



ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ ՀՈԳԵՎՈՐ ՃԵՄԱՐԱՆ
(ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ)

Մագիստրոսական թեզ

Թեմա՝ ԲԱՐԻ ՍԱՄԱՐԱՑԻ ԱՌԱԿԻ ՔՆՆՈՒԹՅՈՒՆ

Գիտ. դեկավար՝ Դանիել վրդ. Թումանյան

Ուսանող՝ Սևակ սրկ. Տերտերյան

Սուրբ Էջմիածին

2016

ՆԱԽԱԲԱՆ

Սուրբ Գրքում, ի մասնավորի Ղուկասի Ավետարանում, առկա է թերևս ամենից շատ սիրված ու ամենաազդեցիկ առակներից մեկը, որը հայտնի է «Բարի սամարացի» անունով: Վաղ եկեղեցու մեկնիչ հայրերը կենտրոնացան այն հարցի շուրջ, որ Ավետարանական գրվածքները, և հատկապես առակները, ունեն խորհրդաբանական նշանակություն, ուստի այլաբանության միջոցով հնարավոր է վեր հանել դրանց իմաստը¹: Վաղ հունական գրվածքները մեկնաբանելու համար մեկնիչները ընթերցում էին տեքստը, որպեսզի գտնեն դրանում թաքնված իմաստը: Հետագայում այս մեթոդը որդեգրվեց նաև եկեղեցու հայրերի կողմից, ովքեր սկսեցին մեկնել Սուրբ Գիրքը և առակները: Վաղ եկեղեցու հայրերից մեկը, ով մեկնեց «Բարի սամարացի» առակը, Որոզհինեսն է: Համաձայն Որոզհինեսի մեկնության՝ Երուսաղեմը դրախտն է, Երիքովը՝ աշխարհը, ավազակները՝ սատանաները, քահանան և ղևտացին՝ օրենքը, Բարի սամարացին՝ Քրիստոսը, իջևանատունը՝ եկեղեցին, իսկ սամարացու վերադարձը՝ երկրորդ գալուստը²: Առակի իր այլաբանական մեկնությունն է տալիս նաև Օգոստինոսը: Ճանապարհորդը մեղքերով ընկած մարդն է, նրա վերքերի բուժումը՝ Քրիստոսի մեղքերի թողության շնորհումը, իսկ իջևանատերը՝ Պողոս առաքյալը³: Առակը մեկնել են նաև այլ եկեղեցական հայրեր՝ Ամբրոսիոսը, Թովմա Աքվինացին, Իրինեոսը: Հայկական իրականության մեջ առակի՝ իրենց այլաբանական մեկնությունն են տվել Ստեփանոս Սյունեցին, Սարգիս Կունդը, Մատթեոս Ջուղայեցին: Մակայն 18-19-րդ դդ. սկսեցին առակի խորհրդաբանական նշանակությունը մի կողմ դնել և կենտրոնանալ գիտական և պատմական չափորոշիչների վրա⁴: Ադոլֆ Յուլիսեռը նշեց, որ «Բարի սամարացի» առակի մեջ նա տեսնում է պատմություն՝ հիմնված իրականության վրա, որի բուն առանցքը

¹ Տե՛ս **P. Blajer**, The Parable of the Good Samaritan. Its Function and Purpose within the Lukan Journey Section, Washington, 2012, p. 2.

² Տե՛ս **A. A. Just Jr**, Ancient Christian Commentary on Scripture, New York, 2003, p. 180.

³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ, 181:

⁴ Տե՛ս **P. Blajer**, The Parable of the Good Samaritan. Its Function and Purpose within the Lukan Journey Section, Washington, 2012 p. 2.

բարոյական դաստիարակությունն է⁵: 20-րդ դ. Չարլզ Դոդդը և Երեմիասը առանձնահատուկ ուշադրությամբ մեկնաբանեցին առակը: Երեմիասը և Դոդդը սկսեցին առակները տեղադրել քրիստոնեության առաջին դարի պատմական համատեքստի մեջ: Ըստ Բլայեռի՝ Ադոլֆ Յուլիխեռը ենթադրում է, որ առակը իր ամենապարզ ձևով փոխաբերություն կամ համեմատություն է՝ վերցված բնությունից⁶: Ըստ այդմ, առակի վերլուծության ընթացքում ի հայտ են եկել որոշ հարցեր, որոնց փորձել ենք տալ հիմնավոր պատասխաններ: Ավարտաճառը բաժանված է չորս մասերի՝

Ա) Նախաբան,

Բ) Առաջին գլուխ,

Գ) Երկրորդ գլուխ,

Դ) Եզրակացություն:

Առաջին գլխում, որտեղ հիմնականում գործածել ենք ուսումնասիրության պատմաբանասիրական մեթոդը, բաժանել ենք մի քանի ենթավերնագրերի: Մասնավորապես ուսումնասիրության այս հատվածում մեր հիմնական ուշադրությունը սևեռել ենք հետևյալ հարցերի վրա.

Ա) ի՞նչ դեր ունեն առակները Ղուկասի Ավետարանում, որ՞ն է դրանց առանձնահատկությունը,

Բ) «Բարի սամարացի» առակի տեղը Ղուկասի Ավետարանում. առաջ ենք քաշել այն հարցը, թե ինչու Ղուկաս Ավետարանիչը այս առակը հատկապես տեղադրել է Ավետարանի սկզբնական մասում՝ մեծ ճանապարհորդության նկարագրության մեջ,

⁵ Տե՛ս <https://episcopal.wordpress.com/.../parable-of-good-samarita>.

⁶ Տե՛ս **P. Blajer**, *The Parable of the Good Samaritan. Its Function and Purpose within the Lukan Journey Section*, Washington, 2012, p. 16.

Գ) անդրադարձել ենք այն հարցին, թե արդյոք առակը իրական պատմություն է, թե առակ-օրինակ, արդյոք տեղավայրերի հստակ նշումը և անդրադարձը առակի կերպարներին հուշում է մեզ, որ առակը իրական պատմությունից է վերցված:

Երկրորդ գլխում, որտեղ ուսումնասիրության այս հատվածում հիմնականում գործածել ենք պատմաքննադատական մեթոդը, անդրադարձել ենք հետևյալ հարցերին.

Ա) ինչու՞ է Հիսուս առակը պատմելիս հատկապես մատնանշում Երուսաղեմից Երիքով ընկած այս վտանգավոր ճանապարհը,

Բ) ինչու՞ է առակում հատկապես մատնանշում Տաճարի սպասավորների՝ քահանայի և ղևտացու կերպարները, արդյոք արդարացվա՞ծ էին քահանայի և ղևտացու գործողությունները կիսամեռ մարդու նկատմամբ,

Գ) ուսումնասիրության այս հատվածում հատկապես մեծ ուշադրություն ենք դարձրել սամարացու կերպարին: Ինչու՞ Հիսուս հատկապես այս կերպարի միջոցով օրենսգետի և իր ունկնդիրների համար մեկնաբանեց ընկերոջ նկատմամբ սիրո պատվիրանի իրական նշանակությունը: Ի՞նչ հարաբերությունների մեջ էին հրեաները և սամարացիները,

Դ) առակում ի՞նչ նշանակություն ունեն ձեթը և գինին:

Միով բանիվ՝ մեր ուսումնասիրության ընթացքում, անդրադարձ կատարելով այս հարցերին, փորձել ենք հիմնավոր և բավարար պատասխաններ տալ:

Գիտական նորույթ

Մեր ուսումնասիրության արդյունքում թեմային առնչվող մի շարք հիմնահարցեր են ի հայտ եկել, որոնք լուսաբանվել են նորովի: Սույն աշխատության մեջ փորձել ենք հնարավորինս ցույց տալ առակի ոչ թե իրական, այլ օրինակ լինելու փաստը, որը մասամբ կամ ամբողջությամբ դուրս է մնացել մինչ այժմ կատարված ուսումնասիրություններից:

Արդիականություն

Գրեթե երկու հազար տարի առաջ Հիսուսի պատմած այս առակը, որը մերձավորին սիրելու լավագույն օրինակներից մեկն է, այսօր էլ չի կորցրել իր արդիականությունը: Ի՞նչ նշանակություն ունի առակը այսօր մեզ համար: Մեր ժամանակներում ցեղային հակամարտությունները և էթնիկ զատվածությունները աշխարհը վերածում են քառսի և տանում կործանման: Հիսուս իր այս առակով հրավիրում է մեզ Աստծո թագավորություն, որտեղ բնությունն ու ցեղային հակամարտությունները տեղ չունեն: Այս թագավորությունը կարելի է ժառանգել՝ սեր ցուցաբերելով դիմացինի նկատմամբ, որը ամբողջ քրիստոնեական ուսուցման հիմքն է հանդիսանում:

ԳԼՈՒԽ Ա

Առակի դերը Ղուկասի ավետարանում. Համառոտ ուրվագիծ

1.1 Ղուկասի Ավետարանի հեղինակությունը

Բ դարի երկրորդ կեսին Ավետարանի հեղինակությունը վերագրվեց Ղուկասին՝ Պողոս առաքյալի հետևորդին: Պողոս առաքյալի նամակներում (Կող.Դ 14), (Բ. Տիմ.Դ 11) Ղուկասի մասին խոսվում է որպես ուղեկից և սիրելի բժիշկ: Տեղեկություններից մեկի համաձայն՝ Ղուկասը ծնվել է Անտիոքում և մահկանացուն կնքել Հունաստանի Բիտտիան քաղաքում⁷: Բոլոր չորս ավետարանիչներից Ղուկասն է, որ լավագույնս տիրապետում է հունարենին, ինչը առիթ հանդիսացավ ենթադրել, որ Ղուկասը եղել է հեթանոսությունից դարձի եկած քրիստոնյա⁸: Տեսակետներից մեկի համաձայն՝ քանի որ Ղուկասը, ինչպես երևում է ամբողջ Ավետարանական տողերից, նաև լավագույնս տիրապետում էր Հին Կտակարանին, հիմք հանդիսացավ ենթադրել, որ Ղուկասը պատկանել է հրեական միջավայրին⁹: Սակայն Ավետարանը ընթերցելիս ակնառու է դառնում, որ ավետարանիչը այնքան էլ քաջածանոթ չէ Պաղեստինյան տարածաշրջաններին, ինչն էլ միանշանակորեն բացառում է այս տեսակետը: Հավանաբար Ղուկասը եղել է անտիոքացի՝ հաշվի առնելով Անտիոքի եկեղեցիների մասին իմացությունը, որը հստակ երևում է Գործքի ԺԱ 19-ԺԵ 41-ում, ինչպես նաև այդ տեղանվան հաճախակի գործածումը Ավետարանի և Գործք Առաքելոցի մեջ :

⁷ Տե՛ս՝ **Ք. Բրաուն**, Введение в Новый Завет, том 1, Москва, 2007, ст. 200.

⁸ Տե՛ս՝ **D. A. Carson and D. J. Moo**, An Introduction to the New Testament, Michigan, 2005, p. 204.

⁹ Տե՛ս՝ **Ք. Բրաուն**, Введение в Новый Завет, том 1, Москва, 2007, ст. 201.

Թվագրում

Ավետարանի ճշգրիտ թվագրման մասին հստակ տեղեկություններ չունենք: Գոյություն ունեն բազմաթիվ տեսակետներ: Համաձայն Ռայմոնդ Բրաունի՝ ուսումնասիրողների այն խումբը, որը հակաված է ընդունել, որ Ավետարանը գրվել է 80 թ., առաջ են բերում հետևյալ տեսակետը¹⁰. Ղուկասը իր Ավետարանը գրել է ավելի ուշ, քան Մարկոսը և Մատթեոսը, և, ամենայն հավանականությամբ, Ղուկասը իր Ավետարանը շարադրելիս օգտվել է Մարկոսից, իսկ Մարկոսի Ավետարանը գրվել է մոտավորապես 68-73 թթ.: Ուսումնասիրողների այն մասը, ովքեր պնդում են, որ Ավետարանը գրվել է ավելի վաղ, հիմնվում են այն փաստի վրա, որ Գործք Առաքելոցը ավարտվում է Պողոս առաքյալի՝ 60թ. Հռոմում բանտարկությամբ, և Ղուկասը Պողոսի հետագա ընթացքը չի շարունակել նկարագրել¹¹: Սակայն հստակ է, որ Ղուկասի հիմնական նպատակն էր Գործք Առաքելոցում ցույց տալ քրիստոնեության տարածումը, որի գագաթնակետը համարվեց մեծ առաքյալի ժամանումը Հռոմ: Ըստ այդմ, ենթադրվում է, որ Ավետարանը գրվել է Երուսաղեմի Տաճարի կործանումից հետո՝ 75թ. կամ ավելի ուշ¹²:

Սկզբնաաղբյուրներ

Իր Ավետարանը շարադրելիս Ղուկասը հիմնականում օգտվել է երեք սկզբնաղբյուրներից՝ Մարկոսից, Q-ից, L-ից: Հիմնական սկզբնաղբյուրը, որ Ղուկասը ունեցել է իր ձեռքի տակ, Մարկոսի Ավետարանն է: Չնայած որ Ղուկասը հետևում է Մարկոսին, կատարում է փոփոխություններ, որոնք հնարավորություն են տալիս պատկերացում կազմել նրա հայացքների մասին: Հաջորդ սկզբնաղբյուրը, որից օգտվել է Ղուկասը, Q-ն է: Q-ի նյութերը հիմնականում նկատելի են Ղուկասի Զ 20-Ը 3-ում, ինչպես նաև Ավետարանի մեծ բաժնում՝ (Թ 51-ԺԸ 14): Եվ վերջին՝ երրորդ սկզբնաղբյուրը, որից Ղուկասը օգտվել է, L աղբյուրն է: Հիմնական նյութերը

¹⁰ Տե՛ս **Ք. Բրայն**, Введение в Новый Завет, том 1, Москва, 2007, ст. 203.

¹¹ Տե՛ս **D. A. Carson and D. J. Moo**, An Introduction to the New Testament, Michigan, 2005, p. 207.

¹² Տե՛ս **Բ. Եղիայեան**, Ներածություն Նոր Կտակարանի, Անթիլիաս-Լիբանան, 1974, էջ, 862:

հետևյալներն են՝ Հիսուսի 12 տարեկան այցելությունը Երուսաղեմ, առակների շարքից «Բարի Սամարացին», «Անմիտ մեծահարուստը», «Կորած դրամը», «Անառակ որդին», «Աղքատ Ղազարոսը», իսկ հրաշքներից «Նային քաղաքի մահացած տղայի հարությունը», «տասը բորոտների», և «շաբաթ օրով կնոջ բժշկումը»:

Գրության վայրը և հասցեատերը

Հստակ տեղեկություն չկա, Ավետարանի գրության վայրի և հասցեատիրոջ մասին: Ավետարանի գրության վայր են համարել Անտիոքը, Հռոմը, Կեսարիան, Հունաստանի Աքայիան ու Բիտոիան և Եփեսոսը: Ըստ Եզնիկ վրդ. Պետրոսյանի՝ Ավետարանի գրության վայրը, ամենայն հավանականությամբ, պետք է համարել Եփեսոսը՝ հաշվի առնելով Ղուկասի յուրահատուկ աղբյուր Լ-ի և Հովհաննեսյան ավանդության սերտ կապը¹³:

Այն, որ Ղուկասը եղել է Պողոս առաքյալի ուղեկիցը, ենթադրել է տալիս, որ Ավետարանը ուղղված է եղել այն եկեղեցիներին, որոնք հիմնադրվել են Պողոսի առաքելության ընթացքում, և հեթանոսությունից դարձի եկած քրիստոնյաններին: Այդ պատճառով է, որ Ղուկասը բացատրում է հրեական սովորությունները և եբրայերեն բառերի փոխարեն գործածում է հունարեն բառեր: Ավետարանում Հիսուսի պատկերի որոշ առանձնահատկություններ արտացոլում են հեթանոսական համատեքստ: Օրինակ՝ Ավետարանի սկզբում, որտեղ նկարագրվում է Հիսուսի մանկությունը և պատանեկությունը, սերտ նմանություն ունի հելլենական միջավայրում կենսագրությունների նկարագրման ձևի հետ, Հիսուսի ուսուցումը հացկերույթի ժամանակ կարելի է համեմատել խնջույթի ժամանակ իմաստունների ուսուցման հետ (ԺԴ 1-24), Խաչելության ժամանակ Հիսուսի չարչարանքները չպատկերելու միտումը համապատասխանում է զգացմունքների նկարագրությունը մերժող

¹³ Տե՛ս Ե. վրդ. Պետրոսյան, Ներածություն Նոր Կտակարանի, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 1996, էջ, 49:

հելլենիստկան ավանդության հետ¹⁴: Այդ պատճառով ենթադրվում է, որ Ղուկասը իր Ավետարանը գրել է հեթանոսությունից դարձի եկած քրիստոնյաների համար:

Նպատակը

Ղուկասի հիմնական նպատակը, ինչպես կարելի է նկատել, ավետարանական տողերից առավելագույնս նվազեցնել այն քննադատությունները, որոնք հեթանոսների և հրեաների կողմից ուղղված էին քրիստոնյաների դեմ, և հատկապես արժանի պատասխան տալ բոլոր նրանց, ովքեր պնդում էին, որ Հիսուս եղել է հռոմեական կայսրության հակառակորդ: Ըստ Եզնիկ վրդ. Պետրոսյանի՝ Ղուկասի հեղինակությանը պատկանող Գործք առաքելոցը և Ավետարանը հանդիսանում են քրիստոնեության առաջին ջատագովությունները, որոնցում փորձ է արվում ցույց տալ, թե որն է ճշմարիտ քրիստոնեությունը, և պաշտպանել այն հրեաների կեղծ մեղադրանքներից¹⁵: Ղուկասը իր Ավետարանում շեշտում է Քրիստոսի առաքելության տիեզերական բնույթը: Դրա վառ օրինակը ավետարանական այն հատվածն է, որում Հիսուս իր յոթանասուներկու առաքյալներին ուղարկում է քարոզել տարբեր ազգերի: Ավետարանական այն հատվածներում, որտեղ թե՛ Ղուկասը, թե՛ Մատթեոսը ներկայացնում են Հիսուսի ազգաբանությունը, ի տարբերություն Մատթեոսի, Ղուկասը շեշտադրում է Հիսուսի առաքելության ընդհանրությունը: Մատթեոսը իր ազգաբանությունը սկսում է Աբրահամով, որը համարվում էր հրեա ժողովրդի հայրը, իսկ Ղուկասը իր ազգաբանությունը սկսում է Հիսուսով և հետընթաց քայլերով հասնում մինչև Ադամ՝ իբրև ամբողջ մարդկության նախահայրը¹⁶: Որոշ մեկնիչներ ենթադրում են, որ Ղուկասի նպատակն էր մերժել հրեաների մուտքը քրիստոնեական համայնք¹⁷: Սակայն, ինչպես նկատելի է Գործք Առաքելոցում, Ղուկասը նկարագրում է բազմաթիվ հրեաների դարձը: Անշուշտ, Գործք Առաքելոցում նկարագրվում է, թե ինչպես են հրեա առաջնորդները արգելում Քրիստոսի մասին ուսմունքը, սակայն

¹⁴ Տե՛ս **Ք. Բրաун**, Введение в Новый Завет, том 1, Москва, 2007, ст. 201.

¹⁵ Տե՛ս **Ե. վրդ. Պետրոսյան**, Ներածություն Նոր Կտակարանի, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 1996, էջ, 47:

¹⁶ Տե՛ս նույն տեղում, էջ, 47:

¹⁷ Տե՛ս **Ք. Բրաун**, Введение в Новый Завет, том 1, Москва, 2007, ст. 203.

Ղուկաս ավետարանիչը հիմնական շեշտը դնում է քարոզիչների առաքելության կարևորությունը հեթանոսների մեջ: Եզրակացնելով՝ նշենք, որ Ղուկասը, լինելով հեթանոսների առաքյալ, Պողոսի աշակերտը, մեծապես ազդվել է Պողոսի աստվածաբանությունից, ինչպես որ երևում է նրա բառապաշարից: Ըստ այդմ, Ղուկասը ցույց է տալիս Հիսուսի առաքելության այն մարդասիրական բնույթը, որը դրսևորեց հեթանոսների և ամբողջ մարդկության նկատմամբ:

1.2 Առակների դերն ու նշանակությունը Ղուկասի Ավետարանում

Ղուկասի Ավետարանում առկա «Բարի սամարացի» առակը, ինչպես արդեն նշեցինք մեր նախաբանի մեջ, թերևս ամենաազդեցիկ պատմություններից մեկն է: Առակին նախորդում է Հիսուսի և օրենսգետի միջև տեղի ունեցած երկխոսությունը: Երկխոսությունը հիմնականում պտտվում է երկու մեծ պատվիրանների շուրջ՝ «Միրեսցես զՏեր Աստուած քո» (Ձ 4) և «Միրեսցես զընկեր քո իբրև զանձն քո» (Ղևտ. ԺԹ:18), որոնք անմիջական կապ ունի առակի հետ: Առակի ընդհանուր իմաստը ճիշտ հասկանալու համար նախ անհրաժեշտ է հասկանալ, թե ինչպիսի դեր ունեն առակները Ղուկասի Ավետարանում: Առակը, որ առաջացել է հունարեն (*παραβολη*) բառից, իմաստային առումով կարող է նշանակել նաև հանելուկ: Մակայն առակի երբայերեն անվանումը՝ (ܠܘܟܐ) իր հերթին ունի իմաստային ավելի լայն շրջանակ և իր մեջ ներառում է նաև ասացվածքներ: Ըստ Գայաեանի՝ առակը երկրային պատմություն է, որը երկնային իմաստ է կրում¹⁸: Հիսուսի առակները կարճ պատմություններ են, որոնք վերաբերում են Աստծո արքայությանը: Ավետարանական առակների արմատները գալիս են Հին Կտակարանից: Անշուշտ, տարբերությունը հինկտակարանյան սակավաթիվ առակների և նորկտակարանյան առակների միջև ակնհայտ է: Հին Կտակարանի առակները էապես մարդ արարածի փորձառական

¹⁸ Տե՛ս Ա. Ռ. Գայաեան, Հավատալ հասկանալու համար, Էլդորադո, 2008, էջ, 182:

իմաստությունից բխող կյանքի պատկերներ են, երբեմն՝ խորհրդապատկերներ, երբեմն՝ մարդկային կյանքից դրվագներ¹⁹: Խորհրդապատկերների կարգից նշանակալի առակ է Հովաթամի «Ծառերի թագավորի» առակը, իսկ մարդկային կյանքից վերցրած առակներից լավագույնը Նաթան մարգարեի «Որբնայրու ուլիկի» առակն է՝ ուղղված Դավիթ թագավորին: Սակայն Ավետարանների առակները բացառիկ հատկանիշներ ունեն: Այսինքն՝ դրանք ուղղակի մարդկային կյանքից վերցված և մարդու մասին խոսող առակներ են: Հիսուսի առակները իրենց լեզվով տարբերվում են այլ առակներից. դրանք հորինված պատմություններ կամ այլաբանական պատկերներ չեն, այլ մարդկային կյանքի իրական փորձառության համընթաց դատումներ: Այլաբանության և առակի սահմանումը տալով՝ հաճախ շփոթմունք է առաջանում: Այլաբանության սահմանումը Քոլինսի բառարանում հետևյալ ձևակերպումն ունի. «ներքին և արտաքին իմաստներով պատմություն»²⁰: Առակի բուն իմաստը հասկանալու համար այլաբանությունը անհրաժեշտ չէ, քանի որ առակները ինքնին ունեն իմաստ, որոնք ավելի տեսանելի են դառնում, քան այլաբանության մեջ:

Կասկածից վեր է, որ Հիսուսի՝ ամենից շատ սիրված առակները նկարագրված են Ղուկասի Ավետարանում, օրինակ, «Բարի Սամարացին», «Անառակ Որդին»: Առնվազն ինը առակներ եզակի են իր Ավետարանում, որոնք բոլորն էլ տեղի են ունենում մեծ Ճանապարհորդության նկարագրության մեջ²¹: Ղուկասի առակները ունեն անհատական բնույթ՝ ի տարբերություն թագավորությունը ներկայացնող առակների: Այս առակները ընթերցողին այլ պատգամ են փոխացում: Այդպիսով՝ Ղուկասի առակները անհրաժեշտ է հասկանալ որպես «բարոյաբանական նկարագրություն»: Ղուկասի Ավետարանը պարունակում է քսանչորսից քսանինը առակներ՝ ի տարբերություն Մատթեոսի, որ ունի քսաներեք առակներ, և Մարկոսի, որի առակների թիվը հասնում է վեցի: Ընդունված տեսակետ է, որ Ղուկասի այն առակները, որոնք

¹⁹ Տե՛ս **Բ. Եղիայեան**, Ներածություն Նոր Կտակարանի, Անթիլիաս-Լիբանան, 1974, էջ, 979:

²⁰ Տե՛ս www.helpme.com/view/parables-in-Luke.

²¹ Տե՛ս **G. W. Forbes**, The God of Old. The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel, England, 2000, p. 16.

առկա չեն համատես մյուս Ավետարաններում և Q աղբյուրում, ենթադրում են, որ Ղուկասը օգտվել է L կոչված աղբյուրից, որը պարունակում է Հիսուսի առակները²²: Ղուկասը բացահայտ կերպով ցույց է տալիս, որ Հիսուսի առակները ներկայացնում են Աստծո թագավորության, կյանքի, աղոթքի, ապաշխարության, հույսի, խոնարհության և այլ հարցերի մասին, որոնք Հիսուսի առաքելության մասն են կազմում:

1.3 «Բարի սամարացի» առակի տեղը Ղուկասի Ավետարանում

Ղուկասի Ավետարանը, որը բաղկացած է 24 գլուխներից, Կառուցվածքային առումով բաժանված է հինգ մեծ հատվածների՝

- 1) Նախաբան (Ա 1-4),
- 2) Հիսուսի ծնունդը և առաքելության նախապատրաստությունը (Ա 5-Գ 13),
- 3) Հիսուսի առաքելությունը Գալիլիայում (Դ 14-Թ 50),
- 4) Հիսուսի ճանապարհորդությունը դեպի Երուսաղեմ (Թ 51-ԺԹ 27),
- 5) Հիսուսի վերջին օրերը, խաչելությունը և Հարությունը (ԺԹ 28-ԻԴ 53)

Ղուկաս Ավետարանի Ժ 25-37 համարներում, որտեղ նկարագրվում է Հիսուսի երկխոսությունը օրենսգետի հետ, կենտրոնական թեման պտտվում է Աստծուն և ընկերոջը սիրելու պատվիրանների և «Բարի սամարացի» առակի շուրջ: Առակը տեղադրված է Ավետարանի սկզբնական՝ մեծ բաժնում և հաճախ կոչվում է մեծ ճանապարհորդության նկարագրություն (Թ 51-ԺԹ 27): Ճանապարհորդության պատմության սկզբում և դրա միջանկյալ մասում Հիսուս որոշում է գնալ Երուսաղեմ՝ չնայած աճող հակամարտությանը (Թ 51-56, ԺԳ 31-35): Այս ամբողջ մեծ ճանապարհորդության նկարագրության մեջ ցույց է տրվում Հիսուսի քարոզչության

²² Տե՛ս www.helpme.com/view/parables-in-Luke.

առաքելությունը, նրա խոսքերը, զգուշացումները, առակները, ինչպես նաև ուսուցումները: Ակնհայտ կերպով նկատելի է, որ այս մեծ բաժնում տեղի են ունենում շատ քիչ բժշկության և հակամարտության դրվագներ: Այս մեծ ճանապարհորդության պատմությունից անմիջապես հետո նկարագրվում է Հիսուսի փրկչական մուտքը Երուսաղեմ (ԺԹ 28-46): Առանձնահատուկ ուշադրության է արժանի այն փաստը, որ Ղուկասը երկխոսությունը և առակը տեղադրում է Հիսուսի մի քանի պատգամներից հետո, որոնք առնչվում էին երկնքի արքայությանը: Այնուհետև նկարագրվում է յոթանասուներկուսի քարոզչության առաքումը (Ժ 1-16): Միայն Ղուկասն է նկարագրում յոթանասուներկուսի առաքելության սկիզբը, որը, հավանաբար, օգտվել է Չ աղբյուրից²³: Հատվածը ավարտվում է նրանց վերադարձով: Ապա Ղուկասը նկարագրում է Հիսուսի գոհաբանական աղոթքը Աստծուն՝ իր աշակերտների համար, ովքեր ականատեսը եղան Աստվածային հայտնության:

«Գոհանամ զքեն, հայր, Տեր երկնից եւ երկրի, զի ծածկեցեր զայս յիմաստնոց եւ ի զիտնոց եւ յայտնեցեր զայս տղայոց» (Ղուկ Ժ 21):

Բարի սամարացու պատմությունը ճշմարիտ գիտություն է Աստծո թագավորության մասին, որ ծածկված է իմաստուններից և գիտուններից: Մեկնաբանություններից մեկի համաձայն՝ երեխաները Հիսուսի աշակերտները և հետևորդներն են, ովքեր հասկացան և ընդունեցին այն, ինչ ուսուցանեց Հիսուս²⁴: Ըստ այդմ, երեխաները և իմաստունները գտնվում են խիստ հակադրության մեջ: Օրենսգետի հարցը (Ժ 25) պտտվում է հավիտենական կյանքը ժառանգելու շուրջ: Ըստ Մտոգրեաի՝ օրենսգետի հարցը անմիջական կապ ունի Մարթայի և Մարիամի պատմության հետ²⁵: Առակին հաջորդում է Մարթայի և Մարիամի պատմությունը (Ժ 38-42): Ղուկասի մոտ առկա այս պատմությունը զուգահեռ կապ ունի Հովհ. ԺԱ 1-44, ԺԲ 1-8: Սակայն, այս երկու հատվածները ունեն որոշակի առանձնահատկություն: Ղուկասի

²³ Տե՛ս **Ք. Բրայն**, Введение в Новый Завет, том 1, Москва, 2007, ст. 185.

²⁴ Տե՛ս www.jesuswalk.com/lessons/10:25-37.

²⁵ Տե՛ս **Ք. Ր. Տնոգրաս**, Stories With Intent A Chomprehensive Guide to the Parables of Jesus, Michigan, 2008, www.bookzz.org.

մոտ բացակայում է նրանց եղբայր Ղազարոսը, իսկ Հովհաննեսի մոտ բնակության վայրը ոչ թե Բեթանիայում է, այլ Գալիլիայից և Սամարիայից դեպի Երուսաղեմ տանող ճանապարհին հանդիպող գյուղերից մեկում: Ավետարանիչը փորձում է ցույց տալ, որ իրականում կարևոր է մի բան. լսել Հիսուսի խոսքը, որի վառ օրինակը առկա է Աստծուն և ընկերոջը սիրելու նախորդ դրվագում՝ որպես գլխավոր պայման հավիտենական կյանքը ժառանգելու համար²⁶: Թե՛ Բարի սամարացու, թե՛ Մարիամի և Մարթայի պատմություններում առկա են անսպասելի գործողություններ՝ սամարացին, որը օգնում և խնամք է ցուցաբերում հրեայի նկատմամբ, և կինը, որը՝ որպես աշակերտ, նստում և լսում է Տիրոջ խոսքերը: Սամարացին գովասանքի խոսքեր է ստանում վիրավոր մարդուն օգնելու համար, իսկ Մարիամը՝ Աստծո խոսքը ունկնդրելու համար: Առակում սամարացին ներկայացնում է ընկերոջ նկատմամբ սերը, իսկ սույն դրվագում Աստծո նկատմամբ սիրո լավագույն դրսևորումը գտնում ենք Մարիամի կերպարի մեջ: Երկու դրվագներն էլ ցույց են տալիս Քրիստոսի ուսուցման բուն առանցքը՝ սեր Աստծո և ընկերոջ նկատմամբ:

Հիսուսի բանավեճը փարիսեցիների, և հատկապես օրենսգետների հետ, ակնհայտ կերպով նկատելի է նախ Ժ 25-ում, ապա ԺԱ 42, 46, 52 և ԺԴ 3 ում: Սակայն Ղուկասը արդեն իսկ ցույց էր տվել այս խնդրի աստվածաբանական զարգացումը Հովանես Մկրտչի դրվագի մեջ. «Եւ յամենայն ժողովուրդն իբրեւ լուաւ եւ մաքսատրքն, արդարացուցին զԱստուած, զի մկրտեցան ի մրկրտութիւնն Յովհաննու, իսկ փարիսեցիքն եւ օրինականքն զխորհուրդն Աստուծոյ անարգեցին յանձինս իրեանց, զի ոչ մկրտեցան ի նմանէ» (Է 29-30):

Այս ճանապարհորդության մեջ առկա Բարի սամարցու առակը ունի բովանդակային և աստվածաբանական կարևորություն: Հիսուսի ներկայացրած առակի մեջ գլխավոր գործող անձը ոչ թե հրեա քահանան կամ դևտացին էր, այլ հրեաների թշնամի սամարացին, որը օգնում է կիսամեռ ընկած մարդուն: Հրեաների և սամարացիների միջև խնդիրները սաստկանում են հատկապես այն ժամանակ, երբ

²⁶ Տե՛ս **Ք. Բրաун**, Введение в Новый Завет, том 1, Москва, 2007, ст. 186.

հրեաները Երուսաղեմ գնալու և Աստծուն երկրպագելու համար անցնում էին Սամարիա քաղաքի միջով: Հ. Փլավիոսը նկարագրում է, թե ինչպես սամարացիները Ք. հ. 6-9 թթ. Ջատկի ժամանակ գիշերը պղծեցին Երուսաղեմի տաճարը՝ մարդկային ոսկորներ զցելով տաճարից ներս²⁷: Ղուկասը ցույց է տալիս, թե որքան վտանգավոր էր այս խնդիրը, հատկապես Հիսուսի մեծ ճանապարհորդության սկզբում, երբ Հիսուս որոշում է գնալ Երուսաղեմ (Ղուկ. Թ 52-56): Ճանապարհորդության պատմության ավարտին (ԺԷ 11-19) Հիսուս կրկին Երուսաղեմ գնալու ժամանակ անցնում է Սամարիայի և Գալիլիայի միջով, երբ այստեղ բուժում է տասը բորոտներին և միայն մեկը՝ սամարացին է վերադառնում Աստծուն՝ իր գոհունակությունը հայտնելու: Ըստ այդմ, Ղուկաս իր Ավետարանի (Թ 31, ԺԵ 3) համարներում ցույց է տալիս Հիսուս Քրիստոսի առաքելությունը, որ Աստված քանդում է այն պատնեշը, որ առկա է հրեաների և սամարացիների միջև՝ ցույց տալու համար, որ Աստծո փրկությունը համընդհանուր նշանակություն ունի, փրկությունը բոլոր ազգերի համար է:

1.4 Առա՞կ, թե՞ իրական պատմություն

Թերևս հստակ է, որ Աստվածաշնչյան գրեթե բոլոր ուսումնասիրողները և մեկնիչները (Բեռնարդ Սքոթ, Բլումբեռգ, Մադաքիա արք. Օրմանյան և այլն) համամիտ են այն մտքի հետ, որ Բարի սամարացու պատմությունը իր բնույթով առակ է, սակայն «Աղքատ Ղազարոսի», «Փարիսեցու և մաքսավորի», «Անմիտ մեծահարուստի» առակների նման այլաբանություն չէ, այլ ուղղակի առակ-օրինակ է: Այն հստակ երևում է առակի վերջում արտասանած Հիսուսի խոսքի մեջ. «Երթ եւ դու արա նոյնպէս»: Մնացած երեք պատմությունների մեջ ենթադրվում է, որ լսողները կամ ընթերցողները պետք է տեսնեն հոգևոր իմաստ: Ոմանք ենթադրում են, որ առակը հիմնված է իրական փաստերի վրա: Սակայն Ֆորբսը, մեջբերելով Սքոթին, ասում է, որ այստեղ գործ

²⁷ Տե՛ս **И. Флавий**, Иудейские древности, Том 1, Москва, 1996, ст. 216.

ունենք գեղարվեստական ճշմարտաբանության հետ²⁸: Ընկայալ կարծիք է, որ առակը հիմնված է Բ.Մնաց. ԻԸ 8-15 համարների վրա, որտեղ, ի պատասխան Օդեդ մարգարեի խոսքի, սամարացիները Հուդայի երկրի գերյալներին վերադարձրին Երիքով՝ նրանց տրամադրելով սննդամթերք և ջուր: Չնայած նրան, որ այս հատվածը որոշակի նմանություն ունի Ղուկաս Ժ 34 համարի հետ, սակայն այն դժվար թե համարվի միակ սկզբնաղբյուրը առակի համար: Ըստ Բեռնարդ Սքոթի՝ առակում սամարացին ներկայացված է՝ որպես գրական կերպար, ինչն էլ հստակեցնում է պատմության օրինակ լինելը²⁹: Ընդհանրապես, ավանդական ըմբռնումով՝ սամարացիները համարվում են մահացու թշնամիներ, հրեաների համար: Այսպիսի ընթերցումը հակադրում է անսիրտ հրեաներին և բարեգութ սամարացուն³⁰, որում ներկայացվում է հրեայի և գթասիրտ սամարացու հակադրությունը: Սամարացին, ինքնըստինքյան, զուտ մշակույթային ներկայացուցիչ չէ, ինչպես սովորաբար ընդունում են, այլ նրա անվան տակ նկատի է առնվում մարդկային պարզունակ մտածելակերպը³¹: Երբ պատմության մեջ հայտնվում է սամարացին, ունկնդիրները, որոնք հրեաներ են, սպասում են, որ նա կվարվի ավելի վատ, քան քահանան և դևտացին: Սակայն, ի հակադրություն հրեաների, սամարացին գթասրտություն է ցուցաբերում:

Հիսուսի բերած այս օրինակի համար Ավետարանիչը չի գործածում «առակ» բառը: Այդ հանգամանքը և մյուս կողմից Երուսաղեմի և Երիքովի անունների հիշատակումը առակում և այդ ճանապարհին՝ ապառաժոտ ելքի մոտ, ավագակների նշանավոր վայր լինելը, ըստ Օրմանյանի, շատերին առիթ տվեցին պնդելու, թե Հիսուս ոչ թե մի առակ պատմեց, այլ իրոք կատարված մի եղելություն հիշեցրեց օրինականին³²: Այնուամենայնիվ, ինչպես նշում է Մադաքիա արք. Օրմանյանը, գրեթե բոլոր

²⁸ Տե՛ս **G. W. Forbes**, *The God of Old. The Role of the Luke Parables in the Purpose of Luke's Gospel*, England, 2000, p. 58.

²⁹ Տե՛ս **B. B. Scott**, *Hear Then Parable a Commentary on the Parables of Jesus*, Minneapolis, 1989, p. 200.

³⁰ Տե՛ս **R. Bultman**, *The History of the Synoptic Tradition*, New York, 1963, p. 178.

³¹ Տե՛ս **B. B. Scott**, *Hear Then Parable a Commentary on the Parables of Jesus*, Minneapolis, 1989, p. 200

³² Տե՛ս **Մ. Արք. Օրմանյան**, *Համապատում, Էջմիածին*, 1997, էջ, 400:

մեկնիչների կարծիքն այն է, թե սամարացու պատմությունը առակ է, այլ ոչ թե եղելություն՝ առաջ քաշելով հետևյալ տեսակետները³³՝ առակում գլխավոր կերպարներից յուրաքանչյուրը ներկայացնում է ավելի լայն խումբ կամ մարդկանց դասակարգ, որին նրանք պատկանում են, հստակ տեղավայրի նշումը՝ Երուսաղեմից Երիքով, չի պարտադրում մեզ ենթադրել, որ Հիսուս նկատի ուներ իրական դեպք: Այդ տարածքային նշումները օգնում էին լսարանին պատկերացում կազմել Հուդայի անապատում միայնակ ճամփորդին սպառնացող վտանգի և դժբախտ մարդու նկատմամբ գթության մասին, որը կիսամեռ ընկած էր այդտեղ: Առակում Երուսաղեմից Երիքով ընկած ճանապարհի հիշատակումը էլ ավելի կարևոր է՝ վեր հանելու համար քահանայի և ղևտացու իրական պատկերը: Եթե Երուսաղեմի ճանապարհին նրանք պետք է պահպանեին ծիսական մաքրությունը, և այդ մասնակիորեն արդարացնում էր նրանց վերաբերմունքը կիսամեռ մարդու նկատմամբ, քանի որ թվում էր, թե մարդը մահացած է, այսինքն՝ անմաքուր, սակայն այս պարագայում նրանք որևէ արդարացում չունեին, երբ ծիսակատարությունը ավարտած՝ նրանք վերադառնում էին Երուսաղեմից³⁴: Հետևաբար, առակում քահանան և ղևտացին կատարում են բացասական դերակատարություն, իսկ սամարացին վերածվում է որպես գթասիրտ և դրական կերպարի: Եզրակացնելով՝ ասենք, որ այս պատմությունը իր մեջ ներառում է ընդհանուր թեմա, որտեղ գլխավոր պատգամը ընկերոջ նկատմամբ սիրո դրսևորումն է: Գույություն ունեն նմանատիպ բազմաթիվ պատմություններ, որոնցից մեկում պատմվում է, որ մի ռաբբի օգնում է նավաբեկության ենթարկված հռոմեացուն: Ռաբբին նրան բերում է տուն, կերակրում, հագցնում, տալիս է նրան երկու հարյուր դինար և ճանապարհի կեսը անցնում է նրա հետ: Ի վերջո հռոմեացին ռաբբիին իր շնորհակալությունն է հայտնում երախտագիտությամբ և ոսկով³⁵: Այս պատմությունների մեջ ունկնդիրը կանգնում է սեփական անձի և թշնամու, սեփական երկրի և հռոմեացու դժվարին ընտրության միջև, և ի վերջո ունկնդիրը որոշում է

³³ Տե՛ս **Մ. Արթ. Օրմանյան**, Համապատում, Էջմիածին, 1997, էջ, 400:

³⁴ Տե՛ս **К. Бломберг**, Интерпритация притчей, Москва, 2005, ст. 248.

³⁵ Տե՛ս **B. B. Scott**, Hear Then Parable a Commentary on the Parables of Jesus, Minneapolis, 1989, p. 201.

կայացնում օգնել տուժածին: Այս պատմությունները օրինակներ են, որոնք խրախուսում են ունկնդիրներին՝ հնարավորության դեպքում օգնելու անկարողներին: Բարի սամարացու առակը ակներևաբար պատկանում է այս թեմային, բայց նա փոխում է իր հիմնական ուղղվածությունը: Առակում գլխավոր գործող անձը հրեա չէ, որի հետ ունկնդիրը կարող է իրեն համեմատել: Եթե պատմությունը խրախուսեր հրեային՝ օգնելու սամարացուն, այդ կլիներ կատարյալ թեմա: Սակայն ունկնդիրը իրեն միայն կարող էր համեմատել կիսամեռ մարդու հետ և փրկվել ավազակների կողմից:

1.5 Տեքստի կառուցվածքը

Ընդհանուր իմաստով առակը բաժանվում է երկու զուգահեռ հատվածների (Ղուկ. Ժ 25-28 և 29-37):

Օրենսգետի հարցը	Ա մաս Զի՞նչ գործեցից զի զկեանսն յաւիտենականսն Ժառանգեցից Ժ:25	Բ մաս Ո՞վ է իմ ընկեր Ժ 29
Հիսուսի պատասխան հարցը	Յօրէնս զԻնչ գրեալ է Ժ 26	Յերեցունց ի նոցանէ թուի քեզ մերձաւոր լեալ անկելոյն ի ձեռս աւազակացն Ժ 36
Օրենսգետի պատասխանը	Բ օրինաց 6 4 և Ղևտացի 19 18 Ժ 27	Որ արար գողորմութիւն ի վերայ նորա Ժ 37

Հիսուսի պատգամը	գայդ արա և կեցցես Ժ 28	Երթ եւ դու արա նոյնպէս Ժ 37
-----------------	---------------------------	--------------------------------

Առակի կառուցվածքը ցույց է տալիս այն սերտ կապը, որ առկա է առակի և օրենսգետի հարցի մեջ՝ «զինչ արարից»: Օրենսգետի հարցը՝ «զինչ արարից», անմիջական կապ ունի վերջին պատվերի հետ՝ «Երթ եւ դու արա նոյնպէս»: Այս երկու մասերից յուրաքանչյուրը սկսվում է օրենսգետի տրված հարցով, որին հետևում է Հիսուսի՝ օրենսգետին տրված հարցի ձևով պատասխանը, ապա օրենսգետի պատասխանը և Հիսուսի հորդորը: Ըստ կառուցվածքի՝ 36-37 համարները չեն համարվում ավելի ուշ շրջանի հավելում՝ անդրադառնալով այն փաստին, որ 37 համարը վերադարձնում է մեզ երկխոսության սկզբին՝ «զինչ արարից»³⁶: Սա կապվում է առակին, երբ կիսամեռ մարդը սամարացու միջոցով համապատասխան օգնությունն է ստանում: Այդպիսով՝ սամարացու, գթասրտությունը հանդիսացավ միակ գրավականը՝ հավիտենական կյանքը ժառանգելու համար: Հաշվի առնելով այս ներքին կապը առակի հետ, այնուամենայնիվ, խնդիր առաջացավ այն հարցի շուրջ, թե ինչ կապ կա ընկերոջը սիրելու պատվիրանի և առակի միջև: Ի տարբերություն Մատթեոսի և Մարկոսի՝ Ղուկասի մոտ օրենսգետի հարցը ամբողջովին տարբերվում է: Այն տեղի է ունենում տաճարում Հիսուսի չարչարանքների շրջանի վերջին օրերին³⁷: Սաղուկեցիների կողմից այլևս հարց չի տրվում: Այդ փորձությունը կատարվում է օրենսգետի կողմից: Միայն Ղուկասի ավետարանում է երկխոսությունը շրջվում հավիտենական կյանքի շուրջ, և միայն Ղուկասն է տալիս հարցի պատասխանը: Օրենսգետի հարցը Մատթեոսի, Մարկոսի և Ղուկասի մեջ տարբեր լինելու փաստը մատնանշում է, որ առակը և օրենսգետի՝ հավիտենական կյանքի մասին հարցը առանձնացած էին, և միայն Ղուկասի խմբագրության արդյունքում է այն միացվել: Այնուամենայնիվ, հարց է առաջանում՝ արդյոք առակը ի սկզբանե մերձավորին սիրելու օրինակ է: Ինչպես նկատում է Բլոմբերգը, եթե մենք սկսենք մտնել փրկության պատմության և սամարացու արարքի հոգևոր համապատասխանության մանրունքների

³⁶ Տե՛ս **К. Бломберг**, Интерпритация притчей, Москва, 2005, ст. 246.

³⁷ Տե՛ս **B. B. Scott**, Hear Then Parable a Commentary on the Parables of Jesus, Minneapolis, 1989, p. 191.

մեջ, մենք միանգամայն աչքաթող կանենք այն փաստը, որ առակը պատմվում է ի պատասխան այն հարցին, թե ով է իմ ընկերը, այլ ոչ թե այն հարցին, թե ինչպես ժառանգել հավիտենական կյանքը³⁸: Առաջին հատվածի հավիտենական կյանքի (Ղուկ. Ժ 25-29) և երկրորդ հատվածի ով է իմ ընկերը (Ղուկ. Ժ 29-37) գուցադրումները նկատելի են դարձնում, որ հարցը համարվում է Ղուկասի խմբագրությունը, ինչը հստակ ցույց է տալիս, որ Ղուկասի մոտ առկա երկխոսության դրվագը (Ղուկ Ժ 25-29) և Առակը (Ղուկ. Ժ 30-37) ի սկզբանե առանձին էին: Ըստ Ռուդոլֆ Բուլթմանի՝ ի սկզբանե առակի հատվածը ավարտվել է տրված հարցով և պատասխանով³⁹, ինչպես օրինակ, (Ղուկ. Է 41-43), (Մատթ. ԻԱ 28-31): Հասկանալի է, որ Հիսուսի կողմից բարձրացրած հարցը (Ժ 36-րդ) համարում՝ «Արդ ո՞ յերեցունց ի նոցանէ» (ΤΙΣ ΤΟΥΤΩΝ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ), և պատասխանը (37-րդ) համարում՝ «Երթ եւ դու արա նոյնպէս», (ο ποιησας το ελεος μετ αυτω), Ղուկասի խմբագրությունն է և (36-րդ) համարում առկա հարցը որոշակի առումով արհեստականորեն հող է պատրաստում այս պատասխանի համար⁴⁰:

³⁸ Տե՛ս **К. Бломберг**, Интерпритация притчей, Москва, 2005, ст. 245.

³⁹ Տե՛ս **R. Bultmann**, The History of the Synoptic Tradition, London, 1963, p. 178.

⁴⁰ Տե՛ս նոյն տեղում, էջ, 178:

Առակի վերլուծություն

2.1 Օրենսգետի երկխոսությունը Հիսուսի հետ (Ժ 25)

Առակի առաջին մասը համարվում է նախաբան, որտեղ ներկայացվում է Հիսուսի և օրենսգետի երկխոսությունը: Երկխոսության մեջ Հիսուս, նախ, ցույց է տալիս իր ուսուցման և օրենքի միջև եղած կապը, և, երկրորդ, այս առակը ընդգծում է Ղուկասի՝ հուդայիզմի նկատմամբ և օրենքի շուրջ հրեական բարեպաշտության դրական վերաբերմունքը⁴¹ (Ա 6 Բ 22-25): Երկխոսության կենտրոնական թեման երկու մեծ պատվիրաններն էին՝ «Միրեսցես զՏեր Աստուած քո» (Բ Օրինաց Զ 4) և «Միրեսցես զընկեր քո իբրեւ զանձն քո» (Ղևտ. ԺԹ 19): Առակը, որ համարվում է անբաժան մասը այս հասվածի, դրանում առկա պատվիրանների նշանակությունը հասցնում է իր գագաթնակետին: Համատես ավետարանիչների մոտ առկա է այս երկխոսության դրվագը: Ուսումնասիրելով համատես ավետարանիչների ներկայացրած երկխոսությունը՝ որոշակի առանձնահատկություններ ենք նկատում: Մատթեոսը իր հարցը շարադրում է հետևյալ կերպ. «Վարդապետ, ո՞ր պատուիրան է մեծ (μεγαλη) յօրէնս (ԻԲ 36), որը համարժեք է Մարկոսի հարցին. «Ո՞ր պատուիրան է առաջինը» (ԺԲ 28-34): Ավետարանիչների կողմից ներկայացրած հարցի նմանատիպ ձևակերպումներն ունեն առանձնահատուկ նշանակություն: Ռաբբինիստական գրականությունը ամբողջությամբ պարունակում է 613 պատվիրաններ՝ 248 դրական, 365 մերժողական պատվիրաններ⁴²: Այս 613 պատվիրանները բաժանվում են նաև «երկրային» և «երկնային» պատվիրանների: Հետագայում «երկնային» պատվիրանները որակավորվեցին, որպես «ամենակարևոր» պատվիրաններ: Այս շրջանակում

⁴¹ Տե՛ս **G. W. Forbes**, *The God of Old. The Role of the Luke parables in the Purpose of Luke's Gospel*, England, 2000, p. 59.

⁴² Տե՛ս **A. Y. Collins**, *Mark Commentary*, Minneapolis, 2007, p. 571.

«երկրային» պատվիրանների իմաստը համարվում է «ոչ կարևոր»: «Կարևոր» կամ «երկնային» պատվիրանը կարող է կոչվել նաև «Մեծ պատվիրան» (Մատթ.ԻԲ 36): Այս պատվիրանները խախտողին մահապատիժ էր սպասվում, այնինչ «երկրային» պատվիրանները չպահելու դեպքում կարող էր ներում շնորհվել: «Կարևոր» պատվիրանները հետևյալներն էին՝ զերծ մնալ կռապաշտությունից, արյուն ուտելուց, Աստծո անունը տալուց, շաբաթ օրը խախտելուց և որոշ այլ պատվիրաններ: Պատվիրանը, որ «կարևոր» կամ «երկնային» է, մնացած այլ պատվիրաններից համարժեք է «Մեծ պատվիրանի» (Մատթ. ԻԲ 36) և «առաջինը բոլորից» Մարկ. (ԺԲ 28-38): Սակայն, ի տարբերություն այս Ավետարանիչների, Ղուկասի մոտ օրենսգետի հարցը ունի ամբողջովին այլ ձևակերպում. «Զի՞նչ գործե՞ծից զի զկեանսն յաիտենականսն ժառանգեցից» (Ժ 25): Հետևաբար, կապող օղակը (Ժ 25-28) և (Ժ 29-37) համարների միջև նպատակ ունի օրենսգետի հետ բանավեճը պարզեցնել, ինչը ուղղակի նախերգանք է համարվում ընկերոջը սիրելու պատվիրանի նշանակության համար:

Հիսուսի բանավեճը օրենսգետի հետ (νομικος «օրենքի գիտակ, փաստաբան»), ով համարվում է Թորայի մեկնիչ, տեղի է ունենում առանց հստակ տեղավայրի կամ ժամանակի նշումով: Օրենսգետները հրեական հասարակության մեջ կարևոր և ազդեցիկ անձինք էին: Նրանց գերագույն նպատակներն էին.

Ա) պահել Աստծո խոսքը,

Բ) ուսուցանել Աստծո խոսքը,

Գ) մեկնաբանել Աստծո խոսքը:

Բարելոնյան գերության ժամանակ, երբ իսրայելացիները կորցրին իրենց անկախությունը, օրենսգետները իրենց ուշադրությունը կենտրոնացրին օրենքի վրա: Բարելական գերությունից հետո՝ Եգրասի ժամանակ, ազգային վերակառուցման ժամանակ էլ, օրենքի սերտողությունը առանձնահատուկ տեղ գրավեց հրեաների

կյանքում, որի վրա կանգուն էր մնում հրեության գոյությունը և միությունը: Անհրաժեշտ դարձավ այդ օրենքը ուղիղ հասկանալ և սովորել: Ուստի քահանաներին և օրենսգետներին պարսկական կայսրության կողմից արտոնվեց հրեա ժողովրդին ուսուցանել օրենքը (Եզր. Է 12-16): Օրենսգետները առավոտից մինչև կեսօր ընթերցում էին օրենքը (Նեեմի Ը 1-8), որից հետո ուսուցիչները մեկնում էին հավաքված ամբոխի համար: Ինչ-որ իմաստով օրենսգետները համարվում էին Աստծո պատգամաբերներ: Այս նոր կարգի հիմնադիրը Եզրասն էր: Եզրասը հմուտ օրենսգետ էր Մովսեսի օրենքի մեջ: Համաձայն Թալմուդի՝ օրենսգետների խումբը կազմված էր 120 հոգուց⁴³: Հարց է առաջանում՝ արդյոք մինչ Եզրասը չի եղել օրենսգետների խումբ: Այս տեսակետը քիչ հավանական է թվում, քանի որ մինչ գերությունը, եղել են օրենսգետներ, որոնք ինչ-որ պատճառով չեն ստացել բավարար ճանաչում: Օրենսգետները պարտադիր իրենց զգեստների ծայրերին պետք է ծուպեր կարեին՝ որպես հիշեցում, որ նրանք պետք է հետևեն Աստծո պատվիրաններին (Թվոց ԺԵ 38-41) (Բ օրինաց ԻԲ 12): Բ Օրինաց գրքի առկա հատվածներից մեկում Մովսեսը ասում է. «Եւ դիջիք զբանս զայս ի սիրտս ձեր, եւ արկջիք զոսսս նշան ի ձեռս ձեր, եւ եղիցին անշարժ առաջի աջաց ձերոց» (Բ օրինաց ԺԱ 18) (Ելք ԺԳ 16): Օրենսգետները, այս խոսքերը ընդունելով բառացիորեն, կաշվե գոտիներ պատրաստեցին, որոնք պարունակում էին օրենքներից հատվածներ (Ելք ԺԳ 3-10, ԺԱ 1-10, Բ օրինաց Զ 4-9 ԺԱ 13-21), և կապում են իրենց գլխին, ձեռքին: Նրանք նաև հագնում էին լայն զգեստներ, որպեսզի ցույց տան իրենց հեղինակությունը: Օրենսգետ տիտղոսը տրվում էր հասարակության այն խմբին, ովքեր իմաստուններ էին: Միրաքի ժամանակ և նույնիսկ նրանից շատ առաջ իմաստունները և օրենսգետները հարգված անձինք էին հրեական հասարակության մեջ: Այս երկու մասնագետների գործառույթը ուսուցման և հրապարակային քարոզչության մեջ երբեմն այնքան նման էր, որ գրեթե անհավանական էր տարբերություն դնել այս երկուսի միջև⁴⁴: Օրենսգետների համար

⁴³ St. u Old Testament Student Manual 1 Kings–Malachi, United States of America, 2003, p. 310.

⁴⁴ St. u **G. Hambardzumyan**, The Book of Sirach in the Armenian Biblical Tradition. Yakob Nalian and His Commentary on Sirach, Boston, 2016, p. 172.

գործածվում էր եբրայերեն (עִבְרִית) բառը, որ նշանակում է հաշիվ անողներ: Հնում կոչվում էին (עִבְרִית), որովհետև նրանք հաշվում էին օրենքի բոլոր տառերը⁴⁵: Քրիստոսի ժամանակ օրենսգետների հեղինակությունը այնքան էր առաջ գնացել, որ նույնիսկ անդամներ ունեին Ծերակույտի մեջ, որ կազմված էր փարիսեցիներից, սադուկեցիներից և քահանայական դասակարգից: Ակնհայտ է, որ նորկտակարանյան ժամանակաշրջանում օրենսգետները իրենց ավանդություններով լրացնում էին հնագույն գրավոր օրենքը: Օրենսգետների ուսուցումը հատկապես կապված էր ավանդության հետ: Նրանք որդեգրեցին Թորայի ավանդական մեկնությունը: Սակայն Հիսուս մերժում է ավանդական այս մեկնությունը և շեշտում, որ դրանք բավարար չեն մարդկանց ուսուցանելու համար: Հետևաբար, Հիսուս իր հետևորդներին պատվիրում է դուրս գալ այն շրջանակներից, ինչ օրենսգետներն էին ուսուցանում:

2.2 Մեծ Պատվիրաններ (Ժ 26-27)

Երկխոսության ժամանակ օրենսգետի հարցը, ուղղված Հիսուսին, շատ խորքային է և կարևոր. «զի՞նչ գործեցից զի զկեանսն յաւիտենականս ժառանգեցից» (Ղուկ. Ժ 25): Ավելի ուշ միննույն հարցը տալիս է հարուստ երիտասարդը. «Բարի վարդապետ զի՞նչ գործեցից զի զկեանսն յաւիտենականս ժառանգեցից» (Ղուկ ԺԸ 18): Օրինականներից փարիսեցիներին հետևողները ընդունում էին հանդերձյալ կյանքի գոյությունը, իսկ սադուկեցիներին հետևողները չէին ընդունում⁴⁶: Խոսքից երևում է, որ այս օրենսգետը փարիսեցի է, որովհետև մտածում է հանդերձյալ կյանքի մասին: Սակայն Ղուկասը հաղորդում է, որ օրենսգետի հարցադրման նպատակը ուղիղ մտքով փրկության ճանապարհը սովորելու համար չէ, այլ կա՛մ հետաքրքրություն, կա՛մ կեղծ հարցում է, որովհետև Ավետարանն էլ է ասում, թե՛ «Փորձէր զնա»: Հունարեն

⁴⁵ Տե՛ս **J. Lightfoot**, A Commentary on the New Testament From the Talmud and Hebraica Matthew-1 Corinthians, volume 3, Luke-John, United States of America, 1995 p. 98:

⁴⁶ Տե՛ս **Մ. Արք. Օրմանյան**, Համապատում, Էջմիածին, 1997, էջ, 398:

(ΕΚΠΕΙΡΑΖΩ-ն թարգմանաբար նշանակում է «փորձության մեջ գցել, գայթակղել») Տվյալ պարագայում օրենսգետի նպատակը ոչ թե Հիսուսին գայթակղության մեջ գցել, այսինքն՝ դեպի մեղք տանելն էր, այլ ավելի շուտ ցանկանում էր Հիսուսին քննել՝ տեսնելու համար, թե որքան ճշգրիտ կերպով կարող է պատասխանել այս բարդ ու կարևոր հարցին: Հիսուս իր երկրային ծառայության ընթացքում հաճախ է հանդիպում նմանատիպ խնդիրների: Օրինակ՝ «կայսրին տրվելիք տուրքի», (Մատթ. ԻԲ 17-18), (Ղուկ. Ի 22-23) «ամուսնալուծության» (Մատթ. ԺԹ 3) «հարության վերաբերյալ» հարցին (ԻԲ 23-32): Հիսուս վերը նշված և ոչ մի հարցի պատասխան չի տալիս: Դրա փոխարեն նա հարցին պատասխանում է հարցով. «Յօրենս զի՞նչ գրեալ է, որպէս ընթեռնուս» (Ղուկ. Ժ 26): Հիսուս իր պատասխանների մի մասը ձևակերպում է հակահարցի միջոցով, որը ընդունված ոճ էր ռաբբիների բանավեճի ժամանակ⁴⁷: Ըստ Երեմիասի՝ Հիսուսի հարցը, «որպէ՞ս ընթեռնուս», ակնհայտ է դարձնում, որ օրենսգետները իրենց ծիսական պաշտամունքի կատարման ժամանակ ընթերցում էին օրենքը, հետևաբար, օրենսգետը պարտավոր էր պատասխանել (עֲנֵה-ի խոսքերը)⁴⁸: «Լուր Իսրայէլ, Տէր Աստուած մեր՝ Տէր մի է» (Բ օրինաց Զ 4): Հաջորդ իսկ համարը՝ «Եվ դու պետք է սիրես քո ամբողջ սրտով, քո ամբողջ զօրությամբ, և քո ամբողջ մտքով», (Բ օրինաց Զ 5) համարվում էր Աստվածային օրհնություն: Ուստի հրեաները օրվա մեջ երկու անգամ՝ առավոտյան և երեկոյան, պարտավոր էին կարդալ այն⁴⁹: Հիմնվելով (Բ օրինաց Զ 7) համարի վրա, որտեղ ասվում է. «Եւ իմացուցես զայս որդուց քոց, եւ խօսեսցիս սոքօք ի նստել ի տան եւ ի գնալ ի ճանապարհի եւ ի ննջել եւ ի յառնել»՝ Թալմուդը նշում է, որ (עֲנֵה) կարդում էին հատկապես գիշերը⁵⁰: Տեսականորեն այն ոչ թե աղոթք է, այլ դավանանք: Կանայք, երեխաները և ստրուկները չէին կարող արտասանել այն, սակայն փոքր տղաները սովորում էին, երբ սկսում էին արդեն իսկ

⁴⁷ Տե՛ս **Ռ. Վրդ. Զարգարյան**, Հիսուս Մարկոսի Ավետարանում, Մեկնողական վերլուծություն, Վարդապետական թեզ, Ս. Էջմիածին, 2015, էջ, 109:

⁴⁸ Տե՛ս **H. Marshall**, The New International Greek Testament Commentary. The Gospel of Luke, Michigan, 1989, p. 443.

⁴⁹ Տե՛ս **D. L. Jeffrey**, A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature, Michigan, 1992, p. 710.

⁵⁰ Տե՛ս The Babylonian Talmud, A Translation and Commentary, vol. 1, berakhot 1:1, by **J. Neusner**, Massachusetts, 2005 p. 2.

խոսել⁵¹: Սա ցույց է տալիս, որ օրենսգետը հասկանում էր, որ սերը Աստծո նկատմամբ հրեական հավատքի առանցքային կետն է: Սիրո պատվիրանը ամբողջ երկրորդօրինական գրքի կենտրոնական գաղափարն է, որը դառնում է ուխտի վերականգնման միջնորդ Աստծո և իսրայելացիների միջև: Աստծո նկատմամբ սիրո ելությունը արտահայտված է «Աստծուն սիրելու» պատվիրանի վեց խորհրդաբանական բառերի մեջ⁵².

Ա) լսիր,

Բ) Իսրայել,

Գ) Տեր Աստված,

Դ) մեր,

Ե) Աստված,

Զ) մեկ:

Առաջին երկու բառերը՝ «լուր Իսրայել» (**שמע לארצו**), ուղղված են հոգևոր մարդուն, որը կոչված է «տեսնել Աստծուն իր առջև»:

Հաջորդ երկուսը՝ «Տեր Աստված մեր» (**יהוה אלהינו**) բառերը, կոչ են անում գիտակցել, որ հավիտենական Աստված մշտապես մոտ հարաբերության մեջ է գտնվում յուրաքանչյուր մարդ արարածի հետ

Եվ վերջին երկու բառերը՝ «Աստված մեկ է» (**יהוה אחד**), մոնոթեիստական խոստովանությունն է, այսինքն ընդունել, որ ամբողջ աշխարհում գոյություն ունի մեկ Աստված և բացի նրանից այլ Աստված չկա:

⁵¹ St' u The Babylonian Talmud, A Translation and Commentary, vol. 5, Sukkah 42a, by J. Neusner, Massachusetts, 2005 p. 151.

⁵² St' u **Д. В. Щедровицкий**, Введение в Ветхий Завет Пятикнижие Моисеево, Москва, 2014, ст. 923.

«Լուր Իսրայել» հատվածի երկու տառերը, այսինքն՝ (עמש -ի) ע և (לור) ל դալեթը գրվում են համեմատաբար ավելի մեծ չափով, քանի որ այս երկու տառերը միասին պատկերում են (על) «վկա» բառը: Հատվածը «լուր Իսրայել» որպես «վկա» հայտարարում է ամբողջ աշխարհին Աստծո միակության մասին⁵³: Երկրորդ՝ Օրինաց գրքում Աստծոն սիրելու պատվիրանում թվարկվում է երեք կարևոր նախապայման: Աստծուն պետք է սիրել.

Ա) սրտով,

Բ) հոգով,

Գ) գործությամբ:

Սակայն, ի հակադրություն սրան, Ղուկասի Ավետարանում օրենսգետը թվարկում է չորս կարևոր նախապայման.

Ա) սրտով,

Բ) հոգով,

Գ) գործությամբ,

Դ) մտքով:

Նշենք, որ եբրայերեն «כל» բառը, որը նշանակում է սիրտ, նաև թարգմանվում է «միտք» իմաստով, որը ավելի ցայտուն կերպով արտահայտված է Օսեի մարգարեության մեջ (Է 2): Այս բառերի գործածումը Աստծուն սիրելու պատվիրանի համար ունի մի շարք նշանակություն: Բոլոր այս բառերն էլ ունեն ինչպես ուղիղ, այնպես էլ փոխաբերական իմաստ: Դրանց նշանակությունը, կախված համատեքստից, կարող է փոփոխվել:

⁵³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ, 924:

Երկրորդ պատվիրանը օրենսգետը մեջբերում է Ղևտացվոց գրքից. «սիրեսցես զընկեր քո իբրև զանձն քո» (Ղևտ.ԺԹ 18): Ղևտացվոց գրքում առկա այս պատվիրանը, որ ընկերոջ համար գործածում է եբրայերեն (עֲרֵךְ) բառը, ուղղված է այն անձին, որը իսրայելացի էր (Ղևտ. ԺԹ 18): Օրենսգետը, մեջբերելով այս պատվիրանը, ընդունում է, որ Թորայի էությունը ընկերոջ նկատմամբ սերն է, սակայն դրա կիրառումը սահմանափակում է միայն իր հրեա եղբայրների շրջանակում: Եսենացիները պնդում էին, որ յուրաքանչյուր հրեա անձ պետք է ասի «խավարի որդիներին»⁵⁴: Ըստ Երեմիասի՝ ռաբբինիստական գրվածքներում նշվում է, որ հեթանոսներին, լրտեսներին և խառնածիններին պետք է նետել անդունդը, ոչ թե օգնել⁵⁵: Հրեաները օրինախախտ էին համարում բոլոր նրանց, ովքեր կօգնեն հեթանոս կնոջը թերևս նրա համար ամենադժվար պահին, այսինքն՝ ծննդաբերության, քանի որ հրեան այդպես նպաստում էր, որպեսզի աշխարհում ևս մի հեթանոս լույս աշխարհ գա:⁵⁶ Նույնպես և Ֆորբսը ցույց է տալիս, որ հեթանոսները և հովիվները չէին կարող համարվել մերձավորներ⁵⁷: Սակայն Արիստեսարը իր նամակում հետևյալ խոսքերն է հիշատակում. «Մեր օրենքը պատվիրում է, որպեսզի մենք չվնասենք ոչ մեկին՝ ո՛չ խոսքով, ո՛չ գործով, և այն, որ արդարության օրենքը պետք է կիրառել բոլորի նկատմամբ «ΠΑΝΤΕΣ ΑΝΘΡΩΠΟΙ»⁵⁸: Պողոս առաքյալը, իր նամակներում մեջբերելով «սիրիր քո ընկերոջը ինչպես քո անձը» պատվիրանը, ուղղում է համապատասխան քրիստոնյա համայնքին (Գաղ.Ե 14 Հռոմ.ԺԳ 8): Թե՛ Մարկոսի, թե՛ Մատթեոսի Ավետարաններում չկա նկարագրված այնպիսի մի միջադեպ, որը ակնհայտ կդարձներ սիրո այս պատվիրանի համընդհանուր նշանակությունը: Այնինչ Ղուկաս ավետարանիչը, այս հատվածին միացնելով «Բարի սամարացի» առակը, ցույց է տալիս, որ թշնամին նույնպես կարող է ընկեր կոչվել: Մատթ. Ե 43-48 եւ Ղուկ Զ 27-36- ում նկարագրվում է, թե ինչպես է Հիսուս իր ուսուցման մեջ շեշտում թշնամուն սիրելու կաարևորագույն

⁵⁴ Տե՛ս **J. Jeremias**, *The Parables of Jesus*, United States of America, 1965, p. 202.

⁵⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ, 202:

⁵⁶ Տե՛ս rellib.narod.ru/barclay_wilyam_003.htm.

⁵⁷ Տե՛ս **G. W. Forbes**, *The God of Old. The Role of the Luke Parables in the Purpose of Luke's Gospel*, England, 2000, p. 61.

⁵⁸ Տե՛ս **H. B. SWETE**, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1900, p. 530.

պատվիրանը: Այսպիսով՝ Հիսուս, ընդունելով օրենսգետի պատասխանը, կոչ է անում գործնականացնել պատվիրանը:

2.3 Երուսաղեմից Երիթով (Ղուկ Ժ 30)

Հիսուս օրենսգետի տված հարցին (ո՞վ է իմ ընկերը) պատասխանում է մի կարճ առակով. «Այր մի իջաներ յԵրուսաղեմէ յԵրիթով»: Նկատելի է, որ Հիսուս իր ունկնդիրներին չի ներկայացնում այս մարդու ո՛չ ազգային պատկանելիությունը, ո՛չ մասնագիտությունը, ո՛չ էլ ծագման վայրը: Այս ճարտասանական ոճով կարծես հեղինակը ընթերցողին թողնում է ինքնուրույն կերպով ենթադրելու, թե հրեա ունկնդիրների համար ով կարող էր լինել այդ մարդը: Առակի մեկնություններից մեկի համաձայն՝ մարդը համարվում է Հիսուս, ով մերժված էր հրեաներից և ընդունված հեթանոսների կողմից⁵⁹: Որոշ եկեղեցական հայրեր, օրինակ, Ստեփանոս Սյունեցին, տալով առակի իր այլաբանական մեկնությունը, նշում է, որ մարդը, ով Երուսաղեմից իջնում էր Երիթով, Ադամն էր, որ վտարվեց դրախտից և ընկավ ավազակների, այսինքն՝ չար ուժերի ձեռքը⁶⁰: Անշուշտ, մեկնության այս ձևը ավելի ընդունված էր վաղ եկեղեցու հայրերի կողմից: Սակայն, հստակ է, որ Հիսուսի ներկայացրած առակի վերջնական նպատակը ամբողջությամբ այլ է: Ըստ որոշ մեկնիչների՝ տրամաբանական է ենթադրել, որ մարդը, ով ընկավ ավազակների ձեռքը, հրեա էր⁶¹: Այս տեսակետը հիմնված է որոշակի ենթադրությունների վրա.

Ա) Հիսուսին լսողները հրեաներ էին, Հիսուսը առակը պատմում է օրենսգետին և իր շուրջը հավաքված հրեա ժողովրդին, հետևաբար, լսարանը ենթադրում է, որ մարդը հրեա էր,

⁵⁹ Տե՛ս **H. Marshall**, The New International Greek Testament Commentary. The Gospel of Luke. Michigan, 1989, p. 447.

⁶⁰ Տե՛ս **Ս. Սյունեցի**, Չորս Ավետարանների համառոտ մեկնություն, Էջմիածին, 1997, էջ, 109:

⁶¹ Տե՛ս **P. Blajer**, The Parable of the Good Samaritan. Its Function and Purpose within the Lukan Journey Section, Washington, 2012, p. 159.

Բ) համաձայն Սուրբգրային ավանդության՝ հրեաները տարին մեկ անգամ պետք է գնային Երուսաղեմ, որպեսզի նշեին Զատիկի տոնը: Ուստի լսարանը կարող էր ենթադրել, որ մարդը հրեա էր և զատկական տոնակատարությունը վերջացնելուց հետո վերադառնում էր տուն:

Հստակ է, որ բնագիրը չի մատնանշում մարդու ազգային պատկանելությունը: Այնուամենայնիվ, «մի մարդ» գործածությունը հստակորեն ցույց է տալիս, որ այն ուղղված չէ անհատ անձի, այլ ամբողջ մարդկային ցեղին:

Հիսուս իր առակը պատմելիս վկայակոչում է հատկապես Երուսաղեմից Երիքով ընկած այդ վտանգավոր ճանապարհը: Երուսաղեմը ծովի մակերևույթից բարձր է 2700 մետր, այնինչ Երիքովը, որը ավելի ցածրադիր է, գտնվում է Հորդանան գետի արևելյան մասում և ծովի մակերևույթից ցածր է 800 մ⁶²: Հետևաբար, ամենևին էլ պատահական չէ, որ Հիսուս շեշտում է ոչ թե գնալ բայը, այլ «իջնել» (καταβαινω) : Ընդունված տեսակետ է, որ Երիքով բառը ծագում է եբրայերեն (תרי"ב) բառից, որը թարգմանաբար նշանակում է «լուսին»: Մատթեոս Ջուդայեցին, տալով առակի իր մեկնությունը, ասում է. «Իսկ Երիքով՝ զաշխարհս, զի Երիքով «լուսին» թարգմանի, որ է փոփոխական, զի այս երկիր միշտ այլայլի երեսաւք, երբեմն՝ չոր եւ երբեմն՝ գեճ, երբեմն՝ սառեալ, երբեմն՝ ջերմացեալ, կանաչ եւ անբոյս: Եւ այսոքիկ ոչ գոյին ի դրախտին, զի անփոփոխ ունի նա զկայացումն»⁶³: Այսօր այն կոչվում է Արմավենիների քաղաք⁶⁴: Հին Կտակարանում Հեսուի գրքում նկարագրվում է, թե ինչպես իսրայելացիները Հեսու Նավեի գլխավորությամբ գրավեցին քաղաքը: Ըստ Ն. Սոկոլովի մեկնության՝ ամբողջ երկիրը տրվեց իսրայելացիներին՝ իբրև Աստծո կողմից հիշեցում ամենօրյա պայքարի և մեղքի դեմ հաղթանակի⁶⁵: Որոգիները «Բարի սամարացի» առակի իր մեկնության մեջ Երուսաղեմը համարեց դրախտը, իսկ Երիքովը՝ աշխարհը, որտեղ և իր մեղքի

⁶² Տե՛ս **K. R. Snodgrass**, *Stories with Intent A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Michigan, 2008, www.bookzz.org.

⁶³ Տե՛ս Մեկնողական գրականության քրեստոմատիա: Ավետարանական առակների մեկնություններ/կազմ. **Լ. Հովսեփյան**, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2013, էջ, 277:

⁶⁴ Տե՛ս www.biblebasics.co/jericho.htm.

⁶⁵ Տե՛ս www.predanie.ru/sokolov-nikolay-protoierey/book/72338-vethiy-zavet-kurs-lekciy.

պատճառով ընկավ մարդը⁶⁶: Չնայած որ Երիքովը շրջապատված էր անապատներով, հայտնի էր իր քաղցրահամ ջրերով: Դ թագ. Բ 18-22 գրքում, որտեղ հիշատակվում է Եղիայի և Եղիսեի այցելությունը Երիքով, նկարագրվում է, թե ինչպես հրաշքով վերականգնեցին աղբյուրները: Քաղաքը ավելի բարգավաճեց Հերովդես արքայի օրոք: Ստրաբոնը նշում է, որ Հերովդեսը այստեղ կառուցեց թագավորական պալատը⁶⁷: Համաձայն Հովսեփիոս Փլավիոսի՝ Հերովդեսը իր մահկանացուն կնքում է այստեղ, ինչպես նաև նշում է ամֆիթատրոնների մասին⁶⁸: Նորկտակարանյան ժամանակներում Երիքովը հարուստ և ծաղկուն քաղաք էր: Երուսաղեմ վերջին այցելության ժամանակ Հիսուս մտավ Երիքով, որտեղ բուժեց երկու կույրերին (Մտթ. Ի 29-34) և այցելեց Զակքեոսի տուն (Ղուկ.ԺԹ 2-10):

Այս երկու քաղաքները միացնող ճանապարհի երկարությունը 17 մղոն էր, որը անմիջապես անցնում էր անապատի միջով⁶⁹: Մի քանի ճանապարհներ կային, որոնք Երուսաղեմից Երիքով էին առաջնորդում և ամենակարճ ճանապարհը ամենավտանգավորն էր, քանի որ ճանապարհին բազմաթիվ զոդեր, մարդասպաններ և ավազակներ կային⁷⁰: Վայրը անպտուղ էր, գրեթե զրկված պտղաբերությունից: Բլրակներով հարուստ ճանապարհը թաքստոց էր ավազակների համար և շատ վտանգավոր էր: Այդ իսկ պատճառով այն նաև անվանում էին «Դավաճան ճանապարհ»⁷¹: Հերոնիմոսը այն կոչում է «Արյունոտ ճանապարհ»⁷²: Ստրաբոնը նկարագրում է, թե ինչպես Պոմպեոսը այստեղ կոտորեց ավազակներին⁷³: Տեսակետ կա, որ ունկնդիրներից ոմանք այդ կողոպտիչներին համարում էին

⁶⁶ Տե՛ս **A. A. Just Jr**, *Ancient Christian Commentary on Scripture*, New York, 2003, p. 180.

⁶⁷ Տե՛ս www.biblestudy.com/Joshua.

⁶⁸ Տե՛ս **И. Флавыи**, *Иудейские древности*, 2 том. Минск, 1994, ст. 552

⁶⁹ Տե՛ս www.jesuswalk.com/lessons/10:25-37.

⁷⁰ Տե՛ս **Վ. վրդ. Մելոյեան**, Մեր Տիրոջ Հիսուս Քրիստոսի առակների բացատրությունը, Բեյրութ, 2009, էջ, 89:

⁷¹ Տե՛ս **K. R. Snodgrass**, *Stories with Intent a Chomprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Michigan, 2008, www.bookzz.org.

⁷² Տե՛ս <https://episcopal.wordpress.com/.../parable-of-the-Luke>.

⁷³ Տե՛ս **H. Marshall**, *The new international Greek Testament commentary. The gospel of Luke*, Michigan, 1989, p. 447.

նախանձահույզներ⁷⁴: Ինչպես նշում է Սքոթը, ավագակ (հունարեն *λησται*) բառը Հովսեփիոսը գործածում է նախանձահույզների համար⁷⁵: Այդ ժամանակաշրջանում ավագակների ներկայությունը լայնորեն տարածված էր, և ինչ-որ իմաստով նրանք դարձան կարևոր դերակատարներ Ք.հ. 66թ. հրեաների և հռոմեացիների միջև տեղի ունեցած ապստամբության ժամանակ⁷⁶: Ճանապարհը այնքան վտանգավոր էր, որ, ինչպես նշում է Հ. Փլավիոսը, ճանապարհորդները պաշտպանվելու համար իրենց հետ զենք էին վերցնում⁷⁷: Մարդիկ, մշտապես ձգտում էին ճանապարհորդել խմբով՝ ավագակներից պաշտպանվելու համար: Հետևաբար, այս ճանապարհի վկայակոչումը պատահական չէր, քանի որ Հիսուսի ունկնդիրները արդեն իսկ քաջատեղյակ էին այդ ճանապարհի մասին: Թերևս սա էր պատճառը, որ լսողները ամեննին էլ չեն զարմանում, որ մարդը բախվում է ավագակների հետ (*περιπιπτω* «բախման մեջ ընկնել»): Հստակ է, որ այս բախումը այն աստիճան ծանր հետևանքներ է թողնում ճանապարհորդի վրա, որ անգամ իսկ ավետարանիչն է հաստատում .մերկացին զնա եւ վերս ի վերայ եղին, թողին կիսամահ եւ զնացին.: Կասկածից վեր է, որ (կիսամեռ *ημισθανη*) բառի նշանակությունը այնքան էլ հստակ չէ: Այն հանդիպում է միայն Նոր Կտակարանում և միայն առակի այս հատվածում⁷⁸: Ընդհանուր առմամբ այն իմաստային երկու տարողություն ունի: Նախ կարող էր նշանակել, որ մարդը արդեն իսկ մահացած էր, քանի որ գիտակցությունը կորցրել էր և նման էր դիակի: Եվ երկրորդ նա

⁷⁴ Նախանձահույզները, որոնց կոչում են նաև կանանացիներ հաճախ են հիշվում Ավետարանների մեջ: Իրենց «Կանանացի» կոչումը գալիս է ո՛չ թե «Քանանի երկրից» լինելու հանգամանքից, այլ «Քանանա» եբրայական բառից, որ նշանակում է նախանձ, քէն, քինախնդիր: Հունարեն բառն է *zelotes*: Ամենից շատ հեղափոխական նպատակներ հետապնդող և Հռոմի տիրապետության լուծը թոթափելու ծրագրով գործող կուսակցություն էր, որ ապստամբության ժամանակ 64-70թթ գլխավոր դերակատարը պիտի լիներ: Ք. Ա. 7-6թթ արդեն իսկ սկսած նկատելի է դառնում նախանձահույզների ծայր առած ընդիմությունը հռոմեական իշխանությունների դեմ: Նրանց նշանաբանն էր. «Ուրիշ ոչ մեկ Տեր՝ բացի Եհովայից, ուրիշ ոչ մեկ տուրք՝ բացի տաճարի տուրքից, և ուրիշ ոչ մեկի հետ բարեկամություն՝ բացի նախանձահույզների հետ: 64-66թթ նախանձահույզները ապստամբություն են սկսում Հռոմեացիներ հետ և վեց տարվա անհավասար կռիվներից հետո, 70թ՝ Տաճարը կործանվեց: Նախանձահույզները ակտիվ մարտեր սկսեցին Բար Կողբայի գլխավորությամբ, ինչը հանգեցրեց այն բանի, որ հրեաները արքայազն իրենց երկրից և վերջնականապես ոչնչացվեց Երուսաղեմը: Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **Բ. Եղիայեան**, Ներածություն Նոր Կտակարանի, Անթիլիաս-Լիբանան, 1974, էջ

⁷⁵ Տե՛ս **B. B. Scott**, *Hear Then Parable a Commentary on the Parables of Jesus*, Minneapolis, 1989, p. 194.

⁷⁶ Տե՛ս **R. N. Longenecker**, *The Challenge of Jesus Parables*, Michigan, 2000, p. 278.

⁷⁷ Տե՛ս **P. Blajer**, *The Parable of the Good Samaritan. Its Function and Purpose within the Lukan Journey Section*, Washington, 2012, p. 162.

⁷⁸ Տե՛ս **J. A. Hultgren**, *The Parables of Jesus*, Cambridge, 2002, p. 96.

այնքան ուժգին հարված էր ստացել, որ նրա կյանքը կախված էր օգնությունից: Ընտրության տեսակետից ավելի հավանական է երկրորդ տարբերակը հիմնվելով սամարացու գործողությունների վրա: Ինքնին կարող ենք փաստել, որ սամարացու այս գործողությունները և հոգատարությունը կիսամեռ մարդու նկատմամբ հիմք են հանդիսանում հասկանալ, որ թեև մարդը գտնվում էր ծայրահեղ ծանր վիճակի մեջ այնուամենայնիվ նա դեռևս ողջ էր:

2.4 Քահանան (Ժ 31)

Առակի բուն պատգամը հասկանալու համար անհրաժեշտ է անդրադառնալ առակում առկա հրեական տաճարի սպասավորների կերպարներին, այսինքն՝ քահանային և ղևտացուն⁷⁹:

«Դէպ եղև քահանայի միոջ իջանել ընդ նոյն ճանապարհ, եւ տեսեալ գնա՝ զանց արար» (Ժ 31):

Հստակ է, որ հեղինակը չի նշում, թե քահանան ճանապարհի որ ուղղությամբ էր գնում, այսինքն՝ դեպի Երուսաղէմ էր գնում, թե՞ Երիքով: Սակայն «իջանել» բայը (καταβαινω) ինքնին ենթադրում է, որ քահանան Երուսաղէմից իջնում էր Երիքով: Անհրաժեշտ է ուշադրություն դարձնել նաև քահանայի համար գործածվող «Պատահականություն» (κατα συγκυριαν) բառի վրա, որը առաջին հայացքից կարող է

⁷⁹ Հնագույն ժամանակներում, երբ քահանայական գործառույթները սահմանափակված չէին նվիրյալների խավով, հայրերը, իբրև նահապետներ իրենք էին մատուցում իրենց զոհերը: Սակայն Աստված ընտրեց Ղևիի ցեղը՝ ծառայելու խորանին, քահանայությունը դարձավ Ահարոնի տան մենաշնորհը: Աստծուն զոհեր և նվերներ մատուցելու իրավունքը վերապահվեց այդ ազգատոհմի քահանաներին: Նրանց պարտականությունն էր զոհեր մատուցելը և տաճարի սպասավորությունը, ժողովրդի դաստիարակությունը: Պատերազմի ժամանակ նրանք պարտավոր էին կրել ուխտի տապանակը, հնչեցնել նվիրական շեփորները և խրախուսել զորքին (Թվոց. Ժ 8-9): Քահանայական ընտանիքից սերած մարդը քահանա էր օծվում երեսուն տարին բոլորելիս: Գերության վերադարձից հետո Ք.ա. 538թ. Միսպետության բացակայության պայմաններում, քահանաները ստանձնեցին ժողովրդի ճակատագրի տնօրինումը, իսկ այն անձը, որն ի վերջո կոչվեց քահանայապետ, աստիճանաբար զբաղեցրեց մի պաշտոն, որը հավասարվում էր թագավորականին: Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **Գ. Դարբինյան**, Ներածություն Հին Կտակարանի, Սբ. Էջմիածին, 2000, էջ, 57:

աննշան մի բան թվալ, սակայն այն կարևոր դերակատարություն ունի պատմության մեջ: «Պատահականություն» (κατα συγκυριαν) բառը ծառայում է մի քանի նպատակների համար:

Ա) Այն ցույց է տալիս, որ վայրը, որտեղ ընկած էր մարդը, կարող էր լինել այնպիսի մի տեղ, որտեղով շատ ճանապարհորդներ էին անցնում, կամ այնպիսի մի աննշան տեղ, որը ամբողջովին մեկուսացված էր: Ըստ այդմ, «պատահականություն» բառը կարծես թե մեզ հուշում է, որ մարդը, որտեղ ենթարկվեց հարձակման, ամբողջովին մեկուսացված էր, և քահանան միայն պատահաբար էր անցնում այդ ճանապարհով⁸⁰:

Բ) Լսարանը հասկանում է, որ քահանան էթե չօգնի այդ մարդուն, ապա վիրավոր մարդուն, ամենայն հավանականությամբ, մահ է սպառնում, քանի որ մարդը ընկած էր մի այնպիսի տեղ, որտեղով հնարավոր էր, և չանցներ որևէ մեկը⁸¹:

Թերևս մեզ համար կարևոր մի տեղեկություն է, թե ինչու էր քահանան իջնում դեպի Երիթով: Քահանան տաճարում իր ծառայությունը ավարտելուց հետո վերադառնում է իր բնակության վայր՝ Երիթով: Հիսուս Քրիստոսի ժամանակ Երիթովը համարվում էր քահանաների բնակության համար նախատեսված գլխավոր քաղաքներից մեկը⁸²: Երիթովը՝ որպես քահանաների բնակության վայր, այնքան հանրահայտ էր, որ դեռևս Դավիթ թագավորի ժամանակաշրջանում և նրա կարգադրությամբ քահանայական դասը բաժանվում է քսանչորս հերթապահ կարգերի, որոնք իրենց պաշտոնն էին կատարում Տաճարում մի-մի շաբաթ (Ղուկ. Ա 8) և այդ ընթացքում մնում էին Սրբության մոտ: Դրանցից տասնվեցը Եղիազարի, իսկ ութը Իթամարի ցեղից էին⁸³:

⁸⁰ Տե՛ս **P. Blajer**, *The Parable of the Good Samaritan. Its Function and Purpose within the Lukan Journey Section*, Washington, 2012, p. 168.

⁸¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ, 168:

⁸² Տե՛ս **H. Marshall**, *The New International Greek Testament Commentary. The Gospel of Luke*. Michigan, 1989, p. 448.

⁸³ Տե՛ս **Արշակ Տեր-Միքելեան**, Ուսումն Սուրբ Գրոց, Թիֆլիս, 1900, էջ, 144:

Համաձայն Մտոգրեսի՝ այս քահանաների կեսը բնակվում էր Երիթրովում⁸⁴: Քահանան, որը տեսնում է վիրավոր մարդուն, անցնում է ճանապարհի հակառակ կողմով (αντιπαρηθεν) (Ժ 31)՝ առանց որևէ օգնություն ցույց տալու: Այս բայի նշանակությունը հասկանալի է դառնում՝ անդրադարձ կատարելով նախորդ դրվագի վրա, որտեղ նկարագրվում է, թե երբ ավազակները մերկացրին և ծեծեցին մարդուն, գնացին՝ (απηλθον) թողնելով նրան կիսամեռ: Տվյալ հատվածում քահանան ոչ միայն թողնում և հեռանում է, այլև չի մոտենում նրան՝ խուսափելով որևէ շփման մեջ մտնել Կիսամեռ մարդու հետ: Միանշանակ է, որ քահանայի այս միտումները քնության են ենթարկվել: Ամենից պարզ ենթադրությունը այն է, որ քահանան վախենում էր թաքնված կողոպտիչներից⁸⁵: Մեկ այլ տեսակետի համաձայն՝ քահանան ենթադրում էր, որ մարդը, որը վիրավոր ընկած էր ճանապարհին, կարող էր ձևացնել և պատկանել ավազակների խմբին⁸⁶: Ավազակները հաճախ էին ձեռնարկում հարձակման տարաբնույթ ձևեր: Նրանցից մեկը վիրավոր էր ձևանում, և երբ ճանապարհորդը մոտենում էր նրան, մնացած ավազակները հարձակվում էին նրա վրա, վիրավորում և կողոպտում: Բնական է, որ այս ամենը ի միտ ունենալով՝ քահանան չէր համարձակվի օգնել ընկածին: Սակայն նախընտրելի տարբերակը, որ այսօր շատ մեկնիչների կողմից ընդունված է, համարվում է, որ քահանան վախենում էր ծիսականորեն պղծվելուց⁸⁷, քանի որ նա ենթադրում էր, որ մարդը մահացած է, իսկ օրենքը պարտադրում էր քահանաներին որևէ շփում չունենալ մեռած մարդկանց հետ: Հինկտակարանյան օրենքի համաձայն՝ Աստված պատվիրում է Մովսեսին հաղորդել Ահարոնին և նրա որդիներին զերծ մնալ դիակներին դիպչելուց, որը կարող էր առիթ հանդիսանալ մարմնական անմաքրության:

⁸⁴ Տե՛ս **K. R. Snodgrass**, *Stories with Intent a Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Michigan, 2008 www.bookzz.org.

⁸⁵ Տե՛ս **R. C. Blight**, *An Exegetical Summary of Luke 1-11*, United States of America, 2007, p. 482.

⁸⁶ Տե՛ս **K. R. Snodgrass**, *Stories with Intent a Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Michigan, 2008 www.bookzz.org.

⁸⁷ Տե՛ս **G. M. Laymon**, *The Interpreters One-Volume, Commentary on the Bible*, Nashville, 1982, p. 689.

«Խօսեցաւ Տեր ընդ Մովսիսի եւ ասէ. խօսեաց ընդ որդիսդ Ահարոնի ընդ քահանայս եւ ասասցես ցոռսա. զի մի պղծիցին յոգիս ազգի իւրեանց. կամ յընտանի կամ ի դրացի իւրեանց. այլ կամ ի հայր կամ ի մայր կամ յուստերս կամ ի դուստերս կամ յեղբայր, կամ ի քոյր կամ ի դուստր մերձաւոր իւր զոր առն չիցէ տուեալ, նոքօք պղծեսցին» (Ղևտ. ԻԱ 1-4):

Քահանան չպետք է պղծեր իրեն՝ դիակին դիպչելով: Նմանատիպ օրենքը առկա է նաև Եզեկիել ԽԴ 25-ում: Օրենքը արգելում էր քահանային անցնել այն ճանապարհով կամ մտնել մի տուն, որտեղ դիակ կար: Համաձայն Քիների՝ փարիսեցիները կարծում էին, որ քահանաները այդ անմաքրությանը հաղորդակից կլինեն, եթե անգամ իրենց ստվերը կպչի դիակին⁸⁸: Նույնիսկ քահանաներին արգելվում էր ցույց տալ որևէ սգո նշաններ, ինչպես օրինակ՝ պոկել մազերը, կամ պատռել զգեստները (Ղևտ. ԻԱ 10): Նա կարող էր անմաքուր լինել միայն հոր, մոր, որդու, դստեր, եղբոր և չամուսնացած քրոջ դիակին դիպչելուց: Քահանայապետը (եբրայերեն לויגה לכהן) որը տառացի նշանակում է «մեծ քահանա») իրավունք չունէր նույնիսկ մասնակցել իր ծնողների թաղմանը⁸⁹: Հատկապես քավության օրվա առիթով քահանայապետից առավելագույնս պահանջվում էր պահպանել ծիսական մաքրությունը: Այդ պատճառով քահանայապետը պետք է յոթ օրվա մաքրության շրջան անցներ (Թվոց ԺԹ), որպեսզի խուսափեր մահացածի հետ շփման արդյունքում պղծվելու ցանկացած հնարավոր տարբերակներից⁹⁰: Քահանաները, ովքեր համարվում էին Տաճարի սպասավորներ, եբրայերեն անվանում են «כֹּהֲנִים», որը առաջացել է «ծառայություն» բառից⁹¹: Այս բառի նշանակությունը, արդեն իսկ ակնարկում է, որ քահանաները, ովքեր շփման մեջ էին մտնում մահացած մարդկանց հետ, այլևս չէին կարող Տաճարում ծառայություն կատարել: Ղևտ. 21 գլուխը արդեն իսկ ցույց է տալիս, որ քահանան կարող էր միայն իրեն շատ մոտ հարազատների թաղմանը մասնակցել: Սուրբ գրային տվյալ հատվածից

⁸⁸ Տե՛ս **Կ. Ս. Քիներ**, Աստվածաշունչ՝ Հենքի մեկնություն, Երևան, 2004, էջ, 244:

⁸⁹ Տե՛ս **Д. В. Щедровицкий**, Введение в Ветхий Завет Пятикнижие Моисеево, Москва, 2014, ст. 696.

⁹⁰ Տե՛ս **J. Jeremias**, Jerusalem in the Time of Jesus, Great Britain, 1969, p. 152 .

⁹¹ Տե՛ս The Torah: with **Rashi's** Commentary, translated, Annotated, and Elucidated, vol. 3, Vayikra, New York, 1999, p. 262.

հասկանալի է դառնում, որ քահանան ուղղակի պարտավոր էր մասնակցել նշված հարազատների թաղման ծիսակարգին⁹²: Մահացած քրոջ պարագային քահանան իրավունք ուներ շփման մեջ մտնել դիակի հետ, եթե քույրը չէր ամուսնացել և հեռացել հայրական տնից, նույնիսկ եթե քույրը նշանված էր, բայց դեռևս բնակվում էր իր հայրական տան մեջ, համարվում էր «մոտ»: Ուստի քահանան իրավունք ուներ մասնակցելու իր քրոջ թաղմանը⁹³: Հետևաբար, համաձայն Ղևտացվոց գրքի, եթե քույրը ամուսնանում և գնում էր իր ամուսնու տուն, այլևս «մոտ» չէր համարվում, որովհետև նա արդեն իսկ պատկանում էր մեկ այլ ընտանիքի: Քահանան անգամ իրավունք չուներ ներկա գտնվելու իր կնոջ հուղարկավորությանը, քանի որ կինը արյունակից չէր համարվում, և նրա հետ կապված էր միայն ամուսնության միջոցով: Rashin բացատրում է հետևյալ կերպ. «Ոչ մի ամուսին քահանայական ցեղից իրավունք չունի պղծել իրեն իր կնոջ համար»⁹⁴: Այնինչ ռաբբինիստական ավանդությունը վկայակոչելով (Մենդ.Բ.), որտեղ Աստված ասում է. «Վասն այնորիկ թողցե այր զհայր իւր եւ զմայր իւր, եւ երթիցե զհետ կնոջ իւր իւրոյ, եւ եղիցեն երկունքն ի մարմին մի»՝ մատնանշում է, որ կինը որոշակի առումով համարվում է մարմնական բարեկամ: Ուստի սովորական իսրայելացի տղամարդը պարտավոր է մասնակցելու իր կնոջ թաղմանը, որի վառ օրինակներն են Մենդոց գրքում առկա այն հատվածներում, որտեղ նկարագրվում է, թե ինչպես Աբրահամը և Հակոբը թաղեցին իրենց կանանց: Սակայն, ինչպես արդեն նշեցինք, քահանայի պարագային սրբության պահպանումը ավելի բարձր մակարդակի վրա էր կանգնած, այդ իսկ պատճառով քահանային թույլատրվում էր մասնակցել միայն շատ մոտ հարազատների հուղարկավորությանը: Թեպետև քահանաների նկատմամբ այդ արգելքը միանշանակ է, այնուամենայնիվ, Ղևտացվոց գրքի այս հատվածը քննարկման է ենթարկվել: Միջնան այս հատվածը մեկնաբանում է հետևյալ կերպ. թեպետ քահանայապետը և ղևտացին չեն կարող դիպչել իրենց մահացած

⁹² Տե՛ս նույն տեղում, էջ, 263:

⁹³ Տե՛ս **B. A. Levine**, *The Torah. Commentary Leviticus*, Philadelphia, 1989, էջ, 142.

⁹⁴ Տե՛ս նույն տեղում, էջ, 142:

հարազատների մարմիններին, սակայն նրանք կարող են դիպչել միայն ճանապարհին ընկած ու լքված դիակին⁹⁵: Այս տեքստում քահանայի և ղևտացու սրբությունը համարվում է համահավասար, հետևաբար, նրանց պատվիրված էր ձեռք չտալ իրենց հարազատների դիակներին, սակայն նրանց պատվիրված էր թաղել լքված դիակը (הַצִּוּת מִצִּוּת) առանց երկյուղի, որ կարող են անմաքուր համարվել: Թալմուդում ակնհայտ կեպով երևում է, որ քահանայապետը, թեև իրավունք չունի պղծել իրեն նույնիսկ իր քրոջ համար, այնուամենայնիվ, չի բացառվում, որ նա կարող էր շփման մեջ մտնել լքված դիակի հետ⁹⁶: Օրինակ, եթե քահանայապետը և նրա հայրը ճանապարհորդում են, և հայրը ճանապարհին մահանում է, քահանայապետը պետք է թաղի նրան ոչ այն պատճառով, որ տվյալ անձը իր հայրն է, այլ որովհետև հայրը համարվում է «լքված դիակ», քանի որ չկար որևէ մեկը, որ կթաղեր նրան: Սակայն այս բացառությունը անգամ ենթարկվեց քննության: Փարիսեցիները համամիտ են, որ քահանայապետը այս դեպքում իրավունք ունի կարեկցանք ցուցաբերել մարդու նկատմամբ և օգնել, իսկ սադուկեցիները, որոնք կախված էին օրենքի տառից, նույնիսկ այս կարծիքն են մերժում և համարում են, որ քահանայապետը իրավունք չունի դիպչելու դիակին⁹⁷: Այս օրինակը ցույց է տալիս, որ ղևտացին և քահանան չէին կարող պղծությունը որպես պատճառաբանություն առաջ բերել, թե ինչու կանգ չառան և չօգնեցին մարդուն:

Առակից հստակ է դառնում, որ քահանան անգամ չի կանգնում ստուգելու համար, թե ընկած մարդը կենդանի է, թե մեռած, և քանի որ պատմության միջնամասում ակնհայտ է դառնում, որ մարդը ողջ էր, հետևաբար, քահանան կարիք չունի մտածելու ծիսականորեն պղծվելու մասին: Բացի այդ՝ հստակ է, որ հինկտակարանյան օրենքը պատվիրում է օգնել նրանց, ովքեր օգնության կարիքի մեջ են. դրանք կլինեն մարդիկ, թե կենդանիներ և նույնիսկ իր թշնամիներին (Ելք ԻԳ 4-5):

⁹⁵ Տե՛ս **B. B. Scott**, *Hear Then Parable a Commentary on the Parables of Jesus*, Minneapolis, 1989, p. 196.

⁹⁶ Տե՛ս նույն տեղում, էջ, 196:

⁹⁷ Տե՛ս **J. Jeremias**, *Jerusalem in the Time of Jesus*, Great Britain, 1969, էջ, 152

Այսպիսով՝ ինչպես արդեն նկատելի է դառնում, պատմությունը վեր է հանում քահանայի անսիրտ լինելու փաստը:

2.5 Ղևտացի (Ժ 32)

Մեր ուսումնասիրության հաջորդ գլխավոր գործող անձը Ղևտացին է: Համաձայն պատմության հեղինակի վկայակոչման՝ «նույնպես» (ομοιωσ) անցնում էր միննույն ճանապարհով, որով և քահանան: «Նույնպես» (ομοιωσ) բառը լսարանին ենթադրել է տալիս, որ Ղևտացին ոչ թե բարձրանում էր Երուսաղեմ, այլ իջնում Երիքով:

«Նույնպես եւ Ղևտացի մի եկեալ ընդ նոյն տեղի՝ ետես եւ զանց արար» (Ժ 32): Ղևտացիները ծագումով Ղևիի ցեղից էին, ով Հակոբի երրորդ որդին էր: Երբ իսրայելացիները շարժվեցին դեպի անապատ, Ղևտացիները ընտրվեցին հատուկ ծառայության համար՝ պահպանելու Տաճարում եղած սրբությունները: Ղևտացիներից ոմանք պահպանություն էին կատարում Տաճարի դռան առաջ, իսկ ոմանք՝ Տաճարի տարածքում՝ սրբարանի առջև⁹⁸: Տաճարում քահանաների զոհաբերության ժամանակ Ղևտացիները կատարում էին իրենց նվագագույն պարտականությունը, ինչպես օրինակ, սպասքների մաքրությունը և կանթեղների պահպանումը: Ղևտացիներին նաև արգելված էր մոտենալ զոհասեղանին (Թվոց ԺԸ 3): Ղևտացիների պարտականությունն էր հրեա ժողովրդին Թորան ուսուցանել (Բ օրինաց ԼԳ 10) և հրեա ժողովրդից վերցնել տասանորդը (Նեեմի Ժ 37-38): Նրանք կոչվում էին երկրորդ քահանաներ, ովքեր ընթերցում էին Թորան ժողովրդի առաջ⁹⁹: Նրանց կոչումը արգելում էր զբաղվել հողագործությամբ: Այդ պատճառով, ի տարբերություն այլ ցեղերի, Ղևտացիներին տարածք չտրվեց: Նրանք, ովքեր կապված չէին տաճարի հետ, բնակվում էին Քանանի տարածքում: Ղևտացիները համարվում էին քահանաների օգնականները և տաճարում երգողներն ու նվագողները: Միջնան տեղեկացնում է, որ տարբեր

⁹⁸ Տե՛ս **J. Jeremias**, Jerusalem in The Time of Jesus, Great Britain, 1969, p. 208.

⁹⁹ Տե՛ս **L. Jacobs**, The Jewish Religion, New York, 1995, p. 315.

սաղմոսներ արտասանվում էին ղևտացիների կողմից շաբաթվա յուրաքանչյուր օր¹⁰⁰: Օրենք էր, որ ղևտացիները լվային քահանաների ձեռքերը, նախքան քահանաների օրհնությունը սինագոգում օրենքի ընթերցումից հետո¹⁰¹: Համաձայն Երեմիասի՝ Հիսուսի ժամանակ կային 9600 ղևտացիներ, ովքեր ծառայում էին տաճարում: Նրանցից ոմանք բնակվում էին Երիքովում, ովքեր գնում էին Երուսաղեմ՝ իրենց ծառայությունը կատարելու համար¹⁰²: Ղևտացիները բաժանված էին խմբերի, և յուրաքանչյուր խումբ մեկ շաբաթ իր ծառայությունն էր կատարում Տաճարում և ուներ իր առաջնորդը¹⁰³:

Ինչպես նկատելի է դառնում առակում, ղևտացին մոտենում է մարդուն՝ նրան տեսնելու համար, սակայն օգնության համար կանգ չի առնում: Թեպետ նշենք, որ, ի տարբերություն քահանայի, ղևտացին բավականաչափ մոտենում է մարդուն: Հին թարգմանության մեջ ասվում է. «Մի ղևտացի էլ, այնտեղ հասնելով, տեսավ և գնաց»: «Գնաց» և «տեսավ» բառերը «շրջանցեց» բառի հետ նույն իմաստը ունեն և հատկորեն ցույց են տալիս, որ ղևտացին բավականաչափ մոտեցավ վիրավոր մարդուն¹⁰⁴: Սակայն սա չի նշանակում, որ ղևտացին ավելին արեց, քան քահանան: Երկուսի վերաբերմունք էլ անտարբեր մարդկանց վերաբերմունք էր: Սրանից կարելի է եզրակացնել, որ մարդուն չօգնելու միևնույն միտումները կային ղևտացու մոտ, ինչպես և քահանայի պարագային: Հավանաբար, ինչպես քահանան, այնպես էլ ղևտացին վախեցավ մեռած մարդու հետ շփման մեջ մտնել, ինչը կարող էր պղծության առիթ հանդիսանալ, կամ չցանկացավ որևէ կապ ունենալ հասարակ «երկրի ժողովրդի հետ»¹⁰⁵: Ինչպես վերը նշեցինք, մարդը զրկված էր ամեն ինչից, ինչը կարող էր բացահայտել նրա ազգային պատկանելիությունը, հետևաբար, ղևտացին չէր բացառում, որ մարդը, ով վիրավոր ընկած էր, կարող էր և հրեա չլինել: Ինչպես և քահանաների պարագային, ղևտացիները նույնպես պարտավոր էին

¹⁰⁰ Տե՛ս **G. Wigoder**, *The New Encyclopedia of Judaism*, New York, 2002, p. 476.

¹⁰¹ Տե՛ս **L. Jacobs**, *The Jewish Religion*, New York, 1995, p. 315.

¹⁰² Տե՛ս **J. Jeremias**, *Jerusalem in the Time of Jesus*, Great Britain, 1969, p. 147.

¹⁰³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ, 208:

¹⁰⁴ Տե՛ս **Վ. վրդ. Մելոյեան**, Մեր Տիրոջ Հիսուս Քրիստոսի առակների բացատրությունը, Բեյրութ, 2009, էջ, 98:

¹⁰⁵ Տե՛ս **C. M. Laymon**, *The Interpreters One-Volume Commentary on the Bible*, Nashville, 1982, p. 689.

պահել ծիսական մաքրությունը միայն մի տարբերությամբ, եթե նրանք Տաճարում մասնակցում էին ծիսակատարությանը, իսկ եթե, համաձայն Ղուկաս Ժ 31-ի, դևտացին քահանայի նման նույնպես Երուսաղեմից Երիքով էր ճանապարհորդում: Ըստ այդմ, ենթադրելի է, որ նա ավարտել էր իր սպասավորությունը տաճարում: Հետևաբար, ծիսակատարության ավարտից հետո ոչինչ չէր կարող խանգարել նրան, որ օգներ վիրավորված մարդուն¹⁰⁶:

2.6 Սամարացի (Ժ 34)

«Սամարացի ոմն ճանապարհորդեալ եկն ընդ նոյն առ նովաւ, եւ տեսեալ զնա գլթացաւ» (Ժ 34):

Առակի լարվածությունը իր գագաթնակետին է հասնում, երբ Հիսուս արտասանում է «սամարացի» բառը, ինչն էլ զարմանք է առաջացնում ունկնդիրների մոտ: Անշուշտ, լսարանը անգամ չէր կարող պատկերացնել, որ սամարացին կլինի այն անձը, ով կօգնի վիրավոր մարդուն: Ավելին, նրանք անգամ սպասում էին, որ սամարացին կարող էր սպանել նրան, քանի որ հրեաների և սամարացիների միջև թշնամական վերաբերմունքը բացահայտ էր¹⁰⁷: Առակը հասկանալը, ինքնըստինքյան, դառնում է գայթակղիչ, երբ մարդ փորձում է հասկանալ սամարացու դերը: Սամարացին, որ հրեաների թշնամին էր, հանդես է գալիս որպես հերոս: Ժամանակակից ընթերցողի համար առակի դժվարություններից մեկն է հասկանալ ու ընկալել սամարացու դերը առակում:

Հիսուսի ժամանակ հրեաների և սամարացիների միջև առկա թշնամությունը ակնհայտ էր: Թշնամությունը երկու ազգերի միջև նկատելի է Միջնայում առկա

¹⁰⁶ Տե՛ս՝ **J. Jeremias**, *The Parables of Jesus*, United States of America, 1965, p. 204.

¹⁰⁷ Տե՛ս՝ **P. Blajer**, *The Parable of the Good Samaritan. Its Function and Purpose within the Lukan Journey Section*, Washington, 2012, p. 177.

հետևյալ տողերից. «Ով ուտում է սամարացիների հացը, նման է նրան, ով ուտում է խոզի միս»¹⁰⁸: Ավելի ուշ Թալմուդը նշում է, որ հրեաները ոչ մի կերպ չպետք է փրկեն սամարացիների կյանքը¹⁰⁹: Հրեաստանի մեջ բնակվող հրեաների համար դատապարտության արժանի էին ոչ միայն Սամարիայում բնակվողները, այլև այն բոլոր հրեաները, ովքեր հարաբերության մեջ կլինեին սամարացիների հետ: Ըստ Վադինակ վրդ. Մելոյանի՝ Սամարիայում բնակվողները ոչ միայն հեթանոսներ էին, այլև հրեաներ ուստի, նույնիսկ Սամարիայում բնակվող հրեաները ատելի էին Հրեաստանում բնակվող հրեաների համար¹¹⁰: Հովհանեսի Ավետարանի Ը 46 համարում հրեաները Հիսուսին կոչում են «սամարացի»: Այս անունը գործածում էին բոլոր հեթանոսների և նախնիների օրենքը չպահողների համար¹¹¹: Սամարացիները բնակվում էին Գալիլիայի հարավային շրջանում: Հրեաները հավատում էին, որ սամարացիները բացահայտորեն կասկածելի ծագում ունեն: Տեսակետներից մեկի համաձայն՝ սամարացիները համարվում են «երկրի ժողովրդի» սերունդները, ովքեր բերվել են ասորիների կողմից՝ գաղութացնելու երկիրը¹¹²: Սամարիան Իսրայելի հյուսիսային թագավորության մայրաքաղաքն էր, որը հիմնադրվել է Թ դ. Իսրայելի Ամրին թագավորի կողմից (Գ.Թագ ԺՁ 23-24): Ք. ա. 732-722թթ. Իսրայելում թագավորեց Ովսեն: Ովսենի օրոք Ասորեստանի թագավորն էր Սալմնասար Ե (Ք. ա. 726-722թթ), ով Սամարիան պաշարեց երեք տարի (Դ.Թագ. ԺԷ 5): Երրորդ տարում գրավեց Սամարիան և նրա բնակիչների մի մասը գերի տարավ Ասորեստան (Դ. Թագ. ԺԷ 6), նրանց փոխարեն հեթանոսներ բերեց և բնակեցրեց Սամարիայում (ԺԷ 24): Ասորեստանի Սալմնասար Ե թագավորից հետո Ք.ա. 721թ. ասորիները գրավում են Իսրայելը, և Սարգոնը տարբեր շրջաններից մոտ (27270) մարդ է բերում և բնակեցնում

¹⁰⁸ Տե՛ս **G. W. Forbes**, *The God of Old. The Role of the Luke Parables in the Purpose of Luke's Gospel*, England, 2000, p. 64.

¹⁰⁹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ, 64:

¹¹⁰ Տե՛ս **Վ. վրդ. Մելոյան**, Մեր Տիրոջ Հիսուս Քրիստոսի առակների բացատրությունը, Բեյրութ, 2009, էջ, 100:

¹¹¹ Տե՛ս rellib.narod.ru/Barclay_wilyam_003.htm.

¹¹² Տե՛ս **K. R. Snodgrass**, *Stories with Intent a Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Michigan, 2008 www.bookzz.org.

Սամարիայում¹¹³: Հրեաների թշնամական վերաբերմունքը սամարացիների նկատմամբ այն աստիճան մեծ էր, որ նույնիսկ նշում էին, թե հրեաները դավաճան են համարում այն անձին, ով օգնություն կընդունի օտարերկրացուց, իսկ ուրիշները պնդում էին, որ հրեաները հրապարակայնորեն անիծեցին սամարացիներին և աղոթեցին, որպեսզի վարձք չունենան գալիք կյանքում¹¹⁴: Սամարացիները նույնպես համարվում էին մոնոթեիստներ և ընդունում էին միայն Թորան: Համարում էին, որ ճշմարիտ Տաճարը Գարիզիմ լեռան վրա է: Բազմաթիվ վիճաբանություններ է առաջացել սամարացիների և հրեաների միջև, թե որտեղ պետք է կատարվի զոհաբերությունները՝ Գարիզիմ լեռան վրա գտնվող Տաճարում, թե՞ Երուսաղեմի տաճարում: Այս վիճաբանությունը սկսվեց Ք.ա. 162թ.՝ Պտղոմեոսից առաջ: Հովսեփիոս Փլավիոսի վկայության համաձայն՝ սամարացիները բազմաթիվ ավերվածություններ իրագործեցին ստրուկների միջոցով¹¹⁵: Ըստ Հովսեփիոս Փլավիոսի՝ Անտիոքոս Եպիփանեսի ժամանակ սամարացիները մերժեցին բարեկամական կապը հրեաների հետ և իրենց տաճարը անվանեցին Ջևսի անունով, որպեսզի խուսափեն հետապնդումից¹¹⁶: Ք.ա. 128թ հրեաները Հովհաննես Հիրկանոսի գլխավորությամբ հարձակում գործեցին սամարացիների վրա: Ի պատասխան դրա՝ սամարացիները զատկական մի զիշեր (6-9դդ.) պղծեցին Երուսաղեմի Տաճարը՝ մարդկային ոսկորներ գցելով տաճարի մեջ¹¹⁷: Ինչպես նշում է Հովսեփիոս Փլավիոսը, սամարացիների և հրեաների միջև վեճը ավելի մեծացավ Ք.ա. 50թ, երբ գալիլյացիները մի տոնի ժամանակ սովորաբար անցնում էին սամարիայի տարածքով դեպի Երուսաղեմ¹¹⁸: Սամարացիները Գինայ գյուղի մոտ կոտորեցին նրանցից շատերին: Այս մասին իմանալով Գալիլյացիները դիմեցին Կոմանոս կառավարչին վրեժխնդիր լինել և կոտորել սամարացիներին անմեղ սպանվածների համար: Սակայն Կոմանոս կառավարիչը կաշառվում է սամարացիների կողմից, մեծ

¹¹³ Տե՛ս՝ www.jesuswalk.com/lessons/10:25-37.

¹¹⁴ Տե՛ս՝ նույն տեղում:

¹¹⁵ Տե՛ս՝ **И. Флавий**, *Иудейские древности*, Том 1, Москва, 1996, ст. 486.

¹¹⁶ Տե՛ս՝ նույն տեղում, էջ, 494:

¹¹⁷ Տե՛ս՝ **И. Флавий**, *Иудейские древности*, Том 2, Москва, 1996, ст. 216.

¹¹⁸ Տե՛ս՝ **И. Флавий**, *Иудейские древности*, Минск, 1994, ст. 623.

գումար է կորցում և հրաժարվում է պատժել մեղավորներին: Ի պատասխան դրան՝ հրեաները որոշեցին անձամբ վրեժխնդիր լինել սամարացիներից: Չնայած հրեա առաջնորդների հորդորների հրաժարվել այդ մտքից, այնուամենայնիվ նրանք Եղիազարի գլխավորությամբ այրեցին և ոչնչացրեցին սամարական մի քանի գյուղերը: Ի վերջո վեճը հասավ Կլավդիոս կայսրին, և խնդիրը լուծվեց հոգուտ հրեանների: Այնուհանդերձ, հրեաների ու սամարացիների միջև գոյություն ուներ նաև փոխադարձ կապ: Մտոգրեարը նշում է, որ հրեաները հեթանոսների նկատմամբ ավելի շատ բացասական վերաբերմունք ունեն, քան սամարացիները¹¹⁹: Սամարացի կանայք կարող էին որպես մանկաբարձներ ծառայել: Ռաբբինիստական գրվածքները թույլատրում են հաց և գինի գնել սամարացիներից: Սամարացին կարող էր ընդհանուր սեղանի շուրջ օրհնության խոսք ասել, վճարել տասանորդ, նույնիսկ որոշ ռաբբիներ հաստատեցին, որ սամարացիները ավելի բժախնդիր էին պատվիրանները պահելու մեջ, քան հրեաները: Այն, որ սամարացիները կարող են ճանապարհորդել հրեանների տարածքով, ամեննին էլ զարմանալի չէ, քանի որ, ինչպես աղբյուրներից երևում է, առևտրական կապը սամարացիների և հրեաների միջև իրենց կյանքի մասն է կազմում¹²⁰:

Առակում, որտեղ նշվում է, որ սամարացին նույնպես անցնում էր միևնույն ճանապարհով ինչպես և՛ քահանան և՛ դևտացին (Ղուկ. Ժ 35), ակնհայտ է դառնում, որ նա իր տան ճանապարհին չէր, և ենթադրվում է, որ նա առևտրական էր,¹²¹ ով հաճախ էր ճանապարհորդում այդ նույն ճանապարհով և իջևանում միևնույն իջևանատանը: Այս պարզ ենթադրությունը հիմնված է առակի վերջնամասի վրա, որտեղ հստակորեն ցույց է տրվում սամարացու վստահությունը իջևանատիրոջ նկատմամբ, երբ գումար է տալիս խնամելու վիրավոր մարդուն, ինչպես նաև նույն

¹¹⁹ Տե՛ս **K. R. Snodgrass**, *Stories with Intent A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Michigan, 2008 www.bookzz.org.

¹²⁰ Տե՛ս նույն տեղում:

¹²¹ Տե՛ս **R. C. Blight**, *An Exegetical Summary of Luke 1-11*, United States of America, 2007, p. 483.

իջևանատիրոջ փոխադարձ վստահությունը սամարացու նկատմամբ, ով իր համաձայնությունն է տալիս ստանալ մնացած գումարը նրա «հաջորդ գալուց»¹²²:

Սամարացին, ով նույնպես հետևում էր Թորային, բնական է, որ կարող էր վախենալ ծիսականորեն պղծվելուց՝ դիպչելով մահացած մարմնին:¹²³ Բացի այդ՝ ծիսական այդ անմաքրությունը անցնում էր նաև իր կենդանու վրա: Մյուս կողմից, հավանական տարբերակ է, որ ավազակները մինչ այդ ժամանակը թաքնված լինեին՝ սպասելով իրենց հաջորդ գոհին: Իսկ հաշվի առնելով այն, որ սամարացին իր հետ ուներ բավականին հարստություն, կարող էր գլխավոր թիրախ հանդիսանալ ավազակների համար¹²⁴:

Մեծացնելով նրա անսպասելի դերը՝ որպես հերոսի, սամարացու մտորումները տեղափոխում են ավելի խորը՝ «կարեկցանքի» «επιπλαγχισθη» գործողության: Հունարեն բայը «επιπλαγχιζομαι» թարգմանվում է որպես «գթություն»: «επιπλαγχα» գոյական ձևը վաղ հունական գրականության մեջ գործածվել է արյան զոհաբերության ներքին մասերի՝ սրտի, լյարդի նշանակության համար¹²⁵: Նախաքրիստոնեական հունական աշխարհում այն երբեք չի գործածվել ողորմության կամ գթության իմաստով: Ավելի ուշ հրեական և քրիստոնեական գրականության մեջ այն վերջնական տեսքի բերվեց: Բայական ձևը վաղ հունական գրականության մեջ էլ ավելի հետաքրքիր նշանակություն ուներ: «επιπλαγχιω» նշանակում էր ուտել զոհաբերվող կենդանու ներքին օրգանները կամ փորոտիքը օգտագործել գուշակության համար¹²⁶: Մեպտուազինտայում և ավելի ուշ այլ հրեական գրվածքներում «επιπλαγχα» սկսեցին գործածել որպես զգացմունք իմաստով, ընդ որում, ավելի դրական զգացմունք, ինչպես օրինակ, ողորմություն, կարեկցանք: Միջին ձևը «επιπλαγχιζομαι» հանդիպում է (Առակաց 17 5) և նշանակում է ողորմած

¹²² Տե՛ս՝ www.jesuswalk.com/lessons/10:25-37.

¹²³ Տե՛ս՝ **H. Marshall**, The New International Greek Testament Commentary. The Gospel of Luke, Michigan, 1989, p. 449.

¹²⁴ Տե՛ս՝ **R. N. Longenecker**, The Challenge of Jesus' Parables, Michigan, 2000, p., 281.

¹²⁵ Տե՛ս՝ **Liddell and Scott**, Greek-English lexicon, Madrid, 1889, p. 740.

¹²⁶ Տե՛ս՝ տես նույն տեղում, էջ, 740:

լինել: Հենց այս միջին բայական ձևն է, որ գործածվում է համատես ավետարաններում տասներկու անգամ,¹²⁷ և այն գործածվում է միայն.

Ա) Հիսուսի զգացմունքները նկարագրելու ժամանակ,

Բ) Հիսուսի առակի մեջ նկարագրելու կարեկցանքի խոշոր բնույթը:

Մարկոսը նկարագրում է չորս դեպքեր, որտեղ Հիսուս գթասրտություն է ցուցաբերում: Նախ, Հիսուս կարեկցանք է ցուցաբերում բորոտի նկատմամբ և բուժում նրան (Ա 41), այնուհետև գթում է ամբոխին (Զ 34 և 8 2), այնուհետև հայրը աղաչում է Հիսուսին գթալ իր դիվահարված որդուն (Թ 22): Հինգ դեպքեր նկարագրում է Մատթեոսը, որտեղ Հիսուս գթասրտություն է ցուցաբերում նախ ամբոխի նկատմամբ (Թ 36) և (Ժե 32), ապա բժշկում է ամբոխին (ԺԴ 14), հետո գթասրտություն է ցուցաբերում երկու կույրերի նկատմամբ (Ի 34), և հինգերորդ գթասրտությունը նկարագրվում է «Անխիդճ պարտատեր ծառայի առակի մեջ» (ԺԸ 27): Ղուկասի մոտ Հիսուս գթասրտություն է ցուցաբերում Նային քաղաքի մահացած տղայի նկատմամբ (Է 13), այնուհետև երկու հայտնի առակների մեջ՝ «Բարի սամարացի» (Ժ 34) և «Անառակ որդու» (ԺԵ 20), որտեղ Ղուկաս գործածում է «εσπλαγχνισθη» բայը:

2.7 Ձեթ և Գինի (Ժ 34բ)

«Եւ մատուցեալ պատեաց զվերս նորա, արկեալ ի վերայ ձեթ եւ գինի. եւ եղեալ ի վերայ գրաստու իւրոյ՝ աճ զնա ի պանդոկի մի, եւ դարմանեաց զնա» (Ժ 34բ)

Քահանայի և ղևտացու գործողությունները նկարագրելուց հետո հեղինակը անմիջապես սկսում է նկարագրել սամարացու գործողությունները: Ի տարբերություն քահանայի և ղևտացու, ովքեր անցան ճանապարհի հակառակ կողմով (αντιπαρελθον)՝ սամարացին մոտենում է (προσελθων) կիսամեռ մարդուն: Հեղինակը չի

¹²⁷ Տե՛ս <https://episcopal.wordpress.com/.../parables> of the Luke.

պատմում, թե որն էր սամարացու արձագանքը, արդյոք սամարացին մտորում էր՝ ինչ անել կամ արդյոք նա նույնպես չէր մտածում անցնել հակառակ կողմով, ինչպես և մյուսները: Քանի որ սամարացին մոտենում է վիրավոր մարդուն, ունկնդիրները ենթադրում են, որ նա պատրաստ է օգնել ընկածին: Հեղինակը նշում է, որ առաջին բանը, որ սամարացին արեց, կապեց նրա վերքերը (κατεδησεν «կապել»), (τραυματα «վերք»), միևնույն ժամանակ լցրեց (επιχεων «լցնել») ձեթ և գինի: Ձեթը և գինին լցնելու գործողությունը հավանաբար կատարվում է վերքը կապելուց առաջ կամ այդ գործողության ընթացքում: Ենթադրվում է, որ սամարացին նրա վերքերը կապեց՝ իր զգեստից մի փոքր հատված կտրելով¹²⁸: Սուրբգրային, և հատկապես մարգարեական գրվածքներում (Եսայի Լ 26, ԿԱ 1) (Երեմիա Լ 17) (Եզեկիել ԼԴ 16), կարելի է տեսնել դրվագներ, որտեղ խորհրդավոր կերպով նկարագրվում է ձեթի և գինու գործածումը Աստծո կողմից՝ որպես բուժիչ միջոց իր ժողովրդի վերքերը բուժելու համար: Ձեթի և գինու նմանատիպ գործածումը այդ ժամանակաշրջանի համար շատ կարևոր էր: Այս երկու նյութերը հանդիսանում էին լավագույն միջոցը ճանապարհորդների վերքերը փափկեցնելու և մաքրելու համար¹²⁹: (ελαιον και οινον) Ձեթը, որի բաղադրության մեջ մտնում է ձիթապտուղը, օգտագործում էին սաստիկ ցավի, վերքը փափկեցնելու կամ մաքրելու համար¹³⁰: Հրեաները խուսափում էին հեթանոսական և, հավանաբար, սամարական յուղից¹³¹: Նորկտակարանյան գրքերում կարելի նկատել բազմաթիվ դեպքեր, որտեղ ձեթը օգտագործում էին հիվանդին բուժելու համար: Հակոբոս առաքյալը իր ընդհանրական նամակում խոսում է հիվանդի վրա աղոթք կարդալու և նրան ձեթով օծելու կարևորության մասին: Մարկոսի Զ 13-ում նկարագրվում է, որ երբ Հիսուս իր տասներկու առաքյալներին ուղարկում է քարոզչության, նրանք իրենց հետ վերցնում են նաև ձեթ բժշկության համար: Գինին, որը իր մեջ ունի 7-ից մինչև 15 տոկոս սպիրտայնություն, ունի

¹²⁸ Տե՛ս **R. C. Blight**, An Exegetical Summary of Luke 1-11, United States of America, 2007, p. 484.

¹²⁹ Տե՛ս **R. N. Longenecker**, The Challenge of Jesus' Parables, Michigan, 2000, p. 281.

¹³⁰ Տե՛ս **J. Jeremias**, The Parables of Jesus, United States of America, 1965, p. 204.

¹³¹ Տե՛ս **Կ. Ս. Քիներ**, Աստվածաշունչ՝ Հենքի մեկնություն, Երևան, 2004, էջ, 244:

հակավարակիչ բուժիչ հասկություն¹³²: Գինին օգտագործում էին վերքերը մաքրելու համար: Էժան գինին (զինվորների գինին) լցնում էին կավե անոթների մեջ, հետը խառնում զմուռս կամ լեղի՝ ցավը թեթևացնելու համար¹³³: Գինին և ձեթը շատ հաճախ օգտագործում էին Տաճարում՝ քահանայի և ղևտացու կողմից կատարված ծիսակատարության ժամանակ: Եվ քանի որ տարածված երևույթ էր, որ ճանապարհորդները իրենց հետ վերցնում են գինի և ձեթ, հետևաբար, չի բացառվում, որ քահանան և ղևտացին իրենց հետ վերցրած լինեին այդ կարևորագույն նյութերը: Լսարանը հասկանում է, որ քահանան և ղևտացին ունեին բոլոր միջոցները՝ օգնելու վիրավոր մարդուն, սակայն անտեսում և անցնում են նրա կողքով: Նրանց փոխարեն սամարացին, որը տեսավ մարդուն, օգնեց նրան՝ օգտագործելով այդ ժամանակաշրջանի հայտնի տարածում գտած բժշկական միջոցները: Ռիչարդ Լոնգենկեռը, մեջբերելով Կենետ Բայլին, նշում է, որ սամարացին մարդու համար արեց այն ամենը, ինչ պետք է անեին քահանան և ղևտացին, բայց չարեցին¹³⁴: Նա կապում է մարդու վերքերը, ինչը ղևտացին պետք է աներ: Նա դնում է նրան իր ավանակի վրա, ինչը պետք է քահանան աներ: Նշենք, որ քահանան՝ որպես վերնախավի անդամ, հավանաբար ավանակով էր ճանապարհորդում:

Այս երկու բուժիչ նյութերը, հետագայում ինչպես հայ, այնպես էլ ընդհանրական վաղ եկեղեցու հայրերի կողմից, ենթարկվում է այլաբանական՝ հոգևոր մեկնության: Ստեփանոս Սյունեցին իր 4 Ավետարանների համառոտ մեկնության մեջ, տալով այս երկու նյութերի խորհրդաբանական մեկնությունը, նշում է, որ ձեթը ողորմությունն է, որ լցրեց նրա վրա, իսկ գինին ուրախությունն է, որ ընծայվեց՝ ի նշան ավազակներից փրկվելու¹³⁵:

¹³² Տե՛ս **R. C. Blight**, An Exegetical Summary of Luke 1-11, United States of America, 2007, p. 484.

¹³³ Տե՛ս **R. Gower**, Student Handbook to Manners and Customs of Bible times, Singapore, 2000, p. 87.

¹³⁴ Տե՛ս **R. N. Longenecker**, The Challenge of Jesus' Parables, Michigan, 2000, p. 281.

¹³⁵ Տե՛ս **Ս.Սյունեցի**, Չորս Ավետարանների համառոտ մեկնություն, Էջմիածին, 1997, էջ, 109:

Սույն հատվածի իր այլաբանական մեկնությունն է տվել նաև Սարգիս Կունդը. «Ձեթը և գինին ավազանի շնորհներն են, օծումը որդեգրության և գինին՝ արյունը փրկչարար, որ կենդանացրեց մեռեալներին մեղքերից»¹³⁶

Հեղինակը, շարունակելով իր պատմությունը, նշում է, որ սամարացին վիրավոր մարդուն օգնելուց հետո դնում է գրաստի վրա և տանում իջևանատուն, որտեղ նա կարող է խնամել նրան: «*επιβιβασας*» (Ղուկ. ԺԹ 35) բառը գործածվում է ցանկացած տեսակի ընտանի կենդանիների, ինչպես նաև բեռնակիր կենդանիների համար¹³⁷: Հեղինակը չի մատնանշում իջևանատան (*πανδοχειον*) հստակ տեղավայրը: Քանի որ հեղինակը սույն համարի մեջ չի հիշատակում նաև Երիքովը, ունկնդիրները ենթադրում են, որ իջևանատունը գտնվում է Երուսաղեմի և Երիքովի ճանապարհին: Այդպիսի իջևանատները հաճախ դիտարկվում են որպես վտանգավոր վայրեր, սակայն սրանք միակ հնարավորություններն էին ճանապարհորդների համար, ովքեր կարիք ունեին բնակության¹³⁸: Անշուշտ, ունկնդիրները քաջ գիտակցում են, որ սամարացին, վիրավոր մարդուն իջևանատուն բերելով, իրեն մեծ վտանգի է ենթարկում՝ ի միտ ունենալով իրենց և հրեաների միջև թշնամական վերաբերմունքը: Այնուհանդերձ, սամարացին այսքանով չի բավարարվում: Նա միջոցներ է ձեռնարկում՝ իջևանատանը ապահովելու վիրավոր մարդու հետագա խնամակալությունը: Քանի որ մարդը զրկված էր դրամից, սամարացին պետք է նախնական գումար տար իջևանատիրոջը (*πανδοχει*) նրա համար: Ուստի սամարացին տալիս է իջևանատիրոջը երկու դինար, ինչը բավարար էր խնամել մարդուն այնքան ժամանակ, որքան հարկավոր էր: Այդ երկու դինարները բավարար էին մոտ երկու շաբաթ ապահովելու ճանապարհորդին ննջասենյակով, հացով և ջրով¹³⁹: Հետագա ծախսերը սամարացին պետք է հոգար հետ վերադարձից հետո: Բլայեռը, մեջբերելով Դերեթին, նշում է, որ սամարացին

¹³⁶ Տե՛ս **Ս. Կունդ**, Մեկնություն Ավետարանին Ղուկասու, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 2005, էջ, 258:

¹³⁷ Տե՛ս **H. Marshall**, The new International Greek Testament Commentary. The Gospel of Luke, Michigan, 1989, p. 450.

¹³⁸ Տե՛ս **K. R. Snodgrass**, Stories with Intent a Chomprehensive Guide to the Parables of Jesus, Michigan, 2008, www.bookzz.org

¹³⁹ Տե՛ս նույն տեղում:

ապահովում է վիրավոր մարդու հետագա բուժումը, ինչպես նաև ազատությունը, քանի որ թե վիրավորը չվճարեր հաշիվը, իր պարտքի համար կգրկվեր իր ազատությունից¹⁴⁰: Վաղ եկեղեցում սամարացին ընկալվել է որպես Հիսուսի տիպար, իսկ վերադարձը՝ Հիսուսի երկրորդ գալուստը: Սակայն սա պատմության առաջնային իմաստը չէր, և այլաբանության գործածումը ոչ միանշանակ է:

2.8 Հիսուսի պատգամը

Անհրաժեշտ միջոցները հոգալուց հետո հեղինակը ավարտում է իր պատմությունը: Լսարանը չգիտի՝ արդյոք վիրավոր մարդը ապաքինվեց, թե ոչ, անգամ չգիտի՝ արդյոք ապաքինման գործընթացը երկար ժամանակ պահանջեց, թե ոչ: Հեղինակը չի նշում՝ արդյոք սամարացին ետ վերադարձավ՝ վճարելու մնացած ծախսերը, թե ոչ: Այնինչ հեղինակը մատնանշում միանշանակ է, որ սամարացին ամեն ինչ արեց, որ մարդու համար ապահովի հետագա բոլոր միջոցները բուժման համար: Ավարտելով պատմությունը վիրավոր մարդու մասին՝ Հիսուս անդրադառնում է օրենսգետին և տալիս համապատասխան հարցը. «Արդ ո՞ յերեցունց ի նոցանէ թուի քեզ մերձաւոր լեալ անկելոյն ի ձեռս աւագակացն»:

Պատմության վերջնամասում օրենսգետին ուղղված Հիսուսի հարցի մեջ հստակ երևում է, թե ինչպես է նա ամբողջությամբ վերափոխում սկզբնական հարցը, որ էր. «Ով է իմ ըմկեր»՝ հարցնելով «Արդ ո՞ յերեցունց ի նոցանէ թուի քեզ մերձաւոր լեալ անկելոյն ի ձեռս աւագակացն»: Եւ նա ասէ. «Որ արար գոդորմութիւնն ի վերայ նորա»:

Ուշադրություն դարձնենք, որ օրենսգետը չի տալիս սամարացի անունը: Սամարացիները այնքան ատելի էին, որ օրենսգետը անգամ չի կարողանում արտասանել սամարացի բառը: Նրանք ոչ միայն սովորական պարզ թշնամիներ էին

¹⁴⁰ Տե՛ս **P. Blajer**, The Parable of the Good Samaritan. Its Function and Purpose within the Lukan Journey Section, Washington, 2012, p. 184.

հրեաների համար, այլև ատելի թշնամիներ: Այդ պատճառով է, որ յուրաքանչյուր իրեն հարգող հրեա ավելի շատ նախընտրում էր մեռնել, քան օգնություն ստանալ այդպիսի անձից¹⁴¹: Այս համատեքստում Հիսուսի հնչեցրած հարցը յուրահատուկ է. «Արդ ո՞ր յերեցունց ի նոցանէ թուի քեզ մերձաւոր լեալ անկելոյն ի ձեռս աւագակացն»: Առաջադրված հարցը ոչ թե ավելի շատ պատգամ է, որ օրենսգետը պետք է լինի ընկեր իր թշնամուն, այլ նա պետք է թույլ տա, որ իր թշնամին դառնա իր ընկերը: Մակայն հարցը նաև ենթադրում է, որ օրենսգետը պետք է հետևի թշնամու օրինակին, ով հանդես է գալիս որպես լավագույն օրինակը՝ մերձավորին սիրելու: Հստակ է, որ առակը դրվում էր Աստծո գալստյան հարցի համատեքստի մեջ, և թե ինչպես օրենսգետը կարող է այդ թագավորության մի մասնիկը լինել: Ինչպես տեսնում ենք, Աստծո թագավորություն մեջ, որը անսահման է, ընդունելի է յուրաքանչյուր ոք, ով պատրաստ է օգնել և սեր ցուցաբերել իր թշնամու նկատմամբ, որի լավագույն օրինակն է Բարի սամարացու առակը:

¹⁴¹ Տե՛ս **R. N. Longenecker**, *The Challenge of Jesus' Parables*, Michigan, 2000, p. 281

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ

«Բարի սամարացի» առակը տարբեր ժամանակներում եղել է բազմաթիվ մենագրությունների և հոդվածների առարկա: Առակը մեկնաբանելու համար կիրառվել են տարբեր մեթոդներ և տարբեր մոտեցումներ: Դեռևս վաղ շրջանից սկսած՝ եկեղեցու հայրերը սկսեցին առակը ենթարկել հոգևոր՝ այլաբանական մեկնության, ովքեր առակում առկա յուրաքանչյուր տարրի մեջ նկատեցին խորհրդանշական իմաստ: Կասկածից վեր է, որ առակի այլաբանական մեկնությունը չի եղել միանշանակ և հաճախ հանգեցրել է հակառակ եզրակացության: Այդուհանդերձ, առակի նմանատիպ մոտեցումը շարունակվեց մինչև տասնիններորդ դարի վերջը: Սակայն, սկսած Ադոլֆ Յուլիխեռից՝ մի նոր դարաշրջան է սկսվում: Առակը սկսում են մեկնաբանել պատմա-քննադատական մեթոդով, որտեղ շեշտը դրվում է հիմնականում առակի պատմական և մշակութային ասպեկտների վրա: Ինքնին կարելի է նկատել, որ առակի հիմքում ընկած է ոչ թե այլաբանությունը, կամ բարոյական նորմերը, այլ ավելի շուտ Ղուկասի հիմնական նպատակն է այս առակով ցույց տալ Աստծո մեծ ծրագիրը, որ իրականացրեց Հիսուսի պատկերի միջոցով, վերացնել այն պատմեջը, որ առկա է հրեաի և հեթանոսի, կնոջ և տղամարդու միջև: «Բարի սամարացի» առակը համարվում է Հիսուսի Երուսաղեմի ճանապարհին կատարած ամբողջ գործողությունների մեկնաբանության բանալին: Նրա հարաբերությունը մեղավորների, մաքսավորների հետ արդեն իսկ հնարավորություն է ընձեռնում լսարանին՝ Հիսուսի ուսմունքը դիտարկելու այս լուսի ներքո: Առակը ցույց է տալիս իր ունկնդիրներին ապագայի հեղաշրջումը: Պաշտամունքը չպետք է համարվի գլխավոր պայմաններից մեկը օգնելու կարիքի մեջ ընկած մարդուն: Ինքնին օգնությունը համընդհանուր բնույթ է կրում: Ըստ այդմ, առակի մեր ուսումնասիրության ընթացքում եկել ենք որոշակի եզրահանգման.

Ա) Օրենսգետի գործողությունները ենթարկվում են զարգացման հատկանիշների, հետևյալ կերպ. նախ, նա մոտենում է Հիսուսին՝ փորձելու համար: Միանշանակ օրենսգետը հասկանում է, որ հավիտենական կյանքը ժառանգելու միակ սկզբունքը

ընկերոջ նկատմամբ սերն է, սակայն նա սահման է դնում այս հասկացողության շուրջ: Թեև ինքնին նկատելի է, որ առակի հետագա զարգացմամբ Հիսուս սամարացու միջոցով վերացնում է այս կարծրատիպը:

Բ) Նկատելի է, որ առակում առկա դեպքերն ու գործողությունները զարգացել են՝ հակառակ ունկնդիրների սպասումների: Հիսուս անմիջական պատասխան չի տալիս օրենսգետին, թե ինչ պետք է անի հավիտենական կյանքը ժառանգելու համար: Հակառակ դրան՝ Հիսուս մարտահրավեր է նետում օրենսգետին՝ անձամբ տալու հարցի պատասխանը: Հիսուս ընդունում է օրենսգետի պատասխանը, որ սերը ամբողջ Թորայի հիմքն է կազմում, սակայն նա ցույց է տալիս, որ նրա ուսուցումը ամբողջովին շեղված է օրենքից: Հիսուս հորդորում է օրենսգետին՝ ճիշտ կերպով հետևելու օրենքին և այն գործնականացնել:

Գ) Չնայած հեղինակը հստակ ցույց է տալիս առակում գործող բոլոր կերպարներին, սակայն միտումնավոր կերպով չի նշում մարդու ինքնությունը, որը ավագակների հարձակման գոհը դարձավ: Առակը, որի գործողությունները սկսվում են Հուդայի անապատում, ինչպես նաև առակում գործող երկու գլխավոր կերպարների՝ քահանայի և դևտացու ներկայությունը հուշում է մեզ, որ, ամենայն հավանականությամբ, մարդը հրեա էր: Սակայն փաստ է, որ մարդու ինքնությունը առակի սկզբից մինչև վերջ մնում է անորոշ:

Դ) Առակի մյուս հերոսները՝ քահանան և դևտացին, համարվում են ստատիկ կերպարներ: Հակառակ ունկնդիրների՝ քահանան և դևտացին ոչինչ չեն ձեռնարկում՝ օգնելու վիրավոր մարդուն: Նրանց միտումները, որ մարդը հնարավոր է մեռած լինի, ինչն էլ պղծության առիթ կարող է հանդիսանալ, ամենևին չի արդարացվում, քանի որ նրանք իրավունք ունեին թաղել լքված դիակը:

Ե) Առակի մեր հաջորդ գլխավոր հերոսը սամարացին է, որի գործողությունները նույնպես դրսևորվում են երկու հատկանիշներով: Չնայած հրեաների և սամարացիների միջև առկա թշնամական վերաբերմունքին՝ սամարացին տեսնում է մարդուն, գթում է

նրան և օգտագործում է բոլոր միջոցները՝ նրան օգնելու համար: Երկրորդ, հակառակ լսարանի սպասումների՝ սամարացու գործողությունները ունկնդիրների մոտ զարմանք է առաջացնում:

Մեր ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ առակը մարտահրավեր է նետում ունկնդիրներին երկու ուղղություններով: Նախ, այն առաջարկում է ունկնդիրներին տեսնել, որ Հիսուսի ուսմունքը ամբողջովին համապատասխանում է հրեական ուսմունքին: Հիսուսի ուսմունքը ամբողջովին հիմնված է Թորայի վրա, նա ուսուցանում է այն, ինչ Թորան: Հիսուս ակնկալում է, որ Թորան դառնա կյանքի պատկերը: Հիսուս ուսուցանում է, որ Թորայի իմացությունը պետք է գործնականացնել, ինչը հավիտենական կյանքի է կոչում: Երկրորդ, Հիսուս հորդորում է վերացնել այն սահմանը, որը առկա է ընկերոջ հասկացողության շուրջ: Հիսուս հորդորում է, որ միակ պայմանը ուրիշին չվնասելն է:

Օգտագործված գրականության ցանկ

Սկզբնաղբյուրներ

1. Աստուածաշունչ մատեան Հին եւ Նոր Կտակարանաց, Հայաստանի Աստուածաշնչային Ընկերութիւն, 1997:
2. **Blajer P.**, The Parable of the Good Samaritan. Its Function and Purpose within the Lukan Journey Section, Washington, 2012.
3. **Jeremias J.**, The Parables of Jesus, United States of America, 1965.
4. **Marshall H.**, The New International Greek Testament Commentary. The Gospel of Luke, Michigan, 1989.
5. **Scott B. B.**, Hear Then Parable a Commentary on the Parables of Jesus, Minneapolis, 1989.
6. **Snodgrass K. R.**, Stories With Intent A Chomprehensive Guide to the Parables of Jesus, Michigan, 2008.

Ուսումնասիրություններ

Հայալեզու

7. **Գայանեան Ա. Ռ.**, Հավատալ հասկանալու համար, Էլբորադո, 2008:
8. **Դարբինյան Գ.**, Ներածություն Հին Կտակարանի, Սբ. Էջմիածին, 2000:
9. **Եղիայեան Բ.**, Ներածություն Նոր Կտակարանի, Անթիլիաս-Լիբանան, 1974:
10. **Զարգարյան Ռ. Վրդ.**, Հիսուս Սարկոսի Ավետարանում, Մեկնողական վերլուծություն, Վարդապետական թեզ, Ս. Էջմիածին, 2015:
11. **Կունդ Ս.**, Մեկնություն Ավետարանին Ղուկասու, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 2005:
12. **Մելոյեան Վ. վրդ.**, Մեր Տիրոջ Հիսուս Քրիստոսի առակների բացատրությունը, Բեյրութ, 2009:
13. Մեկնողական գրականության քրեստոմատիա: Ավետարանական առակների մեկնություններ/կազմ. **Լ. Հովսեփյան**, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2013:

14. Պետրոսյան Ե. Վրդ., Ներածություն Նոր Կտակարանի, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 1996:
15. Սյունեցի Ս., Չորս Ավետարանների համառոտ մեկնություն, Էջմիածին, 1997:
16. Տեր-Միքելեան Արշակ, Ուսումն Սուրբ Գրոց, Թիֆլիս, 1900:
17. Քիներ Կ. Ս., Աստվածաշունչ՝ Հենքի մեկնություն, Երևան, 2004:
18. Օրմանյան Մ. Արք., Համապատում, Էջմիածին, 1997:

Ռուսերեն

19. Бломберг К., Интерпритация притчей, Москва, 2005.
20. Браун Р., Введение в Новый Завет, том 1, Москва, 2007.
21. Щедровицкий Д. В., Введение в Ветхий Завет Пятикнижие Моисеево, Москва, 2014.
22. Флавыи И., Иудейские древности, Том 1, Москва, 1996.

Անգլերեն

23. Blight R. C., An Exegetical Summary of Luke 1-11, United States of America, 2007.
24. Bultman R., The History of the Synoptic Tradition, New York, 1963.
25. Carson D. A. and Moo D. J., An Introduction to the New Testament, Michigan, 2005.
26. Collins A. Y., Mark Commentary, Minneapolis, 2007.
27. Forbes G. W., The God of Old. The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel, England, 2000.
28. Gower R., Student Handbook to Manners and Customs of Bible times, Singapore, 2000.
29. Hambardzumyan G., The Book of Sirach in the Armenian Biblical Tradition. Yakob Nalian and His Commentary on Sirach, Boston, 2016.
30. Hultgren J A., The Parables of Jesus, Cambridge, 2002.
31. Jacobs L., The Jewish Religion, New York, 1995.
32. Jeffrey D. L., A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature, Michigan, 1992.
33. Jeremias J., Jerusalem in the Time of Jesus, Great Britain, 1969.
34. Just Jr A., Ancient Christian Commentary on Scripture, New York, 2003.

35. **Laymon G. M.**, The Interpreters One-Volume, Commentary on the Bible, Nashville, 1982.
36. **Levine B. A.**, The Torah. Commentary Leviticus, Philadelphia, 1989.
37. **Liddell and Scott**, Greek-English lexicon, Madrid, 1889.
38. **Longenecker R. N.**, The Challenge of Jesus Parables, Michigan, 2000.
39. Old Testament Student Manual 1 Kings–Malachi, United States of America, 2003.
40. **J. Lightfoot**, A Commentary on the New Testament From the Talmud and Hebraica Matthew-1 Corinthians, volume 3, Luke-John, United States of America, 1995
41. **SWETE H. B.**, An Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge, 1900.
42. The Babylonian Talmud, A Translation and Commentary, vol. 1, berakhot 1:1, by **J. Neusner**, Massachusetts, 2005.
43. The Babylonian Talmud, A Translation and Commentary, vol. 5, Sukkah 42a, by **J. Neusner**, Massachusetts, 2005.
44. The Torah: with **Rashi's** Commentary, translated, Annotated, and Elucidated, vol. 3, Vayikra, New York, 1999.
45. **Wigoder G.**, The New Encyclopedia of Judaism, New York, 2002.

Էլեկտրոնային գրականություն

46. <https://episcopal.wordpress.com/.../parable-of-good-samarita>.
47. www.helpme.com/view/parables-in-Luke.
48. jesuswalk.com/lessons/10:25-37
49. rellib.narod.ru/barclay_wilyam_003.htm.
50. www.biblebasics.co/jericho.htm.
51. www.predanie.ru/sokolov-nikolay-protoierey/book/72338-vethiy-zavet-kurs-lekciy

Բովանդակություն

ՆԱԽԱԲԱՆ.....	1
ԳԼՈՒԽ Ա.....	6
Առակի դերը Ղուկասի ավետարանում. Համառոտ ուրվագիծ.....	6
1.1 Ղուկասի Ավետարանի հեղինակությունը.....	6
1.2 Առակների դերն ու նշանակությունը Ղուկասի Ավետարանում	10
1.3 «Բարի սամարացի» առակի տեղը Ղուկասի Ավետարանում.....	12
1.4 Առա՞կ, թե՞ իրական պատմություն.....	15
1.5 Տեքստի կառուցվածքը	18
ԳԼՈՒԽ Բ.....	21
Առակի վերլուծություն.....	21
2.1 Օրենսգետի երկխոսությունը Հիսուսի հետ (Ժ 25)	21
2.2 Մեծ Պատվիրաններ (Ժ 26-27).....	24
2.3 Երուսաղեմից Երիթով (Ղուկ Ժ 30)	29
2.4 Քահանան (Ժ 31)	33
2.5 Ղևտացի (Ժ 32)	39
2.6 Սամարացի (Ժ 34).....	41
2.7 Ձեթ և Գինի (Ժ 34բ)	46
2.8 Հիսուսի պատգամը	50
ԵԶՐԱԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆ.....	52
Օգտագործված գրականության ցանկ	55