

ԳՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Տ. ԴԱՆԻԵԼ ՎՐԴ. ԹՈՒՄԱՆՅԱՆ

ԾՆՆԴՈՅ Գ. 1-7-Ի ՄԵԿՆՈՒԹՅԱՆ ՁԵԻԵՐՆ
ԸՍՏ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՅ ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՉԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ

Ծննդ. Գ. 1-7-ի համադրության ու գրական բնույթը.

Ծննդոց գիրքը պարունակում է աշխարհի արարումից մինչև Եզիպոսում Նովսեփի մահն ընդգրկող իրարից տարբեր պատմություններ: Դրանք կարելի է բաժանել երկու մասի. առաջին՝ աշխարհի արարումից մինչև Աբրահամի կոչումը (Ծննդ. Ա.-ԺԱ. 26), այսինքն՝ «նախապատմություն», երկրորդ՝ Աբրահամ, Իսահակ եւ Նախը նահապետների գործերը (ԺԱ. 27-Ծ. 26), այսինքն՝ «գործք նախահարցն Իսրայելի»:

«Նախապատմություն»-ը (Ծննդ. Ա.-ԺԱ.), Իսրայելին տեղադրելով համաշխարհային պատմության հիմքի վրա, կարևոր մի սկիզբ է սահմանում: Աբրաքսյան բարությունը եւ մարդկային անհնազանդության ողբերգական հայրնությունը նախապարաստում են Աբրահամի կոչումը՝ իբրեւ Աստծո կամքի արտահայտություն: Իսրայելի նահապետների հեղափոխ ամբողջ պատմության հիմքում ընկած է նահապետին տրված խոստումը:

Ծննդ. Ա.-ԺԱ.-ն իր «աստվածաբանական» եւ «փիլիսոփայական» բացատրություններով հանդերձ, ներկայացնում է չափազանց համապարփակ մի ամբողջություն: Այսպես գրնում ենք խորհրդածություններ այնպիսի թեմաների շուրջ, ինչպիսիք են մարդկության ծագում, Աստծո հետ հարաբերություն, մարդկության հիմնական բարոյական եւ քրեական կառույցներ (ամուսնություն, լեզուների ծագում, էթնիկ բաժանումներ, ազգերի սկզբնավորում, մեղադատություն, անասնապահություն եւ այլն), նաեւ Աստծո, Նրա արդարության եւ մարդու հանդեպ Նրա մշտական հավատարմության մասին¹:

Ծննդ. Ա.-ԺԱ.-ում մեկնիչները գրական եւ աստվածաբանական² իմաստով իրարից

¹ Նմմր. **R. J. Clifford, R. F. Murphy**, *Księga Rodzaju: Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa, 2001, էջ 12:

² Տե՛ս **R. Ruppert**, *Synoptische übersicht über die drei grossen Erzählungen des Hexateuch J, E und P, Wort und Botschaft*, hrsg. J. Schreiner, Würzburg, 1967, էջ 108-177. իմմր. նաեւ **S. Mędala**, *Pięcioksiąg. Wprowadzenie ogólne do Pięcioksiągu, Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak,

փառքեր երկու աղբյուր են մաքրանշում, մասնավորապես քահանայական (P) և յահվիսարական (J): Քահանայական ավանդության կամ աղբյուրի դասին են պատկանում Ծննդ. Ա. 1-2, 4a, Ե. 1-28, 30-32, Զ. 9-22, Է. 6-11, 13a-16a, 17a, 18-21, 24, Ը. 1-2a, 3b-35, 13a, 14-19, Թ. 1-17, 28, 29, Ժ. 1a, 2-7, 20, 22, 23, 31n, ԺԱ. 10-27, 31, 32 հարվածները: Յահվիսարական աղբյուրին են պատկանում Բ. 4b-Դ. 26, Ե. 29, Զ. 1-6, 7, 10, 12, 16b, 17b, 22, 23, Ը. 2b, 3a, 6, 8-12, 13b, 20-22, Թ. 18-27, Ժ. 1b, 8-10, 19-21, 25-30, ԺԱ. 1-9, 28-30 դրվագները:

Ծննդ. Գ. 1-7-ն ընդգրկված է յահվիսարական սկզբնաղբյուր ունեցող լայնածավալ պարմության մեջ, որ է Ծննդ. Բ. 4b-Գ. 24, որը նաև այսպես կոչված «յահվիսարական երկի» նախաբանն է: Այն քահանայական աղբյուրի (P) արարչագործության պարմությունը (Ծննդ. Ա. 1-Բ. 4a) կապակցող նախադասության միջոցով (Բ. 4b) միացնում է Աստծո հետ նախածնողների մարմնության և նրանց անկման պարմությանը³: Այնուհետև հետևում է առաջին փղամարդու կյանքի կոչման նկարագրությունը (Բ. 5-7), Եղևմի պարսեզի հասարակումը (Բ. 8-14), առաջին պարվիրանը (Բ. 15-17), կենդանիներին կյանքի կոչելը (Բ. 18-20), կնոջ ստեղծումը (Բ. 21-23), ամուսնության հասարակության հիմնավորումը (Բ. 24-25), գայթակղություն և պարվիրագանցություն (Գ. 1-7), դար և դարավճիռ (Գ. 8-19), Եսան՝ որպես մայր համայնի և Աստծո նոր պարզելը (Գ. 20-21), վերջապես Եղևմի պարսեզից առաջին մարդկանց արտաքսումը (Գ. 22-24)⁴:

Քննարկելով Ծննդ. Բ. 4b-Գ. 24-ի գրական միասնության խնդիրը՝ Վ. Խրոստովսկին⁵ այս հարվածի աղբյուրագիտական ավանդույթներին և մոտիվներին վերաբերող հարուստ գրականություն է մեջբերում: Այսպես, օրինակ, Ն. Գունկելը⁶ վերոհիշյալ հարվածում գերեզման պարմության մեջ նկատել է բանավոր ավանդության հավաքածուի հետքեր և փառքերակել երկու հիմնական աղբյուր՝ Ծննդ. Գ. 1-7-ը գերեզմանով իբրև երկրորդական աղբյուր, որը պայմանականորեն նշանակել է Դ-ով, որի շարքին է դասել նաև Ծննդ. Բ. 4b-7, 9, 15-25, Գ. 1-18, 19a, 23 համարները: Ն. Շմիդտը⁷ Ծննդ. Բ. 4b-Դ. 24-ում ցույց է փառքի իրարից անկախ երեք շերտեր: Ծննդ. Գ. 1-7-ը նա դասում է երկրորդ շերտում, որն ընդգրկում է նաև Ծննդ. Բ. 8b-9, 16-17, 25, Գ. 1-18a, 19, 24ab հարվածները: Ս. Մովսիսկելը⁸ պաշտպանում էր Ծննդ. Բ. 4b-Գ. 24-ում երկու աղբյուրների գոյության փոխակերպ՝ դրանք կոչելով «սեթյան» և «քանանական»: Նա «սեթյան» աղբյուրին է դասում Ծննդ. Բ. 4-5a, 6-7a, 7b(?), 8a, (9), 10-14, 18-25, Գ. 1-17, 19a, 23, 24a համարները:

Poznań, 1990, էջ 65, 72:

³ Նման. **W. Chrostowski**, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa, 1996, էջ 29:

⁴ Տե՛ս անդ:

⁵ **W. Chrostowski**, նշվ. աշխ., էջ 201-211:

⁶ Տե՛ս **H. Gunkel**, *Genesis, übersetzt und erklärt*, Göttingen, 1901. հմմտ. **W. Chrostowski**, նշվ. աշխ., էջ 201-204:

⁷ Տե՛ս **H. Schmidt**, *Die Erzählung von Paradies und Sündenfall*, Tübingen, 1931. հմմտ. **W. Chrostowski**, նշվ. աշխ., էջ 205:

⁸ Տե՛ս **S. Mowinkel**, *The Two Sources of the Predeuteronomiac Primeval History (JE) in Gen 1-11*, Oslo, 1937, էջ 15-24. հմմտ. **W. Chrostowski**, նշվ. աշխ., էջ 206:

Ա. Լեֆևրը⁹, Ծննդ. Բ. 4b-Գ. 24-ում երկու՝ Եայի և Եդեմի պարպեցի մասին աղբյուրներ փարբերակելով, Ծննդ. Գ. 1-4, (5), 6-21 համարները վերագրում է Եայի, իսկ Ծննդ. Գ. 5-ը՝ Եդեմի պարպեցի մասին աղբյուրին: Ըստ Վեստերմանի¹⁰ «յահվիսարը» Ծննդ. Բ. 4b-Գ. 24-ում միացրել է իրարից անկախ պարմվածքային երկու շերտ, արարչության՝ Ծննդ. Բ. 4b-8, (10-14), 15a, 18-24 և դրախտի մասին՝ Բ. 9, 16-17, 25, Գ. 1-24:

Իսկ ահա Դ. Մ. Ռոպցովը¹¹ փարբերակում է հերեյալ երեք շերտերը.

1) Անկման մասին վաղ շրջանի նախայահվիսարական պարմությունը Ծննդ. Գ. 1ab, 2-5, 6, 7, 27 - ում (առանց Յահվեի), որին ավելացվել են վաղ շրջանի չորս անեծքներ (Դ. 11, 12, 15, 24):

2) Նախայահվիսարական այս շրջանի պարմությունը՝ Ծննդ. Բ. 5, 7, Ը. 15b, 18, 19-ում (առանց ԴՅՏ «աֆառ» - հող բառի), Ծննդ. Բ. 21-23a, Գ. 20a (առանց ԴՅՏ «հայա» - լինել բայի):

3) Յահվիսարի ձեռքով կատարված խմբագրությունը, որը միացնում է վերոհիշյալ երկու ավանդույթները և հավելում մի բանի անեծքներ:

4) Հավելումներ «յահվիսարի երկին»՝ Գ. 14 ad, 14bg, 17bgd, 19b:

Նախայահվիսարական առաջին պարմության մեջ գլխավոր մտքովը հակաբանական բանավեճն է, որ դարապարպում է պոդաբերության ծիսական արարողությունը և դրանց հետ կապված սեռական բնույթի սովորությունները:

Ժամանակակից մեկնիչներն ընդհանուր առմամբ մեծ նշանակություն չեն փայլա նախնական աղբյուրներին և դրանց միացման փուլերին, այլ իրենց ուշադրությունը կենտրոնացնում են բնագրի վերջնական կանոնական ձևի վրա: Ըստ Գ. Ֆոն Ռադի¹² Յահվիսարը ոչ միայն հավաքել է ավանդույթները և միացրել դրանց փարբեր շերտերը, այլ հենց իրական աստվածաբան-հեղինակն է: Օ. Ն. Շպեկեր¹³ ցույց է տվել, որ Ծննդ. Բ. 4b-25 հիմնական փարբերն իրենց համապարասխանող հարվածներն ունեն Ծննդ. Գ.-ում¹⁴:

Ծննդ. Բ. 4b-Գ. 24-ը մանրագինն ուսումնասիրության է ենթարկել Է. Դրեներմանը¹⁵:

9 Տե՛ս **A. Lefèvre**, *Genèse II, 4b - III, 24 est-il composite?*, RSR 66 (1949) 465-480. հմմտ. **W. Chrostowski**, նշվ. աշխ., էջ 206. հմմտ. նաև **J. Vermeulen**, *Au commencement. Une lecture de Genèse 1-11*, Bruxelles, 1990, էջ 78-80: Նա ամենաին մաս է համարում Ծննդ. Բ. 4b-5, 7-8, 18-23-ը:

10 Տե՛ս **C. Westermann**, *Genesis, Neukirchen-Vluyn*, 1974, էջ 245-280. հմմտ. **W. Chrostowski**, նշվ. աշխ., էջ 207-208:

11 Տե՛ս **D. M. Rottzoll**, *Die Schöpfungs- und Fallerzählung in Gen 2f.*, ZAW 109 (1997) 481-499; 110 (1998) 1-15.

12 Տե՛ս **G. von Rad**, *Genesis*, London 1961, էջ 85-88. նույնի, *Teologia Starego Testamentu*, թրգմն.՝ **B. Widla**, Warszawa, 1986, էջ 116-134:

13 Տե՛ս **O. H. Steck**, *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2, 4b-3, 24*, BSt 60 (1970), էջ 11-131. հմմտ. **W. Chrostowski**, նշվ. աշխ., էջ 208 ջրնկ.:

14 Տե՛ս **E. Kutsch**-ը նույնպես պաշտպանում է յահվիսարի երկի ամբողջականությունը ("Die Paradieserzählung. Genesis 2-3 und ihre Verfasser", *Studien zur Pentateuch.*, ed. G. Baulik, Wien, 1977, էջ 9-24). հմմտ. **W. Chrostowski**, նշվ. աշխ., էջ 209:

15 Տե՛ս **E. Drewermann**, *Stukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht. Teil 1. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht (Paderborner Theologische Studien, 4)*, München, 1977, էջ 9-74:

Նա գտնում է, որ նախնական Ծննդ. Բ. 4b-8, 18-24 բովանդակում էր մի «համապարփակ» պարմություն մարդու սրեղծման մասին: Այս պարմությանը, Յահվիսպը կամ ուշ շրջանի խմբագիրը, ավելացրել է Բ. 10-14 դրախտի գեղերի մասին և Բ. 16-17-ի արգելքը՝ ի մերի ունենալով Ծննդ. Գ.-ը:

Նակատակ որոշ դժվարությունների, Ծննդ. Բ. և Ծննդ. Գ.-ի համար (օր.՝ գիտության ծառի և կենաց ծառի հակադրությունը) Յահվիսպական ոգով մեկ ամբողջական մեկնության կարիք է զգացվում:

Յահվիսպական երկում, որպես աստվածաբանական արտակարգ մտքիվ, շեշտվում է «համերաշխության» գաղափարը: Ջ. Բ. Բատերը¹⁶ նշում է, որ Ծննդ. Ա.-ԺԱ.-ի նախապարմության նկարագրությունը Իսրայելի հավաքի փորձառության արտացոլումն է, իսկ այդ փորձառության մեջ էական րարը Աստծո հետ «համերաշխությունն» է¹⁷: Նասարական կյանքով ներծծված մեկ րոհմի հավաքն ու սովորությունները վերագրվել են րոհմի նախահորը: Ամեն գործ ունի իր սկիզբը, և ամեն ժողովուրդ ունի իր նախահայրը: Մեղսալից մարդկության և փրկության խոստումի սկզբնապարճառը մեղքն է: Այսպիսով, փրկության խոստումը առկա է հենց սկզբից: Ըստ Բատերի¹⁸, Ծննդ. Բ.-Գ.-ում փրկության պարմության ընթացքը ներկայացված է «համերաշխության» համառոտ և ընդարձակ ծրագրերի համաձայն: «Նամերաշխության» համառոտ ծրագիրը ներկայացնում է Աստծո փրկության մուրթը նախապարմության առաջաբանում՝ անշահախնդիր պարականությունների, օրհնությունների ու անեծքների ձևով: Նամառոտ այս ծրագիրն իր գլխավոր գործողության մեջ կազմված է երեք կամ չորս մասից՝ համերաշխություն, մեղք, պարիժ, հաշտություն (հմնր. Ելից ԺԹ.-ԼԳ.): Ծննդ. Բ.-Գ. գլուխների հիմքում ընկած է ընդարձակ ծրագիր: Առաջին՝ նախաձեռնություն Աստծո կողմից, երբ սրեղծում է պարսեզը և մարդուն բնակեցնում այնրեղ, երկրորդ՝ պարվիրան, որը ինչպես Իսրայելի հերագա պարմության մեջ ենք րեսնում, զանց է առնվում, երրորդ՝ դարաքնություն (ինչպես Մովսեսի և Ահարոնի, Դավթի և Նաթանի պարմություններում), չորրորդ՝ պարիժ, որը ավերածություններ չի բերում, այլ բացում է փրկության ճանապարհը:

Ծննդ. Գ. 1-7-ի մեկնողական մոտեցումները ժամանակակից աստվածաշնչագի-ություն մեջ.

Յ. Ջ. Տորալան¹⁹ Ծննդ. Բ. 4b-Գ. 24-ի մեկնության մեջ բնագրի ընթերցման մի քանի եղանակ է րարերակում՝ պարմական, «համերաշխության» գաղափարի լույսի րակ, իմաստասիրական, քրիստոնեական, սեռականության գուգրողմամբ ընթերցումներ: Տարբեր մեկնությունների այս բաժանումն այնքան էլ հաջող չէ, որովհետև դրանք հիմնված չեն դասակարգման համասեռ սկզբունքների վրա:

16 Տե՛ս J. B. Bauer, *Israel's Schau in die Vorgeschichte (Gen 1-11), Wort und Botschaft*, hrsg. J. Schreiner, Würzburg, 1967, էջ 74-97:

17 S. Jędrzejewski, *U korzeni zła. Rdz 1-11 w interpretacji apokaliptyki żydowskiej*, Lublin, 1997:

18 J. B. Bauer, նշվ. աշխ., էջ 76:

19 Տե՛ս J. G. Toralba, *Genesis, in Commentario al Antiquo Testamento*, ed. S.G. Oporto, M.S. García, vol. 1, Madrid, 1997, էջ 54-55:

Այս բնագրի ժամանակակից մեկնությունների ուղղությունների հստակ դասակարգումը տալիս է Յ. Ջ. Վերմեյլենը²⁰: Նաշվի առնելով պարմության բովանդակությունն ու նրա *Sitz im Leben*-ը (բոց. «կենսակերպ»), նա ցույց է տալիս Ծննդ. Բ. 4b-Գ. 24-ի մեկնության երեք մոտեցումներ կամ եղանակներ՝ պարմողական-բարոյախրատական, առասպելական և քաղաքական ընթերցումներ: Ծննդ. Գ. 1-7-ի մեկնությանը, որպես յուրահատուկ մոտեցում, կարելի է ավելացնել նաև հոգեվերլուծականը: Դրա փոխարեն սարուկտուրալիստական բնույթի ընթերցումները Վերմեյլենի կարծիքով բացահայտում են ոչ այնքան պարմության աստվածաբանական բովանդակությունը, որքան նրա էսթետիկ ասպեկտները:

ա. Պարմողական-բարոյախրատական ընթերցում.

Մինչև Ի. դարի երկրորդ կեսը կաթոլիկ ավանդական մեկնությունն ընդունում էր Ծննդ. Բ.-Գ. գլուխների պարմականությունը՝ ավանդական իմաստով, գլխավոր ուշադրությունը դարձնելով նախաճնողների արարքի բարոյական կողմին²¹: Ավանդական այս ընթերցումը շեշտը դնում է այն սահմանաբաժանման վրա, թե ի՞նչ կար առաջ և ի՞նչ եղավ հետո: Անկումից առաջ մարդը վայելում էր գերբնական բարիքները՝ անմահություն, ներդաշնակություն Աստծո և բնության հետ:

Մեղքի էության թեմայի շուրջ տարբեր կարծիքներ են արտահայտվել: Ոմանք խոսում են մարդու սեռականության հետ կապված անկման մասին, որը պարճառաբանում են մեղքության, օձի դերի և կնոջ պարժի մոտիվներով: Ուրիշներ կարծում են, որ խոսքը մոգության մեղքի մասին է, քանի որ Նին Եգիպտոսում օձը համարվում էր մոգական կենդանի: Մյուսները խոսում են ոչ թե մեղքի, այլ ծանր հեղուկանքներով հղի զանցանքի մասին, քանի որ այն ներառում է մարդու սահմանափակության ժխտում և ներկայացնում է հպարտության բուն էությունը: Ինչպես էլ հասկանանք առաջին մեղսագործությունը, այն միշտ ընկալվել է որպես Աստծո պարվիրանի կամավոր ոտնահարում:

Ավանդական այս տեսակետի համաձայն մարդկային մեղքը հանդիսանում է ոչ միայն օբյեկտիվ իրականություն, այլ ունի նաև աստվածաբանական նշանակություն՝ Աստծո պարկերի հետ հարաբերության ճանապարհին: Ծննդ. Գ. 1-7-ի ավանդական մեկնության օրինակ է Ս. Լիոնենցի²² առաջարկած վերլուծությունը, որին իր մեկնության մեջ հետևում է Ս. Լախը: Ս. Լիոնենցի նախ ընդգծում է (հիմնվելով Վուլգատայի բնագրի վերլուծության վրա), որ մեղքը Աստծո հանդեպ մարդու անհնազանդության ակտ է, քանի Աստծո պարվիրանի զանցառությունն է:

Գ. 1 - Ինչո՞ւ Աստված ձեզ **պարվիրեց** (Vulgata: Cur praecepit vobis Deus).

Գ. 2 - Աստված **պարվիրեց**, որ նրանից **չուտենք** (Vulgata: Praecepit nobis Deus ne comederemus).

Գ. 6 - Վերցրեց պտուղը և **կերավ**, նաև տվեց իր ամուսնուն, որը **կերավ** (Vulgata: Et tulit de fructu illius, et comedit, deditque viro suo qui comedit).

²⁰ Տե՛ս J. Vermeylen, նշվ. աշխ., էջ 81-90:

²¹ Նմմր. J. Vermeylen, նշվ. աշխ., էջ 78-79:

²² Տե՛ս S. Lyonnet, *De peccato et redemptione. I. De notione peccati*, Romae, 1957, էջ 29-37:

Բացի անհնազանդության արտաքին գործողությունից, բնագիրը բացահայտորեն նշում է ներքին գործողություն, որից ևս բխում է արտաքինը: Օձի դրդմամբ Ադամն ու Եան ուզում են լինել ինչպես ասարվածներ (Գ. 5 և այլն), ճանաչել չարն ու բարին: Նեպագա ավանդությունը բացառում է, որ դա ապստամբություն էր Աստծո գերագույն իշխանության դեմ, այսինքն՝ հպարտության մեղք: Տեքստից կարելի է հասկանալ հպարտության յուրահպարտ կյանքի նշանակը: Օձի դրդմամբ.

ա) Եան ընդունելի համարեց այն միտքը, որ մահվամբ սպառնացող Աստծո խոսքը բացարձակ չէ. «Չեք մեռնի», - ասում է օձը (Գ. 4): Եան սկսում է կասկածել Աստծո խոսքին:

բ) Նաջորդիվ Եան ընդունելի համարեց, որ Ասարվածային պարվիրանը Աստծուց բրվել է ոչ թե մարդու, այլ Աստծո բարօրության համար, որպեսզի պաշտպանվեն Նրա առանձնաշնորհումները. «Ասարված գիպի... որ կլինեք ասարվածների նման» (Գ. 5): Կարծես թե այդ պարվիրանով Ասարված պաշտպանվում էր մարդուց: Այս պահից մարդն իրեն նկատում է իբրև Աստծո մրցակից, այնպես որ Աստծո և մարդու միջև հարաբերությունները լծովին փոխվում են: Փոխվում է նաև Աստծո հանդեպ մարդու պահվածքը, և, ուրեմն, փոխվում է հենց «Ասարված» հասկացությունը: Ասարված, Ով բացարձակ անդրանցական է և ոչ մի բանի կարիք չունի, բացի մարդուն Իր բարիքներով ողողելուց, մարդու հասկացողությամբ դարձավ հասարակ մի արարած, որ ամեն ինչ անում է սեփական օգրի համար:

Մեղքի չարիքը ոչ այնքան անհնազանդության արտաքին գործողությունն է, այլ, ավելի շուրջ, ներքին աններդաշնակությունն ու անկարգությունը, ինչը կործանում է մարդու ներքին կյանքը, մարդու անհատականության խիստ անձնական կողմը: Մեղքի անմիջական հետևանքը, մինչ պարծի պաշտոնական հայտարարումը, հենց մարդու մեջ որոշակի փոփոխությունն էր: Այդ փոփոխությունը խորհրդավոր արտահայտված է «մերկության» պարկերի մեջ: Մինչ այդ, մերկ լինելով հանդերձ, առաջին մարդիկ ամոթ չէին զգում, այժմ սկսում են ամաչել: Մինչ այդ մարդը մարերիմ կապերի մեջ էր Աստծո հետ, այժմ փախչում է Աստծուց (հմմտ. Բ. 25 և Գ. 8): Միայն դրանից հետո է հայտնվում պարիժը՝ մահը:

Ի՞նչ իմաստով պերք է հասկանալ մահը: Ներշնչված հեղինակի մարերում ևս Ասարվածաշնչի հերագա գրքերում մահը կյանքից գրկվել է: Դա ինչ-որ բարիքից գրկումն է, որ ամբողջ հրեական գրականության մեջ համարվում է Աստծուն պարկանող բարիք: Ասարված կյանքի աղբյուրն է ու փվիչը, և երկրային կյանքը Աստծո պարգևն է: Որքան խորանում էր «կենաց» հասկացությունը և ճոխանում հոգևոր արժեքներով, այնքան խորանում էր մահվան ընկալումը: Վաղ շրջանի հրեաները մահից հետո կյանքի մասին ունեին շար աղու պարկերացումներ. մարմնական մահը միաժամանակ գերագույն բարիքներից մարդու գրկումն էր:

Ծնող. Գ.-ը այս կերպ է ընկալվել ու շրջանի տարբերային գրականության մեջ, ինչպես պարգվում է Բմաստայան գրքից. «Զի Աստուած հասարարեաց զմարդն յանեղծութեան և ի պարկեր իւրոյ բարերարութեանն արար զնա: Նախանձո բանսարկուին

եմուր մահ յաշխարհ. և փորձեն զնա, որ նորա վիճակին սակի են: Բայց ոգիք արդարոց ի ձեռնի Աստուծոյ են, և ոչ մերձեսցի ի նոսա մահ» (Բ. 23-Գ. 1): Որպես մեղքի արդյունքի արքահայրություն, համարեքսփի շարունակությունը ցույց է տալիս մարդու ըմբոսությունը մարդու հանդեպ (Կայեն և Աբել), աննախադեպ նախանձ (Ղամբ), մարդկային կյանքի կարճացում (ջրհեղեղին հաջորդող սերնդի ծագումնաբանություն), միություն սարեղծելու մարդու ներքին անընդունակություն (Բաբելոնյան աշտարակ) և գերության վիճակ (Ելից գիրք):

Ծննդ. Գ.-ում մեղքի նկարագրությունից բխում է մեկ այլ ճշմարտություն: Աշխարհում չարի ներկայությունը չի բացառվում միայն ցանկասիրությամբ կամ կրքով: Դա միայն մարդու և Աստծո միջև տեղի ունեցած ողբերգությունն է, որովհետև աստվածը է գալիս մի երբորդ անձ ես՝ օձը:

Աստվածաշունչը, սակայն բացառում է երկինաստություն կամ դուախարիկ որևի՛տ արքահայրություն: Օձը Աստծո սրեղծած դաշտային կենդանիներից մեկն է, թեկուզև առանձնահատուկ: Այն առանձնանում է «խմասությամբ և խորագիտությամբ», որով կարող է թափանցել Եային ու Ադամին անհայտ գործերի մեջ: Օձն ունի նաև փորձառության առավելություն, որով կարող է նույնիսկ սխալեցնել Աստծո պարկերն ու նմանությունը ունեցող մարդուն:

Օձը գործում է նախանձից դրդված, ինչպես վկայում է Իմաստություն Բ. 24-ը, այսինքն՝ մարդկային երջանկության հանդեպ ընդգծված չկամության պարճառով, դա արդեն իսկ ուղղակի չարակամություն է Աստծո հանդեպ, որ արքահայրվում է Նրա արարչության պսակ մարդու հանդեպ չարակամության դրսևորմամբ: Օձը պարծվում է, և, հետևաբար, նա ընդունակ է մեղք գործել, և այն էլ առավել քան մարդը, թեկուզև ըստ էության նա ոչ մի պարվիրան զանց չի առել: Մրանից պետք է եզրակացնել, որ մեղքը ինչ-որ արտաքին օրենքի խախտումն է, այլ առավել խորը արմատներ ունի: Աստծո դեմ ըմբոսություն դրսևորելով՝ օձը մարդուն գերում է և սպիայում ծառայել իրեն:

Մեղսալից մարդու խելճության հետ երևան է գալիս Աստծո գթասրտությունն ու բարությունը: Մարդը մեղք գործեց, որովհետև չճանաչեց Աստծո բարությունը և կասկածեց, սակայն այդ բարությունը հաղթեց մարդկային չարությանը և գերազանցեց այն:

Մարդուն փրկված պարիժը, ինչպես բխում է շարակարգից, նպատակ ուներ մարդու առողջացումը: Այսպեղ, որպես մեկնություն կարող է ծառայել արխարտության արքահայրությունը, որը մեջ է բերում Թովմա Աբվինացին. «Պարիժները՝ դրանք դեղեր են» (poenae sunt medicinae): Ծննդ. Գ.-ում նկարագրվող մարդուն փրկված պարիժը այսպես էին հասկանում Եկեղեցու այնպիսի հայեր, ինչպիսիք են Ս. Իրենիոսը և Ս. Ղովհան Ոսկեբերանը, որոնք հետևելով Պողոս առաքյալի մտքին (Նոմ. ԺԱ. 32), Ադամի մեղքը վերագրում են Աստծո փրկական փորձինությանը: Ս. Լախը²³, վկայակոչելով Ծննդ. Գ. 1-7-ի Լիոնի վերլուծությունը²⁴, համարում է, որ վերոհիշյալ հարվածը հասկանալու համար ելակերպին հարց է ո՛վ էր օձ-փորձիչը ըստ սուրբգրային հեղինակի: Արդյո՞ք նա նկա-

23 Տե՛ս **S. Łach**, *Księga Rodzaju. Wstęp - Przekład - Komentarz*, Poznań, 1962, էջ 213-214:

24 Տե՛ս **S. Lyonnet**, *Quid de natura peccati doceat narratio Gen 3*, VD 35 (1957), էջ 34-42 :

սի ունեւ միայն հասարակ փոքրիկ օձին, որոնցով լի են Միջագետքն ու Պաղեստինը, թե՛ օձը իրական կերպար է, կամ թե՛ միայն գրական սրբազանություն, որպես գերագույն իմաստության անձնավորում: Նա դեն է նկատում լիբերալ բնադասությունը, ըստ որի սուրբգրային հեղինակը անկման եւ պարփի ամբողջ պարմությամբ ցանկանում էր միայն ներկայացնել օձերի հանդեպ մարդկանց բնական լողկանքը, եւ, միաժամանակ, փղամարդկանց հոգնեցուցիչ աշխարանքի, կանանց երկունքի փառապանքների պարճառները, առանց որեւէ հոգեւոր անկման եւ դրանից բխող հոգեւոր պարերագմի ակնարկումի: Լաիի կարծիքով, նման բացառությունը ակնհայտորեն հակառակ է Սուրբ Գրքի փեթսպին, որովհետեւ այսպեղ խոսքը գնում է կոնկրետ գոյության մասին: Դա հստակ երեւում է եբրայերեն փեթսպից, քանզի օձ Շִֿֿֿׁׁ «նախաշ» բառից առաջ ִֿֿֿ «ի» որոշիչ հոդ է դրված, եւ ուրեմն դա ինչ-որ գերբնական, բանական, հոգեւոր եւ Աստծուն հակառակ մի էություն է: Սուրբգրային օձի խորագիտությունը հանդես է գալիս մարդուն դեպի չարն ուղղորդելու գայթակղության մեջ: Սուրբգրային հեղինակն այդ օձի հոգեւոր կողմն արտահայտում է նրանով, որ փորձիչ-օձը բոլոր ժամանակներում պիտի պարերագմի կնոջ սերնդի հետ: Փորձիչ-օձի թշնամությունը Աստծո հանդեպ բացահայտվում է, երբ նա փորձում է ի դերեւ հանել մարդուն երջանկացնելու Աստծո ծրագիրը: Աստծուն եւ մարդկությանը հակառակ բանական եւ հոգեւոր գոյությունը կոչվում է «Սաբանայ»: Ահա թե ինչու ուշ շրջանի աստվածաշնչյան գրքերը բացահայտորեն Սաբանային են վերագրում առաջին մարդկանց մեղքի մեջ գցելը (Իմաստ. Բ. 24): Դիմելով հրեաներին Տիմոս ասաց. «Դուք ի հօրե ի Սաբանայէ էք, եւ զցանկութիւնս հօրն ձերոյ կամիք առնել. զի նա մարդասպան էր ի սկզբանէ, եւ ի ճշմարտութեան ոչ եկաց, զի ոչ գոյ ճշմարտութիւն ի նմա. յօրժամ խոսիցի սուր, յիւրոյ անտի խօսի. զի սուր է եւ հայր նորա» (Յովհ. Ը. 44): Ս. Նովիանները Առաջին թղթում գրում է. «Եւ որ առնէ զմեղս՝ ի Սաբանայէ է, զի ի սկզբանէ Սաբանայ մեղանչէ» (Գ. 8): Նա Նայթության մեջ գրում է նաեւ. «Եւ ըմբռնեաց զվիշապն, զօձն առաջին, որ է Բանսարկուն եւ Սաբանայ» (Ի. 2): Այս նույն ձեռով է քրիստոնեական մեկնությունը հասկացել օձի մասին սուրբգրային այս պատմը՝ նրա մեջ փեսնելով Սաբանայի պարկերավոր ներկայությունը:

Ս. Լաիը վերջապես հարցադրում է, թե Եւային խաբող Սաբանան արդյոք բնականի՞ց իրական կենդանու մեջ (հմմտ. Մատթ. Ը. 28 եւ այլն), միայն վերցրե՞ց օձի կերպարանքը, թե՛ վերջապես օձը խորհրդանշին էր միայն «սաբանայական» ներքին գայթակղության: Այս վերջին կարծիքը շար կողմնակիցներ ունի, սակայն չի կարելի ընդունել, որ օձը խորհրդանշում է ներքին գայթակղությունը, ինչպես մրաժում էին Փիլոն եւ Կոնստանդինոպոլսիները (Stromata: 6, 16; PG 9, 369), որովհետեւ այդ կարծիքը չի համապատասխանում Ադամի եւ Եւայի նախնական կարարքով վիճակին:

Յ. Վերմեյլենը²⁵ ուշադրություն է դարձնում նաեւ ավանդական ընթերցման բազ-

25 Տե՛ս J. Vermeylen, նշվ. աշխ., էջ 78-79:

մագանությամբ: Նա թվարկում է մի քանի մեկնիչների, որոնք սուրբգրային այս պատմությունը դիտարկում են որպես գրական կեղծիք կամ այլաբանություն, որը, սակայն, նույն հրահանգն ունի, ինչ ավանդական մեկնությունը՝ խուսափել անհարիր գործողություններից: Այսպես օրինակ՝ Յ. Ա. Սոգգինը²⁶, Կ. Յարօշը²⁷, Ն. Ուայթը²⁸ և ուրիշներ գտնում են, որ օձը բանական կրոնի խորհրդանիշն է, և այսպիսով սուրբգրային այս պատմության մեջ տեսնում են հեթանոսական պաշտամունքի և կրոնական սինկրետիզմի հերքում: Այդ նույն ճանապարհով է գնում նաև Մ. Գյորգը²⁹, ով օձի մեջ տեսնում է եգիպտական Ռենենուտ օձ չաստվածուհու մասին ակնարկ, որը հունձքի և ճակարագրի չաստվածուհին էր և բարօրության ու օրհնության խորհրդանիշը: Ըստ նրա՝ պատմությունը ի մերի ուներ փարավոնի դստեր (որի հետ ամուսնացել էր Սողոմոնը, Գ. Թագ. Գ. 1) միջոցով ներմուծված պաշտամունքը: Եգիպտական կրոնը մշտապես շեշտում էր փարավոնի աստվածային ծագումը («Էդիներ ինչպես Աստված»), գերմարդկային խմաստությունը («Ճանաչել չարն ու բարին») և առաջնությունը փայխ էր Ռենենուտին և օձին, որը նրա գլխավոր եղանակն էր: Նկարագրում նա նույնացվում է Իսիսի հետ, որը կերակրի և հագուստի չաստվածուհին էր, իսկ ավելի ուշ՝ նաև խմաստության:

բ. Ծննդ. Գ. 1-7-ի ընթերցումը որպես առասպել.

Ըստ մեկնության այս ուղղության՝ Ծննդ. Գ. 1-7-ի պատմության նպատակն է ոչ թե որևէ գործելակերպ հուշել, այլ ներկայացնել օբյեկտիվ իրականությունը: Պատմության էությունը արտահայտված է նրա վերջաբանում: Մարդը սահմանափակ գոյություն է՝ տառապանքի ենթակա, մահվան դատապարտված, բնության հետ հակամարտության մեջ ապրող (Ծննդ. Գ. 15) և անընդունակ ներդաշնակ հարաբերությունների մեջ ապրելու (Ծննդ. Գ. 16): Երկրի վրա մարդը խոր օտարացում է գգում. երագում է դրախտի մասին, որտեղ չէր լինի ոչ մի սահմանափակում, և հակառակ սրան, սրիվով է հաշտվելու մահկանացու լինելու, հիվանդությունների և չարչարանքների մեջ լինելու դաժան իրականության հետ (այս խմաստով է մեկնում Ա. Յ. Հոսերը³⁰): Հարկ է ճանաչել այս պատմության միստիկ բնույթը և հրաժարվել բարոյաուսուցողական հրամայական փնտրելու գաղափարից, քանզի այնտեղ պարզապես խոսվում է համընդհանուր փորձառությամբ ճանաչված մարդկային սահմանափակության օբյեկտիվ փաստի մասին: Հարցին պատմիչի փրկված պարասխանը վերաբերում է ոչ այնքան չարի ծագման պատմական աղբյուրին, որքան նրա էկզիստենցիալ խմաստին (Ս. Վեստերմանն):

Բ. Լանգը³¹, Ծննդ. Բ.-Գ.-ը մեկնաբանելով որպես մարդաբանական առասպել, որ-

26 Տե՛ս J. A. Soggin, *Pison e Gihon: Osservazioni su due fiumi mitici nell'Eden, in Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, Leuven, 1997, էջ 587-598:

27 K. Jaroš, *Bildmotive in der Paradieserzählung: Gedanken zur Botschaft von Genesis 2-3, Bibel und Liturgie* 50 (1978), էջ 5-11:

28 Տե՛ս N. Wyatt, *Interpreting the Creation and Fall Story in Genesis 2-3*, ZAW 93 (1981), էջ 10-21:

29 Տե՛ս M. Görg, *Geschichte der Sünde - Sünde der Geschichte: Gen 3, 1-7 in Licht tendenzkritischen Beobachtungen, Münchener Theologische Zeitschrift* 41 (1990), էջ 315-325:

30 Տե՛ս A. J. Hauser, *Linguistic and Thematic Links between Genesis 4:1-16 and Genesis 2-3, Journal of the Evangelical Theology Society* 23 (1980), էջ 297-305:

31 Տե՛ս B. Lang, *Trois lecture du récit concernant le paradis perdu (Gn 2-3)*, in B. Lang, *Drewermann*

յրեղ պարզաբերությունը սահմանափակ է բնական աշխարհում և բնությունը կորցրել է իր անսովոր պարզաբերությունը, որն այդ պահից կերտնաանում է կնոջ մեջ: Բ. Լանգը այս պարմությունն ընկալում է որպես բազմաստվածության առասպելի կանոնական խմբագրություն: Ըստ այդ առասպելի՝ «Կենաց ծառը» հնարավորություն կրար բացահայտել առաջին սեռականությունը և պարզաբերության գաղտնիքը: Աստվածները արգելել են մոսկոնալ այդ ծառին, որպեսզի իրենց համար պահեն սրեղծագործության մենաշնորհը:

Ըստ ֆրանսիացի փիլիսոփա Պ. Ռիկյորի³²՝ այս պարմության մեջ պետք է փարբերակել չարի երկու երես: Ադամի առասպելը հանդիսանում է ապաշխարող Իսրայելի ինքնագիտակցության պարզ մարդը հարց է փախ ինքն իրեն պարասխտնալություն մասին և ինքն իրեն դարապարտում գործած մեղքի համար: Այսպիսին է չարի բարոյական ընկալումը, որը համապարասխանում է մեր պարմության բարոյախրապական ընթերցմանը: «Բայց, - ավելացնում է նա, - հարկ է նաև հաշվի առնել չարի ողբերգական երեսը, որ արտացոլված է օձի դերում և պարկերն է մարդկային փորձառության որոշակի կողմերի»: Այսպիսով, Ծննդ. Գ.-ը կարելի է դասակարգել որպես մարդաբանական առասպել, որի ամբողջ ուշադրությունը կենտրոնացած է մարդու վրա և որի դերն արտահայտված է երեք փարբեր կերպարների միջոցով՝ փղամարդը արտահայտում է որոշման վճռական բևեռը, կինը արտահայտում է մարդկությունն իր թություն մեջ, իսկ օձը ներկայացնում է «արտաքին» բևեռը՝ ձայն, որ հնչում է անձի մեջ, կազմում երա մի մասնիկը, որին սակայն, հակառակ իր ցանկության մարդ չի կարողանում փրապել: Այսպիսի բխում է երա չար գործերի բազմազանությունը: Մարդը երթարկվում է «այնպիսի արդեն գոյություն ունեցող չարին», ուր որ ապրում է, երթարկվում է այն որոշմանը, որը գոյություն ունի բոլոր մասնավոր որոշումներից առաջ: Օձի կողմից գայթակղված կինը չի կարողանում իր աչքերը կրել արգելված պարից, նա գերված է առաջին հայացքից անմեղ թվացող հարցերի թակարդի մեջ և հմայված այնպիսի երանկարով, որից ցանկանում է հրաժարվել, սակայն չի կարող խուսափել (Է. Դրեներման):

գ. Ծննդ. Գ. 1-7-ը որպես քաղաքական ընթերցում.

Յ. Վերմեյլեն³³ նկատում է, թե բազում նորագույն ուսումնասիրություններ պնդում են, որ դրախտի մասին պարմությունը նկարի չունի ընդհանուր ինչ որ բան, այլ ժամանակի հասարակության մասնավոր կացությունը: Նախորդ մոտեցման պես այս փեսությունն էլ մի բանի փարբերակ ունի:

Վ. Բրուգգեմաննի³⁴ համար Ծննդ. Գ.-ը երադարձ հայացք է Դավթի մեղքի վրա ուղղված, որ նկարագրված է Բ. Թագ. ԺԱ.-ԺԲ.-ում. Բերսաբեով փարված թագավորը անխուսափելի մահվան է ուղարկում իսթացի Ուրիային, որպեսզի նա գռիվի մարտի դաշտում, երկուաբար Դավիթը պետք է պարծվի Աստծո կողմից, բայց այդ պարմությունը ավարտվում է այսպես կոչված «հույսի շեշտադրումով»՝ Սողոմոնի ծննդյան նկարագրությամբ: Ծննդ. Գ.-ը, Ադամին և Եւային ներկայացնելով որպես օձի գայթակղութ-

interprète de la Bible, Paris, 1994, էջ 59-78:

32 Տնն P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, vol. 2 : "La symbolique du mal", Paris, 1960, էջ 218-260:

33 Տնն J. Vermeylen, նշվ. աշխ., էջ 80-81:

34 Տնն W. Brueggemann, *Genesis*, Atlanta, 1982, էջ 44-50:

յուններին դիմագրավելու անընդունակ, իսկ հեպո պարսի արժանացած, ծածուկ քննադատությունն է Դավթի և նրա վարկաբեկիչ վարքի: Այդուհանդերձ, պարմությունը վերջում կրում է հույսի հեռանկարը ի դեմս Եսային փրկված խոսքման:

Վ. Ֆոն Զոդենը³⁵ Ծննդ. Գ.-ը ընկալում է որպես քննադատություն ուղղված Սողոմոնի դեմ, որը փրվել էր եգիպտացի կնոջ կործանարար ազդեցությանը: Ծննդ. Գ.-ի պարմության նմանապիպ մեկնաբանություն ձեռնարկել և ընդլայնել է Մ. Գյորգը³⁶: Այս նույն գծով ընթանալով և վկայակոչելով Եսայի ԺԴ. 29-ը և Երեմիա Ը. 17-ը, ԽԶ. 22-ը՝ Կ. Նոյերը³⁷ օձի մեջ փնտրում է Իսրայելյան թշնամի որևէ կերպար: Ծննդ. Գ.-ը Իսրայելի համար պարզ է նախագուշացման հիշեցում լինել օրար ժողովուրդների, որոնք ընդմիշտ թշնամի կմնան:

Ըստ Յ. Գվիխարդի³⁸, մեղքին նախորդող անմեղության վիճակը խորհրդանշում է Դավաժմորաց շրջանի ասարվածապետությունը: Միապետական կարգերը գերադասելով՝ Իսրայելը Յահվեի փոխարեն թագավոր կարգեց (հմմտ. Ծննդ. Գ. 22) և այդ կերպով խեղաթյուրեց ասարվածադիր հասարակության գործունեությունը: Սա համապատասխանում է Ա. Թագ. Ը.-ին, որը բացասական եզրույթներով է խոսում միապետության հասարակության մասին: Դավաժմորաց շրջանի ասարվածապետական իշխանությունը լիակատար համապատասխան ձևն էր սկզբնական հավաքարմության, իսկ միապետությունը հոմանիշն է մեղքի ու նրա հետևանքների: Քաղաքական համակարգի մասին հիմնավոր այս պնդումը, սակայն, շուրջով պարզ է արգելվել փրապետող միապետական գաղափարախոսության կողմից: Արդեն այս նոր շարակարգում թագավորական իշխանությունը Յահվեի իշխանության արարացումն է, իսկ մեղքը Նրան ընդդիմանալու փաստն է: Չարի և բարու գիտության ծառը սեփականացնելու ցանկությունը ցանկություն է սեփական օրենք սրելովն և թագավորի օրենքը մի կողմ թողնելու: Ն. Ուայթը³⁹ չարի և բարու գիտության ծառը նույնացնում է Մամբրեի կաղնու հեղ (եբրայերեն מֶמְבְּרֵי «մոմբե») նշանակում է ուտուցիչ (չարի և բարու)), որ նվիրված էր Էլի պաշտամունքին և գտնվում էր Սյուբենում՝ Նյուսիսային թագավորությունում (Ծննդ. ԺԱ. 6, Դավ. Թ. 6-37): Պարմության նպարակն էր ցույց տալ Մամբրիայի թագավորության անհետացման պարծառները, քանի որ Յահվեին հավաքարին մնալու փոխարեն փորձում էր պահպանել Էլի պաշտամունքը:

դ. Ծննդ. Գ. 1-7-ը որպես հոգեվերլուծական ընթերցում.

Ջ. Է. Բրունսը⁴⁰, վերլուծելով նախածնողների անկումը ներաշխարհի հոգեբանության փոփոխությունից, նկատում է, որ սկզբնաձին մեղքի փարքեր հանդիպում են բոլոր ժողովուրդների մոտ: Արգելված ծառը խորհրդանշում է մարդու համար անհասանելի

35 Տե՛ս W. von Soden, *Verschlüsselte Kritik an Salomo in der Urgeschichte des Jahwisten?*, *Welt des Orients* 7 (1974), էջ 228-240:

36 Տե՛ս M. Görg, նշվ. աշխ.:

37 Տե՛ս K. Holter, *The Serpent in Eden as a Symbol of Israel's Political Enemies: A Yahwistic Criticism of the Solomonian Foreign Policy?*, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 1 (1990), էջ 106-112:

38 J. Guichard, *Approche „matérialiste“ du récit de la chute. Genèse 3, Lumière et Vie* 131 (1977), p. 57-90.

39 Տե՛ս N. Wyatt, *Interpreting the Creation and Fall Story in Genesis 2-3*, *ZAW* 93 (1981), էջ 10-21:

40 Տե՛ս J. E. Bruns, *Depth-Psychology and the Fall*, *CBQ* 21 (1959), էջ 78-82:

բարիքը, իսկ օձը՝ արգելք այդ բարիքը ձեռք բերելու ճանապարհին: Օձը խորհրդանշել է հավասարապես երկու պարզությունների, երկու հակադրության, ինչպես նաև մահվան ու թաղման: Այսպիսով, օձը խորհրդանշել է երկրային կյանքի:

Բ. Թեոֆան⁴¹ Ծննդ. Գ.-ը մեկնաբանում է որպես անցում «հավաքից դեպի քրիստոնեություն», որ ենթադրում է կարողությունների փոփոխություն: Առաջին զույգի մեղքը Աստուծո սպեղծագործական ակտի միջոցով ներմուծված կարգավորության խորհրդանշական ժխտումն է: Նախառակ գործընթացին հանդիպում ենք Էմմաուսի ճանապարհին Անծանոթի հետ հանդիպման ժամանակ (Ղուկ. ԻԴ. 13-35): Այսպես աշակերտները մտնում են խորհուրդի աշխարհ, որը հնարավորություն է տալիս նոր հարաբերություն հաստատել քրիստոնեական կարողության և խոսակցական հաղորդակցման միջև, անծանոթը ճանաչելու համար:

Է. Դեռերման⁴² Ծննդ. Գ.-ի ընդարձակ հոգեվերլուծական մեկնաբանական քննություն է առաջարկում, որտեղ բացահայտվում է օձի կապը սեռականության խնդրի և վախի դիմամիկայի հետ: Նա նկատում է, որ հնագույն առասպելներում օձը միշտ կապվել է անձրևի, փոթորկի, ծիածանի, ծովերի և լճերի, ամպերի և գիշերվա խավարի հետ: Առասպելներում հաճախ օձը նույնացվում է անգոյության, սկզբնական քառսի, ձմեռվա, տապի և փոթորկի խավարի հետ: Լուսնի աստվածուհու հետ միասին օձը հանդես է գալիս որպես ֆալլուսի խորհրդանշ: Օձի «խմաստությունը» կապվում է պարզության հետ: Առասպելներում օձը ոչ միայն արտաքին իրականության խորհրդանշն է, այլև հոգեկան իրավիճակների, խավարի զգացողության, լույսի և խավարի ուժերի միջև պարերազմի, անգիտության ու անկման և այլն: Ըստ Է. Դեռերմանի՝ Ծննդ. Գ. 1-7-ի օձը գլխավորապես ֆալլուսի խորհրդանշն է: Այս պարունակը գծագրում է մարդկային սեռականության և նրա խմաստի մանկամիտ փոփոխություն: Նեոֆանը ուշադրություն է դարձնում այդ խորհրդանշի բազմաշառնակությանը, այնուամենայնիվ փորձում է բացահայտել նրա կապը Էդիպի բարդության հետ՝ Յունգի ընկալմամբ: Որպես վերլուծության հիմնական նա զուգահեռում է վախի դեմք՝ Ֆրեյդի քրիստոնեության լույսի ներքո: Մարդկային հոգեբանության վերը նշված խնդիրների լուծումը նա փնտրում է քաղության առասպելի մեջ: Յանվիստական գործում այս սիմվոլի երկխոսությունը Դեռերմանին հանգեցնում է այն եզրակացության, որ այն միաժամանակ կարող է լինել ինչպես մեղքի, այնպես և քաղության խորհրդանշ: «Սկզբնաձևի մեղքի» Լույսում կազմող ներքին հակամարտությունը և վախը նա մեկնաբանում է ոչ այնքան որպես «հասարակական ինքնագիտության», այլ որպես «դարարկության զգացման» արտահայտություն, որպես սկզբնական վախի և մեղքի գիտականության պարզաբանման ձևեր: Ծննդ. Գ.-ը սովորեցնում է, որ հանդիպող երկու ուղիները բնական վիճակներ են, և հոգեբանական ենթակայական ընկալումների մեջ վերագրում են իրենց նախնական բնագոյացին վիճակները: Այդ երկու ուղից կարելի է ձեռքազարկել, հակառակ Յանվիստի պարունակի, «լինել ինչպես աստվածներ» առաջարկին մարդու ազատ պարասխանի միջոցով:

41 X. Thévenot, *Enaüs, une nouvelle Genèse. Une lecture psychanalytique de Genèse 2-3 et Luc 24,13-35, Mélanges des Sciences Religieuses* 37 (1980), p. 3-18.

42 Տե՛ս E. Drewermann, *Stukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht. Teil 2: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht (Paderborner Theologische Studien, 5)*, München, 1977, էջ 69-247: