J. K.**, *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, New York, 2005
28. **Ernest L. M.**, *The Real Meaning of Lazarus and the Rich Man*, (Ed by Sielaff D.), Oregon, 2003
29. **Esler P. F.**, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, New York, 1987
30. **Fitzmyer J. A.**, *The Gospel According to Luke*, vol. 28, New York, 1985
31. **Flemming D.**, *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission*, Downer Grove
32. **Forbes G. W.**, *The God of Old, The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel*, Sheffield, 2000
33. **Fudge E. W.**, *The Fire That Consumes. A Biblical and Historical Study of the Final Punishment*, Houston, 1989
34. **G. E. M. De ste. Croix**, *The Class Struggle in the Ancient Greek World: From the Archaic Age to the Arab Conquests*, New York, 1981
35. **Garber Z.**, *The Jewish Jesus: Revelation, Reflection, Reclamation*, West Lafayette, 2011
36. **Garnsey P.**, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford, 1970
37. **Green J. B.**, *The Gospel of Luke*, Michigan, 1997
38. **Gutierrez G.**, *A Theology of Liberation*, London, 1996
39. **Haenchen E.**, *Hermeneia- A Critical and Historical Commentary on the Bible: A Commentary on the Gospel of John*, chapters 1-6, (Trans. by **R. W. Funk**), Philadelphia
40. **Harmon N. B.**, *The Interpreter's Bible*, vol. 8, New York
41. **Hultgren A. J.**, *The Parables of Jesus. A Commentary*, Michigan, 2002
42. **Ironside H. A.**, *Addresses on the Gospel of Luke*, New York, 1960
43. **Jeremias J.**, *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation Into Economic and Social Conditions During the New Testament Period*, Philadelphia, 1969
44. **Jeremias J.**, *The Parables of Jesus*, London, 1963
45. **Jervell J.**, *Luke and the People of God*, Minneapolis, 1979
46. **Johnston P. S.**, *Shades of Sheol, Death and Afterlife in the Old Testament*, Downer Grove, 2002

47. Joubert S., *A Time Travel to the World of Jesus*, Johannesburg, 1996
48. Kistemaker S. J., *The Parables of Jesus*, Michigan, 1986
49. Lehtipuu O., *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, Boston, 2007
50. Lightfoot J., *A Commentary on the New Testament From the Talmud and Hebraica*, vol. 3, New York, 1995
51. Longenecker R. N., *The Challenge of Jesus's Parables*, Cambridge, 2000
52. MacDonald W., Fastard A., *Believer's Bible Commentary*, Bielefeld, 1995
53. Manson T. W., *The Sayings of Jesus*, London, 1977
54. Marshall I. H., *The New International Greek Testament Commentary. The Gospel of Luke*, Michigan, 1978
55. Massey G., *Ancient Egypt the Light of the World*, vol. 2, Baltimore, 2001
56. McLaren B., *Church on the Other Side*, Michigan, 2003
57. Metzger B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 1971, London
58. Mockmuhl M., *This Jesus: Martyr, Lord, Messiah*, London, 2005
59. Morris L., *The Gospel According to St. Luke*, London, 1974
60. North B., *The Rich Man and Lazarus*, London 1869
61. Pritchard J. B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton
62. Rickman G., *The Corn Supply of Ancient Rome*, Oxford, 1980
63. Rindge M. S., *Jesus' Parable of the Rich fool. Luke 12:13–34 Among Ancient Conversations on Death and Possessions*, Atlanta, 2011
64. Robert M. J., *Parabolic Interpretation Attributed to Tannaim*, Ann Arbor, 1980
65. Rutgers L. V., *The Jews in Late Ancient Rome*, New York, 1995
66. Schafer P., *Jesus in the Talmud*, Oxford, 2007
67. Schreier R. J., *Constructing Local Theologies*, New York, 1985
68. Scott B. B., *Hear Then the Parables*, Minneapolis, 1990
69. Sider J. W., *Interpreting the Parables: A Hermeneutical Guide to Their Meaning*, Grand Rapids, 1995
70. Sister Ewald M. L., *The Fathers of the Church, the Homilies of St. Jerome*, vol. 2 (60–96), Washington, 1965

71. **Snaith N. H.**, *Life After Death*, New York, 1947
72. **Stausberg M.**, *Hell in Zoroastrian History*, (Numen 56), Bergen, 2009
73. **Stern D.**, *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*, Cambridge, 1991
74. **Stratton H. H.**, *A Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids, 1959
75. **Turner M. M. B.**, *Jesus and the Spirit in Lucan Perspective*, Grand Rapids
76. **Walter M.**, *The Kingdom of the Cults*, Minneapolis, 2003
77. **Wenham J. W.**, *The Elements of New Testament Greek*, Cambridge, 1981
78. **Wiggins J.**, *What did Jesus Teach? A Detailed Survey of His Parables*, New York, 2010
79. **Wilken R. L.**, *Isaiah, Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators*, Cambridge, 2007
80. **Zimmerli W.**, *Hermeneia- A Critical and Historical Commentary on the Bible. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1-24*, Philadelphia, 1979