

## ՆՈՐԿՏԱԿԱՐԱՆԱԿԱՆ ԱՌԱԿՆԵՐԻ ԺԱՆՐԸ ԵՎ ԴՐԱՆՑ ՄԵԿՆՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱԿԱՆ ՄԵԹՈԴՆԵՐԸ

**Բանալի բառեր՝** Մեկնություն, առակ, այլաբանական մեթոդ, հրեական ավանդույթ, համատեքստ, նոր շրջան:

Համաշխարհային մշակույթում նորկտակարանական առակները ունեցել են բացառիկ կերպավորումներ և դրսևորվել են արվեստի գրեթե բոլոր ճյուղերում: Երենց գեղարվեստական յուրահատկությամբ, խորհրդաբանական իմաստով, այլաբանական խորքով և եկեղեցական արարողություններում ունեցած ծիսական նշանակությամբ նրանք միանգամայն տարբերվում են անտիկ և հին արևելյան առակներից:

Ժողովրդական առակներն ունեն որոշակի յուրահատկություններ, որոնք կապված են տարածաշրջանային ու մշակութային ավանդույթի հետ: Այսպես, օրինակ, բուդդայական, կոնֆուցիական, հնդկական առակների հերոսները կերպարային առումով առավել նման են ժամանակակից գրական կերպարի մեր ընկալումներին, այսինքն՝ **հերոսները և միջավայրը** կոնկրետ են, սկսյալ իրենց տրվող անուններից, ինչն անմիջականություն և հավաստիություն է հաղորդում պատումին, մինչդեռ եբրայական և քրիստոնեական ավանդույթի առակներում (որոշ բացառություններով) ամեն ինչ ընդհանրացվում է, այստեղ հստակ չեն ո՛չ գործողության վայրը, ո՛չ դեպքերի ժամանակը, իսկ կերպարներն անանուն են: Սույն ավանդույթին հատուկ առակներում կերպարներն ու իրավիճակները նախ և առաջ սիմվոլների խաղ են:

Այս առակների ամենավաղ գրավոր տարբերակներին հանդիպում ենք Մարկոսի Ավետարանում, որը հավանաբար գրվել է մինչև մ. թ. 70-ականները<sup>1</sup>, և Մատթեոսի Ավետարանում՝ գրված մ. թ. 80-ականներին<sup>2</sup>: Հաջորդող՝ 90-ական-

\* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ք.գ.թ., hovbeyleryan@gmail.com, հոդվածը ստանալու օրը՝ 11 մարտի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 22 մայիսի, 2024:

<sup>1</sup> **Julie M. Smith**, *When was the Gospel of Mark written?* | BYU New Testament Commentary <https://www.byunewtestamentcommentary.com/when-was-the-gospel-of-mark-written/>

<sup>2</sup> **David R. Bauer**, *The Theme of Mission in Matthew's Gospel From the Perspective of the Great Commission*, 2019 Asbury Theological Seminary DOI: 10.7252/Journal.02.2019F.02: p. 240-276.

ներին գրված Ղուկասի Ավետարանը ներառում է Մատթեոսի Ավետարանի առակների մեծ մասը, ինչպես նաև ունի միայն իրեն հատուկ մի քանի հավելյալ առակ:

Ավետարանյան առակը կարող է համապարփակ քննվել միայն աստվածաշնչյան ողջ վարդապետության համատեքստում, ուստի թե՛ բնագրի գրաբարյան թարգմանությանը, թե՛ ավետարանական մեկնություններին առնչվող որևէ քննություն չի կարող մեկուսի կատարվել:

Երկրտակարանական առակի հերոսի ո՛չ արտաքին տեսքն է էական, ո՛չ նրա բնավորությունը: Սա ոմն մարդ է, ինչ-որ թագավոր, ոմն կին, որևէ գյուղացի, ոմն ծնող կամ որդի: Սա **մարդ** է ընդհանուր առմամբ: Առակի խնդիրը ոչ թե այս մարդու բնույթի, այլ նրա էթիկական ընտրության բացահայտումն է: Այստեղ չկան ցուցումներ գործողության վարքի և ժամանակի մասին, ինչպես և բազմադրվագ պատմություններ, ուստի նրանց նպատակը ոչ թե իրողությունների գեղարվեստական պատկերումն է, այլ լոկ փաստումը:

Այսպիսով, առակը առաջին դարի հրեական միջավայրում Թորայի ուսումնասիրության գործընթացում գործնական ուսուցման մեթոդ էր: Աստվածաշունչը հետազոտողներից ոմանք հակված են այն վարկածին, որ Հին Կտակարանը մեկնելու հրեական ավանդույթը գալիս է դեռևս նրանց գերության մեջ գտնվելու վաղնջական ժամանակներից, երբ հրեաներն այլևս կորցրել էին սեփական լեզուն, և Եգրասն<sup>3</sup> իր օգնականների հետ փորձում էին կենդանի պահել ուսմունքը, թարգմանում էին հնգամատյանը եբրայերենից և ժողովրդի համար բարձրաձայն կարդում արամեերեն՝ միաժամանակ խմատի ճշմարիտ ընկալման համար անհրաժեշտ պարզաբանումներ տալով: Ըստ այս վարկածի՝ ծիսական արարողություններում կիրառվող նշված մեթոդը դարձել է հիմք Աստվածաշնչի մեկնաբանման, հեղմենևտիկայի ձևավորման նախնական պրոցեսի համար<sup>4</sup>: Հետագայում դպիրներն առավել մանրակրկիտ կերպով վերաշարադրում են այս-

<sup>3</sup> Եգրասը Հին Կտակարանում հիշատակված դպիր է, որ ապրել է մ.թ.ա. 5-րդ դարում: Նա հրեաների Բաբելոնյան գերությունից վերադառնալուց հետո կարևոր դեր է խաղացել հուդայականության վերականգնման գործում: Աստվածաշնչում Նեեմիայի գրքում նշված է, որ Եգրասը կարդում և բացատրում էր Մովսեսի օրենքը (Թորան) ժողովրդին, երբ նրանք հավաքվում էին ժողովարաններում: Այնուամենայնիվ, ուղղակի հիշատակում չկա Եգրասի Թորան արամեերեն թարգմանելու վերաբերյալ: «Թորան» գրվել է եբրայերենով, որն այն ժամանակ հրեա ժողովրդի հիմնական լեզուն էր: Արամեերենը լայնորեն օգտագործվել է Բաբելոնյան գերության ժամանակ, և Աստվածաշնչի որոշ հատվածներ, ներառյալ «Դանիելի» գրքի որոշ հատվածներ և «Եգրասի» գիրքը, ունեն արամեերեն հատվածներ: Այսպիսով, թեև Եգրասը կարևոր դեր է խաղացել կրոնական գրքերը ժողովրդին հասանելի դարձնելու և բացատրելու գործում, սակայն պատմական ապացույցներ չկան, որ նա ժողովարաններում կարդալու համար «Թորան» թարգմանել է արամեերեն:

<sup>4</sup> James K. Aitken, "Ezra and the Law in History and Tradition," *Journal of Biblical Literature*, Vol. 100, № 1 (Mar., 1981), pp. 43-64.

օրինակ մեկնությունները՝ հինք ընդունելով այն համոզումը, որ յուրաքանչյուր տեքստ, նրա ամեն մի բառ շնորհիվ է Աստծուց, ուստի պետք է այն դիտարկել հնարավորինս համակողմանիորեն: Աստվածաշնչյան բնագրի նկատմամբ այս խոր ակնածանքն ուներ իր առավելություններն ու թերությունները: Հիմնական առավելությունն այն էր, որ այս տեքստերը, դարերի ընթացքում բազմիցս ընդօրինակվելով, խնամքով պահպանվել են: Բսկ ինչ վերաբերում է թերությանը, ռաբբիների մեծ մասը շուտով ընկալված ծայրահեղության մեջ, կարծելով, որ մեկնիչը պետք է բնագրի յուրաքանչյուր դրվագի մեջ ներդնի բազում իմաստներ և տեքստի ցանկացած բառ ունենա որոշակի բազմիմաստություն, քանի որ Աստծո խոսքը, ըստ նրանց, չի կարող այնքան աղքատ լինել, որ միայն մեկ իմաստ կրի<sup>5</sup>: Այս միտումները իրենց մարմինն են ստանում Աստվածաշնչի հետագա մեկնություններում, սկսյալ վաղնջական շրջաններից և ծաղկելով ողջ միջնադարյան քարոզիկական գրականության մեջ<sup>6</sup>:

Դարեր շարունակ վարդապետները տարբեր մեթոդներ են կիրառել Նոր Կտակարանի առակները մեկնելիս: Ամենավաղ մեթոդներից է թերևս **այլաբանական** մեկնությունը, որը ժամանակի փորձերն էին բացահայտելու առակների ներթափանց իմաստը: Այս մեթոդը տարածված էր հատկապես վաղ Եկեղեցում, քանի որ անհրաժեշտ էր Տիրոջ ասելիքի բոլոր համաձայնաբները և նրա խոսքի ողջ խորհրդարանությունը հասկանալի դարձնել: Օրինակ՝ «Սերմնացանի» առակում տարբեր որակի հողատարածքների մեկնվում էին որպես տարբեր բնույթի մարդկանց այլասացություն, որտեղ լավ հողը հավատալիոր հոտն էր, իսկ անպտուղը՝ Տիրոջ խոսքից հեռացած մարդիկ<sup>7</sup>:

4-5-րդ դարերում քրիստոնեական էքսեգետիկայում առակների մեկնաբանման այդ գերիշխող դարձած սկզբունքը հեղինակում էր այն իրողության վրա, որ այդ դրվագներից շատերն ինքնին ընդլայնված այլաբանություններ են:

Այս ժամանակահատվածում այլաբանական մեկնաբանության ավանդույթը շարունակվեց եկեղեցու հայրերի ճառերում ինչպես Արևմուտքում, այնպես

<sup>5</sup> Ռաբբի Ակիվան (Rabbi Akiva) 1-ին դարում աստիճանաբար ընդլայնեց այն պնդումը, որ յուրաքանչյուր կրկնություն փոխաբերություն է, զուգահեռությունը, հոմանիշը, բառը և նույնիսկ տառերի կազմությունը թաքնված իմաստ ունեն: Նման տառապաշտությունը հաճախ հանգեցնում էր նրան, որ մեկնաբանողի ենթադրած իմաստները վերաճում էին հեռուն հասնող ամբողջովին մտացածին մտահանգումների, ավելի մանրամասն տե՛ս James Kugel, "The Bible As It Was," Harvard University Press, 1997, պպ. 18-19:

<sup>6</sup> James Kugel, "The Bible As It Was," p. 20, ինչպես նաև Frances Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, 1997, p. 28-30.

<sup>7</sup> A. Julicher, *Die Gleichnissreden Jesu*, 2nd ed. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1910, II, pp. 514-38, ինչպես նաև C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Glasgow: Collins Sons & Co. Ltd, 1961, pp. 15-16 և այլն:

էլ՝ Արևելքում, չնայած որ այդ մեկնաբանությունները զգալիորեն տարբերվում էին մեկը մյուսից ոչ միայն այն պատճառով, որ առանձին հեղինակներ յուրովի էին մեկնում այս կամ այն առակի խորհրդաբանությունը, այլ նաև պայմանավորված այն հանգամանքով, թե ինչ աստիճանի էին նրանք տուրք տալիս նույն այս մեթոդին: Այրաբանական մեկնությանը դիմող ամենաաուշագրավ հեղինակներն են Կյուրեղ Ալեքսանդրացին (5-րդ դ.), ավելի ուշ՝ Մաքսիմոս Խոստովանողը (7-րդ դ.), ինչպես և արևելահռոմեական բյուզանդական այլ հեղինակներ, որոնց մեկնաբանական մեթոդն ուղղակի ազդեցությունն էր ալեքսանդրյան դպրոցի:

Երբայերենում նույնպես զուգահեռությունների պատկերավորման դրվագներում սրանք միասին են կիրառվում (տե՛ս Եզեկ. ԺԷ 2): Հին հունարեն «առակ» բառը՝ *παράβολή*, բառացիորեն նշանակում է «համեմատություն, համադրում»: Այն բաղկացած է *παρά-* («մոտ») նախածանցից և *βολή* («նետում») բառից: Այսպիսով, ավանդություն այս առակը մի պատմություն է, երբ համեմատության մեջ է դրվում երկու բան՝ դրանց նմանությունն ընդգծելու նպատակով: Այրաբանությունը (հին հունարեն *ἀλληγορία*) նշանակում է «այլ կերպ ասելը», «այլաբանորեն խոսելը» և բաղկացած է *ἄλλος* («այլ», «ուրիշ») ածականի և *ἀγορεύω* («ասել», «խոսել») բայի արմատներից: Այսպիսով, ալեգորիան<sup>8</sup> հին հունարենում մի պատում է, որտեղ բացահայտ ցուցադրվածն ակնարկում է թաքնված, առավել խորը մեկ այլ բան:

Առակը կարող է լինել կա՛մ ընդլայնված համեմատություն, կա՛մ փոխաբերություն, կա՛մ կարճ պատմություն՝ հերոսներով և պլոժետով: Նրա որոշ տարրեր պետք է այրաբանորեն ընկալվեն, մինչդեռ կան այլ մանրամասներ, որոնք լրացնում են պատմությունը, բայց չունեն խորքային որևէ իմաստ: Հրեա ռաբբիները համարում էին, որ առակները պետք է ձևավորված լինեն երկու կամ երեք հերոսների շուրջ<sup>9</sup>:

Այրաբանական խոսքը կարող է ամփոփվել ինչպես մեկ արտահայտության շրջանակում, այնպես էլ ունենալ ավելի բաղադրյալ ձևեր՝ դրսևորվելով ամբողջական պլոժետով, որպես ամբողջական առակը: Այն էլ իր հերթին հրեական ավանդությունը կարող է լինել մի ընդլայնված համեմատություն, որում պատմությունը, թեև ամբողջապես հորինված է, այնուամենայնիվ նաև հավատարիմ է շրջապատող իրական միջավայրին: Վերջին առանձնահատկությամբ՝ նորկոսկարանական առակը տարբերվում է նոր ժամանակների առակի ժանրային

<sup>8</sup> Ի դեպ, «այլաբանություն» բառը հին թարգմանություններում է կերտվել՝ պատճենվելով հունարեն այդ բառից:

<sup>9</sup> Peninnah Schram, *Stories Within Stories: From the Jewish Oral Tradition*, 2000, p. 76.

տիպից: Այլաբանությունն իր հերթին զարգացած փոխաբերությունն է, որը կարող է վերանել պատմվածքի:

Միևնույն ժամանակ միմյանց հետ անթաքույց կերպով ներհույսված են **այլաբանություն** և **սիմվոլ** հասկացությունները, որոնք թեև պատկանում են տարբեր դորոտների, սակայն աղերսներ ունեն ոչ միայն կառուցվածքային ընդհանրությամբ, երբ ի նկատի է առնվում մեկ բան, բայց ի ցույց է դրվում մեկ ուրիշը, այլև կրոնական երկերում նրանց կիրառման հաճախականությամբ: Կեղծ Դիոնիսիոսն իր հիմնական աշխատության ներածության մեջ հիմնավորում է խորհրդանշական եղանակով (συμβολικῶς) նկարագրելու անհրաժեշտությունը նրանով, որ Աստծո գերզգայական լինելը անհամեմատելի է զգայականությանը սովոր մեր ոգու հետ<sup>10</sup>:

Այսպիսով, այստեղ խորհրդանշիչը ձեռք է բերում անագոգիկ գործառույթ<sup>11</sup>: Սա բնագրի իմաստների որոնման մի մոտեցում է, երբ փորձ է արվում դուրս գալ տեքստի բառացի կամ պատմական հարթությունից և տեսնել վերջինիս հոգևոր, վախճանաբանական բովանդակությունը:

Միևնույն ժամանակ թեև Ավետարանում Քրիստոս Ինքն է երբեմն տարբաժանում դնում իր աշակերտների՝ «Դուք» և մնացյալ մարդկանց՝ «Նրանք» միջև (հատկապես, երբ կիրառում է առակ տերմինի parabole համարժեքը, բառացի՝ «**հանելուկ**», «**անորսալի ասացվածք**»)<sup>12</sup>, սակայն այս շեշտումը, թերևս, պայմանավորված է նրանով, որ աշակերտները մյուսների համեմատ ավելի ընդունակ էին ճանաչելու «Աստծո արքայության առեղծվածը»: Այսպիսով, նորկտական առաքելները ինչ-որ ծածկագրեր չեն. այստեղ այդասացությունը նպատակ չի հետապնդում ուսմունքի առաապելականացման և զաղտնախորհուրդ գիտելիքի, որը հասանելի չպետք է լինի պարզ հալիստացյալի համար: Այսինքն՝ Աստծո առեղծվածները առաքելների մեջ թաքնված չեն, այլ **բացահայտվում** են դրանցում, միևնույն ժամանակ ի ցույց է դրվում, որ առաքելների ընկալման մեջ որևէ էլիտիզմ չկա: Դրանք մտերիմների, աշակերտների կամ ընտրադիների համար չեն, որոնց գիտելիքը տրվում է զաղտնախորհուրդ կերպով, ինչպես դա ըն-

<sup>10</sup> Reinert, Clare, "Cognizing the Incognizable God: Negation and Analogy in Pseudo-Dionysius," *Journal of Early Christian Studies* 7, 1999, no. 2, pp. 231-253.

<sup>11</sup> **Անագոգիա** տերմինը ծագում է հուն. ἀναγωγή (anagōgē) բառից, որն բառացի նշանակում է «վեր տանելը»: Կրոնական համատեքստում անագոգիան սուրբ գրվածքների մեկնաբանման մեթոդ է, երբ շեշտադրվում է նրա թաքնված կամ ավելի խոր հոգևոր շերտը, որն ավելին է բառացի կամ պատմական իմաստից: Քրիստոնեական ավանդությունը հատկապես այս մեթոդը կիրառվում է վախճանաբանական կամ «Աստծո թագավորությունը նման է...» հատվածները մեկնելիս:

<sup>12</sup> Սույն կառուցվածքը հիմնվում է զուգահեռության վրա: Նույն օրենքների համաձայն, նման հակադրությունը պետք է գոյություն ունենա «զաղտնիք» (բառացիորեն՝ «առեղծված») և «առակ» բառերի միջև:

դունված էր նույն հրեական միջավայրում՝ կաբբալա և այլն: Քրիստոսի փրկության ուղերձը բոլորի համար էր. «**Ես յայտնապես խօսեցայ աշխարհի. ես յամենայն ժամ ուսուցի ի ժողովրդեանն, եւ ի տաճարի անդ ուր ամենայն Հրեայք ժողովեալ էին, եւ ի ծածուկ ինչ ոչ խօսեցայ**» (Հովհ. ԺԸ 20): Նա պարզ մարդկանց առակներով էր ուսուցանում, որպեսզի դուրսնալուծվի լինի իր ուղերձը, սակայն չէ՛ր որոշ դեպքերում Նա հակադարձում էր առակ պատմելով, ի պատասխան փարիսեցի քահանայապետների և օրենսգետների մեղադրանքներին, քանի որ գիտեի, որ վերջիններս ուսանել են իրենց դպրոցներում առակախոսական քարոզի վարժանքների մեթոդաբանությամբ<sup>13</sup>:

Երբ Քրիստոսին խնդրեցին բացատրել առակները, Նա աշակերտներին տվեց «Սերմնացանի» առակի այլաբանական մեկնաբանությունը (Մատթ. ԺԳ 18-23) և «Որումների» առակը (ԺԳ 24-30, 37-43), որում պատմության յուրաքանչյուր մանրուք հիմքի վրա է կարելու: «Չար մշակների» առակը (Մատթ. ԻԱ 33) ևս կրում է հստակ այլաբանական ուղերձ, ըստ որի՝ Աստված ուղարկում է իր մարգարեներին և, վերջապես, իր որդուն, որոնք մերժվում են Իսրայելի կողմից:

Մութգրպային ամենապիտի մեկնաբանություններից բավական կայուն կերպով դիտարկվում է առակները հնարավորինս այլաբանորեն մեկնելու միտումը: Վաղ Եկեղեցու վարդապետները, շարունակելով Քրիստոսի ուղեհնչած մեկնաբանման սկզբունքները, գնացին շատ ավելի հեռուն, ոչ միայն առակն ընդհանուր առմամբ դիտելով իբրև այլաբանություն, այլև նրա յուրաքանչյուր դրվագի մեջ ներմուծելով այլաբանական նորանոր շերտեր: Իսկ այն դեպքերում, երբ ավետարանական դրվագը ի սկզբանե հենց այլաբանություն էր, մեկնիչները դրանք էլ ավելի էին շեշտադրում, կարծես ասելիքը առավել «հնչեղ» ներկայացնելու համար:

Միջնադարում վերհանվում էին ավետարանական առակների այլաբանական իմաստները, և այս առակները վերլուծվում էին չորս ավետարաններից յուրաքանչյուրի համատեքստում: Նոր շրջանի եկեղեցագիտական և գրականագիտական ուսումնասիրություններում դրանք արդեն վերլուծվում են ամենատարբեր հարցերի շրջանակում: Գիտական ուսումնասիրությունները արդեն առավել հաճախ վերաբերում են ոչ թե անմիջաբար այդ առակներին, այլ դրանց մեկնությունները կատարած հեղինակներին:

Հայ իրականության մեջ միակ հեղինակը, որ ամբողջապես իր աշխատասիրությունը նվիրել է նորկտակարանական առակներին, Պետրոս արք. Բերդում-

<sup>13</sup> **Peter N. Rule**, “The Pedagogy of Jesus in the Parable of the Good Samaritan: A Diacognitive Analysis,” *HTS theologiese studies*, vol. 73, n. 3, Pretoria, 2017. ([http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0259-94222017000300048](http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222017000300048)).

յանն է<sup>14</sup>, և ընդերցողի մոտ կարող է հարց ծագել, մի՞թե մինչ այդ նորկտակարանական առակները ինչպես հարկն է չեն քննվել կամ հայ կրոնական միտքը միայն 19-րդ դարում է հասունացել այդ գործը ձեռնարկելու համար: Բրականում ամեն ինչ ավելի պարզ է: Նորկտակարանական առակները արծարծվել են Սուրբ Գրքի առաջին իսկ մեկնություններում և վաղագույն ճառերում: Ողջ աշխարհում դրանք սկսեցին որոշակի ինքնուրույնություն ստանալ, այսպես ասած առանձնաբար ընկալվել և քննվել միայն սկսած 19-րդ դարից, մինչ այդ նրանց վերաբերող նյութը ցրված է ողջ կրոնական, հայրախոսական գրականության մեջ:

Հայրաբանական գրականության մեջ, եթե շատ ընդգրկուն հայացքով նայենք, Սուրբ Գրքի մեկնության երկու հիմնական դպրոցների ենք առնչվում, մեկնության երկու հիմնական եղանակների՝ տառացի (բառացի) և այրաբանական: Ընդ որում՝ «բառացին» կապվում է «հոգևոր և նյութական իրողությունները մեկնաբանելու հրեական ավանդույթի» հետ, «մինչդեռ այրաբանականը կրում է արևմտյան, անտիկ աշխարհընկալման մեջ տիրապետող վերացարկման դրոշմը»<sup>15</sup>:

Առավել կոնկրետ խոսելու համար բերենք մեկ օրինակ: «Քանքարների» և «Մնասների», «Ամիտ մեծատան» առակները ունեն ընդհանուր մոտիվներ և ուղերձներ, տվյալ պարագայում՝ թե ինչ ենք ստացել Տիրոջից և ինչպես ենք այն տնօրինում: Ըստ էության, քիչ այլ ենթատեքստով այս մոտիվն ունի նաև պահքի շրջանում առանցքային տեղ գրավող՝ «Անիրավ տնտեսի» առակը:

Այս երկու առակները բավական նման են մեկնվում և հաճախ կապակցաբար: Երբեմն դրանք կոչվում են «երեք ծառաների առակներ»: Երկու առակում էլ տերը հեռանում է տարաշխարհ. «Քանքարների» պարագայում իր ունեցվածքը բաժանում է ծառաներին, իսկ «Մնասների» առակում ինքն է գնում՝ իր հարստությունը (թագավորությունը) ստանալու: Մնասների առակում իր թագավորությունը ստանալու համար տարաշխարհ գնացող ազնվականը ենթադրաբար Հրեաստանի թագավորն էր, որ ստիպված է լինում գահ բարձրանալու համար հասնել Հռոմ: Սակայն ծանոթ միջավայրի վերադարձությունը ժամանակի ընթացքում իր տեղն ամբողջապես զիջել է խորհրդաբանական իմաստին, իսկ առակը դրանից միայն շահել է:

Եթե ընդերցողի համար պարզ դառնա, թե ինչու են առակի քանքարները բաժանվում ծառաների միջև, կարող է պատկերացում կազմել նաև թե ինչու է այն ընդգրկված Պահոց շրջանի եկեղեցական ընդերցանության մեջ: Այսպիսով,

<sup>14</sup> Պետրոս եպս. Բերթումեան-Աղամալեանց, *Աղբյուր բացեալ*, միաբան Սրբոյ Էջմիածնի, Ի Ս. Կաթողիկէն Էջմիածին, 1845:

<sup>15</sup> Հ. Բյոսեյան, «Մեկնողական գրականություն», *Քրիստոնյա Հայաստան հանրագիտարան*, Երևան, 2002, էջ 715, այս մասին տե՛ս նաև Փ. Անթապյան, «Հայ մեկնաբանական գրականության տեսական նախափմբերի շուրջ», *ԲՄ*, № 15, 1986, էջ 66:

սուրբգրային մեկնությունները կարող են կիրառական նշանակություն ունենալ անգամ մեր ժամանակի գիտական ուսումնասիրությունների համար: Դավանաբանական առումով այստեղ խոսքը Տիրոջ Երկրորդ Գալստյան մասին է, երբ մարդիկ պետք է վերադարձնեն իրենց տրված շնորհները: Մենք բոլորս ընդունեցինք Տիրոջ «քանքարները», այսինքն՝ աստվածաշնչյան պատվիրանները, յուրաքանչյուրն ըստ իր կարողության: Այս այլաբանական ուղերձի ուղեծրում են մեկնել այս առակը վաղ շրջանից մինչև ուշ շրջանի հայ վարդապետներ<sup>16</sup>: Եվ վերջապես, ինչո՞ւ քանքարները բաժանվեցին հենց երեք մասի (Մատթ. ԻԵ 15): Դրանք բաժանվում են ըստ յուրաքանչյուրի կարողության. մեկին՝ հինգ, մյուսին՝ երկու, երրորդին էլ՝ մեկ, քանի որ մարդկային մտքի աստիճանները երեքն են՝ սուր, միջակ և բույժ<sup>17</sup>: Ընդ որում Տերը յուրաքանչյուրին տալիս է այնքան շնորհ, որ նրա համար այդ չափի վնասակար չլինի: Այս մոտեցումը հատկապես տեսանելի է Մխիթար Աբբահոր պարզաբանման մեջ. «...ըստ որում այս քանակությւնն այսմիկ ծառայի էր օգտակար և այն քանակությւնն այնմիկ ծառայի, և ոչ էր այնպես, իբրու թե որում ետ զհինգ քանքարն, ոչ կարէր տալ զտասն քանքար, և որում զերկուսն ետ, ոչ կարէր տալ զհինգ, և որում զմին ետ, ոչ կարէր տալ զերկուս»<sup>18</sup>:

Հովհաննես Ծործորեցու տեսանկյունից, այս շնորհները կարող են լինել թե՛ գուտ հոգևոր, որն է սարկավագությունը և եկեղեցական գործունեությունը, թե՛ մարմնավոր՝ արհեստագործությունը և նմանօրինակ վարպետությունները. ««Եւ ունեմն մի, իւրաքանչիւր [ըստ իւրում կարի]»». այսինքն՝ մի շնորհ՝ հոգևոր կամ մարմնաւոր, հոգևոր՝ որպէս սարկավագութիւն, և մարմնաւոր որպէս հիւսնութիւն կամ դարբնութիւն, քանզի զայս վասն այնորիկ եդ, զի ցուցանէ, թէ որ յոյժ պակասն է՝ ի միոջ նուագ է, որպէս ասէ, թէ իւրաքանչիւր ըստ իւրում կարի յԱստուծոյ ընկալան և ի վերուստ ունին զնպաստաւորութիւն շնորհացն, որով պանծան»<sup>19</sup>:

Իգնատիոս Սևեռնցին<sup>20</sup>, օրինակ, «քանքարների» բաշխումը համարում է այն շնորհները, որ տրված են ընտրյալներին, իսկ «մնասները»՝ բոլորին տրված

<sup>16</sup> Պետրոս եպս. Բերթոմեան-Աղամալեանց, *Արքիւրբացեալ*, Էջ 148-149:

<sup>17</sup> Նույն տեղում:

<sup>18</sup> Մխիթար Սեբաստացի, *Մեկնություն սրբոյ Աւետարանի Տեսոն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, որ ըստ Մատթեոսի, արարեցեալ և շարադրեցեալ ի Մխիթարայ վարդապետէ Սեբաստացոյ Աբբայ-հայր կոչեցելոյ Վենետիկ, 1737, Էջ 664:*

<sup>19</sup> Զովհաննէս Ծործորեցի, *Մեկնություն Աւետարանին, որ ըստ Մատթէի, աշխատասիրությամբ Գոհար Ղազարյանի, Սեդա Ստամբուլյանի, Գայանէ Ներսիսյանի*, Ս. Էջմիածին, 2009, Էջ 555:

<sup>20</sup> Իգնատիոս Շնորհալի կամ Սևեռնցին 12-րդ դարի Կիլիկյան Հայաստանի նշանավոր հայրերից մեկն է: Նրա՝ Ղուկասի Ավետարանի Մեկնությունը Ստեփանոս Սյունեցուց հետո հայ մեկնողական գրականության երկրորդ մեզ հայտնի աշխատությունն է, նվիրված Ղուկասի Ավետարանի համակողմանի պարզաբանմանը, գրված Գրիգոր Գ. Պառնավունի կաթողի-

օրենքն է և հնազանդությունը, այսինքն՝ սա Աստծո բարեգթությունն է, որ անխորաքար կարող է զգալ ցանկացած մարդ: Ըստ Սկեռնցու՝ այս առակն ուսուցանում է մեզ, որ երկուսի համար էլ նախ պետք է շնորհակալ լինենք և, որ առավել կարևոր է, վերադարձնենք առավելապես. «Արդ, ի համեմատելն զայս ընդ մերս՝ բարւոք դատեցաք՝ յատուկ առ վարդապետս որոշել զքանքարսն, իսկ զմնասն զայս հասարակաբար առ ամենեսեանն տուեալ արինացն նորա հնազանդութիւն՝ գործել զնա և պահել, որում ամենայն ոք ինքնատեր և բաւական է»<sup>21</sup>:

Համեմատաբար ուշ շրջանի հեղինակ Մխիթար Մեքաստացին իր Մատթեոսի Ավետարանի Մեկնության մեջ առավել ճոխացրած և համաձայնակից է անդրադարձնում այդ շնորհների հատկություններին. «նրբութիւնք դատողութեանց, սրամտութիւն, հանճարեղութիւն, առողջութիւն, խոհեմութիւն, գիտութիւն, ճոռոմաբանութիւն, հնարագիտութիւն և այլք սոցին նմանք, որոց ունօղքն եթէ ի փառս Աստուծոյ ի գործածեալ զայնս, միջոց ստանալոյ զկեանս առաքինականս առնիցեն»<sup>22</sup>: Նմանատիպ թվարկումներն ուշագրավ են և այն առումով, որ ընդհանուր պատկերացում կարող են տալ, թե մարդկային ո՛ր շնորհներն էին հատկապես կարևորվում այս կամ այն դարաշրջանում:

Եվ այսպես՝ ինչո՞ւ տեր, և ինչո՞ւ ծառա: Մնասների առակն սկսվում է հենց այսպես. «Կռնաց զծառայս իւր» (Մատթ. ԻԵ 14): Այնհայտ է, որ տերը Քրիստոսն է, այդ պարագայում ովքե՞ր են ծառաները: Սա բացահայտելու համար հարկ է ընկալել, թե ո՞վ է ծառան, և ո՞րն է ծառայությունը. «Չորս կերպ է ծառայութեան՝ նախ՝ որ կամաւ լինի, երկրորդ՝ գնեալ, երրորդ՝ գերեալ, չորրորդ՝ ընդոծին»<sup>23</sup>: Եվ մենք այս չորս կերպով ծառայում ենք. «Նախ կամաւ՝ ըստ հաւատոյն, երկրորդ՝ զի արեամբ գնեաց, երրորդ՝ ի գերողէն դարձոյց, չորրորդ՝ ընդոծին արարչութեամբն»<sup>24</sup>:

կոսի պատվերով 1113-1166 թթ.: Ուշագրավ է այս աշխատության մասին Ղևոնդ Ալիշանի կարծիքը. «Համառօտ խոսքերով, այլ իմաստը բովանդակելով, առանց երկար քննաբանութեանց և յիշատակութեան հին հարց գրուածոց, միանգամայն և յստակ հայկաբանութեամբ գրչաց և համառօտչաց մէկն կամ գլխաւորն է», տե՛ս **Հայր Ղևոնդ Ալիշան, Շնորհալի և պարագայ իւր**, Վենետիկ, 1873, էջ 51:

<sup>21</sup> **Իգնատիոս Սկեռնցի**, Մեկնութիւն Սրբոյ Աւետարանին, որ ըստ Ղուկասու, պրարեալ ս. վարդապետին Իգնատիոսի, ի իսկողոյ Տեառն Գրիգորիայի Հայոց Կաթողիկոսի..., Կոստանդնուպօլիս, 1824, էջ 371:

<sup>22</sup> **Մխիթար Մեքաստացի**, Մեկնութիւն սրբոյ Աւետարանի Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, որ ըստ Մատթեոսի, էջ 663:

<sup>23</sup> **Գրիգոր Տաթևացի**, Մեկնողական գրականության քրեստոմատիա, Ավետարանական առակների մեկնություն, Ս. Էջմիածին, 2013, էջ 264 (այսուհետ՝ Քրեստոմատիա, Առակների մեկնություն):

<sup>24</sup> Քրեստոմատիա, Առակների մեկնություն, էջ 264:

Մեր ուշադրությունը գրավող հաջորդ հանգամանքը մի շարք առակների, այդ թվում և հետևյալ երկուսի՝ տնից, թագավորությունից հեռանալու, տարաշխարհի գնալու մոտիվն է: «Գնաց շախարհի հեռի», կամ «ի տար աշխարհ», որով կարծես կարմիր թելի նման նմանատիպ խորհուրդ է հաղորդվում: Այս դրվագը կենտրոնական է նաև «Անառակ որդու» առակում: Առակից առակ փոխանցվող խորհրդաբանական այդ այբուբենը, մեկ անգամ որևէ առակում որսալուց հետո, թույլ է տալիս նույնատիպ հատվածներ բացահայտել և մյուս դեպքերում:

Եվ այսպես, ո՞րն է «հեռու» կամ «այլ աշխարհ» գնալու այլաբանությունը:

Ինչպես արդեն տեսել ենք ավետարանյան մի շարք դրվագների մեկնություններից, բավական ընդարձակ բացատրություններ կարող են տրվել նաև հերոսների պարզ գործողություններին: Իգնատիոս Սկլեռնցին<sup>25</sup>, օրինակ, այս «տարաշխարհի գնալը» համարում է անդրշիրիմյան իրականությունը. «Այսինքն՝ ի ներքին կողմն վարագործին, այսինքն՝ յերկինս լուսեղենս յանմատոյց բնակարանս, զոր Պաւղոս ասէ (Եբր. Զ 19): Իսկ «գնալ» զհամբառնալն ասէ, զի կամաւ ել և նստաւ ընդ աջմէ Հաւր: Իսկ այն բնակութիւնն, զոր «հեռի» կոչէ, ոչ այնպէս հեռի է, իբր թէ ոտամբ չափի կամ աւուրբք և տարով չափի նորա հեռաւորութիւնն»<sup>26</sup>:

Տարաշխարհի Աստծո համբերության և իմաստնության հետ առնչակցելը նույնպես ընդունված հայեցում է, մեզանում նմանատիպ վերլուծություն է առաջարկում Բարսեղ Ծնորհալին (Մաշկևորցի). «Ապա ուրեմն «գնալն ի հեռաւոր աշխարհ» զհամբերելն և զերկայնամտելն Աստուծոյ ասէ, զի ոչ փոյթ ընդ փոյթ խնդրէ զբարիսն և կամ պատժէ զչարիսն, այլ՝ երկայնամիտ լինի առ երկոսին, որպէս և ի թգենին ուսաք»<sup>27</sup>:

Այսպիսով, երբ նույն մոտիվը հանդիպում ենք մի քանի տարբեր ուղերձներ կրող առակներում, ակնհայտ երևում է, որ այս «տարաշխարհ»-ը միայն ֆիզիկական տարածք չէ և չկա մեկնություն, որտեղ չի խոսվում այս մասին: Կարդանք Հովհաննես Ծործորեցուն. «Զմահուն ասէ և զչարչարանացն, որ յոյժ միջոց է ընդ կենդանիս և ընդ մեռեալս, կամ զդժոխս, որ հեռի և անծանալ է ի մերմէ բնութենէս, այլ և զյառնելն ի մեռելոց և զնստիլն ընդ աջմէ Հաւր, որով և երկայնատուրեամբ ներէ իսկ: Գնալ անուանէ ի տար աշխարհ, քանզի ոտից

<sup>25</sup> «Գրիգոր Կաթողիկոսի Պաիվաւունոյ և Ներսէսի Ծնորհալոյ և Մարգիս վարդապետին աշակերտներից էր Իգնատիոս, որ փառօք իւր ուսումնասիրական ընթացքը կատարելով Կարմիր վանքին մէջ, Սեւա լեռան Ծափի բանապատը կամ վանքը առանձնացաւ», տե՛ս Գ. Զարպիանաւեան, Պատմութիւն հայերէն դպրութեանց, հ. Ա, Վենետիկ, 1865, էջ 520-521:

<sup>26</sup> Մատթէոս Զուղայեցի, Մեկնութիւն Աւետարանին Ղուկասու, բնագիրը՝ Հովհաննես Բեյերյանի և Վիգեն Ղազարյանի, Երևան, 2022, էջ 265:

<sup>27</sup> Բարսեղ Ծնորհալի (Մաշկևորցի), Մեկնութիւն Սրբոյն Աւետարանին, որ ըստ Մարկոսի, աշխ. Տէր Անդրեաս վրդ. Ակնեցոյ, հ. Բ, Կոստանդնուպօլիս, 1826, էջ 171:

մարդկան անկոխելի է և մտաց ևս անհասանելի, զոր Պաւղոս «ներքին կողմն վարագուրին»<sup>28</sup>:

Գրիգոր Տաթևացին առակի մեկնությունը սկսում է «քանքարի» և «մնասի» տարբերությունների թվարկմամբ. «Երկոքին զարծաթ նշանակեն եւ ո՛չ զկշիռ: Եւ գիտեալ է, զի այլ է քանքարն, որ աստ ասէ, և այլ՝ «մնասն»՝ զոր Ղուկաս (Ղուկ. ԺԹ 12): Եւ յայտ է ի չորից: Նախ ի տեղոյն. այն՝ յերիքով և այս՝ ի լեռն ձիթենեաց: Երկրորդ ի ժամանակէն. այն՝ նախքան զնստելն յաւանակի և այս՝ յետ նստելոյն: Երրորդ ի թուոյն. անդ Ժ. թուէ և աստ՝ Ը.: Չորրորդ ի շահելոյն. մնասն արար Ժ. մնաս, և արար Ե. մնաս: Եւ քանքարն. Ե. և Բ. շահեցաւ»<sup>29</sup>:

Քանքարների առակում նրանց մասին, ովքեր բազմապատկել էին իրենց տիրոջից առացածը, կրկնվում է հետևյալ խոսքը. «Ասէ ցնատերն իւր. «Ազնի՛ւ ծառայ, բարի և հաւատարիմ, որովհետև ի սակաւուդ հաւատարիմ ես, ի վերայ բազմաց կացուցից զքեզ. մո՛ւտ յուրախութիւն տեսոն քոյ» (Մատթ. ԻԵ 23):

Իգնատիոս Սևեռնցին և ուրիշներ ազնվության և վարձատրության մասին այս երկու առակների մեջ (նաև «Անիրավ տնտեսի» առակի) գուզահեռներ են տեսնում, քանի որ սակավի մեջ հավատարիմ ծառայի վարձատրության մասին խոսվում է նաև «Քանքարների» առակում. «Ազնի՛ւ ծառայ և բարի, զի ի սակաւուդ հաւատարիմ եղեր, լիցիս իշխանութիւն ունել տասն քաղաքի» (Ղուկ. ԺԹ 17), ինչպես և գուզահեռ է տարվում «Անիրավ տնտեսի» առակի հետևյալ մտքի հետ. «**Իսկ արդ՝ եթէ յանիրաւ մամոնային չեղէք հաւատարիմք, զճշմարիտն ձեզ՝ ո՞ հաւատասցէ**» (Ղուկ. ԺԶ. 11)<sup>30</sup>: Եվ սա տարածված գուզահեռ է մեկնողական գրականության մեջ:

Առակների գործածելիության նշանակությունն ընկալելու համար պետք է դրանք դիտարկել հենց այն համատեքստում, երբ Քրիստոս պատմում էր դրանք: Առաջին դարի հրեական միջավայրում **առակասությունը** հեղթական պատմություն չէ պատահական ունկնդրի ժամանցը ապահովելու համար, այն անգամ բարոյախրատական պատմություն չէ՝ ուղղված պատահական անցորդին: Առակն այստեղ գործառական վարժանք է բարոնական դպրոցների սաների համար, որպեսզի նրանք ճշմարիտ կերպով ընկալեն Թորան: Այսինքն՝ սա ուսումնական գործընթացի մեղթողներից մեկն էր: Քրիստոս այսպիսով ընդամենը դուրս բերեց ուսուցման այս եղանակը և հասանելի դարձրեց այն իրեն պատահաբար լսող բոլորովին տարբեր ընկալունակությամբ մարդկանց համար. «**Եւ ժողովեցան առ նա ժողովուրդք բազումք**» (Մատթ. ԺԳ 2):

<sup>28</sup> **Յովհաննէս Ծործորեցի**, Մեկնություն Աւետարանին, որ ըստ Մատթէի, էջ 554:

<sup>29</sup> Քրեատումատիս, Առակների մեկնություն, էջ 263:

<sup>30</sup> **Իգնատիոս Սևեռնցի**, Մեկնություն Սրբոյ Աւետարանին, որ ըստ Ղուկասու, էջ 373:

Քանի որ առակաները պատմություններ են, ապա երբեմն կարիք ունեն ինչ-որ օժանդակ տեղեկությունների, որպեսզի պատմությունը պատկերավոր լինի և հիշարժան: Ասենք, «Տասր կույսերի» առակը (Մատթ. ԻԵ 1-13) պատմում է, որ հինգ կույսերը իմաստուն էին, իսկ մյուս հինգը՝ հիմար: Տեքստի այլաբանական ընկալման դեպքում սրանից ամենևին էլ չի բխում, որ առակը ցուցանում է, թե մարդկանց 50 տոկոսը իմաստուն է, իսկ մյուս կեսը՝ հիմար: Այն փաստը, որ ընդհանուր առմամբ տասը կույս կար՝ հինգն իմաստուն և հինգը հիմար, այստեղ մանրուք է, որը պարզապես օգնում է պատմության զարգացմանը: Նման աննշան մանրամասների հավելյալ իմաստների և խորհուրդների որոնումն ի վերջո շփոթեցնում է ընթերցողին և շեղում նրան առակի հիմնական ստեղծիչ ընկալելուց: Նորկաակարանական առակում մանրամասներն ու կերպարները թաքնված իմաստ չունեն. կարևորը պատմության հիմնական ուղերձն է:

Այլաբանական մեկնության օրենքներից մեկը, սկսած թերևս Որոգինեսից, մեկնողի առջև դրված պահանջն էր Սուրբ Գրքի և Աստվածային խոսքի նկատմամբ չցուցաբերել հիվանդագին մանրախոյզություն, այդպիսով, ինչ-որ առումով նրանց համար ուղենիշ էր Սիրաքի գրքի հետևյալ միտքը. «Որդեա՛լ իմ՝ որ մեծ է քան զքեզ, զայն մի՛ քններ. այլ որ ինչ հրամայեցաւ քեզ՝ զայն խորհեաց» (Սիր. Գ 22): Սա անշուշտ որոշակի զգուշություն ցուցաբերելու հորդոր էր, որպեսզի աստվածաշնչյան որևէ խորհուրդ կամ խորթին դրվագի մեկնությունը չվերածվի ավելորդ մտավարժանքների, այլ դիտարկվի միայն Տիրոջ ուսմունքի վարդապետության համատեքստում: Սրա մեջ պետք է արտահայտվեր նաև մեկնիչի, քարոզչի խոնարհությունը, երբ նա իր անձնական, հաճախ որպես կամայական դիտվող ընկալումը չէր պարտադրում պարզ հավատացյալին: Ինչ վերաբերում է նույն Որոգինեսին, եթե գնահատենք վերջինիս ողջ մեկնողական ժառանգությունը, ապա տեսանելի է, որ իր կյանքի մայրամուտին այս մեթոդի նկատմամբ նրա հակվածությունն աստիճանաբար անկում է ապրել<sup>31</sup>:

Այլաբանական կերպով Սուրբ Գիրքը մեկնելու մեթոդի նկատմամբ շատ ավելի քիչ հետաքրքրություն ցուցաբերեցին Անտիոքի դպրոցում, որի ամենավաղ ներկայացուցիչը՝ Հովհան Ոսկեբերանը, յուրաքանչյուր առակում առանձնացրեց առաջնահերթ մեկ հիմնական խրատ և միայն որպես կողմնակի, օժանդակ տարր, այն էլ՝ ոչ միշտ, տվեց որոշ սիմվոլների պարզաբանումը:

Ըստ Ոսկեբերանի՝ «...առակներում պետք չէ ամեն ինչ բացատրել բառացի իմաստով, այլ ըմբռնելով առակի պատմվելու հանգամանքները և նպատակը,

<sup>31</sup> Eirini Artemi, "The School of Alexandria and the Use of Allegorical Method by Origen of Alexandria," *Mirabilia Journal*, [https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/ars/pdfs/01\\_0.pdf](https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/ars/pdfs/01_0.pdf)

այն ծառայեցնել հոգուտ մեզ և չջանալ ավելին» (թարգմ. մերն է)<sup>32</sup>: Չլինելով Որոգինեսի նման՝ մեկնությունների ժամանակ չափից առավել այլաբանականությունը դիմելու կողմնակից, Ոսկերեքանը, ըստ էության այլաբանական մեկնության մեթոդի սկզբունքային հասկառակորդ չէր, երբ դա իրեն արդարացված էր թվում, նա ինքը դիմում էր ընկալման այդ համակարգին:

Միևնույն ժամանակ, Բարայելում առակասության ավանդույթները ինչպես անցալում, այնպես էլ մեր օրերում զգալիորեն տարբերվում են Եզովպոսի, Ժան դը Լա Ֆոնտենի, Իվան Կռիլովի կամ Աթաբեկ Խնկոյանի առակների՝ մեզ համար ծանոթ ժանրից, քանի որ, եթե հաշվի չառնենք այդքան դարերի հեռավորությունը, վերջիններիս առակներն ըստ էության ունեն նույն ժանրային բնութագիրը, ինչ Եզովպոսին: Ավելորդ չէ հիշել, որ ռուս դասական գրող Կռիլովը հաճախ իր առակների պոեմները վերցնում էր նույն Եզովպոսից, հաճախ՝ Լա Ֆոնտենի միջնորդությամբ<sup>33</sup>: Այսպիսով, Եզովպոսի և Կռիլովի առակները կարելի է բնութագրել իբրև առակ-այլաբանություններ, որոնց խնդիրն էր նկարագրել կամ ծաղրել հասարակության կամ կերպարի ինչ-ինչ թերություններ՝ կիրառական դաս տալով ընթերցողին: Ցավոք, հունական ավանդույթների մտածողությունից ազդված քրիստոնյաները, ինչպես նախկինում, այնպես էլ այսօր, փորձում են նորկոտակարանական առակները ընկալել հենց որպես եզովպոսյան կամ կռիլովյան առակներ՝ այդպիսով նախատիպեր որոնելով Քրիստոսի առակների հերոսների և իրադրությունների մեջ, այնինչ վերջիններս որևէ առնչություն չունեն Եզովպոսի առակների հետ:

Նորկոտակարանական առակները մշակութային և գրական տարբեր իրականություններում կայացած երևույթներ են: Քրիստոս իր ունկնդրին հասկանալի լինելու համար շարունակում և ծաղկեցնում է իրեն արդեն ծանոթ հրեական րաբունական առակների ժանրը: Հուդայականության ավանդույթում առանձնանում էին առակների մի քանի տեսակներ, որոնց մեջ ամենատարածվածները հենց Քրիստոսի կիրառած հետևյալ երեքն են՝ **առակ-մեկնաբանություն, առակ-պատկերավորում և առակ-համեմատություն**:

\*Մեկնաբանությամբ առակ՝ երբայերեն *māšāl nimshal* – «*māšāl*» տերմինը նշանակում է առակ, համեմատություն, իսկ «*nimshal*»՝ դրա մեկնաբանությունը: Անունն ինքը պարզաբանում է տերմինը: Այն երբեմն կիրառվում է բանաստեղծական կամ փոխաբերական համատեքստում՝ ինչ-որ միտք պատկերացնելու կամ երկու երևույթների միջև զուգահեռներ անցկացնելու նպատակով: Այն են-

<sup>32</sup> Святитель Иоанн Златоуст, Беседы на Евангелие от Матфея. <https://jesus-portal.ru/truth/ioann-zlatoust-evangelie-ot-matfeya/beseda-64/>

<sup>33</sup> Fazliddin Ganiyev, “Analysis of La Fontaine’s fables as a Literary Genre in European Literature,” *European Scholar Journal*, Vol. 4 No.04, April 2023, pp. 256-58.

թաղրում է, որ բանախոսը հաշվի է առնում որոշակի առարկայի յուրահատկությունը, մեծությունը կամ անարտահայտելիությունը և ճանաչում է դրա համար համապատասխան համեմատություն կամ նկարագրություն գտնելու դժվարությունը: Մա առակ է, որը կից ունի իր բացատրությունը կամ մեկնաբանությունը: Առակ-համեմատություններում հիմնականում կիրառվում է այն սկզբունքը, որի համաձայն, եթե սակավ խոսքերով ասված համեմատությունը ճշմարիտ է, առավելում էլ պետք է ճշմարիտ լինի: Մի քանի առակում Քրիստոս Ինքն է բացահայտում առակի ասելիքը, թե ով ով է և ինչ է ուսուցանում պատմությունը:

Ըստ էության, պատկերավոր խոսքը հիմնականում կարող է դրսևորվել իբրև համեմատություն, փոխաբերություն և այլաբանություն, որոնցից էլ ավելի առանցքայինն առաջին երկուսն են: Համեմատություն բնորոշումը հուշում է, որ երկու բան իրար հետ են համեմատվում, ասենք՝ **«Վա՛յ ձեզ դպրաց եւ փարիսեցւոց կեղծաւորաց, զի նման էք գերեզմանաց բռելոց, որ արտաքոյ երեւին գեղեցիկք, եւ ի ներքոյ լի են ոսկերօք մեռելոց եւ ամենայն պղծութեամբ»** (Մատթ. ԲԳ 27): Նկարագրման այս գունագեղ եղանակը տարածված է բանավոր խոսքում: Փոխաբերությունը հակիրճ համեմատությունն է, որում մի բան նույնացվում կամ գուգադրվում է մյուսին, կամ մի բանի որակները ուղղակիորեն վերագրվում են մյուսին, օրինակ. **«Դուք էք աղ երկրի. ապա թե աղն անհամի, ի՞նչ յաղիցի. ոչ իմիք ազդիցե այնուհետեւ, բայց եթե ընկենուլ արտաքս եւ կոխան լինել ի մարդկանէ»** (Մատթ. Ե 13), կամ՝ **«Ձգոյշ եղերուք ի խմորոյ անտի փարիսեցւոց եւ ի խմորոյ Զերովդիանոսաց»** (Մարկ. Ը 15):

Ինչ վերաբերում է այն խնդրին, թե ինչպես էին դիտարկում ավետարանական առակները հումանիտար գիտությունների զարգացման նոր դարաշրջանում, դրան առաջիկայում կանդրատառնաձև առավել հանգամանակից մեր մեկնագրության շրջանակում, միայն նշենք, որ առակները որպես գուտ այլաբանություն ընկալելու այս դարավոր ավանդույթն ի վերջո լրջագույն հակազդեցություն ունեցավ բողոքական եկեղեցու քարոզիչների կողմից, որոնք ազդեցին ապագա՝ 19-20-րդ դարերի Նոր Կտակարանը ուսումնասիրող մի շարք գիտնականների հայացքների վրա<sup>34</sup>:

Սուրբ Գիորքը մեկնելիս չափից շատ այլաբանական իմաստներ որոնելու դեմ սկսեցին պայքարել բողոքական եկեղեցու հիմնադիր Մարտին Լյութերը և նրա դպրոցի ներկայացուցիչները: Իր գրություններում և քարոզներում նա հորդորում էր զգուշավորություն ցուցաբերել այլաբանական մեկնաբանության հու-

<sup>34</sup> C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, MacMillan Publishing Company, Lyceum Editions, 1961; Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, 3rd edition, 1972; Warren Carter, *What Are They Saying about the Parables?* Paulist Press, 2000; John Dominic Crossan, *In Parables*, HarpersCollins College Div; 1973 և այլն:

սալիության և օգտակարության վերաբերյալ և հնարավորինս հավատարիմ մնալ տեքստի բառացի և պատմական իմաստին<sup>35</sup>:

Նորկտականական առակների նկատմամբ մեթոդական այս նոր սկզբունքները ձևավորվում են գերմանացի բողոքական քարոզիչ Ա. Յուլիխերի *Die Gleichnisreden Jesu* (2 v. Ֆրայբուրգ, 1888-89) աշխատությունում, որում նա հրաժարվեց շուրջ տասնույթ դար գերակայած՝ առակները որպես այլաբանության մեկնելու արեքսանդրյան սկզբունքից և հենվեց առավելապես անտիոքյան մոտեցման վրա՝ առակները դիտարկելով զուտ իբրև քարոյախրատական պարզ պատմություններ: Ըստ այս մոտեցման, առակն ունի միայն մեկ առանցքային իմաստ, նրա ուղերձը միանշանակ է և տարաբնույթ մանրամասները որևէ խորհրդաբանական, գաղտնախորհուրդ հավելյալ բովանդակություն չունեն: Բողոքական եկեղեցու մոտեցումն այն էր, որ Քրիստոս քարոզում էր անուսում մարդկանց, և նրա խոսքը պետք է հասկանալ այնպես, ինչպես կրեկալեր առաջին դարի նրա լսարանը: Այսպիսով, անտեսվում էր դարերի ընթացքում զարգացած ողջ մեկնաբանման դպրոցը, նրանում հյուսված ողջ խորհրդաբանական կառույցները, քանի որ բողոքականները համարում էին, որ այդ ժառանգությունը բխում էր ոչ այնքան Քրիստոսի խոսքից, այլ հետագայում Եկեղեցու ուսյալ Հայրերի մշակած էքսեգետիկ, պարզ հավատասցյալի համար երբեմն ոչ մատչելի, մեկնաբանման դպրոցների ավանդույթից<sup>36</sup>:

Եւէնք, որ թեև այս մոտեցումները որոշ ժամանակ տարածում գտան եվրոպական կրոնագիտական ուսումնասիրություններում, սակայն նրանց փաստարկներն արագ ապառնեցին իրենց: Եթե խոսենք հենց միայն առակների մեկնաբանման սկզբունքների մասին, ակնհայտ էր, որ Փրկչի որոշ առակներ հենց ի սկզբանե հազեցած են այլաբանական հատկանիշներով, նրանց ընկալման մոդելը փոխանցվում է հենց Ավետարաններում, ասենք՝ Խաղողի այգու առակը (Մարկ. ԺԲ 1-11), Սերմնացանի առակը (Մարկ. Դ 13-20), Մոխիտների (Մատթ. ԺԳ 36-43), Ուռկանի առակները (Մատթ. ԺԳ 49-50) և այլն: Այս բացատրությունները որոշ չափով այլաբանական են, քանի որ դրանք մեկնաբա-

<sup>35</sup> Մարթին Լյութերը կարծում էր, որ այլաբանական մեկնությունը կարող է հանգեցնել կամայականության և թույլ տալ, որ թարգմանիչը տեքստին տա իր սեփական իմաստները, որոնք ամուրի հիմք չունեն բուն Աստվածաշնչում: Նա նախընտրում էր ավելի հստակ և կոնկրետ մեկնաբանություն՝ հիմնված քերականական և պատմական համատեքստի վրա: Այնուամենայնիվ, հարկ է նշել, որ Լյութերն ինքը այլաբանական մեկնաբանություն է կիրառել իր որոշ աշխատություններում, հատկապես Հին Կտակարանի խորհրդանշական գրքերի վերաբերյալ, ինչպիսիք են «Երգ Երգոց»-ը և «Առակաց»-ը:

<sup>36</sup> Reinhold Bernhardt, “Scriptural Authority: A Christian (Protestant) Perspective”, *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 30 (2010), pp. 73-84.

նում են առանձին մանրամասներ և կերպարներ: Յուլիսերի սկզբունքի համաձայն, այս առակների բացատրությունը չի կարող վերագրվել Հիտուսին:

Ժամանակի ընթացքում գիտնականները վիճարկեցին Յուլիսերի սկզբունքները՝ համարելով դրանք չափազանց կաղապարված և անհամոզիչ<sup>37</sup>: Ակնհայտ էր, որ չնայած առակներն ունեն մեկ հիմնական իմաստ, միևնույն ժամանակ դրանցից շատերը գերծ չեն այլաբանական տարրերից: Սա առավել ակներև է, եթե նորկուակարանական առակները ոչ թե փորձենք դիտարկել ուշ շրջանի եվրոպական բողոքական հռետորաբանության տեսանկյունից, այլ հենց առաջին դարի սեմական միջավայրում, որտեղ և դրանք ծնունդ են առել: Եբրայերենում պատկերավոր խոսքը՝ *māšāl* մեկ բառը, իր մեջ ընդգրկում է հունական բողոք տարբաժանումները և նույնիսկ ավելին: *Māšāl* բառի տակ Հին Կտակարանում և թաբունական գրվածքներում կարելի է ներառել **ասացվածքի, առակների, խորհրդանիշ-սիմվոլի, հանելուկի, այլաբանության** ժանրերը: *Māšāl*-ի համարժեքը հունարեն Նոր Կտակարանի παραβολή է: Այս տերմինի տակ հույները հասկանում էին հետազայում առանձին ժանրեր դարձած ասացվածքները (Ղուկաս Դ 23), աֆորիզմները (Ղուկ. ԺԴ 7-11), հանելուկները (Մարկ. Է 15-17), օրինակները (Ղուկ. ԺԲ 15-21), պատկերավոր խոսքը (Մարկ. Դ 33), զուգահեռումները (Մատթ. ԺԳ 33), փոխաբերությունները (Մատթ. Ե 14) և վերջապես, առակները, ընդ որում՝ պարզ այլաբանական հատկանիշներով առակները: Այսպիսով, «առակը» կարող է ընդգրկել մեկ տողով փոխաբերությունից կամ զուգադրումից մինչև մի ամբողջական փոքր պատմություն: Վերջապես παραβολή բառը չի հանդիպում չորրորդ՝ Հովհաննու Ավետարանում: Այստեղ որպես հոմանիշ օգտագործվում է հունարեն մեկ այլ բառ՝ παροιμία, որն ընդգրկում է նաև փոխաբերական խոսքի տիրույթը:

Ժամանակակից հումանիստար գիտությունների չափանիշները սուրբգրային տեքստերը ուսումնասիրելու, առավել համակողմանի քննելու նոր մեթոդներ առաջ բերեցին, երբ գիտնականի համար խնդիր է դրվում.

**ա. Բացահայտել բնագրի աղբյուրները. առակների ուսումնասիրության առաջնային քայլը սուրբգրային սկզբնաղբյուրների ճշտումն է:**

**բ. Վերլուծել գրական կառուցվածքը և ոճը. այս երկրորդ քայլը ներառում է յուրաքանչյուր դրվագի կերպարների, միջավայրի, պլոթի և լեզվական առանձնահատկության քննություն:**

<sup>37</sup> **Bernardo Estrada**, “Parable or Allegory? A Century of Interpreting Parables. The Legacy of Adolf Jülicher,” *Annales theologici*, 6, 1992, pp. 93-111.

գ. **Ուսումնասիրել մշակութային և պատմական համատեքստը.** նման քննությունը ենթադրում է սոցիալական և քաղաքական գործոնների ուսումնասիրություն<sup>38</sup>:

դ. Հաջորդ կարևոր քայլը Տիրոջ այլաբանական ուղերձի հստակեցումն է, ինչը հնարավոր է միայն Աստվածաշնչի ողջ բնագրի և քրիստոնեական վարդապետության համատեքստում խնդիրը դիտարկելու տեսանկյունից: Օրինակ՝ թե ինչպես պետք է մեկնվեն Աստծո Արքայության բնության մասին զուգահեռումները ավետարանական առակներում:

Այդպիսով, սկսած 19-րդ դարից՝ առավել համաձայնալից սկսեցին ուսումնասիրվել ավետարանական առակները, փորձ արվեց դրանք որոշ կերպով դասակարգել ըստ նրանց **կառուցվածքի** և **ձևի**, պարզել՝ դրանք առակ-համեմատությո՞ւն են, փոխաբերությո՞ւն, թե՛ այլաբանություն:

Առանձին ուսումնասիրման դորտ է նորկտակարանական առակների **խմբագրական** քննությունը: Այն, իբրև կանոն, ներառում է բնօրինակ պատմություններում կատարված նվազագույն փոփոխությունների, ավետարանչի աստվածաբանական ծրագրի և առակների վրա սոցիալական և քաղաքական համատեքստի ազդեցության վերլուծությունը: Սրան մոտ խնդիր է փորձում լուծել առակների **համեմատական** վերլուծության մեթոդը, որը ներառում է Ավետարանի տարբեր գրքերում առկա առակների համեմատությունն ու հակադրումը, ինչպես նաև զուգադրում դրանք տարբեր պատմական և մշակութային համատեքստերից նմանատիպ այլ պատմությունների և առակների հետ:

Մեկնաբանման մեկ այլ մեթոդ է **պատմաքննադատականը**, որն ուղղված է առակների սկզբնական պատմական համատեքստը հասկանալուն: Այս մեթոդը ուսումնասիրում է սոցիալական, տնտեսական և քաղաքական գործոնները, որոնք կարող են ազդել առակների վրա և ձգտում է պարզել, թե ինչպես դրանք կհասկացվեին իրենց սկզբնական լսարանի կողմից: Այս մեթոդը կարող է արժեքավոր պատկերացում տալ առակների մշակութային և պատմական հենքի մասին՝ օգնելով լույս սփռել դրանց նշանակության վրա:

Առանցքային տեղ ունեն անշուշտ, էքսեգետիկ մեկնաբանման մեթոդները, երբ ավետարանական բնագրերը մանրակրկիտ վերլուծվում են բնօրինակ լեզուներով, դիտարկվում են նրանց քերականական, բառապաշարային, ճարտասանական միջարք խնդիրներ: Այդ մեթոդներն աստվածաշնչագիտության մեջ

<sup>38</sup> **Adolf Jülicher**, *The Parables of Jesus. A Study and Commentary*, Publisher: Charles Scribner's Sons (original German publication 1888), pp. 35-41, հեղինակը ի թիվս շատ արժեքավոր եզրահանգումների, անդրադառնում է առաջին դարի Հռոմի տիրապետության շրջանում Գալիլեայի գյուղատնտեսության դրույթանը:

ստեղծի տեղ ունեն, էլ չենք խոսում կրոնական վերլուծությունների և նրանցից քիտոլ ուսումնասիրության սկզբունքների մասին:

Ընդհանուր առմամբ, ավետարանական առակների ուսումնասիրման մեթոդները ներառում են աղբյուրների բացահայտում, գրական կառուցվածքի և ոճի վերլուծություն, պատմական համատեքստի ուսումնասիրություն, աստվածաբանական ենթատեքստերի վերանայում և մեկնաբանման տարբեր մեթոդների կիրառում: Եկեղեցու հայրերը մեկնաբանման տարբեր մոտեցումներ են կիրառել՝ ներառյալ այրաբանությունը, տիպաբանությունը, բարոյական և միատիկ մեկնաբանությունները: Բնականաբար, վերոնշյալ յուրաքանչյուր մեթոդ կարող էր դառնալ մի առանձին ընդարձակ հոդվածի թեմա: Այսպիսով, նման բազմակողմանի հերմենևտիկական խոր ազդեցություն է թողել Սուրբ Գրքի՝ դարերի ընթացքում հարստացած մեկնողական ավանդույթի վրա:

HOVHANNES BEYLERYAN

#### ON THE GENRE OF NEW TESTAMENT PARABLES AND THE PRIMARY METHODS OF THEIR INTERPRETATION

**Key words:** Interpretation, parable, allegorical method, Jewish tradition, context, new period.

Until the 19<sup>th</sup> century, there were no special studies of the New Testament parables of Jesus in the Armenian theological tradition. This was in keeping with a broader trend within patristic exegetics. However, in various genres of religious literature – such as commentaries on the entire text of the Bible, sermons, works of systematic theology and theological literature – we can find valuable evidence of the interpretation of parables by early Armenian authors, Step‘anos Siwnets‘i, Yovhannēs Tsortsorets‘i, Grigor Tat‘ewats‘i and others. Their approaches tended to focus on extracting edifying teachings as well as establishing correspondences between the parables and other biblical texts. So, early Armenian patristics provides a valuable source for reconstructing the first approaches to parables within this theological tradition. From the beginning of the 19<sup>th</sup> century, the parables of the New Testament began to be considered separately, and Bishop Petros Berdumyan published his *Open Source*, a complete study on the parables of the New Testament.

The genre of New Testament parables can be described as a type of narrative literature that uses vivid and relatable stories to convey spiritual and moral lessons. Interpreting New Testament parables involves various methods, and different scholars and theologians may approach them differently.

The allegorical interpretation views the parables as symbolic narratives, where each element of the story represents a deeper spiritual truth. The characters, objects, and events in the parables are seen as allegorical representations of specific concepts or figures.

The contextual interpretation emphasizes the historical and cultural context in which the parables were originally spoken. It considers factors such as the audience, the social and religious climate of the time, and the specific circumstances that may have influenced Jesus' choice of parables. This approach aims to illuminate the original intent and meaning of the parables by placing them within their broader context.

Since the 19<sup>th</sup> century, the study of the New Testament parables has entered a new stage, which was due, in particular, to the new views and approaches of the preachers of the Protestant Church, which found a great response to further scientific research of parables in Western theological thought.

It is important to note that these methods of interpretation are not mutually exclusive, and different parables may require different approaches. The richness and depth of New Testament parables allow for a wide range of interpretations, fostering ongoing discussion and exploration within Christian theology.

**ОВАННЕС БЕЙЛЕРЯН**

### **О ЖАНРЕ НОВОЗАВЕТНЫХ ПРИТЧ И ОСНОВНЫЕ МЕТОДЫ ИХ ТОЛКОВАНИЯ**

**Ключевые слова:** Толкование, притча, аллегорический метод, еврейская традиция, контекст, новый период.

До XIX века в армянской богословской традиции, также как и в патристической экзегетике в целом, не было специальных исследований, посвященных новозаветным притчам. Однако в комментариях на другие библейские книги, в проповедях, в догматических сочинениях и прочей теологической литературе можно найти ценные свидетельства интерпретации притч ранними армянскими авторами – такими, как Степанос Сюнеци, Ованнес Тцортцореци, Григор Татеваци и другие. Они, как правило, стремились извлечь из притчи некое назидание, а также установить связь между притчами и другими библейскими текстами. Ранняя армянская патристика – ценный источник для реконструкции подобного подхода к притчам. С начала XIX века притчи Нового Завета стали рассматриваться сами по себе, было опубликовано исследование епископа

Петроса Бердумяна, озаглавленное «Открытый источник», целиком посвященное притчам Нового Завета.

Жанр новозаветных притч можно охарактеризовать как разновидность повествовательной литературы, в которой для передачи духовных и нравственных уроков используются яркие и понятные истории. Толкование новозаветных притч предполагает использование различных методов, и разные ученые и богословы подходят к ним по-разному.

Аллегорическое толкование рассматривает притчи как символические повествования, в которых каждый элемент истории представляет глубокую духовную истину. Персонажи, предметы и события в притчах рассматриваются как аллегорические изображения определенных понятий или фигур.

Контекстуальное толкование уделяет особое внимание историческому и культурному контексту, в котором были написаны притчи. При этом учитываются такие факторы, как аудитория, социальный и религиозный климат того времени, а также конкретные обстоятельства, которые могли повлиять на выбор притч Иисусом. Цель такого подхода – раскрыть первоначальный замысел и смысл притч, поместив их в более широкий контекст.

В XIX веке наступает новый этап в изучении новозаветных притч. Это было обусловлено, в частности, новыми взглядами и подходами проповедников протестантской церкви, оказавшими сильное влияние на дальнейшие научные исследования притч в западном богословии.

Методы толкования не являются взаимоисключающими, и разные притчи могут требовать различных подходов. Богатство и глубина новозаветных притч допускают широкий спектр интерпретаций, что способствует постоянным дискуссиям и исследованиям в рамках христианского богословия.